



نبراس

فصلنامه علمی، پژوهشی

سال دوم، شماره دوم، بهار ۱۳۸۹



صاحب امتیاز: مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس

مؤسس: سید حسین اشراق

مدیر مسئول: سید حسین اشراق

سر دبیر: عطیه رضوی

مدیر اجرایی: گلاب شاه امانی

تمامی حقوق برای مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس محفوظ می باشد.

نشانی: کابل، خوشحال خان مینه، سرک اول، کوچه اول، ساختمان شماره یک

E-mail: Nebrascenter@yahoo.com

اعضای هیئت تحریریه:

اسامی (به ترتیب حروف الفبا):

- استاد سید حسین اشراق
- استاد گلاب شاه امانی
- استاد حبیب حکمت
- قانونپوه محمد اشرف رسولی
- دکتور محمد اکرم عظیمی
- محمد صابر صدیقی
- استاد عبدالصمد مشتاق
- وحید الله وحید احمد زی

مشاوران علمی (به ترتیب حروف الفبا):

- دکتور سید حسن اخلاق
- دکتور غلام فاروق انصاری
- دکتور مجیب الرحمن رحیمی
- استاد رهنورد زریاب
- دکتور حسن فضاییلی

مسئولین فنی: عبدالله داریوش / محمد نسیم رحیمی

برگ آرای و طرح جلد: سید میثم حسینی / ۰۷۷۳۵۳۹۷۲۰

تذکر:

۱. **نبراس** در جهت ترویج فرهنگ نقد و نظرهای علمی، پژوهشی مساعی همه جانبه به خرج می دهد.
۲. **نبراس** از مقاله های علمی و تحقیقی صاحب نظران در زمینه های فرهنگی، حقوقی، سیاسی، تاریخی، صلح، حقوق بشر، توسعه اقتصادی و اجتماعی استقبال می کند.
۳. تمامی آراء و نظرات مندرج در مقاله ها الزاماً بیانگر دیدگاه **نبراس** نیستند.
۴. **نبراس** در تلخیص و ویرایش مقاله های پذیرفته شده آزاد می باشد.
۵. **نبراس** برای بهبود روند کار از آراء و نظریات علمی و انتقادی دانشوران بهره می گیرد.

■ حرف اول

سردبیر / ۶

■ مقالات:

■ پدیدار شناسی نظریه گفتمان

سید حسین اشراق / ۷

■ تأملی بر قوت و ضعف سید جمال الدین افغانی

دکتور سید حسن اخلاق / ۲۵

■ سعدی و بوکاچو دو روایت گر یک قصه شیرین

استاد رهنورد زریاب / ۴۱

■ مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز

مجیب الرحمن رحیمی / ۵۱

■ پاسداری از قانون اساسی با کدام روش؟

قانونپوه محمد اشرف رسولی / ۷۷

■ بازسازی متون درسی در افغانستان

محمد کاظم کاظمی / ۹۵

■ باز گشت به کلام، باز گشت به فلسفه

محمد مُحِق / ۱۰۸

■ تأملی بر اندیشه های میشل فوکو

دکتور علی اشرف نظری / ۱۱۹

■ نقش جزم اندیشی دینی و بی توجهی به حقوق بشر در استمرار جنگ در افغانستان

سید علی حسینی / ۱۳۹

■ مضمون و فلسفه حقوق بشر

پروفسور جیمز نیکل، ترجمه امیرغلامی / ۱۵۹

■ جذابیت های آثار عرفانی در چیست ؟

فهیمة ملکی / ۱۷۹

■ افغانستان و بحران مدیریت

عبدالؤمن حکیمی / ۱۹۹

■ هرمنوتیک گادامر و پیامد های نظری آن در حوزه فرهنگی ما

سید حسین اشراق / ۲۰۷

■ گزارش ها:

■ بحثی پیرامون آینده پژوهی / ۲۲۳

■ کنفرانس لندن: فرصت ها و چالش ها / ۲۲۵

■ صلح افغانستان میان "موعظه های اخلاقی" و "آسیب شناسی وضعیت" / ۲۲۷

■ شبی با مولانا بر گزار شد / ۲۳۳

■ معرفی کتاب:

■ سنت روشن اندیشی در اسلام و غرب / دکتور سید حسن اخلاق / ۲۳۶

■ افغانستان معاصر و چالش سامان سیاسی / دکتور محمد وحید بینش / ۲۳۸

اشارت

وقتی استاد [کنفسیوس حکیم چینی در دوران باستان] در نتیجه شورش و اغتشاش از "لو" به کشور "تزی" مسافرت می کرد تا در آنجا با شاه "لو" که مجبور به فرار از "تزی" شده بود ملاقات کند و در این کشور به آرامی و آسایش مطالعات و تحقیقات خود را ادامه دهد، در راه زنی را دید که گریه و ناله می کرد، استاد [کنفسیوس] مرید خود "تزی کونگ" را فرستاد که از حال زن و سبب گریه و فریاد او آگاه شود، آن زن شکایت کرد که پدر شوهرش و خود شوهرش و به تازگی پسرش را پلنگ ها پاره پاره کرده و خورده اند. "تزی کونگ" گفت: پس چرا این محل خطرناک را پیش از وقت ترک نکرده به جای دیگری نرفته اید؟ آن زن در جواب گفت: ما در این جا اقلأً از دست مأمورین ستمکار و خونخوار در امان هستیم؛ این حکایت استاد [کنفسیوس] و مریدان را بی نهایت متأثر و اندوهناک ساخت. *

در میان صاحب نظران در رابطه با صلح دیدگاه یگانه به مشاهده نمی رسد؛ عده ای مانند گاستون بوتول صلح را نبود جنگ بر بنای "خلع سلاح" تعریف می کنند؛ دسته ای چون یوهان گالتونگ صلح را با مفهوم برقراری "عدالت" مرتبط می دانند، برخی همچون مک نامارا "توسعه" را مناسبترین بستر برای صلح معرفی می نمایند و تعدادی نظیر گونارجانسون از صلح به عنوان "نظم نو" در روابط، بر بنای فلسفه تازه با گرایش ها و ارزش های مبتنی بر آن که در برگیرندگی تمامی واقعیت ها را به همراه داشته باشد سخن به میان آورده اند.

پیتریم سوروکین جامعه شناس معروف بر این نکته تأکید می کند که برهم خوردن صلح از تعارض، تغایر و ناسازگاری نظم های فرهنگی که در مواجهه با یکدیگر قرار دارند ناشی می شود. این همه تفاوت نگاه در واقع حاکی از برداشت های متنوعی اند که از زاویه های گوناگون معطوف به صلح می باشند ولی چیزی که واجد اهمیت فراوان در این بحث تلقی شود جنبه های اخلاقی آنست که صلح درون فرد را اساسی تلقی می کند و رابطه پیچیده و متقابل آنرا با صلح درون جامعه و ملل مورد مطالعه قرار می دهد، به همین جهت است که فلیپ نوئل بیکر یکی از تحریر کنندگان اساسنامه جمعیت منشور ملل متحد و برنده جایزه صلح نوبل در دایرة المعارف سال ۱۹۸۰ آمریکا، صلح را محدود به نبود خشونت و قساوت معرفی ننموده بلکه فراتر از آنها، نبود سوء استفاده از ثروت و قدرت نیز خوانده است. بنا بر آن اگر قرار باشد برای صلح پایدار در افغانستان اقدامی صورت پذیرد بایستی این نکته را جدی در نظر گرفت که علاوه بر جنبه های صوری در قالب آشتی، مهمترین مسائل که همانا رعایت مفهوم عدالت، بکارگیری شریفانه ثروت و قدرت، بستر سازی های اعتماد آفرین برای توسعه سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی اند می باید در نظر گرفته شوند.

برای رسیدن به هدف های بالا راهی وجود ندارد مگر اینکه از یکطرف اوضاع ناهنجار کنونی با شیوه های علمی آسیب شناسی شوند و از جانب دیگر مهندسی تغییر افغانستان در مسیر "جامعه امن" بر بنای آینده نگری هوشیارانه صورت پذیرد.

اگر بنا باشد صلح در افغانستان تأمین گردد نباید به ساده سازی مسائل و قیاس پذیری تاریخی گرایانه رخداد ها رو آورده شود بلکه با توجه به درک پیچیدگی شرایط و اوضاع در بر جسته کردن ارزش های اعتماد ساز که همانا تعمیم اصل عدالت و توسعه برای همه، احترام به حقوق بشری همگان، تأمین مشارکت عمومی در امر سیاسی، تحقق همبستگی، ترویج هنجار های پلورالیستی و رهبری خلاق می باید حیث التفات جدی صورت گیرد، در غیر آن مطالبات جدید را نمی شود با ابزار های سنتی بر آورده ساخت و تحول آینده ساز ملی را رقم زد.

گسترش پیام صلح مستلزم این امر خطیر نیز هست تا داعیه داران در قدم اول الگو های شایسته برای اعتماد آفرینی و فرهنگ سازی در قالب مصلحت همگانی باشند و الا هر حرکت در سطح باقی خواهد ماند و توان جریان سازی برای تحقق امن مطمئن را نخواهد داشت.

پدیدار شناسی نظریه گفتمان

سید حسین اشراق*

گفتمان** به معنای مجموعه‌ای از قواعد، ضوابط و معانی در قالب نظام ساختار مند معرفتی در یک زمینه زبانی است که بر تمامی جوانب حیات اجتماعی اثر می‌گذارد و بازیگران از طریق آن جهان را درک و فهم می‌کنند؛ در واقع گفتمان "نوعی ارتباط یا مفاهمه زبانی است که شکل آنرا اهداف اجتماعی اش تعیین می‌کند"^(۱) و عمل برخاسته از آن، سخن سامان یافته و معنای جهان اجتماعی را به نمایش می‌گذارد و بر می‌سازد.

آغاز نظریه گفتمان به دو سوسور زبان شناس سوییسی*** بر می‌گردد که با تأکید بر "توجه هر تحلیل بر مبنای ساختار و مناسبات درونی اجزای آن"^(۲) بحث زبان به مثابه نظامی از اصطلاحات مرتبط بدون ارجاع به زمان*** را پیش کشید و خصلت در زمانی**** و متحول آن را امر فرعی معرفی نمود. از نظر سوسور "زبان"***** به مثابه نظام نشانه‌ها شامل قواعد ضروری می‌باشد که گوینده با دیگران به واسطه آنها ارتباط معنادار پیدا می‌کند و به آن وفادار می‌ماند.

ساخت زبان از نظر سوسور شبکه از نشانه‌ها تلقی می‌شود که هر یک به دیگری معنی می‌دهد و "دال" و "مدلول" را به هم مرتبط می‌کند.

سوسور بر این نکته تأکید می‌ورزد که زبان امر اجتماعی^(۳) و متفاوت از گفتار که عمل فردی می‌

* محقق و رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس

** Discourse

*** هریس زلیک، ون دایک، روت وداک و نورمن فرکلاف نیز از نظریه پردازان مهم گفتمان در حوزه زبان شناسی به شمار می‌روند.

**** synchronic

***** Diachronic

***** langue

باشد است، ایشان به ساخت اصلی زبان اهمیت کانونی قائل گردیده و گفتار را به دلیل رخنه سلیقه ها و اشتباهات افراد مهم نمی انگارد، به همین جهت عنصر اصلی زبان در ساختارگرایی سوسور نشانه هایی هستند که دال و مدول را با وجود اینکه کدام رابطه پیشاقراردادی و طبیعی میان آنها وجود ندارد در قالب یک نظام معنایی خاص بهم مرتبط می کند، بنا بر این رابطه دال و مدلول اختیاری و اتفاقی* است^(۴)، هویت و معنای هر نشانه با دال در زبان نه با احاله به جهان اشیاء در خارج، بلکه در تمایز با نشانه های دیگر در درون یک نظام معنایی "معنا" پیدا می کند، به گونه مثال: مفهوم پدر در تمایز با مادر، برادر، خواهر و... درک می شود^(۵).

سوسور زبان را به بازی شطرنج تشبیه می کند که "هر نشانه هویت و ارزش خود را در ارتباط با دیگری در قالب یک نظام قواعد به دست می آورد"^(۶)، با همین شباهت یک دال یا کلمه زمانی واجد هویت و معنا می شود که در چارچوب نظام معنایی خاص خودش قرار بگیرد، به همین جهت رابطه "نشانه" و "کاربرد" در نظریه سوسور علاوه بر اینکه اساسی پنداشته می شود فرا زمانی نیز تلقی می گردد.

لویی اشتراوس مردم شناس آلمانی نیز با اتکاء به پارادایم سوسور تحلیل ساختاری وی را وارد قلمرو علوم اجتماعی نمود و ساختارهای عمیق و غیر آگاهانه در زبان، اسطوره ها، نظام طبقه بندی شده و تمایز گذاری مانند توتم گرایی، آداب، رسوم و مدل های لباس را کلیات صوری** می دانست که اعمال و کنش های متناسب با خود را به وجود می آورند.

اشتراوس تأکید کرده است که عناصر نامتغیری در میان اختلافات ظاهری وجود دارند که با رویکرد ساختارگرایانه می توان آنها را یافت^(۷).

گسترش ساختارگرایی با وجود اینکه حوزه های علمی و فلسفی*** را متوجه خود ساخته بود برخی از متفکران مارکسیست را نیز تحت تأثیر جاذبه اش قرار داده بود، از جمله آلتو سرفیلسوف مارکسیست فرانسوی را می توان نام برد که با ترکیب مارکسیزم و ساختارگرایی بر نظریه های گفتمان به ویژه "فهم سوژه" تأثیر گذاشته است، از نظر آلتوسر ساختارهای ایدئولوژیک همواره بر "سوژه" سایه افکنده، هویت آن را در چنبر گرفته و استقلال اش را سلب کرده است؛ آلتوسر تصریح می کند که ایدئولوژی فرد را در موقعیت های ویژه قرار می دهد و کنش های خاص ناشی از این موقعیت ها نیز از جانب افراد انتظار می رود.

تأکید ساختارگرایی بر اولویت ساختارها و خصلت بسته، تثبیت شده و خود تعین بخش آنها و نیز انکار تاریخمندی ساختارها و خصلت محافظه کارانه ساختارگرایی زمینه این را فراهم کرد که به حاشیه برود و جایش را به قرائت های پسا ساختارگرایانه بسپارد.

*Arbitrary

**Universal formal

***ارنستو لاکلا و و چانتال موفه نیز گفتمان را از حوزه فرهنگ و فلسفه به جامعه و سیاست بسط داده اند.

ژاک دریدا ساختارگرایی سوسوری را مورد نقد و چالش قرار داد و با ارائه ای نگاه پسا ساختارگرایانه جستار شالوده شکنی را به عنوان مهمترین مفهوم در حوزه های فکری-اجتماعی مطرح نمود. شالوده شکنی* دریدا که "بهم ریختن متن"^(۸) را در کانون توجه خود قرار داده است، حیث التفات جدی اش در جهت شکستن مرزها، محدودیت ها و کشف قلمرو کشف نشده و نا شناخته^(۹) معانی و مفاهیم می باشد.

دریدا با طرح شالوده شکنی با وجود اینکه تعلیق اکید انطباق ذهن و معنا را جدی می انگارد، فرق گذاری ها و سنت دو گانه انگار که رابطه جدی با خواست قدرت دارند را نیز زیر پرشش می برد، در هم می شکند^(۱۰) و نشان می دهد که چگونه گفتمان های استعلایی از درون آسیب پذیر اند و "موجودیت" و "هویت" خود را مدیون "غیریت" و تقابل با دیگری هستند^(۱۱).

دریدا نظریه سوسور در مورد رجحان گفتار بر نوشتار را همچون تمایزات دو گانه در اندیشه غربی مورد تردید قرار می دهد و تأکید می کند که این "غیریت سازی" و "ثانویت پردازی" که نوعی سلسله مراتب اولویت منطقی بر زبان را نشان می دهد بایستی واژگون شود و جایش را به "تفاوت" بسپارد^(۱۲).

در نظریه دریدا گفتمان ها نظامهای زبانی ناتمام معطوف به نشر معناهای متکثر^(۱۳) و تأویل پذیری بی پایان اند که توسط نمایش و بازی تمایزات تولید می شوند، نقش واسطه را برای فهم ما از جهان ایفاء می کنند و تجربه ما را از جهان سامان می دهند، اما با وجود این واقعیت، گفتمان ها برای باز نمائی جهان با محدودیت هایی نیز مواجه هستند به جهت اینکه نشانه ها واجد ابعاد تاریخی و وابسته به موقعیت و متن می باشند، به همین دلیل نظام زبانی نمی تواند هویت نشانه ها و همچنان روابط میان نظریه ها، کلمات و اشیاء را تثبیت نماید، بنا بر این تثبیت کامل معنا و رسیدن به یک نظام بسته گفتمانی امکان پذیر نیست و غلبه بر آن نیز محتمل الوقوع به نظر نمی رسد زیرا "شالوده شکنی همواره معطوف به سوی وجوه استعاری و کنایی گفتمان است و طرح واره زبان را یک بازی می داند و نه بیش از آن"^(۱۴).

در اندیشه های دریدا مفهوم سوژه انسانی کمرنگ به نظر می رسد زیرا در قلمرو ساختارهای موجود از جمله "زبان" عمل می کند، به جهت اینکه "انسان مالک زبان نه بلکه به آن تعلق دارد"^(۱۵)، در واقع انسان زبان را برای فهم جهان به کار نمی گیرد بلکه "زبان"، فهم انسان را شکل می دهد یا به قول هایدگر: "انسان سخن نمی گوید بلکه خود زبان سخن می گوید"^(۱۶).

اندیشمند دیگری که تحول چشمگیر در مفهوم گفتمان را پدید آورد میشل فوکو فیلسوف پسا ساختار گرای فرانسوی است، ایشان تأکید می کند که مفهوم گفتمان را بایستی در کالبد دیرینه شناسی^{**} و تبار

*شالوده شکنی: روش قرائت متن است که هدف آن متزلزل کردن "کانون" یا "مرکز" متن بر پایه عناصر معنا شناختی گرفته شده از "پیرامون" آن می باشد.

**دیرینه شناسی (Archeology): شیوه تحلیل قواعد نهفته و نا آگاهانه تشکیل گفتمان های انسانی است.

شناسی* مورد بحث قرار داد و تحلیل کرد، به جهت اینکه گفتمان از تعداد محدودی گزاره ها تشکیل شده که برای ظهور آنها شرایط خاصی می تواند تعریف شود، گفتمان از نظر گاه فوکو هیچگاهی ابدی و آرمانی نیست بلکه از همان آغاز، تاریخی و زمانمند، همچنان مجسم کننده معنا و ارتباط اجتماعی و شکل دهنده ذهنیت و ارتباطات اجتماعی - سیاسی (قدرت) نیز می باشد.

گفتمان از نظر فوکو عبارت است از: تفاوت میان آنچه می توان در یک دوره معین (طبق قواعد دستوری و منطقی) به صورت درست گفت و آنچه در واقع گفته می شود^(۱۷) که با وجود جلب توجه ما به سوی گستردگی ظرفیت نظام زبان، مشکل نا دیده گرفته شدن امکانات آن به دلیل دست و پا گیر بودن قواعد دستوری را نیز بر ملا می کند.

گفتمان از نظر فوکو همان چیزی است که میان دو حوزه (قید و بندهای زبان و امکانات ارتباطی نهفته در آن) رخ می دهد، به عبارت دیگر میدان عمل گفتمان در یک لحظه معین همانا قانون این تفاوت است و نشان دهنده کردار های خاصی می باشد که متعلق به نظامی است که در ساختمان زبان وجود دارد و نه متعلق به برداشت صوری از آن بلکه آن چیزی است که هر دوی آنها را در بر می گیرد.

از نظر فوکو گفتمان همیشه بخشی از شرایط تاریخی ای در ارتباط با کارکرد قدرت و دانش می باشد، ویژه گی های یاد شده مبین این امر اند که گفتمان ها به مثابه عمل هایی هستند که نقش ایفاء می کنند و به طور سیستماتیک موضوعاتی را شکل می دهند که خود سخن می گویند، به گمان فوکو گفتمان ها درباره موضوعات سخن نمی گویند و هويت موضوعات را تعیین نمی کنند بلکه سازنده موضوعات اند و در فرآیند این سازندگی مداخله خود را پنهان می کنند^(۱۸).

پارادایم فوکویی به مثابه امر اجتماعی نقش "زبان" در بازنمایی و نیز ایجاد واقعیت اجتماعی را مهم می انگارد و تأکید می کند که گفتمان به کاربرد "زبان" در لابلای روابط و فرآیند های اجتماعی محصور گردیده و به نحو نظام مند، گوناگونی و تنوع بازی های آنرا رقم می زند و رابطه دیالکتیکی میان ساختار و رخداد را شکل می دهد، به گونه ای که گفتمان بواسطه ساختار شکل می گیرد اما خود در شکل دهی مجدد ساختار ها و بازتولید و تغییر آنها نیز سهم جدی می گیرد و در میان شبکه از ارتباطات اجتماعی - سیاسی (قدرت) تحول می پذیرد^(۱۹) زیرا هیچ هستی اجتماعی بی بدون رابطه قدرت موجودیتی ندارد^(۲۰).

از نظر فوکو قدرت در تمام جامعه جاری است و نقش مستقیماً مولد ایفاء می کند^(۲۱) به نظر او دانش عمیقاً با روابط قدرت در آمیخته و همگام با اعمال قدرت پیش می رود، در واقع هر جا قدرت اعمال گردد دانش نیز تولید می شود^(۲۲) از این چشم انداز، علوم انسانی در داخل شبکه از روابط قدرت شکل گرفته و در مقابل، خود به پیشبرد تکنولوژی قدرت یاری رسانیده اند، فوکو تلاش کرده است

* تبار شناسی (Genealogy): شیوه تحلیل منشأ گفتمان ها، آشکار سازی، و تبیین نقش ها و نقشه های قدرت و سلطه و تعبیر های نظام های گفتمانی است.

رابطه تعاملی و دیالکتیکی قدرت و دانش را مورد بحث قرار دهد و هم‌نشینی آن دو در درون گفتمان را تحلیل نماید^(۲۵).

تحولات پیش آمده در حوزه تحلیل گفتمان بیانگر این امر است که روش شناسی های نوین زبان شناسی پساسوسوری و هرمنوتیک فوکو بر چرخش استعلایی در فلسفه جدید اتکاء می کنند و با عبور از تحلیل معطوف به امور واقع شرایط امکان آنها را نیز جدی می انگارند. فرض بنیادین پسا ساختارگرایی در رابطه با گفتمان این است که امکان تصور اندیشه و عمل به ساخت مند شدن حوزه معنا داری مرتبط است که قبل از هر بی واسطگی عینی^(۲۶) حضور دارد. مفهوم حوزه های گفتمانی در روش شناسی های جدید که با برداشت هرمنوتیکی از ساختار متکی می باشد در قلمرو معرفت شناسی از سه اصل فراتجدد الهام گرفته است^(۲۷).

۱/ نقد "فرا-روایت ها": آنچه که ژان فرانسوا لیوتار "روایت های کلان رهایی بخش"^(۲۸) بازمانده از دوران روشنگری نامیده است.

لیوتار روایت های کلان مانند تاریخ نگاری هگلی یا مارکسی و یا حتی هابرماسی که پیشرفت های ضروری در روند تاریخ را ترسیم می کردند و عینیت حقیقت دانش جهان شمول و عقلانیت واحدی را به همگان و همه جا تحمیل می نمودند مورد نقد و جرح قرار می دهد، ایشان قطعیت و کلیت در دوران روشنگری را که منجر به جزمیت و سلطه مفهومی گردیده اند زمینه ساز یکسان انگاری توتالیتری و نافی آزادی می داند و برای پشت سر گذاری آنها بحث قداست زدایی و فروپاشی حجیت و مرجعیت مدرن را مطرح می کند؛ از نظر لیوتار با "جنگ تمام عیار علیه هرگونه کلیت" است که برای فهم های تاریخمند و فاقد مرکزیت گفتمانی بستر سازی می شود و جای سلطه روایتهای بزرگ را تنوع پلورالیستی می گیرد، بنا بر این همه چیزهایی که دارای شالوده و ساختار واحد به حساب می آیند چندگانه، متکثر و واجد افق های متفاوت می شوند.

۲/ نقد بنیادگرایی^{***}: آنچه که ریچارد رورتی نئوپراگماتیست امریکایی آنها بنیادهای نهایی دو قلمرو جداگانه "واقعیت-اندیشه" می نامد.

به گمان رورتی فلسفه غرب برای جستجو در بنیادهای نهایی از افلاطون تا کانت و از هگل تا

* "ابو عمرو بحر جاحظ (۲۵۵هجری) در جهان اسلام نیز از اندیشمندانی به شمار می رود که عقل را تابع استطاعت [قدرت] و دانش را نتیجه عقل می داند^(۲۳) و ابن خلدون هم در باب ششم مقدمه اش تصریح نموده که: آدمی به مقتضای خلافت خدایی به طبیعت رئیس آفریده شده است و همین جستجوی ریاست و تلاش برای تحقق و تثبیت آن، موجب عمران و سپس دانش - ها شده است.

نصر حامد ابوزید دانشمند معاصر مصری نیز بر رابطه قدرت / دانش تأکید می کند، از نظر او: قدرت اساس وجود عقل می باشد و عقل نیز منبع شکل گیری دانش است^(۲۴).

***Factual immediacy ***Foundationism

هابرماس دو قلمرو جداگانه "واقعیت- اندیشه" را مفروض گرفته و چنین می پندارد که اندیشه های ما در تطابق تام با جهان "واقع" قرار دارند.

رورتنی با نقد نظریه های رنه دکارت، جان لاک و کانت درباره ذهن و تصورات ذهنی به عنوان مبنای دانش، عقیده دارد که اینگونه بنیاد گرایی بر حقایق فرازمانی در اندیشه مدرن که تا کنون نیز بر دیدگاههای غربی سایه افکنده و برای "ابدی کردن نوعی بازی زبانی" مساعی به خرج می دهد؛ تاریخ مندی و تحول پذیری دانش و استدلالهای ما را انکار می کند؛ رورتنی تأکید می نماید که بایستی تاریخمندی و محتمل الوقوع بودن "خودیت"، زبان و جامعه را جدی بگیریم و از دیدگاه فراتاریخی اجتناب نماییم، زیرا چیزهایی که گمان می شد برای نسلی لازم و ضروری هستند ممکن است برای نسل دیگر تصادفی و غیر ضروری باشند، به همین جهت ثبوت و محدودیت طبیعی وجود ندارد.

۳/ نقد جوهر گرایی^{۲۹}: آنچه که ژاک دریدا جستجو برای تعیین ویژه گی های عنصری مفاهیم و اشیاء بویژه در قلمرو امر اجتماعی را دشوار توصیف می کند.

نقد دریدا از فلسفه های غربی نا ممکن بودن تشخیص جوهر اشیاء و نیز تعیین دقیق هویت منفرد کلمات و اعیان را نشان می دهد، دریدا در برابر جوهر گرایان مسئله ای هویت را با توجه به چند معنایی (اجمال) مفاهیم و کلمات و نیز "بازی تمایزها"^{۳۰} مورد بررسی قرار می دهد؛ او استدلال می کند که هیچ معنای طبیعی و مادی و یا تام و غیر قابل تأویل وجود ندارد؛ هویت تنها از طریق پنهان کردن و انکار تدریجی احتمالات معنایی و حذف تفاوت ها خود را نمایان می کند.

دریدا تأکید می کند که ظهور هویت ها نتیجه همین انکار و ابرام های متوالی می باشد که هرگز تام و تمام نمی باشند و قلمرو معنایی آنها نه تنها بسته نیستند که وضعیت شکننده دارند و همواره هم از جانب معانی مغفول واقع می شوند و هم از جانب هویت های رقیب مورد تهدید قرار می گیرند^(۲۹).

دریدا تلاش برای بستن (یا محدود کردن) متون و استدلال های فلسفی را تلاش برای تعیین جوهر چیزی می داند که به شکست مواجه می شود، از نظر او ابهامات و چیزهای غیر قابل انتخابی وجود دارند که از تثبیت نهایی ممانعت کرده و تمایزات مطلق را کدر می کنند.

نقدهای سه گانه فوق حاکی از این امر اند که گفتمان نه تنها تحول ناپذیر و فاقد بُعد تاریخی نمی باشد که واجد خصایص روایت های کلان جوهرگرا و بنیادگرا نیز نیست، به همین جهت گفتمان پدیدار نیست لبریز از معانی که نه تنها باور به حقایق دیدار انگارانه افلاطونی را بر نمی تابد که توافق از طریق تعامل های زبانی- اجتماعی زمانمند در قالب قدرت نرم و فراگیر فوکویی (نه قدرت سخت و خشن

- وبری) را مورد تأکید قرار می‌دهد، بنا بر این:
- ۱- در هر گفت‌وگو حقیقتی نهفته است اما هیچ گفت‌وگویی واجد تمامی حقیقت نیست.
 - ۲- هیچ گفت‌وگویی، خنثی، بی طرف و فاقد بار ایده لوژیک نمی باشد.
 - ۳- معناها در قالب گفت‌وگو به همان پیمانانه که از متن * ناشی می شود از بافت و یا زمینه** های اجتماعی و فرهنگی نیز تأثیر می پذیرند.
 - ۴- هر متن گفت‌وگویی در شرایط و موقعیت خاصی تولید می شود، از این رو برای فهم آنها بایستی امتزاج افقهای مؤلف و مفسر را جدی انگاشت.
 - ۵- هر متن گفت‌وگویی به یک منبع قدرت و یا اقتدار (نه لزوماً سیاسی) مرتبط است.
 - ۶- گفت‌وگو سطوح و ابعاد متعدد دارد، توقف در یک نوع و یک سطح گفت‌وگویی، بازی های زبانی^(۳۰) و تعاملات اجتماعی- فرهنگی را با این بست روبرو می کند و فرآیند فهم را دشوار و ناخوشایند می سازد. ویژه گی های بالا نشان دهندهٔ این امر اند که:
 - ۱- نوعی رابطهٔ دیالکتیکی و پیچیده میان عوامل گوناگون خلق گفت‌وگو وجود دارد.
 - ۲- جریان تولید گفت‌وگو دارای ساختار عمیق و پیچیده است.
 - ۳- گفت‌وگو در خلاء شکل نمی گیرد بلکه تحت تأثیر بافت متن (واحد های زبانی، محیط بلا فصل کل نظام زبانی) و بافت موقعیتی (عوامل اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، تاریخی و معرفتی) تکوین می یابد.
 - ۴- گفت‌وگو در قالب موقعیت و شرایط خاص تولید کنندهٔ آن شکل می گیرد.
 - ۵- گفت‌وگو واجد بی ثباتی معنا می باشد، به جهت اینکه هرگز کامل نیست و هیچ وقت بصورت اتم و اکمل درک نمی شود.
 - ۶- متن گفت‌وگو فاقد بار ایده لوژیک نیست به جهت اینکه به موقعیت خاص وابسته می باشد، این امر ممکن است نا آگاهانه و غیر عامدانه باشد.
 - ۷- گفت‌وگو هویت دائمی و از پیش تعیین شده ندارد، هویت ها را گفت‌وگو ها ایجاد می کنند و شکل گیری گفت‌وگو مقدم بر هویت است به همین جهت هویت ها گفت‌وگویی اند که به مثابهٔ موقعیت هایی در درون گفت‌وگو ها به فرد یا گروه اعطاء می شوند.
- با استنتاج از موارد بالا دریافته می شود که:
- الف- گفت‌وگو دارای کلیتی است که در گام اول خود بدان وابسته می باشد، در داخل آن مجموعه از عناصری وجود دارند که نه تنها به یکدیگر مرتبط اند بلکه کلیتی را می سازند که بدان متن یا گفت‌وگو می گویند.

ب - متن یا گفتمان به مجموعه‌ای از عوامل بیرون متکی است، این عوامل هم در پروسه تولید متن مؤثر اند و هم در فرآیند تفسیر، در واقع جریان تولید و تفسیر با یکدیگر دارای کنش متقابل اند و در نتیجه یکدیگر را متأثر می‌سازند.

ج: بافت گفتمان و فرآیند تفسیر آن متأثر از شرایط اجتماعی و وضعیت تاریخی خاص می‌باشند^(۳۱) به همین جهت برای تحلیل انتقادی بایستی:

- گفتمان به مثابه تعامل بین فرآیند تولید و تفسیر متن

- گفتمان به مثابه زمینه

را در چارچوب عوامل اجتماعی (رابطه قدرت در سطوح گوناگون)، ایدئولوژی (عناصری از دانش زمینه ای مورد استفاده) و تأثیرات آن (در خدمت روابط موجود قدرت است یا در جهت دگرگون ساختن آن عمل می‌کند؟) توصیف، تفسیر و تبیین نمود، در غیر آن در چنگ حقیقت محوری کلیشه ای و استعلاء گرای جزمی که عامل های اساسی انسداد طلبی و تحول نا پذیری اند گیر خواهیم ماند.

جذابیت جستارهای جدید مربوط به گفتمان در این امر نهفته است که نظریه های زبان شناسی را از حوزه فرهنگ و فلسفه وارد حوزه های علوم اجتماعی نموده و نگرش های بحث برانگیز مبنی بر ایجاد، کارکرد و دگرگونی اندیشه ها به مثابه گفتمان که سازنده معانی و فعالیت های اجتماعی هستند را شکل داده است، بر اساس این منطق، معانی کلمات، اشیاء و اعمال اجتماعی در صورتی آشکار می شوند که در قلمرو گفتمان قرار بگیرند و جذب صورت بندی آن گردند.

نظریه های جدید مربوط به گفتمان برای فهم و تحلیل مباحث اجتماعی مفاهیمی اساسی را مطرح می کنند که اینک مختصراً به آنها پرداخته می شود:

۱ - مفصل بندی*:

یکی از ویژه گی های مهم گفتمان نفی ذات گرایی و ربطی بودن هویت ها می باشد، با توجه به همین ویژه گی، معنای اجتماعی کلمات، گفتار، اعمال و نهادها همه در رابطه با زمینه کلی فهمیده می شوند که هر کدام از آنها جزء از آن را شکل می دهد و به قول ولادیمیر پراپ زمینه "همنشینی زنجیره ای"^(۳۲) میان آنها را فراهم می کند، بنا بر این هر معنا در رابطه با مجموعه اعمالی انجام می گیرد و نیز هر عملی در رابطه با گفتمان خاص به فهم در می آید، به همین دلیل ما در صورتی قادر به فهم، تبیین و ارزیابی فرآیند های اجتماعی خواهیم بود که ظرفیت توصیف عمل و ارزیابی گفتمانی که عمل در درون آن رخ داده است را داشته باشیم.

نظریه ربطی هویت ها و فرض ضدیت های اجتماعی گفتمان تأکید می کند: گفتمان علاوه بر اینکه

انعکاس ساده‌ی جریان‌ها و تحولاتی که در بخش‌های خاص از جامعه نظیر اقتصاد و غیره رخ می‌دهد نیست، بیشتر به یک پارچه کردن عناصر و اعمال بخش‌های گوناگون جامعه می‌پردازد که نوعی "مفصل‌بندی" را به نمایش می‌گذارد، "مفصل‌بندی" در واقع ناظر بر عمل‌های اجتماعی است که عناصر مختلف را به هم پیوند می‌زند و آنها را در درون یک هویت جدید وحدت بخشیده و حتی از خصوصیت هرژمونیک برخوردار می‌کند. (۳۳)

۲ - ضدیت و غیریت:

ایجاد غیریت و فرض ضدیت‌های اجتماعی به سه لحاظ برای نظریه‌ی گفت‌مان واجد اهمیت است:
الف: احداث یک نسبت متضاد و خصمانه که با تولید یک "غیر" یا "دیگر" برای تأسیس مرز‌هایش ضروری است.

ب: تأسیس روابط و مرز‌های تضاد آمیز که در جهت هویت‌سازی عاملان و کار گزاران اجتماعی نقش ایفاء می‌کند.

ج: تجربه‌ی ضدیت که مقدمه‌ی برای احتمال پیدایش هویت است.

ضدیت‌ها در نظریه‌ی گفت‌مان به این دلیل رخ می‌نمایند که هویت کامل، دائمی و اثباتی برای کار گزاران و گروه‌های اجتماعی دور از امکان به نظر می‌رسد، حضور "غیر" در یک رابطه‌ی تضاد آمیز که مانع دست‌یابی یا تحقق "هویت" توسط "خودی" می‌گردد، ساخت‌سازی و شالوده‌شکنی جریان‌های متقابل و متعاملی‌اند که در شکل‌گیری فرآیند گفت‌مان نقش بازی می‌کنند و "منطق‌تمایز" را بر جسته می‌سازند.

با توجه به ویژه‌گی بالا، گفت‌مان همواره در یک میدان گفت‌مانی قرار دارد که منازعه و مبارزه بر سر تعیین "معنا" در جریان است، وجود میدان گفت‌مانی و ضدیت بدین معناست که هویت یک گفت‌مان دائماً در معرض تهدید است و در برابر ضد خودش قرار دارد.

۳ - هرژمونی:

در نظریه‌ی گفت‌مان، تلاش برای هرژمونی و تأسیس سلطه در قلمرو اجتماعی واجد اهمیت فراوان تلقی می‌شود.

سلطه‌ی هنگامی انجام می‌گیرد که یک طرح یا نیروی اجتماعی قادر می‌شود قواعد و معانی را در صورت‌بندی اجتماعی خاص تعیین کند و یکدست نماید.

مفهوم سلطه این جذب را که چه کسی مسلط می‌شود همواره در بطن خود دارد و در همین چارچوب

است که "قدرت"، تصمیم می‌گیرد کدام معانی را در "جهان حیاتی" تولید کند و کدام مفاهیم "غیر" را مطرود اعلام نماید. دستگاه‌های سلطه نوعی خاصی از عمل مفصل‌بندی شده‌اند که در درون آنها، قواعد مسلطی که هویت‌گفتمانی و صورت‌بندی اجتماعی ساخت می‌یابند تعیین می‌شوند، در واقع شکل‌گیری هر هویت و جامعه محصول جاذبه‌های سلطه است.

۴ - امکانیت*:

بحث امکانیت در قلمرو گفتمان به امکانی بودن صورت‌بندی‌ها و روابط اجتماعی اطلاق می‌شود که از یک طرف لزوم تمامیت و قطعیت (۳۴) را نفی می‌کند و از جانب دیگر تعیین‌شدگی ساختارها را مورد تأیید قرار نمی‌دهد.

امکانیت گفتمان بر این نکته تأکید می‌کند که هیچ گفتمان تام، تمام و واجد هویت تثبیت شده وجود ندارد و همچنان همواره غیریت و خصومت، هویت‌ها و گفتمان‌ها را تهدید می‌کنند لذا همه چیز در حوزه امکان قرار می‌گیرند، بنا بر این امکانی دیدن پدیدارها و گفتمان‌ها برخاسته از عدم امکان تثبیت نهایی و وجود "غیر" می‌باشد که همواره سیالیت و تغییرات را در هویت‌های موجود ایجاد می‌کند، به همین جهت گفتمان واجد قابلیت "گشودگی" است و ثبات دائمی ندارد، چنانچه یک مفصل‌بندی هژمونیک گفتمانی برای مدتی جامعه را به گونه نسبی تثبیت می‌کند ولی همواره دوره‌های از بحران‌های ارگانیک وجود دارند که در آنها مفصل‌بندی هژمونیک و یا گفتمان‌های مسلط تضعیف شده و در پی آن تعدادی فزاینده‌ای از عناصر اجتماعی به دال‌های شناور تبدیل می‌شوند و در معرض گفتمان‌های جدید قرار می‌گیرند.

امکانیت گفتمان مشیر بر این امر است که هیچ نیروی اجتماعی نمی‌تواند برتری هژمونیک خود را به گونه کامل و دائم تثبیت نماید، بنابراین همواره شکل‌گیری صورت‌های اجتماعی غیر دائمی و در حال تحول‌اند.

۵ - قدرت:

گفتمان علاوه بر اینکه با دانش همبستگی نزدیکی دارد با قدرت نیز دارای پیوند ناگسستنی است، مراد از قدرت در نظریه‌های جدید گفتمان صرف جنبه‌های سخت به معنای توانایی برای اجبار تلقی نمی‌شود بلکه مجموعه پیچیده و شبکه‌ای از رابطه‌هایی هستند که در آن تمامی شرکت‌کنندگان سهم می‌گیرند (۳۵).

رابطه گفتمان/ قدرت چنانچه مطرح شد از مفهوم های کلاسیک محدودیت، نفی و اجبار عبور می کند و "بر تمامی ابعاد هدایت به سوی امکانات رفتاری و نظم بخشیدن به نتایج حاصله ممکن" (۳۶) اتکاء می نماید؛ در واقع قدرت مجموعه رابطه های پیچیده و در هم تنیده شده میان نیرو هاست که در قالب آن "برخی اعمال بواسطه اعمال دیگر و ادار به تغییر می شوند". (۳۷)

در نظریه های جدید گفتمان، قدرت فقط جنبه سلبی (سرکوب) را ندارد بلکه واجد نقش ایجابی و ایجابی نیز هست، از این نظر قدرت تنها سرکوب نمی کند، نظارت می نماید، بر می انگیزد، خلق می کند، موقعیت سازی و بستر آرای می نماید و انسان هایی که در آن موقعیت قرار می گیرند خود به خود عمل می کنند، در واقع قدرت روح حاکم بر اعمال و اندیشه انسان می باشد، نقش آن کاملاً پنهان و ناخود آگاه است و این نقش را از طریق کنترل و هدایت درونی ایفاء می کند. (۳۸)

پارادایم فوکویی گفتمان بر این نکته تأکید می کند که هویت ها در پناه قدرت شکل می گیرند و در برابر رقیب، خود را تثبیت می کنند، بنا براین هرگونه عینیت در توأمیت قدرت قابل فهم است در غیر آن گفتمان شکل نخواهد گرفت و معنایی را تولید نخواهد کرد، به همین دلیل در پس هر گفتمان اراده معطوف به قدرت نهفته است که در میان "کثرت روابط نیروها" (۳۹) برای تولید رژیم حقیقت خاص خود به بازی می پردازد.

۶- بی قراری:

مفهوم بی قراری و تزلزل از مفاهیم مهم نظریه گفتمان در حوزه علوم اجتماعی است، گفتمان ها به جهت اینکه از یک سو به دلیل وجود رقیب و از سوی دیگر به خاطر قرار گرفتن سوبه های منطقی شان به قول لاکاتوش در سبد تعلقات گرایش ها (۴۰) علی الرغم هسته مرکزی و احکام ریشه ای، مشمول عدم ثبات معنایی و صیورت شکلی و ماهوی می باشند، زیرا از دو سو در تأثیر و تأثر قرار دارند:

۱- هویت های موجود را تهدید می کنند.

۲- مبنایی هستند که هویت های جدید بر اساس آنها شکل می گیرند.

به همین جهت با وجود اینکه در اطراف یک دال مرکزی شکل می گیرند اما در تناسب با پیچیدگی و تکثر واقعیت های اجتماعی و ساختارهای قدرت، تمایلات و بی قراری های شانرا نیز به نمایش می گذارند. با این اوصاف دریافت می شود که "بی قراری" در گفتمان زمینه ظهور سوژه ها و مفصل بندی های جدید را فراهم می کند و افول ساخت عینیت یافته را نشان می دهد.

۷- وجه اسطوره ای و استعاری:

گفتمان ها به دلیل بی قراری های ساختاری همواره در صدد "باز نمایی" شرایط بی قرار اجتماعی به

جهت پاسخ های مناسب به بحران های موجود اند.

گفتمان ها که به باز نمایی و تبیین شرایط بی قراری در جهت باز سازی آرمانی فضای اجتماعی می پردازند و از طریق "مفصل بندی" دوباره دال های متزلزل، در پی ایجاد عینیت های اجتماعی میباشند، ویژه گی های اسطوره ای را به خود می گیرند، بنا براین شرایط عینی شده و جامعه شکل یافته خود یک اسطوره متجسم است.

مادامیکه اسطوره ها در شرایط بحرانی شکل می گیرند سوژه ها نیز ظهور می کنند اما زمانیکه اسطوره و گفتمان تحقق پیدا می کنند سوژه در ساختار منحل می شود؛ در این صورت "سوژه" به "موقعیت سوژه" فروکاسته می شود و در فضای اسطوره ای ظاهر می گردد اما پس از عینیت یافتن گفتمان ها رو به افول می گذارند.

ارنستو لاکلاو اذعان می نماید که باز نمایی و تبیین فضای اجتماعی نیازمند شکل گیری شرایطی می باشد که لزوماً واجد وجه استعاری و اسطوره ای است، به همین جهت دو فضا وجود دارد:

۱- فضای باز نمایی شده (فضای اجتماعی موجود).

۲- فضایی که باز نمایی می شود (فضای گفتمانی که به صورت آرمانی ساخته شده است).

حوزه اسطوره ای که به واسطه سوژه ها ساخته می شود، شکل منطقی مشابهت با ساختار موجود را ندارد بلکه جایگزین ساختار موجود است که خصوصیت کار کرد اسطوره ای را تشکیل می دهد، در واقع فضای اسطوره ای به عنوان بدیل منطقی گفتمان ساختار مسلط مطرح می شود. (۴۱)

نظریه استعاری گفتمان ریشه در عدم امکان باز نمایی ناب واقعیت اجتماعی دارد، زیرا واقعیت پیچیده و متکثر است و آنرا نمی توان مطابق واقع باز نمایی کرد، به همین جهت بایستی به استعاره و اسطوره رو آورد که با واقعیت به هر حال فاصله دارد.

تقاضاها، منافع و بحران های متنوعی که همواره در جامعه وجود دارند برای باز نمایی آنها بایستی وجه استعاری* به خود بگیرند و زمینه ساز نظم نو و مفصل بندی جدید گردند، در همه حال فاصله میان واقعیت ها و اسطوره همیشه وجود خواهد داشت که علاوه بر ظهور گفتمان های تازه بستری برای شکل گیری اسطوره های جدید نیز خواهد شد.

روند استعاری شدن با مفهوم دال های خالی** رابطه اساسی دارد، دالهای خالی بیانگر چیزی هستند که غایب اند و باز نمایی وضع مطلوب و آرمانی را بر عهده دارند، طوریکه در شرایط بی نظمی "وضع طبیعی" هابز در جستجوی نظم به مثابه دالی است که نشان از امر غایب دارد.

تحلیل گران برای چگونگی تبدیل یک اسطوره به گفتمان مسلط دو ویژه گی مهم را جدی می انگارند:

۱- قابلیت دسترسی*** یعنی در دسترس بودن در زمینه و موقعیتی که گفتمان دیگری خود را به

عنوان جایگزین نشان نداده باشد. (۴۲)

۲- قابلیت اعتبار * یعنی اصول پیشنهادی گفتمان که لاجرم با اصول بنیادین جامعه سازگار بوده و شأن خود را در هماهنگی با آنها به دست آورد.

وجه استعاری گرچه موجب تقویت گفتمان می شود اما منبع ضعف آن نیز تلقی می گردد، در صورتیکه گفتمان تقاضاها و بی‌قراری‌های اجتماعی را سامان بدهد و پاسخ بگوید تسلط خود را حفظ می کند در غیر آن رو به زوال می رود و دچار انحطاط می شود.

ظهور و سقوط گفتمان‌ها را می توان در مراحل زیر تشخیص داد:

الف: گسترش بحران ارگانیک و تضعیف گفتمان مسلط سنتی.

ب: حضور گفتمان رقیب در صحنه که داعیه و پوتنسیل حل بحران موجود را داشته باشد.

ج: جلوه برتری یک گفتمان بر گفتمان‌های دیگر به گونه‌ای که به تصور اجتماعی ** مبدل شود.

د: قابلیت ایجاد نظم اجتماعی جدید بواسطه گفتمان.

برخی از تحلیلگران نقش اسطوره در شکل‌گیری گفتمان را ضروری تلقی می کنند (۴۳) به جهت اینکه گفتمان فاقد اسطوره، گفتمان بسته شده است که در آن هیچ نوع بی‌قراری و تحول راه ندارد و هیچ فضائی را برای بازنمایی باقی نمی گذارد؛ آنها استدلال می کنند که جامعه پدیده نامکمل و دائماً در حال بازسازی است، بنابراین گفتمان نیز واجد همین خصوصیات است، گفتمان با وجه استعاری و اسطوره ای جنبه‌های کمالی که هنوز غائب و تحقق نیافته اند را مطرح می کند، اما این نکته را مغفول نباید گذاشت که جامعه محصول تصمیم‌عاملان و کارگزاران اجتماعی محدود و ناکامل است و هیچگاهی نیل به کمال ابدی محقق نخواهد شد، بنا بر این بسامان کردن و کمال بخشیدن‌های افلاطونی، هابزی یا مارکسی به جهت اینکه از ماهیت سیاسی عمل اجتماعی چشم می پوشند به نتایج معقول در جهت حل بی‌قراری‌ها و بحران‌های جامعه نمی رسند.

نظریه‌های جدید گفتمان بر این امر تأکید می کنند که می باید مقوله سوژه منسجم و کارگزار خود آگاه را رها کرد و به پراکندگی گفتمانی و تکثر موقعیت‌های سوژه اذعان نمود، همچنان اجتناب از افراط اتکاء بر " هویت تام " و " تفاوت‌های ناب " را ضروری پنداشت، شکاف میان قدرت، دانش و حقوق را در نظر گرفت و بازی هژمونی (۴۴) را نیز جدی انگاشت.

نقدها:

چنانچه مطرح شد نظریه گفتمان در حوزه‌های اکادمیک جدیداً مطرح گردیده است و در افغانستان حتی به گونه اجمال هم به تحلیل‌های فلسفی، اجتماعی آن پرداخته نشده است، به هر تقدیر این بحث

(نظریه گفتمان) با وجود اینکه جاذبه های به لحاظ متدولوژی را به وجود آورده و از طرفدارانی برخوردار گردیده، مورد نقدهایی نیز واقع شده است، نقدهای بر نظریه گفتمان را می شود در دو ساحت مورد مطالعه قرار داد:

۱/ نقدهای فلسفی

۲/ نقدهای اجتماعی - سیاسی

نقدهای فلسفی:

منتقدین فلسفه گرا با دو نکته اساسی در برابر نظریه گفتمان قرار می گیرند:

الف: نظریه گفتمان با رویکرد ایده آلیستی پرورش یافته است.

ب: نظریه گفتمان در ورطه نسبی گرایی افتاده است.

نقد رویکرد ایده آلیستی گفتمان را منتقدین به لحاظ اینکه با دو ادعای واقع گرایی همراه نیست

مورد تأکید قرار می دهند.

۱- هیچ قلمرو "فرا - گفتمانی" برای پدیده های معنادار وجود ندارد.

۲- قلمرو مستقل پدیده ها تعیین کننده معانی آنها نیستند.

نظریه گفتمان برخلاف ادعاهای فوق مطرح می کند که پدیده ها برای معنادار شدن باید بخشی از

چار چوب گفتمانی وسیع تری باشند، در صورتیکه واقع گرایان اذعان می کنند که معانی را نمی توان

به قلمرو "فرا - گفتمانی" پدیده ها یا به دامنه ای از نظرات و برداشت های ذهنی تقلیل داد و ساده کرد.

در رابطه با رویکرد نسبی گرایانه گفتمان نیز منتقدین ادعا دارند که نظریه گفتمان با گرایشهای جدی

پسا مدرنیستی همواره مدعن بر "تغییرات" مستدام و پی در پی اند که هیچگاهی ثبات معنایی گفتمان ها

را صحنه نمی گذارند.

از نظر منتقدین به لحاظ اینکه نظریه گفتمان "تابنیادگرا" است و به حقیقت بنیادین که واقعی بودن

دانش و باورهای ما را تضمین نماید باور ندارد، در مسیر نسبی گرایی قرار گرفته است.

مدافعان نظریه گفتمان ایراد مطرح شده را نمی پذیرند، آنها پاسخ می دهند که ما بخشی از سنت و

گفتمان ویژه هستیم و برای سهمگیری در گفتمان بایستی جنبه های آشکار و نهان روابط مشرف بر آنرا

در نظر بگیریم و از روند تغییر و تجدید که از شاخصه های عمده جامعه بشری است نباید چشم پوشیم.

مدافعان نظریه گفتمان به نقد نسبی گرایی نیز پاسخ ارائه می کنند و مطرح می نمایند که پارادایم

حقیقت همه زمانی و همه مکانی به قول فرانسوا یا کوب متکی بر "یکنواختی و کساد" (۴۵) دیگر

پاسخگوی تحولات اجتماعی معاصر نمی باشد، زیرا رویکرد های فرا تاریخی و حذف احتمالات در

رابطه با فهم پدیده ها علاوه بر اینکه منطقی به نظر نمی آیند، واجد سوبه های جزم اندیشانه اند که سد

راه توافق‌های عقلانی با بُعد تاریخی نیز قرار می‌گیرند.

نقد‌های اجتماعی، سیاسی:

منتقدین نظریه گفتمان در حوزه‌های اجتماعی سیاسی بر سه نکته انگشت می‌گذارند:

۱: از هم پاشیدگی و بی‌ثباتی روابط ساختارهای اجتماعی

۲: کنارگذاری مفهوم ایدئولوژی و دستاویز انتقادی اش

۳: ناتوانی (بی‌میلی) برای تحلیل نهاد‌های سیاسی - اجتماعی

الف/ بعضی از منتقدان ادعا می‌کنند که نظریه گفتمان اراده گراست به جهت اینکه وجود قیود مادی در اقدامات و اعمال اجتماعی سیاسی را تأیید نمی‌کند و از شرایط محدود کننده گفتمان‌ها چشم می‌پوشد، اما مدافعان نظریه گفتمان مطرح می‌کنند که محدودیت‌هایی برای احتمالات وجود دارند به همین جهت همواره گزینه‌های مشخصی را به عنوان گزینه‌های نادرست، بی‌معنا یا نامتناسب به کنار می‌نهند و در حاشیه قرار می‌دهند، در این حالت ممکن است ساختارها تضعیف شوند اما به صورت کلی در معرض نابودی قرار نمی‌گیرند.

ب/ از نظر منتقدین در نظریه گفتمان، ایدئولوژی به عنوان مجموعه‌ای از نمادها که ماهیت واقعی چیزها را کدر و نامشخص می‌کند تلقی گردیده و در جهت طرح آن همت گماشته شده است، این مسئله بدین معنی است که هیچ‌امکانی به قول ایگلتون برای انتقاد باقی نمی‌گذارد، در حالیکه مفهوم ایدئولوژی بر بنای تمایز علم / ایدئولوژی یا درستی / نادرستی نهاده نشده است، بنابراین از رویکرد گفتمان محو و ناپدید نمی‌شود.

مدافعان نظریه گفتمان نیز در پاسخ به این انتقاد مطرح می‌کنند که ادعای تحقیقات "مبتنی بر واقعیت" و "فاقد ارزش" را ندارند بلکه بکارگیرندگان آن در موقعیت ساخت گفتمانی ویژه‌ای قرار گرفته و به عنوان عاقلان شناسا به حضور خویش ادامه می‌دهند، بنا بر این نقش ایدئولوژی را به عنوان انگیزه حرکت به سوی بستگی گفتمان نفی نمی‌کنند و از نقش آن چشم نمی‌پوشند.

ج/ عده‌ای مانند پروفیسور باب یسب*، برترامسن** و دیگران بر ناتوانی پارادایم گفتمان در تحلیل سازمانها و نهاد‌های سیاسی اجتماعی اشاره کرده‌اند، منتقدین محاجه می‌کنند که نظریه گفتمان طرح "نهادها به مثابه گفتمان‌ها" را، تأثیر گرفته از اقدامات سیاسی - اجتماعی می‌پندارد، همچنان تمایزات آنها را به جز درجه ثبوت نادیده می‌گیرد و صورت بندی‌های گفتمانی نسبتاً تثبیت شده‌ای مانند بوروکراسی اداری، دولت‌ها، احزاب و غیره را به گونه‌ای انتزاعی مورد تحلیل قرار می‌دهد، اما مدافعان نظریه گفتمان استدلال می‌کنند که برای تحلیل نهادها به مثابه صورت بندی‌های گفتمانی نگاه ذهن‌گرایانه صورت نمی‌گیرد و تفاوت‌های شان نادیده گرفته نمی‌شوند بلکه با توجه به چارچوب عوامل، سیر تحولات

و سیالیت های متنوع آنها به فهم در می آیند.

نتیجه:

نظریه گفتمان با وجود اینکه ریشه در دیدگاه ها و سنت های نظری گذشته دارند، اما رویکرد نسبتاً جدید در تحلیل های بین رشته ای علوم اجتماعی است.

این نظریه همانگونه که مطرح شد از زبان شناسی دو سوسور و مردم شناسی لویی اشتراوس آغاز می شود اما با اتکاء به دیدگاه های انتونیو گرامشی و لویی التوسر وارد مرحله مهمی گردیده و با تأثیر پذیری از تأویل گرایی و هرمنوتیک با نظریه پردازی های دانشمندان پسا مدرن مانند میشل فوکو، ژاک دریدا و غیره منطوق و صورت بندی های جدید را می آزماید و برای تحلیل شکل گیری هویت ها در جوامع کارآئی خود را نشان می دهد، از همین رو این نظریه در فهم روابط اجتماعی و چگونگی تحول آنها برای فرآیند های اجتماعی، سیاسی مانند تضادها و کشمکش ها میان نیروهای غیریت ساز و مقاومت آفرین (۴۶) و در جهت شکل گیری معنای اجتماعی نقش کانونی قائل است.

با توجه به اینکه در نظریه گفتمان غالباً به شرح و بسط فرضیه های فلسفی و مفاهیم نظری عطف توجه صورت گرفته است اما مطالعات کاربردی در حوزه علوم اجتماعی که بر اساس چار چوب نظری آن بنا شده نیز در حال ظهور اند.

برترامسن و همکارانش در کتاب دولت، اقتصاد و جامعه*، آنا ماری اسمیت در اثرش تحت نام گفتمان راست جدید درباره نژاد و جنسیت**، التانروال در مجموعه مقاله هایش زیر عنوان گفتمان و اساسی آپارتاید***، لاکلاو و موفه در متنی به نام پندار دموکراتیک رادیکال**** و غیره دیدگاه هایشان را در چار چوب نظریه کاربردی گفتمان ارائه نموده و نشان می دهند که چگونه انگاره هایمان با توجه به امکانات معنایی متن و زیبایی شناسی دریافت سامان بیابند و پندار های مطلق گرایانه و فاقد بُعد تاریخی به جهت اینکه پاسخگوی پیچیدگی تحولات نیستند کنار گذاشته شوند.

*Bertramsen, Rene Bugge, Jens Peter Frolund Thomsen and Jacob Torfing – State, Economy and Society

** Anna Marie Smith –New Right Discourse on Race and Sexuality

*** Alletta j. Norval –Deconstructing Apartheid Discourse

–مقاله های دیگر التانروال با ویرایش ارنستو لاکلاو در مجموعه تحت نام ساختن هویت های سیاسی (The Making of Political Identities) نیز در قالب نظریه گفتمان ارائه شده اند.

****Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary

منابع:

- ۱/ مک دانیل دایان، مقدمه بر نظریه گفتمان، ترجمه حسینعلی نوذری (تهران: نشر فرهنگ گفتمان ۱۳۸۰)، ص ۶۹
- ۲/ احمدی بابک، ساختار و هرمنوتیک (تهران: نشر گام نو ۱۳۸۰)، ص ۱۳
- ۳/ فردینان دوسوسور، دوره زبان شناسی عمومی، ترجمه کوروش صفوی (تهران: نشر هرمس ۱۳۷۸)، ص ۳۱
- ۴/ سجودی فرزانه، مبانی ساخت گرای در زبان شناسی، در ساختارگرایی، پسا ساختارگرایی و مطالعات ادبی (تهران: نشر هرمس ۱۳۷۰)، ص ۲۱
- ۵/ فردینان دوسوسور، همان، ص ۱۲۶
- ۶/ آسا برگر آرتور، روش های تحلیل رسانه ها، ترجمه پرویز اجلالی (تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها ۱۳۷۹)، ص ۳۳
- ۷/ اشتراوس کلود لویی، اسطوره و تفکر مدرن، ترجمه فاضل لاریجانی و علی جهان پولاد (تهران: نشر فرزانه ۱۳۸۰)، ص ۷
- ۸/ دولا کامیانی کرسیستان، تاریخ فلسفه در قرن بیستم، ترجمه باقر پرهام (تهران: نشر آگه ۱۳۸۲)، ص ۴۹
- ۹/ ضمیران محمد، ژاک دریدا و متافزیک حضور (تهران: نشر هرمس ۱۳۷۹)، ص ۷
- ۱۰/ حقیقی شاهرخ، گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا (تهران: نشر هرمس ۱۳۸۲)، ص ۲۷۲
- ۱۱/ اشراق سید حسین، زبان وسیله فهم یا واسطه پذیرایی افشای هستی؟، ماهنامه «نامه شهروند» (کابل: نشر مرکز دموکراسی و حقوق بشر، سال اول، شماره اول ۱۳۸۷)، ص ۲۱
- ۱۲/ ضمیران محمد، نیچه پس از هایدگر، دریدا و دلوز (تهران: نشر هرمس ۱۳۸۲)، ص ۷۳
- ۱۳/ اشراق سید حسین، همان، ص ۳۷
- ۱۴/ نوریس کریستوفر، شالوده شکنی، ترجمه پیام یزدانجو (تهران: نشر مرکز ۱۳۸۵)، ص ۱۱۵
- ۱۵/ پالمر ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه سعید حنایی کاشانی (تهران: نشر هرمس ۱۳۸۲)، ص ۶۶
- ۱۶/ پین مایکل؛ لکان، دریدا، کریستوا، ترجمه پیام یزدانجو (تهران: نشر مرکز ۱۳۸۰)، صص ۲۰۲-۲۲۲
- ۱۷/ اشراق سید حسین، مرز گذاری با کدام فلسفه زبانی؟ (کابل: روزنامه آرمان ملی / شماره ۲۹۱ / سال پنجم / شماره مسلسل ۱۱۳۲ / ۱۳۸۶)، ص ۳
- ۱۸/ فرکلاف نورمن، تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران (تهران: نشر مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها ۱۳۷۹)، ص ۱۱
- ۱۹/ عضدانلو حمید، گفتمان و جامعه (تهران: نشر نی ۱۳۸۰)، ص ۵۱
- ۲۰/ عضدانلو حمید، "درآمدی بر گفتمان یا گفتمانی درباره گفتمان" اطلاعات سیاسی- اقتصادی (تهران: شماره ۱۰۴-۱۰۳)، ص ۴۸
- ۲۱/ کوزنزهوی دیوید، فوکو در بوته نقد، ترجمه پیام یزدانجو (تهران: نشر مرکز ۱۳۸۰)، ص ۲۱۸
- 22/ M.Foucault: The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction, Try By. Hurly Robert, New York: Vintage Books, 1980, p.100
- ۲۳/ دینانی غلام حسین ابراهیمی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (تهران: طرح نو ۱۳۸۶)، ص ۷
- ۲۴/ ابوزید نصر حامد، الاتجاه العقلی فی التفسیر (بیروت: دارالتنوير ۱۹۸۲)، ص ۵۰

- ۲۵/ دریفوس هیوبرت، میشل فوکو، فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶)، ص ۳۱
- ۲۶/ ارنستو لاکلاو، "گفتمان"، ترجمه حسینعلی نوذری، فصلنامه گفتمان (تهران: بهار، ۱۳۷۷، شماره صفر)، ص ۴۱
- 27/ David Hawarth, "Discourse Theory" and Methods in political Sciences, Edited by D. Marsh and G. Stokes (London; Macmillan press 1995) p.117
- ۲۸/ لیو تار ژان فرانسوا، وضعیت پست مدرن: گزارشی درباره دانش، ترجمه حسین علی نوذری (تهران: نشر گام نو، ۱۳۸۰)، ص ۵۳
- 29/ Richard Beardsworth and political (London; Routledge 1996) p.49
- ۳۰/ هادسون ویلیام دانالد، ویتگنشتاین، ترجمه مصطفی ملکیان (تهران: انتشارات گروس، ۱۳۷۸)، ص ۹۹
- ۳۱/ آسابرگر آرتو، همان، ص ۳
- 32- Jorgensen and Philips, Discourse analysis (London: sage publications, 2002) P.45
- ۳۳/ حقیقی شاهرخ، همان، ص ۲۱۸
- ۳۴/ هوارت دیوید، "نظریه گفتمان" از کتاب: روش و نظریه در علوم سیاسی، دیوید مارش و جری استوکس، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی (تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸)، ص ۱۹۵
- ۳۵/ هیوبرت دریفوس و رابینو پل، میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۹)، ص ۳۰۷
- ۳۶/ حقیقی شاهرخ، همان، ص ۱۹۹
- ۳۷/ تایشمن جنی و وایت گراهام، فلسفه اروپایی در عصر نو، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵)، ص ۱۰۹
- ۳۸/ دریفوس هیوبرت و رابینو پل، همان، ص ۲۶
- 39/ Jorgensen and Philips, op.cit. p. 48
- ۴۰/ لاکاتوش ایمره، علم وشبه علم دیدگاهها وبرهانها: مقاله های در فلسفه علم و فلسفه ریاضی، گردآوری و ترجمه شاپور اعتماد، چاپ اول (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴)، ص ۱۰۳
- 41/ Laclau, E. New Reflections on the evolution of our time (London: Verso 1990) P. 61
- 42/ Smith, Anna Marie, Laclau and Mouffe, Routledge (1998) P.168
- 43/ Laclau and Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy (2001) (London: Verso, second edition) P.187
- ۴۴/ فوکو میشل (مصاحبه)، قدرت در راز بینی و راست گویی، ترجمه: عزت الله فولادوند، (مجله نگاه نو، آذر - دی، ۱۳۷۲)، ص ۱۴
- ۴۵/ فایرابند پاول، برضد روش: طرح نظریه انارشیستی معرفت، ترجمه مهدی قوام صفری (تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵)، ص ۴۰۰
- ۴۶/ گلدمن لوسین و دیگران، جامعه، فرهنگ، ادبیات، ترجمه محمد جعفر پوینده (تهران: نشر چشمه، ۱۳۷۶)، ص ۵.

تأملی بر قوّت و ضعف سید جمال الدین افغانی

دکتورسید حسن اخلاق *

چکیده:

مقاله حاضر با رویکرد فلسفی، کاملاً جدید و بر اساس آثاری از خود سید جمال الدین حسینی افغانی، به تحلیل برجسته ترین اندیشه و مهمترین منش او میپردازد. بی تردید سید جمال الدین، نقطه عطفی در جهان اسلام است که میتوان در آن و با آن، راه امروز جامعه اسلامی را به خوانش گرفت. یعنی راه بیداری و خود آگاهی مسلمانان معاصر، بی خوانش نام او، خواندنی نیست. قصد این نوشتار آنست که به تحلیل (و نه تجلیل) کار و اندیشه های این مصلح بزرگ و نام آور اسلامی بگونه ای بپردازد که بنگرد چه آموزه هایی میتوان از او آموخت؛ آموزه هایی که برای انکشاف و پیشرفت ما بکار آید؟! و بدین منظور از شکستها و ضعفهای سید هم آموخت.

الافغانی داعیه دگرگونی جهان اسلام را سر داد و میخواست مبتنی بر تمدن گذشته اسلامی، حال مسلمانان را نجات بخشد و آینده ما را روشن سازد. همین نکته، نقطه کامیابی و ناکامی او را تعیین مینمود. کامیابی از آنکه میخواست مبتنی بر تاریخ و گذشته قوم، آینده آنان را بسازد و ناکامی از آنکه در گذشته ماند و نتوانست حتی در جهان اندیشه، میان گذشته و آینده پل ارتباطی بسازد، در واقع سید در مواجهه با غرب و شرق، بیشتر رویکرد احساسی داشت تا خردورزانه. او شدیداً دلواپس عقب ماندگی جهان اسلام بود و آن را معلول عقب ماندگی علمی میدانست که نمیتوان صرفاً، چنانکه غالباً گمان میرود با ترویج علوم مختلف، برطرف ساخت.

دانش های متفاوت تنها در یک همپیوندی زایا با یکدیگر میتوانند رشد نمایند. این همپیوندی تنها با روح فلسفی ممکن است، چیزی که به نظر سید، در اوج تمدن اسلامی، همه جا به چشم می آمد، ولی اکنون دیگر نشان و نمایی ندارد. این توجه سید از نکات ظریفی است که اکثر مصلحان فکری و اجتماعی جهان اسلام از آن غافل بوده اند و برجستگی ویژه سید را می نمایند. هرچند در تبیین نحوه ایجاد این روح، سید تنویر لازم را ننموده و به کلی گویی بسنده نموده اند، کلی گویی ای که معمولاً ملازم با انقلابیگری است تا اندیشه ورزی. سید انقلابی میخواست با قدرت سیاست، این تحول را پدید آورد، این بزرگترین نقطه ضعف سید بود، که البته آخرین نامه سید نشان میدهد که وی در مسیر آگاهی نسبت به این نقطه ضعف قرار گرفت.

مقاله نهایتاً نتیجه می گیرد که اکنون، بیش از صد سال پس از مرگ سید، در می یابیم که اندیشه نخستین او راهگشای تلاشهای پسین اوست. تجدیدی که سید، امت اسلام را گرفتار سیل آن میدید، امری سیاسی نیست که با سیاست چاره گردد. راه وی همچنان تأمل برانگیز و حیاتی است. ما با حسرت او بر عقب ماندگی، فاصله چندانی نیافته ایم. در همراهی با او باید دوباره گفت که ممکن نیست جهان اسلام، بدون یافتن روحی که باعث ایجاد روح علمی، وحدت علوم و تقویت آنان گردد، به ترقی دست یابد. در چنین رویکردی، روح اسلام میتواند مددمان بنماید، چنانکه سیاست زدگی میتواند ما را دورتر سازد، چنانکه هموطن ما را با حسرت از دنیا برد!

کلید واژگان: سید جمال الدین افغانی. سیاستزدگی، غرب، مسلمانان، توسعه بومی، شور سیاسی، فلسفه.

۱. درآمد:

فیلسوف نامی قرن بیستم، مارتین هیدگر در اول می ۱۹۲۴ در نخستین جلسه، در دانشکده فلسفه ماربورگ، تدریس "بیان ارسطو" را چنین آغاز نمود: "او به دنیا آمد، کار کرد، و مُرد". این گفته برای ابراز این نکته مهم بود که کندوکاو در زندگی فیلسوفان جهت فهم فلسفه آنان سودی ندارد. اما آیا (با تصور غالب پیرامون فلسفه در جامعه ما که آنرا مساوی با متافیزیک محض میدانند) میتوان سید جمال الدین افغانی (۱۲۵۴-۱۳۱۴ق) را فیلسوف دانست و سپس نظر فلسفی بر او نمود؟ نگارنده در این مجال نظر شخصی خویش را پیرامون چیستی فلسفه و کدامین بودن فیلسوف اعلام نداشته^(۱) با استشهاد به امری دیگر او را فیلسوف و اندیشه هایش را شایسته تأمل فلسفی میدانند، یعنی اگر منبع معتبری چون "دانشنامه فلسفی راتلج" مجاز باشد که ذیل عنوان "Al-Afghani, Jamal al-Din /1838-97" فصلی را به زندگی و فلسفه الافغانی اختصاص بدهد، بر این

متعاطی فلسفه نیز نباید خرده گرفت که از منظر فلسفی به این اندیشمند بزرگ جهان اسلام بنگرد و بدون ورود به مباحث زندگینامه نویسانه و تاریخی، اندیشه‌ها، کامیابی‌ها و ناکامی‌های فکری او را به سنجش گیرد. اما به دلیل فراوانی آثار سیدجمال و مرتبط با او، همچنین احتراز از کلی‌گویی و تکرار، بر مسأله‌ای خاص اقتضار ورزد. بدین منظور باید سه نکته را توجه داشت:

الف: سیدجمال وضع موجود مسلمانان و جوامع اسلامی را (به دلایلی چون عقب ماندگی، تفرقه، تعصب، فساد، استبداد داخلی، دست اندازی خارجی، وسعت جهل و...) شایسته آنان نمی‌دانست (و آنرا حتی بیمارناک میخواند) و برای آنان از وضع مطلوب (ترقی، اتحاد، مدارا، صلاح، حاکمیت خرد، خروج از استبداد، عزت نفس و...) سخن میگفت.

ب: وی تنها به تغییر وضع مسلمانان امید نداشت بلکه خود نیز جهت خروج مسلمانان از وضع موجود و ورود آنها به وضع مطلوب تلاشهای زیاد (مسافرتها متعدد، پذیرش مسئولیت اجرایی کلان در حد وزارت، نگارش نامه‌های گوناگون به افراد ذی نفوذ سیاسی و مذهبی، برقراری ارتباطات گسترده سیاسی و فکری، انتشار مجله، تصنیف رساله و...) نمود و حتی رنجهای رقت انگیزی را مرتکب شد.

ج: وی وضع مسلمانان (موجود و مطلوب) را از جمله در نسبت با وضع غربی‌ها ارزیابی می‌کرد؛ به دیگر سخن او تنها از جهت استعمارگری غرب بدانها نظر نمیکرد تا صرفاً رویکرد سلبی داشته باشد، بلکه از جهت ترقی نیز به غرب مینگریست تا سر آن را در یابد و رویکرد ایجابی نیز داشته باشد. این رویکرد دوم سیدجمال (که نکته بس ژرف در خویش نهفته دارد)، متأسفانه کمتر مورد توجه قرار گرفته و البته امروزه بیشتر به کار ما می‌آید. به همین دلیل ساده که تاریخ جریانهای اسلامی پس از سید، نشان میدهد که ما تخریب را خوب، یا بیشتر از آنچه باید، آموخته ایم بدون آنکه تأسیس را نیز بیاموزیم!

بنابراین قصد این نوشتار آنست که نشان دهد سید جمال الدین حسینی، این مصلح بزرگ و نام آور مسلمان، اولاً ترقی‌گریبان را نتیجه چه بنیادی میدانست؟ ثانیاً چگونه آن بنیاد ترقی را در اسلام می‌جست (که این بخش مهم و به نظر نگارنده، ابداعی کار وی اصلاً مورد توجه واقع نشده است)؟ و ثالثاً ما چه میتوانیم از او بیاموزیم؟ و چگونه میتوان با او، برای ترقی جهان اسلام، اندیشید و گام برداشت؟

اما پیش از همه باید مقداری به حال و هوای سید نزدیک شد تا فرصت این یادگیری به دست آید. هر که مقداری اندک با جنبشهای اسلامی - اصلاحی در صد ساله اخیر آشنا باشد، نمیتواند در شفقت سید بر حال مسلمین، و اشتیاق او بر ترقی و پیشرفت ما تردید نماید. شاید او را بتوان پیشقراول کسانی دانست که داعیه دگرگونی جهان اسلام را سر داد و میخواست مبتنی بر تمدن گذشته اسلامی، حال مسلمانان را نجات بخشد و آینده ما را روشن سازد. همین نکته، نقطه کامیابی

و ناکامی او را تعیین مینمود. کامیابی از آنکه میخواست مبتنی بر تاریخ و گذشته قوم، آینده آنان را بسازد و ناکامی از آنکه در گذشته ماند و نتوانست حتی در جهان اندیشه، میان گذشته و آینده پل ارتباطی مستحکمی بسازد.

از سید تجلیل های بسیار صورت گرفته ولی به نظر نگارنده تحلیل اندیشه هایش، او را بیشتر شادمان میسازد. در این مجال اندک نمیتوان چنانکه باید به او پرداخت، ولی نگارنده بر آنست که قوت فکری ویژه سید و ضعف عمده او را مطرح سازد؛ قوتی که سید، مجال پروراندن آن را نیافت و پس از او مغفول ماند و وضعی که خود سید تا حدودی آنرا دریافت و متذکر شد ولی آن نیز مغفول ماند. ذکر این قوت (بیان بنیان ترقی غرب و یافت و تذکر بدان در فرهنگ اسلامی) و ضعف (عدم پیگیری جدی آن توسط خود سید)، میتواند مسائلی زیادی را فراروی ما قرار دهد و به باور نویسنده، ما را شدیداً به کار آید.

۲. تفکر بنیادی:

جمال الدین افغانی در ۸ نوامبر ۱۸۷۲م، در آلبرت هال کلکته سخنرانی مهمی ایراد مینمایند که با عنوان "لکچر در تعلیم و تعلم" مشهور است. در این سخنرانی یکی از مهمترین نکات کلیدی اندیشه های سید مطرح میگردد و در واقع راه حل کلیدی پیشنهادی وی برای جبران عقب ماندگی جهان اسلام بیان می شود. به نظر ایشان عقب ماندگی جهان اسلام از عقب ماندگی علمی بر میخیزد، چیزی که به پیشرفت غرب انجامیده است. اما آیا میتوان به تقلید از غربیان، مراکز و رشته های علمی گوناگون ایجاد نموده با آن، رفع مشکل نمود؟ اما واقعینی سید جمال او را مینمایند که عقب ماندگی علمی جهان اسلام، علیرغم ترویج دانشهای متفاوت همچنان ادامه دارد. دانشهای گوناگون در جهان اسلام، تبلیغ و ترویج می شوند ولی چون این دانشها با یکدیگر در همپیوندی نیستند، و پیکر یا درخت واحد و حقیقی علوم وجود ندارد، رشد شاخه ها یا رشته های مختلف علمی به تنهایی مثمر ترقی نیست؛ حتی گاهی مشکلاتی را به وجود می آورد. مثل شکاف موجود میان علوم انسانی و علوم پایه و تجربی، یا اختلاف حوزه (نماد علوم قدیمه) و دانشگاه (نماد علوم جدیده^(۳)).

رفع این مشکل صرفاً با گسترش علوم عدیده ممکن نیست، بلکه باید علم بنیادین را ارج نهاد که روح جامع کلی دانش ها و نگهدارنده آنهاست و دیگر علوم را جان و شکوفایی میبخشد. به اصطلاح فنی، کثرت (various) را همراه با وحدت (uni) یعنی (University) می سازد... اما آن روح چیست و از کجا به دست می آید؟

"آن علم که به منزله روح جامع و پایه قوت حافظه و علت مبقیه بوده باشد، آن علم فلسفه یعنی حکمت است... اگر فلسفه در امتی از امم نبوده باشد و همه آحاد آن امت عالم بوده باشد به آن علمی که موضوعات

آنها خاص است ممکن نیست که آن علوم در آن امت مدت یک قرن یعنی صدسال بماند و ممکن نیست که آن امت بدون روح فلسفه استنتاج نتایج از آن علوم کند" (اسدآبادی، ۱۳۵۸، ص ۹۲)

وی سپس به دولت عثمانی و مصر استشهد می نماید که علیرغم پیشینه شصت ساله در تدریس و ترویج دانش های نوین همچنان، نسبت به کشورهای غربی عقب مانده اند، زیرا روح فلسفی بایسته را ندارند. سید می افزایند که اگر امتی، واجد علمی نباشند ولی روح فلسفی را واجد گردند بلاشک میتوانند آن علوم فاقده را بدست آورند. وی تا آنجا پیش میرود که:

"مسلمانان صدر اول را هیچ علمی نبود لیکن بواسطه دیانت اسلامی در آنها یک روح فلسفی پیداشده بود و بواسطه آن روح فلسفی از امور کلیه عالم ولوازم انسانی بحث کردن گرفتند و این سبب شد که آنها جمیع آن علوم را که موضوع آنها خاص بود در زمان منصور دوانقی از سریانی و پارسی و یونانی به زبان عربی ترجمه نموده در اندک زمانی استحصال نمودند. فلسفه است که انسان را بر انسان می فهماند و شرف انسان را بیان می کند و طرق لایقه را به او نشان می دهد. هر امتی که روی به تنزل نهاده است اول نقصی که در آنها حاصل شده است در روح فلسفی حاصل شده است، پس از آن نقص در سائر علوم و آداب و معاشرت آنها سرایت کرده است." (همان، ص ۹۳)

در ادامه سخن، وی به عدم انتاج لازم از علوم رایج در مدارس دینی چون نحو، معانی، بیان، منطق، حکمت، فقه و اصول فقه اشاره می نمایند و مسلمانان را تشجیع بر آموختن تمامی علوم نافعۀ روزگار می نمایند.

سید در این عقیده خویش نه تنها به پیشرفت عینی غرب نظر دارد که از نظر تئوری نیز به طور آشکارا از پدر فلسفه جدید غرب، رنه دکارت فرانسوی متأثر می باشد. دکارت تمثیل مشهوری دارد که در تاریخ فلسفه ماندگار شده است. او فلسفه را چون درختی میداند که دانش های مکانیک، طب و اخلاق، شاخه های برآمده از آنند که زمینه رفاه آدمیان را مهیا می سازند؛ یعنی بدون آن درخت، این شاخه ها بی بنیان و بی ثمر است.

این توجه سید دو نکته ظریف و بسیار آموختنی را در بر دارد؛ نکات کلیدی ای که متأسفانه کمتر مورد عنایت راهروان راه او و دیگر مصلحان فکری و اجتماعی جهان اسلام قرار گرفته است. نکته اول این واقعیت تلخ و درس آموز است که سالهاست ممالک اسلامی از شاخه ها و رشته های علمی غرب، بهره می برند و در کاشتن فنون و علوم جدید همت می ورزند ولی نتایج لازم را نگرفته، در علم مقلد و در تکنیک، حداکثر مونتاژگر اند. این جز به خاطر غفلت از درختی که این علوم را نتیجه میدهد نیست. مدتهاست که روشنفکران جهان اسلام از عقب ماندگی مسلمانها شکوه و شکایت دارند و آن را به مسائل اجتماعی، مدیریتی و به ویژه سیاسی تحویل میبرند، غافل از آنکه این شرایط، تنها در یک بستر خاص قابل تبدیل است. مدیریت و پلان در روزگار ما و برای روزگار

ما، چیزی نیست که با ابزارها و تفکرات غیر بنیادین، تحقق یافتنی باشد. پلان و پژوهش، شأنی از شئون مدرنیته است که با تحولی در متافیزیک اتفاق افتاده است.

نکته دیگر آنکه سید به خوبی به تأثیر دعوت اسلام در ایجاد روح فلسفی توجه نموده و متذکر شده اند که ایجاد چنین روحی، مایه رشد تمدن اسلامی و مدنیّت مسلمانان شده است؛ به دیگر عبارت الافغانی با این سخن، بنای نوعی توسعه بومی (Domestic development) را نهاده است. این هم نکته ای است که دیگر مصلحان جهان اسلام از آن غفلت ورزیده اند؛ آنان عمدتاً برای توسعه جامعه اسلامی خواسته اند که مایه هایی را از بیرون به درون سرزمین و فرهنگ اسلامی تزریق کنند. روشن است که با توجه به ذهنیت تاریخی، فضای غالب و وجه روانشناختی این تزریق واپس زند. به باور نگارنده این ایده سید همچنان هم برای شناختن غرب و هم برای توسعه جوامع اسلامی راهگشاست. ولی مشکل آنجاست که در تبیین نحوه ایجاد آن روح وحدتبخش شاخه های علمی و تکنیکی، سید تنویر لازم را ننموده و به کلی گویی بسنده نموده است، کلی گویی ای که معمولاً ملازم با انقلابیگری است تا اندیشه ورزی.

او به خوبی دریافت که ضمان وحدت علوم و مایه تناوری و ثمر بخشی آنان، فلسفه است ولی در فهم از فلسفه، گرفتار عملگرایی شتابزده خود شد. خطاهای او ما را به یاد گفته حکیم سعدی شیرازی می اندازد که:

جز به خردمند مفرما عمل گرچه عمل، کار خردمند نیست

چرا چنین حکمی پیرامون وی مینماییم؟ سید در مقاله ای به نام "فوائد فلسفه" میکوشد تا نگاه خویش را درباره فلسفه بگشاید. وی در ویژه گیهای فلسفه به کارآیی دنیوی و عقلانی فلسفه توجهی خاصی مبذول داشته آنرا نشانه تمایز آدمی از حیوانات میداند. چنان که خواهیم دید در این عبارت به روشنی میتوان نگاه یک فیلسوف رئالیست و فارغ از علایق صوفیانه، و نزدیک به گرایشهای عینیت گرایانه را دید، چیزی که به راحتی نمی توان از یک دلداده به فلسفه های فارابی، ابن سینا، ابن ماجه، ابن رشد، سهروردی، میرداماد و ملاصدرا انتظار داشت (۳):

"فلسفه، خروج از مضیق مدارک حیوانیت است به سوی فضای واسع مشاعر انسانیت، و ازاله ظلمات بهیمة است به انوار خرد غریزی، و تبدیل عمی و عمش است به بصیرت و بینایی، و نجات است از توحش و تبریر جهل و نادانی به دخول در مدینه فاضله دانش و کاردانی، و بالجمله سیوررت انسان است انسان، و حیات اوست به حیات مقدسه عقلیه- و غایت آن کمال انسانی است (در عقل و نفس و معیشت) و کمال در معیشت و رفاهیت در زیست، شرط اعظم است کمال عقلی و نفسی را، و نخستین سبب است از برای حرکات عقلیه انسان و خروج آن از دایره حیوانات، و بزرگترین موجبی است به جهت انتقال قبائل و امم از حالت بدایت و توحش به حضارت و مدنیت، و اوست

علت اولای انشاء معارف و ایجاد علوم و اختراع صنایع و ابداع حرف... " (اسدآبادی، ۱۳۵۸، ص ۱۳۵) بر اساس این نوشته، بام افکار بلند هر قومی، بر پایه و مقدار ادراکات کلیه ابتدائیه، آن نیز بر معلومات جزئییه، و آن نیز به اندازه ضروریات معیشت و وضع زندگی آن قوم است (همان، صص ۸-۱۳۵). و صریحاً به این دید خلاف عادت میرسد که:

"در وقتی که ادراکات جزئییه که منشاء انتزاع است در نهایت کمی بوده باشد هرگز ادراکات کلیه ابتدائیه منتزعه او به درجه کثرت نخواهد رسید و هیچوقت آن قوم صاحب افکار عالییه نخواهد گردید. بلکه در ادراکات نیز نزدیک به درجه حیوانات خواهد بود." (همان، ص ۱۳۸).

در این دید، به روشنی رگه های گرایش پوزیتیویستی دیده میشود، وی در اینجا سخن قابل تأمل فلسفی مطرح ساخته است، یعنی بار دیگر مسلمانان را به حس باوری و تجربه گرایی نخستین باز میخواند^(۴)، کاری که اقبال لاهوری آن را با فهم خویش از فلسفه، تأیید نمود. همچنین سید در تأمل به وضع حکمت و فلسفه اسلامی نکات قابل تأملی دارد. به نظر او سه دلیل عامل و موجب ضعف حکمت اسلامی شده است:

۱. مطلق انگاشتن فلاسفه باستان، و غیر تاریخی دیدن فلسفه؛

۲. آمیختگی فلسفه باستان با الهیات غیر اسلامی؛

۳. طرح مباحثی بدون نتیجه در هیئت، طبیعات، مابعد الطبیعه و الهیات (همان، صص ۳-۱۴۱) گذشته از این تأملات در خور توجه، او صریحاً روحیه نوستالوژیک خویش را مینمایاند و از نگاه فیلسوفانه، به تمنای روانشناختی در غلطیده، به نحوی ابهام آمیز اندیشه های خویش را بیان می دارد. از سویی می گوید:

"اما کتب متأخرین همه آنها [حکیمان مسلمان] مشحون است از اباحت بسمله و حمدله و صلعمه و منازعات و مناقشات و خلط مباحث علوم به یکدیگر. و هیچ شبهه ای در این نیست که کتب متقدمین حکمای مسلمین با همه نقص به جمیع وجوه بهتر است از تألیفات متأخرین - چنانکه مسلمانان پیش در هر چیز بهتر بودند از مسلمانان این زمان" (همان، ص ۱۴۶)

از دیگر سو، اصحاب تحقیق را به عدم اکتفاء به تألیفات و اندیشه های فارابی، ابن سینا، ابن ماجه، ابن رشد، شیخ اشراق، میرداماد، ملاصدرا و... فرا میخواند و از سوی سوم، تأملات متافیزیکی محض را بازی میخواند. سید در ادامه همین مقاله، با طرح پرسش های طنزگونه و احساسی درباره برخی سئوالات فلسفی چون ماهیت علم، موضوع منطوق، چیستی تصدیق، تصدیقات خودشکن، چگونگی وقوع ممتنع و وجود مجهول یا معلوم مطلق، میگوید به جای پرداختن به این مباحث، باید دید که:

"آیا سبب فقر و فاقه و بیچارگی و پریشان حالی مسلمانان چیست؟ و این حادثه عظمی و بلیه کبری

را علاجی هست یا نه؟ و آیا مبداء اول و حق مطلق از برای اصلاح آنان سببی و مقتضی و موجبی قرار داده است یا نه؟ و آیا نفس اصلاح این امت ممکن است یا محال و اگر ممکن الوقوع است آیا اسباب و شرایط و معدّات آن چه باشد و علّت مادیه و صوریّه آن کدام است؟ و موجد آن چه و جزء اخیر علت تامه آنرا چه نام است؟ و هیچ شکی و ریبی نیست که اگر کسی صرف عمر خود را در این مسأله ای جلیله نکند و این حادثه محزنه را مَحَط فکر خود قرار ندهد عمر خویش را ضایع و تباہ ساخته است و نشاید آنرا حکیم یعنی عارف به احوال اعیان موجودات نامید (و لو کان هذا العین تبکی صبابه علی غیر لیلی فهو دمع مضیع)" (همان، ص ۱۴۷)

و بدینگونه عالمان مسلمان را به رویگردانی از کتب ناقصه و نظر در عالم وسیع فرارو و حوادث و علل آنها فرا میخواند.

این دعوت و حتی رویکرد، یادآور اندیشه های "فیلسوفان روشن اندیش"^(۵) قرن هیجدهم اروپاست. عموم تحلیلگران فلسفی، سه اصل را به عنوان اصول فلسفه روشن اندیشی ذکر میکنند: بازگشت به طبیعت/ واقعیت، خردباوری و اعتقاد به پیشرفت. ولی این تفاوت‌های اساسی وجود دارند که سید این اصول را به نحوی کلی و حتی گاهاً ناسازگار با خود، بیان می‌دارد؛ یعنی خردباوری سید، خودبنیاد نیست (زیرا وی هیچگاه در باب عقل، اندیشه مستقل و در باب اعتبار و بنیاد آن پژوهشی روشن نشان نداده است)؛ گذشته، قبله اوست (زیرا همواره از بازگشت به گذشته از دست رفته دم میزند) و واقعیتی که بدان می‌نگرد بسیار محدود است، مثلاً طرح بحث از واقعیات ذهنی را به سادگی به سخره می‌گیرد. هیچ طرح روشنی را در فلسفه خویش به فرجام نمی‌رساند و به راحتی از ذهن به عین گذر می‌کند. چنان که خواهیم دید تنها تصور مبهمی از "پیشرفت باوری"^(۶) را میتوان در آراء سید دید. جالب اینجاست که خود سید در رساله نیچریه اش تصویری کاملاً غیر واقع بینانه از روشن اندیشانی چون ولتر و روسو به دست میدهد [سید جمال الدین] بی‌تا، ص ۶۰^(۷) در آن میتوان دید که نه تنها آگاهی سید از فلسفه های غربی ناچیز و اشتباه است (مثلاً در آمیختن ناشیانه اپیکوریان و کلیون- همان، ص ۵۱، یا باور به خودپرستی اگزیستانسیالیستها؛ همان، ص ۴۷) که حتی اطلاعات تاریخی وی نیز ضعیف است (مثلاً باور به احیاءگری مسیحیت توسط ناپلئون؛ همان، ص ۷۳). روشن اندیشان اروپایی شدیداً از متافیزیک لاینیتز، معرفت شناسی جان لاک و فیزیک نیوتن متأثر بودند و در افقی که به این سه زاویه ختم می‌گردید، می‌فلسفیدند و از عقل، دین، حق و وضع طبیعی سخن می‌گفتند. فهم روشن اندیشی، مبتنی بر فهم فلسفه جدید است و راه به کانت، هگل، مارکس و حتی نیچه، هیدگر، فوکو، هابرماس، آدورنو و هورکهایمر می‌برد (همین فهم به مناقشات مکتب فرانکفورت و هابرماس و فوکو در باب روشن اندیشی و بحث هیدگر و کاسیرر انجامید)، حال آنکه فهم سید، مبتنی بر نوعی احساس دردمندی است و صرفاً راه به مبارزات سیاسی و تفکر

اجتماعی میرسد. یعنی سید توجه ندارد که قوام عالم تجدد به قوام متافیزیک جدید است. پرسشهای سهمگین و ظریف وجود شناسانه و معرفت شناسانه، در پیچه دیدهای مختلف به هستندگان را می‌گشاید و به باشندگان معنای ویژه می‌بخشد؛ دعوی خردگرایان و تجربه‌گرایان، دعوی معرفت شناختی است ولی بنای نگرشها (و در نتیجه فرم زندگیاها) کاملاً مختلفی را می‌گذارد؛ بدون پرسش ظریف معرفتشناسانه کانت در باب احکام ترکیب پیشین، فلسفه تحلیلی و حتی اگزیستانسیالیسم، معرفت شناسی، اخلاق جدید، مباحث مهم دینی نو مانند پلورالیسم، تجربه دینی و... به وجود نمی‌آید، یا حداقل به این وضع مطرح نمی‌گردید.

پیشانی وضع مسلمانان از پیشانی در تفکر آنان حکایت میکند، تفکر فلسفی ای که همواره در حاشیه، و نه متن جامعه اسلامی قرار داشته است. سید به طرد احساسی و شعاری مسائل نظری و متافیزیکی می‌پردازد، و به همین خاطر فرجامی جز بر خلجان احساسات نمی‌یابد و در ادامه خویش به سلفی‌گری رشید رضا می‌انجامد. حال آنکه فیلسوفان بزرگ غربی مانند کانت و هگل، با همین تأملات ظریف فلسفی، بنیان دیگری برای آدم می‌سازند و عالم دیگری را می‌آفرینند. سید علیرغم توجه خوب و ظریف نخستین، با عملگرایی پیوسته خویش، فرصت تکمیل اندیشه‌های خویش را از دست میدهد و از صحنه تفکر، به میدان مبارزه، رحل اقامت میرسد؛ این تغییر محل اقامت، آنقدر سرنوشت ساز است که به نظر نگارنده نام او را در جرگه مجاهدان ثبت می‌سازد، تا متفکران.

۳. سیاست‌زدگی:

نگارنده پیشتر در مقاله‌ای در همین فصلنامه (نیراس) با عنوان "جمهوری اسلامی از سیاست‌زدگی تا اندیشه ورزی؟"، به تفصیل پیرامون سیاست‌زدگی، معنا و اقسام آن سخن گفته و نیازی نمی‌بیند که آنها را تکرار نماید. بلکه اکنون بر آنست نشان دهد که سید پیشقراول مصلحان مسلمان در سده اخیر نیز به این آفت بزرگ، مبتلا بود.

در نتیجه تلاش میکرد که با تصاحب قدرت سیاسی (و نه تمرکز و انتشار معرفت فلسفی)، راه سعادت و ترقی را برای مسلمان بگشاید. بی تردید جمال الدین حسینی، انقلابی و به دنبال تحول اساسی بود ولی نمیدانست که این تحول را باید از کجا آغاز کند و چگونه به انجام رساند. او چندان مشغول فعالیت و جمعیت بود که فرصت خلوت نمی‌یافت؛ موضعگیری‌های گاه متعارض سید شاهدی روشن بر این ادعاست. ما به دو نمونه از این موضعگیری‌های عجیب اشاره میکنیم:

نخست جوایبه سید به ارنست رنان است. هر چند پاسخ جمال الدین به سخنرانی مشهور ارنست رنان درباره ناسازگاری روح اسلام و علم دوستی، شهرت و محبوبیت دارد ولی چون به این جوابیه نگریسته شود ابهامات بزرگی رخ می‌کشایند، به طوری که موجب شده در برخی عبارات آن

تشکیک ایجاد شود. با اینحال ما میکوشیم عباراتی را ذکر نماییم که با دیگر آثار سید سازگاری دارد و در نتیجه به انتساب آن بر وی چندان شکی باقی نمی ماند. سید با پذیرش ایده پیشرفت، به روشنی اعلام میدارد:

"به عقیده مخلص نگارنده هیچ ملتی و هیچ قومی نمیتواند از اولین قدمی که بر میدارد پیروی از قوانین منطقی و استدلال نموده، راه عقل و خرد را بپیماید" (ص ۲۸) سپس نتیجه میگیرد که با توجه به این ویژه گی، "باید تصدیق نمود که تمام ملل و اقوام، خواه مسلمان باشند یا مسیحی یا یهود یا بت پرست، تا این مقام و مرتبه [تسلیمی به شریعتی که با گشایش عوالم خیالی، احساس امید و آرامش می بخشد] را طی نکرده باشند، به مقام بالاتری نمی رسند" (همان).^(۸)

این سخن به ظاهر مدافعه سید، در واقع به ختم دیانت و نیاز بدان می انجامد (زیرا اگر بشر همواره در حال رشد باشد، پس میتوان زمانی را فرض نمود که بر اثر رشد، دیگر نیازی به انبیاء و دیانت نداشته باشد)، چیزی که ارنست رنان در پاسخ به جوابیه سید، آنرا آرزوی مشترک خود و سید جمال خواند (همان، ص ۴۲).^(۹)

نمونه دیگر حمایت وی از قیام مهدی سودانی است. او با آنکه از تعارض دعوی مهدی، با عقاید اهل تسنن و تشیع آگاه بود، در هر شماره عروه الوثقی گزارشی درباره رویدادهای سودان یا ستایشی از دلاوریهای پیروان مهدی یا پندی به مسلمانان جهت کمک به مهدی می نهاد. در یکی از مقالاتش با اشاره به تظاهرات مسلمانان هند در حمایت مهدی نوشت:

"دعوت محمد احمد (مهدی) در دلهای هندیان جایگاهی بلند دارد و هر چند او مهدی نباشد، هندیان باید اعتقاد داشته باشند که او مهدی است تا شاید این اعتقاد وسیله یگانگی آنان برای رهایی از اسارت انگلیس شود" (عنایت، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲)

می توان حمایت سید از سودانی را در برابر انتقاد شدیدش از سید احمد خان هندی (۱۸۱۳-۱۸۹۷) گذاشت و مقداری آن روح آتشین سید^(۱۰) را دریافت. سر سید احمد خان هر چند مانند سید، بر عقب ماندگی مسلمانان متأثر و متألم بود، اما بر خلاف جمال الدین به کار علمی و فرهنگی، بیشتر از کار سیاسی و انقلابی معتقد بود. شعار وی عبارت بود از: آموزش، آموزش و آموزش (فراستخواه، ۱۳۷۷، ۲۶۴). جواهر لعل نهرو مینویسد:

"یکی از رهبران بزرگ مسلمانان هند، در آن زمان، سر سید احمد خان بود. او میدید که فقدان آموزش و مخصوصاً آموزش و تعلیمات جدید، به مسلمانان، آسیب زیاد رسانده و موجب عقب افتادگی ایشان شده است. به این جهت احساس می کرد که باید مسلمانان را معتقد سازد که پیش از پرداختن به امور سیاسی، آموزش جدید را بپذیرند... به همین لحاظ به مسلمانان هند توصیه میکرد

که خودشان را از کنگره ملی دور نگاه دارند" (لعل نهرو، ۱۳۴۴، ۸۴۹/۲)

سید جمال در برابر این رویه سید احمد خان، شدیداً می ایستد و می گوید آموزش در زنجیر استعمار، به تغییر اساسی نمی انجامد، سخنی که بعدها توسط محمد اقبال لاهوری و علی شریعتی نیز پی گرفته شد. نخست باید نظام سیاسی دگرگون شود، تا آموزش معنا و جایگاه بیابد. سید با این ذهنیت، در مقابل اعمال اصلاحی سید احمد خان قد بر می افرازد تا جایی که گفته اند رساله نیچریه اش، به عنوان ردیه ای بر سید احمد خان شهرت یافت. در اینجا به هیچ وجه قصد دفاع یا توجیه آراء و منش سید احمد خان نیست، بلکه بر عکس، به او اشاره کردیم تا سید را بهتر بشناسیم.

گذشته از نیچریه، سید جمال مقاله جداگانه ای با عنوان "تفسیر مفسر" در نقد و نکوهش سید احمد خان نوشته که توجه بدان، این مقدمه را می طلبد. چنان که از عنوان مقاله بر می آید، آن در نقد تفسیری است که سید احمد خان بر شانزده سوره نخست قرآن در ده جلد نوشته است. سید با توصیف انتظار مسلمانان و بویژه خودش جهت ظهور حکیم یا مجددی برای بازگرداندن عزت از دست رفته اسلام و مسلمین (اسدآبادی، ۱۳۵۸، ص ۹۹)، مینویسد که با همین امید و شوق تفسیر سید احمد خان (تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان) را خوانده ولی در آن، کلامی از "سیاست الهیه" ندیده است، بلکه این تفسیر صرفاً کوشیده پس از ارائه ای مطالبی پیرامون معنای سوره، آیه و حروف مقطعه، به تأویل زندیقی فرشته، جن، روح الامین، وحی، بهشت، دوزخ، آتش دوزخ، معجزه های انبیاء و فطرت بشری دست زند و نهایتاً نبوت را به "اصلاحگری" تنزل دهد (همان، ص ۱۰۱).

وی بر آنست که سید احمد خان، خواسته تا با دگرگونی اعتقادی در میان مسلمانان، اصلاحگری کند. حال آنکه به نظر سید تنها با اعتقادات میتوان به مدنیت رسید (همین جا میتوان مغالطه سید را دید؛ سید احمد خان به دگرگونی اعتقادی از باورهای تقلیدی و جزمی می اندیشد و سید جمال آن را مساوی با از دست رفتن اعتقادات دینی میدانند و بر علیه آن به خطابه میپردازد)، چنانکه تاریخ ملتها این را نشان میدهد! سپس سید در سه صفحه به توصیف این مطلب می پردازد که چگونه یهودیان، عربها، هندوان، مصریها، کلدانیان، فنیقیان، یونانیان، مسیحیان قرون جدید صرفاً به خاطر اعتقادات درست یا نادرست خویش به مدنیت دست یافتند، البته سید آنقدر شهامت دارد که به مواردی از این اعتقادات مدنیت ساز (چون توحید، بت پرستی، شرک، حیوان پرستی، ستاره پرستی، دلبستگی به خرافات، بخشش گناهان و...) اشاره کند و بالاخره به روشنی نتیجه بگیرد که مهم اعتقاد داشتن است، نه متعلق اعتقاد، که مدنیت می آفریند، چیزی که به زعم او مورد تعرض سید احمد خان واقع شده است. لذا در پاسخ سید احمد خان مینویسد:

"آنکه اعتقادات را چه حقه بوده باشد و چه باطله، به هیچ گونه منافات و مغایرتی با مدنیت و ترقیات دنیویه نیست مگر اعتقاد به حرمت طلب علوم و کسب معاش و سلوک در مسالک مدنیت صالح، و

باور نمیکنم که در دنیا دینی باشد که از این امور منع کند" (اسدآبادی، ۱۳۵۸، ۱۰۴)

چنین چیزی با منش و آرمان سید کاملاً سازگار است. زیرا تنها انسان فوق العاده معتقد (با هر اعتقادی) میتواند شورش به پا کند و انقلابی گردد. به نظر نگارنده، احتمالاً آنگونه که خود سید می گوید، به همین دلیل، فراماسونها او را با برچسب "نیهیلیست بودن" از میان خویش بیرون انداختند (فرستخواه، ۳۷۷، ص ۱۵۶)، زیرا یک نیهیلیست نمیتواند به باوری خاص و مستدل، پایبند باشد، حال آنکه فراماسونها باورها و شعارهایی مشخص داشتند!

البته باید به یاد داشت که سید تأکیدات فراوانی بر لزوم خردگرایی در دین، نفی تقلید، خرافه زدایی، فراخوان مسلمانان به وحدت، تلاش جهت غبارروبی از آموزه های اصیل اسلامی (چون باور به قضاء و قدر) برای گشایش دریچه تعالی و پیشرفت میان مسلمانان، پرهیز از انجماد در دین که مایه بی توجهی به دیگر دانش ها و اندیشه ها گردد و لزوم اجتهاد مستمر دارد و ابراز چنین اندیشه هایی در آن زمان، از بزرگی منزلت و گستردگی نگرش وی حکایت میکند و همین نکات برانزنده، سید را تاکنون میان تعالی جویان جهان اسلام برانزنده ساخته است. اما آنچه چیزی که در این نوشتار و در این بخش، مورد تأکید می باشد آنست که سید همه اینها را با دگرگونی در نظام سیاسی و بر محور تغییر سیاسی میدید، یا به بیانی دیگر این موارد در حاشیه اندیشه های انقلابی وی قرار میگرفت. او به صراحت میگفت که بلندای فکر یک ملت، به بلندای فکر و نظام سیاسی آن مملکت است (اسدآبادی، ۱۳۵۸، ص ۹۸)، بدون آنکه بلندای فکر آن نظام سیاسی و سیاست پیشگان، بر تفکر و نسبتی بدانند که آنان برای هستی، آدمی و موجودات جهان با یکدیگر قائل اند.

این نشان می دهد که وی در برابر حکومت های ضد اسلامی، تنها راه را توسل به زور، و احتراز از مسالمت جویی میدانست. او مانند عموم پیروان خود میخواست با قدرت سیاست، این تحول را پدید آورد. پیروان سید راه او را پی گرفتند، بدون آنکه آخرین وصیتهای او را جدی بگیرند.

سید علیرغم تأکید به حق و فراوان بر اهمیت تفکر فلسفی و بنیادین، خود کمتر بدان پایبند میماند. او مشکلات، آشفتگیها و نابسامانیهای بسیاری را در عرصه های مختلف اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی، و فکری جامعه ما می دید و دریافت که این آشفتگی و نابسامانی، از آشفتگی و نابسامانی در تفکر و عقل جمعی ما حکایت میکند. ولی چون پیروان خود، تفکر را عمدتاً با نگاه سیاسی، اجتماعی و... یکی می انگاشت. تفکر واقعی را مانند اکثر انقلابیون و مجاهدان، کلی بافی، مجرد از واقعیت، انتزاعی و حتی مضّر و بازدارنده از عمل اجتماعی تلقی مینمود. در مقابل به اثر گذاری اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بسیار توجه مینمود و آنرا ملاک درستی و نادرستی اندیشه ها، فلسفه ها، مکاتب و شخصیت ها میدانست. بر همین اساس، در رساله مشهورش "نیچریه"، دین را بر اساس فواید آن می سنجد و هیچ استدلال دیگری برای حقایق آن به کار نمی برد؛ در واقع نشان

میدهد که دین، دنیای آدمی و جامعه انسانی را می سازد و بدینگونه وسیله ای است جهت مدنیت مترقی (۱۱) (سید جمال الدین، [بی تا]، صص ۱۴ و ۲۸). اگر دین واقعی، که در گذشته استیلاء داشت، دوباره امر را به دست گیرد ما را به دنیای آباد میرساند. با نهضت و در نتیجه تحصیل قدرت سیاسی، میتوان به آن وضع کهن و مطلوب بازگشت!

جالب آنکه همینجا نیز سید تئوری روشنی در باب نوع نظام سیاسی مطلوب ندارد. بدون شک او با استبداد و خود کامگی (۱۲) و حکومت مطلقه مخالف بود، ولی چه آلترناتیوی پیشنهاد مینمود؟ از برخی نوشته های پراکنده او (مثلاً در سفارش به خدیو مصر) تمایل به سلطنت مشروطه پارلمانی بر می آید و در برخی دیگر (مثلاً در سخن با آزادیخواهان مصر) حکومت ملی پارلمانی، حکومتی که بتواند دو هدف بزرگ را بر آورده کند: عدالت اجتماعی و استقلال. برخی هم (مانند مرحوم عنایت) بر آنند که سید با تأکید بر آزادی و اختیار انسان، اجتهاد دینی و... بنیادهای فکری برای اقتباس از الگوی دموکراسی غربی را به دست داده است (فراستخواه، ۱۳۷۷، ۱۸۰). برخی صاحب نظران سیاسی نیز گفته های سیاسی وی را در حد تذکرات عمومی و صرفاً کلی گویی دانسته اند (قادری، ۱۳۷۸، ص ۲۱۸).

در هر صورت این نوشتار، تصمیم گشایش ایده های سیاسی ناپخته و مبهم سید را ندارد بلکه صرفاً به بُعد فکری یا مبنای کار او (محوریت سیاست) نظر می افکند. بدون شک سیاست به معنای واقعیت همپیوندی آدمیان (Communication) یکی از اوصاف وجودی ماست. آدمی بدون ارتباط با غیر و دیگری یعنی جامعه، وجود مشخص ندارد. وجود "من" اساساً در تقابل و در دیالکتیک با "دیگری" معنا و مفهوم می یابد و بدون این تقابل و تمایز، "من" یا "فرد" معنای محصلی پیدا نیافته، خودشناسی ممکن نیست. پیوند آدمی با جامعه و مدینه، نه امری عارضی و اضافی، که در ماهیت و حقیقت وجود آدمی است. همانگونه که انسان معلق در فضای ابن سینا صرفاً یک فرض غیر واقعی است (یثربی، ۱۳۸۸، صص ۱۵-۷۱۴)، انسان تنها و منفک ابن طفیل هم در واقعیت، معنا و مفهومی ندارد. اما پیوند اساسی خود و دیگری را تفکر، می گشاید و می پروراند، عمل، تنها بروز سطحی و ظاهری این پیوند است.

در اندیشه های سید نیز مانند بسیاری از روشنفکران جوامع ما معضل "سیاست زدگی" وجود دارد. مراد از سیاست زدگی آن است که برای "سیاست" و تأثیر آن در حیات فردی، اجتماعی، فرهنگی و تاریخی انسان، نقش و اهمیت بنیادین و تعیین کننده قائل باشیم، بطوری که همه چیز را در نسبت با این متغیر بسنجیم. سیاست زدگی مراتبی دارد که بسیاری از نشانه های آن در جمال الدین دیده نمیشود. اما در مجموع او در همین وادی به تلاش مشغول است. وقتی در "نیچریه" ملاک درستی الهیون و نادرستی مادیون را در نقشی میداند که آنها در حیات اجتماعی و زندگی عموم ایفاء میکنند، اولاً به باور برخی اهل دقت، به سوی سکورالیزسیون جامعه گام بر میدارد (۱۳) و ثانیاً از یاد میبرد که این ما نیستیم که حکم میکنیم

چه فلسفه یا مذهبی برای جامعه و مصلحت های آن دارای نقش مثبت یا منفی است، بلکه این فلسفه ها و مذاهب هستند که هر یک بر اساس تلقی خاص خود به ما می گویند که کدام جامعه مطلوب یا نامطلوب است و چه چیز برای حیات اجتماعی باید مصلحت و خیر تلقی گردد.

۴. نتیجه گیری:

سید، آتشپاره ای بود که برای تحریک مسلمانان، خستگی و شکست نمی شناخت. او در این راه مسافرتها بسیار نمود و نقطه های آتشین سر داد. وی در پایان از دستاورد خود ناراضی بود و شاید به این امید چشم بر بست که امت اسلام راه او را ادامه دهند. او در آخرین روزهای زندگی خود، در زندان حکومت عثمانی، ضمن نامه ای به یکی دوستان خود چنین نوشت:

"دوست عزیز! من در موقعی این نامه را می نویسم که در محبس، محبوس و از ملاقات دوستان خود محروم... حبسم برای آزادی نوع، کشته میشوم برای زندگی قوم، ولی افسوس میخورم از اینکه کشته های خود را ندرویدم... ای کاش تمام تخم افکار خود را در مزرعه مستعد افکار ملت کاشته بودم. چه خوش بود تخم های بارور و مفید خود را در زمین شوره زار سلطنت فاسد نمی نمودم. آنچه در آن مزرع کاشتم به ثمر رسید، هر چه در این کویر غرس نموده بودم، فاسد گردید... سیل تجدد به سرعت به طرف شرق جاری است. بنیاد حکومت مطلقه منعدم شدنی است. شماها تا میتوانید در خرابی اساس حکومت مطلقه بکوشید نه در قلع و قمع اشخاص. (خسروشاهی، ۱۳۵۴، ص ۲۲۳)

این نامه به خوبی نشان میدهد که او حتی در واپسین روزهای عمر، هنوز به انقلاب امید داشت و فکر میکرد که با تغییر رژیمهای سیاسی حاکم بر ممالک اسلامی، مسلمانان راه ترقی را می یابند. اکنون که صد و دوازده سال از مرگ او میگذرد در می یابیم که اندیشه نخستین او راهگشای تلاشهای پسین او است؛ یعنی باید چنان درخت معرفتی کاشت که بتواند شاخه های ثمربخش ببخشد، و از طریق تحول در جان مردمان، جهان آنان را متحول ساخت، نه آنکه از طریق تحول در رژیمهای سیاسی، انتظار ترقی و تعالی داشت. تجددی که سید، امت اسلام را گرفتار سیل آن مبیند، امری سیاسی نیست که با سیاست چاره گردد. مدرنیته، حتی از لحاظ تاریخی بر پایه های رنسانس، رفورماسیون، روشن اندیشی و انقلاب صنعتی استوار گردیده که هیچ کدام امری صرفاً سیاسی نیستند. اگر سید به جای شورهای بیرونی و شرارهای فراوان، شعله های اندیشه اش را خالص تر و کارا تر می ساخت احتمالاً آنروز حسرت نمی خورد و امروز نیز نتایج بهتری را از تلاش خویش شاهد بود.

بنابراین اندیشه ها و فعالیتهای سید جمال الدین افغانی، با تمام نقاط قوت و ضعف اش، مملو از درسی است که میتواند حتی برای امروز ما خواندنی و آموختنی باشد. سید به خوبی دریافته بود که

پیشرفت غربی، نتیجه تفکر بنیادین آن است و با هشیاری میگفت اگر ما آن مایه وحدت و قوام دانش ها (یعنی تفکر بنیادین) را به دست نیاوریم، در راه پیشرفت، دستاوردی نخواهیم داشت. همینگونه وی به اسلامی باور داشت که این روح تفکر بنیادین و علم دوستی را می پرورد. با وجود این دریافت ژرف، سید در مواجهه با غرب و شرق، بیشتر رویکرد احساسی داشت تا خردورزانه. او چون شمعی بود که با سوختن خویش، پرتوهایی را در جامعه اسلامی منتشر ساخت که با رفتنش خاموش شد و استمرار نیافت؛ به دیگر عبارت، بیداری بیشتر از آگاهی هدف سید بود، با رفتن او، بیدارشدگان در سردرگمی ماندند و با نیرویی که در جانشان فعلیت یافته بود به مبارزه مشغول شدند، مبارزه ای در ظلمت و با چیزی که نه آنرا درست می شناختند و نه حتی درست می دیدند. سید جمال الدین، نقطه عطفی در جهان اسلام است که میتوان در آن و با آن، راه امروز جامعه اسلامی را به خوانش گرفت. یکصد و دوازده سال پیش او از دنیا رفت ولی راهی را گشود که همچنان تأمل برانگیز و حیاتی است. اندیشه ها، نقاط قوت و ضعف او برای ما آموزنده است. شور سیاسی او مسیر مبارزه را برای مسلمانان گشود ولی شعله تفکر وی خاموش ماند. لذا ما مسلمانان علیرغم یک سده فاصله زمانی با او، با حسرت وی بر عقب ماندگی، فاصله چندانی نیافته ایم. اعتبار یک فکر، به زمان و مکان آن نیست. سخنی که یکصد و سی و هفت سال پیش بر زبان سید رفت، حتی امروز برای ما تازگی دارد. جهان اسلام، بدون یافتن روحی که باعث وحدت دانش ها و تقویت آنان گردد نمیتواند به ترقی دست یابد، این روح با تمای روانی و میل منفعت جویانه به دست نمی آید؛ علم و عقل، غیورتر از آنند که با غیر جمع گردند. در چنین رویکردی به علم و عقل، روح اسلام میتواند مددمان بنماید، چنانکه سیاست زدگی میتواند مارا دورتر سازد.

سخن آخر آنکه ما هیچگاه چندانکه باید به تحلیل بایسته از کار سید نپرداخته و به مبانی و لوازم آن ملتزم نشده ایم. مشکل ما آنست که برخلاف توصیه های دینی، با احساس، سراخ تفکر رفته، در نتیجه آنرا دریافته و به نحو سیاسی و سطحی با آن برخورد میکنیم؛ تغییر بنیانی و تحول اساسی، تنها با تفکر بنیادین امکان پذیر است و این هم کاری است که تنها از عهده متفکران، و نه مبارزان و حتی سیاستمداران بر می آید. تفکر اصیل صرفاً در محدوده بحث و نظر باقی نمی ماند؛ هرچند نه در مدت زمانی بسیار اندک و سریع، لیکن در یک گستره تاریخی، تمام شئون حیات بشری را در بر می گیرد. تفکر و تأمل با شتاب و سرعت به دست نمی آید. در تفکر هر شتابی میتواند تنها به افزایش هزینه ها بینجامد. آنگونه که دیدیم سید خود تا حدی هزینه شتابش را داد، و ما نباید دوباره از این سوراخ گزیده شویم. آیا به این هوشیاری رسیده ایم؟

منابع و مأخذ:

- ۱/ ارنست رونان و پاسخ سید جمال الدین به او، ترجمه سید محمد علی جمال زاده، ضمیمه زندگی و سفرهای سید جمال الدین اسد آبادی، نوشته علی اصغر حلبی، تهران: زوار، [بی تا].
- ۲/ حلبی علی اصغر، زندگی و سفرهای سید جمال الدین اسد آبادی، تهران: زوار، [بی تا].
- ۳/ خسروشاهی سید هادی، نامه ها و اسناد سیاسی سید جمال الدین اسد آبادی، قم: دار التبلیغ اسلامی، ۱۳۵۴.
- ۴/ سید جمال الدین، نیچریه یا ناتورالیسم، مقدمه جعفر سبحانی، تنظیم و پاورقی سید طیب جزائری، قم: دارالکتاب، [بی تا].
- ۵/ اسد آبادی سید جمال الدین، مقالات جمالیه، جمع آوری میرزا لطف الله خان اسد آبادی، استنساخ و ترتیب میرزا صفات الله خان جمالی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۵۸ (بر اساس نسخه ۱۳۱۲).
- ۶/ داوری رضا، شمه ای از تاریخ غرزدگی ما (وضع کنونی تفکر در ایران)، تهران: سروش، ۱۳۶۳.
- ۷/ راسل برتراند، جهان بینی علمی، ترجمه حسن منصور، تهران: آگه، ۱۳۶۰.
- ۸/ صاحبی محمد جواد، تاکتیک های انقلابی سید جمال الدین اسد آبادی، قم: هادی، [بی تا].
- ۹/ عبد الکریمی بیژن، شریعتی و سیاست زدگی، تهران: رسا، ۱۳۷۳.
- ۱۰/ فراستخواه مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
- ۱۱/ قادری حاتم، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، تهران: سمت، ۱۳۷۸.
- ۱۲/ کندی هیو، زندگی عقلانی در چهارسده نخستین اسلام، در سنتهای عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: فرزانه، ۱۳۸۰.
- ۱۳/ لوشانی پرویز، مبارزات ضد استعماری سید جمال الدین اسد آبادی، با مقدمه سید هادی خسروشاهی، قم: دارالعلم، ۱۳۵۰.
- ۱۴/ قراملکی احد فرامرزی، مبانی کلامی جهت گیری دعوت انبیاء، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶.
- ۱۵/ قوام صفری مهدی، مابعدالطبیعه چگونه ممکن است، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- ۱۶/ مهدی محسن، سنت عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: فرزانه، ۱۳۸۰.
- ۱۷/ یثربی سیدیحیی، تاریخ تحلیلی-انتقادی فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.

سعدی و بوکاجیو

دو روایت گر یک قصه شیرین

رهنورد زریاب *

الشیخ الامام المحقق، مَلِكُ الکلام، افصح المتکلمین، ابو محمد مشرف الدین (شرف الدین) مصلح بن عبدالله بن مشرف السعدی شیرازی^(۱)، در سال ۱۲۱۳ میلادی، در شیراز به جهان آمد^(۲). و اما جوانی بوکاجیو^(۳)، درست صد سال پس از سعدی، در سال ۱۳۱۳ میلادی، در شهرک چرتالدو^(۴)، نزدیک فلورانس، زاده شد^(۵).

سعدی - هنگامی که زنده بود - آوازه و شهرت بسیار به دست آورد و نامش، یک جا با گفته ها و سروده هایش، به سرزمین های دور و نزدیک رسید. با این که سعدی نامی بزرگ و بلند داشته است، امروز در باره زندگی او، چیزهای زیادی نمی دانیم و دانستی های ما در این زمینه، با آوازه و شهرت او، برابر و هم تراز نیستند.

به نظر می رسد که سعدی، در خاندانی از عالمان دین، چشم به جهان گشود. در خرد سالی، پدرش به کار آموزش و پرورش او، همت گماشت؛ اما او، در همان خرد سالی، پدر را از دست داد و یتیم شد. بنا بر روایتی، نیای مادری اش - که پدر قطب الدین شیرازی بود - تربیت او را بدست گرفت^(۶).

سعدی مقدمات علوم ادبی و شرعی را، در شیراز آموخت و در چارده یا پانزده سالگی، شیراز را ترک گفت و به بغداد رفت. در بغداد، در مدرسه پر آوازه نظامیه، دانش آموزی را پی گرفت. ادوارد براون، در باره جای گاه و نام بلند سعدی، می گوید: تا کنون، هیچ نویسنده ایرانی، نه تنها در کشور خودش، بل، در هر جایی که زبان فارسی رواج داشته است، از مقام والاتر و شهرت بیشتر از

او، برخوردار نبوده است^(۷). شاید همین آوازه و نام بلند سعدی، انگیزه آن شده باشد که باختر زمین، نخستین بار در سده هفدهم میلادی، با ترجمه برخی از آفریده های سعدی، آشنایی با ادبیات زبان فارسی را، آغاز کرد و شماری از بزرگان سرزمین های باختر، دل بسته سعدی شدند^(۸).

درست روشن نیست که سعدی چند سال در بغداد به سر برد؛ اما، این نکته را می دانیم که پس از پایان دانش اندوزی در نظامیه بغداد، سفر های او در اقصای عالم، آغاز شدند تا ایامی را با هر کسی بسر برد و از هر خرمی، خوشه یی بیابد^(۹).

گذشته گان - چون جامی و دولت شاه - از این سفر های سعدی، یاد کرده اند و پژوهش گران معاصر - چون ادوارد براون - نیز، از سفر های شیخ به بلخ، غزنه، پنجاب، سومات، گجرات، یمن، حجاز، حبشه، شام، شمال افریقا و آسیای صغیر، سخن گفته اند^(۱۰). در این باره، می شود گفت که سفر های سعدی، به سرزمین های چون حجاز، شام، لبنان و روم، پذیرفتنی هستند؛ اما، دیدار های شیخ را از بلخ و غزنه و پنجاب و گجرات و کاشغر و... نمی شود به آسانی پذیرفت. به نظر می رسد که حکایت های شیخ شیراز از بلخ و بامیان و کاشغر و پرستش گاه سومات - که در گلستان و بوستان آمده اند - فرآورده های ذهن قصه پرداز او باشند. درست بودن این حکایت ها را، دانشی مردانی چون ذبیح الله صفا نیز، با گونه یی از شک نگریسته اند^(۱۱).

با این همه، این نکته روشن است که زمان دانش جویی او در بغداد، و سفر هایش در اقصای عالم و به سربردن ایامی با هر کسی و از هر خرمی خوشه یی یافتن، سی و چار یا سی و پنج سال به درازا کشیدند و شیخ، سر انجام - پس از گذشت این همه سال - به زادگاهش، شیراز، برگشت. شیخ، در شهر شیراز، در رباط شیخ کبیر، شیخ عبدالله خفیف، روزگار می گذرانید^(۱۲) و در نزد بزرگان و مردم خاک پارس، از عزتی بسیار و جاهی بلند، برخوردار بود.

* * *

و اما، جوانی بوکاجیو نیز، در تاریخ ادبیات باختر زمین، چهره یی درخشان و اثر گذار شناخته می شود. در باره اثر گذاری بوکاجیو، بر نویسنده گان پس از خودش، گفته شده است که فرانسوا رابله نویسنده داستان های معروف گارگانتوا و پانتاگرویل در زبان فرانسه یی، سروانتس آفریننده رمان پر آوازه دون کیشوت در زبان اسپانیایی، و نیز ویلیام شکسپیر نویسنده و شاعر انگلیس، در بسیاری از آفریده های شان، از سبک نگارش و شیوه بیان بوکاجیو، پیروی کرده اند^(۱۳).

درباره آغازین سال های زندگانی بوکاجیو نیز، اطلاعات چندانی در دست نیست. شماری از پژوهش گران، از برخی از نبشته های بوکاجیو - همان گونه که در باره سعدی شده است - چنین برداشت کرده اند که او، کودکی و نوجوانی پر ماجرای داشته بود؛ اما، چنان که ژان بورسیه - مترجم دکامرون به زبان فرانسه یی - می نویسد، این برداشت ها، جز مثنی از فرضیه های ساده نیستند و نباید

بر آن‌ها اعتماد کرد^(۱۴).

بوکاجیو، در سده چهاردهم میلادی می زیست. در همین سده بود که یک جریان اندیشه بی، نخست در ایتالیا پدید آمد و سپس، در سرزمین‌های دیگر باختر زمین پخش شد. این جریان، یا نهضت یا دبستان، در تاریخ اندیشه باختر زمین، نام انسان باوری^(۱۵) را گرفته است و پترارک^(۱۶) و بوکاجیو از پیش آهنگان این دبستان شناخته می‌شوند.

پیدایی دبستان انسان باوری، در واقع، آغازگر و زمینه ساز عصر باززایی^(۱۷) بود. عصر باززایی و نیز نهضت انسان باوری، در اصل، روی کرد باختر زمین بود به بنیاد و سرشت اروپایی خودش، یعنی به فرهنگ و تمدن یونان و روم باستان^(۱۸).

پترارک، شیفته هوراس و ویرژیل - شاعران سده نخست پیش از میلاد روم - بود و بوکاجیو، با نوشتن کتاب پانزده جلدی تبار نامه خدایان دوره شرک، اسطوره‌های یونان و روم را زنده ساخت. پترارک، دوست بوکاجیو بود و این دوستی، تا مرگ پترارک - که برای بوکاجیو روی دادی بسیار درد ناک بود - دنباله یافت. پیش از این، هنگامی که بوکاجیو هشت ساله بود، دانه - بزرگ ترین شاعر سده سیزدهم و آفریننده کمیدی الاهی - درگذشت.

گفته می شود که بوکاجیو، فرزند نا مشروع یک بازرگان ایتالیایی و یک بیوه جوان و زیبای فرانسه بی بود. بوکاجیو، در خرد سالی، مادرش را از دست داد و یتیم شد. او را، به ناچار، در یک کانون پرورش کودکان سرراهی - که پدر خود او در فلورانس بنا نهاده بود - سپردند^(۱۹).

پسان ترها، پدرش خواست که او را در کار بازرگانی در آورد، اما بوکاجیو به این کار گردن نهاد. سپس، او را به فراگیری علم حقوق وا داشتند. در این رشته نیز، پیش رفتی نداشت. با این هم، تحصیل در رشته حقوق، زمینه بی شد که زبان لاتین را بیاموزد و در حلقه نویسنده گان بزرگ روم راه یابد که تا پایان زندگانی، به آنان وفادار ماند^(۲۰).

هنگامی که پانزده ساله شد، پدرش او را به شهر ناپل فرستاد تا در آنجا، کار آموزی بازرگانی را دنبال کند. بوکاجیو، در ناپل، خودش را در شهری یافت که با خواست هایش بیخی سازگار بود: طبیعت زیبا، آزادی های گسترده و شهر پر جوش و خروش، دل بسته گی به شعر و ادبیات را، در او پدید آوردند.

بوکاجیو، آثار فراوانی به گونه های منظوم و منثور، آفریده است؛ اما، آن چه نام او را ماندگار ساخته است، همانا، کتاب بزرگ دکامرون^(۲۱) است.

واژه های دکامرون، در زبان یونانی، ده روز معنی می دهند. این کتاب، از هفت زن و سه مردی سخن می گوید که به علت چیره شدن بیماری طاعون بر شهر فلورانس، از این شهر می برآیند و به روستایی زیبا و خوش آب و هوا، پناه می برند. در این روستا، از بهر سر گرمی و گذرانیدن وقت،

قرار بر این می شود که هر روز، هر یک از افراد این گروه ده نفری، قصه یی بگویند که می شود هر روز، ده قصه.

دوری آنان از شهر فلورانس، ده روز به درازا می انجامد و در این ده روز، صد قصه بر زبان می آیند. دکامرون، مجموعه همین صد قصه است^(۲۲).

* * *

سعدی، آفریده های بسیاری از خودش بر جای مانده است. یکی از این یادگارهای دوست داشتنی و ارزش مند، بوستان او است که همه گان با آن آشنایی دارند. این کتاب، در نسخه های کهن، سعدی نامه نامیده شده است و پسان ترها - شاید هم در مقارنه با گلستان - نام بوستان را گرفته است^(۲۳).

بوستان یا سعدی نامه، ده باب دارد و به نظر می رسد که در سال شش صد و پنجاه و پنج هجری قمری، یعنی یک سال پیش از ختم گلستان، به پایان رسیده باشد^(۲۴).

در باب دوم بوستان - که در باره احسان است - حکایت دل کشی آمده است. این حکایت، که از کرم و سخای حاتم طایی سخن می گوید، چنین آغاز می شود:

شنیدم در ایام حاتم، که بود به خیل اندرش، باد پایی چو دود

یعنی، شنیده ام که در میان گله اسپان حاتم، اسپ سیاه - به رنگ دود - بود. سعدی خود، این اسپ را، بدین گونه وصف میکند:

صبا سرعتی، رعد بانگ ادهمی که بر برق پیشی گرفتگی همی

به تگ، ژاله می ریخت بر کوه و دشت تو گفتم مگر ابر نیسان گذشت

یکی سیل رفتار هامون نورد که باد از پی اش باز ماندی چو گرد

آوازه سخا و کرم حاتم و ویژه گی های نجیب باد پای او، همه جا پیچیده بود و همه گان، از این سخا و کرم و از این باره گی بی مانند، سخن می گفتند.

روزی، در بارگاه شاه روم، باز هم از کرم حاتم و اسپ بی هم تایی او، سخن می رفت. درباریان، همه می گفتند که حاتم در کرم و بخشندگی، مانند و مثال ندارد و اسپش نیز، در جولان و تازش، در جهان بی مانند است.

شاه روم، گفت: "اثبات سخا و کرم حاتم، نیاز به آزمون دارد. باید او را آزمود. من از او، اسپ تازی نژادش را می خواهم. اگر این اسپ را بدهد، به راستی که سرشت و شکوه بزرگان را دارد؛ اما اگر دریغ ورزد، روشن می شود که این آوازه ها، در باره جود و کرم او، جز بانگ طبل تهی، چیزی نیست!"

پس شاه، همان دم، فرستاده هوشیار و با دانشی را، با ده مرد، به سوی حاتم گسیل کرد و پیام او به حاتم، هم این بود: "باره گی بی نظیرت را به من بده!"

فرستاده و هم راهانش، ره سپار جای گاه حاتم شدند. آنان پس از، نوشتن راه دراز، در حالی به

منزل گاه حاتم رسیدند که بارانی سخت می بارید و سیلی هول ناک، در هر سو، جاری بود. حاتم، با گرمی از آنان پذیرایی کرد و یگانه اسپ را که در دست رس داشت، بکشت و خوان کریمانه بی از بهر مهمانانش بگسترد و از راه و رسم جود و سخا، چیزی فرو گذاشت نکرد. فرستاده شاه روم و هم راهانش، شب را در جای گاه حاتم آرمیدند و فردای آن شب، پیام شاه را، با حاتم در میان گذاشتند.

حاتم، همین که پیام شاه را شنید، سخت پریشان و غمین شد. انگشت حسرت به دندان بگزدید و، افسوس کنان، به فرستاده شاه گفت: "ای مرد نیک و پارسا! چرا این پیام، همان دی شب به من نگفتی؟ برای این که من، اسپ را که رفتارش چون دلدل بود، دی شب کُشتم و از بهر شما کباب درست کردم. دی شب به علت باران سخت و سیل هول ناک، نمی شد کسی را به چراگاه بفرستم تا از میان گله، اسپ دیگری بیاورد. به ناچار، یگانه اسپ را که در دست رس داشت، کُشتم و خوراک شما ساختم؛ زیرا بدور از کرم و جوان مردی بود که بگذارم مهمان گرسنه بخسپد. اسپ را که کُشتم، همان اسپ بود که شما به سراغش آمده اید. افسوس!"

سپس، به فرستاده شاه روم و هم راهانش، اسپ و زر و جامه بخشید و آنان به روم برگشتند. شاه روم که از ماجرا آگاه شد، سخا و بخشنده گی حاتم را، فراوان ستود و بر سرشت نیک و بزرگ وار او، هزار آفرین گفت^(۲۵).

قصه نهم روز پنجم دکامرون، باز شکاری نام دارد. در این قصه، می خوانیم: در ولایت توسکانی، نجیب زاده دل آوری، به نام فدریگو زنده گی میکرد. فدریگو، دل باخته بانوی شوهر داری بود که موناچیوانا نام داشت و در سراسر فلورانس، زیبا تر از او زنی پیدا نمی شد.

فدریگو، برای بدست آوردن دل این زن، به هر کاری دست می یازید و بی دریغ پول خرج می کرد. اما، بانو جیوانا - که زنی پاک دامن بود - هیچ توجهی به او نشان نمی داد.

بدین گونه، فدریگوی دل شده، دارایی اش را یک سره از دست داد و به جز یک ملک روستایی محقر، دیگر چیزی برایش نماند و او، ناگزیر شد که شهر را ترک گوید و به خانه روستایی اش پناه ببرد تا با تنگ دستی و بی نوایی، روز گارش را سپری کند.

فدریگو، یک باز شکاری داشت که مانند آن، در جهان کم تر دیده شده بود. او که در روستا با کسی رفت و آمد نداشت، روز ها، با باز شکاری اش، به شکار پرنده گان می پرداخت و از این راه، خوراک خودش را فراهم می ساخت.

پس از مدتی، شوهر بانو جیوانا در گذشت و بانو، با یگانه پسر خرد سالش، تنها ماند. در تابستان آن سال، بانو جیوانا با پسرش به روستا رفت. از قضاء، ملک روستایی آنان، نزدیک

خانه فدریگو بود. پسر بانو جیوانا، با فدریگو آشنا شد و سخت دل بسته باز شکاری او گشت. پسرک، می دید که فدریگو باز خودش را بسیار دوست دارد. از همین رو، هیچ دل نمی کرد که باز را از او بخواهد.

این پسر، یک روز بیمار شد و بر بستر افتاد. بانو جیوانا، که پسرش را سخت دوست داشت، بسیار نگران گشت؛ چنان که لحظه یی هم، از کنار بستر او دور نمی شد. روزی، پسرک بیمار، به مادرش گفت: "اگر کاری بکنید که آقای فدریگو، باز شکاری خودش را به من بدهد، به گمانم، به زودی شفا خواهم یافت!"

بانو، در برابر این خواست پسرش، در می ماند و نمی داند که چه کار کند. سر انجام، پس از اندیشه بسیار، بر این می شود که خود به نزد فدریگو برود و باز شکاری را از او بخواهد. روز دیگر - به هم راهی زنی از دوستانش - به خانه محقر فدریگو رفت و او را دم در خواست. فدریگو، شگفتی زده شد و شتابان به پیش واز او رفت.

بانو، به او گفت: "فدریگو، من آمده ام تا زیان هایی را که تو در راه عشق بی پاینت به من، متحمل شده ای، جبران کنم و جبران آن، بدین گونه است که من و دوستم آمده ایم تا در نان چاشت با تو شریک شویم!"

فدریگو، شادمانه گفت: "بانوی عزیز، من هیچ به یاد ندارم که از جانب شما، متحمل زبانی شده باشم. شما، برعکس، آن قدر به من نیکی کرده اید که اگر گاهی ارج و عزتی داشته ام، آن را مدیون عشق و علاقه یی می دانم که به شما داشته ام!"

فدریگو، آن دو زن را به خانه برد و اما، هرچه جست و جود کرد، چیزی نیافت که با آن از مهمان عزیزش، پذیرایی کند. به ناچار، باز شکاری اش را که فربه و پر گوشت بود، بکشت و به زنی که در خانه اش کار می کرد، داد که کباب کند.

سر انجام، چاشت آماده شد و فدریگو آن دو بانو را بر سر میز دعوت کرد. هر دو زن - بی آنکه بدانند چیزی را که می خورند، چی است - از پذیرایی های گرم فدریگو لذت بردند.

پس از غذا، بانو جیوانا، تقاضایش را با فدریگو در میان گذاشت و باز شکاری اش را از او طلب کرد. فدریگو، همین که تقاضای زنی را که سخت شیفته و شیدایش بود و همه چیزش را در راه عشق او بر باد داده بود، شنید، بی آن که سخنی بگوید، زار زار گریستن را گرفت.

بانو، پنداشت که گریه مرد، از بهر از دست دادن باز شکاری محبوبش است. از این رو، بسیار ناراحت شد. اما فدریگو، در میان آه و ناله گفت: "ای بانوی عزیز، چرا این خواست ناچیز و کوچک را، در اول بر زبان نیاوردید؟ من، چه شور بختم که دیگر نمی توانم این خواهش شما را برآورده سازم. آخر، بانوی گرامی، غذایی که خوردید، همان باز شکاری بی نظیر بود. گریه من از آن است که نمی

توانم آن باز را، هم چون هدیه ناچیزی، به شما تقدیم کنم!"
و برای اثبات گفته هایش، پرها، پاها و منقار باز شکاری را، پیش پای بانو انداخت (۲۶).

چنان که دیده می شود، بنیاد و ساختار داستانی این دو قصه - یکی از سعدی و دیگری از بوکاجیو - هم رنگ و هم گون است.
الف. آدم قصه، حیوانی را که سخت دوست دارد و برایش بسیار گرامی است، فدای مهمان یا مهمانانش می سازد؛

ب. مهمان یا مهمانان، برای به دست آوردن حیوانی آمده اند که خوراک شان شده است.
و اما، با وجود این هم گونی و هم ماندنی بنیاد و ساختار داستانی، از یک دیدگاه دیگر - از دیدگاه ارزش شناسی اجتماعی - قصه سعدی و قصه بوکاجیو، از هم دیگر فاصله دارند و هر یک، پیام جداگانه بی را می رساند. بدین معنی که، انگیزه آدم قصه سعدی - حاتم - در فدا کردن حیوان دوست داشتی اش، ارزش های یک سره معنوی، چون سخا، کرم، مهمان نوازی و نگه داشت نام است. همین ارزش های معنوی، آدم داستان را و امی دارند تا باره گی محبوب و بی ماندش را، از بهر مهمانان ناخوانده و ناشناس، سر ببرد و خوراک آنان سازد. و اما، انگیزه قصه آدم بوکاجیو، در کشتن بازشکاری کم یاب و عزیزش، چیز دیگری است: عشق یک زن!

شاید بتوان گفت که در این دو حکایت، بخشی از ارزش گذاری ها و جهان نگری های خاور زمینی و باختر زمینی تبلور و بازتاب یافته اند و در برابر یک دیگر ایستاده اند: ارزش های غیر مادی و عشق زمینی و جسمانی به یک زن (۲۷).

به همین گونه، در قصه سعدی، جانوری که فدا می شود، یک اسپ است. اسپ، در جامعه عرب، از ارج و بهای بسیار برخوردار بود و نیز، می توانست مایه سرفرازی و بالیدن مالکش باشد. و اما، در داستان بوکاجیو، اسپ جایش را به بازشکاری داده است که در بسیاری از سر زمین های باختر، به ویژه در میان لایه های بالایی جامعه، ورجاوند و گرامی پنداشته می شد (۲۸).

این هم گونی و هم ماندنی، در بنیاد و ساختار داستانی این دو قصه - یکی خاور زمینی و دیگر باختر زمینی - از کجا آمده است؟ آیا این هم گونی و هم ماندنی، تصادفی و گونه بی از توارد (۲۹) است؟ آیا بوکاجیو - که صد سال پس از سعدی می زیست - بنیاد و ساختار قصه اش را، از شیخ شیراز گرفته است؟ آیا سرچشمه های قصه های سعدی و بوکاجیو، در جای دیگری بوده اند؟
در باره قصه های دکامرون، گفته شده است که داستان های این کتاب، در مجموع، ساخته تخیل و ذهن خود نویسنده نیستند. این داستان ها، بیش تر، از روایت های شفاهی و عامیانه، گرفته شده اند

و نیز، برخی از این داستان‌ها، منابع ادبی نبشته شده داشته‌اند؛ به گونه‌ی مثال، داستان دوم روز هفتم، بی‌گمان، از آپوله [نویسنده‌ی سده‌ی دوم میلادی که کتاب خر زَرین از اوست] اقتباس شده است. به همین گونه، سرچشمه‌های ادبی قصه‌های خوراک دل و انتقام ملکه، نیز شناخته شده هستند^(۳۰).

دریای روم^(۳۱)، که در میان خشکه‌های آسیا، اروپا و افریقا جا گرفته است، برای سده‌های دراز، فرهنگ‌ها و تمدن‌های گونه‌گون را، با هم پیوند می‌داد. سرزمین‌های گرد و پیش این دریا، با هم دگر، داد و گرفت‌های فرهنگی و بازرگانی فراوان داشتند.

خاک ایتالیا، به شکل یک موزه، در این دریا افتاده است و بسیاری از شهرهای آن، شهرهای ساحلی و بندرهای دریایی هستند. بر این بنیاد، می‌شود گفت که این شهرها، از فراورده‌های فرهنگی سرزمین‌های گرد و پیش این دریا، برخوردار بودند و این شهرها نیز، به سرزمین‌های دیگر کرانه‌های این دریا، وام‌های فرهنگی می‌دادند.

با نظر داشت همین اصل، می‌شود گفت که شاید سعدی در سفرهایش به شام و لبنان - که هر دو در کرانه‌ی خاوری این دریا جا گرفته‌اند - این حکایت را شنیده بود و بوکاجیو نیز، هنگامی که در ناپل - یک شهر بندری - زنده‌گی می‌کرد، می‌توانست به این قصه دست یافته باشد.

از سوی دیگر، محمد قاضی - مترجم زبردست دکامرون - در پایان داستان بازشکاری، در حاشیه‌ی کتاب، آورده است: "این داستان، بی‌شبهت به داستان حاتم طایی و امیر عرب نیست که خواهان اسپ او بود و حاتم به سبب عدم دست‌رسی به گوسفند، ناچار، اسپ را برای پذیرایی از او کشت." این حاشیه‌ی مترجم کتاب دکامرون، نشان می‌دهد که محمد قاضی، روایت دیگری از این قصه را نیز، در جایی دیده است که در این روایت، به جای شاه روم، یک امیر عرب، خواهان اسپ حاتم طایی بوده است.

این اشاره‌ی محمد قاضی: می‌رساند که از این داستان، شاید چندین روایت وجود داشته بود. مردم، این روایت‌های را می‌دانستند و به هم دیگر باز می‌گفتند و سعدی هم، این قصه را از زبان مردم شنیده بود.

و اما، خاست گاه نخستین این داستان، کجا بوده است؟ پاسخ دادن به این پرسش، دشوار است و شاید هم، ناممکن باشد. با این هم، اگر جلو بودن صد ساله‌ی سعدی را از بوکاجیو و نیز وجود چند روایت از این حکایت را در حوزه‌ی خاوری، در نظر بگیریم، شاید بتوانیم گفت که زادگاه این قصه، سرزمین‌های عرب بوده است.

روی کرد ها:

۱) دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، انتشارات فردوس، جلد سوم، چاپ سیزدهم، تهران، ۱۳۸۲، صص ۵۸۴-۵۸۵.

2) Le Petit LAROUSSE, 2006, Paris.

3) Giovanni Boccaccio.

نام این شاعر - نویسنده را در فارسی، کسانی چون دکتر رضا سید حسینی و دکتر زهرا خانلری، بوکاچو نیز نوشته اند.

4) Certaldo.

5) Le Petit LAROUSSE, 2006, Paris.

۶) دکتر صفا، ص ۵۹۲.

۷) ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، از فردوسی تا حافظ، ترجمه غلام حسین صدری افشار، انتشارات مروارید، چاپ دوم، سال ۲۵۳۷، تهران، ص ۲۰۹.

۸) دیده شود: رهنورد زریاب، گستردگی زبان فارسی در گذشته های دور، روزنامه پیمان، شماره ۱۳۶.

۹) در آغاز بوستان یا سعدی نامه، آمده است:

در اقصای عالم بگشتم بسی به سر بردم ایام با هر کسی
تمتع به هر گوشه یی یافتم ز هر خرمنی، خوشه یی یافتم

۱۰) ادوارد براون، صص ۲۱۲-۲۱۳.

۱۱) دکتر صفا، ص ۵۹۷.

وجود پاره یی از اشتباهات در این حکایت ها نیز، این شک ها و تردید ها را، افزایش می دهد. سعدی، در پایان باب هشتم بوستان، حکایتی آورده است. در این حکایت، از پرستش گاه سومنات در هند، سخن می آورد و در بیت پنجاه و هشتم، می گوید:

پس پرده، مطرانی آذر پرست مجاور، سر ریسمانی به دست

براون، در پیوند با این بیت، در حاشیه کتابش، می نویسد: "این، نشان می دهد که - حتا دانش مندان مسلمان، تا چه حد در باره ادیان دیگر، معلومات کم دارند. سعدی - با آن همه کتاب ها که خوانده و سفر ها که کرده است - نمی تواند بدون مخلوط کردن موضوعات زرتشتی و - حتا مسیحی - حکایتی در باره یک بت خانه هندی بگوید." (ص ۲۱۳)

منظور براون، آوردن واژه های مطران (مسیحی) و آذر پرست (زرتشتی): در بت کده سومنات (هندوی) است. به راستی هم، می شود از سعدی پرسید که مطران و آذر پرست، در یک بت کده هندوان چه می کنند؟

۱۲) دکتر صفا، ص ۵۹۷.

۱۳) یادداشت محمد قاضی، در آغاز کتاب دکامرون.

۱۴) دکامرون، ترجمه محمد قاضی، مقدمه ژان بورسیه، ص ۱.

15) Humanism

16) Petrarch.

17) Renaissance

۱۸) ترجمه واژه هیومانیسم به مکتب انسان دوستی و مکتب انسان گرایی در زبان فارسی، انگیزه آن شده است که برداشت های نا درستی، از این دبستان و از این جریان، در اذهان برخی از فارسی زبانان، پدید آیند.

نام دبستان یا نهضت یا جریان هیومانیسم - که بدیل به تری برای آن در زبان فارسی، همانا، انسان باوری می تواند بود - از میان فرهنگ رومی بیرون شده است. کاربرد تازه این واژه، در سده چهاردهم میلادی، بررسی ادبیات انسانی و پرداختن به این ادبیات را می رساند که در رویارویی با ادبیات غیر انسانی (الاهیات) جا گرفته بود. ادبیات انسانی، همانا، فرهنگ و

ادبیات عصر باستان - فرهنگ و ادبیات یونان و روم - بود. این ویژه گی دبستان یا نهضت انسان باوری، در دبستان ادبی کلاسی سیزم، به گونه بسیار روشن، بازتاب یافته است.

دبستان یا نهضت انسان باوری، پسان تر ها، از عرصه ادبیات فرا تر رفت و تمامی کارنامه های تراویده از اندیشه و ذهن آدمیان را در باختر زمین، در بر گرفت. در نتیجه، بسیاری از مسائل و پدیده ها، از آسمان به زمین آمدند؛ خصلت های ماورای طبیعی شان را از دست دادند و انسانی و زمینی شدند.

به همین گونه، می شود گفت که دبستان یا نهضت انسان باوری و نیز عصر باز زایی، راه را برای پیدایی رویداد های پسین در باختر زمین - که همه چیز را دگرگون ساختند - هموار کردند: اصلاحات مذهبی، اکتشافات دریایی، دوره روشن گری، کشف های علمی، انقلاب های سیاسی، انقلاب های صنعتی و...
(۱۹) دکامرون، مقدمه ژان بورسیه.

(۲۰) همان جا.

(۲۱) Decameron، دکامرون، ترجمه محمد قاضی، انتشارات مازیار، تهران، ۱۳۷۹.

(۲۲) در ترجمه فارسیی که من در دست دارم، هشتاد و هفت قصه را می یابیم. به نظر می رسد که دست سانسور، سیزده قصه را از کتاب برچیده است. بدین صورت، سوگ مندانه می بینیم که پس از گذشت هفت سده، خواننده فارسی زبان، هنوز هم، حق ندارد که همه قصه های بوکاچیو را بخواند.

(۲۳) دکاتور صفا، ص ۶۰۵.

(۲۴) ز شش صد فزون بود پنجاه و پنج
و نیز در باره ختم کار گلستان گفته است:

ز هجرت، شش صد و پنجاه و شش بود

(۲۵) دیده شود: بوستان، باب دوم.

(۲۶) دیده شود: دکامرون، صص ۲۶۶-۲۷۴

(۲۷) به ترین جلوه گاه این مقایسه را، در رزم نامه های ایلیاد و شاه نامه، سراغ می توان کرد: روی داد های خونین ایلیاد، به خاطر یک زن - هلن - آغاز می شوند. پاریس، شه زاده تروا، این زن را می رباید و به شهر خودش می برد. یونانیان، برای پس گرفتن هلن، لشکر کشی می کنند؛ تروا را به محاصره در می آورند و این محاصره، ده سال به درازا می کشد.

در سال نهم محاصره، باز هم، دیده می شود که میان آشیل، قهرمان نیرو های یونان و آگامنون، فرمان ده کل این نیرو ها، بر سر زنی که اسیر گرفته شده است، مخالفت به میان می آید. چنان که اشیل، میدان نبرد را رها می کند و به اردو گاه خودش می رود و تا هنگامی که این زن - بریزیس - را به او باز نمی گردانند، به میدان جنگ نمی رود.

و اما در شاه نامه، از چنین روی داد ها، خبری نیست. در این رزم نامه بزرگ، انگیزه های حادثه ها، پدیده هایی اند چون نگه داشت نام، خیزش در برابر بی داد، دفاع از سرزمین، جانب داری از خرد، غرور جوانی، نام جویی و مانند این ها.

(۲۸) در قصه های بوکاچیو، نخستین تجلیات داستان کوتاه، نیز به چشم می خورند.

(۲۹) توارژد - در اصطلاح بدیع - آن است که دو شاعر یا دو نویسنده، بدون آن که اثر های یک دیگر را دیده باشند، آثاری پدید آورند که در معنی - و گاهی هم در لفظ - بسیار شبیه هم دیگر و - حتا - یک سان باشند؛ چنان که خواننده یا شنونده، گمان کند که یکی از آن دو، از دیگری سرقت کرده است. (فرهنگ نامه ادبی فارسی دانش نامه ادب فارسی، جلد دوم).

(۳۰) دکامرون، مقدمه ژان بورسیه، ص ۵. آن چه میان قلاب ها آمده است، افزوده محمد قاضی است.

(۳۱) در متن های کهن، بخره مدیترانه را، دریای روم و دریای مغرب گفته اند.

مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز

مجیب الرحمن رحیمی*

مقدمه

برخی از مفاهیم مهم و اساسی در علوم اجتماعی که بارهای هنجاری و ارزشی دارند، همیشه محل بحث و جدل و نزاع بی پایان اند، هر یکی به نحوی این مفاهیم را تعریف می کند و از تعریف خود به دفاع برمی خیزد، دریافت یک تعریف نهایی و قابل قبول برای همه با توجه به اصل پایان ناپذیری جدل و منازعه بر تعریف و برداشت های متنوع از این مفاهیم، غیر ممکن به نظر می رسد. با توجه به این نکته، چه راه حلی می توان یافت، تا به جنجال تعریف های متعدد و برداشت های گوناگون از یک مفهوم واحد، پایان دهد، یا چگونه می توان راه حلی معقولی برای این معضل در علوم اجتماعی را سراغ نمود؟

ایده "مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز"، که توسط "گالی" در سال ۱۹۵۶ در بحبوحه سردرگمی و تنوع تفسیر مفاهیم در علوم اجتماعی، به ویژه در علوم سیاسی، مطرح گردید، گامی رسایی در جهت دریافت راه حل معقول برای درک مفاهیم مهم هنجاری و ارزشی به حساب می رود، که مورد منازعه و جدل پایان ناپذیراند.

من در این جستار تلاش می کنم در قدم نخست، ایده یا چارچوب "مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز"

را آنطوری که "گالی" با استفاده از روش فلسفه "پسا تحلیلی" ارائه نموده شرح نمایم، در قدم بعدی به تشریح معیارهایی می پردازم که "گالی" برای پذیرفتن مفهومی به مثابه "ذاتاً جدل برانگیز" وضع نموده است، آنگه به ذکر برخی انتقاداتی می روم که برخلاف این ایده یا چارچوب مطرح گردیده، و همچنان دیدگاه موافقان را که این ایده و چارچوب را گامی در راه حل معضله مفاهیم جدل برانگیز تلقی می کنند، بیان خواهم نمود.

در قسمت اخیر بخش اول جستار، استدلال خواهم نمود که ایده "مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز" به "نسیت گرایی" در علم نه انجامیده بلکه فضای مثبت بحث و گفتگو را میان حریفان باز می نماید. در بخش دوم جستار "دموکراسی" را به مثابه یک مفهوم کلیدی در اندیشه سیاسی انتخاب می کنم، و با به کارگماشتن ایده یا چارچوب "گالی"، تلاش می کنم نشان دهم، دموکراسی یک مفهوم ذاتاً جدل برانگیز است و معیارهای یک مفهوم جدل برانگیز بر آن صدق می کند، در نتیجه گیری ام به اهمیت و کارآیی ایده در جهان معاصر تأکید نموده و ایده را به مثابه یک راه مثبت برای رقابت سالم، گامی به سوی "کثرت گرایی" و "مدارا" با نظر دیگران ارج خواهم گذاشت.

پیش زمینه:

والتر بریس گالی (Walter Bryce Gallie 1912-1998) یکی از فیلسوفان نامدار بریتانیا، در سخنرانی تحت عنوان "مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز" که در نشست انجمن ارسطویان، در لندن به تاریخ ۱۲ مارچ ۱۹۵۶ ایراد گردید، یکی از مؤثرترین و بحث برانگیزترین ایده ها را در عرصه سردرگمی مفاهیم در علوم اجتماعی ارائه نمود.

متن این سخنرانی در نشریه (Proceedings of the Aristotelian Society, Vol.56, 1956) در ۳۲

صفحه به نشر رسیده و شامل بخش های ذیل می باشد:

مقدمه

مثال مصنوعی

شروط ذاتاً جدل برانگیز بودن

برخی نمونه های زنده

سئوال های پاسخ طلب

نتیجه گیری

در مقدمه، وی شالوده فلسفی مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز را پی ریزی نموده و در بخش مثال مصنوعی، برای به تصویرکشیدن رویکرد خود، از مفهوم قهرمانی و قهرمان استفاده کرده و ذاتاً جدل برانگیز بودن این مفهوم را در رقابت و بازی میان تیم های مختلف برای به دست آوردن مقام

قهرمانی به شرح می‌گیرد. در بخش شروط ذاتاً جدل‌برانگیز پذیرفته شدن یک مفهوم، هفت معیار را وضع و بیان می‌کند، آنگاه مفهوم هنر، دموکراسی، دکترین مسیحیت و عدالت اجتماعی را به مثابه مثال‌های زنده مفاهیم ذاتاً جدل‌برانگیز انتخاب و شرح می‌نماید، بعد سؤال‌های بنیادینی را که گویی از سوی منتقدین ایده برانگیخته شده باشد، مطرح نموده و به پاسخ آنها می‌پردازد و در پایان با جواب به برخی انتقادها بر سه‌م براننده خود در این زمینه تأکید می‌نماید.

دلایل بروز مفاهیم ذاتاً جدل‌برانگیز:

آشفتگی مفاهیم و گوناگونی تفسیر برخی مفاهیم در علوم اجتماعی در تاریخ علم یک امر مسلم به حساب می‌رود، انسان‌ها با توجه به فرهنگ و پیشینه متفاوت، مفاهیم هنجاری را به شیوه خود می‌فهمند و تفسیر می‌کنند، انسان‌ها بر اساس دین، ایدئولوژی، عقیده، دیدگاه و میزان پیشرفت و عقب‌افتادگی، یک مفهوم، یا مؤلفه‌های یک مفهوم را به صورت متفاوت تعریف می‌کنند و به تعریف و برداشت خود در مقابل رقیبان ارجح می‌گذارند.

به عقیده "کولر"³: "آشفتگی مفاهیم در علوم اجتماعی، به ویژه در علوم سیاسی، منبع مشکلات فراوان در عرصه تئوریک و تحلیل‌های تجربی به حساب می‌رود، متون و منابع پر از مفاهیمی‌اند که به صورت ناسازگار به کار رفته‌اند، این روند به نوبه خود بر پیوستگی منطقی پژوهش و یافته‌ها در مطالعه سیاست تأثیر منفی می‌گذارد."⁴

به عقیده وی در پهلوی آشفتگی مفاهیم، موضوع جدل و رقابت برانگیز بودن مفاهیم نیز باید مورد توجه قرار گیرد، بار سنگین هنجاری و ارزشی برخی از مفاهیم، گاهی با ملاحظاتی توأم می‌گردد، که برای کاربران انگیزه قوی فراهم می‌سازد تا معنای خاصی را برتری دهند، آنان با تمام قوت از نوعیت کاربرد و برداشت خود به دفاع بر می‌خیزند، و عده‌ای برداشت آنان را به چالش گرفته، برداشت بدیلی را به عنوان برداشت درست ارائه می‌کنند، از همین جا است که ایده مفاهیم جدل‌برانگیز عرض وجود می‌نماید.

مفهوم ذاتاً جدل‌برانگیز:

در همین وضعیت دشوار و معماگونه بود که "گالی" ایده "مفاهیم ذاتاً جدل‌برانگیز" را مطرح نموده مدعی شد که برخی از مفاهیم "ذاتاً جدل‌برانگیز" و "چالش طلب"‌اند، و هر گروه برداشت و فهم خاص خود را از این مفاهیم ارجح می‌گذارند؛ از جمله این مفاهیم وی از دموکراسی، دکترین

3. Collier

4. Collier D: 2006: 211

مسیحیت، هنر و عدالت اجتماعی نام می برد. "استعمال خاص هر مفهوم علوم عقلی یا علوم طبیعی به دلیل موجه یا غیر موجه جدل برانگیز است."⁵

"من درصدد انکار این مطلب نیستم که جدل و ستیزه بی پایان شاید ریشه در انگیزه های روانی یا وابستگی های متافیزیکی داشته باشد، ولی می خواهم نشان دهم، که حول همین مفاهیمی که برشمردم، جدل و ستیزه ای بی پایان به صورت واقعی وجود دارد، در عین حالیکه این جدل و ستیز با هرنوع استدلال حل ناپذیر است، با استدلال و مباحثه علمی و ارائه ای شواهد، پویایی و پابندگی خود را حفظ کرده است، هدفم از اینکه می گویم مفاهیمی وجود دارند که ذاتاً جدل برانگیز اند، دقیقاً همین است، مفاهیمی که استعمال و به کارگیری درست آنان ناگزیر از سوی کاربران با توجه به نحوه به کارگیری درست و نحوه برداشت درست، جدل و ستیز بی پایان در بردارد."⁶

به گفته "سواتن" 7 "تئوری پردازان مفاهیم ذاتاً جدل بر انگیز، بر این باور اند که مفهوم ذاتاً جدل بر انگیز، یک مفهوم مبهم یا گنگ نیست، یک مفهوم وجود دارد، و همین مفهوم واحد ذاتاً جدل برانگیز است. از نظر این تئوری پردازان، می توان بدون تناقض باور داشت که مفهوم واحدی به نام x وجود دارد، و در عین زمان "برداشت" های متفاوتی، یا به اصطلاح "گالی" کاربردهای متفاوتی، از x نیز وجود دارد."⁶

ویلیام کانلی با بیان حکمت و فلسفه جدل بر انگیز بودن مفاهیم می نویسد:

"کسانیکه به فرضیه ها و ایده های متباین باور دارند، احتمال دارد، مفاهیم مشترک را به صورت متفاوت و جداگانه تفسیر نمایند. این ها از این مفاهیم شاید در حالاتی برداشت مشترک داشته باشند، و باهم توافق نمایند که مجموعه ای از عملکردهای مشخص را "دموکراسی"، "دکتورین مسیحیت" و یا "اثر هنری" بنامند، و در حالات دیگری، به طور نمونه، یک طرف شاید انکار نماید، که مفهوم دموکراسی در اینجا کاربردی ندارد، و طرف دیگری قبول نماید که دموکراسی به تمام معنی تطبیق شده است، یا طرف های متنازع بر گستره و بعد تطبیق مفهوم مورد نظر در حالت مورد نظر اختلاف نمایند."⁷

کاهن⁸ با ذکر اهمیت مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز برای تئوری سیاسی، می نویسد:

نظریه "مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز" در تئوری سیاسی معاصر نقش کلیدی دارد، یک مفهوم قابل

5. Gallie: 1956: 167

6. Swaton: 1985: 811

7. Connolly: 1993: 10

8. Kahan

ارزیابی و سنجش، وقتی به قدر کافی پیچیده و دارای بافت باز بوده و احتمال تفسیرهای متعدد و چندگانه معقول را از یک ارزشی که افاده می کند دارا باشد، می تواند ذاتاً جدل بر انگیز پنداشته شود. این چنین مفاهیم باعث بر انگیزته شدن اختلافات بی پایان در مورد نحوه کاربرد درست خود می گردند. در چنین حالتی همه اطراف می توانند به خوبی در دفاع از نظر و موضع خود دلایل و شواهد کاملاً معقول و قابل احترام ارائه نمایند، به اینصورت، "آزادی"، "قدرت" و "حکومت قانون" همه مفاهیم ذاتاً جدل بر انگیز اند.^{۱۰}

هدف "گالی":

تا اینجا روشن گردید که در عرصه مفاهیم، نوعی سردرگمی و ابهام وجود دارد، و مفاهیم ارزشی و پیچیده می توانند با توجه به برداشت های متفاوتی که از آنها صورت می گیرد، باعث بحث ها و جدل های بی پایان میان اطراف متنازع گردند.

"گالی" در جستار ۱۹۵۶ خود، بدون شک تلاش نموده یک توضیح علمی برای این پدیده ارائه نماید. "وی می خواهد یک شالوده و اساس منسجم و منطقی برای به بحث گیری مفاهیم پیچیده ایجاد نماید."^{۱۱} یک نظر اجمالی سریع بر نوشته "گالی" می تواند این هدف و مقصد وی را از ارائه ای ایده مفاهیم ذاتاً جدل بر انگیز، به وضوح نشان دهد، او در مقاله اش هدف خود از ارائه ای این ایده را به صورت صریح و آشکار بیان می کند.

تعریف مفاهیم ذاتاً جدل بر انگیز:

"مفاهیمی وجود دارند که ذاتاً جدل بر انگیز اند، این ها همان مفاهیمی اند که کاربرد درست آنان، ناگزیر با توجه به چگونگی کاربرد و فهم و برداشت گروه ها و اطراف کاربر، باعث اختلاف و جدل بی پایان می شود."^{۱۲}

فرضیه یا چارچوپ:

"گالی" در مقاله اش به ایده "مفاهیم ذاتاً جدل بر انگیز" به مثابه "فرضیه شرحگر"^{۱۳} اشاره می کند، که احتمال دارد راست یا دروغ ثابت گردد. "کولر" معتقد است، کاربرد فرضیه شرحگر در

9. Rule of Law

10. Kahan: 1999.3

11. Collier D: 2006: 213

12. Gallie: 1956: 169

13. Explanatory Hypothesis

این مورد شاید مناسب باشد، چون همه عناصر چارچوب "گالی" در همه حالات نمی توانند درست باشند، ولی از سوی دیگر این نوع کاربرد می تواند گمراه کننده باشد، چون چنین می رساند که این رویکرد در مجموع یا صحیح است یا غلط، به همین اساس است که وی ترجیح می دهد این دستگاه و مجموعه ای از دیدگاه های "گالی" را "چارچوب تحلیلی"^{۱۴} نام نهد تا فرضیه شرحگر. مجموعه و یا دستگاهی از معیارهای درهم تنیده و مرتبطی که عمده ترین مسائل در فهم و تحلیل مفاهیم را روشن می سازند. "گالی" در جای دیگری، خود نیز اصطلاح مشابهی را به کار برده و رویکرد خود را "شرایط نیمه رسمی" و "طرح افکنی"^{۱۵} خوانده است. مانند هر چارچوب یا طرح، ایده مفاهیم جنجال برانگیز نیز باید به اساس کارآیی کلی اش مورد ارزیابی و قضاوت قرارگیرد و نه به اساس پیامد استخدام فرضیه، که فلان عنصر در چارچوب صحیح می نماید و فلان نه.^{۱۶}

قلمرو و حوزه کاربرد چارچوب ذاتاً جدل برانگیز:

"گالی" در مقاله اش قلمرو و حوزه کاربرد چارچوب، علل و اسباب مطرح ساختن این ایده را مشخص می سازد، وی استدلال می کند که بحث وی بر نقش مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز در تفکر فلسفی و علمی تمرکز دارد، و نه در جهان عملی سیاست.^{۱۷} ولی عده ای استدلال نموده اند که این چارچوب نه تنها در حوزه بحث فکری که به مسائل عملی سیاست، با در نظر داشت ظرفیت موجود در چارچوب، نیز بسط و گسترش داده شود.

هفت شرط مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز:

از نظر "گالی" مفهومی که به مثابه ذاتاً جدل برانگیز پذیرفته می شود، باید از شرایط یا معیارهای هفتگانه ذیل برخوردار باشد.

بار ارزشی:^{۱۸}

به عقیده "گالی" مفهوم ذاتاً جدل برانگیز "باید بار ارزشی داشته، و به داوری ارزشی و یا انجام عمل ارزشی دلالت نماید."^{۱۹} استعمال کلمه داوری ارزشی یا ارزش داوری^{۲۰} در تعریفی که "گالی" از ویژگی

14. Analytical Framework

15. Schematization

16. Collier D: 2006: 215

17. Collier D: 2006: 215

18. Oppressiveness

19. Gallie: 1956: 171

20. Valued Achievement

بار ارزشی مفهوم ارائه نموده، به باور "کولیر" خیلی ارزشمند است، چون برجسپ بار ارزشی یا هنجاری مثبت به این مفاهیم در بسط بحث و گفت و شنود در باره معنای آنان یاری می‌رساند.^{۲۱}

بار ارزشی یا هنجاری این مفاهیم می‌تواند منفی نیز باشد، به رغم اینکه این مسئله از سوی "گالی" یاد نشده، ولی با تعریف در تعارض واقع نمی‌شود.

پیچیدگی داخلی:^{۲۲}

دومین شرطی که "گالی" برای پذیرفته شدن مفهومی به مثابه ذاتاً جدول‌برانگیز وضع می‌کند، پیچیدگی داخلی است. "انجام این عملی که بار ارزشی یا داوری ارزشی در پی دارد، باید از نگاه داخلی پیچیده باشد، و در مجموع مؤلفه‌ها و صفت‌های مختلف به یک مفهوم واحد ارجاع گردد".^{۲۳}

پیچیدگی داخلی یک مفهوم به این معنی است، که مفهوم مورد نظر، احتمالاً مؤلفه‌ها یا ویژگی‌های متعددی دارد، که راه را برای کاربران مختلف مفهوم می‌گشاید، تا معنای آن را به روش و طریقه خود تفسیر و تبیین نمایند.

تعدد وصف پذیری:^{۲۴}

به قول "گالی": "هر توضیح ارزش باید در برگیرنده اشاره به سهم اجزای مختلف یا ویژگی‌های متعدد ارزش باشد. قبل از آزمون، مانعی در راه توصیف و تعریف متعدد و متنازع ارزش به صورت کل وجود ندارد... به اینصورت عمل انجام شده مورد نظر به صورت متعدد قابل توصیف است.^{۲۵} به گفته "کولیر" تعدد وصفی می‌تواند منجر به تأکید مشخص و ویژه بالای یک برداشت یا برداشت دیگری از مفهوم گردد. یا به باور "گالی" همین تعدد برداشت‌ها و تأکید روی یک توصیف مشخص خود به نوعی از جدل و منازعه می‌انجامد.

باز بودن:^{۲۶}

شرط دیگر مفاهیم ذاتاً جدول‌برانگیز، به باور "گالی"، ویژگی باز^{۲۷} بودن آن‌هاست. "دست‌آورد صاحب امتیاز، باید طوری باشد که با توجه به تغییر شرایط به صورت جدی تعدیل پذیر باشد، و این

21. Collier D: 2006: 216

22. Internal Complexity

23. Gallie: 1956: 171

24. Diverse Describability

25. Gallie: 1956: 172

26. Openness

27. Open Character

تعدیل طوری باشد، که نه تجویز گردد و نه از قبل قابل پیش بینی باشد و من برای آسانی فهم، همچو مفهومی را دارای ویژگی باز می نامم.²⁸ این به این معنی است، که مفاهیم هنجاری و ارزشی تعریف جامع و نهایی ندارند و هر مفهومی می تواند با گذشت زمان و تغییر شرایط تغییر نموده و راه را برای جدل و رقابت های جدید باز نماید.

شناسایی دوجانبه یا کاربرد هجومی و دفاعی:²⁹

معیار دیگر برای پذیرفته شدن مفهومی به مثابه ذاتاً جدل برانگیز این است که:

"طرف های مقابل این واقعیت را به رسمیت بشناسند، که نحوه کاربرد آن ها از سوی اطراف دیگر مورد بحث و جدل است، و همه اطراف باید به نحوی مشترکاتی داشته، و تا حدی نحوه معیارهایی مختلفی را که طرف های دیگر در به کارگیری مفهوم مورد نظر به کار می برند، ارج و احترام بگذارند. به شکل بسیار ساده، به کارگیری مفهوم ذاتاً جدل برانگیز، به این معناست، که آن را علیه دیگر کاربرد ها استفاده می کنیم، و برین باوریم که باید نحوه کاربرد ما بر دیگر کاربردها، غالب و محفوظ باقی بماند. به شکل خیلی ساده تر، به کارگیری مفهوم ذاتاً جدل برانگیز، به این معناست که آن را به صورت هجومی و دفاعی به کارگیری."³⁰

این معیار بر این تأکید دارد که اطراف در گیر، خاصیت یا ویژگی جدل برانگیز بودن مفهوم را به رسمیت می شناسند و تا اندازه، به کاربرد مختلف رقیب خویش که به برداشتی از مفهوم متکی است اعتراف می نمایند و این خود به مثابه راهنمایی برای به کارگیری مختلف اطراف متنازع عمل می کند.

نمونه و سرمشق:³¹

دستاورد باید از یک نمونه و سرمشق به رسمیت شناخته شده ریشه بگیرد، به قول "گالی": "همچو مفهومی باید از یک نمونه ای سرچشمه بگیرد، که مرجعیت و اعتبار وی را طرف های متنازع و رقیب کاربر مفهوم به رسمیت بشناسند."³¹

"کولر" بر این باور است که "گالی" از نمونه و سرمشق، دو نوع برداشت دارد، یک برداشت محدود و یک برداشت کلی. "برداشت محدود" گالی از نمونه و سرمشق این است که مفهوم جدل برانگیز، بر یک نمونه اصلی و واقعی که مرجعیت و اعتبار وی از سوی کاربران متنازع تصدیق و به رسمیت شناخته شده باشد، لنگر اندازد. "همین پیوند با نمونه اصلی و سرمشق، در قادر ساختن

28.Gallie:1956:172

29.Reciprocal Recognition or Aggressive and Defensive Use

30.Gallie: 1956: 172

31.Exemplar

32.Gallie: 1956: 180

تحلیلگران که مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز را از مفاهیم سردرگم³³ تفکیک نمایند، نقش تعیین کننده بازی می کند. مفاهیم سردرگم به اختلافاتی می انجامد، که یک اصطلاح در آن واحد به دو نظر مختلف ارجاع می شود. نمونه اصلی و سرمشق در اینجا، به مثابه پایه و اساس برای مفهوم عمل می کند، و به این اساس مسئله نه بر سردرگمی، که بر جدل و نزاع بر مفهوم واحد تمرکز می یابد. "گالی" در این مورد، به انقلاب فرانسه به مثابه سرمشق و نمونه برای دموکراسی اشاره می کند. "گالی" همچنان یک برداشت کلی و جامع از نمونه و سرمشق ارائه می کند. اصل پیچیدگی داخلی و توصیف پذیری متنوع نمونه و سرمشق، و توجه به اینکه ویژگی ها و خاصیت های متعدد نمونه توسط ارج گزاران به صورت متفاوت ارزیابی خواهد گردید، و توجه به اینکه دستاوردهای نمونه و سرمشق، باید "باز" باشد، همه دست به دست هم داده، این برداشت جامع و کلی را به وجود می آورد، که نمونه و سرمشق می تواند صورت های متفاوتی داشته باشد، به طور نمونه چندین واقعه تاریخی مستقل ولی شبیه هم.

رقابت ترقیخواهانه:³⁴

آخرین شرط و معیار برای پذیرفته شدن مفهومی به مثابه ذاتاً جدل برانگیز "رقابت ترقیخواهانه" است. "گالی" براین باور است که: "احتمال یا امکان اینکه رقابت ترقیخواهانه برای به رسمیت شناخته شدن میان رقیبانی که مفهومی را با برداشت های متفاوت مورد استفاده قرار می دهند، منجر به تداوم و انکشاف دستاورد "نمونه و سرمشق" به حد اعلاء و بهینه اش گردد وجود دارد."³⁵

وی استدلال می کند که نتیجه و فرایند جدل و اختلاف های مفهومی شاید منجر به بالا رفتن کیفیت بحث و استدلال میان طرف های رقیب و متنازع گردد. دقیقاً همانطوری که در بخش نقش "نمونه و سرمشق" تذکر رفت، "گالی" از "رقابت ترقیخواهانه" نیز دو برداشت ارائه می کند، یک برداشت محدود و دیگری برداشت کلی. در دید محدود بیشتر به توافق دستاورد با نمونه ارائه شده از سوی "نمونه و سرمشق" اصلی تأکید می گردد تا جدل و بحث و دستاورد طرف های متنازع به انکشاف دستاورد سرمشق اصلی به حد اعلاء و بهینه اش یاری رساند. این شرط با توجه به ماهیت "نمونه و سرمشق" اصلی تا حدی مبهم به نظر می رسد.

یک چوکات بندی وسیع تر، که برگشت به "نمونه و سرمشق" اصیل را حذف می کند، تا حدی معقول تر به نظر می رسد. "گالی" اعتراف می کند که: "دست یافتن به قاعده عمومی که بتواند منجر به یک توافق همگانی گردد، که کاربرد یا برداشت مشخصی را از جمع کاربردها و برداشت های

33. Confused Concepts

34. Progressive Competition

35. Gallie: 1956:180

متعدد و جدل برانگیز یک مفهوم به مثابه یک برداشت و کاربرد "بهرتر" برگزیند، غیر ممکن به نظر می‌رسد. ولی ممکن است معقولیت برداشت و یا کاربرد یک فرد یا گروه مشخص را از یک مفهوم، یا همچنان تغییر عقیده یک فرد یا گروه را از یک مفهوم، به بحث گرفت و توضیح داد.

نگاهی اجمالی به چارچوب "گالی":

ایده یا چارچوب مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز، چون دیگر تئوری‌ها و فرضیه‌های علوم اجتماعی، محل بحث و اختلافات زیادی میان دانشمندان و پژوهشگران بوده است. از آغاز سال ۱۹۵۶ به بعد می‌توان مقالات و پژوهش‌های فراوانی در زمینه به دست آورد، به ویژه در دهه گذشته که دامنه این بحث‌ها رو به گسترش نهاده است.^{۳۶}

از سوی عده‌ای سهم "گالی" را به مثابه یک گام مهم در حل اختلافات مفهومی و راهی به سوی هم‌فهمی^{۳۷} و تحمل تفسیرهای متنوع ستوده‌اند و از سوی دیگر عده‌ای اساساً ایده مفاهیم جدل برانگیز را با اتکاء بر این فرضیه رد نموده‌اند که پذیرفتن این چارچوب اصلاً مفهومی را برای بحث باقی نمی‌گذارد، و این سؤال را مطرح کرده‌اند که این چارچوب به نسبت‌گرایی مفاهیم در علم می‌انجامد.

در این بخش از جستار، نخست انتقاداتی را برمی‌شمرم که برخلاف چارچوب مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز "گالی" صورت گرفته، و بعد به ذکر دیدگاه‌هایی می‌پردازم که به طرفداری چارچوب "گالی" ابراز شده است. و در همین بخش به پاسخ این سؤال نیز خواهم پرداخت، که آیا مطرح نمودن اصل "مفهوم ذاتاً جدل برانگیز"، مجالی برای مفهومی جهت بحث و گفت‌وگو باقی می‌گذارد یا خیر؟ و تلاش خواهم نمود هدف "گالی" را در دفاع از چارچوب‌اش روشن‌نمایم؛ هدفی که: "بر آگاهی متقابل طرف‌های رقیب توجه داشته و می‌خواهد روشن‌سازد که برخی مفاهیم مشترک آنان ذاتاً جدل برانگیز و اختلاف‌آفرین است، و این جدل و اختلاف آنان بر رشد و شکوفایی بحث روشنفکری میان اهل مناظره خواهد افزود."^{۳۸}

لازم به تذکر می‌دانم که برخی منتقدین، در مجموع ایده "مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز" "گالی" را رد نکرده‌اند، بلکه برخی از اجزاء یا عده‌ای از شروط چارچوب را رد کرده یا هم‌اصلاحات و نوآوری‌هایی را در زمینه پیشنهاد کرده‌اند. همانطوری که در بالا یاد آورشدم، در این بخش از

۳۶. برای دریافت اهمیت موضوع و گستره بحثی که در زمینه صورت گرفته، اگر شما اصطلاح انگلیسی مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز را در ماشین جستجوی "گوگل" درج نمایید، که در ده سال گذشته به کار آغاز کرده است، در حدود ۱,۰۶۰,۰۰۰ نتیجه به دست می‌دهد. (بازدید در ماه جنوری ۲۰۰۷)

37. mutual understanding

38. Connolly: 1993: 11

جستار، من به ذکر عمومی این انتقادات پرداخته و از تقسیم بندی خاص آن در بخش ها و مجموع چارچوب پرهیز می کنم.

بدبینان:

تاریک اندیشی نوین:

"گالی" خود نخستین کسی بود که احتمال اختلاف برسر چارچوب اش را مطرح ساخت، ولی وی امیدوار بود که درک هدف وی برای ایجاد یک فضای رقابت مثبت میان مخالفین جهت فهم و درک درست یکدیگر و دریافت معنای بهتر برای یک مفهوم، از همچو تعبیرهای نادرست جلوگیری نماید. "شاید شکوه شود که به رغم ارجاع ایده به خردگرایی، و منطقی تغییر دیدگاه و... این مقال خیانت پنهانی در مقابل خردگرایی باشد، یا به گفته "همشر" گامی دیگری به سوی تاریک اندیشی نوین.^{۳۹}"

نسبیت گرایی:

"بری کلارک" بر این باور است که: ایده و انگاره "مفهوم ذاتاً جدل برانگیز" جداً غلط است... "مفهوم ذاتاً جدل برانگیز" را فقط به قیمت معرفی یک نسبیت گرایی افراطی در همه گفتمان هایی که این مفاهیم جدل برانگیز را به کار می برند، می توان پذیرفت. در نتیجه کاربرد تک معنایی و تک صفتی یک مفهوم ذاتاً جدل برانگیز همانقدر معتبر خواهد بود که کاربرد تک معنایی و تک صفتی بدیل آن.^{۴۰}"

تناقض داخلی:

"ویلیام کانلی" در کتابش (Terms of Political Discourse) برخی از اتهامات علیه چارچوب و ایده مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز را مطرح نموده، که نخستین این اتهامات، مسئله ای تناقض داخلی است. "این خود یک امر متناقض است که بگویی یک مفهوم ذاتاً جدل برانگیز است و در قدم دوم یک برداشت آن را به مثابه برداشت برتر و عالی قبول نمایی."^{۴۱}

39. Gallie: 1956: 196

40. Collier D: 2006: 221

۴۱. (Connolly: 1993:226) ویلیام کانلی در پی نوشت خود به اختصار پژوهش ها و تلاش هایی را که در این زمینه صورت گرفته و موافقین و مخالفین این چارچوب را چنین بیان می کند: "در حالیکه شخصیت های چون لیوک (Lukes)، موتیفایر (Motefiore)، گوتمن (Gutmann) و شفایرو (Shapiro) عموماً تلاش کرده اند این ایده را توسعه داده و پیامدهای آن را برای گفتمان سیاسی به بحث بگیرند، گری (Gray)، بری (Barry)، مکدونالد (Macdonald)،

ایده مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز خود ذاتاً جدل برانگیز است:
دومین انتقادی که از دیدگاه "کانلی" به این نظریه وارد شده این است که: "دکتورین مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز، براساس فرضیه خودش ذاتاً جدل برانگیز است. به این اساس دکتورین به خود بطلانی گرفتار شده است."^{۴۲}

هیچ انگاری یا نیهیلیسم:

انتقاد "جان گری"^{۴۳} از ایده مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز خیلی شدید و سختگیرانه است. "این بدین معنی است که هر برداشت قوی و غالب یک مفهوم ذاتاً جدل برانگیز، برداشت دیگری را به هیچ انگاری و پوچی بکشانند." "گری" نگرانی اش را از "نسبیت باوری در اخلاق" و "نسبیت باوری مفهومی" در رویکرد "گالی" به صراحت ابراز می دارد.^{۴۴}

"گری" می نویسد:

"این دقیقاً روشن نیست که چگونه ما می توانیم مفاهیمی را که به صورت جدی مبهم اند یا کلماتی عامی را که استعمال شان مفاهیم متعدد و قابل تمییز را پنهان می سازد، از کلمات عامی که مفهوم ذاتاً جدل برانگیز را به صورت واقعی افاده می کند، تفکیک نماییم، چیزی که روشن است این است که، مطالعه مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز، از مطالعه ابعاد مختلف تحولات اجتماعی، به طور نمونه زبانی و مفهومی، قابل تفکیک و جدا کردن نیست. برای اینکه مفهومی را به مثابه جدل برانگیز نشاندهی نمایی، باید به حد کافی درباره جامعه ای که کاربران آن مفهوم در آن زندگی می کنند، معلومات ارائه نمایی. اگر مسئله، به طور نمونه، به این ترتیب باشد، و بیشترین مفاهیم تفکر اجتماعی و سیاسی ما چون قدرت، آزادی، عدالت، اجبار و مسئولیت، از خاصیت و ویژگی ذاتاً جدل برانگیز بودن برخوردار باشند، پیامد طبیعی اش این است که تفکر اجتماعی و سیاسی ما در محیطی شکل می گیرد، که براساس تنوع و فردگرایی مطلق بنا شده است."^{۴۵}

در مورد فایده عملی مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز وی می گوید: "... پیامد هیچ یک از پژوهش های من نشان نداد، که مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز، قاعده ای را بدون مشکل جدی داخلی یا پیامد مضر

فروهوک (Frohock) و کلارک (Clarcke) از جمله شخصیت هایی اند که به اشکال مختلف به مخالفت این ایده برخاسته اند. " (Connolly: 1993: 245)

42. Connolly: 1993: 226

43. John N. Gray

44. Collier D: 2006: 221

45. Gray: 1977:337

و خطرناک، وضع نموده باشد، نتیجه استدلال و بحث من در این موضوع متأسفانه منفی است.^{۴۶}

بی ربطی و عدم جامعیت:

"سوانتن" بر این باور است که: "ایده مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز بی ربط بوده و از جامعیت برخوردار نیست... به این معنی است که اصلاً دلیلی برای جدل وجود ندارد، چون نه تنها اتفاق نظری بر بهترین برداشتی از X به وجود نمی آید، که هیچ برداشتی از X به این اساس که برداشت هایی دیگری از X از این برداشت بهتر است، رد نمی شود."^{۴۷}

گذشته از این وی دفاع از فرضیه "گالی" را مورد سؤال قرار داده می افزاید: "به رغم جذابیت فرضیه به مثابه یک راه حل برای اختلافات حل نشدنی در تئوری سیاسی و اخلاق، هنوز از این فرضیه دفاع لازم صورت نگرفته است."^{۴۸}

بحث پایان ناپذیر مفهومی:

"این شپیرو"^{۴۹} در حالیکه به طور ضمنی ایده "گالی" را رد می کند، بر این باور است، که چارچوب ارائه شده از سوی "گالی" فقط می تواند بحث پایان ناپذیر مفهومی تولید نماید.^{۵۰} اختلافات مفهومی به بهتر شدن کیفیت بحث و استدلال نمی انجامد:

برخی از دانشمندان، با زیر سؤال بردن این فرضیه "گالی" که اختلافات مفهومی و بحث در این زمینه به بهتر شدن کیفی بحث و استدلال می انجامد، اظهار نگرانی نموده اند که طرف های متنازع شاید به دور از محدوده بحث عقلانی و منطقی و به شیوه خیلی ضعیف به بحث و استدلال پردازند و این نوع استدلال عوض فایده زیانبار خواهد بود.^{۵۱}

خوشبینان:

درمقابل، با گروهی از دانشمندان زبده ای برمی خوریم، که با ستودن چارچوب "گالی" به دفاع از وی برخاسته و این ایده را گامی مثبت به سوی حل اختلافات مفهومی در علوم اجتماعی می دانند. این گروه از دانشمندان نه تنها انتقادات مخالفان را پاسخ داده اند که با سهم گیری فعال و افزوده های علمی خویش به غنای ایده و چارچوب افزوده اند.

46.Gray: 1977:344

47. Swanton: 1985: 815

48.Swanton: 1985: 827

49.Ian Shapiro

50.Collier D: 2006: 221

51.Collier D: 2006: 221

طوریکه ملاحظه شد، نسیت باوری، تناقض داخلی، جدل برانگیز بودن، هیچ انگاری، بی ربطی، بحث پایان ناپذیر مفهومی و تأثیر منفی اختلافات مفهومی بر رشد کیفی بحث و استدلال پاره ای از انتقاداتی بود که علیه چارچوب ارائه شده از سوی "گالی" در چگونگی تعامل با مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز، از سوی دانشمندان و منتقدان اقامه گردیده است.

قبل از پرداختن به استدلال و دفاع دانشمندان از چارچوب "گالی"، و ارائه ای پاسخ به انتقادات فوق، جا دارد اذعان نماییم که پیدایش ایده "مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز" به "گالی" بر می گردد، و از او به خاطر تلاش خردمندانه اش در حل معضله اختلافات مفهومی تقدیر به عمل آمده است.

در مورد مسئله ای نسیت گرای، که عمده ترین ایرادها به حساب می رود، "کولر" و دوستانش در تازه ترین پژوهش خویش در مورد چارچوب "گالی" می نویسند: "به نظر ما، نگرانی نسیت گرای، اگر هدف از تحلیل مفاهیم، ارائه ای معانی روشن و غیر مبهم باشد، به جاست، ولی اگر هدف ارائه ای یک ارزیابی واقعینانه از مفاهیم پیچیده و تغییرات پویا در نمونه ها و اشکال این مفاهیم باشد، چارچوب "گالی" به مثابه محکی برای رشد و انکشاف رویکردهای بدیل در تحلیل مفاهیم برجا می ماند."⁵²

در ارتباط به مسئله ای نسیت گرای، "کانولی" با رد ادعای مخالفان تأکید دارد، ادعای اینکه مفهومی جدل برانگیز است، الزاماً به معنای قبول نسیت گرای افراطی نیست. وی در این باره می گوید: "ادعای اینکه مفهومی ذاتاً جدل برانگیز است، الزاماً به معنای قبول نسیت گرای افراطی، چنانکه عده ای از منتقدان این چارچوب فهمیده اند، نمی باشد. می شود جدل و ستیزه کرد، طوری که من به طور واضح نشاندهی کرده ام، چون معیار جهانی خرد که ما به آن دسترسی داریم، برای بحث های از این قبیل با محدودیتی که به آن روبرو است، نقطه پایانی به مثابه حل نهایی و قابل قبول برای همه در اختیار ندارد."⁵³

"کانولی" بیشترین انتقادات علیه چارچوب "گالی" را زیر دو عنوان "تناقض داخلی" و "جدل برانگیز بودن نفس چارچوب"، خلاصه نموده، و به تفصیل آن ها را رد می کند. درباره تناقض داخلی، "کانولی" می نویسد:

"این انتقاد اصلاً وارد نیست، چون این "ایده" مدعی نیست که برداشت و قرائتی که ترجیح می دهد، از هر قرائت مخالف برتر و بالاتر است.

ایده مدعی است که:

الف/ اختلاف و جدل مفهومی میان اطراف متنازع و رقیب به وقوع می پیوندد که برخی از عناصر

52. Collier D2.006: 234

53. Connolly 1993: 230

تشکیل دهنده مفهوم را می پذیرند.

ب/ منابع و شواهد قابل دسترسی در عرصه خرد و منطقی می تواند این بحث ها را روشنتر و شفاف تر سازد، ولی در مقامی نیست که بتواند تعداد تفسیرها را به شکل منطقی محدود و قابل دفاع نهایی سازد. ج/ ممکن است در همین حوزه بحث های جدل برانگیز، دفاع بهتر و قوی از یکی از این قرائت ها ارائه گردد، می توان از قرائت خود در این محدوده به دفاع برخاست، ولی نمی توان از حقانیت ابدی آن سخن به میان آورد. یکی از دلایل و فواید تأکید بر جدل برانگیز بودن مفاهیم این است تا زمینه خردمندانه ای برای بحث پیرامن ضوابط گفتمان پدید آید.⁵⁴

در مورد ایراد دوم، که ایده "مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز"، طبق همین قاعده که خود وضع کرده، در ذات خود جدل برانگیز است، "کانولی" می گوید: "تصدیق ذاتاً جدل برانگیز بودن منجر به خود ابطالی نمی گردد، چون این "ذاتاً جدل برانگیز بودن" به مثابه حقیقت نهایی ارائه نگردیده است، و ایده "ذاتاً جدل برانگیز" از پیروی قرائت های مخالف خود نیز ممانعت نمی کند.⁵⁵

سهم گیری متقارب دانشمندان در بارور ساختن ایده "مفاهیم جدل برانگیز" بدون تردید در فهم و روشن سازی شروط وضع شده از سوی "گالی"، برای مفهومی تا به مثابه جدل برانگیز پذیرفته شود، در فهم صحیح و به کار گیری درست چارچوب نقش به سزایی ایفاء نموده، و در عین حال به بعضی از انتقادات نیز پاسخ داده است، که در ذیل به برخی از این سهم گیری ها اشاره می نمایم. "نیوتن گریور"⁵⁶ در عین اینکه "گالی" را به خاطر این دستاورد بزرگ می ستاید، معتقد است، وی با این عمل خود در مقابل عملکرد تبعیض آمیز و ساده انگارانه به مقابله برخاسته که مدعی است وقتی نتوان مفهومی را به صورت روشن به کار برد، آن مفهوم سردرگم یا گمراه کننده است، "گالی" با ارائه ای این چارچوب در واقع نظمی ویژه ای برای مجادله خردمندانه در گفتمان های مختلف ارائه می کند.⁵⁷

"کانولی" به مثابه یکی از مدافعان نخستین "مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز" ایده مفاهیم "توصیفی" و "هنجاری" را برای دفاع از چارچوب "گالی" مطرح ساخته است، وی معتقد است "گالی" به صورت روشن میان مفاهیم توصیفی بی طرف، که توافق همه شمول در حوزه علمی با استفاده از آن به دست می آید و مفاهیم ارزشی که باز و اختلاف برانگیز اند، فرق قائل نمی شود، "کانولی" بر این باور است که مفاهیم توصیفی با تعریف همه قبول فرا ایدلوژیک و فرا فرهنگی، به مثابه یک نیاز برای برقراری رابطه با یکدیگر در حوزه علوم تجربی باید از مفاهیم هنجاری یا ارزشی تفکیک شود.

54. Connolly 1993: 227

55. Connolly: 1993: 229

56. Newton Garver

57. Collier D: 2006: 221

"کانولی" معتقد است "مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز"، مفاهیمی قابل ارزشیابی و قیمت گذاری با بار ارزشی است، وقتی چیزی را کارهنری یا دموکراسی می نامیم، به این معنی است که آن را توصیف نموده و درعین حال ارزشی را به آن منسوب می کنیم، یا تعهد و الزامی را نسبت به آن بیان می داریم، وقتی مفهومی از یک منظر اخلاقی یا هنجاری به کار رود، می تواند مورد بحث و تفسیرهای گوناگون و مختلف قرار گیرد.

"کانولی" در همین راستا و برای فهم بیشتر چارچوب، ایده دیگری را نیز به نام "مفهوم خوشه ای" معرفی می کند، وی معتقد است یک مفهوم نه تنها پیچیدگی داخلی و متغیرات و ملاک های گسترده دارد، که هریک از ملاک های یک مفهوم به صورت نسبی پیچیده و باز است و هر بعدی از آن به مفهوم دیگری نسبتی و رابطه ای دارد، بنابر این، برای استفاده از همچو مفاهیمی، بناچار باید رابطه پیچیده آنها به مفاهیم دیگر به نمایش گذاشت.⁵⁸

"الیسدر مکتتایر"⁵⁹ "بازبودن" یا "ذاتاً نامکمل بودن" را در این چارچوب به مثابه یک عامل کلیدی در آفرینش بحث های ذاتاً جدل برانگیز مورد توجه قرار می دهد، و "نورمن کار"⁶⁰ احتمال "بسته شدن دائمی" یا "بسته شدن احتمالی" را مطرح می کند. وی معتقد است، احتمال دارد بحث و جدل پیرامن مفهومی در مرحله ای به صورت دائمی یا موقت بنا به اتفاق نظر جمعی متوقف گردد، اگرچه این توقف به معنای جلوگیری مطلق از دوباره زنده شدن بحث پیرامن مفهوم مورد نظر برای ابد و همیشه نمی باشد، اما طرح این مسئله می تواند پاسخ های قناعت بخشی در پاره ای موارد، برای برخی از سؤال های بنیادین ارائه نماید.

به همین منوال "فریدن"⁶¹ ایده "پایان جدل"⁶² را مطرح می سازد، به عقیده وی همانظوری که مفهومی می تواند جدل برانگیز یا بحث برانگیز باشد، همانطور ممکن است به مفهومی "بی جدل" تبدیل شود، به این اساس این مفهوم با دریافت معنای ثابت در یک چوکات مشخص به مرحله از ثبات ارتقاء می یابد.

امیدوارم حالا روشن شده باشد، که ایده "مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز" از نسیت، هیچ گرایی، بی ربطی و عدم جامعیت، بحث و جدل پایان ناپذیر فاصله داشته، و برخلاف ادعاهای فوق، راه را برای رقابت سالم و احترام به قرائت ها و برداشت های مختلف از مفاهیم، به خاطر بار ارزشی و پیچیدگی داخلی آنان می گشاید، از سوی دیگر قبول این چارچوب، ما را یاری می رساند تا از تحمیل

58. Connolly: 1993: 14

59. Alasdair MacIntyre

60. Norman S. Care

61. Freeden

62. De-contestation

اعتقادات و برداشت های خود، به مثابه یگانه قرائت و برداشت راستین، با استفاده از وسائل خشونت و ارباب، بر دیگران اجتناب ورزیم.

آیا دموکراسی به مثابه یک مفهوم کلیدی در تئوری سیاسی طبق چارچوکات "گالی" یک مفهوم ذاتاً جدل برانگیز است یاخیر؟

دموکراسی به مثابه یک مفهوم کلیدی و مبهم در تئوری سیاسی:

در این بخش از این جستار، تلاش می کنم درباره دموکراسی به مثابه یک مفهوم کلیدی در تئوری سیاسی سخن برانم، و این را روشن سازم که آیا می توان این مفهوم را طبق چارچوکات "گالی" مفهومی ذاتاً جدل برانگیز به حساب آورد یاخیر؟ نخست با یک نظر اجمالی و مختصر از دموکراسی و طبیعت چند بعدی و مبهم آن آغاز می کنم، که این بررسی اجمالی در پایان ما را در فهم دموکراسی به مثابه مفهومی جدل برانگیز یاری خواهد کرد و آنگاه به بررسی این مفهوم طبق شروط وضع شده در چوکات "گالی" خواهم پرداخت.

درباره دموکراسی می توان مطالعات و پژوهش های فراوانی در بخش تئوری سیاسی یا سیاست تطبیقی به دست آورد، دموکراسی از قرن ها بدینسو چه به مثابه یک نظام منفی یا به مثابه یک نظام مثبت در محراق توجه و مطالعه متفکران و فلاسفه قرار داشته و این جایگاه خود را تاکنون در مطالعات و پژوهش های معاصر حفظ کرده است.

"هیود"⁶³ در کتاب "سیاست"⁶⁴ خود به انکشاف و شهرت دموکراسی به مثابه برجسته ترین رویداد در تاریخ سیاست اشاره نموده می نویسد:

"گرویدن جمعی سیاست مداران و متفکران سیاسی به دموکراسی و اهداف دموکراتیک یکی از دراماتیک ترین و برجسته ترین رویدادها در تاریخ سیاسی به حساب می رود، در یونان قدیم که گاهی از آن به مثابه مهد اندیشه های دموکراتیک نام برده می شود، از دموکراسی یک تصور منفی وجود داشت. متفکرانی چون افلاطون و ارسطو، به گونه مثال، دموکراسی را نظامی تلقی می کردند، که در آن عام مردم به قیمت عقل، فرزاندگی و ملکیت حکومت را به دست می گیرند. تا قرن نوزدهم این مصطلح همان بار تحقیر آمیز را با خود داشت، و نظامی را افاده می کرد، که حکومت در آن از آن اوباشان باشد، ولی اکنون، همه مان دموکرات هستیم. لیبرال ها، محافظه کاران، سوسیالیست ها، کمونیست ها، انارشئیست ها و حتی فاشیست ها، دموکرات بودن را فریاد کشیده، تلاش می ورزند اعتبارنامه های از دموکرات بودن خود را به نمایش گذارند و با توجه به اینکه یکی از قوی ترین ایدلوژی های جهان در اواخر قرن بیستم دچار تزلزل شد و فرو ریخت، آتش دموکراسی شعله ای

63. Hyewood

64. Politics

قوی تری یافت.^{۶۵}

"راسل"^{۶۶} در مقاله اش، در باره دموکراسی و تغییرات مفهومی این مصطلح در طول تاریخ، روش مشابهی در پیش گرفته، و برخی از تحولات بنیادین در تغییر مفهومی دموکراسی را در تاریخ این مصطلح، با توجه ویژه به تجربه امریکا، برجسته می سازد، وی می نویسد:

"تا اواسط قرن نوزدهم، یا حتی بعد تر از آن، دموکراسی نظامی خطرناک و بی ثبات در حوزه سیاست به حساب می رفت، بعد از آن، دلالت ضمنی توأم با کراهت و انزجار و نفرت مصطلح دموکراسی به تدریج رو به تقلیل نهاد. این دلالت ها جای شان را آهسته آهسته به برداشت های جدید و کاملاً مثبت خالی کردند، و دموکراسی همپایه حاکمیت ملی و مساوات شد و در این فرایند دموکراسی به مفهوم بی همتا در سیاست مدرن تبدیل شد."^{۶۷}

خاستگاه و منشاء دموکراسی را می توان در یونان قدیم ریشه یابی کرد، که حکومت توسط تعداد زیاد مردم و یا فقرا را افاده می کرد، یا به قول افلاطون دموکراسی نظامی است: "که در آن فقرا دست بالا می یابند، تعدادی را می کشند و عده ای را تبعید می کنند، و بعد از آن چوکی ها را در میان بقیه شهروندان، البته تعدا زیاد شان، تقسیم می کنند."^{۶۸}

ولی به قول "هیود" این تصور ساده "حکومت توسط مردم" در رابطه به دموکراسی ما را به جایی نمی رساند، مشکل با دموکراسی و معانی متنوع اش، به نظر "هیود" از شهرت زیادش آغاز می گردد، شهرتی که اساس این مصطلح را به عنوان یک مفهوم معنی دار سیاسی مورد تهدید قرار می دهد. دموکراسی با توجه به اینکه اکنون در سطح جهانی یک چیز خوب تلقی می گردد، بیشتر به مثابه یک شعار چون "هورا" به کار می رود، تا به معنای یک نظام دارای تفکر و اساسات روشن و منظم؛ به قول "برنارد کرک"^{۶۹}: "اکنون دموکراسی یکی از هرزه ترین کلمات در گستره همگانی است"، مصطلحی که برای هر که هر معنایی می دهد، و در خطر این قرار دارد که هیچ معنایی ندهد. از جمله معنایی که به کلمه دموکراسی نسبت داده شده، می توان از افاده های ذیل نام برد:

نظامی که حکومت در آن به دست فقرا و محرومین قرار دارد.

نوعی از حکومت که مردم در آن بر خود به صورت مستقیم و مستمر، بدون نیاز به سیاستمداران حرفوی یا مسئولین دولتی، حکم می رانند.

جامعه که بر اصل فرصت های برابر و شایستگی فردی استوار است، و نه بر سلسله مراتب و امتیاز.

65. Heywood: 1997: 65-70

66. Russell

67. Russell: 1989: 68

68. Russell: 1989: 68-71

69. Bernard Crick's

نظامی از رفاه عمومی و تقسیم دوبارهٔ ثروت تا نابرابری های اجتماعی کاهش یابد. نظام تصمیم‌گیری که بر اصل حکومت اکثریت استوار است. نظام حکومتی که حقوق و منافع اقلیت‌ها را با اعمال نظارت بر قدرت اکثریت برآورده می‌سازد. روشی که چوکی های دولتی را با استفاده از آن، از راه رقابت برای کسب آراء عمومی در انتخابات به دست می‌آورند.

نظام حکومتی که بدون در نظر داشت مشارکت مردم در زندگی سیاسی، در خدمت مردم قرار دارد.^{۷۰} "راسل" با پرداختن به همین مسئله تصریح می‌کند که با رشد و شهرت بیش از حد دموکراسی، معنا و مفهوم آن نیز وارد یک مرحلهٔ جدیدی از ابهام و جدل می‌گردد. "چنانچه با، استعلاء شدن^{۷۱} ارزش آن، معنای دموکراسی در میان بدآوایی های تفاسیر متناقض دموکراسی مفقود گردیده است.^{۷۲}"

در مورد مدل های مختلف دموکراسی "هیود" از مدل های ذیل نام می‌برد: دموکراسی کلاسیک، دموکراسی حمایتی،^{۷۳} دموکراسی انکشافی^{۷۴} و دموکراسی مردمی. طوریکه ملاحظه کردیم، آزادی، مساوات، حکومت اکثریت، مشارکت جمعی و فرصت های برابر از اصول بنیادین دموکراسی به حساب می‌روند. دموکراسی مستقیم، دموکراسی غیر مستقیم^{۷۵}، دموکراسی لیبرال، سوسیال دموکراسی و دموکراسی رأینانته^{۷۶} انواعی از دموکراسی اند که در کشورهای مختلف تطبیق شده و مورد بحث و پژوهش قرار گرفته اند. این ارزیابی و توصیف مختصر دموکراسی نشان می‌دهد که "این مفهوم" جدل‌برانگیز است، از معنای واحدی برخوردار نیست، برای تفسیرهای متعدد باز است و ویژگی‌ها و ابعاد و مؤلفه های متعدد دارد.

دموکراسی مفهومی ذاتاً جدل‌برانگیز:

در این بخش تلاش می‌کنم، به این مسئله پردازم که آیا تعریفی که از مفاهیم جدل‌برانگیز در چارچوکات "گالی" ارائه شده، بر دموکراسی صدق می‌کند یاخیر؟ "گالی" در مقاله اش، تصویر روشن و خوبی از دموکراسی ارائه نموده، و به تشریح ویژگی های ارزشی و پیچیدگی ابعاد داخلی

70. Heywood: 1997: 65-70

71. Transcendent

72. Russell: 1989: 68-71

73. Protective Democracy

74. Developmental Democracy

75. Representative Democracy

76. Deliberative Democracy

آن پرداخته، که مفهومی را واجد شرایط ذاتاً جدل برانگیز بودن می سازد.
"کونلی" حین پرداختن به این موضوع می نویسد:

"از نظر "گالی" دموکراسی چنین مفهومی است، حد اقل چنانکه در جوامع صنعتی غربی به کار می رود. دموکراسی دستاوری است که اکثریت آن را ارجح می گذارند. ولی ملاک های پذیرفته شده تحقق دموکراسی در این جوامع، از سوی گروه های مخالف به صورت متفاوت ارزیابی می گردد. برخی از این ملاک ها از سوی گروهی به مثابه پایه و اساس تلقی شده، و از سوی دیگران به مثابه یک امر بیجا و فرعی رد می گردد. سرانجام، بحث درباره تطبیق درست آن به یک جدل بی پایان تبدیل شده و دریافت یک حل نهایی در زمینه بعید به نظر می رسد. برای عده ای، ملاک بنیادین دموکراسی قدرت شهروندان در انتخاب حکومت از طریق انتخابات آزاد و رقابتی است، برای عده ای دیگر، این ملاک از اصل مساعد بودن فرصت برابر برای شهروندان در احراز پست های دولتی و رهبری سیاسی کم اهمیت تر است، و برای عده ای دیگر، هر دوی این ملاک ها در صورت دست نیافتن به مشارکت فعال شهروندان در همه سطوح زندگی سیاسی، کمرنگ و بی اهمیت جلوه می کنند. وقتی ملاک های فوق با کاربرد اصطلاحاتی نظیر "قدرت"، "سیاسی" و "مشارکت" بیان گردند، اختلافات مفهومی وسعت و دامنه بیشتر پیدا می کنند، چون هریک از این مفاهیم جدید خود نیازمند توضیح و روشن سازی اند، فرایندی که اختلافات تازه را میان آنانی که در باره مفهوم دموکراسی به جدل می پردازند، به نمایش می گذارد."^{۷۷}

"گالی" در بحثی که پیرامن دموکراسی در مقاله اش دارد، بر این باور است که تعریف مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز، بر "دموکراسی" صادق است، و به قول "کولر" هیچکس با تعریف "گالی" که دموکراسی مفهومی است ذاتاً جدل برانگیز، تا هنوز مخالفت نکرده است.^{۷۸}

بار ارزشی:

"گالی" دموکراسی را چنین توصیف می کند: "یک مفهوم سیاسی با بار ارزشی به تمام معنی".^{۷۹} می توان استدلال نمود که مؤمنان به ادیان، باورها و فرهنگ های مختلف، با در نظر داشت دیدگاه های ایدئولوژیک، عقاید، عنعنات و سطح انکشاف و عقب ماندگی خود درباره دموکراسی یک قضاوت ارزشی و هنجاری دارند.

"کولر" می نویسد:

77. Connolly: 1993: 10-11

78. Collier D: 2006: 222

79. Gallie: 1956: 184

"بیشترین مطالعاتی که در زمینه دموکراسی توسط "رابرت دهل"^{۸۰}، "جایونی سارت اوری"^{۸۱}، و همچنان توسط "گولیرمو اودانیل"^{۸۲} و "فیلپ شومپتر"^{۸۳} انجام شده، با تأکید خیلی قوی بر یک اصل آغاز می شوند، که انگیزه اصلی مطالعه دموکراسی از ارزش مثبت هنجاری نهفته در آن سرچشمه می گیرد. ولی ارزیابی مفاهیم همیشه مثبت نمی باشد. "هانتینگتن"^{۸۴} و "روزن وُلن"^{۸۵} در مطالعات خود ارزیابی های متنوع هنجاری و ارزشی دموکراسی را پی گرفته و یک تلقی و ارزیابی منفی از دموکراسی را در عمده ترین بخش های قرن نوزدهم و بخش های از قرن بیستم در جهان غرب به نمایش گذاشته اند"^{۸۶}.

پیچیدگی داخلی:

دموکراسی به عنوان یک مفهوم، از پیچیدگی داخلی برخوردار بوده، و ابعاد و مؤلفه های داخلی متعدد دارد، "گالی" می نویسد، از قدرت اکثریت، برابری شهروندان و مشارکت همیشگی شهروندان، می توان به مثابه ابعاد و مؤلفه های بنیادین دموکراسی نام برد، ولی در عین زمان، هر یک از این ابعاد ممکن است وقتی به عنوان شرط برای دموکراتیک بودن رژیمی به کار می روند، به صورت مختلف و متنوع مورد ارزیابی قرار می گیرند.

"کولر" به این نتیجه می رسد که نگاه ژرف به مطالعات سیاست های مقایسوی نشان می دهد که دموکراسی واجد این شرط است. وی می نویسد، پیچیدگی این مفهوم به صورت روشن، به طور نمونه، از مطالعات "اودانیل" و "شومپتر" در ابعاد چهارگانه که از لیبرالیزم/آزادگری ارائه می کنند، قابل لمس است:

الف: آزادی های مدنی.

ب: دموکراتیزاسیون/مردم سالارانه گری^{۸۷} با رقابت انتخاباتی توأم با حق رأی و انتخابات آزاد و منصفانه.

ج: دموکراتیزه کردن نهادهای اجتماعی و روند اقتصادی.

د: بهره مندی شهروندان از مزایا و حقوق واقعی و دائمی.^{۸۸}

80. Robert Dahl

81. Giovanni Sart Ori

82. Guillermo O'Donnell

83. Philippe Schmitter

84. Huntington

85. Rosanvallon

86. Collier D: 2006: 223

87. Democratization

88. Collier D: 2006: 223

تعدد وصف پذیری:

وقتی قبول نماییم مفهومی از پیچیدگی داخلی برخوردار است و مؤلفه های متفاوتی دارد، آنگاه مسئله ای تعدد و گونه گونی وصف پذیری به صورت طبیعی به میان می آید. مفهوم دموکراسی، طوریکه در بالا تذکر به عمل آمد، از مؤلفه های متفاوتی برخوردار است، که برخی از این مؤلفه ها می تواند مهم تر از بقیه تلقی گردد و یا برخی از این مؤلفه ها با در نظر داشت شرایط خاصی می توانند مناسب تر از دیگران ارزیابی شوند.

مؤلفه ها و ابعاد دموکراسی که در بالا در مطالعات "اودانیل" و "شومیتز" از آن تذکر به عمل رفت، می تواند تحت عناوین ذیل توصیف گردد: دموکراسی سیاسی، دموکراسی سیاسی محدود، دموکراسی توده ای و دموکراسی اجتماعی؛ ولی همه این پیچیدگی ها و تعدد وصف پذیری به مثابه شاخه ها و سطوح مختلف در دموکراسی به عنوان مفهوم اساسی و مادر جا دارند.

باز بودن:

"گالی" مدعی است: "مفهوم دموکراسی ای که مورد بحث ما می باشد، از صفت "بازبودن" برخوردار است. سیاست هنر "ممکن" است، و اهداف دموکراتیک با در نظر داشت تغییرات اوضاع تعیین می شوند، و دستاوردهای دموکراتیک همیشه در روشنایی همین تغییرات مورد ارزیابی قرار می گیرند."^{۸۹}

این شرط "گالی" در تاریخ دموکراسی و تحولات مفهومی این مصطلح در طول تاریخ به چشم خورده و معتبر به نظر می رسد. از دیدگاه "کولر" بنیادی ترین بعد "بازبودن" تغییر در سیاست، اقتصاد و نظام اجتماعی در طول زمان است که می توان با به کارگیری روش مقایسه آن را درک و برجسته نمود. تغییر بنیادینی که در معنای دموکراسی و ارزش یابی هنجاری آن در جامعه غربی در مطالعات "روسن ولن" و "هنتنگتن" در طول قرن نوزدهم و بیستم به دست آمده، به رشد و ظهور طبقه متوسط، رشد جامعه صنعتی و ظهور طبقه کارگر به عنوان یک نیروی قوی سیاسی در طی چندین دهه در این جوامع ارتباط می گیرد. در نیمه دوم قرن نوزدهم به طور نمونه، اصطلاح دموکراسی به طور عام در توصیف رژیم های به کار می رفت که ملکیت را به عنوان پیش شرط برای رأی دان به رسمیت می شناختند، و طبقه کارگر در حوزه رأی دهی و انتخابات به رسمیت شناخته نمی شد و زنان از حق رأی دهی محروم بودند، و این رژیم های دموکراتیک آن دوره، اصلاً حق جهانی رأی دادن را به رسمیت نمی شناختند.^{۹۰}

89. Gallie: 1956: 186

90. Collier D: 2006: 224

نمونه دیگر "بازبودن" در سرشت و طبیعت دموکراسی، تغییر مفهومی در برداشت از دموکراسی در اواخر قرن نوزدهم و اواخر قرن بیستم می باشد.^{۹۱} "کولر" نیز در پژوهش خویش همین پدیده را مورد توجه قرار داده می نویسد:

با توجه به معیارهای اواخر قرن بیستم، هیچ دموکراسی در اروپا در اواخر قرن ۱۹ به سبب محدودیت حق رأی دهی وجود نداشته است. ولی دانشمندان در دموکراتیک خواندن کشوری معیار زمانی و تاریخی را در نظر گرفته و دموکراسی های گذشته را با معیارهای دموکراتیک اواخر قرن بیستم نمی سنجند.^{۹۲}

نمونه دیگر "بازبودن" می تواند اختلاف بر سر رژیم و کشور باشد، که آیا رژیمی یا کشوری دموکراتیک است و آیا می تواند تغییر رژیمی کشوری را دموکراتیک سازد یا خیر؟

شناسایی دوجانبه یا کاربرد هجومی و دفاعی:

این معیار در شناخت دموکراسی به مثابه مفهومی ذاتاً جدل برانگیز خیلی بارز و معتبر به نظر می رسد. "گالی" بر این باور است که مفهوم دموکراسی هم به صورت هجومی به کار می رود و هم به صورت دفاعی، در این زمینه می توان به کاربرد دموکراسی از سوی کشورهای غربی و کشورهای کمونیستی در جریان جنگ سرد اشاره نمود و در حال حاضر به برخی کشورهای آسیایی و افریقایی که کدام یک دموکرات تر اند و کدام یک غیر دموکراتیک.

در همین زمینه می توان به بحث و جدل های مستمر میان حکومت و اپوزیسیون در برخی از کشورها اشاره نمود، که کدام یک از رژیم ها در کدام زمان دموکراتیک بوده یا کدام یک به دموکراسی بیشتر احترام قائل بوده و دموکراسی واقعی را تطبیق می کند؟

در سطح علمی نیز بحث شناسایی دوجانبه مطرح است، به طور نمونه "اودانیل" و "شمیت" بر تعریف و کاربرد روندی^{۹۳} دموکراسی تأکید کرده اند. به همین منوال "آرتر مک ایون"^{۹۴} بحث معانی بدیل برای دموکراسی را مطرح نموده، و هر دو جریان تأکید می کنند تا مفهوم سازی نوینی در تحلیل رابطه دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی اجتماعی به عمل آید.

نمونه و سرمشق:

در بحث کاربردهای متعدد دموکراسی و پیوند آن با نمونه و سرمشق، "گالی" می گوید: "این

91. Russell: 1989

92. Collier D: 2006: 224

93. procedural definition of democracy

94. Arthur Mac Ewan

کاربردها مدعی اند که اعتبار و مشروعیت خود را از نمونه‌ها و سرمشق‌های، چون سنن طولانی، یا چندین حادثه مستقل تاریخی ولی مشابه باهم برای به دست آوردن خواست‌ها، آرزوها، و یا قیام‌ها و اصلاحات عدالتخواهانه، می‌گیرند.^{۹۵}

همانطوری که در بخش بحث پیرامن شروط هفتگانه "گالی" به این نکته اشاره رفت، "گالی" از "نمونه و سرمشق" دونوع برداشت دارد، یک برداشت محدود و یک برداشت کلی. "کولر" به عنوان نمونه از برداشت محدود از "نمونه و سرمشق" دموکراسی آتن را مثال می‌زند، که در نشست "شهرک‌های نیو انگلند" در ایالات متحده آمریکا و در استفاده از دموکراسی رأیناناه در این کشور و همچنان در رشد تفکر سیاسی فرانسه نقش "الگویی" و اساسی داشته است.

از برداشت کلی "نمونه و سرمشق" در سیاست معاصر می‌توان به نظام ریاستی ایالات متحده آمریکا و نظام پارلمانی بریتانیا اشاره نمود، که نقش سرمشق و نمونه برای نظام‌های ریاستی و پارلمانی در جهان را دارند، یا به مثابه نمونه و سرمشق در کشورهای امریکای لاتین و مستعمرات بریتانیا مورد استفاده قرار گرفته‌اند، یا حتی نمونه برخی از کشورهای موفق در گذار به سوی دموکراسی یا توسعه می‌تواند به عنوان الگو و سرمشق از سوی دیگر کشورها در گذار به سوی دموکراسی یا توسعه مورد استفاده قرار گیرد.

رقابت ترقیخواهانه:

"گالی" رقابت ترقیخواهانه در دموکراسی را چنین به تصویر می‌کشد: "رقابت مستمر برای تصدیق و تأیید کاربردهای متفاوت مفهوم دموکراسی می‌تواند نقش مهمی در رشد بهینه‌اهداف مبهم و دستاوردهای سردرگم دموکراسی داشته باشد."^{۹۶}

این شرط در باره دموکراسی در عرصه سیاسی و بحث‌های علمی، همانطوری که در بالا در بخش شروط "گالی" به آن اشاره رفت و نظریات "کانولی" در زمینه ارائه گردید، صادق می‌باشد. از نگاه سیاسی قبول این اصل، راه را برای همکاری‌های بیشتر و تفاهم خوبتر میان ملت‌ها و دولت‌ها فراهم می‌سازد، و در عرصه علمی، قبول این اصل می‌تواند در روند "پایان جدل" یا توافق روی یک تعریف روندی از دموکراسی، یا مفهوم سازی دقیق و بدیل برای مصطلح دموکراسی چون پولیارکی^{۹۷} (چندسالاری) یا نوعیت بهتری از دموکراسی، چون دموکراسی رأیناناه^{۹۸} مفید و مؤثر واقع گردد.

95. Gallie: 1956: 186

96. Gallie: 1956: 186

97. Polyarchy

98. Deliberative Democracy

با در نظر داشت آنچه گفته آمد می توان نتیجه گرفت که شروط هفتگانه وضع شده در چارچوب "گالی" برای پذیرفتن مفهومی به مثابه "ذاتاً جدل برانگیز" بر مفهوم دموکراسی منطبق است، و بنابر این می توان ادعا نمود که دموکراسی "مفهومی است ذاتاً جدل برانگیز".

نتیجه گیری:

این جستار با ارائه ای مقدمه ای، پیش زمینه، دلایل بروز، تعریف و قلمرو بحث "مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز" را به بررسی گرفته، و به شرح شروط هفتگانه "گالی" برای پذیرفته شدن مفهومی به مثابه جدل برانگیز پرداخت. آنگاه با نگاه اجمالی به چارچوب ارائه شده، به ذکر انتقادات مخالفین و ابراز نظرهای موافقین پرداخته، پاسخ ها و سهم گیری های طرفین را به بحث گرفته، با ارائه ای دلایل مختلف و محکم به دفاع از طرح "مفاهیم ذاتاً جدل برانگیز" پرداخت.

در بخش دوم جستار، دموکراسی به مثابه یکی از بنیادی ترین مفاهیم در سیاست، با استفاده از چارچوب ارائه شده، مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفت، و با ارائه ای دلایل و شواهد نشان داده شد که شروط هفتگانه پذیرفته شدن مفهومی به مثابه جدل برانگیز درباره مفهوم دموکراسی صادق است، و دموکراسی مفهومی است "ذاتاً جدل برانگیز".

از نظر نویسنده این سطور، "گالی" با ارائه ای این چارچوب زمینه منظم تر و بهتری برای دانشمندان علوم اجتماعی و سیاسی فراهم می سازد، تا هنگام برخورد با مفاهیم پیچیده هنجاری و ارزشی راه خرد و استدلال در پیش گیرند، وی با ارائه ای این چارچوب رقیبان عرصه علم را به سوی خردگرایی و رقابت مثبت فرا می خواند تا با دریافت معانی بهتر در رشد و شکوفایی بحث علمی و بلند بردن سطح آگاهی های روشنفکرانه به حد بهینه آن تلاش نمایند و از لجاجت، تنگ نظری، نفی مطلق دیدگاه ها و نظریات مخالفین و خرد ستیزی بپرهیزند.

به نظر من، مهمتر از همه این چارچوب به سوی "کثرت گرایی" و "مدارا" فرا می خواند، نفس درک اینکه دیگران هم دلیلی برای بحث، جدل و رقابت دارند، به سیاست "مدارا" و "تفاهم" دوجانبه و احترام متقابل می انجامد.

در جهان معاصر، که زور گویی و تحمیل اجباری افکار و برداشت ها، سیر صعودی می پیماید، ایده "گالی" به سوی گفتگو و همکاری میان ملت ها و تمدن ها فرا می خواند، این چارچوب، اگر پذیرفته شود، به سوی پذیرفتن تعدد تفسیرها و تأویل ها و احترام به ادیان، فرهنگ ها و ارزش های ملل فراخوانده، و استفاده از زور و خشونت را برای تحمیل روش معین زندگی یا تفسیر و تأویل معینی بر دیگران مردود می داند.

چارچوب، طبق برداشت و فهم من، به یک اصل اساسی و مهم در طبیعت انسان ها اشاره دارد، و

آن عبارت است از: تفاوت طبیعی در فهم و برداشت انسان ها از جهان و پدیده های مختلف با توجه به پیشینه فرهنگی و دیگر تفاوت ها.

در پایان امیدوار هستم، این چارچوب زمینه ای فراهم سازد تا نویسندگان و پژوهشگران بتوانند مفاهیم جدل برانگیزی را که ما در حوزه تمدنی خویش، چون حکومت اسلامی و... به آن روبرو هستیم، مورد ارزیابی و سنجش قرار داده، دروازه های سیالیت تفکر و اندیشه در این زمینه ها را بگشایند تا افق های نوینی در فضای منجمد فکری حاکم بازگردد.

منابع:

- 1/ Clarke B.، 'Eccentrically Contested Concepts'، British Journal of Political Science، 9 (1979)، pp. 122-6، pp. 125-6.
- 2/ Collier D. Hidalgo F. D. and Maciuceanu A. O.، (2006) Essentially Contested Concepts: Debates and Applications. Journal of Political Ideologies 11، No. 3 (October 2006).
- 3/ Connolly W. E (1993) The Terms of Political Discourse، third edition، Blackwell Publishers، Oxford UK.
- 4/ Dan M. Kahan، (1999)، Democracy as an Essentially Contested Concept، 20 Cardozo Law Review. Vol. 795.
- 5/ Gallie، W.B.(1956a)، "Essentially Contested Concepts"، Proceedings of the Aristotelian Society، Vol.56، (1956)، pp.167-198.
- 6/ Gray N. John، On the Contestability of Social and Political Concepts، Political Theory، Vol. 5، No. 3. (August، 1977)، pp.331-348.
- 7/ Heywood A. (1997)، Politics، London: Macmillan Press Ltd.
- 8/ Russell؛ (1989)، Democracy in Political Innovation and Conceptual Change، edited James Farr and Russell L. Hanson، Terence Ball، Cambridge University Press.
- 9/ Swanton W.، On the "Essential Contentedness" of Political Concepts، Ethics، Vol. 95، No. 4. (July 1985)، pp 811-827. published by the University of Chicago Press.

پاسداری از قانون اساسی با کدام روش؟

قانونپوه محمد اشرف رسولی*

عمده ترین مسئله در رابطه به وضع، تطبیق و تحکیم حاکمیت قانون در جامعه، تضمین و رعایت احکام قانون از طرف تمام افراد کشور است. قانون باید بالای همه شهروندان، اعم از حکمرایان و حکمرداران یکسان تطبیق گردد. وسائل و امکاناتی موجود باشد که با استفاده از آن جلو خودسری و یکه تازی حاکمان گرفته شود.

در جوامع توسعه نیافته و رو به انکشاف بزرگترین مشکل، نبود قانون نه، بلکه خود کامگی، استبداد، گریز از قانون، قانون ستیزی و عدم توجه و بی اعتنایی به آن است، بنا بر آن حمایت و پاسداری از قانون و بالخصوص قانون اساسی امر ضروریست. هرگاه در یک جامعه قانون اساسی موجود، ولی در عمل به آن اعتناء و توجه صورت نگیرد و تضمینی وجود نداشته باشد تا جلو تجاوز و تعرض حاکمان و متجاوزین را سد نماید، موجودیت آن زیر سؤال قرار می گیرد، بناً پرسشی که در زمینه خلق می شود این است که: چه تضمیناتی در مورد باید وضع و رعایت شود؟

از آنجا که قانون اساسی یک سلسله قواعد و اصول ثابتی را در رابطه به تشکیل دولت، نهاد های دولتی، روابط میان این نهادها، وظایف و صلاحیت های آن، حقوق اساسی بشر و تنظیم علایق داخل جامعه در خود نهفته دارد، ایجاب می نماید تا منحصیث حافظ و حامی این قواعد و نهادها، حفظ و حمایت حقوق افراد، تضمیناتی را در خود داشته باشد که جلو تعرض و تجاوز دولتمداران و حاکمان خود کامه و مستبد را بگیرد.

عده ای را عقیده بر آنست که حفاظت و پاسداری قانون اساسی را از دو دیدگاه می توان مورد مطالعه قرار داد؛ یکی از نظر فرهنگی و دیگری از نظر حقوقی. [۱]

از لحاظ فرهنگی باید احکام قانون اساسی به تمام وسائل ممکن به تمام شهروندان کشور رسانیده شود، تا مردم از حقوق خود آگاهی حاصل نموده در صورت تجاوز و تعرض بر آن با تبارز مقاومت، جلو متجاوز را بگیرند و اگر به تنهایی قادر به انجام این امر نباشند، از حقوق جمعی خود در مورد استفاده نمایند.

از نظر حقوقی با استفاده از شیوه ها و روشهایی که در خود قانون اساسی تسجیل گردیده، با استفاده از احکام قانون اساسی می توان جلو تجاوز و تخطی بر احکام قانون اساسی را گرفت.

به مفهوم دیگر پاسداری و صیانت از قانون اساسی، متضمن سه امر است:

نخست: از لحاظ فوقیت و برتری قانون اساسی نسبت به سایر قوانین، مصوبات، مقررات و دساتیر و لو آنکه توسط شورای ملی وضع و تصویب گردیده باشند.

دوم: از نگاه وضع و موجودیت تضمین لازم تا سیستم و روشی ایجاد گردد که مانع وضع قوانین مغایر احکام قانون اساسی شود.

سوم: لزوم صیانت و پاسداری قانون اساسی یا جلوگیری از نقض احکام قانون اساسی توسط نهادها یا ارکان دولت (قوه های اجرائیه، مقننه و قضائیه). [۲]

مطلب مهم دیگر تشخیص مطابقت قوانین با قانون اساسی است، ایجاب می نماید راههایی جستجو و تطبیق شود تا مانع وضع قوانین مخالف قانون اساسی گردد. کدام روش و وسیله با ید به کار گرفته شود تا به نحو درست و شایسته بتواند از وضع و اجرای قوانین مخالف قانون اساسی جلوگیری بعمل آورد.

در قدم نخست باید دید که قانون اساسی از قوانین عادی چه برتری و فوقیت دارد.

فوقیت قانون اساسی:

با آنکه قانون اساسی مانند سایر قوانین یک قانون است، ولی از لحاظ موجودیت و تولد یا طرز بوجود آمدن و همچنان تجدید نظر بر احکام آن، از سایر قوانین تفاوت دارد.

در سلسله مراتب قواعد حقوقی، قانون اساسی دارای جایگاه برین و عالی نسبت به سایر قوانین میباشد. هنگام وضع قوانین ضرور دانسته شده است تا نباید هیچ قانون عادی مغایر قانون اساسی کشور باشد.

بدینگونه سایر قوانین توسط قانون اساسی یک کشور مورد میزان و سنجش قرار داده می شود.

برتری قانون اساسی را در موارد ذیل میتوان ملاحظه کرد:

تشریفات و شکلیات بوجود آمدن قانون اساسی:

بخاطر تدوین و تصویب یک قانون اساسی، معمولاً طی مراسم و تشریفات خاص ضرور دانسته شده که این امر هنگام تصویب قوانین عادی حتمی نمی باشد. زیرا قانون اساسی یک کشور، اساسات حقوقی نظام سیاسی کشور، نوع رژیم سیاسی و اصل تفکیک قواء را توضیح نموده، برنامه های سیاسی و حقوقی را تنظیم و پایه و اساس قواعد و اصولی را می گذارد که بر مبنای آن قوه مقننه قادر به وضع قانون میگردد. از این لحاظ مرجع یا مجلسی که قانون اساسی را بوجود می آورد و به نام قوه مؤسس یاد میگردد، یک مجلس بزرگ و فوق العاده بوده که از سایر مجالس تقنینی عادی متفاوت است.

این قدرت مؤسس که قادر به تنظیم تشکیلات سیاسی و اجتماعی دولت است، باید بیشتر ناشی از اراده عام ملت باشد و نظریات و آراء مردم را به نحو بهتری منعکس سازد. در کشور ما افغانستان، قوانین اساسی معمولاً توسط لویه جرگه ها تصویب گردیده و این عنعنۀ ملی، جنبه حقوقی را اتخاذ و بحیث یک مؤسسۀ حقوقی تسجیل شده است. البته این وضع ناشی از عوامل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی خاص و عدم رشد و انکشاف کشور بوده و بیشتر جنبۀ رسمیت آن را عرف و عنعنات تشکیل میدهد، و در واقع لویه جرگه، جای مجلس مؤسسان را گرفته است؛ بنابر آن در ایجاد، تدوین و تصویب قانون اساسی یک کشور، رأی و اراده مردم بصورت مستقیم یا غیر مستقیم از طریق همه پرسی یا ریفراندوم یا برگزاری انتخابات و یا تدویر مجلس مؤسسان، یا حد اقل از طریق مجالس قانون گذاری، شرط دانسته شده است.

تعدیل قانون اساسی:

قانون اساسی در یک کشور، مانند سایر قوانین با نظر داشت نیازها و ضروریات یک جامعه و با رعایت ایجابات، مقتضیات و شرایط زمانی وضع میگردد. زمانیکه شرایط و نیازها تغییر یابند، ایجاب می نماید تا قانون اساسی نیز مورد تجدید نظر قرار داده شود.

تجدید نظر بر قانون اساسی از صلاحیت مردم می باشد، اینکه چگونه بر قانون اساسی تجدید نظر صورت گیرد، شکل و شیوه آن در خود قانون اساسی ذکر میشود. بهمین ترتیب قانون اساسی توضیح می نماید که کدام مرجع، صلاحیت یا ابتکار یا پیشنهاد تجدید نظر بر قانون اساسی را دارد، و کدام مقام می تواند پیشنهاد تجدید نظر را مورد بحث قرار داده، قانون اساسی را تعدیل نماید.

قابل ذکر است، همانگونه که قانون اساسی بخاطر بوجود آمدن، مستلزم تشکیلات و تشریفات خاص می باشد، تغییر، حذف، ایزاد و یا هر نوع تعدیل در مواد آن، نیز ایجاب شکلیات خاصی را می نماید، بناً تجدید نظر بر احکام قانون اساسی، شبیه تجدید نظر بر احکام قوانین عادی نمی باشد. طوریکه توسط پارلمان یا مجلس تقنینی این مواد مورد تجدید نظر قرار داده شود (به استثنای کشور هایی که دارای قوانین اساسی نرم یا انعطاف پذیر می باشند)، بلکه این امر بگونه ای صورت می

پذیرد که در خود قانون اساسی پیشینی شده است. معمولاً مرجعی صلاحیت تجدید نظر بر قانون اساسی یک کشور را دارد که موجد و مؤسس قانون اساسی باشد. از جانبی هم در قوانین اساسی بعضاً موادی وجود دارند، که خود قانون اساسی هر نوع تعدیل و تجدید نظر بر آن را منع نموده است. بطور مثال دین، مذهب یا نوع نظام سیاسی در یک کشور.

تفسیر قانون اساسی:

موضوع تعدیل یا تجدید نظر بر قانون اساسی و تفسیر آن دو مطلب جداگانه میباشند که باید از هم تفکیک شوند؛ تفسیر قانون اساسی، حالتی است که بعضاً در متن قانون، ابهام، غموض و پیچیدگی وجود داشته، ایجاب می نماید تا مرجع ذیصلاح آن را توضیح و تعبیر نماید. در حالیکه تجدید نظر بر قانون اساسی، ایجاب تعدیل آن را می نماید که با طی تشریفات و شکلیات خاص و آنهم از طرف مرجعی که قانون اساسی معین نموده، صورت میگیرد. بعبارت دیگر تفسیر احکام قانون اساسی هنگامی صورت میگیرد که حکمی در قانون اساسی وجود داشته، ولی دارای وضوح و روشنی کافی نیست، یا اینکه از حکم مذکور تعبیر مختلف صورت گیرد. در این صورت مرجع ذیصلاح با نظر داشت عبارات، جملات، واژه ها، معانی و مفاهیم آنها، متن را توضیح و تعبیر نموده؛ به رفع ابهام و پیچیدگی اقدام می نماید. اما در تعدیل و تجدید نظر، در متن قانون، تعبیر وارد می شود. متن قبلی کاملاً حذف میگردد، در آن ایزاد بعمل می آید، یا اینکه قسمتی از آن حذف می شود، و در آن تعدیل صورت میگیرد.

رعایت سلسله مراتب حقوقی:

در رعایت سلسله مراتب حقوقی، قانون اساسی در رده اول قرار میگیرد. یعنی قانون اساسی اصل و مصدر سایر قوانین در یک کشور دانسته می شود. بنابر این از نظر اهمیت در رعایت سلسله مراتب به درجه فوق قرار دارد. این امر بیشتر ناشی از مرجع و منشأ وضع آن است، یعنی همانگونه که منشأ موجد و مؤسس قانون اساسی از قوانین عادی متفاوت است، در رده بندی سلسله مراتب قواعد حقوقی نیز، قانون اساسی جایگاه خاص خود را دارا است.

بصورت عموم قواعد حقوقی در یک کشور به ترتیب زیر رده بندی میشوند:

- قانون اساسی؛

- قوانین؛

- فرامین تقنینی؛

- مقرره ها و مصوبات شورای وزیران؛

- اساسنامه ها؛

- طرز العمل ها؛

- لوایح نهاد ها و ادارات؛

- مصوبات شورا های ولایات؛

- مصوبات شورا های ولسوالی ها؛

- مصوبات مجالس شهرداری ها؛

طوری که ملاحظه می‌گردد، واضعین هر یک از این قواعد حقوقی از لحاظ اهمیت و درجه متفاوت است. طوری که قانون اساسی را مجلس مؤسسان، قوانین عادی را شورای ملی (پارلمان)، فرامین تقنینی را در صورت ضرورت و غیبت شورای ملی، حکومت و همچنان مقررات، اساسنامه ها و مصوبات حکومت را، شورای وزیران (حکومت)، طرز العمل ها را نهاد ها و مراجع ذیصلاح که قانون مشخص گردانیده باشد، لوایح ادارات را، مجالس اداری وزارت ها، ریاست های مستقل، کمیسیون ها و سایر نهادها، مصوبات شورا های محلی را شورای محلی و مصوبات شهرداری ها را مجالس شهرداری به تصویب می‌رسانند.

بنابراین با رعایت درجه و سلسله مراتب هر یک از این قواعد، جایگاه خود را داشته و باید رده های پایین، موافق به رده های بالایی بوده و با آنها تناقض نداشته باشند. هیچ قواعدی مغایر با سند فوقانی آن وضع شده نمیتواند.

به اساس توضیحات فوق، قانون اساسی از لحاظ منشأ ایجاد، نسبت به سایر قوانین و قواعد حقوقی به درجه بالا و برتر قرار دارد.

بررسی مطابقت سایر قواعد حقوقی با قانون اساسی:

موضوع حمایت و پاسداری از قانون اساسی یا ضمانت اجرای آن از مسائل مهم و عمده ای اند که می‌باید در مورد آنها توجه مزید معطوف گردد، زیرا اگر با وجود قبول برتری قانون اساسی بر سایر قوانین، از قواعد و مقررات آن تخلف و تخطی صورت گیرد، ضمانت های اجرایی در مورد وجود نداشته و بر متخلف جزایی تطبیق نشود، موضوع برتری و فوقیت قانون اساسی، حرفی بیش نخواهد بود.

قبول اصل برتری قانون اساسی نسبت به سایر قواعد حقوقی، ایجاب آن را می‌نماید تا تمام قواعد حقوقی که در یک کشور وضع می‌گردد، باید مطابق و موافق احکام قانون اساسی تدوین شده، با نصوص آن مغایرت نداشته باشد، حقوق اساسی شهروندان در یک کشور رعایت گردد، وظایف و صلاحیتهای هر رکن دولت مشخص و معین گردیده، جلو تعرض و مداخله یک قوه بر قوه دیگر گرفته شود. اصول وضع شده جداً در نظر گرفته شده و رعایت شوند و مجال تخطی به شخص یا

مرجعی داده نشود، دوگانگی در ایجاد قوانین بوجود نیاید. یک قاعده حقوقی قبول شده به قوت قانونی خود باقی بماند و در نهایت اصل ثبات سیاسی کشور، دستخوش نوسانات نگردد؛ این امر نتیجه منطقی احترام به مرجع یا منبع ایجاد یک قاعده حقوقی است.

تحکیم حاکمیت قانون و ایجاد دولت قانونی، ایجاب آن را می نماید تا قانون بر اعمال و افعال نهادها، ادارات، مسئولین امور و تمام شهروندان کشور حاکم گردانیده شود. ارکان دولت از قوانین عادی به شکل عام و از احکام قانون اساسی به طور خاص تبعیت و پیروی نمایند. از آنجا که قانون اساسی پیمانی است میان دولت و مردم، که مطابق خواست خود آنها و با اراده آزادشان از طریق مجلس مؤسسان (در کشور مالویه جرگه) بوجود می آید، لذا قاعده دیگری نمی تواند مغایر آن عرض اندام کند.

نتیجه منطقی این امر آن خواهد بود که نباید سایر قواعد حقوقی مغایر احکام قانون اساسی یک کشور باشد، قوه مقننه که خود مرجع وضع قانون است، حق ندارد تا قانونی را وضع و تصویب کند که مغایر احکام قانون اساسی باشد. قوه اجرائیه نمی تواند مقرر یا سندی را مغایر احکام قانون اساسی و یا قوانین، تصویب نماید، یا اینکه به انفاذ و اجرای چنان سند تقنینی بی اقدام نماید که در مغایرت با قانون اساسی قرار داشته باشد. قوه قضائیه حق ندارد به تطبیق چنان قانون مبادرت ورزد که آن را مغایر احکام قانون اساسی تلقی می نماید.

بخاطر جلوگیری از خود سری و تعلق بیمورد در اجراآت ارگان های دولت، ایجاب می نماید تا جهت تشخیص مطابقت قوانین و سایر اسناد تقنینی با قانون اساسی، نهاد یا اداره با صلاحیتی در دولت ایجاد گردد تا سایرین نتوانند به بهانه عدم مطابقت قانون با قانون اساسی از تطبیق و عملی ساختن قانون مشخص، امتناع ورزند.

ایجاد چنین دستگاه کنترل و نظارت کننده است که مطابقت قوانین عادی و مقررات را با قانون اساسی بررسی، تشخیص و تثبیت می نماید. یعنی باید مرجعی ایجاد شود تا بتواند از این امر ممانعت به عمل آورد و مجال ندهد تا سایر قوانین عادی و مقررات، مغایر احکام قانون اساسی وضع شود و اگر چنین مشکلی خلق شد، صلاحیت داشته باشد به بطلان اینگونه قوانین حکم صادر کند.

بخاطر تأمین این مأمول، معمولاً در کشور های جهان از دو روش استفاده به عمل می آورند؛ یکی روش سیاسی یا ایجاد شورایی است که بنام شورای قانون اساسی یاد میشود و دیگری روش قضائی یا ایجاد محکمه خاص قضائی می باشد.

هدف اصلی بررسی یا تشخیص مطابقت قوانین با قانون اساسی در این نکته مضمّن است که به چه طریق و با کدام وسیله مؤثر می توان از وضع و اجرای قوانین مغایر قانون اساسی جلوگیری نمود، کدام یک از روشهای معمول در جهان، نتایج بهتری را در بر داشته است، [۳] و آیا شرایط کشورها در مورد قبول و تطبیق این سیستم ها نقشی دارد یا چطور؟

موارد مطابقت قوانین با قانون اساسی:

معمولاً مطابقت قوانین با قانون اساسی، از رهگذر ماهوی و متنی مورد بحث قرار گرفته می‌تواند، نه از لحاظ شکلی. زیرا در قدم نخست باید قانونی وضع و یا موجود باشد تا بتوان مطابقت آن را با قانون اساسی مطرح بحث قرار داد. در صورتیکه قانون موجود نباشد یا اینکه خلاف احکام و شکلیاتی که در قانون اساسی ذکر گردیده، سندی بنام قانون، طی مراحل شده باشد، نمی‌توان به آن، نام قانون را گذاشت.

مطلب دیگر اینکه، مطابقت قوانین با قانون اساسی، در حالی مطرح بحث قرار گرفته می‌تواند که یک کشور دارای قانون اساسی سخت یا انعطاف‌ناپذیر بوده، طرز وجود آمدن قانون اساسی نسبت به قوانین عادی متفاوت باشد. بعبارت دیگر تصویب یا تعدیل قانون اساسی در کشور تابع شکلیات و طی مراحل خاص باشد. زیرا در احوالی که صلاحیت تصویب قانون اساسی را مانند قوانین عادی، پارلمان کشور داشته باشد، می‌تواند به سادگی و بگونه ایجاد تعدیل یا تغییر در سایر قوانین، قانون اساسی را نیز تعدیل نماید.

روش کنترل سیاسی:

به اساس این روش، بررسی مطابقت قوانین عادی با قانون اساسی از طرف کمیته یا شورای خاصی صورت می‌گیرد که به این امر موظف گردانیده شده و در خود قانون اساسی این صلاحیت به آنها تفویض گردیده باشد. معمولاً اعضای این شورا اشخاص متجرب حقوقی و سیاسی می‌باشند. کسانی که طرفدار روش کنترل سیاسی یا کنترل توسط شورای قانون اساسی می‌باشند، چنین استدلال می‌نمایند که اگر این صلاحیت به قضاوت مربوط قوه قضائیه سپرده شود، موازنه تفکیک قوا را برهم خواهد زد و این کار نوعی دست‌درازی در ساحت صلاحیت قوه مقننه است. از جانبی هم مقامی که صلاحیت کنترل و مطابقت قوانین عادی را با قانون اساسی داشته باشد، باید یک مرجع و مقام بیطرف، مافوق و غیر از سه قوه دولت باشد که بتواند بیطرفانه قضاوت کند و تصاویر آن در عمل پیاده شود. در حالیکه قوه قضائیه هم ردیف دو قوه دیگر یعنی قوه مقننه و اجرائیه است و حق مداخله در امور آن‌ها را ندارد.

این روش ابتداء در کشور فرانسه وجود آمد، بهمین لحاظ کشور فرانسه بنام مادر روش کنترل سیاسی شمرده می‌شود. واضح این مفکوره حقوقدان مشهور فرانسه سی‌س [۴] می‌باشد، که در سال ۱۷۹۵ میلادی مفکوره ایجاد هیئت قانون اساسی را مطرح نموده، ولی از طرف واضعین قانون اساسی وقت بنا بر دلایلی، مورد تأیید واقع نگردید.

این مفکوره در قوانین اساسی بعدی سالهای ۱۷۹۹ و ۱۸۵۲ کشور فرانسه جامه عمل پوشید، اما نتیجه‌ای که از آن انتظار برده می‌شد بدست نیامد، زیرا وظیفه کنترل قوانین با قانون اساسی که بر

عهده این مجلس یا شورای نگهبان قانون اساسی گذاشته شده بود، تحقق نیافت. زیرا مجلس مذکور تحت تأثیر حکمروایان وقت و خاصاً ناپلیون قرار گرفت، طوریکه ناپلیون با اعمال نفوذ و تطمیع اعضا، استقلال آن را از بین برده و از آن به حیث یک وسیله و ابزار در تعدیل قانون اساسی به نفع خود استفاده نمود. [۵]

قانون اساسی سال ۱۹۴۶ نیز روش کنترل سیاسی را قبول نموده و کمیسیون سیاسی را بنام کمیته قانون اساسی در قانون اساسی تسجیل نمود. این کمیته متشکل بود از رئیس جمهور به حیث رئیس، رئیس شورای ملی و رئیس شورای جمهوری یا سنا و هفت نفر به انتخاب شورای ملی خارج از اعضای مجلس و سه نفر به انتخاب شورای ریاست جمهوری، خارج از اعضای شورای مذکور به حیث اعضا. کار این کمیته نیز مانند شوراهای قبلی نسبت مشکلات سیاسی به نتیجه مطلوب نه انجامید.

قانون اساسی فعلی یا نافذ فرانسه که در سال ۱۹۵۸ تصویب گردید، با وجود تجارب قبلی سیستم کنترل سیاسی را پیش بینی نموده است. در این قانون اساسی شورای قانون اساسی تسجیل گردیده که مطابق آن شورا دارای دو دسته اعضا می باشد. دسته اول شامل اعضای دائمی می باشد که بحکم قانون اساسی مادام الحیات عضویت کمیسیون را دارا می باشند و شامل تمام رؤسای جمهوری فرانسه میگردد که بعد از ختم وظیفه ریاست جمهوری، عضویت این کمیسیون را برای بقیه حیات حاصل می نمایند. دسته دوم متشکل از نه نفر می باشد که برای مدت نه سال انتخاب می شوند، طوریکه: سه نفر از طرف رئیس جمهور، سه نفر از طرف رئیس سنا و سه نفر از طرف رئیس مجلس نمایندگان تعیین می شوند. رئیس این شوری از میان اعضا، از طرف رئیس جمهور تعیین میگردد.

این شورا علاوه بر انجام کنترل مطابقت قوانین با قانون اساسی، انتخابات ریاست جمهوری، انتخابات نمایندگان و سناتوران، اجرای فرآیند یا همه پرسی و اعلام نتایج آنها را نیز نظارت می نماید. طرز کار این شورا طوریکه که رئیس جمهور، صدراعظم، رؤسای مجلسین پارلمان و یا شصت نفر از جمله اعضای مجلس نمایندگان و یا اعضای مجلس سنا صلاحیت دارند تا در رابطه به مطابقت و عدم مطابقت قوانین با قانون اساسی، موضوع را به این شورا ارائه نمایند.

قوانینی که به خاطر قانونیت با قانون اساسی به این شورا ارائه می شوند، باید قبل از انتشار باشند. در واقع این خود نوعی از کنترل وقایوی یا پیشگیری از انتشار قانون مغایر قانون اساسی است. علاوه بر صلاحیتهای شورا در رابطه با بعضی از قوانین الزامی و در برخی هم اختیاریست. طوریکه قوانین ذاتی و ارگانیک و مصوبات خاص پارلمان، قبل از صدور و نشر، جهت بررسی مطابقت با قانون اساسی، الزاماً به شورا سپرده می شود، اما بررسی قوانین عادی و معاهدات بین المللی اختیاریست. [۶]

بررسی روش کنترل سیاسی:

شیوه کنترل سیاسی با آنکه دارای محاسن زیادی است، با آنهم نظر به تشکیل، طرز اجراء و فعالیت با نظرداشت نمونه ای که در کشور فرانسه موجود است، انتقاداتی بر آن وارد شده است. طوریکه در قبل ذکر شد کشور فرانسه در واقع مؤسس و موجد این سیستم است. زیرا این روش در آنجا به وجود آمد و تا حال مورد عمل قرار داده می شود.

۱- اولین انتقادی که به این روش وارد شده است، ناشی از شکل و صفات آن می باشد. زیرا همانگونه که از نام آن پیداست، این سیستم یک روش سیاسی است. سپردن صلاحیت کنترل مطابقت قوانین، سایر اسناد تقنینی و معاهدات بین المللی به یک ارگان یا اداره سیاسی این خطر را به میان خواهد آورد که تمایلات و گرایش های سیاسی در اجراءات دخیل ساخته شده، در پهلوی قوای سه گانه اجرائیه، مقننه و قضائیه، یک قوه مستقل دیگری عرض وجود نماید. بیم آن وجود دارد تا این ارگان جدید در صدد شود تا هر سه قوه دولت را تحت سلطه خود قرار دهد و بر آنها اعمال نفوذ نماید.

۲- انتقاد دیگری که به این روش وارد میگردد این است که کنترل از مطابقت قوانین و سایر اسناد تقنینی یک عمل حقوقی است، که ایجاب رسیدگی را از طرف متخصصین علم حقوق می نماید، سپردن این وظیفه به اشخاص سیاسی، هدف و غرض اصلی را که تحلیل و بررسی قوانین، تعبیر و توضیح آنها و کنترل از مطابقت شان با قانون اساسی است، بر آورده ساخته نمی تواند. زیرا در سیستم فرانسه علاوه بر سایر اعضا تمام رؤسای جمهور سابق نیز عضویت دارند.

۳- مشکل دیگر در این روش، طرز انتخاب اعضا است که از طرف کدام نهادها، به چه ترکیب و چگونه باید تعیین یا انتخاب شوند، تا هم اهدافی که مطلوب است بر آورده شود و هم از یک تازی و برخورد های سیاسی جلوگیری بعمل آید.

۴- در این سیستم، بیش از آنکه بیطرفی اعضای کمیسیون مطرح بحث باشد، مرجع یا مراجعی که در تعیین و انتخاب آنها نقش دارند در سمت گیری تمایلات و تصمیمات شان موثراند. ۵- شیوه کنترل سیاسی به ابتکار و صلاحیت مراجع و مقامات دولت مربوط است، طوریکه تنها به مقامات خاص صلاحیت داده شده است تا در صورت لزوم، مطابقت قوانین را با قانون اساسی مورد بررسی قرار دهند. سایر افراد و اشخاص حق ندارند تا از این حق و امتیاز مستفید شوند، هرگاه آنها تناقض و مغایرت قوانین را با قانون اساسی مشاهده نمایند باز هم نمی توانند از شورای قانون اساسی مطالبه بررسی آن را نمایند.

۶- شورای قانون اساسی نمی تواند به صلاحیت و ابتکار خود طرح یا قانونی را که طی مراحل نموده مورد بررسی قرار دهد ولو آنکه مغایرت آن را با قانون اساسی تشخیص هم نماید.

۷- در نهایت کنترل از مطابقت قوانین با قانون اساسی یک نوع کنترل قبلی یا بازدارنده است. زیرا این کنترل زمانی تحقق یافته می تواند که قانون قبل از صدور و نشر از طریق مراجع ذیصلاح به شورا ارائه

گردد. هر گاه مراجع و مقامات ذیصلاح نخواهند تا قانون را قبل از صدور و انتشار به شورای قانون اساسی ارائه کنند، ولو آنکه قانون مذکور مغایر قانون اساسی هم باشد، شورا در زمینه صلاحیتی ندارد. در اینگونه موارد، قانون مخالف قانون اساسی، از روند بررسی و کنترل خارج ساخته می شود.

روش کنترل قضائی:

در این سیستم، به قوه قضائیه یا محکمه و یا دیوان خاص صلاحیت داده می شود تا مطابقت قوانین را با قانون اساسی مطالعه نماید.

از اینکه قضاء وظیفه تطبیق قانون را عهده دار است، در جریان تطبیق، هر زمانیکه به چنین قضیه بر می خورد و معلوم می شود که حکمی از احکام قوانین عادی مغایر قانون اساسی است، در مورد اقدام و حکم خود را در زمینه صادر می نماید. از اجراء یا تطبیق قانون مخالف قانون اساسی ابا ورزیده، به الغای آن حکم صادر می نماید. در این صورت طرفین دعوی نیز می توانند چنین ادعایی را به محکمه مربوط اقامه نمایند و قاضی باید قضیه را مورد رسیدگی قرار دهد و در صورتیکه حکم قانون مذکور را مغایر قانون اساسی تشخیص نماید، به اصدار حکم در زمینه، مبادرت ورزد. روش کنترل قضائی برای بار اول توسط مارشال، رئیس دیوان عالی ایالات متحده آمریکا بوجود آمد.

رسیدگی قضائی یا مراقبت و کنترل توسط قضاء از سه طریق صورت گرفته می تواند:

- ۱- توسط محاکم عادی؛
- ۲- توسط محکمه عالی یا ستره محکمه؛
- ۳- توسط محکمه خاص یا دیوان عالی قانون اساسی؛

کنترل توسط محکمه عادی:

این روش ابتداء در ایالات متحده آمریکا عملی شد و بعد کشور های دیگر از آن تبعیت نمودند. در ایالات متحده آمریکا، تمام محاکم اعم از محاکم فدرالی، محاکم ایالات به هر نوع و درجاتی که قرار داشته باشند، حق دارند در مورد مطابقت قوانین با قانون اساسی حکم صادر نمایند.

محاکم فدرال یا مرکزی، تمام قوانینی را که قوه مقننه تصویب می نماید و یا ایالت های عضو تصویب می کنند، تحت کنترل قرار داده و مطابقت آنها را با قانون اساسی فدرال بررسی می نماید. به همین گونه محاکم ایالات، قوانین مصوب ایالت را بررسی می نماید تا در مطابقت با قانون اساسی فدرال و قانون اساسی ایالت ترتیب شده باشد.

متذکر باید شد که صلاحیت کنترل از تطبیق احکام قانون اساسی و رعایت مطابقت سایر قوانین با آن از جمله صلاحیت هایی است که قضات ایالات متحده آمریکا طی اجراءات خود آن را کسب

و عملی نمودند. زیرا در قانون اساسی حکم صریحی در این رابطه وجود ندارد. قبل از آنکه محکمه عالی فدرال بوجود آید در سال ۱۷۸۶ در ایالت رود آیلند نزاعی واقع شد، محکمه بعد از رسیدگی قضیه، قانون مذکور را مغایر احکام قانون اساسی تشخیص نمود.

زمانیکه محکمه عالی فدرال تشکیل گردید، رئیس محکمه عالی که مارشال نام داشت در سال ۱۸۰۳ در قضیه ماریوری بر ضد مادیسون حکم صادر نمود، و این اولین حکمی بود که محکمه عالی فدرال در مورد عدم مطابقت قانون فدرالی با قانون اساسی، رأی داد و با اصدار این حکم، وظیفه کنترل را از جمله وظایف و صلاحیت های قضاء دانست. [۷] از آن به بعد تمام محاکم ایالات متحده امریکا این صلاحیت را کسب و عملی نمودند.

بانظر داشت سوابق تاریخی که این روش بار اول در ایالات متحده امریکا بوجود آمد، این روش را بنام روش امریکایی کنترل قوانین به وسیله یک مرجع قضایی به شکل ایراد ضمن دعوی یاد می نمایند. [۸]

کنترول توسط محکمه عالی:

در عده ای از کشورها، ترجیح داده شده تا وظیفه مهم و عمده ای مراقبت و کنترل از تطبیق قانون اساسی و مراقبت سایر قوانین با قانون اساسی را، عالیتترین محکمه کشور، انجام دهد. در کشور هندوستان، محکمه عالی یگانه مرجعی است که صلاحیت تفسیر قانون اساسی و مراقبت سایر قوانین را با قانون اساسی و حل اختلافات میان حکومت فدرالی و حکومت ایالتی را دارا می باشد. در کشور اردن نیز به محکمه عالی صلاحیت داده شده است تا بر اساس تقاضای هیئت وزیران یا تصویب اکثریت مطلق هر یک از دو مجلس پارلمان به تفسیر قانون اساسی اقدام نماید. این روش در کشورهایمانند امارات متحد عرب، لیبیا، سومالی، ونزوئلا، کولمبیا، کیوبا و سنگال نیز پذیرفته شده است.

محکمه خاص یا دیوان عالی قانون اساسی:

عده ای از کشورها مانند ایتالیا، اتریش، آلمان، اسپانیا، سوریه، کویت، ترکیه، مصر، ازبکستان، آفریقای جنوبی، سودان، بلغاریا، و غیره، روش کنترل محکمه خاص را تعقیب میکنند. این روش در واقع تلفیقی است از روش کنترل سیاسی و کنترل قضایی که بار اول در کشور اتریش بوجود آمد، از همین جهت آن را بنام روش اروپایی نیز یاد می نمایند. [۹]

آنهاست که طرفدار ایجاد محکمه خاص اند، چنین استدلال می نمایند که مسئله ای مطابقت قانون عادی با قانون اساسی امریست مهم و عمده، و باید محکمه خاصی مرکب از قضات اختصاصی متجرب، کار آزموده و با فهم، در مورد تصمیم اتخاذ نمایند که مقام و حیثیت شان از لحاظ علمی و اجتماعی نسبت به قضات عادی برتر باشد. این قضات دارای استقلال کامل رأی باشند و بتوانند به خوبی و آسانی در مورد

تصمیم اتخاذ نمایند. از جانبی هم اگر این وظیفه به محکمه عالی سپرده شود، خطر آن وجود دارد که باعث رویارویی میان قوه های دولت شود. قوه قضائیه در امور قانونگذاری ذیدخل ساخته شده، با تفسیر سیاسی از قانون اساسی، به آلت سیاسی در دست رئیس جمهور یا قوه اجرائیه قرار گیرد. در این صورت نوعی کشمکش مداوم میان قوه های مقننه و اجرائیه بوجود آمده، سیاست منحنی بدترین مرض بر اجراءات قوه قضائیه مستولی گردد. کشورهایی که این روش را در قوانین اساسی خود گنجانیده اند عبارتند از جمهوری فدرال آلمان، اسپانیا، ایتالیا، سوریه، عراق، کویت و اتریش.

انواع کنترل قضائی:

کنترل قضایی معمولاً به دو شیوه صورت میگیرد:

۱- شیوه الغایی

۲- شیوه امتناع

شیوه الغایی:

طوریست که ادعای خاص در محکمه ارائه و به عدم مطابقت قوانین عادی با قانون اساسی استدلال صورت میگیرد. اگر محکمه ادعا را ثابت دانست و قانون مورد ادعا را مغایر قانون اساسی تشخیص کرد، به بطلان قانون حکم صادر مینماید. این حکم خاص نه، بلکه عام بوده و تأثیر آن بر همه یکسان است. زیرا به بطلان ماده مشخص قانون حکم صورت گرفته است.

در این شیوه کنترل ضرور دانسته می شود تا نخست قانون وضع و طی مراحل نماید، یعنی قانون موجود باشد تا در مورد مطابقت آن با قانون اساسی، دعوی مطرح گردد. در واقع این خود نوعی کنترل بعدی است.

از اینکه در این شیوه کنترل، اقامه دعوی علیه قانون وضع شده و مرعی الاجراء ضرور دانسته می شود، سؤالی که خلق میگردد این است که کدام شخص و مرجع، صلاحیت اقامه دعوی را در چنین موارد دارا می باشد. آیا تمام افراد جامعه این حق را دارند یا این حق صرف به مقامات و مراجع خاص دولتی اختصاص یافته است. هرگاه تمام افراد این حق را داشته باشند، در تمام موارد اقامه دعوی می کنند و یا اینکه در حالاتی که منفعت و مصلحت آنها به خطر مواجه شوند؟

هرگاه قانونی در مغایرت با احکام قانون اساسی وضع یا موجود باشد، بایست به تمام افراد جامعه حق داده شود در برابر چنین قانون اعتراض و شکایت کنند و در صورت لزوم به محکمه مراجعه و تقاضای الغای آن را بنمایند. اما قوانین اساسی کشورها این حق را به همه افراد قائل نشده، بلکه صرف حق افرادی می دانند که قانون وضع شده به منفعت و مصلحت آنها در تناقض قرار گیرد. عده ای از کشورها این حق را به شکل انحصاری به مراجع و مقامات دولت قائل شده اند.

شیوه امتناع:

در این حالت، قضیه در محکمه تحت رسیدگی قرار دارد، یکی از طرفین ادعای مبنی بر مغایرت قانون عادی را با قانون اساسی می نماید، اگر محکمه بعد از رسیدگی قضیه دریافت که قانون مذکور مغایر قانون اساسی است، اجرای آن را معوق می سازد و از تطبیق همان حکم قانون خود داری، ولی به بطلان قانون مذکور حکم صادر نمیکند. در این صورت امکان دارد در محکمه دیگر و یا در موضوع دیگر به خلاف آن عمل گردد، مانند کشور ایالات متحده امریکا.

کنترول با بکاربرد شیوه امتناع برخلاف شیوه الغاء که شکل تعرضی و هجومی داشت، شکل تدافعی را دارد. زیرا در این روش، زمانی شخص می تواند ادعای مغایرت و مخالفت قانون موضوعه را با قانون اساسی نماید که منفعت و مصلحت وی را متضرر سازد. طوریکه دعوایی در محکمه دایر و قرار بر آن باشد که محکمه قانونی را بر علیه وی تطبیق کند که نزد شخص شک آن موجود باشد که قانون موضوعه در مغایرت با احکام قانون اساسی است. در این صورت شخص بخاطر دفاع از منفعت خود خواستار عدم تطبیق قانون مغایر قانون اساسی در قضیه مطروحه میگردد. بناً محکمه در صورت تشخیص و تثبیت مغایرت قانون موضوعه با قانون اساسی از تطبیق آن امتناع می ورزد، و آن را در قضیه مورد ادعا، تطبیق نمی کند، اما قاضی صلاحیت لغو قانون را ندارد. بهمین گونه سایر محاکم ملزم به پیروی از تصمیم محکمه مذکور نمی باشند، حتا خود محکمه را نیز مکلف به رعایت فیصله صادره اش نمی گرداند.

موضوع دیگر این که استفاده از صلاحیت امتناع را تمام محاکم دارا می باشند و این امر صلاحیت انحصاری و اختصاصی یک یا چند محکمه نمی باشد.

کنترول قوانین به وسیله قانون اساسی در افغانستان:

با مراجعه به قوانین اساسی افغانستان، در رابطه با کنترول قوانین به وسیله قانون اساسی، پاسداری و حمایت از قانون اساسی و جلوگیری از وضع سایر قوانین و مقررات مغایر قانون اساسی تا زمان تصویب قانون اساسی سال ۱۳۶۶ مرجع مشخصی پیشبینی نشده بود طوریکه:

۱- در " نظامنامه اساسی علیه دولت افغانستان" صرف صلاحیت تفسیر و توضیح مواد نظامنامه مذکور و سایر نظامنامه ها به شورای دولت محول گردیده بود که بعد از تصویب مجلس عالی وزراء به طبع و نشر آن اقدام صورت می گرفت. " تشریح و تفسیر یک ماده این نظامنامه اساسی و دیگر نظامات دولت اگر لزوم دیده شود، به شورای دولت حواله گردیده، بعد از تصحیح و توضیح شورای دولت، و تصویب مجلس عالی وزراء طبع و نشر می گردد."^[۱۰]

۲- در قانون اساسی سال ۱۳۴۳ نیز کدام نهادی که مسئول کنترول و مراقبت از مطابقت قوانین با قانون اساسی باشد، تسجیل نگردیده بود. در فصل دوم این قانون اساسی، ضمن توضیح حقوق،

امتیازات صلاحیتها و وظایف پادشاه، نگاهی از قانون اساسی از وظایف پادشاه دانسته شده است. "پادشاه حامی اساسات دین مقدس اسلام، حافظ استقلال و تمامیت ساحه، نگهبان قانون اساسی و مرکز وحدت ملی افغانستان می باشد." [۱۱]

۳- در قانون اساسی جمهوری افغانستان سال ۱۳۵۵ نهادی که مطابقت قوانین را با قانون اساسی کنترل و یا اینکه از قانون اساسی پاسداری نماید در نظر گرفته نشده، بلکه صرف مرجع با صلاحیت تفسیر قانون اساسی، ستره محکمه دانسته شده است. "مرجع با صلاحیت تفسیر این قانون اساسی، ستره محکمه می باشد" [۱۲]

۴- اصول اساسی جمهوری دموکراتیک افغانستان، ضمن برشمردن صلاحیتهای هیأت رئیسه شورای انقلابی؛ "تفسیر قوانین، تعمیم ابتکارات قانونگذاری و کنترل رعایت قوانین و فرامین" [۱۳] را نیز از جمله صلاحیتهای آن به شمار می آورد.

۵- برای اولین بار در قانون اساسی ۱۳۶۶-۱۳۶۹ نهاد "شورای قانون اساسی" تسجیل و یک فصل مستقل (فصل دهم) به این نهاد اختصاص یافته است. به اساس احکام این قانون اساسی، "شورای قانون اساسی جمهوری افغانستان، به منظور مراقبت از مطابقت قوانین، سایر اسناد تقنینی و معاهدات بین المللی با قانون اساسی ایجاد گردیده است" [۱۴]

شورای قانون اساسی متشکل از رئیس، معاون، منشی و هشت عضو می باشد که توسط رئیس جمهور تعیین می شوند. این شورا در برابر رئیس جمهور، مسئول و گزارش شده دانسته شده است. [۱۵]

طبق حکم قانون اساسی، صلاحیتهای شورای قانون اساسی مشتمل است بر:

۱- بررسی مطابقت قوانین، فرامین تقنینی و معاهدات بین المللی با قانون اساسی.

۲- ارائه ای مشوره های حقوقی در باره مسائل ناشی از قانون اساسی به رئیس جمهور.

شورای قانون اساسی به منظور عملی ساختن صلاحیتهای خود اجراءات ذیل را انجام می دهد:

الف- اسناد تقنینی ای که جهت توشیح به رئیس جمهور ارائه می گردند، مطالعه و راجع به مطابقت آنها با قانون اساسی ابراز نظری نماید.

ب- پیشنهادات مشخص را در زمینه اجرای تدابیر به منظور انکشاف امور قانونگذاری که قانون اساسی حکم می کند، به رئیس جمهور ارائه می نماید. [۱۶]

به اساس حکم ماده یکصد و بیست و هفتم قانون اساسی، به منظور تنظیم فعالیت شورای قانون اساسی، قانون مربوط، طی مراحل و توشیح گردیده است. این قانون دارای ۴ فصل و ۲۱ ماده می باشد. [۱۷]

کنترول قوانین در قانون اساسی سال ۱۳۸۲:

در قانون اساسی سال ۱۳۸۲ افغانستان، نهاد شورای قانون اساسی یا دیوانعالی قانون اساسی که

وظیفه بررسی مطابقت قوانین، فرامین تقنینی، معاهدات بین الدول و میثاق های بین المللی و مقررات را با قانون اساسی، انجام می داد، به شکل مستقل آن تسجیل نگردیده است. در این قانون اساسی، بررسی مطابقت قوانین، فرامین تقنینی، معاهدات بین الدول و میثاق های بین المللی با قانون اساسی و تفسیر قوانین، فرامین تقنینی، معاهدات بین الدول و میثاق های بین المللی از صلاحیتهای ستره محکمه دانسته شده است.

ستره محکمه به اثر تقاضای حکومت و یا محاکم، موضوع مطابقت قوانین و سایر اسناد تقنینی را با قانون اساسی، بررسی و آنها را مطابق احکام قانون تفسیر می نماید. [۱۸] علاوه بر این قانون اساسی ضمن شمارش صلاحیت ها و وظایف رئیس جمهور، توضیح شده است که رئیس جمهور وظیفه مراقبت از اجرای قانون اساسی را بعهده دارد. [۱۹]

بهمین گونه در این قانون اساسی در رابطه به ایجاد کمیسیون مستقل نظارت بر تطبیق قانون اساسی هدایت داده شده است طوری که: " کمیسیون مستقل نظارت بر تطبیق قانون اساسی مطابق به احکام قانون تشکیل میگردد؛ اعضای این کمیسیون از طرف رئیس جمهور به تأیید و لسی جرگه تعیین میگرددند. " [۲۰]

قسمیکه ملاحظه می گردد موضوعات مراقبت، نظارت و بررسی و مطابقت احکام قانون اساسی به سه مرجع تفویض گردیده و از جانبی هم با آنکه بحکم ماده یکصد و پنجاه و هفتم از تشکیل کمیسیون مستقل نظارت بر تطبیق قانون اساسی ذکر بعمل آمده، ولی صلاحیت و وظیفه این کمیسیون در قانون اساسی مشخص نگردیده است. آنچه در قانون اساسی توضیح گردیده است، تشکیل این کمیسیون مطابق به احکام قانون است.

این عدم وضاحت در مورد صلاحیتهای کمیسیون سبب آن گردیده تا در قدم نخست دولت در ایجاد و تشکیل آن تعلق به خرج دهد و با وجود سپری شدن بیش از شش سال از عمر قانون اساسی و صراحت حکم آن، این شورا تا هنوز هم تأسیس و ایجاد نگردیده است. از جانب دیگر زمانیکه طرح قانون مذکور بخاطر طی مراحل قانونی و تصویب ارائه گردید، میان نظر و مصوبات مجلسین شورای ملی و شخص رئیس جمهور اختلاف دیدگاه پدید آمده و مصوبه مذکور تا حال توشیح نگردیده است. اختلاف اصلی بر سر صلاحیتهای این شورا است که در قانون اساسی در رابطه به آن وضاحت وجود ندارد.

بدینگونه در عمل، نه تنها از تطبیق احکام قانون اساسی نظارت و مراقبت صورت نگرفته، بلکه موارد متعددی وجود دارد که سبب ایجاد اختلاف میان رئیس جمهور، قوه مقننه و قوه قضائیه گردیده است. طوریکه قضاء به دستور رئیس جمهور در موضوعات اختلافی میان قوای اجرائیه و مقننه، قضاوت و به نحوی سیاست بر اجراءات قضاء، سایه افکنده و عدالت دستخوش سیاست گردیده است.

نکته قابل ذکر دیگر این است که بعضی هاچنین استدلال می نمایند که ستره محکمه صلاحیت تفسیر قانون اساسی را نیز دارد، اما متن ماده قانون اساسی کاملاً صریح و واضح بوده در آن هیچگونه ابهامی در زمینه وجود ندارد. تفسیر قانون اساسی بصورت قطع شامل صلاحیت ستره محکمه نبوده، از لحاظ ادبی و انشایی از متن و صراحت ماده مذکور چنین چیزی استنباط و استفهام شده نمی تواند. از آنجا که قانون اساسی اصل و منبع سایر قوانین و نسبت به آنها، فوقیت دارد، بررسی مطابقت قوانین و سایر اسناد تقنینی با قانون اساسی، از طرف ستره محکمه صورت می گیرد. لذا "تفسیر آنها" که در متن ماده فوق ذکر شده، واضحاً به چهار واژه یا کلمه اول تعلق دارد. اگر قرار بر آن می بود که صلاحیت تفسیر قانون اساسی نیز به محکمه داده شود، در آنصورت واضحاً کلمه قانون اساسی به شکل مکرر در متن ماده ذکر می شد.

از جانب دیگر ستره محکمه صلاحیت تفسیر را باید مطابق احکام قانون انجام دهد، این خود می رساند که برای بررسی مطابقت ضرورت به وضع قانون نیست، بلکه جهت تفسیر واژه های فوق به غیر از قانون اساسی، ایجاب می نماید قانون خاص وضع و توضیح نماید که ستره محکمه صلاحیت تفسیر وسیع را دارد و یا مضیق یا محدود را از متن استفاده کند یا از روحیه آن، تفسیر لفظی را انجام دهد یا متنی را و چگونه باید حکم خود را در زمینه صادر نماید تا همه مردم از این امر آگاهی حاصل نمایند.

دلیل این امر که چرا در قانون اساسی افغانستان این موضوع به شکل پراکنده ذکر شده و بگونه ای التباس در وظایف و صلاحیتها را سبب گردیده، ناشی از این امر است که در متن مسوده ای که از طرف کمیسیونهای تسوید و تدقیق قانون اساسی ترتیب و ارائه شده بود، بخاطر بررسی مطابقت قوانین، فرامین تقنینی، معاهدات بین الدول و میثاقهای بین المللی با قانون اساسی، نهاد مستقل و جدا از ستره محکمه بنام "دیوان عالی قانون اساسی" تسجیل و یک فصل قانون اساسی به این نهاد اختصاص یافته بود، اما با تأسف که این نهاد از طرح حذف گردیده، احکام مواد آن با صلاحیتها و وظایف به دو نهاد دیگر توزیع گردید و نوعی التباس را بوجود آورد.

قابل ذکر می داند که متخصصین و کارشناسانی که به خاطر ابراز نظر در تدوین قانون اساسی دعوت شده بودند، بیشترین تعداد آنها به این نظر بودند که در شرایط کشور افغانستان ایجاد "دیوان عالی قانون اساسی" امر ضرور دانسته می شود.

یاش پال گای و بارت روپین پیشنهاد نموده بودند تا "وظایف و صلاحیتهای ستره محکمه و دیوان عالی قانون اساسی از هم مجزا و تفکیک شوند. ستره محکمه وظایف قضایی را به پیش برده، دیوان عالی قانون اساسی، وظیفه نظارت از قانون اساسی و بررسی مطابقت قوانین با قانون اساسی را انجام دهد. مراجع خاص مانند کمیسیون حقوق بشر، یک ثلث اعضای پارلمان صلاحیت داشته باشند تا قضایا را جهت بررسی و نظارت به دیوان عالی قانون اساسی ارائه بدارند. اشخاصیکه به دیوان عالی قانون اساسی تعیین می شوند باید افراد مسلکی، در رشته حقوق و قانون اساسی باشند. اعضای دیوان

عالی قانون اساسی از پارلمان رأی اعتماد بگیرند." [۲۱] به همین گونه سعید ارجمند و کیم لین شپل [۲۲] در نظریات ارائه شده مورخ ۱۶ مارس سال ۲۰۰۳ خود تحت عنوان "لزوم تأسیس دیوان عالی قانون اساسی" به ایجاد دیوان عالی قانون اساسی تأکید نموده و آن را بهترین و اصلی ترین وسیله به خاطر صیانت و نگهداری قانون اساسی، برقراری حکومت قانون و تقویّه دموکراسی دانسته اند. [۲۳]

نتیجه بحث:

تشخیص مطابقت قوانین با قانون اساسی و جلوگیری از وضع و اجرای قوانین مغایر قانون اساسی، در حال حاضر یک امر مهم به خاطر پاسداری و صیانت از قانون اساسی و تضمین رعایت احکام آن می باشد.

در جهان متمدن کنونی روشهای مختلفی را کشورها تطبیق و عملی نموده اند. هر یک از این روشها دارای فواید و مضراتی می باشد که جهات مثبت و منفی آن را از لحاظ جنبه های عملی و تطبیقی موافقین و مخالفین و دانشمندان علم حقوق توضیح نموده اند.

اکثریت کشورها از روش مختلط و یا روش کنترل قضایی پیروی می نمایند، در این روش، ایجاد دیوان عالی قانون اساسی جدا از تشکیل ستره محکمه در نظر گرفته شده است، اما نکته مهم این است که در مورد تعیین و انتخاب اعضای این دیوان باید عطف توجه صورت گیرد، اشخاصی در این دیوان انتخاب شوند که از علم و دانش حقوقی بهره و اندوخته نظری و عملی داشته باشند، قانونی در مورد وظایف و صلاحیتهای این دیوان وضع و طی مراحل گردد که استقلال رأی و نظر اعضای را تأمین نماید، اعضای مذکور از هر مرجعی که معرفی می شوند، از ولسی جرگه می باید رأی اعتماد حاصل نمایند.

منابع و پانویست ها:

- ۱ - کاتوزیان ناصر، مجموعه مقالات گامی به سوی عدالت، تهران: نشر دانشگاه تهران ۱۳۷۸، ص ۳۲۹.
- ۲ - زنجانی عباسعلی عمید، حقوق اساسی تطبیقی، تهران: نشر میزان ۱۳۸۴ ص ۵۳.
- ۳ - کاتوزیان ناصر، همان، ص ۲۹۱.
- 4 - Sieyes
- ۵ - دکتر ثروت بدوی و دکتر سعد عصفور و ادریو هوریو به نقل از صفحات ۱۹۸-۲۰۲ کلیاتی در باره قانون اساسی تألیف دکتر عبدالعزیز شیخا.
- ۶ - شیخا عبدالعزیز، کلیاتی در باره قانون اساسی، ترجمه سروردانش، ص ۲۰۷.
- ۷ - همان، صفحه ۲۳۰.
- ۸ - مؤتمنی منوچهر طباطبایی، حقوق اساسی، تهران: نشر میزان ۱۳۸۰، ص ۱۸۷.
- ۹ - همان، ص ۱۸۸.
- ۱۰ - ماده هفتاد و یکم نظامنامه اساسی دولت علیه افغانستان.
- ۱۱ - ماده هفتم قانون اساسی سال ۱۳۴۴.
- ۱۲ - ماده یکصدوسی و پنجم قانون اساسی جمهوری افغانستان، سال ۱۳۵۵.
- ۱۳ - اجزای ۲ و ۳ ماده چهل و سوم اصول اساسی جمهوری دموکراتیک افغانستان، سال ۱۳۵۹.
- ۱۴ - ماده یکصد و بیست و دوم قانون اساسی سال ۱۳۶۹.
- ۱۵ - مواد یکصد و بیست و پنجم و یکصد و بیست و ششم قانون اساسی ۱۳۶۹.
- ۱۶ - مواد یکصد و بیست و سوم و یکصد و بیست و چهارم قانون اساسی سال ۱۳۶۹.
- ۱۷ - فرمان شماره ۳۳۱ مورخ ۱۳۶۷/۴/۶ ریاست جمهوری افغانستان در باره توشیح قانون شورای قانون اساسی
- ۱۸ - ماده یکصد و بیست و یکم قانون اساسی افغانستان.
- ۱۹ - جزء ۱ ماده شصت و چهارم قانون اساسی افغانستان.
- ۲۰ - ماده یکصد و پنجاه و هفتم قانون اساسی افغانستان.
- ۲۱ - Yash Pal Ghai and Barnett R Rubin - چهارم آگست سال ۲۰۰۳ نظریات ارائه شده به کمیسیون تدقیق قانون اساسی.
- 22 - Said Amir Arjomand and Kim Lane Scheppele
- 23 - Option Paper on a Constitutional Court for Afghanistan

بازسازی متون درسی در افغانستان

محمد کاظم کاظمی *

طرح بحث

بیا باید فرض کنیم که مکاتب ما ساخته شدند و معلّمان ما بر سر کار برگشتند و ما توانستیم مکاتب و معلّمان بسیار دیگری را نیز برای آموزش فرزندان کشور خویش به خدمت بگیریم. سخن بعدی، که از حال، باید به فکر آن بود، این است که در آن مکاتب، چه چیزی درس داده شود؟ با چه شیوه‌ای و با چه اصولی؟

من که تقریباً همه دوران تحصیلات ابتدایی و ثانوی را در کابل گذرانده‌ام، آن هم در واپسین سالهای پابرجایی نظام آموزشی قدیم، اکنون و پس از حدود بیست سال، حس می‌کنم که بسیاری از چیزهایی که در مکاتب فراگرفته‌ام، ناکارآمد بوده است و در مقابل، بسیاری از اندوخته‌های مفید ذهن خویش را از مطالعات جنبی و پراکنده در همان سالها و سالهای بعد به یادگار دارم. و اکنون این پرسش، مرا سخت می‌آزارد که به راستی نسل پس از من نیز همان چیزهایی را خواهد خواند که من خواندم؟ البته با کیفیتی نازل‌تر؟

باری، این نوشته، حاصل ملاحظات و تأملاتی است که درباره متون درسی و شیوه آموزش در مکاتب افغانستان دارم، البته با تأکید بر مقطع ثانوی (لیسه)، هرچند در مواردی به درسهای مقطع ابتدایی نیز پرداخته شده است. البته این ملاحظات، برپایه محفوظات من از نظام بیست سال پیش است، ولی می‌توان خاطر جمع بود که بسیاری از این سخنان، برای امروز نیز کاربرد دارد و شاید بیشتر از دیروز.

پیش از هر چیز، باید بتوانیم هدف خود را از آموزش جوانان در مکاتب، روشن کنیم و بدانیم که ما به راستی این چیزها را برای چه به فرزندانمان یاد می‌دهیم؟ می‌خواهیم در پایان این دوره، یعنی در آستانه ورود به دانشگاه، تعدادی متخصص در علوم و فنون مختلف داشته باشیم، یا جوانانی داشته باشیم دارای ذهنی پرورش یافته و دارای یک سلسله اطلاعات عمومی که اگر به دانشگاه بروند، قدرت بهره‌گیری از این ذهن خلاق را برای متخصص شدن دارند و اگر هم نروند، لااقل می‌توانند از این اطلاعات کلی، برای یک زندگی سالم‌تر بهره ببرند و بتوانند نسل بعد را متخصص‌تر بار بیاورند.

شاید بگویید ما این دومی را می‌خواهیم. بله، همین طور است، ولی متون درسی ما، فعلاً رویکردی دیگر دارند. دانش‌آموز ما در پایان این تحصیلات، فردی است با حافظه‌ای سرشار از اندوخته‌های غیرکاربردی. بعضی از این اندوخته‌ها به خاطر بی‌ارزشی کاربرد ندارند و بعضی نیز بیش از اندازه نیاز این فرد، تخصصی هستند؛ یک تخصص خام و نارس. من در ادامه، می‌خواهم این وضعیت را بیشتر تشریح کنم.

نارسایی متون آموزشی ما در همه رشته‌ها و همه درسها، یکسان نیست و هر یک از مواد آموزشی، مشکلات خاص خود را دارد. در مجموع اطلاعاتی را که از این درسها در ذهن دانش‌آموز می‌ماند و گاه نیز نمی‌ماند به دلایلی که خواهیم گفت به چند دسته می‌توان تقسیم کرد.

یک دسته از این اندوخته‌ها، بسیار تخصصی است، به ویژه در درسهای فنی (ساینس). در اینجا دانش‌آموز، چیزهایی را فرا می‌گیرد که فقط برای متخصصان همان رشته کاربرد دارد و برای انسانهای عادی که بخش عمده جامعه هستند هیچ فایده‌ای در آنها متصور نیست.

دسته دیگر از این اندوخته‌ها، هرچند می‌تواند برای عموم مردم مفید باشد، آن‌چنان غیرکاربردی و غیرروزآمد ارائه شده است که همه سودمندی‌اش را از دست داده است. این آموزه‌ها در درس علوم انسانی (اجتماعیات) بیشتر است.

برای بعضی از مواد درسی نیز، ما عملاً متن آموزشی نداریم تا بگوییم که دانش‌آموز از آنها اندوخته‌ای دارد یا نه.

تخصص یا کاربرد عملی؟

حال می‌توانیم قدری جزئی‌تر و کاربردی‌تر بحث کنیم و شاهد و مثال بیاوریم. به طور کلی، مباحث فنی (ساینس) استفاده‌ای دوجانبه برای دانش‌آموختگان دارند. هم می‌توان اطلاعاتی کلی از این دانشها را برای زندگی عادی خویش به کار بست و هم می‌توان اطلاعات تخصصی آنها را مقدمه‌ای ساخت برای متخصص شدن در آن رشته‌ها. مثلاً دانستن کلیات فیزیک نور، برای همه ضروری است، تا مثلاً یک انسان اگر استخر کم‌عمقی می‌بیند، خود را بی‌هوا در آن

نیندازد و این فرض را بکند که این عمق، به خاطر شکست نور چنین کم به نظر می آید. اما در همین دانش، یک سلسله اطلاعات تخصصی وجود دارد که هیچ انسان عادی ای در طول زندگی با آنها سروکار ندارد، مثلاً فرمولهای پیچیده عدسیه‌ها و آینه‌های مقعر و محدب و حالت‌های مختلف تشکیل تصویر در آنها که اگر شیء در فاصله مرکز تا محراق باشد چه می‌شود و اگر شیء در بیرون از این فاصله باشد چه می‌شود و آنگاه اگر آینه محدب باشد چه می‌شود و اگر عدسیه مقعر باشد چه می‌شود و چیزهایی که هم‌اکنون در خاطر خود من نیز نمانده است.

ما باید در نظر داشته باشیم که تعداد بسیار کمی از این دانش آموزان در عمل سازنده دوربین عکاسی یا تلسکوپ خواهند بود یا مثلاً عینک‌ساز و عکاس خواهند شد. می‌توان حدس زد که تعداد این متخصصان، در عمل چیزی کمتر از یک درصد کل فارغ‌التحصیلان مکاتب ما خواهند بود.

حالا می‌توان دید که انباشتن ذهن همه دانش آموزان، از چیزهایی که در عمل فقط به درد یک درصد از آنها خواهد خورد، یک معامله مفید است یا نه، یعنی ما در مقابل هزینه، وقت و مهم‌تر از آن، توان ذهنی ای که مصرف می‌کنیم، چیز سودمندی به دست می‌آوریم یا نه؟

آنچه ما گفتیم، در بهترین حالت بود، یعنی وقتی که عملاً آن اندوخته‌های تخصصی، در ذهن دانش آموز برجای بماند، ولی به تجربه دیده شده است که پایدار ماندن یک مطلب در حافظه انسانها، وابسته به میزان نیازشان به آن مطلب است. به همین لحاظ، در عمل دانش آموز ما این فرمولهای پیچیده را از یاد می‌برد و اینجا دیگر بخشی زحمات نظام آموزشی ما نقش بر آب می‌شود. مثلاً شما خواننده این مقاله، به راستی از این محفوظات خویش چه چیزی را به یاد دارید؟

می‌توان گفت که بخش عمده‌ای از آموزه‌های متون درسی ما در مواد مختلف آموزشی مثل فیزیک، بیولوژی، الجبر، هندسه و مثلثات، همین‌گونه غیر کاربردی و نیمه تخصصی است. مثلاً در بیولوژی، مباحث مفصلی درباره حجرات و اجزای آنها با نامهایی بسیار سخت و شیوه‌های مختلف تکثیر و تقسیم حجرات درس داده می‌شود، در حالی که یک دانش آموز در عمرش با اینها سروکار ندارد، مگر آن که دانشجوی رشته‌های پزشکی شود و البته در آن صورت نیز در نخستین سال دانشگاه، همه اینها را دوباره خواهد خواند، چون اطلاعاتی که از دوره مکتب دارد، هم ناقص است و هم در خاطر او نمانده است.

در درسهای ریاضی یعنی الجبر، هندسه و مثلثات، آنچه دانش آموز را بسیار آزار می‌دهد، اثباتها و فرمولهای پیچیده و مفصل است. من هیچ از خاطر نمی‌برم که برای حفظ کردن فرمولهای زیر که ساده‌ترین فرمولهای مثلثات صنف دوازده بود، چه مرارتها کشیدیم.

$$\sin(a+b) = \sin a \cos b + \cos a \sin b$$

$$\cos(a+b) = \cos a \cos b - \sin a \sin b$$

ولی اینها و دیگر فرمولهای پیچیده این دروس، به زودی فراموش شد، تا آن که در دوره دانشگاه به خاطر نیازهای رشته درسی ام، همه را دوباره فراگرفتم و به خاطر سپردم. ولی از میان دانش آموزان صنف ما، به راستی چند نفر این نیاز عملی را یافتند؟

ما می‌توانیم بخش عمده‌ای از این مباحث پیچیده و خشک را از متون آموزشی خود حذف کنیم، چون در عمل نیز اینها از حافظه دانش آموزان پاک می‌شوند. باید اطمینان داشت که در این صورت، هیچ چیزی از دست نمی‌رود و در عوض، یک چیز بسیار گرانبها به دست می‌آید و آن، فضای خالی است که در ذهن دانش آموز ما برای مباحث مفیدتر یافت می‌شود.

به حافظه سپردن فرمولهای مفصل، هیچ سودی ندارد، حتی برای متخصص یک رشته. یک مهندس در موقع کار خود، می‌تواند فرمولها را با مراجعه به کتابهای مربوطه پیدا کند. چرا چیزی را که می‌توان در کتاب حفظ کرد، در مغز خویش حفظ کنیم؟ باور داشته باشیم که مغز انسان بسی گرانبه‌تر از کاغذ است.

البته فرمولهای ساده و پایه‌ای نظیر قضیه فیثاغورث در مورد اضلاع مثلث قائم‌الزاویه یا رابطه مقاومت و شدت جریان و اختلاف پتانسیل در فیزیک برق، از آنچه می‌گوییم مستثنا هستند و حتی برای یک انسان عادی غیرمتخصص نیز کاربرد دارند. اینها را می‌توان حفظ کرد و البته به طور طبیعی نیز حفظ می‌شوند. مهم این است که ما ذهن دانش آموز را برای استفاده درست از فرمولها تربیت کنیم و بتوانیم کاربرد عملی آنها را در فنون مختلف به او بیاموزیم، تا مثلاً یک دانش آموز، بتواند برای خط‌کشی باغچه خانه خود نیز از اینها استفاده کند. به کاربردی ساختن این علوم، بعداً خواهیم رسید.

حالا فرض کنیم که چنین کردیم و متون درسی خود را از این نظر، بسیار لاغر و سبک ساختیم. به جای اینها چه چیزهای مفیدی پیشنهاد می‌شود؟ این بحث بعدی ماست.

به نظر می‌رسد دانش آموز ما نیاز به یک سلسله آگاهیهای کلی در مورد علوم و فنونی دارد که آنها را به صورت تخصصی یا نیمه‌تخصصی می‌آموزد. متون درسی ما از نگاههای کلی و تاریخی نسبت به علوم تهی است. دانشها بسیار مجرد، خشک و بدون ارائه یک سیر تاریخی ارائه می‌شوند. ما می‌توانیم در کنار ارائه یافته‌های علمی در یک دانش خاص، خود آن دانش و سیر تحول آن و نیز جایگاه و سودمندی‌اش در جهان را نیز بشناسیم. در واقع باید کمی تاریخ علم و فلسفه علم هم در حد ابتدایی و قابل فهم برای دانش آموزان، به متون درسی ما تزریق شود تا دانش آموز بداند که این دانش چگونه ایجاد شده و پیشرفت کرده است. این خود، شوق به پیشرفت بیشتر و پژوهشهای بعدی را در او ایجاد خواهد کرد. ما باید کاری کنیم که دانش آموزان ما در کنار فراگیری فرمولها و قوانین علوم، خود آن علوم را هم بشناسند. مثلاً اگر سخن از میخانیک است، خوب است که یافته‌های دانشمندان این رشته از گالیله و نیوتن گرفته تا انشتین و بعد از او، به اجمال تشریح شود و نیز تأثیر

این یافته‌ها در ساختن دنیای جدید، به اختصار نشان داده شود تا دانش آموز ما آن قدر علاقه به این قضایا بیابد که متون درسی را برای رفع عطش خویش ناکافی بداند و در پی مطالعات بیرونی برآید. به همین ترتیب، در کنار ارائه کلیاتی از دانش بیولوژی خوب است که رابطه این دانش با قضایای بیولوژیک جهان مثل آلودگی هوا و انقراض نسل بعضی جانوران و آسیب دیدن لایه اوزون و امثال اینها هم روشن شود تا دانش آموز ما وقتی وارد زندگی می‌شود، در قبال حفظ منابع طبیعی و سلامت محیط خود، مسئولانه‌تر برخورد کند.

به همین ترتیب، مباحثی همچون تغذیه، بهداشت محیطی، مسائل زیست محیطی (اکولوژی)، بیماریها و عوامل آنها می‌تواند جایگزین بحثهای تخصصی ولی غیر کارآمدی همچون شناخت اجزای حجره و انواع تقسیم حجرات و جزئیات بدن موجودات واحد الحجروی شود. به راستی ما بیش از شناخت «یوگلینا» به شناخت بیماریهای مهلکی چون ایدز و جنون گاوی و فلج اطفال نیاز داریم و بیش از دانستن اجزای گلها همچون کاسبرگ و طاسبرگ و بساک و پرچم، باید نگران نابودی منابع طبیعی خویش بر اثر ناهنجاریهای زیست محیطی باشیم.

در ریاضیات، یعنی الجبر، هندسه و مثلثات، باید بر مباحث کاربردی بیش از اینها تأکید کرد، چون این دانشها، در چشم دانش آموز بسیار غیر کاربردی می‌آیند و به همین لحاظ، انگیزه بسیاری برای فراگیری‌شان حس نمی‌شود. من خود به یاد دارم که گاه در پاسخ به این که «الجبر و مثلثات چه سودی دارد؟» حتی از جانب بعضی تحصیل کردگان ما گفته می‌شد که «اینها فقط برای ورزش و پرورش ذهن است و فایده مستقیمی ندارد.» البته با نظام آموزشی فعلی ما، این پاسخ چندان هم بی‌ربط به نظر نمی‌آید، چون کمتر اتفاق می‌افتد که حتی همان تحصیل کرده نیز در طول زندگی خویش محتاج حل کردن یک معادله چند مجهوله یا معادله درجه دوم و سوم باشد.

ما باید ریاضیات را تا جایی که ممکن است در رابطه با دانشهای دیگر بیاموزیم، یعنی متون درسی را طوری طراحی کنیم که به درد دیگر درسهای موجود بخورد. مثلاً می‌توان آموزش حد (لیمیت) و مشتق را طوری تنظیم کرد که برای دریافت مفاهیم میخانیک مثل سرعت و شتاب مفید باشد. آنگاه می‌توان مسائل و تمرینات ریاضی را نیز به صورت عبارتی و با تأکید بر استفاده آنها در دانشهای دیگر طراحی کرد.

به عبارت دیگر، بهتر است ریاضیات در حد نیاز دانشهای دیگر در همان سطح تحصیلی آموزش داده شود و برای سطوح پیشرفته‌تر آن دانشها در دانشگاه، ریاضیاتی پیشرفته‌تر در نظر گرفت. آنگاه ریاضی درسی خواهد بود کاربردی که این کاربردی بودنش را برای دانش آموزان نیز نشان می‌دهد. در کنار اینها، به ویژه در هندسه و مثلثات، دریافت مفاهیم کلی بسیار اهمیت دارد. فعلاً سنگینی درس مثلثات ما بر فرمولهای پیچیده است و سنگینی هندسه نیز بر «قضیه‌ها و اثبات‌ها»، در حالی که می‌توان این سنگینی را بر جوانب کاربردی این علوم در نقشه برداری، ساختمان سازی، ستاره شناسی

و میخانیک منتقل کرد، یعنی مباحث را به صورت تجربی و تصویری درآورد. باید ذهن دانش آموز را برای دریافت مفاهیم پرورش داد، نه حفظ کردن فرمولها و قضیه‌ها به صورت غیر کاربردی.

حفظ یا تحلیل؟

در علوم انسانی یا اجتماعیات، ما مشکلات دیگری داریم که گاه از مشکلات علوم تجربی یا ساینس، هولناک تر است. در اینجا آنچه دانش آموز ما را آزار می‌دهد، تکیه شدید بر حفظ کردن و غفلت از تحلیل‌گری و قضاوت است. بی‌جهت نیست که دانش آموزان این رشته، به توانایی در حفظ کردن دروس مشهورند، آن هم حفظ کردنی طوطی وار. متون و شیوه آموزش ما در این دروس، مغز دانش آموز را برای انباشتن اطلاعات بسیار خوب پرورش می‌دهند، ولی به همان پیمانانه، قدرت تجزیه و تحلیل و ارزیابی و قضاوت را از او می‌گیرند، در حالی که ما در این دانشها بیشتر به اینها نیاز داریم. شاید یک فرمول ریاضی آن قدرها هم نیاز به ارزیابی نداشته باشد، ولی یک شعر یا متن ادبی یا یک واقعه تاریخی این نیاز را دارد.

تاریخ

درس تاریخ ما در وضعیت کنونی، به راستی یکی از سخت‌ترین و در عین حال، غیر کاربردی‌ترین درسهاست، به دلایل عدیده‌ای که در این مجال، فقط می‌توان آنها را فهرست کرد:

۱. این تاریخ، بیش از هر چیز دیگر، شرح وقایع است، آن هم وقایع مربوط به خاندانهای سلطنتی. این شرح وقایع نیز از زمان، ترتیب و شیوه بر تخت نشستن و سرنگون شدن شاهان تجاوز نمی‌کند. در این میان به دلایل و عوامل ظهور و افول خاندانهای سلطنتی و نیز ارزیابی شیوه حکومت‌داری آنها چندان پرداخته نمی‌شود.

۲. به موازات پررنگ بودن سرگذشت سلاطین و سلسله‌های حکومتی، دیگر جوانب و عوامل تاریخ‌ساز، کم‌رنگ و در حاشیه هستند. ما تاریخ حکومتها را می‌خوانیم، نه تاریخ تمدن و تاریخ مذاهب و تاریخ علوم و تاریخ اجتماعی و اقتصادی افغانستان و دیگر مناطق جهان را. به همین ترتیب، از مردم به عنوان سازندگان اصلی تاریخ، در این متون خبری نیست. دانش‌آموزی که تاریخ جلوس و سقوط همه سلسله‌دانی را که بعضی هم چند بار سلطنت کرده‌اند حفظ کرده‌است، هیچ چیزی از وضعیت اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی کشور در آن دوره نمی‌داند.

۳. میزان پرداختن به وقایع تاریخی، اولویت‌بندی نشده است. به بعضی وقایع فرعی و چهره‌های کم‌اهمیت با تفصیل بیش از حد پرداخته می‌شود و بعضی از وقایع و افراد نیز در هاله ابهام می‌مانند. مثلاً یکی از کسانی که در تاریخ و بعضی دیگر متون درسی ما، با حرارت تمام از او سخن گفته می‌شود، شیرشاه سوری است، در حالی که ما شخصیتهای برجسته‌تری هم داریم که به دلایلی در

حاشیه مانده‌اند.

۴. ما وقایع تاریخی را می‌شناسیم، ولی در مورد خود دانش تاریخ و سیر تحول آن و جایگاهش در میان علوم انسانی، چندان چیزی نمی‌دانیم. غالباً در ابتدای هر سال، مختصری دربارهٔ ریشه لغوی کلمهٔ تاریخ سخن به میان می‌آید و سپس مستقیماً به حوادث تاریخی، پرداخته می‌شود. می‌توان در این درس، تاریخ را به عنوان یک دانش نیز مورد بررسی قرار داد؛ شیوه‌های تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاران مشهور جهان را شناخت و بعضی از متون معتبر تاریخی را معرفی یا بررسی کرد، تا دانش‌آموز بتواند یک شناخت کلی از خود این دانش داشته باشد، نه تنها از وقایع تاریخی. باید دانش‌آموز ما بداند که مثلاً وجوه قوت یا ضعف احتمالی تاریخ بیهقی یا تاریخ غبار در چیست یا این خلدون چه ابتکاری در تاریخ‌نگاری داشته‌است.

۵. کتابهای درسی تاریخ ما بسیار یک‌جانبه، سیاسی و گاه حتی تحریف‌شده نوشته شده‌است. مسلماً در این میان بعضی ملاحظات سیاسی نیز دخیل بوده‌است. باید این ملاحظات را از متون درسی خویش زدود و تاریخی شفاف، واقعی و منصفانه ارائه کرد. به همین ترتیب، باید مفاخرات بیهودهٔ تاریخی نظیر لشکرکشی شاهان افغانستان به هندوستان و دیگر جایها را تعدیل کرد، چون در سایهٔ این لشکرکشیها، بسیار نارواییها نیز انجام شده‌است. ما باید بدانیم که در فتنهٔ مغول، خود سلطان محمد خوارزمشاه نیز بسیار کمتر از چنگیزخان مقصر نبود و یا این را دریابیم که مردم هندوستان نیز بر اثر لشکرکشی شاهان ما، ضرر و زیانهایی از آن نوع که ما از هجوم مغولان متحمل شدیم را ولو با شدت کمتر متحمل شده‌اند.

۶. متون درسی تاریخ ما بیش از حد، از اعداد و ارقام و سنوات انباشته شده‌است و اینها نیز غالباً فراموش می‌شود. من به عنوان یک تحصیل‌کردهٔ مکتب، هیچ ضرورتی به تاریخ دقیق جلوس و درگذشت مسعود غزنوی یا تیمورشاه درانی ندارم، ولی برایم بسیار مهم است که بدانم این افراد در اعتلا یا افول مدنیت و فرهنگ این منطقه چه نقشی داشته‌اند و حکومت‌داری‌شان چه مزایا یا نقایصی داشته‌است.

خلاصه این که ما باید تاریخ را از شکل یک درس حفظ‌کردنی شاق پر از سنه و عدد و رقم و سرشار از مفاخرات پوچ، بیرون بیاوریم و بکوشیم دانش‌آموزان را بیش از حفظ وقایع تاریخ، به تجزیه و تحلیل و درس گرفتن از آنها ترغیب کنیم.

جغرافیه

مشکلات ما در درس جغرافیه هم کمابیش شبیه تاریخ است. در اینجا نیز کثرت اعداد و ارقام و نام شهرها و کوهها و دریاها، دانش‌آموز ما را رنج می‌دهد. ما جغرافیای اقتصادی داریم، ولی در این درس، به جای تأکید بر شناخت رابطهٔ جغرافیا و اقتصاد، بر مقدار صادرات و واردات اقلام مختلف

مثل گندم و پشم و پنبه و امثال اینها تکیه می‌شود.

من هنوز رنجی را که برای حفظ کردن پایتخت کشورهای امریکای جنوبی و مرکزی در صنف نهم بردم، فراموش نمی‌کنم. آن قدر این نامها را تکرار کردم که هنوز هم از خاطرم نرفته است. ولی تا هنوز، آگاهیهای مفیدی از موقعیت استراتژیک، برتری اقتصادی و منابع طبیعی این مناطق ندارم. یا مثلاً بارها ناچار شدیم که ارتفاع همهٔ قله‌ها را حفظ کنیم، ولی هیچگاه از نقش مثبت یا منفی کوهها در پیشرفت، مدنیت و روابط اجتماعی مردم یک منطقه، چیزی به ما گفته نشد. فقط به این مفتخر بودیم که کشور ما، بیشترین سلسله کوهها را در منطقه دارد و ندانستیم که این همه بلندی و پستی، چه تأثیری در پاره‌پاره شدن این کشور داشته‌است.

به همین ترتیب، ما به داشتن رودخانه‌هایی پر آب و طولانی مفتخر بودیم، بدون این که بدانیم این رودها، همانند آبی که از یک بام گنبدی روانهٔ ناودانها شود، به کشورهای همسایه سرازیر می‌شوند و ما کمتر بهره‌ای از این همه نعمت داریم. فقط می‌دانستیم که طول هر یک از رودخانه‌های ما چقدر است، که البته همان را نیز اکنون از یاد برده‌ایم.

درس جغرافیای ما، باید بیش از اعداد، به مفاهیم تکیه کند. دانش آموز ما باید بتواند رابطه میان وضعیت جغرافیایی و وضعیت اقتصادی و اجتماعی و حتی سیاسی و فرهنگی کشورها را دریابد و تجزیه و تحلیل کند. مسلماً یک سلسله از مباحث استراتژیک را نیز که به جغرافیا مربوط می‌شود، می‌توان در متون درسی گنجانید، تا دانش آموز بداند که مثلاً کشورش چه مزایا و تنگناهای استراتژیکی دارد که از جغرافیای منطقه ناشی شده‌است.

ادبیات دری

شاید تأسفبارترین متون درسی ما، متون ادبیات، یا همان قرائت دری باشد. در اینجا دانش آموز ما، ادبیات را نمی‌خواند، بلکه متون ادبی را فرا می‌گیرد و حفظ می‌کند. درست مثل این است که در یک دورهٔ آموزش موسیقی، به جای اساسات این هنر، تعدادی آهنگ بنوازند و دانش آموزان را به حفظ آن آهنگها وادارند و در امتحان نیز به بازخوانی آن آهنگها بسنده شود. یا مثل این است که دانش آموزان درس الجبر را به حفظ کردن جدول لوگاریتم وادارند.

ما باید تفاوت مهمی را که میان «ادبیات» به عنوان یک دانش و هنر و «متون ادبی» به عنوان فرآورده‌های این هنر وجود دارد، بدانیم. باید بکوشیم به دانش آموز، بیشتر ادبیات بیاموزیم تا متون. به طور کلی آموزه‌های مادهٔ درسی «دری» در مکاتب ما اینهاست:

متون نثر با تکیه بر حفظ لغات آنها

متون نظم با تکیه بر حفظ معانی ابیات

تاریخ ادبیات، در حد سال تولد و درگذشت شاعران و نام آثار آنها

علوم بلاغی (بدیع و بیان سنتی) دستور زبان سنتی

انشاء

ولی کتابهایی که برای آموزش دری تدوین شده است، فقط دارای بخشهای اول و دوم است. برای سه منظور دیگر، متون تدوین شده‌ای نداریم و معلمان غالباً نوت می‌دهند. این هم مشکل بزرگی است. مسلماً این سه قسمت، بسیار هم کمرنگ و نامنظم است.

بدین ترتیب، دانش آموز ما در نهایت با تعدادی لغت مهجور از کلیله و دمنه یا قصاید منوچهری و دیگر متون کهن آشنا می‌شود؛ معنی تعدادی بیت از متون کهن را حفظ می‌کند؛ تعدادی عدد و رقم و نام کتاب از شاعران و نویسندگان به خاطر می‌سپرد و تعدادی صنعت ادبی را با مثالهایی برای آن صنایع فرامی‌گیرد و مطالبی جسته و گریخته از دستور زبان می‌آموزد. در این میان، آنچه غایب است، چیزی به نام دانش ادبیات است.

ما در کتابهای درسی خویش، به جای این همه نمونه‌های متراکم از نظم و نثر، یک متن مستقل آموزش ادبیات داشته‌باشیم که بدنه اصلی این کتابها را تشکیل دهد. آنگاه متون ادبی دیروز و امروز نیز به صورت نمونه در بخشهای متناسب با مباحث، در آن متن کلی، جای گیرند. دانش آموز ما می‌تواند به جای حفظ معانی لغات، کلیاتی درباره زبان، پیدایش زبانها، نقش زبان در فرهنگ بشری، سیر تحول زبان دری و نیز داد و ستد زبانها با یکدیگر را البته با بیانی در خور فهم خویش بیاموزد. او بدین ترتیب، به شناخت و ارزیابی لغات و ریشه‌های آنها موفق می‌شود و می‌تواند در گفتار و نوشتار روزمره خویش نیز لغاتی زیباتر و اصیل‌تر به کار برد.

بیش از معنی کردن شعرها، کلیاتی درباره منطق شعر، بیان شاعرانه، تفاوت شعر و نثر، عناصر شعر و امثال اینها برای دانش آموز مفید است. در این میان، می‌توان اصولی برای معنی کردن شعر را نیز آموزش داد تا دانش آموز، علاوه بر شعرهای کتاب خویش، قادر به معنی کردن دیگر متون نظم نیز باشد. در واقع باید به او ابزار کار را معرفی کرد.

در تاریخ ادبیات، همان ملاحظاتی که درباره درس تاریخ گفتیم، می‌تواند مورد توجه باشد. می‌توان به جای اعداد و ارقام و نام آثار شاعران، یک سلسله کلی و اجمالی از سیر تحول ادبیات دری تدوین کرد که در آن، هم روابط میان ادبیات و سیاست و اجتماع در هر دوره را دریابد و هم بر مراحل رشد و افول مکتبها و سبکهای ادبی وقوف یابد. در مورد شاعران و نویسندگان هم به جای تکیه بر جزئیات زندگی و نام ممدوحان و نام کتابها، می‌توان از گرایش ادبی آنان و نقش‌شان در تحول ادبیات سخن گفت. مهم‌نیست که دانش آموز ما، نام همه کتابهای سنایی را در خاطر داشته‌باشد، ولی این بسیار مهم است که بداند ارزش تاریخی و ادبی این شاعر در چیست و او چه

تحولاتی در شعر فارسی پدید آورده است.

این بدیع و بیان سنتی، دیگر در عالم شعر و شاعری، ارزشی ندارند، یعنی در واقع در همان قدیم هم نداشته‌اند. اکنون برای ارزیابی زیبایی یک شعر یا نثر، معیارهای دیگری مطرح است که باید آنها را به دانش آموز یاد داد. حفظ کردن نام انواع استعاره یا اشکال جناس حتی برای یک شاعر حرفه‌ای هم سودی ندارد، چه برسد به دانش آموزی که الزاماً یک متخصص ادبیات نخواهد بود. اما همین دانش آموز می‌تواند چیزهایی را فرا گیرد که در التذاذ او از آثار ادبی ما، موثر هستند، نظیر صور خیال و محور عمودی شعر و دیگر چیزهایی از این دست.

دستور زبان ما نیز باید متناسب با پیشرفتهای زبان‌شناسی باشد. ما متأسفانه در متون درسی خویش، وارث یک دستور بسیار سنتی و جزم‌اندیشانه هستیم که در بازار زبان‌شناسی امروز، چندان ارزشی ندارد. اسفبار ترین بخش آموزش درسی، همان انشاء است که برای آن حتی یک متن آموزشی خام هم نداریم. شاگردان در درس انشاء، تقریباً هیچ چیزی نمی‌آموختند و در عین حال، ناچار بودند مقاله‌هایی درباره‌ی موضوعات مختلف مثل بهار و معلّم و استقلال و امثال اینها بنویسند، در حالی که حتی نخستین اصول و مقدمات نوشتن را هم فرا نگرفته بودند. متأسفانه این انشا تا پایان دوره ابتدایی ادامه داشت و پس از آن محو می‌شد، در حالی که در دوره لیسّه می‌شد به صورت مقاله‌نویسی ادامه یابد. ما در کتابهای ادبیات خویش، به مباحثی آموزشی درباره‌ی نگارش، اصول و شیوه‌های آن نیاز داریم تا دانش آموز ما، در کنار یادگرفتن متون نظم و نثر، چیزهایی نیز درباره‌ی شیوه نوشتن بداند. اکنون دانش آموزی که لغات مهجور و صنایع ادبی مطرود را به خوبی می‌داند، از نوشتن یک نامه اداری یا یک مقاله بسیار ساده عاجز است، مگر با تکیه بر مطالعات بیرونی خویش.

اما مهم‌تر از آنچه گفتیم، این است که ما بتوانیم بسیاری از مباحث ادبی را که از متون درسی ما غایب هستند، به دانش آموز خود یاد دهیم. می‌توان مباحثی مثل زبان‌شناسی، ادبیات جهان، سبک‌شناسی، ادبیات امروز، ادبیات عامه، ادبیات داستانی، نمایشنامه‌نویسی، خاطره‌نویسی و دیگر چیزهایی از این دست را به صورتی بسیار ساده و درخور فهم دانش آموز، در کتابهای درسی گنجاند.

قرآن و علوم دینی

آموزش قرآن مجید نیز با مشکلی نظیر آموزش ادبیات مواجه است، البته شدیدتر از آن، چون برای این درس، حتی یک جزوه مختصر هم تدوین نشده است. دانش آموزان در هر سال، یک سپاره از قرآن را تحویل می‌گیرند و همان را با کمک معلّم روخوانی می‌کنند. هیچ متن تدوین شده‌ای برای آموزش قرآن نداریم.

درس قرآن مجید ما، باید مجموعه‌ای از علوم مختلف قرآنی باشد، از جمله روخوانی و قرائت. یعنی دانش آموز ما علاوه بر این که برای روخوانی باید روشی مدوّن در اختیار داشته باشد، با چیزهای

دیگری در مورد قرآن مجید هم آشنا شود، نظیر شیوه نزول قرآن، شیوه ترتیب آن، تاریخچه نگارش آن به صورت مدون، مفاهیمی همچون شأن نزول، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و... بدین ترتیب، او علاوه بر توانایی روخوانی قرآن، یک قرآن‌شناس نیز خواهد بود، البته به صورت اجمالی و در حد نیاز خویش.

بنابراین، لازم نیست که در هر سال، یک جزء قرآن به طور کامل روخوانی شود. سنگینی کتاب قرآن، باید در مباحث مربوط به روخوانی و تجوید و دیگر دانشهای قرآنی باشد و آیات قرآن، به صورت نمونه و برای تسهیل در فهم مطالب آورده شود. مسلماً کسی که با یک روش اصولی، خواندن بخشی کوچک از قرآن را فراگیرد، می‌تواند همه آن را با همان روش بخواند. ما نباید در مکاتب خویش قاری پرورش دهیم، بلکه باید قرآن‌شناس پرورش دهیم، البته قرآن‌شناسی که بر خواندن قرآن نیز تواناست.

در دیگر علوم دینی مثل تفسیر و عقاید هم ما مشکلاتی از این دست داریم. بسیاری از مباحث موجود در این کتابها، با نیازهای عقیدتی امروز جوانان ما همخوانی ندارد. من به خاطر می‌آورم که باری در کتاب درسی عقاید ما، برای اثبات حقانیت حضرت پیامبر، از معجزاتی نظیر «سخن گفتن سنگ و چوب و جانوران در تأیید ایشان» نام برده شده بود. خوب کسی که در پیامبری ایشان تردید داشته‌باشد، چگونه بر صحت وقوع آن معجزات ایمان خواهد داشت؟

به طور کلی، ما در متون دینی خویش، همانند آموزش ادبیات، بسیار عقب هستیم و به همین لحاظ، نمی‌توانیم نیازهای امروزی را پاسخ دهیم.

رسم و ورزش

دو درس دیگر ما که باز هم هیچ متن و برنامه آموزشی مرتبی ندارند، رسم و ورزش (سپورت) هستند. تا جایی که من به خاطر دارم، تنها کار ما در ساعت رسم این بود که خود را با کشیدن یک رسم مشغول کنیم و آن رسم را در پایان ساعت به معلم نشان داده و احیاناً آفرینی تحویل بگیریم. کار معلم هم این بود که مراقب نظم صنف باشد و نه بیش از آن.

ما در این درس، باید یک متن آموزشی مدون شامل اصول رسامی، شیوه‌های رسامی، تاریخچه رسم و آشنایی با رسامان بزرگ جهان داشته باشیم تا دانش آموز ما به راستی از ساعت رسم، چیزی دریافت کند.

برای ورزش نیز همین حکایت وجود دارد. البته در بعضی سالها، نوتهایی مختصر درباره تاریخچه ورزش و انواع بازیها گفته می‌شود که باز هم غالباً غیر کاربردی است. مثلاً دانش آموز ناچار است وزن توپ فوتبال یا قطر رینگ باسکتبال یا ارتفاع تور والیبال را حفظ کند و در امتحان پاسخ دهد، در حالی که خود این چیزها را از نزدیک ندیده است. بقیه وقت درس ورزش هم به بازی بچه‌ها با

توپ یا بی توپ می گذرد. در واقع این یک ساعت بازی است، نه ساعت آموزش. به همین لحاظ، بسیار طبیعی بود که صنوف، یا معلم ورزش و رسم نداشته باشند و یا از معلمان بیکار برای این دروس استفاده شود. ما کمتر دیدیم که معلمان رسم یا ورزش، در این رشته‌ها صاحب تخصصی باشند و اگر هم بودند، هیچ برنامه منظمی برای بهره‌گیری از این تخصص‌شان وجود نداشت. آنها با ابتکارهای فردی خویش، گاهی اطلاعاتی عمومی به بچه‌ها می‌دادند و آنها که دلسوزتر بودند، در ساعات ورزش بچه‌ها را همراهی می‌کردند و می‌کوشیدند حداقل نرمشهایی را به آنها بیاموزند.

باری، این دروس، نیاز به متونی مدون و برنامه‌ای منظم دارند تا دانش‌آموزان به‌راستی در آنها چیزی فراگیرند.

انگلیسی

به نظر من درسی که کمتر از همه دروس دیگر از لحاظ متن آموزشی مشکل دارد، زبان انگلیسی است. شاید از این روی که متون آموزش انگلیسی ما با استفاده از متون معتبر دنیا تهیه شده‌اند. با این هم تکیه شدید بر گرامر و غفلت از روشهای کاربردی تری همچون مکالمه را نمی‌توان از نظر دور داشت. ما باید از شیوه آموزش زبان مادری در کودکان الگو برداری کنیم. یک کودک چگونه زبان می‌آموزد؟ مسلماً با کمک گرامر نمی‌آموزد، بلکه به طور طبیعی فرا می‌گیرد. متون درسی را تا حد زیادی به این روش طبیعی می‌توان نزدیک کرد.

ما در دوران تحصیل خویش، برای صنوف هفتم تا دوازدهم یک دسته کتابهای تألیف شده در سالهای پیشین داشتیم که البته در آنها، کفه گرامر سنگینی می‌کرد. ولی برای صنف ششم کتابی تازه تألیف شده بود بسیار جذاب و کاربردی. ا عراق نیست اگر بگویم که من بیشترین سهم از زبان انگلیسی را در همان صنف ششم، یعنی نخستین سال تحصیل فرا گرفتم و سالهای دیگر، چندان چیزی به آن اضافه نکرد.

آنچه نداریم

تا حالا از درسهایی گفتیم که داشتیم. حالا می‌توان از چیزهایی گفت که نداریم و می‌توانیم داشته باشیم. تا هنوز نیز بسیاری از دانشهای کاربردی جهان در متون درسی ما راه نیافته‌اند. جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، آمار، فلسفه، هنر و بسیار چیزهای دیگر را می‌توان به صورت درسهایی مستقل یا نیمه مستقل، البته با بیان و سطحی مناسب فهم دانش آموز، در متون درسی گنجانند و بدین ترتیب، دانایی او را گسترده‌تر کرد. برای یک انسان در جامعه‌ای مثل افغانستان، اطلاعاتی گسترده، هرچند کم عمق و غیر تخصصی، بسیار مفیدتر است از یک تخصص نیم‌بند و فرار در چند حوزه خاص.

در مقطع ابتدایی

آنچه تا کنون گفتیم، بیشتر برای متون آموزشی دوره‌ی لسه بود و از دوره‌ی ابتدایی کمتر سخن به میان آمد، مگر در درس‌هایی مثل رسم یا قرآن کریم. در مجموع، من مشکلات متون آموزشی ابتدایی را از متون دوره‌ی ثانوی کمتر می‌بینم، البته به تناسب سن شاگردان. شاید از این روی که در این دوره، هیچ‌یک از درسها به طور جدی وارد مرحله‌ی تخصصی خود نشده و به همین لحاظ، کاربردی و جذاب است. از سوی دیگر، بعضی از کتابهای درسی این مقطع، در سالهای بعدی تدوین شد و مسلماً با اصول آموزش نوین سازگارتر می‌نمود.

گویا در دهه‌ی پنجاه، مسؤولان امر، مشکل کتابهای درسی را به خوبی حس کرده بودند و این را از کتابهایی که در آن سالها تألیف شد، می‌توان دریافت. یکی از بهترین کتابهای این دوره، یک کتاب جغرافیه صنف پنجم بود که من بسیاری از مطالب جذاب آن را تا هنوز به خاطر دارم. مثلاً برای آشنایی با وضعیت جغرافیایی جهان در این کتاب، نیامده بودند اسم و مساحت و پایتخت همه کشورها را معرفی کنند. از هر قاره، یک کشور را به طور نمونه برگزیده و درباره‌ی همه مسائل آن به تفصیل و به شکلی جذاب سخن گفته بودند. مثلاً از اروپا هالند انتخاب شده بود، از آفریقا، نایجریا، از امریکای جنوبی پیرو و از اقیانوسیه، هائیتی. به این ترتیب، دانش آموز البته از کشورهای آفریقایی یک کشور را می‌شناخت، ولی درست می‌شناخت و به این ترتیب، یک شناخت نسبتاً خوب از این قاره پیدا می‌کرد. اطلاعاتی که ما در صنف پنجم درباره‌ی کشور پیرو یافتیم، برای ما بسیار مفیدتر بود از آنچه در صنف نهم و با متون قدیمی یافتیم، یعنی حفظ کردن اسامی و پایتخت‌های همه کشورهای آن منطقه.

مشکل نوت‌نویسی

منکر نمی‌توان شد که در کتابهای دوره‌ی لسه نیز بسیار مطالب مفید و کاربردی می‌توان یافت، ولی حجم بالای این کتابها و سنگینی مطالب تخصصی‌شان، غالباً معلمان را ناچار می‌کند که از آنها بپرهیزند و به ذکر فرمولها بسنده کنند. با قاطعیت می‌توان گفت بخشی از خشکی و غیر کاربردی بودن مباحث در درسهای فنی، به خاطر همین خلاصه‌برداری رخ می‌دهد، چون معلم در این صورت ناچار می‌شود فرمولها را بیرون کشیده و مجرد از جوانب کاربردی آنها، به دانش آموزان یاد دهد. چنین است که در دوره‌ی لسه، نوت‌نویسی شدت می‌گیرد. مثلاً هندسه تحلیلی صنف یازدهم، کتابی است در حدود سیصد صفحه با انبوهی از قضایا و اثبات‌های پیچیده. در سالهای تحصیل ما، در عمل هیچ‌کس این کتابهای سنگین را تدریس نمی‌کرد و همه معلمان، به نوت‌دادن و امتحان گرفتن چند قضیه بسنده می‌کردند. درس فیزیک صنف دوازدهم نیز چنین مشکلی داشت. در آنجا نیز هیچ‌کس به کتاب مراجعه نمی‌کرد. همان نوت بود و نوت.

این نوت دادن هم از مشکلات جدی آموزش ما در دوره لیسسه است. شاگردان کتاب تألیف شده را به کنار می‌نهند و در عوض، بیشتر وقت آموزش را به نوشتن دوباره مطالب خلاصه شده آن کتاب می‌گذرانند. می‌بینید که چقدر وقت و توان جسمی و مالی دانش‌آموزان ما با نوشتن و پاک‌نویس کردن و نگهداری این نوت‌ها صرف می‌شود. چرا کتابهای درسی آن قدر دور از سطح نیاز و فهم باشد که به تلخیص و نگارش دوباره آنها به شکل نوت‌نویسی نیاز افتد و بخشی از وقت مفید آموزش به این صورت به هدر رود؟

مشکل بعدی این است که بسیاری از کتابها تا آخر سال به پایان نمی‌رسد و ناتمام می‌ماند. چون امتحان گرفتن هر صنف نیز با همان استاد است، استاد نیز تا آنجا که درس داده امتحان می‌گیرد و نگران مطالب باقی مانده نیست.

ما باید سنگینی کتابهای درسی را تا حدی کاهش دهیم که همان مطالب کتاب، بدون تلخیص یا ابترماندن، در صنف قابل استفاده باشد. نباید معلمان خویش را به ایجاد فاصله میان مطالب کتاب و آنچه دانش‌آموز می‌گیرد وادار کنیم.

دشواریهای کار

البته دگرگون کردن متون آموزشی مکاتب، علاوه بر مشکلات فنی و مالی، یک سلسله دشواریهای دیگر هم به همراه خواهد داشت. اولین مشکل، تألیف این کتابهاست که نیاز به متخصصانی آشنا با روشهای نوین آموزش در دنیا دارد و البته می‌توان با قاطعیت گفت که ما برای بسیاری از درسها، چنین کسانی داریم.

مشکل بعدی، آموزش این کتابهاست، چون می‌توان حدس زد که درس دادن اینها برای معلمان سخت‌تر از کتابهای قدیم باشد و در عوض، فراگیری‌شان برای شاگردان سهل‌تر است. اما این درس‌دادن اگر هم سخت‌تر باشد، بسی شیرین‌تر خواهد بود، چون معلم به خوبی حس می‌کند که دانش‌آموز، این مباحث را بهتر می‌فهمد.

با این‌همه، هر کس که در این نظام آموزشی درس خوانده و سپس به مدد مطالعات آزاد خویش، در دنیای جذاب، دلپذیر و پهناور علوم مختلف پای نهاده‌باشد، نمی‌تواند دریغ و حسرت خود را از این پنهان دارد که چرا آن دنیا، با همه دلپذیری‌اش در این متون درسی خلاصه نشده است. چرا در آنجا کشف و خلاقیت و نوآوری و آشتی میان علم و زندگی است و در اینجا عدد و رقم و فرمول؟ بیایید کتابهای درسی خویش را به زندگی خویش نزدیک کنیم.

باز گشت به کلام، باز گشت به فلسفه

محمد مُحَقِّق*

علم کلام که یکی از دانشهای عمده و سابقه دار در تاریخ تمدن اسلامی است، از آغاز تا امروز با موضوعگیریهایی گوناگونی روبرو بوده است.

کسانی با آن مخالف بوده اند و کسانی موافق. مخالفان را غالباً اهل حدیث و شماری از فقیهان تشکیل می داده اند^(۱). دلیل یا انگیزه آنها در این مخالفت غالباً نوع برداشت شان از متون دینی، و گاهی نا آگاهی به این دانش بوده است. گاهی استدلال می کردند که این دانش در عصر سلف نبوده است، عصری که بهترین دوران در تاریخ دینی مسلمانان به شمار می رود. این استدلال اما، چندان قوی نمی نمود، زیرا بسیاری دانشهای دیگر نیز در آن عصر وجود نداشت، یا دست کم وجود مدون نداشت، از فقه و تفسیر گرفته تا نحو و بلاغت. و اگر گفته شود که به شکل غیر مدون در میان مسلمانان بوده و مورد بحث و گفتگو قرار می گرفته است، این سخن بر علم کلام نیز می تواند صادق باشد.

گاهی دیگر می گفتند علوم و افکار بیگانگان بدین دانش راه یافته^(۲) و خلوص دینی خود را از دست داده است. در برابر این استدلال نیز می توان گفت - چنانکه گفته نیز شد - که دانش مرز نمی شناسد و هرگاه سخن حکمت آمیز فراچنگ آید از هر منبعی که باشد، مسلمان پیش از دیگران باید از آن سود برد و بهره گیرد، چرا که: "الحکمة ضالة المؤمن أنی وجدها فهو أحق الناس بها"^(۳).

* کارشناس ارشد الهیات و پژوهشگر

گاهی هم گفته می‌شد که اعتقادات مؤمنان بدون آگاهی به مباحث کلامی خالصتر و استوارتر می‌ماند و ورود این گونه موضوعات به حوزه اندیشه مسلمانان نه تنها سودی به با نمی‌آورد که زیانهای نیز در پی دارد و "ایمان جازم"^(۴) را آسیب می‌رساند. در پاسخ گفته می‌شد که حتی زمانی که علم کلام هم نبود، اختلافات فکری وجود داشت، از بحث حکمیت گرفته تا مسائل قضا و قدر... وانگهی توضیح و تبیین مبانی اعتقادی مسلمانان با شیوه‌های علمی و خردپسند جز با این دانش ممکن نیست و بدون آن، حتی اعتقادات عوام نیز در معرض سستی قرار می‌گیرد و در برابر شبهات شبهه افکنان تاب نمی‌آورد.

این استدلالها هرچه بود و هر پشتوانه که داشت، عملاً نتوانست جلو رشد و پویایی این علم را بگیرد. تمدن اسلامی در کنار سایر دانشهایی که در دامش بالیده بود، به شکوفایی علم کلام نیز زمینه داد. به تدریج در میان مسلمانان تألیفات کلامی دست بدست گردید و در مجامع علمی شان این مباحث راه باز کرد و در این عرصه متخصصانی توانا و شهیر سر بر آوردند. غزالی که در این مجال اندیشمندی چیره دست شده بود به "حجة الاسلام" آوازه یافت و فخر رازی با کارهایی که در این زمینه کرده بود لقب "امام المتکلمین" پیدا کرد. جز این دو، کسانی دیگر نیز به این عرصه روی آوردند و آثاری از خود برجای نهادند. یعنی اینکه علم کلام - علیرغم مخالفت گاه سرسختانه محدثان و برخی فقیهان - جایگاهش را در تمدن اسلامی پیدا کرد.

اما با سرآمدن روزگار درخشش و شکوفایی تمدن اسلامی و شروع دوران انحطاط که گاهی از آن به دوران متأخران یاد می‌شود و غالباً از عصر ابن خلدون تا این اواخر را شامل می‌گردد، همه دانشهای عمده در این تمدن دچار پژمردگی گردید و بادهای پاییزی برگ و بار این باغستان را فروریخت. علم کلام نیز از این آفت برکنار نماند، بلکه بیش از دیگر علوم شعله‌اش به خاموشی گرایید. شاید به این دلیل که کلام درخور درک و آگاهی نخبگان بود نه فراخور احوال عوام، و برخی دانشهای دیگر که تاحدی - و لو نیمه جان - ادامه حیات دادند مانند فقه، بیشتر به این دلیل بوده است که مورد نیاز عوام بودند، چه حاکمان عوام و چه رعایای عوام شان. تألیف برخی مجموعه‌های فقهی یا تفاسیر کم عمق فاقد هرگونه ابداع در این دوران، بیشتر چنین دلیل و انگیزه می‌توانست داشته باشد.

با آغاز عصر جدید در سرزمینهای اسلامی که می‌توان با مسامحه از آن به "روزگار رنسانس"^(۵) مشرق زمین تعبیر کرد - چه هنوز عواقبش پیدانیست - برخی دانشها با اقبال روبرو شد و توجه برخی نیروهای اصلاحگر و نوزایی آفرین را بخود جلب کرد، اما علم کلام در این ردیف نبود، بجز رساله کوچکی که محمد عبده در این باره نگاشت و مباحث مختصری که اقبال لاهوری عنوان کرد.

باز نویسی تفسیر قرآن مجید، توجه مجدد به علم حدیث و پیرایش آن از روایات ضعیف و ساختگی، تدوین امروزمین متون فقهی، تجدید چاپ بسیاری از تراث و متون کلاسیک و احیای میراث علمی گذشتگان ازاموری بود که مورد اهتمام بسیاری قرار گرفت و کارهای مورد توجهی در این عرصه ها به انجام رسید. اما مباحث کلامی همچنان بی رونق ماند و نقش این دانش در مسیر نوزایی از سوی بدنهٔ جریانهای فعال در عرصه های فکری و اصلاحی درک نشد و توان و وقت و هزینهٔ خاصی بدان اختصاص نیافت.

این، دلایل متعددی داشت. یکی این بود که این دانش مورد هجوم سختی در تاریخ مسلمانان قرار گرفته بود، و هر چند این هجوم در ادوار نخستین نتوانسته بود مانع اهتمام برخی اندیشمندان در برخی مجامع علمی بدان گردد، اما رسوب آن بدینی ها در عمق روان جامعهٔ اسلامی در ادوار متأخر مانع تمایل بدان می گردید. دیگر اینکه بیداری و تحرکی که آغاز یافته بود نه در نتیجهٔ تکامل درونزا و پختگی تدریجی جوامع اسلامی، بل که در اثر فشار حضور استعمار در این سرزمینها بود، و این باعث می شد که همه یا عمدهٔ تلاشها به سمت مبارزات آزادیخواهانهٔ ضد استعماری معطوف گردد، و هر چه در این مسیر به کار می آمد مورد توجه بیشتر قرار می گرفت. طبیعی بود که علم کلام در چنین معرکه ای کاربرد عاجل و بازخورد محسوسی نداشت و به همین علت هم توجه بدان موجه به نظر نمی رسید. همچنان می توان افزود که نبود یا ضعف دانشهای برون دینی بویژه علوم انسانی که همواره در بالندگی علم کلام نقش مؤثری داشته اند، بی توجهی به این دانش را مضاعف می ساخت. اگر غلبهٔ سیاست و تفکر معطوف به قدرت را برنخبگان و رهبران شرقی در دوران استعمار و پسا استعمار هم به این عوامل بیافزاییم روشنتر درک خواهیم کرد که چرا علم کلام نمی توانست برای بسیاری از آنان جاذبهٔ فراوان داشته باشد. خاصاً اینکه، اگر نه همه، اکثریت آنان از آگاهی عمیق به فلسفه و علوم انسانی بی بهره بودند و روحیهٔ عملگرایی های معمول در عرصه های سیاسی - نظامی بر آنان سیطره داشت و بجای اندیشیدن به پروژه های تمدنی کلان، به استراتژیهای مبارزاتی عاجل بیشتر اهمیت می دادند. آنان می کوشیدند زودتر و در سطح وسیعتر، توده ها را با خود همونوا و همراکب گردانند، و به این خاطر لازم بود که تا حد امکان، به ساده سازی بسیاری از مقوله ها و مسائل فکری همت گمارند و شعارهای قابل هضم برای هاضمهٔ فکری عوام تولید کنند و آنان را با شور و هیجان به میدانهای مبارزه بکشانند؛ و این شیوه محاسن و معایب خود را داشت که باید جداگانه بدان پرداخت؛ و اگر استثناء هایی وجود داشته است، قاعده ای را که گفتیم نقض نمی کند.

آنچه می خواهیم از این مقدمه نتیجه بگیریم دلایل و عوامل مهجور ماندن علم کلام در دوران نهضت و نوزایی است که اهمیت خود را دارد و امروزه با پشت سر نهادن آن تجارب و عبور از

مراحل اولیه، چاره ای جز بازاندیشی و تجدیدنظر در باره آن نیست. علم کلام باید جایگاه مناسب خود را در منظومه فکری و دستگاه اندیشگی ما بازیابد. اگر قرار بر این است که ما از وضعیت کنونی عبور کنیم و به سوی آینده بهتر گام برداریم از این امر گزیری نیست. عبور از وضعیت کنونی نخست با عبور ذهنی و فکری آغاز می شود. عبور از ذهنیتهای بسته و فسیلی و گشودگی بر اندیشه های نو در باره جهان، تاریخ، انسان، دانش، هنر، سیاست و بسیاری مقوله های دیگر.

در گذشته، علم کلام در شرایطی بالید و به برگ و بار رسید که عالمان آن دوره در کی درخور از جهان آن روز داشتند. در کی که محصول برخورداری شان از دانشهای رایج آن روزگار بود. علم کلام آن دوران در حقیقت نتیجه تعامل دانش و اندیشه آن عصر با واقعتهای آن روزگار بود و با شرایط ذهنی و عینی آن روز دنیا همخوانی داشت. به این دلیل می توانست نقشی را ایفاء کند که دیگر دانشهای آن روز داشتند چه در عرصه دفاع از مبانی مذهبی و چه در تحلیل های دین شناسی. کلام آن روز از دیگر دانشهای آن زمان جدا نبود و بلکه از آنها تغذیه می کرد و همزمان بر آنها تأثیر می نهاد. از این رو می توانست - اگر نه همه - بخشهایی از مشکلات فکری مردمان آن عصر را حل نماید.

علم کلام دیروز اما نمی تواند چاره درد امروزیان باشد چرا که بشر امروز در "مواجهه با امواج نو" ^(۶) تحولات سهمگینی را پشت سر نهاده و دگرگونیهای گسترده و ژرفی را تجربه کرده است، دگرگونی هایی در همه عرصه های زندگی. بشر امروز علیرغم مشابهت با بشر قدیم، تفاوت های مهمی نیز با او دارد. بشر امروز دانشش تغییر کرده است و به همان دلیل بینشش هم تغییر کرده است و در نتیجه این دو روش و منشش نیز به شدت دگرگون شده است.

بشر امروز در بسیاری زمینه ها به گونه دیگر می اندیشد، در بسیاری زمینه ها توانایی هایی دیگر و بیشتر دارد، در بسیاری زمینه ها به رفتارها و سلوکیات دیگری روی آورده است، در بسیاری زمینه ها دغدغه ها و نگرانیهای دیگری دارد، در بسیاری زمینه ها به آرزوها و خواسته های دیگری دل بستگی یافته است و دیگر نمی تواند که "دانش متقدمان استوار تر از متأخران باشد" ^(۷) زیرا به قول جاحظ متکلم معروف "الناس بأزمانهم اشته منهم بأبائهم" ^(۸).

شناخت این تفاوتها و پی بردن به میزان تحولی که رخ داده است، کلید درک مسئله می باشند. کسانی که آگاهی شان از دنیای امروز و تحولات اتفاق افتاده در آن خلاصه می شود به معلومات پراکنده و بی تربیتی که از رسانه ها و اخبار یومیه بدست می آورند بدون داشتن تحلیل عمیق علمی و فلسفی از آنها، نمی توانند بفهمند که در چه جهانی زندگی می کنند و با چگونه انسانی سروکار

دارند و این درست جوهر مشکلی است که انسان جهان سوم از آن در رنج است. شناختن انسان امروز و جهان امروز.

برای شناخت این دو باید آگاهی‌هایی وسیع داشت. هم آگاهی از تحولات چند قرن اخیر و هم از دانشهایی که در این مدت بر شاخسار تمدن معاصر جوانه زده و به شکوفایی رسیده‌اند. این دانشها مغز نرم افزاری تمدن امروز را تشکیل می‌دهند و انسان امروز به کمک این دانشهاست که بر جهان حکم می‌راند، و ممکن نیست بدون برخورداری از این علوم به شناختی درخور دست یافت هم از انسان و هم از جهان، زیرا این دانشها در اثر برخورد با واقعیتهای این روزگار و بنا به نیازهای این دوران پدیدار گردیده‌اند و با زندگی معاصر پیوندی ناگسستنی دارند. روانشناسی امروز، جامعه‌شناسی امروز، مردمشناسی امروز، هستی‌شناسی امروز، و خیلی دانشهای دیگر که همه به نحوی وامدار فلسفه امروز و بلکه فلسفه‌های امروز هستند از ابزاری‌اند که ما را در شناخت انسان امروز و جهان امروز و مناسباتی که میان این دو در سطح فردی و اجتماعی برقرار هستند یاری می‌رسانند.

از علل عمده‌ای که ما مردمان مشرق زمین نتوانستیم با جهان امروز کنار آییم و درجهان معاصر جایگاه مناسبی احراز کنیم و رابطه خود را با دیگران به نحو مطلوبتری سامان دهیم بیخبری مان از این دانشها بوده است.

ما با ذهنیت معمولاً سنتی‌ای "هرچه جدید، بدعت و هر بدعت گمراهی است" ^(۹) به سراغ جهان امروز رفتیم و کوشیدیم با آن به تحلیل و تجزیه جهان نو بپردازیم. این ذهنیت توسط دانشهایی دیگر و در بستر واقعیتهای دیگری شکل گرفته بود. واقعیتهایی که دیگر اثری از آنها نمانده بود، و به همان دلیل هم این گونه ذهنیت نمی‌توانست کارایی چندانی داشته باشد و حتی بجای اینکه ما را در این شناخت یاری رساند بیشتر به سردرگمی می‌افکند و بر پریشانی مان می‌افزود.

در ذهنیت قدیم مرزچندانی میان زندگی شهری و روستایی کشیده نشده است. رابطه دولت و ملت از یک تعریف خام و غیرعلمی فراتر نمی‌رود. چیزی بنام نهادهای اجتماعی مطرح نیست. حقوق مشخص صنفی و طبقاتی به رسمیت شناخته نمی‌شود و از نظر عده‌ای از صاحب نظران طبقات اساساً متولد نشده‌اند. هنر، اقتصاد، سیاست، و بسیاری مقوله‌ها تعریف علمی و پخته‌ای پیدا نکرده‌اند.

نیازهای انسان در این دیدگاه منطبق بر واقعیتهای زندگی همان دوره است. بد نیست مثالی را در این زمینه یاد کنیم. اگر به کتابهای فقهی مراجعه شود دیده می‌شود که نیازهای اساسی که از آنها به "حاجات اصلیه" یاد می‌شود خلاصه می‌شود در سه چیز: خانه، مرکب و خادم. کسی که این سه را دارا باشد از ردیف فقراء و مساکین خارج می‌شود و برخوردار از زندگی خوب بشمار می‌رود و

همه نیازهای عمده اش برآورده شده است. در جهان امروز اما، نیازهای اساسی به این موارد خلاصه نمی‌گردد. تعلیم، درمان، اشتغال، محیط زیست سالم و خیلی چیزهای دیگر از نیازهای اساسی به حساب می‌رود... علاوه بر وسائلی که جزء لاینفک زندگی امروز شده و دم بدم به شمار آنها افزوده می‌شود از رادیو و تلویزیون و روزنامه گرفته تا کامپیوتر و انترنیت و خیلی چیزهای دیگر.

ذهنیت دیروز از تحلیل زندگی امروز و شناخت انسان در جهان امروز به شدت ناتوان است. این ذهنیت گذشته از ناتوانی در شناخت انسان و جهان در شرایط نوین، از درک مشکلات و معضلاتی که عملاً به فلاکت برخی جوامع انجامیده و فاصله‌ای نجومی میان آنها و برخی جوامع دیگر بوجود آورده است، نیز عاجز است. این ذهنیت نمی‌تواند بفهمد که فاصله جنوب و شمال یا جهان سوم و جهان اول به چه بر می‌گردد، و هنگام تحلیل مسئله، همه قضا یا را به یک یا دو عامل کلیشه‌ای ارجاع می‌دهد مانند نقش استعمار و اختلاف انداختن شان میان ما و از این قبیل.

این ذهنیت راهی به حل مشکلات درونی این جوامع نیز نمی‌شناسد تا زمینه همزیستی میان پیروان مذاهب و ادیان مختلف را هموار سازد و اقوام و اقشار گوناگون را با هم آشتی دهد. اگر به حکم فشار مشکلات و معضلات ناچار می‌شود که به این مسائل پردازد، بدلیل فقدان بینش تاریخی و تحلیل علمی از عوامل و دلایل بروز این مشکلات، بجای اینکه شهادت مواجهه با واقعیتها را داشته باشد و در نتیجه راه حلی اساسی ارائه کند، کوشش می‌کند که به چند شعار عوام پسندانه و دم دستی اکتفاء کند و از معالجه بنیادین مسئله بگریزد. مسئله تقریب بین مذاهب اسلامی بویژه سنی و شیعه یکی از مثالهای بارز این ماجراست. در طول بیشتر از پنجاه سال جز برگزاری چند کنفرانس و تکرار چند شعار هیچ گام مهمی برداشته نشد. هیچ یک از طرفین راضی نشد که صادقانه به نقد خویشتن پردازد و طرف مقابل را در مواضعش معذور بشمارد و با اختتام هر کنفرانس هر کس به همان راهی که داشت ادامه داد. و هیچ کس هم این پرسش را به میان نکشید که از این بازیها چه حاصل؟ هیچ کس نپرسید که می‌خواهیم با این سخنان ظاهراً زیبا اما بی‌مصدق چه کسی را بفریبیم؟ به همین دلیل هم مشکل سنی و شیعه تاکنون به قوت خود باقیست و هیچ تفاوتی هم پیدا نکرده است. کافی است شرایط یکی دیگر از جوامع اسلامی مانند عراق نابسامان شود تا ببینیم که چه خونها بر سر این گونه اختلافات ریخته خواهد شد. حوادث عراق از جمله درسهایی که داشت یکی این بود که چه قدر خانه‌های بی‌بنا ساخته‌ایم... خانه‌هایی که با چنان عقلانیت سست و ناکارآمدی مهندسی شده است.

وقتی ما از آشتی دادن مذاهب اسلامی عاجز هستیم، چه جای این است که از همزیستی ادیان و فرهنگها سخن بگوییم و دم از گفتگوی تمدنها بزنیم. این شعارها به لقمه‌هایی کلانتر از دهان ما می‌

ماند که گلوگیرمان می شود بی آنکه حاصلی برچینیم.

این درحالی است که بشر امروز بیش از هر زمان دیگر نیاز به همزیستی، تفاهم، تعاون، و همبستگی دارد و بدون تلاش جمعی و همکاری جهانی آینده همه شان در معرض تهدید است. اما مشکل این است که ذهنیت قرون وسطایی نمی تواند تصویری از آیندهٔ جهانی داشته باشد. در این الگو از عقلانیت بجای هزاران دادهٔ علمی و نتیجهٔ پژوهشی، کافی است که یک روایت ضعیف در حاشیهٔ یکی از کتابهای قدیمی شان آمده باشد مبنی بر اینکه منجی موعود شان می آید و جهان را بهشت گونه خواهد ساخت. از آن پس نه محیط زیست اهمیتی دارد و نه اقتصاد جهانی دغدغه بحساب می آید و نه زرادخانه های اتمی جای نگرانی دارد و نه شکافهای اجتماعی موجب نگرانی است و نه تراکم جمعیت محل اهتمام است و نه کاهش منابع طبیعی نیاز به اندیشیدن دارد و نه ده ها و صدها قضیهٔ دیگری که هم اکنون بخشی از خردمندان دنیا را بسختی به تشویش انداخته است. با عقلانیتی آنچنانی، مصیبت دیگران مصیبت تلقی نمی گردد زیرا به کیش و آیینی جدا تعلق دارند. سرنوشت جمعی بشر سختی بی معناست زیرا بخش عمدهٔ انسانها در مسیر ضلالت روان هستند و با اهل ضلالت نمی شود سرنوشت مشترک داشت. تحلیلهایی که مراکز پژوهشی در گوشه و کنار دنیا ارائه می کنند سخنان مفتی است که به درد سرگرمی می خورد زیرا اغلب این تحقیقات بر اساس توطئه ای است که از سوی جهان سرمایه داری و قدرتهای امپریالیستی طراحی شده است برای دادن خوراک فکری به توده های نا آگاه؛ در حقیقت این طرز تفکر، این گونه عقلانیت، این مدل ذهنیت ریشه در جهان امروز ندارد و پیوندش با دانشهای این روزگار به غایت سست است.

برای آنکه مشرق زمین از بحرانهای کنونی اش عبور کند و خود را به جهان امروز برساند، باید نخست از اینگونه عقلانیت عبور کند و از این نوع ذهنیت رهایی یابد. رهایی از این وضعیت فکری و ذهنی کاری بس دشوار است؛ چرا که مهندسان و مدیران خاص خود را نیاز دارد. مدیرانی که هنوز کسی به ارج و بهای شان آگاه نیست و اندک کسانی که به نقش شان باور داشته باشند. این مهندسان و مدیران، متفکران و اندیشمندانی اند که کلام و الهیات نوینی را پایه گذاری کنند. کلام و الهیاتی که به بازتعریف بسیاری از مفاهیم کمربندد. بازتعریف انسان، بازتعریف جامعه، بازتعریف طبیعت، بازتعریف کاینات، بازتعریف تاریخ، بازتعریف زن، بازتعریف کودک، بازتعریف قانون، بازتعریف علم، بازتعریف روابط ملل، بازتعریف تمدن، بازتعریف دین، بازتعریف دنیا، بازتعریف اکثریت، بازتعریف اقلیت، بازتعریف حقوق، بازتعریف زندگی در جهان امروز و....

چنین رسالتی بازگشت به فلسفه را الزامی می سازد، باید "علم کلام فلسفی را پدید آورد" (۱۰) زیرا کلام بدون فلسفه به بالندگی نمی رسد و هرچند به دیگر دانشها نیز نیازمند است اما اتکاء اش

به فلسفه بیش از همه است.

باید در مجامع علمی و فکری ما مباحث فلسفی آغاز یابد. باید بسیاری مفاهیم مورد باز کاوی قرار گیرد. باید یک سری تابوها شکسته شود. باید یک سری خطوطی که به ناحق قرمز معرفی شده اند نادیده گرفته شوند. باید به اندیشه میدان داده شود تا به حرکت درآید. باید هیچ ممانعتی در برابر این نیروی خدادادی انسانها قرار نگیرد. باید دانایی های کاذب درهم شکسته شوند. باید غرور دانستن از اشخاصی که نمی دانند و نمی دانند که نمی دانند گرفته شود. باید جرئت پرسیدن به همگان داده شود. باید فضایی ایجاد شود که از نفهمیدن رنج ببرند و از ندانستن بشرمند و برای دانایی و آگاهی تلاش مضاعف بخرج دهند.

با برگ و بار یافتن فلسفه است که ذهنیتها دگرگون می شوند و با بستری از اینگونه دانایی هاست که کلام و الهیاتی شکل می گیرد که درخور شرایط و نیازهای این دوره است و با کلام و الهیاتی نو و بدیع است که می توان انسان این سرزمین را با جهان امروز آشتی داد و به تعامل مثبت با آن آماده ساخت و برای بدوش گرفتن رسالتی درخور در کنار دیگران او را توانایی بخشید.

بخشی از مفاهیمی که در زمینه های مختلف هم اکنون در فرهنگ ما وجود دارد و در اذهان بسیاری از ما رسوب کرده است اعم از مفاهیم اعتقادی تا باورهای مربوط به امور دنیوی محصول یک روند تاریخی است که توسط نسلهای پیشین پردازش یافته اند و از هیچ قداستی برخوردار نیستند، اما برای ما تبدیل شده اند به باورهای پایه و مسلماتی که نمی شود در باره شان فکر کرد یا به ارزیابی آنها پرداخت. این باورها از موانع عمده حرکت ما به جلو و به سامان رسیدن روند نوزایی و رنسانسی است که ما شدیداً بدان نیازمندیم.

دیانت تاریخی به رنگ دیانت قدسی درآمده و آنچه محصول فکر و ذهن انسانهایی همانند ما بوده است هموزن سخنان خدا و پیامبر (ص) تلقی شده است، و به سخنان خدا و پیامبر نیز از عینک انسانهایی نگریسته می شود که باز از بسیاری جهات همانند ما بوده اند. انسانهایی که تحت تأثیر شرایط زمانه شان قرار داشته و دانایی شان بسته به دانشهای عصرشان بوده است.

کلام و الهیات نوین اسلامی هرچند - چنانکه اشاره رفت - توسط محمد عبده با " رساله توحید" و اقبال لاهوری با " تجدید فکر دینی در اسلام" پایه گذاری شده و با تلاش شماری دیگر از متفکران اسلامی نواندیش تاحدی تداوم یافته است^(۱۱)، اما تا هنوز کاملاً به شاخه ای از دانشهای قابل اعتناء تبدیل نشده است که در مجامع علمی مورد بحث و کنکاش قرار گیرد و از آن رهگذر تأثیراتش را بر حوزه فرهنگ ما بازتاباند و بر زندگی مردمان کم و بیش تأثیر بگذارد. رسیدن به این سطح از شکوفایی و ثمردهی بخودی خود صورت نمی گیرد بلکه در نتیجه برقراری یک رابطه

دیالکتیکی میان کلام و فلسفه از یکسو و کلام و واقعتهای موجود جوامع اسلامی از دیگر سو امکانپذیر است و نباید توقع داشت که در گوشه جدا و بریده از همه جا چنین حادثه ای رخ دهد. اگر فلسفه مورد اعتنای جدی مجامع علمی ما قرار نگیرد و بخصوص فلسفه های جدید اعم از تحلیلی و زبانی تا شاخه های وجودشناختی آن، نباید انتظار داشت پرسشهایی بنیادین به سرافرده ذهن انسان این جامعه راه یابد و تا پرسشهای جدی به وجود نیاید کلام و الهیات جوانه نخواهد زد. بررسی سیر تاریخی علمی که در دامن تمدن اسلامی بالیدند بخصوص کلام بخوبی این مسئله را نشان می دهد؛ هم اکنون سئوالاتی که در جوامع ما دغدغه آفرین می باشند از نوعی اند که ریشه در غرایز دارند تا در تعقل... سئوالاتی اند ناظر به آب و نان و خانه و پوشاک. با نبود سئوالات عمیقتر انگیزه به یافتن پاسخهای عمیق هم پیدا نخواهد شد.

پرسشهای عمیق در همه ادوار تاریخ دستاورد فلسفه بوده است. با عقلانیت فلسفی است که سئوال عمق و وسعت می یابند، هم پرسشهایی در باره خود و هم در باره دیگران، و با طرح پرسشهای کلان و سهمگین است که کلام به حرکت در می آید و متکلمان ناگزیر می شوند در صدد پاسخگویی بر آیند. بها دادن به فلسفه مقدمه میدان دادن به کلام است و جان بخشیدن به کلام مقدمه بازسازی عمیق ذهنیت و عقلانیت انسانهای جوامع ماست و این بازسازی مقدمه رنسانسی است که مقدمه پیوستن ما به جهان امروز و احراز جایگاه مطلوب در آن خواهد بود.

منابع:

- ۱/ اصفهانی ابوالفرج، الاغانی، بیروت ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۱۸
- ۲/ یاقوت، معجم الادبا، قاهره ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۲۰۴
- ۳/ المبارك کفوری، تحفة الأ حوذی فی شرح الترمذی، بیروت: دارالکتب العلمیه، طبعة ثانی، ۱۹۹۵م، ج ۷، ص ۴۰۸
- ۴/ ابن تیمیه تقی الدین احمد ابن عبدالحلیم، تعارض العقل و نقل، تحقیق محمد رشاد سالم (جمهوریة العربیة المتحدة، دارالکتب ۱۹۷۱ م) ص ۲۴
- ۵/ آدم منز، الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری، ترجمة محمد عبدالهادی ابوزیده (القاهره ۱۹۴۷م)، ص ۸۵
- ۶/ ریسونی احمد / باروت محمد جمال، گفتگو های برای قرن جدید: اجتهاد (متن، واقیعت، مصلحت)، ترجمة محمد مُجق، مشهد: انتشارات به نشر ۱۳۸۵) ص ۸
- ۷/ شاطبی ابو اسحاق، الموافقات فی اصول الشریعة (بیروت: دارالمعرفة، بی تا)، ج اول، ص ۹۷
- ۸/ ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ: الرسائل السیاسیة، ت. علی ابو ملحم (بیروت: الهلال ۱۹۸۷م)
- ص ۹۹
- ۹/ شیخ عبدالله البحرانی، عوالم المعارف و الاحوال (قم: بنیاد فرهنگی امام مهدی) ص ۶۲۲
- ۱۰/ گفتگو با دکتور حسن حنفی WWW.IRANROSHD.IR
- ۱۱/ الینفر دکتور احمدیه، النص الدینی و تراث الاسلامی، (بیروت: دارالهادی، ۲۰۰۴م) ص ۱۲۸

تأملی بر اندیشه های میشل فوکو

دکتر علی اشرف نظری*

یکی از مجادله برانگیزترین منازعات فکری در حوزه نظریه های سیاسی بحث پیرامون چرخش مفهوم قدرت در دیدگاه متفکرانی نظیر میشل فوکو است. این که متفکران هم سلک فوکو با عدول از دیدگاه های رایج، قدرت را نه صرفاً در ارتباط با سازوکارهای ساختارهای رسمی یا در قالب صرفاً سیاسی، بلکه منتشر در تمام حوزه های اجتماعی می دانند. فوکو خود می گوید که می خواهد راه دیگری پیشنهاد کنم که ما را زودتر به "اقتصاد جدید روابط قدرت" برساند، راهی که تجربی تر، دارای ارتباط نزدیک تر با وضعیت جاری ما و متضمن رابطه بیشتری میان نظریه و عمل است.

مقدمه:

میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) فیلسوف فرانسوی از جمله متفکرین برجسته پُست مدرن است. هرچند وی، خود را در زمره متفکران پُست مدرن قلمداد نمی کند؛ ولی آثار و نوشته هایش به طرز مشهود، ماهیتی پُست مدرن دارند.

فوکو در سال ۱۹۲۶ در پواتیه به دنیا آمد و پس از طی تحصیلات اولیه، به "اکول نورمال سوپریور" رفت تا فلسفه بخواند، و در سال ۱۹۴۸ لیسانس فلسفه گرفت. پس از فراغت از تحصیل، علایق فکری او، از فلسفه به روان شناسی و تاریخ تغییر یافت، و در دهه ۱۹۵۰ دیپلمی در آسیب شناسی روانی و درجه لیسانس در روان شناسی گرفت. فوکو، رساله دکترای خود را تحت عنوان "پژوهشی در

تاریخ دیوانگی "نوشت که بعدها با عنوان "دیوانگی و بی‌عقلی: تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک" (۱۹۶۱) منتشر شد.

فوکو در سال ۱۹۶۴، استاد فلسفه دانشگاه "کلرمون-فرامون" شد و در همین دوران، کتاب "واژه‌ها و چیزها" را نوشت که در ترجمه انگلیسی، "نظم اشیاء" نام گرفت. او در سال ۱۹۷۰، به عنوان استاد صاحب کرسی "تاریخ نظام‌های فکری" در "کلر دو فرانس" برگزیده شد؛ فوکو تا هنگام مرگ خویش در سال ۱۹۸۴، این آثار را منتشر نمود: مراقبت و تنبیه؛ تولد زندان (۱۹۷۵)، اراده دانش (۱۹۷۶)، کاربرد لذات (۱۹۸۴) و دغدغه نفس (۱۹۸۴).

اما پرسش اصلی که در این جا مطرح می‌شود این است که فوکو کیست؟ مشکلی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که فوکو را نمی‌توان متفکری با حوزه‌ی علائق فکری خاصی دانست و در نتیجه، افکار او را در یک زمینه خاص، مورد توجه قرار داد.

آیا او بیشتر به فلاسفه شباهت دارد؟ که پاسخ اولیه مثبت است. او زمان بسیاری از دوران جوانی خود را صرف آموختن فلسفه نمود و فلسفه نیز تدریس کرد؛ اما چرا او بیش از آن که به عنوان یک فیلسوف درباره‌ی افلاطون، ارسطو، دکارت یا کانت بنویسد، درباره‌ی تاریخ جنون و پزشکی، زندان و جنسیت نوشت؟ آیا او بیشتر تاریخدان است تا فیلسوف؟ پاسخ در این جا نیز مثبت است. او تاریخدان اندیشه‌هاست و بیش از یک دهه، وقت خود را صرف تحلیل روش‌های تاریخی در حوزه‌ی اندیشه سیاسی نمود.

هر چند او رهیافتی متفاوت و متمایز با سایر تاریخدانان دارد. همچنین از آن‌جایی که فوکو جهت‌گیری فکری خود را تغییر می‌دهد و تحت تأثیر سنت‌های فکری گوناگونی است، به عنوان متفکری "کثیرالوجه" شناخته شده است. در تعابیر گوناگونی، او را "فرزند ناخلف ساختگرایی"، "دیرینه‌شناس فرهنگ غرب"، "پوچ‌انگار" و "ویرانگر علوم اجتماعی رایج" خوانده‌اند.^(۱)

ب. خاستگاه فکری فوکو:

مرزهای اصلی اندیشه فوکو از لحاظ روش‌شناختی، در ارتباط با ساختگرایی پدیدارشناسی و هرمنوتیک قرار می‌گیرد. در نتیجه، ضروری به نظر می‌رسد که جهت درک اندیشه‌های فوکو، نگاهی اجمالی به این جریانات فکری لازم بیافکنیم.

۱ - ساختگرایی:

یکی از جنبه‌های مهم آثار فوکو، ساختگرایی است. ساختگرایان از سوسور تا لوی اشتراوس، برای زبان، نقشی محوری قائل هستند که می‌بایست در فهم جوامع انسانی و تبیین رفتار آدمیان مورد

توجه قرار گیرد.

از دیدگاه آنان، زبان نه مخلوق استعداد و فطرت خاص آدمیان بود و نه محصول فرهنگ‌ها و تعاملات بشری؛ بلکه نظام مستقل و خودمختاری است که مقدم بر انسان‌ها و مستقل از عالم طبیعت موجود است و به واقعیت‌های بیرونی و اندیشه و رفتار آدمی عینیت می‌بخشد.

فوکو به پیروی از نظریات ساختگرایانی نظیر "لوی اشتروس" معتقد بود که معنا را نباید صرفاً در ساخت ذهن جست و جو کرد، معناها باید از دل ساختارهای اجتماعی، تاریخی و فرهنگی بیرون آورده شود. اشتراوس در این باره می‌گوید: "شرط لازم و کافی برای دستیابی به اصل و بنیانی برای تبیین که در مورد دیگر نهادها و سنت‌ها نیز معتبر باشد، آن است که ساختار ثابت و ناخودآگاهی را که در سطح زیرین هر نهاد و سنت موجود است، درک نماییم"^(۲) به تعبیر روشن تر، اشتراوس ضمن نفی سوژه، معتقد بود که نباید هر چیز را در دهلیزهای تاریک ذهنیت منفرد، تحت عنوان "سوژه شناسا" مورد جست و جو قرار داد، بلکه باید به ساخت، بافت و شکل‌بندی‌های موجود در ناخودآگاه نیز توجهی خاص نمود.

فوکو نیز به جای تأکید بر ذهنیت و سوژه، بر فراگردها و پدیده‌هایی نظیر عوامل اجتماعی و هنجارهای فرهنگی تأکید می‌کند، از این رو، وی با اتخاذ نگرشی ساختگرایانه، با انسان‌گرایی دوران مدرن مخالفت می‌کند و سخن از محور انسان و محور کنش‌گر به میان می‌آورد.

فوکو در پایان کتاب "نظم اشیاء" می‌گوید: "چنانکه دیرینه‌شناسی اندیشه ما به آسانی نشان می‌دهد، انسان ابداع دوران اخیر است؛ ابداعی که چه بسا به پایان دوران خود نزدیک می‌شود"^(۳) به نظر وی، باید از سوژه سازنده چشم پوشید و از شر سوژه خلاص شد، به این معنا که انسان از اریکه سوپژکتیویته به زیرآید، زیرا خود، موضوع زبان و میل ناخودآگاه است و ذهن، از سرچشمه‌های دیگری، نظیر فرهنگ و جامعه و به ویژه زبان (که در ناخودآگاه شکل می‌گیرد) سیراب می‌شود.

مفهوم "گفتمان" در اندیشه فوکو، نسبت خاص با ساختگرایان دارد که بر محور روش "دیرینه‌شناسی" تنظیم شده است، از منظری ساختگرایانه، گفتمان برای اشاره به مجموعه قاعده‌مندی از گزاره‌ها به کار می‌رود که به صورت ساختارهای نامرئی و ناخودآگاه، در پس اندیشه‌های منفرد، تئوری‌ها و سخنان روزمره نهفته است و قواعد خود را بر اندیشه، فلسفه، علم، رفتارها و گفتارها تحمیل می‌کند.

از این منظر، فلسفه‌ها و نظریه‌ها حاصل نوعی ساختار می‌باشد که در ناخودآگاه مردم وجود دارد و بر اساس آن همه چیز شکل می‌گیرد. در دیدگاه گفتمانی، برخلاف روش اثباتی که جهان بیرونی را به عنوان جهانی کم‌ویش متصلب، از پیش شکل گرفته و عینی تلقی کرده و معرفت ما را محصول بازتاب‌های بیرونی می‌داند.

جهان اجتماع و انسان، جهانی ذاتاً بی‌شکل و بی‌معنی است و به وسیلهٔ گفتمان‌های مسلط هر عصری، معنا و شکلی خاص می‌گیرد و محدود و محصور می‌شود؛ به سخن دیگر، اجتماع و انسان به‌طور بالقوه قابل‌ظهور در اشکال گوناگونی است و گفتمان مسلط در هر دوره، به تحقق و ظهور متعین یکی از آن اشکال می‌انجامد.^(۴) از این منظر، ساختارهای گفتمانی به عنوان چارچوب‌هایی هستند که به عنوان حدی بر واقعیت متکثر، بی‌کران و بی‌نظم بیرونی به جهان بی‌شکل و بی‌معنای خارج، شکل و معنا می‌بخشند و به دلیل آن که محصول تحولات تاریخی هستند، دائماً در معرض تغییر و تحول‌اند.

فوکو، عمل گفتمانی را چنین تعریف می‌کند: "مجموعه‌ای از قواعد تاریخی ناشناس که همیشه در زمان و مکان معرف یک دوران خاص دانسته می‌شوند و کارکرد ارتباطی در یک محدودهٔ اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و زبانی مشروط به آن‌هاست"^(۵) این قواعد که در ناخودآگاه وجود دارد، قواعدی نیستند که گویندهٔ خاصی آگاهانه از وجود آن‌ها خبر داشته باشد، بلکه تمام اعضای اجتماع مربوطه به یک اندازه در آن سهیم‌اند. بدین ترتیب، اعمال گفتمانی به لحاظ ناآگاهانه بودنشان شبیه ساختارها هستند که از قواعد به‌خصوصی تبعیت می‌کنند.^(۶)

فوکو این ساختارهای نهایی را که در پس‌اندیشه‌ها و کردارها نهفته است، "اپیستمه" یا "صورت‌بندی دانایی" می‌نامد؛ اپیستمه، پیش‌زمینهٔ فکری ناخودآگاه همهٔ اندیشمندان یک عصر و یا همان ناخودآگاه معرفت در هر دوران است، به سخن دیگر، اپیستمه، صورت‌بندی کلی آن روابط ساختاری و ساخت‌مندی است که شیوهٔ ظهور گفتمان‌های علمی در هر عصری را تعیین می‌کند؛ یعنی چیزی است که تعیین می‌کند که چه می‌توان گفت و چه نمی‌توان گفت. بدین سان، اپیستمه بر سوژهٔ انسانی مقدم است و شکل خاص اندیشه و کردار وی را تعیین می‌کند.^(۷) فوکو معتقد است که میان اپیستمه یا نظام دانایی و قدرت، نسبتی همیشگی وجود دارد و هر صورت‌بندی دانایی، روش‌ها و عملکردهای خاصی برای کاربرد نظارت اجتماعی و کنترل دارد.

به‌طور کلی، گفتمان در عین حال به مثابه یک قدرت است که همه‌چیز را به خود جذب می‌کند و با ایجاد رژیم حقیقت خاص خود، به هویت ما شکل می‌دهد و در پر تو تغییر گفتمان‌ها، نحوهٔ نگاه به انسان هم عوض می‌شود. در این معنا، "گفتمان همچون قدرت اجتماعی عمل می‌کند و انسان را به زیر سلطه درمی‌آورد. گفتمان به عنوان قدرت، در هر زمینه‌ای چیزهایی را حفظ و چیزهایی دیگر را حذف می‌کند"^(۸) بر این اساس، موضوع اصلی گفتمان "حکم" است که همراه با قواعد و اعمال اجتماعی، اشکال هویت و روابط قدرت عمل می‌کند و در پیوند با راهبردهای حاکم‌شدن و مقاومت عمل می‌کند. به تعبیر بهتر، "گفتمان نوعی قدرت است که در میدان اجتماعی می‌چرخد و می‌تواند به راهبردهای حاکم‌شدن و همچنین مقاومت بچسبد.^(۹)

در تحلیل نهایی، می‌توان گفت که فوکو از ارائه‌ای تحلیلی ساختگرایانه اجتناب می‌ورزد و برخلاف ساختگرایی، به دنبال ایجاد الگوی صوری قاعده‌مندی برای تبیین رفتار انسان نیست.^(۱۰) او "برخلاف ساختگرایان که نظام زبان را تعیین‌کننده فرهنگ و معنا می‌دانند، نشان می‌دهد که چگونه کاربرد زبان یا گفتمان، همواره با کاربرد قدرت همراه است. نهادهای اجتماعی در چارچوب گفتمان و از طریق فرآیند حفظ برخی امکانات و حذف برخی دیگر، قدرت خود را مستقر می‌سازند"^(۱۱) در واقع، از اوایل دهه ۱۹۷۰، نگرش ساختگرایانه فوکو با تأکید بر مفهوم گفتمان، جای خود را به روش "تبارشناسانه" و بحث از "تکنولوژی بدن" و رابطه آن با قدرت و دانش (به جای بحث از رابطه ساختار و معنا در تحلیل گفتمانی) می‌دهد؛ هرچند باید این نکته مهم را به خاطر سپرد که روش تبارشناسانه، درصدد بررسی مسائلی متفاوت با مسائل مطرح‌شده در روش دیرینه‌شناسانه است، از این رو، نمی‌توان آن را جانشینی برای روش دیرینه‌شناسی دانست، بلکه مکمل آن است.

۲- روش تبارشناسانه:

مفهوم تبارشناسی در آثار متأخر فوکو به عنوان یکی از بنیان‌های معرفت‌شناسانه تفکر وی، برگرفته از اندیشه‌های نیچه در کتاب "تبارشناسی اخلاق" است، تبارشناسی در تقابل با روش‌شناسی سنتی تاریخ به کار می‌رود و هدف آن، ثبت و ضبط ویژه‌گی‌هایی یگانه و بی‌همتای وقایع و رویدادها است، از دیدگاه تبارشناس، هیچ‌گونه ماهیت ثابت یا قاعده بنیادین و یا غایت متافیزیکی وجود ندارد که موجب تداوم تاریخ شود، بلکه باید پیوسته شکاف‌ها، گسست‌ها و جدایی‌هایی که در حوزه‌های گوناگون معرفتی وجود دارد را جست‌وجو کرد، تبارشناس، "رویدادها را همان‌جایی می‌جوید که کمتر از هر جای دیگری، انتظارشان می‌رود و در همان چیزی می‌جوید که بدون تاریخ شمرده می‌شود، یعنی در احساس‌ها، عشق، وجدان، غریزه‌ها. بازگشت این رویدادها را ضبط می‌کند"^(۱۲). البته نه برای آنکه منحنی تدریجی تکامل‌شان را ترسیم کند، بلکه برای آن که صحنه‌های متفاوتی را بازآید که این رویدادها در آن، نقش‌های متفاوتی ایفا کرده‌اند.

به نظر فوکو، یکی از ویژه‌گی‌های عمده تمدن مدرن، "تسلط نظریه‌های کلی معرفت و اندیشه‌هایی است که به واسطه سلطه نظریه‌های عام، به سکوت کشانده شده‌اند. اما تبارشناس در پی مرکززدایی از تولید نظری است تا امکان شورش معارف تحت انقیاد را فراهم آورد. همچنین در پی احیای تجربه‌هایی است که در زیر پای نظریه‌پردازی‌های عام درنور دیده شده‌اند"^(۱۳) بنابراین بر اساس روش تبارشناسانه، اندیشه سیاسی به جای این که در قالب الگوها و سنت‌های فکری واحدی طبقه‌بندی شوند، به عنوان وقایع و رخدادهایی که در یک مقطع زمانی به صورتی خاص (تحت تأثیر گفتمان عصر خویش) سربرآورده‌اند، مورد توجه قرار می‌گیرند. در این‌جا، مفهوم "گسست

معرفت‌شناسانه " که برگرفته از اندیشه‌های گاستون باشلار است، در اندیشه فوکو مرکزیت می‌یابد که بر اساس آن، اندیشه، نوعی رخداد است که هیچ‌گاه تکرار نمی‌شود؛ بلکه در شرایط و زمانه‌ای که اتفاق می‌افتد، تبارهای مختلفی دارد، با توجه به درک این نکته است که می‌توان معنای مفهوم " حال حاضر " را که فوکو در ارتباط با نحوه نگارش به تاریخ به کار می‌برد، دریافت. " منظور از مفهوم حال حاضر در برابر مفهوم گذشته این است که تاریخ گذشته همانند عالمی ظلمانی است که مرکز ثقلی ندارد، قطبی ندارد و پراکنده است، تاریخ هم مثل عالم واقعیت بی‌کران، بی‌حدومرز و فاقد سلسله‌مراتب است و ما به آن، سلسله‌مراتب می‌دهیم. ما می‌گوییم بعضی چیزها مهم‌تر از بعضی دیگر است، مثلاً شاهان در رأس هرم هستند. پس به نظر فوکو مسئله این است که مورخ وقتی که تاریخ می‌نویسد، تاریخ را از دیدگاه علایق فعلی می‌نویسد، پس تاریخ، تاریخ حال حاضر است"^(۱۴). اما مسئله اصلی در تبارشناسی فوکو، که مرتبط با موضوع این مقاله می‌باشد، این است که چگونه انسان‌ها به واسطه قرار گرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت و دانش، به عنوان سوژه و ابژه، تشکیل می‌شوند، درواقع، با بهره‌گیری فوکو از روش تبارشناسی، مطالعات وی پیرامون قدرت، جدی‌تر می‌شود و درصدد برمی‌آید به بررسی رابطه قدرت، دانش و پیکر آدمی بپردازد. از این‌رو، با بحث پیرامون مسائلی مانند زندان و مجازات، بیمارستان و مدرسه، درصدد ردیابی تکنیک‌های جدید قدرت در عصر مدرن برمی‌آید. در یک تعبیر کلی، می‌توان گفت، " فوکو در تبارشناسی به تحلیل شرایط تاریخی پیدایش علوم انسانی، روابط آن‌ها با تکنولوژی‌های قدرت، آثار سوژه‌ساز و ابژه‌ساز آن‌ها و چگونگی تأسیس رژیم‌های حقیقت سخن می‌گوید."^(۱۵)

۳- پدیدارشناسی:

پدیدارشناسی، به عنوان دیگر جریان فکری‌ای است که فوکو از آن تأثیر پذیرفته است، در نگارش پدیدارشناسانه، انسان هم، موضوع شناسایی (ابژه) و هم فاعل شناسایی (سوژه) است و در فعالیت‌های معنابخش "من" استعلایی تحقیق می‌کند. "من"ی که به همه موجودات، از جمله بدن خودش، به فرهنگ و تاریخ معنا می‌بخشد. البته باید در ابتداء به این نکته توجه نمود که فوکو از این نوع نگارش هم کناره‌گیری می‌کند و برخلاف روش پدیدارشناسی، به فعالیت معنابخش فاعل شناسایی مختار و آزاد متوسل نمی‌شود.^(۱۶)

فوکو در روش پدیدارشناسانه، از افکار "هوسرل"، "هایدگر" و "مرلوپونتی" تأثیر پذیرفته است. از دیدگاه هوسرل، پدیدارشناسی، ابزار فلسفی فهم هستی روزمره انسان در جهان است. او معتقد بود که کل حقیقت عینی یا علمی، نهایتاً در درون زیست-جهان تجربه انسانی مینا دارد. به عبارت دیگر، هوسرل بر آن بود که حقایق به اصطلاح علمی همه علوم را باید از نو در فعالیت‌های آگاهانه

انسان، زمینه‌یابی کرد. مسئله اصلی "زمینه‌یابی حقیقت در تجربه" است، برای انجام این کار، می‌باید شیوه‌های گوناگون ساختن معنا به وسیله آگاهی انسان و به واسطه ادراک و زبان، شناخته شود. این همان پدیدارشناسی‌ای است که هدفش، بررسی چگونگی پدیدارشدن جهان در آگاهی انسان در آغاز است... پدیدارشناسی نشان می‌دهد که جهان، پیش از آن که موضوع شناخت ما باشد، تجربه است که در آن زیست می‌کنیم؛ یعنی تجربه ذهنی است نه عینی. پس باید آن نقطه اولیه تماس میان انسان و جهان را یافت که پیش از تجزیه ذهن و عین، یا سوژه و ابره، در تجربه ما وجود داشته است،^(۱۷) به تعبیر روشن‌تر، ذهن (آگاهی) و عین (جهان زیست) را نباید به عنوان "واقعیتی در خود" یا "آگاهی در خود" دانست که به صورتی منفرد و منزوی و گسیخته از جهان قابل تعریف است؛ بلکه آن‌ها در ارتباط با هم عمل می‌کنند و لازمه آگاهی و دستیابی به معنا، درک رابطه میان آن‌هاست.

در پدیدارشناسی هایدگری، انسان به عنوان "فاعل شناسا" به موجب کردارهای تاریخی- فرهنگی‌ای که در درون آن‌ها رشد می‌یابد، شکل می‌گیرد، این کردارها، پیش‌زمینه را تشکیل می‌دهند که هیچ‌گاه نمی‌توان آن را به‌طور کامل شناخت و برحسب عقاید فاعل شناسای معنابخش فهم کرد. با این حال، کردارهای نهفته در پیش‌زمینه، متضمن معنایی هستند و شیوه از فهم و برخورد با اشیاء، افراد و نهادها را دربردارد؛ هایدگر این معنای نهفته در کردارها را "تعبیر" می‌خواند، وی در کتاب "بودن و زمان" این روش را "هرمنوتیک" می‌خواند که به معنای عرضه تعبیری از تعبیر مندرج در کردارهای روزمره است، در واقع، هرمنوتیک هایدگری، منشأ معنا را در متن کردارهای اجتماعی، تاریخی و فرهنگی جستجو می‌کند و بر این نکته تأکید می‌نماید که، "برای فهم هر واقعیت اجتماعی، باید زبان آن واقعیت را فهمید، به عبارت دیگر، زبان، جزء از واقعیت اجتماعی است، یا واقعیت اجتماعی، جزء از زبان است. البته منظور از زبان، مجموعه مفاهیم، هنجارها و ارزش‌هایی است که در یک جامعه وجود دارد".^(۱۸) اما فوکو برخلاف این جریان اخیر (هرمنوتیک) قائل به این امر نیست که حقیقت غایی و عمیق و نهفته برای کشف کردن وجود دارد، زیرا معرفت‌شناسی او متأثر از نوعی "هرمنوتیک رادیکال" است که در آن، بر این نکته تأکید می‌شود که هیچ حقیقتی در کار نیست و این تعبیرهای ماست که به حقایق جهان، شکل می‌دهد. جهان خارج، جهانی است از اشیاء بی‌معنا و صرفاً از طریق سخن و زبان است که نحوه نگاه خاص به آن پیدا می‌کنیم. بنابراین، خودفهمی‌های ما، یعنی زبان، سخن و گفتمان، شکل‌دهنده به واقعیات هستند و جهان خارج صرفاً از طریق زبان و سخن شناخته می‌شود، از دیدگاه فوکو، هرمنوتیک می‌کوشد حقیقت آنچه را که تعبیر می‌کند، دریابد. در حالی که حقیقتی در کار نیست، بلکه تنها با کثرتی از تعبیر روبرو هستیم. معرفت‌نمایش حقیقت امور نیست، زیرا هیچ حقیقت ماقبل‌گفتمانی وجود ندارد. توفیق هر گفتمان در گروهی رابطه آن با شبکه قدرت است.

قدرت/ دانش در همه جا اشکالی از حقیقت را تولید و اشکال دیگر را طرد و حذف می کند، هر گفتمان رژیم حقیقتی است که هویت، فردیت، ذهنیت و کردارها را متعین می سازد^(۱۹) از این رو، می توان فوکو را همان طور که در کتاب " میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک " آمده است، متفکری فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک دانست.

پ. تحلیل روابط قدرت از منظر فوکو:

من می خواهم راه دیگری پیشنهاد کنم که ما را زودتر به " اقتصاد جدید روابط قدرت " برساند، راهی که تجربی تر، دارای ارتباط نزدیک تر با وضعیت جاری ما و متضمن رابطه بیشتری میان نظریه و عمل است این راه عبارت است از این که اشکال مقاومت در مقابل انواع مختلف قدرت را به عنوان نقطه عزیمت خود اتخاذ کنیم، همچنان که اشاره شد، با بهره گیری فوکو از روش تبارشناسی، مطالعات وی پیرامون قدرت جدی تر می شود، به عبارتی، شاهد آن هستیم که علایق و دغدغه های فکری او از اواخر دهه ۱۹۶۰، و به طور دقیق تر، پس از سرکوب جنبش دانشجویی در می ۱۹۶۸، دچار تحوّل اساسی می شود و در راستای " تحلیل روابط قدرت " تغییر می یابد. کتاب " مراقبت و تنبیه " که در آغاز دهه ۱۹۷۰ نوشته شد، حاصل توجه فوکو به قدرت در این مقطع است. هرچند فوکو، خود این امر را نمی پذیرد و می گوید: " من از تئوری پردازان قدرت نیستم، حداقل می توانم بگویم که قدرت به عنوان یک مسئله مستقل، مورد علاقه من نیست."^(۲۰)

در ابتداء باید به این نکته توجه نمود که دیدگاه فوکو درباره قدرت، در چارچوب نظریه خاصی، که توصیفی فارغ از متن، غیرتاریخی و عینی عرضه ندارد؛ مطرح نمی شود. بلکه وی درصدد برمی آید به تحلیل منظم روابط قدرت یا به گفته خودش " تحلیلات قدرت " بپردازد، به اعتقاد او، " اگر بکوشیم نظریه درباره قدرت برپا سازیم، در آن صورت همواره مجبور خواهیم بود که آن [قدرت] را به عنوان پدیده که در مکان و زمانی خاص پدید می آید، در نظر بگیریم "^(۲۱) که پیامد این امر، در انداختن نظریه هایی کلی و ارائه ای تبیینی یک دست و یکپارچه از قدرت است که با روش تبارشناسانه فوکو (که بر تحلیل کردارها به صورتی خاص و توجه به متن فرهنگی کردارهای انجام شده مبتنی است) در تقابل است.

فوکو در ابتداء، تحلیل روابط قدرت را مستلزم اثبات چند نکته می داند:

۱- نظام تمایزهایی نظیر شئون و امتیازات سنتی، تمایزهای ایجادشده توسط قانون، زبان و فرهنگ، که به فرد امکان می دهد تا به نحوی بر اعمال دیگران تأثیر بگذارد.

۲- انواع اهداف و مقاصدی که اعمال کنندگان قدرت تعقیب می نمایند، نظیر حفظ امتیازات،

انباشت سود و....

۳- و سائل برقراری روابط قدرت: برحسب این که آیا قدرت به واسطهٔ تهدید، کاربرد و سائل قوهٔ قهریه، به واسطهٔ اثرات ترغیبی کلام، با کاربرد و سائل کم‌ویش پیچیدهٔ کنترل یا کاربرد سیستم‌های مراقبتی، با به‌کارگیری بایگانی‌ها، به موجب قواعدی که آشکار یا ضمنی، ثابت یا قابل‌تغییر هستند، با کاربرد و سائل تکنولوژیکی برای اجرای همهٔ این‌ها، و یا بدون کاربرد این و سائل اجراء می‌شود.

۴- اشکال نهادمندی: این اشکال ممکن است گرایش‌های سنتی، ساختارهای حقوق و پدیده‌های مربوط به رسوم و شیوه‌های رایج را با هم درآمیزند (مانند نهاد خانواده). همچنین ممکن است به شکل چارچوبی بسته ظاهر شوند که دارای کانون‌های دقیق، قواعد و ساختارهای سلسله‌مراتبی و شخصی، و استقلال نسبی در عملکرد هستند؛ به علاوهٔ این اشکال، ممکن است عبارت از نظام‌های بسیار پیچیده‌ای باشند که واجد دستگاه‌هایی چندگانه (نظیر دولت) است و کارویژهٔ آن، اعمال سیطره بر همهٔ امور، ایجاد نظم و مراقبت سراسری، اعمال تنظیم و نظارت و تا اندازه‌ای هم توزیع همهٔ روابط قدرت در درون نظام اجتماعی است.

۵- درجات عقلانی‌شدن: اجرای روابط قدرت به عنوان عمل در حوزهٔ از امکانات، ممکن است به نسبت تأثیرگذاری ابزارها و قطعیت نتایج آن‌ها و نیز به نسبت هزینهٔ احتمالی (خواه هزینهٔ اقتصادی و سائل مورد استفاده و یا هزینه به مفهوم مقاومتی که برانگیخته می‌شود) پیچیده‌تر شود.

فوکو با توجه به این نکات، درصدد تحلیل روابط قدرت برمی‌آید، در تحلیل فوکو، قدرت به معنای عملی است که موجب تغییر و یا جهت‌دهی (راهبری) به رفتار دیگران می‌شود. از این منظر، قدرت "ساختار کلی اعمالی است که بر روی اعمال ممکن دیگر تأثیر می‌گذارد. قدرت برمی‌انگیزاند، اغوا می‌کند، تسهیل می‌کند یا دشوار می‌سازد، محدودیت ایجاد می‌کند یا مطلقاً منع و نهی می‌کند؛ با این حال، قدرت همواره شیوهٔ انجام عمل بر روی فاعل عمل است، زیرا فاعل عمل، عمل می‌کند و یا قادر به انجام عمل است" (۲۲) در این تعبیر، از آنجایی که اعمال طرف "الف" توانسته‌است حوزهٔ عمل طرف "ب" را تعیین کند، طرف "الف" بر طرف "ب" اعمال قدرت کرده است. (۲۳)

نسبت قدرت و آزادی:

در دیدگاه فوکو، بین قدرت و آزادی رابطهٔ نزدیکی وجود دارد و روابط قدرت به مثابهٔ بازیهای استراتژیک میان افراد و آزادی است که علی‌رغم تأثیرپذیری از قدرت، می‌توانند بر اعمال دیگران تأثیر بگذارند، به زعم وی، قدرت صرفاً بر افراد آزاد، یعنی کسانی که در موضع انتخاب قرار دارند، اعمال می‌شود، زیرا هدفش نفوذ بر گزینش‌های انسان و شکل‌دادن به اعمال اوست، از این‌رو، نمی‌توان رابطهٔ بنده و ارباب را رابطهٔ قدرت دانست، بلکه در این‌جا نوعی رابطهٔ اجبار جسمانی برقرار

است که بیشتر با مفهوم سلطه سنخیت دارد؛ فوکو با تمایزبخشی میان دو مفهوم قدرت و سلطه، معتقد است که سلطه به روابط نامتقارن قدرت اشاره دارد که در آن، اشخاص تابع، به دلیل محدود شدن حاشیه آزادی‌شان (توسط تأثیرات قدرت)، فضای اندکی برای مانور دارند، اما قدرت به روابطی اشاره دارد که منعطف، چندجانبه، متحرک و قابل مقاومت است.

فوکو، در ادامه با پیوند قائل شدن میان قدرت و آزادی، روابط قدرت را متمایز از روابط خشونت‌آمیز می‌داند، او رابطه خشونت را متضمن اعمال زور بر بدن یا اشیاء به صورت مستقیم و بلاواسطه می‌داند که در نهایت فرد را وادار به تسلیم می‌کند و خصلت ویران‌کننده و منفعل‌کننده دارد. در حالی که وجود رابطه قدرت، به معنای نفی و انکار آزادی نیست، بلکه مبتنی بر نوعی "راهبرد" یا "استراتژی" است که بر اساس آن، دیگران برحسب تکنیک‌های خاص قدرت هدایت می‌شوند و "متضمن حوزه کاملی از پاسخ‌ها، واکنش‌ها، نتایج و تدابیر ممکنه است" (۲۴)

در نتیجه به رغم فوکو، قدرت و آزادی نه در مواجهه با هم، بلکه در ارتباط با هم عمل می‌کنند، این تلقی از قدرت، در برابر تعاریف ارائه شده از سوی متفکرین مدرن (نظیر ماکیاول، هابز، مارکس، ماکس وبر و...) قرار می‌گیرد که بر اساس آن، قدرت به عنوان تقویت‌کننده توانایی‌های یکی از بازیگران، آن‌ها را در موضعی قرار می‌داد که در جهت تغییر رفتار تابعان، حلدی بر آزادی‌های آن‌ها بگذارند.

قدرت به مثابه امر ارتباطی:

فوکو، قدرت را به مثابه "رابطه بین نیروها" مورد توجه قرار می‌دهد و آن را محدود به رابطه حاکم و رعیت، یا بازتاب یافته در ساختارها و نهادهای متمرکز و محدودی نظیر دولت و احزاب نمی‌بیند، از نظر وی، برداشت حقوقی-فلسفی از قدرت و تبیین قدرت در ارتباط با نهادهایی نظیر پادشاه و دولت، ریشه در نگرش مدرن دارد و باعث شگفتی است که اگر مفهوم مدرن قدرت با نهاد پادشاهی و دولت پیوند نداشته باشد، به تعبیر وی، "نظریه سیاسی مدرن هرگز دست از سر پادشاه برنداشته است" (۲۵)

فوکو بر این باور است که دولت صرفاً نهادی است که در آن، قدرت در شکل نهایی خود قابل مشاهده است؛ اما قدرت عمیقاً ریشه در شبکه جامعه دارد و می‌توان آن را در تمامی عرصه‌های اجتماع و روابط انسانی (حتی روابط عاشقانه) مورد ملاحظه قرار داد. از این رو، نباید منشاء روابط قدرت را در نهادها جستجو کرد، زیرا باعث توضیح قدرت توسط قدرت می‌شود و روابط قدرت را صرفاً به صورت اشکال قانونی یا مبتنی بر اجبار آن محدود می‌کند. ریشه‌های قدرت را باید در تاروپود جامعه جست، نه این که آن را به مثابه پدیده عارضی، همانند زائده‌ای بر پیکره جامعه

پنداشت که می‌بایست محو و نابود شود. در نتیجه، سخن گفتن از جامعه فاقد روابط قدرت، صرفاً در انتزاع، امکان‌پذیر و قابل تصور است. در نگرش فوکویی، قدرت نه در اشکال رسمی و نهادینه آن، بلکه در "نقاط انتهایی" اعمال آن، یعنی در سطح روابط انسانی و جایی که قدرت سرشت قانونی کمتری دارد، مورد توجه قرار می‌گیرد.

فوکو در صدد مورد توجه قراردادن چگونگی قبضه یا تصاحب قدرت بر نمی‌آید، بلکه چگونگی اعمال، اجراء و اثرات آن را در ارتباط مستقیم و بلاواسطه با آنچه که می‌توانیم آن را "سوژه" یا "ابژه" قدرت بنامیم، مورد توجه قرار می‌دهد.^(۲۶) او در این باره می‌گوید: "موضوع اصلی من در تحقیقاتم، قدرت نیست، بلکه چگونگی ساخته شدن انسان به عنوان سوژه است."^(۲۷) او در این راستا، مسائلی مانند جنسیت را صرفاً کارمایه طبیعی انسان برای تولیدمثل یا کسب لذت نمی‌داند، بلکه آن را به عنوان منظومه از گفتارها و رفتارها می‌داند که آدمیان (افراد) را در چنبر مناسبات قدرت قرار می‌دهد. به عبارتی، "جنسیت عبارت است از راهبردی در جهت اداره، تولید و نظارت بر اندام آدمیان و مناسبات اجتماعی آنها"^(۲۸) از این رو، فوکو مسئله اصلی خود را در توجه به قدرت، یافتن پاسخی برای این پرسش‌ها می‌داند: "قدرت به دست چه کسی یا کسانی اعمال می‌شود؟ چه کسی برای من تصمیم می‌گیرد؟ چه کسی حرکات و فعالیت‌های مرا برنامه‌ریزی می‌کند؟ تصمیماتی که اجزای زندگی مرا در بر می‌گیرد، چگونه اتخاذ می‌شود."^(۲۹)

تحلیل فوکو از قدرت، بر مطالعه شیوه‌ها (تکنیک‌ها) و تاکتیک‌های قدرت و نحوه عملکرد آن استوار است، بر پایه چنین تحلیلی، قدرت را باید به عنوان چیزی تلقی نمود که دوران می‌کند یا شاید به عنوان چیزی که فقط به شکل زنجیره‌ای عمل می‌کند، هرگز در جایی متمرکز نمی‌شود، در دست کسی قرار نمی‌گیرد و نمی‌توان آن را به عنوان کالا یا بخشی از دارایی تصاحب نمود، "قدرت در همه جا هست، نه به خاطر این که همه چیز را در بر می‌گیرد، بلکه از این رو که، از هر جایی نشأت می‌گیرد و از پایین به بالا می‌جوشد"^(۳۰) از این منظر، قدرت بیشتر عمل می‌کند، تا این که در اختیار کسی باشد و یا امتیازی برای طبقه حاکمه محسوب شود؛ بلکه در بردارنده مجموعه از موقعیت‌های استراتژیک است. قدرت، همچون راهبردهای پیچیده است که در سرتاسر نظام اجتماعی در حال اجراء است، هرگز به صورت جامع و جهانشمول ظاهر نمی‌شود و تنها در نقاط اعمال به صورت "خرد" ظاهر می‌شود. در این جا، قدرت، امری مطلق نیست، بلکه صرفاً مجموعه از شبکه‌ها و مجموعه‌های متداخل است. در نتیجه، دیگر نمی‌توان کلیتی واحد برای قدرت قائل شد، بلکه ما با وجوه گوناگون قدرت در اشکال محلی، متغیر و در یک کلام "میکروفیزیک قدرت" مواجهیم، در این تصور، قدرت به شکل‌های متفاوت در موقعیت‌ها و فضاء‌های گوناگونی وجود دارد و هر یک از این موقعیت‌ها و فضاء‌ها، تاریخ ویژه و تکنیک‌های مربوط به خود را دارند.

درواقع، قدرت در این معنا هیچ‌گونه محتوای جوهری ندارد و به جای آنکه چیزی باشد که به تصاحب درآید و متمرکز شود، نوعی تکنولوژی است که در ارتباط با دانش عهده‌دار نقشی انضباطی می‌باشد و در چارچوب نهادهایی مانند زندان، بیمارستان، کارخانه، دانشگاه و سربازخانه، بر مبنای تکنیک‌های مراقبت و تنبیه عمل می‌کند، البته باید به این نکته نیز توجه نمود که در اشکال اعمال قدرت نیز تحولاتی رُخ داده است،^(۳۱) در این تحول، قدرت نخست در طی قرون هفدهم و هیجدهم از شکل حاکمیت، دولت و سرکوب، به شکل قدرت مشرف بر حیات (با هدف تأمین رفاه و سلامت فرد و جمع) درآمد و در سده نوزدهم به شکل آناتومی سیاسی بدن (با تأکید بر به‌کارگیری تکنولوژی انضباطی) ظاهر شد^(۳۲) در مقطع اخیر، شاهد ظهور یکی از تکنیک‌های اصلی قدرت مدرن جهت نظارت و مراقبت مستمر بر تابعین هستیم که از آن به "تکنیک معکوس‌سازی رؤیت‌پذیری"^(۳۳) تعبیر می‌شود، بدین معنا که "درحالی‌که در نظام‌های سلطنتی، پادشاه از بیشترین رؤیت‌پذیری برخوردار بود، در تحت نهادهای قدرت مشرف بر حیات، کسانی که باید مورد انضباط قرار گیرند، به رؤیت‌پذیرترین افراد تبدیل می‌شوند"^(۳۴)

به اعتقاد فوکو، بهنجارسازی، مراقبت و تنبیه در اشکال گذشته خود به صورت شکنجه و نمایش‌های عمومی (اعدام در ملاء عام) صورت می‌گرفت، اما در عصر حاضر، نوعی جابجایی در عرصه قدرت رُخ داده است که بر اساس آن، قدرت بر روح و روان و فکر و ذهن افراد اعمال می‌شود؛ فوکو این تحول در نحوه اعمال قدرت را در ارتباط با گذار از "جامعه نمایشی" به "جامعه مبتنی بر مراقبت" توضیح می‌دهد و چنین می‌نویسد: "جامعه ما، جامعه مبتنی بر نمایش نیست بلکه [جامعه] مبتنی بر مراقبت است، در زیر سطح تصویرها، بدن‌ها عمیقاً در محاصره‌اند"^(۳۵).

به‌طورکلی، با استقرار نوعی مراقبت و تنبیه مستمر و تکنیک‌های انضباطی که مبتنی بر محصورسازی و سازوکارهای بی‌نهایت تعمیم‌پذیر "سراسرینی" است، می‌توان از شکل‌گیری یک جامعه انضباطی سخن گفت که در آن، تأثیرات قدرت تا ظریف‌ترین و دورترین زوایای زندگی آدمی نفوذ می‌کند، در نتیجه ظهور چنین شکلی از قدرت، این نیاز احساس شد که بدن به نحو دقیقی تری شناخته شود و با فهمیدن نحوه کارکرد آن، به نحو مؤثرتری تحت انقیاد قرار گیرد؛ این بنیان‌های سلطه که مبتنی بر دانش و نوعی خصلت تأدیبی است، "تکنولوژی سیاسی بدن" خوانده می‌شود که در آن، بدن مستقیماً در حوزه سیاسی قرار می‌گیرد و مناسبات قدرت، بر بدن چنگالی بی‌واسطه می‌گشاید، آن را محاصره می‌کند، بر آن داغ می‌کوبد آن را رام و تربیت می‌کند، تعذیب‌اش می‌کند و ملزم به انجام کارهایی می‌کند و به اجرای مراسم و ادارش می‌کند^(۳۶)، در نتیجه، انسان به عنوان فاعل دانایی، موضوع/محصول همین سلطه/مشاهده دانسته می‌شود.^(۳۷) به هر صورت، می‌توان چنین مطرح نمود که در تصویری شبکه‌ای از قدرت که از جانب فوکو مطرح

می‌شود، افراد نه تنها در درون شبکه‌های قدرت در رفت و آمد هستند، بلکه همیشه در وضعیتی دو گانه به سر می‌برند: "اعمال قدرت و تحت سیطره آن قرار داشتن"، در این جا چنین تصور می‌شود که هیچ قدرتی وجود ندارد که کاملاً در دست یک شخص باشد و او به تنهایی بتواند بر دیگران اعمال سلطه کند، قدرت نه یک نهاد یا ساختار، بلکه ماشینی است که همه در آن گرفتارند، کسانی که اعمال قدرت می‌کنند، به اندازه کسانی که بر آنها اعمال قدرت می‌شود. این نحوه نگرش به قدرت، پیامدهای خاصی در نحوه تحلیل برجای می‌گذارد، "اگر قدرت چیز نیست یا کنترل مجموعه‌ای از نهادها نیست و یا حتی عقلانیت نهفته در تاریخ نیست، در آن صورت وظیفه تحلیل‌گر، تعیین و تشخیص عملکرد آن خواهد بود."^(۳۷)

قدرت/ دانش:

فوکو، سازوکارهای قدرت را متضمن ابزارهای کارآمد برای تولید و انباشت معرفت می‌داند و چنین می‌نویسد: "در اغلب نوشته‌ها، قدرت با صفاتی منفی همراه بوده است: قدرت محروم می‌کند، سرکوب می‌کند، سانسور می‌کند، ممانعت می‌کند، پنهان می‌کند و می‌پوشاند"^(۳۸) در حالی که قدرت، تولیدکننده است و وقتی که قدرت از طریق سازوکارهایی همچون مشاهده، شیوه‌های ثبت و روندهای تحقیق و پژوهش اعمال می‌شود، بدین معناست که قدرت راهی ندارد، جز آن که دستگاه‌هایی را برای شناخت پدیدآورد، سازمان دهد و به کاراندازد، اعمال قدرت، ضرورتاً دستگاه‌های دانش را به حرکت درمی‌آورد و فضاهایی را ایجاد می‌کند که در درون آنها دانش شکل می‌گیرد.

این طرز تلقی از رابطه قدرت و دانش، در برابر این تصور رایج در نگرش مدرن قرار می‌گیرد که در آن، شکل‌گیری دانش، موکول به عقب‌نشینی حوزه قدرت دانسته می‌شود؛ زیرا قدرت به عنوان امری منفی و سرکوب‌گر مورد توجه قرار می‌گرفت. اما فوکو مطرح می‌کند که آیا اگر قدرت صرفاً سرکوب‌گر بود، ما پیوسته از آن اطاعت می‌کردیم؟ او چنین پاسخ می‌دهد که قدرت، از آن‌رو موقعیت خود را حفظ کرده است که صرفاً مانند نیرویی ظالمانه، یا بار سنگینی که در برابر آن مقاومت صورت می‌گیرد، عمل نکرده است؛ قدرت عملاً وسیله‌ای بوده است که به آن، همه چیز، یعنی تولید دانش، شکل‌های گفت‌وگو و لذت رُخ داده است.

در نتیجه، فوکو رابطه قدرت و دانش را از منظری بیرونی مورد توجه قرار نمی‌دهد و یا یکی از آن‌ها را نتیجه و پیامد یکی دیگر نمی‌داند، بلکه معتقد است که قدرت و دانش، مستقیماً بر یکدیگر دلالت می‌کنند و "هیچ رابطه قدرتی بدون تشکیل حوزه‌ای از دانش متصور نیست و هیچ دانشی هم نیست که متضمن روابط قدرت نباشد"^(۳۹) به نظر فوکو، علوم انسانی و اجتماعی به عنوان جزئی از

فرآیند اعمال قدرت و اعمال سلطه بر انسان، چگونگی شکل‌گیری گفتمان‌های مختلف را در بستر روابط قدرت مورد تبیین قرار می‌دهد.

در این رویکرد، تکنولوژی قدرت دربردارنده مجموعه‌ای از گفتمان‌های علمی است؛ زیرا ضرورت تشخیص، طبقه‌بندی، تعیین انواع مجازات‌ها و شناخت خصلت مجرمان و روحیات آن‌ها، موجب پیدایش حوزه تازه‌ای از دانش، یعنی "آناتومی سیاسی بدن" شده و آن را در خدمت تکنولوژی‌های انضباطی قدرت قرار می‌دهد. بر این اساس، بهره‌گیری تکنولوژی‌های قدرت از دانش، در راستای تمییز بهنجاری‌ها از نابهنجاری‌ها و شکل‌گیری نوعی "حصربندی گفتمانی" و "توزیع" و "انضباط" موجب می‌شود که مسائل اساساً سیاسی به زبان فنی - علمی و بی‌طرفانه مورد تحلیل قرار گیرد، پس می‌توان چنین نتیجه گرفت: وقتی که قدرت از طریق سازوکارهایی ظریف اعمال می‌شود، راهی ندارد جز آن که دستگاه‌هایی را برای شناخت به وجود آورد، سازمان دهد و به کاراندازد.^(۴۰)

قدرت و مقاومت:

توجه به حوزه مقاومت‌های صورت گرفته در برابر قدرت، ما را در فهم هرچه بهتر روابط قدرت یاری می‌دهد، به اعتقاد فوکو، "هیچ قدرت و یا اقتداری نمی‌توان یافت که در برابر خود مقاومت نیافریند"^(۴۰) و در برابر هر رابطه‌ای از قدرت، می‌توان حوزه کاملی از "پاسخ‌ها، واکنش‌ها و تدابیر ممکنه" را مشاهده نمود، پس "نحوه اعمال قدرت ممکن است از طریق ماهیت مقاومتی که در برابر آن ایجاد می‌شود شناخته شود. مقاومت همیشه در روابط قدرت بعنوان "تقابل غیر قابل تقلیل" مورد نظر قرار می‌گیرد"^(۴۱) در واقع، قدرت صرفاً در جریان مبارزه‌ها، واکنش‌ها و مقاومت‌هایی جریان می‌یابد که انسان‌ها جهت به هم ریختن مناسبات قدرت صورت داده‌اند، از این رو، مورد توجه قراردادن اشکال مقاومت صورت گرفته در برابر قدرت، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر محسوب می‌شود. فوکو، هدف خود را در مطالعه و تحلیل دقیق‌تر قدرت، ارائه ای نوعی تحلیل تجربی تر از قدرت می‌داند که در آن، اشکال مقاومت در برابر انواع مختلف قدرت، به عنوان نقطه عزیمت مورد توجه قرار می‌گیرد، او به جای این که، قدرت را از نقطه نظر عقلانیت درونی آن و نظارت عقل بر قدرت تحلیل کند [چنان که از زمان کانت مطرح شده بود]، روابط قدرت را بر پایه مبارزات صورت گرفته در برابر آن مورد ارزیابی قرار می‌دهد، از این رو، ایستادگی در برابر قدرت را در اشکال زیر به عنوان نقطه عزیمت خود برمی‌گزیند، زنان در برابر مردان، فرزندان در برابر والدین، بیماران روانی در برابر روان‌کاوان و...، فوکو، این مبارزات را "سراسر جهانی" می‌داند که محدود به کشوری خاص نیست، دارای ماهیتی مبارزه طلبانه و اقتدارگريزانه است و در مخالفت با اثرات قدرت صورت می‌گیرد.

فوکو معتقد است که اشکال مبارزه در بستر زمان، دچار تغییر شده‌است و دیگر مانند گذشته، درصد مورد تردید قرارداد نهاد قدرت (در قالب پادشاه) نمی‌باشد، بلکه در این مبارزات، هدف، مورد سؤال قرارداد رابطة قدرت و دانش، و به تعبیری، اشکال قدرت و تکنیک‌های آن است. او سه شکل این مبارزه را به صورت مبارزه علیه اشکال سلطه (قومی، مذهبی و اجتماعی)، استثمار و یا علیه آن چیزی که فرد را به خودش مقید می‌کند و بدین شیوه وی را تسلیم دیگران می‌سازد، مورد شناسایی قرار می‌دهد، که با هدف رهایی از بند سلطه و دستیابی به ارائه ی تعریفی از سوژه (خود) صورت می‌گیرد. نتیجه آنکه اعمال قدرت معمولاً بخاطر تمرد اتباع در معرض خطر قرار دارد و تکنیک‌های اعمال قدرت بدلیل مواجهه با مقاومت، تمرد و هزینه‌های پیش‌رو با نوعی پالایش و اصلاح مداوم همراه است.

ت. تبارشناسی قدرت مدرن:

مطالعات تجربی فوکو دربارهٔ مدرنیته، بر مسئلهٔ چگونگی ظهور و متمایز شدن اشکال مدرن قدرت از سایر اشکال سنتی قدرت، متمرکز است، از نظر وی، بقاء و استمرار مدرنیته (حداقل در برخی از وجوه آن)، مرهون عملکرد رژیم جدید قدرت/دانش آن است، این رژیم، دربردارندهٔ فرآیندها، عملکردها، موضوعات تحقیق، موقعیت‌های نهادی و فراتر از همهٔ این‌ها، مقدرات (ضوابط) سیاسی‌ای است که آن را به‌طور قابل ملاحظه‌ای، متفاوت از رژیم‌های پیشین می‌کند.^(۴۲) به اعتقاد فوکو، باید اعمال قدرت را نه از نظر "حق"، بلکه از نظر تکنیک، نه به لحاظ قانون اندیشهٔ سیاسی مدرن از آنجایی برای اندیشیدن دربارهٔ شکلهای نوین قدرت نارساست که پرسشهای فلسفی سیاسی را چون پرسشهایی حقوقی قانونی طرح می‌کند؛ مانند اینکه حدود قدرت کدام است؟ چگونه می‌توان استفاده و سوء استفاده از آن را محدود کرد؟ فوکو می‌گوید اندیشهٔ سیاسی مدرن با سخن گفتن از حقوق "حکمران" و وظایف "اتباع" این واقعیت را از نظر پنهان کرده که گفتارهای مربوط به حق و مشروعیت نه صرفاً راههایی برای حفظ وجود افراد از وجود قدرت، بلکه اعمال منضبط‌کنندهٔ هستند که سوژه‌های انسانی را در روابط نوین قدرت می‌سازند او در این باره می‌گوید: به حضور ثابت حقیقت یا خود قدرت توجه نکنید، بلکه آنها را همچون استراتژی تصور کنید که به موجب آن می‌توانید ببینید تأثیرات سلطه‌آمیز آن استراتژی، نه بازیابی حقیقت بلکه به گرایش‌ها، حرکتها، تاکتیک‌ها، ابزارها و کارکردهای قدرت نسبت داده می‌شوند؛ می‌باید در آن استراتژی، شبکه‌ای از روابط [قدرت] را کشف کرد که دائماً در حال تنش و فعالیت هستند.^(۴۳) برطبق نظر فوکو، قدرت مدرن برخلاف اشکال پیشین قدرت، محلی، تولیدکننده، متداوم،

شبکه‌ای و جامع است که این امر، متأثر از فضایی است که قدرت مدرن در آن ظهور کرده است. فوکو معتقد است که برخلاف تصور ما، رژیم قدرت/ دانش مدرن، از بالا بر افراد تحمیل نمی‌شود، بلکه به طور تدریجی، از اواخر قرن هیجدهم، در اشکال محلی و خرد، در قالب نهادهای انضباطی، توسعه یافته است. به زعم وی، گونه‌های مختلفی از خُرده‌تکنیک‌های قدرت که از طریق مراقبت‌های پزشکی و کنترل و مراقبت، در قالب نهادهایی نظیر بیمارستان، زندان و مدرسه اعمال می‌شود، شکل مدرن قدرت را از اشکال قدیمی آن، که تابع مراکز بزرگ و متمرکز قدرت بود، متمایز می‌سازد.^(۴۴) از دیدگاه فوکو، غایت نهایی قدرت تنظیم رفتار افراد و کنترل آنها می‌باشد و حکومت در این معنا به تنظیم رفتار از طریق کاربرد بیش یا کم عقلانی ابزارهای مناسب تکنولوژیک دلالت دارد. براین اساس، نهادهای انضباطی قدرت مدرن، مواجه با مسائلی نظیر سازماندهی، مدیریت، کنترل و نظارت جمعیت زیادی از افراد بودند. در مواجهه با این مسائل، تکنیک‌ها و تاکتیک‌هایی در اروپای قرن ۱۷ مطرح شد که در بردارنده عنصر محاسبه و شناخت هدف مورد نظر بود. یکی از این تاکتیک‌ها، نظارت یا مراقبت مستمر بود که به عنوان تکنیک دانش/ قدرت از سوی اداره‌کنندگان جامعه در نهادها انعکاس می‌یافت و از طریق اعمال کنترل، شناسایی و نظارت مستمر بر تابعین، عمل می‌نمود؛ این تکنیک‌های انضباطی قدرت که از طریق نظارت و مشاهده اعمال می‌شد، قدرت را در پیوندی عمیق با دانش قرار می‌داد و خشونت و خصلت نظامی قدرت را تعدیل نموده و با درونی نمودن نظارت و کنترل مستمر، افراد را پذیرای آن می‌کند.

این نحوه نظارت از طریق فرآیندهای فردی سازی یا نظارت سراسرینانه که از طریق سبک معماری و نوآوری‌های سازمانی، بصورتی سلسله‌مراتبی اعمال می‌شد و افراد را در رده‌های خاصی نظیر زن/ مرد، سالم/ بیمار طبقه‌بندی می‌نمود تا آنچه که فوکو بدنه‌های مفید و منقاد می‌نامد، محقق گردد. این شکل انضباطی قدرت، بر یک یا چند نفر با اهداف ذیل اعمال می‌شد: " برای آنها مهارت، توانایی آنها برای کنترل خود را شکل دهد، توانایی آنها برای عمل هماهنگ را افزون سازد، آنها را در برابر فرمان و دستور معطف کند، یا در مسیرهای دیگری خصوصیات آنها را قالب‌ریزی کند."^(۴۵)

فوکو به منظور ارائه ای توصیف دقیق از این شکل قدرت، مفهوم " قدرت مشرف بر حیات " را مورد توجه قرار می‌دهد و از این طریق، موضوعات پیش روی قدرت/ دانش را در ارتباط با فاعل شناسا، جمعیت، بهداشت، زندگی شهری و جنسیت مطرح می‌کند، به زعم وی، گسترش انضباط در این دوره همگام با ابداع فاعل شناسا به پیش می‌رود؛ یعنی برداشتی از انسان که دارای روح و ذهن، آگاهی، ندامت و دیگر وجوه درونی است که می‌تواند توسط عاملان دیگر شکل بگیرد. در نتیجه، هر یک از ما به عنوان کسانی تصویر می‌شویم که یاد گرفته‌ایم نظارت، سخت‌گیری و

طبقه‌بندی را مسئله‌ عادی بدانیم و براساس خواستِ قدرت و در راستای پروژه‌های انضباطی، رفتار و شخصیت‌مان را قالب‌بندی نمائیم^(۴۶). چیزی که برای فوکو حائز اهمیت است نشان دادن این نکته است که سوژه مخلوق قدرت است. یعنی سوژه مخلوق سازوکارهای میکروفیزیک قدرت و فرآیند بهنجارسازی است. در این شکل اعمال قدرت، الگوهای انضباطی به صورتهای جزایی و کیفری آن تا روزگار ما به زندانی کردن جسم و مطیع نمودن روح ادامه داده است، شکلی که در آن قدرت از درون و به صورتی مخفیانه و رذیانه بر فرد و پیکر اجتماعی اعمال می‌شود و موجب تثبیت زوایای قدرت بر بدن و انقیاد آن می‌گردد، فوکو دستگاه کیفری جدید را در بر دارندهٔ مراکز بشمارای از مجاری اعمال قدرت در چارچوب "میکروفیزیک قدرت"^(۴۷) می‌داند که در آن سوژه، گفتمانهای علمی اجتماعی و ترتیبات سیاسی با هم تلاقی پیدا می‌کنند و به شکل ظریف همدیگر را ساخته و تقویت می‌کنند؛ براین اساس، فرد واقعی است که پروردهٔ فن‌آوری‌های ویژهٔ قدرت در غالب تکنیک‌های انضباطی می‌باشد^(۴۸) البته فوکو مناسبات جنسیت با قدرت را نه از منظر سرکوب بلکه از زاویهٔ تقویت‌کنندگی و بازآفرینی مورد توجه قرار می‌دهد که براساس آن، جنسیت و قدرت با هم همزیستی دارند و در "ماریچ‌های جاودانی قدرت و لذت"^(۴۹) به ذهنیت و سوژهٔ انسانی شکل می‌دهند.

به طور کلی می‌توان گفت "قدرت مشرف بر حیات" در بردارندهٔ یک سری مفروضات این‌چنینی است: "شکل قدیمی قدرت که قدرت مبتنی بر حاکمیت را نهادینه می‌کرد، اکنون جای خود را به شکلی از قدرت می‌دهد که در راستای مدیریت بدن‌ها، محاسبه و ارزیابی عمل می‌نماید. در دوران گذشته، اشکال متنوعی از انضباط در چارچوب دانشگاه‌ها، مدارس، تیمارستانها، بیمارستانها،... بسط یافت و در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی، مسائلی مانند نرخ زاد و ولد، طول عمر بهداشت و رفاه عمومی و مسکن مورد توجه قرار گرفت"^(۵۰).

ث. نتیجه‌گیری:

بحث فوکو دربارهٔ قدرت، بحثی دربارهٔ جوامع تحول یافتهٔ مدرن است که در آنها روندهای دموکراتیک به نحوی اساسی تحقق یافته است و قدرت مرکزی در قالب دولت کم رنگ شده است، در این حالت قدرت دیگر بر خلاف تصور سنتی، "یک سخنرانی عرضه شده از فراز یک کرسی نیست، مجموعهٔ از گزاره‌هاست که به گونهٔ مستقل در تمامی نهادها تولید می‌شود و به میزانی که کمتر دست به دامن یک ارادهٔ عالیه شود و بیشتر در گرو مشاهده عینی و بلکه علم باشد، نافذتر است"^(۵۱) براین اساس، موضع روش شناختی فوکو دربارهٔ قدرت، در برابر موضعی قرار می‌گیرد که وی از آن به گفتمان "حقوقی قضایی" تعبیر می‌کند؛ گفتمان حقوقی قضایی از دورهٔ قرون وسطی

رواج یافته بود و برطبق آن قدرت به عنوان امری تصریح شده در چارچوب قانون در ارتباط با زبان و تعابیر حقوق و نهادهایی قانونی و نظر دولت مورد تحلیل می گرفت.

در این دیدگاه، جهت بررسی قدرت دو مؤلفه اساسی مورد توجه قرار می گرفت:

۱- هویت نیروهای مسلط

۲- مشروعیت یا مشروعیت یابی کمیت^(۵۲)

در این گفتمان چنین تصور می شد که قدرت از نقطه مرکزی اعمال می شود (حاکمیت)، شکلی منفی دارد (سرکوب گر، بازدارنده و منع کننده است) و براساس نوعی قرارداد که در آن تمایزی جدی میان حاکم و تابع وجود دارد، استوار است.^(۵۳)

کاربرد مفهوم "حکومت مندی" از سوی فوکو جهت نشان دادن این نکته است که شکل مدرن قدرت در چارچوب دولت به صورتی انضمامی موجودیت می یابد و اعمال قدرت مرتبط با فرمسیون اقتصاد سیاسی، دیپلماتیک و تکنیک های نظامی و مفهوم قرن هیجدهمی سیاستگذاری است.^(۵۴) اما بداعت کار فوکو، طرح مجموعه از قواعد تازه جهت نحوه صورتبندی قدرت به شکل کنونی آن است که می توان آنها را چنین برشمرد:

نخست؛ آنکه او در پی آن بود تا تکنیک های انضباطی قدرت را همچون یک عامل سامان بخش و تولیدی ببیند، نه چون حکمی سرکوب گر و تحدید کننده.

دوم؛ او در پی آن برآمد تا روش های کیفری و تنبیهی را همچون مجموعه از فنون و اعمال ویژه دارای قدرت سرکوب گر خاص خاص خود ببیند، نه همچون بازتاب یا نتیجه نیروهای دیگری از قبیل ساختارهای اجتماعی یا نهادهای قانون گذاری.

سوم، او در پی آن برآمد تا با طرح دانش / قدرت، پیوند قدرت و آزادی و نفی ساختار دولت به عنوان یگانه ساختار هویت بخش، در جهت هر چه انسانی تر نمودن نحوه عملکرد تکنولوژی قدرت و فراهم نمودن نوعی آزادسازی و سازندگی (در مقابل سرکوب و بازدارندگی قدرت) در چارچوب دولت مدرن تلاش نماید.

منابع:

۱ - هیوبرت دریفوس، پل رابینو؛ میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸)، ص ۱۳

۲- علی پایا، جایگاه مفهوم صدق در آرای فوکو، مجله فرهنگ، ش ۲۲، ص ۵۳

۳- همان، ص ۵۳

۴- اریک ماتیوز، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه محسن حکیمی (تهران: ققنوس، ۱۳۷۸)، ص ۲۱۵

- ۵- حسین بشیریه، دولت و جامعه مدنی (گفتمان‌های جامعه‌شناسی سیاسی) (قم: نقدونظر ۱۳۷۸)، صص ۱۱-۱۲
- ۶- اریک ماتیوز، پیشین، صص ۱۶-۲۱۴
- 7- Michel Foucault. *The Archeology of Knowledge*. London: Tavistock Publication. 1972. p103
- ۸- حسین بشیریه، پیشین، صص ۳-۲۲
- ۹- همان، ص ۲۴
- ۱۰- احمد خالقی، قدرت، زبان و زندگی روزمره، رساله دکترای علوم سیاسی دانشگاه تهران، به راهنمایی دکتر حسین بشیریه، سال تحصیلی ۸۲-۸۱، ص ۲۱۰
- ۱۱- دریفوس، پیشین، صص ۴۸-۵۴
- ۱۲- حسین بشیریه، نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم (تهران: مؤسسه فرهنگی آینده پویان ۱۳۷۸)، ص ۹۲
- ۱۳- میشل فوکو، نیچه، تبارشناسی و تاریخ، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، در: لارنس کهون (ویراستار)، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم (تهران: نشر نی، ۱۳۸۱)، ص ۳۷۴
- ۱۴- دریفوس، پیشین، ص ۳۸
- ۱۵- حسین بشیریه، اندیشه مدرن و پست مدرن، جزوه درسی مقطع کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تهران، سال تحصیلی ۷۷-۷۶، ص ۴۲
- ۱۶- دریفوس، پیشین، ص ۲۴
- ۱۷- همان، ص ۵۴
- ۱۸- حسین بشیریه، دولت و جامعه مدنی، پیشین. ص ۱۷
- ۱۹- حسین بشیریه، اندیشه مدرن و پست مدرن، پیشین، ص ۳۸
- ۲۰- حسین بشیریه، سیری در نظریه‌های جدید در علوم سیاسی (تهران: نشر علوم نوین، ۱۳۷۸)، ص ۱۴
- ۲۱- همان، ص ۱۴۳
- 22- Barry Smart. *The Governmental of Conduct: Foucault on Rationality, Power and Subjectivity*. In: Michel Foucault. London: Routledge. 1994. Vol 4. p7
- ۲۳- دریفوس، پیشین، ص ۳۱۱
- ۲۴- همان، ص ۳۶۲
- ۲۵- همان، ص ۳۵۸
- 26- Jeremy Moss(ed). *The Later Foucault*. London: Sage Pub. 1998. p 67
- ۲۷- دریفوس، پیشین، ص ۳۵۸
- ۲۸- استوارت آر. کلگ، چارچوب‌های قدرت، ترجمه مصطفی یونسی (تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی ۱۳۸۰)
- ص ۸۹
- 29- Smart. Op Cit. p9
- 30- I bid. p91
- ۳۱- محمد ضمیران، میشل فوکو: دانش و قدرت (تهران: هرمس ۱۳۷۹) ص ۶۳
- ۳۲- میشل فوکو (مصاحبه) قدرت، در: عزت‌الله فولادوند، میشل فوکو: رازبینی و راست‌گویی، مجله نگاه نو، آذر و دی

- ۱۳۷۲، صص ۵-۳
- 33- Alan Sheridan. Michel Foucault (The Will to Truth). London: Tavistock. 1980. pp 85-86
- ۳۴- دریفوس، پیشین، ص ۳۰
- ۳۵- همان، ص ۳۲۰
- ۳۶- میشل فوکو، مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده (تهران: نشر نی ۱۳۷۸)، ص ۲۷۰
- ۳۷- همان. ص ۳۷
- 38 - Sheridan. Op Cit. pp 85-6
- ۳۹- دریفوس. پیشین. ص ۳
- 40 -Barry Smart. Op Cit. p 71
- ۴۱- دریفوس، پیشین، ص ۲۴
- ۴۲- استیون لوکس، قدرت؛ فر انسانی یا شر شیطانی، ترجمه فرهنگ رجایی (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰)، ص ۳۳۹
- 43 - Edward Said. Michel Foucault. In: Barry smart (ed). Michel Foucault. London: Routledge. 1994. Vol 2
- 44 -Jeff Monison. Strategies for socialist? Foucault's conception of power. Economy & society. 1980. vol. 9.p8
- 45 - Nancy Fraser. Foucault on modern power. In: Barry smart. Vol 2. op. cit. p137
- 46 - Colin Gordon (ed). Power/Knowledge: Selected Interview and Other writings. 1972-79. New York. 1980. pp 158-59
- ۴۷- باری هیندس، گفتارهای قدرت (از هابز تا فوکو)، ترجمه مصطفی یونسی (تهران: نشر شیرازه ۱۳۸۰) ص ۱۳۰.
- ۴۸- همان صص ۱۳۵-۱۳۴.
- ۴۹- اریک بارنز، میشل فوکو، ترجمه بابک احمدی (تهران: نشر ماهی ۱۳۸۱)، صص ۲۸۶ و ۱۱۱.
- 50 - Michel Foucault. The History of Sexuality. Volum 1. New York: 1978. pp 139- 142
- ۵۱- آلن تورن، نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیها (تهران: گام نو ۱۳۸۰) ص ۲۸۱
- 52 - Mitchell Dean. Foucault obsession with west Modernity. In: Barry Smart. Michel Foucault. Vol. 2. London: Routledge. 1994. p 290.
- 53- Jeff Mison. (strategies for Socialist? Foucault's conception of power. Economy & society. 1980. vol. 9) p 5
- ۵۴- بارنز، پیشین. ص ۱۱۲

نقش جزم اندیشی دینی و بی توجهی به حقوق بشر در استمرار جنگ در افغانستان

سید علی حسینی*

مقدمه:

مسائل افغانستان دارای پیچیدگیهای خاص خود است. در این کشور محصور در خشکی و توسعه نیافته ملیتها، زبانها و نژادهای مختلف زندگی میکنند بطوریکه هیچ کدام اکثریت مطلق را تشکیل نمیدهند. وجود اشتراکات قومی، زبانی و مذهبی با کشورهای همسایه از یک سو و از هم-پاشیدگی نظام سیاسی و اداری از سوی دیگر، زمینه را برای مداخله قدرتهای منطقهای و جهانی فراهم آورده است. وضعیت موجود باعث پیچیدگی اوضاع شده و به همین دلیل یافتن علل بحران و راههای برونرفت از آن مستلزم مطالعه عمیق و همه جانبه مسائل است. این تحقیق تنها در صدد بیان نقش دو عنصر "نقض گسترده حقوق بشر" و "تفسیر جزم اندیشانه از دین" در استمرار بحران افغانستان است.

بررسی تحولات افغانستان از منظر دینی و حقوق بشری از این جهت دارای ارزش تلقی می شود که از یکسو این کشور مسلمان می باشد و جنبش معاصر آن برای احیای اسلام بوده و از سوی دیگر این جنبش با نادیده گرفتن دستاوردهای تمدن جدید در عرصه حقوق و آزادیهای بشر و روشنفکری دینی در این زمینه از استقرار یک نظام سیاسی و اداری موفق ناتوان بوده است.

با آنکه صلح لزوماً مبتنی بر هیچکدام از پدیده های "حقوق بشر" و "دین" نیست، اما زمانی که فقدان دولت مقتدر مرکزی کشور را به سمت هرج و مرج میرد، تأثیر رعایت حقوق بشر و تفسیر مداراجویانه از دین بر صلح و همزیستی مسالمت آمیز آشکار میشود. در چنین مواقعی تضمین حقوق

برابر همگان و ترویج ارزشهای معنوی مداراجو میتواند به تقویت همزیستی مسالمت‌آمیز کمک نماید. هدف و محدوده این تحقیق یافتن نسبت دو فاکتور "نابردباری دینی" و "نقض حقوق بشر" با استمرار جنگ در افغانستان است.

این تحقیق در پی یافتن اثبات دو فرضیه زیر است:

۱/ عدم توسعه گفتمان حقوق بشر در سنت سیاسی افغانستان، زمینه سوء تفاهم بین اقوام، زبانها و مذاهب را پدید آورد که با کودتای کمونیستی، خود را در قالب جنگهای داخلی بین گروههای متخاصم نشان داد.

۲/ جزم اندیشی دینی که در قالب برخی گروههای بنیادگرا و گروه سلفی طالبان ظهور یافت، با تأکید بر تفسیر نابردبارانه از اسلام، زمینه همزیستی مسالمت‌آمیز اقوام و مذاهب را بیش از همیشه به چالش کشید.

۱- زمینه های تاریخی

از زمان شکلگیری دولت مدرن در افغانستان، قدرت سیاسی نامتوازن بوده است به گونه ای که عده ای با نگاه برتری جویانه خود را سرور و برخی دیگر با روحیه عدالت طلبانه خود را محروم و زیر دست احساس می کردند، دلایل و زمینه های محدودی جهت همکاری با دولت مرکزی و اطاعت از آن داشته و حتی به مبارزات متنوع دست زده و مشکلات فراوانی برای دولت مرکزی ایجاد میکردند.^۱ حاکمیت انحصاری به شکاف قومی و زبانی در افغانستان دامن زده است. علاوه بر شکاف قومی و زبانی، شکاف مذهبی در افغانستان نسبتاً ریشه دار بوده و در تاریخ افغانستان، به عنوان یک واقعیت عینی همواره وجود داشته است.

در برهه ای از زمان این شکاف در چهره قتل عام های واقعیت های اجتماعی خود را نشان داده است که قتل عام های عبدالرحمن خان را می توان از نمونه های برجسته آنها به شمار آورد.^۲ شایسته یادآوری است که کوششهایی جهت مدرن سازی کشور انجام گرفته بود که به دلیل شتابزدگی و فقدان حمایت مردمی تأثیری بر ساختار قدرت و سنت سیاسی کشور نداشت. به عنوان مثال در زمان شاه امان الله، علاوه بر آزادی مذهبی برای همه مردم، حقوق مساوی همگان - از جمله برابری حقوق زنان - به رسمیت شناخته شد. او عده ای از جوانان را برای تحصیل به خارج اعزام نمود، اولین قانون اساسی افغانستان در زمان حکومت او تدوین شد و به زنان اجازه تحصیل داده

۱ - دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه، افغانستان، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور

خارج، تهران، ۱۳۸۶، چاپ اول (ویرایش جدید)، ص ۱۴

۲ - سجادی سیدعبدالقیوم؛ جامعه شناسی سیاسی افغانستان: قوم، مذهب و حکومت، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰،

چاپ اول، صص ۹۷-۱۰۱.

شد.^۳ با این همه این دوران کوتاه و ناپایدار بود. هر چند در نیمه دوم قرن بیستم اوضاع اجتماعی رو به بهبود گذاشت، اما سیاست همچنان بر محور یک خاندان بوده و مشارکت مردم در امور سیاسی مورد استقبال قرار نمی گرفت.

۲- کودتای کمونیستی و آغاز جنگ در افغانستان

کمونیستها پس از کودتای خونین ۲۷ اپریل ۱۹۷۸ ضمن برکناری و تعقیب مخالفان لیبرال و اسلامگرای خود از مناصب سیاسی و اداری، برنامه های اجتماعی متعددی را اعلام نموده و با قاطعیت اجراء کردند. مصادره زمین های به اصطلاح خوانین و ملاکان، تعقیب و اعدام روحانیون مذهبی، تعقیب نیروهای لیبرال و ضد شوروی، اجبار همه زنان و مردان به حضور در کلاسهای سواد آموزی (گاهی مختلط و به زور پلیس)، مبارزه با مهریه زنان و بازداشت، محاکمه و مجازات (از جمله اعدام) هزاران مخالف سیاسی از جمله این اقدامات به شمار می آمد؛^۴ اقداماتی که طی آنها بنیادی ترین حقوق افراد به طور سیستماتیک نقض میشد.

بدلیل مخالفت همزمان و گسترده مردم با دولت کمونیستی و نیروهای شوروی، مقاومت بدون یک رهبری واحد ملی آغاز شد. گروههای اسلامی و افسران وابسته به آن، فعالان مائوئیست، روشنفکران و رهبران قومی، رهبری اولین شورشها و قیامهای مسلحانه را علیه دولت بر عهده داشتند. اما در این میان جنبش اسلامی کوشید تا رهبری مقاومت را در دست گیرد.^۵ در نتیجه سالها مبارزه برای استقلال و آزادی، سرانجام کابل در ۱۵ اپریل ۱۹۹۲ به دست مجاهدین افتاد. با این همه، رقابتهای قومی، زبانی و مذهبی در افغانستان مانع از تشکیل دولت فراگیر شد. دلیل آن هم فقدان اعتماد بین اقوام، زبانها و مذاهب بود که از بی توجهی گسترده به مطالبات انسانی آنها ناشی میشد. در حقیقت با سقوط حاکمیت مرکزی و رفع فشار و اجبار دولتی و شکلگیری آگاهی سیاسی اقوام، در قالب حقخواهی اقوام محروم فعال گردید.

گروههای بنیادگرای جهادی، بی توجه به حقوق بشر (که در افغانستان توسعه نیافته بود) و بر اساس تفسیر جزم اندیشانه از دین، خواستار تشکیل دولت اسلامی شدند که آشکارا با ارزشهای مقبول پایان قرن بیستم در تعارض بود. به عنوان نمونه، آقای یونس خالص، رهبر حزب اسلامی، با توجه به نظریات فقهی خود همواره از عدم حق شرکت زنان و شیعیان در انتخابات پشتیبانی کرده و

۳ - عصمت اللهی محمد هاشم و دیگران؛ جریان پرشتاب طالبان، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۸،

چاپ اول، ص ۲۵.

4 - Nojumi Nematollah; The rise of the Taliban in Afghanistan, New York, Palgrave, 2002, P.46.

۵ - طنین ظاهر؛ افغانستان در قرن بیستم (۱۹۰۰-۱۹۶۰) از مجموعه برنامه های بی بی سی، تهران، نشر عرفان،

۱۳۸۴، چاپ اول، ص ۳۰۹.

شیعیان را مسلمان واقعی ندانسته و لذا از این حق محروم میدانست.^۶ تنگ نظری درباره حق همگان در تعیین سرنوشت خود و بهره مندی از حقوق برابر شهروندی، جنگ و بی اعتمادی بین وابستگان به سایر زبانها و نژادها نیز معضل جنگ را پیچیده تر کرد.

این وضعیت موجب شد که تشکیل حکومت دموکراتیک که حقوق برابر همه افراد - صرف نظر از جنسیت، نژاد، زبان و مذهب - را تأمین کند، مد نظر قرار نگیرد. همین بی توجهی به دموکراسی و ارزشهای حقوق بشری به دور جدیدی از جنگها انجامید. این وضعیت افغانستان، درستی این نظر را نشان داد که احتمال تجربه خشونت سیاسی توسط رژیمهایی که طیف گسترده ای از حقوق مدنی و سیاسی را نقض میکنند، به مراتب بیش از دولتهایی است که چنین حقوقی را نقض نمیکنند. بسیاری از درگیریهای خشونت آمیز، از آن چیزی ناشی میشود که میتوان آن را "سیاستهای نادرست هویت" و نابرابری عمیق افقی (کنار گذاشتن و محروم کردن گروهها از منافع اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بر مبنای طبقه، هویت و قومیت) نامید. این به حاشیه راندن همه گروهها سطح بالای بی ثباتی سیاسی را تولید کرده و تنها میتواند با سطح بالای سرکوب دولتی مهار شود.^۷ متأسفانه برخی از گروههای جهادی نیز بر سیاست به حاشیه راندن دیگران اصرار می ورزیدند. آنها در این راستا حتی اعلامیه اسلامی حقوق بشر را نادیده می گرفتند.

۳- نقش جزم اندیشی دینی در استمرار جنگ در افغانستان

گروههای اسلامی از نظر تعصب و سختگیری یکسان نبودند، با این همه گروههای بزرگ، قرائتی جزم اندیشانه از اسلام داشتند؛ گروههای عمده جهادی بنیادگرا بودند. در ادامه تحولات گروه طالبان وارد عرصه سیاست و حکومت شد. طالبان نیز سنت گرایانی بودند (و هستند) که با تفسیر لفظی منابع اسلامی، خواهان احیای سیره خلفای سلف شدند.

۳-۱- مبانی فکری گروههای بنیادگرای جهادی

۳-۱-۱- بنیادگرا بودن گروههای جهادی

بنیادگرایی دینی با این حقیقت توصیف میشود که ایجاد کننده طغیانی علیه نوگرایی است، اما ضمناً از بسیاری از حربه ها، عقاید و روح دنیای نوین بهره میبرد. در مورد بنیادگرایی دینی باید گفت که اصول مورد نظر آنها معمولاً، از نص کتابهای مقدس گرفته میشود. برای اینکه یک متن مقدس به عنوان یک ایدئولوژی به شمار آید، یعنی به عنوان یک برنامه اخلاقی و سیاسی برای تجدید حیات جامعه و بسیج توده ها، ضرورت دارد که اصولی ساده و روشن از آن استخراج کرد. در وهله دوم، بنیادگرایان، به حمایت از یک قرائت عملگرایانه از متون برمیخیزند که به آنان امکان میدهد تا

۶ - سجادی، همان، ص ۱۹۵.

پیچیدگی و عمق یک کتاب مقدس را به سطح یک طرح دینی-سیاسی تقلیل دهند.^۸ به عقیده "رابین رایت" (Robin Wright)، بنیادگرایی عموماً بر وفاداری منفعلانه به قرائت تحت اللفظی از متون مذهبی اصرار می‌ورزد و از تغییر در نظام اجتماعی حمایت نمی‌کند بلکه به جای آن بر اصلاح زندگی افراد و خانواده اصرار می‌ورزد. اغلب جنبش‌های اسلامی معاصر به استفاده فعال از نظریات اولیه مذهبی برای بهتر کردن زندگی دنیایی و سیاسی در دنیای مدرن اصرار می‌ورزند.^۹ گروه‌های مقتدر و ذینفوذ افغانی متأثر از اندیشه‌های بنیادگرایانهای بودند که در جهان اسلام وجود داشت. در گروه‌های عمده‌های چون "حزب اسلامی" (به رهبری حکمتیار) و "جمعیت اسلامی" (به رهبری پروفسور ربانی) مشخصات بنیادگرایی وجود داشت. آنها با آنکه دستاوردهای مادی تمدن غربی را می‌پذیرفتند، اما به دستاورد معنوی آن (دموکراسی، حقوق بشر، تکثر سیاسی و معرفتی و...) پشت می‌کردند. گروه‌های جهادی به بسیج مردم برای پیشبرد ایدئولوژی اسلامی مورد نظر خود می‌پرداختند و برای آنچه ایجاد حکومت اسلامی نامیده می‌شد، به سرکوب مخالفین می‌پرداختند.^{۱۰} آنها بیش از همه از تفکر "اخوان المسلمین" متأثر بودند که هر چند همانند سلفی‌ها برداشت دینی خود را اسیر لفظ نمی‌کردند، اما در تفسیر دینی خود به دستاوردهای فکری عقل بشری بی‌توجه بودند.

۳-۲- مهمترین اصول فکری گروه‌های بنیادگرا

گروه‌های اسلامگرای افغانستانی - که سابقه آن به پیش از کودتای کمونیستی باز می‌گردد، بیشتر از جریان فکری "اخوان المسلمین" و ایده‌های "سید قطب" متأثر بودند. هر چند جریان فکری "مکتب دیوبند" شبه‌قاره نیز بر اسلامگرایی در افغانستان مؤثر بوده است، اما این تأثیر در زمان جهاد بیشتر شده و زمینه را برای پیدایش و پیروزی طالبان فراهم کرد.^{۱۱} در میان شیعیان نیز با دو جریان فکری مذهبی سنتی و ایدئولوژیک در قالب گروه‌های متعددی جهادی وارد عرصه سیاست و نظامیگری شد. جریان سنتی شیعی (عمدتاً در قالب دو حزب "حرکت اسلامی افغانستان" به رهبری

۸ - هیوود اندرو؛ درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، دفتر مطالعات

سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۹، چاپ اول، صص ۵۰۸-۹.

9 - Abootalebi, Ali R.; Islam and Democracy, in: Revolutionaries and Reformers. Ibid. P. 158.

۱۰ - به عنوان نمونه، گروه‌های مجاهدین به اداره زندانها در درون پاکستان ادامه دادند. از زندانی در اردوگاه

پناهندگان در خارج از پیشاور (پاکستان) که به وسیله حزب اسلامی (حکمتیار) اداره میشد، شکنجه گزارش شده است. هیچ سازمان بین‌المللی به زندانیان در پاکستان دسترسی نداشته است.

Human Rights Watch publication, Afghanistan, Human Rights Development, at: <http://www.hrw.org/reports/1990/WR90/ASIA.BOU-01.htm>

۱۱ - ماگنوس رالف اچ و ادن نی؛ افغانستان (روحانی، مارکس، مجاهد)، ترجمه قاسم ملکی، تهران، مرکز چاپ

و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰، چاپ اول، صص ۱۳۶.

آیت الله محسنی و "شورای اتفاق" به رهبری آیت الله سید علی بهشتی) خواستار احیای اسلام سنتی بودند، اما گروههای ایدئولوژیک شیعی (عمدتاً در قالب دو حزب "سازمان نصر افغانستان"^{۱۲} و "پاسداران جهاد اسلامی افغانستان") بیشتر مایل به تفسیرهای نو از اسلام بودند و به همین دلیل اختلافات شدیدی بین این دو جریان وجود داشت که این امر منجر به منازعات خونینی نیز گردید. این دو جریان هر دو از جریانات فکری ایران تأثیر میپذیرفتند؛ جریان سنتی از اسلامگرایی سنتی ایرانی موجود در حوزه علمیه قم تأثیر می پذیرفت و جریان ایدئولوژیک شیعی از اندیشه هایی که توسط روشنفکران دینی ایرانی (مانند دکتر علی شریعتی) مطرح میشد، اندیشه خود را وام می گرفتند. در مجموع هر دو جریان شیعی (در قالب گروههای هشتگانه) معتقد به استقرار حکومت اسلامی بوده و در تفسیر رایج آنها از اسلام، اعتقاد به حقوق بشر و مدارای دینی جایی نداشت.

از آنجا که پیروزی انقلاب ایران با جنبش اسلامی در افغانستان تقریباً همزمان بود، استقرار حکومت اسلامی ایران، به ویژه برای شیعیان الگوی مناسبی شناخته میشد. هر چند گروههای شیعی با درک واقعیت های افغانستان نمیتوانستند آشکارا خواستار برقراری نظام مبتنی بر ولایت فقیه در افغانستان شوند، اما در عمل یا مشروعیت خود را از رهبری حزب مربوطه توسط یک فقیه می گرفتند (مانند حزب حرکت اسلامی افغانستان) و یا از رهبری آیت ... خمینی به عنوان ولی فقیه آشکارا حمایت میکردند (مانند سازمان نصر، پاسداران جهاد و بعداً حزب وحدت اسلامی افغانستان). بنیانگذاران احزاب شیعی معمولاً روحانیون بودند که برخی از آنان مانند (آیت الله صادقی پروانی، آیت الله تقدسی و شیخ قربانعلی عرفانی) خود را شاگردان آیت ... خمینی معرفی میکردند، یا کسان دیگری بودند (مانند آقایان سید حسین حسینی، علی جان زاهدی و دیگران) که در نزد شاگردان آیت ... خمینی تحصیل کرده بودند و یا دارای تحصیلات علوم اسلامی بودند (مانند آیت الله محقق کابلی)^{۱۳}، دیگر بنیانگذاران احزاب جهادی شیعی نیز قابل ذکر است که بعد از آنکه احزاب هشتگانه "حزب وحدت اسلامی افغانستان" را شکل دادند در اساسنامه آن از اصل پیروی از ولایت فقیه سخن

۱۲ - سید حسین حسینی از بنیانگذاران سازمان نصر افغانستان همیشه اعلام میکرد: "سازمان نصر یک سازمان اسلامی است و عقیده‌های اسلامی و آرمان اسلامی دارد" به نقل از: <http://www.tebyan.net/index.aspx?pid=۱۰۲۸>
NavigateM&=PersonalID&=PageIndex&۱=Volume&۲۲۶۷=MetaDataID&۵۹۸۹=BookID&=ParentID&۳۴=ode=&Content

ارزشهای مورد نظر بنیانگذاران حزب وحدت حتی زمانی که گفتمان جریان های شیعی به عدالتخواهی قومی تغییر کرد نیز مذهبی بود، چنانکه رهبران شان تکرار می کردند که: "مذهب شیعه باید رسمی باشد". <http://www.html.۲۶۵۰/۱۵/۱۲/۲۰۰۸/armans.info>

۱۳ - اسپوزیتو جان ال، "انقلاب ایران و باز تاب جهانی آن"، ترجمه محسن مدیر شانه چی، تهران، مرکز باز شناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۲، ص ۲۰۱.

به میان آمد. دو مرجع فکری دیگر برای شیعیان افغانستان یکی عبارت از اندیشه های انقلابی دکتر علی شریعتی بود که به هیچ عنوان ماهیت مصالحه جویانه و مدارا طلبانه نداشته و تا حد زیادی ایدئولوژیک بود و دیگری اندیشه های انقلابی "سید اسماعیل بلخی" بود که هر چند با واقعیت جامعه متکثر افغانستان سازگارتر بود، اما محرک اندیشه های انقلابی به شمار می‌آمد.

به دلیل آنکه انقلاب اسلامی ایران ماهیتی شیعی داشته و بنیانگذار و دیگر شخصیت‌های نظریه پرداز آن (مانند آیت الله منتظری، مطهری، بهشتی، طالقانی و حتی روشنفکران دینی مانند دکتر علی شریعتی) کوشیدند تفسیری از اسلام ارائه دهند که بتواند نظام سیاسی را اداره کند و از لحاظ عقلانیت مدرن قابل توجیه باشد.^{۱۴} از این رو جریان‌های سیاسی شیعی در افغانستان نیز نسبت به تفسیرهایی که در میان برخی احزاب تندرو دیگر مطرح بود، ملایم‌تر به نظر می‌رسید، اما این بدان معنا نبود که ارزشهای مدرن مانند دموکراسی، عقلانیت، تکثر، حقوق بشر، احترام به حقوق زنان و... در مرام آنها از جایگاه های مهم برخوردار باشند. همه احزاب مهم شیعی خواهان تشکیل حکومت اسلامی بوده و جهاد با کفار را (که در شعار "نه شرقی، نه غربی" منعکس میشد) مهمترین وظیفه خود میدانستند. از آنجا که این احزاب عمدتاً در مناطق مرکزی کشور حضور مؤثر داشتند، هدف حداکثری آنها دفاع از حقوق شیعیان در چارچوب حکومت اسلامی بود. به طور طبیعی دفاع از ارزشهای مدرنی مانند حقوق بشر و... در این میان نقش چندانی نداشت.

مهمترین احزاب اسلامی افغانستان بیشتر از سید قطب الهام می‌گرفتند، تا جایی که "پروفیسور برهان الدین ربانی"^{۱۵} رهبر "جمعیت اسلامی افغانستان، تفسیر "فی ضلال القرآن" و "معالم فی الطریق" (دو اثر مهم سید قطب) را به فارسی ترجمه کرد. از آنجا که اندیشه های سید قطب در مدارس وابسته به احزاب جهادی تدریس می‌شد و این گروهها بر اساس آن ایدئولوژی خود را ترسیم نمودند.^{۱۶} با مطالعه اساسنامه و برنامه های احزاب جهادی افغانستانی، شباهت های اساسی بین آنها و جنبش اخوان المسلمین دیده میشود که ناشی از همفکری آنان است. موضعگیری "حزب اسلامی افغانستان" و "جمعیت اسلامی افغانستان" در مقوله های جهاد، تعلیم و تربیت، وضعیت زنان، نظام پارلمانی و... تأثیرپذیری شان از اخوان المسلمین را به خوبی نشان می‌دهد؛ امری که مجاهدین افغانستان به آن مباهات میکردند.^{۱۷} برای درک اصول فکری گروههای جهادی ناگزیر از بررسی

۱۴ - ناصری عبدالمجید، "مشاهیر تشیع در افغانستان"، نشر موسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.

۱۵ - وی در زمان طی کردن دوره های عالی دانشگاهی در قاهره، با جنبش اخوان المسلمین از نزدیک آشنا شد.

دولت آبادی، بصیر احمد؛ شناسنامه احزاب و جریان‌های سیاسی افغانستان، قم، فرانشر، ۱۳۷۱، چاپ اول، ص ۱۶۱.

16 - Tibi, Bassam. Political Islam. World Politics and Europe. Routledge. 2008. P. 62.

۱۷ - برای مطالعه بیشتر، رک: دولت آبادی، همان. به ترتیب صص ۱۶۱-۱۷۹ در مورد "جمعیت اسلامی".

عقاید جنبش اخوان المسلمین و بویژه شخص سید قطب در مورد حکومت، قانون، جهاد و حقوق زن هستیم.

الف- حکومت: برپایی حکومت اسلامی و اجرای قوانین اسلامی و ترویج آن در سراسر جهان را باید از جمله اهداف جمعیت اخوان المسلمین دانست. این جریان در مجموع خواهان اجرای قوانین اسلام و بویژه قوانین جزایی آن بوده است. احیای حقوق زنان بر اساس قوانین اسلام و تشویق آنان به حجاب و اجتناب از اختلاط دختران و پسران؛ کمک به تأمین عدالت اجتماعی، بهداشت روستاها و افزایش رفاه بر اساس قوانین اسلام مانند زکات؛ تأکید بر نقش مسجد، ترویج زبان عربی و گنجاندن دروس دینی در نظام آموزشی از دیگر اهداف آن است.^{۱۸} تقریباً تمام این عقاید در اساسنامه احزاب عمده جهادی اهل سنت افغانستان آمده است.

سید قطب ایده "جامعه جاهلیت" را از "ابن تیمیه" -دانشمند حنبلی در قرون وسطی- امانت گرفت تا جامعه اسلامی را، زمانی که این جامعه پیام "حقیقی" اسلام را فراموش میکند توصیف نماید.^{۱۹} از نظر وی، سیستم اجتماعی-سیاسی مسلط بر جهان اسلامی و غیر اسلامی معاصر، سیستم جاهلیت آمیخته با گناهکاری، بیعدالتی، رنج و انکار ارشاد الهی اسلام است و این وظیفه مومنان است که نظام جاهلی را منقرض و نظام اسلامی را جایگزین آن کند.^{۲۰}

ب- نظام حقوقی: سید قطب قوانین تدوین شده توسط بشر را رد کرده و خواستار استقرار حکومت الهی برای هدایت امت بود. جماعت اسلامی نیز پس از استقلال پاکستان به اسلامیکردن قوانین پرداخت و قوانین نشأت نگرفته از شریعت را نامشروع دانست.^{۲۱} باید یادآوری کرد که تأکید اسلام گرایان بر اسلامی کردن قوانین، تغییر آن دسته از قوانین می باشد که از نظام حقوقی غرب گرفته شده است مانند تساوی زن و مرد، تضمین آزادی بیان و عقیده و یا اجرای برخی مجازاتها.

ج- جهاد: جهاد یکی از ارزشهای اساسی اخوان المسلمین و گروههای پیرو آن است (ماده ۴ اساسنامه جمعیت) پس جهاد در راه خدا یعنی جهاد برای تحقق کلمه والای خدا و اعتلای نام حق است و نه اجبار مردم برای قبول اسلام، بلکه تنها برای آماده کردن شرایط برای پذیرش اسلام است.^{۲۲}

افغانستان" و صص ۱۹۱-۲۱۱ در مورد "حزب اسلامی افغانستان".

۱۸ - حاج سید جوادی کمال؛ اخوان المسلمین مصر در امتحان تاریخ، تهران، نشر میثاق، ۱۳۵۸، صص ۲۶-۲۹.

19 - Fuller, Graham E.; The future of political Islam, Palgrave Macmillan, USA, 2003, P. 52.

۲۰ - دکمچیان هرایر؛ جنبشهای اسلامی معاصر در جهان عرب، ترجمه دکتور حمید احمدی، تهران، انتشارات

کیهان، ۱۳۷۷، چاپ سوم، صص ۱۶۶-۷.

21 - Akbarzadeh, Shahram and Fethi Mansouri (Edited by); Islam and Political Violence, Tauris Academic Studies, New York, 2007, P. 5.

۲۲ - سید قطب، زیر بنای صلح جهانی، ترجمه سید هادی خسروشاهی و زین العابدین قربانی، تهران، دفتر نشر

فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۵، چاپ اول، ص ۱۹۶.

همچنین، جامعه معاصر مسلمان زمانی که دولت در دست غیر مؤمنان قرار دارد، میتواند به "کفر" سرزنش شود. گروههای بنیادگرا بر اساس این مبنای فلسفی یا علیه خود دولت اعلام جهاد میکنند و یا با سرزنش دولت از جامعه ناخالص هجرت میکنند.^{۲۳} با همین مبنا، گروههای مبارز افغانی مبارزه خود را جهاد نامیده و در این راستا بعد از خروج شوروی، تقاضای دولت آشتی ملی را رد نموده و خواهان ایجاد دولت اسلامی شدند.

د- تعدد احزاب: اسلامگرایانی که از جنبش اخوان المسلمین تأثیر پذیرفته اند، دیدگاه مساعدی در مورد تکثر سیاسی و تعدد احزاب ندارند. به تعبیر یکی از رهبران اسلامگرا، از نظر حسن البنا (بنیانگذار اخوان المسلمین) تعدد حزبی - دست کم در مورد ملت‌های در حال توسعه - غیر جایز است و وی در شرایطی که خواهان تکیه بر نظام پارلمانی می‌شود ضرورتی برای تعدد و تکثر حزبی نمی‌یابد.^{۲۴}

ه- صلح: سید قطب در تعریف صلح، چنین می‌گوید: "صلح اسلامی عبارتست از: همزیستی و صلح و سازشی که نام خدا را که عبارت از عدالت اجتماعی و امنیت عمومی برای مردم است، بر روی کره زمین برقرار سازد، نه صرف خودداری از جنگ، به هر قیمتی که تمام شود."^{۲۵} همانطور که خود سید قطب می‌گوید این تعریف با تعریف رایج از صلح کاملاً متفاوت است. چنین تعریفی را می‌شود نزد همفکران اخوان المسلمین در افغانستان نیز یافت.^{۲۶}

و- حقوق زنان: اخوان المسلمین (و همچنین گروه‌های همسرخ آن در افغانستان) نه تنها بر اصل عدم اختلاط زن و مرد تأکید ورزیده و خواهان اجرای مقررات کلاسیک فقهی در مورد حقوق زنان است، بلکه با کار زنان در خارج از منزل مخالف است. سید قطب در این مورد می‌گوید:

بیرون رفتن زن برای کار و برای بدست آوردن معاش، شکست دردناکی برای خانه است که البته در صورت ضرورت و ناچاری باید بدان تن در داد، ولی در روزگاریکه نیازمندیهای ضروری برای آن نباشد انجماد و لعنتی است که دلها و عقلها و وجدانها در دوران گمراهی و مادیگری و سرنگونی و سقوط بدان دچار میشوند.^{۲۷}

در اینجا باید یادآور شد که دیدگاههای "سید قطب" در مواردی حتی روشنگرانه است. به عنوان نمونه، وی به "وحدت جهان اسلام" و "تفسیر قرآن بر اساس روح زمان" توجه زیادی داشته است. وی تنها به عنصر جهاد و نفی دستاورد دنیای مدرن نمی‌پردازد، بلکه همزمان به احیای

23 - Fuller, Ibid. P. 52.

۲۴ - غنوشی راشد؛ آزادیهای عمومی در حکومت اسلامی، ترجمه حسین صابری، تهران، شرکت انتشارات

علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱، چاپ اول، ص ۳۵۰.

۲۵ - سید قطب، همان، صص ۶۱-۲.

۲۶ - دولت آبادی، همان، ص ۱۷۰.

۲۷ - سید قطب، همان، ص ۱۰۰.

مفاهیم اخلاقی اسلامی برای خدمت به جامعه نیز اهتمام می ورزد. همچنین نویسنده معتقد نیست که رفتارهای گروههای اسلامگرای افغانستانی با مبنای ایدئولوژیکی آنها سازگار بوده است، بلکه باید زمینه های سیاسی و اجتماعی فعالیت های آنها را نیز مد نظر قرار داد. قصد نویسنده، بیان ناسازگاری فکری جنبش اسلامی افغانستان با اصول حقوق بشر، دموکراسی و صلح بر مبنای همزیستی مسالمت آمیز است.

با درک مبانی فکری گروههای جهادی در افغانستان، رمز عدم علاقه آنان به دموکراسی، آزادی، برابری افراد، حقوق بشر و عدم رغبت آنان به برگزاری انتخابات را میتوان فهمید. همچنین با درک مبانی فکری گروههای جهادی است که میتوان فهمید چرا این گروهها نتوانستند - حداقل در مقام تئوری - ساختار یک دولت مدرن و مستحکم را در افغانستان، پایه ریزی کرده و صلح را بعد از پیروزی به ارمغان آورند. در اینجا تأکید میکنم که این وضعیت خاص گروههای جهادی سنی نبود، بلکه در کلیت آن گروههای شیعی نیز طرفداران این تفکرات بودند؛ همانطور که آثار نظریه پردازان اخوان المسلمین در مقیاس گسترده در ایران پخش و ترویج می شد.

۳-۲- مبانی فکری جنبش طالبان

۳-۲-۱- سلفی بودن طالبان:

ستون فقرات جهاد افغانستان را بنیادگرایی تشکیل میداد، با این همه سلفی گری نیز در برخی جریانهای جهادی افغانستان دیده میشد که بعداً زمینه را برای ظهور پدیده طالبان آماده کرد. سلفی ها در مواجهه با بحران تجدد، به بازگشت به مدل اسلام سنتی و اولیه حکم می کنند. برخلاف گروههای جهادی که بنیادگرایی بودند که برخی از دستاوردهای دنیای مدرن (مانند تکنولوژی و یا ساختار حزبی و پارلمانی) را می پذیرفتند، به نظر میرسد در میان طالبان چیزی به نام ایدئولوژی وجود ندارد، آنچه وجود دارد عقیده ای متعصبانه است که هیچ یک از دستاوردهای مدرن را با ارزشهای اسلامی سازگار نمیداند.

هر چند عده ای طالبان را به دلیل علاقه آنها به حکومت دینی و رویکرد آنها به تفسیر کتاب مقدس، بنیادگرا دانسته اند، اما سایر تحلیلگران کنایتاً آنها را به عنوان سنت گرا می شناسند.^{۲۸} آنها نه تنها با جلوه های فکری و معنوی دنیای مدرن (مانند آزادی، تکثر، نقش مردم در حکومت، تفکیک قواء، حقوق برابر برای زنان،...) مخالف هستند، بلکه حتی مظاهر مادی آن (مانند تلویزیون، سینما و...) را نیز برنمی تابند.

۲۸ - میلی ویلیام (به کوشش)؛ افغانستان، طالبان و سیاست های جهانی، ترجمه عبدالغفار محقق، مشهد، انتشارات

اگر سه عنصر کلیدی سنت را، طبق دیدگاه مارتین کریجیر (Martin Krygier) - "تعلق داشتن به گذشته های دور"، "حضور مقتدرانه" و "تداوم و استمرار از گذشته تا کنون" بدانیم، که برای بعضی مردم "دارای یک قدرت اخلاقی و معرفت شناختی است که علت آن نه تنها قدمت سنت بلکه حیات گرفتن آن از اذهان بسیار و تجارب تاریخی گوناگون می باشد"^{۲۹}، طالبان به عنوان سنت گرایانی شناخته میشوند که میخواهند تصویر خود از جهان و انسان را به زور به کرسی بنشانند.

تکیه گاه معنوی جنبش طالبان، "سنت" است و مشروعیت خود را از سنت مقدس (اسلام اولیه) می گیرد. آنان در این مورد به مقتضیات صدر اسلام و مقتضیات عصر حاضر توجه نکرده، بلکه فراتر از آن تحولات ساختاری دنیای مدرن را انحراف از الگوی مقدس میدانند. البته طالبان بیشتر به نوع سنت تصویری خود توجه دارند تا به سنن خالص و اصیل (به عنوان مثال سنت اجتماعی جامعه افغانی، به هیچ عنوان زدن یک زن توسط مرد نامحرم به بهانه نداشتن پوشش کاملاً اسلامی را نمی پذیرد). آموزش مذهبی طالبان تا حد بسیار زیادی تحت نفوذ مکتب دیوبندی بود. مکتب دیوبندی مبلغ نوعی از تعالیم سنتی محافظه کارانه است که در آن شرّ و ارتداد، تا حدی بر حسب دور شدن از تشریفات و ظواهر مذهبی قابل تعریف اند. به همین دلیل طالبان بر حالات و رفتارهایی تأکید دارند که از نظر یک ناظر خارجی، از مسائل عمده افغانستان به شمار نمی آیند و منسجم ترین شبکه نیز در ساختار تشکیلاتی طالبان، پلیس مذهبی آن یعنی "اداره امر بالمعروف و نهی عن المنکر" بود.

یکی از مشخصه های جریان سلفی، قشریگری و تعصب است که در طالبان به اوج میرسد. طالبان در جزم اندیشی دینی چنان راه افراط را پیمودند که نه تنها به مخالفان خود اجازه حضور در صحنه را نمی دهند، بلکه مخالف خود را تکفیر میکنند. یکی از رهبران طالبان در این مورد می گوید: "بدبینی و بدگویی علیه ما، چنان که علماء می گویند، کفر است؛ چون ما دین خدا و اطاعت از احکام و دستورات او را می خواهیم. ما در صدد بیان سیره و سنت رسول هستیم. بنابراین، بدگویی نسبت به ما کفر است؛ زیرا این امر بدبینی نسبت به سنت و طریقه رسول الله است."^{۳۰}

۳-۲-۳- خواستگاه فکری طالبان

مبانی فکری طالبان عمدتاً از دو منبع سرچشمه می گیرد:

۱/ سنتها و باورهای قبیله ای

۲/ تعالیم و باورهای دینی مکتب دیوبندی هند.

ارتباط طالبان با این مکتب از طریق جمعیت العلماء پاکستان (به رهبری مولانا فضل الرحمان) بوده است، که گروهی حنبلی مذهب و در رسته اصحاب حدیث، معتقد به مکتب دیوبندی و نزدیک

۲۹ - میلی، همان، ص ۳۳.

۳۰ - سجادی، همان، ص ۲۲۷.

به وهابیت می باشد. جمعیت العلمای اسلام بر تدوین قانون اساسی مبتنی بر اصول و ضوابط اسلامی تأکید می نماید.^{۳۱} روش تندروانه جمعیت از اولین کنفرانس آن در اواخر جون ۱۹۵۷، تحت عنوان "کنفرانس جهاد" به خوبی نمایان است. یکی دیگر از فعالیت های مهم جمعیت العلمای اسلام، مبارزه سرسختانه با فرقه قادیانی و ارائه ای لایحه غیر مسلمان بودن آن در پارلمان بوده است.^{۳۲}

اندیشه سیاسی طالبان بر پایه خلافت اسلامی استوار است. طالبان عنوان دولت اسلامی را به "امارت" تغییر داده و "ملا محمد عمر" را به عنوان امیر المؤمنین انتخاب کردند. در این اندیشه، خلافت از طریق انتخاب اهل حل و عقد و بیعت مردم تحقق می یابد. در این اندیشه مردم و آرای آنان در ساختن نظام سیاسی و حکومتی، جایی ندارد. تفاوت عمده این اندیشه با گروه های بنیادگرا در این است که از نظر بنیادگرایان به مردم حق شرکت در انتخابات پارلمانی و مشارکت غیر مستقیم و محدود در قانونگذاری داده می شود، اما در تفکر سلفی، چنین مشارکت محدود هم پذیرفتنی نیست.

۳-۲-۳- طالبان، شریعت و حقوق بشر:

با آنکه فقدان حقوق بشر در نظام فکری طالبان و جزم گرا بودن تفسیر مذهبی آنان نیازی به توضیح ندارد، اما برای پی بردن نسبت دین و حقوق بشر در نظام فکری جریان سلفی (که حضور بالقوه قوی در جهان اسلام دارد) و تأثیر آن بر صلح و همزیستی مسالمت آمیز به مقایسه اجمالی آن می پردازیم.

الف- حکومت: یکی از مهمترین اصول فکری طالبان این است که نظام دولت بر اساس شریعت اسلامی و به شیوه خلفای راشدین اداره گردد.^{۳۳} اجرای شریعت مهمترین هدف طالبان اعلام شد. آنان در راستای تطبیق شریعت بر جامعه افغانستان نه تنها گروه های سیاسی و مذهبی مخالف را طرد و نفی نمودند، بلکه در اجرای قوانین شریعت با مردم نیز با خشونت برخورد کردند. اجرای شریعت توسط طالبان در بسیاری از موارد با اصول اولیه و بنیادین حقوق بشر ناسازگار بود.

ب- نظام حقوقی: طالبان معتقد اند که بر خلاف دموکراسی، که در آن قانون و حاکمیت از آن مردم است و مردم قوانین را وضع میکنند، اساس حکومت در اسلام، ایمان و تسلیم بودن کامل در برابر خدا و قوانین او است، نه مردم. در نظام فکری طالبان، نظام حقوقی بر مبنای فقه (و نه قواعد

۳۱- دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، پاکستان، تهران، موسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۶،

چاپ اول، ص ۱۵۹.

۳۲- عارفی محمد اکرم؛ جنبش اسلامی پاکستان: بررسی علل ناکامی در ایجاد نظام اسلامی، قم، موسسه بوستان

کتاب، ۱۳۸۲، چاپ اول، ص ۱۰۵.

۳۳- عصمت الهی، همان، ص ۳۶.

بین المللی حقوق بشر و حقوق بین الملل) استوار می باشد و قوانین مغایر متون کلاسیک فقه، فاقد مشروعیت انگاشته می شوند.

طالبان، انتخابات و همه پرسی را شیوه و تقلیدی غیر اسلامی میدانند. یکی از رهبران طالبان در مصاحبه با روزنامه الحیات گفته است: "در افغانستان انتخابات برگزار نخواهد شد، چون انتخابات یک تقلید غیر اسلامی است." طالبان به تدوین قانون اساسی وقعی نمینهند.^{۳۴} اجرای قانون در حکومت طالبان به پلیس مذهبی سپرده شد که پلیس امر به معروف و نهی از منکر یاد میشد.^{۳۵}

ج- تعدد احزاب: وکیل احمد متوکل، سرپرست وزارت امور خارجه در امارت اسلامی طالبان در این مورد چنین ابراز عقیده می کند: "در اسلام، احزاب و فعالیتهای سیاسی مجاز نیست... ما می خواهیم به شیوه پیامبر اسلام در هزار و چهار صد سال پیش زندگی کنیم و جهاد اعتقاد ماست، می خواهیم زمان پیامبر را دوباره احیا کنیم"^{۳۶}

د- حقوق بشر: اگر حق زندگی، ممنوعیت شکنجه، ممنوعیت بردگی و کار اجباری، ممنوعیت مجازات بدون قانون و عطف بماسبق نشدن قوانین کیفری، حق دارا بودن شخصیت حقوقی، اصل برائت، اصل برابری حقوقی، آزادی مذهب و آیین، منع رفتارهای توهین آمیز و اصول دادرسی عادلانه را جزو قواعد بنیادین حقوق بشر بدانیم، اجرای شریعت توسط طالبان آشکارا با برخی از این اصول ناسازگار بود. دلیل ناسازگاری آن هم نامشروع دانستن هر نوع قانونی است که از سوی منابع غیر فقهی صادر شود. هر چند در این نظام برخی از حقوق بنیادین (که مورد تأیید همه مذاهب فقهی اسلامی است)، مانند حق حیات، اصل برائت و اصل برابری حقوقی پذیرفته میشود، اما در مقام عمل، به دلیل بی توجهی به دیگر حقوق (مانند آزادی عقیده و مذهب، آزادی بیان، دادرسی عادلانه مطابق با معیارهای نوین و...) تضمینی برای رعایت حقوق مذکور در فقه سنتی، به ویژه در زمان اعلام جهاد، وجود ندارد.

گذشته از ناسازگاری تفکر سلفی طالبان با اصول حقوق بشر، دیگر مقررات آنان نیز با بسیاری از معیارهای حقوق بشر (به ویژه در رابطه با برابری حقوق زن و مرد) ناسازگار است. برخی از مقررات طالبان خلاف اصول حقوق بشر از این قرارند:^{۳۷}

الف- محدودیت و بدرفتاری با زنان که موجب تبعیض سیستماتیک علیه زنان میشد:

۱) ممنوعیت کامل کار زنان در خارج از منزل. فقط تعدادی از زنان پزشک و پرستار مجاز به

۳۴ - عصمت الاهی، همان، ص ۲۲.

35 - Maley, William; The Afghanistan wars, Palgrave, 2002. Printed in UK, P. 234.

۳۶ - رشید احمد؛ طالبان؛ اسلام، نفت و بازی بزرگ جدید، مترجمان اسدالله شفایی و صادق باقری، تهران،

دانش هستی، ۱۳۷۹، چاپ اول، ص ۷۸.

37 - Reddy, L.R. Inside. Afghanistan, End of Taliban Era? New Delhi. APH Publishing, 2002, PP.82-85.

کار در برخی بیمارستانهای کابل بودند. ۲) ممنوعیت زنان از تحصیل در مکاتب، دانشگاهها و دیگر مؤسسات آموزشی. ۳) لزوم پوشیدن بُرَق که تمام بدن را از سر تا پا میپوشاند. ۴) ممنوعیت حضور زنان در رادیو یا اجتماع عمومی از هر نوع.

ب- ممنوعیت طالبان بر همگان:

۱) ممنوعیت گوش دادن به هر گونه موسیقی و ممنوعیت تماشای تلویزیون، فیلمهای سینمایی و ویدئو ۲) ممنوعیت عکاسی و فیلمبرداری ۳) ممنوعیت جشن نوروز به عنوان جشن غیر اسلامی. ۴) دخالت در امور شخصی و سلیقه‌های مانند دستور پوشیدن لباس سنتی و کلاه برای مردان و منع تراشیدن ریش ۵) اجبار به ادای نمازهای پنجگانه به موقع توسط همه مردم ۶) ملزم ساختن اقلیت‌های غیر مسلمان به پوشیدن لباس متفاوت و متمایز از مسلمان‌ها (همانند آنچه که نازیها با یهودیان کردند). همچنان آنها غیر مسلمانان را از ساختن مکانهای مذهبی جدید منع می کردند و به آنها اجازه انتقاد از مسلمانان را نمی دادند. ۷) ممنوعیت استفاده از اینترنت توسط افغانها و خارجیان^{۳۸}. لازم به یادآوری است که این اقدامات بر مبنای شریعت توجیه میشد. درست بر همین مبنای آنان موفق به تأسیس ادارات بی تکلف، مبارزه با فساد اداری، مفساد اجتماعی و تأمین امنیت در کشوری شدند که نظام اداری آن از هم پاشیده بود.

۴- جزم اندیشی متن گرای دینی؛ مانعی برای توسعه حقوق بشر در جهان اسلام:

با مطالعه دستاوردهای بنیادگرایی و سنت گرایی (سلفی) در افغانستان و ناتوانی آنان در تضمین حقوق افراد و استقرار صلح، متوجه این واقعیت می شویم که مبانی فکری این جریان‌ها برای ایجاد صلح عادلانه (صلحی که همگان در آن احساس کرامت نموده و قانون را مدافع حقوق خود بدانند) نامناسب اند. در حالی که آنان خود را متعهد به اجرای تعالیم دینی میدانند، اما از استقرار نظام سیاسی دینی که در آن سعادت همگان تضمین شود، ناتوان هستند.

به نظر می رسد که مانع عمده در توسعه حقوق بشر در برخی جوامع مسلمان - لاقابل در مقام تئوری - دیدگاه‌های جزم اندیشی اند که تفسیر لفظی از متون مقدس اسلامی دارند. البته داشتن تفسیر لفظی از دین به تنهایی مانعی برای توسعه حقوق بشر و یا همزیستی مسالمت آمیز نیست، بلکه آنچه این همزیستی را ناممکن می سازد، جزم اندیش بودن و نپذیرفتن دیگر قرائت‌ها از متون دینی است. دلیل این ناسازگاری روشن است: هر تفکر جزمی به ناگزیر مداراستیز است،^{۳۹} و حال آنکه تنها

38- Human Rights Watch reports: (Asia overview 2000) at: <http://www.hrw.org/wr2k/asia.htm>

۳۹ - شلایشرت هوبرت؛ شگردها، امکانها و محدودیتهای بحث با بنیادگرایان؛ درآمدی بر روشنگری، ترجمه

مدارا است که می تواند همزیستی افرادی با عقاید و افکار مخالف (و گاه متضاد) را ممکن سازد. متن گرایی تنها متعلق به جریان سلفی نیست، بلکه در معنایی وسیعتر دامن برخی دیگر از گروه های بنیادگرای اسلامی را می گیرد که هر چند همچون جریان سلفی اسیر الفاظ متون مقدس نیستند، اما با کنار گذاشتن عقل و کنکاش نکردن در قلمرو فلسفه دین و فلسفه فقه، تنها در استفاده از مظاهر تمدن جدید با سلفیه فرق دارند. همین تفاوت صوری است که موجب شده گروههای بنیادگرا استفاده از دستاوردهای مادی دنیای مدرن را بپذیرند، اما ارزشهای عقلی آنرا - به عنوان اموری غیر مقدس و دنیوی - کنار بگذارند. قربانی کردن اخلاق و ارزشهای اجتماعی اسلام (مانند عدالت، برابری، آزادی و حق اختیار و انتخاب افراد) در پیش پای برداشت یکسویه از فقه، خطری است که بسیاری از بنیادگرایان متوجه آن نیستند.

هر چند هم بنیادگرایان مسلمان و سنت گرایان (سلفی) در مخالفت با اصلاح طلبی اسلامی مشترک هستند^{۴۰}، اما جهان اسلام ناگزیر از جنبش عقلانی دینی می باشد. بسیاری از مشکلات بنیادگرایان و سنت گرایان (سلفی) با دموکراسی و حقوق بشر از آنجا ناشی می شود که آنان تنها متون مذهبی را قبول دارند و به دستاورد عقل بی توجه و حتی بدگمان هستند.

شعیب عادل (پاکستانی) راجع به تحجرگرایی و عقل ستیزی اسلامگرایان کشورش می نویسد: "در جامعه ما خلاء تفکر عقلی حاکم است و بدتر از آن، بدبختی این جاست که خردگرایی را پدیده مربوط به جناح راست یا روشنفکر غربگرا می دانند، زیرا اگر بخواهی با کسی وارد استدلالات عقلی شوی، مخاطب سریعاً طرف را سکولار یا کمونیست قلمداد میکند.^{۴۱}"

مشکل دیگر آنان که باز هم از متن گرایی (تفسیر تحت اللفظی) نشأت می گیرد، متعارض دانستن اراده مردم با اراده خداوند است. به عنوان نمونه، مخالفت و حتی دشمنی القاعده با دموکراسی از این درک ناشی میشود که دموکراسی ایده ای مربوط به کفر است که به ویژه برای ضدیت با اسلام طراحی شده است. از نظر آنان، اسلام حق حاکمیت را به خدا واگذار می کند در حالیکه دموکراسی آن را به مردم وامی گذارد. این موضعگیری ایدئولوژیکی از سوی همه گروه های نظامی [بنیادگرای مسلمان] در جهان اتخاذ شده و همه گروه های نظامی خواهان ایجاد خلافت به وسیله شریعت هستند.^{۴۲}

این تفسیر لفظی نه تنها حقوق زنان و غیرمسلمانان را در درون جامعه اسلامی تضمین نکرده و صلح را برقرار نمی تواند، بلکه دایره جامعه مؤمنان را نیز بسیار محدود میکند. برای اثبات این

محمد رضا نیکفر، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، چاپ اول، ص ۱۵۹.

40 - Abootalebi· Ibid· P. 158.

۴۱ - عارفی محمد اکرم، همان، ص ۱۳۲.

42 - Sayed khatab and Gary D. Bouma; democracy in Islam· Routledge· USA· 2007· P.80.

مطلب، تنها تأمل در اساسنامه برخی از آنان لازم است. در منشور "جمعیت علمای پاکستان" راجع به تعریف "مسلمان" آمده است: "مسلمان کسی است که به قرآن و سنت ایمان داشته و آن را در پرتو تشریحات صحابه کرام حُجت بداند و بعد از پیامبر اسلام معتقد به هیچ نبوت و شریعتی نباشد." در این تعریف حتی شیعیان - که برای صحابه حُجیت قائل نیستند - هم داخل نمیشوند. همین گروه که دارای اعتبار مذهبی گسترده ای است، درباره شیوه نظام سیاسی اسلام معتقد است: نظام سیاسی بر معیار حکومت خلفای راشدین و صحابه پیامبر تعیین خواهد شد (منشور جمعیت).

گذشته از ناسازگاری متن گرایی دینی با حقوق بشر، این رویکرد با مظاهر تمدن نیز مشکل دارد، زیرا نمی تواند تعارض الفاظ مقدس (متون دینی) با دستاوردهای تمدنی را حل نماید. مولانا اعظم طارق، رهبر سپاه صحابه، هنوز معتقد است "عکس هر نوع ذیروحو حرام می باشد" و او به هوادارانش دستور می دهد که عکس او را در منازل نصب نکنند.^{۴۳} این منع ناشی از تفسیر کاملاً لفظی از متون دینی است که از کشیدن تصویر موجود زنده و تراشیدن تندیس منع می کند. به عنوان نمونه در این حکم، شرایط زمانی صدور حکم مورد توجه واقع نشده است؛ شرایطی که بت پرستی در آن زمان رایج بود. درست بر همین مبنا بود که گروه طالبان دو مجسمه تاریخی بامیان (سرخ بت و خنک بت) را که از مهمترین آثار تاریخی افغانستان و حتا جهان بشمار می رفتند تخریب نمودند.

۵- نقش نواندیشی دینی در آشتی دادن مفاهیم دینی با ارزشهای صلح و حقوق بشر:

از منظر جامعه شناسی، ادیان دارای توان بالقوه زیادی برای خصومت هستند، اما آنها همچنین دارای توان مغفول واقع شده ای برای نیز صلح هستند. یک دین می تواند از وقوع جنگها جلوگیری نموده و زمان آنها را کاهش دهد.^{۴۴} از این روست که باید از تفسیری از دین حمایت کرد که در کنار معنویت و اخلاق، صلح و همزیستی را برای بشر به ارمغان می آورد.

از منظری دیگر، مذهب عنصری تعیین کننده در شکل دادن به تصاویر، نمادها و ارزشهایی در قلب افراد و گروههای اجتماعی است. مذهب توانایی زیادی برای تجهیز توانایی فردی و جمعی دارد.^{۴۵} این توانایی نباید صرف تفر آدمیان از یکدیگر و کوشش برای تحدید آزادی، نقض حقوق دیگران و حتی نادیده گرفتن حق حیات آدمی شود. این نیرو باید در جهت امنیت مادی و سعادت معنوی افراد به کار گرفته شود. چنین چیزی تنها از طریق گذر از متن به معنا و یافتن اهداف دین (و در این مقام، اسلام) میسر است.

۴۳ - عارفی محمد اکرم؛ جنبش اسلامی پاکستان: بررسی علل ناکامی در ایجاد نظام اسلامی، قم، موسسه بوستان

کتاب، ۱۳۸۲، چاپ اول، ص ۱۳۲.

44 - Kung Hans; Towards a planetary code of ethics: ethical foundations of a cultural of peace. in: UNESCO. From a culture of violence to a culture of peace. P. 134.

45 - Marti Felix; Understanding and dialogue between religions to promote the spirit of peace. in: UNESCO. From a culture of violence to a culture of peace. P.147.

همانند دیگر ادیان، اسلام سرشار از اصول و رویه هایی است که جهان انسانی و انسانی شده را می خواهد. در اسلام، زندگی انسانی و باتقوا تا زمانی که شهروندان نسبت به حقوق، آزادیها و مسئولیت های ابتدایی شان تضمین داده نشوند، نمیتواند تحقق پذیرد.^{۴۶} بر خلاف رویکرد بنیادگرایان و سنت گرایان که خواهان وفاداری به اصول اسلامی به همان صورت تحت اللفظی اند که در قرآن و سنت آمده، اسلام در مسیر تاریخ نسبت به تفاسیر متفاوت و روشهای اجراء باز بوده است. رویکردی اجتهادی به تفسیر خلاق از اسلام بر استدلال انسانی متکی است، این رویکرد مبتنی بر این دیدگاه است که اسلام یک نظام سیاسی مشخصی ارائه نمی کند، بلکه پیامبر میراثی را برای مسلمانان بجای گذاشت تا آن را در مسیر تاریخ بر اساس زمان و شرایط متغیر اجراء نمایند. عبدالرحمان وحید (رئیس جمهور اندونزی در سالهای ۱۹۹۹-۲۰۰۱) و سید محمد خاتمی (رئیس جمهور ایران طی سالهای ۱۹۹۷-۲۰۰۵) دو نمونه ای هستند که بین اسلام و دموکراسی و حقوق بشر تعارضی نمی دیدند.^{۴۷}

در رویکرد مقابل بنیادگرایی، بسیاری از اندیشمندان مسلمان کوشیدند تا قرائتی از اسلام ارائه دهند که ضمن سازگاری با اهداف آن، با دستاوردهای فکری بشر در عرصه دموکراسی و حقوق بشر سازگار بوده و بتواند همزیستی مسالمت آمیز را برای همگان به ارمغان آورد. این کوشش ها باید برای پیشبرد حقوق بشر، صلح و دموکراسی در هر نقطه از جهان اسلام (و به ویژه افغانستان) مورد توجه واقع شود. نگارنده تنها به طور اجمال به سه رویکرد مهم در طیف مخالف بنیادگرایان و سنتگرایان (سلفی) اشاره می نماید تا نشان دهد که قرائت های معناگرا و غیر جزم اندیش از اسلام توانایی انطباق با اصول حقوق بشر را دارند:

رویکرد نخست: تأکید بر ارزشهای اسلامی: برخی از مهمترین ارزشهای اسلامی سازگار با حقوق بشر از این قرار هستند:

(۱) اصل حیات: پدیده حیات، حقیقتی است دارای امتیاز و از زمره والاترین ارزشها در عرصه طبیعت به حساب می آید.^{۴۸}

(۲) اصل کرامت انسانی: کرامت ذاتی انسان از دیدگاه اسلام موهبتی است از طرف خدا، مانند خرد و وجدان. قرآن در این مورد بیانی صریح و روشن دارد: (لقد خلقنا الانسان فی احسن التقویم التین) (۴) (لقد کرمننا بنی آدم اسراء/۷۰)^{۴۹} این اصل هم در قرآن و هم در اعلامیه جهانی حقوق بشر،

46 - Saikal, Amin, in: Ibid, P. 15.

47 - Ibid, P. 17.

۴۸ - جعفری محمد تقی؛ سه اصل اساسی از اصول و مبانی حقوق بشر در اسلام، در: حقوق بشر از منظر

اندیشمندان، گردآورنده: محمد بسته نگار، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰، چاپ اول، ص ۱۸۳.

۴۹ - الغامدی عبد السعید؛ حقوق الانسان فی الاسلام، الرياض، اکادمیه نایف العربیه للعلوم الامنیه، ۲۰۰۰، الطبعة

از اصول پایه و بنیادی است و بنابر این حقوقی که برای انسانها وضع می شود، اولاً نباید در تضاد یا تعارض با این اصل باشد؛ ثانیاً، باید به لوازم منطقی آن توجه و گردن نهاده شود.^{۵۰}

۳) اصل مساوات: انسانها از نظر اسلام از جهت نژاد، طبیعت و ریشه متحد هستند و حاکمیت نیز مخصوص خداوند است.^{۵۱}

۴) اصل آزادی: اینکه قرآن در سوره بقره می فرماید: «لا اکراه فی الدین» (در دین هیچ اکراهی نیست) یا به پیامبر می فرماید: «افانت تکره الناس حتی یكونوا مؤمنین» (آیا تو پیامبر، مردم را با اکراه و امیداری تا مؤمن شوند)، در تبیین همین معناست که در حوزه دین و معنویت، اجبار و اکراه معنا ندارد و در این وادی، نفی آزادی کارساز نیست. به همین دلیل، در آیات بسیاری آمده است که پیامبران مصیطر، چیره گر و جبار نیستند. مثلاً در خطاب به پیامبر می فرماید: "فذكر انما انت مذکر، لست علیهم بمصیطر" (پس یادآوری کن و پند ده که تو یادآور و پند دهنده ای، بر آنان گماشته و چیره گر نیستی). یا در آیات دیگر می گوید: تو سلطه گر نیستی (ق/۴۵)، و پیامبران نمیتوانند افراد را به پذیرفتن حق اکراه و در قبول آن وادار سازند (هود/۲۸).^{۵۲} البته این رویکرد با حقوق بشر موضوعه اختلافاتی دارد که به کمک برخی مفاهیم فقهی (مانند مصلحت و...) می تواند حمایتگر قرائتی از حقوق بشر در جهان اسلام باشد.

رویکرد دوم: توسعه فقه از طریق اجتهاد (در نظر گرفتن مصالح مرسله در فقه اهل سنت و عنصر مصلحت در فقه شیعه). به نظر محمد هاشم کمالی "نظریه مصلحت به اندازه ای وسیع است که بتواند اهداف متنوعی را در قلمرو خود گردآورد، چه این اهداف آرمانگرایانه باشد یا عملگرایانه، تا استانداردهای حکمرانی خوب را بپروراند و تا به گسترش اعتماد عمومی به مرجعیت قانونگذاری موضوعه در جوامع مسلمان، که به شدت مورد نیاز است، کمک نماید."^{۵۳}

در این رویکرد، قوانین جدید بنا به مصلحت جامعه اسلامی و نیازهای زمانی و مکانی آن بر اساس استحسان، استصلاح یا مصلحت و ضرورت وضع میشود. این قوانین جایگزین قوانین اولیه اسلامی (که ممکن است در زمان حاضر پاسخگو نباشد) و تا زمانی که مقتضی باشد، باقی می ماند. البته این رویکرد نیز محدودیت هایی دارد که مهمترین آن، این احساس است که قوانین مصلحتی

الاولی، ص ۶۳.

۵۰ - جاودان محمد؛ نواندیشی دینی در اسلام و تأملاتی در کرامت ذاتی انسان و حقوق بشر، در: مجموعه

مقالات مبانی نظری حقوق بشر، قم، دانشگاه مفید، چاپ اول، ۱۳۸۴، ص ۲۸۷.

51 - Sayed khatab and Gary D. Bouma; Ibid. P.16.

۵۲ - ایازی سید محمد علی؛ مبانی حقوق بشر اسلامی، در: حقوق بشر در جهان امروز، مجمع فرهنگی آیت الله

طالقانی، تهران، ۱۳۸۳، چاپ اول، ص ۶۳.

53 - Baderin· Mashood A.; International Human Rights and Islamic Law· Oxford University Press· 2003· P.42.

(یا تصمیمات مصلحتی برای حفظ صلح و امنیت بین المللی) به دلیل ناسازگاری با احکام اولیه موقتی بوده و مبتنی بر نوعی عملگرایی است و نه حقیقت گرایی. به همین دلیل برخی دیگر از اندیشمندان مسلمان، رویکرد دیگری را پیشنهاد می کنند.

رویکرد سوم: تفسیر دین بر اساس دیدگاه های جدید. مثلاً در دیدگاه تکاملی، به روح اسلام و اهداف اصلی این دین توجه شده و قرائت فقه نیز در پرتو همین اهداف صورت می گیرد. از نظر این دیدگاه، پیامهای اصلی اسلام، در سوره های مکی آمده است (مرحله رسالت جاویدان اسلام) و دستورات دینی نازل شده در مدینه برای تنظیم امور همان جامعه (مطابق مقتضیات عینی همان زمان) بوده و قابل کنار گذاشتن هستند. از این نظر، برای ارائه ای یک شریعت متحول، باید به فلسفه احکام و متون آیات نیز توجه کرد؛ به همین جهت، وقتی که آیه ای در قرن هفتم میلادی، بیان کننده یک فرع فقهی و ناسخ یک آیه ای اصلی باشد تا زمانی باید اجراء شود که شرایط برای اجرای آیه ای اصل فراهم نباشد.^{۵۴}

همچنین دیگر قرائات مدرن مبتنی بر هرمنوتیک و یا تأثیر معرفت برون دینی بر معرفت دینی نیز از سوی برخی متفکران مسلمان ارائه شده است که جای بحث علمی حول آنها وجود دارد. با این همه، تاریخ اسلام نیز تکرر را تأیید کرده است و به آزادی عقل و عقیده احترام گذاشته است. از اینرو، قرائت های متفاوت از دین ممکن، و بلکه آنجا که از سر حقیقت جویی باشد، شایسته است. نویسنده این مقاله در مقام توصیه هیچ یک از روش های فوق نیست، بلکه خواستار ترویج گفتمان دینی نواندیش به طور کلی برای یافتن راه حل مناسب می باشد. نوگرایان مسلمان در مواجهه با مفاهیم مدرن مانند دموکراسی، حقوق بشر، پلورالیسم معرفتی و... بر یک نظر نیستند. تنها مهم اینست که در نقد یکدیگر بر محور علم و استدلال باقی بمانند و تازیانۀ تکفیر بر یکدیگر نزنند.

نتیجه گیری:

برای پایان یافتن بحران، افغانستان نیاز به در پیش گرفتن دو رویکرد اساسی دارد:

۱) گفتمان سیاسی افغانستان از سنت قوم محور به انسان محور تغییر یافته و گفتمان حقوق بشری ترویج شود. همانگونه که در مقدمه منشور ملل متحد هم از پیشگیری از بلای جنگ سخن رفته و هم از ایمان مجدد به حقوق بشر یاد شده است، و همانگونه که بیانیه کنفرانس تهران در زمینه حقوق بشر (۱۹۶۸) مقرر می دارد صلح و عدالت از شناخت کامل حقوق بشر و آزادی های اساسی جدانشدنی می باشند. در جوامعی که ترکیبی از اقوام، زبانها و مذاهب مختلف اند، این مسئله بیشتر نمایان می شود. صلح یکی از آثار عدالت است. در وضعیت هایی که مردم و گروه ها سرکوب می شوند،

طبیعی است که آنجا خشونت و جنگ وجود داشته باشد.^{۵۵}

نابردباری قومی، نژادی و مذهبی و نابرابری اقتصادی در برافروخته شدن جنگ نقش مهمی دارند، دیگر عوامل همانند فقدان منابع، سرکوب سیاسی و فساد نیز در برافروخته شدن جنگ نقش دارند.^{۵۶} ملتگرایی قومگرایانه، دیگر هراسی، نژادپرستی و تبعیض علیه گروههای اقلیت، افراط گرایی دینی و نقض حقوق بشر از جمله عوامل در گیریهای روبه افزایش منطقه ای و محلی هستند.^{۵۷} افغانستان ناگزیر از ساختن نظام سیاسی، اداری و حقوقی است که بتواند آزادی و عدالت را برای همگان ارمغان بیاورد.

۲) از آنجا که افغانستان یک کشور مسلمان بوده و نظام حقوقی آن در طول تاریخ از فقه اسلامی الهام گرفته، ترویج حقوق بشر در این کشور تنها از طریق تفسیر مترقیانه و مدارا محور از دین و نواندیشی دینی ممکن است. چنین تفسیری از دین باید خصایص زیر را داشته باشد:

۱) با اصول حقوق بشر سازگار باشد و بتواند کرامت انسانی هر شخص را صرفنظر از جنسیت، نژاد، مذهب و زبان وی محترم بشمارد.

۲) به تکرر مذهبی، تفسیرهای متفاوت از دین و آزادی فکر و عقیده افراد احترام بگذارد.

تجربه افغانستان برای دیگر کشورها نیز حاوی درس های آموزنده بسیاری است، هر چند شاید هیچ کشوری در جهان اسلام با وضعیت مشابه افغانستان پیدا نشود، اما نمیتوان این واقعیت را انکار کرد که کشورهای بسیاری هستند که گفتمان حقوقی بشری در تفکر سیاسی و اجتماعی آنها جایی ندارد، همچنانکه کشورهای بسیاری هستند که از جزم اندیشی دینی رنج می برند.

55 - Marti· Felix; Understanding and dialogue between religions to promote the spirit of peace· in: UNISCO· From a culture of violence to a culture of peace· P.148.

56 - Delgopol· Ustinia and Judith Gardam; The challenge of conflict: International law responds· Martinus Nijhoff Publishers· The Netherlands· 2006· P.xv.

57 - UNISCO· From a culture of violence to a culture of peace· 1996· France.

Symonides· Fanusz and Kishore Singh· Constructing a culture of peace: Challenges and perspectives-an introduction note· UNISCO· From a culture of violence to a culture of peace· P. 9.

مضمون و فلسفه حقوق بشر

پروفسور جیمز نیکل *

ترجمه امیرغلامی

مقدمه:

حقوق بشر هنجارهایی اخلاقی و قانونی برای حمایت همه انسان ها در همه جای دنیا در برابر سوء رفتارهای سیاسی، قانونی و اجتماعی هستند. حق آزادی دین، حق متهم برای برخورداری از محاکمه عادلانه و حق مشارکت سیاسی نمونه هایی از حقوق بشر هستند. این حقوق در سطح بین المللی، در اخلاقیات و قانون وجود دارند. مخاطب این حقوق دولت ها هستند، که موظف به پایبندی و ارتقای آنها می باشند. مرجع مکتوب عمده این حقوق، اعلامیه جهانی حقوق بشر (سازمان ملل متحد، ۱۹۴۸)، اسناد و معاهده های پرشمار پیرو آن است.

فلسفه حقوق بشر به پرسش های مربوط به وجود، محتوا، سرشت، جهانشمولی و توجیه حقوق بشر می پردازد. اغلب پشتیبانی های سرسختانه که از حقوق بشر می شود (مثلاً اینکه جهانشمول اند، و اینکه به سان هنجارهایی اخلاقی، بی نیاز از تصویب قانونی اند) تردیدهایی شکاکانه برمی انگیزند. تأمل در مورد این تردیدها و پاسخ هایی که می توان به آنها ارائه کرد، زیرشاخه از فلسفه سیاسی را تشکیل داده که ادبیات گسترده ای را در بر می گیرد.

ایده کلی حقوق بشر:

اعلامیه جهانی حقوق بشر (Universal Declaration of Human Rights یا UDHR، 1948)، گروه

هایی از حقوق بشری مشخص را در بر می گیرد که کشورها موظف به رعایت و صیانت آنها هستند. این حقوق را می توان به شش گروه اصلی یا بیشتر تقسیم کرد: حقوق امنیت، که مردم را در برابر جرائمی مانند قتل، کشتار، شکنجه، و تجاوز حمایت می کنند؛ حقوق سیاسی، که آزادی مشارکت سیاسی از طرفی مانند بحث و تبادل نظر، شورا، اعتراض، رأی گیری و احراز سمت های دولتی را تضمین می کنند؛ حقوق دادرسی عادلانه، که مردم را در برابر سوء رفتارهای قانونی مانند حبس بدون محاکمه، محاکمه غیرعلنی و مجازات سبانه حمایت می کنند؛ حقوق برابری، که حق شهروندی برابر، مساوات در برابر قانون و عدم تبعیض را تضمین می کنند؛ و حقوق رفاه (حقوق اقتصادی و اجتماعی)، که مستلزم فراهم نمودن امکان آموزش برای همه کودکان و حمایت مردم در برابر فقر شدید و گرسنگی هستند. خانواده دیگری از حقوق را هم می توان برشمرد، و آن حقوق گروه ها هستند. حقوق گروه ها در UDHR منظور نشده، اما در معاهدات بعدی درج شده اند. حقوق گروه ها به معنای صیانت از گروه های قومی در برابر نسل کشی و غضب سرزمین ها و منابع آنهاست.

ایده کلی حقوق بشر را می توان با ذکر برخی ویژه گی های مشخصه این حقوق تشریح کرد. با تشخیص ویژه گی های حقوق بشری به این پرسش پاسخ داده می شود که چه حقوقی در توصیف عام مفهوم حقوق بشر می گنجند، و نه در زمره حقوقی خاص. ممکن است دو نفر ایده کلی مشترکی از حقوق بشر داشته باشند اما بر سر اینکه آیا یک حق مشخص جزو حقوق بشر محسوب می شود یا نه، اختلاف نظر داشته باشند.

حقوق بشر هنجارهایی سیاسی هستند که عمدتاً به چگونگی رفتار دولت ها با مردم تحت حاکمیت شان می پردازند. این حقوق، آن هنجارهای اخلاقی عادی نیستند که مربوط به نحوه رفتار میان اشخاص باشند (مثلاً منع دروغ گویی یا خشونت ورزی). به بیان توماس پوگ "در پرداختن به حقوق بشر، عمل باید به نحوی رسمی باشد." (پوگ، ۲۰۰۰، ۴۷). اما باید در پذیرش این مطلب محتاط بود، چرا که برخی از حقوق، مانند حقوق ضد تبعیض نژادی و جنسی، در وهله نخست معطوف به تنظیم رفتار خصوصی اند (اُکین ۱۹۹۸، سازمان ملل ۱۹۷۷). همچنین قوانین ضد تبعیض، دولت ها را به دو سو هدایت می کنند. از یک سو دولت را از تبعیض نهادن در اقدامات و سیاست هایشان منع می کنند؛ و از سوی دیگر این وظیفه را بر دوش دولت می نهند که صور خصوصی و عمومی تبعیض را منع و محو کنند.

دوم اینکه، حقوق بشر به عنوان حقوق اخلاقی و یا قانونی وجود دارند. وجود یک حق بشری را یا می توان هنجاری مشترک میان اخلاقیات بشری دانست؛ یا به عنوان هنجاری موجه که پشتوانه آن استدلال قوی است؛ یا به عنوان حق قانونی که در سطح ملی تجلی می یابد (در این سطح می توان

آن را حق مدنی یا مبتنی بر قانون اساسی دانست)؛ یا به عنوان حق قانونی در چارچوب قوانین بین المللی مطرح می شود. آرمان جنبش حقوق بشر این است که تمام حقوق بشری، به همه چهار وجه بالا موجودیت یابند. (بخش ۳ مربوط به وجود حقوق بشر را ببینید).

سوم اینکه، حقوق بشر پرشمار (چنددسته) اند و نه اندک. حقوقی که جان لاک برای بشر قائل بود، یعنی حق حیات، آزادی و مالکیت، معدود و انتزاعی بودند، اما حقوق بشری که ما امروزه می شناسیم به مسائل مشخص و انضمامی می پردازند، مثلاً، تضمین محاکمه عادلانه، الغای بردگی، تضمین امکان آموزش، و جلوگیری از نسل کشی. این حقوق، مردم را در برابر سوء استفاده های رایج از علائق انسانی بنیادی شان صیانت می کنند. از آنجا که بسیاری از این حقوق معطوف به مؤسسات و مسائل معاصر هستند، فراتاریخی نیستند. ممکن است کسی صورت بندینی انتزاعی یا مشروط از آنها ارائه نماید تا این حقوق را فراتاریخی جلوه دهد، اما واقعیت این است که صورت بندی اسناد معاصر حقوق بشر نه انتزاعی است و نه مشروط. این اسناد، وجود دادگاه های جنائی، دولت های متکی بر اخذ مالیات، و نظام رسمی آموزش را مفروض می گیرند که همگی مؤسسات معاصر و انضمامی هستند.

چهارم اینکه، حقوق بشر استاندارد های کمیته اند. این حقوق معطوف به اجتناب از مصیبت اند و نه حصول فضیلت. تمرکز آنها بر صیانت از حداقل نیکبختی برای همه مردمان است (نیکل ۱۹۸۷). به بیان هنری شو، حقوق بشر معطوف به "پایین ترین حدود سلوک قابل تحمل" اند و نه "آرزوهای بزرگ و ایده های متعالی" (شو ۱۹۹۶). از آنجا که این حقوق فقط ضامن استاندارد های کمیته اند، عمده مسائل قانونی و حقوقی را به تصمیم گیری دموکراتیک در سطوح ملی و محلی وا می گذارند، این امر پذیرش تفاوت های عمده فرهنگی و حکومتی را در چارچوب حقوق بشر میسر می سازد.

پنجم اینکه، حقوق بشر هنجارهای بین المللی هستند که همه کشورها و مردمان جهان امروز را در برمی گیرند. از آن گونه هنجارهایی هستند که مناسب است تبعیت از آنها را به همه کشورها توصیه کرد. برای جهانی نمودن حقوق بشر، قوانین بین المللی نقش محوری دارند. می توانیم بگوییم که حقوق بشر جهانشمول هستند، مشروط بر آن که بپذیریم که برخی حقوق، مانند حق رأی، تنها به شهروندان بزرگسال تعلق می گیرد؛ برخی اسناد حقوق بشر مربوط به گروه های آسیب پذیر مانند کودکان، زنان و بومیان هستند؛ و اینکه برخی حقوق، مانند حق صیانت در برابر نسل کشی، حقوق گروه ها هستند.

هفتم اینکه، حقوق بشر توجهاتی قوی دارند که همه جا قابل اعمال اند و برایشان اولویت بالایی ایجاد می کنند. بدون پذیرش این اصل، نمی توان از حقوق بشر در برابر تفاوت های فرهنگی و استبداد های ملی دفاع کرد. توجهات حقوق بشر بسی استوار اند، اما این دلیل نمی شود که مقاومت

ناپذیر باشند.

هشتم اینکه، حقوق بشر، حق هستند، اما نه الزاماً حق به معنای قوی کلمه. زیرا حقوق جنبه های متعددی دارند: یکی اینکه حق، صاحب حقی دارد - یعنی شخص یا سازمانی که از آن حق معین برخوردار است. به بیان عام، صاحبان حقوق بشر همه مردمان زنده امروزین هستند. به بیان دقیق تر، گاهی همه مردمان، گاهی همه شهروندان یک کشور، گاهی همه اعضای یک گروه آسیب پذیر مشخص مانند زنان، کودکان، اقلیت های قومی و دینی، مردم بومی و گاهی همه گروه های قومی (در مورد حق مصونیت در برابر نسل کشی) صاحبان حق هستند. جنبه دیگر حقوق بشر این است که متمرکز بر آزادی، حمایت، موقعیت یا منافع هستند. یک حق همواره معطوف به چیزی است که کانون علاقه صاحب حق می باشد (برانت ۱۹۸۳، ۴۴). همچنین مخاطب حقوق بشر، کسانی هستند که مسئول و موظف به احقاق این حقوق اند. متولی حقوق بشری یک شخص، در وهله نخست سازمان ملل یا دیگر سازمان های بین المللی نیست؛ این وظیفه در وهله اول بر عهده دولتی است که آن شخص در قلمرو آن اقامت یا سکونت دارد. متولی احقاق حقوق بشری یک شهروند بلژیکی اصولاً دولت متبوع اش است. وظیفه سازمان های بین المللی حقوق بشر و دیگر دولت ها، تشویق، حمایت، و گاهی انتقاد از دولت ها در انجام این وظیفه است، یعنی نقشی ثانوی یا "پشتیبان" را بر عهده دارند. وظیفه احقاق حقوق بشر نوعاً مستلزم کنش هایی معطوف به احترام، حمایت، ایجاد تسهیلات و زمینه سازی است. آخر اینکه حقوق بشر معمولاً اجباری اند، به این معنا که وظایفی را به متولیان احقاق شان تحمیل می کنند، اما گاهی این حقوق چندان کاری بیش از اعلام اهدافی با اولویت بالا و نهادن مسئولیت تحقق تدریجی شان بر عهده متولیان امر صورت نمی دهند. برای مثال، میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (سازمان ملل متحد، ۱۹۶۶) که حقوق پایه ای نیازهای انسانی مانند غذا، پوشاک، و آموزش را پوشش می دهد، امضاء کنندگانش را ملزم می دارد تا "با استفاده از حداکثر... منابع در دسترس، با دیدگاه تحقق تدریجی کلیه حقوق مندرج در این میثاق... گام بردارند". البته می توان احتجاج کرد که این حقوق هدف وار، حقوق نیستند بلکه شاید بهتر باشد آنها را انگاره ضعیف تر یا قوی تری از حقوق بدانیم.

حال که این هشت مؤلفه کلی حقوق بشر را برشمردیم، مفید است سه انگاره دیگر را هم ذکر کنیم که به نظر من باید کنار نهاده شوند. نخست این ادعاست که همه حقوق بشر، حقوقی سلبی هستند. به این معنا که تنها مستلزم آنند که دولت از اموری اجتناب کند. مطابق این ادعا، هرگز لازم نیست که دولت برای صیانت و ارتقای حقوق بشر گام هایی ایجابی بردارد. این ادعا با این دیدگاه گیرا نمی خواند که یکی از وظایف اصلی دولت این است که با تأسیس نظام قانون جزائی و نظام قانون مالکیت از حقوق مردم صیانت کنند. کنوانسیون اروپایی حقوق بشر (مصوب

شورای اروپا به سال ۱۹۵۰) که می گوید "حق حیات همگان باید توسط قانون صیانت شود" (ماده ۱,۲) به این مضمون دلالت دارد. و به همین سیاق، کنواسیون ملل متحد علیه شکنجه (UN Torture Convention, 1984) لازم می دارد که "همه دولت های عضو باید تضمین کنند که در قانون جزائی شان همه صور شکنجه جرم محسوب شود" (ماده ۱,۴).

ادعای دومی که باید کنار نهاد، این است که حقوق بشر سلب نشدنی هستند. سلب نشدنی بودن بدان معنا نیست که حقوق بشر مطلق هستند یا هرگز نمی تواند بنا بر ملاحظات دیگر آنها را نقض کرد. اگر بگوئیم حقی سلب نشدنی است، بدان معناست که نمی توان صاحب حق را به دلیل سوء عمل اش یا به طور خودخواسته از آنها محروم نمود. من تردید دارم همه حقوق بشر به این معنا سلب ناشدنی باشند. اگر معتقدیم که زندانی کردن افراد به خاطر ارتکاب جرمی قانونی درست است، پس حق مردم برای تردد آزادانه می تواند به صرف ارتکاب جرائم جدی، موقتا یا دائماً نقض شود. همچنین فرد می تواند انتخاب کند که همه عمرش را در صومعه بگذراند و به این ترتیب حق آزادی تردد خود را داوطلبانه کنار نهد. پس حقوق بشر سلب نشدنی نیستند، اما فرو گذاشتن آنها دشوار است.

سوم اینکه، به نظر من، باید این پیشنهاد جان رالز در کتاب "قانون مردمان" را رد کرد که می گوید بنا به تعریف، حقوق بشر مرزهایی مشخص می کنند که پس از آن تحمل مشروعیت دیگر کشورها پایان می یابد. رالز می گوید که حقوق بشر "مرزهایی برای خودمختاری درونی یک رژیم تعیین می کنند" و نیز "مداخله قهرآمیز، مثلاً با تحریم های سیاسی و اقتصادی، یا در موارد حاد با نیروی نظامی، اگر به قصد تحقق حقوق بشر باشد، موجه است" (رالز، ۱۹۹۹، ۷۹-۸۰).

این ایده که حقوق بشر خط فاصل معینی پیش می نهند که پس از آن مشروعیت حاکمیت ملی پایان می پذیرد، ساده انگاری فاحش قضیه است. نیازی به انکار این مطلب نیست که حقوق بشر برای تعیین حدود تحمل موجه یک دولت، مفید هستند اما، بنا بر دلایلی چند، می توان در مورد اینکه حقوق بشر به سهولت آن مرزها را تعیین می کنند تردید کرد. نخست اینکه "تحقق" حقوق بشر ایده بسیار مبهمی است. هیچ کشوری به طور تمام و کمال حقوق بشر را تحقق نمی بخشد؛ تمامی کشورها مشکلات حقوق بشری متعددی دارند. بعضی کشورها در این مورد مسائلی جدی دارند، و مشکلات بسیاری دیگر بس عظیم است (نقض فاحش حقوق بشر). از این گذشته، مسئولیت دولت های فعلی کشورها در قبال این مشکلات نیز متفاوت است. مثلاً ممکن است مقصر اصلی مشکلات یک کشور، دولت سابق آن باشد و دولت فعلی در حال برداشتن گام های قابل قبولی در مسیر پابندی به حقوق بشر باشد.

به علاوه، تعریف حقوق بشر به عنوان هنجارهایی که حدود تحمل یک دولت را مشخص

می کنند، مستلزم تحدید حقوق بشر به تنها چند حق بنیادی است. در این مورد رالز فهرست زیر را پیشنهاد می کند: "حق حیات (حق برخورداری از الزامات بقاء و ایمنی)؛ حق آزادی (آزادی از بردگی، رعیتی، اشغال عدوانی، و آزادی مکفی برای انتخاب دین و اندیشه)؛ حق مالکیت (مالکیت خصوصی)؛ و برابری رسمی ناشی از قواعد عدالت طبیعی (یعنی برخورد یکسان با موارد یکسان)" (رالز ۱۹۹۹، ۶۵). رالز با ذکر این فهرست، اغلب آزادی ها را، مثلاً حق مشارکت سیاسی، حقوق برابری، و حقوق رفاه را از شمول حقوق بنیادی خارج می کند. فرو نهادن حقوق برابری و دموکراسی، بهای گزافی است که او می پردازد تا به حقوق بشر نقش مرزگذارنده بر تحمل یک حکومت را اعطاء کند. اما می توانیم مقصود اصلی رالز را بدون پرداختن این هزینه نیز حاصل کنیم. مقصود اصلی او این است که کشورهایی را که به نقض فاحش مهم ترین حقوق بشر می پردازند نباید تحمل کرد. اما برای پذیرش این مقصود لازم نیست از رالز پیروی کنیم و حقوق بشر را با انگاره اساساً نحیفی از این حقوق معادل بگیریم. برعکس، می توانیم آموزه پیش نهیم که بر پایه آن مشخص می کنیم کدام حقوق از همه مهمتراند تا نقض فاحش آن بنیادی ترین حقوق را مبنای عدم تحمل یک دولت قرار دهیم. این آموزه برای دیگر مقاصد نیز لازم می آید.

اعلامیه جهانی حقوق بشر:

در خلال جنگ جهانی دوم، بسیاری از کشورهایی که با آلمان هیتلری می جنگیدند به این نتیجه رسیدند که لازم است پس از جنگ یک سازمان بین المللی به منظور ارتقای صلح و امنیت بین المللی ایجاد شود. از نخستین ایده های آن سازمان، یعنی سازمان ملل متحد، این بود که ارتقای حقوق بشر ابزار بسیار مهمی برای ارتقای صلح و امنیت جهانی است. از تأسیس ملل متحد دیری نگذشته بود که کمیته از سوی آن مسئول نگارش یک منشور بین المللی حقوق شد. قرار بر این شد این منشور حقوق، مشابه منشور حقوق برخی کشورها باشد، اما بتوان آن را برای مردمان همه کشورها اعمال نمود. منشور بین المللی حقوق در دسامبر ۱۹۴۸ به عنوان اعلامیه جهانی حقوق بشر (UDHR) به تصویب رسید (مورسینک ۱۹۹۹). اگر چه برخی دیپلمات ها امیدوار بودند که این منشور به عنوان معاهده الزام آور شناخته شود تا همه کشورهایایی که به عضویت سازمان ملل متحد در می آیند ملزم به رعایت آن باشند، در نهایت منشور به صورت یک اعلامیه درآمد، یعنی یک دسته استانداردهای پیشنهادی - و نه یک معاهده. این اعلامیه، ارتقای حقوق بشر را از طریق "تعلیم و آموزش" و "ایجاد ملاک های ملی و بین المللی برای تضمین رعایت و نظارت بر اجرای آنها" پیشنهاد کرد.

UDHR در ارائه ای الگویی برای معاهدات حقوق بشری پیرو آن، و واداشتن کشورها به شمول حقوق مندرج در آن در فهرست حقوق قانون های اساسی ملی، به موفقیت های شگرفی دست یافته

است (مورسینک ۱۹۹۹). امروزه عمده مقصود مردم از اموری که حقوق بشر خوانده می شوند مندرجات UDHR و معاهدات پیامد آن است. با این حال، پابندی به هنجارهای UDHR در عمل به اندازه تحسین خشک و خالی آن نبوده است. هنوز در بسیاری از نقاط جهان عملاً کل گستره حقوق بشر پذیرفته نشده است.

وجود حقوق بشر:

واضح ترین جنبه وجود حقوق بشر، هنجارها و استانداردهای مندرج و مصوب در قوانین بین المللی و ملی است. برای مثال، حق بشری به بردگی یا رعیتی گرفته نشدن در ماده ۴ از ECHR و ماده ۸ از ICCPR وجود دارد زیرا این معاهدات این حق را در سطح بین المللی موجودیت بخشیده اند. در سطح ملی، هنجارهای حقوق بشر وجود دارند، چرا که رسماً به تصویب قانونی رسیده اند یا توسط رویه یا قانونی قضائی رسمیت یافته اند. مثلاً، قانون ضد بردگی در ایالات متحده وجود دارد، چرا که اصلاحیه سیزدهم قانون اساسی آمریکا بردگی را منع می کند. هنگامی که حقوق در قوانین بین المللی درج شوند، آنها را حقوق بشری می خوانیم؛ اما هنگامی که در قوانین ملی درج شده باشند، اغلب حقوق مدنی یا اساسی محسوب می شوند. چنان که این مثال نشان می دهد، ممکن است یک حق، همزمان در بیش از یک نظام هنجاری وجود داشته باشد. آرمان جنبش حقوق بشر این است که هنجارهای بین المللی اش در قوانین اساسی کشورهای سراسر جهان درج شوند.

تصویب قوانین و درج شدن آنها در قوانین ملی و بین المللی، یکی از جنبه های وجود حقوق بشر است. اما به نظر بسیاری این تنها طریق نیست. اگر موجودیت حقوق بشر تنها به خاطر تصویب قانونی شان بود، برخورداری از آنها به اوضاع محلی و بین المللی وابسته می شد. بسیاری در پی آن بوده اند که طریقی برای حمایت از این ایده بیابند که حقوق بشر ریشه هایی عمیق تر دارند که وابسته به تصمیمات مردمان و امضای قانونی نمی باشد. یک روایت از این ایده این است که مردم با حقوق بشری زاده می شوند، یعنی حقوق بشری به نوعی، ذاتی یا فطری انبای بشر هستند. یک طریق احراز موقعیت هنجاری فطری می تواند این باشد که بگوییم این حقوق بشری خدادادی هستند. اعلامیه استقلال ایالات متحده (Declaration of Independence, 1776) ادعا می کند که خالق انسان ها "حقوق طبیعی" حیات، آزادی، و جستجوی سعادت را به ایشان اعطاء نموده است." در این دیدگاه، قانون گذار اعلا خداست که برخی حقوق بشری پایه را تصویب کرده است.

اما حقوقی که ممکن است توسط فرمان الهی اعطا شده باشند باید بسیار عام و انتزاعی بوده باشند (مانند حق حیات، آزادی و غیره) تا بتوان آنها را در طی هزاران سال تاریخ بشر، و نه تنها قرن های اخیر، معتبر شمرد. اما حقوق بشر معاصر، پرشمارتر، و مشخص تر اند (مثلاً حق برخورداری از

محاكمه عادلانه، حق آزادی مذهب، حق برابری در برابر قانون و غیره). حتی اگر مردمان با حقوق طبیعی خدادادی زاده شده باشند، باز هم تبیین این مطلب لازم است که چگونه از این حقوق عام و انتزاعی به حقوق مشخص مندرج در اعلامیه ها و معاهدات معاصر می رسیم. ممکن است انتساب حقوق بشر به فرمان های الهی، در سطح متافیزیکی به آنها موقعیتی امن ببخشد، اما در واقع، در جهانی چنین گونه گون، آنها را عملاً ایمن نمی سازد. میلیاردها نفر به خدای مسیحیت، اسلام و یهودیت اعتقاد ندارند. اگر مردم به خدا، یا قسمی خدای قانونگذار، اعتقاد نداشته باشند، آنگاه اگر بخواهید حقوق بشر را با ابتناء به باورهای الهیاتی توجیه کنید، باید آن مردمان بی اعتقاد را وادارید که ابتداء دیدگاه های الهیاتی شما را بپذیرند، امری که شاید دشوارتر از پذیراندن حقوق بشر به آنها باشد. برای مقاصد عملی، تصویب قانونی حقوق بشر در سطوح ملی و بین المللی موقعیتی بس ایمن تر به آنها می بخشد.

همچنین، در مورد چگونگی وجود حقوق بشر می توان گفت که حقوق بشر فارغ از تصویب قانونی، به صورت بخشی از اخلاقیات بالفعل بشری وجود دارند. به نظر می رسد که همه آدمیان اخلاقیاتی داشته باشند. یعنی هنجارهایی آمرانه برای رفتار داشته باشند. هنجارهایی که متکی بر عقلانیت و ارزش هاست. این اخلاقیات حاوی هنجارهایی مشخص (مانند اجتناب از قتل عمدی بیگناهان)، و ارزش هایی مشخص (مانند ارزشمندی حیات انسان) است. یک طریق امکان وجود حقوق بشر، فارغ از تصویب الهی یا انسانی، این است که آنها را هنجارهایی بدانیم که در همه، یا تقریباً همه اخلاقیات بشری موجود اند. اگر تقریباً همه گروه های انسانی اخلاقیاتی داشته باشند که هنجارهایش قتل را منع می کند، این هنجار را می توان برساننده حق بشر برای حیات دانست. پس می توان حقوق بشر را هنجارهای اخلاقی پایه مشترک میان همه، یا تقریباً همه اخلاقیات پذیرفته شده ی آدمیان دانست.

این دیدگاه گیرایی است، اما آکنده از دشواری است. نخست اینکه، بسیار نامحتمل می نماید که اخلاقیات تقریباً همگی گروه های انسانی اموری مانند شکنجه، محاکمه ناعادلانه، مؤسسات غیردموکراتیک، و تبعیض بر پایه نژاد یا جنسیت را مانع شوند. میان کشورها و فرهنگ ها بر سر این مسائل عدم توافق های بسیاری وجود دارد. هدف اعلامیه ها و معاهدات حقوق بشر تغییر هنجارهای موجود است، و نه صرف تشریح اتفاق نظر های اخلاقی موجود. دوم اینکه، اصلاً روشن نیست که این هنجارهای مشترک موجود، حقوق افراد را صیانت کنند. ممکن است گروهی فکر کنند که شکنجه عموماً چیز بدی است، بدون اینکه معتقد باشند که همه افراد، حتی با اولیت بالا برای شکنجه نشدن دارند. سوم اینکه، حقوق بشر عمدتاً معطوف به وظایف دولت ها هستند. اخلاقیات عادی مردم اغلب در مورد چند و چون عمل دولت ها حرف چندان برای گفتن ندارند.

یک طریق دیگر تبیین وجود حقوق بشر هم این است که بگوییم حقوق بشر حقوقی هستند که در اخلاقیات درست یا موجه وجود دارند. با این رویکرد، گفتن اینکه حقی بشری برای شکنجه نشدن وجود دارد، درست معادل این است که بگوییم برای باور به اینکه شکنجه کردن تقریباً همیشه برخاسته دلایل محکمی وجود دارد. در این رویکرد، UDHR تلاشی برای صورت بندی اخلاقیات سیاسی موجه تلقی می شود. این اعلامیه فقط تلاشی برای بیان اتفاق نظرهای اخلاقی از پیش موجود نبوده است؛ بلکه تلاشی بوده برای ایجاد اتفاق نظر درباره اینکه دولت ها باید چگونه رفتار کنند تا عمل شان متکی بر مستحکم ترین عقلانیت عملی و اخلاقی باشد. این رویکرد مستلزم عینی دانستن عقلانیت اخلاقی و عملی است. مطابق این دیدگاه، همان طور که شیوه های قابل اطمینانی وجود دارد تا دریابیم جهان فیزیکی چگونه است، یا اینکه ساختمان را چگونه باید ساخت تا محکم و بادوام باشد، شیوه هایی هم برای فهمیدن این که افراد باید چه تقاضاهای موجهی از دولت ها داشته باشند وجود دارد. گیریم که امروزه توافق بر سر اخلاق سیاسی اندک باشد، اما اگر آدیان خود را به آزاداندیشی و پرسشگری اخلاقی و سیاسی جدی متعهد سازند، این توافقات عقلانی را فراچنگ می آورند. اگر وجود استدلال های اخلاقی مستقل از برساخته های بشری باشد، هنگامی که این استدلال ها با مقدمات مربوط به مؤسسات، مسائل و منابع ترکیب شوند، می توانند به ایجاد هنجارهایی متفاوت با هنجارهای پیشین بیانجامند. چنین می نماید که UDHR دقیقاً این دیدگاه را اختیار می کند. یک مشکل این دیدگاه آن است که به نظر می رسد تلقی حقوق بشر به عنوان استدلال هایی خوب، صورت ضعیفی از وجود حقوق بشر را پیش می نهد. اما چه بسا بتوانیم این ضعف را یک مسئله عملی، و نه نظری بدانیم. ضعفی که با صورت بندی و تصویب هنجارهای قانونی رفع شدنی باشد. بالاخره، بهترین صورت وجود حقوق بشر، ترکیبی از تصویب قانونی قوی، به همراه داشتن قسمی وجود اخلاقی است که از اتکاء بر استدلال های قوی اخلاقی و عملی ناشی می شود.

کدام حقوق، حقوق بشری اند؟

این بخش به این پرسش می پردازد که کدام حقوق به فهرست حقوق بشر تعلق دارند. هر مسئله مربوط به عدالت اجتماعی یا حکومت بخردانه به حقوق بشر مربوط نمی شود. برای مثال، ممکن است در کشوری نابرابری درآمد ها بسیار باشد، زمینه سازی برای فراهم کردن آموزش عالی کافی نباشد، یا هیچ پارک ملی ای نباشد، بدون اینکه حقوق بشر نقض شده باشد. تصمیم گیری در مورد اینکه کدام هنجارها را باید حقوق بشری محسوب کرد، موضوعی قدری دشوار است. و برای گسترده شدن فهرست حقوق بشر و گنجاندن حیطه های جدید در این فهرست هم اصرار مداومی وجود دارد. بسیاری از جنبش های سیاسی مایل اند تا اهداف اصلی خود را در مقوله حقوق بشر طبقه بندی

کنند، چرا که این امر اهداف شان را در عرصه بین المللی مشروعیت می بخشد و به ارتقاء و گسترش آنها کمک می کند. یک نتیجه ممکن این "تورم حقوق بشری"، تنزل ارزش حقوق بشر بر اثر جعل بسیاری از حقوق به این نام است. (کرانستون ۱۹۷۳، اورند ۲۰۰۲، ولمان ۱۹۹۹، گریفین ۲۰۱۱b).

حقوق بشر مشخص و مسئله-محور اند. منشورهای تاریخی حقوق اغلب با فهرستی از گلایه ها در مورد سوءاستفاده های رژیم ها یا ادوار سابق آغاز می شوند. منشورهای حقوق می توانند با سخنی عام و انتزاعی از حقوق حیات، آزادی و کرامت ذاتی اشخاص آغاز شوند، اما فهرست حقوق آنها محتوی هنجارهای مشخصی است که به مسائل مألوف سیاسی، حقوقی یا اقتصادی می پردازند. برای تصمیم گیری در مورد اینکه مشخصاً کدام حقوق، حقوق بشری اند، می توان رویکردی حداقلی یا حداکثری به اسناد بین المللی مانند UDHR یا ECHR پیش گرفت. در رویکرد حداقلی، فرض بر این است که، انگار پیش تر هرگز به این پرسش پرداخته نشده که فهرست حقوق مهمی که باید حقوق بشری محسوب شوند کدام اند، و انگار که در گزیدن حقوق مندرج در اسناد تاریخی هیچ نفع عملی وجود ندارد. در رویکرد حداکثری، این اسناد بین المللی همه مطالب لازم در مورد حقوق بشر را به ما می گویند. این رویکرد گونه بنیاد گرایی است: معتقد است که اگر حقی در فهرست رسمی حقوق بشر آمده باشد، کافی است تا از زمره حقوق بشری شناخته شود ("فقط لازم است بدانم در کتاب آمده یا نه"). اما فرآیند فهرست کردن حقوق بشر در سازمان ملل متحد و جاهای دیگر، فرآیندی سیاسی با نقایص بسیار بوده است. چندان بخردانه نیست که دیپلمات های بین المللی را بهترین مرجع قضاوت در این مورد بدانیم که حقوق بشر کدام اند. به علاوه، حتی اگر معاهده بتواند این مجادله را فرو نشاند که آیا یک حق معین مندرج در حقوق بین الملل، حقی بشری محسوب می شود یا خیر، نمی تواند آن حق را توجیه کند. می تواند ادعا کند که ملاحظاتی قوی حامی آن حق اند، اما نمی تواند آن را توجیه کند. اگر یک معاهده بین المللی حق گردش آزادانه در پارک های ملی را به رسمیت بشناسد، امضای آن معاهده به منزله قبول دسترسی آزادانه به پارک های ملی به عنوان یک "حق بشری" در حقوق بین الملل است. اما این امر نمی تواند ما را وا دارد که باور کنیم حق گشت و گذار آزادانه در پارک ها به قدر کافی مهم هست که واقعاً حقی بشری شمرده شود.

به محض اینکه این پرسش ها را جدی بگیریم که آیا ممکن است برخی هنجارهایی که امروزه حقوق بشری شمرده می شوند شایستگی این موقعیت را نداشته باشند (گریفین ۲۰۱۱a و ۲۰۱۱b) و آیا باید برخی هنجارهایی را که امروزه به عنوان حقوق بشری محسوب نمی شوند، ارتقای درجه داد، می توان شیوه های بسیاری برای پاسخ گویی یافت. رویکردی که باید از آن پرهیز کرد این است که وزن زیادی برای این دیدگاه قائل شویم که هنجارهای مورد پرسش، به معنای اخص کلمه

حقوق هستند، یا می توانند باشند. این رویکرد می تواند به این نتیجه بیانجامد که حقوق کودک را نباید در زمره حقوق بشر محسوب کرد، چرا که کودکان خردسال نمی توانند از حقوق خود استفاده کنند، مدعی شان باشند، یا از آنها چشم پوشند (هارت ۱۹۵۵، ولمن ۱۹۹۵، آچارد ۲۰۰۲). این انگاره در مورد اینکه آیا حقوق بشر به معنای اخص کلمه حق اند یا فقط به معنای ضعیف کلمه حق محسوب می شوند، مصادره به مطلوب می کند. با توسل به یک چارچوب مفهومی محدود، نمی توان چنان که باید به جنبش حقوق بشر و آرمان های آن خدمت کرد. بنیادی ترین ایده جنبش حقوق بشر، معطوف به حقوق نیست، بلکه ایده تنظیم رفتار دولت ها از طریق هنجارهای بین المللی است. و هنگامی که یک سند حقوق بشر را بررسی کنیم، درمی یابیم که از مفاهیم هنجاری متنوعی استفاده کرده است. گاهی از حقوق سخن می گوید، مانند هنگامی که UDHR می گوید "هر کس حق دارد که در داخل هر کشوری آزادانه تردد کند..." (ماده ۱۳). گاهی این اسناد ممنوعیت هایی را بیان می کنند، مانند وقتی که UDHR می گوید "احدی را نمی توان خودسرانه توقیف، حبس یا تبعید نمود." (ماده ۹). و در جای دیگر اصولی عام را بیان می کنند، چنان که UDHR اعلام می کند "همه در برابر قانون، مساوی هستند..." (ماده ۷).

برای ارزیابی هنجاری که نامزد موقعیت حقی بشری است، یک شیوه بهتر این است که ملاحظه کنیم آیا این هنجار با ایده عام حقوق بشر مندرج در اسناد بین المللی حقوق بشر سازگار است یا خیر. اگر ایده عام حقوق بشر که در بالا طرح شد درست باشد، مستلزم مثبت بودن پاسخ پرسش هایی از قبیل این است که آیا این هنجار می تواند دولت ها را مخاطب اصلی خود قرار دهد؟ آیا کمیته حیات نیکو برای مردم را تضمین می کند؟ آیا اولویت بالایی دارد؟ و آیا می توان به نفع آن استدلال هایی قوی ارائه داد که جهانشمولی و اولویت بالای آن را توجیه کنند؟

پرسش آخر نقش به ویژه مهمی ایفاء می کند. این پرسش به سؤالات دیگری می انجامد: نخست اینکه آیا به موجب آن حق علائق، از ارزش ها، و هنجارهای بسیار مهمی در برابر تهدیدهای معمول حمایت شده است؟ دوم اینکه، آیا وظایف و مسئولیت های تحمیل شده به مراجع ایفاء حق (مثلا دولت ها، شهروندان یا سازمان های بین المللی) موجه اند؟ و سوم اینکه آیا آن حق، مطالبات مشهودی ایجاد می کند؟ برای مثال، برای حق منع شکنجه می توان پاسخ های قانع کننده به این پرسش ها داد. به رغم اینکه شکنجه برای حیات، سلامتی، و آزادی آدمیان بسیار مضر است، اما در عین حال بسیار شایع است. وظیفه خودداری از شکنجه بر عهده همه افراد، اما به ویژه بر دوش دولت هاست. وظیفه حمایت مردم در برابر شکنجه به نحو مناسبی بر عهده ی دولت ها و سازمان های بین المللی نهاده شده است. و اغلب کشورها از عهده انجام این وظیفه بر می آیند. شاید توقف شکنجه آسان نباشد، اما اغلب کشورها از پس آن برمی آیند.

اینکه کدام حقوق، حقوق بشری هستند پررسی است که در مورد بسیاری از خانواده های حقوق بشر مطرح می شود. در ادامه این مسئله در مورد:

- ۱/ حقوق مدنی و سیاسی
- ۲/ حقوق اقتصادی و اجتماعی
- ۳/ حقوق گروه ها و اقلیت ها
- ۴/ حقوق زیست محیطی بررسی می شود.

حقوق مدنی و سیاسی:

این حقوق مألوف، در منشورهای تاریخی حقوق، مانند اعلامیه فرانسوی حقوق انسان و شهروند (۱۷۸۹) و منشور حقوق ایالات متحده (۱۷۹۱)، با اصلاحیه های بعدی ذکر شده اند. منابع معاصر این حقوق، شامل ماده ۲۱ اول UDHR، و معاهداتی مانند ECHR، ICCPR، کنواسیون آمریکایی حقوق بشر، و کنواسیون آفریقایی حقوق بشر هستند. برخی صورت بندی های اصلی این حقوق به قرار زیر اند: هر کسی حق آزادی اندیشه و بیان دارد. این حق شامل آزادی جستجو، دریافت، و ابراز همه گونه اطلاعات و نظرات، بدون محدودیت مرزها، به صورت شفاهی، نوشتاری، چاپی، بیان هنری، یا هر رسانه دیگری است که فرد بر می گزیند. (کنواسیون آمریکایی حقوق بشر، ماده ۱۳، ۱)؛ هر کسی حق دارد که از آزادی شرکت در اجتماعات مسالمت آمیز و آزادی تشکل با دیگران، از جمله تشکیل و عضویت در اتحادیه های کارگری برای حفاظت از علائق خود برخوردار باشد (کنواسیون اروپایی، ماده ۱۱). هر شهروندی باید حق مشارکت آزادانه در امور دولت کشورش را، یا مستقیماً و یا از طریق نمایندگان منتخب طبق قانون داشته باشد. ۲. هر شهروندی باید حق دسترسی برابر به خدمات عمومی کشورش را داشته باشد. ۳. هر فردی باید حق دسترسی به اموال و خدمات عمومی را بر اساس برابری اکید همه اشخاص در پیشگاه قانون دارا باشد. (منشور آفریقایی، ماده ۱۳)

این حقوق با ایده عام حقوق بشر که در بالا ذکر شد (بخش ۱. ایده عام حقوق بشر را ببینید) همخوانی دارند. نخست اینکه، این حقوق هنجارهایی سیاسی هستند که در درجه نخست مسئولیت هایی را بر عهده دولت ها و سازمان های بین المللی می نهند. دوم اینکه، این حقوق هنجارهای کمینه ای هستند. به این معنا که هدف از آنها احتراز از وقوع بدترین چیزها در جامعه ی سیاسی است، و نه وضع استانداردهایی عالی برای دولت. سوم اینکه، این حقوق هنجارهایی بین المللی برای همه کشورهای وضع می کنند و اینک توسط بیش از ۱۴۰ کشور جهان پذیرفته شده اند. سرانجام، می توان در موردشان ادعا کرد که اولویت بالایی دارند، و این ادعا را با استدلال هایی قوی حمایت کرد. حق آزادی تردد را در نظر بگیرید. یک طریق توجیه این حق و اولویت بالای آن، ذکر اهمیت تردد

آزادانه جهت فراهم کردن ضروریات زندگی، پیگیری برنامه‌ها، پروژه‌ها و تعهدات، و حفظ پیوند با خویشان و دوستان است. با یک استدلال مرتبط احتجاج می‌شود که بدون امکان تردد آزادانه، بهره‌مندی از دیگر حقوق بشری ناممکن است. مثلاً برآوردن حق مشارکت سیاسی بدون اینکه شخص مجاز باشد تا به حوزه‌های رأی‌گیری یا اماکن اجتماعات برود، ناممکن است.

حقوق مدنی و سیاسی مطلق نیستند، و گاهی می‌توانند به حالت تعلیق در آیند. برخی از حقوق مدنی و سیاسی را می‌توان به ملاحظه حفظ اموال عمومی و خصوصی، یا توسط فرمان‌های منع‌کننده مربوط به کنترل خشونت‌های محلی، یا به موجب مجازات‌های قانونی محدود کرد. به علاوه، پس از بلایایی مانند طوفان یا زمین‌لرزه، مناسب است تا تردد آزادانه‌ی افراد کنجکاو را منع کرد تا دسترسی خودروها و تجهیزات کمک‌رسانی اضطراری تسهیل و از غارت اموال مردم جلوگیری شود. ICCPR اجازه می‌دهد تا برخی حقوق در خلال "موارد اضطراری عمومی که حیات ملت را تهدید می‌کند" به حالت تعلیق در آیند (ماده ۴). اما برخی حقوق، از جمله حق حیات، منع شکنجه، منع بردگی، منع مجازات مبتنی بر عطف به ماسبق، و آزادی اندیشه و دین را از این تعلیق مستثنا می‌کند.

حقوق اقتصادی و اجتماعی:

علاوه بر "حقوق مدنی و سیاسی" که در بالا بررسی شدند، UDHR شامل حقوق "اقتصادی و اجتماعی" (یا رفاه) است. این حقوق مشتمل بر حقوق برابری و عدم تبعیض در مورد زنان و اقلیت‌ها، دسترسی به موقعیت‌های شغلی، مزد عادلانه، شرایط کاری امن و سالم، حق تشکیل اتحادیه‌های کارگری و مذاکرات جمعی، تأمین اجتماعی، و برخورداری از استانداردهای مناسب زیست (شامل غذا، پوشاک، مسکن مناسب، بهداشت و آموزش است).

حقوق اقلیت‌ها و گروه‌ها:

توجه به حقوق اقلیت‌ها از دغدغه‌های دیرین جنبش حقوق بشر بوده است. اسناد حقوق بشر تأکید دارند که همه مردم، از جمله اعضای اقلیت‌های قومی و گروه‌های مذهبی، حقوق پایه‌ی یکسانی دارند و باید بتوانند بدون تبعیض از این حقوق برخوردار شوند. حق‌رهایی از تبعیض به ویژه در UDHR و معاهدات پیرو آن متجلی شده است. مثلاً ICCPR دولت‌های امضاءکننده‌اش را متعهد می‌کند تا حقوق اتباع‌شان را بدون "هرگونه تبعیض، از جمله تبعیض برپایه نژاد، رنگ، جنسیت، زبان، عقاید سیاسی یا عقاید دیگر، خواستگاه ملی یا اجتماعی، محل تولد، یا موقعیت اجتماعی" محترم‌شمارند و ایفاء کنند.

برخی از حقوق فردی استاندارد، برای اقلیت های قومی و دینی اهمیتی ویژه دارند. از جمله ی این حقوق، اجتماع آزادانه، تشکل یافتن، آزادی دین، و آزادی از تبعیض اند. اسناد حقوق بشر همچنین شامل حقوقی است که صریحاً به اقلیت ها مربوط می شوند و از آنها حمایت ویژه ای به عمل می آورند. برای مثال ماده ۷ از ICCPR می گوید که حقوق اشخاص وابسته به اقلیت های قومی، مذهبی، یا زبانی "برای اجتماع با دیگر اعضای گروه خود، در پرداختن به فرهنگ، تعلیمات دینی و اجرای مناسک، یا استفاده از زبان خود نباید نادیده گرفته شود."

گروه های اقلیت اغلب در معرض خشونت هستند و هنجارهای حقوق بشری از دولت ها می خواهند که چنین خشونت هایی را متوقف کنند و تدابیر لازم را علیه آنها اتخاذ نمایند. بخشی از این وظیفه به ایفای حق حیات برمی گردد، که یک حق استاندارد فردی است. اما حق علیه نسل کشی، گروه ها را در برابر تلاش برای محو یا زوال حفاظت می کند. میثاق ضد نسل کشی یکی از اولین معاهدات حقوق بشری پس از جنگ جهانی دوم بود که مطابق آن:

... نسل کشی مصداق هر یک اعمال زیر است که به قصد نابودی کلی یا جزئی یک ملت، گروه قومی، نژادی یا مذهبی انجام گیرد: الف / کشتن اعضای گروه؛ ب / ایجاد آسیب جدی جسمی یا روانی؛ پ / گروه را به شرایطی دچار کردن که به نابودی جسمی کلی یا جزئی شان بیانجامد؛ ت / تحمیل شرایطی به قصد جلوگیری از زادو ولد درون گروه؛ ث / انتقال قهرآمیز کودکان گروه به گروهی دیگر.

حق حفاظت در برابر نسل کشی از حقوق گروه هاست. صاحبان این حق، گروه ها هستند و این حق برای گروه ها، به عنوان گروه، حمایت هایی تأمین می کند. این حق عمدتاً سلبی است، به این معنا که دولت ها و دیگر مؤسسات را ملزم می دارد که از محو گروه ها اجتناب کنند؛ اما همچنین این حق مستلزم آن است که به این منظور ابزارهای قانونی و حمایت های دیگر نیز منظور شوند. آیا یک حق گروهی نیز می تواند در ایده ی عام حقوق بشر که پیش تر مطرح شد بگنجد؟ بله، به شرطی که مفهوم کسانی را که می توانند واجد حقوق بشر باشند گسترده تر کنیم تا گروه های قومی و دینی را نیز در برگیرد. چه بسا بتوان این امر را با ملاحظه ی این نکته بهتر توجیه نمود که بهره مندان از حق حفاظت در برابر نسل کشی، افرادی هستند که با حمایت از آنها در برابر تلاش برای محو گروهی که بدان تعلق دارند، از امنیت بیشتری برخوردار می گردند. (کیمیلا ۱۹۸۹).

حقوق زیست محیطی:

به رغم خطر تورم حقوق، هنجارهای تشکیک ناپذیری هستند که باید از زمره حقوق بشر محسوب شوند، اما عموماً چنین نشده اند. بالاخره، به علت کارهایی که دولت ها انجام داده یا

فروگذار کرده اند، علائق بنیادی بشر در بسیاری از مناطق زمین تهدید می شوند. حقوق زیست محیطی را در نظر بگیرد. این حقوق اغلب به عنوان حقوق جانوران یا خود طبیعت تعریف می شوند. با این رویکرد نمی توان حقوق زیست محیطی را در ایده عام حقوق بشر گنجانند، چرا که صاحبان این حقوق انسان ها یا گروه های انسانی نیستند. اما می توان رویکرد فروتنانه تری نیز پیش گرفت؛ حقوق بشر را می توان حقوق بهره مندی از محیط سالم و ایمن دانست. چنین حقوقی انسان-محور اند: مستقیماً دربرگیرنده مسائلی مانند ادعای حقوق برای حیوانات، غنای زیستی، یا توسعه پایدار نیستند (نیکل ۱۹۹۳).

با ملاحظه اینکه حق برخورداری از یک محیط زیست امن در وهله اول وظایفی را برعهده دولت ها و سازمان های بین المللی می نهد را می توان، می توان آن را در ایده عام حقوق بشر گنجانند. این حق دولت ها را می دارد تا فعالیت های دولتی و غیردولتی را چنان تنظیم کنند تا حفظ ایمنی محیط زیست تضمین شود. مخاطب ثانوی این حق شهروندان هستند. این حق، کمیته استاندارد زیست محیطی یعنی ایمنی انسان ها را لحاظ می کند، و نه استانداردهای بالاتر یا گسترده تر حفاظت از محیط زیست (البته کشورهایی که می توانند استانداردهای بالاتری را اعمال کنند آزاد اند تا آن استانداردها را در قانون یا منشور حقوق خود درج کنند).

برای توجیه اینکه این حق، حقی بشری است باید نشان داد که مسائل زیست محیطی تهدیدهایی جدی برای علائق، ارزش ها و هنجارهای بنیادی بشر به شمار می آیند؛ دولت ها می توانند مسئولیت حفاظت مردم در برابر این تهدیدها را به شکل مناسبی برعهده گیرند؛ و اغلب دولت ها عملاً قادر به چنین کاری هستند. ممکن است برآورده کردن این شرط آخر - امکان پذیری - از همه دشوار تر باشد. حفاظت از محیط زیست گران و دشوار است، و بسیاری از دولت ها قادر نیستند هم گام با دیگر مسئولیت های مهم شان آن را به نحو مطلوب به انجام رسانند. برای کشورهای فقیرتر، مسئله امکان پذیری انجام این وظیفه را می توان به همان نحوی لحاظ کرد که ICESCR بیان کرده است. این میثاق دولت ها را به تحقق فوری حقوق اقتصادی و اجتماعی برای همگان ملزم نمی کند، اما از دولت ها می خواهد احقاق این حقوق را از اهداف با اولویت بالای خود قرار دهند و حرکت به سوی تحقق شان را آغاز کنند.

حقوق اقتصادی و اجتماعی:

همچنین در UDHR حقوق اقتصادی و اجتماعی (که حقوق رفاه هم خوانده می شوند) نیز درج شده که معطوف به مسائل مربوط به آموزش، تغذیه و اشتغال هستند. شمول این حقوق در حقوق بشر منشاء مجادلات بسیار بوده است (بیهام، ۱۹۹۵). حقوق اقتصادی و اجتماعی اغلب بیان اهداف

مطلوب به حساب آمده اند و نه حقوق واقعی. کنوانسیون اروپایی این حقوق را شامل نمی شود (گرچه بعداً این معاهده اصلاح شد تا حق آموزش را نیز دربرگیرد). در عوض، این حقوق در معاهده جداگانه، یعنی منشور اجتماعی اروپا (شورای اروپا، ۱۹۶۱) درج شدند. هنگامی سازمان ملل فرآیند درج حقوق UDHR در قوانین بین الملل را آغاز نمود، از مدل نظام اروپایی تبعیت کرد و استانداردهای اقتصادی و اجتماعی را در معاهده جدا از آن که به حقوق مدنی و سیاسی می پرداخت درج نمود. این معاهده، یعنی میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (ICESCR) این استانداردها را از زمره حقوق شمرد، البته حقوقی که قرار است به تدریج تحقق یابند. بیش از ۱۴۰ کشور این معاهده را امضاء کرده اند. یک معاهده حقوق بشری معمولاً حاوی سه بخش است: ۱/ فهرست حقوق ۲/ مشخصات آنچه که امضاء کنندگان توافق می کنند در مورد این فهرست انجام دهند؛ و ۳/ یک نظام نظارت و ارتقای پایبندی به توافق.

فهرست حقوق مندرج در ICESCR به این قرار است: عدم تبعیض و برابری اقتصادی و اجتماعی زنان (مواد ۲ و ۳)، آزادی اشتغال و انتخاب شغل (ماده ۴)، پرداخت عادلانه مزد و شرایط کاری مناسب (ماده ۷)، حق تشکیل اتحادیه کارگری و اعتصاب (ماده ۸)، امنیت اجتماعی (ماده ۹)، حمایت های ویژه از مادران و کودکان (ماده ۱۰)، حق برخورداری از تغذیه، پوشاک و مسکن مناسب (ماده ۱۱)، حق برخورداری از خدمات بهداشتی پایه (ماده ۱۲)، حق آموزش (ماده ۱۳)، و حق مشارکت در حیات فرهنگی و پیشرفت علمی (ماده ۱۵).

ماده ۱، ۲، ۱۱ از ICESCR تعهدات امضاء کنندگان را در قبال فهرست حقوق محتوی اش چنین بیان می کند که دولت ها "به تنهایی و از طریق مساعدت ها و همکاری های بین المللی... با حداکثر منابع موجود، با چشم انداز تحقق تدریجی کل حقوق مندرج در این کنوانسیون... گام بردارند". بر عکس این معاهده، ICCPR به سادگی امضاء کنندگان اش را متعهد می نماید که "فهرست حقوق مندرج در این کنوانسیون را... محترم بشمارند و برای همه افراد درون حدود حاکمیت شان تضمین کنند" (ماده ۱، ۲). این تضاد میان این دو سطح از تعهد، برخی را بر آن داشته است که بگویند حقوق اقتصادی و اجتماعی در واقع اهداف هستند و نه حقوق.

هنگام اندیشیدن به افزودن حقوق جدیدی به فهرست حقوق بشر، در نظر داشتن این نکته اهمیت دارد که ایفای یک حق، فعالیتی است که مجال و هزینه می طلبد. به عنوان یک مثال روشنگر، فرض کنید اگر اکنون نه حق ایفاء می شوند و ما یک حق دیگر به این فهرست حقوق بیافزاییم، و اگر ایفای هر حق هزینه ی یکسانی داشته باشد، آنگاه به خاطر افزوده شدن حق دهم، هر یک از نه حق اولیه باید ده درصد کمتر از منابع دریافت کنند. منابعی جادویی برای ایفای حقوق وجود ندارد (نیکل ۱۹۸۷، فصل ۷؛ هولمز و سونستاین ۱۹۹۹).

مراجع:

1. Archard, D.W. 2002. "Children's Rights." The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/rights-children>>
2. African Union. 1981. African Charter on Human and People's Rights. Received enough ratifications to become operative 1986
3. Alston, P. and Crawford, J., eds. 2002. The Future of UN Human Rights Treaty Monitoring. Cambridge: Cambridge University Press
4. Bailey, S. 1994. The UN Security Council and Human Rights. New York: St. Martin's Press
5. Bayefsky, A. 2001. The UN Human Rights Treaty System: Universality at the Crossroads. Ardsley, NY: Transnational
6. Beetham, D. 1995. "What Future for Economic and Social Rights?," Political Studies, 41-60
7. Boerefijn, I. 1999. The Reporting Procedure under the Covenant on Civil and Political Rights: Practice and Procedures of the Human Rights Committee. Antwerp: Intersea; Oxford: Hart Pub
8. Brandt, R. B. 1983. "The Concept of a Moral Right," Journal of Philosophy 80: 29-45
9. Council of Europe. 1950. European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms. Received enough ratifications to become operative 1953
10. -----, 1961. European Social Charter. Received enough ratifications to become operative 1965
11. Cranston, M. 1967. "Human Rights, Real and Supposed," in D. D. Raphael, ed. Political Theory and the Rights of Man. London: Macmillan
12. -----, 1973. What Are Human Rights? London: Bodley Head
13. Davidson, Scott. 1997. The Inter-American Human Rights System. Aldershot: Dartmouth
14. Evans, M. and Murray, R., eds. 2002. The African Charter on Human and People's Rights: The System in Practice, 1986-2000. Cambridge: Cambridge University Press
15. Farer, T., 1997. "The Rise of the Inter-American Human Rights Regime," Human Rights Quarterly 19: 510-546
16. Feinberg, J. 1973. Social Philosophy. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall
17. Griffin, J. 2001a. "Discrepancies between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights." Telos 10: 133-156

18. ----. 2001b. "First Steps in an Account of Human Rights." *European Journal of Philosophy* 9: 306-327
19. Hart, H. 1955. "Are There Any Natural Rights?" *Philosophical Review* 64: 175-191
20. Hodgson, D. 1998. *The Human Right to Education*. Aldershot, England: Ashgate Publishing
21. Holmes, S. and Sunstein, C. 1999. *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes*. New York: Norton
22. Jacobs, F. and White, R. 1996. *The European Convention on Human Rights*. Oxford: Clarendon Press
23. Janis, M., Kay, R., and Bradley, A., eds. 1995. *European Human Rights Law: Texts and Materials*. Oxford: Oxford University Press, 1995
24. Joseph, S., Jenny Schultz, Melissa Castan, eds. 2000. *The International Covenant on Civil and Political Rights: Cases, Materials, and Commentary*. New York: Oxford University Press
25. Katayanagi, M. 2002. *Human Rights Functions of United Nations Peacekeeping Operations*. The Hague: Kluwer
26. Korey, W. 1998. *NGOs and the Universal Declaration of Human Rights*. New York: St. Martin's
27. Kymlicka, W. 1989. *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Clarendon Press
28. Lauren, P. 1998. *The Evolution of International Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
29. Morsink, J. 1999. *Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
30. Nickel, J. 1987. *Making Sense of Human Rights*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987; revised edition forthcoming, Georgetown University Press, 2004
31. ----. 1993. "The Human Right to A Safe Environment." *Yale Journal of International Law* 18: 281-295
32. Nozick, R. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books
33. Okin, S. 1998. "Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences." *Hypatia* 13: 32-52
34. Orend, B. 2002. *Human Rights: Concept and Context*. Peterborough, Ont.: Broadview Press
35. Organization of American States. 1948. *American Declaration of the Rights and Duties of Man*
36. ----. 1969. *American Convention on Human Rights*. Received enough ratifications to become operative 1978

36. Pogge, T. 2000. "The International Significance of Human rights." Journal of Ethics 4: 45-69
37. -----, 2002. World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms. Cambridge: Polity Press
38. Ramcharan, B. 2002. The Security Council and the Protection of Human Rights. The Hague: Martinus Nijhoff
39. Rawls, J. 1999. The Law of Peoples. Cambridge, MA: Harvard University Press
40. Rodley, N. 1999. "United Nations Non-Treaty Procedures for Dealing with Human Rights Violations" in Hannum, H., ed. Guide to International Human Rights Practice. Ardsley, NY: Transnational, 3rd edition
41. Schabas, W. 2001. An Introduction to the International Criminal Court. Cambridge: Cambridge University Press
42. Shue, H. 1996. Basic Rights. Second edition. Princeton: Princeton University Press
43. Steiner, H. and Alston, P. eds. 2000. International Human Rights in Context. Oxford: Oxford University Press
44. Tolley, H. 1987. The U.N. Commission on Human Rights. Boulder: Westview Press
45. United Nations. Charter, 1945
46. -----, 1948a. Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide. Received enough ratifications to become operative 1951
47. -----, 1948b. Universal Declaration of Human Rights
48. -----, 1966a. International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination. Received enough ratifications to become operative 1969
49. -----, 1966b. International Covenant on Civil and Political Rights. Received enough ratifications to become operative 1976
50. -----, 1966c. International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights. Received enough ratifications to become operative 1976
51. -----, 1979. Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women. Received enough ratifications to become operative 1981
52. -----, 1984. Torture Convention. Received enough ratifications to become operative 1987
53. -----, 1989. Convention on the Rights of the Child. Received enough ratifications to become operative 1990
54. -----, 1991. Committee on Economic, Social, and Cultural Rights, General Comment No. 3 UN

Doc. E/1991/23، Annex III

55. -----, 1998. Rome Statute of the International Criminal Court. Received enough ratifications to become operative 2002

56. Wellman، C. 1995. Real Rights. New York: Oxford University Press

57. -----, 1999. The Proliferation of Rights: Moral Progress or Empty Rhetoric? Boulder، CO: Westview Press

جذابیت های آثار عرفانی در چیست ؟

فهیمة ملکی*

چکیده:

ادب عرفانی در ادبیات فارسی از اهمیت خاصی برخوردار است و بخش عظیمی از ادبیات حوزه تمدنی ما را آثار اهل عرفان و تصوف تشکیل می دهد، این ادب هم شامل نظم است و هم نثر. در این مقاله جنبه های جذابیت آثار عرفانی در دو سطح معنایی و زبانی مورد بررسی قرار می گیرند.

کلید واژه: آثار عرفانی، شعر، نثر، جذابیت

جذابیت را می توان در دو سطح مورد بررسی قرار داد:

۱- سطح معنایی ۲- سطح زبانی

دلیل اینکه بعضی از آثار عرفانی خیلی مورد توجه قرار گرفته اند را می توان مربوط به سطح معنایی و مضامین آن دسته از متون دانست. یک عده از آثار نیز به دلایل شگردهای زبانی مورد توجه قرار گرفته اند. ادب عرفانی از حیث تنوع و غنا در فارسی و عربی اهمیت خاص دارد. این ادب شامل نظم و نثر هر دو است. هم فلسفه دارد و هم اخلاق، هم تاریخ دارد و هم تفسیر، هم دعا دارد و مناجات هم حدیث دارد و هم موسیقی. قسمت عمده ای از نظم و نثر عرفانی هم تحقیق است و هم

وعظ. مضمون اکثر آنها معطوف به مذمت دنیاگرایی و تشویق استغنائی معنوی است. در ورای اینها صحبت از عشق خداست و تمنای وصال او که هدف غایی سالک به شمار می رود و شعر عارف را رنگ عاشقانه می دهد، عشقی پراز درد و شوریدگی.

عرفاء شعر فارسی را رنگ خاص داده اند و در نقد آن نیز بر ذوق و تأویل، بیشتر از صنعت ادبی تکیه کرده اند، قصیده را از لجن زار دروغ و تملق به اوج رفعت و عظمت و تحقیق کشانده اند، غزل را از عشق مجازی به غرام روحانی رسانده اند. مثنوی را وسیله ای برای تعلیم عرفان و اخلاق کرده اند، رباعی را قالب بیان احوال و آلام زود گذر نفسانی نموده اند. گذشته از این نثر را نیز عمق و سادگی خاص بخشیده اند. حکایت و قصه را قالب معانی و حکم ساخته اند.

احوال نفسانی را مثل بعضی نویسندگان سور رئالیست مراقبت کرده اند، در فلسفه حدیث تازه آورده اند، "کشف" و "اشراق" را بر "عقل" و "استدلال" ترجیح داده اند. کثرات عالم را منتهی به وحدت شمرده اند و فلسفه وحدت وجود را بر آن بنیان نهاده اند. در فهم قرآن غالباً از توجه به ظاهر به سوی باطن عدول کرده اند. (زرین کوب، ۱۳۴۴، ص ۱۵۷)

همه این مواردی که در بالا بیان شد را می توان از دلایل جذابیت و کشش آثار عرفانی دانست که باعث باروری و رشد ادب فارسی و عربی نیز شده است.

سطح معنایی:

در تقسیم بندی و توضیحی که دکتور زرین کوب از آثار عرفانی به دست می دهد، آثار عرفاء را از لحاظ معنایی به دو دسته تقسیم می کند:

۱- آنچه با عقل و فکر خواننده سر و کار دارد، که به آن عرفان و حکمت عرفانی یا موعظه و تربیت نام می دهد، سیرت مشایخ و اقوال آنها و تأویل قرآن و حدیث و کلام صوفیانه شامل همین مقوله اند.

۲- آنچه با ذوق و روح و ابعاد متافزیکتی وجود خواننده سر و کار دارد شامل شعر و غزل همراه با شطحیات، ادعیه و مناجات های عرفاء می شوند؛ اما این "ذوق" و "وجد" و "هنر محض" در غزل های عرفانی مجال ظهور می یابند و به گونه دل انگیز، غزلیات عراقی، سنایی، مولوی و تاحدی حافظ را از همه قیود لفظ و ظاهر جدا می کنند و آنها را مانند روح مجرد "صاف" و "پاک" می نمایند. چنانکه قصه و تمثیل را نیز گاه به منزله رمز و کنایه ای از سرگذشت سیر و سلوک روحانی انسان و احوال و اطوار نفس به کار می برند و قصه نی نامه مولانا و سرگذشت مرغان منطق الطیر عطار و قصه هایی از آن گونه را به عنوان نوعی سفر نامه های مرموز روحانی عرضه می دارند. (همان،

در این دسته بندی نمی توان شعر و نثر را محصور کرد، چون قلمرو حکمت و عرفان عارف تنها نثر نیست، عارف گاه برای بیان این معانی از شعر استفاده می کند و اینجاست که شعر به عنوان ابزاری برای بیان تعالیم و حکمت عارف مورد استفاده قرار می گیرد و چون شعر جذائیت بیشتری از نثر دارد این گونه متون تعلیمی مثل: حدیقه سنایی، گلشن راز، مصباح الارواح و بسیاری دیگر از منظومه های عرفانی، مورد توجه خواننده علاقه مند به عرفان و تصوف قرار می گیرد.

۳- شاید بتوان از این منظر برای آثار عرفاء دسته سوم را هم متصور شد و آن زمانی است که شعر عارفانه هر دوی این قلمرو ها را به هم می آمیزد و مرز "عقل" و "ذوق" را به هم می زند و از ترکیب آن دو، چیزی از نوع منظومه های پر شور عطار یا مثنوی مولوی و تائیه ابن فارض به وجود می آورد که نه تعلق به عقل و فکر صرف دارد و نه متعلق به دنیای ذوق و هنر محض است. (همان، ص ۱۳۰)

جدای از شعر، نثر عرفانی نیز تنها به یک قلمرو فکری تعلق ندارد، گاه این نثر مثل یک شعر آکنده از شور و جذب و ذوق و عرفان می شود. در زبان فارسی پاره ای از آثار عرفانی هست که آنها را می توان شعر منثور خواند، مناجات های پیر هرات خواجه عبدالله انصاری، تمهیدات عین القضاة، سوانح احمد غزالی، لمعات عراقی و لوائج عبدالرحمن جامی شعر هایی عارفانه اند که در قالب کلام منثور مجال بیان یافته اند؛ معارف بهاء ولد نیز تنها با ذوق سرو کار ندارد، عقل و فکر رانیز به کار می گیرد و از این رو چیزی است در سرحد ادب و فلسفه و آمیخته ای از هر دو لطیفه که لمعات عراقی و لوائج جامی نیز تا حدی بر همان رنگ و بویند. (همان، ص ۱۳۰)

مناجات نامه خواجه عبدالله انصاری:

الهی!

نور تو چراغ معرفت بیفروخت، دل من افزونی است
 گواهی تو ترجمان من بکردند، ندای من افزونی است
 قرب تو چراغ وجد بیفروخت، همت من افزونی است
 بود تو کار من راست کرد، بود من افزونی است.

لمعات عراقی:

عجب کاری!

چون من همه معشوق شدم، عاشق کیست؟

اینجا عاشق عین معشوق آمد، چه او را از خود بودی نبود، تا عاشق تواند بود، او هنوز "کما لم یکن" در عدم برقرار خود است و معشوق "کما لم یزل" در قدم برقرار خود "وهو الان علی ما

علیه کان"

معشوق و عشق و عاشق هر سه یکی است اینجا چون وصل در ننگجد، هجران چه کار دارد؟ در این میان معارف بهاء ولد را می توان در زمرة آثار سور رئالیستی یاد کرد. آن دسته از آثار منشور که حکمت عرفانی نامیده می شود به چند دسته تقسیم می شود:

۱- کتب در سیرت مشایخ؛ از کتابهایی که در سیرت مشایخ تألیف شده اند می توان این ها را نام برد: حالات و سخنان ابو سعید ابو الخیر، اسرار التوحید محمد بن منور، مقامات شیخ زنده پیل در احوال واقوال شیخ احمد جام، فردوس المرشديه در بیان مقامات شیخ ابو اسحق کازرونی، سیره شیخ کبیر ابو عبد الله محمد بن خفیف، مقامات روزبهان بقلی، صفوة الصفا ابن بزاز، مقامات خواجه محمد پارسا و مقامات خواجه یوسف همدانی.

با اینکه این مقامات غالباً پر از کرامات و خرافات بسیاری هستند، دو فایده مهمی که دارند و شاید سبب توجه و جذابیت در آنها می شود این است که هم در فهم احوال و سخنان مشایخ از آنها می توان استفاده کرد و هم در کشف بعضی نکات تاریخی و اجتماعی می توان از آنها بهره برد. "یک روز شیخ ما ابو سعید مجلس می گفت، در میان سخن گفت که: العلماء ورثة الانبياء، اما سخنی بخواهیم گفت در این ساعت کسی در میهنه می آید که خدای تعالی و رسول او را دوست دارند و او خدای و رسول را دوست دارد..." (محمد بن منور، اسرار التوحید، ص ۱۲۴).

۲- مجموعه مقالات مشایخ؛ مثل النور من کلمات ابی الطیفور، مقالات شمس، فیه ما فیه، سخنان خواجه پارسا و نظایر آنها، با آنکه پاره ای از آنها گاه در بر گیرنده گفته های مکرر اند می توان از آنها در فهم مقاصد عرفاء و درک حقیقت احوال مشایخ بهره فراوانی گرفت؛ و این رامی توان دلیل اهمیت این دسته از آثار منشور عرفانی دانست.

"گفتند مرا تفسیر قرآن بساز، گفتم: تفسیر ما چنان است که می دانید، نی از محمد و نی از خدا! این من نیز هم منکر می شود مرا، می گویمش چون منکری رها کن، برو ما را چه صداع می دهی؟ میگوید: نی، نروم، همچنین می باشم، منکر اینکه نفس من است چون سخن من فهم نمی کند." (شمس تبریزی، مقالات، ص ۳۱۹)

۳- دسته ای از آثار که جمع این دو مورد است؛ کتابهایی مثل تذکرة اولیاء عطار و طبقات الصوفیه سلمی و نفحات جامی که مجموعه هایی هستند از این هر دو نوع؛ و بیشترین جذابیت در این دسته از آثار عرفانی، مربوط به این آثار است. شاید یکی از دلایلی همین باشد که جمعی از سرگذشت و اقوال مشایخ صوفیه هستند.

تذکره الاولیا:

این کتاب یادنامه مردان خداست و چنانکه از نامش در می یابیم سرگذشت، سخنان و کارهای شگفت انگیز پیران مکتب عرفان را باز می گوید و اندیشه های آنان را روشن می سازد. هفتاد و دو بخش دارد که هر کدام ویژه سرگذشت و سخنان یک مرد عارف است:

و گفت: "محبت امانت خداست" و گفت: "هر محبت که به عوض بود چون عوض بر خیزد محبت بر خیزد." و گفت: "محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید ای من!"

نفحات الانس؛

یکی از مهمترین کتب ادبی عرفانی است. در شرح حال متجاوز از ۶۰۰ تن از علماء و فضلاء و مشایخ صوفیه تدوین شده است:

و هم وی گفته که هر که از دوست جز دوست دید وی دوست ندید
و هم وی گفته که اهل معرفت وحش الله اند در زمین با انس مؤانست نکنند
و هم وی گفته که حقیقت محبت آنست که به بر نیفزاید و به جفا نکاهد

۴- تذکره ها؛

بعضی از کتب عرفانی به قصد تذکره احوال و یا به جهت بیان مبادی عرفان و دفاع از قوم اسلامی و دفع شبهه از مخالفان آنها تألیف شده اند و در میراث ادب عرفانی باید به آنها توجه بسیار کرد.

از قدیمی ترین نمونه های این کتب اللمع ابونصر سراج است، از جمله کتابهای دیگر در این زمینه: التعرف المذهب تصوف تصنیف امام ابوبکر بن ابراهیم، طبقات الصوفیین تصنیف ابو عبد الرحمن السلمی، حلیة الاولیاء تألیف حافظ ابی نعیم اصفهانی است.

۵- کتابهایی که درباره اصول عرفان اند؛

رساله قشیری، عوارف المعارف، مصباح الهدایه، مرصادالعباد. این دسته از مهمترین آثار نشر صوفیه هستند. جدای اهمیتی که از لحاظ مضمون دارند و در برگیرنده اصول و معارف تصوف هستند از نظر سبک و شیوه نگارش نیز از اهمیت خاصی برخوردار اند.

اما ایثار و اختیار جمله اندر رویت تفرقه باشد و اندر عین جمع، عین ایثار که ترک نصیب است، خود اصل نصیب بود تا او تا روش طالب متعلق به کسب وی بود همه هلاک وی بود و چون جذب ولایت خود ظاهر کرد احوال و افعال وی جمله بر هم بشولید وی را عبارت نماند و روزگارش را اسم نه، تا کسی وی را نامی نهد و یا از وی عبارتی کند و یا چیزی را بدو حوالتی رود (کشف المحجوب - جلابی هجویری).

حسین بن منصور گوید: هر که آزادی خواهد بگو عبودیت پیوسته گردان.

جنید را پرسیدند چه گویی اندر کسی که وی را از دنیا هیچ نمانده مگر مقدار استخوانی خرما، جنید گفت بنده مکاتب هنوز بنده بود مادام که درمی بر وی باقی بود (ابولقاسم قشیری، ترجمه رساله قشیریه، ص ۳۴۱).

پروانه صفتان جانباز عالم عشق که کمند جذبۀ الوهیت در گردن دل ایشان در عهد الست افتاده امروز چندان به پرو بال درد طلب گرد سرادقات جمال شمع جلال حضرت پرواز کنند که بر قضیه "من تقرب الی شبرا تقربت الیه زراعا" یک شعله از شعله های آن شمع " و نحن اقرب الیه من جبل الورید " استقبال کند. (شیخ نجم الدین رازی، مرصاد العباد ص ۳۳۶)

آنچه با ذوق و روح سر و کار دارد:

عارف اهل دل وصاحب ذوق، پیوسته در فضای خیالات، احساسات و عواطف شاعرانه خویش است و بهترین زبانی که بتواند ترجمان این عواطف باشد و مظهر شور و شوق و جذبۀ و حال او گردد، زبان دل یعنی "شعر" است. این است که شعر از همان آغاز نه تنها یکی از وسائل و عوامل برای ایجاد حال عارف شد بلکه یکی از علل مهم پیشرفت عرفان و تصوف به حساب می آمد. (کیانی نژاد، ۱۳۶۶، ص ۳۵۰)

۱- شعر و غزل عارفانه: این ذوق و هنر محض و مجرد عارف در غزل عرفانی او مجال ظهور می یابد و غزل عراقی و سنایی و مولوی و تا حدی حافظ را از همه قیود لفظ و ظاهر جدا می کند و آن را مثل روح مجرد صاف و پاک می نماید. غزلیات سنایی جذبۀ و شوری دارد و در بعضی از آنها لحن قلندری و ملامتی محسوس است. با این همه به واسطه تقیدی که او به سنن ادبی و فنون شعری دارد، تأثیری را که در غزلهای شورانگیز عطار و مولوی هست غالباً در سخن او نمی توان یافت. غزل عطار از سوز و شور خاصی مشحون است و سکر و بیخودی شاعر از آنها نمودار است. غزلیات مولوی اغلب از سر شور و جذبۀ سروده می شده است. و استغراق خاطر و عدم التفات شاعر به ظواهر سبب شده است که در آنها احیاناً حدود الفاظ و قوافی رعایت نشود. در غزلیات مولوی بیشتر بیان هیجانات منظور بوده است تا اعمال صنایع، چون شاعر تحت تأثیر جذبات روحانی بوده است. (زرین کوب، ۱۳۴۴، ص ۱۶۰)

غزل سنایی،

عاشق مشوید اگر توانید	تا در غم عاشقی نمانید
این عشق به اختیار کس نیست	دانم که همین قدر بدانید
هرگز نبرید نام عاشق	تا دفتر عشق بر نخوانید

تا آب ز چشم خود نرانید	آب رخ عاشقان مرزید
هر چند ز دیده خون فشانید	معشوقه وفای کس نجوید
بر روی زمین یکی نمائید	این است رضای او که اکنون
گر نیست درست بر نخوانید	این است سخن که گفته آمد
او را به مراد او رسانید	بسیار جفا کشید آخر
عاشق مشوید اگر توانید	این است نصیحت ای سنایی

۲- شطحیات

شطح به معنی عبارت غربیی است که در حال فوران وجد و هیجان شدید آن بر زبان اهل باطن جاری می شود، شنونده را به تعجب و انکار وا می دارد، زیرا خداوند قلوب اولیاء اش را باز گردانیده و به آنها اجازه اشرف بر درجات متعالیه را داده است، از اینرو برخی از آنها آنچه را که می یابد بر زبان می آورد و از حال خود خیر می دهد و آنچه را که بر ضمیرش جلوه کرده توصیف می نماید و این اخبار و توصیفات با عباراتی انجام می شود که احیاناً برای عامه مردم گمراه کننده است. (زنجانی، ۱۳۶۶، ص ۲۵۱)

بخشی از جذائیت آثار عرفانی مربوط به وجود همین شطحیات در آنهاست:

بایزید بسطامی گفت یکبار خدا مرا بسوی خود بالا برد و در برابر خود بپا داشت و به من گفت خلق من می خواهند تو را ببینند گفتم مرا با وحدانیت زینت ده و انانیت را بر من بپوشان و به پای احدیت بالا ببر تا وقتی خلق تو مرا دیدند بگویند ترا دیده اند زیرا در آنجا دیگر تو هستی و من نیستم. (اللمع فی التصوف، ص ۳۸۲)

بایزید بسطامی گفت: سبحانی سبحانی و سبح. (همان ص ۳۹۰)

مضامین شعری:

ادب عرفانی با مضامین و تعالیم روشن و لطیف خویش حتی در بیرون از قلمرو خانقاه نفوذی تمام پیدا کرده است، چنانکه شاعران بسیاری هم که صوفی نبوده اند در اشعار خود مضامین و تعالیم عرفانی را نقل و تکرار کرده اند. عشق به حق و جذبه و سکر عرفانی و اظهار اشتیاق به جمال الهی از مضامین معمولی بسیاری از شعرهای فارسی شده است. (ارزش میراث صوفیه ص ۱۳۵)

۱- "محبت" و "عشق"

یکی از مضامین اصلی و مهم در آثار عرفانی "عشق" یا "محبت" است که بیشترین کشش نسبت به آنها به خاطر این درونمایه است. عشق عارفانه ویژه گی های خاص خودش را دارد و بستر مناسب برای بیان آن غزل بوده است.

حافظ:

در ازل پرتو حسنت ز — جلی دم زد
 جلوه ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت
 عقل میخواست کزین شعله چراغ افروزد
 مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز
 دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند
 جان علوی هوس چاه زرخدان تو داشت
 حافظ آن روز طرینامه عشق تو نوشت
 مسئله ای که از ابتداء مورد بحث و جدل و تفکر و جستجو میان اهل عرفان و تصوف بوده است، مسئله عشق بین خدا و انسان است، وجود همین مسئله در آثار عرفانی یکی از دلایل ایجاد کشش و جذابیت در آنهاست. تصوف عاشقانه خدا پرستی به سائقه عشق و محبت است و عرفاء که معتقد بودند "کمالت دین در کمالت محبت است رابطه خالق صاحب کمال جلال و جمال مطلق را با مخلوق، همچون پیوند عشق میان عاشق و معشوق می بینند و باور دارند که "هیچ آفریده ای نیست که در وی آتش عشق خدا نیست" (ستاری، ۱۳۷۴، ص ۳۴)

عزیز الدین نسفی:

ای درویش! هر که عاشق نشد پاک نشد هر که پاک نشد به پاکی نرسید و هر که عاشق شد و عشق خود را آشکار گردانید پلید بماند و پاک نشد. از جهت آنکه آن آتش که از راه چشم به دل وی رسیده بود از راه زبانش بیرون کرد آن دل نیم سوخته در راه بماند، از آن دل من بعد هیچ کاری نیاید نه کار دنیوی و نه کار عقبی و نه کار مولی.

عین القضاة همدانی:

دریغا عشق فرض راه است همه کس را. دریغا اگر عشق خالق نداری باری عشق مخلوق مهیا کن تا قدر این کلمات تو را حاصل شود. دریغا از عشق چه توانم گفت! او از عشق چه نشان شاید داد و چه عبارت توان کرد! در عشق قدم نهادن کسی را مسلم شود که با خود نباشد و ترک خود بکند و خود را ایثار عشق بکند. عشق آتش است هر جا که باشد جز او رخت دیگری نهد هر جا که رسد سوزد و برنگ خود گرداند.

در عشق کسی قدم نهد کش جان نیست
 درمانده عشق را از آن درمان نیست
 با جان بودن بعشق در سامان نیست
 کان گشت به هر چه برنهی عشق آن نیست

در دیوان شمس شعر به معنی واقعی آن مصداق کامل دارد و در سراسر این دیوان بزرگ، شور و شوق و جذبه و عشق موج می زند. عشق به زیبایی، عشق منزّه از آلودگی های مادی، عشق به حق، عشق به موجود مجرد لم یزل و لا یزال و مولانا عاشقی این چنین در تمام این دیوان به چشم می خورد:

من عاشق جانبازم از عشق نپرهیزم من مستِ سر اندازم از عربده نگریم
گویند رفیقانم از عشق نپرهیزی؟ از عشق بپرهیزم پس با چه در آمیزم

۲- ادبیات تعلیمی:

در ادب عرفانی شعر تعلیمی بسیار است و بیشتر قالب مثنوی را برای این مقصود برگزیده اند. در این میان کسانی بودند که آثارشان تأثیر شگرفی در ادب عرفانی داشت و با این آثار عرفان و تصوف فارسی به کمال رسیده است. که آنها را شاعران عارف می نامیم، از جمله می توان سنایی، عطار و مولانا را در این دسته قرار داد.

سنایی غزنوی که در واقع پیشرو این قافله به شمار می رود شعرش در غالب موارد از لحاظ خیال انگیزی و شور آفرینی نیز اهمیت دارد. بدین گونه شعرا و هم به عطار و مولوی شیوه تعلیمی عارفانه را الهام داد. بررسی اشعار تعلیمی عرفاء که هدف آنها تبیین و توجیه مبادی تعلیم آنهاست مخصوصاً اهمیت تأثیری را که سنایی در ایجاد و تکامل این نوع شعر دارد نشان می دهد و بیش از همه تأثیر حدیقه الحقیقه یا الهی نامه اوست که برای جستجو در تحول و تاریخ تصوف (زرین کوب، ۱۳۴۹، صص ۲۳۷-۲۳۸) خراسان اهمیت دارد؛ در اشعار سنایی جلوه های پر رنگ تعلیمی به مشاهده می شود، در این اشعار قدرت او کم نظیر است. اثر عمده او در زمینه شعر تعلیمی عرفانی که در حقیقت قبل از مثنوی مولانا بزرگترین بنای شعر تعلیمی عرفانی به شمار می آید، عبارت است از حدیقه، این کتاب عظیم که شامل حدود ده هزار بیت در بحر خفیف است، یک دایرة المعارف مربوط به عرفان و تصوف خراسانی است با مواعظ و روایات و امثال و حکایات بسیار. (همان، ص ۲۴۷)، در هر حال حدیقه نوعی حکمت الهی منظوم است که در آن شاعر می خواهد مسائل آن را از طریق آمیختن تمثیل با برهان برای عامه روشنتر کند و در عین حال آن را مبنایی جهت سلوک اخلاقی نماید. (همان، ص ۲۴۹)

در بین ویژه گی های این کتاب ایراد حکایات و تمثیلات را می توان بر شمرد که لطف خاصی به کلام شاعر می بخشد. هر چند بعضی از این حکایات لطف و ظرافتی ندارند یا به قدر کافی مناسب مقام نیست اما بیشتر آنها جالب است و حتی بعضی شان حاکی از نکته یابی و موشکافی های گوینده است در مسائل حکمی و اخلاقی (جستجو در تصوف ایران. ص ۲۳۷)

وی خرد بخشش بی خرد بخشای	ای درون پرور برون آرای
حافظ و ناصر مکین و مکان	خالق و رازق زمین و زمان
همه در امر تو زمان و زمین	همه از صنع تو مکان و مکین
همه در امر قدرتت بی چون	آتش و آب و باد و خاک سکون
چیست جز خاطر خدای شناس	برتر از وهم و عقل و حس و قیاس
هست چون فرش زیرنعلش عرش	هر کجا عارفی است در همه فرش
عقل و جان از کمالش آگه نیست	هیچ دل را به گنه او ره نیست

حدیقه الحدیقه

عطار:

شعر تعلیمی عرفانی قبل از آنکه در نزد مولانا جلال الدین بلخی به کمال واقعی برسد، در کلام عطار سوز و شور تازه ای به دست آورد که در سخن سنایی نبود. شعر تعلیمی عرفانی در نزد عطار، هم از لحاظ قالبهای تمثیلی تنوع قابل ملاحظه ای یافت و هم از قالبهای غنایی - غزل و رباعی - نیز در بیان افکار و تعالیم عرفانی بهره یافت. چنانکه پاره ای رباعیات مختارنامه شیخ و همچنین تعدادی از غزلیات دیوانش در عین اشتغال بر معانی غنایی، تنوع جویی او را در طرز بیان تعلیم عارفانه نیز نشان می دهد.

اسرار نامه، مصیبت نامه، الهی نامه و منطق الطیر مهمترین اشعار تعلیمی عارفانه عطار است، که هر چند شعر تعلیمی صوفیانه محسوبست از حیث شور و درد شاعرانه نیز مهم است و حاکی از ذوق و قریحه واقعی است. (همان، ص ۲۵۵-۲۵۸)

مولانا جلال الدین بلخی؛

دیدار مولانا با شمس و شوریدگی وی نسبت به او و همچنین مصاحبت و دوستی و یکدلی مولانا با شیخ صلاح الدین زرکوب و حسام الدین چلبی دو اثر بزرگ و بی مانند پدید آورد که در گسترش ادب عرفان و تکامل نظم تصوفی، نقشی عظیم ایفاء کردند: دیوان کبیر شمس و دایرة المعارف عرفانی "مثنوی".

مثنوی معنوی، بزرگ ترین و شیرین ترین میوه افکار و بهترین جلوه اشعار مولانا است که حدود بیست و شش هزار بیت در ضمن شش دفتر و در بحر رمل سروده شده است. مثنوی رامی توان کاملترین و شورانگیزترین دیوان تصوف و عرفان به زبان فارسی، بلکه سراسر جهان دانست. (سیر عرفان در اسلام، ص ۴۱۸)، مثنوی مولوی را می توان دایرة المعارفی از همه مسائلی که به نظریات عرفانی و عقاید دینی مربوط می شود دانست و در حقیقت تفسیری است بزرگ از تمام عقاید دینی

و عرفانی و حاوی معلومات و اطلاعات دقیق و عمیق دربارهٔ ادیان گوناگون، به ویژه عقاید عرفانی، توأم با امثال و حکایات و قصه ها و داستانها.

هرچند مثنوی نخستین کتاب در تصوف نیست و پیش از مولانا کسانی مانند سنایی و عطار مثنوی های عرفانی در بسط عقاید و تعالیم صوفیانه و اندیشه های عارفانه سروده اند و گوی سبقت را برده اند و مولانا خود از آنها بهره گرفته است، اما حق این است که مولانا در بیان حقایق عرفانی سخنی دیگر و شور و جذبه ای دیگر دارد. (همان، ص ۴۱۹)

بر عرفان وی مانند غزالی و ابن فارض و ابن عربی و همه صوفیان و عارفان نخستین اسلامی جنبه دینی غلبه دارد و بر خلاف بعضی از انواع عرفان که بیشتر رنگ فلسفی و نوافلاطونی گرفته، کوشش شده است که مفاهیم عرفانی بر مبانی دینی تطبیق گردد.

بشنو از نی چون حکایت می کند	وز جدایی ها شکایت می کند
کز نیستان تا مـــــرا بیریده اند	از نغیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هرکسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

مثنوی معنوی

گلشن راز شیخ محمود شبستری نیز بعد از مثنوی مولانا مهمترین منظومهٔ تعلیمی عرفانی به شمار می رود و این به سبب لطف و دقت و فصاحت و بلاغتی است که در بیان مفاهیم عرفانی در آن به کار رفته است. به همین دلیل این کتاب مورد توجه بسیار زیادی قرار گرفت و افراد زیادی نیز بر آن شرح نوشتند.

پرسش: تفکر چیست؟

نخست از فکر خویشم در تفکر چه چیز است آنکه گویندش تفکر؟

پاسخ:

مرا گفתי بگو چوید تفکر کز این معنی بماندم در تحیر
تفکر رفتن از باطل سوی حق بجزو اندر بدیدن کل مطلق

(کیانی نژاد، ۱۳۶۶، ص ۴۳۰)

۳- وجود شور و جذبهٔ عرفانی:

در حقیقت شعر در نزد عرفاء برای بیان جذبات روحانی به کار می رفت و این امر طریقهٔ آنها را در نقادی نیز به دست می دهد. این مورد را می توان در آثار مولانا دید، چه در مثنوی و چه در غزلیات کلام شاعر از چنان شور و جذبه ای برخوردار است که خواننده را به خود جذب می کند،

بخصوص در غزلیات. در غزلیات مولوی بیشتر بیان هیجانانگیز منظوم بوده است تا اعمال صنایع چون شاعر تحت تأثیر جذبات روحانی بوده است. در غزلیات دیگر شاعران عارف نیز این شور و جذبه را می توان مشاهده کرد.

شاد باش ای عشق خوش سودای ما
ای دواى رخسوت و سالوس ما
ای طیب جمله علت‌های ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما

مثنوی معنوی - مولانا

من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو
سخن رنج مگو جز سخن گنج مگو
پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو
دوش دیوانه شدم عشق مرا دید و بگفت
آدمم نعره مزن جامه مدر هیچ مگو
گفتم ای عشق من از چیز دگر می ترسم
گفت آن چیز دگر نیست دگر هیچ مگو
قمری جان صفتی در ره دل پیدا شد
در ره دل چه لطیف است سفر هیچ مگو

دیوان کلیات شمس تبریزی

سطح زبانی:

۱- قالب شعری

الف) استفاده از قالب مثنوی

الف-۱) تمثیل و حکایت در بین متن

دلیل جذابیت در آن دسته از آثار عرفانی مثل حدیقه سنایی، مثنوی معنوی مولانا جلال الدین بلخی که در زمره ادبیات تعلیمی عرفانی قرار دارند وجود حکایت‌ها در آن است. در ادب عرفانی شعر تعلیمی بسیار است و بیشتر قالب مثنوی را برای این مقصود برگزیده اند، این شیوه توسط سنایی آغاز شد و آوردن تمثیل و حکایت در متن شعر باعث جذابیت متن گردید. که بعد از او این شیوه در مثنوی مولانا به اوج خودش رسید و شاید یکی از مهمترین دلایل موفقیت و محبوبیت مثنوی مولانا علاوه بر دلایل دیگر همین شیوه نگارش است. شیوه ای که مولانا برای بیان مشرب معنوی- فلسفی خود بکار برده است، پیش از وی بوسیله دو شاعر بزرگ عارف دیگر یعنی سنایی غزنوی و عطار نیشاپوری بوجود آمده است، هر چند او انکار نمی کند که مدیون هر دوی آنهاست ولی حقا از هر دوی آنها پافرازمی نهد و مطالب او غنی تر و دارای تنوع بیشتر می باشد و طرز بیان او به قدری اصیل و طبیعی است که می توان آن را سبک جدید خواند؛ قابل ذکر است که روش مولانا "در عین ظرافت پیچیده است و تجزیه و تحلیل آن مشکل می باشد ولی رئوس مطالب ساده و قابل فهم اند". (همان، ص ۴۲۰)

همچنین مثنوی های عطار غالباً متضمن غالبی است که در آن قصه در قصه آمده است - تا حدی

به شیوه کلیله و هزار و یک شب - است.

حدیقه؛

گفت مردی ز ابله‌هی رازی	با یکی بد فعال غم‌سازی
مرد غماز پیش هر اوباش	راز آن مرد کرد یکسر فاش
طیره گشت ابله از چنان غماز	گفت با مرد کای بد بدساز
راز من فاش کردی ای نادان	همچو پرخاش پتک بر سندان
دل من کرد قصد پاداش‌ن	افکنم در سرای تو شیون
ضایع این رنج را بنگ‌نذارم	حق سعیت به وجه بگزارم
بی سبب مر مرا بی‌بازردی	آنچه ناکردنی بود کردی
به مکافات آن شوم مشغول	تا که از سربرون کنی توفضول
رفت ناگه برو و زخمی زد	مرد غماز گشت کارش بد
مرد غماز کشته شد ناگاه	کار ابله ز خشم گشت تباه
پادشه مرد را سبک بگرفت	عوض وی بکشت اینت شگفت!
بی سبب خیره کشته گشت، دو مرد	زان که ناکردنی به جهل بکرد

گزیده حدیقه - ص ۵۵

الف-۲) استفاده از اصطلاحات عامیانه:

این شیوه ابتداء توسط عطار در مثنوی هایش به کار گرفته شده است. شعر تعلیمی عطار بر خلاف شعر سنایی سخنی بود ساده و بی تکلف که به هیچ وجه اشارات و تلمیحات علمی و حکمی حدیقه را هم نداشت، اما همین عاری بودن از تکلف و صنعت شاعرانه، همان هنریست که با آن عطار توانسته است افق تازه ای نه فقط برای شعر عرفانی که حتی برای تمام ادبیات خراسان بگشاید. به وسیله عطار بود که شعر فارسی از دنیای محدود ادبیات اهل دربار و اهل مدرسه بیرون آمد و در فراخنای زندگی عامه، عقاید و احساسات مردم قدم نهاد.

یکی از دلایل جذائیت شعر عطار و مهمترین نیز همین است. که شعر او را از دیگران متمایز می کند. پیش از آن شعر فارسی فقط تابع ذوق و ادراک اهل درگاه بود و دنیای علایق سلطان و اطرافیانش را تصویر می کرد. درست است که نظم قصه های عامیانه قبل از او شروع شده بود و حتی عنصری و نظامی پیش از او افسانه های رایج در نزد عوام را به شعر در آورده بودند، اما آنها نتوانسته بودند آلام و احساسات واقعی عامه را در طی داستانهای خویش منعکس کنند. این کاری بود که به وسیله عطار انجام شد و او بود که قهرمانان قصه های صوفیانه خویش را تنها از میان شاهان و خلیفه زادگان انتخاب نکرد. وقتی هم قصه های ساده و سرگذشت مردم عادی موضوع شعر واقع گردید

زبان قصه ها نیز بی پیرایه و عاری از تکلف های مصنوع شد. هنر عطار را می توان گریز از همین هنر نمایی شاعرانه تلقی کرد. (همان ص ۲۵۵-۲۵۸) و پس از عطار این شیوه در مثنوی به اوج خودش می رسد. مثنوی که سبک آن به طور کامل پیشرفته است در خواننده شور و هیجان و آزادی خاصی به وجود می آورد که ناشی است از پشت پازدن به قیود منطق و عدم التزام به قرار دادهای زبان و استعمال متهورانه اصطلاحات زندگی روزمره و به کار بردن تشبیهات فراوان از چیزهای متداول و حوادثی که برای همه مأنوس است. (زرین کوب، ۱۳۴۴، ص ۴۲۰)

روستایی گاو در آخر بیست	شیرگاو ش خورد بر جایش نشست
روستایی شد در آخر سوی گاو	گاو را می جست شب آن کنجکاو
دست می مالید بر اعضای شیر	پشت و پهلو گاه بالا گاه زیر
گفت شیر ار روشنی افزون شدی	زهره اش بدریدی و دل خون شدی
این چنین گستاخ زان می خاردم	کو درین شب گاو می پنداردم

مثنوی - دفتر دوم - بیت ۵۰۳ تا ۵۰۷

یافت مردی گورکن عمری دراز	سائلی گفتش که چیزی گوی باز
گفت این دیدم عجایب حسب حال	کاین سگ نفسم همی هفتاد سال
گور کردن دید و یک ساعت نمرد	یک دم فرمان یک طاعت نبرد

گزیده منطق الطیر - ص ۱۴۷

ب) قالب غزل

قالب غزل قالبی است که برای ثبت لحظه های عمیق عارفانه و حالات خوش صوفیان بسیار مناسب می باشد و مورد استفاده قرار گرفته است. غزل با مضامین عرفانی از سنایی آغاز می شود که او نوعی خاص از غزل به نام قلندریه را نیز وارد ادب فارسی می کند. ویژه گی غزل عارفانه به کار بردن نمادها و رمزهایی است که در زبان عارفان وجود دارد و غزل را دو وجهی می کند. بعد از سنایی عطار نیز غزلیاتی دارد و اوج غزل عارفانه را می توان در غزلیات مولانا دید؛ همچنین غزلیات عراقی و بعضی از غزلیات حافظ.

در این زمینه هنر شاعری افراد بزرگی مانند حافظ و عراقی و مولانا باعث جذابیت بسیار زیاد این نوع غزل شده است، که در هر شاعری می توان رگه های جذابیت شعری را به طور جدا مورد بررسی قرار داد که این بسته به سبک فردی و هنر شاعر است که غزلیات مولانا، حافظ، عراقی و...

را از هم جدا می کند.

ب-۱) موسیقی؛

یکی از جذائیت های آثار عرفانی را می توان موسیقی دانست. سماع یکی از رسوم مربوط به متصوفه است. آثار مولانا بویژه غزلیات او متناسب با این رسم است. در غزلیات شمس (مولانا) آنچه که علاوه بر شور و حال و مضامین موجود در غزلیات باعث جذائیت آنها گردیده ریتم و موسیقی غزلیات مولانا است، که می توان یکی از دلایل اصلی یا به عبارتی بزرگترین دلیل جذائیت غزلیات مولانا را موسیقی آن دانست که غزل او را از دیگر شاعران عارف غزلسرا متمایز می کند.

بمیرید بمیرید درین عشق بمیرید	درین عشق چو مردید همه روح پذیرید
بمیرید بمیرید وزین مرگ مترسید	کزین خاک برآید سماوات بگسیرید
بمیرید بمیرید وزین نفس بــــبرید	که این نفس چو بندست و شما همچو اسیرید
یکی تیشه بگسیرد پی حفرة زندان	چو زندان بشکستید همه شاه و امیرید
بمیرید بمیرید وزین ابر برآید	چو زین ابر برآید همه بدر منیرید
خموشیدخموشیدخموشی دم مرگ است	هم از زندگیت اینک ز خاموش نفیرید

ج) قلندریات

اشعار قلندری همواره نماینده روش ملامت است که مورد توجه گروه ملامیته بوده است. این نوع شعر که ابتداء در شعر سنایی خود را نشان می دهد در برگرفته این مضامین است: مبارزه اجتماعی، بیان شعف و شور مستانه شاعر، بیان مراتب سلوک؛ بعد از سنایی در شعر عطار نیز می توان رد پای اندیشه ملامتی و قلندری را مشاهده کرد، آنچه شکل و قالب خاصی به دیوان عطار می دهد مخصوصاً قلندریات اوست، عشق او هم یک عشق قلندری است، اما بیشتر از آن اوج اندیشه مبارزه اجتماعی به شیوه ملامتی و قلندری را در غزل حافظ می توان دید.

عنوان قلندریات برای پاره ای از اشعار سنایی بیش از آنکه بر اساس فرم و قالب باشد به عنایت به درونمایه انتخاب شده است. ظاهراً این عنوان برای برخی از اشعار سنایی بر اساس تناسب مضامین این اشعار با حال و هوای قلندر ها انتخاب شده است. (زرقانی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۴) غزلیاتش هم آنچه صوفیانه است مخصوصاً لحن قلندری دارد و ظاهراً مشرب عرفانی او نیز با راه قلندران بیشتر توافق دارد.

نمونه از رباعی سنایی:

ای یار قلندر خراباتی من
با من تو ببند دامن اندر دامن
من نیز قلندرانه در دادم تن
هر دو به خرابات گرفتیم وطن
قلندریات متأثر از دو خصلت بارز یعنی ملامتی گری و مبارزه با ریاکاری است. در این نوع شعر
واژگان همه نمادین هستند. اصطلاحات مخصوص به این نوع: خرابات، دیر، ساقی، رند و...

نمونه غزل قلندری:

سنایی:

حیز و بتا راه خرابات گیر
مذهب قلندیان و گدایان دهر
از پی سادات به مسجد مرو
مسجدها را همه گلخن شمر
گرد خرابات و خرابی مگرد
دامن الحمد و تحیات گیر
مذهب فلاشی و طامات گیر
صحبت اصحاب خرابات گیر
دوری ازیشان ز مهمات گیر
گلخنیان را همه سادات گیر
دامن الحمد و تحیات گیر

حافظ:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما
ما مریدان رو به سوی قبله چون آریم چون؟
در خرابات طریقت ما نیز هم منزل شویم
چيست يارانِ طریقت بعد ازین تدبیر ما
روی سوی خانه خمار دارد پیر ما
کاین چنین رفتست در عهد ازل تقدیر ما

تا گنج غمت در دل ویرانه مقیم است
از ننگ چه گویی که مرا نام ز ننگ است
میخواره و سرگشته و رندیم و نظر باز
و آنکس که چوما نیست درین شهر کدامست؟
پیوسته مرا کنج خرابات مقامست
وز نام چه پرسی که مرا ننگ ز نام است

(د) رباعی:

قلب رباعی برای بیان مطالب نغز و کوتاه و پر معنی بسیار مناسب است. به این جهت صوفیان و عارفان از این نوع شعر استفاده کرده اند و رباعیات فراوانی سروده اند. این قالب در بیان لحظه ها و حالات کوتاه عرفاء بسیار مناسب است. خواجه عبدالله انصاری تعدادی رباعی عارفانه دارد، در سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، هفتصد و بیست رباعی آمده که بعضی از آنها به دیگران هم نسبت داده شده است، در پایان دیوان سنایی غزنوی پنجمصد و بیست و هفت رباعی ضبط شده که اکثر آنها مضامین عرفانی دارند، عطار نیز رباعیات خود را در کتابی به نام مختار نامه در پنجاه فصل گردآوری

و تدوین کرده است، تمام رباعیات او یا صریحاً از عرفان و تصوف حکایت می کنند یا به صورت رمز و کنایه این معانی را می رسانند:

ای پاکی تو منزّه از هر پاکی قدوسی تو مقدّس از ادراکی
در راه تو صد هزار عالم گردی در کوی تو صد هزار آدم خاکی

شاعران عرفان گرای دیگر هم از این قالب شعری در بیان معانی عرفانی استفاده کرده اند از جمله؛ بابا افضل کاشانی، مولانا جلال الدین بلخی، سحابی استر آبادی.

مولانا:

جانا تپش عشق به غایت برسید از شوق تو کارم به شکایت برسید
ارزانکه نخواهی که بنالم سحری دریاب که هنگام عنایت برسید

کلیات شمس تبریزی، ص ۱۴۱۴

خواجه عبدالله انصاری:

دل درد تو را به جان مداوا نکنند در عشق تو جان ز غم محابا نکنند
ما را و غمت به کس نگوئیم اگر بوی جگر سوخته رسوا نکنند

رمز:

یکی از دلایل جذائیت آثار عرفاء وجود رمز یا به تعبیری زبان رمزی آنها است. صوفیه در بیان معارف خود زبان واصطلاحات خاصی داشته اند که از آن می توان به زبان رمز نیز تعبیر کرد. بیش عرفانی نسبت به عالم طبیعت و محسوسات اصولاً بینشی است مبتنی بر رمز. چنین دیدی نسبت به جهان محسوسات ایجاب می کند که در آن نه به عنوان یک شیء بلکه به عنوان علامت و نماینده چیزی برتر از خود نگریسته شود.

این قضیه را دکتور پورنامداریان این گونه تبیین می کند: شیوه برخورد با موضوع معرفت و تأثیر آن در کیفیت بیان: ۱- شخصی که خود عشق را تجربه کرده به بیان شور و حال ناشی از می پردازد. ۲- کسی بی آنکه خود عمیقاً تحت تأثیر چنین تجربه ای قرار گرفته باشد، با دیدن و شنیدن ظواهر و آثارش در پی تحلیل و شناخت آن است. در چنین مطالعه ای شخص از قوه تعقل خود استفاده می کند و می کوشد تحلیل اندیشمندانه ای از موضوع بدهد. از طریق بیان او همه خوانندگان مطلبی را در می یابند که او فهمیده و در نظر داشته و بیان شور و حال و هیجانات عشق مد نظر نیست.

بسیاری از آثار عرفانی که جنبه های تصوف نظری را توجیه می کنند و توضیح می دهند: آنچه افلاطون و ارسطو و اخوان الصفا و ابن سینا و فارابی و سهروردی درباره حقیقت خدا و روح و پیدایش عالم نوشته اند. اکثر آثار نظری مربوط به عرفان: اللمع ابو نصر سراج، قوت القلوب ابوطالب مکی و کشف المحجوب هجویری و قسمتی از نوشته های ابن سینا (کتاب اشارات و تنبیهات و رساله

العشق) و قسمتهایی از کتاب احیاء علوم دین و کیمیای سعادت و المنقذ من الضلال غزالی و مرصاد العباد نجم رازی و مشرب الارواح روز بهان بقلی و مصباح الهدایه عزالدین کاشانی و نیز آثار منظوم عارفانه ای از قبیل حدیقه سنایی و مثنوی مولوی و اغلب مثنوی های عطار و جامی.

با این تفاوت که در آثار اخیر اولاً استدلال تمثیلی به علت رعایت حال مخاطب بسیار متنوعتر و گسترده تر است، ثانیاً شور و حال شاعرانه در بعضی قسمتها گوینده را از قصد اصلی غافل کرده و به بیان احساس ناشی از تجربه های روحی و شخصی کشانده (پورنامداریان، ۱۳۶۴، ص ۴۵ و ۴۶)

اما نوع دیگر برخوردار، غیر ارادی و طی تجربه ای باطنی و ناگهانی است که با احساس و عاطفه و دل و روح سرو کار دارد. آنچه عرفاء "کشف" و "شهود" و "الهام" و "واقعه" می خوانند در واقع قرار گرفتن در طیف تجربه ای از این دست و بیانگر دریافت معرفتی از این طریق است، برخورداری از این دست با موضوع معرفت برخورداری عاطفی و غیر ارادی است.

کثرت کاربرد صور خیال و حکایات و تمثیل و کلماتی که دارای بار عاطفی و معنوی سرشار تری است، ناشی از همین عجز واژه ها و زبان طبیعی گفتار در بیان تجربه ای می باشد که از تجربه های عادی و معمولی گریزان است، شاید اگر از قرن ۹ به بعد دیگر آثاری چون سوانح احمد غزالی و نامه های عین القضاة و عهبر العاشقین و شرح شطحیات روزبهان بقلی و پاره هایی از معارف بهاء ولد و فیه مافیه مولانا در نثر و غزلهایی مانند بعضی غزلهای سنایی و عطار و بسیاری از غزلهای مولانا و نیز بعضی قسمتهای مثنوی و تعدادی از غزلهای حافظ در شعر نمی بینیم، ناشی از عدم تجربه هایی آنچنان ناب و صمیمانه و بالطبع عدم آنچنان شور و کوشش عاشقانه ای برای بیان آن باشد. (همان، ص ۴۹ و ۵۰)

یکی از مایه ها و مضامین عرفانی که انگیزه بوجود آمدن رمزهایی چند در غزلهای صوفیانه شده است، مسئله ای حُب الهی و احساس عشق نسبت به معشوق حقیقی است:

چه خواهد مرد معنی زان عبارت که دارد سوی چشم و لب اشارت؟
چه جوید از رخ و زلف و خط و خال کسی کاندرا مقامات است و احوال

گلشن راز

هر که شد محرم دل در حرم یار بماند و آنکه این کار ندانست در انکار بماند
اگر از پرده برون شد دل ما عیب مکن شکر ایزد که نه در پرده پندار بماند
جز دلم کو زازل تا به ابد عاشق اوست جاودان کس نشنیدم که در این کار بماند
گشت بیمار که چون چشم تو گردد نرگس شیوه تو نشدش حاصل و بیمار بماند
به تماشاگه زلفش دل "حافظ" روزی شد که باز آید و جاوید گرفتار بماند

آنکس است اهل بشارت که اشارت داند نکته ها هست بسی محرم اسرار کجاست؟

حافظ

ز چشم مست ساقی وام کردند	نخستین باده کاندر جام کردند
شراب بیخودی در جام کردند	چو با خود یافتند اهل طرب را
شراب عاشقانش نام کردند	لب میگون جانان جام در داد
جهانی را ازان اعلام کردند	نهان با محرمی رازی بگفتند
عراقی را چرا بد نام کردند	چو خود کردند راز خویشان را فاش

عراقی

رمز در شعر فارسی عارفانه محدود به اعضای جسمانی و زیبایی های صوری معشوق نیست و تقریباً از اشیاء و موجودات واقعی تا اشیاء و موجودات و شخصیت های دینی و اساطیری را شامل می شود: گاه روح عشق را چون زمین بود تا شجره عشق ازو بروید، گاه چون ذات بود صفات را تا بدو قایم شود، گاه چون انباز بود در خانه تا در قیام او نیز نوبت دارد... گاه آفتاب بود در آسمان روح تا خود چون تابد، گاه شهاب بود در هوای روح تا خود چه سوزد، گاه زرین بود بر مرکب روح تا خود بر که نشیند... گاه زهر ناب بود در کام قهر وقت تا خود که را گزد و که را هلاک کند... این همه نمایش وقت بود در تراوش علم که حد او ساحل است او را به لجه کار راه نیست، اما جلالت او از حد وصف و بیان و ادراک علم دور است.

(غزالی - خلاصه شرح تعرف)

خط و خال این شاهد شنیدی، زلف و چشم و ابروی این شاهد دانی که کدامست؟ دریغا مگر که نور سیاه بالای عرش عرضه نکرده اند؟! آن نور ابلیس است که از آن زلف، این شاهد عبارت کرده اند و نسبت با نور الهی ظلمت خوانند؛ و اگر نه نور است.

(تمهیدات - ص ۱۱۹)

فرجام سخن اینکه موضوع دلایل جذائیت در آثار عرفانی موضوع گسترده ای است و نتیجه قابل قبول و دقیق در این باره مستلزم دقت و جستجو در تمام آثار عرفاء است که در این مقال نمی گنجد. این نوشته تا اندازه ای با شمایی کلی به ادب عرفانی نگاهی انداخته است و سعی شده است تا جذائیت های آثار عرفاء را به طور کلی و از نمایی دور مورد بررسی قرار دهد. اگر به آثار عرفاء

نزدیکتر بشویم و ریزتر به آن نگاه کنیم هم در سطح معنایی و هم در سطح ظاهری می توان برای هر دسته از آثار عرفانی جذابیت های زیادی را بیان کرد.

کتابنامه:

- ۱- اشرف زاده رضا، آب آتش فروز، گزیده حدیقه الحقیقه سنایی غزنوی، تهران، شابک، ۱۳۸۱
- ۲- انصاری خواجه عبدالله، مناجات نامه، تهران، نگارین قلم، ۱۳۸۱.
- ۳- پورنامداریان تقی، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
- ۴- جامی عبد الرحمن، مقدمه و پیوست مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶.
- ۵- حافظ شمس الدین محمد، دیوان حافظ از نسخه غنی و قزوینی، تهران، بیکران، ۱۳۸۱.
- ۶- زرقانی سید مهدی، زلف عالم سوز، نقد و تحلیل و گزیده اشعار سنایی غزنوی، تهران، روزگار، ۱۳۸۱.
- ۷- زرین کوب عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، ۱۳۴۲.
- ۸- جستجو در تصوف ایران، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۷.
- ۹- ستاری جلال، عشق صوفیانه، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
- ۱۰- سجادی سید ضیاءالدین، مقدمه بر عرفان و تصوف،، تهران، ۱۳۸۰
- ۱۱- صبور داریوش، عشق و عرفان و تجلی آن در شعر فارسی، تهران، زوار، ۱۳۴۹.
- ۱۲- صورتگر لطفعلی، تجلیات عرفان در ادبیات فارسی، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۸.
- ۱۳- عمید زنجانی عباسعلی، تصوف و عرفان، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۶.
- ۱۴- عطار فرید الدین، تذکرة اولیاء، دکور محمد استعلامی، تهران، ۱۳۵۲.
- ۱۵- کیانی نژاد زین الدین، سیر عرفان در اسلام، تهران، انتشارات شرقی، ۱۳۶۶.
- ۱۶- مولانا جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تهران، انتشارات بهنود، ۱۳۷۵.
- ۱۷- مولانا جلال الدین محمد بلخی، کلیات دیوان شمس تبریزی، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، میلاد، ۱۳۸۰.
- ۱۸- همدانی عین القضاة، تمهیدات، انتشارات منوچهری، تهران، ۱۳۷۷
- ۱۹- یریری سید یحیی، سیر تکاملی و اصول مسائل عرفان و تصوف، تبریز، ۱۳۶۸

افغانستان و بحران مدیریت

عبدالؤمن حکیمی*

مدیران ضعیف می رانند و مدیران قوی هدایت می کنند(۱)

مقدمه

بحث درباره مدیریت از دیرباز مورد توجه بوده است؛ زیرا از روزی که بشر پا به عرصه خاک نهاد و با خانواده و قوم و قبیله زندگی اجتماعی را آغاز نمود، اندیشه مدیریت و سرپرستی همان مجموعه کوچک را در ذهن خود پروراند.

در جهان امروز نیز که علوم، تکنولوژی و دانش پیشرفت نموده و سازمان های بزرگ صنعتی و تولیدی به وجود آمده اند، مهم ترین مسئله، چگونگی اداره مجموعه های عظیم انسانی است.

در این میان، بحران ها، بویژه بحران در مدیریت یک کشور یا سازمان، رویدادهای ناگواری هستند که می توانند ضربه های شدید بر پیکر آنها وارد نمایند و خسارت های جبران ناپذیری به بار آورند(۲). حوادث مختلفی که در دنیای مدرن امروز رخ می نماید، نشان دهنده این واقعیت خطیر است که، ما هیچ گاه نمی توانیم آسوده باشیم. در مواقع بحرانی خودشیفتگی و رضایتمندی از خود نمی تواند مدیران را در تصمیم گیری اثربخش یاری کند، بلکه تنها آن ها را آشفته خواهد ساخت. مدیرانی که در شناسایی بحران کوتاهی می کنند و برنامه ریزی جامع و "پیش بینی" (۳) هوشیارانه برای آینده ندارند، هنگام بحران دچار گرفتاریهای شدیدی خواهند شد.

در این روزها کسانی که به افغانستان، مردم و وضعیت آن علاقه مند هستند، شاید از خود پرسند:

وضع مدیریت در افغانستان چگونه است؟ پاسخ به این سؤال نیاز به تأمل زیادی ندارد: وضع در افغانستان بحرانی است. ولی یک سؤال غم انگیزتر دیگر خلق می شود که ممکن است کمتر مورد توجه قرار گرفته باشد: آیا افغانستان در بحران فرو می رود، یا در حال گذر از بحران است؟ به چه دلیل یا دلایلی افغانستان، در تلاش برای نجات از یک بحران، پیوسته به بحران دیگر می لغزد؟ اساساً حال که دولتی با شعار شایسته سالاری امور را بدست گرفته، چرا وضع افغانستان همچنان نابسامان است؟

پاسخ اولیه به این سؤالها این است که، بحران افغانستان محصول بحران در مدیریت و ناکارآمدی مدیران است. از این رو افغانستان همچنان در بحران باقی خواهد ماند تا زمانی که مدیریتی بر اساس یافته های علوم مدیریت، بر ادارات و سازمان های آن حاکم گردد. پاسخ دیگری که به این سئوالات می توان داد، این است که، تا زمانی که زمامداران از مدیریت و کاربرد آن در جامعه خصوصاً جامعه ای که بیش از سی سال کانون بحران های مختلف بوده است، تصویر روشنی نداشته باشند، وارد هیچ گونه فعالیتی نمی توانند بشوند، خاصه برای رفع بحران، آن هم بحران مدیریت.

مفاهیم واژه ها:

مدیریت: درباره مدیریت، تعریفی که مورد قبول عام باشد، در دست نیست. صاحب نظران و مؤلفان مدیریت با هدف ها و سوگیری های مختلف، تعاریف گوناگون ارائه کرده اند، اما در نهایت از مجموع آن ها می توان مدیریت را چنین تعریف کرد:

مدیریت، فرایند به کارگیری مؤثر و کارآمد منابع مادی و انسانی در برنامه ریزی، سازماندهی، بسیج منابع و امکانات، هدایت و کنترل است که برای دستیابی به اهداف سازمانی و بر اساس نظام ارزشی مورد قبول، صورت می گیرد. (۴)

بحران: معادل لاتین واژه بحران "krisis" و معادل انگلیسی آن، واژه "Crisis" می باشد، از منظر علوم اجتماعی معاصر بحران به "اختلال های پایدار" (۵) اطلاق می شود که در جریان یکپارچه سازی نظام بوجود می آید؛ به تعبیر دیگر، بحران، به حدوث وضعیتی گفته می شود که: "ساختار نظام، امکانات کمتر از حد لازم برای ادامه موجودیت خودش دست و پا کند". (۶)

دلایل بحران مدیریت در افغانستان:

بحران مدیریت در افغانستان ممکن است دلایل مختلفی داشته باشد و بتوان آن را با رویکرد های مختلفی مورد تجزیه و تحلیل قرار داد، اما با توجه به وضعیت کنونی و شرایط حال افغانستان، می توان دلایل های عمده آن را در موارد زیر جستجو کرد:

۱- ناکارآمدی ساختار مدیریتی:

مقصود از ساختار سازمانی، راه یا شیوه‌ای است که فعالیت‌های سازمانی به صورت رسمی، تقسیم، گروه‌بندی و هماهنگ می‌شود. (۷)

بر اساس گزارش‌ها، از چندین میلیارد دلاری که جامعه جهانی از سال ۲۰۰۱ به این سو برای بازسازی و نوسازی در افغانستان کمک کرده است، بخش عمده آن در زمینه ظرفیت‌سازی و ایجاد ساختار دولت، هزینه و مصرف شده است.

با همه تلاش‌ها و ادعاهای سازمان ملل و دولت افغانستان، پروسه ظرفیت‌سازی و ساختار مندی این دولت، دستاورد درخشانی نداشته است. ناپیوستگی و ناکارکردی، عمده‌ترین ویژه‌گی ساختاری این دولت پس از طی سه مرحله دولت‌سازی در چند سال گذشته شمرده می‌شود.

در یک ارزیابی اولیه از عملکرد چند سال گذشته دولت، می‌توان به این نتیجه رسید که، همت و هزینه بهسازی ساختارها و نوسازی ظرفیت‌های دولت موفقیت‌اندکی را نشان می‌دهد. کابینه هنوز هم یک مجموعه کارآمد و دینامیک نبوده و از نظر ترکیب و کارورزی، نظام مندی و پیوستگی ارگانیک، استقلال نهادی و مؤثریت سیستم عملی، تفاوت کیفی چندانی با کابینه‌های پیشین ندارد. در سیستم حکومتی، علاوه بر روابط ناروشن وزرا با رئیس‌جمهور، وزارتخانه‌ها نیز عمدتاً بازتابی از هویت و سنخیت قومی، حزبی و جناحی وزیر مربوطه می‌باشند. سستی بودن سیستم‌های بوروکراتیک، فقدان نظم و نظارت، عدم تأمین مالی کارمندان دولتی، عدم استفاده از نیروهای جوان و تحصیل‌کرده در مدیریت‌ها، نبود برنامه‌های کاری مشخص و آیین‌نامه‌های اجرایی بدون داخلی در ادارات، زمینه فساد گسترده و بهانه ناکارآمدی فزاینده را در ساختارهای اجرایی فراهم کرده است، در حقیقت علاوه بر اینکه در جهت بهینه‌کردن روشمند "بعد ساختاری" سازمان دولت کار مهمی انجام نگردیده "بعد اخلاقی" (۸) آن نیز مسیر انحطاط را در پیش گرفته است.

اکثراً نا کارورزی و فقدان "بینش سیستمی" (۹) وزراء و مدیران، منشأ اصلی فساد و گسستگی در ادارات می‌باشد. برخلاف ادعا و وعده‌های رئیس‌جمهور مبنی بر تشکیل کابینه کارآ و متخصص، استخدام گروه‌های زیادی از مشاوران خارجی در وزارتخانه‌ها و ادارات، نشان دهنده ضعف و ناکارآمدی در کل سیستم دولت می‌باشد.

پیشانی در مدیریت، بی‌دقتی در آموزش و گزینش، ناتوانی در تأمین معیشت پرسونل پلیس و ارتش ملی، از اهمیت فوق‌العاده آن‌ها کاسته است. ضعف، سوء مدیریت و تداخل وظیفوی، بارها این دو نیرو را رو در روی هم قرار داده و ده‌ها نفر در درگیری‌های خونین و متقابل بین آنها، تلف شده‌اند.

ناتوانی و سهل‌انگاری در مدیریت و چگونگی آموزش و گزینش پلیس، فساد گسترده‌ای را در ساختار این نهاد غالب ساخته است. برخی آگاهان و ناظران معتقدند، نابسامانی در کادرسازی

پولیس، لایه‌های مختلف این نیرو را تبدیل به منبع ناامنی، قاچاق و خلافکاری نموده است.

۲- ناکارآمدی قانون گذاران:

یکی از دلایل عمده بحران مدیریت را می‌توان در عدم قانون شفاف و کارآمد در پروسه مدیریت ادارات و سازمان‌های دولتی جستجو کرد.

تکاپوی گسترده و چانه زنی‌های پیچیده در روند گزینش هیئت رهبری شورای ملی، از همان ابتداء روشن ساخت که این مجلس، نه بعنوان یک مسند قانون گذاری و حقوقی، بلکه به مثابه یک سنگر سیاسی در ذهنیت ارباب سیاست و در تعامل رهبران قومی تعریف می‌شود. در واقع سبب ناکارآمدی شورای ملی را می‌توان در دو معضل عمده دانست:

الف) ناهماهنگی و ناشکیبایی درونی در بافت فکری و ساخت سیاسی گروه‌های داخلی شورا، توانایی و تأثیر تصمیمات جمعی آن را در مورد مسائل مهم ملی، دچار چندگانگی و چند زبانی ساخته است. به همین دلیل است که این نهاد در بدیهی‌ترین مشترکات و امور ملی با تعلل، تأخیر و متزلزل رفتار می‌کند.

گونگونگی ایدئولوژیک، پیشینه خصومت‌های سیاسی - نظامی، تعلقات پررنگ قومی و ناتوانی‌های علمی - تجربی بسیاری از نمایندگان، از جمله دلایل و عواملی است که تصمیمات داخلی این شورا را عقیم و ناکارآمد نموده است.

ب) مشکل اساسی دیگر مجلس شورا در ارتباط با قوه مجریه تبلور پیدا میکند. هم رئیس قوه مجریه و هم اکثریت نمایندگان مجلس، نسبت این دو قوه را در عرض هم می‌دانند؛ درحالی که از نظر ماهیت حقوقی و کاری، رابطه دو قوه مجریه و مقننه یک رابطه ارگانیک، حقوقی و طولی است که بر مبنای جایگاه قانونی و وظایف نهادی خود، هدف‌های ملی را دنبال می‌کنند. فقدان یک تعریف مشخص و اساسی از رابطه این دو نهاد، از همان ابتداء، تعامل این دو قوه را با تنش، تقابل، چانه زنی و بده بستان‌های سیاسی بنیان نهاده است. سنت امتیاز گیری و امتیاز دهی، رایج‌ترین شکل رابطه این دو قوه شناخته می‌شود که عوامل بسیاری دارد.

۳- فساد و فرسایش ادارات:

بدون شک فساد به عنوان "پدیده مزمن" (۱۰)، در هر نوعش باعث نابسامانی‌های زیادی گشته، خصوصاً اگر در دستگاه اداری یک کشور رواج پیدا کند، که در صورت عدم پیشگیری به موقع، تبدیل به یک ویروس واگیر، گسترش یابنده و غیرقابل کنترل می‌گردد. این بیماری در بستر یک ناهنجاری اجتماعی و ناپایداری سیاسی به وجود می‌آید و به گونه‌های ذیل جلوه گر می‌شود:

رشوه ستانی، رابطه خویشاوندی، فراموش شدن ارزشهای اخلاقی، کم کاری، تقلب و جعل،

وقت گذرانی، بد رفتاری با مراجعین، ربا کاری و دروغ‌گویی، اختلاس و پنهان کاری، سوء استفاده از اموال دولتی و سوء مدیریت و... که در نهایت باعث به وجود آمدن بحران‌های اقتصادی، اخلاقی، کم کاری و... می‌گردد.

پدیده فساد در دستگاه‌های دولتی افغانستان به قول روزنامه‌گاردین که بسا فرصت‌ها و مهمتر از همه فرصت‌های صلح را از بین برده است (۱۱) اکنون به یک هنجار پذیرفته شده در فرهنگ اداری و روش بوروکراتیک تبدیل گردیده و به صورت یک بحران و معضل جدی داخلی و نگرانی بین‌المللی درآمده است.

برخی از آگاهان معتقدند که شیوع فساد در تمامی سطوح و لایه‌های دولتی، این داوری را در میان مردم تقویت نموده که مدیریت رژیم طالبان را منزله‌تر از منش و روش مدیران کنونی مدعی دموکراسی بدانند.

گسترش فساد ذهنی و رفتاری در یک سازمان زمینه‌فلج شدن و فرسایش سلسله مراتب و سطوح مختلف آن سازمان را فراهم آورده و در نهایت کلیت آن سیستم را به یک چرخه باطل فساد- فرسودگی دچار می‌گرداند؛ چیزی که اکنون با کمال تأسف در فرایند اداری دولت افغانستان مشاهده می‌کنیم.

۴- ناکارآمدی سیاست اقتصادی:

یکی دیگر از دلایل بحران مدیریت، ضعف و ناکارآمدی در مدیریت کلان اقتصادی به صورت بحران‌های ذیل در زندگی اجتماعی، فرهنگی و موقعیت اقتصادی کشور تجلی و تشدید یافته است، که سبب بوجود آمدن نابسامانی‌های فراوانی گردیده است:

۱- گسترش فقر و اعتیاد

کم توجهی به بهبود اقتصاد عمومی، بیکاری، بهداشت، مسکن و آموزش سبب شده که با توجه به افزایش حجم جمعیت، گسترش بی‌رویه شهرنشینی و فراوانی نیازهای اولیه، پدیده فقر و اعتیاد به صورت یک معضل فراگیر، عمیق و نگران‌کننده رخ نماید. از طرفی بازگشت میلیون‌ها آواره از خارج و هجوم فزاینده جمعیت به شهرها، معضل مهمی در امر مسکن به وجود آورده است. هزاران خانواده بی‌سرپناه و محروم از برق و خدمات بهداشتی و رفاهی در حاشیه شهرها، تأثیرات نامطلوبی را در روابط اجتماعی و نابسامانی‌های فرهنگی و اخلاقی برجای گذاشته است.

۲- ناکامی در جذب سرمایه‌گذاران

فقدان یک برنامه کارآمد، نبود قوانین مشخص و نوین گمرکی، تجاری و مالیاتی، کمبود برق، عدم دسترسی سرمایه‌گذاران به زمین، مراحل طولانی ثبت و گرفتن مجوز و وجود فساد و رشوه در

ادارات و وزارتخانه ها از جمله عوامل پر شماری است که انگیزه، زمینه و امکانات سرمایه گذاری در افغانستان را دچار مشکل نموده است.

در زمینه تجارت نیز، علیرغم امکانات و فرصت های پیش آمده، دستاورد قابل ملاحظه ای مشاهده نمی شود. با وجود آنکه کشورهای اروپایی و آمریکا، ورود کالاهای صادره از افغانستان را از پرداخت مالیات گمرکی معاف نموده اند و با توجه به پتانسیل های داخلی و معروفیت جهانی برخی از کالاهای افغانی مانند پوست قره قل، میوه خشک و قالین دستباف، ولی با این همه تا هنوز از جانب مقامات مربوطه در وزارت تجارت، کار مهم و شایسته ای در این خصوص صورت نگرفته است.

۳- مواد مخدر و فراموشی ظرفیت های کشاورزی:

با وجود تشکیل یک وزارت عریض و طویل به نام وزارت مبارزه با مواد مخدر، کشت تریاک هنوز هم قلم اول تولید زراعی افغانستان به شمار می رود. طبق بررسی اداره مبارزه با جرایم مواد مخدر سازمان ملل و وزارت مبارزه با مواد مخدر افغانستان، دو میلیون از شهروندان افغانستان که نزدیک به ۹٪ از جمعیت این کشور را تشکیل می دهند، مشغول کشت غیرقانونی مواد مخدر هستند. آلودگی اقتصاد افغانستان به مواد مخدر، درآمد و شغل کاذبی را در میان کشاورزان ایجاد کرده که حاصل آن تقویت تروریزم و طالبان و جولانگری بیشتر مافیای جهانی در این کشور می باشد.

۵- بحران بیسوادی عامل بحران مدیریت:

طبق آخرین گزارش سازمان یونسف، بیش از ۸ میلیون تن در افغانستان بیسواد می باشند. (۱۲) در سه دهه اخیر، علاوه بر یک نسل کهن، دو نسل دیگر نیز بر بی سوادان کشور افزوده شده است؛ نسل میان سالی که در کوره جنگ و آتش پرورش یافته، و نسل نو جوانی که در سایه شوم وحشت و خشونت زاده شده است.

بدون شک فقر فرهنگی و بیسوادی بزرگترین نقطه ضعف کشور (۱۳) و علت بسیاری از بحران های اجتماعی خصوصاً بحران مدیریت در جامعه افغانستان گردیده است. این پدیده به مثابه یک بستر فرهنگی، منشاء ناهنجاری های اجتماعی و باز ماندگی های سیاسی بی شماری می گردد. خشونت و ناشکیبایی در تعامل اجتماعی، گرایش به افراطی گری و عقاید جادویی، گسترش خویشتن خواهی های راز آلود قومی، ناتوانی در درک پدیده های عینی و سیاسی، از جمله داده های بیسوادی در حوزه زندگی اجتماعی است.

متأسفانه مدیران و دولت مردان افغانستان هنوز هم در نیافته اند که پدیده بی سوادی به عنوان یک بحران اجتماعی و معنوی مطرح است و می باید با این بحران به صورت یک مسئله ملی برخورد شود.

از این رو این دولت، کوچکترین اقدام عملی و فرهنگی در مبارزه با بی سوادی انجام نداده و حتی ضرورت، اهمیت و چگونگی مبارزه و مقابله با این پدیده را به درستی سنجش نکرده و تشخیص نداده است.

۶- چرخه ناکارآمدی مدیران و بحران اعتماد:

نگرانی‌ها و ناامنی‌های به وجود آمده در شرایط فعلی، عمدتاً ریشه در عملکرد داخلی مدیران دارد. ناکارآمدی مدیران در زمینه‌های مختلف بهانه‌هایی بوده‌اند که شیشه امید و اعتماد مردم افغانستان را نسبت به روند دولت سازی، پروسه پیوستگی ملی و توسعه سیاسی (۱۴) را، غبار آلود ساخته است. با ادامه این روند، نباید انتظار داشت که این مردم در ادامه حمایت و جدیت خود در برابر دولت و تحولاتی که در سطح رهبری سیاسی اتفاق خواهد افتاد، حساسیت و دلبستگی نشان دهند. بدون شک، دولت و رهبری کنونی افغانستان در مرحله حساسی قرار گرفته که خطر بحران اعتماد و از دست دادن مشروعیت ملی و سلب اعتماد و حمایت بین المللی، آن را تهدید می‌کند، و این، برای مردم خسته و جنگ زده افغانستان، به معنی از دست دادن بزرگترین فرصتی خواهد بود که تکرارش، به قربانی شدن چند نسل دیگر نیز نیاز خواهد داشت.

۷- مؤسسه‌های بین المللی:

وجود مؤسسات بین المللی و خارجی موازی با دولت افغانستان نیز خود به گونه‌ای نقش اداره افغانستان را کم رنگ ساخته است و سبب بوجود آمدن بحران مدیریت گردیده است. در حالتی که هم مؤسسات خارجی، اجراء کننده پروژه‌ها هستند و هم خود اداره افغانستان، مرجع پاسخگو در این حالت گم می‌شود. همچنین مؤسسات خارجی با جذب کادر متخصص و حرفه‌یی باعث ناکارآمد باقی ماندن نظام دولتی شده‌اند.

نتیجه گیری:

مشکلات و معضلات یک دولت را، خصوصاً یک دولت نو پا و نو بنیاد را می‌توان از زاویه‌های گوناگون مورد بررسی و کنکاش قرار داد، با توجه به آنچه ذکر شد، به نظر می‌رسد، عمده مشکلات دولت و به تبع آن مردم افغانستان، از نبود مدیریت کارآمد و ثمر بخش باشد، همان گونه که مشاهده می‌شود تعدادی از افرادی که در کابینه فعلی حضور دارند، فاقد دانش و توانایی مدیریتی هستند. در افغانستان یک مدیر باید به تمام جوانب افکار و روابط اجتماعی آگاه باشد، چرا که در حقیقت زمینه بوروکراسی، مفاسد اداری و رشوه‌ستانی و بسیاری از معضلات دیگر اجتماعی

را سوء مدیریت ها به وجود می آورد. چنانچه اگر مدیر توانمندی در رأس اداره یک نهاد قرار داشته باشد و از عهده مسئولیتش برآید به خوبی قادر خواهد بود به عنوان "کارگزار" (۱۵) شایسته، مفسد و معضلات اداری را مهار نماید و در پی آن ملت نیز از ثمره مدیریت کارآمد بهره مند گردد.

منابع:

- ۱- ترواوا رابرت / نیوپورت جین، اصول مدیریت و رفتار سازمانی، ترجمه عتیق الله علاء، تهران: انتشارات زوار ۱۳۶۹، ص ۲۶۲
- ۲- دیوید فرد آر، مدیریت استراتژیک، ترجمه دکتر علی پارسائیان و دکتر محمد اعرابی، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، چاپ سوم ۱۳۸۱، ص ۵۳۴
- ۳- ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات نیل ۱۳۳۷، ص ۱۴۲
- ۴- رضائیان علی، اصول مدیریت، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ۱۳۸۴، ص ۷
- ۵- هابرماس یورگن، بحران مشروعیت تیوری دولت سرمایه داری مدرن، ترجمه جهانگیر معینی، تهران: نشر گام نو، چاپ دوم ۱۳۸۱، ص ۵۱
- ۶- همان، ص ۵۱
- ۷- علاقه بند علی، مدیریت عمومی، تهران: نشر روان، چاپ دوم ۱۳۸۳، ص ۷۷
- ۸- سموئیل هانتینگتون، سامان سیاسی در جوامع در دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر علم، چاپ اول ۱۳۷۰، ص ۴۰
- ۹- رانسف مک دائل، استقرار مدیریت استراتژیک، ترجمه عبد الله زنده، تهران: نشر سمت ۱۳۷۵، ص ۲۷
- ۱۰- هیوود پل، فساد سیاسی، مترجمان محمد طاهری، میر قاسم بنی هاشمی، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی ۱۳۸۱، ص ۱۳۹
- 11- www.bbc.com.uk (10 march 2010)
- 12- www.yasinan.com
- ۱۳- فصلنامه علمی-پژوهشی نبراس، کابل: شماره اول، زمستان ۱۳۸۸، ص ۱۰۴
- ۱۴- همان، ص ۱۰۸
- ۱۵- بشیریه حسین، جامعه شناسی سیاسی، تهران: نشر نی، چاپ سوم ۱۳۷۶، ص ۲۴۷

هرمنوتیک گادامر و پیامدهای نظری آن در حوزه فرهنگی ما

سید حسین اشراق

در گفتمان "گادامر و پیامدهای نظری آن در حوزه فرهنگی ما" که به همت بنیاد آرمانشهر در تالار لیسه استقلال کابل به تاریخ ۱۶/۱۱/۱۳۸۷ برگزار گردیده بود، سخنرانی ای را اینجانب (سید حسین اشراق) نیز ارائه نمودم، سخنرانی مذکور از کسب (نوار) پیاده گردیده و بنا به تدبیر نگارش بدون آنکه تغییری در محتوایش بوجود آورده شده باشد به صورت کنونی در آمده است.

جا دارد از بنیاد آرمانشهر که امکان ارائه ای این جستار را فراهم نمود و همچنان از اساتید و دانشجویان دانشگاه های کابل، تعلیم و تربیه، بامیان و فرهنگیان عزیزیکه در گفتمان مذکور حضور بهم رسانده بودند سپاسگزاری نمایم.

"برای فیلسوف نبودن هم باید فیلسوف بود"

ارسطو

ما در زمانی به مباحث فلسفی می پردازیم که به قول جیانی واتیمو تمامی جوهرها رنگی ندارند و تأویل و نهادن بنیان ها از برجستگی نمایان بر خوردار است ولی با وجود این همه بیرنگی و بی بنیادی هنوز هم بی نیاز از فلسفیدن نیستیم به جهت اینکه حتا برای "فیلسوف نبودن هم باید فیلسوف بود" و مخصوصاً این نکته را کانونی بپنداریم که فلسفه شیوه ای از اندیشیدن متفاوت از علم و معرفت های دیگر برای پرسش کردن می باشد، به عبارت دیگر، "اندیشیدن" پرسش کردن و خود را مورد سؤال قرار دادن است که جز با "دراز نفسی فیلسوفانه" * احیاناً از طریق دیگر میسر نمی

* این گفته از "در ستایش فلسفه" مرلوپونتی فیلسوف فرانسوی گرفته شده است.

شود، همین جایگاه متفاوت فلسفه از علم و معارف دیگر است که حتا در زمانه های قدیم در روم از آن به مثابه آلماماتیر، "غذای مادری" (شیر مادر) "فرهنگ" یاد کرده اند. با وجود اینکه فکرت های قیاس نا پذیر فلسفی "مذاکرات صلح دائمی" کانتی در آن حوزه را همواره با چالش روبرو می کند این نکته را نیز نمی توان انکار نمود که سنخیت های مشترکی میان گفتمان های هر دوران تمدنی - تاریخی را می توان پیدا کرد، در واقع گفتمان های فلسفی هر دوران را می شود به مثابه کوکب های سپهر های فرهنگی تلقی کرد که علی الرغم ما به الامتیاز، واجد مشترکات نسبی نیز هستند و از فضای عام سیاره های تاریخی شان تأثیر پذیرفته اند، چنانچه ویژه گی دوران باستان، کانونی پنداری حقایق مثالی اسطوره گون، از دوران قرون وسطی طرد عقل و غلبه متافزیک* و از دوران جدید، التفات بسوی ذهن شناسنده** و شوریدن علیه سنت های مطلق گرایانه ای تیب دکارتی می باشد.

در دوران جدید که گسست از روایت های اسطوره ای شاخص عمده آنرا تشکیل می دهد، جهش ها و تجربه هایی در قالب فلسفه های تحلیلی، تجربه انگاری، پدیدار شناسی، عقل گرایی، پسا عقل گرایی، نسبی اندیشی و غیره را می توان از پیامد های آن به شمار می آورد. گسست از مثالی گری را می توان با نام های دکارت و کانت ربط داد اما از آنجا که مدل های آندو افلاطونی و ارسطویی بوده اند نمی توان سر آغاز را با نام های آنان مسجل نمود، سر آغاز را می توان از اختراع زبان سمبولیک بواسطه گوتلب فرگه آلمانی در نظر گرفت که در اثر معروفش "مفهو منگاشت" برای اولین بار طرح زبان اختصاری تفکر محض بر طبق نمونه ریاضی را ارائه کرد و واجد اهمیت ساخت.

ایدئوگرافی فرگه بر دو نکته تأکید داشت:

- ۱- قضایای حساب از زمره احکام ترکیبی پیشینی*** یا تجربی نه بلکه حقیقی اند.
- ۲- قاعده بندی های حساب را باید از قید زبان متعارف آزاد ساخت و دستگاهی از نشانه های قرار دادی مانند منطق را برایش بوجود آورد.

در واقع برای اولین بار گوتلب فرگه موفق می شود که ریشه های مثالی گرایانه فکر فلسفی را با چالش روبرو کند و منبع الهام گفتمان های فلسفی مهم بعد از خود مانند فلسفه تحلیلی و پدیدار شناسی شود و بر فیلسوفان بر جسته ای مانند ویتگنشتاین (متقدم)، کارناپ، کواین، دامت، هوسرل، راسل و غیره نیز اثر بگذارد.

*به قول کانت: روزگاری (در دوران قرون وسطی) متافزیک عنوان شهبانوی جملگی علوم را داشت.

** به قول دکارت: من می اندیشم پس هستم.

*** ترکیبی پیشینی: احکامی اند که معمول شان در موضوع شان مندرج نیست ولی از لحاظ منطقی از هر حکمی در وصف تجربه های حسی مستقل اند.

نهضت فلسفه تحلیلی که با فرگه آغاز شده بود مشخصه عمده آنرا تأکید بر تحلیل منطقی تشکیل می داد که مراد از آن تحلیل گزاره های زبانی به جهت حذف تناقض های متافیزیکی و شکاکانه فلسفی بود.

فلسفه تحلیلی بر این نکته مصر بود که:

تحلیل به استعمال زبان مربوط می شود و مسائل فلسفی در واقع مسائل زبانیست، این موضوع که به واسطه برتراند راسل چهره جدید بخود گرفته بود منجر به این گردید که شناسایی منوط به "مدرکات حسی" و "تجربه" به شمار آید و "معنا داری" نیز به همین امر مربوط گردد.

این طرز نگاه منجر به این گردید تا:

۱- شناخت بر پایه تجربه و ذهن آینه جهان تلقی گردد.

۲- احکام و قضاوت ها همه بر دو دسته تقسیم شوند:

الف: حکم ها و داوری های واقعی که توصیف جهان بواسطه علم را معتبر می شمارند.

ب: حکم ها و داوری های ارزشی که حوزه عواطف، احساسات، تمایلات و خواسته ها را در بر

می گیرند (داوری های عینی نیستند و ذهنی اند).

این تقسیم بندی به گونه بنیادی بر تمایز "واقعیت" و "ارزش" تأکید می نمود که به قول هیوم، مغاک پرنشاندنی میان شان وجود داشت که یکی از "آنچه هست" و دیگری "از آنچه باید باشد" حکایت میکرد، بر همین مبنا بود که پوزیتیویست ها حجت می آوردند که: نمی توان از "آنچه هست"، "آنچه باید باشد" را استخراج نمود، بنا بر این موضوع علم را "هست" و موضوع اخلاق را "باید باشد" تشکیل می دهد.

پوزیتیویست ها از این دو اصل نتیجه به دست آوردند که:

۱- دانش در باره جهان عینی، از راه تجربه ممکن است، دانش پیش از تجربه امکان پذیر نیست.

۲- قلمرو عقل محدود به حوزه علم است، پرسش هایی با مبنا های متافیزیکی، هنر و اخلاق جز

ابراز احساسات چیزی دیگری نیستند و نمی توانند مورد ارزیابی قرار گیرند.

داستان حلقه "وین"، شهرت جهانی، تردید ها، تزلزل ها و افول اقبالش در تاریخ فلسفه به صورت

مشرح بیان گردیده است اما نکته های کانونی آن حلقه که مورد مشاجرات گسترده واقع شده اند

این ها اند:

۱- علم با مشاهده آغاز می شود.

۲- معنا داری با جنبه های آزمون و قابلیت تحقیق تجربی ارتباط دارد.

۳- علم مطابق با قواعد ثابت و جهان شمول استمرار می یابد.

۴- بایستی مفهوم علمی عالم را تبیین نمود و آنرا به عنوان معرفت برتر تلقی کرد.

چهره های مهم این جریان موریتس شلیک، کار ناپ، اتونویرات، کورت گودل، رایشناخ و غیره بودند اما بهترین اثریکه مورد استقبال حلقه "وین" قرار گرفت رساله منطقی- فلسفی ویتگنشتاین (متقدم) بود که نظریه تصویری زبان را ارائه کرد، آینه وند انگاری ذهن و رویکرد تصویر بردارانه زبان را مورد صحنه قرار داد و مواضع فکری پوزیتویزم را استحکام بیشتری بخشید، اما این روند مطمئناً به پیش نرفت، کار ناپ، اتونویرات و عده ای دیگر از اقوال جازم پوزیتویستی فاصله گرفتند و ویتگنشتاین تمامی مبنا های "رساله" را مورد نقد و جرح قرار داد و از بنیان بر انداخت، حلقه "وین" با وجود آنکه از بیرون با نظریه های رقیب روبرو بود از درون نیز با تردید ها و تزلزل هایی مواجه گردید و سر انجام مسیر از هم پاشیدگی را طی کرد، به جهت اینکه اندیشه هایش به قول فایرابند "کمتر انعطاف پذیر و بیشتر جزمی بودند".

با وجود اینکه فلسفه تحلیلی زبان به گونه ای به سوی آزمون گرایی پوزیتویستی تحول کرده بود و تیوری تصویری زبان یکی از کانونی ترین جنبه های آنرا تشکیل می داد اما ویرانگری خود ویتگنشتاین زمینه این را فراهم کرد تا نظریه "بازی های زبانی" جای آن را بگیرد و "پژوهش های فلسفی"، "رساله منطقی-فلسفی" را به عقب بزنند و در چرخه ابطال قرار دهد.

تیوری "بازی های زبانی" مطرح شده به واسطه ویتگنشتاین (متأخر) در واقع جنبه های مهمی را احتواء می کرد که عمده ترین شان این ها اند:

- ۱- زبان ماهیت یگانه ندارد و واجد تنوع کار برد و تعدد بازی هاست.
 - ۲- برای فهمیدن، فرهنگ لغات کافی نیست، کار برد اساسی است.
 - ۳- معنا با طیف وسیع و نامعینی از شرایط زبانی، اجتماعی و فرهنگی مشخص می شود.
 - ۴- سخن گفتن در حقیقت مشارکت کردن در متن یک نحوه معیشت است.
 - ۵- زبان دارای صورت از مجموعه آموزش ها، فرمان ها، پاسخ ها، اعمال و حرکات شبیه بازی است.
 - ۶- زبان ها مانند بازی بدون آنکه ماهیت یگانه داشته باشند از پیوند ها و مشابهت ها و حال و هوای خانوادگی بر خوردار اند.
 - ۷- زبان ها مانند بازی ها با وجود شباهت های خانوادگی بایکدیگر نا همگن و قیاس ناپذیر اند.
 - ۸- نمی توان کنشهای زبانی درون یک بازی را با قاعده های زبانی دیگر ارزیابی کرد و داوری نمود. نتیجه گیری ایکه ویتگنشتاین (متأخر) از این مقدمات نموده این است که حوزه های فرهنگی مختلف مانند علوم طبیعی، علوم انسانی، دین، فلسفه، سیاست، اخلاق، هنر و غیره حاوی بازی های زبانی مخصوص به خود و بایکدیگر قیاس ناپذیر اند، که بر این اساس نمی توان از صحت و سقم یک بازی با قاعده های بازی دیگر سخن گفت و به داوری نشست.
- آموزه های ویتگنشتاین (متأخر) که نوعی رهایی از قید و بند اقوال جازم تیپ دکارتی را به

ارمغان آورده بود نه تنها بر فلسفه های جدید زبانی تأثیرات جدی بر جا گذاشت که برای نظریه های هرمنوتیکی، پلورالیستی، پست مدرنیستی و غیره نیز الهام بخش بود، چنانچه " وضعیت پست مدرن " فرانسوا لویتار که به مانیفیست پست مدرن شهرت یافته است در تحلیلش از وضعیت فرهنگ و دانش، آموزه زبانی ویتگنشتاین (متأخر) را به عاریت گرفته است که از پایه های اساسی کثرت گرایی و قیاس ناپذیری بازی های زبانی نظام های ارزشی به شمار می رود.

علاوه بر آن ویتگنشتاین (متأخر) تأثیرات جدی ای خود را بر آستین، استنلی کاول، گیلبرت رایل، پیتروینچ، دیوید بلور، ریچارد رورتی، ژاک دریدا، ژیل دلوز و گادامر نیز گذاشته است. ویتگنشتاین (متأخر) زمینه این را فراهم کرد که از بنیاد با سنت های کلاسیک فلسفی بدرود بگوید و شرایط بازتری را برای گفتمان های پسا پوزیتیویستی بوجود آورد که ابطال گرایی کارل پوپر و پدیدارشناسی ادوموند هوسرل نمونه های برجسته آنهاست.

مراد از پدیدارشناسی آگاهی مبتنی بر مواجهه بدون میانجی یا مستقیم با پدیدارهاست که علاوه بر ساحت های عینی، حوزه های انتزاعی را نیز شامل می شود.

پدیدارشناسی در واقع ساختارذاتی پدیدارها را وصف می کند و بر این نکته تأکید می نماید که ذهن شناسنده با خصوصیت منحصر به فردش از جنبه خاص به سوی عین (مورد شناخت) جهت پیدا می کند و محتوای التفاتی را به وجود می آورد.

فلسفه هوسرل بر پایه های مثلث شناخت یقینی، " حیث التفات "، " تعلیق " و " شهود ذات " استوار می باشد و مدعی جا انداختن پدیدارشناسی به مثابه علم دقیق یا " علم علوم " نیز بوده است که پس از مدتی تلاش این داعیه با شک روبرو گردید و بواسطه خود هوسرل در کنفرانس بحران علوم اروپایی بدان اعتراف صورت گرفت، اما با وجود بن بست، پدیدارشناسی استعلایی هوسرل بر چهره های مطرح قلمرو فلسفه مانند مارتین هایدگر، کارل یاسپرس، گادامر، جیانی واتیمو، ژان پل سارتر، مرلو پونتی، مارتین بوبر، لویناس، پل ریکور و غیره اثر گذاشته است ولی از میان همه قصه هایدگر واجد ویژه گی خاص است، به جهت اینکه مهمترین جنبه پدیدارشناسی هوسرل که کانونی انگاری " ذهن شناسنده برای شناخت " است را نه تنها نمی پذیرد و مورد نقد قرار می دهد که قرار گرفتن در راه ایده آلایزم ترانساندانتال * نیز تلقی می کند.

هایدگر که " هستی " را در " زمانمندی " آن می نگرند با نظریه ضد تاریخی هوسرل از بنیان در تقابل قرار می گیرد، پدیدارشناسی هوسرل را پوشیده از پیرایه های اسطوره ای مواریت افلاطونی و دکارتی می داند.

* ترانساندانتال: امری که به شرایط امکان پیشینی یا به بنیادها و حدود توانایی شناخت ما بر میگردد.

هایدگر مبنای تفکر فلسفی خود را عبور از "پدیدار شناسی استعلایی" به "پدیدار شناسی وجودی" که همانا فهم و تأویل جهات بنیادی هستی در قالب هرمنوتیک* "دازاین"* است قرار می دهد و تحول به سوی هستی شناسی فلسفی رارها شدن از گرفتاری روانشناسی گرائی هوسرلی فرورفته در وصف افعال خود آگاهی که بی التفات به مطلب حقیقی یعنی معنای وجود است می خواند.

"هستی" در فلسفه هایدگر واجد نقش مرکزی است، اثر معروفش "هستی و زمان" اشاره به همین امر دارد که "هستی" را باید در "زمانمندی" یا به تعبیری "تاریخمندی" آن مورد تأمل قرار داد، "هستی و زمان" حکایت از ارتباط اساسی "هستی" و "باشنده" دارد زیرا بدون "هستی"، "باشنده" در کار نیست و بدون "باشنده" به "هستی" نخواهیم رسید به جهت اینکه "هستنده" ها دقیقاً در عرصه "هستی" هستند.

هایدگر تأکید می کند که انسان در "جهان" و دارای "جهان" است اما جهان هایدگری جهانی است که انسان خود را مستغرق در آن می یابد، او را در میان گرفته و در تقدم بر فاعلیت ذهن قرار دارد، محیط بر انسان می باشد و پیش فرض هستی شناختی او را تشکیل داده است.

انسان مورد نظر هایدگر همیشه در گیر کار و کنش در چارچوب تجربه زیسته است که به وسیله پیکر عبارت های زبانی بیان می شود، زبان در نظر هایدگر خانه انسان است و وجود هم در زبان تجلی می کند بنا بر این زبان افقی است که برای صریح ساختن معنا از طریق تأویل با پنجه زنی و پرسشگری در هستی در نسبت هرمنوتیکی مقام می کند.

هایدگر به عنوان یکی از فلاسفه تأثیر گذار، الهام بخش فیلسوفان و دانشمندان زیادی گردیده ولی مهم تر از همه هانس گیورگ گادامر است که واقعه تأویل را به فلسفه هرمنوتیک زبان و سنت متحول نموده و هرمنوتیک را به مثابه کنش فلسفی تعریف کرده و به مسئله ای مرکزی "چگونه فهم ممکن می شود؟" پرداخته است.

هرمنوتیک که به معنای تأویل کردن و مساعی برای یافتن معنای مکنون متن می باشد آغاز کارش را با تأویل انتقادی متون مقدس بنیاد گذاشته که بواسطه دانهایر در سال ۱۶۵۶ تحت عنوان هرمنوتیک قدسی یا روش تأویل متون مقدس و در قرن هجدهم بواسطه شلایر ماخر به مثابه دانش مطالعه خود فهم مطرح گردیده است**، ديلتای نیز در رابطه با هرمنوتیک نقش تحول آفرین بازی کرده است، ایشان ادراک درونی یا تفسیر و تأویل را در برابر تبیین بیرونی قرار داد و حوزه علوم طبیعی از علوم انسانی را از هم متمایز و جدا نمود. ديلتای این مسئله را نیز بر جسته کرد که "نه از

* هرمنوتیک: دانش رمز گشایی برای به فهم درآوردن متون و آثار است.

** دازاین = آنجا + بودن = حضور - هستی - وجود

** فردریک نیچه فیلسوف معروف آلمانی را نیز از الهام دهندگان هرمنوتیک مدرن به شمار می آورند.

طریق درون بینی بلکه از طریق تاریخ به شناخت خود مان می‌رسیم، به همین جهت او با عبور از "ایده آل‌یزم انتقادی" کانت بر "تاریخ‌مندی آگاهی" تأکید کرد و به جای نظریه "شناخت" مقوله "تأویل نفس" و به جای "نقد عقل محض"، "نقد عقل تاریخی" را رفعت شایان بخشید، این میراث زمانیکه به دست هایدگر افتاد ایشان کل فلسفه را هرمنوتیکی انگاشت و تحول مهمی را در این عرصه از این رو که "فهم" و "تأویل" از جهات بنیادی هستی انسان به شمار می‌روند رونما نمود، او "هستی و زمان" خودش را "هرمنوتیک دازاین" خواند که چشم انداز افشای "هستی" در "وجود" را فقط از طریق تأویل میسر می‌نماید؛ تأثیر گذاری هایدگر در قرن بیستم چشم گیر بوده است اما آموزه های فلسفی ایشان بواسطه شاگردش هانس گیورگ گادامر قابل تأمل می‌باشد.

گادامر با پیگیری تحول هرمنوتیک از شلایرماخر و دیلتای تا هایدگر این دانش را به مرحله جدیدی رسانید و با "حقیقت و روش" اش گام بلندی را در مسیر دانش تأویل برداشت که مهمترین شاخص آن را می‌توان در کانونی‌پنداری "به فهم درآمدن هستی بواسطه زبان" دانست که از آن به نام "هرمنوتیک زبان" نیز یاد می‌کنند.

گادامر تأویل زبانی را از ویتگنشتاین (متأخر)، عمل دیالکتیکی انسان و تاریخ را از هگل، فهم تاریخی را از دیلتای و هستی‌شناسی فهم که همانا تأویل هستی گرایانه یا زیست جهان است را از هایدگر بر گزیده، پلی میان فنومنولوژی قاره‌یی و فلسفه تحلیلی را بوجود آورده و کشف رموز از تمامی تولیدات فرهنگی را به امر مهمی مبدل کرده است.

چنانچه اشاره شد "حقیقت و روش" از آثار بسیار مهم در حوزه جنبش هرمنوتیکی به شمار می‌رود جالب است بدانیم که "او" استعمال شده در این عنوان برای "وصل" نه بلکه "فصل" آورده شده است و حکایت از تلمیح‌رندانه‌ای دارد، گادامر مطرح کرده است که روش* راه رسیدن به حقیقت نیست بلکه بر عکس حقیقت از چنگ انسان روش طلب به در می‌رود، تأکید او بر نداشتن روش از ریشه‌های هایدگری تفکرش حکایت می‌کند که حقیقت را به مثابه "مطابق با واقع" نمی‌پذیرفت و رویکرد دیالکتیکی سازگاری اجزاء با کل را مرجح می‌شمرد، گادامر از این تعامل به عنوان خویشاوندی افق‌ها سخن به میان می‌آورد و همسخنی متن و تأویل‌گر را جدی می‌انگاشت. تحقق فرایند فهم از نظر گادامر در ادراک مشترک با دیگران صورت می‌گیرد که از مواججه و گفتگو با متن‌ها، آثار، نظر گاهها، چشم اندازها، اشکال زندگی، دانسته‌های دیگران و پیش‌داوری (تربیت فرهنگی و تاریخ‌ها) اثر می‌پذیرد، از نظر گادامر فهم عبارت است از جریان سنت در لحظه‌ایکه گذشته و حال با هم می‌آمیزند و پیش از هر چیزی توافق را به وجود می‌آورند.

هستی‌شناسی گادامر حکایت از این جنبه‌ها دارد که:

*روش: کوششی است از جانب تأویل‌کننده یا تجربه‌کننده برای سنجش و سلطه مفهومی.

۱- ذهن تأویل کننده در هنگام قرائت متن سرشار از معلومات، مفروضات، پرسش ها، پیش فرض ها، پیش ساخت های فکری و مبنا های زیبا شناختی می باشد که واقعیت تاریخی وجود او را شکل داده اند.

۲- عناصر یاد شده در یک ترکیب پیچیده، افق، زاویه نگرش یا منظر قرائت کننده تأویلگر را بوجود آورده اند.

۳- همانگونه که تأویل* عبارت از ترکیب افق های متن و تأویلگر است "فهم" نیز محصول گفتگو و دیالوگ مستمر تأویلگر و افق گذشته با افق کنونی است.

۴- افق را نباید ساکن و ثابت فرض کرد بلکه در حال پویایی و در مراجعه با جهان، اشیاء و متون دائماً در تعدیل تلقی نمود.

۵- اختلاف در بینش ها و تفسیر ها منشأ در اتکاء بر پیش فرض ها و افق های فکری مفسران و تجربه کننده گان تأویل دارد، هیچ دیدگاه کامل و مطلق وجود ندارد که واجد تمامی سویه ها و افق های ممکن باشد.

به همین جهت فهم عمل دیالکتیکی متعامل معرفت به نفس شخص (افق یا جهان او) با آنچه مواجه شده است می باشد که در این صورت ازمنش های:

- تاریخی

- زبانی

- دیالکتیکی

آن نیز می توان سخن به میان آورد.

منش تاریخی فهم از نظر گاه گادامر در هم شدن افق ها در قلمرو "تاریخ" و "زبان" است که صورت می پذیرد، به عبارت دیگر "تاریخیت" وجود ما متضمن این نکته است که پیش داوری، سازنده جهت گیری اولیه همه توان ما برای تجربه کردن می باشد.

منش زبانی فهم معنای نحوه هستی در "جهان"* را می نمایاند و برملا می کند که انسان جهان دارد و به دلیل زبان در جهان زندگی می کند (زندگی فرهنگی) علاوه بر آن زبان به منزله واقعه انکشاف (باز نمایی) همواره در جریان و حرکت برای به فهم در آوردن نیز هست؛ منش زبانی فهم جنبه های ذیل را بیشتر مورد تأکید جدی قرار می دهد:

۱- فهم*** همانا تأویل است.

* تأویل: چیرگی وصال متن و تأویل کننده بر بیگانگی تاریخی متن در چرخه هرمنوتیکی است.

** جهان: قلمرو عمل هرمنوتیکی است، عملی که به وسیله آن هستی به صورت زبان، موضوع و مضمون می یابد

*** فهم: همسخنی بر معنا با متن است.

- ۲- فهم استوار به گفتگو و وابسته به زبان است.
- ۳- زبان * پس زمینه هر نوع کنش فهم است.
- ۴- زبان وجه بنیادی انسان در جهان و مبین تناهی اوست.
- ۵- زبان قرار دادن تجربه در مدار ارتباطی برای فهم است.
- ۶- آگاهی متأثر شده از تاریخ در زبان محقق می شود.
- گادامر تأکید کرده است که کارکرد زبان اشاره به اشیاء و همچنان جهت زبان از فاعلیت ذهن از طریق ابزار نشانه به شیء نیز نیست، او بر خلاف دوسوسور و کاسیرر کارکرد زبان را انکشاف و باز نمایی "جهان حیاتی" می داند، زبان از نظرگاه گادامر قدرت آشکار کردن فضایی را دارد که در آن جهان می تواند خود را منکشف سازد و این کار منحصر به فرد آدمی برای تفاهم است.
- منش دیالکتیکی فهم این معنا را می رساند که فهم علاوه بر اینکه واقعه تاریخی و زبانی است، واقعه دیالکتیکی نیز هست، دیالکتیکی بودن فهم بر این نکته تأکید دارد که فهم از طریق روش که کوشش تجربه کننده برای سنجش و سلطه مفهومی است، حاصل نمی شود بلکه با استفاده از دیالکتیک و از طریق پاسخگویی پرسشگرانه به موضوع مورد مواجهه مقدور می شود.
- گادامر بنیاد فهم دیالکتیکی را در خود آگاهی نمیداند بلکه در هستی، زبانی بودن هستی انسان در جهان و منش هستی شناختی واقعه زبانی تلقی میکند، دیالکتیک گادامر دیالکتیک میان افق های خود شخص و افق سنت می باشد که نفی کننده نه بلکه پرسشگرانه است.
- منش دیالکتیکی فهم گادامر حاکی از ابتناء بر ساختار هستی است که بر بنای پیش ساختار فهم وجود یا شیء مورد مواجهه رخصت داده می شود تا خودش را آشکار کند و به ظهور برساند.
- با این اوصاف هرمنوتیک گادامر عمدتاً تبیین کننده فرایند فهم است که نکته های مشخصی را مورد التفات قرار می دهد، به گونه ذیل:
- ۱- تأکید بر نقش "سنت" و "پیش داوری" بر فهم، به این معنا که هیچ نقطه بیرونی برای نظاره عینی در وضع تاریخی وجود ندارد بلکه امکان آگاهی در سنت حاصل می شود، به عبارت دیگر امکانات خود فهمی ما در "سنت" و "زبان" نهفته است.
- ۲- معرفت در باره جهان را نمی توان از بودن در جهان مجزا کرد، "معرفت" و "تجربه" ** عناصر در هم آمیخته با هم اند و نمی توان هیچ موضعی بیرونی را یافت و از آن به جهان تجربه نگریست.

* زبان: موقعیتی است که در کلمات به صراحت می رسد، زبان انکشاف گوینده نیست، انکشاف هستی جهان است.

** تجربه: نحوه شکل گرفتن فهم آدمی از "جهان" است.

- ۳- انسان فرا تاریخی، زبان شفاف و حقیقت نما و خواسته های فرا تاریخی، قابل تصور نیست زیرا هر معرفت و گفتمان سرشت تاریخی دارد.
- ۴- زبان صرفاً ابزار نیست بلکه شکل دهنده انسان و کردار های اوست، زبان از مجرای گوینده سخن می گوید و نه گوینده به واسطه زبان.
- ۵- در پرده گفتمان هیچ حقیقت مرکزی و فرا گفتمانی یا ماقبل گفتمانی در کار نیست بلکه در هر گفتمان اشکالی از حقیقت ایجاد می شود، بنا براین تصور پوزیتیویستی از معرفت به مثابه باز تاب واقعیت عینی درست به نظر نمی رسد.
- اندیشه های فلسفی گادامر علیرغم تأثیر گذاری و تحول آفرینی در حوزه فکر فلسفی با ایرادها، چالش ها و انتقادات نیز رو برو بوده است. انتقادهایی را امیلیوبتی و جونیورهریرش بر مبانی فلسفی گادامر وارد کرده اند که قابل تأمل می باشند اما جدل های فکری او با یورگن هابرماس و ژاک دریدا از جذابیت و شور انگیزی ویژه ای برخوردار بوده اند. بتی متی را در سال ۱۹۶۲ تحت عنوان "علم هرمنوتیک در مقام روش عام علوم انسانی" پس از "حقیقت و روش" منتشر کرد که حاوی انتقادات ذیل بر گادامر بود:
- ۱- "حقیقت و روش" برای علوم انسانی مفید نیست.
 - ۲- "حقیقت و روش" شأن علمی موضوعات تأویل را به مخاطره می اندازد و عینیت خود تأویل را در مظان تردید قرار می دهد.
 - ۳- گادامر در جهت متمایز کردن تأویل درست از نادرست شکست خورده و وجوه بسیار متفاوت تأویل را با هم آمیخته است.
- گادامر در نامه ای به ایرادات بتی پاسخ گفت و نوشت: قصد او پیشنهاد روش نیست بلکه کوشش برای "وصف آنچه هست" می باشد، او مطرح کرده بود که می کوشم در ورای برداشت علم دوره جدید از روش و درون کلیت صریحی به آنچه همواره رخ می دهد بیاندیشم.
- بتی قانع نشد، عنوان کرد که:
- گادامر در فاعلیت بی معیاری وجود شناسنده هلاک شده است؛ نزاع بتی و گادامر و پرسشگری و پاسخگویی آنها به یکدیگر نشان دهنده این مسئله بوده که قرائت بتی دلبتایی و از گادامر متکی بر هستی شناسی هایدگری می باشد.
- هیرش نیز گادامر را نقد کرد، او در "اعتبار در تأویل" (۱۹۶۷) ایرادهایی را به گونه ذیل مطرح نمود:
- ۱- نیت مؤلف باید معیاری باشد که به وسیله آن اعتبار یا صحت هر تأویل سنجیده شود.
 - ۲- نیت معیاری زمینه ساز این است که در باره اش شواهد عینی جمع آوری گردد تا بر مبنای آنها به تعیین حدود معنا جهت اعتبار بخشیدن به آن پرداخته شود.

۳- برای عینی ساختن معنای لفظ باید معنا تکرار پذیر و بی تغییر باشد. نقد هیرش نشان داده است که بحث های هرمنوتیکی با حرارت تمام به پیش برده شده است که در یک سو طرفداران عینیت و اعتبار بخشی که هرمنوتیک را منبع نظری برای معیار های اعتبار بخشی تلقی می کنند و در سوی دیگر پدیدار شناسان که فرایند فهم را متکی بر منش تاریخی آن می انگارند و بر محدود بودن عینیت دانش و اعتبار آن تأکید می کنند، قرار دارند. کانون مشاجره گادامر و هابرماس را که مفهوم های "پیش داوری" و "سنت" تشکیل داده بود از جمله بحث های داغ فلسفی قرن بیستم به شمار رفته اند.

هابرماس ایرادهای خویش را پیرامون اندیشه های گادامر به گونه زیر مطرح نموده بود:

۱- نظریه تأویل نمی تواند تنها به صورت نقد کلی و محض باقی بماند اگر قرار باشد ارزشی برای علوم انسانی داشته باشد در زمینه روش شناسی می باید دخالت نماید.

۲- برای اینکه بتوانیم میان فهم و بد فهمی تمیز دهیم باید معیاری در دست داشته باشیم تا بتوانیم تمیز را بر همان معیار استوار نماییم.

۳- ما نمی توانیم صرفاً به ساختار فهم یا امکان فهم پردازیم باید اعتبار و درستی آنرا نیز از نظر دور نداشته باشیم.

۴- دادن نقش ویژه به "پیش داوری" و "سنت" در واقع فهم حاکی از ایمان فلسفی است که بنیاد آن نظریه تأویل نه بلکه مطلق سازی آن نظریه است.

۵- تمجید از "پیش داوری" های نهفته در سنت ها به معنای نفی و انکار توانایی های ما در باره آنها برای تنقیح، نقد و رد آنها است.

گادامر در پاسخ به هابرماس بیشتر به تحلیل زبان رو آورده و دلایل خود را این گونه مبنا بخشیده بود که: تأویلگر و موضوع تأویل هر دو جزو فراگرد واحدی هستند و سنت نه به عنوان مجموعه ای معارفی که در اختیار ما است بلکه به عنوان زبان به ارث رسیده ای که در درون آن زیست می کنیم تصور می شود به همین جهت است که:

۱- اندیشه اقتدار و حجیت ضرورتاً اقتدار طلبانه نیست زیرا به دلیل پیروی کورکورانه از قدرت برتر تداوم نمی یابد بلکه به دلیل حصول معرفتی است که حاصل می شود.

۲- استغراق در درون فهم زبانی انکار ناپذیر است.

۳- بیرون کردن چشم انداز از ساحت میراث سنتی در واقع در هم شکستن تفکر و تأویل در قربانگاه حقایق جزماً پذیرفته شده است.

۴- زبان تعیین کننده واقعیت و کنش های انسانی نه بلکه برای فهم واقعیت و کنش انسانی تعیین کننده است.

نقد هابرماس بر "حقیقت و روش" در کتاب "در باب منطق علوم اجتماعی" موجب این گردید که پاسخی از جانب گادامر تحت عنوان "لفظ و تأویل معنی و نقد ایدئولوژی" ارائه شود. قابل یادآوری است که هابرماس در مباحث بعدی ۱۹۷۰ اشتراک نکرد اما بار دیگر در کتاب مهم دو جلدی اش "نظریه کنش ارتباطی" در باره گادامر ابراز نظر کرده است. تفکرات تأمل بر انگیز گادامر جدل فکری میان او و ژاک دریدا نظریه پرداز برجسته شالوده شکنی را نیز در سال ۱۹۸۱ بوجود آورد و زمینه ساز ارائه ای مقاله "متن و تأویل" گادامر گردید، اختلاف آن دو در این بود که گادامر "گفتگو" را تأیید می کرد و دریدا آنرا در محور "مفسر محوری" اش نفی می نمود.

برای نشان دادن وجوه افتراق دو مشرب هرمنوتیکی و شالوده شکنی می توان از متن فرد دالمایر نام برد که اختلاف جدی این دو رویکرد را توضیح داده و نمایان نموده است. قابل یادآوریست که هوا داران راست کیش نشانه شناسی، هردو جریان فلسفی را نقد کرده و با اشکال مواجه نموده اند، از آنجمله از امبرتو کو ایتالایی می توان نام برد که مقاله تحت نام "تأویل و تأویل افراطی" را بر اساس درسگفتارهایش در کمبریج به رشته تحریر در آورده و منتشر نموده است. اما تأثیر گذاری گادامر در حوزه فرهنگی ما چگونه است؟

گادامر مفسر مدار اعتدالی است، ایشان به همزبانی و همزمانی کردن متن و تأویل تحت عنوان آشتی افق ها التفات نشان داده و فهم را بامنش های تاریخی، زبانی و دیالکتیکی آن می شناسد، گادامر تاریخ، سنت و زبان را به عنوان پیش زمینه های فهم تلقی می کند و زبان را خانه وجود می انگارد که انسان در آن پناه می گیرد و در همان خانه به تأویل معنا می پردازد.

مسئله ای تأویل با وجود اینکه به مثابه پیش نیاز فهمیدن در دوران های پیشا مدرن در کانون گفتگوهای فلسفی قرار نداشته و فلسفه اسلامی غالباً به گونه ای تحت تأثیر فلسفه ارسطویی واقع بوده است اما جریان های تأویل گرای عرفانی، عقلگرایی اعتزالی، باطنی گری، عقلگرایی شیعی و غیره وجود داشته اند که عبور از ظاهر به درون متن را مجاز می شمردند و در قلمرو تأویل به فهم آن نزدیک می شدند، اما بحث گادامر تقریباً در حوزه ما و مخصوصاً در کشورما جستار جدیدی هست که به گونه های متنوع خود را نشان داده است.

قابل یادآوریست که نگاه به سوی گادامر در حوزه فرهنگی ما با التفات بسوی هایدگر بی ربط نیست به همین جهت اندیشه های گادامر را می توان در اندیشه های دشوار هایدگر جستجو کرد و رگه های آنان را در حوزه فرهنگی مان مورد مطالعه قرار داد.

از جمله معاصرین می شود گفت، رضا داوری فیلسوف ایرانی همانگونه که به هایدگر توجه دارد گادامر را نیز می شناسد و در مجموعه "فرهنگ خرد و آزادی" در مقاله تحت عنوان هرمنوتیک

و فلسفه معاصر از گادامر به عنوان مفسر مدار اعتدالی یاد می کند و از قرابت اندیشه های او با نگرش های پست مدرنیستی در برابر علم گرایی، پوزیتیویزم و عقل گرایی سخن به میان می آورد، داوری در این مقاله دفاع گادامر از سنت، زبان و تاریخ را به عنوان پیش زمینه های فهم تأیید می نماید و از ایشان به عنوان یکی از چهره های مهم فلسفه معاصر تذکر به عمل می آورد.

محمد مجتهد شبستری یکی دیگر از متألهان هرمنوتیک گرای ایرانیست که نزدیکی های بیشتری با گادامر را در اندیشه هایش نشان می دهد، ایشان در کتاب مهم خودش "هرمنوتیک کتاب و سنت" سخن گادامر را حجت می آورد که: معنا در متن سنت وجود دارد ولی برای فهم جدید راه باز است.

شبستری در "هرمنوتیک و فهم سنت نبوی" به نقل از گادامر سخن گفتن را شرکت در گفتگو تلقی می کند که تاریخی است و پیش فهم را تشکیل می دهد و فهم آن بدون عبور از ظاهر کلام محقق نمی شود، ایشان توقف در ظاهر هر کلام را مانع رسیدن به فهم و موجب تحجر تلقی می کند و غوطه ور شدن در باطن آن را با نگاه هرمنوتیکی از ضرورت های اساسی افشای متن می داند.

بابک احمدی از نویسندگان پرکار فلسفی ایران است که گرایشهای پست مدرنیستی و نسبی گرایی نه دارد، ایشان قرابت های بیشتری با فوکو و فیرابند و نسبی گرایان پست مدرن را نشان می دهد اما گفتمان هرمنوتیکی گادامری را نیز مهم می انگارد و به آن تمایل نشان می دهد، بابک احمدی در کتابش به نام "ساختار و تأویل متن" به گونه ظریفانه در گزارش جدل فکری گادامر با هابرماس جانب گادامر را می گیرد.

دکتور عبد الکریم سروش با وجود اینکه زاویه اصلی کارش فلسفه علم است، رویه ای پسا پوپری را دنبال می کند و از فلسفه تحلیلی نیز بهره می برد اما به جهت این که خود را "نواعتزالی" مطرح می کند و شدیداً تحت تأثیر عرفان مولانا و ابن عربی نیز هست، بحث خویشاوندی حقیقت هایش در قالب پلورالیزم دینی، صامت دانستن دین و تأثیر معارف بیرونی بر فهم متون دینی و همچنان پایبندی اش به سنت های دینی، تاریخی، زبانی، عرفانی و نقد تنقیح گرایانه آن ها و وفاداری اش به کثرت گرایی دینی نوعی قرابت هایی را با اندیشه های گادامر نشان می دهد.

داریوش شایگان با ارائه ای "افسون جدید" که عنوان فرعی آن "هویت چهل تکه و تفکر سیار" می باشد را با نگاه پست مدرنیستی و پلورالیستی عرضه کرده است، ایشان در این اثر مطرح کرده است که ما در محل تلاقی حیطه های تأویل قرار داریم و از هر دو سو بازم؛ قراردادن در محل تلاقی حیطه های تأویل و از هر دو سو باز بودن برای جستجوی مکنون معنا و همچنان چهل تکه بودن هویت و سیار بودن تفکر همگی اشاره به این دارند که شیوه های زیست گوناگون و افق های متنوع برای تأویل های قیاس نا پذیر را صحنه بگذاریم، در هم شدن افق ها و تاریخت فهم گادامری

را مورد تأیید قرار دهیم.

داود فیرحی نیز کتاب "قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام" اش را تحت تأثیر الگوی فوکو-گادامر نوشته است، ایشان با وجود این که:

۱- آشکار سازی معنا در چارچوب تقید زمینه تاریخی که گادامر بر آن مُصر است را تقید مطلق نمی داند.

۲- حقیقت و روش گادامری را گرفتار نسبیت می داند و تأکید می کند که تفسیر ما از حقیقت به دلیل محدودیت تاریخی، ناخالص است نه خود حقیقت؛ اما علیرغم این جنبه ها موصوف می پذیرد که:

۱- فرض پیوند عمیق تفکر با سنت و ضرورت آگاهی تاریخی، مسئله ای جدی است.

۲- تاریخ مندی فهم انکار ناپذیر است.

۳- گریز ناپذیری تفسیر متن یا نص دینی امر محتوم به نظر می رسد.

۴- افق را به عنوان زمینه برای تفسیر متن و نص پذیرفتن اساسی است.

همه این چهار مورد نشان می دهند که فیرحی با تأثیر پذیری از گادامر در جهت انجام تحقیق اش برای اثبات فرضیه پیوند قدرت و دانش و مشروعیت در اسلام گام برداشته است.

اکبر گنجی از دیگر روشنفکران ایرانی است که در مناظره با عطاءالله مهاجرانی در دفاع از ادعای "قرآن محمدی" از تعلیمات هرمنوتیکی گادامر استفاده می کند، ایشان از گادامرنقل قول می کند که:

تفسیر خالص و ناب وجود ندارد هر تفسیری متکی بر پیشفرض ها و پیش انگاشت ها و پیش داوری هاست، هیچ کس با ذهن خالی به سراغ متنی نمی رود، ذهن آدمی آینه نیست و نمی تواند باشد، انتظاراتی که پیشا پیش مفسر از یک متن دارد به تفسیر خاص وی شکل و محتوا می دهد، پیش فرضها مسیر تفسیر را روشن می کند؛ گنجی پیش فرض های "قرآن محمدی" را بستر سنت یهودی- مسیحی می داند که به گونه جدی تحت تأثیر آموزه های گادامر قرار دارد.

ایرج میر با ارائه ای "رابطه دین و سیاست" و بررسی موردی تفسیر های امام غزالی و نصیر الدین طوسی از پیوند دین و سیاست با وجود این که مدل فوکو را بر پایه "تبار شناسی" مورد اهتمام قرار داده تحت تأثیر هرمنوتیک گادامر نیز هست، ایشان می نویسند: در این تحقیق از یک سواصل کلی از دیدگاه هرمنوتیک یعنی ابتدای تفسیر و فهم متون بر پیش فهم ها، علایق و انتظارات مفسر و از سوی دیگر اصل روش شناختی مورد نظر میشل فوکو (تبار شناسی) مطمح نظر قرار گرفته اند؛ نامبرده در این تحقیق پیش فهم های مؤثر در شکل گیری تفسیر آن ها را به بررسی می گیرد و اذعان می نماید که هیچ تفسیری بدون پیش زمینه های تاریخی، علایق و انتظارات مفسر و همچنان بدون رابطه "دانش/ قدرت" صورت نمی پذیرد، این گونه رویکرد ها نشان می دهند که در حوزه

هرمنوتیک با پیش کشیدن پیش فهم‌ها تأثیرات گادامر به مشاهده می‌رسند. قابل یادآوری می‌دانم که "حقیقت و روش" به زبان فارسی بواسطهٔ دکتر محمد رضا بهشتی یکی از شاگردان گادامر برگردان شده است، آثار دیگر او نیز مانند ادبیات و فلسفه در گفتگو توسط زهرا زواریان و آغاز فلسفه بواسطهٔ عزت الله فولادوند نیز به زبان فارسی ترجمه شده‌اند. اثر دیگری که به اندیشه‌های گادامر و تأثیر گذاری آن بر گسترهٔ فکری نو اندیشان مسلمان تحت عنوان هرمنوتیک و نو اندیشی دینی به "تبیین اصول هرمنوتیک گادامر و تطبیق آن در مبانی معرفتی نو اندیشان مسلمان" پرداخته نوشتهٔ دکتر جهانگیر مسعودی از استادان دانشگاه فردوسی مشهد می‌باشد که در رابطه با گادامر و تأثیر گذاری آن در حوزهٔ فرهنگی ما تحقیق نموده است. در دنیای عرب می‌توان از نصر حامد ابوزید متفکر معاصر مصری می‌توان یاد کرد که از جملهٔ اولین کسانی به شمار می‌رود که در نگاه به دین از روش هرمنوتیکی جدید بهره گرفته است، گرچه او را به صورت کلیشه‌ای تحت تأثیر گادامر نمی‌توان مورد بحث قرار داد ولی:

۱- نگاه تاریخی اش به دین

۲- جدی انگاری تفاوت دین و تفسیر دینی.

۳- تأکید بر خصوصیات زبانی و فرهنگی متن‌ها.

۴- نقد نص و متن حتا متن مقدس.

۵- محصول تلقی کردن تفکر حتا دینی از شرایط تاریخی و اجتماعی.

۶- ممکن شناختن تمامی متن‌ها به احکام زبانی

که نه تنها تقدس زدایی از متن‌ها بلکه صحنه‌گذاری بر نسبت در فهم و دریافت بشری از متون مقدس را نیز در صدر تحلیل‌هایش قرار داده است که نزدیکی‌های جدی‌ای آنها را با آموزه‌های گادامر می‌توان یافت.

ابوزید با جسارت‌های منتقدانه‌اش زمینه‌این را فراهم کرده است تا جاذبه و دافعه‌هایی را بوجود آورد و گفتمان انتقادی و هرمنوتیکی در برابر "نص" و "سنت" را جایگاه بلندی ببخشد. نقد‌هایی را نیز دکتر حسن حنفی در مصر، دکتر فریده زمرد در المغرب و غیره از حامد ابوزید به عمل آورده‌اند؛ دکتر زمرد تحت عنوان "بحران متن در معنای ابوزید" دوازده نقد از سه زاویه را متوجه ابوزید کرده است، ایشان در این کتاب به:

۱- چارچوب نظری گفتمان ابوزید ۲- بررسی معنا و دلایل آن

* نص: مجموعه در هم تنیده از روابط مرکب زبانی است که از سطح جمله فراتر رفته و دارای یک معنای مرکزی وحدت یافته باشد.

** سنت: مجموعه میراث‌های علمی و عملی و تجارب بازمانده از گذشته‌های دور و نزدیک است؛ قدامت و تکرار پذیری دو خصوصیت آنست.

۳- روش ها و ابزار گفتمان ابوزید

پرداخته و نگرش انتقادی او را تکرار مدعیات متقدمین با آرایش و زبان جدید می خواند، ایشان در اثر یاد شده از مناظره ابو حیان توحیدی و متی بن یونس که یکی فقیه و نحوی و دیگری از موافقین فلسفه یونانی بوده است یادآوری می کند، ایشان تأکید می نماید که ابوزید با روش های غربی به نقد متون دینی که روایت قدیمی با ساختار جدید می باشد پرداخته و نوعی بحران متن در معنا را دامن زده است.

محور اساسی اندیشه ابوزید را که اثر پذیری متن از نحوه معیشت در تاریخ و امکان پذیری نقد آن تشکیل می دهد لحن گادامری دارد که در قالب گرایش های اعتزالی جدید ارائه شده است، البته مواضع انتقادی رادیکال اش علیه "نص" و "سنت" و نفی اقتدار مؤلفیت به او لحن دریدایی نیز بخشیده است که او را حتا از صف اعتزالی های جدید مانند امین الخولی، احمد خلف الله و حسن حنفی که از استادان ابوزید بوده اند دور می کند، آنها مخصوصاً حسن حنفی که پروژه فکری "سنت و تجدد" را در قالب چپ اسلامی مطرح می کند نگرش های شالوده شکنانه علیه "نص" و "سنت" را بر نمی تابد و او را متهم می کند که ابوزید زبان و فرهنگ دیگری را در بیان مطالبش به کار گرفته، حنفی مطرح می کند که ابوزید برخی موارد را از اسپینوزا و اگوستین وام گرفته است. ابوزید بیشتر از صد مقاله و کتاب به رشته تحریر در آورده که شماری از آن ها به فارسی نیز ترجمه شده اند. مهمترین آثار ابوزید را تحلیلگران به گونه ذیل بر شمرده اند:

- خطاب الدینی (گفتمان دینی)

- رویکرد عقلانی تفسیر.

- امام شافعی و تأسیس ایدئولوژی میانه

- مفهوم نص

- فلسفه تأویل / درسهای تفسیر ابن عربی و غیره

استاد عبد الجمال باروت نیز از دانشمندان جامعه عرب است که ارائه ای مباحث جدیداش

بایستی جدی گرفته شوند، ایشان با طرح مسائلی مانند:

- نفی حق تملک انحصار تفسیر* و تأویل متن

- نفی ادعای در چنگ داشتن حقیقت توسط کار کنان دستگاه مقدس

- تفسیر و تأویل دین برای فهم در تناسب با تحولات اجتماعی

نوعی نگاه هرمنو تیک گرایانه را نشان می دهد که در هم شدن افق های "متن" و "واقعیت" در

قالب "اجتهاد" اش را می توان در نزدیکی با نگرش های گادامری تلقی کرد.

بحثی پیرامون

آینده پژوهی

ایشان آینده ممکن را تمامی آینده هائی دانست که احتمال دارد رخ دهد، و آینده محتمل را آینده معرفی کرد که طبق شواهد با احتمال بیشتری در حال وقوع است و آینده مطلوب را آینده دانست که مورد نظر و علاقه سازمان، دولت یا شخص باشد.

مدقق با شرح آینده‌ها که مطالعه آنها مورد علاقه دانش آینده پژوهی به شمار می رود در رابطه با شیوه تدوین پروپوزل های آینده نگرانه نیز به حاضرین معلومات ارائه نمود، ایشان تأکید نمودند که تدوین پروپوزل های آینده نگرانه شامل عناصر ذیل اند:

- ۱- انتخاب موضوع
 - ۲- تدوین چارچوب تیوریک و فرضیات
 - ۳- انتخاب تکنیک مناسب (مناسب با موضوع و امکانات)
 - ۴- جمع آوری اطلاعات (کمی یا کیفی).
 - ۵- جمع بندی اطلاعات گرد آورده شده.
- استاد مدقق استفاده از تکنیک های آینده پژوهی که در واقع جوهره و لب آن به شمار می رود را بسیار مهم خواند و به کارگیری صحیح آنانرا در تناسب با موضوع مربوط پژوهش اساسی عنوان نمود.

هفتمین نشست علمی مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس تحت عنوان "بحثی پیرامون آینده پژوهی" به تاریخ ۱۳۸۸/۹/۲۶ برگزار شد، این نشست که در سالن کنفرانسهای نبراس سازماندهی شده بود، جمعی از محققین، استادان دانشگاه ها، فعالان فرهنگی و دانشجویان حضور بهم رسانده بودند.

سخنران اصلی این نشست آقای محمد ظاهر "مدقق" کارشناس ارشد جامعه شناسی و استاد مؤسسه تحصیلات عالی کاتب بود که در رابطه با بحث آینده پژوهی، تکنیک ها و رابطه های بین رشته ای آن یا دانش های دیگر به تبیین و تحلیل پرداخت.

استاد مدقق در این نشست آینده پژوهی را بررسی و تعیین منابع، الگوها و روند های تغییر و تحول یک موضوع یا مسئله در آینده بر اساس داده های کمی و کیفی دانست که با پیشگویی تفاوت بنیادی دارد.

استاد مدقق پس از اینکه آینده پژوهی را به مثابه فرایند علمی مبتنی بر روش های کمی در جهت تعیین وضعیت ها و موقعیت های متعدد یک پدیده در شرایط آینده شرح کرد و تحلیل نمود، انواع آینده را نیز معرفی نمود.

افتراق آینده پژوهی، علوم استراتژیک، پلان و برنامه ریزی در گفتگو با استاد سید حسین اشراق رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس و استاد گلاب شاه امانی مدیر اجرایی فصلنامه علمی-پژوهشی نبراس مورد بحث قرار گرفت و در رابطه با ابعاد گوناگون آن روشنی انداخته شد.

برای تداوم بحث های نظیر آینده پژوهی عده ای از اشتراک کنندگان تقاضا کردند تا نبراس نشست های بیشتری دایر نماید و این رشته جدید را برای دانش پژوهان به گونه وسیعتر معرفی کند.

سخنران در این نشست علمی تکنیک های گوناگون از جمله:

- دلفی (Delphi)

- دیده بانی (Horizon Scanning): که

طی آن موانع و فرصت ها شناسائی می شوند.

- تجزیه و تحلیل روند (Trend Analysis):

شناسائی الگوهای دگرگونی.

- تجزیه و تحلیل پیش رانها (Drivers

Analysis): شناسائی عوامل پیش ران فعلی و

آینده.

- سناریو پردازی (Scenario): ایجاد

تصاویر باورپذیر و درون سازگار از آینده با

استفاده از اطلاعات مربوط به احتمالات و

روند های متنوع.

- نقشه راه (Road map): تعریف گامهای

عملی برای رسیدن به آینده مطلوب.

- شبیه سازی و بازی (Simulation &

Gaming): نوعی سناریو پردازی که طی آن

آینده های محتمل بازسازی می شوند و در

قالب فیلم یا بازی ها طراحی می گردند.

استاد مدقق با شرح مفصلتر تکنیک

دلفی که عهده دار گردآوری اطلاعات و

پاسخگویی به پرسشنامه بواسطه متخصصین می

باشد، تأکید نمود که سیاست گزاران و پالسی

سازان در سطوح مختلف در شرایط حاضر

راهی ندارند مگر اینکه برای ترسیم صحیح

مسیر آینده از دانش آینده پژوهی و تکنیک

های مربوط به آن استفاده نمایند.

در نشست علمی مذکور وجوه اشتراک و

کنفرانس لندن: فرصت‌ها و چالش‌ها

موصوف توضیح نمود: شیوه برگزاری کنفرانس لندن بخوبی نشان می‌داد که جنبه مصرف داخلی آن برجسته است، حکومت بریتانیا به رهبری حزب کارگر که محبوبیت خودش را به دلیل نداشتن رابطه پویا در عرصه بین‌المللی از دست داده، مساعی به خرج می‌دهد تا از انزوای بیرون شود و دست آوردی در آستانه کارزار انتخاباتی داشته باشد، بعد دیگر کنفرانس را نیز گرفتن تأیید جامعه جهانی در رابطه با طرح انگلیسی مذاکره با طالبان دانست که از چند سال به این طرف دنبال می‌شد.

صدیقی معلومات داد: این کنفرانس با اشتراک نمایندگان حدود هفتاد کشور، ده سازمان بین‌المللی و معدودی از نمایندگان نهاد‌های افغانستانی در لنگستر هاوز لندن دایر گردیده بود که: فقدان اجندای جامع، نبود فضای گفتگو، نبود مجال ارائه و تبادل آراء و نظریات اشتراک کنندگان، کم‌رنگ بودن حضور نمایندگان جامعه مدنی افغانستان و عدم حضور نماینده یکی از کشورهای همسایه (ایران)، همه و همه حکایت از کاستی‌هایی داشت که می‌باید در کنفرانس کابل برطرف گردند.

در این نشست جانان موسی زی یکی دیگر از اشتراک کنندگان کنفرانس لندن نیز معلومات ارائه نمود، موصوف کنفرانس لندن را فرصتی جهانی دانست که مورد استفاده شایان برای مردم افغانستان قرار نگرفت، موصوف کاستی اساسی کنفرانس را

کنفرانس بین‌المللی لندن در نشستی با اشتراک جمعی از فعالان فرهنگی، استادان و دانشجویان دانشگاه‌های کابل مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت. این نشست که به تاریخ ۱۰/ جولای / ۲۰۱۰ در سالن کنفرانس‌های مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس دایر گردید بود، "کنفرانس لندن: فرصت‌ها و چالش‌ها"ی آنرا مورد بحث قرار داد.

در این نشست محمد صابر صدیقی که به نمایندگی از مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس در کنفرانس لندن اشتراک ورزیده بود به ایراد سخن پرداخت و پیرامون ابعاد متنوع آن به حاضرین معلومات ارائه نمود.

صدیقی کنفرانس بین‌المللی لندن برای افغانستان را فرصت بزرگی خواند که اگر به گونه بهتر برنامه ریزی و سازماندهی می‌شد، نتایج ملموس تری را برای مردم افغانستان به ارمغان می‌آورد، اما با توجه به کاستی‌هایی که در آن مشاهده گردید نمی‌توان دست آورد‌های عمده را از آن انتظار داشت.

صدیقی کنفرانس لندن را گرد هم آیی توصیف کرد که با شتاب سازماندهی شده بود و مهمترین بخش اجندای آنرا مذاکره با طالبان و حمایت‌های مالی آتعه از آنها که با دولت افغانستان همگرا می‌شوند، توصیف کرد.

رویکرد های سخت افزاری، در نظر داشت شیوه های نرم افزاری را نیز اقتضاء می کند که برای ترکیب آنها مهندسی جامعی صورت نگرفته است، مشکل طالبان را باید از طریق بازسازی عدالت محور، حکومت داری کارآمد و پاسخگو، عطف توجه برای گسترش دامنه توسعه سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی؛ اعتماد سازی سراسری و خنثی سازی کانون های منطوقی تروریزم از طریق فشار های بین المللی حل کرد؛ در صورتیکه موارد یاد شده در قالب راهبرد همه سو نگر و سیستمی مشترک جامعه جهانی و افغانستان اولویت پیدا نکنند رسیدن به صلح پایدار موانعی ساختاری را در برابر خود خواهد شد، به همین دلیل با برخورد های تاکتیکی و رسانه ای هرگز به صلح مفید فایده برای افغانستان نخواهیم رسید.

در این نشست سید میثم حسینی نیز در رابطه با اختصاص ۱۴۰ میلیون دالر وعده داده شده در کنفرانس لندن و تقسیم بندی طالبان به میانه رو و افراطی صحبت نموده گفتند: صلح با رشوه های اقتصادی و توجیه گری های تاکتیکی به دست نمی آید، معضل افغانستان پیچیده تر از آنست که با شعار مذاکره و بذل و بخشش های اقتصادی حل شود، افغانستان مرکز تلاقی منافع متضاد کشور های گوناگون است که باید به آن رسیدگی شود و الا بحران سیر صعودی خود را خواهد پیمود.

در این نشست که میان اشتراک کنندگان گفتگو های مفیدی انجام شد، پس از دو ساعت به پایان رسید.

تشریفات و فرمایشی بودن آن دانست که زمینه های سهمگیری فعال اشتراک کنندگان برای شریک ساختن آراء و نظریات شان را بسیار محدود نموده بود.

در این نشست استاد سید حسین اشراق رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس ضمن تشکر از سخنرانان، طرح نکردن جدی مباحث عمده مانند حمایت های اقتصادی جامعه جهانی برای بازسازی و توسعه، حکومت داری خوب، حاکمیت قانون و فشار های بین المللی بر عامل های منطوقی بحران امنیت افغانستان که تأثیر گذاری جدی بر روند صلح دارند را به مثابه فرصت های از دست رفته یاد کرد گفت: پر رنگ کردن طرح مذاکره با طالبان در کنفرانس لندن حکایت از گزینش رویکرد ترجیح "فرایند" نسبت به "نتیجه" و "صورت سازی" نسبت به "کارآمدی" دارد در صورتیکه افغانستان خسته از جنگ علاوه بر آنکه نیاز مند استفاده از تکنیک فرایند محوری برای حل مناقشه است، راهبرد مدیریت بحران برای نتایج صلح پایدار را نیز به گونه جدی ضرورت دارد، در این کنفرانس می باید ابعاد عمیق سازی جریان های خشونت گرامورد بحث قرار می گرفت که نگرفت. استاد اشراق افزود: متأسفانه در هیچکدام از کنفرانس های بین المللی مربوط به افغانستان از جمله کنفرانس لندن بحث امحای طالبان و القاعده به گونه جدی و راهبردی در دستور کار قرار نداشته است وگرنه ما امروز با طالبان و القاعده با این قدرتمندی روبرو نبودیم.

استاد اشراق تأکید نمود: دست یابی به صلح با ساده کردن مذاکره با طالبان در افغانستان حاصل نمی شود، می باید زیر ساخت های اجتماعی را مد نظر گرفت که به مثابه ظهور دوباره طالبان در آمده اند، مواجهه با این وضعیت، علاوه بر اتکاء به

صلح افغانستان

میان "موعظه های اخلاقی"

و "آسیب شناسی وضعیت"

سعیدی نویسنده و تحلیلگر سیاسی، سنجر سهیل صاحب امتیاز روزنامه ۸ صبح، اسحق فایز شاعر و فرهنگ شناس شامل بودند، با جمعی از فرهنگیان و خبرنگاران اشتراک ورزیده بودند.

همایش با تلاوت آیاتی چند از قرآن مجید آغاز و با گرداندگی سید حامد نوری رئیس مرکز آموزشی - پژوهشی نارون ادامه پیدا کرد.

اولین سخنران در کنفرانس مذکور استاد سید حسین اشراق بود که با تحلیل فلسفی و جامعه شناسانه در رابطه با مفهوم صلح به ایراد سخن پرداخت و چالش های فراروی آنرا در افغانستان یکی پی دیگر بر شمرد.

استاد اشراق شعار های مقطعی صلح که از مبنا های علمی و آینده شناسانه برخوردار نباشند را مواد مصرفی برای معامله های سیاسی خواند که هیچگاهی توان ایجاد تحولات ساختاری معطوف به آینده امن در کشور را

همایشی تحت نام "کنفرانس بین المللی صلح افغانستان" به تاریخ ۱۱ اپریل ۲۰۱۰ به اشتراک بیشتر از سه صد تن از شخصیت های علمی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی افغانستانی های مقیم اروپا و افغانستان در شهر بیوروایک هالند به همت "نهاد بین المللی برون مرزی زنان افغانستان در اروپا" که مقر آن در سویدن و "کانون بین المللی صلح افغانستان در اروپا" که مقر آن در هالند می باشد دایر گردید.

در همایش مذکور هیأتی از افغانستان که در ترکیب آن رهنورد زریاب ادبیات شناس و منتقد فرهنگی، سید حسین اشراق پژوهشگر و رئیس مرکز مطالعات و تحقیقات نبراس، میر حیدر مطهر مدیر مسئول روزنامه آرمان ملی، سید حامد نوری رئیس مرکز آموزشی - پژوهشی نارون، فهیم دشتی مدیر مسئول هفته نامه کابل، صدیق الله توحیدی مسئول دیده بان رسانه ها در افغانستان، عبدالله مولانا متصدی برنامه گفتمان در تلویزیون طلوع، احمد

نخواهد داشت.

رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس در این سخنرانی مباحث مربوط به مشروعیت نظام سیاسی، همبستگی مبتنی بر منطق مشترک واقعیت‌ها، پایگاه اجتماعی و جایگاه حقوقی طرح، پشتوانه‌های اخلاقی و توانایی اعتمادسازی، تحول ساختاری برای توسعه سیاسی و تمرکز زدایی، و سرانجام رهبری توانمند برای جریان سازی در رابطه با تبدیل کردن گفتمان صلح به گفتمان غالب ملی را از مؤلفه‌های مهم آوردن امن در افغانستان خواند که تا کنون هیچکدام آنها به گونه‌ی راهبردی در دستور کار دولت افغانستان قرار نگرفته است.

استاد اشراق افزود صلح با موعظه‌ها و توصیه‌های اخلاقی صرف امکان پذیر نمی‌شود باید برای تجسم این معنا تمامی منابع و امکانات بسیج گردند تا از یکطرف کشف آینده مقدور شود و از جانب دیگر برای مهندسی هوشیارانه آن توانایی‌های مانرا بالا برده و ارتقاء ببخشیم، در غیر آن با شخصی کردن و غیر اجتماعی نمودن قدرت سیاسی، دادن رشوه‌های سیاسی و اقتصادی، شیوه‌های غیر دموکراتیک فراقانونی و قیاس پذیری رویدادهای تاریخی، علاوه بر آنکه زمینه‌های صلح بوجود آورده نمی‌شوند نوعی گرایش‌های تخیلی و تاریخیگری را نیز به نمایش می‌گذارد که جوابگوی پیچیدگی‌های موجود نخواهد بود.

استاد اشراق تصریح نمود: ساده سازی

تجربه صلح در افغانستان، بحران کشور را ابعاد جدیدی خواهد بخشید، بهتر است در مورد آن آسیب شناسی علمی صورت گیرد و از همان آغاز بایستی هم‌نشین کردن مؤلفه‌های حقوق شهروندی، توسعه و عدالت برای همه، پلورالیزم و نفی تمامی قرائت‌های مخاطره آمیز و غیر مدنی با آینده افغانستان را در دستور کار و راهبرد‌های صلح قرار داد تا نتایج قابل اطمینانی به دست آیند.

در این این کنفرانس قربانعلی شیرزاد رئیس "کانون بین المللی صلح افغانستان" در اروپا نیز صحبت نمود، ایشان علاوه بر اینکه گفتگو برای صلح را از ضرورت‌های اساسی حیات اجتماعی افغانستان خواند بر ضرورت حفظ ارزشهای مدنی در کشور نیز تأکید کرد، شیرزاد گفت: صلح در صورتی پایدار و قابل اطمینان باقی خواهد ماند که با ارزش‌های همذات خودش مانند دموکراسی، حقوق بشر و آزادی بیان در تضاد واقع نشود، به همین جهت است که صلح باید از قالب زدو بند‌های مقطعی و استفاده ابزاری سیاست مداران بیرون گردد و به باور جمعی ما مبدل شود، در غیر آن انتظار تاریخی مردم افغانستان محقق نخواهد شد.

آقای شیرزاد آمادگی "کانون بین المللی صلح افغانستان در اروپا" را برای سهمگیری در امر اعاده صلح اعلام نمود ولی تأکید کرد که پیش شرط هر طرح صلحی در افغانستان می‌باید، رعایت اصول عدالت، معیار‌های مدنی

و اعتماد ملی باشد در غیر آن مشکوک و غیر عملی خواهد بود.

سومین سخنران در کنفرانس بین‌المللی صلح افغانستان آقای مصباح هراتی بود که با تحسین از برگزار کنندگان کنفرانس، مقوله صلح را مورد تحلیل قرار داد و در پرتو آموزه‌های دینی به ابعاد مختلف آن پرداخت، مصباح صلح را خیر و جنگ را منفور دانست اما بر این نکته نیز تأکید نمود که صلح باید واجد پایه‌های عقلانی باشد.

مصباح در این کنفرانس با وجود اینکه مخالفان صلح را آماج انتقادهای تند قرار داد و باغی خواند اما از جانب دیگر طرح‌های صلح از جانب دولت را نیز ناقص و فاقد چارچوبه‌های راهبردی معرفی کرد، مصباح تأکید نمود: طرح‌های صلح در رابطه با افغانستان در صورتیکه از معقولیت‌های علمی، غنای اعتماد ملی و توان توقف سازماندهی اخلاک‌گری‌های بیرونی مخصوصاً پاکستان را نداشته باشد به ثمر نخواهد نشست.

در این کنفرانس بانو فرشته حضرتی رئیس "نهاد بین‌المللی زنان بیرون مرز افغانستان در اروپا" نیز پیرامون موضوع صحبت نمود و برگزاری همایش‌های صلح برای افغانستان را ضرورت مهم برای ترویج گفتگوهای ثمر بخش در "حوزه عمومی" افغانستان خواند، ایشان شعری از شاعر برجسته کشور اسحق فایز را که در فراق احمد شاه مسعود قهرمان ملی افغانستان سروده است به دکلمه گرفت و فضای

همایش را از جاذبه معنوی بیشتری برخوردار نمود.

در همایش مذکور اسد الله الکوزی نیز به ایراد سخن پرداخت و بر مفهوم صلح بر پایه احترام متقابل انسان‌ها در جامعه تأکید کرد، الکوزی عمل برای گسترش فرهنگ احترام به یکدیگر برای صلح افغانستان را اساسی معرفی کرد که زمینه‌های عبور از گرایش‌های افراطی و دگما‌های قومی را بوجود آورد تا تنش‌های موجود را به تسامح برای فردا مبدل نماید.

سخنران دیگر در همایش بین‌المللی صلح افغانستان در هالند، عبدالطیف پدram رئیس کنگره ملی بود که با تأیید سخنان استاد اشراق بر ضرورت آسیب‌شناسی و انتخاب روشها و میکانیسم‌های کارشناسانه پافشرد؛ پدram تأیید نمود که با توصیه‌های اخلاقی نمی‌شود صلح را مستقر کرد برای نزدیک شدن به صلح باید اجماع برای توسعه سیاسی و اقدام برای آن را نه تنها جدی که اساسی بپنداریم.

پدram افزود: اساس رسیدن به صلح اینست که ما از لحاظ سیاسی با هم به توافق برسیم، ساده سازی مسئله‌ای طالبان ما را کمک نمی‌تواند، تحقق امر دموکراتیک در ساختار غیر متمرکز برای صلح واجد اهمیت جدی است.

احمد بهزاد نماینده مردم هرات در ولسی جرگه نیز در این همایش به سخنرانی پرداخت، ایشان تأکید نمود: آنچه صلح را با چالش روبرو کرده مناسبات ناهنجار تاریخی است که ریشه‌های دراز دارد، برچیدن عوامل ناامنی در

ای خدمات در عرصه های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، امنیتی و غیره است را پیدا نکند قادر نخواهد شد که مسئولیت های سنگین تر (آوردن صلح) را انجام داده بتواند، به جهت اینکه دولت فعلی افغانستان از تعریف دولت های کارآ فاصله زیادی دارد و مورد اعتماد مردم نیست به همین جهت توانایی انجام مسئولیت خطیر تحقق آرمانهای صلح را ندارد. مسیر در بخشی از سخنرانی اش آوردن صلح را منوط به توافق نیروهای اجتماعی بر سر سه مسئله مهم: گذشته، قواعد بازی در قلمرو سیاسی و مدل دگر سازی جامعه دانست که بر اساس آن عوامل باز دارنده اقتصادی - اجتماعی مدرن سازی متحول شوند تا مشارکت شهروندی شکل بگیرد در غیر آن نتیجه مطلوب به دست نخواهد آمد.

در کنفرانس مذکور پروفسور رسول رهین نیز به ایراد بیانیه پرداخت، و از پیدا شدن رهبری واقعی در کشور برای بهبود اوضاع سخن به میان آورد، ایشان سه مشکل اساسی:

۱/ مذهب

۲/ زبان

۳/ نام کشور

در افغانستان را چالش برانگیز معرفی کرد و رسیدن به راه حل منطقی را به رسمیت شناختن هر کدام آنها بر بنای اجماع ملی دانست که از یکطرف انگیزه های واگرایی را به همگرایی تعدیل می نماید و از جانب دیگر فضای ناراضی و بی اعتمادی را در مسیر همپذیری

کشور راهکار های مبتنی بر حقوق شهروندی را می طلبد.

بهبود افزود: صلح با رشوه های اقتصادی و سیاسی شکل گرفته نمی تواند، مشکل صلح افغانستان ساختار غیر عادلانه قدرت است که بایستی بر بنای اجماع متحول شود، ایشان تأکید نمود چنانچه یکی از عامل های اساسی چالش در برابر صلح، مناسبات تاریخی به شمار می رود، عامل دیگر در شرایط کنونی حاکمیت موجود است که بی اعتنا به مفهوم عدالت اجتماعی به گونه ای شتابان به سوی اقتدار گرایی و قانون گریزی سیر می کند؛ ایشان تأکید نمود تا مشکلات یاد شده راه حل منطقی و عادلانه پیدا نکنند، شکی وجود ندارد که صلح پایه و بستر پیدا خواهد کرد.

سخنران دیگر در این کنفرانس دکتور نجیب الله مسیر از هالند بود که پیرامون دولت های ملی نو اندیش و نقش آنها در شکل دهی فرهنگ عمومی برای ترویج توسعه و همپذیری در "حوزه عمومی" به ایراد سخن پرداخت،

مسیر تأکید کرد، در صورتیکه دولت افغانستان زمینه های مناسب برای تعاطی منطقی میان سنت و مدرنیته را بوجود آورده نتواند و به عنوان محور اعتماد واقعیت های متکثر افغانستان توان تبارز را نداشته باشد نه تنها داعیه صلح را پیش برده نخواهد توانست که در رابطه با ادامه حیات سیاسی خودش نیز دچار مشکل خواهد بود، بنابر این تا دولت افغانستان توانایی کار آبی برای انجام وظایف اش را که ارائه

و شکوفایی حس مسئولیت جمعی، تلطیف می‌کند، رهین نزدیک شدن به صلح را از طریق نهادینه شدن آزادی واقعی مذاهب و زبان و توافق بر سر نام کشور میسر دانست در غیر آن با وجود فضای ناهنجار نابرابری و فقدان تفاهم همگانی صلح آرزوی خواهد بود که به گونه پایدار و عادلانه شکل نخواهد گرفت.

در کنفرانس مذکور احمد سعیدی کارشناس مسائل سیاسی نیز سخنرانی نمود و مشکل اساسی در برابر صلح را مشکل دیورند و تضاد منافع منطقوی و جهانی کشورها خواند. سعیدی تأکید نمود که مشکل افغانستان قبل از اینکه داخلی باشد بیشتر جنبه های منطقوی و بین المللی دارد، در صورتیکه آوردن صلح در اولویت قرار داشته باشد بهترین راه فعال کردن ماشین دیپلوماسی برای خشک ساختن ریشه های نا امنی از خارج افغانستان مخصوصاً از پاکستان و دیگر کشور های همسایه است.

در پایان کنفرانس بین المللی صلح برای افغانستان در هالند آقای رهنورد زریاب پژوهشگر و فرهنگ شناس معروف کشور به جمع بندی پرداخت و همایش مذکور را مثبت ارزیابی کرد.

زریاب با اشاره به ابعاد گوناگون مباحث، بعضی از سخنرانی ها را علاوه بر اینکه اندیشه برانگیز و واجد افق های بلند فلسفی - فرهنگی خواند حاوی نکته هایی جدی برای راه حل های پایدار مسئله ای ملی و شکل گیری صلح عادلانه در افغانستان نیز به شمار آورد.

زریاب بر این نکته پافشرد که آوردن صلح قبل از اینکه بر بنای معامله ها و معادله های سیاسی استوار باشد باید واجد مایه های فرهنگی در راستای شکوفایی حقوق شهروندی، عدالت اجتماعی و بلوغ ملی برای عقلانیت سیاسی باشد در غیر آن پایدار نخواهد بود.

در این کنفرانس پروفیسور دکتور آلبرت اشتایل افغانستان شناس معروف سوییسی نیز با ارسال پیام کتبی از تدویر کنفرانس صلح افغانستان ابراز خرسندی نموده و آمادگی خود و گروهی از محققان همکاری را برای ایجاد انستیتوت صلح افغانستان در چوکات دانشگاه زوریخ اعلام کرده بود، در پیام ایشان خاطر نشان گردیده است که در انستیتوت مذکور هم مسائل مربوط به صلح افغانستان مورد مطالعه و تحقیق قرار خواهند گرفت و هم به محصلین در زمینه های مربوط آموزش داده خواهد شد. در پایان کنفرانس قطعنامه در شش ماده نیز صادر گردید که قرار ذیل است:

۱/ هر گونه معامله پنهانی و پشت پرده، حتا اگر با هدف تأمین صلح در افغانستان باشد، برای مردم این کشور قابل قبول نخواهد بود.

۲/ هیچ طرح صلحی نباید به قیمت قربانی کردن ارزش هایی مانند تأمین حقوق بشر، دموکراسی، حقوق زنان، قانون اساسی و ارزش های دیگری از این قبیل، که بر اثر مبارزات سی ساله مردم افغانستان و به همکاری جامعه جهانی در هشت سال اخیر به دست آمده اند، تمام شود.

۳/ هیچ طرح صلحی نباید سبب معامله پنهان یا آشکار با گروه‌هایی شود که اهداف تروریستی را به پیش می‌برند.

۴/ در تهیه و اجرای هر طرح صلحی باید، اراده مردم افغانستان شریک باشد و دولت یا هیچ نهاد داخلی و خارجی نمی‌تواند به بهانه تأمین صلح، خواست‌های برحق مردم افغانستان را نادیده بگیرد.

۵/ حکومت حق ندارد، به بهانه تأمین صلح سرنوشت مردم افغانستان و رابطه استراتژیک افغانستان با جامعه جهانی را صدمه بزند.

۶/ پروسه صلح باید با دقت تمام آغاز و عملی شود، تا نتیجه آن سبب ایجاد ناامنی در مناطق امن کشور نگردد.

شبی با مولانا بر گزار شد

دهانه کوه آتشفشان وجود و بال های عقاب اندیشه اش از بند تعلقات آزاد گردید و " سجاده نشین با وقاری " را به " سر حلقه بزم باده جویان " مبدل کرد.

استاد اشراق، مولانا را گوهر گرانهای فرهنگ خراسانی معرفی نمود که: حکمت فردوسی، دانش غزالی، شاعرانگی حافظ، اخلاق گرایی سعدی و جسارت حلاج را در خود جمع نموده، به قمار عاشقانه رو آورده و جزم گرایی را در برابر چالش قرار داده است. استاد اشراق، فریاد های مولانا برای نفی تعصب، ترجیح باطن بر ظاهر، نوگرایی، چالاکی روحی، کثرت گرایی و درمانگری عشق برای عبور از " خود بیگانه " به " خود یگانه " را الهام بخش خواند و اصیل معرفی نمود.

استاد اشراق تجربه های مولانا را نقطه عطف رویارویی آزاد اندیشی در برابر جزم اندیشی و قشری گری در حوزه فرهنگی ما خواند که اگر پی گرفته می شد حالا به این پیمانمانه با آفت های شکل گرایی و مقدس مآبی بی محتوا گرفتار نمی شدیم.

استاد اشراق افزود: پیام مولانا نه تنها برای ما اندیشه برانگیز است که در بیرون از حوزه فرهنگی ما نیز پر جاذبه و شنیدنی می باشد، به همین جهت است که موریس بارس فرانسوی

شبی با مولانا، عنوان محفلی بود که شام جمعه مورخ ۱۳/۳/۱۳۸۹ در بنیاد فرهنگی - اجتماعی "ما" در شهر کابل برگزار شد.

این محفل که با حضور جمعی از فرهنگیان، دانشجویان و جوانان کابل برگزار شده بود، با سخنان احمد طارق شجاع رئیس هیئت اجرایی مرکز "ما" آغاز گردید.

احمد طارق شجاع ضمن خیر مقدم به حاضرین، هدف از برگزاری محافل فرهنگی توسط مرکز فرهنگی - اجتماعی "ما" و مراکز همسو را سهمگیری در جهت بهبود و ارتقاء وضعیت فرهنگی جامعه بخصوص جوانان کشور معرفی کرد.

نخستین سخنران در این محفل استاد سید حسین اشراق رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس بود که تحت عنوان " کیمیا گری معنوی و مسیحا نفسی مولانا " به ایراد سخن پرداخت.

استاد اشراق مولانا را عارف استثنایی معرفی کرد که سرمایه علم اش را به آتش عشق کشید و عالیترین اندیشه بشری را از خود به میراث گذاشت.

استاد اشراق از رخداد مواجهه خداوند گار بلخ با شمس به عنوان نقطه عطفی در زندگی او یاد نمود که با گرفتن هدیه عشق از ایشان،

کرد که از فرهنگ و فلسفه و عرفان اش درس های زیادی می توان آموخت؛ موصوف نفی تعصب در مکتب مولانا را عمده ترین پیام وی معرفی کرد که می باید پیروان فرّوق اسلامی و ادیان در جامعه بشری نه تنها آنرا جدی بپندارند که به رویکرد اساسی شان در تعامل با یکدیگر مبدل کنند.

ناطقى این اندیشه مولانا که تعصب را "خامی" و "جینی" برای "خون آشامی" پنداشته برای صلح و همزیستی بسیار ارزنده خواند که می باید طرد آن به یک فرهنگ مبدل شود.

پس از آن صالح محمد ریگستانی عضو پیشین پارلمان افغانستان و عضو هیئت رهبری مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس نیز به ایراد سخن پرداخت و مولانا را قله بلند عرفان در تمدن اسلامی معرفی کرد.

ریگستانی شکل گیری مکتب عرفان را موضع گیری سنگین علیه انحراف تأسف برانگیز دستگاه های خلافت اعم از اموی، عباسی و غیره از آموزه های راستین دینی تحلیل نمود که از همان آغاز حکایت از جدا شدن راه عرفاء با دنیازدگی حاکمان مدعی تدین و فقیه نمایان توجیه گر داشت.

ریگستانی در بخشی از سخنانش مطرح نمود: عرفان مولانا، عرفان صلح و تسامح است که برای فرّوق اسلامی و واقعیت های اجتماعی گوناگون اسوه الهام بخش به شمار می رود؛ موصوف تأکید نمود دمسازی با اندیشه ها، آثار و اشعار مولانا علاوه بر اینکه در راستای فربه

در پرتو شیفتگی مولانا، "عرفان در همه ادیان" را مطرح می نماید، آنه ماری شمیل عرفان شناس جلیل آلمانی "شکوه شمس" را عرضه می کند، جان هیگ دین شناس معروف طرح "پلورالیزم دینی" اش را از او وام و الهام می گیرد، دکتور ویلیام چیتیک "مقدمه ای بر عرفان مولوی" را می نویسد، فرانکلین. دی. لوئیس "مولوی، دیروز، امروز، شرق و غرب" را تقدیم می کند، ژولیت می بی "گنجینه معنوی مولانا" را پیشکش می نماید و کلمن بارکس "جوهر شعری مولوی" را ارائه می دارد که به عنوان پر فروش ترین و محبوب ترین کتاب برای امریکائیان در می آید و همچنان شیفتگان دیگری مانند ویلیام جونز، ویلیام ردهاوس، وینفیلد، سی.ای. ویلسون، پالمر، ادوارد براون، رینولد نیکلسن و آربری مثنویات و رباعیات او را ترجمه میکنند.

استاد اشراق تأکید کرد: مولانا که افتخار بلخ و خراسان است، حق بیشتری بر ما دارد، می باید در شناخت اش بیشتر از دیگران بکوشیم و با فرهنگ او بیش از این دمساز شویم، راستی شبی و شب هایی با مولانا بسیار عزیزاند که می باید پاس داشته شوند.

در این محفل محمد ناطقی یکی از فعالان فرهنگی نیز سخنرانی نمود، ناطقی پیرامون شخصیت معنوی و عظمت فرهنگی مولانا سخن گفت و از ایشان به مثابه نماد جاودان انسان دوستی و صلح یاد نمود.

ناطقى مولانا را شخصیت بزرگی معرفی

افتخار برای ما به شمار می رود که او بلخی و خراسانی است.

در اخیر محمد محسن حسینیار نیز در رابطه با شخصیت الهام بخش مولانا صحبت نمود و پس از زمزمه اشعاری از مولانا بواسطه گرداننده محفل، مجلس اختتام یافت.

سازی معنوی جوامع نقش ایفاء می کند، در جهت بالندگی و پویایی فرهنگی آنها نیز تأثیر می گذارد.

ریگستانی به این نکته نیز اشاره نمود که: همدم شدن با مولانا به مفهوم زمزمه اشعار مولانا نیست، می باید تجربه های عرفانی مولانا را فهمید و پیامش را به فرهنگ مبدل کرد.

در این محفل سید حامد نوری رئیس مرکز آموزشی-پژوهشی نارون نیز سخنرانی کرد و اشعاری از خداوندگار بلخ را دکلمه نمود.

نوری مولانا را شخصیت بزرگی معرفی کرد که نه تنها در زمان خودش پیام آور کثرت گرایی و تسامح میان فرقه ها و فرهنگ ها بود بلکه در زمان ما نیز سخنانش "نو" و الهام بخش است.

نوری بحث همنشینی معنویت و عقلانیت در زمان معاصر را جدی و واجد اهمیت فراوان خواند گفت: عقلانیت جدید برای نفس کشیدن و امید داشتن به همنشینی با معنویت ضرورت جدی دارد و معنویت شفابخش درد های تمدن عقلانی امروز به جز از عرفان مولانا چیزی دیگری نخواهد بود.

نوری تأکید کرد: حضور معنوی مولانا در آمریکا و اروپا که گام به گام در حال گسترش می باشد حکایت از این دارد که مولانا هم طیب درد های زمان خودش بوده است و هم پیامش آرامش بخش درماندگی و آشفتگی های دوران های بعد از او نیز می باشد، مولانا بی شک شخصیت عظیم و جاودان است و این

سنت روشن اندیشی در اسلام و غرب / دکتر سید حسن اخلاق

این اثر پژوهشی با گذر از دو جریان حاکم "پیروان حکمت اسلامی" و "مخالفان فلسفه اسلامی"، که به طور یکسان به وانهادن ما در ذیل تاریخ غربی منجر می گردند، با تحقیق پیرامون دو سنت فلسفی سترگ، برای گشودن افقهای "روشن اندیشی" در فلسفه و فرهنگ اسلامی گام بر می دارد.

سید حسن اخلاق، پژوهشگر وقاد سرزمین ماست که با تحصیل در ایران، تحصیلات حوزوی و دانشگاهی خود را تکمیل نموده و موفق به دریافت مدرک دکتورای تخصصی در فلسفه غرب شده است، وی هم اکنون مشغول فعالیت های علمی در دانشگاه ها و مراکز پژوهشی ایران و افغانستان است.

آثار دیگر دکتور اخلاق از جمله "از مولانا تا نیچه" و "گفتمان فلسفی اسلام و غرب" نیز حکایت از جستجوی او برای یافتن افقهای همسخنی و مفاهمه میان جهان اسلام و غرب دارد.

مقالات پژوهشی و سخنرانیهای علمی نویسنده در کنفرانس های بین المللی (سئول، واشنگتن، تهران و قم) و مجلات تخصصی، شاهدی دیگر بر این تکاپوست. دکتور اخلاق بی هراس از پیمودن راه

فلسفه را می توان به دو گونه قرائت نمود: چنان کنجکاوی ظریفانه ویژه خلوت برج عاج نشینان که گرد تاریخ و تمدن، آن را آلوده نمی سازد و چنان کاوشی بنیادین برای دریافتن مبنا و معنای تمدن، تاریخ و فرهنگ انسانی که هم بر بلندای "پرسیدن" و هم بر عمق "اندیشیدن" می افزاید.

"سنت روشن اندیشی در اسلام و غرب" اثر تحقیقی دانشمند جوان کشور دکتور سید حسن اخلاق، ابداعی در قرائت دوم از فلسفه مشاء اسلامی و نگاه فیلسوفانه از مدرنیت غربی است.

بدین منظور هم از فلسفه روشن اندیشی که بنیان مدرنیت را گذاشته است، سود می برد و هم نشان می دهد که این فلسفه، خود مبتنی بر فلسفه مشاء اسلامی است. از این رهگذر نه تنها ابهت و اهمیت مشائون مسلمان عیان می گردد که راز دامنگستر دگی تمدن نوین غربی نیز بیان می شود.

این رویکرد، بنیانی برای گفتگو میان تمدن ها را می سازد و نیز می نمایاند که بدون پذیرش گفتگو، نه رسیدن به قله های بلند فرهیختگی میسر می گردد و نه میراث های معنوی جامعه بشری پاس داشته می شود.

"سنت روشن اندیشی در اسلام و غرب" در ۳۰۷ صفحه با قطع رحلی در سال ۱۳۸۸ در تهران از طرف مؤسسه انتشاراتی امیر کبیر به دست نشر سپرده شده است.

های نرفته، همواره از سنت کهن برای گشایش افقهای نوین بهره می برد و تلاش، فهم و جسارت وی نشان دهنده آنست که "میخواهند متفکر زمان خودشان باشند".

"سنت روشن اندیشی در اسلام و غرب" نخستین اثر یک نویسنده افغانستانی است که توسط انتشارات معتبر امیرکبیر به زیور چاپ آراسته شده و عرضه گردیده است.

اثر یادشده برگرفته از تز دکتورای تخصصی آقای دکتور اخلاق می باشد که استاد راهنما نیز بر آن مقدمه نگاشته است. دکتور سید یحیی یثربی (فلسفه شناس معاصر مشائی و منتقد معروف حکمت صدرایی) در این مقدمه می نویسد:

"در میان دانشجویانی که با من در جلسات سخنرانی و یا به عنوان شاگرد ارتباط برقرار کرده اند، چند نفر از مردم شریف افغانستان واقعاً از نظر اندیشه و دقت برایم جالب بوده اند. از جمله آنان یکی جناب آقای دکتور سید حسن اخلاق است...

انتخاب این موضوع برای نگارش توسط نویسنده خود دلیلی بر این نکته است که ایشان می-خواهند متفکر زمان خودشان باشند... من مطمئنم که خواندن این کتاب بیش از پیش ابهت امثال ابن سینا، ابن رشد و متفکران دیگر ما را نشان خواهد داد... امیدوارم این نوشته در آینده جامعه اسلامی و مخصوصاً جامعه اسلامی افغانستان و ایران یک نوشته اثرگذار و سودمند باشد" (مقدمه کتاب، ص ۱۰ و ۱۱).

افغانستان معاصر و چالش سامان سیاسی / دکتور محمد وحید بینش

تأکید قرار می دهد.

فرضیه اصلی "افغانستان معاصر و چالش سامان سیاسی" بررسی ناسازگاری ساخت اجتماعی و ساخت فکری سنتی و جدید می باشد که موجب "نابسامانی سیاسی" در افغانستان معاصر گردیده و زمینه های "تمرکز قدرت" در قالب "خود کامگی" را بوجود آورده است.

"افغانستان معاصر و چالش سامان سیاسی" از چشم انداز جامعه شناسی سیاسی به مسئله ای سازگاری اندیشه سنتی و حضور حکومت های مستبد در دوره میانه پرداخته که تا زمانه های طولانی استیلاء داشته و تداوم یافته است.

در این اثر تحقیقی به واقعیت تشکیل امپراطوری ها بواسطه بیابان گردان قبیله ای ترک همچون غزنویان، سلجوقیان، بیابان گردان مغول و غیره پرداخته شده است که به تداوم ساختار اجتماعی و فکری قبیله و تثبیت آن منتهی گردیده است.

در این پژوهش تغییر ساخت سیاسی قدرت از امپراطوری به نظام قبیله ای بواسطه حمله مغول بر خراسان و سلطنت پادشاهان درانی و اعقاب آنها به عنوان معضل های جدی انقباض قدرت و جلوگیری از شکل گیری جامعه مدنی

"افغانستان معاصر و چالش سامان سیاسی" اثر تحقیقی دکتور محمد وحید بینش می باشد که در ۲۵۹ صفحه، شش بخش و پانزده فصل، در اواخر سال ۱۳۸۸ از طرف مرکز مطالعات و تحقیقات راهبردی افغانستان توسط انتشارات بلخ، در کابل به دست نشر سپرده شده است.

در کتاب مذکور نویسنده "موانع فراروی سامان سیاسی یا علل نابسامانی سیاسی در افغانستان معاصر" را به تحلیل گرفته و تیوری های "ساختار گرا" و "دیترمینستی" را که تا حالا در قالب بررسی علل توسعه نیافتگی در شرق ارائه گردیده اند، الگوی های نامناسب و ناراسا معرفی می کند.

دکتور بینش پس از شرح و بسط های جامع در رابطه با خصوصیات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی استیلای دیرپای "خود کامگی" مخصوصاً صدسال افغانستان، با توجه به تیوری "ساختار - کار گزار" انتونی گیدنز جامعه شناس معروف معاصر، رویدادهای تاریخی و داده های اجتماعی را در چارچوب پارادایم "ساختاریابی" به بحث می گیرد و ضمن بررسی و تأیید نقش ساختارها در تغییرات اجتماعی رول مؤثر کار گزاران و رابطه پویا میان ساختار و کار گزار را مورد

معرفی شده اند.

(افراطی و تفریطی) در رابطه با مقوله های سنت و تجدد که موجب بحران گردیده اند تلطیف و متعادل نشوند و همچنان هماهنگ با واقعیت های زمانه نگردند بحران ادامه پیدا خواهد کرد. دکتور بینش تأکید می کند: برای رفع بحران بایستی دایره "خود آگاهی" برای گذار از فرهنگ قبیله ای به فرهنگ مدنی را توسعه داد و از همین گذرگاه امیدوار به آینده بود در غیر آن تحولی شکل نخواهد گرفت و چالش سامان سیاسی کماکان باقی خواهد ماند.

دکتور محمد وحید بینش از محققان برجسته کشور و دارای دکتورای تخصصی علوم سیاسی از ایران است، ایشان علاوه از ارائه ای مقالات و آثار تحقیقی، مصروف فعالیت در مراکز علمی - پژوهشی و دانشگاه های افغانستان و ایران نیز می باشد.

دکتور بینش در این اثر تحقیقی از جنبش مشروطیت به عنوان فرصتی یاد آوری نموده است که در صورت پایداری و ریشه دار شدن می توانست زمینه ساز رهایی از ساخت اجتماعی قبیله ای باشد اما این تجربه (مشروطیت) به ثمر ننشست و تحول اساسی بوجود آورده نتوانست. جدی ترین مشکل تاریخی از نظرگاه دکتور بینش ناسازگاری ساختار قبیله ای با متن متکثر اجتماعی افغانستان می باشد که تا هنوز متحول نگردیده و همین نابسامانی موجب شده است که با ساخت فکری کژتاب و واژگونه از یکطرف و دوگانه انگاری از مفهوم سنت و مدرنیته از سوی دیگر، شکاف و چند پارچگی قومی، نژادی، زبانی و مذهبی در افغانستان دامن زده شود.

"افغانستان و چالش سامان سیاسی" با نشان دادن نابسامانی های بحران ساز که مهمترین آنها تداوم ساخت متصلب قبیله ای قدرت در افغانستان می باشد، راهکار بیرون رفت را نیز برای خوانندگان ارائه می کند، دکتور بینش در این اثر برای رهایی از شر نظام قبیله ای قدرت شکل گیری "خود آگاهی" که بیانگر محتوای توسعه فرهنگی می باشد را واجد اهمیت کانونی معرفی می کند.

در این اثر تأکید می شود: تا زمینه های گسترده خود آگاهی، خود باوری، تعقل و خرد ورزی که بسترهای اعتماد و همدلی در جامعه را فراهم می کنند، بوجود نیاید و دو دید

Editorial Board

Names (Alphabetical):

Prof. Abdul Samad Mushtaq
Prof. Gulab Shah Amani
Prof. Habib Hekmat
Lawyer. Muhammad Ashraf Rassoli
Muhmmad Sabir Sidiqi
Prof. Sayed Hussain Eshraq
Saleh M. Registani
Wahidullah Wahid Ahmad Zai

Professional Advisors (alphabetical):

Dr. Gholam Farooq Ansari
Dr. Hasan Fazaili
PhD Candidate. Mujiburahman Rahimi
Prof. Rawnaward Zaryab
Dr. Sayed Hassan Akhlaq

Technical Staff:

Abdullah Daryush / M. Nasim Rahimi

Composing:

Said Maissam Hussaini / 0773539720

Quarterly

NEBRAS

Scientific & Research
Second year, Vol. 2, Spring 2010



License Holder: Nebras Studies and Research Organization

Founder: Sayed Hussain Eshraq

Manager responsible: Sayed Hussain Eshraq

Editor in Chief: Atia Razawi

Executive director: Gulab shah Amani

Graphic & Design: Sayed Maissam Hussaini - 0773539720

Address: House #1, First St, Khoshhal Khan Mina, Kabul, Afghanistan

E-mail: nebrascenter@yahoo.com

All rights reserved.