



نبراس

فصلنامه علمی، پژوهشی

سال دوم، شماره سوم و چهارم، تابستان و فزان ۱۳۸۹



مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس

صاحب امتیاز:

سید حسین اشراق

مؤسس و مدیر مسئول:

عطیه رضوی

سر دبیر:

گلاب شاه امانی

مدیر اجرایی:

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 الفبا):

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

مشاوران علمی (به ترتیب حروف الفبا):

- دکتور سید حسن اخلاق
- دکتور غلام فاروق انصاری
- استاد رهنورد زریاب
- دکتور حسن فضائیلی

مسئولین فنی: عبدالله داریوش / امیر محمد شاکری

برگ آرا و طراح جلد: سید میثم حسینی

تذکر:

1. **نبراس** در جهت ترویج فرهنگ نقد و نظر های علمی، پژوهشی مساعی همه جانبه به خرج می دهد.
2. **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.
3. تمامی آراء و نظرات مندرج در مقاله ها الزاماً بیانگر دیدگاه **نبراس** نیستند.
4. **نبراس** در تلخیص و ویرایش مقاله های پذیرفته شده آزاد می باشد.
5. **نبراس** برای بهبود روند کار از آراء و نظریات علمی و انتقادی دانشوران بهره می گیرد.

■ حرف اول

سردبیر /

مقالات

■ بازارِ دانش و دانشِ بازار

استاد رهنورد زریاب / ۹

■ اندیشهٔ پست مدرن و ادعای بحران روایت های بزرگ

سید حسین اشراق / ۱۳

■ عقل و معرفت در سنتِ بلخیان

دکتور سید حسن اخلاق / ۲۹

■ در آمدی بر مسایل آینده شناسی در حوزهٔ علوم اجتماعی

دکتور علی اصغر داودی / ۵۷

■ دموکراسی لگامی برای قدرت

محمد مُحِق / ۸۵

■ تأملی بر اندیشهٔ مشروطیت در افغانستان

دکتور محمد وحید بېنېش / ۱۰۱

■ دو جهان گرایی و آیندهٔ هویت های همزمان

دکتور سعیدرضا عاملی / ۱۱۹

■ عناصر یک نظریه در باب حقوق بشر

آمارتیا سن / ترجمه سید علی حسینی / ۱۳۵

■ نقد اخلاقی و حقیقت پراگماتیسم

دکتر علی میر سپاسی / ۱۴۹

■ نگاهی به چستی علم و فلسفه آن

کاندیدای دکتورا سید نصیر احمد حسینی / ۱۶۳

■ همگونی های بیان و اندیشه در شعر حافظ و امیر خسرو

محمد افسر رهبین / ۱۷۷

■ به سوی حقوق جزای انسانی

دکتر غلام حیدر علامه / ۱۹۹

■ صلح افغانستان: ساده سازی یا مهندسی هوشمندانه؟

سید حسین اشراق / ۲۲۵

گزارشها

■ سمینار بین المللی آثار مکتوب ایران و افغانستان / ۲۳۱

■ سمینار بین المللی بررسی اندیشه های علامه سید اسماعیل بلخی / ۲۳۴

■ سه متفکر جهان عرب (الجابری، ابوزید، ارکون) در گذشتند / ۲۳۸

■ نشست پلورالیزم دینی برگزار شد / ۲۴۲

■ جایزه نوبل ۲۰۱۰ به ناراضی چینی تعلق گرفت / ۲۴۶

معرفی کتاب

■ خسوف خرد / ماکس هور کهایمر / ۲۴۷

■ در آمدی بر فلسفه و ادبیات / اولی مارتین اسکیلایس / ۲۴۹

اشارت

روزی اسکندر کبیر به دیدار دیوژن [فیلسوف کلبی] رفت که در زیر آفتاب لمیده بود و گفتگوی جالبی میان آن دو فاتح بزرگ - یکی فاتحی که در پی تسخیر دنیا بود و دیگری بر آن بود که بر روح خویش تسلط یابد - در گرفت.

دیوژن: ای سردار بزرگ، بزرگترین آرزوی تو اکنون چیست؟
اسکندر: آسیای صغیر را تسخیر کنم.

دیوژن: و بعد؟

اسکندر: بر دنیا مسلط شوم.

دیوژن: و پس از آن؟

اسکندر: و پس از آن به استراحت بپردازم و لذت ببرم.

دیوژن: چرا هم اکنون استراحت نمی کنی و لذت نمیبری؟

می گویند؛ اسکندر از نصیحت دیوژن اظهار امتنان کرد و پرسید:

- آیا خدمتی از من بر می آید که در حق تو بجا آورم؟

- دیوژن گفت: آری، خواهش می کنم سایه خود را که میان من و نور خورشید حایل است، از سرم کم کنید!

و اسکندر از این سخن دیوژن به خنده افتاد و گفت: اگر من اسکندر نبودم دلم می خواست دیوژن باشم نه کس دیگر. دیوژن بی درنگ پاسخ داد: اگر من دیوژن نبودم دلم می خواست هر کس دیگر باشم غیر از اسکندر! *

حرف اول

تأسیس پارلمان در هر جامعه و در هر دوره مستلزم تشکیلات گسترده و صرف هزینه های هنگفت مالی می باشد؛ این همه مصارف گزاف در صورتی توجیه پذیر است که نهاد پارلمان کارکرد های لازم را برای "تعادل" و "ثبات" جامعه انجام دهد.

اینک که جامعه افغانستان ظاهراً دشواری کارزار انتخابات [!] برای مجلس نمایندگان را پشت سر گذاشته و در آستانه برپایی دور دوم نهاد پارلمان قرار دارد لازمی به نظر می رسد، نمایندگان به سه رویکرد که در حقیقت از وظایف اساسی آنها به شمار می روند توجه جدی داشته باشند:

۱. پارلمان نهادی است که میان دو نوع حاکمیت (حکومت و مردم) پل بزند و رابطه برقرار نماید، تمثیل واقعی اراده مردم یکی از ویژگی های جامعه مدنی است، جامعه مدنی مستلزم اینست که همه افراد و گروه های جامعه با دلایل و مصالح متفاوت حق توانایی اعمال قدرت را به نهاد دولت واگذار کنند، اما در برابر آن حقوق مانند: حق حیات، حق تفکر، حق ابراز عقیده و حق تعیین سرنوشت را که در چارچوب حقوق شهروندی قابل تعریف می باشند را حایز اند.

بر اساس حقوق شهروندی هر شهروند حق دارد بر جامعه حکوت کند اما به لحاظ عملی عینیت آن دور از امکان به نظر می رسد، لذا سؤال ایجاد می شود که چگونه می توان هم حق حاکمیت نهاد حکومت را پاس داشت و هم حق حاکمیت یا حق تعیین سرنوشت مردم را عملی ساخت؟

تأسیس پارلمان و نظام انتخاباتی پاسخ مناسب به این سؤال است، پارلمان این امکان را فراهم می کند که از یکطرف مردم به جای اینکه همه در دولت حاضر شوند، نمایندگان خود را بر می گزینند و به مجلس می فرستند و پارلمان از طریق رأی اعتماد به اعضای کابینه، تصویب بودجه و قوانین، هدایت حکومت را بر عهده می گیرد؛ بدین ترتیب یکی از کارکردهای پارلمان که برقراری حاکمیت مردم حین حاکمیت حکومت است عینیت پیدا می کند.

۲. پارلمان، منازعات و رقابت های موجود میان گروه های جامعه را از طریق "رأی اکثریت" به میکانیزمی برای هدایت حکومت تبدیل می کند، یعنی از مناقشات اجتماعی استفاده مثبت سیاسی صورت می گیرد.

بدیهی است که جامعه یکدست نیست، جامعه از افراد و گروه های که دارای سلیقه ها، مصلحت ها و تلقی های متنوع برخوردار اند تشکیل شده است، بهمین دلیل جامعه ظرفیت این را دارد که در آن گروه ها، همگرایی، واگرایی و رقابت داشته باشند و جامعه را نمی توان از اتفاق و افتراق پاک کرد. پارلمان نهادی است که در آن نمایندگان افراد و گروه های متفاوت حضور پیدا می کنند

و نمایندگان، جناح بندی های " اکثریت "، " اقلیت " و " مستقل " را تشکیل می دهند، التزام همه نمایندگان به قاعده نصف به علاوه یک یا قاعده دو سوم آراء این امکان را پیش می آورد که گروه های موجود در جامعه به جای اینکه به جان هم بیفتند و در جاده ها و سنگرها برای تصاحب کرسی های قدرت به تصفیة حساب پردازند، سعی کنند با ارائه ای برنامه های منطقی شان افکار عمومی را تحت تأثیر قرار دهند تا با این جاذبه قادر شوند اکثریت در مجلس را تشکیل داده و در اداره کشور نقش های مؤثر ایفاء نمایند.

بنا بر این یکی از کارکرد های دیگر پارلمان اینست که با حضور نمایندگان گروه های رقیب، تنوع از درون جامعه به مجلس بیاید و به گونه مدنی، قطبی (دو قطبی یا چند قطبی) شود، مجلس یکدست و فرمایشی لزوماً به جامعه یکدست و آرام منتهی نمی شود.

۳. میکانیزم دوره ای بودن پارلمان، حکومت را موقتی می کند و از شرور این " شر لازم " می کاهد؛ یکی از تلقی های مسلط نسبت به حکومت در دوران حاضر این است که اگرچه جامعه نمی تواند بدون حکومت باشد اما اگر در دست چند نفر هم متمرکز گردد مشکل می آفریند، زیرا به قول لرد آکتون " قدرت فساد می آورد و قدرت مطلق فساد مطلق "، پس برای اینکه تا حدودی از میزان این فساد کاسته شود، دوره ای و موقتی بودن حاکمیت حکومت می باید از حساسیت های مهم نمایندگان به شمار آید.

دوره ای بودن کماکان دو پیامد دارد: یکی اینکه حکمرانان عمر خود را در سمت هایی که دارند موقتی می بینند و امکان تداوم فساد کم می شود، ثانیاً گروه های پارلمانی با نقد های علمی، مستند و روشمند حکومت، چه بسا که بتوانند با تحت تأثیر قرار دادن افکار عمومی، زمینه موقتی بودن حکمرانان، با وجود تداوم عملکرد نهاد حکومت در دوره بعد را بوجود آورند.

بنا بر این اگر کارکرد های سه گانه فوق از طریق پارلمان انجام نشود، از یکطرف هزینه سنگین برای برگزاری انتخابات و تشکیل پارلمان بر جامعه تحمیل می شود، از طرف دیگر از مزایای پارلمان شایسته که تأمین حاکمیت مردم در عین حاکمیت حکومت، حل و فصل تنشهای جامعه به طرز مدنی، موقتی کردن واقعی حکمرانان برای مهار فساد قدرت اند محروم می شود.

متأسفانه کسانی که با اتکاء به شگرد های پوپولیستی یا استفاده از قدرت و ثروت مانع پارلمان کارآمد در کشور می شوند نه تنها در برابر کارکرد های واقعی پارلمان چالش ایجاد می نمایند که حق حاکمیت مردم را نیز نقض می کنند.

بازارِ دانش و دانشِ بازار^۱

استاد رهنورد زریاب *

ای خواجه مکن تا بتوانی، طلب علم
کاندر طلبِ راتبِ هر روزه بمانی!
انوری

... و شیخ - قَدَسَ اللهُ سِرُّهُ - گفت: شنیدم که در شهر ری دانش مندی بزرگ همی زیست. این دانشی مرد، عمر گران مایه در طلب علم صرف کرده بود و در بخارا و بغداد و شام، به خدمت عالمان روزگار شتافته بود و از علوم و حکمت ها، توشه ها بسیار اندوخته؛ چنان که در حکمت و منطق و نجوم و هندسه و مخروطات و کلام و تحقیق و ادبِ عرب و عجم، سرآمد هم گنان شده بود و در این علوم، کسی به پایه او نمی رسید و نیز، او را کتاب ها و رسایل بسیار بودند در همه این علم ها. و باز هم، شنیدم که این دانش مند نا فرخنده بخت را - با این همه فضایل که داشت - از مال دنیاچیزی نبود و زنده گانی با عُسرت و تنگ دستی به سر همی برد و در نَفَقَةُ عیال، سخت در مانده بود و این بارِ گران، پیوسته بر دل او سنگینی همی کرد و نیز از زبان بازی های زنی بدخوی و ستیزه روی، همواره در غم و اندوه به سر همی برد و ناچار تَعَنُّتِ های زن تحمل همی کرد و دم بر نمی آورد.

۱. حکایتی است از حکایت های کتاب "... و شیخ - قَدَسَ اللهُ سِرُّهُ - گفت". این کتاب، تا کنون چاپ نشده است.

باری، در سفری که به شهر ری داشتیم، در طلب این دانش مند برآمدم، کلبهٔ او به من بنمودند. چون به خدمت رسیدم، پیرمردی بدیدم افسرده و رنجور و خمیده قامت که بر پاره حصیری نشسته بود و سر در گریبان فکرت فرو برده.

سلام بکردم و به او گفتم که مسافری هستم و از سرزمینی دور آمده ام و خواهم که شرف صحبت عالمان داشته باشم.

سر برداشت. غمین در من نظر کرد و گفت: "از آن چه دیده ای و شنیده ای، چیزی بگو!"
گفتم: "چیزی در خور ندارم که عرضه کنم. طالب علمی هستم که شنیدن خواهم از بزرگان... نکته هایی از علوم و حکم!"

سر فرو افگند و خاموش بماند. اصرار و تضرع بکردم و از حالش پرسیدم. گفت: "افسوس که عمر عزیز بر باد بداده ام در طلب علوم و حکمت ها و اکنون، کاری ندارم جز حسرت زنده گانی از دست رفته خوردن و نیز، همواره غم این دارم که در صیف چی خورم و در شتاء چی پوشم. متاعی که من دارم، در این روزگار خریداری ندارد و این علوم که من در سینه دارم، هیچ گرهی از کارم نگشایند!"

الحاصل، که از این سخن ها بسیار بگفت و از عمر به هدر رفته بسی افسوس بکرد؛ چندان که از گفتار او، جگرم خون بشد. سرانجام، گفتم: "بشاید که به حاکم شهر رجوع کنی... باشد که وجه کفافی معین بدارد که از امیران و حاکمان، این کار ها دیده شده اند!"
با درد و اندوه، گفت: "این امر نیز آزموده ام!"

اندکی خاموش بماند و سپس افزود: "باری، از بهر همین مقصود به در سرای حاکم شهر برفتم و کتابی هم در حکمت مشاء کرده بودم، بگرفتم تا به او عرضه بدارم. همین که به در سرای حاکم رسیدم، نگه بانان سر راهم بگرفتند و پرسیدند:
- چه کسی هستی و از بهر چی آمده دای؟
گفتم:

- از اهل علم و حکمت و این کتاب، در حکمت مشاء بکرده ام و خواهم که آن را به حاکم عرضه کنم!

بزرگ نگه بانان، با نگاهی منکر، در کتاب نگریست و پرسید:
- این کتاب را خاصیت چی باشد؟ تواند که حاکم را بخنداند و دل شاد سازد و تواند که هوای مقاربت در او زیادت کند؟

از این سخن، خشم گین شدم و گفتم:

- این کتاب، هزلیات و مطایبات نیست و از جنس لهو و لَعِب نیز نباشد. در این کتاب، بکوشیده ام تا پاره‌یی از آرای ارسطاطالیس روشن سازم که حکیمی بود از یونانیان!
بزرگِ نگه بانان گفت:

- ای سال خورده مرد، حاکم ما را بدین یاوه‌ها هیچ میلی نیست. اگر در مطربی و مسخره‌گی و دلچکی و مداحی، مهارتی داری، بگو. در غیر این، راه خویش گیر و برو که در این سرای، به این کتاب نیازی نباشد!

از این سخنِ بزرگِ نگه بانان، غمین و دل شکسته شدم و به دور از سرای حاکم، در گوشه‌یی بنشستم. در این حال، می‌دیدم که بازرگانان و سرهنگان و دلچکان و روسپیان و مداحان و خُنیاگران و گوهریان و هزّالان و بوزینه‌داران و خوالی‌گران و صرّافان و متشرعانِ ریایی و جاسوسان و قوآدان، می‌رسیدند و به اندرون سرای می‌شدند، بی‌هیچ ممانعتی و اعتراضی و من، کتاب در بغل، آن احوال می‌دیدم و در کارِ روزگار، در عجب بمانده بودم.

چاشت گاه بود و از سرای حاکم، بوی کبابِ برّه همه جا پراکنده همی شد و نیز، نوای چنگ و چغانه و نعره‌های مستان، از آن سرای به گوش می‌رسیدند.

یک بار، بدیدم که در سه گام دور از من، سگی نیز نشسته بود و با حسرت و حرمان، به در سرای حاکم همی نگریست. آهسته به آن سگ گفتم:

- ای جانور بی‌نوا، پندارم که تو نیز دانش مندی باشی که به این سرای اندر راه نداری!

آن سگ، در من نگریست و خاموش بماند. در آن حال، پنداشتم که در دل همی گوید:

- ای آدمی، هرچه خواهی، بگوی؛ امّا، حالِ من و تو همین است که بینی!
آهسته گفتم:

- تو راست می‌گویی، ای یار عزیز!

از این سخن خودم، به خنده شدم. برخاستم و از آن جا برفتم.

در همین سخن بودیم که بدیدیم جوانی خوش سیما بیامد و دانشمند را بسیار گرنش بکرد و در برابر او بر دو زانو بنشست و کتابی در پیش بنهاد. در کتاب که نظر کردم، جامعُ الحِکْمَتینِ ناصر خسرو بود.

دانشمند پرسید: "ای جوان! از من چی خواهی؟"

جوان، باز هم، گرنش بکرد و با ادب تمام، بگفت: "ای حکیم، در این کتاب مشکلی دارم!

خواهم که این مشکل را شرح کنی تا سخن ناصر خسرو به درستی دریابم."

دانشمند گفت: "ای جوان! مگر از زنده‌گی ناصر چیزی ندانی و از گزردم غربت او پندی نگرفته

ای؟ از من بشنو و در پی این مسایل مرو که زنده گانی بر باد دهی و بر تو همان رود که بر ناصر خسرو برفت!"

جوان گفت: "ای حکیم، من خواهم که دانش آموزم و رموز حکمت دریابم تا این جهان بهتر بشناسم!"

دانشمند گفت: "ای جوان! بدان که در این روزگار، هم چون روزگار آن حکیم قبادیانی، بازار دانش سخت کساد است و اما، دانش بازار را رونقی تمام باشد. اگر خواهی از زندگانی بهره یابی، پس در پی دانش بازار بشو!"

جوان پرسید: "ای حکیم دانش بازار کدام باشد؟"

دانشمند جواب داد: "یک روز، به نزدیک سرای حاکم بشو و بنگر که چه کسانی به اندرون آن سرای راه یابند. آن گاه، نیک در خواهی یافت که دانش بازار کدام باشد!"

آن جوان نومید و دل شکسته بشد و برفت. من هم، خواستم دانش مند را وداع کنم. دستم بگرفت و آهسته در گوشم گفت: با هر آن چه گفتم، اگر عمر دوباره یابم، باز هم همین راه در پیش گیرم و به دنبال دانش و حکمت بروم!"

حیرت کنان، پرسیدم: "ای حکیم مگر همین دم نگفتی که حسرت زنده گانی از دست رفته خوری؟"

جواب داد: "درست است... اما، بدان که چون دریابی که از گروهی نیستی که دانش بازار اختیار کرده اند، اندوهی لطیف و شیرین در دلت پدید آید و آن گروه در چشمت خوار مایه نمایند و تو شکر خدای گزاری که یکی از این گروه نیستی!"

از این سخن دانشمند، در من بسطی عظیم پدید آمد و باغ دلم شگوفان گشت؛ چنان که دست های او ببوسیدم و همان دم، شاد و خندان، شهر ری ترک بگفتم و با کاروانی که آماده بود، آهنگ شیراز بکردم.

از شنیدن این حکایت، بر یاران و مریدان، حالت ها برفت. همان دم، مقوله های بازار دانش و دانش بازار، به دفتر ها بنوشتند و نیز این حکایت خود، به تمامی، در دفتر ها بکردند.

اندیشه پست مدرن و طرح بحران روایت های جهانگستر

سید حسین اشراق*

اصطلاح پست مدرن^۱ برای اولین بار در سال ۱۹۱۷ بوسیله فیلسوف آلمانی به نام رودلف پانویتر^۲ برای توصیف نهیلیزم غربی ای قرن بیستم که مضمون وام گرفته از ادبیات فلسفی فردریک نیچه بود استعمال گردیده (۱) و مجدداً در سال ۱۹۳۴ توسط فدیو کو د اونیس^۳ اسپانیایی در واکنش شاعرانه علیه شعر مدرنیستی به کار گرفته شده و بعداً به سال ۱۹۳۹ آرنولد توین بی مورخ انگلیسی برای مشخص کردن پلورالیزم و ظهور فرهنگ های غیر غربی از این تعبیر استفاده کرده است. (۲)

اصطلاح مذکور به نحو برجسته تر در نقد ادبی و معماری در دهه هفتاد قرن بیستم علیه زیبایی شناختی مدرنیستی به کار رفته و از آن به بعد حوزه های گوناگون علوم اجتماعی، هنر و فلسفه را در نوردیده است.

1- *Post modern*

2- *Rudolf Pannwitz*

3- *Federco de Onis*

در فلسفه می توان از واکنش پسا ساختار گرایان فرانسوی در برابر عقل باوری، یوتوپیا گرایی و شالوده محوری مدرن سخن به میان آورد و از فیلسوفان دهه ۱۹۶۰ فرانسه مانند میشل فوکو، ژاک دریدا، فرانسوا لیوتار، ژیل دلوز و غیره که به مثابه منادیان بر جسته موج فکری پست مدرن نقش ایفاء نموده اند یاد آوری کرد.

از ۱۹۷۰ به بعد از سه اثر مهم: زبان معماری پست مدرن از چارلز جنکز (۱۹۷۷)، وضعیت پست مدرن: گزارشی در باره دانش از فرانسوا لیوتار (۱۹۷۹) و فلسفه و آئینه طبیعت از ریچارد رورتی (۱۹۷۹) می توان نام برد که گرایش پست مدرنیستی را به مثابه یک جنبش فکری در آوردند و سنت فلسفی ضد مدرن را ژرفای بیشتر بخشیدند.

علی الرغم اینکه در رابطه با واژه پست مدرن تعریف دقیق و شفاف عاری از ابهام را نمی توان ارائه کرد اما تمامی متفکران این جریان هم نظر اند که تحقق آرمان "عقل" و سازماندهی عقلی جامعه پیامد سنت روشنگری است که در افق پسا روشنگری (افق پست مدرن) با بحران مواجه گردیده و از اعتبار افتاده است.

از نظر پست مدرن ها "عقل" ذاتاً مدعی جهانگستری و فراگیری است که منجر به مطلق انگاری و بنیاد گرایی می شود؛ اعتقاد به احکام فراگیر، پذیرش ضرورت قوانین در روند تاریخ و شالوده های کلی و تعمیم پذیر به تمامی جامعه بشری و وضعیت های متنوع زندگی و ندیده گرفتن گوناگونی و تکثر درونی یک جامعه یا میان جوامع قیاس ناپذیر که از ویژگی های مدرنیسم کلاسیک به شمار می رود به گمان پست مدرن ها برخاسته از خرد باوری یکسان انگار بوده و ایده لوژی مناسب برای نظام های توتالیتار است.

فرانسوا لیوتار ویژگی اصلی پست مدرن را "بی اعتقادی و عدم ایمان به فرا روایت ها" (۳) توصیف می کند و جامعه آینده را در چارچوب "بازی های زبانی" متکثر و عدم تجانس عناصر و فعال سازی تفاوت ها تعریف می نماید؛ در حقیقت یکی از نگرانی های اصلی پست مدرن ها جهانگستری اصول و ارزش ها می باشد که تفاوت ها و جلوه های متنوع فرهنگ ها و جوامع را از بین می برد و در "کشتن زیبایی ها که تنها در تنوع و بسیار گونگی امکان بروز و حضور می یابند" (۴) نقش ایفاء می کند.

پست مدرن ها تأکید بر این دارند که شناخت کلیت ساختار اجتماعی با وجود اینکه ممکن نیست، ضروری نیز نمی باشد، از نظر آنها شکل های زندگی بایستی محلی، نسبی، متنوع و بی نیاز از مفهوم حقیقت جهانگستر باشد زیرا عصر ما، عصر پایان آرمانشهرها و پایان هر گونه "جامعیت" و "قطعیت" در باره رهایی بشر و روایت های بزرگ فرا گفتاری است.

اندیشه پست مدرن را مضمون های ذیل محتوا بخشیده است:

۱. نقد حضور یا نمایش واقعیت:

پست مدرن ها در رابطه با واقعیت به "باز نمایی" آن در حوزه نشانه ها و مفاهیم به چیز دیگری باور ندارند، از نظر آنها "واقعیت" بلاواسطه حاضر نمی باشد و متن نیست، این نگاه تأکید می کند که ما با اشیاء و امور فقط از طریق متن زبان، بازنمایی ها، واسطه ها و نشانه ها ارتباط داریم و مواجه می شویم، به همین جهت هیچ چیز بیرون از متن وجود ندارد.

۲. انکار اصل و پذیرش پدیدار:

منظور از این مقوله نفی بازگشت به سرچشمه ها و عمق ساختار هاست که فلسفه های عقلانی مبنای غایی هر چیز را در پس ظاهر می بینند اما از دیدگاه پست مدرن ها علاوه بر اینکه در پس هیچ متنی هیچ معنای عمیقی در کار نیست "هر مؤلفی نیز یک مؤلف مرده است" و نیات مؤلف منشأ و ریشه متن شناخته نمی شوند.

۳. نفی ویژگیهای استعلائی هنجار ها و ارزش ها:

از نظر پست مدرن ها ارزش ها و هنجار ها مستقل از فرآیند هایی که بر آنها استیلاء دارند یا داوری می کنند نیستند بلکه محصولات فرآیند های حاکم به شمار می روند، مفاهیمی مانند حقیقت، عدالت، زیبایی، نیکویی، عقلانیت و غیره همه برای منافع معینی خلق گردیده و با بافت های فکری - اجتماعی تنیده شده اند، بنابر این از متن و زبان، تجربه و علائق اجتماعی نه تنها جدا نیستند که محصول فرآیند های اندیشه و سخن و گفتمان و قدرت نیز می باشند.

۴. نفی وحدت:

این مضمون مشیر بر این امر است که هیچ چیز، بی واسطه و یا تماماً حاضر نمی باشد، به همین جهت هیچ تحلیلی نیز از هیچ چیز، یکسان و یک گونه، کامل و نهایی نیست، مثلاً یک متن به بی نهایت طرق ممکن می تواند قرائت شود که هیچ یک از آنها معنای کامل، حقیقی و نهایی را به دست نمی دهد.

۵. غیریت سازنده:

معنای این مضمون می رساند که همه واحد های فرهنگی وحدت ظاهری شانرا تنها از طریق روند

فعال حذف و غیریت، تقابل و سلسله مراتبی شدن حفظ می کنند، هر اصلی مبتنی بر فقدان اصلی دیگر است، برای ایجاد هویت هر چیز، چیزهای دیگر با ید غیر و بیگانه شوند، همه تمایزها در سخن فلسفی مانند صدق و کذب، حقیقت و باطل بدین شیوه تکوین می یابند، در واقع ایجاد هویت، نیازمند غیر سازی است، به گونهٔ استعاری این مطلب را به این صورت می توان بیان کرد که "حاشیه ها هستند که متن ها را می سازند". (۵)

چنانچه مشاهده می شود مضامین اصلی اندیشهٔ پست مدرن را که نقد خرد باوری مدرن، تأکید بر پایان آرمانشهرها و بحران روایت های عظمی تشکیل می دهند در نتیجهٔ الهام از چشم انداز باوری فردریک نیچه، فلسفهٔ هرمنوتیک مارتین هایدگر و هانس گیورگ گادامر، نقد آدرنو و هورکهایمر از عقل ابزاری روشنگری، نظریهٔ بازی زبانی ویتگنشتاین، اندیشهٔ مناقشه بر انگیز تامس کوهن در بارهٔ پارادایم های علمی، شکل گرفته و زمینه هایی را برای مساهمت در پیشبرد اندیشهٔ انتقادی بوجود آورده اند.

میشل فوکو، فرانسوا لیوتار و ژاک دریدا از چهره های برجسته و معروف جنبش پست مدرن به شمار می روند که اینک به شرح مختصر تأملات آنها پرداخته می شود:

میشل فوکو و تبارشناسی قدرت

میشل فوکو یکی از متفکران وفادار به سنت انتقادی می باشد که بینش های فلسفی معاصر را الهام بخشیده و تحولات گوناگون را پشت سر گذاشته است؛ با وجود اینکه اندیشه های فوکو مستقل، منحصر به فرد و پرسش برانگیز اند اما جانمایهٔ تأملات او را "تبارشناسی" الهام گرفته از نیچه (۶) شکل داده است.

آثار مهمی مانند: تاریخ جنون، پیدایش درمانگاه، واژه ها و چیزها، نظم گفتمان، دیرینه شناسی دانش و غیره فوکو علاوه بر اینکه او را از اعتبار آکادمیک در حوزه های فکری - فلسفی بر خوردار نموده به عنوان یکی از متفکران برجستهٔ معاصر نیز در آورده است.

تبارشناسی فوکو چنانچه مطرح شد پژوهشی از اندیشهٔ نیچه است و برداشت ویژه از مفاهیمی مانند، قدرت، حقیقت و دانش و ارتباط میان آنها را دارد، که می توان در نقل قول زیر خطوط برجسته آنرا یافت و مورد تحلیل قرار داد:

حقیقت بیرون از قدرت یا فاقد قدرت نیست، حقیقت به رغم اسطوره ای که تاریخ و کارکرد هایش را باید بازنگری کرد (۷) نه پادشاهان جان های آزاد است و نه فضیلت کسانی است که به رهایی خویش رسیده اند، حقیقت چیز اینجهانی است؛ حقیقت تنها به اتکای اشکال متعدد زور آفریده می شود و اثرات منظم قدرت را ایجاد می کند، هر جامعه سامان حقیقت خاص خود و "سیاست عام" حقیقت خود را دارد: یعنی گونهٔ گفتمانی

که این جامعه می پذیرد و به منزله حقیقت به کارش می اندازد. (۸)

فراز های بالا بخوبی می نمایاند که از نظر فوکو:

۱. حقیقت کشف نه بلکه ساخته یا تولید می شود.

۲. هر جامعه سامان حقیقتِ خاص خود را دارد که واجد اعتبار جهانگستر نه بلکه دارای اعتبار

محلی و موضعی است.

۳. سامان حقیقت در هر جامعه بیانگر رابطه قدرت / دانش در آن جامعه است.

بنا بر همین نکته هاست که حقیقت عینی و عقل جهانگستر مورد ادعای طرفداران اندیشه روشنگری در برابر علامت سؤال قرار می گیرند و مفهوم های "حقیقت"، "دانش" و "عقل" توجیه کننده شرایطی انگاشته می شوند که رفتار های ویژه ای در جامعه عقلانی تلقی گردیده و در مقام مناط های تشخیص صحیح از سقیم پذیرفته شده اند.

از نظر فوکو تعبیر رایج عقلانی از غیر عقلانی و همچنان ملاک تشخیص درست از غلط بیانگر رابطه قدرت و نگهدارنده نهاد های سلطه اند، فوکو در آثار متعدد خویش تأکید می کند که رفتار های عقلانی را نمی توان مجزا و بریده از زمینه های اجتماعی - تاریخی آنها تحلیل کرد، بنابر این هر جامعه رژیم حقیقت مخصوص به خود را دارد و نمی توان به رژیم های جهانگستر مبتنی بر روایت های کلان یکسان انگار که التفاتی به "قیاس ناپذیری" زمینه های متنوع اجتماعی - تاریخی ندارند اعتماد کرد و می باید "صحنه های متفاوتی را باز یافت که رویداد های بیرون از هر غایت مندی یک نواخت در آنها نقش های متفاوتی را ایفاء کرده اند" (۹).

نگاه موشکافانه فوکو که متوجه جامعه مدرن است پیشتر از هر چیز پیچیدگی قدرت در آن متن را به تحلیل می گیرد، از نظر او در جامعه مدرن، قدرت اساساً به اشکال و شیوه های غیر مستقیم و نرم افزارانه اعمال می شود و چنانچه بسیاری از رابطه ها که عقلی، موجه و مشروع جلوه می کنند در واقع بیانگر خواست "قدرت" و "سلطه" می باشند، فوکو پیشنهاد می کند که برای دیدن رابطه قدرت پیچیده شده در لفاف مشروعیت و عقلانیت که مدعی تمامیت و کمال اند (۱۰) بایستی از چارچوب های سنتی تحلیل عبور نموده و با پرسش انتقادی به بازاندیشی حوزه های مربوط به قدرت و حقیقت، عقلانیت و دانش، اخلاق و آزادی پرداخت و وابستگی دانش بخصوص علوم اجتماعی با شرایط و زمینه های تاریخی - فرهنگی ویژه را کشف کرد و خواست حقیقت در دانش که همانا بیانگر خواست سلطه و حاکمیت است را ریشه یابی نمود.

فوکو بر این باور است که با توجه به سیر تحولات دسپلین و مجازات، نظام قدرت مرتبط با آن در جامعه مدرن چنان اغواء کننده است که خود را در کسوت "علم" و "رهایی" می نمایاند، به همین جهت نمود اصلی آن را در شکستن قانون یا حق نه بلکه در بهنجار شدن می باید مشاهده کرد، بنابر این قدرت از

نظر فوکو برخلاف هابز اعمال سلطه بواسطه افراد معین نه بلکه مجموعه پیچیده و شبکه از رابطه هاست که همه شرکت کنندگان در آن سهم دارند و الگوی مغلق بهم آمیختگی قدرت / دانش برای بهنجار کردن رفتار در جامعه را نمایش می گذارد و "نقش اجتماعی دانش در هر دوره که تابعی از شبکه معین قدرت است" (۱۱) را صحنه می گذارد.

میشل فوکو تأکید می کند که جامعه بدون رابطه قدرت وجود ندارد و مدام درگیر "بازی استراتژیک باز" می باشد، به همین جهت است که در تمامی رابطه های انسانی حضور دارد "خواه این رابطه با زبان برقرار شود، خواه عاشقانه باشد و خواه رابطه اقتصادی، در همه این رابطه ها یک طرف می کوشد طرف دیگر را مهار کند و زیر فرمان بگیرد" (۱۲) و رابطه متقابل نظام های حقیقت و جوه قدرت با پایه های سلسله مراتب نهادی شده را استحکام ببخشد.

پویایی اندیشه های انتقادی میشل فوکو که به قول خودش "نقد دوران تاریخی ما" به شمار می رود با وجود اینکه سرشار از روح نیچه ای می باشد اما ترکیب منحصر به فرد رگه های تأملات کانت و هگل، باتای و بلانشو، هایدگر و وبر در شاکله فکری او چشم انداز بدیعی را در حوزه بینش فلسفی ارائه کرده است.

نظریه انتقادی میشل فوکو را می توان به گونه خلاصه چنین دسته بندی نمود:

الف: فوکو با جایگزین کردن تحلیل انتقادی نهاد ها و رفتار های اجتماعی به جای تحلیل مفهومی محض، تعبیر جدیدی از نقد عقل ارائه نموده که سرشار از روح رادیکال نیچه ای است.

ب: فوکو از فرد باوری دکارتی که عامل اندیشه و عمل را در مرکز عالم قرار می دهد فراتر می رود و نفی آنرا به مثابه "پایان انسان" وارد سنت فلسفی انسان باوری تلقی می کند.

ج: فوکو وجه فلسفی تحقیق اجتماعی را ضرورت مهم برای خود اندیشی و خودبازنگری می پندارد و حقیقت مربوط به آن را وابسته به زمینه اجتماعی - فرهنگی خاص تلقی می کند و ادعای جهانگستری حقیقت را مردود می شمارد.

د: فوکو نگاهی انتقادی به علوم اجتماعی دارد و آنرا بخشی از نظام سلطه و دسپلین حاکم پنداشته و در تقابل با روش تبارشناسانه تلقی می نماید.

از نظر فوکو تبارشناسی نگرشی است که بر مبنای آن جهت دار بودن ذاتی تاریخ و جامعه نفی می شود، این نگرش در جدالی که نیروهای مختلف برای کسب قدرت دارند بر نبود نظمی که ذاتی آن باشد تأکید می نماید، فوکو انتقاد می کند که علوم انسانی همواره کوشیده است برای توجیه نظام های قدرت جستجوی قاعده های کلان و معانی ژرف برای درک تاریخ را اساس قرار بدهد، در حالیکه تبارشناس آنرا روند تحریف کننده می داند و در صدد آنست تا "هاله ای مشروعیت نظام های قدرت را از بین ببرد" و نشان دهد که چگونه انسان ها از طریق تأسیس "رژیم های حقیقت" بر خود

و دیگران حکم می رانند. (۱۳)

هذ فوکو با نیت مقاومت در برابر سلطه رفتارها، چارچوب ها و ساختار های به ظاهر عقلی و با هدف رهایی دست به نقد آنها زده است اما نکته کانونی همانا وجه غیر قابل انفکاک قدرت از زندگی اجتماعی است که با توجه به "شجره شناسی قدرت" این معنا به دست می آید که فرد راه گریز از رابطه قدرت ندارد، علاوه بر آن قدرت یکسره منفی نیست و در زندگی نقش سازنده نیز دارد. فوکو تأکید می کند که روند عقلی شدن نهاد های گوناگون جامعه مدرن توأم با رشد و گسترش سلطه شیوه های قدرت و نظارت می باشد که تا اعماق روح انسان ها رسوخ کرده و از طریق سلطه عقل ابزاری - استراتژیک او را در چنبر خود قرار داده و اسیر اخلاق آئین نامه ای نموده است.

فرانسوا لیوتار و ادعای بحران روایت های بزرگ

لیوتار نمونه کلاسیک اندیشه پست مدرن به شمار می رود که اثر مهم ایشان "وضعیت پست مدرن" به نظر بسیاری از تحلیلگران جایگاه مانیفیست پست مدرن را احراز نموده است. لیوتار در این اثر که وضعیت علم، هنر و اخلاق را در دنیای معاصر توصیف می کند، نشان می دهد، ما وارد مرحله جدیدی شده ایم که با مراحل پیشین تفاوت اساسی دارد و آن "فروپاشی و سقوط" تمامی آندسته از "فرا روایت های کلان اعم از کانتی، هگلی، مارکسیستی، یهودی، مسیحی یا هر نوع دیگر آن است که زمانی وعده و نوید نیل به حقیقت و عدالت پس از هر پویش را می دادند". (۱۴)

لیوتار در کتاب "وضعیت پست مدرن" ویژگی دوران مدرن را در "ارجاع به فراگفتمان های نظیر دیالکتیک روح، هرمنوتیک معنا، رهایی سوژه عقلانی" (۱۵) و غیره مشخص می کند که علم را توجیه و مشروعیت آن را توثیق می نماید، اما بارزه دوران پست مدرن از نظر لیوتار شکست روایت های بزرگ و منسوخ شدن و از کار افتادن ابزار روایی مشروعیت بخشی در پهنه بازی های زبانی است که حکایت از "تعالی زدایی معنا" و "ساختار زدایی صورت" را دارد.

نقطه عزیمت اندیشه لیوتار از بد بینی نسبت به روایت های بزرگ آغاز می شود و جنبه ها و جلوه های گوناگون و گسترده را پوشش می دهد که می توان با توضیحی به شرح موارد مهم آن پرداخت: الف: جامعه به مثابه کلیت نا پیوسته و فاقد یکپارچگی است، لیوتار در نقطه مقابل طرفداران سنت فکری مدرن تأکید بر این دارد که شالوده و مبنای یگانه برای ارزیابی فعالیت ها و نهاد های گوناگون در حوزه های متنوع زندگی اجتماعی را نمی توان یافت، به نظر لیوتار نماینده برجسته بینش مدرن

1- Destructur of form

2- Detransendence of meaning

انتقادی در دوران ما یورگن هابرماس است که در آثارش از "غایت و حدانی تاریخ و سوژه" حمایت می کند، به گمان لیوتار، هدف فلسفه هابرماس دست یافتن به "فراگفتمان" یا "روایت بزرگ"

است که با کاربرد از آن بتوان در باره همه فعالیت های اجتماعی یا همه بازی های زبانی به توافق و هماهنگی رسید، لیوتار تأکید می کند که رسیدن به توافق در دنیای ما دیگر در حد یک آرمان هم به حساب نمی آید زیرا به قول بودریلار "نظریه های معاصر همگی شناور بوده و هیچ معنایی جز عمل کردن به عنوان نشانه هایی برای یکدیگر ندارند" (۱۶)

لیوتار مدعی است که هابرماس همانند متفکران دوران روشنگری بشریت را همچون عامل آگاه (سوژه) فراگیر و جهانگستر تلقی می کند که می خواهد با نظم بخشیدن به همه حرکت های مجاز در همه بازی های گفتمانی به راهی دست یابد اما برعکس لیوتار مطرح می کند که مفاهیم یگانگی و توافق، کلیت و غایت همگی متعلق به خانواده مشترک اند که پیرامون مفهوم عقل در سنت روشنگری می گردند و بیانگر فلسفه اجتماعی هستند که در آن جایی برای آزادی و خلاقیت فردی و تنوع فعالیت های بشری به مشاهده نمی رسد، بنابر این باید به دست سنجش انتقادی بی امان سپرده شوند.

ب: زبان دارای گوهر یگانه نیست، لیوتار بازی های زبانی را برای تحلیل از وضعیت فرهنگ و دانش در دنیای معاصر جایگاه رفیعی بخشیده که از ویتگنشتاین (متأخر) به عاریت گرفته است، از نظر لیوتار زبان مجموعه پیچیده ناهمگن از بازی های بسیار گوناگون می باشد که دارای قاعده ها و قوانین ویژه ای خود است، "تصدیق ماهیت مختلف الشکل بازی های زبانی" (۱۷) این مفهوم را می رساند که هر کوششی برای یافتن قواعد و قوانین کلی که حاکم بر همه بازی های زبانی باشد بی نتیجه است، زیرا بازی های زبانی با یکدیگر ناهم ارز و قیاس ناپذیر اند، بنابر این کنش های درون یک بازی زبانی را نمی توان با قاعده های بازی های دیگر ارزیابی کرد و محک زد.

قیاس ناپذیری بازی های زبانی مورد نظر لیوتار مشیر بر این امر است که فعالیت های اجتماعی نیز ناهمگن و سرشار از تفاوت می باشند که هیچ گونه شالوده گرایی کلیت بخش را بر نمی تابند، به همین جهت جهان پست مدرن، جهان "بی کتاب" و فارغ از رهنمود روایت بزرگ می باشد که نه تنها مذهب و فلسفه که حتی علم نیز به عنوان مرجع نهایی برای مشروعیت بخشیدن به همه باورها و کنش ها و نهاد های گوناگون از اعتبار و هیمنه افتاده است، بنابر این بازی علم همسنگ بازی های دیگر و فاقد پوتنسیل مشروعیت بخشی است.

ج: تاریخ معرفت، حاکی از منازعه میان روایت و علم است، از نظر لیوتار در هر مرحله از تاریخ گذشته روایت شکل غالبی بوده که در آن معرفت سازمان یافته و منتقل شده است، لیوتار تأکید می کند که روایت ها در اشکال گوناگون با وجود اینکه تمدن های گذشته را شامل بوده اند در تمدن

های جدید نیز تداوم یافته اند.

به گمان لیوتار با وجود اینکه تفاوت های چشمگیر میان روایت و معرفت وجود دارد اما بازی علم (۱۸) همواره هاله ای از مشروعیت روایت گونه را بر چهره معرفت علمی گسترانیده و به برترنشینی خود ادامه داده است، لیوتار تأکید می کند، علم نمی تواند به تنهایی و بر حسب قواعد خود، خودش را مشروعیت ببخشد، به همین جهت از همان آغاز اندیشه فلسفی شکل روایی گفتمانی وجود داشته است که برای بنیان گذاری علم به کار رفته و موجب اندماج آن گردیده است؛ زبان آوری های سرشار از بلاغت های زبانی افلاطون نمونه عمده گفتمان غیر علمی هستند که فتح بایی برای پاگیری علم بوده اند.

به باور لیوتار مشخصه "روشنگری" نوعی مشروعیت است که وجه علمی و اجتماعی را با وجه روایی [اقتدار] اجتماعی - سیاسی در هم می آمیزد، لیوتار دوران پس از جنگ جهانی دوم را دوران افول روایت می خواند و تأکید می کند که شک و بی اعتقادی نسبت به کار ویژه ای آن در تأمین مشروعیت برای معرفت رو به گسترش بوده است. (۱۹)

د: مشروعیت حکم، منوط به اتوریته گوینده می باشد، اگر گوینده اتوریته برای ابراز حکمی داشته باشد حکم خود بخود معتبر است، آنچه به اتوریته گوینده مشروعیت می بخشد استفاده مؤثر از قدرت از جانب اوست، لیوتار تفاوت میان اعتبار عقلی یک حکم و قدرت محض موجود قرار گرفته در عقب آن برای قبولاندن به دیگران را باور ندارد، از نظر او در صورتیکه کسی بتواند اتوریته خود را به طور مؤثر اعمال کند می تواند به خوبی مشروعیت بیافریند، به گمان لیوتار مبنای حقانیت اقتدار، صاحب آن و شخصیت او می باشد، بنابر این در حالیکه صاحب اتوریته تأثیرگذار و دارای کارزمای کافی برای تحریض مخاطبان و پیروان باشد اتوریته اش بخودی خود بر حق و مشروع جلوه می کند در غیر آن فرآیند مشروعیت دچار اشکال خواهد شد، در این صورت است که حقانیت و مشروعیت قدرت را نباید در درستی و معقول بودن قوانین بلکه در اتوریته قانونگذار جست و مورد کاوش قرار دارد.

به باور لیوتار اعتبار مشروعیت چیزی جز قدرت نبوده و مبنای پایه جز قدرت ندارد، در واقع نوع پیوستگی میان قدرت و حقانیت وجود دارد که بیانگر جوهر اصلی ارتباط میان زبان و عقل و کنش و مشروعیت است، لیوتار تأکید می کند که دانش و قدرت دو روی یک سکه هستند که بازی های زبانی یکی از جلوه های مهم آن به شمار می رود، زیرا در بازی زبانی تلاش گوینده اثر گذاشتن بر مخاطب و ترغیب او برای همکاری در رسیدن گوینده به هدف می باشد، به همین منظور است که لیوتار مطرح می کند: "صحبت کردن مبارزه کردن است، به معنای بازی کردن و اعمال کلامی نیز

در حیطه قلمرو نوعی جدل (کشمکش)^۱ عام قرار می گیرد^۲؛ واضح است که در مبارزه و مسابقه هدف اصلی همانا چیرگی و پیروزی است که در بازی زبانی نیز خود را در چهره تلاش برای اثر گذاری بر مخاطب می نمایاند، لیوتار گمان می کند که هدف بحث استدلالی فقط اهمیت روانشناسانه برای اقناع مخاطب دارد و بس.

ژاک دریدا و شالوده شکنی منطق - محوری

ژاک دریدا مانند پیشکسوتان دیگر فلسفه پست مدرن به هر کوششی برای ساختن نظام های فلسفی خوشبین نمی باشد، سابقه این سنت فکری در تاریخ تفکر غرب به هراکلیتوس که معتقد بود "همه چیز در جنبش و تغییر [در حال شدن] است"^۳ و پرو تاگوراس که مطرح می نمود "آدمی مقیاس همه چیز است"^۴ می رسد، در میان فیلسوفان مدرن می توان از دیوید هیوم و کیر که گور نام برد و مهمتر از همه فردریک نیچه می باشد که در همه حوزه های فرهنگی برای پایین آوردن عقل از کرسی مرجع نهایی مشروعیت تلاش ورزیده است.

افلاطون، پروتاگوراس را مورد سؤال قرار می دهد که چگونه با استفاده از ابزار عقل به نقد و رد آن می پردازد در حالیکه از بنیاد اشکال و تناقض روبروست اما دریدا استدلال عقل گرایانه افلاطون علیه شکاکیت را ویژگی نگرش فلسفی ای می داند که تمامی مساعی اش معطوف به سوی حقیقت و عقل مبتنی بر "منطق - محوری" می باشد که در راستای بند آوردن بازی معنا در یک متن و فرو کاستن متن به یک محدوده تحت عمل^۵ (۲۳) به سخن سرایی پرداخته است، دریدا مدعی است، در آثار خود دست به ساخت شکنی رویه سنتی فلسفی زده است که "جدیت به خرج دادن برای والایش زدایی مفاهیم"^۶ (۲۴) خطوط برجسته آنرا تشکیل می دهد.

شالوده شکنی حاوی تعریف دقیق نیست زیرا روح فلسفه آن مغایر با مرزبندی و تعیین کردن حدود و ثغور مفاهیم می باشد، در واقع شالوده شکنی، شکستن مرزها و محدودیت ها و کشف قلمرو های ناشناخته است که نظم های مفهومی و چارچوب های فکری به ارث رسیده را بهم می ریزد، علیه پیش پنداشت های خودشان بر می آشوباند، برهنه می کند و از ثبات و استحکام می اندازد.

شالوده شکنی نشان می دهد که اشیاء و امور، متون و سنت ها، باور ها، نهاد ها و جامعه ها را نمی توان یکبار و برای همیشه تعریف کرد، زیرا مفاهیم همواره گرایش به گذر کردن از مرزهایی دارند که در لحظه حاضر محدود شان می کنند^۷ (۲۵) به همین جهت است که دریدا شالوده شکنی را تعریف ناپذیر دانسته و آنرا به گونه رمزآمیز، تجربه "به ژرفا بردن و پس زدن" متونی تلقی می کند که در حال و

هوای متافزیک غربی، مرکزیت ریشه‌ی سوژه در ارتباط با زبان را بدیهی و رها از شبکه‌ی روابطی که موجودیت شان به آنها وابسته اند می‌انگارند و علاوه بر آن بر بسط "قلمرو بازی دلالت تا بی نهایت از راه مورد مذاقه قرار دادن رسانه ای اندیشه و دلالت" (۲۶) برای ایجاد آشوب در ساختار نیز پا می‌فشارد. به گمان دریدا معنایابی، تابعی از مجموعه پیچیده‌ی از روابط میان عناصر گوناگون نظیر گوینده، شنونده، وضعیت ویژه آنها و زمینه تاریخی - فرهنگی خاصی که جریان معنا در آن پدید می‌آید می‌باشد، ایشان تأکید می‌کند که: پیچیده گی مجموعه که معنا در آن شکل می‌گیرد حاکی از آنست که تسلط کامل بر معنای آنچه گفته شده است امر ممکن نمی‌باشد، علاوه بر آن هر عنصری در شبکه از ارتباط زنجیره ای نیز با عناصر دیگری "هستی" می‌یابد و هیچ عنصری نمی‌تواند بدون رجوع به عناصر غایب و نامرئی کارآیی داشته باشد.

شالوده شکنی دریدا عنایت جدی به این نکته دارد که: در عقب هر معنای به ظاهر آشکار شبکه از پنداشت ها، پیش پنداشت ها، وساطت های نا مشهود ناگفته و نه اندیشیده و در نهایت کم و بیش درک نشده نهفته است، بنابر این معنا همیشه از هر کوشش آگاهانه برای به چنگ آمدن و درک شدن می‌گریزد (۲۷) زیرا زبان ذاتاً قلمرو کثرت و چند صدایی، عدم قطعیت معنا و تفسیر پذیری بی پایان است، به همین جهت: "قرار نیست هر چیزی با خصلت واحد اندیشیده شود" (۲۸).

از نظر دریدا فلسفه غرب نوعی گفتمان است که معمایی بودن معنا را بر نمی‌تابد و همواره در پی دست یافتن به معیار هایی برای وضاحت معناست، فلسفه غرب در سراسر تاریخ خود با اشکال گوناگون کوشیده است تا خود را از پیچیدگی ای شبکه روابطی که موجودیت اش به آن بستگی دارد برهاند؛ نظریه مثل افلاطون، برداشت ارسطو از غایت هستی، سوژه انگاری دکارتی، دانش مطلق هگلی، ساختار منطقی زبان در فلسفه فرگه، راسل و ویتگنشتاین (متقدم) هر کدام کوشش های عبثی برای جلوگیری از پراکندگی و سلب ثبات معنا در نظام فلسفی بوده و زمینه های ندیده گرفتن، به حاشیه راندن، حذف کردن و خفه نمودن همه آن چیزها را که در قالب های از پیش ساخته فهم پذیری نمی‌گنجند و از "هنجاریت متشکل" می‌گریزند، گام به گام ژرفا بخشیده اند.

دریدا با روش شالوده شکنانه خود نشان می‌دهد که فلسفه غرب بر محمل پارادایم ارسطویی که شامل قوانین سه گانه است استوار می‌باشد که با حذف اغیار از آن نظامی از تمایزات اساسی مانند: محسوس از معقول، واقعی از آرمانی، اسطوره از حقیقت، استعاره از مفهوم، فرهنگ از طبیعت، ماده

۱ - قوانین سه گانه ارسطو چنین است:

الف- هو هو یه (هر چیزی همان است).

ب- امتناع تناقض (هیچ چیزی ممکن نیست هم باشد و هم نباشد).

ج- امتناع حد وسط (میان بودن و نبودن هیچ حد وسطی وجود ندارد).

از صورت، زن از مرد و غیره را ایجاد می کند و در متضادهای سنتی فلسفی سلسله مراتب خشن و قهرآمیز را شکل می دهد که در آن واژه بر واژه دیگر از جهت ارزشی یا منطقی یا از جهت های دیگر تسلط دارد و در جایگاه برتر نشسته است، دریدا تأکید می کند که شالوده شکن کردن این دوگانگی ها پیش از هر چیز یعنی واژگون کردن آن سلسله مراتب مبتنی بر اولویت منطق بر زبان آورست. جاناتان کالر که از پیروان دریدا در امریکا می باشد نیز هدف شالوده شکنی را زیر پرشش بردن فرق گذاری و دوگانگی (تقابل) های پایه ای از سنت فلسفی در غرب می داند و این ادعا را که ساختار احکام فلسفی بر منطق و عقل و حقیقت استوار است نه بر ویژگی های زبان آورانه مردود می شمارد و بر این نظر دریدا تأکید می کند که قلمرو حاکمیت زبان آوری از چنان گستره وسیعی برخوردار است که منطق را نیز در بر می گیرد، زیرا: "هیچ چیز بیرون از متن وجود ندارد". (۲۹)

به نظر دریدا زبان گستره گسترده کنش های ارتباطی است که نیروی جهان گشایانه و خلاقیت های شاعرانه در آن به نمایش در می آید، بنابر همین ویژگی هاست که شالوده شکنی دریدایی تأکید می کند تا ساحت های متمایز و جدا از هم ادبیات، فلسفه و نقد یکدست شوند تا جایی که قرائت متون فلسفی به گونه آثار ادبی و خوانش متون ادبی به شیوه آثار فلسفی صورت بپذیرد تا به قول پل دومان "فریب تفاوت" آنها از میان برداشته شود.

نقد دریدا در قبال فلسفه غرب (پیش از سقراط تا هایدگر) به دلیل پابندی آن به "متافزیک حضور" در واقع طنین تازه ایست که "آوا محوری" آنرا در برابر چالش قرار می دهد، دریدا استدلال می کند که فلسفه غرب با وجود اینکه "کلمه مدار" و پابند عقیده انتقال بدون ابهام حضور معانی کلمات در ذهن می باشد، "آوا محور" نیز هست، این فلسفه تأکید می کند که کلام به علت نزدیکی تر بودن به اندیشه اصلی نسبت به نگارش، معانی را به صورت اصیل تر از کتابت و نوشتار منتقل می کند، اما دریدا تصریح می کند که مشخصه "معنا" بازی مداوم تفاوت است که عدم قطعیت در دل هر نظام ارتباطی را نیز صحنه می گذارد.

یکی از آماج های اصلی انتقاد های دریدا از روش فلسفه غرب همانا ساختارگرایی بوده است که عمدتاً استلزامات دلخواه بودن نشانه ها را نادیده می انگارد، دریدا نقد های ویران کننده را متوجه مفهوم وجود ساختار های زیر بنایی در گفتمان نموده و لویی - اشتراوس یکی از پیشکسوتان ساختارگرایی را به جهت این باور ها که "می توان اساطیر را به ساختار مشترک فروکاست" و "در پس همه گونه گونی سطحی فرهنگ های مختلف جهان، انتظامات و الگو های ژرف معینی وجود دارند

که در پژوهش ساختاری مکشوف می شوند^{۳۰} مورد حمله قرار می دهد و وارث گرایش دوسوسور به "آوا محوری" و کندوکاو نوستالوژیک روسو برای یافتن خاستگاه ها و نیل به حضور می خواند؛ دریدا اضافه می کند: اساس "آوا محوری" لویی اشتراوس به صورتی کاملاً آشکار، از زبان شناسی ساختاری دوسوسور و رومان یاکوبسون اقتباس شده اما در کنار این تعهد روش شناسانه همچنین "آواگرایی زبانشناختی و متافزیک"ی به چشم می خورد که "گفتار را فوق نوشتار قرار می دهد"^{۳۱} و بر غلبه و گفت و صوت و عقل و پس زدن نوشته که از زمان پیش از سقراط تا هایدگر ادامه داشته است صحنه می گذارد، اما دریدا در چارچوب "از گراماتولوژی" علاوه بر اینکه اعتراض جدی خود علیه زبانشناسی سوسوری و ساختارگرایی اشتراوسی را مطرح می کند به تحلیل زبانی معطوف به "تخریب" موقعت ممتاز "سخن" که آنرا در پهنه مابعدالطبیعه به دست آورده نیز اقدام می نماید و جایگاه نوشتار در ناهمگرایی با همذات انگاری مطلق حقیقت با دال را برجسته می کند. هدف دریدا از بر آشتن حقیقت وابسته به "لوگوس" و آزاد کردن نوشتار از حبس ثانویت در سنت غربی اینست که از بنیاد به تقابل های جعل شده بواسطه متافزیک غربی "نه" بگوید، زیرا به نظر او اینگونه بدفهمی ها که ریشه در انگاره های "افسانه سفید"، "غیریت سازی" و "قوم مداری" تمدن غربی دارد بایستی درهم بریزند و دگرگون شوند تا دوگانه سازی و تقابل، پایگان بندی و خشونت های بر خاسته از آنها نیز پایان پذیرند و جاهایشان را به "تفاوت" و "تنوع" بسپارند که دریدا طرح همه جانبه آن را در "از گراماتولوژی" و آثار دیگرش به شیوه بدیعی ارائه کرده و نقش خود را با مهارت تمام در جهت تحول از واکنش شاعرانه به موج اندیشه ورزانه تفکر انتقادی پست مدرن ایفاء نموده است.

پایان سخن:

طرح مباحث مربوط به پست مدرنیته احتمالاً سئوالاتی از این دست که "افغانستان هنوز مدرنیته را به مفهوم فلسفی و اجتماعی اش تجربه نکرده است چگونه می شود از پست مدرنیته سخن گفت؟" را بوجود آورد؛ در پاسخ می توان مطرح کرد که:

۱. مهمترین ویژگی فرانوگرایی سئوال بر انگیزی و تردید آمیزی در برابر یکجانبه گرایی و مطلق انگاری ایدئولوژیک عقلانیت مدرن است که در حوزه های گوناگون خود را نشان می دهند.
۲. مبنا قرار دادن مطلق مدرنیته با وجود اینکه موجب تحولات جدی شده می تواند، اما از محدودیت ها و دشواری های گوناگونی که به همراه دارد رها شدنی نیست.
۳. پروژه مدرنیته حتا در جهان غرب هم در هماهنگی کامل با جوهر خودش که "عقلانیت ذاتی"

می باشد به پیش نرفته است، چنانچه هم اکنون دچار بحران و تناقض است.
 ۴. لبه تیز مدرنیته، تفاوت ها، تجربه های اجتماعی کثرت گرا و تنوع قرائت های فرهنگی را هدف قرار داده و بر محوریت یکسان انگاری، سلسله مراتبی کردن ارزش ها، بنیان گروهی و ابدی کردن بازی های زبانی پیش می رود، در حالیکه پست مدرنیته آنها را بر نمی تابد و بدیل های دیگری را مطرح می کند.

در حوزه تمدنی ما، مفهوم پست مدرنیته را نباید در قالب "عهد" و "عصر" مطرح کرد بلکه آن را به مثابه افقی برای نگاه به فرهنگ و هنر، فلسفه، تاریخ و شرایط سیاسی و اجتماعی که پیش روی ماست فهمید؛ در واقع پست مدرنیته را به عنوان یک گفتمان، یک طرح فلسفی و یک گرایش پرسشگر از مدرنیته تلقی کرد نه به مثابه دوران تاریخی.

ضروری است این نکته را نیز در نظر گرفت که هرگونه نقد علیه مدرنیته غرب را نباید همداستان و همسنخ با فرانوگرایی به شمار آورد، چنانچه رویکرد بعضی از آنها نوستالوژیک و محافظه کارانه است، مانند ادموند برگ، کارلایل و شوپنهاور (۳۲) از عده ای تاریخیگرایانه و مبتنی بر روایت های بزرگ است، مثل مارکس، لوکاچ و انتنیو گرامشی (۳۳) و از برخی سنت گرایانه می باشد مانند، فریتویف شووان، کومارا سوامی، سید حسین نصر (۴۳) و غیره.

مهمترین ویژگی فرانوگرایی سؤال بر انگیزی و تردید آمیزی در برابر یکجانبه گرایی و مطلق انگاری ایدئولوژیک عقلانیت مدرن است که در حوزه های گوناگون خود را نشان می دهند.

قصه جریان پست مدرن، قصه کثرت باوری، بن فکنی مطلق گرایی و نفی تمامیت خواهی فرا روایت های جهانگستر است، گویی در امتداد الهامات خداوندگار بلخ [مولانا جلالالدین بلخی] قرار گرفته که گفته است:

زین دوهزاران من و ما، ای عجباً من چه منم!
 گوش بنه عربیده را، دست منه بر دهنم

چونکه من از دست روم، در ره من شیشه منه
 ور بنهی، پا بنهم، هر چه بیابم شکم (۳۵)

منابع

۱. کهن لارنس، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و دیگران (تهران: نشر نی ۱۳۸۱)، ص ۳.
۲. لیوتار فرانسوا، وضعیت پست مدرن، ترجمه حسینعلی نوزری (تهران: نشر گام نو ۱۳۸۰)، ص ۲۲.
۳. همان، ص ۵۴.
۴. حقیقی شاهرخ، گذار از مدرنیته؟ (نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا)، (تهران: نشر آگه ۱۳۸۱)، ص ۲۹.
۵. کهن لارنس، همان، ص ۱۶.
۶. رابینسون دیو، نیچه و مکتب پست مدرن، ترجمه ابوتراب سهراب و فروزان نیکوکار (تهران: نشر نگاه ۱۳۸۲)، ص ۲.
۷. فوکو میشل؛ حقیقت و قدرت (برگرفته از مدرنیسم تا پست مدرنیسم / کهن لارنس)، ترجمه نیکو سرخوش (تهران: نشر نی ۱۳۸۱)، ص ۳۹۳.
۸. دیوید کوزنز هوی و دیگران، فوکو دربوته نقد، ترجمه پیام یزدانجو (تهران: نشر مرکز ۱۳۸۰)، ص ۱۲۷.
۹. فوکو میشل؛ نیچه، تبار شناسی، تاریخ (برگرفته از مدرنیسم تا پست مدرنیسم / کهن لارنس)، همان، ص ۳۷۴.
۱۰. فوکو میشل، تاریخ جنون، ترجمه فاطمه ولیانی (تهران: انتشارات هرمز ۱۳۸۱)، ص ۲.
۱۱. دولا کامپانی کریستیان، تاریخ فلسفه در قرن بیستم، ترجمه باقر پرهام (تهران: نشر آگه ۱۳۸۰) ص ۴۶۸.
۱۲. حقیقی شاهرخ، همان، ص ۲۳۷.
۱۳. دریفوس هیوبرت - رابینو پل، میشل فوکو فراسوی ساختگرایی، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی ۱۳۸۲)، ص ۲۴.
۱۴. لیوتار فرانسوا، همان، ص ۲۲.
۱۵. همان، ص ۵۳.
۱۶. بودریلار ژان، در سایه اکثریت خاموش، ترجمه پیام یزدانجو (تهران: نشر مرکز ۱۳۸۱)، ص ۳۷.
۱۷. لیوتار فرانسوا، وضعیت پست مدرن (برگرفته از مجموعه از مدرنیسم تا پست مدرنیسم)، ترجمه کامران ساسانی (تهران: نشر نی ۱۳۸۱)، ص ۵۲۴.
۱۸. هولاب رابرت، یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی ۱۳۷۵)، ص ۱۹۴.
۱۹. همان، ص ۱۹۶.
۲۰. لیوتار فرانسوا؛ همان، ص ۷۳.
۲۱. دورانت ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب (تهران: انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۸۰)، ص ۶۲.
۲۲. افلاطون، دوره آثار، ترجمه م. ح لطفی (تهران: ج ۳، ۱۳۷۶)، ص ۱۳۸۹.
۲۳. کریستوفر نوریس، شالوده شکنی، ترجمه پیام یزدانجو (تهران: نشر مرکز ۱۳۸۵)، ص ۱۶.
۲۴. همان؛ ص ۲۴۶.
۲۵. حقیقی شاهرخ، همان، ص ۵۳.

۲۶. دولا کامپانی کریستیان، همان، ص ۴۵۰.
۲۷. پین مایکل، لکان، دریدا، کریستوا، ترجمه پیام یزدانجو (تهران: نشر مرکز ۱۳۸۰)، ص ۲۷
۲۸. حقیقی شاهرخ، همان، ص ۵۴.
۲۹. دریدا ژاک، پایان کتاب و آغاز نوشتار (برگرفته از مجموعه از مدرنیسم تا پست مدرنیسم / کهن لارنس) ترجمه نیکو سرخوش (تهران: نشر نی ۱۳۸۱)، ص ۳۶۶.
۳۰. کریستوفر نوریس، همان، ص ۷۴.
۳۱. همان، ص ۶۹.
۳۲. کهن لارنس، همان، ص ۶۰
۳۳. احمدی بابک، مارکس و سیاست مدرن (تهران: نشر مرکز ۱۳۷۹)، ص ۳۰
- لوکاج جورج، تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه جعفر پوینده (تهران: آثار نشر قلم ۱۳۷۸)، ص ۴۲
- فیوری جوزپه، انتنیو گرامشی، ترجمه مهرامیر شاهی (تهران: نشر خوارزمی ۱۳۶۰)، ص ۵۰
۳۴. فریتیوف شووان، عقل و عقلِ عقل، ترجمه بابک عالیخانی (تهران: انتشارات هرمس با همکاری مرکز بین المللی گفتگوی تمدن ها ۱۳۷۸)، ص ۴
- نصر سید حسین، انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)، ترجمه عبدالرحیم گواهی (تهران: نشر دفتر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۹)، ص ۳۵
- کومارا سوامی، استحاله طبیعت در هنر، ترجمه صالح طباطبایی (تهران: انتشارات فرهنگستان هنر ۱۳۸۴)، ص ۵۶
۳۵. جلال الدین محمد بلخی، گزیده غزلیات - به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی (تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ چهاردهم ۱۳۸۱)، ص ۲۵۸

عقل و معرفت در سنت بلخیان

دکتر سید حسن اخلاق*

درآمد:

بلخ از قدیم الایام، چه پیش از ورود اسلام و چه پس از آن، کانون مباحث نظری و کنکاش های فکری و حتی فلسفی بوده است. پیش از اسلام، مرکز فرهنگی خراسان بزرگ (که شهرهای بزرگی چون بخارا، سمرقند، مرو، بلخ، هرات و نیشابور را در بر میگرفت) بود (خلیفات، ۱۳۷۵، ص ۳۵). باکتريا (بلخ) در زمان کوشانیان (ی ک سده قبل از میلاد مسیح) لقب "راجاگریهای کوچک" را به خود گرفت و از جایگاه قدسی، مقام پس از زادگاه و محل تفکر بودا را یافت. در بلخ ضریحهای فراوانی وجود داشت که بقایایی از بدن یا جامه بودا در آنها نگهداری میشد. ولی این ضریحهای مقدس، نقش و نگار یا اثر یونانی را با خود داشتند و این خود حکایت از نابسندگی به دل شرقی، بلکه تلفیق آن با ذهن غربی داشت.

*دکتورای فلسفه و پژوهشگر

هنر قندهاری-یونانی از راه بلخ به ترکستان چین، چین و نهایتاً به جاپان انتقال یافت و در نتیجه تبادل و مواجهه تمدنها را عینیت بخشید. در همین دوره و فضاء، شورای دینی عمومی بوداییان تشکیل شد که در تفسیرهای شایع و رسمی سه کتاب مقدس پیتاکا^۱ تجدید نظر و تألیف جدید صورت گرفت. آنها مهیانا^۲ یا "مرکب بزرگتر"، یعنی تعلیمات ایمانی جدید را جانشین هینانا^۳ یا "مرکب کوچکتر"، یعنی زهد و سختی چشیدن، ساختند و بدینگونه آئین بودایی را نرمی و تعادل بخشیدند. در واقع بلخ با موقعیت استراتژیک ارتباطی خود در جهانی ساختن دین بودایی سهم بسزایی ایفاء نمود. بلخ تفکر دو کرانه جهان (یونان) و (هند)، که یکی بیشتر کانون عشق و دلانگیزی بود و دیگری بیشتر کانون ذهن و عقلنوازی، را با یکدیگر و سپس آنها را به اسلام پیوند داد. یکی از مهمترین نمادهای این پیوند اخیر داستان ابراهیم ادهم (۷۷۶م) است (اولیری، ۱۳۷۴، ص ۵-۲۰۰).

بلخ پس از اسلام نیز کانون ادیان، مذاهب، و نگرشهای تأثیرگذار بود. چنانکه مقدسی (که در نیمه قرن چهارم از خراسان دیدن کرده) در احسن التقاسیم مینویسد: "بلخ، بهشت خراسان است، شهر دانش و خزانه فقه و کانون مروت است، اما در آن نیز فتنه بسیار است و فحشا و منکر فراوان" (خلیفات، همان). بلخ، در عصر حیات پرتکاپوی ایمان اسلامی، به عنوان جایگاه یکی از نحللهای مهم فکری و چنانکه دایره المعارف بزرگ اسلامی مینویسد به نام "مرجی آباد" خوانده میشد. توضیح آنکه: پس از فراگیر شدن ایمان اسلامی و احتمالاً با توجه به تأکیدات فراوان و صریح قرآن و سنت بر فهم ژرفکاوانه دین، "چیستی ایمان" یکی از مسائل مهم فراروی مسلمانان جستجوگر بود؛ آیا ایمان امری بسیط است یا مرکب؟ آیا ایمان صرفاً نوعی باور یا یافت درونی صرف است؟ آیا میتوان قلب مؤمن، ولی رفتار غیر مؤمنانه داشت؟ آیا میتوان بدون بیان یا اقرار به ایمان، مؤمن بود؟ رابطه معرفت با ایمان چیست؟ و... یکی از نخستین پاسخها به این پرسش از آن خوارج بود. اینکه آنان مرتکب کبیره را کافر میشمردند، از پاسخ آنان به این پرسش اساسی حکایت دارد؛ یعنی تساوی ایمان با عمل یا کنش (باور به بساطت ایمان). طبق این انگاره، آنکه عمل مؤمنانه (مخصوصاً در صورت خشن آن) نمیورزد، علیرغم ادعا و اعلان ایمان، مؤمن نیست! بشری زیستن و آگاهی نسبت به محدودیتهای او، نشانگر آنست که نخستین پاسخها عموماً خامترین و در نتیجه خطا پذیرترین پاسخهایند و غفلت از این نکته، میتواند خطرزا باشد، چنانکه تندرویهای خوارج آن را به روشنی نشان داد. به هر حال، در مقابل، مرجئه ظهور یافتند که عموماً کنش را نه بخشی، که پس از ایمان دانستند، اما پیرامون چیستی خود ایمان اختلاف نظر داشتند؛ معرفت؟ معرفت همراه با تصدیق قلبی؟ یا معرفت به علاوه تصدیق قلبی و اقرار

1. Pitakas.

2. Mahayana.

3. Hinyana.

به زبان؟... بلخ مرکزی بود که قرائتهای مختلف مرجیان از ایمان را در خود میپروراند و به همین دلیل مرجیآباد خوانده میشد.

نه تنها در مباحث دینی که در مباحث فلسفی نیز میتوان بلخ را یکی از مهمترین کانونها دانست. اگر نخستین فیلسوف مسلمان، کندی عرب است، ولی مهمترین شاگردان او از بلخاند و بدینگونه فلسفه، در بلخ و خراسان، خانه و محل نشو و نما میابد. میتوان با کنکاشی بیشتر، نمونههای چندی یافت که نه تنها نشان میدهد بلخ کانون تفکرات بنیادین بوده و از ابن سینای فیلسوف تا محمد جلال الدین عارف را در خود جای داده، که در شکلبخشی تفکر و تمدن اسلامی نقشی بیبدیل ایفاء نموده است.

چون بقیه آثار و روش نگارنده، در این نوشتار نیز قصد خوانشی صرف از تاریخ تمدنمان نیست تا در تسکینی افیونی از واقعتهای تکاندهنده اطرافمان غافل گردیم، بلکه هدف، خوانشی از سنت بلخ است که امروز نیز به کار ما آید و رگهایی ناخوانده یا کمخوانده از وجودمان را آشکار سازد که میتواند در روزگار حاضر به کارمان آید. بدین منظور نظر سه شخصیت بزرگ بلخ از آغاز دوران شکوفایی تمدن اسلامی بررسی میگردند تا کمکی باشد برای ادامه کاری که متأسفانه نقطه آغازش، نقطه پایانی قلمداد گردید. اما این سه شخصیت نیز از آنجهت مورد توجه قرار گرفتهاند که آموزه-هایی برای ترویج عقلانیت و همچنان رشد عقل ما دارند. ممکن است از نظری، برخی از این مباحث پیشاپیش افتاده به نظر برسند ولی، بیش از آن نشان میدهند که ما چگونه در آغاز راه، بدون توجه به نشانههای مسیر، به کجراه رفتیم و سوگمندانه آغازمان، همان انجاممان شد و این دایره ما را به دور انحطاط کشانید. ما اکنون از آنان شروع میکنیم تا اینبار پیش روییم نه آنکه به عقب بازگردیم. امید که دردهای فراوان این درک را نیز برای ما آورده باشند.

ابوالزید بلخی:

کندی نخستین کسی است که در جهان اسلام به فلسفه روی آورد و در واقع پایه فلسفه اسلامی را نهاد. در اهمیت او اینجا همین بس که فیلسوف معنوی فرانسوی، هنری کوربن از زبان ژروم کاردان وی را یکی از چهرههای دوازده گانه فکری تاریخ بشری میدانند که بیشترین تأثیر را داشته است (کوربن، ۱۳۷۳، ص ۲۲۲). دو تن از مشهورترین شاگردان وی از بلخ بودند؛ ابو مشعر بلخی (منجم معروف) و ابوزید بلخی. سومین شاگرد نامدار وی احمد بن طیب سرخسی بود. ابوزید نه تنها از جهت شاگردی کندی، که از جهت استادی بر ابوالحسن عامری نیز شهرت و اثرگذاری دارد: "میراث کندی توسط دو شاگرد معروف بلخی، ابن فریقون ناشناخته و گمنام، مؤلف خلاصه از علوم، و عامری به نسل بعد منتقل شد" (نصر و لیمن، ۱۳۸۳، ۶/۱-۳۷۵). ابوبکر محمد ابن زکریای رازی و ابوالحسن

عامری نامآورترین شاگردان اوست. عامری چهره درخشان میان فارابی^۱ و ابن سیناست که بر بوعلی و ابن مسکویه (فیلسوف اخلاقگرا و اومانیست مسلمان) تأثیر نهاده است (رک به: خلیفات، ۱۳۷۵، صص ۵- ۱۹۳ و ۱۵۹) و زکریای رازی از ویژهترین فیلسوفان مسلمان که نظریه‌های او با برانگیختن منازعات فراوان، هنوز تکانه‌دهنده و جدال‌انگیز است.

ابوزید احمد بن سهل بلخی در ۲۳۶ه. در قریه شامستیان بلخ متولد شد و در سال ۳۲۲ه. همانجا از دنیا رفت. تحصیلات اولیه را نزد پدرش (که معلم بود) آموخت و سپس به مرکز علمی روزگار خود، بغداد رفت و در اقامت هشت ساله‌اش، از محضر فیلسوف سترگ روزگارش ابو یوسف یعقوب کندی، فلسفه آموخت و در ستاره‌شناسی، هیئت، طب و اصول دین نیز متبحر گردید. در ادبیات نیز به مقامی دست یافت که وی را چون "جاحظ" دانستند. با توجه به عمق و وسعت اطلاعات و کثرت آثار ابوزید (از چهل و سه تا پنجاه و شش کتاب به وی نسبت داده‌اند)، ابوحنیان توحیدی پیرامون او نوشته: "در اعصار اول ماندی برای او نمیتوان یافت و در آینده نیز نظیری نخواهد داشت و هر کس کتاب اقسام العلوم و کتاب اختیار السیر و نامه‌های او را به دوستانش مطالعه کند خواهد دانست که او دریای دریاها و دانشمند دانشمندان جهان است" (خلیفات، ۱۳۷۵، ص ۱۵۹). ثعالبی بر آنست که: "از دیار بلخ، چهار تن دانشمند بزرگ پدید آمدند که هر یک در فن خود کم‌نظیر بوده‌اند. اول آنها ابو القاسم کعبی است که در علم کلام سرآمد اقران خود بوده است؛ دوم ابوزید بلخی در بلاغت و تألیف؛ سوم سهل ابن حسن در شعر پارسی و چهارم محمد بن موسی الحدادی در شعر عربی. هر یک در رتبه نخست قرار داشته‌اند" (یزدی مطلق، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴). متأسفانه تقریباً همه آثار ابو زید از بین رفته‌اند و ما باید برای آشنایی با اندیشه‌های او به کسانی که از وی نقل کرده‌اند مراجعه نماییم. در این میان نقل‌های ابوحنیان توحیدی و امام فخر رازی ثمربخشتر اند. با اینهمه آنچه ما از اندیشه‌های وی میدانیم نیز راهگشا است که ذیلاً عمده آنان مطرح می‌گردد.

۱. وحدت فلسفه و دین: مهمترین نکته قابل تأمل برجای مانده از نظریات ابوزید بلخی، باور وی به وحدت فلسفه و دین است؛ این باور در مقابل دیدگاه متفکرانی از جهان اسلام قرار دارد که یا به جدایی تفکر فلسفی از تفکر دینی باور دارند یا به مخالف و دشمنی میان آن‌دو. اگر تفکر فلسفی را آنچنان که فیلسوفان تعریف میکنند، تفکر مبتنی بر برهان بدانیم، دو گروه مخالف در خطر افتادن در

۱. فلسفه‌پردازان کهن ما علیرغم رعایت امور اخلاقی، اما چون ما، گرفتار شخصیت‌زدگی نسبت به فیلسوفان بزرگ نمیشدند و به آسانی در نقد اندیشه‌های یکدیگر تلاش می‌ورزیدند. مثلاً عامری در جایی به راحتی سخن فارابی پیرامون حکومت شورایی حکیمان (در غیاب حکیم واجد شرایط) را "متفلسفانه" و "خالی از هر وجه عقلانی" میخواند (رک به: خلیفات، ۱۳۷۵، ص ۱۶۰). یا ابن باجه، علیرغم یادآوری از فارابی، نسبت به بوعلی (به قول عابد الجابری به دلیل التقاطی دانستن وی) تجاهل می‌ورزد (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۷۰).

دام "ایمانگرایی"^۱ (به مراتب مختلف آن) و مساوی انگاشتن دیانت با سحر و علوم غریبه قرار میگیرند. اما فیلسوف ما مانند استادش کندی در جمع میان فلسفه و دین کوشید و بدینگونه پلی میان دغدغههای فلسفی خود با دغدغههای دینی جامعه خویش زد. گفته میشود که وی از این رهگذر به علم کلام پرداخت، چندانکه در آن گویا سیر و سلوک وجودی داشت و به سرگردانی افتاد. هر چند نهایتاً از این پریشانی بر آمد و در حل معضلات علم کلام، به شهرت و ژرفایی دست یافت که این عبارت را بر زبان توحیدی جاری ساخت: "در بین مردم هیچ کس موفق به جمع بین فلسفه و شریعت نشد به جز ابو زید و در این مورد سخن بسیار گفتهاند". از جهت تلاشی که ابوزید برای وحدت فلسفه و دین انجام داده، صاحب‌نظران وی را صاحب مکتبی دانستند که از کندی شروع میشود، با اخوان الصفاء و عامری استمرار مییابد و در مقابل مکتب بغداد قرار میگیرد (نصر و لیمن، ۱۳۸۳، ۹/۱-۳۷۸).

چنانکه ابوحنیفان توحیدی در کتاب مهم اش "الامتاع و المؤمنه" آورده ابوزید بلخی پیشقراول فیلسوفان مسلمانی بوده که به جمع میان عقل و وحی همت گماریدند و ما میدانیم که این نکته محوری-ترین مسأله فیلسوفان مسلمان بوده است زیرا تنها بر همین اساس عمق کارهای کندی، فارابی، ابنسینا، ابن طفیل و ابن رشد شناختی است. بلخی میگفت فلسفه همراه دین است و دین همرنگ فلسفه، یکی مادر است و دیگری دایه. بنا بر سخن ابوحنیفان، ابو زید مذهب زیدی^۲ اظهار میکرد و میخواست در حمایت امیر خراسان، به شفاعت دین، فلسفه را ترویج کند و نتوانست (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۷۴، صص ۹-۱۱۸). این عبارت ابو زید (که بیهقی نیز در دره الاخبار و لمعه الانوار آن را نقل کرده) به روشنی نظر وی پیرامون "وحدت فلسفه و دیانت" را میرساند: "شریعت بزرگترین فلسفه است و کسی فیلسوف نخواهد بود مگر آنگاه که تن به عبودیت دهد و بر ادای وظایف شرعی مواظبت کند" (شهرزوری، ۱۳۶۵، صص ۳۷۱). این سخن به روشنی، تلاش ابوزید در جهت گسترش فضای عقلانی دین را نشان میدهد، چیزی که ما امروزه نیز بدان شدیداً نیازمندیم، هر چند به دلیل باقی نماندن آثار وی، نحوه تبیین این وحدت از سوی او روشن نیست.

نظر عابد الجابری: برخی اندیشهورزان جدید مسلمان میان عقلانیت مشائیون مسلمان، از جهت تعلق به شرق یا غرب جهان اسلام تفاوت قائل میشوند که از جمله آنها محمد عابد الجابری است. وی در نحن و التراث فلسفه مشرقی را از فلسفه مغربی (در جهان اسلام) به اموری از یکدیگر متمایز میسازد

1. Fideism

۲. پیرامون مذهب ابو زید اختلاف است، برخی او را اسماعیلی، برخی اثناعشری و گروهی معتزلی دانستند. گویا جامعه اسلامی در آن زمان آنقدر سعه صدر و وسعت دید داشته که از فیلسوفانش استدلال و فلسفهشان را میپرسیده تا مذهبشان را. آنان نیز به راحتی میتوانستند اظهار هیچ مذهب خاصی ننمایند. به همین دلیل مذهب فارابی و ابن سینا نیز غیر روشن و در نتیجه محل اختلاف است. اینان فکر میکنند که آنان، مذهبی غیر از مذهب فلسفه داشتند و باید آن را یافت!

که مهترین آنها نسبت میان فلسفه و دین است. به نظر او فلسفه مشرقی (یا مکتب خراسانی) به وحدت فلسفه و دین نظر دارد اما فلسفه مغربی (یا مکتب بغدادی) به تمایز فلسفه و دین. فیلسوفان برجسته مکتب نخست عامری، فارابی و ابن سینا به رهبری ابوزید بلخی هستند و فیلسوفان برجسته مکتب دوم ابن طفیل، ابن باجه و ابن رشد به رهبری ابوسلیمان منطقی (عابدالجبری، ۱۳۸۷، ص ۱۷۶-۱۴۶). آنچه برای ما در این مقام مهم است^۱، اشارهای است که الجابری بر جایگاه تأثیرگذار ابوزید دارد؛ بلخی شاگرد کندی، رهبر و بنیانگذار مکتب فلسفه مشرقی خراسانی است. این پیشوایی بعد از او به شاگردش عامری و سپس به ابن سینا منتقل میگردد و او را نهایتاً در مقابل ابن رشد قرار میدهد. در این نگاه میان دین و فلسفه وحدت وجود دارد. بنا به نگارش ابوحنان توحیدی، حریری ابوزید را در این مورد با اخوان الصفا در یک صف قرار میدهد و اینکه بلخی، فلسفه را پیرو شریعت و شریعت را تشبه جستن به فلسفه میدانست. یکی مادر و دیگری دایه است. او در نامه‌اش به امیر خراسان، از وی خواست که فلسفه را در سایه شریعت منتشر کند و با لطف و مهربانی و رغبت مردم را به آن دعوت نماید. الجابری سپس نتیجه میگیرد که این مسأله با مذهب شیعه ارتباط داشت (همو، ص ۱۶۷). بهر حال، نفس ترویج فلسفه به مدد دیانت، خود تدبیری واقع‌بینانه و روش‌نندیشانه است. آیا اگر همه روش‌نندیشان قرن هجدهم، با دیانت قطع رابطه مینمودند چنین تأثیر‌گذاری را می‌داشتند؟ مگر ایمانوئل کانت، بزرگترین فیلسوف روش‌نندیشی برای نجات "ایمان" به نقد عقل نپرداخت و با تیغ تیز خود تاریخ فلسفه و تفکر متافیزیکی را جراحی نمود؟ مگر مهمترین پاسخ روش‌نندیشان به پرسش از "چیستی روش‌نندیشی" توسط کسانی چون کانت، لسینگ و مندلسون صورت نگرفت که به جمع آندو همت داشتند؟ مگر اکثر روش‌نندیشان از "دین طبیعی" دفاع نینمودند؟ و مگر جان لاک، پدر آمپیریسم و لیبرالیسم، به حمایت از دیانت طبیعی کتاب نوشت؟ و...

با اینهمه ابوزید مانند عموم حکماء، دینداری را ملازم را با نوعی اخلاق و صبرورت میدانست؛ یعنی اینکه نمیتوان صرفاً با بیان برخی گزاره‌ها، دیندار بود. دینداری تشبه به خداست. این بحث را عالمان کهن در بحث از اسماء الهی مطرح می‌ساختند. چنانکه امام رازی پس از بحث پیرامون اسماء الهی ذیل عنوان "اما بهره بنده از آن اسم الهی"، به وجه عینی و ثمری آن اسم می‌پردازد. وی در بحث از اسم "المنتقم" الهی، این سخن را با وجه تأییدی از ابوزید نقل میکند: عقوبت کردنِ نفس در کسالت ورزیدن نسبت به برخی وظایف اش (رازی، ۱۹۷۶، ص ۳۳۸)؛ یعنی مهمترین انتقام‌گیری، انتقام از نفس فرونخواه و نارس به خویشتن است. عموماً ما دوست داریم که از دیگران حساب بگیریم و نسبت به

۱. پیرامون نقد نویسنده بر این برداشت رک به: سنت روشن اندیشی در اسلام و غرب، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۸، مخصوصاً صص ۳۸ و ۴۳. اما نفس تمایز الجابری، هر چند به باور نویسنده بر اساسی نادرست، از اینجهت درس آموز است که نسبت به اختلاط فلسفه و دین هشدار میدهد؛ اختلاطی که اتفاق افتاده و هر دو را از پویایی محروم می‌سازد.

آنان انتقام ورزیم، به قول ظریفی حتی انقلابیون مسلمان از آیه "ان الله لا یغیر ما بقوم حتی ینقضوا ما بانفسهم" نیز برای تغییر دیگران (نظام سیاسی و اجتماعی) بهره میبرند!

همچنین ابو زید از رهگذر بررسی علم کلام و عقاید اسلامی، به بررسی دیگر ادیان و مذاهب پرداخته کتابهایی در این زمینه تألیف کرد و تزییقات و مشکلاتی را متحمل گردید. وی خود پیرامون تأثیر کتاب هایش میگوید: حسین بن علی مرو رودی... برای من وجهی معین کرده بود که بطور مستمر به من میرسید. هنگامی که کتاب البعث عن کیفیت التاویلات را نوشتم، آن مستمری را قطع کرد و ابو علی جیهانی وزیر نصر بن احمد نیز هدایا و جوایزی به من میداد تا وقتی که کتاب القرابین و الذبائح را املا کردم آن را قطع کرد؛ حسین قرمطی بود و جیهانی، ثنوی" (ابن ندیم، ۱۳۴۳، ص ۲۲۸). این نقل حکایت از آن دارد که بلخی به دنبال نوعی مماشات نبوده و لذا اعتقاد وی به وحدت فلسفه و دین، از روی برهان و استنتاج بوده است و الا چرا برای بحثی را مطرح سازد که بر او هزینه وارد سازد. دوباره به آزاداندیشی و شجاعت وی در ابراز نظر باز خواهیم گشت.

۲. توجه به عقل طبیعی: ابوزید بلخی میکوشیده تا بر اساس مشی فلسفی خود با عقل طبیعی (نه اشراقی یا افاضی) به تبیین باورهای دینی یا تحلیل مبادی بپردازد. دو نمونه از این تلاشها را میتوان از میان نقلقولهای فخر رازی دریافت. امام المشککین فخر رازی در "لوامع الینات شرح اسماء الله تعالی و الصفات" خود به مناسبت بحث، دو نکته از ابوزید بلخی نقل میکند که بیانگر آراء وی است:

۱. اینکه صفت برتر از اسم است؛ این نظر ابو زید در مقابل نظریه شایع است که اسم را مقدم بر صفت میداند. دلیل ابو زید چنین است: اسم، به مخاطب چیزی جز مفهومی کلی مجمل انتقال نمیدهد؛ مثلاً وقتی شما میگوئید "مرد"، مخاطب میفهمد که شما دارید پیرامون چیزی سخن میگوئید ولی با این نام تنها او نمیتواند بداند که آن چیز چیست. اما چون ویژگیها را بر می شمارید، در واقع چیستی، حقائق و احوال چیزها را بیان میدارید. زیرا بیان ماهیت چیزی جز با بیان صفات، احوال و خواص آن چیز ممکن نیست. در نتیجه صفات از اسم برای بیان تعریف یک شیء برتر است. فخر رازی نخست در برابر ابو زید میایستد ولی نهایتاً سخن را با الله اعلم پایان میدهد (رازی، ۱۹۷۶، ص ۲۸). با توجه به در دسترس نبودن منابع مستقیم سخن ابوزید در این مورد نمیتوان چندان چیزی به طور قطعی گفت ولی به نظر میرسد که دو نکته در اینجا قابل تأمل است:

الف) اثر پذیری ابو زید از استادش کندی: کندی به عنوان اولین فیلسوف مسلمان بر آن بود که فلسفه به معنا می پردازد. یعنی هر لفظ و عنوان کلی یا جزئی باید دارای معنا باشد، و گر نه نمیتواند مورد نظر و مطلوب فلسفه باشد. منظور وی از معنا مصداق و مابالایزای روشن و انضمامی است. باید بتوان معنای مشخص و واضح واژگان فلسفی را نشان داد نه آنکه صرفاً به گفتن برخی مطالب کلی بسنده نمود. این شرط کندی، برای جلوگیری از خطر خودکامگی ذهن است که متأسفانه در جهان

اسلام از یاد رفت (یثربی، ۱۳۸۸، ص ۴۶).

ب) توجه به شناخت امور از راه لوازم و خواص، نه ذاتیات: متأسفانه تصور غالب آنست که بهترین راه شناخت یک چیز شناخت ذاتیات یک چیز است. از دیگر سو چون ذاتیات در دسترس حس بشر نیست، پس باید راه دیگری برای معرفت یافت که همان عقل است. حال آنکه مبنای مشائون مسلمان (که با توجه به شواهد ابوزید نیز در شمار آنان است) حس گرایی است. آنان این مشکل را بدانگونه حل می‌کردند که راه شناخت یک شیء شناخت لوازم و ویژگیهای آن چیز است که با حس درک میشوند^۱. گویا ابوزید هم بر آنست که اسمی که ویژگیها و لوازم خاصی را بیان نمیدارد در واقع سخن از چیزی خاص نمیگوید و در نتیجه به تنهایی معرفت نمیبخشد.

۲. نقد عقلی روایتی منقول از پیامبر اسلام: امام المشککین این روایت (منقول در صحیحین) از پیامبر اسلام را نقل میکند: "خداوند را نود و نه اسم است، هر که آنان را بر شمارد (احصاء نماید) به بهشت رود!" سپس میگوید ابوزید بلخی این روایت را پذیرفته است. به نظر ابوزید به دو دلیل عقلی این روایت پذیرفتنی نیست؛ اولاً معنا ندارد که پیامبر سخن مهمی پیرامون سعادت آدمی و راه ورود به بهشت (لزوم شمارش نود و نه نام خدا) بگوید ولی آنرا باز نکند. حتی اگر از لحاظ تحریک مخاطبان، آن را مسکوت گذاشته، طبعاً با توجه به شوق مسلمانان به سعادت اخروی و رفتن به بهشت، آنها آنرا از پیامبر میپرسیدند و پیامبر پاسخ میداد. پس چنین روایتی مجملی که از نظر ویژگیهای روایی، قوی هم دانسته شده است نمیتواند به خاطر ضعف نهفته در آن، پذیرفته شود. ثانیاً خداوند در قرآن استحقاق بهشت را منوط به بذل نفس و مال (توبه/۱۱۱) و یا ایمان و عمل صالح (کهف/۱۰۷) دانسته است. چطور میشود رسیدن به چنان چیزی ارزشمند صرفاً با شمارش یکسری الفاظ (که در زمانی ناچیز ممکن است) میسر باشد؟ (رازی، ۱۹۷۶، ص ۷۳ و ۸۱). مهم در این سخن، رویکرد عقلانی ابوزید در پذیرش روایت است، نه سستی یا قوت سخن او.

احتمالاً این آراء در کتاب اسماء الله عز و جل و صفاته و قوارع القرآن و غریب القرآن و نظم القرآن وی آمده که اکنون در دسترس نیست. این مجموعه ستایش برانگیز، تفسیر قرآن و شامل چهار جزء بوده است. اما آنچه از این دو نقل قول به دست میآید تلاش ابوزید را نشان میدهد بر تبیین طبیعی مطالب حتی روایی.

۱. جهت اطلاع از تفصیل و مستندات این تبیین بنگرید به: اخلاق، پیوند حس و عقل در فلسفه مشاء، مجله تخصصی ذهن، سال هشتم (۱۳۸۶)، شماره ۴، صص ۳ تا ۲۸.

۲. فخر رازی اشکال نخست ابوزید را نمیپذیرد ولی پیرامون معنای احصاء با توجه به اشکال دوم ابوزید، سه معنای ذیل را برای احصاء (به جای شمارش) میافزاید: شمارش زبانی مقرون به احصاء عقلی و در نتیجه شناخت خداوند باشد؛ احصاء به معنای طاقت، یعنی رعایت حرمت این نامها در زندگی؛ جستجوی نامها در قرآن، روایات و دلائل عقلی که به تحصیل اصول و فروع دین میانجامد (رازی، ۱۹۷۶، ص ۲-۸۱).

۳. طبقه بندی علوم: معنای واژه فلسفه "دانش دوستی/حُب علم" است؛ این دوستی، از روی منفعت‌طلبی یا میل صرف نبوده بلکه با نوعی طلب وجودی همراه است. یعنی فیلسوف، طلب دانش را مساوی با طلب آدمیت میدانسته؛ زیرا آن را ویژه موجودی خاص میدانست. مخصوصاً آنگاه که دو نکته دیگر نیز ملاحظه شود: نخست تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از سقراط و آموزه سقراطی تساوی معرفت با فضیلت. دوم توجه به این واقعیت که در مرتبه ادراک حسی و خیالی، قوه حافظه و حتی خلقیات نفسانی (اعم از خوب و بد) حیوانات نیز با انسان همراهند. گویا تنها برجستگی آدمی بدانها فهمیدن و ادراک عقلی است. اما فیلسوفان کهن در مقام عمل نیز با توجه به محدودیت گستره معلومات زمانشان در عموم علوم زمانشان متبحر و صاحب‌نظر بودند. به همین خاطر آنان میتوانستند پیرامون دانشهای گوناگون نظر بدهند و به ترتیب و تنظیم آنها پردازند. امروزه نیز فیلسوفان با هر گرایشی ناگزیر از طرح خود چستی علم و معرفت هستند. همه این نکات تمرکز فیلسوف بر علم را نشان میدهد. با توجه به چنین زمینهای میتوان این سخن ابو زید را فهمید: "دوای بزرگ، علم است". این سخن یکی از سه گفتاری است که شهرزوری در نزهه الارواح و روضه الافراح خود از ابو زید نقل میکند^۱ (شهرزوری، ۱۳۶۵، ص ۳-۳۷۲).

ارسطو به عنوان معلم اول، به همه علوم نظر داشت و دانش را به شیوه‌های گوناگونی تقسیم‌بندی نمود. معروفترین تقسیم‌بندی او ذیل عنوان فلسفه، این سه شاخه را مییابد:

الف. فلسفه نظری یا دانش برای دانش: این دانش با توجه به موضوع مورد بررسی به زیر شاخه تقسیم میگردد: بررسی موجودات مادی متحرک (فیزیک)؛ بررسی موجودات مادی غیر متحرک (ریاضی) و بررسی موجودات غیر مادی و غیر متحرک (مابعدالطبیعه).

ب. فلسفه عملی یا دانش برای کنش: نام دیگر این دانش علم سیاست و اخلاق است که سه زیر شاخه را در بر میگیرد: خطابه، اقتصاد و لشکر کشی.

ج. فلسفه شعری یا دانش برای آفرینش: این دانش در واقع همان "نظریه هنر"^۲ است. ارسطو پیرامون دانشهای گوناگون فوق اثر به جای نهاده است ولی متأسفانه نه کتاب تقسیم العلوم ابو زید^۳ به جای مانده تا مینا و شیوه تقسیم‌بندی وی دانسته شود و نه بسیاری دیگر از کتابهای علمی او؛ اما ابوحیان توحیدی در ستایش تقسیم العلوم مبالغه بسیار نموده است. آنچه اکنون برای ما مهم است

۱. سخنی دیگر پیرامون همداتی فلسفه و دین است که خواهد آمد. سومین سخن درباره ترسیدن از مرگ (: مرگ لابدیست و آمدنیست، پس ازو نباید ترسید، و اگر از احوالی که بعد از مرگ خواهد آمد بترسند، باید که خود را باصلاح آرند و خوب سازند پیش از مرگ) یاد آور سخن سقراط است.

2. *Theory of Art*

۳. به نظر ابو زید اگر علوم تقسیم شوند و به مراتب آن نظر گردد، دانسته میشود که یک علم از لحاظ موضوع، صورت و فایده، برتر از دیگر علوم است. این "علم نخستین" یا فلسفه است (کرمر، ۱۳۷۹، ص ۷۷). اگر مجاز باشیم که با استناد به این نظر ابو زید قضاوت کنیم آنگاه میتوانیم وی را در تقسیم علوم پیرو ارسطو بدانیم.

اهمیت تقسیمبندی علوم است؛ زیرا اینکار جز با تسلط بر موضوعات، مسائل، مبادی، شیوهها و نتایج علوم متفاوت امکانپذیر نیست چنانکه از احصاءالعلوم فارابی، معلم ثانی میتوان دریافت. اما نکتهٔ مهمتر آنکه این تسلط به احتراز از درهما میختگی بیمنا میان علوم میانجامد، نکتهای که در روزگار ما به نوعی آفت مبدل شده است. اما مهمترین نکته و کاراترین مطلب در اینجا آنکه این کار نمایانگر نوعی جامعیت است که به واسطهٔ تخصصی شدن امور امروزه از دست رفته است. تخصصی شدن دانشها ضمن ثمراتی ارجمندی (مانند صرف هزینهٔ کمتر ولی دستاورد بیشتر، احترام به تفاوت سلاقی و علایق، تسریع در پیشرفتها و کارها و...) که برای زندگی و دنیای مدرن داشته، آفاتی نیز به همراه آورده است که از آنجمله میانمایگی انسانها در کلیت است؛ یعنی چون عمدتاً انسانها در امور گوناگون پیرامونی به شیوهٔ مسلکی و علاقمندانه پیش رفته و غرق هستند، کمتر فرصت و توان یافته که به وجود انسانی و منتشر شدهٔ خود بیندیشند، حتی در مسألهای پر هیاهو چون سیاست و تفویض حق حاکمیت بر خویشان!... امروزه نمیتوان از تخصصی شدن اجتناب ورزید و این نه انتخاب که نوعی ضرورت است، اما میتوان نسبت به آفات آن هشیار و آگاه بوده چاره اندیشید که پدایش دانشهای میانرشتهای یکی از این چارهجوییهاست. چنین چیزی جز با شناختن حدود و ویژگیهای دقیق دانشهای گوناگون امکانپذیر نیست، الگویی که خواسته یا ناخواسته ابوزید فراروی ما قرار میدهد. ما اکنون تقسیمبندیهای فلسفی بلخی را در اختیار نداریم که بنگریم آیا برای ما نیز کارسازند یا نه، ولی جامعیت او و تلاشش برای تعریف و تحدید دانشها، تلاش فیلسوفانه وی برای تبیین چگونگی دانشهای بشری را میرساند. بنابراین اینجا کار فیلسوفانهٔ او درس آموز است.

ابوزید پیرامون جغرافیا، نجوم و ریاضیات نیز تألیف اتی دارد و ابن ندیم شرحی بر السماء و العالم ارسطو را به وی نسبت میدهد. یکی از آثار وی کتاب الی ابیبکر بن المظفر فی شرح ما قیل فی حدود الفلسفه نام دارد که حکایت از آن دارد که او به حدود علوم مختلف از آنجمله فلسفه، واقف و آگاه بوده است.

۴. آزاد اندیشی و عقل گرایی:

هنری کورین از وی به عنوان "فیلسوف آزاد اندیشی" نام میبرد " که با گفتن اینکه اسماء الهی یاد شده در قرآن از زبان سریانی گرفته شده اند، از غوغای عوام باکی به خود راه نمیداد" (کورین، ۱۳۷۳، ص ۲۲۳). این نظر وی را به نحو مشروحتر فخر رازی هم نقل میکند. به روایت رازی، ابوزید میگفته: واژهٔ "الله" عربی نیست. زیرا یهودیان و مسیحیان واژهٔ "الها" را برای ذکر خداوند به کار میبردند. عرب این واژه را از آنان گرفته ولی مدّ آخر کلمه (ا) را حذف نمودهاند. زیرا بر عکس سریانیان که مدّ

۱. به قول علمای سابق، چون علم، یک صورت واحد دارد و هر عالمی دارای آن صورت است، در نتیجه او گمان میکند که این صورت، به علم او منحصر است.

را در واژه‌گان بسیار به کار می‌برند، اعراب به تخفیف و کوتاه کردن عادت دارند لذا این مد را هم برداشتند. همین کار در مثالهای ذیل رخ داده است: ابا، روحا، نورا، لیلا، یوما و فردوسا که به ترتیب به اب، روح، نور، لیل، یوم و فردوس تبدیل شده‌اند. مثالی دیگر از همین سنخ ولی با تغییری بیشتر ملک است که از مالاخای سریانی گرفته شده است؛ (به علاوه تغییر خ به ک) همواره در تغییر واژگان سریانی به عربی، خ به ک تبدیل شده مانند میخائیل به میکائیل، ضخریا به زکریا، کهنام به جهنم و... (رازی، ۱۹۷۶، ص ۱۰۷).

این سخن ابو زید، نه تنها آزاد اندیشی که ملازم با تفکر فلسفی است، را نشان می‌دهد که احتمالاً حکایت از آن دارد که ابو زید به تأثیرپذیری فرهنگ اسلامی از فرهنگ سریانی و در نتیجه تبادل و تعامل فرهنگها و به قول امروزیها به "گفتگوی تمدنها" توجه و باور داشته است. همچنین از همین نکته میتوان گریزی به وحدت تجربه و یافت بشری زد که مبنای این تعامل و گفتگوست.

اندیشه‌های بدیع و آزادانه ابو زید وی را در معرض تهمتها از جمله الحاد قرار داد، به طوری که گاهی از عالمان بزرگ روزگار وی درباره درستی اعتقادات وی پرسش میگردید، ابن ندیم و عسقلانی از ابوالقاسم بلخی این سخن را نقل کرده‌اند: "این شخص [ابو زید] مظلوم واقع شده است، او موحد بوده و من بیش از دیگران او را میشناسم، ما با هم بزرگ شدیم و او در منطق دستی پیدا کرد، چون ما منطق را با هم خواندیم و خدا را شکر که ملحد نشدیم" (ابن ندیم، ۱۳۴۳، ص ۲۲۸؛ خلیفات، ۱۳۷۵، ص ۱۵۲).

۵. اندیشه های سیاسی: کتابهای فی اخلاق الامم^۱، ادب السلطان و الرعیه، السیاسه الصغیر، السیاسه الکبیر و فضل الملک از آثار سیاسی ابوزید محسوب میگردند. نام برخی کتابهای فوق نشاندهنده رویکرد واقعیتگرایانه ابوزید در سیاست است (توصیف یا گزارش واقعیهای سیاسی) اما با توجه به فضای علمی روزگار وی، آنچه میتوان گفت آنست که ابوزید نیز از لحاظ عمق اندیشه سیاسی، در سطح اندیشه سیاسی روزگار خویش میماند و آثار سیاسی وی یا حالت گزارش دارند یا حالت پندنامههای سیاسی! یعنی چندان در مسأله مشروعیت یا مقبولیت قدرت، چگونگی تحصیل قدرت، توزیع قدرت، بررسی نظامهای سیاسی گوناگون و... نپرداخته است. آنچه مربوط به آراء سیاسی ابوزید است، مانند

^۱. طبق روایت عسقلانی، ابوالقاسم مذهب او را معتزلی میخواند. در اطلاق عنوان معتزلی، نباید گستردگی و شمولیت این عنوان را از یاد برد.

^۲. ابو سلیمان سجستانی، فیلسوف انسانمدار مسلمان میگوید: کتاب فی الاخلاق الامم ابوزید را خوانده و از آن بسیار فایده برده است. سجستانی تفاوتهای ملی را ناشی از ترکیب وراثت (خلق و خوی فطری و موهبت) و محیط (تعلیم و اختیار) معرفی میکند و صفات اخلاقی را از زمره تمایلات میسرد. به نظر او ملتها در همه امور خیر و همه امور شر مشترکاند. اما در کل یونانیان صفات فکری و استنباط و کاوش و پژوهش را آموختند؛ هندیان وهم و حدس و ظن و حيله و شعبدهبازی را؛ عربها اصابت رأی و لفظ و استعاره و ایجاز و اتساع و تصریف و سحر با زبان را؛ پارسیان ژرفاندیشی و ادب و سیاست و امنیت و نظم و عبودیت و ربوبیت را؛ و ترکان شجاعت را (کرمر، ۱۳۷۹، ص ۱۹۶).

دیگر آثار وی از میان رفته و ما تنها توسط گزارشهای ابوالحسن عامری^۱ و ثعالبی میتوانیم دو نکته از آنها را بدانیم که ادوار بعدی تفکر سیاسی اسلامی را متأثر ساخته است:

نخست پیرامون تقسیم وزارت به دو نوع مطلقه (تفویضی) و مقیده (تقلیدی) است. توجه به انواع وزارت و بحث مفصل پیرامون آن، از آنجهت اهمیت دارد که عملاً نظامهای سلطنتی را وزیران میچرخاندند تا امیران! لذا بیان انواع و وظایف وزرات، هم توجه به واقعتهای اجتماعی است، هم بازی نکردن با دم شیر یا احساسات را بر انگیختن! وزیر کامل باید از نظر ابوزید دارای این ویژگی-ها باشد: بشاشت، وقار، حلم، پیشگامی در کار، ثبات قدم، عفت و پاکدامنی، عزت نفس، عالم به صنعت نویسنده و ضوابط آن، خوش بیان، عالم به اخبار و سیر گذشتگان تا از تجارب دیگران بهره‌مند گردد و به نتایج امور آگاه باشد، اهل تدبیر و پیشبینی وقایع، بلند نظر، قوی دل، اهل مشورت و درس‌آموز.

۱ وضعیت و حتی توسعه سیاسی (توازن میان اقتدار از جانب دولت و کنترل از جانب شهروندان) نیست، ولی تأکید بر اصلاح ساختار نباید اکتفاء به تغییر ساختار و غفلت از محتوای آن گردد. کمابیش ساختارهای حکومتی متفاوت، میتوان با مبانی روشن و نافذ راه بهبود را رفت!

بلخی علیرغم امکان و حتی اصرار، هیچگاه مناصب سیاسی رسمی را تصاحب نمود و از مقام اجرایی کتابت پیشتر نرفت. گفته میشود که امیر سامانی وی را دعوت نمود که به بخارا رود و وی را در کارهای حکومتی یاری نماید. ظاهر آنست که ابو زید تا کنار جیحون رفت، ولی چون هیبت رودخانه و تلاطم امواج را دید از ادامه سفر منصرف شد و به امیر سامانی نوشت: "اگر مرا به جهت رأی صوابم دعوت کرده‌ای، هرگاه خویشتن را در این رود اندازم، صاحب رأی نخواهم بود و رأی من نمیگذارد که از این رود عبور کنم" (مقدسی، ۱۳۶۱، ص ۶). اما به نظر میرسد که وی بیشتر نتوانسته است بر امواج و تلاطمهای درونی خویش فائق آید، تلاطمی که وی را نهایتاً به مزرعه‌هاش در شامستان بازگرداند و آن را مرکز نگارش کتابهای علمی و نامه‌های سیاسی ساخت؛ این تلاطم در عبور از ساحت نظر (تئوری) به ساحت عمل (پراکسیس) وجود دارد و تأمل همه حکیمان بزرگ را موجب میگردد. در سنت ادبی ما، این بیت سعدی، حکایتی تمام از آن دارد:

جز به خردمند مفرما عمل گر چه عمل کار خردمند نیست

۱ چنانکه گفته شد عامری مهمترین شاگرد ابوزید است که عموماً اندیشه‌های استادش را انعکاس میدهد. سبحان خلیفات که محققانه پیرامون ابوالحسن عامری کار نموده، بر آنست که عامری السعادة و الاسعاد فی السیره الانسانیة (مهمترین کتاب سیاسی) خود را به تقلید از اخبار السیر ابوزید نوشته و گاهی آن کتاب، جز شرح و تفصیل نظریه ابوزید نیست (خلیفات، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶). گزارشی از سیاست عامری را در این کتابها بنگرید: سید جیحی یربی، تاریخ تحلیلی-انتقادی فلسفه اسلامی، صص ۷۹۰-۷۸۹؛ علی فریدونی، اندیشه سیاسی ابوالحسن عامری، ص ۷۸ به بعد.

به نظر میرسد که تحققِ مدرنیتِ غربی پاسخی به این معماست؛ اینکه روشنفکران یا آزاداندیشان (و امروزه جوامع مدنی)، حلقهٔ واسطهٔ نظر، آرمان و ایده با عمل، تحقق و عینیت گردند! بنابراین نه تنها نظر ابوزید بلخی برای ما راهنماست که نرفتن او نیز باری ما راهگشاست!

ابوالقاسم بلخی:

اولین فرقهٔ کلامی مهم و بزرگ جهان اسلام، معتزله است که بر گروهی از باورهای متفاوت اطلاق میگردد که میتوان همهٔ آنها را ذیل "تقدم عقل بر نقل" گرد آورد. این معنای عام اعتزال است؛ چیزی که از مفاخر جهان اسلام محسوب میگردد و نواندیشان مسلمان، داعیهٔ بازگشت بدان و آرزوی احیای آن را در سر میپورراند. اما معتزله به اصطلاح خاص بر گروهی از عدلیه اطلاق میگردد که با واصل ابن عطاء موجودیت یافت. آنان خود را "اهل التوحید و العدل" میخواندند و شهرستانی آنان را چنین توصیف نموده است: "اهل عدل گویند شناخت، کلاً در حیطهٔ تعقل عقل واقع میشود و وجوب خود را از عقل میگیرد و [بر این اساس] شکر منعم پیش از آنکه [حکم شرع در این باب] به گوش برسد، واجب است و حسن و قبح دو صفتاند که به ذات امور خوب و بد تعلق دارند" (شهرستانی، ۱۳۶۸، ۵۷/۱). این گروه خود بر دو جریان بغدادی و بصری تقسیم گردید. بشر بن مَعْتَمَر (م ۲۱۰هـ) مکتب اعتزالی بغداد را تأسیس کرد که هواخواه علویان بود. این مکتب در دوران هارون و متوکل، در معرض آزار بود و دوران اخیر ریاست اش را ابوالقاسم بلخی^۱ بر عهده داشت وی را "امام اهل الارض" میخواندند (یزدی مطلق، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳) و به پیروان او "کعبیه" گفته میشود. مکتب بصره بعدها با تعلیمات ابو علی جُبَّائِی (۳۰۳هـ) و مخصوصاً پسرش ابو هاشم (م ۳۲۱هـ) رنگ و شکل معین پیدا کرد (مکدموت، ۱۳۷۲، ص ۷ و ۸).

ابوقاسم عبدالله بن احمد کعبی بلخی در ۲۷۳هـ. به دنیا آمد. او هر چند بیشتر عمر کوتاه اش را در بغداد گذرانید، اما مدتی چند در پی امتناع ابو زید از پذیرش صدارت و اقتضارش بر کتابت (خلیفات، ۱۳۷۵، ص ۱۵۷) وزارت احمد بن سهل بن هاشم مروزی نموده و در زادگاه خویش بلخ در سال ۳۱۹هـ. از دنیا رفت. در علم کلام، فقه و ادب از معروفترین چهره های درخشان عصر خود بود و در علم ادیان و مذاهب، از معتبرترین مراجع زمانش محسوب میگردد. وی در فن جدل کم نظیر بود و نمونههایی از آنها را ابن ندیم، قاضی عبدالجبار، ابن مرتضی و... نقل کردهاند، تا بدانجا که این قدرت وی را در

۱. برخی وی را به خاطر مصاحبت با ابوزید، شیعه دانستهاند ولی نباید در این قضاوتها دچار عجله شد، بلکه باید به یاد داشت که خود وی در جایی گفته: "ابن امیه، معتزله را شیعه مینامند، چون علی را دوست دارند" (مطلق یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵-۱۷۴). گذشته از آن با توجه به مشترکات بسیار مبنایی تشیع و معتزله، خلط میان آنها طبیعی بوده است؛ چنانکه گاه هر دو ذیل یک عنوان "العدلیه و غیرهم" در مقابل دیگر مسلمانان قرار میگرفتند (مثلاً رک به: سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۲۴).

ترویج مکتب اعتزال در خراسان موثر دانسته‌اند. در پایان این بخش باید گفت که این متأله عقلگرا و متفکر اثرگذار، خود از یونانیان و رواقیان متأثر بود (مطلق یزدی، ۱۳۸۶، صص ۱۸۳ و ۱۸۶) که این تأثیرپذیری خود گواهی روشن بر آزاداندیشی وی است؛ اینکه در آموختن و ارزیابی یک فکر نباید اسیر جغرافیا یا تاریخ شد.

۱. **ثبوت و امکان علم:** ابوالقاسم مانند فیلسوفان رئالیست، نخست در مقابل سوفیستها و شکاکان (که امکان تحصیل و انتقال علم را نفی می‌کنند)، الهام‌گرایان (که صرفاً به منبع شناخت قیاض معتقدند) و اهل تقلید (که تقلید را تنها راه تحصیل شناخت می‌پندارند)، بر آن می‌شود که از امکان تحصیل شناخت عقلی بر اساس استدلال و نظر دفاع نماید. وی می‌گوید: خود بحث و استدلال جویی، نقض ادعای منکر تحصیل علم است؛ زیرا بحث جز برای انتقال آگاهی و علم نیست. همچنین خود انکار امکان علم، یا از روی علم است که در این صورت نقض ادعای اوست؛ یا از جهل، که در این صورت بحث با جاهل معنایی ندارد و یا از شک که آنگاه پیرامون این شک، پرسیده می‌شود که آیا علم به این شک هست (اثبات امکان علم) و یا شک در شک، که با شک، دیگر نمی‌توان انکار علم نمود.

ابوالقاسم بنا بر مشرب اعتزالی خود میکوشد تا تبیینی طبیعی از فرایند معرفت به دست دهد. بر همین بنیان، وی واقعیهایی چون وضعیت مزاجی، صحت یا بیماری، شرایط جسمی و... را در یادگیری موثر میدانند و نهایتاً بر آنست که انسان هر نوع معرفتی در دنیا نسبت به خداوند داشته باشد (ضروری یا استدلالی) همانگونه معرفت را در آخرت نسبت به خدا خواهد داشت! همچنین اشتباهاتی که بر انسان رخ میدهد نیز از سبب طبیعی جدا نیستند. ابوالقاسم در طبیعی دانستن فرایند علم تا بدانجا پیش میرود که میگوید چون اسباب طبیعی ادراک بینایی برای یک نابینا مهیا نیست و خداوند نیز بدون سبب عمل نمیکند، لذا پاسخش به این پرسش روشن و منفی است: آیا خدا میتواند به یک مرد کور علم شناخت رنگ ارزانی دارد؟ مشروح جواب از شیخ مفید در اوائل المقالات:

با توجه به همین تبیین طبیعی، بغدادیان و شیخ مفید بر آنند که اشیاء باید بنا بر طبع خود عمل کنند و نه از طریقی دیگر. در نتیجه آنها منکر آن بودند که خدا بتواند در مرده، درد و درک ایجاد کند، از محالات عقلی است که مرده بتواند بفهمد یا درد را احساس نماید، زیرا در این صورت اختلافی دیگر بین مرده و زنده نخواهد بود (همان، ص ۲۹۳).

وی در ادامه بحث از علم، به این نکته ظریف اشاره میکند: نمیشود علمی بدون معلوم باشد. بلکه

۱. معتزله بصره بر ابوالقاسم ایراد گرفتند که اگر شناخت خداوند در بهشت نیز استدلالی باشد، این بدان معناست که بهشتیان نیز باید تلاش عقلی و رنج استدلال را تحمل کنند، حال آنکه بهشت جای تلاش و رنج نیست. وی پاسخ داد که مردم بهشت بدون هیچ رنجی، نتایج استدلالی را که در زندگی پیشین خود به آن رسیده بودند، به خاطر می‌آورند (مکدرموت، ۱۳۷۲، ص ۴-۹۳)؛ در واقع آن دنیا، دنیای چیدن است، نه کاشتن!

هر علمی را معلومی است (ی‌زدی مطلق، ۱۳۸۶، صص ۱۸۱-۱۷۹). این یک پایه از ادعای اصلی هوسرل، پدر پدیدارشناسی است که گوید علم، همواره وجه التفاتی دارد و در فلسفه اسلامی از آن به وجه آینه‌گی علم تعبیر می‌گردد.

۲. علم باوری پیرامون خداوند: در یک نگاه میتوان نظر فیلسوفان و متکلمان عدلیه را در مقابل اشاعره، دیدگاه علمباورانه در برابر دیدگاه اراده‌باورانه پیرامون خداوند دانست. یعنی گروه نخست میکوشند تا تمامی صفات الهی را در پرتو حکمت و علم او تبیین کنند و مثلاً بگویند سمیع یا بصیر بودن خداوند یعنی آگاهی او به مبصرات و مسموعات، مرید بودن خدا یعنی علم خداوند به مصلحت^۱. اما گروه دوم همه صفات خدا را به اراده و قدرت وی باز میگردانند و مثلاً مانند غزالی بگویند: "هر چیزی، معلوم خداوند است، زیرا متعلق اراده، باید معلوم مرید باشد و چون او مرید عالم است، پس باید حی باشد، زیرا هر موجود زنده‌ای به غیر خودش علم دارد؛ پس مسلمانها بدینطریق میدانند که خداوند به جهان علم دارد، زیرا آن را به واسطه ارادهاش آفریده است" (نصر و لیمن، ۱۳۸۳، ۲۰۳/۱). ابو القاسم بلخی به خاطر قرار داشتن در اردوی علمگرایان، دیگر صفات خدا از جمله اراده وی را بر علمش باز میگرداند؛ اراده خدا، جز علم وی نیست! از جایی که وی ادراک را مساوی با علم میدانند به این نتیجه میرسد که مدرکیت خداوند هم جز علم بودن او نیست (فاضل یزدی، همان، ص ۳-۱۸۲؛ مکدموت، ۱۳۷۲، ص ۱۹۶). اگر گفته میشود که خداوند همه جا (در هر مکانی) است یعنی وی به هر مکانی عالم است. اگر گفته شود که خدا اراده فعلی میکند یعنی او خالق آن است و در آن فعل، حکمتی است. اگر گفته شود خدا افعال دیگران را اراده نموده، یعنی بدانها امر کرده است (مکدموت، ۱۳۷۲، ص ۱۹۸). با توجه به همین صراحت بلخی در علمباوری خداوند و بازگرداندن اراده او به علمش، گفته‌اند که به اعتقاد وی، افعال الهی بدون اراده او حاصل میشود (شریف، ۱۳۶۲، ۳۱۱/۱).

با توجه به همین حکمت و علمباوری است که بلخی ابایی از آن ندارد که اعطای پاداش برای نیکوکاری نیکوکاران را بر خدا بخششی بایسته بداند و بگوید اگر اعتقاد به رعایت اصلح از سوی خداوند نسبت به بندگان، مستلزم الزام و تعهد بر خداوند شود (اشکالی که ماتریدی آنرا بر معتزله وارد میدانست)، باکی نیست که علم، بدون تعهد و مسئولیت بیمعناست. وی از همین لزوم رعایت اصلح بر خدا، به لزومیت تکلیف میرسد.

۱. فارابی اراده خداوند را "علم او به تناسب معلولهایش یا ذات او" میدانند و ابن سینا نیز آنرا جز علم و عنایت واجب نمیداند. وی در منسجمترین اثرش "الاشارات و التبیهاث" فعل واجب را برتر از آن میدانند که "ارادی" باشد. رک به: یثربی، ۱۳۸۸، صص ۷۴-۶۳.

۲. نظریه انتخاب اصلح "اینکه خدا مکلف است که به شایستهترین صورت برای خیر بندگان خود عمل کند"، نقدهایی را متوجه معتزله ساخت که از مشهورترینشان "داستان سه برادر" است. مکتب بغداد در پاسخ به این اشکال میگوید: صلاح مجموع بندگان بر صلاح فرد مقدم است (همو، ص ۹۹). این سخن به معنای اهمیت وضع اجتماعی و وجه اجتماعی انسان در نگاه معتزله است؛ اهمیتی که اگر به نظر نگارنده مقداری واکاویده میشد میتوانست زمینه‌های خوبی برای فلسفه سیاسی و علم مدنی بگشاید.

۳. اعتقاد به آزادی اراده انسانی: روشن است که تکلیف دینی، تنها با اختیار معنا دارد، زیرا شخص مجبور، نمیتواند نسبت به انجام یا عدم انجام کاری سزاوار دریافت پاداش یا کیفر شود. عدلی که معتزله بدان باور داشتند به حریت انسان و آزادی وی در عمل باز میگردد. بلخی عدل را عبارت از آن میدانند که در میان تمام مردم، علل و عوامل توفیق و هدایت یکسان فراهم گردد و خلاصه آنکه احتیاجات بندگان، بطور یکسان تامین گردد (یزدی مطلق، همان، ص ۱۸۶). بنابراین در این تفکر روشاندیشانه، علت بر خورداریها و نابر خورداریها تلاش و کنش خود ماست.

در مجموع انسانشناسی ابوالقاسم خوشبینانه است. او به قدرت عقل و اراده آدمی احترامی زاید الوصف قائل است و میگوید: هنگامی که انسان به بلوغ عقلی میرسد به طور طبیعی (به واسطه طبیعت عقل)، به دنبال فهم و دریافت اندیشههای دینی میرود؛ یعنی دینورزی وی یک امر صرفاً انفعالی یا تلقینی نیست تا گمان رود که با تغییر این اوضاع، گرایش وی به دین از بین میرود.

همچنین به نظر بلخی آدمی نخست از طریق عمل کردن طبیعی ذهن و عقل خود، مسئولیت اخلاقی مییابد؛ به تدریج که به سن بلوغ نزدیکتر میشود نیاز به شکر گذاری نسبت به آفریدگار را (اگر وجود داشته باشد) احساس میکند. این اندیشه وی را در راه استدلال کردن درباره هستی خدا میاندازد (مکدموت، ۱۳۷۲، ص ۸۵)

وی همچنین به لوازمی از اعتقاد خویش به آزادی انسان و تبیین طبیعی از ادراک و اعمال انسانی، ملتمز میماند و بر همین اساس در مقابل متکلمینی که میگفتند حصول علم به معلوم، کار خداوند است، میگفت که چون علت و سبب ادراک، خود انسان است، علت علم حاصله از این ادراک، نیز خود آدمی است، نه خدا؛ چنانکه ما علت گشودن چشمان خود هستیم. در واقع وی اسیر نگاه عامیانه نمیگردد که آزادی اراده و فهم انسانی را مساوی با دست بسته شدن خداوند بینگارد.

کعبی بلخی به وجه اجتماعی وجود انسانی توجه دارد؛ زیرا معتزلیان یکی از اصول دینی خویش امر به معروف و نهی از منکر را میدانستند و آن بدون توجه به وجه اجتماعی و مدنی آدمی این اهمیت محوری را نمییابد. به نظر ابوالقاسم جواز بعثت انبیاء همین امر به معروف و نهی از منکر است، چنانکه وجوب آن، به خاطر مصالح دنیوی و لطف مییابد.

۴. قانونبآوری پیرامون جهان: ابن رشد، فیلسوف بزرگ و مبدع اسلامی، به صراحت گفته که حذف علیت به معنای حذف عقل است. یعنی اگر عقل، مایه امتیاز انسان از حیوانات است، خود جز قدرت دریافت روابط میان اشیاء نیست. این روابط نیز تنها بر اساس سببیت و علیت قابل فهم است. بنابراین انکار علیت، مساوی با انکار عقل و در نتیجه نفی قدرت شناختاری انسان است. از دیگر سو، این روابط، موجود و سامانمند است؛ در غیر این صورت میشد از هر چیزی، توقع چیز دیگری را داشت! این اصل حاکم بر جهان هستی و بر ذهن آدمی، عنوان "علیت" را میگرفت که البته متکلمان

دوستتر می‌داشتند که از آن با عنوان "سببیت" یاد کنند. با توجه به اهمیت اصل علیت برای شناخت هستی، متکلمان معتزلی بر آن شدند تا تبیینی از آن ارائه دهند که هم قدرت عام، ازلی و ابدی خداوند محفوظ بماند، هم از یگانگی خداوند در مقام خلق و تأثیر دفاع نمایند و هم قانونمندی عالم و در نتیجه امکان شناخت آن را فراهم سازند. هر چند، قرائت کلامی از این اصل کاملاً متفاوت با قرائت ارسطویی و حتی یونانی از این اصل است، ولی این تفاوت تا بدانجا نرفته که "قانونمندی قابل فهم عالم" را نفی نماید. نهایتاً آنکه قدرت سبب (علت طبیعی یک پدیده)، همان قدرت مسبب/سبب‌ساز (خدا) است. به هر حال از نظر ابوالقاسم و بغدادیان، هیچگاه قدرت خداوند، قانون طبیعی حاکم بر جهان (که عموماً با عنوان قوانین علیت مکانیکی خوانده میشود) را نقض نمیکند و هر عمل او از راه قانون یا سببهاست، نه بطور مستقیم، بسبب و یا گزافی! شیخ مفید که در بسیاری از آرای خود مانند ابوالقاسم بلخی می‌اندیشید^۱، در اینجا نیز دو نمونه از این مسأله را مطرح و پاسخ میدهد.

الف. خاصیت ذاتی اشیاء: اگر اشیاء ویژگیهای ذاتی نداشته باشند، آنگاه شناختن و کار با آنان مشکل خواهد بود. ولی آیا خاصیت ذاتی یا طبیعی داشتن، موجب محدودیت قدرت خداوند و دست بستشدن او نمیکردد. بصریان این پرسش را ضمن بحث از یک مصداق از ویژگیهای ذاتی اشیاء مطرح می‌ساختند؛ آیا خداوند میتواند بر روی اجسام سنگین بدون میانجیگری آلات مستقیماً کار کند؟ یعنی آیا قدرت خداوند میتواند بر خلاف خاصیت سنگینی ذاتی اشیاء عمل کند؟ اینجا موضع شیخ مفید و بلخی را از اوایل المقالات مینگریم:

"گفتار درباره [چیز] سنگین: آیا ممکن است در هوای تنک بدون اینکه آویخته شده یا بر تکیه-گاهی قرار گرفته بایستد. من میگویم که این محال و نادرست است و قابل اثبات نیست. آن را ممکن خواندن، مستلزم جمع شدن اضداد با یکدیگر است. این مذهب ابوالقاسم بلخی و گروهی از معتزله و بیشتر فیلسوفان (الاولئ) است..." (مکدموت، ۱۳۷۲، ص ۲۸۰).

ب. ایجاد حرکت در اشیاء: اگر حرکت را یکی از ویژگیهای طبیعی اشیاء بدانیم که با قوانین مکانیکی قابل تبیین و ایجاد هستند، آنگاه دوباره میتوان همان پرسش از نسبت قدرت خداوند با ذاتی شیء را اینجا نیز مطرح نمود. ابوالقاسم بر نگرش مکانیک‌باورانه خود اینجا نیز باقی میماند و شیخ مفید نیز به صراحت از او پشتیبانی میکند. ولی ما به خاطر تنوع در استفاده از اقوال، اکنون عبارتی از ابورشید نیشابوری نقل میکنیم (ابو رشید خود معتزلی است که نخست به مکتب بغداد تعلق داشت و سپس به

۱. جهت اطلاع از این سیر مفهوم علیت نزد متکلمان و فیلسوفان مسلمان و تفاوتهای آن با نگرش یونانی رک به: سید یحیی یثربی، تاریخ تحلیلی-انتقادی فلسفه اسلامی، کتاب دوم.

۲. دکتر مارتین مکدموت (که رساله دکتری خویش را پیرامون اندیشههای کلامی شیخ مفید در دانشگاه شیکاگو به شیوهای عالمانه و درسآموز نگاشته است) جدول مفصلی از تأثیرپذیری شیخ مفید از ابوالقاسم بلخی در فلسفه طبیعی ترسیم نموده رک به: مکدموت، ۱۳۷۲، ص ۵-۳۰۴.

بصریان و قاضی عبدالجبار پیوست):

"ما بر این اعتقادیم که خدا یک جسم سنگین را، بدون آنکه جسم دیگری آن را بکشد یا براند، به حرکت در می‌آورد. و ابوالقاسم در کتاب عیون المسائل گفته که این غیر ممکن است. به گفته وی برای خدا این امکان وجود ندارد که حرکتی از جهت مادی بی علت (مختصر) ایجاد کند، یعنی حرکتی که از یک علت واسطه (سبب) تولد نیافته باشد" (مکدموت، ۱۳۷۲، ص ۲۸۱).

بدینگونه ابوالقاسم بلخی به قانون طبیعی جهان میرسد که با عقل طبیعی قابل شناخت است. بدون چنین باوری نمیتوان به معناداری علم و پیشرفت آن اعتقاد داشت.

ابوالمنصور ماتریدی:

ابو منصور محمد ماتریدی (متوفای ۳۳۳) در سمرقند ماوراء النهر به دنیا آمد و از دنیا رفت. وی در واقع وجه کلامی تفکر امام اعظم ابوحنیفه را نهادینه ساخت، بخش غیر عرب (اهل سنت) جهان اسلام را پیرو خویش ساخت و به عناوینی چون "علم الهدی"، "امام الهدی"، "امام اهل السنه" و "امام المتکلمین" شهره یافت.^۱ بلخ نه تنها در تأثیرپذیری (که ساکنان سنی آن ماتریدی گردیده و هستند)، که در تأثیرگذاری هم با ابوالمنصور پیوند میخورد؛ زیرا یکی از دو استاد مهم وی نصیر بن یحیی بلخی (متوفای ۲۶۸) بود. به دلیل همین تأثیرگذاری و تأثیرپذیری گسترده ابوالمنصور از بلخ است، که استاد نامدار فلسفه اسلامی اساساً او را از بلخ دانسته است (دینانی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۲). بنابراین با توجه به نکات فوق، مرکزیت فرهنگی بلخ و ارتباطات گسترده میان بلخ و سمرقند و جایگاه ابوحنیفه در تفکر و شخصیت کلامی ابوالمنصور^۲، ذکر او در بحث پیرامون عقل بلخیان، بيمورد نیست.

۱. معرفت شناسی: در اهمیت بحث معرفتشناسی وی گفته‌اند که او نخستین متکلمی است که نظریه ابزارها و منابع معرفت را در یک کتاب کلامی و منسجم مطرح نموده است (شریف، ۱۳۶۲، ص ۳۷۰؛ دینانی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۴). وی نخست به امکان و ثبوت واقعیت و معرفت میردازد و در مقابل منکران وجود واقعی عینی و منکران تحصیل معرفت میگوید: آیا این منکران، واقعیت انکار خویش

۱. وی را مثل اعلای اهل هدایت، حامل علم اهل سنت و جماعت، دافع ضلالت، قانع بدعت، پیشواری اهل علم، مجدد و مصلح ایمان مسلمین هم خوانده‌اند (شریف، ۱۳۶۲، ص ۳۶۸).

۲. دو نکته در اینجا گفتنیاند: نخست آنکه ابوحنیفه کابلی (متوفی ۱۵۰) پیش از پرداختن به فقه، به کلام میرداخت. او با فرق بدعتگذار روزگارش معارضاتی داشته و در واقع نخستین مکتب رسمی کلامی را بنیاد نهاده است؛ به او پنج کتاب کلامی با نامهای الفقه الاکبر، الفقه الاوسط، الرساله، العالم و المتعلم و الوصیه نسبت داده شده است. ماتریدی نظام وی را پیروی نموده و پرورانیده است. رابطه آن دو در این دو مکتب، چنان رابطه مؤسس و مفسر است. بنابراین میتوان این مکتب را به نام هر دو خواند (رک به: شریف، ۱۳۶۲، صص ۳۸۲ و ۳۸۵؛ جلالی، ۱۳۸۶، صص ۵-۴۴). دوم آنکه با توجه به پیوند غالبی حنفی بودن و ماتریدی بودن، یعنی دوری حنفیها از اشعریت، این اثر در تاریخ کامل خود ذیل رخدادهای سال ۴۶۶ می نویسد: "و هذا مما يستظرف ان يكون حنفی اشعریاً" (نعمانی، ۱۳۸۶، ص ۷۰). اصلترین مذهب کلامی اهل سنت در شمال و شرق جهان اسلام یعنی از هند و افغانستان تا ماوراء النهر و ترکیه، که طبق فقه حنفیاست، ماتریدی است.

را میپذیرند یا نه؟ اگر میپذیرند که واقعیتهای پذیرفته و ادعای علم بدان دارند. اگر نمیپذیرند که نقض مدعای خودشان است! ماتریدی پیرامون چیستی معرفت یا علم، فرایند تحصیل شناخت و رابطه عالم و معلوم چندان سخن نگفته بلکه صرفاً به راههای تحصیل شناخت پرداخته که آن را به سه طریق داند. او با بیان آنها بدینگونه به ارزیایشان میپردازد:

الف. اعضای حسی (العیان): وی به شدت از کسانی که به اعتبار معرفت حسی، باور ندارند و شناخت را منحصر به معرفت عقلی میدانند، انتقاد میکند و میگوید که حتی حیوانات هم از طریق حواس خود، اموری را درک میکنند که به بقا یا فنا، سود یا زیان آنان میانجامد. او چون اکثر متفکران اسلام بر آنست که میتوان با شکنجه منکران و اقیعیت و منکران معرفتبخش بودن ادراک حسی، این دو گروه را به نقض سخنان کشانید! اما نکته قابل تأمل وی پیرامون معرفت حسی آنست که احساس به تنهایی معرفت نیست، بلکه باید چیزی دیگر به آن ضمیمه شود تا معرفت به وجود آید (نعمانی، ۱۳۸۶، ص ۷۲). با اینهمه، آغاز راه معرفت از حس است، یعنی تا مواجهه حسی نباشد، نه عقل بکار افتد و نه گزارش شنیده شود! علم تنها حس نیست، ولی با حس شروع میشود و این نکتههای بس درس آموز و ره گشاست!

ب. گزارشها (الاخبار): گزارشهای که به ما میرسند به نظر او بر دو گروه تقسیم میشوند: گزارشهای تاریخی یا متواتر که مربوط به علم انساب، وقایع گذشته، کشورها و شهرهای دور دست، اشیاء سودمند و زیانبخش؛ خوراکیها، دارو و... است. گزارشهای پیامبرانه. هر دو گروه چنانچه علائم قطعی برای اثبات درستیشان داشته باشند معرفتبخش هستند، هر چند واقعیتهایی حکم میکند که در پذیرش گزارشهای پیامبرانه بسیار دقت کنیم، زیرا آنان عمدتاً از طریق راویانی به دست ما میرسند که معصوم نبوده، خطا پذیر اند. بنابراین به نظر ابوالمنصور حجیت این گزارشها با نظر و تأمل عقلی به دست میآید. در نتیجه گزارشهای متواتر، ضروریاند و گزارشهای پیامبرانه اکتسابی و استدلالی!

وی انکار حجیت خبر (به عنوان منبع معرفت) را مانند انکار حجیت ادراک حسی میدانند که باید به همان شیوه، درد ببیند تا وقتی که بگویند چرا مرا شکنجه میکنید، پاسخ داده شوند که گزارش شما از درد و شکنجه شدن، یک خبر است، حال آنکه شما میگویید خبر، معرفتبخش نیست! دیگر دلیل وی بر اعتبار خبر، دلانگیز است؛ انکار معرفتبخش بودن گزارش، مستلزم تعطیل گوش و زبان و در نتیجه کفران نعمت انسانی است؛ به راستی انسانی که "نطق"، بیان و مفاهمه نداشته باشد، چه بهره‌ای از انسان بودن دارد؟ او به نظر ماتریدی جزء بهایم به شمار می‌رود. به قول مولانای بلخ:

۱. البته ماتریدیان همه گزارشها و روایات غیر متواتر را رد نمینمایند بلکه آنها را که صدقشان غالب است، را با تأمل و اجتهاد، به کار میبرند.

جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون خبر، جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر از چه، زان رو که فزون دارد خبر

ج. عقل (النظر): ماتریدی علیرغم عقلگرایی، چندان پیرامون چیستی عقل سخن نگفته است. ولی ماتریدیان پس از او آن را مساوی با (یا قوه ای از قوای) نفس دانسته‌اند که: "صورت جوهری ای است که امور غایب، یعنی امور مفهومی همچون تعریفات و استدلالها را از طریق واسطه و امور محسوس با مشاهده درک خواهد کرد" (جلالی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۹). بدون کمک عقل، حس و گزارش نمیتواند راهگشای دانش حقیقی و معتبر باشد. عقل مابه الامتیاز انسان از حیوانات است. دوگونه معرفت از عقل به دست میآید: ضروری یا بدیهی که بدون تأمل حاصل میشود و نظری، استدلالی و اکتسابی که به تأمل و استدلال نیاز دارد.

چند دلیل بر وجوب استدلال میتوان اقامه نمود: حس و گزارش در مواردی برای تکمیل معرفت - بخشیشان به عقل نیاز دارند، مثل ادراک حسی امر لطیف یا خبر محتمل الصدق؛ فهم معجزات انبیاء و تمیز آنها از سحر نیازمند به استدلال عقلی است؛ در رویارویی با منکران، تنها استدلال عقلانی کارساز است؛ نمیتوان بدون استدلال، جهان، حکمت‌های نهفته در عالم و نشانه‌های الوهیت را دریافت. آخر آنکه حسن و قبح اشیاء بدون استدلال قابل فهم نیست.

علم به حقایق مابعدالطبیعی و اصول اخلاقی از این منبع معرفت بر میخیزد. به گفته او منکر ادراک عقلی، جز از طریق عقل نمیتواند به اثبات آراء و باورهای خویش بپردازد. ابوالمنصور معرفت وجود خداوند را واجبی عقلی میدانند که هر شخصی باید خود آن طریق را بییابد. آنانی که صرفاً به "نقل" توجه میکنند مهمترین ارزش انسانی یعنی تأمل عقلی را نادیده انگاشته‌اند.

وی به "محدودیت عقل" باور دارد. این محدودیت به دو دلیل است: نخست قلمرو آن است و دیگر تأثیر پذیری آن از عواملی درونی و بیرونی مانند میل، انگیزه، عادت، محیط، تداعی و... به نظر ماتریدی آراء متعارض و متناقض عالمان در بسیاری امور شاهد بر این مدعاست. بنابراین عقل، به حامی و راهنما نیاز دارد که همان وحی الهی است، که پیامبران آنرا دریافت میدارند. وحی علاوه بر امور دینی، در امور دنیوی هم هدایتگر است و خود به پیشرفت تمدن انسانی مدد رسانیده است. ابوالمنصور بر آنست که کاربرد صحیح عقل در مسائل دینی، پس از انزال وحی، فهم درست حقایق از طریق وحی است، نه آنکه خود مستقلاً به کار خود ادامه دهد. در واقع اینجا وی راه خود را از معتزله جدا میسازد، حال آنکه گویا در دریافت مبانی اخلاق (و احتمالاً حقایق غیر دینی) همچنان همراه با معتزله میماند! با اینهمه وی در اردوی عقلگرایان و در مقابل اهل حدیث و اشاعره میماند. زیرا نظام فکری وی بر دو اصل تزیه و حکمت خداوندی استوار است. اصل نخست به دنبال زدودن توحید از

انسانوارانگاری است و به همین دلیل بدانجا میرسد که ضمن پذیرش صفات مذکور برای خداوند در قرآن مانند حیات، علم و... میگوید خدا عالم است اما نه مانند علماء و نحوه ارتباط ذات و صفات الهی را خارج از ادراک عقل بشری میداند. یکی از ابداعات ابو المنصور در این مقام آنست که چون فهم چگونگی صفات خدا را بیرون از توان تصور آدمی میداند، لذا به لازمه نگرش خویش پایبند است و میگوید دیگر معنایی ندارد که صفات را به دو گروه ذات و فعل تقسیم کنیم و اولی را قدیم و دومی را حادث بدانیم. مثلاً چون میگوییم خدا رازق یا خالق است، آنرا اینطور معنا کنیم که خدا تکوین (که دربردارنده رزق و خلق است) را ساخته است؛ چنانکه معلومات و مقدرات حادث بودند، اما قدرت و علم قدیم؛ همانطور مکنونات حادثند، اما کینونت قدیم! اما اصل حکمت در اندیشه ابو المنصور، تلاشی است جهت سازگاری میان فضل و قدرت الهی و آزادی و اختیار آدمی. حکمت عبارتست از نهادن هر چیزی در جای خود. طبیعی است که چون او دنبال نجات قدرت خداوند نیز بود، وی با توجه به انحصار منابع شناخت به سه مورد فوق، الهام را منبعی معتبر برای معرفت نمیداند. زیرا به شناختهای ناسامان و متناقض رهنمون میگردد. در نتیجه امکان شناخت صحیح و تحصیل معیار روشن، زمینه اضمحلال بشر را مهیا میسازد (شریف، ۱۳۶۲، ص ۳۷۲). به نظر میرسد که وی در این تحلیل از زکریای رازی متأثر باشد! همچنین وی از بیاعتباری منبعی برای شناخت نام میرد که "ما یقع فی القلب حسنه" مینامد و همان "استحسان" یا دریافت صرفاً دلنشینانه است! او تقلید را نیز منبع معرفت (برای اصول دین) نمیداند. زیرا ما ادیان متعددی داریم و هر دینی، خود را حق میداند. آنگاه ترجیح بدون دلیل یکی بر دیگران، ناموجه و پذیرش همه آنان، پذیرش عقاید متناقض است! به نظر ماتریدی چون مقلدان برای عقل اعتبار قائل نیستند، خود اعتبار عقلانی ندارند. جالب اینجاست که در مورد اصول دین، اشاعره هم تقلید را معتبر ندانسته تا بدانجا که طبری مینویسد: "همه اشاعره غیر از سمنانی نامی، جملگی بر آنند که اگر کسی عقاید دینی و اصول اعتقادیاش را از راه تقلید بپذیرد و به عقل تکیه نکند، کافر است" (دینانی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۵).

۲. عینیت گرایی: ابوالمنصور اندیشهورزی است که بیشتر به واقعیت‌های پیرامونی معطوف است، تا ایدئالهای عقلی! لذا بیش از آنکه به تبیین واقعیت‌های پیرامونی بر اساس اصول عقلی پردازد، به تأسیس اصول عقلی بر اساس واقعیت‌های پیرامونی میپردازد. مثلاً او "نظام اصلح" معتزله و سپس فیلسوفان مسلمان را نمیپذیرد و مانند لاینبتس نمیگوید که جهان ما بهترین جهان ممکن است. زیرا به نظر او این نظریه نمیتواند وجود شر، مصایب و بلیات طبیعی، ابتلای کودکان بیگناه و جانوران (که عالم پیرامونی ما را پر نموده‌اند) را به نحو رضایتبخشی توجیه کند؛ این توجیه بیشتر به کار کسی میآید که خود نمیسوزد و نمیگذارد، بلکه چنان افلاطون تنها بر "ایدهها" نظر میکند یا چنان ارسطو به توجیه هستیشناختی طبقات اجتماعی میپردازد تا از کار "تأمل" باز نماند. مانند دفاع از توجیه واقعیتها،

وی از حقّ خدا نیز دفاع میکند. به گمان او، اینکه معتزله میگویند خداوند باید آنچه را برای انسان "اصح" است انجام دهد، به سلب اختیار از خدا و قرار دادن او ذیل حقّ انسانی می انجامد (شریف، ۱۳۶۲، ص ۳۷۵).

نکته جالب آنکه چون از نظر ابوالمنصور، شرور، امور وجودی و واقعتهای عینی است، پس میتوان از وجود آنها به وجوددهنده آنها رسید و چه وجود دهندهای برتر از خدا؟ این راه منحصر بفردی است که در میان متکلمان مسلمان تنها وی در اثبات وجود خدا آنرا پیموده است. وی میگوید: به طور روشن شروری در عالم هستند. آنها نمیتوانند آفریدگار خویش باشند؛ زیرا هر موجودی به دنبال بهترین بودن خویش است، نه شرّ بودن. آنها نیز نمیتوانند خود به خود پیدا شده باشند زیرا هر موجودی وجود دهندهای دارد. پس موجود و ارادهای آنها را چنین آفریده که همان خداست (دینانی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۷).

۳. توجه به عقل عملی: ابوالمنصور ماتریدی علیرغم نقدهایی بر معتزله و تمییز خود از آنان، عملاً در گروه عقلگرایان باقی میماند؛ زیرا حسن و قبح عقلی و ذاتی را میپذیرد و چون بدین حدّ، باقی میماند وجه عملی و کاربردی یافته بیشتر به عقل عملی معطوف است. زیرا بخش زیادی از اشتغالات فکری او را نیکویی و زشتی عقلانی (که عموماً وصف افعال و رفتارها میگردند) به خود اختصاص میدهد. او در این راه به استقلال فهم عقلانی باور و تصریح دارد و میگوید عقل هرچه بیشتر تأمل کند در دریافت حسن و قبح اشیاء راسختر میگردد؛ زیرا با تصور صحیح ظلم یا عدالت، تأمل بیشتر تنها وقاحت اولی و نیکویی دیگری را بیشتر میسازد. بر همین اساس وی شکر منعم را واجب عقلی میدانند! بیشتر پیرامون اعتبار گزارشها نزد ماتریدی سخن گفتیم، اکنون میافزاییم که با توجه به وجه عمل - گرایانه این مذهب است که ماتریدیان میان اخبار آحاد و متواتر در مقام عمل و نظر فرق مینهند. تنها اخبار متواتر برای نظر و اعتقادات دینی حجّیت دارد ولی در مقام واقع، چون نمیتوان از عمل ناگزیر بود (که خود عمل نکردن نیز نوعی عمل است)، پس نمیتوان اخبار آحاد را نیز یکسره کنار نهاد! این نکته بیانگر دو چیز از منظر ماتریدیّه است: یکم آنکه ما در نظر، به علم نیاز داریم ولی در عمل میتوان با ظن نیز پیش رفت! دوم آنکه میتوان در نظر اقتصار ورزید و پیرامون خیلی چیزها سخن نگفت، ولی نمیتوان عاقل و باطل ایستاد و عمل نمود که به گفته مولانا خداوندگار بلخ: "کوشش بیهوده به از خفتگی!"

به نظر میرسد که ماتریدی بیشتر نماد دینورز عاقلی است که میکوشد سهم دین و عقل، هر دو را

۱. این سخن را میتوان به وجه مثبت دید و نتیجه گرفت که بنابراین نباید دچار خودفریبی شد و تمامی اعمال خود را درست و بایسته دید؛ مخصوصاً آنجا که پای عمل دینی مطرح است، نباید امارات شرعی و احتیاطهای لازم را از یاد برد.

ادا کند و نگذارد هیچ یک قربانی دیگری شوند؛ او در واقع نماد عقلِ متعارفی است که از افراط و تفریط میگریزد و اعتدال را ارج مینهد، حتی اعتدال در عقل را! شاید او بیشتر اعتدالگرا باشد، تا عقل - گرا، اگر بتوان چنین عنوانی را بکار برد. اما اعتدالگرایِ بیشتر در عمل معنا میدهد تا در نظر. احتمالاً همین اعتدالگرایِ از عواملی است که پیروان او در دنیا بیشتر با فقه (که به اعمال مکلف میپردازد) و در نتیجه با نام امام اعظم شناخته شوند تا با کلام و نام خود او. البته در روزگار ما شیخ محمد عبده متفکر نامآوری بود که بگونه‌های دوباره نام وی را در میان نواندیشان زنده ساخت!

نتیجه:

اکنون میتوان عطف به مطالب فوق، نکاتی را فهرست نمود که توجه بدانها میتواند در روزگار بحران و فترت، ما را پایگاه حرکت و نیرو ببخشد.

۱. **عقل باوری:** نه تنها تاریخ فرهنگ بلخ همواره با محوریتِ رواداری، همزیستی مسالمت‌آمیز ارباب مذاهب و مکاتب، آموزش و عقلانیتِ قرابت دارد که تفکر سه شخصیت فوق به خوبی عقلباوری بلخیان را مینمایاند. هیچیک از آنان اشعری نبودند تا چه رسد به اهل حدیث! اهل حدیث و حشویه و حنابله و ظاهریه و نهایتاً اشعریه، همانقدر که از عقل فاصله میگیرند از قرآن نیز دور میشوند و این چیزی است که خوشبختانه تاریخ مملکت ما تحقق آنرا در خود ندیده است. بلخ همواره کوشیده تا هیچگاه ستایش جنون را بر نکوهش عقل برتری ندهد و به همین خاطر بزرگ صوفی آن که از مفاخر تاریخ فرهنگ بشری محسوب میگردد، یعنی جلال الدین محمد بلخی نیز چون به تخطئه عقل میپردازد، از عقل مدد گیرد:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بیتمکین بود

آیا این سخن ظرافتی را در خود نگنجانیده و نمیخواهد بگوید که تخطئه استدلال نیز جز با استدلال عقلی ممکن نیست؟!

بهر حال، ما از سه شخصیتِ سترگ فوق به عنوان مظاهر عقلگرایی بلخ یاد نمودهایم تا ضمن بزرگداشت ریشه‌های تاریخیمان از آن دوباره نیرو بگیریم و راهمان را به جلو بکشاییم. این نیرو گرفتن جز با احترام به عقل و تکریم عقلانیت میسر نیست. اما عقلگرایی افراد فوق در دو گستره متفاوت قرار میگیرد که شناختن آنها بایسته است:

الف) عقلگرایی کلامی: عقلگرایی ابوالمنصور ماتریدی و ابوالقاسم بلخی، عقلانیت کلامی است. این نوع عقلگرایی متعهد است؛ یعنی از آغاز مشخص است که به چه نتایجی (دفاع از دین و تبیین آموزه‌های اعتقادی آن) میخواهد برسد. همچنین این عقلانیت، دغدغه شناخت هستی از آنجهت که هست، یعنی ارضای حس کنجکاوانه بشر را ندارد بلکه تابدانجا به شناخت میپردازد که به باورهای دینی مرتبط میگردد. به همین خاطر گفته‌اند که هدف آن بیش از تحصیل حقیقت، اقناع یا حتی

اسکات خصم است. با توجه به این هدف، ابزارهای استدلالی یا فنونِ گفتاری مختلف را بکار میبرد از برهان تا جدل، از مبادی یقینآور تا مبادی ظنآور.

ب) عقلگرایی فلسفی: عقلگرایی ابو زید بلخی عقلانیت فلسفی است. این نوع عقلانیت، آزاد است؛ یعنی از آغاز مشخص نیست که به چه نتایجی خواهد رسید. او تنها به رعایت شیوه عقلانیت، متعهد است نه به نتایجی که به دست خواهد آمد. دغدغه این عقلانیت، بیشتر پاسخ دادن به دغدغه شناخت واقعیت از آنجهت که واقعیاتی وجود دارد، است تا حس کنجکاوای بشر را پاسخ دهد؛ هر چند عموماً به نتایج عملی نیز میانجامد و اساساً در خود هدف شناخت، نوعی هوای استیلاء و غلبه وجود دارد (آیا میتوان بدون احاطه بر ویژگیهای چیزی از شناختن آن چیز سخن گفت؟)، پس از نظر گستره شناخت نیز حصاری برای خود قائل نیست و تابد آنجا که امکاناتش اجازه دهد پیش میرود؛ چون هدف این عقلانیت، تحصیل حقیقت یقینی است، هر وسیلهای را بدین منظور شایسته نمیداند و بنابراین از ابزار برهان برای استدلال سود میبرد تا به یقین برسد.

اما رفاقت ابوزید فیلسوف و ابوالقاسم معتزلی دو درس آموزنده به ما میدهد؛ یک. نباید به این فکر بود که همه لزوماً به عقلگرایی فلسفی رو آورند، بلکه با توجه به استعدادها، علایق و زمینههای مختلف باید درجات مختلف عقلانیت را به رسمیت شناخت و به همه آنان میدان داد. مهم آنست که میدان در اختیار عقلگرایان باشد تا رواداری و گفتگو معنا بیابد، نه آنکه همه به هدف و شیوه خاصی تعقل ورزند. دوم. برعکس شعار دشمنان عقل، عقلگرایان مادامی که با معیار عقل کار میکنند میتوانند با یکدیگر همزیستی و همکاری و حتی همدلی داشته باشند و از جنگ و نزاع دور باشند. هنگامی نیز که بر مدار عقل، عمل نمیکند میتوان و میباید آنان را به مدعایشان، یعنی عقلگرایی فرا خواند و در این عرصه دوباره با آنان نشست و راه ترقی و تعالی را گشود.

۲. نقد باوری: اندیشمندان فوق، علیرغم تعلق به مذاهب و دیدگاههای گوناگون کلامی، که در واقع نگاههای مبنایی آنان پیرامون دین و ایمان را نشان میداد اما در برخورد با یکدیگر، راه استدلال، منطقی و محاجه را پیش گرفته، به نقد روی آوردند. ابوالمنصور ماتریدی این دو کتاب در رد دیدگاههای ابوالقاسم بلخی نگاشته است: ردّ اوائل الادله للکعبی در ردّ اوائل الادله فی اصول الدین و ردّ تهذیب الجدل للکعبی پیرامون التهذیب فی الجدل. همچنین گویا ابوالقاسم کتابی با عنوان وعید الفساق داشته که ابوالمنصور با کتاب ردّ کتاب وعید الفساق للکعبی آن را نیز نقد نموده است. از نمونه های دیگر ردیه های متعدد ابوالقاسم بر کتاب العلم الهی زکریای رازی است. پیشتر گفته شد که زکریای رازی شاگرد ابوزید بلخی بوده است و بدینگونه ابوالقاسم به نقد اثر شاگرد دوستش اقدام نموده است. عنوان ردیه بلخی، النقض علی الرازی فی العلم الاهی بوده که گویا به دست خود رازی هم رسیده است. از رازی دو عنوان کتاب، برای ردّ نقد رازی به نامهای فی نقض کتاب البلخی

لکتاب علم الاهی و الرد علیه و کتاب فی الرد علی ابی القاسم البلخی فیما ناقض به فی المقاله الثانیه من کتابه فی العلم الاهی ذکر شده‌اند. آنچنان که از شواهد تاریخی بر می‌آید بلخی کتابهای دیگری نیز بر ردّ کتاب مذکور رازی نگاشته است (مطلق یزدی، ۱۳۸۶، صص ۸-۱۷۷). همچنین چنان که بیرونی روایت کرده آندو پیرامون "زمان" هم با یکدیگر مناظرات و مباحثاتی داشته‌اند. بد نیست که افزوده شود رازی با عالمی دیگر از بلخ، شهید بن الحسین البلخی (پزشک امیر احمد بن اسماعیل سامانی) هم مناظراتی پیرامون "لذت" و... داشته و بنا به گفتهٔ ابن ندیم آندو بر نقض نظرات یکدیگر مطلب نوشته‌اند (شریف، ۱۳۶۲، ۶۱۵/۱).

شواهد فوق نه تنها آزاد اندیشی حاکم بر فضای علمی آن دورهٔ تمدن اسلامی را به روشنی نشان میدهد که از رواج نقّادی و توجه به نقدها حکایت دارد. آنها در واقع با نقد مواضع علمی یکدیگر نکات مثبت ذیل را نهادینه می‌ساختند:

الف. این نقد و ردّ دیدگاه مخالف، خود نشان از دو امر مهم داشت. اول آنکه آن اندیشهورزان عملاً به دیدگاههای مخالف توجه داشته و در خلوت خویش، به نظریهپردازی و سخنگویی نمی-پرداختند. دوم آنکه آنان علیرغم سعهٔ صدر و رواداری نسبت به نظر رقیب (که باطل انگاشته میشد)، در دام یکسان انگاشتن همهٔ آراء (که ترجمهٔ مبتدل و رایج از پلورالیسم است)^۱ و در نتیجه موضعی انفعالی و واکنشی فرو نمی‌غلطیدند.

ب. امکان پرورش علم و به تعبیر سنتی حیات علم، به نقد و ارزیابی است. آنان هر چند احیاناً با باور دینی (جهت نقد و ردّ مخالف) عمل مینمودند ولی عملاً به حیات علم و پرورش آن مدد می-رسانیدند. اینکار در حوزهٔ اصول دین صورت میگرفت و در واقع برخورد عقلانی را در برابر برخورد احساسی به همکیشان میآموزاند.

ج. شیوع نقّادی به معنای گسترش فضای گفتگو است. گفتگو، بدون احترام به مخاطب، پذیرش فهم او و گونهای تساویانگاری میان اطراف آن ممکن نیست. به همین دلیل قرآن، این کتابی که اصل انسانیت را بر فهمیدن عقلانی گذاریده، حتی در مقام بحث با مشرکان، خود را با آنان در جایگاهی مساوی قرار میدهد (سوره سبأ [۳۴] / ۲۴ تا ۲۶). به دیگر سخن فضای گفتگوی علمی (که نقد یکی از راههای ورود بدان است)، امکان فهم متقابل و در نتیجه درجهای از همداتپنداری و همدلی را میگشاید. لذا تلاش آنان در جهت نقّادی آراء، به طور غیر مستقیم تلاش جهت انسانیت‌تر شدن فضای اجتماعی محسوب میگردد.

۱. به نظر نگارنده، با توجه به وضع واکنشی غالب در ما نسبت به فرهنگ و یافتههای مدرنیّت غربی از یکسو و شتابزدگی در برخورد با فرهنگ سنتی خودمان از دیگر سو، عموماً ما مفاهیمی چون کثرتگرایی و حتی نسبیانگاری را به وجه منفی و سلبی دریافت میکنیم و این دقیقاً مخالف دریافت خود غربیان است!

د. نقد ادیان و مکاتب کلامی، خواسته یا ناخواسته به ترویج و همگانی شدن عقلانیت و در نتیجه انزوا و شخصی شدن احساسات میانجامد. زیرا نمیتوان دیدگاههای مکتب یا فرد مکتبی مخالف را بر اساس مکتب خود یا احساسات شخصی نقد و احیاناً رد ساخت؛ زیرا در اینصورت نقض غرض خواهد بود. بنابراین باید به مبنای مشترک یعنی عقل عمومی متمسک گردید؛ مبنایی که طرف مقابل آنرا پذیرفته و بر اساس آن، به ارزیابی ادعای مطرح شده و احیاناً پاسخگویی برآید. تمسک به احساسات درونی تنها در صورتی مجاز خواهد بود که توجیه عقلی (همان عقل عمومی) بیابد.

هـ. ارائه تصویری منطقی از اسلام. آنان با نقادی تحقّق عینی این دستور قرآنی را نشان میدادند: "کسانی که از پرستش طاغوت دوری جستند و به سوی خداوند بازگشتند، مورد بشارت هستند؛ تو (ای رسول) هم آنان را بشارت ده. آن بندگان که سخنها را گوش دهند و بهترین آنها را پیروی کنند، همانهایی هستند که خداوند هدایتشان نموده است و همانان دارندگان خرد هستند" (قرآن؛ زمر [۳۹] / ۱۸-۱۷).

نباید از یاد برد که شخصیت‌های فوق به مکاتب فکری و مذهبی متفاوت تعلق خاطر داشته و به نقد مبنایی مذاهب یکدیگر میپرداختند. این نکته دو درس آموزنده برای ما دارد: یک. نمیتوان این شبهه را مطرح نمود که نقادی آنان در حدّ اعتراض و پرسش در مسائل فرعی بوده است. زیرا آنان اساس دینورزی یا تفکر همدیگر را به تیغ جراحی میسپردند؛ دوم. وقتی مفاخر ما از نقد دیدگاههای اصولی و مبنایی اعتقادی یکدیگر ابایی نداشتند و ما به همه آنان به عنوان مفاخر وطنی خود مینگریم چرا باید از نقد برخی مسائل مبنایی و اعتقادی چنان بیقرار شویم که از خانه استدلال عقلی به خیمه جنجال احساسی رحل اقامت برده موجبات فتنه را فراهم سازیم، زیرا در فضای دود آلود غلیان احساسات و هیجانات، بیش از همه نور عقل، کمسو و بیبها میشود.

۳. **کاوش معرفت شناسانه:** اندیشه‌ورزان فوق با توجه به ایمانشان به عقلانیت و لزوم اتخاذ شیوهای عقلانی برای گزینش و بررسی مذهب و دین، ناگزیر بودند که به خود عقل، معرفت و شیوهای کار عقلی و معرفتی توجه نمایند و بدینگونه از جزمانگاری و ایمانگرایی دور شوند. آنان با توجه به محدودیت علوم بشری آنروز، مباحث معرفت شناسی را به نحو مفصل مطرح نمودند، اما راهی را که گشودند به معنای تشویق بر طرح مباحث معرفت‌شناسانه است. امروزه این مباحث فریبه فراوان یافته و در نتیجه ما را به پرسشهای بسیار و جدید روبرو میسازد. ترویج عقلانیت، ملازم با ترویج مباحث معرفت‌شناسی است و کسانی که به مذهب عقلگرا باور دارند (که همه مذهبیان مملکت ما در این گروهند) باید چستی شناخت دینی و چگونگی دینشناسی را دگر باره بطور جدی مطرح سازند. اگر این سخن به باور آید، آنگاه جدی بودن بسیاری از مباحث جدید دینی نمایان میگردد.

۴. **احتراز از ساده اندیشی:** نقل نظریات سه شخصیت فوق، به معنای تایید همه آنان نیست که

بسیاری از آنان قابل نقد و جرح و تعدیل است. بلکه هدف آنست که منابع و سرچشمه‌های عقلی بلخ بازنموده شود و دعوتی گردد به بازشناسی بنیانها همراه عزمی جدی برای حرکتی نوین، چیزی که میتواند در رفتن به سوی بازیابی اعتلای تمدن اسلامی-افغانی به مدد آید. به دیگر سخن، واقعیت قضیه آنست که ما در یافتن مسأله و موضوعات پژوهشی و گفتمانی خود گرفتار نوعی بر شاخه نشستن و بُن بریدن هستیم؛ یعنی بدون توجه به نسبت مسائل با مبادی، هم سنتگرایان و هم تجدّداندیشان ما، به بررسی نکات در خلاء میپردازند، یکی بیمحابا بر آن می‌شورد و دیگر بیمبالات در حمایت از آن شراره به پا میکنند بدون آنکه هر دو متوجه باشند که در هوا سخن میگویند! تأکید دانشمندان سابق بر مشخص شدن مبادی یک علم و تقسیم مفصل آن از جهت یافتن مطلوب، از جهت کاربرد و از جهت پذیرش مخاطب بیشتر بحثی روشناسانه و اپیستمولوژیک است تا هستیشناسانه و متافیزیکی! چنانکه امروزه گفته میشود که تقسیمبندی مقولات عشر توسط ارسطو هم، بیشتر معرفتشناسانه بوده تا وجودشناسانه.

منابع و مآخذ:

۱. ابراهیمی دینانی غلامحسین، نیایش فیلسوف، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۷.
۲. ابن ندیم محمد ابن اسحاق، الفهرست، ترجمه رضا تجدد، تهران: کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۳.
۳. اخلاق سید حسن، پیوند حس و عقل در فلسفه مشاء، در مجله تخصصی ذهن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال هشتم، شماره ۴، صص ۲۸-۳، زمستان ۱۳۸۶.
۴. جلالی سید لطف الله، تاریخ و عقاید ماتریدیه، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.
۵. خلیفات سبحان (تصحیح و مقدمه)، رسائل ابوالحسن عامری، ترجمه مهدی تدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۶. الرازی فخر الدین محمد بن عمر، لوازم البينات شرح اسماء الله تعالی و الصفات، تصحیح طه عبدالرئوف سعد، القاهرة: مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۷۶.
۷. شریف، م. م. (ویراستار)، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصر الله پور جوادی (گرد آورنده)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۸. شهرزوری شمس الدین محمد بن محمود، نزاهه الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحكماء)، ترجمه مقصود علی تبریزی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۹. شهرستانی، الممل و النحل، قاهره، ۱۳۶۸ ه.ق.
۱۰. عابد الجابری محمد، ما و میراث فلسفیمان، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: ثالث، ۱۳۸۷.
۱۱. کرمر جوئل، فلسفه اسلامی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
۱۲. مقدسی ابو عبد الله محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران: شرکت مولفان و مترجمان، ۱۳۶۱.
۱۳. مکدرموت، مارتین، اندیشه های شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۱۴. نصر سید حسین و لیمن الیور (ویراستار)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران: حکمت، ۱۳۸۳.
۱۵. یثربی سید یحیی، تاریخ تحلیلی-انتقادی فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۶. یزدی مطلق (فاضل)، محمود، معتزله، مشهد: قاف، ۱۳۸۶.

در آمدي بر مسائل آينده‌شناسي در حوزه علوم اجتماعي

دكتور علي اصغر داودي *

چكيده:

امروزه مباحث و مسائل مربوط به آينده‌شناسي يكي از رايج‌ترين و در عين حال ضروري‌ترين حوزه‌هاي فكري است كه ذهن انديشمندان علوم اجتماعي را به خود مشغول داشته است. رشد اين نوع مطالعات در حوزه‌هاي مختلف علوم طبيعي و مكانيكي و گسترش مؤسسات و نهادهايي كه تحت عنوان "كانونهاي تفكر" و "مراکز آينده‌شناسي" در محافل آكادميك غرب فعاليت دارند، طی يكي دو دهه اخير عده‌اي از انديشمندان علوم اجتماعي را بر آن داشته كه به بررسي امكان آينده پژوهي در حوزه علوم اجتماعي بپردازند.

سير مطالعات آينده‌شناسانه، مناقشات نظري در خصوص امكان آينده پژوهي در حوزه علوم اجتماعي و بررسي روشهاي رايج در اين زمينه، از جمله مباحثي مي باشند كه اين مقاله بدانها پرداخته است. با توجه به ضرورت و اهميت اين گونه مباحث، اميد مي‌رود اين مقاله فتح بابي باشد براي انديشمندان كشورهاي جهان سوم كه نسبت به شناخت آينده حساسيت بيشتري از خود نشان داده و با

مطالعات عمیق در این زمینه، در ساختن آینده بهتر برای جوامع شان بیش از پیش سهیم شوند. کلید واژه‌ها: آینده شناسی - کانون تفکر - علوم اجتماعی - پیشگویی

طرح مسأله

توسعه فزاینده حوزه‌های علمی در آغاز قرن بیست و یکم و پیدایش و تکامل زمینه‌های گوناگون و جدید علوم اجتماعی و انسانی زمینه‌ساز رشد چشمگیر پژوهش در این زمینه‌ها بوده است. این روند با تکیه بر دستاوردهای نوین تکنولوژیک، بویژه انقلاب در وسایل ارتباطی و ابزارهای پردازش داده‌ها و در نتیجه "انفجار اطلاعات" شتابی روز افزون یافته است. تراکم پژوهش‌های انجام شده در مباحث و موضوعات مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و... به حدی است که برخی از صاحب‌نظران از بروز خطر تکرار مکررات و انجام پژوهش‌های موازی با قالب و محتوای یکسان در عرصه علوم انسانی و اجتماعی ابراز نگرانی می‌کنند. این واقعیت سبب گردیده که در چند دهه اخیر چرخشی نسبی در این گونه پژوهش‌ها صورت پذیرد و مباحث نظری‌تر علوم اجتماعی نظیر "شناخت شناسی"^۱، "روش شناسی"^۲، "هستی شناسی"^۳ و "ارزش شناسی"^۴ بیشتر مورد توجه واقع شود. بر این اساس، امروزه در مجموعه مطالعات گوناگون اجتماعی، پژوهش‌های مرتبط با مباحث نظری فوق از شأن و منزلت بالاتری برخوردار گردیده‌اند.

در این میان، "مطالعات مربوط به آینده"^۵ و یا "آینده‌شناسی"^۶ با وجود سابقه و قدمت نسبتاً زیاد آنها، به دلیل پاره‌ای محدودیت‌های روش شناختی، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. تا اندکی پیش از یک دهه قبل، آثار افرادی نظیر "آلویس تافلر"^۷ به عنوان مطالعاتی ژورنالیستی و فاقد مبانی علمی و آکادمیک، مورد بی‌مهری محافل پژوهشی و دانشگاهی قرار داشت و در ردیف آینده‌نگری‌های نویسندگانی چون "ژول ورن"^۸ به شمار می‌آمد. این وضعیت امروزه تا حدود زیادی دگرگون شده است. ضمن آنکه چهره‌های علمی و دانشگاهی برجسته‌ای نظیر "ساموئل هانتینگتون"^۹ "پل کندی"^{۱۰}، "فرانسیس فوکویاما"^{۱۱} و دیگران، مباحث مؤثری در ارتباط با آینده مطرح نموده‌اند. دیدگاه‌های

1 - Epistemology

2 - Methodology

3 - Ontology

4 - Axiology

5 - Futures Studies

6 - Futurology

7 - Alvin Toffler

8 - J. Vern

9 - Samuel Huntington

10 - Paul Kennedy

11 - Francis Fukuyama

بلندپروازانه‌تر و تخیلی‌تر تافلر و نویسندگانی چون وی نیز با اقبال روز افزون روبرو شده است. به علاوه، بازار انتشار نشریات و کتب معطوف به مطالعات مربوط به آینده هم رونق بی‌سابقه‌ای یافته است.

در جوامع جهان سوم آینده‌شناسی و مطالعات مربوط به آینده در سطحی بسیار محدودتر مورد توجه قرار گرفته است. تعداد کتاب‌ها و مقالات منتشره مرتبط با این موضوع در مقایسه با آثار و مباحث مطرح شده در دیگر حوزه‌ها بسیار اندک است. از میان همین آثار محدود نیز بخش اعظم به کتاب‌ها و مقالات غربی‌ها اختصاص داشته و کتب تألیفی به تعداد انگشتان دست هم نمی‌رسد. ضمن آنکه کم و کیف مقالات تألیف شده نیز مؤید همین موضوع است. در این میان، موارد انگشت شمارتری به مطالعه و پژوهش در زمینه مسائل روش شناختی آینده‌شناسی اختصاص یافته است.

این پژوهش، که با هدف پر کردن بخشی هر چند کوچک از این خلأ و پاسخگویی به پاره‌ای از نیازهای فکری و نظری جامعه علمی و پژوهشی انجام شده، بر آن است تا برخی از اساسی‌ترین مسایل مطرح در این زمینه، نظیر اهمیت مطالعات مربوط به آینده، امکان‌پذیری آینده‌شناسی و عمده‌ترین روش‌های رایج را به اختصار مورد بحث قرار دهد. به این اعتبار، این نوشتار در مقطع کنونی ادعایی بیش از "پژوهش توصیفی" پیرامون آینده‌شناسی را ندارد و پژوهش‌های عمیق‌تر "تبیینی" مجالی دیگر می‌طلبد.

اهمیت آینده‌نگری

یکی از ویژگی‌های موجود زنده، از ساده‌ترین میکرو ارگانیسم‌ها گرفته تا انسان، این است که اعمال‌شان به سوی آینده جهت‌گیری شده است. بدیهی است که اعمال انسانی بر مبنای تصور امکانات مختلف و انتخاب میان آنها صورت می‌گیرد، در حالی که سایر موجودات زنده بیشتر به طور طبیعی و ناخودآگاه و در نتیجه غریزه رو به آینده دارند. با این وجود، در هر دو حال، اعمال موجودات زنده زمینه‌ساز نوعی انطباق با شرایط جدید است تا از این طریق ادامه حیات آن میسر گردد. بر این اساس، حیات نوعی عمل، نوعی تطبیق با شرایط آینده، در تحلیل نهایی نوعی پیش‌بینی آینده در جهت انطباق با آن است (برنونفسکی، ۱۳۷۰: ۹۷-۱۰۰). طبیعتاً به دلیل تفاوت فوق، جهت‌گیری انسان به سوی آینده و گرایش وی به آینده‌نگری جنبه آگاهانه و ارادی دارد.

انسان در طول حیات خود برای کسب آمادگی جهت رویارویی با آینده، از خلال یک فرایند

"آزمون و خطاء"^۱ که می‌توان آن را فرآیند یادگیری نیز نامید (برنوفسکی، ۱۳۷۰: ۱۰۳)، ابزارهای لازم برای آینده‌نگری و پیش‌بینی را تدارک دیده است. طی هزاران سال تکامل انسانی، شیوه‌های یادگیری و شناخت انسان از جهان پیرامون نیز دستخوش دگرگونی‌های بسیار شده، به گونه‌ای که از بینش‌های جادویی و اسطوره‌های اولیه تا بینش ذهنی و انتزاعی قرون وسطایی و بینش علمی جدید تکامل یافته است.

"امیلی دورکیم"^۲ یکی از بنیان‌گذاران رویکرد علمی در پژوهش‌های اجتماعی، بر این باور بود که برای پیراستن دانش بشری از پیشداوری‌های کهنه و قدیمی عوام، لازم است مطالعه و پژوهش پدیده‌های اجتماعی بر پایه شیوه‌های علمی استوار گردد (دورکیم، ۱۳۷۳: ۱). بدین منظور وی کوشید تا طرحی از روش علمی پژوهش اجتماعی ارائه دهد. در تأکید بر اهمیت "روش"^۳، ضمن اشاره به اینکه پیشرفت و گسترش علوم مختلف طی نیم قرن اخیر بسیار بیشتر از کل پیشرفت علوم بشری در تاریخ پیش از آن بوده است، چنین پیشرفت چشمگیری ناشی از دستیابی به "روش صحیح پژوهش علمی" بوده است. مطالعه تاریخ تکامل علوم گویای آن است که سرعت تحول و رشد علوم گوناگون در طول زمان یکنواخت نبوده، بلکه روندی شتابان داشته است و می‌توان میان رشد شتابان علوم و تکامل روش‌های علمی رابطه مستقیم را مشاهده کرد (نبوی، ۱۳۷۳: ۵-۱). براین اساس، "لوژیة"^۴ معتقد است:

"آنچه روح علمی، یعنی مایه انکار ناپذیر آزادی روح را قوت می‌بخشد، وقوف به اکتشافات و نتایج علوم نیست. روح علمی میان شناخت و دریافت عمیق روش‌ها، یعنی شیوه‌هایی است که آدمی برای پیشبرد علم بکار بسته است. روح علمی، مطالعه عمیق شیوه‌های پیروزی و شکست انسانی است که در قبال مجهول به چون و چرا می‌پردازد" (دورکیم، ۱۳۷۳: مقدمه).

با توجه به اجتناب ناپذیر بودن آینده‌نگری انسان و با توجه به اهمیت روش علمی در روند شناخت، به نظر می‌رسد که مطالعه روشمند و منظم آیندلم امور گریزناپذیر باشد؛ ولی مشکل در این جاست که بسیاری از روش‌شناسان و فلاسفه علم در مورد امکان پژوهش آینده و وجود روش علمی برای این منظور، تردید بسیار روا می‌دارند. در این میان افرادی نظیر "پل فایرابند"^۵ حتی پا را فراتر نهاده و معتقد اند برای مطالعه پدیده‌های مربوط به زمان حاضر نیز نمی‌توان به هیچ روش خاصی به عنوان روش علمی قایل بود، چه رسد به پژوهش در باره پدیده‌های مربوط به گذشته یا آینده (چالمرز، ۱۳۷۴:

1 - *Tešt and Error*

2 - *Emile Durkheim*

3 - *Method*

4 - *H. Laugier*

5 - *Paul Feyerabend*

۴). این دیدگاه‌های بدینانه نسبت به امکان آینده‌شناسی، در مباحث بعدی به تفصیل بیشتری مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

نشریه "فیوچریست" (آینده‌نگری) با هدف ترغیب خوانندگان خود به آینده‌نگری، ده دلیل عمده که تفکر در مورد آینده را ضروری می‌سازد، بر می‌شمارد. این نشریه با فراخواندن مخاطبین برای پیوستن به "جامعه جهانی آینده‌شناسی"، اندیشیدن به آینده را جوازی می‌داند که فردایی بهتر برای خود، خانواده، اجتماع و کار افراد در پی دارد؛ آنان را بر امواج خروشان تغییرات مداوم و روزافزون جهان امروز مسلط می‌سازد؛ به ایشان آمادگی بهره‌گیری به هنگام از فرصت‌ها را می‌بخشد؛ قدرت تصمیم‌گیری آنها را بالا می‌برد؛ توان پیشگیری از مخاطرات و وقایع نامطلوب را فراهم می‌آورد؛ و در مجموع امکان ساختن جهان بهتر برای نسل‌های آینده را بدست می‌دهد.

به‌هرحال، صرف نظر از اختلاف نظرهای موجود، تردیدی نیست که بشر در طول تاریخ خود همواره تمایل داشته که به گونه‌ای نسبت به آینده شناخت بدست آورد و از آینده سخن بگوید. البته این کار مدت زمان مدیدی به وسیله غیب‌گویان، طالع‌بین‌ها، عُرُفا و افرادی از این قبیل انجام می‌گرفت، ولی در قرن اخیر و بویژه در چند دهه گذشته، گرایش تازه‌ای در حوزه آینده‌شناسی پدید آمده که تا اندازه زیادی مرهون "جنبش آینده‌شناسی"^۳ است. موضوع اصلی این جنبش عبارت است از تلاش برای تبدیل پیش‌بینی آینده به یک علم (Robock and Simonds, ۱۹۸۹: ۶۰۳) طبیعتاً در چنین رهیافتی، پیشگویی به خودی خود هدف نیست، بلکه وسیله‌ای است که پژوهشگر به کمک آن بهترین استراتژی سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی و اقدام برای بهره‌وری بیشتر در حال و آینده را معین نموده و به مدیران و تصمیم‌گیران ارائه دهد (بهرامی، ۱۳۷۴: ذ). براین اساس، هدف آینده‌شناسان ابداع و یا استخراج، بررسی، ارزیابی و نهایتاً ترسیم تصویر روشن از آینده ممکن، محتمل و بهتر است. اینکه "آینده چگونه می‌تواند باشد"، "احتمالاً چگونه خواهد بود" و "چگونه باید باشد" (بل، ۱۳۷۴: ۱۶). طرح چنین دیدگاه‌های آینده‌نگرانه، به جوامع بشری امکان می‌دهد تا فرایند تصمیم‌گیری، سیاست‌گذاری و تدوین برنامه‌های اقدام اجتماعی را به گونه‌ای روزافزون عقلایی سازند. به گفته کارل یاسپرس^۴:

"هیچ پیش‌بینی بی اثر نیست، خواه درست باشد و خواه نادرست، مردمان را به حرکت در می‌آورد. هر چه آدمی ممکن بیانگارد، در طرز فکر و نحوه عملش اثر می‌بخشد. دیدن خطر و نگرانی درست، شرط این است که به پا خیزد و در صدد عمل برآید، در حالی که تصوره‌های واهی و پرده پوشی، سبب تباهی‌اش می‌شود" (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۰۰).

1 - The Futurist

2 - The World Future Society

3 - Futures Movement

4 - Karl Yaspers

با توجه به این ملاحظات، آینده شناسی، با هر درجه از اعتبار، ضرورتی انکار ناپذیر به نظر می‌رسد.

امکان‌پذیری آینده نگری

اکثر پژوهشگران بر این باور اند که روش علمی مشتمل بر چهار مرحله اساسی است: "مشاهده"^۱؛ "تعمیم"^۲؛ "آزمون و تجربه"^۳؛ "اعتباریابی"^۴. براین مبنا، تبلور مراحل فوق در روند پژوهش علمی در مفهوم متعارف آن، عبارت خواهد بود از: "صورت‌بندی مسأله"^۵؛ "ساختن یک مدل"^۶؛ "استنتاج راه حل"^۷ (هر چند موقتی) یا "فرضیه"^۸؛ "آزمایش و کنترل راه حل"^۹؛ و در صورت مثبت بودن پاسخ "جنبه کاربردی یافتن راه حل".

از نگاه "استقراء گرایان"^۵ یکی از خصوصیات عمده علم، قدرت "تبیین‌گری و پیش‌بینی"^۶ آن است. معرفت، علمی است که ارباب معرفت را قادر به پیش‌بینی آنچه در آینده اتفاق می‌افتد می‌کند. همین که دانشمندی نظریه‌ها و قوانین جهان شمولی را در اختیار داشته باشد، می‌تواند از آنها نتایج مختلفی اخذ نماید که در امر تبیین و پیش‌بینی به کار او می‌آیند. بنابراین، قوانین و نظریه‌های علمی ابزارهای اصلی پیش‌بینی و تبیین در علم می‌باشند. تلقی متداول و معاصر از معرفت علمی بیشتر مبتنی بر "استقراء"^۷ به عنوان بنیان مطمئنی که به واسطه مشاهده به دست آمده، می‌باشد. یعنی ما به شیوه "استقرائی" از یافته‌های حاصل از مشاهدات، به نظریه‌ها و قوانین دست می‌یابیم و آنگاه به شیوه "قیاسی"^۸ به پیش‌بینی و تبیین آنچه اتفاق خواهد افتاد می‌پردازیم. شکل زیر این فرایند را نشان می‌دهد (چالمرز، ۱۳۷۴: ۱۴).

کارل پوپر^۹، که برخی او را بزرگترین فیلسوف علوم دوران معاصر می‌دانند (مگی، ۱۳۵۹: ۵۰)، ضمن نقدِ نگرشِ رایج به علم و روش علمی، مراحل آن را تغییر داده و تصویری متفاوت ارائه می‌دهد.

به عقیده پوپر، مراحل روش علمی عبارت است از: "مسأله"^۱ (معمولاً معارض با نظریه جاری یا انتظار دیگران)؛ "پیشنهاد راه حل"^۲ یا به عبارتی، نظریه جدید؛ "استنتاج قیاسی قضایای قابل آزمایش از نظریه جدید"^۳؛ "آزمایش‌ها" یعنی اقدام به رد یا ابطال از جمله به وسیله مشاهده و تجربه؛ "ایجاد برتری میان نظریه‌های رقیب یکدیگر"^۴ (مگی، ۱۳۵۹: ۷۲).

1 - Observation

2 - Generalization

3 - Experimentation

4 - Validation

5 - Inductionalists

6 - Explanatory and Prediction

7 - Induction

8 - Deductive

9 - Karl Popper

صرفنظر از اعتبار یا عدم اعتبار هر یک از نگرش‌های فوق، به نظر می‌رسد که در ارتباط با آینده راهی برای پیمودن این مراحل وجود ندارد. به تعبیر دیگر، حتی اگر فرضیاتی درباره مسایل آینده طرح شود، هیچ راهی برای آزمون این فرضیات نمی‌توان یافت. براین اساس، بسیاری از صاحب‌نظران عقیده دارند که درباره آینده نمی‌توان پژوهش کرد و تنها آنچه به وقوع پیوسته، یعنی واقعیت عینی قابلیت پژوهش دارد و آینده نیز در گذشته و حال پنهان است (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۸۸).

با توجه به این مسأله، طبیعی به نظر می‌رسد برای مطالعه آینده ناگزیر به روش مناسب آن روی آوریم. ولی قبل از آن که بخواهیم به بحث درباره ویژگی‌های چنین روشی وارد شویم، نخست لازم است مشخص شود که آیا اساساً راهی برای پیش‌بینی آینده و سخن گفتن از وقایعی که در آینده به وقوع خواهد پیوست، وجود دارد یا خیر؟ بویژه در عرصه علوم اجتماعی و انسانی که به لحاظ درجه خلوص علمی نسبت به علوم طبیعی در درجه پایین‌تری قرار دارند.

آینده‌شناسی در حوزه علوم اجتماعی

به اعتقاد بسیاری از صاحب‌نظران علوم اجتماعی، هدف از پی افکندن "علم الاجتماع" پیش‌بینی تحولات عظیم و دامنه‌دار اجتماعی است. میزان پیشرفت و بلوغ این علوم را از روی قابلیت و عرضۀ چنین پیش‌بینی‌هایی می‌توان برآورد کرد (راین، ۱۳۷۲: ۲۳۱). علوم اجتماعی بیش از هر چیز "علوم راهنمای عمل‌اند"، یعنی این علوم به دست کسانی و برای کسانی به وجود آمده‌اند که می‌خواستند به کمک دانش خویش، پاره‌ای از تحولات را در جهان خارج خلق کنند. اصولاً عمل مردم در جامعه منوط و متوقف بر تصویری است که از جامعه دارند. اگر تصویر خود را عوض کنند، رفتارشان هم عوض خواهد شد (راین، ۱۳۷۲: ۲۳۲). ولی این سؤال همواره مطرح است که آیا اصولاً پیش‌بینی‌های جهان‌شناختی گسترده میسر است یا خیر؟

در بحث روش شناسی در علوم اجتماعی، دو سؤال عمده مطرح است: اول اینکه این رشته به جز خلق قوانین و تعلیمات نسبی و تقریبی چه کمکی می‌تواند به محقق بکند؟ مثلاً آیا می‌تواند قوانین عام و واقعی فراهم نماید که در همه احوال و زمان و مکان قابل استفاده باشد؟ سؤال دوم این است که آیا می‌توان مقدمات و وقوع حوادث را به صورت قضیه‌های مشخص پیش‌بینی کرد تا از آن طریق بتوانیم به پیش‌بینی‌های مفید دست پیدا کنیم؟ این دو پرسش به هم مربوط‌اند، زیرا توفیق یا ناکامی در پیش‌بینی وقایع به پاسخ این دو پرسش متکی است (کاظمی، ۱۳۷۴: ۶۶).

نکته قابل توجه در این بحث این است که ما در این قلمرو تبیین و تغییری از اوضاع حال و آینده بدست می‌دهیم، و گاه نیز دست به پیش‌بینی می‌زنیم. عده‌ای معتقد به هم شکل بودن منطق پیش‌بینی و تبیین هستند، چون هر تفسیری وقتی به نحو کامل تقریر گردد، حجّتی است قیاسی (راین، ۱۳۷۲: ۲۳۳). اما تفاوت بین تفسیر و پیش‌بینی بستگی به این دارد که نقطه آغاز ما در حجّت قیاسی کجا باشد.

برای پیش‌بینی از تعلیمات، مقدمات و مقارنات خاصّ اولیّه آغاز کنیم و سپس به پیش‌بینی حادثه منتظر دست می‌زنیم. برای پیش‌بینی حوادث واقع نشده و فرضی، ابتداء وقوع پاره‌ای از مقدمات را فرض می‌کنیم و سپس نتایج این فرض‌ها را بدست می‌آوریم (راین، ۱۳۷۲: ۲۳۵). یکی بودن تفسیر و پیش‌بینی از لحاظ منطقی قابل‌خنده نیست، لکن لازمه این سخن این نیست که هدف علم، انجام پیش‌بینی‌های دامنه‌دار در عمل باشد.

شکست یا پیروزی در پیش‌بینی به این متکی است که آیا می‌توانیم مقدمات وقوع حوادث را به صورت قضیه‌های شخصیه‌ای پیش‌بینی کرد تا از ضمیمه کردن آن با قانون‌های کلی بتوانیم پیش‌بینی‌های محصلی بدست آوریم؟ اگر قانون‌های کلی (نه کلی نما)، غیر تقریبی و غیر آماری در اختیار داشته باشیم، می‌توانیم به دقت تمام اوضاعی را پیش‌بینی کنیم که علل اوضاع دیگر باشند که پیش‌بینی دراز آهنگ ما ناظر به آنهاست. در مقابل، اگر به دقت نتوانیم حوادث نزدیک آینده را پیش‌بینی کنیم، حدس ما نسبت به آینده دورتر، از گمان محض فراتر نخواهد رفت (راین، ۱۳۷۲: ۲۳۷). در مقابل دیدگاه قبل، که بین تفسیر و پیش‌بینی قرابتی قایل بود، عده‌ای مانند پروفیسور هانسون^۱ بر این باور اند که هم شکلی و هم عنانی مزعوم میان تفسیر و پیش‌بینی افسانه‌ای بیش نیست. اما در پاسخ به این ادعا چنین می‌توان گفت که آن چه را نتوانیم تفسیر کنیم، نمی‌توانیم پیش‌بینی هم بکنیم و بر عکس. هر جا پس از پژوهش‌های دقیق و بلند علمی دیدیم که قانون قطعی و ثابتی مکشوف ما نیفتاد و فرضیه‌ای هم در دست داریم که به جنگ نیفتادن چنین قانونی را تفسیر کند، دیگر از نظر روش‌شناسی اندوه خوردن بر غیبت چنین قوانینی، کاری عبث است. علوم اجتماعی در وضع کنونی به قوانین تقریبی و کوتاه دامنه مجهز اند که رفتار مردم را در ظرف و اوضاع معینی تبیین می‌کنند (راین، ۱۳۷۲: ۲۳۸).

اعتقاد به وجود طرح^۲ در تاریخ، از رایجترین اعتقادات بشر است. میان اعتقاد به وجود طرحی در حوادث گذشته با اعتقاد به اینکه آن طرح راهنمایی است برای پیش‌بینی حوادث منتظر در آینده، فاصله کمی وجود دارد. البته این ابهام همواره وجود داشته است که آیا این حاکی از حوادثی است که رخ خواهند داد، یا حاکی از حوادثی است که باید رخ بدهد؟ منشأ این ابهام در این است که بدرستی نمی‌دانیم چقدر از زندگی آینده ما در قبضه اختیار و در ضبط و تصرف ماست، و چقدر نیست. این ابهام همان قدر در نظریه‌های جامعه‌شناسی رخنه دارد که بر تغییرات رسمی و اساطیری کهن از تاریخ. بسیاری از پایه‌گذاران سنت جامعه‌شناسی معاصر، خودشان با گشاده‌رویی می‌پذیرند که کارشان،

1 - N. Hanson

2 - Pattern

ولی در عین حال به ضرورت آنها برای جلوگیری از نیتفادن جوامع در ورطه هرج و مرج تأکید داشت. تصویری که جان استوارت میل از مقصد علوم اجتماعی داشت، مبتنی بر این اصل نیوتونی بود که جهان یک نظام جبری و علی و معلولی است. معنای این مطلب آن است که عقلاً همواره میسر است که با دانستن وضعی از جهان، و دانستن کامل قوانین علی که در آن وقت در جهان کارگر اند، هر وضع دیگری از جهان را پیش‌بینی نمود. این مطلب که فی‌الجمله در مورد کل جهان صادق است. در مورد مجموعه‌های کوچکتر داخل جهان به دقت صادق است، به شرط آنکه این مجموعه‌ها چنان جدای از بقیه باشند که بتوان آنها را مستقلاً بررسی نمود. ولی در مواردی با اتکاء بر "مکانیک سماوی" درصدد پی‌ریزی مفهوم "مکانیک اخلاقی" بود (راین، ۱۳۷۲: ۲۴۲-۲۴۱).

مشکلی که در علوم اجتماعی وجود دارد، مشکل تفاعل، پیش‌بینی و رفتار پیش‌بینی شده است. معمای نخست این است که اگر مراد از پیش‌بینی معلوم کردن حوادثی است که بی‌اعتنا به دخالت ما رخ خواهند داد، در آن صورت چنین پیش‌بینی‌هایی راهنمای موقتی برای عمل نخواهند بود. پیش‌بینی منجز و غیر مشروط هم فقط در مواردی است که افعال و دخالت‌های ما هیچ تأثیری بر نتایج پیش‌بینی ندارد، که پوپر برای آن واژه "پیشگویی" را مصطلح کرده است (پوپر، ۱۳۵۸: ۱۱). ناگفته پیداست که تکیه بیش از حد بر تطبیق اساس علیت و موجبت در علوم اجتماعی و علوم طبیعی ممکن است ما را به بی‌راهه بکشاند. مشکل ما در اینجا یک مشکل روش‌شناختی است که در گذشته نیز همواره مطرح بوده است. ابهام این است که ما در یابیم در پیش‌بینی‌های خود نظر به حوادثی داریم که رخ خواهند داد، و یا وقایعی که باید رخ بدهند؟!

ما به عنوان یک پژوهشگر، دولتمرد و یا شهروند عادی، انگیزه‌های قوی داریم که بدانیم در آینده جامعه کلان و یا در بخشی از آن چه پیش خواهد آمد. این تمایل واقعی است، زیرا ما می‌خواهیم در بروز حوادث قدرت عمل و تصرف داشته باشیم و به نحوی روندهای مطلوب آنرا به نفع خود تقویت و آثار اجتماعی نامطلوب را پیشگیری یا متوقف کنیم. حال این مسأله مطرح است که در یابیم کدام سلسله حوادث فارغ از حضور و بی‌اعتنا به دخالت ما رخ خواهد داد و در کدام دسته از آنها می‌توان دخل و تصرف کرد (کاظمی، ۱۳۷۴: ۶۸). مثلاً می‌توان پیش‌بینی کرد که اگر کسی از بالای ساختمان بلند سقوط کند، حتماً به زمین پرتاب خواهد شد، ولی آیا پیش‌بینی ورشکستگی بازار بورس هم به همین سادگی است؟

یکی از شئون حیات جمعی این است که پاره‌ای از اشخاص از نظر ولایت عقلی و علمی در مقامی قرار دارند که اقوال‌شان درباره حوادث جاری و آینده حق دانسته می‌شود و پذیرفته می‌گردد. کافی است معلوم شود آنان چیزی را گفته‌اند تا مردم با اطمینان باور کنند که حدیثی صادق است. بنابراین،

صرف پیش‌بینی یک وضعیت در آینده که از طرف شخصیت و یا مقام معتبری عنوان می‌شود، زمینه خودبخودی حدوث آن را فراهم می‌کند. پروفیسور مرتون^۱ به این نوع پیشگویی "پیشگویی منجزخویش"^۲ نام نهاده است. البته عکس آنهم صادق است که آن را "پیشگویی مکذب"^۳ یا ناقص خویش" (یا خود نابود کننده) می‌گویند. یعنی نفس پیشگویی شرایط و زمینه‌هایی فراهم می‌آورد که پیش‌بینی خود بخود خراب از آب درآید. مثلاً پیش‌بینی کارشناسان بورس سهام و تبلیغ آن و یا هشدار وضعیت خاصی کافی است که مردم همان رفتار مورد ادعا را بروز دهند و یا بازار بورس در جهت رونق یا سقوط قرار گیرد. وقتی شایعه سقوط یا افزایش نرخ برابری یک ارز در بین مردم و بازار قوت می‌گیرد، بطور طبیعی آثار خاصی بر آن مترتب است که می‌توان پیش‌بینی کرد.

ناگفته پیداست در جوامع جهان سوم که پیوسته دستخوش التهابات و بحران‌های اقتصادی هستند، رواج چنین شایعاتی گاه منجر به سقوط حکومت‌ها و جابجایی قدرت می‌شود. این درست مثل پیش‌بینی سقوط بهمن در بالای کوه با صدای بلند و یا با طبل و شیپور است که طبعاً بر اثر ارتعاش امواج بهمن فروخواهد افتاد. به قول کارل پوپر^۴ هر پیش‌بینی، اوضاع را نسبت به فاعلان انسانی دارای منطقی خاصی می‌کند" (پوپر، ۱۳۵۸: ۱۱). مثلاً اگر وقوع حادثه سقوط بهمن ربطی به مضمون پیش‌بینی ندارد و هر صدای دیگری با همان بلندی می‌توانست آن کار را بکند، در مورد فاعلان انسانی نیز چنین نیست، زیرا در پیش‌بینی‌های مربوط به شئون انسانی و جامعه، نفس مراد و معنای پیش‌بینی نقش دارد و نه جنبه دیگر آن که طبیعی بودن آن است. غرض از آن چه در بالا آمد این بود که نشان دهیم جبر و موجیبت را بر علوم اجتماعی حاکم دانستن و بر آن اساس دست به پیش‌بینی زدن با مشکلات و موانع منطقی مواجه است. در این میان گروهی از اندیشمندان اساساً منکر امکان هرگونه پیشگویی و آینده‌شناسی معتبر، بویژه در حیطه علوم اجتماعی و علوم انسانی هستند. به نظر دانیل لیتل^۵، علوم اجتماعی نه تنها در حال حاضر قادر نیستند مبنایی استوار برای پیش‌بینی‌های دقیق فراهم آورند، بلکه شرط عقل نیست که در آینده نیز چنین چشمداشتی از آنها داشته باشیم. به گفته وی:

"علوم اجتماعی به پیش‌بینی دست می‌زنند، ولی این پیش‌بینی‌ها نه دقیق است و نه قابل اعتماد و این امر ارتباطی به جوانی و نو پا بودن این علوم ندارد بلکه عمدتاً ناشی از عدم تعین فرایندهای اجتماعی و بی پایان بودن حوزه علیت اجتماعی است" (لیتل، ۱۳۷۳: ۳۸۲).

"موریس دوورژه"^۵ نیز معتقد است برای علوم اجتماعی در سطح کنونی آن، مسأله پیش‌بینی

1 - Merton

2 - *Self-Fulfilling Prophecy*

3 - *Suicidal Prophecy*

4 - Daniel Little

5 - Maurice Duverger

و پیشگویی امری درجه دوم است، چرا که روش‌های نمونه‌گیری، هنوز جز پیشگویی‌های اتفاقی را اجازه نمی‌دهد (دوورژ، ۱۳۶۲: ۱۹۹). کارل یاسپرس هم ضمن نقد این نگرش که انسان قادر است تمام جریان تاریخ را از آغاز تا انجام بشناسد، چنین توهمی را ناشی از اعتقاد به علم کل انسان نسبت به تاریخ-اعم از گذشته، حال و آینده- می‌داند؛ اعتقادی که پیش‌فرض‌های اساسی آن عبارتند از:

- جریان تمام امور تابع ضرورت است؛
 - همه چیز معلوم و معین است، و اگر انسان به اندازه کافی پژوهش کند، می‌تواند همه آنها را بشناسد؛
 - گذشته علت ضروری آینده است، لذا با شناخت گذشته می‌توان آینده را شناخت؛
 - پیشگویی‌های نادرست زاده فرضیات نادرست نیستند، بلکه منشاء آنها شناسایی‌های ناقص است، که می‌توان این نقایص را بر طرف نمود (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۴۹-۲۴۸).
- او فرض علم کلی را درباره تاریخ نادرست می‌داند و در این مورد چنین استدلال می‌کند که مدعیان چنین علمی هر یک به فراخور خود، منشأ همه تحولات و امور را علتی واحد معرفی می‌کنند. بدین معنا که آنها تنها یک عامل (مثلاً اقتصاد) را به طور مطلق تعیین کننده امور می‌دانند، و یا روند واحدی را که گمان می‌برند به کُنه آن پی برده‌اند، به تمام وقایع و امور تسری می‌دهند، مانند دیالکتیک روح عینی در نظریه هگل یا ماتریالیسم دیالکتیکی در نظریه مارکس (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۴۹).

پوپر نیز در زمینه‌ای مشابه به نقد گرایشی در فلسفه علم می‌پردازد که آن را "تاریخی‌گری" می‌نامد. از نظر وی تاریخی‌گری نگرشی به علوم اجتماعی است که پیشگویی تاریخی را هدف اصلی خود قرار داده و معتقد است با کشف و شناخت "الگوها"، "قوانین" و یا "روندهای" زمینه‌ساز تحول و تغییر، می‌توان به شناخت آینده نایل آمد (پوپر، ۱۳۵۸: ۱۵). پوپر بین دو پیش‌بینی تفکیک قایل می‌شود: پیش‌بینی متکی بر "قانون" و پیش‌بینی متکی بر "روند". به نظر او اختلاط بین این دو، در پیش‌بینی حوادث ممکن است ما را به بی‌راهه بکشاند (راین، ۱۳۷۰: ۲۳۲)، مثلاً در جرم‌شناسی یا تحلیل روندها و نظم‌های آماری مربوط به جنایات خاص، می‌توان به نوعی پیش‌بینی و تبیین رسید. با فهم فرایندها بر روندهای تفسیر نشده فقط برای دوره کوتاه اطمینان بخش است. دلیلش این است که فقط در این دوره های کوتاه است که می‌توان با اطمینان گمانه زد که عللی که از ما پنهان است، تفاوت مهم و دگرگونی آوری نمی‌یابد (راین، ۱۳۷۰: ۲۳۲). بنابراین، فقط قوانین علی است که دست ما را در پیش‌بینی‌ها باز می‌گذارند. مثلاً این که بگوییم تحولاتی در شرف حدوث است و یا اینکه ادعا کنیم

هرگاه فلان سلسله وقایع رخ دهد، بهمان عواقب را به دنبال خواهد داشت، ما از دو خاستگاه متفاوت پیش‌بینی کرده‌ایم. ولی باید اذعان کرد که درک اختلاف بین روندهای جاافتاده و قوانین علی‌چندان آسان نیست. بسیاری از دانشمندان و نظریه‌پردازان قرون گذشته خود را چندان مقید به این تفکیک نکرده‌اند (کاظمی، ۱۳۷۴: ۶۹).

اکنون با مراجعه به مصادیق، این سؤال برای ما مطرح است که مثلاً وقتی مارکس صحبت از سرنوشت محتوم سرمایه‌داری و غلتیدن نهایی آن به دوران هرج و مرج و انقلاب می‌کند، آیا او روندها را مورد توجه قرار داده یا نوعی پیش‌بینی پیامبرگونه کرده است؟ و یا استوارت میل که می‌گوید توده‌ها تدریجاً بر افراد مسلط خواهند شد و شیوه و رفتار یکنواخت سراپای جامعه را فراخواهد گرفت، سخنش بیان یک روند است یا قانون؟ فایده‌ای که این تفکیک می‌تواند داشته باشد، در واقع مربوط می‌شود به اینکه انسان چگونه می‌تواند در روندها تأثیر بگذارد ولی قوانین کلی را به سادگی نمی‌توان تغییر داد. به‌هرحال، پوپر با طرح زنجیرل استدلالی ذیل، ناتوانی گرایش تاریخی‌گری در پیش‌بینی آینده را نشان می‌دهد:

- تردیدی نیست که روند تحول تاریخ و جامعهٔ بشری به شدت از رشد معرفت علمی انسان تأثیر می‌پذیرد؛
- برای ما امکان ندارد با روش‌های علمی یا استدلالی، پیشرفت و تحول آیندهٔ معرفت علمی خویش را پیشگویی کنیم؛
- بنابراین، نمی‌توان روند آیندهٔ تاریخ بشری را پیشگویی کرد، و بر همین اساس اعتقاد به علوم اجتماعی تاریخ‌گرا به عنوان علمی متناظر با مثلاً فیزیک نظری هیچ مبنای منطقی ندارد (پوپر، ۱۳۵۸: ۱۲-۱۰).

بدین ترتیب، گروهی از صاحب‌نظران، به دلیل مسایل و مشکلات فراوان روش‌شناختی نظیر دشواری گردآوری داده‌های معتبر، ایجاد چارچوب‌ها و طرح‌های نظری مناسب، بکار بردن روش تجربی و معضلات فلسفی ناشی از آن، زمینهٔ مساعدی را برای ایجاد یک نظریهٔ علمی پیشگو در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی قابل نیستند (Tansy, ۱۹۹۵: ۲۲۱). مجموع این نگرش‌ها در وهلهٔ نخست چنین به ذهن متبادر می‌سازد که هیچ امکانی برای شناخت آینده و مطالعهٔ معتبر و قابل اعتماد آن وجود ندارد؛ ولی در عمل، گروه دیگری از صاحب‌نظران رهیافتی متفاوت به موضوع داشته و تصویر دیگری بدست می‌دهند. به بیان دیگر، به نظر می‌رسد بسیاری از اندیشمندان بدبینی مفرط نسبت به امکان پیش‌بینی را کنار گذاشته و بر عکس، پیش‌بینی و بحث از آینده را به عنوان یکی از وظایف مشروع علم و نیز شاخص آن، مورد پذیرش قرار داده‌اند (بل، ۱۳۷۴: ۱۸).

برخی نیز پا را فراتر نهاده و بر این باورند که هر نوع پژوهش علمی مبتنی بر سه هدف است:

"توصیف پدیده‌ها"؛ "تبیین پدیده‌ها"؛ "پیشگویی آینده". به نظر اینان، پیشگویی در گرو یافتن آن دسته از روندهای آینده است که با روند تجربیات گذشته هماهنگی داشته باشد. برای این منظور پژوهشگر:

- اولاً، باید توانایی کافی برای پژوهش توصیفی را داشته باشد؛
- ثانیاً، پس از یافتن مصادیق، به شرط توصیف دقیق روندها و وقایع و شباهت آنها به گذشته باید قادر به تجزیه و تحلیل روندها باشد (سیف‌زاده، ۱۳۷۲: ۳۹).

به این ترتیب، به نظر می‌رسد بر خلاف گروه نخست، برخی دیگر از اندیشمندان با همان شدت به امکان پیش‌بینی و شناخت تحولات آینده اعتقاد دارند. این نکته زمانی جالب توجه‌تر می‌شود که در نظر آوریم حتی افرادی نظیر پوپر نیز نهایتاً امکان هر گونه پیش‌بینی اجتماعی را رد نمی‌کنند. در واقع، وی پیش‌بینی و آینده‌شناسی تاریخی را عمدتاً تا آنجا که ممکن است از پیشرفت و تحول معرفت بشری تأثیر پذیرد، نفی می‌کند، و گرنه مثلاً در حوزه اقتصاد برخی پیشگویی‌ها را امکان‌پذیر می‌داند (پوپر، ۱۳۵۸: ۱۱).

در یک جمع‌بندی کلی از این مبحث می‌توان اذعان کرد که در اینکه هدف علوم اجتماعی پیش‌بینی‌های دراز آهنگ باشد تردید وجود دارد، اما نمونه‌های بسیار کامیابی هم از پیش‌بینی‌های کوتاه دامنه در دست داریم. نکته‌ای که در مورد این پیش‌بینی‌ها باید به آن توجه کنیم این است که در بسیاری از موارد نمی‌توان آنها را در قالب تفسیر علی در آورد و این پیش‌بینی‌ها، دست کم در وضع کنونی دانش ما، مبتنی بر قوانین علی نیستند، بلکه صرفاً متکی بر توسعه و تعمیم روندهای جاری‌اند. فقط با فهم فرایندهای سبب‌ساز و روند آفرین است که می‌توان دانست تعمیم و توسعه یک روند به آینده تا چه حد اطمینان‌بردار است؛ زیرا عبارات حاکی از روندها، به هیچ روی عباراتی قانون‌مانند نیستند و از نظر منطقی هم رتبه قضایای شخصی و جمع ساده چند قضیه شخصی‌اند.

پیشینه آینده‌شناسی

در سال ۱۸۲۵ گوته^۱ از فرا رسیدن قرن ماشین سخن به میان آورد. قرن مغزهای نیرومند و ماهر، مردان اهل عمل و کارآمد از یک سو و ناخشنودی خداوند از سوی دیگر. آلکسی دو توکویل^۲ نیز در سال ۱۸۳۵ در کتاب "دموکراسی در آمریکا" چنین پیش‌بینی کرد:

"روزی خواهد آمد که در آمریکای شمالی یکصد و پنجاه میلیون نفر زندگی خواهند کرد که همه با هم

1 - Goethe

2 - A. De Tocqueville

برابر خواهند بود. بدین معنی که همه، اندیشه‌های یک شکل و یک رنگ خواهند داشت. همه امور دیگر مهم‌اند ولی در این یک امر تردیدی نیست، هر چند خود این امر واقعیت تازه‌ای در جهان خواهد بود که ما امروز نتایج اش را نمی‌توانیم تصور کنیم. امروز در جهان دو ملت بزرگ وجود دارد که از دو نقطهٔ مختلف حرکت آغاز کرده‌اند و به سوی هدفی واحد پیش می‌روند: روس‌ها و آمریکاییان انگلیسی‌نژاد. هر دوی آنها از نقاط مختلف به حرکت درآمده‌اند و راه‌هایشان نیز با هم فرق دارد. با این همه، چنین می‌نماید که هر دو به ذائقهٔ تقدیری که هنوز بر ما مجهول است، برای آن ساخته شده‌اند که هر کدام نیمی از جهان را زیر فرمان خود درآورند" (توکویل، ۱۳۷۲: ۱۸۹).

بر همین سیاق جاکوب بورکهارت^۱ در سال ۱۸۷۰ دربارهٔ آینده چنین نوشت:

"به‌جای تعقل، تسلیم بی‌قید و شرط حکومت می‌کند، و به‌جای افراد و جماعات همه و یک تن. به‌جای فرهنگ، دوباره هستی و زندگی روزمره موضوع بحث است. دولت باز حکومت بر فرهنگ را بدست خواهد گرفت و آنرا مطابق سلیقهٔ خود در راه‌های تازه خواهد انداخت. شاید حتی خود فرهنگ از دولت خواهد پرسید که دربارهٔ او چه میلی دارد."

هم او در جای دیگری می‌گوید:

"دیگر نظام ارتش، نمونهٔ تمام زندگی خواهد شد. چه در دولت و دستگاه‌های اداری و چه در مدرسه و مراکز آموزشی. در این میان وضع کارگران عجیب‌تر از همه خواهد بود. دولت نظامی ناچار بزرگترین کارفرمای تولیدکننده خواهد بود."

در طول قرن نوزدهم و بیستم، نویسندگان "علمی-تخیلی" نیز ضمن پیش‌بینی تحولات علمی و تکنولوژیک آینده، گاه چنان تصاویر دقیقی ارائه دادند که تحقق آنها موجب حیرت همگان شده است. همین پیش‌بینی‌های حیرت‌انگیز در کنار پیشرفت‌های چشمگیر علمی، موجب گردید که امروز نیز بسیاری نسبت به تحقق پیش‌بینی‌های انجام شده در مورد آینده خوش‌بین باشند. افرادی نظیر ژول ورن، هربرت جی ولز^۲، آرتور سی کلارک^۳، آلدوس هاکسلی^۴ و نیز ایزاک آسیموف^۵ از نمایندگان برجستهٔ نویسندگان علمی-تخیلی به شمار می‌آیند.

درمقابل، ژان ژاک سروان شرایبر^۶ روزنامه‌نگار و سیاستمدار سرشناس فرانسوی، در سال ۱۹۶۸ در کتاب خود با عنوان "چالش آمریکایی" در مورد آیندهٔ اقتصاد جهان چنین پیش‌بینی کرد: "کاملاً محتمل است که تا پانزده سال دیگر، سومین قدرت بزرگ صنعتی و اقتصادی جهان پس از ایالات

1 - Jacob Burckhardt

2 - Herbert G. Wells

3 - Arthur C. Clarke

4 - Aldus Huxley

5 - Isaac Asimov

6 - J. J. Servant Schreiber

متحده و اتحاد شوروی، نه از اروپا، بلکه صنایع آمریکایی مستقر در اروپا باشد" (Schreiber, ۱۹۶۸: ۶۴) در عمل و در سال ۱۹۸۳ یعنی موعده پیش‌بینی وی، جاپان دومین قدرت بزرگ صنعتی دنیا شده بود، بازده اقتصادی و صنعتی جامعه اروپا به حد آمریکا رسیده بود و بسیاری از آمریکایی‌ها در مورد گستردگی روز افزون دامنه بخش صنعتی تحت تملک سرمایه‌های خارجی در آمریکا، ابراز نگرانی می‌کردند. جیمز لاکر^۱ نیز در اواخر دهه ۱۹۸۰ و درست چند سال قبل از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در کتاب خود به نام "افول ابرقدرت‌ها"، ضمن پیش‌بینی افول کلی اقتصاد قدرت‌های جهانی از جمله اتحاد شوروی، پیش‌بینی کرد که در پایان قرن بیستم، این کشور پس از ایالات متحده در مقام دوم قرار خواهد گرفت.

وجود اینگونه پیش‌بینی‌های نادرست در کنار پیش‌بینی‌هایی که تحقق یافته‌اند، وضعیت مبهم و تناقض‌آلود را در پیرامون آینده و مطالعات آینده‌شناسی بوجود آورده است. بنابراین، بدینی نسبت به امکان آینده پژوهی، علاوه بر مسایل نظری و روش‌شناختی، تا حدودی نیز به اینگونه پیش‌بینی‌های نادرست باز می‌گردد. بر همین مبنا برخی نظیر استفن هاکنینگ^۲ تا آنجا پیش رفته‌اند که معتقد اند کسانی که درباره آینده به پیشگویی می‌پردازند عملاً ضمن طفره رفتن از ارائه ای پاسخ‌های صریح، به پیش‌بینی‌های مشروط و تغییرپذیر دست می‌زنند، پیش‌بینی‌هایی که جای هیچ گونه نگرانی در زمینه نادرست از کار درآمدن را باقی نمی‌گذارد. وی به همین شیوه و با لحنی طنزآلود در مورد آینده جهان در مقیاس بسیار کلان پیش‌بینی می‌کند که یا جهان برای ابد گسترش خواهد یافت و یا احتمالاً در هم فرو خواهد ریخت (هاکنینگ، ۱۳۷۶: ۱۲۰).

به هر حال، صرف‌نظر از درست یا نادرست بودن پیش‌بینی‌های مربوط به آینده، مسلم است انسان به اعتبار ویژگی‌های خاص خود موجودی آینده‌گرا و آینده‌نگر است. حیات آدمی رو بسوی آینده دارد و انسان در مسیر حیات خویش به ناچار به آینده می‌اندیشد و به سوی آن پیش می‌رود. در این میان، اگرچه برخی سابقه مطالعات آینده‌شناسی را به حدود سی سال قبل بر می‌گردانند (Williams, ۱۹۹۷: ۲)، ولی با توجه به بحث فوق، بدیهی به نظر می‌رسد که سرچشمه مطالعات و بحث و گفتگو در مورد آینده را در گذشته‌های دورتری ردیابی کنیم.

در دوران باستان، کار پیش‌بینی و پیشگویی آینده بر عهده "هاتفان غیب"^۳، طالع‌بینان و غیره بود. اینان غالباً زمانی بودند که در معابد پس از استفاده از مواد مخدر به حالت خلسه فرو می‌رفتند و به هذیان‌گویی می‌پرداختند. تفسیر این هذیان‌ها و گفته‌های پراکنده و گاه نامفهوم و استخراج پاسخ‌ها،

1 - J. Locker

2 - Stephen Hacking

3 - Oracles

بر عهده کاهنان معابد بود و دشواری کار نیز به همین تفسیرها بر می‌گشت، چرا که تفسیر کنندگان اغلب برای اجتناب از آشکار شدن بطلان پیش‌بینی، به ارائه ای پاسخ‌های دوپهلوی و مشروط مبادرت می‌ورزیدند (هاکینگ، ۱۳۷۶: ۱۱۹). در دوره‌های بعد توجه به آینده و ضرورت آمادگی برای رویارویی با آن، و حتی نیز تمایل به تأثیرگذاری بر آینده از طریق طراحی آن، به صورت دغدغه ذهنی و کوشش فکری اندیشمندان و بویژه فلاسفه درآمد. این توجه به آینده، بطور مشخص در نزد فلاسفه سیاسی منزلتی والاتر یافت و حاصل کار در قالب ارائه ای "آرمانشهرهای آینده" تبلور یافت. "مدینه فاضله" افلاطون، "شهر خدای" آگوستین قدیس، "مدینه فاضله" فارابی، "شهر آفتاب" کامپانلا و "آرمانشهر" توماس مور^۱، نمونه‌های برجسته از اینگونه گرایشات آینده‌نگرانه فلاسفه محسوب می‌شوند (اکرمی، ۱۳۷۶: ۶۹).

گرایش به جایگزینی رویکرد "آرمان شهری" با رویکرد علمی در مطالعه آینده، وجه ممیزه دوران معاصر از دوران قبلی به‌شمار می‌آید. در این عرصه اندیشمندان و نظریه‌پردازان بسیاری کوشیده‌اند تا با الهام از آراء و اندیشه‌های متفکران قبلی، با بهره‌گیری از دستاوردهای جدید علمی و فکری بشر، و با شناخت و تحلیل وضعیت موجود جوامع انسانی، تصویری از فردای این جوامع ارائه کنند. آثار اندیشمندان بزرگ قرن نوزدهم نظیر جان استوارت میل، سن سیمون و مارکس و مطالعات فراوان متفکران قرن بیستم، نماینده رویکرد علمی به آینده‌نگری است (اکرمی، ۱۳۷۶: ۶۹).

در مجموع، در سیر تحول آینده‌نگری و آینده‌شناسی، به نظر می‌رسد که غیب‌گویان، فال‌بینان و اختر‌گویان و شاعران پیشگو به تدریج جای خود را به فیلسوفان، ستاره‌شناسان و دانشمندان علوم طبیعی و علوم انسانی داده‌اند. در نتیجه، به موازات رشد علوم و تخصصی شدن و تفکیک حوزه‌های علمی مختلف، مطالعات نسبت به آینده نیز رنگ و بویی تازه و صبغه‌ای علمی یافت. یکی از پیشگامان مطالعات آینده با تکیه بر پیش‌بینی علم و تکنولوژی، لئوناردو داوینچی^۲ بود که طرح‌های بسیاری در مورد ماشین‌های آینده ترسیم کرد، ولی در جهت ساخت آنها تلاشی به عمل نیاورد. در سال ۱۷۶۳ کتابی منتشر شد که می‌کوشید به پیش‌بینی جامعه آینده بپردازد. این کتاب "سلطنت جرج ششم در سال‌های ۱۹۲۵-۱۹۰۰" نام داشت (بهرامی، ۱۳۷۴: ث). در دوره‌های بعد به تدریج نویسندگان علمی-تخیلی، که پیشتر به نام برخی از آنها اشاره شد، سعی کردند با بهره‌گیری از مفاهیم و اندیشه‌های علمی و رویکرد علم‌گرایانه، به پیش‌بینی آینده بپردازند.

اصطلاح آینده‌شناسی نخستین بار در سال ۱۹۴۳، توسط آینده‌نگر آلمانی فلشتایم^۳ در ارتباط

1 - Utopia

2 - Thomas More

3 - Leonardo Da Vinci

4 - Ossip Flechteim

با برنامه‌های مربوط به جهت‌گیری جوامع نسبت به آینده، مطرح شد. در سال ۱۹۴۷، تئودور کارمان^۱ پیش‌بینی آینده را به حوزه تکنولوژی تسری داد و با بررسی ارتباط میان تحولات تسلیحاتی و استراتژی نظامی، نقطه عطفی در مطالعات آینده‌شناسانه پدید آورد. اولاف هلمر^۲ ریاضی‌دان نیز به تدوین مبانی نظری بهره‌گیری از روش نظریه‌های کارشناسی در جریان پیش‌بینی پرداخت. در دهه ۱۹۵۰، برتران دوژونول^۳ با اثر خود به نام "هنر گمانه زنی"، آینده‌شناسی را به سوی دستیابی به شالوده‌های فلسفی و عقلایی بشر سوق داد (See: De Jouvenel, ۱۹۶۷). او با کشف دوباره اصطلاح فوتوریبل^۴ نشان داد که آینده‌های بسیاری قابل تصور است. روی آمارا^۵ نیز اعلام داشت که به‌جای سخن گفتن از پیشگویی می‌توان از کاوش درباره آینده‌های ممکن، محتمل و مطلوب سخن به میان آورد. بر پایه چنین مطالعاتی، افرادی نظیر هرمن کان^۶، رابرت تئوبالد^۷ و بعدها پل کندی، ساموئل هانتینگتون، آلون تافلر و فرانسیس فوکویاما، به بحث درباره آینده پرداختند.

اگرچه پیدایش و تثبیت مطالعات آینده‌شناسی به عنوان یک حوزه علمی عمدتاً به اروپا باز می‌گردد، ولی در ایالات متحده آمریکا نیز این قبیل مطالعات ریشه‌ای نسبتاً طولانی دارد. به نظر می‌رسد اولین مطالعه آینده‌نگرانه منظم در سال ۱۹۳۲ توسط "کمیته منابع طبیعی" در آمریکا انجام گرفت که نتایج آن در قالب گزارشی با عنوان "روندهای تکنولوژیک و اقتصاد ملی" در سال ۱۹۳۷ انتشار یافت. بدنبال آن، مؤسسه‌ای نظیر "مؤسسه تحقیقاتی استانفورد"^۸ و "مؤسسه هادسن"^۹ به انجام مطالعات آینده‌نگرانه و برنامه‌ریزی‌های بلندمدت در زمینه‌های صنعتی گرایش یافتند. در اواسط دهه ۱۹۶۰، بیشتر شرکت‌های آمریکایی برنامه‌ریزی و پیش‌بینی تکنولوژیک را به صورت یک فعالیت جاری در آورده بودند (بهرامی، ۱۳۷۴: ج). به تدریج بخش‌های دفاعی آمریکا نیز به مطالعه آینده، بویژه پیش‌بینی تحولات تکنولوژی تسلیحاتی روی آوردند، از جمله نیروهای زمینی، هوایی و دریایی مطالعات منظمی را در این زمینه سازمان دادند.

توجه روزافزون به آینده‌شناسی و آینده‌پژوهی به تأسیس "جامعه جهانی آینده‌شناسی" منجر شد. در نخستین کنفرانس جهانی آینده که در سال ۱۹۸۰ در تورنتوی کانادا برگزار گردید، بیش از شش هزار نفر شرکت کردند (اکرمی، ۱۳۷۶: ۷۰). همچنین در دوره زمامداری جیمی کارتر در آمریکا،

1 - Theodor Karman

2 - O. Helmer

3 - Bertrand De Jouvend

4 - Futuribles

5 - Roy Amara

6 - Herman Kahn

7 - Robert Theobald

8 - Stanford Research Institute

9 - Hudson Institute

مطالعه‌ای دربارهٔ گزینه‌های آیندهٔ جهان صورت گرفت که نتایج آن در قالب گزارشی به نام "گزارش جهانی سال ۲۰۰۰ به رئیس جمهور" در سال ۱۹۸۰ منتشر شد. انتشار این گزارش که با استقبال بسیار و درخواست‌هایی مبنی بر انجام مطالعات مشابه در مورد کشورهای مختلف همراه بود، نهایتاً در سال ۱۹۸۳ منجر به تأسیس یک سازمان غیر انتفاعی مستقل برای انجام چنین مطالعاتی شد. این سازمان که "موسسهٔ مطالعات قرن بیست و یکم" نام گرفت، دفاتری در ایالات متحده آمریکا و سویدن دارد (گارت، ۱۳۷۵: ۴۳).

علاوه بر آمریکا، بسیاری از کشورهای دیگر عضو "سازمان همکاری و توسعهٔ اقتصادی"^۱ نیز به مطالعهٔ آینده‌شناسی و از جمله پیش‌بینی تکنولوژی توجه بسیار مبذول داشته‌اند. در فرانسه از دههٔ ۱۹۶۰ و به منظور کمک به برنامه‌ریزی‌های ملی و پیشبرد استراتژی توسعهٔ این کشور، مطالعات آینده‌بوینده در عرصهٔ علم و تکنولوژی سازمان داده شده است. این قبیل مطالعات در سوئیس توسط "بنیاد ملی سوئیس" حمایت می‌شود. در دانمارک، دولت و بخش صنعت در سال ۱۹۷۰ مشترکاً یک آکادمی را برای پیشبرد تحقیقات مربوط به آینده بنیان نهادند. علاوه بر این، در بسیاری از دانشگاه‌های این کشور آینده‌شناسی به عنوان یک رشتهٔ تحصیلی، تدریس می‌شود. تأسیس "کمیتهٔ هالند ۲۰۰۰" در سال ۱۹۶۹ نیز با هدف انجام مطالعات دوربرد در زمینه‌های خاص و زیر نظر آکادمی علوم هلند صورت گرفت. نهادها و سازمان‌های پژوهشی مشابهی نیز در کشورهای نظیر سوئدن، چک، سلواکی، جاپان و... تأسیس گردید (بهرامی، ۱۳۷۴: ج-د).

در سالیان اخیر علاوه بر کشورهای توسعه یافته، برخی کشورهای در حال توسعه نیز ضمن وقوف به ضرورت انجام مطالعات آینده‌نگرانه فعالیت‌های گسترده‌ای را در این زمینه سازمان داده‌اند. از جملهٔ این مطالعات می‌توان به مواردی همچون مکزیک ۲۰۱۰، چین ۲۰۰۰، چیلی ۲۰۰۰، تایوان ۲۰۰۰ و غیره اشاره کرد. دولت مالزی نیز در سال‌های اخیر سند معروفی را با عنوان "مالزی راه آینده: چشم انداز ۲۰۲۰" منتشر نموده و در آن خطوط کلی آیندهٔ مطلوب این کشور در ربع اول قرن بیست و یکم را به تصویر کشیده است (بنگرید به: مالزی راه آینده، ۱۳۷۵). در کشور ایران نیز طی سال‌های اخیر بحث‌هایی در زمینه آینده‌نگری در جریان بوده و منجر به تدوین "برنامهٔ جامع ایران ۱۴۰۰" شده است و نیز ظاهراً دستگاه‌هایی مشغول تدوین طرح‌های مشابهی هستند.

در کنار فعالیت‌های پژوهشی سازمان یافتهٔ دولتی، طی چند دههٔ اخیر برخی مطالعات انجام شده خاص نیز از شهرت و اعتبار زیادی برخوردار شده‌اند. از جملهٔ این مطالعات می‌توان به مجموعه آثاری اشاره کرد که تحت عنوان "گزارش‌های کلوپ روم" منتشر شده است. اولین گزارش کلوپ روم،

مطالعه‌ای بود که توسط گروهی از پژوهشگران "انستیتوت تکنولوژی ماساچوست"^۱ به سرپرستی دنیس میدوز^۲ انجام گرفت و با نام "محدودیت‌های رشد" در سال ۱۹۷۲ منتشر شد (بنگرید به: میدوز، ۱۳۵۳). در این مطالعه، پنج عامل جمعیت، تولید مواد غذایی، آلودگی محیط‌زیست، بهره‌برداری از منابع احیاء نشدنی، فرآیند صنعتی شدن و همچنین نحوه رشد آنها مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج گزارش گویای آن بود که به دلیل رشد این عوامل به صورت تصاعد هندسی، در صورت ادامه روند موجود، جهان بزودی با کمبود منابع انرژی و مواد اولیه و قحطی همه‌گیر روبرو خواهد شد (لیوپچی و دیگران، ۱۳۷۰: ۷-۵).

گزارش دوم کلوپ روم که با عنوان "استراتژی برای افراد" در سال ۱۹۷۴ انتشار یافت، درصدد بود تا برای روند جهان نامناسبی که در گزارش اول آمده بود راه چاره ارائه کند. سومین گزارش کلوپ روم در سال ۱۹۷۹ و با عنوان "معمای بشر" منتشر شد. در این گزارش تأکید شده بود که انسان تنها در صورتی خواهد توانست به احیای خود ادامه دهد که بتواند توسعه بحران‌زا را بشناسد و آن را در جهت مطلوب هدایت نماید. نهایتاً می‌توان به کتاب "جهان در آستانه قرن بیست و یکم" اشاره نمود که گزارش سال ۱۹۸۲ کلوپ روم است. در این گزارش نیز ضمن بررسی و تحلیل تحولات ساختاری و مسایل جهانی، کوشش به عمل آمده تا راه حل‌های تازه‌ای برای خروج از بحران ارائه گردد (لیوپچی و دیگران، ۱۳۷۰: ۱۲).

از مطالعات انجام شده مهم دیگر می‌توان به مطالعه "سازمان همکاری و توسعه اقتصادی" با عنوان "اینتر فیوچرز"^۳ (۱۹۷۹)؛ "گزارش جهانی ۲۰۰۰ به رئیس جمهور" (۱۹۸۰) انجام شده توسط دولت آمریکا؛ و نیز "زمین چاره‌جو"^۴ (۱۹۸۴) ویراسته جولیان سایمون^۵ و هرمن کان اشاره کرد. مطالعه نخست توجه خود را بر آینده روابط اقتصادی کشورهای توسعه یافته و کشورهای در حال توسعه معطوف ساخته است. در این مطالعه از روش "سناریوهای جایگزین"^۶ استفاده شده است و در آن محدودیت‌های مادی رشد، الگوهای تجاری، روندهای صنعتی سازی و امکانات تکنولوژیک مورد توجه قرار گرفته است و بر این اساس، برای هر یک از این زمینه‌ها، پیش‌بینی‌های جداگانه‌ای انجام شده است. "گزارش جهانی سال ۲۰۰۰ به رئیس جمهور" به نتایج مشابه گزارش کلوپ روم دست یافت. این گزارش آینده‌ای را ترسیم می‌نمود که در آن کمبود مواد غذایی، کمبود مواد خام

1 - M.I.T

2 - Dennis Meadows

3 - Inter Futures

4 - Resourceful Earth

5 - Julian L. Simon

6 - Alternative Scenarios

و تخریب محیط زیست بسیار محتمل به نظر می‌رسید. مطالعه سوم، در واقع واکنشی در قبال "گزارش جهانی سال ۲۰۰۰" به شمار می‌آید و در مورد منابع طبیعی، مواد غذایی و محیط زیست حکم متفاوتی صادر می‌کرد. نهایتاً می‌توان به مطالعات مهمی اشاره کرد که در سال‌های اخیر از سوی برخی چهره‌های سرشناس انجام گرفته است. کتاب مارسو فلدان^۱ فیزیکدان پر آوازه فرانسوی با عنوان "قرن بیست و یکم: ابعاد جدید آینده"، و کتاب‌های متنوع افرادی نظیر آلون تافلر، ساموئل هانتینگتون، فرانسیس فوکویاما و پل کندی در زمره این قبیل مطالعات محسوب می‌شوند که بسیاری از آنها به فارسی برگردانیده شده و یا اینکه در مورد آنها نقد و بررسی‌های بسیار به رشته تحریر در آمده است.

روش‌های آینده‌شناسی

در بحث‌های مقدماتی اشاره شد که اگر اساساً راهی برای مطالعه آینده وجود داشته باشد، شیوه این کار بی‌تردید متفاوت از روش‌های پژوهش معمول و متعارف خواهد بود. بر همین مبنا، مطالعات مستقیمی در ارتباط با روش‌های آینده پژوهی انجام گرفته و روش‌های متنوعی بسط داده شده که در مجموع ادیباتی غنی را در زبان‌های لاتین فراهم آورده است. از این ادبیات وسیع تنها بخش کوچکی در قالب کتب و مقالات انگشت شمار به فارسی برگردانده شده است.

وجه تمایز آینده‌پژوهی به عنوان یک زمینه مطالعاتی علمی از سایر زمینه‌ها، کل‌گرایی، یکپارچگی و فرارشته‌ای بودن آن است. اعتبار آینده‌پژوهی نیز به میزان زیادی متکی بر دانش وسیع و دقیق شاخه‌های مختلف علوم، از جمله علوم اجتماعی می‌باشد. مثلاً هنگامی که یک آینده‌شناس به بررسی مسأله‌ای ضایعات هسته‌ای می‌پردازد، از دانش گروهی ویژه، از متخصصان بهره می‌جوید، و یا هنگامی که به موضوعاتی نظیر آینده رشد جمعیت، محیط زیست، تکنولوژی، ارتباطات، آموزش و پرورش، روابط اجتماعی و... روی می‌آورد، از گروه‌های دیگر متخصصان و دانش آنها استفاده می‌کند. براین اساس، زمینه مطالعات آینده‌پژوهی به شکل گسترده‌ای به علوم مختلف وابسته است (بل، ۱۳۷۴: ۱۷). در عین حال، با توجه به پیش‌بینی آینده در شکل علمی آن عمدتاً از حوزه تکنولوژی آغاز شده و به سایر حوزه‌ها تسری یافته است. در نتیجه شیوه‌ها و تکنیک‌های متنوعی از تجزیه و تحلیل‌های ریاضی گردآوری جمع‌بندی نظر کارشناسان و متخصصان را شامل می‌شود.

روش‌های آینده‌شناسی بسیار متنوع است و منابع و صاحب‌نظران مختلف تقسیم‌بندی‌های گوناگونی از این روش‌ها ارائه داده‌اند، تقسیم‌بندی‌هایی که چه به لحاظ کلی و چه در جزئیات بسیار

متفاوت از یکدیگر اند. یکی از معدود آثار منتشر شده به زبان فارسی در این زمینه، ضمن تقسیم روش‌های پیش‌بینی تکنولوژی به سه دسته اصلی "تحلیل روندها"^۱، "نظریه کارشناسی" و "تحلیل چندگانه"، جمعاً به بیست روش نوین پیش‌بینی تکنولوژی اشاره می‌کند (بهرامی، ۱۳۷۴: ۲۳). روش‌هایی که کاربرد برخی از آنها در حال افزایش و کاربرد برخی دیگر در حال کاهش است. در عین حال، جز معدودی از موارد که منحصراً به کار پیش‌بینی تکنولوژی می‌آید، سایر روش‌ها می‌تواند برای پیش‌بینی در خارج از محدوده تکنولوژی نیز به کار گرفته شوند. در این تقسیم‌بندی روش آینده‌نگری عبارت اند از:

- تحلیل روندها شامل: "برون‌یابی روند"^۲، "تخمین توالی زمانی"^۳، "تحلیل رگرسیون"^۴، "اقتصادسنجی"^۵، "دینامیک سیستم‌ها"^۶، "منحنی‌های S"^۷، "شباهت‌های تاریخی"^۸، "ماتریس‌های ورودی-خروجی"^۹، "تحلیل ثبت اختراعات"^{۱۰}، "تحلیل نوشتارهای علمی"^{۱۱} و روش‌های جدید تحلیل روندها؛
 - نظریه کارشناسی مشتمل بر: مصاحبه، پرسشنامه، دینامیک گروهی، روش دلفی^{۱۲}، ایجاد نظریه‌ها و روش اسمی گروهی؛
 - تحلیل‌های چندگانه^{۱۳} شامل: سناریو^{۱۴}، شبیه‌سازی^{۱۵}، سیرها و درخت‌ها، تحلیل ترازنامه و...
- ماروین سترون^۱ در کتاب "پیش‌بینی تکنولوژیک: رهیافت علمی"، تقسیم‌بندی دیگری از روش‌های پیش‌بینی آینده‌نگری ارائه می‌کند (Citron, ۱۹۶۹: ۱۱۲). این روش‌ها عبارت اند از:
- روش‌های شهودی^۱: پیش‌بینی فردی یا کارشناسی، اجماع (نظرسنجی، میزگرد، شیوه دلفی)؛
 - برون‌یابی یا تعمیم روند: تعمیم ساده، رسم بهترین منحنی همراه با قضاوت^۲، منحنی‌های روند، رسم بهترین منحنی به شیوه‌ای نظام‌مند^۳؛

1 - Trends Analysis

2 - Trend Extrapolation

3 - Time Series

4 - Regression Analysis

5 - Econometrics

6 - Delphi

7 - Multi-Analysis

8 - Scenario

9 - Analogy

10 - Marvin J. Citron

11 - Intuitive Methods

12 - Curve Fitting With Judgment

13 - Trend Correlation Analysis

• تحلیل همبستگی روند: رخدادهای پیشین^۱، تحلیل همبستگی؛ تمثیل.

در یک تقسیم‌بندی دیگر روش‌های آینده‌شناسی به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند: "روش‌های کیفی" و "روش‌های کمی". روش‌های کیفی شامل تخمین‌ها و یا پیش‌بینی‌های ذهنی درباره رویدادهای آینده است. در این روش‌ها آینده‌نگری بیشتر بر پایه عقاید و نظرات صورت می‌گیرد تا اطلاعات دقیق. روش‌های کیفی خود مشتمل بر شیوه‌هایی نظیر "فصاوت مدیران" و "بررسی بازار" و "تکنیک دلفی" می‌باشد. روش‌های کمی، بر اساس استفاده از فرمول‌های ریاضی و روش‌های آماری، همراه با بهره‌گیری از امکانات کامپیوتری صورت می‌گیرد. "تحلیل توالی زمانی"، "روش همبستگی یا علی" (مشتمل بر تحلیل رگرسیون و الگوهای اقتصادسنجی) در زمره روش‌های کمی به حساب می‌آیند (طیبری، ۱۳۷۴: ۴۹).

با وجود تنوع بسیار زیاد تقسیم‌بندی‌ها و روش‌های ارائه شده، در این جا سعی می‌شود عمده‌ترین روش‌ها و تکنیک‌ها به طور مجمل توضیح داده شود.

۱. روش تعمیم یا برون‌یابی

این روش اساساً مشتمل بر تسری روندهای تاریخی به آینده است و ممکن است مبتنی بر روابط ساده یا پیچیده ریاضی باشد. فرض اصلی "روش تعمیم" این است که رابطه ریاضی موجود میان دو شاخص یا عامل^۲ در گذشته برای دوره زمانی مورد پیشگویی نیز تداوم خواهد یافت. عقیده بر این است که روش تعمیم می‌تواند برای دوره‌های زمانی کوتاه و شرایط نسبتاً با ثبات مفید باشد، ولی در شرایطی که تغییرات ساختاری چشمگیر به وقوع می‌پیوندد، استنتاجات ناشی از این روش می‌تواند بسیار نادرست و گمراه‌کننده باشد.

۲. الگوهای اقتصادسنجی

این الگوها که دارای انواع گوناگون هستند از پیچیدگی بیشتری برخوردار اند و می‌توانند روابط متغیر میان شاخص‌ها و عوامل را بررسی نمایند. این الگوها را می‌توان هم به عنوان ابزارهای تحلیل و هم به عنوان تکنیک‌های پیش‌بینی تلقی کرد. "الگوهای اقتصادسنجی" معادلات رگرسیون

1 - Precursor Events

2 - Parameter

چند مجهولی هستند که عمدتاً برای پیش‌بینی "سری‌های کلان" نظیر تولید ناخالص ملی^۱، مصرف، سرمایه‌گذاری و... به کار می‌رود. اقتصادسنجی هم چنین ممکن است در برنامه‌ریزی تحقیق و توسعه، پیش‌بینی فرآیندهای جدید و ساخت یا پیش‌بینی محصولات آینده به کار رود. اعتقاد بر این است که روش‌های اقتصادسنجی هنگامی مناسب هستند که:

- اولاً، روابط علی و معلولی شناخته شده باشند؛
 - ثانیاً، تغییرات قابل توجهی در متغیرهای علمی در طول زمان بوجود آید؛
 - ثالثاً، امکان تعیین جهت تغییرات در متغیرهای علی وجود داشته باشد.
- معمولاً در مورد کاربرد روش‌های اقتصادسنجی و تحلیل رگرسیون چنین خاطر نشان می‌شود که پیش‌بینی این روش‌ها برای مدت طولانی دقیق نیستند؛ ضمن آنکه گفته می‌شود در مقایسه با هزینه بالای این تکنیک‌ها، میزان دقت پیش‌بینی آنها چندان زیاد نیست.

۳. تکنیک دلفی

این روش معمولاً در پیش‌بینی تحولات تکنولوژیک آینده بکار می‌رود. رهیافت دلفی مشتمل بر میزگردی^۲ از کارشناسان یک رشته خاص است به یک سری "پرسشنامه" درباره موضوعات و موقعیت‌هایی که باید پیش‌بینی شود پاسخ می‌گویند. ارزیابی‌ها و نظریات انفرادی تلفیق شده و سپس به شرکت کنندگان بازگردانده می‌شود و از آنها خواسته می‌شود تا یک بار دیگر و این بار با بهره‌گیری از "بازخوردها"^۳ به پاسخگویی بپردازند. این روند آنقدر ادامه می‌یابد که یا اتفاق نظر بدست آید و یا این که پراکندگی پیش‌بینی‌ها به حداقل ممکن برسد. فرض اساسی روش دلفی این است که در ذهنیت مشترک گروهی از افراد آگاه و صاحب‌نظران در زمینه‌های خاص، پیش‌بینی‌های سودمندی نهفته است. "مؤسسه رنده"، یکی از پیشگامان بکارگیری تکنیک دلفی برای پیش‌بینی آینده به شمار می‌رود.

۴. روش سناریوهای جایگزین

امروزه روش سناریوهای جایگزین به صورت یکی از رایجترین شیوه‌های پیش‌بینی آینده درآمده است. در این روش سعی می‌شود تا به جای توسل به راه‌ها و چارچوب‌های غالب در ارتباط با آینده،

1 - Macro-Series

2 - G.N.P

3 - Panel

4 - Feed Back

5 - Rand Corporation

به شناسایی راه‌های محتمل اقدام شود. همچنین این مسأله مطرح می‌گردد که شرایط و وضعیت‌های فرضی و محتمل آینده چگونه ممکن است تحقق یابند، و نیز کدام جایگزین‌های احتمالی برای عوامل و بازیگرانی که ممکن است روند پیش‌بینی شده را تسهیل، منحرف و یا از آن پیشگیری نماید، وجود دارد؟ مسأله‌ای کلیدی در این روش، اعتبار سناریو‌هایی است که به طور شهودی گزینش می‌شود. سناریوها تا آنجا که افق‌های تازه‌ای را در برابر تصمیم‌گیرندگان بکشایند و چارچوب وسیع‌تری را برای تصمیم‌گیری آنها فراهم آورند، روش‌های آینده‌شناسی با ارزشی به شمار می‌روند. بعلاوه، از آنجا که روش سناریو‌های جایگزین امکان انتقال عقاید و افکار مربوط به آینده را بیشتر از روش‌های آماری و ریاضی فراهم می‌سازد، نسبت به این قبیل روش‌ها از امتیاز بیشتری برخوردار است.

۵. شبیه‌سازی

شبیه‌سازی‌ها، بازی‌های بسط یافته‌ای هستند که بیشتر در جهت تفهیم و آزمایش بکار می‌روند تا سرگرمی. بازی شطرنج به عنوان شبیه‌سازی عملیات جنگی بوجود آمد. شبیه‌سازی‌ها دو عنصر مشترک دارند:

۱. مدلی از موقعیت گذشته، حال و آینده که نمایانگر یک واقعیت پیچیده‌تر است. مدل ممکن است مجموعه‌ای از معادله‌های ریاضی کاملاً پیچیده باشد.

۲. جریانات مکرری که نشان می‌دهد تغییرات ورودی چه تغییراتی در خروجی ایجاد می‌کند (تا زمانی که مدل ثابت باشد)

بنابراین، شبیه‌سازی‌ها می‌توانند یک تجزیه و تحلیل مطمئن را پیرامون آزمون و یادگیری ارائه دهند. بیشتر شبیه‌سازی‌ها برای جنگ و عملیات جنگی است. مثلاً مانورها یکی از انواع شبیه‌سازی است. شبیه‌سازی‌ها فراتر از تمرین هستند زیرا دارای مفهوم تجربی قوی می‌باشند. تأکید شبیه‌سازی بر این است که آدمی می‌تواند تأثیر داشته باشد، اگر بداند چگونه می‌تواند به آن دست یابد. شبیه‌سازی بیشتر برای تحلیل استراتژی بکار می‌رود. فواید شبیه‌سازی عبارتند از:

- یادگیری در زمینه واقعیت مدل شده و چگونگی دستکاری موفقیت آمیز آن؛
- تجربه در عالم واقعیت خطراتی دارد و شبیه‌سازی باعث می‌شود تجربه بدون خطر صورت گیرد؛
- شبیه‌سازی ابزار آزمون و کشف را فراهم می‌کند.

اما غالباً مدل‌ها دقیق و ثابت نیستند و در آنها ساده‌گرایی به چشم می‌خورد، ضمن آنکه تهیه مدل‌ها وقت و هزینه زیادی می‌برند.

۶. مسیرها و درخت‌ها

در این روش طراحان احساس می‌کنند در جنگلی گم شده‌اند و از مسیرها و ردپاهای موجود در جنگل و حتی درخت‌ها، به منزله ابزارهایی جهت پیدا کردن مسیر اصلی استفاده می‌کنند و با توجه به این ابزارها برنامه‌ریزی می‌کنند. در این روش شخص باید بتواند راه‌های مختلف رسیدن به هدف را در ذهن مجسم نماید و پس از تحلیل هر یک از این راه‌ها، مسیر خود را پیدا کند. وقتی که این مسیرهای ذهنی روی کاغذ ترسیم شوند شبیه درختی می‌شود که از زمین بیرون آمده و دارای شاخ و برگ‌های عدیده‌ای است. این روش از سال ۱۹۷۰ مورد توجه شرکت‌های مهم قرار گرفت و به منظور ساختار زیر بنای فکری خود در خصوص استراتژی و آینده شرکت شان، از این روش استفاده نمودند. از جمله محاسن این روش این است که ابزارهای مناسب برای ارائه ای ساختار یک مسأله فراهم می‌کند. مسیرهای چند راهه می‌تواند گزینه‌های "یا" و "یا" باشد ولی محل تصمیم‌گیری راه و بیراهه است، ضمن اینکه ساخت این مسیرهای ذهنی زیاد مشکل نیست و مستلزم نیروی انسانی فوق‌العاده نیز نمی‌باشد و نسبتاً سریع بدست می‌آید. اما عیب آن این است که اولاً، یک مسأله را بیش از حد ساختار می‌دهد و این مانع از در نظر گرفتن نتایج متفاوت می‌شود. زمانی که یک هدف تعیین شد، دیگر در تخمین اهداف بعدی مفید نیستند. ضمن آنکه این روش تنها در مواردی که طرح‌ها و برنامه‌ها به طرز موفقیت‌آمیزی اجراء شوند، به عنوان ابزار پیش‌بینی به کار می‌آید. بهترین کاربرد این روش در مرحله اجرای تاکتیکی است تا مرحله استراتژی و مفهوم.

سخن آخر

جامعه بشری در سازمان‌ها و روابط موجود در آنها با شتاب روز افزون در حال پیچیدگی است. بروز مسائل جدید و بی‌سابقه در موقعیت‌های پیش‌بینی نشده با توجه به شرایط متلاطم و پر تغییر جهان امروز اهمیت بیش از پیش تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی به موقع را خاطر نشان می‌سازند. سرعت تحولات آن چنان است که هرگونه تلاش در جهت ارزیابی، تصمیم‌گیری و حل و فصل مسأله در هنگام مواجهه با آن پیشاپیش محکوم به شکست است. به جای انتظار رویدادهای آینده، باید به استقبال آنها رفت، و به برخورد پس از وقوع یک پدیده، باید بر آن پیشی جست. تلاش در جهت شناخت آینده و روندهای احتمالی آن در زمینه‌های مختلف، و کوشش نظام‌مند برای تجزیه و تحلیل و استخراج و معرفی عناصر و عوامل اساسی دخیل مؤثر بر این روندها، وسیله بسیار مناسبی است تا زمینه تصمیم‌گیری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها "پیشدستانه"^۱ فراهم آید. دستیابی به این مهم در گرو بذل

توجه بیشتر به مباحث آینده‌نگری، آینده‌شناسی و مطالعات مختلف مربوط به آنهاست. اهمیت توجه به آینده و رویکرد علمی به مطالعه آن، هرچند با تأخیر بسیار، نهایتاً می‌رود تا جایگاه واقعی و خطیر خود را در مجموع سیاست‌ها و فعالیت‌های علمی و پژوهشی کشورها بیابد. آغاز مطالعات و پژوهش در این زمینه امیدبخش است، ولی سرعت و دامنه کار چندان مطلوب نیست و توجه و سرمایه‌گذاری بیشتری را می‌طلبد، چرا که به قول آلبرت اینشتین: "ما نمی‌توانیم به انتظار آینده بمانیم، زیرا تا چشم بر هم زنیم آینده آمده است."

کتابنامه

• کتب فارسی:

- ۱- برنوفسکی جاکوب (۱۳۷۰) شناخت عمومی علم، ترجمه محمد علی پور، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۲- بهرامی، محسن (۱۳۷۴) تکنولوژی‌های آینده: شناسایی و پیش‌بینی، تهران: نشر خضراء.
- ۳- پچی آئورلیو (۱۳۷۰) جهان در آستانه قرن بیست‌ویکم، ترجمه علی اسدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۴- پوپر کارل (۱۳۵۸) فقر تاریخی‌گری، ترجمه احمد آرام، تهران: خوارزمی.
- ۵- چالمرز آلن (۱۳۷۴) چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیا کلام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۶- دورکیم امیل (۱۳۷۳) قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۷- دوروزه موریس (۱۳۶۲) روش‌های علوم اجتماعی، ترجمه خسرو اسدی، تهران: امیرکبیر.
- ۸- راین آلن (۱۳۷۰) فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- ۹- سیف زاده حسین (۱۳۷۲) نظریه‌های مختلف در روابط بین‌الملل، تهران: سفیر.
- ۱۰- فلدان مارسو (۱۳۶۵) قرن بیست و یکم، ترجمه غلامعلی توسلی، تهران: سازمان انتشارات جاویدان.
- ۱۱- کاظمی علی اصغر (۱۳۷۴) روش و بینش در سیاست: نگرشی فلسفی، علمی و روش‌شناختی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- ۱۲- کاظمی علی اصغر (۱۳۷۴) سیاست سنجی: روش‌های کمی در سیاست و روابط بین‌الملل، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- ۱۳- لیتل دانیل (۱۳۷۳) تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی بر فلسفه علم الاجتماع، ترجمه عبد الکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- ۱۴- ماروویچ میهالو، ادوارد پتل (بی‌تا) استراتژی برای فردا: دومین گزارش کلپ روم، ترجمه فریبرز برزگر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- ۱۵- مگی برایان (۱۳۵۹) پوپر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی.
- ۱۶- میدوز دنیس و دیگران (۱۳۵۳) محدودیت‌های رشد، ترجمه محمد بهزاد، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۱۷- نبوی بهروز (۱۳۷۳) مقدمه بر روش تحقیق در علوم اجتماعی، تهران: کتابخانه فروردین.
- ۱۸- یاسپرس کارل (۱۳۶۳) آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمد حسین لطفی، تهران: خوارزمی.

• مقالات فارسی:

- ۱- اکرمی موسوی (تابستان و پاییز ۱۳۷۶) "آینده‌شناسی و آینده‌نگری"، رهیافت.
- ۲- بل وندل (زمستان ۱۳۷۴) "بازاندیشی در ارزشها، عینیت و آینده"، ترجمه علی بهار، رهیافت.
- ۳- گارت مارتا جی. (اسفند ۱۳۷۵) "نگاهی به آینده: درس‌هایی از مطالعات قرن بیست و یکم"، ترجمه تیمور محمدی، مجله برنامه و بودجه.
- ۴- طیبی جمال‌الدین (بهار ۱۳۷۴) "جایگاه آینده‌نگری در برنامه‌ریزی آموزش عالی"، فصلنامه پژوهش و برنامه‌ریزی در آموزش عالی.
- ۵- (اسفند ۱۳۷۵) "مالزیا: راه آینده برنامه ۲۰۲۰"، ترجمه محمد رضا صالح پور، مجله برنامه و بودجه.
- ۶- هاکنینگ استفن (تابستان و پاییز ۱۳۷۵) "آینده جهان"، ترجمه ناصر موفقیان، رهیافت.

• منابع لاتین:

- 1- Citron, Marvin J.(1969), Technological Forecasting, N.Y: Technology Forecasting Institute.
- 2- De Jouvenel, Bertrand (1967), The Art of Conjectures, N.Y: Basic Book.
- 3- Millet, S.M, E.Y. Hon ton (1991) A Managers Guide to Technology Forecasting and Strategy Planning, London: Battle Press.
- 4- Rivett, Patrick (1972) Principles of Model Building, London: John Wiley and Sons.
- 5- Robock, Stefan, Kenneth S. (1989) International Business and Multinational Enterprise, Tokyo: Toppan.
- 6- Rohatgi, K, B. Bownder. (1982) Technology Forecasting, London: Me Grawhil.
- 7- Servan Schrieber J.J (1963), The American Challenge, N.Y: Athenaeum Publishers.
- 8- Tansy, Stephan D.(1995) Politics: The Basics, London: Rutledge.
- 9- Williams, Trevor, E. B. Masini (February 1997) "Ignorance and Future", The Futurist.
- 10- (May- June, 1994) "Ten Reasons to Think About the Future", The Futurist

دموکراسی، لگامی برای قدرت

محمد مُحِق *

در باب رابطه میان دین (در اینجا اسلام) و دموکراسی سخن فراوان گفته شده است و گویا قرار نیست مناقشات و بحث‌ها به این زودی پایان یابد. دلیل اصلی اش این است که فهم واحد و مورد اتفاقی از همه گزاره‌های دینی وجود ندارد، همزمان، بر سر تعریف دموکراسی نیز اتفاق و وحدت نظری میان همه گفتگوکنندگان نیست، هرگاه بحث از رابطه دین و دموکراسی به میان می‌آید هر کس با فهمی که از دین دارد و یا برداشتی که از دموکراسی در ذهنش نشسته است، به تحلیل مسئله می‌پردازد. از آنجا که نه فهم دین به نقطه پایانی می‌رسد و نه الگوی واحدی از دموکراسی وجود دارد، اختلاف و تعدد آراء بر سر رابطه این دو نیز به پایان نخواهد رسید. هرچند ممکن است در باره دموکراسی در اثر تکامل تجارب سیاسی ملتها و تداوم داد و ستد میان صاحب نظران این عرصه، به مرور زمان اتفاق نظری شکل بگیرد و دست کم بر سر کلیات یا حداقلهای آن توافقی نظری صورت پذیرد، چنانکه در حوزه اندیشه سیاسی چنین می‌نماید. اما این اتفاق در عرصه فهم دینی نخواهد افتاد و دلیل آن هم این است که دین به سادگی

سیاست و مقوله های آن نیست و پیچیدگی ها و دشواری های خاصی دارد که باید در جایی دیگر بدان پرداخت.

دوم به این دلیل که مباحث نظری در این زمینه عمدتاً در ذیل درگیری های سیاسی و کشمکش بر سر قدرت سامان یافته است و تحت تأثیر شرایط تقابل میان جبهات و نیروهای سیاسی گوناگون قرار گرفته است. در این مباحث عامل فکری و معرفتی در خدمت عامل قدرت قرار گرفته و خلوص علمی خود را از دست داده است و رنگ ایدئولوژیک آن برجسته ایستمولوژیک اش می چربد. تا هنگامی که مباحث علمی در جو خالص و بی شایه ای مطرح نشود رسیدن به اتفاق نظر و پایان دادن به اختلافات ناممکن خواهد بود. هرگاه این مباحث بدور از جبهه گیریهای سیاسی و درگیری بر سر قدرت به میان کشیده شود و با آرامشی که لازمه پژوهشها و گفتگوهای علمی است مطرح گردد، می توان امیدوار بود که اختلاف نظرها کاهش یابد و یا دست کم از شدت و حدت کنونی آنها کاسته شود.

سوم به این دلیل که بخش عمده ای از مباحث متعلق به این مسئله به شکل سطحی و جسته و گریخته به نگارش در آمده و نگاه تخصصی به قضیه و عمق تحلیلی لازم در کارهای اکادمیک و پژوهشهای نظری را نداشته است. طبیعی است که با رواج این گونه مباحث، بجای کاهش اختلاف نظرها باید شاهد افزایش آنها بود. اغلب کسانی که رابطه این دو را به بحث گرفته اند یا تخصص شان در هر دو حوزه دین و سیاست اندک بوده است یا در یکی از این دو. حال آنکه بحث جدی بر سر یک موضوع نیاز به آگاهی عمیق دران باره دارد و در اینجا باید کسی که نظر می دهد هم تسلط کافی بر منابع دینی و قواعد فقهی و مبانی کلامی داشته باشد و هم با مقوله های سیاسی مدرن و با مباحث نظری علم سیاست و فلسفه سیاسی دوران معاصر آشنایی مطلوبی داشته باشد.

مقاله کنونی ادعا ندارد که با طرح رابطه دین و دموکراسی می خواهد در این باره حرف آخر را بزند و به تعبیر یک تن از نویسندگان معاصر پرونده این بحث را مختومه و پایان یافته اعلام کند. صاحب این قلم دست کم این را می داند که چنین کاری اگر ناممکن نباشد - که احتمالاً هست - بدون شک آسان و ساده نیست. این مقاله بر این است که در ادامه مباحثی که تاکنون در این باره مطرح شده است، موضوع را از زاویه ای دیگری مطرح کند که غالباً کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

در گذشته بیشتر مباحث به یکی از سه محور افراط، تفریط و راه حل میانه گرایش داشت، به این معنی که عده ای از صاحب نظران مسلمان با طرح دموکراسی به عنوان مقوله ای بیگانه و متعلق به فرهنگ غیرمسلمانان آن را مغایر تعالیم اسلام دانسته و به مخالفت با آن برخاستند، در مقابل، عده ای دیگر با استناد به مسئله شوری در اسلام^(۱) و نیز عملکرد برخی از خلفای راشدین، اسلام را بنیانگذار دموکراسی قلمداد کردند و حتی دموکراسی اسلامی را غنی تر از دموکراسی غربی و پیشگام بر آن

دانستند، و گروه سومی نیز با تفکیک میان اجزای موافق دموکراسی با اسلام و اجزای مخالف با آن، کوشیدند راه میانه ای بجویند.

ما در اینجا بر آن نیستیم که به نقل آراء و دیدگاه های مختلف یاد شده بپردازیم، چرا که این خود از یکسو کار دراز دامنی است و بیرون از حوصله این مقاله، و از دیگر سو این مقاله در پی آن است که با نگرش نسبتاً متفاوتی به سراغ این موضوع برود.

جستجوی مفاهیم مدرن در متون کلاسیک

نگارنده در نخست بر این باور است که دموکراسی به معنایی که امروزه در علوم سیاسی مطرح می شود و در جهان امروز و خاصاً در کشورهای دموکراتیک فهمیده می شود یک مفهوم کاملاً نو و متعلق به جهان جدید است که تولد آن به لحاظ تاریخی از دوره رنسانس به آنسو نمی رود و حتی با دموکراسی به مفهومی که در یونان قدیم مطرح بود و در نوشته های فلاسفه آن دوران آمده است، تفاوت جوهری دارد. از این رو این ادعا را که اسلام مؤسس دموکراسی است نمی پذیرد، و نه تنها این، بلکه بر این باور است که مفهوم دولت به معنای امروزش در فرهنگ گذشته بشر مطرح نبوده و متعلق به دوران مدرن است و هرگونه تلاش نظری در باره رابطه دین و سیاست که این حقیقت را نادیده بگیرد به بن بست خواهد رسید. تلاش در جهت یافتن نسخه های قدیمی برای مقوله های مدرن، یا به معنای نادیده گرفتن تحولات عظیم و شگرفی است که به سراغ زندگی جمعی آدمیان آمده است، یا می تواند نشانه بیخبری از این همه تغییر و دگرگونی باشد. به هر روی تلاش هایی از این دست از ضعفهای تئوریک عمیقی رنج می برد و نمی تواند در مجامع علمی جایی برای خود باز کند. اما قبول این اصل به این معنا نیست که نباید هیچگونه مطالعه برای یافتن همخوانیهای جزئی یا همسانی رویکردها میان برخی قضایای فکری امروز و دیروز صورت گیرد. به ویژه اگر این نکته را در نظر بگیریم که هر فرهنگ و تمدنی دارای سوابقی است و اگر تعامل با پدیده های نو به گونه ای باشد که آن سوابق را از نظر نیندازد و همزمان با تمرکز بر جوانب سودمند و معقول آنها کوشش شود که زمینه (context) فرهنگی و تمدنی مناسبی برای آنها جستجو گردد نه تنها زیانی ندارد، بلکه برای بومی ساختن مقوله های نوین و تطبیق آنها با شرایط درونی جوامع میزبان، یک تلاش ناگزیر به نظر می رسد. تجارب مشرق زمین در تعامل با مفاهیم و با پدیده های نو با فراز و فرودهایش، از این نظر نکات آموزشی زیادی با خود دارد.

این مقاله می خواهد این مفهوم را باز نماید که دموکراسی در عین مدرن بودن و تعلق داشتن به دنیای جدید، اگر درست فهمیده شود با اهداف و مقاصد اسلام تضادی ندارد^(۲) و بلکه شیوه کارآمدی است برای تحقق آرمانهایی که اسلام برای زندگی جمعی انسانها در نظر داشته است.

گزاره کانونی توحید

در میان آموزه های اسلامی به اتفاق همه مسلمانان مهمتر از توحید وجود ندارد^(۳). برجسته ترین مفهومی که اسلام مطرح کرده است یکتاپرستی است. در این هیچ اختلافی میان مسلمانان نیست. توحید در معنای ساده و عامیانه اش دوری از پرستش بتهای سنگی و مجسمه های ساخته دست انسانهاست، اما در معنای عمیقترش که آن را این چنین مهم ساخته است دو مفهوم دیگر دارد، یکی متعلق به حوزه متافیزیک و دیگری متعلق به حوزه روابط اجتماعی انسانها. توحید در حوزه متافیزیک به مفهوم ارجاع همه کارکردها و فاعلیتها به یک ذات و به یک اراده حکیمانه است، و نفی هر قدرت و نیروی دیگری که در مدیریت هستی دخالت داشته باشد. البته به نظر اکثریت فرقه ها و مذاهب اسلامی این به معنای خنثی بودن دیگر عوامل نیست بلکه کارکرد و فاعلیت آنها در طول اراده خداوند یگانه و در چارچوب سنتها و قوانین او تعریف می شود نه در عرض آنها که بتواند در تعارض با این قوانین قرار بگیرد. توضیح فلسفی این موضوع البته دشواریهای خاص خود را دارد و در طول حیات کلامی و فلسفی مسلمانان موضوعی کانونی بوده است.

اعتقاد به اینکه نیروهای دیگری در نظام کائنات وجود دارند که می توانند بر خلاف اراده خداوند و مستقل از او عمل کنند، بگونه ای که بتوانند خواسته خود را بر خواسته او بقبولانند یا اراده او را باطل سازند، از نظر اسلام جوهره شرک است و با توحید قابل جمع نیست. اما اینکه عملکرد نیروها یا عوامل دیگر در ذیل اراده او و به شکل مشروط به خواست او مطرح شود در تفصیلات خود محل اختلاف میان فرقه های اسلامی است... در یک سر طیف گرایشهای سلفی - ارتودوکسی قرار دارند که به نفی هر گونه کارکرد متافیزیکی عوامل دیگر گرایش دارند و در سر دیگر طیف برخی متصوفان و فلاسفه و مسلمانان شیعی قرار دارند که در تعریف این کارکرد و نسبت آن با اراده خداوند با گروه نخست اختلاف نظر دارند. برجسته ساختن اراده هر موجود دیگری از نظر گروه نخست به معنای کم رنگ ساختن فاعلیت و نقش خداوند تلقی می گردد و به نوعی در ردیف شرک قرار می گیرد حال آنکه این امر از نظر دیگران تضادی با توحید ندارد. در هر صورت این دعوها بر سر مسایلی است که کاملاً به متافیزیک تعلق دارد و نمی توان با شیوه های علمی بدانها پایان بخشید. تفصیل این مطالب را البته باید در جای دیگری جست.

توحید در حوزه روابط انسانی عبارت از این است که اجازه ندهیم کسی یا کسانی از انسانها مقامی برتر از دیگران کسب کنند در آن حد که بتوانند دیگران را به بردگی بگیرند و به تعبیر قرآن مجید آنان را بنده خود بسازند. این مفهوم از توحید نیز به همان اندازه در اسلام مورد اهمیت قرار گرفته است. در این مفهوم هنگامی که شماری از انسانها بالاتر از جایگاه متعارف قرار می گیرند به گونه ای که می توانند اراده خود را بر اراده دیگران تحمیل کنند و آنان را بخدمت گیرند و به تعبیر قرآن شماری

از انسانها در تسخیر شماری دیگر قرار می گیرند، این مساوی است با کسب ربوبیت از سوی برخی از انسانها که با توحید سازگاری ندارد و حتی به لحاظ عملی این نوع شرک خطرناک تر و تأثیرات آن بر زندگی انسانها زیانبارتر از نوع نخست است؛ زیرا انسانها در نوع نخست به انجام آیینها و اعمال نمادین اکتفا می کنند و در عمل نوعی از آزادی در زندگی خود دارند و سرنوشت شان را کسی دیگر تعیین نمی کند و در امور مهم زندگی شان اراده دیگری دخالت نمی نماید. اما در این نوع شرک سرنوشت شمار بزرگی از انسانها بازیچه هوسها و خواسته های انسانهای دیگر قرار می گیرد، خواسته هایی که هیچ وقت پایان نمی پذیرد و هر چه دامنه اختیارات شان گسترده تر می گردد به همان پیمانانه دخالت شان در امور دیگران افزایش می یابد و مزاحمت شان برای همموعانشان چندین برابر می شود و هر چه دیگران کوشش کنند که خود را از آزار آنان دور نگه دارند امکان نخواهد داشت، زیرا در این وضعیت سازوکاری پا به صحنه می گذارد بنام قدرت که به شکل سازمان یافته و در قد و قامتی بس طویل و عریض عرصه را بر دیگران تنگ می سازد و آنان را به حال خودشان رها نمی کند.

اقتضای های اجتناب ناپذیر قدرت

داستان قدرت در تاریخ بشر داستان پرپیچ و خمی است. از هنگامی که انسانها زندگی جمعی را آغاز کرده اند مناسبتهایی میان شان بوجود آمده و روابطی شکل گرفته است که به تولد پدیده بنام قدرت منتهی شده است. قدرت از لحظه که پا به عرصه وجود می گذارد در هیئت یک کنشگر مستقل وارد عمل می شود و هرچند گردانندگی آن را کسانی که قدرتمند و قدرتمدار شناخته می شوند در ظاهر بدست دارند، اما در عمل این قدرت است که دیگران را گردانندگی می کند و هر گاه آنان به شمول کسانی که در رأس هرم قدرت دارند از منطبق آن سربپیچند در حال طرد خواهند شد و جایگاه خود را از دست خواهند داد. قدرت در ذات خود یک پدیده وحشی و سرکش است که منطق دیگری را بر نمی تابد، نه منطق اخلاق، نه منطق علم و نه منطق دین را... قدرت منطق خاص خود را دارد و به هیچ منطق دیگری گردن نمی نهد. منطق قدرت از نگاه هر منطق دیگر، بی منطقی به نظر می رسد و قدرت یک پدیده بی منطق شناخته می شود، اما قدرت اصالت را به منطق خود می دهد و هیچ منطق دیگری را به رسمیت نمی شناسد.

قدرت نه تنها می کوشد سرنوشت دیگران را بدست گیرد بلکه می کوشد ذهنیت شان را نیز تحت تأثیر قرار دهد و باورهای شان را نیز طبق خواسته خود و بر وفق مصالح خود شکل بدهد تا علاوه بر تسلیم ظاهری، در باطن نیز در برابرش تمکین و خضوع کنند. از این رو قدرت می کوشد علم و هنر و حتی مفاهیم دینی را نیز بخدمت گیرد تا خود را در حصار مستحکم قرار دهد که با چندین لایه محافظت شود و هیچ تهدیدی از هیچ طرف متوجه اش نگردد. در هر لحظه که احساس کند نیروی

دیگری وارد صحنه شده است که با آن سر هم‌آوردی دارد، و می‌تواند خطری برایش تولید کند، قدرت به شکل دیوانه وار واکنش نشان می‌دهد و چهره حقیقی اش را برملا می‌سازد... خونهای فراوانی که در تاریخ ریخته شده است و جنایتهای سهمگینی که صورت گرفته است داستانهای غم‌انگیز فراوانی را به ما در این باره باز می‌گوید.

البته استثناء‌هایی در تاریخ وجود داشته‌اند که شماری از انسانها با رسیدن به قدرت کوشیده‌اند تسلیم منطق آن نشوند و با الهام گرفتن از وجدان اخلاقی و انگیزه‌های ایمانی و تعهدات دینی خالص رفتار کنند، اما سرانجام دیده شده است چون این رویه خلاف منطق قدرت بوده است نتوانسته‌اند زمان درازی دوام بیاورند و این اشخاص چون خلاف قاعده عمومی و همیشگی قدرت رفتار کرده‌اند یا شکست خورده‌اند یا به قتل رسیده‌اند و یا مسموم شده‌اند... آنچه در باره خلفای راشدین و عمر بن عبدالعزیز و امثال ایشان گفته می‌شود به چنین مسئله‌ای بر می‌گردد.

در تاریخ فکری ما به علت نپرداختن به مقوله قدرت به شکل علمی و فلسفی که آن را مستقلاً موضوع مطالعه قرار دهد، تحلیلها در این باره خیلی سطحی باقی مانده است تا جایی که قاعده بجای استثناء قرار گرفته و استثناء قاعده تلقی شده است.

این امر یکی از اشتباهات کلانی است که تفکر دینی-سیاسی ما در طول صدها سال بدان مبتلا بوده است. بسیاری فکر می‌کرده‌اند که با تربیت دینی و ایمانی اشخاص می‌توان این مشکل را حل کرد و هر گاه انسان صالح به قدرت برسد از این نیروی جبار و توفنده می‌توان در راستای اهداف و آرمانهای اخلاقی کار گرفت. از این رو همیشه نوید حکومت صالحان را به مردم داده‌اند و کسانی که بلد بوده‌اند خود را با شیادی در کسوت صالحان معرفی کنند نتوانسته‌اند بر سرنوشت مردم مسلط شوند و اما در نهایت همان فجایع دوباره تکرار شده است...

در این تفکر به این واقعیت بلند و دوامدار تاریخی توجه نمی‌کردند که در خلال یک هزار و چهار صد سال از تاریخ ما، تنها سالیان بسیار کوتاهی را می‌توان یافت که اخلاق بر قدرت حکم رانده است و انسان نتوانسته است با تکیه بر نیروی وجدان و ایمان خویش از مقتضیات معمولی قدرت اجتناب کند و نوعی متفاوت از حکومتداری را به نمایش گذارد. گونه‌ای از حکومتداری که هیچگاه به الگوی اصلی حکومتداری تبدیل نشده و جز باقی ماندن خاطراتی شیرین که به کار سخنوران می‌آید تأثیری بر رویه حکمرانی در تاریخ ما نداشته است. البته این در صورتی است که همه حکایات مربوط به آن دوره‌های استثنایی را بی‌تردید قبول کنیم و مسلم بدانیم، در صورتی که روایات مخالف و تفاسیر متضاد آن را در نظر بگیریم تالو این دوره‌های استثنایی نیز رو به تیرگی می‌گذارد، به گونه‌ای که در تاریخ مسلمانان بحث و مناقشه بر سر این دوره‌ها نیز دوام داشته است، و متأسفانه این مناقشات هم هیچگاه نتوانسته است از دام ایدئولوژی - که خود از ابزار قدرت است جان سالم بدر برد و ما شاهد

تحقیقاتی باشیم که دران امانت علمی مراعات گردد و حقایق فدای اوهام ایدئولوژیک نشود. هنگامی که ماهیت قدرت در نظر گرفته نمی شود و کسی از تاریخ خونین آن درسهای لازم را فرا نمی گیرد این تصور شیرین به راحتی مورد قبول قرار می گیرد که هرگاه اشخاص و افراد اصلاح شوند مشکل نظام قدرت حل می شود و از آن پس می توان شاهد نظامی بود که در اوج اقتدار و اعتلاء می تواند و می کوشد کاملاً پاک و اخلاقی عمل کند، همه مشکل از نظر این عده بر می گردد به وضعیت فردی انسانها، و نقش هر عامل دیگری از قبیل فرهنگ و قانون و شرایط زیست محیطی و بسیاری عوامل خرد و کلان دیگر یا کاملاً نادیده گرفته می شود و یا در درجه ناچیزی از اهمیت قرار می گیرد.

صاحبان این باور به این نمی اندیشند که از یکسو صلاح باطنی افراد یک امر نهفته و ناپیدا است و وسیله روشن و بی ابهام برای ارزیابی آن وجود ندارد و از دیگرسو حتی اگر شخص خود در نخست صالح باشد چه ضمانتی است که این وضعیت دوام آورد و با قرار گرفتن وی در شرایط دیگری از جمله در درون سازوکار قدرت او همچنان در همان وضعیت بماند و دچار دگرگونی در روش و منش اش نشود، و اگر به فرض چنان دگرگونی و تغییری رخ داد آن گاه چه چاره برای آن می توان جست. جالب این است که تاریخ ما انباشته از مثالهایی است که نشان می دهد بسیاری با شعارهایی پسندیده و بی عیب وارد عرصه قدرت شدند اما پس از تکیه زدن بر این اریکه **چهر دیگر** پیدا کردند و راه و روش شان تفاوت چندانی با پیشینیان شان نداشته است... همان پیشینیانی که اینان بر ضدشان برخاستند و برای سرنگونی شان خونها ریختند و تباهی ها آفریدند.

اما در آنسوی دنیا، در مغرب زمین، پس از تجارب تلخ و جنگهای ویرانگر و خونینی که پشت سر گذاشتند، شماری از فلاسفه و اندیشمندان شان به این مسئله نیک توجه کردند که مشکل اساسی به پدیده قدرت بر می گردد و باید آن را به جد مورد مطالعه قرار داد و ریزه کاریهای مربوط به آن را شناخت و مقتضیات آن را در نظر گرفت و تبعات مستقیم و غیر مستقیم آن را بررسی کرد.

پس از سالیان دراز بحث و گفتگو یک نتیجه عمده و اساسی بدست آمد و آن این بود که به قول لرد آکتون "قدرت فاسد کننده است" و اگر مهار نشود هیچ راهی برای جلوگیری از تباهی^(۴) و مفاسدش وجود ندارد. نتیجه گیری فوق تبدیل به شعاری شد که در عصر آزادیخواهی نوعی از اتفاق نظر را در آن سرزمینها میان مردم بوجود آورد که نباید اجازه داد قدرت به شکل متمرکز و تراکم یافته در دست شخص، خانواده، گروه، حزب، یا طبقه خاصی قرار گیرد... و باید از تراکم قدرت در یک نقطه خاص به قوت جلوگیری کرد.^(۵)

نقیصه که در تاریخ تفکر سیاسی ما وجود داشته این بوده است که بدون شناخت علمی از ماهیت و سرشت قدرت و بدون توجه به ضرورت مهار قدرت و راه های آن همیشه منتظر بوده اند که حکام و

اهل قدرت از درون متحول شوند و با روی آوردن به خدا و ترس از آخرت و دلسوزی به خلق، راه درست در پیش گیرند^(۶). مراجعه به کتابهای مختلف در این زمینه شاهدی واضح بر این مدعاست از کتابهایی تحت عنوان نصیحة الملوك گرفته تا سیاست نامه ها و غیره... گویا نمی توانستند این را بفهمند که حکام نیز مانند همه انسانها دارای غرایز بشری هستند و این غرایز آن چنان در وجودشان ریشه های عمیق دارد که توقع دگرگونی آنها جز در موارد بسیار استثنایی توقعی غیرعقلانی و بیهوده است.

مفهوم چند لایه قدرت

از یاد نبریم که قدرت در دنیای نو به سلطه فروکاسته نمی شود هرچند سلطه سیاسی بارزترین وجه آن است. قدرت در این دیدگاه مفهوم وسیعی است که قدرت سیاسی یکی از اشکال آن است و قدرت اقتصادی یکی دیگر از اشکال آن... اما اگر به مفهوم عمیق قدرت توجه کنیم که عبارت است از توان تأثیر گذاری بر انسانها^(۷) و واداشتن آنها به آنچه منظور صاحب قدرت است، در آن صورت قدرت در زندگی جمعی آدمیان همانند خونی است که در ارگانسیم یک موجود بیولوژیکی در جریان است. اگر سلطه سیاسی شکل عریان و برجسته تجلی قدرت است، نباید فکر کرد که معرفت و اطلاعات و هنر و راه های دیگر به قدرت منتهی نمی شود... بلکه با توجه به پیچیدگیهای زندگی امروز گاهی شاهد این هستیم که کسانی از راه های دیگر به شکل وسیعتر و عمیقتری اعمال قدرت می کنند و یا صاحب قدرت می شوند.

در این صورت از یکسو ما با پدیده روبرو هستیم که ابعاد پیچیده و تودرتویی دارد که مطالعه و شناخت آن را دشوار می سازد و از دیگر سو راه هایی را پیش روی ما قرار می دهد که از برخی لایه های آن می توان به شکل بازدارنده لایه های دیگر کار گرفت.

این نکته بود که می توان آن را یکی از اکتشافات مهم مغرب زمین به شمار آورد. ازان پیش نگاه بسطی در قبال قدرت وجود داشت و تعامل روشمند و علمی با آن را دشوار می ساخت. این بار اما با شناخت عناصر تشکیل دهنده قدرت و تجلیات مختلف آن در حوزه عمومی، و با مطالعه پیرامون شیوه های دست یابی به قدرت و راه تحکیم و توسعه آن، و بسیاری موضوعات دیگر، راه های مهار آن نیز فراروی بشر امروز هموار گردید.

مغلطه در فهم دموکراسی

آنچه امروزه بنام دموکراسی خوانده می شود و بر سر آن بحث و گفتگوی فراوان جریان دارد در گنه خویش چیزی نیست جز سازوکار مهار قدرت... راهکاری که این پدیده را از حالت وحشی و سرکش آن به وضعیت اهلی و رام تبدیل می کند. هرچه جز این در باره دموکراسی گفته شود پرداختن به

حواشی موضوع است و نه اصل آن... و علت این که شماری می پندارند دموکراسی با اسلام ناسازگار است بر می گردد به ناآگاهی و بیخبری شان از این مسئله. این عده فکر می کنند که دموکراسی مساوی است با میخواری و همجنس بازی و الحاد و امور دیگری که یا به اصل دموکراسی ارتباطی ندارد و یا از تبعات عَرَضی آن است نه از ذاتیات آن، و از این رو با آن اعلان جنگ می کنند چرا که آن را با ارزشهای دینی در تضاد می بینند^(۸).

از آنسو کسانی دیگر نیز با توجه به سیرتاریخی پدیدارشدن دموکراسی و بستر فرهنگی و پشتوانه های فلسفی آن به این گمان می افتند که نمی توان در یک جامعه دینی شاهد دموکراسی بود و تا آن گاه که یک جامعه به ارزشها و مبانی دینی خاصی التزام دارد نمی تواند دموکراتیک شود و برای دموکرات شدن باید قید و بند دین را از میان برداشت... و چون چنین چیزی ممکن نیست دین و دموکراسی را قابل جمع نمی دانند.

این درست است که دموکراسی امروز در اثر تجاری دیگر و در بستر فرهنگی دیگر با پشتوانه های فلسفی دیگری پدیدار شده است و نقش گرایشهای هومانستی و لیبرال در این روند قابل انکار نیست، اما این به این معنا نیست که دموکراسی مختص چنین جوامعی است و بدون آن دست یابی بدان ناممکن خواهد بود.

این نیز درست است که برخی قرائت های دینی که رنگ قرون وسطایی شدیدی دارد و با نگرشهای علمی همراه نمی باشد با رویکرد دموکراتیک در حوزه عمومی قابل جمع نیست، اما می توان چنین قرائتهایی را به کمک متون دینی و به کار بستن علوم نو در تفسیر و شرح آنها مورد نقد قرار داد و به جوامع مسلمان فهماند که دموکراسی با دین در تضاد نیست.

این موضوع زمانی آسانتر خواهد شد که مفاهیم کلیدی دینی مانند توحید و خداشناسی و انسانشناسی به بررسی گرفته شود و پاره از برداشتهای قدیمی مورد نقد جدی علمی قرار گیرد... برداشتهایی که محصول عصر برده داری و نگاه نابرابر به انسانهاست.

چنانکه اشاره کردیم رهایی انسانها از بردگی و بندگی انسانهای دیگر یکی از بخشهای مهم توحید است و از مقاصد مستقیم این آموزه اسلامی است و این ممکن نیست مگر زمانی که بتوان قدرت را مهار کرد و آن را رام ساخت و تابع قانون گردانید، تا زمانی که قدرت به شکل مهار نشده اش عمل می کند اجازه نمی دهد که انسانهای فاقد قدرت و یا برخوردار از قدرت کمتر، به آزادی عمل کنند، آزادانه راه خود را انتخاب کنند، آزادانه دین خود را انتخاب کنند و آزادانه در تعیین سرنوشت جمعی خویش با دیگران مشارکت نمایند. در موارد بسیار حتی اجازه نمی یابند که آزادانه بیندیشند و پرسشهایی را که ذهنشان را به خود مشغول می دارد با کسی در میان گذارند. در زمینه ارزشها باید تابع نظریاتی باشند که اهل قدرت لازم می بینند و مرز خوب و بد را فقط بدانند که قدرتمندان

تعیین می کنند.

انسان در این وضعیت نمی تواند دیگر از گوهر انسانیت خویش سودی ببرد و کرامت انسانی خویش را احساس کند. از مهمترین اهداف پیامبران الهی این بوده است که انسانها را به آزادی برسانند، هم آزادی بیرونی و هم آزادی درونی. آزادی درونی از راه آشنا ساختن شان به آنچه موجب تعالی معنوی می گردد و می تواند ایشان را به وارستگی و پارسایی برساند و آزادی بیرونی از راه تساوی انسانها در زندگی جمعی و محو هر گونه تبعیض ناروا و سلب هر گونه قداست خودساخته و جلوگیری از کرنش در برابر هموعان و مخالفت با هر گونه برتری طلبی ناپسندیده.

همه اینها و بسی بیش از اینها هنگامی امکانپذیر می گردد که قدرت مهار و رام شود و در چارچوبی سنجیده و مورد قبول همگان عمل کند. قدرت اما، آزمند و سیری ناپذیر است و به محدوده خاصی بازمی ایستد. قدرت خشن و بیرحم است و با مخالفانش به درشتی برخورد می کند و اگر لازم باشد سفاکی و خونریزی را نیز می آزمايد. قدرت مکار و حیله گراست و هرگاه خطری تهدیدش کند رنگ عوض می کند و چهره مظلومانه بخود می گیرد. قدرت منابر را بخدمت می گیرد تا درحقیقت دعا کنند و بر کارش صحه بگذارند. قدرت شعر و ادب را استخدام می کند تا مدایح دور و دراز در وصفش بسرایند و خوبیهایش را بسی بیشتر از بدیهایش نشان دهند. قدرت هنر را هم به کار می گیرد تا نفوذش را در میان مردم گسترش بخشد و پایه هایش را در فرهنگ ایشان استوار سازد. قدرت در عین زمان جذاب و وسوسه برانگیز است و کمتر کسی می تواند خود را از افتادن در دام آن و شیفته شدن به شمایل آن نگه دارد. قدرت هیچ وسیله ای را برای رسیدن به خواسته هایش فرو نمی نهد. قدرت گاهی سخت زشت و نفرت انگیز می نماید و ترس و وحشت می آفریند و گاهی دیگر سخت زیبا جلوه می کند و دل می رباید... قدرت در این سلوک خود فرقی میان کس نمی گذارد و هر کس را که پا به حجله اش بگذارد به تمکین و امی دارد... از عباسیان سنی تا فاطمیان اسمعیلی و از نازیهای هیتلری تا کمونیستهای استالینی... همه ناگزیر بوده اند به یکسان رفتار کنند و اگر تفاوتی بوده است در برخی جزئیات بوده است و بس.

این مفهوم علاوه بر شواهد فراوان و بی پایان تاریخی، از آیات متعدد قرآن مجید نیز به صراحت دانسته می شود. فرعون که حکایات اش در مواجهه با حضرت موسی به تکرار آمده است و از ستم اش بر بنی اسرائیل سخن رفته است و از حیله گریها و ترفند سازیها و تهدیدها و توطئه هایش یاد شده است، آیینۀ تمام نمای قدرت و سلطه سیاسی مستبدانه است. دیگرانی که در قرآن از آنان به "المألذذین استکبروا" تعبیر شده است، و بارها مورد نکوهش قرار گرفته اند کسانی اند که با تکیه بر سرمایه یا زور و اقتدارشان خود را بزرگ دانسته و بر دیگران سیطره یافته و در امور دیگران اعمال نفوذ کرده اند... اگر بخواهیم این مسئله را از منظر قرآن و اکاوی نماییم باید مقاله جداگانه به این ارتباط بنگاریم. در

اینجا همین اشاره را بسنده می‌دانیم که آنچه دربارهٔ قدرت و جلوه‌های گوناگون اش گفته شد صرفاً یک تحلیل خودساخته نیست، بلکه هم ریشه‌های قرآنی دارد و هم تأملات فلسفی بدان راه برده است.

قدرت همیشه بد نیست

نکتهٔ مهم دیگر اما این است که با همهٔ اینها، از قدرت‌گزیری نیست، قدرت چنانکه نیچه و فوکو و دیگران نشان داده‌اند جوانب مثبتی نیز دارد (۹)، با قدرت است که انسان می‌تواند راه پیشرفت را در پیش گیرد. با قدرت است که می‌توان به خیلی از آرمانهای نیکو جامعه عمل پوشید. با قدرت است که می‌توان طبیعت را تسخیر کرد. با قدرت است که می‌توان به اعماق دریاها فرو رفت. با قدرت است که می‌توان برتر از ابرها به پرواز درآمد، نباید از یادبرد که همهٔ دستاوردهای تمدنی انسان کمابیش مرهون و مدیون قدرت انسان بوده است.

پس راه اجتناب از عیوب و آفات قدرت نه دوری از آن و نه محو و از میان برداشتن آن است، که این نه ممکن است و نه مطلوب... در تاریخ ما رویکردهای دنیاگريزانه وجود داشته است که پیوسته توصیه به اجتناب از همهٔ مظاهر دنیوی کرده است بویژه قدرت و سلطهٔ سیاسی، اما در عمل بجایی نرسیده است جز اینکه به علت در تعارض بودن این رویکرد با نیازهای غریزی انسانها و نادیده گرفتن واقعتهای اساسی در بارهٔ آدمی، نوعی اختلال و تناقض درونی را در ناخودآگاه جمعی ملت‌هایی که بدین توصیه‌ها گوش داده‌اند، پدید آورده است، و جز این هیچ نتیجهٔ عملی دیگری نداشته است.

اگر بخواهیم هم از جوانب سودمند قدرت بهره بگیریم و هم از جوانب منفی و زیانبارش دوری‌گزینیم یک راه بیشتر نخواهیم داشت و آن مهار قدرت است تا تحت کنترل درآمد و از سرکشی و چموشی اش جلوگیری شود. آدمی باید قدرت را سوار شود نه قدرت آدمی را... این، همهٔ ماجرا است... قدرت باید تابع عقلانیت گردد، قدرت باید خود را با معیارهای اخلاق نزدیک بسازد، قدرت باید به ارزشهای دینی گردن نهد، قدرت باید با سلیقه‌های متعالی همخوانی پیدا کند... در یک سخن باید قدرت چهرهٔ انسانی بخود بگیرد... و این ممکن نیست مگر با رام ساختن آن و به تبعیت و داشتنش در برابر قانون.

دموکراسی این راه را هموار می‌کند و بلکه خود راه رسیدن به همین خواسته است، اما چگونه؟

گامهایی در مسیر دموکراسی

نخستین گام اصلاح زیرساختهای فرهنگی است، اصلاحات فرهنگی کار وسیع و چندجانبه است که زمان درازی می‌برد. یکی از نتایج اصلاحات فرهنگی برگرفتن نقاب از چهرهٔ قدرت است... هر گاه قدرت شناخته گردد و ترفندهایش باز نموده شود زمینهٔ فریبکاری‌هایش به شدت کاهش می‌یابد.

جهل انسانها بستر بسیار مساعدی برای شکل‌گیری مراکز سرکش و قانون‌گریز قدرت است... هرچه جهل افزونتر زمینه سرکشیهای قدرت هموارتر و به عکس هرچه آگاهی بیشتر توان غلبه بر قدرت افزونتر... این یک فرمول بسیار ساده و قابل درک است. همه دیکتاتوری‌ها و خودکامگی‌های تاریخ بر پایه جهل و نادانی انسانها یا دادن آگاهیهای کاذب به ایشان شکل گرفته است. در سایه تیره جهل است که می‌توان چهره‌هایی مقدس تراشید و نظامهایی آهنین بنا کرد و به آسانی فتوای ریختن خون هزاران و ملیونها آدم را صادر کرد، چه فتوهای مذهبی و چه فتوهای حزبی... قدرت افسار گسیخته بیشترین توانش را مدیون جهل و بیخبری توده هاست.

با اصلاحات فرهنگی، دیگر قدرت اجازه تقدس مآبی نمی‌یابد و رازهایش فاش می‌شود و حيله‌گری‌هایش برملا می‌گردد و ابهت ساختگی‌اش فرومی‌ریزد و هیبت دروغین‌اش رخت بر می‌بندد و جرئت انسانها در مواجهه با آن فزونی می‌گیرد و انسان آزادی‌اش را حس می‌کند و آن را به کار می‌گیرد و از آن سود می‌برد و به قدر آن پی می‌برد و دیگر اجازه نمی‌دهد کسی به هیچ قیمتی این گوهر را از او بگیرد.

از اینجاست که نگارنده اصلاحات فرهنگی را منطقاً مقدم بر اصلاحات سیاسی می‌داند هرچند از رابطه دیالکتیکی این دو غافل نیست. اما هر گونه اصلاحات سیاسی که پشتوانه فرهنگی نداشته باشد زمینه تداوم ندارد و تاریخ ما نمونه‌های فراوانی در این زمینه به خاطر دارد.

گام دوم در راستای مهار قدرت همان مسئله مشهور تفکیک قوای سه‌گانه است که به شکل بارزی از تراکم قدرت در دست یک نهاد جلوگیری می‌کند و مهمترین وجه دموکراسی شناخته می‌شود تا جایی که بدون آن چیزی بنام دموکراسی وجود نخواهد داشت.

گامهای بعدی نیز باید برداشته شود تا دموکراسی به درستی پا بگیرد و از یک کلیشه نام نهاد و بیجان، به گونه‌ای که در برخی کشورهای شرقی شاهدش هستیم، تبدیل به یک نظام واقعی و کارآگردد. از آن جمله است تقویت جامعه مدنی به گونه‌ای که با به کار افتادن نهادهای مدنی مختلف از یکسو بار از دوش دولت سبک‌گردد تا در مسئولیت‌هایی که بر عهده گرفته است بهتر و موفقتر عمل کند و از دیگر سو با سهم گرفتن بیشتر مردم در حوزه همگانی دو فایده دیگر حاصل گردد یکی اینکه مردم وقتی خود در زندگی جمعی، نقش خویش را حس کنند به توانایی‌های خود بهتر باور می‌کنند و قابلیت‌های زیادی فعال می‌شود و شکوفایی اجتماعی از آن طریق تحقق پیدا می‌کند، و از دیگر سو مردم به آنچه که دستاورد مستقیم خویش می‌دانند دلگرمی بیشتری پیدا می‌کنند و در محافظت از آن سهم بیشتری می‌گیرند و دیگر مانند نظامهای دیکتاتوری به تماشاگری یا سهم‌گیری اجباری اکتفا نخواهند کرد، و در پایان آنچه حاصل می‌شود کم‌رنگ شدن نقش دولت در حد یک نهاد در کنار نهادهای دیگر است که نمی‌تواند دیگران را حذف کند یا لگدمال سازد.

هنگامی که دولت تبدیل به دولت حداقلی شود و نقش آن محدود گردد و نقش نهادهای دیگر برجستگی یابد، هسته سخت قدرت، نرم می شود و مشکل دیرینه انسانها که همیشه آزادی و کرامت شان را از آنان سلب می کرد، برطرف می گردد، البته ممکن است که بنا به شرایط هر جامعه و اینکه در کدام مرحله از تکامل اجتماعی و توسعه فرهنگی و وضعیت اقتصادی بسر می برد، مسئله نقش دولت که حداکثری باشد یا حداقلی و یا در مرحله میانه، تفاوت هایی پیدا می کند و این امر در صلاحیت تئوری پردازان هر جامعه است که جزئیات را مشخص سازند. ما می خواهیم در اینجا همین نکته را روشن سازیم که تقویت نهادهای مدنی می تواند توازنی در منظومه قدرت ایجاد کند و از مفاسدی که پیشتر اشاره شد جلوگیری نماید.

به همین ترتیب رقابت آزاد و شفاف و قانونی احزاب در حوزه سیاسی از دیگر گامهایی است که به تقویت دموکراسی می انجامد و جابجایی قدرت را بدون توسل به خشونت و به روشهای مسالمت آمیز آسان می گرداند. وجود احزاب سیاسی که بتوانند به شکل معقولی با هم رقابت کنند و طرح های مختلفی را برای اوضاع جامعه خود مطرح نمایند و از طرح های خویش با استدلال به دفاع پردازند، امری اجتناب ناپذیر است.

مطبوعات و رسانه های آزاد از دیگر ستون های دموکراسی شناخته می شود چرا که با توزیع آگاهی ها میان مردم زمینه نظارت بر عملکرد نهادهای اجرائی و دیگر نهادهای تصمیم ساز و اثرگذار فراهم می شود و آنچه که قبلاً اشاره کردیم که با استفاده از جهل و بیخبری توده ها زمینه برای دیکتاتوری و شکل گیری نظامهای استبدادی مساعد می گردد، این مشکل با فعالیت مطبوعات حل می شود و جلو پنهانکاری ها در عرصه نظام قدرت گرفته می شود و جامعه در جریان آنچه می گذرد قرار می گیرد و از این طریق هم شعور سیاسی بالا می رود و هم با رأی زنی ها و طرح نظریات مختلف زمینه تفاهم میان نیروها و همکاری در زندگی همگانی شان بهتر هموار می گردد.

شاید بشود شروط دیگری را نیز افزود مانند حفظ حقوق اقلیت ها و نقش اپوزیسیون و امثال اینها. کسانی که با علوم سیاسی آشنایی دارند می دانند که موارد یاد شده از مهمترین شروط تحقق دموکراسی اند که معمولاً از آن به حاکمیت مردم تعبیر می شود، هرچند این تعبیر شاید با نوعی مسامحه همراه باشد.

اما اینکه دموکراسی به معنای رواج بی بندوباری و افسارگسیختگی اخلاقی تعبیر می شود و عده ای فکر می کنند هر گاه یک جامعه به شیوه دموکراتیک اداره شود لزوماً به این سرانجام منتهی خواهد شد، به این علت است که آگاهی شان هم از علوم سیاسی ضعیف است و هم از جامعه شناسی و دیگر دانش های مرتبط... زیرا با اندک مطالعه می توان دریافت که امور یاد شده اخلاقی اساساً اموری فرهنگی است و رفتار جامعه در آن زمینه بستگی دارد به فرهنگ یک جامعه و هویت تمدنی آن.

تجربه کشورهای مختلف نشان داده است که چه دموکراتیک بوده اند و چه نبوده اند بسته به وضعیت فرهنگی شان نسبت به مسائل اخلاقی موقف گرفته اند. یعنی اگر یک جامعه روحیه دینی و مذهبی قوی داشته است با تجربه دموکراسی حتی با داشتن نظام سکولارمتشدد تغییر چندانی در وضعیت دینی و اخلاقی جامعه رخ نداده است و مردم به امور مذهبی شان پایبندی شان را حفظ کرده اند. تجربه ترکیه کمالی مثال واضحی در این باره است. به عکس اما، در جوامعی که ظاهراً نظام دینی حاکمیت داشته است به علت ضعف در فرهنگ دینی مردم، لجام گسیختگی اخلاقی افزایش یافته و از حجم آن چیزی کاسته نشده است، و اگر پنهانکاریهای این گونه نظامها نباشد دیده خواهد شد که میزان هرج و مرج اخلاقی در این جوامع بسی وخیمتر از جوامع دیگر است تا جایی که منتقدان اجتماعی و روشنفکران شان این جوامع را نمونه سقوط اخلاق می دانند.

در صورتی که نقش دولت کم رنگ گردد و نهادهای دیگر اعم از مذهبی و فرهنگی فرصت فعالیت های آزاد داشته باشند می توانند با ترغیب و تشویق سبب جلب مردم به ارزشهای دینی و اخلاقی شوند و این به مراتب بهتر از این است که با زور شلاق و تهدید حکومت به دینداری واداشته شوند، چرا که وضعیت تحمیلی همیشه به عکس العمل هایی منتهی می شود که مردم را در مقام نفرت از ارزش هایی قرار می دهد که نظام قدرت برایشان تحمیل کند. اما آنچه بدون اکراه و با قناعت و علاقه باطنی پذیرفته شود صادقانه تر و پایدارتر خواهد بود.

دموکراسی از این نظر نیز که فرصت های کافی را برای نهادهای مختلف فراهم می آورد تا در رقابتی آزاد و قانونی کالای خویش را عرضه کنند و مردم را در معرض انتخاب قرار دهند، به سود دین و ارزشهای اخلاقی است، چرا که دینداران شکی ندارند که بنا به سنت الهی آنچه حق است ریشه خواهد دواند و آنچه باطل است رخت بر خواهد بست: "فأما الزبد فيذهب جفاء و أما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض" از این رو دیندارانی که دغدغه حکومت کردن بنام دین را ندارند و عاشق سوار شدن بر مردم با استفاده از این نام نیستند و تنها به حفظ معنویت و ارزشهای متعالی دین اهمیت می دهند هیچ هراسی از این تقابل ندارند و بلکه از آن به نیکی استقبال می کنند؛ و حتی اگر عده ای از مردم راهی را بر گزینند که ظاهراً با ارزشهای دینی سازگار نیست این را پدیده می دانند که با سنت های الهی در زمینه تقابل فجور و تقوی و دین و بیدینی همخوانی دارد، چرا که قرآن مجید در این باره آیات بینات و مواضع روشنی دارد.

اگر دموکراسی حُسن دیگری نداشته باشد جز اینکه قدرت را در زندگی جمعی آدمیان مهار می کند و توسط قانون بر دهان چنین نیروی افسار گسیخته "لگام" می زند، بهترین خدمت به انسانها و همزمان بهترین راهکار را برای تحقق بخشی از مفهوم توحید در زندگی انسانها فراهم می آورد و از این نظر است که نگارنده می خواهد مجدداً تکرار کند که طبق قاعده فقهی مشهور "ما لا یتیم الواجب

إلا به فهو واجب" دموکراسی با توجه به تجربه طولانی انسانها در زمینه کارکرد قدرت، یک ضرورت شرعی و یک فریضه اسلامی است و کسانی که صادقانه برای نهادینه شدن دموکراسی در جوامع اسلامی تلاش می کنند به تحقق یکی از مقاصد اساسی اسلام است کمر بسته اند.

منابع:

۱. رشید محمد رضا، تفسیر المنار، ج ۴ ص ۴۵
۲. هشام شرابی، روشنفکران عرب و غرب، ترجمه عبدالرحمن عالم (تهران: دفتر مطالعات وزارت خارجه ۱۳۷۲) ص ۵۰
۳. الفنجری احمد شوقی، الحرية السیاسة فی السلام (کویت، ۱۹۷۳) ص ۳۰
۴. عبده محمد، رسالة توحید (القاهرة ۱۹۴۲) ص ۱۲
۵. هانتینگتون سمونل، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی (تهران: نشر علم ۱۳۷۰) ص ۵۳
۶. آرنه هانا، توتالیتاریسم، ترجمه محسن ثلاثی (تهران: نشر جاویدان ۱۳۶۳) ص ۳۱۰
۷. غزالی محمد، نصیحة الملوك، تصحیح، حواشی و تعلیقات از: جلال الدین همایی (تهران: انتشارات بابک ۱۳۷۰)
۸. دریفوس هیوبرت، میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی ۱۳۷۶) ص ۳۰
۹. مودودی ابو الاعلی، نهضت و منسویین آن، ترجمه کلیم الله متین (لاهور: دارالعروبة للدعوة الاسلامیة ۱۳۵۹) ص ۴
۱۰. دریفوس هیوبرت، همان، ۲۶

تأملی بر اندیشه مشروطه خواهی در افغانستان

دکتور محمد وحید بینش*

جنبش مشروطیت را مرز جامعه سنتی و جدید و یا مرز افغانستان قدیم و جدید نام نهاده اند، این جنبش مقدمه تکوین ساخت دولت مدرن در افغانستان محسوب می گردد که هدف اصلی آن تبدیل قدرت سیاسی خودکامه به قدرت مقید به قانون بود.

ایجاد تحولات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و تشویق مردم به مشارکت در زندگی سیاسی و افزایش اقتدار حکومت مرکزی همچنین ایجاد نظام یکپارچه به جای نظام پراکنده و متفرق گذشته جزو اهداف مشروطه خواهان به شمار می رفت.

مشروطه خواهی یگانه جنبش اجتماعی و تنها حرکت سازمان یافته در برابر استبداد بود که در افغانستان همزمان با شکل گیری نهضت مشروطه خواهی در کشورهای ایران، هند، ترکیه و مصر آغاز گردید. محمد صدیق فرهنگ، دسترسی و علاقه مندی مشروطه خواهان افغان به جراید انگلیسی، ترکی و فارسی را به عنوان انگیزه نهضت مطرح می نماید. (۱)

میر غلام محمد غبار، معتقد است که حرکت مشروطه‌خواهی در افغانستان مرهون اندیشه اصلاحی سیدجمال‌الدین افغان است (۲).

مشروطه‌خواهان افغانستان چه کسانی بودند؟ چه مرام و اهدافی را دنبال می‌کردند؟ مربوط به کدام قشر اجتماعی بودند؟ چه جایگاهی در میان مردم داشتند؟ فعالان جنبش مشروطت

غبار، فعالان حرکت مشروطه‌خواهی در افغانستان را، سه دسته ذکر می‌کند که در سه مرکز فعالیت داشته‌اند:

۱. لیبرال‌های دربار.

۲. روشنفکرانی که در مکتب حبیبیه متمرکز بودند.

۳. روشنفکران خارج از دربار و مکتب حبیبیه.^(۳)

به نظر غبار، لیبرال‌های دربار خواهان ریفورم در داخل رژیم بودند، عده‌ای از جوانان خون‌گرم همین گروه بعدها با روشنفکران بیرون رابطه برقرار نمودند، روشنفکران مکتب حبیبیه علاوه بر ریفورم خواستار تبدیل و تغییر رژیم مستبد و خودکامه به رژیم دموکراتیک بودند.^(۴)

کانون فعالیت مشروطه‌خواهان، مکتب حبیبیه و مدرسه شاهی ذکر گردیده است.^(۵) عبدالحی حبیبی، کانون فکری مشروطه‌خواهی را انجمن سراج‌الاجبار که متشکل از روشنفکران مکتب حبیبیه و مدرسه شاهی بود می‌داند. این انجمن با مجوز رسمی که از شاه حبیب‌الله در ۱۹۰۵م دریافت کرده بود، فعالیت خود را آغاز و رئیس آن مولوی عبدالروف خان قندهاری متخلص به "خاکی" سرمدرس مدرسه شاهی و ملای حضور، و محرر یا منشی انجمن مولوی محمد سرور واصف بود. انجمن نشریه به نام سراج‌الاجبار را هشت ماه بعد از دریافت مجوز و آن‌هم در یک شماره منتشر نمود. پس می‌توان گفت فعالان حرکت مشروطه‌خواهی در افغانستان را علما و (در مکتب حبیبیه) همگام با روشنفکران بیرون تشکیل می‌دادند.

روشنفکران

حرکت مشروطه‌خواهی در افغانستان به همت علماء و روشنفکران آغاز شد. اما به مرور زمان علماء به حاشیه رانده شدند. روشنفکری را محصول دوره روشنگری و تجدد دانسته‌اند. گفته شده روشنفکر کسی است که از چارچوب‌های سنتی فراتر رود، ارزش‌های جدید ایجاد کند و یا به ارزش‌های سنتی، جامه نو بپوشاند. هر چند برخی بر این باور اند که هنوز جریان روشنفکری در افغانستان شکل نگرفته است: من بارها گفته‌ام که ما چیزی به نام قشر روشنفکر در افغانستان نداریم، افراد روشنفکر یا افراد خود ساخته‌ایم.^(۶) اما عده‌ای این دیدگاه را قبول ندارند چنانچه فرهنگ، مشروطه‌خواهان را یک جریان روشنفکر معرفی می‌کند: این‌ها به صفت یک حلقه روشنفکری تقریباً از تمام طبقات بالا

و میانه مردم کشور نمایندگی می کردند.^(۷) همچنین نویسنده دیگری معتقد است که تمام نحلله‌های روشنفکری در افغانستان به نحوی از انحا خود را به سیدجمال منصوب می کنند.^(۸)

در تعریف روشنفکر آمده است: کسی که از کار فکری خود کسب روزی می کند، در مقابل کارگر که از کار یدی خود کسب روزی می نماید.^(۹) بنا بر این تعریف روشنفکری در برگیرنده تمامی عناصری که با مفهوم اندیشه و فکر سر و کار دارد، است. سقراط و افلاطون روشنفکران را وجدان خُرده گیر جامعه معرفی کرده اند.^(۱۰) به نظر ماکس وبر، روشنفکران گروهی هستند که به علت ویژگی‌شان دسترسی خاصی به دست آوردهای معینی دارند که ارزش‌های فرهنگی تلقی می شود، بنا بر این رهبری یک جامعه فرهنگی را غضب می کنند.^(۱۱) کارل مانهایم، روشنفکران را یک قشر بی طبقه می داند که ادعای سرپرستی فرهنگی دارند و ادوارد شیلز روشنفکران را کسانی می داند که به ارزش‌های نهایی می پردازند و در یک جهان بی قیدتر زندگی می کنند. از دید ادوارد سعید، روشنفکر کسی است که استعداد آن را دارد که یک پیام، نظر، نگرش، فلسفه، یا عقیده را به مردم و برای مردم باز نموده مجسم نماید.^(۱۲) روشنفکران را به طور کلی می توان به دو دسته تقسیم کرد: ا. هل بینش با تعهد اجتماعی ۲. کارمندان و تکنوکرات‌های کارساز و دیوان سالار.^(۱۳)

اما جلال آل احمد معتقد است: روشنفکر کسی است که فارغ از تعبد و تعصب و به دور از فرمانبری، اغلب نوعی کار فکری می کند و نه کار بدنی و حاصل کارش را در اختیار جماعت می گذارد، کمتر به قصد جلب نفع مادی بلکه حل مشکل اجتماعی می باشد.^(۱۴) از نظر جلال، روشنفکر باید جسارت چون و چرا کردن در هر اندیشه را داشته باشد. روشنفکر قطعاً به وضع موجود معترض است، به همین دلیل آل احمد نظامی و روحانی را روشنفکر نمی داند. اولیور وروا همین قضاوت را مشخصاً در مورد علماء افغانستان به کار می برد، به نظر او علماء افرادی هستند با سواد ولی نه روشنفکر.^(۱۵)

در افغانستان علماء قادر به توجیه خود با دنیای جدید نیستند، آل احمد هم معتقد است، نظامی و روحانی به اعتبار اینکه هر دو در حوزه تعبد عمل می کنند، در تحلیل آخر آنها "حافظان وضع موجود اند، شرایط روشنفکری در آنها جمع نیست"^(۱۶)

اما به نظر آل احمد، چون روشنفکر و روحانی هر دو کار فکری می کنند و نیز هر دو در رهبری اجتماعی اثر گذار اند، پس به هر صورت ما به ازایی از روشنفکری را در ایشان می توان سراغ گرفت.^(۱۷)

وی سپس تفاوت این دو گروه را بر می شمرد: نظامی جیره‌خوار حکومت و صاحب امر است و روحانی جیره‌خوار مردم و صاحب کلام، به نظر او همین اختلاف منبع در آمد، از یک نظامی "المأمور معذور" ساخته و از روحانی یک موی دماغ.^(۱۸) نتیجه اینکه نظامی همواره تابع حکومت بوده و و روحانی نوعی رقیب برای آن به شمار می رود.

شریعتی که آثارش در افغانستان به خصوص در دوره جهاد و مقاومت و در میان نسل جوان و تحصیل

کرده بیشترین اقبال را داشت، روشنفکری را منحصر در گروه و طبقه خاص نمی‌داند: روشنفکر الزاماً نه فیلسوف است نه دانشمند نه هنرمند، نه جامعه شناس نه سیاست‌مدار نه تحصیل کرده بلکه یک انسان آگاه است دارای جهت اجتماعی، احساس وابستگی گروهی و تعهد انسانی در برابر این گروه. (۱۹)

نویسنده گان روسی و به تبع آنها همفکران افغانی‌شان، روشنفکر به کسی اطلاق می‌کنند که به تعبیر آنها دارای اندیشه‌های مترقی و دموکراتیک باشد، چنانچه داویداف در کتاب "مسائل جنگ و صلح در افغانستان" و اپولسکی یا میخاسیلیکو در کتاب "حقیقت‌هایی در باره افغانستان" همین مسئله را دنبال می‌کنند. از نظر سلطان علی کشتمند خصوصیات نیروهای مترقی و دموکرات یا روشنفکر افغانی چنین است: کسانی که آثار زیر را مطالعه کرده باشند:

۱. مادر، در جستجوی نان، دوران کودکی اثر گورکی.
۲. فولاد چگونه آب دیده می‌شود، نامه‌های سرگردان، یادداشت‌ها اثر استروفسکی.
۳. نوشته‌های فلسفی از احسان طبری، نامه شهیدان از رحیم ناوور، دفاعیه خسرو روزبه، اصول مخفی کاری از انتشارات حزب توده و اصول مقدماتی فلسفه اثر ژرژ پلیتسر، ماهنامه مردم و...

از خصوصیات و ویژگی‌های روشنفکری: روشنگری، تفکر انتقادی، شک سازنده، آزاد اندیشی و استقلال فکری، مسئولیت‌پذیری، اشتیاق به تحقیق و پرهیز از تقلید و... است. آرمان روشنفکران عبارت است از: آزادی، برابری، عدالت، استقلال، ترقی و....

دادفر اسپنتا ویژگی روشنفکران افغانی را چنین بیان می‌کند: گریز از تفکر و آفرینش اندیشه، به نظر وی روشنفکر سیاسی عملگرا داریم ولی روشنفکری که در آفرینش تئوری و تفکر جسورانه عمل کند، نداشته‌ایم.^(۲۰)

برخی از نویسندگان که روشنفکری را محصول تفکر غرب می‌دانند، در رابطه با گسترش روشنفکری به شرق و برخورد ملل شرق به خصوص مسلمانان با آن، مطالب ارزنده نوشته‌اند، محمد ارگون در این راستا دو دوره را مشخص می‌نماید:

۱. دوره نهضت، در این دوره روشنفکران (جهان عرب) در رویارویی با تمدن غرب بیدار شدند، لذا این دوره، دوره روشنفکران بیدارگر نام گرفت.

۲. دوره ثوره یا انقلاب: با تشدید گرایش‌های رادیکال در بین روشنفکران، روشنفکران انقلابی ظهور کرد.

عبدالهادی حائری مورخ ایرانی هم دو نوع واکنش روشنفکران مسلمان را در برابر غرب‌شناسایی و معرفی نموده است، حائری در تمدن غرب دو چهره تمدن‌ساز و سرکوب‌گر را از هم تفکیک می‌کند و معتقد است روشنفکران در رویارویی با این دور چهره، دو نوع واکنش متناقض نشان دادند؛ از یک‌سو مجذوب و مرعوب وجه تمدن‌ساز غرب شدند، از سوی دیگر در برابر سرکوب‌گری آن واکنش انقلابی نشان دادند.^(۲۱) اگر نظر حائری را بپذیریم باید پرسش خود را مشخصاً در مورد روشنفکران جامعه خود مطرح نماییم. روشنفکران افغانی در دوره مشروطیت چه واکنشی در رویارویی با دو رویه تمدن‌ساز غرب از خود نشان دادند؟ آیا مجذوب وجه تمدن‌ساز آن شدند یا در برابر وجه سرکوب‌گر آن ایستادند و مقاومت کردند؟ پاسخ این سؤال برای تبیین دقیق موضوع نوشته و نتیجه‌گیری آن بسیار ضروری و مهم است. اما قبل از پاسخ به این پرسش باید پرسش قبلی را مرور کنیم که روشنفکران دوره مشروطه و پس از آن مبانی فکری‌شان یعنی اندیشه تجدد و اصول مدنیت جدید و تفکر مشروطه‌خواهی و.. را، چگونه و از چه طریقی کسب کرده‌اند؟ ما به این پرسش دو گونه پاسخ دادیم: یکی این که روشنفکران مشروطه‌خواه از طریق آشنایی با جراید و نشریات خارجی و مسافرت به هند که در اشغال انگلیسی‌ها بود و دوم از طریق دسترسی به اندیشه‌های سیدجمال‌الدین افغانی و دیگر اصلاح‌طلبان آن زمان مانند اقبال لاهوری و نشریات و جراید فارسی زبان و عربی زبان با مبانی تفکر جدید آشنا شدند. با توجه به برداشت متفاوت از اندیشه تجدد و همچنین شرایط و حساسیت زمان، شیوه مبارزه و فعالیت آنان نیز متفاوت بود. سه راهکار را می‌توانیم در این زمینه مطرح نمای

۱. اصلاح‌حکری ۲. انقلابی‌گری ۳. سکولار(عرفی‌گرایی)

مشروطه‌خواهان با تمسک به سه شیوه بالا، جریان روشنفکری را که از مشروطه آغاز گردیده بود در قالب دو گفتمان مشروطه‌خواهی و جمهوری‌خواهی دنبال نمودند. شیوه اصلاح‌حکری را می‌توان در چهره و مرام مشروطه‌خواهان اول مشاهده کرد، علماء و روشنفکران قصد داشتند با الگو گرفتن از اندیشه‌های اصلاحی سیدجمال‌الدین، به احیای اندیشه دینی یعنی تجدید مناسبات میان عقل و دین بپردازند، آنها قصد داشتند تا دین را در پر تو عقل نقاد درک کنند. سیدجمال را می‌توان به حق الگو و نماینده این طرز تفکر و شیوه تحقق آن نامید. چنانچه اشاره شد در درباره شاه حبیب‌الله سه گروه نو اندیشان حضور داشتند: غبار دو گروه از آنان را که از اعضای خاندان سلطنتی بودند؛ لیبرال‌های دربار می‌نامد.

۱. عده‌ای که خواهان استقلال افغانستان بودند اما طرفدار تداوم سلطنت استبدادی هم بودند.

۲. برخی طرف‌دار سقوط سلطنت و استقلال افغانستان بودند.

۳. اما گروه سوم غلام بچگان دربار که اعضای خاندان سلطنتی نبودند اما با گروه دوم هم‌نوازی می‌کردند.

رهبری گروه اول را سردار نصرالله خان برادر شاه "نائب‌السلطنه" بر عهده داشت، او هم در دربار و هم بیرون از دربار حامیان زیادی داشت، سران قبایل و اقوام، امرای ارتش، کارمندان عالی‌رتبه در دربار و ادارات دولتی و... این گروه به شاه وفادار بودند، اندیشه‌های جدید را از طریق مطبوعات خارجی که به دربار می‌رسید مطالعه می‌کردند. سفرهای خارجی عمدتاً به هندوستان داشتند و در مجموع از اوضاع و احوال کشورهای منطقه و جهان مطلع بودند. پس از جنگ جهانی اول که اکثر کشورهای تحت سلطه استعمار پرچم استقلال‌خواهی را بر افراشته و برخی از آنها استقلال‌شان را کسب کردند، این گروه با توجه به اینکه افغانستان بی‌طرفی خود را حفظ نموده بود، خواهان استقلال کشور خود بودند.

گروه دوم از نواندیشان، با همکاری محمودطرزی به دور شهزاده امان‌الله "معین‌السلطنه" حلقه زدند. در این گروه بیشتر چهره‌های جوان و اصلاح طلب در دربار و بیرون از آن جمع شده بودند. رهبری اصلی این گروه با سراج‌الخواتین مادر شاه امان‌الله بود که آرزوی جانشینی پسرش در مقام سلطنت را داشت، چون راه را هموار ندید، رهبری مخالفین را بر عهده گرفت؛ غلام بچکان دربار هم تحت حمایت او قرار داشتند، او نقشه قتل شاه حبیب‌الله را طراحی و موافقت طرفداران خود را گرفت.

گروه سوم غلام بچگان دربار بودند. به نوشته حبیبی، غلام سرایی در خراسان سابقه داشت است، بر اساس نوشته بیهقی این گروه دسته‌ای از نیمه لشکریان درباری (در دربار غزنویان) بوده که در خدمت و حراست شخص سلطان و حرم شاهی قرار داشتند. این گروه تشکیلات معین داشته، لباس‌های فاخر می‌پوشیدند، چنانچه بر دیوارهای قصر لشکرگاه در کنار بازار هلمند متعلق به عصر غزنویان آشکال این دسته باقی است. (۲۲) در عصر احمدشاهی این گروه به نام غلام شاهی یا غلام خان‌زاد، در دربار حضور داشته‌اند که الفستون تعداد آنان را در عهد پادشاهی سدوزایی‌ها سیزده هزار نفر ذکر می‌کند.

(۲۳) اصطلاح غلام بچه را در زبان رایج ساختند و در زمان حکومت عبدالرحمن فرزندان خوانین و سران قبایل را به عنوان گروگان (یرغمل) به دربار می‌آوردند تا پدران‌شان از دولت مرکزی اطاعت نموده سر به شورش بر ندارند. هدف دیگر این بوده تا آنان را به زندگی جدید آشنا سازند لذا سواد به آنان می‌آموختند و آداب مملکت داری را آموزش می‌داند. این جوانان در دربار وظیفه امنیت، تشریفات و پذیرایی حرم شاهی را به عهده داشتند. حضور این گروه در دربار، آنان را اهل معامله

و زد و بند بار آورده بود. سیدمسعود می‌نویسند: شهزاده امان‌الله خان و مادرش ملکه علیا حضرت سراج‌الخوااتین در عصر امیر حبیب‌الله، اکثر این غلام بچگان سیاست‌مدار را در حلقه طرفداران و ارادتمندان خود در آورده بودند.^(۲۴) غلام بچگان چون سواد داشتند به مطبوعات خارجی که به دربار می‌رسید دسترسی داشته با اندیشه‌ها و مفاهیم جدید آشنا بودند.

در جنگ جهانی اول امیر حبیب‌الله بی‌طرفی افغانستان را اعلام کرد (۱۹۱۶). مردم که قبلاً دو بار با انگلیس ها جهاد نموده و آنان را از کشور خود رانده بودند، با روحیه ضد انگلیسی، آرزوی پیروزی آلمان ها را می‌نمودند. حبیب‌الله به حمایت از انگلیسی‌ها، متخصصین آلمانی را از افغانستان اخراج کرد. مردم افغانستان حبیب‌الله را شخص محافظه‌کار و سازشکار، طرفدار انگلیس و بی‌علاقه به استقلال کشور می‌شناختند^(۲۵) به همین جهت تنفر از او روز به روز بیشتر می‌شد، همزمان پایگاه اجتماعی مخالفین به خصوص مشروطه‌خواهان گسترش می‌یافت.

علماء

علمای مشروطه‌خواه از پایگاه اجتماعی وسیعی برخوردار بودند، در افغانستان دین در میان مردم قداست و جایگاه والا دارد، مردم به علماء به چشم مردان مقدس و با برکت که راه و رسم زندگی را در همه بخش‌ها (اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی) به آنها می‌آموزند، می‌نگرند. دولت‌های گذشته عمدتاً مشروعیّت خود را مدیون تأیید علماء بودند، علماء در بسیج توده‌ها برای صلح و آرامش و یا طغیان و شورش دارای قدرت کاریزمایی بوده‌اند. البته وقتی لفظ عالم به کار می‌بریم، بالاترین درجه مقام روحانی در ذهن مردم و حتی خواص، تداعی می‌گردد؛ پیر، شیخ، آیت‌الله و....

سیدجمال در فصل چهارم کتاب تاریخ افغان می‌نویسند: "علمای افغانستان مقام بلندی نزد مردم خود دارند و می‌توانند آنان را بر ضد هر امیری بشوراندند، ولی همین قدرت و نفوذ گاهی مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد"^(۲۶) روحانیت در جهاد و مبارزه علیه استعمارگران انگلیسی و روسی پیشتاز بوده‌اند، چنانچه در ۱۸۴۲، در برابر تجاوز انگلیسی‌ها و در ۱۹۸۰م در مقابل تجاوز روس‌ها علماء حرف اول در جهاد را مطرح کردند؛ دولت‌های استبدادی همواره از روحانیت آگاه ترس داشته و خواستار نظارت و کنترل بر آنها بودند. در جنبش مشروطیت افغانستان هم علماء نقش برجسته داشتند، تعدادی از علماء در سنگر مشروطه‌خواهی حضور به هم رسانیدند، برخی در این راه جان‌های عزیزشان را فدا نمودند، عده‌ای را حکومت سرکوب‌گر و مستبد شکنجه نمود.

۱. مولوی عبدالرووف خاکی سر مدرس مدرسه شاهی و ملای حضور از چهره‌های برجسته جریان مشروطه‌خواهی در افغانستان است. به نوشته کاتب: "پدر مولوی خاکی در سال ۱۲۹۸ ق، در درون خرقة شریفه قندهار به دست امیر عبدالرحمن به قتل رسید"^(۲۷)

خرقه مبارکه در شهر قندهار زیارت‌گاه منسوب به پیامبر اسلام است، لذا از احترام خاص نزد همه پیروان مذاهب در افغانستان برخوردار می‌باشد، محل امن محسوب گردیده پناه‌گاه و محل تحصن (بست نشینی) برخی از محکومان که بدون محاکمه مجازات می‌شدند، بوده است. مولوی پس از قتل پدرش مدتی از افغانستان تبعید گردید، او نویسنده و شاعر بود و به سه زبان عربی، فارسی، و پشتو شعر می‌سرود و مطلب می‌نوشت؛ به نوشته حبیبی، امیر عبدالرحمن در حدود سال ۱۳۰۰ هـ مولوی خاکی را دوباره به وطن دعوت و به عنوان ملای حضور، ممتحن قضات و مدرس مدرسه شاهی تعیین کرد، او پس از آنکه در کابل مستقر شد، درخواست مجوز انجمن و جریده سراج‌الانخبار را از شاه حبیب‌الله جانشین عبدالرحمن نمود، شاه در سال ۱۹۰۵ م مجوز انجمن را صادر و نشریه انجمن ۸ ماه بعد در ۱۹۰۶ م منتشر شد.^(۲۸) از تقاضای مجوز برای انجمن چنین استنباط می‌شود که انجمن به عنوان مرکزی برای انتشار جریده سراج‌الانخبار بوده و اعضای انجمن هدف خود را در اطلاع‌رسانی و آگاهی دادن به مردم متمرکز کرده بودند.

مولوی خاکی در تک شماره نشریه سراج‌الانخبار سر مقاله نوشت که به گفته حبیبی نشانگر آن است که "آثار بیداری، تجدد و مدنیت اروپا در آن هنگام به کابل رسیده و مردم و دربار را تحت تأثیر قرار داده بود." "سراج‌الانخبار تنها یک شماره منتشر شد و با اشاره دولت هند بریتانوی، توسط حکومت مستبد، تعطیل گردید."^(۳۰) مولوی خاکی در ۱۳۳۴ ق، از دنیا رفت. محمودطرزی در رثای او چنین نوشت:

"در این ایام یک سانحه روی داده که از تحریر آن قلم می‌لرزد، دل می‌طپد و حواس پریشان می‌شود، یعنی زندگی علم و عرفان، حیات ادبیات به یک صدمه جانگاہ و یک تزلزل تهلکه همراهی برخورد. یعنی روح علم و دانش، روان عرفان و بینش جناب مستطاب فضایل دستگاه و کمالات همراه مولوی مکرم، محترم عبدالرووف خان صاحب، دنیای فانی را ترک گفت."^(۳۱)

چنانچه اشاره شد علاقه‌مندی و دسترسی علماء و روشنفکران به مطبوعات یکی از زمینه‌های فکر مشروطیت در افغانستان بود. در این زمان، علاوه بر نشریات خارجی نشریات فارسی مانند *حبل المتین* که در کلکته هندوستان و *صوراسرافیل* که در ایران منتشر می‌گردید، به دربار امیر حبیب‌الله می‌رسید^(۳۲)، مولوی خاکی که ملای حضور و سرمدرس مدرسه شاهی بود و از طرفی در میان روشنفکران مخالف امیر حبیب‌الله در دربار نفوذ معنوی داشت، به این جراید دسترسی داشت و با مبانی مشروطیت آشنا گردید، علاوه بر آن خاطره قتل پدر، تبعید و دوری از وطن، روحیه مبارزه با استبداد را در او تقویت می‌کرد، یقیناً او از طریق مطبوعات با افکار سیدجمال هم آشنایی داشت است.

۲. دومین شخصیت مشروطه‌خواه مولوی محمدسرور واصف از معلمین مکتب حبیبیه است.

واصف الگوی تعهد مشروطه‌خواهان در دفاع از استقلال کشور و ایستادگی و استقامت در برابر استبداد است، مولوی محمدرور و اصف که حبیبی به نقل از میر قاسم‌خان (از رجال برجسته مشروطیت)، او را "رئیس جمعیت نهضت مشروطه" (۳۳) معرفی می‌کند. هنگامی که در تپه شیرپور به توپ بسته شد قبل از شهادت دو پیام بسیار مهم به هم‌زمانش و ملت افغانستان داد؛ وی بر کاغذ پاره‌ای نوشت: در حالی که به آمنت بالله و ملائکه ایمان کامل داشتم، به حکم امیر کشته شدم. (۳۴) او همچنین نوشت: توصیه من به اخلاف این است:

ترک جان و ترک مال و ترک سر در ره مشروطه اول منزل است. (۳۵)

پیام اول او تکیه و تأکید بر باورهای بنیادین اسلام و پیام دوم و اصف، پیام مقاومت، پایداری و استقامت در راه استقلال، آزادی و اعتلای وطن حتی به قیمت جان می‌باشد، چنانکه مرحوم میرقاسم گفته است: "مرحوم و اصف اولین قافله‌سالاری بود که کاروان مشروطه‌خواهی را با قیمت حیات خود به راه انداخت." (۳۶)

واصف شاعر، ادیب و نویسنده با فکر و اندیشه بود، از نوشته‌های او پیام آزادی طلبی و استقلال خواهی، رهایی از گرداب جهل و عقب‌ماندگی و تلاش در جهت خودکفایی آشکار است، او در سراج‌الاجبار پیشرفت‌های ملل گوناگون را به اطلاع مردم خود می‌رساند و نتایج پربرابر آنان را تنها از تلاش در راه فراگیری علم و دانش و استقلال کشورشان می‌دانست.

با به شهادت رسیدن و اصف و هم‌زمان مشروط خواه اش و حبس و شکنجه عده‌ای دیگر از آنان، پرونده مشروطیت اول و ارگان نشراتی آن سراج‌الاجبار بسته شد، اما چنانچه و اصف در هنگام شهادت گفته بود: "فدا کردن جان در راه آرمان اولین منزل است"، خون پاک او و سایر شهدای راه آزادی، نهال استقلال و آزادی را در کشور بارور ساخت، مدت زمانی پس از توقیف سراج‌الاجبار، اندیشه مشروطه‌خواهی و استقلال طلبی با انتشار دوباره آن توسط محمود طرزی، اندشمند صاحب نام افغانی جان تازه یافت.

مرام و اندیشه مشروطه‌خواهان

به نظر غبار، روشنفکران مکتب حبیبیه همگام با روشنفکران بیرون اقدام به تشکیل حزبی به نام حزب سری ملی، یا "جمعیت سری ملی" نمودند، حبیبی معتقد است: سند مکتوبی که مرام حزب در آن ثبت شده باشد، وجود نداشته یا به دست ما نرسیده، اما اعضای حزب در هنگام عضویت، پس از سوگند به قرآن کریم و شمشیر، مرام ذیل را نیز می‌پذیرفتند:

۱. اطاعت از اصول اسلام، تقدیس قرآن مجید و قبول تمامی احکام اسلامی.

۲. کوشش مداوم در به دست آوردن حقوق ملی و مشروط ساختن حکومت تحت نظر نمایندگان ملت و تأمین حاکمیت ملی و حاکمیت قانون.

۳. سعی در راه تلقین عامه به درستی امور معاشرت و نکوهش عادات ذمیمه.

۴. آشتی و حُسن تفاهم بین تمام اقوام افغانستان و تحکیم وحدت ملی.

۵. سعی در اصلاح ملت از راه صلح و آشتی و نه دهشت افکنی و استعمال سلاح و زور.

۶. تعمیم معارف و مکتب و وسائل بیداری مردم و مطبوعات.

۷. تأسیس مجلس شورای ملی از راه انتخابات آزاد نماینده گان مردم.

۸. تحصیل استقلال سیاسی و آزادی افغانستان و گسترش روابط سیاسی و اقتصادی، با دنیای خارج.

۹. تأمین اصول مساوات و عدالت اجتماعی.

۱۰. بسط مبانی مدنیت جدید از صنعت و حرفت و ساختن شوارع، بلاد، ابنیه و منابع آب و برق و... (۳۷) حبیبی اهداف و مرام ده گانه بالا را به اعتبار اینکه دو نفر از پیشگامان نهضت مشروطه آن را تأیید کرده‌اند، ثبت نموده است، اما مهم‌ترین سندی که اهداف مشروطه خواهان در آن قید گردیده، نامه‌ای است که اعضای جنبش به امیر حبیب‌الله نوشته‌اند:

در بعضی از کشورها مردم به جبر و قوتِ قاهره، حکومت را مجبور می‌نمایند تا نظام اداری را تابع آرزوی ملت ساخته، شکل مشروطه و قانونی بدهد و در برخی، پادشاه روشن فکر به ابتکار خود و بانیّت خیر، قوانین و اصول مشروطه را در مملکت نافذ می‌سازد، چون سراج‌الملّه و الدین پادشاه عالم و ترقی خواه است، چنانچه تأسیس مکتب حبیبیه و حریبه و انتشار سراج‌ال اخبار و طبع کتب و آوردن مطبعه عصری و احداث شوارع و عمارات و غیره از مظاهر لطف و توجه شاهانه در جهت مجد و اعتلای وطن است، لذا توقع می‌رود، مجاری امور حکومت را نیز بر اساس قوانین مشروطه استوار سازند، تا از حکام خودسرانه و خلاف مقررات اسلامی جلوگیری به عمل آمده، مردم تحت سلطنت قانونی و نظام مشروطیت به حیات مرفه قرین گردند. (۳۸)

آنچه می‌توان از سند فوق پیرامون اندیشه و مرام مشروطه خواهان اظهار نظر کرد این که مشروطه

خواهان با دقت و ظرافت از اندیشه خود، شاه را مطلع ساخته و از دو شیوه و روش معمول و رایج برای نایل شدن به "مجاری امور حکومت بر اساس قوانین مشروطه" و جلوگیری از احکام خودسرانه و خلاف مقررات اسلامی، به او تذکر می‌دهند:

۱. شیوه انقلاب که طبیعتاً با شورش و خشونت همراه خواهد بود (هنوز زمینه‌ها و شرایط ذهنی و عینی انقلاب در کشور فراهم نیست).

۲. شیوه اصلاح؛ مشروطه خواهان شیوه اصلاح را ترجیح داده و شاه را تشویق می‌نمایند تا به آن همت گمارد و نظام مشروطه را برقرار نماید.

مشروطه خواهان به مبانی مشروطه تا چه حد آشنایی داشتند؟ اندیشه اصلاحی را از چه طریقی کسب نموده بودند؟ تا چه اندازه به آن باور داشتند؟ جایگاه مشروطه خواهان در میان مردم چگونه بود؟ از آنچه حبیبی به عنوان مرام مشروطه خواهان ذکر نموده به خوبی پیدا است که آنان با مبانی مشروطیت آشنایی داشته‌اند از حکومت قانونی، وحدت ملی، حاکمیت ملی، زندگی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، استقلال سیاسی، عدالت اجتماعی، تعمیم معارف و بسط مدنیت، جدید سخن گفته‌اند، اینها را از چه طریقی کسب کرده‌اند؟

در مرام مشروطه خواهان دیدیم که اصلاح و احیای اندیشه دینی تقدم داشته و فعالان جنبش تمام همت خود را برای تحقق این شیوه به کار بردند، انتشار جریده، تدریس و تبلیغ جهت بیدار کردن مردم، جلسات گفتگو و برنامه‌ریزی.

نقش سیدجمال‌الدین افغانی

چنانکه محیط طباطبایی می‌نویسد:

سیدجمال بی‌آنکه در اروپا درس خوانده باشد یا در یک کشور آزاد راقی به سر برده باشد، به حقیقتی آشنا شد که دیگران با وجود فضائل علمی و ادبی مکتسب، به درک آن موفق نشده بودند. سید دریافت که اساس عقب افتادگی و شور بختی ممالک اسلامی در بی‌نصبی ملت‌های مسلمان از آزادی و دانش است و این نقیصه را نتیجه اسلوب حکومت مستبدانه شناخت و دریافت، مادامی که شکل زنده گانی سیاسی در ممالک اسلامی تغییر نیابد و حکومت مشروطه جای حکومت استبدادی را نگیرد نجات مسلمانان میسر نیست.^(۳۹)

احمدامین مصری هم معتقد است سیدجمال، دو مقصد روشن داشت که صاحب نظران بر آن اجماع دارند:

۱. دمیدن روح تازه در کالبد شرق.

۲. قیام شرق علیه نفوذ و استیلای بیگانگان.^(۴۰)

سیدجمال از سال ۱۲۷۸ق تا سال ۱۲۸۴ق البته به صورت منقطع در کابل حضور داشت و مدتی به عنوان معلم و آموزگار شهزاده گان دربار مشغول بود. به نوشته غبار: سید در ۱۸۵۷م درس نوزده سالگی به دربار امیر دوست محمدخان پیوست و پس از مرگ امیر به دربار امیر شیرعلی خان ماند، البته دربار امیر دوست محمدخان استعداد استفاده از این مرد دانشمند را نداشت ولی امیر شیرعلی خان توانایی آن را داشت که از چنین شخصی به نفع کشور، استفاده کند.^(۴۱)

سیدقبل از پیوستن به دربار امیر دوست محمدخان، به کشورهای عراق، هند، حجاز و شام سفر کرده بود، و با علم جدید و فلسفه اروپایی آشنا شده بود. سید در دربار افغانستان زمانی حضور داشت که پس از مرگ امیر دوست محمدخان، بین فرزندان او جنگ و خونریزی پدید آمد. سید مدتی معلم محمداعظم خان بود، وقتی شیرعلی خان قدرت را در دست گرفت، سید، محمداعظم خان را به بیعت به برادر تشویق نمود، با آنهم در اثر سعایت مغرضین از جمله محمد رفیق خان لودی^(۴۲) شیرعلی خان با سید از درکین پیش آمد و سید را از افغانستان تبعید نمود. افکار سید در زمان حضور در افغانستان مجال انتشار و اشاعه نیافت، هر چند غبار می نویسد که "او افکار اصلاحی خود را در طوماری نوشته به شیرعلی خان تقدیم کرده و شیرعلی خان هم وعده تطبیق آن را داده بود"^(۴۳) سید پس از آنکه از افغانستان تبعید شد به هند، عثمانی، مصر، ایران، و اروپا سفر کرد و افکارش به سرعت پخش و منتشر گردید.

احمد امین می نویسد: هدف سید در عرصه سیاست آن بود که ملت را نسبت به حقوق و وظایف شان قانع کند و به آنان بفهماند که باید در حکومت نقش داشته باشند، اگر مردم این آگاهی را پیدا کردند، آنگاه خواهان مجلس نمایندگی خواهند شد.^(۴۴)

اندیشه اصلاحی سیدجمال، روشنفکران و علمای ممالک شرق به خصوص مسلمانان را تکان داد، علماء و روشنفکران افغانی هم که با دنیای خارج در ارتباط بودند، با اندیشه و تفکر اصلاحی سید آشنایی حاصل و آن را مشعل راه مبارزه خود قرار دادند.

در اندیشه اصلاحی سیدجمال، رهایی از عقب ماندگی جهان اسلام یک هدف است، فرض سید، این است که جهان اسلام عقب مانده است و برای رسیدن به ترقی و پیشرفت باید با تمدن و تکنولوژی غرب آشنا گردیده از آن استفاده مطلوب نماید. اولین گام در این مسیر فراگیری علم و دانش است، بازگشتن به خویشین "عصر طلایی تمدن اسلامی" یکی دیگر از اهداف سید و جریان اصلاح دینی بود. به نظر سید، تمدن اسلامی مبتنی بر خردگرایی و عقلانیت بنا شده و سنت فلسفه عقلانی اسلام در آن نقش داشته است. هر چند معرفت دینی برگرفته از وحی است، اما معرفت دینی با معرف عقلی

ناسازگاری نداشته و ندارد.

لذا بین علم و دین دشمنی وجود ندارد، اگر چنین است، دلیل عقب ماندگی چیست؟ جهل، خرافات، تقلید کورکورانه و تعصب که چهره دین را کدر نموده است؟ چکار می توان کرد؟ پیراستن دین از جهل و خرافات و آراستن آن به تعقل و خرد ورزی که ذاتی وجود آن است. رابطه با غرب چگونه باید باشد؟ از نگرش انسان مدارانه، استعماری و انحراف اخلاقی در غرب باید به شدت انتقاد کرد و در حفظ هویت اسلامی و ملی خود تلاش نمود و از تمدن و تکنولوژی جدید غرب می توان استفاده کرد؛ سید این اندیشه ها را قابل تحقق نمی دانست مگر با رهایی از حکومت استبدادی و استعمار خارجی.

محمود طرزی

از مشروطه خواهان، کسی که با سید جمال ارتباط مستقیم و نزدیکتر داشته، محمود طرزی است. طرزی ملاقات و مصاحبت خود با سید جمال را چنین وصف می کند: علامه سید جمال الدین یک معدن عرفان بود، این هفت ماه مصاحبت من با او به قدر هفتاد سال سیاست در بر دارد.^(۴۵) خانواده طرزی در زمان حکومت امیر عبدالرحمن از کشور رانده شده و به شامات پناه بردند، پدر طرزی غلام محمدخان ادیب و شاعر در زبان دری بود، در سال ۱۹۰۰م در دمشق وفات نمود. خانواده اش پس از بیست سال اقامت در دمشق و سایر نقاط عثمانی به کابل باز گشت.^(۴۶) محمود طرزی در کشور عثمانی درس خواند، مانند پدر شاعر و نویسنده و در عین حال روشنفکر بود. او از طریق زبان ترکی با آثار نویسنده گان غرب آشنایی یافته، مرد ترقی خواه و وطن دوست بار آمد^(۴۷). پس از مراجعت به کابل، دو دخترش در حباله نکاح دو پسر امیر حبیب الله (شهباده عنایت الله و شهباده امان الله) در آمدند، به این صورت جای پای محکم در دربار برای او تأمین شد.^(۴۸) طرزی در سال ۱۹۱۱م، مجوز نشریه سراج الاخبار را با همکاری دامادش شهباده عنایت الله، مجدداً کسب نمود، در همین زمان اولین چاپخانه حروفی به نام "مطبعه عنایت" در کابل تأسیس شد، محتوای مضامین سراج الاخبار را عمدتاً ناسیونالیزم آمیخته با پان اسلامیزم و مبارزه با استعمار تشکیل می داد. این روش ادامه راه ترکان جوان در عثمانی بود. به نوشته حبیبی، محمود طرزی مردی دیپلمات و سخن فهم و به اسرار و رموز دربار آشنا بود، به دور خود جمعیتی از شهبادگان و جوانان درباری را گرد آورد و حمایت علمای مقتدر را هم حاصل کرد، به این صورت به تقویت روح وطن خواهی و بیداری سیاسی در کابل پرداخت.^(۴۹)

طرزی مبارزه با استعمار و ضرورت دستیابی به استقلال افغانستان را در مقالات متعدد خود در سراج الاخبار مطرح و هموطنان خود را به میهن دوستی و دفاع از آن توصیه می نماید:

"بر ما لازم است که دایماً وطن خود را دوست داشته باشیم و برای محافظت، استقلال، حاکمیت دولتی

و نگهبانی شرف و آزادی ملت خود به مدافعه و جان سپاری، به سر و مال، به جان و عیال در مقابل دشمن دین و وطن خود که هر وقت چون فرصت یافته خنجر جان شکاف غدر و ستم خود را بر جگرگاه این وطن مقدس ما حواله نموده حاضر و آماده باشیم. دشمن دین و وطن و استقلال و آزادی ما بسیار غدار نابکار است."^(۵۰)

محمود طرزی در یکی از معروفترین مقالات خود تحت عنوان "حی علی الفلاح" به مردم افغانستان هشدار می‌دهد کشوری که استقلال ندارد از آزادی برخوردار نیست، و در ادامه به دولت استعماری انگلیس نهیب می‌زند: بعد از این، افغان، آن افغانی نیست که از حقوق خود چشم‌پوشی بتواند.^(۵۱) اما طرزی راه و رسم تحصیل استقلال را خردورزی و دانش و کسب علم و معرفت می‌داند. در مقاله با عنوان "خواب در تاریکی" خواب حقیقی را خواب رفتگی فکر و بیداری حقیقی را بیداری فکر معرفی می‌کند.^(۵۲) از دید طرزی روشنی عبارت از علم و معرفت است و وقتی در یک جامعه رشد کرد به دنبال آن صنعت، تجارت، زراعت و... رشد می‌کند.^(۵۳) طرزی جهل را به مثابه زندان هولناک می‌داند که متأسفانه مسلمانان در آن زندانی اند و تنها راه نجات از این زندان علم و معرفت است.

طرزی تمام هم و غم خود را در شناسایی چهره پر نیرنگ و تزویر استعمار انگلیس به کار گرفته است، هر چند به اعتقاد برخی، او از نقد رژیم خود کامه و مستبد چشم پوشیده است. اما باید اذعان کرد، طرزی هوشیارانه و مدبرانه مبارزه علیه استبداد داخلی را که دست‌نشانده استعمار خارجی بود پیش برده و توانسته بود که امیر خود کامه را به سکوت وا دارد و با نوشته‌های خود مردم را آگاه سازد، به حق او را می‌توان پدر مطبوعات افغانستان خطاب کرد.^(۵۴) اگر طرزی به دلایل خاص از امیر خود کامه افغان به طور صریح انتقاد نکرده و استبداد را به نقد نکشیده است^(۵۵) هرچند او در نوشته‌های خود گاهی به صورت طنز از رفتار شاه انتقاد می‌نمود، اما اندیشه مشروطه‌خواهی تنها به نفی و نقد استعمار بسنده نکرده، استبداد داخلی و خودکامگی سلطان را محکوم و مردم را به رهایی از آن فراخوانده است.

دو تن از نواندیشانی که استبداد داخلی و سلطنت خود کامه را زمینه ساز استعمار خارجی دانسته و با آن در افتادند یکی عبدالرحمن لودین و دیگر عبدالهادی داوی متخلص به پریشان می‌باشد، این دو متفکر همکار طرزی در سراج‌الاجبار بودند، لودین نه تنها با اندیشه و فکر، رژیم خود کامه را مورد حمله قرار داد، بلکه در یک عمل قهرآمیز برای بر افتادن استبداد نیز اقدام نمود، در تابستان ۱۹۱۸م گلوله‌ای به سوی امیر شلیک کرد که به آماج نرسید^(۵۶)، عبدالهادی داوی، به جرم همکاری با لودین در اقدام به قتل امیر دستگیر و هر دو مشروطه‌خواه به زندان افتادند.

لودین در مخمسی که غبار آن را زیر عنوان "نعره" ذکر کرده، نسبت به سازش امیر حبیب‌الله با دولت انگلیس در آستانه جنگ جهانی اول خُرده گرفته و آن را "احمقی و جلف" خوانده است، همچنان

امیر خودکامه را که بیشتر عمر را به عیاشی، شکمبارگی و خلوت در حرمسرا و بازی گلف در چمن حضوری "سپری می نمود، مورد خطاب قرار می دهد:

ای غافل از زمانه و شاغل به لهو و گلف با دشمن خبیث کسی کرده است حلف
خود فکر کن عدو نکند چون زعهد خلف باید گریست بر سر این احمقی و جلف^(۵۷)

لودین هم مانند طرزی و واصف تنها راه رهایی از استبداد را کسب علم و آگاهی می داند، همچنین عبدالهادی داوی، آزادی خواه هم رزم طرزی و لودین در منظومه "بلبل گلستان" که در سراج الاخبار چاپ شد، چنان بر رژیم خودکامه و حامی استعمارگر او شوریده است که به گفته حبیبی "موجب نگرانی نماینده سیاسی بریتانیا در کابل گردید"^(۵۸) داوی رهایی از دام خودکامگی را جز با علم و دانش و انتباه میسر نمی دانست.

به قول غبار: داوی یک نویسنده حساس و شاعر درد مند بوده^(۵۹)، او در سال ۱۹۱۸ زندان گردید و پس از روی کار آمدن شاه امان الله از زندان آزاد و مدیر روزنامه امان افغان شد. در سال ۱۹۳۳ دوباره به زندان افتاد و سیزده سال از عمر خود را در زندان به سر برد، دکتور حائری او را یکی از ستیزه گران سنگر آزادی به شمار آورده است.^(۶۰)

پایان سخن:

مشروطه خواهی حرکت مستقل، آگاهانه و برخاسته از نیازهای زمان بود. نهضت مشروطیت در ایران، مصر، هند و بسیاری از کشورهای تحت سلطه استعمار انگلیس آغاز گردیده بود، وجه مشترک مشروطه خواهی در افغانستان و کشورهای یاد شده علاوه بر تقارن زمانی، تأثیر آموزه های سیدجمال الدین افغان بود؛ استعمار در این کشورها حضور داشت چه به صورت مستقیم یا غیر مستقیم عمدتاً پادشاهان خودکامه و مستبد دست نشانده استعمار انگلیس، روسیه یا فرانسه بودند، ثروت و دارایی مردم این کشورها را استعمارگران به یغما برده و قرارداد های ننگین و ذلت بار مثل: پنجاه، ترکمنچای، گندمک، رویتزر، رژی، و.. را بر حکمروایان تحمیل کردند.

مشروطه خواهان هر چند ادای وظیفه نموده تا پای دار فریاد آزادی، استقلال، عدالت و حکومت قانون سر دادند اما حکمرانان مستبد و خودکامه با حمایت ارباب استعمارگر خود صداها را در گلو خفه می کردند.

دو سال بعد از حرکت متهورانه لودین، شجاع الدوله یکی دیگر از اعضای مشروطه خواه، گلوله دیگری را بر مغز امیر شلیک کرد، مشروطه خواهان این گلوله را به مثابه تیر خلاص بر مغز استبداد و خودکامگی و راه گشای استقلال و آزادی ملت می دانستند، در این هنگام امیر برای تفریح و شکار به جلال آباد رفته بود و به نوشته حبیبی: به گاه دوری امیر از پایتخت کانون نهضت و آزادی در دربار امیر در کابل به گرمی گرایید.^(۶۱)

منابع:

۱. فرهنگ محمدصدیق، افغانستان در پنج قرن اخیر - ج ۲ (ورجنیا: ۱۹۹۰م)، ص ۴۴۲.
۲. غبار میرغلام محمد، افغانستان در مسیر تاریخ (تهران: نشر آزادی) ص ۱۳۶۴.
۳. همان، ص ۱۱۳.
۴. پوهنیار سیدمسعود، قربانیان استبداد (کابل: نشر میوند) ۱۳۸۰، ص ۴۲.
۵. غبار، همان.
۶. خط سوم (فصل نامه ادبی و هنری) "ویژه نامه روشنفکری در افغانستان"، موسسل فرهنگی دُرِ دری، ص ۷۱.
۷. فرهنگ محمدصدیق، همان، ص ۴۴۱.
۸. خط سوم، همان، ص ۷۲.
۹. ذکریانی محمدعلی، درآمدی بر جامعه شناسی روشنفکری دینی (تهران: نشر آذریون ۱۳۷۸)، ص ۲۶.
۱۰. بروجردی مهرزاد، روشنفکری ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی (تهران: نشر فرزاد ۱۳۷۷)، ص ۲۹.
۱۱. همان.
۱۲. همان.
۱۳. آل احمد جلال، در خدمت و خیانت روشنفکران (تهران: نشر رامین ۱۳۷۳)، ص ۲۹.
۱۴. روا الیور، افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی، ترجمه سرو مقدم (مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی ۱۳۶۹)، ص ۷۶.
۱۵. آل احمد جلال، همان، ص ۳۱.
۱۶. همان ص ۳۱.
۱۷. همان، ص ۳۲.
۱۸. علی شریعتی، بازگشت به خویشتن (تهران: انتشارات امام ۱۳۶۴)، ص ۱۴۸.
۱۹. خط سوم، همان، ص ۱۱۵.
۲۰. حائری عبدالهادی، رویارویی روشنفکران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب (تهران: انتشارات جاویدان ۱۳۶۲)، ص ۱۱۴.
۲۱. حبیبی عبدالحی، افغانستان بعد از اسلام (تهران: نشر دنیای کتاب ۱۳۶۸)، ص ۶.

۲۲. الفنستون، افغانان: جای فرهنگ و نژاد، ترجمه آصف فکرت (مشهد: آستان قدس رضوی ۱۳۶۷)، ص ۸۷
۲۳. پوهنیار سید مسعود، همان، ص ۸۵
۲۴. فرهنگ محمد صدیق، همان، ص ۴۷۵.
۲۵. خسروشاهی سیدهادی (مجموعه مقالات) - دومین سمینار افغانستان، ص ۶۳۵.
۲۶. کاتب فیض محمد، سراج التواریخ (تهران: انتشارات بلخ، ج ۳، ۱۳۶۹)، ص ۳۸۲
۲۷. حبیبی عبدالحی، جنبش مشروطیت در افغانستان (کابل: مطبعة دولتی ۱۳۶۹)، ص ۸
۲۸. همان.
۲۹. فرهنگ محمد صدیق، همان، ج ۲، ص ۴۴۳.
۳۰. حبیبی عبدالحی، همان، ص ۱۰.
۳۱. پوهنیار سید مسعود، همان، ص ۳۶
۳۲. حبیبی عبدالحی، همان، ص ۱۳
۳۳. پوهنیار سید مسعود، همان، ص ۵۰.
۳۴. همان، ص ۵۱.
۳۵. همان، ص ۴۸.
۳۶. حبیبی عبدالحی، همان، ص ۵۶
۳۷. همان، ص ۱۷
۳۸. طباطبایی محمد محیط، نقش سید جمال الدین در بیدار مشرق زمین (قم: دارالتبلیغ اسلامی ۱۳۵۲)، ص ۵۰.
۴۰. امین احمد، پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید، ترجمه حسن یوسفی اشکوری (تهران: نشر علمی فرهنگی، ۱۳۷۶)، ص ۳۳.
۴۱. همان، ص ۹۵۱.
۴۲. همان، ص ۹۴۹.
۴۳. همان، ص ۹۵۱.

۴۴. احمد امین، همان، ص ۶۰.
۴۵. مقالات محمود طرزی در سراج الاخبار افغانیه، گردآورنده دکتر روان فرهادی (کابل: نشر مطبوعه کابل ۱۳۵۵)، ص ۲۲۳.
۴۶. فرهنگ محمد صدیق، همان، ج ۲، ص ۴۶۳.
۴۷. همان، ص ۴۶۴.
۴۸. همان.
۴۹. حبیبی عبدالحی، پدر آزادی تجدد و اصلاح در افغانستان، مرحوم محمود طرزی، آزاد افغانستان. ۱۳۳۷/۵/۲۸.
۵۰. مقالات محمود طرزی، همان.
۵۱. همان، هم چنین نک: پوهنیار، همان، ص ۲۴۲.
۵۲. مقالات محمود طرزی، همان، ص ۲۵.
۵۳. همان.
۵۴. همان.
۵۵. غبار می غلام محمد، همان، ص ۱۱۴۵.
۵۶. همان، ص ۱۱۴۵.
۵۷. همان.
۵۸. حبیبی عبدالحی، همان.
۵۹. حائری عبدالهادی، "پژوهشی پیرامون مفهوم نوین آزادی، از دیدگاه فارسی زبان افغانستان"، فصلنامه مطالعات تاریخی، مشهد، شماره ۵، ص ۴۵.
۶۰. همان.

دو جهانی شدن‌ها و آینده‌های همزمان

دکتر سعیدرضا عاملی *

بارادایم دوج جهانی شدن‌ها، نگاهی است که در درجه اول به تبیین و متمایز نمودن دو جهان موازی و در عین حال مرتبط و درهم آمیخته در یکدیگر می‌پردازد و در درجه بعدی جهانی شدن‌های متکثری را در درون این دو جهان مورد توجه قرار می‌دهد.

نگاه به آینده، مورد توجه حوزه‌ها و شاخه‌های مختلف علوم بوده است، نگاه رشته‌ای و میان‌رشته‌ای قلمروها و نظام‌های مطالعاتی گسترده‌ای را در خصوص مطالعات آینده بوجود آورده است (هال - ۱۹۶۹، دلینو - ۱۹۹۶، فیلد - ۱۹۹۹، روزنو - ۱۹۹۹، بری - ۲۰۰۰، مورتیمور - ۲۰۰۱، تیلور - ۲۰۰۲). تصورات اولیه در مورد آینده‌اندیشی، نگاه افسانه‌ای، جادویی و استثناء گرایانه بوده است، ولی به مرور حوزه‌های گسترده مطالعات علمی آینده، با تکیه بر تفسیر، پیش‌بینی مبتنی بر قانون احتمالات شکل گرفته است (میشل مارین - ۲۰۰۲). مطالعات آینده، هم با نگاه خرد به مقوله‌های مختلف فرهنگی، اقتصادی و سیاسی، توجه کرده است و هم با نگاه کلان، روندهای جهانی را در جهان آینده مورد بررسی قرار داده‌اند، بعنوان نمونه با همین نگاه کلان‌نگر، نوروین پیترز (۲۰۰۰) مجموعه مقالاتی در مورد آینده جهان در ۲۰۲۰ را که محصول کنفرانسی است که به مناسبت چهل و پنجمین

سالگرد مؤسسه مطالعات علوم اجتماعی هالند برگزار شده است، جمع آوری و ویراستاری نموده که در کتابی تحت عنوان "آینده‌های جهانی: شکل‌گیری جهانی شدن" به چاپ رسیده است. نویسندگان مقالات تلاش داشته‌اند که تحلیلی از روندهای جهانی که منجر به ۲۰۲۰ می‌شود ارائه دهند. اغلب نویسندگان بر غیرقابل قبول بودن جهانی شدن لیبرال، تأکید می‌کنند و در عین حال مسیر آینده را در ساختار نظام سرمایه‌داری تحلیل می‌کنند. تنوع دیگر، مربوط به نظام‌های فکری و حوزه‌های آینده‌اندیشی است. معرفت‌شناسان با نگاه متدولوژیک و بررسی قوانین تفسیر و تبیین آینده، تلاش می‌کنند، آینده‌اندیشی را با نگاه فلسفی مورد بررسی قرار دهند (آلیجیکا - ۲۰۰۳) و روش‌های مطالعه آینده را مورد نقد قرار دهند. از دل این مطالعات، مطالعات انتقادی و مطالعات فراساختارگراها تولید گردیده که ضریب اطمینان بسیاری از مطالعات آینده را به چالش کشیده است (بل - ۱۹۹۷ و هیج - ۲۰۰۲).

آینده سیاست نیز حوزه دیگری از مطالعات مربوط به آینده است، که تحت تأثیر دو جهانی شدن‌ها (عاملی، ۱۳۸۲ الف)، نهادهای جهانی، تضادهای اجتماعی و فرهنگی، بالا رفتن قدرت فردی (گیدنز - ۲۰۰۱)، سیاست آینده را غیرمرکزی و انتشار یافته (Pervaded) می‌بیند (روزنو - ۱۹۹۹، بری - ۲۰۰۰). مطالعه آینده فرهنگ نیز از ابعاد مهم دیگر آینده‌اندیشی است که به مطالعه پایداری و یا عدم ماندگاری فرهنگ‌ها (استیونسون - ۲۰۰۰) در قالب فرهنگ‌های بومی (گرونفلدت Groenfeldt)، فرهنگ‌های قومی، فرهنگ‌های ملی و همچنین به مطالعه هویت فردی و اجتماعی می‌پردازند. یکی از جنبه‌های مهم در قالب آینده فرهنگ، هویت فردی و اجتماعی می‌باشد که محل تأمل این مقاله است. در اینجا سؤال اصلی این است که فرد یا جامعه در آینده چه احساس و درک اولیه نسبت به خود و دیگری خواهد داشت؟ این احساس چه پیوندی به تاریخ گذشته دارد؟ و فرد و جامعه چگونه خود را از دیگری متمایز می‌کند؟ با توجه به این پرسش‌ها، این مقاله تلاشی است برای پرداختن به چگونگی هویت فرد در بستر دوجوانی شدن‌ها و اینکه هویت فرد در "فضای دوجوانی" جدید، چه آینده خواهد داشت.

در این مقاله ابتداء، پارادایم دوجوانی شدن و سپس مفهوم هویت و نسبت بین دوجوانی شدن‌ها و هویت و در نهایت چگونگی هویت در فضای دوجوانی آینده مورد بحث قرار خواهند گرفت.

۱. پارادایم دوجوانی شدن‌ها:

پارادایم دوجوانی شدن‌ها، نگاهی است که در درجه اول به تبیین و متمایز نمودن دو جهان موازی و در عین حال مرتبط و درهم آمیخته در یکدیگر می‌پردازد و در درجه بعدی جهانی شدن‌های متکثری را در درون این دو جهان مورد توجه قرار می‌دهد؛ اساساً مهمترین تغییر جهان معاصر که بنیان

تغییرات آینده جهان را می‌سازد، رقابتی شدن جهان واقعی و جهان مجازی است.

ظهور جهان جدید یعنی "جهان مجازی" (Virtual World) بسیاری از روندها، نگرش و ظرفیت‌های آینده جهان را تحت تأثیر خود قرار خواهد داد؛ این جهان در واقع به موازات و گاه مسلط بر "جهان واقعی" (Real Word) ترسیم می‌شود و عینیت واقعی پیدا می‌کند؛ این دو جهان از یک رابطه "انعکاسی هندسی" (Geometrical Reflection) برخوردار هستند.

جهان اول با خصیصه جغرافیا داشتن، از نظام سیاسی مبتنی بر دولت - ملت برخوردار بودن، طبیعی - صنعتی بودن، محسوس بودن و معطوف به احساس قدیمی‌تر بودن از جهان دوم قابل تمایز است. جهان دوم نیز با خصیصه‌هایی مثل بی‌مکانی، فرازمان بودن، صنعتی بودن محض، عدم محدودیت به قوانین مدنی متکی بر دولت - ملت‌ها، از معرفت‌شناسی تغییر شکل یافته پسا مدرن برخوردار بودن، قابل دسترسی بودن همزمان، روی فضاء بودن و برخورداری از فضاءهای فرهنگی، اعتقادی، اقتصادی و سیاسی جدید از جهان اول بصورت نسبی جدا می‌شود. این دو جهان در بسیاری از موارد تبدیل به دو قلوهای به هم چسبیده خواهند شد که تعامل فردی و اجتماعی در قلمروهای بسیار، بستگی به "تعامل‌های دوج جهانی" دارد و ما مواجه هستیم با "دوج جهانی شدن‌های به هم چسبیده" (Twin Globalizations). آموزش و پرورش آینده، نظام‌های تجاری و بانکی در حال و آینده، نظام‌های کنترل شهری و شهرسازی، حتی پزشکی جهان آینده برآیند تعامل پیوند خورده این دو جهان است. فهم دقیق تغییرات آینده جهان، نیازمند توجه جدی به وجود این دو جهان موازی است، دوج جهانی شدن‌ها، فرایندهای جهانی است که در عین حال منعکس‌کننده دوج جهانی گرایی (Dual Globalism) نیز هست؛ دوج جهانی شدن‌ها بیان‌کننده فرایندهای جهانی در دو فضای متفاوت است و دو جهان گرایی‌ها اشاره به شکل‌گیری معرفت‌های جدید جهانی نسبت به جهان واقعی و جهان مجازی است؛ بر این مبنا نگارنده توجه به این موضوع را به لحاظ "فضاء‌شناسی" محوری‌ترین بستر برای مطالعه جهان معاصر و جهان آینده می‌داند.

به لحاظ معرفت‌شناسی ادیان بزرگ جهان‌گرا، ادبیات، رمان و حوزه‌های سنتی و مدرن بوتویایی (کومار، ۲۰۰۳) و آرمان شهرهای فلسفه‌های قدیم و اساساً نگاه جهان‌گرایانه مسلط بر اندیشه فلسفی نقش مهم در شکل‌گیری نگاه جهان‌گرایانه جدید و ظهور فرایندهای جهانی شدن داشته است؛ در کنار اندیشه‌های فیلسوفانه، قدرت خلاق هنرمندان و نقاشان در ترسیم جهان آینده جایگاه جدی داشته‌اند و فضای جهانی جدید محصول و برآیند همه تولیدات فلسفی، هنری، تکنولوژیکی و تجربیات حوزه‌های مختلف علوم می‌باشد، به قول نیچه (۶۳؛ ۱۳۸۲) "اگر از ارتفاعی درست بنگریم همه چیزها سرانجام به هم می‌رسند، اندیشه فیلسوف، کار هنرمند و اعمال نیک" و در واقع تلاقی اندیشه‌های جهان‌گرا و جهان‌شدن‌های امروز را معنا می‌بخشند.

نگاه جهان‌گرایانه، زمینه‌های ظهور ذهنی "جهان‌غیر از جهان شناخته‌شده" را که در آن زندگی می‌کنیم فراهم آورده است، تصورات واقعی و خیالی نیز در این عرصه کارساز بوده‌اند، نگاه خیالی و جادویی به جهان، انسانی را تصویر می‌کند که به صورت اعجاب‌انگیز و خارق‌العاده مسلط بر همه مخلوقات و همه هستی است و هر آنچه را که اراده کند تحقق یافته، می‌یابد؛ جهانی را معرفی می‌کند که حتی انسان با اراده ذهنی بر زمان و مکان مسلط می‌شود، و همه کرات را در می‌نوردد، جهانی که یک فرد از انرژی خارق‌العاده برخوردار می‌شود و در بر همه جا مسلط می‌شود، همسایگی، کار، شغل، تجارت، معاملات، تفریحات، سرگرمی‌ها و بسیاری از نظام‌های زندگی در این جهان از نمودهای مجازی و در عین حال "واقعیت مجازی" (Virtual Reality) است که برای این جهان پیش‌بینی می‌شود.

۲. هویت چیست؟

هویت ابتداء به معنای "یکی شدن" و در روانشناسی به معنای "یکی شدن خود" مطرح گردیده است و در مردم‌شناسی هویت متجلی در "هویت نژادی" بوده است (سو کفلد، ۱۹۹۹:۴۱۷)

هویت از نقطه نظر جامعه‌شناسی صرفاً یکی شدن خود نیست بلکه "یکی شدن با خود و دیگران" محسوب می‌شود که توضیح‌دهنده هویت فردی و اجتماعی است؛ اریکسون (۱۹۸۰:۱۰۹) این دو مفهوم را با یکدیگر جمع کرده و معتقد می‌باشد هویت دارای دو جزء است: اول "یکی شدن خود" و دیگری "مشارکت با دیگران در بعضی از اجزاء ذاتی"؛ براساس نظریه هویت، فرایند هویت، یک سیستم کنترل است که مجموعه از هنجارها و ضدهنجارها را در فرد و جامعه بوجود می‌آورد؛ هویت مجموعه معانی است که چگونه بودن را در خصوص نقش‌های اجتماعی به فرد القاء می‌کند و یا وضعیتی است که به فرد می‌گوید او کیست و مجموعه معانی را برای فرد تولید می‌کند که مرجع کیستی و چیستی او را تشکیل می‌دهد (بورک، ۱۹۹۱:۸۳۷). نکته مهم این است که هویت مفهومی است مرتبط با حوزه معنا، منتهی لزوماً معنا خصیصه ذاتی فرد و یا جامعه نیست بلکه محصول توافق‌ها و عدم توافق‌ها می‌باشد (جینکینز، ۱۳۸۱).

اندیشمندان بسیاری همچون ویلیامز (۱۹۶۰)، گیچ (۱۹۶۲، ۱۹۶۷ و ۱۹۶۹)، کوین (۱۹۶۳)، نیلسون (۱۹۷۰)، بومن (۱۹۹۸)، یونگ و لایت (۲۰۰۱) معتقد به نسبی بودن هویت و یا هویت‌ها هستند؛ از نظر گیچ (۱۹۶۲) هویت نسبی است و افراد از جنبه‌های متفاوت، دارای هویت‌های متفاوت هستند؛ یک فرد، یک هویت شغلی، هویت فامیلی و هویت دینی می‌تواند داشته باشد؛ از نظر نیلسون (۱۹۷۰) رئیس بانک و شهردار یک شهر، هر دو یک شهروند هستند، ولی به لحاظ موقعیت رسمی دارای هویت‌های متمایزی می‌باشند و یا حرف اول یک کلمه و حرف پنجم همان کلمه هر دو حرف هستند،

اما به لحاظ نمادی حروف متفاوتی می باشند.

یونگ و لایت (۲۰۰۱) در مقاله شان، به تفاوت هویتی مردم آلمان شرقی در دوره سوسیالیسم و مابعد سوسیالیسم یعنی پس از فروپاشی دیوارهای برلین، اشاره کرده اند و نسبت دوره‌ای هویت‌ها را براساس تغییرات اجتماعی نشان داده‌اند.

هویت‌ها از دو خصیصه استمرار و تمایز برخوردار هستند، یعنی فردیت هویتی فرد به سادگی تغییر نمی کند و همواره خود را در کنار "دیگری نبودن" می یابد (عاملی، ۲۰۰۲)؛ با یک نگاه کلی از نظر انتونی گیدنز (۲۰۰۱:۲۱) هویت مربوط به فهم افراد در مورد این که "چه کسی هستند؟" و "چه چیزی برای آنها مهم است" تبیین می شود، این فهم هویتی، منتزع از منابع معنا ساز مهمی مثل دین، ملیت، نژاد، جنسیت، طبقه اجتماعی و تمایلات گروهی و قومی می باشد؛ هویت‌های فردی، مربوط به احساس فرد نسبت به خود و تمایزاتی است که با مؤلفه‌هایی مثل اسم، ملیت، قومیت و یا تمایلات شخصی، فکری، ارزشی و یا ایدئولوژیک، هویت یک فرد را از دیگری متمایز می کند؛ هویت اجتماعی، به احساس مشترک یک جمع مثل "مادرها"، "پناهندگان"، "اقلیت‌های قومی دینی"، "گروه‌های کوچک و بزرگ اجتماعی" و... باز می گردد، این احساس منابع مشترک دارد که همه افراد آن هویت مشترک را به هم وصل می کند.

هویت همواره یک مفهوم ارتباطی بوده است (بارت، ۱۹۶۹)، به این معنا که ما بوسیله تشابه‌ها و تفاوت‌هایی که با دیگر داریم شناخته می شویم (میناگال و همکاران، ۲۰۰۳:۶۱)؛ هویت به ریشه‌های زندگی، روش‌ها و منش‌هایی که با آن به سر می بریم، گره خورده است، منظور از روش‌های زندگی، بقول میناگال و همکاران او (۲۰۰۳) لزوماً نظام‌های اداری و بوروکراتیک زندگی نیست، بلکه منظور آن اموری است که خصیصه‌های خاص زندگی ما را منعکس می کند، اموری مثل آداب و رسوم اجتماعی، مذهب، نوع لباس پوشیدن، غذا خوردن، گذران اوقات فراغت و خلق و خوی‌های مربوط به روابط اجتماعی، نمونه‌هایی اند که هویت یک جامعه را از جامعه دیگر و یا حتی هویت یک فرد را از فرد دیگر متمایز می کنند.

از نظر استوارت هال (۱۹۹۱ الف: ۴۷)، با نگاه هگلی، هویت یک روند در حال شدن است و از طرفی یک شناسنامه و عامل شناخته شدن محسوب می شود، هویت همواره از طریق تقسیم شدن، معنا پیدا می کند، تقسیم بین اینکه من چه هستم و دیگری چه هست؟، او اساساً هویت را "ریشه خود و بستر عمل" تعریف می کند، از نظر او نگاه روانشناسی به "خود" (Self) نیز به این معنا نزدیک است، نگاهی که خود را یک "من ادامه دار، توسعه‌ای و در عین حال یک خود دیالکتیکی درونی" تعریف می کند؛ در واقع ما هرگز آنجا قرار نداریم بلکه یک خود در حال شدن هستیم، و وقتی به مقصد می رسیم، حداقل می دانیم که هستیم؟، استوارت هال بر "منطق هویت" تأکید می کند، از نظر او اکثر بحث ما در

مورد درون یا بیرون خود و دیگری، یا درون و یا بیرون فرد و جامعه و در عینیت یا ذهنیت، بر منطقِ هویت متکی است، همین منطقِ هویت است که از نظر او یک آرامش خاصی را به فرد می‌دهد که بقول او شب را راحت می‌خواهد، یعنی فردی که گرفتار دوگانگی یا چندگانگی هویتی نیست، بلکه از یک هویت روشن و خواب راحت نیز برخوردار است؛ منطق خوب خوابیدن به ما می‌گوید، فرد در شرایطی قرار دارد که با تغییرات بسیار آهسته مواجه است، البته تاریخ حرکت می‌کند و تغییرات غیرمنتظره دارد ولی فرد با یک هویت مشابهی ادامه می‌دهد، این نوع هویت و این نوع منطقِ هویت از نظر او به پایان دورانِ خود رسیده است.

از نظر استوارت هال (۱۹۹۱ الف: ۴۲) منطقِ هویت به پایان خود رسیده است، و این بخاطر "غیر مرکزی شدن نظام‌ها و اندیشه‌های مدرن" است، در واقع تمام امور مدرنیته که مربوط به جنبه‌های "بزرگ هویت جمعی" بود، مورد چالش قرار گرفته است، تمامی اموری که به نوعی جامعیت، هم‌رنگی و هم‌ریشه‌بودن را معنا می‌بخشید، در معرض شکست قرار گرفته است، اموری مثل طبقه اجتماعی، ملیت، نژاد، جنسیت و حتی مفهوم بزرگی مثل "غرب" از هویت مشابه و جمعی خود دور شده است، این جنبه‌ها، از نظر استوارت هال، "جنبه‌های بزرگ هویت اجتماعی" (Great Collective Identity) اند، که به نوعی در بستر روند طولانی تاریخ مدرنیسم تولید شده اند، در واقع اینها به نوعی اشکالی از "خود - انعکاسی" فرد است که در هویت‌های جمعی بزرگ معنا پیدا می‌کنند، بعنوان مثال، طبقه مهمترین جایگاهی بود که موقعیت اجتماعی را معنا می‌بخشید، طبقه یک "کد اجتماعی" بود که بوسیله آن افراد یکدیگر را می‌فهمیدند، البته هویت‌های اجتماعی از بین نرفته و نخواهد رفت، ولی امروز، سازه‌های اجتماعی که در بستر هویت معنا پیدا می‌کنند مثل ملیت، طبقه و... از بین رفته اند.

اساساً هویت مربوط به ذهنیتِ مشابهی است که فرد با دیگر دارد، به قول استوارت هال (۱۹۹۱ الف: ۴۹) هویت مربوط به افرادی است که مشابه هم حرف می‌زنند، مشابه هم فکر می‌کنند، از احساسات مشابه برخوردار هستند، لذا هویت همواره از جایگاه دیگری تعریف می‌شود، هویت فرد، گاهی در دیگری منعکس می‌شود، مثل جایی که مفهوم عشق معنا پیدا می‌کند، در اینجا فرد، در دیگری تکرار می‌شود، شاید به همین دلیل است که در قلمرو ملی و شکل‌گیری حس و هویت ملی سخن از "عشق سیاسی" است (ترنز، ۱۹۹۹)، در واقع در سطح نازلتر، آن چیزی که موجب نوعی هویت جمعی می‌شود، تکرار تمایلات مشابه همه افراد و انعکاس فرد در جمع و فرد در دیگری است.

استوارت هال (۱۹۹۱ الف) در مقاله تحت عنوان "محلی، جهانی: جهانی‌شدن و قومیت" بر بُعد تمایز هویتی در مواجهه‌های محلی و جهانی تأکید می‌کند، او می‌گوید: زمانی که به اطراف جهان می‌روید، وقتی متوجه می‌شوید دیگران چه هستند؟ پس می‌فهمید، آنها چه نیستند؟ و در نتیجه اینکه شما چه هستید؟ معنا پیدا می‌کند، بنابراین هویت، دائماً در یک چشم‌انداز نبودن، مشابه نبودن‌ها و اساساً یک

نگاه منفی و یا سلبی معنا می‌یابد، او معتقد است با ظهور جهانی شدن، روابط و هویت فرهنگ ملی بریتانیا، در حال از بین رفتن است، البته به نظر می‌رسد، حال به جنبه‌های بازگشتی هویت که در بستر مواجهه با دیگری شکل می‌گیرد و موجب نوعی بازگشت به خود می‌شود، توجه نکرده است؛ آن دیدگاهی که در نظر گیدنز (۱۹۹۹) انعکاس پیدا کرده و گیدنز را بر این جهت گیری رسانده است که ملی گرایی و مفهوم ملیت در بستر جهانی شدن تقویت می‌شود و حتی "ملیت‌های بدون دولت" در این روند شکل می‌گیرند، البته او با تفکیک بین مفهوم ملت، دولت ملت و ملی گرایی، بازتاب‌های متفاوتی در مواجهه با جهانی شدن مطرح می‌کند که لزوماً از ابعاد انعکاسی برخوردار نیستند.

۳. آینده‌هویت، دو جهانی گرایی‌ها و دو جهانی شدن‌ها:

با توجه به روشن شدن ابعاد مفهومی دو جهانی شدن‌ها و هویت، نسبت بین این دو مفهوم را بصورت اجمالی در جهان آینده مورد بحث قرار می‌دهیم، باید توجه داشت که آینده‌هویت از ابعاد مختلف قابل مطالعه است، هویت فرد و جامعه، هویت فرهنگی یک منطقه که نماد فرهنگی و هویتی مجموعه از کشورها را در بردارد مثل هویت غرب (وندر ویر، ۲۰۰۳)، و یا آینده‌هویت معماری، نقاشی و یا حتی آینده‌هویت شهر (هوبارد و همکاران، ۲۰۰۳) جنبه‌های متفاوتی می‌باشند که در مطالعه آینده‌هویت مورد توجه قرار گرفته‌اند، در این مقاله توجه اصلی ما متوجه آینده‌هویت فردی است؛ در خصوص هویت در جهان آینده نیز مطالعات زیادی انجام گرفته است، بعضی از این مطالعات، به جایگاه هویت در فضای فرهنگی دیجیتال جدید توجه کرده است (بولیر، ۱۹۹۵).

هابرمس (۲۰۰۳) در یکی از آثارش تحت عنوان "آینده طبیعت انسانی" (The Future of Human Nature)، رابطه بین تصرفات مهندسی ژنتیک و هویت انسان و برداشت و تلقی که فرد از خود، طبقه و تاریخ خود دارد را مورد بحث قرار می‌دهد و انعکاس آنرا بر هویت‌های آینده چالش برانگیز می‌داند، هابرمس (۲۰۰۳) در این کتاب به نقد مهندسی ژنتیک و دخالت‌ها و تصرف‌های ژنتیکی در ارتباط مستقیم با هویت و فهم از خود و طبقه و جایگاه اجتماعی می‌پردازد، او بین رشد طبیعی و ساختگی تفاوت قائل می‌شود و معتقد است ژن ساخته شده و ژن طبیعی تفاوت‌های هویتی را بعنوان عضو یک جامعه خاص بوجود می‌آورد، او در جمع‌بندی خود، به این مهم تأکید می‌کند که تضادهایی بین علم و دین، منشاء بحران‌های بسیار زیادی شده است که نمود مهم آن، ۱۱ سپتامبر می‌باشد و بازتاب‌های دیگر آن تصرف بر بسیاری از روندهای طبیعی زندگی انسان خواهد بود.

والتر تروت اندرسون (۱۹۹۶، ۱۹۹۷ و ۲۰۰۳)، از جمله کسانی می‌باشد که در حوزه آینده‌هویت فردی مطالعات متمرکزی داشته است، اندرسون (۲۰۰۳) با دیده تردید به سخن هملت که می‌گوید "ما می‌دانیم چه هستیم" نگاه می‌کند، در آینده چه خواهیم بود؟ اما بر محور روندهای گذشته ترسیم

ابهام آمیزی از چه بودنهای آینده می توان ارائه نمود. اینکه فرد در جهان آینده چه تلقی نسبت به خود و دیگری دارد، سئوالی است که مستلزم توجه به سه مؤلفه مهمی باشد:

مؤلفه اول: فضای حاکم بر فرد در جهان آینده است که در واقع نوعی فضاء شناسی و محیط شناسی زندگی فرد در جهان آینده تلقی می شود.

مؤلفه دوم: چرخش یا استمرار روندهاست، در واقع این سؤال مطرح است که آیا لزوماً آینده جهان، یک رابطه خطی با جهان گذشته دارد، تا با فهم سنت تاریخ گذشته، به سنت تاریخ آینده پی ببریم، یا چرخش ها و به قول گیدنز "روندهای معکوس" در آن وجود دارد که تاریخ آینده را به گذشته وصل می کند و با برآیندهای جدیدی از "گذشته و آینده" ظهور پیدا خواهد کرد.

مؤلفه سوم: به توضیح روندهای هویتی همزمان و حتی "همزمانی گرایشی های متضاد" (Contradictional Synchronism) می پردازد که در فهم تکثرهای موجود در فضای دو جهانی کمک می کند.

مؤلفه اول: فضای حاکم بر انسان در جهان آینده

نسبت به مؤلفه اول، مهمترین تغییر، ظهور و استقرار جهان دوم و چرخه جهانی شدن ها در این جهان می باشد، ظهور جهان دوم (جهان مجازی) معلول یک تحول عظیم و مهم تکنولوژیک است که مفهوم زمان و مکان را عوض کرده است و یک "ارتباط همزمان" را برای همگان و در هر زمان، فراهم آورده است، این روند، ثبات و تمایزهای هویتی را در درون تکثرها و تغییرها گم خواهد کرد، مفهوم دوری و نزدیکی و اینجا و آنجا در پرتو آن از بین رفته است، این روند حتی مفهوم این فرهنگ و آن فرهنگ و این هویت و آن هویت را نیز تحت الشعاع خود قرار داده و در لایه های گسترده تری متأثر خواهد کرد، به عبارتی می توان گفت جغرافیای فرهنگی و هویتی آینده بر محور جغرافیای سیاسی و زمینی جهان واقعی ترسیم نخواهد شد، با این نگاه "همگنی هویتی" (Homogenized Identity) و "همگنی فرهنگی" مبتنی خواهد بود بر "هم سازی های جدید" و در عین حال به قول رولند رابرتسون (۱۹۹۲) شاهد یک نوع "ناهمگنی فرهنگی" و "ناهمگنی هویتی" (Heterogenized Identity) خواهیم بود، این همگنی و ناهمگنی صرفاً تولید واقعی فرهنگ و جغرافیای بومی نیست و اساساً صرفاً برگرفته از جهان واقعی نیست، بلکه روندهای بومی - جهانی و دوجوانی شدن ها عامل عمده این روندهای هویتی جدید است.

فضای جدید، رابطه متفاوتی با تکنولوژی را بوجود آورده است، جهان مجازی که سراسر جهان

ساختگی، کدگذاری شده و صنعتی است، تعامل‌های واقعی را که منتزع از "واقعی فرض کردن مجاز" می باشد را بوجود آورده است، لذا این سؤال اساسی مطرح است که اساساً فرد در مواجهه با تکنولوژی بطور عام و در مواجهه با کامپیوتر و جهان مجازی از چه هویتی برخوردار خواهد بود و به قول رومن (۲۰۰۲) فرد در فضای متصل (On line space) از چه هویت متفاوتی در مقایسه با فضای منفصل (Off line space) برخوردار خواهد شد، این فضای جدید روندهایی را بوجود آورده است که ماشین جزو زندگی روزمره انسان شده است، به نوعی که فرد در بسیاری از تعاملات خود در زندگی روزمره، بقول مزلیش (۱۹۹۳)، بین انسان و ماشین تفاوتی قائل نمی‌شود، باید توجه داشت که در فضای سایبرنتیک، بسیاری از ارتباطات بین فرد و "بی فردی" و یا "ماشین تیزهوش" است و به دلیل فرهنگی شدن ارتباطات سایبرنتیک، فرد تفاوت انسان و ماشین را فراموش کرده است، خصوصاً اینکه در فضای سایبر انسان و ماشین هر دو از ماهیت "سمبولیک بودن، کدگذاری شده و بی بدن بودن" برخوردار اند، فردی که در نظام بانکی جهان واقعی با انسان واقعی مواجه بود، به یکبار در فضای مجازی رابطه با ماشین، بعنوان یک جایگزین رابطه انسانی قرار می‌گیرد، ذهنیت شرطی روابط انسانی در نظام بانکی، منشاء تداعی همان روابط در ارتباط انسان با ماشین می‌شود، بسیاری از این روابط طبیعی، در جهان مجازی صنعتی تکرار می‌شود که به مرور تعامل جدیدی از روابط "فرد" با "دیگری" را می‌سازد.

اندرسون (۱۹۹۶) در کتاب "تکامل آنگونه که در گذشته بوده است، نیست" (Evolution Isnt What It Used To Be) بحث می‌کند که انسان امروز، موجود دیگری شده است و نقطه مرکزی این تغییر مربوط به تعامل بین "بیولوژی و الکترونیک" (Bionic Convergence) و به تعبیری بین انسان و تکنولوژی است، او معتقد است دو تکامل بزرگ صورت گرفته که یکی مربوط به رابطه انسان و تکنولوژی است که موجب "توسعه و بزرگ شدن قلمرو ذهن" گردیده، این رابطه بصورت برجسته مربوط به رابطه انسان و کامپیوتر و دیگری مربوط به بدن انسان می‌باشد، بدن انسان یا از طریق واکنش‌ها و ارگانهای ساختگی و بسیاری از اختراعات تکاملی و مثلاً صنعت پیوند اعضا، ابعاد تکاملی برجسته پیدا کرده است، این دو افزایش، انسان دیگری را ساخته است که با انسان پیشین تفاوت دارد.

اندرسون (۱۹۹۷) در کتاب "آینده و خود" به مطالعه "آینده" و "خود" می‌پردازد، در این کتاب او به یک نکته کلیدی توجه می‌کند که فرد تک مرکزی گذشته، تبدیل به یک فرد چند مرکزی شده است که این تکثر، منشاء ضعیف شدن لایه‌های هویتی فرد شده است، اما دیدگاه کلیدی اندرسون (۲۰۰۳) که در یکی از مقاله او که در فصلنامه "آینده‌ها" به چاپ رسیده است، از اهمیت زیادی برخوردار است، او در تکمیل دیدگاه‌های خود در خصوص هویت انسان، بر سه مفهوم اساسی که مربوط به هویت انسان در مواجهه با تکنولوژی می‌باشد، تأکید کرده است، او معتقد است اولاً یک نوع "

افزایش (Augmentation) توانایی‌ها "نه به لحاظ صرفاً بیولوژیکی بلکه به لحاظ ذهنی در انسان بوجود آمده است، ثانیاً یک مفهوم جدیدی از "زندگی تعاملی و اشتراکی" (Symbiosis) معنا پیدا کرده است و ثالثاً نوعی برآیندهای "فرا" (Transcendence) هویتی بین انسان و انسان و ماشین‌های تیزهوش (Intelligent Machines) بوجود آمده است، از نظر اندرسون (۲۰۰۳:۵۴۵)، معلوم نیست روند افزایش نیروی انسان، اشتراکی شدن فضاها و فراهویتی شدن تا چه مقدار پیش خواهد رفت، هر چه هست، از نظر او این روند در حال شدن است و انسان همواره چیزی، جز آنچه در گذشته بوده است، خواهد بود، آنچه خواهد شد، می‌تواند آینده بهتر باشد و می‌تواند آینده مشکل‌تر باشد.

در خصوص فضاشناسی و محیط‌شناسی آینده، توجه به ظرفیت‌های علمی آینده و تکنولوژی‌های آینده در عرصه بیوتکنولوژی، که خلق انسان‌های جدید با هویت‌های جدید که در بسیاری از موارد بریده از تاریخ، پدر و مادر می‌باشند، شایان اهمیت است، همچنین تصرف بر طبیعت انسان و "طبیعت غیرطبیعی" نوعی ساختگی شدن انسان و طبیعت را به همراه می‌آورد که منشاء هویت متفاوتی خواهد بود (هابرمس، ۲۰۰۳، نیول، ۲۰۰۳، عاملی ۱۳۸۲ الف).

مؤلفه دوم: چرخش یا استمرار روندها:

در اینکه مظاهر بسیار گسترده از تاریخ بشر محصول تعامل‌های مرتبط با یکدیگر اند، تردیدی نیست، اما اینکه آیا تلقی هویتی نیز از یک روند یکسان برخوردار است یا خیر، تردیدهای جدی وجود دارد، استورات هال (۱۹۹۱ الف) بر این معنا تأکید می‌کند که سنت تاریخ چنین بود که هویت در حال و آینده به نوعی تکرار هویت در گذشته بود، لذا استمرار هویت‌ها امری قابل فهم بود، ولی امروز، نوعی تغییر جزو ذات حرکت ثابت تاریخ شده است، لذا مفاهیم و معانی بزرگ شکل نمی‌گیرد و سیلان تغییرات نوعی خرده‌گرایی را بوجود آورده است، این نگاه ناظر بر دوران گذار است، ولی شواهدی از ظهور گذشته در آینده و یا بازگشت به گذشته و سنت‌های قدیم در جامعه معاصر دیده می‌شود، ظهور "فرهنگ مخالف" در قالب کمپین‌های اجتماعی مثل "خانواده"، "مبارزه با فقر"، "طرفداری از صلح جهانی" و "نهضت‌های بازگشت به دین‌ناب" و بطور خاص ظهور بزرگترین کمپین اجتماعی تاریخ معاصر، یعنی "نهضت اجتماعی محیط‌زیست‌گرا" نمودهای برجسته بازگشت به طبیعت، و زندگی طبیعی و به نوعی فرار از جهان تصرف‌های تخریب‌کننده "هویت انسان" است، این روند تولید فضای دوجوانی شدن‌هاست، همان‌طور که مدرنیته و صنعتی شدن، نوعی از خود بیگانگی را بدنبال داشت و هویت فرد در جهان مدرنیته گرفتار یک نوستالژی جدی شد، این روند در زندگی دوجوانی جدید، نوستالژی فراینده را تولید خواهد کرد که فرد‌گرایی، جز بازگشت به خویشتن، نمی‌یابد.

مؤلفه سوم: لایه‌ای شدن و همزمانی شدن هویت‌ها:

تکثر گسترده‌ی دو جهانی شدن‌ها و فرایندهای بومی - جهانی (Glocalization) (رابرتسون، ۱۹۹۵) در درجه اول به قول کریس بارکر، (۲۰۰۲:۷۲) "کلیت" (Whole) فرهنگی را تبدیل به یک تجزیه فرهنگی کرده است، این روند فرهنگی موجب ظهور ساختارهای جدیدی گردیده که تولیدکننده روندهای همزمان و در عین حال متضاد بسیاری در جهان معاصر شده است، ظهور پسا مدرنیسم در کنار مدرنیسم، ظهور روندهای غیرسکولارشدن (Desecularization) در کنار سکولار شدن (Secularization) جوامع و بوجود آمدن هویت‌های سنت‌گرا در کنار هویت‌های مدرن‌گرا و یا بوجود آمدن هویت‌های دورگه (Hybrid Idintities) در نسل جدید، نمودهایی از ظهور همزمانی‌های فرهنگی و هویتی است، جهان مجازی، با تأثیر گرفتن از صنعت همزمان ارتباطات، منشاء ظهور "فرهنگ‌های آنی" (Simultaneous Cultures) (بل، ۲۰۰۱)، و بدن‌بال آن ظهور حال هویت‌های خلق‌الساعه شده است که در دروه محدودی شکل می‌گیرد و با ظهور "هویت‌های جدید" به سرعت از بین می‌روند، خواهند بود،

فرد در عین حال که از هویت ملی‌گرا برخوردار است، از نگاه جهان‌گرایی عدالت‌خواهانه نیز برخوردار گردیده، در عین حال که در تعامل با جهان، همگنی‌های جدید بوجود آورده است، همگنی‌های بسیار بومی نیز در درون آن شکل گرفته است، توجه به این نکته این مهم را بیان می‌کند که ما در جهان آینده لزوماً با "یک هویت فردی و اجتماعی" مواجهه نیستیم، بلکه فرد واحد و مکان استقرار دو یا چند هویت شده است ع لذا وقتی از چیستی فرد سؤال می‌شود، در پاسخ از ملاک چیستی و جهت چیستی باید سؤال کرد، مثلاً شغل شما چیست؟ تمایلات اوقات فراغت شما چیست؟ احساس ملی شما چیست؟ و یا احساس جهانی شما چیست؟ و یا چیستی فرد را نسبت به عضویت در خرده فرهنگ‌ها مورد سؤال قرار می‌دهد.

نتیجه‌گیری:

با نگاه اندرسونی می‌توان گفت دو جهانی شدن‌ها، هر سه روند را توسعه بخشیده است و هویت‌های چندلایه را در درون خود متولد نموده است، از یک طرف ظرفیت انسان از محلی بودن، محلی زندگی کردن و محل گرایی به جهانی بودن، در جهان زندگی کردن و به قول رابرتسون خود را عضوی از جهان شش میلیاردی دانستن، نه صرفاً عضو جمعیت فلان روستا، شهر و یا کشور خاص پنداشتن و در نهایت به یک نوع جهانی گرایی منتقل نموده است، از طرفی فشرده شدن جهان واقعی تحت تأثیر "وسایل حمل و نقل تندرو" و "یکی شدن جهان مجازی" تحت تأثیر صنعت همزمان ارتباطات، ظرفیت فزاینده را برای انسان فراهم آورده است، لذا "خودفردی" یک افق جهانی پیدا کرده است، با مؤلفه

دوم اندرسون یعنی "تعاملی و اشتراکی شدن" فضاء، نیز باید گفت فشردگی این دو جهان، نزدیک شدن جامعه انسانی و ارتباطات تنگاتنگ بین جامعه انسانی، تعامل های متکثر بین دینی، بین فرهنگی، بین نژادی و بین قومیتی جدید را بوجود آورده است که پایه شکل گیری "فضاهای فراهوتی" جدیدی را فراهم آورده است، هویت های آینده، با این نگاه بر محور مؤلفه های ثابت و پسینی تاریخ گذشته نخواهد بود، هویت های آینده به گذشته مراجعه خواهد کرد ولی گذشته را بطور کامل تکرار نخواهد نمود، بلکه نوعی "فرایندهای تعاملی آینده و گذشته" شکل خواهد گرفت.

با توجه به پارادیم دوج جهانی شدن ها، می توان گفت هویت های ثابت پیشینی که ساخته شده جهان اول (جهان واقعی) بودند در مواجهه و تعامل با جهان دوم (جهان مجازی)، پایه هویت های جدیدی را می گذارند که ظرفیت تضادهای گسترده بین زندگی، فرهنگ و هویت در جهان واقعی و جهان مجازی را خواهد گذاشت، دوران انتقال فرد از زندگی در جهان واقعی به زندگی در "فضای دوج جهانی"، دوران چالش ها، ناهنجاری های گسترده و بحران هویت هاست، ولی به نظر می رسد با استقرار و هنجاری شدن جهان دوم در کنار جهان اول، در سه دهه آینده، شاهد شکل گیری جغرافیا و نهادهای شناخته شده جهان مجازی در کنار جهان واقعی باشیم، که فرد در آن فضاء احساس آشنایی، تسلط و هویت مشخص داشته باشد، به عبارتی می توان گفت، جهان آینده، جهان مسلط شدن انسان بر روندهای دوج جهانی شدن است، این روند منجر به نوعی "بازگشت به سادگی" در اوج پیچیدگی تکنولوژیک جهان آینده خواهد شد، روندهای بازگشت، که منشاء آن خستگی های انسان در جهان تکنولوژی و "ضعیف شدن لایه معنا و معنویت" است، انسان را به سمت تعریف طبیعی تر و ساده تر از خود منتهی خواهد کرد.

براساس آنچه گفته شد، دوج جهانی شدن ها و دوج جهانی گرایی، ضمن تولید تکثرهای هویتی و غیرمرکزی شدن هویت ها، به مرور لایه های جدیدی از "فراهویت ها" را تولید می کند که لزوماً از منابع گذشته تأثیر نمی گیرد، بلکه اشتراکات جهانی فراهوتی را بوجود آورده است که از خصیصه "معنویت گرایی و پیوند با متافیزیک"، "طبیعت گرایی"، "سادگی" و محوریت پیدا کردن مفهوم "عدالت" با نگرش جهانی "عدالت برای همه" (Justice for all) برخوردار خواهد بود، در چهارچوب پارادیم معرفتی دوج جهانی گرایی و براساس واقعیت شدن مجاز (Realization of Virtual) و مجازی شدن واقعیت (Virtualization of Real) در بستر دوج جهانی شدن ها، درک از خود و انعکاس خود در کنار دیگری، برخلاف گذشته صرفاً در فضاء و جهان واقعی و با تکیه بر رقابت های دینی، قومی و ملی مصداق پیدا نمی کند، بلکه نمودهایی از "دیگری فرادینی، فراقومی و فراملی" شکل خواهد گرفت که زمینه "هویت های بزرگ جهانی" را بر محور ارزش های جهانی فراهم خواهد کرد، و در کنار آن نوعی، همزمانی هویت های دیگر که معرف جهان شخصی تر و هویت شخصی تر فرد می باشد در حال

شکل‌گیری است، البته این روند، اتفاقی است که در "حوزه عمومی"، قابل پیش‌بینی است، چگونگی روندهای سیاسی در جهان قدرت، روندهای متفاوتی را دارند که در جای خود باید بحث شود. نگاه هابرمسی به تکنولوژی ژنتیک، انسان‌های ساخته‌شده را ترسیم می‌کند که هویت‌های آنها براساس ژن‌های تعریف‌شده، شکل می‌گیرد، این هویت، "ماشینی شدن انسان و هویت انسانی" را ترسیم می‌کند که نگرانی‌های زیادی را برای تعامل طبیعی و ارتباطات بشری ایجاد می‌کند، هویت آینده این نوع انسان، قبل از آنکه محصول یک تعامل باشد، یک جوهر تعریف‌شده ژنتیکی پیدا کرده است، که براساس قدرت و ثروت شکل می‌گیرد.

تکثر و لایه‌ای شدن و چندبُعدی شدن هویت‌ها در جهان آینده، نیز گریزناپذیر به نظر می‌رسد، به نظر می‌رسد، با توجه به توسعه منابع قابل دسترسی فرهنگی، اقتصادی و سیاسی، که در گستره وسیع در جهان اول و جهان دوم بوجود آمده است، هویت‌های آینده از خصیصه فردی بودن، نسبی گرایی، تکثر گرایی و چند لایه‌ای شدن برخوردار خواهد شد؛ همانطور که گفته شد، این روند پس از یک اوج فردی شدن، تکثر و تفرق هویت‌ها، یک روند بازگشت به سادگی، سلامت، جمعی شدن و یکپارچگی مسالمت‌آمیز را طی خواهد کرد، خستگی انسان از زندگی صنعتی، صنعتی بودن محض جهان مجازی، مادی شدن معنویت، و دور شدن انسان از متافیزیک، بازگشت آگاهانه به معنویت را بدنبال خواهد داشت که مظاهر آن در جهان غرب بصورت معناداری دیده می‌شوند، این در واقع نوعی نگاه مثبت و منتهی به صلح و عدالت به آینده بشری‌تمی باشد که همواره کانون محوری دیدگاه اخلاق‌گرایان است.

منابع:

۱. جنکینز، ر. (۱۳۸۱) هویت اجتماعی، ترجمه تورج یار احمدی، تهران انتشارات شیرازه.
۲. عاملی، س. ر. (۱۳۸۲ الف) دوج جهانی شدن و آینده جهان، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۶۹-۷۰، خرداد و تیر ۱۳۸۲، صص ۲۸-۱۵.
۳. عاملی، س. ر. (۱۳۸۲ ب) دوج جهانی شدن ها و جامعه جهانی اضطراب، نامه علوم اجتماعی، جلد ۱۱، شماره ۱، مهر ۱۳۸۲، صص ۱۴۳-۱۷۴.
۴. نیچه، ف. (۱۳۸۲) فلسفه، معرفت و حقیقت، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، هرمس.
5. Aligica, P. D. (2003) Prediction, explanation and the epistemology of future studies, *Futures*, Vol. 35, pp. 1027-1040.
6. Ameli, S. R. (2002) *Globalization, Americanization and British Muslim Identity*, London, ICAS Press.
7. Anderson, W. T. (1996) *Evolution isn't what it used to be: the augmented animal and the whole wired world*, New York, Freeman, New York.
8. Anderson, W. T. (1997) *The future of the self: inventing the postmodern person*, New York, Tarcher/Putnam.
9. Anderson, W. T. (2003) Trajectories: Augmentation, symbiosis, transcendence: technology and the future(s) of human identity, in *Futures*, Vol. 35, pp. 5350-546.
10. Baker, C. (2002) *Making Sense of Cultural Studies: Central Problems and Critical Debates*, London, Sage Publications.
11. Barth, F. (1969) Introduction, in F. Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries*, pp. 9-37, Boston, Little Brown.
12. Barry, R. J. (2000) *The world turned upside down?: globalization and the future of the state*, New York, Manchester University Press.
13. Baumann, G. (1998) *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-ethnic London*, Cambridge, Cambridge University Press.
14. Bell, D. (2001) *An Introduction to Cybercultures*, London & New York, Routledge.
15. Bell, W. (1997) *Foundation of futures studies*, New Brunswick, Transaction Publisher.
16. Bollier, D. (1995) *The future of Community and Personal Identity in the Coming Electronic Culture: a report of the third annual Aspen Institute Roundtable on Information Technology*: Aspen, Colorado, August 18-21, 1994, Washington, D. C.: Aspen Institute Communications and Society.

17. Burke, P. (1991) Identity Processes and Social Stress, *American Sociological Review*, Vol. 56(6), pp. 836-849.
18. Del Pino, J. S. (1999) *Future Systems*, Phaidon Press.
19. Groenfeldt, D. (2003) Can indigenous cultures survive the future?, in *Futures*, Vol. 35, pp. 907-915.
20. Geach, P. T. (1962) *Reference and Generality*, Ithaca, N. Y. Cornell University Press.
21. Geach, P. T. (1967) Identity, *The Review of Metaphysics*, XXI.
22. Geach, P. T. (1969) a Reply, *The Review of Metaphysics*, XXII.
23. Giddins, A. (1999) *Runaway World: How Globalization is Reshaping our lives*, London, Profile Books.
24. Giddens, A. (2001) *Sociology*, 4th edition, Cambridge, Polity Press.
25. Habermas, J. (2003) *The Future of Human Nature*, Cambridge, Polity Press.
26. Hal, H. (1969) *Communication in the world of the future*, New York.
27. Hall, S. (1991a) New identities and New Ethnicities, in A. King, *Culture, Globalization and The World-System*, New York, State University of New York at Binghamton, pp: 41-68.
28. Hall, S. (1991b) The Local and the Global, in A. King, *Culture, Globalization and The World-System*, New York, State University of New York at Binghamton, pp. 19-39.
29. Hideg, E. (2002) Implications of two new paradigms for futures studies, *Futures*, Vo. 34, pp. 283-294.
30. Hubbard, P.; Farie, L.; Lilley, k. (2003) Memorials to Modirinity? Public art in the city of the future, in *Landscape Research*, Vol. 28(2), pp. 147-169.
31. Kumar, K. (2003) Aspects of the Western Utopian Tradition, in *History of the Human Sciences*, Vol. 16(1), pp. 63-77.
32. Marien, M. (2002) Futures studies in the 21st Century; a reality-based view, in *Futures*, Vol. 34, pp. 261-281.
33. Mazlish, B. (1993) *The fourth discontinuity: the co-evolution of humans and machines*, New York, Simon and Schuster.
34. Minnegal, M. King, T. J. Just, R. and Dwyer, P. D. (2003) Deep identity, shallow time: sustaining a future in Victorian fishing communities, in the *Australian Journal of Anthropology*, Vol. 14(1), pp. 53-71.

35. Mortimore, P. (2001) Globalisation, Effectiveness and Improvement, in *School Effectiveness and School Improvement*, Vol. 12(1), pp. 229-249.
36. Newell, P. (2003) Globalization and the Governance of Biotechnology, in *Global Environmental Politics*, Vol. 3(2?), pp. 56-71.
37. Nielson, J. (1970) *Relative Identity*, New Gricles, Vol. 4(3), pp. 241-260.
38. Pieterse, N. (2000) *Global futures: Shaping globalisation*, London, Zed Book.
39. Robertson, R. (1992), *Globalization*, London, Sage.
40. Robertson, R. (1995) Glocalization: Time-space homogeneity-heterogeneity, in: S. Featherstone, S. Lash & R. Robertson (eds.), *Global Modernities*, London, Thousand Oaks and New Delhi, Sage.
41. Rosenau, J. N. (1999) The Future of Politics, in *Future*, Vol. 31, pp. 1005-1016.
42. Stevenson, T. (2000) Creating future cultures, in *Futures*, Vol. 32, pp. 919-923.
43. Quine, W. V. (1963) *From a Logical Point of View*, New York, Harper and Row.
44. Taylor, A. (2002) Global governance, international health law and WHO: looking towards the future, in *Bulletin of the World Health Organization*, Vol. 80 (12), pp. 975-980.
45. Turnerm B. (1999) *Classical Sociologym* London, Sage.
46. Van der Veer K. (2003) The future of western societies: multicultural identity or extreme nationalism?, in *Futures*, Vol. 35(2), PP. 169-187.

عناصر یک نظریه در باب حقوق بشر

آمارتیا سن^۱

ترجمه: سید علی حسینی^۲

۱. نیاز به یک نظریه

مفاهیم اندکی هستند که در بحثهای سیاسی معاصر همانند مفهوم حقوق بشر جذاب باشند. در حقوق بشر چیزی به شدت جذاب وجود دارد و آن این است که هر کسی در هر جای این جهان، صرفنظر از تابعیت و قانون سرزمینی، بعضی حقوق اولیه دارد که دیگران باید به آن احترام گذارند. جاذبه اخلاقی حقوق بشر به منظوره‌های متفاوتی مورد استفاده قرار گرفته است؛ از مقاومت در برابر شکنجه و حبس

1 AMARTYA SEN.

آمارتیا سن، متولد ۱۹۳۳، اقتصاددان هندی است که در سال ۱۹۹۸ جایزه نوبل در رشته اقتصاد را دریافت کرد. به دلیل تحقیقات وی در جنبه‌های اقتصادی مربوط به قحطی، اقتصاد رفاه، انکشاف انسانی، فقر و نابرابری جنسیتی، لقب "مادر ترازای اقتصاد" را به وی داده‌اند. ایشان از سال ۱۹۸۰ تا کنون مدارک افتخاری بسیاری از مراکز آکادمیک معتبر دنیا مانند آکسفورد، هاروارد، توکیو یونیورسیتی را به دست آورده است. متن حاضر ترجمه قسمتی از مقاله وی تحت همین عنوان است که در سال ۲۰۰۴ در مجله تخصصی "فلسفه و امور عمومی" منتشر شده است.

۲ ماستر حقوق بین الملل، استاد "مؤسسه تحصیلات عالی کاتب" و محقق.

خودسرانه تا تقاضا برای پایان دادن به گرسنگی و بیتوجهی به نیازهای طبی.^۱ در عین حال، این ایده محوری که حقوق بشر چیزی است که مردم دارند و اینکه حتی بدون قانونگذاری خاص از آن برخوردار اند، از نگاه گروهی به عنوان یک مسئله آمارتیا سن قابل تردید و فاقد انسجام درونی به نظر می‌رسد. یک سئوالی که به طور مرتب مطرح می‌شود این است که "این حقوق از کجا می‌آیند؟". اینکه توسل به حقوق بشر می‌تواند از لحاظ سیاسی قدرتمند باشد معمولاً مورد تردید واقع نشده است. در مقابل، نگرانیها مرتبط با چیزی است که "نرمی" (و یا به گفته بعضیها "احساساتی بودن") زمینه‌های مفهومی حقوق بشر فرض می‌شود. بسیاری از فیلسوفان و نظریه‌پردازان علم حقوق صحبت‌های از حقوق بشر را سخنی سست می‌بینند؛ شاید شکل‌های دلپذیر و رویایی سخنوری، اما با این وجود سخنی سست.

مغایرت بین استفاده گسترده از اندیشه حقوق بشر از یک سو و شکاکیت فکری در مورد قابل اعتماد بودن مفهومی آن از سوی دیگر چیز تازه‌ای نیست. اعلامیه استقلال آمریکا در سال ۱۷۷۶، حقوق بشر را "بدیهی" فرض کرد که به هر کسی "به وسیله آفریدگار وی به صورت حقوق سلب‌ناپذیر داده شده است" و سیزده سال بعد اعلامیه فرانسوی "حقوق بشر" با قاطعیت اعلام کرد که "انسانها آزاد به دنیا آمده و آزاد و برابر در حقوق باقی میمانند". اما دیری نپایید که جرمی بنتام، در "سفسطه‌های آشفتنه"، نوشته شده در سالهای ۱۷۹۱ و ۱۷۹۲ (به منظور مقابله با اعلامیه فرانسوی حقوق شهروند)، رد همه آن ادعا را مطرح کرد. بنتام، بر این نکته پافشاری کرد که "حقوق (حقیقی) طبیعی مفاهیم بیمعنای ساده است: حقیقی طبیعی و غیر مشمول مرور زمان (اصطلاحی آمریکایی)، مفاهیم خطابهای بوده و،

1 See *International Human Rights in Context: Law, Politics and Morals*, ed. Henry J. Steiner and Philip Alston (New York: Oxford University Press, 2000); Richard Falk, *Human Rights Horizons: The Pursuit of Justice in a Globalizing World* (New York: Routledge, 2000); Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 2nd ed. (Ithaca: Cornell University Press, 2003). See also Micheline R. Ishay, *The Human Rights Reader: Major Political Writings, Essays, Speeches, and Documents from the Bible to the Present* (New York: Routledge, 1997).

۲ دو کلمه انگلیسی "Rights" و "Law" هر دو در ادبیات فارسی به "حقوق" ترجمه شده‌اند، اما کلمه "Right" به معنای حق است که جمع آن "حقوق" حقیقا میشود ولی کلمه "Law" به معنای رشته حقوق است یعنی علمی که از قواعد الزام آوری سخن میگوید که توسط مقامات ذیصلاح وضع شده و تخطی از آنها موجب مسئولیت شده و دارای ضمانت اجراء هستند. اصطلاح "حقوق بشر" در اکثر موارد (و به خصوص در مفهوم ابتدایی آن) بیشتر در معنای جمع حق "Right" استفاده میشود، هر چند که به دلیل آنکه قانونگذار این "حقیقا" را مورد تصویب قرار داده است، کاربرد آن در معنای دوم آن نیز موجه است. در این ترجمه، در بعضی موارد که امکان اشتباه وجود داشته، از کلمه "حقیقا" استفاده شده است تا با مفهوم "حقوق" به معنای علم حقوق اشتباه گرفته نشود. در جایی که حقوق بشر به عنوان یک نظریه یا یک نظام فکری یا حقوقی مطرح بوده است، از شکل رایج آن، یعنی "حقوق بشر" استفاده شده است. (مترجم)

خطابه‌های مبتنی بر عصا است.^۱ چنین بدگمانی امروزه نیز باقی است و علیرغم استفاده مداوم از اندیشه حقوق بشر در امور عملی، افراد زیادی هستند که با استفاده از شکل دیگری از تصویرهای انتقادی بنام از ادعاهای حقوق طبیعی، اندیشه حقوق بشر را چیزی بیش از "فریادی از روی کاغذ" نمیدانند. کنار گذاشتن حقوق بشر اغلب پیچیده بوده و به منظور مقابله با هر اعتقاد به وجود حقهایی صورت میگیرد که مردم میتوانند به صورت غیر مشروط (مطلق) و تنها به دلیل خصیصه انسان بودن (و نه داشتن آنها به صورت مشروط بر مبنای شرایط و صلاحیتهایی مانند شهروندی یا استحقاقهای قانونی) داشته باشند. با این وجود، بعضی منتقدان نوعی رد را پیشنهاد میکنند که تمیز قائل میشود: آنها مفهوم عمومی حقوق بشر را میپذیرند اما از میان لیست قابل قبول، دستهای خاصی از حقهایی پیشنهاد شده، و به ویژه حقهایی را که حقوق اقتصادی و اجتماعی و حقوق رفاهی نامیده میشود، را استثناء میکنند. این حقوق که که گاهی از آنها به عنوان نسل دوم حقوق بشر یاد میشود، مانند استحقاق عمومی به معیشت یا مراقبت صحی، اغلب در این اواخر به مزدگانهای قدیمی حقوق بشر اضافه شده و بنابر این تا حد زیادی به گسترش قلمرو مورد ادعای حقوق بشر انجامیده است.^۲ این اضافه شدن ادبیات معاصر حقوق بشر را فراتر از اعلامیه‌های قرن هیجدهم برده است که بیشتر بر گروه محدودتری از "حقوق انسان" و از جمله تقاضاها برای آزادیهای شخصی و سیاسی متمرکز بودند. این نوآوریها، موضوع شکاکیت تخصصی بیشتری شده است با این مشخصه که منتقدان بر مشکلات عملی بودن آن حقوق و وابستگی آنها به نهادهای خاص اجتماعی که ممکن است وجود داشته باشد یا نداشته باشد، متمرکز شده‌اند.^۳

فعالان حقوق بشر غالباً در مقابل چنین انتقاداتی ناشکیبا هستند. توسل به حقوق بشر معمولاً بیشتر

1 Jeremy Bentham, *Anarchical Fallacies; Being an Examination of the Declaration of Rights Issued during the French Revolution (1792); republished in The Works of Jeremy Bentham, vol. II, ed. J. Bowring (Edinburgh: William Tait, 1843), p. 501.*

2 See Ivan Hare, "Social Rights as Foundational Human Rights," in *Social and Labour Rights in Global Context, ed. Bob Hepple (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)*, and William F. Felice, *The Global New Deal: Economic and Social Human Rights in World Politics (Lanham: Rowman & Littlefield, 2003)*. See also Cass R. Sunstein, *After the Rights Revolution: Reconceiving the Regulatory State (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990)*, and Thomas W. Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms (London: Polity Press, 2002)*.

۳ استدلال پشت چنین ردی به خوبی توسط "ماوریس کرانستون" بیان شده است:

Maurice Cranston, "Are There Any Human Rights?" *Daedalus* (1983): 1-17, and Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)*.

همچنین نگاه کنید به "میشل اگناتیف" که برخی از ادعاهای حقوق بشری را حمایتگر میکند در حالیکه دیگر ادعاها را به شدت مورد تردید قرار میدهد:

Michael Ignatieff, in *Human Rights as Politics and Idolatry (Princeton: Princeton University Press, 2001)*.

از سوی کسانی صورت می‌گیرد که ذهنیت تغییر جهان را دارند به جای اینکه آن را تفسیر کنند (اگر بخواهیم از یک تمایز سنتی معروف و تا حدودی عجیب به وسیله کارل مارکس نظریه پرداز صاحبنام استفاده کنیم). فهم بی‌علاقگی آنها (فعالان حقوق بشر) به گذراندن وقت برای ارائه ای توجیه مفهومی حقوق بشر، با توجه به ضرورت زیاد به پاسخ دادن به حقیقت‌های وحشتناک در چهار گوشه دنیا، چندان سخت نیست. این وضعیت فعال بودن (و نه منفعل بودن) پادشاهای عملی خود را دارد زیرا استفاده بیدرنک از جاذبه بسیار زیاد نظریه حقوق بشر برای مواجه شدن با سرکوب شدید یا بدبختی بزرگ، بدون منتظر ماندن برای کنار رفتن تردیدهای تئوریک را اجازه می‌دهد. با این همه اگر قرار است که نظریه حقوق بشر به وفاداری عقلانی به حقوق بشر فرمان دهد یا یک موقعیت فکری امنی را ایجاد کند، باید به تردیدهای مفهومی نیز به نحو رضایتبخشی پاسخ داده شود. بسیار مهم است که رابطه بین نیرو و جذابیت حقوق بشر از یکسو و توجیه منطقی و استفاده موشکافانه آن از سوی دیگر دیده شود. بنابراین به یک تئوری و همچنین دفاع از هر تئوری پیشنهاد شده نیاز است. هدف از این مقاله این است که همین کار را بکند و توجیه نظریه عمومی حقوق بشر را در همان پیشزمینه و همچنین قابلیت شمول حقوق اقتصادی و اجتماعی را در عرصه پهنای حقوق بشر مورد ملاحظه قرار دهد. برای اینکه چنین نظریه‌های استمرار داشته باشد، ضروری است که این مطلب روشن شود که چه نوع ادعایی به وسیله اعلامیه حقوق بشر ایجاد میشود، و چطور چنین ادعایی میتواند مورد دفاع واقع شود، و مهمتر آنکه چطور به انتقادات مختلف در مورد انسجام، منطقی بودن و مشروعیت حقوق بشر (از جمله حقوق اقتصادی و اجتماعی) توجه کافی صورت گیرد. این هدف این مقاله است.

با این وجود قبل از رفتن به تحقیق، باید یک نکته آشکار کننده را بیان کنم. خطابه حقوق بشر گاهی نسبت به قانونگذارهای مشخص الهام گرفته از ایده حقوق بشر تطبیق میشود. به طور وضوح مشکل بزرگی در دیدن وضعیت آشکار حقوقی این حقوق و ادعاها که قبلاً به شکل قانون درآمده، وجود ندارد. مهم نیست که آنها را چه بنامیم ("قوانین مربوط به حقوق بشر" یا دیگر عناوین)، آنها با دیگر قوانین مصوب شانه به شانه می‌ایستند و از اعتبار یکسانی برخوردار اند. وقتی که چنین قوانینی به درستی وضع شده باشد، تحقیق حاضر در مورد بنیادها و انسجام حقوق بشر هیچ تأثیر مستقیمی بر وضعیت قانونی این "قوانین مربوط به حقوق بشر" ندارد. تا جایی که به این قوانین مربوط میشود، اگر مناسبتی باشد، بیشتر به انگیزه‌های است که به وضع چنین قوانینی مرتبط میشود که مبتنی بر وضعیت قبل از تقنین این ادعاها است.

در واقع، تعداد بسیار زیادی از اقدامات قانونگذاری یا معاهدات حقوقی مانند "کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادیهای بنیادین" آشکارا از اعتقاد به برخی حقوق سابقاً موجود برای همه موجودات انسانی الهام گرفته شده است. این مطلب حتی در مورد پذیرش قانون اساسی آمریکا، از

جمله لایحه حقوق، مرتبط با نگاه هنجاری به اعلامیه استقلال آمریکا (که قبلاً به آن اشاره شد) هم صدق میکند. سئوالات سخت در قلمرو نظریات مرتبط با وضعیت و جایگاه حقوق بشر، قبل از چنین قانونگذاری مطرح میشود. ما همچنین مجبور هستیم که بررسی کنیم آیا قانونگذاری مقدم یا حتی مسیر ضروری است که از طریق آن حقوق بشر میتواند دنبال شود.

۲. سئوالاتی که باید به آنها پاسخ داده شود

یک نظریه در باب حقوق بشر باید به خصوص به سئوالات زیر پاسخ دهد:

۱. یک اعلامیه حقوق بشر چه نوع بیانی را ایجاد میکند؟
۲. چه چیزی حقوق بشر را مهم میسازد؟
۳. حقوق بشر چه وظایف و تعهداتی را ایجاد میکند؟
۴. از طریق کدام شکل اقدامات، حقوق بشر میتواند ترویج شود، و به ویژه آیا قانونگذاری باید ابزارهای اصلی و حتی ضروری اجرای حقوق بشر باشد؟
۵. آیا میتوان حقوق اقتصادی و اجتماعی (که نسل دوم حقوق بشر نامیده میشود) را در میان حقوق بشر گنجانید؟
۶. و سرانجام چطور میتوان از پیشنهادات مربوط به حقوق بشر دفاع کرد یا آن را به چالش کشید و چطور ادعای آنها در مورد جهانی بودن را، به ویژه در دنیایی با تنوعهای فرهنگی و رفتارهای کاملاً متفاوت ارزیابی نمود؟

به این سئوالات به طور پی در پی در زیر پاسخ داده میشود. به هر حال، از آنجا که این مقاله یک گزارش کشف کننده نیست، احتمالاً مجاز هستم که خلاصهای از پاسخهای پیشنهادی را بیان کنم به این امید که این کار به دنبال کردن این مقاله طولانی و نه چندان پیچیده بیانجامد (هر چند خطر سادهسازی در هر خلاصهنویسی وجود دارد).

(۱) حقوق بشر میتواند به عنوان تقاضاهای عمدتاً اخلاقی نگریسته شود. آنها اصولاً دستورات "حقوقی"، "ابتدائاً-حقوقی" یا "ایدهآل-حقوقی" نیستند. هر چند حقوق بشر میتواند قانونگذاری را الهام ببخشد و اغلب نیز چنین میکند، و نه اینکه قانونگذاری یک مشخصه سازنده حقوق بشر باشد.

(۲) اهمیت حقوق بشر مرتبط میشود با اهمیت آزادیهایی که موضوع این حقوق را شکل میدهند. هم جنبه فرصت و هم جنبه طرز عمل آزادیها میتواند در حقوق بشر شامل شود. برای اینکه آزادیها به طور مشخص به عنوان مبنای حقوق بشر به حساب آیند، برای اینکه بتوان از آنها دفاع کرده یا ترقی نمایند باید بعضی "شرایط شروع" که عبارت اند از، اول- اهمیت اجتماعی و دوم- قابلیت نفوذ پذیری اجتماعی، را دارا باشد.

۳) حقوق بشر دلایلی را برای عمل برای فعالانی وضع میکند که در موقعیتی قرار دارند که به ترویج و محافظت از آزادیهای مهم کمک میکنند. تعهدات ایجاد شده عمدتاً شامل تعهد به توجه معقول کردن به دلایل برای اقدام و ملزومات عملی آنها با در نظر داشت پارامترهای مناسب در هر مورد مشخص است. دلایل برای اقدام میتواند هم تعهدات "کامل" و هم تعهدات "ناقص" را که کمتر توصیف می-شوند، را حمایت نماید. با وجود اینکه آنها در محتوای خود متفاوت هستند، تعهدات ناقص در بسیاری موارد با همان روش تعهدات کامل، با حقوق بشر لازم و ملزوم هستند. به ویژه، قبول تعهدات ناقص فراتر از نیکوکاری داوطلبانه یا خصایص اخلاقی انتخابی میروند.

۴) اجرای حقوق بشر میتواند به خوبی ورای قانونگذاری برود و نظریه حقوق بشر نمیتواند به طور محسوس محدود به نمونه قضایی باشد که در آن اغلب محدود شده است. به عنوان مثال، شناسایی و هیجان عمومی (از جمله نظارت بر موارد نقض حقوق بشر) میتواند جزو از تعهدات اغلب ناقصی باشد که به وسیله شناسایی حقوق بشر تولید میشود. هر چند، برخی از حقوق بشر شناخته شده به طور ایده آلی شکل قانونی به خود نگرفته است، اما از طرق دیگر و از جمله بحث، ارزیابی و حمایت عمومی، بهتر ترویج میشوند.

۵) حقوق بشر میتواند شامل آزادیهای اقتصادی و اجتماعی مهم و تأثیرگذار شود. اگر آنها نمیتوانند به دلیل نهادینه نشدن کافی به رسمیت شناخته شوند، بنا بر این کار بر روی گسترش و اصلاح نهادین آنها میتواند جزو از تعهداتی باشد که به وسیله شناسایی این حقوق تولید شده است. تحقق ناپذیری کنونی هر یک از حقوق بشر پذیرفته شده، که میتواند از طریق تغییر بنیادین یا سیاسی ترویج شود، به تنهایی نمیتواند آن ادعا را به غیر حق تبدیل کند.

۶) جهانی بودن حقوق بشر به ایده قابلیت حیات داشتن در یک بحث آزاد مربوط میشود که برای مشارکت افرادی از سراسر جهان باز باشد. از طرفداری اجتناب میشود نه آن قدر به وسیله یک پیوستگی (حرف ربط) یا علامت جمع (به علاوه) دیدگاههایی که توسط صداهای غالب در جوامع مختلف در سراسر جهان منعکس میشوند (از جمله صداهای سرکوبگر)، بلکه از طریق یک پروسه بر هم تأثیر گذار، به ویژه از طریق بررسی چیزی که در بحثهای عمومی زنده خواهد ماند، با در نظر داشت یک جریان آزاد اطلاعات و فرصت محدود نشده برای بحث درباره نقطه نظرات متفاوت. پافشاری آدام اسمیت، بر اینکه موشکافیهای اخلاقی، بررسی باورهای اخلاقی را از "یک فاصله مشخصه میطلبد، تأثیر مستقیم بر ارتباط حقوق بشر با استدلال عمومی جهانی دارد.

۳. حقوق بشر: اخلاقیات و حقوق

یک اعلامیه حقوق بشر چه نوع ادعایی را میسازد؟ من پیشنهاد میکنم که اعلانات حقوق بشر باید به عنوان بیان تقاضاهای اخلاقی نگریسته شوند. در این رابطه، آنها قابل مقایسه با ادعاها در اخلاق

سودمند‌گرا است، هر چند محتویات مشخص آنها به طور آشکارا خیلی متفاوت از یکدیگر اند، همانند همه ادعاهای اخلاقی که مستلزم قبول هستند، اینجا نیز یک فرض ضمنی در اظهارات حقوق بشر وجود دارد که ادعاهای اخلاقی بنیادین برای موشکافیهای باز و قابل درک، باقی خواهند ماند. در واقع، توسل به چنین پروسه‌ دارای اثر متقابل از موشکافیهای انتقادی، باز برای اطلاعات (از جمله اطلاعات مربوط به دیگر جوامع) و همین طور باز برای استدلالاتی که از جاهای دور و نزدیک می‌آید، یک خصیصه اصلی نظریه حقوق بشری است که در اینجا پیشنهاد میشود. چنین نظریه‌های متفاوت است هم، الف- از کوشش برای توجیه اخلاقیات حقوق بشر در رابطه با ارزشهای مشترک و موجود جهانی (نظریه ساده "غیر طرفدار")، و هم، ب- از کنار گذاشتن هر ادعا در مورد وفاداری به ارزشهای جهانی (و در این معنا، کنار گذاشتن هر ادعا مبنی بر "غیر طرفدار" بودن) به نفع یک تصور سیاسی مشخص که برای جهان معاصر مناسب است.^۱

این موضوعات، که با نظم اساسی نقد اخلاقی مرتبط است، بعداً مورد بررسی قرار میگیرد (در فصل نهم، در رابطه با سؤال ششم). اما نکته‌های که در اینجا در پاسخ به سؤال اول باید یادآور شویم این است که اظهارات حقوق بشر در اصل بیان اصول اخلاقی بوده و به ویژه آن اظهارات ادعاهای مفروض حقوقی نیستند، بر عکس سر درگمی قابل توجه در این مورد که حداقل به وسیله جرمی بنتام، دشمن سرسخت چیزی که او آنها را ادعاهای حقوقی فرض میکرد، ایجاد نشده است. (من باید بعداً به این بخش برگردم، در رابطه با ماهیت سوء تعبیری که در این جا مطرح است).

یک بیانیه حقوق بشر شامل یک اعلان اهمیت آزادیهای به هم پیوسته میشود - آزادیهایی که در شکلگیری حقوق مورد نظر مورد شناسایی قرار گرفته و امتیازات مخصوصی به آنها اعطاء شده است - و در واقع به وسیله آن اهمیت به آن انگیزه داده شده است. به عنوان مثال، حق بشری عدم شکنجه شدن از اهمیت آزادی از شکنجه شدن برای همه ناشی میشود. اما این اعلامیه همچنین شامل تصدیق این نیاز به ملاحظه برای دیگران در مورد چیزی را که آنها می‌توانند به طور معقول انجام دهند تا آزادی از شکنجه برای هر شخصی را تأمین کنند. برای آن کسی که میتواند شکنجه گر باشد، تقاضا (مطلوب) به طور آشکارا کاملاً ساده و واضح است؛ یعنی خودداری کردن و دست کشیدن. تقاضا (مطلوب) شکل واضحی از آنچه که امانوئل کانت آن را یک تعهد کامل میخواند، میگیرد.^۲ با این وجود، برای

۱ تنوعهای مختلفی از این دو موقعیت متضاد وجود دارد، و دیگر جایگزینهایی که از هر دوی اینها متفاوت است. همه اینها در منبع زیر به خوبی بحث و از یکدیگر تفکیک شده است:

Charles Beitz, "Human Rights as a Common Concern," *American Political Science Review* 95 (June 2001): 269-82.

2 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (1788), trans. L. W. Beck (New York: Bobbs-Merrill, 1956).

دیگران هم (یعنی، آنهایی غیر از شکنجه‌گران بالقوه) مسئولیتهایی وجود دارد، حتی اگر آن مسئولیت -ها کمتر معین باشد و در قالب شکل عمومی "تعهدات ناتمام" بیاید (یادآوری مفهوم کانتی دیگر).^۱ تقاضای کاملاً معین شکنجه نکردن هیچ کسی، به وسیله ضرورت عمدتاً عام و نه چندان معین مبنی بر ملاحظه راهها و ابزارهایی تکمیل میشود که از طریق آن راهها و ابزارها، میتوان از شکنجه جلوگیری کرد و سپس تصمیم گرفت که بر اساس آن، یک فرد به طور معقول باید چه کاری انجام دهد. روابط بین حقوق بشر، آزادیها و تعهدات در بخشهای چهارم و ششم مورد تحقیق بیشتر قرار خواهد گرفت. با وجود آنکه شناسائیهی حقوق بشر (با ادعاها و تعهدات وابسته به آن) تصریحات اخلاقی هستند، آنها به خودی خود نیاز به ارائه یک برنامه کاری کامل برای برآورد ارزیابانه را ندارند. توافق بر سر حقوق بشر شامل یک تعهد مستحکم میشود، یعنی دقیقاً ملاحظه معقول تعهداتی که از تاییدات اخلاقی دنباله‌روی میکنند. اما حتی با توافق بر سر همین تصریحات، باز هم تردیدهای جدی به ویژه در رابطه با موارد تعهدات ناتمام میتواند وجود داشته باشد که این تردیدها در رابطه با موارد زیر هستند: اول: باید راههایی که منتج به حقوق بشر بشود، به خوبی مورد توجه قرار گیرند، دوم: چطور انواع متفاوت حقوق بشر در مقابل یکدیگر و در مقابل تقاضاهای مرتبط با همدیگر مورد ارزیابی قرار گیرند، سوم: چطور ادعاهای حقوق بشر با دیگر ملاحظات ارزشیابانه یکی شوند تا بتوانند شایسته توجه اخلاقی شوند؛ و تردیداتی از این قبیل.^۲ یک نظریه در باب حقوق بشر میتواند جایی برای بحث -ها، اختلافات و استدلال‌های دیگری هم بگذارد. رویکرد استدلال باز عمومی، همانطور که در اینجا پیشنهاد شد که برای فهم حقوق بشر ضروری است، یقیناً میتواند برخی از اختلافات در مورد پوشش و محتوا را برطرف سازد (از جمله شناسایی برخی حقوق واضحاً پایدار و برخی حقوقی که پایدار ماندن آنها سخت است)، اما ممکن است دیگر حقوق را حداقل به صورت تجربی حل نشده رها کند.^۳ قابل

۱ من قبلاً در مقاله دیگری، تفاوت نگاه کانتی بین تعهدات "کامل" و "غیر کامل" را حتی برای یک چارچوب بزرگ دارای نتیجه بحث کرده‌ام.

"Consequential Evaluation and Practical Reason," *Journal of Philosophy* 97 (2000): 477-502.

2 Some of the central issues are discussed by John Mackie, "Can There Be a Rightsbased Moral Theory?" *Studies in Ethical Theory: Midwestern Studies in Philosophy* 3, ed. Peter A. French, et al. (Morris: University of Minnesota, 1978). Reprinted in *Theories of Rights*, ed. Jeremy Waldron (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp. 168-81.

۳ این نه تنها نسبت به اختلافات بین افراد کاربرد دارد، بلکه نسبت به قلمروهای مشخص اختلافات حل نشده درون ارزیابی معقول یک نفر هم کاربرد دارد. یک نظریه کافی عقلانی بودن مجبور است که جایی برای "کامل نبودن" ارزیابی در نظر بگیرد.

Collective Choice and Social Welfare (San Francisco: Holden-Day, 1970; republished, Amsterdam: North-Holland, 1979); "Maximization and the Act of Choice," *Econometrica* 65 (1997): 745-80, reprinted in *Rationality and Freedom* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002); and also "Incompleteness and Reasoned Choice," *Synthese* (forthcoming 2004). See also Isaac Levi, *Hard Choices: Decision Making under Unresolved Conflict* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), and Hilary

قبول بودن قلمرو یک اختلاف دنباله‌دار، برای یک نظریه در باب حقوق بشر عیب نیست.^۱ در استفاده‌های کاربردی از حقوق بشر، البته چنین تردیدهایی کاملاً عادی بوده و به ویژه در میان فعالان حقوق بشر کاملاً مرسوم است. آنچه در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد این است که امکان چنین تردیدهایی - بدون از دست دادن شناسایی بنیانی اهمیت حقوق بشر - فقط یک مشخصه آن چیزی نیست که می‌تواند "تمرین" حقوق بشر باشد، در واقع آنها قسمتی از "نظم" عمومی حقوق بشر و از جمله نظریه اصلی باشد (به جای آن عیب آن نظم باشد). شناسایی ضرورت توجه اخلاقی به حقوق بشر، و نه از بین بردن نیاز به چنین تأملی، در واقع مستلزم ایجاد آن است. بنابر این یک نظریه حقوق بشر می‌تواند تنوع‌های داخلی قابل ملاحظه‌های را اجازه دهد، بدون از دست دادن مشترک بودن اصل مورد توافق مبنی بر همراه کردن اهمیت اساسی با حقوق بشر (و به آزادیها و تعهدات مرتبط) و متعهد بودن به ملاحظه جدی اینکه چطور اهمیت مذکور باید به طور شایسته‌های منعکس شود.

تغییرپذیری این نوع نه تنها یک عیب نیست بلکه تمایل بر این است که این تغییرپذیری به عنوان یک معیار در همه نظریات عمومی مربوط به اخلاقیات ماهوی وجود داشته باشد. در واقع، چنین تنوع مشابهی می‌تواند درون اخلاقیات منفعتگرا یافت شود، حتی اگر این مشخصه آن نظم اخلاقی بزرگ (یعنی: اخلاق منفعتگرا) شناسایی اندک را دریافت کند و یا مورد شناسایی قرار نگیرد. در مورد استدلال مبتنی بر منفعت، تنوع نه تنها از راه‌های متفاوتی که در آن منافع می‌تواند تفسیر شود (به عنوان لذتها، برآورده شدن خواسته‌ها، یا به تحقق پیوستن انتخابها)^۲، و نه فقط از ناسازگاریهای به رسمیت

Putnam, "Über die Rationalität von Präferenzen," *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21 (1996): 204–28, English version, "On the Rationality of Preferences," in his *The Collapse of the Fact / Value Dichotomy and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).

1 Also, as Jeremy Waldron has argued, disagreement about rights "is a sign—the best possible sign in modern circumstances—that people take rights seriously." See *Law and Disagreement* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 311.

2 See Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London: Payne, 1789; republished, Oxford: Clarendon Press); Henry Sidgwick, *The Method of Ethics* (London: Macmillan, 1874); A. C. Pigou, *The Economics of Welfare* (London: MacMillan, 1920); Frank P. Ramsey, *Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics* (London: Routledge, 1978); Richard M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1963); J.C.B. Gosling, *Pleasure and Desire* (Oxford: Clarendon Press, 1969); Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984); R. E. Goodin, "Laundering Preferences," in *The Foundations of Social Choice Theory*, ed. Jon Elster and Aanund Hylland (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 75–101; James Griffin, *Well-being* (Oxford: Clarendon Press, 1986); John Broome, *Weighing Goods* (Oxford: Blackwell, 1991); among many other contributions.

شناخته شدهٔ خودِ منابع (که به خوبی به وسیلهٔ ارسطو و استوارت میل به رسمیت شناخته شده است)^۱، میتواند مطرح شود. آنها میتوانند از تنوعِ راههایی ناشی شوند که در آنها منافع میتواند مورد استفاده قرار گیرد، چه با "اضافه کردن" محض یا با "تکثیر"، یا از طریق "اضافه کردنِ انتقال" کارکردهای منفعت، همهٔ آنها در درون نظم ارزیابی مبتنی بر منفعت پیشنهاد و تعقیب شده است.^۲ به علاوه، موضوع مقایسهٔ بین فردی منافع ممکن است به خودی خود فرایندهای تعیینِ خاصیتِ منافع را اجازه داده و به راحتی با تنوعهای قابل تجویز موافق، درون طبقههای خاص "قابل قیاس نسبی"^۳ همراه شود. وجود راههای متفاوت استفاده از استدلالِ منفعتگرا و پرسوهای منفعتگرای جایگزین، رویکرد کلی اخلاقیات منفعتمحور را بیاعتبار و یا تضعیف نمیکند و به همین نحو، اخلاقیات حقوق بشر به وسیلهٔ تنوعهای داخلی که خود به آنها اجازه داده و در بر دارد، بیاعتبار نشده یا ب نتیجه نیمماند.

بنابر این، قیاس بین اظهارات حقوق بشر و اعلانات منفعتگرا با بصیرت زیادی همراه است، هرچند بنیانگذار بزرگ منفعتگرایی مدرن، جرمی بنتام، آن ارتباط با همدیگر را در کار سنتی بزرگ اش در حقوق طبیعی به طور کلی و حقوق فرد به خصوص، فراموش کرد. بنتام، مقایسهٔ مناسبی انجام داد بین اهمیت حقوقی، به ترتیب با: ۱- اعلامیههای حقوق بشر، و ۲- حقوقی که واقعاً به تصویب قانونگذار رسیده است. جای تعجب نیست که او دریافت که اولی (اعلامیههای حقوق بشر) به طور ذاتی، فاقد وضعیت حقوقی به روشی است که دومی (حقوق مصوب نهادِ قانونگذار) دارا است. کنار گذاشتن حقوق بشر توسط بنتام با سرعت شگفت انگیزی انجام شد.

حق، یعنی حقِ ماهوی، فرزند قانون است؛ از قوانین واقعی است که حقوق واقعی به وجود می آید، اما از

قوانین تخیلی، از "قانون طبیعت"، تنها "حقوق تخیلی" ناشی میشود.^۴

1 See Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trans. David Ross, rev. ed. (Oxford: Clarendon Press, 1980), and John Stuart Mill, *Utilitarianism* (London, 1861; republished London: Collins/Fontana, 1962). I have discussed the issues involved in "Plural Utility," *Proceedings of the Aristotelian Society* 81 (1980-81):

193-215.

2 See John F. Nash, "The Bargaining Problem," *Econometrica* 18 (1950): 155-62; John C. Harsanyi, "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility," *Journal of Political Economy* 63 (1955): 309-21; James A. Mirrlees, "An Exploration of the Theory of Optimum Income Taxation," *Review of Economic Studies* 38 (1971): 175-208.

3 These issues are discussed in Amartya Sen, "Interpersonal Aggregation and Partial Comparability," *Econometrica* 38 (1970): 393-409, and *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; republished, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997); Charles Blackorby, "Degrees of Cardinality and Aggregate Partial Orderings," *Econometrica* 43 (1975): 845-52; Ben J. Fine, "A Note on 'Interpersonal Aggregation and Partial Comparability'," *Econometrica* 43 (1975): 169-72; *Interpersonal Comparisons of Well-beings*, ed. Jon Elster and John Roemer (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

4 Jeremy Bentham, *Anarchical Fallacies*, in *Collected Works*, vol. II, p. 523.

دیدن اینکه ردّ نظریه "حقوق بشر" طبیعی توسط بنتام، آمارتیا سن به لفاظی استفاده محدود از واژه "حقها" وابسته می باشد، آسان است. بهر حال، تا جایی که قصد این باشد که حقوق بشر ادعاهای اخلاقی مهم باشند، تذکر این حقیقت که آنها به تنهایی خود قدرت حقوقی و نهادی ندارند، به اندازه کافی واضح است اما نسبت به نظم حقوق بشر کاملاً نامرتب است.^۱ یقیناً مقایسه مناسب هست بین:

الف: اخلاقیات مبتنی بر منفعت (که مورد حمایت خود بنتام قرار گرفت)، که اهمیت اخلاقی ذاتی را در منافع و نه در حقوق بشر و آزادیهای بشر میسند و بنابر این هر نقشی که دومی (حقوق و آزادیها) میتواند در نظام منفعتگرا داشته باشد، کاملاً ابزاری است).

ب: اخلاقیاتی که جایی برای اهمیت بنیادین حقوق بشر باز میکند (همان طور که حامیان حقوق بشر انجام دادند)، مرتبط است با شناسایی اهمیت بنیادین آزادیهای بشر و تعهداتی که به وسیله آن شناسایی ایجاد میشود.^۲

تا زمانی که استدلال اخلاقی منفعتگرا شکل پافشاری بر این را میگیرد که منافع افراد مربوط باید در تصمیمگیری در مورد آنچه که باید انجام شود، مطمح نظر گرفته باشد، رویکرد حقوق بشر مستلزم آن است که حقوق بشر به رسمیت شناخته شده باید از لحاظ اخلاقی مورد شناسایی قرار گیرد. در اینجا مقایسه مناسب بین تمایز قایل شدن نیروی حقوقی حقایق مصوب قانونگذار (که برای آن اصطلاح مورد استفاده بنتام، یعنی "فرزند قانون"، توصیفی نامناسب است) از فقدان هر موقعیت حقوقی ایجاد شده به وسیله شناسایی اخلاقی حقوق (بدون هیچ گونه قانونگذاری یا تفسیر مجدد حقوقی) نیست. در واقع در حالی که بنتام، مشغول نوشتن ردیه بر "حقوق بشر" طی سالهای ۱۷۹۱ و ۱۷۹۲ بود، قلمرو و تنوع تفسیرهای اخلاقی حقها به طور قدرتمندانهای به وسیله "حقوق بشر" اثر توماس پین و "حمایت از حقوق زنان: با بیانیه موضوعات سیاسی و اخلاقی" اثر ماری ولستونکرافت مورد مطالعه قرار گرفت

۱ قبول مغایرت بین طبقات مرتبط تأکید اخلاقی و اعلانات حقوقی، البته انکار نمیکند امکان این را که دیدگاه-های اخلاقی ممکن است در تفسیر و در نتیجه در ماهیت محتوای قوانین سهم باشد. به رسمیت شناختن آن ممکن است با نظریه دقیق پوزیتیویستی (ابناتنگرا)ی حقوق مخالف باشد (Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*) [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, ۱۹۸۵]. اما این فهم تمایز تحریکی و ماهوی بین ادعاهای عمدتاً اخلاقی و بیانات اصولاً حقوقی را از بین نمیرد.

۲ البته اهمیت حقوق و آزادیها میتواند با داخل کردن/ یکی کردن اهمیت منفعت یا سعادت در استدلال اخلاقی ترکیب شود، اما اگر قرار بر این باشد که چنین نظام "مرکبی" تعقیب شود، برخی مشکلات مربوط به سازگاری ناگزیر است در تعبیه کردن/ تدبیر کردن یک رویه انتخاب اجتماعی منسجم و یکپارچه بوجود آید. رجوع کنید به:

Amartya Sen, "The Impossibility of a Paretian Liberal," *Journal of Political Economy* 78 (1970): 152-57, and *Rationality and freedom* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), essays 12-14 and 20-22. See also Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), and the special number of *Analyse & Kritik* 18 (1996) on "the Liberal Paradox," particularly Kotaro Suzumura, "Welfare, Rights and Social Choice Procedures," pp. 20-37.

که هر دو طی سالهای ۱۹۷۱ تا ۱۹۷۲ منتشر شدند (هر چند که هیچ کدام مورد علاقه و توجه بنتام قرار نگرفتند).^۱

فهم اخلاقی از حقوق بشر نه تنها برخلاف تلقی از آنها به عنوان تقاضاهای (مطلوبهای) حقوقی است (و علیه آنچه در نظر بنتام، ادعاهای حقوقی است)، بلکه همچنین متفاوت از رویکرد قانون محور به حقوق بشر است که در این رویکرد آنها را به عنوان چیزی میبند که آمارتیا سن زمینهایی برای قانون، و اغلب "قوانینی که بعداً ایجاد میشود"، هستند. البته حقایق اخلاقی و حقوقی، ارتباطات انگیزشی یا تحریکی دارند. هربرت هارت، در مقاله که به درستی از آن تجلیل شد، تحت عنوان "آیا اصلاً حقوق طبیعی وجود دارد؟" استدلال کرده است که مردم "عمدتاً زمانی از حقوق اخلاقی خود سخن به میان میآورند که از داخل کردن آنها در نظام حقوقی حمایت میکنند"، او اضافه کرده است که مفهوم یک حق "متعلق به شاخهای از اخلاقیات است که به طور مشخص مرتبط است با تعیین زمانی که آزادی یک فرد ممکن است به وسیله یک آزادی فرد دیگر محدود شود و همین طور مرتبط است با تعیین اینکه چه اقداماتی ممکن است به طور شایسته موضوع قواعد حقوقی قهرآمیز قرار گیرد"^۲ در حالیکه بنتام، حقها را به عنوان "فرزند قانون" میبندد، دیدگاه هارت، در واقع به این سمت گرایش پیدا میکند که بعضی از حقوق طبیعی را "والدین" قانون ببیند: آنها به قانونگذارهای مشخص انگیزه داده و الهام بخش آن میشود. هر چند "هارت" در مقاله خود هیچ رجاعی به حقوق بشر نمیدهد، استدلال در مورد نقش حقوق طبیعی به عنوان الهام بخش قانونگذاری، میتواند در مورد حقوق بشر نیز به همین صورت نگریسته شود (یعنی الهام بخش حقوق بشر).^۳

در حقیقت تردید اندکی در این مورد میتواند وجود داشته باشد که نظریه حقایق اخلاقی میتواند به عنوان مبنای قانونگذاری جدید خدمت نماید، همانطور که اغلب چنین بوده است. این نظریه مکرراً در این راه مورد استفاده قرار گرفته و در واقع این روش نوعی استفاده مهم از حقوق بشر است؛ به عنوان مثال، دقیقاً همان راهی است که شناسایی حقوق سلب ناپذیر در اعلامیه استقلال آمریکا مورد استفاده قرار گرفت و به دنبال آن در "لایحه حقوق" منعکس شد، راهی که به خوبی در تاریخ قانونگذاری

1 Thomas Paine, *The Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution* (1791); second part, *Combining Principle and Practice* (1792); republished, *The Rights of Man* (London: Dent, and New York: Dutton, 1906). Mary

Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792); republished, *The Rights of Woman* (London: Dent, and New York: Dutton, 1929).

2 H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?" *The Philosophical Review* 64 (1955), reprinted in *Theories of Rights*, ed. Jeremy Waldron (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 79.

3 On this see Maurice Cranston, "Are There Any Human Rights?"

بسیاری از کشورهای جهان از آن راه استفاده شد.^۱ ایجاد الهام برای قانونگذاری یقیناً یک راهی است که در آن نیروی اخلاقی حقوق بشر به طور سازندهای سازماندهی شده است. به هر حال، به رسمیت شناختن اینکه چنین ارتباطی وجود دارد، تلقی ارتباط حقوق بشر نیست تا به طور ویژه در تعیین اینکه چه چیزی باید "به طور مناسبی موضوع قواعد اجباری حقوقی قرار گیرد"، باقی بماند. دیدن این مسئله مهم است که نظریل حقوق بشر واقعاً میتواند، و همین طور هم هست، در راههای متعددی دیگر به خوبی استفاده شود.

در واقع، اگر حقوق بشر به عنوان ادعاهای قدرتمند اخلاقی و به مثابه "حقهای اخلاقی" (به تعبیر هارت)، نگریسته شوند، یقیناً ما برای نوعی بلندنظری در تلقی راههای مختلف در جهت ترویج این ادعاها، دلیل داریم. بنابراین، راهها و وسایل پیشبرد و اجرای حقوق بشر نیازمند این نیست که تنها به ساختن قوانین جدید محدود شود (هر چند گاهی ممکن است در عمل آشکار شود که قانونگذاری راه درستی است که باید پیموده شود). به عنوان مثال، نظارت و دیگر حمایتهای فعالان (حقوق بشر) ارائه شده توسط سازمانهایی چون "دیدبان حقوق بشر" یا "عفو بین الملل" یا "آکسفام" یا "طبیان بدون مرز" میتوانند به خودی خود به پیشرفت دسترسی مؤثر به حقوق بشر به رسمیت شناخته شده کمک کنند. ممکن است در پیشزمینههای بسیاری، در واقع قانونگذاری دخیل نباشد.

۱ طراحان اعلامیه جهانی حقوق بشر در ۱۹۴۸ در واقع آرزو داشتند که این اعلامیه به عنوان قالبی برای لوایح حقوق در کشورهای مختلف مورد استفاده قرار گرفته و محاکم ملی در اجرای آن پیشرو باشند. نگاه کنید به:

Mary Ann Glendon's wonderful account of that remarkable history, A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights (New York: Random House, 2001).

نقد اخلاقی و حقیقت پراگماتیک

دکتور علی میرسپاسی *

جوامع دینی به مفهومی از "حقیقت" به عنوان بنیان جهان طبیعی و اجتماعی باور دارند و طرفداران حکومت دینی با توسل به معیارها و "روش"های واحد، می‌کوشند تعریف واحدی از "حقیقت" و فضایل اخلاقی ارائه دهند تا نظم و آرامش در جامعه برقرار شود.

پرسش اصلی متفکران سکولار که به تمایز میان حوزه عمومی (سیاست) و حوزه خصوصی (ذوق و اخلاق) اعتقاد دارند، این است که مبنای استقرار نظم و ثبات و فضایل اخلاقی و سعادت بشری در جامعه چیست؟

پیش فرض ارائه تعریف واحد و مطلق از "حقیقت" که بر مبنای آن جامعه می‌بایست استقرار یابد، پیش فرضی است که مورد بحث و مناقشه متفکران است. در آن دسته از کشورهای موسوم به جهان سوم که حکومتی سکولار دارند، "علم" و تعریف آن از حقیقت جایگزین مفهوم دینی از حقیقت گردیده است و مفاهیمی "خوب" و "بد" و "خیر" و "شر" با توجه به یافته‌های علمی تعریف می‌شوند.

آنانی که در صدد اند تا با تأکید بر "حقیقت علمی" به سکولاریسم و دموکراسی مشروعیت بخشند، هر گونه تلاشی برای ارائهٔ تعاریف آن مفاهیم با توسل به منابع دیگر را به اتهام "نسبی‌گرایی" محکوم می‌کنند. برخی که رادیکال‌تر هستند، منتقدان "مطلق‌گرایی علمی" (یا عقلانیت) را دشمنان "جامعه" و مروجِ هرج و مرجِ قلمداد می‌کنند.

اما پرسش این است که آیا رابطهٔ علیّ میان "حقیقت" و مشروعیت نهادهای اجتماعی و سیاسی وجود دارد؟ آیا برای ایجاد جامعهٔ مدرن، دموکراتیک و سعادت‌مند، لزوماً می‌بایست تعریف مطلق و واحدی از "حقیقت" را پذیرفت؟

این پرسش موجب بحث‌ها و جدل‌های حادّی میان متفکران و فیلسوفان اجتماعی شده است. سنت فلسفهٔ اروپایی، خاصه فلسفهٔ آلمانی به طور عمده بنیان ایجاد دموکراسی و عدالت در جامعهٔ مدرن را منوط به یافتن "حقیقت" می‌داند، حال می‌خواهد این حقیقت علمی باشد یا فلسفی. شاخهٔ تنومندی از سنت فکری امریکایی که متأثر از برداشت جفرسون از مقولهٔ دموکراسی است، پی‌ریزی جامعهٔ دموکراتیک را نه در یافتن حقیقت بلکه در آموختن "تحمل" و "بردباری" جستجو می‌کند. به قول جان رالز "فلسفه به عنوان جستجویی برای حقیقت نظام مستقل اخلاقی یا متافیزیکی، نمی‌تواند زمینهٔ عملی و پایه‌هایی مشترک برای برداشتِ سیاسی از عدالت، به جامعهٔ دموکراتیک ارائه کند".

"حقیقت" و آنچه "حقیقت علمی" نامیده می‌شود مفاهیمی هستند که در بحث در بارهٔ دموکراسی در کشورهای در حال گذار به سوی توسعه نقش به‌سزایی دارند.

اندیشه ترقی، مفهوم خرد علمی و دموکراسی لیبرال، مقولات جذاب و گیرایی هستند که به شدت ذهن متفکران علوم انسانی و اجتماعی را به خود مشغول کرده‌اند. بحث و گفتگو دربارهٔ این مفاهیم و چگونگی اندیشیدن در بارهٔ آنها تاریخ بحث انگیز و داستان طولانی دارد که هنوز تمام نشده است. در آغاز بحث به دو روایت در بارهٔ مشروعیت اندیشه‌های اساسی عصر جدید اشاره می‌کنم:

روایت اول: این روایت بر قدرتِ دانش جدید در توضیح و تشریح تجربه‌های عینی و حقایق تجربی تأکید می‌کند. در این روایت علم جدید در مقابل ارزش‌ها و باورها و معرفت سنتی و دینی قرار می‌گیرد، زیرا که علم پردهٔ را که اعتقادات فرهنگی و اخلاقی بر درک ما از حقیقت کشیده‌اند و در نتیجه توان درک حقیقت را از ما گرفته‌اند، به کنار می‌زند و به انسان قدرتِ کشف پدیده‌های اجتماعی و طبیعی را به همانگونه که هستند، می‌دهد. دانش علمی در زمینه‌های علوم انسانی و اجتماعی، با به کار بردن روش بی‌طرفانه و علمی به توضیح و تحلیل داده‌های تجربی و پدیده‌های اجتماعی می‌پردازد.

تلاش ماکس وبر برای تفسیر قاعده‌مند کنش‌های بشری و داعیهٔ کارل مارکس در کشف آناتومی

جامعه مدرن، مبین اعتقاد به عینیت دانش جدید و جدایی آن از علایق و ذهنیت متفکر و نویسنده و عالم علوم اجتماعی است. تأکید بر جدایی میان دانش و دانشمند، متن و نویسنده، علم و عالم اجتماعی و انسانی، به معنای تلاش برای ترسیم تصویر عینی، غیر شخصی، و جهان شمول است که فقط علم قادر به انجام آن می باشد. طرد انواع دیگر دانش ها، مثلاً "شهودی" خواندان دانش دینی، ایدئولوژیک قلمداد کردن فلسفه رمانتیک آلمانی توسط مارکس یا طرح مفهوم آگاهی بیگانه شده توسط هگل، جملگی تلاشهایی هستند تا دانش غیر علمی را نامعتبر و نامشروع قلمداد کنند.

روایت دوم: این روایت بر ویژگی اخلاقی روشنگری تأکید می کند. عناصر تشکیل دهنده این روایت چندان تفاوتی با عناصر روایت اول ندارند. اما تفاوت اصلی این روایت با روایت علمی، در تأکید آن بر پیامدهای دانش جدید نهفته است. در این روایت، از وضعیت انسان و جوامع جدید و نیز از ارزش ها و ساختارهایی بحث می شود که معرفت علمی در جهت رهایی و سعادت مندی انسان به وجود می آورد. همه شما کمابیش، این روایت را شنیده اید که روشنگری پرده نادانی و جهل و خشونت و اسارت را از ذهن و عمل انسان ها و جوامع انسانی کنار می زند و او را به آزادی و ترقی و سعادت رهنمون می شود. ماکس وبر، فقط عالم علوم اجتماعی نبود بلکه متفکری بود که دلمشغولی شخصی و حرفه ای اش مسئله رهایی بشر از قید نا بخردی و قدرت خردکننده سنت و پیدایش اغتشاش در معنای زندگی بر اثر رخنه بوروکراسی مدرن بود. هگل در کتاب "فلسفه تاریخ" هدف فلسفه را که از نظر او مترادف علم است "آزادی" می داند. انسان با توسل به علم به حل مشکل اساسی تاریخ، یعنی رفع بیگانگی بشری نائل می شود و به آزادی دست می یابد.

مارکس نیز با یاری علم به "نقد" ایدئولوژی و آگاهی کاذب می پردازد و علم را مظهر آگاهی انقلابی می داند، یعنی همان آگاهی که حصول به آن موجب تغییر جامعه غیر عادلانه و سبب شروع تاریخ واقعی بشری می شود.

حال بگذارید قدری تأمل کنیم، آیا این دو روایت با یکدیگر آشتی ناپذیر اند؟ آیا روایت اول، علم را امری عقلانی و عینی می داند و روایت دوم تصورات خیالی؟ آیا نمی توان روایت دوم را نتیجه به کمال رسیدن دانش علمی و خرد جدید متصور شد؟ ممکن است شما پاسخی ساده و "منطقی" به این پرسش بدهید: البته که چنین است. علم، دانش جدیدی را به ما ارزانی می کند و پیامد آن هم آزادی و سعادت مندی بشر است، اما متأسفانه چنین نیست. اگر چه روشنگری برای یگانگی این دو روایت از "علم" تلاش کرد اما میان روایت علمی و عینی و روایت اخلاقی، شکافی عمیق ایجاد شد. جدال بر سر تعریف سوژه و ابژه، ساختار و ذهنیت، پوزیتیویسم و اومانیزم، عقلانیت و نسبی گرایی، و اخیراً مدرنیته و پست مدرنیته، تا حد بسیار زیادی پیامد تفسیرهای افراطی، جانبدارانه و یک بُعدی از این دو روایت بوده است.

پارادوکس علوم اجتماعی

نظریه‌های اجتماعی با این پیام پا به عرصه وجود گذاشتند که مسائل و معضلات انسان، امری اجتماعی‌اند و جامعه‌شناسی با به کار بردن دانش علمی، به تبیین تحول آن خواهد پرداخت. عالمان علوم انسانی پیش‌بینی کردند که اکنون این امکان پدید آمده است که انسان با کمک علوم انسانی و اجتماعی، سرنوشت خود را به طور عقلانی رقم زند و سامان بخشد.

جامعه‌شناسان سده نوزدهم بر این گمان بودند که کنش‌های انسان‌ها بوجود آورنده آداب و رسوم اجتماعی و نهادهای فرهنگی و سیاسی باشند. انسان دیگر تحت سلطه طبیعت یا دیگر نیروها و قوانین متعالی‌تر از انسان نیست، بنا بر این خود قادر است تا ارزش‌های فرهنگی، نهادهای سیاسی و زیر بنای جامعه جدید و آزاد را بنا نهد و به آزادی رسد.

بنا بر این هر چند عالمان علوم اجتماعی بر آن اند که "دانش علمی" مهیاگر تصویر واقعی و عینی از جهان است و رسیدن به این واقعیت و عینیت وظیفه علوم اجتماعی است، اما متفکران علوم اجتماعی و انسانی پیوسته این تعهد اخلاقی را نیز بر عهده داشته‌اند که آموزش دهنده پیام‌های اخلاقی مدرن باشند و بخش مهمی از کارشان روشنگری در سطح عامه مردم باشد؛ در کشورهای اروپایی و آمریکا متفکرانی مثل منتسکیو، مارکس، آگوست کنت، ماکس وبر، دوپوز و دیگران به مسائلی مانند شناخت ریشه‌های نابرابری اجتماعی، خطرات بوروکراسی مدرن، علل ستم نژادی و جنسی و موارد نظیر آن پرداخته‌اند. هدف این دانشمندان رفع این بی‌عدالتی‌ها و یاری رساندن به سعادت‌مندی کلی انسان بوده است.

از نظر بنیان‌گذاران علوم انسانی، هدف اصلی دانش جدید، روشنگری عامه و ارتقای آگاهی مردم و اصلاحات اجتماعی بوده است، نه پی افکندن تکنیکی به نام بی‌طرفی اخلاقی. اما متأسفانه به تدریج جامعه‌شناسی از پرداختن به زندگی مردم و ایده روشنگری عامه فاصله گرفت و جدا شد، این جدایی، هم به زیان جامعه‌شناسی تمام شد هم به زیان عامه مردم. نظریه‌های اجتماعی رفته رفته رابطه خود را با مسائل مهم و اساسی اجتماعی از دست دادند. اما به همان میزان که جامعه‌شناسان از پرداختن به مسائل عامه مردم سر باز زدند، سیاست‌مداران، مدیران، روزنامه‌نگاران، فعالان سیاسی و دیگران، وظیفه عالمان علوم اجتماعی را دایره روشنگری عامه، بر عهده گرفتند.

اشکال جایگزینی این گروه‌های جدید به جای جامعه‌شناسان آن است که این گروه تصویر کلی از جامعه ندارند و بیشتر به یک موضوع یا مسئله سیاسی یا بخشی از فرایند بزرگ‌تر توجه دارند. عدم دخالت جدی متفکران علوم انسانی و اجتماعی در حوزه عمومی، سبب تضعیف ارزش‌ها و نهادهای دموکراتیک می‌گردد، و جامعه را از انجام گفتگوهای جدی در باره برداشت‌ها و تصورات اجتماعی محروم می‌کند. همانگونه که هابرماس در کتاب "تحول ساختاری حوزه عمومی" بیان می‌کند، در

نتیجه چنین گفتگوهایی است که دست آوردهای علوم اجتماعی به طور جدی در جوامع آزاد و دموکراتیک انتشار می‌یابد و همگان از آن مطلع می‌شوند و می‌توانند در باره آن به گفتگو بپردازند، این فرآیند موجب تقویت ارزش‌ها و نهادهای مدنی و انسانی می‌شود.

غالب شدن روایت اول، یعنی "جامعه‌شناسی علمی" یکی از مهم‌ترین عواملی است که سبب ناکارآمدی علوم اجتماعی و سستی جامعه‌شناسی در پرداختن به مسائل اصلی جامعه شده است. استیو سایدمن جامعه‌شناس امریکایی در این مورد می‌گوید، جامعه‌شناسی علمی دو هدف عمده برای خود قائل است:

۱. مشروعیت بخشیدن به دانش اجتماعی در کلیت آن.
 ۲. ارائه تصور منسجم از نظرهای اجتماعی برای تبیین و تحلیل کنش اجتماعی، یا گردآوری داده‌های وسیع از طریق تحقیقات تجربی جدی و مرتبط ساختن آن داده‌ها با یکدیگر.
- در این نوع نگرش به علوم اجتماعی، جامعه‌شناسان مانند قضات دادگاه تجدید نظر، تصمیم گیرندگان نهایی در تعیین این امر اند که چه چیزی را می‌توان جامعه‌شناسی علمی نام نهاد. اما در برابر سنت جامعه‌شناسی علمی سنت جامعه‌شناسی دیگری به همان قدمت وجود دارد که در آن، ارزش‌های انسانی و اجتماعی و پیامدهای فرهنگی و سیاسی آنها راهنمای تحقیق و تحلیل جامعه شناختی اند. برای مثال در امریکا جامعه‌شناسانی مانند سی رایت میلز، رابرت بلا، پاتریشیا هیل و رندل کالینز در کارهای فکری و تحقیقاتی شان، تعهد اخلاقی را وظیفه‌ای اساسی تلقی می‌کنند. البته برای این جامعه‌شناسان، تعهد اخلاقی به معنی نفی این امر نیست که عینیت و حقیقت تجربی، بخش مهم از علوم انسان و اجتماعی را تشکیل می‌دهد.

پیش‌تر مارکس و در دوره معاصر یورگن هابرماس چنین دیدگاهی را در نظریه‌های اجتماعی مطرح کرده‌اند. دیدگاه علوم اجتماعی انتقادی که در آن متفکرانی مانند هابرماس، استوارت هال و دیگران به فعالیت مشغول‌اند، تعریفی از علوم انسانی و اجتماعی به دست می‌دهد که بر مبنای آن علوم اجتماعی از یک سو بر نوعی حقیقت عینی و علمی استوار است و از سوی دیگر حوزه حقیقت چنان گسترش می‌یابد که نقد اخلاقی نیز در محدوده حقیقت جای می‌گیرد.

پست مدرنیسم و نقد اخلاقی

تفسیر متعددی که از نظریه‌های متفکران موسوم به "پست مدرن" درباره علم، نسبی بودن حقایق فرهنگی، و دانش وضعیت‌مند^۱ صورت گرفته، سبب بروز آشفتگی در فهم روشن این نظریه‌ها گردیده است. مثلاً بحث فرانسوا لیوتار مبنی بر این که پست مدرنیسم دوره‌ای جدید و وضعیتی کاملاً متفاوت

از وضعیت جامعه مدرن است با نظریه های میشل فوکو در باره ارتباط دانش و قدرت، در یک چارچوب فکری قرار داده می شود و تعبیر و تفسیر می گردد. در حالیکه مسائلی که لیوتار مطرح می کند مربوط به جامعه جدیدی می باشد که در حال شکل گیری است ولی فوکو به طور عمده در صدی توضیح ساختارهای گفتمانی مدرنیته در قرن نوزدهم است. این بحث لیوتار که در جامعه پست مدرن میان آنچه به طور عینی واقع می شود و آنچه بازنمایی می شود، تفاوتی وجود ندارد به مسئله دانش علمی و عینی بودن آن نیز ربطی ندارد. لیوتار در این جا به غالب شدن رسانه های ارتباط جمعی و اطلاعاتی خصوصاً تلویزیون بر جامعه تأکید می کند. به نظر من نظریه های فوکو در مورد نسبت علوم اجتماعی با نقد اخلاقی، بسیار با اهمیت و مرتبط با موضوع مورد بحث ماست. فوکو با طرح سلسله بحث های اساسی در زمینه پیدایش و تکامل و نهادی شدن دانش جدید، به روشنی نشان می دهد که بر خلاف آنچه دانش علمی ادعا می کند، دانش جدید در متن اجتماعی و فرهنگی شکل گرفته و با "قدرت" عجین شده است. فوکو تلاش می کند نشان دهد که عینی بودن دانش در علوم انسانی و اجتماعی فریبی بیش نیست. به نظر او دانش انسانی چون اسیر ساختارهای زبانی است، نمی تواند کاملاً عینی باشد و قادر نیست به وراثت نهادها و دستگاه های اجتماعی و قدرتمند جامعه برود، به همین جهت نمی تواند هستی مستقلی داشته باشد. هدف بحث های فوکو در باره رشته های اصلی علوم انسانی و اجتماعی برای مثال جرم شناسی، حقوق، روان شناسی، جامعه شناسی، پزشکی و غیره، آن نیست که ساختار گفتمانی آنها را طرد یا نفی کند بلکه او می خواهد ما را با وضعیتمند بودن این علوم آشنا کند. به دیگر سخن فوکو آگاهی ما از گفتمان های علوم انسانی را عمیق تر می کند و ابعادی از آنها را مطرح می نماید که پیش از وی کمتر به آنها توجه می شد.

هدف فوکو تحلیل "فرهنگ مدرنیته" است و نظریه انتقادی و تحلیل گفتمانی او در این باره کلاً به آنچه نظریه های نسبی گرایی

فرهنگی نامیده می شود متفاوت است. یکی دانستن نگرش فوکو و دیگر فرا ساختار گرایان، ناشی از نوعی رخوت فکری است.

فوکو هر چند مقوله فرهنگ را پدیده سلسله مراتبی نمی داند و برداشتهای تکاملی از فرهنگ را نقد می کند، اما آراء او عمیقاً با بنیادهای معرفت شناختی نسبی گرایان تفاوت دارد. فوکو پروژه روشنگری را در تمامی ابعادش نقد نمی کند، وی نگران انحطاط برخی ایده های اساسی روشنگری مانند احترام گذاشتن به تفاوت، پلورالیسم و مواردی نظیر آن است. فوکو نگران سرکوبی دانش ها و کنش ها و ارزش های فرهنگی و اجتماعی است که مدرنیسم آن ها را حذف کرده است، هدف فوکو رادیکالیزه کردن روشنگری است.

نسبی‌گرایی فرهنگی

مسئله نسبی‌گرایی در حوزه معرفت‌شناسی و فرهنگ، زمینه بحث‌ها و مناقشه‌های متعدد و غالباً خسته‌کننده‌ای شده است. در این‌جا برای پرهیز از تکرار بدیهیات، به طور خلاصه به دیدگاه نسبی‌گرایی فرهنگی که از سنت مردم‌شناسی برخاسته است می‌پردازیم. طی سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۵۰ در آمریکا این اندیشه قوت گرفت که پیشرفت علوم، امکان به دست دادن تصویر جهانی از فرهنگ‌های اقصاء نقاط جهان را عملی ساخته است. گروهی از متفکران آمریکایی به ویژه مارگارت مید، بر این باور بودند که ایجاد جامعه جهانی سعادت‌مند و صلح دوست‌نه از طریق عقیده به علم و ارزش‌های جهان شمول آن، بلکه با توجه به شناخت دقیق فرهنگ‌های گوناگون جهان و مطالعه برداشتی که این فرهنگ‌ها از مقولاتی مانند نیکی، حقیقت، صلح، سعادت، فرد و اجتماع دارند، امکان‌پذیر است. این متفکران تحت تأثیر جنگ جهانی و تحقق نیافتن ارتباط و گفتگوی عمومی میان مردمی که از فرهنگ‌ها و نژادهای گوناگون بودند، شناخت عناصر ارزشی فرهنگ‌های جهانی را در دستور کار خود قرار دادند. این دیدگاه دموکرات‌منشانه که برداشت شدیداً لیبرال از مفهوم فرهنگ داشت، در مقابل برداشت استعماری از فرهنگ‌های جهانی در قرون ۱۸ و ۱۹ قرار گرفت. مارگارت مید و همکارانش با نقد پیش‌فرضهای مطلق و جهان‌شمول پوزیتیویستی، نقد بیرونی از فرهنگ‌های دیگر را نپذیرفتند و اصولاً هر فرهنگی را با توجه به ارزش‌ها و رفتارهای درونی آن، توضیح دادند. در چنین نگرشی، نقد فرهنگی معنادار و نیز نقد اخلاقی، فقط از دورن سنت‌ها و باورهای نظام فرهنگی خاص امکان‌پذیر است.

اما نظریه نسبی‌گرایی فرهنگی چندان جدا از تعصبات اروپا مدارانه نبود، برای مثال مردم‌شناسانی که اعتقاد شدید به عدم کاربرد معیارهای ارزشی مطلق در ارزیابی فرهنگ‌های دیگر جهان داشتند، مدافعان ارزش‌های جوامع خود بودند، به عبارت دیگر، جوامع غربی را به نوعی از نظریه خود مستثنی می‌کردند، برای اینان ایده دموکراسی، حقوق شهروندی و نظیر آن، به جوامع غربی تعلق داشت. از سوی دیگر ظهور پدیده فاشیسم در اروپا، نظریه‌های نسبی‌گرایی فرهنگی را به مبارزه طلبید. برخی از روشنفکران آمریکایی به نقد جدی نسبی‌گرایی فرهنگی دست زدند و پرسش‌هایی اساسی را مطرح کردند.

- آیا می‌توان ادعا کرد که پیدایش نازیسم در آلمان پدیده خاص فرهنگ آلمانی است و فقط با معیارهای اخلاقی و فرهنگی آلمانی می‌شود آن را فهمید؟

- اگر چنین باشد آمریکا نیز ارزش‌های خاص خود را دارد که دیگران از جمله کمونیست‌ها و فاشیست‌ها از درک آن عاجز اند. مک کارتیسم که جنبش دست راستی و ملی‌گرای آمریکایی بود، با این حربه ادعا کرد که آمریکا نیز فرهنگ ویژه و خاص خود را دارد که دیگران از درک آن عاجز

اند. وی با توسل به همین منطق به تصفیۀ وسیع روشنفکران اروپایی مقیم امریکا و همچنین روشنفکران امریکایی دست زد.

- و دست آخر، اگر برخی از فرهنگ‌ها به ارزش‌هایی غیر انسانی باور دارند و برخی دیگر اساساً به اصول روشنگری و اومانیسم اعتقاد دارند و مروج آن هستند، چرا نباید فرهنگی را برتر از فرهنگ دیگر پنداشت؟ نسبی‌گرایان فرهنگی نتوانستند به پرسش‌های مطلق‌گرایان و مدرنیست‌ها پاسخ در خوری بدهند. مدتها سپری شد تا جنبش‌های اجتماعی جدیدی پدید آیند (جنبش زنان، جنبش ضد جنگ، جنبش آزادی‌بخش، جنبش جهان سوم، جنبش جوانان و جنبش محیط زیست) و از زاویه‌ای جدید و جدی به نقد دیدگاه اروپامدارانه و دیدگاه علمی و مطلق‌گرا دست زنند. در این میان دو مسئله اساسی در مورد پیامدهای گرایش مطلق‌گرایی فرهنگی مطرح شد که نتایج این گرایش را مورد توجه قرار داد:

۱. آیا تمایل به طبقه‌بندی ارزش‌ها و باورهای فرهنگی و برتر داشتن ارزش‌های لیبرال اروپایی و امریکایی، ناسیونالیست‌های این کشورها را به توجیه اعمال ستم‌گرایانه دولت‌هایشان تشویق نمی‌کند؟ آیا دفاع حزب کمونیست فرانسه از دولت فرانسه در جنگ بر ضد جبهه آزادی‌بخش الجزایر یا حمایت برخی از روشنفکران امریکایی از امریکا در جنگ ویتنام، ناشی از برداشت مطلق‌گرایانه از ارزش‌های اروپایی - امریکایی نبوده است؟

۲. مسئله دوم در این امر نهفته است که دفاع از ارزش‌های مطلق لیبرال و اروپامدارانه، در قالب گفت‌وگو مردم‌شناسانه یا فرهنگی یا اخلاقی بیان نمی‌شود، بلکه در قالب گفت‌وگو عینی‌گرایانه و دفاع از علم مطرح می‌شود. به عبارت دیگر ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی لیبرالی یا اروپایی نیستند که مطلوب و برتر شمرده می‌شوند، بلکه آنچه ارج نهاده می‌شود ایده‌های سکولاریسم و ترقی و دموکراسی و حقوق بشر است. ایده‌هایی که محصول دانش علمی و ورای فرهنگ‌های موجود قلمداد می‌شوند و در چارچوب اصول علمی تفهیم و تفسیر می‌شوند.

چنین نگرشی به ایده‌های اساسی روشنگری، ارزش‌های بنیادین عصر روشنگری را از معنای اخلاقی‌شان تهی می‌کند و گاه آنها را به ابزاری تبدیل می‌کند که سیاستمداران و مدیران در جهت اهداف نه چندان روشنگرایانه خود به کار می‌گیرند. به دیگر سخن عینیت‌گرایی علمی اگر ارتباط خود را با ریشه‌های اخلاقی قطع کند، می‌تواند به عنوان مثال توجیه‌گر کنشهای افسار گسیخته برخی بیولوژیستها و پزشکان گردد که رعایت اصول اخلاقی را به هیچ وجه جزو کار علمی خود محسوب نمی‌کنند. این جدایی می‌تواند به آشوبی مهارناپذیر (ساختن انسان‌هایی با ویژگیهای عجیب با دستکاری DNA) یا به ایده‌های تبعیض‌نژادی منتهی شود.

کنایه خصوصی و امیدواری

برای تدقیق بحث عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی، روایت سومی را نقل می‌کنم، این روایت بر نقد پست مدرنیستی از عینیت‌گرایی و بنیادگرایی دانش استوار است. بنا بر این بجاست که افکار یکی از متفکران پیشرو را تشریح کنم که از حقیقت‌دانش فلسفی مدرن انتقاد ریشه‌ای می‌کند: ریچارد رورتی. رورتی فیلسوف پست مدرن امریکایی متأثر از فلسفه پراگماتیسم امریکایی است که نظریاتش پیامدهای مهم جامعه‌شناختی دارد. رورتی معتقد است که سنت فلسفی که از افلاطون تا کانت ادامه داشته است، دیگر نفوذ خود را از دست داده و شناخت حقیقت از حوزه فلسفی و معرفت‌شناختی جدا شده و به حوزه نقد ادبی انتقال یافته است. اساس نظریه رورتی نقد این اندیشه است که جوامع دموکراتیک و آزاد بر مبنای سلسله مفاهیم بنیادی فلسفی و معرفت‌شناسانه استوار شده‌اند، لذا اعتقاد مطلق به این مفاهیم فلسفی در حفظ و گسترش آزادی و دموکراسی، نقش اساسی ایفاء می‌کند. رورتی چنین تفسیری از بنیادهای جامعه دموکراتیک را خطایی فاحش می‌داند. به نظر او نهادها و مؤسسات دموکراتیک لیبرال هستند که جامعه را از قید اسارت قدرت نجات داده‌اند. آنچه همبستگی اجتماعی میان مردم جامعه را فراهم می‌آورد "گفتار" مشترک و "امید" جمعی است. گفتاری که همبستگی مردمان را در جامعه فراهم می‌آورد و امیدی که زندگی سعادتمندانه‌ای را نوید می‌دهد.

رورتی بحث خود را با نقد رادیکال و دموکراتیک از مطلق‌گرایی معرفت‌شناسانه مدرن آغاز می‌کند. رورتی بر آن است که مقایسه آراء دو گروه از متفکران در فهم نظریه‌های او اهمیت دارد. رورتی گروه اول را متفکران کنایی^۱، و گروه دوم را متفکران عقل سلیمی^۲ می‌خواند. رورتی اعتقاد دارد که همه انسان‌ها برای توضیح باورها، کنش‌ها و شیوه زندگی شان از شماری مقولات زبانی بهره می‌گیرند، این مقولات شامل واژگانی هستند که در ستایش از دوستان یا در اظهار تنفر از دشمنان به کار می‌روند و به مدد آنها، اهداف درازمدت زندگی بیان می‌شود. واژگانی که به ژرف‌ترین تردیدها و بلند پروازانه‌ترین امیدهای آدمیان معنا می‌بخشند، واژگانی که از طریق آنها قصه زندگی روایت می‌شود.

رورتی این مقولات زبانی را واژگان غایی^۳ خوانده است، واژگان غایی بر اساس قوانین علمی یا منطق فلسفی جعل نمی‌شوند. این مقولات زبانی از این رو غایی قلمداد می‌شوند که اگر به آن‌ها شک کنیم، دیگر قدرت بحث و گفتگو و نقد و استدلال از ما گرفته می‌شود. برخی واژگان غایی مانند حقیقت، نیکی، دوستی و زیبایی، انعطاف‌پذیر و باز هستند و برخی واژگان غایی دیگر مانند انگلستان، مسیح، انقلاب، کلیسا، ترقی، خلاقیت و غیره، انعطاف‌ناپذیر و محلی هستند.

1. Ironist

2. commonsensical

3. final vocabulary

از نظر رورتنی انسان کنایی به مطلق بودن واژگان غایی اعتقاد ندارد.

انسان کنایی سه ویژگی مشخص دارد:

۱. او همیشه به واژگان غایی خود شک می‌کند و به واژگان غایی دیگران حساس و باز است.
۲. او به این امر آگاه است که استدلالهای زبانی و گفتارهایی که به کار می‌برد هیچ‌گاه به طور مطلق باعث نخواهد شد که دیگر شک و شبهه نکند.
۳. او هر زمان که نظریه‌ای و فلسفه‌ای را ارائه کند، به خوبی آگاه است که این نظریه‌ها و گفتارهای فلسفی، قدرت ویرای او و مستقل از او ندارند و باور به آن نظریه و فلسفه او را لزوماً به حقیقت نزدیک‌تر نمی‌کند بلکه این اوست که چنین باوری دارد و اگر در این میانه جدالی در گیرد، جدال میان کهنه و نو است، نه جدال میان حقیقت و خطا.

از نظر رورتنی در مقایسه با انسان‌های کنایی، انسان‌های دیگری نیز وجود دارند که بدون آنکه خود لزوماً آگاه باشند، هر پدیده را با توسل به "عقل سلیم" یعنی هنجارها و ارزش‌های رایج جامعه و باورهای مورد احترام عامه تعریف می‌کنند و توضیح می‌دهند. از نظر انسان عقل سلیمی، واژگان غایی، مرسوم، مطلق و انعطاف ناپذیر هستند، برای این افراد شک کردن در باره واژگان غایی، تصور خطرناک و کار غیر ممکن است.

اما به نظر رورتنی انسان‌های کنایی، نسبی‌گرا نیستند. ارزش‌ها و فرهنگ‌ها در حلال شکل نمی‌گیرند و مصون از نقد نمی‌باشند. اگر نسبی‌گرایی فرهنگی به معنی باور به فقدان مفاهیمی کلی باشد، انسان کنایی چنین باوری ندارد.

معیار نقد، در نظر متفکران کنایی، جدال شماری از "واژگان غایی" با "واژگان غایی" دیگر است، چرا که ویرای این مقولات زبانی چیزی وجود ندارد که با توسل به آن واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی را تعریف کنیم و توضیح دهیم.

نقد کردن، سنجیدن واژگان غایی متفاوت است و هر آنچه هست، همین سنجش واژگان غایی و نقد و مقایسه آنهاست. آدمی باید بداند که پی‌جویی برای یافتن تصور یا نسخه اولیه یا اصلی^۱ کاری بیهوده است. نقد فقط در مقایسه با نقد یا نقد‌های دیگر معنی دارد. نقد یک فرهنگ نیز فقط در مقایسه آن فرهنگ با فرهنگ یا فرهنگ‌های دیگر امکان‌پذیر است. آنان که اسیر این اندیشه اند که انسان متعالی، یا فرهنگ بی‌نقص را باید یافت و معیار نقد قرار داد، بعید است که آزاد اندیش شوند. به نظر رورتنی نقد ما از فرهنگ خود، فقط با روشن کردن حوزه ارزشی و فکری که در آن جای داریم و به آن خو گرفته ایم و در عین حال سنجش آن با فرهنگ‌ها و ارزش‌های دیگر، ممکن می‌شود.

به همین دلیل است که انسان نقاد و پرسشگر، از آشنایی با انسان‌های بیگانه هراس ندارد و پیوسته به مطالعه افراد و فرهنگ‌های غیر خودی می‌پردازد. ترقی، پیشرفت و سعادت‌مندی، مفاهیم مطلق نیستند که ما بایستی به مصادیق عینی آنها دست یابیم، از نظر انسان کنایی در جامعه انسانی و آزاد، واژگان غایی هستند که از یک سو به زندگی مشترک معنا می‌دهند و امیدواری را به مردمان ارزانی می‌کنند و از سوی دیگر امکان‌تعبیر و تفسیر مجدد از مقولاتی همچون "نیکی"، "زیبایی"، "حقیقت"، "فرد" و "جامعه" را فراهم می‌آورند و بدین ترتیب ذهنیت مردمان را گسترش می‌دهند و آنان را به جامعه و فرهنگ آن، امیدوارتر می‌سازند.

تصویری که ریچارد رورتنی از فرآیند نقد ترسیم می‌کند، اگر چه وجود ارزش‌های معرفتی عینی را نفی می‌کند، اما عمیقاً اخلاقی، نقادانه و رادیکال است. رورتنی مرگ حقیقت عینی را اعلام می‌کند، اما حقیقت پراگماتیک را به جای آن می‌نشانند. برخلاف تصور معمول، حقیقت پراگماتیک با نسبی‌گرایی آشتی‌ناپذیر است، حقیقت پراگماتیک مقوله "کنایی" است اما بر این امر نیز تأکید می‌کند که تعریف ما از حقیقت به زندگی روزمره بستگی دارد و معیار اصلی دانش انسانی و اجتماعی، پیامد‌های این دانش برای زندگی فردی و اجتماعی ماست.

جامعه‌شناسی به مثابه فلسفه عمومی

اما جایگاه جامعه‌شناسی در این مباحث کجاست؟ به گفته رورتنی برخی جامعه‌شناسان، سخت به واژگان غایی انعطاف‌ناپذیر دلبسته‌اند و به آنچه در چندین دهه به آن عادت کرده‌اند و با آن آشنا هستند، خو کرده‌اند.

در این دیدگاه عقل سلیمی از جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی سنتی است خودکفا، انعطاف‌ناپذیر و بسته، همه چیز در سر جای خود قرار دارد، درست مانند شصت سال پیش. روایت جامعه‌شناسانه از اگوست کنت شروع می‌شود و با پارسونز یا مرتون یا شاید گیدنز و شاگردانش پایان می‌گیرد. واژگان‌غایی جامعه‌شناسی، جامعه، طبقه، کارکرد، کنش، سیستمها و جز آن است. این واژگان نه در مقایسه با واژگان غایی دیگر مورد نقد قرار می‌گیرند نه به طور جدی در باره آنها تأمل می‌شود. جامعه‌شناس برجسته آمریکایی رابرت بلا، آراء جالب در مورد نقش جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسان در وضعیت کنونی طرح می‌کند.

او از وضعیت جامعه‌شناسی در امریکا انتقاد می‌کند و گرایش جامعه‌شناسی امریکا برای بدل شدن به تکنیک علمی را مورد نکوهش قرار می‌دهد. بلا جامعه‌شناسی را در واقع نوعی فلسفه عمومی^۱ می‌داند، از نظر او جامعه‌شناسی نیازمند است که در مورد خود و اهدافش به تأملی اخلاقی دست زند

تا بتواند نگرش انتقادی در باره جامعه اتخاذ کند.

البته از نظر بلا، بدل شدن جامعه شناسی به فلسفه عمومی، کاری نیست که صرفاً در سطح نظری انجام گیرد، بلکه برای رسیدن به این هدف باید نظریه و تحلیل تجربی و نگرش تاریخی را با یکدیگر ترکیب کرد و با نظریه‌های فلسفی و اخلاقی درگیر شد. بلا جامعه شناسان را همچون شهروندانِ جوامع دموکراتیک، عاملان سنت فکری مهم یعنی جامعه شناسی می‌داند.

جامعه شناسان بایستی با ایجاد گفتگوی همگانی میان کلیه سنت‌های فکری و فرهنگی جامعه و شرکت در آن، وظیفه خود را به عنوان روشنگران عمومی انجام دهند. به دیگر سخن، جامعه شناسان به عنوان شهروندان پرسشگر بایستی به گفتگوی عام و وسیع در باره وضعیت جامعه و سنت‌هایی که در آن وجود دارد، مبادرت کنند.

جامعه شناسان بایستی در تلاش برای روشن کردن مفاهیمی مانند، خود، جامعه، عدالت و آزادی با برداشتهای سنتی جامعه‌شناختی از این مفاهیم درگیر شوند و با تحلیل نگرش اخلاقی سنت‌های فکری و فرهنگی در جامعه، تعریف این مفاهیم را ژرفا بخشند و پیامد نگرش‌های مختلف را در مورد جایگاه فرد و جامعه و آزادی و عدالت تشریح کنند.

بلا و همکارانش در امریکا تلاش جامعه شناختی و سیعی در جهت نیل به این هدف به عمل آورده اند و در کتاب "عادات دل" و "جامعه نیک" با بخش‌های وسیعی از جامعه امریکا به گفتگویی نقادانه پرداخته‌اند و با متفکرانی که نمایندگان سنت‌های متفاوتی هستند در باره مفاهیم فرد، جامعه، آزادی و عدالت بحث کرده‌اند. آنان در این گفتگوها افراد را به بیان ایده‌ها و سنت‌های فکری‌شان تشویق کرده‌اند و در مورد پیامد های اخلاقی این سنت‌ها با آنان به بحث و مناقشه پرداخته‌اند.

بلا و همکارانش در کتاب "عادات‌های دل" به طرح سنت‌هایی که در بنیان نهادن جامعه امریکا نقش اساسی داشته پرداخته‌اند و دیدگاه انتقادی به نقشی که این سنت‌ها در شکل‌گیری جامعه امریکا داشته‌اند، اتخاذ کرده‌اند. بلا در کتاب "جامعه نیک" با طرح این مسئله که در سنت‌های فرهنگی و فکری امریکا مفهوم "جامعه نیک" چگونه تعریف شده است، از نهادهای عمده این جامعه از جمله اقتصاد، کلیسا، دولت، آموزش و پرورش، سیاست خارجی و مؤسسات فرهنگی، انتقاد کرده است. جالب نظر آن‌که در این کتاب که کار جامعه شناسانه با ارزشی است، نظریه‌های مهم جامعه شناختی با دید انتقادی بازبینی شده و از آنها برای تحلیل جامعه امریکا و روشن کردن مفاهیم رایج در آن استفاده شده است. مهم‌ترین چارچوب نظری این کتاب متأثر از بحث‌های یورگن هابرماس در باره تحول ساختاری حوزه عمومی است.

حال بایستی برای ما روشن شده باشد که سنت‌های جدید جامعه‌شناسی، مثلاً سنت پست مدرنیستی، نظریه‌های نقادانه، جستجوگر و اخلاقی هستند.

اما اخلاق آنها، اخلاق مطلق‌گرایانه و بسته نیست، بلکه اخلاق پراگماتیستی است، بدین معنا که جامعه‌شناسی با توجه به نتایج و پیامدهای نظریه‌های جامعه‌شناختی در جامعه، در تلاش مجدد می‌کوشد تا زمینه‌ساز پیدایش "گفتار" مشترکی شود که آدمیان با توسل به آن آینده‌ای برای خود ترسیم کنند و بدان "امید" بندند.

منابع:

- ۱- کانت امانوئل (۱۳۷۰)، روشنگری چیست؟، ترجمه همایون فولادپور، ماهنامه کلک، دی، ش ۲۲، صص ۴۸-۵۷.
2. Foucault, Michel (1998), Power/Knowledge, New York, pantheon Books, pp.1-36.
3. Habermas, Jurgen (1991), The Structural Transformation of the Pulic Sphere. MIT, pp.89-140.
4. Rorty, Richard (1991), Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge, Cambridge University press.
5. Rorty, Richard (1991), Essays on Hidegger and Other , Cambridge, Cambridge University press.
6. Rorty, Richard (1991), Objectivity, Relativism and Truth, Cambridge, Cambridge University press.
7. Rorty, Richard (1998), Truth and Progress, Cambridge, Cambridge University press.
8. Rorty, Richard (1998), philosophy on Socoal Hope, Penguin.
9. Bellah, Robert N, et al. (1992), The Good Sociey, New York, Vintage.

نگاهی به چستی علم و فلسفه آن*

پروفیسور سمیر اکاشا

ترجمهٔ سید نصیر احمد حسینی**

علم چیست؟

علم چیست؟ شاید پاسخ به این پرسش آسان به نظر برسد. همه می‌دانند که موضوعاتی چون فیزیک، کیمیا، و زیست‌شناسی علم را تشکیل می‌دهند و حال آن که موضوعاتی نظیر هنر، موسیقی و الاهیات علم نیستند. وقتی فیلسوفان می‌پرسند علم چیست، ارائه‌ای فهرستی از موضوعاتِ فوق آن نوع پاسخی نیست که آنان در پی آن هستند؛ آنان در جستجوی صرفاً فهرستی از فعالیت‌هایی نیستند که معمولاً "علم" خوانده می‌شوند بلکه در پی ویژگی مشترک موضوعات مزبور هستند، یعنی در پی آن ویژگی هستند که علم را "علم" می‌سازد. بنابراین پرسش فوق، پرسش چندان بی‌اهمیت و پیش پا

* مقاله حاضر ترجمهٔ فصل اول از منبع زیر است:

Philosophy of Science: A Very Short Introduction, by Samir Okasha, Oxford: Oxford University Press, 2002

** کاندیدای دکتورای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران

افتاده‌ای نیست.

لیکن هنوز ممکن است کسی بپندارد که پرسش فوق نسبتاً ساده و سراسر است. به یقین علم دقیقاً کوششی در راستای فهم، تبیین و پیش بینی جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم. این پاسخ

مطمئناً یک پاسخ خردپذیر و معقول است. اما آیا این همه داستان است؟ آخر ادیان مختلف نیز می‌کوشند که جهان را بفهمند و آن را تبیین کنند، اما دین معمولاً به مثابه شاخه‌ای از علم تلقی نمی‌شود. همینطور، اخترگویی^۱، طالع‌بینی (فالگیری)^۲ کوشش‌هایی برای پیش بینی آینده هستند، لیکن بیشتر مردم این قبیل فعالیت‌ها را علم نمی‌دانند. همچنین تاریخ را در نظر بگیرید. تاریخ‌دانان می‌کوشند که رویدادهای گذشته را فهم و تبیین کنند، اما تاریخ معمولاً جزء علوم انسانی قرار می‌گیرد نه جزء علوم تجربی. لذا این پرسش که "علم چیست" همچون بسیاری از پرسش‌های فلسفی دیگر، پیچیده‌تر از آن است که در نگاه نخست می‌نماید.

بسیاری از مردم معتقد اند ویژگی‌های ممتاز علم در روش‌هایی خاصی است که دانشمندان به منظور پژوهش در باره جهان به کار می‌گیرند. این کاملاً پذیرفتنی است، زیرا در بسیاری از علوم، روش‌های متمایزی از پژوهش که در رشته‌های غیرعلمی یافت نمی‌شوند، به کار می‌روند. یک نمونه روشن [از این روش پژوهشی] استفاده از آزمایش‌هاست، که به لحاظ تاریخی نقطه عطفی در پیشرفت علوم جدید به شمار می‌رود. هر چند در همه علوم از آزمایش بهره گرفته نمی‌شود اما روشن است که اخترشناسان به آزمایش آسمان‌ها نمی‌پردازند بلکه باید به مشاهده دقیق قناعت کنند. این مطلب در باره بسیاری از شاخه‌های علوم اجتماعی نیز صادق است. ویژگی مهم دیگر علوم بر ساختن نظریه‌هاست. دانشمندان نتایج آزمایش و مشاهده^۳ خود را در دفتری صرفاً ثبت نمی‌کنند؛ بلکه معمولاً آن‌ها را بر مبنای نظریه عام تبیین نیز می‌کنند. هر چند انجام این کار همواره آسان نیست اما موفقیت‌های چشمگیری را در پی داشته است. یکی از معضلات اصلی در فلسفه علم این است که بدانیم چگونه دانشمندان توانسته‌اند به مدد تکنیک‌هایی مانند آزمایش، مشاهده و نظریه‌سازی^۴ از بسیاری از رازهای طبیعت پرده بردارند.

1. astrology

2. fortune-telling

3. observation

4. theory-construction

خاستگاه‌های علوم جدید

امروزه در مکاتب و دانشگاه‌ها، علم عمدتاً به روش غیرتاریخی تدریس می‌شود. در کتاب‌های درسی اندیشه‌های اصلی یک رشته علمی به ساده‌ترین صورت ممکن ارائه می‌گردد و به جریان طولانی و اغلب پیچیده‌ای که منجر به کشف آنها می‌می‌گردد، چندان اشاره نمی‌شود. این شیوه، به مثابه یک راهبرد آموزشی درست و منطقی است، اما درکی از تاریخ اندیشه‌های علمی برای فهم مسائلی که فیلسوفان علم بدانها علاقه‌مند می‌باشند، سودمند است. در واقع توجه دقیق به تاریخ علم برای تدریس فلسفه علم دقیق و جدی، غیر قابل چشم پوشی است.

خاستگاه‌های علوم جدید در دوره‌ای است که پیشرفت سریع علمی در اروپا میان سال‌های ۱۵۰۰م و ۱۷۵۰م واقع شده است، دورانی که اکنون ما به نام عصر انقلاب علمی می‌شناسیم. البته پژوهش‌های علمی در دوره‌های باستانی و میانه نیز انجام می‌شد و انقلاب علمی یکباره رخ نداد. در دوره‌های باستانی و میانه جهان‌بینی حاکم، ارسطوگرایی (مکتب ارسطو)^۱ بود که پس از ارسطو^۲ فیلسوف یونانی دوره باستان بدین نام موسوم شد. ارسطو نظریه‌های مفصل و مبسوطی در طبیعیات، زیست‌شناسی، اخترشناسی^۳ و کیهان‌شناسی^۴ ارائه کرده است. اما دیدگاه ارسطو در نظر دانشمندان جدید بسیار عجیب و غریب می‌نماید چنانکه روش‌های پژوهش وی چنین است. به عنوان نمونه، ارسطو معتقد بود که همه اجسام زمینی از چهار عنصر تشکیل شده‌اند؛ خاک، آتش، هوا، آب. این دیدگاه با آنچه کیمیای جدید به ما می‌گوید، اختلاف و تعارض آشکار دارد.

نخستین گام اساسی در رشد جهان‌بینی علمی جدید، انقلاب کپرنیکی بود؛ نیکولاس کوپرنیک^۵ (۱۴۴۳-۱۴۷۳) اخترشناس لهستانی در سال ۱۵۴۲م کتابی را منتشر نمود که در آن به مدل زمین مرکزی عالم حمله کرد. براساس این مدل، زمین ثابت و ساکن است و در مرکز عالم قرار دارد و سیاره‌ها و خورشید بر گرد آن می‌چرخند. اخترشناسی زمین مرکزی، که بعد از بطلمیوس^۶ اخترشناس یونان باستان به اخترشناس بطلمیوسی معروف است، در قلب جهان‌بینی ارسطویی قرار دارد و در طول ۱۸۰۰ سال عمدتاً سیطره بدون چالش داشته است. اما کپرنیک مدل دیگری را مطرح کرد: خورشید مرکز ثابت عالم است و سیاره‌ها از جمله زمین، به دور آن می‌چرخند. بر پایه مدل خورشید مرکزی،

1. Aristotelianism

2. Aristotle

3. astronomy

4. cosmology

5. Nicolas Copernicus

6. Ptolemy

زمین خود یکی از سیاره‌ها تلقی می‌شود و بدین سان جایگاه بی‌همتا و ممتازی را که سنت [گذشته] بدان داده بود، از دست می‌دهد. نظریهٔ کپرنی‌ک در آغاز با مخالفت زیادی مواجه شد بویژه از سوی کلیسای کاتولیک که رهبران آن این نظریه را ناقص کتاب مقدس تلقی می‌کردند. این کلیسا کتاب‌هایی را که در آنها از حرکت زمین جانبداری می‌شد در سال ۱۶۱۶م توقیف کرد، اما نظریهٔ کپرنیک در طول صد سال به یک نظریهٔ علمی جا افتاده تبدیل شد.

نوآوری کپرنیک نه تنها وضع اخترشناسی را بهتر نمود بلکه به طور غیرمستقیم از طریق آثار یوهانس کپلر^۱ (۱۵۷۱-۱۶۳۰) و گالیلئو گالیله^۲ (۱۵۶۴-۱۶۴۲) به رشد فیزیک جدید نیز کمک کرد. کپلر کشف کرد که در سیاره‌ها آن گونه که کپرنیک فکر می‌کرده، دایره‌وار به دور خورشید نمی‌چرخند بلکه در یک مدار بیضی شکل می‌چرخند. این "قانون اول" او در بارهٔ حرکت سیارات بود که بسیار مهم و اساسی بود. قانون دوم و سوم کپلر سرعت گردش سیاره‌ها را به دور خورشید مشخص می‌کنند.

با کنار هم قرار دادن قوانین کپلر نظریه‌ای در بارهٔ سیارات به دست می‌آید که به مراتب برتر از نظریه‌های پیش از آن است، زیرا به حل مسایلی کمک می‌کند که اخترشناسان قرن‌ها در پاسخ به آنها درمانده بودند. گالیله از حامیان همیشگی نظریهٔ کپرنیک و یکی از نخستین پیشگامان در اختراع تلسکوپ بود. وقتی او با تلسکوپ خود به آسمان نگریست چیزی‌های خیره‌کننده و ارزشمندی از جمله کوه‌هایی ماه، شمار عظیمی از ستارگان، لکه‌های خورشیدی و ماه‌های سیارهٔ مشتری را کشف کرد، همهٔ این‌ها که با کیهان‌شناسی ارسطویی کاملاً در تعارض بود در روی آوردن جامعهٔ علمی به نظریهٔ کپرنیکی نقش محوری را بازی کرد.

اما گالیله ماندگارترین کمک را نه در اخترشناسی بلکه در مکانیک کرد که در آن نظریهٔ ارسطو را رد نمود. بر پایهٔ نظریهٔ ارسطو اجسام سنگین‌تر نسبت به اجسام سبک‌تر تندتر سقوط می‌کنند. گالیله به جای این نظریه، این نظر دور از انتظار را ارائه کرد که اجسام در حال سقوط آزاد صرف‌نظر از وزن آنها با سرعت یکسان به سوی زمین سقوط خواهند کرد (البته در عمل اگر شما یک پر را و یک گلوله توپ را از ارتفاع یکسان رها کنید، نخست گلولهٔ توپ به زمین می‌رسد، اما گالیله بر آن بود که این رخداد صرفاً ناشی از مقاومت هوا است؛ در خلاء آن دو باهم به زمین می‌رسند). افزون بر این او بر آن بود که اجسام در حال سقوط آزاد به طور یکنواخت شتاب می‌گیرند؛ بدین معنا که در زمان‌های واحد سرعت‌شان به طور یکسان افزایش می‌یابند؛ این پدیده به عنوان قانون سقوط آزاد گالیله معروف

1. Johannes Kepler
2. Galileo Galilei

است. گالیله برای اثبات درستی این قانون که اُس اساس نظریهٔ او در مکانیک است دلیل هر چند نه کاملاً قاطع اما قانع کننده ارائه کرد.

گالیله معمولاً نخستین فیزیکدان جدید به معنای واقعی کلمه به شمار می‌رود. او نخستین کسی بود که نشان داد برای توصیف حرکت اشیای واقعی در جهان مادی نظیر اجسام در حال سقوط، برتابه‌ها و غیره می‌توان از زبان ریاضیات بهره گرفت. این نکته به نظر ما روشن و بدیهی می‌نماید. امروزه نظریه‌های علمی نه تنها در علم فیزیک بلکه هم چنین در زیست‌شناسی و اقتصاد معمولاً به زبان ریاضی صورتبندی می‌شوند. اما در روزگار گالیله این مطلب بدیهی و روشن نبود: عموماً تصور بر این بود که ریاضیات به امور انتزاعی محض می‌پردازد و از این رو با واقعیت فیزیکی بی‌ارتباط است. یکی دیگر از نوآوری‌های کار گالیله تأکید وی بر اهمیت آزمون آزمایشی فرضیه‌هاست. به نظر دانشمندان جدید ممکن است این نکته نیز بدیهی بنماید، اما در روزگاری که گالیله کار می‌کرد، آزمایش معمولاً از ابزارهای قابل اعتماد کسب دانش به شمار نمی‌رفت. تأکید گالیله بر آزمون تجربی نشانگر آغاز رهیافت تجربی در مطالعهٔ طبیعت است که تا امروز ادامه دارد.

پس از مرگ گالیله انقلاب علمی شتاب بیشتری گرفت. رنه دکارت^۱ (۱۵۹۶-۱۶۵۰) فیلسوف، ریاضیدان و دانشمند فرانسوی "فلسفه مکانیکی"^۲ را بنیاد نهاد که از اساس جدید بود. بر پایهٔ آن جهان طبیعت صرفاً از ذرات مادی لخت تشکیل شده که با یکدیگر برخورد می‌کنند و بر هم اثر می‌گذارند. به اعتقاد دکارت قوانین حاکم بر حرکت این ذرات، کلید فهم ساختار عالم کپرنیکی بود. از فلسفه مکانیکی انتظار می‌رفت که همه پدیده‌های مشاهده‌پذیر را برحسب حرکت این ذرات لخت و نامحسوس تبیین کند. این فلسفه در نیمهٔ دوم سدهٔ هفدهم به سرعت نگاه علمی غالب گردید. این نگاه تا اندازه‌ای اکنون نیز رواج دارد. شخصیت‌هایی نظیر هویگنس^۳، گاسندی^۴، هوک^۵، بویل^۶ و دیگران از روایت‌های فلسفه مکانیکی حمایت کردند. پذیرش گستردهٔ آن نشانگر زوال قطعی جهان‌بینی ارسطویی بود.

انقلاب علمی در آثار آیزاک نیوتن^۷ (۱۶۴۳-۱۷۲۷)، که دست آوردهای آن در تاریخ علم بی‌نظیر است، به اوج خود رسید. شاهکار نیوتن اصول ریاضی فلسفه طبیعی است که در سال ۱۶۸۷م منتشر شد.

1. Rene Descartes

2. mechanical philosophy

3. Huygens

4. Gassendi

5. Hooke

6. Boyle

7. Isaac Newton

نیوتن با نظر فیلسوفان مکانیکی که معتقد بودند عالم فقط از ذرات متحرک تشکیل شده، همداستان بود اما کوشید که قوانین حرکت دکارت و قواعد برخورد ذرات وی را اصلاح نماید. نتیجهٔ آن تلاش، ارائه نظریه ای پر قدرت در دینامیک و مکانیک بود که تقریباً مبتنی بر سه قانون حرکت و اصل مشهور وی در باب جاذبهٔ عمومی^۱ بود. بر اساس این اصل، هر جسمی در عالم بر جسم دیگر جاذبهٔ عمومی وارد می‌کند؛ شدت کشش میان دو جسم به جرم آنها و عکس مجزور فاصله آنها بستگی دارد. قوانین حرکت بدین‌سان مشخص می‌کند که چگونه این نیروی جاذبه بر حرکت اجسام اثر می‌گذارد. نیوتن با بهره‌گیری از صراحت و دقت فراوان در ریاضیات نظریهٔ خود را توضیح داد و روشی در ریاضیات ابداع کرد که اکنون آن را "حساب" می‌نامیم. شگفت این که نیوتن توانست نشان دهد که قوانین حرکت کپلر در بارهٔ حرکت سیارات و قانون گالیله در باره سقوط آزاد (هر دو با اعمال اصلاحاتی جزئی) نتایج منطقی قوانین او در باب حرکت و جاذبه بود. به دیگر سخن، قوانین واحد هم حرکت اجسام را در زمین و هم حرکت اجرام را در آسمان تبیین می‌کنند و نیوتن این قوانین را به صورت کمی دقیق صورتبندی نمود.

فیزیک نیوتنی چارچوب علم را برای ۲۰۰ سال آینده فراهم کرد. بدین ترتیب فیزیک نیوتن به سرعت جایگزین فیزیک دکارتی شد. در این دوره اعتماد علمی عمدتاً به برکت موفقیت نظریهٔ نیوتن، افزایش یافت. اعتقاد عمومی این بود که نظریهٔ نیوتن از طرز کار واقعی طبیعت پرده برداشته و با آن میتوان هر چیزی را دستکم در اصول تبیین کرد. کوشش‌های زیادی انجام گرفت تا شیوهٔ تبیین نیوتن به پدیده‌های بیشتر و بیشتر گسترش یابد. سده‌های هیجدهم و نوزدهم هر دو شاهد پیشرفت‌های چشمگیر بویژه در مطالعهٔ کیمیا، نورشناسی، انرژی، ترمودینامیک و الکترومقناطیس بود. اما اغلب این پیشرفت‌ها از نتایج برداشت وسیع نیوتنی از عالم تلقی می‌شد. دانشمندان این برداشت نیوتن از عالم را اصولاً درست می‌دانستند، آنچه می‌ماند مسائلی جزئی بود که باید حل میشد.

اما در پی پیشرفت‌های انقلابی و نو در فیزیک یعنی برآمدن نظریهٔ نسبیت و مکانیک کوانتوم^۲، اطمینان به تصویر نیوتنی در نخستین سال‌های سدهٔ بیستم از هم پاشید. نظریهٔ نسبیت، که انشتین آن را کشف کرد، نشان داد که مکانیک نیوتنی هر گاه به اجسام پرتراکم و اجسامی که با سرعت بسیار بالا حرکت می‌کنند به کار بسته شود، نتایج درستی به دست نمی‌دهد. برعکس، مکانیک کوانتوم نشان داد که نظریهٔ نیوتن وقتی به مقیاس بسیار کوچک به ذرات بنیادی به کار بسته می‌شود، می‌لنگد. نظریهٔ نسبیت و مکانیک کوانتوم، بویژه دومی، نظریه‌های بسیار عجیب و در عین حال اساسی هستند. آنها

1. universal gravitation
2. quantum mechanics

ادعاهایی را در باره ماهیت واقعیت مطرح می‌کنند که پذیرش یا حتی درک آن برای بسیاری از افراد دشوار است. ظهور این دو نظریه باعث انقلاب بزرگی در مفهوم فیزیک گردید که تا به امروز ادامه دارد.

تا اینجا گزارش کوتاه از تاریخ علم عمدتاً بر فیزیک متمرکز شده است. این امر از روی صدفه نیست، زیرا فیزیک هم از لحاظ تاریخی بسیار مهم است و هم به یک معنا بنیادی‌ترین رشته علمی است. زیرا چیزهای که موضوع دیگر علوم هستند خود از اموری پدید آمده‌اند که موضوع فیزیک‌اند. مثلاً گیاه‌شناسی را در نظر آورید. گیاه‌شناسان به مطالعه گیاهان می‌پردازند. این گیاهان در نهایت از اتم‌ها و مولیکول‌هایی پدید آمده‌اند که خود ذرات فیزیک هستند بنابراین گیاه‌شناسی نسبت به فیزیک کمتر بنیادین است - هرچند نمیتوان گفت که از اهمیت کمتری برخوردار است. اما حتی شرح و توصیف مختصر ما از خاستگاه‌های علوم جدید ناقص خواهد بود اگر از علوم دیگر غیر از فیزیک ذکری به میان نیاوریم.

در زیست‌شناسی، رویداد برجسته، "نظریه تکامل"^۱ از طریق گزینش طبیعی بود که چارلز داروین^۲ آن را کشف کرد و در کتاب "خاستگاه گونه‌ها"^۳ منتشر شده در ۱۸۵۹م، مطرح نمود. تا آن روزگار عمدتاً اعتقاد بر این بود که خداوند گونه‌های گوناگون را چنانکه کتاب پیدایش تعلیم می‌دهد، جداگانه آفریده است. اما داروین بر آن بود که گونه‌های کنونی در واقع از گونه‌های گذشته، از رهگذر فرایندی معروف به گزینش طبیعی، تحول یافته‌اند. گزینش طبیعی زمانی رخ می‌دهد که برخی از موجودات زنده بسته به صفات جسمانی آنها بیش از موجودات زنده دیگر زاد و ولد می‌کنند. اگر این صفات آنها را فرزندان شان به ارث ببرند، به مرور زمان افراد بهتر و بیشتر با محیط اطراف شان انطباق می‌یابند. هر چند این فرایند ساده است، اما پس از چند نسل موجب می‌شود که یک گونه به گونه کاملاً جدید متحول شود، بنابراین شواهدی را که داروین به سود نظریه خود اقامه کرد با وجود مخالفت‌های شدید الاهیات‌دانان تا آغاز قرن بیستم به عنوان دیدگاه غالب علمی پذیرفته شده بود. آثار بعدی تأیید قابل ملاحظه‌ای از نظریه داروین به عمل آورده‌اند که ستون فقرات جهان‌بینی جدید را در زیست‌شناسی تشکیل می‌دهد.

قرن بیستم شاهد انقلاب دیگری در زیست‌شناسی بود که هنوز کامل نشده است: ظهور

1. theory of evolution

2. Charles Darwin

3. The Origins of Species

زیست‌شناسی مولیکولی بویژه ژنتیک مولیکولی در سال ۱۹۵۳م؛ واتسون^۱ و کریک^۲ ساختار DNA را کشف کردند. DNA ماده موروثی سازنده ژن‌ها در سلول‌های موجودات زنده است. کشف واتسون و کریک تبیین می‌کند که چگونه اطلاعات ژنتیکی از یک سلول به سلول دیگر می‌تواند روگرفت شود، و بدین‌سان از والدین به فرزندان انتقال یابد، از این طریق تبیین می‌کند که چرا فرزندان به والدین‌شان شباهت دارند. کشف ایشان فضای هیجان‌انگیز جدیدی در پژوهش‌های زیست‌شناختی گشود. در ظرف ۵۰ سالی که از کار واتسون و کریک می‌گذرد، زیست‌شناسی مولیکولی به سرعت رشد کرده، دریافت ما را از وراثت و از این که چگونه ژن‌ها موجودات زنده را می‌سازند، دگرگون کرده است. تلاش‌های اخیر برای ارائه‌ای توصیفی از سطح مولیکولی مجموعه کامل ژن‌ها در انسان (معروف به طرح ژنوم انسانی^۳) نشانگر این نکته است که زیست‌شناسی مولیکولی تا کجا پیش رفته است. قرن بیست و یکم شاهد پیشرفت‌های هیجان‌انگیز بیشتری در این زمینه خواهد بود.

نسبت به سال‌های پیشین در صد سال اخیر منابع بیشتری برای پژوهش علمی اختصاص یافته است. یک نتیجه آن، ظهور رشته‌های علمی جدید، مانند علوم کامپیوتر، هوش مصنوعی^۴، زبان‌شناسی و علوم عصبی^۵ است. شاید بهترین رویداد ۳۰ سال اخیر سربرآوردن علوم شناختی^۶ باشد که به مطالعه جنبه‌های گوناگون شناخت انسانی نظیر ادراک، حافظه، یادگیری و استدلال می‌پردازد و روان‌شناسی سنتی را یکسره دگرگون کرده است. تکوین علوم شناختی غالباً از این اندیشه سرچشمه می‌گیرد که ذهن انسان از جهاتی شبیه کامپیوتر است و بنابراین فرایندهای ذهنی انسان را می‌توان از طریق مقایسه آنها با عملیاتی که کامپیوتر انجام می‌دهد، فهمید. علوم شناختی هنوز در دوران کودکی خود است لیکن این نوید را می‌دهد که از نکاتی بیشتر در باب کارکردهای ذهن پرده بردارد. علوم اجتماعی بویژه اقتصاد و جامعه‌شناسی، در سده بیستم نیز رشد کرده اند هر چند بسیاری معتقد اند که این علوم نسبت به علوم طبیعی به لحاظ پیچیدگی و دقت‌گند رشد کرده اند.

فلسفه علم چیست؟

وظیفه اصلی فلسفه علم بررسی و تحلیل نمودن روش‌های پژوهش است که در علوم گوناگون به

1. Watson

2. Crick

3. Human Genome Project

4. artificial intelligence

5. neuroscience

6. cognitive science

کار می‌روند. چه بسا برسید که چرا این وظیفه به عهده فیلسوفان است نه خود دانشمندان. این پرسش خوبی است. بخشی از پاسخ این است که نگرستن به علم از چشم‌انداز فلسفی به ما این امکان را می‌دهد تا مفروضاتی^۱ را که در پژوهش علمی مضمحل هستند به صورت عمیقتر بکاویم، اما دانشمندان به وضوح از آنها بحث نمی‌کنند، برای روشن شدن مطلب، آزمایش علمی را در نظر بگیرید. فرض کنید که دانشمند آزمایشی را انجام می‌دهد و به نتیجه خاصی دست می‌یابد. او چند بار همان آزمایش را تکرار می‌کند و همان نتیجه را به دست می‌آورد. سپس بر پایه این اطمینان که اگر در شرایط دقیقاً یکسان به تکرار آزمایش ادامه دهد، نتیجه واحدی را به دست خواهد آورد، احتمالاً آزمایش خود را متوقف کند. چنین فرضی بدیهی و روشن می‌نماید، لیکن فیلسوفان آن را مورد چون و چرا قرار می‌دهند. چرا باید فرض کنیم که تکرار آزمایش‌ها در آینده به نتیجه واحدی بینجامد؟ چگونه می‌دانیم که این فرض درستی است؟ بعید است که دانشمندان وقت زیادی را صرف پاسخ دادن به این پرسش‌های نسبتاً عجیب و غریب بنمایند: آنان احتمالاً کارهای مهمتری دارند که در پی آنها روند.

بنابراین بخشی از وظیفه علم به پرسش کشیدن پیش فرض‌هایی است که دانشمندان آنها را مسلم انگاشته‌اند. لیکن اشتباه است اگر فکر کنیم دانشمندان خود هرگز به بررسی مسایل فلسفی نمی‌پردازند در واقع از نظر تاریخی بسیاری از دانشمندان در پیشرفت فلسفه علم نقش مهمی بازی کرده‌اند. دکارت، نیوتن و انشتین نمونه‌های بارز آن هستند. هریک از آنان به مسایل فلسفی در باب علم بسیار علاقه‌مند بودند، مسایلی نظیر اینکه چگونه علم پیشرفت می‌کند؟ چه روش‌هایی از پژوهش را باید به کار گرفت؟ چه قدر باید به این روش‌ها اعتماد نمود؟ آیا برای معرفت علمی حدودی وجود دارد یا نه؟، و مانند اینها. چنانکه دیده می‌شود، این مسایل هنوز هم در کانون فلسفه علم معاصر قرار دارند. بنابراین مسایل مورد علاقه فیلسوفان علم، مسایل "فلسفی محض" نیستند بلکه توجه برخی از بزرگترین دانشمندان را نیز به خود جلب نموده‌اند. در عین حال، باید پذیرفت که امروزه بسیاری از دانشمندان نه علاقه چندانی به فلسفه علم دارند و نه چیزی در باره آن می‌دانند. هرچند که این وضع اسف‌انگیز است، لیکن بدین معنا نیست که مسایل فلسفی دیگر بی‌ربط و نامناسب‌اند. بی‌علاقگی دانشمندان به فلسفه در واقع برآیند روز افزون تخصصی‌تر شدن هر چه بیشتر ماهیت علم و جدایی علوم تجربی از علوم انسانی می‌باشد که از ویژگی‌های نظام آموزشی جدید است.

شما هنوز می‌توانید این پرسش را مطرح کنید که بالاخره فلسفه علم دقیقاً در باره چه چیزی

بحث می‌کند. زیرا اگر بگوییم فلسفهٔ علم به "مطالعهٔ روش‌های علم" می‌پردازد، چنانکه در بالا گفته شد، در واقع از این گفته چیزی زیادی دستگیرمان نمی‌شود. بهتر است به جای ارائه ای تعریف آگاهی‌بخش تر از فلسفهٔ علم، مستقیماً به بررسی یکی از مسایل آن بپردازیم.

علم و شبه‌علم

بیاد آورید پریشانی را که در آغاز مطرح کردیم: علم چیست؟ کارل پوپر^۱، فیلسوف علم تأثیرگذار در سدهٔ بیستم، معتقد است که ویژگی بنیادین نظریهٔ علمی این است که ابطال‌پذیر^۲ باشد. ابطال‌پذیر خواندن یک نظریه به معنای باطل و نادرست بودن آن نیست بلکه بدین معناست که آن نظریه پیش‌بینی‌های مشخصی می‌کند که میتوان آنها را به محک تجربه آزمود. اگر این پیش‌بینی‌ها نادرست از آب در آیند، در آن صورت آن نظریه ابطال یا نقض می‌شود. بنابراین نظریهٔ ابطال‌پذیر، نظریه‌ای است که می‌توان نادرست بودن آن را کشف کرد. این نظریه با هر جریان ممکن از تجربه سازگار نیست. پوپر فکر می‌کرد که برخی نظریه‌های به ظاهر علمی این شرط را برآورده نمی‌کنند و بنابراین اصلاً سزاوار عنوان علم نیستند؛ آنها صرفاً شبه‌علم^۳ اند.

نظریهٔ روانکاوی فروید^۴ یکی از نمونه‌های مطلوب پوپر دربارهٔ شبه‌علم بود. طبق دیدگاه پوپر، نظریهٔ فروید را می‌توان با هر گونه یافته تجربی سازگار کرد. رفتار بیمار هر چه باشد پیروان فروید می‌توانند از آن برحسب نظریهٔ خود تبیینی ارائه کنند - آنان به هیچ وجه نادرستی نظریهٔ شان را نمی‌پذیرند. پوپر این نکته را با مثال زیر روشن ساخت. شخصی را تصور کنید که کودکی را به درون رودخانه‌ای هل می‌دهد و شخص دیگری زندگی اش را برای نجات آن کودک فدا می‌کند. پیروان فروید می‌توانند رفتار هر دو شخص را با سهولت، یکسان تبیین کنند. به نظر ایشان شخص نخست امیالش را سرکوب کرده و دومی به امیالش والایش بخشیده است. پوپر بر آن بود که نظریهٔ فروید را با استفاده از مفاهیمی چون سرکوب^۵، والایش^۶ و امیال ناخودآگاه می‌توان با هر گونه دادهٔ بالینی سازگار ساخت؛ بنابراین این نظریه ابطال‌ناپذیر است.

به نظر پوپر همین ویژگی در بارهٔ نظریهٔ مارکس^۷ در باب تاریخ نیز صادق است. مارکس مدعی

1. Karl Popper

2. falsifiable

3. pseudo-science

4. Freud's psychoanalytic theory

5. repression

6. sublimation

7. Marx

بود که در جوامع صنعتی در سراسر جهان، سرمایه‌داری راه را برای سوسیالیسم^۱ و در نهایت کمونیزم^۲ باز می‌کند. اما وقتی این ادعای مارکس اتفاق نیفتاد، مارکسیستها به جای پذیرفتن نادرستی نظریه

مارکس، تبیین مورد(موقتی)^۳ را ابداع کردند تا نشان دهند که چرا آنچه رخ داده با نظریه ایشان کاملاً سازگار است. به عنوان مثال، آنان چه بسا می‌گویند که پیشرفت(ترقی)اجتناب‌ناپذیر به سوی کمونیزم، با ظهور دولت رفاه اجتماعی که طبقه کارگر(پرولتاریا) را "نرم کرده" و از شور و شوق انقلابی شان کاسته، به طور موقت کند شده است. در این نوع شیوه، هر جریان ممکن از رخدادها، درست مانند نظریه فروید، می‌تواند با نظریه مارکس سازگار شود. بنابراین بر اساس معیار پوپر، نظریه مارکس یک نظریه علمی اصیل شمرده نمی‌شود.

پوپر نظریه‌های مارکس و فروید را با نظریه انشتین، معروف به نظریه نسبیت عام^۴، مقایسه کرد. نظریه انشتین، برخلاف نظریه مارکس و فروید، پیش‌بینی بسیار دقیقی به عمل آورد: میدان گرانش خورشید پرتوهای نور ستارگان دور دست را منحرف می‌کند. این پدیده به طور معمول جز در هنگام کسوف(خورشید گرفتگی) قابل مشاهده (رصدپذیر) نیست. در سال ۱۹۱۹م سر آرتور ادینگتن^۵ اخترشناس و فیزیک‌دان^۶ انگلیسی به منظور بررسی پیش‌بینی‌های انشتین دو هیئت را برای مشاهده (رصد) کسوف آن سال اعزام کرد؛ یکی را به برازیل و دیگری را به جزیره پرنسیپه نزدیک ساحل آفریقا در اقیانوس اطلس. هیئت‌های اعزامی دریافتند که خورشید نور ستاره را تقریباً به همان اندازه‌ای که انشتین پیش‌بینی کرده بود، در واقع به سوی خود کج می‌کند. پوپر به شدت تحت تأثیر این پیش‌بینی انشتین قرار گرفت. نظریه انشتین پیش‌بینی دقیق و مشخصی را به عمل آورده بود که مشاهدات آن را تأیید می‌کردند. اگر معلوم می‌شد که خورشید نور ستاره را به طرف خود کج نمی‌کند، این مطلب نشان می‌داد که پیش‌بینی انشتین نادرست بوده است، بنابراین نظریه انشتین معیار ابطال‌پذیری را برآورده می‌کند.

کوشش پوپر برای تمایز نهادن میان علم از شبه‌علم به لحاظ شهودی کاملاً پذیرفتنی بود. قابلیت سازگار شدن یک نظریه با هر نوع داده تجربی، مطمئناً پرسش برانگیز است. اما برخی فیلسوفان معیار پوپر را بیش از اندازه ساده‌انگارانه می‌دانند. پوپر طرفداران فروید و مارکس را از آن رو به باد انتقاد

1. socialism

2. communism

3. ad hoc explanation

4. general relativity

5. Sir Arthur Eddington

6. astrophysicist

گرفت که وقتی با داده‌ای ظاهراً خلاف نظریات شان روبرو می‌شوند به جای این که بپذیرند نظریات شان مردود شده، به توجیه داده‌ها می‌پردازند. این رویه به یقین شک برانگیز است. اما شواهدی وجود دارد که همین رویه را دانشمندان "صاحب اعتبار" نیز به کار گرفته اند و به اکتشافات علمی مهمی دست یافته اند- دانشمندانی که پوپر نمی‌خواهد آنان را متهم به انجام فعالیت‌های شبه علمی کند.

نمونه دیگری از اخترشناسی می‌تواند این مطلب را روشن سازد. نظریه جاذبه نیوتن، که پیشتر درباره آن سخن گفتیم، درباره مسیری که سیارات هنگام گردش به دور خورشید می‌پیمایند، پیش‌بینی‌هایی کرد. اغلب مشاهدات این پیش‌بینی‌ها را تأیید می‌کردند. با این حال، مشاهدات در باره مدار اورانوس با آنچه نظریه نیوتن پیش‌بینی کرده بود، فرق داشت. در سال ۱۹۴۶م دو دانشمند، آدامز^۱ در انگلستان و لوویریه^۲ در فرانسه، که هر یک به طور مستقل کار می‌کردند این معما را حل کردند. به گفته آنان هنوز سیاره کشف نشده دیگری وجود دارد که بر اورانوس نیروی جاذبه بیشتری را وارد می‌کند. با فرض اینکه کشش گرانشی این سیاره کشف نشده در واقع باعث حرکت غیرعادی اورانوس باشد، آدامز و لوویریه توانسته بودند جرم و موقعیت این سیاره را محاسبه کنند. اندکی پس از آن سیاره نپتون کشف شد، تقریباً در همان جایی که آدامز و لوویریه آن را پیش‌بینی کرده بودند. اکنون آشکار است که نباید از آدامز و لوویریه به خاطر رفتار "غیرعلمی" شان انتقاد کنیم- چون سرانجام رفتار ایشان به کشف سیاره جدید انجامید. اما آنان دقیقاً همان کاری را کردند که پوپر به خاطر انجام آن از مارکسیست‌ها انتقاد می‌کرد. آدامز و لوویریه کار خود را با یک نظریه-نظریه جاذبه نیوتن- آغاز کردند که پیش‌بینی آن در باره مدار اورانوس نادرست از کار درآمد. آنان به جای این که نتیجه بگیرند که نظریه نیوتن نادرست است، پای آن ایستادند و کوشیدند که با مفروض گرفتن سیاره جدید مشاهدات (رصد‌های) ناقص را توجیه کنند. به همین نحو، هنگامی که نشانه‌ای دیده نشد که سرمایه‌داری جای خود را به کمونیزم می‌دهد، طرفداران مارکس نتیجه نگرفتند که نظریه مارکس باید نادرست باشد، بلکه پای آن ایستادند و کوشیدند مشاهدات ناقص را به شیوه‌های دیگر توجیه کنند. از این رو اگر کار آدامز و لوویریه را، علم و در واقع نمونه‌ای از کار علمی به شمار آوریم، به یقین متهم کردن مارکسیست‌ها به افتادن در دامن شبه‌علم دیگر غیرمنصفانه است.

این مطلب می‌گوید که تلاش پوپر برای مرزبندی علم از شبه‌علم با وجود مقبولیت اولیه آن نمی‌تواند کاملاً درست باشد. زیرا نمونه آدامز و لوویریه به هیچ رو استثنایی نیست. به طور کلی، دانشمندان

1. Adams

2. Leverrier

هنگامی که با داده‌ی مشاهده‌ی ناقص نظریه‌ی خود روبرو می‌شوند، فوراً از نظریه‌ی خود دست نمی‌کشند، بلکه معمولاً در جستجوی راه‌هایی برمی‌آیند که بدون دست کشیدن از نظریه‌ی خود تضاد میان نظریه و داده را برطرف کنند.

شایان یادآوری است که هر نظریه در علم با پاره‌ای از مشاهدات ناقص روبرو می‌شود - یافتن

نظریه‌ای که با همه‌ی داده‌ها کاملاً سازگار افتد کار به غایت دشواری است. بدیهی است اگر نظریه‌ای همواره با داده‌های بیشتر و بیشتر در تضاد باشد و هیچ راه معقولی برای توجیه این تضاد پیدا نشود، این نظریه به مرور زمان بایست مردود شود. اما اگر دانشمندان صرفاً به مشاهده‌ی نخستین نشانه از وجود مشکل، از نظریه‌ی خود دست بکشند، پیشرفت علمی چندانی حاصل نمی‌شود.

ناکامی معیار مرزبندی پوپر پرسش مهمی را پیش می‌کشد. آیا یافتن ویژگی مشترک برای همه فعالیت‌هایی که علم می‌خوانیم و نه فعالیت‌های دیگر، واقعاً امکان‌پذیر است؟ پوپر مفروض گرفت که پاسخ به این پرسش، مثبت است. او احساس می‌کرد که نظریه‌های فروید و مارکس آشکارا غیرعلمی هستند، بنابراین باید ویژگی‌ای وجود داشته باشد که آنها فاقد آن و نظریه‌های اصیل علمی واجد آن هستند. اما نگرش منفی پوپر درباره‌ی نظریه مارکس و فروید را خواه بپذیریم و خواه نپذیریم، این فرض او که علم "ماهیت ذاتی" دارد محل پرسش و تردید است. بالاخره، علم یک فعالیت متجانس و همگون نیست، از این رو طیف گسترده‌ای از رشته‌ها و نظریه‌های گوناگون را در بر می‌گیرد. چه بسا این رشته‌های گوناگون در مجموعه ویژگی‌های ثابتی شریک باشند که آنچه را بناست علم باشد مشخص می‌کنند، اما ممکن است چنین ویژگی‌هایی در کار نباشند. لودویگ ویتگنشتاین^۲ فیلسوف بر آن بود که مجموعه ویژگی‌هایی ثابتی وجود ندارد که آنچه را بناست "بازی" باشد، تعریف کند، بلکه مجموعه‌ی سردستی از ویژگی‌ها وجود دارد که بیشتر بازی‌ها اغلب آن‌ها را دارا هستند. اما هر بازی مشخص چه بسا فاقد ویژگی‌هایی در آن مجموعه باشد ولی در عین حال یک بازی باشد. همین مطلب درباره‌ی علم نیز صادق است. اگر چنین باشد، دست یافتن به یک معیار ساده برای تمایز گذاشتن میان علم از شبه‌علم بعید است.

1. essential nature

2. Ludwig Wittgenstein

همگونی های بیان و اندیشه در شعر حافظ و امیر خسرو دهلوی

محمد افسر رهبین *

حافظ، بیگمان یکی از آن شمار شاعرانی می باشد که در اشعار خود بیشترین نمونه گیری از دیگران را داشته است، این نکته را نه تنها سروده های خود او در سراپای خود تداعی نموده اند، بل حافظ خود نیز در مواردی از شاعران پیشوا، یاد کرده است. در این بحث در رابطه با دو مورد، "هم آوردی ها و مشابهت" های شعر حافظ (۷۲۷-۷۹۲هـ) با امیر خسرو دهلوی (۶۵۱-۷۲۵هـ) مورد بررسی و ارزشیابی قرار گرفته اند. شعر حافظ، افزون بر آنکه در زمینه مضمون گزینی شباهت های فراوان با شعر خسرو میرساند، از لحاظ ساختاری نیز همانندی و همآوردی هایی میان این دو دیده میشود. یکی از دلایل این همانندی، در این نهفته است که هر دو شاعر به گونه های مختلف و در مقیاس

های متفاوتی از سعدی پیروی نموده و از شیخ اجل تأثیر برداشته اند^(۱)، از همین رو، برخی غزل های آنها، در اوزان و قافیه های اشعار سعدی سروده شده اند، که بدون شک این نکته نوعی اشتراک ذهنی برای هر دو شاعر پیرو به بار آورده است.

در برخی از غزل های حافظ و خسرو که با قافیه و ردیف مشترک و در وزن واحدی سروده شده اند، با آنکه اصل قالب شعر از سعدی است، اما اثر پذیری حافظ از خسرو، به گونه خیلی روشن پیدا است.

به این غزل خسرو نگاه می کنیم که حافظ نیز غزلی همانند آن آفریده است:

<p>عالم به مراد دل و اقبال غلام است المنه لله که امروز به دام است ما را نظری از مه روی تـتـتـت تمام است خلقی به گمانند که تا کعبه کدام است او را چه توان گفت که او مست مدام است عاشق که ترا دید چه پیروای سلام است^(۲)</p>	<p>ما را چه غم امروز که معشوقه به کام است صیدی که دل خلق جهان بود به دامش چون طالع آن نیست که بوسم لب لعلت از طاق دو ابروی تو، ای کعبه مقصود چشم تو اگر خون دلم ریخت عجب نیست "خسرو" که سلامت نکند عیب مگیرش</p>
--	--

خسرو با وجود نسخه برداری از قالب غزل سعدی^(۳)، در گزینش مضمون به نیمرخ شعر توجه داشته است، یعنی بخش عرفانی - غنایی غزل را به گونه جالبی در سروده خویش منعکس نموده است، اما به بخش رندانه آن هیچگونه توجهی ننموده است.

چنان پیداست که این غزل نیز باید از شمار تجربه های نخستین خسرو باشد، زیرا در این سروده، خسرو سخن تازه ای برای گفتن ندارد و شیوه بیان او نیز ساده و عاری از عناصر زیبا شناختی است. اکنون نخست غزل سعدی را نقل می کنیم، تا چگونه گوی نسخه برداری خسرو از آن روشن گردد و سپس غزل حافظ را، تا دیده شود که حافظ در ساختار و درونمایه شعر خود از کدام یک این دو، تأثیر بیشتر برداشته است.

غزل سعدی این است:

برمن که صبحوی زده ام خرقه حرامست ای مجلسیان راه خرابات کدامست؟

هر کس به جهان خرمی پیش گرفتند
 برخیز که در سایه سروی بنشینیم
 دام دل صاحب نظرانت خم گیسو ست
 با چون تو حریفی به چنین جای درینوقت
 با محتسب شهر بگویی که زنهار
 غیرت نگذارد که بگویم که مرا کشت
 دردا که بپختیم درین سوز نهانی
 " سعدی " مبر اندیشه که در کام نهنگان چون در نظر دوست نشینی همه کامست^(۴)

بیگمان این غزل در جای خود، استادی سعدی را بازگو میکند؛ تخیل عالی، فصاحت کلام، بیان شیوا و مهارت بی مانند او در ترکیب سازی و ایجاد تعبیرهای ناب و همچنان کار برد صناعات شعری که یکی از لازمه های غزل بوده است، همه نشانه های چیره دستی سعدی در غزل را نشان می دهند. حالا به سراغ غزل حافظ میرویم تا سروده او را نگاه کنیم:

گل در بر و می در کف و معشوق به کام است
 گو شمع میارید در این جمع که امشب
 در مذهب ما باده حلال است ولیکن
 گوشم همه بر قول نی و نغمه چنگ است
 در مجلس ما عطری میا میز که مارا
 از چاشنی قند مگو هیچ وز شکر
 تا گنج غمت در دل ویرانه مقیم است
 از ننگ چه گویی که مرا نام ز ننگ است
 می خواره و سرگشته و رندیم و نظر باز
 با محتسبم عیب مگوید که او نیز
 " حافظ " منشی بی می و معشوق زمانی
 سلطان جهانم به چنین روز غلام است
 در مجلس ما ماه رخ دوست تمام است
 بی روی تو ای سرو گلنمادام حرام است
 چشمم همه بر لب و گردش جام است
 هر لحظه ز گیسوی تو خوشبوی مشام است
 زانرو که مرا از لب شیرین تو کام است
 همواره مرا کوی خرابات مقام است
 و ز نام چه پرسی که مرا ننگ ز نام است
 وانکس که چو ما نیست در این شهر کدام است
 پیوسته چو ما در طلب عیش مدام است
 کایام گل و یاسمن و عید صیام است^(۵)

تصور بنده چنین است، که حافظ در این غزل بر هر دو سخنور چشم داشته است، به این معنی که حافظ از یک سو، با توجه به شیوه رندی (۶) که در غزل سعدی وجود دارد، آنرا به عنوان درونمایه شعر خود برگزیده است، از دیگر سو، تعبیرها و مفاهیم خسرو را چنانکه هست و یا با کمی تغییر وارد

غزل خود نموده است.

به گونهٔ مثال، مطلع های هر دو غزل را یکی به دنبال دیگر نقل می کنیم تا مقایسه شده باشد:
خسرو:

ما را چه غم امروز که معشوقه به کام است عالم به مراد دل و اقبال غلام است
حافظ:

گل در بر و می در کف و معشوق به کام است سلطان جهانم به چنین روز غلام است
که بی هیچ توضیحی وجوه مشترک این دو بیت آشکار است، با این تفاوت که خسرو صرف، حضور یار را مجمع همه اسباب عیش میدانند و حافظ برای تصویر گری و نماد پردازی رندانه، گل و می را بر آن افزوده است.
یا این بیتهای دیگر:

خسرو:

چون طالع آن نیست که بوسم لب لعلت ما را نظری از مه روی تو تمام است
حافظ:

گو شمع میارید در این جمع که امشب در مجلس ما ماه رخ دوست تمام است

در دو بیت بالا، افزون بر آنکه مضمون مشترکی وجود دارد- دیدار دوست - بندهای دوم هر دو بیت از کلمات و مفاهیم مشترک و همچنان از قافیۀ مشترک ترکیب یافته اند (مه روی، ماه رخ، دوست، تمام است).

در این سرودهٔ حافظ که سرشار از ایهام و تشبیه و استعاره و دیگر صنعت های شعری است، برای خوانندهٔ زیبایی پسند، کمرنگ ترین بیت آن، این (عکس و تبدیل گونه) خواهد بود:

از ننگ چه گویی که مرا نام ز ننگست وز نام چه پرسی که مرا ننگ ز نام است

اما، با چشمداشتی عرفانی به بیت یاد شده، مفهوم جالب (ملامتی) را می توان از (بی پروایی نام و ننگ) آن کشف نمود، چنانکه پیش از این یادآور گردیدیم، شمار زیادی از پژوهشمندان حافظ را پیرو طریقهٔ ملامتیه دانسته اند. ملامتیان در راه طلب با لابلایگری پروای ننگ و نام را نداشتند و در کلیت به اصول زیرین باورمند بودند:

"رفتار و کردار بر خلاف روش عامهٔ مردم - انگیختن نفرت و ناخشنودی مردم، نسبت به خود

شان - وانمود کردن به تارک شرع بودن - تحریک مردم علیه خود شان، تا لابلای گری شان نسبت به خلق - ترک سلامت و مشتهر به ترک تقوی، برای سیر و سلوک درونی^(۷).
حافظ، هر چند این غزل را در هوای غنایی - هوای غزل سعدی - آغاز میکند، اما باز هم چون همیشه، در موضع رندی و خراباتی (۷) و اعتراض بر خرقة کشان و سالوسیان قرار می گیرد و به پیروی از این امر در حکم تعهد شاعرانه خود همچنان استوار باقی میماند.
همانگونه که یاد آور گردیدیم، حافظ در چندین غزل، رد پای خسرو را گرفته و پا در جای پای خسرو گذاشته است.

اینکه مقایسه ای دیگر، نخست غزلی از خسرو:

چشمت به عشوہ جان دو صد ناتوان گرفت	گر عشوہ اینست جان و جهان میتوان گرفت
رویت به زلف، بس دل و جانها که صید کرد	این گل به دام خویش چه خوش ببلان گرفت
هر تیر غمزہ ای که بینداخت بر دلم	دل چون الف میانہ جاننش روان گرفت
در گریہ نام زلف تو بگذشتت بر زبان	گریہ گرہ بیست وز حیرت زبان گرفت
جانم زبان تست درو هستت هم سخن	گفتی نمی توان که نباشد، به جان گرفت
حلق رقیب بسته شد از رغبتت تم	ای وای بر سگی که به حلق استخوان گرفت
سلطان ملک عشق تو "خسرو" به حکم شد	تا سوی بی نشانی رویست نشان گرفت ^(۸)

خسرو در این غزل سراپا غنایی، دلباخته ای بسته زلف و کشته غمزہ است؛ شعر در عالمی از شیفته گی و جنون زده گی سروده شده است و شاعر به توصیف های محض بسنده کرده و به هیچ تعبیر و ترکیب جالبی دست نیافته است.

در همین وزن و قافیه، خسرو غزل دیگر نیز دارد، که به خاطر پرهیز از گسترده گی سخن، صرف مطلع و یک بیت دیگر آن را نقل می کنیم:

لشکر کشید عشق و دلم ترک جان گرفت	صبر گریز پای سراندر جهان گرفت
نظارہ هم نکرد گئے سوختن مرا	آن کس که آتشم زد و از من کران گرفت

که این غزل نیز کاملاً در همان فضا آفرینش یافته است و حال و هوای همان غزل پیشین را دارد. اکنون غزل حافظ را مرور می نمایم، تا حد و حصر همانندی و هم آوردی آن با غزل اصل که مال خسرو است، روشن گردد.

حسنت به اتفاق ملاحظت جهان گرفت
 افشای راز خلوتیـــــان خواست کرد شمع
 زین آتش نهفته که در سینـــــه من است
 می خواست گل که دم زند از رنگ و بوی دوست
 آسوده برکنار چو پرگار میـــــشـــــدم
 آن روز شوق ساغر می خرمنم بســـــوخت
 خواهم شدن بکوی مغان آستین فشان
 می خور که هر که آخر کار جهان بدید
 بر برگ گل به خون شقایق نوشته اند
 "حافظ" چو آب لطف ز نظم تو میچکد
 آری به اتفاق جهان می توان گرفت
 شکر خدا که سر دلش در زبان گرفت
 خورشید شعله ای ست که در آسمان گرفت
 از غیرت صبا نفسش در دهان گرفت
 دوران چو نقطه عاقبتم در میان گرفت
 کاتش ز عکس عارض ساقی در آن گرفت
 زین فتنـــــه ها که دامن آخر زمان گرفت
 از غم سبـــــک بر آمد و رطل گران گرفت
 کان کس که پخته شد، می چون ارغوان گرفت
 حاسد چگونه نکتـــــه تواند بر آن گرفت^(۱۰)

مطلع های غزل ها نشان می دهند، که حافظ با چشمداشت به سروده های خسرو، غزل خود را آغاز کرده است و در چند مورد محدود دیگر نیز نوعی تأثیر برداری داشته است، اما چنانکه ویژه گی کار حافظ است، بازهم با سود جستن از ایجاز و ایهام و تشبیه و استعاره و سایر دستاویز های شعری و نیز با دامنی از دلیل و مثل، وارد کار زار می گردد و نظمی بس لطیف و دلپذیر می آفریند. این را می گویند همانند آوردن ؛ و هر گاه ما با صاحبان این دو اثر آشنا نمی بودیم، هرگز نمی پذیرفتیم که این دومی بر بنای آن اولی پدید آمده باشد، بیگمان می گفتیم که، غزل اولی رنگ تجربه های نخستین را دارد و سیاه مشقی بیش نیست.

حافظ، چنان که خود گفته است، از نظمش بوی لطف می چکد، و با هنرمندی و نماد آفرینی تمام، دست به دست کلام خویش، خواننده را به دیار رندی و سر اندازی می کشد. به این غزل دیگر خسرو نگاه می کنیم:

ماهرویا، به خون من مشتـــــاب
 چشمت، ار خون من بریخت چه شد
 تا گل از شرم رویـــــت آب شود
 مثل خود در جهـــــان کجا بینی
 آرزو می کند مـــــرا با تو
 زین تمناست در سرم همه عـــــمر
 و ز غم روی شاهـــــدان ما را
 کشتن عاشقان که دید صواب
 ترک با تیغ بود مست و خراب
 یک زمان برفکن ز چهره نقاب
 که در آینه بنگری گه در آب
 گوشه خلوت و شراب و کباب
 زین هوس چشم من نگیرد خواب
 تا به کی پند می دهند اصحاب

هر که دعوی کند ز خوبان صبر نشنود کل مــــدعُ کذاب
چه ملامت کنید "خسرو" را قاتقوالله یا اولی الالباب^(۱۱)

این غزل نه بیتی خسرو، در وزن (فاعلاتن مفاعلان فعلن) که از جمله بحور مورد نظر شاعر می باشد، از دو بخش ساخته شده است، شش بیت نخست در برگیرنده زار و نیاز خسرو به معشوق (ماهرو)، و سه بیت دیگر بیان مقصد شاعر است، که شاید خسرو را، "اصحاب" از گرایش به شاهد و معشوق بر حذر داشته اند.

غزل حافظ که بیگمان به پیروی از همین غزل سروده شده است، این است:

میدمد صبح و کله بست سحاب الصُّبُوح الصُّبُوح یا اصحاب
میچکد ژاله بر رخ لاله المُّدام المُّدام یا احباب
می وزد از چمن نسایم بهشت هان بنوشید دم به دم می ناب
تخت زمرد ز دست گل به چمن راح چون لعل آتشین دریاب
در چنین موسمی عجب باشد که ببندند میکده به شتاب
در میخانه بسته اند دگر افتتح یا مُفْتَحِ الابواب
لب لعل تــــرا حقوق نمک هست برجان و سینه های کباب
بر رخ ساقی پــــری پیکر همچو "حافظ" بنوش باده ناب^(۱۲)

می بینیم که حافظ در این غزل افزون بر آنکه وزن و قافیه را از خسرو برداشته است، در ستایش از معشوق پیدای نا پیدا، نیز نظری به او داشته است، اما تعهد حافظ کار دیگری غیر از این است. توجه به زمان و عناصر آن، یکی از ویژه گیهای کار حافظ است، حافظ به گونه جالبی هنگام های شباروزی و مقاطع زمانی را با فراوانی، وارد شعر خود می سازد، که این خود زمینه خوبی را برای تصویر پردازی به دست می دهد؛ صبح، صبح دولت، دوش، دوشینه، شب، امشب، دیشب، سحر، سحرگه، بامداد، عید، نوروز، روزه، ماه صیام و... که از وابسته های زمان استند، در بیشتر غزل ها، اسباب و انگیزه های توصیف ها و تصویرها برای حافظ می گردند.

به گونه مثال، حافظ با به کار گرفتن واژه صبح در غزل بالا، ذهن خواننده شعر را چون صفیری به موقعیت زمانی که خودش قرار دارد، فرا می خواند، سپس نیز توجه خواننده را به سوی آسمان فرا می خواند، که ابر بسته است و بعدش هم سخن همیشه گی حافظ: طلب می، الصُّبُوح؛ و باز هم به نمایش صحنه ها ادامه میدهد:

بر روی لاله‌ها ژالهٔ مداوم می‌بارد، نسیمی بهشتی از سوی چمنزاران می‌وزد، گل از سبزه تخت سبز زده است، اما در چنین موسمی، درهای میخانه را بسته‌اند.

این است تابلویی از حافظ، که خواننده را حالت زمانی میبخشد؛ حافظ دانسته است، که شعر بدون تصویر نمیتواند در ذهن خواننده احساس و عاطفه را، آنچنان که میباید، برانگیزد، از اینرو حافظ در کنار دیگر هنرها، حالت سازی را مهمترین اصل برای شعر خود، در نظر می‌گیرد و در بیشترین سروده‌های به کمال رسیده‌اش - که بخش عمدهٔ دیوان‌اش را نیز میسازد - این ویژه‌گی شیوهٔ کارش می‌شود.

حافظ در همانند سازی از خسرو، چیزی را که بر میدارد، بیشتر جنبهٔ شکلی دارد، یعنی وزن بیرونی، قافیه، ردیف... و به گونهٔ استثناء واژه‌ها و مفاهیم باده خواهی را به عنوان چیزهای ضروری و قابل استفادهٔ خود می‌داند و بقیه را خود می‌پردازد.

حافظ، هم در غزل یاد شده وهم در دیگر سروده‌های خود، بیشترین روش رندی داشته است، که این روش، زاییدهٔ ذهن حافظ نبوده، بل در شعر فارسی، پیشینهٔ طولانی دارد، اما آن چه را حافظ با در نظر داشت نگاه به پیشینیان پدید می‌آورد، چیز دیگری بار می‌آید، حافظ، توانایی و استعداد شگرفی در صورت‌گری و ترکیب سازی و پیرایش کلام دارد، که همین نکته، شعر او را زیبایی و لطافت خاص می‌بخشد.

اکنون به یکی دیگر از سروده‌های امیر خسرو نگاه می‌کنیم، که حافظ باز هم از آن همانندی در آورده است:

کسی که شمع جمال تو در نظر دارد	ز آتشیش دل پروانه کی خبر دارد
ز مرهمش نشود سود دردمندی را	که زخم کاری تیغ تو بر جگر دارد
ز بیقراری زلفت قسار یافت دلم	به زیر سایهٔ او زان سبب مقرر دارد
فضیلتی که جمال تر است بر خورشید	فضیلتی ست که خورشید بر قمر دارد
چه طوطی است خط سبزه، ای پرچهره؟	که تکیه بر گل و منقار بر شکر دارد
ز سوز عشق توام آتشی ست در سینه	که اشک دیدهٔ چون نار دان شرر دارد
ز آتش دل آشفته گان حذر می‌کن	که دود خاطر خسرو بسی اثر دارد ^(۱۳)

در این شعر، تخیل سیر عمودی دارد و خسرو چنانکه در بسیاری از سروده‌هایش دیده میشود، همین شیوهٔ را دنبال می‌نماید، خسرو با آنکه این غزل را به پیروی از غزل سعدی سروده است، اما با اندکی درنگ در ساختار و درونمایهٔ این دو غزل، روشن می‌گردد که امیر خسرو در غزل خود، صرف نظر از وزن و قافیه و ردیف، کار مستقل خود را داشته است.

برای روشن شدن چگونگی شباهت ها و دگر گونیهای غزل سعدی و خسرو، ونیز به منظور تشخیص و شناخت از غزل همانند حافظ که بعداً به آن خواهیم پرداخت، در اینجا غزل سعدی را میخوانیم:

مگر کسی که دل از سنگ سخت تر دارد	کس این کند که دل از یار خویش بردارد؟
دروغ گفت گر از خویشان خبر دارد	که گفت من خبری دارم از حقیقت عشق؟
که از صفای درون با یکی نظر دارد	اگر نظر به دو عالم کند حرامش باد
کجاست مرد که با ما سر سفر دارد	هلاک ما به بیابان عشق خواهد بود
نه عاشقست که اندیشه از خطر دارد	گر از مقابله شیر آید از عقب شمشیر
بغیر دوست نشاید که دیده بر دارد	و گر بهشت مصور کنند عارف را
مرا سربست، ندانم که او چه سر دارد؟	از آن متاع که در پای دوستان ریزند
چرا نه بر سرو بر چشم ما گذر دارد	دریغ پای که بر خاک مینهد معشوق
کدام عیب که سعدی خود این هنر دارد	عوام عیب کنندم که عاشقی همه عمر
که جز تو در همه عالم کسی دگر دارم ^(۱۴)	نظر به روی تو انداختن حرامش باد

به این ترتیب دیده می شود که غزل خسرو، در حد یک ستایش نامه از معشوق زمینی بیشتر دلپذیر است تا در هیئت یک سرود عرفانی، حال آنکه غزل سعدی، سراسر بر پایه عشق عرفانی استوار میباشد. به کار بستن تعبیرها، ترکیب ها و اصطلاحاتی چون: حقیقت عشق، خبر از خویشان، متاع دو عالم، صفای درون، بیابان عشق، و از همه روشنتر، بیت ششم غزل که در تعریف عارف آمده است، شعر را یک تکه سیمای عرفانی می بخشد و از این بر می آید که خسرو، صرف قالب شعر را از سعدی برگرفته و غزل را بر حسب حال خویش سروده است.

اکنون می رویم به سراغ غزل حافظ:

محققست که او حاصل بصر دارد	کسی که حسن و خط دوست در نظر دارد
نهاده ایم مگر او به تیغ بر دارد	چو خامه در سر فرمان او خط طاعت
که زیر تیغ تو هر دم سر دگر دارد	کسی به وصل تو چون شمع یافت پروانه
چو آستانه بدین در همیشه سر دارد	به پای بوس تو دست کسی رسید که او
که بوی باده مدامم دماغ تر دارد	ز زهد خشک ملولم کجاست باده ناب
دمی ز وسوسه عقل بیخبر دارد	ز باده هیچت اگر نیست، این نه بس، که ترا

کسی که از ره تقوی قدم برون نهد
 به عزم میکده اکنون ره سفر دارد
 دل شکسته "حافظ" به خاک خواهد برد
 چو لاله داغ هوایی که بر جگر دارد^(۱۵)

حالا روشن شد که حافظ در این همانند سازی بیشتر به خسرو چشم داشته است، تا به سعدی؛ حافظ در بند مطلع، صرف به اندازه یک رکن را از وسط برداشته و بقیه را به جای خود گذاشته است، یکبار دیگر:

کسی که شمع جمال تو در نظر دارد - مال خسرو
 کسی که حسن و خط دوست در نظر دارد - مال حافظ

که از لحاظ مفهوم، میان شمع جمال تو و حسن خط دوست هیچ تفاوتی نیز وجود ندارد، همینگونه به کاربردن تیغ در بیت های دوم و سوم، نیز می تواند نوعی توجه به بیت دوم خسرو باشد، یا در نظر داشت این نکته که بیت خسرو، از دردمندی و عجز عاشقانه حکایت دارد، اما حافظ بر همان موضع جانبازی و سر اندازی همچنان پایرجاست.

زبان حافظ، زبان حال است، زبانی که بیشترین، با نشان دادن و توضیح چگونه گی حالت همراه است، شعر حافظ ترسیم و نقاشی حالت هاست، تابلوهایی که سراسر در محیط خرابات، با نمادها و سمبول های میخانه ای آفریده شده اند، از اینرو حافظ، خود نیز به این راز کار خویش آگاه است و بیشتر در تلاش آن بوده تا آثارش خالی از این نمادها پدید نیایند.

حافظ میدانند که با کاربرد این نمادها، میتواند زودتر و بهتر به هدف نزدیک شود، که آن عبارت از رسانیدن پیام به خواننده است.

در غزل مورد بحث، باز هم حافظ نیمه دوم را به نماد پردازی میخانه ای، واگذار میگردد و مقطع غزل را با بازگشتی به آغاز، پایان می بخشد.

امیر خسرو در همین وزن و ردیف غزل دیگری نیز با همین حال و هوای عشق و نیازمندی دارد، که از نقل آن می گذریم.

حالا همانند سازی دیگری را مورد دقت قرار می دهیم. نخست، غزلی از امیر خسرو:

چو کارهای جهان است جمله بی بنیاد
 حکیم در وی نهاد کارها بنیاد
 مشو مقیم در آبادی خراب جهان
 چو کس مقیم نماند در این خراب آباد
 مبین که ملک فرو بست شمع دولت را
 بسی چراغ سلیمان که کشته گشت زباد
 مهر زبـاد غرور ار بلندی داری
 که خس بلند شد از باد، لیک باز افتاد

چو هست بنده خلق آدمی ز بهر طمع
چنان بزی که نمیری، اگر توانی زیست
خوشا کسی که ازین بنده گی بود آزاد
چو هر که هست به عالم ز بهر مردن زاد
از آن خویش مدان، "خسروا"، که عاریت است
متاع عمر که دادند، باز خواهی داد^(۱۶)

این غزل خسرو، شاید بتوان گفت که یکی از بهترین های خسرو است، چنان مینماید که این غزل از آزمانی باشد که خسرو به پخته گی تمام در شعر رسیده و زبان خاص خود را باز یافته است. نگاه روانشناختی بر شعر خسرو، روشن می سازد که خسرو در هنگام سرایش این شعر، بیگمان در سنین پخته گی قرار داشته است، زیرا از یکسو پایه های ساختاری کلام خیلی سنگین و استوار اند، و از دیگر سو، درونمایه و محتوای شعر نیز آب و تاب حکیمانه و استادانه دارد. اکنون غزل حافظ:

شراب و عیش نهان چیست؟ کار بی بنیاد
گره ز دل بگشا وز سپهر یاد مکن
ز انقلاب زمانه عجب مدار که چرخ
قدح به شرط ادب گیر، زانکه ترکیبش
که آگه است، که کاوس و کی کجا رفتند
ز حسرت لب شیرین هنوز می بینم
مگر که لاله بدانست بیوفایی دهر
بیا بیا که زمانی زمی خراب شویم
نمی دهند اجازت مرا به سیر و سفر
قدح مگیر چو "حافظ" مگر به ناله چنگ
ز دیم بر صف رندان و هر چه بادا باد
که فکر هیچ مهندس چنین گره نگشاد
ازین فسانه هزاران هزار دارد ییاد
ز کاسه سر جمشید و بهمن است و قباد
که واقف است که چون رفت تخت جم برباد
که لاله می دمد از خون دیده فرهاد
که تا بزاد و بشد جام می ز کف نهاد
مگر رسیم به گنجی در این خراب آباد
نسیم بصاد مصلا و آب رکناباد
که بسته اند بر ابریشم ظرب دل شاد^(۱۷)

تا هنوز هیچ کدام از غزل هایی را که از خسرو و حافظ به منظور همانندی نقل کردیم، تا این حد نزدیکی بیان با هم نداشته اند،

اگر رندی گری حافظ - که خصلت شعری اوست - در این سروده وجود نمی داشت، می توانستیم بگوییم که حافظ در این غزل، همه چیز را از خسرو برداشته است، این سخن به معنای آن نیست که حافظ هو به هو از خسرو پیروی کرده است، بل این مفهوم را دارد که این غزل خسرو برخلاف اکثر اشعارش، به اصول غنایی نچسپیده است و همچنان در این شعر خسرو، زبان نزدیک به حافظ دیده می شود.

کار حافظ در همین جا تمام نمی شود، او در سرایش شعر، همینکه به رندی و باده کشی میرسد، سوز اش دو برابر می گردد، وانگاه کلمات در ذهن اش به اسطوره ها تبدیل میشوند، کلمات اسطوره‌ی نیز به اهتمام می شتابند و بیت‌هایی را پدید می آورند که هر خواننده دردمند را به دیوانه سری فرا می خوانند.

برازنده گی کار حافظ در این نکته نهفته است که خصلت اعتراض، پرخاشگری، ستیهنده گی و آزاده سری را در برابر چرخ ستمگر، به خواننده القاء می نماید و خواننده احساساتی و خون‌نگرم را بی هیچ شبهه‌ای، تا حد عمل، تحریک می کند و پیشتر میکشد.

به همین ترتیب، حافظ در گزینش و کاربرد واژه‌ها و کلمات چنان مهارت دارد، که از پیش پا افتاده ترین اصطلاح عوام نیز تعبیر ارزشمندی برون می آورد.

بهترین مثال اش را در همین غزل گذشته، نگاه میکنیم. "خود را زدن" (۱۸) یکی اصطلاحات مردمی است، که تا هنوز در برخی از مناطق فارسی زبانان افغانستان نیز کاربرد دارد، این اصطلاح زمانی به کار برده میشود، که کسی خود را با زیرکی در جمعی وارد سازد، به آن شخص میگویند "خود را زد" یا، خود شخص را مخاطب میسازند که "خود را زدی؟" و یا هم خود متکلم - با آوردن فعل جمع - میگوید، "خود را زدیم!"

حافظ، دانسته است که در کجا و چگونه این اصطلاح را به کار برد و در کجا خود را بزند، او در این جا مثلاً نگفته است (شدیم هم صف رندان و هرچه بادا باد)، زیرا در آنصورت، بیت او از این بار مفهوم خالی می بود، از اینرو ست که میگوییم حافظ با زبان همه زمانی سخن میزند.

اکنون به سروده دیگری از امیر خسرو نگاه می کنیم، که باز هم حافظ چیزی از آن برداشته است:

کجا بود من مدهوش را حضور نماز	که کنج کعبه ز دیر مغان ندانم باز
مرا مخوان به نماز، ای امام و وعظ مگوی	که از نیاز نمیباشدم حضور نماز
چو صوفی از می صافی نمی کند پرهیز	مباش منکر دردی کشان شاهد باز
بسان مطرب مفلس نوای سوخته گان	چو بلبل سحری می کند سماع آغاز
اگر چه عود توام، هر نفس بخواهی سوخت	مرا ز ساز چه می افگنی؟ بسوز و بساز
بدان طمع که کند حسن روی خوبان صید	دو دیده ام شده از شام تا سحر گه باز
خیال زلف دراز تو گر نگیرد دست	که برسر آرد از این ظلمتم شبان دراز
تو در تنعم و نازی زما کی اندیشی؟	که ناز ما به نیاز است و نازش تو به ناز
اگر ز خط تو چون موی رو بگردانم	بیند و چون سر زلفم بر آفتاب انداز

امید بنده مسکین به هیچ واثق نیست مگر به لطف خداوند گار بنده نواز
گذشت شعر ز شعری و شورش از گردون چرا که از پی آوازه می‌رود آواز
خرد مجوی ز "خسرو" که اهل معنی را نظر به عشق حقیقت بود، نه عقل مجاز^(۱۹)

امیر خسرو، در این غزل استادانه خود به تصویرها و نمادهای تازه و زنده ای دست یافته است، او مهارت و هنرمندی خاصی را در بافت کلمات و جان بخشیدن واژه ها به کار برده است و در این کار چنان موفق بوده است که حتا واژه زلف در دو بیت این غزل، با زیباترین تصاویر و مفاهیم جداگانه حضور یافته است.

حضور همیشه گوی شاعر در پشت سر واژه ها، تعبیرها و مفاهیم شعر، یکی از مهمترین خصیصه شعر خوب است که از آن به عنوان صمیمیت شعری یاد می کنند، خسرو در این غزل، واژه به واژه و بند به بند حضور صمیمی خود را دارد و خواننده تا پایان شعر، خود را تنها احساس نمی کند.

عرفان رندانه، که با دُردی کشی و سَماع، در این غزل رنگ می گیرد، بر جلالت شعر می افزاید و به این ترتیب این غزل در تمامیت خود، راهیست که حافظ بیشترین راهی آن بوده است؛ جالبترین نکته نیز در همین رندی گری و عرفان پناهی شعر است، جایی که خسرو، مولوی وار بر عقل می تازد و آنرا در برابر عشق (۲۰) جایگاه مجازی میدهد و این کاریست که امیر خسرو در بیشترین غزل های خود بر آن تأکید ورزیده است.

حافظ در این وزن و قافیه، چهار غزل آفریده است، برای اینکه چگونه گوی رابطه و نزدیکی غزلهای حافظ با هم، از لحاظ ساختاری و درونمایه، روشن گردد، نخست هر سه غزل او را، به بررسی می گیریم.

نخست، غزلی که شرابی ترین و خراباتی ترین غزل حافظ است:

بیا و کشتی ما در شط شراب انداز خروش و ولوله در جان شیخ و شاب انداز
مرا به کشتی باده درافکن ای ساقی که گفته اند نکویی کن و در آب انداز
ز کوی میکده بر گشته ام ز راه خطا مرا دگر ز کرم بـــــاره صواب انداز
بیار زان می گلرنگ مشکبو جامی شرار رشک و حسد در دل گلاب انداز
اگر چه مست و خرابم تو نیز لطفی کن نظر برین دل سر گشته خراب انداز
به نیم شب اگر ت آفتاب می بایند ز روی دختر گلچهر رز نقاب انداز
مهل که روز وفاتم به خاک بسپارند مرا به میکده بر، در خُم شراب انداز
ز جور چرخ چو "حافظ" بجان رسید دلت به سوی دیو مَحَن ناوک شهاب انداز^(۲۱)

این دیگر، نهایت رندی و مستی و باده گساری و دیوانه سری است، حافظ در این غزل به جز یک رند و شرابی تمام عیار کس دیگری نیست، شرابی ای که دلش از فرط جور و ستم چرخ، به جان آمده است و جز باده، دیگر دستگیر و چاره گری برای اندوه بی نهایت خود سراغ نمی یابد، از حافظ در این شعر، صرف عصیانگری باقیست؛ نه اندیشه اسطوره سازی برایش مطرح است و نه سیر تخیل و نه آفرینش ترکیب و تعبیر و تصویر. اگر خواسته باشیم در غیاب حافظ حالتش را تصویر نماییم، فشرده غزلش این بیت در می آید:

به جام جان خرابم فقط شراب انداز هر آنچه غیر شراب است اندر آب انداز

اکنون غزل دوم؛ بر عکس پیشتر که، نا خراباتی ترین غزل حافظ است:

در آ که در دل خسته توان در آید باز	بیا که در تن مرده روان در آید باز
بیا که فرقت تو چشم من چنان درست	که فتح باب وصالت مگر گشاید باز
غمی که چون سپه زنگ ملک دل بگرفت	ز خیل شادی روم رخت زداید باز
به پیش آینه دل هر آنچه می‌دارم	بجز خیال جمالت نمی نماید باز
بدان مثل که شب آبستن است روز از تو	ستاره می‌شمرم تا که شب چه زاید باز
بیا که بلبل مطبوع خاطر "حافظ"	بیوی گلبن وصل تو می سراید باز ^(۳۲)

حافظ این غزل، گویا حافظ غزل پیشین نیست، در این غزل جز ستایش محض از معشوق (شاید هم زمینی) و بیان مضمون عام، که هر دل‌باخته تازه کار با آن درگیر است، هیچ گونه کشف شعری که بیانگر اندیشه نو باشد، محسوس نیست. حافظ این غزل شاید بتوان گفت، حافظ به حافظیت نرسیده است.

حالا غزل سوم:

هزار شکر که دیدم به کام خویش باز	ز روی صدق و صفا گشته با دلم دمساز
رونده گان طریقت ره بلا سپرند	رفیق عشق چه غم دارد از نشیب و فراز
غم حبیب نمان به ز گفت و گوی رقیب	که نیست سینه ارباب کینه محرم راز
اگر چه حسن تو از عشق غیر مستغنی است	من آن نیم که از این عشقبازی آیم باز
چه گویمت که ز سوز درون چه می بینم	ز اشک پرس حکایت که من نیم غماز
چه فتنه بود که مشاطه فضا انگیخت	که کرد نرگس مستش سیه به سرمه ناز

بدین سپاس که مجلس منور است بدوست
 غرض کرشمه حُسن است ورنه حاجت نیست
 گرت چو شمع جفایی رسد بسوز و بساز
 جمال دولت محمود را به زلف ایاز
 غزل سرایی ناهید صرفه نبرد
 در آن مقام که "حافظ" بر آورد آواز^(۳۳)

این غزل، عکس غزل دوم است، یعنی آن غزل حافظ حکایت از فراق داشت، مگر این غزل قصه به کام رسیدن و دمساز گشتن را در خود دار، افزون بر آن، این غزل در فضای کاملاً عرفانی آفرینش یافته است، به ترکیب ها و تعبیرهای زیرین نگاه می کنیم: رونده گان طریقت، رفیق عشق، غم حبیب، محرم راز، حسن و عشق، سوز درون، مشاطه قضا، کرشمه حسن، جمال دولت.

اکنون چهارمین غزل:

منم که دیده به دیدار دوست کردم باز
 نیازمند بلا گو رخ از غبار مشغوی
 چه شکر گویمت ای کارساز بنده نواز
 ز مشکلات طریقت عنان متاب ای دل
 که کیمیای مراد ست خاک کوی نیاز
 که مرد راه نیندیشد از نشیب و فراز
 طهارت ار نه بخون جگر کند عاشق
 بقول مُفتی عشقش درست نیست نماز
 درین مقام مجازی، بجز پیاله مگیر درین سراچه بازیچه، غیبر عشق
 که نیم بوسه دعایی بخر زاهل دلی
 که کید دشمنت از جان و جسم دارد باز
 فکند زمزمه عشق در حجاز و عراق
 نوای بانگ غزلهای "حافظ" شیراز^(۳۴)

در همین غزل است که دیگر بار حافظ به حافظیت میرسد، تمام تعریف هایی که برای حافظ بودن و حافظ ماندن داده اند، در این غزل سراغ می گردد.

دوست گزینی، مریدی و نیازمندی، وضوی خون، پیاله گیری، عشقبازی و زمزمه افکندن با بانگ غزل، همه ره آورد عرفان رندانه حافظ اند.

به این ترتیب میتوان گفت که غزلهای چهارگانه حافظ، همین غزل نزدیک ترین آنها به غزل خسرو است، به تعبیر دیگر، در این غزل، صرف نظر از مسئله عشق و عقل که در مقطع غزل خسرو آمده است، حافظ بیشتر به خسرو نزدیک شده است.

پیدا نیست، که چرا حافظ این غزل را چار بار سروده است؟ شاید به عنوان یکی از دلایل، نایاب بودن کلمات قافیه در حرف (ز) را بتوان یاد آور شد، همچنان، نگاهی ژرف به غزل خسرو و غزلهای چهارگانه حافظ نشان میدهد که هر چهار غزل یاد شده، به گونه چیزهایی از غزل خسرو برداشته اند، یعنی چهار غزل حافظ توضیح و ادامه غزل خسرو است، زیرا چنانکه پیداست سه عنصر مهم، اجزای

موضوع شعر خسرو را می سازند، که عشق، عرفان و باده یا شراب است. حافظ در مقطع های دو غزل، از غزل سرایی خود تمجید می نماید، چنان تصور می رود، که این غزل ها به سلسله توالی زمان، غزل های پسین باشند، به همینگونه توصیف حافظ از خود، آنهم در دو مقطع غزل های هم وزن و ردیف، این شک را پدید می آورد که شاید بر غزل نخستین حافظ که پیدا نیست کدام یک از دو تایی دیگر باشند، خرده گیری صورت گرفته باشد و سپس حافظ - شاید هم مدتی بعد - به پاسخ ایراد گیران، دو غزل دیگر را سروده باشد، و الله اعلم.

تأثیر برداری حافظ از امیر خسرو، در همین همانند سازی وزن و ردیف تمام نمی شود بل هر از گاه مفاهیم و تعبیرها و نحوه بیان خسرو در برخی از غزلهای حافظ، که گاهی هم وزن اند و نه هم قافیه و گاهی نیز در وزنهای مختلف، دیده می شود.

همانگونه که در گذشته توضیح داده شد، تا جایی یکی از دلایل این هموردی ها، در پیروی هر دو سخنور از سلف شان، سعدی نهفته است؛ اکنون یکی از غزل های خسرو را نگاه می کنیم که حافظ از آن چیزهایی در ردیف و قافیه دیگر سروده است.

زاهد ما دوش باز در ره بت پا نهاد	دین قلندر گرفت، خانه یغما نهاد
دل که به تسیح داشت در خم زنار بست	سر که به محراب بود پیش چلیپا نهاد
گفت صنم "زان ماست، هر که همه ترکند"	داشت کهن خرقه ای، در خم صهبا نهاد
پایه آن آفتاب هست بغایت بلند	کس نرسیدش جز آنک بر دو جهان پا نهاد
محو خرد کرد عشق، در طلب جان نشست	دست چراغم بکشست، دست به یغما نهاد
ذوق می لعل گون پیر خرد در نیافت	لذت طفلانش نام پسته و خرما نهاد
راند به دلها سمند، نعل در آتش فگند	تافته چون بر کشید، بر جگر ما نهاد
کرد تقاضای جان، دید کباب جگر	پیش سگان درش مزد کف پا نهاد
سیل غمش در رسید، آب ز سر در گذشت	صبر و خرد حمله کرد، رخت به صحرا نهاد
سر ز درش برده بود "خسرو" مسکین که عشق	موی کشانش ببرد، باز همان جا نهاد ^(۲۵)

این غزل خسرو که در حد استادی و پخته گی تمام سروده شده است، دو نکته مهم را باز گو می نماید که از جمله ویژه گیهای کار خسرو بر شمرده می شود؛ یکی فضا سازی یا ترسیم شاخص های محیطی، دو دیگر بیان حال و هوای عرفانی.

به کار گرفتن واژه های بت، زنار و صنم از واژه هایی اند که با جامعه هند پیوند ناگسستنی دارند

و یغما، سمند، نعل، تافته و حمله کلماتی اند که بیانگر محیط لشکری خسرو میباشد. به همینگونه زاهد، دین، قلندر، تسبیح، محراب، خرقه، خم، صهبا، پا نهادن بر دو جهان، محو شدن خرد به وسیله عشق، ذوق می لعلگون، پیر خرد، عشق، واژه ها و مفاهیمی اند که عرفان رندانه را باز گو میکنند.

هر چند این غزل ظاهراً، سیمای خشنی دارد، اما به خاطر داشتن روح عرفانی - رندی، به شیوه کار حافظ نزدیکی بیشتری میرساند.

حالا غزل حافظ را مورد نگرش قرار میدهیم:

حافظ خلوت نشین دوش به میخانه شد	از سر پیمان برفت با سر پیمانه شد
صوفی مجلس که دوش جام و قدح می شکست	باز به یک جرعه می عاقل و فرزانه شد
شاهد عهد شباب آمده بودش به خواب	باز به پیرانه سر عاشق و دیوانه شد
مغیبه ای میگذشت راهزن دین و دل	در پی آن آشنا از همه بیگانه شد
آتش رخسار گل خرمن بلبل بسوخت	چهره خندان شمع آفت پروانه شد
گریه شام و سحر شکر که ضایع نگشت	قطره باران ما گوهر یکدانه شد
نرگس ساقی بخواند، آیت افسونگیری	حلقه اوراد ما مجلس افسانه شد
منزل "حافظ" کنون بزمگه کبریاست	دل بر دلدار رفت جان بر جانانه شد ^(۲۶)

حافظ درست از جایی که خسرو آغاز کرده است، از همانجا و همان گونه وارد عمل می گردد

و تقریباً در همان فضا به کار میپردازد؛ خسرو، در شعر خود بازگشت زاهد را، که همواره نمونه ظاهر پرستی بوده است، به عشق که در گذشته منکر آن بوده است، مضمون شعر خود قرار داده است؛ کار برد (بُت) به مفهوم استعاره معشوق از سوی خسرو، به عنوان عنصر تضاد مطرح گردیده است، تا تضاد "شریعت" و "طریقت" را نوعی امر ظاهری نشان دهد، که در نهایت هر دو به اصل عشق بر می گردند؛ اما حافظ، چون همیشه ها، "می" را به عنوان قضیه که ضد آن "زاهد ریایی" است، مورد بحث قرار می دهد و آنرا به عنوان یک اصل مضمون سازی وارد میسازد، همچنان نتیجه را که حافظ می گیرد، همان است که خسرو در شعر خود گرفته است و آن شناخت "عشق" به عنوان حقیقت کل است، در واقع جانمایه هر دو شعر را، تقابل عشق و خرد می سازد، شریعت که همواره بر عقل تأکید دارد و طریقت که بر پایه عشق استوار است.

خسرو، در بسیاری از سروده هایش به تقابل عشق و تقوی (زهد) اشاره هایی دارد، از آنجمله

گفته است:

عشق با تقوی نسازد بعد از این ما و شراب ای خوش آن کف کاشنایی با لب خم میکند
حافظ در این مورد، بیشتر به کار پرداخته است و چنانکه گفته آمد، درونمایه بیشترین اشعارش
را همین تضاد رند و زاهد میسازد؛ حافظ با جدیت و شرارت شعری که دارد، تا آنجا در این راه به
پیش میرود که میگوید:

زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند

افزون بر غزل‌هایی که به توضیح مشابهت‌ها و همانندی‌های آنها پرداخته شد، موارد بیشمار
دیگر نیز در غزل‌های حافظ موجود استند، که به سروده‌های خسرو نزدیک می‌رسانند و میتوان با
مطالعه دقیق دیوان‌های آنان به چگونگی این نکته پی برد.

اکنون وجوه مشترک و همگونی‌های کار حافظ و امیر خسرو را به گونه فشرده زیرین برمی‌شماریم:

۱. هر دو سخنور گرویده گان مکتب وحدت و جودی استند.
۲. هر دو، نکوهشگران زهد ریایی و ستایشگران عشق‌اند.
۳. در شعر هر دو شاعر، مستی و می‌طلبی، به پیمانه گسترده‌ای راه پیدا کرده است و حافظ آنرا به
اوج برده

و فرهنگ رندی و ساقی پرستی در شعر را تسجیل نموده است.

۴. خسرو تا پایان عمر پیرو طریقت چشتیه بوده و حافظ دست کم برای یکبار، عرفان عملی را
تجربه کرده است.

۵. هر دو شاعر، از پیروان سعدی استند و تأثیر گذاری سعدی بر هر دو سخنور به روشنی مشهود
است (خسرو بیشترین جنبه‌های عشقی و حافظ زمینه رندی را، در سروده‌هایشان مرهون سعدی
استند).

به گونه‌ای که از نکات مشترک با لا دریافت می‌گردد، هر دو شاعر دارای جهان بینی مشترکی
اند، اما این امر به معنای آن نیست که آنان در برخورد با سایر پدیده‌ها و قضایای هستی، دیدگاه‌های
مشترک دارند.

خسرو و حافظ برای ما، در اینجا شخصیت‌های شعری استند که به منظور دریافت همگونی‌ها
و ناهمگونی‌های اندیشه و بیان میان آنها، اشعارشان را اساس قرار داده ایم - از اینرو از یکسو به دنبال
شناخت جانمایه و محتوای اشعار آنها برآمدم و درونمایه اشعارشانرا مورد چشمداشت قرار دادیم،

از دیگر سو، پیرامون چگونه گی ساختار و شیوه آفرینش سروده های مورد بحث نیز سخنانی ارائه نمودیم.

اینک فشرده نا همگونی ها در کارکردهای آن دو:

۱- امیر خسرو طبع فورانی دارد، و تنها شمار غزل هایش به حدود ۲۰۰۰ سروده میرسد، اما حافظ طبیعتاً کم سُرّاء است و شمار غزل هایش، یک چهارم غزل های خسرو را می سازند.

۳- امیر خسرو، در مثنوی سرایی نیز دست بالایی دارد و مثنوی هایش با آنکه بیشترین به پیروی از پیرگنجه (نظامی گنجوی) سروده شده اند، اما پخته گی و سلاست خاص خود را دارند و در شمار خوبترین مثنوی های عشقی در می آیند، حال آنکه مثنوی چندان مورد پسند حافظ نبوده و جز چند نمونه محدود نسوده است.

۳- خسرو در بیشترین حالات توضیح دهنده است، به این معنی که خسرو دامن سخن را بیشتر می گسترد، که همین نکته سبب میگردد تا هنر تصویرگری در شعرش کمتر راه یابد (سوی مثنوی ها)؛ اما حافظ بیشترین به نشان دادن می پردازد؛ به تعبیر دیگر شعرهای حافظ در اکثر موارد، تخیلی از جالبترین تابلوهای نقاشی اند، که این خصوصیت گاهی در سراپای یک غزل و گاهی در بیت ها و یا بیتی از یک غزل دیده می شود، چون غزل زیرین:

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانہ زدند

و یا این بیت از نخستین غزل دیوان:

شبی تاریک و بیم موج و گردابی چنین حایل کجا داند حال ما سبکباران ساحلها

و ده ها بیت و چندین غزل دیگر.

۴- خسرو با عشق، بر خورد دو گانه دارد، به این تعبیر که بخشی از عشق پردازای هایش، از عشق مجازی (عشق زمینی) (۲۷) حکایت دارد و در برخی دیگر کاملاً به عشق حقیقی پرداخته است، حال آنکه حافظ در تمام عشق پردازای هایش به عشق حقیقی اشاره دارد، از همین رو حتا کلمه معشوقه را که بیشترین به عشق زمینی توجیه پذیر است، جز در چند مورد محدود، به کار نبرده است.

۵- خسرو، در آفرینش غزل های خود به گونه مستقیم، صرف از سعدی پیروی نموده است که خیلی مشهود است، و از خداوند گار بلخ (مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی) (۲۸) که به گونه غیر مستقیم بر او اثر گذار بوده است، اما حافظ شیوه کار چندین غزل سرا را به گونه مستقیم و حتا با ذکر نام برخی ها، مورد نظر داشته است، که بیشترین سعدی، خاقانی و خواجو برایش مطرح بوده اند.

با اینهمه یکی از دلایل عمده نزدیکی اندیشه حافظ و خسرو به همدیگر، وابسته گی هر دو سخنور به مکتب عشق‌خدایی (وحدت الوجودی) است و نزدیکی کلام آنها به همدیگر نیز در پیروی از سعدی به عنوان پیشوای شعری بوده می تواند، از اینرو نهایت کارِ هردو به یک نقطه می رسد، که هردو سخنور گرویده گان حقیقتِ عشق و دل‌باخته گان مکتبِ توحید اند و دیده ما جز این، دیگر چه میتواند دید؟!۱۹

رویکرد ها:

۱. جاوید عبدالاحمد، زندگینامه امیر خسرو دهلوی، کابل، نشر وزارت اطلاعات و فرهنگ ۱۳۵۳، ص ۹۹.
۲. دهلوی امیر خسرو، دیوان امیر خسرو، به کوشش محمد روشن، تهران، انتشارات نگاه، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳. فرهادی روان، آشنایی با امیر خسرو دهلوی، هند، نشر جامعه ملیه اسلامی به همکاری سفارت افغانستان در دهلی ۱۳۵۸، ص ۶.
۴. سعدی شیرازی مشرف الدین مصلح بن عبدالله، کلیات سعدی، به اهتمام محمد علی فروغی، تهران، نشر فراروی ۱۳۸۴، ص ۴۶۷.
۵. حافظ شمس الدین محمد، غزلیات، با مقدمه و تصحیح عبدالعلی ادیب برومند، تهران، نشر عرفان، ۱۳۸۲، ص ۱۲۹
۶. آشوری داریوش، عرفان و رندی در شعر حافظ، تهران، نشر مرکز ۱۳۷۹، ص ۱۹۳
۷. تدین عطالله، جلوه های تصوف و عرفان در ایران و جهان، تهران، انتشارات تهران ۱۳۷۴، ص ۲۷۸
۸. همایون فرخ رکن الدین، حافظ خراباتی، تهران، نشر اساطیر، ج ۱، ۱۳۵۴، ص ۶۸
۹. دهلوی امیر خسرو، دیوان، همان
۱۰. حافظ شمس الدین محمد، غزلیات، همان، ص ۲۰۹
۱۱. دهلوی امیر خسرو، دیوان امیر خسرو، همان
۱۲. حافظ شمس الدین محمد، غزلیات، همان، ص ۶۱
۱۳. دهلوی امیر خسرو، دیوان امیر خسرو، همان
۱۴. سعدی شیرازی مشرف الدین مصلح بن عبدالله، همان
۱۵. حافظ شمس الدین محمد، همان، ص ۲۵۹
۱۶. دهلوی امیر خسرو، دیوان امیر خسرو، همان
۱۷. حافظ شمس الدین محمد، غزلیات، همان، ص ۲۲۹

۱۸. سودی محمد، شرح سودی بر حافظ، ترجمه عصمت الله ستار زاده، تهران، انتشارات زرین ۱۳۸۱، ص ۶۶
۱۹. دهلوی امیر خسرو، دیوان امیر خسرو، همان
۲۰. رهبین محمد افسر، رند شیراز و طوطی هند: خسرو سوخته عشق، کابل، انتشارات سعید، ۱۳۸۹، ص ۶۴.
۲۱. حافظ شمس الدین محمد، غزلیات، همان، ص ۵۴۹
۲۲. حافظ شمس الدین محمد، دیوان حافظ شیرازی با شرح ابیات، به کوشش ناهید فرشاد مهر، تهران، انتشارات گنجینه، چاپ چهارم، ۱۳۸۳، ص ۲۶۱
۲۳. همان، ص ۲۵۸
۲۴. حافظ شمس الدین محمد، غزلیات، همان، ص ۵۴۳
۲۵. دهلوی امیر خسرو، دیوان امیر خسرو، همان
۲۶. حافظ شمس الدین محمد، غزلیات، همان، ص ۳۶۵
۲۷. رهبین محمد افسر، رند شیراز و طوطی هند: عرفان گرایی و معشوقه سازی خسرو، همان، ص ۳۳
۲۸. رهبین محمد افسر، رند شیراز و طوطی هند: طوطی هند و زبان فارسی، همان، ص ۱۰

به سوی حقوق جزای انسانی

دوکتور غلام حیدر علامه

پیشگفتار:

حقوق جزاء به مانند تیغ دولبه می ماند، از یکسو به دلیل آنکه می توان از این ابزار برای مجازات مجرمانِ خطرناک بهره جست وسیله بسیار مغتنم و سودمند است، اما از سوی دیگر به دلیل آنکه این رشته می تواند ابزار دست حکومت های استبدادی قرار گیرد وسیله خطرناک و زیان آور است، به همین دلیل در طول تاریخ، دغدغه فکری اندیشمندان زیادی همواره این بوده است که حقوق جزاء به اصول و ارزشهایی وفادار بماند تا این رشته حقوقی ابزار دست حکومت های خودکامه و استبدادی قرار نگیرد و به ناروا و ناحق از این حربه علیه انسانهای بیگناه استفاده نشود.

ادیان، از جمله اسلام، اسناد بین المللی و اندیشمندان سیاسی، چنانکه در این نوشتار پرداخته خواهد شد، سهم عمده را در انسانی کردن حقوق جزاء به عهده داشته اند.

مجموعهٔ این آموزه‌ها را می‌توان در قالب هشت اصل جای داد که امروزه بر حقوق جزاء در کشورها، از جمله افغانستان، حاکم بوده و از اصول اساسی حقوق جزاء به شمار می‌روند.

اصل اول

قانونی بودن جرایم و مجازاتها

الف: طرح بحث:

اصل قانونی بودن جرایم و مجازاتها (۱) یکی از اصول بنیادین حقوق جزاء است. اصل مزبور به این معناست که افراد تنها در برابر اعمالی مسئولیت جزایی خواهند داشت که اعمال مزبور در زمان ارتکاب شان بدون هیچ ابهامی در قانون جرم شمرده شده باشند و برای آنها مجازات در نظر گرفته شده باشد.^(۲)

به عبارت دیگر، معنای اصل فوق این است که هیچ عملی جرم نیست مگر آنکه پیش از آن در قانون، به صورت صریح و واضح جرم شناخته شده باشد و هرگاه جرم ثابت شود قاضی حق ندارد مجازاتی را در قبال عمل مجرمانه

برای محکوم علیه در نظر بگیرد که در قانون وجود ندارد بلکه صرفاً می‌تواند فرد محکوم علیه را به مجازاتی محکوم کند که در قانون برای آن عمل پیش بینی شده است. مهمترین هدف حاکمیت اصل قانونی بودن جرایم و مجازاتها عبارت است از: مشروع ساختن نظام حقوقی حاکم بر کشور از طریق محدود ساختن مداخلات دولت در عرصهٔ عدالت جزایی نسبت به حقوق و آزادی‌های مردم، صرفاً به مواردی که اعمال ممنوعه پیشاپیش از سوی قانون به مردم اعلام گردیده و توصیف شده باشد. در هر نظام که قوانین به گذشته بر گردد و تعریف جرایم مبهم باشد این امر باعث افزایش صلاح دید و گزینشگری قضات و پلیس می‌شود؛ عدم رعایت این اصل باعث از بین رفتن حاکمیت قانون و تفکیک قواء خواهد شد. اصل مزبور در حمایت از "قانون اساسی گرای" و تفکیک قواء از همدیگر، نقش مهمی را ایفاء می‌کند^(۳)

به عبارت دیگر، هدف از حاکمیت اصل قانونی بودن جرایم و مجازاتها این است که "اختیار محاکم در تفسیر قوانین جزایی را در برابر پارلمان، محدود سازد، دلیل این محدود سازی منتخب بودن پارلمان و منتخب نبودن قوهٔ قضایه است، به این معنا که مجلس از اختیار وضع قوانین بر خوردار است و در مقابل، قوهٔ قضایه وظیفهٔ اجرای قوانین وضع شده از سوی پارلمان را بر عهده دارد^(۴) بی‌آنکه این قوه نیز با تفسیرات بیحد و حصر خویش از قوانین، در عرض پارلمان، به طور غیر مستقیم به

وضع قوانین بردارد.

همانطور که فون لیست، حقوقدان آلمانی می گوید: اصل قانونی بودن جرایم و مجازاتها حفاظتی است برای شهروندان در برابر قدرت بی مهار دولت، این اصل از افراد در برابر فشار بی رحمانه اکثریت و به عبارت دیگر هیولای " قدرت"، حمایت می کند.^(۵)

ب: اسناد بین المللی

اسناد بین المللی معاصر هم در شناسایی اصل مورد بحث از اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه الهام گرفته و هم میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (که اختصاراً پس از این میثاق خوانده خواهد شد) مورد عنایت خود قرار می دهد؛ چنانچه بند ۱ ماده ۱۵ میثاق در این باره مقرر می دارد که:

"هیچ کس به علت فعل یا ترک فعلی که در موقع ارتکاب بر طبق قوانین ملی یا بین المللی مجرم نبوده محکوم نمی شود و همچنین مجازاتی شدیدتر از آنچه در زمان ارتکاب مجرم قابل اعمال بوده تعیین نخواهد شد."^(۶)

بند ۲ ماده ۱۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز با همان عبارت اصل قانونی بودن جرایم و مجازاتها را به رسمیت شناخته^(۷) همچنین، اصل یاد شده در دیگر اسناد بین المللی و منطقه ای نیز تصریح شده است.^(۸)

ج: جایگاه اصل در اسلام:

اصل قانونی بودن جرایم و مجازاتها، در آموزهای اسلامی هم جایگاه رفیعی دارد، به عنوان نمونه، آیه های ذیل ناظر به اعتبار این اصل در اسلام است:

- ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً (اسری - آیه ۷).

- لا یکلف الله نفساً الا ما آتیها (طلاق - آیه ۷).

و نیز روایت ذیل:

حدیث: "عن رسول الله (ص) قال: رفع عن امتی تسعة اشياء: الخطاء ولنسیان و ما استکرها علیه و ما لا یعلمون و..."

همچنین قاعده فقهی "قُبِحَ عقاب بلا بیان" دال بر اهمیت اصل مورد بحث از دیدگاه اسلام است.^(۹)

د: قوانین افغانستان

این اصل در قانون اساسی افغانستان صریحاً شناسایی شده است: در این باره، ماده ۲۷ قانون اساسی تصریح می کند: "هیچ عملی مجرم شمرده نمی شود مگر به حکم قانونی که قبل از ارتکاب آن نافذ گردیده باشد، هیچ شخصی را نمی توان تعقیب، گرفتار و یا توقیف نمود مگر بر طبق احکام قانون،

هیچ شخصی را نمی توان مجازات نمود مگر به حکم محکمه با صلاحیت و مطابق به احکام قانونی که قبل از ارتکاب فعل مورد اتهام نافذ گردیده باشد."

در این ماده اصل قانونی بودن جرم، تعقیب، دستگیری، بازداشت، تعقیب، مجازات و قانونی بودن محکمه و محاکمه به رسمیت شناخته شده است.

اصل دوم

شخصی بودن مسئولیت جزایی

الف: طرح بحث

منظور از اصل شخصی بودن مسئولیت جزایی آن است که هیچ کسی به خاطر عملی که انجام نداده یا به نحوی در ارتکاب آن سهیم نبوده است یا به خاطر ترک فعلی که قابل انتساب به وی نیست، مسئول شمرده نمی شود....

در واقع دو مفهوم در این اصل نهفته اند، اول آنکه هیچ کسی به خاطر جرایمی که از سوی افراد دیگری ارتکاب یافته است، قابل مؤاخذه نخواهد بود، لازمه این سخن آن است که امروزه در حقوق جزای مدرن، دیگر مسئولیت جمعی قابل پذیرش نیست؛ اصل استقلال فردی به این معنا که معمولاً افراد از اراده آزاد بر خوردار بوده و در انتخاب رفتار های خویش مستقل می باشد، ریشه در حقوق جزای مدرن از جمله حقوق جزای بین الملل دارد.

دوم آنکه، یک فرد آنگاه می تواند دارای مسئولیت جزایی باشد که به نحوی در قبال نقض قواعد جزایی مقصر (Culpable) شمرده شود^(۱۰) این اصل از اصول حاکم بر دادرسی است.^(۱۱)

ب: جایگاه اصل در اسلام:

اصل مذکور، از سوی دین اسلام هم به رسمیت شناخته شده است، به عنوان نمونه، در قرآن کریم آمده است که: "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى" (هیچ گناه کاری بار گناه دیگری را بر دوش نمی کشد).^(۱۲) اما تاریخ گذشته حقوق جزاء شاهد عدم رعایت اصل شخصی بودن مسئولیت جزایی در طول سالهای متمادی بوده است. در دوره باستان، مسئولیت و مجازات جنبه شخصی و انفرادی نداشت، بدین معنا که نه تنها شخص مرتکب، بلکه کسان و اقوام وی نیز از مجازات و تعقیب معاف نبودند. در ماده ۲۳۰ مجمع القوانين حمورابی آمده است که: هرگاه در اثر خرابی منزل، پسر صاحبخانه فوت نماید، باید فرزند معمار به انتقام مرگ فرزند صاحبخانه به قتل برسد؛ علاوه بر این، در دوره یاد شده حتی حیوانات و مردگان نیز دارای مسئولیت جزایی بوده اند.

انقلاب کبیر فرانسه تحولات چشمگیری را در مورد مسئولیت جزایی به وجود آورده، در این راستا قانون جزای سال ۱۷۹۰ فرانسه صراحتاً اصل شخصی بودن مسئولیت جزایی را بر قرار نمود، قانون مزبور چنین مقرر میدارد: "نتایج مجازات و محکومیت فقط متوجه مجرم بوده و عوارض آن به هیچوجه متوجه فامیل و کسان مجرم نخواهد شد..."^(۱۳) اصل شخصی بودن مسئولیت کیفری در قوانین داخلی کشورها هم پذیرفته شده است، به عنوان مثال ماده ۱ - ۱۲۱ قانون مجازات فعلی فرانسه در این باره میگوید: هیچ کس از حیث جزایی جز به خاطر عمل خود مسئول نیست.^(۱۴)

ج: اسناد بین المللی

در میان اسناد منطقه ای حقوق بشر، کنوانسیون امریکایی حقوق بشر، در بند ۳ ماده ۵ تصریح می کند: مجازات به شخص دیگری جز مجرم قابل تسری نمی باشد.^(۱۵)

دادگاه نظامی بین المللی نور مبرگ به عنوان اولین محکمه بین المللی، اصل شخصی بودن مسئولیت جزایی را با این جملات معروف به رسمیت شناخت: "تقصیر جزایی شخصی است و باید از مجازات کردنهای گروهی خود داری گردد"؛ محکمه جزایی بین المللی برای یوگسلاویای سابق نیز در قضیه تادیب بر رعایت این اصل، تأکید نمود و خاطر نشان ساخت: "هیچ کس نباید به خاطر اعمال دیگران، که خود وی شخصاً در آنها دخیل نبوده یا به نحو دیگری سهم نداشته است، مسئول اعلام شود."^(۱۶)

ضمن آنکه همین محکمه در ماده ۱۷ اساسنامه خویش نیز اصل شخصی بودن مسئولیت جزایی را پذیرفته است.^(۱۷) این اصل در ماده ۶ اساسنامه های محاکم بین المللی رواندا^(۱۸) و دادگاه ویژه سیرالیون نیز به رسمیت شناخته شده است.^(۱۹) و بالاخره بند ۲ ماده ۲۵ اساسنامه دیوان جزایی بین المللی (ICC) به عنوان آخرین سند در این باره تأکید میکند: هرکس مرتکب یکی از جرایمی که در صلاحیت دیوان می باشد شود به طور فردی مسئول است و مطابق این اساسنامه مجازات میشود.^(۲۰)

شاید به دلیل شناسایی این اصل در اسناد متعدد یاد شده بوده است که برخی از متخصصان حقوق بین المللی جزایی، اصل شخصی بودن مسئولیت جزایی را به عنوان یکی از اصول بنیادین حقوق جزاء بر شمرده اند.^(۲۱)

ناگفته نماند که استثنای اصل شخصی بودن مسئولیت کیفری، مسئولیت کیفری ناشی از فعل دیگری است که یکی از مصادیق بارز آن مسئولیت آمر یا مقام مافوق به خاطر جرایم ارتكابی مأموران یا زیر دستان می باشد؛ این مبحث یکی از مباحث مهم در حقوق جزای بین المللی به شمار می رود، چون از بحث ما خارج است خوانندگان محترم میتوانند برای اطلاع بیشتر در این باره به منابع مربوط

مراجعه نمایند.^(۲۲)

د: قوانین افغانستان

اصل مورد بحث در قانون اساسی افغانستان شناسایی گردیده است، در این باره مادهٔ ۲۶ قانون اساسی تصریح میکند: جرم یک عمل شخصی است، تعقیب، گرفتاری یا توقیف متهم و تطبیق جزاء بر او به شخص دیگری سرایت نمی کند؛ همچنین در پیروی از قانون اساسی در بند ۱ مادهٔ ۲۸ قانون جزاء (۱۳۵۵) آمده است: شخص از جرمی که نتیجهٔ عمل جرمی او نباشد مسئول شناخته نمی شود. اما در عمل، این اصل در طول تاریخ در افغانستان چندان اعمال نمی شده است، در گذشته افغانستان، نمونه های زیادی وجود داشته است که به خاطر متهم شدن یک نفر به ارتکاب یک جرم، تعداد زیادی از بستگان آن افراد، حتی آشنایان وی را توقیف کرده اند، این وضع امروزه هم بیش یا کم در برخی از نقاط کشور گاهی مشاهده می شود.

نمونهٔ زیر یکی از موارد شاخص نقض اصل شخصی بودن مسئولیت جزایی در حکومت های گذشته افغانستان است که ثبت کتب تاریخ گردیده است: ماجرا به محاکمهٔ عبدالخالق تعلق دارد که در روز ۱۷ عقرب سال ۱۳۱۲ شمسی نادرشاه پادشاه وقت افغانستان را با گلولهٔ تپانچهٔ به قتل رساند. نادرشاه در آن روز برای توزیع اسناد فراغت به متعلمان مکاتب که مراسم آن در باغ ارگ کابل ترتیب یافته بود حضور یافته و عبدالخالق که یکی از متعلمان لیسهٔ نجات بود وی را به قتل رساند. "جلسهٔ محاکمه به تاریخ ۲۴ قوس منعقد گردید و در آن علاوه بر عبدالخالق، محمود و برادرش علی اکبر خان، محمد ایوب خان معاون لیسهٔ نجات، غلام رسول خان معلم سپورت مکتب مذکور، میر سید قاسم خان معین وزارت معارف، خداداد خان پدر عبدالخالق، مولا داد خان کاکای عبدالخالق، قربان علی خان مامای عبدالخالق، غلام ربانی خان و غلام مصطفی خان پسران غلام جیلانی خان چرخ، عبداللطیف خان پسر عبدالعزیز خان چرخ به اعدام محکوم شدند... واضح است که اکثر اشخاصی که در این وقت به جرم قتل محمد نادرشاه اعدام شدند، هیچگونه دخل و تعلق و حتی اطلاع و آگاهی از نقشهٔ عبدالخالق نداشتند و فدای حس کینه توزی و انتقام گیری گردیدند..."^(۲۳)

اصل سوم

حمایت برابر قانون از افراد (منع تبعیض)

الف: طرح بحث

اصل حمایت برابر قانون از افراد و منع تبعیض، دو روی یک سکه هستند، لازمه برابری عدم تبعیض است؛ همچنین گفته شده است "منع تبعیض، همراه برابری در مقابل قانون و حمایت برابر قانون از افراد از اصول عمومی حقوق بشر شمرده می شود."^(۲۴) و در قلمرو جزایی می توان گفت که این اصل از اصول اساسی حقوق جزاء به شمار می رود، زیرا هدف مهم حقوق جزاء اجرای عدالت است و در صورت تبعیض، عدالتی وجود نخواهد داشت.

میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی در ماده ۲۶ خویش به شرح ذیل بر اصل برابری تأکید میکند:

کلیه اشخاص در مقابل قانون متساوی هستند و بدون هیچگونه تبعیض استحقاق حمایت بالسویه قانون را دارند، از این لحاظ قانون باید هرگونه تبعیضی را منع و برای کلیه اشخاص حمایت مؤثر و متساوی علیه هر نوع تبعیض خصوصاً از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی و عقاید دیگر، اصل و منشأ ملی یا اجتماعی، مکتب، نَسَب، یا هر وضعیت دیگر را تضمین بکند.^(۲۵)

این ماده بر سه مطلب تأکید میکند:

۱. حمایت برابر افراد از سوی قانون
۲. برابری در مقابل قانون
۳. منع تبعیض

ب: اسناد جهانی

اصل حمایت برابر قانون از افراد (منع تبعیض) و نتیجه آن یعنی برابری در مقابل قانون در اسناد بین المللی و منطقه ای حقوق بشر و همچنین اسناد مربوط به محاکم بین المللی تصریح شده است. اسناد بین المللی حقوق بشر را می توان در دو دسته تقسیم نمود:

- ۱-۱. اسناد عام
- ۱-۲. اسناد خاص

اسناد عام:

منظور از این دسته، اسنادی است که کاربرد آن جنبه عام و کلی دارد و بر برابری و منع تبعیض به طور کلی، تأکید کرده اند.

در این باره، به عنوان نمونه می توان از منشور ملل متحد یاد کرد، در قسمتهای مختلف این سند بر رعایت حقوق بشر و همچنین اصل برابری انسان ها تأکید شده است؛ در دیباچه منشور آمده است که: به اعلام مجدد ایمان خود به حقوق اساسی بشر و حیثیت و ارزش شخصیت انسانی و به تساوی حقوق میان مرد و زن و همچنین میان ملت ها اعم از کوچک و بزرگ دولت های متبوع ما یک سازمان بین المللی، موسوم به ملل متحد، تأسیس می نماید.

اسناد خاص:

منظور از این اسناد، اسنادی است که ناظر بر زمینه های خاص حمایت از حقوق بشر زنان، اطفال و یا منع تبعیض نژادی و غیره می باشد.

در این زمینه ها نیز اسناد بین المللی متعددی وجود دارد که مفاد آن ها تأکید بر اصل برابری و منع تبعیض می باشد و در این نوشتار به خاطر رعایت اختصار از ذکر مشروح این اسناد و مواد مربوطه خود داری می گردد.

۲- اسناد منطقه ای:

حمایت برابر افراد از سوی قانون، برابری در مقابل قانون و منع تبعیض در اسناد منطقه ای حقوق بشر هم به رسمیت شناخته شده است. در این راستا اسناد ذیل در مورد مربوطه به رعایت این اصل تصریح کرده اند:

- کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادیهای اساسی ۱۹۵۱ (ماده ۱۴)، همچنین پروتکل شماره ۱۲ این کنوانسیون در ماده اول خویش بر منع عام تبعیض تأکید کرده است.

- کنوانسیون امریکایی حقوق بشر ۱۹۶۹ (بند ۱ ماده ۱)

- منشور آفریقایی حقوق بشر و ملتها: در ماده دوم این منشور، تبعیض (به هر دلیلی که باشد) ممنوع اعلام شده است.

۳- اساسنامه های محاکم بین المللی:

محاکم بین المللی در اساسنامه های خویش بر اصل برابری افراد در پیشگاه محاکم تأکید نموده و خویش را متعهد به رعایت این اصل دانسته اند، به عنوان نمونه اسناد ذیل در موارد مربوطه بر لزوم

رعایت این اصل تصریح نموده اند:

- اساسنامهٔ محکمهٔ جزایی بین المللی برای یوگسلاویای سابق (بند ۱ مادهٔ ۲۱) ^(۲۶)
- محکمهٔ جزایی بین المللی روندا (بند ۱ مادهٔ ۲۰) ^(۲۷)
- دیوان کیفری بین المللی (بند ۱ مادهٔ ۶۷) ^(۲۸)
- اساسنامهٔ محکمهٔ ویژهٔ سیرالیون (بند ۱ مادهٔ ۱۷) ^(۲۹)

پیرو اسناد بین المللی، اصل حمایت برابر قانون از افراد و منع تبعیض در قوانین اساسی کشورها نیز راه یافته است. به عنوان نمونه، اصل یکم قانون اساسی فرانسه اعلام می دارد: جمهوری [فرانسه] برابری همه شهروندان را در مقابل قانون، بدون تبعیض از نظر اصالت خانوادگی، نژاد یا مذهب تضمین می نماید و همه اعتقادات را محترم می شمارد. در اصل دوم آمده است: شعار جمهوری "آزادی، برادری و برابری" است. ^(۳۰)

عنوان مادهٔ ۳ قانون اساسی، برابری زن و مرد و منع تبعیض است.

در بند ۱ همین ماده تصریح شده است: تمام افراد در مقابل قانون برابر هستند. ^(۳۱)

ج: جایگاه اصل در اسلام

اصل برابری افراد (منع تبعیض) در دین اسلام هم جایگاه رفیع دارد. هر چند بررسی این اصل از نظر اسلام از موضوع این رساله خارج است ولی به نظر می رسد که به طور اختصار، ذکر یک آیه و یک روایت از پیامبر (ص) خالی از لطف نباشد.

آیهٔ قرآن:

"ای مردم ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و قبیله و تیره های متفاوت قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، همانا گرامی ترین شما نزد خداوند تا تقوا ترین شماست." ^(۳۲)

روایت:

پیامبر اسلام در تشبیهی همهٔ انسانها را مانند دانه های مساوی شانه با یکدیگر برابر خوانده اند. ^(۳۳)

د: قوانین افغانستان

یکی از مشکلات افغانستان در گذشته های دور و نزدیک وجود نابرابری و تبعیض بوده است، برخی دولت های خودکامه و مستبد در گذشته خود همراه، پیشینیان و ترویج کنندهٔ اینگونه تبعیض ها بوده اند.

با مروری به تاریخ گذشتهٔ افغانستان، انواع تبعیض ها از قبیل تبعیض های قومی، نژادی، مذهبی،

زبانی و غیره را می توان مشاهده نمود.^(۳۴) خصوصاً این تبعیضات در دوره طالبان به اوج خود می رسد، در دوران حاکمیت این رژیم، ملت افغانستان شاهد انواع تبعیض ها بوده است؛ به عنوان نمونه، سیاست های تبعیض آمیز طالبان در راستای نابود سازی دیگر اقوام، منجر به ارتکاب جنایات بین المللی و وحشتناکی مانند جنایت علیه بشریت و جنایات جنگی از سوی این گروه گردید.^(۳۵) تبعیض جنسیتی اعمال شده از سوی این گروه نسبت به زنان در

منابع مربوط به افغانستان و گزارش های گزارشگران مجامع بین المللی به ثبت رسیده است.^(۳۶) با توجه به همین خاطرات تلخ گذشته و پیشگیری از عدم تکرار آن، شناسایی اصل حمایت برابر قانون از افراد و منع تبعیض در قانون اساسی جدید در نزد تدوین کنندگان آن از اهمیت ویژه برخوردار بوده است، بهمین دلیل بر اصل برابری در این قانون اساسی بارها تأکید شده و در قسمت های مختلف آن اصل مذکور به رسمیت شناخته شده است.

در مقدمه قانون اساسی می خوانیم: "با درک بی عدالتی ها و نابسامانی های گذشته و مصایب بی شماری که بر کشور ما وارد آمده است، به منظور ایجاد جامعه مدنی عاری از ظلم، استبداد، تبعیض، این قانون اساسی را تصویب کردیم." در نگاه به این چند سطر مقدمه قانون اساسی آشکار می گردد که نمایندگان لویه جرگه قانون اساسی افغانستان در جلسه تاریخی ۱۴/۱۰/۱۳۸۲ در زیر خیمه این جرگه بزرگ، با چه هدفی این قانون را تصویب کردند، آنها خواسته اند افغانستان نوینی را بنیاد نهند که متعلق به همه اقوام و مردم آن باشد نه متعلق به قوم، گروه سیاسی یا مذهب خاصی و به صراحت اعلام شده است که یکی از اهداف مهم تصویب این قانون اساسی، جامعه عاری از تبعیض در افغانستان بوده است. اصل برابری در ذهن تدوین کنندگان و تصویب کنندگان این قانون از چنان جایگاه والایی برخوردار بوده است که در فصل دوم آن که به بیان حقوق اساسی مردم اختصاص دارد، به عنوان اولین حق از منع هر نوع تبعیض و امتیاز بین اتباع افغانستان نام برده شده است.

در ماده ۲۲ قانون اساسی، برابری، منع تبعیض و امتیاز برای ملت افغانستان آنقدر اهمیت داشته است که پیش از حق زندگی و دیگر حقوق و آزادیها، این حق به رسمیت شناخته شده است.

در این رابطه ماده چهارم این قانون اعلام می دارد: "ملت افغانستان عبارت است از تمام افرادی که تابعیت افغانستان را دارا باشند، ملت افغانستان متشکل از اقوام پشتون، تاجک، هزاره، ازبک، ترکمن، بلوچ، پشه ای، نورستانی، ایماق، عرب، قرغیز، قزلباش، گوجر، براهوی و سایر اقوام می باشد."

جلوه دیگری از اصل برابری بین اقوام افغانستان در قانون اساسی را، در مورد به رسمیت شناختن زبان های این اقوام می توان دید. قانونگذار نه تنها از هویت اقوام به طور برابر حمایت کرده است بلکه

از زبان های مختلف رایج در افغانستان نیز حمایت به عمل آورده است، همچنین در راستای دستیابی به این هدف، دولت به تحقق برابری بین همه اقوام و قبایل مکلف گردیده است (ماده ۶) همانطور که گذشت، یکی از مفاهیم اصل برابری، حمایت برابر قانون از زنان و مردان است.

قانونگذار اساسی افغانستان به این مطلب هم توجه داشته است و در ماده ۲۲ تصریح می کند: اتباع افغانستان اعم از زن و مرد در برابر قانون دارای حقوق و وجایب مساوی می باشند.

در این قانون از اقلیت های دینی ساکن در افغانستان هم حمایت مناسب صورت گرفته و آزادی دینی آنها به رسمیت شناخته شده است، "دین دولت جمهوری اسلامی افغانستان، دین مقدس اسلام است، پیروان سایر ادیان در پیروی از دین و اجرای مراسم دینی شان در حدود احکام قانون آزاد می باشند." (ماده ۲).

شایان ذکر است که حقوق و آزادی های بیان شده در قانون اساسی، تنها مختص اتباع افغانستان نیست بلکه حقوق و آزادیهای اتباع خارجی نیز در افغانستان تضمین شده است (ماده ۵۷)، البته طبیعی است که این اشخاص در حدود رعایت قواعد بین المللی به رعایت قوانین دولت افغانستان مکلف می باشند (همان ماده).

اصل برابری در مقابل قانون و محاکم نیز در قانون اساسی افغانستان شناسایی گردیده است، چند ماده از این گونه مواد در اینجا به عنوان نمونه آورده می شود:

"هیچ عملی جرم شمرده نمی شود مگر به حکم قانون... هیچ شخص را نمی توان تعقیب، گرفتار و یا توقیف نمود مگر بر طبق احکام قانون، هیچ شخص را نمی توان مجازات نمود مگر به حکم محکمه..." (ماده ۲۷)

"هر شخص می تواند برای دفع اتهام به مجرد گرفتاری و یا برای اثبات حق خود، وکیل مدافع تعیین کند." (ماده ۳۱)

هر شخص که از اداره بدون موجب متضرر شود مستحق جبران خسارت می باشد..." (ماده ۵۱)
در مواد فوق به کارگیری عبارتی مانند: "هیچ شخص"، "هر شخصی" حاکی از تأکید قانونگذار بر برابری تمام افراد در مقابل قانون است.

اصل چهارم

کرامت انسانی

الف: طرح بحث

این اصل اساسی در حقوق جزاء، حقوق مدنی و حقوق اجتماعی از اهمیت خاصی برخوردار است، علاوه بر این، اصل مزبور قواعد حقوقی و اهداف آنرا نیز توجیه می کند.^(۳۷) دلیل دیگر بر اصل بودن کرامت انسانی آن است که کرامت بشری به عنوان ارزش مطرح می شود و نه به عنوان حق. حق قابل اعراض است، اما کرامت به عنوان یک ارزش بنیادین، غیر قابل اعراض می باشد و لاینفک وجود بشر است^(۳۸) همچنین گفته شده است که کرامت انسانی (Human dignity) یا حیثیت ذاتی انسان مبنای اصلی حقوق بشر بین المللی موجود است.^(۳۹) به عبارت دیگر، نویسندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر در فردای جنگ خانمانسوز جهانی دوم برای پاسداری از کرامت انسانی و ارج نهادن به مقام انسانیت و در پاسخ به جفاهایی که در دو جنگ جهانی اول و دوم بر بشریت روا داشته شد، شماری از حقوق انسانی را در اعلامیه مزبور به رسمیت شناختند.

دردیباچه میثاقین حقوق بشر، یعنی میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی و میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، چنین آمده است: حقوقی که این میثاق از آنها حمایت می نماید، از کرامت ذاتی انسان نشأت گرفته است.

از نظر سابقه تاریخی، تکامل نظریه کرامت انسانی، به طور جدایی ناپذیری به ظهور اندیشه فردگرایی مرتبط است، به اعتقاد فلاسفه غربی ظهور فردگرایی به فلاسفه یونان در قرن چهارم و پنجم قبل از میلاد مسیح برمی گردد.

استویکس (Stoics) اولین کسی بود که بین این نظریه که انسانها افرادی عاقل هستند و از اینرو باید حرمت آنها حفظ شود و مفهوم وجود نظام مشتمل بر قواعدی جهان شمول یا طبیعت انسانی، ارتباط برقرار کرد.

در نظر استویکس، شاخصه طبیعت انسانی، عقل و خرد انسانها است، همین ویژگی است که باعث تمایز آدمی از حیوانات می گردد؛ از آنجایی که تمامی ابنای بشر دارای خرد هستند، تمامی بشریت برابر اند و دارای ارزش و احترام، این نکته مبنای کرامت انسانی به شمار می رود.

هر چند آنچه‌انکه کانسیک (Cancik) می گوید: اصطلاح لاتین Hominis Digita به معنای کرامت انسانی را اولین بار سیسرو (Cicero) به کار برد، این اصطلاح اساساً به نمود بیرونی نقش

اجتماعی انسان، اطلاق می گردد.

از این رو می توان گفت، مفهوم کرامت انسانی که در میان فکر کلاسیک رومی به نشو و نما پرداخت، اساساً به منزلت انسانی ارتباط می یابد که نقض آن به طرح دعوی هتک حرمت (Actio iniuriarum) منجر می گردد.

ب: اصل کرامت انسانی در قانون اساسی افغانستان

بدون تردید، اعتلای کرامت انسانی و پاسداری از آن در افغانستان جدید، می تواند از اولویت های دولت پس از جنگ به شمار رود.

در گذشته، در خلال جنگ های داخلی سالهای اخیر جفاهای زیادی در حق ملت، روا داشته شده است و در ضمن این درگیری ها اعمال مغایر با کرامت انسان در موارد زیادی ارتکاب یافته است، حتی در دوران برخی حاکمیت های گذشته هم در برخورد با متهمان این اصل رعایت نمی شده است. در ماده بیست و چهارم قانون اساسی افغانستان تصریح شده است: "کرامت انسانی از تعرض مصون است" و دولت بر "حمایت از آزادی و کرامت انسانی" مکلف شده است و در ماده بیست و نهم "مجازات مخالف کرامت انسانی ممنوع گردیده است".

قانون اساسی افغانستان، شکنجه را ممنوع دانسته است، در این باره ماده ۲۹ می گوید: تعذیب انسان ممنوع است. هیچ شخص نمی تواند حتا به مقصد کشف حقایق از شخص دیگری، اگر چه تحت تعقیب، گرفتاری یا توقیف یا محکوم به جزاء باشد، به تعذیب او اقدام کند یا امر بدهد.^(۴۰) عبارت این ماده بسیار دقیق و کارشناسانه تدوین شده است. قانونگذار افغانستان در این ماده با عباراتی بسیار مؤثر ولی روان و گویا به منع شکنجه در تمامی مراحل فرایند کیفری پرداخته است: اول: تصریح به "حتی به مقصد کشف حقایق" هر نوع عذر و بهانه را از شکنجه گران می گیرد و شکنجه را مطلقاً ممنوع می کند.

دوم: این ماده شکنجه را هم در مراحل گرفتاری، تحقیق و تعقیب، منع می کند و هم در مرحله اجرای مجازات.

سوم: عبارت ماده فوق هم ناظر بر ممنوعیت مبادرت به شکنجه است و هم ناظر بر ممنوعیت صدور دستور شکنجه.

قانون اجراءات جزایی موقت در بند ۴ ماده پنجم تأکید می کند:

اشخاص مظنون و متهم تحت هیچگونه فشار روحی و یا جسمی قرار گرفته نمی توانند. در بند پنجم همان ماده تصریح شده است: اظهارات مظنون و متهم در فضای کاملاً آزاد اخذ می شود.

همچنین، قانون جزای افغانستان شکنجه را جرم دانسته است. در این رابطه ماده ۲۷۵ می گوید:

۱/ هرگاه مؤظف خدمات عامه متهم را به منظور گرفتن اعتراف، شکنجه نماید و یا به آن امر نماید به حبس طویل محکوم می گردد.

۲/ اگر متهم در نتیجه شکنجه به قتل برسد، مرتکب به جزای پیش بینی شده قتل عمد در این قانون محکوم می شود.

در ماده ۲۷۶ آمده است: هرگاه مؤظف خدمات عامه محکوم علیه را از جزای محکوم بها شدیدتر مجازات کند و یا به آن امر نماید و یا جزایی را بر وی تطبیق نماید که به آن حکم نشده باشد، علاوه بر جزای حبس متوسط به طرد از مسلک یا انفصال از وظیفه نیز محکوم می گردد.

ماده ۲۷۸ مقرر می دارد: هرگاه مؤظف خدمات عامه با استفاده از صلاحیت وظیفوی خود با شخص، طوری شدت و خشونت نماید که موجب آلام جسمی یا منافی آبرو و حیثیت او گردد، حسب احوال به حبسی که از دو سال بیشتر نباشد یا جزای نقدی که از بیست و چهار هزار افغانی تجاوز نکند، محکوم می گردد.

ضمناً افراد "مؤظف خدمات عامه" که در مواد فوق به کار رفته بود، در ماده ۱۲ قانون جزای افغانستان در ۴ بند معرفی شده است.

به عنوان نتیجه گیری باید اشاره کرد که در قوانین اساسی و عادی افغانستان در موارد متعدد بر اصل کرامت انسانی تأکید شده است و اعمال مغایر آن ممنوع و جرم شمرده شده است.

اصل پنجم

منع مداخله در حریم خصوصی

مشهور است که رسالت حقوق جزاء حفظ نظم و آرامش در جامعه است، بنا براین حقوق جزاء نباید در پی کنجکاوی اعمال فردی انسانها و تعقیب افراد تا خلوت ترین زوایای زندگی شان باشد، زیرا در این صورت نه تنها حقوق کیفری به انجام رسالت خویش (حفظ نظم و آرامش جامعه) موفق نخواهد بود، بلکه خود موجب سلب آسایش جامعه خواهد شد، چون هرگاه این معیار رعایت نشود، فضای پلیسی و تجسس بر جامعه حاکم خواهد شد که در چنین فضایی هیچ کس احساس امنیت نخواهد داشت. زیرا در خلوت ترین لحظات زندگی خویش، هر آن احتمال مداخله قوای دولتی یا غیر دولتی و به هم خوردن آرامش خویش را خواهد داد.

از این رو منع مداخله در "حریم خصوصی" یا "خلوت افراد" را می توان از اصول راهبردی حقوق کیفری به شمار آورد.

در این گفتار ابتداء، مفهوم اصل و مصادیق حریم خصوصی را بیان داشته آنگاه به اسناد بین المللی مربوط به این اصل خواهیم پرداخت و در نهایت جایگاه این اصل، در قوانین اساسی افغانستان را بررسی خواهیم کرد.

الف: مفهوم ومصادیق حریم خصوصی:

انسان به عنوان انسان، از یک سو استقلال فردی دارد و از سوی دیگر به اعتبار آنکه در جامعه و در ارتباط با دیگران زندگی می کند، موجودی اجتماعی است. این طبیعت دو گانه انسان از یک طرف از هم جدا و از طرف دیگر چنان به هم آمیخته شده است که گریزی از جمع بین این دو ویژگی نیست و جامعه ناگزیر از پذیرش استقلال فردی وی و پابندی به التزامات ناشی از این استقلال فردی است....

حریم خصوصی را می توان یکی از بنیادی ترین حقوق بشری تلقی کرد که با شخصیت وی ارتباط مستقیم و تنگاتنگی دارد. حق انسان به تنها بودن و با خود بودن، بوسیله دیگران مورد احترام قرار گرفتن و به دور از چشم و نگاه کنترل کننده دیگران و رها از تجسس و تفتیش دیگران زیستن، حقی است که لازمه یک شخصیت مستقل به شمار می آید و اساساً شخصیت انسان در پرتو این مفاهیم معنی می یابد.

نکته مهم در مورد حریم خصوصی آن است که مفهوم و قلمرو این بعد از حق انسان نیز به دنبال تحولات و پیشرفت هایی که به مرور زمان در زمینه های علمی، اجتماعی، اقتصادی و... صورت گرفته است، تحت تأثیر قرار گرفته است. لذا، مفهوم و قلمرو حریم خصوصی در جامعه پیشرفته و متمدن امروزی با مفهوم و قلمرو آن در دنیای کنونی در یک جامعه توسعه یافته، جامعه عقب مانده یا در حال توسعه می تواند متفاوت باشد....

دلیل این تفاوت آن است که فن آوری پیشرفته امروزی، علاوه بر پلیس، مردم را قادر ساخته است که به طور مخفیانه بر اعمال مردم نظارت کنند و اطلاعات محرمانه را درباره زندگی اشخاص به دست آورند که اصولاً چنین حقی را ندارند. استفاده از دستگاههای عکسبرداری مخفیانه مثل تلفن های همراه دارای دستگاه فیلمبرداری و عکسبرداری، استفاده از پست الکترونیکی و دیگر شیوه های الکترونیکی، برقراری ارتباط از دستاوردهای تکنولوژی امروزی است که می توانند به راحتی برای نقض حریم زندگی خصوصی افراد مورد استفاده قرار گیرند. در واقع می توان گفت تکنولوژی مدرن، قلمرو نقض "حریم خصوصی" را توسعه داده است، لذا می بایستی ابزارهای جدیدی نیز در قالب حمایت های ویژه قانونی برای حمایت از "حریم خصوصی" ایجاد شود.^(۴۱)

با توجه به مطلب فوق، حقوق کیفری نه تنها باید در حریم خصوصی افراد مداخله نکند، بلکه باید با تدابیری مناسب از حریم خصوصی حمایت نماید و نقض آن را جرم بشمارد.

به نظر می‌رسد در مجموع بتوان تعریف زیر را از "حریم خصوصی" ارائه کرد: "حریم خصوصی" محدوده‌ای از زندگی شخصی است که به وسیله قانون و عرف تعیین شده و ارتباطی به عموم ندارد به نحوی که دخالت دیگری در آن ممکن است باعث جریحه دار شدن احساسات شخص یا تحقیر شدن وی نزد دیگران به عنوان موجود انسانی شود.^(۴۲)

ماده ۱۷ میثاق در راستای شناسایی "حریم خصوصی" یا "حق خلوت" می‌گوید: "هیچ کس نباید در زندگی خصوصی، خانواده، اقامتگاه یا مکاتبات، مورد مداخله خود سرانه (بدون مجوز) یا خلاف قانون قرار گیرد و همچنین شرافت و حیثیت او نباید مورد تعرض غیر قانونی واقع شود." بند دوم همین ماده در حمایت از "حریم خصوصی" تصریح می‌کند: "هر کس حق دارد در مقابل اینگونه مداخلات یا تعرض‌ها از حمایت قانون برخوردار شود."

بند اول ماده ۱۷ میثاق مطالب زیر را در مورد "حریم خصوصی" بیان می‌کند:

الف: عدم مداخله در حریم خصوصی افراد حالت اصلی است، تمامی اشخاص حقیقی و حقوقی، اعم از دولت و دیگر نهادهای عمومی از دخالت در حریم خصوصی افراد، منع شده‌اند.

ب: در برابر قاعده و حالت اصلی فوق، صورت استثناء هم وجود دارد.

به این ترتیب که فقط در چارچوب قانونی می‌توان به "حریم خصوصی" افراد مداخله نمود، البته آنهم در صورتی که مداخله یاد شده به صورت قانونی انجام شود. در این بند، موارد زیر به عنوان مصادیق حریم خصوصی بیان شده‌اند:

۱. زندگی خصوصی (Privacy)

۲. خانواده (Family)

۳. اقامتگاه (Home)

۴. مکاتبات (Correspondence)

۵. شرافت و حیثیت (Honor and reputation)

در آموزه‌های دینی نیز مداخله در "حریم خصوصی" افراد امر مذموم و ممنوع دانسته شده است؛ رایج‌ترین اصطلاحاتی که در این باره به کار رفته‌اند به شرح زیر می‌باشند:

۱- ممنوعیت تجسس، تحسس و تفتیش

۲- ممنوعیت سوء ظن

- ۳- ممنوعیت سب، هجو و قذف
- ۴- ممنوعیت نمیمه و غیبت
- ۵- ممنوعیت تنافس
- ۶- ممنوعیت خیانت در امانت
- ۷- ممنوعیت استراق سمع
- ۸- ممنوعیت استراق بصر
- ۹- ممنوعیت ورود به منازل بدون استیذان
- ۱۰- ممنوعیت اشاعهٔ فحشاء^(۴۳)

ذکر این مطلب حایز اهمیت است که برخی از اندیشمندان اسلامی در تفسیر حدیث "لا ضرر و لا ضرار فی السلام" مطرح کرده اند: یکی از مصادیق ایراد ضرر ممنوعه از سوی اسلام، ایراد ضرر معنوی یعنی هتک حرمت و ریختن آبروی افراد است.^(۴۴)

ب: منع مداخله در حریم خصوصی در اسناد بین المللی

منع مداخله در "حریم خصوصی" افراد در اسناد بین المللی و منطقه ای شناسایی شده است.^(۴۵) در اینجا تنها عبارت مادهٔ ۱۸ اعلامیهٔ اسلامی حقوق بشر - قاهره ذکر می گردد زیرا متن آن را راجع به حمایت از حریم خصوصی نسبت به میثاق از صراحت بیشتری برخوردار است: بند ب این ماده می گوید: "هر انسانی حق دارد که در امور زندگی خصوصی خود (در مسکن و خانواده و مال و ارتباطات) استقلال داشته باشد و جاسوسی یا نظارت بر او یا مخدوش کردن حیثیت او جایز نیست و باید از او در مقابل هر گونه دخالت زور گویانه در این شئون حمایت شود". "حریم خصوصی" در قوانین اساسی کشورها نیز شناسایی گردیده است، به عنوان نمونه، این حق در قانون اساسی آلمان (مادهٔ ۱۰) و **هالند** (اصل ۱۰) صریحاً به رسمیت شناخته شده است. اما در مورد فرانسه، علیرغم اینکه این حق، به طور صریح در قانون اساسی ۱۹۵۸ پیش بینی نشده بود، در سال ۱۹۹۴ شورای قانون اساسی اعلام کرد که حق "حریم خصوصی" به طور ضمنی در قانون اساسی وجود دارد.^(۴۶)

ج: منع مداخله در حریم خصوصی در قانون اساسی افغانستان

نه در قانون اساسی و نه در قوانین عادی افغانستان از اصلاحاتی به نام "حریم خصوصی" یا "حق خلوت" و منع مداخله در آن یاد نشده است، اما در قانون اساسی و در قوانین عادی از بعضی مصادق

"حریم خصوصی" چون مسکن و مکاتبات و مراسلات حمایت شده است، در عین حال در قوانین عادی، دخالت در "حریم خصوصی" در برخی موارد روا دانسته شده است، در این مجال مطالب فوق را به ترتیب بررسی می‌نمایم:

ماده سی و هشتم قانون اساسی تصریح می‌کند: "مسکن شخص از تعرض مصون است، هیچ شخصی، به شمول دولت، نمی‌تواند بدون اجازه ساکن یا قرار محکمه با صلاحیت و غیر از حالات و طرزى که در قانون تصریح شده است، به مسکن شخص داخل شود یا آن را تفتیش نماید؛ در مورد جرایم مشهود، مأمور مسئول می‌تواند بدون اجازه قبلی محکمه، به مسکن شخص داخل شود، یا آن را تفتیش کند، مأمور مذکور مکلف است بعد از داخل شدن یا اجرای تفتیش، در خلال مدتی که قانون تعیین می‌کند، قرار محکمه را حاصل نماید".

ذکر نکته راجع به حمایت از حریم خصوصی، اقامتگاه یا منزل، جالب توجه است، به ویژه تصریح عبارت "به شمول دولت" برای قانونمند کردن مأموران دولتی و پیشگیری از اعمال خود سرانه بسیار مفید است.

در مورد حمایت از "حریم خصوصی" مکاتبات و ارتباطات ماده سی و هفتم قانون اساسی افغانستان می‌گوید: "آزادی و محرمیت مراسلات و مخابرات اشخاص، چه به صورت مکتوب باشد و چه به وسیله تلفون، تلگراف و وسایل دیگر، از تعرض مصون است، دولت حق تفتیش مراسلات و مخابرات اشخاص را ندارد، مگر مطابق به احکام قانون".

همچنین در ماده ۳۰ همین قانون آمده است: "محرمیت اطلاعات، مراسلات و مخابرات بین متهم و وکیل آن، از هر نوع تعرض مصون است".

اصل ششم

دسترسی به مراجع عدلی - قضایی و تضمین رفتار منصفانه

الف: طرح بحث

منظور از دسترسی به مراجع عدلی - قضایی و تضمین رفتار منصفانه آن است که افراد اجتماع به طور طبیعی انتظار دارند که هر گاه ظلم و اجحافی در حق آنها رخ دهد و به عبارت دیگر قربانی جرمی واقع شوند، به مراجع قضایی که مسئول تشخیص و اجرای عدالت هستند دسترسی داشته باشند و برخورد منصفانه دستگاہ‌های مسئول با آنها، تضمین گردد.

این امر لازمه "قرار داد اجتماعی" است که دولت‌های مدرن بر مبنای آن تأسیس یافته اند، افراد

اجتماع، دولت تشکیل داده اند، به آن رأی داده اند و از برخی آزادی های خویش گذشته اند تا دولت امنیت و عدالت را در حق آنان تأمین کند.

هرگاه دسترسی به عدالت، ناممکن یا دشوار، هزینه بردار یا توأم با تحقیر و توهین باشد، نشانه آن است که دولت در انجام وظیفه و تعهد خویش ناتوان بوده است.

خصوصاً رعایت این اصل در دعاوی کیفری که جان، مال و حیثیت افراد مورد تعرض واقع شده و باید جبران گردد، اهمیت بیشتری می یابد.

اصطلاح "تضمین رفتار منصفانه" در معنای دقیق تر به رفتار منصفانه با بزه دیده در فرایند کیفری اشاره دارد؛ همانطوری که امروزه برای رعایت حقوق متهم مفهوم محاکمه منصفانه (Fair Trial) رایج است در دهه های اخیر برای تأمین حقوق بزه دیده یا متضرر از جرم، اصطلاح رفتار منصفانه (Fair Treatment) وارد ادبیات حقوق کیفری گردیده است.

"انصاف، درجه رقیق تر و لطیف تر عدالت است؛ عدالت اقتضاء می کند هر مدیونی، دینش را به طلبکار بپردازد، ولی انصاف اقتضاء می کند، اگر خواهر در مانده ای به برادر توانگرش مدیون بود، به او مهلت داده شود و قاضی فوراً حکم نکند..."^(۴۷)

بدین ترتیب، در کنار محاکمه منصفانه متهم، رفتار منصفانه با بزه دیده را نیز می توان از اصول راهبردی حقوق کیفری بر شمرد؛ بدین معنا که در فرایند جزایی باید بین حقوق متهم و متضرر توازن را حفظ نمود و نباید برای تأمین حقوق یکی به دیگری لطمه وارد کرد.

ب: اصل دسترسی به مراجع عدلی - قضایی و تضمین رفتار منصفانه در قانون اساسی افغانستان در قانون اساسی افغانستان از اصل دسترسی به عدالت یا مراجع عدلی - قضایی و تضمین رفتار منصفانه سخنی به میان نیامده است. بنا بر این جای خالی این اصل مهم در راستای حمایت از متضرران، در قانون یاد شده، به شدت احساس می شود، اما عبارات کلی برخی مواد این قانون در راستای حقوق متضرران نیز قابل استفاده است که در جای خود به آنها اشاره خواهد شد.

در قوانین عادی افغانستان هر چند به این اصل به طور مستقیم تصریح نشده است، اما از قربانی جرم در مواد مختلفی تحت عناوین "متضرر"^(۴۸) یا "مجنی علیه" یاد شده و حقوقی نیز برای آن به رسمیت شناخته شده است.

به رغم وجود نمودهایی از دسترسی متضرر به مراجع عدلی - قضایی و تضمین رفتار منصفانه در قوانین افغانستان، متأسفانه در بسیاری موارد، قوانین مزبور در رعایت این اصل دچار خلاء و کمبود بوده و با معیار های بین المللی فاصله فاحشی دارد.

مهمترین کاستی های قوانین افغانستان در این رابطه به شرح ذیل اند:

۱: در دسترسی به عدالت و حضور در پروسهٔ جزایی، متضرر هنوز در حاشیه به سر می برد و به هیچ عنوان به منزلهٔ یک رکن از ارکان محاکمه به شمار نمی رود، به عنوان نمونه در این رابطه صرفاً به ذکر این امر، اکتفا می شود که در تمامی مراحل جزایی این سارنوال است که همواره به جای متضرر تصمیم می گیرد.

سارنوال تعقیب را آغاز می کند، وی به انجام تحقیقات می پردازد، از شخص گرفتار شده استنطاق می کند، در جلسهٔ محاکمه شرکت می کند و نتایج تحقیق را ارائه می نماید.

بدون اینکه در هیچ یک از مواد قانونی، سارنوال، به نظر خواهی از متضرر مکلف شده باشد؛ تعجب آمیز تر آنکه حتی حق استیناف خواهی هم از بزه دیده سلب شده است، برطبق مادهٔ شصت و سوم قانون اجراءات جزایی موقت، فقط "محکوم علیه یا سارنوال می تواند علیه فیصلهٔ محکمه ابتدائیه مرافعه خواهی نماید".

۲: در قوانین جزایی افغانستان از لزوم فراهم آوری هیچ یک از تدابیر حمایتی ده گانهٔ موجود در اساسنامهٔ دیوان جزایی بین المللی برای متضرران از جرم، ذکری به میان نیامده است.

۳: در قوانین افغانستان، راجع به جبران خسارات صرفاً تأکید بر جبران خسارات مالی است، جبران خسارت های روانی و عاطفی مفهومی ناشناخته است.

صحبت از باز پروری و فراهم آوری مراقبت های طبی و روانی برای متضرران به احتمال قوی بسیار لوکس و دست نیافتنی به نظر خواهد رسید و همینطور دریافت معاضدت های حقوقی یا تخصصی. بنا براین اصلاح قوانین جزایی افغانستان در راستای برخورداری از یک سیاست جنایی جامع و منسجم در راستای حمایت از قربانیان جرم، ضروری به نظر می رسد.

اصل هفتم

تحصیل دلیل به روش قانونی

الف: اصل تحصیل دلیل به روش قانونی در اسناد بین المللی

پیر بوزات حقوقدان فرانسوی اصل فوق را به عنوان "شیوهٔ جستجوی ادله، منطبق با رعایت حقوق فردی و کرامت قضاء" تعریف کرده است... از دیدگاه دکترین، در تحصیل ادلهٔ جزایی، باید به گونهٔ عمل شود که آزادی ارادهٔ افراد مخدوش نگردد، کرامت و منزلت انسانی آنها مصون از تعرض باقی بماند و مهم تر از همه این که شأن و اعتبار دستگاه قضاء حفظ گردد، قاضی نباید خود را به سطح

مجرمی تنزل دهد که مرتکب جرم، حيله و تقلب شده است، زیرا این امر بر خلاف شأن، مقام و منزلت دستگاه قضایی است و قبول و تعمیم استفاده از فریب و نیرنگ و صحنه های مصنوعی، منتهی به ایجاد دستگاه پلیسی می شود که مغایر با تمدن و اخلاق است، شیوه غیر قانونی و غیر اخلاقی کسب دلیل در صورت رسمیت، سبب انفکاک حقوق و اخلاق می گردد و این انفکاک اگر به صورت قاعده مند و سیستماتیک به مرحله اجراء در آید، سبب جدایی حقوق از سر منشأ اصلی خود، یعنی عدالت و انصاف می شود؛ روندی که از آن به "بی عدالتی قانونمند" تعبیر گردیده است.^(۴۹)

در رسیدگی جزایی هر نوع اقدامی که به حقوق اساسی فرد اختلال وارد آورد، باید مبنای قانونی داشته باشد، بنابراین، نه تنها بازداشت موقت و سایر اقدامات الزام آور و اجباری علیه متهم بلکه تمامی موارد تحصیل دلایل نیز در حدی که ارتباط با حقوق اساسی داشته باشد دارای اهمیت فوق العاده ای است که تخطی از آن نقض صریح قانون و موجب مسئولیت خواهد بود.

صلاحیت اتخاذ تصمیم در خصوص اقدامات محدود کننده حقوق و آزادی های فردی اکثر کشورها به قاضی محکمه واگذار شده است، هر چند به مأموران پولیس و سارنوالی در موارد فوری اختیار بعضی اقدامات داده شده است اما تصمیمات آنها در مهلت کوتاهی باید مورد تأیید قاضی قرار گیرد.

اصول مربوط به تحصیل دلایل که در گزارشها از آن یاد شده مربوط به آزادی و قانونی بودن دلایل است و معنای آن این است در دعوی جزایی هر نوع دلیلی پذیرفته است مگر آنهایی که صریحاً در قانون اساسی و یا قانون عادی منع شده باشد. در مورد وسایل جدید مثل شنود الکترونیکی از راه دور یا مراقبت خودکار با دوربین عکاسی گزارش ها کشورها مؤید این است که مصوبه قانونی در این باره وجود ندارد، اما غالباً چنین نتیجه گرفته اند که دلایل بدست آمده از این راه به آزادی اسرار خصوصی فرد لطمه وارد می کنند.

با این وجود در بعضی گزارشها آمده است که تحصیل دلیل با این وسایل به علت حساس بودن امر باید توسط قانونگذار پیش بینی و ضوابط آن دقیقاً معلوم شود.^(۵۰)

بند هفتم قطعنامه نهایی پانزدهمین کنگره بین المللی حقوق جزاء تصریح می کند: کلیه دلایلی که با نقض حقوق اساسی افراد تحصیل شده باشد، باطل و بلا اثر است و نمی تواند به هنگام دادرسی مورد ارزشیابی قرار گیرد، و در بند هشتم آمده است: در تحصیل دلایل استفاده از وسایلی که مربوط به روابط خصوصی افراد می شود، مثل استماع مکالمات تلفنی وقتی پذیرفته است که قانونگذار صراحتاً اجازه داده باشد و قاضی در مورد استفاده از آن قبلاً تصمیم گرفته باشد؛ در مورد نمونه برداری ژنتیک

و شنود الکترونیکی از راه دور نیز قانونگذار باید شرایط پذیرش آن را دقیقاً تعیین کرده باشد.^(۵۱) نظام عدالت جزایی افغانستان هم اصل تحصیل دلیل به روش قانونی را پذیرفته است، ماده ۷ قانون اجراءات موقت در این باره می گوید: دلایل و شواهدی که بدون رعایت احکام قانون جمع آوری شده باشد، فاقد اعتبار بوده، محکمه نمی تواند مستند به آن حکم نماید.

اصل هشتم

اصل تضمین محاکمه عادلانه

هر چند اصول و موازین محاکمه منصفانه یا عادلانه تمامی پروسه جزایی از مرحله گرفتاری تا اجرای مجازات را در برمی گیرد و محاکمه عادلانه در معنای عام شامل تمامی پروسه جزایی میشود، ولی از آنجا که برخی از اصول یا موازین مذکور که حاکم بر مراحل دیگر جزایی (مانند مرحله تعقیب و تحقیق) است.

معیارها یا موازین محاکمه عادلانه، شامل موارد زیر است:

الف: حق برخورداری از دادگاه صالح، قانونی، مستقل و بی طرف

ب: حق بهره مندی از وکیل مدافع

ج: حق بهره مندی از مترجم

د: حق پرسش از شهود

قانون اساسی و قوانین عادی افغانستان، این اصل را شناسایی کرده است و بارها بر آن تأکید نموده است.

نتیجه گیری:

در پایان، موارد زیر به عنوان نتیجه گیری این نوشتار اعلام می گردد:

۱. بسیاری از اصول اساسی یک حقوق جزای انسانی در قانون اساسی و قوانین عادی افغانستان به رسمیت شناخته شده اند، متأسفانه برخی از این اصول در قوانین افغانستان پیش بینی نشده است، امید است در اصلاحات قانون آینده، دولت و پارلمان افغانستان به آن توجه کرده و با انجام اصلاحاتی این اصول را بگنجانند.

۲. قضات محترم، سارنوالان و پولیس افغانستان از این اصول آگاهی یابند و در فیصله ها، قرارها و اجراءات خویش آنها را رعایت کنند تا بتوانیم یک حقوق جزای عادلانه و انسانی برای مردم عزیزمان فراهم آوریم.

منابع:

1. Nullum Crimen, Nulla Poena Sine Lege.
2. Cassese and et all (eds.) the Rome Statute of the international Criminal Court: A Commentary, volume 1, Oxford, 2002, P.P. 733-4.
3. Otto Triffterere (ed.), Commentary on the Rome Statute of the International Criminal Court, Nomos, Baden – Baden, Germany, 1999, P.P.450-1.
4. Andrew Ashworth, Principles of Criminal Law, Oxford, first Published, 1991, P.P.69-70.
5. Antonio Cassese, International Criminal Law, Oxford, 2003, P.141.
۶. امیر ارجمند اردشیر، مجموعه اسناد بین المللی حقوق بشر، قسمت اول: اسناد جهانی، دانشگاه شهید بهشتی، چاپ دوم، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱.
۷. امیر ارجمند، همان، ص ۷۳.
۸. کنوانسیون ژنو راجع به حمایت از غیر نظامیان، ۱۲ اکتوبر ۱۹۴۹، مواد ۶۴، ۶.
۹. افتخار جهرمی گودرز، مأخذ ۱۴، صص ۸۹ تا ۹۳.
- برای توضیح بیشتر در این باره، نک:
10. Cassese, Antonio, International Criminal Law, Oxford University Press, New York, 2003, P.P. 136-7.
۱۱. اردبیلی، مأخذ ۲۷، صص ۶۵ – ۶۶.
۱۲. قرآن مجید سوره فاطر – آیه ۱۸، با ترجمه فارسی ناصر مکارم شیرازی، نشر دارالقرآن الکریم، قم، ۱۳۸۵.
- برای توضیح بیشتر راجع به اصل شخصی بودن مسئولیت کیفری در اسلام نک:
- عثمان عبدالملک الصالح، حق امنیت شخصی افراد از دیدگاه اسلام، ترجمه سید فضل الله موسوی در: حقوق بشر و چشم اندازها، مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه تهران، چاپ اول ۱۳۸۲، صص ۱۵۳ – ۱۱۷.
۱۳. محسنی مرتضی، مسئولیت کیفری، کتابخانه گنج دانش، چاپ اول، ۱۳۷۶، صص ۱۴ – ۶.
۱۴. قانون مجازات فرانسه، مأخذ ۲۵، ص ۲۵.
۱۵. امیر ارجمند، اردشیر، اسناد منطق های، مأخذ ۲۰، ص ۱۶۰.
16. Anbos, kia, Remarks on the General part of International Criminal Law, Journal of International Criminal Justice, 4, 2006, P. 671.

17. Statute of the international Tribunal..., for former Yugoslavia (Adopted 25 may 1993 by Resolution 827), <http://www.un.org/lict/basic/stat2000.htm>.

18. Statute of the international Tribunal for Rwanda, Resolution 955, security council, 8 November 1994.

۱۹. اساسنامه دادگاه ویژه سیرالئون، در: کیتی شیایزری، کریانک ساک، ترجمه بهنام یوسفیان و محمد اسماعیلی، نشر سمت، ۱۳۸۳، صص ۶۷۰ - ۶۵۸.

20. Rome statute of the international Criminal Court, A/conf. 183/9, 17 July 1998.

21. Ambos, kai, ibid. P. 669.

22- Antnio Cassese and etal, the Rome statute of the international Criminal Court: A commentary, Oxford university press 2002, 767 - 822.

۲۳. فرهنگ میر محمد صدیق، افغانستان در پنج قرن اخیر، جلد دوم، نشر دارالتفسیر، قم ۱۳۸۰، صص ۶۱۹ - ۶۳۲.

24. HRC General Comment, No. 18. in: Compilation of General Comments and General Recommendations adopted By Human Rights Treaty bodies, HRI/1/Rrv. 7, P.146.

۲۵. امیر ارجمند، مأخذ، ص ۱۰۴

26 I CIY statute, footnote 94

27 I CTR statute, footnote 95

۲۸. اساسنامه دیوان کیفری بین المللی، مأخذ شماره ۲۱.

۲۹. سازمان عفو بین الملل، راهنمای محاکمات عادلانه، نشر کمیسیون مستقل حقوق بشر افغانستان، کابل، ۲۰۰۴، صص ۵۶ تا ۵۸.

۳۰. قانون اساسی فرانسه، اداره کل توافق های بین المللی ریاست جمهوری، تهران، چاپ اول ۱۳۷۶، صص ۲۱ - ۲۲.

۳۱. القانون الاساسی الجمهوریة آلمانيا الاتحادیه، مؤسسه فریدریش ایرت، ۲۰۰۵ ص ۱۳.

۳۲. یا ایها الناس انا خلقناکم کم ذکرو انی و جعلناکم شعوبا و قبایل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم... (حجرات آیه ۱۳).

۳۳. قال رسول الله (ص) الناس کاسنان المشط (بحار الانوار، ج ۴۱، ص ۶۵).

۳۴. برای توضیح بیشتر نک: غبار میر غلام محمد، افغانستان در مسیر تاریخ، جلد اول، مرکز نشر انقلاب، چاپ چهارم، تهران: بهار ۱۳۶۸، صص ۶۶۶ تا ۶۷۱،

۳۵. برای توضیح بیشتر نک: علامه غلام حیدر، جرایم علیه بشریت در حقوق جزای بین المللی با نگاهی ویژه به فجایع افغانستان، پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق جزاء و جرم شناسی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، ۱۳۸۰، صص ۲۱۷

تا ۲۶۷.

36.UN/E/CN.4/2000/68/ADD/4,13 March 2000,Report of Special Reporter on Violence against Women, p.9

۳۷. هاشمی، سید محمد، مأخذ ۱۴، ص ۲۰

۳۸. موسی زاده محمد، کرامت بشری و شبیه سازی انسان، مجله پژوهشهای حقوقی، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای حقوقی شهر دانش، شماره ۱۱، ۱۳۸۶، صص ۲۶۸ و ۲۶۹

۳۹. جاودان محمد، نو اندیشی دینی در اسلام و تأملاتی در کرامت ذاتی انسان و حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین همایش بین المللی حقوق بشر)، اردیبهشت ۱۳۸۲، دانشگاه مفید قم، چاپ اول: ۱۳۸۴، ص ۲۸۲

۴۰. مجموعه قوانین منتخب، قانون اساسی افغانستان، مأخذ ۵۷، صص ۱، ۱۱، و ۱۲.

۴۱. رحمدل منصور، حق انسان بر حریم خصوصی، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، شماره ۷۰، زمستان ۱۳۸۴، صص ۱۲۰ و ۱۲۱

۴۲. همان، ص ۱۲۹

۴۳. برای توضیح بیشتر راجع به هر یک از اصطلاحات ده گانه فوق در منابع اسلامی نک: انصاری باقر، حریم خصوصی و حمایت از آن در حقوق اسلام، تطبیقی و ایران، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، شماره ۶۶، زمستان ۱۳۸۳، صص ۵۳ تا ۵۳.

۴۴. توسلی جهرمی، پیشین، ص ۱۰۱

۴۵. اعلامیه جهانی حقوق بشر (ماده ۲۱)، میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (ماده ۱۷)، کنوانسیون حقوق کودک (ماده ۱۶)، قواعد حد اقل استاندارد سازمان ملل برای مدیریت دادگستری نوجوانان - قواعد بیجینگ (قاعده ۸)، کنوانسیون اروپایی حقوق بشر و آزادی های اساسی (ماده ۸)، کنوانسیون امریکای حقوق بشر (ماده ۱۱ و ۱۴)، منشور حقوق اساسی اتحادیه اروپایی (مواد ۷ و ۸)

۴۶. انصاری باقر، پیشین، صص ۲۲ تا ۲۹.

۴۷. کاتوزیان ناصر، عدالت و حقوق بشر، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دوره ۳۷، شماره ۳، پاییز ۱۳۸۶، ص ۳۲۱.

۴۸. بند ۹ ماده ۲ قانون کشف و تحقیق جرایم و نظارت سارنوالی بر قانونیت تطبیق آن (۱۳۵۷/۱۲/۲۷) که اکنون هم اجراء میگردد - در تعریف متضرر می گوید: "شخصی که به اثر ارتکاب جرم ضرر اخلاقی، جسمانی یا مالی به وی عاید گردیده باشد"؛ این تعریف روشن می سازد که از نظر قانونگذار ضرر های معنوی و عاطفی به رسمیت شناخته نشده است. ۴۹. تدین عباس، مطالعه تطبیقی اصل مشروعیت تحصیل دلیل در آیین دادرسی کیفری ایران و فرانسه، رساله دکترای رشته

- حقوق کیفری و جرم شناسی، دانشگاه شهید بهشتی، سال تحصیلی ۸۶-۸۷، صص ۴۹ و ۵۰.
۵۰. خزانی منوچهر و دیگران، پانزدهمین کنگره بین المللی حقوق جزاء، انجمن بین المللی حقوق جزاء، ۴ تا ۱۰ سپتامبر ۱۹۹۴
برازیل، مجله تحقیقات حقوقی، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۱۶-۱۷، از پاییز ۷۴ تا بهار ۷۵، صص ۴۶۹ تا ۴۷۰.
۶۲. همان، ص ۴۷۵.

صلح افغانستان: ساده سازی یا مهندسی هوشمندانه؟

سید حسین اشراق

خوانندگان گرامی!

در بهار امسال به همت نهاد بین المللی زنان افغانستان در اروپا و کانون بین المللی صلح افغانستان در اروپا "کنفرانس بین المللی صلح افغانستان" در هالند سازماندهی شده بود؛ از افغانستان محترم سید حسین اشراق رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس نیز در آن کنفرانس اشتراک ورزیده و سخنرانی نموده بود. اینک متن سخنرانی که از کبیت (نوار) پیاده شده است خدمت شما تقدیم می شود.

اداره نبراس

اجازه بفرمایید قبل از همه از نهاد بین المللی زنان افغانستان در اروپا و کانون بین المللی صلح افغانستان در اروپا، سپاسگزاری نمایم که برای تدویر این همایش با شکوه زحمت کشیده اند. صلح از زمانه های دور تا حالا علاوه بر اینکه به مثابه یک ضرورت جدی برای حیات مدنی که به عنوان یک فضیلت و ارزش نیز مورد التفات بوده است.

تمامی پیامبران، مصلحان، عارفان، معلمان اخلاق و دانشوران انسان گرا اساس کارشان را بر صلح به معنای از بین بردن نفرت میان مردم و انجام عمل شایسته مطابق عدل و انصاف بر بنای خیر و خرد استوار کرده اند.

اما دیده شده است که با وجود این همه خوبی و زیبایی تاریخ شاهد خشونت های خونبار و خصومت های ناهنجار بوده است.

تحلیل های گوناگون نشان می دهند که خشونت و جنگ ریشه ها و زمینه های متنوعی داشته اند اما وجه اشتراک همه آنها اسیر شدن انسان در پنجه "من" خود مدار انگار و پیمودن راه های افراط یا تفریط و خارج شدن از دایره "اعتدال" است.

اعتدال در واقع وفاق میان انگیزه های درون و سازگاری میان عوامل بیرون را بوجود می آورد تا انسان ها و جوامع افق های امید بخش را مشاهده کنند و زاویه های نگرش شانرا با مجموعه از شاخص ها و ارزش های معنوی نزدیک نمایند.

شاخص های معنوی اعتدال رامی توان به گونه زیر مطرح نمود:

۱- ترضیه باطن که انسان ها را، توان می بخشد تا با "نه" گفتن به "من" برتری طلب خود در مسیر آرامش، شادی و امید گام بر دارد.

۲- خرد ورزی که انسان ها را قادر می سازد تا پدیده ها را با محک عقلانی بسنجد و از دانائی شان در راه مصلحت استفاده به عمل آورند.

۳- عدالت گرایی که انصاف مبنای آن باشد تا انسان مرز آزادی خود را مرز آزادی دیگران قرار دهد و چیزی که خود تحمل نمی کند بر دیگران روا ندارد.

۴- فضیلت "مدارا" که از یک طرف پیش داوری، تعصب و تحجر را نفی می کند و از جانب دیگر توسل به زور رامجاز نمی شمارد.

۵- فروتنی نامطلق گرایی در حوزه معرفت شناسی است که به جای غرور فهم با جمله از تمامی سرایر هستی، جستجو های مستدام برای کنار زدن لفاف راز از سیمای حقایق را توصیه می کند.

۶- پاسداشت و احترام از آزادی وجدان که هم یکسونگری و مداخله در حوزه خصوصی را نفی می کند هم گفتگو های مبتنی بر کنش ارتباطی و عقلانی در قلمرو حوزه عمومی برای مفاهمه را واجد جایگاه شایسته می انگارد.

بنابر این صلح نه یک ضرورت مقطعی است بلکه تا زمانیکه انسان ها در حوزه های اخلاقی، فلسفی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و غیره به نیک سامانی نیاز دارند به صلح به مفهوم پایه اساسی جهان حیاتی شان نیز نیازمند اند.

به همین جهت است که مفهوم صلح قبل از اینکه مربوط به عرصه های سیاسی و روابط بین المللی باشد مقوله اخلاقی و فلسفی است، بنابر این تا صلح پایه های اخلاقی، توجیهاات فلسفی و ارزش های فرهنگی - معنوی متناسب با ذات خود را پیدا نکند هیچگاه به مرتبت والای خویش به مثابه مؤلفه اساسی حیات شریفانه نخواهد رسید.

از همین روست که صلح امروزه علاوه بر اینکه یک ضرورت است یک حق نیز به شمار می رود و در قلمرو نسل جدید حقوق بشر جایگاه عمده را در کنار حق توسعه، حق همبستگی و غیره به دست آورده است.

در معارف دینی نیز صلح از چنان جایگاه بر خوردار است که اجرِ نجات دادن یک شخص به مقیاس نجات کل بشریت مطرح شده است.

جهان امروز به جهت اینکه نسبت به هر روز دیگر بحران های متنوع مخصوصاً بحران بیرون شدن از جاده اعتدال را تجربه می کند مشکلات عدیده ای مانند سوءمدیریت، افراط در بازارگرایی، دشمنی با طبیعت، جوسازی برای دامن زدن به خصومت های تمدنی، تضعیف اخلاق معنوی و مدنی، ایزاری کردن مقوله های مدرن انسانی و سرانجام تخریب پایه های منظمه های ملی بواسطه شبکه های پسا ملی، همه و همه تهدید هایی هستند که هدف عمده "جهان امن برای دموکراسی" را با چالش روبرو می کند.

امروزه که تغییرات نهادی و ساختاری در تعاملات و مناسبات جهانی بوجود آمده هر آن و هر لحظه این نگرانی را بوجود آورده اند که صلح از سطح خانواده ها تا منظومه های جهانی در معرض خطر قرار گیرد، به همین جهت است که نسبت به هر چیز دیگر بایستی برای گسترش آموزه ها و فرهنگ صلح اقدام کرد و مزیت های دیگر را در پرتو آن جستجو نمود.

تعلیق ناپذیری صلح ما را بر این می دارد تا تمامی حیث التفات ما به همان سو متمرکز باشد، در واقع برای نقطه عزیمت مان به سوی آینده بایستی همین محور را در نظر بگیریم، ولی توجه داشته باشیم که برای دست یابی به صلح خوشبینی و توصیه های اخلاقی صرف کافی نیست بلکه برای عبور از موانع متعدد و رسیدن به "جامعه امن" بایستی با استخدام تمامی منابع موجود به بهترین وجه ممکن، نه تنها آینده را کشف کرد که مهندسی هوشمندانه آنرا نیز بر عهده گرفت.

با توجه به این جنبه ها و مطالعه اوضاع، متأسفانه امروزه وضعیت در افغانستان هراس انگیز و مخاطره آمیز است، ضروری به نظر می رسد برای رسیدن به مواضع صحیح در گام اول اقدام برای آسیب شناسی صورت گیرد و متعاقب آن شبکه ای از رویه ها و رویکرد های مؤثر در جهت ارتقاء ضریب صلح انتظام بخشیده شود.

جا دارد تأکید نمایم که ساده سازی و سطحی اندیشی، کار در رابطه با صلح را نه تنها آسان نمی کند که مشکلتز نیز می نماید، طرح شعار های صلح در افغانستان با وجود اینکه در جامعه توان جریان سازی و اعتماد آفرینی را ندارد از نبود مبنای علمی آینده شناسانه، فقدان مهندسی هوشمندانه تغییرات

مطلوب اجتماعی و نداشتن آمادگی و ظرفیت مطمئن برای مدیریت تغییرات فرضی نیز رنج می برد. در زمانه ای که ما سر می بریم دیگر رویکرد های تخیلی و شیوه های تاریخی گرایي جواب نمی دهند، صلح آینده افغانستان نیاز مند دور اندیشی معطوف به تغییرات امروز برای تبدیل شدن آنها به واقعیت های فردا برای تحت تأثیر قرار دادن نظام اجتماعی با توجه به عنصر زمان و اولویت های آنست. چیز دیگری که نگرانی بوجود می آورد اینست که طرح شعار های صلح در افغانستان از پشتوانه تفکر که عبارت از کاربرد خردمندانه مفاهیم و نظریه ها به گونه سیستمی می باشد برای اساسگذاری حیات نیکو در جامعه ما برخوردار نیست.

پیش از اینکه فرضیه های صلح مطرح شوند، روش های آینده شناسانه مانند روش دیده بانی، متود دلفی، تحلیل روند، تحلیل سناریو، توفان فکری و هم اندیشی، شبیه سازی، چشم انداز پردازی، آینده های مرجح یا روش اکتشافی و غیره هیچکدام برای ترسیم خطوط اساسی آن به کار گرفته نشده اند، در صورتیکه آوردن صلح را واجد اهمیت اساسی بدانیم چاره نیست که از یکطرف با روش های علمی آینده شناسانه کیفیت کار مانرا غنا ببخشم و از جانب دیگر رویه های تأثیر گذار برای صلح را اساسی بینداریم که اینک اجمالاً به آنها اشاره می شود، در غیر آن به نتایج دلخواه نخواهم رسید.

۱/ مشروعیت یکی از تکیه گاه های مهم برای صلح است

مشروعیت که یکی از بهترین مزیت های توجیه حکمرانی به شمار می رود دیگر معنای صرف رضایت و رأی دهی یا به قول جان دیوی گزینش نمایندگان و ستیزه حزبی را افاده نمی کند بلکه سه مرحله (پیشا مشروعیت، مشروعیت و پسا مشروعیت) را در بر می گیرد.

در این سه مرحله مفاهیمی چون رضایت ملی برای استقرار، کار آمدی برای رفع بحران و ناسامانی و قضاوت عمومی برای مقبولیت، واجد جایگاه های کانونی برای توجیه عملکرد اداره های سیاسی به شمار می روند که متأسفانه در جامعه ما امروز با سئوالیه های بزرگی روبرو هستند.

۲- در اولویت قرار دادن روند همبستگی بستر مناسب برای صلح به شمار می رود

پروسه همبستگی را نظام های در برگیرنده تمامی واقعیت های اجتماعی بوجود آورده می توانند تا از یکسو مشارکت حقیقی و اجتماعی شدن امور سیاسی تأمین گردد و از سوی دیگر میدان یکه تازی و اقتدار گرایي به صحنه همبذیری و همگرایی های کلان ملی مبدل شود، که متأسفانه تا حالا نشانه های جدی چنین چیزی در کشور به مشاهده نرسیده است.

۳- گفتمان صلح باید منطقی و شفاف باشد

صلح به گونه ای گنگ، بصورت مبهم و بدون مبناها و هسته های اساسی و به دور از اقتدار اجتماعی جامعه میسر شدنی نیست، صلح از طریق بازی های پشت پرده سیاسی به گونه مطمئن و پایدار تحقق نخواهد یافت، این مفهوم باید به اندیشه، کردار، بافت زندگی اجتماعی و مفاهیم همگانی راه یابد و گفتمان مربوط به آن بایستی تعریف شده، دارای جایگاه حقوقی و واجد سویه های معطوف به آینده عادلانه و مدنی و معنا کننده جهان اجتماعی فارغ از پیش داوری و نابرابری باشد.

۴- روند صلح باید با پشتوانه اخلاق سیاسی توانایی اعتماد سازی را داشته باشد

پروژه صلح با وعده و وعیدها، رشوه های اقتصادی و سیاسی و یا زدست دادن ارزشهای بنیادی حیات نوین ملی مان نظیر دموکراسی، حقوق بشر، هنجارهای مدرن توسعه و غیره شکل نمی گیرد، آوردن صلح در افغانستان قابلیت های پراگماتیک را می طلبد تا ثمر بخشی آن امید به آینده را توسعه ببخشد و تغییرات مطلوب را در سطوح متنوع جامعه بوجود آورد، صلح از طریق اعتماد سازی شکل می گیرد که با کارآمدی و کفایت، خدمت گذاری، قانون مداری نظام سیاسی استحکام پیدا می کند نه از طریق معامله های فاقد پایگاه های اجتماعی و پشتوانه های اخلاقی.

۵- صلح از بستر توسعه بر می خیزد که شاخص عمده آن توسعه سیاسی است

توسعه به معنای ارتقاء و گسترش مزیت های زندگی برای آحاد جامعه به شمار می رود که تا هنوز در نگاه سیاست گذاران در کشور ما جایگاه مناسب را به دست نیاورده است مخصوصاً توسعه پایدار که در روند سازندگی جنبه های انسانی و اخلاقی را نیز پاس می دارد هیچگاهی مورد التفات قرار نگرفته است، همه چیز را به بازار آزاد احاله دادن در حقیقت انتظارات عدالت گرایانه را با چالش روبرو می کند؛ یکی از شاخص های عمده توسعه در عرصه سیاسی اجتماعی تحول ساختاری معطوف به برابری، مدیریت مدرن و نفی تمرکزگرایی است، در صورتیکه طرح های صلح تحول ساختاری برای توسعه سیاسی، اداره نامتمرکز و تأمین مشارکت برابانه را به عنوان مؤلفه اساسی با خود نداشته باشد شکی وجود ندارد که دگرگونی لازم را بوجود آورده نمی تواند.

۶- صلح از طریق گفتگوهای بی مبنا تأمین شده نمی تواند

صلح همانگونه که از طریق نبرد های سخت نظامی حاصل شده نمی تواند از راه گفتگوهای تعریف نشده و بی مبنا و یا معامله ها و زدو بند های مقطعی نیز تأمین نمی شود. صلح واقعی بایستی نرم افزار های برنامه های اجتماعی، زمینه سازی های نهادی برای تعمیم عدالت، ارائه توانایی برای ساماندهی حیات اقتصادی، به کار اندازی قابلیت ها برای توسعه فرهنگی و

آوردن تغییر برای توسعه سیاسی را با خود داشته و آستانه خودی سازی از طریق اعتماد آفرینی ملی را ارتقاء بخشد که متأسفانه هیچکدام آنها به گونه راهبردی در دستور کار دولت افغانستان قرار ندارد.

۷- بهبود در وضعیت رهبری نقش مهم در روند صلح به حساب می آید

رهبران جوامع یا تیوری پردازان بسیج کننده می باشند، یا مدیران برجسته برای مهار کردن بحران ها و نابسامانی ها و یا هم واجد کاریزمای درخشان و تأثیر گذاری های خلاق معنوی، متأسفانه کشور ما از هر سه مزیت در سطح رهبری دولتی محروم است.

بنا بر این پروسه صلح در افغانستان با وجود اینکه از ضرورت های اساسی جامعه ما به شمار می رود دارای ابعاد پیچیده نیز هست به همین جهت نیازمند مهندسی هوشیارانه برای تغییرات جدی در ساختار های سیاسی اجتماعی افغانستان بر بنای عقلانیت و عدالت می باشد.

با توجه به خصوصیات ذکر شده تجربه صلح در افغانستان صرفاً امر عاطفی یا ضرورت مقطعی نیست بلکه ظرافت ها و نکته هایی فراوانی را در خود نهفته دارد که مهمترین آنها اینهاست:

۱/ شخصی شدن قدرت سیاسی و خارج کردن واقعیت ها از روند سهمگیری برای صلح به بهانه های توجیه ناپذیر پیامد های منفی به بار می آورد.

۲- امتیاز دادن به مجموعه های ناهمگرا با فرهنگ مدنی تحت نام صلح علاوه بر اینکه با مصلحت و سلامت افغانستان همخوانی ذاتی ندارد مخاطره آمیز و فاقد مبنا نیز هست.

اگر قرار باشد صلح به گفتمان غالب و ملی تبدیل شود همه مردم افغانستان حق دارند از طُرُق متنوع در این امر سهم داشته باشند.

۳- سهمگیری و مشارکت مردم در قالب نهاد های با صلاحیت های ملی- مدنی که از لحاظ حقوقی توجیه پذیر و مناسب اند بایستی "پروسه صلح" را مشروعیت ببخشد زیرا دیگر زمان تصمیم گیری های فردی و گرد هم آیی های پیشاقانونی و پیشا مدنی گذشته است.

۴- قیاس پذیری رویداد های تاریخی با توجه به شتاب تحولات گوناگون در عصر ما دیگر الگوی مطمئن به شمار نمی رود، بهتر آنست تا در مدل صلح افغانستان حقوق شهروندی، توسعه و عدالت برای همه، پلورالیزم و نفی تمامی قرائت ها و رویه های انحصار گرایانه با آینده افغانستان همنشین و دمساز گردند و الا طرح آوردن صلح از مسیر بیگانه با عقلانیت سیاسی علاوه بر آنکه کارآمدی نخواهد داشت، قبل از اینکه واقعیتی را حکایت کند، تخیلی بیش نخواهد بود.

همایش بین‌المللی میراث مکتوب ایران و افغانستان

- از افغانستان
۹. استاد خالده فروغ شاعر افغانستانی (سرایش شعر)
- ب: فرهنگ و میراث مکتوب، چارچوبی برای شناخت افغانستان با سخنرانی‌های:
۱. دکتور حسن انوشه دانشمند ایرانی
 ۲. دکتور کاظم کههد ویی دانشمند ایرانی
 ۳. دکتور عزیز آریانفر محقق افغانستانی مقیم آلمان
 ۴. محمد کاظم کاظمی شاعر و پژوهشگر افغانستانی
 ۵. سخی منیر رئیس عمومی اُرشیف ملی افغانستان
 ۶. ایرج افشار نسخه‌شناس و محقق ایرانی
 ۷. سید حسین اشراق محقق افغانستانی
 ۸. دکتور عبدالمجید ناصری پژوهشگر افغانستانی
 ۹. زهرا موسوی کارشناس افغانستانی
 ۱۰. دکتور رسول جعفریان پژوهشگر ایرانی
- همایش بین‌المللی میراث مکتوب ایران و افغانستان در محل سابق مجلس نمایندگان ایران (مجلس مشروطه) در شهر تهران با اشتراک حدود صد تن از دانشمندان و محققان ایرانی و افغانستانی با حضور جمعی از نمایندگان کور دیپلماتیک کشور های خارجی مقیم ایران به تاریخ ۱۳۸۹/۴/۱۲ برگزار شد.
- همایش در دو محور:
- الف: تحقیقات و مطالعات تاریخی - اجتماعی افغانستان امروز
- با سخنرانی‌های:
۱. دکتور علی موجانی پژوهشگر ایرانی
 ۲. احمد وحید مزده محقق افغانستانی
 ۳. دکتور محی‌الدین مهدی پژوهشگر افغانستانی
 ۴. دکتور محمد علی کاظم بیگی دانشمند ایرانی
 ۵. دکتور غلام فاروق انصاری مورخ افغانستانی
 ۶. محمد علی بهمنی قاجار کارشناس ایرانی
 ۷. حبیب‌الله رفیع محقق و مشاور اکادمی علوم افغانستان
 ۸. سید آقاسین فاضل سانچارکی فعال فرهنگی

بودن و متکی شدن ارزشهای فرهنگی در برابر دستگاه‌های سیاسی و تمکین نمودن دانش در برابر قدرت به شمار آورد.

اشراق بحث همکاری متقابل برای حفظ میراث‌های مکتوب مشترک را مهم خواند و مطرح نمود که: آثار مکتوب نه تنها حاکی از سطح تمدن و فرهنگ مداری جوامع است بلکه توانایی، ظرفیت و سهمگیری جوامع برای "اندیشیدن" را نیز به نمایش می‌گذارد و ترجیح نوشتار بر گفتار را در جهت ماندگاری خلاقیت جوامع صحنه می‌گذارد؛ ایشان افزود: حفظ میراث مکتوب در زمانه ما که پارادوکس "هویت" و "جهانی شدن" پیچیدگی‌های جدی در حوزه علوم اجتماعی را بوجود آورده است امر مهم و اساسی تلقی می‌شود، امروز که بحث‌های نفی روایت‌های جهانگستر و روی آوری به پلورالیزم، واجد جایگاه‌های رفیعی شده‌اند، حفظ و نگهداری میراث مکتوب در حوزه تمدنی ما اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد، به همین جهت می‌باید به گونه منسجم، تعریف شده و بر بنای هم‌اندیشی برابانه در این راستا گام برداریم.

اشراق به این نکته نیز اشاره کرد که: گذشته افغانستان به عنوان بخشی از تمدن خراسانی در رابطه با آثار مکتوب درخشان است اما سی سال جنگ و حالت اضطرار را نباید به تمامی شئون حیات اجتماعی مان تعمیم داد، در شرایط حاضر پس از فیصله بُن و شکل‌گیری آزادی

به پیش رفت و برای اولین بار در سی سال اخیر، زمینه‌های گفتگو، تبادل آراء و نظریات دانشمندان ایرانی و افغانستانی بر بنای فرهنگی (نه سیاسی) را مهیا کرد.

در این همایش سید حسین اشراق رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس نیز سخنرانی نمود، ایشان ضمن تشکر از برگزارکنندگان همایش، گفتگوهای علمی-فرهنگی میان دانشمندان دو کشور را که پس از مدت طولانی حتی برای اولین بار برگزار شده است، تجربه جدید و تحول مثبت توصیف نمود.

اشراق به این نکته اشاره کرد که تا حالا ایران با تأویل‌های سیاسی به تحولات افغانستان نگرسته و مقوله مهم سرنوشت مشترک فرهنگی در حوزه تمدنی مشترک را جدی در نظر نگرفته است، در صورتیکه "سیاست زدگی" جایش را به "اندیشه ورزی" خالی کند، نه تنها تحولات عمده بوجود خواهد آمد که دست‌آورد‌های عظیمی نیز نصیب دو کشور همسایه خواهد شد.

اشراق تأکید نمود: قرار نگرفتن گفتمان‌های معرفتی و فرهنگی در پناه روندهای سیاسی در واقع نوعی استغناء معنوی را به نمایش می‌گذارد که از یکطرف "حقیقت" فدای "منفعت" نمی‌شود و از جانب دیگر بالندگی و بلوغ جوامع مان مسیر صحیح شانرا طی می‌نمایند، بر همین مبناست که یکی از رازهای عقامت و انحطاط تمدن اسلامی را می‌توان در دست بین

نسبی بیان، ظهور آثار چاپی در جامعه ما قابل ملاحظه می باشد، مشکل در این راستا "کمیت گرایی" است که آهسته آهسته با عنایت دست اندرکاران، مسیر بهبود "کیفیت" را در پیش خواهد گرفت و زمینه این فراهم خواهد شد تا امیدوار و چشم به راه دست آورد های بزرگ باشیم.

اشراق در رابطه با فعالیت های افغانستانی های خارج از کشور گفت: در این زمینه امیدواری هایی وجود دارد، حتا خلاقیت هایی را می توان نام برد که واجد شأن جهانی نیز شده اند.

اشراق با طرح این مقوله که زبان، فرهنگ و تمدن متعلق به ما نیست بلکه ما متعلق به آنها هستیم، از همین رو زمینه سازی برای درک متقابل برای مکالمه، مفاهمه و هم اندیشی در جهت صیانت از سرمایه های فرهنگی ما که بخش مهم آن آثار مکتوب مشترک ما هستند واجد اهمیت اساسی است؛ ایشان اشتراک کنندگان را مخاطب قرار داد و گفت: بیاید با توجه به سنت های زبانی، زیبایی شناختی های مشترک و ظرفیت های اندیشیدن، فرصت های از دست رفته را جبران نماییم، یکدیگر را فارغ از پیش داوری ها و برتری جویی های کاذب بشناسیم و برای حفظ هویت مشترک تاریخی و فرهنگی مان به دور از تأویل های یکجانبه سیاسی همکاری نماییم.

سمینار بین‌المللی بررسی اندیشه‌های علامه سید اسماعیل بلخی

بلخی فرزند علامه بلخی رسماً افتتاح شد. صدیقه بلخی به اشتراک کنندگان خیر مقدم گفت و سپاسگزاری نمود، ایشان بحث پیرامون شخصیت علامه بلخی را کنکاش در رابطه با اندیشه‌های آزادیخواهانه و عدالت طلبانه در کشور خواند که بواسطه او در یکی از سیاه‌ترین دوره‌های تاریخ افغانستان مطرح شده و در برابر غرور خودکامگان چالش ایجاد کرده است، ایشان افزود: علامه بلخی با سپری کردن چهارده سال زندان که جمعی از یاران عزیزش نیز در دخمه‌های استخوان‌شکن دهمزنگ او را همراهی می‌کردند هرگز به معامله آرماتر جامع و امتیازهای مادی تن در نداد و به جز از احقاق حقوق مردم افغانستان به چیزی دیگری راضی نمی‌شد، او شهید راه مردم افغانستان است و اندیشه‌هایش نیز در همین راستا قابل تبیین می‌باشد.

رئیس اکادمی علوم افغانستان معاون

سمینار بین‌المللی بررسی اندیشه‌های علامه شهید سید اسماعیل بلخی در هتل انترکاننتینتال کابل به تاریخ ۲۲ و ۲۳ سرطان سال جاری به همت بنیاد عالی علمی پژوهشی علامه شهید سید اسماعیل بلخی و اکادمی علوم افغانستان با اشتراک حدود پنجمصد تن از دانشمندان، محققان، فرهنگیان، اساتید دانشگاه‌ها، دانشجویان و تعدادی از خارجی‌ها برگزار گردید.

سمینار که تحت ریاست محترم سید حسین اشراق رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس و همکاری عده‌ای از محققان و دانشمندان کشور به پیش می‌رفت با نگاه علمی - تحقیقی به بررسی اندیشه‌های علامه بلخی پرداخته شد و مورد استقبال اشتراک کنندگان قرار گرفت.

سمینار با پیام رئیس جمهور افغانستان و سخنرانی معاون رئیس جمهور محمد کریم خلیلی آغاز گردید و با سخنان سناتور صدیقه

حساب آورد که با خروج از سنت‌های محافظه کارانهٔ زمانش به نقد بنیادین تعبیرها و روش‌های توجیه‌گرایانه پرداخت و تجربه‌های جدید نظیر "آزادی"، "جمهوری"، "حقوق مدنی"، "عدالت اجتماعی" و غیره را وارد فرهنگ مبارزات سیاسی افغانستان کرد.

اشراق افزود: بلخی تباری شیخ و مستبد را آفت بزرگ برای سلامت افغانستان می‌دانست و در برابر آن موضع روشن و افشاءکننده داشت، خصوصیت دیگر بلخی تأویگری نقادانهٔ او بود که هوشمندان متن سنت را از نو قرائت می‌نمود و پیام آنرا با افق زمان خودش آشتی می‌داد و در جهت اینزمانی و اینزمانی کردن آن توفیق حاصل کرده بود.

اشراق بر این نکته نیز تأکید نمود که: علامه بلخی با وجود اینکه افشاگر انحطاط معنوی جامعه، مصمم برای برچیدن نظم کهنهٔ استبدادی و منادی زوال بت‌های پیش‌داوری عُسرت زمانهٔ خودش بود اما منش عارفانه، کاریزمای معنوی، مردم‌گرایی صمیمانه، آزادگی، فروتنی و روشن‌بینی اش او را از دایره‌های فرقه، زبان و نژاد بیرون آورده و در اوج اعتماد ملی قرار داده بود.

اشراق در پایان بخش سخنانش گفت: بلخی چهرهٔ ماندگار و پیش‌کسوت مبارزات آزادیخواهانه و عدالت‌طلبانه در کشور است و حق بزرگی بر مردم افغانستان دارد، می‌باید پیام

سر محقق عبدالباری راشد نیز در این سمینار سخنرانی نمود: ایشان علامه بلخی را مرد اندیشه و عمل خواند و به عنوان چهرهٔ درخشان و پیشکسوت مبارزات ملی و عدالت‌طلبانه یاد کرد که نه تنها در زمان خودش توان جریان‌سازی را داشت که اندیشه‌های او پس از شهادت اش نیز الهام‌بخش دادخواهی و حق‌طلبی مردم افغانستان است، راشد افزود بلخی هم بر مبارزان، هم بر اندیشمندان و هم به ادب‌شناسان در کشور حق پدری دارد زیرا او پیر طیف‌هایی به شمار می‌آید که مبارزه می‌کنند، می‌اندیشند، شعر می‌سرایند و با ادب و فرهنگ به سوی فردا گام بر می‌دارند.

رئیس هیئت علمی سمینار سید حسین اشراق نیز سخنرانی نمود: ایشان علامه بلخی را از چهره‌هایی بزرگ مبارزه برای تغییر افغانستان دانست که جادوی "تبعیض" را نشانه گرفته بود و انحطاط جامعه را در شراعتظم "استبداد" می‌نگریست.

سید حسین اشراق افزود: علامه بلخی هوشیارانه شبهه‌افکنی در بنیان‌های فکری مسلط را وجههٔ همت خود قرار داده و برای گشودن حوزه‌های ممنوعه، اساس کار را بر توهم‌زدایی فضای ساختار یافته فرهنگی و به پرسش گرفتن افسونگری‌های مطلق‌انگارهٔ سیاسی گذاشته بود.

موصوف، بلخی را پیش‌کسوت "گذار" به

دکتر اخلاق، علامه بلخی را مبارزِ پیشگامی توصیف کرد که با پشتوانه افکار فلسفی مواضع سیاسی اش را استحکام می‌بخشید و در هماهنگی با آن در برابر نظام حاکم خودکامه جبهه آرایی می‌کرد، ایشان الگوی مبارزاتی علامه بلخی را کارآمد تر از الگوهای دیگر در افغانستان خواند و برای وفای اجتماعی و انکشاف ملی افغانستان در عرصه های گوناگون، الهامبخش معرفی نمود.

استاد موحد، علامه بلخی را عارفی معرفی کرد که هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی در دایره "عشق" قرار داشت که علاوه بر داشتن گسره وسیعی از دانش، راه و رسم فتویان خراسان را در پیش گرفته و با طرح "صد درد مشترک" با طیف های متنوع جامعه، سنت عرفانی کردن مبارزات سیاسی در افغانستان و حتا منطقه را پایه گذاری کرده بود، بهمین جهت است که بلخی فراتر از دانشمندان و سیاست مداران مطرح می‌شود و به مثابه مُلهم و معلم معنوی- اجتماعی در جامعه ما ماندگار می‌شود.

استاد سید عبدالوهاب رحمانی نیز علامه بلخی را به عنوان مصلح اجتماعی مورد تحلیل قرار داد که با مبارزه هوشیارانه اش اثر گذاری های ملموس بر روند حیات سیاسی و تحولات حقوقی جامعه را شکل داد، رحمانی آماده شدن نظامهای استبدادی را برای تصویب قانونی

آن نکته دان عشق را دو باره قرائت نمود و چشم انداز های نوینی را برای جامعه مان قرار داد.

در این سمینار آقایان محمدی عراقی، دکتر تبرائیان، فضل هادی مسلمیار معاون سنای افغانستان، احمد سعیدی، انجنیر ذکریا، سید هادی هادی، پوهنیار ذبیح الله قریشی، پوهندوی دکتر برزین مهر، معاون سر محقق عبدالصابر جنبش، حاجی محمد محقق، استاد محمد عیسی رحیمی، سید میرآقا حَقجو، سخنرانی نمودند.

قابل تذکر است که در سمینار مذکور شخصیت های علمی کشور آقایان دکتر سیدحسن اخلاق، استاد سید حسین موحد بلخی و استاد سید عبدالوهاب رحمانی نیز سخنرانی نمودند و هر کدام از منظر های فلسفی، عرفانی و حقوقی- سیاسی به ابعاد گسترده اندیشه های علامه سید اسماعیل بلخی پرداختند و چشم انداز های نوینی را برای بلخی پژوهان گشودند.

دکتر اخلاق، علامه بلخی را دارای دغدغه های اساسی و پرسش های بنیادین معرفی نمود که محتوای مبارزه اش از آنها مایه می‌گرفت و راه و روش و منش اش نیز در همان چارچوبه قابل تعریف بود، او از بلخی به عنوان نماد روح پرسشگر جامعه افغانستان یاد نمود که در مواجهه سنت و مدرنیته، به دنبال یافتن راه سازگاری ترقی خواهی مدرن و معنویت سنتی بود.

اساسی، شکل‌گیری تجربه‌های پارلمانی و گشایش فضاء برای احزاب سیاسی را مدیون اندیشه و عمل علامه بلخی و یارانش دانست که با رنج چهارده سال زندان و سرانجام شهادت ایشان به دست آمده‌اند.

رحمانی شکست طرح "جمهوری" علامه بلخی را ضایعه بزرگ در جامعه خواند، او عنوان نمود: اگر بلخی برای پیاده کردن "جمهوری" در افغانستان به موفقیت دست پیدا می‌کرد شکی وجود نداشت که کشور مسیر دیگری را با شاخصه‌های قناعت بخش از وفاق و اعتماد، توسعه و بهروزی، هم‌پذیری و حقوق مداری طی می‌کرد

قابل یادآور است که در حاشیه سمینار شب شعری هم تحت عنوان "شمشیر تیز عشق" تحت مدیریت شاعر برجسته کشور سید ابو طالب مظفری با اشتراک دهها تن از شاعران و فرهنگیان کشور سازمان داده شده بود.

در پایان سمینار به عده‌ای از شخصیت‌های علمی فرهنگی که برای برپایی سمینار نقش‌های برجسته ایفاء نموده بودند تحایف و جوایز نیز اهداء گردید، علاوه بر آن، با همکاری مؤسسه انتشاراتی امید برای اشتراک کنندگان، دیوان جدید اشعار علامه سیداسماعیل بلخی نیز توزیع شد.

در گذشت سه متفکر جهان عرب

خلدون نیز کارِ متمرکز انجام داده است. جابری عقل عربی را نتیجهٔ فرهنگِ می‌داند که بر سه نظام معرفتی استوار است: نظام زبانی عربی یا بیان، نظام غنوسی ایرانی هرمسی یا عرفان، نظام عقلانی یونانی یا برهان. جابری در دههٔ ۵۰ میلادی با استعمار فرانسه مبارزه کرد و پیش از کنار گذاشتنِ فعالیت‌های سیاسی به منظور پرداختن به فعالیت‌های علمی و فکری برای مدتِ طولانی از رهبرانِ معروفِ حزب اتحاد سوسیالیستی نیروهای ملی در کشورش بود.

جابری مقالات و آثار متعددی را از خود به یادگار گذاشته است که منتخبِ از آنها قرار ذیل اند: نقد عقل عربی (در چهار جلد)، نقد تهافتة الفلاسفة غزالی، نقد عقل سیاسی در اسلام، قرائتِ معاصر از میراث فلسفی ما، عصیبت و دولت: ویژگی‌های نظریهٔ ابن خلدون دربارهٔ تاریخ عربی-اسلامی، تجربهٔ تألیف من، مقدمهٔ بر معرفت‌شناسی: عقلانیتِ معاصر و

محمد عابد الجابری "منتقد عقل عربی"، اندیشمند مراکشی در سن ۷۴ سالگی به تاریخ ۱۳ می ۲۰۱۰ در در شهر دارالبیضا در گذشت. الجابری استاد فلسفه و اندیشهٔ عربی-اسلامی دانشکدهٔ ادبیات در رباط بود، او از روشنفکران نامدار معاصر جهان عرب به شمار می‌رود.

جابری در سال ۱۹۳۶ متولد شد و در سال ۱۹۶۷ دیپلوم مطالعات عالی در فلسفه را به دست آورد و سپس مدرک دکتورا با موضوع "دولت در فلسفه" در سال ۱۹۷۰ از دانشکدهٔ ادبیات رباط را به دست آورد.

یکی از برنامه‌های پژوهشی جابری که منجر به چاپ چهار جلد کتاب گردیده، "نقد عقل عربی" می‌باشد، وی بر آن بود که می‌توان با نقد عقل عربی زمینه را برای قرائت علمی و آگاهانه از "میراث" مهیا کرد؛ او بر روی عقل‌گرایی فلاسفهٔ دوران میانهٔ اسلامی از جمله ابو علی سینای بلخی، فارابی، ابن رشد و ابن

پیشرفتِ اندیشه علمی.

برخی از آثار جابری به زبان‌های گوناگون از جمله فارسی، فرانسوی، ترکی، انگلیسی، ایتالیایی، آسپانیایی، پرتگالی، جاپانی و اندونزیایی نیز برگردانده شده‌اند.

نصر حامد ابو زید اندیشمند نو پرداز و متکلم منتقد مصری در سن ۶۷ سالگی به تاریخ ۵ جولای ۲۰۱۰ درگذشت.

نصر حامد ابو زید در سال ۱۹۴۳ در یکی از روستاهای اطراف شهر طنطا در مصر به دنیا آمد، در جوانی به قاهره رفت و در دانشگاه قاهره به تحصیل مشغول شد، وی دکتورای خود را در سال ۱۹۸۱، در رشته مطالعات اسلامی از همین دانشگاه دریافت کرد.

ابوزید در سال ۱۹۸۲ به گروه زبان و ادبیات عربی به حیث اسپسنتان پروفیسور در دانشگاه قاهره پیوست و در سال ۱۹۹۵ به رتبه استاد تمام ارتقاء یافت؛ به گفته تحلیلگران، تفکرات ابو زید خط فکری متفکران اسلامی و تفکر رایج در مصر را به چالش می‌کشید و همین امر موجب شد تا وی در دهه ۹۰ میلادی مورد غضب متولیان دینی مصر واقع شود.

یکی از بنیادی‌ترین نقاط تقابل اندیشه‌های ابوزید با آموزه‌های رایج اسلامی در تعبیر او از قرآن بود، ابوزید معتقد بود که قرآن در عین اینکه یک متن دینی است،

یک کتاب ادبی نیز هست که باید از آن تفسیر عقلانی و بشری صورت گیرد. ابو زید همچنین بر این باور بود که مفهومی تحت عنوان "اسلام ناب" وجود ندارد و اسلام در بستر تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی است که معنا می‌یابد و باید با توجه به این حوزه‌ها مورد بررسی قرار بگیرد، این نگرش متفاوت، موجب شد تا در سال ۱۹۹۵، دادگاه شریعت مصر، حکم ارتداد ابو زید را صادر و ازدواج او را ملغی اعلام کند. در پی صدور حکم ارتداد ابوزید، گروه جهاد اسلامی مصر اعلام کرد او را به قتل خواهد رساند و به دنبال این امر، ابو زید و همسرش مجبور به ترک مصر شدند، آنها پس از مهاجرت از مصر، مدتی در آسپانیا و سپس در هالند سکونت گزیدند. ابوزید در سال ۲۰۰۵، جایزه "ابن رشد" را به دلیل آزاداندیشی از آن خود کرد، این جایزه هر ساله از سوی مؤسسه در آلمان به افرادی اهداء می‌شود که در مسیر نشر و نو آوری اندیشه های آزاد و دموکراتیک در کشورهای عربی و دگرگونی فکری گام بر میدارند.

سعی ابوزید بر این استوار بود که سنت‌های فکری، سیاسی و اجتماعی جهان اسلام را با جریان انتقادی ربط بدهد و برخی از متوذهای جدید تفکر در غرب همانند هرمنوتیک را با اندیشه‌های دوره میانه پیوند بزند و تحلیل‌های

دیگرش آمده به معنای "متن" مربوط می‌شود، او در کتاب "النص، السلطه، الحقیقه" (متن، قدرت و حقیقت) توضیح جالبی در رابطه با تأویل از متن ارائه کرده است، این کتاب نشان می‌دهد که چگونه "نص" در سایه قدرت خاصی مولد حقیقتی خاصی می‌شود، مطالعه کتاب نشان می‌دهد که ابوزید جزو متفکران انتقادی است و به دلیل برخی مواضع خود مورد غضب نیروهای سنتی قرار گرفته اما شکی وجود ندارد که ابوزید حساسیت‌هایی را برانگیخته و موجب تأمل دوباره در برخی مسائل مربوط به جهان اسلام گردیده است.

منتخبی از آثار ابوزید قرار ذیل اند:

چنین گفت ابن عربی [ترجمه شده به فارسی]؛ رویکرد عقلانی تفسیر قرآن [ترجمه شده به فارسی]؛ فلسفه تأویل: بررسی تأویل قرآن از نظر ابن عربی [ترجمه شده به فارسی]؛ معنای متن [ترجمه شده به فارسی]؛ نقد گفتمان دینی [ترجمه شده به فارسی]؛ دایره‌های ترس: قرائتی در گفتمان زن [ترجمه شده به فارسی]؛ متن، سلطه، حقیقت؛ اندیشه در دوران تکفیر؛ خطاب و تأویل.

محمد ارکون، روشنفکر مسلمان الجزایری در سن ۸۲ سالگی به تاریخ ۱۴ سپتامبر ۲۰۱۰ در پاریس درگذشت.

محمد ارکون در سال ۱۹۲۸ در شهر تاهرت میمون الجزایر بدنیا آمد، وی در چندین دانشگاه

نوی ارائه نماید، از این رو هم مورد انتقاد نیروهای سنتی قرار داشت و هم جریان‌های مدرن نقدهایی به ایشان وارد می‌کردند.

می‌توان گفت، ابوزید در جریانی قرار داشت که به "پُست سکولار" معروف است، این جریان بر بنیاد عقلگرایی، سنت‌های مذهبی را مورد بررسی انتقادی قرار می‌هند.

ایشان آثار زیادی به رشته تحریر در آورده است، از جمله آنها باید به کتاب تأثیرگذاری که در مورد امام محمد شافعی با عنوان "امام شافعی و تأسیس ایدئولوژی دوره میانه" نوشته اشاره کرد.

شافعی در واقع مؤسس ایدئولوژی دوره میانه است و برای دنیای سنتی نقشی شبیه کانت برای غربی‌ها و دنیای مدرن را دارد، هیچ متفکر غربی نیست که ارجاعی به کانت نداشته باشد، کانت بودن شافعی به اعتبار عقل‌گرایی او نیست بلکه به خاطر بنیانگذاری متودولوژی دانش‌های اسلامی است.

بسیاری معتقد اند که در اصول فقه غالباً معیارهای شافعی را قبول کرده‌اند، ابوزید در واقع سراغ نقد بنیانگذار رفته، کاری که میشل فوکو به نحو دیگری در غرب انجام داده بود؛ او به خوبی رساله‌های شافعی را ساخت شکنی کرده و نشان داده است که شافعی چگونه علمی را پیشنهاد می‌کند.

بحث‌های بعدی ابوزید که در کتاب مهم

اسلام و مسلمانان در فرانسه از قرون وسطی تا زمان حال" را به عنوان یک اثر دانشنامه ای برعهده گرفت، این پروژه با حضور بسیاری از مورخان و محققان انجام می شد که هر کدام یک تاریخ مشترک را روایت کردند.

منتخبی از آثار ارکون عبارت اند از:

تفکر عربی، اومانیزم عربی قرن دهم، اسلام، دین و جامعه، رساله در باب تفکر اسلامی، نقدی بر منطق اسلامی؛ اسلام، اخلاق و سیاست، درچه‌هایی رو به اسلام؛ تقلید در معنا و اراده سلطه؛ انتقاد از ذهن اسلامی؛ از منهن تا بغداد: وای خیر و شر؛ ویژگی اندیشه کلاسیک اسلامی و غیره.

محمد ارکون یکی از چهره‌های شاخص روشنفکری در جهان اسلام بود که تأثیر بسزایی بر دانشجویان و نسل جدید محققان در اسلام شناسی داشت، این روشنفکر برجسته، پروژه "نقد عقل اسلامی" و "اسلام‌شناسی تطبیقی" را پیگیری می کرد و معتقد به جمع بین اسلام و مدرنیسم با رویکرد عقلانی بود.

محمد ارکون غالباً آثارش را به زبان فرانسوی نوشته، تعداد عمده آنها توسط هاشم صالح به زبان عربی ترجمه شده، در زبان فارسی فقط یک کتاب مشترک او با لویی گارده "اسلام، دیروز- فردا" توسط محمدعلی اخوان[در ایران]، ترجمه گردیده است.

اروپایی و آمریکایی به تحصیل اشتغال داشته و بعد از کسب مدرک دکتورا از دانشگاه سوربون فرانسه به عنوان استاد دانشگاه فعالیت داشته است، ارکون از سال ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۹ اسپستان استاد در دانشگاه سوربن بود و پس از دریافت درجه دکتورا از این دانشگاه، در سال ۱۹۶۹ به عنوان استاد کنفرانس در دانشگاه لیون برگزیده شد و تا سال ۱۹۷۲ در این کرسی خدمت کرد، وی از سال ۱۹۷۲ تا ۱۹۷۷ مقام استادی زبان عربی و تمدن اسلامی را در دانشگاه سوربن بر عهده داشت و در سال ۱۹۶۸ در دانشگاه لوس آنجلس به عنوان استاد مهمان تدریس کرد.

محمد ارکون در دانشگاه‌های شهرها و کشورهای گوناگون مانند رباط، فاس، الجزایر، تونس، دمشق، بیروت، تهران، برلین، آمستردام، هاروارد، پرینستون، کلمبیا و دنور در رشته‌های مختلف تدریس کرده و کنفرانس‌هایی نیز در زمینه‌های گوناگون برگزار نموده است. ارکون در سال‌های آخر عمرش در دانشگاه سوربن در مقام استاد ممتاز فلسفه، تمدن و اندیشه اسلامی تدریس کرد و رشته جدیدی را با عنوان "اسلام شناسی کاربردی" ایجاد نمود، وی در سال ۱۹۹۳ از دانشگاه بازنشست شد، اما پس از آن به ایراد سخنرانی‌هایی در سراسر دنیا پرداخت و به عنوان چهره برجسته روشنفکری در گستره گفتگوی ادیان مطرح بود.

ارکون در سال ۲۰۰۸ مدیریت برنامه "تاریخ

سمینار دو روزه پلورالیزم دینی

جهت تبیین این تکثر میتوان چهار راه (هم در مورد ادعای حقانیت و هم در ادعای نجاتبخشی) را فرض کرد که هر یک پیروانی دارد.

الف) ابطال گرایی: همه باطل اند که به قول حافظ شیراز:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

ب) انحصار گرایی: یکی حق و بقیه باطلند در نتیجه دعوی آنان دعوی حق و باطلهاست.

ج) شمول گرایی: یکی حق مطلق و بقیه حق نسبی هستند و در نتیجه منازعه آنان منازعه حقتر و کمتر حقتران است؛

د) پلورالیزم: همه ادیان و مذاهبی که شرایطی را گذرانیده اند حقّ اند.

آنگاه سخنران به اهمیت و ضرورت طرح این مسأله پرداخت و گفت: نه به عنوان یک انسان روشنفکرِ واجدِ دغدغه حقیقت و نجات، و نه به عنوان متدین و مسلمان میتوان از این پرسش طفره رفت. در نتیجه نیاز به

سمینار دو روزه زیر عنوان "پلورالیزم دینی" در روزهای پنجشنبه ۱۳ و ۲۰ عقرب ۱۳۸۹ در سالن کنفرانسهای موسسه تحصیلات عالی غرجستان (کابل) برگزار گردید.

این سمینار که با استقبال فراوان استادان، دانشجویان و محققان عرصه اندیشه های جدید مواجه گردید بر محور سخنرانی جناب دکتور سید حسن اخلاق، مشاور آکادمی علوم افغانستان برقرار و با پرسش و پاسخ توأم بود. ذیلا گزارشی از این سمینارها می آید:

دکتور اخلاق، سخنرانی را با ذکر یک اصل دینشناسانه نوین شروع کرد که بر اساس آن گفته میشود: "کسانی که تنها یک دین را میشناسند، هیچ دینی را نمیشناسند". آنگاه مسأله مورد بحث را چنین تقریر نمودند: ما به ملموس و بعینه در ماحول خویش، ادیان و در داخل آنها مذاهب گوناگون و متخالفی را میبینیم که همگی عموماً دو ادعای حقانیت (Rightfulness) و نجاتدهی (Salvation) را دارند. بطور طبیعی

اخلاقی، معرفتی و دینی ملازمت دارد و از دیگر سو با پیدایش "دین پژوهی" و الهیات‌های جدید، و از سوی آخر با گرایش‌های فلسفی ای مانند پراگماتیسم آمریکایی (جیمز)، ویتگنشتاین متأخر و پست مدرنیسم.

آنگاه سخنران رویکردهای مختلف به پلورالیسم دینی را در سه رویکرد مدلل (مربوط به مدرن‌ها)، معلل (مربوط به پست مدرن‌ها) و موئل (مربوط به اصحاب هرمنوتیک) تقسیم‌بندی نموده افزودند ایشان به رویکرد مدلل می‌پردازند زیرا با مقتضیات جامعه ما سازگارتر است.

نویسنده "سنت روشن اندیشی در اسلام و غرب" با ذکر تفاوت اساسی اسلام با مسیحیت در تاریخت و گزاره ای بودن به دغدغه رابطه عقل و وحی نزد کندی، فارابی، ابن سینا، ابن باجه و ابن طفیل پرداخته بر آموزه "حقیقت دوگانه" ابن رشد متمرکز شدند، آموزه ای که بعدها با اقبال ابن رشدیان لاتینی و فرانسس بیکن روبرو شد.

به نظر سیمیناردهنده، این آموزه با شفافیت از پلورالیسم دینی در ناحیه شناخت حقیقت دفاع میکند و در واقع اولین بیان رسمی پلورالیسم دینی در فلسفه است، زیرا بر اساس نظر ابن رشد، یگانه فیلسوف فقیه جهان اسلام که قاضی القضاات گردید، نه تنها حقیقت فلسفی و حقیقت دینی از هم متفاوت اند و بطور یکسان حق اند که توسط روش قرآنی مورد تأیید قرار گرفته است. زیرا خود قرآن با توجه به اختلاف

هویت شخصی اندیشمندانه، تحصیل وحدت ملی، تلاش جهت وحدت جهان اسلام و نهایتاً کوشش برای افزایش انسانهای معنوی در سطح جهان توجیهگر ضرورت این بحث است.

دکتر اخلاق، هدف از طرح مسأله را با توجه به قلت زمان، در امور ذیل دانست:

الف: آشنایی با مسأله ای روز در جهان دیانت (تغییر در نوع دینداری عالم مدرن)

ب: آشنایی با دیدگاه‌های مطرح در مسأله

ج: اعطای قدرت اندیشیدن و فهمیدن

د: تحصیل قدرت تحمل، مدارا و رواداری

ه: نگاهی با بک گروند اسلامی و نشان

دادن اینکه مشکلات مسیحیت را ما نداریم.

این استاد دانشگاه افزودند: که روش این

بحث و جایگاه این موضوع فلسفی (فلسفه دین:

درست و نادرست بودن) و کلامی (کلام جدید)

خواهد بود نه عرفانی یا سیاسی - فرهنگی

(مدارای طبیعت‌گرایانه به جای مدارای روشی و حق به

جانب برای دیگرپذیری، رفع خشونت، مهرورزی).

دکتر اخلاق با اشارتی به زمینه‌های پیدایش

این نظریه و سابقه تاریخی طرح آن، تأکید

نمودند که بدون توجه به جغرافیا و مختصات

فکری انسان مدرن، فهم تئوری پلورالیسم دینی

چنانکه باید ممکن نیست زیرا آنرا از مسأله ای

عینی و نیروبخش به مسأله ای ذهنی و مرده

تبدیل می‌سازد. این جغرافیا و مختصات، از

یکسو با تحولات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی،

که از سوی انحصارگرایان برای توجیه کثرت ادیان مطرح میگردد، نمیتواند با رحمتِ فراگیر الهی سازگار باشد و توجیه ضلالتِ اکثریت نماید. در نتیجه به نظر او همهٔ ادیان و مذاهب (با دو شرط اخلاق و تجربه) میتوانند در تغییر جهتِ متدینان از خودمحوری به خدامحوری (نجات) مفید باشند چنانکه تجربهٔ زندگی هیک میان متدینان گوناگون آنرا نشان میدهد.

نویسندهٔ "گفتمان فلسفی اسلام و غرب" ادامه دادند: میتوان مشابه این استدلال را از تفکرات ابن رشد خواند، زیرا او مانند همهٔ فیلسوفان مسلمان به محدودیتِ عقل و نامتناهی بودنِ خداوند قائل بود، او تنها فیلسوفی است که پیشرفت در اندیشهٔ فلسفی (باورهای بنیادین) را باور داشت. اگر این دو مقدمه را به اصلِ تقدم حقیقتِ فلسفی بر حقیقتِ دینی در نزد ابن رشد بیفزاییم خواهیم دید که پلورالیزم دینی چگونه موجه میگردد. همچنین تجربه باوری ابن رشد میتواند به راحتی زمینه را برای پلورالیزم دینی مهیا سازد. وی افزود میتوان اینجا "حقانیت" را به معنای "موجه بودن" دانست تا با پلورالیزم در ناحیهٔ خود حقیقت که نمیتواند مورد پذیرش فیلسوفان مسلمان قرار گیرد، اشتباه نگردد. به نظر دکتور اخلاق توجه به جایگاه "خیال"، منبعِ حسی آن و... میتواند زمینهٔ بحث از پلورالیزم دینی را در همهٔ فیلسوفان مسلمان بگشاید.

در رابطه به پلورالیزم نجات هم با توجه به

طبقات اجتماعی، از صناعاتِ ثلاثه (برهان، جدل و خطابه) استفاده نموده و سه نوع حقیقت را بیان داشته است. با توجه به همین پذیرش اختلاف در دریافتِ دینی است که ابن رشد، متکلمان مسلمان را نکوهش میکند که به تأویل شرع دست میبرند، حال آنکه با توجه به سطوح مختلف انسانی، سطوح مختلفی از حقیقت وجود دارد که همه بطور یکسان دارای حجیت و نجاتبخشی هستند.

این فیلسوف جوان، نظریهٔ جان هیک در دنیای مدرن پیرامون پلورالیزم دینی را در کانتکست آن قابل فهم دانستند که به دنبال انقلابِ کپرنیکی در فلسفهٔ دین است، یعنی تغییرِ محور دین از اعتقادات و باورهای دینی، به خدا و امر قدسی. در توجه به خدا، دو خصوصیت برجسته میگردد: نامتناهی بودنِ الهی و محدودیتِ فهم و فرهنگِ بشری. نتیجهٔ این دو مقدمه آنست که میشود خداوند در فرهنگهای مختلف و متناسب با مخاطبان گوناگون، ظهورات متفاوتی داشته باشد که به ادیان و مذاهب متکثر بینجامد، اما چون همهٔ آنان تجلیات او هستند از حقیقت برخوردار اند. هر چند هیک پلورالیزم نجات را با پلورالیزم شناختِ حقیقت، در آمیخته ولی میتوان آنها را مجزا نگریست و سنجید. هیک در پلورالیزم نجات هم به رحمتِ فراگیر الهی متمسک میشود و اینکه تئوری‌هایی مانند توهم توطئه، کژفهمی، عناد، پیچیدگی حق و تقلید،

به نظر دو‌کتور اخلاق نباید دو باور اضافه را به تئوری پلورالیزم دینی افزود: یکی اینکه آن مساوی با نسیب‌گرایی است. زیرا از منظر نسبی‌گرایی، حقیقت محض و مطلق وجود ندارد، اما از نظر پلورالیزم دینی چنین حقیقتی وجود داشته ولی تجلیات گوناگون یافته است. ثانیاً این ایده به معنای تساوی ادیان حق و باطل است. زیرا پلورالیست‌ها شرایطی برای حقانیت اعلام می‌دارند.

نبراس معتقد است که برگزاری چنین سمینارهای علمی علاوه بر اینکه می‌تواند جهت ارتقای آگاهی استادان و دانشجویان مفید و مؤثر واقع گردد، زمینه‌های تمایل بیشتر نسل جوان کشور به مباحث جدی و جدید را نیز مهیا می‌کند.

باور ابن رشد به لطف فراگیر الهی و در نتیجه تقسیم جامعه شناسی صناعات خمس هم می‌توان بذریه‌هایی را یافت. آنچنان که ابن رشد گفته و استادش ابن طفیل نتیجه گرفته، اساساً دین نه برای بیان حقیقت، که برای رستگاری و نجات آمده و چنین چیزی با توجه به سیستم‌های مختلف و زمینه‌های گوناگون می‌تواند تحقق یابد.

مشاور آکادمی علوم افغانستان خاطر نشان ساختند که پلورالیزم دینی، چنانکه در این سمینار مطرح گردید، تئوری‌ای فلسفی است و مانند هر تئوری فلسفی اولاً تلاشی بشری است و ثانیاً از ایشکالات عاری نیست. اما پذیرش آن به این دلیل موجه است که بیشتر از تئوریهای رقیب از عهده تبیین کثرت ادیان برمی‌آید. یعنی چنانکه هیک گفته دو واقعیت را توجیه می‌کند: یکی آنکه ۹۹ درصد دین افراد بستگی به محل تولدشان دارد؛ دوم اینکه در قلمرو همه سنتهای بزرگ دینی رستگاری (خروج از خودمحوری به خدامحوری) حاصل میشود، همچنین شواهد درون دینی مانند تمایز خود ادیان (هندوئیسم میان نیرگونا برهمن، برهمن و رای) و سگونا برهمن (برهمن متجلی در انسان)، مسیحیت میان خدای بنفسه و ابدی و خدای داور و فدیة بخش؛ مسلمانان و یهودیان میان نامتناهی و حق؛ بودائیان میان خود دهارماکایا و ظهور دهارماکایا در بودا آنرا تأیید میکنند.

جایزه نوبل ۲۰۱۰ به ناراضی چینی تعلق گرفت

لیو شیائوبو، استاد ادبیات و فعال حقوق شهروندی چینی که در زندان به سر می‌برد برنده جایزه بین‌المللی نوبل شناخته شد، لیو ژیاوبوی ۵۴ ساله، مخالف برجسته دولت چین و فعال حقوق بشر در آن کشور که به اتهام تلاش برای براندازی دولت چین در جریان تظاهرات میدان "تیانانمن" در سال ۱۹۸۹ به ۱۱ سال زندان محکوم شده بود، جایزه یک و نیم میلیون دلاری صلح نوبل را به دست آورد، وی یکی از فعالان جدی مدافع حقوق بشر و برقراری دموکراسی در چین بشمار می‌رود.

در زمینه ادبیات نیز، ماریو وارگاس یوسا، از مشهورترین نویسندگان دنیای اسپانیایی زبان این جایزه جهانی را به دست آورد، وارگاس یوسا بیش از ۳۰ رمان، نمایشنامه و جستار نوشته است، از جمله کتاب‌های "گفتگو در کاتدرال" و "خانه سبز"؛ او در سال ۱۹۹۵ برنده جایزه سروانتس، معتبرترین جایزه ادبی دنیای اسپانیایی زبان شده بود، شهرت بین‌المللی او در دهه ۱۹۶۰ با رمان "دوران قهرمانان" آغاز شد؛ وارگاس یوسا اولین نویسنده آمریکای جنوبی است که پس از برنده شدن گابریل گارسیا مارکز، نویسنده کلمبیایی، در سال ۱۹۸۲ برنده جایزه نوبل ادبیات می‌شود.

آندره گایم و کنستانتین نووسلف، دو مهاجر روس که در دانشگاه منچستر انگلستان مشغول به کار هستند نیز به طور مشترک به خاطر آزمایش‌های بزرگی که در زمینه گرافن دو بعدی انجام داده‌اند به عنوان برندگان نوبل فیزیک سال ۲۰۱۰ انتخاب شدند.

رابرت ادواردز، دانشمند انگلیسی که پدر "نوزاد آزمایشگاهی" به حساب می‌آید، به خاطر کارش در زمینه لقاح آزمایشگاهی (IVF)، که نقطه عطفی در طبابت به حساب می‌آید، برنده جایزه نوبل پزشکی ۲۰۱۰ شد.

انجمن نوبل در انستیتوت کارولینسکا در سوئدن درباره ادواردز، گفت: "دستاوردهای او درمان ناباروری را امکان‌پذیر کرد، عارضه که نسبت بالایی از انسان‌ها شامل بیش از ۱۰ درصد زوج‌ها در جهان را مبتلاء می‌کند"، ادواردز ۸۵ ساله که این جایزه معتبر را به خاطر کارش در زمینه لقاح آزمایشگاهی (IVF) دریافت کرد به میلیون‌ها زوج نابارور کمک کرد تا دارای فرزند شوند.

ای-اچی نگیشی، از دانشگاه پوردو به طور مشترک با ریچارد اف. هیک و آکیرا سوزوکی به پاس تحقیقاتی که در زمینه توسعه راه‌های جدید و مؤثر پیوند اتم‌های کاربردی برای ساخت مولیکول‌های پیچیده انجام داده‌اند، مستحق جایزه نوبل کیمیا شناخته شدند.

در زمینه ادبیات نیز، ماریو وارگاس یوسا، از مشهورترین نویسندگان دنیای اسپانیایی زبان این جایزه جهانی را به دست آورد، وارگاس یوسا بیش از ۳۰ رمان، نمایشنامه و جستار نوشته است، از جمله کتاب‌های "گفتگو در کاتدرال" و "خانه سبز"؛ او در سال ۱۹۹۵ برنده جایزه سروانتس، معتبرترین جایزه ادبی دنیای اسپانیایی زبان شده بود، شهرت بین‌المللی او در دهه ۱۹۶۰ با رمان "دوران قهرمانان" آغاز شد؛ وارگاس یوسا اولین نویسنده آمریکای جنوبی است که پس از برنده شدن گابریل گارسیا مارکز، نویسنده کلمبیایی، در سال ۱۹۸۲ برنده جایزه نوبل ادبیات می‌شود.

آندره گایم و کنستانتین نووسلف، دو

خسوف خرد / ماکس هورکهایمر

"خسوف خرد" نوشته ماکس هورکهایمر و ترجمه محمود اکسیری فرد، امسال [۱۳۸۹ هـ.ش] در ۲۰۷ صفحه در ابعاد رقعی از سوی انتشارات گام نو منتشر شده است.

این کتاب به نحو شیوا، به معرفی نظریه انتقادی می پردازد و مواضع مکتب فرانکفورت را با لحن صریح بیان می کند.

"خسوف خرد" از مهمترین آثار ماکس هورکهایمر یکی از پیش کسوتان مکتب انتقادی فرانکفورت است که بر اساس سخنرانی های وی در سال ۱۹۴۴م در دانشگاه کلمبیا تهیه شده است، ایشان پس از ایراد سخنرانی هایش در دانشگاه کلمبیا بعد از دو سال بازنگری، تدوین منسجم، بسط مباحث و ویرایش، در نهایت "خسوف خرد" را منتشر کرد.

ماکس هورکهایمر (۱۸۹۵ - ۱۹۷۳ م) یکی از فیلسوفانی به شمار می رود که در مشارکت با اندیشمندانی چون آدورنو و مارکوزه کوشید فلسفه و علوم اجتماعی را با یکدیگر تلفیق نماید، او همواره به آن گونه از علوم اجتماعی می اندیشید که نور فلسفه بر آن تابیده باشد؛ به باور وی هر گاه علوم اجتماعی از بینش فلسفی عاری شود، توان انتقادی اش را از دست می دهد و اسیر شرایط حاکم می شود؛ از سوی دیگر،

فلسفه بدون علوم اجتماعی نمی تواند با واقعیت ارتباط داشته باشد و در نهایت به ابزار فریبنده و توجیه آمیز در دست قدرت های حاکم بدل می شود و نخواهد توانست امیدی برای فرارفتن از وضعیت موجود در خود داشته باشد.

آنچه هورکهایمر در این کتاب ارائه کرده به نوعی تأمل در سرشت و سرنوشت روشنگری و مدرنیته است، تأملاتی که می خواهند نشان دهند چگونه به خاک نشستن اندیشه فلسفی در جهان معاصر مسیر انضمامی دو سویه ای در افق آینده انسان گشوده است، هورکهایمر در این کتاب می کوشد به نقد و واکاوی مفهوم "عقلانیت" که شالوده فرهنگ مدرن معاصر است پردازد تا پی ببرد چگونه این مفهوم حامل نارسایی هایی است که یکسره آن را به محاق نیستی فرو می کشند، وی در این کتاب به دگرگونی های ژرفی توجه دارد که ذهن عامه مردم و طبیعت انسان را تحت تأثیر قرار داده است تا شاید بدین گونه از دلالت های فلسفی این دگرگونی پرده بردارد.

کتاب "خسوف خرد" که از آن با عنوان های "کسوف عقل" یا "زوال خرد" نیز یاد کرده اند، در واقع مانیفستی برای ورود به دنیای فرانکفورتی ها به شمار می رود.

هورکهایمر در "خسوف خرد"، به معنای کلمات و مفاهیم در طول تاریخ و نقش اساسی زبان در فلسفه اشاره می‌کند و معتقد است: هستی‌کانون اساسی فلسفه و نگرش سنتی است و تلاش دارد با بهره‌گیری از مفاهیمی کلی، مثل ذرات و ماهیت، به جوهر اشیاء دست یابد، در حالیکه فلسفه باید نشان دهد در مفاهیم کلی مانند "عدالت"، "برابری" و "آزادی" هیچ چیز مطلق و ابدی وجود ندارد و آنها را باید در بافت اجتماعی خاص آنها سنجید.

هورکهایمر میان دو نوع عقل، تمایز قائل است:

۱. "عقل ذهنی": که فقط به وسایل نیل به اهداف می‌اندیشد نه به خود اهداف.
۲. "عقل عینی": که با وجود توجه به وسایل، بیشتر به خود اهداف می‌اندیشد. عقل ذهنی به معقول بودن اهداف

نمی‌اندیشد؛ فقط به فواید هر چیزی برای نیل به اهداف می‌اندیشد، در حالیکه در عقل عینی، بیشتر از وسایل به اهداف تکیه می‌شود، وی اشاره می‌کند که این دو عقل با یکدیگر منافاتی ندارند؛

عقل عینی به وسایل تحقق عینی اهداف نیز توجه دارد، ولی "عقل ذهنی" تنها جزئی از "عقل عینی" تلقی می‌شود، عقل ذهنی به هر چیزی به‌عنوان ابزار و وسیله می‌نگرد و برای آن هیچ هدف ذاتاً معقولی وجود ندارد، از نظر تاریخی نیز این دو عقل در کنار یکدیگر بوده‌اند، فقط در عصر روشنگری مشاهده می‌شود که "عقل ذهنی" بر "عقل عینی" غلبه یافته است. هورکهایمر تأکید می‌کند که، هدف

هورکهایمر با شناسایی تبدیل شده است. انتقاد از وضعیت جامعهٔ سرمایه‌داری متأخر با مفاهیمی چون "دیالکتیک روشنگری"، "صنعت فرهنگ"، "سلطهٔ عقلانیت ابزاری" و "شیء‌شدگی" که شکل دهندهٔ بخش عظیمی از تحلیل‌های دبستان فرانکفورت به شمار می‌روند، سهمی سازنده و اساسی در روند گسترش نظریهٔ انتقادی بازی کرده است.

هورکهایمر آثاری زیادی از خود به یادگار گذاشته، مهمترین شان عبارت‌اند از: نظریهٔ انتقادی (۱۹۳۷)، مقالهٔ دولت اقتدارطلب (۱۹۷۲)، سپیده دمان فلسفهٔ تاریخ بورژوازی [ترجمه شده به فارسی] (۱۹۴۷)، دیالکتیک روشنگری [کار مشترک با آدورنو] (۱۹۷۲)، آخرین حمله به متافیزیک (۱۹۳۷)، که در همهٔ آنها به شرح و بیان نظریهٔ انتقادی پرداخته است.

در آمدی بر فلسفه و ادبیات

اوله مارتین اسکیلایس

در این کتاب، علاوه بر اینکه مهم ترین وجوه فلسفه و ادبیات مطرح شده اند، به این نیز پرداخته شده که چرا افلاطون فلسفه را از ادبیات جدا نمود و ادبیات را از حکومت آرمانی خویش طرد کرد، و چگونه ارسطو به انتقادات افلاطون درباره ادبیات پاسخ ارائه داده است.

این کتاب همچنین ماهیت تفسیر و منابع اقتدار آنها و نیز اینکه چگونه صورت های ادبی را به مثابه محمل هایی برای پیشبرد مسائل فلسفی تلقی کرد مورد بررسی قرار می دهد، علاوه بر آن به این پرسش نیز می پردازد که چگونه فلسفه برای اقناع خوانندگان به شیوه هایی نوعاً ادبی متوسل می شود و تمایز میان فلسفه و ادبیات موجه و مفید است یا نه؟.

در این کتاب مسائل متنوع مانند: ناهمگرایی دیرینه میان فلسفه و ادبیات یا شعر، تلاش افلاطون برای بیرون راندن شاعران و سرودخوانان از جمهور-شهر آرمانی خود، دفاع ارسطو از شعر در برابر اتهامات استادش افلاطون، ادبیات و متن، نظریه و مرگ مؤلف، تفاسیر فلسفی از ادبیات و هرمنوتیک، تفاوت ها

"درآمدی بر فلسفه و ادبیات"، اثر اوله مارتین اسکیلایس مدرس استاد ارشد گروه فلسفه در دانشگاه برگن دانشمند معاصر ناروژی با ترجمه مرتضی نادری دره شوری، توسط نشر اختران با قطع رقعی در ۲۶۴ در سال ۱۳۸۷ به دست نشر سپرده است.

"در آمدی فلسفه و ادبیات" بر آن است تا نه تنها مسائل بنیادین فلسفی راجع به خوانش و تفسیر ادبیات، بلکه بارورسازی های متقابل میان فلسفه و ادبیات را نیز به نحو موجز و روشن مطرح کند.

این کتاب شیوه هایی را می کاود که فلسفه از طریق آنها به کنکاش در مورد مسائل مربوط به ماهیت و ارزش ادبیات می پردازد، همچنان تصریح می کند که تحلیل های ادبی نیز می توانند نشان دهند که چگونه شیوه های اقناع در فلسفه با تعریف فلسفه از خود به عنوان اندیشیدن ناب و بی خدشه در تعارض آشکار هستند، نمونه هایی هم از فلسفه و هم از ادبیات محمل اصلی پیشبرد مباحث "در آمدی بر فلسفه و ادبیات" هستند.

می‌پردازد، نظریه‌های برون‌گرا مدعی‌اند تمامی معیارهای لازم و کافی برای ادبی بودن یک متن با ویژگی‌های نحوی، معنایی و یا ساختاری خود متن مرتبط هستند و نظریه‌های درون‌گرا منبع امر ادبی را از جنس تجربه یا حتی از جنس نیت می‌دانند و آن را در نیت مؤلف و واکنش‌های خواننده می‌جویند.

در این اثر تحقیقی نظریهٔ "شبهات خانوادگی" در تعریف ادبیات، که مَلمَم از نظریات لودویگ ویتگنشتاین است، کیفیت واحد وحدت‌بخشی به منزلهٔ جوهر ادبیات را نفی کرده و در جستجوی شبهات‌ها و ویژگی‌های مشترکی می‌باشد که برخی از آثار را در خانوادهٔ ادبیات می‌گنجاند و برخی را در این خانواده جای نمی‌دهد. نظریهٔ نهادی در تعریف ادبیات مبتنی بر این فرض است که ادبیات مجموعه‌ای از قراردادهای مشترک برای تعامل نویسندگان و خوانندگان در ارتباط ادبی می‌باشد؛ مؤلف در پایان این بحث نتیجه‌گیری می‌کند که ادبیات مفهومی اساساً تردید آمیز و چالش برانگیز است، همانند مفاهیمی چون "دموکراسی"، "هنر" و "مذهب" که به نظر دلبلیو. بی. گالی، فیلسوف انگلیسی جدال برانگیز تلقی می‌شد. فصل چهارم کتاب با عنوان "مؤلف: رحمة الله علیه؟" به مسئله‌ای مرجعیت و اقتدار مؤلف بر چگونگی فهم معنای اثر ادبی می‌پردازد، در

و تمایزات فلسفه و ادبیات، نظریهٔ و زیبایی‌شناسی ادبی در جهت توجیه مناسبات متقابل فلسفه و ادبیات مورد بحث قرار گرفته‌اند. مؤلف کتاب در بخش نخست با عنوان "فلسفه و ادبیات چیست؟" در معرفی ساختار کتاب، مطرح می‌کند که در این اثر از آرتور سی. دانتو، فیلسوف آمریکایی، که در سال ۱۹۸۴ در انجمن فلسفی آمریکا سخنرانی‌ای را با عنوان "فلسفه در حکم ادبیات، فلسفه و ادبیات، فلسفهٔ ادبیات" ارائه کرد، الهام گرفته و قصد دارد از امکانات بالقوهٔ این عنوان بهره بگیرد. در فصل دوم کتاب، افلاطون به عنوان چهرهٔ دوگانه معرفی می‌شود، به گمان نویسنده، او تمام تلاش خود را به کار بسته است تا شاعران و سرودخوانان را بی‌اعتبار سازد، در حالیکه محاوره‌های خود را با چنان ظرافتی نوشته است که شاید به درستی به این نتیجه برسیم که افلاطون خود از اربابان هنرهایی بوده که یکسره به باد انتقادشان گرفته بود. در این کتاب نشان داده می‌شود که: ارسطو، شاگرد افلاطون، نخستین فردی می‌باشد که به دفاع قاطعانه از شعر در برابر حمله‌های افلاطون پرداخته است. تعریف ادبیات موضوعی است که در فصل سوم کتاب به آن پرداخته شده است، مؤلف پس از ارائه‌ای لزوم تعریف و چگونگی تعریف ادبیات به معرفی چند نظریه در آن مورد

ابعاد اثر اصرار می‌ورزد و حتی خوانندگانی از فرهنگ‌های گوناگون و با علایق مختلف اثر را به نحو متفاوتی می‌خوانند، به اعتقاد اسکیلاس، معنا در برخورد میان متون و اذهان خوانندگان خلق می‌شود، چنانچه این برخورد و ادغام افق متن با افق انتظارات خوانندگان از یک سو ما را با هرمنوتیک و نظریات گادامر در مواجهه قرار می‌دهد و از سوی دیگر با نظریه نهادی استین هائوگوم اولسن نزدیک می‌سازد. فصل ششم کتاب به "فلسفه در حکم ادبیات" اختصاص دارد، در این بخش بررسی فنون بلاغی در متون فلسفی که برای ایجاد ارتباط مؤثر با خواننده و اقناع او به کار گرفته می‌شوند پرداخته شده است، این در حالی است که فلسفه به طور کلی، و فلسفه تحلیلی به گونه خاص، با تأکید بر دقت و وضوح مدعی است تنها با استدلال خواننده را از بابت صدق موضوع متقاعد می‌سازد نه با استفاده از شگردهای کلامی و فنون بلاغی. "درآمدی بر فلسفه و ادبیات" در این فصل، با معرفی سه فیلسوف از سه دوران تاریخی به بررسی رابط، شکل و محتوا در آثار آنان می‌پردازد: نخست افلاطون با رویکرد نمایشی در محاورات اش، لودویگ ویتگنشتاین فیلسوف دومی است که متن دیدگاه‌های فلسفی اش به صورت گزاره‌های صریح و موجز نوشته شده است، ویتگنشتاین وظیفه فلسفه را

این فصل مرکز اصلی توجه نویسنده به برخی دیدگاه‌های بنیان‌ستیزانه مانند رولان بارت و میشل فوکو در این زمینه می‌باشد که تمایل جدی به مفهوم "مؤلف مرده است" را نشان می‌دهد. اسکیلاس در بخش آغازین این فصل اشاره نموده که: بارت مدعی است زبان سخن می‌گوید نه مؤلف، این ادعا راه را برای نظریه مرگ مؤلف باز می‌کند و مرگ مؤلف راه را برای تولد خواننده می‌گشاید، چون با سقوط استبداد مؤلف، خوانندگان این آزادی را به دست می‌آورند تا متن را آنگونه که می‌خواهند، معنا کنند. نویسنده با بحث درباره مرجعیت و اقتدار مؤلف بر معنای متن به فرضیاتی درباره ماهیت تفسیر ادبی نزدیک می‌شود که موضوع فصل پنجم کتاب با عنوان "هرمنوتیک و تفسیر" را تشکیل می‌دهد؛ در ابتدای این فصل به تولیدات تئاتری از یک نمایش‌نامه در حکم تفسیرهای جمعی اشاره می‌شود و مؤلف تاریخچه‌ای از اجراهای نمایش‌نامه "طوفان" اثر شکسپیر ارائه می‌دهد، این نگاه در واقع کاربست نظریه نهادی می‌باشد که در بخش تعریف ادبیات معرفی شده است. در این بخش کتاب در رابطه با بازی متقابل میان اثر ادبی به معنای دقیق کلمه و زندگی، روح و دغدغه‌های خواننده، اثر‌پذیری و دریافت‌هایی متفاوت بحث صورت گرفته و تصریح شده است که هر دورانی بر یکی از

آمریکایی نیز، با تفسیر برخی از نمایشنامه‌های شکسپیر به این نتیجه می‌رسد که شکاکیت نه تنها در فلسفه، که تجلیات آن ریشه در فلسفه یونان باستان دارد و در فلسفه دکارت و هیوم به اوج می‌رسد، بلکه در ادبیات نیز بازنمایی شده و برای فائق آمدن بر آن تلاش می‌شود. اصلی‌ترین مبحث فصل هفتم کتاب اشاره بر این دارد که: فلسفه در ادبیات زمانی رخ می‌دهد که ادبیات و فلسفه در مسائلی مشترک سهیم باشند، اما آن‌ها را به روش‌هایی متفاوت پی‌گیری می‌کنند. فصل هشتم با عنوان "ادبیات/ فلسفه" حکم نتیجه‌گیری را در این کتاب دارد، در این بخش توضیح می‌شود که: خصومت دیرین میان فلسفه و ادبیات امروزه به صورت روزافزون جای خود را به توافقی بر سر همزیستی این دو در قلمرو واحد می‌دهد، در این اثر تأکید شده است که: بررسی سبک و شکل در متون فلسفی سه فیلسوف در فصل ششم نیز نشان داد که این متون بیش از آنکه به قصد تعلیم یا اثبات نوشته شده باشند، به این منظور نوشته شده‌اند تا خوانندگان را تحریک یا ترغیب کنند و خود بحث‌ها یا مطالعات را ادامه دهند، در فصل هفت نیز اندیشه‌های نوسباوم و تفسیرهای کاول از تراژدی‌های شکسپیری، هر گونه تصویری از اولویت میان فلسفه و ادبیات را بر هم زدند. با طرح این مسئله که "فلسفه و ادبیات" چیست؟، آیا صرفاً مفاهیم همپوشی هستند

"نبرد با فریفتگی شعور ما به وسیله زبان" می‌داند و تأکید می‌کند که برای به انجام رساندن چنین وظیفه‌ای نحوه بیان فلسفه باید قوای انتقادی خواننده را برانگیزد، او حتی از علایم سجاوندی استفاده می‌کند تا خواندن اثرش را کند نماید.

سومین فیلسوفی که مورد بررسی قرار گرفته، ویلارد وان اورمان کواین است که دیدگاه‌های فلسفی‌اش پیوند نزدیکی با جنبش‌هایی "سخت" چون تجربه‌گرایی منطقی و رفتارگرایی دارد؛ ولی نثر نوشتار او بسیار خودمانی و شبیه مصاحبه صمیمانه است و در آن مصاحبه‌شونده، مصاحبه‌گر را دوست خود می‌داند.

نتیجه‌ای که از بررسی نثر نمایشی افلاطون، گزین‌گویی‌های ویتگنشتاین و نثر ساده و صمیمی کواین می‌آید می‌توان تأیید گرفت که در متون فلسفی نیز اغلب همانند متون ادبی، شکل و سبک در تعامل با محتوا بر مخاطب تأثیر گذاشته و او را متقاعد می‌سازد. فصل هفتم کتاب به "ادبیات در حکم فلسفه" می‌پردازد و در پی آن است تا نشان دهد آثار ادبی می‌توانند به فهم مسائل و پرسش‌هایی کمک کنند که معمولاً مسائل فلسفی به شمار می‌روند. در کتاب توضیح شده است که: مارتا کراون نوسباوم معتقد به برتری برخی از رمان‌ها در قیاس با فلسفه برای توضیح برخی از مسائل اخلاقی است؛ استنلی کاول، فیلسوف

اسکیلاس به این نکته نیز اشاره می کند که: با ظهور زیبایی شناسی در خلال آثار بومگارتن در قرن هیجدهم و تأکید و توجه به مسائل مربوط به ارزش گذاری و تأویل آثار هنری از جمله ادبیات و با نقد سوم کانت، نقد قوه حُکم، زیبایی شناسی به جریان غالب فلسفه پیوست، در حالی که نظریه ادبی پدیده مربوط به قرن بیستمی باشد. قابل یاد آوری است که رویکرد اسکیلاس، رویکردی پدیدارشناسانه به ادبیات و نیز فلسفه و رابطه این دو، می باشد، به این معنا که ما به عنوان خواننده با جهان ذهنی خودمان، که به هر حال نیت مند، تاریخ مند و مکان مند است، با جهان متن، خواه ادبی یا فلسفی، مواجه می شویم و برخورد و ادغام این جهان هاست که تفسیر و فهم ما از این متن ها را شکل می دهد.

فهرست مطالب کتاب "درآمدی بر فلسفه و ادبیات" را می توان به گونه زیر معرفی نمود:

۱. فلسفه و ادبیات چیست؟

فلسفه در حکم ادبیات

ادبیات در حکم فلسفه

فلسفه ادبیات

۲. فلسفه و ادبیات در دوران باستان

افلاطون (۳۴۷-۴۲۹ ق.م)

ایون

جمهوری

ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م)

و چنان در هم آمیخته اند که نمی توان آن ها را از هم تشخیص داد؟ اوله مارتین اسکیلاس می گوید: ما باید هم از این بیمناک باشیم که هرگونه تمایزی میان فلسفه و ادبیات را در هم بریزیم، و هم از این بیمناک باشیم که آنها را به شدت از هم جدا بدانیم. جایگاه کتاب "درآمدی بر فلسفه و ادبیات" در میان کتاب های نقد و نظریه ادبی و همچنین کتاب های فلسفه را نویسنده چنین توضیح می دهد: ممکن است آن هایی که به ادبیات اشتغال دارند از جمله مؤلفان، ناشران و منتقدان بگویند آنچه در این کتاب تحت عنوان "فلسفه ادبیات" مطرح می شود، همان نظریه ادبی است و می توان به راحتی آن را در حیطه مطالعات ادبی گنجانند، پس چرا فیلسوفان دست از سر آنان بر نمی دارند و آن ها را به حال خود رها نمی کنند؟ ایشان پاسخ می دهد و طرح می کند که: پژوهندگان نقد ادبی عمدتاً به "چگونگی" در ادبیات علاقه مند اند در حالیکه نظریه ادبی حاصل علاقه فراگیرتر به "چرایی" ادبیات است، اما هرگونه جدایی میان نظریه ادبی و فلسفه ادبیات معمولاً به جریان های تاریخی در محیط های آکادمیک مربوط می شود، وی فلسفه ادبیات را دارای پیشینه ای طولانی مدت می خواند و تأکید می کند که: آثار افلاطون و ارسطو در باره شعر و تراژدی را می توان نقطه آغاز این سنت دانست.

۳. تعریف ادبیات

چرا تعریف ادبیات؟

چگونه ادبیات را تعریف کنیم؟

ادبیات چیست؟

نظریه‌های برون‌گرا

نظریه‌های درون‌گرا

شبهات خانوادگی

نظریه نهادی

ادبیات: مفهومی اساساً مورد چالش؟

۴. مؤلف: رحمة‌الله علیه؟

نیت مؤلف

مرگ مؤلف

بارت و فوکو

منبع معنا کجاست؟

۵. هرمنوتیک و تفسیر

تولیدات تئاتری در حکم تفسیرهای جمعی

نمونه توفان

گادامر و هرمنوتیک

ماهیت تفسیر

۶. ادبیات در فلسفه؟

شکل، سبک و محتوا: دو الگو

فلسفه مبلّغ: افلاطون و فایدروس

دو سبک: ویتگنشتاین

تلقی استعارای از تجربه‌گرایی: کواین

این همه به چه معناست؟

۷. فلسفه در ادبیات؟

مارتا نوسباوم، رمان‌ها و اخلاق

استنلی کاوول

۸. فلسفه / ادبیات

از قلم اوله مارتین اسکیلز آثار و مقالات

متعددی تراویده است که مهم‌ترین آنها اینها

اند: "مضامین زبان پریشانه و ارزش ادبی"، "نقد

نوشتار در فایدروس افلاطون" و کتاب "ادبیات

و ارزش تفسیر: با توجه ویژه به طوفان و قلب

تاریکی".

Editorial Board

Names (Alphabetical):

Prof. Abdul Samad Mushtaq

Prof. Gulab Shah Amani

Prof. Habib Hekmat

Dr. Muhammad Akram Azimi

Lawyer. Muhammad Ashraf Rassoli

Muhammad Sabir Sidiqi

Saleh M. Registrar

Wahidullah Wahid Ahmad Zai

Professional Advisors (alphabetical):

Dr. Gholam Farooq Ansari

Dr. Hasan Fazaili

PhD Candidate. Mujiburahman Rahimi

Rawaward Zaryab

Dr. Said Asadullah Haidary

Dr. Said Hassan Akhlaq

Technical Staff:

Abdullah Daryush / Amir M. Shakere

Composing:

Said Maissam Hussaini

Quarterly

NEBRAS

Scientific & Research

Second Year, No. 3&4, Summer & Autumn 2010



License Holder: Nebras Studies and Research Organization

Founder & Manager responsible: Sayed Hussain Eshraq

Editor in Chief: Atia Razawi

Executive director: Gulab shah Amani

Graphic & Design: Sayed Maissam Hussaini - 0702200911

Address: House #1, First St, Khoshhal Khan Mina, Kabul, Afghanistan

E-mail: nebrascenter@yahoo.com

All rights reserved.