



نبراس

فصلنامه علمی، پژوهشی

سال دوم و سوم، شماره پنجم و ششم، زمستان ۱۳۸۹ و بهار ۱۳۹۰



صاحب امتیاز: مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس

مؤسس و مدیر مسئول: سید حسین اشراق

سردبیر: عطیه رضوی

مدیر اجرایی: گلاب شاه امانی

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

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

E-mail: Nebrascenter@yahoo.com

مراکز پخش:

- کابل - چهار راهی دهن باغ - منزل تحتانی الفلاح طبی لابراتوار - نمایشگاه بین المللی دائمی کتاب سعادت
- کابل: ابتدای جاده آسمایی - مقابل پلازا هتل - مرکز انتشارات سعید
- بلخ: شهر مزار شریف - مقابل کتاب فروشی بیهقی - نمایشگاه کتاب سعادت

اعضای هیئت تحریریه:

اسامی (به ترتیب حروف الفبا):

- استاد گلاب شاه امانی
- استاد سید علی حسینی
- استاد حبیب حکمت
- قانونپوه محمد اشرف رسولی
- صالح محمد ریگستانی
- دکتور محمد اکرم عظیمی
- محمد صابر صدیقی
- وحید الله وحید احمد زی

مشاوران علمی (به ترتیب حروف الفبا):

- دکتور سید حسن اخلاق
- دکتور غلام فاروق انصاری
- دکتور سید اسدالله حیدری
- کاندیدای دکتورا مجیب الرحمن رحیمی
- استاد رهنورد زریاب
- دکتور حسن فضالیلی

مسئول فنی: ذکریا اختیاری / بهاره موسوی

برگ آرا و طراح جلد: سید میثم حسینی

۱. **نبراس** در جهت ترویج فرهنگ نقد و نظرهای علمی، پژوهشی مساعی همه جانبه به خرج می دهد.

۲. **نبراس** از مقاله های علمی و تحقیقی صاحب نظران در زمینه های فرهنگی، حقوقی، سیاسی، تاریخی، صلح، حقوق بشر، توسعه اقتصادی و اجتماعی استقبال می کند.

۳. تمامی آراء و نظرات مندرج در مقاله ها الزاماً بیانگر دیدگاه **نبراس** نیستند.

۴. **نبراس** در تلخیص و ویرایش مقاله های پذیرفته شده آزاد می باشد.

۵. **نبراس** برای بهبود روند کار از آراء و نظریات علمی و انتقادی دانشوران بهره می گیرد.

فهرست

▪ حرف اول

سردبیر / ۷

مقالات

▪ پلورالیزم چگونه توجیه می شود؟

سید حسین اشراق / ۹

▪ درآمدی بر نسبت اسلام با مبادی صلح و حقوق بشر

دکتور سید حسن اخلاق / ۳۵

▪ تحلیل گفتمانی به مثابه روش بررسی نظریه گفتمان ارنست لاکلاو و شانتال موفه

دکتور جهانگیر جهانگیری - حسن پورسفیر / ۴۹

▪ نقش حافظه جمعی در بروز منازعات قومی

دکتور اسفندیار غفاری نسب / ۷۷

▪ بنیان های حقوق بشر در اخلاق ناصری

سید علی حسینی / ۱۰۳

▪ نقش رسانه های گروهی در نوسازی و توسعه فرهنگی

دکتور علی اصغر داودی / ۱۲۳

▪ نظریه وابستگی: چشم انداز جهان سومی به مسئله توسعه

علی بندر ریگی زاده / ۱۳۹

■ دکتر جلال خالقی مطلق: دانشی مردی آراسته به چندین هنر

رهنورد زریاب / ۱۵۷

■ موج های بی اوج: نیم نگاهی به قصه، دموکراسی خواهی در افغانستان

مظفر دره صوفی / ۱۶۹

گزارش‌ها

■ نشست " توسعه و آگاهی عامه " برگزار شد / ۱۹۱

■ سمینار علمی " صلح سازی در افغانستان " دایر گردید / ۱۹۲

■ کنفرانس علمی " پاتریمونیالیزم و نهاد سازی در افغانستان " برگزار شد / ۱۹۴

■ گرد همایی نویسندگان در جشنواره پاسا پورتا / ۱۹۷

معرفی کتاب

■ شناخت‌شناسی: مفاهیم کلیدی در فلسفه / پروفیسور کریستوفر نوریس / ۱۹۹

■ حاکمیت قانون در نظام حقوقی افغانستان / سید علی حسینی / ۲۰۱

اشارت

معروف است، هنگامی که ناپلیون در اواخرِ عمر در تبعید و نگون بختی در جزیرهٔ سنت هلن به سر می برد، روزی به یکی از یارانش گفت: "من همیشه می پنداشتم شمشیر بر جهان حاکم است، اما اکنون پی می برم که آنچه بر راستی بر دنیا فرمان می راند اندیشه است".^۱

۱. هیوز استیوارت، آگاهی و جامعه، ترجمهٔ عزت الله فولادوند (تهران: نشر اندیشه های عصر نو ۱۳۶۹) ص ۸

حرف اول

انقلاب یاسمن در تونس و خروش نیل در مصر بدون شک وضعیت جدید شرق میانه را ترسیم می کند که بارزه اساسی اش تأثیر گذاری موج مردم سالاری متکی بر نیروی جوانان آن منطقه مهم می باشد که نه تنها در چارچوب دو کشور یاد شده متوقف نمانده که حیات ملی کشور های عربی و غیر عربی را نیز تحت تأثیر قرار داده است.

این جریان مدل جدیدی از به زیر کشیدن نظام های اقتدارگرا را به نمایش می گذارد که تا پیش از شکل گیری آنها مورد عنایت جدی مطالعات آینده شناسانه قرار نداشته اند، به همین جهت هم دنیای عرب و هم افکار عمومی جهان را غافلگیر کرده است، چنانچه این منطقه پیشتر به عنوان کمربند بحرانی دنیا معروف بود ولی اعتراضات مردمی در راستای پایه گذاری حکومت های شفاف و مردمی و فارغ از فساد و استبداد، سر نوشت جدیدی برای شرق میانه را رقم زده است که در آن نقش تحول آفرین قدرت نرم نسل جوان و آگاه با گرایش های مدنی و افق های نوگرایانه از برجستگی خاص برخوردار می باشد.

ریشه های اصلی وقوع انقلاب های مصر و تونس را می توان از منظر های گوناگون مورد بررسی قرار داد، همچنان شباهت ها و تفاوت هایی را نیز میان آنها به بحث گرفت؛ انقلابی که در تونس رخ داد از صیغه روشنفکری عدالت طلبانه برخوردار است و از سنت مبارزات ضد استعماری مردم این کشور علیه فرانسه نشأت می گیرد، مؤلفه مهم و شاید جانمایه اصلی خیزش مردمی تونس بحث مبارزه با "خود کامگی" است، علاوه بر آن می توان از مشکل "حاشیه نشینی" و "انحصار" فعالیت های تجاری، اقتصادی و توریسم بواسطه شبکه از نیروهای امنیتی و نظامی در آن کشور سخن به میان آورد؛ این عوامل همگی زمینه ساز بروز خشم عظیمی در کشور عربی - مدیترانه ای تونس بوده که انقلاب یاسمن را شکل داده اند.

البته ریشه های فرهنگی این تحولات نیز قابل بررسی می باشند، حضور احزاب چپ و اسلامی، در تونس که ملهم از اندیشه های عدالت گرایانه و برابری طلبانه هستند، "خود کامگی" مسلط در آن کشور را چهره منفوری بخشیده بود، در همین شرایط آماده بود که جرعه انقلاب از برخورد پولیس با یک جوان دستفروش (محمد بو عزیز) در شهر سیدی بوزید و خودسوزی او ایجاد گردید و بستر های عینی انقلاب یاسمن را عمق و پهنای گسترده بخشید و تا بدانجا که به مثابه الگویی برای کشورهای عربی در آمد و آینده سیاسی تونس را با مبارزات جریان های چپ عدالت گرا، نوگرای اسلامی و جوانان فیس بوکی در پیوند قرار داد.

خیزش مردم مصر نیز تحسین برانگیز است، این کشور به دلیل جایگاه سیاسی و فرهنگی اش همواره طلایه دار و محور تأثیر گذار روشنفکری عربی در دهه های اخیر در منطقه محسوب می شود، بسیاری از تحلیلگران رخدادهای انقلاب مصر را نوعی چرخش از رویکرد های کلاسیک و سخت به سوی شیوه های نرم و مدنی می

دانند که نه تنها گفتمان نو برای تغییر در آن خطه را غلبه بخشید که تحول جدی در فرهنگ سیاسی شرق میانه را نیز دامن زد.

تحولات مصر با تولید گفتمان جدید در شرق میانه، قدرت اجتماعی و ظرفیت فرهنگی ای را به نمایش گذاشت تا پاتریمونیالیسم عربی را در برابر چالش نسل دموکراسی خواه عرب قرار دهد، به سنت تغلب نقطه پایان بگذارد و مدل دموکراسی عربی را با مؤلفه‌های ملی و مدرن ارائه نماید.

انتقاض مصر با ریشه‌های فرهنگی - اجتماعی عمیق اش حکایت از انگیزه‌های دیگری نیز دارد:

۱. شصت فیصد جمعیت مصر را جوانان زیر ۳۰ سال تشکیل می دهد، در این وضعیت، مطالبات و چشم اندازهای معاصر و نوین نسل جوان در آن کشور با رؤیا های حاکمان فاسد مصر کوچکترین وجه اشتراکی نداشته اند.

۲. شکاف طبقاتی در مصر بسیار جدی و هراس انگیز می نمود، حاکمان مصر از یکسو به غارت کشور دست یازیده و از طرف دیگر پیهم به تحقیر مردم شان پرداخته بودند.

۳. شکل گیری آگاهی اجتماعی، تحولات فرهنگی و اولویت نیاز به توسعه سیاسی جامعه مصر را در تقابل با جو حاکم قرار داده و زمینه های نفی الگوهای کلاسیک قدرت و بریده از امید های اجتماعی مردم را بوجود آورده بود.

حسنى مبارک در طى ۳۰ سال حاکمیت اش علاوه بر اینکه در برابر غرور ملی و حیثیت تاریخی مصری‌ها بی پروا بود، توانایی رفع نابسامانی های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی کشور را نیز نداشت، او در سرزمینی که زمانی ندای ناسیونالیستی جمال عبد الناصر، مصر را به مثابه پرچمدار جریان‌های عربی در آورده بود با هم پیمانی قاهره - تل ابوب (۱۹۷۹) به خصوص در جریان سازش کمپ دیوید افتضاح بزرگی برای مردم آن کشور بوجود آورده بود، استبداد، عدم توجه به شفافیت و امنیت انسانی و ویژگی های نظام او را تشکیل می داد، مصر جزو پنج، شش کشوری به شمار می آمد که بدترین دولت ناکام در بین کشورهای عربی از لحاظ شاخص های حکمرانی خوب را دارا بود.

نظام بین الملل نیز در رابطه با وقوع تحولات مصر بی تأثیر نبوده است: از یکسو بحران‌های اقتصادی اخیر در دنیا در این کشور تأثیرات خود را نشان داد و از سوی دیگر چرخش جدید نگاه پیرامون مسئله و تمرین دموکراسی پس از به صحنه آمدن بارک اوباما، زمینه این را بوجود آورد تا تحولات شکل بگیرد و اوضاع را بر خلاف تصورات سردمداران حاکمیت یکسویه در مصر دگرگون نماید، با این تفصیل: مادامی که بحث شرق میانه بزرگ در زمان جورج بوش مطرح شد، فشارهایی به برخی کشورهای عربی حتی عربستان سعودی برای مثلاً رعایت دموکراسی وارد گردید، مبارک برای همسویی با این توصیه از حربه دموکراسی صوری برای تقویت حکومت خود استفاده نمود، او نوعی دموکراسی فرمایشی را روی دست گرفت اما به دلیل حساسیت‌های مردم نسبت به نقش خارجی‌ها و نداشتن ظرفیت برای "بهبود"، هیچگونه توفیقی به دست آورده

نتوانست.

این مسئله در دورانِ بارک اوباما تغییر کرد و آن فشارها برای ایجاد دموکراسی‌های فرمایشی برداشته شد و موقعی را بوجود آورد که مردم مصر تمرین نوعی دموکراسی همخوان با روح فرهنگ ملی و امیدهای اجتماعی شانرا دنبال کنند، فرصت یاد شده زمینه این را فراهم نمود تا جریان‌های داعیه دار و منتقد به تجدید قواء بپردازند، فعالیت‌های سندیکاها عمق بیشتری پیدا نمایند، خشم روستائیان اوج بیشتری بخود بگیرد و بالاخره فعالیت‌های اجتماعی با استفاده از فضای مجازی تحت عنوان جنبش جوانان ۶ اپریل ۲۰۰۸ مصر گستره گسترده تری پیدا کنند و سرانجام انقلاب مردمی مصر به دنبال انقلاب یاسمن تونس پا به عرصه وجود بگذارد. با توجه به این ویژگی‌ها، آیا می‌توان پیش‌بینی کرد که انقلاب یاسمن تونس و انقلاب مردمی مصر الگویی برای حرکت‌های دموکراسی خواهانه در دیگر کشورها (عربی و غیرعربی) باشند؟

اگر جنبش‌های تونس و مصر پس از بن علی و مبارک به پیروزی نهایی خود دست پیدا کنند و روح مشترک حدوث و بقاء آنها از هم نگسلد موجب می‌شود که جریان‌های متنوع ملی - مدنی رشد کنند و جنبش جوانان عرب به اهرم فشار بر روی حکومت‌های خودکامه عربی در راستای تغییر نظام یا اصلاحات گسترده سیاسی تبدیل شوند و به مثابه منبع الهام خیزش‌های مدنی جوامع غیرعربی نیز در آیند.

شکی وجود ندارد که مهمترین تأثیر این دو انقلاب ترسیم جدیدی از وضعیت و کرکتر پر جاذبه شرق میانه و بازتولید آن می‌باشد که موج مردم سالاری در آن در حال نضج گرفتن است، آغاز تغییرات سیاسی در یمن، بحرین، لیبیا، اردن، الجزایر و... مجزا از این وزش نسیم مردم سالاری حق طلبانه عربی نیست، این جریان تأثیرات خودش را حتی در بیرون از حوزه جهان عرب بر جا گذاشته است، بدون تردید، هم نظام‌های تمامیت خواه با قرائت‌های ایدئولوژیک، هم حاکمیت‌های قلدر و توتالیتر و نیز دستگاه‌های بی کفایت سوء استفاده جو از نام دموکراسی دیگر با خیال راحت با سر نوشت مردم شان بازی نخواهند توانست، به جهت اینکه جوامع غیرعربی نیز، انقلاب یاسمن و خروج نیل را با خوشبینی دنبال می‌کنند و منتظر فرصت‌هایی هستند تا با راه اندازی موج‌های از اراده‌های شهروندان به ستوه آمده برای به دست گرفتن مقدرات خویش صفحه‌های جدیدی را در تاریخ حیات ملی شان در مسیر عدالت و توسعه بگشایند و زمزمه کنند که: "اگر روزی مردم زندگی را اراده کنند، تقدیر ناگزیر است گردن بگذارد، شب ناگزیر است روشن شود، و زنجیرها ناگزیر اند پاره شوند"^۱

سر دبیر

۱. این قطعه بخشی از شعر شاعر نامدار تونسی ابوالقاسم الشابی است که در دوران مبارزه مردم تونس علیه استعمار فرانسه سروده و بعداً به سرود ملی آن کشور تبدیل شده است.

پلورالیزم چگونه توجیه می شود؟

سید حسین اشراق*

E.mail: nebrascenter@yahoo.com

آموزه سیلان دائمی هر چیز به مباحثات مهمی انجامیده است.

سقراط

چکیده:

پلورالیزم، از مباحث مهم اندیشه بشری به شمار می رود که از دوران باستان تا اکنون با جاذبه و دافعه اش معرکه آراء را گرم نگه داشته و در برابر مونیزم تمامیت خواه مدعی فهم بالجملة حقیقت، قرار گرفته است.

کثرت گرایی، سخن افق های متنوع نگاه برای عبور از دگما های فراتاریخی را مطرح نموده و داشتن رویه انحصار گرایانه فهم را با وجود اینکه مبالغه آمیز و اقتدار طلبانه تلقی می کند، دور از امکان نیز می پندارد.

پلورالیزم علاوه بر اینکه در حوزه علوم طبیعی بحث "عدم قطعیت" را واجد اهمیت جدی می شمارد، در قلمرو علوم اجتماعی نیز رویکرد یکسان انگار تیپ پوزیتیویستی را گمراه کننده تلقی می کند و برای "تأویل" مواجهه با پدیدار های متنوع و در حال تحول نیز جایگاه رفیعی قایل است، بهمین جهت هم به تاریخمندی و نیز بر تأویل پذیری تجربه تأکید می کند.

کثرت گرایی در دوران های باستان و قرون وسطی در غرب و دوران های حاکمیت های استبدادی

در شرق با موانعی جدی مواجه بوده است اما شعله هایش بکلی به سردی و خاموشی نگراییده و همپا با تحولات عقلگرایانه زمینه ساز دگرگونی های اساسی گردیده است. جانبداری از کثرت گرایی را می توان در تمدن غربی در آراء امپدوکلس، دموکریتوس و پروتاگوراس در عهد باستان در یونان، دیدگاه های آزاد اندیشانی مانند راجریکن، ویلیام اوکام، فرانسیس بیکن، دکارت، لایب نیتز، هویگنس و منادی برجسته مدرنیته کانت در دوران قرون وسطی و در آستانه رنسانس مورد مطالعه قرار داد و در جهان اسلام نیز از گرایش های اعتزالی، عقلگرایی فلسفی، اخوان الصفا و عرفان انتقادی یاد آوری نمود.

نوشته حاضر، در دوران مدرن در رابطه با توجیه پلورالیزم، دیدگاه های برتراند راسل، ویلیام جیمز، ویتگنشتاین (متأخر) و جمیز وارد را مورد استناد قرار می دهد و از نقادی های آنایتمن، استیون سیدمن سخن به میان می آورد، همچنان به دست آورد های دانش های نوین فیزیک کوانتوم، ژنتیک و ارتباطات مخصوصاً عرضه های دانشمندانی برجسته مانند دیوید بوهم، استیفن هاو کینگ، نلسون گودمن، والتر واتسن و دیگران که در توجیه پلورالیزم نقش ایفاء کرده اند، یاد آوری می کند، علاوه بر آنها به گونه تفصیلی به "نظریه عدالت" جان راولز، "عدم تعیین ترجمه" ارمن کواین، "هرمنوتیک" مخصوصاً آراء گادامر، "قیاس ناپذیری پارادایم ها"ی توماس کوهن و "پلورالیزم دینی" جان هیک پرداخته شده است.

واژه های کلیدی: پلورالیزم، مونیزم، عدم قطعیت، تاریخمندی فهم، قیاس ناپذیری، تأویل

درآمد:

هر گونه تلاش فکری که تنوع و چندگانگی را از چنگ بدیل های وحدت انگار^۱ و جزم های انحصارگرا^۲ بیرون بکشد، نوعی حرکت نظری کثرت گرایانه به شمار می رود. این موضوع علاوه بر علوم انسانی، علوم طبیعی را نیز شامل می شود؛ انقلاب کپرنیکی در اختر شناسی، شکافته شدن اتم، نظریه نسبیت، جهان های بسیار فیزیک کوانتوم^۳، نظریه های بی نظمی

1. Monistic

2. Exclusive dogmas

۳. فرضیه "جهان های بسیار" در فیزیک کوانتوم را اورت در سال ۱۹۵۷ به گونه زیر مطرح کرده است: جهان هایی که از جهت تحقق بخشیدن همه احتمالات مجاز طبق تابع موج و نظریه کوانتومی، با یکدیگر تفاوت دارند؛ یعنی در تحقق بخشی اجزایی که بواسطه توزیع احتمال معین شده، در نقطه تعامل متفاوت اند. (۲)

ازلی^۱، کیهان شناسی هایی که وجود یک سیاهچال واحد را باور ندارد^۲ و تحولات دیگری که در قلمرو علوم "دقیقه" به وقوع پیوسته اند را می توان نشانه هایی از کثرت گرایی به مفهوم عام کلمه توصیف کرد؛ زیرا اینگونه فهم ها کلیات اساسی موجود در گفتمان علمی - فلسفی را چند گانه نشان می دهند و به عنوان محرک های کثرت گرایی شناخت شناسی و روش شناسی نقش بازی می کنند. کثرت گرایی تأکید می کند که:

الف. تقرب به فهم حقیقت نه از منظر واحد و به گونه ایستا بلکه از افق های متنوع و متفاوت حاصل شدنی است.

ب. فرانظریه های وحدت انگار جوابگوی تحولات پیچیده و قیاس ناپذیر تجربه های فرهنگی و اجتماعی نیستند.

سابقه تقابل کثرت گرایی و وحدت انگاری در دایره گفتمان فلسفی به یونان باستان باز می گردد، در آن دوران جستجو برای قاعده ها و مشترکات، منتج به اصول جهانشمول طرح شده توسط پارمیندیس^۳ در قالب "همه چیز مشترک اند" انجامیده است.

پارمیندیس وجود یک هستی واحد، ذاتی، بخش ناپذیر و ازلی را مسلم فرض می کرد، در صورتیکه امپدوکلس^۴ و ذره باوران مانند دموکریتوس^۵ برعکس می پنداشتند که عناصر مختلف و متنوع در جهان، واجد هویت های جوهری خاص خود اند.

پروتاگوراس^۶ نیز معتقد بود که "انسان مقیاس همه چیز است، هم معیار هستی چیز هایی که هستند و هم معیار نیستی چیز هایی که نیستند"^(۳)؛ تفسیر این آموزه را افلاطون در تئِتوس^۷ از زبان سقراط چنین بیان می کند: مقصود از "انسان مقیاس همه چیز ها" اینست که هر چیز برای من چنان است که بر من نمودار می شود و برای تو چنان است که بر تو نمودار می شود، زیرا من و تو هر دو آدمی هستیم.^(۴)

1. Chaos theories

2. Non-big bang cosmologies

3. Parmenides

پارمیندیس پیشوای مکتب ایلیایی در یونان (قرن پنجم قبل از میلاد) است، او مفهوم "بودن" را در مقابل مفهوم "شدن" هر اقلیت توسعه داد.

4. Empedocles (430-490 م. ق.)

5. Democritus (360 - 460 م. ق.)

دموکریتوس کوشیده است، آموزه "وجود ثابت" مکتب ایلیایی را با تجربه "تغییرسازش دهد، ایشان آموزش می داد که: همه جوهر ها مرکب از ذره ها (اتوم ها) هستند که به صورت ریز و تقسیم ناپذیر در طبیعت وجود دارند.

6. Protagoras (حدوداً 410 - 485 م. ق.)

7. Theaetetus

فیلسوفان متقدم کثرت‌گرا، انگاره پویایی و ضرورت تغییر (هم از طریق صدفه و نیز از راه علیت)

در قالب منطق غیر متعین را در برابر نگرش ساده وحدت‌انگار قرار می‌دادند و مناقشه‌های جدی در عرصه گفت‌وگو فلسفی را دامن می‌زدند؛ بهمین جهت از زمانه‌های قدیم تا حالا، رویارویی میان "وحدت" و "کثرت" بارها تکرار شده و در هر عصر و نسلی اشکال تازه و ابعاد گسترده بخود گرفته‌اند.

باورهای مونیستی در قالب منطق قوانین جبری علیت به عنوان یک مدل غالب در دو هزار سال تا دوران رنسانس در باره ساختمان جهان، سلطه خود را ادامه داده بود، به جهت اینکه چهره‌هایی برجسته مانند افلاطون با پلورالیزم در افتاده و ارسطو نیز با میراث مونیستی استادش (افلاطون) به ارائه‌ای استدلال پرداخته بود.

در دوران قرون وسطی با وجود اینکه تمامی زمینه‌های ظهور و بروز گرایش‌های پلورالیستی از بین برده شده بودند و غلبه اسکولاستیک، نفوذ ناپذیر به نظر می‌رسید اما تمایلات کثرت‌گرایانه آزاد اندیشی‌مانند راجر بیکن^(۵) به قول دامپی^(۶) بر این "تنها مرد سراسر سده‌های اروپا"^(۶) با طرح "مفردات"^(۷) اش و مواضع فکری ویلیام اوکام^(۸) که از آن به نام تیغ اوکام^(۹) یاد می‌شود قابل تأمل‌اند. اصل تیغ اوکام با عبارت "کاری که با حد اقل انجام پذیر می‌باشد انجام دادن اش با حد اکثر بیهوده است" به این نکته اشاره می‌کند که هرگاه بتوان حقیقتی را بدون پیش فرض زاید و مشتبه اثبات کرد، اثبات کردنش با آن پیش فرض، اتلاف وقت و اندیشه است.^(۷)

تیغ اوکام تأکید می‌کند: تعدادی از عوامل را که لازم هستند برای هر تحلیل معین برگزید و نباید عوامل متعدد در تحلیل را به پیشینی^(۱۰) گرای مونیستی تقلیل داد.

اوکام علاوه بر طرح فلسفی پلورالیزم بر جنبه‌های اجتماعی آن نیز پا می‌فشرد، حمله بر خصالت غیرعقلانی عقاید کلیسا و نظریه افراطی برتری پاپ را در برابر نقد قرار داد و از استلزام جایگزینی کلیسای دموکراتیک به عوض سلسله مراتب هیرارشی آن به دفاع جدی پرداخت و سرانجام نقطه پایان را بر تسلط قرون وسطایی فلسفه مدرسی نهاد.

در سپیده دم عصر روشنگری جدایی فلسفه از الهیات بواسطه فرانسیس بیکن که روش و منطق

1. Roger Bacon (1214-1294)

2. Individation. تشخیص اینکه اشیاء جداگانه، کیفیت‌های مختلف دارند (تشخیص فرد در شخص).

3. William Okham (1280-1347)

4. Okams Razor

5. a Priori

جدید برای روبرو شدن با واقعیت را پیش نهاده بود^(۸) مطرح شد، او تأکید نمود که: فلسفه از الهیات جدا نگهداشته شود به جهت اینکه الهیات از طریق ایمان دانسته می شود ولی فلسفه به استدلال بستگی دارد.

فرانسیس بیکن^۱ که مشاهده^۲ در تیوری شناخت را واجد اهمیت اساسی تلقی می کرد، در منطق خودش با قیاس ارسطویی (صغری، کبری و استنتاج^۳) مخالفت کرد و از استقراء^۴ دفاع نمود. استقراء گرایی بیکنی در واقع نقطه آغازی برای مکاتب جدید بر بنای تجربه گرایی و خردباوری بود که افق های جدیدی را بر روی دانشمندان گشود.

آراء دکارت^۵ بر بنای "می اندیشم پس هستم"^(۹) که توسط برخی از پیروان او جنبه های پلورالیستی بخود گرفته بودند، بستر های مناسب برای طُرُق متنوع اندیشیدن را بوجود آورد.

با وجود آنکه فلسفه دکارت اساس گرایی را نسبت به توضیح تخمینی^۶ ترجیح می داد و درک دترمینیستی (جبری) از قوانین فیزیک و فلسفه، آراء او را با آزادی اراده ناسازگار کرده بود اما مدل ایشان نسبت به بعضی از متفکران بعدی مانند نیوتن کمتر مونیستی بود؛ دوآلیزم (فکر و ماده) و جنبه های پلورالیستی اندیشه دکارت علاوه بر آنکه راه را برای ماتریالیزم میکانیکی و ایده الیزم ذهن (سوژکتیو) گشود، زمینه هایی را برای طرح مونا دولوژی لایب نیتز نیز مساعد کرد.

لایب نیتز^۷ در پاسخ به نگرش مونیستی "همه وجود بینی"^۸ اسپینوزا^{۱۰} که به یک جوهر نامتناهی در هستی قایل بود و در چارچوب آن خدا و طبیعت یکی می شد، خطوط نگرش فلسفی جدید کثرت گرا را ترسیم نمود و با ارائه ای مونا دولوژی، طرح "همه چیز برای بهتر بودن در بهترین جهان های ممکن" را در انداخت.

مونا دولوژی لایب نیتز حکایت از آن داشت که: جهان از مجموعه بی نهایت اجزاء فکرگونه

1. Francis Bacon (1561-1626)

2. Observattion

3. Deduction

4. Induction

5. Descartes(1596 - 1650)

6. Cognito ernito ergosum

7. Conjectural explanation

8. G. Laibnitz (1646-1716)

9. Pantheism

این آموزه می گوید: واقعیت مرکب، یک هستی واحد است و همه اشیاء همانا آنات، شیوه ها، ظهور و فراقنی آن می باشد.

10. Espenozoa (1622-1677)

بندیکت اسپینوزا از مبلغان برجسته و مشهور "همه وجود بینی" است.

به نام "مونا" تشکیل شده است، موناها عناصر ساده می باشند که غیر قابل تقسیم و بدون پنجره هستند^(۱)، یعنی نفوذ متقابلی میان آنها امکان پذیر نیست، ایشان مطرح کرد که موناها به طور فردی تعریف می شوند و از آزادی اراده برخوردار اند، اما حالت اولیه هر مونا هر آنچه در هر زمان با آن اتفاق بیافتد را در بر دارد.

مونا، از نظر لایب نیتز تا آنجا است که در فعالیت است و فعالیت آن هم عبارت از انتقال مدام از یک حالت جدید به حالت دیگر در زنجیره بی پایان می باشد، بر همین مناسبت که لایب نیتز اصل "استمرار" را جاگزین "اینهمانی" تحلیلی اسپینوزا کرد و "استمرار" به معنای "بودن" در "شدن" و "ثبات" در "تغییر" را وارد ادبیات فلسفی نمود.

اگرچه مدل لایب نیتز چندان راضی کننده به نظر نمی رسد اما از اولین کوشش هایی به شمار می رود که در عصر مدرن برای فورموله کردن مجدد الگوی پلورالیستی جهان پس از یونان باستان صورت گرفته است، خصوصاً تیوری جهان های موازی او که از طرف متفکران عصر حاضر نیز وارد مباحث در فیزیک و فلسفه شده است.

دانشمند دیگر قرن هفدهمی را که می توان در فهرست پلورالیست ها قرار داد، کریستین هویگنس^۲ هالندی است؛ گذر از ایقان منطقی و نگاه تجربه گرایانه او به نجوم و فیزیک، پژوهش های نوری و جایگاه تیوری احتمالات اش در اندیشه فلسفی عصر وی واجد اهمیت فوق العاده بود؛ ایشان نوشته است: من نمی توانم وانمود کنم که هیچ چیزی را به عنوان حقیقت با یقین بیان می کنم، چرا که آن جنون است، ولی فقط حدس محتمل را ارائه می دهم که حقیقت آن را هر کس آزاد است برای خود ارزیابی کند.

یکی از مبنا های فلسفی کثرت گرایی به تمایز گذاشتن میان نومن (پدیده) و فنومن (پدیدار) که بواسطه کانت مطرح شده است، بر می گردد.
کانت گفته است:

اشیاء را آنگونه که فی نفسه هستند (نومن) نمی شناسیم بلکه آنها را بنا به درک خود آن چنان که ظاهر می شوند (فنومن) در می یابیم و چون فهم ها و معرفت ها متکثر و مختلف هستند، انسان ها در مواجهه با یک حقیقت واحد به برداشت های مختلف و متفاوت می رسند.^(۱)

1. *Monad*

2. *C. Huygens (1629 - 1695)*

تمایز موصوف، از نظر فلسفه نقدی حایز اهمیت جدی است، زیرا هدف اش نه تنها تجربه ما از امور واقع بلکه تجربه ما از تکالیف اخلاقی، ارزشهای ذوقی و دینی را نیز قابل فهم می کند.^(۱۲) تحلیلگران، هگل گرایی را یکی از موانع جدی در برابر کثرت گرایی تلقی می کنند، اما صعود و افول آن در فرهنگ روشنفکری اروپا زمینه این را بوجود آورد تا راه حل های کثرت گرایانه واجد جایگاه شوند و مورد عنایت قرار گیرند.

در قرن بیستم، ظهور جستار کثرت گرایی در قالب طرح های انتقادی، اقبال این را یافت تا با پویایی عصر هم‌نشین شود و وارد مرحله جدیدی گردد.

با وارد شدن مناقشه میان کثرت گرایی و وحدت انگاری در قرن بیستم، زمینه این فراهم شد تا گستره آن گستردگی بیشتری پیدا کند و به این استدلال جایگاه ببخشد که: معیاری وجود ندارد که با توسل به آن بتوان هنجارهای یک فرهنگ را بر فرهنگ دیگر تحمیل کرد.^(۱۳) مهمترین کوشش ها در رابطه با طرح نظریه های پلورالیستی را برتراند راسل^۴، ویلیام جیمز^۵، ویتگنشتاین، جیمز وارد^۵ و لازلو^۶ به راه انداخته اند.

راسل در قالب اتومیزم منطقی^۷ در نقد وحدت گرایی مطرح نموده است:

منطقی که من با آن سر ستیز دارم چنین فرض می کند که به منظور شناخت تمام و کمال هر چیز، باید از همه روابط و اوصاف آن و همه قضایایی که در آنها ذکری از آن چیز آمده مطلع باشید و البته از اینهمه چنین استنتاج کنید که جهان یک کل بهم وابسته است... البته پر واضح است، از آنجا هر چیزی با چیز دیگر نسبتی دارد، بنا بر این شما نمی توانید همه حقایق را در باره آن چیز که خودش یک جزء سازنده است، بدانید؛ مگر آنکه در باره هر چیزی در جهان دانشی داشته باشد.^(۱۴)

پس از آن ویلیام جیمز دانشمند پراگماتیست امریکایی در سلسله سخنرانی های سال ۱۹۰۸ خود در دانشگاه اکسفورد که بعد ها از طرف دانشگاه هاروارد تحت عنوان "یک جهان پلورالیستی" منتشر

3. Bertrand Russell (1872 - 1970)

4. William James (1842- 1910)

5. Jems Ward (1843- 1925) فیلسوف انگلیسی و از استادان اقبال لاهوری در دانشگاه کمبریج انگلستان.

6. Dr. Ervin Lazlo (1932) فیلسوف علم هنگری

7. Logical Atomism

ذره باوری منطقی به این معنی است که اندیشه و گفتمان را باید در چارچوب اجزای ترکیبی غیر قابل تقسیم تحلیل کرد، طبق این نظر، قضایای معتبر ذره ای شامل عبارت موضوعی و عبارت محمولی مانند "احمد با هوش است" یا مجموعه از عبارت می باشد که جنبه رابطه دارند، مانند "حامد از محمود بیزار است"، مسئله اصلی انطباق این گزاره با واقعیت بیرونی است.

شد در زمینه اینگونه اظهار نظر کرده است:

شگفت آور است که چرا تا حال کثرت گرایی رادیکال این چنین ناچیز مورد تأکید فیلسوفان بوده است، فلاسفه خواه ماده باور باشند یا آنکه ذهن های شان متوجه امور روحی باشند، هدف شان زدودن آشفتگی است که جهان از آن آکنده است... تجربه کثرت گراییه پیشنهادی من، در مقایسه با این تصاویر که می کوشند امور را معقول جلوه دهند، ظاهر اسفبار دارد، شکل مغشوش گیج کننده و خالی از ظرافت پیدا می کند، فاقد هر گونه طرح کلی چشمگیر است و شکل و شمایل چندان بزرگ منشانه ای ندارد.^(۱۵)

جیمز تأکید کرده است که:

همه چیز به طُرُق گوناگون "با" یکدیگر هستند، ولی هیچ چیز همه چیز را در بر نمی گیرد یا بر همه چیز غلبه ندارد، واژه "و" در دنباله هر جمله می آید و چیزی همیشه از قلم می افتد، "نه کاملاً" بیان بهترین کوشش ها در هر جای گیتی، جهت دستیابی به همه شمولی بایستی ذکر شود... جهان پلورالیستی بیشتر شبیه "جمهوری فدرال" است تا یک امپراطوری یا پادشاهی، معهذرا هر آنچه بسیار بتوان جمع کرد، بسیاری دیگر حضور خود را در مرکز مؤثر آگاهی عمل آشکار می سازد که چیزی دیگری خود گردان و غایب بوده و غیر قابل تقلیل به یگانگی است.^(۱۶)

نقدی کثرت گراییه جیمز بی تردید تأثیرات جدی بر حوزه های فکری بر جای گذاشت و اولویت های فلسفی دوره قبل را دچار تحول نمود؛ این تأثیر گذاری به اندازه بود که ایشان با لحن قاطع اعلام نمایند: حیثیت امر مطلق در دستان ما بر باد رفته است.^(۱۷)

جیمز با استقبال از آموزه تطور خلاق هنری برگسون استدلال می کرد:

ما در عین تجربه کردن، شاهد اموری در شُرُف وقوع نیز هستیم و با چنین اموری سرو کار داریم، نه آنکه شاهد هستی شناسی های ثابت و انتزاعی باشیم؛^(۱۸) بهمین جهت او قصد نداشت که تعبیر "مفهوم گراییه" دیگری در باره وجود نوعی اشیاء در جهان را مطرح کند بلکه بر عکس، به حقایق جزئی و "تداوم دار" توجه داشت.

جیمز وارد فیلسوف مکتب کمبریج نیز در جریان سومین خطابه عمومی خود در سال ۱۹۱۷ به شیوه راهبردی تلاش کرد تا چیزی مانند کثرت گرایی ویلیام جیمز را در تصویر وسیع تر آینده نگرانه

1. Henri Bergson (1859- 1941)

برگسون یکی از معروف ترین هواداران دیدگاه روح گراییه ضد میکانیک گرایی است، در آموزه وی بر "دیمومیت" تأکید می شود، همه چیز ها از جمله آگاهی، ماده، زمان، تطور و امر مطلق، دارای "دیمومیت" یا طول مدت اند.

2. Conceptualisation

بگنجانند، او به طرز نقادانه نشان داد که عقبگرد کثرت گرایی موجب تنگناها و تعریضها می شود، و از این موضوع نتیجه گرفت که باید عناصر جدیدی را به کثرت گرایی بیافزاید، در این زمینه او بخصوص بیشترین توجه خود را به سوی مسئله ای نمود که آنرا "حد بالای" کثرت گرایی نامید.

ویتگنشتاین نیز پس از چرخش از تیوری تصویری زبان به سوی نظریه بازی زبانی در رابطه با اندیشیدن فلسفی، چشم انداز پلورالیستی را برجسته کرد و مطرح نمود: "ممکن است هنگامی که واژه را می شنویم، تصویری واحدی به ذهن ما بیاید اما کاربست آن متفاوت است، آیا در دو بار معنای واحدی دارد؟ فکر می کنم باید بگویم نه."^(۱۹)

ویتگنشتاین از کاربردهای مختلف زبان با عنوان "بازی های زبانی" یاد نموده و این کاربردها را به معنای مظاهر گوناگون زندگی انسان ها تلقی می کند.^(۲۰) و زبان را نیز مبین سبک یا نحوه زندگی می داند.^(۲۱) از نظر ایشان: ما مفاهیم را طوری در قضاوتها و تفکرات مان می پذیریم با این شرط که بنیان آنها ابدی و تغییر ناپذیر نیست، این بنیان محصول تاریخ بشر و تحولات آنست، چیزی که ساخت بشر تغییرش می دهد.^(۲۲)

تکیه بر روش های فلسفی متفاوت برای فهم، زمینه این را بوجود آورد تا هیمنه شالوده باوری و ساختارگرایی ضربه پذیر شوند و رویکرد های رقیب نیرومند مانند دانش هرمنوتیک^۳، دیالکتیک حدس و ابطال کارل پوپر^۴، الگوی فکری قیاس ناپذیری^۵ پارادایم های توماس کوهن^۶، منطق برنامه پژوهشی^۷ ایمره لاکاتوش^۸، حل مسئله ای علم در عمل باز^۹ لاری لائودان^{۱۰} و تفسیر واقع گرایانه روی باسکار^{۱۱} به جانبداری از پلورالیزم وارد صحنه های علمی و فلسفی شوند.

روش شناسی کثرت گرایی تأیید می کند که:

۱. مشاهده نظریه بار است.

۲. نظریه دارای وجوه خاص فرهنگی است.

1. Ironies

2. Upper Limit

3. Hermenotics. دانش رمز گشایی متون و آثار است.

4. Karl Raimund Popper(1902 - 1994)

5. Incommensurable

6. Thomas Kuhn(1922 - 1994)

7. Research Programme

8. Emre Lakatos (1922 - 1974)

9. Science is fundamentally a problem-solving activism

10. Larry Laudan(۱۹۴۱) فیلسوف علم و هستی شناس امریکایی است.

11. Roy Bahaskar(1944) فیلسوف علم انگلیسی و بنیانگذار رالیزم انتقادی است

۳. شناخت علمی که با این اوصاف حاصل می شود غیر جزمی و واجد عدم قطعیت است. بهمین جهت شالوده گرایی را در برابر تردید قرار داد و مفهوم واقعیت به معنای صدق را با چالش روبرو کرد.

بازتاب این گرایش را علاوه بر دانش های دیگر در فلسفه علم و در آثار نویسندگان پرنفوذ مانند پاول فایرابند^۱، هیلری پاتنم^۲ نلسون گودمن^۳ و غیره نیز می توان بخوبی مشاهده کرد. با وجود اینکه از زمینه های مساعد دیگر مانند توسعه منطق احتمالات، منطق غیر مونوتیک^۴، انواع مختلف منطق ریاضی و تیوری های زبانشناسی برای بالندگی پلورالیزم می توان سخن به میان آورد، اما نظریه های جدید فیزیک کوانتوم و نیز دست آورد های فوق العاده ژنتیک، ارتباطات و کشفیات جدید نجوم و سفر های فضایی؛ نگرش کثرت گرایانه را در میان دانشمندان عصر حاضر بیشتر از پیش تقویت کرده است.

جا دارد از آثار دانشمندانی مانند دیوید بوهم^۵ و پروفیسور استیفن هاو کینگ^۶ نیز یاد آوری نمود که دست آورد های مهمی در زمینه تفکرات فلسفی به شمار می روند، اثر مهم "علم، نظم و خلاقیت"^۷ (۱۹۸۹) از بوهم و "تاریخ کوتاه زمان" (۱۹۸۸) از هاو کینگ از بهترین عرضه های پلورالیستی عصر حاضر به شمار می روند، همچنان "طُرُق جهان سازی"^۸ (۱۹۸۵) نلسون گودمن نظریه پرداز "بازنمود" و "فن معماری معنا: بنیان های پلورالیزم نو"^۹ (۱۹۹۳) نوشته والتر واتسن^{۱۰} کوشش های جدی برای درک پلورالیستی در اندیشه فلسفی تلقی می شوند.

1. Paul Feyrabend(1924 - 19994)

2. Hilary Whitehall Putnam(1926)

3. Henry Nelson Goodman(1906-1998م)

نلسون گودمن فیلسوف برجسته علم، زیبایی شناسی و فلسفه تحلیلی است و زبان های هنر، یکی از آثار گرانسنگ این دانشمند امریکایی می باشد.

4. Non- monotonic Logic

5. Daved Bohem (1917-1992)

داوید بوهم فزیکدان مشهور انگلیسی الاصل است، نظریه ایشان بیشتر در زمینه مکانیک کوانتومی می باشد، اما او مهمترین مباحث زمان خود را مسئله "ذهن" و "خود آگاهی" دانسته است.

6. Stephen William Hawking(1942)

استیفن هاو کینگ فزیکدان نظری و کیهان شناس انگلیسی است، او کارهای برجسته در عرصه های کیهان شناسی، جاذبه کوانتوم، تابش امواج سیاهچال ها (تابش هاو کینگ) انجام داده و در همین زمینه ها آثار مهمی دارد.

7. Scince, Order and Creativity

8. Ways of World Making

9. The Architectonics of Meaning: Foundations of the New Pluralism

10. Walter Watson

کثرت گرایی و علوم اجتماعی

آراء فلسفی برای توجیه کثرت گرایی این پرسش را نیز دامن زده است که: چگونه می توان گفتمان های فلسفی را به فعالیت های ملموس تبدیل نمود؟
در واقع با طرح مسئله بالا است که کثرت گرایی از حوزه مباحث فلسفی وارد قلمرو نظریه های اجتماعی و سیاسی گردیده و چهره تازه بخود گرفته است.

جهت گیری شالوده شکنانه کثرت گرا در حوزه علوم اجتماعی زمینه این را فراهم آورده است تا رویکرد کاربرد پذیری^۱ و انتقاد از صورت گرایی، جایگاه مناسب به دست آورد، بهمین جهت بوده است که جیمز بومن بحث "انگیزه علوم اجتماعی عمل و ارزش است" را مطرح می کند و تأکید می نماید که: با وجود منابع موجود و صورت های تحلیلی، این روزها علوم اجتماعی، دیگر به نظریه های وحدت بخش نیازی ندارد"^(۲۳)

نکته نظر فوق به خوبی نشان می دهد که "احترام"^۳ به چندگانگی که لازمه کثرت گرایی به شمار می رود در قلمرو مطالعات فرهنگی واجد جایگاه بلندی شده است.

کثرت گرایی در حوزه علوم اجتماعی به جهت اینکه تجربه های تک خطی را مورد تأیید قرار نمی دهد، بهره وری از رویکرد ها، چشم اندازها، الگوها و چارچوب های مفهومی متنوع را مورد تأکید جدی قرار داده است، بهمین جهت باید: در برابر کثرت ایده ها بردبار بود و از آنها بهره برد، به قول نلسون گودمن فیلسوف برجسته علم، می باید شاهد "بسیاری روایت ها و بسیاری جهان های ساخته شده بود"^(۲۴)

یکی از پرسش های جالب توجه برای دانشمندان علوم اجتماعی این است که: آیا "جامعه" نمایشگر یک جهان واحد در میان نظام طبیعی جهان است؟ یا اینکه در درون خود امر اجتماعی، چندین قلمرو قابل تمیز وجود دارد که شایسته است یکایک آنها منزلت یک جهان جداگانه را داشته باشند؟ در چنین فضایی مقبول تر خواهد بود که بپذیریم تمایز میان صورت های "خرد" و "کلان"، کنش متقابل میان انرژی روانی خود آگاه و ناخود آگاه، نظام قشر بندی شده طبقاتی، جنسیتی و غیره را به عنوان قلمرو های متفاوت و در عین حال همجوار جامعه به مثابه دنیای واقعی بالقوه و بالفعل در نظر گرفت و مورد مطالعه قرار داد.

1. User- Findly approach

2. James Boman

۳. یکی از آثار بومن نیز "حترام" نام دارد.

این موضوع مهم است که استدلال نماییم: همانطور که جهان‌های واقعی بی‌شمار "گیتی" را می‌سازند، دنیای معین و شناخته شدهٔ ما نیز دارای قاعده‌های نسبتاً مستقل عملیاتی و واحد‌های وجودی ویژه هستند.

کثرت‌گرایی در دوران جدید با وجود اینکه پاسخ مناسب برای دگماهای وحدت‌انگار به شمار می‌رود رقابت جدی در برابر میناگروی پوزیتیویستی را نیز پیش می‌برد؛ از نظر تحلیل‌گران، شناخت‌شناسی وحدت‌انگار و شالوده‌گرا نوعی رابطهٔ جدی با قرائت‌های تمامیت‌خواهانه در حوزه‌های اجتماعی برای تحکیم سلطه برقرار می‌نماید و ادبیات مشروعیت‌نما را تولید می‌کند، به قول پروفیسور آنا یتمن^۱: شناخت‌شناسی‌های شالوده‌گرا فعالانه می‌کوشند که به تلاش طبقهٔ جدید برای کسب قدرت، مشروعیت دهند.^(۲۵)

استیون سیدمن^۲ جامعه‌شناس امریکایی نیز استدلال مشابهی را مطرح می‌کند: برج رفیع اندیشهٔ علمی همه چیز دارد ولی تحت فشار حملات لفظی کسانی که خود را قربانیان آن می‌دانند ویران شده است.^(۲۶)

اظهار نظر‌های فوق بیانگر این امر اند که با اتخاذ مواضع منتقدانه و ترجیح نگرش مبتنی بر "تفاوت" می‌توان معرکهٔ مبارزه با رادیکالیزم مدرن که همانا یکسویه‌نگری مبتنی بر روایت‌های جهانگستر است را گرم نگه داشت، چنانچه کار‌های جدی و تأثیرگذار جان راولز^۳ در باب "نظریهٔ عدالت"، ویلارد ارمن کواين^۴ در زمینهٔ نقد دگماهای تجربه‌گرایی، هانس گیورگ گادامر^۵ در باب هرمنوتیک، توماس کوهن^۶ در مورد ساختار انقلاب‌های علمی و پروفیسور جان هیک^۷ در بارهٔ پلورالیزم دینی و غیره را می‌توان در همین راستا مورد مطالعه قرار داد.

۱. نظریهٔ عدالت

جان راولز با ارائه‌ای اثر مهم اش "نظریهٔ عدالت"^۸ شهرت جهانی یافته است، ایشان بر بنای پارادایم "قرار داد اجتماعی" دو اصل اساسی را مورد تأکید قرار می‌دهد:

1. *Cosmos*
2. *Professor Anna Yeatman*
3. *Steven Seidman*
4. *Jahn Rawls (1921- 2002)*
5. *Willard Van Orman Quine (1908 - 2000)*
6. *Hans Georg Gadamer (190 - 2002)*
7. *Tomas Kuhn(1922 - 1994)*
8. *John Hick (1922)*
9. *A theory of Justice(1971)*

الف. هر شخصی باید حتی برابر نسبت به گسترده ترین آزادی ممکن داشته باشد که با آزادی مشابهی برای دیگران سازگاری داشته باشد.

ب. نابرابری های اجتماعی و اقتصادی باید به نحوی سامان داده شوند که اولاً، بیشترین منفعت را برای نا برخوردارترین افراد، در بر داشته باشد؛ ثانیاً موقعیت ها، مناصب و مشاغل، تحت شرایط مناسب و متناسب با نظام فرصت های برابر در دسترس همگان قرار داشته باشد.^(۳۷)

فلسفه سیاسی راولز بر این نکته تأکید می کند که خیر های اولیه^۱ را دولت باید به طور مساوی توزیع کند مگر آنکه توزیع نابرابر به نفع همگان باشد، در عین اینکه توزیع نابرابر هرگز مطلوب نیست.

راولز برای توجیه "عدالت به مثابه انصاف"^۲ گزارشی از وضعیت قرارداد اجتماعی را می پروراند که مردم پیش از فرایند موافقت در آن وضع قرار دارند، او از این وضعیت به عنوان "وضع اصلی"^۳ یاد آوری می کند، مهمترین ویژگی "وضع اصلی" راولز چیزی است که او آن را "حجاب جهل"^۴ نامیده است.

طرح "حجاب جهل" برای این است تا اطمینان حاصل نمایم که مردم جداً فارغ از جانبداری، تعصب و دیدگاه های مرزگذارانه ایدئولوژیک، نژاد پرستانه یا جنس گرایانه هستند، یعنی در واقع فارغ از هر چیزی که ممکن است موجب انحراف اخلاقی آنها در ترجیح یکی از درک ها و فهم ها از عدالت شود.

راولز فرض را اینگونه می گذارد که در "وضع اصلی" افراد از مقام و جایگاه خود در جامعه، از دیدگاه خاص مذهبی، متافیزیکی، اعتقادات اخلاقی، نظریه های اجتماعی و غیره بی خبر اند و نسبت به آنها در جهل بسر می برند، او می گوید: بدین ترتیب وضعیتی را خلق می کنیم که در آن طرفهای قرارداد قادر می شوند به شکل عینی و بیطرفانه یکی از درک ها و فهم ها از عدالت را ترجیح می دهند و بر می گزینند.

راولز در نظریه عدالت، برای تصمیم گیری، "مقیدات مفهوم حق" را مهم می پندارد که باید رعایت شوند؛ "مقیدات مفهوم حق" از نظر او درک و فهمی از عدالت است که عام و همگان شمول، قابل فهم و در تحمیل نظمی بر ادعای متقابل مؤثر و نهایی باشد یعنی به مثابه "دادگاه استیناف" برای نظر نهایی در جامعه نقش ایفاء نماید.

1. Primary goods
2. Justices as fairness
3. Original Position
4. Weil of ignorance

با توجه به مقیدات و حجاب ها، هریک از طرف های قرارداد در "وضع اصلی" در شرایط ذیل قرار می گیرد:

۱. به دست "حجاب جهل" سپرده شود به نحوی که فرد فقط شخصیت اخلاقی به حساب آید.
 ۲. خواستار حد اکثر مقدار ممکن از خیر های اولیه برای خود و خانواده خود شود.
 ۳. بداند که شرایط عدالت در جامعه خود او اعمال می شود.
 ۴. هر درک و فهم پیشنهادی از عدالت را تابع "مقیدات مفهوم حق" نماید.
 ۵. به دلیل وجود "حجاب جهل"، رسیدن به این نتیجه که فرد می تواند برابر هر کسی در جامعه باشد با علم به اینکه فرد ممکن است نابرخوردارترین عضو جامعه باشد.
 ۶. در وضعیت بی اطمینانی، انتخاب چنان صورت گیرد که موفقیت کمینه شخص بیشینه شود.
 ۷. در انتخاب از میان دو درک از عدالت، "فایده گرایانه" و "عدالت به مثابه انصاف" انتخابی را مرجح شمارد که اجازه نمی دهد هیچ فردی فدای نفع باهماد شود و منابع را همانگونه توزیع کند که به نفع همگان باشد، خصوصاً به نفع نابرخوردارترین افراد.^(۲۸)
- علاوه بر استدلال "وضع اصلی"، راولز درک خود از عدالت را با مفهوم احترام به همه بدون در نظر داشت استعداد های طبیعی، گرایش های اعتقادی، امید ها، چشم انداز های زندگی، مهارت ها، قومیت، جنسیت و غیره هممنشین معرفی می کند؛ در واقع، "عدالت همچون انصاف" در پراوتز گذاشتن تمامی تعلقات و پیشداوری ها و احترام یکسان و رعایت حقوق برابر، همه جلوه هایی از "واقعیت پلورالیزم"^(۲۹) در حوزه اجتماعی به شمار می روند که در قالب "نظریه عدالت" راولز پرورده شده اند.

۲. عدم قطعیت ترجمه

نظریه ویلارد وان ارمن کواین فیلسوف امریکایی که با نقد "دو حکم جزمی تجربه گرایی" شهرت جهانی یافته است "عدم قطعیت ترجمه" می باشد که در یکی از آثار او به نام "کلمه و شیء"^۲ در فصلی تحت عنوان "ترجمه و دلالت"^(۳۰) مطرح شده است؛ از نظر ایشان، ترجمه در اصل و در بسیاری از عبارات و جملات قطعیت ندارد^(۳۱) بنا بر این هیچ امر مسلم و ناظر به واقع در باره معنای آنچه سخنگو بر زبان می آورد وجود ندارد.^(۳۲)

از نظر کواین، هر معنا در زبان خاص ساخته می شود و برگردان آن در پیکر زبانی دیگر معنای دیگر را می رساند، ایشان تصریح می کند: در موارد بی شماری برای یک جمله در یک زبان می توان

1. *Two dogmas of empiricism*

2. *Word and object*

ترجمه های زیادی در زبان دیگر ارائه کرد، همچنان نمی توان تساوی معنایی میان آندو را به دست آورد، پس، بر اساس برگردان ها می توانیم به نظریه های متفاوتی در باره مفاهیم مشخص و معین برسیم، او تأکید می کند: ترجمه نمی تواند "حافظ الصدق" مترادفات^(۳۳) و معانی در زبان باشد، بهمین جهت تعین ناپذیر و غیر قطعی است.

پیتر وینچ با استفاده از این نظریه تعمیم نظری را اینگونه ارائه می کند: امکان ترجمه مفاهیم از دل فرهنگ A به فرهنگ B وجود ندارد، زیرا هر مفهوم فقط در چارچوب فرهنگ A و در نهایت قالب زبان خود، یعنی زبان A قابل طرح است.

کواین با عنوان "آیا ترجمه امکان دارد؟" در "کلمه و شیء" ترجمه را به تبار یونانی اش که تأویل و تفسیر بوده است باز می گرداند، تأویلی که سرانجام خود را در پیکر یک نظریه می نمایاند. کواین استدلال می کند: به جهت اینکه نمی توانیم به دقت دریابیم که معنای یک متن یا سخن در زبان دیگر چیست و آنرا به نظریه ای که خود بر قرار کرده ایم ارجاع می دهیم، بنا بر این هیچ نظریه ای نمی تواند متعین باشد، هر نظریه چون متکی به تأویل است می تواند به داده ها ارجاع و از این راه توجیه شود، بدین ترتیب نظریه های متفاوت توجیه همسان نمی یابند و برتری هیچ یک از دو جمله که یک معنا می دهند متعین نیست.

از نظر کواین، هر نظریه بر اساس تأویلی استوار است، اما هر نظریه می تواند راه را بر تأویل تازه بگشاید، هر تأویل امر واقع را به صورت تازه تعریف می کند، بهمین جهت است که نمی توان پرسید که کدام نظریه امر واقع را بهتر، دقیق تر و درست تر بیان می کند، حتی قیاس میان آنها دیگر ممکن نیست، به همین جهت او استدلال می کند که:

"دانسته های پدران مان بافته از جملات است، این بافته در دستان ما وسعت و تغییر شکل می یابد؛ ما تحت انگیزش کمابیش مستقیم اندام های حسی مان نسبتاً دلخواهانه و آگاهانه آن را بازمینی کرده حتی از خود چیزی بر آن می افزاییم، ما با دانشی سر و کار داریم که لبه های خاکستری ای دارد، لبه هایی که از واقعیت های سیاه و قراردادهای سفید، رنگ گرفته است، به نظر من دلیل محکمی نداریم که نتیجه بگیریم در این بافته بی شک دو دسته تار و پود متمایز کاملاً سیاه یا کاملاً سفید می توان یافت.^(۳۴)

۳. هرمنوتیک

از هرمنوتیک به عنوان دانشی یاد می کنند که تیوری های مربوط به فهم را بازگو می کند و به تأویل راز های متون و آثار و رمزگشایی آنها می پردازد.

شلایر ماخر^۱ و دیلتهای^۲ از چهره های مطرح کلاسیک هرمنوتیک به شمار می روند اما مارتین هایدگر^۳ به دلیل نقد متافیزیک غربی و کانونی پنداری هستی شناسی، هرمنوتیک را وارد مرحله مهمی نموده است.

تحلیل گران هرمنوتیک معاصر را در سه رویکرد متمایز از هم مورد مطالعه قرار می دهند:

۱. هرمنوتیک وجودی هایدگر که غالباً بواسطه گادامر در قالب سنت و زبان تشریح شده است.

۲. هرمنوتیک یورگن هابرماس^۴ که در قالب نظریه انتقادی مطرح شده است.

۳. هرمنوتیک حقوقی که امیلیو بتی^۵ مورخ ایتالیایی علم حقوق مطرح کرده است.

با وجود اینکه رویکرد های جداگانه هرمنوتیکی را پژوهشگران مورد مطالعه قرار می دهند اما

روح مشترک همه آنها را تأویل متون و آثار تشکیل می دهد.

امروزه نام هرمنوتیک فلسفی بیشتر از دیگران با نام گادامر پیوند خورده و مفهوم فهم در نظریه او

از جایگاه کانونی برخوردار شده است.

واقعه فهم از نظر گادامر واجد منش سه گانه است:

الف. منش تاریخی که تاریخیت فهم را مورد تأکید قرار می دهد و از فرایند شکل گیری آگاهی

از "افق"، سخن به میان می آورد.

ب. منش زبانی که فهم را استوار به گفتگو و وابسته به زبان تلقی می کند.

ج. منش دیالکتیکی که حصول فهم را نه از طریق روش بلکه در چارچوب پاسخگویی پرسشگرانه

مقدور می داند.

گادامر بر این نکته تأکید می کند که در پرده گفتمان هیچ حقیقت مرکزی و فراگفتمانی یا ماقبل

گفتمانی در کار نیست بلکه در هر گفتمان اشکال از حقیقت ایجاد می شود. (۳۵)

نظریه های هرمنوتیکی بویژه آراء گادامر را تحلیلگران به جهت موارد ذیل همنشین با پلورالیزم

می دانند:

۱. هیچ یک از دریافت های بشر انعکاس خاص و مستقیم جهان خارج در ذهن نیست بلکه تفسیر

و تأویلی از آن است که در شکل گیری فهم در افق تاریخمند نقش بازی کرده است.

۲. فهم و معرفت از یک چشم انداز صورت می پذیرد، هر فهم در واقع تفسیر از یک منظر و چشم

1. Friedrich Schleir Macher (1768 - 1834)

2. Wilhelm Dilthey(1833 - 1911)

3. Martin Heidgger(1889 - 1969)

4. Jurgen Habermas(1929)

5. Emilio Bette(1890- 1968)

انداز است.

۳. عینیت به معنای مطابقتِ فهم با واقع معنایی ندارد، با اعتقاد به "حقیقت تأویلی"، "تیوری آئینه ای" به عنوان الگوی معرفت شناسی از اعتبار می افتد، بنابر این معیار حقیقت دیگر مطابقت با واقع نخواهد بود بلکه انسجام گزاره مورد نظر با کُل منظومه معرفتی می باشد؛ فهم صحیح نه با انعکاس واقعیت در ذهن و نه با حیث التفات به سوی عین بلکه از طریق "دور هرمنوتیکی" که کنش متقابل و اساسی کُل و جز را سامان می دهد میسر می شود.

۴. حقیقت ابدی و تفسیر نهایی امر ممتنع به شمار می آید، در مسیر فهم و تفسیر نه تنها پایان قابل تصور وجود ندارد که سخن گفتن از قطعیت و حتمیت و رسیدن بالجمله به حقیقت نیز مبالغه آمیز جلوه می کند، موضوع واجد اهمیت برای فهم، گفتگوی افق ها برای عبور از دگما هاست.

۵. با پذیرش "حقیقت تأویلی" فهم های متعدد صحیح (نه مطلقاً صحیح) از یک متن، امکان طرح قرائت های متنوع از آن را بوجود می آورد، با توجه به موقعیت های هرمنوتیکی قرائت کنندگان می توان مطرح کرد که فهم محصول تعامل افق های خواننده و متن می باشد، این امر موجب می شود تا تأویل های گوناگون از متن واحد صورت پذیرد و از طرح معنای یگانه و یکتای آن اجتناب صورت گیرد.

از آنجا که به قول ولفگانگ آیزر^۱ معنا توسط تأویل کنندگان متن ساخته/کشف می شود حکایت از این امر دارد که دلالت های معنایی هر اثر در هر زمان و هر مکان متفاوت و مربوط به موقعیت موجود است، بنا بر این برای کشف راز از چهره متن علاوه بر اینکه تطبیق پذیری متن با افق دلالت های معنایی هر دوره را جدی بیانگاریم که زیبایی شناسی دریافت را با این سخن استنلی فیش^۲ که "پیام هر اثر در هر دوران، متفاوت خواهد بود"^(۳۶) نیز واجد اهمیت بدانیم.

۶. معرفت و شناخت اساساً هویت مکالمه ای و جمعی دارد؛ هرمنوتیک با توجه به این اصل تأکید می کند که آدمی در مسیر فهم حقیقت، خود را در "موقعیت مکالمه" قرار می دهد و براساس آن پذیرد که ممکن است بخشی از حقیقت نزد او و بخشی دیگر نزد مخاطب باشد، جزم یافتن حقیقت در واقع معادل با انکار آن است، با حقیقت می توان در جمع در چارچوب مکالمه و گفتگو نزدیک شد.

۷. حقیقت در فضای تجربه هرمنوتیکی آنهم تجربه پرسشگرانه می شکند، با این احوال فهم متن در صورتی امکان پذیر می شود که از پرسش هایی آگاهی یافته باشیم که متن باید به آنها پاسخ بگوید، در غیر آن متن بی معنا می شود.

1. Wolfgang Iser(1926-2007)

2. Stanly Fish(1938)

از قاعده فوق می توان فهمید، حقیقتی که در متن به ظهور می رسد، تحقق تدریجی و تاریخی دارد و تعیین معرفتی این تحقق، وابسته به روند پرسش و پاسخ از متن است، بهمین جهت ما به دلیل شرایط تاریخی خود پرسش های خاصی از متن داریم و طبیعتاً پاسخ های در خور افق مان را دریافت می کنیم و در "فضای باز" همسخنی / دیالوگ قرار می گیریم.^(۳۷)

۸. متن پدیده بشری و زبانی است و زبان، جلوه گاه وجود، جهان زیسته و فرهنگ انسانی است؛ در پدیده های زبانی می باید در جستجوی نشانه های هستی و جهان و فرهنگ انسان بود و در این میان همه چیز به نیت مؤلف خلاصه نمی شود.

گادامر تصریح می کند: گرچه فهم سخن مؤلف مهم است اما این باعث نمی شود که محدود به آنچه او قصد کرده است بمانیم بلکه می توان به ورای عمل ذهنی مؤلف در قصد و معنا کردن متن رفت و حتی بالاتر از آن به ورای مقصود و نیت او سفر کرد.^(۳۸)

۴. قیاس ناپذیری پارادایم ها

بحث قیاس ناپذیری پارادایم های توماس کوهن مبین این امر است که شبکه های از مفاهیم را نمی توان با یکدیگر قیاس نمود، برگردان کرد و هم ارز دانست، به جهت اینکه دریافت معنا علاوه بر اینکه در نتیجه یکسان حاصل نمی شود بلکه فراتر از روابط صرف ریاضی نیز هست.^(۳۹)

کوهن با اتکاء بر قیاس ناپذیری معرفتی، روش شناختی و مشاهدتی، تز "نظریه بار بودن مشاهده"^(۴۰) را مطرح می کند، ایشان تصریح می نماید، دو دانشمندی که در درون دو پارادایم مختلف کار می کنند با وجود اینکه تحریک های حسی یکسانی دریافت می نمایند چیز های مختلفی را می بینند، چنانچه تیکو براهه^۱ و دستیارش یوهان کپلر^۲ در اوایل قرن هفدهم، با وجود اینکه در رصد ها با یکدیگر همکاری می کردند، به دو نظریه نجومی متفاوت معتقد بودند، تیکو براهه، بطلموسی^۳ و یوهان کپلر، کپرنیکی^۴ بود، کوهن اضافه می کند آنها (هر دو) در هنگام غروب خورشید اظهار می کردند که "آفتاب در حال غروب کردن است" اما از دیدن چیز های متفاوتی حکایت می نمودند، چنانچه کپلر خیال می نمود که آفتاب به علت حرکت زمین در حال ناپدید شدن در افق است اما براهه خورشید را متحرک می دانست و گمان می کرد که به دور زمین می چرخد.

از نظر کوهن اینگونه نیست که کپلر و براهه یک چیز را مشاهده می کردند و بعداً آنرا به دو

1. Tycho Brahe (1546 - 1601)

2. Yohan Kepler(1571- 1630)

3. Claudius Ptolemy (قرن دوم میلادی)

4. Copernicus (1473- 1443)

شکل مختلف تعبیر می نمودند بلکه آنها اساساً دو تصویر مختلف از غروب آفتاب را بر بنای پارادایم های متفاوتی که در آن کار می کردند به مشاهده می پرداختند، او بر آنست اگر گفته شود: مدافعان پارادایم های رقیب "در جهان های مختلفی زندگی می کنند" سخن دلالت آمیزی گفته شده است^(۴۱) مانند مثال های بالا که یکی (براهه) با پارادایم بطلموسی و دیگری (کپلر) با پارادایم کپرنیکی به ابراز نظر های شان می پرداختند؛ کوهن استدلال می کند که "پارادایم ها از این نظر که با هم قیاس ناپذیر هستند نمی توان آنها را به یکدیگر ترجمه کرد، همانگونه که اشعار در یک زبان قابل ترجمه به زبان دیگر نیستند"^(۴۲)

کوهن با تأیید نظر کوااین بر این باور است که: نمی توان تعریف حقیقت یک نظریه را بر پایه "تطابق" ساده آن با واقعیت خارجی - چنانچه پوپر به تقلید از تارسکی معتقد است - بنا نهاد و همچنان از آن دفاع کرد: باید در ضمن ساحتی دیگر را هم که به همان اندازه اهمیت دارد، یعنی ساحت زبانی را که نظریه مورد بحث در آن عرضه شده است و تغییرات آن موضوع حقیقی تاریخ علوم را تشکیل می دهند به حساب آورد^(۴۳) بهمین جهت حقیقت نیز با زبان در بستر تاریخ رابطه دارد.

پاول فایرلند^۱ نیز موضع کوهن در مورد قیاس ناپذیری نظریه ها را در "نقد استبداد مفهومی"^(۴۴) مورد تأیید قرار می دهد و مطرح می نماید: امکان دارد در پاره از موارد اصول اساسی دو نظریه رقیب چنان به طور بنیادی متفاوت باشند که صورتبندی مفاهیم پایه ای یک نظریه بر حسب دیگری امکان پذیر نباشد و در نتیجه دو رقیب در هیچ گزاره مشاهدتی اشتراک نداشته باشند، در چنین مواردی مقایسه منطقی نظریه های رقیب، به منظور مقایسه دو نظریه، ممکن نخواهد بود، در این صورت این دو نظریه غیر قابل قیاس خواهند بود، فایرلند تأکید می کند که از غیر قابل قیاس بودن دو نظریه رقیب می توان نتیجه گرفت که آنها را به هیچ طریقی نمی توان مقایسه کرد.^(۴۵)

بحث قیاس ناپذیری نظریه ها را می توان در آراء بنجامین ورف^۲ نیز یافت، او نشان داده است که فرهنگ های گوناگون بر اساس نظام های مفهومی متفاوتی استوار اند که خود از نظام های متمایز زبانی بر می خیزند و این ها "با همدیگر قیاس ناپذیر هستند"، ایشان اضافه می کند، ما در فرهنگ خود برای چیز ها منش علت و معلولی قایل هستیم و همه چیز را در قالب زمان و مکان جای می دهیم، پس یک نظام مفهومی، شناختی و زبانی خاص را ایجاد می کنیم، مفاهیم و نکته هایی که در نظام مورد قبول ما جای می گیرند با مفاهیم و نکته هایی که در نظام دیگر شکل گرفته اند قابل قیاس نیستند، ورف نتیجه می گیرد که الفاظ در زبان های متفاوت از نظر مفهومی و معنا شناسانه با هم قیاس

1. Paul Feyrabend (1924 - 1994)

2. Benjamin Lee Whorf (1941-1897)

ناپذیر اند.

۵. پلورالیزم دینی

پروفسور جان هیک از فیلسوفان معاصر است که در جهت تبیین پلورالیزم دینی قلم زده و در این حوزه شهرت بسزایی یافته است.

ایشان با استفاده از آموزه های شلایر ماخر^۱ در مورد تجربهٔ دینی، تفکیک کانت میان "نومن" و "فنومن" و عرفان خداوند گار بلخ (مولانا جلال الدین بلخی) بحث کثرت گرایی دینی را مطرح می کند و به توجیه آن می پردازد.

هیک بر این باور است که هر گونه ادراکی که از جهان پیدا می کنیم، مرکب از دو مؤلفه است: الف: تأثیری که عالم خارج بر دستگاه ادراکی ما می گذارد. ب: شکلی است که فاهمهٔ ما به آن تأثیر دریافت شده، می دهد.

ایشان تصریح می کند که در ارتباط با محیط مادی پیرامون، ذهن/مغز به نحوی فعالی در حال تفسیر است اگر چه عمل تفسیر آن تا حد زیادی توسط خود محیط مهار می شود؛ نتیجهٔ این عمل در آگاهی ما "تجربهٔ با وصف... " نامیده می شود، با این توضیح: هنگامی که می فهمیم یک شیء یا یک وضعیت با مجموعهٔ از حالات نفسانی و عملی خاصی ایجاد می شود، ذهن/مغز، داده های حسی را به وسیلهٔ مفاهیم و الگوهایی که از حافظه می گیرد، تفسیر می کند.^(۴۶)

هیک استدلال می کند، انسان ها به دلیل مغز پیچیده ای که دارند، زبان را ایجاد کرده اند و با قدرت فوق العادهٔ شان غنای مفهومی و جهانی از معانی پیشرفته را ساخته اند که آنها را به تدریج در زندگی روزمره، هنر، علم، فلسفه و دین کشف و به کار گرفته اند، همین عملیه (آفرینش مفهومی) است که ساختار درونی حیات را تشکیل داده و فرهنگ های متفاوت را بوجود آورده است، در این سطح و لایه است که "تجربه" حضور پیدا می کند، شکل و رنگ انسانی بخود می گیرد و مفاهیم و معانی به آن اطلاق می گردند، بهمین دلیل تجربه ها با بار مفهومی، زمینه ساز ظهور تفاسیر و تقاریر متفاوت و متنوع می شوند، هیک با استفاده از مقولهٔ بالا تجربهٔ دینی را نیز شامل آن می داند، از نظر ایشان تجربهٔ دینی هم توسط عقاید و مفاهیم شکل می گیرد و در هر تجربه و باور دینی نیز بطور ضمنی حضور دارند و موجب بوجود آمدن برداشت خاص می شوند.^(۴۷)

جان هیک تصریح می کند: همهٔ ادیان به لحاظ ریشه های تجربی خود با یک واقعیت غایی

1. Friedrich Schleiermacher (1889 – 1834)

نامتناهی در تماس هستند لیکن تجربه های متفاوت آنها از این واقعیت ادیان متفاوتی را بنیان گذاشته^(۴۸) و تصاویر گوناگونی را بوجود آورده است که تا حدودی صحیح هستند، هر چند ما نمی توانیم از این موضوع اطمینان پیدا کنیم، به جهت اینکه هیچ یک از این تصاویر کاملاً بر واقعیت فی نفسه منطبق نیستند؛ هیک از مثال معروف فیل که مولانا جلال الدین بلخی در مثنوی معنوی آورده است^۱ استفاده می کند:

گروهی از مردان در تاریک خانه با فیل که هرگز او را ندیده بودند مواجه می شوند، وقتی یکی از ایشان پای فیل را لمس کرد گفت که فیل ستون است، دیگری خرطوم آنرا لمس نمود اظهار نمود که بادبزن است، دیگری عاج آنرا لمس کرد گفت که فیل شبیه تیغه گاو آهن است و الی آخر، البته همه آنها درست می گفتند، اما هر کدام صرفاً به یک بخشی از کُل واقعیت اشاره می کردند و مقصود خود را در قالب تمثیل های ناقص بیان داشتند.^(۴۹)

ایشان نتیجه می گیرد که ما در موضع همان هایی هستیم که در بند مفاهیم شخصی و فرهنگی خود گرفتاراند، گزاره هایی ناظر به واقعیت غایی، در واقع استعاره هایی هستند که ارزش اساسی آنها در متحول کردن وجود مواجهه کنندگان می باشند.

پروفسور هیک برای توجیه پلورالیزم (بویژه پلورالیزم دینی) دلایلی بیشتری ارائه می کند، مانند:

۱. ۹۹ فیصد از انسان های که به دین خاص خود معتقد اند و به محل تولد خود وابسته اند و دین خود را هم مانند فرهنگ و زبان و سایر چیز های دیگر به ارث گرفته اند، وقتی کسی چیزی را به ارث گرفته باشد به چه دلیل با کسی دیگری که چیز دیگری را به ارث برده تخاصم کند؟
۲. همه انسان ها در زندگی به خاطر ترقی و رسیدن به تعالی کوشش می کنند، ولی این کوشش ها نتیجه یکسان به بار نمی آورند، در رابطه با تحری حقیقت نیز چنین است، بنابر این اصل بحث تمسک به روح آن است، به خاطر تفاوت در شعایر نباید یکدیگر را تخطئه نمود.

عرضه را آورده بسودندش هوند
اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
اندر آن تاریکیش کف می بسود
گفت همچون ناودانست این نه سواد
آن برو چون باد بیزن شد پدید
گفت شکل پیل دیدم چون عمود
گفت خود این پیل چون تختی بدست
فهم آن می کرد هر جا می شنید
آن یکی دالش لقب داد این الف
اختلاف از گفتشان بیرون شدی^(۵۰)

۱. پیل اندر خانه تاریک بسود
از برای دیدنش مردم بسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود
آن یکی را کف بحرطوم اوفتاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست
همچنین هر یک بجز وی که رسید
از نظر گه گفتشان شد مختلف
در کف هر کس اگر شمعی بدی

۳. اگر مطرح نماییم که حقیقت از آن ماست، این حقی است که همه انسان ها می خواهند به خود بدهند و با همین ادعا، حقیقت را از آن خود بدانند، ولی ادعای در انحصار گرفتن حقیقت مشکلی را حل نمی کند، در ثانی ما با چنین دگما در واقع دیگران را نسبت به خود فروتر احساس می کنیم و آنها نیز همان طور، بهتر آنست، باهم گفتگو داشته، یکدیگر را تحمل نموده و بپذیریم.

۴. حقیقت مطلق، میان ادیان مشترک است، مثلاً توماس اکویناس از متفکران بزرگ مسیحیت گفته است که "خداوند فراتر از آنست که عقل ما به آن برسد" و خواجه عبدالله انصاری نیز گفته است که "تو فراتر از آنی که عقل ما به آن برسد"، بنابر این سخن خواجه عبدالله انصاری و اکویناس همانند است، پس چرا مشترکات را اصل قرار ندهیم که افتراقات را مطرح نماییم؟^(۵۱)

نتیجه:

پلورالیزم که از همان آغاز گفتگوهای بنیادین با داعیهٔ تنوع نگاه به سوی حقیقت و فهم فی الجمله آن، در برابر مونیزم که مدعی فهم بالجمله و انحصاری حقیقت بود قرار داشت. ویژگی های نگرش های مونیستی علاوه بر رویکرد انحصاری، واجد جزمیت، قطعیت و جهانشمولی نیز بوده است؛ مدل های مثالی گرایانهٔ افلاطونی و منطقی ارسطویی که از شاخص های عمدهٔ فکر فلسفی دوران باستان به شمار رفته اند تا هزار سال دیگر هم بر فضای اسکولاستیکی قرون وسطی استیلای همه جانبه یافته بود.

در آستانهٔ عصر روشنگری آراء آزاد اندیشانی مانند راجر بیکن، ویلیام اوکام و فرانسیس بیکن قابل تأمل اند که با شیوه های نقادانه در برابر فضای مونیستی حاکم، پرسش و چالش ایجاد کردند و بذر گرایش های پلورالیستی را افشانند.

"من می اندیشم پس هستم" دکارت گامی دیگری بود که در جهت ارائه ای جستار های پلورالیستی برداشته شد و پس از طرح موندولوژی لایب نیتز، بستر های گرایش های پلورالیستی به گونهٔ جدی تر آماده گردید.

هویگنس هالندی نیز با طرح گزار از ایقان منطقی و جایگاه بخشیدن به نظریهٔ احتمالات در اندیشهٔ فلسفی نقش واجد اهمیت را برای گسترش بینش پلورالیستی ایفاء نموده است.

فلسفهٔ نقدی کانت با تمایز گذاری "پدیده" از "پدیدار" افق تازهٔ برای گسترش پلورالیزم گشود، با وجود اینکه هگل گرای (فاشیستی و مارکسیستی) موانع جدی بر سر راه تمایلات کثرت گرایانه بوجود آورده بودند اما دیگر باره پلورالیزم در قرن بیستم با اتومیزم منطقی برتراند راسل، پراگماتیسم ویلیام جیمز و تیوری بازی های زبانی ویتگنشتاین (متأخر) فضای جدیدی را شکل داد و پرسش های

جدی را در برابر شالوده گرایی مونیستی بوجود آوردند.

پس از آن گرایش های پلورالیستی حوزه فلسفه و علم را بصورت مشترک تحت تأثیر قرار داد و تیوری های فیزیک کوانتوم، دست آورد های فوق العاده ژنتیک، ارتباطات، کشفیات نجوم و سفر های فضایی همه در جهت تقویت آن نقش بازی کردند.

آفرینش های فزیکدان مشهور دیوید بوهم، کیهان شناس معروف استیفن هاو کینگ، فیلسوفان برجسته علم نلسون گودمن، والتر واتسون و غیره را می توان گام های مهم در مسیر توجیه پلورالیزم به حساب آورد.

گرایش های پلورالیستی پس از آن، علاوه بر حوزه های علمی، فلسفی قلمرو علوم اجتماعی را نیز در نوردیده و به مثابه مباحث جدی در آمده اند، طرفداری پروفسور آنا یتمن، استیون سیدمن و غیره را در همین قالب می توان به حساب آورد، اما کار های مهم جان راولز در باب نظریه عدالت، ارمن کواین در زمینه نقد دگماهای تجربه گرایی، هانس کیورگ گادامر در حوزه هرمنوتیک سنت و زبان، توماس کوهن با ارائه ای قیاس ناپذیری پارادایم ها و سرانجام پروفسور جان هیک در رابطه با پلورالیزم دینی واجد اهمیت فراوان اند.

جان راولز برای توجیه پلورالیزم با طرح "حجاب جهل" اش هرگونه برتری و تعصب را نفی می کند، ارمن کواین با "عدم قطعیت ترجمه" اش تأویلی بودن نظریه ها را اساسی می پندارد، گادامر با هرمنوتیک سنت و زبان اش بر تاریخمندی فهم تأکید می کند و سخن گفتن از قطعیت و حتمیت را مبالغه آمیز می پندارد، توماس کوهن با نظریه قیاس ناپذیری از جهان های مختلف پارادایم ها سخن به میان آورد و سرانجام پروفسور جان هیک با کثرت گرایی دینی اش بحث "تجربه با وصف... " را پیش می کشد و با استفاده از تمثیل "فیل" خداوند گار بلخ (مولانا جلال الدین بلخی) در مثنوی، دارندگان قرائت ها و تفسیر های متنوع از حقیقت را به مدارا و احترام متقابل در مسیر تحول برای عبور از خود محوری^(۵۲) دعوت می کند و به توجیه پلورالیزم و رنگین کمان^(۵۳) فرهنگ ها می پردازد.

منابع:

۱. گاتری دلبو. سی، تاریخ فلسفه یونان (۵)، ترجمه مهدی قوام صفری (تهران: نشر فکر روز ۱۳۷۶) ص ۲۵
۲. راسل رابرت و دیگران، فلسفه و الاهیات، ترجمه همایون همتی (تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ۱۳۸۴) ص ۳۵۶
۳. کاپلستون، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی (تهران: نشر سروش ۱۳۸۶) ص ۱۰۶
۴. افلاطون، دوره آثار (جلد ۳)، ترجمه محمد حسن لطفی (تهران: انتشارات خوارزمی ۱۳۷۵) ص ۱۳۷۷
۵. رابرت ادوین، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش (تهران: نشر انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۸۰) ص ۴۵
۶. دامپی یر، تاریخ علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ (تهران: نشر سمت ۱۳۷۱)، ص ۱۴۳
۷. توماس هنری، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره ای (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۹)، ص ۴۲۲
۸. یثربی سید یحیی، عیار نقد (۲) (قم: نشر مؤسسه بوستان کتاب ۱۳۷۸)، ص ۱۹۷
۹. گیلیس دانالد، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میاننداری (قم: نشر سمت ۱۳۸۱) ص ۱۹
۱۰. لایب نیتز گوتفرید ویلهلم، موناودولوژی، ترجمه یحیی مهدوی (تهران: انتشارات خوارزمی ۱۳۷۵) ص ۱۰۴۵
۱۱. کانت ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی عادل (تهران: مرکز دانشگاهی، چاپ دوم ۱۳۷۰) ص ۳۲
۱۲. کورنر اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند (تهران: نشر خوارزمی ۱۳۸۰) ص ۲۳۴
۱۳. واتسن سی دلبو، کثرت گرایی فرهنگی، ترجمه حسن پویان (تهران: نشر پژوهش های فرهنگی ۱۳۸۱) ص ۱۰۶
۱۴. مک لنان گر گور، پلورالیسم، ترجمه جهانگیر معینی (تهران: انتشارات آشیان ۱۳۸۱) ص ۵۳

بر گرفته از:

B. Russel, The philosophy of Logical Atomism, reprinted in D. Pears (ed) Russell, Logical Atomism (London: Fontana, 1918/1972) pp. 59-60

۱۵. همان، ص ۵۴

بر گرفته از:

W. James, A Pluralistic Universe (Combridge, MA: Harvard University press, 1909/ 1977) p. 26.

۱۶. جیمز ویلیام، یک جهان پلورالیستی [متن هاروارد]، ۱۹۷۷، ص ۴۵

17. *W. James, A Pluralistic Universe, Ibid. p. 63.*

18. *Ibid. p. 63*

۱۹. ویتگنشتاین لودویگ، پژوهش های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی (تهران: نشر مرکز ۱۳۸۰) ص ۱۱۵

۲۰. یوستوس هارتناک، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر (تهران: نشر خوارزمی ۱۳۵۶) ص ۸۷
۲۱. ویلیام دانالد هادسون، لودیک ویتگنشتاین، ترجمه مصطفی ملکیان (تهران: نشر گروس ۱۳۷۸) ص ۱۰۰
۲۲. ویتگنشتاین لودیک، در باب یقین، ترجمه مالک حسینی (تهران: نشر هرمس ۱۳۷۹) ص ۵۵۹
۲۳. مک لنان گرگور، همان، ص ۱۱۶
برگرفته از: *J. Bohman, The new Philisosophy off Socciaal Sccince(Combridge, MA: MIT press,1991) p. 233*
۲۴. مک لنان گرگور، همان، ص ۱۳۲
برگرفته از: *N. Goodman, Ways of Worldmaking(Indianapolis,IN: Haackett publishing co. 197 8.:*
۲۵. مک لنان گرگور، همان، ص ۱۴۸
برگرفته از: *Anna Yatmaan, Postmodern Revisionnings of Political(London: Routledgeee, 1994) p. 40*
26. *S. Seidman, Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era(Oxford: Blackwell, 1994) p. 327*
۲۷. همپن جین، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی (تهران: نشر طرح نو ۱۳۸۰) ص ۳۲۸
۲۸. همان، ص ۲۴۳
۲۹. راولز جان، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی (تهران: نشر ققنوس ۱۳۸۳) ص ۱۴۸
۳۰. لاکوست ژان، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری (تهران: نشر سمت ۱۳۷۵) ص ۹۷
۳۱. همان، ص ۹۹
۳۲. براون استوارت و دیگران، صد فیلسوف در قرن بیستم، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی (تهران: نشر ققنوس ۱۳۸۳) ص ۲۵۵
۳۳. کواین ویلارد اورمن، دو حکم جزمی تجربه گرایی، ترجمه منوچهر بدیعی (مجله ارغنون شماره ۷ و ۸ پاییز و زمستان ۱۳۷۴) ص ۲۶۲
۳۴. پاتنم هیلاری، چگونگی جهان (مقاله)، ترجمه رضا مثمر [مقاله پیاده شده هیلاری پاتنم (۱۹۸۶) در همایشی با حضور کواین و گودمن در دانشگاه هاروارد] - منبع: *The way the world is in Realism With a Human Face, Hilary putnam, 1990*
۳۵. اشراق سیدحسین، در آمدی بر فلسفه معاصر (کابل: انتشارات سعید ۱۳۸۹) ص ۱۰۸
۳۶. احمدی بابک، ساختار و تأویل متن (تهران: نشر مرکز ۱۳۶۸) ص ۵۴
۳۷. پالمر ریچارد، علم هرمنو تیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی (تهران: نشر هرمس ۱۳۸۲) ص ۲۱۹
۳۸. مگی برایان، مردان اندیشه، ترجمه عزت الله فولادوند (تهران: نشر خوارزمی ۱۳۷۸) ص ۱۷۷
۳۹. اشراق سید حسین، در آمدی بر فلسفه معاصر، همان، ص ۱۴۴
۴۰. کوهن توماس، ساختار انقلاب های علمی، ترجمه احمد آرام (تهران: نشر سروش ۱۳۶۹) ص ۱۲

۴۱. چالمرز آلن اف، چیستی علم: در آمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام (تهران: نشر سمت ۱۳۸۱) ص ۱۱۶
۴۲. روزنبرک الکس، فلسفه علم، ترجمه مهدی دشت بزرگی / فاضل اسدی (قم: نشر کتاب طه ۱۳۸۴) ص ۲۶۸
۴۳. کامپانی دولا کریستیان، تاریخ فلسفه در قرن بیستم، ترجمه باقر پرهام (تهران: نشر آگه ۱۳۸۲) ص ۴۸۲
۴۴. فایراند پاول، بر ضد روش، ترجمه مهدی قوام صفری (تهران: انتشارات فکر روز ۱۳۷۵) ص ۳۱۶
۴۵. چارلز آلن اف، همان، ص ۱۶۲
۴۶. هیک جان (مصاحبه با دکتور سید حسن حسینی)، ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت، سال اول، شماره چهارم ۱۳۸۵، ص ۹۴
۴۷. همان، ص ۹۴
۴۸. هیک جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی (تهران: انتشارات بین المللی هدی ۱۳۷۶) ص ۲۶۸
49. Hick John, *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*, New Haven and London: Yale University press, 1989, p. 172
۵۰. بلخی جلال الدین محمد، مثنوی معنوی - مطابق نسخه رینولد نیکلسن (تهران: نشر علم، چ هشتم ۱۳۸۰) ص ۳۸۷
۵۱. حسینی اشراق و دیگران، پلورالیزم دینی و مقاله دیوانه و عطار (کابل: نشر پیام مجاهد ۱۳۸۵) ص ۱۴
۵۲. هیک جان، مباحث پلورالیسم، ترجمه عبدالکریم گواهی (تهران: انتشارات تبیان ۱۳۷۸) ص ۷۳
۵۳. دالمایر فرد، راه های بدیل: فراسوی شرق شناسی و غرب شناسی، مترجمان: فاطمه صادقی - نرگس تاجیک (تهران: نشر پرسش ۱۳۸۴) ص ۲۹۳

در آمدی بر نسبت اسلام با مبادی صلح و حقوق بشر

دکتر سید حسن اخلاق*

Email: s.h.akhlaq@gmail.com

چکیده:

پژوهش حاضر با تأملی ویژه بر آنست که با تبیین سازگار و منطقی بر دو مبنای عقل باوری و انسان انگار اسلام، نشان دهد که توجه به این مبانی، هم به ترویج صلح و حقوق بشر بر مبنای اسلامی می انجامد و هم بر مشکلاتی که در نسبت میان برخی باورها یا احکام دینی با اصولی از حقوق بشر یا تکریم صلح به نظر می رسد فائق می آید و نهایتاً از امکانات اسلامی برای ترویج صلح و رواداری میان انسانها و التزام به حقوق بشر بهره برد. این هدف با تشریح نکات ذیل بر اساس تفکر اسلامی، امکان پذیر است:

۱. عقلانیت و آزادی، بهترین مینا برای صلح و حقوق بشر اند.
 ۲. رویکرد دئیستی می تواند میان اسلام، حقوق بشر و صلح پیوند برقرار سازد.
 ۳. عقلانیت و آزادی به عنوان اصول پایه ای برای پذیرش اسلام (نه تنها بر مبنای خرد، که حتی بر اساس آموزه های خود اسلام):
- الف: بر بنیاد خود استوار اند

ب: با انسانیت پیوندی وثیق دارند

ج: نمی توانند به خودشکنی منجر شوند

د: با مدارا پیوند ناگسستنی دارند.

۵. ممکن است گفته شود ارتباطی که میان تحقق تاریخی یا حتی آیینی اسلام و نابردباری دیده می شود، حاصل دریافت عقل معاش و خطا کار است و عقل محض، چنین ارتباط و در نتیجه مشکلی را نمی بیند. در پاسخ باید نشان داد که با توجه به اصل پذیرش اجتهاد و مخاطب عام این دین، عقلانیت مطلوب در آن، همین عقلانیت اعداد اندیش و مخاطب آن انسان آزاد است که پذیرش این عقل و آزادی، مستلزم پذیرش دیگری و تفاوت هایی است که نه از بین رفتنی اند و نه از بین رفتن شان مطلوب است و بدینگونه رواداری و صلح، بنیاد می یابند.

کلیدواژگان: اسلام، صلح، حقوق بشر، عقلانیت، آزادی، دئیسم، اومانیسیم.

درآمد:

صلح، حقوق، دین، عقلانیت، آزادی و انسانیت، مفاهیمی هستند که قدمتی به اندازه تاریخ پیدایش فرهنگ انسانی دارند. اما چون در دوران جدید، انسان بودن آدمی برای وی موضوعیت ویژه ای یافت، این مفاهیم برخاسته از وضع انسانی نیز برجستگی و در نتیجه گستردگی و بارهایی تازه یافتند. در گستره چنین گستردگی، یکی از پرسش های اساسی آدیان جستجوی نسبت میان این مفاهیم و نحوه تعامل آنها با یکدیگر است.

پیامبران به عنوان یکی از مهمترین منادیان به خودشناسی و داعیان به تأمل بر خویشتن، نمیتوانستند از تأمل بر این مفاهیم و نسبت آنها با یکدیگر غفلت ورزند و بدون این تأمل، بنای جهان پررُفا و پهنای دین ورزی را بگذارند. فارغ از پسند یا ناپسندی ما، دین یکی از اصلیتین مؤلفه های جهان آدیان را می سازد. به عنوان میراث داران فرهنگ بشری، امروز ما نمی توانیم بی توجه به تاریخی که ما و جهان ما را ساخته و مؤلفه های که در هویت بخشیدن ما نقش ببیدیل داشته است، ادعای تمام بودن اندیشه خویش را داشته باشیم، بهویژه آنگاه که در فرهنگ و جامعه اسلامی^۱ میزبانی میباید پیرامون نسبت این مفاهیم اساسی با دین اندیشید و تأمل شایسته روا داشت. این چیزی است که دیانت اسلامی نیز آن را می طلبد. تاریخ پیدایش، شکوفایی و رشد کلام اسلامی و موضع گیری آنان در برابر نحله های گوناگون به خوبی این نکته را نشان میدهد. فقه اسلامی، به عنوان یکی از عناصر محوری

۱. هر گاه در این مقاله از اسلام سخن می رود، منظور قرائت عدلیه (شیعی و ماتریدی) از آن است که هر سه بر رویکرد عقلانی محض تأکید و تمرکز داشته عقل را قبل از نقل میدانند.

تمدن اسلامی، هم در قرائت حنفی و جعفری روزنه های به سوی عقلانیت می گشاید. فیلسوفان مسلمان به نسبت دیانت اسلامی و عقلانیت فلسفی اندیشیدند تا بدانجا که هانری کوربن مینویسد از مؤلفه های پیدایشگر عالم مدرن اندیشه های صریح ابن رشد بود (کوربن، ۱۳۷۳، ص ۳۵۴) اگر بزرگان ما در روزگار جهل و عقل گریزی، چنین به نسبت اسلام با عقلانیت پرداخته، چرا ما نتوانیم در دوران خود به شناخت نسبت این دین برجسته با مفاهیم اساسی دنیای خویش پردازیم و راهی برای خود بجوئیم!

تحقیق حاضر با چنین دغدغه ای (و متناسب با امکانات یک مقاله) به نسبت مفاهیم اساسی اسلامی با مبادی صلح و حقوق بشر پرداخته (با یادآوری مبانی کمتر مورد توجه قرار گرفته باورهای اسلامی) می کوشد با تبیین سازگار و منطقی بر مبانی عقلانی و انسان انگار اسلام نشان دهد که در صورت توجه به این مبانی، هم میتوان به ترویج صلح و حقوق بشر بر مبانی اسلامی کوشید، هم بر مشکلاتی که در نسبت میان برخی باورها یا احکام دینی با اصولی از حقوق بشر یا تکریم صلح به نظر میرسد فائق آمد و نهایتاً از امکانات اسلامی برای ترویج صلح و رواداری میان انسان ها و التزام به حقوق بشر بهره برد. پیش از طرح نسبت اسلام با این مبادی باید آنها را به نحو تمهیدی و روشن، یاد نمود.

۱. جایگاه مبنایی عقلانیت و آزادی برای صلح و حقوق بشر:

در نخستین، نزدیکترین و روشترین گام، پیشینه تاریخی حقوق بشر ما را به قرون جدید تمدن غربی، یعنی سده های نوزایی و روشن اندیشی می برد. ارنست کاسیرر فیلسوف برجسته نوکانتی قرن بیستم ریشه های حقوق بشر و شهروند را در حقوق طبیعی گروتیوس می بیند که آنها را از لحاظ مابعدالطبیعی، به آیدوس افلاطونی باز می گردد (Cassirer, 1955, p235&240). آنچه از این بحث به مقاله ما ربط دارد بنیان انسان انگارانه^۱ حقوق بشر است که با دو مبنای مهم پیوند می خورد و راه به سوی صلح و مدارا می گشاید: آن دو مبنا عبارت اند از عقلانیت محض و آزادی آدمی.

عقلانیتی که به نهادینه ساختن حقوق بشر انجامید همان عقلانیت روشن اندیشی است که در برابر ایمان گرایی، اراده باوری و اعتقاد به فطریات قرار گرفته، خود تلقیقی از تجربه گرایی و عقلگرایی است. این عقلانیت، خودبسنده و طبیعت گرا (نه به معنای ماده گرا) است و استقلال حقوق طبیعی را در برابر دو مانع و دشمن چیره دست برمی افرازد: سیطره کلام و دین از یکسو و سیطره دولت و حکومت از دیگر سو (Ibid, 238).

۱. برای شناخت مفهوم انسان باوری در روشن اندیشی و نسبت آن با تفکر اسلامی به این اثر نگارنده بنگرید: اخلاق سید حسن، سنت روشن اندیشی در اسلام و غرب، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸.

۲. البته باید بدون درنگ افزود که این استقلال، نه به معنای دشمنی با آن دو، که صرفاً به معنای خودبنیادی ای است که

۲-۱. آزادی:

پیامد عقلانیت روشن اندیشانه، باور به آزادی انتخاب و اراده انسانی است. کاسیرر به خوبی و روشنی نشان می دهد که از اینجهت مبنای حقوق بشر در مقابل رفورم لوتر و کالون قرار می گیرد که از "اسارت اراده" آدمی در برابر قضا و حکم خداوندی دفاع نموده، عظمت انسان را در افتادگی وی در برابر اراده و سر خداوند می داند. وی پس شرحی مفصل از چگونگی ابتدای حقوق بشر و شهروندی بر این ایده گروتیوس، مونتسکیو، لایبنیتس و ولف ارائه میدهد (ibid, 239-249).

۳-۱. اخلاق:

یکی از نکات شایسته توجه آنست که خودبنیادی حقوق بشر به معنای جدایی مبنایی آن از اخلاق و در نتیجه تکالیف نیست که گفته شود دنیای امروز "حق مدار" است و به خاطر رویگردانی از تکلیف و مسئولیت ها، ما را با چالش های بسیاری روبرو نموده است. اگر مبنای عقلانی این حقوق و نیز پیوندی که میان نظر و عمل در قرن هجدهم (ibid, 318) (به عنوان سده که بنیان تصور امروزی از حقوق بشر را رقم زد) را در نظر بگیریم به این اشتباه در نخواهیم غلطید. در سیر دیالکتیکی عقل و نگاه به حقوق بشر در این عصر، اخلاق (طبیعی) نقطه وحدت این دغدغه ها و آمال را تشکیل می دهد. در نگاهی دقیقتر و فلسفی تر، پیشینه تاریخی حقوق بشر به قرون روشن اندیشی قبل از میلاد باز می گردد که روش اندیشی متأخر تنها از این ایده، واقعاً یک انجیل اخلاقی ساخت و آنرا با شور و اشتیاق در بر گرفت و با حرارت اعلام داشت (ibid, pp. 248-250). همانگونه که نمیتوان بدون باور به آزادی اراده آدمی و اخلاق مبتنی بر استقلال خیر و شر، از باورمندی به حقوق بشر سخن گفت، نمیتوان از استقلال بی مناسبت اخلاق با حقوق بشر سخن گفت.

۴-۱. عقلانیت، مدارا و صلح:

با توجه به دو مبنای عقلگرایی و اعتقاد به آزادی اراده، میتوان ضرورت پابندی به رواداری و صلح به عنوان یکی از پیامدهای اصلی این مبانی را یافت. زیرا تساهل، تسامح و مدارا، جوهر و روح فلسفه و عقلانیت است، یعنی حتی در اعتقاد به خود عقل نیز نباید گرفتار جزمیت و خشونت شد. این روح عقلانی چونان تیغی دو دم هم با جزمیت می رزمد و هم با بی مبالاتی نسبت به پرسش های

می تواند زمینه ساز تعامل و گفتگو باشد.

۱. عنوان کتاب لوتر.

۲. در این مقاله سخن از نقطه وحدت یعنی ابتدای اخلاق بر عقل مستقل است؛ نه نقطه کثرت، یعنی ابتدای بر عقل نظری یا عقل عملی.

اساسی سنت بشری، مشخصاً دین (P. 164).

چنانکه ولتر گفته تساهل، "ملکِ طلق" عقل است. یعنی نه یک خواست فرعی، که اساس فلسفه است. تسامح است که قرابت فلسفه و دین را نشان میدهد. اگر فلسفه، این خواهر دین، از دست خرافه پرستی، سلاح را نمی گرفت، بشر با احساسات مهار نشده و تعصبات فراوان خود، از تنازعات مذهبی خلاصی نداشت. فلسفه، آموزگار مهربانی، ملایمت، اخلاق و صلح است (Ibid, p. 169). بر همین اساس، در عقل و با فلسفه میتوان بحث "وحدت ادیان" و "دین واحد جهانی" را مطرح نمود. در عصر عقل است که برای اولین بار در اندیشه غربی، کنفسیوس، همتراز مسیح دانسته میشود: "به هر حال در قرن هجدهم، شریکان به طور ویژه ای، دیده ها را به خویش مجذوب می سازند و شناخت همانندی [با شناختی که غربیان از دین خود دارند] را نسبت به عقاید دینی خویش می طلبند" (Ibid, p. 166). همین نگاه توانست روشناندیشان را به روح واحد ادیان و در نتیجه دین جهانشمول بکشاند، چیزی که نمیتوانست در اصلاحات مذهبی جایی داشته باشد. یکی از اختلافات روشن اندیشی و اصلاحات مذهبی، بحث بر جهان شمولی دین^۱ بود، چیزی که قبله انسان گرایی و مطرود اصلاحات مذهبی بود (Ibid, p. 175). توجه "فیلسوفان" به ادیان و مذاهب شرقی، نه از باب تنوع خواهی و طرداللباب، که بر اساس نوعی اراده و تپش بود: "ادبیات انتقادی قرن هیجدهم، برعکس تنگ نظری جزمی، برای گسترش یک فهم فراگیر، یک شناخت واقعاً جامع از خداوند می کوشید" (Ibid, p. 166).

۲. رویکرد دئیستی به اسلام:

۱-۲. معنا و ماهیت رویکرد دئیستیک:

در یک تقسیم بندی فلسفی میتوان دو نوع دین را در برابر یکدیگر گذاشت: دین منزل و فوق طبیعی، و دین طبیعی^۲. تمایز این دو قسم، به تمایز مبادی آنهاست. مبدأ دین منزل و فوق طبیعی، عالم غیب و ماوراء و مبدأ دین طبیعی، طبیعت و سرشت (عقل) آدمی است و اعتبار خویش را از عقل آدمی می گیرد. در مقابل، دین مکشوف، اعتبار خویش را از امر انکشاف یافته یا وحی می گیرد. بنابراین رویکرد دئیستیک، یعنی رویکردی به دین که مبادی و اعتبار آن را با عقل بشری می سنجد؛ یا قول به اینکه دین نه برای رفع نقصان عقل، که جهت تأیید و گسترش سیطره عقل آمده است. اگر کسی مبنای دین را اساساً عقلانی بداند آنگاه میتواند چنان بومر، دئیسم را مخرج مشترک تمام

1. Religious ununiversalism

۲. ترجمه های دیگر از واژه دئیسم نیز قابل تأمل و راهگشاست: به خدامداری (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۲۰۵)؛ خداپرستی (در مقابل عیسی پرستی) (فروغی، ۱۳۷۵، ۱۸۴/۲)؛ توحید طبیعی - عقلی (الیا، ۱۳۷۹، ۱۷۵/۲)؛ و خداپرستی پاک (حلی، ۱۳۵۰، ص ۱۰۸). معتقدان به دین طبیعی برآنند که تفکر درباره هستی طبیعی، فکر را از "طبیعت به خدای طبیعت" هدایت میکند. از اینرو گویند که مذهب شان، یک "مذهب کاملاً طبیعی" است (پورتر، ۱۳۷۸، ص ۷۸).

عقاید دینی بخواند (بومر، ۱۳۸۲، ص ۴۷۰). روشن اندیشان، که بنای مستقیم مدرنیت و حقوق بشر را گذاشتند، از دئیسم دفاع و چنین رویکردی به ادیان موجود در جوامع بشری داشتند. ولتر، مظهر چنین دیانت و رویکردی، آن را از مسیح‌انگاری معقول^۱ اثر جان لاک، آموخت که در این کتاب، سه دین ابراهیمی بزرگ به نوعی خداپرستی طبیعی تأویل و تبدیل میگردد. یعنی ادیان از امری طبیعی در نهاد آدمی سرچشمه میگیرند، آن امر طبیعی، تصدیق عقلی به وجود مبدأ است که به تأثیر گذاری های مثبت اخلاقی در جوامع بشری می انجامد^۲ (سلیمان حشمت، ۱۳۷۵، ص ۴-۴۳). این رویکرد مسبق به سنت های عقلانی موجود در تاریخ دین پژوهی ادیان ابراهیمی است، بطوری که نمی توان مثلاً "میان دئیست های مسیحی و متکلمان مسیحی راسخ العقیده نظیر توماس آکوئیناس و دانز اسکوتوس خط قاطع جداکننده رسم کرد"^۳؛ "دئیسم در واقع، ولو نه از نظر اصطلاح، در همهٔ جوامع دینی و در میان افرادی که اعتقادات شان از تفکر مستقل نشأت میگیرد و نه از پیروی عقل از مرجعیت کلیسایی یا کتب مقدس، زنده مانده است"^۴ (الیاده، ۱۳۷۹، ۲/ ۱۷۹ و ۱۷۷).

روشن اندیشان با چنین مبنایی، مهمترین ملاکِ حقایقِ یک دین یا وحی راستین را در جهانشمولی آن می دانستند. همانگونه که خدا و طبیعت انسانی، واحد و ثابت است، دین و حیانی هم یگانه، ثابت و جهانشمول است. دین مکشوف، جز "ابلاغ مجددِ قانونِ طبیعت"^۳ نیست؛ یا به تعبیر کانت، نهایتاً دین به شناختن وظایف خود به عنوان فرمان الهی تعریف میشود (Ibid, p. 173-4). به نظر وی: "پس صفت ممتاز دین طبیعی، سادگی آن است"^۴ (کانت، ۱۳۷۴، ص ۲۹۹).

۲-۲. اسلام و رویکرد دئیستیک:

فرهنگ اسلامی با عقلانیت بشری پیوندی وثیق دارد. قرآن، کتاب آسمانی این دین، ایمانی از مسلمانان میطلبد که فراتر از تسلیمی و اقرار زبانی است (قرآن، ۱۴/۴۹) و به صراحت کسانی را که

تعقل نمی ورزند بدتر از چهارپایان می شمارد (همان، ۲۲/۸، ۴۴/۲۵). در این کتاب حدود پنجاه بار سخن از عقل ورزی میروود ولی با این تأکید و تکرار، هیچگاه واژهٔ عقل، به طور مطلق و مشتقات

1. *The Reasonable Christianity*

۲. در جهان اسلام گرایشات دئیستی میان برخی نواندیشان دینی دیده میشود. نمونهٔ متأخر و زنده آنرا میتوان در نظریات استاد نامدار فلسفهٔ اسلامی دکتر سید یحیی یربلی دید. این تمایل در کتاب اخیر ایشان "محمد، پیام آور عدل و آزادی" به روشنی نمایان است.

3. *re-publication of the Law of Nature*

۴. علیرغم توجه روشن اندیشان به دین طبیعی، آن را در برابر دین و حیانی قرار نمی دادند. بدین منظور به مقالهٔ مشهور کانت بنگرید: کانت، ۱۳۷۴، ص ۳-۳۰۲.

آن به صورت صیغه اسمیه به کار نرفته، بلکه با استعمال آن در صورت صیغه فعلیه^۱، یادآور شده که عقلانیت، به رخداد، زمان، سوژه و ابژه مرتبط است که آنرا از مطلق بودن درآورده، محدود (انسانی) می‌سازد. از این میتوان فهمید که اگر فهم و تعقل بدون ماده و مدت (یعنی محدودیت های تاریخی و انسانی) امکان ندارند، نمی‌توان از عقلانیت و فهم مطلق و تغییرناپذیر سخن گفت.

تاریخ صدر اسلام هم نمونه های گوناگونی از تلاش پیامبر اسلام برای نهادینه ساختن این سنت را به یاد دارد. موارد متعددی از اجتهاد پیامبر و صحابه ضبط شده است که حکایت از تشویق این دین به استدلال و استنتاج عقلانی دارد، به طوری که گفته اند پیامبر اسلام، پیش از دریافت وحی، بر شریعت عقل بود (عبدالرزاق، ۱۳۸۱، ص ۲۷۸-۱۵۵). نخستین نحله بزرگ کلامی بوجود آمده در این دین نیز تفکر اعتزالی بود که گاهی وجه جامع آنرا "عقل گرایی" صرف آن دانسته اند. روشن است که چنین دینی، زمینه را برای رشد عقلانیت و پیدایش فلسفه رئالیستی^۲ در فرهنگ اسلامی مهیا می‌ساخت. فلسفه که متأسفانه با رویگردانی مسلمانان از آموزه های خودباورانه، خردمدارانه و انسانگرایانه این دین، از این جامعه رخت بر بست.

با اقتصار توجه به فرهنگ اسلامی، به نظر میرسد که اساساً تقابل ایمان گرایی و عقل گرایی، مسأله ای غیر اسلامی است. زیرا ابتدای ایمان بر عقل (یا تقدم عقل بر ایمان) امری مسلم برای پیامبر اسلام و مسلمانان اولیه بوده است و الا معنایی ندارد که پیامبر اسلام، از پیرزنی فرتوت برای ایمانش به خدا دلیل بطلد و چون استدلال او را بشنود یا ببیند، بگوید علیکم بدین العجائز. دومین حدیث کتاب معتبر روایی اصول کافی این سخن علی ابن ابیطالب (ع) است:

جبرئیل بر آدم (ع) فرود آمد و گفت: ای آدم! فرمان دارم که تو را به گزینش یکی از این سه چیز و وانهادن دو چیز باقی مانده از آنها، آزادی دهم. پس آدم به او گفت: ای جبرئیل آن سه کدامند؟ او پاسخ داد: عقل، حیا و دین. آدم گفت: من عقل را برگزیدم. آنگاه جبرئیل به حیا و دین گفت: برگردید و او را رها کنید. آن دو گفتند: ای جبرئیل! ما فرمان داریم که هر جایی عقل باشد، باشیم. [جبرئیل] گفت: پس شأن شمامست و خود بالا رفت (کلینی، کتاب العقل و الجهل، ج ۲).

اولین کتاب اصول کافی، کتاب العقل و الجهل نام دارد که خود نمایانگر جایگاه ویژه عقل در این دین است^۳. نگارنده گمان میکند که تقابل عقل (و نه علم) و جهل در عنوان این کتاب و حتی روایات مشهوری که به اردو های هر یک از آن دو می‌پردازند، مؤید بر این نکته است که عقل در

۱. بدین صورت: عقلوه (۱ بار)، نعقل (۱ بار)، یعقلها (۱ بار)، یعقلون (۲۲ بار) و تعقلون (۲۴ بار).

۲. دومین کتاب صحیح بخاری نیز کتاب العلم است که عقل (تجربی و واقعگرا) را می‌پروراند.

این منظر، فرایندی اکتسابی و آموزشی دارد، مانند علم که امری تدریجی و اکتسابی است. چنین فهمی از عقل می تواند ما را مستعد همسخنی، مدارا و صلح سازد. در روایات این کتاب، به روشنی از برتری عقلانیت بر دیانت، عبادت و حتی فضیلت سخن می رود و اینکه پاداش خداوندی به اندازه عقل ورزی شخص است (همان، حدیث ۸، ۹، ۲۰، ۲۸ و ۳۲)؛ زندگی انسانی به عقل ورزی است و فقدان کاربرد آن مردگی (همان، حدیث ۳۰)؛ دینداری که عقل نمی ورزد شایسته توجه نیست (همان، حدیث ۳۲)؛ پیامبران بدون تحصیل کمال عقلی به آن جایگاه نمی رسند (همان، حدیث ۱۱) ولی در مقام مخاطب با مردم، نه با ژرفای عقلانی (که در دسترس همگان نیست) که به اندازه عقل های آنان سخن میگویند (همان، حدیث ۱۵) و این معنایی جز به رسمیت شناختن و رعایت محدودیت های عقلی انسانها ندارد.

همین تأکید اسلام بر عقلانیت بود که زمینه گفتگو و تعاملات مادی و معنوی با دیگر فرهنگ ها، افکار و عقاید و در نتیجه گسترش پرسش ها و پژوهش های فلسفی را مهیا ساخت. اهمیت این پژوهش ها تا بدانجایی است که آنرا مرتبط با تغییر مقرر خلافت از مدینه به بغداد و دمشق خوانده اند (کلباسی، ۱۳۸۰، ص ۱-۹۰). بزرگترین دارالترجمه های اسلامی در این دوران شکل گرفت، اشتیاق به ترجمه نه امر حکومتی، که شوق فرهنگی و اجتماعی بود و به نهضت ترجمه موسوم گردید. در این نهضت، سنت ارسطویی بیش از دیگر سنت های فکری مورد اقبال قرار گرفت و این به خاطر عقلانیت محض، عرفی و تجربی ای بود که در آن دیده می شد (همان، ص ۲۱). درست که در آغاز، نگاه ارسطویی آمیخته با تفاسیر نوافلاطونی بود ولی هرچه فلسفه مشایی پیشتر میرفت خالصتر میشد تا بدانجا که در ابن رشد تلاش میروید همه رگه های نوافلاطونی و غیرارسطویی آن زدوده شود؛ همان فیلسوفی که صریحترین موضعگیری را پیرامون نسبت شریعت و حکمت اتخاذ میکند.

با توجه به نکات فوق، میتوان گفت که رویکرد دئیستی، نه تنها سازگار با مبانی اسلامی است، که خواسته این دین است. حال باید به ویژگی ها و پیامدهای این رویکرد پرداخت و دید که آیا اسلام علیرغم اقبال به چنین رویکردی، به لوازم آن نیز پایبند است یا خیر؟

۳. اعتبار ویژگی های رویکرد دئیستیک در اسلام:

اما نگاه عقلانی محض، چه پیامدهایی دارد و آیا میتوان از سازگاری این پیامدها با دیانت اسلامی سخن گفت؟ با توجه به محدودیت های یک مقاله و اشاره به تمهیدی بودن این مقاله در عنوان آن، اینجا فقط میتوان بنیادهای اندیشه اسلامی را به یاد آورد و نسبت آنها را با موضوع سنجد.

۳-۱. پذیرش خودبنیادی عقل:

پیش از همه باید گفت که خودبنیادی عقل چیزی جز بیان صریحترِ باور به استقلال عقل در فهم حقایق وجودی و ارزشی نیست. اگر عقل، بنیاد دین باشد (که در اسلام چنین است)، بناً میتوان از خودبنیادی عقل سخن گفت. یعنی نیازی نیست که برای عقل، جز خود آن، دنبال دلیل موجهی گشت، عقل، توجه گر همه چیز از آنجمله خود است؛ همان قاضی ای است که میتواند خود را به محاکمه و سنجش بکشد. این وضعیت، از ذات عقل برمی خیزد؛ چندانکه چوبین دانستن پای استدلالیان یا دور دانستن قیاس نوع اول، خود استدلالی است در نفی استدلال، و این تأیید سخن جاودانهٔ ارسطو است که برای تخطئهٔ فلسفه نیز فلسفیدن ناگزیز است. این کار به روشترین وجه در فلسفهٔ مشاء^۱ و کلام عدلی (ماتریدی و شیعی) صورت گرفته است. اعلام حُسن و قبح ذاتی، به معنای استقلال آنها از ارادهٔ خداوند و خوداتکائی خیر و شر است؛ خیر و شر بودن آنها ذات آنها نه ارادهای الهی، تا چه رسد به انسانی، بر می خیزد. بنابراین خودبنیادی خرد، امری است که آموزه ها و فرهنگ اسلامی نیز آنرا تأیید می نماید.

۳-۲. باور به تساوق عقلانیت و انسانیت:

دیدیم که قرآن، به صراحت کسانی را که تعقل نمی ورزند بدتر از چهارپایان می شمرد (همان، ۲۲/۸، ۴۴/۲۵)؛ زیرا آنان از طبیعت ویژهٔ خود غفلت نموده به نوعی از "خودبیگانگی" دچار شده اند. به همین دلیل، علی ابن ابیطالب چنین انسان هایی را بی بهره از زندگی و در واقع مُرده می خواند، که زندگی انسانی به عقل ورزی است و فقدان کاربرد آن مردگی (کلینی، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۳۰)؛ و در حدیثی دیگر آمده: دینداری که عقل نمی ورزد شایستهٔ توجه نیست، و آنان اساساً مورد خطاب الهی قرار نمیگیرند (حتی اگر اهل ولایت باشند)، زیرا شرطِ تخطاب الهی، عقل است (همان، حدیث ۳۲). البته این تساوق عقلانیت و انسانیت، باید همراه با در نظر داشتِ ویژگیهای اخلاقی (که پیامد عقل ورزی اند) ملاحظه گردد، یعنی عقلانیت باید نمادِ عینی و رفتاری در فاعل خویش داشته باشد (حدیث مفصل جنود عقل و جهل بیان این سخن است). این سخن دو رویهٔ مهم را همزمان تأکید مینماید؛ یکی آنکه عقل نظری محض، عقلانیتِ مطلوب از لحاظ اسلامی نیست، عقل باید ثمرهٔ عملی و عینی داشته باشد. ثانیاً توأمان بودن عقل ورزی و فضایل اخلاقی، نشان از تأثیرپذیری این دو از یکدیگر دارد؛ به دیگر عبارت همچنان که ویژگیهای اخلاقی تغییر، اصلاح و تکامل پذیر اند، دریافت های عقلی نیز تغییر، اصلاح و تکاملپذیری دارند!

۱. میتوان رسالهٔ حئی ابن یقظان ابن طفیل را نمونهٔ روشنی از نمایش خودبنیادی عقل انسانی دانست. این رساله در پایان بگونهٔ تمایز نگاه فلسفی از نگاه نبوی (علیرغم وحدت ذاتی آن دو) را نشان میدهد.

۳-۳. باور به آزادی و خودمختاری آدمی:

میان پذیرش عقلانیت و قول به اختیار آدمی، نوعی پیوند وجود دارد، بگونه‌ای که حتی صوفیان مسلمان (که در تخطئه عقل می‌کوشیدند و صلاهی فراوی از آن سر می‌دادند) نیز در عالم عقل (نه اعتقاد صوفیانه به اعیان ثابت، تجلیات و ظهورات الهیه یا سر قدر) بر آن تأکید داشتند:

این که گویی این کنم یا آن کنم دلیل اختیار است ای صنم!

آیات قرآن کریم به طور یکسان بر قدرت مطلقه خداوند و آزادی‌گزینش انسان تأکید میکند. فیلسوفان و به ویژه متکلمان عدلیه به گونه‌ای جمع آنها می‌پرداختند که در این میان، آزادی و اختیار آدمی، قربانی بزرگی و بی‌کرانه‌گی قدرت الهی نشود. با چنین پیشفرض و رویکردی بود که یک متکلم برجسته (در اوایل المقالات) می‌توانست هبوط آدم را بیش از استمرار زندگی بهشتی وی مناسب شأن و شکوه انسان بداند، زیرا زندگی در بهشت بر اساس شایستگی و کمالات ناشی از تلاش و کوشش خود انسان، افتخار آمیزتر است از بودن در بهشت بر پایه‌ی عنایت الهی، بدون دخالت تلاش خود آدمی (یثربی، ۱۳۸۵، ص ۵۷). حُسن و قُبْحی که مدار مباحثات کلامی قرار می‌گیرد، بر اساس باور به اختیار آدمی، معنای ویژه خود را می‌یابد و عدالت خداوندی در نسبت با آزادی انسان موجه می‌گردد.

۳-۴. تساوق عقلانیت با مدارا و تسامح:

اگر عقلانیت مطلوب در اسلام، همین عقل عرفی و دریافت عمومی متناسب با قواعد اندیشه است، در آن صورت نمیتوان از مطلق و معصوم بودن آن سخن گفت. دیدیم که آیات و روایات (سنت اسلامی) این محدودیت و خطاپذیری را می‌پذیرد. این رشد، فیلسوف فقیه، چون به دنبال حکم شرعی آموختن فلسفه بود، با شفافیت به این نکته رسید: فراورده‌های فلسفی ممزوج به صواب و خطاست. ولی چون به ضرورت عقلی (ضرورتی که در مقدمات نهفته است و نتیجه را تولید می‌نماید) درک میشوند نمیتوانند از سوی شارع مردود و بی‌اجر دانسته شوند (ابن رشد، ۱۹۹۴، ص ۵۳). ممکن است توهم رود که ضرورت و یقین نهفته در این دریافت عقلی، از دیگر سوره راه را بر مدارا و پذیرش غیر می‌بندد. اینجاست که باید اعتراف فیلسوفان مسلمان به عدم امکان دریافت حقایق اشیاء (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱-۱۳۰) و تأکید آنان بر لزومیت کار گروهی و پیمایش مسیر تدریجی تقرّب به حقیقت را به یاد آورد (ابن رشد، ۱۹۹۴، ۹-۳۸؛ کندی، ۱۳۶۹، ص ۴-۱۰۳)؛ بنابراین ضرورتی که

۱. جهت اطلاع تفصیلی از نظریه فیلسوفان مسلمان در این باره رک به سنت روشن اندیشی در اسلام و غرب، اثر نگارنده.

در اینجا مطرح میشود بیشتر ضرورت عقلی است تا ضرورت وجودی. یقین مطرح در اینجا نیز نه یقین منطقی سنتی^۱، که به معنای باور موجه همراه با آرامش خاطر، لذا سازگار با احتمال و حتی وجود خطاء، است. زیرا اولاً اسلام ضمن تشویق به شناخت عقلانی، محدودیت آنرا تصریح داشته بیش از توان مکلف نمی خواهد. ثانیاً گاهی از اقرار عجز خود انبیاء و اولیاء در مقام معرفت سخن گفته است (یثربی، ۱۳۸۳، ص ۹-۱۴۸). نهادینه ساختن اصل اجتهاد و پذیرش خطای در اجتهاد (در مسائل عملی انضمامی، که سر و کار همه و همیشگی آدمیان است) میتواند مؤید بر این ادعا باشند.

با چنین مبانی ای، فقیهی فیلسوف چنان ابن رشد می توانست خشونت ها و جنگ های مذهبی را نشانه انحطاط اندیشه بخواند، رشد جامعه اسلامی را در رشد عقل آنان بداند، علیرغم سال ها قضاوت و برخورداری از مسند قاضی القضاة، حکم اعدام و بریدن دست صادر ننماید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، ص ۸۰-۷۹) و از حقوق اجتماعی زن و تساوی وی با مرد سخن بگوید (شریف، ۱۳۵۹، ص ۷-۱۹۶). روشن است که زمینه این کار را عقل گروی اسلام به طور مبنایی و حتی برخی تعالیم آن (عدم رجحان انسان ها بر یکدیگر بواسطه رنگ پوست، زبان، نژاد، منطقه جغرافیایی یا زمان تاریخی؛ یعنی اقتصار رجحان بر تقوا که امری کاملاً درونی است) بطور روبنایی آماده ساخته بود.

۴. کدام عقلانیت؟

میتوان مکرراً از تعظیم و تکریم اسلام نسبت به عقلانیت یاد نمود، اما نمیتوان به احکام و نکاتی اسلامی ای توجه نمود که حکایت از ناسازگاری میان آنها دارند. در پاسخ به این موضع دوگانه عموماً گفته میشود چون شارع مقدس رئیس العقلاست نمی تواند حکم مخالف عقل صادر نماید و اگر ناسازگاریای دیده میشود از محدودیت های عقل حسابگر و ناقص ماست، یعنی اگر به آن عقل متعالی دسترسی داشته باشیم هیچ نوع ناسازگاریای را شاهد نخواهیم بود!

به نظر نگارنده تمام نزاع در همین نکته است، اینکه عقل مورد تأیید شارع و در نتیجه، سازگار با شرع همین عقل در دسترس و موجود است، نه عقلی منزّه و ایده آل^۲. نه تنها از خودبنیادی عقل، ابتنای دین بر عقل و فهم دین توسط عقل، میتوان به نفع این ادعا، استدلال نمود که ظاهر خود قرآن بر این امر دلالت مینماید. داستان مشهور مواجهه حضرت موسی (ع) با بنده از بندگان خدا (که به خضر شهرت دارد) در قرآن کریم (قرآن، ۱۸ (کهف) / ۸۲-۶۵) به خوبی این مطلب را میرساند. طبق نص قرآن، موسی در این همراهی با خضر، سه عمل ناروا (شیئا امرا) همان، ۱۸ / ۷۱ / نُکرا (همان، ۱۸ /

۱. حدالیقین و هو القطع و بت تصدیق جازم مطابق ثبت (منظومه سبزواری)

۲. البته بلافاصله باید افزود که منظور نه بسنده نمودن به دریافت های موجود عقلانی، که تمایز گذاشتن میان عقل در نفس الامر و عقل در مقام تحقق خارجی و فعالیت انضمامی در آدمیان، و تأکید بر محوریت عقل بشری در دین است.

۷۴) از وی می‌بیند که وی را به بیقراری و پرسش (اعتراض) می‌کشاند (همان، ۷۱ و ۷۴ و ۷۷). به خوبی (از سئوالاتی چون تخریب بی دلیل آشکار کشتی دیگران، قتل بی دلیل آشکار طفلی نابالغ و آباد نمودن رایگان دیوار قومی که از دادن غذایی خودداری نموده اند) نمایان است ملاک این ناروایی عقل عرفی، حسابگر و بیاطلاع از غیب میباشد و به همین خاطر آن بنده الهی با اعلام جدایی میان خود و موسی (هذا فراق بینی و بینک)، ناچار به تأویل می‌شود (همان، ۱۸/۷۷). با اینهمه این حضرت موسی است که از نظر اسلامی پیامبر اولوالعزم محسوب می‌گردد و در کنار اقرار به پیامبری حضرت محمد(ص) باید به پیامبری وی نیز اقرار گردد، در حالی که پیامبری خضر مورد تردید و پیروی از وی غیرالزامی است! ذکر موسی (ع) بیش از صد و سی بار در قرآن آمده است. او صاحب "فرقان" بوده (همان، ۲/۵۳) و "تمام کتاب" را از خداوند دریافت نموده (همان، ۶/۱۵۴)، به عنوان "برگزیدهٔ خداوند بر مردمان و همسخن خدا" (همان، ۷/۱۴۴) با "سلطان مبین" (همان، ۱۱/۹۶)، جهت "اخراج قوم از تاریکی‌ها به سوی نور" (همان، ۱۴/۵) برانگیخته می‌شود و در همراهی با عقل عرفی پیروان خود دیدار خداوند را می‌طلبد (همان، ۴/۱۵۳). گفته‌اند: این داستان نشان میدهد که فرد عاقل حتی اگر بر تسلیمی و عدم اعتراض بر بنده رازدان، وعده سپارد، نمی‌تواند در مقام وفای به عقل (که خواستهٔ موگد اسلام است) به این وعده اش وفادار باشد و این امر مردود و مذمومی نیست (مردیها، ۱۳۷۹، ص ۶-۱۷۲)، زیرا در این صورت از طبیعت خویش دست برداشته است!

نیز در روایتی نقل شده: "خداوند برای حسابرسی بندگان در روز رستاخیز، به اندازهٔ عقلی که بدانان در دنیا داده است، باریک بینی می‌کند" (کلینی، کتاب العقل و الجهل، ح ۷)؛ این سخن به روشنی دلالت دارد که ملاک سنجش اخروی خداوند، عقل دنیوی (که مقداری از عقل است) می‌باشد؛ همان عقل معاشی که امور این جهانی را می‌گرداند.

نه تنها کتاب و سنت اسلامی بر عرفی بودن عقلانیت مطلوب در آن، ظهور دارند (و همین امر موجب پیدایش عقل‌گرایی مذاهب مهم کلامی گردید) که خاتمیت آن نیز با توجه به همین عقل، قابل توجیه است (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۱۴۸-۱۲۲).

پس با توجه به اصل پذیرش اجتهاد و مخاطب عام این دین، عقلانیت مطلوب در آن، همین عقلانیت معاش‌اندیش و مخاطب آن انسان آزاد است که پذیرش این عقل و آزادی، مستلزم پذیرش دیگری و تفاوت‌هایی است که نه از بین رفتنی اند و نه از بین رفتن شان مطلوب است و بدینگونه رواداری و صلح، بنیاد می‌یابند و میتوان با توجه به نکات فوق در جهت ترویج حقوق بشر بر اساس التزام به دیانت، گام برداشت.

منابع و مأخذ:

۱. قرآن کریم
۲. ابراهیمی دینانی غلامحسین، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران: طرح نو، ۱۳۸۴.
۳. ابن رشد، کتاب فصل المقال فی ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال، تصحیح الدكتور سمیع دغیم، بیروت: دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۴.
۴. ابن طفیل، زنده بیدار (حیّ ابن یقظان)، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱.
۵. اخلاق سید حسن، اصول فلسفه روشن اندیشی و امکان تطبیق آن با مبانی فلسفه مشاء اسلامی، [پایان نامه دکتری]، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۷.
۶. الیاده میرجا [ویراستار]، دین پژوهی، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
۷. بومر فرانکلین لوفان، جریانهای بزرگ در اندیشه غربی، ترجمه دکتر حسین بشریه، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۲.
۸. پورتر روی، مقدمه بر روشن نگری، ترجمه سعیدمقدم، تهران: نیک آیین، ۱۳۷۸.
۹. حلبی علی اصغر، زندگی و سفرهای سید جمال الدین اسد آبادی، تهران: زوار، ۱۳۵۰.
۱۰. ژیلسون اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت، ۱۳۸۰.
۱۱. سلیمان حشمت رضا، ظهور اندیشه تاریخی در قرن هجدهم، پایان نامه دکتری، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۲. شریف، م. م.، منابع فرهنگ اسلامی، ترجمه سید خلیل خلیلیان، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹.
۱۳. صلیبا جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
۱۴. عبدالرزاق مصطفی، زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه فتحعلی اکبری، اصفهان: پرسش، ۱۳۸۱.
۱۵. فارابی، التعليقات، تصحیح جعفر آل یاسین، تهران: حکمت، ۱۳۷۱.
۱۶. فروغی محمد علی، سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار، ۱۳۷۵.
۱۷. کانت ایمانوئل، دین طبیعی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، مجله ارغنون، ۱۳۷۴.
۱۸. کلباسی اشتری، حسین، سنت ارسطویی و مکتب نوافلاطونی، اصفهان: کانون پژوهش، ۱۳۸۰.
۱۹. کلینی محمد ابن یعقوب، اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: اسلامیه، [بی تا].
۲۰. کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، تحقیق ابوریده، قاهره ۱۳۶۹.
۲۱. کورین هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کوریر، ۱۳۷۳.
۲۲. مردیها سید مرتضی، دفاع از عقلانیت، تهران: نقش و نگار، ۱۳۷۹.
۲۳. مطهری مرتضی، خاتمیت، تهران: صدرا، ۱۳۸۱.

۲۴. یثربی سید یحیی، فلسفه امامت، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.

۲۵. یثربی سید یحیی، از یقین تا یقین، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

26. Cassirer, Ernst, *The Philosophy of The Enlightenment*, translated by Fritz Koelln and James Pettegrove, Boston; Beacon Press, 1955.

تحلیل گفتمانی به مثابه روش

بررسی نظریه گفتمان ارنست لاکلاو و سانتال موفه

دکتور جهانگیر جهانگیری* - حسن پورسفر**

Email: jjahangiri@gmail.com

چکیده:

در سال های اخیر در حوزه های مختلف جامعه شناسی، بویژه جامعه شناسی سیاسی نظریه لاکلاو و موفه بیش از پیش وارد جستار های تحلیل اجتماعی شده است و بحث های گوناگونی را بواسطه رویکرد نوآورانه که بر پایه تحلیل گفتمانی به مسائل دارد برانگیخته است. در این مقاله تلاش شده است که رئوس کلی نظریه لاکلاو و موفه تشریح شود و امکانات نظری و تحلیلی که این نظریه پیش روی اندیشمندان حوزه های مختلف علوم اجتماعی می گذارد مورد بررسی قرار بگیرد.

واژگان کلیدی: گفتمان، پسا مارکسیسم، هژمونی، مفصل بندی گفتمان ها، تخاصم گفتمان ها.

مقدمه:

نظریه لاکلاو و موفه بیش از هر چیز واکنشی است به ناکارآمدی نظریه های موجود برای تحلیل

جوامعی که تکثر و پیچیدگی هویت‌های سیاسی-اجتماعی بارزترین ویژگی آنهاست. آنها معتقد اند

که مفاهیم سنتی مانند طبقه اجتماعی، سوژه خودبنیاد و تمایز کلاسیک در اندیشه سیاسی میان جامعه و سیاست دیگر توان تحلیلی جریان‌های سیاسی، فرایندهای سیاسی اجتماعی موجود در جوامع متکثر و چند هویتی و جنبش‌های جدید اجتماعی را از دست داده و از این رو، بازاندیشی در این مفاهیم بیش از پیش ضرورت خود را نشان می‌دهد.

در این راستا، آنها با بازخوانی نظریه مارکسیستی در پرتو مسائل تازه که در هزاره سوم پیش روی آن قرار گرفته است، می‌کوشند که برنهادی تازه با استفاده از نظریات مدرن و پسامدرن از نظریات مارکس تا دریدا به منظور تحلیل کارآمدتر و مؤثرتر جوامع متکثر امروزی ارائه دهند.

همانگونه که هوارث خاطر نشان می‌سازد، لاکلاو و موفه در این پروژه خود همگام با آن دسته از نظریه پردازانی مانند میشل فوکو، ژاک دریدا، ژاک لکان، ژان بودریار، ویلیام کونولی، ژان فرانسوا لیوتار و ریچارد رورتی هستند که "مفروضات بنیادین و جوهری^۱ سنتها و رشته‌های مورد مطالعه شان را مورد سؤال قرار داده اند" (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۳۶-۱۳۵).

لاکلاو و موفه در برنهادسازی یک نظریه (پسا) مارکسیستی دست به تعریف دوباره مفاهیم سنتی مارکسیسم کلاسیک می‌زنند، بر این اساس، آنها به جای "نبرد طبقاتی" از "ضدیت‌ها" سخن می‌گویند؛ با پیروی از نظریه گرامشی، "اراده‌های جمعی" را در برابر "طبقات سیاسی" مورد استفاده قرار می‌دهند؛ و بهمین ترتیب، "گفتمان" را در برابر "کردار"^۳؛ "دموکراسی" را در برابر "کمونیسم"، "هویت" را در برابر "وضعیت طبقاتی"^۴، "امر منفی"^۵ را در برابر "امر مثبت"^۶؛ و بالاخره، مهم‌تر از همه، "مفصل بندی" را در برابر "سیاست" بکار می‌برند (Harpham, 2002: 110-111).

این بازسازی نظریه مارکسیستی بر پایه سنت‌های فکری و نظری گوناگونی استوار است. در این راستا، لاکلاو و موفه سه جریان اصلی اندیشه در قرن بیستم یعنی؛ فلسفه تحلیلی (ویتگنشتاین متأخر)، پدیدارشناسی (هایدگر) و ساختارگرایی و پساساختارگرایی (سوسور، فوکو و دریدا) را بعنوان بنیان‌های نظری کار خود معرفی می‌کنند و در این میان، از پساساختارگرایی بعنوان منبع اصلی تأمل نظری خود نام می‌برند (Laclau & Mouffe, 2001: xi).

1. Essentialist
2. Antagonism.
3. Practices.
4. Class Position.
5. Negative
6. Positive

بر این اساس، در ادامه، تلاش می شود که رئوس کلی این سه جریان فکری عمده مورد بررسی قرار بگیرند و سپس نظریه گفتمانی لاکلاو و موفه و کاربردهای آن در تحلیل های سیاسی تشریح شود.

رئوس کلی نظریه گفتمانی لاکلاو و موفه

نظریه گفتمانی که لاکلاو و موفه پیشنهاد می کنند مبتنی بر "وقته مفصل بندی سیاسی می باشد" و مقوله مرکزی در این تحلیل سیاسی "هژمونی" است، بر این اساس، شرط یک "بازنمایی هژمونیک" (یعنی موقعیتی که در آن یک نیروی اجتماعی خاص بازنمایی کننده کلیتی باشد که اساساً با آن کلیت قابل مقایسه نباشد) در نظر گرفتن امر اجتماعی به مثابه یک فضای گفتمانی است (Laclau & Mouffe, 2001: x)، بر این اساس، هدف اصلی لاکلاو و موفه دقیقاً بررسی امکان تأسیس یک صورتبندی هژمونیک، استلزامات و محدودیت های نظری چنین تأسیسی است، در این مسیر، آنها طیف وسیعی از امکانات نظری موجود را مورد نقد و بررسی قرار می دهند و با رویکرد واسازانه نسبت به نظریات موجود تلاش می کنند تا در پرتو نظریات پساساختار گرایانه مفاهیم سنتی نظریه انتقادی را برای تحلیل مسائل تازه پدید جوامع معاصر از نو احیاء کنند.

میشل فوکو: انتظام در پراکندگی

یکی از نظریه پردازانی که لاکلاو و موفه به نقد و بررسی آراء وی می پردازند و از برداشت های گفتمانی وی در نظریه پردازی خود سود می جویند، میشل فوکو می باشد. در این راستا، هر چند که آنها با اتخاذ رویکرد واسازانه، هیچگونه اساس یا نقطه ارجاعی را برای گفتمان ها قایل نیستند اما با این برداشت فوکویی از یک صورتبندی گفتمانی به مثابه "انسجام در پراکندگی" یا در اصطلاح شناسی خود آنها "نظم یافتگی در پراکندگی" موافقت دارد (Ibid: 105).

بحث فوکو از گفتمان را بیش از هر جایی در مرحله دیرینه شناسی دانش برجسته است، در این مرحله مشغله اصلی فوکو پاسخگویی به این پرسش است که گزاره ها چگونه سازمان می یابند و جدی تلقی می شوند، چگونه این اقتدار را پیدا می کنند که بیان شوند و فرایندهایی برای ارزیابی آنها شکل بگیرد (Rouse, 2006: 96).

بر اساس چنین مشغله است که فوکو با اتخاذ رویکرد سازه گرایانه، گفتمان را به مثابه امر برساننده در نظر می گیرد و به جای گزاره های فی نفسه (در سطح زبانشناسی) به نحوه ادغام آنها در یک صورتبندی گفتمانی و نیرویی علاقه مند است که از این طریق گفتمان ها بر جامعه اعمال می

کنند، بر همین مبنا، فوکو برای اجتناب از فروکاستن گفتمان به زبان، "گفتمان را به مثابه یک کردار" در نظر می‌گیرد (Foucault, 1972: 46).

در واقع در نزد فوکو اصطلاح گفتمان از سویی، به مسئله کنش و اندیشه مرتبط است، به این معنا که گفتمان احتمال تاریخی مجموعه‌های کردارهایی که کنش‌های انسانی را محدود و موضوعات قابل اندیشیدن را مشخص می‌کنند و از سوی دیگر، به مفهوم نظری مرتبط است که بر اساس آن، امکان عمل و اندیشه انسانها در راستای این "رژیم‌های حقیقت" امکانپذیر می‌گردد (Fox, 1998: 417) و در این راستا، کردارهای گفتمانی نقطه تلاقی کنش و اندیشه به حساب می‌آیند، یعنی از سویی، هنجارها، نظارتها و محدودیتها را اعمال می‌کنند و از سوی دیگر، امکان گفتمان درست/ نادرست را فراهم می‌کنند، به این ترتیب، نظمی را در پراکندگی عناصر گوناگون برقرار می‌کنند که در آن امکان اندیشیدن، داوری و کنش فراهم می‌آید.

مفهوم پردازی گفتمان از سوی فوکو به منزله گسست کاملی از اندیشه مارکسیسم در مورد ایدئولوژی (به مثابه آگاهی کاذب) است چرا که وی معتقد است، یافتن هر گونه معنای نهفته در پس امور چیزی بیش از یک توهم نیست و تنها آنچه که وجود دارد کردارهای گفتمانی هستند که درست و نادرست را بر می‌سازند، "کردارهای گفتمانی نمی‌توانند واقعیت را پنهان سازند"، از این رو، آنها نه نمایی برای رویه‌های غیر اخلاقی هستند و نه سازنده‌ی علائق نادرست" (Gordon, 2002: 128) بر این اساس است که فوکو هر گونه معنای عمیق و پنهان و هر گونه دستیابی به حقیقت کشف نشده را رد می‌کند.

لاکلاو و موفه نیز با الهام از اندیشه‌های فوکو، یک صورتبندی گفتمانی را به مثابه "انتظامی در پراکندگی" در نظر می‌گیرند که کپارچگی خود را از "انسجام منطقی عناصر"، یا یک "سوژه استعلائی پیشینی"، یا یک "سوژه معنادهنده" در زبان هوسرلی کسب نمی‌کند، اما با این همه، آنها با بیان اینکه گفتمان دارای "هیچ اصل بنیادین بیرونی نسبت خودش" نیست و تنها چیزی که در اینجا به چشم می‌خورد تنها "مفصل بندی" عناصر است، از گفتمان فوکویی تمایز می‌یابند، همانگونه که مک دائل بیان می‌کند: در دیرینه شناسی دانش، گزاره به مثابه واحد بنیادین یا عنصر مقدماتی گفتمان در نظر گرفته شده است، و استدلال می‌شود که هر گزاره باید دارای وجود مادی باشد (مک دائل، ۱۳۷۹: ۱۷۶-۱۷۷).

دو وجه اصلی تمایز میان برداشت گفتمانی لاکلاو و موفه از فوکو را می‌توان اینگونه بیان کرد، نخست آنکه، برخلاف فوکو، این دو به هیچ وجه معتقد به این امر نیستند که شکل‌گیری

یک صورت‌بندی گفتمانی مستلزم "ارجاع به نوعی یکپارچگی پنهان در پیرامون ابژه، سبک، مفاهیم و موضوعات" است و دوم آنکه، فوکو تمایزی میان امر گفتمانی و غیر-گفتمانی برقرار می‌کند در حالیکه آنها تمامی مسایل را سراسر گفتمانی می‌بینند. لاکلاو در این مورد بیان می‌کند که نظریه آنها "تأثیر اندکی از نظریه گفتمان میشل فوکو گرفته است" و تنها پنداره مهمی که در اندیشه فوکو برای نظریه آنها اهمیت داشته همین پنداره "انسجام در پراکندگی" است. (Laclau, 2000: 285)

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که پس چه چیزی باعث تثبیت معنا و شکل‌گیری یک "انتظام در پراکندگی" میان عناصر" و گردهم آمدن وضعیت‌های افتراقی در یک گفتمان می‌شود؟ پاسخ به این پرسش ما را کاملاً وارد قلمرو اندیشه پساساختارگرایانه می‌کند، از این رو، برای یافتن پاسخ این پرسش باید اندیشه زیان‌شناسی مدرن را از سوسور تا دریدا دنبال کرد.

آنچه که لاکلاو و موفه "نظریه ارجاعی معنا" می‌نامند (Laclau & Mouffe, 1989: 189)، اساس بحث ما را در اینجا تشکیل می‌دهد، یعنی این ایده که زبان یک نظام نامگذاری نیست که در آن یک رابطه یک به یک میان ابژه‌ها برقرار باشد، مبنای این بحث به آراء سوسور و پس از آن نقد اندیشه سوسور توسط دریدا با مطرح کردن مفهوم "متافیزیک حضور" باز می‌گردد.

فردیناند دِ سوسور: نشانه‌شناسی

برای سوسور، زبان نظامی از نشانه‌هاست و بنا به تعریف وی نشانه از یک دال (صورت) و یک مدلول (مفهوم) تشکیل شده است (نشانه = دال + مدلول) از این رو در نزد سوسور "نشانه زبانی نه یک شیء را به یک نام، بلکه یک مفهوم را به یک تصویر صوتی پیوند می‌دهد" (سوسور، ۱۳۷۸: ۹۶)، آنچه که می‌توان بعنوان اصل بنیادین در آراء سوسور در مورد زبان به مثابه نظام نشانه‌ها بیان کرد اصل "اختیاری بودن نشانه‌هاست"، این اصل بیان می‌کند که روابط میان دال و مدلول دارای کیفیتی اختیاری است؛ "صورت نشانه بی‌انگیزه است؛ یعنی از این نظر اختیاری است که در واقعیت هیچگونه پیوند طبیعی با معنا ندارد" (پیشین: ۱۰۰)، از این رو، این عادت‌های جمعی یا قراردادهای اجتماعی هستند که در یک زبان خاص رابطه میان دال و مدلول را مشخص می‌سازند و نشانه تنها زمانی بکار می‌افتد که رابطه میان دال و مدلول آن فرض گرفته شود.

کیفیت اختیاری نشانه‌ها پیامدهای مهمی را برای اندیشه اجتماعی در برداشته است، یکی از نتیجه‌گیری‌های سوسور از اصل "اختیاری بودن نشانه‌ها"، افتراقی بودن هویت‌های زبانی است، برای سوسور "در زبان چیزی جز تفاوت‌ها وجود ندارد" (پیشین: ۱۷۲) و تنها آنچه که در زبان به چشم می‌خورد تفاوت‌های سلبی مفاهیم و آواها می‌باشد. از آنجا که در نزد سوسور زبان چیزی جز نظامی از

روابط صوری نیست پس، واحدهای زبانی امر مستقل و فی نفسه دارای معنا نیستند بلکه "برش آوایی" در زنجیره گفتاری است که موجب استقلال و معنا دهی به ک واحد زبانی می شود، به بیان دیگر: زبان تنها صورت است و به هیچ وجه نمی توان جوهر یا ماهیت به غیر از روابط تفاوتی برای آن در نظر گرفت (پیشین: ۱۷۵) و از این رو آنچه که هویت را در زبان مشخص می کند روابط افتراقی است که میان واژه ها با واژه های دیگر و میان دستور زبانها با دستور زبانهای دیگر برقرار است.

مثالی که لاکلاو و موفه در این مورد می آورند می تواند به روشن تر شدن مطلب کمک کند، آنها برای نشان دادن مفهوم هویت افتراقی واژه پدر را مثال می آورند، به ترتیبی که این واژه تنها به این دلیل معنادار است که واژگان مادر، پسر و غیره در رابطه با آن وجود دارند، آنها در ادامه بیان می کنند که؛ "کلیت زبان از این رو نظامی از تفاوت هاست که در آن هویت عناصر صرفاً ربطی است، از این رو، هر کنش منفرد معناداری کلیت مستلزم کلیت زبان است" (Laclau & Mouffe, 1989: 89).

لاکلاو و موفه با بسط نظریه سوسور به تمامی کردارهای زبانی و غیر زبانی پایه های بحث خود را برای اتخاذ رویکرد ضد-جوهرگرایانه در مقابل نظریات پیش از خود، و بر ساخت نظریه گفتمانی در مورد جامعه، هویت، سوژه ها و ضدیت های اجتماعی استوار می کنند و در برابر نظریاتی که گفتمان را صرفاً به مقوله ذهنی تقلیل می دهند، موضع گیری می کنند، در واقع، آنها در مطرح ساختن اینکه تمامی امور خصلت گفتمانی دارند تمامی تقابل های سنتی میان، سوژه/ابژه، واقعیت/ذهنیت، امرعمومی/امرخصوصی را در می نوردند:

این واقعیت که هر ابژه به مثابه یک ابژه گفتمان شکل می گیرد با این امر که آیا یک جهان خارجی برای اندیشیدن وجود دارد، با تقابل واقعگرایی/ذهن گرایی کاری ندارد، یک زمین لرزه افتادن یک خشت رویدادی است که مسلماً وجود دارد، از این نظر که آن اینجا و اکنون رخ می دهد، مستقل از خواست من... آنچه که رد می شود این امر نیست که چنین ابژه هایی بیرون از اندیشه وجود دارند، بلکه این ادعای متفاوت است که آنها می توانند خودشان را به مثابه ابژه هایی بیرون از هر گونه موقعیت گفتمانی پدیده آمده شکل دهند (Laclau & mouffe, 2001: 108).

آنها پایه بحث خود در مورد گفته بالا (یعنی رد کردن دوشاخکی میان عینیت/ذهنیت یا گفتمان/واقعیت) را بر اساس نظریه "بازی های زبانی" ویتگنشتاین استوار می سازند.

ویتگنشتاین: گفتمان / واقعیت دو روی یک سکه

اتخاذ رویکرد سراسر گفتمانی از سوی لاکلاو و موفه به اندیشه ویتگنشتاین متأخر در مورد بازی های زبانی باز می گردد، یعنی این اندیشه که زبان و کنش در یک کلیت منسجم، بهم پیوسته هستند (Ibid: 108)، مثالی که لاکلاو و موفه در این مورد می آورند، مثال دو شخصی است که در حال ساختن

یک ساختمان هستند، برای بنا کردن یک ساختمان به خشت ها، ستون ها، تخته سنگ ها و تیرچه ها نیاز است اما علاوه بر این، در اینجا زبانی که سازنده وازگان خشت، ستون، تخته سنگ و تیرچه نیز مورد نیاز است، اولی از دومی می خواهد که سنگها را بیاورد و دومی این کار را انجام می دهد. آنچه که لاکلاو و موفه بعنوان "کار بست یک قاعده" می خوانند دقیقاً به همین معناست. آنها تحت تأثیر نظریه‌بازی زبانی ویتگنشتاین معتقد به "درهم تنیدگی زبان و کنش ها" هستند: عناصر زبانی و غیر زبانی صرفاً در کنار هم قرار نمی گیرند، بلکه نظامی از وضعیت های افتراقی و برساختی را شکل می دهند - یعنی، یک گفتمان را، از این رو، وضعیت های افتراقی شامل پراکندگی عناصر مادی بسیار متنوع است (Ibid: 108).

در واقع لاکلاو و موفه با قرار دادن تمامی "ابژه های بیرونی" در زبان و در نظر گرفتن زبان به مثابه "کلیتی" که مشخصه آن افتراقی بودن کلیه عناصر آن است، آشکارا موضعی پسا ساختارگرایانه در رد هرگونه اساس و جوهر قابل اتکایی برای تعریف جامعه، گفتمان و نبردهای سیاسی اتخاذ می کنند، در این تلاش، آراء دریدا و نقد رادیکال وی از فلسفه غرب، که به متافیزیک حضور معروف است، اهمیتی انکار ناپذیر دارد.

ژاک دریدا: متافیزیک حضور

مفهوم متافیزیک حضور را پیش از هر چیز باید در هدف واسازی فلسفه غرب از سوی متفکران پسا ساختارگرا فهم کرد، از نظر نوریس هدف واسازی "تخریب نظم مفروض الویت ها و نظام تضادهای مفهومی ای است که آن نظم را ممکن می سازد" (نوریس، ۱۳۸۵: ۶۰)، این امر مستلزم، بی ثبات سازی کلیه بنیان هایی می باشد که فلسفه غرب بر روی آنها استوار شده است، به دیگر سخن، برملا سازی تقابل دوتایی که بطور سلسله مراتبی اندیشه فلسفی غرب را شکل داده اند، در این راستا، دریدا نیز با هدف "نقد، نسبی سازی، و زمینه مند سازی فلسفه غرب"، مفاهیمی مانند "سخن محوری"^۱، "آواء محوری"^۲ و "متافیزیک حضور"^۳ را بسط می دهد.

"لوگوس"^۴ به معنای واژه، سخن یا خرد است و به جستجوی بی امان فلسفه برای یافتن معنای حقیقی در قلمرو نظریه و اندیشه ها اشاره دارد" (Hooker & Murphy, 2005: 452)، دریدا با مطرح کردن اصطلاح "سخن محوری" به جریان مسلط فلسفه غرب اشاره دارد که آن همواره نوعی تقدم، برتری،

1. Logo centrism
2. Phonocentrism
3. Metaphysic of Presence
4. Logos

و استیلای زبان (گفتار) بر نوشتار (متن) به چشم می خورد. وی در این مورد بیان می کند:

نظام زبان قرین با نوشتار آوایی- الفبایی همان حیطه است که متافیزیک لوگوس محور، که مفهوم هستی به منزله حضور را مطرح می کند، در چارچوب آن ایجاد شده است، این لوگوس محوری، این عصر گفتار تام، همواره به دلایل ماهوی، هرگونه تأمل آزادانه بر خاستگاه و جایگاه نوشتار را در پرائنز گذاشته به حال تعلیق در آورده، و سرکوب کرده است (دریدا، ۱۹۷۷؛ به نقل از نوریس، ۱۳۸۵: ۵۸).

یکی دیگر از اصطلاحاتی که دریدا برای نشان دادن سلطه زبان بر نوشتار در غرب مورد استفاده قرار می دهد اصطلاح "آواء محوری" است که بواسطه آن، دریدا بر مشکوک بودن و فرعی بودن جایگاه، "نوشتار" در مقابل "گفتار" به مثابه امر زنده و دارای "حضور نفس" در تاریخ اندیشه غرب اشاره می کند.

آنچه که دریدا از بسط دادن این اصطلاحات مدنظر دارد افشای "تقابل های دوتایی" است که در سراسر تاریخ اندیشه به چشم می خورد: تقابل های دوتایی خرد/نابخردی، نظم/آشوب، مرد/زن، گفتار/نوشتار، فرهنگ/طبیعت و نظایر آن؛ این تقابل های دوتایی متضمن اقتداری است که آنها را بطور سلسله مراتبی نظم می دهد، آنچه که دریدا از آن بعنوان "خشونت سلسله مراتبی" نام می برد دقیقاً به همین تقدم و برتر قسمت اول این تقابل ها نسبت به قسمت دوم باز می گردد، وی با مرتبط ساختن این تقابل های دوتایی و ویژه تقدم آواء بر نوشتار به کل تاریخ غرب، و از آن بعنوان تاریخ متافیزیک حضور یاد می کند، از نظر وی، تاریخ متافیزیک همواره تاریخ "جستجوی بنیادین در پی یک مدلول استعلایی و [تحمیل] یک مفهوم مستقل از زبان است" (دریدا (ب)، ۱۳۸۱: ۳۸).

دریدا برای واسازی این تقابل های دوتایی اصطلاح "منطق مکملیت" ۴ را بسط می دهد، از نظر وی، نوشتار (به بیانی، تمامی تقابل های دوتایی) برای تعریف و جدا سازی خود نیاز به مکملی دارد تا به این ترتیب، خود را به مثابه منشاء ۵ در مقابل دیگری معرفی کند، از این رو؛ "نوشتار توسط گفتار کنار گذاشته می شود، اما با این همه، برای حضور گفتار ضروری است" (Newman, 2005: 85)، دریدا با استفاده از منطق مکملیت نشان می دهد که چگونه تقابل های دوتایی و اقتدار نهفته در آنها صرفاً امر دلخواهی است و تنها بر پایه تفاوت و جایگزینی استوار است.

1. Self-Presence
2. Binary Opposition
3. Hierarchical Violence
4. Supplementary Logic
5. Origin

دریدا در مقاله ساختار، نشانه و بازی در گفتمان علوم انسانی، از "حضور دایمی" سخن می گوید که ارجاع به آن، همواره مرکز یا نقطه اتکایی برای "جهت دهی، تعادل بخشی، و سازمان دهی ساختار" فراهم آورده است، این "حضور دایمی" در ساختار از سویی، "مجال بازی عناصر" را فراهم می کند و از سوی دیگر، "بازی را که خود فراگشوده و ممکن ساخته است فرو می بندد"، این بازی بر اساس "یک ثابت بنیادین و یک قطعیت باز اطمینان بخش، که خود و رای دسترس بازی است" شکل می گیرد (دریدا (الف)، ۱۳۸۱: ۹).

اما از نظر دریدا تنها چیزی که در اینجا به چشم می خورد بازی بی پایان تفاوتهاست، این بازی، امکان هر گونه تمامیت نگری را نفی می کند چرا که بازی "گستره جایگزینی های بی کران است"، از این رو، وی در مفهوم هستی به مثابه حضور تناقضی می یابد: چرا که بازی بی پایان تفاوت ها، دائماً از چنگ مدلول می گریزد؛ "هر مدلولی در موضع یک دال نیز هست" پس نمی توان این بازی جایگزینی و تفاوت ها را در جایی متوقف کرد (دریدا (ب)، ۱۳۸۱: ۳۸)، از این رو، تاریخ متافیزیک حضور برای متوقف کردن این بازی بی پایان تفاوت ها و جایگزینی ها دست به دامن یک مرکز (حضور دایمی) می شود، چنین حضوری، به مثابه "تعیین هستی" به منزله "حضور" خود را در شکل نامهایی مانند؛ "*telos, arche, eidos, energeia, ousia, aletheia*" خدا، انسان و نظایر این ها در فلسفه غرب نشان می دهد (پیشین: ۱۰).

دریدا در اینجا تناقضی برای تعیین جایگاه مرکز برای ساختار می بیند؛ یعنی، از یک سو، تاریخ متافیزیک حضور مرکزی را برای ساختار فرض می کند اما از سوی دیگر، تلاش می کند تا جریان بی پایان تفاوت ها و جایگزینی ها را با ارجاع به مدلولی که در بیرون از ساختار قرار دارد متوقف سازد: مرکز، به صورتی ناسازواره، درون ساختار و بیرون از آن است، مرکز در مرکزیت کلیت است، و با این حال، از آن جا که مرکز به کلیت تعلق ندارد (جزو کلیت نیست)، کلیت مرکز خود را جای دیگری می یابد (دریدا (الف)، ۱۳۸۱: ۸).

از این رو، تاریخ متافیزیک حضور تاریخ تلاش برای "فرونشاندن اثرات برآشوبنده زبان" برای استقرار "نظام های گوناگون فکری" است (نوریس، ۱۳۸۵: ۴۲)، این تاریخ، تاریخ تلاش دایمی برای مستقر ساختن اساس یا یک نقطه ارشمیدوسی است تا بدین وسیله مبدأ و مرکزی برای نظارت بر هر آنچه که از این نقطه آغازین ناشی می شود بدست آید.

آنچه که دریدا در کار سوسور به مثابه "مدلول استعلایی" می بیند ناظر به همین امر است، هر چند که دریدا، تمایز میان دال و مدلول، تأکید بر ماهیت "تفاوتی و صوری" آنها و از این رو، "جوهر زدایی

از محتوای مدلول " را در کار سوسور می پذیرد اما قابل شدن وی به تمایز قطعی میان دال و مدلول را زمینه برای استقرار یک مدلول استعلایی یا مدلولی می داند که "به خودی خود، و ماهیتاً، به هیچ دالی رجوع نمی کند، از زنجیره نشانه ها در می گذرد و خود دیگر به عنوان یک دال عمل نمی کند" (دریدا (ب)، ۱۳۸۱: ۳۸)، اما دریدا در مقابل چنین تمایزی که منجر به تأسیس یک "مدلول استعلایی" می شود، در زبان چیزی جز بازی تفاوت ها را نمی پذیرد، در این راستا، آنچه که وی پیشنهاد می کند اصطلاح "تفاوت/تعویق" است، به بیان خود دریدا: "تفاوت/تعویق، بازی نظام مند تفاوت ها، بازی نظام مند رده های تفاوت ها، و بازی نظام مند فاصله گذاری یی است که عناصر به آن وسیله به یکدیگر مربوط می شود" (پیشین: ۴۷).

همانگونه که از ظاهر این اصطلاح بر می آید، تفاوت/تعویق مستلزم دو حرکت است؛ نخست، حرکتی در زنجیره بی پایانی از تفاوت ها که "در هر لحظه، و از هر نظر، حضور خود به خودی خویش به عنوان عنصر ساده که تنها به خود رجوع دارد را مانع می شود"، و دوم، حرکتی در "تأخیر، تفویض، الغاء، ارجاع، انحراف، تعطیل، و ذخیره سازی" که همواره رابطه اش را با یک واقعیت حاضر به تعویق می اندازد، از این رو، معنای یک نشانه بطور بی پایانی به تعویق می افتد.

به این ترتیب، دریدا با قرار دادن "مدلول استعلایی" در تفاوت/تعویق، دست به واسازی آن می زند: هیچ سوژه نیست که عامل، مؤلف، و مهار کننده تفاوت/تعویق باشد، سوژه که سرانجام و بصورت تجربی خود توسط تفاوت مهار می شود (پیشین: ۹-۴۸).

اندیشه های دریدا تأثیر زیادی بر نظریه سیاسی لاکلاو و موفه بر جای گذاشته است، نخست آنکه، آنها بر اساس نظریه "متافیزیک حضور" دریدا، اندیشه ضد-جوهر گرایانه را در مورد سیاست و جامعه بسط می دهند، دریدا در مورد رابطه تفاوت/تعویق با اقتدار سیاسی بیان می کند: تفاوت/تعویق بر چیزی ناظر نیست، سلطنتی بر هیچ چیز، و اعمال اقتداری بر هیچ کجا... نه تنها در اینجا پادشاه تفاوت/تعویق به چشم نمی خورد، بلکه تفاوت/تعویق واژگونی هر پادشاهی را موجب می شود (Derrida, 1982: 22; cited in: Newman, 2005: 89).

ویژگی تفاوت/تعویقی عناصر متضمن این امر است که هیچ هویت سیاسی/اجتماعی نمی تواند به شکل خود-بنیاد یا با ارجاع به یک "جای پای ازلی" تأسیس شود، هویت هرگز کامل نیست و همواره به روی دیگری گشوده است؛ لاکلاو و موفه از این اندیشه دریدا برای نظریه پردازی در مورد جامعه و احیای امر سیاسی در مقابل امر اجتماعی استفاده می کنند، بر این اساس، لاکلاو دو بعد اصلی

واسازی که اهمیت انکار ناپذیر در بحث های سیاست پسا-مارکسیستی آنها دارد را اینگونه معرفی می کند: نخست، امر اجتماعی / امر سیاسی و دیگری تصمیم ناپذیری / تصمیم. اساساً یکی از اهداف پروژه دموکراسی رادیکال لاکلاو و موفه، تأکید بر امر سیاسی به مثابه سوئیة مؤسس جامعه و به این ترتیب، "زدودن رسوب های امر اجتماعی و از نופعال کردن آن از طریق بازگرداندن آن به سوئیة سیاسی تأسیس آن است" (لاکلاو، ۱۳۸۵: ۱۱۴)، به بیان دیگر، بخش مهمی از پروژه نظری لاکلاو و موفه، واژگون کردن نظم اولیه میان امر سیاسی و امر اجتماعی است، در واقع، آنها در احیاء و فعال سازی دوباره امر سیاسی در مقابل سنتی در تاریخ اندیشه سیاسی قرار می گیرند که امر سیاسی را یک خرده سیستم یا یک روساخت جامعه تلقی می کنند، یا به بیان مارکارت، این امر به این معناست که "امر سیاسی بطور نظام مند جذب جایگاه های اجتماعی می شود" (Marchart, 2007: 134).

انحلال جامعه: امر سیاسی/امر اجتماعی

لاکلاو و موفه در هژمونی و راهکار سوسیالیستی، با پی گیری مفهوم جامعه در اندیشه سیاسی مدرن از مارکس تا آلتوسر، بیان می کنند که در تمامی کار این اندیشمندان، جامعه به مثابه ساختار قابل درک در نظر گرفته شده است که: باید بطور ذهنی بر اساس وضعیت های طبقاتی معین هدایت شود و به مثابه یک نظم عقلانی، [و] روشن از طریق کنشی بنا شود که امر سیاسی مشخصه آن است (Laclau & Mouffe, 2001: 2).

لاکلاو و موفه این نوع برداشت از جامعه و کنش سیاسی را "تصور ژاکوبینی" می دانند که امروزه چپ شاهد انحلال آن است، به جای چنین برداشتی، آنها از نقطه سرنوشت سازی در نظریه خود نام می برند که در آن، "ویژگی ناتمام هر کلیتی بطور ضروری" آنها را وادار می کند تا "قضیه جامعه به مثابه یک کلیت بهم دوخته شده و خود-معرف" را رها کنند.

به دیگر سخن، هیچگونه نقطه ارشمیدسی را نمی توان برای تعریف ذات یا ماهیت سوژه و جامعه جستجو کرد، اما پرسش اینجاست که در غیاب یک نقطه اتکای ارشمیدسی پرسش از جامعه چه سرنوشتی پیدا می کند؟ آنها در هژمونی و راهکار سوسیالیستی در مورد جامعه بیان می کنند:

ویژگی ناتمام هر کلیتی بطور ضروری ما را وادار به ترک کردن قضیه جامعه، به مثابه یک قلمرو تحلیل، به مثابه یک کلیت بهم دوخته شده تعریف می کند، "جامعه" یک ابژه گفتمان نیست، در اینجا اصل بنیادین واحد تثبیت کننده- و از این رو تأسیس کننده- قلمرو کلی تفاوت ها وجود ندارد" (Ibid: 111).

این قلمرو تفاوت‌ها، متضمن وجود "بیشاوفور معانی" است که ماهیت مرکز‌گریزی آنها ضرورت ایجاد "انسجام در پراکندگی" را ایجاب می‌کند، آنچه که لاکلاو و موفه از آن بعنوان "مازاد امر اجتماعی" نام می‌برند ناظر به همین معناست (Laclau & Mouffe, 2001: 1). در واقع، آنها با به‌الهام‌گیری از اصطلاح "منطق مکملیت" در اندیشهٔ دریدا بر ضرورت اندیشیدن به یک صورتبندی اجتماعی به مثابهٔ یک "بستار نسبی" که همواره بر روی واژگونی گشوده است تأکید می‌کنند، این امر از آنجا ناشی می‌شود که هر صورتبندی اجتماعی از طریق رابطه با مکمل خود، با یک "امر بیرونی" تأسیس می‌شود، و از آنجا که هیچگاه توانایی نظارت کامل بر "امر بیرونی" و رابطه‌اش با آن را ندارد، پس، "[یک] صورتبندی [اجتماعی] نسبت به واژگونی آسیب‌پذیر باقی می‌ماند، زیرا بطور تأسیسی بر یکدیگریت بطور بالقوهٔ سرکش مبتنی است" (Smith, 1998: 157).

در واقع، آنچه که در اینجا به چشم می‌خورد، اتخاذ موضع پسا‌ساختارگرایانه است، که بر اساس آن، ما به جای مفهوم جامعه شاهد بکارگیری مفهوم "امراجتماعی"، "به مثابهٔ تلاش جزئی برای برساخت جامعه" هستیم (Laclau, 1999: 146; Laclau & Mouffe, 2001: 125). در واقع، امر اجتماعی همواره توسط سرریز معانی احاطه شده است و از این رو، دائماً در تلاش است که این معانی را تثبیت کند، اگر امر اجتماعی به مثابهٔ تلاشی برای تثبیت نسبی "ازدیاد معانی" است و از این رو دائماً از حرکت دوگانهٔ تثبیت و عدم تثبیت معانی شکل می‌گیرد، پس دیگر نمی‌توان از جامعه - یک نظام بستار یافتهٔ معانی - نیز به مثابهٔ امر ممکن سخن گفت، بر همین اساس است که لاکلاو و موفه تمایز میان جامعه و گفتمان را نمی‌پذیرند و اساساً چنین تمایزی را خارج از موضوع می‌دانند: بیاناتی، مانند اینکه جامعه یک مجموعهٔ یکپارچه شدهٔ کارکردهاست یا در هر جامعهٔ تمایزگذاری میان زیربنا از روساختار ممکن است، نه درست هستند و نه نادرست، زیرا آنها در برداشت دقیق کلمه، بی‌معنا هستند: جامعه بطور کلی ابژهٔ مشروع گفتمان نیست (Laclau, 1983: 40; Cited in Couzens Hoy, 2004: 201).

آنها با آوردن نقل قولی از دریدا، اعلام می‌کنند که مفهومی که از گفتمان مدنظر دارند با مفهوم گفتمان در اندیشهٔ دریدا نزدیکی دارد:

با ترک مدلول [استعلایی] گفتمان ضرورت اندیشیدن به قانونی می‌شود که ناظر بر میل [در نظر گرفتن] یک مرکز در تأسیس ساختار است، و فرایند دلالتی که این جانشینی و جایگزینی که به این قانون حضور مرکزی

نظم می دهد - اما به مثابه حضور مرکزی ای که هرگز خودش نبوده است، همواره از خودش در جانشین اش تبعید شده است، این جانشینی، به معنای جانشینی خودش با چیزی نیست که پیش از آن در تبعید وجود داشته است، بلکه این جانشینی ضرورتی برای اندیشیدنی بود که فاقد مرکز بود، چرا که نمی توانست به مرکز در شکل یک حضور-هستی بیاندیشد، چرا که مرکز مکانی طبیعی نداشت، مرکز یک مکان تثبیت شده نبود بلکه یک کارکرد، نوعی نا-مکانی بود که در آن شمار نامحدودی از نشانه-جانشین ها در بازی بودند. این وقته بود که زبان در مسئله برانگیزی جهانی ترک تازی می کرد، وقته که، در غیاب یک مرکز یا منشاء همه چیز گفتمانی می شد... " (Derrida, 1978: 280; Laclau & Mouffe, 2001: 112)

این خوانش و سازانه از پیکره نظریه سیاسی برای الغای "جامعه" احیای دوباره امر سیاسی امکانات تازه را برای فهم و نظریه پردازی در مورد جنبش های جدید فراهم می آورد، اما در مقابل مسایلی را در مورد ماهیت سوژه و، همانگونه که در بالا اشاره شد، تصمیم ناپذیری/تصمیم در چنین جنبش هایی بوجود می آورد، در فضایی که منطق آن را تنها تفاوت/تعویق شکل می دهند مسئله تصمیم گیری با چالش روبرو می شود و به این ترتیب، این امر می تواند "کل بداهت سوژه ای، مسئولیت، آگاهی، نیتمندی، خاصیت" را تهدید می کند، این امر هنگامی خطیرتر می شود که مسئله هویت خود-بنیاد نیز در پرتو چنین نظریه ای با بحران روبرو می شود، یعنی چیزی که می توان آن را "ماهیت پیشامدی هویت" نامید، این امر به این معناست که، در پرتو منطق تفاوت/تعویق و پیروی از "منطق مکملیت" در برساخت امر سیاسی، دیگر نمی توان از یک "هویت مثبت" برای سوژه ها سخن گفت و تنها چیزی که می توان هویتی را برای سوژه ها فراهم آورد "برساخت هویت از طریق کنش های هویت یابی" است، چنین کنش برساختی در بردارنده دو امر است: نخست آنکه چنین هویتی هرگز کامل نیست و در واقع به هیچ وجه چنین امکانی وجود ندارد، و دوم آنکه، این هویت یابی برای برساخت هویت ها در وقته تصمیم ناپذیری/تصمیم تنها در یک فضای هژمونیک که مبتنی بر مفصل بندی است امکانپذیر است، در این نقطه است که نظریه روانکاوی لکان اهمیت زیادی پیدا می کند.

ژاک لکان: سوژه و هویت

نظریه روانکاوانه لکان را می توان خوانش دوباره از نظریه فرویدی دانست. در این خوانش دوباره، جایگاه زبان از اهمیت زیادی برخوردار است به گونه که می توان کار لکان را خوانشی زبانشناختی از تمامی پیکره نظری روانکاوی معرفی کرد؛ صورتبندی کلی این تلاش را می توان در جمله معروف: "ناخودآگاه به مثابه یک زبان ساختار می یابد" جستجو کرد (Zizek, 2006: 2)، ما در بخش بعدی

به جایگاه مهم این خوانش دوباره زبانی در نظریه پردازی لاکلاو و موفه در مورد هژمونی خواهیم پرداخت، اما آنچه که در این بخش بر روی آن تمرکز می شود، اندیشه لکان در مورد انتقال از دوران کودکی به بزرگسالی و نحوه شکل گیری سوژه و جایگاه آن در این فرایند انتقالی است. لکان سه مرحله متمایز را در انتقال از کودکی به بزرگسالی فرض می گیرد، این سه مرحله عبارتند از: مرحله واقعی، مرحله خیالی و مرحله نمادین.

مرحله واقعی که حداکثر تا ۱۸ ماهگی کودک را در بر می گیرد برای لکان، مرحله کامل بودگی^۱ کودک است، یعنی، مرحله همسان پنداری کودک با مادر و برآورده شدن کامل نیازهای وی (غذا، آسایش، امنیت و نظایر آن)، در این مرحله، زبان برای کودک وجود ندارد، کودک نمی تواند خود را از دیگران متمایز سازد در نتیجه، کودک، "من" ندارد (Matin & Barresi, 2006: 257).

مرحله خیالی یا آینه ای مرحله است که کودک بواسطه نگاه کردن به تصویر خودش در آینه از بدن خود آگاهی می یابد، در این فرایند است که "من" در کودک شکل می گیرد، "من" حاصل احساس از هم گسیختگی است که کودک در تضاد میان بدن و تصویر آن در آینه در می یابد. این امر به این دلیل است که کودک در مرحله آینه ای دچار نوعی "دژ-شناسایی"^۳ و توهم انسجام و یکپارچگی خود است، به بیان دیگر، لکان در اینجا اصرار دارد که: "من" مبتنی بر یک تصویر فریبنده از کلیت و تسلط می باشد و کارکرد آن نیز تداوم دادن به این توهم انسجام و تسلط است (Homer, 2005: 25).

آنچه که در این مرحله از اهمیت برخوردار است، واقف شدن کودک به این امر است که وی "سوژه میل مادر" نیست و میل مادر در جای دیگری است، این امر با وارد شدن فالوس^۴ به مثابه یک دال برتر و اخته شدن نمادین کودک همراه است (خوانش زبانی از عقده ادیپ فروید)، به این ترتیب، کودک با پرداختن تاوان تجربه فقدان^۵، وارد مرحله بزرگسالی (مرحله نمادین) می شود.

مرحله نمادین، مرحله شکل گیری ناخودآگاه در کودک و وارد شدن وی به زبان است، در این مرحله، نیازهای زیستی^۶ - که امکان برآورده شدن آنها وجود دارد - جای خود را به خواسته ها^۷ - بازگشت به مرحله واقعی، همسان پنداری کامل با مادر (عشق و بازشناخته شدن توسط دیگری)

1. Completeness
2. Ego
3. Mis-Recognition
4. Phallus
5. Lack
6. Needs
7. Demands

می دهد، اما این خواسته ها هرگز برآورده شدنی نیستند، زیرا بازگشت به اصل یعنی وضعیت کامل بودگی^۱ غیر ممکن است (Matin & Barresi, 2006: 258)، این امر به این علت است که کامل بودگی یک شیء یا یک شخص نیست بلکه یک وضعیت است، لکان از این فقدان بعنوان میل^۲ نام می برد:

این میل به دیگری است، هرگز نمی تواند ارضا شود، این میل یک نیاز نیست - میل برای ابژه، این میل خواسته نیست - میل برای عشق و بازشناسی خود توسط شخص دیگر، بلکه، میل مرکز نظام است، خود مرحله نمادین، خود زبان، و از این رو قاعده نظام، میل به برآوردن هدفی که دستیافتنی نیست (Ibid: 258).

این میل سوژه برای بازشناخته شدن توسط دیگری موجب می شود تا "ناخودآگاه به مثابه گفتمان دیگری" شکل بگیرد، لکان زبان به مثابه دیگری^۳ را به مثابه امری فراسوی نظارت افراد در نظر می گیرد که آنها هرگز نمی توانند با آن یکی شوند؛ "یک دیگری رادیکال که هسته ناخودآگاه ما را شکل می دهد"، به بیان ژیتک:

دیگر بزرگ^۴ نظم نمادین، تشکیلات نانوشته جامعه، طبیعت ثانویه هر موجود سخنگویی است که اعمال ما را هدایت می کند و بر آنها نظارت دارد... مانند دریایی که ما در آن غوطه وریم در آن شنا می کنیم اما نمی توانیم آن را دربر بگیریم (Zizek, 2006: 6).

برای لکان سوژه یک "سوژه فقدان" است زیرا همواره در پی یکی شدن با "دیگر بزرگ" است اما در همان زمان سوژه یک "سوژه میل" است زیرا که این یکی شدن هرگز بطور کامل ممکن نیست (بیگانگی توسط زبان)، آنچه که لکان از اصطلاح "بهم دوزی"^۵ مدنظر دارد ناظر به همین معناست، یعنی؛ "اتصال/ انفصال میان سوژه و دیگری؛" فقدانیه که در ساختار پر می شود و همزمان، امکان یک انسجام، یک پرشدن را فراهم می کند، اما این انسجام همواره انسجام ناتمام است. نظر لاکلاو و موفه در مورد ایدئولوژی بر خلاف سنت مارکسی، به نظریه لکان نزدیک است، یکی از برجسته ترین نظریات سوژه در سنت مارکسی، نظریه آلتوسر در مورد سوژه و تأسیس آن توسط ایدئولوژی است.

از نظر آلتوسر "مقوله تأسیسی ایدئولوژی، سوژه است"، به بیان دیگر، "هر ایدئولوژی سوژه های

1. Fullness
2. Desire
3. Other
4. The Big Other
5. Suture

انضمامی را به مثابه سوژه بر می سازد" (Althusser, 1993: 121)، آلتوسر در راستای سنت مارکسی، ایدئولوژی را آگاهی کاذبی در نظر می گیرد که "با بازنمایی واقعیت" به جای خود واقعیت، "رابطه خیالی" افراد با روابط واقعی که در آن به سر می برند را تأسیس می کند" (Ibid: 125). ایدئولوژی افراد را به مثابه سوژه های (دستور زبانی، حقوقی، قضایی) بکار می گیرد، یا به سخن دیگر، از آنها سوژه می سازد، آنچه که آلتوسر از بکارگیری اصطلاح "بازخواست" مدنظر دارد در راستای همین معناست، مثالی که آلتوسر در این مورد می زند، مثال شخصی است که توسط یک پلیس صدا زده می شود: "هی تو که اونجایی!"، آلتوسر بیان می کند که به محض آنکه فرد با یک چرخش صد و هشتاد درجه ای به سمت صدا باز می گردد، موقعیت وی از یک شخص به یک سوژه مورد خطاب قرار گرفته تغییر می کند، از آنجا که شخص در پاسخ به بازخواستی که از وی می شود تبدیل به سوژه می شود پس سوژه در میل به بازشناخته شدن تبدیل به سوژه می شود، اما اندیشه لکان در مورد سوژه در نقطه مقابل این اندیشه آلتوسر قرار می گیرد، به این معنا که برای لکان "سوژه به سادگی به مثابه یک فرایند بازشناخت شکل نمی گیرد بلکه به مثابه یک فرایند بیگانگی شکل می گیرد" (29: Bellamy, 1993)، برای لکان این میل سوژه در بازشناخته شدن توسط "دیگر بزرگ" است که سوژه را تأسیس می کند اما از آنجا که هیچگاه این یکی شدن حاصل نمی آید پس فرایند شکل گیری سوژه، فرایند از خودبیگانگی است، هر چند که سوژه برای انکار این از خودبیگانگی با نوعی "بهم دوختگی" تلاش می کند تا توسط دیگری بازشناخته شود.

با نگاهی به ریشه اصطلاح "بهم دوزی" می توان برداشت جامع تری از این اصطلاح بدست آورد، اصطلاح بهم دوزی^۱ در زبان انگلیسی به معنای "وصل کردن شکاف های یک زخم" است، این اصطلاح در روانکاوی (بطور عام) و در نظریه لکان (بطور خاص) برای نشان دادن "غیاب یک هویت پیشینی" بکار می رود، همچنانکه وقتی یک زخم خوب می شود اما جای آن باقی می ماند (: Berrett: 1994).

برداشت لاکلاو و موفه نیز از سوژه با برداشت لکانی همخوانی دارد، با این تفاوت که آنها از سوژه لکانی خوانش سیاسی بدست می دهند. از آنجا که برای لاکلاو و موفه به جای جامعه ما تنها با "مازاد معانی" مواجه ایم و در اینجا، تنها امر اجتماعی به مثابه تلاشی برای بستار نسبی این معانی به چشم می خورد پس سوژه ها نیز از انسداد کامل در هویت یکپارچه ناتوان اند، در نتیجه، لاکلاو و موفه با تکیه

1. Imaginary
2. Interpellation
3. Stitch

بر آراء لکان در مورد "سوژه فقدان" بر ناتمامی سوژه‌ها تأکید می‌کنند، در این راستا، لاکلاو و موفه نیز بر دو جنبه اصطلاح "بهم دوزی" تأکید می‌کند، یعنی؛ از یک سو، فقدانی که هیچگاه بطور کامل امکان پر شدن آن فراهم نمی‌آید و از سوی دیگر، انسجام نسبی که از بهم دوزی "منطق دال‌ها" حاصل می‌آید: "این جنبش دوگانه است که ما تلاش می‌کنیم در بسط مفهوم بهم دوزی به قلمرو سیاست بر آن تکیه کنیم" (Lalcau & Mouffe, 2001: 88)، از این رو، آنچه که در بستر نسبی سوژه‌ها اهمیت می‌یابد شکل‌گیری یک صورت‌بندی هژمونیک در پرتو یک "دال برتر" است.

هر چند که، لاکلاو و موفه در برداشت خود از گفتمان با دریدا توافق دارند و گفتمان را تنها وقتی در زبان در نظر می‌گیرند که در آن تنها "جانمایی و جایگزینی" در غیاب هر گونه مرکزی به چشم می‌خورد اما برای آنها، "هر گفتمانی به مثابه تلاشی برای تعیین قلمرو گفتمانی شکل می‌گیرد" تا به این وسیله، جریان تفاوت‌ها متوقف شده و نوعی مرکز (هر چند بصورت نسبی) بر ساخته شود.

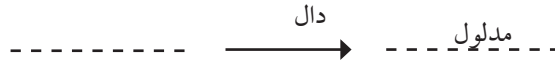
لاکلاو و موفه، نقاط گفتمانی برتر را که امکان تثبیت جزئی جریان تفاوت‌ها و بر ساخته شدن مرکز را می‌دهند نقطه گره‌گاه ۱ می‌نامند و آن را برای تثبیت "جریان تفاوت‌ها" و شکل‌گیری یک گفتمان هژمونیک ضروری می‌دانند: هر گفتمان به مثابه تلاشی برای تعیین قلمرو گفتمانی شکل می‌گیرد، برای متوقف کردن جریان تفاوت‌ها، برای بر ساخت یک مرکز، ما این نقاط گفتمانی برتر را نقاط گره‌گاهی (Point de Capiton) می‌نامیم (Ibid: 112).

لاکلاو و موفه اذعان دارند که این مفهوم را وامدار لکان و مفهوم نقاط گره‌گاهی در نظریه روانکاوی وی هستند: لکان بر این تثبیت جزئی از طریق مفهوم نقاط گره‌گاهی اصرار می‌کرد، یعنی آن دال‌های برتری که معنای یک زنجیره معناداری را تثبیت می‌کنند (Ibid: 112).

همانگونه که پیش‌تر بیان شد، کار لکان را می‌توان خوانش دوباره نظریه فرویدی و خوانش زبان‌شناختی از تمامی پیکره نظری روانکاوی در قالب جمله معروف: "ناخودآگاه به مثابه یک زبان ساختار می‌یابد" در نظر گرفت، لکان برای توضیح این امر با نقد و بسط آراء سوسور، نظریه‌زبانی گسترده را فراهم آورده است، در این راستا، هر چند لکان نظر سوسور در مورد ماهیت اختیاری نشانه‌ها را می‌پذیرد، اما دو گزاره اصلی نظریه وی را به پرسش می‌گیرد: نخست، تقسیم‌ناپذیری نشانه و دوم، تقدم دال بر مدلول (Homer, 2005: 40).

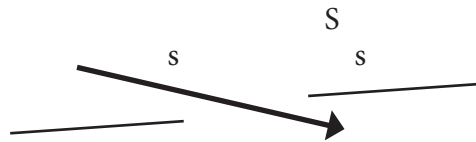
همانگونه که بیان شده برای سوسور هر نشانه از یک "دال"^۲ و یک "مدلول"^۳ تشکیل شده است

1. Nodal Point
2. Significant
3. Signifie



و این دو به مثابه دو روی یک سکه نشانه را بر می سازند، از این رو، در زبان به جای روابط میان واژگان و جهان بیرونی، تنها نشانه هایی وجود دارند که "صدا- تصاویر (دال ها) را به مفاهیم (مدلول ها) مرتبط می سازند" و همانگونه که اشاره شده، در اینجا سوسور بر رابطه اختیاری میان دال ها و مدلول ها تأکید می کند.

روابط میان دال و مدلول در نزد سوسور را به شکل زیر می توان نشان داد:



مدلول خط نقطه چین در نمودار بالا بیانگر این امر است که، در اندیشه سوسور، رابطه دال و مدلول از خط متمایز کننده آنها می گذرد و دال به مدلول ارجاع می یابد.

لکان در صورتبندی تازه از نمودار سوسوری بالا در مورد رابطه میان دال و مدلول نمودار زیر را پیشنهاد می کند: در نمودار بالا، S همان دال است و s بعنوان مدلول بکار برده شده است، اما لکان، با قرار دادن خط بدون انقطاع میان دال و مدلول (S/s)، این امر را خاطر نشان می سازد که "خط بدون انقطاع نشانگر مقاومت در برابر معناداری" است (Nobus, 2003: 52)، به بیان دیگر، خط بدون انقطاع میان دال و مدلول نشاندهنده تمایز میان دال و مدلول است، علاوه بر این، لکان با حذف کردن پیکان میان نشانه ها (دال/مدلول)، اندیشه سوسور در مورد زنجیره معناداری که از رابطه میان دال و مدلول بوجود می آید را به پرسش می گیرد، بر خلاف سوسور، برای لکان به جای روابط میان دال و مدلول، تنها روابط میان دال ها وجود دارد و "آنچه که یک دال به آن اشاره می کند نه یک مدلول بلکه یک دال دیگر است" و این زنجیره دلالت پایانی ندارد، اما لکان تأکید می کند که: "این زنجیره هم ارزی" یا "لغزش مداوم دال ها در زیر یکدیگر" در جایی متوقف می شود و یک وقته معناداری شکل می گیرد (Homer, 2005: 42).

لکان دال متوقف کننده لغزش بی پایان دال ها به زیر یکدیگر را "دال تهی" یا "دال برتر" می نامد، این دال "در بیرون از پراکندگی جریان شناور دال ها، یک قلمرو ثابت معنا" را پدید می

آورد، در واقع، پنداره "دال تهی" پاسخی است به بن بست "کرانمندی/ناکرانمندی" در زبان. از یک سو، "زبان در شبکه ای محدود و در نهایت پیشامدی تأسیس می شود که هرگز با امر واقعی همپوشانی ندارد" (هر زبان دارای واژگان خاص خود و کاربران در محیط خاص است که به زبان سوسور اختیاری هستند)، و از سوی دیگر، "در هر زبان مفروضی،" هر چیزی می تواند گفته شود، "چشم انداز بیرونی وجود ندارد که از آن جایگاه بتوان در مورد محدودیت های زبان داوری کرد" (Zizek, 1992: 102)، این تنش میان امر خاص و امر عام را می توان با استفاده از استعاره بازی شطرنج نیز بیان نمود، بازی شطرنج از یک سری قوانین و قواعد خاص و یک سری از مهره ها با حرکاتی مشخص تشکیل شده است اما در مقابل بر اساس این قواعد و مهره ها می توان بی نهایت حرکت انجام داد و بازی می تواند بی نهایت موقعیت به خود بگیرد به این ترتیب، دال تهی این امکان را فراهم می آورد که کلیتی در پراکندگی تأسیس شود یعنی مکانی بی مکان که بر پایه آن معنا تأسیس می شود.

لاکلاو و موفه نیز اندیشه های لکان در مورد "زنجیره بی پایان معناداری" و "نقاط گره گاهی" را برای نظریه پردازی در مورد مفصل بندی عناصر در فضاها ناپایداری که مشخصه جوامع پیشرفته امروزی اند بکار می گیرند، لاکلاو، به جای یک مفهوم با یک هسته مشترک، از دال تهی به مثابه یک نام وحدت بخش برای ویژگی های اساساً پیشامدی امر سیاسی نام می برد، از این رو، وی "امر سیاسی" را "به مثابه جهان مفصل بندی های پیشامدی" در نظر می گیرد (Laclau, 2006: 103).

همانگونه که دیده می شود، اگر برای لکان، عرصه این زنجیره های معناداری و نقاط گره گاهی در ناخودآگاه افراد است، برای لاکلاو موفه این اصطلاحات ابزارهای مفهومی مناسبی برای نظریه پردازی در مورد مفصل بندی و نظریه هژمونی است.

هژمونی

لاکلاو و موفه در کتاب شان، در چارچوب نظریه گفتمانی، چهار مفهوم مهم و بهم مرتبط را بعنوان ابزار فهم و تحلیل روابط اجتماعی پیشنهاد می کنند. این چهار مفهوم نظری عبارتند از:

- مفصل بندی
- وقته ها
- عناصر
- گفتمان

در این طحوازه نظری، مفصل بندی عبارت است از: "کرداری که میان عناصر رابطه برقرار می کند به نحوی که این عناصر در نتیجه عمل مفصل بندی تعدیل و تعریف می شوند!" وقته، عبارت

است از "وضعیت های افتراقی^۱ که در یک گفتمان مفصل بندی شده باشند" و عنصر، "هر تفاوتی است که بطور گفتمانی مفصل بندی نشده باشد" و بالاخره، گفتمان، "کلیت ساختار یافته است که از کردار مفصل بندی حاصل می آید" (Ibid: 105).

از تعاریف مفاهیم بالا اینگونه مشخص می شود که در اینجا هیچ اثری از یک اصل بنیادین و یا مرکزی به چشم نمی خورد که پایه برای استقرار این مفاهیم فراهم آورد، تنها چیزی که در اینجا به چشم می خورد عناصری است که توسط کردار گفتمانی در یک "کلیت ساختار یافته" به نام گفتمان مفصل بندی شده اند.

با توجه به آنچه که در تشریح نظریهٔ گفتمانی لاکلاو و موفه بیان شد، مفهوم هژمونی جایگاه برجسته در اندیشهٔ آنها دارد، در واقع، در اندیشهٔ لاکلاو و موفه هژمونی بیانگر وقته که برای آنها توانایی اندیشیدن به نبردهای اجتماعی در خاص بودگی شان را فراهم می کند، آنها از مفهوم هژمونی برای نقد نظریات اندیشمندان پیش از خود که خواهان فهم کاملی از جامعه و برداشت جامع از نبردهای اجتماعی بودند استفاده می کنند و به این ترتیب، پایه های بحث نظری خود در مورد ویژگی متکثر جوامع معاصر و فهم نبردهای اجتماعی در این جوامع را استوار می سازند.

برای لاکلاو و موفه زمینه شکل گیری یک صورتبندی هژمونیک، "ظهور سوژه های متکثر" و چگونگی بازنمایی امر کلی توسط امر کلی است. در غیاب هر گونه مرکز یا "کلیت غایب" مفصل بندی عناصر برای دستیابی به یک وضعیت هژمونیک ضرورت می یابد تا به این ترتیب، بواسطهٔ "تثبیت نسبی معانی" بتوان از یک وضعیت هژمونیک سخن گفت، از این رو، شکل گیری "امر اجتماعی" یا "تثبیت نسبی معانی" حاصل یک کردار هژمونیک است:

کردارهای هژمونیک از آنجا که قلمرو عملکرد شان توسط گشایش امر اجتماعی، توسط ویژگی در نهایت بی ثبات هر دال تعین می یابد بهم دوخته می شوند، این فقدان سرمنشا دقیقاً آنچیزی است که کردارهای هژمونیک تلاش می کنند آن را پر کنند (Laclau & Mouffe, 2001: 88).

شرط هژمونی وجود قلمرو گشوده است که در آن "عناصر" در "وقته ها متبلور نشده باشند"، و در آن "معنای هیچ وقته تثبیت نشده باشد": در یک نظام بستاریافته هویت های ربطی، که در آن معنای هر وقته کاملاً تثبیت شده باشد، به هیچ وجه برای یک کردار هژمونیک جایی وجود ندارد (Ibid: 134). آنچه که در اینجا بعنوان یکی از شرایط شکل گیری هژمونی اهمیت پیدا می کند وجود یک

"بیرونی" نسبت به یک مفصل بندی هژمونیک است، قایل شدن به این "بیرونی" به معنای اختلاف سطوح هستی شناختی نیست زیرا، امر سیاسی را نمی توان از حوزه گفتمانی خارج نمود، بلکه این بیرونی در خود حوزه گفتمانی قرار دارد، بر این اساس، لاکلاو و موفه میان "گفتمان و حوزه گفتمانی" تمایز قایل می شوند، گفتمان جایگاه مفصل بندی هژمونیک و موفه ها است و حوزه گفتمانی جایگاه عناصر (شناوری) است که هنوز در "وقته ها متبلور" نشده اند.

اما شرط دیگر و مهم تر شکل گیری یک صورتبندی هژمونیک "حضور نیروهای ضدیتی" است، لاکلاو و موفه در این مورد بیان می کنند:

مفصل بندی بواسطه یک ضدیت تأسیس می شود، برای نمونه، یکجا شدن عناصر در یک نظام بوروکراتیک به معنای شکل گیری یک صورتبندی هژمونیک نیست، زیرا، برای سخن گفتن از هژمونی، وقته مفصل بندی شده کافی نیست، به سخن دیگر، هژمونی باید در قلمرو متقاطع ضدیت ها پدید آید (Ibid: 135).

در نظریه لاکلاو و موفه، ضدیت بعنوان "محدودیت تمامی عینیت" یا محدودیت یک خاستگاه منسجم و حاضر معنا می یابد (Ibid: 122)، در این معنا، ضدیت را نباید به مثابه تناقض منطقی (برداشت هگلی) یا یک تناقض عینی (برداشتی مارکسی) در نظر گرفت، چرا که لاکلاو و موفه هر دو رویکرد را رویکردی "غایت شناسانه" نسبت به تاریخ در نظر می گیرند، بلکه ضدیت در نظر آنها از "فقدان یک هویت کامل" ناشی می شود و متکی بر "دیگری" است، از این رو، بر عدم امکان جامعه دلالت دارد: ضدیت ها همواره نسبت به سوژه بیرونی هستند، اما این بیرون بودن به معنای وجود ایجابی چیزی بیرون از اینجا نیست، از این رو، ضدیت ها نه عینی هستند و نه ذهنی بلکه آنها برساخت هایی گفتمانی اند (Bertram, 1995: 93).

اگر ضدیت ها از "فقدان یک هویت کامل" ناشی می شوند و متکی بر "دیگری" می باشند، پس می توان نتیجه گرفت که ضدیت ها شرط تأسیس یک "بستار نسبی معانی" یا تأسیس یک صورتبندی هژمونیک هستند، اما در اینجا بلافاصله یک دشواری نظری سر بر می آورد، به جهت اینکه ما در اجتماع شاهد بسیاری از روابطی هستیم که ضرورتاً روابطی ضدیتی نیستند یا دستکم در نگاه نخست چنین به نظر نمی رسند.

لاکلاو و موفه خود در این مورد بیان می کنند: بسیاری از روابط و هویتها در جهان ما به نظر می رسد مستلزم هیچگونه انکاری نیستند: رابطه پستیچی ای که نامه را می رساند، خریدن یک بلیط در سینما، رفتن با یک دوست به ک رستوران، رفتن به ک کنسرت موسیقی" (Laclau, 1990: xv). بر این اساس، آنها نتیجه می گیرند که کشمکش ضدیتی بر سر هژمونی همواره آشکار نیست، در واقع، در بسیاری از روابط اجتماعی ضدیت ها بر سر هژمونی "ته نشست" می شوند، به دیگر سخن، بواسطه "ته نشست شدن" ضدیت ها نوعی "عینیت" هر چند موقتی شکل می گیرد که بواسطه آن می توان از "امر اجتماعی" سخن گفت، اما از سوی دیگر، لاکلاو و موفه بر ویژگی "پیشامدی" هر بستر نسبی تأسیس کننده امر اجتماعی تأکید دارند، از این رو، هنگامیکه این ضدیت ته نشست یافته از طریق روابط قدرت خود را آشکار کند قلمرو "امر سیاسی" تأسیس می شود، در این معنا، "ته نشست شدن" ضدیت ها و تأسیس "امر اجتماعی" مستلزم "فراموشی منشاء" یا، سرکوبی موقتی سایر گزینه های هویتی پیش رو (فقط پستیچی شدن) و فراموشی موقتی "امر سیاسی" به مثابه عرصه ضدیت ها است.

"ضدیت در اصطلاحات هستی شناختی^۲ به مثابه عدم امکانپذیری هستی^۳ یک چیز تعریف می شود" (Valentine, 2001: 89)، به بیان دیگر، ضدیت بر منطق پیشامدی هر گونه رابطه دلالت دارد، یا به دیگر سخن، عدم امکانی که هیچگاه پرشدنی نیست بلکه تنها در مواقعی به مثابه امر بهم دوخته شده (هژمونی) بطور موقت در "امر اجتماعی" ته نشست می شود.

در اینجا است که لاکلاو و موفه به مسئله تصمیم ناپذیری/تصمیم با مطرح کردن "هژمونی" به مثابه "مقوله تصمیم" پاسخ می دهند.

از آنجا که هویت ها هیچگاه کامل و تمام نیستند و در فضای ضدیت ها تأسیس می شوند پس تصمیم گیری در فضایی که به روی بدیل های گوناگون گشوده است (سرکوب موقتی سایر گزینه های هویت پیش رو)، توسط شکل گیری یک صورتبندی هژمونیک ممکن می گردد.

همانگونه که نوریس بیان می کند، در وضعیتی که تمامی هویت ها در یک وضعیت تضادی شکل می گیرند "در بحث های عمومی بر سر ماهیت هویت جمعی، یک شق هویتی را نمی توان دنبال کرد مگر توسط "کشتن" بدیل [های دیگر]" (Norris, 2006: 114-115)، به بیان دیگر، اگر ضدیت را نتوان به هیچ وقت "ثبت یافتگی" فروکاست، پس تصمیم گیری در فضای ناپایدار و "پیشامدی" برای ثبت

یافتگی نسبی (هژمونی) ضرورت می یابد.

در یک جمع بندی کلی می توان نتیجه گرفت که لاکلاو و موفه سه گام اصلی را برای تأسیس "هژمونی به مثابه یک منطق سیاسی" اینگونه بر می دارند:

۱. قلمرو تصمیم ناپذیری که بیانگر "پیشامدی بودن" و "ناتمامی" تمامی وضعیت ها برای اتخاذ یک تصمیم مشخص است، یک قلمرو سیاسی که در آن ضدیت بعنوان "محدودیت تمامی عینیت" یا محدودیت یک خاستگاه منسجم و حاضر معنا می یابد.

۲. تصمیم گیری که از "سرکوب بدیل های ممکن" حاصل می آید و قلمرو "مناسب سیاسی" است.

۳. سوژه که وقته میان "ساختار تصمیم ناپذیری و تصمیم گیری" است، چنین هویتی، یک هویت سلبی و مبتنی بر دیگری است و تنها از طریق کنش های هویت یابی^۲ بر ساخته می شود. نوروال مشخصه های چنین سوژه را اینگونه بر می شمرد:

الف. از آنجا که ظهور سوژه حاصل "فروپاشی عینیت" است، پس هر سوژه، فی نفسه، سوژه سیاسی است.

ب. بواسطه اختلال در ساختار هویت دهنده، هر کنش هویت یابی جزئی و ناتمام خواهد بود.

ج. کنش هویت یابی، همزمان یک کنش هژمونیک است که بواسطه آن پربودگی اجتماعی در غیاب اش بر ساخته می شود، و نوعی مفصل بندی میان امر عام و امر خاص ممکن می گردد (Norval, 2004: 144).

اکنون می توان به تعریفی که لاکلاو و موفه در آغاز کتاب هژمونی و راهکار سوسیالیستی از "هژمونی" بدست می دهند بازگشت: نوعی رابطه سیاسی که بواسطه آن یک امر خاص بازنمایی یک امر عام (غیر ممکن) را به عهده می گیرد که به هیچ وجه قابل مقایسه با آن نیست (Laclau, 2001: 5). یک رابطه هژمونیک متضمن یک رابطه نامتقارن میان امر کلی و امر خاص است، به این ترتیب که امر خاص تنها هنگامی می تواند یک صورتبندی هژمونیک را شکل دهد که امر کلی را بازنمایی کند. برای لاکلاو و موفه این بازنمایی امر کلی توسط امر جزئی تنها از طریق "منطق تفاوت و هم ارزی" ممکن می گردد، به این معنا که، "کنشگران اجتماعی موقعیت های افتراقی را در گفتمان های تأسیس کننده پیکره اجتماعی اشغال می کنند"، در اینجا تنها خاص بودگی هایی وجود دارند که بنا بر منطق تفاوت از یکدیگر تمایز می یابند، اما از سوی دیگر، "در اینجا ضدیت های اجتماعی مرزهای درونی ای را در اجتماعی ایجاد می کند" که در امتداد این مرزهای ضدیتی "مجموعه از خاص بودگی

1. Political Proper

2. Identification

ها روابط هم ارزی را میان خود برقرار می کنند" (Laclau & Mouffe, 2001: xiii)، به این ترتیب، امر خاص قادر به بازنمایی امر عام می شود.

در یک جمع بندی کلی می توان گفت، یک مفصل بندی هژمونیک دو نتیجه را در بردارد: نخست، تقدم سیاست - مفصل بندی های پیشامدی - در ساختار فضاهای اجتماعی، و دوم آنکه، کنشگران سیاسی همواره به سمت کنشگران عامه ۱ شدن حرکت می کنند، از این رو، لاکلاو بیان می کند:

ما "مردم" را یک کنشگر جمعی می دانیم که از بازتجمع بطور هم ارز خواسته های چندگانه در پیرامون یک نقطهٔ گره گاهی یا دال تهی حاصل می آید (Laclau, 2006: 112).

نتیجه گیری

در این مقاله تلاش شد تا با پرداختن به ریشه ها و استلزامات نظری نظریهٔ سیاسی لاکلاو و موفه برداشت فراگیر نسبت به نظریهٔ گفتمانی آنها ارائه شود، در این راستا، نشان داده شد که چگونه لاکلاو و موفه می کوشند تا اصطلاحات و مفاهیم نظریهٔ سیاسی مارکسی را در پرتو اعمال قوانین زبان دوباره احیاء کنند، آنها با رد هر گونه رویکرد جوهرگرایانه نسبت به سیاست از جمله "مرکزیت هستی شناختی طبقه کارگر"، پندارهٔ انقلاب به مثابهٔ "وقتهٔ بنیانی در گذار از یک نوع جامعه به نوع دیگر"، و رؤیای آرمانشهری یک جامعهٔ پسا-انقلابی و پسا سیاسی که بارزترین مشخصهٔ آن "یکپارچگی سراسری و ارادهٔ جمعی همگون"، به دنبال نظریه پردازی و تبیین جنبش های پیچیده و ناهمگون در آغاز قرن جدید و تأکید بر "کثرت گرایی" و "یک دموکراسی رادیکال" هستند.

در این راستا، آنها نظریهٔ گفتمانی را برای تشریح و تبیین شرایط اجتماعی-سیاسی ارائه می کنند که رئوس کلی آن را اینگونه می توان برشمرد:

- گفتمان: کلیت ساختمان شدهٔ است که از عمل مفصل بندی نشانه ها حاصل می شود.
- مفصل بندی: هر عملی را که منجر به برقراری رابطهٔ میان عناصر شود، به نحوی که هویت این عناصر در نتیجهٔ عمل مفصل بندی تعدیل و تعریف گردد.
- عنصر: هر وضعیت افتراقی که از طریق مفصل بندی وارد یک گفتمان نشده باشد.
- وقته: وضعیت های افتراقی که در یک گفتمان مفصل بندی شده اند.
- قلمرو گفتمانی: قلمرو تفاوت ها و متضمن وجود "وفور معانی" یا "مازاد امر اجتماعی" است که

ماهیت مرکز‌گریزی آنها ضرورت ایجاد کردن "انسجامی در پراکندگی" را ایجاب می‌کند.

- نقطه‌گره گاهی: نقاط برتری در یک گفتمان هستند که "امکان تثبیت جزئی جریان تفاوت ها و برساخته شدن مرکز را می‌دهند" این نقاط برای تثبیت "جریان تفاوت‌ها" و شکل‌گیری یک گفتمان هژمونیک ضروری‌اند.

- بستار: به معنای توقف نسبی جریان تفاوت‌ها و تثبیت نسبی آنها در امر اجتماعی است، در اینجا با "ته‌نشست شدن" ضدیت‌ها، امر سیاسی بطور موقت به امر اجتماعی تغییر می‌یابد.
- هژمونی: عبارت است از تثبیت نسبی معانی پیرامون یک دال برتر که بر اساس آن، با سرکوب بدیل‌های گوناگون هویت‌ها بطور نسبی تأسیس می‌شوند، امکان تصمیم‌گیری در فضای ناپایدار و پیشامدی فراهم می‌آید و زمینه برای بازنمایی امر کلی توسط امر جزئی فراهم می‌آید.

علاوه بر این، حضور ضدیت‌ها شرط اساسی تشکیل یک صورتبندی هژمونیک است، در عرصه سیاسی، وجود یک "بیرونی" موجب شکل‌گیری ضدیتی می‌شود - ضدیت‌ها از "فقدان یک هویت کامل" ناشی می‌شوند و متکی بر "دیگری" هستند - که بر اساس آن یک مفصل‌بندی هژمونیک می‌تواند برساخته شود.

همانگونه که بیان شد لاکلاو و موفه بر این نظر هستند که "برای سخن گفتن از هژمونی، وقتۀ مفصل‌بندی شده کافی نیست"، به سخن دیگر، "هژمونی باید در قلمرو متقاطع ضدیت‌ها پدید آید" در عرصه سیاسی، ایجاد ضدیت‌ها موجب تولید "دیگری" یا دشمنی می‌شود که مرز میان "ما" و "دیگری" را بطور نسبی مشخص می‌سازد و از این رو، زمینه برای تمایز میان گفتمان و قلمرو گفتمانی فراهم می‌آورد و هنگامیکه پیرامون یک دال برتر مفصل‌بندی عناصر منجر به شکل‌گیری یک صورتبندی هژمونیک گردید افراد به مثابه "سوژه‌های هویتی" بطور نسبی هویتی را در این صورتبندی هژمونیک کسب می‌کنند و می‌توانند در وقتۀ تصمیم‌ناپذیری دست به کنش بزنند، فی‌المثل، در عرصه سیاست جهانی، "تروریسم" به مثابه یک "دیگری" یا "دشمن" سبب شکل‌گیری ضدیتی می‌شود که در قلمرو گفتمانی - یعنی جایی که "مازاد معنا" یا "بیشافوری معنا" به چشم می‌خورد - گفتمان مشخصی بتواند بطور نسبی مرزهای خود را مشخص کند و در پیرامون دال (های) برتر، "آزادی"، عناصر را به وقتۀ‌های یک گفتمان هژمونیک، "لیبرالیسم" تبدیل کند، در این صورتبندی هژمونیک است که افراد به مثابه سوژه‌هایی هویت یافته برساخته می‌شوند، "لیبرال"، "طرفدار آزادی" و... می‌توانند دست به کنش بزنند، "حمایت عملی از سیاست‌های مشخص برای

مقابله با تروریسم".

چنین الگویی را می توان در تمامی عرصه ها بکار گرفت، ضدیت ها هیچگاه از میان نمی روند بلکه تنها در وقته هایی بطور موقت "نه نشست" می شوند و روابط قدرت از نظر پنهان می ماند.

در انتها می توان اصول هستی شناختی نظریه سیاسی لاکلاو و موفه را اینگونه برشمرد:

۱- رد هرگونه مفهوم جوهرگرایانه و نظریاتی که به دنبال مشروعیت بخشیدن به کردارهای اقتداری هستند.

۲- خوانشی سرتاسر گفتمانی از کلیه پیکره سیاسی.

۳- تأکید بر قلمرو گفتمانی به مثابه "سرریزی عناصر" یا "فور دال ها" و رد مفهوم جامعه بعنوان مفهوم معتبر برای نظریه گفتمان.

۴- تأکید بر ماهیت بهم دوزی شده کلیه هویت ها و از این رو پیشامدی بودن و موقتی بودن آنها.

۵- ضدیت به مثابه امری که هیچگاه بطور کامل به یک وقته تثبیت نهایی قابل فروکاستن نیست.

۶- "امر سیاسی" به مثابه ظهور آشکار ضدیت ها و "امر اجتماعی" به مثابه "بستار موقتی تفاوت ها" یا "نه نشستی شدن" موقتی ضدیت ها.

۷- وجود "نقاط گره گاهی" یا "دال های برتر"ی که موجب تثبیت نسبی و ناپایدار عناصر می

شوند.

۸- هژمونی به مثابه فراهم آمدن امکان تصمیم گیری در عرصه ناپایدار و ناتصمیم پذیری و فراهم

شدن شرایط بازنمایی امر کلی توسط امر جزئی.

با توجه به این برشماری وقته های اصلی نظریه گفتمانی لاکلاو و موفه می توان مزیت های نظریه گفتمانی آنها برای تحلیل مسایل سیاسی را اینگونه خلاصه کرد:

الف: نگاه جامع و فراگیری که نظریه لاکلاو و موفه با بررسی اجزای جدای از یکدیگر در پرتو مفصل بندی آنها در یک وقته هژمونیک فراهم می آورد.

ب: فراهم آوردن امکان تحلیل فرایندهای سیاسی پهن دامنه و امکان بررسی شکل گیری، تحول و واژگونی صورتبندی های هژمونیک در این فرایندها.

ج: توان تبیینی بالا برای نشان دادن ضدیت های سیاسی بدون توسل جستن به مفاهیم سنتی مانند طبقات اجتماعی.

د: اجتناب از افتادن در دور باطل "این همانگویی" در تحلیل سیاسی مانند لازم و ملزوم قرار دادن دو عامل به یکدیگر.

منابع فارسی:

۱. دریدا ژاک (۱۳۸۱ الف)، ساختار، نشانه، و بازی در گفتمان علوم انسانی، در به سوی پسامدرن: پسا ساختارگرایی در مطالعات ادبی، تدوین و ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز (چاپ اول).
۲. دریدا ژاک (۱۳۸۱ ب)، مواضع، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز (چاپ اول).
۳. سوسور فردینان (۱۳۷۸)، دوره زبانشناسی عمومی، ترجمه کوروش صفوی، تهران: هرمس (چاپ اول).
۴. مک دائل دایان (۱۳۷۹)، مقدمه بر نظریه های گفتمان، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: فرهنگ گفتمان (چاپ اول).
۵. نوریس کریستوفر (۱۳۸۵)، شالوده شکنی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز (چاپ اول).
۶. هوارث دیوید، (۱۳۷۷)، نظریه گفتمان در فصلنامه علوم سیاسی، ترجمه علی اصغر سلطانی، ش ۲، صص ۱۸۲-۱۵۶.

منابع لاتین:

1. Althusser, L. (1994). *Ideology and Ideological Apparatuses (Notes towards an Investigation)*. In S. Zizek. (Ed.). *Mapping Ideology*. London: Vreso. 100-140.
2. Bellamy, E. J. (1993). *Review: Discourses of Impossibility: Can Psychoanalysis Be Political? Diacritics*. Vol. 23, No. 1. 23-38.
3. Berrett, M. (1994). *Ideology, Politics, Hegemony: From Gramsci to Laclau and Mouffe*. In S. Zizek. (Ed.). *Mapping Ideology*. London: Vreso. Pp. 235-265.
4. Fox, N. J. (1998). *Foucault, Foucauldians and Sociology*. *The British Journal of Sociology*. Vol 49, No. 3. 415-433.
5. Foucault, M. (1972). *Archaeology of Knowledge*. London: Routledge.
6. Gordon, E. (2002). *On Visibility and Power: An Arendtian Corrective of Foucault*. *Human Studies*. 25: 125-145.
7. Harpham, G. G. (2002). *Language Alone: the Critical Fetish of Modernity*. *Rutledge Press*.
8. Homer, S. (2005). *Jacques Lacan*. *Rutledge Press*.
9. Hooker, R. Z. & Murphy, M. J. (2005). *Logocentrism*. In G. Ritzer (Ed.). *Encyclopedia of Social Theory (Vol I)*. Sage Pub. Inc. 452-453.
10. Laclau, E & Mouffe, Ch. (2001). *Hegemony & Socialist Strategy*. London: Versa.
11. Laclau, E. (2006). *Ideology and Post-Marxism*. *Journal of Political Ideologies*. 11 (2), 103-114.
12. Laclau, E. (2001). *Democracy and the Question of Power*. *Constellations*. Vol. 8, No 1.
13. Laclau, E. (1999). *Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy*. In Lynn Woshma and Gary. S. Olson (Eds.). *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*. Suny Press. 129-164.
14. Laclau, E. (1990). *Preface*. In E. Laclau (Ed.). *New Reflections on the Revolution on Our Time*.

London: Verso. Xv-xvi.

15. Laclau, E. Mouffe, Ch. (1989). *Post-marxism without apologies*. *New left review*. 166, november-desamber.
16. Matin, R. & Barresi, J. (2006). *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*. Columbia University Press.
17. Marchart, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh University Press.
18. Newman, S. (2005). *Power and Politics in Poststructuralist Thought: New Theories of the Political*. Routledge Press.
19. Nobus, D. (2003). *Lacan's Science of the Subject: Between Linguistics and Topology*. In. J. M. Barate (Ed.). *The Cambridge Companion to Lacan*. Cambridge University Press. 50-68.
20. Norris, A. (2006). *Ernesto Laclau and the Logic of "the Politics"*. *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 32. No. 1. 111-134.
21. Norval, J. A. (2004). *Hegemony after Deconstruction: the Consequences of Undecidability*. *Journal of Political Ideologies* (June 2004), 9(2), 139–157.
22. Rouse, J. (2006). *Power/Knowledge*. In. G. Gutting (Ed.). *The Cambridge Companion to Foucault (Second Edition)*. Cambridge University Press.
23. Smith, A. M. (1998). *Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary*. Routledge Press.
24. Valentine, J. (2001). *The Hegemony of Hegemony*. *History of the Human Sciences*. Vol. 14. No. 1. 88-104.
25. Zizek, S. (2006). *How to Read Lacan*. London: Granta Books.
26. Zizek, S. (1992). *Enjoy Your Symptom: Jacques Lacan in Hollywood and out*. New York: Routledge Press.

نقش حافظه جمعی در بروز منازعات قومی

دکتور اسفندیار غفاری نسب*
Email : gafari.na@gmail.com

چکیده:

هدف این مقاله بررسی نقش حافظه جمعی در بروز منازعات قومی است. اکنون عوامل متعددی سبب بروز علاقه مجدد اندیشمندان اجتماعی به حافظه جمعی گردیده است که از جمله عبارت اند از پایان جنگ سرد، علاقه فزاینده گروه های قومی به خاطرات گذشته، احیای مجدد مباحث در زمینه نسل کشی، اهمیت فزاینده مکان در یادآوری خاطرات گذشته، جنبش های حفظ میراث گذشته، فیلم ها و جشن ها.

از آنجا که در زمان کنونی، جهان بواسطه منازعات قومی، مذهبی و زبانی تهدید می شود، و منازعات قومی همواره ریشه در گذشته دارد، از این رو، حافظه نقش مهمی در بروز این منازعات ایفاء می کند، از این رو، اگر بخواهیم منازعات قومی را کنترل کنیم، باید نقش گذشته جمعی را در موقعیت کنونی درک نماییم. منازعات قومی معمولاً به منازعات مهارشدنی و مهارنشدنی تقسیم می شود، در منازعه مهارنشدنی طرف های درگیر حاضر نیستند صلح یا آشتی کنند، بدینسان دایره بسته

ای از خشونت فیزیکی شروع می شود، بدین معنا که فعالیت های خصومت آمیز توسط گروه های درگیر منجر به کشته و زخمی شدن انسان ها می گردد. خلاصه آن که مرگ انسان ها به حافظه افراد درگیر منازعه شکل می دهد، و بدینسان زیربنای فرهنگ خشونت شکل می گیرد و خشونت فیزیکی وارد حافظه جمعی می شود و همین امر باعث تداوم منازعه می گردد.

کلید واژه: حافظه جمعی، منازعه، قومیت، خشونت، فرهنگ، مناسک، خاطرات.

۱- مقدمه

توانایی انسان برای حفظ و به یاد آوردن یک واقعیت، رویداد یا شخص سبب شده که حافظه که گذشته دور مورد علاقه دانشمندان و هنرمندان باشد. افزون بر آن، چون حافظه وظیفه خلاصه کردن، فشرده نمودن، بازنویسی رویدادهای گذشته را بر عهده دارد، از این رو، حافظه یک سیستم پیچیده، اما انعطاف پذیر از اطلاعات ذخیره شده است. حافظه را باید نوعی جهت گیری فعال به سوی گذشته تلقی کنیم (Warnock, 1987: 12). بدینسان با ارجاع به فرایندهای یادآوری به عنوان "تجربه حافظه" ما بر یکتایی و بی همتایی حافظه به منزله گفتگو با گذشته تأکید می کنیم (Misztal, 2003: 9).

بسیاری از مطالعات اخیر بررسی حافظه اجتماعی را در کانون توجه خود قرار داده اند، بویژه این که حافظه اجتماعی چگونه از طریق متون، تصاویر، مکان ها و تجربیات شکل گرفته و حفظ و بازتولید می گردد. از این رو، مفهوم حافظه اجتماعی به یکی از موضوعات مهم در علوم اجتماعی امروز بدل شده است. پیدایش این علاقه اخیر به مفهوم حافظه جمعی، فرصت بی نظیری را در اختیار جامعه شناسی قرار داده است. به هر روی، اگر وظیفه جامعه شناسی پژوهش در باره شیوه های مختلفی باشد که انسان ها به زندگی خود معنا می بخشند و اگر حافظه نقش مهمی در توانایی ما برای معنا دادن به شرایط کنونی داشته باشد، تحقیق در باره حافظه جمعی یکی از وظایف مهم است.

فرایند یادآوری گذشته همیشه برای مردم جذاب بوده است، زیرا نقش اساسی در توانایی ما برای فهم و درک جهان داشته است. حافظه در نحوه ادراک ما مؤثر است (Terdiman, 1993: 9) و ارتباط تنگاتنگی با عواطف و احساسات دارد. حافظه عنصر مهمی در تبیین آن چیزی است که یک شخص می تواند باشد. همچنین حافظه یک رسانه مهم است که "خود" از طریق آن شکل می گیرد در صورتی که حافظه از خود جدا شود، کل "خود" از دست می رود (Nussbaum, 2001: 77) حافظه می تواند موجب حفظ تفاوت ها شود، زیرا به ما امکان گرد آوردن مجدد و حفظ وجوه تفاوت خودمان را می دهد.

از آنجا که هدف این پژوهش بررسی رابطه میان حافظه جمعی و منازعه قومی است، از این رو

باید گفت که منازعهٔ قومی به عنوان یک نیروی شکل دهندهٔ امور انسانی، پدیده ای است که باید مورد درک و فهم قرار گیرد و به مثابهٔ تهدیدی است که باید کنترل شود، و به هیچ وجه نمی توان آن را نادیده گرفت (Horowitz, 1985: xi).

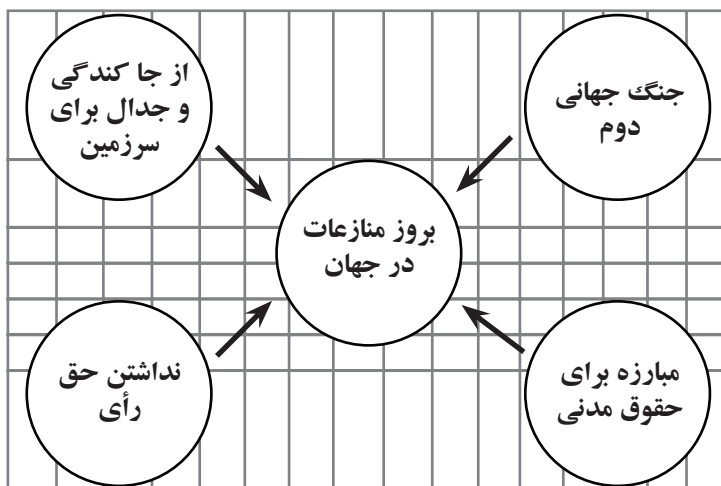
اکنون منازعهٔ قومی میان گروه ها به واقعیت زندگی در آغاز هزارهٔ جدید بدل شده است. تصور می رفت که دیگر منازعه ای در میان نباشد، اما همانطور که براون می گوید این انتظارات بزرگ اکنون از بین رفته است زیرا عقاید ناسیونالیستی و دیدگاه های نوینی در مورد شیوهٔ حاکمیت مطرح شده و جهان نیز بواسطهٔ منازعات قومی، مذهبی، اجتماعی، فرهنگی و زبانی تهدید می شود (Boutros Ghali, 1992: 6). البته همهٔ این ها، منازعات جدیدی نیستند، بلکه بعضی از آن ها در طی جنگ سرد از سوی رسانه ها مورد توجه قرار نگرفتند، و جهان غرب نیز نسبت به آن ها بی خبر ماند. از این رو، پایان جنگ سرد منجر به بروز منازعات تازه ای گردید، که به نوبهٔ خود منازعات پیشین را نیز تشدید کرد. نمونهٔ از جنگ های داخلی که در برخی از کشورها مانند بوسنی، روندا و ایرلند شمالی رخ داد، سبب توجه رسانه ها به این جنگ ها شد، و آن ها را در صدر اخبار خود قرار دادند، این منازعات اساساً متفاوت از جنگ های پیشین است، زیرا امروزه مردم عادی، بویژه زنان و کودکان به گونهٔ فزاینده ای در خط مقدم این منازعات قرار گرفته اند. آمارهای مربوط به مرگ و میر نشان می دهند، در حالیکه ۱۰ درصد از تلفات جنگ جهانی اول را مردم عادی تشکیل می دادند، اما در جنگ جهانی دوم آمار تلفات مردم عادی به ۵۰ درصد بالغ می شد، و در جنگ های اخیر تقریباً ۸۰ درصد از تلفات را مردم عادی تشکیل داده اند. به عبارت دیگر، نسبت سربازان کشته شده در منازعات مسلحانه تغییر کرده است، یعنی تلفات سربازان و مردم عادی به ترتیب از تقریباً ۹ به ۱ در دهه های اولیهٔ قرن بیستم به ۱ به ۹ رسیده است. نمونهٔ چنین تلفاتی را در جنگ لبنان می توان مشاهده کرد. آنچه که سبب توجه محافل دانشگاهی به این منازعات شده، احساسات عمیقی است که بر می انگیزند، مدتی که به طول می انجامند و چالش هایی است که برای کسانی پدید می آورند که می خواهند آنها را تبیین کنند و نیز چالش های بزرگتری است که این منازعات برای کسانی پدید می آورند که می خواهند آن را کنترل کرده و یا به آن ها پاسخ دهند (Cairns and Roe, 2003: 3).

نقش حافظه در منازعات قومی نادیده گرفته شده، به رغم این واقعیت که بسیاری از نویسندگان معتقد اند برای این که مردمی یک اجتماعی قومی را تشکیل دهند، باید دارای حافظهٔ مشترکی باشند (Smith, 1993)، به عبارت دیگر، این نظر به گونهٔ گسترده ای پذیرفته شده که هویت های قومی اغلب به لحاظ تاریخ شکل گرفته اند.

حافظه می تواند نقش مهمی را در بروز منازعه، یا بروز مجدد آن ایفاء کند، یعنی در ایجاد دوبارهٔ آن شکلی از خاطرات که در طی چند نسل در حالت رکود و سکون بوده و به صورت مکنون وجود

داشته است. اما مهمترین نقش حافظه در ایجاد و بروز منازعه نیست، بلکه ما معتقدیم که مطالعه رابطه میان حافظه و خاطرات و منازعات همچنین مهم است، و این به خاطر نقش بالقوه ای است که در کمک به حل منازعات دارند، زیرا در صورتیکه این گروه های قومی با یک حس قربانی شدن رها شوند، به صورت یک مانع قدرتمندی بر سر راه روش های سنتی ایجاد و برقراری صلح و کاربرد دیپلماسی عمل می کند که این به نوبه خود باعث ایجاد ادراکات غلط و بی عدالتی می شود که موجب منازعات بالقوه در آینده خواهد شد.

امکان بروز منازعه در آینده به نوبه خود موجب دعوت به کینه توزی و انتقام جویی می شود این کینه توزی الزاماً مبتنی بر برخی از نزاع های قدیمی و پیشین نیست (هرچند ممکن است چنین باشد). این کینه توزی ها ممکن است ناشی از کشمکش ها و منازعات مربوط به یک نسل پیش باشد. با وجود این، منازعه های قومی فراگیر همواره ریشه در گذشته دارد، مسئله این است هنگامی که یک اجتماع خصومت و دشمنی را نسبت به یک اجتماع دیگر در پیش می گیرد، این سبب افشاندن بذره های خشونت های تازه و مداوم می شود. به همین دلیل، اگر بخواهیم منازعه قومی را تحت کنترل و نظارت در آوریم، باید نقش گذشته جمعی را در موقعیت کنونی مورد درک قرار دهیم. این گذشته جمعی مشترک از طریق خاطرات، نقش مهمی را در انواع بسیاری از منازعات قومی و در بسیاری از مکان های جهان امروز ایفاء می کند. منازعاتی که ما اخیراً در آفریقای جنوبی، اروپا، استرالیا، ایرلند شمالی، ایالات متحده و خاورمیانه شاهد بوده ایم، عمدتاً از تجربیات گذشته سرچشمه می گیرند، که این تجربیات شامل از جاکندگی و جدال بر سر سرزمین، عدم حق رأی مردمان بومی، مبارزه برای حقوق مدنی و جنگ جهانی می باشند، اما وجه مشترکی که همه این ها دارند آن است که در بردارنده میزانی از منازعه قومی هستند (Cairns and Roe, 2003).



۲. هدف پژوهش

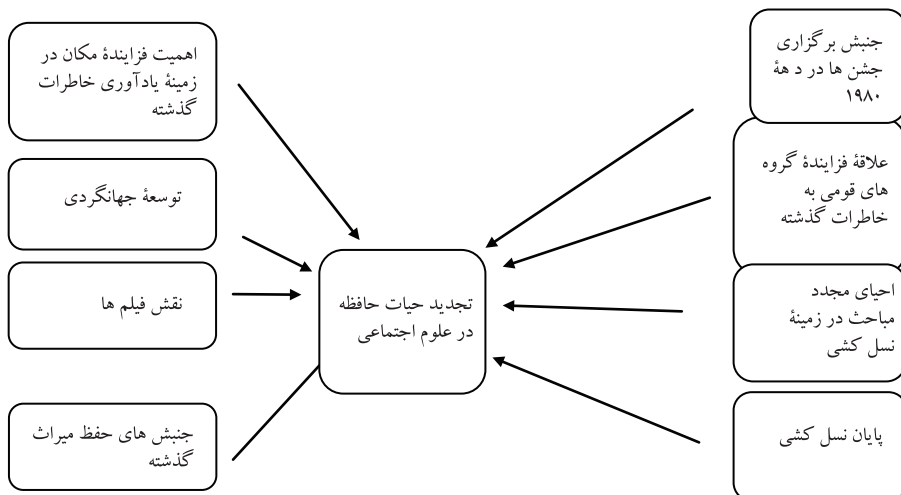
هدف این پژوهش این است که:

- ۱- چه عواملی سبب گرایش مجدد به مطالعهٔ حافظهٔ جمعی شده است؟
- ۲- منظور از حافظهٔ جمعی چیست؟
- ۳- چه پیوندی میان حافظهٔ جمعی و منازعات قومی وجود دارد؟
- ۴- حافظهٔ جمعی چگونه و طی چه فرایندی بر منازعات قومی تأثیر می‌گذارد؟
- ۵- حافظهٔ جمعی چگونه سبب تشدید منازعات قومی می‌گردد؟
- ۶- از حافظهٔ جمعی چگونه برای کاهش منازعات قومی می‌توان استفاده کرد؟

۳- عوامل مؤثر بر تجدید حیات حافظه در علوم اجتماعی

اندیشمندان اجتماعی حافظهٔ اجتماعی را به گونهٔ محدودی در زیر مجموعه جامعه‌شناسی معرفت (Swidler and Ardit, 1994) و یا به گونهٔ گسترده به مثابهٔ "ساختار پیوند دهنده" جوامع تلقی کرده‌اند. آن‌ها حافظه را به منزلهٔ مجموعه‌ای از عملکردها مانند سنت و اسطوره یا هویت تلقی می‌کنند. اندیشمندان حافظه را در جوامع کوچک و بزرگ و در بین مکان‌های جغرافیایی مختلف نیز مورد بررسی قرار داده‌اند (Olick and Robbins, 1998).

نمودار شماره (۲)-عوامل تجدید حیات حافظه در علوم اجتماعی



ها به ندرت یک ماه یا سالی می گذشت، بدون این که جشنی برگزار شود، که از جمله این ها جشن های مدنی، جشن پنجاهمین سال پایان جنگ دوم جهانی، علاقه فزاینده گروه های قومی به خاطرات شان، احیای مجدد مباحث در زمینه نسل کشی و پایان جنگ سرد را شامل می شد. این ها موجب شد، حافظه های جمعی که در گذشته به شدت سرکوب شده بود، دوباره به گونه فزاینده ای مطرح شود (Kammen, 1995, Huyssen, 1995). از دیگر عواملی که موجب گرایش شدید به حافظه گردید، نقش فیلم ها در بیان چگونگی گذشته و اهمیت فزاینده مکان ها در زمینه حافظه و یادآوری خاطرات برای توریسم و جنبش های حفظ میراث گذشته است.

همین بروز شور و شوق اخیر در مورد حافظه جمعی، سبب تثبیت آن به عنوان یکی از گفتمان های اصلی در علوم اجتماعی شده که بطور گسترده ای نه تنها برای تبیین گذشته، بلکه برای کشف و بررسی زمان حال نیز به کار برده می شود.

۴- سیر تحول مفهوم و نظریه های حافظه جمعی

حافظه البته یک دلمشغولی عمده ای برای دانشمندان اجتماعی از زمان یونان باستان بوده است، با این حال، در اواخر قرن نوزدهم و بیستم است که حافظه مورد توجه قرار می گیرد. نخستین بار حافظه به گونه ای بارز و آشکار توسط هوگو فون هوفمنشتال^۱ به کار گرفته شد، او به نیروی اسرار آمیز گذشتگان و لایه های حافظه اجتماعی انباشته شده در درون ما اشاره می کند (Schider, 1978: 2). سابقه کاربرد حافظه جمعی در زمان معاصر به موريس هالبواکس باز می گردد، او کتاب مشهور و برجسته چارچوب های اجتماعی حافظه را در سال ۱۹۲۵ به رشته تحریر در آورد. تاریخدان و همکار برجسته هالبواکس در استراسبورگ یعنی مارک بلوخ^۲ نیز در سال ۱۹۲۵ و بعد از آن در کتاب جامعه فئودالی این مفهوم را به کار برد. آبی واربورگ^۳ از حافظه اجتماعی برای تحلیل کارهای هنری به منزله خزانه تاریخ استفاده می کند. والتر بنیامین نیز اگرچه هرگز از اصطلاح حافظه جمعی یا اجتماعی استفاده نکرد، اما جهان مادی را به منزله تاریخ انباشته مورد مطالعه قرار می دهد، او به گونه ای بارز نه تنها بر اثرات و ردپاهای چندگانه گذشته در شاهکارهای فرهنگ کالایی تأکید می کند، بلکه به وجود رابطه میان فرهنگ کالایی و شکل های خاص تاریخمندی نیز اشاره می کند (Olick and Robbins, 1998).

بارتلت^۴ که معمولاً به عنوان نخستین روان شناس مدرن تلقی می شود، اهمیت فزاینده ای برای

1. Hugo Von Hofmannsthal

2. March Bloch

3. Aby Warburg

4. Bartlett

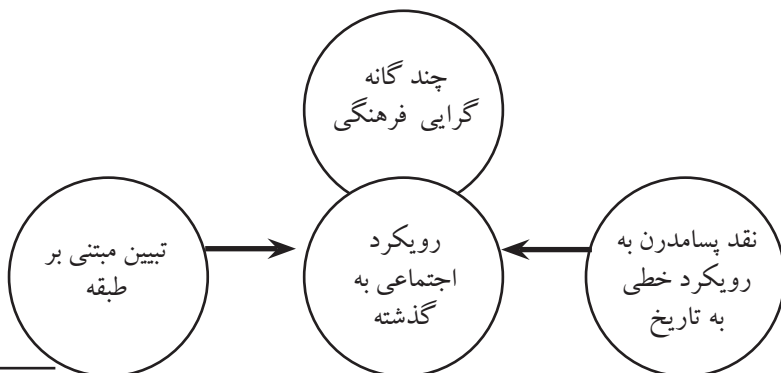
نقش گروه در خاطرات و حافظهٔ جمعی فردی قائل می‌شود. اوانز پریچارد به عنوان یک انسان‌شناس در مطالعهٔ مشهورش در بارهٔ نوآرها به بسط مفهوم "فراموشی ساختاری" می‌پردازد. ویگوتسکی^۱ معتقد است که حافظه شکل روایت به خودش می‌گیرد و بطور کامل تحت تأثیر فرهنگ شکل می‌گیرد (Schwartz, 1996: 275-76). تقریباً در همین زمان جامعه‌شناسان آمریکایی یعنی کولی و مید به نظریه پردازی در بارهٔ زمینهٔ اجتماعی یادآوری و حافظه پرداختند. در میان جامعه‌شناسان کلاسیک نیز دورکیم (۱۹۵۱) ایده‌های مفیدی را در مورد زمانمندی ارائه می‌کند، اما به حافظه در بحث مناسک یادبودی می‌پردازد و آن را فقط به عنوان ویژگی جوامع ابتدایی در نظر می‌گیرد.

بازتولید اجتماعی شاید مقولهٔ اصلی اندیشهٔ مارکسی باشد، اما سنت مارکسیستی بر کیفیت و ویژگی خودبخودی و ناآگاهانهٔ فرایند تأکید می‌کند، توجه آگاهانه به گذشته به عنوان بازماندهٔ غیر عقلانی شکل‌های اجتماعی ابتدایی، یعنی سنت نسل‌های گذشته تلقی می‌شود.

شیلز معتقد است که نادیده گرفتن سنت و حافظه از سوی وبر و معاصرانش به خاطر این است که آن‌ها قربانی دوگانه انگاری شدید شدند، شیلز می‌گوید نظریه پردازان کلاسیک در دام این دیدگاه افتاده بودند، مبنی بر این که جامعهٔ مدرن به سمت سنت زدایی پیش می‌رود، از این رو، علاقه به این که چگونه گذشته بر زمان حال تأثیر می‌گذارد، از گذشته دور وجود داشته است.

با این حال، از سال ۱۹۸۰ است که عموم مردم و دانشگاہیان به حافظهٔ جمعی و اجتماعی روی آوردند. حال به نظر کامن دلیل رشد و گسترش حافظه در طی چند دههٔ گذشته به خاطر ظهور چندگانه‌گرایی فرهنگی، افول کمونیسیم و سیاست قربانی‌سازی و ابزار تأسف و پشیمانی نسبت به رویدادهای گذشته بوده است (Kammen, 1995).

نمودار شماره (۳) - نظر شوارتز در مورد علل شکل‌گیری رویکرد اجتماعی به گذشته



فرهنگی دانسته و روایت های تاریخی مسلط را به نام گروه های سرکوب شده مورد چالش قرار می دهد. دوم آن که، پست مدرنیست ها بنیان مفهومی تاریخمندی خطی، حافظه و قدرت را مورد نقد قرار دادند. سوم آن که، نظریه پردازان هژمونی یک تبیین مبتنی بر طبقه از حافظه ارائه کردند (Schwartz, 1996).

هاتون (Hutton, 1993) مسئله حافظه تاریخی را به تاریخ ذهنیت مرتبط می سازد که از دهه ۱۹۶۰ بر تاریخنگاری فرانسه حاکم بوده است. موضع تبارشناسانه فوکو یک حمایت فلسفی عمومی را برای تقدس زدایی^۱ از سنت ها ارائه می کند. به نظر هاتون بر این اساس است که علاقه به هالبوکس احیاء می شود. موضع زمان حال گرایی^۲ به منزله پیش بینی کننده پست مدرنیسم تلقی می شود.

۵ - رویکرد جامعه شناسی به حافظه جمعی

جامعه شناسی یکی از گفتمان های مهمی است که در افزایش آگاهی ما نسبت به پیچیدگی فرایند یادآوری و حافظه ایفای نقش می کند. تا چند دهه اخیر حافظه اجتماعی از سوی دانشمندان اجتماعی کمتر مورد توجه قرار می گرفت، از آنجا که حافظه به عنوان یکی از ویژگی های جوامعی در نظر گرفته می شد که آداب و رسوم یا سنت ها، نقش مهمی در آنها ایفاء می کنند و چون جامعه شناسی از ابتداء علاقمند به بررسی جوامعی بود که تأکید بیشتری بر تغییر داشتند، از این رو، نقش خاطره اجتماعی موضوع مهمی در مباحث جامعه شناسی محسوب نمی شد، در واقع، این دورکیم بود که میزان درک ما در مورد نقش نمادها و مناسک در تجلی و تبلور گذشته و حفظ نظم و انسجام اجتماعی را افزایش داد. دورکیم در بررسی مناسک در جوامع سنتی به گونه مستقیم به حافظه می پردازد، او تأکید می کند که هر جامعه ناچار از حفظ رابطه اش و تداوم آن با گذشته است. دورکیم بر اهمیت ارتباط با گذشته و نقش آن در درک هویت تأکید می کند، بنابراین، در مرکز سنت دورکیمی بر اهمیت احساس هویت جمعی تأکید می شود که توسط پیوند با گذشته تقویت می شود (Miztal, 2003). این دیدگاه سپس از سوی هالبوکس بسط و گسترش بیشتری یافت، از دیدگاه هالبوکس به عنوان دانشجوی دورکیم مطالعه حافظه به معنای تأمل فلسفی در مورد ویژگی های ذاتی اندیشه نیست، بلکه حافظه به این معنا است که ذهن افراد در جامعه چگونه با یکدیگر عمل می کنند، چگونه عملکرد آنها نه تنها بواسطه ترتیبات اجتماعی صورت می گیرد، بلکه بواسطه ترتیبات اجتماعی ساخت می یابد؛ این در جامعه است که افراد معمولاً حافظه های خود را بدست می آورند، همچنین در جامعه است

1. *desacralization*

2. *presentism*

که افراد بطور معمول به یادآوری و تشخیص، بومی و محلی ساختن حافظه های خود می پردازند (Halbwachs, 1992: 38).

هالباکس نظر خود را در بارهٔ مفهوم حافظه نه تنها به فراسوی فلسفه گسترش می دهد، بلکه بر علیه روان شناسی نیز بسط می دهد. هرچند ایدهٔ حافظه یک اصطلاح روان شناختی است. از این رو، فروید استدلال اش این بود که ناخودآگاه فرد به عنوان مخزن تجربیات گذشته عمل می کند. این فراموشی است و نه یادآوری که شکل سرکوب پیدا می کند. هالباکس تبیین های فرویدی و دیگر تبیین های روان شناختی صرف را رد می کند، او می گوید برای فرد غیر ممکن است که بتواند به گونه ای منسجم و پایدار در خارج از زمینه های گروهی به یادآوری پردازد. از این رو، او می گوید که به جای جستجوی این که حافظه در کجای مغز قرار دارد، یا در جایی از مغز من که تنها خود به آن دسترسی داشته باشم، بلکه گروهی که من عضو آن هستم، به من امکان و ابزار بازسازی خاطراتم را می دهد (Halbwachs, 1992: 38).

شیلز (Schills, 1981) به پیروی از سنت دورکیمی میان حافظه و دیگری اجتماعی پیوند برقرار می کند. شیلز برای ارتباط و پیوند میان حافظهٔ جمعی و ایجاد سنت ها تأکید می کند و استدلال می کند که فرهنگ وابسته به زنجیره ای از حافظه یا سنت است که به عنوان مفاهیم، معانی و ارزش های به ارث رسیده، در نظر گرفته می شود که برای نظم اجتماعی ضروری است. در حالی که چنین رویکردی ارتباط میان یادآوری و فرایند اندیشهٔ واقعی افراد را قطع می کند، بر اهمیت یادآوری به منزلهٔ چیزی تأکید می کند که ارتباط تنگاتنگی با وحدت جامعه دارد و حافظه را به منزلهٔ تضمین کنندهٔ هویت اجتماعی مفهوم پردازی می کند که به نمادهای جمعی مناسکی وابستگی دارد.

نویسندگان دیگری هم رویکرد روان شناختی فردگرا به حافظه را رد کرده اند. گادامر (Gadamer, 1979) می گوید "زمان آن فرا رسیده که پدیدهٔ حافظه را از تلقی آن به عنوان پدیده ای روان شناختی خلاصی بخشیم و آن را به عنوان عنصری ضروری از وجود تاریخی متناهی انسان تلقی کنیم" (Hutton, 1993)، البته برخی هم ضمن حفظ دیدگاه فردگرایانه می گویند باید از مزایای ترکیب ابعاد اجتماعی- روان شناختی - دیرینه شناختی و انسان شناختی استفاده کنیم (Schater, 1995, Leori-). (Guran, 1993).

مناقشه انگیزترین مرز برای مطالعات اجتماعی حافظه رابطهٔ آن با تاریخنگاری است، هالباکس راه حل قطعی در این باره ارائه می کند. تاریخ حافظه مرده است، شیوه ای برای حفظ گذشته ها که به هیچ وجه رابطهٔ تجربی و ارگانیکی با آن نداریم، ظاهراً چنین فهمی از تمایز سبب نفی تصور از خود

تاریخنگاری به عنوان یک نگرش مهمتر و مناسب تر از گذشته است، به این معنا که از داعیه معرفت شناختی تاریخ ارزش زدایی می شود، زیرا حافظه را بی معنا می سازد، در سطح عمیق تر این همان تفکیکی است که مورخان سنتی میان تاریخ و حافظه قائل می شوند، این تطور تاریخ است که در جستجوی گذشته است (Olick and Robbins, 1998).

مورخان حرفه ای اغلب با زیر سؤال بردن تمایز میان دانش و تفسیر و در نتیجه میان تاریخ و حافظه، مشروعیت سیاسی را برای ملی گرایی و دیگر مبارزات هویتی در زمینه بازسازی به کار گرفته اند، هالبواکس میان حافظه شخصی، حافظه تاریخی، حافظه جمعی و تاریخ تمایز قائل می شود. حافظه شخصی حافظه ای است که خودمان تجربه کرده ایم، در حالی که حافظه تاریخی، حافظه ای است که از طریق اسناد تاریخی به ما رسیده است. تاریخ گذشته ای است که به یاد می آوریم، یعنی به هیچ وجه رابطه ارگانیکی با آن نداریم و به هیچ وجه بخشی از زندگی ما را تشکیل نمی دهد، در حالی که حافظه جمعی گذشته فعالی است که به هویت ما شکل می دهد، همانطور که ارتباط خود را با گذشته از دست می دهیم، حافظه ناگزیر به تاریخ راه می برد، با این حال، حافظه تاریخی می تواند ارگانیک یا مرده باشد. اگرچه حافظه جمعی ممکن است حیات مستقلی از آن خودش داشته باشد، هالبواکس می گوید این فقط افراد هستند که به یاد می آورند.

نخستین گام برای پرداختن به گذشته درک این نکته است که محیط اجتماعی ما بر شیوه درک ما نسبت به گذشته تأثیر می گذارد، گذشته نیز مانند زمان حال بخشی از واقعیت اجتماعی است، گرچه کاملاً عینی نیست، اما از ذهنیت فراتر رفته و به صورت مشترکی در میان سایرین وجود دارد.

یافتن تعریف سراسر از حافظه جمعی در متون جامعه شناسی یا یافتن تبیین آشکاری از شیوه های یادآوری گذشته بسیار دشوار است، با این حال، حافظه به خاطر نقش مهمی که در زندگی اجتماعی دارد، در متون علوم اجتماعی جایگاه مهمی یافته است، برای مثال، ماکس وبر اگرچه بندرت به حافظه اشاره دارد، اما با معرفی سنت به عنوان یکی از منابع مشروعیت، توجه ما را به رابطه میان حافظه جمعی و قدرت معطوف می دارد، هربرت مید استدلال می کند که فقط زمان حال واقعی است، در حالی که گذشته بطور مداوم در زمان حال و از طریق آن بر ساخته می شود، اما نکته که در این گونه مثال ها وجود ندارد، پاسخ مستقیم و منسجمی به سئوالات در این باره است که جوامع چگونه گذشته را به یاد می آورند، و چرا گذشته دارای اهمیت است، با این حال، این توجه شگفت انگیز و جالب است، بویژه اگر توجه داشته باشیم که نظریه های جامعه شناختی که معطوف به تداوم و تغییر هستند، در بردارنده گذر زمان نیز هستند. این توجه جامعه شناسی به مسئله زمان و پرداختن به این که چگونه

ارتباط و پیوند میان همزمانی و درزمانی^۱ بر قرار می شود، سبب تسهیل پژوهش ها در بارهٔ مکانیزی می شود که جوامع از طریق آن گذشته را در زمان حال ادغام می کنند.

با این همه، هالبواکس دچار نوعی جبرگرایی اجتماعی می شود، از سوی دیگر، روان شناسی به خاطر نادیده گرفتن زمینهٔ اجتماعی یادآوری و خاطره مورد نقد قرار می گیرد، زیرا همین زمینهٔ اجتماعی است که به ما می گوید چه چیزی را به یاد آوریم و چه چیزی را باید فراموش کنیم، از این رو، کتاب کانرتون در پی غلبه بر جبرگرایی اجتماعی هالبواکس است.

مسئلهٔ اصلی جواب روشن به این سؤال است که چه کسی موضوع را به یاد می آورد، و موضوع گذشته چیست؟ ما به پیروی از نویسندگان فوق معتقدیم برای این که مفهوم حافظه یک ابزار تحلیلی سودمند باشد، باید هم بُعد اجتماعی و هم جنبهٔ فردی حافظه را حفظ کند (Schudson, 1997, Zerubavel, 1996). براساس مقایسهٔ آموزنده ای که فونکشتاین^۲ انجام می دهد، در حالی که شیوهٔ به یاد آوردن جوامع مانند افراد نیست، اما عمل به یاد آوردن توسط افراد در زمینه و متن اجتماعی صورت می گیرد، یعنی از طریق سرخ های اجتماعی برانگیخته و به کار گرفته می شود، بنابراین، در برگیرندهٔ هر چیزی است که اجتماعی محسوب می شود (Schudson, 1997) به این معنا که حافظه به گونهٔ اجتماعی سازمان می یابد و بواسطهٔ اجتماعی بر ساخته می شود و بر بُعد اجتماعی حافظه تأکید می شود.

از آنجا که عملکرد حافظه به گونهٔ فزاینده ای به منزلهٔ خصلت اصلی شکل بندی های فرهنگی تلقی می شود، مطالعات معاصر پیرامون حافظهٔ اجتماعی به بخش مهمی از بررسی مسائل و تنش های اصلی جامعهٔ معاصر بدل شده است، بنابراین، نتیجه گیری می شود که مطالعهٔ حافظهٔ جمعی می تواند بینش های مهمی را برای نظریهٔ عام مدرنیته فراهم می آورد.

۶- حافظهٔ جمعی و منازعهٔ قومی

در چندین رشتهٔ علمی، فرایندهای یادآوری و فراموشی را با مسئلهٔ منازعهٔ قومی پیوند داده اند. اندیشوران نشان داده اند که چگونه می توان حافظه ها و خاطرات را در جهت مشروعیت بخشیدن و مشروعیت زدایی از نهادهای اجتماعی به کار برد. برخی از اندیشمندان اجتماعی از جمله انسان شناسان بر کارکرد اسطوره ها در زمینهٔ تغییرات اجتماعی تأکید نموده اند، یعنی نقشی که هم در جهت توجیه تبیین و توجیه تغییرات و هم در جهت نفی آن دارد (Devine-Wright, 2003).

1. diachronic
2. Funkenstein

مورخان نیز نشان داده اند که چگونه سنت ها ابداع می شوند تا داعیه های سیاسی - اجتماعی را مشروعیت ببخشند، از هر دو دیدگاه می توان دریافت که چگونه می توان عقاید و باورها را در مورد گذشته به نحوی شکل داد و بسیج کرد که در جهت اهداف سیاسی و اجتماعی قرار گیرند. اهمیت مسئله در زمینه منازعه قومی در این است که انجام تغییرات خواست یکی از طرف های درگیر منازعه است، این امر همچنین تبیین کننده این است که چرا حافظه ها در منازعه می تواند موضوع مناقشه باشند، این پدیده دارای یک بعد رفتاری هم می باشد (Devine-Wright, 2001)، دیوین رایت به اهمیت بالقوه یادبودهای تاریخی برای مشروعیت بخشیدن و مشروعیت زدایی از ساختارهای اجتماعی اشاره می کند، که شکلی از کنش جمعی را نشان می دهد که به گونه ای فعال در جهت تأثیر گذاشتن بر وضعیت سیاسی و اجتماعی موجود کوشش می کند، در این زمینه است که دانشوران به این نکته اشاره می کنند که تروریست ها می کوشند با توسل به گذشته به کنش های خشونت آمیز مشروعیت ببخشند.

پیوند میان مشروعیت و حافظه، ماهیت زمانمند منازعه قومی را نشان می دهد، و همچنین شیوه را نشان می دهد که رهبران گروه هایی از طریق آن می کوشند که حافظه اعضا را به خاطر اهداف گروهی دستکاری یا تحریف کنند (Mack, 1983).

یکی از مهمترین مسائل مهمی که به نقش مشروعیت بخش حافظه معطوف می باشد مربوط به مسئله هویت است. بسیاری از دانشوران به پیوند میان حافظه و هویت اذعان کرده اند، نظر بر این است که هویت اجتماعی بر ماهیت باور افراد در مورد گذشته تأثیر گذار هستند، اعضای گروه های قومی که درگیر منازعه هستند، احتمالاً به شیوه یکسانی به تاریخ نگاه می کنند، اعضای گروه های مختلف احتمالاً باورهای متفاوتی در مورد گذشته دارند.

آشتی میان گروه قومی و نقش حافظه در این فرایند به گونه فزاینده ای مورد توجه قرار گرفته است (Fennel, 1993, Asmal et al, 1996)، اندیشمندان در این باره بحث کرده اند که آیا یادآوری گذشته به آشتی میان گروه های در حال منازعه کمک می کند؟، در این باره دو دیدگاه مطرح می شود.

نخست، دیوین رایت (Devine-Wright, 2003) معتقد است که بر ساخته های معینی از تاریخ که برای مشروعیت بخشیدن به کنش ها در فضای منازعه به کار برده می شود، نه تنها در فضای بروز صلح و آشتی مفید نیستند و تقسیمات میان گروه ها را افزایش می دهد که از امکان بخشودگی نیز جلوگیری می کند، در این زمینه باید شیوه های مشترک یادآوری گذشته را فراموش کرد و نادیده گرفت و

برساخته های تازه ای را مطرح نمود که با زمینهٔ اجتماعی در حال تغییر همخوانی و سازگاری بیشتری داشته باشد.

دوم، یک استدلال نیرومندی در مورد نیاز به جلوگیری از فراموشی مطرح شده است. چنین دیدگاهی از سوی کمیسیون حقیقت یاب در آفریقای جنوبی و پژوهشگران تاریخ آلمان و نسل کشی مطرح شده است. این استدلال ماهیت اخلاقی و سیاسی فرایندهای یادآوری و فراموشی را نشان می دهد. در آفریقای جنوبی حرکت از فضای اجتماعی مبتنی بر جدایی نژادی و منازعه به فضای صلح مستلزم برداشتن موانع بر سر راه یادآوری افراد بود و این که به آنها اجازه داده می شد که امر یادآوری را به دلایل اخلاقی انجام دهند (Asmal et al, 1996)، از این رو، فقط هنگامی که این فعالیت ها در زمینه یادآوری صورت گیرد، آشتی و بخشودگی می تواند اتفاق بیافتد.

ماهیت تعارض آمیز این استدلال برای بخشودگی و یادآوری گذشته پیچیدگی پیوند میان حافظه و منازعه را نشان می دهد که در سطح تحلیل، یعنی از سطح شخصی تا جمعی عمل می کند. آشتی میان گروه های قومی و نقش حافظه در این فرایند توجه زیادی را به خود جلب کرده است، محققان می پرسند که آیا یادآوری گذشته به ایجاد آشتی میان گروه های در حال تاریخ کمک می کند؟.

ماهیت متعارض این استدلال ها برای فراموشی و یادآوری گذشته نشانگر پیچیدگی پیوند میان حافظه و منازعه قومی است که در سطوح چندگانه تحلیل عمل می کند، یعنی از تحلیل سطح فردی تا جمعی را در بر می گیرد، آنچه لازمی به نظر می رسد ادغام رهیافت های گوناگون برای ایجاد یک رهیافت واحد برای تبیین و توضیح پویایی های منازعهٔ قومی و حل و فصل منازعه است، از این رو، باید مطالعه تجربی در زمینه بخشودگی و آشتی صورت گیرد (Devine-Wright, 2003).

۶-۱- شکل های منازعهٔ قومی

بسیاری از دانشمندان معتقد اند که منازعات بین گروهی یک بخش گریزناپذیر از زندگی اجتماعی انسان است (کوزر، ۱۹۵۶، لوی اشتروس، ۱۹۵۸، بورتون، ۱۹۶۹، گالتونگ، ۱۹۶۹، میچل، ۱۹۸۱). در واقع، تاریخ مملو از منازعات گروهی مداوم و متعدد می باشد و قرن بیستم شاهد برخی از منازعات بین قومی و بین المللی در تاریخ بوده است (Bar-Tal, 2003).

منازعات بین قومی یک نوع واحد نیست، یکی از راه های ارزیابی آن مقوله بندی و طبقه بندی برحسب شدت و سختی آن است، از این رو، کریزبرگ منازعات را برحسب ابعاد مهار شدنی و

مهارنشدنی طبقه بندی می کند، در قطب مهارنشدنی، منازعاتی وجود دارد که طرف های درگیر حاضر به صلح کردن و آشتی نیستند و بدین ترتیب، دایره بسته از خشونت تداوم می یابد، در قطب مهارنشدنی طرف های درگیر شیوه های نهادینه شده و قابل پذیرش را برای رویارویی بر می گزینند و از مذاکره معمول و مرسوم برای حل و فصل مناقشه و پرهیز از خشونت استفاده می کنند (Kriesberg, 1993).

منازعات مهارنشدنی دارای هفت ویژگی هستند، به گونه زیر:

۱. برای مدت طولانی حداقل برای یک نسل تداوم می یابند.
۲. خشونت آمیز و متضمن کشتن نظامیان و غیرنظامیان است.
۳. طرف های درگیر نیز منازعه را آشتی ناپذیر می دانند.
۴. بخش های گوناگون طرف های درگیر دارای منافع اقتصادی، نظامی و ایدئولوژیک در تداوم خشونت و منازعه هستند.

۵. منازعات به منزله بازی با حاصل جمع صفر می باشد.

۶. منازعه معطوف به نیازهای اساسی می باشد که تصور می شود برای ادامه حیات آن گروه حیاتی

است.

۷. منازعه بخش عمده از برنامه های طرف های درگیر را به خود اختصاص می دهد

(Kriesberg, 1993, Bar-Tal, 1998).

ارزش کل این هفت ویژگی نشانگر منازعه هایی است که تا اندازه زیادی مهارنشدنی هستند، اما وزن این ویژگی ها می تواند تغییر پذیر باشد و حتی از یک منازعه به منازعه دیگر قابل تغییر می باشد، اما طولانی بودن منازعه با ماهیت خشونت آمیز آن در هم تنیده شده است، هنگامی که منازعات طولانی مدت باشند، سبب کشتار و زخمی شدن افراد می گردد، این تجربیات بطور مکرر و به گونه شگفت انگیزی سبب تغییر ماهیت منازعه شده و مانع از ارائه ای راه حل های صلح آمیز می گردد، منازعه میان پروتستان ها و کاتولیک های ایرلند شمالی نمونه از اثرات زیان بخش طولانی مدت شدن خشونت به عنوان مانع بر سر راه حل های مسالمت آمیز است.

۶-۲- موانع بر سر راه حل و فصل مسالمت آمیز منازعه مهارناپذیر

۶-۲-۱- طولانی مدت شدن منازعه مهارناپذیر

طولانی شدن منازعه مهارناپذیر دارای اهمیت خاصی است. تفاوت عمده ای که میان منازعه کوتاه مدت و منازعه بلندمدت وجود دارد، در این است که منازعه طولانی مدت دست کم برای

یک نسل، حتی چند دهه و گاه تا قرن ها طول می کشد، وقتی دورهٔ منازعه طولانی می شود، هرگونه کوششی برای حل آن ها به شکست می انجامد و اغلب غیر قابل حل تلقی می شود، زیرا در طی سال های مدید طرف های درگیر به انباشته کردن مقدار زیادی پیشداوری، سوء ظن، بی اعتمادی، نفرت و خشونت پرداخته اند.

یکی دیگر از پیامدهای مهم طولانی شدن منازعه آن است که وارد حافظه های جمعی می شود، گروه های درگیر در طی سال های متعددی به گونهٔ گزینشی حافظه های جمعی را در بارهٔ منازعه شکل می دهند، آن ها، از یک سو، تداوم خشونت را وظیفه و مسئولیت خود می دانند و از سوی دیگر، بر توجیه خود مانند درستی، غرور، شکوه و قربانی شدن تأکید می کنند. این حافظه های جمعی از سوی گروه هایی که درگیر منازعه طولانی هستند، نهادی شده و حفظ می گردد، این حافظه های جمعی همچنین از طریق نظام های آموزشی به نسل های آینده منتقل می شوند و در اخلاق و منش اجتماعی افراد ادغام می شوند، بدینسان در شکل گیری هویت اجتماعی ایفای نقش می کنند (Bar-Tal, 2003).

۶-۲-۲- خشونت فیزیکی

یکی از ویژگی های مهم تضاد مهارنشدهٔ خشونت فیزیکی است. خشونت فیزیکی به این معنا است که فعالیت های خصومت آمیز توسط گروه های درگیر، منجر به کشته و زخمی شدن انسان ها می شود، در حالی که این افراد اغلب توسط نیروهای نظامی کشته و زخمی می شوند که دخالت مستقیمی در منازعات ندارند. این امر همچنین در گسترهٔ منازعات بین اقوام و منازعات بین المللی مهم است، زیرا هرچند افراد به اقدامات خشونت آمیز دست می زنند، اما خشونت در درون نظام آغاز شده و انجام می گیرد، به این معنا که نظام اجتماعی فراهم آورندهٔ استدلال ها و توجیهات برای خشونت است. نظام های اجتماعی به افراد جهت انجام خشونت آموزش می دهند و مکانیزم ها و نهادهای اجتماعی برای خشونت اهمیت و اعتبار قائل می شوند، خلاصه آنکه ترکیبی از خشونت و تداوم و دیرپایی آن یک استدلال مناسبی را در مورد دلیل مهارنشدهٔ بودن منازعه بدست می دهد، مرگ و از دست رفتن انسان ها و تطور حافظهٔ اجتماعی به حافظهٔ افراد درگیر شکل می دهد، بدینسان زیربنای فرهنگ خشونت شکل می گیرد که وجه مشخص منازعات خشونت آمیز است. سؤال این است که چرا منازعات خشونت آمیز بر ماهیت منازعهٔ بین گروهی تأثیر عمیقی بر جای می گذارد که می توان دلایل آن را به شکل زیر بیان داشت.

معنای خشونت فیزیکی با قداست زندگی مرتبط است، از دست رفتن زندگی دارای معنای

احساسی و عاطفی است، برگشت ناپذیری کسانی که از دست رفته اند، حس انتقام جویی را بر می انگیزد و خشونت را به صورت عقلانی در می آورد، حفظ زندگی یکی از ارزش های مقدس و جهانی در فرهنگ انسانی است، و در عوض کشتن یا وارد کردن صدمات جسمانی به دیگر افراد انسانی با استثنائاتی چند، جدی ترین نقض قواعد اخلاقی (Kleinig, 1991) محسوب می شود. این فرمان و حکم که "تو نباید کسی را بکشی" به گونه گسترده ای پذیرفته شده است و شاید یکی از مهمترین چیزها برای اکثر جوامع باشد، بهمین جهت در دوران مدرن حق زندگی تبدیل به مهمترین اصل گردیده است، گرفتن جان افراد بی گناه، گناهی نابخشودنی است، اما هنگامی که منازعه منجر به کشتار اعضای طرف دیگر یا هر دو طرف می شود، منازعه وارد مرحله جدیدی می شود و همچنین وقتی منازعه منجر به کشتار افراد غیر نظامی می شود، شدت بیشتری پیدا می کند.

خشونت موجب افزایش درگیری عاطفی طرفین منازعه می شود. در اکثر موارد کل جامعه در مورد کسانی که در منازعه گروهی کشته می شوند، از عنوان شهید استفاده می کند، زیرا آنها به خاطر اهداف جامعه کشته شده اند. مرگ آنها به منزله از دست رفتن گروه تلقی می شود، از این رو، اعضای گروه احساس درگیری عاطفی می کنند.

بازگشت ناپذیری موقعیت، از دست رفتن زندگی افراد و مرگ آن ها اهمیت زیادی در فرایند منازعه دارد که این به خاطر برگشت ناپذیری زندگی افراد است، یعنی در حالی که جبران های مناسب و راه حل هایی پیدا می شود، اما مرگ افراد به هیچ وجه قابل جبران نیست. گرایش به انتقام مرگ افراد در حین منازعه بین گروهی تبدیل به مبنایی برای اعمال کنش های انتقام جویانه می شود، بنا بر این، شعار "چشم در برابر چشم" تبدیل به هنجار اصلی در بسیاری از جوامع شده است و بیه مثابه یک الزام اخلاقی به حساب می آید، یعنی این که اعضای جامعه احساس می کنند ملزم هستند در مقابل، به اعضای گروه دیگر ضربه و آسیب جسمانی وارد کنند، از این رو، هنگامی که افراد ضمن منازعه کشته می شوند، آرام کردن منازعه به گونه صلح آمیز بسیار دشوار می شود (Bar-Tal, 2003).

۶-۲-۳- تلقی منازعه به منزله امر حل نشدنی

اعضای جامعه که درگیر منازعه مهارنشده هستند، معتقد اند که امکان حل و فصل صلح آمیز منازعه وجود ندارد، زیرا هیچ یک از دو طرف نمی توانند در این منازعه پیروز شوند، و هر دو طرف انتظار دارند که منازعه ادامه پیدا کند و با رویارویی های خشونت آمیز همراه باشد، آنها خودشان را برای منازعه طولانی مدت آماده می سازند (Kriesberg, 1993, 1998).

۶-۲-۴- سرمایه‌گذاری گسترده

طرف‌هایی که درگیر منازعهٔ مهارنشدنی هستند، سرمایه‌گذاری‌های مادی (نظامی، فنی، اقتصادی و روان‌شناختی) انجام می‌دهند تا در منازعهٔ موجود موفق شوند. علاوه بر چهار ویژگی که کریزبرگ مطرح می‌کند بارتال سه ویژگی ضروری دیگر را نیز مطرح می‌کند که ماهیت منازعهٔ مهارنشدنی را بیشتر روشن می‌سازد که این سه ویژگی به شرح زیر می‌باشد.

۶-۲-۵- ماهیت وجودی

منازعات مهارنشدنی از دیدگاه طرف‌های درگیر امر وجودی^۱ انگاشته می‌شود، آنها منازعه را جزو اهداف، نیازها و یا ارزش‌های اساسی و وجودی می‌انگارند که برای تداوم وجود و یا بقای جامعه ضروری است؛ افزون بر آن، اینگونه منازعات اغلب چند بعدی پنداشته می‌شوند که شامل حوزه‌های گوناگونی مانند سرزمین، حق تعیین سرنوشت^۲، اقتصاد، دین یا فرهنگ می‌شود.

۶-۲-۶- بازی با حاصل جمع صفر^۳

منازعات مهارنشدنی، منازعاتِ فراگیر هستند، بدون اینکه با مصالحه و مسالمت همراه باشن. در این نوع منازعات از اهداف اصلی کاملاً طرفداری و حمایت می‌شود، هریک از طرف‌های درگیر فقط بر نیازهای خود مٌصر است، کاملاً از اهداف طرفداری می‌کند و آن را برای بقای خود ضروری می‌داند. افزون بر آن، طرف‌های درگیر در منازعه تصور می‌کنند هر امتیازی که از دست بدهند، طرف دیگر آن را بدست می‌آورد و برعکس اگر امتیازی را بدست آورند به معنای این است که طرف دیگر، امتیازی را از دست داده است.

۶-۲-۷- منازعه به عنوان امری اساسی

منازعات مهارنشدنی جایگاه مهمی را در زندگی اعضای جامعه به عنوان یک کل ایفاء می‌کند، اعضای جامعه بطور دائم درگیر منازعه هستند، این بدان معنا است که اندیشه و افکار مرتبط با منازعه به راحتی قابل دسترسی است بر بسیاری از تصمیم‌هایی تأثیر می‌گذارد که اعضای جامعه در مورد اهداف فردی و جمعی اتخاذ می‌کنند. اهمیت این مرکزیت منازعهٔ مهارنشدنی بیشتر در برنامهٔ عمومی

1 . existential

2 . self- determination

3 . zero sum in nature

متجلی می شود، یعنی در رسانه ها، گفته های رهبران و دیگر نهادهای اجتماعی که تا اندازه زیادی و بطور مداوم با منازعه مهارنشده درگیر هستند (Bar-Tal, 2007).

۷- حافظه جمعی و فرهنگ خشونت

چنانکه اشاره شد، فرهنگ خشونت در پاسخ به تجربه خشونت فیزیکی گسترش می یابد، این خشونت فیزیکی در طی منازعه گروهی انباشته شده است و این مبتنی بر حافظه جمعی تطوریافته بعدی است که سبب حفظ آن تجربیات و معانی مرتبط با آن می شود. این تجربیات قوی که افراد در زمینه منازعه و خشونت دارند سبب تحریک عاطفی و جسمانی آن ها می شود و هم به محصولات و یافته های جامعه رسوخ می کند و هم به نهادها و مجراهای ارتباطی نفوذ می کند که می تواند به عنوان حافظه جمعی ارائه شود.

با گذشت زمان الگوهای فرهنگی بسط و توسعه می یابد که دست کم دارای سه ویژگی قابل شناخت است:

- ۱- شکل گیری باورهای اجتماعی که معطوف به خشونت بین گروهی است.
- ۲- ظهور و شکل گیری مناسک و مراسم.
- ۳- ایجاد بناهای یادبود.

۷-۱- باورهای اجتماعی

باور اجتماعی به شناختی اطلاق می شود که اعضای یک جامعه بطور مشترک از آن برخوردار هستند، این باورها در مورد موضوعات و مسائلی هستند که مورد توجه ویژه افراد جامعه است، باورها به درک بی همتایی و هویت اجتماعی کمک می کند و در پرتو تجربیات مهم اعضای جامعه بسط می یابد (Bar-Tal, 2000) باورهای اجتماعی می تواند معطوف به اهداف اجتماعی، حافظه های جمعی، خودپنداری و آرزوها و تصورات گروه ها باشد.

همانطور که تعداد انسان های کشته شده بیشتر می شود، جوامع نیز به بسط و گسترش باورها در باره افرادی می پردازند که توسط مخالفان قربانی شده اند، این گونه باورها بر افراد کشته شده و مرگ و آسیب ها تمرکز دارد و بر شرارت های مخالفان تأکید می کند. این نوع تصور از خود، بر سرنوشت غم انگیز و ناگوار گروه خودی تأکید می کند، و مرگ و زخمی شدن افراد را به صورت برجسته در می آورد و شواهد عینی در مورد پایگاه گروه به منزله قربانی ارائه می کند، برای مثال، در گستره

منازعهٔ خشونت آمیز در ایرلند شمالی، هم کاتولیک ها و هم پروتستان ها خود را به مثابهٔ قربانیان طرف دیگر معرفی می کردند، هر دو گروه بر تروریست بودن طرف مقابل تأکید می نمودند، بدینسان به صورت جمعی فعالیت های خشونت آمیز طرف مقابل را به یادآورده و آن ها را سرزنش و محکوم می کردند (Huter, Stringer and Wason, 1991).

مرگ انسان ها باعث تعمیق باورهای اجتماعی در مورد وطن پرستی می شود که به نوبهٔ خود بر تعهد، غرور و وفاداری نسبت به گروه خودی و دولت تأکید می کند (Bar-Tal, 1993) در واکنش به تعداد افرادی که کشته شده اند، این باورها افراد را به بسیج و قربانی شدن فرا می خوانند، آنها حتی ممکن است خواهان کشته شدن به خاطر کشورشان باشند که این امر هنگامی که جوامع درگیر منازعه باشند، به صورت امر ضروری در می آید. منازعات خشونت آمیز بدون تمایل افراد به مشارکت در آن ها نمی تواند ادامه پیدا کند، جوامع باید کوشش فراوان انجام دهند تا بتوانند باورهای میهن پرستانه را به اعضای خود القاء کنند و همین باورها افراد را آماده می کنند که برای وطن خود جانفشانی کرده و خود را قربانی نمایند.

تطور باورهای اجتماعی در بارهٔ منازعه، از مخالفان مشروعیت زدایی می کند، تلقی خود به عنوان قربانی و میهن پرستی مستقیماً با شدت و مدت تداوم خشونت در ارتباط است، همانطور که منازعهٔ خشونت آمیز طولانی می شود، باورهای مرتبط با آن نیز در گنجینهٔ اجتماعی تبلور و تجسم پیدا کرده و وارد حافظهٔ جمعی می شوند، بهمین جهت، باورها توسط مجراهای ارتباطات اجتماعی بطور مکرر مطرح می شوند، از این رو، باورها به منزلهٔ برنامه اجتماعی از طریق نهادهای اجتماعی، آموزشی و فرهنگی اشاعه و گسترش می یابند، به این معنا که این باورهای اجتماعی که اشاعه پیدا کرده اند، به "محصولات پایدار" بدل می شوند و به صورت مضمون های رایج و متداول در ادبیات، متون درسی، فیلم ها، نمایش ها، نقاشی ها و دیگر محصولات فرهنگی در می آیند (Bartal, 2000). در نتیجه، آن ها هرچه بیشتر به گنجینهٔ ذهن شخصی اعضای جامعه وارد می شوند، از این رو، این باورها ستون های معرفت شناختی فرهنگ خشونت به شمار می روند، همانطور که آن ها اشاعه می یابند، در طی زمان تداوم یافته و به نسل بعدی منتقل می شوند.

۲-۷- مناسک و مراسم مرتبط با منازعه

مناسک و مراسم مرتبط با منازعهٔ خشونت آمیز که یادآور مبارزات، جنگ های افراد، بویژه اعضای از دست رفته است، بیان دیگری از فرهنگ خشونت است. مناسک و مراسم که از سخن ها،

عملکردها، موسیقی، تزئینات و نمایش هایی تشکیل شده است که در یک زمان و مکان معین برگزار می شود و هدف آن انتقال مفاهیم به منازعه می باشد. این مناسک و مراسم به گونه نمادین بیانگر باورها، ارزش ها و نگرش ها نسبت به منازعه خشونت آمیز است، این ها بیانگر تمجید و ستایش از مبارزات، جنگ ها و قهرمانی های کسانی است که در این مبارزات مشارکت داشته اند، بنابراین، مناسک و مراسم در زمان منازعه، بویژه در هنگام منازعه حل نشدنی، در تداوم خشونت ایفای نقش می کنند و محتوای آنها سبب تشدید خصومت عمومی نسبت به دشمن می شوند (Bartal, 2003).

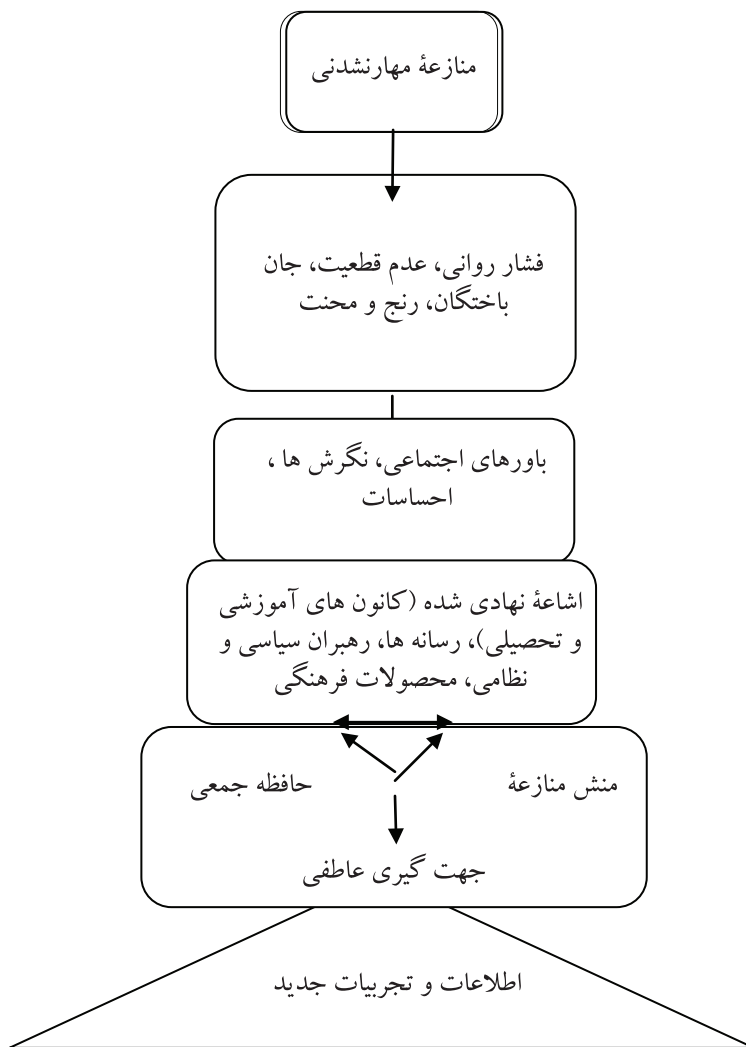
۷-۳- نقش ایجاد بناهای یادبود در تداوم خشونت

برای انسان هایی که در نتیجه منازعه کشته شده اند، بناهای یادبود و مکان های ثابت تخصصی ایجاد می کنند، تا خاطرات جمعی را حفظ کنند (Winter, 1995). این مکان ها سه ویژگی مهم را در یکدیگر ادغام می کنند، آن ها در مکان های تعریف شده خاصی قرار دارند، ساختار آن ها از ساختارهای پایداری تشکیل شده که نمادهایی را برای اعضای جامعه فراهم می آورد که به حافظه جمعی عینیت می بخشد، از این رو، آن ها به بخش جدایی ناپذیری از فرهنگ خشونت تبدیل می شوند، بناهای یادبود دارای کارکردهای ایدئولوژیک هستند.

بناهای یادبود و مقبره ها بطور پایدار و مداومی یادآور افرادی هستند که در منازعات جان باخته اند و همچنین یادآور ایثار و فداکاری های میهن پرستان و قهرمانان و نیز بداندیشی و بدخواهی های مخالفان هستند. به یک معنا در طی یک دوره، این ها سرمایه گذاری های عینی در جهت تداوم منازعه را نشان می دهند.

۷. نتیجه گیری

حافظه را باید نوعی جهت گیری فعال نسبت به گذشته تلقی کنیم. فرایند یادآوری گذشته نقش اساسی در توانایی ما برای فهم و درک جهان داشته است. حافظه می تواند موجب حفظ تفاوت ها شود، زیرا به ما امکان گرد آوردن و حفظ وجوه تفاوت را می دهد. اکنون که جهان بواسطه منازعات قومی، مذهبی، اجتماعی، فرهنگی و زبانی تهدید می شود، حافظه می تواند نقش مهمی را در بروز



منازعه و یا بروز مجدد آن ایفاء کند، یعنی در طرح دوبارهٔ آن شکلی از خاطرات که در طی چند نسل گذشته به صورت مکنون وجود داشته است. در صورتی که گروه‌های قومی با یک حس قربانی شدن رها شوند، این احساس به صورت یک مانع قدرتمند بر سر راه روش‌های سنتی ایجاد و برقراری صلح

و کاربرد دیپلماسی عمل می‌کند که به نوبه خود باعث ایجاد ادراکات غلط و بی‌عدالتی می‌شود و می‌تواند باعث منازعات بالقوه در آینده شود. امکان بروز منازعه در آینده به نوبه خود دعوت به کینه توزی و انتقام‌جویی می‌شود. منازعه قومی فراگیر همواره ریشه در گذشته دارد، از این رو، اگر بخواهیم منازعه قومی را تحت کنترل درآوریم، باید نقش گذشته جمعی را در مورد موقعیت کنونی مورد درک قرار دهیم.

منازعاتی که اخیراً در آفریقای جنوبی، اروپا، استرالیا، ایرلند شمالی و خاورمیانه شاهده بوده ایم، عمدتاً از تجربیات گذشته سرچشمه می‌گیرند، اما وجه مشترک همه این منازعات این است که دربردارنده میزانی از منازعه قومی هستند، احتمالاً به شیوه یکسانی به تاریخ نگاه می‌کنند.

بسیاری از دانشمندان معتقد اند که منازعات بین گروهی یک بخش گریزناپذیر از زندگی اجتماعی است. منازعات بین قومی دارای نوع واحد نیست. یکی از راه‌های ارزیابی آن طبقه بندی بر حسب شدت و سختی آن است، از این رو، کریزبرگ منازعات را برحسب ابعاد مهارشدنی و مهارنشده طبقه بندی می‌کند. در قطب مهارنشده منازعاتی وجود دارد که طرف‌های درگیر حاضر به صلح کردن و آشتی نیستند و بدینسان دایره بسته ای از خشونت تداوم می‌یابد. یکی از ویژگی‌های مهم منازعات مهارنشده خشونت فیزیکی است. خشونت فیزیکی به این معنا است که فعالیت‌های خصومت آمیز توسط گروه‌های درگیر منجر به کشته و زخمی شدن انسان‌ها می‌شود. خلاصه آنکه مرگ و از دست رفتن انسان‌ها به حافظه افراد درگیر شکل می‌دهد، بدینسان زیربنای فرهنگ خشونت شکل می‌گیرد، که وجه مشخص منازعات خشونت آمیز است.

خشونت فیزیکی که افراد تجربه می‌کنند باعث گرایش آن‌ها به خشونت می‌شود. این خشونت فیزیکی که در طی منازعه گروهی انباشته شده، مبتنی بر حافظه جمعی تطور یافته بعدی است که سبب حفظ آن تجربیات و معانی مرتبط با آن می‌شود. این تجربیات قوی که افراد در زمینه منازعه و خشونت دارند، سبب تحریک عاطفی و جسمانی آن‌ها می‌شود، هم به محصولات و یافته‌های جامعه رسوخ می‌کند و هم به نهادها و مجراهای ارتباطی نفوذ می‌کند که می‌تواند به حافظه جمعی ارائه شود و با گذشت زمان به مثابه الگوهای فرهنگی بسط و توسعه می‌یابد که دست کم دارای سه ویژگی قابل شناخت می‌باشد. نخست، شکل‌گیری باورهای اجتماعی که معطوف به خشونت بین گروهی است؛ دوم، ظهور و شکل‌گیری مناسک و مراسم مرتبط با خشونت؛ سوم، ایجاد بناهای یادبود.

با افزایش مرگ انسان‌ها جوامع نیز به بسط و گسترش باورها در باره افرادی می‌پردازند، که توسط مخالفان قربانی شده‌اند. اینگونه باورها بر افراد کشته شده و مرگ‌ها و آسیب‌ها تمرکز دارد و

بر شرارت مخالفان تأکید می‌کند. این نوع تصور از خود، بر سرنوشت غم‌انگیز و ناگوار گروه خودی تأکید می‌کند. مرگ و زخمی شدن، افراد را به صورت برجسته‌ای در می‌آورد و شواهد عینی در مورد پایگاه گروه به منزله قربانی ارائه می‌کند.

تطور باورهای اجتماعی در بارهٔ منازعه از مخالفان مشروعیت‌زدایی می‌کند. تلقی خود به عنوان قربانی و میهن‌پرستی مستقیماً با شدت و تداوم خشونت در ارتباط است. همانطور که منازعهٔ خشونت‌آمیز طولانی می‌شود، باورهای مرتبط با آن نیز در گنجینهٔ اجتماعی تبلور و تجسم پیدا کرده و وارد حافظهٔ جمعی می‌شود، از این رو، باورها توسط مجراهای ارتباطات اجتماعی بطور مکرر مطرح می‌شوند، همچنان، باورها به منزلهٔ برنامهٔ اجتماعی از طریق نهادهای اجتماعی به صورت مضمون‌های رایج در ادبیات، متون درسی، فیلم‌ها، نمایش‌ها، نقاشی‌ها و دیگر محصولات فرهنگی در می‌آیند. در نتیجه آن‌ها، هرچه بیشتر به گنجینهٔ ذهن شخصی اعضای جامعه وارد می‌شوند. از این رو، باورها ستون معرفت‌شناختی فرهنگ خشونت به شمار می‌روند.

مناسک و مراسم بیان‌دهندهٔ دیگری از فرهنگ خشونت محسوب می‌شوند. مناسک و مراسم که از سخن‌ها، عملکردها، موسیقی، تزئینات و نمایش‌ها تشکیل شده‌اند هدف آن انتقال مفاهیم به منازعه است. این‌ها بیانگر تمجید و ستایش از مبارزات، جنگ‌ها و قهرمانی‌های کسانی است که در این مبارزات مشارکت داشته‌اند، بنابراین، اینگونه مناسک و مراسم در تداوم خشونت ایفای نقش می‌کنند و محتوای آن سبب تشدید خصومت عمومی نسبت به دشمن می‌شود.

برای انسان‌هایی که در نتیجهٔ منازعه کشته شده‌اند، بناهای یادبود و مکان‌های ثابت تخصصی ایجاد می‌کنند تا خاطرات جمعی را حفظ کنند، این مکان‌ها نمادهایی را برای اعضای جامعه فراهم می‌آورد که به حافظهٔ جمعی عینیت می‌بخشد، از این رو، آن‌ها به بخش جدایی‌ناپذیری از فرهنگ خشونت تبدیل می‌شوند. بناهای یادبود دارای کارکردهای ایدئولوژیک هستند و نشانگر سرمایه‌گذاری عینی در جهت تداوم فرهنگ خشونت می‌باشند.

با این حال، این تحلیل به معنای این نیست که منازعات خشونت‌آمیز رانمی‌توان به صورتی صلح‌آمیز حل کرد، بسیاری از این منازعات پس از گذشت مدت‌های مدید بازهم حل شده‌اند. تحت شرایط معینی که مستلزم بحث بیشتر است، گاه خشونت به خاطر هزینه‌های انسانی که در پی دارد، ممکن است باعث تسهیل حل منازعه بشود. نکتهٔ مورد توجه در این جا این است، هنگامی که خشونت در طی دهه‌ها تداوم می‌یابد، این به خودی خود یک عامل قطعی را در منازعهٔ بین‌گروهی تشکیل می‌دهد. این تداوم ماهیت منازعه را تغییر می‌دهد. بنابراین، نه تنها عملکردهای خاص خشونت اهمیت

خاصی دارد، بلکه همچنین میانی روانی و فرهنگی که زیربنای آن است را تشکیل می دهد. این میانی نقش اساسی را در منازعات خشونت آمیز ایفاء می کنند، زیرا انسان ها به عنوان موجوداتی متفکر باید عملکردهای خود را توجیه کنند. به هر روی، هدف بیان این بود که حافظه جمعی حاصل از خشونت فیزیکی، نقش قاطعی را در شکل گیری فرهنگ خشونت دارد.

فهرست منابع:

- Asmal, K. , L. Asmal and Roberts, R. S. (1996) *Reconciliation through truth: A reckoning of Apartheid's criminal governance*. Cape Town: David Roberts Publishers.
- Bar-Tal, D. (2007) " Sociopsychological Foundations of Intractable Conflicts " *American Behavioral Scientist Volume 50 (11): 1430-1453*.
- Bar-Tal, D. (2000) *Societal beliefs of ethos*. Thousand Oakes, CA: Sage.
- Bar-Tal, D. (1998) " Shared Beliefs in a Society " , *International Journal of Conflict Management*, Vol. 9: 22-50.
- Bar-Tal, D. (2003) " Collective Memory of Physical Violence: its Contribution to the Culture of Violence " , in *Role of Memory in Ethnic Conflict* Cairns, Ed and Roe, Micheal D. USA: Palgrave MacMillan.
- Bar-Tal, D. (2000) *Societal Beliefs of Ethos*. Thosand Oakes, CA: Sage.
- Boutros-Ghali, B. (1992) *An agenda for peace*. New York: United Nations.
- Cairns, Ed and Roe, Micheal D. (2003) " Introduction: Why Memories in Conflict ? " *In The Role of Memory in Ethnic Conflict*, USA: Palgrave Macmillan.
- Devine-Wright, P. (2001) 'History and identity in Northern Ireland – an exploratory investigation of the role of historical commemorations in contexts of conflict' *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 297–315.
- Devine-Wright, P. (2003) " a Theoretical Overview of Memory and Conflict " in Cairns, Ed. And Roe, Michael D. *Role of Memory in Ethnic Conflict*.
- Fennell, D. (1993) *Heresy*. Belfast, Northern Ireland: Blackstaff Press.
- Huyssen A. 1995. *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge.
- Hutton P. 1993. *History as an Art of Memory*. Hanover, NH: Univ. Press New Engl.
- Halbwachs M. 1992. *On Collective Memory*. Transl. /ed. LA Coser. Chicago: Univ. Chicago Press.
- Horowitz, D. L. (1985) *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, London: University of California Press.
- Hunter, J. A. , M. Stringer and R. P. Watson (1991) 'Ingroup violence and intergroup attributions' *British Journal of Social Psychology*, 30, 261–6.
- Kammen M. 1995. Review of *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*, by I Irwin-Zarecka. *Hist. Theory* 34(3)(Oct.): 245. 61.
- Kriesberg, L. (1993) 'Intractable conflicts' *Peace Review*, 5, 417–21.
- Kriesberg, L. (1998) 'Intractable conflicts' in E. Weiner (ed.), *The handbook of interethnic coexistence* (pp. 332–42). New York: Continuum.

- Kleinig, J. (1991) *Valuing life*. Princeton: Princeton University Press.
- Leroi-Gourhan A. 1993. (1964. 1965). *Gesture and Speech*. Transl. AB Berger. Cambridge, MA: MIT Press
- Mack, J. (1983) 'Nationalism and the Self' *Psychohistory Review*, 11, 47–69.
- Misztal, Barbara, A. (2003) *Theories of Social remembering*. Open University Press.
- Misztal, Barbara A. (2003) "Durkheim on Collective Memory". *Journal of Classical Sociology*, Vol, 3(2): 123-143.
- Nussbaum, M. C. (2001) *Upheavals of Thought*. Cambridge: Cambridge University press.
- Olick, Jeffrey K. and Robbins, Joyce (1998) *Social Memory Studies: from Collective Memory to the Historical Sociology of Mnemonic Practices* "Annual Review of Sociology", Vol, 24: 105-140.
- Swidler A, Arditi J. 1994. *The new sociology of knowledge*. *Annu. Rev. Sociol.* 20: 305-29.
- Shils, E. 1981. *Tradition*. Chicago: Univ. Chicago Press
- Schudson, M. (1997) *Lives, laws and language: commemorative versus noncommemorative forms of effective public memory*, *The Communication Review*, 2(1): 3–17.
- Schieder, T. 1978. *The role of historical consciousness in political action*. *Hist. Theory* 17: 1. 18.
- Schwartz B. 1996. *Memory as a Cultural System: Abraham Lincoln in World War II*. *Am. Sociol. R.* 61(5) (Oct): 908. 27
- Schachter D, ed. 1995. *Memory Distortion: How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Smith, D. A. (1993) 'The Ethnic Sources of Nationalism' in M. E. Brown (ed.), *Ethnic Conflict and International Security* (pp. 27–41). Princeton University Press: Princeton
- Schudson, M. (1995) 'Dynamics of Distortion in Collective Memory' in D. L. Schacter (ed.), *Memory Distortion: How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past* (pp. 346–64). Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Terdiman, R. (1993) *Present Past: Modernity and the Memory Crisis*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Winter, J. (1995) *Sites of memory, sites of mourning. The Great War in European cultural history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warnock, M. (1987) *Memory*. London: Faber & Faber.
- Zerubavel E. 1996. *Social memories: steps to a sociology of the past*. *Qual. Sociol.* 19(3): 283. 300.

بنیان های حقوق بشر در اخلاق ناصری

سید علی حسینی*

Email: hosainiali@hotmail.com

درآمد

حقوق بشر امروز هم به عنوان یک آرزو و آرمان بشری مطرح است و هم از شاخصه های توسعه یافتگی جوامع و کشورها محسوب می شود. با این حال این آرزو و آرمان نیک متأسفانه در بسیاری از کشورها به دلایل مختلف نهادینه نشده و گاه حتی به طور آشکار و نظام مند نقض می شود. جوامع مسلمان که اکثراً در حال توسعه یا توسعه نیافته هستند از این جمله اند که در بسیاری از آنان حقوق بشر نهادینه نشده و دولتها خود را ملزم به اجرای آن نمی دانند. عدم دسترسی افرادی که در این جوامع زندگی می کنند به حقوقی که امروزه فطری شمرده می شود. دلایل متفاوتی دارد که یکی از آنها چالش سازش یا عدم سازش این مفاهیم با فرهنگ، تمدن و دین اسلام است و عمده مشکل در پذیرش حقوق بشر در جوامع مسلمان این است که برداشت سنتی و رایج از اسلام با آموزه های حقوق بشر تفاوت آشکار دارد.

اگر چند مطالعه گذرای اندیشه های سیاسی و مدنی مسلمانان ما را واقف می گرداند که بنیان های حقوق بشر در دین اسلام و اندیشه های متفکرین مسلمان به جد مورد تأکید بوده و می باشد ولی نمی توان از اعتراف این نکته خودداری کرد که دنیای اسلام به مدت چندین سده در حال رکود و

انجماد فکری قرار داشته است. این رکود و انجماد تا رسیدن موج تجدید از مغرب زمین در عرصه های اجتماعی و سیاسی ملموستر بوده است. عرصه هایی که حقوق بشر و دموکراسی - که مکمل یکدیگر اند- در آنجا مطرح می شود.

مفاهیمی چون حقوق طبیعی، عدالت، آزادی اراده، کرامت انسان، انصاف و مدارا از بنیان های حقوق بشر به شماره می رود^(۱) که در اندیشه های مسلمانان وجود داشته و مورد تأیید و تأکید دین اسلام نیز می باشد. این مفاهیم البته به تناسب زمان و شرایط متفاوت زندگی اجتماعی و سیاسی مسلمانان وجود داشته است و فرهیختگان و مسلمان با زاویه دیدهای متفاوت فقهی، کلامی، فلسفی و عرفانی به آن نگریسته و در مورد کارکرد اجتماعی این مفاهیم اظهار نظر کرده اند.

یکی از این اندیشمندان بزرگ خواجه نصیرالدین طوسی، متکلم و ریاضیدان نامدار، منجم شهیر و "احیا کننده فلسفه ابن سینا در قرن هفتم" می باشد که نظریات خود را در باب حکمت عملی، که متضمن سیاست مدن نیز می باشد، در کتاب معروف اش "اخلاق ناصری" به طور مبسوط بیان نموده است. وسعت دید و آگاهی همه جانبه وی به علوم عقلی و نقلی مجالی را فراهم آورده تا بتوان بنیان های حقوق بشر - که مفهومی جدید و غیر اسلامی تلقی می شود - را در اندیشه اش جستجو کنیم مقبولیت وی در میان دیگر فقیهان هم مذهب وی (شیعی) امتیازی است که نصیب کمتر فیلسوف و عارف مسلمانی شده است.

علاوه بر این کوشش وی در جمع حکمت یونانی و شریعت اسلامی قابل توجه است او معتقد بود که طرح وی از مدینه فاضله - در عین اینکه بر مبنای حکمت و منطق با شریعت است با هیچ مذهبی مخالفت ندارد. او همانند فارابی "در سیره عقلانی خود به این نتیجه می رسد که دین و فلسفه دو وجه از یک حقیقت اند، حقیقتی که باطن آن فلسفه است و ظاهر آن دین"^(۲) و سرانجام اینکه وی را پایان دوره ترقی اندیشه سیاسی و آغاز دوره انحطاط دانسته اند^(۳). از این رو حکمت عملی کسی را انتخاب نمودیم که هم با فلسفه یونان آشنا است و هم با عقاید باطنیگری اسماعیلیه و در عین اینکه خود متکلم زبر دست شیعی است می کوشد تا طرحی مدنی ارائه کند که با همه تکثر اندیشه و ملل، فضیلت و سعادت محور باشد.

انتخاب کتاب "اخلاق ناصری" وی بدان جهت است که این کتاب بر خلاف کتاب های دیگر خواجه نصیرالدین طوسی کاملاً بر حکمت و عقلانیت بنا نهاده شده و اندیشه های سیاسی حکیمانه وی در آن کتاب منعکس شده است. گرچند به نظر خواجه معتقدات وی که در این کتاب انعکاس یافته با جوهر دیانت سازگار است اما هرگز رنگ و بوی مذهبی نداشته و بر اساس معتقدات شیعی

نوشته نشده است. حکمت مدنی وی در این کتاب طرحی از جامعه‌ای با مذاهب مختلف اما حقیقت جو ارائه میکند که کمال و سعادت را حقیقت غایی می‌داند.

کوشش این مقاله در جهت روشن نمودن بنیان‌های حقوق بشر خصوصاً عدالت - که ارزش ذاتی دارد^(۴) در اندیشه‌ی خواجه نصیرالدین طوسی است. این نوشتار به مباحث جهانشمولی بنیان‌های حقوق بشر، منظومه‌فکری - فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، جایگاه سیاست در این منظومه، بنیان‌های حقوق بشر در این اندیشه و نتیجه‌گیری این نوشتار در پیوند دادن حکمت با سیاست و حقوق بشر خواهد پرداخت.

جهانشمولی بنیان‌های حقوق بشر:

حقوق بشر مفهومی است که طی قرون اخیر با مطرح شدن حقوق طبیعی (فطری) در مغرب زمین بوجود آمده و در قرن بیستم بطور مشخص و سریع گسترش یافته است. این مفهوم بیانگر این مسئله است که انسان ذاتاً موجودی آزاد و دارای ارزش و کرامت است و هیچکس یا هیچ مقامی نمی‌تواند او را از حقوق وی که ذاتی و فطری اند محروم نماید. مغرب زمین بعد از رنسانس از مسیحیت فاصله گرفت و به عقلانیت محض پناه برد تا جائیکه دین به حوزه زندگی شخصی محدود گردید. این جدایی موجب شد حقوق مبنای الهی خود را که در قرون وسطی به آن جهت می‌داد - رها ساخته و به حقوق فطری یا طبیعی، که ریشه در تمدن و فلسفه یونانی داشت، برگردد. عقلانیت تأکید می‌کند که بشر می‌تواند خود و جهان پیرامون خود را بشناسد^(۵) و بنابراین خوب و بد خود را تشخیص دهد. مطابق این نظر قانون "عقل انسانی است که بر تمام مردم زمین حکمرانی می‌کند"^(۶). به این ترتیب حقوق پایه مذهبی خود را از دست می‌دهد و مبنایی عقلانی و فطری (مانند عدالت، وفاداری به تعهدات، مجازات مجرم و...) پیدا می‌نماید که توسط همه بشر قابل درک است.

حقوق طبیعی (فطری) که اکثراً آن را مبنای حقوق بشر می‌دانند، فرد را منشا همه حقوق دانسته و این حقوق را تعینی، نفسانی، درون ذاتی و ناشی از نظام جهان و بدیهی عقل و طبیعت انسان می‌داند که قوانین موضوعه باید در جهت آن قرار گیرند^(۷). به این ترتیب حقوقی برای انسان به رسمیت شناخته می‌شود که از ذات او نشأت گرفته و قرین و همدم انسانیت شمرده می‌شود از آنجا که هر کس انسان است دارای این حقوق نیز می‌باشد این حقوق (همانند حق حیات، آزادی از بردگی، برابری با دیگران، تعلیم و تربیت، محاکمه صالح، آزادی مذهب، ارتباطات و...) چون از ذات انسانی نشأت می‌گیرد غیر قابل سلب است.

گر چند مفهوم حقوق بشر در غرب تولد و توسعه یافته است لیکن مبنای آن که تأکید بر فطرت

و سرشت (طبیعت) آزاد و دارای کرامت انسان دارد مورد قبول عقل سلیم بشر و تأیید ادیان دیگر است. درست به همین دلیل است که کلیت و اصل آن مورد پذیرش همه جوامع قرار گرفته و اعتبار و مقبولیتی جهانی یافته است.

گذشته از آنکه مفهوم حقوق طبیعی مورد قبول نظام های حقوقی قرار گیرد یا آنکه فرهنگ های دیگر مبنایی الهی برای آن قائل شوند در این شکی نیست که کرامت انسانی که به نحو دیگری از ارزش فطری و سرشتی وی حکایت می کند - مورد پذیرش همه فرهنگ ها و تمدن ها می باشد. تنها بر این مبناست که سیادت انسان بر دیگر موجودات و بهره مندی وی از دیگر جانداران قابل توجه بوده و بر همین مبناست که مسئولیت متوجه انسان می شود و می توان رفتارهای غیر مسئولانه و نابهنجار را نافی ارزش ذاتی مجرم و یا دیگران قلمداد کرد.

درست بر مبنای کرامت ذاتی انسان و ارزش جهانی مفاهیمی چون عدالت، محبت، مدارا و آزادی است که مفهوم و گزاره های حقوق بشری ارزش جهانی یافته است و این نشان می دهد که بنیان های حقوق بشر مفاهیمی جهانشمول اند اگر چند در مورد حدود و وزانت هر یک اختلافاتی وجود دارد. این جهان شمولی مبین اینست که این مفاهیم نه تنها در زمان ما مقبولیتی جهانی دارند که در طول تاریخ و در گستره انسانیت پذیرفته شده اند لذا کاملاً طبیعی است که ادیان مروج آن بوده و اندیشمندان بشری در هر نظریه سیاسی و اجتماعی آنها را لحاظ نمایند.

همین جهانشمولی بنیان های حقوق بشر موجب شده که جهان اسلام نه تنها با کلیت و اصل حقوق بشر مخالفت نموده و آن را در تضاد با عقاید اسلام نپندارند بلکه صادقانه ادعا نمایند که اسلام نیز به بشر و حقوق وی احترام می گذارد و در همین راستا اعلامیه حقوق بشر اسلامی توسط دول مسلمان صادر گردیده است.

با پذیرش اصل حقوق بشر همه مشکل حل نمی شود بلکه باید مواردی از حقوق بشر رایج را که بانصوص دینی در تعارض است مورد بررسی قرار داد. پذیرش مفهوم حقوق بشر مستلزم آنست که متون دینی با نگرش جوهر گرا و اصولی قرائت شود. نهادهای نکرده این مفاهیم طوریکه به فرهنگ و مدنیت اسلامی آسیب نرساند - مستلزم پر رنگ نمودن بنیان های حقوق بشر است، بنیان هایی که اسلام نیز مروج آن است.

غفلت یا تغافل از انطباق مفاهیم نو با فرهنگ و تمدن اسلامی موجب گسست فرهنگی بین نسلهای جدید با فرهنگ و مدنیت خود می شود. در این صورت تمدن اسلامی از پویایی و حرکت بازمانده و دین اسلام نیز به حوزه زندگی شخصی محدود خواهد شد. انطباق مفاهیم حقوق بشری با عقاید

اسلامی از جمله این ضرورت هاست و البته شاید سهل ترین آنها نیز باشد زیرا اگر حقوق بشر که بنیان های مورد تأیید دین و فرهنگ ماست - نتواند با عقاید اسلامی منطبق گردد پس اندیشه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مدرن به طریق اولی نمی تواند با عقاید اسلامی پیوند برقرار نمایند.

یافتن بنیان های حقوق بشر در اندیشه های مدنی اندیشمندان مسلمان و قرار دادن این بنیانها به عنوان پایه حقوق بشر در جوامع اسلامی بدون اشکال می باشد زیرا آنچه مهم است نه اینکه گزاره های حقوق بشر که در میثاقها و کنوانسیونهای بین المللی یافت می شود ملاک وابستگی آن به یک تمدن و نسبت دادن حقوق بشر به آن است بلکه مهم یافتن بنیان ها و مبادی است که اگر به صورت منطقی چیده شوند به گزاره های حقوق بشری برسند. به همین لحاظ است که در غرب مثلاً کانت را پدر مدرنیسم و نیچه را پدر پست مدرنیسم گفته اند و این نه با لحاظ تئوری پردازی های این دو شخص در باب آن دو مقوله است بلکه بدین لحاظ که مبانی این دو مقوله را آن دو متفکر تئوریزه کرده اند. رسیدن به حقوق بشر بر اساس بنیان هایی که دین اسلام و تمدن مسلمین مورد تأکید قرار داده اند مستلزم مطالعه عمیق و جوهر گرایانه این بنیانها خواهد بود تا با گذر از لایه های بیرونی، که شامل احکام فقهی نیز می شود، به روح و جوهر دین نیز برسیم و بتوانیم با لحاظ جوهر و حقیقت دین و به مدد حکمت بالغه و اجتهاد پویا مطلوب حقیقی دین را از اقتضائات زمانی و مکانی جامعه که اسلام در آن ظهور و رشد نموده باز شناسیم. این بررسی البته از یک سو متفاوت با تلقی سنتی از آموزه های دینی می باشد و از سوی دیگر لزوماً با قرائتی که تمدن غرب از حقوق بشر دارد منطبق نخواهد بود زیرا اسلام اهدافی متعالی برای زندگی و تکامل اجتماعی قائل است که در مفاهیم مرتبط تجلی می یابد.

منظومه فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی:

تفکر فیلسوفی مانند خواجه نصیر طوسی از چنان انسجامی برخوردار است که جهان شناسی، انسان شناسی، معادشناسی و... مرتبط با یکدیگر اند و درک هر یک بدون درک مجموعه فلسفی وی ناممکن است. البته این خصیصه فیلسوفان عموماً و فیلسوفان کلاسیک خصوصاً می باشد لیکن وقتی به فلاسفه مسلمان می رسیم این انسجام از آن جهت که باید هماهنگ با دیانت فیلسوف باشد اهمیت بیشتری می یابد لذا برای درک اندیشه مدنی ناگزیر از آشنایی کلی با منظومه فکری وی هستیم. گرچه منظومه فکری - فلسفی خواجه نصیر در اصل خود وامدار فلسفه گرانسنگ یونان و فلاسفه مسلمانی چون ابونصر فارابی و ابوعلی سینای بلخی است لیکن کوشش وی در انسجام فلسفه و انطباق آن با

عقاید دینی اعم از کلامی و عرفانی - به وی جایگاه خاص داده است که نمونه آن تفسیر فلسفی - عرفانی وی از معاد یا بازگشت است.

از منظر او جهان یکپارچه است و "فیاض علی الاطلاق" هر دم وجود و خیر را به "هستی های نسبی" عطا می کند. او مبدأ عالم است و بازگشت تکاملی نیز به سوی اوست^(۸). هستی مطلق "مبدأ فطرت اولی است و معاد عود به آن فطرت است، فأقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک دین القیم، که اول خدا بود و هیچ نه"^(۹) این فیض از مبدأ به دیگر موجودات توسط عقول و نفوس صورت می گیرد که هر کدام از لحاظ ارزش و جودی در مرتبه ای خاص قرار دارند. در این میان انسان به گونه ای دیگر خلق شده که هم دارای غریزه است و هم دارای عقل. هر کدام بر اراده وی مؤثر اند و به زندگی وی جهت می دهند حکم غریزه ریشه در نیازهای جسمانی وی دارند و دستور عقل از روح الهی و فطرت وی سرچشمه می گیرد^(۱۰) که خواهان «بازگشت» (معاد) به سوی مبدأ اول است. آن چیزی که در انسان وجود دارد و می تواند وی را به کمال و جودی برساند «قوه ناطقه» است که اگر به کمال علمی خود برسد می تواند با اتصال به عقول و نفوس مجرد حقیقت اشیاء را به طور حضوری و ماهوی درک نماید.

قوه ناطقه، که مایه تمیز انسان از حیوانات می گردد، مبدأ شناخت آدمی است و همان قوه مبدأ فکر، تمیز و شوق (اشتیاق) در حقایق امور است^(۱۱) همین قوه ناطقه باید از مرحله استعداد به مرحله فعلیت برسد تا بتواند حقیقت اشیاء را درک نماید کمال انسان نیز رسیدن به چنین جایگاهی است یعنی ارتباط قوه ناطقه است با یک موجود عقلی و مجرد که به واسطه آن به کُنه و حقیقت اشیاء دسترسی پیدا نماید و در این میان هر کس به وحدت - که مبدأ همه چیز است - نزدیکتر باشد شریفتر است.^(۱۲) انسانشناسی خواجه نصیر الدین طوسی مبتنی بر همین سلسله علی و معلولی بین انسان و مبدأ متعال مبتنی است او باید همین مسیر را به طور صعودی بپیماید (سیاست وی چنانکه خواهد آمد مبتنی بر همین انسان شناسی است) از این نظر انسان باید تربیت شود تا بر مرحله از کمال عقلی برسد که بتواند علم و معرفت واقعی را از یک منشاء عقلی دریافت نماید و به این واسطه ارزش و جودی اش افزوده گردد.

از لحاظ علمی انسان باید غرایز خشم و خواسته (غضب و شهوت) را به اعتدال برساند و آن را در حد شجاعت و عفت نگهدارد. رسیدن به اعتدال شخصیت، آگاهی و اراده را توأم می طلبد. باید حکمت نصیب شخص شود تا به معرفت خود رسیده و اهمیت سلوک و تکامل معنوی را دریابد تا به فضیلت و سعادت برسد و نیز به اراده ای دست یابد تا بتواند بر غرایز لجام زده و آنها را تابع عقل و حکمت در آورد. رسیدن به حکمتی که انسان را سعادت مند نماید مستلزم کوشش برای درک معقولات و حقایق

به واسطه نفس ناطقه اش - که درک کنند کلیات می باشد - است. به واسطه اتصال انسان با موجود مجرد (مانند عقل دهم) است که می تواند با دیدی فراتر از دید مادی به تماشای جهان و حقیقت اشیاء بنشیند چنین انسانی که قوه ناطقه اش با منبع حکمت متصل شده از نظر خواجه حکیم عادل است و از آنجا که در درک مفاهیم عقلی می تواند حقیقت اشیاء را - که در ورای صورت قرار دارد - درک نماید که خیر و شر آدمیان را درک می نماید و می تواند آنان را هدایت و راهنمایی نماید.

رسیدن به کمال علمی برای نفس ناطقه ضرورت است اما پایان کار نیست زیرا انسان در اجتماع زندگی میکند و به امور متفاوت می پردازد که لازم است آنها را طور شایسته و اکمل انجام دهد. از اینرو قوه عملی نفس ناطقه اش باید به کمال برسد تا بتواند "قوا و افعال خاص خویش را مرتب و منظم گرداند تا با یکدیگر موافق و مطابق شوند و بر یکدیگر تغلب نمایند. بدین شکل اخلاق مرضی تکمیل گردد. آنگاه به درجه اکمال غیر خود با تدبیر امور منزل و مدن برسد"^(۱۳).

انسان کامل دارای هر دو کمال علمی و عملی است او از این جهت به غرض آفرینش خود رسیده است چه "کمالی که از ترکیب آن دو حاصل شود غرض وجودی انسان می شود"^(۱۴). به این ترتیب این شخص نمونه کوچک از عالم هستی است زیرا تمام قوه ها و استعداد های وی به فعلیت رسیده است و از این جهت "خلیفه خدا شود در میان خلق او"^(۱۵).

معاد معنوی انسان از مفاهیم اساسی انسان شناسی و بلکه جهان شناسی اسلامی است که تفسیر های متفاوتی در اخلاق، کلام، فلسفه و عرفان اسلامی ارائه شده است این مفهوم در تصورات حکیمانه از خواجه نصیر الدین طوسی از مدینه لحاظ شده و در اندیشه سیاسی وی انعکاس یافته است. وی در مورد معاد معنوی انسان می گوید: "رفتن از دنیا به بهشت توجه از نقصان به کمال است و رسیدن با فطرت و لامحاله رجوع خلق جزء بر این نسق صورت نگیرد."^(۱۶)

معنا و حقیقت دار بودن ظواهر از نظر دین اسلام و متفکران مسلمان کاملاً پذیرفته شده و مسلم است قرآن مجید در مورد حضرت ابراهیم بیان می فرماید: "و نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض" و نیز در ادعیه اسلامی وارد شده است "ربنا ارنا الاشیاء کماهی" و ... با این لحاظ لزوم تکامل معنوی انسان که با رهیدن از کثرات و ظواهر به سوی وحدت و باطن اشیاء، وقوف و بصیرت حاصل کند مشخص می شود زیرا هدف جهان هستی معاد از کثرت، به سوی وحدتی است که مبدأ همه چیز است.

سیاره سیاست در منظومه حکمت:

انسان علاوه بر اینکه زندگی فردی دارد طبعاً زندگی اجتماعی نیز خواهد داشت زیرا او بالطبع مدنی است^(۱۷) از این رو باید بتواند به گونه ای زندگی نماید که زندگی اجتماعی او همسو و هم جهت با فلسفه زندگی اش (تکامل قوه ناطقه و رسیدن به عدالت و جود) باشد این مسئله از یک سو و از سوی دیگر اینکه دیگران هم باید مسیر سلوک کمال نفسانی را بپیمایند تا به سعادت برسند. لذا باید مسیر حرکت اجتماع نیز منطبق با فلسفه آفرینش انسان و در جهت شکوفا کردن استعداد هایش باشد. درست در همین نقطه است که اندیشه مدنی خواجه نصیر الدین طوسی شکل می گیرد و جایگاه خود را در این منظومه می یابد.

ضرورت زندگی اجتماعی روشن است چون:

"اشخاص نوع انسانی بر بقای شخص و نوع به یکدیگر محتاج اند و در وصول به کمال محتاج به یکدیگر باشند و چون چنین بود کمال و تمام شخص به دیگر اشخاص وی منوط بود پس بر او واجب بود که معاشرت و مخالطت ابناى نوع کنند بر وجه تعاون و الا از قاعده منحرف گشته و به سمت جور متصف گردند"^(۱۸).

بنابراین اولاً رسیدن به فضیلت در اجتماع امکانپذیر است و ثانیاً انسان ها از جهات گوناگون، و از جمله استعداد، با یکدیگر تفاوت دارند^(۱۹) و به همین جهت اجتماع شکل میگیرد. با تشکیل اجتماع سیاست یک امر اجتناب ناپذیر است. تفاوت استعدادها و انگیزه های افراد و نیز مشاغل موجب می شود که روابط افراد با یکدیگر تبعیض آمیز باشد این مسئله تنها ناشی از تفاوت استعدادها و نفوذ افراد نیست بلکه منفعت طلبی و خود محوری، که جزو سرشت بشر تربیت نیافته است، این تفاوت استعداد ها را به ظلم و تعدی به حقوق یکدیگر تبدیل می کند.^(۲۰)

برای استقرار عدالت، که ارزش ذاتی دارد، باید اولاً یک محک و معیار اقتصادی بوجود آید تا بتوان به عدالت معاملاتی رسید که خواجه از آن به دینار یاد می کند^(۲۱) و ثانیاً به حاکمی نیاز است که از ظلم و تعدی افراد به یکدیگر مانع شده و مجرم را مجازات نماید^(۲۲) و ثالثاً به قانون فطری و الهی نیاز است که حدود روابط را معین نماید که خواجه از آن به ناموس الهی یاد می کند.^(۲۳)

گر چند دینار سنجۀ معاملات است و به نحوی عدالت معاملاتی را تعیین می کند اما تا ضمانت اجرایی نداشته باشد تأثیر چندانی در اجرای عدالت ندارد بعلاوه آنکه گاهی برای اجرا عدالت اجتماعی نیاز است تا حکومت با وضع قوانین مالیاتی و اجرای آن به مدد نیازمندان برود که "حاکم

چون دینار از بعضی بکاهه و در بعضی افزایش اعتدال حاصل آید... و این از اعتدال مدنی بود که گفته اند عمارت دنیا به عدل مدنی است و خرابی دنیا به جور مدنی^(۲۴).

حاکم نقش برجسته ای در جامعه دارد سیاست به وسیله او اجراء باشد و هم اوست که می تواند در جامعه عدل پیاورد یا از آن روی برتابد و هم اوست که می تواند جامعه را به سوی فضایل و کمالات واقعی سوق دهد و یا حکومت را برای حکومت بخواهد.

سیاست نه هدف، بلکه وسیله است و ارزش آن نسبی می باشد که می تواند به دو جهت مثبت و منفی گرایش داشته باشد. این وابسته به شخصیت حاکم و اراده مردم دارد، اگر منشاء سیاست غریزه ای باشد که در مردم وجود دارد سیاست ماهیت غریزی گرفته و غیر فاضله خواهد بود^(۲۵). در مدینه غیر فاضله با بی توجهی به فلسفه آفرینش مفسد و رذایل گسترش می یابد این جامعه به نسبت نوع اغراض آن می تواند سیاست جاهله، فاسقه یا ضاله داشته باشد^(۲۶). ولی اگر منشاء سیاست عقل و حکمت باشد در آن صورت حاکم عادل، که واجد ملکه عدالت است. بر اساس حکمت در جهت دادن تکامل جامعه خواهد کوشید.^(۲۷)

منشأ دولت ها همیشه یکی است و آن "از اتفاق آراء جماعتی خیزد که در تعاون و تظاهر هر یک دیگر بجای اعضای یک شخص باشند"^(۲۸) ولی استمرار حکومت می تواند به روش های متفاوت باشد تنها در مدینه جماعیه (مردم سالار) و مدینه فاضله است که اتفاق آراء حفظ شده و باعث استمرار حکومت است^(۲۹) رضایت مردم از حاکم در مدینه جماعیه بخاطر آزادی است که مردم دارند اگر چند در آن تهذیب و حکمت مطرح نیست^(۳۰) ولی در مدینه فاضله:

اتفاق آراء ایشان چنان بود که معتقد ایشان به مبدأ و معاد خلق و افعالی که میان مبدأ و معاد افتد مطابق حق بود و موافق یکدیگر اما اتفاق ایشان در افعال چنان بود که اکتساب کمال همه بر یک وجه شناخته اند و افعالی که از ایشان صادر شود مفرغ بود به حکمت و مقوم به تهذیب^(۳۱).

جهان بینی حاکم و مردم در مدینه فاضله موجب همدلی و هم گرایی آنان می شود و تهذیب نفس ایشان نگهبان درونی ایشان است تا به ظلم و فساد روی نیاورند. از این رو اهل مدینه فاضله آزاد نه به حکومتی که وحدت - به معنای فلسفی - هدف آن است وفادار اند. البته حکومت هم به خاطر عدالت حاکمان آن دلسوز مردم است زیرا باید عدالت را که قوام همه چیز و از جمله مملکت به آن است^(۳۲) پیاورد و در شکوفائی استعدادهای روانی و معنوی افراد کوشا بوده^(۳۳) و ترویج حکمت و

فضایل را کار ویژه خود بداند.

مدینه فاضله خواجه نصیر طوسی - که هماهنگ با منظومه فلسفی وی می باشد - متکثر است، این تکثر از امتیازات حکمت مدنی اوست که از واقع گرایی وی بر می خیزد. مدینه فاضله می تواند حاکم یا هیئت حاکمه داشته باشد. خواجه در این باره می فرماید:

"اگر چند این قوم یعنی ملوک و مدبران مدینه فاضله به عدد بسیار باشند چه در یک زمان و چه در ازمنه مختلف حکم ایشان حکم یک شخص بود چه نظر ایشان بر یک غایب باشد و آن سعادت قصوی و توجه ایشان به یک مطلوب بود و آن معاد حقیقی است" (۳۴) و هم "در افرادی که آن را تشکیل داده اند اگر چند دارای مذاهب و ادیان متفاوت باشند زیرا مادام که به فاضل اول که مدبر مدینه فضاء باشد اقتداء کنند میان ایشان تعصب و تعاند نبود و اگر چه در مذاهب و ملت مختلف نمایند" (۳۵)

اهالی معنویت گرا و حقیقت جوی مدینه فاضله از قالب ظواهر مذاهب و ملل رهیده اند و به جوهر آن می اندیشند. از این رو آنان در عین متکثر بودن در ظواهر باطنی وحدت طلب دارند و این منطبق با نگرش فلسفی به انسان و جهان نیز می باشد چه در عالم بیرون نیز تکثری دیده می شود که جوهری متحرک و پویا به سوی وحدت دارند. در مدینه فاضله خواجه نصیر می توان جامعه را علت مادی، حکومت را علت فاعلی و هدف را علت غایی و نهادهای حکومتی را علت صوری دانست.

عدالت رکن اساسی سیاست اجتماعی در مدینه فاضله خواجه است، او عدالت اجتماعی را جلوه ای از عدالت هستی می داند که "بالعدل قامت السموات و الارض" (۳۶). عدالت در وحدت ریشه دارد و از این رو همانطور که وحدت حقیقت اشیاء است عدالت نیز ستون فقرات نظام هستی است. البته مطابق تعریف خواجه عدالت، نه برابری محض بلکه قرار گرفتن هر چیزی در جایی است که شایسته اش می باشد، بنابر این هر چیزی که از مسیر طبیعی و تکاملی خود خارج شود از سمت عدالت خارج شده است. (۳۷)

عدالت در انسان هیئتی نفسانی است (۳۸) که از حاکمیت عقل ناشی می شود عقل که راهنمای حاکم بر غرایز است و آن را به سمت مطلوب جهت می دهد. عقل در وجود انسان عادل چنان نفوذی دارد که غرایز مهار شده و از سر کشی باز می ماند و تنها در حدی که غرض آفرینش و اخلاق مجاز شمارد به کار گرفته می شود. عدالت نفسانی اقتضای حاکمیت عقل را در وجود انسان دارد که سر انجام به جامعیت انسان - عالمی صغیر شدن در مقابل عالم کبیر هستی - می انجامد. (۳۹)

عدالت اجتماعی نماد دیگری از عدالت هستی است که مطابق آن فرد به کاری گمارده می شود

که استعداد آن را دارد و از امتیازی برخوردار می شود که حق آن را داراست. حاکم علاوه بر آنکه در شکوفایی استعدادها و ستاندن حق افراد به آنان کمک می نماید گاهی برای استقرار عدالت مدنی بوسیله مالیات به مردم بی نوا می رسد تا آنان از حداقل ضرورت های زندگی برخوردار شوند. به جز عدالت عناصر محبت و احسان در مدینه فاضله و آرمانشهر خواجه وجود دارد لیکن هیچ یک جای عدالت را گرفته نمی توانند بلکه تنها می توانند مکمل عدالت باشند، در مدینه فاضله خواجه عدالت رکن حکومت است و همین باعث جدایی آن از دیگر جوامع است که:

"سیاست بر دو گونه بود و هر یک را غرض و لازمی... اول سیاست فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض آن تکمیل خلق بود و لازمش نیل سعادت... دوم سیاست ناقصه بود که آنرا تغلب خوانند و غرض آن استعباد خلق و لازمش نیل شقاوت و مذلت و سایس اول تمسک عدالت کند و رعیت را به جای اصدقا دارد و مدینه را از خیرات عامه مملو نماید و خویش را مالک شهوت دارد و سایس دوم تمسک به جور کند و رعیت را به جای خول و عبید دارد و مدینه را از شرور مملو نماید و خویشتن را بنده شهوات دارد" (۴۰)

خالی از فایده نخواهد بود تأکید بر اینکه در مدینه فاضله، مردم نقش مهم و اساسی دارند و اصولاً اراده مردم در استقرار و استمرار مدینه فاضله عنصر اصلی است. خواجه نصیر طوسی به خوبی ما را به این مسئله واقف می کند که بدون اراده شخص هرگز نمی توان وی را به سوی فضایل و سعادت حقیقی رهنمون شد. از همین روست که وی درباره اراده مردم می گوید:

"و باید که مقرر باشد به نزدیک ناظر در امور ملک که مبادی دولت ها از اتفاق رأی های جماعتی خیزد که در تعاون و تظاهر هر یک دیگر جای اعضای یک شخص باشد. پس اگر آن اتفاق محمود بود دولت حق باشد و الا دولت باطل" (۴۱)

سرانجام خواجه طوسی جامعه را که در آن حاکم مطابق نظر مردم عمل می کند اما فاقد حکمت و عدالت است را از مدن ناقصه (غیر فاضله) شمرده و آن را مطلوب نمیداند ضمن آنکه اعتقاد دارد که "مدینه جماعیه" (مردم سالار) به مدینه فاضله از سایر مدن ناقصه نزدیکتر است (۴۲) بر این جامعه اگر چند حکمت حکم نمی راند لیکن رأی و نظر مردم را به همراه دارد که در صورت راهنمایی اراده مردم به سوی حکمت و سعادت ایجاد مدینه فاضله در آنجا سهل و آسان خواهد بود.

خورشید فطرت در قلب حکمت:

گفتمان حقوق بشر که بعد از تشکیل سازمان ملل جایگاه ویژه ای را در عرصه سیاست و اجتماع به خود اختصاص داده است دارای مبانی و پایه هایی است که بر اساس همان مبانی توجیه شده و الزام آور تلقی می شوند. مبنای اصلی حقوق بشر را - که الزامی بودن گزاره های حقوق بشری را به اثبات می رساند - حقوق فطری (طبیعی) ^(۴۳) دانسته اند که بر اساس آن حقوقی برای انسان، بدون در نظر داشتن جنسیت، مذهب، نژاد و زبان اثبات می شود که باید همگان و خصوصاً دولت ها آن را به رسمیت شناخته و از آن دفاع نمایند.

حقوق طبیعی (فطری) را حقوق تعینی، نفسانی و درون ذاتی دانسته اند که از نظم طبیعت ناشی شده و از نظر عقل و طبیعت انسانی بدیهی به شمار می رود بنابراین کاشف بودن عقل از آن حقوق ذاتی از خصایص حقوق طبیعی است که حقوق بشر نیز بر آن اساس توجیه شده و الزام آور می شوند. همچنین از عقلانیت، کرامت انسان، عدالت، آزادی و اخلاق استدلالی نیز به عنوان بنیان های حقوق بشر یاد کرده اند ^(۴۴)

با مطالعه اندیشه حکمت گرایانه خواجه نصیر طوسی می توان این بنیان ها را در "اخلاق ناصری" وی، که مبتنی بر حکمت می باشد یافت، وی در مورد مبدأ افعال انسانی معتقد است که مبادی افعال انسانی اگر وضع باشد شامل احکام فقه و عرف و عادت مردم می شود که با تغییر دولت ها و از ملتی تا ملت دیگر متغیر می گردد و اگر سبب آن طبع باشد جزو حکمت مدنی بوده و ثابت و پایدار است و "آنچه مبدأ آن طبع بود که تفاسیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بوده و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار مختلف و متبدل نشود و آن اقسام حکمت عملی است" ^(۴۵) او آداب و رسوم و فقه را خارج از حکمت می داند زیرا آنها دستخوش تغییر می گردند "نظر حکیم مقصور است بر تتبع قضایای عقول و تفحص از کلیات امور که زوال و انتقال بدان متطرق نشود" ^(۴۶).

تفکیک وضعی و طبیعی منشاء افعال نشان می دهد که خواجه نصیر طوسی به مبادی و مبانی ثابت و پایداری برای افعال آدمی معتقد است که دستخوش تغییر نگشته و جهانشمول هستند در حالیکه احکام علم فقه و عرف و عادت مردم که بیشتر در حقوق موضوعه تجلی می یابد در طول تاریخ و جوامع مختلف تغییر می یابند، همین مبادی ثابت که خواجه آن را طبیعی می داند به نظر ما با حقوق طبیعی (فطری) مرتبط می شود زیرا منشاء عملی که طبیعی باشد و از سرشت انسان سر چشمه گیرد ذاتی و جهانشمول و نفسانی است و نشان می دهد که جزو فطرت (طبیعت) انسان به شمار آمده و می تواند پایه و مبنای حقوق موضوعه قرار گیرد.

حدافل دو عنصر مشترک بین حقوق طبیعی و آن چیزیکه خواجه نصیر الدین آن را مبادی طبیعی افعال انسان می داند وجود دارد یکی ثبات و همگانی بودن طبع که تفاوتی بین ملت ها و زمان ها ندارد و جهانشمول بودن آن را نشان می دهد و دیگری نقش عقل در کشف آن و اینکه بین مبدأ فعل طبیعی و مبدأ فعل وضعی "عقول اهل بصارت" و "تجارب ارباب کیاست" می تواند تفصیل قائل شده و آنرا از یکدیگر باز شناسند. بنابراین دو عنصر جهانشمولی (یا انسان شمولی) و کاشفیت عقل و تجربه در هر دوی آنها مشترک است.

خواجه مبادی طبیعی افعال را ثابت دانسته و آن را مبنای حکمت مدنی می شمارد و بر همین مبنا است که کتاب "اخلاق ناصری" را فارغ از اعتقادات شیعی نوشته و آن را بر اساس مذهب نهاده است گر چند بعد از نوشتن آن کتاب، تحولات سیاسی مهمی در زندگی خواجه رخ داد اما وی تنها به تغییر مقدمه کتاب بسنده نموده و نام پادشاه جدید را وارد نمود زیرا وی همچنان معتقد بود که حکمت مدنی همچون حکمت نظری ریشه در نظم جهان و فطرت انسان دارد و درست بر همین مبنا وی به صراحت ذکر می کند که مدینه فاضله می تواند زیستگاه افرادی با ادیان و مذاهب مختلف باشد. آن چیزی که مدینه فاضله را ساخته است حکمتی است که ریشه در طبع و فطرت همگانی دارد و موضوعه (مانند فقه و عرف) نیست تا به عقاید مذهبی خاصی متکی باشد. همین که وی با همه تخصص در کلام شیعی، جامعه آرمانی خود را بر اساس حکمت و فطرت بنا نهاده است نشان دهنده استعداد تفکر مدنی مسلمانان در پذیرش حقوق بشر فطری است.

غرض نشان دادن انطباق تفکر مدنی خواجه با حقوق طبیعی (فطری) شناخته شده در غرب نیست زیرا حتی تصور واحدی از حقوق طبیعی و فطری وجود ندارد بلکه هدف اینست که پایه های استوار و ثابتی که خواجه آن را طبع می خواند را دریابیم و بنیان حکمت نظری و عملی او را بشناسیم. این بنیان همانگونه که خواجه در "اخلاق ناصری" آن را نشان داده توسط عقل قابل دریافت و درک است وی در ساختن تئوری مدینل فاضله اش حکمت را اصل قرار داده و حاکم آن را حکیم - کسی که حقیقت اشیاء را درک می نماید و کارهایش بایسته و شایسته است - می داند.

بین طبع و فطرتی که خواجه مد نظر دارد با طبیعت و فطرتی که در غرب مبنای حقوق بشر قرار گرفته تفاوت وجود داد. در غرب مسیر اثبات حقوق طبیعی به وسیله عقل ناب و دیالکتیکی طی می شود در حالیکه خواجه نصیر طوسی حکمت عملی اش را بر اساس حکمت نظری بنیان می نهد که وحدت محور و معاد گراست لذا تفکر وی به ناچار به ضرورت ایجاد مدینه فاضله می انجامد و دیگر مدن یا جوامع را ناقص می پندارد اگر چند در آنها آزادی و مردم سالاری حاکم باشد.

همین نکته افتراق فرهنگ اسلامی را با فرهنگ غرب نشان می دهد. زندگی از نظر اسلام هدفدار است و سیر حرکت فردی و اجتماعی باید تکاملی و در جهت بازگشت به وحدت (مبدأ المبادی و علت العلیل) باشد. جامعه مطلوب می تواند نظامی مردم سالار، آزاد، مرفه و مدرن باشد لیکن ارزش و فضیلت آن کاملاً وابسته به هدفی است که آن جامعه دارد.

گذشته از فطرت و طبیعت که حکمت عملی خواجه بر آن استوار است، کرامت انسان و مفاهیم عدالت، برابری، محبت و احسان که گاهی از بنیان های حقوق بشر شمره می شوند در تفکر وی به طور آشکار نمایان است. عدالت از ارکان مدینه فاضله وی به شمار می رود که "در فضایل هیچ فضیلتی کاملتر از فضیلت عدالت نیست چنانکه در صناعت اخلاق معلوم می شود"^(۴۷) و "مقدران" - یکی از پنج رکن حکومت مدینه فاضله - جماعتی اند که "قوانین عدالت در میان اهل مدینه نگاه می دارند"^(۴۸) و بوسیله آنان است که حاکم اجرای عدالت را به عنوان وظیفه انجام می دهد. اجرای عدالت بر حاکم حکیم واجب است که "نظر او در عموم اوقات بر اقتضای فضیلت عدالت بود نه بر غرض دیگر"^(۴۹). "شرط اول در معدلت آن بود که اصناف خلق را با یکدیگر متکافی دارد ... شرط دوم رعایت عدالت در افراد جامعه آنست که در احوال و افعال آنان نظر شود تا مرتبه هر فردی به اندازه استحقاق و استعدادهایی که دارد تعیین شود"^(۵۰). توجه خاص به افرادی که به هر دلیلی نمی توانند از حداقل زندگی برخوردار شوند را لازم است و آن را جزو عدالت مدنی باید شمرد.

تفاوت مهمی که اجرای عدالت از نظر خواجه با اجرای عدالتی که امروزه می شناسیم اینست که در اولی عدالت توسط حاکم - که عدالت نفسانی را داراست - اجراء می شود زیرا او حکیم است و شأن اوست که هر کس را مطابق استعداد و سلیقه اش در اجتماع هدایت نماید. لیکن امروزه اجرای عدالت را بر مبنای آزادی می دانند به این صورت که باید افراد را آزاد گذاشت تا به هر موقعیتی که می توانند برسند. به نظر ما توجه به مقتضیات زمانی (تکلیف محوری، نظام پادشاهی و نظام طبقاتی ارباب - رعیتی و ...) و هدفمند بودن مدینه فاضله نویسنده "اخلاق ناصری" برداشت وی از نحوه اجرای عدالت را برای ما قابل درک می کند، بهر حال عدالت، عدالت است و مطلوب. (گر چند روش اجرای آن در هر زمانی مطابق با شرایط خود خواهد بود).

کرامت و ارزش انسان را که به عنوان یکی از مبانی حقوق بشر شمرده اند در فرهنگ اسلامی که خواجه از مشاهیر آن به شمار می رود پر رنگ تر از دیگر مذاهب و فرهنگ هاست. اصولاً اسلام انسان را جانشین خداوند می داند "انی جاعل فی الارض خلیفه"^(۵۱) که به لحاظ دارا بودن روح الهی ارزش می یابد و اگر چند در عرصه طبیعت زندگی می کند و دارای غرایز طبیعی نیرومند می باشد

لیکن عقل، وجدان و روح وی دارای چنان ارزشی است که اگر در وی حاکم شوند او را بهترین موجود عالم می گردانند.

توجه به کرامت ذاتی انسان در اسلام نقطه قوت مهمی است که می توان حقوق بشر را بر آن بنا نهاد اگر چند این کرامت اقتضای آن را نیز دارد که آزادی، رفاه و ... در جهت کمال جویی انسان قرار گرفته و بتواند استعدادهای روانی و معنوی او را به شگوفایی برساند. آزادی، رفاه و ... ابزارهایی برای تعالی و رشد فرد و جامعه محسوب می شوند لذا هدفمند هستند و به لحاظ هدفمند بودن مقید و محدود نیز می باشند. هدفمند بودن زندگی نکته افتراق اسلام و تمدن امروزی غرب است و به همین جهت تفکر اجتماعی اسلام نمی تواند بطور کامل منطبق با برداشت امروزی غرب از حقوق بشر باشد. از نظر خواجه کرامت انسان، ذاتی بوده و از روح و عقل وی ناشی می شود "کمال انسانی و شرف فضیلت او حواله با فکر و رویت اوست ... " (۵۲) این برداشت کاملاً با آموزه های اسلام منطبق است. اسلام انسان را شایسته تکریم می داند زیرا خداوند به او از روح خویش دمیده (۵۳) و او را به صورت خویش آفریده است (۵۴). انسان تنها موجودی است که می تواند به مدد تفکر عقلی و شهود قلبی به معنا و روح حاکم بر هستی دست یابد و به معرفتی فراتر از ماده برسد. همین کرامت سیادت وی را بر دیگر موجودات توجیه می کند تا وی بتواند از دیگر موجودات و از جمله جانداران استفاده نماید.

با این همه این کرامت ملزوماتی را داراست که پایبندی به وجدان و فطرت و داشتن روح تعاون و محبت از آن جمله است. کرامت ذاتی انسان ایجاب می نماید که وی در مقابل دیگران مسئولانه برخورد نماید، احترام دیگران را که آنها نیز دارای کرامت ذاتی هستند، پاس دارد و از پایمال نمودن حقوق آنان خودداری نماید. بنابراین کرامت انسانی دارای وجه تکلیف دوگانه نیز می باشد یکی وجه اخلاقی که هر شخصی باید با دوری از رذایل و مفاسد احترام انسان بودن خود را نگهدارد و دیگری وجه حقوقی که باید به احترام دیگران از تعدی به حقوق ایشان خودداری کند به این ترتیب حقوق دیگران و حقوق بشر علاوه بر ضمانت اجرای حقوقی پشتوانه مستحکم اخلاقی را نیز داراست.

خواجه نصیر طوسی به هر انسان به چشم یک بنای خداوندی می نگرد که هزاران حکمت در وی نهفته است. این ساختمان ارزش دارد و حفظ آن از اهمیت بی مانندی برخوردار است، وی حتی در برخورد مجرمانی که استحقاق مرگ دارند محتاط است و از گسترش اجرای حکم اعدام در مدینه فاضله برحذر می دارد " و بر قتل البته تجاسر نشاید چه تخریب بنایی که حق جل و علا. چندین هزار آثار حکمت در آن اظهار کرده باشد بر وجهی که اصلاح و جبران میسر نشود از عقل بعید بود " (۵۵)

کرامت ذاتی انسان به خودی خود مفاهیم ارزشی دیگری را نیز به همراه دارد که از جمله آنان عدالت، آزادی و محبت است. از آنجا که همه انسان ها عقل و وجدان دارند سزاوار احترام و عزت

هستند و لازمه آن اینست که در عرصه اجتماع عدالت و برابری رعایت شود تا هر کس بتواند از احترام و کرامتی که از شخص وی ناشی می شود برخوردار گردد. همچنین انسان آزاد آفریده شده است و رابطه بردگی و بندگی تنها بین انسان و خالق وی و تنها از طریق ضمیر و قلب وی وجود دارد. جوهر تعالیم اسلام و حکمتی که در تمدن اسلامی رشد یافته بردگی و بندگی را نفی می کند حتی اگر به نام خداوند صورت گیرد زیرا عبودیت اصولاً یک امر اشراقی و احساسی است و نه حقوقی.

خواجه نصیر طوسی با تأکید بیشتر و البته بر مبنای حکمت و عقلانیت، کرامت انسان و لزوم اجرای عدالت و گسترش آن را می پذیرد و ارزش های بنیادینی که شالوده حقوق بشر شمرده می شود را مورد تأکید قرار می دهد. گر چند مفهوم کرامت انسانی و نیز عدالت و آزادی که در "اخلاق ناصری" آمده است با برداشت های مدرن آن منطبق نیست ولی دارای جوهر واحدی اند. بعلاوه آنکه کرامت انسانی که جانشین خداوند محسوب می گردد در ماهیت غنای بیشتری دارد از کرامتی که زاییده تفکر او مانستی است.

نتیجه گیری:

کتاب "اخلاق ناصری" خواجه نصیر طوسی، طرحی از مدینه فاضله ارائه می دهد که مبتنی بر حکمت نظری می باشد. این طرح عقلانی - که خواجه آنرا منطبق با جوهر دیانت می داند - مبتنی بر طبع و فطرت آدمی است، انسان در آن ارزش ویژه دارد و عدالت و برابری ارزش های لازم و ضروری تلقی می شوند که همه بر انسان شناسی فطری - و نه مذهبی - مبتنی است.

عقلانیت، کرامت ذاتی انسان و مفاهیم ارزشمندی چون عدالت، آزادی، محبت و برابری که در حکمت مدنی خواجه نصیر طوسی اصول پذیرفته شده از آموزه های اسلام است که در آثار بسیاری تجلی یافته است. این اصول به راحتی می توانند پذیرش حقوق بشر در جهان اسلام را ممکن سازند و آنرا را با دیانت و فرهنگ ما پیوند دهند.

آشکارا باید گفت که با همه اندیشمندان کلاسیک - مانند خواجه نصیر طوسی - به لحاظ قرار داشتن در جامعه متفاوت از زمانه ما تصویر خاص خود از این مفاهیم را داشتند که توسعه آن مستلزم بررسی جوهر گرایانه این مفاهیم است. تنها مطالعه همه جانبه این مفاهیم می تواند ما را در پیوند دادن دین و فرهنگ خود با دستاوردهای تمدن نوین یاری رساند و ما را به چنان جایگاهی برساند که بتوانیم زندگی شایسته امروزی با حفظ غایت اندیشی دینی داشته باشیم.

پذیرش تفکر بشری نه تنها بر پایه دیانت و مدنیت اسلامی برای ما ممکن است بلکه به لحاظ خدمتی که این تفکر برای بشریت می کند ترویج هدفمندانه و معنویت گرایانه آن نوعی ارزش دینی

تلقی خواهد شد. به این لحاظ:

۱ - حقوق طبیعی، عقلانیت، عدالت، کرامت انسان و محبت در "اخلاق ناصری" خواجه نصیر طوسی به روشنی نمایان است، خصوصاً طبع و سرشت (فطرت) مبنای نگارش "اخلاق ناصری" است که حقوق منتسب به آن را به عنوان مبنای اصلی حقوق بشر یاد کرده اند. این مفاهیم به عنوان بنیان های حقوق بشر شناخته می شوند که می توانند در توجیه و گسترش حقوق بشر در جهان اسلام ما را یاری رسانند. ظرفیت های بالقوه دین و فرهنگ دین ما توان آن را دارد که مفاهیم مذکور را توسعه داده و به مدد آن حقوق بشر را به طور روزافزون گسترش دهد.

حکمت بالغه و عقلانیت می تواند مفاهیم مذکور خصوصاً حقوق طبیعی را به چنان شکوفایی برساند که مطابق ضرورت های زمان با حفظ ماهیت توجیه کننده گزاره های اخلاقی و حقوق بشری باشد. حکمت و عقلانیت در طول چهارده قرن گذشته به فرهنگ و تمدن اسلامی غنا داده و موجب تلطیف آن گردیده است. همین عامل باعث استمرار حیات اجتماعی اسلام گردیده و امروزه نیز می تواند به یاری روح تعقلی اش در همگرایی با دست آوردهای علمی معاصر، جامعه اسلامی را با مفاهیم جدید آشتی دهد و حتی به مدد مفاهیم نو حوزه معرفت دینی را گسترش دهد. نمونه ای از اندیشه های مدنی حکیمانه را در "اخلاق ناصری" می بینیم که با همه عقلانی بودن آن و عدم استفاده از تعبیر و اصول شرعی با روح دین سازگار بوده و از احترام نویسنده آن در نزد عالمان دینی نکاسته است.

البته روشهای دیگر نیز برای تعلیق این مفاهیم با فرهنگ اسلامی وجود دارد که عبارتند از:

الف - اهتمام به کرامت ذاتی انسان و محبتی که در اسلام بر آن تأکید شده است .

ب - بازخوانی متون دینی به مدد کاربست ابزار هرمنوتیک .

ج - توجه به زمانمند بودن بعضی از احکام و توجه به پویایی اجتهاد و نوسازی فقه.

۲ - در اندیشه مدنی خواجه، مردم رکن اصلی و مهم برای ساختن مدینه فاضله هستند زیرا اصولاً تکامل و کسب فضیلت نمی تواند غیر ارادی باشد. از این رو حکومت مدینه فاضله و آرمانی برخاسته از اراده مردم است. از سوی دیگر به گفته حکیم فارابی که خواجه حکمت مدنی اش را وامدار اوست "پیدایش چنین حکومتی (مدینه فاضله) تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکانپذیر است که مورد قبول مردم واقع شود"^(۵۶)

نزدیکترین جامعه به مدینه فاضله، "مدینه جماعیه" (مردمسالار) است که به نظر خواجه امکان تبدیل آن به مدینه فاضله از همه مدن ناقصه بیشتر است. مردم سالاری که در ارتباط تنگاتنگ با حقوق بشر قرار دارد، برای رسیدن به جامعه مطلوب و آرمانی ضروری است و باید ترویج و مورد حمایت

قرار گیرد.

۳ - اخلاق و معنویت، ارزش های اصولی و غایی شناخته می شوند که به زندگی انسان معنا و جهت می دهند. دین اسلام و اندیشه مدنی مسلمین از آنرو که زندگی را هدفمند و رو به کمال می دانند بر اخلاق و معنویت اهتمام بسیار دارند. این عناصر باید در استقرار جامعهٔ مدنی لحاظ گردد. با لحاظ اخلاق و معنویت از یک سو آزادی، رفاه و توسعه ممکن است اندکی محدود گردند ولی از سوی دیگر ترویج آزادی توأم با مسئولیت، رفاه منهای دنیا زدگی و توسعهٔ متوازن و همگانی به عنوان ارزش تلقی خواهند شد.

دغدغهٔ اخلاق و معنویت در تفکر مدنی خواجه جدی است بطوریکه ترویج فضایل رکن معنوی مدینهٔ فاضله را تشکیل می دهد. اهمیت ترویج فضایل و معنویت گرایی حتی از ترویج دین خاص با اهمیت تر می نمایاند. در آرمانشهر خواجه شهروندان فاضل میتوانند معتقد به مذاهب مختلف باشند لیکن بدون فضیلت اصولاً امکان چنین جامعه ای نیست. این مهم - که دغدغهٔ اسلام است - کوشش متفکران در انطباق اخلاق و معنویت با حقوق بشر و دموکراسی را میطلبد. در پایان می توان گفت جامعهٔ مردمسالار که حقوق بشر مورد اهتمام قوانین موضوعه و حکومت باشد در صورتی که مخالف بنیان های اخلاق و معنویت تلقی نگردد کاملاً با دیانت و فرهنگ ماسازگار است.

منابع و پی نوشته ها:

- ۱- مجموعه مقالات همایش بین المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن ها، انتشارات دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۰، چاپ اول، مقالهٔ اصول تاریخی لحقوق الانسان، احمد زکری، صفحه ۴۲۵
- ۲ - آیین و اندیشه در دام خود کامگی، سید محمد خاتمی، طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۸۰، تهران، صفحه ۱۱۱
- ۳ - زوال اندیشه سیاسی در ایران، سید جواد طباطبائی، کویر ۱۳۷۳، تهران، چاپ اول، صفحه ۲۱۳
- ۴ - اخلاق ناصری، خواجه نصیرالدین طوسی، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، خوارزمی، ۱۳۵۶، چاپ اول، تهران، صفحه ۱۳۶
- ۵ - مجموعه مقالات همایش ... مقالهٔ مبانی فلسفی - انسان شناختی حقوق بشر، حسین کاجی، صفحه ۲۳۲
- ۶ - روح القوانين، مونتسکیو، به نقل از همان، صفحه ۲۳۰
- ۷ - حقوق فطری یا مبانی حقوق بشر، علی اصغر مدرس، انتشارات نوبل، ۱۳۷۵، چاپ اول، تبریز، صفحه ۴۷
- ۸ - آغاز و انجام، خواجه نصیر الدین طوسی، مقدمه و شرح آیت الله حسن حسن زاده آملی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶، چاپ اول، تهران، صفحه ۱۵

- ۹ - همان، صفحه ۷
- ۱۰ - اخلاق ناصری، تصحیح مینوی، صفحه ۲۶۲
- ۱۱ - همان، صفحه ۱۰۸
- ۱۲ - همان، صفحه ۱۳۱
- ۱۳ - همان، صفحه ۷۰
- ۱۴ - همان
- ۱۵ - صفحه ۷۱
- ۱۶ - آغاز و انجام، پیشین، صفحه ۱۰
- ۱۷ - رابطه دین و سیاست (تفسیر های امام محمد غزالی و خواجه نصیر الدین طوسی از پیوند دین و سیاست)، ایرج میر، نشرنی، ۱۳۸۰، تهران، چاپ اول، صفحه ۱۳۴
- ۱۸ - اخلاق ناصری، پیشین، صفحه ۲۱۵
- ۱۹ - رابطه دین و سیاست، پیشین، صفحه ۲۱۰
- ۲۰ - اخلاق ناصری، تصحیح مینوی، صفحه ۲۵۲
- ۲۱ - همان
- ۲۲ - همان
- ۲۳ - همان
- ۲۴ - همان، صفحه ۱۳۵
- ۲۵ - رابطه دین و سیاست، پیشین، صفحه ۱۳۶
- ۲۶ - همان، صفحه ۲۸۹
- ۲۷ - همان
- ۲۸ - اخلاق ناصری، همان، صفحه ۳۰۳
- ۲۹ - اندیشه سیاسی خواجه نصیر ادین طوسی، مرتضی یوسفی راد، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، قم، ۱۳۸۰، صفحه ۲۱۰
- ۳۰ - همان
- ۳۱ - اخلاق ناصری، همان، صفحه ۲۸۰
- ۳۲ - همان، صفحه ۳۰۴
- ۳۳ - اندیشه سیاسی خواجه، پیشین، صفحه ۲۲۱
- ۳۴ - همان، صفحه ۲۸۵
- ۳۵ - همان، صفحه ۲۸۳

- ۳۶ - همان، صفحه ۱۴۷
- ۳۷ - همان، صفحه ۱۳۱
- ۳۸ - همان، صفحه ۱۴۳
- ۳۹ - همان، صفحه ۷۱
- ۴۰ - همان، صفحه ۳۰۰
- ۴۱ - اخلاق ناصری، خوارزمی، صفحه ۳۰۳
- ۴۲ - اندیشه سیاسی خواجه نصیر الدین طوسی، پیشین، صفحه ۲۰۹
- ۴۳ - مجموعه مقالات همایش، مقاله المقارنه بين الحقوق الانسان في الاسلام و بين المبادئ الاعلانات الحقوق المعاصره، حسن صلاح الدين اللبيدي، صفحه ۴۸۳
- ۴۴ - مجموعه مقالات ...، پیشین، صفحه ۷ مقدمه
- ۴۵ - اخلاق ناصری، همان، صفحه ۴۰
- ۴۶ - همان، صفحه ۴۱
- ۴۷ - همان، صفحه ۱۴۳
- ۴۸ - همان، صفحه ۲۸۶
- ۴۹ - همان، صفحه ۱۳۰
- ۵۰ - همان، صفحه ۳۰۵
- ۵۱ - سوره بقره، آیه ۳۰
- ۵۲ - اخلاق ناصری، همان، صفحه ۶۴
- ۵۳ - همچنين " و چون در مردم جوهری بسيط الهی موجود است "، همان، صفحه ۲۶۲
- ۵۴ - رسول (ص): "ان الله خلق الآدم على صورته"، شرح فصوص الحکم، تاج الدين خوارزمی، آیت الله حسن زاده آملی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۷، صفحه ۸۳۰
- ۵۵ - اخلاق ناصری، انتشارات علمیه، صفحه ۲۶۴
- ۵۶ - احصاء العلوم، ابو نصر محمد بن محمد فارابی، ترجمه حسین خدیو جم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴، صفحه ۱۰۷

نقش رسانه‌های گروهی در نوسازی و توسعه فرهنگی

دکتور علی اصغر داودی *

Email: aliasghardavoodi@gmail.com

چکیده:

مقاله حاضر به بررسی نقش رسانه‌های گروهی در توسعه فرهنگی می‌پردازد. گذار شتابان و فشرده کشورهای چون افغانستان از مرحله سنتی به مدرن، آنها را با مشکلات عدیده‌ای روبرو ساخته است. عدم آمادگی توده‌ها از نقطه نظر فرهنگ زیربنایی از یک طرف و نفوذ فرهنگ بیگانه از طرف دیگر، مسأله گسستگی رابطه ما را با فرهنگ سنتی بطور جدی تری مطرح کرده است. در چنین شرایطی، مسأله فرهنگ و توسعه فرهنگی اهمیت ویژه‌ای می‌یابد و نمی‌توان از آن غفلت کرد. در این راه، سیاست سالم و اندیشیده‌ای مورد نیاز است که مسیر تداوم فرهنگی را هموار ساخته و باروری آن را تضمین نماید. به ویژه، هنگامی که جامعه با شتاب فراوان در جهت توسعه گام بر می‌دارد و توسعه فرهنگی همگام با دیگر ابعاد توسعه ملی مطرح می‌گردد، ضرورت این نیاز بیش از پیش آشکار می‌شود. در این مرحله گذار، وسایل اشاعه و گسترش فرهنگ که رسانه‌های گروهی از مهمترین عوامل آن هستند، وظیفه حساسی را به عهده دارند. در جوامعی چون افغانستان، که فرآیند توسعه بصورت فشرده و انباشته انجام می‌گیرد، رسانه‌های گروهی، به ویژه رسانه‌های ملی الکترونیکی مانند رادیو، تلویزیون و اینترنت، با در پیش گرفتن سیاست‌ها و راهبردهای منطبق با اهداف ملی، می‌توانند

در گسترش فرهنگ و بارور ساختن آن نقش مهمی ایفا نمایند. در این مقاله ابتداء مبانی نظری توسعه فرهنگی، سپس نقش رسانه‌های گروهی در آن بررسی شده و آنگاه به تنگناهای توسعه فرهنگی در افغانستان اشاره و راهکارهایی ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: توسعه فرهنگی، رسانه‌های گروهی، فرآیند نوسازی، سیاست فرهنگی

طرح مسأله

یکی از ضرورت‌های جامعه کنونی افغانستان مشارکت همگانی در سازندگی‌های فرهنگی است. در گذشته نه چندان دور، تنها عده‌ای معدودی از مردم این کشور در جریان مسائل فرهنگی و فعالیت‌های مربوط به آن قرار داشتند. اگر بپذیریم که مسئولیت یک فرد در مقابل فرهنگ، مانند دیگر مسئولیت‌های مدنی و اجتماعی اوست، متأسفانه باید اذعان کنیم که بیشتر افراد جامعه افغانستان در گذشته‌های دور از چنین مسئولیتی آگاه نبوده‌اند و استفاده از امکانات و مواهب فرهنگی نیز همسان هر حق اجتماعی دیگر، معمولاً در انحصار طبقات ممتاز و مرفه اجتماعی قرار داشت. گذار شتابان و فشرده این کشور از مرحله سنتی به مدرن و پیشرفت سریع تکنولوژی، ساخت اجتماعی و فرهنگی کشور افغانستان را به سرعت دچار دگرگونی و بحران ساخته و عوارض بی‌شماری را نیز به بار خواهد آورد. افزایش سطح درآمد و بهبود شرایط اقتصادی، ناگهان توده‌های محروم را در مسیر اصلی جریان اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی کشور قرار داده است. عدم آمادگی توده‌ها از نقطه نظر فرهنگ زیربنایی از یک طرف و نفوذ فرهنگ بیگانه از طرف دیگر، مسأله گسستگی رابطه مردم افغانستان را با فرهنگ سنتی‌شان بطور جدی تری مطرح ساخته است.

در چنین شرایطی، مسأله فرهنگ و توسعه فرهنگی اهمیت ویژه‌ای می‌یابد و نمی‌توان از آن غفلت کرد. در این راه، سیاست سالم و اندیشیده‌ای مورد نیاز است که مسیر تداوم فرهنگی را هموار ساخته و باروری آن را تضمین نماید، به ویژه، هنگامی که جامعه با شتاب فراوان در جهت توسعه گام بر می‌دارد و توسعه فرهنگی همگام با دیگر ابعاد توسعه ملی مطرح می‌گردد، ضرورت این نیاز بیش از پیش آشکار می‌شود. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که در این مرحله گذار، وسایل اشاعه و گسترش فرهنگ که رسانه‌های گروهی از مهمترین عوامل آن هستند، چه وظیفه‌ای بر عهده دارند؟

فرض ما در این مقاله این است که اساسی‌ترین نقشی که رسانه‌های گروهی بر عهده دارند عبارت است از: پشتیبانی از توسعه ملی بطور عام، و توسعه فرهنگی بطور خاص، در جوامعی چون افغانستان،

که فرآیند توسعه به صورت فشرده و انباشته انجام می‌گیرد، رسانه‌های گروهی، به ویژه رسانه‌های ملی الکترونیکی مانند رادیو، تلویزیون و اینترنت، با در پیش گرفتن سیاست‌ها و راهبردهای منطبق با اهداف ملی، می‌توانند در گسترش فرهنگ و بارور ساختن آن نقش مهمی ایفا نمایند.

زمانی که از نقش حمایت‌گرایانه فرهنگی رسانه‌ها در امر توسعه ملی صحبت می‌شود، هدف یک حوزه معین و محدود فرهنگی نیست، بلکه منظور تمامی خرده نظام‌های^۱ تشکیل دهنده جامعه، نظیر خرده نظام‌های مذهبی، سیاسی، اقتصادی، آموزشی، دیوانسالاری، ارتباطی، علمی، هنری، تکنولوژیکی و غیره است. این خرده نظام‌ها بطور پی‌گیر و پویا در رابطه متقابل با یکدیگر هستند (Parsons, 1968: 42). بطور کلی، رفتارها، ارزش‌ها و عقاید ما در همه زمینه‌ها متأثر از ارزش‌های فرهنگی ماست. فرهنگ کار، فرهنگ مصرف، فرهنگ گذران اوقات فراغت و... شدیداً از این ارزش‌ها متأثر اند.

مبانی نظری توسعه فرهنگی

با اینکه جوامع صنعتی در نیمه نخست قرن بیستم در اثر رشد اقتصادی به رفاه بی‌سابقه‌ای دست یافتند، با این وجود، این رفاه رضایت خاطر انسان را فراهم نکرد؛ چرا که هرچند رشد اقتصادی و پیشرفت تکنولوژیک امکانات مادی انسان را توسعه داد، اما در ازاء آن، کیفیت زندگی وی را کاهش داد و سبب پیدایش بحران‌های عمیقی در زندگی جمعی و فردی گردید و محیط طبیعی انسان را نیز به مخاطره انداخت. این بحران‌ها به دو صورت اساسی نمودار شد: یکی کاهش سطح کیفی زندگی و دیگری به مخاطره افتادن هویت انسان (اینگلهارت، ۱۳۷۵: ۳-۴۲). از این جهت، ارتقاء کیفیت زندگی و حفظ هویت انسانی در برابر هجوم بی‌رویه تکنولوژی، بعنوان دو نیاز اساسی بشر امروز مطرح گردید. از این روی بود که توجه به فرهنگ در مقام پاسخگویی به این دو نیاز، بیش از هر زمانی مطرح شد و فرهنگ از صورت نخبه‌گرایی خارج و در جهان امروز، به‌ویژه در جوامع در حال توسعه، به صورت عامل اصلی توسعه ملی در آمد.

برای شناخت رسالتی که فرهنگ در رشد اجتماعی و فردی در دوران ما به عهده گرفته، لازم است از تجزیه و تحلیل بحران فرهنگی کنونی آغاز کنیم. مطالعه شرایط زیستی بشر در کشورهای پیشرفته و عقب مانده، نشان‌دهنده نوعی از خودبیگانگی^۲ انسان است که بصورت بی‌سیمایی و بی‌هویتی فرهنگی نمودار شده است (Almond and Verba, 1963: 15). ریشه‌های این از خود بیگانگی را باید در

1. Sub-Systems
2. Alienation

عوامل زیر جستجو کرد:

کار، یکی از عوامل این از خودیگانگی است. کارِ زنجیره‌ای که مبنای آن تکرار است، سرچشمهٔ آفرینندگی و خلاقیت را خشکانیده، تا جایی که رابطه میان انسان تولیدکننده و محصول تولیدی‌اش قطع شده و او را از دسترسی به احساس آفرینش باز داشته است (بنگرید به: بشیریه، ۱۳۷۶). هرچند کارِ زنجیره‌ای در کشورهای صنعتی معمول است، ولی با گسترش صنایع، در کشورهای در حال توسعه نیز روز به روز گسترش یافته و ناگزیر، این کشورها از آثار و نتایج نامطلوب آن در امان نمانده‌اند. چندوچون گذران فراغت نیز در مسألهٔ از خودیگانگی انسان سهم کمتری از کار ندارد، زیرا با گسترش جامعهٔ مصرفی، فراغت به عنوان فرصت مصرف مطرح می‌شود، نه فرصت آفرینندگی. برخی از جامعه‌شناسان معتقد اند که با بهره‌وری روز افزون در تولیدات صنعتی و تعمیم رفاه، به تدریج از ساعات کار کاسته شده است و ما در مسیر حرکت به سوی عصر فراغت قرار گرفته‌ایم (مارکوزه، ۱۳۵۰: ۱۴۰). با این حال، بررسی‌ها در کشورهای صنعتی نشان می‌دهد که با وجود کاسته شدن تدریجی از ساعات کار تا دههٔ ۱۹۳۰، میزان این ساعات از آن زمان تاکنون کاهش قابل ملاحظه‌ای پیدا نکرده است. آنچه که در اینجا مطرح است کمیت گذران اوقات فراغت نیست، بلکه کیفیت نامطلوب آن است. به جای آنکه ساعات فراغت فرصتی برای آسایش و رشد و پرورش نیروی جسمی و روحی باشد و به زندگی معنی و مفهوم دهد، بیگانگی را عمیق‌تر، مصرف را بیشتر و در نتیجه اختلافات طبقاتی را افزون‌تر کرده است.

شرایط زیستی انسان نیز از جمله عوامل موجهه آسیب‌های فرهنگی است. ازدحام، کمبود و بدی مسکن، تنهایی، آلودگی‌های صوتی، آلودگی هوا و محیط‌زیست، از جمله عواملی هستند که تأثیرات نامطلوب فرهنگی دارند. امروزه شهرهای بزرگ بیشتر برای تجارت و صنعت ساخته شده‌اند تا برای زندگی اجتماعی. جدایی از طبیعت، فقر، بحران‌های اخلاقی، گسترش خشونت و تبهکاری و بسیاری از عوامل دیگر، هر یک نقش مشخصی در بحران فرهنگی کنونی به عهده دارند (اینگلهارت، ۱۳۷۵: ۵۴).

گسترش و تسلط تکنولوژی و رسانه‌های گروهی در جوامع امروزی به رواج الگوهای رفتاری مشابه، همسانی سلیقه‌ها و ذوق مشابه کمک کرده و به یکنواختی و هم‌شکلی شیوه‌های زندگی و در نتیجه، به بی‌سیمایی و بی‌چهرگی و یا بهتر بگوییم، به بی‌ریشه بودن زندگی آدمیان دامن زده است. تنها با حفظ هویت فردی و فرهنگی است که می‌توان بر این بی‌چهرگی و بیگانگی فردی و اجتماعی غلبه کرد، اما در شرایط کنونی که شاهد گسترش و غلبهٔ تکنولوژی و رسانه‌های گروهی در جوامع مختلف

هستیم، این امر دشوارتر شده است. با این وجود، به جای دست‌آزموی و تقلید، کوشش رسانه‌های گروهی باید در جهت اشاعه فرهنگ اصیل باشد تا افراد از تنهایی بیرون آمده و از طریق این رسانه‌ها با هم‌نوعان خود تبادل فکر و تجربه کنند. بنابراین، لازم است شیوه ارتباط مبتنی بر گفت و شنود، جایگزین ارتباط یک‌سویه در رسانه‌ها شود (بنگرید به: اسدی، ۱۳۷۳).

مسائل فرهنگی کشورهای در حال توسعه از آنچه در بالا اشاره شد، پیچیده‌تر است، زیرا حفظ هویت فرهنگی و ملی در این کشورها بخاطر وارداتی بودن علم و تکنولوژی و تسلط ارزش‌های فرهنگ غربی از طریق ابزارهای مادی نیرومندی که فرهنگ صنعتی در اختیار دارد، امری سخت و دشوار گردیده است. هجوم تکنولوژی و همراه آن فرهنگ غرب به کشورهای در حال توسعه، به آشفتگی جدی نظام ارزشی این جوامع منجر شده و نوعی غربزدگی را موجب شده که یکی از وجوه از خودبیگانگی و بی‌سیمایی است. با این همه، طی دهه‌های اخیر گرایش‌های نیرومندی در جهت بازگشت به اصل و سرچشمه‌های اصیل فرهنگی و بومی در کشورهای در حال توسعه شکل گرفته است که تا حدودی امیدوارکننده به نظر می‌رسد؛ در واقع، این گرایش چیزی نیست جز پاسخ به این هجوم بی‌رویه و ویرانگر.

چنین بازگشتی به معنی کهنه‌پرستی، ارتجاع و نفی فرهنگ جهانی نیست. کشورهای در حال توسعه در عین‌اهتمام به حفظ هویت فرهنگی و سنت‌های ملی خود، باید درها را نیز بسوی فرهنگ جهانی بگشایند. هریک از این فرهنگ‌ها، زبان، شیوه تفکر و ساخت ذهنی ویژه خود را داراست. هیچیک را نباید فدای دیگری کرد، بلکه باید بین فرهنگ‌ها تعادلی پویا ایجاد نمود؛ در این راه، رسانه‌های گروهی نقش مهمی بر عهده دارند. حفظ میراث و ارزش‌های فرهنگ ملی به معنی مومیایی کردن آن نیست، بلکه باید در پیشبرد و بازآفرینی آن نیز کوشا بود. در اینجا حفظ به معنی زنده نگه‌داشتن و بازآفرینی میراث و ارزش‌های اصیل گذشته است. آینده بدون الهام از گذشته و بدون برخوردارگی از مبانی فرهنگی، بالنده و شکوفا نخواهد شد.

عامل اساسی توسعه فرهنگی را می‌توان آفرینندگی و نوزایی بر پایه مشارکت‌های اجتماعی افراد جامعه دانست. بنابراین، امروزه کمتر کسی تنها رشد اقتصادی و مادی را در توسعه جامعه کافی می‌داند (بنگرید به: وینر، ۱۳۵۳). رشد باید در جهت برآوردن کلیه نیازها و خواست‌های افراد جامعه باشد. هدف رشد و توسعه فرهنگی باید این باشد که افراد را برای رویارویی با دگرگونی سریع تکنولوژی و نظام اقتصادی آماده سازد، تا آنجا که انسان‌ها از توسعه مادی بهره‌مند شوند، نه اینکه از آن رنجور گردند. مفهوم کلی توسعه فرهنگی این است که افراد را برای بدست آوردن شخصیت،

اصالت و فضیلت لازم جهت پذیرش کامل زندگی یاری دهد. یکی دیگر از اهداف توسعه فرهنگی، به ویژه در کشورهای در حال توسعه، تعمیم و همگانی کردن فرهنگ است. لازمه توسعه فرهنگی مشارکت دادن تمامی افراد جامعه در فرهنگ آفرینی می باشد، و این به معنی گشودن فرهنگ به روی همگان است. فرهنگ تجمل نیست، بلکه کلیتی است که تمامی ابعاد زندگی را در بر می گیرد. هیچ یک از این اهداف جامه عمل نمی پوشد، مگر آنکه کلیه نیروها و امکانات جامعه بطور صحیح در این راه بسیج و سازمان یابد. از اینجاست که دولت و سازمان های فرهنگی در تحقق سیاست فرهنگی مسئولیت مهمی به عهده دارند. این بدان معنی نیست که سازمان ها و دولت ها محتوای فرهنگ را تعیین و یا درباره ارزش های آن داوری کنند. حتی تعیین جهت فعالیت های فرهنگی هم به عهده هیچ سازمانی نیست، بلکه مسئولیت سازمان های جامعه، فراهم ساختن فرصت ها و خلق و ابداع امکانات است.

رسانه ها و فرآیند نوسازی

به طور کلی چهار دسته نظریه در مورد رشد و توسعه وجود دارد که عبارتند از: نظریه های اقتصادی، نظریه های روانشناختی، نظریه های سیاسی و نظریه های ارتباطی. به تناسب موضوع مورد بحث، تنها به نظریه های ارتباطی رشد و توسعه اشاره می کنیم. این نظریه ها حاوی دو نگرش اساسی است: نگرش نخست که بر مبنای مکتب اشاعه فرهنگ^۱ بنا شده است. نگرش دوم نقش رسانه های گروهی را از نظر روانشناسی اجتماعی و اهمیت رسانه ها را در نوسازی فکری و فردی بررسی می کند (Randall and Theobald, 1985: 19).

این دو نگرش نه تنها متناقض نیستند، بلکه مکمل یکدیگر هستند. مهمترین نظریه ای که در نگرش دوم وجود دارد، متعلق به دانیل لرنر^۲ است. وی نتایج بررسی های خود را در زمینه نقش رسانه های گروهی در نوسازی و رشد فرهنگی در شش کشور خاورمیانه، در سال های ۱۹۵۱ و ۱۹۵۲ میلادی در کتابی به نام "گذار جامعه سنتی" انتشار داد. این کتاب بعدها به صورت یک اثر کلاسیک در زمینه پژوهش های این حوزه درآمد.

لرنر معتقد است که نوسازی و رشد فرهنگی جامعه با چهار متغیر مرتبط است:

افزایش میزان شهرنشینی

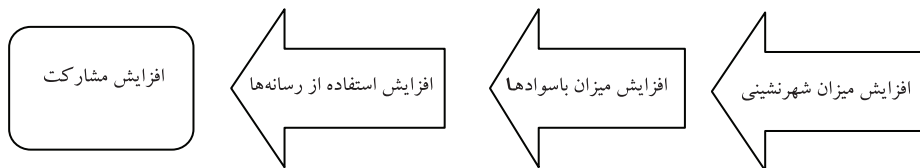
گسترش سواد

دسترسی به رسانه ها

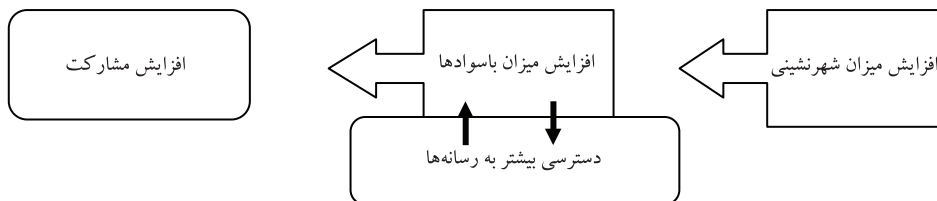
افزایش میزان مشارکت

سه متغیر اول قابل اندازه‌گیری اند، اما اندازه‌گیری متغیر چهارم به دلیل آنکه تا حدی ذهنی می‌باشد، مشکل است ولی اهمیت آن در جریان نوسازی جامعه اساسی و بنیانی است. لرنر جامعه مدرن را جامعه مشارکت‌جو می‌داند و فرآیند نوسازی را در جهت حرکت جامعه سنتی به سوی جامعه مشارکت‌جو تلقی می‌کند. مشارکت در زمینه سیاسی به صورت شرکت در انتخابات در زمینه اقتصادی به صورت فعالیت در بازار و افزایش درآمد، و مشارکت فرهنگی به صورت استفاده از رسانه‌ها و مشارکت روانی به صورت همدلی یا هم‌احساسی^۱ و تحرک روانی جلوه می‌کند (Lerner, 1958: 36).

لرنر سعی می‌کند میان این چهار متغیر رابطه علی^۲ برقرار کند و نشان دهد که چطور افزایش شهرنشینی میزان با سوادان را بالا می‌برد و افزایش میزان با سوادان، به نوبه خود موجب افزایش استفاده از رسانه‌هاست و این امر باز منجر به ایجاد شوق و مشارکت در افراد می‌شود. پس به نظر او یک رابطه خطی علی به شکل زیر بین متغیرها وجود دارد.



اما بعدها وی متوجه شد که این رابطه به صورت خطی نیست، بلکه بسیار پیچیده است. بدین معنا که هر معلولی تنها علت متغیر بعدی نیست، بلکه می‌توان معلولی از متغیر قبلی باشد، مثلاً افزایش استفاده از رسانه‌ها می‌تواند معلول افزایش میزان با سوادها باشد، چون هر چه افراد با سوادتر می‌شوند، تمایل به استفاده از رسانه‌های جدید هم در آنها تقویت می‌شود، اما افزایش سطح استفاده از رسانه‌ها نیز به نوبه خود، سطح سواد و میزان با سوادها را افزایش می‌دهد و این به مشارکت بیشتر می‌انجامد (Lerner, 1963: 14). از این رو، رابطه پیش‌بینی متغیرها را می‌توان به شکل زیر نشان داد:



1. Empathy
2. Causal

لرنر معتقد است که میزان شهرنشینی باید حداقل به ۱۰ درصد کل جمعیت کشور برسد تا فرآیند نوسازی آغاز شود. او نشان داد که رشد افزایش شهرنشینی بر افزایش میزان باسوادان تا ۲۵ درصد، به حداکثر بهینه می‌رسد و پس از آن افزایش میزان شهرنشینی باعث پیشرفت عمومی در زمینه تعمیم سواد نمی‌شود.

از دیگر ویژگی‌های نظریه لرنر آن است که هم در سطح جامعه کوچک و هم در سطح جامعه بزرگ قابل تعمیم است. او معتقد است که مشارکت در سطح جامعه کوچک، نوعی تحرک روانی ایجاد می‌کند که می‌توان آن را در شخصیت پویا و فعال، قدرت انطباق، ابتکار و نوآوری در سطح فردی و افزایش میزان مشارکت سیاسی و اقتصادی در سطح جامعه مشاهده کرد. لرنر شخصیت افراد جوامع در حال تحول را به سه دسته کلی تقسیم می‌کند: سنتی^۱، در حال گذار^۲ و متجدد^۳. برای شخصیت در حال گذار نیز سه نوع فرعی الف، ب و ج قائل است. وی نشان می‌دهد که هرچه از نوع شخصیت سنتی به سمت شخصیت متجدد حرکت کنیم، همبستگی آنها با چهار عامل سواد، شهرنشینی، استفاده از رسانه‌ها و همدردی و هم احساسی زیاده‌تر می‌شود (Lerner, 1958: 38).
به نمودار زیر بنگرید.

نوع شخصیت	سواد	شهرنشینی	دسترسی به رسانه‌ها	هم‌احساسی	درجه عقیده
متجدد	+	+	+	+	۱
در حال گذار (الف)	-	+	+	+	۲
در حال گذار (ب)	-	-	+	+	۳
در حال گذار (ج)	-	-	-	+	۴
سنتی	-	-	-	-	۵

(رابطه سه نوع انسان سنتی، در حال گذار و متجدد با چهار متغیر نوسازی)

در سال ۱۹۳۰ فردریک فرای^۴ نیز بررسی مشابهی را در این زمینه در ترکیه انجام و نشان داد که میزان سواد و استفاده از رسانه‌ها بیش از دیگر عوامل، در نوگرایی فکری مؤثر است. او هم چنین نشان داد که چگونه تحرک جغرافیایی با نوگرایی فکری همبستگی دارد. با این همه، هنگامی که میزان

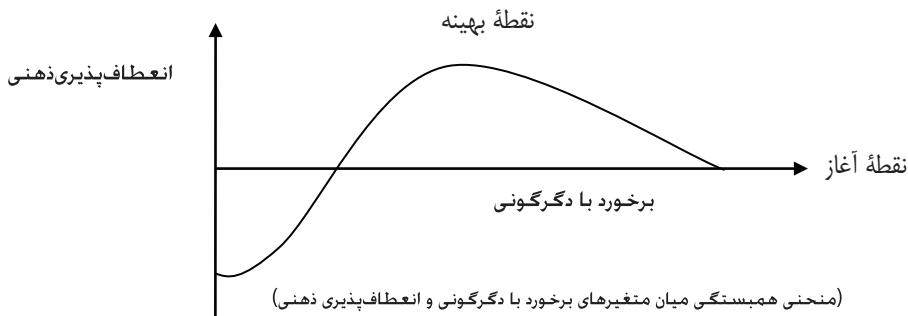
1. Traditional
2. Transitional
3. Modern
4. Fredrik Frey

موارد دسترسی به رسانه‌ها از حداقل کمتر باشد، از میزان این همبستگی کاسته می‌شود (Frey, 1974: 337).

پژوهش‌های دیگر فرای نشان داد که مدت سکونت در شهر نیز اثر مشابهی در نوسازی فکری دارد، او با مطالعه روستائیان ترکیه به این نتیجه رسید که استفاده از برخی رسانه‌ها مانند روزنامه و سینما، با نوسازی و تجدد همبستگی زیادتری دارد. نمودار زیر انواع ارتباط در جوامع سنتی و نوین را نشان می‌دهد. با توجه به عوامل فوق، فرای مشاهده کرد که میان متغیرهایی مانند سواد، استفاده از رسانه‌ها، تحرک مکانی، شغل و سکونت در شهر از یک سو، و متغیرهای تجدد، نوگرایی فکری، معلومات، مشارکت و مدارا نسبت به کجروی‌ها و نوپردازی‌ها از سوی دیگر، همبستگی وجود دارد (Frey, 1974: 338).

ساخت ارتباطی نوع نظام	نظام سنتی ارتباطی (شفاهی)	نظام نوین ارتباطی (رسانه‌ها)
مجرای انتقال پیام	شخص (چهره به چهره)	سخن پراکنی
پیام‌گیر	گروه نخستین	ناهمگن (توده)
محتوای پیام	دستوری	توصیفی (خبر)
منبع پیام	سلسله مراتب طبقاتی (پایگاه اجتماعی)	حرفه‌ای (مهارت)

بعدها فرای نظریه خود را بر مبنای آمیختن عوامل بالا در دو دسته کلی ادامه داد. متغیرهای دسته نخست را "برخورد با دگرگونی" و متغیرهای گروه دوم را "انعطاف پذیری ذهنی" نام نهاد. شهرنشینی، سواد، دسترسی به رسانه‌ها و تحرک جغرافیایی موجب برخورد با دگرگونی است، در حالی که همدلی، نوآوری، مدارا، ذهن باز، تجدد فکری و معلومات به نوعی به انعطاف ذهنی می‌انجامد. او نشان داد که بین این دو دسته از متغیر همبستگی وجود دارد، ولی برای ایجاد همبستگی بین دو دسته متغیر باید متغیر دسته اول (برخورد با دگرگونی) به حداقل معینی برسد، از آن به بعد، منحنی همبستگی قوس صعودی پیدا می‌کند. این نشانه افزایش همبستگی بین این دو دسته عوامل است تا جایی که منحنی به حد بهینه (مطلوب) می‌رسد، از آن به بعد از میزان همبستگی بین این دو دسته عوامل کاسته می‌شود (Frey, 1974: 342). به نمودار زیر بنگرید.



نقش رسانه‌های گروهی

اشاره کردیم که رسانه‌های گروهی در فرآیند توسعهٔ فرهنگی نقش بسیار مهمی برعهده دارند. لازم است این رابطه بیشتر مورد تحلیل قرار گیرد. رسانه‌های گروهی در واقع، نظامی از تکنولوژی هستند که داده‌های فرهنگی و خبری را پخش می‌کنند (معمدلی نژاد، ۱۳۷۱: ۱۵). خبر به مفهوم وقایع تازه و زودگذر، در مقابل فرهنگ قرار می‌گیرد که واقعیتی است پایدار و ماندنی، اما فرهنگی که از رسانه‌های گروهی تراوش می‌کند، با آنچه "فرهنگ کلاسیک" یا "فرهنگ نخبگان" نامیده می‌شود، متفاوت است. فرهنگ کلاسیک یا فرهنگ نخبگان، بر مبنای شکاف میان سطوح مختلف جامعه بنا شده است و منبع اصلی تغذیهٔ آن سنت و نظام آموزش رسمی است. چنین فرهنگی دارای تجانس و پیوستگی بوده و از آن نخبگان و تحصیل کردگان جامعه است (McNair, 1995: 176). این در حالی است که فرهنگ تراوش شده از رسانه‌ها فرهنگی نامتجانس و ناپیوسته، یا به اصطلاح فرهنگ موزائیکی^۲ و بی نظم است. این فرهنگ که "فرهنگ توده"^۳ نام گرفته، مرکب از داده‌های ناپایدار و شناخت‌های جزئی و ناقص است (McNair, 1995: 179). البته تنها عام مردم نیستند که از چنین فرهنگی تغذیه می‌کنند، بلکه نخبگان جامعه نیز در این فرهنگ غوطه‌ورند، اما برخورد آنها با فرهنگ توده متفاوت است، بدین معنا که آنها مصالح اولیهٔ احساس و اندیشهٔ خود را از این فرهنگ که به وسیلهٔ رسانه‌های گروهی منتشر می‌شود، می‌گیرند و از آن آثار تازه‌ای خلق می‌کنند.

بدین‌سان، می‌بینیم که رسانه‌های گروهی دو نقش اساسی در تغییر فرهنگی جوامع امروزی بر

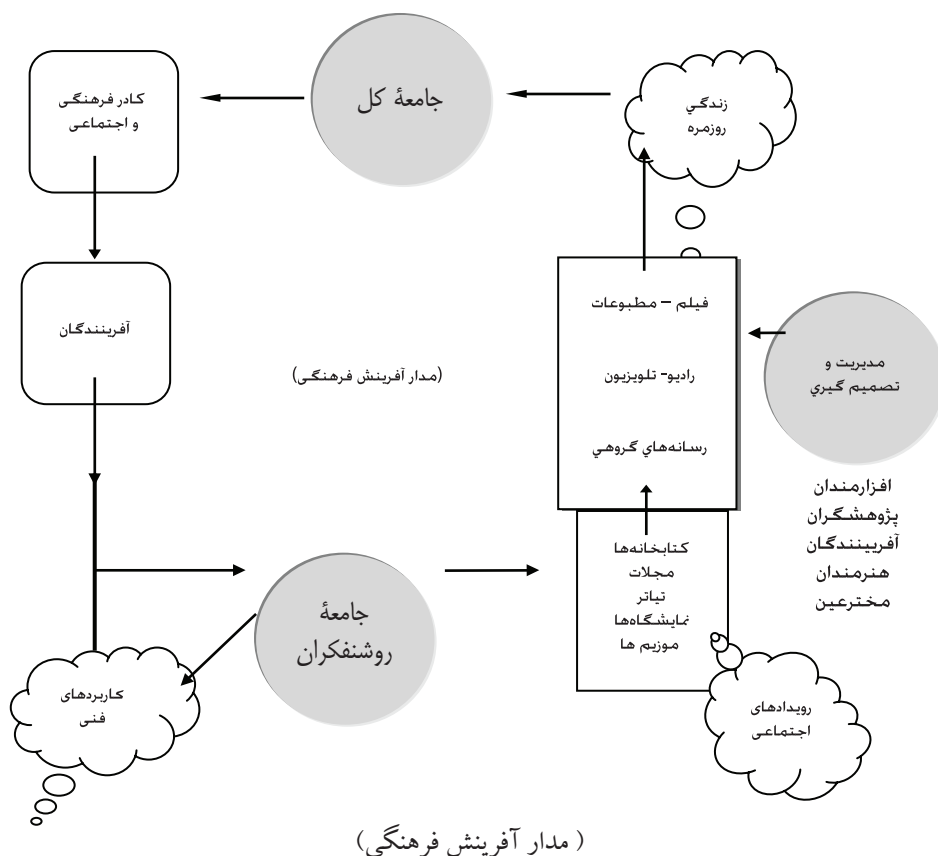
1. Elites Culture
2. Mosaic Culture
3. Mass Culture

عهده دارند: از یک سو، فرهنگ توده را نشر می‌دهند و از سوی دیگر، منبع تغذیهٔ نخبگان جامعه جهت نوآوری و ابداع هستند، به عبارت دیگر، رسانه‌های گروهی حلقهٔ اتصال جامعه کل یا "محیط بزرگ"^۱ با "محیط کوچک"^۲ است و یکی از عوامل اصلی نوزایی و خلاقیت و در نتیجه عامل تحرک و پیش‌برندهٔ توسعهٔ فرهنگی است (McNair, 1995: 118).

تکامل فرهنگ جامعه را طی اعصار مختلف، می‌توان توشهٔ فکری و شناختی و قابلیت افراد آن جامعه برای آفرینش اندیشه و احساس تازه تعریف کرد. البته این بدان معنی نیست که تمامی افراد یک جامعه به یک اندازه از نیروی آفرینندگی برخوردار اند. آفرینندگی در برخی گروه‌ها مانند سرآمدان، همواره بیشتر از سایر گروه‌هاست. نویسندگان، موسیقی‌دان‌ها، دانشمندان و روشنفکران از این دسته‌اند. از اینجاست که آنها در توسعهٔ فرهنگی و پیشبرد فرهنگ جامعه نقش مؤثری به عهده می‌گیرند، بطور خلاصه مدار فرهنگی - اجتماعی و نوزایی دارای اجزای زیر است:

رشد فرهنگی، ناشی از افزایش ظرفیت نوآوری و آفرینندگی همه افراد جامعه است، اما سرآمدان در مجموع نوآوری‌ها، سهم بیشتری از افراد عادی دارند. سرآمدان ابزارهای گفتگو و تبادل فکری خود را دارا هستند که عبارت اند از: کتاب‌ها، مجلات علمی و تخصصی، کنفرانس‌ها، سمینارها، گزارش‌ها، نمایشگاه‌ها و... رسانه‌های گروهی به نوبهٔ خود از منابع فوق، یعنی کتاب‌ها، موزیم‌ها، نمایشگاه‌ها و... برای تهیهٔ برنامه‌ها و مطالب خود تغذیه می‌کنند. رسانه‌های گروهی آنچه را از منابع بالا دریافت می‌کنند، ساده و قابل فهم می‌سازند و با شیوه‌های مختلف آنها را به پیام‌های فرهنگی مبدل کرده و پخش می‌کنند. از آنجا که این گزینش نمی‌تواند دارای پیوستگی و تجانس خاص باشد، فرهنگ ناشی از آن نیز صورتی موزائیکی، غیر متجانس و ناپیوسته به خود می‌گیرد.

آنگونه که گفته شد، سرآمدان جامعه نیز به نوبهٔ خود از این فرهنگ تغذیه می‌کنند و با استفاده از مصالح آن، اندیشه‌ها و احساس تازه‌ای می‌آفرینند. بدین سان، آثار تازه‌ای در مخازن فرهنگی انباشته می‌گردد و به تدریج بر غنای فرهنگی جامعه افزوده می‌شود و جامعه پربارتر و فرهنگ رشد یافته‌تر می‌شود. شکل صفحهٔ بعد چندوچون این مدار را نشان می‌دهد.



سیاست‌های فرهنگی رادیو و تلویزیون

از میان رسانه‌های گروهی، رادیو و تلویزیون در جریان توسعه فرهنگی نقش مهمتری دارد، زیرا از یک طرف دارای پوشش وسیع و سرعت انتقال پیام بوده و از طرف دیگر، به خاطر استفاده از خواص بینایی و شنوایی در آن واحد، و به خاطر سهولت استفاده، تأثیر پیام را بیشتر می‌کند. به علاوه، برخلاف پیام کتبی، دریافت آن نیاز چندانی به سواد ندارد. به طور کلی، سیاست فرهنگی رادیو و تلویزیون متأثر از عوامل مختلفی همچون امکانات مالی، شرایط فرهنگی، قانون، دولت، گروه‌های فشار، تحقیقات زیبایی‌شناختی و هندسی می‌باشد، با توجه به این عوامل، سیاست فرهنگی رادیو و تلویزیون در کشورهای مختلف تابع یکی از سیاست‌های پنجگانه زیر است.

۱- سیاست فرهنگی عوام‌فریبانه^۱: هدف این سیاست تأمین و جلب رضایت هر چه بیشتر پیام‌گیران است. مبنای چنین سیاستی بر شناخت تبلیغات تجاری و پیام‌هایی نهاده شده که به علت تجاری دارای خصلتی چندگانه و در عین حال متعارض است.

۲- سیاست فرهنگی جزمی^۲: هدف این سیاست بیشتر تلقین ارزش‌های مشخص و از پیش تعیین شده به عامه است که خاصیت دست‌آموزی^۳ دارد. ارزش‌هایی که در این نوع پیام‌ها ارائه می‌شود، به نسبت قبلی از تجانس و هماهنگی بیشتری برخوردار است.

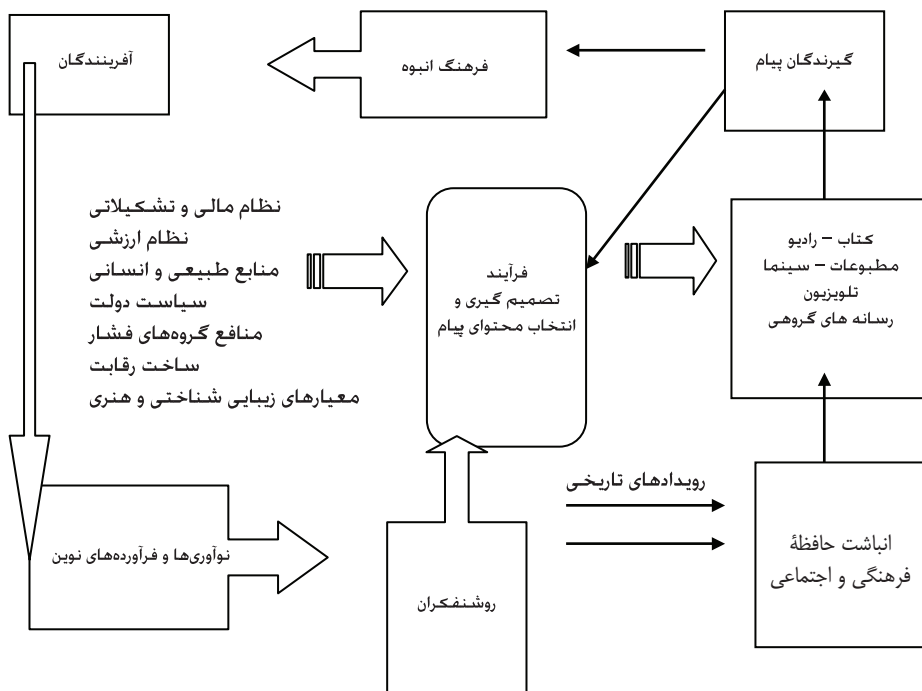
۳- سیاست فرهنگی هرمی^۴: این سیاست فرهنگی مبتنی بر تمایز قشرهای اجتماعی است، بدین معنی که هر یک از این قشرها، فرهنگ و نظام ارزشی خود را داراست و باید برای هر قشر پیام‌های مناسب آن را تهیه کرد. در این نظام، هدف پیام‌رسانی دسترسی به قشرهای گوناگون است که به صورت یک هرم سلسله مراتب طبقاتی شکل گرفته است. این نظام دارای مدارهای بسته متعددی است که از یکدیگر مجزا می‌باشد تا با هر یک بطور جداگانه ارتباط برقرار شود. بدیهی است که نظام مزبور مبتنی بر رجحان فرهنگ اقشار ممتاز است.

۴- سیاست فرهنگ‌گرا^۵: این سیاست، بر خلاف سیاست عوام‌فریبانه، رادیو و تلویزیون را عنصری فرهنگ‌ساز تلقی می‌کند. از این جهت، در پی آن است که پیام‌های رادیو و تلویزیون آینه تمام و کمال فرهنگ کلی جامعه باشد. اما از آنجا که انعکاس تمامی داده‌های فرهنگی یک جامعه امکان‌پذیر نیست، باید کوشش کرد که از طریق ارائه ای نمونه^۶، فرهنگ هر فرد به صورت میناتوری از فرهنگ کلی جامعه درآید.

۵- سیاست پویایی اجتماعی^۷: این سیاست بر مبنای سیاست قبلی است، منتها بر خلاف آن که بیشتر جنبه ایستا^۸ داشت، پویایی بیشتری دارد و با گسترش و تسریع آفرینندگی، به افزایش رشد فرهنگی مدد می‌رساند (بنگرید به: کازنو، ۱۳۵۴).

در واقع می‌توان سیاست نوع اخیر را مناسب‌ترین سیاست برای توسعه فرهنگی قلمداد کرد. با توجه سیاست‌های فرهنگی که در بالا اشاره شد، چرخه تبادل پیام بین پیام‌گیران و پیام‌دهندگان رسانه‌ها را می‌توان به شکل زیر نشان داد.

1. Demagogic Cultural Policy
2. Dogmatic Cultural Policy
3. Manipulative
4. Pyramidal Cultural Policy
5. Cultural Oriented Policy
6. Sample
7. Socio-Dynamic Cultural Policy
8. Static



(چرخه تبادل پیام بین پیام گیران و پیام دهندگان رسانه‌ها)

تنگناهای توسعه فرهنگی و راهبردهای آن در افغانستان

عمده‌ترین تنگناهای توسعه فرهنگی در افغانستان را می‌توان به شرح ذیل برشمرد:

- ۱- ناهماهنگی در توسعه و پیشرفت مراکز اشاعه فرهنگ
- ۲- ناهماهنگی در خصوصیات جامعه متحول کنونی ما و محتوای تولیدی مراکز اشاعه فرهنگ
- ۳- دوگانگی در نظام‌های ارزشی و فرهنگی (بحران رفتاری)
- ۴- دوگانگی فرهنگی در سطح شهر و روستا
- ۵- کم توجهی به برنامه‌ریزی در زمینه‌های فرهنگی
- ۶- تعدد مراکز تصمیم‌گیر در زمینه‌های فرهنگی
- ۷- فقدان یک سیاست مشخص فرهنگی در سطح ملی
- ۸- تمرکز مراکز اشاعه فرهنگ در کابل و شهرهای بزرگ

با توجه به تنگناهای فوق، راهبردهایی که باید از طرف رادیو تلویزیون ملی و دیگر رسانه‌های گروهی برای نیل به اهداف توسعه فرهنگی کشور مورد توجه قرار گیرد، به دو دسته تقسیم می‌شوند: راهبردهای

کوتاه مدت و راهبردهای بلند مدت. رسانه‌های گروهی در کوتاه مدت با در نظر گرفتن شرایط موجود اجتماعی و فرهنگی، باید در برنامه‌ریزی‌های فرهنگی خود، به جنبه‌های آموزشی و ارشادی بیش از جنبه‌های انعکاسی و انفعالی اهمیت داده و به مسائل زیر بیش از دیگر مسائل توجه داشته باشد:

- افزایش سطح فرهنگ عمومی (از طریق برنامه‌های آموزشی، سرگرم کننده و مسابقات مختلف)
 - افزایش برنامه‌های فرهنگی - هنری با توجه به جنبه‌های آموزشی آنها (آموزش غیر رسمی)
 - جلوگیری از فیلم‌ها و برنامه‌های بدآموز (خشونت، قتل، جنایت، سرقت و...)
 - افزایش تولیدات هنری داخلی (تهیه فیلم‌های سینمایی، سریال‌های تلویزیونی، تیاتر و...)
 - تأکید بیشتر بر سینما، تیاتر و موسیقی ملی
 - جلوگیری از پخش آگهی‌های بازرگانی و فیلم‌های تبلیغاتی که از نظر فرهنگی مضر اند
 - خودداری از بکار بردن اصطلاحات و واژه‌های بیگانه
 - آموزش و ترغیب توده‌ها به پیروی از اصول و موازین صحیح اجتماعی
 - گسترش برنامه‌های آموزشی رسانه‌ها
 - تشویق کودکان، نوجوانان و جوانان به مطالعه
- علاوه بر برنامه‌های کوتاه مدت فوق، رسانه‌های گروهی باید هدف‌های دراز مدت ذیل را در آینده مد نظر داشته باشند و برای آنها برنامه‌ریزی کنند:

- تقویت یکپارچگی فرهنگی
- هماهنگ کردن ارزش‌های فرهنگی شهر و روستا
- بازسازی و حفظ خرده فرهنگ‌ها
- پُر کردن شکاف موجود بین فرهنگ عامه و فرهنگ نخبگان
- توجه به فرهنگ سنتی افغانستان (در زمینه‌های مختلف هنری و فرهنگی)
- رجحان اهداف فرهنگی - آموزشی بر ارزش‌های مادی - اقتصادی در توسعه فرهنگی
- فراهم ساختن امکانات و تسهیلات مادی و معنوی به منظور پرورش استعداد‌های فرهنگی - هنری در سطوح مختلف کشور (بویژه شهرهای کوچک و روستاها)
- تشویق نوآوری‌ها و خلاقیت در زمینه‌های مختلف فرهنگی و هنری
- معرفی جنبه‌های مختلف فرهنگ‌ها و ارزش‌های هنری بیگانه و تقویت و اشاعه جنبه‌های مثبت و مفید آنها که به باروری فرهنگی کشور در جهت توسعه کمک کند
- گسترش فعالیت‌های جنبی رسانه‌ها مانند برگزاری جشنواره‌ها، انتشارات، تأسیس واحدهای تیاتری، موسیقی و سینمایی در شهرها و گسترش آنها به روستاها

● تجهیز رسانه‌ها به کادر متخصص و کارشناس در موارد مختلف

منابع و مآخذ:

فارسی:

- اینگلهارت رونالد (۱۳۷۵) تحولات فرهنگی در جوامع پیشرفته صنعتی، مریم وتر، تهران: انتشارات کویر.
- بشیریه حسین (۱۳۷۶) تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم: اندیشه‌های مارکسیستی، تهران: نشر نی.
- بشیریه حسین (۱۳۷۸) دولت و جامعه مدنی: گفت‌وگوهای جامعه‌شناسی سیاسی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- سو آلوین ی (۱۳۷۸) تغییرات اجتماعی و توسعه، ترجمه محمود حبیبی مظاهری، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کازنوژان (۱۳۵۳) جامعه‌شناسی رادیو و تلویزیون، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: انتشارات رادیو و تلویزیون ملی.
- مارکوزه هربرت (۱۳۵۰) انسان تک‌ساحتی، ترجمه محسن شویدی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- معتمدی نژاد کاظم (۱۳۷۱) وسایل ارتباط جمعی، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
- وینر مایرون (گردآوری) (۱۳۵۳) نوسازی جامعه: چند گفتار در دینامیسم رشد، ترجمه رحمت الله مقدم مراغه‌ای، تهران: انتشارات کتاب‌های جیبی.

لاتین:

- Almond, G. and S. Verba (1963) Civil Culture, Boston: Little Brown.*
- Frey, Frederick W. (1974) Hand Book of Communication, Chicago: McNally.*
- Lerner, Daniel (1958) The Passing of Traditional Society, New York: Glencoe Inc.*
- Lerner, Daniel (1963) Survey Research on Political Modernization, New York: Free Press.*
- McNair, Rabin (1994) Introduction to Political Communication, London: Routledge.*
- Parsons, Talcott (1958) The Structure of Social Action, New York: Free Press.*
- Randall, Vicky and Robin Theobald (1985) Political Change and Underdevelopment, London: McMillan.*

نظریه وابستگی:

چشم انداز جهان سومی به مسئله توسعه

علی بندر ریگی زاده *

Email: alibandar1988@yahoo.com

مقدمه:

آنچه در این مقاله مدنظر است، نگاهی کوتاه و اجمالی به نظریه وابستگی است که در حوزه جامعه شناسی توسعه قرار می گیرد. نظریه پردازان عمده این دیدگاه، در واقع نو مارکسیست هایی هستند که علل توسعه نیافتگی کشور های جهان سوم را در استثمار آن ها توسط کشورهای قدرتمند غربی می جویند و عقیده دارند تنها راه رهایی از این توسعه نیافتگی، قطع وابستگی کشورهای حاشیه ای به کشورهای مرکز است. این نظریه پردازان عمدتاً در آمریکای لاتین به بررسی علل توسعه نیافتگی پرداخته اند، هر چند همه آنها خود اهل آنجا نبوده اند، برای مثال پل باران را داریم که اصالتاً روسی بود و سپس به آمریکا رفت و در آن جا به مطالعه جوامع جهان سوم بخصوص کشورهای آمریکای لاتین پرداخت و در زمان انقلاب کیوبا در اوایل دهه ۶۰ به این کشور سفر کرد و از نزدیک شاهد تحولات انقلابی در این کشور بود.

باران در این سال ها یکی از مدافعان اصلی این انقلاب به شمار می رفت؛ دیگری، آندره گوندر فرانک است که در آلمان به دنیا آمد و پس از به قدرت رسیدن هیتلر به همراه خانواده اش به سوئیس و سپس به آمریکا مهاجرت کرد، وی در پی علایق علمی خود، سال ها در کشورهای مختلف آمریکای لاتین بویژه در شیلی زندگی کرد، ولی پس از کودتای آمریکایی پینوشه علیه رئیس جمهور، آندره، به اروپا بازگشت.

این مقاله بررسی اندیشه های این دو را سرلوحه کار خود قرار داده است، هر چند باید توجه داشت دیدگاه وابستگی از نظریه پردازان عمده دیگری مثل سمیر امین، دوس سانتوس و کاردوزو نیز بهره مند است.

ساختار مقاله:

این مقاله از شش بخش تشکیل شده است، بخش اول، نگاهی کوتاه و گذرا به زمینه پیدایش نظریه وابستگی است که در واقع به بررسی علل مؤثر در پیدایش این نظریه می پردازد. بخش دوم، بیان کلی مهم ترین مسائل مطرح شده در نظریه وابستگی است. بخش سوم و چهارم، به بررسی اندیشه های پل باران و آندره گوندر فرانک - به عنوان دو تن از مهم ترین نظریه پردازان دیدگاه وابستگی - می پردازد و دیدگاه آنان را درباره عوامل مؤثر بر عقب ماندگی کشورهای جهان سوم بیان می کند. بخش پنجم، مهم ترین انتقادات وارده بر نظریه وابستگی را که به وسیله اندیشمندان مارکسیست و غیر مارکسیست بیان شده را، مطرح می کند و سعی در روشن کردن نواقص این نظریه دارد. بخش ششم، به جمع بندی مختصری از مطالب بیان شده در مقاله بسنده شده است.

تاریخچه (زمینه پیدایش):

نظریه وابستگی در جامعه شناسی توسعه از دهه ۱۹۶۰ به عنوان یک دیدگاه اصلی مورد توجه قرار گرفته است، تحقیقات بسیاری در کشورهای جهان سوم به ویژه آمریکای لاتین بر اساس این نظریه صورت گرفته است، عده ای معتقد اند مجموعه تلاش های صورت گرفته در این مرحله، زمینه مناسبی برای ظهور نظریه وابستگی فراهم کرد؛ دیدگاه وابستگی در آغاز کار در آمریکای لاتین به عنوان دیدگاه توسعه ای مطرح شد و سپس به کشورهای دیگر جهان سرایت کرد. ریشه های پیدایش این نظریه را باید در چند زمینه جستجو نمود:

جامعه شناسی مارکسیستی بخصوص اندیشه های مارکس و لنین درباره ارتباط کشورهای امپریالیستی با جهان

سوم، رشد مطالعات مارکسیستی در آمریکای لاتین، ضعف‌ها و اشکالات مطرح شده در نظریه نوسازی، وضعیت جدید اقتصادی - اجتماعی جهان سوم و وضعیت جدید بین‌المللی (آزاد ارملی، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

- می‌توان مدعی شد که پیدایش نظریه وابستگی متأثر از شرایط و عوامل زیر بوده است:
- ۱ - همگرایی دو جریان فکری یعنی مارکسیسم جدید و مباحث توسعه ای آمریکای لاتین، به عنوان زمینه ساز مباحث این نظریه.
 - ۲ - جلب توجه مارکسیسم از جهان غرب به جهان سوم به عنوان عامل دیگر زمینه ساز.
 - ۳ - مبحث درونی آمریکای لاتین در مورد توسعه نیافتگی.
 - ۴ - پیدایش نسل جوان و رادیکال اقتصاد دانان آمریکای لاتین.
 - ۵ - پیدایش گروهی از مارکسیست‌های جدید و شکل‌گیری مارکسیسم اروپایی
 - ۶ - شکل‌گیری جنبش‌های آزادی خواهانه و حرکت‌های ملی در کشورهای جهان سوم.
 - ۷ - بحران‌های متعدد ساختاری در جهان سرمایه داری پس از جنگ جهانی اول و دوم (آزاد ارملی، ۱۳۸۶: ۱۱۴).

نگاهی به مهمترین اصول و مسائل مطرح شده در نظریه وابستگی:

به گفته نظریه پردازان وابستگی، جامعه جهانی به شیوه نابرابر توسعه یافته است، بگونه که هسته اصلی جهان صنعتی (آمریکا، اروپا و جاپان) نقش مسلط دارد و کشورهای جهان سوم، وابسته به آنها هستند. منشاء و ماهیت وابستگی بر طبق اینکه کشور معینی تا چه اندازه و توسط چه کشوری استعمار شده، فرق می‌کند، وابستگی معمولاً متضمن اتکای کشورهای جهان سوم به فروش محصولات نقدی به جهان توسعه یافته است (گیدنز، ۱۳۸۵: ۵۸۰)، اکثر نظریه پردازان وابستگی مدعی اند که توسعه سرمایه داری در کشورهای کم‌تر توسعه یافته، یا غیر ممکن است و یا ماهیت "مختل شده" و "وابسته" دارد، در این نظریه، بیشترین تأکید بر نیروهای خارجی است و چنین دیدگاهی اغلب با ایدئولوژی "جهان سومی"ها همراه است که طبق آن اقتصادهای سرمایه داری توسعه یافته و ثروتمند، کشورهای کمتر توسعه یافته فقیر را استثمار می‌کنند، بدین ترتیب تضاد یا تناقض اساسی به جای آنکه بین طبقات باشد، بین کشورهاست (آزاد ارملی، ۱۳۸۶: ۱۱۵).

اینک پس از آشنایی کلی با اصول و مسائل مطرح شده در نظریه وابستگی، به بررسی اجمالی اندیشه‌های دو تن از مهم‌ترین نظریه پردازان این دیدگاه می‌پردازیم:

۱. پل باران^۱

هر چند آندره گوندر فرانک به عنوان سرشناس ترین چهرهٔ مکتب وابستگی شناخته شده است، لیکن اصول نظریهٔ وابستگی را پیش از او "پل باران" در کتاب مشهورش "اقتصاد سیاسی رشد"^۲ مطرح کرده بود (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۷۸).

این اثر به برانگیختن تدوین نظریهٔ مارکسیستی نظام جهانی و وابستگی کمک فراوانی کرد و در واقع آغاز پیدایش این دیدگاه بود که شکاف وسیع و فزاینده میان کشورهای فقیر و ثروتمند، در نتیجه بهره کشی شدید اقتصادی از کشورهای محیطی توسط کشورهای مرکزی امپریالیستی به وجود آمده است (فوستر، ۱).

پل باران در بررسی ماهیت این شکاف عمدهٔ بین المللی، آنرا امر جدید می داند، به نظر وی علل و عوامل خارجی (استعمار بین المللی) نقش تعیین کننده و عوامل داخلی، نقش تشدید کننده در ایجاد و تعمیق این شکاف بوده است (از کیا، ۱۳۸۶: ۲۶۷).

استدلال اصلی باران این است که شیوهٔ دخول سرمایه داری جهانی به درون اقتصادهای عقب مانده، مانع از تحقق شرایط رشد اقتصادی به مفهوم کلاسیک آن در این کشورها شده است. استقرار روابط سرمایه داری در این کشورها موجب رکود اقتصادی و عقب ماندگی اجتماعی شده است (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۷۹)، یعنی شیوهٔ رخنهٔ امپریالیزم در این کشورها چنان بوده است که بافت اجتماعی پیشین این کشورها را نابود و توسعهٔ بعدی آنها را دچار انحراف و "مسخ شدگی" کرده است، نتیجهٔ این پدیده، به وجود آمدن "شرایط پایدار وابستگی"، بوده است (فوستر، ۳).

بر اساس دیدگاه پل باران، توسعهٔ شتابان و ناگهانی سرمایه داری صنعتی در غرب نیز نتیجهٔ استعمار و استثمار بین المللی و تخریب نظام های اقتصادی ماقبل سرمایه داری در جهت منافع سرمایه داری بوده است (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۷۹)، باران استدلال می کند که اگر به خاطر اثرات مسخ کنندهٔ امپریالیزم نبود، در آن صورت "کشوری که از نظر صنعتی پیشرفته تر است، تصویر آیندهٔ کشور کمتر پیشرفته را نشان می داد" یا به عبارتی، کشورهای عقب ماندهٔ امروزی نیز انقلاب صنعتی خود را پشت سر می گذاشتند (بلامی فوستر) براساس استدلال پل باران، پیش از پیدایش وضع توسعه یافتگی و توسعه نیافتگی در قرون اخیر، همهٔ کشورهای جهان در شرایط کم و بیش مشابهی به سر می بردند، وجه تولید و نظام اجتماعی و سیاسی فیودالی در همه جا برقرار (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۷۹) و سمت و سوی عمومی حرکت به در مسیر توسعه در همه جا یکسان بود (بلامی فوستر، ۴).

1. Paul Baran

2. The Political Economic of Growth

فروپاشی این وجه تولید - یعنی استثمار مازاد تولید کشاورزی - در همه جا، در نتیجه سه عامل عمده صورت گرفت:

۱. شورش های دهقانی در نتیجه فشارهای جامعه فیودالی و پیدایش نیروی کار آزاد.
۲. رشد و توسعه شهرها و طبقات تاجر پیشه و صنعتگر.
۳. تجاری شدن کشاورزی و انباشت سرمایه اولیه در دست بورژوازی نوپا. این تحولات رویهمرفته، موجب زوال فیودالیتة شد (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۷۹)، دو عامل یعنی موقعیت جغرافیایی و توسعه زودرس کشتیرانی و گسترش راه های دریایی در نتیجه اکتشافات جغرافیایی و دیگر، ضعف منابع کانی و طبیعی اروپا، موجب توجه و دست اندازی اروپایی ها به منابع سرزمین های غنی شد و انباشت سرمایه تجاری اولیه در اروپا، شتاب بیش تری پیدا کرد (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۷۹) در عمل، اروپای غربی با شتابی هر چه بیشتر از دیگر مناطق جهان پیش افتاد و این تحول ناشی از نوع روابط آن منطقه با دیگر مناطق جهان بود (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۸۰) یعنی ناشی از رخنه سرمایه داری اروپای غربی در دیگر کشورها (بلامی فوستر، ۴)، این رخنه در همه جا یکسان نبود و دو شکل به خود گرفت:

۱ - استعمار اسکانی

۲ - استعمار نیمه اسکانی (از کیا، ۱۳۸۶: ۲۶۷)

در استعمار اسکانی، مناطق تحت استعمار، جزو جامعه اصلی (متروپل) می شد و لذا با توسعه همراه بود، مانند مناطق استرالیا، کانادا، آمریکا که عمدتاً خالی از سکنه بود و اگر هم سکنه ای داشت، خیلی کم بودند (از کیا، ۱۳۸۶: ۲۶۷)، استعمارگران در این مناطق سکنی گزیدند (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۸۰) و تاریخ، فرهنگ و تمدن خود را به این مناطق انتقال دادند (از کیا، ۱۳۸۶: ۲۶۷). این مناطق از آغاز، شاهد توسعه سرمایه دارانه و در واقع زائده از سرمایه داری تجاری اروپای غربی شد (بشیریه، ۳۸۰: ۱۳۸۶) و منجر به توسعه مستقل آن ها گردید (بلامی فوستر، ۴) ولی در استعمار نیمه اسکانی، مناطق تحت استعمار، اولاً جمعیت گسترده بومی داشت، ثانیاً، این جمعیت دارای فرهنگ غنی و قابل مقایسه با اروپاییان بودند (از کیا، ۱۳۸۶: ۲۶۷) هدف اروپاییان در این مناطق، نه سکونت، بلکه انتقال ثروت بود (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۸۰).

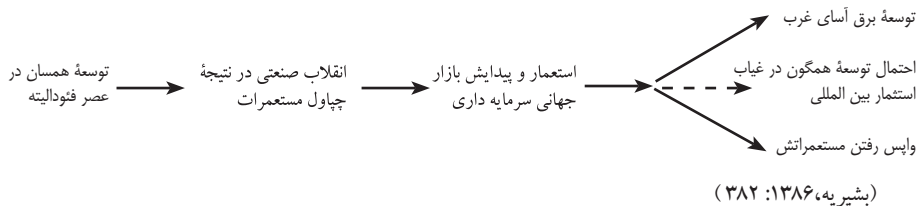
کشورهای اروپای غربی در این مناطق دست به غارت عریان و نیمه عریان تجاری زده و ثروت عظیمی از کشورهای قربانی خود را چپاول کردند و این کار منجر به انتقال منابع و ثروت های فوق العاده عظیمی از آن جا گردید و ضربات کاری به این کشورها وارد کرد (بلامی فوستر، ۵) در این مناطق، استعمار باعث استقرار کشاورزی تک محصولی، از بین رفتن صنایع ملی در آن کشورها و ورود به تقسیم کار جهانی شد (از کیا، ۱۳۸۶: ۲۶۷) با پیدایش نظام تقسیم کار جهانی، هر منطقه ای موظف به تولید کالای خاصی شد و در نتیجه، اقتصاد متعادل مستعمرات جدید دچار اختلال گردید؛

صادرات و واردات که در اقتصادهای گذشته جنبه حاشیه ای و حتی تجملی داشت، به رابطه اصلی اقتصاد بین المللی تبدیل گردید؛ افزایش واردات غربی موجب ورشکستگی صنایع بومی مستعمرات شد؛ سرمایه داری جهانی، اقتصادهای ماقبل سرمایه داری را به نحو "پیرایش کرد" که به صورتی مکمل برآورنده نیازهای بازار جهانی باشند (بشیریه، ۳۸۰: ۱۳۸۶) و این بیشتر در مورد آن کشورهای عمده جهان آشکار بوده است که صادر کننده مواد اولیه و اصلی بوده اند (بلامی فوستر، ۷).

رخنه روابط پولی و بازاری در اقتصادهای معیشتی، نوعی سرمایه داری وابسته ایجاد کرد (بشیریه، ۳۸۰: ۱۳۸۶) وابستگی اقتصاد کشورهای حاشیه ای به سرمایه های خارجی و بازار کشورهای پیشرفته سرمایه داری و نه رفع نیازهای داخلی کشور، از هم گسیختگی اقتصاد این کشورها را الزام آور می کند؛ این وابستگی اشکال مختلف به خود می گیرد از جمله: پرداخت بخشی از مازاد اقتصادی به سرمایه گذاران خارجی و سرمایه گذاری بخش دیگری توسط انحصارات فراملی در این کشورها؛ در مجموع، بخش بزرگی از مازاد اقتصادی جهان توسعه نیافته دائماً به حساب بهره و سود به کشورهای پیشرفته انتقال یافته است (بلامی فوستر، ۷)، باران این تصور را که سرمایه های خارجی ممکن است در نهایت به حال کشورهای جهان سوم مفید باشند، رد می کند و عقیده دارد که توسعه اقتصادی این کشورها تنها از طریق انقلاب اجتماعی امکان پذیر است، انقلابی که در آن مازاد اقتصادی به جای انتقال به خارج، در جهت توسعه صنعتی به کار گرفته شود (لهسای زاده، ۱۳۸۵: ۴۳).

پل باران برای اثبات نظریه خود، دو مورد تاریخی یعنی هندوستان و جاپان را مقایسه کرده است؛ به موجب شواهد تاریخی، هندوستان در قرن ۱۸ از لحاظ توسعه شیوه ها و روش های تولیدی و تجاری هم سطح سایر کشورهای جهان بود، مردم هند انرژی صنعتی زیادی داشتند و به شهادت برخی ناظران از شایستگی لازم برای انباشت ثروت و سرمایه برخوردار بودند، اما از آغاز فعالیت کمپنی هند شرقی، اوضاع دگرگون شد؛ بر اساس یک برآورد، در فاصله سال های ۱۷۵۰ و ۱۸۲۰، ثروت معادل ۵۰۰ تا ۱۰۰۰ میلیون پوند از هندوستان به انگلستان سرازیر شد (بشیریه، ۳۸۰: ۱۳۸۶)، باران در این باب به طرح یک سؤال می پردازد با این عنوان که "چرا انقلاب صنعتی باید در سال ۱۷۵۰ در انگلستان صورت گیرد؟" و سپس میان استعمار هند در این سال ها و وقوع انقلاب صنعتی، رابطه معنی داری برقرار می کند (از کیا، ۱۳۸۶: ۲۶۹)، یعنی درست در دوران چپاول هند بود که انقلاب صنعتی در انگلستان به شکوفایی رسید، قبل از آن، دستگاه های بافندگی در انگلستان و هندوستان شبیه هم بودند (بشیریه، ۳۸۰: ۱۳۸۶) پل باران بدین صورت نتیجه گیری می کند که با دخالت استعمار است که توسعه یافتگی و توسعه نیافتگی لازم و ملزوم یکدیگر اند (از کیا، ۱۳۸۶: ۲۶۹) در مقابل، جاپان که از بلای استعمار جان سالم به در برده بود، توانست پویای مادی و طبیعی خود را طی کند (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۸۱) باران، توسعه اقتصادی جاپان را مدیون گرفتار نشدن در حکومت استعماری و عدم وابستگی به

سرمایه داری جهانی (پیش از توسعه صنعتی) می داند: جاپان تنها کشور در آسیا بود که از استعمار و وابستگی به سرمایه داری اروپای غربی و آمریکا جان سالم به در برد و فرصتی برای توسعه مستقل ملی به دست آورد (از کیا، ۱۳۸۶: ۲۶۹)، فقر منابع معدنی و طبیعی جاپان و رقابت دولت های امپریالیست، در رهیدن آن کشور از چنگال استعمار مؤثر بود، به نظر باران، امکان داشت بدون سلطه سرمایه داری و امپریالیزم غرب، کشورهای دیگر نیز راه جاپان را بیمایند و به توسعه برسند، اما در شرایط وابستگی و توسعه نیافتگی، راه حلی که پیش روی کشورها وجود دارد، نه در انباشت سرمایه داخلی و نه در افزایش توانایی های نیروی کار انسانی بلکه در انقلاب سوسیالیستی نهفته است (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۸۱) استدلال اصلی پل باران را می توان به صورت زیر، نمایش داد:



مفهوم مازاد اقتصادی:

مفهوم اساسی که دریافت صحیح از آن، درک اندیشه پل باران را به دنبال خواهد داشت، مفهوم مازاد اقتصادی ۱ می باشد (از کیا، ۱۳۸۶: ۲۷۰) او با طرح این مفهوم می خواست با این ایدئولوژی غالب و تکراری مقابله کند که گویا عواملی چون کمبود سرمایه و مهارت فنی و یا زیادی جمعیت می تواند عملکرد اقتصادی نارسا و ضعیف کشورهای توسعه نیافته را توضیح دهد؛ تعریف باران از مازاد اقتصادی عبارت بود از "تفاوت میان بازده (تولید) و مصرف در اقتصاد کشور معین" (بلامی فوستر، ۵) در این دیدگاه، نحوه استفاده از این مازاد اقتصادی در امر توسعه نقشی اساسی دارد به گونه که انتقال بخش عظیمی از مازاد اقتصادی کشورهای توسعه نیافته کنونی را در طول تجربه استعماری و مشارکت در نظام سرمایه داری جهانی، علت توسعه نیافتگی این کشورها می داند (از کیا، ۱۳۸۶: ۲۷۰)، باران، سه نوع مازاد اقتصادی را مطرح کرد:

۱. مازاد اقتصادی واقعی (بالفعل): که از تفاوت محصول بالفعل جامعه با مصرف بالفعل به دست می آید (لهسایی زاده، ۱۳۸۱: ۲۵) این همان مازاد یا پس اندازی است که در تئوری های اقتصادی از آن نام برده می شود، مازاد واقعی و تحقق یافته با این مفهوم در کشورهای توسعه نیافته، کاملاً ناچیز است و در نتیجه منجر به این برداشت می شود که مشکل این کشورها کمبود سرمایه و نبود مزمین مازاد برای سرمایه گذاری است (بلامی فوستر، ۵) با تکیه بر مازاد بالفعل که مقدار آن برابر است با پس انداز جاری یا تراکم سرمایه در شکل های مختلف، از قبیل امکانات و تجهیزات تولید، موجودی انبارها، موجودی های ارز خارجی و ذخیره طلا؛ باران معتقد است که مازاد داخلی کشورهای عقب مانده، به جای آنکه در همان جا از نو سرمایه گذاری شود و موجبات پیشرفت را فراهم آورد، به وسیله امپریالیزم، تصاحب و به خارج جذب می شود، بدین ترتیب کشورهای عقب مانده از توان و امکانات لازم برای سرمایه گذاری و پیشرفت محروم می شوند، به عبارت دیگر، غارت سهم بزرگی از مازاد اقتصادی اندوخته جاری این کشورها، کمبود شدیدی را در به جریان افتادن سرمایه های آنها بوجود می آورد و رقابت ویرانگر خارجی، بدون شک صنایع نوزاد و یا نوپای آنان را از پا در می آورد (لهسایی زاده، ۱۳۸۱: ۲۵)

۲. مازاد اقتصادی بالقوه: که عبارت است از تفاضل مصرف ضروری از محصولی که تولید آن در شرایط فنی و طبیعی معین و با امکانات تولیدی موجود، ممکن باشد (لهسایی زاده، ۱۳۸۱: ۲۵)، یعنی در مازاد اقتصادی بالقوه بر خلاف مازاد اقتصادی بالفعل، مصرف به "مصرف کالاهای اساسی و ضروری" محدود می شود و بازده اقتصادی نیز حاصل تمام امکانات و منابع تولیدی موجود است؛ لازمه تحقق مازاد بالقوه، تغییر مؤثر در سازمان تولید و توزیع محصول اجتماعی و تغییرات ژرف در ساخت جامعه است (ازکیا، ۱۳۸۶: ۲۷۱)، باران اتلاف مازاد بالقوه را در چهار حوزه مورد بررسی قرار می دهد:

الف: مصرف بیش از اندازه جامعه

ب: اتلاف بازده در اثر وجود کارگران غیر مولد

ج: اتلاف بازده در اثر سازماندهی غیر عقلانی و هدر دهنده دستگاه های تولیدی موجود

د: اتلاف بازده در اثر وجود بیکاری آشکار و پنهان

نکته در اینجاست که گرچه در کشورهای توسعه نیافته، مازاد واقعی معمولاً ناچیز است، اما مازاد اقتصادی بالقوه که می تواند از طریق فرآیند "دگرگونی بنیادی" در سازماندهی اجتماعی بسیج شود، بسیار زیاد است (بلامی فوستر، ۵).

۳. مازاد اقتصادی با برنامه: عبارت است از تفاضل محصول "حد مطلوب" (بهینه) جامعه در شرایط طبیعی و فنی خاص یک دوره تاریخی معین بر اساس استفاده "مطلوب" و مطابق برنامه از همه امکانات تولیدی موجود از حجم مصرف "مطلوب" (لهسایی زاده، ۱۳۸۱: ۲۵)، مفهوم مازاد اقتصادی با برنامه در شرایط کاملاً متفاوت سوسیالیستی صدق می کند؛ مازاد با برنامه می تواند از مازاد بالقوه به طور چشم گیری، کم تر باشد چرا که بازده بهینه می تواند از بازده بالقوه، کم تر و مصرف بهینه از مصارف اساسی، بیش تر باشد، مازاد با برنامه با این احتساب در نظر گرفته می شود که از یک سیاست علمی و عقلانی در جهت حفظ منابع انسانی و طبیعی استفاده شود (بلامی فوستر، ۵-۶).

پل باران تأکید کرده است که جواب به امپریالیزم و فراتر از آن، جواب به سرمایه داری را نمی توان صرفاً در دستیابی به مازاد بالقوه و بسیج آن جستجو کرد، در واقع موضوع آنقدرها مربوط به بهره گیری از تفاوت میان مصرف اساسی و بازده بالقوه برای رسیدن به کشورهای پیشرفته نیست، بلکه هدف بنیادی، پایان دادن به تولید، صرفاً به خاطر تولید (یا مازاد، محض خاطر مازاد) و سازمان دادن جامعه در راستای مناسب ترین نوع مصرف و متناسب با نیازهای واقعی و اصیل انسان است: جامعه که در آن مازاد اقتصادی و مصرف آن به طور دمکراتیک برنامه ریزی شود، پیام اصلی پل باران که در نظریه "مازاد با برنامه" او گنجانده شده است، عبارت بود از: "امکان برقراری جامعه خردگرا، عدالت خواه و دوام پذیر که هدف آن تأمین نیازهای اصیل و واقعی انسان به بهترین وجه باشد" در هر تلاشی از این نوع، اشتباهاتی روی خواهد داد، اما نکته تعیین کننده در اینجاست که در این صورت، از این پس نا بخردی، دیگر سرشتی ساختار جامعه نخواهد بود - آن چنان که در سرمایه داری است؛ پل باران در پایان نقد کلی اش از سرمایه داری بر این نکته تأکید می کند که قلمرو آزادی عمل و امکان از سر گرفتن مجدد مبارزه برای آزادی انسان ها همیشه وجود داشته و دارد (بلامی فوستر، ۱۴).

آندره گوندر فرانک^۲

فرانک از چهره های شاخص نظریه وابستگی است، این اهمیت نه از آن روست که وی مفاهیم نو و بدیعی را در این دیدگاه وارد کرده است، بلکه بیش تر به دلیل عمومی سازی اندیشه های این نظریه است (ازکیا، ۱۳۸۶: ۲۷۴)

فرانک در یکی از مقالات اولیه خود تحت عنوان "جامعه شناسی توسعه و توسعه نیافتگی جامعه شناسی" بر نگرش های جامعه شناسانه رایج نسبت به مسئله توسعه و توسعه نیافتگی تاخته است بویژه نظریات نوسازی اولیه و تصور دو وضع ایستای جامعه سنتی و جامعه مدرن به شیوه نظریه فونکسیو

1. Optimum

2. Andre Gunder Frank

3. Popularizn

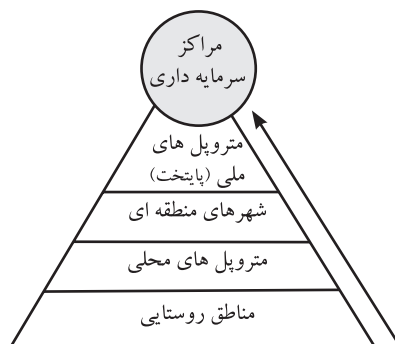
نالیستی تالکوت پارسونز و گذار رمزآمیز و اجتناب ناپذیر از یک وضع به وضع دیگر را مورد انتقاد قرار داده است (بشیریه، ۳۸۲: ۱۳۸۶)، براساس این گونه نظریات، کشورهای تازه استقلال یافته و سنتی آسیایی و آفریقایی به تدریج فرآیند تجدد و مدرنیسم را طی خواهند کرد و با تحول اقتصادی و بسیج اجتماعی به دمکراسی پارلمانی از نوع غربی آن خواهند رسید، در این دیدگاه، جامعه عقب مانده به عنوان جامعه سنتی و جامعه پیشرفته به عنوان جامعه مدرن تلقی می شود، اما از دید فرانک، عقب ماندگی وضع سنتی نیست بلکه توسعه یافتگی و عقب ماندگی هر دو وضع "مدرن" هستند؛ عقب ماندگی و توسعه هر دو با هم پدید آمده اند و برای فهم چگونگی پیدایش آن دو باید به نظام اقتصاد جهانی مراجعه نمود، هیچ جامعه را نمی توان خارج از متن این نظام به درستی فهمید و وضع عقب ماندگی محصول ادغام اقتصادهای مناطق عقب مانده امروزی در درون نظام سرمایه داری جهانی بوده است، به عبارتی، عقب ماندگی، وضع کودکی جوامع نیست بلکه وضع بیماری آن هاست و این بیماری هم مزمن (یا نتیجه عوامل داخلی) نیست بلکه بر اثر پیدایش بازار جهانی عارض شده است. (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۷۸). فرانک نظریه پنج مرحله ای والت روستو در روند توسعه اقتصادی را نیز مورد انتقاد قرار داد. فرانک عقیده داشت که روستو به طور انتزاعی، مراحل توسعه غرب را به عنوان مراحل اجتناب ناپذیر برای وقوع توسعه اقتصادی در دیگر مناطق جهان عنوان می کرد. از دید فرانک، نظریاتی شبیه نظریه روستو توضیحی بر واقعیت به شمار نمی آیند. دیگر جامعه سنتی به مفهوم مورد نظر روستو وجود ندارد بلکه چنین جوامعی در اقتصاد سرمایه داری جهانی ادغام شده و ویژگی های مدرنی به دست آورده اند که مهم ترین آنها توسعه نیافتگی است، مهم ترین اشکال چنین نظریاتی این است که وابستگی متقابل میان جهان توسعه یافته و جهان توسعه نیافته را در نمی یابند، در حقیقت، جهان پیشرفته صنعتی به طور مجزا توسعه نیافته بلکه با ادغام اقتصادهای دیگر در درون خود از قرن پانزدهم به بعد توسعه پیدا کرده است، از همین روست که توسعه و توسعه نیافتگی لازم و ملزوم یکدیگر و هر دو وضع جدید است امروزه دیگر باید به جای سخن گفتن از جوامع سنتی، از جوامع وابسته و "واپس ماندگی یافته" سخن گفت (بشیریه، ۳۸۳: ۱۳۸۶).

فرانک در بخش دیگری از کارهای خود، دیدگاه های اشاعه گرایانه را مورد انتقاد قرار می دهد، او این عقیده را که می توان توسعه را به جهان سوم عرضه کرد، رد می کند (از کیا، ۱۳۸۶: ۲۷۷) و بیان می دارد که مراحل توسعه در همه کشورهای یکسان نیست و کشورهای توسعه نیافته لزوماً از همان مراحل کشورهای توسعه یافته نمی گذرند (لهسای زاده، ۱۳۸۵: ۴۴)، فرانک کتاب "سرمایه داری و توسعه نیافتگی در آمریکای لاتین: موارد تاریخی شیلی و برزیل" را با نقد دیدگاه های "دوگانه انگار" در خصوص توسعه نیافتگی آغاز کرده است، بر طبق این گونه دیدگاه ها، جوامع

دوگانه از دو بخش مجزا تشکیل شده اند، یکی بخش پویا و مدرن سرمایه دارانه و دیگری بخش ایستا و سنتی و روستایی و معیشتی؛ مشکل اصلی از نظر دوگانه انگاران، فقدان رابطه میان این دو بخش و راه حل توسعه نیافتگی در ایجاد ارتباط میان آن دو و بسط خصوصیات بخش اول به بخش دوم است، بنابراین، از همین دیدگاه، مسئله عقب ماندگی و توسعه نیافتگی و نیز راه حل آن، مسئله بومی و داخلی است، بر عکس، به نظر فرانک، امکان انزوای اقتصاد معیشتی از اقتصاد سرمایه داری چه در سطح ملی و چه در سطح جهانی وجود ندارد (بشیریه، ۳۸۴: ۱۳۸۶)، برای همین، فرانک مفهوم "مادر شهر اقمار" را مطرح می کند: به نظر فرانک، نظام سرمایه داری همواره کوشش در خلق مراکز بزرگ سرمایه "مادرشهر" دارد؛ این مراکز "مادرشهرها" با مادرشهرهای کوچکتر و کوچکترها با مراکز پایین تر در ارتباط اند، به طوری که کوچکترها، "اقمار" بزرگ ترها محسوب می شوند، چنین ساخت وابستگی چون زنجیری به هم پیوسته و محکم از مادرشهر جهانی سیستم سرمایه داری شروع و تا پایین ترین و مطرود ترین بخش کشاورزی جهان سوم ادامه پیدا می کند و به عبارت دیگر در درون کشورهای توسعه نیافته نیز میان پایتخت آن، که بالنسبه پیشرفته است و دورافتاده ترین و فقیرترین مناطق آن، چنین رابطه استعمار گرایانه وجود دارد، این زنجیره استعمار تنها به مناطق جغرافیایی محدود نمی شود بلکه رابطه میان مالک و دهقان نیز دقیقاً نوعی از شکل رابطه مادرشهر اقمار است که قابل مقایسه با ارتباطی که میان مناطق اقتصادی وجود دارد، می باشد؛ این رابطه استعماری از یک دهقان بولیوی شروع می شود و طی سلسله زنجیره هایی به هم پیوسته به سرمایه دار نیویارکی ختم می شود (از کیا: ۱۳۸۵: ۵۸)، اینجاست که فرانک می گوید:

ما به شبکه کامل از متروپل ها و اقمار بر می خوریم که از متروپل جهانی آغاز و به هاسیندا یا تجار روستایی، که از اقمار مرکز متروپل تجاری داخلی است، و کشاورزان را به صورت اقمار خود در می آورد، ختم می شود، هیچ بخشی از این شبکه، مستقل نیست، چون ساختار سرمایه داری به صورت متروپل - اقمار (ملی و بین المللی) به طور گریز ناپذیری به هم پیوند خورده اند (نولدز، ۱۰۴: ۱۳۸۴).

فرانک، تصویری هرم گونه از نظام سرمایه داری جهانی ارائه می دهد که در قاعده آن مناطق روستایی پیرامون، که از طریق تجارت با متروپل های محلی پیوند دارند، قرار می گیرند، این متروپل های محلی نیز اقمار متروپل های بزرگتر که شهرهای منطقه ای هستند به شمار می آیند که این شهرها نیز از اقمار اقتصاد های ملی پیرامون (پایتخت یا بندر اصلی) هستند (آزاده، ۱۳۸۰)



(منبع: آزاده، ۱۳۸۰)

به اعتقاد فرانک، مکانیزم این مدل که از طریق بازارهای جهانی و محلی عمل می نماید، طوری است که موجب عقب افتادگی کشورهای جهان سوم و توسعه اقتصادی کشورهای پیشرفته می گردد، فرانک این عقب افتادگی اقتصادی را بازتاب منطقی گسترش سیستم سرمایه داری در مناطق استعماری می داند؛ فرانک در توجیه نظری عقب ماندگی استدلال می نماید که مراکز بزرگ سرمایه داری (مادرشهر جهانی) به رشد و توسعه "مادرشهرهای ملی" در کشورهای توسعه نیافته کمک می نماید و از این فراگرد، پیوندی عمیق از نقطه نظرهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بین مادرشهر جهانی و مادرشهرهای ملی به وجود می آید؛ رشد مادرشهر ملی موجب استحکام پیوندهای بورژوازی ملی و بورژوازی جهانی می گردد، به طوری که این دو در استعمار طبقات محروم و آنچه که وی "استعمار شدگان داخلی" می نامد، مشترکاً اقدام می نمایند، این نظام، تمایل زیادی به تغییرات اجتماعی در جهت منافع خود دارد، به طوری که اگر بخش هایی از جامعه قادر به هماهنگی با سیر تکاملی ساخت جدید نباشند، سرانجام حذف می گردند.

در هر حال، این روند تکاملی موجب ثروتمند تر شدن کشورهای غنی و فقیر تر شدن کشورهای فقیر می گردد، فرانک معتقد است تا زمانی که کشورهای جهان سوم مواد اولیه مورد نیاز کشورهای صنعتی استعمارگر را تولید می کنند، نابرابری اقتصادی وجود دارد و مکانیزمی پیچیده همواره در جهت افزایش این نابرابری عمل می کند، فرانک نابرابری اقتصادی را اجتناب ناپذیر و ناشی از رشد عظیم سرمایه داری و وجود امپریالیزم جهانی می داند (از کیا، ۱۳۸۵: ۵۹)، فرانک امپریالیزم را در مفهوم گسترده به عنوان آخرین مرحله قاطع رخنه اقتصادی در کشورهای جهان سوم طبق منافع سرمایه انحصارگرا در کشورهای سلطه گر تعریف می کند، این تعریف بر این فرضیه استوار است که پیرامون، اگر به خاطر مداخله سرمایه انحصاری خارجی نبود، می توانست خود را نوسازی کند،

فرانک عقیده دارد که سرمایه داری انحصارگرا نه تنها باعث تداوم عقب افتادگی مناطق پیرامونی می شود، بلکه آن را مرتب بدتر هم می کند و دلیل آن، کاربرد سرمایه سرمایه گذاری و برقراری انحصارات بزرگ برای استثمار مواد خام این مناطق به سود کشورهای سلطه گر است (مومسن، ۱۳۸۳: ۱۵۴)، ارزش منابع در هر منطقه به وسیله این انحصارات بزرگ و نیازهای آن ها تعیین می شود و بهره برداری از منابع بر سرنوشت اقتصادی کشورهای تحت استثمار، آثار تعیین کننده ای باقی می گذارد. در این مناطق وجه تولیدی به نحوی تعدیل شده که متناسب با فرآیند انباشت سرمایه در متروپل باشد، برعکس، هر جا نیاز و توجه این انحصارات به منابع محلی اندک بوده، امکان توسعه مستقل پیدا شده است (بشیریه، ۳۸۶: ۱۳۸۶).

این انحصارهای جدید سعی دارند از طریق سرمایه گذاری و اعمال سیطره بر کالاها و دیگر بازارها، ارزش اضافی کسب کنند، آنها با ایجاد روابط متروپل - اقماری که موجب نهادینه شدن پیوند الگوی توسعه کشورهای اقماری به نظام استثماری می شود، ارزش اضافی را کسب می کنند (رینولدز، ۱۰۴: ۱۳۸۴)

در رابطه با ماهیت اجتماعی دولت در کشورهای پیرامونی و وابسته به سرمایه داری جهانی باید گفت که فرانک بر ابزارگونگی دولت پیرامونی نسبت به بورژوازی جهانی تأکید می کند، دولت پیرامونی به گونه ساختاری در حدود ساخت اقتصاد سرمایه داری جهانی مقید و محدود است و از همین رو فاقد هرگونه استقلال معنی دار است (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۸)، شرکت های چند ملیتی بر همه عوامل مؤثر در توسعه تسلط کامل و همه جانبه دارند و کم تر نقشی برای دولت باقی مانده است، دولت به سبب بنیان ضعیف اش، توان ایجاد هماهنگی بین نیروهای داخلی را در فرآیند فعالیت های اقتصادی و سیاسی ندارد و فقط ابزار طبقه حاکم و شرکت های چند ملیتی است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۱).

سرمایه داران و نخبگان کشورهای پیرامونی نیز کمتر قادر به پایه گذاری فعالیت های اقتصادی متنوع و مستقل هستند و از این رو، آنان فقط به واسطه هایی بین خریداران غنی و تولید کنندگان (دهقانان) فقیر تبدیل شده اند، فرانک آنان را "نخبگان اقماری" (کمپرادور)^۱ می خواند که ثروت و نوع زندگی شان بیشتر و بیشتر به فعالیت های اقتصادی نخبگان در مرکز، وابسته است (ویستر، ۱۳۸۱: ۷۷)، این نخبگان اقماری (بورژوازی محلی) به نحوه فراینده به فرآیند انباشت سرمایه جهانی، وابسته هستند (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۸۷) و بیشترین تلاش های آنان در جهت خدمات رسانی به نظام صادرات و وارداتی بوده است که سرمایه داران خارجی در بازار بین المللی به وجود آورده اند (آزاد ارمکی، ۱۳۷۱) در حالی که سردمداران جهان سوم به خاطر چنین روابطی از سطح بالای زندگی برخوردارند،

توده ها، محرومیتی مزمن را تجربه می کنند (وبستر، ۱۳۸۱: ۷۷)، با توجه به آنچه بیان شد، می توان نتیجه گرفت که در نظریه های فرانک جایی برای سرمایه داری ملی وجود ندارد و بنابراین او، برنامه های توسعه اقتصادی مبتنی بر رشد سرمایه داری ملی را محکوم به شکست می داند (حریری اکبری، ۱۳۸۷: ۶۹).

در جمع بندی نظریات فرانک می توان بیان داشت که وی توسعه یافتگی و توسعه نیافتگی را دو روی یک سکه می داند، از نظر او "توسعه کشورهای غربی به قیمت توسعه نیافتگی کشورهای جهان سوم تمام شده است" (لهسای زاده، ۱۳۸۵: ۴۴) و نتیجه می گیرد که توسعه و عدم توسعه اقتصادی صرفاً مرتبط و کیفی نیستند، آنها مرتبط و کمی هستند، چرا که هر کدام از نظر ساختاری شکل متفاوتی دارند ولی با این وجود متأثر از رابطه با دیگری هستند (الهی، ۱۳۸۶: ۲۹۱ - ۲۹۲).

انتقادات بر نظریه وابستگی:

دیدگاه وابستگی در طول حیات خود مورد انتقادات چندی قرار گرفته است که در اینجا سعی می شود به مهمترین آنها اشاره شود، از جمله مهمترین این انتقادات، عدم توجه کافی نظریه وابستگی به حوزه سیاست و حکومت و تلقی آن حوزه در کشورهای در حال توسعه به عنوان زائده بر پیکر نظام سرمایه داری جهانی بوده است، در نتیجه این عدم توجه، اهمیت ساخت دولت و مبارزات نیروهای درونی و نقش طبقات اجتماعی در این کشورها به دست فراموشی سپرده می شود و درجات تنوع در وابستگی و توسعه نیافتگی کشورهای مورد نظر نادیده می ماند.

از دید منتقدین، چارچوب کلی وابستگی، تنوعات ملی بسیاری را نادیده می گذارد و برخی اثرات مثبت رابطه میان مرکز و پیرامون را برای توسعه و صنعتی شدن کشورهای در حال توسعه و همچنین امکان توسعه سرمایه دارانه مستقل برخی از آن کشورها را از قلم می اندازد (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۹۲)، برخی از منتقدین بیان کرده اند که بر خلاف نظریه فرانک، دولت پیرامونی به هیچ روی کارگزار منفعل سرمایه خارجی نیست، بلکه دستگاه سلطه است که به صورت دیالکتیکی با عوامل بین المللی ارتباط دارد (بشیریه، ۳۹۴: ۱۳۸۶)، انتقاد دیگری که وجود دارد بیان می دارد که نظریه وابستگی ایستاست، یعنی گرچه در برخی از انواع آن، امکان توسعه پویا تشخیص داده می شود اما تنها، اشکال وابستگی تغییر می کند و نه وضع یا شرایط خود وابستگی (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۱۳۷) نظریه وابستگی، مفهوم توسعه را بر مبنای الگوی توسعه سرمایه داری کشورهای استعمارگر غربی که آن را تجربه کرده اند، تعریف می کند (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۱۳۸)، هر چند نظریه پردازان وابستگی قطع رابطه با جهان سرمایه داری را پیشنهاد می دهند اما چگونگی قطع رابطه و نوع خط مشی و سیاستی که باید پس از قطع رابطه دنبال شود، روشن نگردیده است، از طرف دیگر، تصور این که

امپریالیزم پدیده یکپارچه می باشد، غلط است. بدین لحاظ است که کشورهای توسعه نیافته سعی می کنند در زمان تضاد بین کشورهای امپریالیستی، به انجام کارهای مورد نظرشان اقدام کنند (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۱۳۹ - ۱۴۰)

ابراین، می گوید:

فرانک به ما یک بحث دایره ای ارائه می دهد: کشورهای وابسته، کشورهایی هستند که فاقد ظرفیت برای رشد خود جوش هستند و این فقدان به دلیل وابستگی ساختارهای آنان است، این مسئله به تنهایی چیز زیادی جز اینکه اقتصادها خود محور نیستند و برای رشد وابسته به یکدیگر می باشند، نمی گوید، و مسئله که مشخصاً مختص کشورهای جهان سوم باشد، در آن به چشم نمی خورد، برای مثال، کانادا به شدت به سرمایه آمریکایی وابسته است، اما خود دارای اقتصاد توسعه یافته می باشد، علاوه بر آن، همان طور که تربورن می گوید طرح این نظر از طرف نظریه پردازان وابستگی که اقتصاد جهانی یک سیستم است، بدان معنی است که تمامی بخش های آن به طریقی به یکدیگر وابسته اند (وبستر، ۱۳۸۱: ۷۸ - ۷۹).

جایروس بنجی در انتقاد از دو کتاب فرانک (سرمایه داری و توسعه نیافتگی در آمریکای لاتین و انباشت جهانی) می گوید: این کارها، کارهایی هستند "فاقد شکل" و تکرار عقیده واحد، که بصورت حاشیه ای در کنار اصل سلسله موضوعات به کار می روند و نمودهای ملال آور و خیالی متنوعی به خود می گیرند (حریری اکبری، ۱۳۶۳: ۲۶).

گیدنز به نقل از بلاستروم بیان می کند:

اینکه مانند فرانک بگویم که شکوفایی و پیشرفت جوامع صنعتی در نتیجه بهره کشی آنها از کشورهای فقیرتر حاصل گردیده است، اشتباه است، زیرا منابعی که آنها از این کشورها بدست آورده اند در مقایسه با فرایندهای رشد صنعتی که در درون خودشان ایجاد گردید، اهمیت اندکی داشت. (گیدنز، ۵۸۲: ۱۳۸۵)

انتقادات مارکسیستی بر نظریه وابستگی:

در برخی تحلیل های مارکسیستی اشاره می شود که بر خلاف نظریه وابستگی، بسط سرمایه داری در نظام های اقتصادی پیرامونی، وجوه تولید ماقبل سرمایه دارانه را کاملاً از میان نمی برد بلکه آن ها را به نحوی "تعدیل می کند" که متناسب با مقتضیات وجوه تولید سرمایه داری شوند، حتی وجوه تولید سرمایه داری می تواند برخی از ابعاد وجوه تولید ماقبل سرمایه دارانه را تشدید و "بازسازی"

کند (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۹۶).

لاکلاو در کتاب "فیودالیزم و سرمایه داری در آمریکای لاتین" بیان می دارد که:

بر خلاف نظریه فرانک، سرمایه داری از قرن شانزدهم تسلط نیافته است، زیرا سرمایه داری (آنچنان که فرانک می گفت) صرفاً به معنای تولید برای کسب سود در بازار نیست، بلکه ویژگی اساسی سرمایه داری پیدایش "نیروی کار آزاد" بوده است، بر اساس این تعریف، سرمایه داری نه در اروپای قرن شانزدهم پدید آمده و نه در کشورهای پیرامونی قرن بیستم پیدا شده است (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۹۷).

لاکلاو بیان می دارد که:

پیچیدگی ترکیب اجتماعی طبقات مسلط در کشورهای پیرامونی، پدیده است که از نظر نظریه پردازان وابستگی نا دیده مانده بود یعنی گذشته از نمایندگان سرمایه کشور متروپل، طبقات فیودالی و شبه فیودالی و بورژوازی ملی نیز در کشورهای پیرامونی بر ساخت دولتی تأثیر می گذارند و در مورد هر کشور، ائتلاف خاصی از این طبقات دارای سلطه است (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۹۸).

انتقاد دیگری که لاکلاو به فرانک دارد این است که او هرگز توضیح نمی دهد که چرا برخی از ملل، نیازمند توسعه نیافته ماندن سایر ملت ها هستند تا روند توسعه خویش را دنبال کنند، خود لاکلاو طی نقد مجادله انگیزش به این پرسش چنین پاسخ می دهد: "توسعه سرمایه داری صنعتی در کشورهای متروپل لزوماً به حفظ مناسبات تولیدی ماقبل سرمایه داری در مناطق پیرامونی وابسته است (حریری اکبری، ۱۳۶۳: ۲۶).

جمع بندی:

نظریه وابستگی بر خلاف نظریه مارکسی کلاسیک معتقد به نابودی نظام سرمایه داری - برای رهایی کشورهای جهان سوم - نیست بلکه اعتقاد دارد که پیوند وابستگی که میان کشورهای سرمایه داری و پیرامونی وجود دارد، باید قطع گردد تا زمینه برای رهایی و توسعه یافتگی کشورهای جهان سوم مهیا گردد.

این نظریه توسط اندیشمندان زیادی ساخته و پرداخته شده که می توان گفت یکی از مهم ترین آن ها، پل باران است که شاید بتوان او را - به دلیل تأثیر عمده که کتاب مشهور او یعنی "اقتصاد سیاسی رشد" بر جای گذاشت - بنیان گذار نظریه وابستگی نامید.

یکی دیگر از نظریه پردازان مهم این دیدگاه، "آندره گوندر فرانک" است که هر چند در دهه ۱۹۸۰ از اندیشه های مارکسیستی و سوسیالیستی خود برگشت، ولی می توان گفت او یکی از تأثیرگذارترین و مؤثرترین کسانی است که در دهه های ۶۰ و ۷۰ با دیدی مارکسیستی، به بررسی عمیق علل عقب ماندگی در کشورهای آمریکای لاتین پرداخت و با به کار بردن اصطلاح "توسعه توسعه نیافتگی" روشنگری های زیادی در این باب به دست داد.

در کل می توان گفت هر چند تئوری وابستگی اغلب به بحث کم ارزش تقلیل داده شد و توسط نظریه پردازان نظام امپریالیستی و مارکسیست های سنتی سخت مورد انتقاد قرار گرفت و پایان آن نیز بارها اعلام شد، اما این چشم انداز "جهان سومی" به مسئله توسعه و نقد بنیادی نظام سرمایه داری که پل باران و دیگران پایه گذاری کردند، علاوه بر آنکه در قالب "وابستگی نو" از تحولاتی برخوردار گردیده، هنوز هم پا برجا مانده است.

منابع و مآخذ:

۱. آزاد ارمکی تقی، درآمدی بر "نظریه وابستگی" در جامعه شناسی توسعه، در مجموعه مقالات سمینار جامعه شناسی توسعه (۱)، صفحات ۱۹۳ - ۲۰۷ سمت، ۱۳۷۰
۲. آزاد ارمکی تقی، جامعه شناسی توسعه، تهران: نشر علم، چاپ اول: ۱۳۸۶
۳. آزاده، خ، تئوری وابستگی و نظریه مرکز - پیرامون، روزنامه همشهری: ۲۰ شهریور ۱۳۸۰، شماره ۲۵۰۰
۴. ازکیا مصطفی و غفاری، غلامرضا، جامعه شناسی توسعه، تهران: انتشارات کیهان، چاپ ششم: ۱۳۸۶
۵. ازکیا مصطفی، جامعه شناسی توسعه و توسعه نیافتگی روستایی ایران، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ هفتم: ۱۳۸۵
۶. الهی همایون، شناخت ماهیت و عملکرد امپریالیزم، تهران: نشر قومس، چاپ دوم: ۱۳۸۶
۷. بشیریه حسین، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم: اندیشه های مارکسیستی، تهران: نشر نی، چاپ هفتم: ۱۳۸۶
۸. حریری اکبری محمد، مقاله "تئوری وابستگی و اندیشه پردازان آن" در نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۱۳۳، پاییز ۱۳۶۳ (صفحات ۱۹-۴۲)
۹. حریری اکبری محمد، مدیریت توسعه، تهران: نشرنی، چاپ اول: ۱۳۸۷
۱۰. رینولدز چارلز، و جوه امپریالیزم، ترجمه سید حسین سیف زاده، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ سوم: ۱۳۸۴
۱۱. فوستر جان بلامی، مقاله نظام جهانی امپریالیستی، ترجمه: مرتضی محیط، سایت فرهنگ توسعه
۱۲. گیدنز آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی، چاپ شانزدهم: ۱۳۸۵
۱۳. لهسایی زاده عبدالعلی، جامعه شناسی توسعه، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، چاپ چهارم: ۱۳۸۵
۱۴. لهسایی زاده عبدالعلی و عبدالهی احمد، جامعه شناسی جهان سوم، شیراز، انتشارات نوید، چاپ اول: ۱۳۸۱
۱۵. مومسن ولفگانگ ج، تئوری های امپریالیزم، ترجمه کورش زعیم، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم: ۱۳۸۳
۱۶. وبستر اندرو، درآمدی بر جامعه شناسی توسعه، ترجمه امیرحسین اصغری، تهران: انتشارات کوهسار، چاپ اول:

دکتر جلال خالقی مطلق: دانشی مردی آراسته به چندین هنر^۱

رهنورد زریاب^۲

Email: nebrascenter@yahoo.com

آن مرد، سخت توجهم را به خودش کشانید. مردی بود خوش سیما، با موهای خاکستری، عینک بر چشم و عصا به دست. من، پیش از آن روز، هرگز جلال خالقی را ندیده بودم؛ تصویری از او هم، در جایی ندیده بودم. در آن دم- نمی دانم چرا- در دل گفتم: "این مرد، به یقین که خالقی مطلق است... همان شاه نامه شناس برآوازه!"

چند لحظه بعد که معرفی شدیم، دریافتم که هیچ اشتباه نکرده ام. او، خودش بود- دکتر جلال خالقی مطلق که از آلمان آمده بود. بسیار زود با هم انس گرفتیم. جلال خالقی را، مردی یافتم با دانش و آگاهی ژرف و گسترده و نیز، بسیار فروتن و سخت مهربان و دوست داشتنی.

آشنایی با جلال خالقی، در چارمین نشست انجمن ایران شناسان اروپا دست داد.

چارمین نشست ایران شناسان اروپا، در شهریورماه سال ۱۳۷۸ هجری خورشیدی، در شهر پاریس برگزار شد. این نشست ها، در هر چار سال یک بار، در یکی از شهرهای اروپا، برگزار می شوند. ایران شناسان، از سراسر جهان، در این نشست ها گردهم می آیند و نتایج پژوهش های شان را، با هم کاران شان در میان می گذارند و نیز، در باره این پژوهش ها، به بحث و گفت و گو می پردازند.

۱. عاشق و رند و نظر بازم و می گویم فاش
تا بدانی که به چندین هنر آراسته ام
حافظ

۲. نویسنده و پژوهشگر

انجمن ایران شناسان اروپا، در سال ۱۳۶۲ هجری خورشیدی، در شهر روم پایه گذاری شد. در واقع، ایران شناسان اروپا، بر آن شدند تا به دور از کش مکش ها و بگومگوهای سیاسی، در زمینه های ایران شناسی، به کاوش و پژوهش بپردازند.

نخستین نشست این انجمن، در سال ۱۳۶۶، در شهر تورین ایتالیا برگزار شد. دومین نشست را، در سال ۱۳۷۰، شهر بامبرگ آلمان و سومین نشست را، در سال ۱۳۷۴، شهر دانش گاهی کمبریج بریتانیا میزبانی کردند.

همان گونه که گفته آمد، چارمین نشست انجمن، در پاریس برگزار شد. در این نشست، من هم از شهر مون پلیه دعوت شده بودم. در این نشست، دانش مندان و ایران شناسان، از کشورهای گونه گونه گردهم آمده بودند.

نشست پاریس به پایان رسید. جلال خالقی به آلمان برگشت و من، واپس به شهر مون پلیه رفتم در جنوب فرانسه؛ اما، نامه نویسی میان مان آغاز شد.

من، تا آن روز و آن دیدار نخستین، جلال خالقی را، تنها هم چون یک شاه نامه شناس بزرگ، می شناختم و بس و نیز، می دانستم که شاه نامه او - که با نظر داشت شاه نامه یافت شده در فلورانس، آماده شده بود - زیر چاپ رفته است.

نامه هایی که از خالقی مطلق دریافت کردم، نکته های دیگری را روشن ساختند و من دریافتم که او، تنها یک شاه نامه شناس نیست. دریافتم که او، پژوهش گر عرصه فرهنگ است؛ شاعر است؛ داستان نویس است؛ طنزپرداز است. به یک سخن، به چندین هنر آراسته است. او، نوشته ها و سروده هایش را، در ماه نامه پر و گاهی هم در ماه نامه سنگ، چاپ می کرد و فوتوکاپی بسیاری از این چاپ شده ها را، به من می فرستاد که اکنون همه را دارم.

الف) جلال خالقی، پژوهش گر عرصه فرهنگ است. یکی از نبشته های جالبی که به من فرستاد، "کاروانی زده شد..." نام دارد. این نبشته، در باره سروده بی است که بیهقی در تاریخ خودش آورده است.

هنگامی که امیر محمد - برادر سلطان مسعود - از قلعه کوهتیز به قلعه مندیش فرستاده می شود به فرمان مسعود، هر چه از زر و جامه و جواهر نزد امیرمحمد و حرم او بود، می گیرند. و اما بازهم، هنگام انتقال او، مردان حاجب بکنگین - که مأمور این کار بودند - به این بهانه که آنان چیزی با خودشان نبرند، سخت گیرانه آنان را جست و جو کردند و در این کار، "بسی نامردمی رفت در معنی تفتیش". بیهقی که این رفتار را با امیر محمد "که علی ای حال فرزند محمود بود". نمی پسندد، در بیان تأثیر

خودش، این پنج بیت را، از شاعری به نام لیثی نقل می کند:

کاروانی همی از ری به سوی دَسکَرَه شد
 آب پیش آمد و مردم همه بر قنطرَه^۱ شد
 گله دزدان از دور بدیدند چــــو آن
 هر یکی زیشان، گفتمی که یکی قَسوره^۲ شد
 آن چه دزدان را رأی آمد، بردند و شدند
 بُد کسی نیز که با دزدان همی یک سره شد
 رهروی بود در آن راه، درم یافت بسی
 چون توان گر شد، گویی سخنش نادره شد!
 هر چه پرسیدند او را، همه این بود جواب:
 "کاروانی زده شد، کار گروهی سره^۳ شد"

دکتر خالقی می نویسد: "این شعر، در بحر رَمَل و یا به سخن اهل عروض، در بحر رَمَل مُثَمَّن مخبون محذوف، است اگر نام شاعر آن، واقعاً لیثی باشد، از احوال او خبری نداریم؛ ولی برخی را لیبی دانسته اند که یکی از سراینده گان خراسان در اواخر سده پنجم هجری بود. از دیوان او، نزدیک به دویست بیت بیشتر نمانده است که جز یک قصیده بزرگ و دو بیت در سوگ فرخی و نکوهش عنصری و همین شعر پنج بیتی - اگر از او باشد- بقیه بیت های پراکنده یی است که در فرهنگ ها هم چون شاهد لغات نقل کرده اند."^۴

جلال خالقی، متن این سروده را، بدین گونه به زبان ساده باز می گوید: کاروانی از ری به سوی دَسکَرَه^۵ روانه می شود. این کاروان در راه، به رودی میرسد و هنگام گذر از رود، کاروانیان به خطر می افتند.

"در این هنگام، راهزنان که این را برای حمله بر کاروان در نظر گرفته اند و از دور در کمین نشسته اند، همچون شیر حمله ور می شوند و کاروان را غارت می کنند. از کاروانیان نیز، تنی چند به مصداق "رفیق دزد و شریک قافله" به گروه دزدان می پیوندند و در تاراج قافله با آنان همدست می شوند.

۱. قنطرَه، با زیر یکم و سوم، یعنی سختی و بلا(جلال خالقی)

۲. قَسوره، با زیر یکم و سوم، یعنی شیر(جلالی خالقی)

۳. سره شدن کار، یعنی نیکو شدن و به وجه احسن ساخته شدن کاری(جلال خالقی)

۴. دبیر سیاقی محمد، گنج بازیافته، چاپ دوم، تهران، ۲۵۳۵، صص ۳۴-۴ (خالقی) اما، دکتر محمد جعفر یاحقی و مهدی سیدی، در تاریخ بیهقی چاپ خودشان، با اشاره به چندین مأخذ و مرجع، ثبت لیبی را تأیید می کنند و - تقریباً با قاطعیت می نویسند: ... و هیچ شکی در اصالت این ضبط نمی ماند."

بیهقی چاپ یاحقی و سیدی(۱۳۸۸) شاید، تا کنون، بهترین چاپ بیهقی باشد. این دو پژوهش گر، کار سترگی انجام داده اند. برای نشان دادن گسترده گی کار آنان، همین بسنده باشد که گفته شود که جلد دوم، در یک هزار و هشت صد و سصت و شش صفحه، در بر گیرنده مقدمه، تصحیحات، تعلیقات، توضیحات و فهرست ها است. (رهنورد زریاب)

۵. در جلد دوم تاریخ بیهقی، چاپ دکتر محمد جعفر یاحقی و مهدی سیدی در باره دَسکَرَه آمده است: «نام چند موضع جغرافیایی است که مشهورترین آن ها بین حلوان و بغداد بر سر راه شاه راه مواصلاتی غرب ممالک اسلامی است و به احتمال زیاد، منظور شاعر همین موضع بوده است. (رهنورد زریاب)

"از قضاء رهروی نیز که از آن جا می گذرد و ناظر جریان است، از آنچه از کاروان غارت شده برجای می ماند و یا رهنان هنگام گریز از دست می دهند، به نوایی می رسد؛ ولی این مرد درویش، در اثر این ثروت باد آورده، عقل خودش را می بازد. منتها چون اکنون ثروتمند شده است، هر یاوه بی که از دهانش بر می آید، مردم آن را در ثمین می گیرند. هر چند یاوه های این مرد، یک جمله بیش نیست و آن این که - پس از آن واقعه - هر کس در هر بابی، از او پرسشی می کند، پاسخ او فقط همین است: کاروانی زده شده، کار گروهی سره شد!"

دکتور خالقی می نویسد: "ولی این، فقط شرح ظاهر قضیه است، تفسیر واقعی ماجرا، راه به جای دیگری می برد و اتفاقاً کلید رمز این قطعه، در همان سخن به ظاهر ابلهانه آن مرد است که، در واقع، نه دیوانه بلکه رندی بی نام و نشان و شاید هم، یکی از عقلای مجانین است که سراینده در پشت سخن به ظاهر یاوه او، انتقاد گزنده و طنز آمیز خودش را پنهان کرده است."

کل شعر، در واقع، یک تمثیل باز است که تعبیر واقعی آن، بر خواننده پوشیده نیست و مهارت شگفتی انگیز سراینده نیز، در همین است که گذاشته است در پشت یک رویداد بسیار ساده، یعنی غارت یک کاروان به دست راهزنان، انتقادی سخت و طنزی تلخ، از اوضاع سیاسی و اجتماعی زمان خودش بیان کند و همین نکته است که این شعر کوتاه را، در میان اشعار فارسی، بی نظیر می سازد."

در این جا، دکتور خالقی به کشفی شگفتی دست می یابد، او پیام این سروده را، به گونه فشرده، بر تاریخ سرزمین خودش، گسترش و تعمیم می دهد و بدین نتیجه می رسد که همین یک مصراع، سراسر تاریخ سرزمینش را بازتاب می دهد.

او می نویسد: "آری، همیشه راهزنان خودی و بیگانه آمده اند و گروهی را که از قیل دزدی های خودشان و پدران شان، به مال و جاه رسیده اند، چپاول کرده اند و به نوبه خود، چند صباحی در این مرتع نامحروسه ایران، چریده اند و برای خودشان حیثیتی دروغین ساخته اند تا باز، روزی، به دست رهنان دیگر، غارت شده اند و در این گیرودار، روبهکافی نیز بوده اند که چندی از ته مانده حرامیان شکمی سیر کرده اند و به تملق و چاپلوسی پرداخته اند و اما، آن که واقعاً و همیشه، غارت شده است، ملت بیچاره ایران بوده است و بس."

"و چنین است که این شعر کوتاه را، باید سرود مغانی ملت ایران دانست - سرودی که پیام آن، هنوز از پی قرون، نوایی آشنا و طنین جانگداز دارد که باید آن را همواره خواند و بر حال این ملت ستمدیده و غارت شده مویه کرد!"

هنگامی که این نبشته و این ارزیابی جلال خالقی را خواندم و گذشته و حال سرزمین خودمان را از نظر گذراندم، دریافتم که این مصراع ژرف و شگفت، سرگذشت مردمان ما را نیز در خود دارد و این سرگذشت تلخ را، در یک طنز کوبنده، بازتاب می دهد. به ویژه، روی دادهای چهل سال اخیر را

که من خود گواه آن ها بوده ام، به گونه روشن، می شود در این سروده نغز لیبی ساخت و قصه این همه روی داد ها را، خلاصه کرد و همه جا فریاد زد: "کاروانی زده شد، کار گروهی سره شد!" روزی، بادوستی، از یک کوی بر تجمل و توان گرنشین پایتخت می گذشتیم. دوستم، خانه ها و ساختمان های کاخ مانند را نشان داد و گفت: "من بسیاری از مالکان این کاخ ها را می شناسم. آنان، دوسه دهه پیش، آهی در بساط نداشتند که با ناله سودا کنند. این همه ثروت و دارایی را از کجا کردند؟"

در آن دم، این نبشته جلال خالقی به یادم آمد و بی اختیار، بلند بلند، گفتم: "کاروانی زده شد، کار گروهی سره شد!"

دوستم که همه چیز را به تمامی دریافت، زهر خنده یی بکرد که به اندازه هزار فریاد معنی داشت و در همین حال، حکیمانه، زمزمه نمود: آری، "کاروانی زده شد، کار گروهی سره شد! کاروانی زده شد..."

ب) جلال خالقی شاعر است. جلال خالقی، شاعری ترانه سرا است. ترانه هایش، بیش تر، در ماه نامه پر چاپ شده اند. سروده یی هم از او دیارم به نام سیرک مسکو که بازهم در ماه نامه پر چاپ شده است. این سروده - که در واقع، یک داستان کوتاه منظوم است - به گفته خود خالقی، "به وزن هجایی و مقفی است - مصراع های شش گانه هجایی".

او، در یادداشتی بر این سروده اش، می نویسد: "وزن هجایی، وزن اشعار پیش از اسلام در ایران بود که دنباله آن را در فلهویات یا ترانه های محلی دوره اسلامی می بینیم که البته، گردآورنده گان آن ها، غالباً این سروده ها را، دستکاری کرده اند و به وزن عروضی در آورده اند.

به گمان بنده، در کنار وزن عروضی و وزن نیمایی و ناوزنی یا گاه وزن آهنگین شعر سپید، این وزن هجایی، برای بیان برخی از موضوعاتی که زبان خودمانی می طلبد، مناسب است و جا دارد که دوباره زنده گردد و بنده، امید وارم که بامثال این شعر، به رواج این وزن کمکی کرده باشم."

او، در باره شعر سیرک مسکو، می گوید: "موضوع این شعر که توصیف یک سیرک است، نمادی است از چند مرحله زنده گی که یکنواخت، با تغییرات جزئی، تکرار می گردد و زنده گی به سر می رسد."

سیرک مسکو چنین آغاز می شود:

روزی گفتند در رادیو

سیرکی آمده از مسکو

همراه دوستم خسرو

"کودکی بوده ده ساله

که چند روزی است در شهر

پدرم مرا برداشت

با اتوبوس رفتیم به سیرک
 شهر ما نداشت مترو
 درجه یک بود گـرـان
 پدرم گرفت درجه دو
 برای ما خرید چُـس فیل^۱
 برای خودش آجـو ..."

این سروده که چهل و دو بیت دارد، در دو پرده کوتاه، قصه زنده گیی را باز می گوید که تکراری است تلخ، یکنواخت و بی هوده: باری، پدری پسر ده ساله اش را به تماشای سیرک مسکو می برد که به شهر شان آمده است. پس از گذشت پنجاه سال، این پسر - که خودش اکنون مردی سال مند شده است - فرزندش را به تماشای سیرک مسکو می برد که به شهر شان آمده است: تکراری غم انگیز و یک نواخت که می تواند بازتاب یک پدیده پوچ باشد:

"...آخ، زندگی چه گذشت
 انگار گذشت به دو
 همه زنده گی چه بود:
 سیرکی که آمد از مسکو!"

خالقی می گفت که ترانه هایش را در دفتری به نام خُلواره چاپ کرده است. می گفت: "خُلواره نایاب است باید جستجو کنم به دست آورم و بفرستم."
 یک بار هم، که فوتوکاپی چند ترانه اش را که با نام ارویتیکاپرسیکا در ماهنامه پر چاپ شده بود، فرستاد، بر پیشانی صفحه نوشته بود:

"تا فراهم آمدن نسخه یی از خُلواره این مختصر بد اخلاقیات را بپذیرید. با درود

خالقی

هامبورگ، سپتامبر ۱۹۹۹"

و اما سر انجام خُلواره را به دست آورد و فرستاد. بر صفحه سفید نخست آن، نوشته بود: "برای دوست گرامی و نویسنده چیره قلم آقای رهنورد زریاب، به پاس مهربانی های شان.

با سپاس، درود

خالقی

هامبورگ، فوریه ۲۰۰۲"

خُلواره که در سال ۱۳۷۶ هجری خورشیدی از سوی انتشارات نمودار چاپ شده است، نود و شش ترانه را در بر می گیرد و از ره گذر موضوع، چنین بخش بندی شده است:

۱. در ایران، آنچه را ما پله می گوئیم، چُـس فیل نامند.

۲. در لغتنامه دهخدا، در معنای خُلواره، آمده است: آتش گون وُتبه که پس از پختن نان، در تنور نانویی ماند و فقراء از آن آتش به رایگان برای خود بر گیرند گرم داشتن کرسی یا خانه را؛ خاکستر با خرده های آتش (رهنورد زریاب)

پیامی به شیخ

پند نامه

افسوس افسوس

عشق: جدایی و اندوه

عشق: جذبۀ پیوند

عشق: بهشت آغوش

شاعر - در یاد داشتی که در آن دفتر آمده است - در بارۀ این ترانه ها می نویسد: " ترانه های این مجموعه که در زمانی بیش از سی سال سروده شده اند، اشعار یک سراینده گهگاهی است که نخواسته یا نتوانسته در شمار شاعران حرفه یی درآید؛ ولی خارخار شاعری نیز، خاطرش را به کلی رها نکرده است."

"این اشعار، شعله های آتش طبیعی فروزنده نیست؛ ریزه های آتشی است مانده در زیر خاکستر. خلواره یی است که باید به آن سخت نزدیک شد تا بتوان از آن گرمی گرفت و این در صورتی میسر است که خواننده، در نگرش به جهان و زنده گی و عشق و زیبایی، با سراینده هم مشرب بوده و شایست نشایست ها را، پشت سر گذاشته باشد."

بخش نخست این ترانه ها، سخن گوی میهن و غم میهن است:

بر من زغم وطن، نه آن می گذرد	کش وصف توان کرد چسان می گذرد
از دیدن ننگ زنده گان، روز و شبم	در کاوش نام رفته گان می گذرد
و اما در بخش های دیگر، گاهی آواز خیام را می شنویم و گاه آواز حافظ را و گاهی هم، نیش خنده های زاکانی وار را به شیخ، می بینیم:	

امروز نیامده، نگر، شد امشب	امشب نرسیده، شد به یک دم دیشب
افسانۀ عمر، یک سخن بیش نبود:	شب از پی روز رفت و روز از پی شب!
چون باد، مرا روز جوانی بگذشت	حالی که تـ را افتد و دانی، بگذشت
ناگاه بیامد و نهانی بگذشت	تا چشم زدیم، زنده گانی بگذشت!
جز خوردن می، نمانده کاری باقی	جز بار غمش، نمانده باری باقی
از آن همه یاران و فادار که بود	غیر از می و غم، نمانده یاری باقی!
ترسیده گذرکنید بر خرقة شیخ	در خویش نهفته جانور، خرقة شیخ
من پیکر ازدها، دو جا دیدم وبس:	در قالب افسانه و در خرقة شیخ!

اردا^۱ به بهشت پاک چون پای بهشت
دید او، ز وجود شیخ پاکست بهشت
پرسید: "کجاشد پس آن همه شیخ؟"
گفتند که می زند در دوزخ خشت!

شماری از ترانه های خُلواره، سروده های ارو تیک یا به گفته خود جلال خالقی، "بداخلاقیات" هستند که، بازهم، آدمی را به یاد عبید زاکانی می اندازند و آن "بداخلاقیات" معروفش:

چون بر در و دشت، شب کشد پاورچین
از باد شبانگهان، چمن چین در چین
دستم ز گل ناف خــــزد تا پاچین
کازاد کنم سرینش از اطلس چین!
چون تکمه سینه یک به یک باز کند
هر باره یکی درنگ و صد ناز کند
می بندد و باز، از نــــو آغاز کند
چندان که دلم، ز دیده پرواز کند!

یکبار هم، چند ترانه یی را فرستاد که در پر چاپ شده بودند، این ترانه ها، در خُلواره نیامده اند؛ از جمله:

از یار و دیار خویش، طردم کردند
پیمانه صد هزار دردم کردند
کنــــدند مرا، به بوم بیگانه زدند
دروازه شهر زَند و ردم کردند

جلال خالقی، در شرح واژه زَند و ردا، نوشته است: "به گزارش یاقوت در معجم البلدان، زَند و ردا شهری بود در نزدیکی های بصره که نشیمن بزرگان ایران بود و به داشتن ساختمان ها و دروازه های بسیار زیبا- که اعراب آن ها را کار جنیان می دانستند - شهرت داشت .
"حجاج، چهار دروازه زیبای این شهر را کند و در شهر نو بنیاد خودش که واسط نام داشت، کار گذاشت. پس از او، منصور آن ها را از آن جا نیز، کند و در شهر خودش - دارالسلام - کار نهاد . بدین ترتیب، سرگذشت این دروازه ها نیز، مانند سرگذشت سروکاشمر شد."

ج) جلال خالقی، داستان نویس است. داستان های کوتاه جلال خالقی را، بازهم، در ماه نامه پر خواندم: یکی نام داشت تحریر شد، تمت . یکی بود جیب بُر و یکی دیگر نام داشت ترن لندن به مانچستر سر ساعت حرکت کرد. یک نمایش نامه کوتاه نیز خواندم با نام زن کاردان و مردان نادان . و

۱ . اشارتی است به سفر اردا و یراف، به بهشت. او، موبدی پارسا بود و سفری روحانی داشت به بهشت و دوزخ. دیده شود اردا و یراف نامه. (رهنورد زریاب)

۲ . در باره زَند و ردا، بنگرید: محمد محمدی ملایری، دل ایرانشهر، بخش اول، تهران ۱۳۵۷، ص ۳۲۶ به جلو: در باره سرو کاشمر، بنگرید به

مقاله نگارنده، سرو آزاد، کارنامه ۴/ ۱۳۷۷ صص ۴۵-۲۸؛ پر ۱۳۷۸/۱۵۹ (جلال خالقی)

اما، زیبا ترین داستانی که از جلال خالقی خواندم، داستان کوتاهی بود به نام مرگ هُد هُد که در شماره ۱۵۸ ماه نامهٔ پر چاپ شده بود. من فراوان از او سپاس گزارم که این داستان را نیز فرستاد و من یکی از خوب ترین داستان های زبان فارسی را خواندم.

مرگ هُد هُد، داستان کودکی است که هُد هُدی را در روستا شکار می کند. کودک می پندارد که شانه یی که هُد هُد به سر دارد، از جنس استخوان رنگین است به رنگ پر و بال او. اما، چون هُد هُد را می کشد، در می یابد که آن شانه، چیزی جز چند تا پر نبود و این پرها هم، اکنون، پریشان گشته بودند. چشم های سبز پرنده، هنوز باز بودند و مثل کسی که در دم مرگ، کشندهٔ خودش را بخشوده باشد، هیچ اثری از کینه در آن ها دیده نمی شد. انگار می پرسید: «چرا مرا کشتی؟ آیا زندهٔ من زیباتر از مردهٔ من نبود؟»

شب آن روز، کودک هُد هُد را در خواب می بیند که به او می گوید: "من به تو پیغامی آورده بودم؛ ولی پیش از آن که آن را به تو بگویم، توبه زنده گانی من پایان دادی!"^۱

کودک، از کرده اش سخت پشیمان می شود. روز دیگر، می رود و پیکر بی جان هُد هُد را، در جایی با صفا و خلوت، به دور از رفت و آمد مردمان، زیر تک درخت مجنون بیدی، کنار نهری، به خاک می سپارد. پیش از آن، بر کاغذی می نویسد: "خدایا، این هُد هُد قشنگ و بی گناه را به بهشت ببر و بچهٔ بدی را که او را کشت، به جهنم!" کاغذ را لوله می کند و در میان پنجهٔ هُد هُد می گذارد.

پس از آن روز، دیگر گور هُد هُد، زیارت گاه او می شود و کودک، در گرد و پیش گور هُد هُد، شهری کوچکی می سازد که ویژه گی هایی دارد و این ویژه گی ها را، در هیچ شهر دیگر جهان نمی توان یافت. شهری که این کودک می سازد، در واقع، یک آرمان شهر کودکانه است - شهری که آرمان های این کودک، در آن تحقق یافته اند. و اما، سال دیگر که به روستا می رود، می بیند که نه از آن شهر خبری هست و نه از گور هُد هُد اثری مانده است. آرمان شهر او نابود شده است!

این داستان، از آن داستان هایی است که نمی شود خلاصه و فشرده اش ساخت و باید داستان را به تمامی خواند.

یک روز هم، کتاب کوچکی از خالقی دریافت کردم در پنجاه و هشت صفحه که افسانهٔ مرغ عشق نام داشت. افسانهٔ مرغ عشق، یک داستان میانه است که - مانند خلواره - از سوی انتشارات نمودار به چاپ رسیده است.

خالقی، بر آغازین صفحهٔ سپید آن، نوشته بود: "یک نسخه از این اثر ضاله را که فقط در پنجاه نسخه چاپ شده است"^۱ به نویسنده گرامی و فرهیخته، آقای رهنورد زریاب، تقدیم کردم به یاد گپی

۱. حالا چرا فقط پنجاه نسخه؟ معلوم نیست. از خودش هم نپرسیدم؛ اما دیگران نیز از این کار ها کرده اند، از جمله، مصطفی فرزانه نسخهٔ دست نویس بوف کور صادق هدایت را، در صد نسخه به گونهٔ فوتو کاپی تکثیر کرده است و هر نسخهٔ آن شماره دارد نسخه یی که به من داده است، شمارهٔ ۷۴ را دارد. (رهنورد زریاب)

که در پاریس زدیم. به آرزوی تندرستی برای ایشان و خانواده:

خالقی

هامبورگ، سپتامبر ۱۹۹۹"

افسانه مرغ عشق - که خالقی خودش آن را اثری ضاله گفت است - ظاهراً از آن بد اخلاقیات است؛ اما، در واقع، آفریده بی ژرف و بسیار زیبا است و شرننگ یک زنده گی از دست رفته را - که می شود زنده گی هر کسی باشد - می توان از آن چشید و برای این زنده گی ندبه کرد. نویسنده داستانش را با این بیت - که نمی دانم از کی است - پایان می بخشد:

به پیری، خاک بازیگاه طفلان می کنم بر سر که شاید بشنوم زان خاک، بوی خرد سالی را!^۱
من، گاه گاهی، از خودم پرسیده ام: "اگر خالقی همه نیرویش را در داستان نویسی به کار می گرفت، چه آفریده هایی از او می داشتیم!"

(د) خالقی طنز پرداز است. من در همه آفریده های ادبی جلال خالقی، رنگ و بوی طنز می بینم. انگار، به نظر خالقی، این جهان و هر چه در آن هست، مضحکه هایی هستند که باید آن ها را یافت و به نمایش گذاشت و چنان که پیش تر دیدیم - او، سراسر روی دادهای سرزمینش را، در مصراع طنز آمیزی از لیبی یافته است و این یافته را که در ژرفنایش مضحکه جان گاهی است، با تلخ کامی زمزمه می کند: «کاروانی زده شد، کار گروهی سره شد!» چه یافته بی شگفت و درد انگیز!

خالقی، طنزهایی بس شیرین و خواندنی دارد: گنجشک های پکن، برگگی از روزنامه سفر فرنگستان، به قلم قبله عالم ناصرالدین شاه قاجار، موضوع انتقال بخشی از بیمارستان لندن به تیمارستان منچستر، پُستچی محله ما و سیاست انگلیس و چند تای دیگر.

در برخی از این طنزها، خنده می جوشد و در برخی دیگر، آن پهلوی تلخ و گزنده یک طنز راستین و هنرمندانه، بیش تر نمایان است. این ها همه، گواهی می دهند که جلال خالقی، طنز آفرینی است زیردست و خوش خامه.

روزی که برگگی چند از روزنامه سفر فرنگستان را دریافت کردم، دیدم که خالقی برپیشانی آن نوشته است:

"در این طنز - که با نام مستعار جل الخالق نوشته ام - ناصرالدین شاه و رجال در بار او را که نمونه های بیشتر رجال بی کفایت ما هستند، به سبک انشای خود ناصرالدین شاه، دست انداخته ام. با درود خالقی"

همین که کسی این نبشته را بخواند و نداند که نویسنده آن جلال خالقی است، بی گمان، می پندارد

۱. این بیت از میرزا حسن راهب، از شاعران عهد صفویه در سده یازدهم قمری است. (سید حسین اشراق)

که این نبشته از قلم شخص ناصرالدین شاه تراویده است: "نگاه انداختیم به روی زمین و چشم ما افتاد به یک سنگ بسیار مناسب. به نصرت الدوله فیروز میرزا امر کردیم که خم شود و آن سنگ را بردارد و به دست ما بدهد. نصرت الدوله که در خم شدن و برداشتن سنگ قابلیت عجیبی دارد، خم شد و آن سنگ را برداشت و به ما تقدیم کرد..."

در جایی دیگر، می خوانیم: "ناچار به میرزا علی اصغر امین السلطان امر کردیم که شلوارش را در آورد و برود بالای درخت و قضایا را از نزدیک معاینه کرده برگردد و جریان را به عرض ما برساند. میرزا علی اصغر امین السلطان که در کندن شلوار و بالا رفتن از درخت قابلیت عجیبی دارد، شلوارش را در آورد؛ ولی مردک این بار، منظور ما را بد فهمید و داشت تنبان زیرین خود را هم در می آورد. مُشیرالدوله که مرد بسیار دانایی است، به او نهیب زد: «شرم نداری که در حضور قبله عالم عورت بر ملا می کنی؟» امین السلطان از این نهیب، زود وضعیت را دریافت و تنبان زیرین را بالا کشید."

و باز، در جایی دیگر، می خوانیم: "به نصرت الدوله امر کردیم که گاوها را بشمرد. نصرت الدوله که در شمردن گاو قابلیت عجیبی دارد، همان جا روی زمین نشست و شروع به شمردن کرد. کارش تمام شد. دیدیم رنگش پریده و زبانش بند آمده. امر کردیم "بگو، ترس! عرض کرد، "قبله عالم امان بدهد تا عرض کنم!" ناچار امان دادیم. عرض کرد: "سه صد و بیست!" فرمودیم: "به یقین در شمردن غلط کردی!" تحقیق کردیم. معلوم شد که گاوها را از پاشمرده است. مُشیرالدوله که مرد بسیار دانایی است، به او یاد داد که گاو را از سر می شمارند. نشست و دوباره شمرد. وقتی کارش تمام شد، در حالی که فریاد می زد: "هشتاد... هشتاد!" افتاد روی پای ما و قرمساق کفش ما را هم تف مالی کرد..." و سر انجام هم، می خوانیم: "چون دیگر طعام صبح به هضم رابع خود نزدیک شده بود، به قصر برگشتیم. از قضاء، علی اکبرخان آشپز باشی، در غیاب ما عقل کرده بود و یک قلیه پلاو زعفرانی بسیار خوبی، با مصالح آن، تهیه دیده بود که نوش جان کردیم."

و این هم، مضحکه قبله عالم ناصرالدین شاه قاجار و درباریان ابله او بود که خامه جلال خالقی آن را، هنرمندانه، به تصویر کشیده است و روشن است که این بریده ها، به هیچ روی، نمی توانند این نبشته زیبا و دل نشین را، با آن طنز نهفته در آن، بازتاب دهند - مضحکه قبله عالمی را که پنجاه سال تمام، بر ایران فرمان روایی کرد.

و اما، حل یک معما: در هجویه معروفی که منسوب به فردوسی است و نود و یک بیت دارد، بیتی را می یابیم که بسیاری از خواننده گان، در دریافت معنای آن، با دشواری رو به رو شده اند و گفته می شود که ژول مول - هنگام ترجمه این هجویه - نیز با این مشکل رو به رو شده بود. آن بیت، این است:

کف شاه محمود عالی تبار
بیت بدین گونه نیز آمده است:

نه اندر نه است و سه اندر چار
کف دست محمود عالی تبار
نه اندر نه آمد، سه اندر چهار

در یکی از نامه هایم، این بیت را با جلال خالقی در میان گذاشتم و از او جویای معنای این بیت شدم. در نامه بی که به روز سی و یکم ماه می سال ۲۰۰۰ میلادی نوشته شده است، در شرح معنای این بیت، می نویسد:

"... و اما، معنای این بیت "کف شاه محمود عالی تبار..." چنین است: نه اندر نه (۹×۹) می شود هشتاد و یک و سه اندر چهار (۴×۳) می شود دوازده و جمعاً می شود نود و سه (۹۳=۱۲+۸۱)"
"حالا اگر شما، کف دست راست تان را ببندید و مشت کنید، انگشت شست و انگشت سبابه، به شکل عدد نه می شوند و سه انگشت بعدی را، هر یک، عدد یک بگیرد. بدین ترتیب، عدد نود و سه به وجود می آید. عدد نود و سه، نماد کف بسته است و کف بسته هم، نماد خست است در مقابل کف باز که نماد جود و بخشنده گی است.

شاعر که محمود را به طعنه "عالی تبار" می نامد، به پرستار زاده گی او اشاره می کند و می گوید که کف او نود و سه، یعنی بسته، است و او شخص خسیسی است و از جود مایه ندارد. "ومن، از فیض دانش جلال خالقی، معنای این بیت را به دست آوردم و دریافتم.

پس از آن که به کشور برگشتم، سوگ مندانه بایدم گفت که نامه نویسی با جلال خالقی مطلق قطع شد و در درازای این هفت سالی که در کابل بوده ام، نمی دانم چه نوشته های دیگری از این دانشی مرد روزگار ما به چاپ رسیده اند؛ اما، دلم گواهی می دهد و مطمئن هستم که چیز هایی بسیار خوب و بس ارج ناک، آفریده است که چنین بادا!

۱. اکنون دیگر شاه نامه جلال خالقی، در هشت مجلد، به چاپ رسیده است. در باره این کار جلال خالقی، گفته شده است: "از این به بعد، هر مصححی که در ایران یا در خارج، متن فارسی را تصحیح کند، می داند که حاصل کارش از نظر دقت، روش و نتیجه، با شاه نامه خالقی سنجیده خواهد شد." (بخارا، ش ۷۶، ص ۲۱۱)

موج های بی اوج

نیم نگاهی به قصه، دموکراسی خواهی در افغانستان

مظفر دره صوفی*

Email: abozardaresofi@yahoo.com

مقدمه

ساموئل هانتینگتون یکی از نظریه پردازان حوزه سیاست و مطالعات بین المللی در امریکا به شمار می رود؛ شاید شهرت او با تیوری "برخورد تمدن ها" به اوج رسیده باشد؛ اما او قبل از آنکه نظریه معروف خود را در دهه نود ارائه دهد و موجب آن همه بحث و گفتگو شود؛ آثار و نوشته های دیگری نیز داشته است که هر یک مورد توجه اندیشمندان و صاحب نظران قرار گرفته است؛ از زمره آن آثار، یکی هم "موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم" است، او در آن کتاب، دموکراسی را به "موج" تشبیه کرده است که شکنندگی و ناپایداری دموکراسی در جهان سوم را نشان می دهد، اما وقتی از دموکراسی تمام عیار سخن می گوید مؤلفه هایی را در ایجاد و تداوم دموکراسی مؤثر می داند که فراگیری فرهنگ دموکراتیک و توسعه اقتصادی^(۱) از عمده ترین آنهاست.

در واقع وجود این مؤلفه ها، کثیری از خصایل دموکراتیک را به همراه می آورند، او بر این امر اشاره می کند، تا وقتی که اقتصاد رُشد یافته وجود نداشته باشد، فقر وجود دارد و فقر، خشونت و نا استواری^(۲) می آفریند و تا وقتی خشونت وجود داشته باشد فرهنگ دموکراتیک بوجود نخواهد آمد؛

* نویسنده و فعال فرهنگی

زیرا یکی از مهم ترین مؤلفه های فرهنگ دموکراتیک، تساهل و هم‌پذیری است، تا وقتی جدال برای زنده ماندن وجود داشته باشد، دشوار خواهد بود که مردم به امر دیگری بپردازد، لذا عمده ترین زیر ساخت یک رژیم دموکراتیک اقتصاد زُشد یافته و وجود فرهنگ تساهل است و البته این تنها صاحب کتاب "موج سوم دموکراسی" نیست که بر این مؤلفه ها تأکید گذاشته است؛ بلکه هر که در این وادی گام نهاده همین گزینه ها را مطرح کرده است که بدون این مؤلفه ها، دموکراسی ها پایدار نخواهند ماند، اما آنچه به نام دموکراسی خواهی در افغانستان یاد می گردد، نگاه متساهلانه به این مفهوم است زیرا هیچ گاه دموکراسی خواهی به صورت یک جریان فکری همراه با انسان شناسی های جدید در کشور ما وجود نداشته است.

رویکرد نگارنده نیز به دموکراسی خواهی در افغانستان رویکرد انتقادی تجویزی است و به ارباب سیاست و قدرت این پیشنهاد را می کند که پشت سر گذاشتن بحران های گوناگون در کشور و رسیدن به یک امر مطلوب از زندگی انسانی، جز با ایجاد، دوام و استحکام یک رژیم دموکراتیک میسر نیست، لذا توصیه آنست که از رهیافت های متفکران و اندیشمندان این عرصه سود جسته شود و تلاش صورت گیرد تا حد اقل هایی در این زمینه بوجود آید تا بستری برای این روند ایجاد گردد و آنچه که در موج سوم به عنوان پایه های یک رژیم دموکراتیک شمرده شده است مورد مذاقه و توجه واقع گردد.

برای اینکه داستان دموکراسی خواهی در افغانستان قابل فهم باشد ناگزیریم آنرا به چند دوره تقسیم کنیم؛ اولین موج این داستان در حکومت حبیب الله خان بوجود آمد که تا آخر دهه اول قرن بیستم تداوم یافت؛ دور دوم نیز در سال های اول دهه دوم قرن بیست آغاز گردید که با پیروزی امان الله خان شکل گرفت؛ موج سوم نیز در دهه چهل خورشیدی نضج گرفت؛ اما آن موج با صخره ای کودتای داود خان برخورد و درهم شکست؛ موج چهارم را می توان با شکست طالبان و ورود نیروهای خارجی در افغانستان دانست که بیشتر از گذشته پررنگ نشان داده شده است، عمده ترین تفاوت در این موج ها آنست که موج های اول و دوم از میان باسوادان کشور برخاسته است، مبتکر موج سوم حکومت گران و کار گزاران سیاسی بویژه خاندان سلطنتی است، در دور کنونی خارجی ها بوده اند که بعد از شکست طالبان به این امر توجه کرده اند، در این دوره علاوه بر اینکه کنشگران اصلی قدرت مورد نقد قرار گرفته به بازیگران سیاسی خارج از قدرت نیز نظری افکنده شده است و کاستی های فکری و عملی آنها در حد مقدور آشکار شده است.

در موج اول، دوم و سوم دموکراسی خواهی، نگارنده کوشیده است با مراجعه به منابع تاریخی

کشور وجوه منفی یا مثبت آنها را آشکار کند، اما در موج کنونی نگارنده خود ناظر واقعیت های کشور بوده و به عنوان یک شاهد دیده است که کنشگران سیاسی تا چه حد به موازین و مبانی دموکراسی پابندی داشته اند.

نکته که در آخر این مقدمه قابل یاد آوری می باشد، اینست که در تاریخ کشور ما جریانی به نام جریان دموکراسی خواهی که باورمند به مبانی فلسفی و انسان شناسی دموکراسی باشد وجود نداشته است، آنچه در افغانستان مشاهده شده بیشتر بر وجوه سیاسی آن توجه صورت گرفته است که بی گمان یکی از علت های عمده شکست این گونه رویکرد ها نیز نگاه سطحی و ساده اندیشانه به جریان های عمیق فکری و اندیشگی بوده است.

اولین موج دموکراسی خواهی در افغانستان

عبدالرحمن، امیر مستبد افغانستان در سال ۱۹۰۱م فوت کرد و جایش را به خلف اش سپرد، حبیب الله به عنوان جانشین پدر که ردای امارت را از او به میراث برده بود، میراث های دیگری نیز برایش بر جا ماند که برخی از آنها مطبوع و دلپذیر به نظر می رسید و برای تداوم حکومت او مطلوب شمرده می شد؛ لیکن برخی دیگر علاوه بر اینکه برای خود او چالش برانگیز بود برای مردم نیز غیر قابل تحمل تلقی می شد.

از جمله میراث های مطبوع و مقبول، دستگاه سلطنت، اردوی قوی، کشور آرام و حکومت نیرو مند بود^(۳) که بسیاری از شورش ها را سر کوب کرده بود و یک اداره قوی مرکزی بعد از صد و پنجاه سال از ایجاد حکومت افغانی در کشور را بوجود آورده بود، اما برای او میراث نامطوبی نیز رسیده بود، یکی از آنها تحت الحمایگی حکومت افغانستان بود که سیاست خارجی آن از سوی استعمارگران انگلیسی تعیین می گردید، میراث دیگر او امضای خط دیورند در سال ۱۸۹۳م بود که بخشی از افغانستان به هند بریتانیایی تعلق می گرفت، این میراث در حالی از امیر بر جای مانده بود که مردم افغانستان تلفات و خسارات عظیم دو جنگ با انگلیس ها را تحمل کرده بودند و بر رغم تلفات و خسارات، هنوز اداره سیاست خارجی کشور را زیر نظر مقام های هند بریتانیایی می نگرستند.

با فوت عبدالرحمن و به کرسی نشستن خلف او فضای سیاسی کشور اندکی باز شد و دیگر از بگیر و ببند زمان امیر خبری نبود، امکان نفس کشیدن نسبی فراهم آمده بود، این فضای به نسبتاً باز می طلبد که جوانان و افراد ملی، منویات خویش را بازگو نمایند، آرزو های دل شانرا مطرح کنند و در نتیجه تراکم و تجمع خواست های شان در قالب تشکل هایی دورهم آیند و نخستین هماهنگی

سیاسی - مدنی را ایجاد نمایند.

گرچه برخی از مورخان بدین باور اند که ایجاد مکتب حبیبیه در سال ۱۹۰۳م و ورود معلمان هندی باعث گشته اند که نخستین تشکل سیاسی با راهبرد های مشخص ایجاد گردد، اما مکتب حبیبیه تنها می توانست ظرفیت ها را پروراند نه آنکه اصل انگیزه ها را بوجود آورد، بنا براین می توان ایجاد مکتب حبیبیه را کانون ظرفیت سازی دانست که شاگردان و استادان مکتب از آن سود بردند و تشکیلاتی ایجاد کردند.

تشکیلات جدید از سه قشر تشکیل شده بود که به گفته غلام محمد غبار:

دسته اول لیبرال های درون دربار، دوم آن، جمعیت سری ملی خواهان تبدیل نظام مطلق العنان به رژیم دموکراتیک که در اطراف مکتب حبیبیه می چرخیدند، و دسته سوم روشنفکران منفردی بودند که در خارج حلقه دربار قرار داشتند، این حزب سری ملی در حلقه های ده نفری تقسیم شده بودند و هر دسته، دیگری را نمی شناختند.^(۴)

مرام های عمده این جمعیت که تحت عنوان نهضت دموکراسی خواهی مطرح شده است چه بود؟ پرداختن به همه مرام های جمعیت ممکن است سخن را به دراز بکشاند و ما را از مقصد دور کند، لذا به برخی از آن مرام ها اشاره می شود:

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 نماینده گان 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 حسن 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 وسایل 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

مشروطیت دوم و به حکومت رسیدن امان الله خان

مشروطیت اول، توسط امیر حبیب الله خان به شدت سرکوب گردید، گرچه مورخان گفته اند که حبیب الله خان نسبت به پدر از خوی نرم تری برخوردار بود ولیکن:

"عاقبت گرگ زاده گرگ شود
گر چه با آدمی بزرگ شود".^(۶)

خشونت از عبدالرحمن به او به ارث رسیده بود و سبب شد که بیرحمانه با جنبش مشروطیت برخورد کند و در نتیجه باعث قلع و قمع آن شود، آنچه از اهمیت برخوردار است و می توان عملکرد خشن امیر را بر اساس آن تحلیل کرد، آنست که میکانیزم تحدید قدرت که یکی از مؤلفه های افکار و اندیشه های دنیای جدید به شمار می رود در زمان امیر حبیب الله در افغانستان آن روزگار و تا مدت ها شناخته شده نبود، لذا مبارزه با قدرت حاکم در واقع مبارزه با "فره ایزدی" شمرده می شد و شاهان در بسیاری از کشورها نماینده های خدا در زمین به شمار می رفتند که از سوی عالمان دینی نیز پشتیبانی می شدند.

جنبش مشروطیت در واقع برای تحدید قدرت شاه ایجاد شده بود، این تحدید قدرت نیازمند بستر سازی مناسب بود که در افغانستان وجود نداشت؛ هدف جنبش مشروطه آن بود که قدرت شاه را در چهارچوب قانون محدود کند؛ اما از آنجا که این مفاهیم برای شاه شناخته شده نبود؛ مشروطه خواهان را سرکوب نمود و مشروطیت اول را به خاک و خون کشید.

حرکت ملی مشروطیت اول، با زور آزمایی، خون ریزی و استبداد امیر و درباریانش که می گفتند "همه چیز را از اصولش قبول داریم الا مشروطه را، ظاهراً از بین رفت، ولی بعداً در قلوب ملت اندر خفا ریشه دوانید و مشروطیت دوم را بوجود آورد که استقلال افغانستان و طرز نوین اداره و تحول افکار را در دوره امانی ثمر داد".^(۷)

مشروطیت دوم، که در اوایل دهه دوم قرن بیستم بوجود آمد همزمان بود با دور دوم نشرات جریده سراج الاخبار که اولین شماره آن در سال ۱۹۰۶م به چاپ رسید بود و بعد از چاپ اولین شماره متوقف شد، انتشار جریده سراج الاخبار به مدیریت شخصیت فرهیخته محمود طرزی آغاز به کار کرد که به گفته عده ای از مورخان، یکی از رویکرد های مهم فرهنگی - سیاسی در افغانستان اوایل قرن بیستم به شمار می رود؛ در ایجاد مشروطیت دوم فکر و اندیشه دیگری غیر از آنچه در اهداف مشروطیت اول ذکر شده است دیده نمی شود، با آنکه جنبش، از عنوان مشروطه خواهی برخوردار بود ولیکن فضای حاکم بر کشور آنرا نیز به خشونت واداشت؛ اولین حرکت مسلحانه جنبش در سال ۱۹۱۸م صورت گرفت و شخصی بنام عبدالرحمن لودین بر حبیب الله خان شلیک نمود، اما گلوله به

هدف اصابت نکرد و در نتیجه امیر از این حادثه جان سالم به در برد؛ حادثه دوم، کشتن حبیب الله خان بود که غبار از آن تعبیر به کودتا می کند، با کشته شدن حبیب الله، امان الله خان بعد از فراز و فرودی به قدرت تکیه زد، در واقع می توان مطرح نمود که برآیند تلاش های هر دو جنبش، به حکومت رسیدن امان الله خان در سال ۱۹۱۹م بود، امان الله خان در راستای اهداف جنبش حرکت کرد، اولین قدم ها را در راه استقلال افغانستان برداشت، قدم دوم اصلاحات داخلی بود که با ایجاد قانون اساسی که از آن به "نظام نامه" تعبیر می شد توسط شاه برداشته شد، در مجموع در زمان حکومت امانی تغییرات زیادی در داخل کشور اتفاق افتاد، اما با سفری که شاه به خارج از کشور نمود تحت تأثیر ظواهر تمدن غربی قرار گرفت، وقتی که برگشت، کوشید با پیروی از کشورهای غربی بنیاد ترقی افغانستان را بگذارد، چون فرایند اصلاحگری با مبانی و مبادی اندیشه های تمدن غرب همراه نبود با واکنش منفی مردم مواجه شد، از جهت دیگر تحریکات استعمار انگلیس که در مرزهای افغانستان حضور داشت باعث گردید تا شورش هایی علیه حکومت امانی آغاز گردد و در نتیجه پلان های توسعه ای او ناکام ماند، شاه امان الله از کشور فراری شد و وضعیت افغانستان به حال اول برگشت.

شاخص های عمده اصلاحات امانی را می توان در سه محور خلاصه نمود: آزادی زنان، تدوین قانون اساسی و تفکیک قوای سه گانه؛ که هر کدام از ارکان مهم دموکراسی شمرده می شوند.

علل ناکامی جنبش مشروطیت

برخی از علت های ناکامی جنبش مشروطیت در کتب تاریخ افغانستان تشریح شده اند؛ اما علت اساسی را باید در ساختار اجتماعی جامعه افغانستان جستجو کرد، زیرا در بررسی های تاریخی بیشترین نگاه به بیرون دوخته شده است تا درون.

پیروزی و شکست جنبش های سیاسی در هر کشوری بستگی به عوامل گوناگون داخلی دارد، در شکست پادشاهی امان الله خان، مورخان کشور بیشترین به قیام های مردم جنوب و دخالت های استعمارگران توجه نموده و آن را عامل اساسی به شمار آورده اند؛ اما فراموش نکنیم که امان الله خان یکی از سردارانی بود که قادر شد قیامی را بر ضد استعمارگران خارجی رهبری کند و آن را به پیروزی برساند؛ اما چگونه شد که در مدت کوتاهی ورق برگشت و تفنگ ها به سوی سردار محبوب دیروز نشانه گیری شد؟ واقعیت آنست که نخستین گام در ایجاد تغییر در وضعیت اجتماعی و سیاسی در یک کشور ایجاد تغییر در افکار، اندیشه ها و فرهنگ سیاسی^(۸) مردم همان کشور است، آنچه سید جمال افغانی در روز های اخیر زندگی خود اظهار ندامت نموده که چرا با مردم کار نکرده است،

گرچه آقای غبار تحولات فرهنگی و اندیشگی را منوط و مربوط به تحولات اقتصادی می داند و معتقد است که با حکومت حبیب الله خان زوال فیودالی فرا رسیده بود و سرمایه داری تجاری رو به گسترش بود و این خود زمینه ساز تفکر جدید در کشور بود ولیکن واقعیت آنست که اقتصاد افغانستان نیز به حدی از رشد برخوردار نبوده است که فرهنگ جدیدی از او متولد گردد، علاوه بر آن اینگونه تحلیل های مارکسیستی بار علمی ندارند و نمی توان رابطه علت و معلولی میان اقتصاد و فرهنگ بر قرار کرد، همچنان نمی توان اقتصاد رشد یافته را عامل تام ایجاد فرهنگ دموکراتیک دانست، به فرض محال اگر چنین چیزی وجود داشته باشد باز هم توسعه نیافتگی فرهنگی و اندیشگی یکی از شاخص های عمده در عدم رشد اندیشه های نو در کشور بود که نمونه های آنرا می توان در سخنان محمود طرزی که بیانگر وضعیت آن زمان است مشاهده کرد.

محمود طرزی ضمن تعریف و تمجید شاعرانه از شهر کابل و زیبایی های او می نویسد:

هزار افسوس که ساکنان در شر و شور، انسان هایت همگی از حال و احوال عالم بی خبر اند، قدر و حیثیت نمی دانند، مزیت و اهمیت و موقعیت را نمی شناسند، پرده غفلت و عطالت چشم های شان را چنان پوشیده [است] که دشمن جان و ایمان را نمی بینند، قلع و قمع همدیگر دست های شانرا چنان بسته که به تربیت و ترقیت نمی کوشند؛ حرص و طمع جان و مال همدیگر، افکار شان را چنان مشغول داشته است...^(۹)

این سخنانِ مردی می باشد که از اندیشه های نافذ عصر خویش برخوردار بود و مسئولیت جریده را بر عهده داشت که در زمان خود یکی از نشریه های پیشرو در میان نشریه های فارسی زبان منطقه به شمار می رفت، البته این بدان معنا نیست که خدمات امیر امان الله خان مورد بی توجهی قرار گیرد و یا طعنی بر او رود؛ قدم هایی که ایشان در راه آزادی و حقوق زنان برداشت، قانون اساسی ای که در زمان او ترتیب داده شد و لویه جرگه آنرا را رسمیت بخشید همه در خور توجه و تأمل فراوان اند، اما آنچه باعث تأسف می باشد؛ آنست که چرا این همه زحمت ها بدون نتیجه مثبت خاتمه یافت، با رفتن او همه چیز به رنگ سیاه درآمد؛ جریان فکری ممتدی به بار نیاورد.

برخی از اندیشمندان وقتی در باره دموکراسی سخن می گویند بدین نکته تطفن دارند که دموکراسی گذشته از آنکه یک رژیم سیاسی مطلوب باشد، یک فرهنگ نیز هست، تا وقتی آن فرهنگ نهادینه نشود؛ دشوار به نظر می رسد، رژیم دموکراتیک ایجاد شود یا در صورت ایجاد، پایدار بماند؛ اگر جنبش دموکراسی خواهی در زمان امان الله خان نیز به بار ننشست و نهادینه نشد، گذشته از آنکه عده ای آنرا به اشتباهات شخص امان الله خان نسبت می دهند؛ اما علت العلیل همه را باید در نبود زمینه باروری فرهنگ دموکراتیک به جستجو گرفت؛ از اشتباهات عمده امان الله خان نیز آن بود که

وضعیت اجتماعی خود را نتوانست بشناسد، نفوذ روحانیان سنتی در میان مردم را درک کرده نتوانست و پروژه اصلاحات او فاقد بار تیوریک و اندیشگی بود، حتا شاه جوان اهمیت اندیشه در اصلاحگری های اجتماعی و سیاسی را نتوانست به گونه صحیح تحلیل نماید، وقتی با تمدن و فرهنگ غرب روبرو شد فقط ظواهر آنها او را فریفت و چشمش را خیره کرد؛ به هر حال جنبش دموکراسی خواهی با پیروزی امان الله خان به شکوفایی رسید؛ اما با سقوط ایشان آن "موج" نیز از اوج افتاد، در هم شکست و استبداد خشن، بار دیگر بر کشور حاکم گشت و بدین ترتیب موج دموکراسی با صخره ستم مواجه گردید و کشور را در محاق تاریکی فرو برد.

با رفتن امان الله خان گرچه اندکی از مردم متأثر شدند و او را تا قندهار همراهی کردند؛ اما این همراهی به معنای همراهی فکری او نبود، بلکه بیش از آنکه فکر اصلاحگرانه او مد نظر باشد شخصیت کاریزمایی او بود، از این جهت است که برخی متفکران وجود طبقه متوسط را یکی از ارکان مهم دموکراسی میدانند؛ طبقه که منافع آن با آرمان های حکومت دموکراتیک گره خورده باشد و برای ماندگاری رژیم دموکراتیک تلاش ورزد.

موج دوم دموکراسی خواهی در افغانستان

دومین موج دموکراسی خواهی در افغانستان در دهه چهل خورشیدی ایجاد شد و شور و هیجانی را پدید آورد، رویکرد های جدیدی در عرصه سیاسی اجتماعی رخ نمود، انتخابات پارلمانی، آزادی تشکل های سیاسی، مطبوعات آزاد، از واژه ها و اصطلاحات جدیدی بودند که مطرح گردیدند، در آن وضعیت، برخی از این واژه ها صورت عینی و ملموس به خود گرفتند و برخی نیز به صورت ابتدایی باقی ماندند، اما در هر صورت برخی مورخان رویکرد های ایجاد شده را نقطه عطفی در تاریخ سیاسی افغانستان به حساب آورند و ظاهر شاه را پیشگام این عرصه معرفی کردند و او را سزاوار ستایش دانستند که با تبر بدعت درخت استبداد را برید و طرح نو در انداخت، قدرت شاهی را با کمند قانون محدود و مشروط و مضبوط کرد و در قانون اساسی کشور که در سال ۱۳۴۳هـ.ب تصویب رسانید؛ نخست وزیر نیرومندش را بر کنار نمود^(۱) و زمینه را برای به صحنه آمدن صدراعظم های انتخابی بوجود آورد و بدین ترتیب روند جدید را در کشور پایه گذاری نمود که در حکومت چهل ساله او چندان سابقه نداشت، روندی که مردم از جایگاه تکلیف مداری بدر آمدند و تا آن زمان که فقط به عنوان رعیت و فرمانبردار شاه نامیده می شدند، بعد از آن شهروندان به صورت نسبی صاحب حق به حساب آمدند، آنچه در آن زمان رخ داد یک چرخش عظیم بود و پارادایم های داوری به کلی

تغییر یافته و الگوهای جدیدی به میان آمده بود، قبل از آن اگر برای حل و فصل دشواری های ملی، شاه ناگزیر بود که دست به ایجاد لویه جرگه بزند و مجالس عنعنوی که چندان بار قانونی نداشت تشکیل دهد؛ اما در طرح نو ظاهرخانی، گفتمان حاکم بر کشور پاک دگرگون شد و بعد از آن این مردم بودند که در فضای آزاد دست به انتخاب می زدند و وکلای خویش را از میان بسیاری نامزد ها گزینش می کردند، اما برخی تحلیلگران، موج دموکراسی خواهی دههٔ چهل خورشیدی را ناشی از ضرورتی می دانند که خاندان سلطنتی، بویژه شخص شاه بدان نیازمند بود آنهم نه برای مردم افغانستان که برای بقاء و دوام حکومت خودش، شاه احساس می کرد که قدرت واقعی او توسط عموهایش به هیچ انگاشته شده است؛ بر رغم گذشت زمان، او هنوز به قدرت واقعی خویش دست نیافته بود؛ اما برخی دیگر از مورخان بدین باور اند که آنچه ظاهر شاه در پیش گرفته بود بر اثر فشار های بین المللی بود که آغاز آنرا باید در سال های قبل از سلطنت اش جستجو کرد.

در ماه می ۱۹۴۶ در [بر] اثر فشار بین المللی و بر اثر فشاری که سازمان ملل متحد بر افغانستان وارد آورد تا حقوق افراد که در این جا مراعات نمی شود، آزادی های انسانی وجود ندارد، تغییری در ساختار سیاسی افغانستان و دولت این کشور اتفاق افتد، شاه محمود خان که به اندازهٔ هاشم خان قسی القلب نبود و مرد رئوف و مهربانی بود بر اریکهٔ قدرت نشست و با به قدرت رسیدن شاه محمود خان در واقع دوران جدیدی در افغانستان شروع شد که برخی آنرا دوران دموکراسی نام می گذارند.^(۱۱)

اما این دوران دموکراسی ادعایی، بر کدام عناصر و مؤلفه ها استوار بود، مصاحبه شوندگان "افغانستان در قرن بیستم" با خوش بینی تمام می گویند:

ادارهٔ امور افغانستان همیشه منوط به روشنفکران بود، چون اگر در دورهٔ سال ها از ۱۹۰۰م تا ۱۹۴۰م تا ببینیم تعداد کسانی که بنویسند و بخوانند بی نهایت محدود بود؛ بنا بر این هر شخصی که دربار دست او بود مجبور بود تا با گروه روشنفکر در تماس باشد و از یک نگاه به این ها مدیون باشد؛ بنا بر این در این چهار چوب تغییراتی که در سال های ۱۹۳۹م و ۱۹۴۰م به وجود آمد زمینهٔ این را فراهم کرد که یک تعداد روشنفکرانی بروز کنند که تعداد زیاد این ها به دوران امانیه ارتباط مستقیم نداشتند بنا بر این بروز این چهره های نوامکان این را فراهم کردند تا بین دربار و روشنفکران یک سلسله مسایل نو بحث شود.^(۱۲)

به هر حال آنچه در دورهٔ شاه محمود خان دورهٔ دموکراسی خواهی یاد می شود عمر بسیار کوتاهی داشته است، اینکه نشست و برخاست های آزاد میان با سوادان و دردمندان کشور بوجود آمده است، حکومت احساس خطر کرده و باعث شده بود که در دورهٔ هشتم مجلس دخالت کند و افرادی

در شورا راه یابند که طرفدار دولت باشند و اینگونه حرکت‌ها گرچه در یک حکومت استبدادی می‌تواند گامی در مسیر آزادی باشد، اما به هیچ‌عنوان حرکتی بزرگی در جهت دموکراسی خواهی شمرده نمی‌شود.

این دموکراسی البته یک دموکراسی بسیار آسیب‌پذیر بود و یک دموکراسی تا وقتی در پشت سرش اصلاحات اقتصادی و اجتماعی نباشد نمی‌تواند پا برجا بماند و همین استقراری که آمد تصور شد که زمینه را برای دموکراسی مساعد کرده، اما در حقیقت این دموکراسی بدون یک رهبری درست و بدون یک طرح مرتب به پیش رفت که از آن هر گروه به نفع خود استفاده نمود و شرط عمده یک دموکراسی که محاوره بین حکومت کننده و حکومت شونده باشد موجود نبود.^(۱۳)

البته در این دوره نیز قصه دموکراسی خواهی افغان‌ها با جمع شدن بساط صدارت شاه محمود خان جمع شد و دوران صدارت داود خان، دوران اختناق دیگری بود که از راه رسید و داود خان، به دنیا و افغانستان از منظر دیگری می‌نگریست و دموکراسی به نظر او همانند آزادی بیان در دوران جدید "حرف مفت" بود.

سردار محمد داود خان یک شخص بسیار جدی، یک شخص بسیار وطن‌پرست، صاحب مفکوره و سعی و عمل بود و در سیاست داخلی و همچنین در سیاست خارجی ابتکاراتی را بوجود آورد که سابقه نداشت البته [در] قسمت امور سیاسی و اجتماعی که عبارت از مسایل حقوق مردم و آزادی‌ها بود، این‌ها را کاملاً یک طرفه گذاشت، برای یک مرحله به قرار گفته خودش مرحله مابعد و به قسمت انکشاف [توسعه] اقتصادی و زیربنای اقتصادی افغانستان اولویت داد.^(۱۴)

البته در این جا نیز قابل یادآوری است که غرض از وطن‌پرستی داود خان در این سند آنست که او افغانستانی را می‌پرستید که فاقد مردم باشد و گرنه چگونه ممکن است که کسی وطن‌پرست باشد ولیکن به حقوق اساسی مردم به دیده حقارت بنگرد، البته در اصطلاحات امروز گرایش او را اینگونه می‌توان توصیف کرد که او معتقد به توسعه اقتصادی قبل از توسعه سیاسی بود؛ زیرا وقتی به دوران صدارت او بیشتر توجه صورت گیرد دیده می‌شود که ایشان در راه سرک‌سازی، پل و پلیچک و برخی کارهای عمرانی توجه بیشتر صورت داده بود، البته افغانستان در قرن بیست نیز با آنکه او را وطن‌پرست می‌خواند وقتی سخن صاحب کتاب به میان می‌آید ناگزیر است اعتراف کند که: حکومت داود خان با آنکه اصلاحات اقتصادی و اجتماعی بزرگی را هدف خود قرار داده بود اما هرگز دست به اصلاحات سیاسی نزد، به گفته لطیف ناظمی حکومت او یک حکومت خودکامه بود و شخص او دلبسته به دیکتاتوری.

با آنکه برخی با دید خوش بینانه به صدارت داود خان می نگرند و آنرا مظاهر توسعه به حساب می آورند ولیکن در مجموع بسیاری بدین امر باور ندارند و حکومت داود خان را یکی از حکومت های مستبد و در عین زمان تبعیض پسند به حساب می آورند و دو دوره که داود خان صدراعظم کشور بود؛ افغانستان در جهت آزادی های سیاسی و اجتماعی گام بر نداشت، فقر و تنگدستی مردم رو به افزایش گذاشته بود، تنها ویژگی که حکومت داود را با اسلاف او متمایز می ساخت، باز بودن میدان برای احزاب چپ مارکسیست بویژه حزب دموکراتیک خلق بود که در جهت اهداف شوروی سابق عمل می کرد، گرچه "افغانستان در قرن بیستم" از اولیوروا حکایت می کند که افکار انقلابی وسیله بود برای رسیدن به مناصب دولتی.^(۱۵)

کنار رفتن داود خان و موج دموکراسی خواهی یا مشروطه طلبی

دوران سلطنت ظاهرشاه را به سه دوره تقسیم می کنند؛ دوره حکومت عمو های شاه، دوره پسرعموها و دوره اقتدار شخص خودش، در سال ۱۹۶۳م داود خان از عرصه قدرت کنار رفت و دهه دیگری در کشور آغاز یافت که به نام دهه قانون اساسی یا دهه دموکراسی یا مشروطه طلبی نام گرفته است، اما مشروطه طلبی در این دوره بر خلاف دوره های گذشته که خارج از دربار پادشاه آغاز می شد، این بار توسط دستگاه سلطنت به راه انداخته شد؛ پرسشی که ایجاد می شود آنست که آیا ظاهر شاه براساس خواست درونی و نیاز های کشور به این خواسته ها تن در داد و در صدد کم کردن نقش خاندان سلطنت در امور کشور گردید یا آنکه عوامل دیگری دخیل بود و او را مجبور بدین امر ساخت ؟

صبح الدین کشکی در افغانستان در دهه قانون اساسی " اظهار می دارد که:

پادشاه افغانستان می خواست با آوردن مشروطه در حقیقت دو هدف[را] به دست آورد؛ از یک سو در مقابل شیوه دیکتاتوری بدیل نو بدهد و بگوید که نظام مشروطه و دموکراسی که خواسته نسل جوان است برای شان داده می شود و از طرف دیگر به یک ترتیبی افغانستان را از زیر اداره مرکزی سردار یعنی پسر عم خود و همچنان از وابستگی هایی که پیدا شده بود آهسته آهسته نجات بدهد.^(۱۶)

بدین ترتیب دهه قانون اساسی یا همان موج دموکراسی خواهی با تصویب قانون اساسی در ۱۳۴۳ه آغاز یافت، گرچه قانون احزاب همزمان با قانون اساسی تصویب و توشیح نشد؛ اما احزاب سیاسی به صورت گروه های نیمه مخفی به فعالیت پرداختند، تعداد زیادی نزدیک به بیست نشریه نشر شد که بعضی از آنها بیشتر از دو شماره نبود.

مشروطه خواهی یا دموکراسی طلبی در افغانستان را میتوان از دو دیدگاه مورد نقد قرارداد، یکی همان است که مورخان افغانستان به صورت مبسوط بدان پرداخته اند از جمله در "افغانستان در قرن بیستم" آمده است: "در حکومت های دوران دموکراسی ناپایدار، اکثر وعده های آنها (حکومت) اجراء نشد، آرزو ها برای ثبات سیاسی و پیشرفت اقتصادی تا اندازه زیادی به تحقق در نیامد"^(۱۷)؛ دیدگاه دیگر آنست که یکی از شرایط تحقق دموکراسی در تمام کشورها، ایجاد ذهنیت دموکراتیک و درک فلسفه دموکراسی است، اما آیا وقتی دوران مشروطیت به نقد کشیده می شود مؤلفه ها و پارامتر های پذیرفته شده مد نظر قرار گرفته اند یاخیر؟ آیا شرایط عینی و ذهنی در افغانستان مساعد بوده است؟ آیا حکومت ها نتوانسته اند از شرایط ایجاد شده سود ببرند و در جهت ثبات و استقرار حکومت دموکراتیک ناکام بوده اند؛ یا آنکه هیچگونه شرایط وجود نداشته است؟ وقتی شرایط وجود نداشته باشد، تلاش حکومت نیز چندان ثمر بخش نخواهد بود، اگر نقدی هم بر حکومت های آن دوران وارد باشد از این جهت نیست که آنها از شرایط سود نبردند و در نتیجه افغانستان را به سوی قهقرا سوق دادند؛ بلکه از این جهت است که مجموع کنشگران سیاسی خود باورمند به دموکراسی نبوده اند یا آنرا به صورت ناقص و ابتر می فهمیدند، یکی از عوامل ناپایداری ها و شکنندگی ها در نظام های دموکراتیک در جهان سوم ناشی از آنست که نه کارگزاران حکومتی دارای ایده و اندیشه های دموکراتیک بوده اند و نه هم شرایط بیرونی اقتضای استحکام یک نظام دموکراتیک را داشته است، بنابراین دموکراسی همانند موجی آمده و رفته است.

مهم ترین عوامل بازدارنده دهه مشروطه

شاید این پرسش ایجاد شود که مهمترین عوامل شکست دموکراسی خواهی یا همان دهه دموکراسی چه بوده است؟ برای یافتن پاسخ، یکی آنست که بر روی عوامل شکست دموکراسی ها در جهان باید درنگ کرد که آن عوامل را می توان هم در کشورهای آسیایی مشاهده نمود و هم در کشورهای افریقایی و امریکای لاتین؛ آنچه هانتینگتون بدان ها اشاره می کند، عامل دیگر را باید در ساختار درونی نظام سیاسی افغانستان و بازیگران عمده سیاسی در کشور مشاهده کرد؛ گرچه تاریخ آن دوره به عوامل گوناگونی اشاره دارد اما ما به عنوان مثال به چند نمونه از آنها اشاره می کنیم.

۱. مداخله خاندان سلطنت: گرچه قانون اساسی افغانستان مصوب ۱۳۴۳ هـ اختیارات شاه را محدود کرده بود؛ اما تمام قدرت نظامی و قسمت زیادی از قدرت سیاسی در اختیار خاندان سلطنتی باقی ماند، یکی از ایراد هایی که به شخص شاه وارد می باشد اینست که نگذاشت قدرت از خاندان سلطنتی به

کلی انتقال یابد، او علاوه بر آنکه خود در امور کشور مداخله می کرد اعضای خانواده او نیز در امور کشور مداخله می کردند.^(۱۸)

۲. گریز از مسئولیت: بزرگترین عامل ناکامی قانون اساسی در سطح ملی، اهمال حکومت های آن دوره در تطبیق احکام مثبت بویژه آن احکامی بود که بر زندگانی مردم اثر می گذاشت.^(۱۹)

۳. مشکلات ناشی از نارسایی قانون اساسی: هنگام تسوید قانون اساسی دلایل کافی از نگاه تاریخی، جغرافیایی و مردم شناسی افغانستان موجود نبود، تا نظام مرکز گرای موجود در کشور به نظام اتحادی یا فدرال تبدیل گردد و زمینه برای سهمگیری مردم در اداره کشور، توسعه اقتصادی آن مهیا گردد، تسوید کنندگان قانون، زمانی بطلان آن را آشکار ساخته و از طرح و بررسی آن موضوع خود داری کردند، این امر همراه با رعایت نشدن در تعیین حوزه های انتخابی، قانون را از پشتیبانی عده بزرگی از مردم محروم ساخته در ناکامی بعدی آن مؤثر افتاد.^(۲۰)

۴. پادشاه فاقد تصمیم: به نظر آقای کشککی، در قانون اساسی ۱۹۶۴م در حالیکه اعضای خاندان سلطنتی از اشتراک در سیاست باز داشته شده بودند اما در عمل محور قدرت باقی ماند و این اختیارات حتا در قانون اساسی نیز درج گردید.^(۲۱)

۵. تشنج دایمی میان شورا و حکومت یکی از عوامل دیگر ناکامی حکومت ها در دهه دموکراسی بوده است.

۶. نبود اشتراک فکری میان بازیگران قدرت سیاسی، نبود تمرین دموکراتیک و عدم پذیرش حکومت ها از سوی مردم.

۷. عدم درک ارزش های دموکراسی غربی از سوی مردم که قانون اساسی به آن متکی بود از مشکلاتی دیگری به شمار می رود که دهه دموکراسی با آن مواجه بود.^(۲۲)

عده ای از فیلسوفان سیاسی بدین باور اند که علاوه بر عوامل فرهنگی و اقتصادی، وجود نخبگان حاکم، تصمیم گیرندگان^(۲۳) کارگزاران دموکرات و باورمند به اصول و ارزش های دموکراسی از محرک های مهم تحول سیاسی در مسیر دموکراسی خواهی به حساب می آید، برخی دموکراسی ها همانند کشور بزرگ هندوستان از اقتصاد و فرهنگ رُشد یافته برخوردار نبوده است، ولیکن کارگزاران دموکرات باعث شده اند که دموکراسی به عنوان یک نظام سیاسی نیرومند در آن کشور نهادینه شود و بعد از شصت سال که از استقلال آن کشور می گذرد؛ نظام سیاسی دموکراتیک جایگاه وسیعی در میان مردم هند پیدا کند و امروز از چنان پا برجایی و استحکام برخوردار گردیده که به عنوان یک الگوی دموکراتیک در جهان سوم درآمده است.

در افغانستان دهه قانون اساسی، علاوه بر آنکه فرهنگ دموکراتیک وجود نداشت و اقتصاد رُشد یافته نیز دیده نمی شد؛ اما عامل مهمی دیگری که باعث شکست آن دهه شد، دست درازی ها و افزون طلبی های حاکمان افغانستان بود؛ قانون اساسی کشور در سال ۱۳۴۳ هـ به تصویب رسید بر اساس آن، قدرت شاه، محدود شده بود، حتماً متمم قانون اساسی خاندان شاهی را از دخالت در امور کشور منع می کرد؛ اما آن قانون باعث نشد که شاه و خاندان او از دخالت در امور کشور باز مانند و دخالت نکنند. واقعیت آنست که خاندان سلطنتی، حکومت و حتی کشور را ملک شخصی خود به حساب می آوردند و برای بدست گرفتن زمام امور کشور از هیچگونه تلاش غیر قانونی نیز ابایی نداشتند، همین حس استیلاء جویی بی چون و چرا، در اداره کشور بود که شاه را وا داشت تا تلاش ورزد، ابتکار ایجاد دهه قانون اساسی را خود در دست گیرد تا از مداخلات بیرونی ها جلوگیری کرده باشد، اما وقتی او خود ابتکار این امر را بدست گرفت، نه تنها کاری از پیش برده نتوانست بلکه موانع متعدد در برابر بسط و توسعه دموکراسی در کشور را نیز بوجود آورد.

ماده ۲۴ قانون اساسی در شش فقره به تصویب رسید، در اول، پنج فقره داشت و فقره ششم از طرف لویه جرگه به آن اضافه شد که مطابق به فقره ششم اعضای خانواده سلطنتی به شمول محمد داود خان از احراز مقام صدارت، وزارت، عضویت در شورا یا ستره محکمه محروم می شدند. (۲۴)

این کشمکش های خاندان سلطنتی بر سر قدرت باعث شد که نفوذ عوامل خارجی فزونی یابد و در نتیجه دهه دموکراسی بر اثر کوتای ۲۶ سرطان سال ۱۳۵۲ بر چیده شود و بار دیگر کشور در محاق اختناق و استبداد خشن فرو رود، حوادثی که بعد از آن دوره شکل گرفت زمینه های فتور تاریخی را برای کشور فراهم آورد.

در دوران اقتدارگرایی داودی که نام جمهوری بر آن گذاشته شده بود نه تنها قدمی در راه حقوق مردم افغانستان گذاشته نشد، بلکه شرایط اجتماعی و سیاسی روز تا روز تنگ تر نیز می گردید و کثیری از شخصیت های سیاسی و فرهنگی که اختلاف اندکی با سردار داشتند سر به نیست شدند، حکومت داود خان بسی افراد میهن دوست را به قتلگاه فرستاد، در هر حال گرچه نقد ها و تحلیل های گوناگونی راجع به حکومت داود خان نوشته شده است اما هنوز هم واقعیت های آن دوران، آن گونه که شایسته است آشکار نگردیده و اشتباهات بزرگی را که داود خان مرتکب شده است در زیر گرایش های قومی و اتنیکی تاریخ نگاران کشور مکتوم و مخفی مانده اند، البته وارثان حکومت محمد داود که در کودتای دیگر بساط حکومت او را بر چیدند نیز ترازوی انصاف از کف فروهشتند و در داوری های خود راه افراط پیمودند، تمام جنایت ها را به خاندان آل یحی نسبت دادند، به هر

حال کودتای داود خان هیچ قدمی به پیش نداشت و افغانستان را رو به سوی عقب و قهقرا سوق داد، گرچه برخی از مورخان، او و حکومت او را می ستایند ولیکن آنچه مورخان به صورت تلویحی بیان می دارند آنست که حرکت های او به نفع کشور تمام نشد بر عکس دست های شوروی سابق را در امور داخلی کشور بیش از پیش گشود و زمینه ساز کودتای بعدی گردید که حزب دموکراتیک خلق روی کار آمد و سر انجام افغانستان مسیر دیگری در پیش گرفت که با زمان گذشته کاملاً متفاوت بود.

دست آورد های مهم دههٔ قانون اساسی در افغانستان

گرچه دههٔ قانون اساسی یا موج دموکراسی خواهی در افغانستان با شکست مواجه شد و مردم افغانستان حدود ده سال زیر و بم های فراوانی را تجربه کردند، اما ده سال تمرین دموکراسی گرچند به صورت ناقص و ابتر انجام یافت با آنهم دست آورد هایی داشته است که عمده ترین آنها را می توان به صورت فهرست وار چنین برشمرد.

۱. قدرت از خاندان سلطنتی بیرون رفت (بصورت نسبی)

۲. دیکتاتوری فردی خاتمه یافت؛ قبل از دههٔ دموکراسی قدرت در خاندان سلطنتی متمرکز بود و افراد خانوادهٔ سلطنتی از قدرت و نفوذ فراوان برخوردار بودند، تا هنگامی که هاشم خان در محور قدرت قرار داشت، تمام قدرت در دست او بود؛ اما وقتی برادرش به جای او نشست در حقیقت قدرت توسط او قبضه شد و سایرین را مجالی برای احراز قدرت نبود، اندک زمانی که فضای سیاسی کشور در زمان او باز گردید نسیم آزادی خواهی از هر سو وزیدن گرفت و باعث شد که شاه محمود خان را بیم فراگیرد لذا برای آنکه با چالش عمدهٔ مواجه نشود دروازه ها را بار دیگر بر روی آزادی های مردم بست و به بهانهٔ اینکه هنوز مردم آمادگی آزاد بودن را ندارند (!)، محدودیت های فراوانی در برابر حقوق سیاسی و مدنی مردم بوجود آورد.

۳. زمینه های اعتراض و انتقاد از حکومت فراهم آمد.

۴. آزادی بیان و عقیده تا حدی تضمین گردید در سایهٔ همین آزادی نسبی بود که برخی احزاب سیاسی در افغانستان بوجود آمدند.

۵. در روابط خارجی افغانستان تغییراتی مهمی بوجود آمد؛ زمینه های تفاهم با همسایگان افغانستان فراهم گردید، رابطهٔ افغانستان با همسایگان که قبل از آن به حد دشمنی رسیده بود ترمیم گردید، از اتکاء یک جانبه به شوروی وقت که در زمان داود خان شکل گرفته بود کاسته شد، شاه طی مسافرتی به امریکا، اهداف مشروطه خواهی را تشریح کرد.

۶. تفکیک قوای سه گانه یکی از دستاورد های بسیار مهم دیگری بود که در دهه مشروطیت بوجود آمد، گرچه مقدمات آن در زمان امان الله خان فراهم آمده بود.

افغانستان بعد از موج دوم دموکراسی

برای رسیدن به موج سوم دموکراسی، ناگزیریم گذری شتاب آلودی به حوادث بعد از موج دوم داشته باشیم؛ بعد از سرنگونی رژیم داود خان حزب دموکراتیک خلق به قدرت تکیه زد؛ آن حزب در کشتن و بستن و دریدن مردم هیچ کوتاهی نکرد که همین بستن و کشتن ها عکس العمل شدید مردم را در پی داشت؛ قیام های مردمی از هر سو آغاز گردید که بعد ها همین قیام های مردمی نام انقلاب اسلامی به خود گرفت و سران جهاد با کارت های حزبی از راه رسیدند و قیام مردم را به نفع خود مصادره کردند، اما اینکه چرا سران جهاد که در اکثر قیام های مردم نقش نداشتند در میان مردم نفوذ داشتند خود داستان دیگری است ولیکن عمده ترین آنرا می توان ساختار اجتماعی سنتی جامعه افغانستان از یک سو و داشتن پول های هنگفت رهبران را از سوی دیگر بر شمرد، همین ویژگی ها باعث شد که سران جهاد با تکیه بر این دو فاکت در رأس قیام مردم قرار گیرند و قیام مردم را در خدمت اهداف سیاسی و مادی خویش قرار دهند.

مادامی که شوروی ها کشور را اشغال کردند و توجه کشور های غربی بیشتر به افغانستان معطوف شد، این رهبران خود خوانده جهاد بودند که از این قیام سود بردند و هر یک برای خود شوکت و شهرتی کمایی کردند و به تدریج به عنوان یک طبقه ممتاز و برخوردار از همه چیز تبارز یافتند، کسانی هم که در زیر مجموعه سران جهاد قدر افزاشتند برخوردار از این شان به تناسب نزدیکی یا دوری به این رهبران بودند، به هر حال چهارده سال با همه مرارت و تلخی سپری شد، قوای شوروی از افغانستان خارج گردید، زمینه برای حکومت مجاهدین فراهم آمد، البته تحلیل این دوران خود بحث مفصل و مطولی می خواهد که در این مجال نمی گنجد، در این نوشته به مواردی اشاره می شود که با قدرت گرفتن مجاهدین چه فاصله میان افغانستان و یک رژیم مطلوب و انسانی افتاد.

بی شک دوران جهاد یکی از دوره های مهم در تاریخ کشور ما به شمار می رود، آن دوره را معمولاً از دو منظر مورد مطالعه قرار می دهند، یکی از این جهت که جهاد به عنوان یک امر قدسی والهی در دین اسلام مورد توجه و امعان نظر قرار می گیرد، مسلمان ها برای رفع ظلم و استبداد خارجی علاوه بر این که دفع ظلم می کنند و زمینه های رهایی خویش را فراهم می کنند یک امر الاهی را انجام می دهند و در قبال "ثواب" می برند، جهت دوم نگاه به نتیجه جهاد است، ثمرات جهاد در افغانستان چه بوده است؟ اگر جهاد از منظر نخست نگریده شود بی شک مردم افغانستان از تمام امکانات

مادی و غیر مادی خود استفاده کردند تا از این موهبت عظیم الهی بهره ببرند و مردم مسلمان جهاد را دروازه‌ای از دروازه های بهشت می دانستند و رسیدن به بهشت موعود را ایستادگی در برابر تجاوز و زیاده خواهی های حزب دموکراتیک خلق و تجاوز گران خارجی می شمردند، در این حد جهاد امر ستودنی و قابل تقدیر است تا جهان است مردانگی ها و رشادت های مردم افغانستان از صفحه تاریخ محو نمی گردد، اما از نگاه دوم اگر به جهاد نگریده شود مردم افغانستان در خسران و زیان کاری آشکار به سر برده اند و نتایج جهاد جز خشونت، نا هنجاری و بد اخلاقی های سیاسی و اجتماعی چیز دیگری به همراه نداشته است، مردم نه تنها به آنچه می خواستند دست پیدا نکردند که فرسنگها فاصله ایجاد شد و اگر به وضعیت اجتماعی افغانستان بعد از دوارن جهاد نگریده شود جامعه ما نه تنها از نظر مادی در سطح نازل از معیشت قرار گرفت بلکه در معنا و محتوا نیز به یکی از نا هنجارین ترین جامعه ها از نگاه جامعه شناسی تبدیل شد.

حالا که دروغ، ریا کاری، تهمت زنی، رشوده ستانی و بسیاری از بد اخلاقی های دیگر در کشور نهادینه شده است و رهایی از چنگ آن نا ممکن به نظر می رسد، بی شک یکی از عمده ترین علت هایش همانا جنگ و خشونت ورزی هایی است که بستر سازی های مناسب برای نظام دموکراتیک را با مشکل جدی مواجه کرده است.

دردهه چهل خورشیدی در کشور گفتمانی به نام دموکراسی مطرح شده بود و اگر تداوم می یافت، بی تردید نتایج بسیار نیکویی به دنبال می آورد؛ اما جنگ نه تنها ذهنیت های مثبت این دوران را زدود بلکه ما را سال ها حتا قرن ها به عقب راند؛ امروز جامعه ما بسی عقب تر و پسمانده تر از دهه چهل خورشیدی است، تساهل که از محوری ترین ارزش های دموکراتیک در جوامع به شمار می رود در شرایط کنونی افغانستان واجد هیچگونه جایگاهی نیست؛ گذار از قوم گرایی به معنای پشت سر گذاشتن دوران طفولیت و چشم گشودن به ارزشهای فردی انسانی است و فلسفه دموکراسی نیز بر همین پایه قوم استوار می باشد، در دوان جنگ ذهنیت قبیله‌ای بار دیگر زنده شد، اوج گرفت و امروز به عنوان یک فاکتور عمده در زندگی سیاسی ما نقش بازی می کند و بازیگران سیاسی از کارت قومیت در بازی های روزمره شان سود می برند.

حکومتی هم که پس از دوران جنگ شکل گرفت نه تنها بر حقوق ملی مردم تأکید نداشت، بلکه گسست دیگری در رُشد اجتماعی جامعه ما ایجاد کرد و سرانجام با روی کار آمدن طالبان در افغانستان و تأسیس "امارت اسلامی" قدم های دیگری نیز به عقب گذاشته شد و سیر قهقرایی شتاب بیشتر گرفت تا آنکه برج های تجارت جهانی توسط حملات تروریستی فرو ریخت و افغانستان در

پارادایم دیگری قرار گرفت و مسیر تاریخ ما به کلی دگرگون گشت.

موج سوم دموکراسی در افغانستان

دموکراسی خواهی کنونی را از یک منظر می توان موج سوم دموکراسی خواهی در افغانستان دانست، در دید دیگر می توان آنرا موج چهارم گفت، اگر نهضت مشروطه دوران حبیب الله را بتوان تحت عنوان مشروطه طلبی مورد تحلیل قرار دهیم، دموکراسی خواهی کنونی را می توان موج سوم گفت و اگر مشروطیت اول و دوم به عنوان دو دوره جدا گانه مورد مطالعه قرار گیرند می توان دوران کنونی را موج چهارم دموکراسی خواهی عنوان کرد، البته با این تفاوت که در موج چهارم، افغان ها نبودند که با خواست خود به سوی دموکراسی روی آوردند و آنرا بهترین گزینه برای حکومت می دانستند؛ بلکه این موج خارج از افغانستان گزیده شد، البته بدین معنا نیست که افغان ها موج جدید را نمی پسندند و با آن مشکل دارند، بلکه غرض آنست که موج کنونی بنا بر وضعیتی که در کشور بوجود آمده بود در تصور افغان ها نیز نمی گنجد، در جامعه که همه تلاش ها برای زنده ماندن صورت گیرد؛ بسیار دشوار خواهد بود که کسی برای حکومت و نحوه ایجاد آن اندیشه کند.

موج سوم دموکراسی خواهی؛ با سفارش قدرت های برتر جهانی ایجاد شد و از سوی مجامع بین المللی نیز مورد پشتیبانی و حمایت قرار گرفت و مردم افغانستان از آن استقبال بی سابقه کردند؛ اما به تدریج و با گذشت زمان موج ایجاد شده عقب نشست و هر روز مردم بیش از روز دیگر نا امید و سرخورده گردیدند؛ این ناامیدی از دموکراسی نیست بلکه از کارگزاران حکومت و بازیگران قدرت سیاسی است که شعارهای اولیه را فرو هشتند، رو به سوی قبیله قبیله کرده اند.

اگر بتوان علل این فراگشت را ارزیابی کرد چنین می توان نگاشت:

۱. فقر اقتصادی و فرهنگی: تاریخ افغانستان با فقر اقتصادی و فرهنگی تعریف می شود، در هیچ برهه از تاریخ نمی توان یافت که اکثریت مردم با فقر دست و پنجه نرم نکرده باشند^(۲۵) گاه فقر صد ها هزار نفر را در کام خود کشیده و از زندگی ساقط کرده است و گاهی به کشتن تدریجی مردم پرداخته است؛ محاط بودن کشور به خشکه، نبود خطوط ارتباطی میان شهر ها و روستا های کشور، عدم تعامل خرده فرهنگ های موجود در کشور باعث گردیده است که فرهنگ ملی هیچ گاه شکل نگیرد؛ هر گاه بازدارندگی قوی و نیرومند حکومت های فاسد و قبیله گرا نیز بدان افزوده گردد پارادایم آن تکمیل می گردد؛ از آنجا که ملت بودن خود گامی مثبت در رسیدن به یک حکومت دموکراتیک و مدنی محسوب می شود لذا اولین و عمده ترین مشکل کشور، نبود فرهنگ ملی، فقر اقتصادی و فرهنگی بوده که وجود حکومت های فاسد و قبیله گرا سبب تحکیم و تثبیت این پارادایم

در کشور شده است.

موج دموکراسی خواهی در دههٔ چهل خورشیدی نیز زمانی ایجاد شد که کثیری از فاکت های منفی بازدارنده در کشور وجود داشتند، بحث های مفصلی که در لویه جرگهٔ تصویب قانون اساسی در ۱۹۶۴م میان نمایندگان مردم بر سر رسمیت یافتن زبان فارسی و هویت ملی صورت گرفته است بسیاری از وجوه منفی آن دوران را آشکار می کند^(۲۶) البته گسست های قومی در هر حکومتی وجود داشته است؛ اما حزب دموکراتیک خلق هنگامی که به پیروزی رسید گمانه ها بر آن بود که آن حزب بر رغم همه کاستی ها و ناهمگونی ها، شاید سیاست های ملی در پیش گیرد و برگزینان های خورد قومی مهر خاتمه بزند؛ اما گذشت زمان به اثبات رسانید که آن حزب بر رغم پیوند با کمونیزم بین المللی، با تفکر ملی فاصله عمیقی دارد و در زمان زمامداری دکتر نجیب الله، آن حزب، عملاً در چهار چوب قومیت حرکت می کرد و سرانجام آن شد که توسط گروه قومی دیگری از قدرت به زیر کشیده شد و آتشی که در زمان خلقی ها شعله ور شده بود، توسط گروه های مجاهدین همیشه ریخته شد و تشکلات آنها قبل از آنکه دارای صبغهٔ مذهبی و دینی باشند، رنگ قومی به خود گرفتند؛ برخی بدین باور اند که گرایش سران جهاد به سوی قومیت ناشی از تأثیر آنها از سران حزب دموکراتیک خلق بوده است، اما واقعیت های دوران جهاد نشان می دهد که تفکر قومی در میان مجاهدین پرورده شده بود، ترکیب احزاب جهادی خود مبین آن واقعیت است، رویکرد های مجاهدین نیز بیش از آنکه صبغهٔ دینی داشته باشد، رنگ قومی به خود گرفته بود، تنش ها و خشونت هایی که بوجود آمد ریشه در همین قوم اندیشی سران جهاد داشت؛ از اینکه سران قومی به قطب های قدرت اقتصادی تبدیل شده و توانسته اند هر یک با استفاده از ثروت های باد آورده برای خود بلندگوهای نیز داشته باشند و از این بلندگوها به تبلیغ قومیت پردازند زمینه های گسست را افزایش می دهند و بستر ایجاد روحیهٔ ملی را کم رنگ تر می کنند، شاید نفس تکثر و تنوع قومی دارای بار منفی نباشد چه بسا پارهٔ از متفکران اجتماعی وجود تنوع های قومی را نوعی مزیت به شمار می آورند؛ اما آنچه در افغانستان اتفاق افتاده است بار منفی آن بسی افزودن تر از بار مثبت آن بوده است.

۲. حکومت های افغانستان: حکومت های افغانستان همواره تهی از بار و ارزش های دموکراتیک بوده اند، حکومت کنونی نیز بر رغم شعارهای اولیه و الزام جامعه جهانی نتوانست در جهت ارزش های دموکراتیک گام نهد و فرصتی را برای تحقق آرزوهای واقعی مردم فراهم سازد؛ حکومت ها در دو جهت می توانند زمینه را برای ایجاد و بسط ارزش های دموکراسی فراهم آورند، اول با کم کردن بار فقر از دوش مردم و بسط رفاه عمومی می توانند زمینه های تحقق یک جامعهٔ عاری از خشونت را

فراهم آورند که خود بستر ساز مطلوب برای تحقق دموکراسی ها می باشد، دوم اینکه با تقویت نهاد های مدنی و بسط آزادی های سیاسی و احترام به حقوق شهروندی به عنوان راهنمای دموکراسی عمل می کنند؛ اما حکومت ها در افغانستان همواره فاقد این دو ویژگی بوده اند.

حکومت کنونی افغانستان که حاصل تلاش های بین المللی و برخی عناصر تکنوکرات و پاره ای از سران جهادی است، در کنفرانس بُن شکل گرفت و یکی از مفاد سند بُن آن بود که حکومت باید در ایجاد یک نظام دموکراتیک و ملت سازی تلاش ورزد؛ گویا مجامع بین المللی عمده ترین و محوری ترین مشکل افغانستان را که همانا گسست اجتماعی بود نیک دریافته بودند ولیکن با گذشت زمان نه تنها الزام ها و التزام های قانونی و اخلاقی حکومت افغانستان سست تر شد که خود درکمند قومیت گرفتار آمد، نمکی که باید گندگی ها را می زدود خود گندید و امروز در میدان مسابقه قومی به نفس نفس افتاده است.

گرچه داوری درباره فرو افتادن این موج هنوز زود است ولیکن روندی که هم اکنون در کشور طی می شود بعید به نظر می رسد که این موج با صخره های اتنیکی و قومی برخورد نکند؛ زیرا وضعیت کشور ما به نمک زاری همانند شده است که هرکس و هر چه در آن بیافتد به نمک تبدیل می گردد، بسی از نیرو های سیاسی که در غرب تربیت یافته و آموزش دیده اند، دموکراسی و فرهنگ آزادی و بسا از نقاط مثبت و منفی آن فرهنگ را دریافته اند و توقع از آنها آنست که در کشور خود نیز رو به سوی ارزش های دموکراتیک داشته باشند، اما آنگونه که شاهد هستیم این طیف فکری نیز چندان برتری نداشته است، همان سخنانی را بر زبان می رانند که قوم گرا های درس ناخوانده و تحصیل ناکرده بر زبان می رانند.

به هر حال موج کنونی نیز با دشواری های فراوان دست و پنجه نرم می کند، از یک سو بازیگران حکومتی فاقد روح دموکراتیک هستند، از سوی دیگر مخالفان سیاسی حکومت نیز فاقد درون مایه و درک دموکراتیک می باشند؛ مخالفان سیاسی حکومت تا هنوز به شکل و شمایل گوناگون تبارز یافته اند اما هر یک فاقد توانمندی لازم برای رهبری جامعه و خلق ارزش های نوین و دموکراتیک بوده اند، جبهه تفاهم ملی، جبهه ملی، شورای متحد ملی و ائتلاف تغییر و امید؛ عمده ترین گروه های اپوزیسیون سیاسی حکومت می باشند که در عرصه سیاست افغانستان ایجاد شده اند؛ اما دیده شد که مجموع این ها به شتون دموکراتیک شان بی پروا بوده و در جهت هنجار های دموکراسی گام های جدی بر نداشته، حامی و حامل فرهنگ دموکراتیک نیز نبوده اند، بیشتر این گروه ها مسحور بازی های مقطعی قدرت و بی توجه به فرهنگ سازی برای گسترش ارزش های دموکراسی اند، حال برای

مردم افغانستان نیز بارقه امیدى باقى نمانده است، آنچه امروز در افغانستان مى گذرد نه دموکراسى و نه حرکت به سوى آن است، حکومت و بازیگران قدرت کشور را به سوى نا کجا آباد مى برند.

منابع:

۱. هانتینگتون ساموئل، موج دموکراسى در پایان سده بیستم، ترجمه احمد شهسا (تهران: انتشارات روزنه ۱۳۷۳)، ص ۳۴۵
۲. هانتینگتون ساموئل، سامان سیاسى در جوامع در دستخوش دگرگونى، ترجمه محسن ثلاثى (تهران: نشر علم ۱۳۷۰)، ص ۸۳
۳. طنین ظاهر، افغانستان در قرن بیستم (تهران: نشر عرفان ۱۳۸۴)، ص ۲۰
۴. غبار غلام محمد، افغانستان در مسیر تاریخ (تهران: مرکز نشر انقلاب اسلامى ۱۳۶۶)، ص ۷۱۷
۵. همان، ص ۷۱۶
۶. سعدى مصلح الدین بن عبدالله، گلستان سعدى، مصحح مهدى معینیان (تهران: نشر گنجینه ۱۳۸۲)، ص ۲۶
۷. حبیبى عبدالحى، جنبش مشروطیت (قم: نشر اسمعیلیان ۱۳۷۲)، صص ۵۸ و ۵۹
۸. آلموند گابریل - پاول جى بینگهام، جامعه پذیرى سیاسى و فرهنگ سیاسى، ترجمه علیرضا طیب (تهران: اطلاعات سیاسى و اقتصادى، شماره ۱۱۳ و ۱۱۴)، ص ۳۰
۹. کشکى صباح الدین، دهه قانون اساسى (پشاور: شورای ثقافتى جهاد افغانستان ۱۳۶۵)، ص ۷۸
۱۰. هانتینگتون ساموئل، سامان سیاسى در جوامع دستخوش دگرگونى، همان، ص ۲۶۹
۱۱. فرهنگ میر محمد صدیق، افغانستان در پنج قرن اخیر (قم: نشر مؤسسه مطبوعاتى اسمعیلیان ۱۳۷۱)، ص ۶
۱۲. طنین ظاهر، همان، ص ۶۳
۱۳. همان ص ۸۶
۱۴. همان ص ۹۱
۱۵. همان، ص ۹۸

۱۶. همان، ص ۱۲
۱۷. همان، ص ۱۴۲
۱۸. فرهنگ میر محمد صدیق، افغانستان در پنج قرن اخیر، همان، ص ۷۹۳
۱۹. همان، ص ۱۲۲
۲۰. طنین ظاهر، همان، ص ۱۶۴
۲۰. صباح الدین کشککی، دهه قانون اساسی، همان، ص ۱۶۱
۲۱. طنین ظاهر، همان، ص ۱۶۴
۲۲. همان، ص ۱۶۲
۲۳. بشیریه حسین، گذار به دموکراسی - دفتر نخست (تهران: نشر نگاه معاصر ۱۳۸۴)، ص ۴۱
۲۴. فرهنگ محمد صدیق، همان، ص ۷۵۳
۲۵. طنین ظاهر، همان، ص ۱۶۰
۲۶. فرهنگ میر محمد صدیق، همان، ص ۷۵۲

نشست "توسعه و آگاهی عامه" برگزار شد

حوزه عمومی و تشخیص اولویت‌های توسعه پایدار در افغانستان به تحلیل پرداخت، ایشان توسعه را ارتقاء و بهبود کیفیت زندگی و مزیت‌توانایی برای بهینه‌سازی، سامان بخشی و پاسخگویی به نیازمندی‌های متنوع زندگی دانست که نه تنها به عنوان یک ضرورت، بلکه بستر اساسی برای رفع نابسامانی‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی تلقی گردد.

آقای اشراق، نسبت آگاهی عامه و توسعه را مهم معرفی کرد و اولویت "توسعه انسانی" را که هم، سطح فرهنگ و آموزش و هم گستره مناسبات و تعاملات را پوشش می‌دهد برای تحولات اجتماعی افغانستان واجد جایگاه اساسی خواند و بسیج عمومی در این راستا را ضرورت مبرم ملی و مقدمه "گذار" از وضعیت نابسامان به سوی افق‌های بهتر دانست؛ ایشان در این میان نقش و سهمگیری جامعه مدنی، رسانه‌های جمعی و کانون‌های آموزشی و علمی فرهنگی را مهم ارزیابی کرد و هماهنگی آنها را برای دنبال نمودن خطوط مشترک آگاهی عامه در جهت هدف‌های توسعه، کارساز و تأثیرگذار خواند.

نشست "توسعه و آگاهی عامه" به تاریخ ۱۳۸۹/۹/۲ در هتل انتر کانتیننتال کابل با اشتراک جمعی از فعالان فرهنگی، نمایندگان مؤسسات غیر دولتی و تحلیلگران امور اجتماعی برگزار شد.

در این نشست محمد صابر صدیقی رئیس مؤسسه توسعه و آگاهی به اشتراک کنندگان خیر مقدم گفت، در رابطه با ضرورت آگاهی عامه برای ترویج فرهنگ توسعه به تحلیل پرداخت و بهره‌برداری از امکانات و ظرفیت‌های اجتماعی افغانستان برای گسترش گستره آنرا واجد اهمیت فراوان معرفی کرد.

خانم دیانا عزیز یکی از فعالان فرهنگی نیز در رابطه با نقش زنان، آقای نعمت الهی معاون مؤسسه "نی" - حمایت‌کننده رسانه‌های آزاد افغانستان، در مورد سهم رسانه‌های جمعی، تاج محمد وردک سابق وزیر امور داخله در رابطه با فضا سازی برای دموکراسی در جهت ارتقاء آگاهی عامه و نسبت آن با توسعه به ایراد سخن پرداختند، فرصت‌ها و چالش‌های فراروی آن در کشور را مورد بررسی و تحلیل قرار دادند.

در نشست "توسعه و آگاهی عامه" سید حسین اشراق رئیس مؤسسه نبراس نیز سخنرانی نمود و در رابطه با ضرورت آگاهی عامه در

سمینار علمی "صلح سازی در افغانستان" بر گزار شد

که تحولات مثبت افغانستان را پوشش داده اند می باید مسیر توسعهٔ خود را بپیمایند، در غیر آن بازگشت به گذشته علاوه بر اینکه ظرفیت توجیه "گفتگو" را ندارد ثبات عقلانی را نیز به بار آورده نمی تواند.

آقای محمد سلیمان کاکر رئیس مؤسسهٔ همکاری برای صلح و همبستگی، نیز در این سمینار سخنرانی کرد؛ ایشان از صلح به عنوان یک ضرورت ملی یاد نمود و مذاکرهٔ انعطاف پذیر همهٔ اطراف دخیل در قضایای افغانستان را جزو منطبق فرایند رفع منازعه به شما آورد، موصوف دو علت:

۱. رویکرد سخت و بی اعتنائی برخی از حلقات به مذاکرهٔ انعطاف پذیر

۲. فساد و ناکامی دولت افغانستان

را مانعی جدی بر سر راه صلح ارزیابی نمود. در سمینار "صلح سازی افغانستان"، دکتور شانتی ماریت دسوزا محقق انستیتوت مطالعات جنوب آسیا و استاد دانشگاه ملی سینگاپور در رابطه با نقش زنان در ترویج فرهنگ صلح و توسعهٔ اجتماعی نیز سخنرانی نمود؛ ایشان با توجه به روانشناسی زنان و همچنان نقش مهم شان در خانواده از آنها به عنوان حامیان طبیعی روند صلح یاد نمود و سفارش نمود تا در رابطه سهمگیری هر چه بیشتر آنها در پروسهٔ صلح عطف توجه جدی صورت گیرد؛ دکتور شانتی

سمینار علمی "صلح سازی در افغانستان" به تاریخ ۱۲/۱۶ / ۱۳۸۹ با اشتراک جمعی از فرهنگیان و فعالان جامعهٔ مدنی در سالن کنفرانس های مؤسسهٔ توسعه و آگاهی عامه برگزار شد. در این سمینار سخنرانان از زاویه های متنوع به ابعاد صلح در افغانستان پرداختند و نسبت نبودن راهبرد جامع ملی در این مورد، اوضاع در کشور را نگران کننده خواندند.

محمد صابرسدیقی رئیس مؤسسهٔ توسعه و آگاهی عامه، عطف توجه به مسئلهٔ صلح در افغانستان را واجد اهمیت اساسی معرفی کرد که فراتر از سطح توصیه های اخلاقی و جاذبه های عاطفی می باید در قالب منافع ملی در تناسب با پیچیدگی سیاست و قدرت مورد مطالعه قرار گیرد و برای بهبود اوضاع جامعه مفید فایده باشد.

در این سمینار دکتور سید حسن اخلاق مشاور اکادمی علوم افغانستان در رابطه با ابعاد فلسفی "گفتگو" به بحث پرداخت، ایشان "عقلانیت" را اساس "مکالمه" برای "مفاهمه" معرفی کرد و توجه نکردن به این مؤلفهٔ کارآمد را نه تنها نقص عمدهٔ "گفتگو" که آسیب پذیری روند رفع منازعه نیز ارزیابی نمود.

دکتور اخلاق تأکید نمود: اقتضای "عقلانیت" اینست تا تمامی گفتگوها معطوف به صلح پایدار باشد و دست آورد های جدیدی

زمینه این را فراهم می‌توانند تا گفت‌وگو صلح افغانستان از جایگاه برخوردار شود و فراتر از جنبه‌های عاطفی و توصیه‌های اخلاقی، حوزه‌های سیاست و قدرت را متحول نماید در غیر آن صلح فاقد مبنای فرهنگی، پایگاه اجتماعی، اعتماد ملی و بین‌المللی علاوه بر اینکه حکایت از روزمره زندگی سیاست‌مداران می‌کند نتایج پایدار را تضمین کرده نمی‌تواند.

از تجربه‌های سهمگیری زنان هند در امر تأمین شرایط صلح آمیز در آن کشور پهناور نمونه‌هایی را ذکر نموده و نقش زنان در روند صلح افغانستان را نیز برجسته و تأثیرگذار ارزیابی کرد.

مولانا عطاء الرحمن سلیم رئیس کانون علمی و تحقیقات اسلامی افغانستان سخنران دیگر سمینار "صلح سازی افغانستان"، بود که: صلح را خیر و جنگ را شر معرفی نمود، اما ایشان مطرح نمود که: مهم است در پرتو مفاهیم کلی فهم موارد مشخص از مسائل را داشت و در تشخیص مفاسد و مصالح آنها حایز رأی صایب و حُسن داوری بود، مولانا سلیم به این نکته نیز تأکید نمود که: در صلح افغانستان می‌باید از بدایت تا نهایت حق و عدالت اساس قرار بگیرد تا واجد توجیه دینی و منطقی باشد در غیر آن قربانی کردن حقوق مردم و پامال نمودن ارزش‌های عدالت نه صلح به بار می‌آورد و نه چشم انداز فردا را بهبود می‌بخشد.

در این سمینار سید حسین اشراق رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس نیز سخنرانی نمودند؛ ایشان جنگ در افغانستان را معلول علل متعددی مانند رویارویی سنت و تجدد، جابجایی در حوزه قدرت، تغایر و تقابل ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی طرف‌های درگیر و چشم اندازهای منطقی همسایگان افغانستان و غیره معرفی نمود و راه حل برای عبور از آن را مستلزم تمهیدات و اقدامات راهبردی هماهنگ با سپهر امنیت و منافع ملی افغانستان دانست؛ اشراق تأکید نمود: عطف توجه به زیرساخت‌های اجتماعی، بسیج امکانات ملی در مسیر توسعه پایدار، تبارز نظام سیاسی کارآمد و قابل اعتماد، عقیم سازی جریانهای خشونت‌آفرین در منطقه از طریق فشارهای بین‌المللی

کنفرانس علمی "پاتریمونیالیزم و نهاد سازی در

افغانستان" بر گزار شد

های تلخ پشت سر گذاشته شد تا اینکه نهاد های رسمی عقلانی-قانونمند ریشه گرفتند و تعاملات رسمی و رفتار دولتمردان نهادینه گردید، علاوه بر این، این نهادها ریشه های عمیق در سنت و فرهنگ این کشورها دارند و مهمتر از همه بر اساس نیازمندیهای ساکنان این سرزمینها ساخته و همزمان با رشد سرمایه داری تقویت یافته اند، بنابراین، به گفتهٔ حبیب عمار این توقع غیر واقعینانه خواهد بود که انتظار داشت، در کشورهای پس از جنگ که فضای ترس، وحشت و بی اعتمادی همچنان در آنها حاکم است و برای سالها مردم در آنها، با رفتار پاتریمونیال، فرهنگ و ارزش های متفاوت خو گرفته اند، نهادهای عقلانی-قانونمند در یک شبه فعال و رفتار دولتمردان نهادینه شود و مردم به نهادهای رسمی نوپا باور پیدا کنند.

پژوهشگر در ادامه به روند تاریخی نهاد سازی در افغانستان پرداخت و گفت: این دشوار خواهد بود که شما افغانستان شناسی را سراغ داشته باشید که رفتار حکومت و سیاستمداران افغان را پاتریمونیال توصیف نکرده باشد، او افزود، در مورد افغانستان بیشتر از نهادگرایی صحبت می شود تا نهادگرایی و نهاد باوری. آقای عمار استدلال نمود که ظهور و ایجاد نهادهای عقلانی- قانونمند و دیوان سالاری نیرومند در کشورهای توسعه یافته، چه

کنفرانس علمی "پاتریمونیالیزم و نهاد سازی در افغانستان" به اشتراک بیش از ۱۰۰ تن از دانشمندان، فرهنگیان و دانشجویان مقیم انگلستان به تاریخ ۱۳۸۹ / ۹ / ۷ در تالار خلیلی مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن برگزار گردید.

حبیب عمار پژوهشگر اقتصاد سیاسی توسعه در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن و سخنران اصلی این نشست، نتایج تحقیقات علمی و تاریخی خود در مورد ریشه های رفتار پاتریمونیال دولتمردان افغان و چالش های فراروی نهادینه ساختن تعاملات رسمی در افغانستان را با حاضرین در میان گذاشت.

آقای عمار با استفاده از نظریهٔ "نظم دسترسی محدود" به توضیح مفاهیم پاتریمونیالیزم و نهاد سازی پرداخت و اینکه چرا برغم تلاش های جامعه جهانی و صرف میلیاردها دالر برای نهاد سازی و نهادینه کردن تعاملات رسمی در کشورهای پس از جنگ و در معرض منازعه از جمله افغانستان، عراق، کامبوج و بیشتر کشورهای آفریقایی، رفتار مقامات و ادارات دولتی در این کشورها همچنان پاتریمونیال است را مورد تحلیل قرار داد.

سخنران با تکیه بر ادبیات اقتصاد سیاسی، چنین استدلال نمود که در غرب، قرنها طول کشید و بسا جنگ های خونین و کشمکش

پرنفوذ محدود نشود.

با این حال، این پژوهشگر تأکید نمود که رانت تنها عامل حفظ ثبات در بلخ نیست، به گفته او بسیاری از شخصیت‌هایی که نقش اصلی در حفظ نظم موجود در بلخ دارند، به دنبال رانت نیستند و ساده لوحی خواهد بود که تأثیر بزرگ عوامل سیاسی و اجتماعی را نادیده گرفت.

آقای عمار گفت: می‌توان استدلال کرد که نظم موجود در بلخ، "نظم دسترسی محدود" و روابط افرادِ قدرتمند همپیمان، پاتریمونیل است نه روابط رسمی نهادینه شده؛ از نظر ایشان این نوع نظم تنها منحصر به بلخ نیست، بلکه در بیشتر ولایات افغانستان نیز برقرار می‌باشد و با توجه به نیروهای فعال اقتصاد سیاسی در افغانستان، ظهور چنین نظامی حتمی به نظر می‌رسد.

پژوهشگر ضمن بیان نتیجه‌گیری بحث خود گفت: این درست است که این نظم محدودیت‌هایی را در بلخ ایجاد کرده و شاید بسیاری را از دست یافتن به امتیازات برابر محروم کرده باشد، اما همزمان شاید بتوان با قوت استدلال نمود که داده‌های نظم موجود در این ولایت در مقایسه با ولایات دیگر افغانستان متفاوت و برای روند نهادسازی مؤثر بوده است. آقای عمار مطرح نمود: در حال حاضر اولویت در افغانستان تأمین امنیت می‌باشد و به نظر می‌رسد که بلخ در مقایسه با بسیاری از ولایات افغانستان در این زمینه موفق بوده است، مهار خشونت بدون شغل افزائی برای جنگجویان سابق و افراد تبهکار بالقوه ناممکن به نظر می‌رسد و نظم موجود در بلخ ظاهراً چنین شرایطی را فراهم کرده است. آقای عمار تأکید کرد: نهادینه شدن جمع‌آوری مالیات و عواید گمرکی در بلخ که از اهمیت بالایی در روند دولت‌سازی برخوردار است، از

در غرب و یا در کشورهای آسیایی مانند جاپان و کوریای جنوبی، با رشد سرمایه‌داری، توسعه تجارت، ایجاد نظام مالیات‌نیرومند و پایدار و اقتصاد کاملاً پولی ارتباط ناگسستگی داشته است.

به باور آقای عمار، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که از زمان ایجاد ساختار "دولت مدرن" در افغانستان در زمان امیر عبدالرحمن خان در اواخر قرن نوزدهم تا پایان قرن بیستم، چنین شروطی در این کشور فراهم نشده و تلاش جدی نیز برای فراهم کردن آنها انجام داده نشده است، بطور مثال، او با ارائه‌ای ارقام و آمار توضیح داد که در دهه ۱۹۷۰ دولت افغانستان تنها نزدیک به ۲ فی صد مالیات مستقیم از مردم جمع‌آوری می‌کرد.

پس از این بحث‌های مقدماتی پژوهشگر به موضوع بلخ و عوامل محلی، ملی و خارجی شکوفایی آن پرداخت، حسیب عمار بر این نکته تأکید کرد که نباید به نظم موجود در این ولایت به عنوان محصول تلاش یک فرد نگریست، او با تطبیق نظریه "نظم دسترسی محدود" بر وضعیت در بلخ، استدلال کرد که یکی از عوامل مهم مهار خشونت در این ولایت رانتی است که در نتیجه انحصار فعالیت‌های اقتصادی و تجاری در مزارشریف توسط افراد و گروه‌های قدرتمند و پرنفوذ، به دست می‌آید. به باور او، از یکسو این افراد، در رانت بدست آمده شریک می‌شوند و از سوی دیگر این رانت، مانع آن می‌شود که افراد خشونت‌پیشه بالقوه، دست به خشونت بزنند، چرا که خشونت جلو تولید رانت را می‌گیرد و در نتیجه این به منفعت آنها است که نظم موجود را حفظ کنند، همزمان تولید رانت امکان‌پذیر نخواهد بود اگر دسترسی به فعالیت‌های اقتصادی و تجاری محدود به افراد

شود و در مقابل، شهروندانی که مالیات نمی‌دهند، ممکن است انگیزه برای به چالش کشیدن سیاست‌های دولت در خود نیابند.

بخش دوم کنفرانس که بعد از یک وقفه نیم‌ساعته و صرف عصریه برگزار گردید، به پرسش و پاسخ اختصاص یافت. حضاران مجلس با مطرح نمودن سؤال‌ها و دیدگاه‌های خویش به غنامندی بحث در یک فضای علمی و صمیمی افزودند و آقای عمار به پاسخ پرداخت.

نتایج نظم ایجاد شده در آن ولایت است، در حال حاضر عواید داخلی و گمرکی بلخ نزدیک به سیصد میلیون دالر در سال می‌رسد که بلندترین رقم در میان همه ولایات افغانستان می‌باشد و بیش از یک سوم از تمام عواید داخلی افغانستان را تشکیل می‌دهد.

حسیب عمار گفت، با توجه به موقعیت جیوسیاسی، اقتصادی و استراتژیک بلخ، این دشوار خواهد بود که از دیگر ولایات افغانستان توقع کرد که با برقراری نظم شبیه به بلخ، عملکرد مشابه داشته باشند، اما او افزود، نمونه بلخ این نکته را روشن می‌سازد که افزایش فعالیت‌های اقتصادی و شغل آفرینی، نقش مهمی در کاهش خشونت در افغانستان، خواهد داشت. به نظر این پژوهشگر، در حال حاضر نیاز به آن است که تلاش‌های جدی برای دگرگون ساختن اقتصاد افغانستان که بیش از هفتاد درصد آن زراعتی و توسعه نیافته است، انجام داده شود تا میزان مالیات مستقیم افزایش یابد. به باور ایشان، افزایش مالیات از یکسو در خودکفایی دولت و اعتماد آن در زمینه فراهم کردن بودجه بر عواید داخلی، نقش سازنده خواهد داشت و از طرف دیگر، به ایجاد التزام و تعهد متبادل میان دولت و شهروندان یا خادم و مخدوم، کمک خواهد کرد، دولت را مجبور خواهد ساخت تا به شهروندان پاسخگو باشد و زمینه تقویت پایه‌های نهادهای عقلانی-قانونمند و بالا رفتن اعتبار و مشروعیت دولت، در دراز مدت فراهم گردد. حسیب عمار استدلال کرد که ادامه وابستگی حکومت افغانستان به کشورهای خارجی در ساختن نهادها و فراهم کردن منابع لازم برای پیشبرد پروژه‌ها، این احتمال را در پی دارد که انگیزه دولتمردان افغان برای جلب حمایت شهروندان از سیاست‌های شان سست

گرد همایی نویسندگان در جشنواره پاسا پورتا

ینس کریستین گروندال، برنده جایزه ادبی ایمپک دوبلین در سال ۲۰۰۶، از نویسندگان مؤفق اروپا می‌باشد که آثارش در بیش از سی کشور جهان منتشر شده است.

موضوع سخنرانی او تأثیر مهاجرت در زندگی نویسندگان و چگونگی بازتاب آن در جهان داستانی مخلوق آنان بود، مهاجرت از نگاه گروندال معنایی تراژیک پیدا می‌کند، بخصوص آنگاه که این تصمیم سرنوشت‌ساز در پی فشارهای سیاسی گرفته می‌شود. گروندال این رخداد را چنین تعریف کرد: "ترک خانه، سفر، تغییر و آزاد بودن؛ نه برای این که کسی بشود یا به رنگ دیگری دربیاید؛ خیلی ساده، فقط برای این که وجود داشته باشد."

مهمان ویژه این جشنواره، اورهان پاموک بود و با سخنرانی او جشنواره ادبی پاسا پورتا به کار خود پایان داد. پاموک نیز در سخنرانی خود به نوعی مضمون مهاجرت را مورد توجه قرار داد، اگرچه موضوع سخنرانی او خیلی گسترده‌تر از این بود و مباحث متنوعی همچون

جشنواره ادبی پاسا پورتا^۱ با حضور نویسندگانی از سراسر جهان در شهر بروکسل پایتخت بلژیک از ۲۴ تا ۲۷ مارچ ۲۰۱۱ برگزار شد.

موضوع اصلی این جشنواره، مهاجرت، تبعید و قطع پیوند نویسندگان با زادگاه‌های شان بود که از قرن پیش به این سو، ابعاد گسترده یافته است، "On the move" عنوان این دور جشنواره پاسا پورتا نیز اشاره به همین فرایند نقل مکان، جدایی از خانه و پیدا کردن خود در محیطی دیگر داشت.

آغازگر برنامه‌های جشنواره، "ینس کریستین گروندال"، نویسنده دانمارکی و آخرین سخنران نیز، "اورهان پاموک" داستان‌نویس ترکی و برنده جایزه نوبل بود که چند سالی است کشور خود را ترک کرده و اکنون در آمریکا اقامت دارد.

1. Passa Porta

2. Jens Christian Grondahl

ترکیه و اروپا، ناسیونالیزم و ناآرامی‌های جهان امروز را در برمی‌گرفت.

پاموک پس از این سخنرانی در جمع هواداران خود حاضر شد که از بروکسل و شهرهای اطراف آن به دیدار او آمده بودند و تا ساعاتی بعد کتاب‌های خود را که به زبان‌های مختلفی ترجمه شده بودند، برای هوادارانش امضاء می‌کرد.

در این جشنواره نهادهایی چون پِن بین المللی^۱ و آیکورن^۲ نقش چشمگیری داشتند، به شکلی که بیشتر برنامه‌های جانبی جشنواره با همکاری آنها برگزار شد. این برنامه‌ها موضوعات مختلفی را شامل می‌شدند از جمله میزگردهایی درباره آزادی بیان و موانع آنها، مسائل و چالش‌های ترجمه و نشر آثار نویسندگان مهاجر و ... همچنین برنامه گفت و شنودی نیز با اعضای پارلمان اتحادیه اروپا برگزار گردید که در آن راهکارهایی برای گسترش دامنه همکاری میان نهادهای مرتبط با نویسندگان و این اتحادیه ارائه شد.

جشنواره ادبی پاسا پورتا به شکل سالانه در آخرین روزهای ماه مارچ در شهر بروکسل، پایتخت بلژیک برگزار می‌شود. این جشنواره از فلسفه "پاسا پورتا" پیروی می‌کند که از مفاهیم اصلی آن می‌توان به تبادلات فرهنگی و گفت و گویای چندزبانه، آزاد و فرامرزی اشاره کرد.

1. International PEN

2. ICORN International Cities of Refuge Network

شناخت‌شناسی:

مفاهیم کلیدی در فلسفه / پروفیسور کریستوفر نوریس

کتاب شناخت‌شناسی: مفاهیم کلیدی در فلسفه، اثر پروفیسور کریستوفر نوریس استاد دانشگاه کاردیف انگلستان است که توسط ناصرالدین علی تقویان به زبان فارسی ترجمه گردیده در سال ۱۳۸۹ در ۲۳۰ صفحه با قطع رقعی به زیور چاپ آراسته شده است.

"شناخت‌شناسی" حوزه از فلسفه است که در آن به پرسش‌های مربوط به حدود و شرایط شناخت آدمی پرداخته می‌شود: چه می‌توانیم بدانیم، چگونه می‌دانیم و چه راهی برای تشخیص اعتبار و درستی دانسته‌های ما وجود دارد؟ در سنت فلسفی، از این حوزه همواره در کنار حوزه "هستی‌شناسی" و متمایز با آن نام برده می‌شود. در حوزه هستی‌شناسی تلاش بر این است که اصل و منشأ هستنده‌ها بر ما آشکار شود، بدانیم که "چه چیزی هست" و هنگامی که می‌گوییم "چیزی هست"، منظورمان از این "بودن" چیست؟

در تاریخ فلسفه البته هستی‌شناسی، از شناخت‌شناسی قدیمی‌تر است، و این افلاطون بود که برای نخستین بار به گونه نظام‌مند میان هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی جدایی انداخت، و در چارچوب طرح سترگ خود، که به نظریه "مُثل" آوازه یافته است، مراتب هستی را از مراتب شناخت جدا کرد و آن دو را به موازات هم در

سیر صعودی/نزولی سامان داد.

افلاطون برای توجیه این جدایی و نیز چگونگی پیوند آن دو، البته تمایز دیگری را نیز در انداخت که همانا تمایز ایپستمه (شناخت حقیقی) و دوکسا (گمان یا ظن) بود، به دیده افلاطون، برای آنکه بدانیم "چه چیزی هست" و "اصل و منشأ هستنده‌ها چیست" باید از "دوکسا" فراتر رویم و به "ایپستمه" برسیم، بدین‌سان، پرسش از "حدود و چگونگی" دانستن به میان آمد و تلاش فیلسوفان برای پاسخ دادن به این پرسش و پرسش‌های همبسته با آن، حوزه را در فلسفه گشود که به "شناخت‌شناسی" شهرت یافت، پس شناخت‌شناسی^۱ یعنی پژوهش در چگونگی و حدود شناخت^۲، اما این پژوهش، رفته‌رفته به پرسش‌های دیگری دامن زد که هر یک از آنها خود حوزه تازه را در فلسفه گشود، دو پرسشی که بی‌درنگ در حوزه شناخت‌شناسی به میان می‌آید اینها اند:

۱. اگر شناخت حقیقی موضوع پژوهش شناخت‌شناختی است، باید ببینیم که حقیقت خود چیست؟ و بدین‌سان پرسش از صدق^۳ به میان آمد.
۲. راه و روش رسیدن به حقیقت یا شناخت

1. Epistemology

2. Episteme

3. Truth

انتقادی اوست به بررسی پاسخ فیلسوفان معاصر به مسائل دیرینه شناخت‌شناختی پرداخته است، از این رو، خود این کتاب را نیز می‌توان کوششی دیگر برای پاسخ به پرسش‌های شناخت‌شناختی به شمار آورد چرا که نوریس با گوشزد کردن کاستی‌ها و نارسایی‌های پاسخ‌های فیلسوفان دیگر، دیدگاه واقع‌گرایی انتقادی خود را پیش می‌نهد و برتری آن را به دیدگاه‌های دیگر به رخ می‌کشد، همچنین نسبت مباحث شناخت‌شناسی با مسائل عام‌تر و حتی روزمرهٔ انسانی، موضوعی است که نوریس بسیار دغدغهٔ آن را دارد و می‌کوشد با طرح نمونه‌ها و موارد به ظاهر بی‌ربط با مباحث شناخت‌شناسی اما در اصل دارای پیوندی وثیق با آنها چنین نسبتی را برجسته سازد.

نوریس کریستوفر علاوه بر شناخت‌شناسی:

مفاهیم کلیدی در فلسفه، آثار دیگری نیز دارد که برخی از آنها قرار ذیل اند:

۱. شالوده شکنی
۲. تیوری غیر انتقادی
۳. تاریخ روشنفکری مدرن
۴. دریدا
۵. شالوده شکنی و "پروژهٔ ناتمام مدرنیته"
۶. بر ضد نسبی گرایی
۷. اسپنوزا و آغاز تیوری انتقادی مدرن
۸. سرچشمه‌های ریالیزم: حقیقت، معنا و

تأویل

۹. بدیو: هستی و رخداد
۱۰. تیوری و عمل
۱۱. حقیقتی در بارهٔ پست مدرنیزم

حقیقی چیست؟ و بدین سان پرسش از روش^۱ به میان آمد که حوزهٔ روش‌شناسی^۲ حاصل پرداختن به چنین پرسشی است.

عبارت "باور صادق موجه"^۳ در تعریف شناخت^۴ به خوبی نمایانگر تلاشی است که فیلسوفان و نخستین آنها افلاطون، در حوزهٔ شناخت‌شناسی به کار بستند تا شرایط و حدود شناخت آدمی را معین کنند؛ شناخت یعنی آنکه کسی باوری داشته باشد (یعنی خود به چیزی که می‌گوید باور داشته باشد) و آن باور صادق باشد (یعنی درست و مصون از خطاء باشد) و برای باور خود دلیل و توجیه پذیرفتنی داشته باشد (یعنی فقط از روی حدس و گمان نباشد)، این تعریف، سپس خود چنان پرسش‌برانگیز شد که تا به امروز نیز مناقشات بر سر صدق (یعنی حقیقت) و راه و روش معتبر و موجه رسیدن به آن (روش‌شناسی) همچنان ادامه دارد.

کتاب شناخت‌شناسی: مفاهیم کلیدی در فلسفه، گزارش دقیق، پر جزئیات و انتقادی، از واپسین تلاش‌های فیلسوفان در حوزهٔ شناخت‌شناسی برای گشودن راز چیستی، حدود و چگونگی شناخت می‌باشد؛ در این گزارش به تعهدات هستی‌شناختی فیلسوفان نیز پرداخته می‌شود، چرا که این تعهدات پیامدهای گریزناپذیری در حوزهٔ شناخت‌شناسی دارد.

کریستوفر نوریس، نویسندهٔ کتاب، خود فیلسوفی است که در سنت تحلیلی پرورش یافته و با نگاهی انتقادی که برخاسته از موضع واقع‌گرایی

1. Method

2. Methodology

3. Justified true belief

4. Knowledge

حاکمیت قانون در نظام حقوقی

افغانستان / سید علی حسینی

جلب نموده است.

حاکمیت قانون تفاسیر متفاوتی داشته است؛ در حالیکه تفسیر سنتی آن این است که مردم باید از قانون اطاعت کنند، در تفسیرهای جدیدتر دولت نیز باید به امر قانون تمکین نماید و حتی نباید قانونی وضع کند که حقوق شهروندان را پایمال نماید. هدف برتر آن، برقراری امنیت برای شهروندان از طریق پایبند کردن زمامداران به قانون و در مرحله بعد تضمین حقوق و آزادیهای مشروع شهروندان است؛ حقوقی که از انسان بودن آنها نشأت گرفته و دولت نمیتواند خودسرانه یا با وضع قانون آن را سلب نماید.

مردم افغانستان، در طول تاریخ از فقدان عدالت و امنیت رنج برده است. از این زاویه حاکمیت قانونی که همگان را به طور یکسان تحت حمایت خود درآورد، نیاز تاریخی ما است که به نظر میرسد اینک زمینه اجرای آن تا حدودی مهیا شده است. همچنین باید به خاطر داشت که ساختن نظام سیاسی باثبات از طریق تضمین قانونی حقوق و آزادیهای مردم یکی از فواید حاکمیت قانون ذکر می شود. از این زاویه نیز افغانستان نیازمند ایجاد

چاپ دوم کتاب "حاکمیت قانون در نظام حقوقی افغانستان" نوشته سید علی حسینی استاد حقوق مؤسسه تحصیلات عالی کاتب در ۲۹۲ صفحه در سال ۱۳۹۰ از سوی انتشارات سعید در کابل به دست نشر سپرده شده است.

با توجه به خشونت‌هایی که بشر تجربه نموده، یک سؤال اساسی که همیشه ذهن متفکران و فیلسوفان را به خود مشغول کرده، این بود که چگونه میتوان ساختاری را بنیاد نهاد که بتواند بهتر و بیشتر عدالت را تأمین نماید، قدرت حاکمان را مهار کرده و جامعه را از سلطه افراد نجات دهد. این سؤال با پاسخ "حاکمیت قانون" همراه بود. فیلسوفان سیاسی از زمان قبل از ارسطو تا کنون در این باره که کسی بر کسی دیگر خودسرانه حکم نراند، بحث کرده اند و در نتیجه به نظریه حکومت قانون رسیدند که به موجب آن همه تابع قانون باشند، همان گونه که همه در شکل گیری آن سهیم و همه در برابر آن مساوی باشند. نظریه حاکمیت قانون به عنوان یکی از مباحث مهم فلسفه حقوق و فلسفه سیاست بیش از هر زمان دیگر، در چند دهه اخیر توجه اندیشمندان حقوق و سیاست را به خود

نویسنده "حاکمیت قانون در نظام حقوقی افغانستان" از دانشمندان و متخصصان جوان عرصه حقوق است که علاوه بر تدریس در مؤسسات تحصیلات عالی کشور، مشغول فعالیت های پژوهشی و همکاری با مراکز تحقیقاتی در کشور نیز می باشد، موصوف با ارائه مقاله های تحقیقی در فصلنامه علمی-پژوهشی نبراس نیز چهره شناخته شده و صاحب نام به شمار می رود.

مطالعه "حاکمیت قانون در نظام حقوقی افغانستان" محصلین حقوق و علوم سیاسی و سایر علاقمندان به مباحث بنیادین عمومی توصیه میشود.

ثبات از طریق پایان دادن به خودسری حاکمان و حمایت از شهروندان است. با آنکه فصول اول "حاکمیت قانون در نظام حقوقی افغانستان" به تبیین نظریه حاکمیت قانون می پردازد، اما به گونه روشمند تطبیق نظریه حاکمیت قانون را بر مجموعه نظام حقوقی کشور بررسی می نماید.

فصل اول کتاب به مبانی فلسفی، تاریخیچه و تفسیرهای متفاوت از حاکمیت قانون می پردازد؛ فصل دوم کتاب، ارتباط حاکمیت قانون را با مفاهیم بنیادین حقوقی-سیاسی، مانند "قانون"، "حق"، "عدالت"، "نظم عامه" و "مصلحت عمومی"، مورد مطالعه قرار می دهد؛ فصل سوم به عناصر کلیدی حاکمیت قانون، مانند "وجود قانون خوب"، "برابری در برابر قانون"، "تعهد دولت به قانون" و "مسئولیت پذیری دولت" اختصاص داده شده است؛ فصل چهارم بیشتر بر حاکمیت قانون در نظام حقوق اساسی افغانستان تمرکز دارد؛ فصل پنجم حاکمیت قانون را در ارتباط با قوای سه گانه افغانستان مورد مطالعه قرار داده و به بحث جنبه های بین المللی حاکمیت قانون در کشور افغانستان می پردازد؛ فصل ششم به مباحث "آزادی"، "دموکراسی"، "حریم خصوصی" و "حق نافرمانی مدنی" از منظر حاکمیت قانون می پردازد و سرانجام فصل هفتم کتاب به موانع عمومی حاکمیت قانون در کشورهای در حال انکشاف و موانع اختصاصی حاکمیت قانون در افغانستان اختصاص داده شده است.

regime are a developed economy and tolerance culture. The author of the “The Third wave of Democratization” is not alone, but everybody who studied the subject, raised these factors for having a democratic regime.

Talking about democracy in Afghanistan, we use term of democratization in flexible way because there never been a democracy movement as an intellectual movement based on new philosophies. The approach of this article to the democratization is critical-prescriptive one. It suggest to politicians and government officials that it is not possible to pass various crises and reach a favorable level of human life in Afghanistan except making a democratic government and strengthening it. The suggestion is to use from the outcomes of ideas of theorists and thinkers of democracy to make basics of democracy in the country which could serve as a movement. Especially it is suggested that due attention should be paid to the foundations of a democratic regime which are counted in the "The Third Wave of Democratization".

Keywords:The Third wave of Democratization, Tolerance, Economic Development, Culture of Democracy

After a few minutes, when both introduced to each other, I understood that I made no mistake. He was him; Dr. Jalal Khaliqi Motlaq came from Germany. We got familiar very soon. I found him a man with deep and broad knowledge, wise, very humble, kind and lovable.

This familiarity took place in fourth session of European Association of Iranian Studies.

The fourth session of European Association of Iranian Studies held on September 1998 in Paris. These sessions are held every four years in a European city. Scholars of Iranian studies come together from all corner of the world and share the results of their researches and discuss about those findingThe European Association of Iranian Studies was founded on 1983 in Rome. By establishing this association, scholars of Iranian studies wanted to research on the field of Iranian studies out of any political skirmish.

The first session and the third was held in 1995 in scholar city of Cambridge, UK. of this association was held in 1987 in Turin, Italy. The second session was held in 1991 in Bamberg, Germany As it was said, the fourth session held in Paris and I was invited for city of Montpellier. In this session scholars of Iranian studies from different countries get together.

Keywords: Dr. Jalal Khaliqi Motlaq, Shahnama (The Book of Kings), Ferdowsi, European Association of Iranian Studies

Feeble waives; Story of Democracy movements in Afghanistan

Mozafar Darasofi¹

Samuel Huntington, famous American theorist in the realm of politics and international relations, in his famous book of "The Third wave of Democratization" resembles democracy like "move" which illustrates its transience and fragility in the third world countries. Speaking of sustainable democracy, he recites some factor in establishment and continuity of Democracy, including prevalence of culture of democracy and economic development, as two major factors.

He indicates that such factors bring with themselves most features of democracy; until this is not developed economy, there would be poverty and poverty itself produce violence and instability, and until violence exists the culture of democracy never be created, because one of the main factors of culture of democracy is tolerance. Until there is fight for survival it is so difficult to expect people to think about democracy. So, the main foundations of a democratic

Dependency Theory: a third world perspective on the question of development

Ali Bandar Rigi zadah¹

The aim of this paper is to have a brief view on dependency theory which is discussed in sociology of development.

Main theorists of this theory is neo-Marxists who seek the causes of remaining under-developed of the third world countries in their exploitation by powerful western countries and believe that the only way from remaining undeveloped is to severe dependency with central countries. Such theorists mainly studied the causes of Latin American countries, also all were nor from there. One example is Paul Baran, which originally was from Russia, but went to USA and studied third world societies, especially Latin American societies. During Cuban revolution in 1960s, he had a journey to Cuba and witnessed the revolution by himself. Baran was one of main advocates of Cuban revolution in those years.

Another is Andre Gunder Frank who born in Germany, but migrated to Switzerland, then USA after Hitler came to power. Based on his own scientific interests, he lived in Latin American countries, especially in Chile, for years. He returned to Europe after Pinochet took power from president Allende in Chile. This paper is to review the views of these two theorists; also it is noticeable that dependency theory has been backed by other theorists like Samir Amin, Dos Santos and Cardoso .

Keywords : Dependency Theory, third world, Development, Neo-Marxists, Sociology

Jalal Khaliqi Mutlaq; Erudite and virtuoso man

Rahnavard Zaryab²

The man attracted my attention to himself, intensely. The man was personable, with gray hair, glass-wearing and a stick in his hand. I had never seen Jalal Khaliqi and never had seen a picture of him, anywhere. I said with myself, I don't know why, "This is Khaliqi Motlaq, for sure ... that eminent exegete of Shahnama (The Book of Kings) of Ferdowsi!"

1. Assisit prof of Sociology
2 Writher and Researcher.

Email: alibandar1988@yahoo.com
Email: nebrascenter@yahoo.com

The role of public media in cultural reconstruction and development

Dr. Ali Asgar DAwodi ¹

This paper reviews the role of public media in cultural development. Rapid and express transit from tradition (pre-modern age) to modernism of countries like Afghanistan, has confronted them with countless problems. Culturally unpreparedness of societies in one side and influence of foreigners' cultures from other side, aggravate the problem of detachment from own traditional culture. In such circumstances, the subjects of the culture and cultural development get ultimate importance. To coup with the problems, there should be a sound policy and an idea which facilitate cultural development and guarantee its fruitfulness. This necessity is felt more when the society paces speedily the way of the development and the subject of cultural development is matter, alongside with the other aspects of development. In this transition phase, the tools to broadcast culture, and public media among them, have a sensitive task. In societies like Afghanistan which development process is condensed and rapid, public media, especially electronic national media like radio, television and internet, could have significant role in cultural development and make it fruitful by pursuing a policy which is in coherence with national development goals. In this paper, the theoretical foundations of cultural development is discussed firstly, then the role of public media in cultural development examined and finally straits on cultural development in Afghanistan briefly discussed and author tries to put some solutions.

Keywords: Cultural development, Public Media, Modernization Process, Cultural Policy.

Theoretical Foundations of Human Rights in Book of "The Ethics" of "Nasir al-Din al- Tusi"

Seyed Ali Hosseini¹

One of the obstacles against acceptance of Human rights in Muslim world is this believe that human rights are in consistent with Islam. While, studying Islam it becomes obvious that concepts like laws of nature, free will of human being, tolerance, dignity of human being, justice and equity, as foundations of new idea of human rights, are being accepted widely among Muslim scholars, which Nasir al-Din al-Tusi, jurist and philosopher, is one of them.

Among his books, "The Ethics" is based on Islamic philosophy and wisdom and depicts of a utopia. Tusi has a holistic view to the world and life, as he sees no disagreement between wisdom and Islam. God is at the heart of the creation and has direct link with human being through his soul. The inner justice is to develop heart and reason and reach to balance between all opposing inner demands. As, human being have social life, there should be a just government who rules according to justice and wisdom and to provide justice. The ruler should be a wise man and in his absence, someone who has been chosen by the people.

He believes in a kind of universal national law which is to guarantee the dignity of all human beings, who carry out the Godly soul. He believes that dignity of man is base for freedom, equality and justice. This article studies universal foundations of human rights, philosophy of life according to Tusi, position of politics and foundations of human rights in his philosophy.

Key words: Nasir al-Din al-Tusi, "The Ethics", Human rights, laws of nature, free will, human being, tolerance, dignity of human being.

1. Assistant Professor, Katib Higher Education Institute; Member of Editorial Board of Nebras Quarterly, Kabul

Email:hosainiali@hotmail.com

“democracy” instead of “communism”, “identity” instead of “class situation”, “negative matter” against “positive matter” and most importantly “articulation” instead of “politics”.

This reconstruction of Marxism theory is based on various intellectual and theoretical traditions. In this course, Laclau and Mouffe introduce three main courses of thought of twentieth century, i.e. analytical philosophy (recent Wittgenstein), phenomenology (Heidegger) and structuralism and post-structuralism (Saussure, Foucault and Derrida), as their theoretical foundations of their theories.

In this article, the author tries to review main topics of the three mentioned courses of thought and then tries to describe discourse theory of Laclau and Mouffe and its functions in political analyses.

Keywords: Discourse, Post-Marxism, Hegemony, Articulation of Discourses, Antagonisms of discourses.

The Role of Collective Memory in the Ethnic Conflicts

Dr. Esfandiar Ghafari Nasab¹

The purpose of this paper is to investigate of the collective memory in the emergence of ethnic conflicts. At this time, there are many factors that led to the revival of social scientist's interest in the collective memory, that is including the end of cold war, increasing interest of ethnic group to past memories, the movements of protection of past heritage, movies and celebration. As far as that time the world is threatened by ethnic, religious and linguistic conflicts, and ethnic conflicts always roots in the past, therefore, memory have a important role in the happening of the conflicts. Then if we want to control of the ethnic conflict, we have to perceive the role of collective past on the basis of current situation. Ethnic conflict usually divided into controllable and uncontrollable conflicts. In

the uncontrollable conflicts, engaged groups don't want to accept the peace or reconciliation. Then, it begins the vicious circle of physical violence, that is that antagonistic activities by engaged groups led to death and injured humans. In the sum, the death of humans led to shape of engaged groups, and then, the cornerstone of violent culture is shaping and then physical violence becomes the part of collective memory and this fact led to the continuation of ethnic conflict.

Keywords: collective memory, Ethnic Conflicts, violence, antagonistic activities

of Ijtihad and that Islam has been accepted widely by common people, it is understood that needed rationalism in Islam is common reason as the audience of the this religion is free man. So, acceptance of each of rationalism and freedom is necessary for acceptance of each other as well as acceptance of differences that are not eliminable and not their elimination is desirable. This is the way that tolerance and peace find foundations.

Keywords: Islam, Peace, Human Rights, Rationalism, Freedom, Deism, Humanism.

Discourse analysis as theory-method for analyzing socio-political issues: explaining the discourse theory of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe

Dr. J.Jahangjri¹/ H. Poor Safir²

Theory of Laclau and Mouffe is, more than anything, a reaction to the ineffectiveness of current theories applied to analyze those societies whom main characterization is their pluralistic and sophisticated sociopolitical identity. They believe that traditional concepts like social class, self-founded subject and classical distinguish between society and politics in political theory have lost potentials to analyze political movements, current sociopolitical processes in pluralistic societies and new social movements. So, revision of the current theories urges more than ever. To achieve this goal, they try, by rereading of Marxist theory in light of new issues third millennium brought, to suggest new foundation for more effective analysis of current pluralistic societies by using modern and postmodern theories, from Marx to Derrida. As Havareth indicates, Laclau and Mouffee in this project are similar to those theorists like Michael Fuchu, Jacque Derrida, Jacque Lechon, Jean Bodriar, William Connolly, Jean Francois Lyotard and Richard Rorty who believe that "have questioned fundamental and inherent presumptions of their traditions and their fields of studies".

To found a post-Marxist theory, Laclau and Mouffee redefine traditional concepts of classical Marxism and, based on this redefinition, speak of "oppositions" instead of "class struggle"; following Gramsci's theory, use "collective will" in opposition of "political classes"; and use "discourse" instead of "deed",

it recalls new Sciences of Quantum Physics, Genetics and communication and remembers the outcomes of David Bohem, Stephen Hawking, Nelson Goodman, Walter Watson and other scholars who participated in justification of pluralism. Also, it deals in detail with the Rawls's "A theory of Justice", Orman Quine's "Indeterminacy of Translation", Gadamer's "Hermenutics", Thomas Kuhn's "incommensurability of paradigms" and John Hick's "Religious Pluralism".

Keywords: Pluralism, Monism, Indeterminacy, Historicality of Understanding, Incommensurability, Interpretation.

An Introduction to the Relation of Islam with the Foundations of Peace and Human Rights

Dr. Sayed Hasan Akhlaq¹

This research is, by in-depth deliberation, to prove that according to logical explanation of Islam's believe on both rationalism and humanism; it is possible to promote peace and human rights according to principles of Islam. In addition to, based on this explanation it is possible to overcome to find solutions for some inconsistency seem to be exist between Islam and some principles of human rights and respecting peace and together with using of Islam's potentials to promote peace and tolerance among human being and adherence to human rights. This aim is achievable based on following Islamic point of view:

- 1- Rationality and freedom are best foundations for human rights.
- 2- Deism approach can make connection between Islam, and Human rights and peace.
- 3- Rationalism and freedom as bases for acceptance of Islam (according to the teaching of Islam, itself):
 - A/ are self evident
 - B/ are connected inherently with humanity
 - C/ could not let to self- destruction
 - D/ have intrinsic connection with tolerance.

It might be said that connection between historical realization, or even ceremonial realization, of Islam and intolerance is a result of fallible common reason and the Logos can do not see such connection and thus problem. In answer, it should be noticed that based on acceptance of principle

SUMMARY OF ARTICLES

Essays

How pluralism is justified?

Sayed Hussain Eshraq¹

Pluralism is one of the main subjects of human thought which, by its attraction and repulsion, has caused serious debates from ancient age until now and has withstood against totalitarian monism which claims understanding of the whole truth.

Pluralism has raised the idea of varied perspectives of views to pass extra-historical dogmas and considers monopolistic manner about understanding of the truth exaggerative and authoritarian as well as unlikely.

In addition to serious considering of the debate of “uncertainty principle” in science, pluralism considers equivalence-assuming approach of positivism as misleading and presumes a great position for interpretation of encountering various phenomena. Accordingly it emphasizes that experience has Historicity aspect and is subject to interpretation.

Pluralism has been opposed by serious obstacles in ancient and medieval ages in West and by repressive governments in East, but it never yielded the ground. It paved the way for fundamental changes alongside rationalistic evolution.

In Western civilization, pluralism can be sought in the opinions of Empedocles, Democritus and Protagoras in ancient Greek; Roger Bacon, William Okham, Francis Bacon, Descartes, Leibnitz, C.Huygens and Kant as precursor of modernism in medieval and modern ages. Among Muslims one can describes Mutazilite School of theology, Philosophical Rationalism, Ikhwan al-Safa (The Brethren of Purity) school and Critical Mysticism as advocates of pluralism.

This research, recite the viewpoint of modern thinkers of Bertrand Russell, William James, Wittgenstein (later) and James Ward on justification of pluralism and also says the critics of Anna Yeatman and Steven Seidman. In addition,

1. Researcher and president of NEBRAS

E.mail: nebrascenter@yahoo.com

Editorial Board

Names (Alphabetical):

Prof. Gulab Shah Amani

Prof. Habib Hekmat

Dr. Muhammad Akram Azimi

Lawyer. Muhammad Ashraf Rassoli

Muhammad Sabir Sidiqi

Saleh M. Registani

Prof. S. Ali Hosseini

Wahidullah Wahid Ahmad Zai

Professional Advisors (alphabetical):

Dr. Gholam Farooq Ansari

Dr. Hasan Fazaili

PhD Candidate. Mujiburahman Rahimi

Rahnaward Zaryab

Dr. Said Asadullah Haidary

Dr. Said Hassan Akhlaq

Technical Staff:

Zekria Ekhtiary / Bahara Mussavi

Composing:

Said Maissam Hussaini

Quarterly

NEBRAS

Scientific & Research

Second Year, No. 5 & 6, Winter & Spring 2011



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.