



نبراس

فصلنامه علمی، پژوهشی

سال اول، شماره اول، زمستان ۱۳۸۸



مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس

صاحب امتیاز:

سید حسین اشراق

مؤسس و مدیر مسئول:

عطیه رضوی

سر دبیر:

گلاب شاه امانی

مدیر اجرایی:

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

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

E-mail: info@nebrasorg.com.

اعضای هیئت تحریریه:

اسامی (به ترتیب حروف الفبا):

- وحید الله وحید احمد زی
- استاد گلاب شاه امانی
- استاد سید علی حسینی
- استاد سید عبدالصمد مشتاق

مشاوران علمی (به ترتیب حروف الفبا):

- دکتور سید حسن اخلاق
- دکتور سید علی اقبال
- استاد حبیب حکمت
- استاد رهنورد زریاب

مسئولین فنی:

برگ آرا و طراح جلد: سید میثم حسینی

تذکر:

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

▪ حرف / ۶

مقالات

▪ دموکراسی، روایت یا قرائت؟

سید حسین اشراق / ۷

▪ از سیاست زدگی تا اندیشه ورزی؟

دکتور سید حسن اخلاق / ۳۵

▪ شکل گیری اندیشه دینی

محمد محق / ۵۵

▪ شهروندی از حقوق تا مسئولیت

دکتور پرویز پیران / ۶۹

▪ روشنفکران و توسعه

دکتور محمد اکرم عظیمی / ۸۵

▪ مبانی فلسفی آموزه حقوق بشر

اندرو فاگان - ترجمه امیر غلامی / ۱۱۶

▪ روش هرمنوتیک از قامت یک حرفه تا سطح یک علم

دکتور کاوه احمدی علی آبادی / ۱۳۲

▪ حمایت و پاسداری از قانون اساسی

قانونپوه محمد اشرف رسولی / ۱۴۶

▪ امروز و فردای افغانستان و نیازمندی توجه به مباحث فلسفی

دکتور سید مهدی افضلی / ۱۶۴

▪ نقش جنبش های اجتماعی در تغییرات اجتماعی

امان الله فصیحی / ۱۷۳

▪ جستاری در باب تمرکز زدایی

محمد صابر صدیقی / ۱۸۳

▪ افغانستان؛ دموکراسی و ملت سازی

عطیه رضوی / ۱۹۵

گزارش ها

▪ نشست علمی "تغییر افغانستان با کدام راهبرد توسعه" برگزار شد / ۲۰۰

▪ نشست علمی "نقدی بر ساختار نظام در افغانستان" برگزار گردید / ۲۰۲

▪ نشست علمی "موانع تحکیم دموکراسی در افغانستان" برگزار گردید / ۲۰۵

▪ نشست علمی "تأملی در مرزبندی های فقه و حقوق" برگزار شد / ۲۰۸

▪ نشست علمی "بحثی پیرامون آینده پژوهی" برگزار گردید / ۲۱۱

معرفی کتاب

▪ از مولانا تا نیچه - اثر دکتور سید حسن اخلاق / ۲۱۳

▪ یورگن هابرماس: نقد در حوه عمومی - اثر رابرت هولاب / ۲۱۴

حرف اول

خوانندگان گرامی درود بر شما!

چنانچه در جریان هستیید مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس از مدتی بدینسو به فعالیت های فرهنگی، رسانه ای و مدنی خودش آغاز نموده و دستاورد های مهمی را نصیب شده است.

اینک به دوام فعالیت های خودش فصلنامه نبراس را در قالب مجموعه علمی- پژوهشی در زمینه های ارزش های پرشگری و خرد ورزی، هنجار های حقوق بشری و آزادی بیان، بایستگی توسعه و شایستگی مطالعات میان فرهنگی، تسامح و احترام به "دیگری"، طرح جستار ها و بایسته های صلح و دموکراسی وارد صحنه مطبوعات کشور می نماید.

تیم رهبری کننده نبراس رسالت خود می داند تا مسیر برگزیده خود را که پرداختن با معیار های علمی و پژوهشی در زمینه های علوم انسانی، نقد های فرهنگی، اجتماعی و جستارهای فلسفی است، با شیوه های معاصر و تخصصی ادامه بدهد.

نبراس به گونه مستقل فعالیت می کند و همیشه ممنون خوانندگان دانش پژوه خویش از بابت تأمین ارتباط معنوی و اخلاقی آنها می باشد.

نبراس در جهت گسترش مرز های دانش، ارزش های اخلاقی، هنجار های حقوق بشری گام بر می دارد و منش انتقادی خود را جزو هویت روشنفکری خویش می شمارد، به همین جهت برای همیشه به "حقیقت" وفادار می ماند و از منابع "قدرت" دستور نمی گیرد.

آرزومندیم تلاش های ما مفید واقع شود و تداوم کار ما نیز زمینه رضایت شما خوانندگان گرامی را فراهم آورد.

هیأت تحریر و مشاوران علمی نبراس

دموکراسی روایت یا قرائت؟

سید حسین اشراق^۱

چکیده:

پرداختن به جستار دموکراسی عاری از دشواری و پیچیدگی نیست، به جهت اینکه جهان ما را تجربه‌های متنوع فراگرفته و مسیر خط واحدی را دنبال نمی‌کنند. دموکراسی با وجود اینکه دارای مفهومی در ظاهر یگانه می‌باشد اما در روند تحولات تاریخی، اجتماعی مصادیق گوناگون آن به ظهور رسیده‌اند. مصداق‌های متنوع دموکراسی افزون بر اینکه با ویژگی‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و زیبایی‌شناختی جوامع در هم تنیده می‌باشند واجد تفاوت‌های ساختاری، کارکردی نیز هستند، به همین جهت الگوی فراگیر، همه‌زمانی و همه‌مکانی، برای یک بار و همیشه در این حوزه وجود ندارد. به عبارت دیگر دموکراسی روایت‌یگانه نیست زیرا بدون زیست بوم اجتماعی و جدا از متن و زمینه تاریخی عینیت پیدا نمی‌کند و شکل نمی‌گیرد. برای تبیین مفهوم دموکراسی نمی‌توان از تعریف ثابت سخن به میان آورد بلکه قرائت‌های متعدد آن را به مثابه متن واجد تحول و تطور، در نظر گرفت، در این صورت است که تجربه دموکراسی با نسخه برداری‌های صرف میسر نمی‌شود، بلکه استنباط‌های کارآمد را اقتضا می‌کند که ربط وثیق با روند‌های اجتماعی دگرگون‌شونده داشته باشند، بنابر این دموکراسی نه مفهوم ایستا است و نه مدل ثابت برای همیشه، بلکه روند پویاییست که از میان تعاملات اجتماعی سر بر می‌آورد و رابطه منطقی میان "قدرت" و "قانون" به سود "آزادی" و "عدالت" را به صورت مشکک تسجیل می‌کند.

واژه‌های کلیدی: دموکراسی، حوزه عمومی، حوزه خصوصی، فضیلت مدنی، مکالمه، مفاهمه، خرد جمعی.

۱. استاد دانشگاه، محقق و رئیس موسسه مطالعات و تحقیقات نبراس

درآمد:

بیشتر تحلیلگران غربی تمایل نشان داده اند که زادگاهِ اولیهٔ دموکراسی را آتن معرفی کنند و از اولین منشور آن خطابهٔ معروف "دفن" منصوب به پریکلس^۱ سخن به میان آورند، اما پژوهش های تاریخی نشان می دهند که رگه ها و نطفه های اولیهٔ گرایش به سوی تصمیم گیری های جمعی و جلوگیری از استبداد و تمرکز قدرت به قول تورکیلد یا کوبسن^۲ سومر شناس معروف در قالب نوعی دموکراسی ابتدایی^۳ خود را در چارچوب دولت - شهر^۴ های مدنیست باستان بین النهرین در هزارهٔ سوم پیش از میلاد نشان داده اند، مطالعهٔ سنگ نبشته های سومری بیانگر این امر است که: "در مسایل مهم مملکتی بویژه در مسایل مربوط به جنگ و صلح، حکام اولیهٔ سومر با شهروندان مهم مملکت در مجالس و مشورت های جدی به رأی زنی می نشستند" (رجایی، ۱۳۷۵: ۳۴) و "تمامی کار های بزرگ و همه تصمیم های مهم در مجمع عمومی کل شهروندان اتخاذ می گردید، این تصمیمات در اختیار هیچ فرد خاصی نبوده است" (همان: ۵۳).

جالب است که اصل مشورت را همهٔ کار گزاران دولت - شهر های سومری جدی انگاشته و به آن بی التفات نبوده اند، حتی گیل گمش^۵ که قهرمان فرزانهٔ شهر اروک خوانده می شد و حماسهٔ معروف گیل گمش در تمدن بین النهرین منسوب به او می باشد نیز از این امر مستثنی نبوده است، در حماسهٔ گیل گمش که او ترکیبی از دو سوم خداگونه و یک سوم انسان وار و "شبان" و "نگهبان" شهر اروک تعریف شده در تصمیمات مهم از مشوره های بزرگان شهر، خود را بی نیاز حس نموده است، چنانچه در تاریخ آمده است: "بزرگان او را تأیید کردند و در سفری که در پیش داشت مورد مشورت قرار دادند و گفتند بر قدرت خود اطمینان کن گیل گمش!" (همان: ۴۳).

روایت دیگری نیز وجود دارد که در جنگ میان گیل گمش با شهریار کیش "شورای سالمندان شهر با تصمیم گیل گمش مخالفت ورزیدند" و ایشان مجبور شد با کسب حمایت از "شورای جوانان شهر" تصمیم بگیرد و برای اقدام خود از این رهگذر مشروعیت به دست آورد.

کرامر^۶، مجلسین بین النهرین را اولین کنگرهٔ سیاسی در تاریخ بشری می خواند و مطرح می کند که اولین کنگرهٔ سیاسی که در تاریخ بشریت ثبت شده است، در یک نشست جدی در سه هزار سال پیش از میلاد تشکیل گردید، این نشست شباهت زیادی به کنگرهٔ امریکا داشت و از دو مجلس تشکیل می شد: "یکی

۱. پریکلیس سیاستمدار فلسفه گرای یونانی در قرن پنجم قبل از میلاد..

2. Thorkild Jacobsen (1904-1993)

3. primitive democracy

4. city-štat

5. Gilgamesh

6. Samuel Noah Kramer (1897-1990)

مجلس سنا متشکل از ریش سفیدان قوم و دیگری مجلس کهتران که از شهروندان ذکور و اعضای قوای مسلح تشکیل می گردید" (همان: ۴۳).

روند مشورت دولت - شهرهای بین النهرین با وجود اینکه بردگان و زنان را شامل نمی شد ولی عاملی مهمی به شمار می رفت تا حکمرانی های خودکامه و استبدادی بوجود آمده نتوانند.

در رابطه با نقش و جایگاه مهم مجمع عمومی نظام دولت - شهری بین النهرین مطرح گردیده است که:

مقام مجمع شهری سومری که اهمیت تاریخی آن اخیراً شناخته شده است بر مشورت استوار بود که به زبان سومری آنرا میتلوکو می گفتند، مفهوم عملی آن دلالت داشت بر محدود کردن قدرت سیاسی، تعبیر مشورت برای مردم نیز دقیقاً در شعری به زبان "بابلی قدیم" آمده است. در نظام دولت شهر هیچ امر مهم اجتماعی صورت نمی گرفت مگر اینکه قبلاً به تصویب مجمع رسیده باشد، مجمع شهر از استقلال رأی بر خوردار بود (آدمیت، ۱۳۶۳: ۲۵).

کرامر در مقدمه که بر ترجمه یکی از متن های سومری نوشته، تصریح کرده است:

به نظر می آید که روش زندگی موسوم به دموکراسی و مهمترین بنیاد آن یعنی "مجمع سیاسی" محصول تمدن مغرب زمین و در انحصار آن بوده است، اما نخستین مجمع سیاسی تاریخ مدون بشر در شهر های مستقل سومری پدید آمده است... (رحیمی، ۱۳۶۹: ۲۵۶).

هردوت تاریخنگار مشهور یونانی در کتاب سوم تاریخ خود از طرح دموکراسی بواسطه آتانس^۱ در ایران باستان سخن به میان آورده و از زبان او نوشته است که :

دوران حکومت فردی به سر رسیده، اکنون به تجربه می دانیم که عاقبت آن استبداد است، فساد حکمرانی فردی هم از خودکامگی است هم از نخوت و رشک که در سرشت آدمی است، حتی اگر چنین حکومتی به دست شایسته ترین مردمان سپرده شود کارش به جباریت می انجامد، زیرا قدرت سبب می گردد که امر بر خود او مشتبه گردد و خیال کند که به حقیقت بر تر از همگان است، این خود امور را از اعتدال خارج می کند و مایه تباهی دولت می شود، جبار حتی از شایستگی و سلامت نقش دیگران حسد می ورزد زیرا خود بین و خود سر است، از این رو رفتار فرومایگان را می پسندد، تهمت و بهتان را باور دارد و از اعدام بی گناهان پرهیزی ندارد، اما حکومت مردم درست خلاف چیزی است که در باره حکومت فردی گفتیم، در این جا برابری قانونی حکمفرماست، وانگهی مردم که زمام امور را به دست گرفتند شیوه زمامداری خودکامه را در پیش نخواهد گرفت،

۱. هوتن [آتانس به زبان یونانی] یکی از سرداران بزرگ آریانای باستان در دوران کوروش بوده است.

انتخاب کارگزاران و دادرسان به قرعه خواهد بود، امور بر تبادل افکار می گردد، بنا بر این بیاییم و آئین پادشاهی را کنار بگذاریم، کارها را به دست مردم بسپاریم که در آن مردم و دولت یکی است (همان: ۸۵۲).

او پس از تبیین مسئله این گونه تأکید کرده بود: "به این دلایل من [آتانس] پیشنهاد می کنم که حکومت پادشاهی را براندازیم و مردم را به قدرت برسانیم زیرا در واقع غرض از جامعهٔ سیاسی همان مردم می باشد" (هرودت، ۱۳۸۵: ۲۱۸).

شایان یادآور است که در مجلس مشورتی هفت نفرهٔ که برای سامان سیاسی جدید برپا شده بود سخنان آتانس در برابر دفاعیهٔ داریوش برای پادشاهی زمینه های عینی تحقیق را بوجود آورده توانست، جالب است بدانیم شکست آتانس در برابر داریوش^۱ با شیوهٔ خشونت بار میسر نگردید بلکه با روند مسالمت آمیز در فضای آزاد، از جملهٔ هفت نفر، سه نکته نظر به واسطهٔ سه سخنور ارائه شد و چهار نفر دیگر صحبتی نکردند و به نظرات داریوش رأی دادند.

با وجود آنکه بساط دموکراسی دولت - شهرهای سومری به واسطهٔ باغبان زادهٔ به نام سارگون که خود را سلطان جهان و پادشاه گیتی نامیده بود در ۲۲۵۰ ق. م - برچیده شد و زمینه ساز دولت های متمرکز نارامیس^۲، حمورابی^۳ و غیره گردید و همچنان نظریه های داهیانة آتانس در برابر اقتدارگرایی داریوش محلی از اعراب نیافت اما بذر تجربه و تفکر دموکراسی به صورت قطعی به ناپودی و عقامت نگرایید .

شکل گیری حکومت دموکراتیک در کیوس (در میانهٔ قرن ششم، ق. م) و بسط دموکراسی در آتن (قرن پنجم، ق. م) در واقع اوج تحول در فرهنگ سیاسی دوران باستان را به نمایش می گذارد که حق رأی را برای شهروندان آزاد به ارمغان آورده بود.

آتن با وجود اینکه یکی از کانون های الهام بخش اندیشهٔ سیاسی مبتنی بر حقوق شهروندی بود اما این میراث به هیچ صورتی بواسطهٔ متفکران بزرگ یونان مانند توسیدید^۴، افلاطون^۵ و ارسطو^۶ پذیرفته نشد، در واقع:

بعضی از بحث انگیز ترین و ماندگار ترین ارزیابی هایی که از محدودیت نظر یه و عمل دموکراتیک به عمل آمده اند را در آثار آنها می توان یافت، واقعیت جالب توجه اینست که در یونان باستان هیچ نظریه پرداز دموکرات بزرگی وجود ندارد که بتوان برای ملاحظهٔ جزئیات پلیس [جمهور - شهر]

۱. داریوش سومین پادشاه بزرگ هخامنشی (۴۸۶-۵۲۲ ق. م).

۲. نارامسین یا نارام سوتن نوهی سارگون پادشاه اکد (۲۲۰۱-۲۲۳۶ ق. م).

۳. حمورابی ششمین پادشاه اولین سلسلهٔ سلاطین مملکت بابل قدیم (۱۷۹۵-۱۷۵۰ ق. م).

4. *Thucydides (460 - 395 BC)*

5. *Platon (427 - 347 BC)*

6. *Aristote (384-332 BC)*

دموکراتیک کلاسیک و توجه آن به نظراتش مراجعه کرد، گزارش ما از این فرهنگ شکوفا باید از کنار هم قرار دادن منابع مختلفی از قبیل قطعات نوشتاری، آثار انتقادی مخالفان و یافته های متقدمان و باستان شناسان به دست آید (هلد، ۱۳۸۵: ۳۲).

خطوط مرامی و هدف های اساسی دموکراسی یونان را در خطابه معروف مربوط به "دفن" که منسوب به پریکلِس^۱ رهبر دموکراتیک آتن است می توان یافت، این خطابه حدود سه سال پس از ایراد، بواسطهٔ توسیدید "تنظیم" شده است.

توسیدید خطابهٔ "دفن" پریکلِس را در کتاب اش "جنگ پلوپونزی"^۲ به رشتهٔ تحریر درآورده است که اینک بخشی از آن را نقل می نمایم :

نظام سیاسی ما با هیچ نظامی قابل قیاس نیست و از نظام سیاسی همسایگان تقلید نشده بلکه سرمشقی برای دیگران است و جای دارد که همسایگان ما از آن تقلید کنند، شیوهٔ حکومت ما از حیث نام شیوهٔ دموکراسی است زیرا در کشور ما قدرت در دست عموم شهروندان است، نه در دست گروهی کوچک. در دعاوی و اختلافات خصوصی همهٔ افراد در مقابل قانون برابر اند، و از آنجا که برای نیل به مقام دولتی یکی باید بر دیگری مرجح شمرده شود، ملاک گزینش قابلیت و توانایی شخصی است نه تعلق به طبقهٔ خاص، تنگدستی و گمنامی هیچ فردی را مانع خدمت به جامعه و دولت نمی شود. ارتباط روزانهٔ ما با یکدیگر مانند زندگی سیاسی ما روشن و آزادانه است. وقتی که همسایهٔ ما زندگی خود را به میل و سلیقهٔ خویش سامان می بخشد بر او خشم نمی گیریم و ابرو در هم نمی کشیم، چنین عکس العملی در برابر سلیقهٔ دیگری، گرچه منشأ زبانی برای او نیست، ولی احساسات او را جریحه دار می کند. ما در زندگی خصوصی آزادیم و به مسامحه گرایش داریم ولی در زندگی اجتماعی پیرو قانونیم، زیرا که قانون را محترم می شماریم و از قانون شکنی بیم داریم، از کسانی که برای تصدی مقامات دولتی بر می گزینیم اطاعت می کنیم و به احکام همهٔ قوانین که برای حمایت از ضعفا وضع شده اند گردن می نهیم و از قوانین نا نوشته که بی اعتنایی به آنها در نظر عموم شرم آور تلقی می شود تخطی نمی کنیم (توکودیدس، ۷۷۳۱: ۴۱۱).

سخنان پریکلِس حاکی ازین مفاهیم اند که شهروندان آتنی :

۱. در زندگی اجتماعی فارغ از موانع مرتبه و ثروت مساهمت و مشارکت می توانند.
۲. در امر قانونگذاری یا کارکرد های قضائی، از قدرت و حاکمیت بر خوردار اند.
۳. در برابر مصلحت عمومی واجد تعهد اجتماعی به اصل "فضیلت مدنی" هستند .

1. Pericles (495 - 429 BC)

2. History of the Peloponnesian War (431 - 429BC)

۴. زندگی خوب در چارچوب "پولیس" را درحیطه امکان تلقی کرده اند. دولت-شهر آتنی که در نتیجه مشارکت، بحث و تصمیم گیری مستقیم شهروندان که پریکلس آنرا "گفتگوی صحیح" می نامید شکل گرفته بود و پایه های اساسی آن اقناع و استدلال بود، نه رسم و عادت یا قدرت نا بخردانه .

آتنی ها بخود می بالیدند که " آنان برده هیچ کس نیستند و از هیچ شخص واحدی فرمان نمی برند" (لیسیس، ۱۳۸۳: ۱۴۴)، در همین وضعیت بوده است که شهروندان آتن می توانستند استعدادها، قابلیت ها و شایستگی های شان را به گونه برابانه به ظهور برسانند و برای تحقق صلاح عامه به کار اندازند، به همین جهت پریکلس با افتخار مطرح می نمود که "آتن مکتب یونان زمین است و فرد آتنی وقتی که بزرگ می شود جامع الاطراف و آماده برای پیشامد ناگهانی و اضطراری و متکی به نفس بار می آید" (پوپر، ۷۷۳۱: ۹۹۳). دموکراسی در آتن با وجود اینکه رهبران و ستايندگان خود را نسبت به باز بودن جامعه سیاسی متناسب با افق اجتماعی- فرهنگی آن زمان داشت، از معاندان و منتقدان جدی نیز بی نصیب نبود، افلاطون - ارسطو، آریستوفان^۱ و غیره، شیوه دموکراتیک برای اداره جامعه سیاسی را نکوهش می کردند و با خشم و انزجار در مورد تجربه آتن نظر می دادند. افلاطون انتقاد کرده است :

اینک که در مجلس جمع می شویم اگر دولت با طرح ساختمان سازی مواجه باشد مشاهده می کنیم که دنبال مهندسان معمار می فرستند و با آن ها در باره ساختمان مفروض مشوره می کنند و هنگامی که موضوع بر سر کشتی سازی است طراحان کشتی ها و افرادی از این قبیل همراه با تمام چیزهایی که مجلس برای آموختن و آموزاندن لازم تشخیص می دهد فرا خوانده می شوند، اما زمانی که موضوع در رابطه با دولت و کشور است، کسانی مورد مشاوره قرار می گیرند که ممکن است ساختمان ساز یا مثلاً آهنگر و کفاش، بازرگان و صاحب کشتی، ثروتمند یا فقیر، از خانواده های خوب یا بد و بدون صلاحیت فنی باشند و با این وجود از آنان می خواهند پند و اندرز دهند (آبلاستر، ۹۷۳۱: ۱۴).

در برابر این اعتراض افلاطون، با وجود اینکه پروتاگوراس^۲ استدلال می کند که "خرد سیاسی از مقوله دانش تخصصی نیست بلکه مقوله است که همه در آن سهیم هستند و ضرورت نیز دارند که همه در آن شریک باشند در غیر این صورت نمی تواند دولتی وجود داشته باشد" (همان: ۱۴)، اما افلاطون قانع نمی شود

1. Aristofan (445 - 386 BC)

2. Protagoras (490 - 421)

و دموکراسی آتن را معروض به زیاده روی در آزادی و آشفتگی در تعادل معرفی می کند. ارسطو نیز به تأسی از استادش (افلاطون) روی موافق با دموکراسی نشان نداده، ایشان پنهان نکرده است که "نشانه دموکراسی تبار پست، تهی دستی و ابتذال می باشد" (ارسطو، ۸۵۳۱: ۲۶۲)، افزون بر افلاطون و ارسطو همسایگان و بیگانگان با آتن نیز دموکراسی را الگوی موفق تلقی نمی کردند و رقابت اش را در برابر نظام های پادشاهی و الیگارشسی به دیده اعجاب و تردید می نگریستند، ائوریپیدس^۱ تراژدی نویس یونانی در نمایشنامه خود به نام زنان التماس کننده در گفتگوی مشهوری میان هرالد از اهالی تبس و تزئوس شهریار آتن چنین آورده است:

هرالد هنگام ورود می پرسد پیغام اش را از جانب شاه کرئون به چه کسی تحویل دهد: [چه کسی پادشاه خودکامه این شهر است؟]، تزئوس جواب می دهد: این دولت تابع اراده یک انسان نیست و شهریست آزاد، شاه اینجا مردم است که هر سال به نوبت بر مسند قدرت می نشینند، ما قدرت ویژه ای برای ثروت قابل نیستیم آوای مرد تهی دست هم به همان سان اقتدار دارد، هرالد تبسی آشکارا این موضوع را غیر قابل فهم می یابد، او چنین به ایراد سخن می پردازد: شهری که من از آن می آیم، تحت فرمان یک مرد است، نه مثنی ارادل و اوباش، آدم های بی سروپا! که از تعقلی ساده عاجز اند، چگونه می توانند شهری را با سیاست های رنگارنگ هدایت کنند؟ تجربه ما شناخت مفید تری را از ناشکیبایی در اختیار قرار می دهد، روستایی فقیر تان حتی اگر احمق نباشد، چگونه می تواند ذهنش را از گاو آهن به سیاست معطوف نماید؟ (آبلاستر: ۹۷۳۱: ۰۴).

اما با وجود اینهمه ذهنیت های نامساعد چه در غرب و چه در شرق رویکرد های دموکراتیک نه تنها از بیخ متروک نگردیدند که برای حل و فصل مسایل جایگاه های مناسب شان را نیز کماکان حفظ نمودند، چنانچه از همان ابتدای تاریخ در روم باستان، بر بنیاد کتاب ایلیاد، ودای هندوان و اقوام هیتی مردم مجلس ترتیب داده اند و امور کشوری و لشکری خود را از رهگذر مشاوره حل و فصل کرده اند، افزون بر آنها "در جامعه هند و اروپایی شاه را انتخاب می کردند، ژرمن ها نیز پیشوایان و سرکردگان خود را به اعتبار تقوای آنها و پادشاهان خود را به دلیل اصالت تبار شان بر می گزیدند (دوبنوا، ۷۸۳۱: ۱۲).

تحلیلگران از تأسیس قدیمی ترین پارلمان دنیا در ایسلند به سال ۳۹۰ میلادی یاد نموده و از آن به عنوان مجلس فدرال به اسم التنگ^۲ نام برده اند که هر سال در منطقه به نام تینگس ولیر^۳ تشکیل می شده است، و مردم مباحثات می کردند که "شاه ندارند فقط قانون دارند"، در دوران قرون وسطی ضربه های جدی را فکر

1. Euripides (480-406 BC)

2. Althing

این واژه دارای ریشه زبان آلمانی است و معنای آن پارلمان می باشد که از مفهوم قدیمی آن "جمع آورنده" و "مجلس" بر گرفته شده است.

3. Thingsvellir

" قدرت و دبعه الهی است" به "حق حاکمیت مردم" وارد آورد و زمینه های کنار گذاشتن مردم از تحولات سیاسی اجتماعی را فراهم نمود و این انحطاط فکری قرن ها الی پایان قرن هفدهم ادامه پیدا کرد، در قرن هفدهم و حتی بعد از آن از دموکراسی توأم با تحقیر نام برده شده است و حتی دانشوران پیشرو نیز در برابر آن چندان روی خوش نشان نداده اند، چنانچه "بالزاک" دموکراسی را یک "امر غلط" تعبیر کرده، اگوست کنت^۲ از حاکمیت مردم به عنوان "دروغ ننگ آور"، یاد نموده، ارنست رنان^۳ جمع شدن افکار عموم را پایین تر از حد ذهن متوسط ترین پادشاهان تلقی نموده است ("همان: ۴۰) و لوتر^۴ تأکید کرده است که: "بهتر است از شاهزاده اطاعت کرد که کارهای خطا می کند تا از مردمی که کارهای برحق انجام می دهند" (آبلاستر، همان: ۹۴).

مک فرسون در "دنیای واقعی دموکراسی"، در این مورد تصریح کرده است که :

دموکراسی را واژه بد می دانستند، همه گمان می کردند که دموکراسی در مفهوم اصلی خود، یعنی حکومت مردم یا حکومتی در انطباق با خواست توده های مردم شر است و برای آزادی فردی و تمامی موهبت های زندگی و تمدن خطرناک می باشد، تقریباً تمامی فرهیختگان از دوران های اولیه تاریخی تا صد سال پیش چنین موضعی داشتند، تا آنکه، پنجاه سال پیش، دموکراسی با مفهوم خوب تلقی شد (مکفرسون، ۱۳۷۹: ۲۰).

اینکه چگونه ذهنیت طولانی بدبین در باره دموکراسی به خوشبینی نسبت به آن تغییر کرده است جای تأمل دارد، اما یک نکته را نباید فراموش کرد که تغییر در جهان - زیست می تواند تغییراتی را نیز در بینش و برداشت افراد و جوامع بوجود آورد و بر هندسه فکری آنها اثرگذار باشد، بنابر این دموکراسی با وجود اینکه مفهوم "ایستا" و "ناپویا" نیست بلکه متناسب با تغییرات اجتماعی - فکری چهره های متنوع و تفسیر های متکثر از خود را می تواند به نمایش بگذارد، بنابر این نه تحلیل دموکراسی نهایی است و نه الگوی آن همه زمانی و همه مکانی، بلکه این روند می تواند در هماهنگی با تحولات جوامع، تجربه های قیاس ناپذیر با یکدیگر را به ارمغان آورد، به همین جهت است که می توان گفت: "دموکراسی به شیوه های متنوع درک شده است و هنوز هم می شود، شیوه هایی که ممکن است پایه یا ریشه مشترکی داشته باشند اما یکسان نیستند" (آبلاستر، همان: ۹۱) زیرا این تجربه "پیش از آنکه یک واقعیت باشد یک مفهوم است و چون یک مفهوم می باشد هیچ نوع معنای دقیق و مورد توافقی ندارد" (همان: ۲۱).

1. Balzac (1799- 1850)

2. August Comte (1798- 1857)

3. Ernest Renan (1823-1892)

4. Martin Luther (1484- 1546)

* * *

دموکراسی در اصل واژه یونانی می باشد که در قرن شانزدهم از طریق واژه فرانسوی دموکراتی^۱ وارد زبان انگلیسی شده است، دموکراسی از واژه "دموکراسیا"^۲ مشتق گردیده و از ترکیب دو جز "دموس" و "کراتوس" تشکیل شده است، "دموس" می تواند هم به معنای تمامی شهروندان باشد که در دولت - شهر (پولیس) به سر می برند و هم به معنای "توده عوام" یا "اقتدار فرودست" و حتی "ارازل و اوباش" به کار رفته است، همچنان "کراتوس" افزون بر اینکه معنای "قدرت" را افاده می کند به معنای "قانون" نیز کاربرد داشته است، معنای حقیقی دموکراسی "قدرت مردم" می باشد اما تعبیر از "قدرت مردم" هیچگاهی یکسان و یکدست نبوده است، چیزی که جانمایه آنرا تشکیل می دهد نفی استبداد به شیوه های موناشرسی و اشرافی است، که با سه شرط زمینه تجسم پیدا می کند:

۱. برابری در برابر قانون (ایزونومی^۳)

۲. حق برابر در امر نیل به مناصب (ایزوتیمی^۴)

۳. آزادی بیان (ایزوگوری^۵)

شرایط بالا بخوبی نمایان می کنند که "حقوق مردمی" واجد جایگاه مهم و رضایت آنها یکی از سرچشمه های اصلی مشروعیت دولت هاست، به همین جهت جورج بوکنان^۶ نویسنده اسکاتلندی تأکید کرده است که:

هیچکس با تاج پادشاهی بر سر و عصای سلطنتی در دست زاده نشده است و [چون هیچکس نمی تواند خود را شاه بسازد و بدون حضور مردم حکومت نماید، ضرورتاً نتیجه می شود که مردم آنان را پادشاه کرده اند (همان: ۲۱).

این طرز نگاه که از آموزه "حق حاکمیت مردم" سرچشمه می گیرد درست در مقابل نظریه های استبدادی "حاکمیت همایونی" مورد نظر جان بُن^۷ و قدرت مطلقه لویتانی مورد تأکید توماس هابس^۸ قرار دارد که هیچگونه "قرارداد اجتماعی" کارگزارانه یا ترتیبات مدنی را به رسمیت نمی شناسند، دموکراسی را می توان

1. *democratie*

2. *democracia*

3. *isonomie*

4. *isotimie*

5. *isogorie*

6. *George Buchanan (1506- 1582)*

7. *Jean Bodin (1530- 1596)*

8. *T. Habbes (1588 – 1679)*

به شکلی از زندگی که در آن قدرت مردمی برای مشارکت در تصمیم‌گیری تمثیل شود تعریف نمود که با وجود تحدید قدرت خودکامه، "آزادی"، "برابری" و "برادری" را نیز به مثابهٔ بنیادهای اساسی حیات اجتماعی تعمیم و تحکیم بخشیده بتواند.

شایان توجه است که دموکراسی معادل با لیبرالیسم^۱ نمی‌باشد، این دو مقوله را که از پیش‌توانه‌های متفاوت فلسفی برخوردار اند بایستی متناسب با واقعیت‌های وجودی آنها تحلیل نمود، این نکته واجد اهمیت جدی است که یکی را به دیگری تقلیل ندهیم و تحویل ننماییم، به جهت اینکه دموکراسی مبین طرز کشورداری است اما لیبرالیسم نوعی ایده لوژی نظام سرمایه‌داری بر بنای "اقتصاد بازار" می‌باشد که "فایده‌گرایی" جانمایهٔ آنرا تشکیل می‌دهد.

دموکراسی در غرب تا پیش از پذیرش لیبرالیسم و تثبیت دولت لیبرال، امتیاز محسوب نمی‌شد و واجد جایگاهی نبود، دموکراسی در نخست به عنوان یک اصل روئینایی وارد عرصه گردیده، در آن اوضاع دموکراسی باید خود را با شرایطی که در نتیجهٔ اقتصاد رقابتی و مبتنی بر فردگرایی به وجود آمده بود تطبیق می‌داد، بهمین دلیل بوده است که "تمامی حکومت‌های لیبرال دموکرات در غرب ابتداً لیبرال بوده بعداً دموکرات شده‌اند" (آبلاستر، همان: ۱۵).

دموکراسی به زودی و سادگی هم وارد قلمرو لیبرالیسم نگردیده بلکه در بسیاری از کشورها چندین دهه طول کشیده است تا دموکراسی راه خود را پیدا نماید و به بارنشیند، جالب است بدانیم "دولت‌های لیبرال تقریباً تا اوایل قرن نوزدهم، دموکراسی را خطر و تهدیدی برای موجودیت خود تلقی می‌کردند" (مکفرسون، همان: ۷۲). دولت‌های غربی پیش از اینکه دموکرات بوده باشند بازارنگر بودند و به گونهٔ جدی بر نظریهٔ بیشینه‌سازی منفعت چشم دوخته بودند، در واقع دموکراسی بیشتر در غرب به روند لیبرالیستی الحاق شده است و همین اکنون که بازارهای آزاد با اقتدارگرایی تلفیق پیچیده‌ای را به وجود آورده، موانع و چالش‌های جدی‌ای را در برابر دموکراسی به مفهوم واقعی آن ایجاد کرده‌اند، مردم گاهی چنین می‌پندارند که با ناپدید شدن دیکتاتوری دموکراسی آغاز می‌شود، اما واقعیت اینست که رژیم‌های غیر دموکراتیک به احتمال زیاد، جای خود را به رژیم‌های غیر دموکراتیک دیگر می‌دهند، مهمترین موضوع، تحول روند "دموکراسی شدن" است که به عنوان موج پیشرو، عرصه‌های گوناگون جامعه را در نوردد، و درجات آن را گسترش بدهد.

این نکته‌ها نیز مهم‌اند که :

۱. هیچ عامل واحد برای تبیین و تشریح تحولات دموکراسی در تمام کشورها و یا در کشور واحد، کافی نیست.

۲. هیچ عامل واحدی برای تکامل دموکراسی در تمام کشورها ضرورت ندارد.
 ۳. دموکراسی شدن در هر کشور حاصل ترکیب علت‌ها است.
 ۴. ترکیب علت‌های ایجاد دموکراسی در هر کشور تفاوت می‌کند.
 ۵. گروهی از علت‌ها که بیشتر موجی از دموکراسی شدن را برمی‌انگیزد با مجموعه عللی که پیدایش موج‌های دیگری را باعث می‌شوند از هم فرق دارند.
 ۶. عللی که تغییرات اولیه را در رژیم می‌شود که به دموکراسی شدن پرداخته است، غیراز عللی می‌باشند که در تغییرات بعدی همان کشور مؤثر واقع می‌شوند (همان: ۴۸).
- توجه به نکات بالا می‌رساند که برای دموکراسی شدن زنجیرهٔ بهم پیوستهٔ از علت و معلول‌ها تأثیر گذار می‌باشند و عوامل بین‌المللی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی همان زمان نیز به مثابهٔ مؤلفه‌های اثرگذار نقش جدی در فرایند شکل‌گیری آن بازی می‌نمایند، اما مهمترین مسئله در این میان تأمین مشارکت مردمی می‌باشد که به گونهٔ آزاد و برابانه کیفیت حقوق شهروندی را ضمانت نماید.
- از آنجا که پایه‌های اساسی دموکراسی را "آزادی"، "برابری" و "برادری" تشکیل داده‌اند برای تحقق آنها بیشتر دیدگاه‌های همگون وجود ندارند، چنانچه لیبرال‌ها بر جنبهٔ آزادی دموکراسی پافشاری دارند و توده‌گراها بر بُعد برابری گرایانهٔ آن و همچنان جمع‌گرایان تشریکی پسند ویژگی برادری خواهانهٔ آن را برجسته می‌کنند، محافظه‌کاران از دیرباز بدینسو مانند الکسی دوتوکویل نگران گسترش برابری در همه حوزه‌های حیات بخصوص در ساحت قدرت و منابع آن‌اند، آنها استدلال می‌کنند که تعمیم برابری موجب پیدایش استبداد اکثریت و آسیب‌رسانی برای آزادی است، آنها تأکید کرده‌اند که با تعارض میان آزادی و برابری، اولویت دومی را بایستی قربانی اولویت اولی نمود، به خاطر اینکه به قول ایزایا برلین^۲ "انسان با مسئلهٔ انتخاب از میان اهدافی مواجه است که به یک میزان غایی و مطلق‌اند و تحقق برخی از آن‌ها خواه ناخواه موجب قربانی شدن برخی دیگر می‌شود" (هانتینگتون، ۳۷۳: ۶۴).
- لیبرال‌های راست‌گرا مانند فردریش فون هایک^۳، رابرت نوزیک^۴، میلتون فریدمن^۵ و غیره برابری را مُخِل آزادی و با آن جمع‌ناپذیر دانسته و سخن گفتن از "عدالت اجتماعی" را در جامعهٔ مرکب از افراد آزاد موجب قدرت برتر و سلب آزادی انسان‌ها می‌شمارند، اما این طرز نگاه را لیبرال‌های چپ، مانند هارولد لاسکی^۶،

1. Alexis de Tocqueville (1805- 1859)

2. Iesaia Berlins (1909- 1997)

3. Friedrich Agugust von Hayek (1899- 1992)

4. Robert Nozick (1938- 2002)

5. Friedman Milton (1912-2006)

6. Harold Lasky (1893-1950)

ریچارد تاونی^۱، جان دیوی^۲ و غیره نمی پذیرند، آنها افزون بر اینکه وجود تعارض میان آزادی و برابری را نا موجه می پندارند هردو را اجزای آرمانی وسیع تر و دیرپاب تر می شمارند و یا رشته های پیوند میان آندو را جستجو می کنند، برخی از نظریه پردازان معاصر نیز از برابری در آزادی و آزادی های افراد برابر سخن به میان آورده اند، تشریکی گرایان مانند آلن دوبنوا به مشکل فردگرایی افراطی که در نتیجه "سوء تمدن غربی" و "کاستی گرفتن انسانیت" بوجود آمده است نیز حساسیت نشان می دهند. دوبنوا فردگرایی و تشدید چند قرنه آنرا که موجب تکه تکه شدن جوامع غربی و معلق در آورده شده ذره گون آدم های عزلت جو، اندوهگین و نا امید شده است مورد انتقاد قرار می دهد، ایشان تأکید می کند که با تقویت دموکراسی تشریکی روح اجتماعی دوباره در مردم دمیده می شود و زمینه های جدی مصداق مفهوم شهروندی فعالانه در قالب برادری در جامعه مدنی مهیا می گردد.

اختلاف آرا در باب تفسیر از دموکراسی که امروزه مناقشات گسترده را بوجود آورده زمینه این را فراهم کرده است که رابطه میان "اندیشه ها" و "شرایط اجتماعی" برای تأمین مشارکت شهروندان در تصمیم گیری جدی انگاشته شود، به همین جهت است که دموکراسی نه تنها معنا و مصداق واحد نداشته است که مدل ها و الگو های متنوعی را از خود نشان داده و به تجربه در آورده است، مدل های دموکراسی را می توان به گونه زیر مورد مطالعه و تحلیل قرار داد :

دموکراسی کلاسیک باستان :

در این نوع دموکراسی با وجود آنکه زنان، بیگانگان و بردگان حق مشارکت در تصمیم گیری را نداشتند اما دیگر اعضای جامعه که واجد مراتب شهروندی بودند در مجالس حضور به هم می رساندند و در رابطه با تصمیم گیری های مهم جمهور- شهر هایشان مشارکت می کردند، مهمترین ویژگی دموکراسی های باستان این بوده است که قدرت در دست خودکامگان متمرکز نمی گردید و فرمانروایی و فرمانبرداری در پرتو همبستگی شهروندی دولت- شهر ها قابل توجیه بود.

در دموکراسی های باستانی با وجود اینکه شهروندان به گونه مستقیم در امور قانونگذاری و قضائی مشارکت داشتند، قدرت حکومت نیز به صورت عملی در دست مجمع شهروندان قرار داشته است، در دموکراسی های باستان که جوامع چهره به چهره و دارای فرهنگ شفاهی بوده اند مشارکت مردم در امور حکومتی توأم با سنت فضیلت و مسئولیت مدنی در مقابل جامعه سیاسی ای فاقد کنترل بوروکراتیک یا حد اقل آن بوده است، قابل یاد آوری میدانیم که تجربه دموکراسی در دروان باستان بدون شک همخوانی اندکی

1. Richard Henry Tawney (1880-1962)

2. John Dewey (1859-1952)

با دموکراسی های معاصر داشته زیرا با تغییر شرایط اجتماعی، تحول در هندسه های فکری و استنباط های متفاوت از تعاملات اجتماعی همانندی های تجربه ها را نیز دور از تصور ساخته اند.

دموکراسی حمایتی :

ویژگی عمده دموکراسی حمایتی را محوری بودن نهاد های دموکراتیک تشکیل می دهد تا بوسیله آنها حکومت شوندگان از انواع استبداد مخصوصاً ستمگری دولت مصون باشد، این طرز نگاه را می توان در آثار جان لاک^۱ مشاهده کرد که با رد نظریه فرمانروای تام الاختیار "لویتانی" توماس هابس از قدرت و حاکمیت مشروط سخن به میان آورد و حکومت را به مثابه ابزاری در خدمت دفاع از "زندگی، آزادی و دارایی" شهروندانش تلقی کرد، لاک تأکید کرده است که منطق وجودی حکومت حراست از حقوق افراد است بدانگونه که مشیت خداوند مقرر داشته و در قانون محترم شمرده شده است (هلد، همان : ۴۸).

از نظر لاک انسان ها در "وضع طبیعی"^۲ آزاد و برابر اند و منطبق به آنها امکان می دهد که خردمند باشند و از قانون طبیعت پیروی کنند، بنابر این واجد حقوق در زندگی، آزادی و دارایی نیز هستند، اما از آنجا که در حالت طبیعی، حقوق طبیعی افراد همواره محفوظ نمی ماند و "ناراحتی هایی" را بوجود می آورد بنابر این رهایی از چنگ ناراحتی های حالت طبیعی حصول توافقی از طریق انعقاد قرارداد است که اولاً یک جامعه مستقل و ثانیاً یک جامعه سیاسی یا حکومت را بوجود آورد، البته انتقال قدرت از مردم به حکومت با وجود اینکه بر بنای "رضایت" صورت می پذیرد، اما هیچگاهی "نامشروط"، "نامحدود" و فراتر از اراده مردم نباید باشد، منتسکیو^۳ نیز با "روح القوانين" اش تعالیم لاک را وارد مرحله جدیدی نمود و آموزه تفکیک قوا (مجریه، مقننه، قضائیه) را به عنوان محور نظریه دولت مشروط در آورد، ایشان در فصل مشهور روح القوانين (کتاب- یازدهم، فصل ۶) استدلال می کند که: "در شرایط جدید آزادی را فقط میتوان بر بنیاد نوعی تفکیک نهادی شده قوا و موازنه میان آنها استوار کرد" (همان: ۳۹)، منتسکیو با تأکید بر قانون اساسی مبتنی بر سه سازمان متمایز و دارای قدرت قانونی تفکیک شده، این اندیشه انتقادی را تثبیت کرد که از یکطرف اقتدار متمرکز منتفی شود و از جانب دیگر "حکومت با فضیلت" به جای آنکه به افراد قهرمان یا انتظام مدنی وابسته باشد به نظام کنترل و موازنه متکی گردد.

دموکراسی نخبه گرا :

این مدل یکی از جلوه های پر رنگ دموکراسی نمایندگی برای "تردد نخبگان" می باشد که در فاصله

1. Jahn Lock (1632-1704)

2. state of nature

3. Montesquieu (1689 - 1755)

آشکار با آموزه های کلاسیک دموکراسی قرار گرفته، در این نمونه دموکراسی عرصهٔ نهادی شده ساخت و کارهای گزینش سیاستمداران است که باهم به رقابت می پردازند و رهبری سیاسی را شکل می دهند. ژوزف شومپیتر^۱ که یکی از مدافعان پیشگام این الگوی دموکراسی است استدلال می کند که: قدرت تصمیم گیری عنصر اساسی دموکراسی می باشد، برای تصمیم گیری بایستی به مردم نقش "تولیدکنندگان حکومت ها" و ساخت و کاری برای انتخاب "کسانی که قادر اند تصمیم گیری کنند" قایل گردید و دموکراسی را در این میان باید به مثابهٔ روش سیاسی درک نمود که در آن مردم در مقام انتخاب کننده به صورت ادواری از میان تیم های شکل گرفته دست به انتخاب رهبری می زنند، به همین جهت او "نخبه گرایی رقابتی" را مناسب ترین مدل دموکراسی برای تلاش رقابت آمیز به خاطر جلب آرای مردم و دستیابی به قدرت تصمیم گیری قلمداد می کند (شومپیتر، ۱۳۴: ۴۵۳۱)، در این مدل گمان بر این است که مردم از ظرفیت های کافی تخصصی برای تصمیم گیری برخوردار نمی باشند، به همین جهت مشارکت شهروندان در حیات سیاسی شان عمدتاً منحصر در این است که، تعیین کنندهٔ گروه نخبهٔ حاکم هستند یا به عبارت دیگر از میان گروه های نخبه، یکی از آنها را برگزینند، شومپیتر تصریح کرده است که احزاب به این دلیل اختراع گردیده اند که شهروندان معمولی، توانایی لازم برای هماهنگ کردن فعالیت های سیاسی خود را ندارند، در این نمونه که در فضای سیاسی تنها چند گروه از نخبگان واجد حق رقابت سیاسی شده اند اما متباقی (بخش اعظمی از توده ها) غیر سیاسی بوده و خارج از عرصهٔ رقابت سیاسی قرار دارند، دموکراسی حد اقل به نمایش گذاشته می شود و مفاهیم آزادی فردی، حکومت اکثریت و برابری از جلوه های کم فروغی برخوردار اند.

آموزه های دموکراسی نخبه گرا باورهای دموکرات های رادیکال مانند ژان ژاک روسو^۲ مبنی بر اینکه "صدای مردم صدای خداست" یا "اکلیت همیشه در اشتباه است" را تخطئه می کند و نقش مردم را تا آستانهٔ رضایت دادن برای حکومت کردن فرو می کاهد و دموکراسی را وقتی در حال تحقق تلقی می کند که حکومت از "تقاضای مستقیم و افراطی توده ها مصون" باشد، در این نمونه توده ها خطری برای دموکراسی تلقی می شود و تقاضای های آنان توأم با عوامل احساسی و غیر عقلانی انگاشته می شود، در این قرائت، دموکراسی روشی برای توزیع قدرت سیاسی تلقی می شود که ابزار و سازو کار صوری را برای تصمیم گیری بوجود می آورد و علاوه بر اینکه "سطح بسیار بالای مشارکت که برای دموکراسی خوب است را معتبر نمی داند" [لیپ سیت]، جنبش های توده ای طرفدار آزادی و دموکراسی را دارای جنبه های ویرانگر نیز می پندارد [کورن هاووزر] (آربلاستر، همان: ۸۸).

1. Joseph A Schumpeter (1870-1950)

2. Jean Jacques Rousseau (1712- 1778)

دموکراسی پلورالیستی (تکثر گرا):

این الگو به جای آنکه رابطه اهمیت شهروند منفرد و دولت را مهم انگارد برای چگونگی ترکیب کوششهای فردی در قالب گروه ها، نهاد ها، دستجات و نتایج حاصل از آن در رقابت برای کسب قدرت، اهمیت ویژه قابل است، تکثر گرایان وجود منافع گوناگون رقیب را مبنای تعادل سیاسی و تکامل مطلوب خط مشی عمومی می پندارند و دموکراسی "خلق گرایانه" را بیگانه با واقعیت و خیال پردازانه تحلیل می کنند.

تکثر گرایان مانند مدیسون^۱ اعتقاد براین دارند که در دنیایی که خواستنی ترین کالا ها کمیاب اند و یک نظام صنعتی پیچیده منافع اجتماعی را تکه پاره می کند و به کثرت تقاضا ها دامن می زند، دسته جات یا معادل های جدید آن ها "گروه های همسود" یا "گروه های فشار" که "همتای اجتماع آزاد اند" در کارزار قدرت و سیاست به رقابت با یکدیگر می پردازند و در جهت پیشبرد منافع سیاسی شان تکاپو می کنند، تکثر گرایان تصریح کرده اند که با وجود اینکه یکی از هدف های بنیادین حکومت، حمایت از آزادی دسته جات در پیشبرد منافع سیاسی آنها است در عین حال ممانعت از دسته جات دیگری را از بین ببرد (هلد، همان: ۵۸۲) نیز در اولویت شان قرار دارد، تکثر گرایان تأکید می نمایند که با توزیع قدرت، وجود انواع قدرت های قاهر و متمرکز نفی می شود و آزادی سیاسی و سلائی متکثر را در بالاترین سطح آن تضمین می کند، در این مدل دموکراسی نظام حکومتی است که در آن نه تنها ایده لوژی خاص حاکم نمی باشد که نوعی "گفتگو" و "تساهل" میان اندیشه ها، موازنه برای ثبات را بوجود می آورد، افزون بر آن کار دولت نیز این است که به صدای آنان گوش فرا دهد، میانجی آنها باشد و تا جایی که امکان پذیر است توافقاتی را با آنها شکل دهد که علایق و منافع مشروع همه را در بر بگیرد، با آگاهی به همین مسئله بوده که جان پلامانتز^۲ مطرح کرده است که گروه ها گرچه اقلیتی را در میان مردم تشکیل می دهند اما از همین طریق "صدای مردم همیشه شنیده می شود"، این طرز نگاه به خوبی می نمایاند که در گیر و داری عرصه سیاست قبل از آنکه مردم نقش آفرینی گسترده داشته باشند گروه های رقیب اند که برای دست به دست کردن قدرت با یکدیگر به بازی می پردازند .

دموکراسی تشریکی :

این الگو در واقع ترکیبی از دموکراسی مستقیم و دموکراسی مبتنی بر نمایندگی است که بیشتر از هر سازوکار دیگر "حضور" و "مشارکت" گسترده تر مردمی را در هر قالب ممکن مورد تأکید قرار می دهد، آن دوبنوا^۳ که یکی از سخنگویان این نمونه است در اثرش به نام "تأملی در مبانی دموکراسی" مطرح می کند

1. James Madison (1715- 1836)

2. John Plamenatz (1912 – 1975)

3. Alain de Benoist (1943)

که: در دموکراسی، اصل اساسی نه اکثریت مردم است و نه آراء مردم، نه انتخابات است و نه وکیل فرستادن به مجلس، اساس، اصل "مشارکت" است (دوبنوا آلن، همان: ۵۱۱)، مشارکت در این نمونه علاوه بر اینکه "حضور" را اساسی می‌پندارد تربیت و آموزش شهروندان برای رسیدن به فضیلت‌های مدنی را نیز قانونی می‌انگارد.

در دموکراسی تشریحی که مشارکت یک "حق" شمرده می‌شود، یک "خدمت" هم هست و به همین اعتبار یک "وظیفه" نیز پنداشته می‌شود، مهمترین نکته را که دموکراسی تشریحی بر آن تکیه می‌کند اینست که منشأ و مصدر قدرت مردم هستند و آزاد کسی است که جزو از مردم باشد، درحالیکه دموکراسی‌های معاصر برخلاف آن، حقوق فردی را قانونی می‌پندارند.

دموکراسی به معنای تشریحی آن نه مترادف با حداکثر آزادی^۱ می‌باشد و نه به معنای "حداکثر برابری"، مقصود اساسی همانا "حدِ اکثرِ مشارکت" (همان: ۲۲۱) است که در قالب آن هر شهروند حق تعیین حکام و امکان اظهار موافقت و مخالفت با آنها در امور عامه را پیدا می‌کند، جامعه مشارکتی در واقع یک جامعه تجربی است که می‌تواند برای اصلاحات ساختارهای انعطاف‌ناپذیر که تا کنون بوسیله سرمایه، مناسبات طبقاتی و سایر ناهمگونی‌های نظام قدرت تحمیل شده اند دست به تجربه بزند، به قول پروفیسور کارول پیتمن^۲ "آرامانی که در نظریه دموکراسی معاصر به دست فراموشی سپرده شده است" (هلد، همان: ۲۳۹).

جفرسون^۳، مکفرسون^۴، نیکوس پولانزاس^۵، پیتمن و آلن دوبنوا از هوا داران این مدل اند، ژان ژاک روسو نیز طرفدار مشارکت هر چه مستقیم تر مردم و برابری هرچه بیشتر آنها در امور سیاسی و اقتصادی بوده است، او دموکراسی‌های نمایندگی را نوعی بردگی تلقی می‌کرد و مکفرسون نیز باور داشت که "دموکراسی [لیبرالی] در غرب دیگر نمی‌تواند مدعی رهبری یا انحصار رهبری جهان باشد، زیرا مفاهیم دیگر [غیرلیبرالی] از دموکراسی هم عرض وجود کرده اند (مکفرسون، همان: ۶۱).

دموکراسی سوسیالیستی :

این الگو ترکیبی از دموکراسی و سوسیالیزم است، این اسلوب دموکراسی بر خلاف دموکراسی لیبرال بیشتر از هرچیز دیگر نگران تأثیرات سوء نابرابری‌های اقتصادی بر روند برابری سیاسی است و به همین جهت بر "دموکراسی لیبرالی" ایراد می‌گیرد و آن را به عنوان "دموکراسی بازاری" مورد انتقاد قرار می‌دهد و طرفدار دخالت و نظارت دولت در امور اقتصادی است، در واقع دموکراسی سوسیالیستی بیش از آنکه بر

1. Carole Peteman (1940)

2. Thomas Jefferson (1743- 1826)

3. C.B.Macpherson (1911-1987)

4. Nicos Poulanzas (1936- 1979)

"آزادی" تکیه کند، "برابری" را اصل و ارجح تلقی می کند و لازمه آزادی را نیز پایان استثمار و سرانجام برابری کامل سیاسی و اقتصادی می پندارد، هوا داران دموکراسی سوسیالیستی با توجه به اینکه محور دموکراسی لیبرال بر فرد استوار است آنرا در چارچوب بازی بازار قابل تعریف می دانند، نقد می کنند و بیگانه با مفهوم "حکومت مردم" تلقی می نمایند .

مدل دموکراسی سوسیالیستی که بر دو ویژگی، طبقاتی (نفی استثمار) و اخلاقی (جمع گرایی) تأکید می ورزد، دموکراسی لیبرال را فاقد این شاخص ها که ناهمگرا با ذات دموکراسی اند تلقی می نماید . مکفرسون در "جهان واقعی دموکراسی" تأکید می نماید که مدل دموکراسی سوسیالیستی به این باور که "جامعه مبتنی بر بازار نمی تواند حقوق انسان و آزادی فردی را که مستلزم برابری است تأمین کند، دور شدن از بازار را در دستور کار خود قرار داده" (همان: ۶۱)، اصول لیبرالی و دموکراسی را قابل جمع نه پنداشته و بر سوسیالیزم و به عنوان لازمه تحقق اصول آزادی و برابری دموکراتیک تأکید کرده است، قابل یاد آوریست که هوا داران فردیناند لاسال^۱ سوسیالیست معروف آلمانی از اولین کسانی بودند که در سال ۱۸۳۶ عنوان "سوسیال دموکراسی" را برای توصیف مواضع فکری خود به کار بردند و بعد از آن این اصطلاح در توصیف اصلاح طلبی رژیم های لیبرال در غرب مورد استفاده قرار گرفته اند و به جریان حمایت از سیاست های رفاهی، تأمین اجتماعی، اشتغال کامل و دخالت کارگران در اداره صنایع اطلاق گردیده است .

دموکراسی لیبرال :

کانون توجه دموکراسی لیبرال ارجح شمردن "آزادی" نسبت به ارزشهای سیاسی دیگر است و بربنای آن توزیع قدرت و تفکیک قوا را نیز جدی می انگارد و دستاورد های جامعه ای رقابتی مبتنی بر بازار را با اهمیت تلقی می کند .

از دیدگاه فلسفه سیاسی لیبرالیزم به معنای وسیع کلمه افزایش آزادی فردی تا حد ممکن می باشد به همین جهت است که در این آموزه فرد بر جامعه و مصلحت فردی بر مصلحت اجتماعی اولویت دارد، به لحاظ نظری مهم ترین مفهوم اندیشه لیبرالی "قرارداد اجتماعی"^۲ می باشد که بر اساس آن، حکومت مؤسسه معنوی تلقی می شود و مردم برای تأمین نظم و امنیت و تحصیل سهل الوصول حقوق خود آنرا ایجاد می کنند، یکی از بزرگترین الهام دهندگان لیبرالیزم جان لاک انگلیسی می باشد که بحث "حقوق طبیعی"^۳ را مطرح نموده و نظریه "قرارداد اجتماعی" برای "جامعه مدنی"^۴ را پرورده است .

1. Ferdinand Lassal (1825- 1864)

2. Social contract

3. natural rights

4. civil society

در واقع نظریه لیبرال دموکراسی ترکیب نا هماهنگ از لیبرالیسم کلاسیک و اصل دموکراتیک برابری افراد در انتخاب حکومت است، این ترکیب از اینرو ناهماهنگ است که نظریه کلاسیک لیبرالیسم بر حق فرد برای کسب ثروت و مالکیت نامحدود و "اقتصاد بازار" و در نتیجه نابرابری تأکید می کند، در صورتیکه نظریه برابری دموکراتیک چنین اصولی را مغایر با آزادی و برابری واقعی انسان ها می پندارد، مشکل اساسی لیبرال دموکراسی همواره عدم سنخیت و ناسازگی میان این دو بنیاد فلسفی بوده است که گاه جدی پنداشته نشده و گاهی هم در فضای غالب اخلاق بازاری در قالب اقتصاد سرمایه داری ناچیز شمرده است.

در گذشته لیبرال های کلاسیک و در دوران معاصر نئو لیبرال هایی مانند فون هایک^۱ پنهان نکرده اند که لیبرالیسم ترسیم کننده قانون ها و خط مشی ها برای دموکراسی است نه انتخاب های مردمی، به همین جهت لیبرال ها، دموکراسی را تنها روشی برای تصمیم گیری در چارچوب قوانین و ارزشهای لیبرالی تلقی می کنند و بس، در جوامع غربی که لیبرالیسم یک نظام فکری و دموکراسی یک شیوه حکومتداری تلقی می شوند قبل از اینکه لیبرالیسم را دموکراتیک نموده باشند، به قول مکفرسون "دموکراسی را لیبرال کرده اند" (همان: ۳۳). شایان تذکر است که تجربه لیبرال - دموکراسی مانند پدیدار های سیاسی اجتماعی دیگر هیچگاه ثابت و ایستا نبوده بلکه تحولات و قبض و بسط هایی را پشت سر گذاشته است که عمدتاً در چهار نسل قابل تشخیص می باشند :

۱. ما قبل دموکراتیک که بر آزادی منفی و قداست مالکیت خصوصی و دولت کوچک و اقتصاد آزاد تأکید کرده است.
۲. دموکراتیک که در اواخر قرن نوزدهم در جهت آمیزش لیبرالیسم کلاسیک با اصول دموکراسی کوشیده است .
۳. ترکیب لیبرال دموکراسی با برخی اصول سوسیالیسم که در نیمه اول قرن بیستم مورد اهتمام قرار گرفته و آزادی مثبت را استقبال کرده است.
۴. نئو لیبرالیسم که در نیمه قرن بیستم به احیای اصول لیبرالیسم اولیه روی آورده است .

با مطالعه نسل های ذکر شده "لیبرال دموکراسی" مشاهده می شود که علیرغم تحولات متنوع در عرصه های تیوریک و عملی یکی از پایه های اساسی این آموزه که همانا "فایده گرایی" می باشد همچنان پا بر جا باقی مانده است، با وجود اینکه "نظریه عدالت"^۲ جان راولز^۳ نقد جدی و مهم بر انگاره های "فایده گرایی" و "حقوق طبیعی" به حساب آمده و مفهوم اخلاقی "عدالت" را در جایگاه برتر از آنها قرار داده، اما با وجود آنهم

1. F.A. Von Hayek (1899- 1992)

2. A Theory of Justice (1971)

3. John Rawls (1921-2002)

"فردیت" لیبرالی در این طرز نگاه موقعیت پایه ای خود را کماکان حفظ نموده است، بنابر این دموکراسی لیبرال به قول ریچارد رورتی "با وجود داشتن برخی دست آورد ها به جهت اینکه از انسان تعریف انتزاعی و عام ارائه می دهد به دشواری می تواند به نیازهای انسان به عنوان وجود شخصی و فردی و متمایز از دیگران پاسخ می دهد" (میر سیاسی، ۱۸۳۱: ۲۶) .

دموکراسی توسعه گرای غیر لیبرالی :

در دوران معاصر که کشور های متعدد آفریقایی و آسیایی در فرهنگ سیاسی به کشور های استقلال یافته و رو به توسعه شهرت یافته اند نه به اردوگاه سرمایه داری مربوط می باشند و نه راهکار های کمونیستی را فرا راه خود قرار داده اند. مجموعه این کشور ها که از انقیاد دولت های استعمارگر خارج و به حاکمیت ملی دست یافته اند، از راه انقلاب و یا هم به صورت مسالمت آمیز، دگرگونی های گسترده را به تجربه گرفته و پایگاه های وسیع در میان مردم را بوجود آورده اند، خلق پایگاه های بزرگ مردمی در کشور های رو به توسعه بدون تردید معنای دیگر دموکراسی است که با مفهوم های فرد گرایانه لیبرالیستی و طبقاتی مارکسیستی - لنینستی متفاوت و حتی متباين است، این نمونه ها بیشتر با دموکراسی های عهد قدیم که حامل معنای حکومت مردم به نفع مردم بود همخوانی نسبی دارند .

روشنفکران جهان در حال توسعه با وجود اینکه بازارگرایی لیبرالی در جوامع شان را ترغیب نمی کنند و نظریه طبقاتی مارکس را نیز به عنوان یگانه نیروی محرکه تاریخ نمی پذیرند، آنها با توجه به اوضاع خاص جوامع شان آهنگ تلاش هماهنگ برای توسعه را که در صدد تمهید پاسخ گفتن به امور انسانی و دموکراتیک باشد توصیه می کنند.

نظریه های "وابستگی"، "وابستگی نو"، "نظام جهانی" و "توسعه پایدار" علاوه بر اینکه تصویرهای مستقل از الگو های لیبرالی و سوسیالیستی ارائه کرده اند، هر دوی آنها را اجزای یک نظام جهانی نیز می دانند که نیرو ها و قوانین واحدی بر آنها حاکم اند، اندره گوندر فرانک^۱ که از چهره های برجسته "نظریه وابستگی" می باشد در این مورد تصریح کرده است که: "تفاوت میان سرمایه داری و سوسیالیزم مهم نیست آنچه اهمیت دارد این است که این دو اجزای یک نظام جهانی هستند که نیروها و قوانین واحدی بر آنها حاکم است" (فرانک، ۱۷۳۱: ۳۳) .

الگوی دموکراسی غیر لیبرالی بر این نکته تأکید می کند که معمای تمامی مشکلات در عرصه های حیات اجتماعی را دموکراسی ملی و واقعی حل می کند و چنانچه آمارتیاسن^۲ اقتصاددان هندی الاصل برنده

1. Andre Gunder Frank (1929-2005)

2. Amartya Kumar Sen (1933)

جایزهٔ نوبل ۸۹۹۱ مطرح کرده است که : "اقتصاد خوب بدون دموکراسی واقعی امکان پذیر نیست" (سن، ۱۸۳۱: ۰۷) البته مراد از دموکراسی واقعی در این مقوله نه دموکراسی لیبرالیستی است و نه دموکراسی سوسیالیستی بلکه مشارکت همگانی در قالب دموکراسی ملی می باشد که بیشتر از الگوهای دیگر تناسب بیشتر با خصوصیات توسعه گزایی دارد، جا دارد در همین رابطه از الگوی هند یاد آور شد که پس از استقلال و بعد از آن "نقش و کارکرد دموکراسی در آن کشور قادر به اتخاذ بینش فرهنگی برای مشارکت عامه در ساختن جامعه گردیده است" (میر سپاسی، همان: ۰۴).

امروزه التفات همه جانبه برای اتخاذ بینش فرهنگی و دموکراتیک به عنوان پیش فرض تدوین پروژه های توسعه از مسایل مهمی اند که در راستای مشارکت مؤثر، احترام به تفاوت های اجتماعی، قومی، فرهنگی، دینی، و چگونگی برآوردن امید ها و آرزو های اجتماعی و فرهنگی مردم جدی گرفته شوند .

دموکراسی با هماد گرا :

دموکراسی "با هماد گرا" نقد دیدگاه های لیبرالی است، با این ادعا که الگو های لیبرالی بیش از حد، فرد را در کانون توجه قرار داده و بیش از حد بر اهمیت آزادی فردی تأکید کرده اند و به قدر کافی به این مسئله که انسان ها برای آنکه بتوانند استعداد های شان را شکوفا کنند نیازمند جایگاهی در "باهمادی" هستند که درست کار می کند اهمیت نداده اند" (همپتن، ۰۸۳۱: ۶۱۳).

با هماد گرایان بر این باور اند که ساختار سیاسی نقش مهمی در تعریف "حق" و "خیر" دارد، آنها تأکید می کنند که هر یک از ما، در مقام فرد، فقط با زیستن در بستر یک "باهماد" می توانیم شیوه های زندگی و هویت خود را پیدا نماییم، از نظر آنها زندگی سیاسی باید از وابستگی به یک با هماد (نه فرد) آغاز شود زیرا باهماد است که طبیعت انسان را معین می کند و شکل می دهد .

یکی از باهماد گرایان السدیر مک اینتایر^۲ ارسطویی معروف است که "عامل اخلاقی خود مختار" لیبرال ها را که بریده از هر بستر اجتماعی عمل می کند به باد انتقاد می گیرد و مناسب ترین راه شکوفایی افراد را در بستر "ورزش ها" تلقی می نماید و مطرح می کند که :

منظور من از ورزش هر شکل پیچیده و منسجم از فعالیت همکارانهٔ اجتماعی است که از طریق آن خیر های درونی مربوط به آن شکل از فعالیت در جریان سعی و تلاش برای رسیدن به معیار های فضیلت متناسب با آن شکل از فعالیت، و تا حدودی تعریف کنندهٔ آن، متحقق می شوند و نتیجه

1. *communitarianism* (با هماد گرای)
(در جمع بودن - باهم بودن - باهماد) *community*
2. *Alasdair MacIntyre (1929)*

اش اینست که قدرت انسان برای کسب فضیلت و برداشت های انسانی از خیر و غایات مربوط، به شکل سیستماتیک بسط و گسترش می یابند (همان: ۷۱۳).

از نظر مک اینتایر نقش دولت کمک برای تکوین و محفوظ ماندن ورزشهایی است که بسط و پرورش فضیلت انسانی را تقویت می کنند، از نظر ایشان رهایی مردم از دولت در راستای خود مختاری در واقع منجر به از هم گسیختگی اجتماعی و انحطاط اخلاقی می شود که هم اکنون دامن دولت های لیبرالی مدرن را گرفته است و در اشکال مخوف شیوع بیش از حد جنایات، فروپاشی خانواده ها و استفاده از مواد مخدر در این جوامع (همان: ۸۱۳) خود را نمایان کرده اند.

مایکل سندل^۱ یکی دیگر از منتقدان آموزه های لیبرالی هوادار "باهمادگرایی" است که نگرانی خودش را در رابطه با برداشت "امیستی" لیبرال ها از انسان ابراز کرده است، سندل مطرح می کند که نظریه های لیبرالی نمی توانند به خوبی ماهیت "جایگیرشدگی" ما را در زمان، مکان و فرهنگ معین درک کنند و بازتاب دهند.

با هماد گرایان در موارد متعدد با لیبرال ها دارای اختلاف نظر اند که اینک موارد مهم آنها را بر می شماریم:

۱. از نظر لیبرال ها مهمترین ارزش سیاسی همانا آزادی مرجح بر برابری است، در حالیکه باهمادگرایان ارزش دیگری خصوصاً "اخلاق مبتنی بر فضیلت" و ارزش های باهمادی را به همان پیمانانه واجد اهمیت تلقی می کنند.

۲. لیبرال ها اعتقاد بر این دارند که نقش دولت را باید چنین تعریف کرد که تقویت کننده ساخت و کارهای دموکراتیک و تحقق بخش تساهل، تسامح و آزادی وجدان برای همه باشد در صورتیکه با همادگرایان معتقد اند که نقش اول دولت تأمین و تضمین سلامت و رفاه زندگی باهمادی است که امکان شکوفایی همگان و دستیابی به خیر های انسانی را فراهم آورد.

۳. لیبرال ها بر این نکته اتکاء می کنند که افراد به گونه خود مختارانه مُحِق اند تا مستقل از سنت های فرهنگی و نقش های اجتماعی شان خیری را دنبال کنند در حالیکه باهماد گرایان اصرار می ورزند که دولت ها برای تضمین شکوفایی همه شهروندان باید از قدرت فرمانروایی خویش بهره بگیرد تا به سلامت و سنت های فرهنگی و نقش هایی که از طریق آنها هر فردی باید زندگی خوب و خیر خودش را بیابد، تداوم بخشد.

۴. لیبرال ها اتکا به عقل را به مثابه یکی از ابزار های مهم دولت مداری تلقی می کنند، در صورتیکه باهماد گرایان برآن انتقاد می کنند و عقل منفصل از سنت های اجتماعی را عمل در خلاء می پندارند، باهماد

1. Michel Sandel (1953)

(سئویزی، ۱۳۸۰: ۲۲) تشکیل می دهند.

آموزه فلسفی "بلوغ خرد انسانی" که پایه اساسی "حق حاکمیت مردم" را تشکیل می دهد از همان آغاز آدمی را در موقعیت جدیدتر و از بنیاد متفاوت تر از دوران های سنتی قرار داده است، علاوه بر این که منشأ گرایش های قیاس ناپذیر و ناهمگون گردیده تمایلات و توجهات متنوع را دامن زده، موجه های مناقشات گسترده را نیز به مصداق "هرکسی از ظن خود شد یار من" فراهم کرده است.

از میان نگرش های گوناگون می توان سه نظرگاه را مهم تلقی کرد که یکی، بر تأمین حقوق فردی و احترام به مالکیت مطلق خصوصی پا می فشارد و برای استواری حجت هایش آراء و نظریات کانت، جان لاک و منتسکیو را مبنی بر ترجیح "آزادی" بر "عدالت" پشتوانه قرار می دهد، دیگری رجحان "عدالت" بر "آزادی" را از مسلمات اجتماعی و فکری می پندارد و اندیشه فرد محور لیبرال را مورد جرح و نقد قرار می دهد و با الهام از تأملات متفکرانی مانند هگل، مارکس نیچه، روسو و تا حدودی منتسکیو آنرا ضد اجتماعی، نامتعالی و فاقد پیام رهایی از چنگال "از خود بیگانگی" می خواند و سومی از آشتی میان سنت های عدالت گرا و رویکرد های دموکراتیک سخن به میان می آورد، تعادل و هماهنگی میان "عدالت" و "آزادی" را ممکن می انگارد، چنانچه ریچارد رورتی فیلسوف نئوپراگماتیست امریکایی در یکی از آثارش "فلسفه و امید های اجتماعی" آشتی میان دو قرائت متفاوت از دموکراسی را ممکن و گامی در مسیر تکمیل پروژه دموکراتیکدر جهان جدید تلقی می کند، رورتی تصریح کرده است که: "می بایست میان آرای کانت و مارکس و هابرماس و فوکو پیوند ایجاد کرد و زمینه های ادغام مفاهیم هگلی در پروژه دموکراتیک برای تکمیل آن را بوجود آورد" (Rorty, 1999: 198).

امروزه برخی از متفکران و جنبش های اجتماعی که به حفظ و گسترش نهادهای دموکراتیک جامعه اعتقاد دارند تلاش می کنند که ارزشهای متعالی انسانی را به پروژه دموکراسی سازی پیوند بزنند و بر پایداری آن از همین گذرگاه امیدوار باشند، قابل یاد آوریست که در این جستار مفهوم امیدواری برای پایداری معنای تعمیم مدل واحد را افاده نمی کند بلکه اشاره به تنوع الگو های دموکراسی دارد که به تناسب پیچیدگی متن های "زیست - جهان" آنها بارور می شوند، زیرا باورهای مطلق گرایانه، تک خطی و مبتنی بر فرا روایت ها دیگر جای شان را به تحلیل های قیاس ناپذیر و رهیافت های چندخطی برای تحولات سپرده و امکان این را بوجود آورده اند که از تجربه های متکثر دموکراسی سخن به میان آورده شود به جهت اینکه، دموکراسی نه تنها پدیدار فرا تاریخی و فرا اجتماعی نیست بلکه در متن واقعیت های تاریخی و اجتماعی رویش پیدا می کند، گسترش می یابد و نهادینه می شود، در واقع دموکراسی اندیشیدن و عمل کردن از طریق نهاد ها برای به

حد اقل رسانیدن خطاهای اداره سیاسی جامعه برای به حد اکثر رسانیدن مشارکت عمومی و تقلیل بخشیدن به نقش شخصی فرد در اتخاذ تصمیمات سیاسی است که نه تنها مستلزم بینش فرهنگی همه سونگر که نیازمند زمینه های توسعه در عرصه های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی برای شکل گیری سازوکارها و نهاد های دموکراتیک رضایت بخش و اعتمادساز نیز می باشد که در این صورت از این تجربه به عنوان "ترکیبی از پیشرفت اقتصادی، آزادی گرای و عدالت اجتماعی" (گیدنز، ۱۳۷۹: ۷۰) نیز می توان سخن به میان آورد. دموکراسی باوجود اینکه "واجد افق های اخلاقی / فلسفی [آزادی در تعیین سرنوشت خود و مشارکت در تعیین سرنوشت جامعه] می باشد دارای جنبه های جامعه شناسانه [ایجاد تداوم نهاد های دموکراتیک]" (رورتی، ۱۳۸۳: ۲۱۰) نیز هست، این معنا رابطه نزدیکی با مقوله "حوزه عمومی" را می رساند که جدی گرفته شود و مهم تلقی گردد، حوزه عمومی در واقع "میدان نهادی تعاملات گفتمانی" (دانار، ۱۳۷۹: ۲۲۶) است که در آن افراد بتوانند بصورت آزادانه و برابر و فارغ از تفاوت های طبقاتی، نژادی، زبانی، مذهبی، جنسیتی و غیره در مسایل مهم سیاسی جامعه علاوه بر اینکه مساهمت و گفتگو داشته باشند، نظرات و خواسته هایشان را نیز برای اصلاح و تحول به کار اندازند.

نهادی شدن "حوزه عمومی" در واقع یکی از شرط های مهم دموکراسی است که برمرز پندارهای ساده گرایانه تفکیک قوا بر اساس قانون اساسی، برگزاری انتخابات و غیره توقف نکرده بلکه بر قدرت تعیین کننده جامعه مدنی صحنه می گذارد که در آن صورت دولت ها نیز با محتوای خدمتگزاری و پاسخگویی پا به عرصه عمل خواهند گذاشت و صورت فرمانروایی شان را با منطق مشروعیت هماهنگ خواهند کرد.

شایان یادآور است که تصور واقعیت "حوزه عمومی" و برپایی نهاد های جامعه مدنی بدون به رسمیت شناخته شدن استقلال "حوزه خصوصی" در جامعه دشوار خواهد بود، نکته ای کانونی درین جستار اینست که در قلمرو "حوزه عمومی" افراد به "مکالمه" و "مفاهمه" با یکدیگر در مسیر وفاق گام برمی دارند در صورتیکه در فضای "حوزه خصوصی" رسیدن به وفاق جمعی امر ممکن و ضروری به نظر نمی رسد، احترام به "حوزه خصوصی" این معنا را می رساند که با توجه به وجود تفاوت های گوناگون، اعضای جامعه حق این را دارند که از آزادی های فکری، فرهنگی، زیبایی شناختی، شغل و کار، مسکن و انتخاب های عقلانی دیگر برخوردار باشند.

با جدی انگاشتن تفکیک "حوزه عمومی" از "حوزه خصوصی" شهروندان سزاوارند تا واجد حقوق ذیل باشند مانند:

الف: حقوق مدنی که شامل آزادی افراد برای زندگی در هر جایی که انتخاب کنند، آزادی بیان و مذهب، حق مالکیت و حق دادرسی یکسان در برابر قانون می باشد.

ب: حقوق سیاسی که در برگرفته ای شرکت درانتخابات (انتخاب شدن و انتخاب کردن) فارغ ازهرگونه بهانه های تبعیض آمیزاست.

ج: حقوق اجتماعی که بر حقوق صلح، توسعه و رفاه اجتماعی صحه می گذارد و دولت های بر خاسته از اراده آزاد مردم را برای تأمین آنها مسئول تلقی می کند .

برای رسیدن به شرایط هر چه بهتر تأمین حقوق ذکر شده این امر اجتناب ناپذیر می شود که دوگانگی میان زندگی اجتماعی و عمومی و زندگی شخصی و خصوصی بنیادی تلقی شود، تا اقتدار گرایی سیاسی و اشکال دیگر آن زمینه های عینی سیطره را به دست نیاورد، لازمه دموکراسی این است تا جامعه و نهاد هایش از یکطرف انسان ها را شهروندان اجتماعی به بار آورند و از جانب دیگر شهروندان نیز می باید انتظار کنش های عقلانی در جامعه را برآورده نمایند، این میسر نمی شود مگر آنکه با توجه به امر مشارکت در تعاملات "حوزه عمومی"، احترام گذاشتن به انتخاب های اخلاقی، احساسی و ذوقی در چارچوب "آزادی وجدان" و "پلورالیزم اجتماعی" نیز جدی انگاشته شوند، تجربه نشان داده است که هژمونی یک حوزه بر حوزه دیگر علاوه بر تبعات منفی، اوضاع مخاطره آمیزی را نیز از پی می آورد، بهتر آنست تا تمایز میان آندو حوزه افزون بر اینکه حفظ شوند ساختار بندی های شان نیز از پایه های فرهنگی، حقوقی و قانونی مناسب و متین برخوردار گردند تا علاوه بر توجیه مزیت وفاق همگانی، مصئونیت آزادی وجدان نیز از ضمانت های معنوی و اجرایی برخوردار باشد، رعایت "آزادی وجدان" در واقع جانمایه دموکراسی به شمار می رود به جهت اینکه عقاید و باورها، احساسات و عواطف، سلیقه ها، زیبایی شناختنی ها و مشرب های فلسفی متکثر اعضای جامعه هیچگاهی در نتیجه اجماع جمعی، عقلانی و مداخله قدرت های دولتی و غیر دولتی قابل تصویر و تعریف واحد نیستند بنابراین اینگونه مسایل افزون بر اینکه به "حوزه خصوصی" مربوط می شود، ابواب برتری جویی ها، مطلق گرایی ها، انحصار طلبی ها، خشونت و سرکوب های سیاسی - ایده لوژیک را نیز مسدود می نما ید .

محترم پنداشتن "حوزه خصوصی"^۱ در واقع بر مقوله کانتی "بهره مندی عموم از خرد" صحه می گذارد که شهروندان از طریق فرهیخته شدن در فضای ارتباطی متقابل بیاموزند که چگونه برای خود شان فکر کنند. افسون زدایی از ولایت قدرت دولت و پرده برداری از سیمای اسرار آمیز قیمومیت های گوناگون فکری، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی نیز از علامت های مهم این بهره مندی از "خرد" است که علاوه بر افاده "آزادی وجدان" حامل پیام "برابری" میان آحاد اعضای جامعه نیز هست.

امروزه آگاهان امور با وجود اینکه بر ضرورت "حوزه خصوصی" به مثابه حریم آزادی وجدان و "حوزه عمومی" به عنوان قلمرو تأمین گفتگو و مشارکت شهروندان تأکید می کنند، تعبیر از برگزاری انتخابات و

میدان آزاد برای رقابت های حزبی و گروهی در جهت محتوا بخشی دموکراسی را نه تنها کافی نمی پندارند که احتمال سوء استفاده های حلقات پشت پرده از این روند ها را نیز دور از امکان تلقی نمی کنند، دموکراسی شناسان برای حفظ سلامت و ادامه جریان مشارکت شهروندان، لزوم "فضای نقد" جهت به پرسش گرفتن نابسامانی های اجتماعی و سیاسی که به قول لیپست به عنوان "مرکز حیاتی" در جامعه نقش ایفاء کند را اجتناب ناپذیر می انگارند، یورگن هابرماس نیز با تعبیر "فضای عمومی" بر آن تأکید می کند و از آن به عنوان "حوزه عقلانیت ارتباطی و تفاهمی" (هولاب، ۵۷۳۱: ۶) یاد آوری می نماید، بنابر این برای حیات و دوام دموکراسی و جلوگیری از "سوار شدن بر دوش مردم" (میخلز، ۶۸۳۱: ۲۳) به موازات اهمیت مشارکت سیاسی و رقابت های حزبی، برپایی "فضای نقد" و "تعامل اجتماعی در درون" (پیوزی، ۹۷۳۱: ۴۶۱) نیز از ضرورت های اساسی به شمار می رود، به جهت اینکه امکان تبادلی میان جریان های فرصت طلب و مخالفان دموکراسی را تقلیل می دهد، دموکراسی به مفهوم "حاکمیت مردمی" را انرژی می بخشد و هژمونی گرانی های گوناگون را در برابر لبه تیز خود قرار می دهد.

تأکید می شود که تداخل یک حوزه بر حوزه دیگر با وجود اینکه تحریف مناسبات را تشدید می بخشد، موانع جدی در برابر تکامل اجتماعی را نیز بوجود می آورد، تکامل اجتماعی در صورتی زمینه های عینی خود را پیدا خواهد کرد که حوزه های متمایز و دارای منطق ها و بازی های زبانی مخصوص به خود شان قابل تقلیل و تحویل به یکدیگر نباشند، در این صورت است که "رواداری"^۲ و "مشارکت"^۳ برتری هایشان را نسبت به نگرشهای جازمانه ای انحصاری به نمایش می گذارند، ساختار های متنوع جامعه را غنا بخشیده و مزج در منش های فردی و جمعی اعضای جامعه برای پاسخ گفتن به امور انسانی و دموکراتیک آنها می شوند.

فراموش نباید کرد که مرز بندی میان "حوزه عمومی" و "حوزه خصوصی" مطلق و ثابت نیست بلکه به تناسب ترکیب عوامل گوناگون، واجد وضعیت نسبی و تعریف منعطف می باشد اما مهمترین مشخصه آنها اینست که "حوزه عمومی" بصورت کل سپهر سیاسی جامعه را پوشش می دهد و "حوزه خصوصی" فضا های ذوقی، احساسی، عاطفی و ایمانی را شامل می شود، در این میان رابطه دولت با آن دو حوزه از اهمیت بسزایی برخوردار است که بایستی با روح مصلحت هماهنگ باشد و سلامت حیات فردی و اجتماعی را ضمانت کرده بتواند، قابل یادآوری است که افراط و تفریط در تفسیر آموزه تفکیک حوزه عمومی از خصوصی زمینه این را نیز فراهم کرده است که عده ای فعالیت های اقتصادی به هر شیوه و هر پیمانانه را در حیطه "حوزه خصوصی" توجیه نمایند و جامعه مبتنی بر "بازار آزاد" در کنار "دولت کمینه" را مورد تأکید قرار دهند، نئو لیبرال های

1. vital center
2. tolerance
3. participation

راست کیش مانند فردریش فون هایک، رابرت نوزویک و موری راتبارد بر جسته ترین سخنگویان این طرز نگاه هستند که اولی بر نظم خود جوش بازار، دومی بر دولت حد اقل و سومی به نفی هرگونه دخالت در حوزه مبادله آزاد نظام اقتصادی بازار تأکید می کنند و هر نوع تمایل برای تعاون و عدالت اجتماعی را مورد تخطئه قرار می دهند، اما در برابر آنها دموکرات های چپ نیز قرار دارند که با وجود اعتقاد بر تمایز حوزه خصوصی از عمومی، اصلاح نهادی، رفع مشکل بحران مشروعیت دموکراسی های مدرن و هواداری از مداخله معقول دولت در بازار را ضروری می پندارند و حُسن نظر در رابطه با "عدالت اجتماعی" و "توزیع عادلانه ثروت" را مهم تلقی می کنند، در این طیف می توان از یورگن ها برماس، جان راولز و رونالد دروین نام برد.

توجه داشته باشیم که امروزه "دموکراسی واقعی" نسبت به هر زمان دیگر مورد سوء استفاده و چالش قرار گرفته است، "جدی ترین خطری که روند دموکراسی را با تهدید مواجه نموده بازاری کردن آنست" (مکفرسون، همان: ۹۹) که اندیشه عدالت اجتماعی را "راهی بسوی بردگی"^{۱)} می داند و هیچگونه برنامه ریزی برای سلامت نظام اقتصادی را بر نمی تابد، جان دیوی با وجود اینکه فرق جامعه برنامه ریزی شده و جامعه همیشه در حال برنامه ریزی و سنخیت آن با دموکراسی را برجسته کرده بود اما هیچگاهی مورد التفات محافظه کاران جدید قرار نگرفته است، نئو لیبرال ها تلاش می کنند تا فضای بازار را بر حیطه های هرچه بیشتر زندگی اجتماعی تسری دهند، دولت ها را فرمانبردار آن گردانند و اسم بی مسمی دموکراسی را بر آنها بگذارند، این روند استفاده از نام دموکراسی نه تنها شکاف های عظیم طبقاتی و نابرابری های وحشتناک را بوجود آورده است که منجر به سوء مدیریت و تخریب پایه های اخلاقی حیات انسان در سطح جهانی نیز گردیده و خط تمایز ویژه ای را میان برابری سیاسی و برابری اجتماعی و اقتصادی کشیده است. دموکراسی به همان پیمانانه که هم نشین با آزادی است عدالت را نیز گرامی می دارد، برادری انسانی را ارج می گذارد و همگرایی میان آنها را اجتناب ناپذیر می انگارد، طرد یکی به نفع دیگری عملیه دموکراسی را مخدوش می کند و حکمت خیر آفرینی و "اعتماد مدنی" (آبلاستر، همان: ۳۲۱) آنرا دچار نقص می نماید، به همین جهت است که پایه های دموکراسی را عقلانیت توأم با عدالت در جهت "رضایت و قضاوت شهروندان برای ایفای نقش چشمگیر شان در اداره فعالیت های عمومی" (چامسکی، ۲۷۳۱: ۱۱) تشکیل می دهند و به مثابه استوانه های مهم ساختار سیاسی "اخلاقاً مشروع" (همپتن، همان: ۳۳۱) به شمار می روند.

نتیجه:

دموکراسی با وجود اینکه تجربه پروردن آزادی، برابری و برادری توأم با خردمندی و رواداری انسان ها در متن زیست - جهان آنها برای برآوردن امید های اجتماعی شان می باشد که از رهگذر ترجمه و تقلید حاصل

۱. راهی به سوی بردگی (The Road to Serfdom - 1994) نام کتاب مهم فردریش فون هایک است.

و شکوفا نمی شود، دستیابی به این "فضیلت مدنی"^(۱) هانتینگتون، همان: ۲۱) در شرایط حاضر نسبت به هر زمان دیگر با پیچیدگی ها و صعوبت های متنوع روبرو شده است زیرا "بستگی اش با مفهوم دولت ملی دچار بحران" (کاستلز، ۰۸۳۱: ۲۱۴) گردیده و منظومه پساملی از طریق "مجموعه از پدیده های اقتصادی بنیان سرزمینی مدرنیته سیاسی را زیر سؤال برده" (ماری گنو، ۱۸۳۱: ۵۲) و در قالب روند جهانی شدن جایگاه جدید اثر گذار در تحولات گوناگون را از آن خود نموده است و با توجه به همین شرایط است که تفکر دوباره و قرائت نو در باره جامعه باز و دموکراتیک را اجتناب ناپذیر نموده و دامنه دغدغه فیلسوفان و اندیشه ورزان برای ارائه ای یک "نظریه غیر جزم اندیشانه و جدید" (هلد، همان: ۶۹۳) را وسعت بیشتری بخشیده است.

منابع:

- آدمیت فریدون (۶۸۳۱). تاریخ فکر از سومر تا یونان و روم، تهران: روشنگران.
- رجائی فرهنگ (۵۷۳۱). تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران: نشر قومس.
- رحیمی مصطفی (۱۳۷۳). تراژدی قدرت در شاهنامه، تهران: چاپ نیلوفر.
- پیوزی مایکل (۱۳۷۹). یورگن هابر ماس، ترجمه احمد تدین، تهران: نشر هر مس.
- هرودت (۱۳۸۵). تواریخ، ترجمه و حواشی، ع. وحید مازندرانی، تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
- هلد دیوید (۱۳۷۸). مدل های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات روشنگران.
- رورتی ریچارد (۱۳۸۳). اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- پوپر کارل (۱۳۷۷). جامعه باز و دشمنانش، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
- لیپسیت سیمور مارتین (۱۳۸۳). دایره المعارف دموکراسی (دوره سه جلدی)، ترجمه کامران فانی و دیگران، تهران: کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه.
- آبلاستر آنتونی (۱۳۷۹). دموکراسی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: انتشارات آشیان.
- ارسطو سیاست (۱۳۸۵). ترجمه حمیدعنایت، چ سوم تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی.
- توکودیدس (۱۳۷۷). تاریخ جنگ پلوپنزی، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- دوینوا آلن (۱۳۸۷). تأملی در مبانی دموکراسی، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: نشر چشمه.
- مکفرسون سی. بی (۱۳۷۹). جهان واقعی دموکراسی، ترجمه علی معنوی تهرانی، تهران: نشر آکه.
- هانتینگتون سموئیل (۱۳۷۳). موج سوم دموکراسی، ترجمه احمد شهسا، تهران: انتشارات روزنه.
- بشیریه حسین (۱۳۷۹). لیبرالیسم و محافظه کاری، تهران: نشر نی.
- شومپتر ژوزف. ۱ (۱۳۵۴). سرمایه داری، سوسیالیسم و دموکراسی، ترجمه حسن منصور، تهران: انتشارات دانشگاه.
- میرسپاسی علی (۱۳۸۱). دموکراسی یا حقیقت، تهران: نشر طرح نو.

- فرانک اندره گوندر (۱۳۷۱). مصاحبه با نامه فرهنگ، سال دوم، شماره ۳، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- سن آمارتیا (۱۳۸۱). توسعه به مثابه آزادی، ترجمه وحید محمودی، تهران: انتشارات استان.
- همپتن جین (۱۳۸۰). فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر طرح نو.
- براون استوارت و دیگران (۱۳۸۳). صد فیلسوف قرن بیستم، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران: نشر ققنوس.
- ایمانویل کانت (۱۳۸۱). پاسخ به پرسش روشنگری چیست؟ (بر گرفته از مدرنیسم تا پست مدرنیسم) ترجمه سیروس شمیسا.
- ستویزی پل و دیگران (۱۳۸۰). جهانی گرایی با کدام هدف؟، ترجمه ناصر زرافشان، تهران: نشر آگه.
- گیدنز انتونی (۱۳۷۹). جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- دانار ویلار (۱۳۷۹). پسا مدرنیسم و حوزه عمومی (بر گرفته از مجموعه هانا آرنه و نقد فلسفه سیاسی) ترجمه منصور انصاری، تهران: نشر مرکز.
- هولاب رابرت (۱۳۷۵). یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- چامسکی نوام (۱۳۷۲). دموکراسی بازدارنده، ترجمه رضا تاجیک، تهران: انتشارات کیهان.
- کاستلز مانویل (۱۳۸۰). عصر اطلاعات (جلد سوم)، ترجمه علیقلیان / افشین خاکباز، تهران: طرح نو.
- ماری گنو ژان (۱۳۸۱). پایان دموکراسی، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: نشر آگه.
- میخلز ربرت (۱۳۸۶). جامعه شناسی احزاب سیاسی، ترجمه احمد نقیب زاده، تهران: قومس.

Noah Kramer (1956). *From the tablets of summer*, Indian hills, Colorado: The falcon's wing press.

Thorkild Jacobsen (1971). "Mesopotamia: The cosmos as state" in *before philosophy*; The intellect adventure of Ancient Man, By Henri Frankfort, Mrs H.A. Frankfort, John A. Wilson and Thorkild Jacobsen Baltimore: Penguin Books.

Alexander Heidel (1971). *The Gilgamesh Epic and old Testament Parallels*, London: The university of Chicago press.

Richard Rorty (1999). *Philosophy and Social Hopes*, New York, New York: Penguin.

Dewey John (1967). *Democracy and Education*, New York: The Free Pres.

از سیاست زدگی تا اندیشه ورزی؟

دکتور سید حسن اخلاق^۱

چکیده:

مقاله با پرسش از چیستی "جمهوری اسلامی" آغاز میگردد. بدین منظور پس از بیان تاریخچه های از استعمال این اصطلاح در تفکر افغانی، به طور مشروح به مفهوم تاریخی جمهوریت، دموکراسی و میانی آن در تمدن غربی (اعم از فرهنگ کلاسیک، مدرن و معاصر) میپردازد. آنگاه در دو بخش به نسبت اندیشه بومی افغانان و مشکلات مواجه آنان با این ایده پرداخته و ضمن برشماری مولفه های تشکیل دهنده این ایده در عالم مدرن و معاصر، بر آنست که نشان دهد این مؤلفه ها با عناصر سازنده فرهنگ غالب و معاصر اسلامی سازگار نیست. البته نویسنده تصریح دارد که این ناسازگاری لزوماً و اساساً به معنای ناسازگاری با مبادی اندیشه اسلامی نیست، بلکه ناسازگاری با فرهنگی است که امروزه غالباً به این عنوان شناخته میشود و به همین خاطر گاه گاهی به زمینه های این انحراف نیز به طور اشاره وار معطوف میگردد. نهایتاً و در آخرین بخش، نویسنده نتیجه میگیرد که "سیاست زدگی" موجب سستی ما در مواجهه درست و کارساز با این مفهوم بنیادین شده است و لذا به تشریح ویژگی ها و لوازم فاسد سیاست زدگی می پردازد.

کلید واژگان: جمهوری، دموکراسی، جمهوری اسلامی، سیاست زدگی و اندیشه افغانی .

۱. درآمد:

"جمهوری اسلامی" چه معنایی دارد؟ کسانی که این عنوان را برای نوع نظام حکومتی ما انتخاب کرده اند چه معنایی از آن در نظر داشته اند؟ و آیا اساساً معنایی برای آن اندیشیده اند؟ جدی بودن این پرسشها از

۱. دکتورای فلسفه، استاد دانشگاه و محقق

توجه به جدی نگرفتن تفکر و تأمل در جامعه ما بر میخیزد، زیرا این بی‌مبالاتی به تفکر و تأمل، مشخصه بارز نحوه مواجهه ما با دردها و درمانجویی هایمان است. این بلا، عام و خاص، تحصیل کرده و متجدد، و سنت شکن و سنت گرای ما را در بر می گیرد و برای هر کدام می شود توجیهاتی ردیف نمود. احساس، بیشتر از تعقل در جامعه ما منزلت دارد و بنابراین ملحد و موحد ما، مبارزه را بیشتر از مفاهمه، موضع گیری را بیشتر از موضع شناسی، واقعیت و مصلحت را بیشتر از حقیقت، و مقصد و غایت را بیشتر از مبدأ و مسیر نگاه می کنند. تأخر فرهنگی در مواجهه با غرب، ما را به شتاب بیشتر می کشاند و چنان در تصمیم گیری و عمل، غرق می سازد که نه تنها فرصتی برای تأمل و تدبر، که حتی حرمتی برای اندیشیدن و دیدن بنیادها نمی گذارد؛ این خصیصه با اندکی دقت در همه ساحات فکری، فرهنگی ما آشکارا به چشم می آید. مقاله حاضر می خواهد در ساحت تفکر و اندیشه محض، بدون ارزیابی مشروح وضعیت سیاسی، اجتماعی و حتی روانی و شخصیتی طراحان این عنوان، حرکت نموده و از لحاظ فلسفی بر آن تأمل ورزد.

داستان عنوان "جمهوری اسلامی افغانستان" هم از این وضع، استثنا نیست. اولین بار عبدالحی حبیبی در مرامنامه "حزب آزاد افغانستان" سال ۱۳۳۰ خورشیدی آنرا مطرح ساخت. ولی همین بزرگمرد افغان سه هفته پیشتر از نوشتن آن مرامنامه، به حمایت از "دیموکراسی شاهی" سخن گفته و می نوشت که مانند "تمام طبقات ملت، ما در افغانستان، رژیم شاهی دیموکراسی یا دیموکراسی شاهی را شدیداً طرفداریم" و استدلال می نمود که "از انقلاب رژیم فایده های متصور نیست و مردم ما چون آمریکا و انگلستان در پروراندن مبادی حکومت ملی... هنوز تجربه ای ندارند" و به خوبی پیش بینی می کرد که اگر "مردم را آزاد بگذارند که برای خود رئیسی را انتخاب کنند، نتیجه منطقی آن هم جز "آناشی" و کمونیسم زبان آور یا "دیکتاتوری جهال مانند دوره سقوی چیز دیگر نخواهد بود".

ادعا، شتاب، عمل گرایی محض و.. همه دست به یکدیگر داده، موجب شدند که نه خود عبدالحی حبیبی، تئوری "جمهوری اسلامی" خود را جدی بگیرد، بپروراند، جرح و تعدیل دهد و پخته سازد و نه دیگران، حتی در دوران مبارزات جهادی و حکومت آنان هم مبانی فکری و چیستی "جمهوری اسلامی" کاویده نگردید، تنها پس از حوادث ۱۱ سپتامبر و توافقنامه "بن" بود که در قانون اساسی اخیر، عنوان "جمهوری اسلامی" برای نظام سیاسی افغانستان، برگزیده شد که نه رسم آن روشن است و نه حد آن؛ مفهومی است مبهم که از دربرگرفتن تناقضات، هیچ ابایی ندارد. نگارنده در کدام جمهوری؟ کدام اسلامی؟ اشارتی به این ابهام نموده است.

متأسفانه صاحب نظران ما در تبیین این مفهوم و جرح و تعدیل آن، چندان تلاشی نورزیده اند و اغراق به نظر نمی رسد که گفته شود این مفهوم بیشتر با هیاهو و غوغا (از جانب طرفداران و مخالفان آن) همراه بوده است. از محدود کتابهای مستقل و علمی ای که توسط هموطنان و صاحب قلمان ما در این موضوع نگارش یافته، دین و دموکراسی نوشته دوست ارجمندمان جناب دکتر محمد اکرم عظیمی است. نویسنده این اثر پس از بررسی

های مفصل نتیجه می‌گیرد که اصول و مبانی دموکراسی، ماهیتاً متفاوت از اصول اعتقادی اسلام است؛ یعنی در اصل و منشأ حاکمیت، حدود برابری و آزادی با اسلام تعارض دارند. او نخست بر آنست که تنها در روش، می‌توان حکومت دینی را با دموکراسی جمع نمود و سپس در تأملی بیشتر، آنرا نیز ناتمام می‌داند و می‌گوید جوامع اسلامی تنها می‌توانند دموکراسی خاص خود را داشته باشند؛ ولی از تبیین دموکراسی خاص اسلامی، با این ابهام گویی می‌گذرند که "دموکراسی دینی یعنی در یک جامعه دینی و در چهارچوب دین، نوعی حکومت بامکانیسم دموکراسی محقق می‌شود"، وی ادامه می‌دهد که آنچه در اینصورت از دموکراسی، می‌ماند تنها انتخابات آزاد است و در نهایت ما با یک دموکراسی متعهد و انتخاب شده مواجهیم...

آیا با این رویکرد می‌توان از عهده رویارویی با این مسألهٔ مهم برآمد؟ واقعیت آنست که "جمهوریت" نتیجهٔ تامل و فرزند تفکرات ما نیست، هنگامی که از خواب سده‌های اخیر بیدار گشتیم، دیدیم مهمانی ناخوانده ولی فریبا در می‌زند؛ احساس ما تحریک شد. نخست از نعمت تازه نازل گشته، مشعوف شدیم و شعارهای آن را بر خود بستیم، به یکبارگی متوجه شدیم که این شعارها با برخی شعورهای سنتی ما نمی‌خواند لذاغور و غیرت برآوردیم و شروع به دفاع نمودیم، بدون آنکه بدانیم با چه چیزی و برای چه چیزی درگیریم. روش جنگهای قدیم، هنوز در اذهان ما تداعی می‌کرد و گمان می‌کردیم که با تولید ابزاری شبیه یا حتی ورژنی بالاتر از ابزار طرف مقابل، می‌توان پیروز شد، لذا سخن از "جمهوری اسلامی"، "دموکراسی اسلامی" و حتی اقتصاد و سیاست و روابط خارجی اسلامی زدیم...

اقبال و ادبار ما به غرب و تکنیک و فرهنگ آن، بیش از تدبر و عقلانیت، از عقده و احساسات بر می‌خواست. حال آنکه غرب، در رویارویی متفکرانه و حتی متافیزیکی با گذشته خویش، تحولی اساسی یافت، در فضایی که یکبارگی از خواب برخاستیم، نخواستیم عقب بمانیم و دست از ادعای فضل برداشتیم، طبیعی است که سطحی اندیشی، مجال تفکرات التقاطی را مهیا می‌سازد. تفکر سطحی راهی جز التقاط نمی‌شناسد. متعاطیان فلسفهٔ غرب می‌دانند که حتی آغازین اندیشه‌های فیلسوفان بزرگ غربی، دور از التقاطِ اعجاب‌انگیز نیست؛ چگونه در طالس، نگاه علمی با نگاه فلسفی، درامپدوکلس، عرفان با پزشکی، و در فیثاغورس، عرفان با ریاضی در آمیخت. شاید در آغاز راه اندیشیدن، ازلتقا، گریزی نباشد و از دیگر سو، باید آنرا به نیت باز شدن راه اندیشیدن به فال نیک گرفت. اما مهم آنست که چنین اندیشه‌ورزانی بدانند: ۱- در آغاز راهد. ۲- چه چیزهایی را با یکدیگر در آمیخته‌اند. ۳- آیا عناصر آمیخته با یکدیگر، سازگاری دارند یا نه؟ ۴- از این ترکیب و آمیختگی، به سوی صرافت و شفافیت پیش روند؟ ۵- و مهمتر آنکه آنرا نسخهٔ نهایی ندانند و ایدئولوژیک نسازند.

به هر حال، "جمهوریت" و معنا و مفهوم آن در جامعه ما، نه مطرح بوده و نه طرح شده است. حتی متفکران برجسته ما، به تأمل در این مفهوم و نسبت آن با مفاهیم سنتی ما چندان که باید، دل نداده‌اند. آنان عمدتاً پیشفرض گرفته‌اند که مردم می‌فهمند "برخواستن قدرت از رأی خواست مردم" چه معنایی دارد و لذا دنبال

تحقق این فهم، گام برداشته اند. شاید این تصور، در همان فرضیه ای ریشه داشته باشد که در جامعه ما مشهور است؛ اینکه ما با شناخت فطری و معلوماتی درونی زاده می‌ش، خیال می‌کنیم همه چیز را می‌دانیم و دیگر نیازی به آموختن (یاد گرفتن) نیست. در بهترین صورت، استاد تنها به یادآوری می‌پردازد و عقل خفته و آگاه ما را بیدار می‌سازد. حال آنکه اقرار به نادانی، آغاز راه برای دانا شدن است و عقل جز در پروسهٔ آموزش، فعلیت نمی‌یابد. آنکس که به نادانی خویش اقرار نکند نمی‌تواند بیاموزد و در نتیجه نمی‌تواند دانا گردد. با تمجید و تعریف سیاسی از یک ملت نمی‌توان آنان را به آگاهی و تعالی رسانید. روشن اندیشان غربی، هیچ‌گاه جهت جلب آرای مردمی و کسب موقعیت اقتصادی، اجتماعی-سیاسی، سخن از دانایی مردم نزدند. بزرگترین نقد افلاطون بر دموکراسی همین بود که با ازدحام و اجتماع جهال، علم و فهم زاده نمی‌شود، ژان ژاک روسو به صراحت در باره هموطنانش نوشت که فرانسویان "هیچ تصور درستی از معنای شهروندی ندارند، و واژه نامه هایشان این را نشان می‌دهد" تا بتوانند راه را برای بحث باز نمایند. هولباخ بسیار تندتر و بی‌محابت‌تر سخن می‌گفت، نادانی عامه در مملکت ما، خواص را هم شامل می‌شود و در این میدان مدعیان دانش، باید از سقراط آموخت که با اذعان به نادانی خود، نادانی دیگران را هم برملا ساخت و راه تفکر و تحقیق را برگشود.

غربت تفکر در جامعه ما، تفکر سیاسی را هم در بر می‌گیرد. در اینجا باید میان دانش و فن سیاسی با تفکر سیاسی فرق گذاشت. دانش و فن سیاست در برگیرندهٔ آشنایی با تحولات، روابط، حتی تاریخ اندیشه های سیاسی و قوانین حاکم در روابط سیاسی است. ولی تفکر سیاسی به معنای اندیشیدن به بنیاد سیاست و نسب سیاسی است. شاید عنوان فلسفه سیاست برای تفکر سیاسی، راسخ باشد. این نوع اندیشیدن یا فلسفه، متأسفانه در جامعه ما نه تاریخ درخشانی دارد و نه جایگاه چندانی. اکنون مجال بحث از علل و لوازم این نقصان نیست ولی نباید فراموش نمود که چنین اندیشیدنی در غرب- که امروز پیشقراول ترویج دموکراسی است- سابقه درخشان داشته، در طول تاریخ متمدنی، صورتهای مختلف را در عالم ذهن وعین از سرگذرانیده و پختگی خاص یافته است. تا بدانجایی که گفته اند درک دموکراسی را باید با درک نامه هفتم افلاطون کامل ساخت. نخستین مورخ غربی، هروودوت (۴۸۵-۴۲۵ پیش از میلاد) در کتاب تاریخ نامی خود و توسیدید (۴۶۵ پیش از میلاد) در جنگ پلوپونز از دموکراسی سخن می‌گویند و...

اندیشهٔ جمهوریت و دموکراسی جرقه های نیست که یکباره تفکر بشر جدید را مجذوب و گرفتار خویش ساخته باشد و با هر وضع و فرهنگی، تطابق یابد. شاید بی‌معنا نگفته باشند آنانی که سوفسطایی‌گرایی را مساوق با فلسفه دموکراسی دانسته اند. در واقع پیدایش سوفسطایی با زایش دموکراسی، یا به بیانی کلی‌تر با زایش سیاست به مثابهٔ فضای مشاوره ای همگانی، پیوندی ناگسستی دارد. اندیشه برخی از سوفیست‌ها به گونه ای اساسی‌تر، ترجمان مبانی دموکراسی است و به همین خاطر افلاطون، نقش دموکرات را در رساله پروتاگوراس، به خود او می‌دهد.

یکی از مصادیق غربت فکر سیاسی در جامعه ما آنست که مفهوم و معنای "جمهوری اسلامی" برای تکنوکراتها و مذهبیون ما تداعی خاصی دارد. گروه اول آنرا مرادف با "دموکراسی اسلامی" می دانند و از تفاوت جمهوری با دموکراسی غفلت دارند. گروه دوم آنرا مرادف با "حکومتِ جمهور/ امت مسلمان" می دانند و احساساتشان پسوند دموکراتیک را بر نمی تابند.

از یک مقاله نمی توان انتظار داشت که به تمام مطالب فوق بپردازد. بناً نوشته حاضر می کوشد تا با مقداری تسامح (مترادف انگاشتن جمهوری و دموکراسی، مگر در جاهایی چون کانت و ارسطو که صراحت بر تمایز دارند)، نخست بنیادهای فلسفی دموکراسی/ جمهوری را یادآور شود، سپس به دو دوران متفاوتِ گفتمان دموکراسی خواهی بپردازد و در پایان از مشکلات فراروی ما در مواجهه با این مفهوم سخن گوید.

۲. اندیشه فلسفی جمهوریت و دموکراسی:

تاریخ، افتخارآغاز مباحث فلسفی را به نام یونان باستان ثبت نموده است. در فرهنگ درخشان یونانی قرون قبل از میلاد، میان فضیلت، هنر، معرفت و شهروندی، پیوندی ناگسستی وجود داشت. بر همین مبنا، آنان میان اخلاق و سیاست، نوعی خویشاوندی می دیدند بدانسان که ارسطو، دانش سیاست را "مهمترین و معتبرترین" دانش می دانست و در آغاز و پایان کتاب اخلاق نیکوماخوس بارها متذکر می شود که پژوهش های اخلاقی همه بخشی از علم سیاست محسوب می گردند. افلاطون، استاد او نیز در جمهوری خود، دغدغه "فضیلتِ عدالت" را دارد. به نظر افلاطون، حکمرانی نوعی هنر است و هنر، عدالت. در این نحوه نگاه، مدینه عادلانه جامعه ای خواهد بود که هر عضو آن، یک صنعتگر در معنای دقیق کلمه است، شهری مرکب از صنعتگران؛ زنان و مردانی که هر یک شغلی دارند و کارشان را با تعهد، صداقت و جدیت انجام می دهند بدون آنکه به منافع خود بیندیشند. به همین دلیل در جهت منافع دیگران یا خیر عموم قدم بر می دارند. این مدینه براساس "هر فرد یک شغل" بنا شده است. سربازان، حافظان آزادی و فیلسوفان، نگهبانان فضیلت کل جامعه هستند. یک نگهبان بهشت، هم وجود دارد؛ خدا؛ یعنی حتی خدا هم به عنوان یک صنعتگر معرفی می شود. افلاطون در جمهوری خود به دنبال دو چیز است: (۱) معرفی یک حکومت و قانون اساسی کامل. (۲) اعمال سیاستی بر اساس دو اصل اساسی اخلاقی یعنی فضیلت و عدالت. بر این اساس، جمهوریت نوعی سامان سیاسی است برای قید زدن به قدرت از یکسو، و اعتلای مقام اخلاقی افراد جامعه از سوی دیگر. در این نوع نگاه، جمهوریت هیچ گاه دموکراسی نیست، بلکه تلفیق یا اختلاطی از سیستمهای مختلف سیاسی است که کوشیده تا وجوه مثبت هر یک را در بر گیرد و خود را از تمامی وجوه منفی آنها دور بدارد. افلاطون اولین کسی است که انواع ممکن حکومت را بررسی نموده و در باب راز ظهور و افول آنها به تفصیل سخن گفته است. پس از او شاگردش ارسطو نیز در این باب، رساله ای مستقل به نگارش آورد. به نظر او حکومتها به دو گروه خوب و بد، تقسیم می گردند که جمهوری در گروه نخست (و دموکراسی در گروه دوم) قرار می گیرد و هدفش خیر و صلاح همگان است و به دست اکثریتِ خردمند اداره میشود. اوهم جمهوری را نظامی مختلط از

حکومت‌های الیگارش‌ی و دموکراسی می‌داند. به نظر او دو ویژگی جمهوری عبارت‌اند از: پیروی مردم از قانون و مشارکت مردم در تدوین قوانین خوب. زیرا در جمهوری تصمیم اکثریت مردم محترم است و این تصمیم همان قانون است. فهم بیشتر نظر ارسطو در درک بیشتر این ایده اوست که انسان یک حیوان سیاسی Zoon politikon است، به این معنا که عملاً اگر آدمی به دولت‌شهری وابسته نباشد موجودیتش کامل نیست. در آن، همگان در اعمال قدرت سیاسی شرکت دارند و مفهوم شهروندی وابسته به وجود اجتماع متشکل از افراد برابر است به گونه‌ای که اعضای آن بتوانند هم حکومت‌کننده و هم حکومت‌شونده باشند. این برابری، برابری اتباع نیست، بلکه برابری شهروندان است؛ برابری محدود به متابعت از قوانین معین و یکسان نیست، برابری، با قدرت برابر، در اعمال قدرت مشترک است. او نخستین کسی است که معنای شهروندی را مطرح می‌سازد و باور دارد که کسی که شهروند نباشد در واقع یک انسان نیست، و متقابلاً کسی را نمی‌توان انسان دانست مگر آنکه شهروند باشد. لذا صریحاً می‌نویسد: هر کس بیرون از "دولت - شهر" باشد، فراتر یا فروتر از انسان است. شهروند بودن، ویژگی انسان کامل، انسان فعال تمام عیار است. آزادی و برابری، جدای از هم و جدای از مشارکت در حاکمیت معنا ندارد. شهروندی، تنها به زیستن در یک شهر نیست، چنانکه تبعیت از قوانین معین و بهره‌مندی از حقوق مشخص هم نیست، بلکه شهروندی بیشتر به مشارکت بالقوه و بالفعل در کارهای "دولت - شهر" است، کارهایی که اساساً از مقولهٔ اعمال ارادی‌اند (تصمیم‌های سیاسی و قضایی)؛ شهروند تمام عیار بودن، مشارکت در قدرت سیاسی و شناخته شدن به عنوان عامل تمام اقدامات "دولت - شهر" است. شهروند باید هم فرمان بردن و هم حکومت کردن را بداند. ارسطو به نتیجه و لازمه نظریه اش مدعی بود که با تعریف فوق از شهروندی، طبقهٔ پیشه‌وران و تولیدکنندگان از شهروندی مستثنی و خارج‌اند، زیرا آنان فرصت و مجال لازم را ندارند. او می‌افزود که زحمت و کاردستی، نفس را گرفتار و دربند می‌کند و آن را برای فضیلت حقیقی نامناسب می‌سازد (بیشتر ارسطو پذیرفته بود که انسانها اساساً نامساوی‌اند، نه تنها در استعدادها، بلکه در حقوق، ارزشهای اجتماعی و قراردادی؛ یعنی در لذایذ جسمانی، ثروت و حیثیت اجتماعی هم)، بناً شهروندی مخصوص بلند پایه‌گان است. با اینحال نباید فراموش کرد که به نظر ارسطو اگر شهروندی، قدرتی شناخته می‌شود به این دلیل است که اجتماع سیاسی رو به سوی هدفی دارد؛ این هدف، خوشبختی مشترک همگانی است که خود شرط خوشبختی یکایک افراد است. همچنان که خوشبختی هر فرد با خوشبختی همگان ملازمه دارد. او در اخلاق نیکوماخوس، به صراحت خوشبختی را هدف سیاست دانست.

ارسطو، جمهوری یا politeia را مشتق از واژه Polis می‌داند که در یونان به معنای قانون اساسی یا نوع حکومت بکار رفته است. او Polis را به معنای جامعه منظم سیاسی می‌داند که دارای ارتباطات بین‌المللی و صاحب شخصیت جهانی است و سازمانهای داخل آنرا Demos یا مردم می‌داند که دموکراسی نیز از همین ریشه اخذ شده است. بی‌مناسبت نیست که متذکر گردیم "دموس" در اصطلاح آتنی، به معنای جمع

روستائیان بوده و لذا هر واحد روستایی را در آتن Demai و ساکنان آنرا demotai می نامیدند. در سده پنجم قبل از میلاد تغییر و گسترشی در معنای دموس پدید آمد و بر همه مردم آتن (اعم از روستایی و شهری) اطلاق شد که برای اجرای کارهای حکومت گرد هم می آمدند و کنکاش می کردند. حکومت مطلوب ارسطو (پولی تیا/جمهوری) حکومت قشر متوسط جامعه بود، و این هم از علاقه ارسطو به حد وسط و اعتدال برمی خواست. به نظر او قهرمانان برجسته فقط در میان مردمان ابتدائی یافت میشوند، در عین حال نباید به حکومت عامه (دموکراسی) تن سپرد؛ جمهوری مطلوب او، مجال حکمرانی طبقه متوسط است، پایدارترین طبقه که هم معتد اغیاء است و هم معتد فقراء. چون جمهوری تباهی پذیرد به دموکراسی مبدل می شود. خلاصه آنکه در زمینه سیاست، پیش از ارسطو در عصر پریکلس یا روزگار زرین تاریخ یونان (۴۲۹-۴۹۰ ق.م) و زمان رونق دموکراسی آتن و سیسیلی، فلاسفه و حکمرانان، بنیاد اجتماع آدمیزادگان و سود و زیان هریک از شیوه های گوناگون حکومت را باز نموده بودند. آنان عموماً حکومت را سازمانی می دانستند که بر پایه پیمان و قرارداد میان افراد پدید آمده است. لذا بود و نبود حکومت را محتمل می دانستند. همین نظریات، نطفه عقاید مربوط به حقوق طبیعی و فردیت گرایی در تاریخ تفکر سیاسی را می سازد. به اعتقاد برخی از آنان، چون حکومت نظم طبیعی را درهم شکسته است، باید برچیده شود. افلاطون و ارسطو در این بستر فکری، با آن به مخالفت برخاستند و نظریه طبیعی بودن اجتماع انسانی را مطرح ساختند. طبق این نظر دیگر حکومت، حاصل بند و بست های زودگذر میان افراد نیست، بلکه محصول کشش پنهانی سرشت آدمی به زندگی با همانندان خود است. پس باید به وضع این انسان و نسبت او با هماندانش اندیشید. این اندیشه ها قرن ها جرح و تعدیل یافت و بنیاد دموکراسی نوین را بر ساخت.

۳. جمهوریّت و دموکراسی در دوران مدرن:

مرحله نوین اندیشه در باب جمهوریّت و صورت تازه ی از آن با هابز شروع می شود و با هگل پایان می یابد. از این میان، توجه به سه اندیشمند مهم تر به نظر می رسد: مونتسکیو، روسو و کانت. مونتسکیو در کتاب نامدار روح قوانین خود انواع حکومت را به سه نوع خلاصه نمود: جمهوری، پادشاهی و استبداد. به نظر او هر حکومتی یک اصل (پرنسیپ) دارد. اصل یا احساس لازم برای پذیرش حکومت جمهوری، فضیلت سیاسی است؛ یعنی عشق به قانون، وطن و ملت. در جمهوریّت، انسان وسیله گروه است و برای گروه زندگی می کند. افراد گروه خود را شهروند می پندارند و در نتیجه در برابر قانون همه با هم برابرند. ولی اصل نظام پادشاهی، شرافت است. یعنی هر فردی خود را به مرتبه یا رده و قشری و در نتیجه منزلت و موقعیتی وابسته است. در چنین رژیم برتری، پاسداری از شان و مرتبه و گرامیداشت قهرمانی، کسب عنوان و استناد به سنن قدیم، اصل عمده به شمار می رود. حکومت شاهنشاهی از مردم انتظار فضیلت سیاسی ندارد. در آن مردم نابرابرند. ولی وجه مشترکش با جمهوری در آنست که هر دوی آنها در اعتدال و قانونمندی به سر می برند. در استبداد، حکومت زورمدارانه فردی است که به هیچ قانونی ملتزم نیست. در این جامعه گاه و بیگاه، دین

می تواند تعادل موقتی در خودکامگی جباران ایجاد نماید. در این خودکامگی نیز نوعی برابری وجود دارد با این فرق که اگر جمهوری برابری در فضیلت، شرکت برابر در قدرت و حاکمیت بود، در اینجا برابری در بیم و هراس، ناتوانی و عدم شرکت در قدرت حاکمیت است. همچنین مونتسکیو بر آن بود که جمهوریت می تواند به دو صورت دموکراسی یا آریستوکراسی تحقق یابد.

روسو با "قرارداد اجتماعی" صریحا به نظریه پیش افلاطونیان بازگشت و بار دیگریه توجیه مسند قدرت پرداخت. ولی به نظر او آن را زور، فرّایزدی، داده خدایی و ترکیبی از همه آنها توجیه نمی ساخت بلکه حکومت در یک مجموعه واحد مثلی قرار دارد که پایه آن قرارداد اجتماعی مربوط به اراده آزاد افراد جامعه می باشد. حاکمیت به طور تجربیدی از این قرارداد انتزاعی منبعث می گردد که در اختیار مردم بود. دولت یا به قول او، پرنس، تجلی انباشت یا تراکم این حاکمیت در یک نهاد است. او برای نخستین بار به عمق تفاوت تبعه و شهروند اشاره نمود؛ شهروند عضو حاکمیت است و تبعه، عضو دولت. آزادی های آن یک همان اندازه بسیار است که اسارت های این یک. به نظر او دموکراسی حکومتی است که در آن مردم، در آن واحد هم حاکم اند و هم پرنس یا دولت. دموکراسی ناب، رژیم ایده آل است، در واقع برای مردمان ساخته نشده است، بهمین جهت هرگز به صورت نایش وجود خارجی نداشته است. همه انواع حکومتها به فساد گرایش دارند. پایداری دموکراسی، به تعویض و انتقال مجریان قدرت است. هنگامی که مردم امور شخصی خود را به امور جمعی به ویژه بخاطر پول ترجیح می دهند، دیگر آنان نمی توانند اعمال حکومت کنند. حاکمیت خود را به دست نمایندگان خود رها می کنند و در نتیجه آزادی نابود می شود. به همین خاطر دموکراسی تنها در شهرهای کوچک نظیر ژنو یا برن عملی است. او به برابری شهروندان در مقابل قانون اکتفا نمود و خواستار برابری در مقام و دارایی شد. زیرا معتقد بود که بدون برابری در مال، برابری در حقوق دیری نمی پاید. روسو برای ریشه کن شدن فساد، فتوای قتل فاسد می داد و می نوشت: "بقای شرور با بقای دولت سازش ناپذیر است و یکی از آنها باید نابود گردد. بنابراین با کشتن مجرم، یک دشمن را نابود کرده اند و نه یک عضو جامعه را... هیچ کس آنقدر شرور نیست که نتوان او را برای کار خیری آماده ساخت، حتی برای عبرت دیگران".

البته روسو کوشید تا میان قرار داد اجتماعی و نظم طبیعی پیوند زند و این کار او را از پیشاسقراطیان جدا می ساخت. جمله مشهورش "قلب در صلح و جسم در سلامت" حکایت از آن داشت. او ذیل "از انسان تا شهروند" می نویسد که انسان تا در حالت نظم و طبیعی است، موجودی آزاد است. اما چون وارد تمدن و جامعه سیاسی شد، چون اراده خود را تابع سیاست می کند، آزادی خود را از دست می دهد و به شهروند یا Citizen تبدیل می شود. برای اینکه انسان عوامل و شرایطی را که باعث گردیده تا از انسانیت به اسیری در جامعه سیاسی کشیده شود نابود سازد، باید به عضویت در اراده عمومی یا جمهوری دموکراتیک درآید. در جمهوری دموکراتیک هر کس بطور برابر از همه چیز محروم می شود، ولی به شکل مساوی صاحب همه چیز می گردد و همه اعضای جمهوری دارای یک هویت مشترک هستند و از آزادی کامل برخوردار می شوند.

منظور روسو از طرح نظریه اراده عمومی این بود که صرف نظر از ثروت، قدرت و امتیازات اجتماعی، به انسان بودن فرد احترام گذاشته شود و همه شهروندان از امتیازات خود در گذرند و اراده خود را تسلیم اراده عمومی کنند. اراده عمومی، قانون وضع می‌کند. مطابق قانون همه اراده های فردی در قدرت شریکند و امتیازات بر اساس شایستگی افراد به آنان واگذار خواهد شد. این همان نظریه کاربردی جمهوری روسو است. در این نظریه ارتباط بارزی بین آزادی و قانون است و در این دید ما بین انسان نیک سرشت، قانون و آزادی ارتباط جوهری است؛ قوام جمهوری وی متکی بر همین مبنای سه وجهی است. او در عین لحاظ کردن فرد؛ اصالت را به خواست (اراده) جمعی می‌داد.

کانت هم از مفهوم رواقی وظیفه متاثر بود و هم از اخلاق مدنی روسو. اولی به معنای "ضرورت عمل بر اساس احترام به قانون" است و دومی سعی در آشتی دادن آزادی فردی و اراده جمعی دارد. در نهایت کانت، اصالت را به فردیت می‌دهد و ضرورت حضور در عرصه عمومی را لحاظ نمود. کانت اندیشه عضو دولت مدنی را بر سه اصل آزادی، برابری و استقلال برقرار ساخت که به ترتیب مشخصه انسان، تبعه و شهروند است. آزادی، توانایی پی گیری خوشبختی خود به دلخواه خویش است. برابری، برابری حقوقی است؛ هیچ کس را نمی‌توان وادار به کاری کرد مگر به حکم قانون، و از نظر قانون همه اتباع کشور یکسانند. استقلال، "حق رای در قانونگزاری" و به بیانی درستر، شاخص شهروندی است. پس واژه شهروند در معنای وسیع یعنی اهل دولتشهر یا عضو یک جامعه مدنی، و در معنایی محدود به معنای کسی است که از حق رای دادن برخوردار است؛ "ویژگی معرف شهروند، تنها صلاحیت رای دادن است". در این فضا می‌توان میان شهروندی منفعل (ویژه کسانی که تنها از آزادی انسانی و برابری تبعه بودن برخوردارند) و شهروندی فعال (مختص کسی که می‌تواند رای بدهد) فرق گذاشت. شهروند فعال کانت، با شهروند بلند پایه ارسطو این فرق را دارد که شهروند فعال، بیان اراده خویش می‌کند نه اعمال قدرت. زیرا بنظر او کار اصلی تقسیم قدرت، تفکیک خواستن از توانستن است، که در وجود شهروند بلند پایه ارسطو به هم گره خورده بود. کانت از همین جا به دموکراسی، اشکالی اساسی وارد می‌کند: نظام دموکراسی، معرف اجتماع نیست و قدرت ها را تفکیک نمی‌کند. کانت در تنقیص دموکراسی و تمجید جمهوریت، به طور دقیق و ظریف پیش رفت. به خاطر همین تلاشها او را فراهم آورنده امکان طرح اساسی دموکراسی نوین می‌دانند؛ آیا دموکراسی و دولت همزاد، خود به خود متضمن نفی موجبات آزادی و قدرت شهروندان نیست؟ آیا بر این اساس، دموکراسی، متصور و امکان پذیر است؟ کانت با بیان این اصل که "آزادی، شاخص انسان است" می‌گفت خوشبختی از دید کسی که خواهان آن است امری خصوصی و شخصی است، ارتباطی با دولت ندارد. دولت اگر بخواهد حکم کند که انسان ها چگونه باید خوشبخت باشند "بزرگترین استبداد" را مرتکب شده است؛ "هیچکس نمی‌تواند مرا وادارد که به شیوه مورد نظر او خوشبخت باشم". وی لذت گرایی خصوصی را معارض با خوشبختی همگانی نمی‌داند. او با قطعیت می‌نویسد: "اگر جامعه تنها به سبب عشق به حقوق بنیاد نهاده شده پس امور خصوصی افراد مربوط به آن

نمی‌شود". هدف دولت، وضعیت حقوقی است نه خوشبخت کردن مردم. در نتیجه برابری مدنی را مساوی با برابری حقوقی دانستن، نه تنها بیرون راندن مسئله برابری واقعی از عرصه سیاست است بلکه همچنین پذیرش نابرابری دارایی‌ها، قدرت‌ها و شایستگی‌های ناشی از آن، و حقوقی دانستن آنهاست. به علاوه چنین تعریفی از برابری اشخاص و نظریه شهروندی لزوماً بر یکدیگر اثر نمی‌گزارند. در واقع این تعریف متکی به این اصل عملی است که: تنها یک فرد مستقل می‌تواند شهروند باشد، و این استقلال، به وضوح استقلالی محسوب می‌شود که تنها جایگاه شخص در نظام اجتماعی، و دارایی‌ها و شایستگی‌های مکتسب او می‌تواند برایش فراهم آورند. کارگر ساده (operarius) دسترسی به این جایگاه را ندارد. الگوی روابط اجتماعی این مفهوم از شهروندی عبارتست از: نمایندگی، اجتماع و دولت حقوقی. در مقابل مفهوم ارسطویی شهروندی که عبارت بود از مشارکت، اشتراک و هدف مشترک. مفهوم اولی به جمهوری وابسته است و مفهوم دوم به دموکراسی (در معنای امروزی/نه ارسطویی) نزدیک... .

پس از کانت، هگل کوشید تا نوعی وحدت دیالکتیکی میان نگاه روسو (اصالتِ اعمالِ اراده جمعی) و کانت (اصالتِ بیانِ اراده فردی)، ایجاد نماید. ولی در تبیین و تفسیرهای بیشتر، شکاف گسترده‌تر شد و اندیشه‌های تازه‌ای در این باب راه، در دوران ما موجب گردید.

۳. جمهوریّت و دموکراسی در دوران معاصر:

اندیشه جمهوریّت چه در عصر کلاسیک و چه در دوران مدرن همواره برآن بود که مصلحت یا خیر عمومی را تعقیب و تامین نماید و منافع مشترک همگان راه، بنیاد تشکیل جامعه سیاسی و تاسیس دولت قرار دهد. معهذاً در دوران کلاسیک، مصلحت و خیر همگان از نگاه نخبگان سیاسی عصر، معنایی مجرد و فی‌الذات به خود می‌گرفت و جمهوری‌های مطلوب آنان بیشتر اشرافی و نخبه‌گرایانه بود. در دوران مدرن، مصلحت عمومی مضمونی بیرونی و ملموس یافت و با علایق عامه مردم همسویی گرفت: جمهوریّت مدرن که در انقلاب فرانسه تحقق عینی یافت و به سرعت گسترش یافت، در نیمه دوم قرن نوزدهم در جریان بحران جامعه مدرن با چالش تازه‌ای مواجه شد. موج دوم انقلاب صنعتی، مناسبات اجتماعی و کاری را کاملاً دگرگون ساخت، مقتضیات و نیازمندی‌های تازه‌ای پدید آمدند و سامان اجتماعی و سیاسی موجود را به هموردی طلبیدند، خوش بینی اولیه نسبت به ایده‌های روشن‌اندیشی، خود باوری، باور به پیشرفت در شرایط استیلائی روحیه کالا پرستی، سود جویی، سرمایه‌سالاری و بهره‌کشی رنگ باخت و جای خود را به نومیدی از وعده‌های بلند پردازانه آزادی، برابری و برادری داد. در قرن بیستم این واکنش‌ها شعله‌ای دیگر یافت و همه خودساخته‌های انسان مدرن را تهدید نمود. کارآیی طرح جمهوریّت مدرن در سامان بخشیدن به یک حیات سیاسی دموکراتیک و مشارکت جویانه بر پایه تامین خیر و مصلحت همگان مورد تردید و تامل قرار گرفت و مبانی این نوع نظام سیاسی به خوانش و جرح و تعدیل تازه‌ای خوانده شد.

در فضای تفکر معاصر، دیگر نه فردیت، اصالت یافت و نه جمع، به دیگر بیان هم فردیت، اصالت می

یافت وهم جمع. تعبیر اول نحلّه و اساسی (Deconstruction) را بوجود آورد که مکتبی فرانسوی است و شامل متفکرانی چون لیوتار، بودریار و دریدا میشود. تعبیر دوم متعلق به نحلّه بازسازی (Reconstruction) است که مکتبی جرمنی است و متفکرانی چون کارل آتو آپل و یورگن هابرماس را شامل می شود. در این نوشتار، اشاره تفصیلی به این نظریات ممکن نیست. فقط باید افزود که یکی از تئوریسن های قوی این عصر یعنی هابرماس بر مبنای نظریه گفتمان خود به عقل تفاهمی و اخلاق گفتمانی می رسد. او به جمع فردیت و جمع در پرتو دکترین بین الاذهانی خویش پرداخته که بر طبق آن ذهن فردی در ارتباط با ذهن دیگران متوجه اموری شود. او با توجه به اشتراک در فهم و بین الاذهانیت می کوشد که در پروسه حصول فهم و تعیین ملاکها و نورمها، فردیت و عقلانیت فردی به فراموشی سپرده نشود. در باروری پروسه گفتگو، عرصه نهایی برای تعیین نورم هاست. وی می نویسد: اگر گفتگوها عرصه ای هستند که اراده عقلایی بتواند شکل گیرد، مشروعیت قانون در نهایت وابسته به سامان دهی تفاهمی (ارتباطی) است. شرکت کنندگان در گفتگوهای عقلانی، که در لوای قانون گرد آمده اند باید بتوانند بررسی کنند که آیا نورم مورد بحث می تواند منطبق با توافق همه کسانی که احتمالاً از آن تاثیر می پذیرند باشد یا نه. بدینگونه هابرماس، گفتگو و تبادل نظر بین اعضای جامعه را مقدم بر نورم عام می داند. یعنی شکل گیری "جمهور" مقدم بر "جمهوریت" است و از طریق تبادلات مابین اعضا جمهور است که جمهوریت شکل می گیرد. با این سیر، در تفکر غربی جمهوریت از یک تئوری به یک پروسه مبدل شده است: جمهوریت، گفتمانی اخلاقی - سیاسی است.

۴ - مشکل ما با مبادی:

دو مبحث فوق، روایت اجمالی از سیر اندیشه جمهوریت در تفکر غربی را به دست می دهد. جامعه فکری ما نه تنها با این سیر فکری، همدلی نموده است که در خویش هم تفحص لازم را خرج نداده است. یکی از مشکلات پیش تر (از رویارویی با مسأله جمهوریت و دموکراسی) ما آنست که ما واجد جامعه سنتی درهم پیچیده و بسته هستیم. منظورم از درهم پیچیدگی آنست که جایگاه فرهنگ، هنر، دین، سیاست، اقتصاد، خانواده و... در جامعه ما روشن و درجای خویش نیست. مثلاً دینداری ما با فرهنگ ما طوری گره خورده است که ارزیابی هریک، ارزیابی دیگری تلقی می شود. یکی از خدمات روشنفکری در جوامع ما، می تواند جدایی این دو حوزه از یکدیگر می باشد. منظورم از بسته بودن هم آنست که آغاز و انجام همه چیز ما، به خود ما باز می گردد. یعنی دایره وار، دور خود می چرخیم و می خواهیم هرچه هست را از درون خویش بیابیم. پنجره ای به بیرون نمی گشاییم و همدلیای با دیگران نداریم. از خواندن برخی مطالب می توان دریافت که اکنون اگر از دموکراسی سخن می گوئیم غالباً یا به خاطر آنست که غربی ها از ما خوششان بیاید و برای ما هم ارجی قائل شوند یا اینکه در سایه آن می توانیم خودمان به پُست و مقامی برسیم. ما تئوری جمهوریت/ دموکراسی را جدی نیافته ایم تا چه رسد به آنکه بخواهیم پروسه آنرا دریابیم. اکنون لازم می دانم تا برخی حاکم بر جامعه خویش بکاویم:

۴. ۱ - مولفه های جمهوریت در عالم مدرن

الف) عقل باوری: تفکر فلسفی در باب منشأ قدرت و مشروعیت آن، از ایمان به عقل به عنوان تنها مرجع شناخت و داوری شروع شد. کسی می توانست پیرامون قدرت، منشأ و مشروعیت آن به بحث بپردازد که خود را منفعل در برابر عالم نبیند و احساس کند که هم می تواند بفهمد و هم می تواند تغییر ایجاد نماید. چنین فردی نخست می کوشد تا بتهای ذهنی را دور افکند، از تعصبات و پیشداوریها، رهیده شود و به آموزه های کلیشه ای سابقین اکتفا ننماید. باور به عقل، به اسطوره و افسون زدایی از عالم، این جهانی شدن امور و محوریت زندگی دنیایی انجامید. البته که این عقلانیت، در دوران پیشامدرن، بیشتر عقلانیتِ نخبه‌گان و خواص بود و در دوران مدرن، به عقلانیت عموم انجامید، ولی در مجموع بدان معنا بود که انسان موجودی شایسته اعتماد، اجتماعی، فرهنگ پذیر و مشارکت جوست. نتیجه چنین عقلانیتی ایمان به خود و توافق "خود"ها برای ایجاد یک جامعه مطلوب است.

ب) انسان باوری: چه در دوران سوفسطائیان و چه در دوران جدید، انسان، محور و مدار توجهات و تحولات قرار دارد. وقتی عقل به عنوان یگانه مرجع شناخت دانسته شد، از آنجایی که عقل در وجود هر آدمی است، پس هر انسانی توانای بر شناخت وضع موجود و مطلوب خود و تسلط بر سرنوشت خویش است. چون عنان زندگی آدمی به دست خود اوست، وی می تواند به هر سو که بخواهد بکشانند و هر گونه که می خواهد باشد. در باور اومانستی، آدمی موجودی غیر قابل اعتماد و منفعل از نظر سیاسی و اجتماعی نیست. او می تواند وضع خویش را کاملاً دگرگون سازد که از همین باور، اندیشه پیشرفت پیدا شد. غربیان تا بدانجایی در این انسان باوری پیش رفتند که حتی خدا را برای انسان خواستند، نه انسان را برای او. انسانی که خدا را برای خویش می آفریند (به تعبیر مارکس و فویرباخ) به دنبال سیاست، فرهنگ، اخلاق و هنری است که شادی طلبی، لذت جویی، و پرهیز از درد و رنج جسمی و روحی وی را جوابگو باشد. تنها می توان سیر تحول چنین انسانی را از انسانیت به شهروندی به بحث گرفت.

ج) فرد گرایی: در بنیاد جمهوریت این بذر نهفته است که هر فردی استقلال شخصیت و رأی دارد، می تواند حق را از باطل تشخیص دهد و خود را هویتی تازه بخشد. او ارباب سرنوشت خود است و به اراده خویش آنرا تنفیذ مینماید. همین باور، به آزادی خواهی (liberalism) می انجامد که به معنای تصریح بر توانایی فرد در احراز اراده آزاد در گزینش موقعیت ها و فرصتها، و قابلیت او در خود سامانی و خود مختاری است.

د) قرارداد اجتماعی: هنگامی که هرکسی می فهمد، منحصر به فرد است، وضع موجود و مطلوب خویش را تشخیص می دهد و تعیین می نماید، او صرفاً در یک هم رأیی (consent) و هم نظری (consensus) باهمانندان خود، حاکمیت را بوجود می آورد. مفهوم میثاق اجتماعی، نقطه عزیمت در تأیید حقوق و آزادیهای فردی، مدنی و سیاسی از یکسو، و تکالیف و مسئولیت های آنان در برابر یکدیگر از دیگر سو می شود. فرض "وضع طبیعی" (state of nature)، منابع و سرچشمه های سنتی و ماورایی حق

و تکلیف را به منشاء "عقل طبیعی" تغییر می دهد که حقوق و آزادیهای طبیعی فرد از آن ناشی می شود. با تفکیک قلمروهای جامعه مدنی (civil society) و دولت (state) از یکدیگر، حکومت قائم به اراده مردم شد و از آن پس تنها با تفویض پاره ای اختیارات از سوی شهروندان - که سرچشمه حاکمیت و اقتدار سیاسی به شمار آمدند- به آن، به عنوان کارگزار منتخب و برگماشته جامعه و مسئول در برابر مردم تلقی شد. اکنون اگر این میانی را با ذهنیت جوامع خویش بسنجیم به چه نتیجه ای خواهیم رسید؟ آیا چنان اعتمادی به عقلانیت، با اعتقاد به انحصار منبع معرفت بخش به وحی، قابل جمع است؟ نگارنده اذعان دارد که فیلسوفان و متفکران بزرگ جامعه ما نیز تأملاتی در باب نسبت وحی و عقل نموده و سخنانی چون "ما حکم به العقل حکم به شرع و ما حکم به الشرع حکم به العقل" زده اند ولی در بزنگاه اصلی، از ورود جدی به عرصه خودداری نموده اند (چنانکه در موضعگیری حکیم بوعلی سینای بلخی دیده می شود). غالباً اصحاب تفکر و تأمل ما در دوران قدیم با چنین عقلانیتی همدلی ننموده اند. در دوران جدید که اساساً با آن از وجه سیاسی و فریبکاری اش روبرو شده به مبادی آن نفوذ و رسوخ ننموده اند. گاهی نیز که از فلسفه سیاست سخن رفته، در حد توجیه نبوت بوده و با اختصاص حق حاکمیت به خداوند، باب "حق حاکمیت هرکس بر سرنوشته خویش" را نگشوده اند. آیا انسان باوری، با فرهنگی که بر مدار ضعف و نیاز انسان می چرخد، می تواند سازگار آید؟ هر چند در گرایشات فلسفی و عرفانی جامعه ی ما، گونه ای "عناهی آدمی"، مبدأ حرکت شناختی قرار می گیرد ولی روح جامعه اسلامی، روح کلامی است که بر فقر آدمی تأکید مضاعف دارد. به علاوه آنکه فرهنگ سیاسی آمیخته شده با مذهب، میل به خود باوری انسان مداری را در نطفه خفه میسازد. دو مکتب خردگرایی اسلامی یعنی نحله های اعتزالی و فلسفی پس از دوران اعتلای قرون اسلامی از زندگی عینی مسلمانها کنار رفت و در عوض دو مکتب عقل ستیز، یعنی اشعریت و تصوف جای آن را گرفت. چهار ویژگی این مکاتب عقل ستیز را نباید از یاد برد: ۱- ندانستن (عدم اعتقاد به قدرت عقل برای شناخت امور) ۲- نتوانستن (اراده انگاری در باب خدا و عدم اعتقاد به ضرورت علی و معلولی) ۳- بی قانونی (نفی قانون، نظم قانونی و جریان حسن و قبح اشیا)؛ همه چیز در وضع زندگی ما، بر انسان تحمیل می شود بدون آنکه قانون قابل فهمی بر آن حاکم باشد و اراده ما بتواند آنرا تغییر دهد. توانگری و ناتوانی و عزت و ذلت ما بدون دلیلی وابسته به ما، پیش می آیند. در چنین جایی اصلاً مجالی برای اندیشیدن در باب منشا قدرت، توجیه و مشروعیت آن، وجود ندارد. ۴- سازگاری با قدرت. زیرا همه چیز به نیرو و اراده غیبی غیر قابل فهمی صورت می گیرد. لذا باید با شاعر دربار محمود غزنوی همراه شد که:

بخواست ایزد کو خسرو جهان باشد از آنچه ایزد خواهد گریختن نتوان

اساساً انسان مورد بحث در دو دید سنتی غالب و دید جمهوریخواه غربی متفاوت است. انسان سنتی، انسان مادی نیست، بلکه طایر گلشنِ قدس است که چند روزی در این خاکدان، اسیر بدن مادی خود شده و هر لحظه در انتظار رهایی، پرواز و رسیدن به جهان قدس و خداگونگی است. اما آن انسان دیگر، یک

انسان تجربی و مادی است با نیازهای محسوس و عینی و مشکلات گوناگون زندگی. براین اساس هدف قانون و حاکمیت هم چیزی جز تأمین منافع و رفع نیرها و حل مشکلات زندگی دنیوی او نیست. بهشت این انسان، در دنیای دیگر و آسمانها نیست بلکه، در همین دنیا و در دسترس زندگی دنیوی اوست و دانش و اخلاق و قانون و دولت، متعهد و مسئول اند که در تدارک همین بهشت نقد بکوشند و بس. دیگر نیازی به گفتن نیست که انسان سنتی به چنان وضعی، فردیتی منحصر به خویش ندارد و بالتبع معنایی ندارد که با او قراردادی جهت نظام سیاسی بسته شود.

حامیان و تئوریسین های جمهوری اسلامی، کدام یک از مبانی اساسی فوق را با دیدگاه عقلانی کاویده و نسبت پایه های اسلامی را با آنها سنجیده اند، تا چه رسد به نهادینه کردن این اندیشه ها در جامعه اسلامی. نویسنده نه تنها به هیچ عنوان تعارضی غیر قابل حل میان این اصول با اساسات دین مبین اسلام نمی بیند و کوشیده تا برداشت خویش را در مجالهای ممکن مطرح نماید، ولی اکنون اصرار دارد که، با تمام ادعاهای دینی، برای تحصیل برداشتی درستی از اسلام، تلاشی شایسته به خرج نداده ایم، تا چه رسد به برداشتی درست از برخی مفاهیم غربی، و نوع سازگاری این دو، اساسات و مبانی جمهوریت در تفکر غربی، انبساط یافت و با توجه به مشکلات و تقیصات فراوان، نکات دیگری را در دوران ما یافت که تذکر بدانها نیکوست.

۴. ۲ - مولفه های جمهوریت در دوران معاصر:

الف) برابری اجتماعی: در نگاه معاصر به جمهوریت، بیش از قبل، بر برابری اجتماعی تأکید می گردد و آنرا مکمل ایده آزادی سیاسی و زمینه ساز تحقق آن می داند. لذا تمایزات برخاسته از طبقه و مرتبه اجتماعی، میزان درآمد، جنسیت، و تفاوت های فرهنگی و قومی کاملاً رخت بر می بندد. آزادی از این نقطه نظر نه به معنای منفی آزادی جداگانه افراد و علیه یکدیگر، بلکه به معنای مثبت، چیزی که یکایک افراد را به هم پیوند می زند شناخته می شود. آزادی، متضمن آگاهی از منافع مشترک و درک قدرت واقعی کلیه اعضای جامعه است تا هر فرد زمینه عملی و مثبت بهره مندی از آزادی خود را در اختیار گیرد. یعنی معنای آزادی از خود مختاری فرد نسبت به جامعه و مقاومت منفی در برابر آن، به مشارکت جویی و ایفای نقش فعال در زندگی سیاسی و اجتماعی و عمق بخشیدن محتوای دموکراسی تغییر می یابد.

ب) همیاری و تعاون: مصلحت و خیر ما هم نه در مصلحت جداگانه افراد، بلکه در چیزی معنا می یابد که یکایک افراد را به یکدیگر پیوند می زند. باور جدید بر آن است که انسانها تنها تا بدانجایی وجود دارند که در تعامل دوطرفه و رابطه با یکدیگر هستند. از همین طریق آنها به "وجود نوعی" (species being) می رسند. اکنون گفته می شود که تمایز انسان از حیوان، استقلال و جدایی فرد از جامعه و وابستگی جامعه به فرد نیست، بلکه عضویت فرد در جامعه و پیوند و تعامل او با یک پیکر اجتماعی، تاریخی و بشری است. انسان وقتی هویت نوعی (species identity) می یابد، تمام توانایی های خویش را به عنوان توانائی های جامعه

می‌شناسد و دیگر قدرت اجتماعی را به صورت قدرت سیاسی، از جامعه مجزا و بر آن مسلط نمی‌بیند. پروسهٔ تفرد (individualization)، نخست فرد را بصورت انسان طبیعی برخوردار از حقوق و آزادی‌های طبیعی نمود و به او خودیت داد. بعداً او را با ورود به جامعه مدنی، به مقام شهروندی رسانید و اکنون خود به "نسان اجتماعی" ارتقا می‌یابد و در پی تحصیل به مقام "انسان نوعی" است.

ج) عقل‌گرایی انتقادی: اگر عقل باوری، بنیاد دموکراسی و جمهوریت را گذاشت، پس از تحولات قرن هجدهم و نوزدهم و تحقق جمهوریت‌های مختلف، آشکار شد که غلبهٔ وجه ابزاری و تحصیلی این نوع عقلانیت، به تجربهٔ پروسه زندگی نوین و انسانیت زدایی (dehumanization) از مضمون و محتوای آن منجر شده است. زندگی اجتماعی، عرصهٔ تک‌تازانه عقل ابزاری شده که کل روابط اجتماعی را به شیء و انسان را به بیگانگی از خویشتن، جامعه و جهان می‌رساند. ارزش انسانها به ارزش کالایشان وابسته می‌شود و روابط متقابل آنها از آن کالایشان به شمار می‌رود. عقل خود بنیاد و روشن اندیشانه، بار دیگر به چاره‌جویی برخاست و نظریه انتقادی را شکل داد. این نظریه به توجیه وضع موجود نپرداخت بلکه در جهت همسازی عقل با تمامیت زندگی اجتماعی و پیوند سیاست به عرصه‌های عمومی و اجتماعی پیش رفت و گفت که راه برگشت از پروسه شیء‌وارگی (reification) محصول فعالیت انسان و تبدیل آن به قدرت عینی مسلط بر آدمی، تحول کار از خود بیگانه (alienated labor) به فعالیت آزاد و داوطلبانه است. از این دید پدیده‌ها و سازمانهای اجتماعی و سیاسی، دارای سرشتی خنثی، مکانیکی و شیء شده نیستند بلکه پویا و تأثیر گذارند که شناخت ماهیت آنها، مستلزم گذاراز صورت مستقر و سازمان یافته موجود آنها می‌باشد.

د) باز تعریف جامعه مدنی: منتقدان نوین از گرامشی تا هابرماس به تبیین خصلت سیادت طلبی و سرکردگی (hegemony) جامعه مدنی و ویژگی فرهنگ سلطه پرداختند و کاویدند که چه شیوه‌هایی برای مقاومت و مقابله با آنها و بسط قلمرو آزادی و حوزه مدنی تازه وجود دارد. از این منظر، جامعه مدنی موجود و نهادهای وابسته به آن، عمدتاً متکفل تضمین شرایط تولید مجدد مبانی استمرار سلطه اقتصادی- اجتماعی هستند و چون کنترلگران فرهنگ رسمی و ایدئولوژیزه کردن آن، همسو با منافع طبقات حاکم می‌باشند. برای خروج از این وضع، گرامشی به بازسازی اندیشه جامعه مدنی پرداخت، مارکوزه با طرح نفی سلطه آگاهی کاذب در تک ساحتی سازی زندگی مدرن به جستجوی قلمرو آگاهی راستین، معطوف شد و هابرماس به نقد شرایط سلطه عقلانیت ابزاری و نظامند جهت ورود به قلمرو عمومی، همچون عرصه‌ای فعالیت عقل ارتباطی در جهت درک روابط تفاهمی و بسط ارتباط بین‌الذهانی، مصروف گردید. در مجموع انسانی سازی محتوای زندگی اجتماعی و بیگانگی و ناهمواری زدایی از آن، به انگیزه‌های محتوا بخش ایده جمهوریت در دوران معاصر تبدیل شدند.

اما ما که مبانی نخستین جمهوریت را هضم نموده بودیم گاهی به مولفه‌های جدید، انتقادی و گستراننده آن، مشغول شده و مدعی حرکت در این مسیریم. این سخن به معنای آن نیست که باید ما تاریخ تحول

اندیشه غربی را در زمانی مشابه بهیماییم تا بتوانیم با این سخنها، همدلی داشته باشیم (هرچند این ویژگی تاریخی تحولات غربی، خود از معضلات مهم فراروی ماست؛ زیرا با تفکر نمی توان مانند یک کالا برخورد نمود و بتوان آخرین مدل آن را وارد کرد)؛ بلکه بر آنست که سوء هاضمه فرهنگی خویش را از نظر دور نسازیم و مهم تر آنکه فکر نکنیم که می توان با تجمیع ثمرات، نتایج و دستاوردها، به پی ریزی و تثبیت بنیانها رسید. به هر حال ما را از رویارویی با بنیانهای فکری این نوع نگرش، گریزی نیست و هر چه از بنیانها، بیشتر غفلت داریم، توان خویش بیشتر ضایع ساخته ایم و کمتر دستاورد خواهیم داشت. به نظر نگارنده باید ما با مبانی جمهوریت و دموکراسی، مواجهه فکری بنمائیم و نسبت آنها را با جان شرقی / افغانی / مسلمان خویش بکاویم. در این راه همچنان که به دیگر شناسی نیازمندیم به خودشناسی نیازمند تریم. خودشناسی از دیگرشناسی سخت تر می نمایاند. زیرا در دیگرشناسی، ما با موضوعی خارج از خویش رویاروئیم. موضوعی که قابل احاطه است و می توان با زیر و رو کردن و شکافتن و... آنرا بالاخره دریافت. در خود شناسی ما به گامی پیشتر و بیشتر نیاز داریم. اینکه نخست خود را بر خود برافکنیم. از خویش فاصله بگیریم و سپس به متعلق شناخت بپردازیم. چنین فاصله گرفتنی کار اصحاب احساس، تعصب و جمود نیست. سیاستمداران، ارباب تخنیک و متفنان، همانقدر در این جا میمانند که متعصبان مذهبی و سنت گرایان غیرت پیشه و غیر گش. چنین کاری تنها از عهده متفکران و اندیشمندان برمی آید، همانهایی که یا کمتر در دهه های اخیر شاهدشان بوده ایم و یا اگر تعداد اندکی بوده اند، زود گرفتار سیاست زدگی و... شده اند. از همین جا به مشکل دوم می رسیم.

۵ - مشکل ما با سیاست زدگی

در وجود مشکلات، معضلات و آشفتگی و نابسامانی در عرصه های مختلف اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی، و فکری جامعه ما نمی توان شک نمود. گاهی به نظر می رسد که هیچ چیزی در جای خود قرار ندارد و هیچ یک از نهادهای ما آنچه را که شایسته و بایسته است به طور درستی انجام نمی دهد. این آشفتگی و نابسامانی، از آشفتگی و نابسامانی در تفکر و عقل جمعی ما حکایت می کند. تفکر گریزی و اندیشه ستیزی یکی از مهمترین ویژگی های فرهنگی دوره معاصر جامعه ماست. مراد از تفکر در اینجا آن سنخ اندیشیدنی است که غالباً از سوی جامعه و روشنفکران ما، کلی بافی، مجرد از واقعیت، انتزاعی و حتی مضر و بازدارنده از عمل اجتماعی تلقی می شود و بیش از زیربناها به روبناها توجه میگردد. به صرف ظهورات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی اکتفاء میگردد و ملاک درستی و نادرستی اندیشه ها، فلسفه ها، مکاتب و شخصیتها، میزان فعالیت بیرونی، شور آفرینی و تحریکِ بلافعلِ مردم و جامعه دانسته می شود. از سوی دیگر چون نوعی فاصله بین وضع موجود و وضع مطلوب احساس می شود، برآند که این فاصله را باید با قدرت پیمود و به ناچار از رهگذر و پل "سیاست" باید استفاده نمود. طبعاً این نگرش در مورد موضوعاتی که ربطی شناخته شده ای به سیاست دارند در حد اعلا ظهور می کند، مثلاً در بحث از ایده ها و مکاتب سیاسی. این نوشتار، تصمیم گشایش

اعمال ناپخته و نسنجیده این طایفه را ندارد بلکه صرفاً به بُعد فکری یا مبنای این ادعا نظر می افکند. بدون شک سیاست در معنای هم پیوندی (Communication) یکی از اوصاف ساختار وجود شناختی ماست و نحوه وجود آدمی بدون ارتباط با غیر و دیگری یعنی جامعه امکان پذیر نیست. وجود "من" اساساً در تقابل و در دیالکتیک با "دیگری" است که معنا و مفهوم خود را می یابد و بدون این تقابل "من" یا "فرد" معنای محصلی پیدا نمی کند. اگر سارتر می گفت انسان آزاد نیست، بلکه آزادی است، می توان در همان معنا گفت که پیوند با جامعه و مدینه برای آدمی امری عارضی و اضافی نیست بلکه در ماهیت و حقیقت وجود آدمی است. ولی این پیوند را تفکر، می گشاید و می پروراند، عمل، تنها بروز سطحی و ظاهری این پیوند است. اگر می گوئیم ما با معضل "سیاست زدگی" روبروئیم، مراد از سیاست زدگی آن است که برای "سیاست" و تأثیر آن در حیات فردی، اجتماعی، فرهنگی و تاریخی انسان، آنچنان نقش و اهمیتی را قائل باشیم که به هیچ وجه شایسته آن نبوده است. یعنی علیرغم اهمیت نقش سیاست در زندگی انسانها، همه چیز تابع سیاست، نهادهای سیاسی و امور مربوطه به آن نیست. بلکه واقعیت های اصیل تری هست که تابع آنهاست و اگر رخدادی جهان گستر و سیاره ای در غرب رخ داده، مربوط به تحول در آن واقعیت های اصیل است. چنانکه ما مبنای تفکر جمهوریت و دموکراسی را برشمردیم؛ این مبنای نمی توانند صرفاً با نگاه و عمل سیاسی، فهم شوند و تحقق یابند. برای تحقق هر اندیشه ای باید پیش از هرچیزی اندیشید و سپس دست به عمل زد. حال آنکه سیاست زدگان گمان می کنند از همان ابتدا باید شروع به کار نمود. می توان چند نشانه را برای سیاست زدگان نام برد:

الف) این تفکر که آگاهی سیاسی و اجتماعی، عالیترین نوع معرفتی است که فرد باید بدان دست یابد و با ارتقای جامعه به مرتبه عالیتری از معرفت سیاسی و اجتماعی، ما به تعالی سیاسی جامعه می رسیم. به دیگر عبارت سیاست، معرفتی عملی است و ما برای پاسخ گویی به مسائل عملی چندان نیازی به معارف بیهوده نظری و فلسفی نداریم.

حال آنکه اولاً به قول لئو اشتراوس، هر عمل سیاسی یا به منظور تغییر وضع موجود است یا به هدف حفظ آن. در صورت اول، ما می خواهیم جامعه را به وضع بهتر، عادلانه تر یا انسانی تر سوق دهیم و در صورت دوم خواستار آئیم که از بدتر، ظالمانه تر و غیر انسانی تر شدن اوضاع جلوگیری کنیم، در هر دو صورت ما با مفاهیمی چون خوب و بد، بهتر و بدتر، ظلم و عدل، انسانی و غیر انسانی و ... سرو کار داریم. این مفاهیم را جز با تأمل و نظر نتوان دریافت (عمل تنها بدانها راهبر نیست). ثانیاً بدون تأمل نظری، چگونه می توان گروه و مکتب سیاسی ای را بر دیگری ترجیح داد؟...

ب) این تصور که تفکر، حقیقتی اصیل نبوده و صرفاً محصول شرایط اجتماعی و سیاسی است. کسی نمیتواند تأثیر وضعیت اجتماعی و سیاسی بر نحوه، مسائل و حتی نتایج یک تفکر را رد نماید ولی این تأثیر لزوماً و اساساً علی نیست. تساوی به تأثیر اوضاع اجتماعی - سیاسی با قول به علیت آنها برای تفکر یعنی

نوعی سیاست‌زدگی؛ و به این اعتبار سیاست‌زدگی قرین سوسیولوژیسم است؛ یعنی تحویل و کاهش (Reduction) تفکر یا حقیقت وجود آدمی به امری مادون آن. اولاً این باور مساوی با انکار مراتب هستی و تحویل همه مراتب آن به یک مرتبه و آنهم مرتبهٔ مادی است. زیرا شرایط اجتماعی و سیاسی، خود به واقعیت‌های گوناگون اقتصادی، جغرافیایی و طبیعی و یا امور بیولوژیک و فیزیکی و جسمانی قابل تأویل و تحویل خواهند بود. معنای نهایی این سخن نفی آزادی، اختیار و تفکر آدمی و سقوط همه ارزش‌های معنوی، اخلاقی و بی‌معنی شدن زندگی و وجود انسان است. ثانیاً در این سخن مغالطه‌ای منطقی صورت گرفته است؛ استنتاج رابطهٔ علت و معلولی یا تولیدی از نسب و روابطی که اثباتگر و حکایتگر از رابطهٔ تولیدی و علی نیست. به دیگر سخن خلط میان "تفکر در" با "تفکر از"، درست است که انتخاب و گزینش آدمی همواره در شرایطی و با توجه به انگیزه‌ها و سوانقی صورت می‌گیرد اما به هیچ وجه نمیتوان قدرت انتخاب و آزادی ارادهٔ آدمی را کاملاً به شرایط و سوانق انتخاب بازگرداند. همواره در این بازگرداندن، امری تحویل‌ناپذیر و ته‌ویل‌ناشدنی باقی می‌ماند. ثالثاً این ادعا، خودشکن است. آیا این تفکر خود آنان هم تابع مواضع و شرایطشان است یا نه؟ بدینگونه آنان به خطر خود برگزیده‌گی مواجهند. رابعاً با پذیرش این مبنا، ما راهی به سوی غنای فکری و فرهنگی نداریم، زیرا نمی‌توانیم با تفکر متفکران و فلسفه فیلسوفان دیگر همدلی نمائیم، چون آنان تابع شرایط ویژه‌ای بوده‌اند که به کار ما نیاید. از عوامل انحطاط روشنفکری در جامعه ما همین معضل است. خامساً این موضعگیری مساوی با برخوردی غیر نظری با نظر، مواجههٔ غیر فکری با تفکر و رویارویی غیر معرفتی با معرفت است، یعنی به جای نقد منطقی، استدلالی و نظری آراء، با تمسک جستن به شرایط سیاسی و اجتماعی، به نقد آنها پرداخته‌ایم. در خلط میان انگیزه و انگیزه، طرف مقابل هم می‌تواند متقابلاً مواضع ما را تابعی از مواضع و منافع سیاسی ما بخواند و بدینگونه دیالوگ و تفاهم، تعطیل می‌گردد.

ج) خلط میان حقیقت و مصلحت. سیاست‌زدگان "حقیقت" را تابع مصلحت می‌دانند؛ اینکه تفکر حظی از حقیقت ندارد مگر آنکه بکار جامعه بیاید، اوضاع را دگرگون سازد، دردی را دوا و مشکلی را حل نماید. ولی متفکر حقیقت را تابع مصلحتها و اغراض اجتماعی نموده و گوید اهداف، مقاصد و مصالح است که با حقیقت و در سایه حقیقت، تعیین و حاصل می‌شود. حقیقت، وسیله‌ای برای تحقق اهداف و مصلحت‌های جامعه نیست. فرد سیاست‌زده، انسانی درد ناندیش و درمان خواه است، او همواره از دردها و رنج‌ها و مصلحت‌ها می‌گوید و به دنبال راه حل و درمان فوری است. ولی هیچ‌گاه نمی‌اندیشد که اولاً حقیقتاً درد چیست؟ و مصلحت کدام؟ و ثانیاً چه چیز ضامن اصلاح کار و بار افراد جامعه و تحقق حق و عدالت است؟ شاید رویکردهای سنتی عالمان ما خود زمینه‌ساز این مشکل شده باشد ولی طبیبان جامعه، مجاز نیستند که بر اساس احساسات و به طور واکنشی تصمیم بگیرند. تفکر با معاش و معشیت و مصلحت و اغراض و اهداف جامعه بیگانه نیست، ولی برای بسامان بودن نظام جامعه، ضمانت، مبنا و تکیه‌گاهی باید باشد.

د) اینکه تفکر و فلسفه، کلی بافی، لفاظی، تفنّن و لذا بی ثمر و بی حاصل است. از نظر آنان فیلسوفان و متفکران به دلیل غرق بودن در کلیات، امور ذهنی و مجرد از واقع و عدم توجه به مسائل جزئی، عینی، انضمامی و غیر انتزاعی نمی توانند به مسائل ملموس، عینی و واقعی بپردازند و در این زمینه سخنی برای گفتن ندارند. ظاهراً قائلان به این نظر، توجه ننموده اند که اندیشه و تفکر بشری و حتی در مرتبه ای که آنان از آن سخن می گویند- بدون مفاهیم و کلیات اساساً ممکن نیست و ما بدون مفاهیم کلی حتی نمی توانیم جمله ای بر زبان آوریم، چه رسد به آنکه بتوانیم عالم علم بیافرینیم و به پیشرفت برسیم. ثانیاً آنچه به عنوان واقعیت، شرایط مشخص و عینی، امر سیاسی و ... تلقی می شود، خود در یک چارچوب مفهومی صورت می گیرد و بدون یک چنین چارچوبهای مفهومی ما نمی توانیم از هیچگونه واقعیتی سخن بگوییم. این چارچوبهای مفهومی از احکامی درباره واقعیت، حقیقت، ماهیت آدمی و مبانی ارزشهای اخلاقی و ... نشأت می گیرند. مثلاً طبقات اجتماعی، رشد و تشکل کارگران، استثمار سرمایه داری، نقش بازار، ارزش کار، مناسبات اقتصادی و... صرفاً در چارچوب مفهومی مارکسیستی، جزء مهمترین و واقعی ترین امور تلقی می شوند و این چارچوب تنها چارچوب مفهومی و ممکن برای تأمل و سخن گفتن از واقعیت نیست. اساساً آنچه را که ما واقعی، بحران یا مسأله اصلی تلقی می کنیم در چارچوب های مفهومی ای است که با تغییر این چارچوب ها، مسائل و بحرانهای ما نیز تغییر می یابند. عدم پذیرش چهارچوبهای مفهومی اکثریت جامعه- که مبتنی بر مشهورات بوده و بیش از حدس و گمان نیستند- و تلاش برای تغییر این چهارچوبها از سوی فیلسوفان و متفکران را نباید به معنای بی عملی و بی خاصیت بودن آنها دانست. سیاستمداران و سیاست زدگان به حل مسائل در درون چهارچوبهای مفهومی رایج نظر دارند، اما فیلسوف و اهل نظر به رفع مسائل و وضعی دیگر می اندیشد. ثانیاً قول به بی ثمری و بی تأثیری تفکر محض در عرصه سیاست و حیات مدنی و اجتماعی، به معنای نشناختن مبنا و ماهیت تمدنهای بشری است. مدنیت و تمدن هر قومی تجسم و تبلور عینی فرهنگ آن قوم است. فرهنگ، آداب و سنن هر طایفه ظهور و جلوه تفکر آن طایفه است و متفکران بزرگ هرملتی، قوام بخش عقل و تفکر آن ملت است. یعنی تمدن، فرهنگ و تفکر حاصل رویکرد آدمی به هستی، تلقی وی از نسبت خود با جهان و مبدأ و معنای آن است...

اینجا دیگر مجالی بر ذکر دیگر اوصاف سیاست زدگان نیست و از دیگر رجز خوانی سیاسی، آرمان خواهی های صیقل ناشده، تبلیغات پر بیم و امید، گفتار نامبرهن و... آنها در می گذریم. با توجه به معضلات مبنایی سیاست زدگی، بایسته است که مفهوم جمهوری اسلامی را از منظری متفکرانه بکاویم و در سایه این کاوش اندیشمندانه، فردایی بهتر را برای ملک و ملتمان امیدوار باشیم.

۶- نتیجه گیری:

"جمهوری اسلامی" در مملکت ما و برای مردم و حتی صاحب نظران ما، عنوانی ناپخته و جرح و تعدیل نیافته است. ما نه از سر تدبیر و تأمل متفکرانه که از روی اضطرار و صلاحدید با آن همراه شده ایم. جمهوریت،

خانه در تفکر سنتی ما ندارد و مربوط به آنسوی آبهاست. ولی همچنانکه اعتبار یک فکر، به زمان (گذشته یا ن بودن) آن نیست، به مکان (شرقی یا غربی بودن) آن هم نیست. منظور ما از تفصیلات فوق آن بود که نشان دهیم ما هیچگاه چندانکه باید به تحلیل این مفهوم نپرداخته و به مبانی و لوازم آن ملتزم نشده ایم. جمهوریت و دموکراسی، مفهومی است که ریشه در تفکر فلسفی و متافیزیک غربی دارد و ما می خواهیم بدون توجه به ریشه اش، آنرا در مملکت خویش بنشانیم. پیوستگی میان بنیادهای این مفهوم و ساختار و سیستم سیاسی ای که ایجاد می نماید، پیوستگی غیر قابل اغماض است. مشکل ما آنست که با یک مفهوم فکری، به نحو سیاسی و سطحی برخورد می کنیم. از آنجایی که این ایده را نکاویده ایم، نمی توانیم به تبیین روشن نسبت آن با دین مان پردازیم. ترکیب "جمهوری اسلامی" یا "دموکراسی دینی"، در برخی از معناهای خویش تناقضی آشکار دارد. اینکه کدام فهم از دین با کدام فهم از جمهوریت و دموکراسی، سازگار است، کاری است کارستان و ویژهٔ متفکران. تفکر اصیل صرفاً در محدودهٔ بحث و نظر باقی نمی ماند؛ هرچند نه در مدت زمانی بسیار اندک و سریع، لیکن در یک گسترهٔ تاریخی، تمام شئون حیات بشری را در بر می گیرد. در ضرب المثلی گفته اند آنقدر فرصت ندارم که عجله کنم. اگر در کارهای عادی چنین است، در تفکر هر شتابی می تواند هزینه زاتر پایان یابد. غربی ها از تفکر، به زندگی پرشتاب رسیده اند و ما می خواهیم با شتاب در زندگی، از تفکر بگریزیم، چنین راهی هر جا رود، به تبیین و تثبیت "جمهوری اسلامی" افغانستان نمی انجامد.

شکل‌گیری اندیشهٔ دینی و عوامل آن

محمد مُحِق^۱

از همین آغاز ترجیح می‌دهیم یاد آور شویم که اندیشهٔ دینی غیر از خود دین است. اندیشهٔ دینی یعنی آنچه متدینان از تعالیم دین می‌فهمند. اینکه این فهم به چه پیمانانه با حقیقت دین نزدیکی و همخوانی دارد موضوعی جداست که به این بحث ارتباط نمی‌گیرد و باید در مبحثی جداگانه بدان پرداخته شود. ما در این جا می‌خواهیم صرفاً این موضوع را پی‌بگیریم که اندیشهٔ دینی متدینان در اثر چه عواملی شکل می‌گیرد و این روند از چه پیچ و خم‌هایی می‌گذرد.

همچنان یادآوری این نکته را سودمند می‌دانیم که مطالعات دین‌شناسی در سرزمینهای ما، بویژه مطالعات برون‌دینی کمرنگ و بی‌رونق‌اند و به همین دلیل بسیاری مقوله‌های دین‌شناختی و معرفت‌شناختی مرتبط با دین، ناشکافته مانده‌اند، و این به نوبهٔ خود، آشفتگی اندیشه‌های دینی و ناسازگاری روزافزون آنها را در پی داشته‌است.

عواملی که بر شکل‌گیری اندیشهٔ دینی تأثیر می‌گذارند متعدد‌اند، ساده‌ترین عامل ولی در عین حال - شاید- با اهمیت‌ترین عامل "زبان" است.

میراث ادیان عمدتاً در قالب متون مدون و مکتوب در دسترس پیروان شان قرار گرفته‌است. این قالب نوشتاری هرچند نقش مهمی در حفظ و ماندگاری تعالیم دینی داشته‌است، اما به شکل بیطرفانه عمل نکرده

و حالت انفعالی محض نداشته است، بلکه خود به طرفی اثر گذار در یک رابطه دیالکتیکی بدل گردیده است که همواره باید به آن به چشم یک نیروی اصلی در این روند نگاه کرد. بسیاری می پندارند "زبان" چون ماده ای خام و بیجان است که هرگونه گوینده بخواهد عمل می کند، حال آنکه فلسفه زبان نشان می دهد که چنین نیست، و برای اثبات این ادعای خود دلائل فراوان نیز دارد.

به همین دلیل بوده است که از آغاز تدوین علم اصول فقه، مبحث الفاظ اهمیت کانونی یافته و همه مباحث دیگر در حاشیه آن مطرح گردیده اند. ابن تیمیه در کتاب "رفع الملام عن الائمة الاعلام" به نقش زبان در تفاسیر و برداشت های مختلف از تعالیم دینی راه برده و مثال هایی زنده و مشهور ارائه کرده است، کسانی جز او نیز باب این بحث را گشوده اند. اما پرداختن به نقش زبان در این بافت، آنچنان که باید پی گرفته نشده و به شکوفایی لازم نرسیده است. از این رو بسیاری از مسائلی که بعداً در فلسفه زبان در مغرب زمین مطرح گردید از نظر افتاده است، در حالی که اگر قرار بر این باشد که اهمیت و کارکرد زبان در این عرصه به تحلیل گرفته شود گزیری نیست جز پی گرفتن ماجرا تا پایان کار، نه رها کردن آن در نیمه های راه.

از همین رو مطالعات زبان شناختی نوین می تواند بیش از گذشته نقش زبان را در فهم و باز فهم و تعدد فهمهای دینی باز نمایند و حداقل سودی که از این میان می توان برد این است که معذور بودن بسیاری مذاهب و فرقی را در گرایش ها و تفاسیر دینی شان بهتری می توان درک کرد، و به تعبیر حافظ: "جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه".

زبان به گفته برخی نویسندگان، کژتابیهایی دارد، یعنی گوینده لفظی را به کار می برد و ظاهراً از آن مقصودی مشخص دارد، اما لفظ مفهوم یا مفاهیم دیگری را نیز می رساند، مفهومی که بعید به نظر می رسد همزمان مورد نظر گوینده بوده باشد. مشهورترین مثال در این باره همان لفظ "قرء" است که همیشه در کتابهای اصول فقه آورده می شود، اگر مقصود شارع از این لفظ حیض بوده باشد، طهر از آن خارج و اگر طهر بوده باشد حیض از آن خارج

است، این ممکن نیست که همزمان هر دو معنا منظور بوده باشد، چون دران صورت آیه بدین معنا خواهد بود که: "سه حیض و سه طهر انتظار بکشند" و قطعاً چنین نیست.

اگر از این مثال ساده بگذریم مثالهای فراوان دیگری نیز می توان آورد، ولی ما در اینجا به ارائه یک مثال دیگر بسنده می کنیم تا از اصل موضوع دور نیفتیم. خداوند (ج) در سوره واقعه گفته است: "و انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لایمسه الا المطهرون" ترجمه آیه چنین است: "و همانا آن قرآنی ارزشناک است که در کتابی نهفته قرار دارد، به آن دست نمی زنند - یا نباید بزنند - جز پاکیزگان".

در جمله آخر فعلی به کار رفته است که از نظر تقسیمات صرفی به آن مضاعف گفته می شود. این فعل (لایمس) در حال نفی و نهی، یا به عبارتی در حالت رفع و جزم، یکسان است و تغییری در ظاهر آن نمی آید، برخلاف افعال سالم که حالت رفع و جزم شان متفاوت است. بنا براین در اینجا دانسته نمی شود که فعل

لایمس نفی است یا نهی. اگر نهی باشد جمله انشایی می شود و معنایش این است که نباید دست بزنند به آن جز پاکیزگان، ولی اگر نفی باشد جمله خبری می شود و این معنا را می رساند که دست نمی زنند به آن جز پاکیزگان و معلوم است که هر کدام مفاد خاصی دارد، در یک حالت دست زدن به قرآن بدون وضو و طهارت ناروا شمرده می شود و در حالت دیگر خیر.

ضمیر منصوب متصلی که پس از فعل آمده است هم به مشکلی شبیه این گرفتار است، چراکه معلوم نیست مرجع آن قرآن کریم است یا کتاب مکنون. اگر مرجع بعید را در نظر بگیریم که کلمه "قرآن کریم" باشد احتمال نفی و نهی به شکل مساوی باقی می ماند، ولی اگر مرجع آن را "کتاب مکنون" بدانیم در این صورت احتمال این که جمله فعلیه، خبری باشد قوت می گیرد.

کلمه "مطهرون" نیز از ابهام خالی نیست، اینکه مراد از پاکیزگی کدام نوع پاکیزگی است نیز به آسانی از سیاق جمله دانسته نمی شود. می تواند مراد از آن پاکیزگی از هر گونه گناه باشد که مساوی عصمت است، و معنای آیه این می شود که به آن دست نمی زنند - یا دسترسی ندارند - مگر پاکیزگان. اما عصمت هم به نوبه خود با ابهام ها و پرسشهایی همراه است که آیا اکتسابی است یا موهبتی. اگر موهبتی باشد مراد از پاکیزگان فرشتگان - و با یک احتمال انبیا - خواهند بود و معنای آیه این می شود که به آن دست نمی زنند - یا دسترسی ندارند - مگر فرشتگان، که در این صورت مرجع ضمیر هم کتاب مکنون خواهد بود و جمله نیز خبری خواهد شد و حکمی شرعی از قبیل وجوب و تحریم دست زدن به قرآن با وضو یا بی وضو به آن تعلق نخواهد گرفت.

ولی اگر عصمت را اکتسابی بدانیم - علی رغم بحثهای زیادی که در این باره وجود دارد - با اشاره به آیه دیگری که گفته است: *ومن یعصم بالله فقد هدی الی صراط مستقیم*، در این صورت کسانی از انسانهای خاص نیز در شمار آن پاکیزگان قرار می گیرند و معنای آیه این می شود که به این قرآن دست نمی زنند مگر انسانهای پاکیزه، اما در این صورت باید دست زدن را نه به معنای ظاهری بلکه به معنای مجازی گرفت، چنانکه شماری از مفسران آن را به معنای راه بردن به مقاصد یا پی بردن به معنای باطنی قرآن گرفته اند. در این حالت نیز جمله خبری می ماند و حکمی متوجه مؤمنان نمی شود. اگر کلمه پاکیزگان را به معنای عصمت نگیریم و آن را به پاکیزگی ساده تری ارجاع کنیم باز از نظر فقهی دو نوع طهارت وجود دارد یکی پاک شدن از "حدث اصغر" و دیگری از "حدث اکبر" و تشخیص اینکه در این آیه کدام یک مقصود بوده است کاری است دشوار، اگر چه می توان از این هم فراتر رفت و با استناد به برخی آیات طهارت را راجع به نجاستی دانست که ناشی از بیدینی و شرک است و پاکیزگان را همه مؤمنان دانست.

با لحاظ کردن و ترجیح هر احتمال در این موارد، مفهوم و مفاهیم این آیه تغییر می کند و حکم کردن به شکل قاطع به اینکه مقصود دقیق آیه این است، کاری است ناممکن و بی پشتوانه از این مثال می توان به کژتابیها و نارساییهای زبان پی برد، نارسایی هایی که، از نظر برخی صاحب نظران

جزء ذاتیات زبان بشری است و همیشه فرا روی گویندگان و کنشگران متنی و بینامتنی قرار می‌گیرد و امکان ندارد متنی ساخته شود تهی از تمام کاستی‌هایی که به زبان نسبت داده می‌شود. از همین رو بوده است که از سده‌های نخستین تاریخ اسلام دعوا بر سر اینکه آیا در قرآن "مجاز" وجود دارد یا خیر برپاشده بود. نظریهٔ مجاز یکی از پرسشهایی بود که متوجه توانایی زبان می‌گردید تا معلوم شود که رسایی و نارسایی زبان در کدام مرز قابل تفکیک است. این دعوا روزگاری طولانی دوام یافت ولی سرانجام نوعی اتفاق نظرمبنی بر وجود "مجاز" در قرآن شکل گرفت.

به رسمیت شناختن مجاز به این معناست که حمل کلام برمعنای حقیقی آن، در برخی موارد - کلاً یا بعضاً - خلاف مقصود گوینده است. مثال خیلی مشهور و واضح این مسئله آیه ای در سورهٔ طه است بدین گونه: "و من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی و اضل سبیلاً". ترجمه اش این است: "و هر کس در این دنیا نابینا بود در آن دنیا نیز نابینا و بیشتر گم کرده راه خواهد بود". در اینجا هر کس می‌داند که مقصود گوینده این نیست که نابینایان عادی در آخرت نیز نابینا خواهند بود، کلمهٔ نابینا در اینجا نه به معنای حقیقی بلکه به معنای مجازی است و حمل این جمله بر معنای حقیقی خلاف مقصود صاحب سخن است و کسانی مانند ابن تیمیه و پیروان او از سلفیان معاصر که قایل به نظریهٔ مجاز نیستند در تأویل این آیه به تکلفاتی در می‌افتند که از قبول مجاز پرپیچ و خم تر است و همان بهتر بود که از آغاز با این نظریه کنار می‌آمدند.

به میان آمدن نظریهٔ "تأویل" نیز چنین داستانی دارد، زمانی که بسنده دانستن معنای تحت اللفظی کلام مشکلاتی به بار می‌آورد و هر صاحب عقل سلیمی را به این می‌رساند که چنین راهی جز به تناقضات و آشفتگی‌ها نمی‌انجامد، چاره ای نمی‌ماند جز توسل به تأویل، تا تناقضها رفع گردند و به ایرادها پاسخ داده شوند و آشفتگی‌ها فرونشینند.

تأویل نیز پس از کشمکشهای دراز سرانجام جایش را در فرهنگ مسلمانان باز کرد، و بسیاری بدان تن دادند، هرچند هر کدام به شیوه و سلیقه ای خاص؛ در نظر داشت این واقعیتها در بارهٔ "زبان" شکی باقی نمی‌گذارد که کنشگری‌های "زبان" یکی از عوامل مؤثر بر شکل‌گیری اندیشهٔ دینی است، و نباید نقش این عامل کلیدی در فهم قرائت‌های مختلف و در آشتی دادن برخی از آنها بایکدیگر، کم اهمیت دانسته شود، اما همهٔ حکایت به این جا خلاصه نمی‌شود، عوامل دیگری نیز در شکل‌گیری اندیشهٔ دینی تأثیر دارند که هر کدام به نوبهٔ خود از اهمیت ویژه برخوردارند.

پیشفرض‌ها یکی دیگر از این عوامل است، پیشفرضهایی که هر شخص با خود دارد، چه این شخص مفسری زبردست باشد و چه خواننده ای فرودست؛ انسان که خود موجودی فرهنگی و اجتماعی است و بسیاری از داشته‌های ذهنی و روانی اش از طریق فرهنگ و اجتماع به او اهداء شده است نمی‌تواند به گونه ای باشد که از چنبر ساختارها بگریزد و بر همهٔ چارچوب‌ها چیره شود و خود راهی در بینش و روش در پیش گیرد که ریشه در هیچ فرهنگی نداشته باشد و امدار هیچ اجتماعی به شمار نرود.

این درست است که پاره ای ویژگی ها ریشه در غرایز انسانی دارد و یا عامل ژنتیک در پس آن نقش بازی می کند، ولی چنانکه در علم جامعه شناسی نشان داده شده است نقش فرهنگ بسی پر رنگتر از عوامل دیگری است که شخصیت آدمی را می سازند.

اولین جایی که کارکرد این عامل دران مطرح است، عرصه نگرش و طرز دید انسان است. بسیاری باورها از خردسالی و به مرور زمان در لایه های زیرین شخصیت فرد ته نشین می گردند و همواره از طریق ناخودآگاه به شکل شبی پنهان و یا نیمه پیدا بر فرایند یادگیری، تصمیم گیری و بسیاری از کنشها و واکنشهایش تأثیر خود را بجا می گذارند، و در موارد بسیار نقش فیلتری را به عهده دارند تا دانسته ها و یافته های نو را تصفیه کرده و سپس دسته بندی نمایند.

از نظر برخی صاحب نظران هر دانسته نو که قرار است وارد دستگاه مفهومی ذهنمان شود، نخست توسط عوامل ناخودآگاه کدگذاری شده آنگاه بر همان اساس ترتیب و دسته بندی می گردد، مثلاً کسی که نسبت به مذهب غیر، نگاه منفی دارد و در ناخودآگاه اش نسبت به آن، بدبینی شکل گرفته است، چه این مذهب جزء مذاهب متعلق به دین و آیین خودش باشد و چه مذاهب مرتبط با ادیان دیگر، هرگاه دانسته ای مرتبط به آن مذهب را دریافت می کند، قبل از ورود به مخزن اصلی آگاهی هایش، کد گذاری می شود و در پوششی از احساسات منفی پیمانده می شود و پس از آن روانه ذهن و ضمیر خودآگاه شخص می گردد.

به همین خاطر بسیاری از پژوهشگران ادیان و مذاهب که درباره ادیان و مذاهب بیگانه تحقیق می کنند، با آنکه گاهی از برخی - یا حتی اکثریت - پیروان آن دین و مذهب آگاهی بیشتری در باره آن دارند، تحت تأثیر تعالیم آن قرار نمی گیرند، و این پدیده برای پیروان آن دین و مذهب که همه حقانیت را منحصر به دین و مذهب خود می دانند، شکل معمایی را می گیرد که باید برایش توجیهی پیدا کنند، و غالباً چاره ای نمی یابند جز اینکه بگویند آن پژوهشگر به سیاهی قلب و مرگ وجدان و تباهی درون و آفاتی از این قبیل مبتلا بوده است که نتوانسته است این همه خوبی و زیبایی را در این آیین ببیند، و با آنکه سالیان زیاد در آن تحقیق کرده و دران باره کتاب نوشته است و این همه با زیر و بم مسایل آشنا بوده است از نعمت هدایت محروم گردیده است.

این سخن را در باره مستشرقینی که درباره اسلام تحقیق کرده اند و به اسلام نگرییده اند، یا کسانی از دانشمندان سنی و شیعی که در باره مذهب مقابل مطالعه کرده اند و تغییر مذهب نداده اند، فراوان می توان شنید. آنچه در این میان از انظار پنهان می ماند نقش کدگذاری های فرهنگی است که توسط ناخودآگاه افراد اعمال می شود. اکثریت کسانی که در حال این معما در می مانند از این امر عاجزند که خود را بجای طرف مقابل بگذارند و یا دستگاه فیلترینگ ذهن خود را مورد مطالعه بیرونی و داوری منصفانه قرار دهند و تصور کنند که اگر آنان به جای او می بودند چه می کردند؟ و آیا آمادگی داشتند به راحتی تغییر مذهب دهند؟ و چه پیوندهای نامرئی است که شخص را به دین و مذهب و دیگر موروثات اش بسته می سازد؟ و آیا مطالعه

بیطرفانه و ارزیابی منطقی و تحلیل علمی او را به دین و مذهبش این همه دل گرم ساخته است؟ یا اینکه نخست او خود را در دین و آیینی یافته و هویت اش بر همان پایه شکل گرفته است و سپس کوشیده است با تنیدن دلایلی و بستن آرایه هایی به دور آن، وابستگی اش را به آن منطقی جلوه دهد، یا حداقل خودش را در مقابل شبهات و ایرادات مخالفان محافظت کند، تا ایمان و اعتقادش به سستی نگراید؟

تنها قضیه دین و مذهب نیست که چنین داستانی دارد. ملیت، طبقه، حزب، ایدئولوژی، احیاناً شغل، رشته و خیلی امور دیگر نیز می تواند - با تفاوت هایی - نقش و وضعیتی همانند داشته باشد. هر یک از عناصر یادشده که می تواند قطعاتی از هویت یک فرد را بسازد همزمان با ریشه هایی که در روان وی می دواند می تواند فرایند کدگذاری را نیز بر عهده بگیرد و از آن رهگذر بر تصمیم گیری ها، یادگیری ها، گرایش ها و حُب و بغض هایش سایه بیندازد.

کسی که در درون فرهنگ نژاد پرستانه پرورش یافته نسبت به نژادهای دیگر به سختی می تواند بیطرفی اش را حفظ کند و این عامل همواره در بسیاری از امور زندگی اش تأثیر گذار خواهد بود. همچنان است کسی که در فضای تعصبات حزبی، ایدئولوژیکی، طبقاتی و... پرورش یافته است. به این خاطر نمی توان توقع داشت که شخص به گونه ای باشد که هیچ یک از این عوامل بر ذهن و اندیشه اش تأثیر نداشته باشد و هنگام روبرو شدن با قضایای سیاسی، اجتماعی، علمی، دینی، هنری و... پیراسته از تمام اینها عمل نماید. منظور از پیشفرض هایی که بیشتر بدان اشاره شد، نقش "خودآگاه" و "ناخودآگاه" این عوامل است که در حوزه های مختلف و از جمله در حوزه تفکر دینی نیز اعمال می گردد.

حال، زمانی که شخص با متون دینی روبرو می شود، حتی اگر بخواهد، چنانکه ما هم توقع داریم، که کاملاً بیطرفانه و با روحیه حقیقت جویی محض به قرائت پردازد و کوشش کند که به روح و جان کلام راه یابد و در این مسیر به هیچ ورطه ای درنیفتد، چقدر این توقع ما بجاست و به چه پیمانها او موفق خواهد شد؟ پاسخ به این پرسش را زمانی شاید بشود به درستی دریافت که مطالعه ای تفصیلی پیرامون مفسران مختلف سامان داد و دید که چه عواملی بر برداشت های شان از متون دینی و گزاره های مذهبی تأثیرگذار بوده است، شاید یک مثال ساده و به دور از پیچیدگی های فلسفی و کلامی این قاعده را توضیح دهد؛ نگاه به زن در جوامع مسلمان نشین غالباً با این تصور همراه است که او از خرد و تعقل کافی برخوردار نیست و نمی تواند عهده دار مسئولیت های سنگین گردد، و اگر روزی هم این نوع از وظایف به عهده اش گذاشته شود ناکام و ناتوان خواهد شد، این تصور یک پیشفرض فرهنگی است که جدا از آموزه های دینی رواج عام دارد و اگر کسی پیشینه این طرز نگرش به زن را پی بگیرد به سده های بسیار دور خواهد رسید و ریشه اش را در عواملی دیگر خواهد یافت. اکنون جدا از این که چه عواملی این نگرش را خلق کرده است، عملاً ما با چنین نگاهی نسبت به زن روبرو ایم. این نگاه در جهان قدیم یک نگاه فراگیر بوده و علاوه بر مردان، زنان نیز غالباً با چنین نگاهی مشکلی نداشته اند و از این رو اعتراض مهمی به این مسئله صورت نگرفته است حتی

از جانب زنانی که در تاریخ ما اهل علم و فضل و ادب شناخته شده اند.

اما در اثر آشنایی با جهان جدید و تماس با اندیشه های مختلف از جمله نگاه های اعتراض آمیز به این مسئله به ویژه از طرف گروه های طرفدار حقوق زن و بیشتر از همه تلاش های جریانهای فیمینستی، پیشفرض های سابق کم کم تَرَک برداشت و پاره ای متفکران شرقی را به تجدید نظر در باره نگرش شان به زن وادار کرد و از آن میان عده ای به نوشتن کتاب و مقاله جهت تصحیح این دیدگاه پرداختند. این تغییر دیدگاه منحصر به جبهه نوگرایان و متفکران مدرنیست نماند، بلکه دزدرون گروه های مذهبی سنتی نیز انشقاق هایی را در پی آورد. کسانی که هنوز به همان نگاه گذشته در قبال زن وفادار بودند همچنان کوشش می کردند از آن دفاع کرده و همه توان شان را در این راستا به کار اندازند، و در این راستا به ارائه ی دلایل نقلی و شرعی اکتفا نکرده بلکه کوشیدند از علوم جدید هم برای اثبات دیدگاه خود سود جویند.

از آنسو کسانی که دیگر مثل گذشته به زن نگاه نمی کردند و او را حایز برخی توانایی ها می دیدند و معتقد بودند که حضور زن در عرصه اجتماع تبدیل به یک ضرورت شده است ونباید از رشد استعدادهاپیش جلوگیری کرد، به عین شکل شروع کردند به آوردن دلایلی به نفع این دیدگاه و نه تنها از علوم جدید بلکه از متون شرعی نیز، تا اثبات کنند که زن دارای شایستگی هایی است و باید این توانایی ها را به رسمیت شناخت.

در اینجا نقش پیشفرض ها بخوبی آشکار می گردد، هردو طیف هم از متون دینی و هم از داده های علوم نوین همان را برمی گیرند و در مباحث شان به کارمی برند که دیدگاه از پیش مشخص شده شان را تقویت بخشد ، جالب این است که گاهی دوبرداشت متفاوت و بلکه متضاد، تکیه به یک قضیه داشته و به یک متن ارجاع داده شده است ، برای مثال داستان ملکه سبا و ارسال پیام از سوی حضرت سلیمان (ع) به وی، که در جزء بیست و یکم قرآن مجید آمده است، توسط دو مفسر معاصر به دوگونه قرائت گردیده است، و این درحالی است که هردو مربوط به یک عصر و مربوط به یک حوزه فرهنگی (جهان عرب) و از نظر مذهبی نیز مربوط به یک مذهب (سنی اشعری) بوده اند. یکی شیخ سعید حوی از علمای اهل سنت سوریه و دیگری شیخ محمد غزالی از علمای اهل سنت مصر.

سعید حوی با گرایش کاملاً سنتی، پس از شرح آیاتی که مربوط به این داستان است می گوید از آن دانسته می شود که زن شایستگی قرار گرفتن در رأس امور را ندارد، زیرا زمانی که ملکه از بزرگان مملکت اش مشوره می خواهد که با سلیمان چه کنیم آنان به او می گویند که ما از قوت و نیروی کافی برخورداریم و می توانیم از سرزمین خود دفاع کنیم و راضی نمی شوند که راه تسلیم و سازش دربرابر سلیمان که لحن تهدید آمیز با ایشان به کاربرده بود، در پیش گرفته شود. اما او با آن هم جرئت نمی کند که تصمیم به جنگ و رودرویی بگیرد و دچار ترس و واهمه می شود و می گوید اگر پادشاهان به شهری درآمدند آنجا را به تاهی می کشند و عزیزانش را خوار می سازند... و سرانجام راه تسلیم درپیش می گیرد. سعید حوی نتیجه می گیرد که زن در تصمیم گیری های کلان و سرنوشت ساز عاجز می ماند و حتی تشویق و تشجیع افسران و بزرگان

کشور هم نمی تواند جرأت را به وی بازگرداند؛ و از نظر او این خود دلیلی است بر اینکه نباید زن در مسئولیت های مهم و مناصب کلان قرار بگیرد.

از آنسو غزالی که در چندین کتاب به دفاع از زنان برخواسته و معتقد به توانایی های ایشان حتی در کارهای اجتماعی است، از این داستان نتیجه می گیرد که گاهی یک زن می تواند از همه مردانی که عاقل - و حتی خیلی عاقلتر - به نظر می رسند تصمیم عاقلانه تری بگیرد، او می گوید علی رغم میل بزرگان کشور به جنگ، او با نظرشان مخالفت می کند و این نشان می دهد که او از خود رأی و دیدگاه مستقل دارد و با آنکه با آنان مشوره می کند، که این کار نیز عاقلانه است و باعث دل گرمی شان می شود، کوشش می کند که تبعات یک جنگ ویرانگر را به آنان گوشزد کند و سرانجام با تصمیم گیری درست هم سرزمینش را از خرابی نجات می دهد و هم خودش به نعمت ایمان مشرف می شود و هم شماری از مردمش را به نعمت هدایت و همراهی با یکی از انبیای الهی رهبری می کند. حال آنکه اگر او تسلیم رأی آنان شده بود هم خرابیهایی زیادی به بار می آمد و هم از آن دستاوردهای معنوی محروم می گردیدند. غزالی نتیجه می گیرد که چنین نیست که رهبری و زعامت موفق مخصوص مردان باشد و زنان همیشه ناموفق عمل کنند، بلکه این داستان دلیلی زنده بر کفایت و شایستگی زنان است، به ویژه اینکه قرآن با حکایت این داستان هیچ تعلیق دیگری هم به ارتباط لیاقت و عدم لیاقت زنان به تقبل مسئولیت ها نيفزوده است، از نظر او سکوت در این مورد و بسنده دانستن داستان خود دلیلی بر این است که قرآن می خواهد نشان دهد که زنان نیز توانایی هایی دارند که در برخی ادوار تاریخی ماندگار و سرنوشت ساز بوده اند.

این دوبرداشت متفاوت از یک داستان واز یک متن دینی، نشان می دهد که پیشفرض ها چه قدر بر شکل گیری اندیشه های دینی اثرگذارند؛ و اگر این دو مفسر به دو مرحله تاریخی بسیار متفاوت و با به دو حوزه تمدنی بسیار ناهممانند و یا به دو مذهب متخاصم و ناسازگار تعلق می داشتند، می توان تصور کرد که اختلاف نظرشان به کجا می توانست برسد.

بنابراین در تحلیل اندیشه های دینی باید همواره پیشفرض های برون دینی افراد را که برخاسته از معلومات دیگر و بسیاری عوامل دیگر است بازشناخت، و اگر بخواهیم میان آنها آشتی برقرار کنیم و یا به تعدیل و تصحیح آنها کمر ببندیم باید نخست به اصلاح اندیشه ها و آگاهی های برون دینی شان روی آوریم و پیشفرض های شان را در ترازوی نقد و بحث بگذاریم، و از آن رهگذر اندیشه های دینی شان را اصلاح نماییم. عامل سومی نیز همواره در شکل گیری هرگونه اندیشه ای و از جمله اندیشه دینی مؤثر بوده است و آن عبارت است از قدرت به معنای سلطه سیاسی. سلطه سیاسی همیشه در تفکر و در زندگی ما نقش کانونی داشته است؛ چراکه برای بسیاری، منبع انواع برخورداریها و برای بسیاری دیگر مایه انواع محرومیتها و تباهیها بوده است. از همین رو عده ای برای رسیدن به آن عده ای برای حفظ و نگهداشت آن و عده ای دیگر برای مقاومت در برابر آن، فکر و توان خود را به کار انداخته اند و در این مسیر از هر ابزار ممکن بهره گرفته اند،

چه دین، چه دانش، چه هنر، چه ادب، و چه دیگر ابزارهای ممکن و در دسترس.

این سخن را نباید مبالغه آمیز تلقی کرد. اگر از جنگها و لشکرکشیهای کشورگشایان بزرگ و جباران مشهور تاریخ که به این مقصد ده ها و صدها هزار انسان را به خاک و خون کشیدند بگذریم، و نیم نگاهی گذرا به تاریخ اسلام، حتی در ادواری که دوره های طلایی تاریخ ما شناخته می شود، بیندازیم، که با دوره های دیگر قابل مقایسه نیست، خواهیم دید که سلطهٔ سیاسی همچنان نقش کانونی خود را داشته است. نخستین مشاجرات بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص) بر سر سلطهٔ سیاسی بوده است. نخستین درگیریهای داخلی خونین میان صحابه باز بر سر همین موضوع درگرفته است؛ و جدا از اینکه هر کدام در اجتهاد و موضعگیری خود به چه پیمانه برحق بوده است، در این شکی نیست که هر کدام برای خود دلایلی از شریعت ارائه کرده است.

زمانی که نوبت به امویان رسید استفادهٔ ابزاری از تعالیم دینی برای تحکیم سلطهٔ شان شدت بیشتری پیدا کرد، آنان کوشش کردند که روحیهٔ جبرگرایی را به عنوان یک اندیشهٔ دینی توسعه ببخشند تا مردم با نظام و اوضاعی که سروکار دارند کنار بیایند، کسانی که با این روند مخالف بودند مجبور بودند که از همان شیوه برای مبارزه با حکومت استفاده کنند، و این بار آنان می کوشیدند قرائتی از متون دینی به دست دهند که بر اختیارات و آزادی های آدمی تأکید داشته باشد و او ضاعی را که از نظر آنان آمیخته با ظلم و نابرابری بود با منطق دینی زیر سؤال ببرند و مشروعیتش را از آن بازستانند. به همین جهت برخی فرقه های اسلامی "عدل" را یکی از اصول دین تلقی کردند تا راه بر حکومتداران عدالت گریز بسته شود.

بدین ترتیب فکر و سیاست در یک رابطهٔ دیالکتیکی شروع به تأثیرگذاری بر یکدیگر کردند، به گفتهٔ محمدعابد جابری هنگامی که حکومت کوشید سیاست را رنگ متعالی ببخشد (تعالی التسییس) مخالفان کوشیدند مقوله های متعالی را رنگ سیاسی ببخشند (تسییس المتعالی) و مفاهیم کلان کلامی و فلسفی را وارد عرصهٔ سیاست گردانند.

این روند در ادوار بعدی نیز ادامه یافت، برخی خلیفگان عباسی که با مخالفتهای شعوبیان، شیعیان، خارجیان، و برخی سنیان روبرو بودند به این فکر افتادند که با رسمی ساختن ایدئولوژی اعتدال که دران زمان نخبه پسندتر بود و نیز می توانست برخی گروه های مخالف را خلع سلاح کند، پایه های حکومت خویش را مستحکم تر سازند و مشروعیتش را استوار گردانند، اما با مدتی تجربه و نمایان شدن عوارض منفی این روند پس از چند سال از آن دست کشیدند و گرایش اشعری را که بیشتر عامه پسند بود به ایدئولوژی رسمی نظام تبدیل کردند و به این ترتیب توانستند در نگاه بخش هایی از جامعهٔ اسلامی مشروعیت بیشتر کسب کنند. فاطمیان مصر که در تقابل سیاسی با دستگاه خلافت عباسی قرار داشتند باز به استخدام عنصر مذهب در عرصهٔ سیاست روی آوردند و با رسمی ساختن مذهب اسماعیلی خواستند هم تمایز و استقلال فکری و ایدئولوژیک خود از رقیب شان را به اثبات رسانند و هم راهی را باز کنند برای جذب نیروهای مخالف سیاسی عباسیان و حاکمان محلی هم پیمان با آنان. از این طریق بود که دعوت اسماعیلی در برخی مناطق شرقی

رو به گسترش نهاد و خطری جدی برای خلافت عباسی شد.

سلجوقیان به عنوان بازوی قدرتمند خلافت عباسی با ابتکار خواجه نظام الملک طوسی این بار به تأسیس مدارس روی آوردند که ایدئولوژی اشعری را گسترش بخشید. نظامیه ها در این دوره علاوه بر اینکه برای تقویت مذهب اشعری بسیار مفید بودند، برای به حاشیه راندن و سلب مشروعیت از گروه های مخالف نظام نیز کارآیی چشمگیری داشتند.

در تقابل دو حکومت صفوی و عثمانی نیز باردیگر پای مذهب به میان آمد، این بار یکی با حمایت سرسختانه از مذهب تسنن و دیگری با اشاعه بیدریغ تشیع کوشید در برابر رقیب بایستد و هر کدام به دربار خود شماری از علمای آن مذهب را گرد آورد و امکاناتی در اختیارشان نهاد تا دعاگوی نظام باشند و مؤید آن.

هنگامی که شرفیان با حضور سنگین و آزاردهنده استعمار غربی در سرزمینهای خویش روبرو شدند و چاره ای جز قیام دلیرانه توأم با از خودگذشتگی برای رهایی و کسب استقلال ندیدند، این بار نیز عنصر مذهب به عنوان چاشنی این مبارزات به کارگرفته شد، مبارزان ضد استعمار دیدند که با انگیزه دیگری نمی توان مردمان را به تحمل هزینه های سنگین و گذشتن از مال و جان آماده ساخت، لذا باید به این مبارزات که اساساً مبارزاتی ملی بود رنگ مذهبی داده می شد تا انگیزه مبارزه قویتر باشد و این راه دشوار با توان بیشتری پیموده شود.

در رو در رویی هایی دو اردوگاه سرمایه داری و سوسیالیستی نیز این عنصر مورد غفلت قرار نگرفت، بسیاری از گروه های مذهبی و احزاب دینی مورد حمایت قرار گرفتند تا عرصه را بر نیروها و احزاب وابسته به اردوگاه مقابل تنگ گردانند و سدی شوند در برابر نفوذ فزاینده کمپ سوسیالیسم، و هنگامی که شرایط تغییر کرد همان گروه ها مورد پیگرد و سرکوب قرار گرفتند.

اگر وارد شرح و تفصیل این قضایا شویم باید بحثی دیگر شروع کنیم که در این مقاله نمی گنجد، هدف از این اشارت گذرا این بود که نقش سلطه و کشمکش های سیاسی را در تقویت برخی اندیشه های دینی و تضعیف برخی دیگر یادآور شویم.

البته نمی خواهیم بر اساس تئوری توطئه بگوییم همه آنچه در عرصه فکر و دین و مذهب شده است همه در اثر نقشه هایی بوده است که در تاریخخانه های سیاسی طراحی شده بود بلکه می خواهیم خواننده را به این نکته التفات دهیم که رشد برخی جریانهای فکری و به حاشیه رفتن برخی دیگر همیشه و تنها به این دلیل نیست که یکی از استحکام منطقی بسیار زیاد برخوردار بوده و دیگری به عکس آن، چنانکه پیروان هر مذهب در حق مذهب خود چنین می پندارند. بسیار اندیشه های عالی در تاریخ می توان یافت که به لحاظ منطقی و برخوردار از دلیل و برهان هیچ عیب و نقصی نداشته اند ولی در لابلای کتاب ها دفن شده و صاحبان شان هم نتوانسته اند دم برآورند، و در مقابل، بسیار اندیشه های سخیف و خرافی وجود

داشته و دارند که تداوم تاریخی یافته و حضور خود را در زندگی مردمان حفظ کرده اند، البته پرداختن به این بحث کار جامعه شناسی معرفت و فلسفه علم است و در آنجا باید به این دلایل و عوامل پرداخته شود که چرا برخی اندیشه ها سرنوشتی روشن و برخی دیگر بختی سیاه داشته اند؛ به هر حال نباید از یاد برد که اندیشه دینی زیر تأثیر عواملی چند شکل می گیرد، یکی از این عوامل که همواره در تاریخ مطرح بوده ولی بسیاری از متدینان بدان التفاتی نشان نمی دهند سلطه سیاسی است. سلطه سیاسی در اینجا نباید به صرف نقش حکومتها فروکاسته شود بلکه باید معنای وسیعتری، نزدیک به مفهوم فوکویی از "قدرت" در نظر گرفته شود تا شامل تلاشهایی گردد که افراد و گروه ها در روند تثبیت قدرت خود به کار می برند چه به قصد مقابله با قدرت ها در جهت براندازی آنها و یا تلاش برای صرفاً دور نگه داشتن خود از تیررس و شعاع تأثیر گذاری شان.

سقوط خلافت عثمانی و تأثیرات روانی آن، مثلاً یکی از عواملی بود که توجه به اندیشه حکومت اسلامی و خصوصاً اندیشه حاکمیت را قوت بخشید و این اندیشه که نخست توسط ابوالاعلی مودودی مطرح شده بود و در آغاز برای بسیاری از اندیشمندان اسلامی بدین سبک و سیاق ناشناخته بود، بعداً با نوشته های سیدقطب بیشتر مورد توجه برخی گروه های اسلامی قرار گرفت و به داعیه اصلی آنها بدل شد و به مرور زمان تبدیل به عقده ای شد که تا هنوز گریبان بسیاری از گروه های اسلامی تند رو را رها نمی کند ... و این، همه تلاشهای شان را معطوف قدرت و منتهی به آن می گرداند.

تحلیل اپستمولوژیک ادبیات اسلامی و غیر اسلامی در یک قرن اخیر نقش عامل سیاسی را در تولید و در شکل گیری این ادبیات به خوبی بازمی تاباند و پرده از این حقیقت کنار می زند که بخشهایی مهم از اندیشه معاصر - اعم از چپ و راست - زیر فشار دغدغه های سلطه پدیدار گردیده و ناظر به عنصر "قدرت" بوده است.

عامل دیگر محیط اجتماعی است؛ زیستن در یک محیط با فرهنگ و شرایط زندگی خاص سبب می گردد که اندیشمند تحت تأثیر آن شرایط و متناسب با آن به تفکر پردازد و به حل مشکلاتی اهمیت دهد که با آن واقعیتها همخوانی داشته باشد، مشهورترین مثال در این باره امام شافعی است که پس از رفتن از عراق به مصر بخش عمده نظریات فقهی اش تغییر کرد و فقه جدیدی ارائه نمود که از آن به فقه جدید شافعی یاد می شود و هنوز هم در مسایل فقهی این تقسیم را مراعات می کنند و می گویند شافعی در فقه قدیمش چنان نظر داشته است و در فقه جدیدش چنین.

شکی نیست که آشنایی اندیشمند با فرهنگ، رسم و رواجها، شیوه های زندگی و شرایط مختلف اجتماعی نقش عمده ای در نگرش وی به مسایل زندگی و ربط دادن آنها به اصول و قواعد دینی دارد.

این اصل را می توان اندکی توسعه داد تا شامل محیط زندگی خود اندیشمند نیز بشود به این معنا که اگر شخص متفکر در جوی زندگی کند که درگیری اش با مسایل اجتماعی فراوان باشد نگاهش به بسیاری از

امور نسبت به کسی که فاقد این تجربه است فرق می کند.

مثلاً در میان فقیهان مشهور تاریخ اسلام امام ابن حزم اندلسی از کسانی است که هم خانواده اش و هم خودش در مناصب بلند حکومتی کار کرده اند، او از این طریق با الگوهای از زندگی آشنا گردیده است که تنها برای خواص آن زمان ممکن بوده است، او هرچند گاهی بنا به تحولات سیاسی روزگارش موقعیت و منصب حکومتی اش را از دست داده است، ولی این به غنای تجربه اش کمک کرده و دید او را به مسایل زندگی عمیقتر ساخته است، به همین دلیل دیده می شود که او علیرغم متود فقهی اش که بر مذهب ظاهری بوده است، دیدگاه های واقع بینانه تری در برابر مسایل اجتماعی دارد. نظرات وی در زمینه عدالت اجتماعی و نقش دولت در کنترل سرمایه های کلان به نفع مستمندان و همگانی ساختن منافع و سرمایه های غیر شخصی، تا امروز اهمیت خود را حفظ کرده اند. همچنین دیدگاه هایش به ارتباط موسیقی، عشق، دوستیها، برخورداری از نعمت های زندگی، همه حکایت از یک شخصیت با تجربه دارد که ابعاد مختلف زندگی اجتماعی را دیده و آزموده و با هریک از عرصه های زندگی به شکل آگاهانه ای روبرو شده است، اگر این تجربه ها در زندگی ابن حزم نمی بود و او در محیطی پرورش نمی یافت که با این شیوه های زندگی روبرو شود، باید به حکم متود ظاهرگرای فقهی اش، به مراتب سختگیرتر از ابن تیمیه و شیوخ مذهب حنبلی می بود و نظراتی متشددانه تر ارائه می داشت.

مطالعه در افکار و دیدگاه های بسیاری از متفکران، و تحلیل آنها از این منظر، نشان می دهد که به چه پیمانه این افکار بازتاب واقعیت های اجتماعی و شرایط محیطی آنان است. فقه و کلامی که در محیط بدوی یا شبه بدوی تولید گردیده غالباً نسبت به نوعی که در محیط های شهری پیشرفته تر شکل گرفته است تفاوت دارد. افکاری که در انزوا و عزلت تراوش نموده با افکاری که در بستر درگیری و گلاویز شدن با واقعیت های روزمره سیاسی و اجتماعی پدید آمده اند یکسان نیستند.

دکتر یوسف قرضاوی در مقایسه افکار سیدقطب از کتاب "عدالت اجتماعی" تا کتاب "نشانه های راه" بر این نکته انگشت نهاده و گفته است در کتاب نخست که در شرایط طبیعی نگاشته شده است، خواننده خود را در فضایی طبیعی و مشحون به مسایل واقعی زندگی می یابد و احساس می کند که متفکر نیز در این فضا زیست داشته است، اما در کتاب دوم که در زندان و پس از گذراندن شکنجه های بسیار سخت و توانفرسا به نگارش درآمده است، خوانندش فضای سلولهای تنگ و تاریک زندانها را در ذهن ترسیم می کند و تمام دنیا را بدین رنگ به تصویر می کشد.

مهاجرت ملیونها مسلمان از کشورهای شرقی و پیوستن شان به زندگی در محیطهای غربی امروزه این پرسش را فراروی متفکران مسلمان قرار داده است که آیا فقه و دانشی که در محیط های شرقی تولید شده است می تواند گره گشای زندگی دینی مسلمانان مقیم غرب باشد؟ طاروق رمضان به این باور است که باید فقهی اروپایی تولید شود، فقهی که فقیهانش دران محیط زیسته باشند و از نزدیک با جزئیات زندگی درانجا

آشنا باشند. فقهی که هیچ گونه درکی از زندگی دران دیار ندارد و با پیچ و خمهای زندگی دران محیط آشنا نیست، چگونه به خود اجازه می دهد که دران باره نظر بدهد و فتوی صادر کند. در علم منطق می گویند تصدیق فرع تصور است، یعنی اول باید بدان پایه از شناخت رسید که تصور درستی از موضوع در ذهن داشته باشید، آن گاه می توانید به تصدیق یعنی اصدار حکم مثبت یا منفی نسبت به آن بپردازید.

به همین قیاس می توان گفت، فقهی که در امیرنشین های خلیج یا محیط آرام و بی جنجالی شبیه آن زندگی می کند و هیچ گونه شناختی از شرایط افغانستان و مشکلات مردمش و پیچیدگیهای اجتماعی این دیار ندارد، نباید به خود اجازه دهد که در باره شرایط این کشور فتوی صادر نماید و برای مردمان این خطه حد و مرز تعیین کند.

زایش افکار همیشه در اثر تعامل و اصطکاک با واقعیت ها صورت گرفته است و نباید در تحلیل اندیشه ها نقش این عامل نادیده گرفته شود، نادیده گرفتن این عامل نشانه بیخبری از سرشت فکر و ماهیت دانش و چگونگی تطور آن است.

عامل دیگری که همچنان اهمیت و نقش خود را در شکل گیری اندیشه دینی دارد ویژگیهای شخصیتی متفکران است. این را همه می دانیم که انسانها به لحاظ ویژگیها و استعدادها یکسان آفریده نشده اند، این تفاوت به حدی است که حتی انبیای الهی با وجود مساوی بودن در امر نبوت، در دیگر ویژگیهای شخصی شان یکسان و همانند نبوده اند، و کسانی مانند ابن عربی و ابن القیم به نقش این تفاوتها - حتی - در تفاوت معنوی درجات شان اشاره کرده اند.

اگر از انبیا بگذریم، دیگر انسانها به طریق اولی دستخوش این تفاوتها هستند، و متفکران نیز از این امر برکنار نیستند. میزان هوشمندی و ذکاوت، میزان تندخویی یا نرمخویی، میزان تحمل یا نا بردباری، میزان آرمانگرایی و واقعگرایی، میزان عملگرایی و عزلت گرایی، میزان درونگرایی و برونگرایی، و فاکتورهای متعددی از این دست می توانند بر افکار و نحوه برخوردشان با مسایل تأثیر داشته باشند و دیدگاه های شان را رنگ و نشان خاص بخشد. ابن حزم خود به برخی از ویژگیهای شخصیتی اش اشاره کرده و عدم رضایت خود را از پاره ای خصوصیات فردی خویش ابراز داشته است. ذهبی نیز به برخی ویژگیهای شخصیتی استادش ابن تیمیه و نقش آنها در درگیری های وی با فقیهان روزگارش اشاراتی رسانده است. می توان چنین اصلی را در باره بسیاری از اندیشمندان دیگر نیز در نظر گرفت، روحیه انقلابی و پرشور سیدجمال الدین و روحیه آرام شاگردش محمد عبده، علیرغم تشابه فراوان در دیدگاه های شان، باعث گردید که هرکدام به شیوه ای متفاوت از دیگری روی آورد، هرچند که هردو در نهایت یک هدف را تعقیب می کردند.

گروه هایی که عمدتاً در دهه های شصت و هفتاد میلادی قرن گذشته - گرایش های تکفیری پیدا کردند به لحاظ تیپ روانی و خصوصیات شخصیتی خود با چنین رویکردی متناسب می نمودند، به همین شکل سران دیگر گروه های تندرو مذهبی نیز اگر از دید روانشناسی مورد مطالعه قرار گیرند دیده خواهد شد که

این عامل همچنان نقش بارز خود را در موضع‌گیری‌های شان دارد.

یکی از راه‌هایی که باید در تحلیل افکار پیموده شود، پس از در نظر داشت عوامل یادشده، مطالعه خصوصیات شخصیتی صاحبان اندیشه هاست. شاید این پرسش به میان آید که اولاً شکافتن نیت‌ها و انگیزه‌های درونی اشخاص کاری است دشوار و غیر دقیق، و نمی‌توان راهی مطمئن به این هدف پیدا کرد؛ و ثانیاً نمی‌توان به گفته برخی صاحب نظران میان انگیزه و انگیزه خلط کرد و با نهادن انگشت اتهام بر نیت شخص افکار او را مورد اتهام قرارداد، ارزیابی افکار و داوری در باره صحت و سقم آنها منطقی مستقل می‌خواهد که بدون در نظر داشت این گونه موارد باید صورت پذیرد.

ما با این سخن کاملاً موافقیم، اما بحث ما بر سرنیت‌های درونی اشخاص نیست بلکه بر سر عواملی است که در روند شکل‌گیری اندیشه‌ها به طور عام و اندیشه دینی به طور خاص اثرگذار است و هر گاه بخواهیم تحلیل همه جانبه از این عوامل داشته باشیم ناگزیریم نقش عامل اخیر را نیز از نظر نیندازیم.

ساده‌ترین فایده این کار این است که جامعه قدسیت را از تن اندیشه‌های بشری دور می‌سازد و نشان می‌دهد که این اندیشه‌ها در چه شرایطی و تحت تأثیر چه عواملی شکل می‌گیرند. درک این نکته می‌تواند بسیاری را کمک کند تا به ارزیابی این اندیشه‌ها بپردازند و اگر مواردی قابل نقد دیدند از نقد آنها نهراسند و هرگاه دیدند پاره‌ای از این افکار منشأ مشکلات و دردهای برای مردم می‌گردد دچار سردرگمی نشوند، چراکه هرگاه پاره‌ای از اندیشه‌های دینی موجب مشکلاتی برای انسانها شده است غالباً دو گونه موضع در قبال آنها پدید آمده است، یکی موضع کسانی که هرگاه پسوند دین را در کنار چیزی دیدند آن را مقدس و ماورایی می‌دانند حتی اگر به معقولیت و سودمندی آن هم باور نداشته باشند، و به ناگزیر به آن تن می‌دهند از بیم آنکه مبدا مخالفتی با دین صورت گیرد و نمی‌توانند تصور کنند که ممکن است این موضوع هیچ ارتباطی به اصل دین نداشته باشد و صرفاً برداشت‌های خطایی باشد که از آن شده است. از آنسو گروهی دیگر به محض دیدن اشکال و نقصی در آنچه این پسوند را با خود دارد در حال - و بدون هیچگونه مطالعه دین‌شناختی حتی از منظر برون دینی که خود تخصص ژرف است، به این نتیجه می‌رسند که اشکال در ذات دین است، این موضع‌گیری نیز قبل از هر چیز یک موضع‌گیری غیر علمی است و رنگ ایدئولوژیک دارد. تحلیل اندیشه دینی به اسلوبی که اشاره شد میان اصل دین و آنچه در ارتباط بادین به میان می‌آید فرق می‌گذارد و به همان پیمانه زمینه را برای نقد و بررسی علمی اندیشه‌های دینی هموار می‌گرداند.

هرگاه روند نقد این اندیشه‌ها به دور از انگیزه‌های سیاسی و ایدئولوژیک آغاز یابد می‌توان به شکستن رکودی که بر عرصه فکر در سرزمینهای ما سایه افکنده است امیدوار شد و به شروع یک حرکت بالنده در این عرصه چشم دوخت.

شهروندی از حقوق تا مسؤلیت

دکتور پرویز پیران^۱

طرح مسأله حکایت واقع

رابطه‌ی ساکنان یا مردمانی که در سرزمینی روز به شب می‌آورند، با حکومتی که بر آن سرزمین حکم میراند، از پگاه شکل‌گیری الگوهای حکومت‌کردن، همواره موضوعی دلکش، پیچیده و پرفراز و نشیب و گاه دل‌آزار بوده است. این موضوع در قالب سه مفهوم به هم پیوسته قابل طرح است. اولین مفهوم نمایندگی کردن (Representation)، دومی حساس‌بودن (Responsiveness) و بالاخره سومی پاسخگویی (Accountability) است. هر سه مفهوم، امروزه اجزای مفهوم "اداره‌کردن مردمی" است (Governance) که به حکمرانی ترجمه شده است (پیران، ۸: ۱۳۷۹) در پس هر سه مفهوم، همان رابطه‌ای نهفته است که در آغاز مورد اشاره قرار گرفت. نمایندگی کردن، ناظر بر این حقیقت است که حکومت در هر سرزمینی باید نماینده و برگزیده‌ی ساکنان آن سرزمین باشد. حساس‌بودن، گویای حقیقتی دیگر است و آن این‌که حکومتی که در هر سرزمین شکل گرفته است، باید به مصالح و مسایل آن سرزمین و نیازها و رنج‌های مردمان آن سرزمین حساس باشد و بالاخره سومین مفهوم بر این حقیقت استوار است که حکومت در هر محدوده‌ی جغرافیایی مفروض، باید در مقابل مردمان آن محدوده پاسخگو بوده، مورد پرسش قرارگیرد، اقدامات خود را توضیح دهد و برای آن‌ها توجیهی منطقی و پذیرفتنی داشته باشد، نه تنها اقدامات بلکه فرآیند رسیدن به تصمیم قبل از اقدام نیز باید از سوی ساکنان پذیرفتنی باشد. این سه مفهوم گرچه از حقیقتی سخن به میان می‌آورند، لیکن همواره و ضرورتاً بر واقعیت زنده‌ی زندگی منطبق نیستند؛ به نحوی که تحقق آن‌ها گاه به آرزوی دست‌نیافتنی انسان، این موجود محال‌اندیش می‌ماند و چه بسا که انسان‌هایی در جهت تبدیل آن حقیقت به واقعیت، ناکام سر بر بالین ابدی نهاده‌اند، زیرا قدرت همواره از پاسخگویی می‌گریزد.

۱. استاد دانشگاه، جامعه‌شناس و محقق ارشد

از سوی دیگر، اندیشمندان بسیاری باز هم در سرزمین‌های گوناگون و در مقاطع مختلف زمانی، کوشیده‌اند تا سازوکارهایی بیابند برای تحقق و حفاظت از نمایندگی کردن، حساس بودن و پاسخ‌گویی، نظریه‌ی سیاسی هدفی مهمتر از این موضوع ندارد؛ علاوه بر آنکه همین سه مفهوم امکان تجسم طیفی را فراهم می‌آورد که در یک قطب آن حداکثر ممکن پاسخ‌گویی، حساس بودن و نمایندگی کردن قرار دارد و در قطب دیگر آن طیف، حالتی فرض می‌شود که پاسخ‌گویی، حساس بودن و نمایندگی کردن مطلقاً وجود ندارد. فوراً باید اضافه کرد که این دو قطب، نمونه‌هایی نظری (Ideal Type) یا به قول عبدالرحمن جامی وجه "کلی" اند و "آنکه عقلی و جودتی دارد، به نفس خود مباشر تخصیص گشته، آن کلی را منحصر در فرد نخواهد ساخت" (مایل هروی، ۹۰: ۱۳۷۷) منظور آن است که نمونه‌های نظری در عالم واقع وجود ندارند، بلکه موارد واقعی زندگی، همواره جایی در بین این دو قطب واقع می‌شوند. زیرا حداکثر ممکن پاسخ‌گویی، حساس بودن و نمایندگی کردن با جوهر قدرت و اقتدار نمی‌خواند و فقدان کامل پاسخ‌گویی، حساس بودن و نمایندگی کردن غیرممکن است، چه قبل از آنکه بدان حداکثر رسد، فرو میریزد و نمی‌پاید. این سه مفهوم نیز فضیلت تلقی شده و می‌شوند و بدین دلیل آرزوهایی همواره برقرار و پایدار اند. از قضا در ادبیات پر بار تمدن ما، بارها و بارها حاکمان را اندرز می‌دهند که راه عدالت بپویند و از ظلم پرهیز کنند تا پایدار بمانند، در قرآن مجید نیز تأکید شده است که حکومت با ظلم نمی‌پاید. کمتر شاعر و متفکری را در حوزه‌ی تمدنی مان می‌توان یافت که در این زمینه اندرز و اثری نداشته باشد، حال که به جامی اشاره‌ای رفت، بهتر است در این زمینه نیز از او مثالی ارائه شود:

باید زبان حال و مقال تو روز و شب باشد به شکرگویی این فضل مُرْتَهَن تو بر درختی از چمن عدل
و باغ مُلک تیشه مکن ز ظلم و به آن بیخ خود مکن باش از شکوفه‌ی کرم و عدل زیب باغ باش
از شمار جود و عطا، رونق چمن آن‌گونه زی که رشته‌ی آمال را بُود عدلت گره‌گشای، نه ظلمت
گره فکن ز انصاف، مُلک را طرب آباد کن چنان کان جا غریب را رود از دل غم وطن (دیوان جامی
۸۰-۷۹ به نقل از مایل هروی، ۷۹: ۱۳۷۷-۷۸).

نظریه‌ی سیاسی، از دیرگاه کوشیده است تا چنان طیف‌هایی را با مقایسه و مقابل هم قراردادن الگوهای حکومت کردن ارائه دهد و به بحث در باب آن‌ها دست‌گشاید. مردم‌سالاری در مقابل زورسالاری یا همان دموکراسی در مقابل استبداد، از جمله قدیمی‌ترین طیف‌هایی از این دست است که برای نخستین بار در اسطوره‌های یونانی که بی‌زمان و مکان‌اند مطرح و سپس در تاریخ‌نگاری یونان باستان بازتولید شد و مصداق‌هایی زمانی و مکانی یافت. هومر در اودیسه، از موجوداتی افسانه‌ای یاد می‌کند که تنها یک چشم بر پیشانی دارند. هومر این موجودات افسانه‌ای را که "سیکلوپ‌ها"ی شان خوانده است، به دو دلیل، بربر یا وحشی می‌خواند؛ نخست آنکه برای مفهوم کامیونیتی (همان که نادرست به اجتماع ترجمه شده است) فراتر

از خانواده مفهوم دیگری ندارند و دوم آنکه برای وضع قانون، مجمعی ندارند (به نقل از: Gardner, 1991: Wiedemann & (2) نکته‌ای که هومر بیان داشته است از جهاتی سخت جالب به نظر می‌رسد. هومر در دلیل اول می‌خواهد بگوید که گروه‌بندی‌های اجتماعی نزد سیکلوپ‌های افسانه‌ای، در روابط خونی، تباری و قومی خلاصه می‌شود و آنان قادر نشده‌اند تا گروه‌بندی‌هایی اجتماعی را پدید آورند که محصول "قرارداد" بوده و انسان‌های از نظر خانوادگی بی‌ارتباط با هم را در مجموعه‌هایی به هم پیوند بزند و به‌ایشان هویتی جدید بخشد. چنان‌چه خواهد آمد، شهروندی دقیقاً یکی از چنین مقوله‌هایی است. دلیل دوم در واقع امر، ادامه‌ی همان دلیل اول است؛ زیرا در جامعه‌ای که روابط بر پایه‌ی خون، تبار و قوم تداوم می‌یابد نیز قانون که قراردادی اجتماعی است، ضروری نمی‌گردد و چشمداشت‌های خانوادگی، قومی، عشیره‌ای و در موارد دیگری مذهبی، تنظیم‌کننده‌ی روابط اجتماعی است. بویژه آنکه حاکمیت کلان، عشیره، ایل و قبیله در اکثر موارد به مالکیت خصوصی نیز یا منجر نمی‌شود یا بدان شکلی غیرفردی می‌بخشد، زیرا مالکیت خصوصی نزد متفکران بسیاری، یکی از مهمترین دلایل پیدایش "قانون" به حساب می‌آید.

مؤرخان یونانی که آغازگران غرب‌محوری تمام‌عیار هستند، آن نگاه اسطوره‌ای را در مقایسه‌ی غرب با شرق بازسازی کردند و همین مقایسه، بنیاد نظریه‌ای سیاسی گردید که تدوین آن را به ارسطو نسبت می‌دهند، به نظر ارسطو، "وحشیان بنا به طبیعت‌شان بیش از یونانیان منقاد آند و آسیایی‌ها از اروپاییان انقیادپذیرتر آند، لذا آسیاییان حکومت مستبدانه را بی‌هیچ اعتراضی پذیرا می‌شوند. چنین [حکومت‌هایی] در شکل سلطنت خاندانی، زور فرمان‌اند اما حاکمیت‌شان به دلیل موروثی بودن قانونی تلقی شده، تداوم آن‌ها تضمین می‌گردد" (Aristotle, politics, III, IX) سنت مقایسه‌ی غرب با شرق در قالب دووجهی‌ها مانند "مردم‌سالاری" "زورسالاری" در قرون وسطا نیز تداوم یافت، لیکن دوران رنسانس آن‌را به کمال رساند. ماکیاول و جان بودین، از این دووجهی سود بردند و بعدها افرادی چون هارینگتون، برنیر، جونز، منتسکیو، آدام اسمیت و هگل کوشیدند تا بدان تحلیلی تاریخی بخشیده، علت این تفاوت‌ها را بیابند. پری اندرسون (Perry Anderson) در کتاب ارزشمند خود به نام تبارهای دولت مطلقه به این علت‌ها اشاره کرده است:

هارینگتون، برنیر، منتسکیو و جونز مالکیت حکومتی بر تمامی اراضی (فقدان مالکیت خصوصی) بودین، برنیر، منتسکیو فقدان محدودکننده‌های حقوقی منتسکیو جانشین شدن مذهب به‌جای قانون ماکیاول، بکین، منتسکیو فقدان اشرافیت موروثی منتسکیو، هگل برابری اجتماعی در بردگی و بی‌قدرتی هگل وجود اجتماعات روستایی منزوی آدام اسمیت، رنیر تسلط بخش زراعی بر صنعت آدام اسمیت، میل ضرورت بیگاری عمومی در امور آب منتسکیو، میل محیط زیست و اقلیم خشک و نامناسب منتسکیو، هگل، جونز، میل فقدان تحرک تاریخی (پورا پیروز ۱۳۷۱).

تجربه‌ی یونان باستان، بدان‌سان که در پولیس آتن رخ داده است، به تدوین نگاه دووجهی (غرب مردم‌سالار

شرق زورسالار و زورفرمان) یاری فراوان رسانید و زمینه‌ساز پذیرش اشتباه دیگری نیز شد و آن این‌که پیدایش شهروندی و شکل‌گیری پولیس را به غرب نسبت داد و مورد پذیرش عمومی نیز قرار گرفت. حال آنکه اولین پولیس‌ها که به غلط (City-State) ترجمه شده و بر پایه‌ی این ترجمه در زبان ما نیز دولت - شهر خوانده شده است، نه در غرب که برای نخستین‌بار در بین‌النهرین یا دقیق‌تر از آن در سومر شکل گرفت. به‌همین دلیل، بسیاری از الگوهای شهرسازی که بعدها در دنیای هلنی به کار رفت و گویای تمایل شهرسازان برای احترام به مالکیت خصوصی و امکان دایمی تقسیم قطعات زمین در اثر ارث بود نیز از سومر تقلید شد، خیابان‌های راست‌گوشه، تنها یکی از آن‌هاست. نقشه‌ی شطرنجی که امکان بازتقسیم متعدد و داشتن دسترسی به خیابان‌ها را بهتر از هر نقشه‌ی شهری در اختیار می‌گذارد، تقلید دیگری است از سومر. ویل دورانت، نویسنده‌ی کتاب ارزشمند تاریخ تمدن، از جمله معدود متفکرانی است که به پولیس‌بودن سومر، وجود قانون و شهروندی اشاره کرده است.

نادیده‌گرفتن سومر تا حدودی عمدی به‌نظر می‌رسد؛ زیرا با پذیرش این واقعیت که پولیس یا کامیونیتی شهری (اجتماع) و شهروندی در سومر یعنی در شرق پدید آمده است، دووجهی غرب مردم‌سالاری و شرق زورسالاری فرو می‌ریزد و تمامی حرف و حدیث‌هایی که غرب را مناسب مردم‌سالاری و شرق را مناسب استبداد معرفی و آن را بنیاد نظریه‌ی سیاسی قرار داده است، فرو می‌ریزد.

نگارنده در تحقیقی، منشورهای بین‌النهرین از منشور سومر، سپس ستل یا قانون‌نامه‌ی حمورابی و بالاخره منشور سنخاریب را مورد تحلیل قرار داده و مشخص ساخته است که منشورهای یادشده، به‌خوبی گذار بین‌النهرین را از پولیس به حکومت استبدادی و آن‌هم در اثر نیاز به کانال‌کشی‌های عظیم آبیاری، نشان می‌دهد. درواقع نظریه‌ی شیوه‌ی تولید آسیایی گرچه در مورد ایران صادق نیست، اما در مورد بین‌النهرین به‌خوبی پاسخ‌گوست (نگاه‌کنید به پیران ۵۷: ۱۳۸۱).

به هر تقدیر، با شکل‌گیری پولیس آتن، برای اولین‌بار مردم‌سالاری مستقیم تجربه می‌شود. در آتن، تنها مردانی که از پدر و مادر آتنی متولد شده باشند، شهروند به‌حساب می‌آیند. هر شهروندی با حضور در مجمع قانون‌گذار واقع در آگورا، چنانچه شش‌هزار طرفدار دست‌وپا می‌کرد می‌توانست قانون وضع کند و آن قانون به‌نام او ثبت می‌شد. در حقیقت با طرح مفهوم شهروندی و پذیرش و بدیهی تلقی کردن دخالت شهروند در امور جامعه و حکومت، سه مفهوم پاسخ‌گویی، حساس‌بودن و نمایندگی‌کردن، ابعادی عملی و زمینی به‌خود گرفت و مصداق‌هایی در دنیای زنده‌ی زندگی زمینی به کف آورد و دیگر در ذهن این و آن یا آرزوی دست‌نیافتنی انسان محال‌اندیش تلقی نمی‌شد. با عینی و زمینی‌شدن این سه مفهوم، پرسش‌های بنیادین دیگری نیز مطرح‌گردید که دسته‌ای از آن‌ها تشریحی - تبیینی بودند و هستند و دسته‌ی دیگر به پراکسیس یا عمل آگاه اجتماعی تغییرآفرین، مربوط بوده و باز هم خواهند بود. گروه اول پرسش‌ها، حول این محور شکل گرفت که به چه دلایلی در نقاطی، نمایندگی‌کردن، حساس‌بودن و پاسخ‌گویی، حال چه کم و چه زیاد،

پدید آمده و در جاهای دیگری پدید نیامده است و شاید هرگز پدید نمی‌آید و مهمتر آنکه چه عواملی در پدید آمدن و نیامدن آن‌ها دخیل است؟ گروه دوم پرسش‌ها، بر محور دیگری استوار بود و بر این امر ناظر گردید که چه باید کرد تا پاسخ‌گویی و نمایندگی کردن و حساس‌بودن پدید آید. در گروه اول، طبقه‌بندی الگوهای حاکمیت در دستور قرار گرفت و در گروه دوم، شیوه‌ها و روش‌ها مورد بحث واقع شد.

به تدریج، سه مفهوم یاد شده نیز پالایش یافتند و به تمامی کسانی که وظیفه‌ای بر عهده دارند تسری پیدا کرد. اولین مسأله به رابطه‌ی وظیفه‌دار و کسانی که آن وظیفه به نیابت از ایشان بر عهده‌ی وظیفه‌دار گذاشته شده است، مربوط شد که معمولاً شهروند و دستگاه اجرایی لقب گرفتند. این پرسش نیز مطرح گردید که چه باید کرد تا وظیفه‌دار با بر عهده‌گرفتن وظیفه، به فراموش کردن آنانی که این وظیفه را به او سپرده‌اند، مبادرت نکند و دائماً به او گوشزد شود که تا زمانی آن وظیفه بر عهده‌ی اوست که آنرا به‌نحو احسن و برای مردمانی که وظیفه را به او محول کرده‌اند به فرجام رساند و اگر از این امر سرباززند، آن وظیفه از او باز ستانده می‌شود. براین اساس، تضمین‌ها و سازوکارهای نظارت و بازستانی نیز مطرح گردید، درمورد پاسخ‌گویی، حداقل ۴ موضوع اساسی مطرح شد: ۱: پاسخ‌گویی و توان اجرا ۲: پاسخ‌گویی و ظرفیت ۳: پاسخ‌گویی روشمند و نظام‌مند ۴: پاسخ‌گویی و نمایندگی کردن.

موضوع اول، به تفکیک بین پاسخ‌گویی و نظارت بر پاسخ‌گویی منجر شد. جامعه درک کرد که شخص یا نهادی که باید پاسخ‌گو باشد، نمی‌تواند خود میزان پاسخ‌گویی را ارزیابی کند. پس اشخاص و نهادهای دیگر، به‌عنوان مراقب باید حضور داشته باشند تا بی‌طرفانه موضوع پاسخ‌گویی و میزان آنرا به اطلاع جامعه برسانند و با عدم وجود پاسخ‌گویی، به عمل بپردازند، پاسخ‌گویی را افزایش دهند یا وظیفه را از نهاد و شخصی که پاسخ‌گو نیست، باز ستانند. شیوه‌ها و سازوکار و سازمان نظارت، محصول این فرآیند است. دومین مسأله به این امر ناظرگشت که وقتی از پاسخ‌گویی سخنی به‌میان می‌آید، باید ظرفیت و توان پاسخ‌گویی وجود داشته باشد؛ یعنی انجام وظیفه باید با "اقتدار" همراه شود، مثلاً می‌توان شوراهای شهر و روستا در بعضی از کشور های منطقه را در نظر آورد، قانون های ناظر به شوراهای شهر و روستا، تعداد زیادی وظایف نظارتی، پیشنهاد دهی و اجرایی را برای شوراهای شهر و روستا برشمرده است، لیکن اقتدار لازم را برای اعمال آن‌ها به شوراهای داده است. در نتیجه نمی‌توان شوراهای را به‌علت عدم اعمال و اجرای وظایف، مورد مؤاخذه قرار داد؛ زیرا ظرفیت اجرا ندارند و لذا نمی‌توانند پاسخ‌گو باشند. سومین موضوع، سازمان پاسخ‌گویی و انواع آن را در بر می‌گیرد و این نکته را گوشزد می‌کند که هر جامعه‌ی مفروضی باید برای پاسخ‌گویی، ساختار مشخص و قابل اندازه‌گیری معرفی نماید و پاسخ‌گویی را در قالب روش‌هایی تعریف کند؛ مثلاً پاسخ‌گویی رسمی و غیررسمی. پاسخ‌گویی غیررسمی به چشم‌داشت‌های محلی مربوط است. رهبران اجتماعات محلی به‌دلیل پایگاه اجتماعی، خود برای مثال، از شوراهای روستایی خارج از قواعد و ترتیبات حقوقی و اداری پاسخ‌گویی طلب می‌کنند که همان پاسخ‌گویی غیر رسمی است. بالاخره چهارمین موضوع بر این امر ناظر

است که شخص یا نهادی که باید پاسخگو باشد، در عین حال باید نماینده‌ی مردمان و سازمان‌هایی که پاسخگویی را طلب می‌کنند نیز به حساب آید. پاسخگویی از نماینده‌بودن و نمایندگی کردن نشأت می‌گیرد و اگر سازمان و فرد، نمایندگی سازمان‌ها و افراد را بر عهده نداشته باشد، طبعاً در مقابل آنان نیز پاسخگو نخواهد بود. انتخاب، شاه‌کلید تمامی چهار موضع بالاست و به تدریج، موضوع به این منجر شد که قدرت باید گردش و نوبتی شود و هر اقتداری از سوی افراد، تنها برای مدتی معلوم در اختیار سازمان و فرد قرار گیرد و انتخاب‌کنندگان چه در پایان مدت و چه در طول مدت، باید قادر باشند تا اگر از انجام‌دهنده‌ی وظیفه راضی نبودند، به تعویض او مبادرت کنند، مدت تعیین شده نیز همواره مورد بحث بوده است، در پولیس آتن، انتخاب اکثراً یک ساله و دوساله بوده است. محدودبودن این زمان نیز دلیل موجه دارد و آن اینکه چنانچه اقتدار یا قدرت برای طولانی مدت در دست سازمان یا فردی بماند، به تدریج گروه‌های ذینفوذ گرد او شکل می‌گیرند و دوماً؛ چشیدن طعم قدرت، دست‌شستن از آن را سخت و جانکاه می‌سازد و ممکن است برای تداوم آن به وسایلی ناپذیرفتنی دست‌گشاید، بالاخره آن که پاسخگویی، رو به بالا، رو به پایین و افقی تعریف می‌شود؛ پاسخگویی رو به بالا در نظام سلسله‌مراتبی رخ میدهد، پاسخ‌گویی رو به پایین مورد پرسش قرار گرفتن از سوی مردم را شامل می‌شود و پاسخگویی افقی، بین سازمان‌ها و افراد برابر از نظر اقتدار رخ می‌دهد، چنین بحث‌هایی در واقع تلاشی است برای تنظیم رابطه‌ای که بحث حاضر با آن آغاز گردید. چه گونه سازمان و افرادی که قدرت و اقتدار به کف آورده‌اند باید رابطه‌ی خود با توده‌ی مردم عادی کوی و برزن که به نام آنان قدرت و اقتدار تفویض شده است را، بر مبنایی استوار سازند که مورد قبول اکثریت مردم باشد؛ و این امر جوهر مردم‌سالاری در اشکال گوناگون آن است. متداول‌ترین شکل این رابطه، رابطه‌ی شهروند و نظام حکومتی است.

جست و جوی و تأمل در مفاهیم

مرور منابع و متون که به غلطی فاحش و به اصراری ایللیاتی، مرور ادبیات هر رشته خوانده می‌شود و امروزه به اصطلاحات بی مبنایی چون مرور ادبیات شهرسازی، ادبیات معماری، ادبیات فیزیک، ادبیات زمین‌شناسی و هزار ادبیات دیگر منجر شده است، گویای آن است که شهروندی، پس از آنکه در سومر از میان رفت و جای خود را به استبداد عمیق و ریشه‌دار داد، در پولیس آتن دوباره روید (فقط مردان ۱۸ ساله و بیش‌تر از پدر و مادر آتی) و سپس در رُم گسترش یافت. زنان و خارجیان در شرایطی و حتی بردگان به ندرت قادر شدند که شهروند شوند. نکته‌ی مهم در بحث شهروندی، همان می باشد که هومر آورده است؛ یعنی خارج از پیوندهای خونی - تباری و روابط قومی، عشیره‌ای، قبیله‌ای و ایلی، افراد می‌توانند به دلیل زیستن در محدوده‌ای جغرافیایی و با شرایطی، مفهومی فراتر از خانواده به کامیونیتی (اجتماع) ببخشند و اعضای برابر حقوق آن گردند و شهروند به حساب آیند.

به مجرد آن که سخن از داشتن حقی به میان می‌آید، مسؤلیت و وظیفه‌ای همراه با آن حق تعریف می‌شود،

غیررسمی به چشم‌داشت‌های محلی مربوط است. رهبران اجتماعات محلی به دلیل پایگاه اجتماعی، خود برای مثال، از شوراهای روستایی خارج از قواعد و ترتیبات حقوقی و اداری پاسخگویی طلب می‌کنند که همان پاسخگویی غیر رسمی است. بالاخره چهارمین موضوع بر این امر ناظر است که شخص یا نهادی که باید پاسخگو باشد، در عین حال باید نماینده‌ی مردمان و سازمان‌هایی که پاسخگویی را طلب می‌کنند نیز به حساب آید. پاسخگویی از نماینده‌بودن و نمایندگی کردن نشأت می‌گیرد و اگر سازمان و فرد، نمایندگی سازمان‌ها و افراد را بر عهده نداشته باشد، طبعاً در مقابل آنان نیز پاسخگو نخواهد بود. انتخاب، شاه‌کلید تمامی چهار موضع بالاست و به تدریج، موضوع به این منجر شد که قدرت باید گردش و نوبتی شود و هر اقتداری از سوی افراد، تنها برای مدتی معلوم در اختیار سازمان و فرد قرارگیرد و انتخاب‌کنندگان چه در پایان مدت و چه در طول مدت، باید قادر باشند تا اگر از انجام‌دهنده‌ی وظیفه راضی نبودند، به تعویض او مبادرت کنند. مدت تعیین‌شده نیز همواره مورد بحث بوده است، در پولیس آتن، انتخاب اکثراً یک ساله و دوساله بوده است. محدودبودن این زمان نیز دلیل موجه دارد و آن اینکه چنانچه اقتدار یا قدرت برای طولانی‌مدت در دست سازمان یا فردی بماند، به تدریج گروه‌های ذینفوذ گرد او شکل می‌گیرند و دوماً؛ چسبیدن طعم قدرت، دست‌شستن از آن را سخت و جانکاه می‌سازد و ممکن است برای تداوم آن به وسایلی ناپذیرفتنی دست‌گشاید. بالاخره آن که پاسخگویی، رو به بالا، رو به پایین و افقی تعریف می‌شود؛ پاسخگویی رو به بالا در نظام سلسله‌مراتبی رخ میدهد، پاسخ‌گویی رو به پایین مورد پرسش قرارگرفتن از سوی مردم را شامل می‌شود و پاسخگویی افقی، بین سازمان‌ها و افراد برابر از نظر اقتدار رخ می‌دهد. چنین بحث‌هایی در واقع تلاشی است برای تنظیم رابطه‌ای که بحث حاضر با آن آغازگردید. چه گونه سازمان و افرادی که قدرت و اقتدار به کف آورده اند باید رابطه‌ی خود با توده‌ی مردم عادی کوی و برزن که به نام آنان قدرت و اقتدار تفویض شده است را، بر مبنایی استوار سازند که مورد قبول اکثریت مردم باشد؛ و این امر جوهر مردم‌سالاری در آشکال گوناگون آن است. متداول‌ترین شکل این رابطه، رابطه‌ی شهروند و نظام حکومتی است. جست‌وجو و تأمل در مفاهیم مرور منابع و متون که به غلطی فاحش و به اصراری ایلیاتی، مرور ادبیات هر رشته خوانده می‌شود و امروزه به اصطلاحات بی‌مبنایی چون مرور ادبیات شهرسازی، ادبیات معماری، ادبیات فیزیک، ادبیات زمین‌شناسی و هزار ادبیات دیگر منجر شده است، گویای آن است که شهروندی، پس از آنکه در سومر از میان رفت و جای خود را به استبداد عمیق و ریشه‌دار داد، در پولیس آتن دوباره روید (فقط مردان ۱۸ ساله و بیش‌تر از پدر و مادر آتنی) و سپس در رُم گسترش یافت. زنان و خارجیان در شرایطی و حتی بردگان به ندرت قادر شدند که شهروند شوند. نکته‌ی مهم در بحث شهروندی، همان می باشد که هومر آورده است؛ یعنی خارج از پیوندهای خونی - تباری و روابط قومی، عشیره‌ای، قبیله‌ای و ایلی، افراد می‌توانند به دلیل زیستن در محدوده‌ای جغرافیایی و با شرایطی، مفهومی فراتر از خانواده به کامیونیتی (اجتماع) ببخشند و اعضای برابر

اقتصاد مقیاس (Economy of Scale) به حداکثر ممکن خود ارتقا باید؛ دولت‌ها کوچک و کوچک تر شوند؛ فن آوری فوق مدرن فرآیند تولید را هدایت کند و تولید خودکار شود؛ قیمت‌ها به امید سازوکارهای بازار آزاد رها شوند؛ دخالت دولت‌ها در عرصه‌های اقتصادی به حداقل ممکن رسد؛ امپراطورهای مالی اقتصاد جهان را قبضه کنند؛ نرخ‌ها و تعرفه‌های ترجیحی که صنایع کم‌بینه‌ی ملی را روی پای خود نگاه داشته‌اند، لغو گردد؛ مرزها برداشته شوند؛ کالا صرف‌نظر از محل تولید به راحتی در شبکه‌ی بازارها گردش کند؛ قانون و قاعده‌زدایی با شدتی بی‌مانند پی گرفته شود، دولت و جامعه‌ی رفاه بایگانی گردند و باران‌ها حذف شوند؛ در چنین وضعیتی چه بر سر مردم عادی کوی و برزن خواهد آمد؟ بیکارانی که با خودکار شدن فزاینده‌ی تولید، ضعیف و ضعیف‌تر شدن جنبش‌های کارگری هر روز پرشماره‌تر می‌شوند، انبوه آدمیانی که با برگشت خوردن یک چک یا عدم پرداخت یک قسط با حراج تمامی هستی خود روبه‌رو می‌شوند و به خیل خیابان‌خوابان می‌پیوندند، جوانانی که علیرغم مدارک تحصیلی بالا هرگز کاری نمی‌یابند، خارجیانی که به امید زندگی بهتر از سرزمین مادری کنده شده‌اند و اکنون با غلبه‌ی نگاه راست‌روانه با بیگانه‌ستیزی بیمارگونه و گسترش عجیب گروه‌های فاشیستی روبه‌رویند و حامی قدرتمندی نمی‌یابند، چه باید بکنند؟ چنین پرسش‌هایی به جهانی‌سازی از پایین منجر شده است که جهان را نه از دریچه‌ی اقتصاد که از روزه‌ی فرهنگ و روابط انسانی می‌نگرد. در خلاء ایجاد شده‌ی ناشی از عقب‌نشینی دولت‌ها، چه نهادهایی این خلاء را پر خواهند کرد؟ و اگر چنین خلأی پر نشود، فوراً امپراطوری اقتصاد متشکل فوق مدرن که از به‌صدا درآمدن ناقوس مرگ اتحادیه‌ها، سندیکاها و ده‌ها تشکل کارگری و مردمی سرمست است به پُر کردن آن مبادرت کرده و جوامع درحال قطعی شدن شدید را به دو گروه، اقلیت ثروتمند افسانه‌ای، نوکیسه و فاقد آرمان که تنها آرمان آن مصرف‌نمایشی برای پُر کردن انواع عقده‌های روانی و تاریخی و بی‌ریشه‌بودن و بی‌هویتی است و انبوه تهی‌دستان بی‌پناه تقسیم خواهد کرد، سرنوشت تلخی که نشانه‌های آن هر روز در خیابان‌ها رژه می‌روند. در چنین حال و هوایی، بحث جامعه‌ی مدنی، شهروندی گسترده، پایداری جامع، وحدت جنبش‌های اجتماعی و خروج آن‌ها از حالت واکنشی که روزگاری هابرماس آن‌را خصیصه‌ی طبیعی جنبش‌های اجتماعی می‌خواند (نگاه کنید به گفت‌وگوهای هابرماس با نگارنده ۱۳۸۳) بیش از هر زمان دیگری مطرح و مفاهیم جدیدی تعریف و مفاهیم قدیمی بازتعریف شده است. محور بنیادین مدل شهروندی و پایداری، مفهوم شش‌گانه‌ی شهروندی و حقوق و وظایف شهروند می‌باشد، مسأله‌ی وظایف شهروندی که موضوع محوری بحث حاضر است، در زیر تشریح خواهد شد. لیکن قبل از پرداختن به آن مدل، باید توجه شود که مدل مورد بحث تمامی مفاهیم اصل مرکزی و محوری دوران جهانی‌سازی از بالا را در بر گرفته است؛ مفاهیمی چون جامعه‌ی مدنی و جنبش‌های اجتماعی، مشارکت فعال به معنای فنی و تخصصی آن، اداره‌ی مردمی خردمندانه (Good Governance) توانمندسازی، مقتدرسازی، ظرفیت‌سازی، آگاهی همگانی، فقرزدایی، عدالت اجتماعی مشارکتی، پایداری زیست‌محیطی مشارکتی و بالاخره توسعه‌ی مشارکتی و عدم تمرکز واقعی یا حکومت محلی.

از این روی شهروندی منزلتی است حق و مسؤولیت آفرین و یکی بدون دیگری بی معناست. برعکس باور متداول، قرون وسطا یا قرون تاریک که سبب بی‌مهری به نقاط مثبت آن دوره‌ی مشخص تاریخی در زندگی اروپای غربی قاره‌ای (اروپای غربی به استثنای بریتانیا) گردیده است نیز شهروندی را پاس داشت. بالاخره با پیدایش رنسانس، موضوع شهروندی این‌بار به مراتب گسترده‌تر مطرح شد. با ظهور سرمایه‌داری مدرن، به ضرورت محدوده‌های کوچک و بزرگ فئودالی با شمشیر دولت‌های مطلقه‌ی اروپایی در دولت‌های ملی (Nation-State) ادغام شدند و برکنار از مذهب یا روابط فئودالی یا عشیره‌ای و ایلی و قبیله‌ای، دولت و ملت تعریف شدند. این‌بار ملت به مجموعه افرادی اطلاق می‌شد که در محدوده‌ی جغرافیایی تعریف‌شده در زیر لوای حکومتی شخصی، روزگار می‌گذرانند، دمی می‌پایندند و فرمان‌یافته می‌رفتند، آن‌چنان که گویی هرگز نبوده‌اند. اگر در سومر، آتن، رُم و شهرهای قرون وسطا و شهرهای دوران رنسانس شهروندی در محدوده‌ای به نام شهر معنا پدید می‌کرد و عینی می‌شد، با ظهور دولت - ملت‌های جدید، شهروندی امری ملی یا سراسری در داخل مرزهای ملی گردید و مفهومی صرفاً حقوقی شد.

با طرح مفهوم شهروندی ملی، این مفهوم گسترشی خیره‌کننده به کف آورد و بازتعریف گردید، گفته شد که "شهروند کسی است که در محدوده‌ی جغرافیایی دولت ملی زندگی می‌کند و عضو آن است؛" یعنی مفهوم عضوبودن که در قدیم به پولیس و سپس شهرهای قرون وسطا و رنسانس محدود بود به عضوبودن در محدوده‌ی حاکمیت دولت ملی گسترش یافت. این تعریف به ظاهر ساده، حاوی نکات متعددی می‌باشد که در تعریف مستتر است. عضوبودن، هویت جدیدی خارج از هویت فردی، خاندانی، خونی، تباری، شغلی، ایلی، قبیله‌ای، جایگاهی و پایگاه اجتماعی است. نخست آن که عضوبودن حاوی برابری است؛ آن‌هم برابری در قالب عضویت. ثانیاً؛ دولت ملی گویای حاکمیتی است که درجه‌ای از نمایندگی، حساس بودن و پاسخ‌گویی را در خود دارد؛ یعنی عضو سرزمینی که حکومت آن نمایندگی تمامی اعضا را با خود حمل می‌کند. بدیهی است که این نمایندگی می‌تواند نمایندگی اکثریت باشد (انتخاب رییس قوه‌ی مجریه و نمایندگان پارلمان یا مجلس ملی یا سرزمینی و سایر مشاغل) یا در آغاز چنین باشد و به تدریج رنگ بازد که در چنان شرایطی شهروندی نیز ضعیف و کم‌رنگ تر می‌گردد؛ یا نمایندگی بر اساس حقی مفروض (مانند نمایندگی حزبی سیاسی) به حساب آید. تجربه‌ی اروپای غربی که محل تولد چنین الگوی حاکمیتی است، گویای شکل‌گیری پارلمانتاریسم یا مجلس ملی‌گرایی و گردشی و نوبتی‌بودن اشغال مشاغل حکومتی و سیاسی است. به‌همین دلیل پس از انقلاب بورژوازی که به حاکمیت دولت‌های مطلقه‌ی اروپایی خاتمه داد (نگاه‌کنید به Anderson 1977) همراه شکل‌گیری پارلمان، ایجاد و گسترش احزاب سیاسی و نظام حزبی نیز در دستورکار قرار گرفت. مهم‌تر آنکه مقوله‌ای به نام مصالح ملی فراتر از بحث حزبی نهادینه‌شد و در عمل، محدوده‌ی دخالت و اعمال حاکمیت احزابی که به قدرت می‌رسیدند را تعریف و محدود کرد. در عین حال به دلیل گردشی و نوبتی‌شدن اشغال مناصب، تحمل سیستم‌ها بالا رفت و حق اعتراض، پاسخ‌خواهی، تشکیل

فرصت پرداختن به تاریخچه، حرف و حدیث‌ها، قال و قیل‌ها، کم‌فهمی‌ها و پیش‌داوری‌های گسترده در باب مفاهیم مطرح‌شده وجود ندارد. تنها کافی است تا اشاره شود که اولاً؛ تمامی مفاهیم مطرح‌شده به‌نحوی تنگاتنگ به یکدیگر و به‌نحوی دوسویه مرتبط‌هستند و یک کل واحد را پدید می‌آورند. برای مثال، عدم تمرکز واقعی یا قدرت‌گرفتن حکومت محلی که برعکس باور بسیاری، رمز پایدارشدن نظام‌های اجتماعی - سیاسی در قرن بیست و یکم و راهکار مبارزه با بالکانیزه‌سازی به‌شمار می‌رود که بر تفاوت‌های فرهنگی و قومی و حقوق پایمال‌شده امید بسته است، نیازمند آگاهی همگانی، مشارکت واقعی و فعال، توانمندسازی، مقتدرسازی و ظرفیت‌سازی است. چنین عدم تمرکزی پیش‌شرط توسعه‌ی جامع مشارکتی در قالب آمایش واقعی سرزمینی است که چیزی جز تقسیم کار اقتصادی جغرافیای ملی نیست. مشارکت واقعی و فعال نیز در گرو پذیرش حقوق فردی و در رأس آن‌ها شهروندی است، اما شهروندی تنها در حقوق وابسته به آن خلاصه نمی‌شود، بلکه در سایه‌ی گردن‌نهی آگاهانه به مسؤولیت‌های شهروندی به‌طور جامع و کامل قابل پیاده شدن است.

وظایف شهروندی؛ نگاهی به شرایط افغانستان

هنگامی که به تاریخچه‌ی شهروندی، نظری از سر بصیرت و عبرت‌آموزی افکنده شود، فوراً مشخص می‌شود که در پولیس آتن، برای حفاظت از دموکراسی مستقیم که به شهروندان اجازه می‌داد تا با کسب شش‌هزار رأی، قانون پیشنهاد کنند تا به تصویب رسیده و به اجرا درآید، اصولی پیش‌بینی شده بود که به اصول و وسایل طلایی معروف بود؛ زیرا این پرسش همواره می‌تواند مطرح‌شود که شهروندان آتن آیا مثل هر انسان دیگری در فراخنای تاریخ از گذشته‌ی دور تا به امروز، همان شزرگی‌ها، قدرت‌طلبی‌ها، قوم‌گرایی و باندبازی‌ها، ترجیح حقوق خود بر حق جمعی و ده‌ها خصیصه‌ی منفی انسان، این خطرناک‌ترین و عجیب‌ترین مخلوق را دارا نبوده‌اند؟ آیا دچار افراط و تفریط نمی‌شده‌اند؟ آیا برای یک دستمال، قیصریه را به آتش نمی‌کشیده‌اند؟ آیا با هر درگیری ساده و بی‌اهمیتی از جاده‌ی انصاف میلیون‌ها کیلومتر فاصله نمی‌گرفته‌اند و همه‌چیز از جمله اصول اخلاقی را زیر پا نمی‌گذاشته‌اند تا حریف را از میدان به‌درکنند؟ طبعاً پاسخ، چه‌دموردآنتی‌ها و چه درمورد انسان‌های دیگری در هر زمان و هر مکان مثبت است. از این‌روی جالب آن است که آنتی‌ها هرگز بر خطاناپذیربودن انسان دل‌نسپردند و اصول حفاظتی بی‌مانندی را برقرار کرده و دقیقاً اعمال می‌نمودند. نخست در ۲۵۰۰ سال قبل، مردم عادی (البته فقط شهروندان) امکان یافتند تا در سرنوشت خود و اجتماع خود یعنی پولیس مستقیماً دخالت‌کنند. همین امر سبب‌شد تا پولیس به‌عنوان عامل وحدت‌بخش اجتماعی، سیاسی و حقوقی پدید آید و عضویت در آن افتخار به‌شمار رود که باید از آن پاسداری کرد، اما مسأله در چنین امری خلاصه نمی‌شد، دیگر آنکه نوبتی و گردشی بودن قدرت با محدودکردن اشغال مناصب به یک‌سال تضمین می‌شد و اجازه نمی‌داد تا قدرت در دست افراد، نه طولانی

و عضویت در گروه‌های مخالف رسمی غیرساختارشکن و جنبش‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و جنبش‌های مسأله‌محور به رسمیت شناخته شد و در واقع ساختار فرصت‌های سیاسی شکل گرفت (پیران، ۴۵: ۱۳۸۲). تعریف بالا از شهروندی یعنی همان عضویت در محدوده‌ی اعمال حاکمیت دولت ملی را تعریف رسمی یا صوری شهروندی گویند، فراتر از چنین تعریفی، مفهوم جوهری (Substantive) شهروندی نیز مطرح است که اهمیتی به مراتب بیش از شهروندی رسمی یا صوری دارد. در تعریف جوهری شهروندی، عضویت شهروند در محدوده‌ی حاکمیت دولت ملی با تأکید بر حقوق مدنی، حقوق سیاسی و حقوق اجتماعی هر شهروند همراه است. چنین حقوقی را "مجموعه‌ی حقوق شهروندی" گویند. (نگاه‌کنید به، 75: Bottomore, 1993)

اروپای غربی، بویژه پس از جنگ جهانی دوم و شکل‌گیری بلوک شرق، تحت لوای پیمان ورشو در مقابل پیمان ناتو، از یک سو به علت مبارزه با گسترش آن چه سوسیالیسم دولتی خوانده می‌شد، از سوی دیگر به دلیل بحران‌های اقتصادی کمرشکن که در دهه‌ی ۱۹۳۰ به فروپاشی بازار بورس و سهام نیویورک یا قلب تپنده‌ی سرمایه‌داری منجر شد به سرمایه‌داری آموزش داد که اصل لسه‌فر یا عدم دخالت آدام اسمیتی را باید به کناری نهاد و به آموزه‌های جان مینارد کینز روی آورد و دولت را خریدار مهم در بازار تلقی نماید که در مواقع انقباض، پای در راه نهاده، حجم خیره‌کننده‌ای از سرمایه را به بازار تزریق می‌نماید و قدرت خرید اقشار تهیدست را در حدی ثابت نگاه می‌دارد و از شدت بحران مازاد تولید می‌کاهد. ترکیب این عوامل، به تدریج دولت و جامعه‌ی رفاه (Welfare State & Society) را واقعیت بخشید. دولت رفاه، حداقلی از حقوق را برای همگان تضمین می‌کرد؛ مسکن اجتماعی، کوپن غذا، بیمه‌ی بیکاری، حداقل دست‌مزد، بیمه‌های از کارافتادگی، بازنشستگی، حق داشتن شغل آبرومند و خلاق، حق داشتن سرپناه و برخورداری از آنچه مانوئل کاستلز به آن مصرف جمعی نام نهاده است (برق، آب سالم، گاز، بهداشت، آموزش و پرورش و نظایر آن) و همگی در قالب حقوق اجتماعی تعریف می‌شوند، گرچه چنین حقی، به این اندک محدود نمی‌ماند. دولت‌های سوسیالیستی اروپای شرقی نیز گرچه چندان به حقوق مدنی و سیاسی توجهی نداشت، حقوق اجتماعی را در سطحی گسترده پاس داشته و خدمات گسترده‌ای را به رایگان در اختیار شهروندان خود می‌نهاد.

در کنار حقوق یادشده، مفهوم شهروندی از نظر حیطة‌ی شمول نیز مرتباً گسترش یافت؛ به نحوی که امروزه از شش نوع شهروندی یاد می‌شود: شهروندی سیاسی، شهروندی اجتماعی، شهروندی جنسیتی، شهروندی قومی - فرهنگی، شهروندی اقتصادی و بالاخره شهروندی جهانی (نگاه‌کنید به پیران، ۱۳۸۲)

برآمدن دوران جهانی‌سازی از بالا یا از دریاچه‌ی اقتصاد که در الگوی محدود آن به نام مدل اجمال‌واشنگتنی که ادغام به ضرب زور و قلدری اقتصادهای ملی در بازار واحد جهانی و وحدت بازارها، بازتقسیم مجدد بازارها و دگرگونی نقشه‌ی ژئوپولیتیک جهان به همراه بالکانی کردن کشورهای بزرگ و کلیدی را طلب می‌کند، دوران توجه بی‌مانند به مقوله‌ی شهروندی و مفهوم همزاد آن یعنی جامعه‌ی مدنی است. پرسشی اساسی، ذهن متفکران، مصلحان اجتماعی، رهبران جنبش‌های اجتماعی و مسؤولان درآشنا و مردمی را به خود مشغول داشته است که به‌طور خلاصه چنین است: حال که اقتصادهای ملی باید در بازار جهانی واحد ادغام شوند و

مدت که حتی در میان مدت (۴۰ ساله) و حتی کمتر باقی بماند. در بسیاری از مواقع، پس از پایان مدت خدمت، داوطلب شدن مجدد نیازمند فاصله‌ی زمانی بود و داوطلبی پشت سر هم ممکن نبود. سوم آن که اجتماعی شدن فرد، چه در خانواده و چه در اجتماع، با آموزش کاملاً هدایت‌شده‌ی شهروندی، مسؤولیت و حقوق آن همراه بود و عدم توجه به مسؤولیت‌های شهروندی گاهی تنبیهی وحشتناک را به دنبال داشت؛ مثلاً وقتی کسی قانونی را پیشنهاد می‌کرد و به تصویب می‌رسید، شهروندان دیگر تا یک سال می‌توانستند به دادگاه پولیس مراجعه‌کنند و اگر ثابت می‌شد که شخص پیشنهاد دهنده، مسأله‌ای غیر از خیر عمومی پولیس را در نظر داشته یا تحت تأثیر کسی پیشنهاد داده، دچار هیجان شده، درد افراط و تفریط داشته، دنبال منفعت فردی بوده است و ده‌ها مورد دیگر، به مصادره‌ی اموال و تبعید از آن محکوم می‌شد که فوراً به اجرا در می‌آمد، لذا میانه‌روی مهمترین نکته‌ی اجتماعی شدن آن‌ها به‌شمار می‌رفت و فضیلت عمومی تلقی می‌شد و آن‌را اصل طلایی یا وسیله‌ی طلایی می‌خواندند. اصل حفاظتی بعدی، انتخاب نامحسوب‌ترین فرد بود که خیر آن را نادیده گرفته است. مردم با رأی مستقیم نامحسوب‌ترین فرد صاحب مقام را انتخاب و در واقع مشخص می‌کردند که به اصل اوستراسیزم وفادار اند، بالاخره اصل حفاظتی بعدی شورای پانصد نفره‌ی آن بود که یاور مجمع قانون‌گذاری و انجام امور اداری محسوب می‌شد و بر گردش آزاد اطلاعات و آموزش فضیلت‌های عمومی نظارت می‌کرد (برای جزییات نگاه کنید به اندیشه‌ی ایران‌شهر؛ نظریه‌ی شهرشناسی در ایران، ۱۳۸۵).

مسؤولیت‌های شهروندی، اصل مهم و انکارناپذیر است. در بسا کشور های شرقی به دلیل عدم برخورداری آن هم برای قرن ها به جهت تلقی از مردم به عنوان "عوام و رعایا" از آن خبری و اثری نبود اما پس از ظهور گرایش های جدید در حوزه های سیاسی - اجتماعی که داعیه دخالتهای مردم در سرنوشت جامعه را با خود داشت این مفهوم (حقوق شهروندی) زمینه های طرح پیداکرد ولی فاصله میان طلب حقوق شهروندی و فهم وظایف آن هم اکنون نیز به مثابه ی معضلی می تواند مطرح باشد چنانچه نامشارکتی بودن و غلبه ی خودمحوری مفرط که با فردگرایی اشتباه شده است، مهمترین گواه غفلت از وظایف شهروندی به شمار می رود . برای درک بهتر موضوع، مروری بر نظریه‌های شهروندی مفید به نظر می‌رسد. گرچه بحث شهروندی از زمان یونان باستان به ویژه از زمان ارسطو به منابع و متون راه یافته است، لیکن تدوین شهروندی به معنای جوهری آن، مدیون مساعی تی.اچ. مارشال (T. H. Marshall) در ۱۹۵۰ میلادی است. او با تأکید بر حقوق مدنی، سیاسی و اقتصادی کوشید تا فهرستی از تمامی حقوق ناشی از آن سه دسته حقوق ارائه دهد. در این راه او حقوق اجتماعی را مطرح و برجسته ساخت. در واقع اثر مارشال را می‌توان جمع‌بندی نگاه به شهروند به عنوان فرد صاحب حقوق در مقابل شهروند عضو یا اجتماع در نظر آورد. این دو نگاه، تمامی نظریه‌های شهروندی را در بر می‌گیرد. همان‌گونه که اشاره شد، در آن و سپس در رُم فرد هنگامی که به عنوان شهروند عضو کامیونیتی حقوقی، اجتماعی، سیاسی وحدت‌بخش می‌گردید، اصالت می‌یافت؛ در منابع و متون دوران باستان بیش‌تر بر شهروند در خدمت پولیس یا کامیونیتی تأکید روا می‌گردید. در قرون وسطا

نیز گروه‌بندی‌های اجتماعی در قالب انجمن‌ها، اتحادیه‌های ارادی و جمعیت‌ها اصالت داشت و فرد تنها پس از عضویت در چنین مجموعه‌های اجتماعی اهمیت پیدا می‌کرد و شهروند تلقی می‌شد. اشتباه اساسی اکثر متون و منابع مربوط به قرون وسطا در آن است که در کلیت، آن را یکدست می‌انگارند؛ حال آنکه دوره‌ی پایانی قرون وسطا، مهمترین دوران در پیدایش شهروندی ملی بود که قرن‌ها بعد رخ داد. زیرا در پایان قرون وسطا، امکان پیدایش شهرهای مستقل فراهم آمد که یا با جنگ یا در اکثر موارد با پرداخت رشوه، استقلال خود را به کف آوردند. در عین حال، در مناطقی مانند محدوده‌ی گُل و شارلمانی، اساساً انجمن یا شورای شهر از میان نرفت و ماهیت دنیوی خود را حفظ کرد و شهروندی رواج خود را تا حدود زیادی از دست نداد. در واقع، شهروندی چه در دوران باستان و چه دوران وسطا، عمل سیاسی در جامعه‌ی مدنی تلقی می‌شد و جامعه‌ی مدنی با دولت یا جامعه‌ی سیاسی یکی تلقی می‌گردید. از آنجا که بویژه در آتن، شهروندان جامعه‌ی سیاسی را شکل می‌دادند، عامل وحدت جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی و دولت محسوب می‌شدند، بر پایه‌ی همین سابقه، هنگامی که جان لاک از "حکومت مدنی"، روسو از "دولت مدنی" و کانت از (rgerliche Gesellschaltüb) یاد می‌کردند، در واقع دولت را در ذهن داشتند؛ دولتی که مفهومی فراگیر داشت و مانند پولیس یونانی، کل حیطة‌ی سیاسی را در بر می‌گرفت.

لیکن در نیمه‌ی دوم قرن هجدهم، دگرگونی نوآرانه‌ای در مفهوم جامعه‌ی مدنی رخ داد. به‌قول کریشان کومار (Krishan Kumar) معادله‌ی برابری دولت و جامعه‌ی مدنی شکسته شد. تفکر اجتماعی انگلیسی در این جدایی نقش بارز داشت. در نوشته‌های بعدی جان لاک و در آثار تام پین (Tom Paine)، آدام اسمیت و آدام فرگوسن، حیطة‌ای از جامعه در نظر آورده شد که از دولت مجزا و دارای اشکال و اصول خاص خود بود (۱۹۹۳: ۷۶) چنین نگاهی راه را برای هگل هموار کرد تا معنای مدرن جامعه‌ی مدنی را ارائه دهد و جامعه را حیطة‌ی زندگی اخلاقی تلقی کند که بین خانواده و دولت قرار دارد و بر عمل آزاد نیروهای اقتصادی و خواسته‌های فردی استوار است. در این بازتعریف، مجدداً شهروند، کنش‌گر عرصه‌ی جامعه‌ی مدنی تلقی شد، ولی به‌جای شهروند در خدمت مجموعه‌های اجتماعی، فرد صاحب حقوق، لیکن مسؤول، اصالت یافت؛ در نتیجه، دو نگاه کلی در باب شهروندی شکل گرفت؛ نگاه لیبرالی که بر حقوق شهروندی تأکید روا می‌داشت و نگاه جمهوری خواهانه که مسؤولیت‌های شهروندی را مورد تأکید قرار می‌داد (برای بحث در زمینه‌ی نظریه‌های شهروندی، نگاه کنید به شیانی، ۱۳۸۲ و شاه رکنی، ۱۳۸۱) امروز تلفیق این دو نگاه یعنی دیدن حقوق و مسؤولیت‌ها و وظایف با هم و توجه به شش نوع شهروندی به‌ویژه مسأله‌ی جنسیت و حقوق اقلیت‌های قومی و فرهنگی و مهاجران، جوهر نظریه‌های شهروندی را تشکیل می‌دهد و شهروندی را با جنبش‌های اجتماعی یک جا در نظر می‌آورد.

جامعه‌ی افغانستان برای قرن‌ها با دیالکتیک حکومت مرکزی بر پایه‌ی والی‌گری، به‌همراه استبداد و سرکوب از یک‌سو و در دوره‌هایی، عدم تمرکز، ناامنی، قتل و تجاوز و ویرانگری از سوی دیگر و در دوره‌های

دیگری تا دوران معاصر روزگار گذرانده است. نگارنده، بر پایه‌ی چنین دیالکتیکی دو رویه‌ی سیاسی و لذا انتخاب استبداد از سوی نیروهای تغییرآفرین اجتماعی برای تخریب همگرایی مدنی در سطح ملی از سوی آنها را انتخاب آگاهانه‌شان انگاشته که تا دوران معاصر اجازه‌ی عقب‌نشینی روابط خونی-تباری و ایلی و عشیره‌ای را نداده و هویت آن بر پایه‌ی روابط و هویت قومی چند پارچه تعریف می‌شده است و برای حفظ امنیت از حقوق اساسی خود در گذشته و رعیت‌بودن لیکن در امنیت‌زیستن را بر تمامی اشکال دیگر ممکن ترجیح داده است. بر پایه‌ی چنین شرایطی، ساختار اجتماعی مبتنی بر زورمداری و زورفرمانی، نهادها و سازمان‌های اجتماعی سرکوبگر، گروه‌های مرجعی که به نیابت از جامعه می‌اندیشیدند و جامعه را از اندیشیدن معاف می‌داشتند، عناصر تعیین‌کننده‌ی زندگی انسان افغانستان بودند. فوراً باید اضافه کرد که باز هم مفاهیمی چون استبداد، زورفرمانی و زورمداری، به‌عنوان نمونه‌های نظری به‌کار می‌روند و گرنه در عمل، ساختار مدیریت جامعه برای قرن‌ها با بی‌کفایتی، بی‌اعتقادی، کمی وجدان حرفه‌ای در بین عملجات حکومت و در یک کلام ناکارآمدی نیز همراه بوده و لذا از شدت و غلظت استبداد در مواقع عادی می‌کاسته است؛ البته نه در زمان دست‌به‌دست‌گشتن قدرت که هولناک بوده است. دیالکتیک ناامنی و امنیت، استبداد و هرج‌ومرج با دیالکتیک سازندگی سطحی و ویرانگری نیز همراه بوده است. نهاد مذهب به‌عنوان نهاد حایل و ظاهراً مستقل، به‌عنوان جانشین جامعه‌ی مدنی و بازتولیدکننده‌ی مفهوم کامیونیتی ایمان آوردگان عمل می‌نموده و به‌همین دلیل ماهیت دوگانه و کارکردهایی دوگانه داشته است که سبب قدرت و اهمیت آن نزد آحاد مردم می‌شده است. علاوه بر موارد بالا، سال‌ها استبداد، تأکید بر احساسات، غلبه‌ی روابط خونی، اشغال بواسطه‌ی نیروهای مهاجم بیگانه، رقابت جانکاه بین مردم بر سر منابع محدود، سرکوب و تحقیر از تولد تا مرگ، تجربه‌ی کودک‌آزاری، روان‌شناسی شخصیت جمعی دوگانه و دوشقه‌ای را نیز به ارمغان می‌آورده است که نگارنده به آن اسکیزوفرنی جمعی نام داده است. آنومی شدید اجتماعی، اسکیزوفرنی جمعی، موقعیت سرراهی، سنتز فرهنگ‌ها و خلق‌و‌خوها سبب رشد شخصیت پیچیده، نامطمئن، دیرباور، راه فرار‌گذار، غیرقطعی‌اندیش و برنامه‌ریزی‌گریز و سازمان‌شکن که تنها در نفی متحد می‌شود و می‌سازد را عمومی ساخته است. با چنین شرایطی، انسان افغانستان با تهاجم غرب روبرو می‌شود که "شیاطین جدیدی" را به "شیاطین کهن" این سرزمین پیوند می‌زند و در انبوه تناقضات زندگی ملی که بر بستری استوار بر تضاد و تناقض، خواست‌های نابرابر آورده‌شده و پیمان‌شکنی‌های مکرر روییده است، تجدد را نیز مطرح می‌سازد و سخن از مدرنیته به‌میان می‌آورد. درحالی‌که اساساً غرب به دنبال جانشین کردن سرمایه‌داری به‌جای نظام کهن نبوده، بلکه سنتزی جدید در سرزمین سنتزها را دنبال می‌کرده است. پس با کمک عوامل حکومتی که نوکری را خوب فرا گرفته بودند و تعویض ارباب و آقا هم برایشان امری دایمی بوده و فرقی نمی‌کرده و قادر بوده‌اند از پاپ، آن‌هم در چشم به‌مزدنی کاتولیک تر شوند، آن‌چه را در نظام کهن در جهت تثبیت حضور و باقی‌ماندشان مفید به‌نظر می‌رسیده است، حفظ و آنچه را مزاحم تلقی می‌شده، از هر دو مقوله، چه سنت و چه تجدد، چه گذشته‌ی

تاریخی، چه نظام سیاسی و چه روابط و ترتیبات اجتماعی به دور افکنده و سپس جا خوش کرده‌اند. به هیچ‌روی قصد آن نیست که تمامی گناه به‌گردن عنصر خارجی افتد، بلکه آنچه ورود غرب رخ داده است، بدون اغراق ده‌ها بار دیگر به اشکال متفاوت نیز در این سرزمین رخ داده است. در چنین شرایطی و با جانفشانی‌های مردمی که از این الگوی تاریخی به‌جان آمده بودند، آنهم در جامعه‌ای عمدتاً روستایی، جنبش مشروطیت شکل گرفت و قیام الهام گرفته از آموزه‌های آن (استرداد استقلال به رهبری شاه امان‌الله) نیز به‌ظاهر پیروز می‌شود، اما از نظر تاریخی مدتی کوتاهی نمی‌گذرد که همان الگوی گذشته دوباره بازتولید می‌گردد. به هر تقدیر پس از استقلال، بحث حقوق شهروندی به گونه‌ی ابتدایی، آنهم بدون عنایت به مسؤولیت‌ها و وظایف آن و بدون آموزش همگانی مطرح می‌گردد. لویه جرگه تدویر می‌شود و بحث پیرامون نظام نامه دولت (قانون اساسی) به عنوان دخالت مردم بر سرنوشت خود تلقی شده اما تا کنون مفهوم شهروندی محتوا و جایگاه مناسب خود را به دست نیاورده است. نکته‌ی پایدار، نامشارکتی باقی‌ماندن مردمان، شرکت در انتخابات، تشکیل نهادهای منتخب و سپس رهاکردن نهادها و حتی در مواردی تضعیف آن‌ها توسط خود انتخاب‌کنندگان، مجدانه پی‌گیری می‌شود. پس از یکصد سال هنوز مردم افغانستان در زمینه‌ی نمایندگی کردن، حساس‌بودن و پاسخ‌گویی در آغاز راه می‌باشد. بحث تجدد و مدرنیته نیز سرنوشتی مشابه دارد و در یکصد سال گذشته، بر پایه‌ی فروضی ثابت و پیش‌فرض‌هایی یکسان به پیش‌رفته است و آگاهی در این زمینه هرگز بر هم انباشته نمی‌شود، بلکه تمامی بحث‌ها همزمان و در عرض هم مطرح و دوباره مطرح می‌گردد.

در آینده، بدون مشارکت واقعی، غیرسازمان‌شکنانه برای خیر جمعی یعنی همان مسؤولیت‌های شهروندی، جامعه افغانستان با مشکلات عدیده‌ای روبرو خواهد شد. جامعه‌ی افغانستان جامعه‌ای با امکانات بالقوه است، باید آن را پاس داشت و در جهت باروری‌اش کوشید. حرکت به سمت عدم تمرکز آگاهانه، اداره‌ی مردمی و خردمندان، شکل‌دهی نهادهای جامعه‌ی مدنی بر پایه‌ی شرایط تاریخی این مرز و بوم، آموزش اعتدال و تبدیل آن به جزیی از اجتماعی‌شدن انسان افغانستان، ضرورت سرزمینی و تضمین‌کننده‌ی بهروزی اجتماعی درین سرزمین است.

منابع:

۱. بهار مهرداد؛ از اسطوره تا تاریخ، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۶.
۲. پیران پرویز؛ طرح شهردار مدرسه: گامی به سوی نهادی‌کردن مشارکت‌های اجتماعی، تهران، دفتر معاونت اجتماعی و فرهنگی شهرداری، ۱۳۷۳.

۳. پیران پرویز؛ برنامه‌ی جامع آگاه‌سازی همگانی: به‌سوی پایداری و شهروندمداری، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۴.
۴. پیران پرویز؛ "اداره مردمی و خردمندان شهر"، فصلنامه‌ی معماری و فرهنگ تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، شماره‌ی ۹، ۱۳۸۱.
۵. پیران پرویز؛ تحقیق بنیادین منشور شهر تهران، پایداری و شهروندمداری تهران، جلد اول، دبیرخانه‌ی منشور شهر تهران، ۱۳۸۰.
۶. پیران پرویز؛ "شهر شهروندمدار"، اطلاعات سیاسی، اقتصادی (مجموعه‌ی ۵ مقاله) شماره‌های ۱۱۹ تا ۱۳۴ - ۷۷-۱۳۷۶.
۷. پیران پرویز؛ "شهروندی و فرم شهری"، فصلنامه‌ی معماری و فرهنگ، سال دوم، شماره‌ی ۶۵، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۹.
۸. هابرماس یورگن؛ گفت‌وگوی هابرماس با پرویز پیران، فصلنامه‌ی پل فیروزه، شماره‌ی ۳، تهران دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۱.
- ۹ - فصلنامه‌ی اندیشه‌ی ایراشهر، شماره‌ی ۶ "نظریه شهرشناسی در ایران"، تهران دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۵.
۱۰. شسانی ملیحه؛ وضعیت شهروندی و موانع تحقق آن در ایران، رساله‌ی دکتری جامعه‌شناسی، تهران دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۲.
- ۱۱ - شاه رکنی نازنین؛ رساله‌ی کارشناسی ارشد، تهران دانشگاه علامه، ۱۳۸۱.
- ۱۲ - مایل هروی نجیب؛ شیخ عبدالرحمن جامی، تهران انتشارات طرح نو، ۱۳۷۷.
13. Anderson, Perry. Lineages of the Absolutist state, London NLB, 1977.
- 14 . Aristotle, Politics, III, IX.3. Press 1952
15. Tom Bottomore, Tom; The blackwell & Willaim Outwait Bottomore, Tom; "Citizenship" in Century Social Thought, London, Blackwell, 1993. Dictionary of Twentieth 16 - Tom & Society in William Outhwaite Kumar, Krishnan, "Civil Society 16 - Tom Bottomore.

روشنفکران و توسعه افغانستان

دكتور محمداکرم عظیمی^۱

مقدمه:

یکی از مباحثی که همواره ذهن بسیاری از اندیشمندان علوم اجتماعی را به خود معطوف داشته است. مسئله سابقه، پایگاه و جایگاه روشنفکری و نقش آنان در فرایند توسعه کشورها می باشد. سؤال اصلی این مقاله آنست که روشنفکران چه نقشی در فرایند توسعه کشور می توانند داشته باشند؟ برای دستیابی به پاسخ این سؤال ابتدا باید به سئوالات فرعی دیگر از قبیل اینکه روشنفکر کیست؟ ویژگی های روشنفکران چیست؟ وظایف و مسوولیت های آنان کدام است؟ آیا روشنفکران وظایف و مسوولیت های خویش را در قبال کشور و مردم خویش انجام داده اند یا نه؟ اصولا جایگاه روشنفکران افغانستان در تقسیم بندی های روشنفکری در کجا قرار دارد؟ آیا آنان مولد اندیشه و فکر اند؟ یا توزیع کننده اندیشه؟ یا مصرف کننده اندیشه های دیگران؟ توسعه چیست؟ چه تفاوت های با رشد اقتصادی و توسعه اقتصادی دارد؟ علل و عوامل توسعه نیافتگی افغانستان چیست؟ اگر توسعه نیافتگی عامل اکثریت نا بسامانی ها و معضلات افغانستان محسوب می گردد، چه نوع توسعه می تواند افغانستان را از نا بسامانی های فعلی نجات داده و به وضعیت مطلوب هدایت کند؟ در این مقاله به سئوالات فوق الذکر در حد مقدمات نگارنده پاسخ داده شده است.

۱. استاد دانشگاه و محقق

ضرورت پرداختن به موضوع روشنفکر و توسعه از آن جهت اهمیت دارد که اولاً به دلایل متعدد کشور عزیز ما یکی از توسعه نیافته ترین کشورهای جهان است. توسعه یکی از عوامل عمده نجات کشور از بحران های امنیتی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی محسوب می گردد. بدون توسعه پایدار و متوازن نمی توان به استقلال، امنیت، عدالت، محو فساد و دولت سالم و پاسخگو و قانونمند شدن نهاد های کشور دست یافت. ثانیاً تجارب بشری این موضوع را به اثبات رسانده است که روشنفکران به عنوان قشر آگاه و دردمند و دارای رسالت ملی همواره در تحولات سیاسی و اجتماعی هر کشور نقش برجسته داشته و مهمترین عاملان توسعه تلقی می گردند. به همین دلیل موضوع روشنفکران و توسعه از مقوله هایی است که بحث و بررسی زیادی را می طلبد. لازم است توجه خوانندگان عزیز را به این نکته جلب نمائیم که موضوع روشنفکران و توسعه را به دلیل ماهیت روشنفکر و توسعه می توان از ابعاد مختلف مورد بحث و بررسی قرارداد. نگارنده در حد مقدمات خویشتن موضوع را مورد بررسی قرار داده و منکر کاستی آن بویژه اینکه در یکی دو مقاله حق مطلب به هیچ عنوان ادا نمی شود، نیست. لذا دانشمندان محترم دیگر می توانند این موضوع را از زوایای گوناگون مورد مطالعه قرار دهند. امیدوارم روزی را در افغانستان شاهد باشیم که افغانستان عزیز به اثر سعی و تلاش فرزندان بویژه فرزندان روشنفکرش به توسعه پایدار، شکوفایی علمی، فرهنگی دست یافته و ملت شریف و نجیب افغانستان، از وضعیت فلاکت بار فعلی به وضعیت مطلوب برسند.

معنای لغوی واژه روشنفکر:

روشنفکر ترکیبی است از دو واژه فارسی و عربی که بخش نخست این ترکیب، صفت و فارسی است و بخش دوم آن اسم و عربی است. از نگاه دستوری، بر ساختن واژه های مرکب فارسی — عربی یا عکس آن مجاز نیست و بهتر است واژه های مرکب عربی به همان ساخت اصلی خویش به کار روند و یا ترکیب ها یکسره فارسی باشند.

در فرهنگ های فارسی، روشنفکر را اینگونه تعریف کرده اند: فرهنگ معین: آن که دارای اندیشه روشن است. کسی که در امور با نظر باز و متجددانه می بیند. فرهنگ فارسی معاصر: دارای بینش آگاهانه، منطقی و دور از خرافه و تعصب. معتقد به نقش و ارزش دانش و فرهنگ در پیشرفت جامعه و بهروزی مردم. در لغتنامه دهخدا نیز به نقل از فرهنگ فارسی معین آمده است که روشن فکر، صفت مرکب است و معنای (لغوی) آن عبارت است از: "کسی که دارای اندیشه روشن است" (دهخدا، ۱۳۴۶، ج، ۲۶: ۱۷۱).

واژه "روشنفکر" در زبان فارسی، معادل واژه Intellectuel در زبان فرانسوی، aufklarer در زبان آلمانی، enlightensia و enlightenment در زبان انگلیسی و واژه های متنور، متنور العقل، مفکر و مثقف در زبان عربی است. در ادبیات فارسی واژه "روشنفکر" کلمه ای است مرکب از دو واژه "روشن" و "فکر" که ترکیبی وصفی به حساب می آید. در این ترکیب وصفی، واژه "روشن" به عنوان وصف، و واژه "فکر" به عنوان موصوف به کارفته است.

واژه "روشنفکر" واژه‌ای وارداتی است که ریشه در زبان و فرهنگ اروپایی دارد. معروف‌ترین معادل این فرانسوی دانسته‌اند. این واژه در زبان فرانسه برگرفته از واژه "انتلکت" به معنای قوه عقلی است. این واژه واژه در زبان‌های اروپایی واژه "انتلکتوئل" است که بسیاری از محققین، ریشه اصلی روشنفکر را همین واژه قرن‌ها با توجه به ریشه لاتینی‌اش، به معنای وصفی و به عنوان صفت و به معنای "عقلی"، "عقلانی"، "فکری" و "اندیشمندانه" به کار می‌رفت، و در زبان‌های اروپایی برای بیان مواردی چون "کارفکری"، "تصمیم عقلانی" یا "نظریه‌ای اندیشمندانه" از آن استفاده می‌شد.

علاوه بر این معنای وصفی، واژه "انتلکتوئل" یک معنای اسمی نیز پیدا کرد که بر اساس این معنای اسمی به افرادی اطلاق شده است که اندیشه‌گرا یا عقل‌گرا هستند یا کسانی که موضوعات مورد علاقه یا موضوع مورد پژوهش آنها و یا اساساً نوع کار و فعالیت آنها فکری و عقلی است.

در میانه سده نوزدهم، این واژه در زبان انگلیسی تا حدودی به معنای مدرن و امروزی‌اش به کار رفت. "مفهوم مدرن و امروزی روشن فکر محصول خردورزی اجتماعی اروپایی است که عنصر تجریدی و بخردانه سنت روشن‌گری و دگرگونی‌های فکری ناشی از انقلاب‌های بورژوازی را به شکل استعاری یا نمادین در یک فرد خاص و مشخص، یعنی یک موجود اجتماعی، نمایان می‌کرد" (احمدی، ۱۳۸۴: ۲۰). این خردورزی اجتماعی اروپایی به معنای خاصی از عقل اشاره دارد. به همین جهت برخی معتقدند که اساساً واژه "انتلکت"، به معنای عقل در اصطلاح اهل دیانت و کلام و فلسفه (از افلاطون تا دکارت) نیست؛ بلکه مراد از عقل، نوعی خرد عملی مستقل بشر است که از هیچ جای دیگر مدد نمی‌گیرد و به استقلال، وضع نظامات و قوانین می‌کند.

روشنفکر صرفاً به این خرد که البته مراتبی دارد اعتماد می‌کند و روشنفکران بسته به این که صاحب چه مرتبه‌ای از این خرد باشند، مقامات مختلف دارند. بر اساس این معنای جدید، روشنفکر (انتلکتوئل) به کسی اطلاق می‌شود که:

پیرو آموزه‌های علمی و عقلانی عصر روشنگری اروپاست و بر اساس این آموزه‌ها خواهان تغییر و تحول و گذار از سنت‌های گذشته است. این واژه قرن‌ها با توجه به ریشه لاتینی‌اش، به معنای وصفی و به عنوان صفت و به معنای "عقلی"، "عقلانی"، "فکری" و "اندیشمندانه" به کار می‌رفت، و در زبان‌های اروپایی برای بیان مواردی چون "کارفکری"، "تصمیم عقلانی" یا "نظریه‌ای اندیشمندانه" از آن استفاده می‌شد (زعفران، ۱۳۸۱: ۳۰۹).

سیر تاریخی روشنفکر:

از نظر تاریخی روشنفکر معنای اصطلاحی امروزی را وامدار دو واقعه تاریخی به شرح ذیل می‌باشد:

الف. تقابل قرون وسطی با عصر روشنگری: نخستین واقعه به تقابل و چالش میان دو عصر در تاریخ اروپا و غرب مربوط می شود. تقابل عصر روشنگری با قرون وسطی. قرون وسطی به دلیل پیامد های منفی که برای بشریت بدنبال داشت به عصر تاریکی، جهل، خرافه و کهنه پرستی معروف گردید و خروج از قرون وسطی و ورود به عصر جدید توسط کسانی صورت می گیرد که حاملان تفکر، تحول و نو اندیشی بوده و آنانی که به این دوران نور، روشنایی، علم، ترقی و نوگرایی را تابانیده اند، روشنگر یا روشنفکر نام گرفته و عصر تلاش های روشنگرانه و روشنفکرانه به "عصر رنسانس یا تجدید حیات علمی یا عصر روشنگری" مسما گردید.

محمدعلی فروغی در کتاب "سیرحکمت در اروپا" تفاوت اوضاع علمی قرون وسطی و عصر روشنگری را در سه نکته مهم می داند: در قرون وسطی اشتغال به امور علمی در انحصار طلاب علوم دینی بوده و با هدف "میل به ایمان و تعیین و اثبات حقیقت اصول دین و سازگار ساختن آنها با احکام عقل و رفع شبهات و مشکلات و یافتن راه تاویلات بود" (فروغی، ۱۳۶۶: ۱۰۴). در حالی که در عصر روشنگری، پرداختن به امور علمی از انحصار طلاب علوم دینی خارج شده و هدف از آموختن علم نه اثبات حقیقت دینی از پیش تعیین شده بلکه خود حقیقت بود. علم در عصر روشنگری عبارت بود از تحقیق مستقل جدید برای آزمون گفته های پیشینیان و کشف معلومات جدید. در عصر جدید به تمامی بنیاد های فکری گذشته به دیده شک و تردید نگریسته می شود و باورهای گذشته با علامت سؤال بزرگی مواجه می گردد. از جمله اموری که با این علامت سؤال و نقد بنیادین رو به رو می شوند، مذهب، قدرت و باورهای ماوراء طبیعت گرایانه است. تقابل آشکار عصر روشنگری با عصر تاریکی تضادهایی را بر می انگیزد که تا امروز نیز تداوم یافته است. در عصر روشنگری به نام توسعه و آزادی بنیاد های مذهب و قدرت قرون وسطی به چالش کشیده می شود و باور های آن جهانی جای خود را به رویکرد های این جهانی در علم و عقیده و انسان محوری می دهد. در نتیجه چنین بینشی، "اومانیزم و راسیونالیسم یا اصالت انسان و خرد به دو ویژگی عمده روشنفکران نخستین تبدیل می گردد" (آشوری، ۱۳۷۸: ۱۷۹).

روشنفکران به تدریج یک منظومه جدید فکری، اجتماعی و سیاسی را طراحی می کنند که بر بنیاد هایی نظیر اومانیزم، راسیونالیسم و سکولاریسم استوار بوده و بر مفاهیمی نظیر آزادی، برابری، نورساز، رشد، ترقی، توسعه، ناسیونالیسم و ... پای می فشرد. مجموعه این بنیادها و باورها به مکتب جدیدی حیات می بخشد که نام و عنوان لیبرالیسم می گیرد. علاوه بر روشنفکران که رهبران فکری لیبرالیسم در این دوران محسوب می شدند، "این مکتب دارای کارگزاران اجتماعی هم بود که از آنان با عنوان "بورژوازی" یاد می شود" (بشیری، ۱۳۷۶: ۲۴).

ائتلاف و همکاری عملی روشنفکران و بورژوازی یک سلسله تحولات اجتماعی و سیاسی را باعث گردید که انقلاب کبیر فرانسه از جمله آنها و از برجسته ترین آنهاست. در نتیجه انقلاب فرانسه به نمادی از پیروزی

مشترک روشنفکران و بورژوازی تبدیل می گردد که در آن یک گروه اجتماعی (بورژوازی) کارگزار و عامل تحقق بخشی تفکرات نوین و مدرن روشنفکران می گردد.

در نتیجه می توان گفت که روشنفکران در عصر روشنگری در پاسخ به یک ضرورت و نیاز پدید آمدند. به عبارت دیگر، یک واقعیت اجتماعی مشخص وجود آنها را ایجاب کرده و می طلبد و آن واقعیت عبارت است از مساله "عقب ماندگی اروپا" که در دوران قرون وسطی پیش آمده بود. یعنی اینکه روشنفکران در پاسخ به مساله عقب ماندگی تولد یافته و شکل می گیرند. این امر بعدها نیز به یکی از ویژگی های روشنفکران در سراسر جهان خصوصا در جهان سوم تبدیل می گردد.

ب. ماجرای کاپیتان دریفوس فرانسوی: دومین واقعه تاریخی که در شکل گیری مفهوم روشنفکر به معنای امروزی آن تاثیر گذار بوده است، ماجرای بوده که در فرانسه برای آقای دریفوس شهروند یهودی تبار فرانسه رخ میدهد. ماجرا از این قرار بوده است که دولت فرانسه یکی از صاحب منصبان ارتش این کشور به نام دریفوس را به جرم جاسوسی برای آلمانها، دستگیر، محاکمه، اخراج و تبعید می کند. روشنفکران به رهبری یکی از نویسندگان معروف فرانسه به نام امیل زولا، و به نام عدالت و دفاع از حقوق مظلوم، جریانی را علیه تصمیم دولت به راه می اندازند که در نهایت به عقب نشینی دولت، بخشوده شدن دریفوس و بازگشت او به ارتش می انجامد. در این ماجرا مقاله یا نامه امیل زولا به رئیس جمهور وقت فرانسه آقای فلیکس فور با عنوان "من متهم می کنم" موجی پدید می آورد که باعث تقویت فوق العاده جبهه دفاع از دریفوس متشکل از سوسیالیست ها به رهبری ژان ژورس یهودی تبار، رادیکال ها، فراماسون ها و روشنفکران در مقابل جبهه دفاع از ارتش و منافع و مصالح ملی فرانسه شامل ناسیونالیست ها، سلطنت طلبان، روحانیون مسیحی و ضد یهودیان می گردد.

نحوه عمل و خصوصا پیروزی روشنفکران در ماجرای دریفوس خصوصیات و ویژگی های جدیدی به مفهوم روشنفکری و روشنفکران می افزاید. افق های جدیدی فراروی روشنفکران گشوده می شود. و قلمروهای جدید نسبتا وسیع تری به عنوان حوزه عمل آنان شناخته شده و تعریف می شود. بعد از موفقیت در ماجرای دریفوس روشنفکران نه تنها در مسایل داخلی جامعه خود، بلکه در مسایل بین المللی نیز به نام اصول انسانی، حقوق بشر و آرمان ها و سنت های روشنفکری موضع گیری کرده و فعالانه وارد عمل می شوند. دیگر آشکارا صرف اشتغال به کار فکری برای روشنفکر بودن کافی نیست، بلکه باید توأم با کار فکری، دغدغه فکری، اجتماعی و سیاسی نیز داشت. روشنفکر بودن یا تعلق داشتن به گروه روشنفکران مسوولیت آور می شود.

در طول قرن ۲۰ روشنفکران اروپا خصوصا روشنفکران فرانسه بارها و بارها در چارچوب سنت بر جای مانده از ماجرای دریفوس عمل کرده و شاهد موفقیت ها و گاه ناکامی فراوانی می گردند. امروزه نیز روشنفکران عملا دارای یک هویت مشترک بین المللی و جهانی شده اند. آنان صرف نظر از ملیت و سرزمین شان در برخی موضوعات بین المللی دارای مواضع مشترک و یکسانی هستند که می توان از آن به عنوان موضع

روشنفکری یاد کرد. البته این هماهنگی موضع گاه در خصوص برخی از موضوعات داخلی بعضی از جوامع نیز مصداق می باشد. موضع مشترک روشنفکران در حمایت از فلسطین یا مخالفت با جنگ امریکا علیه عراق از مصادیق مورد نخست و اتخاذ موضع مشابه علیه نقض حقوق بشر و برای دفاع از زندانیان سیاسی در این جا یا آن جامعه از مصادیق مورد دوم می باشد.

در نتیجه واقعه دریفوس و تاثیرات تکامل یافته آن بر جریان روشنفکری، امروزه روشنفکر به تحصیلکردگانی در هر جامعه گفته می شود که با دغدغه های انسانی، اجتماعی و سیاسی اقدام به موضع گیری در مباحث و مسایل حساس و مهم جامعه خود و جامعه جهانی می نمایند. روشنفکر نسبت به مسایلی که در جامعه خود و جامعه جهانی می گذرد حساسیت به خرج داده، مسوولیت احساس کرده و تعهد به خرج می دهد. به عبارت دیگر، روشنفکر متعهد است. یعنی صرف وجود برخی از خصوصیات روشنفکری برای نامیدن یک فرد به عنوان روشنفکر کافی نیست، آنان می توانند به عنوان شرط کافی محسوب شوند ولی شرط لازم نیستند، "احساس تعهد و مسوولیت شرط لازم روشنفکری است، تعهد و مسوولیت در امور جاری جامعه بشری اعم از جامعه خود و جامعه جهانی" (خرمشاد، ۱۳۸۲: ۱۱۲).

جایگاه روشنفکر از نظر دانشمندان بزرگ و مشاهیر جهان:

افلاطون: روشنفکر را وجدان خرده گیر جامعه دانسته، و رورتی در کتاب "پیوستگی و عینیت" (۱۹۸۵ نیویورک) می نویسد: "روشنفکران چشمان بیگانه ای هستند که دنبال حقیقت مرز میان دانش و عقیده را ترسیم می کنند، رورتی، ۱۹۸۵: ۳۸)، ماکس وبر روشنفکران را گروهی می داند که بدلیل دسترسی به دستاوردهای خاصی که ارزش های فرهنگی تلقی می شود غاصبان رهبری جامعه فرهنگی می باشند. کارل مانهایم روشنفکران را قشری "بی طبقه" و "ناوابسته" می نامد که ادعای سرپرستی فرهنگی را دارند. نوام چامسکی معتقد است: "روشنفکری حرفه ایست که در آن شخص با به کار بردن نیروی خرد خویش موضوعاتی را پیش می کشد که بشریت به آنها نیازمند است. برخی این قدرت و توانایی لازم را دارند که بتوانند در اذهان عمومی جایگاه خویش را بیابند، به صرف این دلیل نمی توان آنان را روشنفکرتر از مثلاً راننده تاکسی دانست که چه بسا در ذهن خویش، شخصا به همان موضوعات با عمق فکری و دقت نظر بیشتری می اندیشد. آنچه یک روشنفکر را روشنفکر میکند نه به تنهایی روشنفکریش، بل مناسبات قدرت است". میخائیل گورباچف نیز معتقد است که: "در هر کشور، سیاست نیازمند آنست که روشنفکران همراهیش کنند، روشنفکرانی که در مرکز توجه و تفکراتشان انسان را قرار می دهند و اندیشیدن به هرآنچه جز مصائب بشریست را خالی از اخلاق میدانند". مرحوم جلال آل احمد روشنفکر را کسی میدانند که:

فارغ از تعبد و تعصب و دور از فرمانبرداری، اغلب نوعی کار فکری می کند و نه کار بدنی و حاصل کارش را که در اختیار جماعت می گذارد کمتر به قصد نفع مادی است. یعنی حاصل کارش بیش

از اینکه جلب نفع مادی و شخصی باشد حل مشکلی اجتماعی است (آل احمد، ۱۳۵۷: ۳۱).

دکتر علی شریعتی جامعه شناس معروف ایرانی نیز "تعهد اجتماعی" برای یک روشنفکر را یک واقعیت انکار ناپذیر تلقی نموده و جزء لاینفک زندگی او می داند. آناتول فرانس در تعریف روشنفکر می گوید: "روشنفکران گروهی از فرهیختگان جامعه اند که بی آنکه تکلیفی سیاسی به آنها واگذار شده باشد، در اموری دخالت می کنند و نسبت به آنها واکنش نشان می دهند که به منافع و مصالح عمومی جامعه بستگی دارد". ادوارد سعید، روشنفکر را نماینده آگاهی مردم می داند. در نظر وی، "علت وجودی روشنفکر بازی کردن نقش نماینده همه مردم و کسانی است که در فرایند عادی، یا فراموش گشته یا به زیر قالیچه رانده شده اند" (سعید، ۱۳۸۲: ۱۲). در نظر ماکس وبر روشنفکران، «به علت ویژگی خاص خود دسترسی خاصی به دست آوردهای معین دارند که ارزش‌های فرهنگی تلقی می شود، بنابراین رهبری یک جامعه فرهنگی را عهده دار می شوند.

ادوار شیلز معتقد است که "ه روشنفکران به ارزش‌های نمایی می پردازند و در جهانی بی قیدتر زندگی می کنند. الوین گولدنر، روشنفکران را جماعتی گفتاری تلقی می کند که گفتمانی انتقادی را رواج می دهند" (بروجردی، ۱۳۷۷: ۴۰).

بالاخره در ویکی پدیای آلمانی، در تعریف روشنفکر چنین آمده است: "فردی که در یکی از رشته های علمی و یا هنری یا ادبیات فعالیت داشته و در کنار آن رویدادهای سیاسی و اجتماعی را مورد تفکر و تحلیل و انتقاد قرار دهد تا بر روند شکل گیری و پیشرفت آنها تاثیر بگذارد. بدین جهت کار روشنفکران می تواند در تقابل با قدرت و صاحبان قدرت سیاسی قرار گیرد".

تعریف روشنفکر: از روشنفکری تعریف دقیقی که مورد قبول همه محققین باشد، نمی توان ارائه کرد، بلکه با توجه به جهانیابی ها و رویکرد های مختلف تعاریف متعددی تاکنون ارائه شده است. به همین دلیل نیازمند طبقه بندی تعاریف روشنفکر به شرح ذیل می باشیم:

الف. در یک دیدگاه کلی تعریف های روشنفکری به چهار دسته اصلی قابل طبقه بندی اند:

۱. در دسته اول به طور کلی روشنفکران گروه هایی هستند که به دنبال تقریر حقیقت و حفظ ارزشهای تغییر ناپذیرند در زمینه حقیقت، زیبایی و عدالت نقش مؤثری دارند. (تعاریف هنجاری و اخلاقی).
۲. در دسته دوم روشنفکران گروه هایی هستند که بنیان گذار ایدئولوژی ها و نقادان وضع موجود به شمار می آیند (تعاریف ایدئولوژیک و جهانشمول).
۳. در دسته سوم روشنفکران به عنوان یک قشر اجتماعی در توسعه و پیشبرد فرهنگ مؤثرند (تعاریف اندیشه ای و فرهنگی).

۴. در دسته چهارم روشنفکران گروهی اند که در کنار توده ها قرار گرفته اند، که در واقع به معنای زوال مفهوم

روشنفکری عام است و این مفهوم به شکل بومی و محلی در آمده است. (تغییر مفهوم روشنفکر جهانشمول به روشنفکر ویژه).

ب. ریمون آرون فیلسوف و جامعه شناس معروف فرانسوی معتقد است برای پرهیز از شکل تعریف سه دسته روشنفکران باید آنان را به تقسیم بندی کرد:

۱. گروه اصلی روشنفکران تولید کننده فکر و اندیشه هستند و این اندیشه ممکن است فلسفی، سیاسی یا اجتماعی و فرهنگی باشد.

۲. دسته دوم از روشنفکران توزیع کننده اندیشه هستند مثل نویسندگان و پژوهشگران.

۳. دسته سوم از روشنفکران مصرف کنندگان اندیشه هستند نه از خود خلاقیتی دارند و نه توزیع کننده هستند بلکه در مراحل اولیه ورود به حوزه اندیشه قرار دارند. بدین ترتیب روشنفکران در معنی حداکثری شامل تولید کنندگان، معنای حداقلی آن شامل مصرف کنندگان می شوند و خارج از این سه شامل توده مردم (عوام الناس) قرار دارند.

ریمون آرون خاستگاه گروه اول را کشورهای غربی و خاستگاه گروه سوم را جهان سوم معرفی می کند. ج - آقای دکتر حسین بشیریه نیز شبیه رومن آرون، تعاریف مربوط به "روشنفکر" را به سه دسته عمده تقسیم به شرح ذیل می کند:

۱. در دسته اول به طور کلی، روشنفکران کسانی هستند که در خلق و حفظ ارزشهای غایی و تغییر ناپذیر در زمینه حقیقت، زیبایی و عدالت نقش دارند.

۲. در دسته دوم از تعاریف، روشنفکران مبلغان عقاید، بنیانگذاران ایدئولوژیها و نقاد وضع موجود به شمار می آیند.

۳. در تعاریف دسته سوم از نظر جامعه شناختی، روشنفکران به عنوان قشر اجتماعی تلقی می شوند که در توسعه و پیشبرد فرهنگ جامعه نقش دارند (بشیریه، ۱۳۷۷: ۱۰۶).

د. آقای دکتر محسن کدیور نیز معتقد است که در تعریف روشنفکر می توان به سه مؤلفه اشاره کرد: اگر این سه مؤلفه در فردی وجود داشته باشد می توان او را روشنفکر دانست. مؤلفه اول خردگرایی است. روشنفکر به تعقل اهتمام جدی دارد و محور کارهای او را تعقل تشکیل می دهد. مؤلفه دوم آزادی است. اعتراضهایی که از سوی روشنفکر در مقابل قیود آزادی ابراز می شود بر همین اساس است. مؤلفه سوم این است که روشنفکران عموماً افرادی اصلاح طلب هستند و می توان این اصلاح گری را تا حد یک انقلاب پیش برد.

ویژگی های روشنفکران: به طور کلی مهمترین ویژگیهای روشنفکران با توجه به تعاریف و صفاتی که برای روشنفکر برشمرده می توان چنین فهرست کرد: خلق اندیشه های نو، فراتر رفتن از سنتها و چارچوب های رایج اندیشه، علاقه به مصلحت عمومی، انجام کارفکری مستمر به عنوان حرفه اصلی، نقد وضع موجود سیاسی - اجتماعی، عدم وابستگی به علایق طبقاتی خاص، پرداختن به مشربها و ایدئولوژیهای سیاسی، عرضه شیوه های

زندگی جدید، تعقل و

تفکر در امور جامعه، سیاست، فرهنگ، آگاهی از منازعات و کشمکشها در جامعه بر سر قدرت سیاسی، خلق و انتقال فرهنگ، خلق نظریه‌های اجتماعی، ارتباط با بعد ذهنی حیات اجتماعی در مقابل بعد عینی و تولیدی آن، عرضه سمبلیک منافع اجتماعی طبقات حاکم و غیر حاکم، پشت کردن به سنتهای عامیانه، هدایت جامعه بسوی خواستها، علایق و آرمانهای راستین در مقابل علایق روز مره و گذرا، نارضایی از هر وضع موجود، شناخت مشکلات و تعارضات اصلی جامعه و ارائه راه حل و پیش‌بینی مسیر آینده، باز اندیشی و نو اندیشی، علاقه به مسایل انتزاعی و کلی، دردشناسی اجتماعی در مقابل "دانشمندی" به مفهوم سنتی و بدبینی و بی‌اعتمادی نسبت به صاحبان قدرت.

با توجه به تعاریف و ویژگی‌های که برای روشنفکر برشمردیم، نقطه اشتراک تمام تعاریف و ویژگی‌های متعدد این است که: روشنفکر به کسی گفته می‌شود که دارای توان فکری و علمی در حد عالی بوده و خواهان نوگرایی، ایجاد تحول در جامعه، پیشرفت کشور و خدمت به ملت، فرهنگ و کشور خویش می‌باشد و در این راه از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کنند. و عام‌ترین ویژگی‌هایش را خرد گرایی یا عقل باوری، پرسشگری، نقادی، آزاد اندیشی و آزادخواهی، آینده‌نگری، اصلاح طلبی و روشنگری می‌باشد.

با توجه به مباحث مطرح شده اکنون سئوالاتی دیگری نیز قابل طرح می‌باشد که باید به آنها پاسخ داده شود. سئوالاتی از قبیل اینکه با توجه به تعاریف روشنفکر، ویژگی‌های آنان، وظایف روشنفکران در قبال جامعه چیست؟ عمده‌ترین ویژگی‌ها و مسوولیت‌های روشنفکران را می‌توان در محورهای ذیل ملاحظه نمود:

۱. خود شناسی: نخستین وظیفه روشنفکر آنست خودش را بشناسد. تا کسی خودش را نشناسد، نمی‌تواند جامعه را بشناسد و نمی‌تواند به رسالت روشنفکری خویش عمل کند. روشنفکر باید بداند دارای چه خصوصیتی است و در چه شرایط اجتماعی و تاریخی پدید آمده است و ریشه این خصوصیتی که در آن پدید آمده است کجاست؟

۲. شناخت و آگاهی: شناخت و آگاهی از مبانی روشنفکریت، نه تنها شناخت و آگاهی در حوزه علوم بخصوص علوم اجتماعی، بلکه شناخت از ساختارهای سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی شناخت و آگاهی از داشته‌ها و امکانات مادی و معنوی آن. شناخت از قوانین، سنت‌ها و ظایفه‌های حاکم بر آن جامعه؛ شناخت از بافت اجتماعی و روان جامعه، شناخت از مردم، مشکلات و آرزو‌ها شان. علاوه بر موارد فوق، روشنفکر کسی است که "نسبت به وضع انسانی خودش در زمان و مکان تاریخی و اجتماعی ای که در آن است خود آگاهی دارد و این خود آگاهی جبرا و ضرورتا به او احساس یک مسوولیت بخشیده است" (شریعتی، همان: ۲۵۵).

۳. رسالت روشنفکر آگاهی بخشی به جامعه است: یکی از رسالت های روشنفکر آگاهی دادن به متن جامعه است. اگر روشنفکر بتواند آگاهی های لازم را به متن جامعه بدهد جامعه را متحول نموده و زمینه را برای ایجاد نظام دموکراتیک فراهم می نماید. چون بدون آگاهی هیچ تحولی ممکن نیست در صورتی که روشنفکر به این وظیفه اش به خوبی عمل کند به قول دکتر علی شریعتی "ز متن جامعه قهرمانانی برخوانند خواست که لیاقت رهبری کردن خود روشنفکر را هم دارند. و تا وقتی که از متن مردم قهرمان نمیزاید؛ روشنفکر وجود دارد" (همان: ۴۴۹).

۴. روشنفکر دنبال حقیقت است: روشنفکر کسی است که با عقل و علم حقیقت را میجوید و از حقیقت برای تکریم انسان و توسعه زندگی او در همه جوانب مادی و معنوی استفاده میکند. عقلی که روشنفکر از آن استفاده میکند و ماموریتش کشف حقیقت و تامین منافع همه بشریت امروز و آینده است، مستقل و آزاد و منطقی است. در سیاست کار روشنفکر نقد قدرت است بدون علم روشنفکری وجود ندارد.

۵. روشنفکر نقاد است: نقاد بودن، یکی از ویژگی های بارز روشن فکر است؛ مفهوم نقد یعنی جدا کردن سره از ناسره است و لزوماً به معنی تخریب، نفی و انقطاع تاریخ و فرهنگ نیست، بلکه ساختار شکنی اندیشه های مندرس و ایستایی است که ممکن است به پویایی میراث فرهنگی بینجامد. تفکر نقادانه متکی و مبتنی بر تحلیل بنیادی و اساسی هر پدیده است. به عبارت دیگر بازشناسی، بازنگری و بازسازی میراث فرهنگی هنر تفکر انتقادی است. روشنفکر نقاد در مراجعه با اندیشه رقیبان دارای مبانی مشخص بوده و از پایگاه فکری معین به داوری می پردازد. نو آوری و نو اندیشی از لوازم تفکر انتقادی روشنفکر است. سرانجام طراحی و مهندسی یک اندیشه کارآمد است که به ساختاری نو ختم خواهد شد. در مجموع همانطور که تفکر نقادانه به دور از افراط و تفریط و پریشان گوئی است، نو آوری و نو اندیشی نیز به دور از طرد و ترک سنت و میراث فرهنگی است.

در مورد ضرورت تفکر نقادی روشنفکر باید گفت که اولاً، جامعه بشری در تحول دائمی بوده و در بهترین وضع، این تحول رو به تکامل دارد. ثانیاً، روشن فکر پیشرو و پیشاهنگ است. ثالثاً، او دارای آگاهی است. رابعاً روشن فکر چشم بینی جامعه خود است و باید افق های دوردست را ببیند و برای جامعه اش وضع مطلوب را ترسیم کند. لازمه چنین چیزی نقاد بودن نسبت به وضع موجود می باشد. بنابراین، یکی از وظیفه روشن فکر این است که همواره چشم اندازهایی بهتر از وضع موجود عرضه کند و راه دست یابی به آن را نیز ارائه دهد. نتیجه چنین چیزی نقاد بودن نسبت به وضع موجود است. لازم به تذکر است که نقد قدرت جز الزامات روشنفکری نبوده و نیست در همین رابطه باید نکاتی را مدنظر قرار داد:

اولاً نقد روشنفکر از دولتها لزوماً تقابل و دشمنی نیست، مگر اینکه او متوجه شود که اقدامات دولت در تقابل با خواست ها یا باورها یا نیازهای اجتماعی و سیاسی او قرار گرفته اند. برای نمونه او خواهان انتخابات آزاد باشد و دولت آن را به صورت آزادانه برگزار نکند. یا اقتصاد دولتی را سد و مانع رشد اقتصادی بداند و در

نتیجه با آن مخالف باشد و متوجه شود که دولت نقش بزرگی در اقتصاد به عهده گرفته است، یا مواردی از این قبیل. اگر متوجه شود که خواست های بیان شده و به اصطلاح رسمی طبقه یا لایه یا گروهی (خواه خودش به آن تعلق داشته باشد یا نه) در تقابل با نظریات او است از آن خواست ها انتقاد می کند، یا حتی علیه آنها مبارزه می کند.

ثانیا این تصور غلط در بین برخی از محافل روشنفکری رایج گردیده است که روشنفکری که مخالفت آشکاری با دولت نداشته باشد، در نزد عموم، جایگاه یک روشنفکر را نخواهد داشت. این برداشت خاص از مفهوم روشنفکری تا حدی زیادی تحت تاثیر تمایلات چپگرایانه و ادبیات آنان شکل گرفته است. بر اساس این برداشت باید همواره از مردم تعریف و تمجید کرد و در نتیجه تمام بدی ها را در دولت دیده و تمام خوبی ها را در ملت مشاهده می کنند. در حالی که مردم خود متشکل از طبقات گوناگون هستند و لاقبل بخشی از آنها از نظر فرهنگی واقعاً توسعه نیافته هستند. طوری از مردم صحبت می شود که گویا مردم همواره مقدس و غیرقابل نقد می باشند. مردمی که روشنفکران از آن صحبت می کنند، معلوم نیست کجا ظهور و بروز دارند. وقتی صحبت از مردم می شود گویا مردم کوچه و خیابان مطرح نیست بلکه، یک مردم انتزاعی عاری از عیب و ایراد مطرح می باشد.

اینکه روشنفکر حتماً باید همواره منتقد دولت و مداح مردم باشد، بیشتر تحت تاثیر ادبیات چپ شکل گرفته است و با واقعیت های عینی همخوانی ندارد.

اینجا باید به نکته مهمی توجه کرد. میان دولت مستقر و ملت روابط زیادی وجود دارد. دولت مشروعیت خود را از مردم می گیرد. اگر به شکلی (ولو ناقص) منتخب آنها باشد، یا مردم در برابر آن همواره سکوت اختیار کنند (حتی اگر این سکوت قهری و جبری باشد) باز مسوول اقدامات دولت هستند. البته دولت هایی هم وجود دارند که صرفاً به زور اسلحه و سرکوب بر مردم حکومت می کنند (مانند رژیم های کودتایی و...) اما به طور معمول رابطه ارگانیکی میان فرهنگ و شیوه تعمق جمعی و فعالیت و زندگی اجتماعی با شیوه های حکومتی در یک جامعه یافتنی است. نتیجه این حرف روشن است؛ کسی که با اقدامات دولت مخالف باشد منطقاً باید اگر نه به طور کامل دست کم از جنبه هایی فرهنگ و شیوه زندگی مردم (مناسبات اجتماعی) را نیز مورد انتقاد قرار دهد. دولت را شر مطلق دانستن و مردم را بی گناهی انگاشتن که مسوول هیچ یک از اقدامات دولت نیستند، نادرست است. لذا باید گفت که کار روشنفکر نقد «اجتماع» به معنای اعم کلمه است. اجتماع اعم از دولت و ملت است. روشنفکر در شرایطی باید اشتباهات دولت را تذکر دهد و آن را به نقد بکشد و از سویی دیگر متناسب با مقتضیات، برای پیشرفت اجتماعی باید شیوه های نقد همه جانبه مردم و جامعه را بیاموزد و آن را اشاعه دهد.

۶. روشنفکر نوگراست: اگر روشنفکر را فردی بدانیم که دارای معرفتی عصری بوده و به معرفت فرازمانی رسیده است. باید گفت منظور از معرفت عصری، معرفتی است که با داده ها، فرضیات و نظریات روز و جدید

هماهنگ باشد. به بیان دیگر، معرفت عصری معرفتی متغییر است؛ و منظور از معرفت فرازمانی معرفتی است که تحولات و تغییرات متأثر از گذشت زمان در آن تأثیر نمی‌گذارد. براساس تعریف فوق می‌توان گفت که برای روشنفکر واقعی، هیچگاه اتوریته‌های ذهنی دایمی وجود ندارد؛ یعنی هرگز از موضع یقین صحبت نمی‌کند. نه اینکه یقینی نداشته باشد؛ بلکه بدین معنی که همیشه آماده هرگونه تحوّل در اندیشه است. تعریف روشنفکری هم در حال تحول بوده و هست. امروزه حسن و قبح عقلی پایه حرکت روشنگرانه و روشنفکرانه است. روشنفکران همیشه در دوران سنت حرف تازه‌ای برای گفتن داشته‌اند که ابتدا با مقاومت سنت روبه‌رو شده ولی رفته‌رفته جای خود را باز کرده‌اند. وجه غالب روشنفکری، روشنگری است. روشنفکر، فکری باز و روشن دارد و هر وقت امکان بحث پیش می‌آید، آرای خود را عرضه می‌کند؛ ولی آن‌چنان انگیزه‌ای برای اشاعه معرفت‌شناسی جدید ندارد، یا اگر دارد، نمی‌خواهد هزینه گزافی بابت آن پردازد. این روشنگران هستند که واجد این انگیزه هستند. روشنفکری و روشنگری همواره دو وجه دارد: یکی آشنا کردن مردم با حقوقشان و دیگری راه وصول به این حقوق. در واقع روشنفکر برای اداره جامعه تئوری خلق می‌کند که ممکن است این تئوری از ذات جامعه نشأت بگیرد؛ چراکه تئوری باید با ساختار سیاسی، اجتماعی و اقتصادی سازگار باشد؛ در غیر این صورت، جواب دلخواه را نمی‌دهد. پس یکی از خصایل اساسی روشنفکر نو شدن و همیشه همگام و همقطار بودن با کاروان شتابنده تکامل است. لزوماً روشنفکر در پی شکستن آن سنت‌ها، ساختارهایی است که در مقابل خرد و تجدد، پیشرفت و ترقی، سازندگی و نو شدن، سنگر گرفته‌اند.

۷- **الترناتیف ساز و اندیشه معطوف به عمل دارد:** گفتیم روشنفکر الترناتیف ساز است یعنی چیزی را نقد و نفی میکند که چیزهای دیگر جایش را بگیرد. ناگفته پیداست که از ویژه گی های روشنفکر اندیشه معطوف به عمل است، هیچ روشنفکری نیست که اندیشه اش معطوف به تغییر اجتماعی نباشد. یعنی احساس تعهد می‌کنند. مانند یک آکادمیسین بی طرف نیستند. می‌خواهند عملاً کاری بکنند. ناگفته پیداست که از ویژه گی های روشنفکر اندیشه معطوف به عمل است، هیچ روشنفکری نیست که اندیشه اش معطوف به تغییر اجتماعی نباشد. یعنی همواره نسبت به تنوع، تغییر و نو آوری در جامعه خویش احساس مسوولیت می‌کند.

۸- **روشنفکر اهل دیالوگ با دیگران است:** منظور از دیالوگ آنست گفتگوی «دو نفر با هم با هدف شناختن همدیگر است و هدف صرفاً شناخت همدیگر است نه قصد توافق یا غلبه بر دیگری. از سوی دیگر، شرط گفت‌وگوی موفق، دوری گزیدن ازهرنوع جزمیت به خصوص جزمیت دینی عنوان شده است. در این میان، جای این سؤال باقی است که اگر هدف از دیالوگ تنها معرفی خود است، چرا طرفین نباید نسبت به عقاید خود جزم و باور یقینی داشته باشند؟ چه مانعی دارد که طرفین در عین پافشاری و جزمیت نسبت به باورهای خویش، به معرفی خود پردازند تا اگر تصویر ناصوابی از خود در ذهن مخاطب دارند، بدین وسیله آن را اصلاح کنند و اصولاً باید پرسید اگر تفکر انسان در بستری از شک قرار گرفته باشد، آیا معرفی خود و عقاید

خویش چه فایده‌ای را در برخواهد داشت؟ تا اینجا با مفهوم روشنفکر، ویژگی‌ها، وظایف و مسوولیت‌های روشنفکران آشنا شدیم در این جا لازم است به نقش روشنفکران در توسعه کشور بپردازیم.

نقش روشنفکران در توسعه کشور:

از گفته‌های منسوب به "سقراط" است که دشوارترین کار در هر علم تعریف آن است. چون مفهوم توسعه یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم جامعه‌شناسی توسعه است. به همین دلیل از معنای لغوی واژه توسعه تعبیر و تعاریف متعددی به شرح ذیل صورت گرفته است.

توسعه Development در لغت به معنای گشاد کردن و فراخ کردن است برخی از دانشمندان معتقدند که از لحاظ لغوی واژه توسعه (De-velop) به معنی خروج از لفاف (envelope) است. اما عده‌ای دیگر از اندیشمندان معتقدند که "توسعه، لغت یا مفهوم جدیدی نیست. توسعه تعریف جدیدی از تکامل بشری است" (سریع القلم، ۱۳۷۱: ۲۷). عده‌ای دیگر معتقدند معنی تحت‌اللفظی دیگر واژه توسعه عبارت است از تغییر، حرکت بالنده، گذار از کیفیت‌های نازل به عالی، ارتقا از کیفیت‌های ساده، به برونج. اگر توسعه معادل واژه Development در زبان انگلیسی باشد «فرهنگ هزاره» معانی متعددی از آن ارائه می‌دهد از جمله: رشد، پرورش، رویش، پیشرفت، عمران، آبادانی، تحول، پیش آمد، رخ داد و

در افغانستان از واژه Development به مفهوم انکشاف و در ایران به مفهوم توسعه تعبیر شده است که باید گفت با بررسی‌های انجام شده مشخص گردید که واژه "توسعه" دقیق‌تر از "انکشاف" مفهوم پیشرفت و آبادانی را می‌رساند. زیرا فرهنگ‌های فارسی "انکشاف" را برهنه شدن، آشکار شدن و پدیدار شدن دانسته‌اند. در حالی که همان فرهنگ‌ها "توسعه" را به معنی فراخی و گشادگی معنی کرده‌اند. لذا به دلیلی که عرض شد ما در این مقاله از مفهوم توسعه به جای انکشاف استفاده خواهیم کرد.

توسعه عبارتست از ارتقاء کیفیت زندگی بشر (Quality of Life) به عبارت دیگر توسعه عبارتست از: "افزایش ظرفیت نظام و متعاقب آن تحول و دگرگونی همه جانبه در ساختارهای اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی برای پاسخگویی نسبت به نیازهای فزاینده جامعه". به بیان رساتر توسعه عبارتست از: "ارتقای مستمر یک جامعه به سوی زندگی بهتر و انسانی‌تر" اینکه واژه "بهرتر" کدام است؟ چه عواملی باعث زندگی بهتر می‌گردد؟ سئوالی همیشگی بشر بوده و قدمت آن به تاریخ بشر بر می‌گردد. ارزش‌های یک زندگی بهتر عبارتند از: "توانایی تامین حداقل معاش، داشتن عزت نفس، و داشتن آزادی انتخاب" در این جا ذکر چند نکته ضروری به نظر میرسد نکته اول آنکه توسعه لزوماً به معنای افزایش تولید ناخالص ملی نیست. در واقع توسعه مترادف با رشد اقتصادی نیز نیست. بلکه رشد اقتصادی یکی از جنبه‌های توسعه است. زیرا رشد اقتصادی به افزایش کمی و مداوم در تولید و یا درآمد سرانه کشور از طریق ارتباط با افزایش در نیروی کار، مصرف، سرمایه و حجم تجارت اطلاق می‌شود. نکته دوم آنست که بین رشد اقتصادی و

توسعه اقتصادی، تفاوت وجود دارد. زیرا توسعه اقتصادی "فرایندی است که طی آن، مبانی علمی و فنی تولید از وضعیت سنتی به وضعیت مدرن متحول می شود" (اقتداری، ۱۳۸۷: ۳)، نکته سوم آنکه همانطوری که توسعه و تحول اجتماعی ضرورتی حیاتی برای تامین نیازها و ملزومات نسل های

آینده و حال به شمار می رود. توسعه نیافتگی نیز منبع بسیاری از تهدیدهای چون بی ثباتی سیاسی، دشواری های اجتماعی، تنش های قومی و بوده و است. حتی می توان بیشتر نابسامانی های فعلی کشور، چون فقر، بیکاری، فقر فرهنگی، فساد اداری و حتی عدم پابندی دولتمردان به قوانین و را از عوارض توسعه نیافتگی کشور دانست و بالاتر از همه دم زدن از استقلال نیز تا زمانی که کشور به یک توسعه نسبی نرسیده است بی معنا خواهد بود. زیرا در حال حاضر کشور ما متأسفانه از جمیع جهات به کمک های جهانی متکی می باشد و این وابستگی در ابعاد مختلف استقلال به مفهوم واقعی کلمه را زیر سؤال می برد. نکته چهارم آنکه توسعه یک پدیده تاریخی است و مانند هر پدیده تاریخی دیگر نقطه ای آغازی داشته و مسیر خاصی را طی کرده و احتمالاً پایانی خواهد داشت. با توجه به این تعریف باید گفت که در تحلیل مرحله گذار از جامعه سنتی به جامعه مدرن باید به تغییرات ساختی یا ساختاری و تحولات فرهنگی توجه نمائیم. به مجموعه تغییرات همان چیزی است که ما تحت عنوان توسعه یاد می کنیم. اگر به انتقاداتی که از توسعه تا کنون بعمل آمده در واقع متوجه توسعه نبوده بلکه متوجه تغییراتی است که متعاقب توسعه ایجاد می گردد.

هدف اصلی توسعه، بهره مند ساختن انسان است و مفهوم واقعی بهره مندی بهبود بخشیدن به کیفیت زندگی افراد است. منظور از بهبودی کیفیت زندگی، پرورش قابلیت انسان و گسترش امکان های اوست. افزایش درآمد و افزایش اشتغال دو ابزار ضروری برای توسعه است و نه اهداف آن؛ مفهوم توسعه انسانی، انسان را در مرکز الگوهای توسعه قرار می دهد، نه درحاشیه آن. برای دست یافتن به الگوهای توسعه انسانی پایدار، تمام شکل های سرمایه، اعم از مادی، طبیعی و انسانی باید بازآفرینی و حفظ شوند. ویژگی های جامعه توسعه یافته:

به منظور فهم بهتر توسعه لازمست عمده ترین ویژگی های جامعه توسعه یافته را جهت مزید معلومات خوانندگان عزیز مختصراً به شرح ذیل بیان نمائیم:

۱. سطح بالای سواد و دانش عمومی.
۲. تخصصی بودن وظایف و مسئولیت های اجتماعی.
۳. فعال بودن مردم در بخش خصوصی.
۴. دخالت حداقلی دولت در فرهنگ، اقتصاد و سیاست.
۵. سطح مطلوب بهداشت.
۶. شفافیت ساختار قدرت و گردش نخبگان.
۷. نظام سیاسی پاسخگو.

۸. ضریب بالای امنیت اجتماعی و اقتصادی.

۹. دموکراسی و انتخابات آزاد.

۱۰. پائین بودن رشد جمعیت.

۱۱. داشتن نظام آموزشی پویا.

۱۲. اولویت داشتن منافع ملی بر منافع شخصی.

۱۳. بالا بودن تولید و درآمد سرانه و اقتصاد تولیدی.

۱۴. مشارکت اجتماعی و سیاسی بالا.

۱۵. بالا بودن امید به زندگی.

۱۶. ضریب بالای اعتماد عمومی.

۱۷. گردش آزاد اطلاعات.

۱۸. نظام توزیع عادلانه امکانات و فرصت های اجتماعی.

توسعه در چه محیطی اتفاق می افتد و عوامل تسهیل کننده آن کدامند؟.

توسعه به فضایی شکل خواهد گرفت که اولاً در میان مردم یا نخبگان سیاسی یک کشور احساس عقب ماندگی ایجاد شود، ثانیاً الگویی از توسعه مورد نظر وجود داشته باشد که به عنوان جامعه توسعه یافته القا شود. ثالثاً تفاوت های فاحش میان وضع موجود و الگوی مورد نظر به صورت مستمر گوشزد و تبلیغ شود. در این فضاست که زمینه های روانی و فرهنگی برای اخذ نظریه های توسعه فراهم می شود. در روان شناسی سیاسی این ساز و کار را «امپاتی» (Empathy) می نامند یعنی توانایی تبدیل انسان ها به موضوع تلقین. منظور از امپاتی نوعی القای روانی - فرهنگی است، مستقیم یا غیرمستقیم، که طی آن به فرد، یا یک گروه اجتماعی یا جامعه، تلقین می شود که خواستار موقعیتی ایده آل گردند که در برابرشان ترسیم شده است. به گفته دانیل لرنر، جامعه شناس آمریکایی که در دهه ۱۹۵۰ این مفهوم را در نظریات توسعه به کار گرفت، مهمترین عاملی که سبب امپاتی می شود، این است که فرد گمان کند مُدِلش در وضعی بهتر از او قرار دارد. این نوع از تبلیغات سیاسی از دهه ۱۹۵۰ به شدت از سوی ایالات متحده آمریکا و دنیای غرب کاربرد یافت و به تعبیر لرنر سبب پیدایش تقاضاهای جدید در مردمی شد که پیشتر حتی تصور چنین نیازهایی را نداشتند. این فرایندی است که دانیل لرنر آن را «انقلاب احساس محرومیت فزاینده» نامیده است

با توجه به ویژگی های جامعه توسعه یافته و محیط یا فضایی که توسعه نیازمند آن می باشد. به خوبی پیداست که اولاً افغانستان یکی از توسعه نیافته ترین کشورهای جهان است. عمده ترین عوامل توسعه نیافتگی افغانستان عبارتند از: ساختار طبیعی و جغرافیایی، کوهستانی بودن و راه نداشتن به آب های آزاد، حایل بودن میان قدرتهای بزرگ جهانی مانند شوروی سابق و بریتانیای کبیر، جنگ های داخلی بر سر قدرت، نبود ساختار سیاسی مشروع و قانونمند، رشد بی رویه جمعیت، فقر فرهنگی و مادی و

ثانیا تا کنون فضای علمی، فرهنگی و روانی که توسعه به آن نیاز دارد در کشور ما ایجاد نشده است. لذا تنها راه بیرون رفت از معضلات فعلی، کشاندن افغانستان به توسعه پایدار یا هدایت کشور از وضعیت فعلی به وضعیت مطلوب می باشد.

جایگاه افغانستان در جهان از نظر توسعه: در یک تقسیم‌بندی کلی از نظر توسعه، کشورهای جهان به سه دسته، کشورهای توسعه یافته Developed Countries، کشورهای در حال توسعه Developing Countries و کشورهای عقب مانده یا توسعه نیافته Under Developed Countries طبقه بندی می گردند.

افغانستان به دلایل متعدد از جمله بالا بودن نرخ بیسوادی، پائین بودن درآمدسرانه، پائین بودن میزان مشارکت سیاسی و اجتماعی و پائین بودن میزان امید به زندگی، رشد بی رویه جمعیت، دخالت حداکثری دولت در فرهنگ، اقتصاد و سیاست، عدم پویایی نظام آموزشی، عدم توزیع عادلانه ثروت نامطلوب بودن وضع بهداشت عمومی و... جزء ده کشور کشور توسعه نیافته جهان می باشد. متأسفانه به دلیل نبود اطلاعات و آمارهای لازم جهت مقایسه شاخص های توسعه افغانستان با کشورهای توسعه یافته، جهت فهم فاصله ما با کشورهای توسعه یافته مقدور نمی باشد. اما با استفاده از محدود آمارهای موجود که از سوی برخی نهادهای داخلی و مؤسسات بین المللی اعلام شده است، می توان در برخی از محورهای توسعه این مقایسه را انجام داد.

بهداشت: در افغانستان تنها ۲۹ درصد جمعیت از تسهیلات صحت برخوردار بوده و ۱۲ درصد به آب شرب سالم دسترسی دارند. به همین دلیل افغانستان بیشترین میزان مرگ و میر کودکان را در جهان دارا است. به عنوان مثال نرخ مرگ و میر کودکان در افغانستان ۱۶۳ در هر ۱۰۰۰ کودک یعنی ۱۸ درصد می باشد. این در حالی که میزان مرگ و میر کودکان در فرانسه به ۵ نفر، در ایالات متحده آمریکا به ۸ نفر و در سوئدین به ۱۰ نفر می رسد. علاوه بر آن در افغانستان یک چهارم کودکان قبل از ۵ سالگی میمیرند که با توجه به نرخ یکدهم در کشورهای در حال توسعه، رقم بالایی است. در افغانستان برای هر ۵۰ هزار نفر یک پزشک وجود دارد و این کشور از نداشتن پزشک متخصص رنج می برد این در حالی که در سال ۱۹۸۴ در آمریکا برای هر ۵۲۰ نفر و در آلمان برای هر ۴۵۰ نفر یک پزشک وجود داشت. یک گزارش دیگر بیانگر آنست که تعداد کل پزشکان افغانستان ۳ هزار پزشک می باشد که یک ششم آنان را پزشکان زن تشکیل می دهند و این مسئله زنان افغان را در وضعیتی بسیار دشوار قرار داده است. محمد امین فاطمی، وزیر صحت عامه افغانستان، در یک کنفرانس خبری به مناسبت روز جهانی صحت اظهار داشت که: "روزانه بین ۵۰ تا ۷۰ زن و نیز بیشتر از ۷۰۰ کودک زیر ۵ سال به علت بیماری های مختلف در افغانستان جان می دهند".

امید به زندگی در افغانستان: براساس آمارهای منتشرشده سازمان ملل متحد در سال ۱۹۹۰ (۱۳۶۹ هجری شمسی) امید به زندگی در افغانستان برای مردان ۶ / ۳۶ سال از بدو تولد و ۳ / ۳۷ سال برای زنان تعیین شده است. در حالی که بر مبنای گزارش توسعه انسانی ملل متحد در سال ۱۹۹۶، میانگین امید به زندگی

در کشورهای کمتر توسعه یافته ۵۱ سال، در کشورهای در حال توسعه ۶۲ سال، و در جوامع توسعه یافته ۷۴ سال است.

زنان: در اعلامیه یونیسف آمده است که ۹۰ درصد زایمان‌ها در افغانستان توسط قابله‌های غیر متخصص بومی انجام می‌شود به همین دلیل و به دلیل عدم دسترسی به امکانات صحتی از هر ۱۰۰۰۰ مادر باردار ۱۷۰۰ نفر شان در حال وضع حمل می‌میرند. این در حالی است که برنامه توسعه سازمان ملل در سال ۱۹۹۱ بیانگر آنست که در کشورهای توسعه یافته نرخ مرگ و میر زنان به هنگام زایمان از هر صد هزار نفر ۱۰ نفر می‌باشد.

وضعیت اقتصادی و درآمد سرانه: بر اساس آمار ارائه شده از سوی بانک جهانی، درآمد سرانه افغان‌ها، ۳۱۵ دالر است. این در حالی است که میانگین درآمد سرانه در کشورهای در حال توسعه ۹۰۶ دالر و در کشورهای توسعه یافته به ۲۱۵۹۸ دالر می‌باشد. براساس آمارهای منتشر شده از وزارت اقتصاد افغانستان هم اکنون ۴۰ درصد جمعیت افغانستان زیر خط فقر به سر برده و ۴۲ درصد نیروی مستعد کاری افغانستان بیکار می‌باشند. از سوی دیگر تحقیقاتی که در این اواخر در مورد وضعیت اقتصادی مردم افغانستان انجام یافته است، بیانگر آنست که: "بیش از بیست میلیون نفر از جمعیت سی و چند میلیونی افغانستان با فقر شدید روبرو بوده و زیر خط فقر زندگی می‌کنند. گفته می‌شود افغانستان در لیست فقیرترین کشورهای جهان، جایگاه پنجم را داشته و در حقیقت یکی از فقیرترین کشورهای جهان محسوب می‌گردد". گزارش‌های متعدد دیگر نیز بیانگر آنست که در افغانستان "خانواده‌های فقیر مجبور شده‌اند، کودکان خرد سال شان را در برابر پول بسیار ناچیزی به هدف نجات از گرسنگی بفروشند. اوایل سال جاری گزارشی از ولایت قندوز مبنی بر خود سوزی یک کودک فقیر آنهاهم به دلیلی آن که نتوانسته بود درد فقر و مشکلات اقتصادی را تحمل کند. دریافت شد. آنچه که بیشتر از همه در این گزارش رنج آور به نظر می‌رسد آنست که این کودک فقیر خودش را با پترول بر سر قبر پدرش آتش زده و در نامه‌ای که به جا گذاشته بود، صریحاً نوشته بود که دیگر تحمل درد فقر را نداشته و برای نجات از این مشکل خودش را آتش زده است".

به همین ترتیب فقر شدید باعث گردیده تا میزان جرم و جنایت روز بروز بیشتر گردد و همه روزه رسانه‌های خبری، گزارشی از اختطاف یا کشته شدن کسی توسط باندهای ترور و جنایت داشته باشند".

این در حالی است که اولاً افغانستان از لحاظ ظرفیت‌های مبارزه با فقر فرصت‌های بهتری نسبت به خیلی از کشورهای جهان داشته و از منابع طبیعی بسیار مهمی در جهت تقویت وضعیت اقتصادی مردمش برخوردار می‌باشد. ثانیاً همه حق برخورداری از استانداردهای کافی زندگی برای تندرستی و رفاه خود و خانواده‌اش از جمله خوراک، پوشاک، مسکن و مراقبت‌های پزشکی و خدمات اجتماعی لازم را دارد و در مواقع بیکاری، بیماری، نقص عضو، بیوگی، پیری و سایر موارد عدم معاش، در شرایط خارج از اختیار خود، حق برخورداری از تأمین را دارد. آمارهای ذکر شده در زمینه‌های مختلف بیانگر آنست که فاصله کشورما با کشورهای توسعه یافته و حتی

کشورهای در حال توسعه بسیار زیاد است. متأسفانه در موارد دیگر اطلاعات دقیقی در دست نیست و گرنه فاصله ما با توسعه یافتگی بیشتر و بیشتر خواهد شد. با توجه به ویژگی های کشورهای توسعه نیافته از قبیل "درآمد سرانه اندک، پائین بودن سهم تولیدات صنعتی در کل تولید، رشد ناکافی تولید ملی در کنار رشد سریع جمعیت، و به طور کلی فقر نسبی" (الیاسی، ۱۳۷۷: ۶۱)، و به هر حال کشور ما کشوری است توسعه نیافته و این واقعیت تلخی است که باید پذیرفت. برای عبور از توسعه نیافتگی کشور، باید بر اساس نیازها و ضرورت‌های آن، به توسعه پایدار یا متوازن و راهکارهای مناسب آن سعی و تلاش وافر نمود به همین منظور نخست باید دانست توسعه پایدار چیست؟ و روشنفکران چه نقشی در تحقق آن می‌توانند داشته باشند؟

توسعه پایدار: (Sustainable Development) قبل از تعریف توسعه پایدار باید با مفهوم لغوی واژه "پایدار" آشنا شویم. لغتنامه دهخدا پایداری را به معنای بادوام، ماندنی آورده است. معنای کنونی واژه پایداری که در این بحث نیز مد نظر می‌باشد عبارتست از: "آنچه که می‌تواند در آینده تداوم یابد. پس در تعریف توسعه پایدار، می‌توان گفت که توسعه پایدار "توسعه ای است که نیازهای حال انسان را با توجه به توانایی نسل آینده در دریافت نیازهایش مد نظر دارد".

با توجه به مطالب متذکره تلاش در جهت توسعه متوازن کشور، می‌تواند گام موثری در ایجاد همبستگی ملی و وفاق اجتماعی در میان اقوام گوناگون و گروه‌های مختلف شهری و روستایی به حساب آید. روشنفکران افغانستان بعنوان قشر قهریخته و آگاه جامعه از یکسو به عنوان وظیفه ای ملی چون افغانستان براساس شاخص های توسعه نیافتگی اعلام شده یکی از کشورهای توسعه نیافته ای جهان است و از سوی دیگر بعنوان یک وجیبه ای دینی باید بیشترین نقش را در توسعه کشور ایفا نمایند. چرا که دین اسلام همانطور که بر سرمایداران تکلیف نموده است تا زکات مال شانرا به فقرا و افراد بی بضاعت بدهند به اقشار عالم و دانشمند بویژه روشنفکران نیز توصیه اکید نموده است تا زکات علم شانرا در خدمت به کشور و مردم شان ادا نمایند. از سوی دیگر بخشی از روشنفکران افغانستان به دلیل عملکرد غلط شان در دهه های ۵۰ و ۶۰ و مساعدت و یا سکوت در برابر اشغال افغانستان توسط شوروی سابق و رویکار آوردن حاکمیتی که با ارزشهای ملی و مردم افغانستان همخوانی نداشت، باعث ایجاد موج های از بنیادگرایی افراطی در سطح کشور گردیدند. بنیادگرایی افراطی در حال حاضر بزرگترین مانع استقرار صلح، دموکراسی و توسعه در کشور تلقی می‌گردد. به دلایل فوق مسوولیت روشنفکران در توسعه پایدار یا متوازن کشور باید برجسته تر از سایر اقشار باشد. قبل از پرداختن به نقش روشنفکران در توسعه پایدار مختصراً اشاره ای به اهداف توسعه پایدار داشته باشیم. عمده ترین اهداف توسعه پایدار عبارتند از:

۱. از بین بردن فقر و تامین رفاه نسبی مردم.
۲. ارتقای نظام آموزشی و ایجاد شرایطی که تمامی افراد جامعه اهم از ذکور و اناث در سطوح مختلف آموزش دیده و بتوانند به نیازهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه پاسخ گویند.

۳. تحقق عدالت اجتماعی.

۴. افزایش امید به زندگی.

۵. کاهش بی رویه رشد جمعیت.

با توجه به اهداف توسعه پایدار، روشنفکران افغانستان با توجه به وظایف و مسوولیت های که برای قبلا برای آنان بر شمرده می توانند در توسعه کشور به شرح ذیل نقش داشته باشند:

الف توسعه انسانی: توسعه انسانی به فرایندی اطلاق می گردد که امکان آزادی انتخاب شغل، مذهب، اندیشه، دخالت در سرنوشت خویش، بهره مندی از امکان عمر طولانی، بهداشت و سلامتی، آرامش و آسایش و امنیت و از همه مهمتر آموزش را برای افراد فراهم آورد.

از سوی دیگر در گذشته های نه چندان دور تنها معیار توسعه یافتگی کشورها در آمد سرانه بود. منظور از درآمد سرانه نسبت تولید ناخالص داخلی هر کشور به جمعیت آن کشور است اما با تشکیک و انتقادهایی که به این شاخص به عمل آمد، باید گفت که تنها معیار توسعه یافتگی کشورها رشد اقتصادی یا بالا بودن درآمد سرانه نیست. زیرا اگر درآمد سرانه بالا معیار توسعه یافتگی تلقی گردد. باید کشورهای چون کویت، امارات متحده عربی و قطر که به ترتیب با داشتن درآمد سرانه ۱۵۴۸۰ دالر، ۱۳۹۹۰ دالر و ۱۱۴۰۰ دالر نسبت به کشورهای چون آلمان، فرانسه و انگلستان به ترتیب با درآمد سرانه ۷۳۸۰ دالر، ۶۵۵۰ دالر و ۴۰۲۰ دالر توسعه یافته تر می بودند. لذا صاحب نظران توسعه به جای درآمد سرانه، شاخصی به نام «شاخص توسعه انسانی» یا «Human Development Indicators» که به اختصار HDI نامیده می شود را معرفی کردند. به عقیده این صاحب نظران هر چند رشد اقتصادی ابزار مهمی در توسعه انسانی است. اما توسعه فقط وابسته به رشد و سطح درآمد نیست.

باتوجه به موارد فوق الذکر روشنفکران می توانند در توسعه انسانی که عمدتا در محور های ذیل خواهد بود، نقش برجسته ای ایفاء نمایند:

۱. سرشماری عمومی نفوس و مسکن: یکی از لوازم اصلی توسعه کشور و طرح پلان های کلان توسعه زا، متناسب به نیازها و ضرورت های کشور، دانستن تعداد واقعی جمعیت کشور و نیاز های اساسی آنان می باشد. این امر در کشورهای پیشرفته هر دهسال صورت می گیرد متأسفانه این امر مهم به شکل علمی به دلیل واهی تاکنون در افغانستان صورت نگرفته است. به همین دلیل هیچ آمار واقعی از تعداد جمعیت، تعداد اقوام ساکن، تعداد باسوادن، تعداد مشاغل، تعداد مسکن، نیازهای اساسی کشور و... وجود ندارد. به همین دلیل آمارهای متفاوتی از تعداد جمعیت کشور در منابع مختلف ارائه گردیده است. از جمله آمار منتشر شده سال ۱۹۶۲ جمعیت افغانستان را ۱۵ میلیون و سیصد هزار، و آمار سال ۱۹۸۵ ۴/۱۸ میلیون نفر و آمار سال ۱۹۹۲ تعداد کل جمعیت افغانستان را ۲۰ میلیون نفر اعلام نموده است. لذا وظیفه ای روشنفکران است در این زمینه با جدیت هرچه بیشتر تلاش کنند تا این امر مهم و حیاتی مطابق معیار های علمی و ضرورت های کشور

هرچه زودتر صورت گیرد. زیرا بدون یک سرشماری علمی هر طرح و پلانی بویژه توسعه پایدار در کشور را محکوم به شکست خواهد نمود.

۲. توسعه فرهنگی: فرهنگ واژه فارسی و مرکب از دو جزء است. فر به معنای جلو، بالا، بر و پیش آمده است و هنگ نیز از ریشه اویستایی تنگا، به معنی کشیدن و سنگینی وزن است. از آنجایی که اولاً فرهنگ جوهر اساسی حیات انسانی و نقطه تمایز انسان با حیوانات بوده و در نگاه کلان فرهنگ، روح، هویت و موجودیت هر جامعه است که در قالب های ویژه ای ظهور و بروز پیدا می کند. فرهنگ هر جامعه مهمترین شاخص برای معرفی سیمای آن جامعه محسوب می گردد. در یک کلمه فرهنگ هر جامعه جوهر آن جامعه محسوب می گردد. ثانياً نقش توسعه فرهنگی حساس تر و پراهمیت تر می باشد. زیرا هیچ تحول و دگرگونی اجتماعی و سیاسی بدون زمینه ها و بستر های مناسب فرهنگی امکان پذیر نیست. در چشم انداز جدید، توسعه یک ضرورت حیاتی و مبرم است مشروط به اینکه برای تعلیم و تربیت، مشارکت و تامین نیاز های بنیادین انسان، بخصوص فرهنگ زمینه سازی کند.

ثالثاً انسانها هم عامل توسعه و هم محور توسعه می باشند. برای آنکه بتوانند توسعه را به وجود آورند لازم است به سطحی از تفکر و اندیشه متعالی برسند تا بتوانند در ایجاد توسعه سهیم باشند، باید به بلوغ فکری برسند و در حدی بالغ باشند که حکومتها و حاکمان به جای "نگهداری و راه بردن" آنان، همراه با آنان راه بروند.

فقر فرهنگی و چهره شاخص آن یعنی بیسوادی یکی از عوامل بستر ساز تنش های قومی، دخالت های اجانب در امور داخلی کشور و استمرار بحران، در افغانستان است. از سوی دیگر یکی از شاخص توسعه نیافتگی کشورها محسوب می گردد. براساس گزارش های منتشر شده از کل جمعیت افغانستان در سال ۱۹۸۱ فقط ۱۲ درصد با سواد بوده و این رقم در سال ۱۹۸۹ تا ۱۵ درصد افزایش یافته و براساس گزارش سازمان ملل متحد این رقم در سال ۱۹۹۰ به ۲۹ درصد ارتقا یافت. با توجه به آمار های متذکره متأسفانه در حال حاضر حداقل ۷۱ درصد جمعیت افغانستان از نعمت سواد محروم اند و این در حالی است که یونسکو ده سال قبل اعلام نموده بود افرادی که در سال ۲۰۰۱ کامپیوتر بلد نباشند، بیسواد تلقی خواهند شد!! بیسوادی بویژه در عصر حاضر که همه چیز بر محور علم می چرخد و بدون علم نمی توان خدا را شناخت و به جامعه خدمت کرد. لذا به قول یکی از بزرگان، ملتی که بیسواد باشد همواره محتاج و مصرفی خواهد بود و سرنوشتش را دیگران رقم خواهند زد. فقر فرهنگی و بیسوادی بزرگترین نقطه ضعف کشور ما محسوب می گردد. لذا یکی از وظایف مهم روشنفکران کشور سعی و تلاش مستمر در بالا بردن کیفیت نظام آموزشی کشور از یکسو و محو پدیده زشت بیسوادی از کشور از سوی دیگر است. و این کار ممکن نیست مگر اینکه اولاً نظام آموزشی کشور بر مبنای تولید فکر و اندیشه های بومی و توسعه ساز متناسب با نیازها و ضرورت های کشور سازماندهی گردد. تا فارغ التحصیلانی به جامعه تحویل دهند که هم در تولید زمان و تکمیل آن نقش

داشته باشند نه آنکه در مقابل تحولات و دگرگونی های زمان مقاومت نمایند و هم شرایط بهزیستی را برای خود و اطرافیان فراهم سازند. اینکار ممکن نیست مگر با اصلاح ساختار نظام آموزشی اگر نظام آموزشی کشور را حاصل تعامل عناصر مختلفی از قبیل: برنامه، مدیریت، امکانات و تجهیزات، روشهای آموزشی، هدف گذاری آموزشی، تدوین سیاست های آموزشی و بدانیم این ضرورت وجود دارد که در کلیه این موارد اصلاحات هماهنگ و سنجیده ای به عمل آید. انتخاب افراد شایسته و کاردان و آگاه از ضرورتها و اهداف توسعه کشور، در رهبری نظام آموزشی و مدیران مکاتب و مدارس از اولویت های اصلاح نظام آموزشی می باشد. لذا روشنفکران دردمند و آگاه در این زمینه می توانند نقش برجسته ای ایفاء نمایند.

۳. تهیه و تدوین پژوهش های علمی مورد نیاز کشور: نقش پژوهش و تحقیق در توسعه همه جانبه و پایدار چنان برجسته و انکارناپذیر است که می توان آن را بدون تردید نیروی محرک توسعه در همه حوزه ها اعم از فرهنگ، اقتصاد، سیاست و جامعه دانست. درباره اهمیت پژوهش و تحقیق همین بس که امروزه می بینیم میزان سرمایه گذاری در این امر، مهمترین شاخص توسعه یافتگی جوامع برای رسیدن به جامعه دانایی محور تلقی می گردد. در واقع پژوهش، جستجوی نظام مند برای دریافت راز و رمز پدیده هاست. در حقیقت بدون اغراق می توان گفت تمام پیشرفت های نوع بشر به نوعی مدیون پژوهش و تحقیق است. انسان فطرتاً کنجکاو به دنبال شناخت بیشتر حقایق جهان است و پژوهش کلید این شناخت و گامی موثر برای به حرکت در آوردن چرخ عظیم حیات انسانی است. از نظر حیات اجتماعی نیز پژوهش راهی برای بوجود آوردن فناوری، توسعه، پیشرفت و افزایش توان تولید کشورهاست. لذا اهمیت آن به عنوان مهمترین عامل توسعه در کشورهای در حال رشد روشن و بدیهی است.

در بعد دینی نیز تاکید دین بر تحقیق و تفحص و سیردر آفاق و تدبر در پدیده های طبیعی و انسانی که با تقلیدگرایی و پذیرش آنچه هست و اتکا بر گزاره های پیشین (Apriori) که با تاکیدات دینی سخنپسینی ندارد. در بعد سیاسی وجود خودباوری ملی- قومی و بهره گیری آن در اشاعه و تقویت اندیشه تفکر و تلاش های علمی و پژوهشی که ریشه آنها می توان در حرکت های جمعی تاریخ معاصر یافت که با بی اعتمادی افراد به یکدیگر و مقابله با فعالیت هایی که نیازمند اجتماع بیش از دو نفر است در تضاد می باشد. در بعد قانونی، بازنگری و تطبیق قوانین و مقررات ویژه پژوهش و مرتبط با فرهنگ علمی و پژوهشی و همسو نمودن این فعالیتها با فرهنگ علمی جهان که با هنجار شکنی علمی سازگاری ندارد و میتوان تمهیداتی را در زمینه سازو کارهای قانونی فعالیت های علمی و پژوهشی و اشاعه فرهنگ تحقیق پدید آورد. در بعد اقتصادی اهمیت به فرآیند تحقیق و تولید علمی و فنی با ارزش و اختصاص اعتبار لازم که موجبات تحقیقات و تشویق در پژوهشگران آنهاست برپایه پژوهش های کاربردی و اجرایی که قابلیت آینده نگری و بهره گیری از نتایج آن وجود داشته و متفاوت با پژوهشهایی باشد که برپایه خصیصه مصرف گرایی و روحیه منفعت طلبی و غلبه رابطه به جای ضابطه در فرآیند تحقیق که آینده ای جزء تحقیقاتی کتابخانه ای را دربر ندارد باشد. در اشاره به ابزارهای موجود

می توان به وجود قابلیت‌های محققان و یافته‌های آنان و تکنولوژی آموزشی و انتشارات علمی و پژوهشی و نقش آن در صنایع فرهنگی کشور اشاره و به پیشنهادهای نظیر وجود و یا ایجاد بنگاهها و مراکز انتشاراتی خاص پژوهش‌های علمی و سرمایه‌گذاری در جهت اشاعه فعالیت‌های علمی که ضعف آن در استفاده بهینه از ابزارهای فرهنگی یاهمان صنایع فرهنگی نوین همچون کامپیوتر، رادیو، تلویزیون و مطبوعات صنعت چاپ و تکثیر فرهنگ علمی و ارتقاء روحیه جستجوگری مشاهده که نیازمند بازنگری به این امر است. یکی از صاحب‌ظران می‌گوید:

علم‌پذیری یک مسئله‌ی تربیتی است؛ یعنی اگر انسان‌ها و جوامع تربیت شوند، می‌توانند به سمت فرهنگ علمی بروند. ما متأسفانه تا کنون آن شرایط و زمینه‌های لازم تربیتی را ایجاد نکرده‌ایم، تا به طرف این فرهنگ، حرکت نماییم (سریع‌القلم، همان: ۱۴۹).

بنابراین، اگر این زمینه‌ها برای رشد و شکوفایی استعدادها ایجاد شود، می‌توان فرهنگ جامعه را علمی کرد؛ زیرا علم، در جغرافیای خاصی محصور نمی‌ماند. بستر سازی و ایجاد زمینه‌ها برای رشد و شکوفایی استعدادها با هدف علمی کردن فرهنگ جامعه مهمترین نقشی است که روشنفکران می‌توانند ایفاء نمایند. از سوی دیگر راه‌های رسیدن به توسعه‌ای متوازن در کشور و گشودن صدها گره کور معضلات کشوری می‌تواند با ارائه تحقیقات و پژوهش‌های علمی توسط روشنفکران باز گردند. روشنفکران می‌توانند در این زمینه نقش برجسته‌ای ایفا نموده و با انجام تحقیقات مورد نیاز افغانستان به کشورشان خدمت نمایند.

۴ - مبارزه با فساد داری: از نظر جامعه‌شناسی سیاسی فساد عامل تباهی تمدنها و فرهنگها بوده و مانع پیشرفت و ترقی کشور می‌باشد. لذا باید به صورت قاطع در پی محو فساد در دولت و اجرای آن بود. می‌کاینیزم‌های مبارزه با فساد اداری را می‌توان در محورهای ذیل خلاصه نمود:

الف. شایسته‌سالاری در شعار و عمل: شایسته‌سالاری به مفهوم استفاده از نیروهای شایسته و واجد شرایط در کابینه، ولایات، ولسوالی‌ها، نمایندگان سیاسی افغانستان در خارج از کشور، نهاد‌های قضایی و ... تجارب بشری بویژه تجربه امپراطوری‌های روم و ایران قدیم بخوبی بیانگر آنست که عمده‌ترین دلیل سقوط این امپراطوری‌های بزرگ آن بوده است که امپراطوران ایران و روم کارهای بزرگ را به افراد کوچک و کارهای کوچک را به افراد بزرگ محول نموده بودند. لذا سپردن کارها به افراد شایسته یکی از اولویتهای رسیدن به توسعه پایدار بوده و روشنفکران در این زمینه می‌توانند با ارائه میکانیزم‌های بهره‌گیری دولت از نیروهای شایسته، شایسته‌سالاری را نهادینه نمایند.

ب. تامین بودجه جهت افزایش معقول معاشات کارمندان دولت: از آنجایی که یکی از عوامل عمده فساد اداری پائین بودن معاشات کارمندان می‌باشد که تناسبی با حداقل مخارج زندگی‌شان نداشته و ندارد. لذا در

این زمینه باید راهکارهای واقع بینانه تدوین و عملی گردد. در زمینه ارائه راهکارهای مناسب در این زمینه روشنفکران می توانند نقش ایفاء نمایند.

ج . تصویب قوانین مناسب جهت جلوگیری از فساد اداری به وسیله پارلمان کشور.

د . بالا بردن ظرفیت کاری قوه قضائیه جهت مبارزه قاطع با فساد اداری.

و . ایجاد نهاد نظارتی قوی به منظور مبارزه با فساد اداری.

ز . ایجاد صندوق شکایات در دفاتر ریاست جمهوری، وزراء، والیان ، ولسوالها و

۵ . مبارزه با کشت خشخاش و قاچاق مواد مخدر: یکی از تعهداتی مهمی که دولت افغانستان در کنفرانس های توکیو، برلین، لندن و پاریس به جامعه جهانی و در استراتژی انکشاف ملی به ملت افغانستان داده است مبارزه جدی و مستمر با کشت خشخاش و قاچاق مواد مخدر تا محو آن در افغانستان بوده است. متأسفانه در این زمینه دولت کوچکترین توفیقی نداشته است. زیرا براساس آمارهای منتشره در حاکمیت گروه طالبان نه تنها آنان هیچ ادعای مبارزه علیه کشت خشخاش و قاچاق مواد مخدر نداشته و هیچ نهادی هم جهت مبارزه با قاچاق مواد مخدر در تشکیلات دولتی طالبان وجود نداشت. بلکه از زارعین کشت خشخاش نیز مالیات اخذ می نمودند. کل زمین زیر کشت خشخاش در دوران طالبان ۳۴۰۰۰ هکتار تجاوز نکرد و تولید سالانه کشت خشخاش به ۳۸۰۰ تن میرسد. اما دولت فعلی علیرغم اینکه اولاً وزارتی به نام وزارت مبارزه با مواد مخدر در تشکیلاتش ایجاد نموده و میلیونها دالر را صرف مبارزه با مواد مخدر نمود. تا آخر سال ۲۰۰۸ مساحت زیر کشت خشخاش در افغانستان به ۱۹۳ هزار هکتار و تولید سالانه انواع مواد مخدر به ۹۰۰۰ تن رسید. آمارهای متذکره بیانگر آنست که دولت نه تنها توفیقی در مبارزه با مواد مخدر نداشته است بلکه کشت و قاچاق مواد مخدر سیر صعودی را نشان میدهد.

کشت خشخاش و تولید مواد مخدر اولاً از نظر شرعی به دلیل اینکه هزاران خانواده به اثر استعمال مواد افیونی بدبخت گردیده و متلاشی می گردند، به فتوای تمام علمای دینی حرام قطعی است. ثانیاً از نظر سیاسی این موضوع پرستیژ افغانستان را در جهان به شدت خدشه دار نموده است. ثالثاً همواره در رسانه های همگانی داخلی و خارجی اعلام می شود که افغانستان بیش از ۷۰ درصد مواد مخدر جهان را تولید می کند. این در حالی است که تجارت سالانه مواد مخدر در جهان به ۴۰۰ میلیارد دالر می باشد. اگر افغانستان ۷۰ درصد مواد مخدر را تولید می کند، پس باید بیش از ۳۰۰ میلیارد دالر نصیب افغانستان گردد. در حالی که طبق آمارهای ارائه شده زارعین افغانی بابت کشت خشخاش سالانه ۴ میلیارد دالر یعنی یکصدم از کل تجارت جهانی مواد مخدر را به خود اختصاص میدهند. مبلغ متذکره از نظر عقلی ارزش آنرا ندارد که پرستیژ افغانستان در جهان به خاطر آن پایمال گردد. رابعاً کشت و قاچاق مواد مخدر یکی از عوامل عمده انواع جرائم ، نا امنی ها می باشد. این در حالی است که عمده ترین بستر توسعه کشور امنیت می باشد. بدون امنیت هیچ کشوری به توسعه نرسیده است. لذا روشنفکران به عنوان یک وجیبه ای دینی و ملی باید در زمینه ارائه راهکار های

مبارزه با کشت خشخاش و قاچاق مواد مخدر و فرهنگ سازی ملی برای جهت امحای آن می توانند نقش برجسته ایفاء نموده و به نیروهای امنیتی کشور یاری رسانند.

۶ - توسعه سیاسی:

توسعه سیاسی به معنای افزایش ظرفیت و کارایی یک نظام سیاسی در حل و فصل تضادهای منافع فردی و جمعی، ترکیب مردمی بودن، آزادی و تغییرات اساسی در یک جامعه است.

توسعه سیاسی اولاً دارای دو وجه ملی و فردی بوده . ثانیاً عمده ترین شاخص توسعه سیاسی مشارکت و رقابت است. مشارکت سیاسی یکی از شاخص های توسعه سیاسی بوده و دو نوع مشارکت سیاسی داریم: مشارکت دموکراتیک یا خود جوش از پائین به بالا، عبارتست از مشارکتی است که شهروندان با استفاده از حقوق دموکراتیک خود برای انجام آن دسته از فعالیت های سیاسی که در قانون تعیین شده است، استفاده می کنند. نوع دوم مشارکت، مشارکت از بالا به پائین است، یعنی حکومت برای مشروع نشان دادن اقدامات خویش از مردم بعنوان ابزار استفاده می کند. اما رقابت عنصر دیگر توسعه سیاسی بوده و در چارچوب ارزشهای دموکراسی و قوانین نافذ کشور بین احزاب سیاسی، رسانه های همگانی و کاندیدای ریاست جمهوری و پارلمانی صورت می گیرد.

پیش فرض های توسعه سیاسی عمدتاً به شرح ذیل می باشد:

۱. جامعه باید صاحب دولت باشد: بدیهی است که در طول تاریخ جوامع صاحب دولت های بوده اند اما منظور ما از دولت، دولتی است که شهروندان آن را از خود و نماینده و پاسخگوی خویش بدانند تا شکاف تاریخی بین دولت و ملت را ترمیم کند و رابطه مبتنی بر ترس و رعب و وحشت میان دو را از بین بردارد. دولت باید منتخب مردم باشد. یعنی مردم حکومت را در مقابل خود مسئول و پاسخگو و خدمتگزار بدانند. مهمترین عنصر کاهش شکاف بین دولت و ملت تحقق امور ملی از قبیل وحدت ملی ، منافع ملی، امنیت ملی و اهداف ملی است.

۲. اجماع میان نخبگان حکومتی و غیرحکومتی و مردم بر سر منافع ملی: اگر منافع ملی را استقلال، تمامیت ارضی، حاکمیت ملی، رفاه نسبی مردم و مبانی ارزشی نظام سیاسی بدانیم باید روی تک تک آنها میان تمام بازیگران عرصه سیاست چی دولتی یا غیردولتی اجماع و جود داشته باشد. روشنفکران در کاهش فاصله میان نخبگان حکومتی و غیرحکومتی و افکار عمومی می توانند نقش ارزنده داشته باشند.

۳. عدم حذف رقبای سیاسی از صحنه: تجربه بشری بخوبی ثابت نموده است که هیچ از جناح های سیاسی به تنهایی نمی توانند منافع ملی را تامین نمایند. به همین دلیل هیچ یک از جریان های سیاسی نباید در فکر حذف جریان رقیب باشد. چون استراتژی حذف به زیان منافع ملی کشور خواهد بود. همانطوری که جریان های چپ و اسلامگرا در دوران حاکمیت شان علیرغم به راه انداختن خونین ترین جنگها نیز نتوانستند رقیب سیاسی را از صحنه حذف نمایند. زیرا اولاً دست به دست شدن قدرت سیاسی از طریق انتخابات سالم و

شفاف جریان های سیاسی را واقع بین تر و بینش آنان را عمیق تر خواهد ساخت. ثانیاً جریان های سیاسی مجبور می شوند هم از درون و هم از بیرون به حکومت نگاه کرده و با تمام وجود احساس خواهند کرد که "قدرت" و "منصب" امانتی موقت و محدود است و هر آن احتمال دارد که اکثریت به اقلیت و اقلیت به اکثریت تبدیل شوند. بنابراین همه باید به گونه ای عمل کنند که حقوق یکدیگر بویژه حقوق اقلیت ها را به رسمیت شناخته و مراعات نمایند. زیرا در فرایند توسعه سیاسی وحدت به این معناست که باهم نزاع نکرده و غیرقانونی عمل ننماییم، هر چند می توانیم اختلاف سلیقه ای زیادی در مسایل گوناگون داشته باشیم. نکته حایز اهمیت دیگر آنست که معیار عمل اجتماعی در یک جامعه توسعه یافته، فقط قانون است.

۴. نزدیک شدن روشنفکران به دولت: شکاف و فاصله میان روشنفکران و دولت مانع رسیدن کشور به توسعه پایدار و متوازن تلقی می گردد. لذا هر دو طرف یعنی دولت و روشنفکران باید سعی کنند فاصله ها را کاهش داده و باهم در زمینه هدایت کشور به سوی توسعه پایدار و متوازن همکاری نمایند. پیامدهای منفی جامعه ای که دچار توسعه نیافتگی سیاسی است، آنست که به نحوی با اقتدارگرایی و استبداد سیاسی دست به گریبان است. در این نوع جامعه قانون آلت دست اقویا و دولتمردان بوده و جو بی اعتمادی و سوء ظن به جامعه سایه افکنده است. در چنین شرایطی امکان تحقق انواع فساد سیاسی، اداری و اقتصادی فراهم است. استبداد خود مظهر نا امنی مزمن و فساد در جامعه است. افغانستان در حال حاضر به دلیل عدم توسعه سیاسی تمام ویژگی های توسعه نیافتگی سیاسی را دارا است و روشنفکران می توانند در توسعه سیاسی بویژه دموکراتیزه شدن، کشور باعث افزایش نسبی حوزه اقتصادی و در نهایت باعث رونق اقتصادی کشور گردیده از سوی دیگر توسعه سیاسی، که باعث افزایش نسبی مشارکت مردم در امور سیاسی و اجتماعی گردیده و در نهایت گروههای بیشتری را در کار تدوین قواعد و قوانین شرکت می جویند، نقش داشته باشند.

جامعه شناسان توسعه در مورد راههای رسیدن به توسعه سیاسی توافق نظر نداشته زیرا عده ای توسعه سیاسی را مترادف با دموکراسی دانسته در صورت تحقق دموکراسی و ارزشهای آن می توان به توسعه سیاسی نیز دست یافت. اما عده ای دیگر مانند آقای بایندر؛ معتقد است که اگر کشوری بخواهد به توسعه بویژه توسعه سیاسی دست یابد، باید پنج بحران، بحران هویت، بحران مشارکت، بحران نفوذ، بحران مشروعیت و بحران توزیع را پشت سر بگذارد. او معتقد است که وجه تمایز کشورهای توسعه یافته صنعتی از کشورهای درحال توسعه در آن است که آنان در گذشته به طریقی موفقیت آمیز بحرانهای فوق به ویژه بحرانهای هویت و مشروعیت را پشت سر نهاده اند.

پس از بررسی این مقوله، لازم است نگاهی به افغانستان داشته باشیم و بحران ها و چالش هایی که بر سر راه جامعه ما برای رسیدن به توسعه سیاسی قرار دارد را مورد ارزیابی و کنکاش قرار دهیم. افغانستان، به دلایل چند از جمله اولاً از لحاظ ساختاری، دارای ساختار قبیله ای بوده و در ساختار قبیله

ای افراد هویت مستقل نداشته بلکه هویت افراد تحت تاثیر قبیله و ارزشهای قبیله ای شکل می گیرد. وجود اقوام متنوع در افغانستان باعث گردیده تا در اکثر مقاطع تاریخی مملو از منازعات و کشمکش های قومی، سمتی، مذهبی و لسانی بوده است. لذا اکثریت مردم، بیش از آنکه احساس تعلق و وفاداری به هویت ملی داشته باشند، به قوم، سمت، مذهب و زبان شان احساس تعلق نموده و به آن وفا دار می باشند. در واقع این وضعیت، معلول ساختار قبیله ای، فقر فرهنگی و قومگرایی نظام ها و رژیم های سیاسی حاکم بر افغانستان و به حاشیه رانده شدن سایر اقوام بوده است.

این ساختار، باعث شده است که «هویت ملی» به مفهوم واقعی کلمه در افغانستان شکل نگیرد. همانطور که ذکر شد، اولین بحران، «بحران هویت» است که یک کشور برای رسیدن به ثبات و توسعه سیاسی باید آن را پشت سر بگذارد. لذا روشنفکران در پشت سر گذاشتن بحران هویت و رسیدن به هویت ملی واحد می توانند نقش ارزنده ای ایفاء نمایند.

نقش روشنفکران در کارویژه های احزاب:

فراهم ساختن فرصت برای ظهور استعدادها در ساختار سیاسی و بسترسازی برای رشد افراد، رقابت های انتخاباتی و هدایت و جهت دهی آراء عمومی، حکومتداری و برعهده گرفتن مسئولیت حکومت، تدوین سیاست های عمومی و ارائه برنامه، آموزش و شکل دادن به افکار عمومی، بازتابنده نیازهای اجتماعی، رابط و عامل پیوند میان مردم و حکومت و...

وجود احزاب توانمند متکی بر قانون اساسی و مرامنامه حزبی که دارای ساختار مناسب و برنامه مشخص حزبی در راستای توسعه اخلاق سیاسی و اداره کشور، می تواند ضمن ایجاد ساختار فرهنگی مناسب برای پذیرش متکثر احزاب در جامعه و توسعه سیاسی - اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی در کشور، شرایط را برای نظارت منطقی و علمی بر اداره امور جاری کشور را در قالب تشکیل احزاب فراهم آورد. احزاب ضمن مراقبت از فضای سیاسی - اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی کشور، این توان را به توسعه می دهد که در صورت پیروزی در انتخابات (ریاست جمهوری و یا پارلمان) ضرورت اداره کشور را در چهارچوب نظام جامع برنامه ریزی شده کشور دارا می باشد. این مهم زمانی تحقق کامل می یابد که جامعه شاهد حضور فعال احزاب توسعه یافته و توانمند در نقد علمی قدرت و پاسخگوی شفاف به افکار عمومی باشد. وجود احزاب در چهارچوب نظام سیاسی با حفظ مبانی وحدت ملی بدون شک یکی از ابزار های موثر در نهادینه سازی مردم سالاری در جامعه خواهد بود. اندیشمندانی مثل ساموئل هانتینگتون، میزان توسعه سیاسی یک کشور در میزان نهادینه شدن مشارکت سیاسی آن کشور می دانند. مهمترین نهادی که مشارکت سیاسی از طریق آن به صورت نهادینه صورت می گیرد، احزاب سیاسی است. احزاب سیاسی به شرط ملی و فراگیر بودن می

توانند نقش مثبت در مشارکت سیاسی مردم داشته باشند. چون احزاب اند که خواسته های متعدد، مختلف و پراکنده افراد جامعه را دسته بندی نموده و نحوه مشارکت آنان را سامان می دهند. پژوهش های انجام شده در باب تاثیر مستقل احزاب بر محیط خود، نیز عمدتاً در مطالعات مربوط به مشارکت سیاسی متجلی شده است. مشارکت سیاسی یکی از شاخص های توسعه سیاسی محسوب شده و نظام های سیاسی از نظر مشارکت سیاسی به چهار دسته تقسیم می شوند:

۱. نظام های سیاسی که در آنها هیچ حقی برای دخالت مردم در امور قایل نیستند و در نتیجه مشارکت سیاسی اصلاً وجود ندارد، چون همه چیز را اراده حاکمان تعیین می کند. این نوع نظامهای سیاسی رژیم های سیاسی استبدادی اند.

۲. نظامهای سیاسی که در آنها مشارکت سیاسی از بالا به پایین وجود دارد، یعنی زمانی که حکومت برای مشروع جلوه دادن اهداف و اقداماتش از مردم بعنوان ابزار استفاده می کنند، خواست حکومت اصل است نه خواست مردم. ایندسته از نظامهای سیاسی را نظامهای اقتدارگرا می نامند.

۳. نظامهای سیاسی که در آنها مردم حق مشارکت از پایین به بالا را دارند و بیش از حد از این حق استفاده می کنند، حتی در تخصصی ترین مباحث نیز دخالت می کنند. این نوع مشارکت های بی مورد هم برای مردم و هم برای حکومت مضر است. مانند مشارکت مردم سوئیس در رفراندومی که به منظور تصویب یا عدم تصویب اجازه به مسلمانان این کشور در مورد احداث مساجد با مناره ها را دارند یا نه؟ نهایتاً مردم سوئیس رای منفی دادند. این مشارکت سیاسی مردم سوئیس هم ضد دموکراتیک بود چون اقدام علیه عقاید شهروندان مسلمان این کشور بود و هم حق شهروندی آنان را نقض می کرد.

۴. نظام های سیاسی که شهروندان حق مشارکت سیاسی از پایین به بالا را دارند، اما در صورت لزوم و در مواردی که جز حقوق آنان باشد نه در موارد تخصصی که جز وظایف حکومت است. این نوع نظامها را می توان نظامهای دموکراتیک خواند.

احزاب سیاسی از نظر علوم سیاسی سه کارکرد مشارکتی دارند:

۱. فراهم نمودن زمینه ها و بسترهای جهت فعالیت سیاسی برای نخبگان و آنانی که خواهان فعالیت سیاسی می باشند. احزاب با شناسایی، جذب و به قدرت رساندن نخبگان سیاسی و همچنین گردش نخبگان، نقش مشارکتی خود را ایفاء می کنند.

۲. شکل دادن به افکار عمومی و رهبری آن.

۳. انعکاس خواست های مشروع مردم به حکومت و منشا اثر ساختن آن در اداره کشور.

متأسفانه اکثریت احزاب موجود افغانستان اولاً فاقد ویژگی احزاب از نظر علمی را دارند. ثانیاً فاقد ویژگی های سه گانه مشارکتی می باشند. روشنفکران افغانستان می توانند در تشکیل و هدایت احزاب فراگیر ملی

بعنوان "ابزار مهم و موفق برای ایجاد اقتدار ملی مشروع" و ایجاد یک دولت سالم و کارآمد، و هدایت آنان به سمت قانونمند شدن نظام دموکراتیک و ارزشهای آن و منافع ملی کشور نقش برجسته ای ایفاء نمایند. اما در مورد رقابت های سیاسی که یکی دیگر از شاخص توسعه سیاسی می باشد باید گفت که اولاً اصل و اساس جامعه دموکراتیک در عرصه اجتماعی، آزادی و رقابت است. کارکرد اصلی احزاب رقابت برای کسب قدرت است. برای وجود رقابت، باید آزادی وجود داشته باشد، بدون وجود احزاب آزادی ایجاد نمی شود. آزادی، رقابت و تحزب مجموعه ای بهم پیوسته است که جامعه دموکراتیک را شکل می دهند.

جمع بندی و نتیجه گیری:

در این مقاله ضمن بیان ضرورت پرداختن به موضوع روشنفکران و توسعه، ابتدا این سؤال را که روشنفکران چه نقشی در فرایند توسعه کشور می توانند داشته باشند؟ را مطرح کردیم. برای دستیابی به پاسخ سؤال متذکره، ابتدا واژه روشنفکر را از نظر لغوی معنا کرده و سپس تعاریفی از واژه روشنفکر ارائه نموده و متعاقب آن نظر دانشمندان معروف و مشاهیر جهان را پیرامون روشنفکر بیان نمودیم. در ادامه بحث نظریه ریمون آرون دانشمند معروف فرانسوی مبنی بر تقسیم بندی روشنفکران، به سه دسته: مؤلدان، توزیع کنندگان و مصرف کنندگان فکر و اندیشه در اخیر این جمع بندی توضیحات لازم داده خواهد شد.

همچنین در این مقاله ضمن معنای لغوی واژه توسعه، تعاریفی جامعه شناسانه، از واژه Development ارائه گردید و متعاقب تعریف توسعه متذکر شدیم که متأسفانه در افغانستان به غلط برای واژه Development واژه انکشاف را به کار برده شده است، که به هیچ عنوان بیانگر مفهوم پیشرفت، ترقی، و بهبودی نمی باشد، لذا درستی واژه توسعه را برای ترجمه Development اثبات نموده و توصیه گردید تا واژه توسعه به جای کلمه انکشاف بکار گرفته شود تا بخوبی مفاهیم پیشرفت، ترقی و آبادانی توضیح داده شود.

در ادامه بحث، ضمن ارائه ای تعاریفی از توسعه، تفاوت های توسعه را با رشد و توسعه اقتصادی را بیان نمودیم، آنگاه پیامدهای زیانبار توسعه نیافتگی، هدف توسعه و ویژگی های جوامع توسعه یافته، بسترها و عوامل تسهیل کننده توسعه را برشمردیم، متعاقب آن جایگاه افغانستان در جهان از نظر توسعه را با ارائه ای آمار و ارقام در مورد توسعه نیافتگی افغانستان در زمینه های اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی به تفصیل توضیح داده شده و نهایتاً مشخص گردید که متأسفانه افغانستان یکی از توسعه نیافته ترین کشورهای جهان به شمار می رود.

اثبات توسعه نیافتگی افغانستان این نکته را بخوبی ثابت می کند که اکثر نابسامانی ها و معضلات فعلی کشور از قبیل ناامنی، بیسوادی، فقر، تعصبات قومی، فساد، کشت خشخاش و قاچاق مواد مخدر و ... همه از عوارض توسعه نیافتگی کشور می باشد، لذا در نتیجه گیری نهایی می توان گفت که افغانستان هیچگاه به استقلال، امنیت، عدالت و شکوفایی نخواهد رسید مگر اینکه به توسعه پایدار برسد. توسعه پایدار ممکن نیست مگر اینکه ابتداء فرهنگ توسعه در میان دولتمردان و سپس در میان مردم گسترش یابد، سپس

عاملان توسعه یعنی دولت و روشنفکران با هدف رساندن کشور به یک توسعه پایدار همکاری دو جانبه با هم داشته باشند .

از آنجایی که روشنفکران به عنوان عمده ترین عاملان توسعه پایدار در هر کشوری بوده و هست ، لذا نقش روشنفکران برجسته تر از سایر اقشار خواهد بود بنا بر این روشنفکران افغانستان ابتداء باید خود شانرا باز تعریف نموده و جایگاه شانرا مشخص نمایند، حتی دموکراسی، توسعه متناسب با شرایط ، نیازها و ضرورت‌های کشور را تعریف نموده و سعی در بومی سازی مقوله های فوق نمایند ، ثانياً تعریف جدید از جایگاه خویش در معادلات سیاسی ، اقتصادی ، اجتماعی نموده و اینکار ممکن نیست مگر اینکه ابتداء یک بازنگری از گذشته جریان های روشنفکری در افغانستان داشته باشیم و با توجه به وضعیت و تصحیح اشتباهات گذشته ، برای آینده برنامه ریزی صورت گیرد.

اگر روشنفکران در دو مقوله فوق تلاش نمایند می توانند در پروسه ای توسعه پایدار کشور از جمله مشارکت در سازماندهی سرشماری علمی از نفوس و مسکن و ضرورت‌های کشور، توسعه انسانی ، تحقیقات و پژوهش ، مبارزه با فساد بعنوان عامل تباهی فرهنگها و تمدنها و ناقض قانون و عدالت ، مبارزه با کشت خشخاش و قاچاق مواد مخدر بعنوان یکی از عوامل ناامنی ها و بی ثباتی سیاسی در کشور، توسعه فرهنگی و سیاسی و بالاتر از همه در تأمین امنیت و رفاه نسبی جامعه، شکوفایی فرهنگی و علمی نقش برجسته ای ایفاء نمایند.

در اخیر پیرامون این نظریه ریمون آرون که روشنفکران را صرفنظر از تعریف مفهوم روشنفکر به سه دسته تقسیم بندی نموده، باید گفت که متأسفانه در افغانستان روشنفکر مؤلد اندیشه و فکر اصلاً نداریم ، توزیع کننده فکر و اندیشه هم شاید به تعداد انگشتان یکدست هم نداشته باشیم . عمده روشنفکران افغانستان را متأسفانه مصرف کنندگان فکر واندیشه دیگران تشکیل میدهند . مصرف افکار و اندیشه های دیگران که لزوماً با نیازها و ضرورت‌های افغانستان همخوانی نداشته و ندارند، باعث گردیده تا اولاً اکثریت قریب به اتفاق روشنفکران افغانستان از افکار و اندیشه های متفکرین و اندیشمندان سایر کشور ها که نظریات شان برای کشورهای خودشان ممکن است داری شفافیت بوده باشد ، اما همین افکار ممکن است برای جامعه ای سنتی ما که از تنوع قومی نیز برخوردار است و دهها نابسامانی چون فقر، فرارگری، بیسوادی و نیز دارد اثر معکوس داشته باشد. ثانياً پیروی از افکار و اندیشه های وارداتی یکی از عوامل ایجاد تفرقه میان روشنفکران افغانستان گردیده و مانع انسجام آنان بعنوان یک نیروی مؤثر و تأثیر گزار بر تحولات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی کشورشان گردیده است ثالثاً همین موضوع موجب گردیده است تا راهکارهای ملی مد نظر قرار نگیرد.

از سوی دیگر بی عدالتی و عدم شایسته سالاری باعث گردیده تا اکثریت روشنفکران

افغانستان به عوامل توجیه گر مقاصد دولتمردان و زور مندان تبدیل شوند. اگر ایندو ضعف اساسی جامعه روشنفکری یعنی عدم تولید فکر و اندیشه ملی متناسب با نیازها و ضرورت‌های کشور و نهادینه شدن قانون و عدالت عملی نگردد متأسفانه باید گفت نباید نقش مؤثر و تأثیر گذار از روشنفکران افغانستان انتظار داشت. روشنفکران افغانستان در صورتی می‌توانند برای کشور و مردم خویش مصدر خدمت گردند که اولاً سعی در تولید فکر و اندیشه های بومی متناسب با ویژگی ها و نیازهای کشور نمایند. ثانیاً ویژگی های چون خردگرایی، پرسشگری، نقادی، آزادیخواهی، آینده نگری، و اصلاح طلبی و آگاهی بخشی به جامعه را در شعار و عمل در خود تقویت نمایند. نقادی از آن بخش از سیاست های حکومت که به ضرر منافع ملی عمل می کند، را بدون هیچگونه ملاحظه ای به هر شکل ممکن در چارچوب قانون و به صورت دیالوگ های منطقی با دولتمردان و افکار عمومی در میان گذاشته و با توجه به رسالتی که روشنفکران در قبال کشور و ملت خویش داشته و دارند، ابتداء باید عقب ماندگی یا توسعه نیافتگی افغانستان را به عنوان بزرگترین مشکل ملی مطرح و پدیده های چون فقر، قومگرایی، حزب گرایی، سمت گرایی، تبعیض و ... را از عوارض توسعه نیافتگی کشور تلقی نموده و توسعه پایدار را بعنوان تنها راهکار بیرون رفت از مشکلات و نابسامانی های فعلی کشور تلقی نموده و آن را به گفتمان غالب در کشور تبدیل نمایند.

منابع:

- آشوری داریوش (۱۳۷۸). دانش نامه سیاسی، تهران: انتشارات مروارید.
- آل احمد جلال (۱۳۵۷). خدمت و خیانت روشنفکران، تهران: انتشارات خوارزمی.
- اقتداری علی محمد (۱۳۴۸). توسعه اقتصادی کشورهای در حال توسعه، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- الیاسی حمید (۱۳۷۷). واقعیات توسعه نیافتگی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بروجردی مهر زاد (۱۳۷۷) روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر فروزان.
- حسین بشیریه (۱۳۷۶). جامعه شناسی سیاسی، تهران: نشرنی.
- خرمشاد محمد باقر (۱۳۸۲). روشنفکر و روشنفکر دینی در ایران در سه حرکت، فصلنامه سیاسی- اجتماعی "رهیافت های سیاسی و بین‌المللی"، بهار و تابستان، شماره ۴، تهران: دانشگاه بهشتی.

- دهخدا علی اکبر (۱۳۴۶). لغتنامه دهخدا، زیر نظر دکتر محمد معین، دانشکده ادبیات دانشگاه تهران: شرکت چاپ.
- زعفرانی محمد و مرتضی آیت الله زاده شیرازی (۱۳۸۱). فرهنگ اصطلاحات روز، به اهتمام و تنظیم ابراهیم اقبال، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- سریع القلم محمود (۱۳۷۱). سنت مدرنیسم و فرهنگ توسعه، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، مهر و آبان، تهران: مؤسسه اطلاعات.
- شریعتی علی (۱۳۵۷). رسالت دانشگاه و تعهد روشنفکر، اصفهان: انتشارات قائم.
- فروغی محمدعلی فروغی (۱۳۶۶). سیر حکمت در اروپا، تهران: انتشارات زوار.
- سعید ادوارد (۱۳۸۲). نقش روشنفکر، ترجمه حمید عضو انلو، تهران: نشر نی.

مبانی فلسفی آموزهٔ حقوق بشر

اندرو فاگان
ترجمهٔ امیر غلامی

مقدمه

این مدخل به مبانی و محتوای حقوق بشر از منظر فلسفیمی پردازد، به تمایزات بنیادین نیز اشاره می‌کند که فیلسوفان میان انواع و مقولات مختلف حقوق قائل شده‌اند. در این تحلیل به این پرسش نیز پرداخته شده است که چگونه فیلسوفان برای توجیه مدعاهای حقوق بشر کوشیده‌اند و به ویژه استدلال‌هایی را که توسط دو رویکرد عمده در این زمینه ارائه گردیده، مطرح می‌سازد: نظریه‌ی علاقه و نظریه‌ی اراده. سرانجام انتقادهای عمده‌ی فعلی وارد به آموزه حقوق بشر را طرح و برخی استدلال‌های اصلی کسانی را عنوان می‌کند که مبنای جهانشمول گرا و عینیت‌گرای حقوق بشر را به چالش می‌گیرند. سرانجام، نتیجه‌گیری مختصری ارائه می‌شود که رئوس موضوعات مطرح شده را خلاصه می‌کند.

تحلیل فلسفی مفهوم حقوق بشر

حقوق بشر حقوقی هستند که به نوع بشر اعطا می‌شوند و کارکرد آنها ایجاد تضمین‌هایی اخلاقی برای صیانت از مدعاهای ما دربارہ‌ی بهره‌مندی از حداقل زندگی نیکو است. از لحاظ مفهومی، حقوق بشر خود از مفهوم حقوق مشتق شده است. این بخش به تحلیل فلسفی مفهوم "حق" اختصاص دارد تا اجزای متشکله‌ی این مفهوم را که حقوق بشر از آن مشتق می‌شود، روشن کند. فهم کامل مبانی فلسفی آموزه‌ی حقوق بشر و شیوه‌های عملکرد حقوق مختلف بشر، نیازمند تحلیلی مفصل است.

حقوق اخلاقی در برابر حقوق قانونی

برای فهم مبنا و کاربرد بالقوه حقوق بشر، تمایزی که میان حقوق اخلاقی و حقوق قانونی، به عنوان دو مقوله‌ی مجزای حقوق نهاده می‌شود دارای اهمیت بنیادی است. تمام حقوقی را که در متون حقوقی موجود یافت می‌شوند حقوق قانونی می‌خوانند. حق قانونی، حقی است که از نظر قانون به رسمیت شناخته می‌شود و مورد حمایت قرار می‌گیرد. نمی‌توان در مورد یک حق قانونی گفت که پیش از وجه قانونی یافتن وجود دارد، و حدود اعتبار یک حق قانونی تا بدانجاست که قوه‌ی قانونگذار مربوطه مجاز می‌دارد. پوزیتیویست‌های قانونی محاجه می‌کنند که تنها در مورد حقوق قانونی، یعنی حقوقی که از تصویب یک نظام قانونگذاری گذشته‌اند، می‌توان گفت که حقیقتاً وجود دارند. مطابق این دیدگاه، حقوق اخلاقی به بیان دقیق کلمه، حقوق نیستند، بلکه بهتر است آنها را مدعاهای اخلاقی دانست که ممکن است عاقبت در قوانین ملی یا بین‌المللی منظور شوند یا نشوند. از نظر یک پوزیتیویست قانونی، مانند فیلسوف حقوق قرن نوزدهمی، جرمی بنتام، چیزی مانند حقوق بشر نمی‌تواند پیش از، یا مستقل از اینکه به صورت قانون درآید وجود داشته باشد. از نظر پوزیتیویست‌ها، تعیین وجود حقوق، دشوار تر از مشخص کردن وضعیت قانونی آنها نیست. اما در رویکرد غیرپوزیتیویستی به حقوق، ادعا می‌شود حقوق اخلاقی پیش از رونوشت قانونی‌شان، و مستقل از تصویب قانونی وجود دارند. وجود و اعتبار حقوق اخلاقی وابسته به اعمال حقوقدانان و قانونگذاران انگاشته نمی‌شود. مثلاً بسیاری احتجاج کرده‌اند که در دوره‌ی آپارتاید، اکثریت سیاه‌پوست آفریقای جنوبی واجد حقی اخلاقی برای مشارکت تام سیاسی در نظام سیاسی کشورشان بوده‌اند، گرچه این حق وجهی قانونی نداشته است. جالب اینجاست که بسیاری از مردم مخالفت‌شان با آپارتاید را در قالب حقوقی بیان می‌کردند. در مورد آپارتاید، همین عدم پذیرش بسیاری از حقوق اخلاقی بنیادی، از جمله حق مورد تبعیض قرار نگرفتن بر پایه‌ی رنگ پوست، و حق مشارکت سیاسی برای اکثریت ساکنان آفریقای جنوبی توسط رژیم آپارتاید بود که مایه‌ی نفرت بسیاری از مردم شده بود. این گونه مخالفت و اعتراض‌ها تنها می‌توانند به سبب باور به وجود و اعتبار حقوق اخلاقی برانگیخته شود. در رویکرد اخلاقی به حقوق، حقوق بنیادی کاملاً معتبر و اخلاقاً مجاب‌کننده انگاشته می‌شود، چه به تصویب قانون رسیده باشند و چه غیرقانونی باشند. واضح است که مخالفت با رژیم آپارتاید آفریقای جنوبی با تکیه بر حقوق قانونی نمی‌توانست شکل بگیرد. کسی نمی‌تواند به درستی ادعا کند که حقوق سیاسی قانونی غیر سفیدپوستان آفریقای جنوبی در آن رژیم نقض شده بود، چرا که چنین حقوقی اصلاً وجود نداشت. با این حال، انکار نظام مند این حقوق، به نقض فاحش حقوق اخلاقی بنیادی رنگین‌پوستان انجامیده بود. از مثال بالا روشن می‌شود که نمی‌توان حقوق بشر را به حقوق قانونی فروکاست یا منحصر کرد. رویکرد پوزیتیویست اخلاقی، که تنها قوانین مصوب را مصداق قانون می‌شمرد، مانع محکوم کردن نظام‌هایی مانند آپارتاید از دیدگاه حقوقی می‌شود. پس می‌توان نتیجه گرفت که بهتر است حقوق بشر را حقوق اخلاقی معادل بدانیم. بالاخره وجود، اعلامیه جهانی حقوق بشر و پیمان

های مختلف بین‌المللی، که رژیم آفریقای جنوبی از امضای اغلب آنها خودداری ورزیده بود، استدلال اخلاقی قوی‌ای به دست مخالفان آن رژیم دادند. آپارتاید بر پایه‌ی نفی حقوق بنیادی بشر بنا شده بود. مسلماً حقوق بشر در مؤلفه‌ای اساسی با حقوق اخلاقی اشتراک دارند، و آن اینکه معتبر شمردن آنها مشروط به تصویب قانونی شان انگاشته نمی‌شود. آرمان حقوق بشر آن است که این حقوق به همه انسان‌ها اعطا شوند، صرف نظر از اینکه آیا توسط همه‌ی کشورها به رسمیت شناخته شده‌اند یا نه. واضح است که کشورهای بسیاری هستند که در قوانین مصوب خود حقوق بنیادی بشر را به طور کلی یا جزئی به رسمیت نمی‌شناسند. با این وجود، حامیان حقوق بشر در این کشورها اصرار دارند که این حقوق به عنوان حقوق اخلاقی بنیادی معتبر اند. جهانشمولی حقوق بشر به طور ایجابی این مدعاها را لازم می‌دارد. جهانشمولی حقوق بشر به عنوان حقوق اخلاقی، آشکارا بار اخلاقی بیشتری به حقوق بشر می‌بخشد. اما از سوی دیگر، برخلاف حقوق اخلاقی، وجود و اعتبار حقوق قانونی محل مناقشه نیست. اشتباه است که حقوق بشر را منحصرأ همان حقوق اخلاقی بدانیم. بهتر است حقوق بشر را حقوق هم اخلاقی و هم قانونی انگاشت. یک هدف اصلی مدافعان حقوق بشر این است که مشروعیت قانونی جهانشمولی برای این حقوق فراهم کنند. هدف مبارزان علیه آپارتاید نیز همین بود. ادعای مشروعیت قانونی حقوق بشر، به جایگاه آنها به عنوان حقوقی اخلاقی در اعلامیه‌ها و میثاق‌های پرشمار دیگر بستگی دارد. با این حال، کارآیی عملی حقوق بشر عمدتاً بستگی به این دارد که به قالب حقوق قانونی درآیند. در مواقعی که موارد مشخصی از حقوق بشر از نظر قانونی به رسمیت شناخته نمی‌شوند، مانند رژیم آپارتاید، باید تقدم به دفاع از جنبه‌ی اخلاقی این حقوق داده شود تا به تدریج زمینه برای رسمیت یافتن قانونی حقوق مورد بحث فراهم آید.

حقوق ادعا و حقوق آزادی

به منظور فهم ویژگی‌های کارکردی حقوق بشر لازم است تا تمایزات مشخص تری را لحاظ کنیم که میان حقوق ادعا و حقوق آزادی نهاده شده است. اغلب مرسوم است که این بحث با رجوع به طبقه بندی گسترده تری که دلبیوان، هوفلد (۱۹۱۹) از حقوق کرده است آغاز شود. هوفلد چهار مقوله برای حقوق برمی شمرد: حقوق آزادی، حقوق ادعا، حقوق قدرت، و حقوق ایمنی. با این حال پس از او بسیاری از استادان حقوق، دو مقوله آخر را ذیل دو مقوله نخست شمرده‌اند و به این ترتیب منحصرأ توجه شان را به "حقوق آزادی" و "حقوق ادعا" معطوف کرده‌اند. نمونه‌ی این گرایش، اثر فیلسوف حقوق، پیتر جونز (۱۹۹۴) است. جونز توجه خود را منحصرأ معطوف به تمایز میان حقوق ادعا و حقوق آزادی می‌کند. دیدگاه او منطبق بر سنت مستقری در تحلیل حقوق است که برای "حقوق ادعا" اهمیتی اولی قائل است.

مقولات اساسی حقوق بشر

بخش بالا معطوف به تحلیل اموری بود که می‌توان "خاصه‌های صوری" حقوق خواند. این بخش برخلاف

آن به مقولات متفاوت حقوق بنیادی بشر می پردازد. اگر در اسناد متنوعی که در مجموع مکتوبات حقوق بشر را تشکیل می دهند کندوکاو کنیم، می توانیم پنج مقوله مختلف حقوق بنیادی بشر را تشخیص دهیم و متمایز کنیم. این مقولات بدین قرار اند: حق حیات؛ حق آزادی؛ حقوق مشارکت سیاسی؛ حقوق برخورداری از حمایت قانونی؛ حقوق برخورداری از خدمات بنیادی اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی. این حقوق در به اصطلاح سه نسل حقوق بشر گسترده اند و شامل ترکیب پیچیده ای از حقوق آزادی و حقوق ادعا می باشند. بعضی حقوق، مثلاً حق حیات تقریباً به یک میزان مشتمل بر هر دو حق آزادی و ادعاست. پس حمایت موثر از حق حیات مستلزم وجود حقوق آزادی از تعدی دیگران به زندگی شخص و وجود حقوق ادعایی برای دسترسی به پیشنیازهای پایه ی حفظ حیات فرد، مانند تغذیه و بهداشت مناسب است. حقوق دیگر مانند حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بیشتر به سوی انواع مختلفی از حقوق ادعا میل می کنند، و مستلزم تدارک ایجابی موضوع آن حقوق هستند. معمولاً حقوق بشر دارای ارزشی یکسان انگاشته می شوند، یعنی هر حقی به همان اندازه ی حقوق دیگر اهمیت دارد. با این نگرش، میان حقوق بنیادی بشر تعارض بالقوه ای وجود ندارد. مقصود این است که ارزش اخلاقی برابری برای همه ی حقوق بشر قائل باشیم. این امر تنظیم حقوق بشر به ترتیب اهمیت را مجاز نمی دارد. با این حال، ممکن است میان حقوق تعارض رخ دهد و چنین هم می شود. اگر تمام حقوق را دارای اهمیت یکسان بدانیم، هر کوششی برای فیصله دادن به این تعارضات احتمالی اصولاً ناممکن می شود. برای مثال، یک کشور درحال توسعه ی را فرض کنید که دچار فقدان همه جانبه ی منابع مالی و مادی است. این کشور از تأمین منابع لازم برای ایفای همه ی حقوق بشری برای تمام شهروندان اش ناتوان است، گرچه موظف به این امر می باشد. در این حین، متولیان حکومت این کشور مایل به دانستن آنند که کدام یک از این حقوق اساسی تر از بقیه هستند، و باید به کدام یک از حقوق بشر اولویت داد و به دنبال احقاق شان بود. امتناع از این امر، هر قدر هم که از نظر فلسفی اصولی باشد، به منزله ی جزمیتی ناموجه است. مسلم است که تلاش برای تعیین این اولویت ها عمل فلسفی پرباری است. این امر مستلزم وجود معیارهای بنیادی تری است که فرد بر اساس آنها بتواند اهمیت نسبی حقوق مختلف بشر را "اندازه بگیرد". آنچه که در تحلیل مان از مفهوم حقوق بشر باقی مانده که باید بدان ها اشاره کنیم، پرسش های مربوط به این است که به کارگیری مناسب حقوق بشر عموماً مستلزم چیست، و این وظیفه بر عهده ی کیست؛ چه کسانی مسئولیت صیانت و ارتقای حقوق بشر را بر دوش دارند، و برای انجام این امر به چه نیاز دارند؟

حیطه ی وظایف حقوق بشر

گفته می شود که همگان به تساوی دارای حقوق انسانی هستند. نتیجه ی عرفی این ادعا این است که هر کسی وظیفه ی حمایت و ارتقای حقوق انسانی هر کس دیگر را برعهده دارد. با این حال، معمولاً تعهد صیانت از حقوق بشر مسئولیت دولت های ملی و سازمان های بین المللی، و بین الدولی شمرده می شود.

فلسوفانی مانند توماس پوگ (۱۹۹۵) احتجاج می کنند که نهادن عمده ی تعهد اخلاقی صیانت از حقوق بشر بر دوش چنین سازمان هایی درست بدین خاطر است که آنها برای انجام مؤثر این وظیفه بهترین و توانا ترین مراجع اند. در این خوانش، سازمان های غیردولتی و شهروندان منفرد نیز نقش مهمی در صیانت جهانی حقوق بشر دارند، اما بار تعهد اصلی باید برگرده ی مؤسسات ملی و بین المللی مربوطه، مانند ملت-دولت ها و سازمان هایی مانند سازمان ملل متحد و بانک جهانی باشد. شاید کسی به این دیدگاه متمایل باشد که اگر تمامی افراد سراسر کره ی زمین، وظایف متقابل شان در قبال حقوق بشر را انجام دهند می توان به طور مکفی از حقوق بشر صیانت کرد. اما این "خصوصی سازی" حقوق بشر دو عامل آشکار را نادیده می گیرد: افراد مایل اند که خواسته های اخلاقی نزدیکان شان، به ویژه افراد خانواده و حلقه آشنایان شان را در اولویت قرار دهند؛ دیگر اینکه توانایی افراد برای انجام وظایف شان، تا حد زیادی، وابسته به موقعیت اقتصادی شان است. بنابراین، نابرابری های جهانی در توزیع ثروت عملاً به ساکنان کشورهای فقیر امکان نمی دهد که از یاری کسانی که در کشور های غنی می زیند برخوردار شوند. پوگ بر پایه ی این دلایل تاکید دارد که بار مسئولیت باید بر دوش مؤسسات ملی و بین المللی باشد. حمایت و ارتقای مکفی حقوق بشر هم مستلزم آن است که دولت-ملت ها خدمات و مؤسسات لازم برای شهروندانشان را تدارک دیده باشند و هم نیازمند همکاری ملت-دولت ها در سطح سازمان های جهانی است تا شرایط ضروری جهانی جهت حمایت و ارتقای حقوق تک تک انسان ها را فراهم آورند.

با توجه به محدودیت نسبی منابع و نیاز به اولویت بندی این منابع، می گوئیم صیانت مکفی از حقوق بشری افراد، موکول به آن است که سازمان های اجتماعی و دولتی به چنان نحو شایسته ای عمل کنند که حقوق همه ی افراد برای نیل به حداقل زندگی نیکو محفوظ بماند. معمولاً بیشترین مسئولیت فراهم کردن شرایط مکفی برای نیل به زندگی نیکو را وظیفه ی دولت های ملی می دانند. مقصود فیلسوفانی مانند برایان اورند (۲۰۰۲) نیز تاکید بر همین نکته است. او می نویسد مقصود از حقوق بشر، صیانت از "سطوح حداقلی رفتار شایسه و محترمانه" با انسان هاست. اما توجه به این مطلب اهمیت دارد که حتی وظیفه ی تأمین سطوح حداقلی رفتار شایسته و محترمانه با انسان ها را نمی توان کاملاً محدود به مرزهای ملی نمود. صیانت و ارتقای مکفی حقوق انسانی همگان، برای نمونه مستلزم دولت-ملت های غنی تر و قوی تری است که به یاری کشورهایی برخیزند که فعلاً از تأمین حقوق بنیادی شهروندان شان ناتوانند. گرچه ممکن است تصور اورند از حقوق بشر در نظر برخی بی جهت محتاطانه نماید، نگاه مختصری به میزان رنج و محرومیت انسان ها در بسیاری از نواحی جهان امروز کافی است تا نشان دهد که ما تا چه میزان از تحقق همین استانداردها کاملاً حداقلی نیز به دوریم.

مؤسسات ملی و بین المللی در وحله اول دارای مسئولیت صیانت از حقوق بشر هستند. آزمون انجام موفقیت آمیز این مسئولیت، همانا خلق موقعیت برای همه افراد جهت نیل به حداقل زندگی نیکو است.

تحقق حقوق بشر مستلزم استقرار شرایط به گونه ایست که همگان بتوانند از کمینه ی زندگی نیکو برخوردار شوند. لذا نباید این آرمان را با کوشش برای خلق جامعه ی آرمانی اخلاقی اشتباه گرفت. بسیاری می پندارند که آرمان حقوق بشر ایجاد آرمانشهر (اتوپیا) است و بنا بر این پندار بدان ایراد می گیرند. این ایراد ربطی به مطالبات اساسی حقوق بشر ندارد، اما یادآور این مطلب است که حتی تحقق معتدل ترین آرمان ها نیز در جهان امروز بسی دشوار است. آرمان های بالفعل حقوق بشر، در نظر نخست بسی معتدل اند. اما این مطلب نباید ما را از دریافت همه توان بالقوه ی حقوق بشر باز دارد. حقوق بشر خواهان ایجاد جوامعی است که از نظر سیاسی دموکرات باشند و در آنها همه شهروندان از وسائط نیل به کمینه ی زندگی نیکو بهره مند گردند. اگرچه موضوع حقوق انسانی افراد ممکن است فروتنانه نماید، اما توان این حقوق مطلق است. به بیان دیگر، خواسته های این حقوق بر دیگر اهداف اجتماعی ممکن مقدم شمرده می شوند. رونالد داورکین اصطلاح "حقوق به عنوان آس ها" را برای توصیف این خاصه وضع کرده است. او می نویسد، "بهتر است حقوق [بشر] را به عنوان آس های میدان بازی توجیه تصمیمات سیاسی بدانیم که بیانگر هدفی برای کلیت جامعه است." (۱۹۷۷: ۱۵۳) داورکین، محاجه می کند که ملاحظات مربوط به ادعای حقوق باید هنگام تعیین سیاست و توزیع منافع عمومی مقدم بر دیگر ملاحظات باشند. پس به این ترتیب، لحاظ کردن حقوق یک اقلیت برای اینکه تبعیضی بر آنها نرود باید مقدم بر نفعی باشد که ممکن است از آن تبعیض نصیب اکثریت شود. به این ترتیب، حق یک فرد برای برخورداری از تغذیه ی مناسب باید مقدم بر میل دیگر افراد برای سیرچرانی باشد، به رغم حظ وافری که آنان می برند. در نظر داورکین، حقوق به عنوان آس ها، بیانگر همان ایده آل برابری است که زیربنای آموزه ی معاصر حقوق بشر می باشد. حقوق را به عنوان آس ها دانستن، وسیله ایست برای تضمین اینکه با همه افراد در قبال برخورداری از حقوق بنیادی انسانی، به نحو یکسانی رفتار می شود. ممکن است تحقق تام و کمال آرمان حقوق بشر مستلزم بسیج کلیه ی منابع موجود نباشد، اما این نباید از قوت حقوق بشر به عنوان ملاحظات مقدم در تعارض های اجتماعی و سیاسی بکاهد.

توجیه فلسفی حقوق بشر

تا بدین جا نشان دادیم که حقوق بشر به عنوان حقوقی اخلاقی شکل گرفتند اما درج موفقیت آمیز بسیاری از حقوق بشر در قوانین بین المللی و ملی، در بسیاری موارد حقوق بشر را به صورت حقوقی درآورده که هم اخلاقی هستند و هم قانونی. به علاوه، حقوق بشر هم می توانند حقوق ادعا باشند و هم حقوق آزادی، و صیانت از آن حقوق در قبال اضطراب اعمال شده از جانب دیگران، یا وجهی سلبی دارد یا ایجابی. حقوق بشر را می توان به پنج مقوله متفاوت تقسیم بندی کرد و هدف اصلی صیانت از حقوق بشر ایجاد شرایطی است که در آن تمامی افراد از مجال نیل به کمینه ی زندگی نیکو برخوردار باشند. و بالاخره اینکه حقوق بشر عموماً به عنوان حقوقی انگاشته می شوند که در تخصیص منابع بر دیگر ملاحظات اجتماعی و سیاسی تقدم دارند. عموماً فیلسوفان در مواردی مانند خواص صوری حقوق بشر، موضوع حقوق بشر، و قوت حقوق بشر

اتفاق نظر دارند. اما در مورد این پرسش که چگونه می توان حقوق بشر را از نظر فلسفی توجیه کرد، توافق بسیار کمتر است. به درستی می توان گفت که فیلسوفان پاسخ هایی بسیار متفاوت، و گاهی متضاد به این پرسش داده اند. فیلسوفان کوشیده اند با توسل به ایده های جداگانه ای مانند برابری، خودفرمانی، کرامت انسانی، علائق بنیادی انسان، قابلیت کنشگر عاقل بودن و حتی دموکراسی به این پرسش پاسخ دهند. به منظور وضوح و سهولت نسبی بحث، تمرکز من بر دو تلاش فلسفی برای توجیه قوق بشر خواهد بود که امروزه از همه برجسته تر اند: نظریه ی علاقه و نظریه ی اراده. پیش از آغاز این بحث، ضروری است که ابتدا به پرسش بنیادی تری بپردازیم.

آیا حقوق بشر نیازمند توجیه فلسفی اند؟

بسیاری از مردم اعتبار حقوق بشر را مسلم می انگارند. مسلماً ممکن است همگی حقوق بشر از دید بسیاری از غیرفیلسوفان به گونه ای بسیار واضح مبتنی بر اصول اخلاقی بدهاهاً درست و سراسر معتبر باشند. از این دیدگاه، می توان حقوق بشر را واقعیت هایی تجربی درباره ی جهان معاصر انگاشت. امکان ندارد هیچ یک از مدافعان حقوق بشر از این دیدگاه شاکی باشد. بالاخره تفوق چنین دیدگاهی از نظر پراگماتیک برای حقوق بشر ارزشمند است. با این حال فیلسوفان اخلاق این مزیت را تضمینی برای از-خود-خشنودی معرفتی نمی یابند. فیلسوفان اخلاق همچنان دلمشغول پرسش توجیه فلسفی حقوق بنیادی بشر باقی می مانند. این دلیل خوبی است برای اینکه همگی ما نیز باید این پرسش را جدی بگیریم. مطابق یک دیدگاه در مورد حقوق بشر، که می توان آن را "از نظر فلسفی خام" خواند، حقوق بشر را حقوق قانونی می داند. اعتبار حقوق بشر ارتباط و بستگی نزدیکی به قانونی شدن این حقوق دارد. اما چنان که پیش تر محاجه کردیم این رویکرد برای توجیه حقوق بشر کفایت نمی کند. هرگز نمی توان با ذکر اینکه باورها یا مفاهیم اخلاقی خاصی عملاً وجود دارند استدلال های به نفع اعتبار آموزه ی اخلاقی حامی آنها را توجیه کرد. مسائل اخلاق اصولاً معطوف به اموری هستند که باید باشند، این مسائل را نمی توان با توسل به آنچه که هست، یا موجود انگاشته می شود حل و فصل کرد. با این مینا، استدلال به نفع اینکه رژیم آپارتاید آفریقای جنوبی از نظر اخلاقی رژیمی ناعادلانه بود، بسیار دشوار است. کسی نباید در بدو امر قانون را با اخلاقیات خلط کند. و نباید این دو را هم-مصدق دانست. حقوق بشر ریشه در حقوق اخلاقی دارند. در مورد حقوق بشر ادعا می شود که که فارغ از اینکه کاملاً وجه قانونی یافته اند یا نه، و حتی فارغ از اینکه کسی با مدعاها و اصول آن موافق باشد یا نه، همه جا و برای همه کس معتبر اند. به این ترتیب کسی نمی تواند پرسش از اعتبار حقوق بشر را با توسل به ادعاهای صرفاً تجربی در مورد جهان پاسخ گوید. باید نشان داد که حقوق بشر هنجارهایی معتبر اند، نه اینکه واقعیت دارند. برای حصول این مطلب باید به فلسفه اخلاق رجوع کرد. امروزه دو رویکرد مشخص به پرسش از اعتبار حقوق بشر غالب تر اند: آنچه که با تسامح می توان "رویکرد نظریه ی علاقه" نامید و "رویکرد نظریه ی اراده".

رویکرد نظریهٔ علاقه

مدافعان رویکرد نظریه‌ی علاقه استدلال می‌کنند که کارکرد اصلی حقوق بشر صیانت و ارتقای علائق بنیادی انسان است. صیانت از علائق اساسی نوع بشر مبنای اصولی است که بر پایه آنها می‌توان حقوق بشر را اخلاقاً توجیه کرد. پس رویکرد علائق مقدماً معطوف به تشخیص پیشنهادها و زیست‌شناختی برای نیل انسان به کمینه‌ی زندگی نیکوست. جهانشمولی حقوق بشر ریشه در اموری دارد که مؤلفه‌های بنیادی و واجب برای سعادت انسان انگاشته می‌شوند، و همگی ما ضرورتاً در آنها اشتراک داریم. برای مثال، علاقه‌ای را که هر یک از ما به ایمنی فردی مان داریم در نظر بگیرید. این علاقه مبنایی برای مدعای ما بر آن حق فراهم می‌کند. ممکن است این امر مستلزم استخراج حقوق دیگری نیز به عنوان پیشنهادها و ایمنی باشد. حقوقی مانند ارضای نیاز به تغذیه ابتدایی و نیاز به ایمن بودن از حیس یا بازداشت خود سرانه در این مقوله می‌گنجند. جان فینیس نماینده مناسبی از فیلسوفان مدافع رویکرد نظریه علاقه است. فینیس (۱۹۸۰) استدلال می‌کند که حقوق بشر بر پایه‌ی ارزش ابزاری شان برای صیانت از شرایط ضروری بهروزی انسان توجیه می‌شوند. او هفت علاقه اصلی، یا آنچه که او "صور بنیادی خیر انسان" می‌نامد، را به عنوان زیربنای حقوق بشر می‌شمرد. این صور بنیادی به این قرار اند: حیات و ظرفیت بالندگی آن؛ کسب معرفت؛ به عنوان هدفی غایی؛ بازی؛ به عنوان قابلیت تفریح؛ بیان زیبایی شناسانه؛ روابط اجتماعی و دوستی؛ عقلانیت عملی، یعنی قابلیت فرآیندهای اندیشیدن هوشمندانه و عقلانی؛ و بالاخره مذهب، یا قابلیت تجربه روحانی. به نظر فینیس، اینها پیشنهادها و اصولی برای بهروزی بشر هستند، و لذا به کار توجیه مدعاهای ما بر کسب حقوق متناظرشان می‌آیند؛ چه این مدعاها از نوع حقوق ادعا باشند و چه از نوع حقوق آزادی.

دیگر فیلسوفانی که با رویکرد علاقه-بنیاد به دفاع از حقوق بشر پرداخته‌اند، به این پرسش رسیده‌اند که چگونه توسل به علائق می‌تواند توجیهی برای احترام به آنها، و در صورت لزوم عمل ایجابی برای برآوردن علائق دیگران فراهم آورد. این پرسش‌ها در فلسفه‌ی اخلاقی و سیاسی غرب سنتی دیرینه دارند و قدمت شان دست کم به فیلسوف قرن هفدهمی تامس هابز می‌رسد. معمولاً این رویکرد درصدد ارائه‌ی مطلبی است که جیمز نیکل (۱۹۸۷:۸۷) "دلایل احتیاطی" در دفاع از حقوق بشر نامیده است. مدافعان این رویکرد با ابتنا بر این ادعا که همه انسان‌ها دارای علائق ابتدایی و بنیادی معینی هستند، احتجاج می‌کنند که هر فرد دارای وظیفه‌ای اساسی و عام برای احترام به هر فرد دیگر است. مبنای این وظیفه صرفاً خیرخواهی یا بشردوستی نیست، بلکه علائق خود شخص است. به بیان نیکل، "استدلال احتیاطی بر پایه‌ی علائق بنیادی می‌خواهد نشان دهد که پذیرش و اجابت حقوق بشر در جایی که اغلب مردم چنان می‌کنند عقلانی خواهد بود، زیرا این هنجارها جزئی از بهترین ابزارهای صیانت از علائق خود شخص در برابر کنش‌ها و احترازی است که آن علائق را تهدید می‌کنند." (منبع قبل). صیانت از علائق بنیادی خود فرد مستلزم

آن است که دیگران مایل به تشخیص و احترام به آن علائق باشند، که این خواسته در مقابل، تشخیص و احترام متقابل به علائق بنیادی دیگران را لازم می‌دارد. صیانت مکفی از علائق بنیادی هر فرد نیازمند استقرار یک نظام همکاری است، که هدف اصلی آن ارتقای خیر عموم نیست، بلکه صیانت و ارتقای علائق شخصی افراد است.

در نظر بسیاری فیلسوفان رویکرد علاقه دفاع فلسفی قوی‌ای از آموزه حقوق بشر است. مزیت بارز آن توجه به خصایص انسانی است که همگی ما در آنها اشتراک داریم. و به این ترتیب دفاع همه جانبه‌ای از بسیاری از حقوق بشر را موجه می‌سازد. حقوقی که در نظر بسیاری بنیادی و لایتجزا هستند. همچنین رویکرد علاقه امکان حل و فصل برخی از مجادلات بالقوه بر سر اولویت بندی حقوق بشر را فراهم می‌آورد. برای مثال می‌توان این اولویت بندی حقوق را با تنظیم سلسله مراتب علائق به عنوان موضوع مشخص، یا محتوای متناظر با هر حق انجام داد.

با این حال نقد‌های مهمی نیز به رویکرد علاقه شده است. این نقد‌ها در درجه‌ی نخست متوجه این است که نظریه پرداز علاقه به ناچار باید رویکردی معین به طبیعت بشر را فرض بگیرد. رویکرد علاقه آشکارا بر اساس رویکردی، دست کم ضمنی، به طبیعت بشر مطرح می‌شود. البته توسل به طبیعت بشر بسیار بحث برانگیز بوده است و معمولاً توافق بر سر آن کمتر از میزان لازم برای مشروعیت بخشی به هر آموزه‌ی اخلاقی مبتنی بر طبیعت بشر بوده است. برای مثال، با توجه به تنوع فرهنگ‌ها و جوامع، دشوار بتوان با توسل به علائق بنیادی، آرمان صیانت از شرایط نیل همگان به کمینه‌ی زندگی نیکو را برای همه یکسان شمرد. چنان که فیلسوف اقتصاد آمارتا سن (۱۹۹۹) خاطر نشان کرده، آشکار است که شرایط کمینه‌ی یک زندگی شایسته از نظر اجتماعی و فرهنگی نسبی است. فراهم کردن شرایط نیل به یک زندگی نیکو برای ساکنان گرینوویچ و بلج [محل ای اعیانی در لندن.م] بسیار متفاوت از برآوردن همان شرایط برای ساکنان قصبه‌ای در آفریقای جنوبی یا آمریکای جنوبی خواهد بود. اگر چه ممکن است خود علائق نهایتاً یکسان باشند، اما صیانت مکفی این علائق از صرفاً مشخص کردن پیشنهادها برای علائق بنیادی افراد فراتر می‌رود. دیگر نقدها به رویکرد علاقه، متوجه این نکته است که در این رویکرد، علائق فردی مبنای عقلانی احترام تام به حقوق همه‌ی انسان‌ها محسوب می‌شود. رویکرد علاقه فرض می‌گیرد که آسیب پذیری افراد در مقابل همدیگر تقریباً یکسان است. اما اصلاً چنین نیست. این مدل نمی‌تواند به خوبی از پس توجیه این مدعا بر آید که اگر فرد صیانت از علائق خود را می‌جوید، باید به علائق افراد بسیار ضعیف‌تر یا از نظر جغرافیایی دورتر نیز احترام بگذارد. برای مثال، چرا باید فرد متمکنی دلمشغول علائق خود که در لوس آنجلس یا لندن زندگی می‌کند، به علائق فردی گرسنه در فلان قاره‌ی فقیر دوردست توجه نشان دهد؟ در این مثال، فرد گرسنه در موقعیتی نیست که بتواند علائق همتای ثروتمند خود را تهدید کند. توسل صرف به علائق شخصی نمی‌تواند نهایتاً برای صیانت از جامعه‌ی اخلاقی جهانی، که در بطن آموزه حقوق بشر قرار

دارد، مبنایی فراهم آورد. این رویکرد نمی تواند جهانشمولی حقوق بشر را توجیه کند. یک ایراد فلسفی تر به رویکرد علاقه بنیاد، اشاره به غفلت این رویکرد از کنش گری اخلاقه ی انسان به عنوان مؤلفه ی بنیادی و عام اخلاق است. به بیان ساده، رویکرد علاقه-بنیاد، وجود علائق بنیادی را پیش شرط کنش اخلاقی انسان می داند. این امر می تواند به تخفیف اهمیت کنش آزادانه به عنوان ایده آل اصلی اخلاق بیانجامد. می توان آزادی را یک علاقه ی بنیادی انسان دانست، اما در "رویکرد علاقه" آزادی از علائق بنیادی نیست. توجه به این مطلب در بطن "رویکرد اراده" به حقوق بشر قرار دارد .

- رویکرد نظریه ی اراده

برخلاف رویکرد علاقه، نظریه ی اراده می کوشد اعتبار فلسفی حقوق بشر را بر ویژگی انسانی یگانه ای بنا کند: قابلیت آزادی. نظریه پردازان رویکرد اراده احتجاج می کنند که آنچه وجه ممیزه ی کنش گری انسان است، قابلیت آزادی است و این نکته باید هسته ی هر رویکردی به حقوق باشد. پس از دید نظریه پردازان اراده، حقوق بشر نهایتاً منتج از، یا تحویل پذیر به حق زایای یگانه، یا مجموعه ی کاملاً محدودی از ویژگی های بنیادی است. برای مثال، اچ.ال.ای. هارت استنتاجاً محاجه می کند که تمام حقوق را می توان به حق بنیادی یگانه ای فروکاست. او این حق را "حق برابر همه ی انسان ها برای آزاد بودن" می خواند. هارت تاکید می کند که حقوقی مانند مشارکت سیاسی یا تغذیه مکفی، نهایتاً قابل تحویل به حق برابر همگان برای آزادی، و قابل اشتقاق از این حق اند. هنری شو (۱۹۹۶) در پی توسعه ی استدلال استنتاجی هارت محاجه می کند که آزادی به تنهایی برای ابتدای تمام حقوقی که هارت برمی شمرد کافی نیست. شو استدلال می کند که مبنای بسیاری از این حقوق بیش از صرف آزادی افراد است و صیانت در برابر خشونت و تأمین ضروریات مادی بقا را نیز شامل می شوند. به این ترتیب، او حقوق را بر پایه ی آزادی، ایمی، و معاش قرار می دهد. فیلسوف اخلاق، آلن گوپرت (۱۹۷۸ و ۱۹۸۲) این درونمایه را گسترش بیشتری داده است. گوپرت احتجاج می کند که توجیه مدعاهای ما بر داشتن حقوق ابتدایی انسانی مبتنی بر چیزی است که او آن را وجه مشخصه ی عام انسان ها می داند: یعنی قابلیت عامل اخلاقی هدفمند بودن. در نظر گوپرت معتبر شناختن حقوق بشر نتیجه ی منطقی این است که خود را عامل عقلانی هدفمندی بدانیم، زیرا داشتن حقوق، ابزار ضروری برای عمل هدفمند اخلاقی است. گوپرت استدلال خود را بر پایه ی این ادعا قرار می دهد که همه ی کنش های انسان به گونه ای عاقلانه هدفمند اند. هر عمل انسان به دلیلی انجام می شود، فارغ از اینکه آن دلیل خوب یا بد باشد. او احتجاج می کند که برای پذیرش عقلانی یک هدف، گیریم میل به نوشتن یک کتاب، شخص باید لوازم منطقی آن هدف را نیز دارا باشد؛ مثلاً دست کم سواد نوشتن داشته باشد. آنگاه او می پرسد برای کنشگر عاقلانه هدفمند بودن، نخست چه چیزی مورد نیاز است؟ پاسخ او این است که آزادی و بهروزی دو شرط ضروری کنش عاقلانه هدفمند هستند. اگر انسان بودن، دارا بودن قابلیت کنشگر عاقلانه هدفمند بودن باشد، آزادی و بهروزی پیشنیازهای انسانیت اند. و هر انسانی به عنوان پیشنیاز انسانیت اش

مستحق دسترسی به این حقوق است. گویرت محاجه می کند که هیچ کس نمی تواند بدون ملاحظه ی دیگران بخواهد که فقط خودش از این پیشنیازهای کنشگری عقلانی برخوردار باشد. او بر پایه ی آنچه که "اصل سازگاری ژنریک" می خواند ملاحظه ی حقوق دیگر انسان ها را ضروری می شمارد. گویرت استدلال می کند که ادعای هر فرد برای داشتن ابزارهای پایه ی کنش عاقلانه هدفمند، مبتنی بر لحاظ کردن ویژگی عام، و نه خاص، همه کنشگرهای عاقلانه هدفمند است. من منطقاً نمی توانم بدون اینکه همزمان ادعاهای همه کنشگر های هدفمند عاقل دیگر بر حقوق بشری شان را بپذیرم مدعی این حقوق پایه ای برای خودم باشم. این ادعای گویرت، پژواک مفهوم داورکین از حقوق به عنوان آس هاست، اما او نهایتاً از داورکین فراتر می رود. داورکین صرفاً استدلال می کند که حق حیات مطلق است و لذا نمی تواند تحت هیچ شرایطی نقض شود. به بیان گویرت "حق هنگامی مطلق است که تحت هیچ شرایطی نتوان آن را پایمال کرد، چنان که هرگز نتوان به نحو موجهی از آن تخطی کرد. این حقوق باید بدون هیچ استثنایی به جا آورده شوند." (۱۹۸۲:۹۲). پس نظریه پردازان اراده، درصدد توجیه اعتبار حقوق بشر برپایه ی ایده آل خودفرمانی (اتونومی) شخصی اند؛ حقوق، تجلی عمل مطابق خودفرمانی شخصی اند. به این ترتیب، اعتبار حقوق بشر ضرورتاً وابسته به خودفرمانی شخصی است. در نگاه نخست، این موضع فلسفی بسیار قوی می نماید. آخر، چنان که کسی مانند گویرت ممکن است احتجاج کند، منتقدان این موضع نیز خود ضرورتاً خودفرمانانه عمل می کنند، و بدون فرض گرفتن همزمان ملزومات این گونه عمل خودفرمانانه نمی توانند چنین کنند: حتی در نقد حقوق بشر نیز شخص منطقاً ملزم به مفروض داشتن این حقوق است.

به رغم قوت منطقی ظاهری رویکرد اراده، این رویکرد معروض انتقادهای متفاوتی بوده است. یک نقد مهم بر این رویکرد متوجه نتایج نظریه ی اراده برای به اصطلاح "موارد حاشیه ای" است، یعنی انسان هایی که موقتاً یا دائماً از کنشگری به گونه ای عقلانی خودفرمانانه ناتوان اند. این موارد شامل کسانی می شود که دچار جنون، اسکیزوفرنی، یا افسردگی بالینی اند، و نیز افرادی که به اغمایی فرو رفته اند که شاید هرگز از آن رهایی نیابند. اگر دارا بودن حقوق بشر ماکول به قابلیت کنشگری به گونه ای عاقلانه هدفمند باشد، آنگاه چنین می نماید که نتیجه ی منطقی این رویکرد این باشد که افرادی که قادر به برآوردن این معیار نیستند نمی توانند ادعای مشروعی بر حقوق بشر داشته باشند. بسیاری این نتیجه را اخلاقاً منجر کننده می یابند. اما تقیید کامل به رویکرد اراده این نتیجه را گریزناپذیر می سازد. برخی از انسان ها موقتاً یا دائماً ناتوان از برآوردن شرطی هستند که گویرت برای برخورداری از حقوق بشر پیش می نهد. دشوار می توان این افراد را با معیار گویرت مشمول حقوق بشر انگاشت. اما به رغم نتیجه ی حاصل از رویکرد اراده، تمایل عمومی بر این است که بسیاری از این به اصطلاح "موارد حاشیه ای" را نیز در شمول حقوق بشر آورد. شاید دفاع از این تمایل نهایتاً با توسل به خرد عملی ممکن نباشد، اما باز هم در نظر بسیاری نفی پذیرش این موارد حاشیه ای شهوداً خطاست. این نکته نشان می دهد که دفاع بسیاری از مردم از حقوق بشر واجد یک مؤلفه

ی همدلی سرسختانه، یا همان توجه عاطفی عام به دیگران است. به این ترتیب، اعمال سختگیرانه‌ی معیار نظریه پردازان اراده برای تعیین عضویت افراد در جامعه دارندگان حقوق بشر، به حذف مقولاتی از بشر می انجامد که شایسته‌ی برخورداری از حقوق بشر شمرده می شوند.

رویکرد نظریه‌ی علاقه و رویکرد نظریه‌ی اراده هر کدام قوت و ضعف‌هایی دارند. هنگامی که قرار باشد هر یک از آنها را به نحوی سازگار و جداگانه به آموزه‌ی حقوق بشر اعمال کنیم، هر دو رویکرد به نتایجی می انجامند که قوت تام این حقوق را زیر سوال می برند. شاید لازم باشد حامیان فلسفی حقوق بشر برای توجیه فلسفی این حقوق، مزایای فلسفی بالقوه‌ی ترکیب درونمایه‌ها و مؤلفه‌هایی را لحاظ کنند که در این دو رویکرد (و رویکرد‌های دیگر) یافت می شود. پس تلاش‌های آتی برای توجیه مبانی و محتوای حقوق بشر می تواند از پی گیری رویکردی بهره جوید که از نظر تماتیک از آنچه که تاکنون صورت گرفته تکثرگرا تر باشد.

نقد فلسفی حقوق بشر

گونه‌های مختلفی از نقد‌های بنیادی فلسفی بر آموزه حقوق بشر وارد شده است. این چالش‌ها بر سر اعتبار فلسفی حقوق بشر به عنوان یک آموزه‌ی اخلاقی، با ارزیابی انتقادی نظریه‌های فیلسوفان حامی این آموزه فرق دارند، چرا که این نقدها درصد نشان دادن مغالطه‌هایی فلسفی در مبانی آموزه‌ی حقوق بشر هستند. دو دسته از این تحلیل‌های انتقادی مخصوصاً محل توجه اند: یکی ادعای جهانشمولی حقوق بشر را به چالش می گیرد، و دیگری این ادعا را که حقوق بشر دارای ویژگی عینی اند برنمی تابد.

نسبی انگاری اخلاقی

حامیان فلسفی حقوق بشر ضرورتاً متعهد به صورتی از جهانشمول انگاری/مطلق انگاری/کل گرایی اخلاق (یونیورسالیسم) هستند. حقوق بشر به عنوان آموزه و اصول جهانشمول اخلاقی معتبر دانسته می شوند. با این حال جهانشمول انگاری اخلاق از دیرباز مورد انتقاد نسبی انگاران اخلاق بوده است. نسبی انگاران اخلاق احتجاج می کنند که گزاره‌های درست اخلاقی دارای اعتبار جهانشمول وجود ندارند. از نظر نسبی انگاران اخلاق، اصلاً چیزی به عنوان آموزه‌ی اخلاقی با اعتبار جهانشمول وجود ندارد. نسبی انگاران، اخلاقیات را پدیده‌هایی اجتماعی و تاریخی می دانند. از دید آنان، باورها و اصول اخلاقی از نظر تاریخی و اجتماعی محتمل الوقوع اند، و اعتبار آنها تنها مختص فرهنگ‌ها و جوامعی محسوب می شود که این اصول از آنها ناشی شده اند، و جوامعی که این باورها را وسیعاً پذیرفته اند. نسبی انگاران اخلاق، تنوع عقاید و رسوم رایج در جهان امروز را شاهدی تجربی بر مدعای خود می گیرند. حتی در جوامعی مانند ایالات متحده یا بریتانیا، باورها، اصول و کنش‌های اخلاقی بنیادی افراد بسیار متنوع اند. پس جوامع پیچیده‌ی معاصر به گونه‌ای فزاینده واجد ویژگی تکثرگرایی و چندفرهنگی انگاشته می شوند. در نظر بسیاری از فیلسوفان، خصیصه‌ی چند فرهنگ‌ی چنین جوامعی حیطه و محتوای اصول تنظیم کننده‌ی سیاست حاکم بر این جوامع را به شدت

محدود می‌کنند. در مورد حقوق بشر، نسبی‌انگاران بر مواردی مانند ویژگی فردگرایانه‌ی آموزه حقوق بشر ایراد می‌گیرند. بسیاری از نسبی‌انگاران احتجاج کرده‌اند که حقوق بشر بی‌جهت به جوامع و فرهنگ‌های اخلاقاً فردگرا گرایش دارند، و این ناگزیر به طرد ارزشهای اخلاقی اشتراکی بسیاری از جوامع آسیایی و آفریقایی می‌انجامد. این وضع در بهترین حالت به حشو و زاید بودن برخی مواد حقوق بشر برای چنین جوامعی منجر می‌شود، و در بدترین حالت می‌توانند در صورت اعمال کامل و ایجابی این حقوق، با نهادن ارزش‌های یک تمدن به جای ارزش‌های تمدنی دیگر، به حال آن جوامع مضر باشد. و لذا به عنوان شکلی از امپریالیسم فرهنگی و اخلاقی به حساب آید.

جدل فلسفی میان مطلق‌انگاران و نسبی‌انگاران اخلاقی بسی پیچیده‌تر از آن است که بتوان در اینجا خلاصه‌اش کرد. با این حال، برخی پاسخ‌های فوری به نقد نسبی‌انگاری حقوق بشر حاضر و آماده‌اند. نخست اینکه، صرف‌خاطر نشان کردن تنوع اخلاقی و قوام مفروض فرهنگ‌ها و جوامع خاص، به خودی خود، نه نقدی بر جهانشمول‌انگاری است و نه توجیهی فلسفی برای نسبی‌انگاری فراهم می‌آورد. بالاخره، فرهنگ‌ها و جوامعی بوده‌اند، و هستند، که رفتارشان با مردم خود بسی بدتر از آن بوده که مطلوب کسی نماید. آیا نسبی‌انگار حقیقتاً از ما می‌خواهد که قوام آلمان نازی، یا دیگر رژیم‌های سرکوب‌گر را به رسمیت بشناسیم و به آنها آن احترام بگذاریم؟ به این ترتیب دشوار بتوان شک کرد که نسبی‌انگاری با حقوق بشر ناسازگار است. در نظر نخست، چنین می‌نماید که این مطلب به نفع استدلال‌های حامی مطلق‌انگاری حقوق بشر باشد. آخر می‌توان تردید داشت که در صورتی که محیط اجتماعی ایجاب کند، هیچ نسبی‌انگاری حاضر باشد از حقوق بشری خود صرف‌نظر کند. به همین ترتیب، استدلال‌های نسبی‌انگاران معمولاً توسط نخبگان سیاسی حاکم بر کشورهای مطرح می‌شود که سرکوب سازمان یافته‌ی مردم‌شان اعتراض‌حامیان حقوق بشر را برانگیخته است. رشد‌نمایی سازمان‌های خودجوش دفاع از حقوق بشر در بسیاری از کشورهای جهان که فرهنگ‌هایشان با حقوق بشر ناسازگار شمرده می‌شوند، پرسش‌های بسیاری را در مورد اعتبار و صداقت این حاکمان نسبی‌انگار "بومی" بر می‌انگیزد. آموزه‌ی نسبی‌انگاری اخلاقی، در بدترین حالت می‌تواند برای مشروعیت بخشی به نظام‌های سیاسی سرکوب‌گر به کار گرفته شود. اما نگرانی مربوط به ناسازگاری مفروض میان حقوق بشر و نظام‌های اخلاقی اشتراک‌گرا مساله‌ی معتبرتری به نظر می‌رسد. حقوق بشر به گونه‌ای انکارناپذیر صاحبان این حقوق را به عنوان اشخاص منفرد در نظر می‌گیرد. این عمده‌تاشی از ریشه‌های غربی حقوق بشر است. با این حال منصفانه خواهد بود اگر بگوییم "نسل سوم" حقوق بشر با مبانی حیات اشتراکی و جمعی بسیاری افراد بسی هم‌نوا تر است. با عنایت به آثار فیلسوفان سیاسی مانند ویل کیملیکا، اکنون توجه فزاینده‌ای به متناسب نمودن اصول حقوق بشر با اموری مانند حقوق اشتراکی اقلیت‌ها می‌شود، مثلاً، ادعاهای اقلیت‌ها بر مسائلی مانند حقوق مالکیت اشتراکی زمین، محل توجه است. اگرچه حقوق بشر از نظر فلسفی، مبتنی بر آموزه‌ی اخلاقی فردگرا باقی می‌ماند، اما شکی

نیست که جهت اعمال مناسب حقوق بشر بر جوامع اشتراک‌گرا، تلاش‌هایی صورت گرفته است. دیگر نمی‌توان در مورد حقوق بشر ادعا کرد که "کور-فرهنگ" هستند.

نقدهای معرفت‌شناختی بر حقوق بشر

دومین دسته‌ی از نقدهای فلسفی مهم به حقوق بشر، فرض وجود مبنای عینی آنها را به عنوان حقوقی اخلاقی به چالش می‌گیرند. این طریق نقد را می‌توان به سان رودی انگاشت که نهرهای فلسفی بسیاری بدان می‌ریزند. اساس تلاش برای انکار عینیت حقوق بشر مبتنی بر این ادعاست که اصول و مفاهیم اخلاقی خصیصه‌ای ذاتاً سوژکتیو (ذهنی) دارند. مطابق این دیدگاه، منشاء باورهای اخلاقی، تعیین صحیح یک اراده‌ی هدفمند عقلانی، یا حتی شهود یافتن از اراده‌ی یک موجود الهی نیست، بلکه باورهای اخلاقی، بیان‌هایی بنیادی از ترجیحات جزئی شخصی هستند. پس این دیدگاه منکر وجود مبنایی اصولی برای مفهوم حقوق اخلاقی است؛ یعنی منکر این است که یک دسته اصول اخلاقی پیشینی و عقلانی باشند که بتوان آموزه‌ی اخلاقی صحیح و مشروعی را از آنها استخراج کرد. این دیدگاه در فلسفه مدرن، بیش از همه یادآور فیلسوف اسکاتلندی قرن هجدهمی دیوید هیوم است. روایت‌های جدیدتر این دیدگاه در آثار کسانی مانند سی.ال. استراسون، لودویگ ویتگنشتاین، ج.ال. مکی، و ریچارد رورتی یافت می‌شود. رورتی (۱۹۹۳) محاجه کرده است که حقوق بشر مبتنی بر به‌کارگیری خرد نیستند، بلکه نگاه احساسی آدمی‌اند. او تأکید می‌کند که حقوق بشر به‌طور عقلانی قابل دفاع نیستند و محاجه می‌کند که فرد نمی‌تواند با توسل به نظریه‌ی اخلاقی و احکام عقلانی، مبنایی اخلاقی برای حقوق بشر دست و پا کند، زیرا باورها و کنش‌های اخلاقی نهایتاً با توسل به دلیل یا نظریه اخلاقی انگیزه‌شده نمی‌شوند، بلکه ریشه در احساس همذات‌پنداری همدلانه با دیگران دارند: اخلاق از دل برمی‌خیزد و نه از عقل. رورتی با این دیدگاه‌گیرا اما آشکارا شکاکانه درباره‌ی مبنای فلسفی حقوق بشر، وجود این حقوق را "چیز خوب و مطلوب" می‌داند. چیزی که همه‌ی ما از وجود آن سود می‌بریم. نقد او به حقوق بشر از عداوت‌اش با این آموزه ناشی نمی‌شود. در نظر رورتی، با توسل عاطفی به تشخیص رنج غیر ضروری دیگران بهتر می‌توان به حقوق بشر خدمت کرد تا با استدلال درباره‌ی چپستی خردورزی درست.

تاکید رورتی بر همذات‌پنداری عاطفی با دیگران ملاحظه‌ی درستی است. این رویکرد می‌تواند مؤیدی افزوده بر استدلال‌هایی باشد که کسانی مانند گویرت ارائه کرده‌اند. با این حال، چنان که اخیراً کسانی مانند مایکل فریمن خاطر نشان کرده‌اند، "استدلال رورتی... توجیه را با انگیزش اشتباه می‌گیرد. همدلی یک عاطفه است. اینکه آیا عملی که ما بر پایه‌ی عواطف مان انجام می‌دهیم موجه است یا نه بستگی به دلیل آن عمل دارد. رورتی خواهان حذف نظریه‌های متافیزیکی اثبات‌نشده از فلسفه است، اما در نقدش بر حقوق بشر بسی دور می‌رود، و استدلال را حذف می‌کند." (۵۶: ۲۰۰۲) رویکرد خود رورتی به مبنایی و حیطة معرفت‌شناختی اخلاقی نهایتاً او را از ادعای اینکه حقوق بشر پدیده‌ای اخلاقاً مطلوب است منع می‌کند.

چرا که او صریحاً منکر اعتبار اتکا به معیارهای مستقل مورد نیاز برای چنین قضاوتی است. آنچه از رورتی انتظار داریم، دلیل مستقلى برای پذیرش نتیجه گیری اش است. اما این دقیقاً همان چیزی است که به نظر او فلسفه اخلاق از عرضه ی آن عاجز است.

از رورتی که بگذریم، نقد عینیت اخلاق، سنتی دیرینه و بسیار جا افتاده در فلسفه ی اخلاق مدرن می باشد. نمی توان به درستی گفت که بالآخره عینیت گرایان حریف فلسفی شان را "خاک کرده اند" یا ذهنیت گرایان (سوژکتیویست ها). حقوق بشر مبتنی بر ادعای عینیت اخلاقی اند که می تواند برپایه ی رویکرد علاقه و یا رویکرد اراده باشد. بنابراین هر نقدی بر عینیت گرایی اخلاقی، متوجه دفاع فلسفی از حقوق بشر نیز خواهد بود. چنان که در بالا اشاره کردم، فیلسوفانی مانند آلن گویرث و جان فینیس، به شیوه های مجزا و متفاوت خود، درصدد تثبیت قوت عقلانی و عینی حقوق بشر بوده اند. لذا به خواننده ی علاقمند به دنبال کردن بیشتر این درونمایه ی خاص توصیه می شود که تحلیل فلسفی دقیقی از آثار هر یک، یا هر دو، این فیلسوفان داشته باشد.

نتیجه گیری

حقوق بشر میراث تاریخی دیرینه ای دارند. بنیان فلسفی اصلی حقوق بشر، باور به وجود صورتی از عدالت است که برای همه آدمیان، همه جا معتبر می باشد. به این ترتیب، آموزه ی معاصر حقوق بشر در عرصه ی ژئوپولیتیک معاصر نقشی حیاتی یافته است. گفتمان حقوق بشر توسط مردمان بسیاری در موقعیت هایی بسیار متفاوت فهمیده و استعمال می شود. حقوق بشر در فهم معاصر از اینکه انسان ها و مؤسسات سیاسی ملی و بین المللی چگونه باید با همدیگر رفتار کنند، نقشی ناگزیر دارد. بهتر آن است که حقوق بشر را ضمانت های اخلاقی بالقوه ای برای نیل هر انسانی به کمینه ی زندگی نیکو بدانیم. میزان عدم تحقق این آرمان نشانگر شکست عظیم جهان معاصر در استقرار نظمی استوار برپایه ی حقوق بشر است. مبنای فلسفی حقوق بشر معروض نقادی های سختی بوده است. اگرچه برخی جنبه های بحث برانگیز میان حامیان و معارضان حقوق بشر حل نشده باقی مانده اند، و چه بسا حل نشدنی باشند، درحالت کلی قوت اخلاقی حقوق بشر پابرجا می ماند. چه بسا مجاب کننده ترین انگیزه ی پذیرش وجود حقوق بشر می تواند برپایه ی به کارگیری قوه تخیل باشد. بکوشید جهانی بدون حقوق بشر را تصور کنید .

منابع

- Dworkin, Ronald. Taking Rights Seriously, (London: Duckworth, 1978).
 Freeman, Michael. Human Rights: An Interdisciplinary Approach, (Cambridge: Polity, 2002).
 Finnis, John. Natural Law and Natural Rights, (Oxford: Clarendon Press, 1980).

Gewirth, Alan. Reason and Morality, (Chicago: Chicago University Press, 1978).

Gewirth, Alan. Human Rights: Essays on Justification and Applications, (Chicago; University of Chicago Press, 1982).

Jones, Peter. Rights, (Basingstoke; Macmillan, 1994).

Mackie, J.L. Ethics: Inventing Right and Wrong, (Harmondsworth; Penguin, 1977).

Nickel, James. Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights, (Berkeley; University of California Press, 1987).

Rorty, Richard. "Human rights, rationality, and sentimentality". In S. Shute & S. Hurley (eds.) On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993, (New York; Basic Books, 1993).

روش هرمنوتیک از قامت یک حرفه تا سطح یک علم

دکتر کاوه احمدی علی آبادی^۱

مقدمه :

سابقه ای باورهای منتسب به هرمنوتیک را باید در هرمتیسم جستجو کرد که به سال ها پیش از میلاد در مصر باستان بر می گردد. متون هرمتیکا سال ها نه تنها به عنوان آثاری عرفانی، بلکه علاوه بر آن، در قالب حِرَف و همین طور جنبش هایی اجتماعی، فرهنگی، علمی و به خصوص دینی تأثیرگذار ی شانرا نشان داده ند.

با این همه، در حوزه ای روش شناسی اندک نظریه پردازانی هستند که موفق به تحقیقاتی با روش هرمنوتیک شده و بر اساس آن نظریاتی ارایه کرده باشند. در این اثر درصددیم تا بدون تمرکز بر نظریه ای خاص در علم هرمنوتیک، گذر و نقدی بر مبانی اصلی و کم و بیش مشترک در روش شناسی و روش تحقیق هرمنوتیکی داشته باشیم.

تعریف هرمنوتیک :

در دایره المعارف کلمبیا [Columbia Encyclopedia] هرمنوتیک [Hermeneutics] نظریه و عمل تفسیر بیان شده است [۱]. در برگردان واژه به زبان فارسی، هرمنوتیک به معنای تفسیر، برداشت و تأویل [Interpretation] ترجمه شده است که تأویل، ترجمه ای دقیق تری است و به معانی نهفته در پس هر چیز نظر دارد [۲]. واژه ای هرمنوتیک در اصل از لغت هرمس [Hermes] مشتق شده است. هرمس شخصیتی اسطوره ای است که در تاریخ اساطیری ملل مختلف با نام یا روح مشابه ای آمده است.

۱. دکترای فلسفه و پژوهشگر ارشد

ریشه هرمس و هرموتیک :

هرمس در اساطیر یونانی، خدایی به شمار می رود که فرزند زئوس است، او کسی است که پیامهای خداوند را گرفته و به انسان ها می رساند. هرمس در حقیقت آنچه را که ورای شناخت و اندیشه بشر است به حوزه تفکر او منتقل می سازد و باعث کشف رموز و معنای نهفته در هر چیزی می شود [۳]. اما چنان که سقراط گفت، معنای آن سر راست نبود و به برداشت های گوناگون راه می داد [۴]. هرمس جلوه جاودانه دانش است که آن را با انتقال معنا و تأویل تحقق می بخشد. چنین برداشتی از هرمس در یکی از جملات شیخ الاشراق - سهروردی - به خوبی منعکس است: «هرمس گفت من به دیدار موجودی روحانی نائل شدم و آن علم اشیاء را به من آموخت. از او پرسیدم تو کیستی؟ گفت من همان حیات باطن هر چیزم» [۵]. مسکویه رازی در کتاب الحکمة الخالدة، هرمس را واسطه ای عالم خلق و حق، هم از بعد وجود شناسی و هم از بعد معرفت شناسی ذکر می کند [۶]، و شهرستانی عقیده دارد، خلق به آن عالم حق دست نمی یابد، مگر به واسطه ای مقربانی که در جوهر، فعل و حالت مقدس اند [۷]. هرمتیسیم در تاریخ به یک نحله ای دینی، عرفانی و با کمی اغماض فلسفی نیز بدل شد که ریشه های شرقی داشت. اساتید آن پیشینه ای اسطوره ای - تاریخی داشتند.

پس از هرمس یونانی، دومین شان هرمس مصری بود که او را با شخصیتی انسانی، طیب، فیلسوف و کیمیاگر و با هویتی اساطیری از هیاکل (که در بعضی از فرهنگ ها ایشان را با نام فرشتگانی نیز می خوانند) و خدایانی که دانش را از عوالم اثیری به دنیای زمینی منتقل ساخت و همچنان جاودانه حفظ و پاسداری می نماید، معرفی می کردند. او را طاط - منظور همان توت است، از خدایان اسطوره ای مصر باستان - یا پدر طاط دانسته اند که به تریس مجیستوس [Trismegistus] مشهور شد. حتی آفرینش اهرام مصری را نیز به او نسبت می دهند. برخی آن را با هرمس یونانی یکی پنداشته اند [۸]. کهن ترین متون معتبر هرمتیکا را نیز باید در مصر باستان جست که برخی از آن ها هنوز برایمان باقی مانده اند و رگه های عرفانی، مذهبی، ساحری و کیمیاگری در آن قابل تشخیص است. دیگری هرمس بابلی است که اعتقاد بر این بوده که بعد از طوفان نوح در بابل به فلسفه و پزشکی می پرداخته و احیاگر علوم بوده است. او را از هفت نفر مقدسان علم نجوم در بابل و همان عطارد کلدانیان شمرده اند. معروف است که علوم پس از طوفان را او زنده ساخته است [۹]. شخص دیگر هرمس مصری دیگری است که برخلاف هرمس مصری پیشین، پس از طوفان می زیست و تمامی علوم مربوط به دو هرمس پیش از خود را گرد آورد و هموست که از منظر مسلمانان، المثلث العظمه و المثلث بالحکمه را کامل می سازد و به سبب شباهت های دو هرمس مصری، برخی از مورخان، آن ها را یکی پنداشته اند [۱۰]. خلاصه، پنجمین هرمس الهرامسه است که عقیده بر آن بوده که پس از طوفان نوح می زیسته است. او را از پیروان کیومرث دانسته و برخی وی را با ادریس نبی مسلمانان (که ارمیس یا هرمیس یا طرمیس نیز ثبت شده) و اخنوخ یهودیان و یکی از پیامبران صابئین یکی می دانند و بعضی او را نخستین کسی می دانند که علم آسمانی را کسب کرد [۱۱]. اما آنچه مهم است روح نهفته در

اساطیر و روایت هاست که جملگی شان تأویل را طریقی می دانند که واژگان را در قالب روح معانی به انسان ها برمی گرداند.

پیشینه ای باورهای هرمنوتیکی و تأویلگرا :

هرمنوتیک به عنوان یک نحله ای فکری و باور و حتی مکتب دینی و آئینی از مصر طلوع کرد. در دوره ای حتی پیش از تاریخ مصر باستان؛ عصری که تنها افسانه ها و روایات اساطیری از آن خبر می دهند. خوشبختانه متون هرمتیکا که بسیاری از آن ها امروزه در اختیار ما اند، اطلاعات با ارزشی به ما می دهند. اما همواره چنین نبوده است. متون هرمتیکا سال ها به گونه ای سَرّی دست به دست چرخیده اند و بر بسیاری از متفکرین و آثارشان نیز مستقیم و غیرمستقیم تأثیر گذارده اند، تا بدینجا رسیده اند و به یمن ترجمه های قوی، متون هرگلیف برای پژوهشگران این عرصه بیش از پیش آشکار شده اند، اما با این همه باز بخشی از رازواری شان را حفظ کرده اند، که این خود به نفس تأویل نظر دارد. درست است که تکثر معانی و تفاسیر به هرمتیکا محدود نمی شود و در گذشته بسیاری از متون مقدس و دینی از دایره شمول آن بر کنار نبوده اند و امروزه نیز هر نوشتار یا متنی را تأویل پذیر به میزان مخاطبان و حتی خوانندگان شان می دانند، اما این امر در مورد آثار هرمتیکا از دو جهت برجسته تر است. نخست آن که متون مرجع آن به خط هیروگلیف نوشته شده اند و تبدیل آن ها به زبان امروزی دشوارتر است که خود باز به دو سبب است؛ نخست به علت لفظ، که مشکل بتوان برای علایم هیروگلیفی، معادلی مناسب و نزدیک به واژگان گفتار و زبان ما یافت. هرمس در متون هرمتیکا بدان اشاره ای می کند: "این تعالیم که به زبان مادری ما تشریح گشته، روشن و آشکار می باشد، بر هر کلام مصری. انعکاسی است از آنچه دال بر آن است..." [۱۲]. دوم به علت معنا، چون قوالب زبان و نحوه ای تفکر در متون هیروگلیفی با بنیاد های زبان ها و اندیشه های امروزی یکی نیست. فابر د الیوت مؤلف کتاب "بازگردان به زبان اولیه عبری" متذکر می شود که لغات کاهنان مصری حاوی سه معنی مختلف بوده است: ۱- روشن و ساده که معنی متداول و واقعی را می رساند. ۲- معنی مجازی که تصویری و نمادین معرفی می شد. ۳- مفهوم رمزی که نیاز به کشف رمز داشت [۱۳]. اساسی ترین تفاوت بین نوشته های امروزی و هیروگلیف مصری آن است که تفکر در خطوط هیروگلیف "خطی" نیست، در حالی که خطوط الفبایی مشخصاً خطی پیش می روند. دومین برجستگی به خاطر آن است که ماهیت هرمتیکا عرفانی و هویت آن رازواره است و این خود بر کمیت و کیفیت جایگاه تأویل و تکثر تأویل در آن می افزاید. هرمس در کتاب شانزدهم کورپوس هرمتیکوم [Corpus Hermeticum] آن را پیش بینی می کند:

"تعالیم من به نظر، بسیار مبهم خواهد آمد، به روزگاران که در پیش است، آنگاه که ترجمه گردد از زبان مادری ما، مصری به زبان یونانیان ترجمه، بسی از آن معانی را تحریف خواهد کرد" [۱۴].

گفتارها و نوشتارهای رازواره که نیاز به تفسیر و تأویل داشتند، در جای دیگری نیز ماهیت شان را بروز دادند. پیروان و مکتوبات گنوستیک [Gnostic] و عرفانی، از جمله آن ها بودند [۱۵]؛ چه با تأثیری که متون هرمسی مستقیم بر گنوسیان داشتند، چه از طریق طریقت های مشابهی که گنوسیان تجربه کردند. انجیل

توماس [Gospel of Thomas] که در سال های اخیر از ناحیه نج حمادی [Nag Hamadi] بدست آمده از جمله آثار گنوستیک به زبان قبطی [Coptic] است که این گونه آغاز می شود: "این ها گفته های رمز اند که عیسی زنده گفت و همزاد یهودا- توماس آن ها را یادداشت کرد"، سپس در همان گفتار نخستین خاطر نشان می سازد که هر کس تفسیر آن گفتارها را دریابد، مرگ را تجربه نخواهد کرد [۱۶]. چنان که مشخص است، تأویل واژگان این انجیل مهمتر از مفهوم تحت الفظی شان است. در *Pistis Sophia* دیگر کتاب گنوستیک آمده است که عیسی پس از زنده شدن به شاگردان نیروی تفسیر و تأویل گفتارها را بخشید. در همان کتاب تشریح می کند که مردم دو دسته اند. آنان که ظواهر کلام عیسی را می فهمند و آنانی که چون شاگردان شان توان فهم کلام عیسی به ایشان ارزانی شده است؛ و همان هاست معانی ای که اگر کسی دریابد، نخواهد مُرد [۱۷]. در "انجیل به روایت تأویل ها"، تعبیری متکثر از هویت زندگی و مرگ عیسی که می رود به مسیح (منجی) بدل شود، ذکر می گردد که هر یک در جای خود درست اند. در آنجا روایت خود در تأویل مستحیل است و نه جدای از آن و نه یگانه است [۱۸].

گاه ارتباط و تأثیرپذیری فرقه های مختلف از هرمتیسم چنان در طول زمان ناپیدا می شد که پیروان و حتی پیشوایان شان نیز نمی دانستند که مبداء و ریشه بسیاری از باورها و تفکرات شان به کجا بر می گردد؛ اتفاقی که برای بسیاری از فرقه های صوفیان افتاد. صوفیان به همراه معتزله و برخی از شیعیان برای دین، ظاهر و باطن قایل شدند و از پی باطن آن رو به تأویل آوردند [۱۹].

مانویان از دیگر کسانی بودند که با تفسیر و تأویل اساطیری گنوستیک پیرامون آفرینش مخلوقات و انسان (انسان قدیم و اول)، هبوط و نجات انسان، مبارزات دنیاهای تاریکی و نورانی، ارکون ها، افلاک و غیره نیاز به نفوذ در کنه متون را با گذر از ظواهر لفظ و نص عبارات احساس کردند [۲۰]. چرا که در غیر این صورت، آن ها قصه های فاقد مقصود معین، روایت های بی مفهوم با درازگویی هایی بی نتیجه به نظر می رسند [۲۱]، که در بسیاری از موارد نه تنها مخاطبان شان را فراری می دادند که گاه از ایمان باورمندان شان نیز می کاستند!

متون هرمتیکا و هرمسی، شخصیت های مختلفی را به خود جذب کرد و برخی از آنان را به شکل مبلغان و استادانی بیرون آورد که بر آن ها افزودند. سهروردی یکی از بزرگان حکمت اشراق بود که به صراحت نسبت خود را به معرفت هرمسی از دو مسیر بیان می کند. یکی نحله یونانی فیثاغورسی و افلاطونی و دیگری تبار ایرانی خسروانیان که از کیومرث و فریدون به بایزید بسطامی، حلاج و خرقانی به سهروردی می رسد. حکمت اشراق سهروردی بارقه ای دیگر از همان نور هرمس بود [۲۲]. چنان که به نظر می رسد، ملاصدرا (صدرالدین شیرازی) نیز از طریق سهروردی، بخشی از آن میراث را به ارث برد و درصدد برآمد، تا بین بسیاری از آراء فلاسفه، عرفا و صوفیان پیش از خود، در قالب نظریه ای جامع آشتی ایجاد کند [۲۳].

دیگری شخصیتی از دنیای مسیحی بود. لاکتاتیوس که در زمره نخستین پیشوایان کلیسا بود و در رنسانس به سیروی "مسیحیت شهرت" یافت، پیشگویی های متون هرمسی را پیرامون منجی و پسر خدا، مبنایی

بر درستی و ارزش آن نوشته ها قرار داده بود. همین طور آگوستینوس قدیس [Augustinus] نیز به غیر بخش های کفرآمیز آن، به بقیه اعتماد می ورزید! در قرن پانزدهم کوزیمو دمیدیچی [Cosimo de Medici]، فرمانروای توسکانی مصمم شد تا پیش از مرگش، معانی دست نوشته هایی هرمسی را که به زبان یونانی بدست او رسیده بود، بیابد. پس مارسلیو فیچینو [Marsilio Ficino] را که یکی از بهترین مترجمان آثار افلاطونی در آن دوره بود، واداشت تا به ترجمه ای شان همت گمارد. پس از ترجمه های او بود که اروپاییان و مسیحیان به شکل وسیعی با مضامین هرمتیکی و هرمسی آشنایی یافتند [۲۴]. در انگلستان مشاور الیزابت اول شخصی به نام جان دی [John Dee] هرمسی بود. او مترجمی توانا و پژوهشگری درباره تقریباً همه علوم به شمار می رفت که از دانش هرمسی برای ستاره خوانی و پیش بینی نیز استفاده می کرد.

به نظر می رسد که بسیاری از اعضای برجسته انجمن های سرّی در اروپا با بسیاری از علوم و همین طور خرافات منبعث از هرمتیکی آشنا بودند؛ اشخاصی چون کرنی [Corneille]، اگریپا دنه ته شم [Agrippa de Nettesheim]، مارتینو دو پاسکوالی [Martines de Pasqually] و اخیراً ایستر [Aleister] و کراولی [Crowley]. میشل نُسترداموس [Nostradamus] که عنوان بزرگترین پیشگوی قرون جدید را یدک می کشد، از دیگر کاندیداهای آشنا با علوم غریبه و پیشگویی آینده است که با متون و دانش هرمتیکی مأنوس بود. کتاب سده های او که به شعر نوشته شده است، به گونه ای است که انگار او از روی متونی تصویری و هیروگلیف، استنتاج هایی با زبان امروزی کرده که همچنان رازوارگی اش را تا حدی حفظ کرده اند که برخی از آن ها تنها پس از وقوع پیشگویی هاست که حجاب از راز خود بر می گیرند؛ قضیه هنگامی صورتی جدی تر به خود گرفت که در سال ۱۹۶۷ متنی دستنویس به قلم نسترداموس منتشر شد با عنوان "تفسیر خط مصری های قدیم هاراپولو" [۲۵]! اما هیچ یک از آنانی که نام برده شدند، در تندی تمایلات هرمسی به پای جوردانو برونو [Giordano Bruno] نمی رسیدند. او با اطلاعاتی گسترده از ادیان مختلف، به آیین هرمسی به مثابه دینی می نگریست که عامل وحدتبخش شان است و از بقیه اصیل تر است؛ چرا که از قدمتی بیش از سایرین برخوردار است. برونو را به خاطر عقایدش، پس از زندانی و شکنجه کردن، زنده زنده سوزاندند. در آن دوران علاوه بر مترجمان و فیلسوفان، بسیاری از فیزیکدانان، منجمان، هنرمندان و ادیبان متون هرمسی را می خواندند [۲۶].

هرمنوتیک جدید که خاستگاه علم، هنر و ادبیات هرمنوتیکی است، پیش و بیش از همه با آرای فریدریش آست [Friedrich Ast] شروع می شود و سپس با کمک اگوست وُلف [A. Wolf] و شلایرماخر [Schleiermacher] ادامه می یابد تا به ویلهلم دیلتای [Wilhelm Dilthey] می رسد. بسیاری از مباحث هرمنوتیکی های معاصر را می توان به شکلی ابتدایی و بعضاً با روحی یکسان در آثار آنان یافت. به خصوص آست که نظریات هرمنوتیکی اش به حوزه علم و زبان محدود نمی شود و ادبیات و هنر را در بر می گیرد و متأسفانه در اکثر کتبی که در زمینه هرمنوتیک نوشته می شود، او و ولف را نادیده می گیرند و شلایر ماخر و دیلتای را را بنیان گذاران هرمنوتیک جدید معرفی می کنند، در حالی که بسیاری از آرای شلایر ماخر و دیلتای به وضوح و

عمدتاً به شکلی مستقیم از آنان اقتباس شده است.

هرمونوتیک به مثابه ای حرفه :

چنان که گذشت، کیمیاگری، یکی از کارهای ابداعی هرمس بوده است، پس طبیعی است که کیمیاگری و کیمیاگران در قرون بعدی به شدت تحت تأثیر آن و متون سَرّی هرمسی بوده باشند. از منابع مرجع گرفته تا متون دست چندی که ریشه های ابتدایی نوعی شیمی عمدتاً عملی را پایه ریزی کرد. اصلاً کلمه کیمیا یا الکی [Alchemy] به معنای "اخذ شده از مصر" است [۲۷]. کیمیاگران برای پی بردن به روش تولید طلا و مواد گرانبها از مس و فلزات کم بها، درصدد بودند تا به ماده ای اولیه ای دست یابند که عقیده داشتند، همه ای مواد از آن به وجود آمده اند [۲۸]. کیمیاگری در سطحی که در دوره اسلامی به شیمی پرداخته می شد، بسیار مفید بود و در تکامل اش به سوی علمی که شیمی با ویژگی های نوین آن داشت، تأثیرگذار نشان داد [۲۹]. بعدها آن به جادوگری و علوم غریبه نیز کشیده شد. چرا که دو وجه اساسی از ساحری را با خود داشت: ۱- سَرّی و رازواره بودن ۲- انجام اموری خارق العاده. البته بسیاری از آن ها از سرنوشت چندان مطلوبی برخوردار نشدند و به خصوص در قرون وسطی تحت آزار و مجازات قرار گرفتند. در آثار هنری ای نیز که آن ها به تصویر کشیده شده اند، هم می توان تابلوهایی را یافت که بر بی بند و باری های مجالس ساحران انگشت می گذارند و هم آثاری که شکنجه و کشتار جادوگران را به تصویر می کشند [۳۰].

آبراکزاس های معمایی [Abraxax] را که از سنگ های عجیب حکاکی شده تشکیل شده بودند و در مصر، روم و اطراف مدیترانه به وفور یافت شده اند [۳۱]، باید از دیگر آثار گنوستیک با جنبه های هرمونوتیکی دانست. محتوای استنباط شده از آن ها، بسیار ورای چیزی است که تصاویر صرف انعکاس می دهند. تصاویر ساده و نمادین آن ها از معانی ای سَرّی برخوردار بودند که احتمالاً برای پیشگویی، جادوگری و تفاسیر عرفانی به کار می رفتند و به همین سبب برخی از آن ها را بر گردن می آویختند. آبراکادبرا [Abracadabra] از جمله واژگانی بود که به باور گنوستیک ها با ذکر و آویختن شان از گردن، می شد تب و دیگر امراض را از بیماران دور ساخت [۳۲]. به بیانی دیگر، برخی از اذکار تأثیری ورای معنای تحت لفظی شان داشتند و کاربردشان می توانست موجب تأثیری گذاری های سَرّی و ورای درک ما شود. آن ها مشخصاً پا به عرصه ای طب سنتی و تا حدی خرافی گذاشته بودند.

جنبش های علمی، دینی و فرهنگی دوره هلنیسم :

یکی از مهمترین آن ها، جنبش فرهنگی و علمی ای بود که در دوره ای به اصطلاح یونانی شدن در مصر با کانون اسکندریه رخ داد. در اسکندریه حاکمان یونانی، کتابخانه ای کم نظیر، رصدخانه، باغ های نباتات و حیوانات و غیره تأسیس کردند و شرایطی فراهم آوردند که متفکرین و هنرمندان از اقصاء نقاط دنیا به آنجا جلب می شدند [۳۳]. آنجا مهد علوم و عالمان از اقصاء نقاط دنیا شده بود. از فرقه های سَرّی گنوستیک و مسیحی ارتدوکسی گرفته تا ترجمه و تدریس آثار یونانی در حوزه های فلسفه، هندسه، ریاضی و غیره. آثار هرمتیکا تأثیر بسزایی در این محفل گفتگوی عرفانی و آنچه که در آن زمان فلسفه خوانده می شد، داشته

است [۳۴]. فشار جریان های دینی مسیحی بر گنوستیکی ها، بر رازواریگی شان می افزود و آنان را بیش از پیش به سوی قطب آن، یعنی هرمنوتیک مقدس سوق می داد. اما با بررسی دقیق آن دوران در خواهیم یافت که در این مورد نباید راه به مبالغه بریم. اندیشه و حتی روح حاکم بر اسکندریه یونانی بود. اگر اسکندریه مهد ریاضی و هندسه بود، به سبب اعمال روش های منطقی، مستدل و شکاکانه ای یونانی بود، نه از بر کردن اشعار سرّی و شهودی هرمتیسم. چنان که در همان زمان معروف بود، تنها یک تفکر یونانی می توانست از عقاید اقوام وحشی، معنایی بیرون کشد [۳۵]. حتی گنوس که به معنای معرفت است، شامل معرفت عقلایی و استدلالی نبود، بلکه نوعی شهود بود که برحسب فیض به بندگان عرضه می شد، نه حاصل ذهنی جستجوگر و کوششی تعقلی. ولی تأثیر کلیدی هرمتیسم بر جریان های دینی برجسته بود. چه از طریق جنبش هایی که بعدها پدید آمدند و چه با پرورش افرادی که در تاریخ ادیان، به خصوص مسیحیت تأثیرگذار شدند [۳۶]. البته این اثرگذاری در مورد خواص بود و درباره عوام باید گفت هرمتیسم تأثیری افزون تر بر شیوع باورهای خرافی و کسب راه هایی شد که از تمدن به دور بودند. با این وجود در این مورد، چندان نمی توان هرمتیسم را مؤاخذه کرد، چون در تاریخ از این دست تبدیلات متعدد ثبت شده که از تنزل علمی ترین مباحث به خرافی ترین باورهای عامیانه حکایت دارد.

تأثیر هرمتیسم بر جریان های اجتماعی و دینی بارزتر و عمیق تر بود. در سده های نخستین نشر مسیحیت، انواع فرقه های گنوستیک که تحت تأثیر مستقیم متون هرمسی و خوانش های عرفانی آن از مسیحیت قرار داشتند، همچون قارچ شروع به رشد و نضج کردند [۳۷]. البته آن ها به هرمتیکا محدود نمی شدند، بلکه حتی در اندازه های وسیع تر، تأویل های نوفیثاغورسی و نوافلاطونی را در بر می گرفتند. با آن که جریان ارتدوکسی ضربات جبران ناپذیری به پیروان این فرقه ها زد، اما بسیاری از آرای خود را در همین تقابل با فرقه های گنوستیکی اتخاذ کرد [۳۸]. علاوه بر آن، گنوستیک بر ادیان غیرمسیحی نیز تأثیر بسزایی داشت؛ به ویژه مانویت که خود در طبقه بندی ادیان، روحی گنوستیک داشت. از طریق همین دین، از شمال آفریقا (مصر، لیبی، الجزایر و تونس) تا به آن سوی شرق دور (تورفان و ترکستان چین) هم رفت و حتی در باورهای بودایی نیز نفوذ کرد [۳۹]. ادیان ماندائی نیز که به صابئین معروف اند (و در قرآن از آن ها سخن رفته)، در همین دسته قرار می گیرند که هنوز دارای پیروانی در ایران و عراق هستند و به تازگی مورد توجه مردم شناسان قرار گرفته اند [۴۰].

جریان دومی که بی تأثیر از متون هرمسی نبود، و از گنوستیک نیز شمه هایی را جذب کرد، جریان طریقت های زاهدانه بود که بعدها به صورت صوفیه و دراویش تحول یافت و از فرقه های عرفانی و ادیان مختلف تأثیر پذیرفت، که البته یکی از آن ها مفاهیم رازوارانه ای هرمسی بود. در قرن چهارم میلادی جنبشی وسیع که راه زهد می پیمود، به شدت از هر جا سو سو می زد. از مسیحیت و معرفت های هرمسی گرفته تا اسلام و فرقه های گنوسی که از صحراهای مصر و شام تا صومعه های اروپایی و ویرانه های شرقی [۴۱]. موج بعدی در قرن دوم هجری اتفاق افتاد، به طوری که در برخی طوایف و پیروان دین اسلام، ریاضت های زاهدانه باب

شد و گسترش یافت. بعدها که آداب ریاضت و ذکرشان، از راهی برای اجتناب از دوزخ، به راهی برای تصفیه ای روح و جان جهت معرفتِ حق بدل شد، جریان تصوف شکل گرفت و رشد یافت [۴۲].

جریان های قرون وسطی و جنبش های نوزایی :

در تمام قرون وسطی و حتی اندکی پس از آن، علوم خفیه و ساحری به جریانی جاری بدل شده بود که مقامات کلیسا برای مهار و تنبیه پیروان شان، دستگاه های عریض و طویل با شیوه های سبعانه ترتیب داده بودند [۴۳]. اما در دوره ای رنسانس نقش هرمتیسم در جریان نوزایی متفاوت بود. به تدریج که فضای علمی و فرهنگی از سیطره کلیسا خارج می شد، درون کلیساها نیز انبساطی فکری و عقیدتی لازم برای طرح باورهای غیرمسیحی، که البته در تقویت ایمان مسیحی مثمر ثمر بود، به وجود می آمد. از قرن پانزدهم متونی از ادیان مختلف جمع آوری و توسط مترجمان خبره برگردانده می شدند. در این دوره ادیانی که ناشناخته بوده و از قدمتی بیشتر برخوردار بودند، کنجکاوی های بیشتری را تحریک می کردند. دسترسی به منابعی از نوشته های هرمسی به سرعت موجب شهرت و گسترش آن شد. متونی که نه هرمتیکایی خالص، بلکه خوانش های فیثاغورسی و نوافلاطونی را هم درون خود راه داده بود. فلورانس و پراگ نقاط عطف آن بودند. علاوه بر این که جای شکی نیست که علم و هنر یونان و روم باستان بود که تحولات رنسانس را در پی داشت، روی هم رفته، در شکل گیری نوزایی علمی در اروپا متون هرمسی تأثیر چندانی نداشت و حتی می توان گفت که نوزایی با دوری از علوم سری و خفیه و دینی-عرفانی به سوی روش های تجربی و عینی از یک سوی و استنتاج های نظری و مستدل از سویی دیگر تحقق یافت. برخی بر این تصورند که افول ناگهانی تمایل به متون هرمسی به سبب برخی پژوهش هایی بوده که در قدمت و اصالت آن ها تردیدهای جدی پدید آورده است. اما واقعیت آن است که به سبب نضج روش های علمی و نتایج عظیم شان در زندگی انسان در قرن هفدهم، متون هرمسی به سرعت رنگ باختند و روش های آن ها کنار گذاشته شد. اما متون هرمسی در تحولات دینی عصر نوزایی بی تأثیر نبودند و در انبساط فکری لازم جهت شکل گیری نهضت پروتستان نقش ایفاء کردند [۴۴].

پیشینه روش شناسی هرمنوتیک :

هرمنوتیک به عنوان یک روش که در کسب دانش و تحصیل علم به کار رود، مشخصاً از تفکرات و مباحث قرون هجدهم و نوزدهم زبانشناسان و اندیشمندان اروپایی به وجود می آید. نظریات اشخاصی چون فریدریش آست و اگوست وُلف زمینه ساز شکل گیری روش شناسی هرمنوتیکی توسط شلایر ماخر و نظامندی آن در قالب روشی علمی به کمک ویلهلم دیلتای می شود [۴۵]. البته چون بسیاری از مکاتب دیگر، پس از شکل گیری و اشاعه آن، بنیان گذارانش متوجه شدند که در تاریخ اشخاص و آثار بسیاری بوده اند که می توان آن ها را به عنوان اولین به کاربرندگان روش هرمنوتیک دانست و چه بسا ناآگاهانه آن را در مطالعات، تحقیقات و آثارشان اعمال کرده اند. نمونه هایی از آن ها را می توان برشمرد.

برخی از محققان عهد عتیق، عهد جدید و سایر کتب دینی که ناگزیر به ترجمه از زبان‌های دیگر شدند، درصدد تشخیص دست نوشته‌های اصلی از متون افزوده برآمدند که بعضی، آنان را تأویل‌گرایان نخستین دانسته‌اند [۴۶]. البته تا هنگامی که روش ایشان به ترجمه و حتی تفسیری که صرفاً به بسط و گسترش نص منتهی می‌شود، محدود گردد نمی‌توان از آن‌ها به عنوان تأویل یاد کرد. گروه دیگر کسانی بودند که تلاش کردند از طریق واژگان کتب مقدّس به کُنه محتوا و رموز و معانی درونی آن دست پیدا کنند و همین‌طور فلاسفه و کلامیون قرون وسطی که سعی می‌کردند با استفاده از آثار به جای مانده از افلاطون [Plato] و ارسطو [Aristotle] و کتبی که منتسب به آن‌ها بود، آراء و نظریات حقیقی‌شان را کشف کنند؛ همچون آگوستینوس قدیس [Augustine] و توماس قدیس [Thomas] در اروپا و فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد در تمدن اسلامی. از ایشان نیز از آنانی که به ورای لفظ و نص رفته و به معنای نهفته در متن توجه داشتند، یا از پس معنایی ورای آن رفتند، می‌توانیم به عنوان تأویل‌گرا یاد کنیم.

حقوقدانانی نیز که به تأویل قانون و حوزه‌ای دلالت‌شان پرداختند، از دیگر اشخاص تأویل‌گرا به شمار می‌روند. گرچه آن در نظام حقوقی‌ای که کمتر بر طبق قوانینی مدون، بلکه عمدتاً بر اساس نظر هیئت منصفه‌ای بنیاد نهاده شده بودند که با درک موقعیت و کنش‌ها آرای خود را صادر می‌کنند، برجسته‌تر است؛ نمونه بارز آن، نظام دادگستری آمریکاست که به سبب پراگماتیک بودن، با قرار دادن هیئت منصفه به جای متهم و شاک، بر مقصر یا بی‌گناه بودن خوانده شدگان به دادگاه حکم می‌کند و قوانین مکتوب، بسیار کلی، حدود و دامنه‌های آن را تعیین می‌نمایند. در چنین نظامی تأویل نقشی اساسی بازی می‌کند

روش تحقیق و روش‌شناسی هرمنوتیک :

روش هرمنوتیک، واکنشی بود به جریانی که پیش از آن در علوم انسانی متداول شده بود. پس از رنسانس، پیشرفت فزاینده علوم طبیعی مانند زیست‌شناسی، طبیعیات، فیزیک، زمین‌شناسی و جانورشناسی، مکتبی جدید به نام پوزیتیویسم [Positivism] یا مثبت‌گرایی را شکل بخشید که مدعی بود، علوم انسانی و اجتماعی نیز باید از داستان پردازی‌ها و کلی‌گویی‌های ذهنی دست کشیده تا همچون علوم طبیعی با تکیه بر روش آزمون و تجربه، به علمی همان‌گونه عینی، آزمون‌پذیر و تبیین‌پذیر دست یابد [۴۷]. ديلتای به استناد روش هرمنوتیک اعتقاد داشت که به جهت تفاوت ریشه‌ای و محتوایی علوم انسانی و اجتماعی با فیزیک و طبیعیات، آن‌ها باید روش‌های متفاوتی را که هر یک خاص خودشان است، دنبال کنند. ديلتای تفاوت این علوم را از چند جنبه می‌دانست. نخست محتوا و معرفت‌شناسی علوم؛ جهان طبیعت مستقل از اراده و معرفت ما انسان‌ها وجود دارد، در حالی که جهان انسانی تابع اراده ماست [۴۸]. به بیان دیگر، دنیای طبیعی از بیرون قواعدش را بر انسان تحمیل می‌کند، در حالی که دنیای اجتماعی توسط اراده انسان ساخته می‌شود. دانش‌های طبیعی نوعی ضرورت و موجیبت دارند، ولی علوم انسانی بیشتر احتمالی و شرطی هستند که از اختیار و اراده انسان ناشی می‌شوند [۴۹]. علوم طبیعی با ماده بی‌جان یا جانوران و گیاهان سر و کار دارند، در حالی

که در علوم انسانی، ما انسان هایی را که پیش بینی ناپذیر و صاحب اراده، اختیار، آزادی، آگاهی و انگیزه هستند، مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهیم. برای شناخت دنیای پیرامون تنها اندیشه کافی نیست، بلکه کلیه قوای احساسی باید به خدمت گرفته شوند [۵۰]، زیرا موضوع علوم انسانی و اجتماعی با علوم طبیعی متفاوت است. در علوم انسانی و اجتماعی، موضوع پژوهش، انسان است که "خود"، پژوهشگر نیز هست. به عبارتی، هم فاعل و هم مفعول پژوهش، انسان است و از این روی محقق می‌تواند چه عملی و چه ذهنی، خود را به جای موضوع پژوهش بگذارد و بدین طریق خود را مورد مطالعه قرار دهد و هر آنچه تأویل می‌کند، به عنوان نظریاتی استخراج کند. روش‌شناسان هرمنوتیک بر این عقیده‌اند که به سبب تمایز موضوع پژوهش، باید بین روش‌های بکار رفته در علوم طبیعی با علوم انسانی و اجتماعی فرق قابل شد [۵۱].

تفاوت دوم علوم انسانی با علوم طبیعی به روش آن‌ها برمی‌گردد: شناخت دانش طبیعی با تجربه بیرونی و عینی‌گرایی مقذور است، ولی دانش انسانی با درون‌نگری و گذاشتن محقق به جای انسانی که مورد مطالعه قرار می‌گیرد تا نیت و انگیزه درونی او را حدس بزند، تحقق پیدا می‌کند. به بیان دیگر، ما طبیعت را تبیین می‌کنیم، ولی انسان را می‌فهمیم. در تفهیم فرو رفتن در روحیات و احساسات درونی مدنظر است، در حالی که تبیین، علی است و با امور عینی سر و کار دارد، ولی علوم طبیعی عینیتِ تفهیم‌ناپذیر است [۵۲].

روش‌شناسان هرمنوتیک اعتقاد دارند که شناخت پدیده‌های انسانی جز با در نظر گرفتن زمینه، متن، محیط و زمانی که آن پدیده‌ها در آن شکل گرفته‌اند، مقدور نیست. هر جزء از هر پدیده‌های اجتماعی و انسانی باید با در نظر گرفتن شرایط، زمان، بافت و زمینه‌ای که از آن برخاسته‌اند، تأویل گردد. در این راه باید به بعد تاریخی هر پدیده توجه شود، به طوری که توالی پدیده‌ها، نوعی پیوستار را از گذشته تا زمان مطالعه نشان می‌دهد [۵۳]. از طرفی دیگر، نیت، انگیزه‌ها و خواست‌های شکل دهنده پدیده‌های انسانی و اجتماعی باید به وسیله قرار دادن محقق به جای فاعلی که در موردش تحقیق می‌کنیم، صورت پذیرد. از آن طریق، محقق به تأویلی که موجب شکل‌گیری رفتارها یا پدیده‌های انسانی شده دست خواهد یافت.

برخی انتقادات به روش‌شناسی هرمنوتیک :

با تمامی این‌ها، روش‌شناسی هرمنوتیک، همچون هر روشی دیگر، دارای محدودیت‌ها و نواقصی است که از ماهیتش برمی‌خیزد که برخی از مهمترین آن‌ها به قرار ذیل‌اند :

آزمون ناپذیری :

اولاً استناد به همدلی و گذاشتن خود به جای دیگری، هرگز ملاک مشخصی تعیین نمی‌کند تا بتوان دریافت که کدام محقق به آن حد فرضی نایل شده است، از این روی روش هرمنوتیک از سنجشی با ملاک‌های آزمون‌پذیر دور می‌ماند.

افراط در درونگرایی و نگاه کیفی :

توجه بیش از اندازه به کیفیت گرایی و درون گرایی، آن را از تکرارپذیری و قابلیت بررسی توسط دیگران، که از خصایص "روش های علمی" است، دور می‌سازد. امروزه حتی پدیده هایی را که با علم ریاضی قابل سنجش نباشند، از طریق آمار و داده های کمی و احتمالی آن، محک می‌زنند، ولی روش هرمنوتیک، سوژه ها را هر چه بیشتر از سنجش های کمی دور می‌سازد.

تناقضاتی غیر قابل حل :

در روش هرمنوتیک توصیه می‌شود، که محقق می‌بایست ارزش های انسان ها را برای تفهیم رفتارشان بررسی کند، ولی باید ارزش های خود را کنار بگذارد. آن چگونه مقدور است، وقتی که محقق برای تفهیم معنای رفتار کنشگران، باید از یک طرف خود را به جای او بگذارد و از طرف دیگر ارزش های خود خالی شود، در حالی که بنا به ادعای اصحاب هرمنوتیک، بخش بزرگی از تأویل های ما در حوزه ای معانی ناآگاهانه ذهنی ماست، که به آگاهی نمی‌رسد، ولی در تأویل ما تعیین کننده‌اند و همان هاینده که تکرر تأویل را مقدور می‌سازند. به بیان دیگر، محقق برای ذوب افق ها می‌بایست خود را به جای کنشگرانی که موضوع تحقیق اند بگذارد و از طرف دیگر فارغ از اندیشه‌های ارزشی خود باشد و این تناقض گویی آشکاری را می‌رساند، چرا که بنا بر ادعای طرفداران هرمنوتیک، آنچه را که درک می‌کنیم، فارغ از مفاهیم پیشین ناخودآگاهی ما نیست [۵۴]. در چنین شرایطی محقق هر بار که درصدد برآید تا خود را از ارزش ها تهی سازد، تنها خود را از ارزش های حوزه ای آگاهی خلاص می‌سازد و طبقه‌بندی‌های ارزشی ذهنی او در حوزه ناآگاه همچنان در درک و تأویل اش در تحقیق دخیل خواهند بود .

عدم آشنایی با علوم مثبت و طبیعی و روش های شان :

خلاصه مهم تر از همه، با شناختی مکفی از روش شناسی علوم مثبت و علوم انسانی و اجتماعی در خواهیم یافت، آنچه موجب شده تا روش شناسان هرمنوتیک، موضوع و روش تحقیق را در علوم اجتماعی از علوم طبیعی مجزا و متمایز بدانند، از عدم شناخت شان از علوم اجتماعی ناشی نمی‌شد، بلکه آن ها از موضوعها و روش های بکار بسته شده در علم فیزیک و علوم طبیعی آگاه نبودند، و از آن، دورنما یا برداشتی تخصصی نداشتند. تعاریف بکار بسته شده در تحقیق ها و نظریات علم فیزیک نیز همچون علوم انسانی، از انتزاع‌هایی ناشی می‌شوند که عینی نیستند. در علم فیزیک، چگالی، جرم، فضا-زمان (فضای چهار بعدی)، جاذبه عمومی (با وزن اشتباه نشود) و مفاهیمی امثال این ها، صرفاً تعاریفی انتزاعی هستند که از دوباره‌سازی تعاریف عینی شکل گرفته‌اند و مشاهدات و آزمون ها، تنها به ارزیابی و سنجش تعاریف انتزاعی فوق می‌پردازند، و این دقیقاً همان کاری است که علوم اجتماعی انجام می‌دهد و به تعریف و استخراج مفهیمی انتزاعی از مشاهدات مستقیم و عینی اقدام می‌ورزد. مشاهدات و آزمون‌ها نیز به سنجش همین تعاریف انتزاعی می‌پردازند. بنابراین باید اذعان کرد، بر خلاف عقیده روش‌شناسان هرمنوتیک، در بسیاری از موارد، موضوعها

و تعاریفی که در تحقیق‌های علوم اجتماعی و علوم طبیعی بکار بسته شده و مورد ارزیابی قرار می‌گیرند، یکسان و مشابه هستند. از این رو، دلیلی وجود ندارد که روش‌های علمی بکار گرفته شده از آن‌ها، ماهیتاً متفاوت باشند [۵۵].

فهرست منابع :

[۱]- Hermeneutics, The Columbia Encyclopedia, Sixth Edition, Columbia University Press, New York.2004.

[۲]- بیرو، آن. فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، انتشارات کیهان، تهران: ۱۳۷۰، ص ۱۹۲.

[۳]- ریکور، پل. «رسالت هرمنوتیک» مجله فرهنگ، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: ۱۳۶۸، صص ۲۹۷-۲۹۸.

[4]- Hoy. David Couzens, The Critical Circle, University of California Press, 1982.p.1.

[۵]- ریکور، پل. «رسالت هرمنوتیک» مجله فرهنگ، ص ۳۱۶.

[۶]- رازی، مسکویه. الحکمة الخالدة، به اهتمام عبدالرحمن بدوی، دانشگاه تهران: ۱۳۵۸، ص ۲۱۵.

[۷]- شهرستانی، عبدالکریم. الملل و النحل ۲، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، به اهتمام جلالی نائینی، چاپ نشر، ۱۳۶۱، صص ۱۴-۲۰.

[۸]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. هرمتیکا؛ گزیده‌ای از متون هرمسی، ترجمه فریدالدین رادمهر، انتشارات مرکز، تهران: ۱۳۸۴، صص ۸-۲۰ و ۲۳-۴۳.

[۹]- کاویانی، شیوا. روشنان سپهر اندیشه؛ فلسفه و زیباشناسی در ایران باستان، انتشارات کتاب خورشید، تهران: ۱۳۷۸، ص ۹۷.

[۱۰]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. هرمتیکا؛ گزیده‌ای از متون هرمسی، ص ۱۳.

[۱۱]- ریکور، پل. «رسالت هرمنوتیک»، ص ۳۰۱.

[۱۲]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. هرمتیکا؛ گزیده‌ای از متون هرمسی، ص ۴۵.

[۱۳]- باربارن، جورج. معمای ابوالهول بزرگ، ترجمه شهلا المعی، انتشارات المعی، تهران: ۱۳۷۷، صص ۶۴-۷۷.

[۱۴]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. هرمتیکا؛ گزیده‌ای از متون هرمسی، ص ۴۵.

[15]- Épiphanie, Panarion,xxxI, I(valentine), PG, 41,474.

[۱۶]- انجیل توماس، از متون نجد حمدی، سخن آغازین و گفتار ۱.

[17]- Editing The Pistis Sophia Unveiled - Wikipedia, the free encyclopedia.html

[18]-www.Forough.net/No.87&88/Bible.html

[۹۱]- الفاخوری، حنا و خلیل الجبر. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی،

- تهران: ۱۳۷۳: صص ۱۲۱ و ۲۸۸-۲۹۰.
- [۲۰]- رومر، کورنلیا و لدویگ گئینون. بازمانده های زندگی مانی؛ بر اساس دست نویس کهن زندگینامه مانی از دانشگاه کلن، ترجمه امیرحسین شالچی، نشر آتیه، تهران: ۱۳۷۸، صص ۱۱-۱۵.
- [۲۱]- ابن ندیم، محمد بن اسحق. مانی به روایت ابن الندیم؛ برگزیده الفهرست بخش مربوط به مانی (دو زبانی)، ترجمه فارسی محسن ابوالقاسمی، چاپ دوم، انتشارات طهوری، تهران: ۱۳۸۱، صص ۱۷-۲۶؛ ویدن گرن، گئو. مانی و تعلیمات او، ترجمه دکتر نزهت صفای اصفهانی، نشر مرکز، تهران: ۱۳۷۶، صص ۶۱-۸۰.
- [۲۲]- کربن، هانری. مجموعه مقالات هانری کربن، گردآوری و تدوین محمد امین شاهجویی، انتشارات حقیقت، تهران: ۱۳۸۴، صص ۱۸۹-۱۹۲؛ سهروردی، شهاب الدین. مجموعه مصنفات شیخ الاشراق، جلد ۱، به اهتمام هانری کربن، چاپ دوم، انجمن حکمت و فلسفه، تهران: ۱۳۵۶، صص ۵۰۲-۵۰۳.
- [۲۳]- حداد عادل، غلامعلی. توسعه حکمت اشراق توسط صدرالدین شیرازی و اخلافت؛ منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ الاشراق سهروردی، به اهتمام حسن سید عرب، انتشارات شفیعی، تهران: ۱۳۷۸، صص ۱۷۵-۱۸۵.
- [۲۴]- رنان، کالین. ا. تاریخ علم کمبریج، ترجمه حسن افشار، چاپ دوم، نشر مرکز، تهران: ۱۳۷۱، صص ۳۸۰-۳۸۱.
- [۲۵]- نسترداموس، میشل. پیشگویی های نسترداموس، تفسیر سرژ هوتن، ترجمه شهلا المعی، چاپ چهارم، انتشارات المعی، تهران: ۱۳۸۴، صص ۲۲-۳۶.
- [۲۶]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. هرمتیکا؛ گزیده ای از متون هرمسی، صص ۳۰-۳۴.
- [27]-Lokotsch, K. Etymologisches Worterbuch, der europaischen, Haidelberg, 1927.
- [۲۸]- یونگ، کارل گوستاو. روان شناسی و کیمیاگری، ترجمه پروین فرامرزی، معاونت فرهنگی آستان قدس، تهران: ۱۳۷۳، صص ۳۲۱-۳۲۷.
- [۲۹]- یوسف حسن، احمد (پروفسور) و دانالد ر. هیل. تاریخ مصور تکنولوژی اسلامی، ترجمه دکتر ناصر موفقیان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۷۵، صص ۱۷۹-۱۸۹.
- [۳۰]- هاینینگ، پیتر. سیری در تاریخ جادوگری، هاید تولایی، نشر آتیه، تهران، صص ۴۶-۴۸.
- [۳۱]- رایبسون، جیمس م. «دستنویس های قبلی درشنزار نیل» کمیسیون ملی یونسکو در ایران. پیام یونسکو، تیر ۱۳۵۰، شماره ۲۲، صص ۴-۸؛ رابین، هاوارد «تدای گنوستیک ها از اعماق قرون» پیام یونسکو، شماره ۲۲، ص ۱۱.
- [۳۲]- «آبراکادابرا» و «آبراکازس معمای» کمیسیون ملی یونسکو در ایران. پیام یونسکو، تیر ۱۳۵۰، شماره ۲۲، صص ۸-۹.
- [۳۳]- فروغی، محمدعلی. سیر حکمت در اروپا، سه مجلد. انتشارات زوار، تهران: ۱۳۸۱، صص ۷۱-۷۴.
- [۳۴]- رنان، کالین. ا. تاریخ علم کمبریج، صص ۳۷۹-۳۸۱.
- [۳۵]- راسل، برتراند. تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، چاپ ششم، انتشارات کتاب پرواز، تهران: ۱۳۷۳، ص ۴۶۵.

[۳۶]- همانجا، صص ۳۲۶-۳۲۷.

[۳۷]-www.gnosis.org/The Gnostic Society.html

[38]-Harnack A. Von, Lehrbuch der Dogmengeschichte, bingen, 1931.I,p.250.ÜT

[۳۹]- ذکره، فرانسوا. مانی و سنت مانوی، ترجمه دکتر عباس باقری، مجموعه گفتگوی تمدن ها، چاپ دوم، نشر و پژوهش فروزان، تهران: ۱۳۸۳، صص ۹۱-۹۴ و ۱۴۶-۱۸۳.

[۴۰]-www.mandaeanworld.com/History.html

[۱۴]- راسل، برتراند. تاریخ فلسفه غرب، صص ۵۳۰-۵۳۷.

[۲۴]- نیکلسون، رینولد الین. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، چاپ سوم، ترجمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران: ۱۳۸۲، صص ۳۱-۳۶.

[۴۳]- لوکاس، هنری. تاریخ تمدن، جلد دوم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، انتشارات کیهان، تهران: ۱۳۶۸، صص ۲۰۱-۲۰۵.

[۴۴]- حقیقی، شاهرخ. «هرمنوتیک و نظریه انتقادی» فصلنامه مدرسه، تیر ۱۳۸۶، شماره ۶ ص ۵؛ رنان، کالین.ا. تاریخ علم کمبریج، صص ۳۷۹-۳۸۴.

[۴۵]- ساروخانی، باقر. روشهای تحقیق در علوم اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران: ۱۳۷۷، صص ۵۳- ۵۴.

[46]- Tillich. P, Systematische Theologie, Band 1. Ersterteil, Wirklichkeit der Offenbarung; Abercrombie, Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, Bryan S. Turner, A Dictionary of Sociology. Published Penguin, 2006. p.100.

[۴۶]- مجتهد شبستری، محمد. هرمنوتیک، کتاب و سنت؛ فرآیند تفسیر وحی، چاپ ششم، انتشارات طرح نو، تهران: ۱۳۸۴، صص ۱۳-۱۴۴.

[۴۷]- توسلی، غلام عباس. نظریه‌های جامعه‌شناسی، انتشارات سمت، تهران: ۱۳۷۴، صص ۵۱-۵۲.

[۴۸]- ساروخانی، باقر. روشهای تحقیق در علوم اجتماعی، ص ۶۸

[۴۹]- فروند، ژ. آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، نشر دانشگاهی، تهران: ۱۳۶۲، صص ۷۴- ۷۵.

[50]-Storig.H.J,Kleineweltgeschichte derphilosophie,Bd.II,Fischer,1978.p.240.

[۵۱]- بوخنسکی، ای، م. فلسفه معاصر اروپایی. ترجمه شرف الدین خراسانی، انتشارات دانشگاه ملی، تهران: ۱۳۵۴، صص ۱۳۲.

[۵۲]- ساروخانی، باقر. روشهای تحقیق در علوم اجتماعی، صص ۷۱- ۷۲.

[۵۳]- همانجا، صص ۶۳- ۶۴.

[۵۴]- احمدی، بابک. از نشانه‌های تصویری تا متن، نشر مرکز، تهران: ۱۳۷۱، صص ۲۰۰- ۲۰۵.

[۵۵]- احمدی علی‌آبادی، کاوه. نظریاتی بنیادی پیرامون باورها و رفتارهای فردی و اجتماعی، تهران: منتشر نشده، صص ۳۵۳.

حمایت و پاسداری از قانون اساسی

قانونپوه محمداشرف رسولی

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

در جوامع عقب مانده و رو به انکشاف بزرگترین مشکل، نبود قانون نی، بلکه خودکامگی، استبداد، گریز از قانون، قانون ستیزی و عدم توجه و اعتنا به آن است.

بنا بر آن حمایت و پاسداری از قانون و بالاخص قانون اساسی امر ضروریست. هرگاه در یک جامعه قانون اساسی موجود، ولی در عمل به آن اعتنا و توجهی صورت نگیرد و تضمینی وجود نداشته باشد تا جلو تجاوز و تعرض حاکمان و متجاوزین را سد نماید، موجودیت آن زیر سوال قرار می گیرد.

بنابرسی که در زمینه خلق می شود این است که چه تضمیناتی در مورد باید وضع و رعایت شود.

از آنجا که قانون اساسی یک سلسله قواعد و اصول ثابتی را در رابطه به تشکیل دولت، نهاد های دولتی، روابط میان این نهادها، وظایف و صلاحیت های آن، حقوق اساسی بشر و تنظیم علایق داخل جامعه در خود نهفته دارد، ایجاب می نماید تا منحیث حافظ و حامی این قواعد و نهادها، حفظ و حمایت حقوق افراد، تضمیناتی را در

خود داشته باشد که جلو تعرض و تجاوز دولتمداران و حاکمان خود کامه و مستبد را بگیرد. عده بی را عقیده بر آنست که حفاظت و پاسداری قانون اساسی را از دو دیدگاه می توان مورد مطالعه قرار داد. یکی از نظر فرهنگی و دیگری از نظر حقوقی، [۱]

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

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

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

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

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

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

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

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

فوقیت قانون اساسی

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

در سلسله مراتب قواعد حقوقی، قانون اساسی دارای جایگاه برین و عالی نسبت به سایر قوانین میباشد. هنگام وضع قوانین ضرور دانسته شده است تا نباید هیچ قانون عادی مغایر قانون اساسی کشور باشد. بدینگونه سایر قوانین توسط قانون اساسی یک کشور مورد میزان و سنجش قرار داده می شود.

برتری قانون اساسی را در موارد ذیل میتوان ملاحظه کرد:

تشریفات و شکلیات بوجود آمدن قانون اساسی

بخاطر تدوین و تصویب یک قانون اساسی، معمولاً طی مراسم و تشریفات خاص ضرور دانسته شده که این

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

این قدرت مؤسس که قادر به تنظیم تشکیلات سیاسی و اجتماعی دولت است، باید بیشتر ناشی از اراده عام ملت باشد و نظریات و آرا مردم را به نحو خوب تری منعکس سازد.

در کشور ما افغانستان، قوانین اساسی معمولاً توسط لویه جرگه ها تصویب گردیده و این عنعنه ملی، جنبه حقوقی را اتخاذ و بحیث یک مؤسسه حقوقی تسجیل شده است. البته این وضع ناشی از عوامل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی خاص و عدم رشد و انکشاف کشور بوده و بیشتر جنبه رسمیت آن را عرف و عنعنات تشکیل میدهد، و در واقع لویه جرگه، جای مجلس مؤسسان را گرفته است.

بنابر آن در ایجاد، تدوین و تصویب قانون اساسی یک کشور، رأی و اراده مردم بصورت مستقیم یا غیر مستقیم از طریق همه پرسی یا ریفراندوم یا برگزاری انتخابات و یا تدویر مجلس مؤسسان، یا حد اقل از طریق مجالس قانون گذاری، شرط دانسته شده است.

تعدیل قانون اساسی

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

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

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

معمولاً مرجعی صلاحیت تجدید نظر بر قانون اساسی یک کشور را دارد که مؤجد و مؤسس قانون اساسی

باشد. ازجانبی هم در قوانین اساسی بعضاً موادی وجود دارد، که خود قانون اساسی هر نوع تعدیل و تجدید نظر بر آن را منع نموده است. بطور مثال دین، مذهب یا نوع نظام سیاسی در یک کشور.

تفسیر قانون اساسی

موضوع تعدیل یا تجدید نظر بر قانون اساسی و تفسیر آن دو مطلب جداگانه میباشد که باید از هم تفکیک شوند.

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

رعایت سلسله مراتب حقوقی

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

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

- قانون اساسی؛

- قوانین؛

- فرامین تقنینی؛

- مقرره ها و مصوبات شورای وزیران؛

- اساسنامه ها؛

- طرز العمل ها؛

- لوایح نهاد ها و ادارات؛

- مصوبات شورای های ولایات ؛

- مصوبات شورای های ولسوالی ها ؛

- مصوبات مجالس شاروالی ها ؛

طوریکه ملاحظه میگردد، واضعین هریک از این قواعد حقوقی از لحاظ اهمیت ودرجه متفاوت است. طوریکه قانون اساسی را مجلس مؤسسان، قوانین عادی را شورای ملی (پارلمان)، فرامین تقنینی را در صورت ضرورت وغیابت شورای ملی، حکومت و هم چنان مقررات، اساسنامه ها و مصوبات حکومت را، شورای وزیران (حکومت)، طرزالعمل ها را نهاد ها و مراجع ذیصلاح که قانون مشخص گردانیده باشد، لوایح ادارات را، مجالس اداری وزارت ها، ریاست های مستقل، کمیسیونها وسایر نهادها، مصوبات شورای های محلی را شورای محلی و مصوبات شاروالی ها را مجالس شاروالی به تصویب می رسانند.

بنابراین با رعایت درجه و سلسله مراتب هریک ازاین قواعد، جایگاه خود را داشته و باید رده های پائین، موافق به رده های بالائی بوده و با آنها تناقض نداشته باشند. هیچ قواعدی مغایر با سند فوقانی آن وضع شده نمیتواند.

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

بررسی مطابقت سایر قواعد حقوقی با قانون اساسی

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

قبول اصل برتری قانون اساسی نسبت به سایر قواعد حقوقی، ایجاب آن را می نماید تا تمام قواعد حقوقی که در یک کشور وضع میگردد، باید مطابق و موافق احکام قانون اساسی تدوین شده، با نصوص آن مغایرت نداشته باشد. حقوق اساسی شهروندان دریک کشور رعایت گردد، وظایف و صلاحیتهای هر رکن دولت مشخص و معین گردیده، جلو تعرض و مداخله یک قوه بر قوه دیگر گرفته شود. اصول وضع شده جداً در نظر گرفته شده و رعایت شوند و مجال تخطی به شخص یا مرجعی داده نشود، دوگانگی در ایجاد قوانین بوجود نیاید. یک قاعده حقوقی قبول شده به قوت قانونی خود باقی بماند و در نهایت اصل ثبات سیاسی کشور، دستخوش نوسانات نگردد. این امر نتیجه منطقی احترام به مرجع یا منبع ایجاد یک قاعده حقوقی است.

تحکیم حاکمیت قانون و ایجاد دولت قانونی، ایجاب آن را می نماید تا قانون بر اعمال و افعال نهاد ها، ادارات، مسؤولین امور وتمام شهروندان کشور حاکم گردانیده شود. ارکان دولت از قوانین عادی به شکل عام

و از احکام قانون اساسی به طور خاص تبعیت و پیروی نمایند. از آنجا که قانون اساسی پیمانی است میان دولت و مردم، که مطابق خواست خود آنها و با اراده آزاد شان از طریق مجلس مؤسسان (در کشور ما لویه جرگه) بوجود می آید، لذا قاعده دیگری نمی تواند مغایر آن عرض اندام کند.

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

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

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

به خاطر تأمین این مأمول، معمولاً در کشورهای جهان از دو روش استفاده به عمل میآورند. یکی روش سیاسی یا ایجاد شورایی است که بنام شورای قانون اساسی یاد میشود و دیگری روش قضائی یا ایجاد محکمه خاص قضائی.

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

موارد مطابقت قوانین با قانون اساسی

معمولاً مطابقت قوانین با قانون اساسی، از رهگذر ماهوی و متنی مورد بحث قرار گرفته می تواند، نه از لحاظ شکلی. زیرا در قدم نخست باید قانونی وضع و یا موجود باشد تا بتوان مطابقت آن را با قانون اساسی مطرح

بحث قرار داد. در صورتیکه قانون موجود نباشد یا اینکه خلاف احکام و شکلیاتی که در قانون اساسی ذکر گردیده، سندی بنام قانون، طی مراحل نموده باشد، نمی توان به آن، نام قانون را گذاشت. مطلب دیگر اینکه، مطابقت قوانین با قانون اساسی، در حالی مطرح بحث قرار گرفته می تواند که یک کشور دارای قانون اساسی سخت یا انعطاف ناپذیر بوده، طرز بوجود آمدن قانون اساسی نسبت به قوانین عادی متفاوت باشد. بعبارت دیگر تصویب یا تعدیل قانون اساسی در کشور تابع شکلیات و طی مراحل خاص باشد. زیرا در احوالی که صلاحیت تصویب قانون اساسی را مانند قوانین عادی، پارلمان کشور داشته باشد، می تواند به سادگی و بگونهٔ ایجاد تعدیل یا تغییر در سایر قوانین، قانون اساسی را نیز تعدیل نماید.

روش کنترل سیاسی

به اساس این روش، بررسی مطابقت قوانین عادی با قانون اساسی از طرف کمیته یا شورای خاصی صورت میگیرد که به این امر مؤظف گردانیده شده و در خود قانون اساسی این صلاحیت به آنها تفویض گردیده باشد. معمولاً اعضای این شوری اشخاص متجرب حقوقی و سیاسی می باشند.

کسانیکه طرفدار روش کنترل سیاسی یا کنترل توسط شورای قانون اساسی می باشند، چنین استدلال می نمایند که اگر این صلاحیت به قضات مربوط قوهٔ قضائیه سپرده شود، موازنهٔ تفکیک قوا را برهم خواهد زد و این کار نوعی دست درازی در ساحت صلاحیت قوهٔ مقننه است. از جانبی هم مقامی که صلاحیت کنترل و مطابقت قوانین عادی را با قانون اساسی داشته باشد، باید یک مرجع و مقام بیطرف، مافوق و غیر از سه قوهٔ دولت باشد که بتواند بیطرفانه قضاوت کند و تصاویب آن در عمل پیاده شود. در حالیکه قوهٔ قضائیه هم ردیف دو قوهٔ دیگر یعنی قوهٔ مقننه و اجرائیه است و حق مداخله در امور آن ها را ندارد.

این روش ابتدا در کشور فرانسه بوجود آمد، بهمین لحاظ کشور فرانسه بنام مادر روش کنترل سیاسی شمرده می شود. واضح این مفکوره حقوقدان مشهور فرانسه سی یس [۴] می باشد، که در سال ۱۷۹۵ میلادی مفکورهٔ ایجاد هیئت قانون اساسی را مطرح، ولی از طرف واضعین قانون اساسی وقت بنا بر دلایلی، مورد تأیید واقع نگردید.

این مفکوره در قوانین اساسی بعدی سالهای ۱۷۹۹ و ۱۸۵۲ کشور فرانسه جامعهٔ عمل پوشید، اما نتیجه یی که از آن انتظار برده می شد، بدست نیامد. زیرا وظیفهٔ کنترل قوانین با قانون اساسی که بعهدهٔ این مجلس یا شورای نگهبان قانون اساسی گذاشته شده بود، تحقق نیافت. زیرا مجلس مذکور تحت تأثیر حکمروایان وقت و خاصاً ناپلیون قرار گرفت، طوریکه ناپلیون با اعمال نفوذ و تطمیع اعضا، استقلال آن را از بین برده و از آن به حیث یک وسیله و ابزار در تعدیل خود قانون اساسی به نفع خود استفاده نمود. [۵]

قانون اساسی سال ۱۹۴۶ نیز روش کنترل سیاسی را قبول نموده و کمیسیون سیاسی را بنام کمیتهٔ قانون اساسی در قانون اساسی تسجیل نموده است. این کمیته متشکل بود از رئیس جمهور به حیث رئیس، رئیس شورای ملی و رئیس شورای جمهوری یا سنا و هفت نفر به انتخاب شورای ملی خارج از اعضای مجلس و

سه نفر به انتخاب شورای ریاست جمهوری، خارج از اعضای شورای مذکور به حیث اعضا. کار این کمیته نیز مانند شوراهای قبلی نسبت مشکلات سیاسی به نتیجه مطلوب نه انجامید.

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

سه نفر از طرف رئیس جمهور، سه نفر از طرف رئیس سنا و سه نفر از طرف رئیس مجلس نمایندگان تعیین می شوند. رئیس این شوری از میان اعضا، از طرف رئیس جمهور تعیین میگردد.

این شوری علاوه بر انجام کنترل مطابقت قوانین با قانون اساسی، انتخابات ریاست جمهوری، انتخابات نمایندگان و سناتوران، اجرای ریفراندوم یا همه پرسی و اعلام نتایج آنها را نیز نظارت می نماید.

طرز کار این شوری طوریست که رئیس جمهور، صدراعظم، رؤسای مجلسین پارلمان و یا شصت نفر از جمله اعضای مجلس نمایندگان و یا اعضای مجلس سنا صلاحیت دارند تا در رابطه به مطابقت و عدم مطابقت قوانین با قانون اساسی، موضوع را به این شوری ارائه نمایند.

قوانینی که به خاطر قانونیت با قانون اساسی به این شوری ارائه می شود، باید قبل از انتشار باشد. در واقع این خود نوعی از کنترل وقایعی یا پیشگیری از انتشار قانون مغایر قانون اساسی است.

علاوتم صلاحیتهای شوری در رابطه به بعضی از قوانین الزامی و در برخی هم اختیاریست. طوریکه قوانین ذاتی و ارگانیک و مصوبات خاص پارلمان، قبل از صدور و نشر، جهت بررسی مطابقت با قانون اساسی، الزاماً به شوری سپرده می شود. اما بررسی قوانین عادی و معاهدات بین المللی اختیاریست. [۶]

بررسی روش کنترل سیاسی

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

۱. اولین انتقادی که به این روش وارد شده است، ناشی از شکل و صفات آن است. زیرا همانگونه که از نام آن پیداست، این سیستم یک روش سیاسی است. سپردن صلاحیت کنترل مطابقت قوانین، سایر اسناد تقنینی و معاهدات بین المللی به یک ارگان یا اداره سیاسی این خطر را به میان خواهد آورد که تمایلات و گرایش های سیاسی در اجراءات دخیل ساخته شده، در پهلوی قوای سه گانه اجرائیه، مقننه و قضائیه، یک قوه مستقل

دیگری عرض وجود نماید. بیم آن وجود دارد تا این ارگان جدید در صدد شود تا هر سه قوهٔ دولت را تحت سلطهٔ خود قرار دهد و بر آنها اعمال نفوذ نماید.

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

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

۴. در این سیستم، بیش از آنکه بیطرفی اعضای کمیسیون مطرح بحث باشد بانظر داشت مرجع یا مراجعیکه در تعیین و انتخاب اعضای کمیسیون دخیل می باشند، آنها تابع تمایلات و نظر مرجع تعیین کننده می باشند.

۵. شیوهٔ کنترل سیاسی به ابتکار و صلاحیت مراجع و مقامات دولت مربوط است، طوریکه تنها به مقامات خاص صلاحیت داده شده است تا در صورت لزوم، مطابقت قوانین را با قانون اساسی مورد بررسی قرار دهند. سایر افراد و اشخاص حق ندارند تا از این حق و امتیاز مستفید شوند. هرگاه آنها تناقض و مغایرت قوانین را با قانون اساسی مشاهده نمایند باز هم نمی توانند از شورای قانون اساسی مطالبهٔ بررسی آن را نمایند.

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

۷. در نهایت کنترل از مطابقت قوانین با قانون اساسی یک نوع کنترل قبلی یا بازدارنده است. زیرا این کنترل زمانی تحقق یافته می تواند که قانون قبل از صدور و نشر از طریق مراجع ذیصلاح به شوری ارائه گردد. هرگاه مراجع و مقامات ذیصلاح نخواهند تا قانون را قبل از صدور و انتشار به شورای قانون اساسی ارائه کنند، و لو آنکه قانون مذکور مغایر قانون اساسی هم باشد، شوری در زمینه صلاحیتی ندارد. در اینگونه موارد، قانون مخالف قانون اساسی، از روند بررسی و کنترل خارج ساخته می شود.

روش کنترل قضائی

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

از اینکه قضا وظیفهٔ تطبیق قانون را عهده دار است، در جریان تطبیق، هر زمانیکه به چنین قضیه بر میخورد

و معلوم می شود که حکمی از احکام قوانین عادی مغایر قانون اساسی است، در مورد اقدام و حکم خود را در زمینه صادر می نماید. از اجرا یا تطبیق قانون مخالف قانون اساسی ابا ورزیده، به الغای آن حکم صادر مینماید. درین صورت طرفین دعوی نیز می توانند چنین ادعای رابه محکمه مربوط اقامه نمایند و قاضی باید قضیه را مورد رسیدگی قرار دهد و در صورتیکه حکم قانون مذکور را مغایر قانون اساسی تشخیص نماید، به اصدار حکم در زمینه، مبادرت می ورزد.

روش کنترل قضائی برای بار اول توسط مارشال، رئیس دیوان عالی ایالات متحده آمریکا بوجود آمد.

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

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

کنترل توسط محکمه عادی

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

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

متذکر باید شد که صلاحیت کنترل از تطبیق احکام قانون اساسی و رعایت مطابقت سایر قوانین با آن از جمله صلاحیت هایی است که قضات ایالات متحده آمریکا طی اجراءات خود آن را کسب و عملی نمودند. زیرا در قانون اساسی حکم صریحی در این رابطه وجود ندارد. قبل از آنکه محکمه عالی فدرال بوجود آید در سال ۱۷۸۶ در ایالت رود آیلند نزاعی واقع شد، محکمه بعد از رسیدگی قضیه، قانون مذکور را مغایر احکام قانون اساسی تشخیص نمود.

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

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

کنترول توسط محکمه عالی

در عده یی از کشورها، ترجیح داده شده تا وظیفه مهم و عمده مراقبت و کنترل از تطبیق قانون اساسی و مراقبت سایر قوانین با قانون اساسی را، عالیتیرین محکمه کشور، انجام دهد. در کشور هندوستان، محکمه عالی یگانه مرجعی است که صلاحیت تفسیر قانون اساسی و مراقبت سایر قوانین را با قانون اساسی وحل اختلافات میان حکومت فدرالی و حکومت ایالتی را دارا می باشد.

در کشور اردن نیز به محکمه عالی صلاحیت داده شده است تا به اساس تقاضای هیئت وزیران یا تصویب اکثریت مطلق هر یک از دو مجلس پارلمان به تفسیر قانون اساسی اقدام نماید. این روش در کشورهایمانند امارات متحد عرب، لیبیا، سومالی، ونزویلا، کولمبیا، کیوبا و سنیگال نیز پذیرفته شده است.

محکمه خاص یا دیوان عالی قانون اساسی

عده یی از کشورها مانند ایتالیا، اتریش، هسپانیا، آلمان، چکسلواکیا، اسپانیا، سوریه، کویت، ترکیه، مصر، ازبکستان، افریقای جنوبی، سودان، بلغاریا، وغیره، روش کنترل محکمه خاص را تعقیب میکنند.

این روش در واقع تلفیقی است از روش کنترل سیاسی و کنترل قضایی که بار اول در کشور اتریش بوجود آمد. از همین جهت آن را بنام روش اروپایی نیز یاد می نمایند. [۹]

آنهاییکه طرفدار ایجاد محکمه خاص اند، چنین استدلال می نمایند که مسئله مطابقت قانون عادی با قانون اساسی امریست مهم و عمده، و باید محکمه خاصی مرکب از قضات اختصاصی متجرب، کار آزموده وبا فهم، در مورد تصمیم اتخاذ نمایند که مقام و حیثیت شان از لحاظ علمی واجتماعی نسبت به قضات عادی برتر باشد. این قضات دارای استقلال کامل رأی باشند و بتوانند به خوبی و آسانی در مورد تصمیم اتخاذ نمایند. از جانبی هم اگر این وظیفه به محکمه عالی سپرده شود، خطرآن وجود دارد که باعث رویارویی میان قوه های دولت شود. قوه قضائیه در امور قانونگذاری زیدخل ساخته شده، با تفسیر سیاسی از قانون اساسی، به آلت سیاسی در دست رئیس جمهور یا قوه اجرائیه قرارگیرد. در این صورت نوعی کشمکش مداوم میان قوه های مقننه و اجرائیه بوجود آمده، سیاست منحیث بدترین مرض بر اجراءات قوه قضائیه مستولی گردد. کشورهایی که این روش را در قوانین اساسی خود گنجانیده اند عبارتند از جمهوری فدرال آلمان، اسپانیا، ایتالیا، سوریه، عراق، کویت و اتریش.

انواع کنترل قضائی

کنترل قضایی معمولاً به دو شیوه صورت می گیرد :

۱- شیوه الغایی؛

۲- شیوه امتناع؛

شیوه الغایی

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

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

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

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

شیوه امتناع

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

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

کنترول قوانین به وسیلهٔ قانون اساسی در افغانستان

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

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

۲. در قانون اساسی سال ۱۳۴۳ نیز کدام نهادی که مسؤول کنترول و مراقبت از مطابقت قوانین با قانون اساسی باشد، تسجیل نگردیده بود. درفصل دوم این قانون اساسی، ضمن توضیح حقوق، امتیازات صلاحیتهای و وظایف پادشاه، نگهبانی از قانون اساسی از وظایف پادشاه دانسته شده است. "پادشاه حامی اساسات دین مقدس اسلام، حافظ استقلال و تمامیت ساحه، نگهبان قانون اساسی و مرکز وحدت ملی افغانستان می باشد" [۱۱].

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

۴. اصول اساسی جمهوری دموکراتیک افغانستان، ضمن برشمردن صلاحیتهای هیأت رئیسه شورای انقلابی، تفسیر قوانین، تمهیل ابتکارات قانونگذاری و کنترل رعایت قوانین و فرامین را از جمله صلاحیت های هیأت رئیسه شورای انقلابی می داند. "۳- تفسیر قوانین، تمهیل ابتکارات قانونگذاری و در صورت ضرورت برگذاری مباحثات عمومی مردم پیرامون مسودات قوانین.

۳. کنترل رعایت قوانین و فرامین در اجراءات ارگانهای دولتی" [۱۳].

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

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

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

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

۲. ارائهٔ مشوره های حقوقی در بارهٔ مسایل ناشی از قانون اساسی به رئیس جمهور.

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

۱. اسناد تقنینی بیکه جهت توشیح به رئیس جمهور ارائه می گردد، مطالعه و راجع به مطابقت آنها با قانون اساسی ابراز نظرمی نماید.

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

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

کنترل قوانین در قانون اساسی سال ۱۳۸۲

در قانون اساسی سال ۱۳۸۲ افغانستان، نهاد شورای قانون اساسی یا دیوانعالی قانون اساسی که وظیفهٔ بررسی مطابقت قوانین، فرامین تقنینی، معاهدات بین الدول و میثاق های بین المللی و مقررات را با قانون اساسی، انجام می داد، به شکل مستقل آن تسجیل نگردیده است.

درین قانون اساسی، بررسی مطابقت قوانین، فرامین تقنینی، معاهدات بین الدول و میثاق های بین المللی با قانون اساسی و تفسیر قوانین، فرامین تقنینی، معاهدات بین الدول و میثاق های بین المللی از صلاحیتهای ستره محکمه دانسته شده است .

ستره محکمه به اثر تقاضای حکومت و یا محاکم، موضوع مطابقت قوانین و سایر اسناد تقنینی را با قانون اساسی، بررسی و آنها را مطابق احکام قانون تفسیر می نماید. [۱۸]

علاوۀاً در این قانون اساسی ضمن شمارش صلاحیت ها و وظایف رئیس جمهور، توضیح شده است که رئیس جمهور وظیفه مراقبت از اجرای قانون اساسی را بعهدۀ دارد. [۱۹]

به همین گونه درین قانون اساسی در رابطه به ایجاد کمیسیون مستقل نظارت برتطبيق قانون اساسی هدایت داده شده است طوری که: "کمیسیون مستقل نظارت برتطبيق قانون اساسی مطابق به احکام قانون تشکیل می گردد. اعضای این کمیسیون از طرف رئیس جمهور به تأیید ولسی جرگه تعیین می گردند" [۲۰].

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

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

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

نکتۀ قابل ذکر دیگر این است که بعضی هاجنین استدلال می نمایند که ستره محکمه صلاحیت تفسیر قانون اساسی را نیز دارد، اما متن ماده قانون اساسی کاملاً صریح و واضح بوده در آن هیچگونه ابهامی در زمینه وجود ندارد. تفسیر قانون اساسی بصورت قطع شامل صلاحیت ستره محکمه نبوده، از لحاظ ادبی و انشاءی از متن و صراحت ماده مذکور چنین چیزی استنباط و استفهام شده نمی تواند.

از آنجا که قانون اساسی اصل و منبع سایر قوانین و نسبت به آنها، فوقیت دارد، بررسی مطابقت قوانین و سایر اسناد تقنینی با قانون اساسی، از طرف ستره محکمه صورت می گیرد. لذا «تفسیر آنها» که در متن

مادهٔ فوق ذکر شده، واضحاً به چهار واژه یا کلمهٔ اول تعلق دارد. اگر قرار بر آن می‌بود که صلاحیت تفسیر قانون اساسی نیز به محکمه داده شود، در آن صورت واضحاً کلمهٔ قانون اساسی به شکل مکرر در متن ماده ذکر می‌شد.

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

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

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

یاش پال گای و بارت روپین پیشنهاد نموده بودند تا "وظایف و صلاحیتهای ستره محکمه و دیوان عالی قانون اساسی از هم مجزا و تفکیک شود. ستره محکمه وظایف قضایی را به پیش برده، دیوان عالی قانون اساسی، وظیفهٔ نظارت از قانون اساسی و بررسی مطابقت قوانین با قانون اساسی را انجام دهد. مراجع خاص مانند کمیسیون حقوق بشر، یک ثلث اعضای پارلمان صلاحیت داشته باشند تا قضایا را جهت بررسی و نظارت به دیوان عالی قانون اساسی ارائه بدارند. اشخاصیکه به دیوان عالی قانون اساسی تعیین می‌شوند باید افراد مسلکی، در رشتهٔ حقوق و قانون اساسی باشند. اعضای دیوان عالی قانون اساسی از پارلمان رأی اعتماد بگیرند" [۲۱].

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

نتیجه بحث

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

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

اکثریت کشورها از روش مختلط و یا روش کنترل قضایی پیروی می نمایند. در این روش، ایجاد دیوان عالی قانون اساسی جدا از تشکیل ستره محکمه در نظر گرفته شده است. اما نکته مهم این است که در مورد تعیین و انتخاب اعضای این دیوان باید عطف توجه صورت گیرد. اشخاصی در این دیوان انتخاب شوند که از علم و دانش حقوقی بهره و اندوخته نظری و عملی داشته باشند.

قانونی در مورد وظایف و صلاحیتهای این دیوان وضع و طی مراحل نماید که استقلال رأی و نظر اعضا را تأمین نماید.

اعضای مذکور از هر مرجعی که معرفی می شوند، از ولسی جرگه رأی اعتماد حاصل نمایند.

منابع:

- [۱]. کاتوزیان داکتر ناصر، "گامی به سوی عدالت"، صفحه ۳۲۹.
- [۲]. زنجانی آیت الله عباسعلی عمید، حقوق اساسی تطبیقی، صفحه ۵۳، نشر میزان، تهران سال ۱۳۸۴.
- [۳]. کاتوزیان داکتر ناصر، "مجموعه مقالات گامی به سوی عدالت- صفحه ۲۹۱ جلد اول چاپ دانشگاه تهران ایران سال ۱۳۷۸.
- [4]. Sieyes
- [۵]. دکتر ثروت بدوی و دکتر سعد عصفور و ادربو هوریو به نقل از صفحات ۱۹۸-۲۰۲ کلیاتی در باره قانون اساسی تألیف دکتر عبدالعزیز شیخا.
- [۶]. شیخا- عبدالعزیز- ترجمه سروردانش، کلیاتی در باره قانون اساسی- صفحه ۲۰۷
- [۷]. مأخذ قبلی - صفحه ۲۳۰.
- [۸]. مؤتمنی، دکتر منوچهر طباطبایی- حقوق اساسی صفحه ۱۸۷ نشر میزان تهران سال ۱۳۸۰.
- [۹]. همان مأخذ قبلی صفحه ۱۸۸.

- [۱۰]. ماده هفتاد و یکم نظامنامه اساسی دولت علیه افغانستان .
- [۱۱]. ماده هفتم قانون اساسی سال ۱۳۴۴ .
- [۱۲]. ماده یکصدوسی و پنجم قانون اساسی جمهوری سال ۱۳۵۵ .
- [۱۳]. اجزای ۳ و ۲ ماده چهل و سوم اصول اساسی جمهوری دموکراتیک افغانستان سال ۱۳۵۹ .
- [۱۴]. ماده یکصدویست و دوم قانون اساسی سال ۱۳۶۹ .
- [۱۵]. مواد یکصدویست و پنجم و یکصدویست و ششم قانون اساسی ۱۳۶۹ .
- [۱۶]. مواد یکصدویست و سوم و یکصد و بیست و چهارم قانون اساسی سال ۱۳۶۹ .
- [۱۷]. فرمان شماره ۳۳۱ مورخ ۱۳۶۷/۴/۶ مقام ریاست جمهوری افغانستان در باره توشیح قانون شورای قانون اساسی.
- [۱۸]. ماده یکصدویست و یکم قانون اساسی افغانستان .
- [۱۹]. جزء ۱ ماده شصت و چهارم قانون اساسی افغانستان.
- [۲۰]. ماده یکصد و پنجاه و هفتم قانون اساسی افغانستان .
- [۲۱]. Yash Pal Ghai and Barnett R Rubin – چهارم آگست سال ۲۰۰۳ نظریات ارائه شده به کمیسیون تدقیق قانون اساسی.

[22]. Said Amir Arjomand and Kim Lane Scheppele.

[23]. Option Paper on a Constitutional Court for Afghanistan.

امروز و فردای افغانستان و نیازمندی توجه به مباحث فلسفی

دکتور سید مهدی افضلی^۱

مقدمه :

تا کنون بارها هنگام روبرو شدن با دوستان در داخل و خارج کشور ، با این پرسش مواجه شده ام که افغانستان چه نیازی به فلسفه و فیلسوف دارد ؟ تحلیل درست این پرسش و اینکه از کدام ریشه آب می خورد نیازمند تحقیق جداگانه است ، ولی شاید در ذهن عدّه از افراد پرسنده مخصوصاً غیر افغانستانی ها ، وطن ما تصویری پیدا کرده است که فلسفه و فیلسوف برای آن فایده ندارد ، چنان که به باور عدّه دیگر ، کشور ما نیاز های فوری بی شماری دارد که توجه به فلسفه در انتهای فهرست ضرورت ها به سختی جای می گیرد ؛ به باور نگارنده این گونه دیدگاهها ریشه در عدم شناخت از دو طرف قضیه دارد ، بدین معناکه نه شناخت کافی از مباحث فلسفی وجود دارد و نه آگاهی درست از افغانستان و مردم آن .

۱. دکتورای فلسفه و محقق

درین نوشتار می‌خواهیم بیان کنیم که افغانستان و شهروندان آن در مسیر رشد و ترقی و رسیدن به کمالات مادی و معنوی به یکی از چیزهایی که نیازمند می‌باشد توجه به مباحث و مسایل عقلی و فلسفی است، همانگونه که اشاره شد به نظر می‌رسد کسانی که فلسفه را برای جوامع دیگر ضروری می‌دانند، ولی برای افغانستان غیر ضرور بلکه نامفید تلقی می‌کنند چنین گمان می‌کنند که این کشور در طول سالها ی متممادی روی صلح و آرامش را ندیده است و محافل علمی و نظام تعلیم و تربیت به صورت نیمه تعطیل در آمده و خبری از اندیشه ورزی نبوده است، بسیاری از معادلات به جایگاه محافل علمی و از مجرای قلم و اندیشه در پشت سنگر ها و از طریق لوله تفنگ حل می‌شده است لذا این مردم چیزی از مسایل عقلی نمی‌فهمند و ...لیکن چنین پنداری به شدت از واقع به دور است و توهینی است آشکار نسبت به این مردم شریف؛ درست است که مردم ما در طول سالیان متوالی از بسیاری امکانات علمی - آموزشی محروم بوده اند؛ اما جوهره ی انسانیت شان نخشکیده و روح کنجکاو شان تعطیل نشده است، چه ساکنان وطن چه مهاجران (هر دو گروه) خویشان را با مسایل درگیر نگه داشته اند، اثبات این مطلب نیازمند طولانی کردن بیهوده سخن نیست، سابقهٔ تاریخی این ملت نیز گواه آن است که این سرزمین مهد پرورش فرزندگان بی شماری در حوزه های گوناگون علوم بوده است که اگر از جغرافیای دانش و تمدن اسلامی و فرهنگ بشری حذف شوند خلأ های جبران ناپذیری در آن پدید خواهد آمد، ابن سینای بلخی، ابو ریحان بیرونی، مولانا جلال الدین بلخی، ناصر خسرو بلخی، سنائی غزنوی، خواجه عبدالله انصاری، عبدالرحمن جامی و... در حوزه های فلسفی و طب و نجوم و عرفان و امام ابو حنیفه و سردار کابلی و... در حوزه ی فقه اسلامی و دهها دانشمند بزرگ دیگر در عرصه های گوناگون علمی ستاره های درخشانی اند که در آسمان تاریخ دنیای جهل زده پر تو افشانی می‌کنند، که امروزه نیز با فراهم شدن شرایط، این سرزمین استعداد پروراندن امثال این بزرگان را واجد است.

اینکه گفته می‌شود "در فهرست نیازهای افغانستان فلسفه به سختی در انتهای آن جای می‌گیرد"، حرفی است که قطعاً به دور از حقیقت؛ چراکه هرچند برخی ضرورت ها در مقطع کنونی جلوه گری بیشتر دارند، اما با تأمل اندک، این نتیجه به دست می‌آید که مباحث مهم فکری - فلسفی در صدر جدول نیاز ها جای می‌گیرند؛ زیرا بسیاری از گرفتاری های رنگارنگ جوامع گوناگون ریشه درنگرش نادرست نسبت به مسایل بنیادی حیات دارد که تا زمان تصحیح، نکردن این نگرش ها دروازه بر همان پاشنهٔ سابق خواهد چرخید؛ توجه به احوال کنونی و گذشته ملل بهترین تجربیات را نصیب مان می‌سازد که با بهره گیری درست از آن ها قادریم کشتی طوفان زدهٔ ملت خویش را به ساحل نجات برسانیم.

تعریف فلسفه

وارد شدن به تعریف دقیق از فلسفه و نقد تعاریف گوناگون آن نه در این مقال کوتاه و مجال اندک می‌گنجد و نه مفید است ولی برای اینکه مقصود خویش را مشخص کرده باشیم لازم است تعریفی را اختیار

کنیم و تا آخر نوشتار بر اساس آن حرکت نماییم؛ به باور نگارنده کوتاه‌ترین و رساترین تعریفی که از فلسفه می‌توان ارائه داد آن است که: "فلسفه‌دانشی است که حقایق جهان را با روش عقلی بحث می‌کند. مطابق این تعریف هر اندیشه‌ی که در باب حقایق هستی واجد ویژگی عقلانی و سازگار با معیارهای اندیشه باشد مورد نظر ما خواهد بود.

با توجه به این تعریف اینک وارد این بحث می‌شویم که چه عواملی موجب ضرورت پرداختن به مسایل فلسفی در افغانستان می‌شود و ما را ملزم می‌سازد که در معادلات کلان خویش جایی برای مباحث عقلی باز نماییم؟.

همان‌گونه که درمقدمه گفته آمد بسیاری از مشکلات جوامع ریشه در آن دارند که نسبت "خود" با "انسان" و "جهان" را به درستی روشن نکرده اند، عده‌ی انسان را منحصر در امیال حیوانی کرده و مبدء و مقصد آن را همین دنیا دانسته اند و لذا به منافع اینجایی و اکنونی آن توجه کرده و رابطه اش را با مبدء و مقصد هستی قطع کرده اند و نسخه‌ی سکولاریته و سکولاریسم را برای جامعه‌ی خود پیچیده اند؛ عده‌ی دیگر در یک نگرش کاملاً متفاوت با این دیدگاه انسان را موجودی کاملاً روحانی معرفی کرده، فرمان به سرکوب امیال انسانی داده اند، گوشه‌گیری و آخرت‌گرایی را توصیه کرده اند و به امور دنیوی پشت پا زده اند؛ به هر حال ما به عنوان یک افغان مسلمان لازم است نسبت خود با "انسان" و "جهان" را مشخص کنیم و مطابق آن رفتار نماییم.

بنابراین نخستین عاملی برای توجه به مباحث عقلی فلسفی را می‌توان تصحیح بینش‌ها و جهت‌دهی‌گرایش‌ها به سمت درست بر شمرد، چه اینکه هر انسان در زندگی‌اش بخواهد به دور از اوهام و خرافات زندگی‌اش را سامان بخشد و به حقایق نایل شود نیازمند شناخت جهان و محیط خویش است و شناخت درست از جهان در گرو فلسفه و تعقل و تأمل است، با تفکر صحیح است که می‌توان به حل و تفسیر قناعت بخش از مسایل بنیادین هستی دست یافت و در پی آن زندگی خویش را سامان بخشید و از افراط و تفریط به دور ماند، ضرورت توجه به این امور در افغانستان به خوبی روشن است؛ ملت ما در آستانه‌ی ورود به عصر نوین زندگی است و هزار افسوس که تا کنون با آنکه ملتی است تاریخی و ریشه دار نتوانسته است به جایگاه واقعی خود دسترسی یابد، اکنون که متفکران این مرز و بوم به فکر افتاده تا افغانستان را از لحاظ فرهنگی به به جایگاه شایسته‌ی آن برسانند ضرورت است تا با دقت وارد عرصه شوند، تا مبدا راه طی شده و شکست خورده‌ی دیگران را بار دیگر ملت ما طی کند و پس از چندی به جای کعبه به ترکستان برسند، دور ماندن از این آفات هنگامی میسر است که شناخت درست از انسان

۱. برای تفصیل بیشتر، ر. ک، علامه سید محمد حسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۴ - نهایة الحکمه، ص ۲.

و جهان داشته باشیم .

عامل دیگری که توجه به فلسفه را در وطن ما ضروری می سازد این است که شرایط یک ربع قرن گذشته که موجب آوارگی چندین میلیون از هم وطنان مان شد افق های تازه را برای مهاجران باز کرد ، هر کسی در هر کشور که سکونت نمود متأثر از آداب و رسوم و فرهنگ و تمدن آن دیار شد و حتی بسیاری از جمعیت مهاجر را کسانی تشکیل می دهند که با فرهنگ دینی و ملی در افغانستان آشنائی چندان ندارند ، چرا که در کشور های دیگر متولد شده اند و با نظام تعلیم و تربیت آن کشور ها رشد نموده اند ، حال که مسئله ای عودت به وطن مطرح است و هم وطنان مهاجر کم کم باز می گردند در آینده ، کشور مان شاهد تحولات شگرف فکری اجتماعی خواهد بود ، چراکه گذشته از آداب و رسوم برخی از این کشور ها که خود مبتنی بر فرهنگ و تمدن های اند که شاید نا همخوان با فرهنگ و تمدن مردم افغانستان باشد ، محصلان مهاجر به شدت تحت تأثیر اندیشه های حاکم در آن کشور ها قرار دارند ؛ بنابراین اگر بخواهیم هر گونه رویا رویی با این افکار و اندیشه ها داشته باشیم ، چه رد کنیم و چه بپذیریم در هر صورت نیازمند آن هستیم که در آغاز به خوبی بر این افکار مطلع و پس آگاهانه روبرو شویم ؛ که این مسئله نیاز ما به فلسفه و توجه به مباحث فلسفی را دوچندان می کند ، اگر پس از مطالعه کافی و روشن شدن حقیقت پی به درستی اندیشه های وارد شده بردیم بدون واهمه آن را بپذیریم و اگر مشخص شد که اندیشه های باطلی وارد شده است نیز معقولانه با آنها مواجه شویم و برای ملت خود ابزار های لازم را فراهم نماییم ، که از این زاویه نیز با ایسته است به مسایلی فلسفی بذل توجه صورت گیرد، تا آسویی به فرهنگ اصیل ملت ما نرسد .

اینک که توضیح داده شد کشور ما نیازمند توجه به مسایل فلسفی می باشد ، شایسته است که ادله مخالفان فلسفه را که در طول تاریخ وجود داشته اند بیان کنیم ، این مخالفت ها از سه منظر صورت پذیرفته است ، یکی از منظر "علم گرایان تجربی مسلک" ، دوم از منظر "عرفان پیشه گان" و سوم "دل بستگان به ظواهر دینی" که البته هر کدام از یک منظر خاص به مخالفت بر خواسته اند^۱.

مخالفت علم گرایان با فلسفه

منظور از علم که همان " Science " است هر چند در دورانهای مختلف قلمروش گوناگون شده است روزگاری جزو خود فلسفه بود ، اما پس از قرون وسطا در مغرب زمین خود را از زیر لوای فلسفه نه تنها خارج که علیه آن علم شد ؛ ویل دورانت در این زمینه می گوید :

پیشرفت ناگهانی علوم مناطق پهنا ور سابق اورا یکی پس از دیگری از دستش گرفته است ، کیهان شناخت جایش را به نجوم و زمین شناسی داده است ، فلسفه طبیعی به زیست شناسی و

۱. ماجرای فکری فلسفی در جهان اسلام ، دکتر غلام حسین ابراهیمی دینانی ، ج ۱ ، ص ۱۱۰-۱۲۰ .

فزیک بدل گشته است و در همین روزگار ما روان شناسی فلسفی به تته ی طبیعت ماده و سرحیات و نشو نما سروکار ندارد ، مسئله ای اراده که فلسفه در باره ای آزادی آن در صد ها معرکه ی فکری وارد شده بود اکنون در زیر چرخ های زندگی نو خُرد شده است ، برای فلسفه دیگر جز قله های سرد ما بعد الطبیعه و معما های کودکانه در بارهٔ کیفیت معرفت و مناقشات مغلق در علم اخلاق نمانده است و آنها نیز تأثیری در سر نوشت انسان ندارد ، حتی روزی خواهد آمد که این قسمت ها نیز از وی گرفته شود و علوم نوینی پدید آید که در این مسایل با خط و اندازه گیری و پرکار بحث کند ، شاید روزی بیاید که دنیا فراموش کند که فلسفه ی بود که روزی دل ها را تکان می داد، و انگار مردم را رهبری می کرد^۱.

نقد و بررسی

آنچه گفته شد مخالفت علم زده گان و توصیف وضعیتی بود که از زبان ویل دورانت بیان شد ، ولی این دیدگاه مردود است ، انسان تا انسان است از این گونه مباحث فارغ نخواهد بود ، یکی از متفکران مسلمان که خود دست بالایی در علم تجربی دارد و آثار متعددی نیز در این باب ترجمه و تأیف کرده است می نویسد :

حقیقت این است که هیچ کسی را از به کار گرفتن نوعی متافزیک [فلسفه] در گفته ها و داوری هایش گریزی نیست ؛ خود همین سؤال را که از بی نیازی از متافزیک می پرسد تحلیل کنیم ، "بی نیازی" یعنی چه ؟ نیاز چیست ؟ کجا چیزی را به چیز دیگر نیازمند می دانیم و کجا بی نیاز ؟ انواع نیازمندی ها کدام اند آیا دو مفهوم که به هم نیازمندند نیازمندی شان مانند دو موجود خارجی است ؟ روشن است که پاسخ به سؤال نخستین (آیا بی نیازی از فلسفه ممکن است؟) میسر نیست مگر اینکه سؤالات دیگر را پاسخ دهیم و روشن کنیم که نیاز چیست و چگونه رابطهٔ است ، همین مطلب خودش یک امر متافزیکی است و مشتمل بر کاوش در بارهٔ هستی ها به طور کلی است ، که یکی از آن روابط هم شکل نیاز به خود می گیرد ، یعنی چه بخواهیم بی نیازی از متافزیک را ثابت کنیم و چه بخواهیم آن را انکار کنیم در هر دو حال محتاج متافزیک هستیم^۲.

چنانکه عبارت فوق به وضوح نشان می دهد که ما را استغنا از فلسفه ممکن نیست ، نا خواسته ، فلسفی فکر می کنیم و نظر می دهیم و داوری می کنیم ، پس سخن از بی نیازی از فلسفه خود فلسفهٔ دیگری می شود ، چنانکه ارسطو گفته بود: اگر فیلسوفی کرد که باید فیلسوفی کرد و اگر نباید فیلسوفی کرد

۱. ویل دورانت ، لذات فلسفی ، ترجمه ی دکتر عباس زریاب خویی ، ص ۴ .

۲ . ۱ . دکتر عبدالکریم سروش ، علم چیست فلسفه چیست ؟ ، ص ۴۹ . ۵۹ .

بازهم باید فیلسوفی کرد، یعنی رد فلسفه هم با فلسفه امکان پذیر است، لذا این از غرور بی جای عالمان تجربی است که بخواهند همهٔ امور را با خط کش و پرگار و... اندازه گیری کنند و طبل بی نیازی از فلسفه را بکوبند، بنابر این در وطن ما نیز اگر کسانی از این منظر به مخالفت با فلسفه بر خیزند کارشان مانند کوبیدن مشت به سندان است.

مخالفت عارفان با فلسفه

در افغانستان مخالفت از منظر اول کمتر صورت خواهد پذیرفت اما هر چه پیشتر می رویم مخالفت ها بیشتر خواهد شد، از منظر عرفان کمی بیشتر و از منظر ظاهر دین بیشتر خواهد بود، عارفان از این نگاه مخالفت می کنند که پای فلسفی لنگ است و خود را محدود نموده است، مولوی بلخی در کتاب شریف مثنوی می گوید:

وی همه هستی چه می جویی عدم	ای همه دریاچه خواهی کردنم
ذوق جویی تو ز حلوا ای فسوس	علم جویی از کتاب ها ای فسوس
چون چینی، خویش را ارزان فروش	ای غلامت عقل و تدبیرت وهوش
دست در دیوانگی باید زدن	زین خرد جاهل همی باید شدن
بعد از این دیوانه سازم خویش را	آزمودم عقل دور اندیش را
سیرم از فرهنگ و از فرزنانگی	عاشقم من بر فن دیوانگی

و یا در جای دیگر می گوید:

گفت ایزد در نبی لا یعلمون	از پی این عاقلان ذوفنون
جان خود را می نداند آن ظلوم	صد هزاران فضل داند از علوم
در بیان جوهر خود چون خری	داند او خاصیت هر جوهری

ایبات به خوبی گویا بوده در مخالفت با همه ی علوم مخصوصاً فلسفه؛ از این صریح تر سخنانی است که شیخ بهایی که آنهم در قالب شعر بیان کرده اند:

علم رسمی سربه سرقیل است و قال	نه ازو کیفیتی حاصل نه حال
علم نبود غیر علم عاشقی	مابقی تلبیس ابلیس شقی
نه ازو کیفیتی حاصل نه حال	مابقی تلبیس ابلیس شقی

دل که فارغ شد ز مهر آن نگار	سنگ استنجای شیطانش شمار
وین علوم و این خیالات و صور	فضلهٔ شیطان بود بر آن حجر

چند چند از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بخوان
 لوح دل از رجس شیطانی بشوی ای مدرس درس عشقی هم بگویی

نقد و بررسی

آنچه عارفان می گویند اگر مراد شان این است که فیلسوفان خود را محصور در فلسفه نکنند و از نظر علمی و سیرو سلوک کاری انجام دهند و یا با آن مخالفت نکنند سخنی است درست ؛ اما اگر به معنای این است که فلسفه هیچ فایدهٔ ندارد ما با آن نمی توانیم موافق باشیم ، خود عرفان و دین حداقل در ابتدای کارو برای اثبات مبده و مقصدهستی نیازمند تعقل و خرد ورزی اند ، بیت الغزل عرفان وصول الی الله است که قبلاً نیازمند اثبات وجود خداوند و اوصاف کمال و جمال اوست ، چنانکه برای تبیین مکاشفات نیز نیازمند فلسفه و مفهوم های فلسفی اند و بدون بهره گیری از فلسفه ره به دهی نمی برند.

مخالفت دینداران با فلسفه

آخرین و گسترده ترین مخالفتی که با فلسفه صورت گرفته و می گیرد و امکان دارد در افغانستان از این طریق بیشتر مخالفت صورت گیرد از منظر دین است ، شاید گفته شود با وجود دین ، آن هم دین چون دین مقدس اسلام دیگر چه نیازی به فلسفه داریم ، چنانکه در اشعار نیز آمده است که :

عقل قربان کن به شرع مصطفی حسبی الله گو و حسبی و کفی

چه نیاز به نشخوار فلسفه که غالباً از خارج دنیای اسلام آمده و اکثراً با دین مخالفت دارد ؟ عالمان بزرگ مسلمان نیز با آن به مخالفت برخاسته اند ، بنا بر این چرا وقت خود را صرف این امور نماییم ؟

نقد

ما در نقد این نگرش دیدگاه ابوالولید ابن رشد اندلسی فقیه حنفی مذهب و فیلسوف مسلمان اندلسی را نقل می کنیم ، این بدان خاطر است که ابن رشد یک فقیه است ، در پیوند دین و فلسفه با دین مخالف نیست ، کتاب های متعددی نگاشته است ، در رد "تهافت الفلاسفه" ابو حامد غزالی که نقد فلسفه بود کتاب "تهافت التهافت" را نوشت ، چنانکه کتاب "فیصل التفرقه فی مابین الشریعة والزندقه" و "فصل المقال فی مابین الحکمه والشریعة من الاتصال" از آثار مهم او درین باب است و ما کتاب سوم را برای موضوع بحث خود انتخاب کرده و از آن مطالب را نقل می کنیم ؛ ابن رشد از آنجا که یک فقیه است در ابتدای این کتاب به خواندن فلسفه از منظر شریعت می پردازد که آیا خواندن فلسفه شرعاً چه حکمی دارد ، حرام است یا حلال ، مباح است یا مستحب یا مکروه ؟ ابن رشد برای اینکه بتواند به سؤال فوق جواب دهد نخست به تعریف فلسفه می پردازد تا موضوع حکم شرعی روشن شود ، کاری که برای دادن هر حکم شرعی لازم است ، لذا در ابتدا فلسفه را تعریف می کند :

فعل الفلسفة التطرفی الموجودات و اعتبارها من جهة دلالتها علی الصانع ، اعني من جهة ماهي

مصنوعات" با ارائه ای این تعریف وارد این می شود که چنین کاری شرعاً چه حکمی دارد ؟ اول از همه سراغ آیات مبارك قرآن می رود ، می گوید در قرآن آیاتی فراوانی وجود دارد که ما را به تعقل فرمان می دهد ، از جمله آیه مبارك " فاعتبروا يا اولي الابصار" (سوره حشر/ ۲) و " اولم ينظرو في ملكوت السموات والارض و ما خلق الله من شي" (غاشیه/ ۱۷) و همین طور آیات دیگری که به تعقل و تفکر دستور می دهد ، همه بر این نکته تأکید می ورزد که به همه موجودات با دیده دقیق بنگرید و در مورد آنها تعقل و تفکر کنید ، به نظر ابن رشد این کار یعنی قیاس منطقی ؛ چراکه استنباط و استخراج معلوم از مجهول چیزی جز قیاس یا امری توسط قیاس نیست ، بنابراین باید به موجودات به قیاس عقلی نظر کنیم .

وقتی روشن شد که شرع به چنین کاری تحریص کرده است ، برای انسان هایی که در پی شناخت خدای متعال و سایر موجودات از طریق برهان اند لازم است نخست انواع برهان و شرایط آن را بدانند و در ثانی تفاوت آن با قیاس جدلی و مغالطی و خطابی را دریابند .

ممکن است کسی بگوید این کار بدعت است ، ابن رشد می گوید نمی توان به صرف اینکه چنین کاری در صدر اول اسلام نبوده است آنرا بدعت دانسته و طرد کرد ، چرا که قیاس فقهی نیز در صدر اول متداول نبود ولی هیچ کس آن را بدعت ندانسته است ، پس قیاس عقلی به طریق اولی نباید بدعت دانسته شود ؛ بنابر این برای شناخت حقایق اشیاء باید همین راه در پیش گرفته شود ، ولی برای جلوگیری از اتلاف وقت و احیاناً دوباره کاری لازم است سراغ کار گذشتگان رفت ، البته در این مسئله فرقی وجود ندارد که این گذشتگان با ما هم دین اند یا نه ؛ چرا که قیاس عقلی صرفاً یک ابزار است ، در ابزار اینکه ساخته ی اهل ملت باشد یا نه شرط نیست ، بلکه میان همه مشترک است ، مانند یک چاقو که هیچ گاه به فکر این نمی افتیم که سازنده ی آن کیست ، لذا از آن استفاده می شود ، اما باید توجه داشته باشیم که مراد از الثفات بر تفکر و آرای گذشتگان قبول قطعی آن نیست ، بلکه با آن برخورد انتقادی می کنیم اگر موافق بود می پذیریم و از آنها سپاس گذاری می کنیم ولی اگر موافق نبود رد می نماییم .

ابن رشد پس از سخنان فوق می گوید کسی که انسان های خوش فکر و منصف و بافضلیت اخلاقی و علمی را از این کار نهی کند در واقع مردم را از آنچه دین بدان فراخوانده است بازداشته است ؛ ممکن است کسی در این ماجرا گمراه شود . این آفتی است که در خواندن فلسفه وجود دارد ، ابن رشد می گوید اگر خواندن فلسفه عده را گمراه می کند دلیلی بر این نمی شود که انسان های خوش فکر و منصف را نیز از آن باز داریم ؛ اگر از خوردن آب سرد کسانی بیمار شوند دلیل بر این نمی شود که مردم را از آشامیدن آب سرد منع کنیم ، بنابراین فلسفه خواندن چیزی است که خود دین ما را بدان دستور داده

۱. البته این نکته را باید توجه داشت که قیاس تنها در برخی مکاتب فقهی جایز است ، در فقه حنفی مقبول ، اما در فقه جعفری تنها در برخی موارد حجت است و در موارد زیادی اعتبار ندارد .

است ، لذا نباید از آن دوری جست (۱).

نتیجه نهایی

تا کنون عواملی که ضرورت فلسفه و توجه به فلسفه خواندن را باعث می شوند بر شمردیم و ادله مخالفان آن را نقل و نقد کردیم ؛ بنابراین عوامل ضرورت آور به جای خود باقی اند ، امروز و فردای وطن ما به یکی از چیزهایی که به طور یقین بدان محتاجیم توجه دقیق به مباحث عقلی - فلسفی است ، برای دست یابی به یک وطن رشد یافته و آباد نباید در معادلات خود از توجه به فلسفه غافل شویم ، دنیای امروز به شدت با گذشته متفاوت است؛ حضور در این جهان پیچیده و آشوب زده نیازمند یک نگاه عمیق فلسفی است ، در مواجهه با دیگران از این ابزار است که می توان بهره گرفت ، چنانکه در شناخت حقایق جهان نیز از بهترین راههایی است که می توان از آن بهره گرفت ، طریق عرفان اولاً در خود نیازمند فلسفه است و ثانیاً راهی همگانی نیست ، پس شایسته ترین راه در بسیاری از امور روش عقلی می باشد و استفاده از عقل در امور همان فلسفه است که لازم است در سرلوحه کارمان قرار گیرد و به دور از شعار و هیاهو در محافل علمی به ترویج آن پردازیم و در سطح ابتدایی از طریق وسایل و رسانه های جمعی به آموزش همگانی آن اقدام نماییم.

منابع :

۱. قرآن کریم
۲. مثنوی مولوی، تصحیح نیکلسون.
۳. کشکول، شیخ بهایی، بی تا بی نا.
۴. طباطبایی علامه سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم ، با مقدمه و تعلیقه استاد مرتضی مطهری، قم انتشارات صدرا ، ج ۵ ، ۱۳۷۵ .
۵. طباطبای سید محمد حسین ، نهاية الحکمه، ج ۸ ، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ، ۱۳۷۳ .
۶. دینانی غلامحسین ابراهیمی ، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ، طرح نو ، تهران ، ج ۱ ، ۱۳۷۵ .
۷. ویل دورانت ، لذات فلسفه ، ترجمه ی عباس زریاب خویی ، تهران ، شرکت سهامی انتشار ، ج ۱ .
۸. مصباح یزدی محمد تقی ، آموزش فلسفه ، تهران ، سازمان تبلیغات اسلامی ، ج ۹ ، ۱۳۷۸ .
۹. سروش عبدالکریم ، علم چیست ، فلسفه چیست؟ ، تهران ، نشر صراط ، ج ۱۴ ، ۱۳۷۹ .
۱۰. ابن رشد اندلسی ابولید محمد بن احمد بن، فصل المقال في مابين الحكمة والشريعة الاتصال ، مكتبة التربية بيروت ، ۱۹۸۷ .

نقش جنبش های اجتماعی در تغییرات اجتماعی

امان الله فصیحی^۱

مقدمه :

یکی از مسایلی که جوامع از گذشته تا به حال با آن روبرو بوده و فکر اندیشمندان اجتماعی را به خود جلب کرده است مسئله تغییرات اجتماعی می باشد زیرا هر روز ما شاهد تغییرات و دگرگونی هایی به صورت کند یا سریع در اطراف و جوامع خود هستیم این سؤال در فکر هر فرد ایجاد می شود که ماهیت این تغییرات چیست ؟ برآیند و مسیر این تغییرات به کدام سمت است ؟ عوامل و کارگزاران و شرایط این تغییرات کدام هابند ؟

پاسخ گفتن به این سؤالها زوایای گوناگون و مختلف تغییرات اجتماعی را روشن می کند که در سرنوشت یک جامعه نقش اساسی دارد ، درین نوشتار سعی به عمل آمده تا جنبش های اجتماعی که یکی از کارگزاران تغییرات اجتماعی است مورد بررسی قرار گیرد و تصویر روشنی از ماهیت آن و کیفیت شکل گیری و نقش آن در ایجاد تغییرات اجتماعی ارائه شود ، زیرا روشن شدن جایگاه این پدیده اجتماعی در تغییرات این توانایی را به ما می دهد که با استفاده از جنبش ها می توانیم جامعه اطراف خود

۱. کارشناس ارشد جامعه شناسی

را در صورتی که مطابق با میل و خواست اعضای جامعه نباشد تغییربدهیم یا جلوی تغییرات را که مطابق با ارزشهای ما نیست بگیریم و درک می کنیم که با چه جنبش هایی باید کمک کرد یا کمک نکرد .

۱. کلیات

یکی از کارگزاران تغییرات اجتماعی ، جنبش های اجتماعی است که در جهان امروز نقش عمده را در کنار نخبگان و گروههای فشار در ایجاد تغییر و دگرگونی جامعه ایفاء می کنند بنابراین ضروری و لازم است که با این پدیده مؤثر بر تغییرات اجتماعی آشنا شویم ، لذا سعی شده است در این نوشتار زوایای آنرا به تصویر بکشیم و قبل از پرداختن به اصل بحث ، ارائه ی تعریفی از واژگان مورد استفاده را لازم و ضروری می دانیم چون نقش عمده ای را در فهم مطالب ایفاء می کنند .

۱. واژه شناسی

۱. تغییرات اجتماعی Social Change

از تغییرات اجتماعی تعریفهای متعدد و گوناگونی نقل شده است که به چند نمونه ی آنها اشاره می شود :

الف : گی روشه : آقای گی روشه در کتاب "تغییرات اجتماعی" چنین تعریف می کند ، تغییرات اجتماعی عبارت اند از : "تغییرات قابل رؤیت در طول زمان به صورتی که مؤقتی و کم دوام نباشد، بر روی ساخت و وظایف سازمان اجتماعی یک جامعه اثر گذار و جریان تلخ آن را دگرگون نماید" (روشه، ۱۳۸۱ : ۳۰)
ب. آقای بروس کوئن می گوید تغییرات اجتماعی عبارت است از "هرگونه تغییراتی که در ساختار یا سازمان اجتماعی به وجود می آید" (کوئن، ۱۳۸۱ : ۴۳۲).

ج. آقای ئیکو می گوید تغییرات اجتماعی عبارتست از "فرآیند تغییرات کمی و کیفی عمدی و غیر عمدی در پدیده های اجتماعی که می تواند بر پایه طیف یشش درجه (هویت ، سطح ، مدت ، جهت ، بُعد و نرخ دگرگونی) مشتمل بر مؤلفه های تحلیلی مرتبط یکدیگر تصور شوند" (ئیگو، ۱۳۷۳ : ۱۳) .

۲. تحول اجتماعی

تحول اجتماعی عبارت است از "مجموعه از تغییرات که در طول یک دوره طولانی ، طی یک و یا چند نسل در یک جامعه رخ می دهد". با توجه به تعریف "تغییر" و "تحول" اجتماعی فرق این دو نیز روشن می شود که عبارت اند از :

۱. تغییر قابل رؤیت و کوتاه مدت است اما تحول دراز مدت است .

۲. دامنه تأثیر تغییر محدود اما دامنه ی تحول گسترده است .

۳. نتیجه تغییر در مدت زمان کوتاه قابل رؤیت است بر خلاف تحول (روشه، همان : ۲۶).

۳. کارگزاران تغییر

کارگزاران تغییر عبارت اند از " اشخاص ، گروهها و انجمن هایی که تغییرات را وارد می کنند ، از

آن استقبال می کنند یا با آن به مخالفت بر می خیزند"، بنابراین کارگزاران اشخاص و گروههایی هستند که کنش اجتماعی آنها از بعضی جهات شکل و خاصیت یک کنش تاریخی را به خود می گیرد، یعنی "افراد یا گروه هایی که کنش آنها از هدف ها، تمایلات، ارزشها و ایدئولوژی هایی نشأت می گیرد که بر آینده ی جامعه اثر می گذارند" (همان: ۳۳).

۲. جنبش اجتماعی Social Movement

۱. تعریف جنبش اجتماعی

از جنبش اجتماعی تعریفهای متعدد و گوناگونی ارائه شده است که بنده به چند نمونه ی آن اشاره می کنم:

الف: جنبش اجتماعی عبارت است از: "کوشش جمعی مشترک برای پیشبرد منافع مشترک یا تأمین هدف مشترک از طریق عمل جمعی خارج از حوزه نهاد های رسمی" (گیدنز، ۱۳۹۱: ۴۳۱).

ب: جنبش اجتماعی کوشش سازمان یافته گروه یا جمعی است که می خواهند برخی از شئون جامعه را تغییر دهند یا حفظ کنند (کوئن، همان: ۴۱۳).

ج: جنبش اجتماعی عبارت است از سازمان کاملاً شکل گرفته و مشخص که به منظور دفاع، گسترش یا دست یابی به هدفهای خاصی به گروه بندی و تشکیل اعضاء می پردازد (روشه، همان: ۱۲۹).

۲. ویژگیهای جنبش اجتماعی

تمامی جنبش های اجتماعی علاوه بر ویژگیهای اختصاصی از یک سری ویژگیهای مشترک برخوردار اند که آنها

را تحت این عنوان جمع می کنند که عبارت اند از:

۱. تمام جنبش های اجتماعی دارای یک سلسله اهداف معین و مشخص اند.

۲. از ابزار های عملی که آنها را به اهداف شان می رسانند برخوردار اند.

۳. از ایدئولوژی که فلسفه وجودی آنها را توجیه می کنند برخوردار اند (کوئن، همان: ۴۱۴).

۴. با دوام و کمتر و زود گذرند (صبری، ۱۳۸۱: ۸۵).

۳. اصول سه گانه ی جنبش های اجتماعی

تمامی جنبش های اجتماعی به سه اصل مهم و اساسی که توجیه گر فلسفه وجودی آنها اند متکی و استوار می باشند که آقای تورن آنها را این گونه بیان می کند:

۱. اصل هویت

یک جنبش اجتماعی در ابتداء باید دارای هویت باشد یعنی جنبش باید معلوم کند که نماینده چه گروهی از مردم و از چه افرادی و برای چه هدفی تشکیل شده است به همین جهت یک جنبش اجتماعی ممکن است سخنگو و مدافع یک گروه خاص یا کل جامعه یا نماینده و مدافع منافع یک شبه گروه باشد.

بنابراین برای فهم و درک کنش و ذات جنبش های اجتماعی سؤالاتی به گونه زیر مطرح می شوند :

۱. جنبش معرف چه کسانی است ؟
۲. به نام چه کسی صحبت می کند ؟
۳. مدافع و محافظ کدام منافع است ؟ (روشه، همان: ۱۳۰).

۲. اصل ضدیت یا مخالفت ؟

از آنجا که جنبش های اجتماعی همیشه در برابر نوعی مانع یا نیروی مقاوم قرار دارند و در نتیجه پیوسته به دنبال درهم شکستن دشمن یا دشمنان است بدین ترتیب لزوماً دارای حریف اند لذا ضدیت دومین اصل موجودیت جنبش های اجتماعی می باشد و بدون آن نمی توانند وجود داشته باشند و اگر یک پدیده ی جمعی هم وجود داشته باشد نمی توان آن را به عنوان یک جنبش تلقی کرد زیرا درین صورت ممکن است جنبش به صورت حزب مسلط به هدف خود دست یافته و بر سریر قدرت نشسته یا به صورت مؤسسه مستقر در آمده باشد، که دیگر جنبش محسوب نمی شود چون ماهیت خود را از دست داده است (همان: ۱۳۱).

۳. اصل عمومیت

جنبش هی اجتماعی در آغاز برای گسترش خود از ارزشها و ایده های برتر جامعه یا فلسفه و باور های مذهبی حاکم در جامعه استفاده می کنند حتا در مواردی که معرف یا نماینده گروه های خاص اند سعی می کنند که آرمانها و ارزشهای خود را به صورت عام و جهانی مطرح کنند تا مورد قبول همه قرار بگیرند و از این طریق مشروعیت و حقانیت خود را برایشان برسانند ، بدین ترتیب دلایلی که باعث کنش جنبش های اجتماعی می شوند ممکن است به صورت منافع ملی ، آزادی بشریت ، رفاه و خوشبختی جمعی ، حقوق انسانی ، سلامت همگانی ، خواست و فرمان الهی و غیره جلوه کنند و این همان خصوصیتی اند که تورن آنرا "اصل عمومیت" خوانده است .

اصل عمومیت همانند دو اصل پیشین برای شناخت ذات و جهت گیری جنبش های اجتماعی از اهمیت زیادی برخوردار است به همین دلیل تغییر در جهت گیری جنبش های اجتماعی معمولاً با تغییر در اصل عمومیت آنها همراه است (همان: ۱۳۱).

۴. شرایط پیدایش جنبش اجتماعی

اسمیر برای پیدایش جنبش اجتماعی شش شرط را ذکر نموده که عبارت است از :

۱. زمینه ساختاری (Structural Land Receive ness) : مراد آن شرایط و زمینه های کلی ساختاری است که مانع یا مشوق جنبش های اجتماعی می شود مانند نارضایتی وسیع ، نابسامانی اجتماعی ، سرخوردگی مردم ، نا امنی ، بی عدالتی و... که همه اینها باعث نارضایتی توده ها می شود و افراد

فرهمند و کاریزماتیک با استفاده از این موقعیت ها جنبش هایی را جهت تغییر اوضاع اجتماعی به وجود می آورند (گیدنز، همان: ۶۸۱).

۲. فشار ساختاری (Structural Strain) : مراد تنش هایی است که باعث بروز و به وجود آمدن منافع متضاد در درون جامعه می گردد و منشأ این تنشها ساختار حاکم در جامعه است این گونه فشار ها در شکل نگرانی در باره آینده ، اضطرابها ، ابهامات و یا برخورد مستقیم هدف ها ابراز می شود ، منابع که فشار ها را اعمال می کنند گاهی ممکن است کلی و همیشگی یا مؤقتی و مختص به زمان خاصی باشند(همان: ۶۸۲).

۳. باور های تعمیم یافته (Generalized Beliefs) : جنبش های اجتماعی صرفاً در پاسخ به اضطرابها یا دشمنی های که به گونه ای مبهم احساس می شوند پدید نمی آیند بلکه آنها تحت تأثیر ایده ها و ایدئولوژی های معین شکل می گیرند به گونه ای که نارضایتی های موجود در جامعه را متبلور ساخته و راههای رفع آنها را نیز نشان می دهند مانند جنبش های انقلابی که به دنبال رفع بی عدالتی های اجتماعی از طریق مبارزه و تضاد های اجتماعی اند.

۴. عوامل شتاب دهنده (Precipitating Factors) : مراد حوادث یا رویداد هایی اند که موجب می شوند کسانی که در جنبش شرکت کرده اند به صورت مستقیم وارد عمل شوند ، شتاب و سرعت جنبش را افزایش دهند.

۵. گروه هماهنگ (Co - ordinate Group) : به عقیده اسملر این چهار دسته عوامل رویهمرفته همیشه به جنبش های اجتماعی منجر نمی شوند بلکه در برخی موارد فقط به خشونت های خیابانی منجر می شوند ، وقتی این عوامل بروز جنبش های اجتماعی را در پی دارند که گروه های هماهنگ که برای عمل بسیج شده اند وجود داشته باشند و برای تحقق یافتن این امر جنبش ها به رهبران خردمند نیز نیاز مند اند تا با استفاده از منابع و

ابزار، از طرفی آنها را به هدف هایشان نزدیک کنند و ازسوی هماهنگی و اتحاد میان اعضای شانرا بوجود آورند .

۶. عملکرد نظارت اجتماعی (Operation of Social Control) : سر انجام چگونگی پیدایش جنبش های اجتماعی به شدت از عملکرد نظارت اجتماعی تأثیر می پذیرند ، زیرا مقامات حاکم ممکن است با مداخله در زمینه ساختاری و فشار که انگیزه ظهور جنبش ها را ایجاد می کنند تعدیل ایجاد نمایند و نگذارند جنبش ها شکل بگیرند ، اما اگر عملکرد نظارت اجتماعی ضعیف باشد جنبش ها در اینگونه موارد که شرایط شان فراهم اند شکل می گیرند (گیدنز، همان: ۶۸۳).

به نظر اسملر هر یک از این مراحل مقدمه و زمینه ساز مرحله بعدی است و اگر این مراحل به صورت متوالی تحقق پیدا نکنند جنبش ها شکل نخواهند گرفت. اما این نظریه در عین اینکه از خصوصیات

برخوردار است مورد انتقاد برخی از اندیشمندان قرار گرفته است زیرا جنبش‌ها ممکن است بقدری نیرومند باشند بدون اینکه هیچ‌گونه عوامل و حوادث شتاب دهنده در آنها دخالت کنند به وجود بیایند. بر عکس یک سلسله رویدادها ممکن است ضرورت ایجاد جنبش‌ها را برای تغییر شرایط مطرح‌نمایند که موجب پیدایش آنها گردیده است، در عین حال ممکن است جنبش‌ها به جای پاسخ به تنش‌ها خود باعث بروز تنش گردند (گیدنز، همان).

۵. کارکرد‌های سه‌گانهٔ جنبش اجتماعی

برای جنبش‌های اجتماعی سه کارکرد به شرح زیر را می‌توان ملاحظه کرد:

۱. کارکرد رابط یا میانجی

جنبش‌های اجتماعی را در وهلهٔ اول می‌باید به عنوان عاملین فعالی که بین افراد از یک طرف و ساخت‌ها و حقایق اجتماعی از طرف دیگر نقش رابط و میانجی بر عهده دارند در نظر گرفت، این وظایف میانجی‌گری به طُرق زیر صورت می‌گیرند:

اول: آنکه جنبش‌های اجتماعی موجب شناسایی ساختار جامعه و ساخت‌های اجتماعی آن به اعضای آنها و سائرین می‌گردند به عبارت دیگر جنبش‌های اجتماعی بعضی از حقایق را به اعضای جامعه تفهیم می‌کنند و بدین ترتیب به عنوان عاملین "جامعه‌پذیری" نقش قابل توجه را ایفا می‌نمایند. دوم: آنکه جنبش‌های اجتماعی وسیلهٔ ارتباطی مؤثری در مشارکت محسوب می‌گردند، جوامع شهری و صنعتی به دلیل وسعت و تنوع نیاز به مشارکت پیچیده تری در زندگی جمعی دارند و جنبش‌های اجتماعی نقش مهمی را در این راستا ایفاء می‌کنند و اعضای جامعه نیز به وسیلهٔ آن می‌توانند منافع خود را حفظ نمایند و یا به ایده‌های خود ارزش نهند و بدین ترتیب در سطوح مختلف برای مشارکت در کنش تاریخی سهم بگیرند (روشه: همان: ۱۳۲).

۲. جنبش‌های اجتماعی به عنوان عامل‌های ایجاد آگاهی جمعی

از طرف دیگر جنبش‌های اجتماعی ذاتاً موجب ایجاد گسترش نوعی شعور جمعی سیاسی در یک جامعه یا در بخشی خاص از جامعه می‌گردند. از زمانیکه مارکس شعور طبقه‌ای را مورد تحلیل قرار داده است اهمیت نوعی شعور جمعی سیاسی در دگرگونی اجتماعی مورد تأیید قرار گرفته است. با وجودیکه این اصطلاح کاملاً از ابهام دور نیست ولی برای فهم روشنتر می‌توان اصطلاح "آگاهی جمعی راستین" را در رابطه با جامعه که نفع خود را در می‌یابد و به آن توجه دارد و همچنان به موقعیتی که کنشها را ایجاد می‌کند و نیاز به دگرگونی را به وجود می‌آورد، به کاربرد.

با توجه به حقیقت روشن می‌شود که کارکرد جنبش‌های اجتماعی ارتباط نزدیکی با کنش تاریخی دارد چون وجود "سازمان" و "اصول سه‌گانه سازمان" که در ذات جنبش‌های اجتماعی نهفته اند دائماً موجب ایجاد "شعور راستین" در میان افراد جامعه می‌گردد و به همین علت است که جنبش

های اجتماعی بر آگاهی های مردم تأثیر گذارند با توجه به همین اوصاف بوده است که آلن تورن نیز نقش مؤثری جنبشها در تغییرات اجتماعی را در طول تاریخ جدی می پندارد و با اهمیت تلقی می نماید (روشه: همان: ۱۲۵).

۳. کاربرد "فشار" جنبش های اجتماعی

جنبش های اجتماعی به وسیله فشاری که بر نخبگان قدرت و سیاست وارد می کنند بر توسعه تاریخی جوامع نیز اثر قابل توجه دارند. فشارهایی را که جنبش ها بر قدرت اعمال می کنند از طریق متعدد همانند مبارزات تبلیغاتی، تهدید، اعتصاب و ... امکان پذیر اند. فشارهایی را که جنبش ها بر قدرت اعمال می کنند یکی از وسیع ترین و اساسی ترین کارکرد آنهاست و به همین جهت گاهی جنبش های اجتماعی در ردیف "گروههای فشار" قلمداد می شوند اما باید توجه داشت این دو مقوله های جداگانه هستند نه یکی (همان: ۱۳۵)، فرق میان جنبش ها و گروههای فشار را در ارزشها (Values) (مسائل) (Issues) شیوه های عمل (Methods of Action) و عواملان (Actors) می توان پیدا کرد (راش، ۱۳۷۷: ۱۳۸).

۶. انواع جنبش های اجتماعی

جنبش هایی که در جامعه تحقق می یابند صورتهای مختلف و گوناگونی را به خود می گیرند که عبارت اند از:

۱. جنبش های نمایشی (Expressive Movements)

هنگامی که افراد خود را در وضعیت مأیوس کننده ای می بینند، جنبش های اجتماعی نمایشی پدید می آیند، افرادی که در این جنبش ها شرکت می کنند می خواهند به مردم بگویند که بینش شان نسبت به یک واقعیت نامطلوب اجتماعی تغییر کرده است اما خود عملاً به دنبال دگرگون ساختن واقعیت نیستند (کوئین، همان: ۴۰۶) بلکه از طریق جنبشی خواست های خود را بیان می کنند.

۲. جنبش های واپسگرا (Regressive Movements)

این گونه جنبش ها سعی می کنند که جامعه را به وضعیت گذشته باز گردانند و در واقع "زمان را به عقب برگردانند" افرادی که در این جنبش ها می پیوندند آشکارا از رویه های جاری اجتماعی ناراضی اند.

۳. جنبش های ترقیخواهانه (Progressive Movements)

این نوع جنبش ها به دنبال ایجاد تغییرات مثبت در نهادها و سازمان های جامعه اند تا از این طریق به وضعیت نابسامان جامعه بهبود بخشند، مانند جنبش های طرفدار آزادی های اجتماعی، حفظ محیط زیست و غیره (همان: ۴۰۶).

۴. جنبش های محافظه کار (Conservative Movements)

این جنبش ها از افرادی تشکیل می شوند که از وضع موجود راضی اند و در برابر نوآوری ها مقاومت

می کنند ، و به جهت راضی بودن طرفدارانشان ازوضع موجود سعی می کنند از هر نوع تغییر در جامعه جلوگیری نمایند (همان: ۴۰۷).

۵. جنبش های اصلاح طلب (Reform Movements)

این جنبش ها هدف های محدود تری دارند و می خواهند برای رسیدن به آنها برخی از شئون جامعه را که مانع دست یابی به اهداف شان است تغییر دهند بدون اینکه قصد دگرگون کردن کامل جامعه را داشته باشد (گیدنز، همان: ۶۸۱).

۶ جنبش انقلابی یا دگرگون ساز (Revolution Movements)

اهدافی را که این جنبش ها دنبال می کنند ایجاد دگرگونی و تغییر سریع در تمام ابعاد و بخش های جامعه است ، این گونه جنبش ها معمولاً با نیت سرنگون کردن نظام حاکم و جایگزین کردن نظام دلخواه شان به راه اناخته می شوند (کوئین، همان: ۴۰۷).

۷. جنبش های آرمانگرا (Utopian Movement)

این جنبش ها به دنبال ایجاد محیط اجتماعی ایده آل برای گروه کوچک پیروان خود اند و از این جنبش ها گاهی به جنبش های انزوا طلب یا جدایی طلب یاد می شوند (همان: ۴۰۸).

۸. جنبش های کوچنده (Migratory Movement)

افرادی که به این نوع جنبش ها می پیوندند از وضع موجود محیط زندگی شان ناراضی اند و به امید زندگی و آینده روشن تر از محل سکونت شان به مکان دیگری نقل مکان می کنند (همان).

۷. مراحل شکل گیری جنبش های اجتماعی

همه جنبش های اجتماعی از حیث پیشرفت الگوی یکسانی را دنبال نمی کنند با این حال همه جنبش ها در یک دوره بحرانی به وجود می آیند یا رشد می کنند و سپس یا محو می گردند یا نهادینه می شوند اما اکثر جنبش های اجتماعی مراحل زیر را طی می کنند :

۱. مرحله نا آرامی : در این مرحله بر اثر گز کاری های نظام ، نارضایتی های عمومی به وجود می آیند ، این مرحله ممکن است تداوم پیدا کند یا از بین برود .

۲. مرحله برانگیختگی : پس از آنکه توجه همگان به عوامل پدید آورنده نا آرامی جلب شد مردم گردهم می آیند و سپس محرکان و رهبران از میان مردم قد علم می کنند و مردم را با استفاده از شعار های احساسی بر می انگیزند (همان).

۳. مرحله قالب ریزی : در این مرحله جنبش ها در قالب سازمان های منظم و رسمی یا سلسله مراتبی از مسؤلان ظهور می کنند و به نهادینه کردن اهداف و تبیین ایدئولوژی و نظم و نسق دادن به اعضای خود می پردازند (همان) .

۴. مرحله نهادینه شدن : در صورتیکه جنبش ها در جلب طرفداران و حمایت عمومی مردم موفق

و پیروز گردند نهادینه می شوند و در این مرحله به علت به وجود آمدن نوعی دیوان سالاری در جنبش رهبران فرهمند جا هایشان را به رهبران منضبط و حرفه‌واگذار می کنند، در این مرحله است که جنبش ها شکل اجتماعی به خود می گیرند (همان).

۸. نقش رهبری در جنبش های اجتماعی

جنبش های اجتماعی برای آنکه موفق باشند باید از همکاری و وفاداری اعضای خود برخوردار باشند و این حاکم بودن روحیه همکاری و وفاداری در بین اعضاء نیازمند رهبری لایق و فرهیخته اند و رهبری با توانایی هایی که دارد بقا و پیشرفت جنبش ها را تضمین می کند، در غیر آن بعد از گذشت زمانی رو به زوال و نابودی خواهد گذاشت؛ جامعه شناسان دو نوع رهبری در گروه ها یا جنبش های اجتماعی را از همدیگر متمایز کرده اند که عبارت اند از "رهبری ابزاری" و "ارشادی" (سون، ۱۳۷۵: ۵۴) که هر کدام این دو، نقش های اساسی و قابل توجهی را در پیشبرد جنبش ها ایفاء می کنند و آنچه که باید همیشه مدنظر رهبران و پیروان جنبش ها باشند این است که باید همیشه هماهنگ عمل کنند، اگر در شرایطی رهبران یا پیروان دچار افراط و تفریط شوند به ضرر جنبش تمام خواهد شد.

نتیجه

از آنچه گفته شد این نکته به دست می آید که جنبش های اجتماعی همانند نخبگان و گروه های فشار نقش های عمده را در ایجاد تغییر و دگرگونی در جامعه دارند و معمولاً جنبش ها وقتی بروز می کنند که یک سری مشکلات یا نا آرامی هایی در جامعه وجود داشته باشد و ماهیت جنبش ها به نوع مشکل موجود در جامعه بستگی دارد مثلاً اگر مشکل حاکم بر جامعه سلب آزادی مردم باشد جنبشی که در این گونه موارد معمولاً به وجود می آید جنبش آزادی خواه است که در برابر ظلم و ستم قیام می کند و تاریخ یک کشور را عوض می نماید. جنبش ها همانطور که ذکر شد بعد از به وجود آمدن، تغییرات و دگرگونی هایی را در جوامع ایجاد می کنند و این تغییرات ممکن است رو به جلو باشند یا رو به عقب. نکته دیگری که باید به آن توجه شود این است که جنبش ها در جهان امروز از عام ترین کارگزاران تغییرات اند چون در تمام جوامع به شکل ها و صورت های گوناگون به وجود می آیند و تغییرات را ایجاد می کنند بنابراین نباید نسبت به آن غفلت ورزیم و جنبش ها در تمام ابعاد مانند ارزشها، هنجارها، ساختارها و ... می توانند تغییر ایجاد نمایند.

منابع:

- راش مایکل (۱۳۷۷). جامعه و سیاست، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: انتشارات سمت.
روشه گی (۱۳۸۱). تغییرات اجتماعی، ترجمه دکتر منصور وثوقی، تهران: نشر نی.

- سون یان رابرت (۱۳۷۵). درآمدی بر جامعه شناسی ، ترجمه حسین بهروان: مشهد: انتشارات آستان قدس. صبوری منوچهر (۱۳۸۱). جامعه شناسی سیاسی ، تهران، انتشارات سخن.
- کوئن بروس (۱۳۸۱). مبانی جامعه شناسی، ترجمه دکتر منصور وثوقی: تهران: نشر نی.
- گیدنز آنتونی (۱۳۸۱). جامعه شناسی، ترجمه ی منوچهر صبوری ، تهران: انتشارات نی.
- گی روشه (۱۳۸۱). تغییرات اجتماعی، ترجمه ی دکتر منصور وثوقی، تهران: نشر نی.
- تئون ئیگو (۱۳۷۳). درآمدی بر تئوریهها و مدل های تغییرات اجتماعی، ترجمه ی احمد رضا غروی زاد ، تهران ، انتشارات جهاد دانشگاهی.

جستاری در باب تمرکز زدایی

محمد صابر صدیقی^۱

تمرکز زدایی، نه تنها یک ارزش اداری و مالی، بلکه یک بعد پر ارزش مدنی نیز است. زیرا این روش علاقمندی و فرصت‌هایی پرداختن به مسایل عمومی را در میان شهروندان افزایش می‌دهد تا با استفاده از آنها را به آزادی عادت کنند. از تجمع همین آزادی‌های فعال و محلی است که کارآمدترین وزنه تعادل بر ضد ادعا‌های حکومت مرکزی تولید می‌شود. حتی اگر آن با حمایت یک اراده جمعی غیرشخصی باشد.

الکسی دوتوکویل

چیستی تمرکز زدایی

تمرکز زدایی (Decentralization) یک مقوله سیاسی-اداری است که به معنای توزیع صلاحیت‌ها میان افراد و رده‌های اداری در داخل یک نهاد، و تفویض قدرت، صلاحیت‌ها و مسؤلیت‌ها از طرف مرکز به ادارات و نهاد‌های پایین‌تر از مرکز در سطح دولت می‌باشد. (۱) در حالیکه تمرکزگرایی (Centralization) به معنای تجمع قدرت، صلاحیت‌ها و مسؤلیت‌ها در یک نقطه و در رده‌ای معینی (معمولاً رده‌ای بالایی) یک ساختار است، تمرکز زدایی به معنای توزیع قدرت و تقسیم عمودی و افقی آن به واحد‌ها و رده‌های تشکیل‌دهنده یک کل سازمانی، سیاسی-اجتماعی و یا اداری است. بدین ترتیب تمرکز زدایی روشی برای انتقال حق تصمیم‌گیری به نهاد‌های هم‌ردیف در سطح مرکز، و

۱. کارشناس ارشد مدیریت

همچنان واگذاری صلاحیت‌ها و مسؤولیت‌ها در زمینه‌ی برنامه‌ریزی و ادارهٔ منابع مالی و عایداتی به واحد‌های پایینی و محلی می‌باشد. موضوع عمده‌ی تمرکززدایی، منطقی ساختن اندازه دولت و معقول سازی سلسله مراتب قدرت است، و در چارچوب تمرکززدایی، رابطه میان لایه‌های بالایی و پایینی در ساختار دولت از شکل "طرف‌های مساوی با قدرت‌های غیر مساوی" خارج شده و به شکل "بازیگران دارای قدرت نسبتاً مساوی" در می‌آیند(۲).

تمرکززدایی، حتی در پیشرفته‌ترین شکل آن که فدرالیزم است، به معنای بی مرکز ساختن یک سیستم و یا ساختار نیست، بلکه به معنای زمینه‌سازی معقول برای تسری قدرت و صلاحیت در وجود یک ساختار با حفظ جهت حرکت از مرکز به اطراف بدون زدودن مرکزیت آن سیستم و یا ساختار است. برین مبنای تمرکززدایی، حتی در پیشرفته‌ترین حالت آن، با تجزیه و فروپاشی یکی نیست.

ریشه‌های تمرکززدایی به اندیشه‌پردازی‌های آغازین در مورد حکومت دموکراتیک و نمایندگی مؤثر از شهروندان و مشارکت راستین آنان در روند تصمیمگیری بر می‌گردد. از دیدگاه اندیشمندان حوزهٔ سیاست، دلیل‌های زیادی برای نیازمندی ساختارهای سیاسی و اداری به تمرکززدایی وجود دارد. درین اواخر، مسأله‌ی Efficiency، که به معنای برآورده سازی هدف‌های مورد نظر و ارائه‌ی خدمات در وقت کم، با منابع کم و کیفیت مطلوب است، نیز به عنوان دلیلی برای ضرورت وجود تمرکززدایی از طرف دانشمندان سیاست و اداره مطرح شده است. فیلسوفان سیاسی قرن‌های ۱۷ و ۱۸ مانند ژان ژاک روسو، السی دوتوکویل، مونتیسکو و مدیسون تغییر حکومت‌های خودکامه‌ی مرکزی را ضروری دانسته و به جای آن واحد‌های دموکراتیک را دارای زمینه‌های بهتر برای تأمین آزادی‌های فردی انسان دانسته اند(۳). مدیسون در شماری زیادی از نوشته‌هایش به لزوم جلوگیری از استبداد، از طریق به میان آوردن توازن قدرت، نه تنها تقسیم قدرت میان شاخه‌های دولت مرکزی، بلکه تقسیم قدرت، صلاحیت‌ها و مسؤولیت‌ها میان حکومت مرکزی و حکومت‌های محلی اشاره می‌کند(۴).

چنانچه مطرح شد تمرکززدایی و تمرکز (تجمع قدرت در یک نقطه) دو مفهوم متضاد اند. هرچند در چارچوب مباحث اداره و حکومتداری تضاد میان این دو مفهوم مطلق نمی‌باشد، و بود یکی لزوماً به معنای نبود کلی دیگری نیست، بلکه رابطه میان این دو به اندازه‌ی نزدیکی ما به یکی از آن‌ها تفسیر می‌شود، به عبارت دیگر، به هر اندازه که ما به یکی ازین دو نزدیک می‌شویم به همان اندازه از دیگری دور می‌گردیم، بنابراین یک نظام می‌تواند تمرکز و عدم تمرکز را در یک زمان در خود داشته باشد. نبود تضاد مطلق میان تمرکز و عدم تمرکز بیشتر در دسته‌بندی صلاحیت‌های مرکز و محل قابل دید بوده و ازین جا است که روشن سازی نقش، حدود صلاحیت‌ها و مسؤولیت‌های مرکز و محل، برای جلوگیری از اختلال در نظام، الزامی است.

دسته بندی و مشخص سازی حوزه ی صلاحیت و مسؤلیت های مرکز و محل از یک سو به تخصص و تجربه و از سوی دیگر به گفتگو و توافق میان مرکز و محل نیاز دارد، و بدون یک توافق معقول و پایا نه تنها سیستم به گونه ی درست کار نخواهد کرد، بلکه این امر موجب رویارویی میان مرکز و محل گردیده و ثبات عمومی ساختار را تهدید خواهد کرد. بنابراین تفاهم و توافق میان مرکز و محل برای دسته بندی صلاحیت ها و مسؤلیت ها باید بخش عمده پروسه ی تمرکززدایی باشد، با این وصف اما چیزی که مسلم می باشد آنست که تمام صلاحیت ها و مسؤلیت های مربوط و تأثیر گذار بر وضع و مسایل عمومی- اقتصادی، سیاسی و اجتماعی- کل کشور به حکومت مرکزی تعلق گرفته، و آنچه به مشارکت، تشخیص، سهمگیری و نظارت محلی نیاز دارد، به ساختار های محلی وا گذاشته می شوند، و در این میان اموری دیگری نیز هستند که تصامیم در مورد آن ها با تفاهم میان دو طرف- مرکز و محل- گرفته می شوند، اگر بخواهیم مثالی ازین گونه تقسیم را در عرصه ارائه ی خدمات و ساختن زیربنا ها بدهیم، پس خدمات عمومی و ملی مانند ساختن شاهراه و تعیین سیاست خارجی توسط دولت مرکزی در پرتو خواست عمومی و مدیریت جمع آوری و بازیافت زباله ها توسط مسؤلین امور محلی اداره و ارائه می شود. (۵)

تمرکز زدایی تنها اصلاح ساختار و توزیع قدرت در رده های موجود در ادارات عامه و دولتی- در مرکز و محل- نبوده، بلکه این روش فراتر از آن، توزیع صلاحیت، نقش و مسؤلیت بخش خصوصی و جامعه مدنی را نیز می شامل می گردد. بدین ترتیب، مشارکت در چارچوب تمرکززدایی، به معنای مشارکت میان نهاد های عامه و به دور از همکاری نهاد های مدنی و خصوصی نیست، بلکه تضمین مشارکت میان همه دست اندرکاران و جوانب ذیدخل محلی در روند تصمیمگیری و برنامه ریزی، از شاخصه های بارز تمرکززدایی است، در حالیکه امروزه هدف محوری تمرکز زدایی را رشد (Efficiency) یا بر آورده سازی اهداف یا ارائه ی خدمات در وقت کم، با منابع کم و با کیفیت مطلوب، می دانند، اما مبنای پذیرش و پیاده سازی این روش از یک جا تا دیگری فرق داشته و این روش (تمرکززدایی) در هر نهاد و یا کشوری با انگیزه های ویژه و بر خاسته از نیاز های سیاسی- اجتماعی و اداری آن مورد پذیرش قرار گرفته و پیاده می گردد. به گونه ی مثال، در کنار "Efficiency" مسایل دیگری مانند ثبات سازی، افزایش آگاهی سیاسی، ساده سازی اجرای امور، ازبین بردن کاغذ پرانی، ازبین بردن فساد و تراکم کاری نیز میتوانند دلایل ضرورت به تمرکز زدایی باشد (۶) چه این روش در صورت وجود شرایط مناسب باعث ثبات گردیده و مشکل کاغذپرانی و فساد را از بین می برد.

راز بنیادین تمرکز زدایی در قدرت آن برای توانمند ساختن مردم نهفته است، که یکی از اهداف انکشافی هزاره (MDG) نیز است. تمرکززدایی علاوه اینکه حس مالکیت در امور و روند مشارکت شهروندان و نهاد ها ی اجتماعی را پویا می کند زمینه های پرداختن مردم به نیاز مندی های خودشان را

نیز مهیا می‌سازد تا برای پیشرفت کارها بیاندیشند و احساس مسؤولیت نمایند، به همین جهت است که این روش باعث آبدیدگی مردم در تصمیم‌سازی می‌گردد و آن‌ها را به اندیشیدن مسؤله در کارها و میدارد.

اگر بخواهیم این نقطه را بیشتر روشن بسازیم، باید گفت که تصویب قوانین و مقررات به تنهایی برای توانمندسازی مردم کافی نمی‌باشد، چه جلب مشارکت مردم با ابلاغ مقرردها بدست نمی‌آید، مردم کارها را، حتی اگر مربوط به خودشان و به نفعشان باشند، زیر فشار و با دستوراتی که بدون مشوره‌ی آنها ترتیب و ابلاغ می‌شوند، به درستی و دلسوزانه انجام نمی‌دهند. بنابراین برای جلب مشارکت مؤثر مردم، باید آن‌ها را در عمق جریان کارها قرار داد و اختیار پیشبرد و نظارت از امور تأثیرگذار برزندگی‌شان را به آنها داد. البته این تنها به معنای تفویض قدرت از دولت مرکزی به حکومت‌های محلی نیست، بلکه نهادها و حکومت‌های محلی نیز، برای کامیابی و مؤثر بودن، باید از پشتیبانی و همکاری نهادهای مردمی- محلی برخوردار باشند تا بتوانند مردم را راضی نگهداشته و تمرکز زدایی درست را که همانا توانمندی مردم است، پیاده کنند.

بر پایه‌ی یافته‌های جدید برنامه‌های مطالعاتی برای ارزیابی روند کارکرد سیستم‌های متمرکز و غیر متمرکز، رویکرد تمرکزگرا در پالیسی‌سازی و تطبیق برنامه‌ها، انگیزه‌ی ابتکار و سهمگیری محلی را تضعیف و حتی مضمحل می‌کند و فرصت استفاده‌ی همه‌جانبه از ویژگی‌های ثمربخش موجود در لایه‌های مختلف جامعه را ضایع می‌سازد، سیستم متمرکز پویایی مردمی در زمینه‌ی پلان و اداره‌ی امور را از بین برده و کارها را به یک روزمرگی دلگیر کننده تبدیل می‌کند. (۷)

فرق تمرکز زدایی با فدرالیسم

هر چند تمرکز زدایی و فدرالیسم در یک نگاه خیلی شبیه به هم‌اند، چه این هر دو مفهوم توزیع قدرت و تقسیم آن میان چندین نهاد را می‌رساند، با این وصف اما این دو به هیچ روی با هم مترادف و مساوی نیستند.

هنگامی که از توزیع قدرت در قالب یک سیستم فدرالی سخن گفته می‌شود، تنها دسته‌بندی صلاحیت‌ها و مسؤولیت‌های مشترک میان ایالت و حکومت فدرال مطرح است، چه پس از تأسیس فدرالیسم، صلاحیت‌ها و مسؤولیت‌های مربوط به امور داخلی واحدهای فدرال دیگر به تفویض نیازمند نبوده و همه در حیطه صلاحیت ایالت فدرال می‌باشد. اما هنگامی که از توزیع صلاحیت‌ها و مسؤولیت‌ها در چارچوب تمرکز زدایی می‌گوییم، هدف توزیع صلاحیت و مسؤولیت میان اطراف چندگانه و رده‌های مختلف می‌باشد، مانند تفویض و توزیع صلاحیت‌ها توسط مرکز به واحدهای محلی، جامعه مدنی، بخش خصوصی و غیره. به عبارت دیگر، در حالیکه تمرکز زدایی و تفویض صلاحیت و مسؤولیت

در سیستم مرکز گرا در حیطه صلاحیت دولت مرکزی می باشد و دولت برای تفویض صلاحیت ها و مسؤولیت ها مجبور نیست، در سیستم فدرالی مساله تمرکز زدایی اجباری و پذیرفته شده است. به عبارت دیگر، در سیستم فدرالی دولت مرکزی فدرال حق ندارد صلاحیت ها و مسؤولیت های ایالت های فدرال را به شکل یک جانبه بگیرد، اما در سیستم نامتمرکز غیرفدرال، دولت مرکزی می تواند صلاحیت ها و مسؤولیت های تفویض شده به محل را به شکل یک جانبه واپس بگیرد.

تفاوت دیگر فدرالیسم با عدم تمرکز در این است که در فدرالیسم مرکز های چندگانه ی قدرت و صلاحیت وجود دارد و حکومت های خود مختار محلی در ایالات وجود دارند. در عدم تمرکز اما در حالی که سرچشمه مردم همه مردم در لایه های مختلف اند، مرکز عمومی قدرت واحد است. همچنان در فدرالیسم در کنار قانون اساسی فدرال، قوانین اساسی ایالات بطور جداگانه نیز رسمی و نافذ می باشند، ولی در تمرکز زدایی، دولت مرکزی و واحد های محلی همه از یک قانون اساسی پیروی می کنند (۸).

مکانیزم های تمرکز زدایی

تمرکز زدایی به معنای عام آن دارای گونه های متعدد و متفاوت می باشد که هر کدام در تناسب با نوعیت توزیع صلاحیت ها و مسؤولیت ها و ویژه گی های طرف های مربوط شکل می گیرد. در یک نگاه تمرکز زدایی را به گونه های زیر میتوانیم ببینیم:

۱. فدرالیسم (تقسیم قدرت در سطح کشور و میان مرکز فدرال و ایالات فدرال)
۲. تفکیک قوای سه گانه (تقسیم قدرت و صلاحیت میان شاخه های اجرایی، تقنینی و قضایی)
۳. تقسیم قدرت در داخل هر قوه (تقسیم قدرت میان خانه های پارلمان)
۴. وجود جامعه مدنی (تقسیم سهمگیری و پیشبرد امور میان بخش عامه و مؤسسات غیر دولتی)
۵. تفویض قدرت به نهاد های محلی (تقسیم صلاحیت ها و مسؤولیت ها میان مرکز و واحد ها و ساختار های محلی)

۶. فرآیند و رجوع به مردم (تقسیم مسؤولیت و صلاحیت تصمیم گیری نهایی و مستقیم با آحاد مردم).

قدرت سیاسی و صلاحیت و مسؤولیت ها برای پیشبرد امور و گرفتن تصمیم می تواند در میان این نهاد ها و نیروها در چارچوب کثرت گرایی توزیع گردد، مشخص سازی و مرزبندی حوزه ی این نهاد ها برای پیاده سازی مؤثر تمرکز زدایی حتمی است، به عبارت دیگر در چارچوب تمرکز زدایی، دولت مرکزی برنامه ریز و ناظر عمومی، نهاد های محلی و مردم تمرین کنندگان، و نهاد های غیر منتخب، ناظر بر پیشبرد کار ها در سطح محلی باشند تا مانند حلقات زنجیر مکمل همدیگر باشند. باید یاد آور شد که، تمرکز زدایی در گونه های فدرالیسم، تفکیک قوای سه گانه و دو خانه ای

بودن پارلمان، نمونه های ابتدایی و بیانگر تقسیم افقی قدرت در چارچوب تمرکز زدایی است، البته تقسیم مذکور نیاز به تقسیم عمودی قدرت برای مؤثر سازی تمرکز زدایی را برآورده نمی سازد. پس برای این که نتیجه ی مطلوبی از تمرکز زدایی بگیریم، باید آنرا در هم در سطح ملی و هم در سطح محلی پیاده کنیم، نقطه ی دیگری نیز درین راستا قابل ذکر است و آن این که ما نباید همه تلاش ها را تنها روی توزیع قدرت متمرکز بسازیم، بلکه باید در زمینه ی توزیع صلاحیت و مسؤلیت نظارت از چگونگی استفاده از قدرت هم باید کار شود.

انواع تمرکز زدایی

۱. تمرکز زدایی سیاسی: عبارت از تفویض قدرت تصمیم گیری در امور سیاسی به موجب قانون مشخص به شهر وندان و یا نمایندگان منتخب آنها است. تمرکز زدایی سیاسی به شهروندان و نمایندگان آنها تأثیر بیشتر بر طرح و تطبیق پالیسی ها را می دهد. تمرکز زدایی سیاسی در چارچوب واگذاری (Devolution) یا تفویض قدرت تصمیم گیری، امور مالی و اداری به واحد های شبه مستقل حکومت های محلی عملی می شود. تمرکز زدایی سیاسی غالباً تعدیل قانون اساسی و تعدیلات در قوانین دیگر را می طلبد. (۹)

۲. تمرکز زدایی اداری: این روش عبارت از توزیع صلاحیت ها، مسؤلیت ها در زمینه ی پلانگذاری و مدیریت و منابع مالی به طبقات مختلف حکومت و ادارات محلی برای پیشبرد بعضی از کار های حکومت و ارائه ی خدمات عامه می باشد (شرح بیشتر این روش بعداً می آید).

۳. تمرکز زدایی مالی: این روش عبارت از توزیع صلاحیت ها و مسؤلیت های مالی میان مرکز و محلی باشد. تمرکز زدایی مالی بخش قابل توجهی از روند تمرکز زدایی است، چه بدون تفویض این صلاحیت، استعمال در ست بسیاری از صلاحیت های تفویض شده و اجرای مؤفقانه ی بسیاری از پروژه ها ممکن نمی باشد. پیشبرد مؤفقانه ی کار ها از طرف ادارات و حکومت های محلی نیازمند داشتن عواید و منابع کافی است، که یا در سطح محل و توسط ادارات محل گردآوری می گردد و یا هم از طرف دولت مرکزی برای محل تخصیص داده می شود، در هر دو صورت، ادارات محلی صلاحیت تصمیمگیری برای چگونگی مصرف این عواید را دارند.

تمرکز زدایی اداری سه شکل عمده دارد:

الف: عدم تمرکز (Deconcentration) در این سیستم اختیارات و قدرت تصمیم گیری از طرف دولت مرکزی به کارمندان دولتی نواحی مختلف واگذار می شود تا بتوانند با استفاده از آن به حل و فصل امور محلی، بدون کسب اجازه ی مجدد از مرکز، بپردازند. البته این ضعیف ترین شیوه ی تمرکز زدایی است که معمولاً در دولت های دارای سیستم بسیار متمرکز بکار گرفته می شود، که مثال این نوع از تمرکز زدایی تفویض صلاحیت هایست که از طرف دولت مرکزی در پایتخت به دولت ها و ساختار های واحد

های محلی داده می شود، و این صلاحیت و مسؤلیت ها تحت نظارت دولت مرکزی و مطابق طرز العمل های صادره از مرکز به کار گرفته می شوند. (۱۰)

ضعف این روش در اینست که اجازه ی تصمیم گیری های مهم را به محل نمی دهد، علاوه بر آن تفویض صلاحیت و مسؤلیت، در این روش، به شکل متحدالمدال صورت می گیرد و تفاوت های ساختاری، فیزیکی، جغرافیایی و دیگر تفاوت های که معمولاً در میان ولایات وجود دارند، در آن در نظر گرفته نمی شوند، و نیز یک جانبه و نا مشارکتی بودن تفویض صلاحیت و مسؤلیت در روش Deconcentration (عدم تمرکز) را میتوان یکی از نکات منفی آن حسابیه حساب آورد، این شکل از تمرکز زدایی در دهه های گذشته در بسیاری از کشورهای آفریقایی و آسیایی مانند کینیا، تونس، تانزانیا، مراکش، الجزایر، پاکستان، فیلیپین، اندونزی و تایلند بکار بسته شده است (۱۱).

ب: نمایندگی / وکالت (Delegation) این شکلی گسترده تری از تمرکز زدایی است که در بر گیرنده ی انتقال مسؤلیت برای تصمیم گیری و اداره امور عمومی به سازمان ها و واحد های نیمه مستقل از توابع حکومت مرکزی، که کاملاً تحت کنترل دولت مرکزی نیست، می باشد. در چارچوب این روش، این سازمان ها و واحد ها معمولاً صلاحیت های زیادی در تصمیم گیری دارند اما در نهایت به دولت مرکزی پاسخگو می باشند (۱۲) و این مسؤلیت برای پاسخگویی می رساند که واحد ها و ادارات باید صلاحیت های تفویض شده را در چارچوب سیاست های دولت مرکزی اعمال نمایند.

ج: واگذاری (Devolution) شکل سوم از تمرکز زدایی است که در بر گیرنده ی تفویض اختیارات و انتقال صلاحیت های مهم، از جمله قانونگذاری و بالا بردن مالیات بر عواید به مراجع نهاد های انتخابی محلی می باشد. (۱۳) دیده می شود که درین نوع از تمرکز زدایی، تفویض صلاحیت های مهم و اساسی و در دایره ی وسیع به نهاد های منتخب مورد بحث است. این شرط انتخابی بودن نهاد ها برای تفویض صلاحیت به آنها مسأله پاسخگویی را جهت تازه ای می بخشد، زیرا درین صورت دیگر آنها بیشتر به مردم پاسخگو بوده و به مرکز فقط در حد مطابقت کارکرد شان با پالیسی های عمومی مرکز پاسخگو می باشند.

چگونه یک شکل تمرکز زدایی اداری را انتخاب کنیم؟

انتخاب نوع تمرکز زدایی به معنای عام آن (فدرالیسم، تفکیک قوای سه گانه...) و یا به معنای خاص آن (یعنی تمرکز زدایی سیاسی و اداری با حفظ مرکزیت پاسخ خواه) بستگی به شرایط سیاسی، اجتماعی و اداری کشور و یا سازمان ها و واحد های محلی دارد. برای انتخاب یک نوع تمرکزگرایی باید هدف، شرایط، دورنما و نتایج و عملی بودن آنرا در نظر گرفت. اما در کل میتوان گفت که تحت شرایطی مناسب با هنجار های موجود هر جامعه، هر کدام از این روش های تمرکز زدایی می تواند نقشی مهمی را در گسترش مشارکت در فعالیت های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بازی کند.

تمرکز زدایی در کشور های مختلف و تحت شرایط گوناگون باعث شگوفایی و نیرومندی ساختار کشوری شده است، کشور های که دارای سابقه تاریخی طولانی متمرکز بودن را دارند برای استحکام وحدت شان به تمرکز زدایی روی آورده اند که هسپانیا یکی از نمونه های بارز آن است. بعضی ها تمرکز زدایی را نکوهش می کنند و آن را محور گریزی ای که به تجزیه می انجامد می پندارند، اما این برداشت از تمرکز زدایی بر استدلال های غیر واقعینانه استوار می باشد، تجربه های موفقی از تمرکز زدایی که باعث ثبات و یکپارچگی کشور ها و نهاد ها گردیده اند، نادرست بودن این برداشت را ثابت می سازند. برخی هم تمرکز زدایی را راهی به سوی فرو پاشی می می انگارند، و فرو پاشی قدرت های بزرگی مانند شوروی و یوگوسلاویای سابق را نتیجه تمرکز زدایی می دانند، درحالیکه آن ساختار ها نه به خاطر تمرکز زدایی بلکه در نتیجه ی تمرکز قهر آمیزی فروپاشید که هیچ گونه آزادی و صلاحیت را به اضلاع این ساختار ها نمی داد (۱۴).

رابطه میان تمرکز زدایی و دموکراسی

از نگاه تیوری و لغوی، بستر تمرکز زدایی لزوماً دموکراسی و سیستم های دموکراتیک و دارای نهاد های انتخابی نیست، بلکه شیوه های بسیار ضعیف تمرکز زدایی می توانند در سیستم های بسته و غیر دموکراتیک هم پیاده شوند. تمرکز زدایی به معنای امروزی و مطرح آن اما نیاز به یک بستر سیاسی- اجتماعی دموکراتیک دارد که زمینه و فرصت سیاست ورزی و تمرین قدرت را برای مردم در سطوح گوناگون داشته باشد. تمرکز زدایی به مثابه ی یک روش مشارکت زا، پیشیناز عمده ی برای نهادینه شدن و پویایی دموکراسی است، چه در صورت نبود تمرکز زدایی می توان برگ و شاخه های دموکراسی را سبز داشت ولی ریشه های دموکراسی تنها و تنها از طریق تمرکز زدایی که مشارکت را سرتاسری بسازد قوی می گردد و تنها با استفاده از این روش است که می شود دموکراسی را اهلی و خانگی کرد، بر علاوه باید گفت که تنها از راه تمرکز زدایی است که میتوان مردم را با قدرت بخشی به خود شان حامی مردمسالاری و پشتیبان دولت و نظام ساخت، زیرا تمرکز زدایی در حقیقت پناه آوردن به مردم به جای پناه جستن به زور و قدرت برای حفظ ثبات، رشد و پیشرفت است.

باید گفت که کامیابی نظام غیر متمرکز هم بستگی به رشد سیاسی سیاستمداران (نه تنها مردم) یک جامعه دارد، و تا هنگامی که فرهنگ سیاسی رشد نماید و سیاستمداران قدرت را حق مردم و بر خاسته از اراده ی آنها ندانند، روش تمرکز زدایی نه مورد پذیرش و نه هم کامیاب خواهد بود، ولی اگر دست اندرکاران سیاست در یک کشور کامیابی در کارها (نه تنها پشتیبانی خارجی و سمپاتی های قومی) را اساس و محبوبیت شان در میان مردم بدانند، خواهان اجرای درست کارها با سهم گیری مردم خواهند شد که فقط از راه تمرکز زدایی ممکن است، زیرا این رشد سیاسی است که اجرای هر کاری را آسان می سازد، و رشد سیاسی هم فقط از راه قدرت ورزی میسر می شود.

خوبی های تمرکز زدایی

خوبی های تمرکز زدایی عبارت اند از:

۱. نزدیک بودن به مشکلات مردم و حسابدهی به آنان از طریق انتخابات
۲. افزایش در آمد دولت و نهاد های عامه ی محلی
۳. ترویج دموکراسی و مشارکت
۴. شفافیت و بهبود ارائه ی خدمات
۵. کاهش فقر (۱۶)

علاوه بر اینها، تمرکز زدایی از طریق مشارکت باعث تقویت مرکز می شود و با دادن فرصت قدرت ورزی به مردم و اداره امور و منابع مردم توسط خود شان باعث کاهش و نابودی تنش داخلی می گردد. و ازین رهگذر، تمرکز زدایی عنصر لازم و عمده صلح سازی به حساب می آید؛ تجربه ی تمرکز زدایی در سودان که در چارچوب امضای موافقتنامه ی صلح میان نهضت آزادی مردم سودان و دولت آن کشور صورت گرفت نشان می دهد که تمرکز زدایی صلح می آورد و تنش را به تلائم مبدل می کند. (۱۷)

بدی های تمرکز زدایی

بدی های تمرکز زدایی عبارت اند از:

۱. صرفه جویی و کنترل بر منابع کمیاب مالی توسط دولت مرکزی از میان می رود.
 ۲. ضعف ظرفیت اداری، مالی و یا فنی در سطح محلی ارائه ی خدمات مؤثر را مشکل می سازد.
 ۳. تمرکز زدایی فساد را نیز غیر متمرکز می کند.
 ۴. بی ثباتی مالی می آورد چون در محل انگیزه برای مبارزه با بی ثباتی ملی وجود ندارد. (۱۸)
- اما این عیب ها نتیجه حتمی و ویژه ی تمرکز زدایی نیستند، بلکه بستگی به شرایط و چگونگی طراحی تمرکز زدایی دارد.

تمرکز زدایی در دموکراسی های امروزی :

امروزه تمرکز زدایی به مثابه ی یک روشی سیاسی "اداری موفق در دنیا طرفداران زیادی دارد، تمرکز زدایی در دموکراسی های امروزی به شکل تفکیک قوا، دو خانه ای بودن پارلمان، وجود جامعه مدنی... وجود دارد. اما اینهمه با حفظ قدرت سیاسی در دست نخبه ها... و آحاد مردم فاصله زیادی با آزادی ها و مشارکت مؤثر دارند، البته امروز مظاهری از قدرت ورزی توسط مردم و نیرو های غیر مرکزی را مشاهده می کنیم مانند نیروی کار در برابر مدیریت، کشاورزان در برابر فروشگاه های مواد غذایی، شرکت های زغال سنگ در برابر محیط زیست مثال های آنست (۱۹)، ولی هنوز هم این تلاش ها در برابر تمرکز گرایی سنتی ضعیف به نظر می رسد، البته این امر ریشه در برداشت از مشارکت مردمی و دموکراسی و تطبیق دموکراسی در جامعه امروزی دارد، در شرایط حاضر دموکراسی ها اکثریت گرا (

چه کسی بیشتر رأی می آورد) اند نه کثرت گرا (قدرت تا چه حدی پراکنده است، یا توزیع شده است).

نتیجه:

تمرکز زدایی به مثابه ی یک روش سیاسی-اداری، چارچوبی برای مشارکت واقعی، به ویژه برای مشارکت شهروندان در لایه های مختلف اداره و قدرت می اشد، به عبارۀ دیگر تمرکز زدایی یک چارچوب برای قدرت ورزی مشترک میان حکومت مرکزی، دولت محلی، و جوامع محلی در یک روند وسیع و پیچیده است. درین نوشتار درمی یابیم که تمرکززدایی به عنوان یک فرایند برای تنظیم ساختار قدرت در جامعه میان نهادهای رسمی دولتی و نهادهای مدنی جهت برنامه ریزی برای توسعه و ثبات کار آمد است، البته تمرکززدایی به عنوان فرآیند دارای استعداد ذاتی و طبیعی برای ایجاد صلح، دموکراسی و توسعه نیست بلکه باید برای مؤثر بودن آن محیط و وضعیت و شرایط خاصی را ایجاد کرد تا برای رسیدن به کامیابی یاری برساند؛ درین صورت می توان از شرایطی موفقیت و مؤثریت تمرکز زدایی نیز به گونه ی ذیل سخن به میان آورد است:

۱. یک کشور توانمند که از مشروعیت کافی برخوردار بوده و پشتوانه ی اعتماد مردم را با خود داشته داشته باشد.

۲. قدرت سیاسی، اداری و اجتماعی که برای برنامه ریزی و اجرای قدرت ورزی مشترک را به کار اندازد.

۳. تقویت مردم محلی (جامعه مدنی) که می تواند استفاده از اختیارات ذینفعان را تضمین نموده و ظرفیت ها و منابع خود را نسبت به اجرای اقدامات اساسی عدم تمرکز همونوا سازد.

ظرفیت تمرکز زدایی برای ارتقاء سطح مشارکت مردم محلی از طریق خود و نمایندگان شان در روند تصمیم گیری قابل مناقشه نیست؛ ولی همین تمرکز زدایی است که به آسانی می تواند دیکتاتوری محلی رانیز تسهیل کند و گسترش دهد، بنابراین عدم تمرکز افقی به ویژه در ابتدای پروسه باید با تمرکززدایی عمودی همراه باشد تا تمایلات استبدادی در محل را مهار نماید.

در طراحی عدم تمرکز توازن میان نیروهای مرکز گرا از مرکز گریز همواره باید حفظ شود، و گرنه ممکن است بحران بیافریند.

این واقعیت است که تمرکز زدایی روشی مناسب برای حفظ صلح و تمرین مشترک قدرت می باشد، با این حال ثبات آفرینی این روش نیز بستگی به چگونگی تطبیق آن دارد.

مراجع:

1. World Bank: Overview of Decentralisation in Indi Vol I P 3 World Bank, 2000
<http://web.worldbank.org>

2. On the Dangers of Decentralization By Remy Prud'homme <http://wb.oxfordjournals.org/cgi/content/abstract/10/2/201>

3. Emerging Dimensions of Decentralization Debate in the Age of Globalization, Sharma, Chanchal Kumar (2008): Emerging Dimensions of Decentralization Debate in the Age of Globalization. Published in: Indian Journal of Federal Studies 2009 1 (2009): pp. 47-65. and Montesquieu and de Tocqueville and Corporative Individualism, William Henry George, The American Political Science Review, Vol. 16, No. 1 (Feb., 1922), pp. 10-21 Published by: American Political Science Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1943884>

4. Decentralization and Local Government Performance Jean-Paul Faguet, London School of Economics, Working Group 6: Decentralization and Natural Resources Management, 4 December, 1997 <http://www.fao.org/docrep/006/ad697e/ad697e00.htm>

5. Sourcebook on Decentralization in Asia <http://www.ciesin.org/decentralization/Entryway/siteindex.html>

6. On the Dangers of Decentralization By Remy Prud'homme <http://wb.oxfordjournals.org/cgi/content/abstract/10/2/201>

7. Grass root democracy and empowerment of people: evaluation of Panchayati Raj in India Menon, Sudha Venu (2007): Grass root democracy and empowerment of people: evaluation of Panchayati Raj in India. <http://mpr.ub.uni-muenchen.de/3839/>

8. A Reassessment of Federalism as a Degree of Decentralization Eghosa E. Osaghae <http://publius.oxfordjournals.org/cgi/content/abstract/20/1/83>.

9. Political Decentralization, <http://www1.worldbank.org/publicsector/decentralization/political.htm>

10. Sourcebook on Decentralization in Asia <http://www.ciesin.org/decentralization/Entryway/siteindex.html>

11. Administrative Decentralization, <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTPUBLICSECTORANDGOVERNANCE/EXTDSRE/0,,contentMDK:20246056~menuPK:2086231~pagePK:210058~piPK:210062~theSitePK:390243,00.html>

12. Sourcebook on Decentralization in Asia <http://www.ciesin.org/decentralization/Entryway/siteindex.html>

13. Administrative Decentralization, <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTPUBLICSECTORANDGOVERNANCE/EXTDSRE/0,,contentMDK:20246056~menuPK:2086231~pagePK:210058~piPK:210062~theSitePK:390243,00.html>.

14. Decentralization versus State Collapse: Explaining Russia's Endurance,

Mikhail A. Alexseev, *Journal of Peace Research*, Vol. 38, No. 1 (Jan., 2001), pp. 101-106, Published by: Sage Publications, Ltd., Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/425785>

15. مفهومها، مزاياها و عيوبها، والعوامل المؤثرة في تطبيقها. د. أكرم الياسري اللامركزية - شبكة النبا. المعلوماتية <http://www.annabaa.org/nbanews/62/211.htm>

16. The imperative of decentralization, Daniel Awet Akot (2006), <http://www.c-r.org/our-work/accord/sudan/index.php>

17. On the Dangers of Decentralization By Remy Prud'homme, <http://wbros.oxfordjournals.org/cgi/content/abstract/10/2/201>

18. Pluralism and Democracy, Kenneth Janda, <http://www.america.gov/st/peopleplace-english/2008/May/20080528174025xjsnommis0.9732477.html>

افغانستان؛ دموکراسی و ملت سازی

عطیه رضوی^۱

چکیده:

دموکراسی به مثابه نظام سیاسی بلامنازع در حال گسترش است، در افغانستان می باید از مفهوم حداقلی آن که شیوه از حکومت و تکنولوژی سیاسی برای تأمین مشارکت، رقابت و مشروعیت است را توسعه ببخشیم، و مفهوم حداکثری آن را که جنبه های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی برای نهادینه سازی فرهنگ، هنجارها و ارزشهای دموکراتیک دارد واجد اهمیت اساسی تلقی نماییم، زیرا هردو (دموکراسی حداقلی و حداکثری) برای ملت سازی به معنای مدرن آن نقش بازی می کنند و زمینه های انسجام ساختاری و همبستگی ارزشی کارگزاران تغییر اجتماعی را بوجود می آورند.

واژگان کلیدی: دموکراسی، ملت سازی، انسجام اجتماعی، خرد جمعی، قرارداد اجتماعی، قدرت عمومی، شهروند

درآمد:

تجربه دموکراسی می تواند در جهت انسجام اجتماعی نقش تأثیر گذار ایفاء نماید، به جهت اینکه مناسبات و روابط پیشامدرن را متحول می نماید و فرهنگ استبداد زده اجتماعی را مهر پایان می گذارد. تحلیلگران با وجود اینکه از مدل های متنوع دموکراسی متناسب با کانتکست های شان سخن گفته اند اما اصول مشترک آنها مانند: مشروعیت عقلانی- قانونی نظام سیاسی، برابری شهروندان و تحقق حقوق و

آزادی های اساسی مردم، مؤلفه های اساسی هستند که نه تنها مدیریت سیاسی جوامع را کیفیت می بخشد که حیات مدنی آنها را نیز معنای بهتری می بخشد.

کارشناسان بحث شکل گیری و ادامه حیات ملت ها در مفهوم مدرن آن را بر مبنای وحدت نژادی، اتحاد مذهبی، یگانگی زبانی، منفعت های صرف اقتصادی سنجش نمی کنند بلکه وجه تاریخی تجربه ملت شدن جوامع را مورد عنایت جدی قرار می دهند، به همین جهت این مقوله (ملت شدن) با ادغام هویت ها، پاکسازی زبانی، تصفیه مذهبی و وحدت میکانیکی عینیت پیدا نمی کند بلکه نوعی همپذیری و تعامل خردمندانه است که این جستار مهم را معنی می بخشد و "قدرت عمومی" (پوچی، ۱۳۷۷: ۵۴) را بوجود می آورد.

در دوران های گذشته مفهوم ملت شدن را بواسطه پارامتر های سنتی مانند زور و تغلب، تداوم هنجارهایی پاتریمونیالیستی خون و نژاد تعریف می نمودند، به همین سبب برای حفظ آن به قول توماس هابز لویاتان را تجویز می کردند و جهت جلوگیری از فروپاشی آن اراده معطوف به قدرت تک محور و خودکامه را لازمی می انگاشتند.

گفتمان سنتی ملت شدن علاوه بر اینکه از توجیهاات حفظ نظم و امنیت استفاده ابزاری نموده نوعی فرهنگ سیادت طلبی و برتری جوئی را نیز ترویج کرده است، به همین جهت ارزش های خرد جمعی - مشارکت اجتماعی و ترتیبات نهادی نظام سیاسی را برنتابیده و از طرح و تأثیر گذاری آنها جلوگیری بعمل آورده است.

اگر قرار باشد بحث ملت شدن به مفهوم مدرن آن را در نظر داشته باشیم، می باید بلوغ ملی برای مسئولیت پذیری را جدی بیانگاریم و مفهوم پدر سالاری در پهنه قدرت سیاسی را مورد تردید قرار دهیم.

رابطه دموکراسی و ملت شدن در صورتی منطقی پیدا می کند که:

الف: "حوزه عمومی" شکل بگیرد و شبکه روابط سنتی به روابط اجتماعی مبتنی بر "قرار داد" های مدنی متحول شود.

ب: قانون اساسی با تغییر از پارادایم حکومت تمرکزگرا به حکومت توافقی مبتنی بر دموکراسی تفاهمی طرح گردد و مورد اجماع دموکراتیک واقع شود.

ج: نظام مشروع و مورد توافق جمعی شکل بگیرد.

ملت سازی به مفهوم مدرن آن را، دموکراسی به عنوان فن آوری سیاسی از چند جهت توجیه می کند:

۱. نفی دستگاه های نقد ناپذیر؛ دستگاه هایی که جزم گرا، قطعیت اندیش و دارای سازو کار های غیردموکراتیک اند.
۲. تأکید بر برابری طبیعی انسان ها؛ برابری که "حقوق برابر همه انسان ها را در وضع طبیعی" (جونز، ۱۳۶۹: ۲۰۳) و جامعه سیاسی مورد عنایت قرار می دهد.
۳. التزام به رعایت قوانین، قوانینی که بواسطه خود انسان وضع گردیده و خیر و مصلحت مشترک آنها را

- بازتاب می دهند.
۴. کارویژه های فایده بخش، کارویژه هایی که به گونه پراگماتیستی برای عموم مردم رضایت بخش و اعتماد آفرین است.
۵. مصلحت اندیشی انسان ها، مصلحت اندیشی که ناشی از تصمیم گیری جمعی و فهم مشترک نسبت به سرنوشت همگانی است.
۶. صلح جویی و مدارا پیشگی، صلح جویی که با ذات جوامع دموکراتیک سنخیت دارد و خود کامگی و ستیزه جویی را بر نمی تابد.
۷. توسعه بخشی سیاسی و اقتصادی، توسعه سیاسی که زمینه های توسعه اقتصادی را نیز فراهم می کند و فرصت های جدید برای نوسازی اجتماعی را بوجود می آورد.
۸. تقویت و گسترش اومانیسم، اومانیسمی که برای شئون شهروندی انسان ها اصالت قایل است و مشروعیت نظام را در گرو رضایت آنها می داند.
۹. جایگاه بلند خرد گرایی، خردگرایی که تصمیم گیری فردی را ناموجه می داند و خرد جمعی را برای قضاوت در امور اجتماعی مناسبتر و کارآمدتر تلقی می کند.
۱۰. قدرت مبتنی بر انرژی زبانی، قدرتی که از طریق زبان در شکل دیالوگ متبلور می شود و خشونت را به عنوان پدیده ماقبل سیاسی نفی می کند.
- با توجه به موارد بالا، ملت سازی در دوران معاصر و دموکراسی به مثابه دوفرایند بهم مربوط چنان باهم گره خورده اند که گویی از یکدیگر جدایی ناپذیر اند، نظریه پردازان گوناگون همگی بر این همبستگی تأکید کرده اند، چنانچه برخی نظم جهانی و ستفالی و برخی انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه را سرآغاز چنین پیوندی ذکر کرده اند، با توجه بهمین تجربه ها و شکل گیری هویت های جمعی و ملی است که امکان ظهور دولت- ملت میسر شده است، دولت - ملت هایی که متعلق به همه "مردم" است، مردم یک واحد سرزمینی مشخص که توانایی تعیین سرنوشت شان پیدا کرده اند.
- آنتونی مک گرو در اثر مهم اش "دگردیسی دموکراسی؟" بنیاد نظم و ستفالی را اساس پیدایش حکومت های دموکراتیک که استوار بر چهار پایه است می داند:
۱. اصل سرزمینی؛ دولت ها مرز های سرزمینی ثابتی دارند که حوزه قانونی و اقتدار سیاسی آنها را مشخص می کند.
 ۲. حاکمیت؛ به معنای متعارف مطرح شده بواسطه مونتسکیو که از ویژگی های بخش ناپذیری، انتقال ناپذیری و بالاترین تفوق برخوردار است.
 ۳. استقلال؛ دولت ها مختار اند تا امور داخلی و بیرونی خود شان را به گونه مستقل و فارغ از دخالت یا کنترل خارجی اداره کنند و در این مورد دست به تصمیم گیری بزنند.

۴. قانون‌گرایی؛ هیچ اقتدار قانونی بالای سر دولت وجود ندارد که بتواند بر شهروندان یک دولت - ملت سرزمینی قواعد یا قوانینی را تحمیل کند.

به نظر مک‌گرو بر مبنای این اصول چهار گانهٔ نظم و استقالی، دموکراسی سرزمینی استوار شده است، ایشان با نقل قول از ساموئیل هانتینگتون از دموکراسی دولت-ملتی سخن می‌گوید که ظهور آن با توسعهٔ دولت-ملت همراه بوده (Huntington, 1999: 87) و روند آن با انقلاب فرانسه تسریع شده است، چنانچه در مادهٔ سوم اعلامیهٔ شهروند انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه تصریح گردیده که: "ملت منبع تمامی حاکمیت است"، با همین ایده بوده است که "مردم" در مفهوم سیاسی آن یعنی "شهروند" شکل گرفته و با گسترش اصل شهروندی به تمامی کسانی که در یک دولت - ملت سرزمینی زندگی می‌کردند، دموکراسی معنادار شده است، مفهومی که به قول دیوید هیلد با "ایدهٔ حکومت خود مختار، رضایت، اصل نمایندگی و حاکمیت عمومی، همگی با نهاد های دولت - ملت سرزمینی پیوند خورده اند".

مطالعه در حوزه های دموکراسی و ملت‌سازی بیانگر این حقیقت است که دموکراسی با ملت‌سازی از رابطهٔ استوار برخوردار می‌باشد، تجربهٔ که مشروعیت دولت‌ها را رقم زده و ثبات جوامع را به ارمغان آورده است، اما این دستاورد بزرگ بشری اینک در مرحلهٔ قرار دارد که پس از موج سوم دموکراسی با فراماسیون جدیدی به نام "جهانی شدن" روبرو گردیده و ضرورت بازسازی و حتی بازتعریف اش را در اولویت کاری نظریه پردازان و اندیشمندان قرار داده است.

با وجود اینکه امروزه در زمینه های مربوط به مطالعات دموکراسی جستار "پایان‌گرایی" مطرح شده است و مباحث مهمی مانند: حقوق بین‌الملل، بین‌المللی شدن تصمیم‌گیری سیاسی، ساختارهای امنیت بین‌المللی، جهانی شدن فرهنگ و ارتباطات، اقتصاد جهانی، منظومهٔ پساملی، تجربه‌ها و نظریه‌های متعددی را شکل داده است، اما مشکل ما به عنوان جامعهٔ توسعه نیافته در زمینهٔ ملت‌سازی و تجربهٔ دموکراسی کماکان پا برجاست، ایجاب می‌کند که بر گسترش دموکراسی به عنوان یکی از اجزاء منافع ملی افغانستان تأکید نماییم و روند ملت‌سازی به مفهوم مدرن آن را به موازات تجربهٔ دموکراسی توسعه بیخشیم، در غیر آن از تحولات جهانی بیگانه خواهیم ماند.

نتیجه:

اگر قرار باشد روند ملت‌سازی از مبنا و مفهوم برخوردار گردد، طریقه‌های زور و تغلب یا ادغام هویت‌ها و همچنان شیوه‌های ناعادلانه خردمندانه به نظر نمی‌رسد، این مفهوم در صورتی واجد منطق می‌شود که اجماع عمومی در رابطه با اساسی‌ترین مسایل ملی بوجود آورده شود، اجماع ملی را با تجربهٔ دموکراسی می‌توان اساس گذاشت که از یکطرف مشارکت اجتماعی، رقابت و همگرایی را توجیه پذیر نماید و از جانب دیگر زمینه‌های ارگجزاری به شئون شهروندی و احترام به حقوق اساسی مردم در قالب "عدالت برای همه" را گسترش دهد و تقویت کند، در غیر آن ملتی با هویت و منافع ملی نخواهیم داشت و در عهد مواجهه با جهانی

گرایی و منظومهٔ پساملی بدتر از گذشته چند پارچه باقی خواهیم ماند.

منابع:

پوجی جانفرانکو (۱۳۷۷). تکوین دولت مدرن، ترجمهٔ بهزاد باشی، ۱۳۷۷، تهران: نشر آگه.
جونز و . ت (۱۳۶۹). خداوندان اندیشهٔ سیاسی، ج ۲، ترجمهٔ علی رامین، تهران: نشر امیر کبیر.

Huntington Samuel (1999). *The Third wave – democratization in the Late Twentieth Century*, Norman: University of Oklahoma press .

نشست علمی

"تغییر افغانستان با کدام راهبرد توسعه؟" برگزار شد.

نشست علمی تحت نام "تغییر افغانستان با کدام راهبرد توسعه؟" با اشتراک استادان دانشگاه های کابل، تعلیم و تربیه، محققان اکادمی علوم، فرهنگیان و دانشجویان به تاریخ ۸۸۳۱/۵/۶ از طرف مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس در سالن نشست های علمی آن مؤسسه برگزار گردید. این نشست از سوی آقای عبدالله غزنوی مدیریت گردید که توسعه و شاخص های آن به بحث گرفته شد. سخنران این نشست استاد سیف الدین سیحون استاد رشته اقتصادی دانشگاه کابل پیرامون موضوع مشخص شده از زاویه اقتصادی بحث کرد.

در قسمت اول نشست تئوری های مطرح دانشمندان به بحث گرفت، و تأکید کرد که عوامل خیزش توسعه اقتصادی در افغانستان وجود دارد اما مشکل اساسی طراحی و شناسایی راهنکار ها و راهبرد های بلند مدت با توجه به ظرفیت زمانی و مکانی افغانستان عمل نشده بلکه مافیایی اقتصادی هر آن چه را که منافع شان را تأمین می کند به قالب و لباس بازار آزادی می آریند، نام برده نبود بر نامه ای مدون و دقیق را از سوی دولت باعث به هدر رفتن عوامل توسعه در کشور می داند. وی تأکید کرد که این عوامل (طبیعی و غیر طبیعی) کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

پس از ارائه سخنان استاد سیحون قسمت دوم برنامه توأم بود با پیشنهادات، انتقادات، راهکار ها و گفت و گو میان شرکت کنندگان که پیرامون مفهوم کلی توسعه ابراز نظر کردند، افزود بر آن در پایان نتیجه و جمع بندی بحث یاد شده توسط استاد سید حسین اشراق صورت گرفت.

نخستین فردی که در این نشست ابراز نظر کرد آقای عبدالحکیم فاضلی عضو اکادمی علوم بود، به نظر ایشان تنها قناعت کردن به تعریف اقتصادی توسعه نا مکمل است، باید توسعه به معنای کل تعریف گردد. استاد محمد مشتاق استاد رشته جامعه شناسی دانشگاه تعلیم و تربیه کابل، بحث عقلانیت توسعه و توسعه عقلانیت را مطرح کرد، از نظر ایشان توسعه عقلانی و عقلانی بودن توسعه همانند دو روی یک سکه اند، زمانی می توان از توسعه سخن گفت که این دو ویژگی را در نظر داشت.

سر محقق میرمحمدشریف پاکرأی معاون اکادمی علوم افغانستان از دیگر شرکت کنندگان بود، وی تأکید بر رابطه منطقی نیازمندی های جامعه با گزینش نوع مدرن توسعه می کرد. به نظر وی با توجه به درک نیازمندی های جامعه باید مدل توسعه تعیین گردد.

حبیب حکیمی، نظرش پیرامون کیفیت حرکت و گذار از وضع نابسامان به وضع نسبتاً مطلوب را که بهبودی سطح زندگی را در پی داشته باشد، زمینه رفتن به سوی توسعه می‌داند.

استاد اشراق در جمع‌بندی خود گفت: با اتکا به نظریه‌های دانشمندان غربی که در عصر لیبرال دموکراسی نظریه پردازی کرده‌اند مانند فون هایک، راتبار، نوزیک، راولز، جان دیوی و هابرماس که برخی از آنها با گرایش‌های چپ و برخی با گرایش راست دیدگاه‌های شان را شرح داده‌اند، از آن جمله هابرماس فیلسوف اجتماعی و آخرین نظریه پرداز مکتب انتقادی فرانکفورت است که بخش از اندیشه سیاسی اش را روی مشروعیت نظام‌های مدرن تمرکز داده است پرداخت. در بخشی از صحبت‌هایی که استاد سیحون به قلت اندیشمندان مسلمان در اقتصاد اشاره کرد، استاد اشراق اشاره به نظریه‌های عمر چوپرا اقتصاد دان معاصر پاکستان الاصل عربی کرد، به نظر ایشان همانند چوپرا اقتصاددان در کشورهای اسلامی کمتر دیده شده و نظریه ایشان از تأثیر قابل ملاحظه‌ی برخوردار است.

بخش دیگری از بحث به خصوص این که هدف توسعه گذار از سنت به تجدد بود، از سوی استاد اشراق مورد نقد قرار گرفت، به این دلیل: تاریخ بشری را همواره هنجارها و سنت‌های متأثر ساخته است که از تأثیر ژرف آن‌ها نمی‌توان به سادگی چشم پوشی کرد، این تعبیر که بیرون شدن از لفافه‌ی سنت تعبیر نو‌گرایی و تک خطی است که از تأثیر هر نوع پیش زمینه منطقی برای توسعه چشم پوشی می‌کند. نشست با در فضای گرم مباحثه به پیش برده شد و اشتراک کنندگان نیز دوام آن تأکید نمودند.

نشست علمی "نقدی بر ساختار نظام در افغانستان" برگزار گردید

نشست علمی در رابطه با "نقدی بر ساختار نظام در افغانستان" با حضور و اشتراک جمعی از محققان، استادان دانشگاه‌ها، فعالان فرهنگی و دانشجویان به تاریخ ۰۲ - ۵ - ۱۳۸۸ در سالن نشست های علمی مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس برگزار شد.

سخنران اصلی این نشست آقای مجیب الرحمن رحیمی دانشجوی دوره دکتورای دانشگاه ایسکس (Exess) انگلستان نویسنده اثر تحقیقی "نقدی بر ساختار نظام در افغانستان" بود که با بحث "تأثیر انتخاب نوعیت نظام بر تحکیم دموکراسی و مهار جنگ در کشور های چند پارچه"، افغانستان را کشوری با ساختار پولورال خواند و ثبات آنرا در گرو نظام نامتمرکز و با تیپ دموکراسی "اختیار سپاری" معرفی کرد. در جستار "نقدی بر نظام در افغانستان" که بر پایه تیوری های "نهاد باوری جدید" و "مهندسی قانون اساسی" استوار گردیده بود تأثیر نهاد های سیاسی بر روند دموکراسی در کشور های چند پارچه جدی انگاشته شده و شکل گیری نظام نامتمرکز و مشارکتی برای افغانستان در راستای تحکیم ثبات و نهادینه ساختن دموکراسی را اساسی تلقی معرفی کرد.

آقای رحیمی، برین نکته تأکید نمود که موج سوم دموکراسی، با ایجاد تغییر پارادایم در گفتمان دموکراتیک از "حکومت اکثریت" به "حکومت توافقی و اجماع نظر"، زمینه ای این را فراهم کرده است تا نقش "نهاد ها" و "مهندسی قانون اساسی" جدی پنداشته شوند و تجربه های "مشارکت در قدرت اجرائی" و "خود گردانی" در دولت ملی با اصل دموکراسی به مثابه ی یگانه قاعده ی بازی در شهر را شکل داده و نهادینه نماید.

سخنران درین نشست، خطرات نظام ریاستی در برابر "ثبات"، "تداوم" و "خوب حکومت کردن" را جدی مطرح کرد و الگوی نظام پارلمانی برای ترویج "دموکراسی"، "زیست مسالمت آمیز"، "پاسخگویی" و "مؤثریت اداری و مالی" در افغانستان را مناسب پنداشته، استدلال نمود که برای جامعه ای چند پارچه ای

مانند افغانستان نظام ریاستی به جز اینکه بحرانزا باشد و گرایش‌های توتالیتری را دامن بزند چیزی دیگری را به ارمغان آورده نمی‌تواند.

موصوف استدلال‌ها و تحلیل‌هایش را در قالب نظریه‌های "نهاد باوری جدید" و "مهندسی قانون اساسی" با استفاده از آرای نارس، لیفتویچ، رینولد و غیره برای توجیه نظام پارلمانی و روند تمرکز زدائی در افغانستان استوار نموده است.

نتیجه‌گیری کتاب مذکور با وجود اینکه چکیده‌ی تمامی مطالب را ارائه می‌کند بر آینه‌ی تحقیق را نیز به عنوان ماحصل پژوهش دسته‌بندی نموده است که نه تنها قابل تأمل که واجد اهمیت فراوان نیز می‌باشد؛ در نتیجه‌گیری آمده است که:

۱. برای جوامع ناهمگون و چند پارچه که دارای تاریخ و گذشته‌ی طولانی شکاف‌های قومی، زبانی، مذهبی و منطقه‌ای هستند بهترین نظامی که بتواند به خواسته‌های متضادشان پاسخ معقول ارائه نماید و احتمال تحکیم دموکراسی و مهار جنگ را افزایش دهد یک نظام فراگیر پارلمانی بر اساس توافق جمعی، مشارکت در قدرت اجرائی و خودگردانی محلی است.

۲. افغانستان یک جامعه‌ای ناهمگون بوده و از گروه‌های قومی، زبانی و مذهبی مختلف با هویت‌های متفاوت تشکیل شده است و این گروه‌ها تاریخ طولانی‌ای از نبرد‌ها و درگیری‌های قومی و میان‌قومی را برای سیطره‌ی یکی بر دیگری و شکستادن این سیطره در رابطه‌ی عمودی (سلسله‌ی مراتبی) تحمیل شده را پشت سر گذاشته‌اند، بنابر این با توجه به تعریف جامعه‌ای چند پارچه، مشارکت در قدرت سیاسی برای جریان‌هایی که در مرحله‌ی بعد از اشغال افغانستان به واسطه‌ی شوروی سابق در فضای سیاسی کشور سر بر آورده‌اند را خیلی مهم تحلیل میکند.

۳. نظام انتخاب شده برای افغانستان طبق مفاد قانون اساسی ۴۰۰۲ یک نظام انحصاری و متمرکز ریاستی است، تدوین و تصویب قانون اساسی بر اساس شتاب‌زدگی و پیشداوری‌های گوناگون صورت گرفته که در تناسب با ساختار اجتماعی افغانستان نمی‌باشد از همین رو نیازمند اصلاح و بازبینی جدی است.

۴. روند انتخاب نظام برای افغانستان در پشت‌درهای بسته و به دور از زمینه‌های تفاهم، اعتماد و همکاری میان اقوام و بدون آنکه حقوق سیاسی، اجتماعی و هویتی آنانرا مساویانه به رسمیت بشناسد و سهمگیری آنان را در عملیه‌ی سیاسی تضمین نماید صورت گرفته است.

درین اثر مطرح شده است که محروم ساختن واقعیت‌های اجتماعی از سهم داشتن در قدرت اجرائی و خودگردانی محلی به میزان نارضایتی و عکس‌العمل‌های خشونت‌آمیز علیه دولت و ساختار سیاسی می‌افزاید و باعث بی‌ثباتی دائمی می‌شود.

درین تحقیق ادعا شده است که مدل نظام پارلمانی برای حل مشکلات افغانستان علاوه بر اینکه مفید واقع می‌شود، برای تحکیم دموکراسی و مهار جنگ نیز اثر گذار است، همچنان تأکید شده است که طراحی و

مهندسی قانون اساسی و نهادها با فراهم ساختن زمینه‌ی کنار آمدن اقوام، مشارکت و سهم‌گیری عادلانه و آزاد آنان در عملیه‌ی سیاسی می‌تواند نقش اساسی و تعیین‌کننده در روند تحکیم صلح، کسب مشروعیت برای نظام و تحکیم دموکراسی ایفا کند.

کتاب "نقدی بر ساختار نظام در افغانستان" چشم‌انداز جدید، با پایه‌های نوین تیوریک در رابطه با ساختار شکنی سیاسی در افغانستان را مطرح می‌کند و علاوه بر اینکه از تغییر در الگوی نظام سیاسی سخن به میان می‌آورد شکل‌گیری فرهنگ سیاسی نوین را که متضمن تأمین عدالت و بهبود شرایط "رضایت" و "فضاوت" برای پایداری مشروعیت باشد نیز مورد تأکید قرار میدهد.

نشست علمی "موانع تحکیم دموکراسی در افغانستان" برگزار گردید

نشست علمی مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس تحت نام "موانع تحکیم دموکراسی در افغانستان" به تاریخ ۱۳۸۸ / ۷ / ۱۹ با حضور محققان، استادان دانشگاه ها، فعالان فرهنگی و دانشجویان برگزار گردید. در این نشست علمی که در سالن کنفرانس های نبراس تدویر شده بود و بواسطه آقای اسامه "بصیر" مدیریت می گردید، علاوه بر اینکه ابعاد گوناگون موانع موکراسی در کشور مورد بحث قرار گرفت، پیرامون واگرایی و همگرایی اسلام و دموکراسی نیز تبادل نظر صورت پذیرفت. سخنران اصلی نشست مذکور، آقای دکتور سید عبدالقیوم "سجادی" محقق و استاد دانشگاه بود که با استقبال و نقد و نظرهای اشتراک کنندگان روبرو گردید. درین نشست آقای دکتور سجادی، دموکراسی را تجربه ای با مصادیق گوناگون عنوان نمود و تعریف پذیرای آنرا در قالب روایت یگانه نا ممکن معرفی کرد. دوتور سجادی فہم مقولہ دموکراسی را در ارتباط با چارچوب تیوری گفتمان به بحث گرفت و پدیده های:

۱. ریشه داری و غلبه فرهنگ سنتی و قبیلوی

۲. نبود اجماع نظر و فہم مشترک

را از موانع عمده بر سر راه دموکراسی درکشور تحلیل نمود.

دوتور سجادی راهکارهای از بالا به پائین و از پائین به بالا در رابطه با تجربه دموکراسی را نا مؤفق خواند و راهکار میانه که شامل نخبگان سیاسی، احزاب و مجموعه های مدنی میباشد را مورد تأکید قرار داد. ایشان همخوانی مردم سالاری و اسلام را زمینه مناسب برای شکل گیری دموکراسی عنوان کرد و بالندگی آنرا در قالب گفتمان اسلامی علاوه بر اینکه ممکن دانست، مناسب نیز خواند.

دوتور سجادی تأکید نمود: تا فرهنگ سیاسی قبیلوی جایش را به عقلانیت مدنی در قالب گفتمان اسلامی نسپارد و زمینه اجماع نظر و فہم مشترک از مقولہ دموکراسی بوجود نیاید، این تجربه به مفهوم واقعی کلمه شکل نخواهد گرفت و نهادینه نخواهد شد.

دوکتور سجادی در رابطه با طرح دموکراسی اسلامی به تفصیل صحبت نمود و تلاش برای تحقق آنرا در افغانستان واجد اهمیت فراوان معرفی کرد.

پس از سخنرانی دوکتور سجادی گفتگوی علمی پیرامون موضوع صورت گرفت و فضای گرم تبادل افکار نیز بر جدی بودن بحث افزوده بود.

آقای عارف حسینی با طرح این مسئله که نهاد های مدنی تا هنوز برای ایفای نقش های شان در جهت ترویج دموکراسی به مرحله ای نرسیده اند که فضای گفتمانی در جامعه را پوشش دهند و بر تحولات اجتماعی تأثیر گذار باشند، بنا براین افغانستان برای رسیدن به دموکراسی به مفهوم واقعی کلمه، در فاصلهٔ دور قرار دارد.

آقای محمد صابر صدیقی طرح دموکراسی اسلامی عنوان شده از جانب دوکتور سجادی را موضوع بحث برانگیزی خواند که مباحثی ناهمگرا با یکدیگر را در خود جا داده است، ایشان تصریح کرد که مبنای فلسفی دموکراسی بر "حاکمیت مردم" گذاشته شده که محتوای آنرا "انتخاب" تشکیل می دهد، اما فلسفهٔ سیاسی در اسلام مقولهٔ "حاکمیت الهی" را اصل میدانند و به مفهوم "بیعت" تأکید می نماید، بنا براین فرا روایت "دموکراسی اسلامی" را نمی توان در تمامی متن های اجتماعی مسلمان ها تسری داد و به مثابهٔ نسخهٔ همه زمانی و همه مکانی در نظر گرفت.

استاد حبیب حکیمی از دیگر اشتراک کنندگان نشست علمی مذکور بود که بحث روایت کلان "دموکراسی اسلامی" را از لحاظ متدولوژی علمی، نوعی تحلیل تک خطی و ساده سازی مباحث پیچیده در حوزهٔ علوم اجتماعی معرفی کرد، ایشان تأکید نمود که طرح روایت یگانه از دموکراسی اسلامی در صورتیکه تجربه های متنوع از دموکراسی و قرائت های متکثر از اسلام وجود دارند سؤال بر انگیز است و ایجاب تحلیل دقیق تری را نیز می نماید، به همین جهت باید مطرح نمود که کدام مدل دموکراسی با کدام قرائت از اسلام و دموکراسی اسلامی با کدام تعریف، در کدام متن و چگونه؟ در غیر آن هم به لحاظ نظری با بن بست روبرو خواهیم شد و هم در صحنه های عملی با موانع بر خواهیم خورد.

درین نشست پروفیسور سید حسین اشراق رئیس مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات نبراس، ضمن ابراز قدردانی و تشکر از دوکتور سجادی و اشتراک کنندگان، جستار یاد شده را مهم معرفی کرد و پرسش برانگیزی بحث مطرح شده توسط دوکتور سجادی را واجد اهمیت علمی خواند که زمینهٔ گفتگوهای جدی را فراهم آورده است. استاد اشراق با وجود اینکه دیدگاه دوکتور سجادی در رابطه با "موانع دموکراسی در افغانستان" را مورد تأیید قرار داد، طرح "دموکراسی اسلامی" در قالب نظریهٔ گفتمان را نیازمند بحث های جدی تر دانست.

ایشان مطرح نمود: باوجود اینکه نظریهٔ گفتمان از آموزه های ساختار گرایانهٔ زبان شناسی دو سوسور و مردم شناسی لوی اشتراوس الهام گرفته است اما در حوزه های فلسفی بواسطهٔ نظریه پردازان پست مدرن مانند میشل فوکو، ژاک دریدا و ریچارد رورتی پرورده شده و در حوزه های علوم اجتماعی بواسطهٔ لاکلاو و

موفه وارد مرحله های نوینی گردیده است .

در صورتیکه "دموکراسی اسلامی" را بر بنای نظریهٔ گفتمان توصیف و تعریف نمائیم بایستی رابطه اش را با دانش/ قدرت فوکو ، شالوده شکنی دریدا و نا بنیاد گرایی رورتی نیز مورد بحث قرار دهیم ؛ علاوه بر آنها در رابطه با "دموکراسی اسلامی" بنابر تحلیل ارنستو لاکلا و و چانتال موفه نیز ویژگی های غیریت سازی، امکانیت ، هژمون گرایی ، بی قراری، و اسطوره سازی های گفتمان را بایستی از یاد نبریم.

پروفسور اشراق مطرح نمود: ضروری به نظر می رسد که در رابطه با "دموکراسی اسلامی" این نکته را مغفول نگذاریم که کدام الگوی دموکراسی با کدام قرائت از اسلام در تلاطم با یکدیگر قرار می گیرند و همشین می شوند، در غیر آن طرح های انتزاعی و فراتاریخی - اجتماعی در این زمینه ره به جایی نخواهد برد و پاسخ های در خور نیاز زمانه را داده نخواهد توانست .

نشست علمی "موانع دموکراسی در افغانستان" به دنبال سخنرانی دکتر سجادى که با نقد و نظر های اشتراک کنندگان ادامه یافته بود، پس از دو ساعت گفتگو خاتمه پیدا کرد.

نشست علمی "تأملی در مرزبندی های فقه و حقوق" برگزار شد

نشست علمی تحت عنوان "تأملی در مرزبندی های فقه و حقوق" به تاریخ ۱۳۸۸/۸/۲۰ در سالن کنفرانس های مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس برگزار شد.

نشست مذکور که با اشتراک محققین، استادان دانشگاه ها، فرهنگیان و دانشجویان تدویر گردیده بود؛ پیرامون مرزبندی های "فقه" و "حقوق"، ساختاربندی های کارکردی و رژیم های زبانی متفاوت آنها، بحث و بررسی صورت گرفت. در این نشست که به واسطه آقای گلاب شاه "امانی" استاد دانشگاه بامیان، مدیریت می گردید، طرح و فهم وجوه افتراق و اشتراک دانش های "فقه" و "حقوق" در شرایطی که جامعه ما در حال تجربه شکل گیری نظام مدرن حقوقی قرار دارد مهم معرفی گردید و از ضرورت هایی جدی افغانستان به تحلیل گرفته شد. سخنران نشست علمی مذکور سید عبدالوهاب رحمانی استاد دانشگاه و کارشناس ارشد حقوق بود که ضرورت طرح مباحث تحلیلی با روش هایی علمی در حوزه های "حقوق" و "فقه" در شرایطی که افغانستان در حال گذار به سوی نظام نوین حقوقی قرار دارد را نه تنها واجد اهمیت فراوان که از ضرورت های جدی استقرار نظم اجتماعی، تأمین عدالت و بستر سازی برای قانون گرائی در کشور خواند.

استاد "رحمانی" با طرح این موضوع که در نتیجه سه دهه جنگ زیر بناهای حیات ملی در افغانستان آسیب های فراوان را متحمل گردیده است، ابعاد تأسف بار آنرا تخریب سیستم حقوقی تشکیل می دهد، بنا براین برای باز سازی و غنای نظام حقوقی در کشور با وجود اینکه مشترکاتی میان دانش های اجتماعی از جمله "فقه" و "حقوق" وجود دارند اما مرزبندی هائی نیز در میان آنها به مشاهده می رسند که هم به لحاظ متدولوژی و هم به لحاظ هدف از یکدیگر متمایز اند، به همین دلیل برای قاعده سازی در چارچوب هر دانش بایستی مرحله های تشخیص ضرورت، فهم مسأله، اندیشه ورزی در ساحت آن و استنباط در هماهنگی با

روح زمان و مصلحت اجتماعی را در نظر گرفت و از تداخل یک حوزه به حوزهٔ دیگر اجتناب ورزید. "رحمانی" تصریح کرد، در صورتیکه بعضی از دانش‌های اجتماعی ظرفیت‌های لازم برای در نظر داشت مراحل بالا را از خود نشان داده نتوانند همچنان سستی و بیگانه با نیاز زمان قرار داشته باشند نه تنها قواعد آن صلاحیت الزام آوری در حیطهٔ مناسبات اجتماعی را نخواهد داشت که مداخلهٔ آنها به نیت تأمین نظم اجتماعی نیز تبعات منفی بوجود خواهد آورد.

در نشست علمی "تأملی درمرزبندی‌های فقه و حقوق" پس از سخنرانی استاد "رحمانی" اشتراک‌کنندگان پیرامون موضوع به نقد و نظر و تبادل افکار و گفتگو پرداختند.

لطف هدی دانشجوی رشتهٔ حقوق دانشگاه کابل رابطهٔ متقابل "فقه" و "حقوق" در جهت غنای یکدیگر را ارزشمند خواند و کار علمی-تحقیقی برای فهم مرزبندی میان آنها در قالب علوم اجتماعی را با اهمیت ارزیابی کرد.

در این نشست حبیب حکمت استاد دانشگاه تعلیم و تربیه، همه شمول بودن و همه زمانی بودن قاعده‌های حقوقی را که در گذشته بر آن تأکید صورت می‌گرفت مفهوم کلاسیک قلمرو علوم اجتماعی خواند، ایشان تأکید نمود که قاعده‌های حقوقی علاوه بر اینکه جنبه‌های نسبتاً ثابت جامعهٔ بشری را مد نظر می‌گیرند اما با توجه به سرعت تحولات ارتباطی در جوامع، بایستی عنصرهای "مصلحت" و "بعد تاریخی" در مفاهیم و رویکردها نیز مغفول گذاشته نشوند.

آقای سعید مراد راهی نیز در این نشست علمی به اظهار نظر پرداخت و عمومیت قاعده‌های حقوقی به عنوان روایت‌های کلان برای همهٔ متن‌های اجتماعی را در شرایط جدید کنونی برخاسته از مدرن‌گرایی کلاسیک دانست که به گونه‌ای قناعت بخش، پاسخ‌گو نیست؛ ایشان حتی تفاوت قوانین و قاعده‌های حقوقی در ایالت‌های نظام‌های فدرال را مثال آورد و ویژگی مهم نظام حقوقی در کشور های دموکراتیک را اتکاء بر "توافق اجتماعی" خواند که از یکطرف به نیاز زمان پاسخ‌گفته بتواند و از جانب دیگر بر توافق شهروندان در حوزهٔ عمومی استوار باشد.

در نشست علمی مذکور خانم فاطمه کاشفی یکی دیگر از اشتراک‌کنندگان، مرزبندی میان "خودی" و "دیگری" بواسطهٔ آموزه‌های فقهی را واجد بحث و بررسی دانست و زمینه‌سازی برای تحول آنها که معطوف به عقل و عدل زمانه باشند را نه تنها با اهمیت خواند که در عصر مدرن نهایت ضروری دانست، موصوف طرح مباحث جدید در قلمرو حقوق بشری را که به گفت‌وگوهای جدی عصر ما مبدل شده است علاوه بر اینکه شایان توجه پنداشت، ضرورت آن را به عنوان یکی از پشتوانه‌های نظام حقوقی در افغانستان نیز بسیار مهم ارزیابی کرد.

آقای محمد صابر صدیقی نیز در رابطه با بحث مطرح شده بواسطهٔ استاد "رحمانی" به اظهار نظر پرداخت و رابطهٔ بین رشته‌ای میان "فقه" و "حقوق" را مهم پنداشت، اما ایشان از اصل عدم مداخله در حوزهٔ خصوصی که از

ویژگی های جوامع دموکراتیک به شمار می رود سخن به میان آورد، موصوف تصریح نمود که نباید بواسطه دانش هایی علوم اجتماعی میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی خلط صورت گیرد و آندو یکسان تلقی گردند. درین نشست آقای حبیب حکیمی یکی دیگر از اشتراک کنندگان برمشکل رابطه برخی از دانش های اجتماعی از جمله " فقه " با نظام های قدرت اشاره نمود که از یکطرف جلو پویایی و پاسخگویی به نیازهای متحول زمان را سد گردیده و از جانب دیگر خصلت نقد ناپذیری و صدر نشینی نسبت به دانش های دیگر را برایش بخشیده است، ایشان ضرورت تحول در عرصه های معرفت فقهی برای پاسخ به نیاز های جدید معاصر را از ضرورت های مهم جوامع اسلامی به حساب آورد که می باید از گذر گاه نقد پذیری و عقلانیت مبتنی بر مصلحت برای قاعده سازی های قناعت بخش طی طریق نماید و افق های نوینی را بگشاید. این نشست علمی برای دو ساعت ادامه پیدا کرد و پس از گفتگوهای جدی و گرم به پایان رسید.

نشست علمی "بحثی پیرامون آینده پژوهی" برگزار گردید

نشست علمی مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس تحت عنوان "بحثی پیرامون آینده پژوهی" به تاریخ ۱۳۸۸/۹/۲۶ برگزار شد، این نشست که در سالن کنفرانسهای نبراس سازماندهی شده بود، جمعی از محققین، استادان دانشگاه ها، فعالان فرهنگی و دانشجویان حضور بهم رسانده بودند. سخنران اصلی این نشست آقای محمد ظاهر "مدقق" کارشناس ارشد جامعه شناسی و استاد مؤسسه تحصیلات عالی کاتب بود که در رابطه با بحث آینده پژوهی، تکنیک ها و رابطه های بین رشته ای آن یا دانش های دیگر به تبیین و تحلیل پرداخت.

استاد مدقق در این نشست آینده پژوهی را بررسی و تعیین منابع، الگوها و روند های تغییر و تحول یک موضوع یا مسئله در آینده بر اساس داده های کمی و کیفی دانست که با پیشگویی تفاوت بنیادی دارد. استاد مدقق پس از اینکه آینده پژوهی را به مثابه فرایند علمی مبتنی بر روش های کمی در جهت تعیین وضعیت ها و موقعیت های متعدد یک پدیده در شرایط آینده شرح کرد و تحلیل نمود، انواع آینده را نیز معرفی نمود.

ایشان آینده ممکن را تمامی آینده هائی دانست که احتمال دارد رخ دهد، و آینده محتمل را آینده معرفی کرد که طبق شواهد با احتمال بیشتری در حال وقوع است و آینده مطلوب را آینده دانست که مورد نظر و علاقه سازمان، دولت یا شخص باشد.

مدقق با شرح آینده ها که مطالعه آنها مورد علاقه دانش آینده پژوهی به شمار می رود در رابطه با شیوه تدوین پروپوزل های آینده نگرانه نیز به حاضرین معلومات ارائه نمود، ایشان تأکید نمودند که تدوین پروپوزل های آینده نگرانه شامل عناصر ذیل اند:

۱. انتخاب موضوع
۲. تدوین چارچوب تیوریک و فرضیات

۳. انتخاب تکنیک مناسب (مناسب با موضوع و امکانات)
۴. جمع آوری اطلاعات (کمی یا کیفی).
۵. جمع بندی اطلاعات گرد آورده شده.
- استاد مدقق استفاده از تکنیک های آینده پژوهی که در واقع جوهره و لب آن به شمار می رود را بسیار مهم خواند و به کارگیری صحیح آنانرا در تناسب با موضوع مربوط پژوهش اساسی عنوان نمود.
- سخنران در این نشست علمی تکنیک های گوناگون از جمله:
- دلفی (Delphi)
 - دیده بانی (Horizon Scanning): که طی آن موانع و فرصت ها شناسائی می شوند.
 - تجزیه و تحلیل روند (Trend Analysis): شناسائی الگوهای دگرگونی.
 - تجزیه و تحلیل پیش رانها (Drivers Analysis): شناسائی عوامل پیش ران فعلی و آینده.
 - سناریو پردازی (Scenario): ایجاد تصاویر باورپذیر و دروناً سازگار از آینده با استفاده از اطلاعات مربوط به احتمالات و روند های متنوع.
 - نقشه راه (Road map): تعریف گامهای عملی برای رسیدن به آینده مطلوب.
 - شبیه سازی و بازی (Simulation & Gaming): نوعی سناریو پردازی که طی آن آینده های محتمل بازسازی می شوند و در قالب فیلم یا بازی ها طراحی می گردند.
- استاد مدقق با شرح مفصلتر تکنیک دلفی که عهده دار گردآوری اطلاعات و پاسخگوئی به پرسشنامه بواسطه متخصصین می باشد، تأکید نمود که سیاست گزاران و پالسی سازان در سطوح مختلف در شرایط حاضر راهی ندارند مگر اینکه برای ترسیم مسیر آینده از دانش آینده پژوهی و تکنیک های مربوط به آن استفاده نمایند.
- در نشست علمی مذکور وجوه اشتراک و افتراق آینده پژوهی، علوم استراتژیک، پلان و برنامه ریزی در گفتگو با استاد سید حسین اشراق رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس و استاد گلاب شاه امانی مدیر اجرایی فصلنامه علمی-پژوهشی نبراس به بحث گرفته شد و در رابطه با ابعاد گوناگون آن روشنی انداخته شد.
- برای تداوم بحث های نظیر آینده پژوهی عده ای از اشتراک کنندگان تقاضا کردند تا نبراس نشست های بیشتری دایر نماید و این رشته جدید را برای دانش پژوهان به گونه وسیعتر معرفی کند.

از مولانا تا نیچه

مؤلف: سیدحسن اخلاق

"از مولانا تا نیچه" اثر دکتور سیدحسن اخلاق است. این اثر در سال ۱۳۸۶ منتشر شده است. کتاب یادشده در واقع تأملاتی است درباره مبانی و روش فکری مولانا و نیچه و پاره ای از اندیشه‌های ناب این دو شخصیت شرق و غرب. نویسنده افزون بر بیان این نکته که گاهی تفکر پاره جان آدمی می‌شود معتقد است در مولانا و نیچه تفکر و تأمل یک حادثه نظام‌مند حساب شده نیست بلکه پاره های جان آنهاست که به قالب کلمه و سخن در می‌آید. سپس مبانی مدرنیته، پسا مدرن، شرق و غرب و حقوق بشر و جهان‌بینی گذشته و معاصر را تبیین و نوع نگاه مولانا و نیچه به این مقوله‌ها را تشریح کرده است. در فصل پایانی تأملی بر اندیشه‌هایدگر در نسبت علم، تکنولوژی و دین انجام گرفته است.

نام اثر: از مولانا تا نیچه

نویسنده: دکتور سیدحسن اخلاق

ناشر: سلوک جوان

سال نشر: ۱۳۸۶

تعداد صفحات: ۱۳۸۰

یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی

مؤلف: رابرت هولاب

کتاب "یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی"، اثر رابرت هولاب است. این کتاب در واقع مجادلات فلسفی هابرماس با پوپری‌ها، گادامر، لومان، لیوتار، دریدا و دیگران را به بررسی می‌گیرد و اطلاعات مفید به خواننده ارائه می‌کند.

هابرماس به عنوان مهم‌ترین روشنفکر آلمانی در حوزه‌های گوناگون از جامعه‌شناسی و علوم سیاسی گرفته تا فلسفه و مطالعات فرهنگی صاحب نظر است. گرچه او در کشور خود در کانون توجه است، خارج از آلمان به ویژه در زمینه علوم انسانی چندان مورد اقبال قرار نگرفته است. نظریه او بر اهمیت ارتباط و تفاهم تأکید می‌گذارد و شیوه جدل و مباحثات او مبتنی بر حفظ وحدت نظریه و عمل از دیدگاهی سیاسی است. کتاب حاضر نخستین شرح مبسوط از مباحثات عمده ای است که هابرماس از اوایل دهه ۰۶۹۱ در آن‌ها شرکت داشته است. نویسنده این کتاب معتقد است که منتقدان هابرماس استراتژی سیاسی نهفته در مباحثات و مداخلات گوناگون او و همچنین رشته پیوند فعالیت‌های فکری وی را درنیافته‌اند. در این جا مباحثات هابرماس با فلاسفه مهم معاصر و مداخلات او در جریان‌های اجتماعی و سیاسی آلمان بررسی می‌شود. چنان که نویسنده شرح می‌دهد، هابرماس ابعاد مختلف مواضع و نظرات مخالفان خود را در جریان فکری خود در هم می‌آمیزد و در عین حال از دموکراسی و بحث آزاد در مقابل تهدیدها و خطرات مختلف دفاع می‌کند.

نام اثر: یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی

نویسنده: رابرت هولاب

مترجم به به زبان فارسی: دکتور حسین بشیریه

ناشر: نشر نی

سال نشر: ۱۳۸۸

Editorial Board

Names (Alphabetical):

Prof. Abdul Samad Mushtaq

Prof. Gulab Shah Amani

Prof. Habib Hekmat

Dr. Muhammad Akram Azimi

Lawyer. Muhammad Ashraf Rassoli

Muhammad Sabir Sidiqi

Saleh M. Registani

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:

Abdullah Daryush / Amir M. Shakere

Composing:

Said Maissam Hussaini

Quarterly
NEBRAS
Scientific & Research



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 -

Address: House #1, First St, Khoshhal Khan Mina, Kabul, Afghanistan

E-mail: nebrascenter@yahoo.com

All rights reserved.