



نبراس

فصلنامه علمی، پژوهشی

سال پنجم، شماره هفتم و هشتم، ۱۳۹۳



مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس

صاحب امتیاز:

سید حسین اشراق

مؤسس و مدیر مسئول:

عطیه رضوی

سردبیر:

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
- صارمه افضلی
- استاد گلاب شاه امانی
- استاد سید علی حسینی
- استاد سید عبدالصمد مشتاق
- محمد رضا درخشان
- دکتور تفسیره هاشمی

مشاوران علمی (به ترتیب حروف الفبا):

- دکتور سید حسن اخلاق
- دکتور سید علی اقبال
- استاد حبیب حکمت
- دکتور سرو رسا رفیع زاده
- 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 اول

مدیر مسئول / ۷

مقالات

▪ نظریه انتقادی و گفتمان فلسفی مدرنِ هابرماس

سید حسین اشراق / ۱۰

▪ ایده پیشرفت در فلسفه ابن رشد روشن اندیشی

دکتر سید حسن اخلاق / ۳۳

▪ انسان مدرن در اندیشه زیمل و تأثیر آن بر جامعه شناسی معاصر

دکتر عبدالعلی لهسایی زاده - نظام اکبری / ۵۱

▪ چند معنایی تجدد و گفتگومندی متن دینی

دکتر سید عباس پویا / ۷۶

▪ بررسی دید گاه روان کاوی ژاک لاکان

دکتر حبیب احمدی - گلاب شاه اما نی / ۸۴

▪ سه بازنمایی اسطوره ای از دولت در نظریه های توسعه

فرانک پتیت ویل - ترجمه دکتر اسفندیار غفاری نسب / ۹۸

▪ مشارکت استراتژیک افغانستان با امریکا

محمود صیقل / ۱۱۳

▪ امنیت و توسعه در غرب آسیا از منظر مدل محور- پیرامون

دکتور سردار محمد رحیمی - دکتور عمران راستی / ۱۳۴

▪ بررسی سیر تحول اندیشه گابریل آبراهام آلموند

دکتور جهانگیر جهانگیری - فاطمه ابوترابی زارچی / ۱۵۴

▪ مولوی و گفتمان پلورالیسم

سرو رسا رفیع زاده / ۱۷۳

گزارش‌ها

▪ نشست علمی "اصول و فنون مذاکره" برگزار شد / ۱۹۱

▪ نشست علمی "گفتگو مندی متن" برگزار گردید / ۱۹۲

▪ سخنرانی های علمی "عرس بیدل" در امریکا برگزار شد / ۱۹۴

▪ سمینار علمی "رسالت دانشگاه" برگزار شد / ۱۹۶

معرفی کتاب

▪ درآمدی بر فلسفه معاصر / ۱۹۸

▪ مفاهیم کلیدی پیر بوردیو / ۲۰۰

اشارت

تمثیلی چینی و متعلق به قرن چهاردهم از، یو-لی-زی-برای مثال- به خوبی مفهوم مورد غفلت واقع شده قدرت سیاسی را آشکار می کند:

در ولایت ملوک الطوایفی "چو"، پیر مردی از طریق میمون هایی که به خدمت خود گماشته بود، زندگی را می گذراند. مردم "چو" به وی جو-کونگ (ارباب میمون ها) می گفتند.

پیر مرد هر روز صبح میمون ها را در حویلی به صف می کرد و به کهنسال ترین آن ها دستور می داد تا بقیه آنها را برای جمع آوری میوه از بوته ها و درختان به سمت کوه ها راهنمایی کند. قانون این بود که هر میمونی می بایست یک دهم میوه های جمع آوری شده خود را به پیر مرد می داد، کسانی که از این کار سر پیچی می کردند بی رحمانه شلاق می خوردند، تمامی میمون ها از این زندگی در رنج بودند ولی هیچ یک از آنها جرأت شکایت نداشت.

یک روز میمون کوچکی از دیگر میمون ها پرسید: "آیا پیر مرد این درخت ها و بوته های میوه را کاشته است؟"، دیگران پاسخ دادند: "نه! آنها در طبیعت رشد کرده اند"، میمون کوچک دوباره پرسید: "آیا ما بدون اجازه پیر مرد نمی توانیم میوه بچینیم؟". دیگران پاسخ دادند: "آری می توانیم"، میمون کوچک ادامه داد: "پس چرا باید به پیر مرد وابسته باشیم؟ چرا به وی خدمت کنیم؟".

حتی قبل از اینکه میمون کوچک حرف خود را تمام کند، همه میمون ها ناگهان به آگاهی رسیده، بیدار شده بودند.

در همان شب پس از به خواب رفتن پیر مرد، میمون ها موانع و حصار اطراف حویلی را بر داشته و خود را آزاد کردند، آنها همچنین میوه هایی که پیر مرد در انبار ذخیره کرده بود را با خود به جنگل برده و هیچگاه باز نگشتند، سر انجام پیر مرد از گرسنگی جان سپرد.

یو-لی-زی می گوید: "در جهان بعضی از آدم ها با حیله و نه قوانین عادلانه بر مردمان شان حکومت می کنند، آیا آنها همچون ارباب میمون ها نیستند؟ آدم های تحت فرمان، از نادانی خود آگاه نیستند، به محض اینکه به آگاهی برسند، حیله های ارباب میمون ها کارگر نخواهد بود" (شارپ، ۱۳۸۹: ۸۱).

حرف اول

وضعیت پارادوکسیکالِ دنیای معاصر بویژه جهانِ اسلام نگران کننده و چالش بر انگیز است، برخی از این چالش ها ریشه در تاریخ دارند و برخی دیگر ناشی از بحران های جدید اند، که با یافتن کوچکترین زمینه خود را نشان می دهند و چشم انداز های آینده نگرانه معطوف به "امنیت انسانی" را با علامت های بزرگ سؤال روبرو می کنند.

اضطراب های گوناگون در تمدن اسلامی را می توان برخاسته از ساختارِ مربوط به خودش و مواجهه با تمدن های دیگر دانست و مورد مطالعه قرار داد؛ عمده ترین مشکلات در درون تمدن اسلامی را: تضعیف عقل گرایی، غلبه فورمالیسم، ترویج قرائت های رسمی و تک بُعدی از دین و فقدانِ گفتگوی فعالانه با تمدن های دیگر بوجود آورده اند و در برون از تمدن اسلامی نیز: خود مرکز پنداری تمدن غربی، نگاه غالباً سلسله مراتبی سنت های فلسفی در غرب و فقدانِ گفتگوی فعالانه میان تمدن های اسلامی و غربی از معضل های مخاطره آمیز تلقی می شوند.

در درون تمدن اسلامی، قفس آهنین متن محوری و جریان مخالفت با عقل، زمینه این را بوجود آورده است تا قرائت های انتقادی با موانع روبرو گردیده و استبدادِ فکری با استبدادِ سیاسی در هم تنیده شود، بهمین جهت پیامد های گسترشِ روایت های متحجرانه برای تولید و باز تولید کژتابی های فکری در قالب ایده لوژی های گذشته گرای مسحورِ قدرتِ مطلق در دورانِ جدید جبران ناپذیر است، زیرا زمینه های این را بوجود آورده است که "حوزه عمومی" به مفهوم واقعی جان نگیرد، جامعه مدنی امکان پویایی پیدا نکند، خردگرایی با واکنش های ویرانگرِ جزم اندیشی روبرو شود و نقش نقد در تحولات فکری و اجتماعی از جایگاه بایسته برخوردار نگردد.

در برون از تمدن اسلامی نیز وضعیت به گونه دلخواه به پیش نمی رود، فضای فکری و فرهنگی در غرب با وجود نقد های جدی از "عقلانیتِ صوری پروژه نا تمام مدرنیته" غالباً زمینه های این را بوجود آورده است تا علاوه بر مشکل نبودِ گفتگوی مؤثر میان تمدن ها، نوعی حس بی اعتمادی و بدبینی میان شان را نیز بوجود آورد؛ بنا براین می توان مطرح نمود که تهدیدهای درون تمدنی جهان اسلام، تحجر و غیریت سازی و تهدید های برون تمدنی، خود مرکز پنداری ترانساندانتال و ضدیت سازی رقیب در برابر آن است. گفتمان های فلسفی برخاسته از مفاهیم یاد شده، بحث هایی پیرامون "حقیقت"، "قدرت" و "هویت" را به گونه جدی ژرفا بخشیده و صف بندی های مشخص را شکل داده اند، با این وضعیت: حقیقتِ خودی برتر، و از دیگری فروتر جلوه می کند؛ قدرتِ خودی برای تضعیفِ گفتمانِ دیگری به کار می افتد و هویتِ خودی ارزش و از دیگری ضد ارزش پنداشته می شود.

این حالت نشان می‌دهد که جهان اسلام در درون با مشکلِ تجر و در بیرون با هژمونی استعلاء‌گرایانه تمدن غربی روبروست، عامل‌های که ثبات و تسامح و گفتگو و همزیستی میان فرهنگی را با چالش روبرو می‌کند و امنیت برای توسعه و پایداری را در برابر امواجی از تعارض قرار می‌دهد.

برای بهبودِ اوضاع جهان اسلام مخصوصاً اوضاع امنیتی این حوزه تمدنی ترویج قرائت‌های خردگرایانه از دین مؤثر واقع می‌شود، تا گذار از پارادایم‌های افلاطونی و فراتاریخی زمینه‌ساز تفکیک "حوزه عمومی" از "حوزه خصوصی" شود و دین ورزی معطوف به صلح و تسامح، ثبات اجتماعی و توسعه انسانی گردد، در غیر آن با ادامه شیوه‌های سخت‌افزارانه دور‌های جدیدی از بحران‌های اجتماعی تجربه خواهند شد.

در برون از تمدن اسلامی نیز نیاز همه‌جانبه برای عبور از "اسطوره‌های چارچوب" و تقویت جریان "گفتگوی میان فرهنگی" است، تا فرضیه‌های "جنگ تمدن‌ها" و ذهنیت سلسله‌مراتبی کردن فرهنگ‌ها، پایان پیدا کنند و فصل‌نوی از تعامل میان تمدن‌ها بوجود آورده شود.

گفتگوی میان فرهنگی با رد مطلق‌انگاری و نفی ذات باوری می‌باید فضای تعامل و تساهل میان فرهنگ‌های متفاوت را بوجود آورد و مواجهه مشترک آنها با معضل‌های پیش آمده در جهان معاصر را کیفیت بیشتری ببخشد.

گفتگوی میان فرهنگی، سنت‌های فکری مختلف را به فروتنی در برابر یکدیگر فرا می‌خواند، تا هر کدام خود را کامل و برتر و دیگری را ناقص و ابتر تلقی ننماید، همچنان تصور از خویش و دیگری را همواره در حال اصلاح و تکمیل شدن بیان‌کنند و با "داعیه کلیت" وداع بگویند؛ در این صورت است که هم جهان-زیست، سرشار از تفاوت و تعامل می‌شود و نیز پاسخگویی به اقتضانات زندگی کیفیت بهتر پیدا می‌کند، همچنان طرف‌های گفتگو از مزیت رابطه برابر و التقاط منطقی بهره‌ور می‌شوند.

در گفتگوی میان فرهنگی، پذیرش دیگری و آمادگی برای مرادده در محور "خرد ارتباطی" به عنوان اصول اساسی، پنداشته می‌شود، ایجاب می‌کند تا این نکته را جدی بیان‌کنیم که فهم و دریافت، رفتار دوطرفه و چند طرفه است، برای سرّیان یافتن این دریافت یک مانع وجود دارد و آن: عادت به شیوه تک‌فرهنگی، اندیشیدن و عمل کردن به اقتضانات و هنجارهای زندگی در یک سنت خاص؛ این مانع چه بسا به عنوان حفظ هویت، خود را موجه نشان دهد، اما ضرور است که جنبه‌های انتزاعی و استعلاء‌گرایانه آن از پرویزن نقد بگذرد و از فرو افتادن در ورطه تجر و تعارض در امان بماند، زیرا خطر برخورد با دیگری را بوجود می‌آورد و جهان معاصر را بیشتر از این با تهدید روبرو می‌کند.

شرایط موجود اقتضاء می‌کند تا اصل تکثر فرهنگ‌ها جدی تلقی شود و کثرت‌گرایی به عنوان گفتمان مطرح در زمانه ما مهم به حساب آید، این خصوصیت عینی حیات اجتماعی معاصر است و گفتگوی میان فرهنگی نیز به مثابه نظریه فلسفی چنین زمانه واجد نقش تأثیر گذار باشد، نظریه که هم‌پذیری افق‌ها و اندیشه‌های متفاوت را جدی می‌گیرد؛ در این نظریه فهم و شناخت متقابل از یکدیگر نقطه عزیمت به شمار

می رود و تقویتِ حسِ اعتماد و رفعِ سوءِ ظنِ ها در راستای امنیتِ انسانی مهم پنداشته می شود، وضعیتی که تضاد را به تفاوتِ مبدل کند و زمینه های خشونت های بالقوه و بالفعل را به ارج گذاری به یکدیگر تعدیل نماید، ارج گذاری که ضریبِ انگیزه های خشونت را پائین آورد و فضای منطقی و خردگرایانه را تقویت نماید، درغیر آن تنش های خشونت بار به خود نمایی و ویرانگرش ادامه خواهد داد و ضرباهنگ اجتماعی در سیاره ما با مشکلات بیشتر روبرو خواهد شد.

اگر قرار باشد بحثِ امنیت از ناحیهٔ قبض و بسط های فکری موردِ تحلیل قرار گیرد، به جرأت می توان گفت در درونِ تمدنِ اسلامی بهترین راه، بسیجِ امکانات برای احیاء و انکشافِ خردگرایی و ایجادِ چالش در برابرِ تحجر در اشکالِ متنوع آن می باشد؛ و در برون از تمدنِ اسلامی مناسبترین طریقه، تقویتِ گفتگوی میانِ فرهنگی است، تا هرمنوتیک میان تمدن ها به عنوانِ جریانِ مؤثر برای تلطیفِ حافظهٔ جمعی در متن های اجتماعی نقش ایفاء کند و امنیتِ معطوف به فروکاستنِ تهدیداتِ ناشی از اضطراب های فکری را زمینه سازی نماید.

مدیر مسئول

نظریه انتقادی و گفتمان فلسفی مدرن

هابرماس

سید حسین اشراق^۱

چکیده:

نظریه انتقادی کار مشترک نومارکسیست های آلمانی در قالب "مؤسسه تحقیقات علوم اجتماعی" در اوایل قرن بیستم است که از یکطرف "تمامیت خواهی" و "شیء انگاری" مدرنیته را مورد انتقاد جدی قرار می داد و از جانب دیگر جبرگرایی اقتصادی مارکسیزم را یکسویه و افراطی تلقی می کرد. نظریه انتقادی با استفاده از منطق دیالکتیک لبه تیز حملات اش را متوجه پوزیتیویزم به جهت توجیه وضع تحریف شده موجود نیز نموده و دلایل گوناگون برای رهایی از غلبه "عقلانیت صوری" را به کار برده بود.

نسل اول نظریه انتقادی پدیدارهای "از خود بیگانگی"، "صنعت فرهنگ" و "انسان تک ساحتی" را محصول روند "خود ویرانگری روشنگری" تحلیل می نمودند، همچنان با لحن بدبینانه از طرح رهایی از سلطه انحطاط فرهنگی دوران مدرن سخن به میان می آوردند و دگرگونی اساسی را پیشنهاد می کردند، اما نسل دوم نظریه انتقادی که یورگن هابرماس در پیشاپیش آن قرار داشت نه تنها از "درمان ناپذیری بیماری روشنگری" سخن به میان نیاورد بلکه بحث "پروژه ناتمام مدرنیته" را پیش کشید و با طرح "کنش ارتباطی" امیدواری خود را به زمینه های باز سازی و توان رهایی از بحران بواسطه ظرفیت های بزرگ نوگرایی ابراز نمود.

نسل سوم نظریه انتقادی نیز حرف هایی برای گفتن دارد، اما در این نوشتار به گونه اجمالی از پیش کسوتان مکتب فرانکفورت سخن خواهیم گفت و به گونه ویژه آراء هابرماس را تحلیل و ارزیابی خواهیم کرد.

واژه های کلیدی: نظریه انتقادی، از خود بیگانگی، شیء وارگی، صنعت فرهنگ، انسان تک ساحتی، دیالکتیک روشنگری، کنش ارتباطی.

درآمد:

تیوری انتقادی^۱ محصول کار مشترک گروهی از نو مارکسیست های آلمانی در چارچوب "مؤسسه تحقیقات علوم اجتماعی"^۲ می باشد که به عنوان "مکتب فرانکفورت"^۳ شهرت یافته است. آغاز نظریه انتقادی از اعتراض و تردید در برابر "جبرگرایی"^۴ بنا گردیده و در مسیر حیات علمی و پژوهشی اش تحولات گوناگونی را تجربه نموده است.

مؤسسه تحقیقات علوم اجتماعی که در سال ۱۹۲۳ اساس گذاشته شد، با حمایت مالی فیلکس ویل^۵ (جی، ۱۳۷۲: ۴) و حضور چهره های نامداری مانند هورکهایمر^۶، تیودور ادرنو^۷، هربرت مارکوزه^۸، والتر بنیامین^۹، فریدریش پولاک^{۱۰}، اریک فروم^{۱۱}، فرانز نویمان^{۱۲}، کارل ویتفولگ^{۱۳} و غیره شکل گرفت، اما دیدگاه بارز و برجسته مکتب فرانکفورت اساساً از آن ادرنو، هورکهایمر و مارکوزه به شمار می رود.

در آغاز اساسات نظریه انتقادی بواسطه ادرنو و هورکهایمر به رشته تحریر در آمدند و با انتشار کتاب "دیالکتیک روشنگری"^{۱۴} به تحلیل انحا "از خود بیگانگی" و مخصوصاً ظهورات و تربیات روانشناختی و فرهنگی آن در دوران نهضت روشنگری، پرداختند، آندو در پایان تحلیل

1 . critical theory

2 . Institute for Social Research (ISR)

3 . Frankfurt School

4 . determinism

5 . Felix Weil (1898 – 1975) او فرزند یک بازرگان آلمانی تبار ارجنتائینی بود

6 . Max Horikheimer (1895- 1973)

7 . Theodor Adorno (1903 –1969)

8 . Herbert Marcuse (1898 –1979)

9 . Walter benyamin (1892 -1940)

10 . Friedrich Pollock(1894 – 1970)

11 . Erich Fromm (1900 –1980)

12 . Franz Neumann (1900 – 1954)

13 . Karl August Wittfogel(1896 - 1988)

14 . The Dialectic of Enlightenment

خود به این نتیجه رسیده بودند که عقل دوران روشنگری با وجود اینکه "اسطوره" و "سلطه" را مورد نقد جدی خود قرار داده اما خود نیز به اسطوره جدید و "ابزار استیلاء و عقل صرفاً افزاری و اعداد اندیش مبدل شده است" (لاکوست، ۱۳۷۵: ۱۷۸)، بنابراین "تمدن غرب به بیماری های درمان ناپذیر مبتلاء گردیده و باید از بنیاد دگرگون شود و اصلاحگری چاره درد نیست" (هورکهایمر و آدرنو، ۱۳۸۲: ۲۴۳)، به جهت اینکه: به تمامیت خواهی منتهی می شود و ما را در وضعیت ناممکن رها می کند (اشتفان، ۱۳۶۷: ۱۰۹).

محور کانونی آراء مکتب فرانکفورت را مفهوم نظریه انتقادی تشکیل داده که نه تنها معطوف به مطالعه جنبه های واقعیت های اجتماعی می باشد بلکه تحلیل و تبیین آنها را نیز در دستور کار خود قرار داده است، چیزی که از نظر کارل مارکس^۱ و پیروان ارتدکس وی مغفول مانده یا به آنها بی توجهی شده است، این مکتب، مارکسیزم اولیه را به جهت تأکید بیش از حد اش بر قلمرو اقتصادی مورد نقد قرار داده و جهت گیری معطوف به سطح فرهنگی را توصیه و برجسته می کند. از نظر مکتب انتقادی کانون سلطه در جامعه نوین از حوزه "اقتصاد" به قلمرو "فرهنگ" انتقال یافته و سرکوبی ناشی از عقلانیت (تفکر تکنولوژیک) جای استثمار اقتصادی را گرفته است. تحلیلگران از گئورگ لوکاک^۲ و آنتونیو گرامشی^۳ به مثابه الهام دهندگان پیش کسوت نظریه انتقادی نام می برند، این دو متفکر با وجود اینکه مارکسیست باقی ماندند، اما با تکیه بر آراء هگل^۴ و ماکس وبر^۵ به بازنگری مارکسیزم پرداختند.

گرامشی، مارکسیزم را به لحاظ موجیت گرایی و بینش مکانیکی مورد نقد قرار داده است و به مسئله ای مورد علاقه خود (تیوری هژمونی^۶) که معطوف به اقتدار بادوام و سلطه با انسجام می باشد، به گونه ویژه پرداخته است، مفهومی که صرفاً متوجه نحوه تسلط بر فرایند تولید نبوده بلکه عنصر "فرهنگ" در هم تنیده با هژمونی (گرامشی، ۱۳۷۷: ۷۷) را نیز واجد بررسی های جدی می پندارد.

گرامشی در میان آراء و اندیشه هایش به دو موضوع توجه جدی نشان داده است:

الف: چگونه یک جامعه مدنی^۷ شکل موجود خود را به دست می آورد؟ او در پاسخ به

1. Karl Marx (1818-1883)

2. George Lukacs (1885-1971)

3. Antonio Gramsci (1891-1937)

4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

5. Max Weber (1864-1920)

6. theory of hegemony

7. civil society

این سؤال از "روشنفکران - و نه به طبقات اجتماعی - به عنوان محور اساسی کار در جوامع امروزی" (سعید، ۱۳۸۰: ۴۸) نام می برد و عامل اصلی ساخت جامعه مدنی را وابسته به سازمان روشنفکری و رهبری فرهنگی جامعه می داند.

ب: کدام سازوکارهای موجود در جامعه برای "وفاق جمعی" مورد استفاده قرار گیرند؟ او مطرح می کند که مکانیزم های رسیدن به "وفاق جمعی" صرفاً استفاده از ابزار سلطه طبقه حاکم نبوده بلکه عناصر فرهنگی مؤثر نیز واجد نقش های مهم هستند، بهمین جهت است که فلسفه کردار (پیوند اندیشه و کنش) را اساسی تلقی می کند.

لوکاج نیز به لحاظ گرایش فلسفی نوکانتی معطوف به جدایی تحقیق تجربی از مسائل نظری و منطقی، سعی در تمایزبخشی میان مباحث تجربی و نظری و ارزش حقیقت را داشت، او در ضمن، متأثر از گیورگک زیمل^۱ جامعه شناس معروف بود که بر جدایی "طبیعت" و "فرهنگ" تأکید می کرد.

لوکاج علاوه بر اینکه دیدگاه اثباتی و به کارگیری اصول علوم تجربی در علوم انسانی را آماج انتقاد قرار می داد، به جهت تأثیر پذیری از مکتب پدیدارشناسی ادموند هوسرل^۲ متوجه اخلاق، فلسفه و زیبایی شناسی نیز بود.

لوکاج در کتاب "تاریخ و آگاهی طبقاتی"^۳ به بیان کلیدی ترین مفاهیم اندیشه خود تحت عناوین "شیء وارگی"^۴ و "آگاهی طبقاتی" پرداخته است، او در راستای مفهوم "از خود بیگانگی" در پی بسط آن گام برداشت، عمومیت بیشتر اش را فراتر از محدوده اقتصادی به سراسر جامعه، دولت و قوانین گسترش داد و مدعی شد نظام سرمایه داری ذاتاً "ساختار کالایی" دارد و اساس این ساختار آن است که افزون بر طبقه کارگر، روابط میان همه طبقات، بخش ها، سازمان ها و اشخاص "به صورت شیء و در نتیجه به صورت نوعی عینیت خیالی در می آید" (لوکاج، ۱۳۷۸: ۲۱۱).

لوکاج بحث "آگاهی طبقاتی" را نیز کانونی می پنداشت و توانایی دست یابی به آگاهی اجتماعی را در جوامع سرمایه داری ممکن می دانست، او تأکید می کرد که نبرد طبقاتی باید از سطح ضرورت اقتصادی به سطح هدف آگاهانه و آگاهی طبقاتی ای ارتقاء داده شود تا زمینه

1. Georg Simmel (1858 - 1918)

2. Edmund Husserl (1859- 1938)

3. *History and Class Consciousness*

4. *reification*

5. *alienation*

های بهتر رابطه دیالکتیکی میان ساختارهای اقتصادی و نظام های فکری بویژه "آگاهی طبقاتی"، "اندیشه" و "کنش فردی" برای "برون رفت از بحران سرمایه داری" (همان، ص ۱۹۹) فراهم گردد. با توجه به قرائت های نوین از مارکسیزم بواسطه گرامشی و لوکاج، مکتب فرانکفورت نیز در قالب نظریه انتقادی سمت و سوی نوآورانه را در پیش گرفته و تحلیل های مهمی ارائه نموده است. هورکهایمر نظریه "آگاهی طبقاتی" را از دید روانشناختی مطرح کرده است، او ادعا نمود که با فرهنگ جدید در جامعه صنعتی، امکان کمتری برای رشد آگاهی طبقاتی طبقه کارگر نسبت به منابع و سپس تمایل به انقلاب وجود دارد؛ به قول باتامور:

هورکهایمر طی دو مقاله عمده خود که در سال ۱۹۳۷ به چاپ رساند، با دقت و جامعیت بیشتری به نقد پوزیتیویزم به عنوان فلسفه علم، بویژه در شکل پوزیتیویزم منطقی^۱ یا امپریالیزم منطقی حلقه^۲ وین^۲ پرداخت، نقد وی عمدتاً تمامی انواع برداشت ها از علم گرایی (ایده روش علمی عام و مشترک برای علوم طبیعی و علوم اجتماعی که توسط اعضای حلقه وین در برنامه تدوین و ارائه ای یک علم یکدست مطرح شده بود) را در بر می گرفت، بویژه علیه این ادعا که علم عبارت است از شناخت و نظریه و تحقیر آن نسبت به فلسفه (باتامور، ۱۳۷۰: ۳۳).

هورکهایمر در سه مورد اصلی به نقد پوزیتیویزم به عنوان نظریه شناخت یا فلسفه علم، بویژه در پیوند با علوم اجتماعی می پردازد:

الف: پوزیتیویزم با افراد فعال انسانی به مثابه امور واقع و موضوعات صرف در چارچوب یک طرح جبرگرایی مکانیکی برخورد می کند.

ب: پوزیتیویزم تنها جهان را به عنوان پدیده مسلم و ملموس در عرصه تجربی در نظر می گیرد و هیچگونه تمایزی میان ذات و عرض قائل نیست.

ج: پوزیتیویزم بین امور واقع و ارزش تمایز مطلق بر قرار می نماید و از این رو دانش را از علایق انسانی منفک می کند.

هورکهایمر نظریه انتقادی را در مقابل نظریه سنتی با مشخصاتی چون:

۱. نفی تمایز واقعیت و ارزش
۲. نفی جدایی عینیت و ذهنیت

۳. نفی تفکیک نظر و عمل

۴. نقد مطالعه یکسان انگارانه "جامعه" و "طبیعت"

مطرح می کند.

هورکهایمر، پوزیتیویزم را در مقابل نظریه دیالکتیکی قرار می دهد که در آن واقعیات منفرد همواره در پیوند معین با یکدیگر ظاهر می شوند و در صدد ارائه ای واقعیت در کلیت و تمامیت آن است، او تأیید می کند که اندیشیدن صحیح همان اندازه به اراده کردن صحیح وابسته است که اراده کردن صحیح به اندیشیدن صحیح؛ هورکهایمر تفکر بالا را در یکی از مشهورترین مقالات خود یعنی "نظریه انتقادی و نظریه سنتی" مطرح می کند که می توان آن را به عنوان منشور مکتب فرانکفورت به حساب آورد.

آدرنو دومین نظریه پرداز عمده دیدگاه انتقادی است که به مطالعه فلسفه، جامعه شناسی، روانشناسی و موسیقی در دانشگاه فرانکفورت پرداخت؛ دو کتاب مهم او عبارت اند از: "فلسفه موسیقی جدید" و "دیالکتیک روشنگری".

سهم اصلی آدرنو در نظریه انتقادی را باید در نقد فرهنگی وی دید که در اثر مشترک او و هورکهایمر یعنی کتاب "دیالکتیک روشنگری" ظاهر شده است. مضمون اصلی کتاب که در مقدمه آن آمده عبارت است از "خود ویرانگری روشنگری" که همچون نگرش منفی و انتقادی به امور واقع در نظر گرفته می شود و با وضوح کاذب تفکر فلسفی و پوزیتیویستی علم را درنوردیده است، این آگاهی علمی مدرن به عنوان منبع عمده انحطاط فرهنگی تلقی می شود که در نتیجه آن "بشریت به جای ورود به وضعیت انسانی، در نوع جدیدی از توحش قرار گرفته است" (هیوز، ۱۳۷۲: ۱۸۳)؛ از نظر آدرنو "علم" و "تکنولوژی" به مثابه "ایدئولوژی"، امکان پیدایش اشکال جدید "سلطه" را میسر کرده و به آن کمک می رسانند.

دومین گفتار عمده "دیالکتیک روشنگری" به موضوع "صنعت فرهنگ" اختصاص یافته است که به عنوان جستار مهم مکتب فرانکفورت از آن به مثابه فریب توده ها در قالب روشنگری نام برده شده است، در "دیالکتیک روشنگری" استدلال شده است که در فضای جدید، فرهنگ نه تنها انعکاس دهنده جامعه است که نقش اساسی را در شکل دهی جامعه از طریق روند استاندارد کردن و کالایی نمودن عینیت ها به جای ذهیت ها دارا می باشد، بنا بر این "صنعت فرهنگ" امر اقتصادی - سیاسی و روند هنجار آفرینی های کاذبی (هورکهایمر و آدرنو ۱۳۸۰: ۶۵) است که از یکسو به تأمین درآمد برای نظام سرمایه داری منتهی می شود و از دیگر سو فرد را در برابر اقتدار

سیاسی منفعل و بی اراده^۱ می نماید و شهروند مناسب برای نظام سیاسی موجود را می آفریند؛ به همین جهت:

استدلال به کار رفته در اینجا استدلال معروف مارکس نیست که بر اساس آن اعتقادات غالب در هر عصری اعتقادات طبقه حاکم است و اینکه تکنولوژی مدرن را می توان به عنوان ابزاری تلقی کرد که به کمک آن اعتقادات مذکور در سطح گسترده در جامعه به نحو مؤثر استقرار می یابند، بلکه این استدلال است که خود تکنولوژی و آگاهی تکنولوژیک موجب پیدایش پدیده جدیدی در قالب فرهنگ انبوه یکدست و بی ریشه ای گشته اند که هر گونه نقد و انتقاد را مسکوت می گذارد و عقیم می کند (باتومور، ۱۳۷۰: ۲۲).

آدرنو معتقد است که در شرایط انحصاری، کل فرهنگ توده (فرهنگ انبوه) جریان یکسانی است و در عین حال به عنوان پیامدی از در هم آمیختن "تفنن" و "فرهنگ"، جریانی منحط محسوب می شود، وانگهی نوعی ادغام و ترکیب بین تبلیغات و "صنعت فرهنگ" صورت می گیرد که هر دو را به صورت روشی برای اعمال نفوذ در افکار انسان ها در می آورد؛ به عقیده آدرنو اوج پیروزی تبلیغات در "صنعت فرهنگ" این است که مصرف کنندگان احساس کنند که مجبور به خرید و مصرف فرآورده های این صنعت هستند؛ حتی اگر این اجبار از جانب خودشان نیز باشد.

هربرت مارکوزه نیز با "خرَد و انقلاب"، "هگل و رشد نظریه اجتماعی"، "مارکسیسم شوروی"، "تحلیل انتقادی"، "انسان تک ساحتی" و مجموعه مقالات اش در قالب "نظریه انتقادی" سهم مهمی در راستای طرح دیدگاه های مکتب فرانکفورت بازی نموده است که در این میان "انسان تک ساحتی" در میان همه آنها از جایگاهی ویژه برخوردار می باشد.

مارکوزه اندیشه اش را با نقد فلسفه معاصر خود شروع کرد و در این مورد به جرح سه عنصر تفکر فلسفی اروپا پرداخت؛ از نظر او:

۱. منطق صوری یا ارسطویی قابلیت بهره گیری فکری در دنیای معاصر را ندارد.
۲. فلسفه زبانی به لحاظ پرداختن به زبان عادی واجد اهمیت علمی و نظری نیست.

1. passive

۳. پوزیتیویزم به لحاظ پیوند با تکنولوژی و نظام سرمایه داری تنها ابزار بهره کشی انسان ها است، در این صورت پی ریزی فلسفه نو که در پی شناختن دنیای جدید باشد، ضروری به نظر می رسد. کتاب "خرَد و انقلاب" مارکوزه دارای سه بخش زیر است:

الف: بنیادهای فلسفه هگل

ب: پیدایش نظریه اجتماعی

ج: پایان هگل گرایی

مارکوزه در کتاب "خرَد و انقلاب"، طراح یک نظریه اجتماعی دیالکتیکی است، او در نقد علم اجتماعی اثباتی، مدعی است که این دیدگاه در صدد یکسان انگاشتن علوم اجتماعی و طبیعی است.

مارکوزه در کتاب "انسان تک ساحتی" منطق سلطه از عقلانیت تکنولوژیکی را مورد بحث قرار می دهد، از نظر او و دیگر اعضای مکتب فرانکفورت تسلط بر طبیعت از طریق "دانش" و "تکنولوژی"، شکل جدیدی از تسلط بر بشریت را ضروری می کند، به اعتقاد او جامعه جدید خود به خود در اثر تکنولوژیکی شدن امور و روابط که به بهره وری مادی بیشتر انسان می انجامد، توسعه می یابد، به عبارت دیگر جامعه سازی در نزاعی برای زنده ماندن و استثمار انسان و عقلانیت علمی و طبیعی صورت می گیرد، به همین جهت:

از نظر مارکوزه تکنولوژی، تعیین کننده ساختار جامعه است، از رهگذر تکنولوژی، فرایندهای فرهنگ، سیاست و اقتصاد در هم می آمیزند و سیستمی به وجود می آورند که با دخالت در شئون زندگی شان انسان را می بلعد و هر جهشی را واپس می زند، از نظر او سیطره تکنولوژی به حاکمیت و نفوذ سیاسی مبدل می شود؛ از طرفی رفاه و مصرف گرایی در جامعه صنعتی عاملی در فرمانبری و رام کردن طبقه کارگر و جنبش کارگری و در نتیجه نفی تضاد طبقاتی شده است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۶: ۱۴۹).

به گمان مارکوزه انسان در دوران مدرن دارای یک بُعد ماشینی شده و ابعاد دیگر شخصیت او از بین رفته است و "از گذر فناوری، فرایندهای فرهنگ، سیاست و اقتصاد در هم آمیخته، نظامی را بوجود آورده که انسان ها را بلعیده و به این ترتیب سیطره فناوری به حاکمیت سیاسی بدل شده است" (مارکوزه، ۱۳۵۹: ۱۹).

مارکوزه مدعی است که نظریه انتقادی، پس از مرحله کهن، مرحله نهایی در نظریه اجتماعی

است، او فلسفه کهن را در اثر تمایل به عنصر خرد و خرد گرایی به فلسفه انتقادی هگل مرتبط دانسته است، نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در مرحله بلوغ خود متضمن سه عنصر همگرا با هم بوده است:

۱. نقد معرفت شناختی و روش شناختی از پوزیتیویزم.
۲. نگرش انتقادی نسبت به نقش ابزاری "تکنولوژی برای سلطه" (آدورنو / هورکهایمر، ۱۳۷۵: ۲۱۳).
۳. دلمشغولی نسبت به "صنعت فرهنگ" و به طور عام تر نسبت به جنبه های فرهنگی سلطه (باتومور، ۱۳۷۰: ۶۸).

انتقاد های اصلی نظریه انتقادی را می توان ذیلاً دسته بندی نمود:

۱/ نظریه مارکسیستی در هیأت جبرگرایی و تفسیر های میکانیکی، تأکید افراطی بر قلمرو اقتصادی و غفلت از جنبه های دیگر زندگی مخصوصاً حوزه فرهنگی به مجموعه از آراء جزمی مبدل شده است که با عطف توجه به قلمرو فرهنگی عدم تعادل بوجود آمده بایستی تصحیح گردد.

۲/ الف: اثبات گرایی گرایش به چیزواره کردن جهان اجتماعی دارد و آنرا به سان یک فراگرد طبیعی می نگرد، اما نظریه انتقادی ترجیح می دهد که بر فعالیت های انسانی و شیوه های تأثیر گذاری این فعالیت ها بر ساختار های اجتماعی گسترده تر تأکید شود.

ب: اثبات گرایی کنشگران انسانی را نادیده می انگارد و آنها را تا حد موجودات منفعل و تحت تأثیر تعیین کننده "نیروی طبیعی" پایین می کشاند، اما نظریه انتقادی با اعتقاد به وجود تمایز کنشگران، این فکر را نمی پذیرد که قوانین عام علمی را می توان بی چون و چرا در باره کنش انسانی به کاربرد.

ج: اثبات گرایی به داوری در باره کارآیی وسایل نیل به هدف ها اکتفا می کند و در باره خود هدف ها از یک چنین داوری دریغ می ورزد، این گونه مواجهه دوگانه که از ذات محافظه کارانه اثبات گرایی ناشی می شود و علاوه بر اینکه از ناتوانی رویارویی آن با نظام موجود حکایت می کند نتیجه مطلق سازی واقعیت های عینی و چیزوارگی نظم موجود را نیز به نمایش می گذارد.

۳/ جامعه شناسی هر چیزی را به متغیر های اجتماعی فرو می کاهد، زمانیکه جامعه شناسان بر جامعه به منزله یک کل و نه بر افراد جامعه تأکید می ورزند در واقع کنش متقابل "عامل" و "ساختار" را نادیده می گیرند، جامعه شناسی اثبات گرا در حقیقت به جای آنکه وسیله برای انتقاد و محرک نوگرایی باشد به یک بخش غیره قابل انفکاک جامعه موجود تبدیل شده است.

۴/ سرکوبی ناشی از عقلانیت در جامعه مدرن جای استثمار اقتصادی به عنوان مسئله ای اجتماعی غالب را گرفته است، روند مدرن شدن در غرب با وجود اینکه شکل های پیش مدرن سلطه را از میان برداشته اما شکل های سلطه ویژه خود را پدید آورده است، در جامعه مدرن "عقلانیتِ صوری" بر "عقلانیتِ ذاتی" چیره شده و هدفش پیداکردن مؤثرترین وسایل برای رسیدن به هدفهایی است که قدرتمندان آنرا مهم می پندارند، "عقلانیتِ صوری" همان "تفکر تکنوکراتیک" می باشد که با "خرد" که مایه امیدواری جوامع به شمار می رود سازگاری ندارد و در تضاد واقع شده است.

مکتب فرانکفورت عقلانیت ظاهری زندگی مدرن را سرشار از "عدم عقلانیت" می انگارد و از این وضعیت به عنوان "عدم عقلانیتِ عقلانیت" یاد می کند، به نظر هربرت مارکوزه با وجود اینکه جامعه مدرن تجسم عقلانیت به نظر می رسد اما این جامعه در کل غیر عقلانی و "تک ساحتی" می باشد، به همین جهت است که سیمای عینی "عقلانیتِ صوری" که تکنولوژی است به توتالیتاریزم می انجامد و توانایی های مثبت انسان را به بند می کشد تا پایه های سلطه خود را محکم نماید. (ردهد، ۱۳۷۷: ۳۰۲)

۵/ فرهنگ در جامعه مدرن جهت داده شده، چیزواره شده و متکی بر ساختارهای عقلانی و دیوانسالارانه است، که از یکطرف بصورت کالای بسته بندی شده و توده گیر توسط رسانه های همگانی انتشار داده می شود و از جانب دیگر با تأثیر ساکت کننده، سرکوبگر و خرف کننده مردم در خدمت نیروهای سلطه گر قرار می گیرد.

نسل دوم مکتب فرانکفورت

برجسته ترین نماینده نسل دوم مکتب فرانکفورت یورگن هابرماس^۱ آلمانی می باشد که در اندیشه های بنیادی آن مکتب تجدید نظرهایی بوجود آورده و با طرح اندیشه "خرد ارتباطی" اش سهم بسیار بزرگی در پیشبرد مباحثات در باره مدرنیته داشته و راه برون رفت از فلسفه "سوژه محور" را بواسطه خرد ارتباطی (هابرماس، ۱۳۸۰: ۶۱۷) مطرح کرده است.

هابرماس مفهوم شیء گشتگی سراسری در جامعه مدرن را مورد نقد قرار داده و در جستجوی مجاری رهایی از این وضعیت بر آمده است، وی در نقد هایش بر اثبات گرایی، این نگرش رایج در علوم اجتماعی را بازتاب فکری "سلطه" و "شیء گشتگی" می داند.

به نظر هابرماس:

اعتبار احکام علمی وابسته به معیار هایی است که پیشاپیش در متن پیشفهم های پذیرفته شده و بواسطه ذهنی گزینش شده اند، بدین سان علوم اثباتی به عنوان بازتاب شیء گشتگی از موانع عمده رهایی اجتماعی هستند. عقل زندانی علم جدید به معنای اثباتی آن شده است، هابرماس شناخت علمی به معنای اثباتی را تنها مبتنی بر یک دسته از علایق انسانی یعنی علایق تکنیکی می داند، وی در مقابل، علایق عملی انسان به درک روابط تفاهمی و بین ذهنی را که بر ویژگی زبان در انسان تکیه دارند، مبنای حوزه شناخت تأویلی می داند (هولاب ۱۳۷۸: ۵).

هابرماس در آثار متعدد خویش بخصوص اثر دو جلدی اش "نظریه کنش ارتباطی"^۱ کوشیده است، میان عقل ابزاری- استراتژیک و عقل ارتباطی تفکیک و تفاوت قایل شود، چنانچه اولی برای رسیدن به مقصد معین طرح می اندازد و وسایل خاص و مناسبی را به کار می گیرد اما دومی ناظر به "ارتباط قلبی است که در طلب سازگاری تفاهم و همدلی میان کسانی می باشد که می توانند عمل کنند و سخن بگویند و سخن و عمل مشترک شان موافق با میزان عمل مشترک مردمان باشد" (لاکوست، ۱۳۷۵: ۱۸۱).

هابرماس تأکید می کند که توافق از طریق کنش ارتباطی با مبنای عقلی به جهت اینکه تحمیلی نیست، گفتار استدلالی مبتنی بر آن نیز عاری از شدت و خشونت خواهد بود، در این میان که "آرمان گفتمان عقلانی" (پاتنم، ۱۳۸۵: ۱۷۲) به مثابه نقطه عطف تلقی می شود، تفهیم ذات البین از لوازم زبان بشر به شمار می رود؛ التفات باید داشت که "اجتماع ارتباطی" ای مورد نظر هابرماس "نه تنها ساختی از ذهنیت ترانساندانتال نمی باشد بلکه توأم با هستی اجتماعی است" (دولا کامپانی، ۱۳۸: ۵۱۷).

یورگن هابرماس با وجود اینکه روند مدرنیته در غرب را عامل عمده تحریف روابط و مناسبات انسانی و استعمار "جهان حیاتی"^۲ بواسطه "نظام"^۳ می داند (ریترز، ۱۳۸۰: ۷۳۵) اما او همچنان امیدوار رسیدن به جوهر نا مکشوف مدرنیته و نجات آن از بحران از طریق شکل گیری عقلانیت غیر محدود کننده زیست جهان بر بنای "جستجوی همیارانه حقیقت" می باشد و به همین جهت است که مدرنیته را "پروژه نا تمام" می انگارد که هنوز تمامی چشمداشت های اصلاح آن منتفی نشده است.

1 . The theory of Communicative Action

2 . life world

3 . system

نکته های مهم پروژه فکری هابرماس:

نکته اصلی پروژه فکری هابرماس، بازی کردن نقش مهم در جهت "چرخش ارتباطی" در تیوری انتقادی است، چرخشی که جامعه را صرفاً چون مناسبات تولیدی مد نظر قرار نمی دهد بلکه بر مفهوم امر اجتماعی تأکید می کند که قبل از هر چیز با فرایند تفاهم توسط زبان و گفتگو مشخص می شود، به عبارتی دیگر "چرخش ارتباطی" معطوف به این معناست که قلب امر اجتماعی را دیگر نباید در فعالیت ابزاری بلکه در فعالیت ارتباطی (مراوده و گفتگو^۱) جستجو کنیم.

نکته های مهم پروژه هابرماس را می توان به گونه ذیل مورد تحلیل قرار داد:

۱. هابرماس تعبیر جدیدی از نقد "عقل" ارائه نموده است، ایشان با جایگزین کردن تحلیل انتقادی از نهاد ها و رفتار های اجتماعی به جای تحلیل مفهومی یا فلسفی محض، نقد عقل غیر محض را جانشین نقد عقل محض کانت کرده است، ایشان مطرح می کند که الگوی معرفت نسبت به اشیاء می باید جای خود را به الگوی مفاهمه متقابل میان سوژه هایی بدهد که قادر به گفتگو و کنش اند.

هابرماس خاطر نشان می سازد، به این تصور که سوژه عقل می خواهد مدیون هیچکس و هیچ چیز خارج از خودش نباشد، در عین حال هم آرمان عقل و هم جنون عقل را نشان می دهد، تنها در صورتی که عقل خودش را ذاتاً خود شیفته بداند و به شیوه نارسیستی به عنوان قدرت هويت بخش ظاهراً کلی و فراتاریخی خود را بنمایاند و بیان نماید به شیوه خود بزرگ بینانه همه چیز در پیرامون خود را به عنوان آبره، منقاد و مسخر می سازد، تنها در این صورت ممکن است نقش "غیر" عقل به عنوان قدرت خودجوش و خلاق تصور شود که در پیش زمینه هستی قرار دارد، قدرتی که در عین حال زنده و فعال و مبهم و پنهان است یعنی به هیچ روی در پرتو عقل آشکار و شناخته نمی شود، تنها عقل در صورتیکه به مفهوم توانایی ذهنی فهم و ادراک و فعالیت هدفمند فرو کاسته شده باشد منطبق با تصور عقل محدود و غیرسازی است که هرچه بیشتر می کوشد تا به قله های اندیشه دست یابد بیشتر تیشه به ریشه خود می زند تا آنکه سر انجام مضمحل می شود و دستخوش منشاء ناهمگن و نهفته خویش گردد.

در چنین دیدگاهی رابطه میان نقد عقل محض و عملی و نقد قوه حکم و داوری به نظریه سلطه بر طبیعت دورنی تقلیل داده می شود، هابرماس برای بیرون رفت از این وضعیت بحث مندرج بودن عقل در زمینه های کنش ارتباطی و تجسم آن در ساختار های "زیست جهان" را مطرح می کند که

1. *communicational turning*

۲. سررشته این تیوری را می شود در کار های دور کهایم و جرج هربرت مید پیدا کرد.

در دایره "خود فهمی های فرهنگی، کردار های اجتماعی و مجموعه تجربیات جسمانی که کلیت ویژه ای را تشکیل می دهند ارتباط پیدا و بواسطه کنش معطوف به فهم متقابلی که بدان وسیله باز تولید می شود، بر روی اشکال خاص و مشخص زندگی نقش می بندند" (هابرماس، ۱۳۸۰: ۶۴۴). گرایش هابرماس در این نظرگاه ادامه سیاق فلسفی است که به نحوی به قصد یافتن تعبیری مناسب تر و قابل قبول تر از عقل دانسته می شود.

۲. هابرماس از فرد باوری دکارتی که موقعیت عامل "اندیشه" و "عمل" را مرکز جهان می داند، فراتر می رود، ایشان کوشیده است تا مفاهیم ذهنیت و خود فرمانی و آزادی را در سنت فلسفی انسان باوری به گونه ای بازسازی نماید که با بُعد اجتماعی هویت فردی همخوانی و سازگاری داشته باشد، از چشم انداز هابرماس خود فرمانی به این معنا نیست که نفس همه نیازها و خواسته ها و انگیزه های جسمانی را کنار می گذارد و تنها به ندای عقل محض گوش فرا می دهد، هابرماس چیزی را خود فرمانی می نامد که مستلزم ساختاری است که در آن افراد با حقوق برابر قادر باشند تا هنجارهای مسلط را از طریق بحث و گفت و شنود عقلی به پرسش کشند و در باره هر کدام از نیازها و منافع فردی و گروهی آنها که قابل تعمیم برای همگان است به توافق عقلی برسند، در این موقعیت است که ارتباط دو سویه افراد با یکدیگر تأمین و رسیدن به تفاهم عقلی بر بنای "کنش ارتباطی" و "اخلاق گفتمانی" میسر میگردد.

۳. هابرماس نگاه انتقادی به علمی به معنای اثباتی آن دارد و آنها را بخشی از نظام "سلطه" و "دسپلین" حاکم دانسته و "تصرف جهان زیست به حکم مقتضیات نظام" (Habermas, 1989:332) را ناشی از فرایند یادشده می انگارد.

یورگن هابرماس میان دانش علمی مبتنی بر مشاهده و توصیف رفتاری و دانشی که تفسیری و انتقادی (هرمنوتیکی) می باشند تفاوت اساسی قایل است.

هدفها و انگیزه های پشت سر دانش های مذکور و همچنان روش تحقیق و رویکرد تحلیل آنها از اساس با یکدیگر متفاوت اند، دانش هایی که اصولاً مبتنی بر نگره عینی کننده اند ماهیتاً به سوی گسترش "سلطه" و "نظارت" گرایش دارند، در صورتیکه دانش تفسیری و انتقادی در جستجوی نیل به تفاهم دو سویه دست به نقد نهادها و رفتارهای اجتماعی و سنت های فرهنگی می زنند.

۴. هابرماس با نیت مقاومت در مقابل سلطه رفتارها و چارچوبها و ساختارهای به ظاهر

عقلی و با هدف رهایی به نقد آنها پرداخته است، مراد هابرماس از نقد همانا محدود کردن رابطه های قدرت با ساختارها و رابطه هایی است که با ملاک های عقل غیر ابزاری- استراتژیک یعنی "عقل ارتباطی" توجیه شدنی است.

از نظر هابرماس در فرهنگ مدرن غربی عقلانیت ابزاری-استراتژیک علاوه بر اینکه بر عقلانیت ذاتی چیره شده است حوزه های دیگر زندگی را نیز زیر نفوذ و سلطه خود قرار داده و روند "مستعمره شدن جهان حیاتی" را تشدید بخشیده است، در این الگو "جهان حیاتی" زیر سلطه نیروهای "بازار" و "بوروکراسی" دولتی رفته که راه رهایی از آنها فقط در گرو ارتباط عقلانی افراد با یکدیگر است و بس.

۵: هابرماس وجه فلسفی تحقیق اجتماعی را ضرورت مبرم خود اندیشی و خود بازنگری تلقی می کند، برداشت هابرماس از حقیقت نه مطلق باوری جهانگستر است و نه صرفاً محصور در زمینه های اجتماعی و رژیم های معرفتی، ایشان کوشیده است که جهانگستری حقیقت و وابستگی آنها به زمینه های اجتماعی- فرهنگی ترکیب نماید تا چارچوبی برای توضیح و درک ساختارها و تحولات نظام های موجود باشد. یورگن هابرماس در رابطه با مفاهیم "حقیقت" و "عدالت"، نسبیست باوری و مطلق انگاری را به عنوان گزینه های ممکن نمی پذیرد و برای اجتناب از یکی خود را ملزم و مجبور به انتخاب دیگری نمی پندارد. ایشان با وصف اینکه چارچوب هایی از مبانی را مورد تأیید قرار می دهد جهانگستری را توأم با خطا پذیری می داند و راه وسطی در میان "مطلق باوری" و "نسبت باوری" را بر می گزیند، وی از حقیقت، مفهومی را در نظر دارد که "خود را به مثابه یک اجتماع آرمانی شده عمومی می سنجد که از ارتباطات نامحدود و بدون اجبار حاصل آمده است" (براون، ۱۳۸۳: ۳۸۳).

یورگن هابرماس به قول توماس مک کارتی از جمله دانشمندان برجسته معاصر است که :

با آمیختن افکار کانت^۱ فیخته^۲ و هگل^۳ با افکار ویتگنشتاین^۴ و پیرس^۵ به زبانی دست یافته که در آن نظرات مارکس، دیلتای، فروید^۶ و همینطور مید^۷ و پارسونز^۸ بیان شده است، در عین حال نظرات او از

- 1 . Immanuel Kant (1724-1804)
- 2 . Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)
- 3 . Georg Wilhelm Friedrich Hegel(1770- 1831)
- 4 .Wittgenstein(1889-1951)
- 5 .Charles Sanders Peirce(1839-1914)
- 6 . Sigismund Schlomo Freud(1856-1939)
- 7 . George Herbert mead (1863-1931)
- 8 . Talcott Parsons (1902-1979)

چنان زمینهٔ برخوردار است که می شود ادعان کرد این نظرات از اندیشه های تک تک این افراد متمایز است (هابرماس، مقدمهٔ انگلیسی مک کارتی ۱۳۸۱: ۱۷).

هابرماس زمانی به بلندای شهرت پا گذاشته است که مباحثات آدرنو با کارل پوپر^۱ پیرامون "اثبات گرایی" به پایان خود رسیده بود توانست پس از یکسال با ورودش در این مباحثه در برابر پروفیسور هنس آلبرت^۲ [مدافع آراء کارل پوپر] (پوپر، ۱۳۸۴: ۱۳۸) سهم سترگی در ارائه ای نقد جامع از شناخت شناسی و روش شناسی تجربه باوری ایفاء نماید.

کلیت دیالکتیکی از نظر هابرماس :

هابرماس در مباحثه علیه اثبات گرایی از مقولهٔ "کلیت" آغاز می نماید، از نظر ایشان در یک کلیت دیالکتیکی اجزاء به صورت اضافی با کل ارتباط ندارند و همچنین تداخل میان "کل" و "اجزاء" در کار نیست بلکه چنین به نظر می آید که "کلیت" باید از طریق "شهود" دریافت شود؛ کلیت اجتماعی مورد نظر هابرماس اشاره به این دارد که اجزای آن به شیوهٔ "روابط میان توابع ریاضی" با کل پیوند دارد، ایشان چهار تمایز تعیین کننده از مفهوم دیالکتیکی "کلیت" را عرضه می کند که قرار ذیل اند.

۱/ رابطهٔ نظریه با موضوع: نظریات چیزی بیش از "چارچوب های نظام بخش" قابل کاربرد نیستند، علوم طبیعی می توانند نظریاتی به کار ببرند که مولد نوع شناخت است و به سلطهٔ ابزاری بر طبیعت می انجامد، اما تسری آن روش ها در حوزهٔ اجتماعی موضوع را مخدوش می نماید؛ بنابر این رابطهٔ نظریه با موضوع رابطهٔ "تأویلی" است که در آن کوشش برای فهم پیش فرضهای شناخت متضمن کاربرد همان پیش فرض ها به شیوهٔ شهودی می باشد.

۲/ رابطهٔ نظریه با تجربه: روش تحلیلی- تجربی مرتبط با علوم طبیعی است، با وجود آنکه چنین تجربه از نقطه نظر آزمایش در علوم طبیعی کافی و رسا باشد لکن برای بررسی جامعه کلاً نامناسب است؛ از نظر هابرماس ذخایر انباشتهٔ تجربهٔ ماقبل علمی که تشکیل دهندهٔ "جهان-زیست" است از طریق روش های تحلیلی- تجربی غیرقابل دسترسی و در قالب زبان صوری ارتباط "فرضی- قیاسی" غیر قابل بیان است که بر بنای نظریه دیالکتیکی از توانایی روش "تأویل" بهره مند می شود (هولاب، ۱۳۷۸: ۵۸).

از نظر هابرماس نظریهٔ دیالکتیکی بایستی با تجربه همخوانی داشته باشد اما این تجربه همان

1. Karl Raimund Popper (1902 -1994)

2. Hans Albert (1921)

تجربه محدود به مشاهده کنترل شده نیست بلکه در همخوانی با توانایی روش تأویل است که فهم موضوع در کلیت جامعه را میسر می نماید.

۳/ رابطه نظریه با تاریخ: از نظر هابرماس روش های تحلیلی- تجربی در خارج از حوزه علوم طبیعی کاربرد محدودی دارد (Habermas, 1998:30) و بایستی تمایز اساسی آنرا با علوم انسانی چنانچه دیلتای مطرح کرده بود در نظر داشت زیرا کار روش های اولی "توضیح" و از روش های دومی "تبیین" می باشد. هابرماس بر نظریه پوپر مبنی بر نفی قوانین تاریخی ایراد می گیرد و آنرا ناشی از خلط ناموجه قوانین طبیعی و تاریخی می داند.

پوپر در کتاب جامعه باز و دشمنانش مطرح کرده بود که: "تحلیل به معنای مرسوم هرچند هم عالی و از لحاظ تجربی قابل اعتماد باشد نمی تواند به صدور حکم قانونمند بیانجامد" (Popper, 1962:193) هابرماس استدلال می کند که قوانین تاریخی را نمی توان با روش های تحلیلی- تجربی تعیین کرد بلکه نظریه دیالکتیکی جامعه می تواند چنان قوانین را تعیین کند. نظریه دیالکتیکی که روش تأویلی را به کار می گیرد از عینی گرایی که روابط بین انسان ها را همانند روابط قانونمند میان اشیاء تلقی می کند احتراز می نماید، همچنان از ذهنی گرایی که بیانات فردی را بازتاب آگاهی می داند فاصله می گیرد، نظریه دیالکتیکی روش های علم علت یاب و شیوه فهم تأویلی را ترکیب می کند و در عین حال از آنها فراتر می رود.

۴/ رابطه نظریه با عمل: استفاده از روش های تجربی در مورد پدیده های اجتماعی در بهترین شکل اش می تواند به پیدایش "علم کمکی برای اداره عقلانی" بیانجامد، اما با این حال چنین روش ها بر تجزیه پدیده ها از یکدیگر و از کلیت اجتماعی متکی هستند.

از نظر هابرماس نظام اجتماعی در متن حیات تاریخی قرار دارد که از طریق روشهای تجربی- علمی قابل فهم نمی باشند، وی بر ضرورت اندیشیدن همزمان در باره حوزه های وجود (هست ها) و اخلاق، (باید ها) تأکید می کند، به جهت اینکه معنای مندرج در نظم اجتماعی را نمی توان از خواست رهایی اجتماعی جدا ساخت، بنابر این انگاره هابرماس، مسائل عملی نه تنها در پهلوی وظایف ابزاری قرار ندارند بلکه به صورت متقابل در موضوع (کلیت جامعه) نیز در تعامل هستند. علم انتقادی اجازه می دهد که مسائل اش به وسیله موضوع مورد مطالعه اش تعیین شوند، بنابر این تأکید بر نقد درونی از نظر هابرماس متضمن وحدت "نظر" و "عمل" به شمار می رود.

هابرماس و نظریه تأویل:

مطارحات هابرماس در مباحثه پیرامون اثبات گرایی نشان می دهد که ایشان به طور مکرر به

نظریه تأویل متوسل گردیده که حتی با مواضع پیشکسوتان کلاسیک مکتب فرانکفورت متفاوت به نظر می‌رسد.

توسل به نظریه تأویل بواسطه هابرماس اگرچه در برابر روشهای تجربی - تحلیلی صورت گرفته است اما طیف وسیعی از معانی را پوشش می‌دهد که با در نظر داشت زمینه‌های آنان کاربرد هایشان را نیز تنوع می‌بخشد، ولی با وجود گستره گسترده آنها می‌توان سه حوزه از معانی را در بحث‌های هابرماس بصورت برجسته تر مشاهده نمود.

تأویل به معنای تفهیم در علوم اجتماعی در مقابل تبیین در علوم طبیعی است (سنت فکری ویکو^۱ و دیلتای^۲).

تأویل به معنای "جهان-زیست"^۳ که به مفهوم اساسی در کتاب "نظریه کنش ارتباطی" مبدل شده است (سنت پدیدار شناسانه آلفرد شوتز^۴).

تأویل به معنای علایق‌رهایی بخش مندرج در سنت علم انتقادی است (سنت دیالکتیکی معطوف به عمل).

با وجود اینکه "نظریه تأویل" نقش مهمی در آراء هابرماس بخصوص در باب "کنش ارتباطی" دارد ولی به معنای موافقت کامل با هرمنوتیسین‌های مطرح مانند گادامر^۵ بواسطه هابرماس نیست. هابرماس استدلال می‌کند که:

الف: هرمنوتیک گادامر فاقد بُعد انتقادی می‌باشد، با افزودن بُعد انتقادی به اندیشه تأویلی است که می‌توان زمینه نقد ایده لوژی را فراهم کرد.

ب: نظریه تأویل نمی‌تواند تنها به صورت نقد محض و کلی باقی بماند، در صورتیکه ارزشی برای علوم اجتماعی داشته باشد می‌باید در زمینه روش شناسی نیز دخالت کند.

ج: تحولات مربوط به علوم طبیعی، سنت فلسفی و وضعیت کنونی ما را عمیقاً دگرگون ساخته است، تظاهر به اینکه می‌توان علوم طبیعی را در حوزه روش شناسی علمی نادیده گرفت به معنای نادیده گرفتن افق عصر خودمان و انکار تاریخیت^۶ معرفت است، از نظر هابرماس، گادامر با کنارهم قرار دادن حقیقت و روش در قلمرو انتزاعی، استدلال خودش در باره "آگاهی متأثر از

1 . Giambattista Vico(1668 -1744)

2 . Wilhelm Dilthey(1833-1911)

3 . lebenswelt

4 . Alfred Schutz(1899-1959)

5 . Hans Georg Gadamer(1900-2002)

6 . historicity

تاریخ "گادامر (۱۳۸۷:۶۲) را نقض می کند.

د: مفاهیم صدور و شناسایی مانند پیشداوری^۱، حجیت^۲ و سنت^۳ که در کانون مباحث هرمنوتیکی گادامر قرار دارند از نظر هابرماس نا تمام و غیر دیالکتیکی به روایت ادموند برگ^۴ و مکتب رمانتیک آلمانست. هابرماس چنین دیدگاهی را حاکی از "ایمان فلسفی که بنیاد آن نظریه تأویل نه بلکه مطلق سازی آن نظریه است" (هولاب، ۱۳۷۸: ۹۹) می داند، به نظر هابرماس تمجید از پیشداوری های نهفته در سنت ها بواسطه گادامر متضمن نفی و انکار توانایی های ما در تأمل در باره آن پیشداوری ها، نقد و رد آنهاست

ه: از نظر گادامر زبان، نظام مبادله ناب و خالص "جهان آشنای ماست" (Gadamer, 1975: 401) که از جانب قدرت و فراگردهای اجتماعی خدشه نمی بیند اما هابرماس با این برداشت فرانهادی از زبان انتقاد می کند ایشان تصریح می نماید که: زبان نیز وسیله سلطه و قدرت اجتماعی است و در خدمت توجیه روابط زور و سلطه سازمان یافته قرار گرفته می تواند. با نگاهی گذرا به اندیشه های هابرماس می توان یافت که تفکرات او عمدتاً معطوف به نقد رهایی است، بنابراین کانون مشاجراتش با جریان های مهم قرن بیستم را نیز دغدغه "رهایی" تشکیل می دهد.

هابرماس علاوه بر اینکه با پوپری ها و گادامر درگیر بوده، در برابر نیکولاس لومن^۵، لیوتار^۶، دریدا^۷ و دیگران نیز ارائه ای استدلال نموده و از نظریه انتقادی به دفاع پرداخته است. بحث های هابرماس با نمایندگان نظریه سیستم ها که پیروان تالکوت پارسونز امریکایی به شمار می روند جالب است، نیکولاس لومن به موازات تأثیر پذیری از اندیشه های ارنست کاسیرر^۸، نماینده آلمانی نظریه سیستم ها می باشد که در مصاف با هابرماس قرار دارد، لومن به این باور است که جامعه کلیت ارگانیک یا نظام خودگردان می باشد که در آن هر جزء و هر بخشی جایگاه و نقش و فایده دارد، بیش از برای لومن را هابرماس مورد انتقاد قرار می دهد و اذعان مینماید که: نظریه سیستم ها دارای پیش فرض های تک ذهنی است و علاوه بر آن در چنبر فلسفه ذهنیت

1. prejudice

2. authority

3. tradition

4. Edmund Burke (1729-1797)

5. Niklas Luhmann (1998-1927)

6. Jean-Francois Lyotard (1924-1998)

8. Ernst Cassirer (1874-1945)

گرفتار می باشد، مهمترین جنبه ضعف نظریه سیستم ها عرضه تحلیل پیرامون مفهوم حقیقت می باشد که صرفاً به عنوان کارکردی در درون یک سیستم پنداشته می شود، هابرماس تأکید می کند که نظریه سیستم ها بدون فرض وجود مبنای هنجاری برای دعاوی مورد نظر آن سست و بی بنیاد است. نظریه سیستم ها با وجود اینکه مفهوم حقیقت را کارکردی می کند اما همزمان برداشت نظری از حقیقت را پیشفرض خود قرار می دهد، هابرماس خاطر نشان می کند که نارسایی های دیدگاه اصالت کارکرد در رابطه با ایده لوژی نیز ناشی از برداشت ناقص از مفهوم حقیقت است، هابرماس استدلال می کند که حقیقت از اجماع مباحثه گران بر بنای کنش ارتباطی در یک وضعیت گفتمانی حاصل می شود. هابرماس ایده لوژی را مجموعه از عقایدی تلقی می کند که وقتی در برابر سئوالی قرار می گیرد از هم می پاشد و در صورتی پابرجا خواهد ماند که به گفتگوی آزاد متعهد باشند.

نظریه سیستم ها به جهت اینکه دو ویژگی مهم:

کنش عقلانی معطوف به هدف

نادیده انگاشتن اجماع مندرج در هنجارها

را در خود متباز دارد مورد حمله هابرماس قرار گرفته است زیرا از یکطرف ارتباط آزاد را در برابر چالش خود قرار داده و از جانب دیگر مفاهمه رهایی بخش را دچار محدودیت نموده است. رویارویی فلسفی دیگر هابرماس را مباحثه مهم در زمینه مدرنیته و پست مدرنیته، دفاع از فراگرد تجدد به عنوان پروژه ناتمام در مقابل سنت بزرگ ضدیت با عقل تشکیل داده است. از نظر هابرماس اندیشه فرامدرن از همان آغاز امکان هرگونه پراکسیس خودآگاهانه را که می تواند حلال مسائلی باشد که خود اندیشه فرامدرن به نحو شهودی باز شناخته، منتفی می سازد. مخالفت سراسری و رادیکال با کل متافیزیک غربی و تاریخ فلسفه و ادعای نظارت فراگیر قدرت و شیء گشتگی سراسری بواسطه مدعیان پست مدرنیزم زمینه های هرگونه نقد اصولی را از بین می برد.

به نظر هابرماس اندیشه پست مدرن با توأم انکاری حقیقت و ایده لوژی، آگاهی و ناآگاهی، آزادی و سرکوب تصویر تیره و یکنواخت از جامعه شدیداً تحت انضباط و قدرت زده فاقد کنش ارتباطی عرضه می کند، که از یکطرف ملاک های نقد را از بین می برد و از جانب دیگر تنوع محتوای فرهنگ جامعه مدرن و تفاوت های بنیادی میان اشکال زندگی عصر روشنگری و ماقبل آنرا نادیده می پندارد، بدین سان اندیشه فرامدرن از ایجاد هرگونه ارتباط با حوزه عمل ناکام از آب در می آید تا آنجا که گرایشهای بود شناختی آن در واقع هرگونه رابطه میان فلسفه و حوزه عمل را می گلسد و "خود را در چنبر تضاد عمل و نظر بی اعتبار می سازد و در معرض بهره

برداری های مشکوک قرار می دهد" (همان: ۲۱).
 هابرماس در آثار متعدد اش مخصوصاً در "گفتمان فلسفی مدرنیته" به توجیه نظریه انتقادی به تبیین خطوط "مدرنیته پروژه ناتمام" می پردازد و در مقاله "مدرنیته در برابر پست مدرنیته" متفکران پست مدرن مانند فوکو^۱، لیوتار، و دریدا را با برچسب "محافظه کاران جوان" (ریز، ۱۳۸۰: ۴۶۶) مورد حمله قرار می دهد.

هابرماس با استفاده از این اصطلاح خواسته است بر تشابه فکری نامبردگان با گروهی از دانشمندان رادیکال ضد مدرن آلمانی مانند مارتین هایدگر^۲، ارنست یونگر^۳، کارل اشمیت^۴ که در سال های میان دو جنگ جهانی به "محافظه کاران انقلابی" مشهور بودند انگشت می گذارد. هابرماس با وجود وقوف از بحرانهایی مانند بحران مشروعیت، بحران اقتصادی، بحران عقلانیت و بحران انگیزش و اعتراف به بسیاری از نارسایی ها و ناهنجاری های جامعه مدرن کماکان بر "پروژه پایان نایافته مدرنیته" اش پافشاری می کند و انگاره های پست مدرن را خردستیز، نسبی گرا و ارتجاعی می خواند، ولی حضور قدرتمند چهره هایی نظیر میشل فوکو، لیوتار، دریدا و غیره در حوزه تأملات فلسفی نه تنها اقتدار فراروایت های کلان که از لوازم مدرنیته به شمار می رود را در برابر چالش قرار می دهد، علاوه بر آن جریان فکری پست مدرن به عنوان موجی از اندیشه های نقاد در باره علم و تکنولوژی، فن سالاری و نظارت بر دانش و اطلاعات در دنیای معاصر جایگاه نسبتاً جدی در فضای گفتمان های فلسفی و اجتماعی به دست آورده و معرکه آراء فلسفی معاصر را گرم نگه داشته است.

پایان سخن:

نظریه های اجتماعی با توجه به جغرافیای خاص و افق های تاریخی هم دوران شان طرح می شوند از این رو برای فهم مکتب انتقادی می باید بستر مکان و فضای زمان اش را مورد مطالعه قرار

داد و نکات ذیل را برای تحلیل واجد اهمیت شمرد:

اندیشه انتقادی با وجود تأثیرپذیری از آراء مارکس، با بهره گیری از تحلیل های لوکاچ و انتونیو گرامشی جبر گرایی اقتصادی و دگما های پوزیتیویستی را آماج انتقاد قرار داده است. استبداد فاشیستی در تحلیل زمانه پیشکسوتان مکتب فرانکفورت نقش اساسی داشته، آنها در

1. Michel Foucault (1926-1983)

2. Martin Heidegger) 1976-1889)

3. Ernst Jünger (1895 -1998)

4. Carl Schmitt(1888-1985)

دورهٔ ظهور نازیسم بسر می بردند و خود را قربانی وضعیت برخاسته از آن می دانستند. دورهٔ مکتب فرانکفورت، زمان گسترش جنگ و ستیزه های بین دینی بوده است، جنگ جهانی اول و دوم که بیشتر ریشه در ستیزه ها و عصبیت های دینی داشته، بر مضمون نظریهٔ انتقادی اثر گذاشته اند؛ در این برهه به واسطهٔ خصوصیات که ذکر آن رفت، گرایش به چپ، جاذبه داشته و به مثابهٔ اندیشهٔ پیشتاز و روش متعالی با اقبال روبرو بوده است. تحلیل گران به چهار موضوع کلی مکتب فرانکفورت که محتوای نگاه انتقادی اندیشمندان آن را نشان می دهد اشاره می کنند:

الف. تأثیر تکنولوژی بر زندگی اجتماعی.

ب. امکان رجحان فرهنگ مردم پسند به عنوان الگوی مسلط در دوران مدرن.

ج. بحث پیرامون جنسیت در پرتو افکار زیگموند فروید.

د. بحث در رابطه با وجدان انسانی که چگونه در عصر مدرن تجزیه و تقطیع می شود و یا کلاً رو به نابودی می رود.

چنانچه دیده می شود نظریه پردازان نسل اول مکتب فرانکفورت بیشتر از همه به مفاهیم کلیدی "شیء شدگی"، "صنعت فرهنگ" و "تک ساحتی" شدن انسان و جامعه در عصر مدرن پرداخته اند، در صورتیکه نسل دوم نظریهٔ انتقادی^۱ و در پیشاپیش آن یورگن هابرماس در اندیشه های بنیادین آن مکتب تجدید نظرهایی بوجود آورده و با برجسته سازی "عقلانیت ارتباطی" نقش بزرگی در پیشبرد مباحثات در بارهٔ تجدید ایفاء نموده و به جای نقد اقتصاد سیاسی مارکس لبهٔ تیز حملهٔ خود را متوجه عقل ابزاری و فلسفهٔ پوزیتیویستی کرده است.

اندیشهٔ هابرماس با وجود اینکه اثبات گرایی، عقلانیت پوپری، تأویل گرایی گادامری و مابعد نوگرایی را مورد نقد قرار می دهد همچنان پابندی اش به "حقیقت رهایی بخش" را حفظ نموده و با لحن متمایز از نظریه پردازان اولیهٔ مکتب فرانکفورت بر توان آرمانی نوگرایی پافشاری می کند.

۱. از شخصیت های نسل دوم "تیوری انتقادی" کارل اُتو، آلبرشت ولمر، کلاوس اُفه، کلاوس اِدر، رالف دارندورف، گرهارد برانت، لودیگ ون فریدبورگ، اوسکار نِگت و آلفرد اشمیت را نام برد که همچنان یورگن هابرماس چهرهٔ شاخص در میان آنها به شمار می رود، و از چهره های نسل سوم آن نظریه می توان از داگلاس کلنر، انتونی گیدنز، جانانان ترنز، مایکل روبرتسون، رولف ویگر شاولس و توماس مک کارتی یاد آور شد که اکسل هونت در پیشاپیش آنها قرار دارد.

هابرماس برخلاف بدبینی نسل اول مکتب فرانکفورت (کرایب، ۱۳۸۱: ۲۹۶) مدرنیته را نه تنها "بیماری درمان ناپذیر" و "غیر قابل اصلاح" تلقی نمی کند بلکه "طرح ناتمام" می انگارد و امیدوار است که هم توان ترمیم و بازسازی و نیز ظرفیت رهایی از بحران را در خود دارد. قابل تذکر است که بازنشتگی هابرماس در ۱۹۹۴ نشاندهنده پایان یک دوره از نظریه انتقادی [نسل دوم] و ظهور نسل جدیدی [نسل سوم] است که بواسطه اکسل هونت هدایت می شود (اندرسن ۱۳۸۳: ۳۶۷).

اکسل هونت، تلاش هابرماس در جهت برجسته سازی پارادایم ارتباطی به جای پارادایم تولیدی که پدیده "تعارض" در امر اجتماعی را کوچک و کم اهمیت شمرده است نا موفق می خواند، ایشان مدعی است که راه گشوده شده بواسطه هابرماس را با طرح پارادایم مبارزه برای "به رسمیت شناختن" در قالب تیوری "ارج شناسی" تصحیح می کند.

منابع :

- آدورنو تئودور/ هورکهایمر ماکس (۱۳۷۵). مفهوم روشنگری، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، شماره ۱۲ و ۱۱. آزاد ارمکی تقی (۱۳۷۶). نظریه های جامعه شناسی، تهران: انتشارات سروش.
- اندرسن جوئل (۱۳۸۳). نسل سوم مکتب فرانکفورت چگونه می اندیشد؟، مترجمین: کرباسچی مجتبی - زائری قاسم، راهبرد، شماره ۳۳.
- باتامور تام (۱۳۷۰). مکتب فرانکفورت، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: نشر نی.
- براون استوارت و دیگران (۱۳۸۳). صد فیلسوف قرن بیستم، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران: نشر ققنوس.
- پاتنم هیلری (۱۳۸۵). دوگانگی واقعیت/ ارزش، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
- پوپر کارل (۱۳۸۴). اسطوره چارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت، ترجمه علی پایا، تهران: نشر طرح نو.
- جی مارتین (۱۳۷۲). تاریخچه مکتب فرانکفورت، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران: نشر کویر.
- دولا کامپانی کریستیان (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه در قرن بیستم، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر آگه.
- ردهد برایان (۱۳۷۷). از افلاطون تا ناتو، ترجمه مرتضی کافی و اکبرافسری، تهران: نشر آگه.
- ریتزر جورج (۱۳۸۰). نظریه های جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- ریز جان (۱۳۸۰). جبر انقلاب: دیالکتیک و سنت مارکسیستی کلاسیک، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران: نشر دیگر
- سعید ادوارد (۱۳۸۰). نقش روشنفکران، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی.
- کرایب یان (۱۳۸۱). نظریه اجتماعی مدرن، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر آگه.

- کورنر اشتفان (۱۳۶۷). فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی .
- گادامر هانس گیورگ (۱۳۸۷). آغاز فلسفه، ترجمه عزت ا... فولاد وند، تهران: نشر هرمس.
- گرامشی آنتونیو (۱۳۷۷). دولت و جامعه مدنی، ترجمه عباس میلانی، تهران: نشر جاگرمی
- لاکوست ژان (۱۳۷۵). فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضادآوری، تهران: نشر سمت .
- لوکاچ جورج (۱۳۷۸). تاریخ و آگاهی طبقاتی: پژوهشی در دیالکتیک مارکسیستی، چ دوم، ترجمه محمد جعفر پوینده، تهران: نسل قلم.
- مارکوزه هربرت (۱۳۵۹). انسان تک ساحتی، ترجمه ترجمه محسن مؤیدی، چاپ دوم، تهران: نشر پایا.
- هورکهایمر ماکس و آدرنو تیودور (۱۳۸۲). دیالکتیک روشنگری (برگرفته از مجموعه از مدرنیسم تا پست مدرنیسم)، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی .
- هابرماس یورگن (۱۳۸۰). راه برون رفت از فلسفه سوژه، ترجمه حسین بشیریه (برگرفته از مدرنیسم تا پست مدرنیسم) ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدی، تهران: نشر نی.
- هابرماس یورگن (۱۳۸۱). بحران مشروعیت تیوری دولت سرمایه داری مدرن (مقدمه انگلیسی بواسطه توماس مک کارتی)، ترجمه جهانگیر معینی، تهران: نشر گام نو .
- هورکهایمر ماکس - آدرنو تیودور (۱۳۸۰). صنعت فرهنگ سازی روشنگری به مثابه فریب توده ای، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، شماره ۱۸.
- هولاب رابرت (۱۳۷۸). یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هیوز استوارت (۱۳۷۶). هجرت اندیشه اجتماعی، ترجمه عزت ا... فولاد وند، تهران: طرح نو.
- Gadamer Hans Georg (1975). *Truth and Method*, Garrett Barden and John Cummings (Tr), London : Sheed & Ward Ltd.
- Habermas Jurgen (1989). *The Theory of Communicative Action, Life world and System: A critique of Functionalist Reason*, Tomas McCarthy (Tr), Vol.2, Boston: Beacon Press.
- Habermas Jurgen (1998). *Knowledge and Human Interests*, Jeremy J. Shapiro (Tr), UK: Athenaeum Press.
- Popper Karl (1962). *The Open Society and its Enemies*, Vol.2 Princeton University Press.

ایده پیشرفت در فلسفه ابن رشد و روشن اندیشی

دکتر سید حسن اخلاق^۱

درآمد:

فلسفه ابن رشد (۹۸-۱۱۲۶ م) و فلسفه روشن اندیشی، هر دو به گونه مورد کم توجهی مجامع فلسفی ما قرار گرفته اند، هر چند به دو دلیل مختلف. اولی بیشتر بدان خاطر که ابن رشد یا صرفاً به عنوان مفسر ارسطو معرفی شده است یا چون به غرب جهان اسلام تعلق دارد و این بخش هم در محور تأملات فلسفی جهان اسلام قرار ندارد. دومی هم بیشتر به خاطر غلبه وجه سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آن، کمتر همچون فلسفه غنی (که در عرف جوامع فلسفی ما تقریباً مترادف با متافیزیک است) نگریسته شده و عموماً به عنوان بنیاد فرهنگی مدرنیته، مورد بررسی موافقان یا مخالفان سیاسی - فرهنگی مدرنیته قرار گرفته است. این غفلت درحالی است که میتوان تأثیر گسترده ابن رشد را بر تفکر و تمدن غربی (بدانسان که به تأسی از وی نحله فلسفی به نام ابن رشدیان لاتینی شکل گرفت) و پیدایش روشن اندیشی پی گرفت.

۱. دکترای فلسفه، استاد دانشگاه و محقق

اما این نوشتار نه در صدد طرح کلیات این دو فلسفه، که بر آنست تا یکی از مفاهیم اصلی این دو فلسفه را در تطبیق با یکدیگر به کاوش گیرد؛ مفهومی که تأثیر وافر بر پیدایش تاریخ و تمدن نوین گذاشته است بدین منظور و در فلسفه نخست، یکی از آثار مهم برجای مانده از ابن رشد، یعنی فصل المقال فی ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال^۱ کاویده میشود. این رساله، به حق یا به ناحق، بنیاد مکتب ابن رشدیان لاتینی را گذاشت که می توان نشانه های حضور آنان را از اواخر قرن سیزدهم تا اوایل قرن بیستم در تفکر غربی پی گرفت. در همین رساله میتوان اعلام رسمی "ایده پیشرفت" را دید؛ اما این چیز است که نه تنها در نگاه به این رساله و این فیلسوف، که حتی در تاریخ تفکر و فلسفه اسلامی، همواره مغفول مانده است. ابن رشد در پیوند حکیمانه میان ایمان به استقلال عقل و ایده پیشرفت، تواضع و فروتنی را به نمایش میگذارد که تنها از عقل بر میآید. امید میرود که نمایانند وجود این تصور در نگاه ابن رشد زوایای جدیدی از اندیشیدن را بر ما بگشاید. اما سوبه دیگر این مقاله به فلسفه روشن اندیشی می پردازد که مستقیماً بنیاد مدرنیته را گذاشته است، جهت دهی جهان ما را بر عهده دارد و گرانیگاه منازعات نحله های بزرگ فلسفی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جهان حاضر را تشکیل میدهد. پیرامون "روشن اندیشی" تفسیرهای مختلفی وجود دارد. در این نوشتار تفسیر فیلسوف نوکانتی و نامدار قرن بیستم، ارنست کاسیرر^۲، محور میباشد. قرائت کاسیرر از روشن اندیشی اولاً به وجه فلسفی (تا فرهنگی، اجتماعی و سیاسی) آن باز میگردد. ثانیاً بیش از آراء و نظریات "فیلسوفان"، به نحوه نگاه و دریافت آنان معطوف میشود تا این سخنش را تحقق بخشد که با توجه به دغدغه ها و پرسش های جدید اندیشه بشر، به هیچ وجه نمیتوان به نفس پرسش ها و پاسخ ها و در نتیجه آراء روشن اندیشان بازگشت، بلکه میباید احترام آنان به عقل، و فلسفیدن آنان را مورد توجه قرار داد (Cassirer: X1: 1955) که فلسفه بیش از آموزه های خاص، نحوه اندیشیدن، فهمیدن و تأمل عقلی است. محوریت یافتن عقل، روش اندیشه و زمان، از پایه های عالم مدرن است که یکی از جلوه های آن در "ایده پیشرفت"ی است که روشن اندیشی آن را بر می افرازد.

ما با تشریح ایده پیشرفت، پیرامون وجود و لوازم این ایده در فلسفه های روشن اندیشی و ابن رشد به تحقیق و پژوهش میپردازیم تا بتوانیم در این آینه عقلانیت، امکانات خویش را بنگریم؛ چنانکه کاسیرر در آینه فلسفه روشن اندیشی، به دیدن و ارزیابی وضع حاضر همت گماشت (Ibid: p.X1). بنابر این مقاله صرفاً

۱. برخلاف کندی، فارابی، ابن سینا، سهروردی و حتی ملاصدرا، ابن رشد جهت وحدت دو چیز به ظاهر بسیار فاصله مند به طور شفاف عمل نموده است: عقلانیت صریح و بی کراهت انسانی و شریعت و فقه جزئی نگر اسلامی. وی تنها فیلسوف برجسته و صاحب مکتب در جهان اسلام است که سالها بر مسند قضاوت و استنباط فقهی نشسته و تا کنون کتاب مهم فقهی وی "ابدایه المجتهد"، مرجع فقهی مهمی در جهان تسنن محسوب میگردد. او در رساله وحید و ماندگار فصل المقال، از منظر یک فقیه و با مبانی فقهی جهت فهم حکم فقهی پژوهش فلسفی به کاوش بر می آید.

2. Ernst Cassirer (1874-1945).

گزارشی تحلیلی از تاریخ فلسفه نیست، بلکه میکوشد تا افقی نیز برای جهت دهی فکر فلسفی امروزمان بگشاید.

ایده پیشرفت:

پیشرفت از ایده‌هایی است که با هویت انسان مدرن پیوند خورده است، نه تنها خود این ایده، که برخلاف شهرت ظاهری، حتی واژه "پیشرفت" چندان سابقه‌ای در زبان بشری ندارد. Progressus (لاتین) در زبان‌های انگلیسی (Progress)، آلمانی (Fortgang) و فرانسوی (progre's) معادل‌هایی مشابه دارد. این واژه، کمتر از یک سده قبل، چون برای اولین بار میخواست ترجمه عربی یا فارسی بیابد نتوانست به راحتی معادلی بیابد و لذا تا مدت مدیدی همان "پروغره" باقی ماند، اما واقعاً در پس این واژه چه تصور و معنایی نهفته است؟ در یک نگاه کلی میتوان دو دید متفاوت در باب سیر کلی تحول تاریخ و موجودات تاریخی اعم از فرهنگ، علم و عقل بشری قائل شد؛ نگاه خطی و نگاه دایره‌ای. در نگاه خطی به سیر تاریخ و موجودات تاریخی، روند تکاملی‌ای دیده میشود که از نقطه بسیط و ابتدائی آغاز شده و در حال گسترش و ژرفایابی میباشد. این نگاه با عنوان "ترقی یا پیشرفت" شناخته می‌شود و این سخن دنی دیدرو^۱ بهترین بیان ایده پیشرفت است: "نسل آینده برای فیلسوف، مانند آخرت برای انسان مذهبی است" (بومر، ۱۳۸۲: ۴۵۹). ولتر^۲ هم، که عقلانیت وی به عنوان نماد عقلانیت روشن اندیشی شناخته میشود، مینویسد: "زمان گذشته چنان است که گویا وجود نداشته است، همواره لازم است که از نقطه شروع شود که فرد در آن قرار دارد، نقطه که ملت‌ها بدان رسیده‌اند" (Ibidp:۱۶۸).

اما در نگاه دایره‌ای، تاریخ امری تکرار پذیر و چرخشی است. میتوان گفت در نگاه دایره‌ای، در مقابل فردا و آینده باوری نگاه خطی، دیروز و گذشته، ارج و اعتباری خاص می‌یابد؛ زیرا مقصد و منتهی، جز همان مبداء و خاستگاه نیست. البته برخی نیز ایده پیشرفت را بیشتر نوعی ایده آل جهت بخش و رهگشا مینگردند تا نوعی دیدگاه در باب تاریخ و روند تکاملی آن. چارلز فرانکل^۳ بر آنست که این تصور، در مهمترین وجه خود، نوعی ایده آل نظام بخش است تا عقیده در باب تاریخ، یعنی بیشتر بیانگر نوعی اصل جهت دهنده برای رفتار عقلی و اجتماعی است؛ به انسان‌ها می‌آموزاند که با نگاه انتقادی به همه ترتیبات اجتماعی بنگرند، هیچگاه وضع موجود را وضع مطلوب ندانند، به گمان دست یافتن به پاسخ‌های نهایی و راز وجود، به تقدیس گذشته، تمجید گذشتگان و تحشیه بر آثار و آراء آنان اکتفاء نورزند و بدینگونه، به تنبلی و سستی در تفکر خو نگیرند (TEOPIP).

۱. محقق برجسته معاصر جناب آقای مصطفی ملکیان برآنست که با پیگیری ریشه پراگرس در انگلیسی، عدم پیشینه کهن این واژه را دریافته‌اند؛ این واژه از سال ۱۷۴۲م. وارد دنیای انگلیسی زبان‌ها شده است (رک به: ظهیری، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹).

2. Diderot, Denis (1713-84)

3. Voltaire (1694-1778)

4. Charles Frankel.

فرانکل در مقاله "تصور پیشرفت" (در دایره المعارف فلسفه؛ ویراسته پل ادوارز) مینویسد: در تصور پیشرفت این نکته نهفته است که تنها با آمادگی برای تغییر، میتوان به بقای خویش و به فردای بهتر از امروز اندیشید.

فرانکل بر آنست که ریشه های این اعتقاد در آثار بیکن و دکارت، یافتنی است، زیرا آنان گذشت از گذشتگان و تکیه بر خرد فردی و آینده نگر را بنیان گذاشتند. برناردو فوتنتل^۱ (که به ساده نویسی مطالب علمی همت گماشت و فراروی اصحاب دایره المعارف، فضل فروشی از علم را کنار زد؛ رک: مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۴۶) در پیشاپیش عصر روشن اندیشی با تشبیه رشد نسل بشر به رشد یک فرد، استدلال مینمود همانطور که فرد هرچه بزرگتر میشود، عاقلتر میگردد، انسانیت نیز همینگونه است. پیشتر از وی بلز پاسکال در مقابل مخالفان گفته بود که توسل به اقتدار و مرجعیت موروثی، در پژوهش فیزیکی، بی معناست، وی افزود همینطور میتوان نتیجه گرفت که نه تنها انسان روز به روز در علوم پیشرفت میکند، بلکه مجموع افراد با هم به نسبت پیر شدن جهان در علوم، پیوسته پیشرفت میکنند، هرچند وی با توجه به عقل ستیزی و ایمانگرایی خود، پیشرفت را در شناخت دینی نمی پذیرفت (TEOP.Ibid).

اولین بروز گسترده ایده پیشرفت در زمینه علوم تجربی (فیزیک، شیمی، زیست شناسی و روانشناسی) صورت گرفت. بعدها به ترتیب به زمینه های فن آوری و صنعت، رفاه (شامل خوردن، خوابیدن، آشامیدن، استراحت، پوشاک، مسکن، غریزه جنسی و تفریح)، آرمان های اجتماعی (شامل گرایش به نظم، امنیت، عدالت، آزادی و برابری)، آرمان های اخلاقی و نهایتاً ظرفیت های روانی (چون سرعت یادگیری یا انتقال و قدرت به یادسپاری) نیز تسری یافت، هرچند در فاصله میان دو جنگ جهانی (۴۰-۱۹۱۸م) این ایده به شدت متزلزل گردید (رک: ظهیری، همان: صص ۱۱۳-۱۰۹).

در پایان، جهت تکمیل نگاه تاریخی میتوان افزود که هرچند هگل با درآمیختن رگه های فراعقلی به این باور، نوعی سیر دایره های به تاریخ را نیز به آن منضم ساخت، ولی قرائت روشناندیشانه این اصل، در قرن نوزدهم و در آثار بزرگانی چون کارل مارکس، آگوست کنت و جان استوارت میل استمرار یافت. در قرن بیستم نیز این تصور بویژه میان پراگماتیست های آمریکایی، مارکسیست ها و تجربه گرایان منطقی حفظ شد. هرچند در نیمه دوم این قرن، توسط برخی اندیشمندان به عنوان توهم بزرگ لیبرالیسم و راسیونالیسم مورد نقد قرار میگیرد (TEOP.Ibid).

در این پژوهش بدون ارزیابی در اعتبار این مفهوم و روایی کاربرد آن در حوزه های مختلف، صرفاً بر محور و مدار این مفهوم، یعنی "پیشرفت عقلی" تمرکز میگردد، زیرا نویسنده بر آنست که روح این ایده را باید

1. Bernard Fontenelle(1657-1757)

در این تصور یافت که عقل انسانی، موجود ثابت، مجزا از انسان و محدودیت های انسانی و دارای گنجینه های از حقایق پیشینی نیست، بلکه توانایی بشری است که در رویارویی بیشتر با واقعیات، فرهی می یابد و بدینگونه و با رعایت روش، اصلاح و تکامل می پذیرد. میتوان نشانه های این اصلاح و تکامل را در وجوه مختلف فرهنگ و تمدن بشری دید، بنابراین نویسنده با تأکید بر ابتدای پیشرفت باوری بر نوعی تلقی از عقل و فلسفه، با دو گمانه دیگر مخالفت میوزد:

الف) اینکه پیشرفت باوری صرفاً مبتنی بر نگاه علمی / تجربی، است (پورتر، ۱۳۷۸: صص ۶-۴). اگر چنین می بود اولاً باید در عصر طلایی تمدن اسلامی (که توجه به علوم تجربی در صدر علم باوری مسلمانان قرار داشت^۱)، چنین اصلی مطرح می شد. ثانیاً این سخن به معنای تحویل فلسفه و تفکر به علم^۲ است.

ب) اینکه به گفته کارل بکر^۳ در شهر آسمانی فیلسوفان قرن هجدهم، پیشرفت باوری روشن اندیشی، قرائتی زمینی از بهشت باوری دینی است (پورتر، ۱۳۷۸: صص ۲-۵). زیرا در بهشت باوری دینی، نوعی رهایی از محدودیت ها و رسیدن به مطلق نهفته است، چیزی که با روح عقلانیت روشن اندیشی بیگانه است. "اصل فلسفی" در نگاه روشن اندیشی صرفاً عبارت است از "آخرین نقطه موقتی ای که تفکر در سیر پیشرونده خود بدان رسیده است، با این قید که ممکن است تفکر این نقطه را هم ترک کند و از آن بگذرد" (Cassirer, ۱۹۵۱: p. ۲۲).

روشن اندیشی و ایده پیشرفت:

سه اصل به عنوان اصول روشن اندیشی شهرت دارند: عقل باوری، بازگشت به طبیعت و اعتقاد به پیشرفت. این مقاله صرفاً اصل سوم را به پژوهش میگیرد. ارنست کاسیرر به طور مجزا و مفصل به "پیشرفت باوری" پرداخته است ولی میتوان از تحلیل وی پیرامون عقلانیت و چیستی فلسفه روشن اندیشی به این مطلب رسید. ما همین تحلیل را پی میگیریم.

فلسفه و پیشرفت:

فلسفه در روشن اندیشی ذاتی دارد که آنرا با پیشرفت پیوند میدهد. چیستی معنای فلسفه از نظر روشن اندیشان، نیازمند تحقیق و مقاله جدایی است. در اینجا صرفاً میتوان به برخی ویژگیهایی اشاره نمود که از نظر آنان همزاد فلسفه است و همین ویژگی ها فلسفه را با پیشرفت پیوند میزند.

۱. تساوق فلسفه و فلسفیدن: بیشتر اشاره گردید که روشن اندیشی فلسفه را در فرایند فلسفیدن می بیند

۱. تجربه گرایی علمی مسلمانان در همه کتب تاریخ علم مذکور و مشهور است. بدین منظور بنگرید به: (راسل، ۱۳۶۰، ص ۴۰؛

کندی، ۱۳۸۰، صص ۱-۲۰؛ مهدی، ۱۳۸۰، ص ۵۵).

2. Science.

3. Carl Becker.

تا در آراء و دکترین‌هایی که از فلسفه‌ها حاصل می‌شوند. نفس‌اندیشیدن، مهم‌تر از اندیشه‌هایی است که به دست می‌آید، زیرا اندیشیدن و نه اندیشه‌های خاص است که طبیعت آدمی را تشکیل می‌دهد. کاسیرر می‌پرسد آن صورت تازه و اصیلی که فلسفه در عصر روشن‌اندیشی یافت چیست؟ و پاسخ می‌دهد این صورت اساسی و نو عبارت است از تفوق فلسفیدن بر آرای فلسفی: "زیرا اکنون چیزی غیر از فرایند کلی فلسفیدن، در پرتو نوین دیده نمی‌شود" (*Ibid p. VII*).

به همین دلیل، فهم این فلسفه صرفاً با دریافت اندیشه‌های رهبران این جنبش عقلی بدست نمی‌آید بلکه بیشتر می‌باید به صورت و نحوه‌ی تعقل آنها نگریست؛ تعقلی که هیچ‌قراری نمی‌شناسد و پیوسته در حرکت است. نفس‌اندیشیدن، کاویدن، نقد و بررسی نمودن و سپس ساختن بنایی نو، به نظر روشن‌اندیشان معنای فلسفه را می‌نمایاند.

ماهیت واقعی تفکر روشن‌اندیشی، در خالصترین و روشنترین صورتش، جایی دیده نمی‌شود که در اصول، یا آراء و عقایدی خاص صورت یافته‌اند، بیشتر در خود فرایند آن، یعنی شک ورزیدن و تفحص نمودن، تخریب و تأسیس آنست. [...] فلسفه واقعی روشن‌اندیشی، صرفاً مجموع همه آنچه‌هایی نیست که رهبران روشن‌اندیشی، چون ولتر و مونتسکیو، هیوم یا کندیاک، دالامبر یا دیدرو، ولف یا لامبرت، اندیشیده و آموزانده‌اند. [...] زیرا آن بیش از آراء منفردۀ معین، در صورت و شیوه کلی فعالیت فکری می‌گنجد. توانهای فکری بنیانی که ما در اینجا مد نظر داریم، تنها می‌توانند در فعالیت و فرایند مستمر تحول‌اندیشه درک گردند؛ تنها در این فرایند است که می‌توان تپش حیات درونی و عقلانی روشن‌اندیشی را احساس نمود (*Ibid p. IX*).

لذا گفته‌اند که آموختن روشن‌اندیشی، آموختن ارزیابی، نقادی، ویرانی و سازندگی مبتنی بر عقل است (گلدمن، ۱۳۷۵، ص ۸۹).

۲. دیالکتیکی بودن فلسفه: امر فوق‌موجب می‌گردد تا در فلسفه روشن‌اندیشی همواره از سویی با نظریات مختلف و حتی متضاد، و از دیگر سو با نوعی پویایی و گستردگی متعلقات فلسفه روبرو شویم. این امر نه از سطحی بودن و یا اصول روشن و مشترک نداشتن این فلسفه - چنانکه مخالفان آن پنداشته‌اند - بلکه از نفس نگاه دیالکتیکی این فلسفه بر می‌خیزد؛ نگاهی که بارزترین نمونه آن را می‌توان در مکالمات سقراطی دید (*Ibid p. VII*). در تاریخ روشن‌اندیشی می‌توان آراء و نظریات مختلف و متقابلی را دید که همه در رویکرد عقلانی، بر محور عقل می‌چرخند و همدیگر را به نقد و سنجش می‌گیرند، به همین خاطر این فلسفه، طیف گسترده‌ای از ماتریالیست‌ها، دئیست‌ها و احساس‌گرایان را بطور همسان در بر می‌گیرد، مستمراً وضع مقابل خود را می‌پروراند و نهایتاً به جنبشی می‌انجامد که تمام قوت خویش را از روشن‌اندیشی گرفته ولی با تمام قوت نیز بطور بی‌انصافانه در مقابل آن قد برمی‌افرازد؛

رمانتسیسم، کاسیرر درباره هردر^۱ - کسی که در انتقال فلسفه روشن اندیشی آلمان به رمانتسیسم نقش اساسی را بازی نمود (TCDP: Herder) مینویسد: "کار هردر نماینده جدایی از تفکر روشن اندیشی نیست، بلکه به آرامی و پیوستگی از این تفکر، بسط می یابد و بر روی زمین آن کمال میبذیرد" (Ibidp.۱۹۵) بدینگونه روشن اندیشی صرفاً مغلوب نیروی خودی (هردر) یا وجهی دیگری از خود میشود و این به معنای استمرار و پیروزی روشن اندیشی است (Ibidp.230-3).

در باب اعتقاد به پیشرفت باید دو نکته را از یکدیگر جدا ساخت: یکی پذیرش و اعلان ایده پیشرفت و دیگر باور به اصولی که به این ایده میانجامد. نتیجه گیری نکته دوم بخشی از رسالت اصلی این نوشتار است و به طور تفصیلی خواهد آمد. اما پیرامون نکته نخست باید گفت در برابر پذیرش و اعلان جریان خطی تاریخ توسط امثال کندرسه^۲، میتوان به ویکو^۳ اشاره نمود که به ادوار تاریخی باور داشت. از همه عیانتر مقاله گفتاری درباره علوم و فنون روسو^۴ است که برنده جایزه فرهنگستان دیژون (۱۷۵۰) و مایه شهرت وی گردید، او در این مقاله با بیانی صریح، عاطفی و مؤثر، فسادها، رذایل اخلاقی و انحطاط تمدنی را "مدیون روشن اندیشی قرن خویش" دانسته، به مذمت "کنجکاو بیهوده" و توصیف "مسمومیت ناشی از شناخت های بیهوده" پرداخته، "با استقراء های تاریخی" نتیجه می گیرد: "دیدهایم که هرچه انوار علوم و هنرها در افق ما بیشتر طلوع کند فضیلت بیشتر می گریزد"، در نهایت نیز با این ذکر مصیبت و موعظت، مقاله را پایان میدهد:

[اگر سقراط اکنون در میان ما می بود] حقیقت آنست که سقراط در میان ما شوکران نمی نوشید، بلکه جامی را می نوشید که بازهم تلخ تر بود: تحقیر و تمسخر اهانته آمیز که هزار بار از مرگ بدتراند. می بینیم که چگونه تجملات، انحطاط و بردگی در همه زمان ها، مجازات تلاش های مغرورانه بوده اند که ما برای خروج از جهل سعادتمندانه که خرد ابدی ما را در آن قرار داده است انجام داده ایم ... ای مردم! یک بار هم که شده بدانید که طبیعت خواسته است شما را از گزند علم حفظ کند، همانگونه که مادری سلاح خطرناکی را از دست کودکش می گیرد؛ بدانید که همه اسراری که از شما پنهان می دارد شروری هستند که شما را از آنها حفظ می کند، و رنجی که برای آموزش خود می کشید در زمره کمترین مهربانی های او نیست. انسانها فاسد اند؛ اما اگر از بخت بد، دانشمند هم زاده شوند از این هم بدتر می شوند (روسو، ۱۳۸۲: ۵۰-۴۱).

1. Herde(1744-1803)

۲. نمونه بارز این تضاد دیدگاه ها را میتوان در مواضع گوناگون روشناندیشان در باب دین، عقلگرایی و پیشرفت دید؛ از دین طبیعی ولتر تا الحاد هولباخ. در باب عقلگرایی (به عنوان جوهر روشن اندیشی) میتوان از عقلگرایی و خودبستگی افراطی آن تا این جمله مونتسکیو در روح القوانین را دید: "من بر آنم که حتی بیشترین حد پرورش عقل همواره مطلوب نیست" (بومر، ۱۳۸۲: ۵۴۷).

3. Condorcet (1743-94)

4. Vico, Giambattista (1668-1744)

5. Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778)

چنانکه خواهیم دید مندلسون^۱ نیز با پیشرفت باوری مخالف است. فرانکلین بومر^۲ ضمن طرح پیشرفت به عنوان یکی از اصول سه گانه این فلسفه، می افزاید: "لازم به گفتن نیست که در سده هیجدهم همه به ترقی ایمان نداشتند" (بومر، ۱۳۸۲: ۵۷۰).

اما چنانکه گفته شد در پس همه این تضادهای ظاهری، روح واحدی وجود دارد که همه وجوه مختلف این فلسفه را با یکدیگر پیوند میزند و جان این قرن را می سازد. آن روح یا تلقی روشن اندیشان از فلسفه و عقل، فی نفسه به پیشرفت باوری می انجامد.

۳. انعطاف، اصلاح و تکامل پذیری: با توجه به دو نکته فوق، فلسفه روشن اندیشی، نظام باز و انعطاف پذیر را جایگزین نظام مسدود و متصلب می سازد و بدینگونه راه را برای پیشرفت می گشاید. به نظر نگارنده بهترین تعریف برای "پیشرفت"، آنگونه که روشن اندیشی میاندیشد، یعنی خودآگاهی و فرهیبهی بیشتر عقل در کلنجار رفتن با واقعیت (*Ibid p.۵*)، تنها ماده شناخت عقل، ادراکات حسی است. اما عقل، صورت خویش را بر این ادراکات می زند. یعنی این تصورات گوناگون و متکثر را وحدت میب خشد. عقل در تأمل بر این فعالیت خود، درمی یابد که تنوع و تفاوت فعالیت ها، چیزی جز بسط یک نیرو نیست، نیروی خود عقل. این نیرو بدان خاطر که می تواند از خود، آگاهی یابد و صورتهای مختلف و ناشناخته تأثیرگذار بر خویش و مقدار اثرگذاری آنان را درک کند همواره رو به فرهیبهی است، علاوه بر آنکه از حیث ماده شناخت نیز انعطاف پذیر و اصلاح پذیر است. کاسیرر چون از "پیشرفت" در عصر روشن اندیشی سخن میگوید به همین مقدار بسنده میکند که اولاً آنرا مضرانه به خوداندیشی و آگاهی ذهن از ماهیت و نوع فعالیت خویش پیوند زند. ثانیاً اعلام دارد که انحصار پیشرفت، به بُعد کمی شناخت، مساوی با نشناختن مفهوم اصلی آنست؛ "همواره تعیین کیفی با توسیع کمی همراه است". در نتیجه، پیشرفت به معنای بازگشت مستمر عقل به خویشتن و خودآگاهی فزاینده آن میباشد (*Ibid p.۵*). در مقاله دایرة المعارف پیرامون فلسفه آمده است که فلسفه نه تنها اکنون علمی ناکامل و پایان نایافته است که هیچگاه به نحوی محض، کامل نخواهد شد، آنگونه که بتواند دلایل کل امور ممکن را بیان کند (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۱۱۳).

به دیگر سخن، این فلسفه ذات انگار نیست، لذا هیچگاه ادعای بیان ذات و حقیقت شیء را ندارد و نه تنها، راه را برای تفحص بیشتر در احوال آن شیء باز میگذارد، بلکه به تفحص بیشتر تشجیع مینماید. فلسفه در این قرن، علاوه بر عقل، با علم طبیعی (بخاطر غلبه الگویی این علم در این عصر) و نقادی (بخاطر یگانگی ذات ایندو با یکدیگر) نیز مترادف میباشد (*Ibid p.۴۵*). این ترادف راه را برای پیشرفت فلسفی می گشاید، زیرا مانند علم طبیعی همواره رو به دریافت های بیشتر و بیشتر دارد. همانگونه که ژان وال مینیوسد در تاریخ هستی شناسی فلسفی، همواره دو تصور از طبیعت (به عنوان یک قوه و قدرت کلی، و به عنوان یک ذات و

1. Mendelssohn Moses (1729-86)

2. Franklin, Baumer.

ماهیت) در کنار هم به نزاع یا وفاق ادامه یافته است. در فلسفهٔ جدید، تصور طبیعت به عنوان ماهیت، نوعی گستردگی می‌یابد و به صورت "ماهیت علمی جهان" در می‌آید و در نتیجه کم‌کم، قوهٔ همه جا حاضر و نیروی کلی، جای خود را به مجموعه‌ای از قوانین و میگذارد، این قوانین با دریافت‌های تجربی به دست می‌آیند، به اصول ماشینوارانهٔ محکوم‌اند که با عالم لطف و رحمت الهی هماهنگی دارد و پیشرفت علم را ممکن می‌سازد (وال، ۱۳۸۰: ۸۴۸). البته باید مجدداً تأکید نمود که این نحوهٔ نگاه به طبیعت، خود از نوعی نگاه و منظر فلسفی بر میخواست، نه آنکه پیشرفت عقلی صرفاً در پیشرفت علوم طبیعی ریشه داشته باشد.

عقلانیت و پیشرفت:

فلسفه در روشن‌اندیشی، معادل با عقل می‌باشد؛ به همین خاطر این عصر به طور یکسان خود را "عصر فلسفه" و "عصر عقل" می‌نامد (*Ibidp.6*). با توجه به همین پیوند فلسفه و عقل است که در نگاه روشن‌اندیشی، فلسفه، یک رشتهٔ معرفتی خاص در کنار یا حتی فوق اصول علمی دانش‌هایی چون حکمروایی، علم طبیعی، حقوق و ... نیست، بلکه چونان زمینهٔ جامعی است که بنیان اصول علوم دیگر بر آن، صورت پذیرفته، انکشاف یافته و مبتنی است؛ بنابراین نمیتوان فلسفه را از دیگر علوم جدا ساخت. "فلسفه، بیشتر هوایی است که در آن هوا، علوم می‌توانند موجود باشند و فعالیت نمایند." فلسفه یک جوهر یا قوهٔ ویژه و مجزایی از تفکر نیست که مایهٔ تمایز ماهوی فلسفه از بقیهٔ علوم گردد، بلکه "تمامیت تفکر را در نقش راستین آن، در ویژگی خاص تفکر از جهت تفحصات و تحقیقات آن، روش‌ها و فرایندهای شناختی اصیل آن می‌نمایاند." بر همین اساس، تمام مسائل و مفاهیم فلسفی‌ای که از سده‌های گذشته به عصر روشن‌اندیشی رسیده است، در وضعیتی نو و با ویژگی‌های معنایی تازه قرار می‌گیرند: "آنها از صوری ثابت و پایان یافته به نیروهای فعال، و از نتایج محض به امور تکلیفی تغییر می‌یابند" (*Ibidp.VII*).

به نظر کاسیرر عقلانیت این فلسفه، تلفیقی است از دو جریان مهم: تحلیل دکارتی با ترکیب لایبنتیزی (ساختن ساختمان اندیشه بر اساس پویایی موند)، منطق ایده‌های واضح و متمایز با منطق منشاء (تبیین چگونگی تمکن علت در معلول) و منطق فردیت (فرد، نه به عنوان یک نمونه یا عضوی از اعضای جهان، که به عنوان یک جهان مستقل و کامل)، هندسهٔ محض با فلسفهٔ دینامیک طبیعت، مکانیسم با ارگانیسم، اصل هویت با اصل بیکرانگی (نهفته بودن کثرت در وحدت موند)، و اصل تداوم (در مقابل همانستی) با اصل هماهنگی (*Ibidp.۳۵-۶*). چنین تلفیقی، چنان پویایی‌ای برای فلسفه پدید می‌آورد که دیگر مجال برای ایستایی و ادعای رسیدن به حقایق نمی‌ماند، بلکه عقل همواره پیشتر می‌رود، با واقعیات بیشتر کلنجر می‌رود و خطاهای پیشین خود را اصلاح می‌نماید.

۱. فیلسوف روشن‌اندیش، کندرسه در حالی که به خاطر محکومیت به مرگ توسط کنوانسیون انقلابی، مخفیانه میزیست، کتاب پیشرفت ذهن بشر را نوشت تا با استاد بر پایداری قوانین و نظم حاکم بر طبیعت، اصل پیشرفت را مدلل سازد (رک: بومر، ۱۳۸۲: ۵۷۷).

روشن اندیشی به صراحت اعلام میدارد که معرفت عقلانی، امر انسانی و در چارچوب عقل آدمی است و لذا همه محدودیت های انسانی را با خویش همراه دارد. بنابراین برای همیشه ایده آل "شناخت خدایگونه یا مطلق" را کنار میگذارد. کانت، ژرف اندیشترین فیلسوف روشن اندیشی، شناخت روشن از محدودیت های شناختی را خصلت کلی فلسفه دانسته می گوید عقل فلسفی جز قوهٔ اصیل و بنیادین برای تعیین همین محدودیت ها نیست. به نظر او فلسفه چونان دانایی، صرفاً یک ایده آل است و همواره ایده آل باقی خواهد ماند.

واقعگرایی و پیشرفت:

روشن اندیشی می کوشد میان دو امر به ظاهر دور، جمع نماید؛ عقل واحد و ثابت بشری و واقعیات متکثر و متغیر. یکی از بهترین مجال ها جهت جمع بین این دو امر بررسی تاریخ است. ولتر تاریخ را از حد بررسی امور "بیش از حد انسانی"، اتفاقی و شخصی فراتر برده، به بررسی "روح زمانه" و "روح ملل" تسری میدهد. وی چون نیوتن عمل میکند؛ یافتن نقطهٔ اتکای ثابتی در پس همه حوادث متغیر تاریخ انسانی یا تأویل واقعیات به قوانین؛ این نقطهٔ ثابت، تنها در طبیعت انسانی قابل درک است. لذا تاریخ انسانی به سیر فرهنگ و روح انسانی، و تاریخ سیاسی^۲ به تاریخ فرهنگی مبدل می شود. او بدینگونه میان اعتقاد به ترقی پیوسته بشر و اعتقاد به طبیعت و عقل یکسان بشری جمع می کند: عقل، به عنوان موهبت یا قوهٔ طبیعی، یکسان و ثابت است ولی تظاهر خارجی آن ثابت و یکدست نیست. "از این رو پیشرفت واقعی ربطی به خود انسانیت ندارد، بلکه صرفاً به ظهور تجربی و ابژکتیو انسانیت باز میگردد. اما روندی که بواسطهٔ آن عقل، ظهور تجربی می یابد و نسبت به خود آگاهی می یابد، معنای بنیانی تاریخ را نشان میدهد" (*Ibid*:p.220).

واقعیات متکثر و متغیر تاریخی، همچنین زمینه را برای دریافت تازه ای از امر ثابت دینی مهیا می سازد و بدینگونه پیشرفت باوری با ایمان به باورهای ثابت دینی جمع میگردد. تاریخت دیگر نه برای نقد دین، بلکه برای فهم ژرفتر دین به کار میرود. یعنی دین حقیقی، یگانه دین مطلق، آن دینی است که تمام تجلیات تاریخی روح دیانت را در برگیرد. به نظر لسینگ^۳ ظهور ادیان، طرح خداوند برای آموزش نوع بشر^۴ را نشان میدهد (*Ibid*:p. 92-188). بدینگونه امر تاریخی و امر عقلانی رویاروی هم قرار نمیگیرند؛ بلکه امر تاریخی، نحوهٔ تحقق یا محل صورت پذیرفتن امر عقلانی را نشان میدهد. لذا دین، نه صرفاً به قلمرو امور ضروری و

1. *All-too-human*.

۲. ولتر پس از پیروزی فردریک کبیر نوشت: من قهرمانان را دوست ندارم، آنها در جهان هیاهوی زیاد راه می اندازند.

3. *Lessing, Gotthold Ephraim (1729-1781)*

۴. عنوان کتاب لسینگ: *Education of Humanity*

ابدی تعلق دارد و نه صرفاً به قلمرو امور عارضی و زمانی، بلکه هردوی اینهاست؛ یعنی تجلی نامتناهی در متناهی، تظاهر هستی جاودان و معقول در روندِ درگذرِ سیوروت. حقایق دین با صورت کلی عقل پیوسته است. لسینگ نهایتاً عقل تحلیلی و ایستا را با عقل ترکیبی و پویا پیوند میزند و در نتیجه به "نقطه عطف فلسفه راستین روشن اندیشی" می رسد (*Ibid*:p.194). گفتنی است که در این مسیر لسینگ تنها نیست، بلکه مؤسس مندلسون^۱ هم با او همراه است. پرورش این اندیشه، لسینگ را به پیشرفت تاریخی میرساند. اما اینجا مندلسون وی را ترک میکند. مندلسون، علیرغم اینکه از پیشقراولان روشن اندیشی محسوب میگردد خود به اصل پیشرفت معتقد نبود و میگفت که: "نمیتوان تصور کرد که تحصیلِ عالیترین هدف انسانی به راهنمای غیر قابل اعتمادی چون تاریخ واگذار شود که واجد بی عقلی ها، خطاها و تردیدهای مدام است". مخالفت مندلسون با پیشرفت مخالفی ظاهری است که نوعی ایمان قوی به پیشرفت را در درون خود نهفته دارد. اگر عقلانیت روشن اندیشی واکاویده شود و تاریخ را نیز فرا بگیرد آنگاه نمیتوان به ایده پیشرفت باور نداشت. اما در عقلانیت ترکیبی لسینگ، عقل به وجود سیال تبدیل میشود و زمینه را برای ظهور هر دو مهیا میسازد.

ابن رشد و ایده پیشرفت:

از میان مکاتب فلسفی جهان اسلام، بیگمان فلسفه مشاء تنها موردی است که می تواند در تطبیق با دیدگاه های فلسفی روشن اندیشان، مورد توجه قرار گیرد. هرچند این فلسفه نیز به عقل باوری و ابتدایی مابعدالطبیعه بر طبیعت شناسی اصراری ویژه دارد، ولی چون ابن رشد، به عنوان بارزترین فیلسوف مشائی جهان اسلام، مشخصاً به "پیشرفت باوری" اذعان نموده است، پس از ذکر دو مطلب مقدماتی، مستقیماً آنرا ذکر خواهیم نمود. این ایده مستقیماً در اثر ابن رشد مشهود است اما دو مطلب مقدماتی می توانند نشان دهند که اگر ابن رشد چنین تصریحی نداشت، آنها می توانستند به تنهایی موجب این ادعا باشند. مطلب نخست به نفس تصور ابن رشد از فلسفه باز می گردد و مطلب دوم به رابطه که وی میان فلسفه و واقعیات طبیعی قائل است.

وجه انسانی فلسفه :

هر چند فلسفه همواره در متون فلسفی ما به "علم به وجود/ موجود" تعریف شده است، اما سخن ابن رشد در آغاز فصل المقال قابل تأمل است. وی در همان آغاز کتاب برای روشن شدن حکم شرعی درباره تأمل و نظر فلسفی، ناچار به تعریف فلسفه می پردازد و چنین مینویسد: "فلسفه جز اندیشیدن در باب موجودات و"

۱. اهمیت اندیشه های مندلسون همین بس که پاسخ وی و کانت به پرسش "روشن اندیشی چیست؟" نشریه برلینیشه موناتس شریف را مهمترین پاسخ ها دانسته اند (Rep:Enlightenment).

۲. دکتر سمیع دغیم، مصحح و تعلیقه نویس چاپ لبنانی فصل المقال در پاورقی مشیر به کلمه موجودات (در تعریف ابن رشد از فلسفه) می نویسد: "یعنی موجودات عینی، بویژه چون پس از این کلمه گفته است: "به خاطر دلالت شان بر سازنده" یعنی ساخته

بررسی آنها از جهت دلالت شان بر سازنده، یعنی از جهت ساخته بودن نیست" (ابن رشد، ۱۹۹۴: ۳۴). به هیچ وجه تعریف این فیلسوف بزرگ نمیتواند تسامحی باشد، مخصوصاً آنکه وی در صدد بحث فقهی مفصل و مستوفایی دربارهٔ این علم است. تعریف فوق به روشنی نشان میدهد که فلسفه در نظر ابن رشد بیش از آنکه علم به ماهیات باشد، علم به روابط است. یعنی در اینجا وجه انسانی معرفت و وجه دال و مدلولی واقعیات برای اندیشهٔ تحلیلگر به خوبی خود را نشان میدهد. همین خود از نکاتی است که ابن رشد را از ارسطو دور و به فیلسوفان تجربه‌گرای جدید نزدیک میسازد، زیرا در دید ارسطویی، فلسفه، علم به ماهیات است تا علم به روابط و نسبت‌ها.

توضیح آنکه ارسطو به عنوان مدون منطق و نویسندهٔ ارغنون، به تحقیق در قضایای حملی و قیاس‌هایی که از آنها ساخته میشود، بسنده نموده و به قضایای شرطی و قیاس‌های متشکل از آنها نپرداخته است. رواقیون برای نخستین بار در منطق، توجه خود را به قضایای شرطی معطوف ساختند. در باب سرّ این رخداد برخی از اساتید منطق مانند تریکو گفته‌اند که در نگاه ارسطویی، حکم و قضیه، شعر به رابطه اندراج و اینهمانی (هوهویه) است و لذا سخن از عینیت و وحدت میان اشیاء می‌رود. اما در نگاه رواقیون حکم و قضیه، شعر به رابطهٔ ضروری محمول و موضوع یا به عبارت دقیقتر شعر به رابطهٔ ضروری تالی با مقدم است. در نگاه این فیلسوفان تنها میتوان به توالی و تعاقب میان اشیاء پی برد. لذا نمیتوان گفت که فلان چیز، بهمان چیز است، بلکه باید گفت وجود فلان چیز، مستلزم وجود بهمان چیز است. پس قضیهٔ حقیقی همان قضیهٔ شرطی است که عالیت‌ترین نوع قضیه است و شعر بر اینکه:

اگر فلان موجود خارجی دارای فلان وصف باشد، ضرورتاً دارای بهمان وصف دیگر نیز خواهد بود. زیرا که این دو وصف، پیوسته با یکدیگر مقارنه و ملازمه دارند. این توجه خاص رواقیون به قضایای شرطی نتیجه نظر آنان در باب کلیات (اعتقاد به نومیالیسم) بود و در پی این دید، قانون توالی و تقارن جایگزین صورت و ماهیت می‌شود (خوانساری، ۱۳۸۶: ۲۶۳).

در هر صورت ما میدانیم که:

۱. نظر ابن رشد در باب کلیات، روشن و همانند ارسطو نیست، عده‌ای از همین ناروشنی به نومیالیست بودن ابن رشد رسیده‌اند (دو وو، ۱۳۶۱: ۷۸؛ کرومبی، ۱۳۷۳: ۱۵۶/۲؛ دامپی، ۱۳۷۱: ۱۱۸).
۲. وی در آغاز فصل المقال عنوان فلسفه و علوم المنطق را مکرراً با عطف بر هم می‌آورد و در تعریفی واحد می‌گنجاند و میان آنها وثاقت و پیوندی استوار می‌بیند (ابن رشد، ۱۹۹۴: ۴-۳۳). این همراهی میتواند حکایت از این تصور داشته باشد که معقولات ثانیهٔ فلسفی در نظر ابن رشد صرفاً همان ابزارهای منطقی فهم و شناخت میباشند.

۳. ابن رشد معتقد است که عقل آدمی چیزی بیش از درک و فهم روابط موجودات جهان نیست و فرق توان ویژه انسان (عقل) با دیگر قوای ادراکی وی چون حس، خیال و وهم در درک روابط میان اشیاء می باشد که تنها از عقل بر می آید (یثربی، ۱۳۸۴: ۱۱۸).

۴. در جهان شناسی ابن رشد، معطی وجود، جز معطی ربط نیست. چنانکه خواهیم دید وی فلسفه‌اش را از تبیین تجربی و امور طبیعی شروع میکند. در این نحوه نگاه، جوهر جسمانی تنها مرکبی است از ماده و صورت. هویت نیز مساوق با وحدت است. لذا هویت جوهر جسمانی عالم، مترتب بر وحدت ترکیبی بین ماده و صورت است. پیوند ماده با یکی از صورت‌های محتمل ترکیب با آن، احتیاج به مخصص دارد. این مخصص و پیونددهنده صورتی خاص به ماده خاص و به بیان دقیقتر مخرج صورتی از ماده مستعد، همان "فاعل" است. پس فاعل و موجد، همان معطی الرباط است. یعنی در نزد ابن رشد اعطای وجود، جز اعطای ربط و ترکیب میان اجزاء خارجی یا تحلیلی شیء واحد مرکب نیست. عین عبارت ابن رشد چنین است:

اشیاء جز با ارتباط جزئی از آنها با جزئی دیگر از آنها وجود نمی یابند، مانند ارتباط ماده و صورت، یا ارتباط برخی از اجزاء بسیط با برخی دیگر، پس وجود اشیاء تابع ارتباط آنهاست. اگر چنین باشد بنابراین اعطای ارتباط، همان اعطای وجود می باشد (ابن رشد، ۲۰۰۱: ۱۲۷).

بدینگونه ابن رشد با طرح وجه دلالتی فلسفه به عنوان ویژگی اصلی آن از یکسو، و نگاه تجربی و غیر ذات باورانه (یا لوازم شناسانه) از دیگر سو، راه را بر این ایده می گشاید که میتوان در کلنجار رفتن بیشتر با واقعیات یا متعلقات اندیشه، لوازم جدیدی را دریافت و در فهم امور پیشتر رفت.

طبیعت باوری ابن رشد و پیشرفت:

رویکرد تجربی در تمام فلسفه ابن رشد دیده میشود و موجب میشود تا این فلسفه، بنیادهای طبیعی بیابد. اولین ظهور چنین رویکردی در فلسفه ابن رشد، پیدایش الهیات طبیعی (دئیسم) بود؛ اینکه صرفاً با توجه به طبیعت و تبیین عقلانی آن میتوان به اثبات خدا رسید. الهیات طبیعی ابن رشدی به اثبات وجود خدا بر اساس واقعیات فیزیکی ماده و حرکت میپردازد و بدینگونه راه خود را از اینسینا جدا میسازد، راهی که از یکسو به بیان ابن سینا به طبیعیون، نه الهیون، تعلق دارد و از دیگر سو راه فلسفه یونان باستان و حتی کندی (رک به: برنچکار، ۱۳۷۸: ۸۴) مسلمان را حیات دوباره میبخشد.^۱ در این دید، فیلسوف کسی است که در موجودات به مطالعه می پردازد و از حس به فاهمه میرسد. هیچ شناختی را به شکل مستقیم و غیرمستقیم از احساس و

۱. پیرامون این کار سترگ ابن رشد نوشته اند: "برخلاف ابن سینا که میکوشد دستکم از حیث نظریه، طبیعی را از مابعدالطبیعی استنتاج کند، ابن رشد در اساس یک فیلسوف طبیعت است. در قسمتی از شرح کتاب لاندای مابعدالطبیعه، در مخالفت با ابن سینا مینویسد اگر عالم مابعدالطبیعه فوراً از عالم طبیعی درخواست نکند که تصور و واقعیت حرکت را به او انتقال دهد هیچ دانشی از آن نخواهد داشت. بنابراین طبیعت، اساسی است و مابعدالطبیعه به سادگی بر تارک کل ساختار علوم تحصلی می نشیند." (اوروی، ۱۳۷۵: ۷۰)

ادراکِ حسی بی نیاز نمیداند؛ پیش از شناخت جهان محسوس و مادی به دنبال جهان نامحسوس و غیرمادی نمی رود. او نادیدنیها را به شهادت دیدنی ها و نامحسوس ها را به دلالت محسوس ها می فهمد. فیزیک و متافیزیک بهم پیوسته است و مابعد الطبیعه از تجربه فاصله نمی گیرد. در نتیجه فلسفه نیز مانند علم طبیعی، امکان پیشرفت می یابد.

ابن رشد بر اساس بازگشت اش به طبیعت و واقعیت، مخاطب اش را از ذهن باوری و نگاه مبتنی بر پیشفرض های کلامی در فلسفه احتراز میبخشد. به نظر ابن رشد، منشاء خطای بوعلی عبارت است از آغشتن فلسفه به کلام (وال، ۱۳۸۰، ص ۱۵۰)؛ همین خطاء در فارابی هم صورت گرفته، زیرا او از آنچه در تحلیل عقلی، موجود ممکن را مرکب از وجود و ماهیت میدانند که دنبال آفریننده هستی یا جاعل عالم است و لذا میپرسد که متعلق جعل چیست؟ این نوع گاه، وی را به فهمی دیگر از حقیقت (بجای مطابقت با عین، طرح مطابقت با نفس الامر) و علیت (علیت فاعلی) کشانیده است که از دایره ادراک متعارف خارج اند. ابن رشد در ابتدای فلسفه بر فهم متعارف^۱ به ارسطو باز میگردد ولی در فهم خود از فلسفه (چنانکه گذشت) از ارسطو در میگذرد و هم با عمل و هم با نظر خویش راه را برای فهم تکاملی در فلسفه، یعنی پیشرفت عقلی میگذشاید.

ابن رشد و پیشرفت عقلانی:

گذشته از دو نکته فوق که اصل پیشرفت را نتیجه می دهند، ابن رشد مشخصاً نیز ایدهٔ پیشرفت را اذعان و اعلام داشته است. هر چند به نظر نگارنده این ایده از لوازم نگاه همهٔ مشائون مسلمان به فلسفه میباشد (رک: اخلاق، ۱۳۸۸، ۲-۱۳۰ و ۱۸۳-۱۷۵)، اما در ابن رشد به صراحت اذعان شده است. علیرغم اتهام وی به ارسطو باوری افراطی (ارسطو را به عنوان مظهر کل عقل دانستن) در صفحات نخست اثر جاودانه اش کتاب فصل المقال و تقریر ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال در تعلیل بر وجوب شرعی آموختن فلسفه، از تدریجی بودن قیاسات و در نتیجه استنتاجات و ادراکات عقلی نوشته و اذعان می دارد که:

اگر پیشینیان ما در قیاس عقلی و انواع آن، از ما پیشی نگرفته باشند بر ما واجب است که تفحص در آن باره را شروع کنیم و بدین گونه آیندگان ما، از گذشتگان مدد یابند تا معرفت در این فرایند تدریجی کامل گردد. زیرا ممکن نیست که کسی از پیش خود و بطور ابتدائی بر همهٔ مقدمات اینگونه امور واقف گردد ... پس واجب است تا تفحص در احوال موجودات را به شیوهٔ شروع کنیم که از شناخت قیاس های برهانی آموخته‌ایم. مشخص است که این هدف در باب شناخت موجودات، هنگامی کاملاً تحقق مییابد که هر اندیشمندی راه فرد ماقبل خود را ادامه دهد و در این امر آیندگان از پیشینیان مدد گیرند، چنانکه وضع در بقیه علوم نیز چنین است (ابن رشد، ۱۹۹۴: ۹-۳۸).

سپس به روشنی ابن رشد با نمونه آوردن هندسه و هیئت نشان میدهد که چگونه استكمال علوم تدریجی

است، او بر آنست که تنها در وحی (شناخت ماوراء بشری) یا مشابه آن، نوع شناخت آنی است و دفعتاً روی میدهد. وی می افزاید:

این امر بدیهی است، و تنها بر صنایع علمی اطلاق نمیگردد بلکه صنایع عملی نیز چنین اند (تدریجاً و در تعاقب پسینیان بر پیشینیان خبرگی افزوده میگردد). اگر هیچ صنعتی را یک فرد به تنهایی نمیتواند به پایان برد چگونه میتوان در باب صنعتِ صنعتها یعنی فلسفه و حکمت چنین سخنی گفت؟^۱ (همان: ۴۰)

آنگاه ابن رشد نتیجه میگیرد واجب است که مسلمانان موجودشناسی و معرفت شناسی پیشینیان را بیاموزند و بسنجند، استنباط های درست آنان را بپذیرند و خطاهای آنان را ببخشایند که شناخت، امر انسانی است و چونان موجودات انسانی، محدود و همچنین اصلاح و تکامل پذیر (همان).

نکته دیگری هم در این رساله ابن رشد یافت میشود که در این مبحث راهگشاست. ابن رشد پس از محاجه خواندن، صریح و مبتنی بر شرع^۲، با امام غزالی و اثبات اشتباه وی در تکفیر فیلسوفان در باب سه مساله اختلافی، می گوید:

(۱) ممکن است که اعتقاد بر خاسته از استدلال های عقلانی و استنتاجی صرف به خطاء بیانجامد (پذیرش خطاء در ادراکات فلسفی).

(۲) اما اگر چنین خطایی تحقق یابد باز هم اعتبار شرعی داشته و لذا معذور است. عین عبارت ابن رشد چنین است:

به نظر می رسد که در تأویل این مسائل مشکل (سه مساله ای که دستاویز غزالی برای تکفیر فیلسوفان شده بود) فیلسوفان به دیدگاه های مختلفی برسند که یا صادق و ماجورند و یا مخطی و معذور. زیرا تصدیق چیزی به خاطر

۱. با توجه به اهمیت مطالب فوق عین عبارات ابن رشد نقل می گردد: فیین انه ان كان لم يتقدم احد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي و انواعه، انه يجب علينا ان نبتديء بالفحص عنه، وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، حتي تكمل المعرفة به. فانه عسير او غير ممكن ان يقف واحد من الناس من تلقائه و ابتداء علي جميع ما يحتاج اليه من ذلك ... فقد يجب ان نشرع في الفحص عن الموجودات علي الترتيب و النحو الذي استفدناه من صناعه المعرفة بالمقاييس البرهانيه. و بين ايضا ان هذا الغرض اما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحدا بعد واحد، و ان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، علي مثال ما عرض في علوم التعاليم ... وهذا امر بين بنفسه، ليس في الصنائع العلميه فقط، بل و في العمليه. فانه ليس منها صناعه يقدر ان ينشئها واحد بعينه، فكيف بصناعه الصنائع، و هي الحكمة؟.

۲. ابن رشد علیرغم اندیشه های کاملاً عقل گرایانه خود، تنها فیلسوف مسلمان است که کتاب فقهی مهم و تأثیرگذاری نوشته و در مسند قضاوت، حکم رانده است. او در این محاجه زیبا، مبتنی بر آیات قرآن نشان می دهد که حتی قول به قدم زمانی عالم، با ظاهر نصوص اسلامی سازگارتر از قول متکلمین به خلقت عالم از عدم است (ابن رشد، ۱۹۹۴: ۵۲).

دلایلی که آدمی در خویش می یابد، اضطرابی است، نه اختیاری. یعنی (پس از وجود دلیل) نمیتوان در تصدیق و عدم تصدیق آن مختار ماند، چنانکه از ایستادن یا نایستادن یکی را اختیار میکنیم. به این دلیل که شرط تکلیف، اختیار است. پس اگر فرد دانایی به خاطر شبه های، امر خطایی را تصدیق نمود معذور است. به همین خاطر فرموده است: اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران، و اذا اخطا فله اجر. چه حاکمی بزرگتر از آن که در چگونه بودن یا نبودن هستی به حکم مینشیند، این حاکمان (در باب هستی) تنها دانشمندانی اند که خداوند تأویل را برای آنان تخصیص داده است. این همانگونه خطایی است که در شرع بخشیده شده است، خطایی که توسط دانایان (نه نادانان) در مورد نظر و استدلال پیرامون امور مشکلی صورت گیرد که شرع بر آن تحریر داشته است. اما خطایی که جز بر دانایان اتفاق افتد گناهی روشن است، چه این خطا در امور نظری باشد چه در امور عملی (ابن رشد، ۱۹۹۴: ۳-۵۲).

ابن رشد علیرغم ایمان کم مانند به عقل، نگاهی متواضعانه و فروتنانه دارد. وی به صراحت خطای عقل را می پذیرد و تردامنی آنرا مخفی نمیسازد. لذا هیچگاه نمی کوشد تا در پرتو ذوق و حال عارفانه، سنگر بگیرد و از این راه بر وزانت عقل بیفزاید، کاری که وجه تمایز اصلی وی را از ابن سینا نشان می دهد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۸۴). با توجه به همین اذعان ابن رشد به محدودیت عقل است که استاد دکتر دینانی میان آن، با ایده کانتی حدود عقل، پیوند برقرار می سازد (همان: ۸-۸۶). حال اگر سه نکته فوق، یعنی تساوq فلسفه با علم به روابط، طبیعت باوری و اصلاح پذیری عقل در اندیشه ابن رشد را با هم درآمیازیم، به آسانی میتوان نتیجه گرفت که به باور ابن رشد هیچ دریافتی از امور، دریافت نهایی نیست، بلکه همواره میتوان با ابتنا و مراجعه مکرر (جهت شروع و جهت ارزیابی یافته ها) به امور واقع، و مبتنی بر معرفت پیشینیان، گامی پیشتر گذاشت و افقی جلوتر را دید. عقل انسانی، نه موجودی ثابت، مجزا از انسان و محدودیت های انسانی، و دارای گنجینه از حقایق پیشینی، بلکه توان بشری است که در رویارویی بیشتر با واقعیات، فرهی میباید و بدینگونه و با رعایت روش، اصلاح و تکامل میپذیرد. این روند رو به رشد همان پیشرفت عقلی است که نشانه های آن را میتوان در وجوه مختلف فرهنگ و تمدن بشری دید.

نتیجه:

نگاه روشن اندیشان به فلسفه (با سه ویژگی دیالکتیکی بودن، انعطاف پذیری و تساوq با فلسفیدن)، عقلانیت (ادراکات حسی به علاوه مقولات فاهمه) و واقعیت (طبیعی و تاریخی)، زمینه ساز ایده پیشرفت در فلسفه آنان است.

همانگونه که نگاه ابن رشد به فلسفه (نظر به جای اثبات، وجه رابطی معرفت و وجه انسانی فلسفه)، مبتنی ساختن فلسفه بر تأمل طبیعی، و خطاپذیر دانستن عقل، وی را به اعلام و پذیرش رسمی ایده پیشرفت کشانید. پیشرفت باوری با احتراز از ذات گرایی، فطریات گرایی و مطلق اندیشی پیوند می خورد و همه ابناء

بشر را به کوشش جهت اصلاح معارف موجود فرا می خواند. ابن رشد شش قرن پیشتر از روشن اندیشان میزیست و شفافتر از آنان در مابعدالطبیعه، بذر ایده پیشرفت را کاشت، آنهم در روزگاری که بازگشت به سلف، فخر بی مانند محسوب می گردید.

ابن رشد به لازمه باور به پیشرفت، یعنی پذیرش نقص و خطا در ادراک عقلی و معرفت حقایق اذعان دارد و آن را از لحاظ شرعی معفو عنه می داند. ابن رشد و روشن اندیشان با باور به پیشرفت عقلانی، بر مسئولیت متعاطیان فلسفه می افزایند و آنان را به تلاش خستگی ناپذیر برای تحصیل معارف دقیقتر و سنجیده تر فرا می خوانند. معنای دیگر این فراخوان، پذیرش نقد و به بیان بهتر ملازمت نقادی و فلسفه است!

منابع و مأخذ:

- ابن رشد (۱۹۸۲م). تلخیص کتاب البرهان، حقیقه الدكتور محمود قاسم، مصر: هیئته المصریه العامه للکتاب.
- (۲۰۰۱م). تهافت الفلاسفه، قدم له و علق علیه الشمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- (۱۹۹۴م). کتاب فصل المقال فی ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال، تصحیح الدكتور سمیع دغیم، بیروت: دارالفکر اللبانی.
- ابراهیمی دبانی، غلام حسین (۱۳۸۴). درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران: طرح نو.
- ابن طفیل (۱۳۵۱). زنده بیدار (حی ابن یقظان)، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اخلاق سید حسن (۱۳۸۸). سنت روشن اندیشی در اسلام و غرب، تهران، امیر کبیر.
- (۱۴۸۶). درآمدی بر زمینه اسلامی مدرنیت غربی، در فصلنامه سفیر، شماره سوم، مشهد: جامعه الرضا.
- اوروی دومینک (۱۳۷۵). ابن رشد، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز .
- برنجکار رضا (۱۳۷۸). آشنایی با علوم اسلامی: کلام، فلسفه و عرفان، تهران: سمت و طه.
- بومر فرانکلین لوفان (۱۳۸۲). جریان های بزرگ در اندیشه غربی، ترجمه دکتر حسین بشریه، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- پورتر روی (۱۳۷۸). مقدمه بر روشن نگری، ترجمه سعید مقدم، تهران: نیک آیین.
- خوانساری محمد (۱۳۸۶). منطق صوری (ج ۱ و ۲)، تهران، آگه.
- دامپی یر (۱۳۷۱). تاریخ علم، ترجمه عبدالحسین آزرنگ، تهران: سمت.
- دو ووا بارون کارا (۱۳۶۱). متفکران اسلام، ج ۴، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.

راسل برتراند (۱۳۶۰). جهان‌بینی علمی، ترجمهٔ حسن منصور، تهران: آگه.

روسو ژان ژاک (۱۳۸۲). گفتار دربارهٔ علوم و هنرها، در متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراستهٔ (انگلیسی) لارنس کهون، ویراستهٔ (فارسی) عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.

کرومبی آسی (۱۳۷۳). از اوگوستن تا گالیله، ج ۲، ترجمهٔ احمد آرام، تهران: سمت.

کندی هیو (۱۳۸۰). زندگی عقلانی در چهارسدهٔ نخستین اسلام، در سنت‌های عقلانی در اسلام، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.

گلدمن لوسین (۱۳۷۵). فلسفهٔ روشنگری، ترجمهٔ شیوا کاویانی، تهران: فکر روز.

مهدی محسن (۱۳۸۰). سنت عقلانی در اسلام، در سنت‌های عقلانی در اسلام، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.

مجتهدی کریم (۱۳۸۵). فلسفه و تجدد، تهران: امیرکبیر.

نیچه فریدریش (۱۳۷۷). ارادهٔ قدرت، ترجمهٔ مجید شریف، تهران: جامی.

وال ژان (۱۳۸۰). بحث در مابعد الطبیعه، ترجمهٔ یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

یثربی سید یحیی (۱۳۸۴). حذف علیت یعنی حذف عقل، قبسات، سال دهم، شمارهٔ ۳۵، صص ۱۲۷-۱۱۷، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

Routledge Encyclopedia of philosophy, CD Rom, Version ۱.۰, London; Routledge, Edward Craig (ed.), Briefly REP. in this CD.

The Cambridge Dictionary of philosophy, Robert Audi (ed.), UK: Cambridge University Press, ۲۰۰۱, Briefly TCDOPA. for Averroes and En. for the Enlightenment in this Dictionary.

The Encyclopedia of philosophy, Paul Edwards (ed.), USA: Simon & Schuster Macmillan, ۱۹۹۶, Briefly TEOP. IP. for The Idea of Progress in this Encyclopedia.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of The Enlightenment*, translated by Fritz Koelln and James Pettegrove, Boston; Beacon Press, ۱۹۵۵.

انسان مدرن در اندیشهٔ زیمل و تأثیر آن بر جامعه‌شناسی معاصر

دکتور عبدالعلی لهسایی زاده^۱
نظام اکبری^۲

چکیده

در این مقاله تلاش شده است اندیشه‌های زیمل در مورد انسان مدرن و تأثیراتی که این اندیشه‌ها نزدیک به یک سده است بر کار جامعه‌شناسان پس از خود بر جای گذاشته است مورد بررسی قرار گیرد. هر چند که اصولاً مسئله اصلی جامعه‌شناسی برای بنیانگذاران آن، دوران مدرن و روندهایی است که بر شکل‌گیری و تغییرات آن مؤثر اند، اما بدون شک توجه خاص زیمل به امور بسیار جزئی که از دید کلان نظریه پردازان کلاسیک پوشیده مانده است و نیز نگاه بدیع و هوشیارانه وی به مسائل خاص بر آمده از دوران مدرن، جایگاه برجسته به اندیشه‌ها و روش‌های خاص مطالعهٔ موضوعات جامعه‌شناسی به وی می‌دهد.

یکی از یافته‌های این مقاله که در نوشته‌های زیمل به چشم می‌خورد آشتی دادن اندیشه‌های فلسفی دو فیلسوف بزرگ (امانوئل کانت و هگل) بوده است. این امر موجب غنای تحلیل‌های وی و نتیجه‌گیری‌های بدیع در مورد ابعاد مختلف زندگی اجتماعی شده است. هم‌چنین در این مقاله تأثیر کمتر شناخته شدهٔ زیمل بر طیفی از متفکران انتقادی پس از خود از منتقدان فرانکفورتی تا فمینیست‌ها بطور مستقیم و غیر مستقیم از طریق مفهوم پردازی نشان داده شده است.

و نهایتاً اینکه بدون وارد شدن در مناقشه بر سر مدرن یا پست مدرن بودن زیمل، تلاش گردیده که رد پای برخی از اندیشه های زیمل در توصیفات متفکران پست مدرن درباره فرهنگ پست مدرن جستجو شود.

به عنوان نتیجه گیری می توان تحلیل های ژرف زیمل را برای تبیین ساز و کارهای فرهنگی معاصر به کار گرفت و لبه تیز انتقادی اندیشه های وی را برای نقد فرهنگ معاصر تیزتر کرد.

واژگان کلیدی: زیمل : انسان مدرن، آگاهی مدرن، پول و اقتصاد مبتنی بر پول

مقدمه

همانند بسیار از جامعه شناسان اولیه فیلسوف یا جامعه شناس بودن زیمل را دشوار می توان مشخص کرد اما آنچه که در مورد اندیشه های زیمل انکارناپذیر است خلاقیت و عمق تحلیل های وی در مورد ابعاد مختلف زندگی اجتماعی است.

تحلیل های زیمل در مورد ابعاد مختلف زندگی اجتماعی موجب شده است که بدون هیچ تردیدی بتوان وی را از پیشگامان جامعه شناسی در قرن بیستم نامید. تحلیل های وی در مورد شکل های مختلفی که فرهنگ در دوران مدرن به خود گرفته است وی را به یکی از پیشگامان شاخه در علوم اجتماعی که امروزه "مطالعات فرهنگی" نامیده می شود تبدیل کرده است. همچنین اندیشه های بدیع وی در مورد ابعاد مختلف زندگی در کلان شهرهای اوایل قرن بیستم به طور روزافزونی الهام بخش حوزه های مختلف جامعه شناسی از جامعه شناسی شهری تا جامعه شناسی فضا و مکان است. این تأثیرگذاری زیمل بر حوزه های مختلف تفکر اجتماعی مدرن تا آنجا بسط پیدا کرده است که امروزه بسیاری از متفکران پست مدرن از وی به عنوان یکی از پیشگامان تفکر خود نام می برند و تیپ های اجتماعی که وی برای تشریح ابعاد مختلف رابطه فرد و جامعه مفهوم پردازی کرده است الهام بخش بسیاری از جامعه شناسان پست مدرن بوده است.

از این رو پرداختن به آراء متفکری که اندیشه های وی بسیار متنوع و چند بعدی است و تأثیرات متنوعی بر شاخه های مختلف نظریه پردازی در جامعه شناسی برجای گذاشته است کاری بسیار دقیق و در عین حال دشوار است. این دشواری زمانی بیشتر می شود که اندیشه های این متفکر در حوزه فرهنگی ما کمتر شناخته شده است و آثار بسیار اندکی از وی به زبان فارسی ترجمه شده است. با این همه در این مقاله تلاش می شود که به یکی از ابعاد اندیشه زیمل یعنی انسان مدرن پرداخته شود و بطور کلی تأثیری که نظریه پردازی وی از انسان مدرن بر سایر حوزه های جامعه شناسی گذاشته است مورد بررسی قرار گیرد.

در این راستا، در ابتداء تلاش می شود که رئوس کلی اندیشه جامعه شناختی زیمل و نیز روش

شناسی خاص وی مورد بررسی قرار بگیرد و سپس با استفاده از این نقطه شروع، اندیشه وی در مورد انسان مدرن تشریح شود. در ادامه با بسط مفهوم انسان مدرن زیمل به مسئله بیگانگی انسان مدرن در اندیشه وی پرداخته می شود و تلاش می شود که با تشریح مفهوم تراژدی فرهنگ مفهوم مورد نظر زیمل از بیگانگی با مفهوم مارکسی آن مقایسه شود.

بسط های اندیشه زیمل در مورد فرهنگ و مصرف در جامعه مدرن که توسط متفکران چپ گرایی نظیر لوکاخ ادامه یافته است مورد بررسی قرار می گیرد و تلاش می شود که تأثیراتی که اندیشه زیمل بر تفکر لوکاخ و مفهوم پردازی وی در مورد بت وارگی و کالایی شدن ذهن داشته است بررسی شود و نیز نشان داده شود که چگونه لوکاخ با نقد نظریه آگاهی زیمل راه را برای بسط های بعدی نظریه وی توسط اعضای مکتب فرانکفورت گشوده است. در این راستا، پس از تشریح مفهوم صنعت فرهنگ که یکی از دستاوردهای نظری مکتب فرانکفورت در مورد کالایی شدن ذهن در جوامع سرمایه داری است، رد پاهای اندیشه زیمل در بسط مفهوم صنعت فرهنگ پی گیری شود. یکی دیگر از اندیشه های کمتر شناخته شده زیمل نظریه پردازی وی در مورد فرهنگ مدرن به مثابه فرهنگ مردانه است. این بخش از اندیشه ی زیمل که بیشتر به تفکر فلسفی وی باز می گردد و بر نوعی تمایزگذاری هستی شناختی میان وجود زنانه و مردانه بازمی گردد مورد بررسی قرار می گیرد و اینکه چگونه این اندیشه توسط فمینیست های متأخر برای نقد فرهنگ سرمایه داری معاصر مورد استفاده قرار گرفته است تشریح می شود.

بخش پایانی این مقاله به الهام گیری متفکران پست مدرن از اندیشه های زیمل درباره فرهنگ مدرن و جایگاه انسان در این فرهنگ می پردازد. تلاش می شود که بدون وارد شدن در مناقشه در مورد مدرن یا پست مدرن بودن زیمل، ابعاد اندیشه پست مدرن در رابطه با تفکر زیمل بررسی شود و تأثیراتی که اندیشه پردازی زیمل در مورد تیپ های اجتماعی بر متفکران پست مدرن داشته است تشریح شود.

جامعه شناسی زیمل

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، زیمل نیز همانند "بنیانگذاران جامعه شناسی" در پی تثبیت جایگاه علمی جامعه شناسی در میان سایر علوم بود، اما بر خلاف بنیانگذار جامعه شناسی به معنای امروزی آن یعنی آگوست کنت، وی جامعه شناسی را سرآمد علوم و آخرین علم در سلسله مراتب علوم نمی دانست [۱] و نیز بر خلاف دورکیم، جامعه شناسی را صرفاً به مطالعه واقعیت های اجتماعی تقلیل نمی داد، بلکه به جای اینکه در برداشت آرمانی جامعه شناسی را به "عنوان" سرآمد علوم" بداند بر نگاه متفاوت به موضوع و روش جامعه شناسی تأکید می کرد.

به نظر زیمل در پشت هر نوع کنش متقابلی که میان افراد در جامعه رخ می دهد همواره مقاصد یا نیت هایی نهفته است که این کنش های متقابل تجلیات آنها به شمار می آیند. در این راستا، وی تمامی اموری که در شکل "رانه، منفعت، نیت، تمایل، وضعیت روانی، انگیزه"، در افراد وجود دارند و افراد به واسطه آنها به دنبال تأثیرگذاری بر دیگران یا تأثیرپذیری از دیگران هستند را "محتوا" یا "ماده" در نظر می گیرد. در نزد زیمل چنین محتوایی اموری اجتماعی نیستند و تنها زمانی که در شکل کنش های متقابل نمود یابند می توان آنها را اموری اجتماعی دانست و ارزش تأمل جامعه شناختی پیدا می کنند:

به بیان دقیق، خشم، عشق، امور مذهبی، تکنولوژی، کارکردها و نتایج برآمده از هوشمندی امور اجتماعی نیستند. آنها تنها هنگامی عواملی در هم کنشی محسوب می شوند که انبوهی از افراد مجزا به شکل های خاصی از هستی با یکدیگر و برای یکدیگر تبدیل شوند شکل هایی که تحت مفهوم کلی کنش متقابل رده می شوند (Simmel, 1964: 40-41).

زیمل با این تمایزگذاری جامعه را یک کل نمی داند که از افراد منفرد تشکیل شده باشد یا که دارای ماهیت یا ذاتی منحصر به فرد باشد، بلکه مسئله اصلی که زیمل به بررسی آن علاقه مند است همانا کنش های متقابل افراد است.

زیمل از جامعه شناسی در نقطه مقابل جامعه شناسی عمدتاً فرانسوی قرار می گرفت که نمایندگان اصلی آن یعنی آگوست کنت و پس از وی امیل دورکیم بر عدم تمایز میان علوم طبیعی و علوم انسانی تأکید می کردند و اصولاً جامعه را هستی ای کاملاً متمایز از افراد تشکیل دهنده آن در نظر می گرفتند که نسبت به افراد بیرونی و نیرویی اجباری بر آنها تحمیل می کند (Coser, 1965: 4-5).^[۲] به این ترتیب، اگر جامعه حاصل تراکم تعاملات میان افراد است، پس جامعه شناسی نیز باید علمی باشد که این تعاملات را توصیف و تبیین کند، بنابراین جامعه شناسی باید با اتخاذ رویکرد کلی گرایانه به بررسی برخورد یا تأثیر متقابل کنش های متقابل بپردازد. اتخاذ رویکرد کلی گرایانه به این معناست که یک تحلیل جامعه شناختی نباید هیچیک از ابعاد کنش های متقابل را حتی در جزئی ترین سطوح آن نادیده بگیرد.

انسان مدرن در اندیشه زیمل

اصولاً هرگونه تفسیری در مورد نظر زیمل در مورد انسان مدرن را باید در راستای اندیشه های وی درباره جامعه شناسی به مثابه علم مطالعه "کنش های متقابل متراکم" افراد و تحلیل جامعه شناختی مدنظر وی که همانا مطالعه "انسان اجتماعی" است مورد اندیشه قرار داد. آنچه که در روش شناسی زیمل اهمیت دارد نوعی برداشت خاص از تاریخ است که بویژه در

بررسی انسان مدرن از اهمیت زیادی برخوردار است. زیمل بررسی های خود را درباره انواع پدیده هایی که از نظر وی موضوع مورد مطالعه جامعه شناسی هستند در بستر مفهوم خاصی که از تاریخ مدنظر دارد انجام می دهد. این مفهوم از تاریخ شامل نحوه شکل گیری، بسط و تطور صورت های اجتماعی یا به عبارت دیگر نحوه رفتارهای افراد و گروه ها با یکدیگر و تأثیر متقابلی که بر یکدیگر می گذارند می شود. از این رو، زیمل پدیده های اجتماعی مورد مطالعه را در برداشت دیالکتیکی بر اساس تأثیر متقابل محتواها و صورت های اجتماعی در یک جامعه مورد مطالعه قرار می دهد (Simmel, 1964: 19).

چنین برداشتی از مفهوم تاریخ کاملاً از مفهوم ماتریالیستی تاریخ فراتر می رود که با تقلیل تمامی پدیده های اجتماعی از جمله خود انسان به روابط اقتصادی تمامی تحلیل ها را در نهایت امر به تحلیل شکل گیری، عملکرد و دگرگونی های شیوه های تولید فرو می کاهد. اما از سوی دیگر، این برداشت از تاریخ را نیز رد می کند که بر اساس آن تاریخ به یک سری مراحل انتزاعی و استعلائی برکشیده می شود و تمامی سیر حرکت تاریخی و از جمله انسان بر اساس حرکت روح^۱ فهمیده می شود، بنابراین تمامی توصیفات زیمل از انسان بویژه انسان مدرن و نیز هرگونه تحلیلی از اندیشه وی در این مورد را باید در راستای مفهوم مدنظر وی از تاریخ و نوعی پیوند دیالکتیکی میان محتواها و صورت های حیات اجتماعی مورد توجه قرار داد. در واقع، زیمل بر خلاف تلاش هایی که در دوران وی برای تبیین کلیه پدیده های اجتماعی بر اساس افراد انجام می شد معتقد بود که هرگونه تبیینی در مورد پدیده های اجتماعی باید در وهله نخست ریشه در خود جامعه داشته باشد و وظیفه چنین تبیینی طبیعتاً به عهده علم جامعه شناسی است (Helle, 2009: 3)، در این راستا، تحلیل وی از انسان مدرن نیز با تحلیل شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی دوران پیشا-مدرن یا قرون وسطا آغاز می شود و سپس با تشریح شرایط حاکم بر دوران مدرن ادامه می یابد.

برای نمونه، زیمل در مورد آگاهی انسان مدرن و خصوصیات روانشناختی وی در دو مقاله نسبتاً مفصل، و در عین حال بسیار معروف "پول در فرهنگ مدرن" و "کلان شهر و حیات ذهنی" ابتداء از توصیف انسان پیشا-مدرن یا انسان قرون وسطایی، خصوصیات روانی و رفتاری وی و ارتباط وی با گروه های اجتماعی متنوعی که در آن عضویت داشته است آغاز می کند و سپس دگرگونی های بوجود آمده را تا نوع انسان مدرن ساکن در کلانشهر یعنی مکانی که در آن "پیوندهای صوری بین افراد جای پیوندهای عاطفی تر سنتی را می گیرد" (Lechte, 1998: 222) و مبادله های پولی بر کلیه شئون زندگی وی فرمان می رانند ادامه می دهد.

به نظر زیمل مشخصه انسان پیشامدرن تعلق و عضویت وی در "اجتماع یا شهر یا انجمن فئودالی یا صنعتی" است از این رو "شخصیت وی با گروه های واقعی یا محلی گره خورده بود" (زیمل، ۱۳۷۳: ۳۲۵)، انسان پیشامدرن از حمایت و پشتیبانی عمیق و همه جانبه اعضای گروهی که به آن تعلق داشت برخوردار بود و شخصیت وی نیز بر اساس این تعلق و پشتیبانی تعریف می شد. این امر خاطر نشان می کند که انسان پیشامدرن دارای شخصیت مستقلی بود که وی را به گروه های واقعی که از افراد واقعی تشکیل شده بود متصل می کرد. هر چند که بواسطه اقتصاد تهاتری در این دوران روابطی که فرد می توانست با دیگران و سایر گروه ها برقرار کند محدود بود اما در عوض چنین روابطی عمیق تر و از نظر عاطفی ریشه دارتر بودند.

در واقع زیمل با بحث تاریخی به این مسئله می پردازد که چگونه تفکیک اجتماعی و تخصصی شدن فزاینده جامعه موجب بوجود آمدن فردیت و برقراری پیوندهای اجتماعی بسیار وسیع تر از قبل شده است. زیمل افزایش تفکیک اجتماعی و تقسیم کار را موجب برقراری تمایز میان "تولید و مصرف" و نیز "مالکیت و کار" شده است. به نظر وی، تفکیک تولید و مصرف، علاوه بر اینکه پیوندهای جمعی به گروه های کوچک و چارچوب های محدود را از میان برمی دارد، موجب بسط تجارت و از این رو ایجاد پیوندهای پهن دامنه تر می شود. از سوی دیگر، تقسیم کار و از این رو، تفکیک مالکیت از کار، امکان ایجاد نیروی کار آزاد، حرکت آزاد افراد، مهاجرت و آزادی هر چه بیشتر افراد را فراهم می کند (Simmel, 2009: 623-24).

به نظر می رسد که این تحلیل زیمل از فرایندهای رشد تفکیک و تقسیم کار اجتماعی و پیامدهای اجتماعی آن برای انسان حرف تازه ای به آراء جامعه شناسان کلاسیک هم عصر وی که با تفضیل به این موضوعات پرداخته اند اضافه نمی کند. اما آنچه که تحلیل وی را از فرایندهای تفکیک و تقسیم کار اجتماعی از آرای سایر جامعه شناسان کلاسیک نظیر مارکس، وبر و دورکیم متمایز می کند تأکیدی است که بر فرایند شکل گیری و بسط پول و اقتصاد پولی می کند و تأثیری که از نظر وی پول و اقتصاد پولی از نظر اجتماعی و روانی بر زندگی انسان مدرن بر جای می گذارد.

در واقع می توان گفت که تحلیل زیمل در مورد انسان مدرن، ماهیت متغیر پیوندهای افراد به گروه ها بواسطه افزایش اندازه، عقلانیت و شهر نشینی در جوامع مدرن است (Turner, 2010: 72)، در این بحث زیمل آنچه که بسیار برجسته است، نقش تعیین کننده است که پول در این فرایندها ایفاء می کند، به نظر فریزبی، عنوان کتابی به نام فلسفه پول در آثار زیمل به این معناست که برای زیمل پول صرفاً یک پدیده تجربی نبوده است بلکه "پول به مثابه اشکال اساسی و ضروری حرکت در متن این جهان واجد اهمیت و دلالتی ژرف تر است" (فریزبی، ۱۳۸۵: ۱۷۱)، اهمیت پول و ارتباطی که آن با

سایر پدیده‌های اجتماعی می‌یابد تا جایی است که برخی بحث کرده اند که پول برای زیمل ساختار و نماد اصلی در شکل‌گیری تاریخی جامعه مدرن است (Deflem, 2003: 73).

فراگیر شدن مبادلات پولی و تأثیری که بر زندگی انسان و بویژه انسان امروزی دارد را می‌توان از دو جنبه در آراء زیمل پی‌گیری کرد، نخست اینکه، به نظر زیمل پول ارزش‌های ذهنی را تبدیل به ارزش‌های عینی و قابل اندازه‌گیری می‌کند. این ارزش‌زدایی از کلیه شئون زندگی و تبدیل آنها به اموری عینی موجب شده است که برای انسان مدرن پرسش "ارزش یک شی چیست؟" جای خود را به پرسش "چقدر می‌ارزد؟" بدهد و از این رو همه ارزش‌ها به ارزشی کاملاً عینی و فاقد هرگونه کیفیتی تقلیل‌یابد (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۵، زیمل، ۱۳۷۳: ۳۲۲)، این در حالی است که خود پول نیز در دوران مدرن فاقد هرگونه ارزش ذاتی می‌شود و صرفاً به نمادی برای مبادله تبدیل می‌شود. نتیجه نهایی بسط و گسترش پول و اقتصاد پولی این است که انسان تبدیل به موجود عقلانی و حساب‌گر می‌شود که همه چیز را با معیار قابل اندازه‌گیری یعنی پول می‌سنجد.

دوم اینکه، پول موجب آزادی بی‌سابقه‌ای برای انسان مدرن می‌شود، در حالیکه مشخصه انسان پیشا-مدرن تعلق و پیوندهای عاطفی با دیگران بود، مشخصه انسان دوران مدرن اصولاً انسان مستقل و بدون وابستگی شخصی پیشین است. به نظر زیمل چنین امکانی تنها در دوران مدرن و به سبب سلطه پول بر کلیه روابط اقتصادی میسر شده است. چنین تحلیلی از این استدلال ناشی می‌شود که شکل‌گیری فردیت در وهله نخست منوط به بسط حلقه‌های اجتماعی است که فرد در آنها قرار دارد (Simmel, 2009: 621)، در واقع، انسان مدرن این توانایی را بدست می‌آورد که بواسطه استفاده از یک ابزار عام مبادله کاملاً غیر شخصی هر چه بیشتر به استقلال و عدم وابستگی به گروه‌های اجتماعی دست یابد که بیشتر آزادی وی را محدود می‌کردند.

اما حرف زیمل این نیست که انسان مدرن کاملاً انسان منزوی و جدا از دیگران است، در واقع، وی اذعان می‌کند که دوران جدید امکان نزدیکی و ادغام افراد را بیش از هر زمان دیگری در تاریخ فراهم کرده است. تخصصی شدن، تقسیم کار فزاینده و استفاده از یک وسیله مبادله‌ی عام، یعنی پول، باعث وابستگی‌های بسیار متنوع و متکثر افراد با یکدیگر و گروه‌های مختلف شده است، اما مشخصه این روابط "فردگرایی قدرتمندی" است که افراد بدون توجه به شخصیت یکدیگر و در "گمنامی" با یکدیگر وارد تعامل می‌شوند به بیان دیگر افراد رابطه‌ای با یکدیگر دارند "بدون توجه به این که در هر مورد خاص چه کسانی هستند"، این روابط شخصی‌زدایی شده موجب می‌شود که شخص خود را به هیچ وجه در گیر روابط شخصی و عاطفی عمیق همه جانبه با دیگران نکند و "بیش از همیشه متوجه درون شود" (زیمل، ۱۳۷۳: ۳۲۹)، اما تحلیل زیمل از پول تنها به اینجا ختم نمی‌شود و تأثیرات پول را بر

تجربه انسان مدرن، آگاهی و ذهنیت وی را نیز مورد بررسی قرار می دهد.

یکی از مشخصه های اصلی انسان مدرن آگاهی روز افزون و سلطه خرد بر تمامی شئون زندگی وی است. به نظر زیمل انسان مدرنی که ساکن کلانشهر است آماج محرک های بیرونی و درونی ناشی از آهنگ سریع و گسسته زندگی است و این امر موجب تشدید تحریکات عصبی در وی می شود، از این رو، انسان مدرن نسبت به تحریکات عصبی هوشیارتر و حساس تر می شود و به ناچار قوه تمیز در وی نسبت به انسان پیشامدرن بسط و گسترش بی سابقه ای پیدا می کند.

در واقع، به نظر زیمل مشخصه روانی-ذهنی انسان پیشامدرن که در جوامع محدود و آشنای همبستگی های خانوادگی و خویشاوندی زندگی می کرد محرک های پایدارتر و روال زندگی نسبتاً آرام بود و همین امر باعث می شد که عواطف و برخوردها در لایه های ناخودآگاه و عمیق تر روان وی جای بگیرند و این امر امکان برقراری روابط عمیق تر و عاطفی تر را با دیگران و با محیط پیرامون فراهم می کرد. اما انسان مدرن به لحاظ روانی-ذهنی تحت تأثیر انواع محرک ها و روندهای بسیار سریع و ناپایدار زندگی مدرن قرار دارد و از این رو آنها کمتر در لایه های عمیق تر و ناخودآگاه ذهن وی جای می گیرند و وی ناچار است که به جای قلب و احساسات خود با خرد خود واکنش نشان دهد و رفتار کند، همین امر نیز باعث می شود که روابط در کلانشهر، جایگاه انسان مدرن، سطحی تر و حسابگرانه تر باشد. زیمل در این مورد می گوید: نوع انسان کلانشهری ... اندامی را پرورش می دهد که از او در برابر وقایع تهدیدکننده و تناقضات محیط بیرونی که می تواند وی را ریشه کن سازد، محافظت کند (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۵).

از این رو می توان گفت که انسان مدرن به جای عواطف با خرد خود رفتار می کند، تصمیم می گیرد و واکنش نشان می دهد، چنین انسانی بسیار بیشتر از انسان پیشامدرن تحت سلطه خرد است و راهی نیز جز بسط و گسترش این اندام برای زندگی در دوران مدرن ندارد، در همین رابطه یکی دیگر از مشخصه های انسان مدرن حسابگری است، زیمل ارتباط تنگاتنگی میان این حالت ذهنی و اقتصاد مبتنی بر پول می بیند، به نظر وی حسابگری ذهن مدرن با انجام محاسبه های دقیق عقلانی و "محاسبه عددی" بیش از پیش ارزش های کیفی را به ارزش های کمی فرو می کاهد. زیمل، نمود بیرونی حسابگری و محاسبه را وقت شناسی انسان مدرن و شیوع ابزارهای دقیق محاسبه وقت یعنی "ساعت های جیبی" می داند، به نظر وی، بواسطه پیچیده شدن و متنوع شدن روابط و علائق فردی بدون وجود ابزار دقیق اندازه گیری زمان نمی توان در کلانشهرها زندگی کرد: "بدون دقیق ترین انطباق تمام فعالیت ها و روابط دو جانبه با جدول زمانی ثابت و غیر شخصی، فن زندگی کلانشهری تصورناپذیر است" (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۶).

انسان مدرن برای مقابله با تحریکات عصبی بیش از اندازه که منشأ آن زندگی مدرن و کلانشهر به عنوان یکی از نمودهای آن است ناچار می شود که دست به گزینش بزند و تنها در مقابل برخی از این تحریکات واکنش نشان دهد این امر موجب پیدایش خصوصیت روانی در وی می شود که زیمل آن را نگرش "دلزده" می نامد (Nedelmann, 2003: 70)، در واقع، نگرش دلزده در وهله نخست ناشی از "تحریکات عصبی" است که "به سرعت تغییر می کنند" و "فشرده هستند" و "با یکدیگر تناقض دارند" (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۷)، زیمل چنین حالت روانی را با رشد عقلانیت در کلانشهرها مرتبط می داند و معتقد است که انسان مدرن که دائماً در حالت تحریک عصبی به سر می برد در نهایت نظام عصبی وی از واکنش نشان دادن باز می ماند و در واقع از این بی حسی نسبت به محرک ها به عنوان یک سازوکار دفاعی استفاده می کند.

عامل دیگری که زیمل در ایجاد نگرش "دلزده" مطرح می کند همانا "پول" و "اقتصاد پولی" است که در مشخصه زندگی کلانشهری در دوران زیمل است که همچنان نیز تا این زمان ادامه یافته است. همانگونه که پیشتر مطرح شد، پول ارزش اشیاء را به ارزش مادی آنها یا در واقع ارزش مبادله آن ها تقلیل می دهد. همین امر موجب از بین رفتن ارزش اشیاء مختلف و فردیت آنها می شود از این رو، نگرش دلزده "به درجات و ویژگی اشیاء با ذوقی مناسب آن درجات واکنش نشان نمی دهد بلکه آنها را در زمینه ای همشکل و بی رنگ که دارای مراتبی نیست ارزیابی می کند" (زیمل، ۱۳۷۳: ۳۳۲).

در تحلیل نگرش "دلزده" بار دیگر با روش دیالکتیکی تحلیل زیمل مواجه می شویم، یعنی از سوئی، تحریک های عصبی و جریان بسیار سریع و زودگذر زندگی، و در کنار آن، اقتصاد پولی موجب افزایش آگاهی و هوشیاری فزاینده انسان مدرن می شود و از سوی دیگر، همین عوامل در نهایت موجب حساسیت زدایی از وی و سازگاری با آنها از طریق نگرش دلزده می شود: "صیانت نفس برخی افراد به قیمت ارزش زدایی از تمامی جهان عینی به دست می آید، ارزش زدایی که دست آخر ناگزیر شخصیت فرد را وامی دارد که خود را همانقدر، ناچیز و بی ارزش بیانگارد" (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۸).

همانگونه که دیده می شود، تحلیل زیمل از آگاهی انسان مدرن نهایتاً انسان مدرن را انسانی توصیف می کند که همانند یک بیگانه در میان سایر بیگانگان زندگی می کند، و از این رو جامعه مدرن جامعه بیگانگان است. کسانی که در کنار یکدیگر زندگی می کنند اما مشخصه آنها فاصله اجتماعی و روابط سطحی است (Hier, 2005: 142)، در این راستا، انسان مدرنی که در کلان شهر زندگی می کند چاره ندارد جز اینکه با "احتیاط" با دیگران رابطه برقرار کند و هوشیاری و حسابگری خود

را در روابط اجتماعی اش وارد کند. همانگونه که زیمل می گوید: "خاصیت زودگذر زندگی کلان شهری" موجب می شود که انسان کلانشهری در مقابل دیگران با احتیاط برخورد کند و به شیوه مشخص با کنش ها و تأثیراتی که از جانب دیگران مواجه می شود پاسخ دهد (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۹)، از این رو، چنین احتیاطی که همراه با "نوعی انزجار خفیف" است مانع می شود که انسان کلان شهری در آشوب تأثرات و تحریکات ناخواسته ی تحمل ناپذیر گرفتار شود. از این رو، وی مشخصه انسان کلان شهری را نوعی اجتماعی شدن به مثابه "اجتماع زدایی" می داند، به این معنا که انسان های مدرن با نوعی بیگانگی و طرد متقابل با یکدیگر برخورد می کنند و ناگزیر هستند که برای زندگی در کلان شهر چنین باشند [۴].

تحلیل زیمل در مورد انسان مدرن تنها به بررسی ابعاد روانی و آگاهی وی ختم نمی شود بلکه زیمل با مطرح کردن مفهوم "تراژدی فرهنگ" بسط و عمق بیشتری به تحلیل خود در مورد انسان مدرن و نیز سازوکارهای اجتماعی و فرهنگی دوران مدرن می دهد. در واقع، زیمل از تأخری سخن می گوید که در دوران مدرن میان شکل و محتوای فرهنگ بوجود آمده است و این امر باعث بیگانه شدن بیش از پیش انسان مدرن شده است. در بخش بعدی بطور مفصل تری در مورد نظر زیمل در مورد تراژدی فرهنگ و بیگانگی انسان مدرن بحث می شود.

بیگانگی انسان مدرن

برای تشریح بحث زیمل در مورد "تراژدی فرهنگ" و "بیگانگی" انسان مدرن پیش از هر چیز باید به آنچه که زیمل از مفهوم فرهنگ مدنظر دارد رجوع کرد. به نظر زیمل مفهوم فرهنگ به شکل های پالایش یافته و ذهنی زندگی به مثابه کار ذهنی و عملی انسان است، اما زیمل تأکید می کند که این امر به معنای استقلال فرهنگ از سایر حوزه زندگی بشری نیست بلکه ارتباط متقابلی میان فرهنگ و سایر اشکال زندگی بشری و بویژه تفسیر افراد از آن است. بر این اساس، نوعی دوگانگی برای فرهنگ قائل است (Simmel, 2003: 446, 1997:55). در نزد زیمل این دوگانگی یک دوگانگی ساده و قابل حل نیست بلکه همواره تخاصمی میان فرهنگ عینی یا به بیان دیگر، ساخته های انسانی اعم از مادی و غیر مادی از جمله؛ ساخته ها، اندیشه ها، نوشته ها، دین و... و فرهنگ ذهنی یا ارزش ها و اندیشه های انسان وجود دارد.

در واقع، به نظر زیمل تراژدی فرهنگ مدرن در این امر نهفته است که فرهنگ عینی، یا ساخته های انسانی علیرغم اینکه ساخته ذهن و اندیشه انسان هستند اما پس از ساخته شدن، بطور بی زمانی خود را ثابت و معتبر نشان می دهند و به عنوان اموری جدای از تک تک افراد جامعه هستی مستقل می

یابند. از این رو، روز به روز شکاف میان فرهنگ عینی و ذهنی عمیق تر می شود و رشد بسیار سریع فرهنگ عینی موجب به انقیاد در آمد فرهنگ ذهنی می شود (پورسفیر، ۱۳۸۶)، در واقع، این فرایند نسبت دادن معانی به تولیداتی که حاصل ذهن بشر موجب می شود که امور ذهنی در قالبی عینی تصلب پیدا کنند و بر اساس منطق خاص خودشان عمل کنند همین امر باعث به بند کشیده شدن انسان توسط تولیدات خودش می شود (Edgar and Sedgwig, 2002: 213).

به نظر زیمل انسان مدرن باید برای حفظ خودمختاری و تحقق آرزوهایش این نمودهای عینیت یافته ذهن یا فرهنگ عینی را درونی کند اما این فرهنگ عینی چنان تصلبی پیدا کرده است که وی از جذب و درونی کردن کامل آن ناتوان می شود و نمی تواند خود را با آن سازگار کند، همین امر سبب تهی شدن جهان زیست انسان از ارزش ها می شود و از آنجایی که فرد نمی تواند با این فرهنگ عینی رویارویی کند دچار بیگانگی می شود. زیمل در این مورد بیان می کند که "فرد به پیچ و مهره ای در سازمان عظیم اشیا و قدرت ها مبدل می شود که تمامی پیشرفت و معنویت و ارزش را از دست وی می ربایند تا آنها را از شکل ذهنی شان به شکل یک زندگی کاملاً عینی مبدل سازند" (زیمل، ۱۳۷۲: ۶۴، کوزر، ۱۳۷۶: ۲۶۳).

همانگونه که دیده می شود به نظر زیمل تقسیم کار فزاینده فرد و محصول او را جزیی از فرهنگ عینی کرده است و در دوران مدرن، محصول کار فرد جزیی از یک کالای اقتصادی می شود که ربطی به ارزش های ذهنی و فرهنگی وی ندارد و در نتیجه فرد با آن احساس بیگانگی نمی کند. در این میان پول عامل تشدید کننده این فرایند می باشد. در واقع زیمل میان پول و تقسیم کار رابطه مکملی می یابد، پول امکان تقسیم کار فزاینده تر را در دوران مدرن فراهم آورده است. و با وجود آوردن اقتصاد بازاری مبتنی بر خود سبب پیشی گرفتن فرهنگ عینی از فرهنگ ذهنی گردیده است (پورسفیر، ۱۳۸۶).

زیمل در اینجا به نظریه بیگانگی مارکس بسیار نزدیک می شود، در واقع، هر دو متفکر بر این نکته تأکید دارند که در دوران مدرن فرد از محصولات و کالاهایی که تولید کرده است بیگانه می شود، اما در اینجا تفاوت های مهمی میان نظریه بیگانگی مارکس و آنچه که زیمل از بیگانگی انسان مدرن مدنظر دارد به چشم می خورد، یکی از تفاوت های اصلی این دو متفکر در این نکته نهفته است که زیمل بیگانگی را تنها به بیگانگی اقتصادی و بیگانگی انسان از کار خویش تقلیل نمی دهد و قلمرو اقتصادی را تنها یکی از قلمروهای بیگانگی می دهد و بیگانگی امر اجتماعی در نظر می گیرد تا اقتصادی، از این رو، به نظر وی، در جوامع با تفکیک یافتگی بالا، نقصان پیوند عاطفی و شخصی امری اساسی تر از فقدان کنترل بر روی فعالیت ها می باشد (ترنر، ۱۳۷۰: ۳۱۱)، از سوی دیگر، بر خلاف

مارکس بیگانگی انسان را امر تاریخمند و مختص به دوران سرمایه داری می دانست که در آینده و با به وقوع پیوستن انقلاب سوسیالیستی مرتفع خواهد شد، زیمل تمایز یافتن فرهنگ عینی از فرهنگ ذهنی و بیگانگی ناشی از آن را سرنوشت محتوم تمامی تمدن های پیشرفته می داند و با برداشت نیست انگارانه راه گریزی را از این بیگانگی متصور نیست. در واقع، زیمل هیچ اعتقادی به امکان شکل گیری جامعه آرمانی نداشت و همواره به اندیشه های یوتویپایی به دیده تردید می نگرد. از این نظر می توان اندیشه او را با وبر همخوان دانست، با این وجود زیمل سعی داشت با بکارگیری نوعی دیالکتیک نسبی گرایانه در فراسوی صورت های اجتماعی قرار بگیرد و از این طریق یگانگی نهایی زندگی را در نظر بگیرد (پورسفیر، ۱۳۸۶).

گنورگ لوکاج: انسان مدرن زیمل و آگاهی طبقاتی

یکی از بسط های آراء زیمل درباره انسان مدرن و بیگانگی انسان مدرن را می توان در آراء اندیشمندان موسوم به چپ نو از گنورگ لوکاج تا نظریه پردازان مکتب فرانکفورت پی گیری کرد. همانگونه که در بخش پیشین مطرح شد، به نظر زیمل، تفکیک فزاینده کار و بسط روزافزون اقتصاد پولی در دوران مدرن منجر به تخاصم لاینحلی میان زندگی اجتماعی و فرهنگ عینی شده است که انسان مدرن از حل آن عاجز است و از این رو، بطور چاره ناپذیری بیش از پیش مقهور قدرت های ابزاری تکنولوژی مدرن می شود. زیمل از این امر به عنوان "سلطه روح عینی بر روح ذهنی" یاد می کند.

در واقع، زیمل از فرایندی سخن می گوید که بواسطه تقسیم کار فزاینده، انسان آزادی غیر قابل مقایسه با دوران های پیشین پیدا کرده است و رشد اقتصاد پولی و در نتیجه، جدایی مالکیت از کار و جدایی تولید از مصرف این فرایند را تشدید کرده است. در دوران مدرن بسط پول و اقتصاد پولی موجب شده است که پول "بطور فزاینده ای... به تجلی کامل و معادل مطلق تمامی ارزش ها" بدل شود و "به شکل مجرد بر تارک اشیاء و چیزهای متعدد" بنشیند (زیمل، ۱۳۷۳: ۳۳۵). از این رو، در دوران مدرن نوعی ارزش ذهنی پدیده آمده است که هیچ ارتباطی با اشیاء در جهان عینی و حتی نحوه درک آنها توسط افراد ندارد. در واقع، ارزش ذهنی ناشی از پول در ذهنیت به مثابه واقعیت وجود دارد که نمی تواند واقعیت باشد (Simmel, 2003: 63) این امر به نوعی کالایی شدن ذهنیت انسان مدرن می انجامد که نیازهای وی در سطح وسیعی با وساطت یک ارزش انتزاعی یعنی پول برآورده می شود.

یکی از بسط های فرایندهای ذهنیت کالایی شده انسان مدرن در آراء متفکران چپ نو و بویژه گنورگ لوکاج قابل پیگیری است. در واقع، نظر زیمل در مورد تأثیر روابط اجتماعی شیء شده بر

آگاهی در دوران مدرن برای لوکاج این امکان را فراهم کرد که کارکرد ایدئولوژیکی ذهنیت کالایی شده را در سوژه و آگاهی طبقاتی وی صورتبندی کند (Roberts, 2006: 44)، در واقع، اصلی ترین مسئله لوکاج در اثر معروف اش "تاریخ و آگاهی طبقاتی" احیای نظریهٔ مارکس دربارهٔ از خودبیگانگی و جایگاه آگاهی کارگران در مبارزات طبقاتی است. پرسش اصلی که لوکاج تلاش می کند پاسخی برای آن بیابد این بود که اگر بر اساس برداشت ارتدکسی از نظریهٔ بیگانگی مارکس آگاهی کارگران بازتاب جایگاه آنها در مناسبات تولیدی است پس چرا بسیاری از آنها مدافع نظام سرمایه داری هستند و چرا بلافاصله نظریات سوسیالیستی در میان آنها ریشه نمی دواند و آنها را نمی پذیرند؟، لوکاج در پاسخ تحت تأثیر آراء زیمل در مورد بیگانگی انسان مدرن مطرح می کند که "دگرگونی نیروی کار به کالا که بنیاد تولید سرمایه داری است، کارگران را پراکنده می کند و مانع آن می شود که ماهیت نظامی را که استثمار شان می کند، دریابند" (ریز، ۱۳۸۳: ۲۵-۲۶).

در اینجا شاهد طنین نظر زیمل در مورد جدایی کار از مصرف و آزادی ناشی از مبادلهٔ پولی میان کارگر و کارفرما هستیم، زیمل در کتاب فلسفهٔ پول سه نوع رابطهٔ الزام را میان افراد یا با کمی تسامح سه نوع رابطهٔ میان کار و سرمایه را در طول تاریخ از یکدیگر متمایز می کند. نخست، الزام کامل شخص یا همان بردگی که بر اساس آن شخص خدماتی را ارائه نمی دهد که به طور عینی تعریف و مشخص شده اند بلکه الزام به خود شخصی که خدمتی را ارائه می دهد بازمی گردد. دوم، الزام نسبی که شخص محصول یا خدمت معینی را به شخص دیگری ارائه می دهد و در موارد دیگر از آزادی برخوردار است. زیمل در این مورد مثال سرف ها را می آورد که ملزم بودند که سالانه مقدار معینی محصول را به ارباب بپردازند. سوم، آزادی کامل که با دوران مدرن و ورود پول به عرصه های مختلف زندگی اجتماعی مترادف است. در اینجا فرد در ازای خدمت معینی که انجام می دهد مقدار معینی پول به مثابهٔ ابژهٔ ارزشمند و ارزشگذار دریافت می کند و از سایر قید و بندها و الزامات پیشین آزاد است (Simmel, 2003: 257-8)، در این راستا، لوکاج با تأثیرپذیری از زیمل، یک نظریهٔ آگاهی در مورد کارگران و جایگاه طبقاتی آنها بسط می دهد. در این مورد لوکاج مطرح می کند که در دوران سرمایه داری کارگران به مثابهٔ تولید کننده و به مثابهٔ مصرف کننده وارد بازار می شوند اما در حالیکه زیمل این امر را موجب آزادی فرد از قید و بندهای سنتی و قرون وسطایی می داند، به نظر لوکاج در دوران سرمایه داری کارگران تصور کنند که عناصری فردی در بازار هستند که سرنوشت شان وابسته به نیروی کاری است که در مقابل پول عرضه می کنند و این امر احساسی را در آنها بوجود می آورد که صرفاً عناصر فردی هستند که سرنوشت شان وابسته به نیروی است به نام بازار که خارج از کنترل آنان است و نمی توانند در برابر آن مقاومت کنند (ریز، ۱۳۸۳: ۲۶).

علیرغم اینکه لوکاج در مطرح کردن آگاهی بت واره در دوران سرمایه داری به شدت تحت تأثیر آگاهی انسان مدرن زیمیل است در اینجا تفاوت های چشمگیری نیز به چشم می خورد. نخست آنکه لوکاج برخلاف زیمیل آگاهی بت واره شده انسان مدرن را امر متافیزیکی و محتوم نمی داند بلکه آن را وابسته به شرایط خاص تولید و نیز دوران خاصی در فرایند توسعه و بسط نیروها و روابط اجتماعی می داند. دوم آنکه، برخلاف نظر زیمیل، لوکاج بیگانگی انسان مدرن را صرفاً به عینیت یابی ارزش پول در ذهن انسان مدرن تقلیل نمی دهد بلکه آن را در بستر روابط اجتماعی، تاریخی و اقتصادی دوران سرمایه داری مورد تحلیل قرار می دهد. و سوم اینکه، لوکاج با افزودن بعد دیگری به رابطه کارگر و کارفرما، کارگر را از سویی فروشنده کار خود و از سوی دیگر مصرف کننده کالا در نظر می گیرد این امر به لوکاج این امکان را می دهد که بت وارگی آگاهی طبقاتی را در سطح فرهنگی و مصرف کالاهای انبوه مورد بررسی قرار دهد.

مکتب فرانکفورت: صنعت فرهنگ

در بخش پیشین تأثیر اندیشه زیمیل بر مفهوم پردازی لوکاج درباره بت وارگی کالایی آگاهی انسان مدرن مورد بررسی قرار گرفت. اما آثار این اندیشه های زیمیل در طی قرن بیستم همچنان قابل بررسی است. در این راستا، می توان به اندیشه های اعضای مکتب فرانکفورت درباره تبدیل شدن ارزش واقعی به ارزش مبادله و ظهور و رشد، فرهنگ توده ای و بواسطه آن صنعت فرهنگ در دوران سرمایه داری اشاره کرد.

در واقع، می توان بطور خلاصه اینگونه بیان کرد که مکتب فرانکفورت تحت تأثیر آراء لوکاج در مورد بت وارگی آگاهی به مفاهیم اصلی مارکس از جمله آزادی، بیگانگی و بت وارگی جامعه بورژوازی نوعی نقد فرهنگی را اضافه کرد (Femia, 2007: 105). در نتیجه تحلیل های مکتب فرانکفورت طیف وسیعی از موضوعات اجتماعی- فرهنگی را از بیگانگی، شخصیت اقتدارطلب، تا صنعت فرهنگ را در بر گرفت. در این میان مفهوم صنعت فرهنگ یکی از مفاهیم اصلی اعضای مکتب برای تحلیل ویژگی های اجتماعی فرهنگی جامعه ی بورژوایی پس از جنگ جهانی دوم به وضوح و امدار مفاهیم بت وارگی آگاهی لوکاج و مفاهیم ارزش انتزاعی زیمیل در مورد پول است.

مکتب فرانکفورت و چهره شاخص آنها آدورنو بحث لوکاج در مورد بت وارگی کالایی ذهن انسان مدرن را می پذیرند، یعنی این بحث را که در جامعه بت واره شده سرمایه داری انسان ها بواسطه ارزش پولی به ابژه های شبه-طبیعی تبدیل شده اند (Edgar and Sedgwick, 2007: 1). برای نمونه آدورنو در مورد فرایندهای فرهنگی جامعه بت واره سرمایه داری بیان می کند که "کالاهای فرهنگی در دنیای کالاهای مصرفی جای می گیرند، برای بازار تولید می شوند و برای بازار در نظر گرفته می شوند"

(آدورنو، ۱۹۹۱، به نقل از استریناتی، ۱۳۸۰: ۹۰).

با این حال اعضای مکتب فرانکفورت تلاش کردند که فرایندهای جدیدی که بواسطه تشکیل دولت های رفاه در کشورهای غربی و وفور مادی ناشی از آن در کشورهای غربی بوجود آمده است را با وارد کردن نظریه دیوانسالاری ماکس وبر به تحلیل های خود مورد مطالعه قرار دهند. در این راستا، برای تحلیل این روندهای جدید مفهوم صنعت فرهنگ را مطرح کردند. در واقع اعضای مکتب فرانکفورت، در این مورد آدورنو و هورکهایمر، با مطرح کردن صنعت فرهنگ بر استحکام بت و ارگی کالا، غلبه ارزش مبادله ای و رشد سرمایه داری انحصاری دولت تأکید می کنند. به نظر آنها، صنعت فرهنگ به سلیقه و الویت های توده ها شکل می دهد و از این رو با موجه جلوه دادن نیازهای غیر واقعی ناخودآگاه مردم را در جهت مصرف هر چه بیشتر کالاهایی که بطور انبوه تولید شده اند شکل می دهد (استریناتی، ۱۳۸۰: ۹۴).

اما تولید و مصرف انبوهی که در صنعت فرهنگ بر آن تأکید می شود تنها به محصولات و کالاهای مادی محدود نمی شود، بلکه تمامی اشکال و تولیدات فرهنگی از فیلم گرفته تا موسیقی و روزنامه ها و مجلات را دربر می گیرد. از این رو، آدورنو و هورکهایمر با بسط اندیشه بت و ارگی کالای لوکاج، بر صنعتی شدن فرهنگ به معنای تولید و توزیع انبوه کالاهای فرهنگی و نیز بسط منطق فرایند کار، نظارت بر شکل های واگرایی و همگرایی آنها در چرخه تولید و توزیع تأکید می کنند. به این ترتیب، افراد در جامعه بت واره شده دیگر توانایی مشارکت فعال در فعالیت های فرهنگی را نخواهند داشت و صرفاً به مصرف کنندگان منفعل کالاهای فرهنگی تبدیل می شوند (Calhoun and Karaganis, 2001: 187)، چنین فرایندهایی در نهایت بر سطوح آگاهی افراد تأثیر می گذارند و افرادی مطیع و سر به راه برای جامعه مصرفی سرمایه داری می سازد. آدورنو در این مورد بیان می کند:

اگر چه صنعت فرهنگ بر سطوح آگاه و ناخودآگاه میلیون ها نفری که هدف قرار داده است به نحو انکارناپذیری تعمق می کند، توده ها در درجه اول قرار ندارند، بلکه فرعی هستند و از آنها به عنوان ابزاری برای محاسبه یا به عنوان قطعات یدکی برای این دستگاه استفاده می شود. مشتری حرف آخر را نمی زند، هر چند که صنعت فرهنگ از ما می خواهد اینطور فکر کنیم، بلکه فقط یک بازیچه است (آدورنو، ۱۹۶۱: ۸۵، به نقل از استریناتی، ۱۳۸۰: ۹۵).

در این نقل قول به خوبی رد پاهای اندیشه های وبر در مورد دیوانسالاری و عقلانی شدن فزاینده زندگی و نیز اندیشه های لوکاج در مورد بت و ارگی ذهن انسان مدرن دیده می شود. اما با این تفاوت که در اینجا تمایزی نیز میان کالاهای ضروری و کالاهایی که بطور کاذب به افراد قبولانده شده است که

برای آنها ضروری است به چشم می خورد. اما مسئله اینجاست که تحلیل های مکتب فرانکفورت هیچ بدیلی جدی برای شناسایی این دو نوع نیاز و رهایی از این فرایندها پیشنهاد نمی کنند. در واقع، تحلیل های مکتب فرانکفورت در مورد جامعه مدرن بیشتر به وبر و زیمل نزدیک است تا لوکاچ. آدورنو و هورکهایمر بر خلاف لوکاچ هیچ راه گریز و بدیلی را برای پایان دادن به این وضعیت متصور نیستند.

انسان مدرن زیمل و فمینیسم

یکی از بسط های مهم اندیشه زیمل درباره فرایندهای مدرنیته و انسان مدرن، بحث زیمل در باب زنان در مدرنیته است. بحث و جدل های فراوانی که آراء زیمل در این مورد برانگیخته است علاوه بر انتقادات فراوان از سوی اندیشمندان فمینیست به بسط و گسترش آراء فمینیستی در باره فرهنگ مدرن و آگاهی زنان و جایگاه آنها در این فرهنگ انجامیده است. این بحث های نظری که همچنان با شور و حرارت در محافل علمی فمینیستی جریان دارد به نوشته هایی باز می گردد که زیمل در آنها تجربه زنان از مدرنیته را توصیف می کند.

به نظر زیمل فرهنگ عینی مدرن فرهنگی سراسر مردانه است، وی فرهنگ عینی دوران مدرن و کلیه دستاوردهای آن را اعم از هنر و صنعت، علم و تجارت، دولت و مذهب را فرهنگی کاملاً مردانه می داند و از این رو است که همواره انسان با مرد یکی دانسته شده است (Simmel, 1984: 67)، این اندیشه که نوعی "فرهنگ مردانه" ناب وجود دارد به تمایز متافیزیکی باز می گردد که زیمل میان تجربه زنان و مردان از مدرنیته قائل می شود، در واقع، به نظر زیمل، ارزش های زنانه و مردانه کاملاً بر ایده های مردانه استوار هستند و از آنجایی که ایده های مردانه عینی هستند زنان و تجربه زنان از مدرنیته امری غیر ممکن است. همانگونه که ویتز (۲۰۰۱) بیان می کند؛ "به نظر زیمل عینیت و مردانگی با یکدیگر گره خورده اند و هرگز نمی توانند از یکدیگر جدا شوند و توانایی عینیت سازی نیز نوعی توانایی انحصاری مردانه است" (Witz, 2001: 360).

زیمل در تشریح این امر که چگونه ارزش های عینی به عنوان ارزش های معیار در دوران مدرن بوجود آمده اند به روابط قدرت تاریخی اشاره می کند که در معنای دو گانه امری عینی جای گرفته اند. بر این اساس در دوران مدرن امر عینی شکل نوعی ایده کاملاً طبیعی را به خود گرفته است که قابل اعمال در مورد زنان و مردان است و از سوی دیگر، امری عینی شکل خاصی از دستاورد است که با شیوه کاملاً متمایز مردانه هستی متناظر است (Simmel, 1984: 72).

زیمل این تفاوت را بر پایه نوعی هستی شناسی متمایز زن و مرد برقرار می کند. به نظر وی زن و مرد با دو شیوه هستی کاملاً متفاوت مشخص می شوند از سویی مشخصه شیوه هستی مردانه آگاهی و اراده است و از سوی دیگر، شیوه هستی زنان فاقد تمایز گذاری عینی و ذهنی است و کاملاً بر خودش

متمركز است و بر چیزی بیرون از خودش دسترسی ندارد. زن خود-آیین است و در نوعی وضعیت آرامش ناب درونی قرار دارد (Witz and Marshall, 2004: 26)، در واقع، هستی زن در فراسوی دوگانگی ذهنی و عینی قرار دارد و از این رو، نمی‌تواند با معیارهای دو گانه مردانه و ارزش‌های عینی که بواسطه ویژگی‌های آگاهی و اراده‌ی وی بوجود می‌آیند هم‌نوایی کند.

در این راستا، بواسطه تسلط تاریخی مردان ارزش‌های عینی دوران مدرن کاملاً مردانه هستند و در عین حال طبیعی به نظر می‌رسند و معیارهای فرهنگی و اجتماعی را مشخص می‌کنند، اما این امر برای زنان پیامدهای جدی در دوران مدرن به همراه دارد. اگر مدرنیته کاملاً بر ارزش‌های عینی مردانه استوار است بنابراین امکان مشارکت فرهنگی و اجتماعی زنان در فرهنگی که بطور عمده‌ای بر اساس معیارهای و شاخص‌های مردانه عمل می‌کند دشوار می‌شود و نیز زنان هنگامی که می‌کوشند نوعی هویت زنانه مستقل و خاص خودشان را تأسیس کنند با موانعی جدی روبرو می‌شوند (Coser, 1977: 871). با این حال، تحلیل زیمل تنها به اینجا ختم نمی‌شود بلکه وی برای نوعی آفرینش دنیایی زنانه بر پایه ارزش‌های زنانه راه حلی را پیشنهاد می‌کند، به سخن ساده راه حل زیمل عبارت است از آگاهی یافتن زنان از این امر که دارای بنیان کاملاً متفاوت از مردان هستند و دنبال کردن نوعی زندگی که کاملاً از شیوه زندگی مردانه متمایز باشد؛ "دو کلیت وجودی، هر کدام بر اساس قاعده کاملاً مستقل" (Simmel, 1984: 72). همانگونه که دیده می‌شود زیمل با مرتبط کردن ارزش‌های عینی و مردانگی و پیشنهاد نوعی آفرینش زنانه در مقابل آن به نوعی بدیل برای احیای جهان زنانه اشاره می‌کند. در واقع، زیمل برای آفرینش دنیای زنانه نوعی شناخت‌شناسی مبتنی بر جنسیت را مطرح می‌کند که به فراسوی دوگانگی‌های مردانه میان عین و ذهن حرکت می‌کند.

انگاره‌های زیمل در مورد مدرنیته مردانه و تمایز هستی‌شناختی میان هستی‌های زن و مرد موجب الهام‌ها و بحث‌های فراوانی میان متفکران فمینیست پس از وی شده است. این اندیشه‌های زیمل ابزار انتقادی را برای فمینیست‌های نسل‌های بعد از خود فراهم آورد که طیف وسیعی از ابعاد فرهنگ مدرن را مورد انتقاد قرار دهند. این انتقادات از حوزه زبان به خاطر استفاده از واژه یکسان برای انسان و مرد تا خلط خام و ساده‌انگارانه ارزش‌های مردانه با ارزش‌ها را شامل می‌شود (نگاه کنید به فریژی، ۱۳۸۶).

پست مدرنیسم و انسان مدرن زیمل

نظریه زیمل درباره انسان مدرن یکی از منابع الهام بخش متفکران پست مدرن درباره فرهنگ و انسان در دوران پست مدرن بوده است. همانگونه که در بخش‌های پیشین بحث شد، زیمل انسان مدرن را در معرض نموده‌های فرهنگی بی‌وقفه می‌داند و این وفور محرک‌های عصبی موجب ناتوانی

وی برای واکنش نشان دادن به آنها می شود. همانگونه که زیمل می گوید، در این فرایند، "ارزش زدایی از تمامی جهان عینی بهایی است که انسان مدرن برای صیانت نفس خود می پردازد" (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۸). زیمل در تحلیل این امر با تمایزگذاری میان فرهنگ عینی و فرهنگ ذهنی و با مطرح کردن مفهوم "تراژدی فرهنگ"، تناقضی را دنبال می کند که موجب بی معنایی زندگی و بیگانگی انسان ها می شود. همین امر یکی از مضامینی است که متفکران پست مدرن برای بسط و توضیح انسان و فرهنگ در دوران پست مدرن مورد استفاده قرار می دهند.

در واقع، متفکران پست مدرن فرهنگ پست مدرن را فرهنگ زیاده روی می دانند و معتقد اند که آنچه که زیمل از آن به عنوان تراژدی فرهنگ نام می برد در دوران پست مدرن به اوج خود رسیده است. همانگونه که باومن بیان می کند، در دوران پست مدرن "حجم محصولات فرهنگی که بطور عینی در دسترس هستند بسیار فراتر از گنجایش و ظرفیت انطباق هر یک از اعضای جامعه است"، از این رو، "در نزد فرد، فرهنگ همچون مخزن بزرگی از بخش های نامرتبط و پیوسته در تغییر به نظر می رسد" (باومن، ۱۳۸۴: ۸۵). با این همه، اگر زیمل این فرایند را ناشی از اقتصاد پولی و مقتضیات زندگی کلانشهری می دانست، متفکران پست مدرن بیشتر بر نقش رسانه ها در شکل دهی و تشدید این وضعیت تأکید می کنند.

به نظر این متفکران رسانه ها در دوران پست مدرن به جای محتوا بیش از پیش بر شیوه و شکل پیام تأکید می کنند، بنابراین رسانه ها در این دوران جهان را به مثابه "سرهم بندی کردن رخدادها، صحنه ها و ماجراهای بریده از هم و خوبسند و تصاویری" برمی سازند که فاقد تعیین علی و بدون ردپا است. در این راستا، به نظر برخی از این متفکرین، رسانه های معاصر جهان را به نمایش تبدیل می کنند و "جریان بالفعل آن را از روی الگوی رویدادهای نمایش گونه شکل می دهند" (پیشین، ۸۶-۸۷)، اما تأکید بر وفور تصاویر و بازنمایی ها و فروپاشی نظام های معنای در دوران پست مدرن یکی از مضامینی است که متفکران پست مدرن با الهام از اندیشه های زیمل بسط داده اند.

یکی دیگر از مضامین زیملی که مورد توجه متفکران پست مدرن است؛ اندیشه های وی درباره رابطه میان فرد و گروه است. هر چند که زیمل در آثار خود بطور نسبتاً مفصلی به مسئله رابطه میان فرد و گروه پرداخته است و اشکال مختلف این روابط و تأثیر کمی و کیفی که بر فرد و گروه بر جای می گذارد را مورد بررسی قرار داده است اما آنچه که بیشتر برای متفکران پست مدرن جالب توجه است گونه ها یا تیپ هایی است که زیمل در مورد روابط فرد با گروه یا جامعه بزرگتر ابداع و تشریح کرده

است، از جمله این تیپ ها می توان به تیپ "پرسه زن" و تیپ "بیگانه" اشاره کرد. در این راستا، زیمل در تشریح تأثیرات فرهنگ مدرن بر انسان های کلانشهری شخصیت پرسه زن را کسی معرفی می کند که از جریان های پر شتاب زندگی مدرن دوری می کند و بدون تعلق و وابستگی در شهر سرگردان است این امر به این دلیل است که وی از هضم جریان پر شتاب زندگی مدرن ناتوان است و آن را پرنوسان تر از آن می بیند که بتواند آن را هضم کند (Weinstein and Weinstein, 1990: 4-5)، در واقع، شخصیت پرسه زن، تماشاگر مخفی خود آگاهی است که در بین جمعیت انبوه کلانشهر پنهان است و تأثیرات و تجربیات جدید را در شهر جستجو می کند. شخصیت پرسه زن یکی از ابزارهای مفهومی برای متفکران پست مدرن برای توصیف وضعیت انسان در دوران پست مدرن است، برای نمونه، بودریار شخصیت پرسه زن زیمل را از کلانشهر وارد جهان تصاویر، برنامه های تلویزیونی می کند، اما تفاوت پرسه زن زیمل با پرسه زن بودریار در این است که در اولی شخصیت پرسه زن به دنبال حفظ فردیت خود رد سیلان نشانه ها و تحریکات عصبی است اما در جهان پست مدرن پرسه زن در جستجوی بارزترین نشانه دوران پست مدرن یعنی "فقدان و غیبت" است (باومن، ۱۳۸۴: ۲۶۷)، در واقع، واقعیت تکه تکه شده و توالی بی معنا و بی علت تصاویر که مشخصه دوران پست مدرن است سبب می شود که وی به جای اینکه در خیابان های کلانشهر به دنبال هویت و فردیت خود بگردد روی کاناپه خود در مقابل تلویزیون بنشیند و "در میان تصاویر تلویزیونی، آگهی های تلویزیونی و کالاها و خوشی هایی که در آنها تبلیغ و در مقابل بیننده هیپنوتیزم شده جاری می شوند پرسه بزند" (پیشین: ۲۶۸).

مفهوم پردازی زیمل از شخصیت "بیگانه" یکی دیگر از منابع الهام متفکران پست مدرن می باشد، زیمل در مقاله به همین نام، شخصیتی را تشریح می کند که هر چند که در یک گروه اجتماعی عضویت دارد اما از آغاز متعلق به آن گروه نبوده است و هرگز نیست و بطور ارگانیکی به عضویت گروه در نخواهد آمد. "بیگانه در عین نزدیک دور است" زیرا فاقد پیوندهای شخصی است که افراد گروه با یکدیگر دارند. همین امر باعث می شود که روابط بیگانه با اعضای گروه از نوعی عینی گرایی پیروی کند که بر اساس آن نمی تواند پیوندهای عاطفی عمیقی با آنها برقرار کند. این امر باعث می شود که بیگانه از آزادی بیشتری نسبت به اعضای گروه برخوردار باشد و به قیودی وابسته نباشد که پیشداوری، فهم و ارزیابی وی را مقید می سازند، از این رو، این نوع رابطه دوری که از سویی، بیگانه

به اعضا گروه نزدیک و از سوی دیگر، عضوی از آنها نیست و نوعی عینی‌گرایی بر رابطه وی با دیگران سایه می‌اندازد، آزادی زیادی در روابط اجتماعی به وی می‌دهد و این امکان را می‌یابد که در صورت نیاز روابط جدیدی را بوجود بیاورد و یا روابط قبلی خود را با دیگران بازتعریف کند (زیمل، ۱۳۸۵: ۵۲۷-۵۳۰).

متفکران پست مدرن با الهام‌گیری از این شخصیت‌پردازی، ویژگی‌های سیال روابط اجتماعی و شکل‌گیری روابط اجتماعی مجازی در شبکه‌های مجازی در دوران پست مدرن را مفهوم پردازی می‌کنند. در واقع، اگر زیمل شخصیت بیگانه را معمولاً برای توصیف مهاجران، پناهندگان و بازرگانان به کار می‌گیرد و اشکال مختلف روابطی را که این اشخاص به عنوان غریبه با اجتماع میزبان برقرار می‌کنند توصیف می‌کند. اما متفکران پست مدرن بر خصلت فراگیر چنین روابطی در دوران پست مدرن تأکید می‌کنند. در واقع، متفکران پست مدرن بر روابط گسترده اما در عین حال زودگذری اشاره می‌کنند که مشخصه روابط انسانی دوران پست مدرن است و از جمله مشخصه‌های این روابط، منقطع بودن، ناپایدار بودن و حتی در بسیاری از مواقع مجازی بودن و عدم ارتباط رو در رو با سایر اعضا است. برای نمونه میشل مافزولی از مفهوم "نوقبیلہ‌گرایی" برای مفهوم پردازی جستجوی اجتماع توسط انسان پست مدرن کمک می‌گیرد. به نظر وی، دنیای کنونی ما دنیای قبیلہ‌واری است که بر خلاف دنیای قبیلہ‌ای گذشته، در قبایل جدید مفهوم انسجام جای خود را به کثرتی از کنش‌های فردی خودشناسا می‌دهد، این قبایل کنترل اندکی بر عضوگیری یا اخراج اعضای خود دارند، نسبت به وفاداری و پیروی اعضا بی‌توجه‌اند و به همان سرعتی که پدید می‌آیند ناپدید می‌شوند (باومن، ۱۳۸۴: ۲۴۰-۲۴۱). در واقع، نظریه پردازان پست مدرن با الهام‌گیری از اندیشه‌های زیمل در مورد جامعه مدرن و اشکال متنوع روابط اجتماعی که در دوران مدرن وجود آمده است، این اندیشه‌های اوایل قرن بیستم را بسط داده‌اند و برای توصیف و تشریح روابط اجتماعی جدید و شکل‌های تازه‌ای که فرهنگ و زندگی اجتماعی به خود گرفته است بکار می‌گیرند.

نتیجه‌گیری

با گذشت بیشتر از یک قرن از اندیشه‌ورزی زیمل همچنان اندیشه‌های وی بدیع و جذاب به نظر می‌رسند. هر چند که نام زیمل کمتر در کنار سایر بنیانگذاران جامعه‌شناسی دیده می‌شود اما خلاقیت موجود در نوشته‌های فلسفی و جامعه‌شناختی وی، هر چند دیر، بیش از پیش جامعه‌شناسان را برای استفاده از نظریات و مفاهیم وی برمی‌انگیزاند. علیرغم اینکه معمولاً در کار زیمل به گسستی میان تفکرات فلسفی وی درباره تاریخ و هستی‌شناسی و کارهای جامعه‌شناختی وی اشاره می‌شود اما

همانگونه که دیده می شود، می توان خط سیر منسجمی را در نوشته های نسبتاً پراکنده و موضوعات متنوع او مشاهده کرد.

در واقع می توان برداشت های وی از جامعه به مثابه اشکال پایدار تعامل مندی و ابعاد و انواع گوناگون این تعامل مندی را در سراسر کارهای وی جستجو کرد. این امر حتی در اندیشه های فلسفی، از جمله آرای هستی شناسانه وی در مورد زنان به چشم می خورد. از این رو هر چند که می توان از روی مضامین بحث ها و آثار زیمیل کار فکری وی را به بخش های کاملاً متفاوتی تقسیم کرد اما همچنان مضامین مشترکی در سراسر کارهای وی تکرار می شود.

این امر در مورد روش شناسی خاص وی نیز صادق است. در واقع، روش شناسی زیمیل در وهله نخست تحت تأثیر امانوئل کانت و پس از آن هگل است. تمایزی که زیمیل میان صورت های تعامل مندی و محتواهای آنها برقرار می کند مستقیماً تحت تأثیر تمایزی است که کانت میان مقوله های ذهنی و محتواهای آنها برقرار می کند. از سوی دیگر، تحلیل های زیمیل ملهم از روش دیالکتیکی هگل برای نشان دادن ابعاد مختلف و حتی متعارض پدیده های اجتماعی است. از این رو، یکی از نکات بدیع که در مورد زیمیل به چشم می خورد آشتی دادن اندیشه های فلسفی این دو فیلسوف بزرگ در نوشته های خود است. این امر موجب غنای تحلیل های وی و نتیجه گیری های بدیع در مورد ابعاد مختلف زندگی اجتماعی شده است.

تأثیرگذاری وی بر متفکران و جامعه شناسان هم نسل خود از ماکس وبر تا گئورگ لوکاچ نشان دهنده تفکر غنی وی در مورد فلسفه، جامعه شناسی و تاریخ است. در این مقاله تلاش شد که گوشه از این تأثیرگذاری بر اندیشه گئورگ لوکاچ بررسی شود. در این میان، هر چند که این تأثیرگذاری تا حدود زیادی شناخته شده است اما در این مقاله سعی شد که بر تأثیر کمتر شناخته شده تفکر زیمیل بر متفکران انتقادی پس از خود، بطور مستقیم و غیر مستقیم، از طریق مفهوم پردازی های لوکاچ درباره بت وارگی و کالایی شدن ذهن افراد در نظام تولید سرمایه داری تأکید شود. همچنان این تأثیرگذاری کمتر شناخته شده است و جای زیادی برای بررسی تأثیر اندیشه های زیمیل بر متفکران چپ نواروپایی وجود دارد.

هر چند که زیمیل در زمره متفکران انتقادی قرار نمی گیرد اما اندیشه های وی درباره فرهنگ مدرن و انسان مدرن در این فرهنگ موجب غنا بخشیدن به نقدهای غیر مارکسی درباره جامعه مدرن شده است. در واقع نظریات زیمیل ابزار مفهومی سودمندی را در اختیار آن دسته از متفکران اجتماعی و جامعه شناسان قرار می دهد که تلاش می کنند از تقلیل گرایی اقتصادی اجتناب کنند، اما همچنان خود را در برابر نظام سرمایه داری خلع سلاح نبینند. در این راستا می توان به طیفی از متفکران از

منتقدان فرانکفورتی فرهنگ سرمایه داری مدرن تا فمینیست ها اشاره کرد که اندیشه پردازی های زیمل منبع الهام و غنابخشی به انتقادهایشان از فرهنگ سرمایه داری معاصر بوده است. رد پای اندیشه زیمل در آراء متفکرانی که خود را پست مدرن می خوانند نیز قابل پیگیری است. هر چند که این متفکران را نمی توان منتقد جدی فرهنگ (پست) مدرن دانست اما آنها اندیشه های زیمل را با تجدید نظرهایی برای تشریح و توصیف ابعاد کمتر آشکار فرهنگ (پست) مدرن بکار می گیرند. در واقع، این متفکران سعی کرده اند با استفاده از مفاهیم زیملی و گهگاه آوردن نقل قول هایی از وی بر اعتبار تحلیل های خود بیافزایند. در این مقاله، بدون وارد شدن در مناقشه بر سر مدرن یا پست مدرن بودن زیمل تلاش شد که رد پای برخی از اندیشه های زیمل در توصیفات متفکران پست مدرن درباره فرهنگ (پست) مدرن جستجو شود.

تفکر زیمل بسیار نوآورانه و غنی است و هر چند که در این مقاله تلاش شد که دستکم پرتوی به یکی از ابعاد اندیشه وی، یعنی انسان مدرن، انداخته شود اما همچنان جای تحلیل های بیشتری در مورد ابعاد مختلف اندیشه وی باقی است. در این راستا، می توان تحلیل های ژرف وی را برای تبیین سازوکارهای فرهنگی معاصر به کار گرفت و لبه انتقادی اندیشه های وی را برای نقد فرهنگ معاصر تیزتر کرد.

یادداشت ها

[۱]. به نظر كنت، در پایان مراحل سه گانه تحول ذهن بشر، شیوه تفکر بشر از علوم پسینی یعنی ریاضیات، فیزیک و پس از آن شیمی و زیست شناسی به سمت پیچیده ترین و پسینی ترین علم و نمونه اعلای تفکر اثباتی یعنی جامعه شناسی حرکت می کند. در این مورد ریمون آرون بیان می کند:

مقصود از ترکیب قانون مراحل سه گانه با قانون طبقه بندی علوم اثبات این نکته است که شیوه تفکری که در ریاضیات، فیزیک، شیمی و زیست شناسی پیروز شده است سرانجام باید در موضوع سیاست نیز پیروز شود و به تشکیل علم اثباتی از جامعه، به نام جامعه شناسی بیانجامد (آرون، ریمون، ۱۳۷۰: ۸۶. مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: جامعه و اقتصاد).

[۲]. این برداشت اثباتگرایانه در بیان مشهور دورکیم در مورد موضوع مطالعه جامعه شناسی به چشم می خورد. به نظر دورکیم موضوع مطالعه جامعه شناسی همانا پدیده اجتماعی که مشخصه های آن عبارتند از؛ همانند شیء بودن، بیرونی بودن و اجباری بودن است. (در این مورد نگاه کنید به: دورکیم، امیل، (۱۳۷۶)، قواعد روش جامعه شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران).

[۳]. این تأکید زیمل بر کنش های متقابل متراکم افراد در سراسر آثار جامعه شناختی وی و تحلیل های گوناگونی که وی بر این اساس انجام داده است به چشم می خورد. برای نمونه و در تحلیل شکل های سلطه، شرط اول پیدایش سلطه را وجود کنش های متقابل میان افراد می داند: "حتی اراده به سلطه انتزاعی یک نمونه ی کنش متقابل است" (زیمل، ۱۳۸۵: ۱۴۵. در نظریه های بنیادی جامعه شناختی، لوئیس کوزر، برنارد روزنبرگ (ویراستاران)، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی، ۱۳۸۵).

[۴] جامعه شناسان کارکردگرا و بطور مشخص تر تالکوت پارسونز تضاد را یک شر اجتماعی می دانستند و تمامی تلاش آنها در جهت نظریه پردازی مفهوم ثبات و نظم اجتماعی بوده است. در این راستا، یکی از اصلی ترین نقدهایی که به جامعه شناسی کارکردگرا و نظریه ساختاری-کارکردی پارسونز وارد می شود همین نادیده گرفتن تضاد اجتماعی است.

منابع

منابع فارسی

- استریناتی دومینیک (۱۳۸۰). مقدمه ای بر نظریه های فرهنگ عامه، ترجمه ثریا پاک نظر، تهران: گام نو.
- باومن زیگموند (۱۳۸۴). اشارت های پست مدرنیته، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: ققنوس.
- پورسفیر حسن (۱۳۸۶). زیمل و ازخودبیگانگی انسان مدرن، www.fasleno.com
- ترنر جانانان، اچ (۱۳۷۰). پیدایش نظریه جامعه شناسی (جلد اول)، ترجمه عبدالعلی لهسایی زاده، شیراز: انتشارات نوید شیراز.
- کوزر لوئیس (۱۳۷۶). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- گاکسی گای (۱۳۸۶). مقدمه. در مقالاتی درباره تفسیر در علم اجتماعی، جورج زیمل، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- فریزبی دیوید (۱۳۸۵). گئورگ زیمل، ترجمه جواد گنجی، تهران: انتشارات گام نو.
- ریز جان (۱۳۸۳). در دفاع از "تاریخ و آگاهی طبقاتی" دنباله روی و دیالکتیک [پیشگفتار]، گئورگ لوکاج، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، نشر آگه (۹-۶۳).
- زیمل گئورگ (۱۳۷۲). غربیه، ترجمه فرهنگ ارشاد، در نظریه های بنیادی جامعه شناختی، لوئیس کوزر و برنارد روزنبرگ (ویراستاران)، تهران: نشر نی (۵۲۷-۵۳۲).

- زیمل گنورگ (۱۳۷۳). پول در فرهنگ مدرن، ترجمه یوسف ابادزی، ارغنون، شماره ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (۳۳۸-۳۲۵).
- زیمل گنورگ (۱۳۸۵). کلان شهر و حیات ذهنی، ترجمه یوسف ابادزی، نامه علوم اجتماعی دانشگاه تهران، جلد دوم، شماره سوم (۶)، (۵۳-۶۶).

منابع لاتین

- Calhoun, C. and Karaganis, J. (2001). *Critical Theory*. In. G. Ritzer and B. Smart (Eds.). *Handbook of Social Theory*. Sage Pub. Pp. 179-200.
- Coser, L. A. (1965). *Introduction*. In. L. A. Coser (ed.). *George Simmel*. Prentice-Hall, Inc. Pp. 1-26.
- Coser, L. A. (1977). *Georg Simmel's Neglected Contribution to the Sociology of Women*. *Signs* 2(4). Pp. 869-876.
- Deflem, M. (2003). *The Sociology of the Sociology of Money, Simmel and the Contemporary Battle of the Classics*. *Journal of Classical Sociology (JCS)*. Vol. 3(1). Pp. 67-96.
- Edgar, A. and Sedgwick, P. (2002). *Cultural Theory: The Key Thinkers*. Routledge.
- Femia, J. (2007). *Western Marxism*. In. Daryl Glaser and David M. Walker (Eds.) *Twentieth-Century Marxism: A Global Introduction*. Routledge. Pp. 95-117.
- Helle, J. H. (2009). *Introduction*. in Anthony J. Blasi, Antoni K. Jacobs, Mathew Kanjirathinka (Eds.) *Sociology, Inquiries into the Construction of Social Forms Vol (1)*. Brill Press. Lenden. Boston. Pp. 1-18.
- Hier, S. P. (2005). *Modernism, Culture, and Change*. In. S.P. Hier (ed.) *Contemporary Sociological Thought: Themes and Theories*. Toronto: Canadian Scholar's Press Inc. Pp 140-143.
- Lechte, J. (1998). *Fifty Key Contemporary Thinkers, From Structuralism to Postmodernity*. Routledge.
- Nedelmann, B. (2003). *The Continuing Relevance of Georg Simmel: Staking Out Anew the Field of Sociology*. In. G. Ritzer and B. Smart (Eds.) *Hand Book of Social Theory*. Sage Pub. Pp. 66-78.
- Roberts, J. (2006). *Philosophizing the Everyday: Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Theory*. Pluto Press.
- Simmel, G. (1964). *The Sociology of George Simmel*, Translated and Edited by Kurt. H. Wolff. New York: Free Press.
- Simmel, G. (1966). *Conflict And The Web of Group-Affiliations*. Translated by Kurth. H. Wolff. New York. Free Press.
- Simmel, Georg (1984) 'Female Culture', In. *On Women, Sexuality, and Love*. New Haven, CT: Yale University Press.

- Simmel, G. (1997). *Simmel on Culture: Selected Writings Theory, Culture & Society* (Unnumbered). Ed by D. Frisby and M. Featherstone. Sage Pub.
- Simmel, G. (2003). *The Philosophy of Money, Third enlarged edition*. Ed by David Frisby. Routledge Press.
- Simmel, G. (2009). *Sociology, Inquiries into the Construction of Social Forms*, Vol (1). Translated and Edited by Anthony J. Blasi, Antoni K. Jacobs, Mathew Kanjirathinka. Brill Press. Lenden. Boston.
- Spykman, N. J. (1964). *The Social Theory of Geroge Simmel*. New york. Russel & Russel . Inc.
- Turner, J. H. (2010). *Theoretical Principles of Sociology*, Volume 1, Macrodynamics. Springer Press.
- Weinsteim, D. and Weinstein. M. A. (1990). *Simmel and the Theory of Postmodern Society*. In. B. S. Turner (ed.) *Theories of Modernity and Postmodernity*. Sage Pub. Pp. 75-87.
- Witz, A. (2001). *George Simmel and the Masculinity of Modernity*. *Journal of Classical Sociology* (JCS). Vol. 1(3). Pp. 353-370.
- Witz, A, Marshall, B. L. (2004). *The Masculinity of the Social: Towards a Politics of Interrogation*. In Barbara L. Marshall and Anne Witz (Eds.) *Engendering the Social: Feminist Encounters with Sociological Theory*. Open University Press. Pp. 19-35.

چند معنایی تجدد و گفتگومندی متن دینی

دکتور سید عباس پویا^۱

"چند معنایی تجدد و گفتگومندی متن دینی"، عنوان سخنرانی دکتور سید عباس پویا، شرق شناس افغانستانی، استاد در دانشگاه فرایبورک آلمان و نویسنده کتاب تحقیقی "اجتهاد: به رسمیت شناختن شکیبایی" می باشد که قبلاً در شهر کابل ارائه شده است. ایشان این سخنرانی را به دعوت مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس در قالب یک نشست علمی برای جمعی از دانشگاهیان، دانشجویان و فرهنگیان کابل در سالن کنفرانس های مرکز توسعه و آگاهی ارائه کرده است. این سخنرانی که از حالت گفتاری به صورت نوشتاری در آمده است، پس از تنقیح و ویرایش خدمت خوانندگان گرامی تقدیم می شود.

موضوع اصلی که می خواهم مطرح کنم رابطه دین و تجدد است. منظورم از دین در اینجا در کنتکست^۲ اجتماعی که ما در آن قرار داریم بیشتر اسلام است. اسلام یک دین کتاب محور و متن محور است که زیربنای آن را بیش از همه، متون قرآنی و حدیثی تشکیل می دهد.

در آغاز به یک تعداد از اضطراب های ذهنی که در رابطه با مفهوم تجدد وجود دارد اشاره می کنم، سپس با یاری نظریه "گفتگومندی" میخائیل باختین^۱ نشان خواهم داد که چگونه باید زبان نوشتاری یا متن را به عنوان یک پدیده گفتگومند فهمید. بعد از آن با پشتوانه این نظریه به سراغ دین و به ویژه اسلام خواهم رفت و توضیح خواهم داد که چرا فهم متون دینی را به ویژه با توجه به شرایط مدرن نمی توان به دریافت لغت نامه ای از آن تقلیل داد، بلکه باید آن را در یک رابطه گفتگومند با خوانندگان اش و با کتکتکست آن که همواره در حال تغییر و تحول اند فهمید.

بارها و بارها و نه تنها از سوی مخالفین پروژه تجدد بلکه از سوی هواداران آن تأکید شده تجدد نه تنها ویژگی های جذاب و خیره کننده دارد بلکه دارای خصیصه های وحشتناک و هول انگیزی هم هست. من در اینجا چند جنبه مدرنیته را نام برده و به اضطراب های مفهومی آنها اشاره می کنم. یکی از جنبه های مبهم و چند معنایی تجدد "عقل گرایی" آن است. عقل و به تعبیر روشن تر خردابزاری یکی از مؤلفه های عمده و زیربنایی تجدد را تشکیل می دهد. در عصر مدرن نهادها و عملکردهای جمعی به وسیله یک نظام ذهنی از پیش سامان یافته و با اراده تغییر ناپذیر خدایی تعیین و تثبیت نمی شود، بلکه جهان راززدایی شده و به کمک خرد ابزاری در خدمت خواسته ها و علایق انسان قرار می گیرد. یک چنین برداشت و برخورد خردگرایانه مدرن با جهان از سوی بسیاری از فلاسفه و نظریه پردازان مدرن مورد نقد قرار گرفته است.

ولی در اینجا باید به یک نکته ظریف توجه کرد: منظور از نقد خردمندی مدرن به هیچ وجه این نیست که خرد را به عنوان منبع اندیشیدن، شناختن و تصمیم گرفتن مورد مناقشه قرار بدهند. نقد ماکس هورکهایمر^۲ بر خردمندی مدرن به طور مثال متوجه این نکته است که خرد انسانی ابزاری شده است برای سلطه بر طبیعت و بر فطرت انسانی و هابرمس^۳ معتقد است که خرد به صورت یک جانبه ابزاری شده در جهت شیء سازی واقعیت و سلطه بر آن و همینطور چارلز تایلر^۴ عقل گرایی مدرن را از این جهت مورد نقد قرار می دهد که خردمندی به سنجش هزینه و سود محدود شده است.

بنابراین وقتی منتقدین، طرح های لاغر و ناچیز اخلاقی مدرن را نقد می کنند، نمی خواهند از ارزش عقل بکاهند. برعکس آنها براین باور اند که اخلاق مدرن نه بر پایه خرد بلکه بر گرفته از "اراده معطوف به قدرت" است.

پس آنچه مورد تشکیک و انتقاد است، عقل نیست بلکه حاکمیت یک طرفه و ابزاری و اخلاقاً

1. Michail M. Bachtin (1895-1975)

2. Max Horkheimer (1895-1973)

3. Jurgen Habermas (1929)

4. Mark C. Taylor (1945)

منفعلائے عقل است و به همین دلیل است که هابرمس در برابر "خرد ابزاری" به عنوان طرح متقابل از "خرد ارتباطی" سخن می گوید، "خرد ارتباطی" هابرمس معطوف به اجماع و به رسمیت شناختن متقابل عقاید است.

وقتی از "خرد ارتباطی" و یا "به رسمیت شناختن متقابل" سخن به میان می آید، ما به جنبه دیگری از تجدد می رسیم و آن عبارت است از چند فرهنگی بودن زندگی جمعی مدرن؛ چند فرهنگی بودن ارتباط مستقیمی با پدیده هایی چون استعمار، مهاجرت و جهانی شدن دارد که اینها خود ویژگی های تاریخی دیگری از دوره تجدد هستند.

من قصد ندارم به عوامل اقتصادی، سیاسی و تاریخی پردازم که باعث به وجود آمدن پدیده "چند فرهنگی" شده است، من همینطور نمی خواهم به "چند فرهنگی" به عنوان یک پروژه سیاسی آنچنان که در کشور کانادا به رسمیت شناخته شده و به اجراء درمی آید پردازم. من فقط می خواهم به این نکته اشاره کنم که "چند فرهنگی" یک ویژگی عیان و ملموس در جوامع مدرن است. هرچند که امروزه بسیاری از صاحب نظران سیاسی و اندیشمندان اجتماعی به ویژه در کشورهای اروپای غربی از شکست "چند فرهنگی" به عنوان یک پروژه سیاسی سخن می گویند ولی هیچ یک شک ندارد که چهره فرهنگی و اجتماعی کلان شهرها به شکل غیر قابل انکاری متأثر از تنوع فرهنگی، دینی و قومی است.

"چند فرهنگی" در عین حال یک پدیده خودبازتولیدکننده است که با حضور و وجود خرده فرهنگ های گوناگون در کنار یکدیگر خود به خلق و رشد خرده فرهنگ های تازه می انجامد، بنابراین در عصر و جامعه مدرن تعین های ثابت و همه گیر دینی یا فرهنگی وجود ندارد، بلکه این جلوه های متنوع و همواره در حال تغییر و تحول فرهنگی و اجتماعی هستند که با هم در تعامل اند. یکی دیگر از پدیده های مورد نقاش و چند معنایی مدرن "خردگرایی" است. در حوزه سیاسی - اجتماعی "خردگرایی" به این معنا است که هر انسان به عنوان یک فرد، دارای این حق می باشد که خود نوع زندگی خود را انتخاب کند و از وجدان و باورهای خویش پیروی کند.

سیستم مستقل قضایی در یک جامعه دموکرات مدافع و حامی این حق خواهد بود. در رابطه با این پدیده مدرن نگاه های متفاوت وجود دارد. از یکسو جنبه های مثبت آن مورد تأکید قرار می گیرد و فردگرایی به عنوان داشتن خویشن غیروابسته ای توصیف می شود که از اجبارهای طبیعت و قیود از پیش تعیین شده اجتماعی رها است و از آزادی شناخت، آزادی انتخاب و آزادی خودآفرینی برخوردار است. از طرف دیگر منتقدین مدرن مدرنیته بر این باور اند که خارج کردن کامل انسان از مدارهای فراگیر نظام های ذهنی، دینی و خانوادگی دارای جنبه های جدی منفی است که از آن به جنبه تاریک "خردگرایی" تعبیر می کنند. این جنبه باعث تمرکز یک طرفه بر خویشن و در نتیجه به

سطحی نگری و تنگ بینی در زندگی منجر می شود و به این صورت زندگی دچار فقر معنا شده و علاقه مندی به سرنوشت دیگران و سرنوشت جامعه تقلیل می یابد.

سوالی که اینک مطرح می شود این است که متن های دینی و اسلامی که از نگاه تاریخی بدون شک در یک دورهٔ تاریخی دیگر پدید آمده اند ولی در عین حال مدعی اعتبار فرازمانی هستند، چگونه با کنتکست فلسفی و سیاسی-اجتماعی مدرن که خود یکدست و یک معنا نیست به تعامل می پردازند.

این سؤال تنها در جوامع اسلامی مطرح نمی شود بلکه به صورت جدی در جوامع اروپایی - آلمان، فرانسه، انگلستان - مورد بحث و نقاش قرار می گیرد. این واقعیت که زنان و مردان مسلمان اینک بخش انکار ناپذیری از جامعهٔ اروپایی شده اند و در عین حال به تصور های خاص خویش از زندگی باورمند هستند این پرسش را به صورت جدی مطرح کرده است که با پدیدهٔ چند قومی، چند دینی و چند فرهنگی چگونه برخورد شود، و چگونه یک اخلاق با هم، بجای اخلاق بدون دیگری و یا مقابل دیگری پدید آید.

پیش از اینکه به این سؤال پردازم می خواهم اشاره ای کوتاه به نظریهٔ گفتگومندی متن نوشتاری داشته باشم. این نظریه که امروزه به صورت وسیعی در همه حوزه های علوم انسانی از ادبیات تا فلسفه و تا جامعه شناسی و فرهنگ شناسی جدی گرفته می شود و به ویژه از طرف پسا ساختارگراها زیر عنوان "تئوری میان متنی" رشد و توسعه یافته در اصل به میخائیل باختین صاحب نظر ادبی و هنری روس برمی گردد.

بختین بر این باور است که هر سخنی "گفتگومند" است و می باید میان "معنا" و "مفهوم" فرق می گذاشت، از نظر ایشان معنا را می توان به کمک لغت نامه و با در نظر گرفتن قوانین دستور زبانی دریافت، برای درک مفهوم یک سخن باید به وضع خاصی توجه کرد که در آن گوینده، سخن اش را متوجه شنونده می سازد، معنای یک جمله در بر گیرندهٔ ثابت هایی هست که در شرایط گوناگون تکرار می شوند. ولی "مفهوم" جمله عبارت است از جنبهٔ پیچیده و متحول زبان. باختین در عین حال میان میان "زبان نوشتاری" و "زبان گفتاری" فرق می گذارد. در یک رابطهٔ نوشتاری برخلاف رابطهٔ گفتاری ما به کمکی های غیر زبانی دسترسی نداریم، در حالیکه در یک رابطهٔ گفتاری حرکت های دست و صورت و یا چارچوب ویژهٔ زمانی و مکانی مشترک به درک مراد گوینده کمک می کنند، در رابطهٔ نوشتاری از چنین کمکی هایی محروم هستیم. در چنین رابطه ای به خاطر غیر حضوری بودن و به خاطر فاصلهٔ زمانی و مکانی میان گوینده و مخاطب، درک مقصود گوینده مشکل است. به همین دلیل باختین معتقد است که تنها به کمک ابزارهای زبانی، مفهوم هیچ جمله ای قابل دریافت نیست. یک واژه می تواند با توجه به اینکه چه کسی و در کجا آن را بکار برده است، مفاهیم گوناگونی

داشته باشد. و بنابراین برای پژوهش های مناسب زبانی نیاز به کمک گرفتن از وسایل خارج از حوزه زبان است. منظور بختین بیش از همه معطوف به گفتگومندی چندجانبه میان گوینده سخن، موضوع سخن و شنونده سخن است.

اینک به سئوالی که در آغاز بحث مطرح کردیم برمی گردیم: چگونه متن های دینی و اسلامی با کنتکست اجتماعی سیاسی و فلسفی مدرن وارد گفتگو و تعامل می شود. از نظر من می تواند منابع دینی و اسلامی در متن واقعیت های مدرن اجتماعی هم هویت بخش باشند اگر با کنتکست خود (مخاطبین و موضوعات) وارد یک ارتباط گفتگومند شوند. اگر از چنین گفتگومندی محروم شوند و تنها به معانی لغتنامه ای تقلیل یابند هواداران خود را به نزاع با و یا انزوا از واقعیت های اجتماعی می کشانند. در تاریخ اندیشه اسلامی ما شاهد هر دو گرایش هستیم از یکسو کسانی وجود داشته اند که معنای لغتنامه ای متون دین برایشان مهم بوده است و از سویی هم دیگرانی که صرف از نظر معنای تحت اللفظی به تفسیر و تحلیل متون دینی با توجه به کنتکست می پرداختند. در حالیکه برخی همه کوشش شان این بوده که معنای تحت اللفظی قرآن یا حدیث را بفهمند و برآن اساس عمل کنند، بسیاری دیگر کوشش کرده اند که با استفاده از "عقل" این متون را مناسب با شرایط زمانی و مکانی دریابند. گروه اول در میان اهل سنت زیر عنوان "ظاهری ها" و در میان شیعه بنام "اخباری ها" مشهور اند و گروه دوم که "عقل گرا" هستند و حداقل به صورت صوری تا امروزه روز بر حوزه اندیشه شرعی حاکم بوده اند دور محور "اجتهاد" می چرخد. هیچ اصطلاحی نمی تواند بهتر از اصطلاح "اجتهاد" گفتگومندی متون دینی و اسلامی را نشان دهد. با بهره گیری از اجتهاد، علمای اسلامی می توانند متون دینی قرآن و حدیث را با توجه به تغییر شرایط و مناسب با شرایط زمان و مکان دریابند و تفسیر کنند. ابن قیم الجوزیه^۱ فقیه شافعی قرن چهارده میلادی یکی از علمای مشهور و تأثیر گذار در میان اهل سنت درباره چگونگی تفقه و درک شریعت می گوید:

"عالمی که فقط به کمک داده های موجود در کتب، تصمیمات فقهی می گیرد بدون اینکه به تنوع سنت ها و عادت ها و دگرگونی های زمانی و مکانی و اختلاف اوضاع و شرایط توجه کند هم خود بر خطاست و هم دیگران را به خطا رهنمون می شود"^۲

ولی باید توجه کرد که صرف هواداری از "اجتهاد" به معنای بهره گیری کامل و همه جانبه از آن نیست. فرهنگ فقهی معاصر چه در میان اهل سنت و چه در میان شیعه خود را هوادار و عامل به "اجتهاد" می داند. ولی در همین فرهنگ به ظاهر هوادار تفسیر نوین از شریعت در بسیاری از مواقع نگاهی ابزاری به "اجتهاد" و "عقل" می شود. یعنی "خرَد" تنها برای این منظور بکار گرفته می شود

۱. محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد بن حریر زرع دمشقی معروف به ابن قیم الجوزیه (۶۹۱-۷۵۱ هجری قمری)

۲. عبد المنعم النمر-الاجتهاد-الهیئة المصریة العامة للكتاب، القاهرة ۱۹۸۷، ص ۷۰

تا معانی ظاهراً اصلی متون دینی توجیه گردند بدون اینکه به کنتکست زمانی معاصر توجه شود. این نگرش، نگاهی مطلق نگرانه به عقل خودی دارد و برای عقلانیت های دیگر اعتباری قائل نیست، در این نگاه، "گفتگومندی" متون دینی با کنتکست یا با خوانندگان دیگر این متون به رسمیت شناخته نمی شود و فقط دریافت محدود از متون دینی دارد.

اینک کوشش می کنم با کمک دو مثال فاصله اجتهاد صرفاً لفظی و اجتهاد گفتگومند را روشن کنم. محمد سعید رمضان البوطی^۱ مشهورترین عالم معاصر اهل سوریه است. او تحصیل کرده الازهر و استاد تمام فقه و کلام اسلامی در دانشکده حقوق و فقه اسلامی دمشق است. البوطی حتی در بررسی های اسلام شناسانه غربی به عنوان عالم میانه رو دینی توصیف می شود که در پی طرح مدرن و عقلگرایانه و روشنگرانه از اسلام است. شاید بتوان البوطی را عالمی میانه رو خواند به این معنا که او مخالف استفاده از خشونت برای احقاق حقوق سیاسی و اجتماعی است. البوطی همیشه رابطه صمیمی با حاکمیت سیاسی در سوریه داشته چه در دوره حاکمیت حافظ اسد و چه در دوره حاکمیت فرزندش بشار اسد. او با اینکه ریشه کردی دارد همواره با حرکت های معترضانه کردها در سوریه مخالف بوده و آنها را به تابعیت از حکومت مرکزی ترغیب کرده است. اما دیدگاه های دینی و مشخصاً کلامی و فقهی او تنگ نظرانه و برگرفته از برداشت های تحت اللفظی و لغتنامه ای از متون دینی و به دور از هر گونه خود نوآوری ذهنی و یا مدارا در برابر نوآوری های دیگران است.

این نگرش یک جانبه و تفسیر لغت نامه ای متون دینی و به ویژه نگاه مطلق نگرانه به برداشت های خودی باعث شده که البوطی حتی نظرات عالمان روشنگر و پر آوازه چون محمد عبده^۲ و محمود شلتوت^۳ را به باد انتقاد بگیرد و آنها را به مرز ارتداد بکشاند. ما می دانیم که عبده و شلتوت نوآوری های بنیادی چه در مسائل جزئی فقهی و کلامی و چه در سیاست گذاری های کلان اسلامی داشته اند. البوطی این دو عالم را متهم می کند که برخی از نظریه هایشان با آیات قرآن و احادیث در تقابل قرار دارد و بوی ارتداد می دهد. البته البوطی هم برای توجیه تئوری های فقهی و کلامی خود از عقل کمک می گیرد ولی این عقل بیشتر عقل ابزاری است که در خدمت توجیه درک لغت نامه ای او از متون دینی قرار گرفته است.

با چنین نگاهی شاید بتوان دستی از دور بر مفاهیم و مباحث مدرن مانند "خردگرایی"، "فرد محوری" و یا "چندفرهنگی" داشت، ولی در عمق پیچیدگی های ذهنی و اجتماعی مدرن نمی توان شنا کرد.

۱. محمد سعید رمضان البوطی (۱۹۲۹م)

۲. شیخ محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵م)

۳. شیخ محمود شلتوت (۱۸۹۳-۱۹۶۳م)

همین واقعیت که چنین درک اسلامی با عینیت های مدرن اجتماعی همخوانی ندارد و در نهایت به یک بن بست تفسیری منجر می شود، باعث شده برخی دیگر از صاحب نظران معاصر به دنبال مدل های دیگری باشند. در همین راستا کسانی مانند مصطفی ملکیان^۱ از "دین عقلانی شده" و یا احمد قابل^۲ از "شریعت عقلانی" سخن می گویند. آنها بر این باور اند که حتی در حوزه مباحث دینی، باید "عقل" به عنوان معیار اصلی در نظر گرفته شود. آنها "عقل" را نه به معنای سنتی و محدود آن - آنچه آنکه در کتب اصولی و فقهی تعریف شده - می فهمند که کارش توجیه درک لغت نامه ای از متون دینی است بلکه "عقل" را در معنای وسیع فلسفی آن به کار می برند، به عنوان توانایی که همه انسان ها از آن برخوردار اند و به کمک آن هر انسان - انسان مذهبی هم - میتواند پیچیدگی و پیوند رویدادهای جهانی و اجتماعی و اهمیت آن را درک و براساس آن عمل کند. آنها از یکسو با اضطراب های ذهنی موجود در رابطه با مفاهیم مدرنی مانند "فردگرایی"، "چندفرهنگی" و "خردگرایی" آشنا هستند و به نقد جنبه های مسکوت مانده مدرن مانند استعمار، استثمار و یا علم زدگی می پردازند، از سوی دیگر فهم های سنتی از دین را به عنوان فهم های "فرمانفرمایانه" و "مقلدانه" به چالش می گیرند.

در باب مسائل شرعی هم آنها طرح های کاملاً تازه و از بُن مخالف نگاه های سنتی دارند. نگاه سنتی و رایج می گوید پاسخ هر مسئله دینی از سوی قانون گذار دینی (شارع/خدا) تعیین شده و باید آن را فقط در متون دینی جستجو کرد و تنها در مواردی که متون دینی سکوت کرده اند می توان از "عقل" و آن هم عقل تعلیم یافته حوزوی بهره گرفت. ولی نظریه پردازان مدرن اسلامی کاملاً برعکس معتقد اند پاسخ هر مسئله را باید در آغاز از "عقل" دریافت، آنجا که عقل یاری نمی رساند مثلاً در حوزه عبادات باید به سراغ متون دینی رفت.

براساس این نظریه باید قانون ها و راهکردهای سنتی با محک عقل مدرن سنجش شوند و دیده شود که تا کجا قابل قبول هستند. همین نگاه فراخ و برابرخواهانه به عقل و سنجش عقلی است که باعث شده این نظریه پردازان پاسخ های کاملاً متفاوت به پرسش های دینی بدهند، آنها مثلاً معتقد اند که سن بلوغ در دختر و پسر مساوی است؛ آنها به حق آزادی بیان و عقیده معتقد اند و به همین دلیل مخالف سخن گفتن از ارتداد می باشند. آنها جنگ تهاجمی و یا همان جهاد ابتدایی را رد می کنند. آنها تروریسم را محکوم می کنند حتی اگر برای هدف های به ظاهر دینی صورت بگیرد. آنها خواهان امکانات برابر برای زنان هستند تا بتوانند همچون مردان منصب های قضایی، سیاسی و دینی را تصاحب کنند.

۱. مصطفی ملکیان (۱۹۵۷م)

۲. احمد قابل (۱۹۵۴م)

اینگونه فهم دینی نشان می دهد که هواداران آن، متون دینی را در یک رابطه گفتگومند با چالش های اجتماعی و فردی زندگی مدرن قرار می دهند و همین باعث می شود که آنها با حفظ هویت دینی خویش به تعامل با عینیت های جامعه مدرن بپردازند.

در پایان به صورت کوتاه نتیجه گیری می کنم که نگاه یک سویه و منقبض به دین و داده های دینی جایی برای تعامل با عینیت های متغیر اجتماعی و تاریخی نمی گذارد و به همین دلیل به سختی می تواند وارد تعامل با تجدد شود. برعکس نگاه گفتگومندانه به دین و متون دینی ممکن می سازد که تعیین های گوناگون فرهنگی، دینی و قومی در کنار یکدیگر حضور داشته و با هم در تعامل باشند. تعاملی که از آن اخلاق همزیستی برمی آید و این اخلاق همزیستی از یکسو دین را به عنوان یک واحد هویت بخش، مهم می داند و از سوی دیگر طرح های فردی متفاوت برای زیستن در یک جامعه "عقل گرا" و "چندفرهنگی" را به رسمیت می شناسد.

بررسی دیدگاه روان کاوی ژاک لاکان

دکتور حبیب احمدی^۱

گلاب شاه امانی^۲

چکیده:

ژاک لاکان^۳ از اندیشمندان برجسته پسا ساختارگرا است که با تأثیرپذیری از دیدگاه های فردیناند سوسور^۴ و لوی اشتراوس^۵ تحول شگرفی در روان کاوی معاصر ایجاد نمود. نظریات لاکان به تعبیری بازخوانی اندیشه های فروید^۶ محسوب می شوند که عمدتاً تحت عنوان "بازگشت به فروید" از آن یاد می شود. اما واقعیت این است که تأثیرپذیری او از اندیشه های ساختارگرایی، نگرش جدیدی از ناخودآگاه را ایجاد نمود. از نظر لاکان، ناخودآگاه هیچ گونه هویتی از خود ندارد و ساختار زبانی دارد. علاوه بر این، او تعریف جدیدی از سوژه کتیویته^۷ ارائه می دهد که اساس اش بر فقدان است. در تئوری لاکان، سوژه اساساً مفهومی واحد، متجانس و همگون ندارد. "دیگری" کانون اصلی هویت

۱. دکتورای جامعه شناسی و استاد دانشگاه

۲. ماستر جامعه شناسی

E-mail: gulabshahamani@gmail.com

3. Jacques Lacan (1901-1981)

2. Ferdinand de Saussure (1857-1913)

5. C. Levi Strauss (1899-1973)

6. Sigmund Freud (1856-1939)

5. subject

سوژه است، با "دیگری" است که "سوژه" شکل می‌یابد، با "دیگری" خود را در می‌یابد و با "دیگری" به شناخت می‌رسد.

در حوزهٔ نقد پسا ساختارگرا، تحلیل روان کاوی لاکانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، دو ویژگی مهم این نقد (آبژه محوری و مرکززدایی) آن را از نقد روان کاوی کلاسیک متمایز می‌سازد، در نظریات روان کاوی لاکان سه نظم اساسی در حیات نفسانی انسان، "میل"، "جنسیت" و "زبان" ناخودآگاه از مفاهیم کلیدی به حساب می‌آیند.

در این جستار ابتداء به توضیح مختصر از این مفاهیم کلیدی خواهیم پرداخت و سپس برای آشنایی بیشتر با کاربرد این مفاهیم در نقد روان کاوی لاکانی به تفسیرهای خود لاکان و بررسی نمونه‌های دیگر اشاره خواهیم نمود، در پایان نگاهی کوتاهی به تمایز نقد لاکانی از دیگر خوانش‌های پسا ساختارگرا خواهیم داشت.

کلیدواژگان: ژاک لاکان، نظم نمادین، نظم خیالی، نظم واقع، جنسیت، زبان، ناخودآگاه، میل، آبژه گمشده.

مقدمه

سنت نقد روان کاوی کلاسیک با کاربرد نظریات فروید شروع می‌شود و از ویژگی‌های برجستهٔ نقد فرویدی این است که بر روان نویسنده یا شخصیت اثر ادبی متمرکز می‌شود و از متن ادبی استفاده می‌کند تا به ضمیر ناخودآگاه نویسنده و آرزوها و امیال سرکوب شدهٔ او دست یابد و آن را مورد کند و کاو روان کاوی قرار دهد، پس از زیگوند فروید در سال‌های دههٔ ۱۹۶۰ نقد روان کاوی یا به اصطلاح نقد پسا فرویدی وارد بستر جدیدی شد این حرکت که با نظریات نورمن هالدن^۱ به اوج خود می‌رسد ارتباط میان خواننده و متن را مودر بررسی قرار می‌دهد، در این دیدگاه یک متن ادبی همان قدر که بیان ناخودآگاه نویسنده است بیانگر تمایلات درونی خواننده نیز می‌باشد، اما پس از دههٔ ۷۰ نظریات روان کاوی لاکان در نقد معاصر جایگاه ویژه‌ای یافت، نقد لاکانی بر خلاف نقد کلاسیک به متن می‌پردازد و در لابلای ساختار متن، ساختار "میل"^۲ سوژه را جستجو می‌کند، این تغییر خوانش متن از این امر ناشی می‌شود که لاکان به عنوان روان کاو پسا ساختارگرا "زبان" را وارد ساختار ناخودآگاه کرد، بهمین جهت نقد لاکانی مانند هر نقد پسا ساختارگرا که پیش از آن را از نقد روان کاوی کلاسیک متمایز می‌سازد "آبژه باوری" و "مرکز زدایی" را کانونی می‌پندارد.

1. object

2. Norman N. Holland

3. jouissance

به عنوان یک نظریهٔ پسا ساختار گرا حرکت در نقد لاکانی از "سوژه باوری" به "آبژه باوری" است، در دیدگاه متافیزیکی دکارتی جهان بیرون همیشه مورد شناخت سوژه قرار می‌گرفتند، از این جهت "کوگیتو"^۴ را می‌توان مانفیسست سوژه باوری نامید.

در روان کاوی فروید نیز اصالت به "سوژه" داده می‌شود و در تقسیم بندی "منِ نفسانی" به "ناآگاه"، "آگاه" و "نیمه آگاه"، "سوژه" محور اصلی درک و قوهٔ فاهمه به شمار می‌رود، اما به موازات شکل‌گیری پسا ساختار گرایی محوریّت "سوژه" با چالش و پرسش روبرو می‌شود که از نمونه‌های آن باید به نظریات لاکان اشاره نمود.

از نظر او اساساً "سوژه" به معنای واحد وجود ندارد و حیات و ماهیت "سوژه" وابسته به "دیگری" است، "آبژه محوری" در ابعاد مختلف ثنوری لاکان خود را نشان می‌دهد، چنانچه در شکل‌گیری "سوژه" و ورود آن در "زبان" و "نظم نمادین" بخوبی خود را نشان می‌دهد.

در بحث "میل" که "دیگری" هم علت و هم غایت "سوژه" است، "سوژه" منهای "دیگری" هیچ و بی مفهوم جلوه می‌کند، "مرکز زدایی" نیز از ویژگی‌های دیگر نقد لاکانی است، "مرکز زدایی" که مفهوم وام گرفته از آراء فردریک نیچه است با وجود آنکه در اندیشه‌های پسا ساختار گرایی دریدا در قالب نقد و نفی برتری "گفتار گرایی" و "آوا محوری" نیز بازتاب گسترده و جدی دارد، در نظریهٔ ضد "نرینه محوری" لاکان به اوج خود می‌رسد.

لاکان در حیات نفسانی انسان قائل به سه نظم است، اما هیچ مرکزیت و مرزی در حیات نفسانی سوژه وجود ندارد و هر کدام از این نظم‌ها نه تنها بر هم تأثیر دارند بل در یکدیگر دخل و تصرف می‌کنند، به عبارت دیگر هر آنچه که در دورهٔ پیش‌زبانی بر سوژه رخ می‌دهد تأثیر خود را در دوره‌های بعد نشان خواهد داد و هر آنچه که وارد نظام دلالت شود باعث تحکیم خلاء در سوژه می‌شود، عدم مرز بین "خودی" و "دیگری" و جا بجایی عدم و میل از دیگر نمونه‌های "مرکز زدایی" در نقد لاکان است.

در این نوشتار سعی بر این است که نظریات کلیدی ژاک لاکان که نقش عمده‌ای در نقد روان کاوی معاصر داشته‌اند به طور خلاصه مورد بحث قرار گیرد.

اندیشهٔ ژاک لاکان: حیات نفسانی انسان یا سه نظم بنیادین

ژاک لاکان تلاش می‌کند تا با استفاده از روش دیالکتیکی هگل^۵ و زبان‌شناسی فردیناند د سوسور، آراء فروید را به نحوی بازنویسی کند که روانکاوی، در تحلیل تمام عرصه‌های حضور انسان

4. Cogito

2. Hegel (1770-1831)

مشارکت و همکاری داشته باشد، او به نحو این کار را انجام می‌دهد و شکل می‌بخشد که به شکل شگرفی، مرزهای رشته خود یعنی روانکاوی را پشت سر گذاشته و روانکاوی را با سیاست، فلسفه، ادبیات، علم، مذهب و تقریباً تمام رشته‌های دیگر آموزشی درمی‌آمیزد، به همین خاطر است که آثار لکان که عمدتاً به شکل سخنرانی ارائه شده‌اند، بسیار صعب و سخت می‌نمایند و از جناس‌های غامض و کنایه‌های مبهم سرشار اند.

کثیری از تحلیل‌گران بر این اذعان دارند که آثار لکان دشوار و سخت‌خوان هستند، او رسیدن به آنچه از روانکاوی می‌خواهد و انتظار دارد، اقدام به پی‌ریزی سه نظم یا بنیان می‌کند، لکان ساخت روانی انسان را در قالب سه نظم یا امر، "امر خیالی"^۱، "امر نمادین"^۲ و "امر واقعی"^۳ توضیح می‌دهد، اما همانگونه که در مقدمه ذکر شد این نکته را باید در نظر داشته باشیم که مرزهای این سه نظم در تئوری روان‌کاوی لکان کاملاً نامشخص می‌باشند، اولین بار لکان واژه "نظم خیالی" را در مقاله "مرحله آینه‌ای" به کار برد، این مقاله درباره رشد "سوژه" و جریان شکل‌گیری خود در سوژه را مورد بررسی قرار می‌دهد (مایرز، ۱۳۸۵: ۳۷).

امر خیالی

این مرحله کاملاً پیش‌زبانی است و در تئوری لکان از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد تا آنجا که اساس ساختار "هویت سوژه" را تشکیل می‌دهد، در این مرحله است که کودک بین ۶ - ۱۸ ماهگی برای اولین بار این قدرت تشخیص را می‌یابد که تصویر خودش را در آینه بباید، قبل از این مرحله کودک هیچ‌گونه مفهومی از خود ندارد و تصویر ذهنی اش از سوژه کاملاً آشفته و پراکنده است، اما در این مرحله سوژه برای اولین بار از طریق انعکاس تصویر اش، "خود" را در می‌یابد و با آن احساس یگانگی می‌کند، بنابراین در نظم خیالی، "خود" شکل می‌گیرد، اما تصویری که باعث پروسه "همانند سازی" می‌شود تصویری غیر از خود واقعی "سوژه" است و اساساً آینه یا هر آنچه که انعکاسی از "سوژه" را ایجاد نمود هیچ‌گاه نمی‌تواند کلیت و ماهیت "سوژه" را منعکس نماید. "خود" معادل "سوژه" نیست و "سوژه" چیزی فراتر از یک تصویر صرفاً مادی است، به نظر لکان "خود" تأثیر تصویر است و در نتیجه ماهیت خیالی دارد، نکته مهم این است که این مرحله توهمی پایه و اساس ارتباط آینده "سوژه" با "دیگری" می‌شود، برای وجود داشتن، "سوژه" مجبور است که از طریق "دیگری" شناخته شود، یعنی تصویری که ما از خود داریم از طریق "دیگری" فراهم شده است، بنابراین ما از طرفی برای رسیدن به شناخت محکوم به وجود "دیگری" هستیم که در نظم خیالی

1. the imaginary

2. the symbolic

3. the real

با تصویری از "سوژه" نه "خود سوژه" آغاز می شود، اما از طرف دیگر از "نفس" و "خود" واقعی مان دور می شویم، این شکل شرط شناخت که شکل گیری خود را تضمین می کند پایه ناقص و توهمی برای شناخت خود از طریق دیگری می شود (Lacan, 1977, p.4).

امر نمادین

اما لاکان از نظم دیگری به نام "نظم نمادین" که به قول خودش "محدوده دنیای انسان را تشکیل می دهد" نیز صحبت می کند، در تئوری لاکان همه چیز به نشانه و سیستم دلالت خلاصه می شود، هیچ واقعیتهای خارج از "زبان" وجود ندارد، به عبارت دیگر خارج از حیطه "زبان"، "تفکر" و "تعقل" معنای خود را از دست می دهند، از این روست که لاکان می گوید زبان ماوراء گفت و گو وجود ندارد، زیرا که انسان در احاطه کامل زبان قرار گرفته است و زبان ماهیتی مادی و مستقل از وجود ما ندارد بلکه جزو جدایی ناپذیر انسان است و ماهیت او را می سازد، بنابراین همیشه یک "دال" و یک "مدلول" داریم که رابطه مصنوعی و قرار دادی میان آنها وجود دارد، اما لاکان از این دیدگاه ساخت گرایانه فراتر رفته به جدایی "دال" و "مدلول" بسنده نکرده، معتقد است که هیچ مرکزیتی در این زنجیره وجود ندارد زیرا "مدلول" بر موجودیت متغیر دلالت دارد و نه واقعی و لایتغیر، ایشان تصریح می کند که: هر اسمی دلالت دارد بر اسم دیگر و آن به نوبه خود به اسمی دلالت دارد بر اسمی دیگر و آن به نوبه خود به اسمی دیگر تا بی نهایت و به این ترتیب وارد زنجیره بی نهایت "دلالت" می شویم، از این روست که لاکان می گوید: هستی زبان نیستی آبرزه ها است.

در نظم نمادین، "نماد" همیشه غیاب "آبرزه" را به همراه دارد چرا که همیشه فقط جایگزین آن می شود، با گذاردن نام بر چیزی آن چیز ماهیت واقعی و لایتغیر خود را از دست می دهد، "زبان" نیز همین ارتباط را با "سوژه" دارد و فقط آن را می نمایاند، در تعبیر لاکان همان طور که میل از عدم به وجود می آید، "سوژه" نیز هم به لحاظ فیزیکی و هم به لحاظ ورود به نظم نمادین از عدم به حضور می رسد، بنابراین در روان کاوی لاکان "زبان" نقش مهمی را ایفاء می کند و جزو اصلی نظم نمادین محسوب می شود، زبان صرفاً وسیله ارتباط نیست بلکه بُعد مهمی است که اجازه ورود "سوژه" به زنجیره "دلالت" را می بخشد، در "نظم نمادین" ما با "زبان" صحبت نمی کنیم بلکه این "زبان" است که از طریق ما صحبت می کند، با ورود به نظم نمادین "سوژه" به تدریج تصویر کاملی از خود به دست می آورد و هویت فردی خویش را بر می سازد، بنا بر این فردیت همانا هدیه زبان است و او را تعیین می بخشد اما در مورد کاربرد نظم نمادین و ارتباط اش با "سوژه" پارادوکسی نهفته است، به این معنی که "زبان" از طرفی به "سوژه" هویت فردی می بخشد و از طرف دیگر آن را محدود می سازد تا آنجا

1. signified

2. signify

که دسترسی به واقعیت را از دست می دهد و به یک دال در زنجیره دلالت تبدیل می شود، از نظر لاکان ضمیر نمادین "من همان دال" است که همیشه بر "من" حقیقی تقدم دارد، چون "زبان" او را می سازد و از طریق او سخن می گوید، بنابراین "نظم خیالی" و "نظم نمادین" هر دو در شکل گیری و محدود کردن سوژه از طریق دیگری مشترک هستند و هر دو باعث استتار "نفس" می شوند، زیرا که هیچ کدام نمی توانند بازنمایی کاملی از سوژه را ارائه دهند (Ibid, p.263).

امر واقعی

لاکان از نظم دیگری تحت نام "نظم واقعی" نیز صحبت می کند که حیطة اصلی "تخیل" است، منظور از "نظم واقعی" واقعیت یا ماهیت واقعی نمی باشد، به جهت اینکه از نظر لاکان "واقعیت" واجد ماهیت کاملاً نشانه ای و نمادین تلقی می شود، به گمان لاکان واقعی آن بخشی از وجود نفسانی ما می باشد که غیر قابل نمود است و همیشه در ما باقی می ماند، حقیقت وجودی ما را تشکیل می دهد و نمیتوان از آن گریخت، وجه تسمیه آن نیز از این جهت است که واقعی ترین بخش وجودی ما می باشد، "نظم واقعی" دنیای ناشناخته می باشد که درست در مرز دنیای نشانه ها قرار گرفته است، به باور لاکان "نظم واقعی" ماهیت مادی و "پیش زبانی" دارد که همیشه هست و به صورت نیاز باز می گردد. خصوصیت اصلی "نظم واقعی" این است که غیر قابل تعین و دلالت ناپذیر است، با وجود آن مواجه داریم و آن را تجربه می نمایم، با وصف آن غیر قابل دلالت و چیزی است که سرکوب شده و در ناخود آگاه عمل می نماید و فقط در واقعیت نمادین خویش را به شکل نیاز نشان می دهد، بهمین جهت است که می توان گفت: واقعی نه "آبژه" است و نه چیزی که بتوان آن را تعریف نمود، علاوه بر آن ماهیت پیش زبانی دارد و در مقابل نمادین شدن و نظام دلالت مقاومت می کند. خصوصیت دیگر "نظم واقعی" تغییر ناپذیری آنست و از آنجا که تعین نمی یابد به طور امر محال و غیر ممکن دور از دسترس نظم نمادین و بیگانه با سوژه قرار می گیرد، از نظر شان هومر "نظم واقعی" مانند یک "تروما" است یک ترومای روانی یعنی از برخورد میان انگیزه بیرونی و ناتوانی "سوژه" در درک و رفع آن به وجود می آید، از این جهت مثل هر ترومای اجتماعی زخمی برجا می گذارد و تا ابد باقی می ماند و بعدها در آینده زندگی "سوژه" خویش را نشان می دهد و در اینجا واقعی همان انگیزه است که "سوژه" در اثر عدم درک و ناتوانی برای وارد نمودن آن به نظام دلالت با آن مواجه می شود همچون یک مجهول و معمای حل نشده که به صورت تروما

۱. تروما (Trauma): در دانش طب به هر نوع ضربه، جراحت، شوک و حادثه وارد شده بر بدن انسان گفته میشود که شخص را به مداوای اورژانسی، نیازمند سازد.

در ما باقی می ماند و ما را آزار می دهد، زیرا تجربه غیر زبانی است این تروما به صورت یک نوع دل مشغولی دلالت نمی شود که اساساً غیر قابل نمود باقی می ماند (Homer, 2005, p.28). لاکان در توضیح سه نظم حیات نفسانی انسان تفسیری از داستان نامه رپوده شده از ادگار آلن پو را ارائه می دهد که در آن شخصیت های داستان را در قالب نقشی که ایفاء می کنند "خیالی"، "نمادین" و "واقعی" می نامند، در این داستان محتوای نامه تا پایان پنهان می ماند و هیچ کدام از شخصیت ها از مضمون آن با خبر نمی شوند اما آنچه برای لاکان مهم است محتوای نامه نیست بلکه موقعیتی است که شخصیت ها در ارتباط با نامه پیدا می کنند، از نظر لاکان کاربرد نامه همانند "دال" در نظام "دلالت" است، "دال" نیز هیچ گاه "مدلول" ثابتی ندارد و در موقعیت های مختلف دلالت های گوناگون می یابد، بنابراین در این داستان سه نگاه وجود دارد، "نگاه خیالی" و "نگاه واقعی" که هر دو یک معنای ثابت را برای نامه در نظر می گیرند در حالی که "نگاه نمادین" آگاه به هر دو معنا است، بدین ترتیب لاکان داستان نامه رپوده شده ادگار آلن پو را تمثیلی از روان کاوی تفسیر می کند، شخصیت سوم (نگاه نمادین) در هرم لاکان مانند روان کاو ساختار تکراری صحنه (نشانه بیماری) را دریافته و مشکل را حل می کند (Selden, p.141).

جنسیت در دیدگاه لاکان

تا پیش از قرن هجدهم تمایز جنسی با مفهومی که امروزه از آن برداشت می شود معنایی نداشت، به عبارت دیگر "جنسیت" مفهوم واحدی داشت، تحت تأثیر داستان سفر پیدایش در تورات تصور بر این بود که خداوند یک جنس (آدم) را آفرید و زن گونه و نسخه نازل تر مرد محسوب می شد، پس از قرن هجدهم با پیشرفت علم بیولوژی "جنسیت" مفهوم دیگری یافت، به کمک علم بیولوژی نه تنها مفهوم "جنسیت" شکل گرفت که دیگر "زن" و "مرد" یک جنس نبوده بلکه دو گونه متمایز را تشکیل داده اند، اهمیت این دستاورد این است که حقارت و نازل بودن زن نسبت به مرد که رنگ متافیزیکی به خود گرفته بود در شالوده علم تثبیت شد، سپس در قرن بیستم فروید در حوزه روان کاوی تمایز جنسی را تحکیم بخشید، فروید با نظریه عقده ادیپ^۱ و الکترای ثابت نمود که پروسه کسترسیون در پسر و دختر متفاوت است، پسر ابتداء دچار عقده ادیپ می شود و سپس کسترسیون را تجربه می کند در حالی که در مورد دختر ابتداء کسترسیون اتفاق می افتد سپس عقده الکترای تجربه می کند، بدین ترتیب کسترسیون در دختر به نتیجه نمی رسد و فروید در معمای جنسیت همان تمایز فاعل بودن مرد و مفعول بودن زن را حفظ می کند (Homer, 2005, p.99).

1. gender

2. oedipus complex

3. electra complex

اما "جنسیت" از نظر لاکان یک هویت بیولوژیکی نبوده که هویتی اجتماعی است چیزی به نام "مرد" یا "زن" وجود ندارد چرا که هویت امری واحد متجانس و همگون نیست همان طور که نرینگی صرفاً یک "دال" است جنسیت نیز هویت اجتماعی است که در اثر برخورد "سوژه" با نظم نمادین تعریف می شود و از نظر لاکان "مرد" و "زن" هر دو برای ورود به "نظم نمادین" مرحله انزوا و جدایی را طی کرده و شکاف را تجربه می کنند اما نوع وابستگی "فردیت" و "هویت" جنسی "زن" و "مرد" با ساختار نمادین و "نرینه محوری" جامعه متفاوت است، از نظر لاکان همان طور که "جنسیت" امر اجتماعی است، ساختار جنسی "مرد" و "زن" نیز بر مبنای نوع تمتع آن ها تعریف و تعیین می شود و در اینجا باید یادآور شد که همین نکته دلیل کافی بر رد نظریه "نرینه محوری" در اندیشه لاکان می باشد، نرینگی^۱ یک "دال" است که دلالت بر عدم دارد، نرینگی نمایانگر عدم وجودی ماست و "مرد" و "زن" هر دو کسترسیون^۲ را در "نظم نمادین" تجربه می کنند، نظریات لاکان پس از او در شاخه های مختلف نقد به خصوص در حوزه فمینیسم چه به شکل انتقادی و چه در قالب بسط تئوری های روان کاوی گسترش یافتند، در این حوزه میتوان به دو فمینیست معروف اشاره نمود که در عین وامداری به نظریات لاکان نه تنها حرکت فمینیسم را تغییر دادند که مباحث جدیدی را نیز در حوزه روان کاوی فمینیستی مطرح ساختند.

در مورد ایریگاری^۳ به طور خلاصه می توان گفت که انتقاد اصلی او به خود روان کاوی است از نظر او هر گونه نظریه پردازی در حوزه روان کاوی نمی تواند خارج از سلطه "نظم نمادین"، "زبان" و در نتیجه جامعه مردسالار باشد، حتی نظریه تمایز جنسی نیز تفاوت میان دو جنس را در همین راستا تعبیر می کند.

کریستوا^۴ نیز به گونه دیگر مبحث تمایز جنسی لاکان را مورد ارزیابی قرار می دهد، او با جایگزین نمودن "نظم نشانه ای" و "نظم نمادین" به جای "نظم خیالی" و "نظم نمادین" لاکان معتقد است که اساساً زن غیر قابل نمود است، او جایگاه زنان را همانند جایگاه سایر گروه های حاشیه ای جامعه می داند که زیر سلطه ایدئولوژی حاکم هستند.

نظریه های جنسیت نیز از دیگر شاخه های نقد فمینیستی هستند که به گونه تخصصی تر به مباحث تمایز جنسی "نرینه محوری" مفهوم دو جنسی و مفهوم بدن به عنوان ساختار زبانی می پردازد، به هر

1. phallocentrism

2. masculinity

3. castration (قبول محرومیت از فالوس)

4 .. Luce Irigaray (1932)

5. Julia Kristeva (۱۹۶۱)

حال آنچه در نظریات لاکان مهم و غیر قابل تغییر به نظر می رسد این است که "سوژه" در لاکان مفهوم واحد متجانس و همگون ندارد (احمد زاده، ۱۳۸۶: ۱۰۰).

میل در دیدگاه لاکان

یکی از مهم ترین مفاهیمی در روان کاوی لاکان مفهوم "میل" است، از نظر لاکان "میل" براساس عدم است که بخش اصلی وجود ما را تشکیل می دهد و غیر قابل نمود است، به گمان لاکان حضور "سوژه" به عنوان یک دال، غیاب وجود حقیقی او را به همراه دارد. اهمیت تئوری "میل" در بحث شکل گیری "سوژه" و وجود ناخودآگاه است، به عبارت دیگر عدم در سازماندهی ناخودآگاه نقش اساسی دارد، لاکان از دو نوع عدم صحبت می کند:

الف: عدم بیرونی یا بیولوژیک که به هنگام به وجود آمدن انسان از طریق تولید مثل صورت می گیرد.

ب: عدم درونی یا ساختاری که به واسطه ورود به زبان صورت می گیرد.

اهمیت "میل" به عنوان عدم در پویایی آن است که آنجا که بازگشت به وضعیت اولی و ازلی انسان انکار می شود بر خلاف تک بعدی بودن مفهوم "میل" در دیدگاه افلاطون (که در سمپوزیم او به تفصیل بیان شده) ماهیت "میل" در لاکان دو قطبی نیست، مبنای "میل" عدم است اما فقدان و عدم هم "علت" و هم "غایت" میل می باشد، "میل" و "عدم وجود" وابسته به یکدیگر اند، به عبارت دیگر حضور "میل" به معنای غیاب عدم نیست، "میل" در "سوژه" جایگزین عدم نمی شود چرا که عدم دائماً نمایانگر فقدان وجودی ما می باشد و "آبژه" برای همیشه گمشده است (راباته، ژان میشل، ۱۳۸۲: ۱۹۶).

به طور کلی سه ویژگی مهم "میل" عبارت اند از غیر قابل نمود (بیان ناپذیری)، مجازی و غیر جنسی بودن از آنجا که ماهیت "میل" بر مبنای عدم است، "میل" به دنبال چیزی است که غیر قابل تعین و نام ناپذیر است، "میل" اساساً هیچ "آبژه" ای ندارد چرا که "میل" همیشه به دنبال آن چیزی است که وجود ندارد، بنابراین بر محور "آبژه" گمشده می چرخد و این همان خلایقی است که میان "سوژه" و "دیگری" به وجود می آید و از تفاوت "میل سوژه" و "میل دیگری" حاصل می شود، این خلایقی است که حرکت "میل" را باعث برای بازیابی "آبژه" گمشده را باعث می شود، این حرکت نشان می دهد که "سوژه" به شکل های مختلف به باز سازی "آبژه" گمشده می پردازد که خارج از بحث مختصر این مقاله است اما مهم این است که زنجیره پایان ناپذیر این بازسازی ادامه می یابد زیرا "آبژه" گمشده بخشی از دلالت نیست بلکه حفره در این زنجیره است که باعث به هم ریختن زنجیره دلالت می شود، بنابراین از طرفی "آبژه" گمشده در زنجیره دلالت حفره ایجاد می کند از طرف دیگر با جایگزین های موقت در "نظم نمادین" آن را تسکین می دهد بنابراین می توان مطرح نمود که

"آبژه" در اثر خلاء میان "سوژه" و "دیگری" حاصل شده و گمشده است اما از جهت دیگر این جمله معنا ندارد چون اگر گمشده وجود داشت قابل یافتن بود و "میل" ارضا می شد به علت خلاء ما همیشه این احساس عدم را داریم همیشه دنبال تصاحب چیزی هستیم تا خود را ارضاء کرده و خلاء را پر نماییم، اما فقدان همیشه باز می گردد، اینجاست که نظم واقعی لاکان معنای می یابد و حفره در مرکز وجود مان حادث می شود که غیر قابل بیان دلالت نمود و غیر قابل ارضا است، بهمین جهت ما همیشه دنبال آبژه ای هستیم که بتوانیم آن را وارد هویت زبانی نماییم و هویت خود را با آن کامل کنیم، اما آبژه خودش هدف نیست که باعث سرپوش گذاشتن بر فقدان درونی ما می شود، خصوصیت دیگر "میل" این است که فراتر از خواسته و نیاز است، "میل" از جدایی میان نیاز و خواسته به وجود می آید (Wilden, 1968, p.189).

در اندیشه لاکان هدف، "میل" مطلق و مستقل از "سوژه" می باشد، در حالی که غایت و هدف غریزه جنسی معین و مشروط به ارضا است، "میل" حالت مجازی دارد یعنی مانند مجاز به دنبال بیان از طریق همنشینی است این بدن معناست که هیچ آبژه ای نمی تواند آن را بیان نماید و در نتیجه هر "دال" به عنوان "آبژه میل"، همنشینی برای آن است، هر "آبژه" صرفاً اشاره و نمادی است برای فقدان "میل"، چرا که هیچ چیز نمی تواند آن را کاملاً بازنمایی کند.

در اخلاق روان کاوی، لاکان در تفسیر عشق درباری از آن به عنوان ساختاری یاد می کند که ذاتاً غیر ممکن است یعنی عشقی تحقق نیافته که امکان هر گونه ارضاء و تحقق را از خود سلب نموده است، عشقی است که بر پایه تفاوت (یک شوالیه و زنی از طبقه دربار) و سلسله مراتب استوار شده است، هر گونه وحدانیت و ارضاء جنسی منتهی به مرگ آن می شود چرا که ذات آن بر عدم امکان (نا محتمل) بنا شده است، تمام ایده آل گرایی غیر واقعی بودن شخصیت پردازی علو درجات روحانی و مفاهیمی چون پاکی و قداست در این عشق بیانی دیگر از ذات غیر ممکن آن است، از این زاویه دید است که لاکان ماهیت عشق درباری را به "میل" تشبیه می کند چرا که پایه هر دو بر عدم است، لاکان معشوق را نیز مانند "آبژه گمشده" می بیند که از طرفی غیر قابل دسترس و گمشده است و از طرف دیگر گم نشده که پیدا شود چرا که اساساً "میل" آن را برای رفع خلاء به وجود آورده است، از نظر لاکان شخصیت پردازی هر دو طرف این عشق ایده آلیستی است و جنبه واقعی و ملموس ندارد. یکی از متونی که مفهوم "میل" در لاکان و تفاوت آن با عشق را به خوبی در لایه های شخصیت ها باز می کند اسطوره معروف ونوس و آدونه است. این اسطوره که توسط بسیاری از جمله اوید و شکسپیر و نقاشان معروف دوره رنسانس بازپردازی شده، داستان رابطه معما گونه ونوس (خدا عشق) و آدونه است، در این داستان از یک طرف عشق بی حد و مرز ونوس را داریم که در شخصیتی چند بعدی ترسیم یافته و از طرف دیگر جوان بی تجربه را داریم که نارسیس وار عشق او را رد می کند.

با دیدگاه لاکانی می بینیم که چگونه این متن برخلاف تفسیرهای معمول زوایای پنهان شخصیت‌ها تفاوت "عشق" و "میل" را نشان می‌دهد، عشق از نظر لاکان ماهیت خودخواهانه دارد و در جهت ارضاء "خود" تلاش می‌کند تا فقدان اصلی را به طور موقت جایگزین نماید در حالی که "میل" در جهت شناخت خود واقعی "سوژه" تلاش می‌کند، ساختار عشق ساختار "خود" است تلاش برای همانند سازی با تصویر خود ایده‌آل که بتواند آن را بازنمایی کند.

ونوس هر گونه حس از خودیگانگی و انزوا را انکار می‌کند تا به شباهت‌ها و همانند سازی برسد. از نظر لاکان تفاوت میان "عشق" و "میل" در عمل جایگزینی و تغییر دادن "آبژه" آن است. ونوس همیشه در تلاش است که "آبژه گمشده" را با معشوق (آدونه) جایگزین نماید، در حالی که "میل" هر گونه همانند سازی را از بین می‌برد، زیرا به خوبی می‌داند که "آبژه گمشده" ای وجود ندارد هر آنچه هست فقدان است که وجود ما با آن یکی شده است، در این داستان آدونه نیز مانند ناریوس که خود را در آب غرق کرد و با تصویر خود یکی شد به دنبال شکار است تا با نابودی حیوانی که مظهر سوعیت است عشق جسمانی را در خود نابود سازد و در پایان به گیاهی تبدیل می‌شود و دگردیسی پیدا می‌کند (احمد زاده، ۱۳۸۶: ۱۰۳).

نتیجه‌گیری

در پایان به این نکته باید اشاره کنیم که نقد لاکانی علاوه بر دو ویژگی برجسته "آبژه باوری" و "مرکز زدایی" از خصوصیت دیگری نیز برخوردار است که بارزه روان کاوی لاکان می‌باشد، چنانچه مطرح شد نقد لاکانی بر خلاف نقد روان کاوی کلاسیک به "متن" تمرکز می‌کند، اما همان طور که الیزابت رایت توضیح می‌دهد نوع و اسازی دریدا از متن متفاوت از لاکان است، دریدا معنای "متن" را به عنوان نمونه از گفتمان "کلام محور" به طور هم زمان تثبیت و وارونه می‌کند در حالیکه لاکان به ساختار زبانی متن اکتفاء کرده و بازنمایی ساختار "میل" ناخود آگاه را در آن نشان می‌دهد، از این جهت و اسازی دریدا بر نویسنده "متن" و "زبان" تأکید می‌کند اما نقد لاکانی به خواننده "متن" و "زبان" می‌پردازد (Jefferson, 1988, p.163).

نظم‌های مطرح شده را در دیدگاه لاکان بطور خلاصه میتوان چنین مطرح نمود، امر خیالی نشان‌گر جستجوی بی‌پایان در پی "خود" است. لاکان اشاره می‌کند که انسان به صورت نارس به دنیا می‌آید، به این معنا که تا چند سال پس از تولد نمی‌تواند حرکات اش را باهم هماهنگ کند، وقتی کودک به حدود شش ماهگی می‌رسد، سعی می‌کند این همذات‌پنداری و هماهنگی را به دست بیاورد، او با دیدن تصویر خودش در آینه (مراد از آینه، هم می‌تواند آینه واقعی باشد و هم آینه فرد دیگر) است که بر این مشکل غلبه می‌کند. تصویر آینه به کودک آرامش می‌دهد زیرا او از خودش تصور کاملی ندارد، او هرپاره از خودش را متعلق به دیگری می‌داند، تصویر آینه باعث می‌شود تا کودک تصویر

کاملی از خودش به دست بیاورد، او جای دقیق اندام‌هایش را نمی‌داند، وقتی می‌خواهد چیزی را به دهان ببرد، نمی‌تواند مکان دقیق دهانش را مشخص کند، او با نگاه کردن به آینه افراد دیگر، و توجه به حرکات آن‌ها، سعی می‌کند مثل آن‌ها بتواند حرکات منظم و با قاعده و دقیق داشته باشد و در نتیجه مثل آن‌ها کامل باشد. این تلاش باعث پیدایی "من" یا "نفس" در کودک می‌شود.

نفس از نظر ساختاری از هم گسسته می‌باشد و میان خودش و تصویر خودش دوپاره است، از همین رو است که همواره خواهد کوشید تا دیگری (تصویر در آینه یا فرد دیگری که دیده است) را با خود یکی کند، در امر یا نظم خیالی، همین وضع همواره وجود دارد که تأثیرگذار است، چراکه کودک پس ورود به سنین بزرگسالی هم نفس این خصلت را از دست نمی‌دهد، یعنی همواره می‌خواهد کامل‌تر شود و وحدت بیشتری پیدا کند. در واقع "من" مطلوب هسته اصلی "امر خیالی" است، تصویری است اغراق‌آمیز که فرد از وجود خود ساخته و مبتنی بر آرزومندی اوست. "امر خیالی" نظمی است که لاکان آن را خوار می‌شمارد، او اشاره می‌کند که دوران مدرن نماینده اوج "امر خیالی" بشر است زیرا مشغول خود و تسخیر جهان به دست خود یا آفریده‌های خود است (مولی ۱۳۸۷: ۱۶۳).

"امر نمادین" شامل تمام چیزهایی است که ما معمولاً واقعیت می‌نامیم، از "زبان" گرفته تا قانون و تمام ساختارهای اجتماعی، "امر نمادین" حوزه‌ای است که ما در آن به عنوان بخشی از جامعه انسانی قرار می‌گیریم، انسان‌ها حتی پیش از تولدشان در درون "امر نمادین" گرفتار اند، آن‌ها متعلق به قومیت، کشور، زبان، خانواده خاص و گروهی اجتماعی و اقتصادی و حتی جنسیتی هستند، حتی گاهی پیش از تولد برای آن‌ها نامی هم انتخاب شده است، به نظر لاکان، آنچه "امر نمادین" را برپا می‌کند، زنجیره دلالت یا به تعبیر خودش "قانون دال" است، لکان این اصطلاح (دال) را از زبان‌شناس سوسی فردیناند د سوسور وام گرفته است، سوسور معتقد بود که زبان متشکل از نشانه‌هاست و هر نشانه از دو بخش "دال" و "مدلول" تشکیل شده است، "دال" تصویر ذهنی ما از صوت نشانه است و "مدلول" مفهوم مرتبط با آن صوت است.

سوسور همچنین معتقد بود که زبان نظامی رابطه‌ای و یا تفاوتی است، یعنی هیچ نشانه‌ای را نمی‌توان فارغ از نشانه دیگر تفسیر و تعریف کرد. یعنی راست، راست است چون چپ نیست. بنابراین نظر، چون امر نمادین از طریق زنجیره‌های "دالت" به هم پیوسته است، ما محکوم هستیم به این که هیچ‌گاه جهان را به آن شکلی که واقعاً هست درک کنیم و تا ابد در زندان "زبان" باقی بمانیم، در واقع همه چیز "زبان" است (ارشاد، ۱۳۸۷: ۸۴) اما امر واقعی معرف حیطه‌هایی از زندگی است که نمی‌توان به گونه کامل به شناخت شان دست پیدا کرد، در واقع "امر واقعی" همانا جهانی است پیش از آن که "زبان" تکه تکه‌اش کند، یعنی "امر واقعی" چیزی است که تن به نمادین شدن نمی‌دهد و در نتیجه

وارد "زبان" نمی‌شود تا قابل شناسایی باشد، به عنوان مثال و به زبان ساده، ایدز نمونه خوبی از چنین چیزی است، بعضی آن را کيفری برای همجنس‌بازها می‌دانند و سزای انحراف از شیوه زندگی دینی، بعضی نقشه سازمان سیا برای کاهش جمعیت آفریقا تحلیل می‌کنند و برخی دیگر نتیجه مداخله بشر در طبیعت مورد بحث قرار می‌دهند، تمام این تعابیر مختلف به این خاطر است که این بیماری زبان‌بسته است، بیماری‌ای که به دلایلی که برایش می‌آورند بی تفاوت است، یعنی ایدز هجومی از سوی "امر واقعی" است و این کوشش‌ها که می‌خواهند آنرا نمادین کنند و وارد حیطه "زبان" کنند، ناکام می‌مانند، می‌کوشند پیامی را در "امر واقعی" بیابند که در آن نیست، چراکه "امر واقعی" نامفهوم و بی معنی است و معنا تنها در امر نمادین وجود دارد، برخی از بیماری‌های روانی در اثر به زبان درنیامدن گروهی از چیزها نزد فرد به وجود می‌آیند، چون تمنای آدمی همواره مطلوب گمشده و از دست رفته است (همان: ۸۵).

ژاک لاکان در توضیح هرچه بیشتر این سه نظم در سمینار خود موسوم به "یا بدتر..." که در سال ۱۹۷۲ برگزار شد، پیوند و رابطه این سه وجه از نفس آدمی را زنجیری متشکل از سه حلقه می‌داند به نحوی که اگر یکی از این حلقه‌ها را جدا کنیم، دو حلقه دیگر از هم باز شده و تشکل خود را از دست می‌دهند، این نحوه پیوستگی را در هندسه موضعی، گره برومه می‌خوانند. در نظر لاکان، رابطه امر خیالی، امر نمادین و امر واقعی در زندگی انسان بر اساس اصل گره برومه است، که عدم پیوستگی هر کدام، موجب نابودی دیگری می‌شود، نکته حائز اهمیت این است که هیچ کدام از این سه حلقه در دیگری زندانی نیست بلکه انسجام آنها وابسته به انسجام دیگر حلقه‌هاست، ساختمان نفسانی هر فرد موکول به نوع پیوندی است که بنا بر سرگذشت او میان این سه عنصر ایجاد می‌شود، در واقع رابطه دیالکتیکی میان این سه نظم برقرار است.

منابع فارسی

- ارشاد محمدرضا (۱۳۷۸). در اندیشه‌های ژاک لاکان: زبان، واقعیت و ناخودآگاه (گفتگو با محمد ضمیران)، ماهنامه بایا، شهریور و مهر.
- ایگلتون تری (۱۳۸۶). نظریه ادبی، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- برتنس هانس (۱۳۸۷). مبانی نظریه ادبی، ترجمه محمدرضا ابوالقاسم، تهران: نشر ماهی.
- شیده احمد زاده (۱۳۸۶). پژوهشنامه فرهنگستان هنر، شماره چهار، مرداد و شهریور.

مایزر تونی (۱۳۸۵). اسلاوی ژیک، ترجمه احسان نوروزی، تهران: نشر مرکز.
 موللی کرامت (۱۳۸۷). مبانی روانکاوی فروید- لاکان، تهران: نشر نی.
 وارد گلن (۱۳۸۷). پست مدرنیسم، ترجمه قادر فخر رنجیری - ابوذر کرمی، تهران: نشر ماهی.

منابع انگلیسی

- Homer Sean (2005). *Jacques Lacan*, London: Rutledge and kegan paul.
- Jefferson Ann & David Robey (1988). *Modern literary Theory: A comparative introduction*, London: B.T. Batsford Ltd .
- Lacan Jacques (1968). *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*, Anthohy wilden (Translator), Baltimore, Johns Hopkins university Press.
- _____ (1977). *Ecrits: A Selection*, Alan Sheridan (Translator), London: Tavistock Publications.
- _____ (1979). *The Four Fundamental Concepts of psychoanalysis*, Alan Sheridan (Translator), London: Tavistock Publications.
- Michel Rebate Jean (2001). *Jacques Lacon: Psychoanalysis and the subject of literature*, New York: Palgrave publishers.
- Schaffer James [Editor] (2000). *Shakespeare's Sonnets: critical essays (Shakespeare Criticism)*. New York: Garland publishers.
- Selden Raman & Peter widdowson (1993). *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*, New York: Harvester Wheathseaf.

سه باز نمایی اسطوره ای از دولت در نظریه های توسعه

فرانک پتیت ویل^۱

ترجمه: اسفندیار غفاری نسب^۲

نظریه توسعه اقتصادی شاخه از علم اقتصاد است که از دهه ۱۹۵۰ به سرعت پیشرفت نموده است. در عین حال، استعمار زدایی، ظهور دولت های نوین در جهان سوم و گسترش همزمان عصر صنعت به سراسر جهان، به درخواست برای رشد اقتصادی سریعتر انجامید که در نتیجه آن، علم اقتصاد بسیار مورد توجه واقع شد و حوزه های آکادمیک و سازمان های بین المللی (بانک جهانی، صندوق بین المللی پول، برنامه توسعه ملل متحد، برنامه توسعه صنعتی ملل متحد، کنفرانس ملل متحد درباره تجارت و توسعه و نظایر آن) بیش از پیش برای آن اهمیت قائل شدند. از آنجا که نظریه توسعه اقتصادی^۳ در برگیرنده سیاست های عملی برای کشورهای جنوب بود، ماهیتی بسیار تجویزی داشت.

هدف این مقاله مشخص ساختن مفهوم دولت در نظریه توسعه اقتصادی است، از این رو، به کمک علوم سیاسی می کوشیم تا در یابیم که چرا اغلب نظریه های توسعه اقتصادی در تبیین

1. Petitevill Frank, *Three mythical representations of The state in development Theory*, "international social science journal ,No.155 ,UNESCO ,1998

این مقاله از زبان فرانسوی به زبان انگلیسی ترجمه شده و بعد از آن به زبان فارسی برگردان گردیده است.

E-mail: gafari.na@gmail.com

۲. دکتورای جامعه شناسی و استاد دانشگاه

3. *Economic Development Theory*

پیچیدگی "عامل دولت" ناتوان مانده اند.

بحث درباره مزایا و معایب سیاست های اقتصادی گوناگون که از سوی نظریه پردازان توسعه مطرح شده را به اقتصاددانان واگذار می کنیم. این مقاله تنها به بازنگری پیشفرض های این نظریه ها در مورد ماهیت دولت های کشورهای در حال توسعه، خواهد پرداخت. ارزیابی این دولت ها، در پرتو علوم سیاسی صورت می گیرد، زیرا مزیت این امر در آن است که از دیدگاه تکامل تاریخی به دولت ها نگرسته می شود.

البته در این جا مسئله ای تأیید برتری علوم سیاسی بر علم اقتصاد مطرح نیست، زیرا از دهه ۱۹۵۰ تا دهه ۱۹۷۰ علوم سیاسی نیز در پی بنای نظریه های توسعه سیاسی بلند پروازانه ای بود که معایب آن (از جمله: هنجارمندی، قومیت گرایی و تکامل گرایی) از بسیاری جهات شبیه به همان معایبی بود که مکرر به نظریه های توسعه اقتصادی نسبت داده می شد (Badie, 1994). به هر روی، دقیقاً به همین سبب است که اکنون رویکرد جامعه شناختی به دولت های در حال توسعه، از آثار نامعقول نظریه پردازان توسعه گرا^۱ دوری گزیده است و سعی دارد تا به ارزیابی مجدد دیدگاه نظریه های اقتصادی توسعه درباره دولت کمک کند، و بدینسان نظریه های اقتصادی دولت را با واقعیت جامعه شناختی و تاریخی در کشورهای در حال توسعه مقایسه نماید.

به منظور رعایت حال خوانندگانی که از تخصص اقتصادی بهره مند نیستند، نظریه های اقتصادی مهم توسعه که از دهه ۱۹۸۰ مطرح شده اند را به اختصار مرور می کنیم (در اینجا به منظور ارائه ای یک کتابشناسی گزیده، بسیاری از مطالعاتی که در آنها این نظریه ها مطرح شده اند، مورد اشاره قرار نمی گیرد. با این حال، اینگونه مطالعات را در هر بررسی مناسبی درباره نظریه توسعه اقتصادی می توان یافت) (برای مثال، در Oman and Wignaraja, 1991).

این نظریه ها تحت سه عنوان دسته بندی می شوند. نظریه های خیز اقتصادی که در دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ مطرح شده اند؛ نظریه های وابستگی^۲ که در دهه ۱۹۷۰ ساخته و پرداخته شده اند و سرانجام، نظریه نئوکلاسیک توسعه که بر دو روند اخیر غالب آمده است. هر یک از این سه نوع نظریه توسعه در خصوص پایگاه و نقش دولت به طرح مفاهیم ویژه ای پرداخته اند که به نوبه خود بررسی خواهند شد.

اسطوره دولت توسعه گرا در نظریه های خیز اقتصادی (دهه های ۱۹۶۰-۱۹۵۰): تحویل دولت به بعد اقتصادی

نخستین نظریه های عمده که در باب توسعه اقتصادی در دهه ۱۹۵۰ صورتبندی شدند، به

1. developmentalist

2. Critical Theories of dependency

موازات طرح مارشال از انتقال بین المللی کمک های مالی به دولت های جهان سوم حمایت می کردند، تا آنها را قادر به انباشت سرمایه لازم به منظور دستیابی به سطحی از سرمایه گذاری نمایند. این سطح از سرمایه گذاری عامل قاطعی در به حرکت درآوردن فرایند نوسازی صنعتی سریع تلقی می شد. اقتصاد دانان توسعه در غرب انتظار داشتند که این تزیقات انبوه سرمایه، دایره بسته فقر را بشکند (نظریه راگنار نورکس)، مهاجرت انبوه نیروی کار از کشاورزی به صنعت را تسریع نماید (مدل آرتور لوئیس)، فشار بزرگ^۱ برای رشد صنعتی (نظریه پل روزنشتاین رودن) شروع شده و به گونه عام تر، خیز همه جانبه جامعه به سوی عصر صنعت (مرحله سوم در نظریه توسعه پنج مرحله ای و مشهور والت روستو) آغاز گردد.

در حالی که اکثر این اقتصاددانان که از دنیای انگلیسی زبان بودند، نقش دولت را به توزیع کارآمد سرمایه گذاری در یک اقتصاد باز محدود می کردند، نویسندگان اروپایی کمتر متعصب، مداخله روزافزون دولت در بخش صنعتی حمایت شده، را توصیه می کردند. راه حل آنها برای دولت های جهان سوم، حمایت از سرمایه گذاری آزادانه و اختیاری عمومی در بخش های صنعتی بود، و آن را برای اقتصاد به منزله راهبرد نقطه آغاز تلقی می کردند، بدینسان عبارت هایی که به کار می بردند: بخش پیشرو (آلبرت هیرشمن)، قطب های رشد (فرانسوا پرو)، صنعتی کردن صنایع (ژرارد دوبرنی) بود. همانگونه که چنین نگرشی به بازار جهانی مورد پذیرش واقع می شد، اغلب به توسعه صنعتی برنامه ریزی شده، به منزله ابزاری نگریسته می شد که از طریق سیاست های جایگزینی واردات (تأثیر نظریه راثول پریش) از بازار داخلی حمایت می نماید.

اقتصاددانانی همچون پل باران با گرایش به مداخله دولت توأم با برنامه ریزی سوسیالیستی، اعلام داشتند که دولت باید تخصیص مازاد اقتصادی بالقوه اقتصادی توسعه نیافته (زمین - منابع معدنی و سرمایه گذاری خارجی) را برعهده گیرد و آن را از طریق سیاست مقتدرانه ملی کردن بخش های مولد استراتژیک به انجام رساند.

سایر نویسندگان غیر متعصب همچون نویسنده سوسیال دموکرات سوئدی، گونار میردال به گونه نارسا در پی آن بودند که تعبیر رشد اقتصادی را به توسعه اجتماعی برابر تغییر دهند. ایشان به موازات ظهور دولت رفاه عامه در غرب، خواهان پیدایش دولت هایی در جهان سوم بودند که به توزیع مجدد بپردازند.

راهبردهایی که طرفدار بیشترین مداخله دولت بودند از سوی آن دسته از دولت های جهان سوم سریعاً مورد توجه قرار گرفتند که بیشترین نفوذ را در رهبری ایدئولوژیک کشورهای

غیر متعهد داشتند. بدینسان برنامه ریزی اقتصادی الجزایر از نظریه صنعتی کردن صنایع الهام می گرفت، همچنین یک روایت هندی از این نظریه (مدل رشد ماها لانیویس) مبنای معدنی و حتی منافع غربی (کانال سوئز) از یک دولت به میان سایر دولت ها گسترش می یافت. در آمریکای لاتین نیز کمیسیون اقتصادی آمریکایی و کارائیب (ECLAC) استراتژی جایگزینی واردات حمایت می کرد.

اگر چه همه اقتصاددانانی که به ارائه ای این نظریه های توسعه پرداخته اند را می توان از بابت اندیشه ها و سوابق تحصیلی شان در تقابل با یکدیگر قرار داد، (لیبرال های انگلیسی زبان همچون لوئیس یا روستو و نویسندگان فرانسوی غیر متعصب همچون پرویا دوبرئی از وادی دیگری بودند)، ولی چندان هم ساده انگاری نخواهد بود بیان اینکه، نظریه های توسعه اقتصادی در دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به منزله یک کل بر پایه برداشتی از دولت جهان سوم استوار بودند، دایر بر اینکه این دولت ها دارای توانی پرومته ای^۱ هستند که می توانند از راه نوسازی صنعتی سریع به توسعه اقتصادی و اجتماعی نایل آیند. خواسته نخبگان دولتی در جهان سوم پیشبرد بی دردسر توسعه بود، آنان به دولت چنان می نگریستند که گویی می تواند مسئله ای توسعه اقتصادی - اجتماعی را بدون رویارویی با هرگونه مشکل سیاسی حل و فصل نماید. اقتصاددانان لیبرال از این که منافع اجتماعی رشد در کشورهایی که استراتژی توسعه شان را در راستای ایده های آن ها بنا می نهادند، به سرعت نمایان نمی شد، نگرانی چندانی نداشتند، زیرا نظریه اغوا کننده سیمون کوزنتس آنان را متقاعد کرده بود که مرحله آغازین توسعه به گسترش نابرابری ها خواهد انجامید، ولی پس از آن، مکانیزم های نشت^۲ آثار توزیعی مجددی را در پی داشت.

درعین حال چنین به نظر می آید که نویسندگان کمتر متعصب به اهداف مترقیانه نخبگان دولتی در جهان سوم در به اجرا در آوردن اندیشه های آنان اعتماد مطلق داشتند. فرانسوا پرو در سال ۱۹۶۲ نوشت: همین بس نخبگانی پرورش داده شوند که توان پذیرش و تأمین منافع ملت ها را داشته باشند، وی می گفت باید مدنظر داشت که گسترش تاریخی صنعت، هدف عقلانی خود، یعنی ارائه ای خدمت به همه افراد جامعه را انجام خواهد داد (perroux, 1962, p. 228). شاید در جرگه اقتصاددانان توسعه تنها گونا میردال بوده که در این باره تردیدهایی روا داشته است. وی {می گوید} تعصب حرفه ای و قومیت گرایی فراگیر آن زمان موجب شد تا اکثر اقتصاددانان دهه های ۱۹۶۰ - ۱۹۵۰ به جهانشمول بودن الگوی فرهنگ غربی در

1. Prome Thean

2. trickle down

زمینه انباشت فنی و اقتصادی و چیرگی این فرایند انباشت بر فرایندهای تغییر اجتماعی همه جانبه، اعتماد کامل نمایند، اکنون اقتصاددانان این نفی دو وجهی یعنی گسست ناپذیری ماهیت فرهنگی فرایندهای اقتصادی و ماهیت چند بعدی تغییر اجتماعی را به عنوان جریان آغازین در نظریه توسعه به رسمیت شناخته اند.

اکثر نظریه های توسعه در دهه های ۱۹۶۰ - ۱۹۵۰ جنبه قوم گرایانه داشتند و بیشتر تحت تأثیر الگوی مداخله دولت در حال نوسازی قرار داشتند، که از کینز، نیودیل و رهیافت برنامه ریزی دولت نوظهور به ارث مانده بود، و از قرن ها روابط تمایز پذیری و تعامل میان دولت غربی و اقتصاد و جامعه آن، برنخاسته بود. این دیدگاه بلندمدت بوسیله تمامی مطالعات تاریخی - جامعه شناختی درباره شکل گیری دولت مدرن در اروپا مورد تأیید واقع شده است (Badie and Birnbaum)، چنان که ژان فرانسوا بیار به پیروی از فردیناند برودل خاطر نشان کرد، این پیش فرض که دولت های توسعه گرای کارآمد در کشورهای تازه استقلال یافته جهان سوم به منزله میراث استعماری دولت های متمدن و نفوذ دولت های معاصر غربی پدید آمده، نتوانسته عامل زمان را در گستره کشورهای جهان سوم در نظر بگیرد. این عامل زمان دوره طولانی مدتی است که برای بنا نهادن مبنای تاریخ ارتباط بین دولت، اقتصاد و جامعه لازم است (Bayart, 1996).

اشتباه فاحش تر در این زمینه، ناچیز شمردن اختلاف بارز میان مأموریت پرومته ای دولت های جنوب و منابع اندکی بود که در قالب سیاست عمومی در دسترس آنها قرار داشت در مقایسه با حجم وظایف اقتصادی - اجتماعی که برای آنها (فقط یکی از این وظایف اندیشه و تلاش برای برنامه ریزی جمعیت یا تأمین مدرسه برای کل جمعیت) تعیین شده بود. خلاصه آن که، نظریه توسعه اقتصادی به دولت هایی نسبت داده می شد که در اغلب موارد به هیچ وجه واقعاً دولت به شمار نمی رفتند و بطور کلی در توسعه فراگیر نقشی را برعهده گرفته بودند که هیچ دولت غربی تاکنون مجبور نشده بود آن را به عنوان یک مسئله ای اضطراری یا در چنین مقیاس عظیمی، برعهده گیرد.

این دو گونه تعصب اقتصاددانان را به جای شتابزدگی به اصل موضوع رهنمون کرد، یعنی به وجود دولتی که بر پایه مدل قانونی و عقلانی غربی شکل گرفته و از حوزه اقتصادی آن چنان تمایز یافته که می تواند سیاست اقتصادی مبتنی بر معیار کاملاً اقتصادی را شکل دهد. اما اینک درمی یابیم که در اغلب کشورهای جهان سوم چنین نبوده است. نفوذ متقابل نخبگان سیاسی و اقتصادی همواره باعث ناتوانی دولت در ارائه ای راهبردهای توسعه اصیل می گردید. صرفاً بعدها این نکته روشن شد که راهبردهای نخبه گان الزاماً به توسعه اقتصادی نخواهند انجامید.

آفریقا نمونه روشنی از این دست است. این نفوذ متقابل نخبگان سیاسی و اقتصادی که مبتنی بر به کارگیری دستگاه بوروکراسی دولت بود. از سوی نخبگان سیاسی - اداری به منظور کنترل بخش اقتصادی مدرن و ملی شده به کار گرفته می شد (Bakary, 1990)، ما به این نکته واقفیم که این مطلب چه تأثیری بر فرایندهای انباشت در آفریقا داشته است. ویژگی توسعه استقرار اقتصادی بود که در آن تمام دولت ها رویکردی یغماگرانه^۱ در زمینه تخصیص منابع مالی را پذیرفته بودند و این رویکرد برای حمایت سیاسی و نظامهای پاتریمونیال جدید^۲ را به کار می گرفت. این (اصطلاح) هنوز در علوم سیاسی معتبر است و این پدیده به تفصیل مورد تحلیل قرار گرفته، گرچه اصطلاحاتی که برای توصیف آن به کار می رود، متفاوت است، از قبیل: فساد^۳، سیاست حرص و آز^۴ (Bayart, 1993) پاتریمونیالیسم جدید (Medard, 1993) دولت یغماگر^۵ به معنای دولتی که بقای آن وابسته به سرمایه گذاری هایش است (Darbon, 1990).

تمام این تحلیل ها روشنگر مسائلی بود که نخبگان سیاسی - اداری آفریقا با آن روبرو بودند، و همین مسائل تا اندازه زیادی بهره برداری نظام مند فرایندهای انباشت اقتصادی را تبیین می کرد. وضع پیشین این نخبگان در دولت هایی که دارای نهادهای ضعیف و منابع اندک اقتصادی بودند معمولاً آن ها را ترغیب می نمود تا با جستجوی منابع اقتصادی خارجی به جبران مشروعیت سیاسی ضعیف و پاداش مادی اندک خود پردازند. این نه تنها برای تأمین نیاز به کالاهای مادی و منزلت در رقابت با منزلت نخبگان غربی به کار می رفت، بلکه برای کسب حمایت در جوامع قطاعی^۶ نیز به کار می رفت. این راهبرد پاتریمونیال جدید به وضوح موجب از بین رفتن برنامه های توسعه می شد که از سوی اقتصاد دانان غربی طراحی شده بود.

اکنون بررسی آفریقا دست کم نشان از آن دارد که اشتباه اقتصاددانان در آن بوده که هزینه زندگی سیاسی در دولت های نوظهور را بسیار دست کم گرفته اند. ژان کوسی بر این نکته اصرار می ورزد که چگونه با پرسش از این که تا چه اندازه به آسانی می توان وضعیتی را به تصور درآورد که در آن دولت های آفریقایی به هیچ وجه منابعی را به دولت - و ملت سازی، یکپارچگی فضایی، مدیریت بین قومی، روابط بین منطقه ای، جذب نخبگان جدید کسب

1. predator

2. neo - patrimonial

3. sindzingre

4. politiqueduventre

5. predator

6. segmentary

حمایت و لزوم طرح یک تصور درست اختصاص نمی دادند (coussy, 1991, p.133). علاوه بر انحراف رانت جویی از فرایندهای صحیح توسعه در اغلب کشورها و تصاحب این منافع توسط نخبگان سیاسی - به معنای دو انحراف عمده از نظریه توسعه اقتصادی - برخورد نخبگان سیاسی جنوب با اهداف توسعه ای چنان است که گویی این اهداف منابع درآمدی آنها را در معرض خطر قرار می دهد. برتران بدیع بر این تأکید می ورزد که یک سیاست افراطی توسعه ممکن است آثار منفی نیز در برداشته باشد: ممکن است شایستگی نخبگان فنی را با مهارت های غیر قابل اتکاء نخبگان سیاسی در تقابل قرار دهد. همچنین ممکن است موجب گشایش عرصه اجتماعی شده و یک جامعه مدنی همسنگ نظام را شکل دهد یا حتی راهبردهای پاتریمونیال جدید نخبگان را خنثی کند (Badie, 1992, p.30).

حتی هنگامی که آنان همانند برازیل در دهه ۱۹۷۰-۱۹۴۰ به انباشت اقتصادی و فرایندهای نوسازی رغبت بیشتری نشان می دادند، باز هم سیاست های توسعه که توسط نخبگان حاکم^۱ در این دولت ها به کار می رفت، واجد کمترین مبنای تاریخی و نهادی (حتی به شکل نظامی گری مکرر آن) بود. این سیاست های توسعه تأثیر چندانی بر توزیع سود ها و مزایای^۲ این انباشت در میان کلیه اعضای جامعه نداشت و بیشتر در دست قشر بالای جامعه متمرکز می شد، از این رو، توسعه مورد نظر نیز در اینجا به منصفه ظهور نمی رسید، آنچه رخ می نمود به وضوح توسعه نادرست بود. برازیل را غالباً به عنوان نمونه ذکر می کنند که در پی آن بود که از فقر توده ای پایدار و نابرابریهای شدید اجتماعی به جایگاه یک کشور تازه صنعتی شده دست یابد. همانگونه که برزیل مورد ملاحظه قرار گرفته است. واکنش اقتصاددانان صرفاً این بود

که رشد اقتصادی نامعقول را به ایجاد نابرابری اجتماعی متهم می کردند (sachs, 1990, 297). آنگاه که تداوم این نابرابری اساساً به تباهی کارکردهای اجتماعی و توزیعی مجدد دولت می انجامد و دولت به آلت دست الیگارشسی ای زمیندار (در پیرامون) والیگارشسی های صنعتی (در مرکز) تقلیل می یابد. اداره دولت بدین گونه چنان به سبک آفریقایی "فساد بوروکراتیک" نزدیک است تا حدی که اینک برخی از عوامل سیاسی، اصطلاح پاتریمونیالیسم جدید را در توصیف دولت برازیل به کار می برند (monclair, 1993).

حتی مسیری که از سوی هند پس از استقلال تعقیب می شد نشانگر واگرایی جدی نسبت به برنامه توسعه در بخش دولتی بود. نخستین دلیل آن نتایج نه چندان خوب سرمایه داری دولتی خود اتکاء بود که در دوره نهر و آغاز شده بود، و مانند سایر کشورها، اسطوره دولت

1. ruling elites
2. profits

توسعه گرا را از اعتبار می انداخت (*jaffrelot, 1996; Boillot, 1991*)، دوم آن که، توسعه گرایی سوسیالیستی نهرو و اندرا گاندی تا اندازه زیادی از جوهره اصلی به ویژه از جنبه اصلاحات اجتماعی آن منحرف شد، این انحراف به واسطه تبلیغات و لفاظی پوپولیستی و فشار سیاسی صاحبان صنایع و زمینداران صورت می گرفت که در پی بی اعتبار ساختن مهمترین اصلاحات اجتماعی (بود) (*kaviraj, 1995*) در واقع، مسیرهایی که عملاً جوامع جنوب از دهه ۱۹۵۰ به بعد پی می گرفتند، بسیار زود در دام آن برنامه های توسعه ای افتاد که نظریه پردازان خیز اقتصادی مطرح کرده بودند. و این تا اندازه زیادی بخاطر آن بود که این نظریه ها طرفدار دولتی بودند که نقش پیشرو در زمینه انباشت اقتصادی و فرایند نوسازی برعهده داشته باشد، بی آنکه ماهیت ویژه دولت، مبنای تاریخی و اجتماعی و منابع و مسائل نخبگان آن را بر حسب مشروعیت سیاسی و سیاست عمومی، راهبردهای طبقاتی آن و غیره را در نظر بگیرند. خلاصه آن که، در مباحث اقتصاد هنجاری و تجویزی درباره نقش دولت در سیاست های توسعه، از ماهیت آغازین مسئله ای دولت بسیار دور افتاده بودند.

اسطوره دولت دست نشانده در نظریه های وابستگی (دهه ۱۹۷۰) یا اوج اقتصاد گرایی

در اواسط دهه های ۱۹۷۰-۱۹۶۰ تحلیل اقتصادی در اوایلین چالش ها با اسطوره توسعه گرا، بیشتر بر نظریه های انتقادی تأکید می نمود که هرگونه احتمال توسعه کشورهای جهان سوم را نفی می کرد، مگر آن که روابط اقتصادی آنها با کشورهای صنعتی کاملاً از نو سازماندهی شود. اینها مهمترین نظریه های وابستگی بودند که از رادیکال نمودن پارادایم مرکز - پیرامون^۱ ناشی می شدند. این پارادایم از سوی اکلا و تحت نفوذ راثول پریش به کار گرفته می شد. در واقع پریش سهم عمده ای در نظریه دوگانگی اقتصاد جهانی داشت، به این معنا که اقتصاد جهانی دارای دو قطب است: یکی مرکز سرمایه داری که نماینده ملت های صنعتی غرب است و دیگری پیرامون که متشکل از کشورهای جهان سوم است، که تاوان روابط تجاری خود با مرکز را می پردازند، راه حل پریش برای کشورهای پیرامون ایجاد بخش های صنعتی حمایت شده و به کارگیری راهبردهای جایگزینی واردات بود.

پس از دهه ۱۹۵۰، نظریه های وابستگی بر همبستگی میان توسعه مرکز و توسعه نیافتگی پیرامون تأکید نمودند و برابری ساختار تقسیم کار بین المللی را مورد بحث قرار می دادند. از این رو، در آمریکای لاتین، فورتادو و سانتوز شرکت های چند ملیتی را مسئول شکست سیاست های

جایگزینی واردات و وابستگی فزاینده کشورهای پیرامون تلقی می کردند، کاردسو و فالتو بر این تأکید می نمودند که طبقات اجتماعی حاکم در کشورهای وابسته بامنافع سرمایه داری متحد هستند. گوندرفرانک در مورد آمریکای لاتین و سمیرامین درباره آفریقا تا آنجا پیش رفتند که پیش بینی می کردند تا وقتی که انقلاب سوسیالیستی بر این روند نقطه پایانی نهد (گوندرفرانک) یا رابطه با نظام سرمایه داری گسسته نشود (امین) پیرامون بطور فزاینده ای دستخوش توسعه نیافتگی می شود. نظریه های وابستگی در قیاس با نظریه های توسعه گرای دهه ۱۹۶۰، دولت های در حال توسعه را بسیار کم توان و کمتر مستقل می انگاشتند، در اکثر تحلیل های تدریجانه (فرانک، امین، دوسانتوس، مارینی) دولت های جهان سوم صرفاً به منزله ساختارهای دست نشانده بورژوازی تلقی می شوند که با طبقات حاکم سرمایه دارای مرکزی متحد هستند. از این رو، سرمایه داری مرکز درازای نقش خرده بورژوازی بومی به ویژه در اجرای سیاست های اجتماعی سرکوبگرانه جهت حفظ نظام، بخشی از سودهای حاصل از سلطه اقتصادی را به خرده بورژوازی بومی می دهد. در اواسط دهه ۱۹۶۰، افزایش تعداد رژیم های نظامی در آمریکای لاتین و رژیم های تک حزب^۱ در آفریقا، اعتقاد به وجود همبستگی منظم میان توسعه نیافتگی پایدار، وابستگی واحیاء رژیم های اقتدار طلب در پیرامون را تقویت می کرد.

در این سازه نظری^۲، عوامل سیاسی را کم اهمیت تر از عوامل اقتصادی می انگاشتند: نخبگان سیاسی کشورهای در حال توسعه را صرفاً چرخ دنده های نظام اقتصادی عظیم بین المللی می دانستند که حرکت آنها چونان پیاده شطرنج از سوی سلطه اقتصادی مرکز تعیین می شد. بنابراین، اقتصادگرایی مکتب وابستگی به این نتیجه می انجامید که دولت های جنوب کاملاً تابع منطق سرمایه داری بین المللی اند و صرفاً یک انقلاب سوسیالیستی یا گسستن از نظام سرمایه داری می تواند آنها را نجات دهد.

در اینجا نویسندگان وابستگی تا حدود زیادی دستخوش ساده انگاری شده بودند، چرا که با حذف تمامی انگیزه های غیراقتصادی از راهبرد نخبگان دولتی، بنیان های اجتماعی و سیاسی درونزاد اقتدار طلبی در جنوب را نادیده می انگاشتند.

نوشته های علوم سیاسی در آمریکای لاتین این وضع را ترسیم می نمودند (Rouquie, 1982) طرفه آن که در پایان دهه ۱۹۷۰، یعنی اوج نظریه وابستگی، جهان سوم صحنه گسترش سریع نوع جدیدی از (اقتدار طلبی خمرهای سرخ در کامبوج) بود، و نویسندگان نظریه وابستگی به

1. one party

2. Theoretical Construct

سبب آن که در دام جبرگرایی اقتصادی گرفتار بودند، کاملاً از تحلیل این وضع ناتوان بودند. بطور کلی، برتران بدیع نشان داده است که نویسندگان وابستگی با بی توجهی به کلیه ابعاد سیاسی روابط میان کشورهای غربی و کشورهای جنوب، از آثار مقلدانه و ورود مقولات سیاسی غربی به فرایند ملت سازی^۱ کشورهای در حال توسعه، کاملاً چشم پوشی کردند، حال آن که این عامل همواره منبع عمده بی ثباتی در صحنه بین المللی بوده است (Badie, 1992). سرانجام، واقعیات اقتصادی در اواسط دهه ۱۹۸۰-۱۹۷۰ موجب بی اعتباری نظریه وابستگی گردیده، از همین رو نظریه وابستگی نه از سوی سایر جریان های اندیشه توسعه اقتصادی (مکتب نئوکلاسیک به واقع در پی نقد نظریه های وابستگی نبود، چرا که نقد نظریه های وابستگی را بواسطه مبنای ایدئولوژیک و غیرعلمی آن، ضروری نمی دانست) بلکه این جریان وقایع در اغلب کشورهای جهان سوم بود که موجب بی اعتباری نظریه وابستگی گردید. شرح موفقیت کشورهای تازه صنعتی بویژه در شرق آسیا که در پی جذب و ادغام در اقتصاد بین المللی بودند، نمایانگر این امکان برای کشورهای وابسته بود که نقش خود را در تقسیم کار بین المللی تغییر دهند. بنابراین، اطمینان نویسندگان وابستگی را به گریز ناپذیر بودن توسعه نیافتگی مردود می انگاشت.

نظریه نئوکلاسیک و حکومت در دهه ۱۹۹۰-۱۹۸۰: اسطوره دولت کوچک لیبرال

پارادایم نئوکلاسیک با آنکه در میان سازمان های بین المللی (بانک جهانی، صندوق بین المللی پول) از اوائل دهه ۱۹۷۰ پایگاه مستحکمی بدست آورده بود، با این حال در آغاز دهه ۱۹۸۰ جریانی در میان سایر جریان ها به شمار می رفت. از آغاز دهه ۱۹۸۰ با افول نفوذ نظریه های جهان سوم، بحران مالی کشورهای جنوب و نقش مهمی که صندوق بین المللی پول و بانک جهانی در تنظیم برنامه های تعدیل ساختاری عهده دار می شوند، زمینه را برای آنچه توافقنامه واشنگتن^۲ درباره آثار آموزه نئوکلاسیک نامیده شده، مساعد کرد.

نظر بر این که اگر کشورهای در حال توسعه بر اساس مزیت نسبی، یعنی منابع طبیعی و عوامل تولیدی آنها (سرمایه و کار) با عنایت به قیمت های واقعی و با تسهیل رشد فعالیت در یک رقابت آزاد و سالم تخصیص یابند، آنها خود به خود از تجارت بین المللی و ایجاد بنیان های توسعه متوازن^۳ نفع خواهند برد. نقش نیروهای بازار به تنهایی و ادغام طبیعی اقتصاد ملی در اقتصاد جهانی،

1. nation building

2. Washington Consensus

2. balanced

موجب تضمین پرورداری کشورهای درحال توسعه از رشد تولید، تخصیص بهینه عوامل تولید و پاداش مساوی آن نیروها می شود.

یکی از مهمترین چهره های شاخص در زمینه تجدید حیات مکتب نئوکلاسیک در آغاز دهه ۱۹۸۰ بلابالسا^۱ بود، او برای بانک جهانی چند مطالعه گسترده را انجام داد، این مطالعات که بسیاری از کشورهای جهان سوم را در بر می گرفت، حاکی از همبستگی مستقیم میان رشد صادرات و رشد تولید ناخالص ملی بود.

دیپاک لال در یک عرصه بیشتر نظری وجدلی، حمله صریحی را به نسل های پیشین اقتصاددانان توسعه آغاز کرد، چراکه آنان از مداخله دولت و برنامه ریزی متمرکز در کشورهای جهان سوم حمایت می کردند، لال دقیقاً خواهان بازگشت به مکانیزم تنظیمی معتبر (قیمت های بازار) بود، او ضمن اعلام این که اقتصاد توسعه مرده و مدفون گشته است، در جهت ادغام دوباره آن را نظریه بازار استدلال می کرد (LaL, 1983)، اینها مبنای نظری سیطره نظریه های نوکلاسیک در اقتصادهای توسعه در ۱۵ سال گذشته یا بیشتر بوده است.

برطبق این دیدگاه، دولت نقش روشنی را ایفاء می کند، به این معنا که دولت باید از مداخله منفی در قواعد بازار پرهیز نماید، ازاین رو، اقتصاددان های نئوکلاسیک کشورها تازه صنعتی شده و صادر کننده جنوب شرق آسیا، بخصوص کوریای جنوبی را به منزله مدل هایی تلقی می کردند که خیز اقتصادی آنها حاصل گرایش دولت به تجارت آزاد است و دولت پتانسیل کارآفرینی صادرات را رها کرده است.

برعکس، نویسندگانی نولیبرال آن دسته از دولت های جهان سوم را که در طی سه دهه بطور کاملاً غیر عقلانی در اقتصاد دخالت می کردند، مورد نکوهش قرار می دادند، این دولت ها را با عناوینی مانند مداخله گر، ناتوان، ضعیف، انگل وار یا خفتان آور توصیف می کردند، این دولت های جهان سوم را مسئول نابودی نطفه آغازین خصوصی سازی، آشفته گی مکانیزم های بازار، سرکوب رقابت، و سیر قهقرایی توسعه نیافتگی می دانستند، راه حل نظریه پردازان نئوکلاسیک، سلب کنترل دولت بر اقتصاد و جامعه بود تا خصوصی سازی و کاهش خدمات عمومی یعنی اجرای تمام اهداف برنامه های تعدیل ساختاری صورت پذیرد.

به هر روی، با آغاز موج سریع دموکراسی شدن^۲ در آمریکای لاتین و تاحدودی گسترش آن به افریقا از دهه ۱۹۹۰ این نویسندگان ضمن پذیرش رهیافت سازنده تر و سیاسی تر بر مفهوم

حاکمیت تأکید نهادند، مفهوم "حاکمیت" که از سال ۱۹۹۰ از سوی بانک جهانی مطرح شد، نمایانگر کوشش برای ترکیب علوم سیاسی، علم اقتصاد نهادگرا با اقتصاد نئوکلاسیک بود، که در سال های اخیر در ایالات متحده مطالب بیشتری پیرامون آن به رشته تحریر درآمده است، هدف رفع چالش موجود بر سر راه گسترش جهانی مدل دموکراسی بازار^۱ است، از این رو، مفهوم حاکمیت به عنوان مدیریت ساختارهای رژیم تعریف شده که موجب افزایش مشروعیت حوزه عمومی^۲ می گردد (Hyden and Bratton, 1992, p.7) یا اغلب به منزله رژیم سیاسی مبتنی بر مدل لیبرال دموکراتیک تلقی می گردد که ضمن حفاظت از حقوق بشر و حقوق مدنی بایک مدیریت شایسته، مسئول و فساد ناپذیر ترکیب شده است (Leftwich, 1993, p.605) به نظر می آید که نتیجه حاصل از این مطالعات آن است که بهترین دولت های تسهیل کننده توسعه، دولت هایی اند که دارای ساختار نهادگرا و ساده هستند، این دولت ها خود را به اعمال کارکردهای حاکمیت عام و اداره جنبه هایی از سیاست عمومی محدود می کنند که از عهده سایر سازمان ها به نحوی کارآمد بر نمی آید. این دولت ها به نحو کارآمدی از جامعه مدنی و بازار جدا می شوند. این بازار به مکانیزم های خود تنظیمی این واحدها امکان شکل گیری می دهد.

البته عملکرد این دولت ها بر پایه نهادهای باثبات و استواری است که راه هرگونه فساد را می بندند، سازمان کثرت گرای دموکراتیک آنها، برخاسته از یک سازمان کثرت گرا به معنای نظام ۱۰ مراتبی عمل می کنند، زیرا این سطوح به دوری شهروندان از تصمیم گیری سیاسی می انجامد، این ساختارهای اداری تابع استانداردهای هزینه کارایی مدیریتی هستند که تا جای ممکن از آن تمرکز زدایی می شود، از این رو، از سال ۱۹۹۱ برنامه توسعه شهری آفریقا از سوی بانک جهانی و برخی از سازمان های مالی فرانسوی و آلمانی برای حمایت فکری از اصلاحات تمرکز زدایی سواحل صحرا آغاز گردید.

بطور کلی، ارائه ای نظریه حاکمیت از سوی نویسندگان وابسته به بانک جهانی، نشانگر این بود که پارادایم نئوکلاسیک در بردارنده مفهومی از دولت است که از گستره نظریه "خیز اقتصادی" فراتر می رود، با این همه تأکید می شود که در اینجا نیز نقشی که برای دولت قائل می شوند، قابل نقد است، در نظریه توسعه نقش دولت به منزله نقش هنجاری و تجویزی تلقی می شود که کارکردهای برنامه ریزی و سیاسی آن به بهای عدم توجه به کارکردهای اکتشافی و تحلیلی تر گسترش می یابد، این انتقاد، نظریه های مربوط به نقش دولت در توسعه و نظریه های کارکرد سیاسی - اداری (دولت) را به نحو یکسانی در بر می گیرد.

1. market democracy

2. Public sphere

از باب نمونه، بسیاری از اقتصاددانان ضمن پرداختن به سیاست های توسعه اقتصادی با نحوه ارزیابی نظریه نئوکلاسیک از خیز اقتصادی کشورهای تازه صنعتی شده و صادر کننده (بوئژه کوریا) مخالف ورزیده اند، آنها بر این نظر اند که نویسندگان نئوکلاسیک از موفقیت این کشورها در جهت تأیید نظریه های خود استفاده کرده اند، در حالی که شواهد حاکی از آن است نقشی که دولت در بسیاری از حوزه ها ایفاء کرده را ناچیز دانسته اند (عملکرد دولت در کوریا بدین شرح بوده است: اصلاحات ارضی و حمایت از کشاورزی، کنترل دولت بر سرمایه گذاری بانک ها، سازماندهی اعتبارات صادرات و اعتبارات تحقیقات فن آوری، آموزش حرفه ای جمعیت، کاهش نارضایتی های اجتماعی)، در سطح سیاسی نیز مرجع کاملاً آشکار آن، کارکرد هنجارهای نظریه حاکمیت و قومیت گرایی آن، اصول دموکراسی غربی دولت لیبرال است، برای مثال، کاملاً واضح است که این مدل دولت، از تجربه کوریا و شیلی بسیار دور است، افزون بر این، ضعف مقولات سیاسی که در این مدل به کار رفته، یادآور برخی نظریه های سیاسی توسعه گرای ساده انگارانه دهه ۱۹۶۰ است. گرچه بانک جهانی و سایر سازمان های مالی بین المللی به خوبی دریافته اند که به کارگیری این دستگاه نظری^۱ علیه فساد و اقتدار طلبی در کشورهای در حال توسعه مفید است، ولی این دستگاه نظری ابزار واقعاً مناسبی برای جامعه شناسی سیاسی جهت ارائه ای تصویر درستی از ساز و کارهای دولت های در حال توسعه نبود.

با این همه، این بازنمایی اسطوره ای از دولت کوچک لیبرال، مانند نظریه توسعه دهه های گذشته با توجه به ماهیت مشروط کمک های مالی وابسته به این مؤسسات و شاید هم عمدتاً بخاطر نفوذ ایدئولوژیکی آن ها دارای آثار سیاسی مهمی بر دولت های جنوب است، با توجه به توانایی غیر قطعی این برداشت نئولیبرال از دولت در جهت پیشبرد دموکراسی و توسعه چیزی زیادی را درباره آن نمی توان بیان کرد.

اینک در آمریکای لاتین چیرگی دیدگاه نئولیبرال به معنای رها کردن تاریخی دولت رفاه به عنوان مدل ساختار دولت و حمایت اجتماعی جمعی است. از نظر اجتماعی این دیدگاه محدود شده که نباید آنرا حمایت از قدرت خریدار دانست، در گذشته بر اساس آن دولت های آمریکای لاتین کارکرد توزیعی مجدد را اعمال می کرد که موجب بدنامی آنها شده است و اکنون در توصیه هایی بازتاب یافته که به دلیل نیاز به ارائه ای یک چهره انسانی، حمایت اجتماعی را به آسیب پذیرفتن گروه های اجتماعی محدود می کند.

به هر روی، هر جا که همانند برازیل این گروه های اجتماعی بخشی از جمعیت را تشکیل

1. theoretical apparatus

بدهند، محدودیت های بودجه در واقع به این معنا است که این نظریه ها، رها کردن اهداف مبتنی بر حمایت اجتماعی جمعی را تشویق می کنند و این در حکم کناره گیری دولت از حوزه اجتماعی است (perwira, 1992).

در چنین شرایطی مکانیزم های بازار و رشد باید مبتنی بر کاهش نابرابری های اجتماعی باشند، زیرا این نابرابری ها به شدیدترین وجهی در جهان کنونی وجود دارد، حداقل باید گفت که این امر از آنچه مورد وفاق نظر اقتصاددانان قرار دارد بسیار بدور است، به هر حال گذشت زمان نشان خواهد داد که آیا این رهیافت هم در چنبره یک نظریه قرار دارد (pereira, 1994).

بررسی آفریقا حاکی از آن است که نمی توان برنامه را که استقرار دولت های دموکراتیک را تشویق می نماید و از انباشت اقتصادی خصوصی دفاع می کند، بدینگونه مورد انتقاد قرار داد، با این وجود، کمبل بدرستی خاطر نشان کرده است که حمل، برخی از سازمان های مالی بر ضد دولت و عملکرد آنها (به ویژه کمک های ایالات متحده) به سود حکومت شایسته^۱ ممکن است در زمینه اصلاح دولت و آزاد سازی بخش خصوصی در آفریقا چندان ثمربخش نباشد، چنانکه این امر به تضعیف دولت و بخش خصوصی انجامیده است. تضعیف دولت از طریق از بین بردن مشروعیت سیاسی آن و فرسایش اقتصادی و مجراهای کوچک درآمد آن انجام یافت و تضعیف بخش خصوصی به حکم از بین بردن برخی منابع عمومی آن صورت گرفت.

نتیجه گیری

با ملاحظه چهل سال گذشته می توان این را دریافت که استدلال ها و تجویزهای نظریه توسعه اقتصادی با ارجاع به بسیاری از بازنمایی های اسطوره ای از دولت در حال توسعه مورد حمایت قرار گرفته است، تناقض در این است که تمامی این اسطوره ها دارای بازتاب سیاسی بوده و بر رفتار نخبگان دولتی جنوب تأثیر داشته و طی چندین دهه سیاست های توسعه^۲ را شکل داده اند.

با این همه، موقعیت دولت در نظریه توسعه اقتصادی تا اندازه تکامل یافته است، به هر روی، اسطوره دولت توسعه گرا در دهه ۱۹۶۰ - ۱۹۵۰ و پس از آن اسطوره دولت دست نشاندۀ در دهه ۱۹۷۰ حاصل نظریه مبتنی بر اقتصاد گرایی بوده است.

1. good

2. development polcies

اسطوره دولت توسعه گرا، به گونه عامل دولت را در نظریه توسعه اقتصادی ادغام نموده که برای دولت اهمیت چندانی قایل نشده است، بانک جهانی با به کارگیری مفهوم حاکمیت، پارادایم نئوکلاسیک را قادر ساخت تا برای نخستین بار مسئله ای دولت را در حیطه نظریه توسعه قرار دهد، به هر روی، اگر چه این رهیافت در آغاز از حداقل مبنای جامعه شناختی (تحمل اقتدار طلبی، بوروکراسی و فساد دولت در کشورهای جنوب) برخوردار بود، اما تحلیل این رهیافت مبتنی بر تجویز یک دولت لیبرال دموکراتیک آرمانی است که نمی توان در هیچ دموکراسی واقعاً موجود آن را مشاهده کرد، از این رو، می توان گفت پارادایم نئوکلاسیک نسبت به پارادایم های گذشته نظریه توسعه اقتصادی، در زمینه پرهیز از طرح یک دولت اسطوره ای در راستای استدلال خود، موفق تر نبوده است.

منابع:

- Badie Bertrand (1994). *Le developpement politique* , Paris , Economica(5th edn).
- Badie Bertrand (1992). *L'Etat importe politique*, Paris: Fayard.
- Boillot J.J (1991). *Le monde indien et la mutation de son modele de developpement'* In *Gemdev, L'avenir des tiers mondes*, Paris: PUF.

مشارکت استراتژیک افغانستان با امریکا

گذشته مشکل و آینده نه چندان آسان از اعلامیه مشارکت ۲۰۰۵
تا سند جدید روابط استراتژیک

محمود صیقل^۱

پیشگفتار

در طول تاریخ معاصر، روی رفته تلاش های حکومت ها و زعمای مختلف افغانستان، در ایجاد روابط نزدیک با ایالات متحده امریکا، از طرف واشنگتن به سردی مواجه گردیده است. این تلاش ها که بیشترین به نیت ایجاد توازن قوا در موقعیت حساس جیوستراتژیک افغانستان صورت گرفته است، فقط در جریان سه حادثه مهم تاریخی در مقاطع مختلف زمانی توجه امریکا را به افغانستان جلب نموده است: جنگ جهانی دوم در دهه ۱۹۴۰، اشغال افغانستان توسط اتحاد جماهیر شوری سابق در دهه ۱۹۸۰ و حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ در نیویارک و واشنگتن که توسط شبکه تروریستی القاعده سازماندهی گردیده بود.

هر سه حادثه که از ساخته‌ها و بافته‌های دیگران بود تا افغانستان، با منافع ملی و جهانی امریکا گره خورده بود. حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر در خاک امریکا، غرور ملی و بین‌المللی آن کشور را عمیقاً جریحه‌دار ساخت و باعث گردید تا امریکا با حمایت شورای امنیت سازمان ملل متحد و مشارکت متحدین جهانی‌اش به افغانستان لشکرکشی نموده و در همکاری با نیروهای مقاومت افغانستان، رژیم طالبان را سرنگون کرده، شبکه تروریستی القاعده را شدیداً صدمه‌بزند و سرانجام رهبر آن اسامه بن لادن را به قتل برساند.

در سال ۲۰۰۵، با پایان یافتن اکثر معیارها و میعادهای موافقتنامه بن، بحث‌های مشارکت استراتژیک با ایالات متحده امریکا و طرح یک موافقتنامه جدید با جامعه جهانی شکل گرفت. این بحث‌ها در ۲۳ می ۲۰۰۵ منتج به اعلامیه مشارکت استراتژیک میان ایالات متحده و افغانستان^(۱) شد و در همین سال (۳۱ جنوری ۲۰۰۶) به ایجاد یک تعهد تازه به نام "توافقنامه افغانستان" بین جامعه جهانی و افغانستان^(۲) انجامید.

متعاقباً سند همکاری ناتو و افغانستان^(۳) در ۲۰۰۶ به امضاء رسید. اعلامیه مشارکت استراتژیک ایالات متحده و افغانستان تا اندازه زیادی محتویات و محک‌های توافقنامه افغانستان و سند همکاری ناتو و افغانستان را رقم زد که در نهایت به امضای اعلامیه مشارکت درازمدت بین افغانستان و ناتو در جریان کنفرانس سران ناتو در لیزبن^(۴) ۲۰۱۰ انجامید.

طی شش سال گذشته، تطبیق مواد اعلامیه مشارکت استراتژیک ایالات متحده و افغانستان به شکل متواتر و طی جلسات مشترک گروه‌های کاری بین‌جانبی در کابل و واشنگتن مورد بررسی قرار گرفته است. در آستانه بحث پیرامون سند تازه روابط استراتژیک با ایالات متحده امریکا بهتر است پیش از همه فراز و نشیب و چالش‌های تطبیق اعلامیه متذکره را حلاجی نموده و بعداً محتویات و دورنمای سند تازه را به بحث بگیریم.

این نوشتار نشان می‌دهد که ضعف بیش از حد حاکمیت قانون و حکومتداری در افغانستان و بعضاً هم کوتاه‌نگری‌های آزمندانۀ واشنگتن، همانگونه که تأثیرات ناگوارش را بالای اکثر مسایل دیگر گذاشته است، تطبیق مواد اعلامیه مشارکت استراتژیک را نیز به چالش کشیده است که اگر به آن رسیدگی عاجل صورت نگیرد، عقد هرگونه سند دیگر و جاهد چندانی نخواهد داشت و الزامیت آن، لرزان باقی خواهد ماند. برای آسانی کار در این بحث، از اعلامیه مشترک پیرامون مشارکت استراتژیک ایالات متحده امریکا و افغانستان به گونه کوتاه به عنوان اعلامیه ۲۰۰۵ نام می‌بریم.

تحلیلی از تطبیق اعلامیه ۲۰۰۵

اعلامیه ۲۰۰۵ وقتی صادر گردید که هنوز پارلمان افغانستان وجود نداشت. در برج می ۲۰۰۵ رئیس جمهور افغانستان قبل از سفرش به اروپا و امریکا در حدود یک هزار تن از سران قبایلی را به عنوان اخذ مشوره در مورد این سند در کابل جمع نمود.

در امریکا دور دوم حکومت جمهوری خواهان به رهبری جورج بوش و در افغانستان اولین حکومت نسبتاً منتخب به رهبری حامد کرزی ایجاد گردیده بود. امریکا و متحدین غربی اش غرق جنگ در عراق بودند و حکومت افغانستان تازه کار کردن با قانون اساسی و نهاد های دولتی را مشق و تمرین می کرد.

هنوز برگشت دوباره طالبان در صحنه های نظامی و سیاسی و علنی شدن بازی های دوگانه پاکستان به صفت چالش های بزرگ امنیتی به جهانیان بخوبی روشن نگردیده بود. اعلامیه ۲۰۰۵ وزن حقوقی نداشت و فقط دیدگاه های مشترک حکومت های دو طرف را در چوکات یک اعلامیه مشترک مطبوعاتی انعکاس می داد. محراق توجه اعلامیه را مسایل امنیتی، اقتصادی، دموکراسی و حکومتداری تشکیل میداد.

امنیت

امنیت مهمترین بُعد اعلامیه ۲۰۰۵ را تشکیل می داد و به همین منظور ضرورت صدور اعلامیه حس گردید، گرچه در ظاهر موضوعات امنیتی عمداً و شاید هم به خاطر حساسیت احتمالی در داخل کشور و منطقه، در قسمت آخر اعلامیه آمده بود(۵).

موضوعات عمده اعلامیه را انتظام، تربیه، تجهیز و حفظ نیرو های امنیتی، مشوره احتمالی در دفاع از تمامیت ارضی، استقلال و امنیت، ریفورم سکتور امنیتی افغانستان، مبارزه مشترک بر علیه تروریسم، مبارزه با مواد مخدر، تبادل اطلاعات استخباراتی، تقویت روابط افغانستان با ناتو و امنیت سرحدات تشکیل می داد.

در اعلامیه از حکومت افغانستان توقع میرفت تا همراه با ارتقای ظرفیت هایش در مبارزه با تروریسم، امنیت منطقه و مبارزه با مواد مخدر، با امریکا همکاری نماید. ضمناً انتظار میرفت که با گذشت زمان حکومت افغانستان تأمین مصارف نیرو های امنیتی را به عهده گرفته و اراده ارتقای ظرفیت برای توقیف عناصر وابسته به تروریسم و طی مراحل عدلی و قضائی آنرا داشته باشد.

به اساس اعلامیه، ایالات متحده امریکا بالای افغانستان حساب می کرد که نسبت به تعهدات اش در مبارزه با تولید، پروسس و قاچاق مواد مخدر استوار باقی مانده و هر قدر که ظرفیت هایش در انتظام، پیگیری و توقیف بلند می رود به همان اندازه مسئولیت های مبارزه با مواد مخدر را بیشتر بپذیرد. بالمقابل برای تحقق اهداف فوق، به اساس اعلامیه ۲۰۰۵، افغانستان می بایست به نیرو های نظامی

امریکا اجازه تداوم دسترسی به میدان هوایی بگرام و تسهیلات آن را برای یک مدت نامعلوم می داد. همچنان اجازه میداد تا نیروهای امریکایی در تفاهم با جانب افغانی به سایر تسهیلات ممکن در کشور نیز دسترسی داشته باشند. مطابق به مفاد اعلامیه، نیروهای امریکا و ائتلاف به اساس مشوره ها و پروسیجرهای مورد توافق طرفین میتوانند تا با استقلال عمل به عملیات نظامی خویش ادامه دهند.

جای شک نیست که با هزینه ۲۸ میلیارد دلاری امریکا، افزون به هزینه های متحدین اش، تربیه و تجهیز اردو و پولیس افغانستان تا امروز پیشرفت هایی داشته است، اما برخلاف مواد اعلامیه ۲۰۰۵، تحکیم، انتظام و حفظ دستاورد های امنیتی شکننده و برگشت پذیر معلوم می شود. جنرال دیوید پترئوس نیز که تازه از فرماندهی نیروهای بین المللی در افغانستان به ریاست شبکه استخبارتی امریکا گماشته شده است، در آخرین اظهارات اش دستاورد های امنیتی را "شکننده و برگشت پذیر" (۶) دانسته ولی اعتماد بالای توانمندی های اردو و پولیس افغانستان را "رو به افزایش" خواند، وی افزود: "از جمله ۱۶۰ کدک اردوی افغانستان تنها یکی از آنها توانمندی دفاع مستقلانه را دارد و باقی همه به کمک فعال و مشوره امریکا نیاز دارند" (۷).

تمویل و تجهیز نیروهای چند صد هزار نفری به امکاناتی ضرورت دارد که از توان افغانستان بیرون است. مصارف احتمالی این نیروها سالانه بین ده الی دوازده میلیارد دالر برآورد میشود، در حالیکه خوشبینانه ترین پیشبینی ها، عواید ملی افغانستان را در سال ۲۰۱۴ بین سه الی چهار میلیارد دالر تخمین میزنند که شاید تنها قادر به تأمین نیازمندی های بودجه عادی کشور باشد.

طبق اظهارات مسئولین طراز اول امنیتی کشور هنوز افغانستان نیروی هوایی و سلاح ثقیل در اختیار ندارد و رقم فرار از اردو و پولیس خیلی درشت است. از همه مهمتر با خلط نمودن تعریف دوست و دشمن توسط حکومت افغانستان، نادیده گرفتن عدالت و اوج گرفتن قانون شکنی و فساد در اکثر ارگان های دولتی، انگیزه جنگ، روزبروز نزد نیروهای امنیتی کم شده میرود.

در پنج سال گذشته، مداخلات و حتی حملات علنی پاکستان، تمامیت ارضی و امنیت افغانستان را شدیداً به خطر مواجه ساخته است. مشوره های مؤثری که باید به اساس مواد اعلامیه ۲۰۰۵ بین افغانستان و امریکا به عمل می آمد و جلو این مداخلات را می گرفت، یا صورت نگرفت و یا هم در برابر ابتکارات پاکستان ناتوان باقی ماند. ریفورم سکتور امنیتی به هر سطحی که صورت گرفته باشد، نتوانست جلو نفوذ شبکه های استخباراتی منطقه و مخالفین مسلح را در ارگان های امنیتی بگیرد. از آغاز بهار امسال به اینطرف تقریباً تمام عملیات دشمن در شهرهای مختلف افغانستان، نشاندهنده تشکیل یک ستون پنجم خیلی قوی دشمن در بدنه دولت افغانستان است که در وقت خودش و به انتخاب خودش، اهداف مشخص

نظامی و ملکی را از بین می برد.

قرار معلوم، هنوز تحمیل فورمول ترکیب قومی به اساس فیصدی های خود ساخته و خود بافته، بالای کیفیت کاری نیرو های امنیتی سایه افکنده است.

در عرصه مبارزه مشترک با تروریسم، طی چند سال گذشته به ابتکار پاکستان و حمایت انگلستان، خط فاصلی بین طالبان و تروریسم کشیده شد. جنگ با طالبان عنوان "ضد شورش" را گرفت و جنگ با القاعده "مبارزه با تروریسم" معرفی گردید، استخبارات پاکستان با میانجی گری انگلیس به امریکا اطمینان داد که مخالفت طالبان مجزا از آجندای تروریستی القاعده است. با طولانی شدن و پرهزینه شدن جنگ و افزایش تلفات نیرو های خارجی، مخصوصاً امریکا و با قدرت رسیدن دیموکرات ها در امریکا در آغاز ۲۰۰۹ آهسته آهسته سخن از ادغام و مصالحه و جور آمد با طالبان و تداوم جنگ بر علیه تروریسم به میان آمد.

حکومت ضعیف و ناتوان افغانستان که تازه از بستر یک انتخابات پر از تقلب بیرون شده بود، وادار ساخته شد تا به خاطر بقای قدرت، با طالبان از سر مصالحه پیش آید. برای امریکا مهم آن شد که افغانستان نباید یکبار دیگر به تخته خیز تروریسم بین المللی تبدیل گردد و برای انگلیس مهم گردید تا طالبان به صفت یک جنبش خودجوش افغانی شناخته شده و در معادلات سیاسی مطرح گردد.

سرانجام انگلیس به خواست امریکا و امریکا به خواست انگلیس تن داده و راه مدارا در پیش گرفتند. در این میان، پای یک تعداد از سیاسیون و متنفذین افغانی نیز به پروسه به اصطلاح ادغام و مصالحه کشانده شد. به این ترتیب، نظامیان پاکستان با حفظ کامل ذهنیت استفاده از خشونت به خاطر تحقق اهداف سیاسی شان، از یک طرف پای عناصر تروریست را در ارگان های مختلف دولت و جابجا نمودن شان در مناطق شهری افغانستان باز نمودند و از طرف دیگر، عناصر کلیدی القاعده به شمول اسامه بن لادن را در آغوش خود جا داده و به بازی دو گانه شان باز هم ادامه دادند. سرانجام قتل بن لادن توسط نیرو های امریکایی در نزدیکی پایتخت پاکستان، این بازی را کاملاً بر ملا کرد.

طبق آمار ملل متحد کشت تریاک در افغانستان از ۱۰۴۰۰۰ هکتار در ۲۰۰۵ به ۱۲۳۰۰۰ در ۲۰۰۹ بلند رفت (۸) و قرار آخرین آمار، افغانستان هنوز هم ۹۰ فیصد تریاک جهان را تولید مینماید. ازدیاد عملیات تروریستی، مخصوصاً حملات انتحاری ثبوت کرد که تبادل اطلاعات استخباراتی یا کافی صورت نگرفته و یا هم اگر صورت گرفته از دقت و هماهنگی لازم برخوردار نبوده است.

نقش امریکا در ایجاد روابط نزدیک بین افغانستان و ناتو یک نقش کلیدی بوده که در شش سال گذشته منتج به امضای دو موافقتنامه همکاری بین طرفین گردیده است. قرار معلوم تا هنوز قوای سرحدی افغانستان و نیرو های بین المللی نتوانسته اند حتی کنترل نسبی بالای خط دیورند داشته باشند و روزانه تعداد کثیری

از عناصر تروریست و نیروهای مسلح مخالف دولت از خط عبور نموده، داخل افغانستان می شوند. تحلیل بالا نشان می دهد که در بعد امنیتی اکثر مواد اعلامیه ۲۰۰۵، مخصوصاً بخش های مربوط به افغانستان، عملی نگردیده است. این در حالیست که امریکا از میدان هوایی بگرام و دیگر تسهیلات افغانی بدون کدام درد سر و با دست کاملاً باز استفاده نموده و اکثر عملیات خود را با کمترین مشوره با مراجع افغانی انجام داده است. از تاریخ صدور اعلامیه تا امروز، توانمندی ها و اعتبار حکومت افغانستان کمتر گردیده است. البته با درنظرداشت مصارف گزافی که صورت گرفته، ارتقای توانمندی های نسبی نیروهای امنیتی از این امر مستثنی است.

دموکراسی و حکومتداری

در بعد دموکراسی و حکومتداری، موضوعات عمده را در اعلامیه ۲۰۰۵ حکومتداری خوب و دموکراتیک و انکشاف جامعه مدنی بر اساس حاکمیت قانون و حقوق بشر، سهمگیری وسیع مردم در حیات سیاسی افغانستان، ایجاد حکومت و نهاد های مدنی قوی و پایدار، حمایت از عنعنات مؤثر و پاسخگوی سیاسی به نیازمندی های مردم افغانستان، ارتقای آزادی و دموکراسی در منطقه، احیای نقش تاریخی افغانستان به صفت کشوری که آسیای مرکزی و جنوبی را به هم وصل میکند، تبدیل رقابت های منفی در منطقه به همکاری های سیاسی و اقتصادی، ترویج همکاری بین افغانستان و همسایگانش و جلوگیری از دخالت در امور داخلی آن و رشد روابط بین مردمان افغانستان و امریکا تشکیل میداد. ایالات متحده انتظار داشت که افغانستان با رشد سیستم سیاسی اش به حقوق بشر احترام نموده و یک جامعه برخوردار از عدالت و دربرگیرنده تمام اقشار را رشد دهد. نشانه های تعهدات لازم به این پرنسپ ها را تدویر انتخابات منظم، آزاد، منصفانه و دموکراتیک، مطبوعات آزاد و تطبیق فعالانه قانون اساسی افغانستان تشکیل میداد.

متأسفانه در این عرصه طی پنج سال گذشته، افغانستان شاهد عقب نشینی های بزرگی بوده است و ایالات متحده امریکا در برابر این عقب نشینی ها نه تنها به عنوان یک تماشاچی باقی مانده که در برخی موارد بنا به دلایل مختلف اشاره سبز داده است. البته ایستادگی مختصر جامعه جهانی، به شمول امریکا، در برملا ساختن تقلبات بزرگ انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۰۹، از این امر مستثنی است، ولی افسوس که آن ایستادگی، پیگیری قانونی متقلبان را باخود نداشت. به اساس ماده ۶۱ قانون اساسی (۹)، قرار بود در سال ۱۳۸۸ هجری خورشیدی، سی الی شصت روز قبل از پایان کار رئیس جمهور، انتخابات ریاست جمهوری دایر گردد و به اساس همین ماده، وظیفه رئیس جمهور در اول جوزا خاتمه می یافت. برخلاف، تدویر انتخابات ماه ها به عقب افتاد و رئیس جمهور برخلاف حکم قانون اساسی به کارش ادامه داد.

به همین ترتیب انتخابات پارلمانی ۱۳۸۹ نیز بنا به دلایل غیر موجه ماه ها به تعویق افتاد. حضور

رأی دهندگان به پای صندوق های انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۸۸ و انتخابات پارلمانی ۱۳۸۹ بین ۳۰ الی ۴۰ فیصد تخمین زده می شود که از سهمگیری محدود مردم در حیات سیاسی نمایندگی می کند.

نسبت ضعف بیش از حد حاکمیت قانون و موجودیت فساد در اکثر ارگانهای دولتی، هر دو انتخابات طعمه تخلفات و تقلبات بزرگ گردیدند. این دو انتخابات هر کدام شاهد یک میلیون و سه صد هزار رأی تقلبی بود که تخمیناً یک سوم تمام رأی های ریخته شده را تشکیل می داد. در انتخابات ریاست جمهوری اکثر رأی های تقلبی به نفع آقای حامد کرزی ریخته شده بود. با آنهم ایشان نتوانستند که ۵۰ فیصد رأی را به دست آورده و در دور اول به پیروزی برسند. در دور دوم، رقیب انتخاباتی اش دکتور عبدالله تقاضا نمود تا قبل از رفتن دوباره به پای صندوق های رأی، به عوامل تقلبات و تخلفات رسیدگی صورت گیرد.

آقای کرزی به این تقاضا وقعی نگذاشت و در نتیجه، با اعلام عدم حضور رقیب انتخاباتی اش در دور دوم انتخابات به ریاست جمهوری گماشته شد که مشروعیت این پیروزی تا امروز زیر سؤال باقی مانده است. در حالیکه روی جریان رسیدگی به تقلبات بزرگ انتخابات ریاست جمهوری بسیار زود خاک انداخته شد، اما تقلبات انتخابات پارلمانی از همان آغاز ظاهراً به طور جدی ولی غیرقانونی مورد پیگیری قرار گرفت و آنهم به دلیل اینکه اکثر و کلای برنده از مخالفین حکومت آقای کرزی بودند. البته این ماجرا جهت تضعیف هرچه بیشتر پارلمان، تا امروز ادامه دارد. در جریان تمام این حقه بازی های انتخاباتی، ایالات متحده آمریکا یا ناظر باقی ماند یا به تقلب کاران و تخلف کاران، اشاره های سبز داد و یا هم، علاقمندان پروسه ی دیموکراسی را در نیمه راه تنها گذاشت.

اقتصادی

در بعد اقتصادی، موضوعات عمده را، ادغام افغانستان در اقتصاد های منطقه، جهان و موسسات مناسب بین المللی، انکشاف چارچوب حقوقی و بنیادی برای سکتور خصوصی و یک محیط مناسب برای سرمایه گذاری های بین المللی در افغانستان، کشاندن پای کمپنی های بازرگانی امریکا در حمایت از انکشاف سکتور خصوصی، تداوم بازسازی و سرمایه گذاری بالای مردم افغانستان، تشکیل می داد. طی سالیان اخیر، افغانستان به یک کشور محاط به خشکه ی آسیب پذیر، مصرفی، فقیر و با اقتصاد کاذب و بی پایه تبدیل گردید. اقتصاد کشور بیش از هر وقت دیگر با اقتصاد جنگ، مواد مخدر، فساد و مواد بی کیفیت وارداتی گره خورده است که تفکیک آن از یک اقتصاد سالم به معما تبدیل گردیده است.

جای شک نیست که همکاری ها و ادغام اقتصادی منطقه ای یکی از ضروریات افغانستان است. طی ده سال گذشته افغانستان ابتکاراتی را جهت رشد این همکاری ها روی دست گرفته است. تبلیغات وسیع پیرامون نقش افغانستان به صفت یک پل ارتباطی بین آسیای مرکزی، آسیای جنوبی، شرق دور و شرق میانه و تدویر اولین کنفرانس همکاری های اقتصادی منطقه ای در دسامبر ۲۰۰۵ که منتج به ایجاد پروسه "ریکا" یا کنفرانس های همکاری اقتصادی منطقه ای پیرامون افغانستان گردید، از ابتکاراتی بود که حکومت افغانستان در همکاری با کشور های جی ۸ به راه انداخت. ولی با گذشت زمان واضح شد که افغانستان نسبت ضعف ظرفیت ها در تعقیب ابتکارات خودش مشکلاتی دارد در حالیکه کشور های همسایه از همین ابتکارات به نفع خود شان استفاده های اعظمی نمودند. مدیریت ضعیف حکومت از همکاری های اقتصادی منطقه ای یکی از دلایل عمده مصرفی شدن افغانستان را تشکیل می دهد. از طرفی هم، با بدتر شدن وضع امنیتی، اوج گرفتن فساد در اکثر ارگانهای دولتی و تضعیف حاکمیت قانون در کشور، از علاقمندی سرمایه گذاران بین المللی به افغانستان کاسته شد و کمتر کمپنی های بازرگانی امریکا آماده گردیدند تا در این کشور سرمایه گذاری کنند.

ارزیابی مختصر فوق نشان می دهد که با گذشت اضافه از شش سال، بین ۶۰ الی ۷۰ فیصد محتویات اعلامیه ۲۰۰۵ نه تنها تطبیق نشده است که در بسا موارد، جریانات در جهت منفی آن حرکت نموده است. واضح است که در میکانیسم تطبیق اعلامیه، وفاداری دو طرف به تعهدات شامل اعلامیه و مدیریت محتویات آن توسط حکومت افغانستان کمبودی های بزرگی وجود داشته است.

سند تازه روابط استراتژیکیک آغاز بحرانی و پر از تناقضات

انگیزه کلیدی در عقب روابط استراتژیکیک بین افغانستان و امریکا را مبارزه با تروریسم و مسایل امنیتی تشکیل میدهد. ولی از همان آغاز، مذاکرات پیرامون آن، آماج تناقضات و بحران آفرینی ها قرار گرفته است. موضوع انعقاد چنین سندی را برای اولین بار رئیس جمهور افغانستان حین بازگشت از سفر آلمان در بهار سال جاری، رسانه ای ساخته و قسمی مطرح کرد که گویا امریکا خواهش آنرا نموده است و میخواهد که در افغانستان پایگاه های دائمی داشته باشد. بعداً مقامات رسمی امریکا اظهار داشتند که پیشنهاد عقد سند روابط استراتژیکیک از طرف افغانستان صورت گرفته است. هیچ مقام رسمی امریکایی تا امروز تقاضای پایگاه های نظامی دائمی را ننموده است. آقای راین کراکر سفیر جدید امریکا در افغانستان در مراسم آغاز کارش در کابل یکبار دیگر تأکید کرد که امریکا به پایگاه های دائمی در افغانستان علاقه ندارد.

1. REECA (Regional Economic Cooperation Conference on Afghanistan)

2. Group of Eight (Canada, France, Germany, Italy, Japan, United Kingdom, United States, Russia)

در اوایل، مقامات افغانی طوری جلوه میدادند که شاید این سند در آینده بسیار نزدیک به امضا برسد، در حالیکه مقامات امریکایی به شکل حاشیوی از آن یادآوری نموده قسمی وانمود میکردند که گویا در عقد آن عجله ندارند، بعداً مقامات افغانی اظهار داشتند که به جای عجله برای امضای این سند، تلاش و تمرکز کاری شان، زیادتراً بالای محتویات آن است.

مقامات افغانی ادعا داشتند که مسوده اول را جانب افغانستان تهیه خواهد کرد، بعداً معلوم شد که مسوده اول از جانب امریکا تهیه گردیده بود. در اوایل، مقامات افغانی به گونه جلوه میدادند که گویا این سند، حتماً یک پیمان با اعتبار بین المللی خواهد بود، بعداً اظهار داشتند که جانب امریکا به عقد "پیمان" علاقه ندارد و میخواهد که سند به شکل یک "اعلامیه"^۱ صادر گردد (۱۰). آقای کراکر در مراسم آغاز کارش در کابل از این سند به صفت یک "اعلامیه" یادآوری کرد.

ادعا های ضد و نقیض افغانستان، کشیدگی هایی را بین مقامات طراز اول حکومت آقای کرزی به وجود آورد. باری، سرپرست وزارت انرژی و آب، اسماعیل خان بالای وزیر دفاع رحیم وردک بخاطر حمایتش از پایگاه های دائمی امریکا قهر شد. باری هم مقامات مربوطه حکومت به ولسی جرگه اظهار داشتند که جانب امریکا عملکرد های نظامی اش را مقید به سندی میداند که در سال ۲۰۰۳ بین افغانستان و امریکا به امضا رسیده است، در حالیکه همچو سندی قطعاً وجود ندارد. در نیمه اول ۲۰۰۲ یک موافقتنامه بین اداره موقت افغانستان و نیرو های آیساف^۲ پیرامون مقررات درگیری نظامی در کابل به امضا رسید که نیرو های امریکایی نیز آنرا تعقیب میکرد.

رئیس جمهور کشور وعده داده است که وقتی سند روابط استراتژیک، مورد تأیید حکومت های هردو کشور قرار بگیرد، آنرا به یک لویه جرگه عنعنوی تقدیم خواهد نمود تا مردم افغانستان آنرا مورد ارزیابی قرار دهند. این اقدام که قطعاً جایگاه قانونی ندارد و صلاحیت های پارلمان و لویه جرگه قانونی را به چالش میکشد، انتقادات شدیدی را با خود داشته است. مشکل دیگری که در کار است، قرار دادن مشاور امنیت ملی در رأس مذاکرات با امریکا به جای وزیر امور خارجه است که به منظور تنظیم روابط خارجی افغانستان از نزد مجلس نمایندگان رای اعتماد گرفته است. این در حالیست که مشاور امنیت ملی در سال ۲۰۰۷ وقتی وزیر امور خارجه بود توسط مجلس نمایندگان سلب اعتماد گردید (۱۱) و پست فعلی اش هم انتصابی است.

همانطوریکه طی چند سال گذشته، قوانین افغانستان، پروسه انتخاباتی و حکومتداری، دستخوش بحران سازی های تیم حاکم قرار گرفت، بیم آن میرفت که سند روابط استراتژیک نیز همراه با

1. Treaty

2. Declaration

۳. نیروهای بین المللی حافظ امنیت (ISAF (International Security Assistance Force

بحران سازی ها به بیراهه کشانده شود. با انتقادات شدید تعدادی از کارشناسان افغانی و خارجی، حکومت افغانستان تا اندازه‌ای از رسانه ای شدن موضوع و بحران آفرینی بیشتر خودداری کرد و فعلاً به دیپلماسی آرام روی آورده است.

میکانیزم مشورتی و طی مراحل

نوعیت سند روابط استراتژیک، میکانیزم مشورتی و طی مراحل آن را در افغانستان و امریکا تعیین میکند. هرگاه سند یک اعلامیه باشد محتویات آن توسط حکومت های دو طرف و در هماهنگی با ارگان های ذیربط تهیه گردیده و به امضا میرسد. سند بدون مراجعه به پارلمان افغانستان و کانگرس امریکا در چارچوب روابط دو جانبه و قوانین داخلی هردو کشور مرعی الاجراء خواهد بود. اعلامیه، تداوم دیالوگ دو جانبه پیرامون مشارکت استراتژیک را که با صدور اعلامیه ۲۰۰۵ آغاز گردیده بود، تقویه نموده و فصل نوی از همکاری ها را خواهد گشود.

البته اعلامیه الزامیتی نخواهد داشت ولی اگر جانب افغانستان بتواند مواد اعلامیه و گروپ های کاری ناشی از آنرا درست مدیریت نماید و جانب امریکا از تعهدات اش عقب نشینی نکند چانس آن وجود دارد که از متن آن، موافقتنامه های سالمی به نفع افغانستان بیرون آید. تا جایی که دیده شده، نظام امریکایی به اعلامیه ها به دیده قدر مینگرد که نقض آن به اعتبار بین المللی امریکا به عنوان یک ابرقدرت صدمه خواهد زد. حکومت افغانستان تا به حال پافشاری نموده است که در پای یک اعلامیه امضاء نخواهد کرد و متواتر تقاضای یک پیمان را نموده است. هرگاه سند یک پیمان باشد، محتویات آن توسط حکومت های دو طرف و در هماهنگی با ارگان های ذیربط، به شمول سازمان ملل متحد و محاکم ذیربط بین المللی، تهیه می گردد. پیمان ها معمولاً تحت قوانین بین المللی مدیریت می گردند. به اساس قوانین افغانستان رئیس جمهور حق دارد که آنرا با جانب مقابل امضا کند ولی مرعی الاجرا بودن آن مستلزم تصویب پارلمان افغانستان خواهد بود.

در امریکا تعریف مشخصی از پیمان وجود دارد. چند نوع پیمان در نظام امروزی امریکا معمول است:

۱. پیمانی که به تصویب دو سوم مجلس سنا ضرورت دارد.
۲. موافقتنامه اجرائی که وزن آن تا اندازه ای کمتر از پیمان است ولی به تصویب سنا ضرورت ندارد.
۳. موافقتنامه اجرائی کانگرس که به تصویب اکثریت مجلس نمایندگان و سنا ضرورت دارد.
۴. موافقتنامه اجرائی انحصاری که می شود تنها با امضای رئیس جمهور مرعی الاجراء گردد.

ناگفته نباید گذاشت سند دیگری که تأثیرات خود را بالای پیمان دارد میثاق وینا^۱ پیرامون قانون پیمان ها و معاهدات می باشد که در سال ۱۹۶۹ تصویب گردیده است. همچنان بعضی نویسندگان غربی به جای "اعلامیه" و "پیمان"، امضای "موافقتنامه پیرامون وضعیت حقوقی نیروها" را که حضور نیروهای امریکایی را در افغانستان قانونمند می سازد ترجیح می دهند و دلیل می آورند که بهتر است فشار روابط استراتژیک بالای مسایل امنیتی و نظامی باشد تا مسایل ملکی و مدنی. قرار معلوم امریکا در حدود ۱۱۰ "موافقتنامه پیرامون وضعیت حقوقی نیروها" را در چارچوب روابط دو جانبه اش با کشورهای مختلف جهان به امضاء رسانیده است.

ارزش سند برای دو جانب

در نظر داشت موقعیت حساس منطقه ای، سند روابط استراتژیک ارزش خاص خود را برای افغانستان خواهد داشت. گفته می شود که مدت اعتبار سند الی سال ۲۰۲۴ خواهد بود و بالای این موضوع هردو جانب به توافق رسیده اند. فلذا امنیت افغانستان را بعد از سال ۲۰۱۴ مخصوصاً در برابر تهدید پاکستان و دیگر تهدیدات منطقه ئی تضمین خواهد کرد. به هزینه مورد نیاز برای تمویل ضروریات امنیتی و پروژه های انکشافی الی خودکفایی افغانستان، لااقل تا اندازه رسیدگی خواهد نمود و از شورش ها و اغتشاشات احتمالی داخلی جلوگیری خواهد کرد. تا جایی که به منافع امریکا ارتباط می گیرد، سند از دوباره تبدیل شدن افغانستان به تخته خیز تروریزم بین المللی جلوگیری می کند و منافع امریکا را از تهدید تروریزم دور نگاه می دارد. به امریکا فرصت می دهد تا به سرحدات شرقی ایران برای مدت طویل تری و در غرب چین، "رقیب استراتژیک امریکا"، دسترسی داشته باشد. نظارت دقیق تر از انتقال انرژی آسیای مرکزی به آسیای جنوبی داشته باشد و به حملات طیاره های بدون سرنشین و در صورت لزوم هلیکوپترهای ضد رادار بالای مواضع تروریستی در پاکستان ادامه دهد. از طرفی هم به امضا رسانیدن یک سند روابط استراتژیک همزمان با خروج نیروهای امریکایی از افغانستان چانس موفقیت دموکرات ها را در انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۱۲ در امریکا بیشتر خواهد ساخت.

آسیب سند برای دو جانب

بیم آن می رود که اگر مساعدت های امریکا مشروط به رشد دموکراسی و ازدیاد توانمندی های داخلی افغانستان نباشد، مرض قبیله سالاری و اتکای بیش از حد به کمک های خارجی زیادتیر شده و توانمندی های مادی و معنوی خود افغانستان انکشاف نیافته باقی بماند. در خلاء ضعف حاکمیت قانون و نظام سالم افغانی، حضور درازمدت امریکا در افغانستان،

1. Vienna Convention on the Law of Treaties (VCLT)

خطرات هجوم فرهنگ غربی در افغانستان را نیز با خود خواهد داشت، همچنان هرگاه امریکا از این سند استفاده ابزاری نماید به یقین که حساسیت های منطقه ای را برخواهد انگیخت و حاکمیت ملی و تمامیت ارضی افغانستان را به چالش خواهد کشید. از دید امریکا در صورت نداشتن یک شریک مطمئن در کابل، عملی شدن محتویات سند به مشکل روبرو خواهد شد. نکته دیگر اینست که با امضای سند روابط استراتژیک بیم آن میرود که حساسیت های منطقه ای بر علیه امریکا اوج بگیرد و ثبات افغانستان به چالش های جدی تر مواجه شود.

ایران و روسیه قبلاً نگرانی های عمیق شانرا در مورد تداوم حضور امریکا و پایگاه های نظامی اش در افغانستان علناً اظهار داشته اند. پاکستان در خفا تلاش دارد تا روابط استراتژیک بین افغانستان و امریکا یاقطعاً ایجاد نگردد و یا هم اگر ایجاد میگردد تا حد امکان محدود باقی بماند. چین نیز در چارچوب دیپلوماسی آرام در مورد حضور درازمدت امریکا در افغانستان به دیده شک و تردید می نگرد. هند یگانه کشور منطقی است که با در نظر داشت تنش ها با پاکستان، در حال حاضر منافع خود را در حضور درازمدت امریکا در افغانستان می بیند.

انعقاد موافقتنامه مشارکت استراتژیک بین هند و افغانستان که اخیراً صورت گرفت، در واقع از ظهور مواضع مشترک و درازمدت مثلث امریکا-هند-افغانستان در منطقه حکایت میکند که به یقین واکنش های مختلفی را با خود خواهد داشت. اینکه امریکا به چه پیمانانه محتویات روابط استراتژیک خود را با افغانستان، بر این همه واکنش های منطقه ای ترجیح می دهد و تا چه حد توانایی آنرا دارد که در صورت ازدیاد کشیدگی ها از خود و افغانستان دفاع نماید، قابل سؤال است. تعدادی از کشورهای منطقه در عکس العمل به سند روابط استراتژیک بین افغانستان و امریکا قبلاً دست به کار شده و با فعال ساختن گروه های افغانی شان زیر نام های کنفرانس و سیمینار و میزگرد به شکل دادن افکار عامه به نفع مواضع خود پرداخته اند. طبق اخبار منتشره در مطبوعات پاکستان، اخیراً دید و بازدید هایی بین مقامات حکومتی پاکستان، ایران و چین در مخالفت با روابط استراتژیک بین افغانستان و امریکا صورت گرفته است.

شرط ها

تا کنون تنها جانب افغانستان است که برای امضای سند، شرایط مختلفی را مطرح نموده است. رئیس جمهور طی یک سخنرانی به مناسبت ختم مرحله اول انتقال مسئولیت های امنیتی از نیرو های خارجی به جانب افغانستان اظهار داشت که حکومت اش در مذاکره با امریکا، پیرامون "پیمان" روابط استراتژیک، بالای ختم خودسری ها، عملیات شبانه و توقیف ها و دستگیری ها، قانونمند سازی نیرو های امریکایی و احترام جانب امریکا به قانون اساسی افغانستان تأکید دارد.

وی افزود در صورتی موافقه صورت می‌گیرد که این شرایط پذیرفته شود. قرار معلوم در مورد عملیات شبانه و زندان‌ها هنوز هر دو جانب به موافقه‌ای دست نیافته‌اند. از شروط دیگر جانب افغانی، امضاء نمودن در پای یک پیمان است تا یک اعلامیه، تا باشد که الزامیت سند تقویه گردد. جانب امریکا علناً گفته است که علاقمند پایگاه‌های دائمی نیست. از طرفی هم امریکا واضح ساخته است که به جای یک پیمان، فقط یک اعلامیه مشترک را پیرامون روابط استراتژیک با افغانستان امضاء خواهد کرد. قرار معلوم در جریان مذاکرات، جانب امریکا در رسیدگی به معضلات کابل بانک و پارلمان افغانستان پافشاری کرده و اشاره‌هایی داده است که حل این دو بحران شاید بالای نوعیت سند روابط استراتژیک تأثیرات خود را داشته باشد.

الزامیت

نوعیت سند هرچه باشد، اعلامیه، موافقتنامه اجرایی و یا پیمان، بالای الزامیت آن تأثیرات متفاوت دارد. جانب افغانی، اعم از حکومت، آپوزسیون سیاسی و جامعه مدنی به دلایل خود شان ترجیح میدهند که سند یک پیمان باشد. حکومت تشویش دارد که اگر سند یک پیمان بین المللی نباشد، جانب امریکا در تطبیق محتویات آن کوتاهی خواهد کرد. آپوزسیون سیاسی افغانستان تشویش این را دارد که در آن صورت شاید هر دو جانب، مخصوصاً حکومت افغانستان که اکنون با قانون شکنی خو کرده است، در تطبیق محتویات آن کوتاهی نمایند.

اما بادر نظر داشت شرایط انعقاد پیمان‌ها در امریکا، خیلی بعید به نظر میرسد که سند به شکل یک پیمان عقد گردد. به احتمال قوی که به شکل یک اعلامیه صادر خواهد گردید و در نهایت پیشبینی میگردد که سند به شکل یک موافقتنامه اجرائی توسط رؤسای جمهور هر دو کشور امضاء گردد. سند به مدیریت قوی ضرورت دارد. ضعف مشروعیت و مدیریت حکومت افغانستان میتواند تأثیرات ناگواری بالای الزامیت سند داشته باشد. گرچه امیدواری‌هایی وجود دارد که با تدویر یک انتخابات سالم در سال ۲۰۱۴ یک حکومت مشروع و نیرومند ظهور نماید که از توان مدیریت سند برآمده بتواند.

از عوامل دیگری که از الزامیت سند خواهد کاست راجع ساختن آن به لویه جرگه عنعنوی است. قسمیکه قبلاً ذکر گردید، لویه جرگه عنعنوی در افغانستان جایگاه حقوقی ندارد و تصمیم آن را به آسانی میتوان به چالش کشید. تصمیم همچو یک جرگه روی سند روابط استراتژیک از وزن حقوقی سند خواهد کاست که باید جلو آن گرفته شود و سند مراحل قانونی خود را طی کند.

محتویات سند

با تمام سرو صدا‌هایی که در مورد نوعیت سند و میکانیزم مشورتی و

طی مراحل آن وجود دارد، سرانجام آنچه مهم است محتویات سند است. قرار معلوم، محور محتویات سند روابط استراتژیک راه، پاسداری و رشد ارزش های دموکراتیک، پیشبرد امنیت دراز مدت، تحکیم امنیت و همکاری های منطقه ای، توسعه اجتماعی و اقتصادی، تقویت نهاد های افغانی و بهبودی حکومتداری و میکانیزم تطبیق موافقات شامل سند، تشکیل می دهد.

رشد دموکراسی

دموکراسی یکی از ارزش های مشترک بین مردمان امریکا و افغانستان است که اضافه از گذشته های دور، در ده سال گذشته نیز در کشور ما به مشق و تمرین گرفته شده است. با وجود دست آورد های محدود در این عرصه، ماجرا ها و بحران های ساخته شده و بافته شده تیم حاکم و گسترش دامنه فساد و بی کفایتی ها در چند سال گذشته، پروسه دموکراسی، مردم سالاری، قانونمندی و ایجاد حکومتداری سالم را در افغانستان جداً ضربه زده است.

بیم آن می رود که بی اعتمادی مردم به پروسه انتخاباتی و نهاد های دولتی، روز به روز کمتر شود. نگرانی جدی وجود دارد که ادامه حالت موجود به ختم کامل دموکراسی بیانجامد. قسمیکه دیده میشود با تمام تلاش هایی که طی ده سال گذشته در راستای ترویج و گسترش دموکراسی، قانونمندی و نظامگرایی صورت گرفته است، هنوز فیصدی کسانیکه معتقد به این اصول هستند آنقدر کافی نیست که به تنهایی در برابر مخالفت های قبیله گرایان و حامیان منطقه ای شان ایستادگی کنند.

از طرفی هم جهان بیرون، مخصوصاً امریکا در مبارزه با تروریسم و حفظ امنیت منطقه ای در نهایت به یک شریک مطمئن و کم مصرف در افغانستان ضرورت دارد که حمایت اکثریت مردم کشور را با خود داشته باشد. انکشاف سیاسی و اقتصادی افغانستان و تضمین موجودیت یک شریک باعتبار و مطمئن در کابل، مستلزم سرمایه گذاری بیشتر بالای پروسه دموکراسی است. احیای اعتماد از دست رفته مردم افغانستان بالای پروسه انتخاباتی، حاکمیت قانون و تقویه و ارتقای توانمندی نهاد های دولتی باید از مساعدت های همه جانبه امریکا مستفید گردد. کمک های مالی و تخنیکی امریکا باید مشروط به تعهدات جدی حکومت افغانستان در مورد تدویر یک انتخابات آزاد، شفاف، قابل اعتماد و وسیع ریاست جمهوری، دور از تقلبات و تخلفات، به اساس قانون اساسی افغانستان، یک یا دو ماه قبل از اول جوزای سال ۱۳۹۳ باشد.

همچنان مهم است که در سند روابط استراتژیک میکانیزم عملی وجود داشته باشد که از هرگونه مساعدت های امریکا در رشد فساد و استفاده جویی های فردی، مخصوصاً توسط تیم حاکم به خاطر تداوم قدرت شان، جلوگیری به عمل آید. تطبیق مساویانه قانون بالای همه

اتباع کشور، حفظ حقوق سیاسی و مدنی شهروندان، احترام به صلاحیت های قوای ثلاثه و رشد حقوق و توانمندی های زنان، از جمله مسایل دیگریست که باید در سند گنجانیده شود.

امنیت دراز مدت

در همکاری های دراز مدت امنیتی دو طرف، موضوعات عمده را دسترسی امریکا به پایگاه ها و تسهیلات نظامی افغانستان، قانونمندی حضور و عملکرد های نیرو های امریکایی، تقویۀ زیربنا های امنیتی، دفاع از حاکمیت ملی و تمامیت ارضی افغانستان در برابر تهدیدات بیرونی و ادغام و مصالحه با مخالفین مسلح، تشکیل خواهد داد. در مورد دسترسی امریکا به پایگاه ها و تسهیلات نظامی افغانستان باید گفت که مشروط بر اینکه اهداف و وظایف آن به شکل واضح تعریف شده و منافع ملی افغانستان را تقویه نماید، محدودیت زمانی آن تعیین شده باشد و افغانستان ظرفیت مدیریت عقد و تعقیب اسناد دسترسی به تسهیلات اش را داشته باشد، این امر لاقلاً در کوتاه مدت و میان مدت، به نفع افغانستان خواهد بود. افغانستان شاید در چهار مورد به دسترسی امریکا به تسهیلات نظامی خود ضرورت داشته باشد که عبارت اند از مبارزه مشترک با تروریسم، تریننگ اردو و پولیس، مبارزه با تولید و قاچاق مواد مخدر و حالات خاصی که ضرورت به همکاری در دفاع از حاکمیت ملی و تمامیت ارضی کشور دیده شود.

خواه ناخواه مهم است که در سند واضحاً ذکر گردد که به جز مواردی که ذکر گردید، تحت هیچگونه شرایطی امریکا اجازه ندارد از این تسهیلات به منظور دیگری، به شمول حمله به یک کشور سوم استفاده نماید. در پیشاپیش همچو توافقاتی، افغانستان باید در چارچوب یک دیپلوماسی فعال به کشور های منطقه از این ناحیه اطمینان دهد. در سند، تا کنون ثبات افغانستان و ثبات آسیای جنوبی با هم مرتبط دانسته شده اند. امریکا متعهد میگردد که هر گونه تعرض بیرونی بالای افغانستان را جدی خواهد گرفت. به تعقیب اظهارات آشکار در ایسالار مایک مولن رئیس ستاد مشترک نظامی امریکا در مورد موجودیت روابط تنگ بین استخبارات پاکستان و شبکه حقانی، روابط واشنگتن و اسلام آباد فعلاً در بدترین حالت آن قرار دارد. از طرفی هم، انعقاد موافقتنامه مشارکت استراتژیک بین افغانستان و هند و مشخص شدن اینکه سررشته ترور استاد برهان الدین ربانی، رئیس شورای عالی صلح به کویته گره میخورد، احتمال مداخلات برهنه تر نظامی و یا هم فشار های اقتصادی پاکستان را بالای افغانستان زیادتر می سازد، که یکی از نمونه های آن را می توان در بمباردمان ولایات شرقی افغانستان توسط پاکستان نام برد، فلذا، ضرورت همکاری امریکا در دفاع از حاکمیت ملی افغانستان پیش از هر وقت دیگر

حس می گردد.

در مورد تقویۀ زیربنا های امنیتی افغانستان چند موضوع کلیدی مطرح است:

۱. هزینهٔ مورد ضرورت اردو و پولیس و شبکه اطلاعاتی افغانستان در کوتاه مدت، میان مدت و دراز مدت یکی از مهمترین اجزای روابط استراتژیک را تشکیل میدهد. سرمایه‌گذاری بالای زیربنا های امنیتی افغانستان در واقعیت امر سرمایه گذاری برای امنیت منطقه و جهان است که فکر می شود امریکا که از تروریزم جداً متضرر شده است در آن سهم فعال بگیرد. ولی از قرار معلوم تا کنون امریکا آماده نگردیده است که در این مورد تعهد میان مدت و درازمدت بدهد. امریکا پذیرفته است که فقط سالانه تقاضای هزینه از کانگرس نماید. این در حالیست که با خروج نیرو های امریکایی از افغانستان، پیشبینی می شود که حمایت از افغانستان در کانگرس کم شود. فلذا مهم است که امریکا تعهد دراز مدتی را در سند مطرح سازد که الزامیت آن بالای کانگرس وجود داشته باشد.

۲. گرچه کوشش شده تا تجهیزات نیرو های امنیتی افغانستان، با در نظر داشت حجم و کیفیت چالش ها صورت گیرد و گفته شده که ضرورت قوای هوایی آنقدر محسوس نیست، تجارب ده سال گذشته نشان میدهد که موجودیت قوای هوایی بین المللی در تأمین امنیت نقش مهم داشته است. حتی مهم است که طیاره های بدون سرنشین، بخشی از این قوا باشد و تکنالوژی و تریننگ مورد ضرورت آن در اختیار افغانستان قرار داده شود.

۳. تا کنون اکثرا سلاح خفیف در اختیار نیرو های امنیتی افغانستان قرار گرفته است. گرچه وعده داده شده که الی ۲۰۱۴ سلاح ثقیل مورد ضرورت در اختیار افغانستان قرار داده خواهد شد، مهم است که مقدار، حفظ و مراقبت، تریننگ لازم برای نحوه استفاده از آن در سناریو های مختلف در سند روابط استراتژیک گنجانیده شود.

۴. کاهش گریز و کاهش تلفات اردو و پولیس از موضوعات مهم دیگر است که امید است در چارچوب روابط استراتژیک به آن رسیدگی صورت گیرد. طبق اظهارات مقامات رسمی وزارت دفاع افغانستان، تلفات اردو تنها در برج سرطان سال جاری به ۱۳۹ تن رسیده است که رقم خیلی درشت است.

شهادت استاد برهان الدین ربانی، رئیس شورای عالی صلح و کشیدگی های تازه و بی سابقه بین امریکا و پاکستان، تأثیرات عمیقی بالای پروسه صلح و آشتی با طالبان خواهد داشت. امریکا تا همین اواخر هم به حمایت خود از پروسه صلح و آشتی به رهبری حکومت افغانستان را اعلام داشته بود و شرایط اش این بود که طالبان با القاعده مقاطعه کرده، خشونت را کنار بگذارند و قانون اساسی افغانستان را بپذیرند. در مقابل، افغانستان متعهد گردیده بود

که ارزش های قانون اساسی و دست‌آورد های ده سال گذشته را به مذاکره نخواهد گذاشت. قانونمندی نیرو های امریکایی یکی از موضوعات دیگر امنیتی است که شاید بعد از عقد سند در چارچوب^۱ SOFA مورد بحث قرار گیرد. قسمیکه قبلاً هم ذکر گردید، تا کنون دو جانب بالای عملیات شبانه نیرو های امریکایی و انتقال مسئولیت زندان های امریکا و محبوسین آن به جانب افغانی، به موافقه نرسیده اند.

تحکیم امنیت و همکاری های منطقه ای

موافقاتیکه تا کنون در رابطه با تحکیم امنیت و همکاری های منطقه ای بین دو جانب صورت گرفته است، شامل همکاری ها به اساس احترام متقابل و برابری و مساوات، نقش مهم همسایه ها در امنیت افغانستان، خودداری نمودن کشور های منطقه از مداخله در امور داخلی و پروسه تطبیق دموکراسی در افغانستان، استفاده نکردن از خاک افغانستان بر علیه دیگر کشور ها و نقش اتصالی افغانستان در سکتور های تجارت و ترانزیت، کنترل سرحدات، ترانسپورت و انرژی و همچنان سرمایه گذاری های منطقه ای، می باشد. آنچه در عملی شدن همه این توافقات مهم است، اعتبار منطقه ای افغانستان به صفت یک کشور مستقل است که بتواند با استفاده از یک دیپلوماسی فعال و ابتکاری خودش (نه امریکا) داخل عرصه های همکاری های سیاسی و اقتصادی منطقه ای گردد. ایجاد همچو یک دیپلوماسی و ارتقای ظرفیت های سکتوری افغانستان برای این مامول، به یقین که به نفع صلح و انکشاف افغانستان و منطقه و حفظ منافع مشروع امریکا خواهد بود.

توسعه اقتصادی و اجتماعی

موضوعات مهم انکشاف اقتصادی و اجتماعی که در سند مشارکت استراتژیک مطرح است، عبارت اند از:

۱. تقویه اقتصاد بازار آزاد
۲. انکشاف پایدار و متکی به خود
۳. دادن اولویت به بهره برداری از معادن توسط مردم افغانستان
۴. اصلاحات در قوانین، مقررات و اداره معادن
۵. حمایت از پروگرام های ملی که به اساس تصاویب کنفرانس کابل ۲۰۱۰ در اولویت قرار دارند
۶. ۸۰٪ همترازی اولویت ها بین دو کشور الی ختم ۲۰۱۲
۷. ازدیاد دسترسی به آموزش و امکانات ابتدائی صحی

۸. تعهد جدی افغانستان در مبارزه با فساد، تقویه نهاد های مبارزه با فساد، اصلاح قوانین در روشنی کانونسیون ملل متحد در مورد مبارزه با فساد
۹. تعهد افغانستان در حراست از سیستم پولی و جلوگیری از شستشوی پولی
۱۰. ایجاد یک میکانیزم سالم برای مؤثریت کمک های خارجی، بهبودی پروسیجرها، شفافیت و حسابدگی
۱۱. امریکا تأکید میکند که ۵۰٪ کمک هایش را از طریق حکومت افغانستان به مصرف خواهد رسانید. البته این تعهد توسط یک کمیسیون مشترک ترتیب داده خواهد شد و کمک های امریکا مشروط خواهد بود به حسابدگی شفاف حکومت افغانستان، ارتقای عواید ملی، اصلاح سیستم مالی و تقویه آنچه در کنفرانس های لندن و کابل آمده است
۱۲. بهبودی تحصیلات عالی
۱۳. تقویه نهاد های فرهنگی افغانستان.
- با تمام مساعدت های بین المللی که در طول ده سال گذشته صورت گرفته است متأسفانه قوه تولیدی افغانستان خیلی محدود باقی مانده است. برخلاف، کشور بیش از هر وقت دیگر مصرفی گردیده است و بخش اعظم عواید ملی آن از طریق گمرکات به دست می آید.
- مرض اتکاء به کمک های خارجی بیش از هر وقت دیگر شیوع یافته است. بیم آن میرود که کسب موافقه امریکا در مساعدت های میان مدت و دراز مدت، مسئولین حکومتی فعلی را بیشتر از هر وقت دیگر متکی به کمک های خارجی کرده و در قسمت رشد قوه تولیدی افغانستان غفلت ادامه یابد. فلهاذا مهم است که تعهدات مالی و تخنیکی امریکا مشروط به ازدیاد تدریجی عواید سالانه افغانستان از طرق بلند بردن قوه تولیدی و استفاده اعظمی از ظرفیت های بالقوه کشور باشد.
- همکاری ها و ادغام اقتصادی منطقه ای یکی از اصول اساسی انکشاف افغانستان را تشکیل میدهد و جای شک نیست که موفقیت آن تأثیرات خود را بالای رفع کشیدگی های سیاسی و امنیتی خواهد گذاشت. پالیسی امریکا نیز در مورد انتقال انرژی مازاد آسیای مرکزی به هند و پاکستان در آسیای جنوبی از طریق افغانستان مستلزم موفقیت همکاری ها و ادغام موفقانه اقتصادی منطقه ئی است.
- باوجود اینکه طی ده سال گذشته حکومت افغانستان ابتکاراتی را در تبلیغ و ترویج همچو همکاری ها داشته و آماده گی کشور را برای آن اعلام داشته است، متأسفانه در مدیریت آن به مشکلات عدیده روبرو بوده است. به حدی که مصرفی شدن افغانستان را میتوان یکی از پیامد های ضعف مدیریت همکاری ها و ادغام اقتصادی منطقه ای توسط حکومت دانست.
- ارتقای ظرفیت های افغانستان برای همکاری های اقتصادی منطقه ئی مخصوصاً در سکتور های انرژی، تجارت و ترانزیت، آب و ترانسپورت در محور یک دیپلوماسی فعال و ابتکاری، یکی از ضروریات

عاجل است. مهم است که در سند روابط استراتژیک هر گونه اشاره به همکاری ها و ادغام اقتصادی منطقه ای پروگرام عملی ارتقای ظرفیت های مدیریتی افغانستان را در آن راستا با خود داشته باشد.

تقویه نهاد های دولتی و ترتیب حکومتداری

موضوعات عمده در مورد تقویه نهاد های دولتی و حکومتداری در سند روابط استراتژیک عبارت اند از:

۱. بهبودی ظرفیت های بشری
۲. تعهد جدی افغانستان در اصلاح حکومتداری از طریق ارتقای پاسخگویی و شفافیت قوای ثلاثه و مسئولین شان در همه سطوح
۳. تعهد افغانستان در حسابه نگه داشتن کارمندان و اصلاح کیفیت خدمات مربوطه شان در مطابقت با پروسیجر های سالم
۴. جلوگیری از ساختار های موازی.

میکانیزم تطبیق سند

قرار معلوم، میکانیزمی که برای تطبیق مواد سند مشارکت استراتژیک مدنظر گرفته شده، عبارت است از ایجاد یک کمیسیون مشترک دو جانبه به ریاست وزرای خارجه هر دو کشور، کمیته مشترک هدایتی و گروه های کاری مربوطه. کمیسیون در هر سال دوبار تشکیل جلسه خواهد داد، در حالیکه گروه های کاری به طور همیشگی فعالیت خواهند کرد. در صورتیکه در مورد تفسیر و تطبیق مواد سند دعوا پیدا شود، از طریق تفاهم دیپلماتیک حل می گردد و کدام سیستم حکمیت وجود ندارد.

این میکانیزم، شباهت های زیادی با میکانیزم تطبیق اعلامیه ۲۰۰۵ دارد که دو جانب را اجازه داد تا در بسیاری از موارد، از تطبیق تعهدات اعلامیه سر باز زنند. به اساس قوانین اساسی هر دو کشور، طی عمر این سند (از ۲۰۱۴ الی ۲۰۲۴) لاقلاً دو انتخابات ریاست جمهوری در افغانستان و سه انتخابات ریاست جمهوری در امریکا به راه خواهد افتاد که شاید حکومت های نوی را با دیدگاه ها و اولویت های متفاوت به میان آورد. مهم است که میکانیزم تطبیق سند، قسمی طراحی گردد که در صورت بروز کوتاهی ها و غفلت ها در تطبیق سند، توجه جدی طرفین را جلب نماید و در برابر قانون شکنی های احتمالی تاب مقاومت آورده بتواند.

نتیجه

در جواب به اینکه آیا روابط استراتژیک با امریکا به نفع افغانستان است یا خیر؟ باید گفت که مربوط به جزئیاتی است که در فوق به بحث گرفته شد. پیشینه این روابط نشان میدهد که

روی همرفته، کوتاه نگری های یک جانبه امریکا، چالش های مغلق منطقه ای، ضعف بیش از حد حاکمیت قانون، حکومتداری و ظرفیت های لازم در افغانستان، همراه با میکانیزم تطبیق نه چندان عملی، تطبیق اعلامیه ۲۰۰۵ را به چالش کشانید.

مذاکرات روی سند تازه روابط استراتژیک، آغاز بحرانی، رسانه ای و پر از تناقضات داشته است و میکانیزم مشورتی و طی مراحل قانونی آن، لااقل در افغانستان، از مسیر حقوقی دور باقی مانده است. محتویات سند، فواید و اضرار خود را برای هر دو جانب دارد که با دقت لازم میتوان میزان فواید را زیاد نمود و از اضرار آن کاست.

بعضی از شرایط وضع شده و موضعگیری ها از جانب افغانستان بیشتر به اساس یک آجندای سیاسی تیم حاکم مطرح گردیده است تا منافع ملی افغانستان، فلذا مهم است که دیدگاه های غیرحکومتی در تهیه سند جداً مدنظر گرفته شود. با در نظر داشت اوضاع شکننده و تضعیف بیش از حد قانونمندی در افغانستان و غفلت جانب امریکا در تطبیق توافقات، اعلان روابط استراتژیک در چارچوب یک "اعلامیه مشترک" الزامیت آنرا آسیب پذیر و لرزان خواهد ساخت. مهم است که سند لااقل یک موافقتنامه اجرایی، مقید به قوانین بین المللی و دارای یک میکانیزم تطبیقی عملی باشد و به تصویب پارلمان های هر دو کشور برسد.

کمک های امریکا باید مشروط به تعهدات جدی حکومت افغانستان در احیای اعتبار از دست رفته پروسه انتخاباتی و تدویر یک انتخابات سالم ریاست جمهوری، دور از تقلبات و تخلفات، در وقت معین و قانونی آن باشد. همچنان مهم است تضمین جدی وجود داشته باشد که تیم حاکم از مساعدت های امریکا در رشد فساد و استفاده جوئی های فردی و سیاسی، به خاطر تداوم قدرت، استفاده نمی نماید.

در بُعد امنیتی، با وجود محدودیت های بودجوی امریکا، کسب تعهد دراز مدت آنکشور در تمویل، تجهیز و تربیه نیرو های امنیتی افغانستان یک امر فوق العاده مهم است. مشروط براینکه اهداف دسترسی امریکا به پایگاه ها و تسهیلات نظامی افغانستان، به شکل واضح و مشخص تعریف گردد و منافع ملی افغانستان را تقویه نماید، محدودیت زمانی آن تعیین شده باشد و افغانستان ظرفیت مدیریت عقد و تعقیب اسناد دسترسی به تسهیلات اش را داشته باشد، این امر لااقل در کوتاه مدت و میان مدت، به نفع هر دو کشور و صلح و ثبات منطقه خواهد بود.

ضمناً نحوه مساعدت امریکا در دفاع از حاکمیت ملی افغانستان در برابر تعرضات بیرونی باید و اضماً شرح داده شود. در سند باید به وضاحت کامل بیاید که تحت هیچگونه شرایطی امریکا اجازه ندارد از این تسهیلات به منظور حمله به یک کشور سوم استفاده نماید.

در بُعد اقتصادی، با استفاده از مساعدت های امریکا، افغانستان باید از کشوری محاط به خشکه

آسیب پذیر، مصرفی، فقیر و با اقتصاد بی پایه، به پل ارتباطی مطمئن منطقه تبدیل گردیده، متکی به خود شود و با شاخصه های معین انکشاف بشری و رشد اقتصادی واقعی و با عبور از اقتصاد جنگ، مواد مخدر، فساد و کالاهای بی کیفیت وارداتی، بالای خط فقر قرار گیرد. ارتقای ظرفیت های افغانستان برای مدیریت همکاری های اقتصادی منطقه ای و مشروط ساختن مساعدت های امریکا به ارتقای قوه تولیدی و ازدیاد تدریجی عواید ملی افغانستان، از موضوعات مهمی است که باید مورد توجه قرار گیرد.

منابع:

1. <http://afghanistan.fi/kanun>

۲. نیکسن همیش، کمک به دولت، مساعدت بین المللی و تناقض دولت سازی در افغانستان، واحد تحقیق و ارزیابی افغانستان (AREU)، جوزای ۱۳۸۶

3. drshafiee.blogfa.com/post-171.aspx

4. www.bbc.co.uk/news/world-europe

5. www.afghanistan.fi/index.php?p=fs.dari.pages.politics

۶. طلوع نیوز، ۳ حمل، ۱۳۹۰

7. suboot.org.af/index.php?option=com

۸. همان

9. www.jame-ghor.com/gernral_info/grand_law_afghanistan.htm

10. www.bokhdinews.com

11. www.bbc.co.uk/persian

امنیت و توسعه در غرب آسیا از منظر مدل محور- پیرامون

(مطالعه موردی مناطق مرزی کشورهای ایران، افغانستان و پاکستان)

دکتر سردار محمد رحیمی^۱

دکتر عمران راستی^۲

چکیده:

امنیت و توسعه مفاهیمی به هم پیوسته و لازم و ملزوم یکدیگر بوده، بطوریکه دستیابی به توسعه بدون برخورداری از امنیت ناممکن بوده و توسعه نیز در برقراری امنیت نقش بسزایی دارد و این پیوستگی در سطوح مختلف محلی، ملی، منطقه ای و جهانی مصداق پیدا می کند. در ساختارهای حکومتی بسیط توزیع قدرت و منابع از مرکز صورت می گیرد، بنابراین در کشورهای با چنین ساختار حکومتی عدم تعادل و توازن منطقه ای مشهود بوده بطوریکه معمولاً حاشیه ها نسبت به محور، توسعه کمتری یافته اند و اختلاف سطح توسعه محور و حاشیه با مدل مرکز- پیرامون سنخیت و هماهنگی خاصی دارد. بعلاوه به موازات زیاد شدن فاصله پیرامون از محور در ابعاد مختلف و به میزانی که مناطق حاشیه از حوزه نفوذ و توجه حکومت مرکزی دور می شوند امنیت انسانی نیز در این مناطق به چالش کشیده می شود که در موارد حاد این مناطق مکان مساعد جهت تشکیل حفره های دولت می شوند.

۱. استاد جغرافیای سیاسی و عضو هیأت علمی دانشگاه ابن سینا کابل - افغانستان

۲. استاد جغرافیای سیاسی و عضو هیأت علمی دانشگاه بیرجند - ایران

از آنجا که بین توسعه و امنیت، رابطهٔ مستقیمی وجود دارد و نا امنی در بسترهای توسعه نیافته زمینهٔ بروز و ظهور بیشتری دارد.

در این مقاله نخست به ارزیابی وضعیت توسعهٔ استان‌های مرزی سه کشور ایران، افغانستان و پاکستان پرداخته و وضعیت توسعهٔ این مناطق را با دیگر استان‌ها مقایسه نموده ایم و میزان انطباق سطوح مختلف توسعه را در هر کشور با مدل محور-پیرامون مورد بررسی قرار داده ایم، سپس در ادامه به تهدیدات امنیتی فراروی امنیت انسانی و ملی در این مناطق پرداخته ایم.

اگر چه سطح توسعه و میزان امنیت استان‌های مرزی این سه کشور در مقایسه با همدیگر متفاوت است ولی بعلاوه پیوستگی‌های جغرافیایی و انسانی موجود بین مناطق مرزی سه کشور، امنیت و توسعه این استان‌ها و مناطق نیز ارتباط و پیوستگی خاصی با همدیگر داشته و در یکدیگر تأثیر و تأثر دارند. با توجه به موارد بالا و اینکه مناطق مرزی سه کشور از سطح توسعهٔ پایینی برخوردار اند و از آنجا که در این مناطق بستر برای ایجاد چالش‌های امنیتی فراهم است، بنابراین برای دستیابی به امنیت انسانی پایدار و ارتقای شاخص‌های توسعه و بالا بردن ضریب امنیتی در این مناطق، هر یک از این سه کشور می‌بایست در سیاست‌های مربوط به توسعهٔ استان‌های مرزی خود بازنگری نموده و همکاری‌های مشترک، تبادل تجربیات و همگرایی خود را با یکدیگر در خصوص مسایل امنیتی ارتقا بخشند.

کلید واژه‌ها: امنیت انسانی، امنیت ملی، توسعه، محور-پیرامون، عدالت سرزمینی، واگرایی، حفرهٔ دولت، همگرایی.

مقدمه:

امروزه اگر چه تهدیدات جهانی شده اند و امنیت انسانی تمامی جهانیان در مواجهه با این تهدیدات به مخاطره افتاده است ولی در این بین کشورهای در حال توسعه با خطرات و تهدیدات امنیتی مضاعفی روبرو هستند. کشورهای در حال توسعه و توسعه نیافته علاوه بر آنکه خود در ساختار اقتصاد و نظام جهانی نقشی حاشیه ای دارند در درون خود نیز با ساختارهای محور-پیرامونی مواجه اند، به طوریکه در این کشورها مناطق محدودی بیشترین تراکم امکانات و سرمایه و تسهیلات رابه خود اختصاص داده و در نتیجه مناطق مختلف کشور از سطح توسعهٔ یکسانی برخوردار نیستند. این کشورها که عمدتاً الگوی حکومتی آنها بسیط متمرکز است حاشیه‌های توسعه نیافته بیشتری دارند. عدم توازن و تعادل در توسعهٔ مناطق مختلف، مشکلات فراوانی را برای این کشورها در مسیر توسعه به وجود آورده است که هر کدام به نحوی امنیت انسانی و ملی را در این کشورها با مشکل مواجه می‌سازد. مهاجرت بی رویه به شهرها، رشد جمعیت، افزایش جمعیت شهرنشینی، گسترش ناهنجار و بی برنامهٔ شهرهای بزرگ، انفجار جمعیتی پایتخت‌ها، آلودگی هوای کلان شهرها، افزایش جرم و جنایت و تبهکاری در کلان

شهرها و حاشیه‌های آنها، خالی شدن مناطق حاشیه‌ای از جمعیت فعال، آسیب‌پذیری امنیت مناطق حاشیه‌ای و مرزی و تأثیرپذیری این مناطق از کشورهای همسایه و تهدیدات فراروی آن تنها پاره‌ای از این مشکلات می‌باشد، اما بیشتر این معضلات و مشکلات که دامن کلان شهرها و مناطق کانونی کشورهای در حال توسعه را فراگرفته است، ریشه در عدم توسعه پایدار مناطق حاشیه‌دشته و مادامیکه محور و هسته‌ها، جاذب و حاشیه‌ها دافع باشند چنین روندی ادامه خواهد داشت.

سه کشور ایران، افغانستان و پاکستان اگر چه از سطح توسعه یکسانی برخوردار نیستند ولی توسعه نیافتگی و ویژگی مشترک هر سه کشور بوده بطوریکه این کشورها در ردیف کشورهای در حال توسعه و توسعه نیافته جای می‌گیرند. اما آیا مناطق مختلف این کشورها از سطح توسعه متوازی برخوردار اند؟ وضعیت توسعه استان‌های مرزی سه کشور ایران، افغانستان و پاکستان نسبت به سایر استان‌ها چگونه است و سطح بندی توسعه در این کشورها با مدل محور- پیرامون چقدر انطباق دارد؟ و با توجه به پیوستگی دو مفهوم امنیت و توسعه، چالش‌های امنیتی فراروی مناطق مرزی این کشورها کدام است؟ اینها سؤال‌هایی‌اند که این پژوهش بر پایه آنها انجام گرفته است و فرضیات زیر در پاسخ به سئوالات بالا مطرح شده‌اند:

۱. استان‌های مرزی سه کشور ایران، افغانستان و پاکستان در بین تمامی استان‌ها در پایین‌ترین سطح از نظر توسعه قرار دارند و تفاوت سطح توسعه بین استان‌های محور و حاشیه با مدل محور- پیرامون منطبق است.

۲. امنیت انسانی و ملی در استان‌های مرزی سه کشور با توجه به موقعیت حاشیه‌ای و مرزی آنها و وجود برخی زمینه‌ها و بسترهای موجود در این مناطق، با چالش‌ها و تهدیدات متعددی روبروست که از مهم‌ترین آنها می‌توان به تروریسم و شرارت، کشت، تولید و قاچاق مواد مخدر، تنش‌های قومی- مذهبی و بنیادگرایی افراطی اشاره کرد.

توسعه و امنیت: رابطه‌ای دو سویه

خوشبختانه امروز رابطه بین توسعه و امنیت، واضح‌تر از گذشته شده است و اندوخته‌های فکری و نظری نیز در این خصوص غنی‌تر شده است به طوری که تحقیقات و مطالعات متعددی در خصوص رابطه بین این دو متغیر انجام شده است. بعنوان مثال در تحقیقی که پیرامون تأثیرات توسعه نیافتگی بر امنیت ملی در جهان سوم انجام شده است با مورد مطالعه قرار دادن چگونگی تهدید و تضعیف امنیت ملی کشورهای جهان سوم از ناحیه ویژگی‌های عارض شده از توسعه نیافتگی این گروه از کشورها، به این نتیجه رسیده است که توسعه نیافتگی بستر ایجاد ناامنی است و به تعبیر دیگر توسعه لازمه و پیش شرط امنیت ملی است.

بررسی های انجام شده نشان داد که ضعف ها و وابستگی ها و نداری های کشورهای جهان سوم در حوزه های اقتصادی، سیاسی و نظامی بعنوان پیامدهای برخاسته از توسعه نیافتگی در مرحله بعد، خود به عاملی برای تهدید امنیت ملی کشورهای جهان سوم در هر دو بُعد داخلی و خارجی و نیز در جنبه های اقتصادی و نظامی تبدیل شده است [۱۶]. مک نامارا در این خصوص می گوید هیچ پرسشی نیست که میان عدم امنیت و عقب ماندگی اقتصادی رابطه ای تنگاتنگ وجود دارد، وی معتقد است ریشه هرگونه عدم امنیت و بی ثباتی فقر می باشد، وی فقر را بلای جان حکومت ها دانسته و می گوید در یک جامعه در حال مدرن شدن، امنیت توسعه است و بدون توسعه هیچگونه امنیتی نمی تواند وجود داشته باشد [۲۲] رابطه امنیت نه تنها با توسعه بلکه با خیلی از شاخص های توسعه نیز به طور جداگانه مورد پژوهش قرار گرفته است. چنانکه در یک پژوهش، رابطه توسعه سیاسی و اقتصادی با امنیت و بیکاری مورد بررسی قرار گرفته است بر این اساس ایجاد اشتغال در جامعه علاوه بر درآمد و رهایی از ورطه فقر، دامنه گسترده تری به لحاظ ایجاد ثبات سیاسی و امنیتی را در جامعه دارد [۶].

امنیت ملی علاوه بر توسعه با عدالت سرزمینی نیز رابطه مستقیم دارد، چنانکه نابرابری های فضایی، اقتصادی و رفاهی، بویژه بین مناطق مرکزی و پیرامونی، شهری و روستایی می توانند شکاف های سیاسی را عمیق کنند و نارضایتی ناحیه ای را تغذیه کنند [۷] و چنانچه محرومیت نسبی حاشیه ها و عدم برخورداری آنها از امکانات با عدم رسیدگی به مشکلات آنها همراه گردد می تواند زمینه ساز ناامنی و بروز بحران گردد. [۱۲]. بدیهی است تداوم چنین مسائلی می تواند به شکاف و فاصله بین دولت و مردم بینجامد و از آنجا که فاصله دارای ابعاد فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و همچنین طولی است، هرچه فاصله مردم از دولت مرکزی بیشتر باشد، احتمال کمتری وجود دارد که آنان از دستورات دولت پیروی کنند از همه مهم تر فاصله روانی میان گروه هاست [۱۸] که در این صورت به ایجاد حفره های دولت خواهد انجامید و امنیت انسانی و ملی را به چالش خواهد کشید. اگر چه امنیت ملی کشور می تواند از دو جهت آسیب پذیری های داخلی و تهدیدات خارجی مورد چالش قرار گیرد، اما برای امنیت ملی آسیب پذیری های داخلی مهم تر از تحولات خارجی می باشد که در رأس آن شکاف دولت - ملت حائز توجه می باشد [۸]. بدیهی است هرچه شکاف بین دولت و ملت زیادتر شود ضریب امنیت ملی نیز پایین تر آمده و در این صورت آسیب پذیری امنیت ملی از تهدید و تهاجم خارجی نیز بیشتر می شود. عدم توسعه هر یک از مناطق می تواند امنیت انسانی و امنیت ملی را با چالش مواجه کند ولی این مسأله در خصوص مناطق حاشیه ای و مرزی اثری مضاعف دارد چرا که اگر مناطق حاشیه ای از توسعه عقب بمانند و دولتمردان یک کشور مشکلات و مسائل مردمان حاشیه را در حاشیه حل نکنند ناگزیر مهاجرت از حاشیه به مرکز رخ خواهد داد که این مهاجرت هم بُعد عینی و هم بُعد روانی دارد، به طوریکه مهاجران حاشیه مشکلات و معضلات حاشیه را با خود به مرکز خواهند آورد و در فاصله ای نزدیکتر

به مرکز، حاشیه ای نوین خواهند آفرید که خطرات امنیتی این حاشیه ها ده ها برابر حاشیه نوع قبل می باشد، بعلاوه خالی شدن مناطق مرزی و حاشیه ای کشور از جمعیت، آسیب پذیری مرزها و امنیت انسانی و ملی کشور را افزایش می دهد، با توجه به پیوستگی توسعه مناطق حاشیه ای با امنیت ملی و انسانی تأکید ما در این پژوهش معطوف به توسعه مناطق مرزی سه کشور همسایه ایران، افغانستان و پاکستان و چالش های امنیتی فراروی آنها می باشد.

مدل محور - پیرامون و تطبیق آن با وضعیت توسعه استان های مرزی کشورهای ایران، افغانستان و پاکستان

از منظر مدل محور- پیرامون جهان و نظام جهانی دارای ساختار سه لایه هست. توسعه یافته ترین و پیشرفته ترین کشورها که بیشترین ثروت و درآمد و رفاه را در جهان دارند در مرکز و محور این ساختار جای گرفته اند و ساکنان به حساب می آیند. از آن طرف توسعه نیافته ترین کشورها که کمترین درآمد و ثروت و امکانات و توسعه را در جهان دارند در حاشیه و پیرامون این ساختار جای گرفته اند. در لایه میانی این دو دسته از کشورها، کشورهای نیمه پیرامونی جای می گیرند، ویژگی این لایه آمیخته ای از ویژگی های دو دسته پیشین است و بعضی از ساختار گرایان بر این اعتقاد اند که لایه نیمه پیرامونی توسط محور ایجاد شده تا بدین ترتیب از اتحاد و شورش مناطق پیرامون علیه مرکز جلوگیری شود. تعبیر مفهوم محور- حاشیه در تحلیل نظام های جهانی بسیار اهمیت دارد، به عنوان مثال امانوئل والرشتاین این مفهوم را در سطح فوق ملی در مورد اروپا به کار برد، وی اروپا را به یک محور مبتکر و با نفوذ در شمال غربی یک منطقه نیمه حاشیه ای راکد در جنوب و یک حاشیه زراعی وابسته در شرق تقسیم کرد، بعلاوه این مفهوم در سطح کشوری و در بررسی تنش ها و نابرابری های ناشی از تنوع جغرافیای فرهنگی و اقتصادی درون کشور نیز به کار می رود. عوامل سلطه و بهره کشی در رابطه میان محور و حاشیه از اجزای ذاتی این مفهوم هستند. اصطلاح محور- حاشیه بر این دلالت می کند که ظرفیت محور برای کسب منفعت از طریق حکم راندن بر حاشیه بازتاب عواملی دیرپاست عواملی که احتمالاً ناشی از مزیت ذاتی و طبیعی وضعیت جغرافیایی و مزایای دیگری هستند که به دست انسان در بافت سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی دولت وارد می شوند و حاشیه ها معمولاً اقتصادهای توسعه نیافته ای دارند که نسبت به شرایط اقتصاد خارجی آسیب پذیر هستند. [۱۸] انطباق سطح توسعه مناطق مختلف یک کشور با مدل محور- پیرامون نشان از اختلاف سطح توسعه بین مناطق مختلف و عدم رعایت عدالت سرزمینی در آن کشور دارد.

در این قسمت از تحقیق به ارزیابی سطح توسعه استان های مرزی هر یک از سه کشور ایران،

افغانستان و پاکستان پرداخته و انطباق آنرا با مدل محور-پیرامون بررسی می کنیم. لازم به ذکر است با توجه به نظام سیاسی اداری این سه کشور واحدهای تقسیمات کشوری آنها متفاوت اند. در ایران بزرگترین واحدهای تقسیمات درون کشوری استان و در افغانستان ولایت و در پاکستان با نظام سیاسی اداری فدرال، ایالت است.

۱- ارزیابی سطح توسعه استانهای مرزی (ایران)

در ایران تحقیقات و پژوهش های متعددی در خصوص ارزیابی توسعه استان ها و عدم تعادل و توازن منطقه ای و ارزیابی نابرابری های منطقه ای در کشور صورت گرفته است. در این قسمت از تحقیق جهت ارزیابی عدالت سرزمینی در کشور و ارزیابی میزان توسعه استان های مرزی کشور نسبت به سایر استان ها از نتایج پژوهش مفصلی که توسط نگارنده ایرانی این مقاله صورت گرفته است استفاده می کنیم.

در این پژوهش استان های مختلف کشور بر اساس ۲۶ شاخص مختلف اقتصادی، توسعه انسانی (HDI)، اجتماعی، تسهیلاتی، آموزشی، بهداشتی و سیاسی مورد ارزیابی قرار گرفته اند. در انتخاب شاخص های مورد نظر این پژوهش، سعی شده که جنبه های مختلف توسعه و عدالت سرزمینی مورد توجه قرار گیرد این شاخص ها عبارت اند از: (۱) نسبت شهر نشینی به درصد، (۲) نرخ اشتغال در جمعیت فعال به درصد، (۳) تعداد کارگاه های بزرگ صنعتی به ازای هر یکصد هزار نفر، (۴) درصد خانوارهای (شهری و روستایی) بهره مند از برق، (۵) درصد خانوارهای (شهری و روستایی) بهره مند از آب لوله کشی، (۶) تعداد مشترکین گاز به ازای هر یکهزار نفر جمعیت، (۷) ضریب نفوذ تلفن ثابت به درصد، (۸) تراکم راه در هر یکصد کیلومتر مربع به کیلومتر، (۹) وسایل نقلیه شماره گذاری شده به ازای هر یک هزار نفر، (۱۰) نسبت باسوادی در جمعیت ۶سال به بالا، (۱۱) پوشش تحصیلی در جمعیت ۶سال تا ۱۸ سال، (۱۲) تعداد دانشجو به ازای هر ۱۰ هزار نفر جمعیت، (۱۳) تعداد اعضای هیئت علمی دانشگاه ها به ازای هر یکصد هزار نفر جمعیت، (۱۴) تعداد پزشک به ازای هر ۱۰ هزار نفر، (۱۵) تعداد پزشک متخصص به ازای هر یکصد هزار نفر، (۱۶) تعداد تخت بیمارستانی به ازای هر ۱۰ هزار نفر، (۱۷) تعداد خانه بهداشت روستایی فعال در هریک هزار کیلومتر مربع مساحت، (۱۸) تعداد مستخدمین (کارکنان) رسمی دولتی به ازای هر یک هزار نفر جمعیت، (۱۹) تعداد نماینده پارلمانی به ازای هر ۵۰۰ هزار نفر جمعیت، (۲۰) تعداد نماینده پارلمانی به ازای هر ۱۰ هزار کیلومتر مربع مساحت، (۲۱) امید به زندگی در بدو تولد، (۲۲) جمعیت بالای خط فقر نسبی، (۲۳) شاخص توسعه انسانی (HDI)، (۲۴) نسبت طول راه های روستایی آسفالت به کل طول راههای روستایی، (۲۵) ضریب نفوذ تلفن همراه، (۲۶) ضریب نفوذ اینترنت. [۱۰]

در جمع بندی امتیازات استان ها در شاخص های بیست و شش گانه، در سال ۱۳۸۳، استان های تهران،

سمنان، یزد، اصفهان و مرکزی، با کسب بالاترین امتیازات در زمره استان‌های نسبتاً توسعه یافته قرار گرفتند که همگی جزو استان‌های مرکزی می‌باشند. از آن طرف استان‌های سیستان و بلوچستان، خراسان شمالی و خراسان جنوبی با کسب کمترین امتیازات در آخرین رتبه‌های توسعه قرار گرفتند و در زمره استان‌های توسعه نیافته به شمار آمدند. نگاهی جغرافیایی به نقشه سطح بندی توسعه استان‌ها نشان از تفاوت سطح توسعه بین مرکز و پیرامون، شمال و جنوب و شرق و غرب دارد به طوری که استان‌های مرکزی نسبت به استان‌های حاشیه‌ای، استان‌های شمالی نسبت به استان‌های جنوبی و استان‌های غربی نسبت به استان‌های شرقی از سطح توسعه بالاتری برخوردار اند در این بین استان‌های حاشیه شرقی در پایین‌ترین سطح توسعه قرار می‌گیرند بطوریکه سه استان سیستان و بلوچستان، خراسان جنوبی و خراسان شمالی سه استان آخر در رتبه بندی توسعه بوده‌اند.

اگر چه در دوره بعد از انقلاب اسلامی گام‌هایی در جهت توسعه مناطق مختلف کشور برداشته شده است ولی ارزیابی شاخص‌های مختلف توسعه نشان می‌دهد که هنوز شکاف و نابرابری بین مناطق و استان‌های مختلف کشور زیاد است. به طوری که در سال ۱۳۸۳ در ۱۵ شاخص از ۲۶ شاخص، امتیاز توسعه یافته‌ترین استان بیش از سه برابر امتیاز پایین‌ترین استان در این ۱۵ شاخص بوده است و در پنج شاخص نیز امتیاز توسعه یافته‌ترین استان بیش از دو برابر امتیاز پایین‌ترین استان در این پنج شاخص بوده است. بیشترین نابرابری و شکاف را از نظر شاخص‌های توسعه می‌توان بین استان‌های حاشیه‌ای و مرکزی مشاهده کرد. چنانکه استان سیستان و بلوچستان در ۲۱ شاخص از ۲۶ شاخص در بین پنج استان پایانی قرار داشته و استان خراسان جنوبی نیز در ۷ شاخص در بین پایین‌ترین استان‌ها قرار داشته است.

نمونه‌ای از این نابرابری‌ها به شرح ذیل است:

در سال ۱۳۸۳ بیشترین کارگاه‌های بزرگ صنعتی در استان‌های مرکزی و صنعتی کشور استقرار داشته‌اند. در استان اصفهان که بالاترین میزان را از نظر این شاخص داشته است به ازای هر یکصد هزار نفر بیش از ۵۳ کارگاه بزرگ صنعتی وجود داشته است در حالی که در استان سیستان و بلوچستان کمتر از ۶ کارگاه بزرگ صنعتی به ازای هر یکصد هزار نفر وجود داشته است. همچنین در این سال صد درصد جمعیت استان قم از برق بهره‌مند بوده‌اند حال آنکه این نسبت برای استان‌های خراسان شمالی و سیستان و بلوچستان به ترتیب ۷۳/۵ و ۷۳/۶ درصد بوده است. درصد خانوارهای بهره‌مند از آب لوله‌کشی در استان قم به ۹۸/۴ درصد می‌رسد حال آنکه این نسبت در سیستان و بلوچستان ۵۸ درصد است. تعداد مشترکین گاز در استان گیلان به ازای هر یک هزار نفر ۱۸۶ مشترک بوده، حال آنکه پنج استان ایلام، بوشهر، خراسان جنوبی، سیستان و بلوچستان و هرمزگان که همگی حاشیه‌ای هستند در آخرین رتبه‌ها از این نظر قرار دارند. ضریب نفوذ تلفن ثابت در استان تهران ۴۱ درصد و در استان

خراسان شمالی و سیستان و بلوچستان به ترتیب ۱۳/۱ و ۱۴/۹ درصد می باشد. تراکم راه نیز در استان تهران ۸/۳ کیلومتر در هر یکصد هزار کیلومتر مربع می باشد که این نسبت در سیستان و بلوچستان ۲/۹ کیلومتر بوده است [۱۰] در خصوص بهره مندی از راه آهن نیز استان های حاشیه ای نسبت به استان های مرکزی وضعیت مطلوبی ندارند به عنوان مثال استان خراسان جنوبی و سیستان و بلوچستان به راه آهن سراسری متصل نیستند و از این نظر در انزوا قرار گرفته اند.

در تعداد وسایل نقلیه شماره گذاری شده نابرابری بین استان ها شدید تر است بطوریکه در استان تهران در سال ۱۳۸۳ به ازای هر ۱۰ هزار نفر ۳۱۸ وسیله نقلیه از نوع سواری شماره گذاری شده است یعنی ۵۰ برابر بیشتر از استان سیستان و بلوچستان که در آن به ازای هر ۱۰ هزار نفر جمعیت تنها ۶ وسیله نقلیه شماره گذاری شده است و از آنجا که دستیابی به وسیله نقلیه شخصی نشانگر سطح نسبتاً بالای زندگی است با مقایسه این ارقام می توان به تفاوت سطح زندگی در استان های مختلف نیز پی برد. ۹۲ درصد اصفهانی ها در سال ۱۳۸۳ باسواد بوده اند و این نسبت در استان خراسان شمالی، خراسان جنوبی و سیستان و بلوچستان به ترتیب ۶۵/۷، ۶۵/۷ و ۷۳ درصد بوده است. پوشش تحصیلی در جمعیت ۱۸-۶ ساله تهرانی صد درصد بوده در حالی که این نسبت در خراسان جنوبی، خراسان شمالی و سیستان و بلوچستان به ترتیب ۵۳، ۵۸ و ۷۴/۷ درصد بوده است. تعداد پزشک به ازای هر ۱۰ هزار نفر جمعیت در استان سمنان ۷ پزشک بوده و این نسبت در استان ایلام تقریباً ۲ پزشک و در سیستان و بلوچستان کمتر از ۳ پزشک بوده است. در تعداد پزشک متخصص نیز وضعیت استان های مرکزی مناسبتر است در استان سمنان به ازای هر یکصد هزار نفر ۲۹ پزشک متخصص وجود داشته، چیزی که در استان سیستان و بلوچستان تنها ۱۰ نفر به ازای هر یکصد هزار نفر بوده است. در استان یزد، تهران و سمنان تعداد تخت های بیمارستانی بیشتری وجود دارد بطوریکه در استان یزد به ازای ده هزار نفر جمعیت ۲۵۰ تخت بیمارستانی وجود دارد در حالیکه در استان های کهگیلویه و بویراحمد و سیستان و بلوچستان تعداد تخت های بیمارستانی به ازای هر ده هزار نفر جمعیت به ترتیب ۸/۵ و ۹/۴ تخت بیمارستانی بوده است [۱۰].

تعداد کارمندان دولتی به ازای هر یک هزار نفر در استان سمنان ۴۶ نفر است در حالیکه این نسبت در استان سیستان و بلوچستان ۲۱ نفر است. به نظر می رسد در تعیین تعداد نماینده پارلمانی برای هر استان تنها عامل جمعیت مد نظر بوده است. در حالیکه تهران و قم از نظر تعداد نماینده پارلمانی به ازای هر پنجصد هزار نفر جمعیت رتبه های آخر را به خود اختصاص می دهند اگر با عینک جغرافیا به این مسأله نگاه کنیم متوجه می شویم که از طرف دیگر استان تهران به ازای هر ۱۰ هزار کیلومتر مربع مساحت بیش از ۲۰ نماینده پارلمانی در مجلس شورای اسلامی دارد در حالیکه این نسبت برای استان های کویری و حاشیه ای بسیار پایین است بعنوان مثال تعداد نمایندگان پارلمانی استان های

خراسان جنوبی و سیستان و بلوچستان به ازای هر ۲۵ هزار کیلومتر مربع یک نماینده است و از آنجا که رأی و تصمیم نمایندگان برای تصویب طرح‌ها و لوایح مختلف در جهت رفع محرومیت‌ها بسیار تأثیرگذار است، با نگاهی به تعداد نمایندگان استان‌های محروم توسعه نیافته و یا کمتر توسعه یافته روشن می‌شود که تعداد نمایندگان شش استان سیستان و بلوچستان، خراسان جنوبی، خراسان شمالی، گلستان، کهگیلویه و بویراحمد و هرمزگان که در آخرین رتبه‌های توسعه یافته در سال ۱۳۸۳ قرار داشته‌اند و بیش از یک چهارم مساحت کشور را شامل می‌شوند تنها به ۳۰ نماینده در مجلس شورای اسلامی می‌رسد که این رقم برابر با تعداد نمایندگان کلانشهر تهران (شامل تهران، شمیرانات، ری و اسلامشهر) است که مساحت آن تنها یک بیستم یک درصد مساحت کشور است. همچنین مجموع نمایندگان ۱۷ استان پایانی از نظر توسعه ۱۳۶ نماینده است که این رقم نیز از تعداد نصف نمایندگان + ۱ کمتر می‌باشد [۱۰].

در شاخص امید به زندگی در بدو تولد نیز هر اصفهانی و تهرانی تقریباً نه سال عمر بیشتری از یک فرد سیستانی و بلوچستانی داشته‌است. امید به زندگی در بدو تولد در استان اصفهان ۷۰/۶ سال و در استان سیستان و بلوچستان ۶۱/۱ سال و در خراسان ۶۴/۳ سال بوده‌است. در شاخص توسعه انسانی تهران با ۰/۸۴۲ بالاترین رتبه و سیستان و بلوچستان با ۰/۵۴۵ در پایین‌ترین رتبه قرار داشته‌اند. در شاخص ضریب نفوذ تلفن همراه و اینترنت نیز استان‌های تهران، اصفهان و یزد بالاترین رتبه‌ها را داشته‌اند. ضریب نفوذ تلفن همراه در استان تهران ۱۸ درصد بوده که این میزان ده برابر استان خراسان شمالی با ضریب نفوذ ۱/۸ درصد بوده‌است. ضریب نفوذ اینترنت نیز در استان تهران بیش از ۱۹ درصد بوده که تقریباً پنج برابر میزان استان خراسان جنوبی با ضریب نفوذ ۴ درصد بوده‌است [۱۰]. مقایسه وضعیت توسعه استان‌های حاشیه‌ای و مرکزی حکایت از انطباق آن با مدل محور-پیرامون دارد. استان‌های توسعه یافته کشور و از جمله تهران خود نیز دارای یک ساختار مرکز-پیرامون می‌باشند و کسانیکه در پیرامون این مناطق توسعه یافته سکونت دارند عمدتاً افرادی هستند که از سایر استان‌ها و مناطق توسعه نیافته کشور به استان‌های توسعه یافته تر مهاجرت کرده‌اند و زندگی حاشیه‌نشینی شهرهای بزرگ را بر زندگی در مناطق و استان‌های توسعه نیافته ترجیح داده‌اند، بنابر این اگر می‌بینیم در بعضی شاخص‌ها از جمله در جمعیت زیر خط فقر و بیکاری استان‌های توسعه یافته کشور نیز وضعیت مناسبی ندارند مربوط به این مسأله می‌شود که درصد بالایی از جمعیت بیکار و زیر خط فقر مناطق توسعه یافته عمدتاً مهاجرانی هستند که از سایر استان‌ها به این مناطق گسیل شده‌اند.

۲- ارزیابی سطح توسعه ولایتهای مرزی (افغانستان)

افغانستان به عنوان کشوری که در دهه‌های اخیر بیشترین جنگ‌ها و درگیریهای بیرونی و درونی

را تجربه کرده کمترین فرصت را برای توسعه داشته است. و بعد از ۷ سال از اشغال این کشور توسط نیروهای خارجی، هنوز امنیت در آن برقرار نشده است و درگیری های پراکنده و بمباران مناطق مختلف این کشور بخصوص در مناطق مرزی همچنان ادامه دارد. بعلاوه وعده های بازسازی افغانستان عمدتاً از سوی کشورهای غربی هنوز عملی نشده است. و با سر برآوردن دوبارهٔ طالبان، رکود عملیات بازسازی و رسیدن کشت خشخاش به بالاترین سطح خود، افغانستان با خطر افتادن به ورطهٔ آشفتگی روبرو شده است. [۹] این کشور جزو توسعه نیافته ترین کشورهای جهان به شمار می رود و تا مدتی قبل آمارها و داده های ابتدایی جهت برنامه ریزی برای توسعه در این کشور وجود نداشت و در اغلب گزارش های سازمان ملل عبارت (NO DATA) در برابر نام افغانستان قرار داشت. ولی امروزه با ارزیابی پاره ای از شاخص های توسعه که توسط سازمان ملل در این کشور صورت گرفته است فقر اطلاعات آماری ما در مورد افغانستان تا حدودی برطرف شده است.

علی رغم اینکه در افغانستان بعلت دست وپنجه نرم کردن با مشکلات عدیدهٔ درونی و بیرونی توسعه به موضوعی با اولویت دوم تبدیل شده است و توسعه نیافتگی در تمامی مناطق این کشور مشهود است. با این حال ولایات مختلف افغانستان نیز از سطح توسعهٔ یکسانی برخوردار نیستند. و در این کشور نیز تفاوت ها و شکاف های منطقه ای از نظر توسعه را می توان دید در کشور افغانستان نیز عمدتاً ولایات حاشیه ای و مرزی غربی و جنوبی آن نسبت به پایتخت و ولایات اطراف آن که عمدتاً ولایات شرق و جنوب شرقی افغانستان را شامل می شود از سطح توسعهٔ پایین تری برخوردار اند. به عنوان مثال در سال ۲۰۰۳ علی رغم افزایش پوشش تحصیلی کودکان ۷ الی ۱۳ سال در ولایات شمالی و مرکزی، در ولایات حاشیه ای نیمروز، فراه و هلمند حدود ۷۰ الی ۸۰ درصد از کودکان از آموزش محروم مانده اند. در حالیکه در کابل این رقم حداکثر ۴۰ الی ۵۰ درصد می باشد همچنین پوشش تحصیلی کودکان ۷ تا ۱۳ سال در ولایات مرزی از میانگین پوشش تحصیلی کودکان در افغانستان در سال ۲۰۰۳ کمتر است. مقایسهٔ نرخ باسوادی در ولایت های مرزی هلمند و نیمروز و فراه که کمتر از ۲۰ درصد مردم آنها باسواد اند با کابل که بیش از ۶۰ درصد جمعیت آن باسواد اند اختلاف سطح توسعه را نشان می دهد. بعلاوه شاخص سواد در بین مردم ولایات مرزی و حاشیه ای از نرخ متوسط ملی که ۳۴ درصد در سال ۲۰۰۳ بوده است نیز پایینتر می باشد. در زمینهٔ دسترسی به آب آشامیدنی سالم نیز (۷۰ درصد) مردم ولایات مرزی و حاشیه مانند نیمروز دسترسی به آب آشامیدنی سالم ندارند و از این نظر در وضعیت بسیار نامناسبی قرار دارند و این نسبت در مورد فراه (۵۰ تا ۷۰ درصد) و هلمند (۳۰ تا ۵۰ درصد) و در کابل حدود ۳۰ درصد می باشد. متوسط فاصله از مرکز در کل افغانستان حدود ۱۷ کیلومتر است در حالیکه این نسبت در کابل ۸ کیلومتر و در نیمروز، فراه و هلمند به ترتیب ۲۳ کیلومتر، ۲۷ کیلومتر و ۲۴ کیلومتر می باشد که نشان از مشکل دسترسی به مرکز در ولایت های حاشیه ای دارد [۲۱].

از آنجا که سطح توسعه ولایات حاشیه ای به خصوص ولایات غربی و جنوب غربی کابل نسبت به ولایات مرکزی و شرقی پایین تر می باشد مدل محور- پیرامون بر اختلاف سطح توسعه ولایات این کشور نیز انطباق دارد. با این تفاوت که ولایات محور در این کشور شامل کابل و ولایات اطراف آن می شود که اغلب در گوشه شرقی کشور واقع شده اند. و در بین استان های حاشیه ای غرب نیز وضعیت ولایت هرات نسبت به سایر ولایات مرزی بهتر است.

۳- ارزیابی سطح توسعه ایالت های مرزی (پاکستان)

کشور پاکستان اگر چه سیستم سیاسی-اداری فدرال را برگزیده است ولی این موضوع سبب توسعه متعادل و هموزن مناطق و ایالت ها نشده است. چهار ایالت مهم پاکستان عبارت اند از پنجاب، سند، سرحد و بلوچستان که در هر کدام یک گروه قومیتی در اکثریت قرار دارد. این کشور از زمان تأسیس در سال ۱۹۴۷ تا کنون همواره به دلیل جنگ با همسایگان اش، خشونت های داخلی همیشگی، فقر، سیل، خشکسالی، اقتصاد بی ثبات، جمعیت زیاد و ارتشاء گرفتار بحران بوده است ... به عنوان مثال حل نشدن منازعات بین هند و پاکستان باعث شده است که قسمت عمده منابع عظیم این کشور صرف امور نظامی شود در نتیجه میزان بودجه آموزش، بهداشت و امور زیربنایی کاهش یافته است. [۱۵] و امروزه پاکستان، با جمعیتی عظیم با مشکلاتی چون بیسوادی، جوانی جمعیت، مشکل اشتغال و فقر و بنیادگرایی و ... مواجه است که در عین حال به بمب های هسته ای نیز دسترسی دارد.

توزیع نا متعادل جمعیت در پاکستان سبب شده است که امکانات و سرمایه ها نیز در درون کشور به طور متوازن توزیع نشود، به عنوان مثال تمرکز بیش از نیمی از جمعیت پاکستان در ایالت پنجاب به تمرکز بخش عمده ای از امکانات، تسهیلات و تأسیسات اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی کشور در آنجا منجر شده است [۵] و باعث بدبینی مردم مناطق مختلف در خصوص نابرابری های موجود بین ایالت ها و مناطق مختلف کشور شده است. در پاکستان توزیع نابرابر امکانات با توزیع نابرابر قدرت نیز همراه شده است به عنوان مثال غالب افرادی که در سطوح بالای نظامی و خدماتی کشور و نیز در دولت مرکزی کار می کنند متعلق به پنجابی ها، بزرگ ترین گروه نژادی پاکستان هستند. بسیاری از پشتون ها، بلوچ ها و بویژه سندی ها از تقسیم نابرابر قدرت سیاسی رنجیده اند، بطوریکه در سال های اول دهه ۱۹۸۰ این ناراضی و تنش روزافزون به بروز خشونت بین پنجابی ها و سندی ها منجر شد [۱۵]، به طور کلی می توان گفت پاکستان با عدم تعادل و توازن در توزیع ثروت، قدرت، سرمایه و امکانات و تسهیلات در بین ایالت های مختلف خود روبرو است.

دو ایالت مرزی پاکستان که با ایران و افغانستان همسایه هستند ایالت های بلوچستان و سرحد هستند که این دو ایالت در ارزیابی شاخص های توسعه و ارزیابی توسعه انسانی نسبت به دو ایالت پنجاب و

سند از توسعه کمتری برخوردار بوده اند. به عنوان مثال ضریب توسعه انسانی دو ایالت بلوچستان و سرحد که به ترتیب ۰/۴۹۹ و ۰/۵۱۰ بوده است پایین تر از ایالت های پنجاب (۰/۵۵۷) و سند (۰/۵۴۰) بوده است. همچنین پنجاه درصد از بیست بخشی که پایین ترین ضریب توسعه انسانی را در کشور داشته اند مربوط به ایالت بلوچستان و ۳۵ درصد آنها مربوط به ایالت سرحد بوده است حال آنکه هیچ بخشی از بخش های ایالت پنجاب در بین ۲۰ بخش انتهایی از نظر ضریب توسعه انسانی قرار نداشته است [۲۲] [۲۶].

ایالت های مرزی بلوچستان و سرحد در تمامی شاخص های توسعه وضعیت نامناسبی دارند به عنوان مثال نرخ باسوادی در این دو ایالت پایین است و در سال (۲۰۰۷-۲۰۰۶) تنها ۴۲ درصد مردم بلوچستان و ۴۷ درصد مردم سرحد باسواد بوده اند، این نسبت در مورد زنان بسیار پایین تر از این بوده است بطوریکه فقط ۲۲ درصد زنان بلوچستان و ۲۸ درصد مردم سرحد باسواد بوده اند، که نشان از عدم رعایت عدالت سرزمینی و عدالت جنسیتی در این کشور دارد.

اگر چه در مباحث محور- پیرامون از منظر توسعه، لزوماً محور در مرکز جغرافیایی و حاشیه در کناره یا پیرامون از نظر موقعیت جغرافیایی مد نظر نیست و چه بسا ممکن است در یک کشور، محور از نظر موقعیت جغرافیایی، موقعیتی حاشیه ای و برخی حاشیه ها نیز موقعیتی کاملاً مرکزی داشته باشند. اما در مورد کشورهای ایران، افغانستان و پاکستان، تقریباً انطباق کامل مدل محور- پیرامون را در دو بعد توسعه ای و جغرافیایی در مورد مناطق مرزی و مرکزی این کشورها شاهد هستیم. و استان های مرزی این سه کشور به خصوص مناطق مرزی حد فاصل بین این سه کشور نسبت به استان ها و مناطق مرکزی این کشورها توسعه چندان پیدا نکرده اند و در اغلب شاخص های توسعه در ردیف آخرین استان ها، ولایت ها و ایالت ها قرار دارند. لذا با توجه به پیوند محکم توسعه و امنیت، توسعه نیافتگی این مناطق، امنیت انسانی و امنیت ملی را نیز در این کشورها با چالش مواجه ساخته است.

توسعه نیافتگی و چالش های امنیتی فرارو: الف- زمینه ها ب- تهدیدها

مناطق مرزی سه کشور ایران افغانستان و پاکستان از ویژگی های جغرافیایی، اجتماعی، فرهنگی، مذهبی و قومیتی خاصی برخوردار اند که این ویژگی ها به خودی خود تهدید محسوب نمی شوند بلکه به عنوان زمینه و بستر برای تأمین امنیت و یا بالعکس ناامنی عمل می کنند. بعلاوه این مناطق با یک سری تهدیدهای امنیتی نیز مواجه هستند. لذا در این تحقیق به طور جداگانه به زمینه ها و تهدیدهای امنیتی فراروی مناطق مرزی پرداخته ایم. زمینه ها شامل ویژگی های جغرافیایی، جمعیتی و توسعه ای می شود و تهدیدهای امنیتی شامل تروریسم و شرارت، مواد مخدر و تبهکاری های سازمان یافته، تش های قومی- مذهبی، حضور عوامل خارجی در منطقه، بنیادگرایی، قاچاق کالا و ارز، قاچاق اسلحه، فرار مجرمین از مرزها و... می باشد که به برخی از مهمترین این تهدیدها به طور خلاصه خواهیم پرداخت.

الف) زمینه ها:**الف-۱) ویژگی های جغرافیایی**

از نقطه نظر محیط جغرافیایی و تأثیر آن بر امنیت ملی و امنیت انسانی، می توان گفت سه کشور ایران، افغانستان و پاکستان در مناطق خشک و کم آب و همچنین کمر بند زلزله خیز زمین قرار گرفته اند و خطرات محیطی فراوانی آنها را تهدید می کند. بعلاوه با توجه به ویژگی های جغرافیایی این کشورها و نحوه قرار گرفتن عوارض جغرافیایی از قبیل دشت ها، رشته کوهها، رودها و.. و همچنین مواردی از قبیل پراکندگی ناموزون و نامتعادل جمعیت، قرار گرفتن اقلیت های قومی این کشورها در حاشیه های مرزی، وجود گروه های همانند قومی در بین این کشورها و تعاملات بین آنها، نظام قبيله ای حاکم بر برخی مناطق حاشیه ای و قرار گرفتن در مسیر ترانزیت مواد مخدر، جملگی حکایت از مهیا بودن بستر جغرافیایی مناطق حاشیه ای سه کشور برای ایجاد چالش های امنیتی است. و عبارتی جغرافیای این مناطق به نفع چالش های امنیتی عمل کرده تا در جهت تأمین امنیت. و به طور خلاصه می توان گفت ویژگی های جغرافیای طبیعی و انسانی مناطق مرزی این کشورها بستری مناسب برای تهدیدات و چالش های امنیتی پیش رو است.

الف-۲) ویژگیهای جمعیتی

با توجه به عدم توازن و تعادل جمعیتی در این کشورها مناطق مرزی این سه کشور کمترین تراکم جمعیت را دارند. با این حال این مناطق از رشد جمعیتی بالایی برخوردار اند چنانکه استان سیستان و بلوچستان بالاترین رشد جمعیت را در بین استان های ایران داشته است. رشد بالای جمعیت این مناطق مشکلات خاص خود را به همراه دارد که جوانی جمعیت و بیکاری و مهاجرت از جمله آن است. بدیهی است با مهاجرت جمعیت و خالی شدن مناطق حاشیه ای و مرزی کشور از جمعیت، آسیب پذیری مرزها و امنیت انسانی افزایش می یابد.

جمعیت یکی از عناصر تشکیل دهنده زیر ساخت عینی دولت است [۳] نیروی انسانی مهمترین رکن و موتور محرکه توسعه به شمار می رود ولی این سؤال مطرح است که چه انسانی موتور محرکه توسعه است؟ تجربه جهانی نشان می دهد با ثبات ترین کشورهای دنیا، کشورهایی هستند که درصد انسان های ماهر آنها نسبت به دیگر کشورها در سطح بالاتری است. لذا از چنین انسانی می توان به عنوان مهم ترین عامل ژئوپلیتیک نام برد. [۱۳] و نیروی انسانی ماهر، متخصص و شاغل را می توان موتور توسعه دانست و گرنه در جایی که بسترهای لازم جهت ارتقای کیفی نیروی انسانی و اشتغال برای جمعیت فعال جوان فراهم نیست همین نیروی انسانی تبدیل به مانع توسعه می شود و بی جهت نیست که یک محقق غربی در تحلیل مشاهدات خود از انبوه جمعیت جوان بیکار و ولگرد در کوچه و خیابان های شهرهای بزرگ کشورهای آمریکای لاتین چنین می گوید: در اطراف خود نارجک های

غلتانی را مشاهده می‌کردم که هر لحظه امکان داشت منفجر شوند. [۱۹] و دیکنسون اظهار می‌دارد که بین اقدامات جنایی و معضل بیکاری همراهی روشنی دیده می‌شود و بیکاری عامل اصلی در انگیزه جرم محسوب می‌شود [۱۴].

بنابراین ویژگی‌های جمعیتی یک منطقه در تأمین و یا تهدید امنیت ملی و انسانی بسیار مهم است و شاخص‌هایی چون درصد اشتغال، ضریب توسعه انسانی و سطح سواد و دانش و تکنولوژی یک منطقه از اهمیت بالایی برخوردار است. که متأسفانه از نظر این شاخص‌ها نیز مناطق مرزی سه کشور در پایین‌ترین سطح در بین مناطق مختلف کشور قرار داشته‌اند به عنوان مثال نرخ اشتغال، نرخ باسوادی و پوشش تحصیلی در مناطق مرزی سه کشور پایین‌تر از میانگین کشوری بوده است. همه موارد بالا بعلاوه تمایزات موجود بین اقلیت‌های ساکن در مناطق حاشیه‌ای و جمعیت بیکاره اصلی کشور و نظام قبیله‌ای حاکم بر برخی از این مناطق، نشان می‌دهد که از نظر ویژگی‌های جمعیتی نیز بستر جهت تهدیدات امنیتی در این مناطق فراهم است.

الف- (۳) ویژگی‌های توسعه‌ای

در خصوص رابطه توسعه با امنیت در پیش از این مواردی بیان شد و همچنین سطح پایین توسعه مناطق مرزی نسبت به سایر مناطق در ارزیابی شاخص‌های توسعه مشخص گردید. که این مسأله نشان از آسیب‌پذیری امنیت انسانی و ملی در این مناطق دارد.

ب) تهدیدهای امنیتی فراروی مناطق مرزی

مناطق مرزی سه کشور ایران، افغانستان و پاکستان با تهدیدات امنیتی فراوانی روبرو هستند که زمینه‌ها و بسترهای موجود در این مناطق، اثر گذاری تهدیدات امنیتی را افزایش می‌دهد. برخی از این تهدیدات به ساختارهای درونی مناطق بر می‌گردد و تعدادی از این تهدیدات نیز ماهیت بیرونی داشته و از سوی عوامل خارجی بر این مناطق تحمیل شده است. مهمترین این تهدیدات عبارت‌اند از: تروریسم و شرارت، مواد مخدر و تبهکاری‌های سازمان یافته، تنش‌های قومی- مذهبی، حضور عوامل خارجی در منطقه، بنیادگرایی، قاچاق کالا و ارز، قاچاق اسلحه، فرار مجرمین از مرزها و... اشاره کرد.

ب- (۱) تروریسم و شرارت

اگر چه هیچکدام از ۱۹ سرنشین دو هواپیمایی که در حملات انتحاری ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ مشارکت داشتند افغانستانی نبودند ولی افغانستان به خاطر اعمال بنیادگرایانه و ضد بشری طالبان و پناه دادن به گروه‌های تروریستی والقاعده به اندازه کافی در رسانه‌ها و افکار عمومی جهان بدنام شده بود که ۳۵ روز بعد از ۱۱ سپتامبر آمریکا و متحدان‌اش به خودشان اجازه دهند که رد تروریست‌ها را در هزاران مایل دورتر از منهاتان و در کوه‌ها و روستاها و شهرهای افغانستان دنبال کنند. حتی اگر با دولتمردان

آمریکایی هم عقیده باشیم که گروه القاعده و بنیادگرایان طالبان در اعمال تروریستی ۱۱ سپتامبر نقش داشته اند ولی نتیجه ده سال حضور نظامی در افغانستان با شعار مبارزه با تروریسم دستاوردی قانع کننده نداشته است. چنانکه حضور نیروهای آمریکایی و خارجی در منطقه بر خلاف ادعاهای آمریکا نه تنها به محو تروریسم نینجامیده و تروریسم ریشه کن نشده است بلکه روز به روز تعداد گروه های تروریستی و اقدامات خرابکارانه آنها در منطقه خاور میانه و غرب آسیا رو به افزایش بوده و گستره جغرافیایی فعالیت های آنها نیز افزایش یافته است.

مناطق مرزی دو کشور افغانستان و پاکستان با توجه به ویژگی های جغرافیای طبیعی و انسانی خود بعلاوه نظام قبیله ای حاکم بر این مناطق و عدم احاطه و تسلط کامل دولت های مرکزی بر این مناطق، به صورت جایگاه و پناهگاه گروه های تروریستی در آمده است که تبعات امنیتی زیادی را بر مناطق مرزی کشورهای افغانستان، پاکستان و ایران تحمیل کرده است و اعمال تروریستی این گروه ها امنیت انسانی و ملی را در این کشورها با چالش مواجه کرده است. بطوریکه در چند سال اخیر اشرار و گروه های تروریستی امنیت مناطق مرزی ایران را نیز که نسبت به مناطق مرزی دو کشور دیگر امن تر بوده است در چند مورد به مخاطره انداخته و چندین عملیات تروریستی و گروگانگیری را در طی چند سال گذشته در این مناطق انجام داده اند که البته دولت ایران در این خصوص مدعی است که نیروهای خارجی حاضر در منطقه در تجهیز و تحریک این گروه های تروریستی دخالت داشته اند.

ب-۲) مواد مخدر

مواد مخدر امنیت انسانی را در دو بعد فردی و اجتماعی به مخاطره می اندازد و رابطه آن با سایر جرایم و تبهکاری ها نیز روشن است به طوریکه پیرامون شبکه های جنایی قاچاق مواد مخدر، فعالیت های جنایی دیگری به ویژه پولشویی، قاچاق اسلحه، گروگان گیری و... نیز مشهود است. مواد مخدر علاوه بر هزینه های سنگینی که صرف مبارزه با آن می شود و منابع هنگفتی که به دنبال مصرف آن به هدر می رود موجبات فرار سرمایه گذاری های مولد از مناطقی می شود که به طور مستقیم و غیر مستقیم در معرض قاچاق این مواد هستند که این امر حکایت از تبعات منفی مواد مخدر بر ابعاد مختلف امنیت انسانی دارد. منطقه جنوب غرب آسیا بزرگترین کانون تولید مخرب ترین مواد مخدر از گذشته تا کنون بوده است و این مسأله امنیت انسانی را در این منطقه به مخاطره انداخته است. پس از حضور نیرو های خارجی در افغانستان علی رغم ادعای شان در خصوص مقابله با تولید مواد مخدر، کشت و تولید مواد مخدر افزایش زیادی یافته است. به طوریکه سازمان ملل متحد، سوم ماه سپتامبر ۲۰۰۶ خبر از افزایش ۵۹ فیصدی کشت موادمخدر نسبت به سال قبل در افغانستان داد. افزایش بی سابقه کشت تریاک نگرانی زیادی را در داخل افغانستان، منطقه و جهان برانگیخته است، در گزارش سازمان ملل متحد آمده است که افزایش ۵۹ فیصدی کشت موادمخدر در افغانستان نشانگر تشدید

نامنی و مسلط شدن بیشتر مافیای مواد مخدر در افغانستان است [۳۳].
 افشاگری آقای کرزی از نقش نیروهای خارجی در افزایش تولید مواد مخدر پرده بر می دارد. وی در بهار سال ۱۳۸۴ افشا کرد که در مناطقی از افغانستان که نیروهای نظامی افغانستان حضور دارند کشت خشخاش کاهش یافته است اما در مناطقی که مسئولیت آن با نیروهای انگلیسی و آمریکایی می باشد کشت و تولید و قاچاق مواد مخدر افزایش یافته است به علاوه کشت خشخاش که در گذشته در ولایت های فراه و نیمروز انجام نمی شد از زمان حضور نیرو های نظامی خارجی در افغانستان گسترش چشمگیری داشته است. [۱۷] با توجه به این موارد می توان گفت که نیروهای خارجی مستقر در افغانستان نه تنها از کشت و تولید و قاچاق مواد مخدر جلوگیری نمی کنند بلکه به افزایش هدفدار کشت، تولید و قاچاق مواد مخدر نیز کمک می کنند که این مسأله می تواند به گسترش نامنی، خشونت و افزایش آسیب های اجتماعی بینجامد.

تهدید مهم امنیتی دیگر ناشی از قرار گرفتن درآمدهای هنگفت قاچاق مواد مخدر در اختیار گروه های تروریستی است که به تشکیل تروریسم مواد مخدر می انجامد و این مسأله امنیت کشورهای منطقه و به خصوص مناطق مرزی افغانستان، ایران، و پاکستان را با خطر مواجه ساخته است.
 مناطق مرزی سه کشور در معرض کشت، تولید و یا قاچاق مواد مخدر قرار دارد و این مسأله تبعات منفی امنیتی برای این مناطق به دنبال داشته است که متأسفانه همکاری بین سه کشور در خصوص مبارزه با مواد مخدر تا کنون چندان رضایت بخش نبوده است .

ب-۳) بنیادگرایی

مناطق قبیله ای و عمدتاً مرزی کشورهای افغانستان و پاکستان تا کنون تجربه ظهور بنیادگرایی را در قالب طالبانیسم داشته اند و مناطق مذکور خاستگاه این نوع تفکر بوده اند و جالب اینکه بعد از ده سال از سقوط طالبان، هنوز گرایش به سمت بنیاد گرایی و طالبانیسم در این مناطق بالاست. جنبش طالبان نیز نه تنها از بین نرفته است بلکه در بسیاری از مناطق سر برآورده و حتی در جوامع محلی حکمرانی نیز دارد. در ماههای اخیر (سال ۲۰۰۸م) نیز میانجی گری هایی برای مذاکره طالبان و دولت مرکزی صورت گرفته است. نا گفته نماند که خیلی از نا امنی ها و مشکلات امروز کشورهای منطقه ناشی از عملکرد غلط و بنیادگرایانه طالبان بوده است که اثرات امنیتی آن هنوز پابرجاست. بنیاد گرایی از آنجا که پایه های خود را بر اعتقادات مذهبی و برداشت های خاص خود از دین استوار می کند اختلافات مذهبی را بسیار تشدید کرده و بنابراین بنیادگرایی را می توان به عنوان یک تهدید امنیتی فراروی مناطق مرزی این کشورها به حساب آورد.

ب-۴) تنش های قومی - مذهبی

تکثر قومی، زبانی و مذهبی از ویژگی های جمعیتی سه کشور ایران، پاکستان و افغانستان می باشد. بعلاوه

اقلیت های قومی، زبانی و مذهبی این کشورها عمدتاً در مناطق مرزی وحاشیه ساکن هستند و با توجه به تمایزات و فاصله آنها از مرکز تمایلات واگرایانه در این مناطق بیشتر بوده و در موارد حاد قابلیت تبدیل به تنش های قومی را دارند. مناطق مرزی سه کشور تا کنون تجربه برخی از این تنش ها را داشته اند و به عنوان مثال دو قومیت بلوچ و پشتون در گذشته ادعاهای استقلال طلبانه داشته اند. تنش های قومی - مذهبی منطقه غرب آسیا عمدتاً ریشه در فرایند ناقص شکل گیری دولت سرزمینی و ماهیت ساختگی مرزها دارد. و علاوه بر اینکه با مدیریت کوتاه مدت سیاسی قابل حل نیست تحت تأثیر عوامل تقویت کننده دیگر بحران زا نیز می شود [۲]، این کشورها از نقطه نظر تأمین امنیت داخلی، هر راهبردی که در پیش می گیرند باید مبتنی بر وحدت تمامی گروه ها و قومیت ها باشد تا بلکه بتواند زمینه بروز ناامنی در حواشی مرزها را مهار نمایند [۱]. آسیب ها و تهدیدات امنیتی فراروی مناطق مرزی این کشورها محدود به چند مورد بالا نمی شود و موارد دیگری از قبیل قاچاق کالا و ارز و اسلحه، فرار مجرمین به مناطق مرزی کشورهای همجوار و... را می توان به موارد قبلی اضافه کرد. همانطور که در بالا اشاره شد امنیت انسانی مناطق مرزی سه کشور ایران، افغانستان و پاکستان به یکدیگر وابسته بوده و در یکدیگر تأثیر و تأثر دارند. این مناطق تهدیدات امنیتی مشترکی دارند و امنیت انسانی پایدار در این مناطق تلاش مشترک سه کشور را در دو سطح ملی و منطقه ای می طلبد. در سطح ملی از آنجا که در هر سه کشور مناطق مرزی از سطح توسعه پایینی برخوردار اند لازم است که این کشورها به توسعه مناطق مرزی خود بیش از پیش همت گماشته و همچنین در سطح منطقه ای نیز این کشورها می بایست همکاری های متقابل خود را در جهت امنیت پایدار این مناطق ارتقاء بخشند.

نتیجه:

پیوستگی دو مفهوم "توسعه" و "امنیت" در پژوهش ها و تحقیقات فراوان به اثبات رسیده است به طوری که این دو مفهوم لازم و ملزوم همدیگر شناخته می شوند. دستیابی به توسعه بدون برخورداری از امنیت ناممکن بوده و توسعه نیز در برقراری امنیت نقش بسزایی دارد. پیوستگی بین این دو مفهوم در سطوح مختلف جهانی، منطقه ای و ملی قابل مطالعه است. کشورهای توسعه نیافته نسبت به کشورهای پیشرفته از ضریب امنیتی کمتری برخوردار اند و در سطح ملی نیز مناطق توسعه یافته از ضریب امنیتی بالاتری نسبت به مناطق کمتر توسعه یافته و عقب مانده برخوردار اند.

مدل محور - پیرامون، نابرابری های موجود بین محور برخوردار و پیرامون توسعه نیافته و حاشیه ای را مورد بررسی قرار می دهد. این نظریه در سطح جهانی، جهان را به سه دسته کشورهای محور، کشورهای نیمه پیرامون و کشورهای پیرامون، گروه بندی می کند. صاحب نظران و پژوهشگران جغرافیای سیاسی معتقد اند که این مدل و نظریه را می توان در سطح ملی نیز مورد مطالعه قرار داد. بر این اساس با ارزیابی شاخص های مختلف توسعه در مناطق مختلف کشور می توان آنها را بر اساس سطح توسعه و

برخورداری به مناطق محور(برخوردار)، نیمه پیرامون (نیمه برخوردار) و پیرامون(کم برخوردار) گروه‌بندی کرد. این مسأله در کشورهایی با نظام سیاسی- اداری بسیط و متمرکز بیشتر مشهود است. بر این اساس به موازات زیاد شدن فاصله پیرامون از محور در معنای عام فاصله و در ابعاد مختلف آن و به میزانی که مناطق حاشیه از حوزه نفوذ و توجه حکومت مرکزی دور می شوند از آنجا که حاشیه ها از نظر توسعه در سطوح پایین تری به سر می برند امنیت انسانی و امنیت ملی نیز در این مناطق به چالش کشیده می شود که در موارد حد این مناطق قابلیت تبدیل شدن به حفره های امنیتی را پیدا می کنند. بدیهی است در مناطقی از پیرامون که زمینه های واگرایی در آنجا بالاتر است و از جهاتی متمایز با پیکره اصلی کشور می باشند این مسأله نمود بیشتری دارد.

اگر چه هنگامی که از حاشیه در مقابل محور بحث می کنیم لزوماً حاشیه و محور از نظر موقعیت جغرافیایی و ریاضی مد نظر نیست، چه اینکه ممکن است در یک کشور محور برخوردار از نظر جغرافیایی موقعیتی حاشیه ای داشته باشد و بالعکس پیرامون گاهی اوقات از نظر جغرافیایی در مرکز قرار گرفته باشد اما در تحقیقی که در مورد ولایت های مرزی سه کشور ایران، افغانستان و پاکستان انجام شد اغلب قریب به اتفاق این ولایت ها که از نظر جغرافیایی نیز در حاشیه قرار دارند از نظر سطح توسعه و برخورداری نیز وضعیتی حاشیه ای دارند به طوریکه بر اساس ارزیابی شاخص های مختلف اقتصادی، اجتماعی، تسهیلاتی، فرهنگی و سیاسی این ولایت ها نسبت به سایر مناطق کشور و متوسط میانگین کشور از سطح توسعه کمتری برخوردارند.

از آنجا که این ولایت ها سرحدی می باشند سطح پایین توسعه آنها بستری برای ایجاد و یا تقویت چالش های امنیتی خواهد بود. از مهمترین آسیب های امنیتی می توان به ایجاد تنش های قومی مذهبی، مواد مخدر و آسیب های ناشی از آن، ایجاد و تقویت گروه های تروریستی، فراهم شدن زمینه برای بنیاد گرایی افراطی و... اشاره کرد. از این نظر رفع نابرابری ها ی بین مناطق و برقراری عدالت سرزمینی و توازن منطقه ای بیش از پیش ضروری می باشد.

برای ایجاد امنیت در منطقه غرب آسیا به طور حتم همگرایی کشورهای منطقه و همکاری های متقابل آنها لازم است که در این خصوص مطالب و صحبت های زیادی شده است و ما نیز در این پژوهش بر آن تأکید می کنیم ولی آنچه مورد تأکید این پژوهش است توجه همزمان به هر دو بعد امنیت درونی(ملی) و منطقه ای است که باید مد نظر تصمیم سازان و تصمیم گیرندگان حوزه امنیت در کشورهای منطقه قرار بگیرد.

منابع تحقیق:

۱. احمدی پور زهرا (۱۳۷۶)، همکاری منطقه ای پیش شرط توسعه و امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران، مقالات همایش توسعه و امنیت عمومی، وزارت کشور - تهران، ص ۴۵۱.

۲. افضلی رسول (۱۳۸۵)، پیامدهای ژئوپلیتیکی یازدهم سپتامبر منطقه خاورمیانه. مجله پژوهش‌های جغرافیایی، شماره ۵۷، صص ۱۵۵-۱۷۶.
۳. بوزان باری (۱۳۷۸)، مردم، دولت‌ها، هراس، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۴. حافظ نیا محمدرضا و کاویانی راد، مراد (۱۳۸۳)، افق‌های جدید در جغرافیای سیاسی، تهران: انتشارات سمت، صص ۲۷.
۵. حافظ نیا محمد رضا (۱۳۷۹)، وضعیت ژئوپلیتیکی پنجاب در پاکستان، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، صص ۲۹۸.
۶. حسن زاده خلیل (۱۳۸۱)، بررسی رابطه توسعه سیاسی و اقتصادی، با امنیت و بیکاری در ایران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی دانشگاه تهران، صص یک و دو.
۷. درایسدل آلاسداير و بلیک، جرالدا اچ (۱۳۷۳)، جغرافیای سیاسی خاورمیانه و شمال آفریقا، ترجمه دره میرحیدر، وزارت امور خارجه چاپ سوم، صص ۲۳۰.
۸. دهقانی سید جلال‌الدین (۱۳۸۲)، راهبرد جدید سیاست خارجی آمریکا و سناریوهای ایران در گفتگو با دکتر سید جلال‌الدین دهقانی، فصلنامه مطالعات راهبردی شماره ۲۰، صص ۷۱.
۹. رابین بارنت (۱۳۸۶)، نجات افغانستان، ترجمه اعظم ملایی، ماهنامه اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ش ۲۴۲-۲۴۱.
۱۰. راستی عمران (۱۳۸۵)، عدالت سرزمینی در ایران در نظر و عمل، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته جغرافیای سیاسی، دانشگاه تهران، صص ۸۹-۱۶۵.
۱۱. زاهدی مازندارانی، محمد جواد (۱۳۸۲)، توسعه نابرابری، تهران: انتشارات مازیار، صص ۳۰.
۱۲. سلیمانی سیامک (۱۳۸۱)، تبعات سیاسی - امنیتی حاشیه نشینی در شهرهای بزرگ (مورد اراک)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، صص ۱۰۱.
۱۳. عزتی عزت‌ا... (۱۳۷۱)، ژئوپلیتیک، انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۷۱، صص ۸۹.
۱۴. فرجادی غلامعلی (۱۳۷۹)، نیروی انسانی، بازار کار و اشتغال تهران: سازمان برنامه و بودجه، چاپ اول، صص ۱۳.
۱۵. گودوین ویلیام (۱۳۸۳)، پاکستان، ترجمه فاطمه شاداب، تهران: انتشارات ققنوس، صص ۷۲.
۱۶. محمدی حمیدرضا، غنجی، محمد (۱۳۸۵)، چالش‌های ژئوپلیتیکی مواد مخدر در جنوب غرب آسیا، فصلنامه ژئوپلیتیک، سال دوم شماره اول، صص ۲۸۶.
۱۷. محمدی داوود (۱۳۷۴)، بررسی تأثیر توسعه نیافتگی بر امنیت ملی در کشورهای توسعه نیافته، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۱۸. مویر ریچارد (۱۳۷۹)، درآمدی نو بر جغرافیای سیاسی، ترجمه دره میرحیدرو سید یحیی صفوی، تهران: سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح - چاپ اول، صص ۲۰۷-۲۰۸.
۱۹. نیروی زمینی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی (۱۳۸۶)، چالش‌های امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران - انتشارات نیروی زمینی سپاه - صص ۳۲.

۲۰. هاشمی علی (۱۳۸۲)، مواد مخدر، بحران اجتماعی، تهدید امنیت ملی، دبیرخانه ستاد مبارزه با مواد مخدر، آذر

۱۳۸۲

21. A Socio-Economic and Demographic, Central Statistics Office. with UNF-PA.2003-2005
22. Roberts's McNamara. Essene of security. (New York, Harper Row, 1968).
23. Bloch. Imran Umar, Ethno Nationalism: understanding the dynamics of unrest in Baluchistan.
24. BALOCHIS OF PAKISTAN: ON THE MARGINS OF HISTORY, foreign Policy Center, London 2006.
25. Johnston, R.J, Gregory, Derek, Pratt, Geraldine and watts, Michael, (2000), The dictionary of Human Geography, Blackwell, publishing.
26. Review of the economy, State Bank of Pakistan, Annual report, 2003-04, p162.
27. Pakistan National Human Development Report 2003. United Nations Development Programme.2003.
28. Pakistan Social & Living Standards Measurement Survey (PSLM), 2006-2007.
29. <http://www.pakistan.gov.pk/>.
30. <http://www.balochunity.org>.
31. <http://www.un.org.pk/nhdr-pak-2003> .
32. <http://www.sedayemardom.net>.
33. <http://www.hamshahrionline.net>.

بررسی سیر تحول اندیشه گابریل آبراهام آلموند

(با تأکید بر مفهوم فرهنگ سیاسی: از مطلق گرایی فرهنگی تا نسبی گرایی فرهنگی)

دکتور جهانگیر جهانگیری^۱
فاطمه ابوترابی^۲

چکیده

امروزه اندیشمندان علوم سیاسی در بررسی علل توسعه سیاسی جوامع به فرهنگ سیاسی آنها توجه دارند. گابریل آبراهام آلموند^۳ برای اولین بار مفهوم فرهنگ سیاسی را وارد تحقیقات تجربی علوم سیاسی کرد. این نوشتار با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی به بررسی سیر تحول اندیشه آلموند در باب فرهنگ سیاسی می‌پردازد. اندیشه های آلموند در باب این مفهوم در آثار متعدد وی تغییرات بسیاری را به خود دیده است. آلموند در ابتدا فرهنگ سیاسی را شامل جهت گیری های شناختی، احساسی و تحلیلی مردم نسبت به چهار جنبه زندگی سیاسی (نظام سیاسی،

۱. دکترای جامعه شناسی و استاد دانشگاه

۲. ماستر جامعه شناسی

jjahangiri@gmail.com

fabootorabi@gmail.com

فرآیند، سیاستگذاری و خود) می دانست که پدیده همگون و با ثبات در سراسر یک جامعه است اما بعدها ارزش‌های سیاسی را نیز به مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی اضافه کرد و به وجود خرده فرهنگ‌های سیاسی در درون یک جامعه معتقد شد که بخش‌هایی از آن می‌توانست متأثر از عوامل متعدد تغییراتی را به خود بپذیرد.

واژگان کلیدی: فرهنگ سیاسی، جهت‌گیری شناختی، جهت‌گیری احساسی، جهت‌گیری تحلیلی، نظام سیاسی

مقدمه

مفهوم فرهنگ سیاسی در طول انقلاب رفتاری در اواخر دهه ۱۹۵۰ و دهه ۱۹۶۰ عمومی شد؛ زمانی که توجه علمای سیاسی از تحلیل نهادهای سیاسی رسمی به تحلیل رفتار غیر رسمی تغییر کرد. فرهنگ سیاسی در ابتدا علاقمند به رفتار سیاسی واقعی نبود؛ بلکه علاقمند به آنچه که مردم در مورد سیاست فکر می‌کردند یعنی ارزش‌ها، باورها و نگرش‌های شان خصوصاً نسبت به حکومت بود.

مطالعه فرهنگ سیاسی در دوره اوج گرفت که با آشوب‌های اجتماعی و حوادث فنی شناخته می‌شد. در نیمه نخست قرن بیستم، مطالعه فرهنگ سیاسی با تأکیدات روش شناختی‌اش بر اساس ترکیب تحلیل‌های روانشناختی و انسان‌شناسی فرهنگی کسانی چون لاسول^۱، بندیکت^۲، مید^۳ و فروم^۴ مورد توجه قرار گرفت. این رویکرد برای مطالعات منش ملی کشورها مورد توجه بود که درگیر جنگ جهانی دوم بودند. شکست روح روشنفکری همانطور که در رفتار غیر عقلانی به اثبات رسید در جنگ با پیشرفت‌های فنی همراه شد خصوصاً استفاده از کامپیوتر و فنون پیمایش نه تنها مطالعات فرهنگ سیاسی را ارتقاء داد؛ بلکه تأکید قوی بر فنون دقیق آماری در دوره بعد از جنگ جهانی دوم را نیز رونق بخشید.

برجسته‌ترین این مطالعات مربوط به کار گابریل ای آلموند^۵ و سیدنی وربا^۶ بود که یک مطالعه مقایسه‌ای از پنج جامعه را انجام دادند. آنها مطالعات شان را بر قضایای قابل آزمون متمرکز ساختند نه چون مطالعات قبلی که بر اساس تصورات بود (Hau, 2004: 941).

1. Lasswell

2. Benedict

3. Mead

4. Fromm

5. Gabriel A. Almond

6. Sidney Verba

چارچوب نظری

به منظور فهم اندیشه‌های گابریل آبراهام آلموند در باب فرهنگ سیاسی از رهیافت اندیشه‌شناسانه منطقی درونی بهره‌جسته‌ایم. بر اساس منطق درونی برای درک واقعی هر گونه جستار باید دقیقاً به روندهای فکری آن پی برد (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۳۰). برای فهم هر شیوه پژوهش و خصوصاً نظریه‌های سیاسی، تفکر فعال، زنده و از نظر تاریخی در حال رشد که در چارچوب آنها مفاهیم، فایده‌جمعی و کلی دارند باید نقطه آغاز باشد (همان: ۳۳-۳۴).

این خصیصه بر قابل فهم بودن روندهای بازسازی اندیشه یک متفکر برای دیگران از طریق پیگیری همان فرایند تأکید دارد. انسان باید تصور متحرک تاریخی از فعالیت و روند تفکر عرضه کند و از آن طریق امیدوار باشد که در نهایت پویایی تاریخی مفاهیم را درک کند و بدین نحو سرشت و ریشه منطقی آنها را دریابد (همان: ۳۴).

رهیافت منطق درونی از مرحله آغاز می‌شود که نظریه پرداز سیاسی، بحران سیاسی و بی‌نظمی در زندگی سیاسی را دریافته است (همان: ۳۹). برای فهم افکار یک نظریه پرداز سیاسی اولین سؤال این است: مشکل او کدام است؟ (همان: ۵۴). تشخیص علل و ریشه‌های بحران، مرحله دوم را تشکیل می‌دهد. در این مرحله باید به مطالعه دقیق در علل بی‌نظمی و کارکرد نادرست اوضاع سیاسی مشاهده شده، پرداخت (همان: ۸۱). در مرحله سوم نظریه پرداز می‌کوشد تصویر یک نظم سیاسی را که در زمان او وجود ندارد ترسیم کند. نهایتاً مرحله چهارم در ارائه‌ای راه حل است. بنابراین بر اساس رهیافت منطق درونی تمرکز این نوشتار بر مرحله تشخیص علل وجود دموکراسی در برخی کشورها و عدم حضور آن در برخی دیگر از کشورها است و همچنین بررسی روند تحول اندیشه‌وی در باب مفهوم فرهنگ سیاسی (به عنوان علت ثبات و فروپاشی دموکراسی در کشورهای مختلف دنیا) مورد توجه است.

روش تحقیق

در مطالعه امور سیاسی غالباً روش‌های کیفی بر روش‌های کمی برتری داشته‌اند. در واقع روش‌های کیفی در جایی که هدف پرداختن به کشف تجارب ذهنی مردم و معانی‌ای است که آنان به این تجارب می‌دهند، مناسبترین روش‌ها است (دیواین، ۱۳۷۸: ۲۲۷). بر این اساس روش مورد استفاده در این نوشتار، تحلیل محتوای کیفی است.

ریشه‌های فکری آلموند

اندیشه آلموند در باب فرهنگ سیاسی متأثر از سه سنت فکری، روانشناسی، مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی است. در سنت روانشناسی می‌توان به تأثیر آراء کسانی چون لاسول و فروم اشاره

کرد و در سنت مردم شناسی اندیشه های کسانی چون مید، بندیکت تأثیر گذار بوده اند و تأثیر آراء پارسونز^۱ و وبر^۲ در سنت جامعه شناسی بر اندیشه آلموند را نیز می توان مشاهده کرد. ویلسون^۳ در بررسی نظریات مربوط به فرهنگ سیاسی به دسته بندی این نظریات می پردازد، وی معتقد است که نظریات فرهنگ سیاسی در دو سنت فکری روانشناسی و مردم شناسی قرار می گیرد که در سنت روانشناسی می توان به سه رهیافت فکری، خصلت اجتماعی، یادگیری اجتماعی و رهیافت شناختی اشاره کرد و دو رهیافت تفسیری و رهیافت نظریه فرهنگی در سنت مردم شناسی جای دارند. از نظر وی نظریه آلموند در رهیافت یادگیری اجتماعی قرار دارد. در واقع سنت روانشناسی، همگی به نوعی تحت تأثیر مکتب "فرهنگ و شخصیت" هستند که در دهه های اولیه قرن بیستم بر مطالعات انسانی و اجتماعی غلبه یافته بود. این مکتب برآیندی از ایده های روانشناسی تحلیلی و انسان شناسی فرهنگی بود. از شخصیت های برجسته این مکتب می توان از لاسول، فروم، مید و دیگران نام برد. پیدایش این مکتب و حوزه مطالعات آن به شدت تحت تأثیر عوامل سیاسی و اجتماعی این دوران، چون اقتدارگرایی و ظهور فاشیسم، جنگ و تجاوز، نژادپرستی و... بود.

پژوهشگران این مکتب، در تلاش بودند تا از طریق الگوهای جامعه پذیری دوران کودکی مانند الگوهای پرستاری کودک، نظم والدین و ساختار خانواده، و مسائل دیگری که به آموزش های دوران کودکی مربوط می شود، به تبیینی از علل پیدایش این پدیدارها دست یابند (Almond, 2000: 9).

آلموند تحت تأثیر پژوهش های مردم شناسی فرهنگی، به ویژه آثار بندیکت و مید به ابداع مفهوم فرهنگ سیاسی دست زد. در پژوهش های مردم شناسانه، فرهنگ هر ملت آمیزه ای یکدست از ارزش ها، باورها و شیوه های عمل تصور می شد. از این منظر هر ملت فرهنگ خاص خود را داشت و از اینرو بررسی مقایسه ای فرهنگ ها دور از انتظار بود. تلاش های آلموند و وربا در جهت بررسی مقایسه ای فرهنگ های ملت ها و آن هم در سطح سیاسی بود (قیصری و شکوری، ۱۳۸۲: ۱۵۶).

کار آلموند و وربا در باب فرهنگ سیاسی ترکیبی از تعریف لاسول از شخصیت دموکراتیک و نظریه پارسونز بود که در جامعه شناسی ایالات متحده آن زمان یک نظریه غالب بود. پارسونز نظم اجتماعی را بر حسب نهادهایی توضیح داد که به افراد مجموعه های منسجمی از هنجارها،

1. Parsons

2. Max Weber

3. Wilson

ارزش ها و نگرش ها (آنچه که پارسونز فرهنگ نامیده بود) تلقین می کند. یک نکته مهم در کار مقایسه‌ای آلموند و وربا در این است که به بررسی نقش ارزش ها و نگرش های ذهنی ملت ها در ثبات نظام های دموکراتیک می پردازد و این اثر در درون این رویکرد رفتاری قرار دارد، زیرا برای توضیح پیامدهای سیاسی از عوامل برون نهادی (هنجارها، ارزش ها و نگرش ها) استفاده کرده است و در واقع فرهنگ سیاسی را به عنوان یک الگوی انباشته از منش سیاسی ذهنی توده ها تعریف می کند و این یعنی کاربردی کردن مفهوم پارسونزی فرهنگ (Olick, 2003: 301). در واقع آلموند و وربا با الهام از نظریات پارسونز، وبر، لاسول و دیگران در مورد فرهنگ، بر سمت گیری های روانی و شناخت ها، احساسات و ارزش گذاری های مردم در ارتباط با نظام اجتماعی خود تأکید داشتند. فرض های مفهومی پذیرفته شده در مورد فرهنگ سیاسی که این دو مشخص کرده بودند به قرار زیر است:

۱) **فضیلت و مسئولیت مدنی:** نظریه فرهنگ سیاسی، علاقمندی سنتی علم سیاست به مضامین کهن به ویژه آنچه که یونانیان فضیلت مدنی میخواندند نوعی زندگی همبسته، سازمان های اجتماعی و تربیت کودکان در جهت ترویج فضیلت مدنی را در خود جذب و هضم میکند. این فرهنگ مدنی در جهان معاصر مبین ویژگی های شخصیتی دموکراتیک همچون ویژگی هایی است که لاسول مشخص کرده است: برخورد گرم نسبت به مردم، شریک شدن در ارزش ها با دیگران، اعتماد و اطمینان به هموع و رهایی از اضطراب (چیکوت، ۱۳۷۷: ۳۴۴-۳۴۳).

۲) **دموکراسی مشارکتی و کثرت گرا:** فرهنگ مدنی حالت دموکراتیک دارد و بر تساهل نسبت به آزادی های فردی، و حکومت از طریق اجماع نظر حکومت شوندگان بنیان نهاده می شود. گروه های بزرگی از مردم که خارج از عرصه سیاست بودند خواهان ورود به نظام سیاسی هستند و به ندرت به نخبگانی برمی خوریم که مدعی پابندی به این هدف نباشند (همان).

۳) **نظم از طریق دیوانسالاری عقلانی:** مطابق با روح اندیشه وبر آموزه و طرز عمل یک دیوانسالاری عقلانی را به عنوان ابزار قدرت سیاسی دموکراتیک میتوان به نخبگان کشوری نوظهور منتقل ساخت. این کشورها می توانند از تصویر فن سالارانه غرب از جامعه متمدن که در آن دیوانسالاری اقتدارگرا دست بالا را دارد و سازمان سیاسی به تمهیدی برای مهندسی انسان و جامعه تبدیل می شود، تقلید کنند (همان).

۴) **ثبات از طریق نوسازی:** شرایط ثبات اقتصادی و اجتماعی با شاخص های نوسازی همچون درجه صنعتی بودن و شهرنشینی، نرخ باسوادی، و سطح تحصیلات ارتباط دارد. انتشار این گونه گرایش های نوسازی از کشورهای پیشرفته، احتمال توسعه و ثبات را در جهان عقب مانده تقویت

می‌کند. مشکل این فرض این است که پیامدهای فرهنگی و روان‌شناختی تکنولوژی‌ها و فرایندهای مدرن را به استنباط خواننده وا می‌گذارد (همان).
سؤال آنها این بود که چرا در دوره بین جنگ‌های جهانی اول و دوم، دموکراسی در بریتانیا و ایالات متحده باقی ماند در حالی که در قاره اروپا فروپاشید. آنها پاسخ خود را در نوع فرهنگ سیاسی این کشورها یافتند.

مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی در نظر آلموند

آلموند برای اولین بار مفهوم فرهنگ سیاسی را از لحاظ تجربی در سال ۱۹۵۶ در مقاله تحت عنوان "مقایسه نظام‌های سیاسی" مطرح نمود. وی فرهنگ سیاسی را این‌گونه تعریف کرد: "هر نظام سیاسی در درون الگوی خاصی از سمت‌گیری برای کنش سیاسی فعالیت دارد که خوب است آن را فرهنگ سیاسی بنامیم" (Almond, 1956: 396)، وی به تدریج ابعاد این تعریف و مؤلفه‌های آن را در آثار بعدی خود بسط و گسترش داد. آلموند در سال ۱۹۶۳ اثر مشترک خود با سیدنی وربا با عنوان "فرهنگ مدنی: ایستارهای سیاسی و دموکراسی در پنج ملت"، فرهنگ سیاسی را به عنوان فراوانی انواع متفاوت جهت‌گیری‌های شناختی، احساسی و ارزیابانه افراد یک جامعه نسبت به چهار جنبه از زندگی سیاسی معرفی نمود که عبارت‌اند از: نظام سیاسی به عنوان یک کل، جنبه‌های ورودی یا فرایند، جنبه‌های خروجی یا سیاست‌گذاری و خود به عنوان یک موضوع تعریف (Almond & Verba, 1963: 16).
آلموند و وربا با توجه به جهت‌گیری‌های ارزشی، احساسی و ارزیابانه نسبت به چهار جنبه زندگی سیاسی توانستند به شناخت انواع فرهنگ‌های سیاسی دست یابند، این جهت‌گیری‌ها و جنبه‌های زندگی سیاسی به قرار زیر است:

(۱) چه شناختی فرد از نظام سیاسی در شرایط کلی، تاریخ، اندازه، موقعیت، قدرت و خصوصیات ساختی‌اش و امثال آن دارد؟ احساسات فرد نسبت به این خصوصیات نظام یافته چیست؟ و همچنین عقاید و قضاوت‌های فرد نسبت به این خصوصیات ساختی نظام سیاسی چگونه است (Ibid: 16-17) در این سطح از فرهنگ سیاسی، همچنین دیدگاه شهروندان و رهبران در مورد ارزش‌ها و سازمان‌های قوام بخش نظام سیاسی نیز مورد توجه است. مهمترین جنبه تمایلات سیستمی، سطح و مبنای مشروعیت حکومت می‌باشد. اگر شهروندان باور داشته باشند که باید از قوانین اطاعت کنند در این صورت، مشروعیت حکومت چشمگیر می‌شود. اما اگر هیچ دلیلی برای اطاعت نیابند یا تنها از روی ترس اطاعت کنند مشروعیت حکومت پایین می‌آید (آلموند و پاول، ۱۳۷۵: ۲۷).

۲) چه دانشی فرد از ساختارها، نقش‌ها، نخبگان سیاسی متنوع و برنامه‌های سیاستی که در جریان رو به بالای سیاستگذاری دست دارند، دارا است؟ احساسات و ارزیابی او در مورد این ساختارها، رهبران و طرح‌های سیاستی چیست؟ (Almond & Verba, 1963: 17). به عبارت دیگر، در این سطح به تمایلات افراد برای درگیر شدن در فرایند یعنی طرح تقاضا، اطاعت از قوانین، حمایت از برخی گروه‌ها و مخالفت با برخی دیگر و اشکال مختلف مشارکت توجه داریم (آلموند و پاول، ۱۳۷۵: ۲۷).

۳) چه شناختی فرد از جریان رو به پایین اجرای سیاست، ساختارها، افراد و تصمیماتی که در این فرایندها دست دارند، دارا است؟ احساسات و تحلیل فرد از این جنبه‌ها چگونه است؟ (Almond & Verba, 1963: 17). در سطح سیاستگذاری می‌خواهیم بدانیم که شهروندان و رهبران انتظار چه سیاست‌هایی را از حکومت دارند. چه اهدافی قرار است تعیین شوند و چگونه باید به آنها دست یافت؟ (آلموند و پاول، ۱۳۷۵: ۲۷).

۴) چگونه فرد خودش را به عنوان یک عضو از نظام سیاسی اش درک میکند؟ چه دانشی او از حقوق، قدرت‌ها و تعهدات اش و از راهبردهای دستیابی به تأثیر گذاری دارد؟ چه احساساتی فرد در مورد توانایی‌هایش دارد؟ به چه هنجارهایی از مشارکت یا تکالیف اعتراف دارد و در تنظیم قضاوت‌های سیاسی یا در دسترسی به عقاید به کار می‌برد؟ (Almond & Verba, 1963: 17). آلموند به همراه همکارش پاول تعریف جدیدی را از فرهنگ سیاسی ارائه داد وی در این تعریف ارزش‌های سیاسی را نیز به عنوان یکی از ابعاد فرهنگ سیاسی معرفی می‌کند. بدین معنا که فرهنگ سیاسی توزیع خاصی از ایستارها و باورها (یا همان جهت‌گیری‌های ارزش‌یابانه و تحلیلی)، احساسات (یا همان جهت‌گیری‌های احساسی)، اطلاعات و مهارت‌های سیاسی (یا همان جهت‌گیری‌های شناختی) و ارزش‌ها می‌دانند. فرهنگ سیاسی در نظر آنها بر رفتار شهروندان و رهبران آن در سراسر نظام سیاسی تأثیر می‌گذارد. میتوان جنبه‌های مختلف فرهنگ سیاسی ملت‌های مختلف را با هم مقایسه کرد و از این راه تمایلات آنها را برای رفتارهای حال و آینده دریافت (آلموند و پاول، ۱۳۷۵: ۲۷).

فرهنگ سیاسی ملی یا خرده فرهنگ‌های سیاسی (گونه‌شناسی فرهنگ سیاسی)
آلموند و وربا، از یک سو، و آلموند و پاول^۱، از جانب دیگر، دسته‌بندی‌های متعددی از

فرهنگ سیاسی بر اساس این جهتگیری های سیاسی و جنبه های مختلف زندگی سیاسی ارائه داده اند. آلموند و وربا سه نوع فرهنگ سیاسی خالص و چهار نوع فرهنگ سیاسی ترکیبی را تشخیص می دهند و همچنین ساختارهای سیاسی متناظر با آن را نیز مطرح می کنند. انواع فرهنگ سیاسی در نظر آنها بدین قرار است:

(۱) **فرهنگ سیاسی محدود یا کوچک اندیش:** زمانی که فراوانی جهت گیری ها نسبت به چهار نوع جنبه زندگی سیاسی (نظام سیاسی، فرایند، سیاستگذاری و خود به عنوان عامل سیاسی) به نقطه صفر نزدیک شود این فرهنگ سیاسی محدود است. یعنی در این نوع از فرهنگ که در جوامع قبیله ای آفریقا و اجتماعات محلی خودمختار یافت می شود هیچ نقش سیاسی تخصصی وجود ندارد. برای اعضای این جوامع جهت گیری های سیاسی به نقش های خان سالاری و سروری مجزا از جهت گیری های دینی و اجتماعی شان نیست. این جهت گیری کوتاه بینانه به فقدان تطبیقی انتظارات تغییر که به وسیله نظام سیاسی شروع میشود دلالت دارد. یک فرد کوتاه بین هیچ انتظاری از نظام سیاسی ندارد. در این نوع از فرهنگ سیاسی کارگزاران تخصصی حکومت مرکزی به سختی متوجه آگاهی سیاسی شهرنشینان، روستانشینان و قبیله نشینان می-شوند. افراد این جوامع آگاه از وجود یک نظام سیاسی مرکزی مجزا و تفکیک یافته نیستند و احساسات شان نسبت به این حکومت مرکزی نامشخص و منفی می باشد و هنجارها برای تنظیم روابط شان با حکومت مرکزی را درونی نکرده اند (Almond & Verba, 1963: 18). در این فرهنگ با آن که ممکن است افراد در سطح محلی در تصمیم گیرها دخالت داشته باشند اما نمیتوانند این تصمیمات و سیاست ها را به کل نظام سیاسی مرتبط سازند. در این شرایط، طرح موضوعاتی نظیر منافع، هدفها، امنیت و توسعه ملی بی معناست. مردم در این جوامع اصلاً تصور نمی کنند که می توانند در شکل گیری و دگرگونی هدف های سیاسی مؤثر باشند (آلموند و وربا به نقل از شریف، ۱۳۸۰: ۱۴).

(۲) **فرهنگ سیاسی تبعی:** در این نوع از فرهنگ سیاسی فراوانی بالایی از جهت گیری ها به سمت یک نظام سیاسی تفکیک یافته و جنبه های خروجی نظام وجود دارد اما جهت گیری ها به سمت جنبه های ورودی و خود به عنوان یک مشارکت کننده فعال به صفر نزدیک میشود. تبعه آگاه از اقتدار حکومت تخصصی است و فرد به طور مؤثر به سمت آن جهت گیری دارد. شاید به آن افتخار می کند شاید آن را دوست ندارد و آن را به عنوان حکومت مشروع یا نامشروع ارزیابی میکند. اما رابطه فرد نسبت به خروجی و جریان رو به پایین اساساً رابطه ای منفعل است و شکل

محدودی از رقابت وجود دارد (Almond & Verba, 1963: 19).

در این نوع از فرهنگ سیاسی افراد از نتایج کار حکومت آگاه اند ولی در فرایندهایی که به سیاست‌گذاری منجر میشود شرکت نمیکنند (چیلکوت، ۱۳۷۷: ۳۴۶). افراد تنها از بعضی نقش‌های حکومت مثل مالیات‌گیری و قانونگذاری آگاه هستند ولی از راه‌های نفوذ بر نظام سیاسی ممکن است اطلاع خاصی نداشته باشند یا زیربنای جامعه را نشناسند و به عنوان مطرح‌کنندگان خواست‌ها هیچ تصور روشنی از خود نداشته باشند. این افراد برای حل و فصل دشواری‌های پیش آمده به رئیس محلی یا رئیس خانواده مراجعه میکنند و در تصورشان نمی‌گنجد که خود باید آن‌ها را حل و رفع کنند (آلموند و وربا به نقل از عالم، ۱۳۸۳: ۱۱۴). نوع مشارکت مردم منفعلانه است و کانال‌های مستقل مشارکت وجود ندارد (آلموند و وربا به نقل از سردارآبادی، ۱۳۸۰: ۱۵۹).

در این نوع از فرهنگ سیاسی مردم به دلیل ترس یا احترام و یا ضعف ساختارهای طرف نهاده از حکومت بیچون و چرا و منفعلانه اطاعت میکنند. یعنی آنان در جریان رو به بالای فرآیند سیاسی نقشی از خود بروز نمی‌دهند. این فرهنگ با نظام‌های سنتی، از نوع پدرسالارانه، الیگارشیک، سلطنتی و دیوانسالارانه متمرکز که با درجه‌ای از تفکیک ساختاری همراه است سازگار است (آلموند و وربا به نقل از نقیب زاده، ۱۳۸۷: ۲۸-۲۹).

۳) فرهنگ سیاسی مشارکتی: که در آن افراد یک جامعه گرایش به جهت‌گیری آشکار نسبت به نظام سیاسی به عنوان یک کل و هر دو ساختارهای سیاسی فرآیندی و سیاست‌گذاری دارند. آنها خودشان را به عنوان یک بازیگر فعال در عرصه سیاسی می‌شناسند اگرچه احساسات و ارزیابی‌هایشان از یک چنین نقشی ممکن است از طرد تا توافق تغییر کند (Almond & Verba, 1963: 19).

آنها اذعان دارند که، در دنیای واقعی نمیتوان این سه نوع خالص فرهنگ سیاسی را مشاهده کرد. بلکه ما شاهد انواع فرهنگ‌های سیاسی مختلط هستیم که ترکیبی از این سه نوع خالص فرهنگ سیاسی است. آنها چهار نوع فرهنگ سیاسی مختلط را مشخص می‌کنند که عبارت‌اند از:

الف) فرهنگ سیاسی تبعی-محدود: در این نوع از فرهنگ سیاسی، سهم بزرگی از جمعیت، ادعاهای انحصاری اقتدار قبیل، روستا یا فئودال را طرد می‌کنند و وفاداری نسبت به یک نظام سیاسی پیچیده‌تر با ساختارهای حکومت مرکزی تخصصی را توسعه میدهند. تاریخ اکثر ملت‌ها، این مرحله تغییر از محدودگرایی محلی را به اقتدار مرکزی واحد تجربه کرده‌اند. می‌توان پادشاهی‌های چندبخشی آفریقایی را نمونه‌هایی از این نوع فرهنگ سیاسی دانست جایی که

فرهنگ تبعی محدود، ثابت و مختلط بعداً مسلط شد و اقتدار مرکزی شکلی از مجموعه جنبه های سیاسی منتخب را به خود گرفت (Ibid: 23).

ب) **فرهنگ سیاسی محدود- مشارکتی**: در این نوع فرهنگ سیاسی، هنجارهای ساختاری معرفی شده معمولاً مشارکتی هستند اما فرهنگ مسلط فرهنگ محدود است. اکثر نظام های سیاسی با این نوع فرهنگ سیاسی، به وسیله عناصر فرهنگ محدود مورد تهدید واقع می شوند؛ بدین معنا که گرایشات متزلزل در یک زمان به اقتدارگرایی و در زمان دیگر به سمت دموکراسی است (Ibid: 26).

در این نوع از فرهنگ سیاسی که در بسیاری از مناطق در حال توسعه عمومیت دارد نهادهای سیاسی و ارزش های رهبران، خصوصیت فرهنگ سیاسی مشارکتی را دارند؛ اما وفاداری های ابتدایی توده ها به طور مستقیم متوجه قبیله، دهکده و رهبران مذهبی باقی می ماند. بنابراین اگرچه افراد نمادهای مشارکت متعددی چون پرچم ها، قوانین اساسی، طاق های پیروزی و سرودهای ملی را ایجاد می کنند اما سودمندی این نمادها در به جنبش درآوردن توده ها و یا حمایت برای رژیم مساوی با هیچ است (پالمر و چارلز، ۱۳۸۱: ۱۰۳).

ج) **فرهنگ سیاسی تبعی- مشارکتی**: در تغییر یک فرهنگ تبعی به فرهنگ مشارکتی، خودمختاری های محلی و محدود اگر باقی بمانند ممکن است به توسعه یک زیرساختار دموکراتیک کمک کنند. مثل آنچه که در بریتانیا رخ داد؛ اقتدارهای محلی، موسسات شهری، اجتماعات دینی و گروه های سوداگر که در آن سنت آزادی های صنفی هنوز وجود داشت به عنوان اولین گروه های ذینفع در دموکراسی در حال رشد بریتانیا قلمداد می شدند. در این نوع از فرهنگ سیاسی بخش بزرگی از جمعیت، جهت گیری های ورودی تخصصی و همچنین یک مجموعه فعال از خودجهت گیری ها را کسب کرده اند در حالی که بقیه جمعیت به سمت یک ساختار حکومتی اقتدارگرایانه جهت گیری کرده اند. و خودشان را به عنوان کنشگران منفعل می شناسند. مثال هایی از این نوع فرهنگ سیاسی را می توان در فرانسه، آلمان و ایتالیا در قرون ۱۹ و ۲۰ دید که الگویی مشخص از بی ثباتی ساختاری با یک تناوب حکومت اقتدارگرا و حکومت دموکراتیک را تجربه کرده است. بی ثباتی ساختاری بیشتر در این نوع از فرهنگ سیاسی میتوان دید آن هم به دو دلیل: تمایلات مشارکتی در میان تنها یک بخش از جمعیت توسعه یافته و مشروعیت شان به وسیله خرده فرهنگ تبعی به چالش کشیده شده است و لایه مشارکتی جمعیت نمی تواند یک بدنه با تجربه، رقابتی و دارای اعتماد به نفس از شهروندان باشد. آنها تنها خواهان حکومت دموکراتیک اند و تنها هنجارهای فرهنگ مشارکتی را پذیرفته اند ولی احساسات شان

نسبت به رقابت بر اساس تجربه و اطمینان از مشروعیت نیست. این بی ثباتی ساختاری باعث ایجاد تمایلات بیگانه در میان عناصر دموکراتیک جمعیت می شود. اما اگر بر فرهنگ مختلط تبعی- مشارکتی در طول یک مدت زمان طولانی پافشاری شود خصوصیت خرده فرهنگ تبعی تغییر خواهد کرد و به سمت حکومت دموکراتیک پیش خواهد رفت (Almond & Verba, 1963: 24).

د) **فرهنگ مدنی:** در این نوع از فرهنگ سیاسی، بسیاری از افراد در سیاست فعال اند اما گروهی نیز وجود دارند که نقش غیر فعال را در عرصه سیاست ایفا میکنند. حتی در میان کسانی که نقش سیاسی فعالانه شهروندی را ایفا می کنند نقش های تبعی و محدود نیز جایگزین نشده است. نقش مشارکتی به نقش های تبعی و محدود نیز اضافه شده است. این بدان معنا است که شهروند فعال، کماکان روابط سنتی و غیر سیاسی خود را به همان درجه نقش سیاسی غیر فعال تر خود به عنوان یک شهروند، حفظ میکند (پالمر و چارلز، ۱۳۸۱: ۱۰۴).

در نظر آنها، یک جامعه دموکراتیک بادوام به یک فرهنگ سیاسی متعادل نیاز دارد (فرهنگ مدنی) که ترکیبی از جهت گیری های تبعی و مشارکتی است، بدین معنی که اگر افراد در هر تصمیمی مشارکت داشته باشند حاکمیت ممکن نخواهد شد و اگر افراد نسبت به نظام سیاسی تسلیم پذیر باشند دموکراسی متوقف خواهد شد و پاسخگوی نیازهای شهروندان نخواهد بود و راه برای اقتدارگرایی باز خواهد شد، بنابراین فرهنگ مدنی تنش درون دموکراسی بین نظارت عمومی و حکومت مؤثر را حل میکند (Winkler, 2009).

در نظر آلموند و پاول فرهنگ های سیاسی در قبال موضوعات مربوط به سیاست عمومی و از لحاظ دیدگاهی که در مورد ترتیبات مشروع حکومتی و سیاسی دارند وفاق گرا و منازعه گرا هستند. در نظر آنها خصوصیات فرهنگ سیاسی وفاق گرا و منازعه گرا به قرار زیر است:

فرهنگ سیاسی وفاق گرا: در این نوع از فرهنگ سیاسی، شهروندان معمولاً در مورد شیوه های مناسب تصمیم گیری سیاسی و اینکه مسائل اصلی جامعه چیست و چگونه باید آنها را حل کرد هم نظرند (آلموند و دیگران، ۱۳۸۱: ۷۷).

فرهنگ سیاسی منازعه گرا: در این نوع از فرهنگ سیاسی، شهروندان از لحاظ نظراتی که در مورد مشروعیت رژیم و راه حل مشکلات اصلی دارند به شدت دچار چند دستگی هستند (آلموند و پاول، ۱۳۷۵: ۲۹).

رابطه بین فرهنگ سیاسی، ساختار سیاسی و نوع انسان سیاسی

آلموند و وربا در مطالعه خود به بررسی رابطه بین فرهنگ سیاسی و ساختار سیاسی نیز پرداختند. وربا در این باره بیان می کند:

فرهنگ سیاسی یک ملت از میان سایر چیزها از تجربیاتی که افراد با فرایند سیاسی داشته اند، ناشی میشود. یکی از شیوه های فراگیری باورهای سیاسی، بررسی شیوه هایی است که ساختارهای سیاسی بر اساس آن عمل می کنند. این باورها تأثیر می گذارند و همچنین از شیوه هایی که ساختارها مطابق آن عمل می کنند، تأثیر می پذیرند. چرخه ای بسته از رابطه بین فرهنگ و ساختار وجود دارد (Almond & Verba, 1963: 514).

بنابراین برای بررسی تغییر و دگرگونی فرهنگ سیاسی و همچنین بررسی عوامل مؤثر بر بی ثباتی های سیاسی در کشورهای مختلف باید در ابتدا رابطه بین فرهنگ سیاسی و ساختار سیاسی بررسی شود.

در نظر آلموند و وربا یک فرهنگ سیاسی محدود، تبعی و مشارکتی به ترتیب سازگار با ساختارهای سیاسی سنتی، ساختار تمرکز یافته اقتدارگرا و یک ساختار سیاسی دموکراتیک است. یک فرهنگ سیاسی محدود که سازگار با ساختارش است، نرخ بالایی در جهت گیری های شناختی و جهت گیری های ارزیابانه و احساسی مثبت نسبت به ساختارهای پراکنده قبیله یا اجتماع روستایی دارد. یک فرهنگ سیاسی تبعی که با نظام سیاسیش سازگار باشد یک درجه بالایی از شناخت و درجات مثبتی از دو نوع دیگر جهت گیری یعنی احساسی و تحلیلی نسبت به نظام سیاسی تخصصی به عنوان یک کل و جنبه های ورودی و خروجی نظام سیاسی دارد. در حالی که فرهنگ سیاسی مشارکتی همساز به وسیله درجات بالا و مثبتی از جهت گیری های شناختی، احساسی و تحلیلی در مورد هر چهار جنبه زندگی سیاسی مشخص می شود (Ibid: 21).

علاوه بر بررسی همسازی بین فرهنگ و ساختار، آلموند و وربا از طریق این شاخص ثبات و بی ثباتی نظام های سیاسی را نیز بررسی میکنند و همچنین بدین وسیله نوع انسان سیاسی را نیز مشخص می سازند:

فرهنگ وفادار یا موقعیت وفادار: موقعیتی است که در آن نگرش ها و نهادها با هم متناسب می شوند؛ یعنی فراوانی بالایی از شناخت و احساسات و ارزیابی های مثبت نسبت به نظام سیاسی وجود دارد.

فرهنگ بیگانه یا موقعیت بیگانه: زمانی است که نگرش ها گرایش به طرد نهادها و ساختارهای سیاسی دارند. یعنی در این حالت ما شاهد وجود فراوانی بالایی از شناخت هستیم. اما از طرف دیگر، احساسات و ارزیابی های ما نسبت به نظام سیاسی منفی است.

فرهنگ بی تفاوتی یا موقعیت بی تفاوت: زمانی است که فرد نسبت به نظام سیاسی، شناخت

بالایی دارد اما جهت گیری های احساسی و تحلیلی اش به بی تفاوتی نزدیک می شود (Ibid: 22).

تغییر پذیری یا ثبات در فرهنگ سیاسی

حوادثی در سطح جهان رخ داد که نشانه های فرهنگ سیاسی غربی (فرهنگ مدنی) را رها کرد مثل جنگ ویتنام و جنبش های دانشجویی در دهه ۱۹۶۰، بحران نفت در دهه ۱۹۷۰، جنبش های ضد هسته ای و ظهور گروه های اکولوژیکی در دهه ۱۹۸۰، خصوصی سازی و کاهش کارمندان برای دولت رفاه در دهه ۱۹۹۰ و تروریسم در شروع قرن بیستم. با رد بیشتر دموکراسی های غربی، فرهنگ سیاسی مدنی، به سمت یک نگرش ابزاری و بیشتر شکاک نسبت به سیاست در حرکت است. به هر حال کاهش اعتماد به دولت، گردهمایی کمتر و مشارکت سیاسی غیر متعارف به یک تغییر از فرهنگ مشارکتی که آلموند و وربا به عنوان اساس دموکراسی در نظر گرفته اند دلالت می کند (Winkler, 2009)، این تجارب باعث شد که انتقاداتی بر کتاب فرهنگ مدنی آلموند و وربا وارد آید. این انتقادات شامل موارد زیر بود: آنها در فرضیات شان اصل را بر بی نقصی فرهنگ مدنی ایالات متحده گذاشته بودند. این رویکرد فرهنگ سیاسی یک تصور ناقص و تحریف شده ای از ارزش ها، باورها و نگرش های سیاسی در دیگر کشورها فراهم می کرد.

انتقاد دوم مربوط به روش شناسی آنها می شد؛ بدین معنی که فرهنگ سیاسی به ندرت از طریق جمع یک مجموعه از پاسخ های سریع به سئوالات به وسیله افراد شناخته می شود. این رویکرد تنها به طور محدودی توانست مسائلی چون نارضایتی توده، از کارافتادگی نهادی، تغییر ناگهانی یا اختلالات اقتصادی و اجتماعی را توضیح دهد (Winkfield, 2008)، آلموند و وربا به یک فرهنگ سیاسی منسجم و یکدست در کل جامعه معتقد بودند و به خرده فرهنگ سیاسی در درون جوامع توجهی نداشتند. فرهنگ سیاسی به ندرت تغییر می کند و بیشتر بر جنبه های بادوام فرهنگ سیاسی تأکید داشتند.

این انتقادات باعث شد که آنها به جرح و تعدیل نظریه شان بپردازند. آلموند با توجه به تمرکز ادبیات فرهنگ سیاسی معاصر بر تجربه سه ناحیه از جهان به بررسی تغییرپذیری و تداوم فرهنگ سیاسی میپردازد. این سه ناحیه عبارت اند از:

(۱) فرهنگ سیاسی جوامع صنعتی پیشرفته

(۲) نقش فرهنگ سیاسی در توسعه جوامع کمونیستی

(۳) نقش فرهنگ سیاسی، دینی و اقتصادی در مدرن سازی کشورهای آسیایی (دموکرات سازی

این جوامع) (Almond, 2000: 11).

آنها معتقد اند که علاوه بر تأثیراتی که ساختار سیاسی ممکن است بر فرهنگ سیاسی بگذارد، عوامل دیگری نیز وجود دارد که می تواند مبین تغییرات فرهنگ سیاسی باشد که می توان به جامعه پذیری سیاسی، تجربیات زندگی فرد، تجربیات تاریخی کشورها، صنعتی شدن، نوسازی، آموزش عالی و ظهور رسانه های ارتباطی اشاره کرد.

جامعه پذیری در نظر آلموند و پاول شیوه آشنا شدن کودکان با ارزش ها و ایستارهای جامعه خودشان است و جامعه پذیری سیاسی بخشی از همین فرایند است که طی آن ایستارهای سیاسی فرد شکل می گیرد و این ایستارها بخشی از شخصیت سیاسی فرد می شود.

شخصیت سیاسی هر فرد در هر مقطع از زمان ترکیبی است از احساسات و ایستارهای متعددی که به نسبت های مختلف با هم تلفیق شده اند. این شخصیت سیاسی را میتوان در سه سطح مشاهده کرد: (۱) هویت ها و باورهای کلی مانند ملیت، تصور فرد در مورد قومیت و طبقه خود، پابندی های مذهبی و مسلکی، و احساس بنیادین فرد در مورد حقوق و ظایف خود در جامعه که عمیق ترین سطح از ایستارها است و اغلب در اول زندگی شکل می گیرد و معمولاً پایدارتر اند (Almond, 2000: 16).

(۲) پابندی ها و شناخت های غیر احساسی تر و آگاهانه تر در مورد نهادهای سیاسی و حکومتی مانند نظام انتخاباتی، ساختار قوه قانونگذاری و نظام دادگاه ها و قدرت قوه مجریه. این ایستارها تحول پذیر اند (آلموند و دیگران، ۱۳۸۱: ۵۷).

(۳) دیدگاه های دگرگون پذیری که فرد در مورد رویدادها، سیاست ها، موضوعات و شخصیت ها دارد (همان).

دو خصوصیت فرایند جامعه پذیری سیاسی موجب می شود که شخصیت سیاسی فرد همواره در حال دگرگونی باشد.

اولین خصوصیت این است که جامعه پذیری سیاسی می تواند به دو شکل انتقال و یادگیری مستقیم و غیر مستقیم باشد. جامعه پذیری مستقیم زمانی است که اطلاعات، ارزش ها یا احساسات ناظر بر مسائل سیاسی به صراحت انتقال می یابد در حالی که جامعه پذیری غیر مستقیم زمانی است که تجربیات ما ناخواسته به دیدگاه های سیاسی ما شکل می دهد. به طور مثال، رشد کودک در دوران مشقت و محرومیت ممکن است سبب شود که وی در آینده ارزش های مادی گرایانه را در اولویت قرار دهد.

خصوصیت دوم فرایند جامعه پذیری این است که جامعه پذیری در سراسر زندگی فرد ادامه می یابد. ایستارهایی که در دوران کودکی فرد شکل گرفته با کسب تجربیات مختلف اجتماعی، پیوسته تعدیل یا تقویت می شوند. نفوذهای اولیه خانوادگی می تواند موجب ایجاد تصور مساعدی از یک حزب سیاسی گردد ولی چه بسا تحصیلات، تجارب شغلی و نفوذ دوستان در مراحل بعد، این تصور

اولیه را اساساً تغییر دهد. علاوه بر این، برخی رویدادها و تجارب خاص مثل جنگ یا رکود اقتصادی ممکن است کل جامعه را تحت تأثیر قرار دهد. زمانی که تجربیات موجب ایجاد دگرگونی‌های مؤثری در ایستارهای افراد کهنسال تر جامعه می‌شود میتوان از جامعه پذیری سیاسی مجدد سخن گفت (همان: ۵۹-۵۷).

جامعه پذیری سیاسی از طریق نهادها و عواملان متفاوتی صورت می‌گیرد که برخی مانند دروس تعلیمات مدنی در مدارس عمداً بدین منظور طراحی شده است و برخی نیز همچون خانواده، مدرسه، نهادهای دینی، گروه همسانان، حرفه، طبقه و منزلت اجتماعی، رسانه های جمعی، گروههای نفوذ، احزاب سیاسی و تماس مستقیم با ساختار حکومتی مثل متصدیان مالیاتی و پلیس میتوانند به طور غیر مستقیم در فرایند جامعه پذیری ایفای نقش کنند (Almond, 2000: 11-17).

آلموند در مقاله "کمونیسم و نظریه فرهنگ سیاسی" پس از بررسی تجربیات کشورهای کمونیست در تغییر فرهنگ سیاسی نتیجه گیری می کند که فرهنگ های سیاسی به آسانی تغییر شکل نمی یابند؛ اما این بدان معنا نیست که ساختار سیاسی، تجربه تاریخی و تلاش های عمدی برای تغییر نگرش ها هیچ تأثیر ی را بر فرهنگ سیاسی نمی گذارند. در واقع انسان موجود پیچیده ای است که نسبت به برخی امور، مطیع و نسبت به برخی دیگر سرسخت است و موفقیت ها و شکست های حکومت کمونیست یک الگویی را برای رفتار مطیع - سرسخت افراد فراهم میکند (Almond, 1983: 137-138). به طور کلی میتوان گفت که در نظر آلموند فرهنگ سیاسی در یک روش چهارگانه تعریف می‌شود:

- ۱) فرهنگ سیاسی شامل مجموعه جهت گیری های ذهنی به سمت سیاست در یک جمعیت ملی یا خرده مجموعه جمعیت ملی است.
 - ۲) فرهنگ سیاسی اجزای شناختی، احساسی و تحلیلی دارد که شامل دانش و باورها در مورد واقعیت سیاسی، احساسات مربوط به سیاست و تعهدات نسبت به ارزش های سیاسی است.
 - ۳) محتوای فرهنگ سیاسی، نتیجه جامعه پذیری دوران کودکی، آموزش، تبلیغات رسانه ها و تجربه دوران بزرگسالی نسبت به عملکرد اقتصادی و حکومتی است.
 - ۴) فرهنگ سیاسی بر ساختار سیاسی و حکومتی تأثیر می گذارد و عملکرد آن را مهار می کند اما مطمئناً آن را تعیین نمی کند.
- در واقع، بین فرهنگ سیاسی و ساختار سیاسی تعامل دو سویه وجود دارد (Almond, 2000: 10).
- خلاصه از اندیشه آلموند در جداول زیر بیان شده است.

نتیجه‌گیری

فرهنگ سیاسی به عنوان پیش در آمدی بر مباحث توسعه سیاسی مورد توجه بسیاری از اندیشمندان علوم سیاسی بوده است. یکی از این صاحب‌نظران گابریل آبراهام آلموند است که توانست مفهوم فرهنگ سیاسی را وارد عرصه تحقیقات تجربی سیاسی کند.

آلموند به همراه همکارانش در صدد بررسی این موضوع بودند که چرا در دوره بین جنگ‌های جهانی اول و دوم ساختار سیاسی دموکراتیک در برخی از کشورها همچون ایالات متحده و بریتانیا به ثبات رسید و در برخی دیگر از کشورها دچار اضمحلال گردید. آنان دریافتند که ثبات و عدم ثبات دموکراسی در کشورهای مختلف جهان ارتباط زیادی با نوع فرهنگ سیاسی این جوامع دارد. در واقع نوع فرهنگ سیاسی جوامع تعیین کننده نوع خاصی از ساختار سیاسی است. این مفهوم در اندیشه آلموند تغییرات زیادی را شاهد بوده است. آلموند در آغاز با تأثیر پذیری از اندیشمندانی چون لاسول، بندیکت، فروم، مید، پارسونز و وبر فرهنگ سیاسی را به عنوان مجموعه‌ای از جهت‌گیری‌های شناختی، احساسی و تحلیلی مردم یک جامعه نسبت به چهار بعد زندگی سیاسی (نظام، فرآیند، سیاست‌گذاری و خود) می‌دانست که در سراسر یک جامعه به عنوان پدیده‌ای همگون و باثبات تلقی می‌شد. وی بر اساس این جهت‌گیری‌های سیاسی و جنبه‌های مختلف زندگی سیاسی سه نوع فرهنگ سیاسی خالص (محدود، تبعی و مشارکتی) و چهار نوع فرهنگ سیاسی ترکیبی (مدنی، تبعی-محدود، تبعی-مشارکتی و محدود-مشارکتی) را تشخیص می‌دهد. در نظر وی وجود فرهنگ مدنی در ایالات متحده و بریتانیا است که به ثبات دموکراسی در این دو کشور منجر شده است. و این فرهنگ سیاسی می‌تواند برای دیگر کشورها به عنوان الگو در نظر گرفته شود. بعدها آلموند با توجه به انتقاداتی که از کتاب فرهنگی مدنی آنها صورت گرفته بود به اصلاح اندیشه خود در باب فرهنگ سیاسی پرداخت. وی ارزش‌های سیاسی را نیز به عنوان یکی از مولفه‌های فرهنگ سیاسی در نظر گرفت و معتقد به انواع متفاوت خرده فرهنگ‌های سیاسی در درون یک کشور شد که می‌توانست تحت تأثیر عواملی چون فرآیند جامعه‌پذیری سیاسی، رویدادها و تجارب خاص مثل جنگ یا رکود اقتصادی، نوسازی، صنعتی شدن، ساختار سیاسی و تبلیغات رسانه‌ها تغییر پذیرد. با این وجود وی در آثار اخیر خویش اذعان داشت که افراد انسانی در برابر برخی از جنبه‌های فرهنگ مطیع و در برابر برخی دیگر سرسختانه عمل می‌کنند. آلموند با بازنگری در آثار اولیه خود بر این معتقد بود که فرهنگ مدنی خاص جوامع دموکراتیکی چون ایالات متحده و بریتانیا نمی‌تواند برای دیگر کشورها به عنوان یک الگو در نظر گرفته شود و هر جامعه‌ای می‌تواند تعریف جداگانه‌ای از یک فرهنگ مدنی داشته باشد.

در مجموع می‌توان سیر خطوط تحول اندیشه آلموند را در باب فرهنگ سیاسی به طور خلاصه

چنین عنوان کرد:

۱. در ابتدا آلموند فرهنگ سیاسی را تعیین کننده نوع ساختار سیاسی جوامع می‌داند ولی در آثار متأخر خویش عنوان می‌کند که بین فرهنگ سیاسی و ساختار سیاسی رابطه دو سویه وجود دارد و ساختار سیاسی هم می‌تواند بر فرهنگ سیاسی تأثیر گذار باشد.
۲. فرهنگ سیاسی مدنی ایالات متحده و بریتانیا به عنوان عامل تعیین کننده در شکل گیری ساختار سیاسی دموکراتیک می‌تواند به عنوان یک الگو برای دیگر کشورها قلمداد شود ولی بعدها آلموند بیان کرد که فرهنگ سیاسی دموکراتیک می‌تواند در هر جامعه به شکل متفاوتی ظهور کند.
۳. جهت گیری‌های شناختی (دانش سیاسی)، احساسی (احساسات سیاسی) و ارزیابانه (باورهای سیاسی) به عنوان مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی مطرح شد که در آثار متأخر آلموند ارزش‌های سیاسی نیز به عنوان یکی دیگر از مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی در نظر گرفته شد.
۴. آلموند در آثار اولیه خود معتقد بود که فرهنگ سیاسی یک پدیده همگون و یکدست در سراسر یک جامعه است ولی بعدها به انواع متفاوتی از خرده فرهنگ‌های سیاسی در درون یک جامعه اذعان داشت.
۵. در نظر آلموند این پدیده همگون (فرهنگ سیاسی) دارای ثبات است که وی در آثار بعدی خود چنین مطرح می‌کند که فرهنگ سیاسی می‌تواند تحت تأثیر عوامل متعددی چون رویدادها و تجارب خاص مثل جنگ یا رکود اقتصادی، فرآیند جامعه‌پذیری سیاسی، نوسازی، صنعتی شدن و ساختار سیاسی و تبلیغات رسانه‌ها تغییر پذیرد و این تغییرات می‌تواند در بخش‌هایی از فرهنگ سیاسی (هویت‌ها و باورهای کلی) به کندی صورت گیرد و دیگر بخش‌های فرهنگ سیاسی شاهد تغییرات سریعتری باشد.
۶. از مجموع این تحولات در اندیشه آلموند می‌توان گفت که آلموند از یک اندیشه مطلق‌گرایانه نسبت به فرهنگ به یک اندیشه نسبی‌گرایانه گرایش یافت.

منابع و ماخذ

الف) منابع فارسی

آلموند گابریل ای - پاول جونور بینگهام - مونت رابرت جی (۱۳۸۱). چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی، ترجمه علیرضا طیب، چاپ سوم، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.

- آلموند گابریل ای- و جی بینگام پاول (۱۳۷۵). جامعه پذیری سیاسی و فرهنگ سیاسی، ترجمه علیرضا طیب، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره‌های ۱۱۴-۱۱۳، صص: ۳۱-۲۲.
- اسپریگنز توماس (۱۳۷۷). فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ دوم، تهران، آگاه.
- پالمر مونتیاشرتن- لاریگایل چارلز (۱۳۸۱). نگرشی جدید به علم سیاست، ترجمه منوچهر شجاعی، چاپ پنجم، تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات.
- چیکوت رونالد (۱۳۷۷). نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای، ترجمه وحید بزرگی و علیرضا طیب، چاپ اول، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- دیواین فیونا (۱۳۷۸). تحلیل کیفی، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، چاپ اول، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- سردارآبادی خلیل (زمستان ۱۳۸۰). تأثیرات تغییرات ساختاری و جهانی شدن بر فرهنگ سیاسی ایران، فصلنامه مطالعات ملی، سال سوم، شماره ۱۰، صص ۱۷۱-۱۵۵.
- شریف محمدرضا (۱۳۸۰). انقلاب آرام، در آمدی بر تحول فرهنگ سیاسی در ایران، تهران: روزنه.
- عالم عبدالرحمن (۱۳۸۳). بنیادهای علم سیاست، چاپ دوازدهم، تهران: نشرنی.
- قیصری نورالله - شکوری ابوالفضل (۱۳۸۲). فرهنگ سیاسی: پژوهشی در ساختار و تحولات نظری یک مفهوم، نامه مفید. شماره ۳۲: صص ۵۴-۲۹.
- نقیب زاده احمد (۱۳۸۷). در آمدی بر جامعه شناسی سیاسی، تهران: سمت.

(ب) منابع انگلیسی

- Almond Gabriel A and Verba Sidney (1963). *The Civic Culture. political attitudes and democracy in five nations*, New Jersey, Prinction university press.
- Almond Gabriel A (1983). " *Communism and political culture theory*" , Comparative Politics, volume 15, Issue 2, the city university of New York, 127-138.
- Almond Gabriel. A (1956). " *Comparative political culture*" , The Journal of politics, Vol.18, No.3, pp.391-409.
- Almond Gabriel A (2000). " *The study of political culture*" In Lane Crothers And Charles Lockhart, culture and politics: a reader, New York.
- Hau Shipping (2004). Part VII " *centripetal and centrifugal forces in the nation- state political cultur*" , In Hawkes worth
- M. E and Kogan, Maurice (2004). *Encyclopedia of government and politics*, Volume 1, Rutledge, USA and Canada, 498-501.
- Lee Simon (2001). " *political culture*" In Jones, R.J.Barry, Routledge encyclopedia of international political economy, Volume 3, Routledge, London and New York, USA and Canada.

Olick Jeffery & Omeltchenko, Tatiana (2003). "*Political Culture*." In David L. Lids (ed.) International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol 11, New York: The Macmillan Company & The free press New York.

Thompson Michael & Eliss Richard & Wildavsky, Aaron (1992). "*Political cultures*" In Hawkesworth, Mary and Kogan, Maurice. Encyclopedia of government and politics, Volume 1, Routledge, USA and Canada.

Winkfield Paul (2008). "*Political Culture*", Encyclopedia of U.S Elections, and Electoral Behavior. New York, SAGE Publications. [Online]. <http://www.sageereference.com/politicalcommunication/Article_n266.html>. [9 Sep. 2009].

Winkler Jurgen (2009). "*Political Culture*." *Encyclopedia of Political Communication*, New York, SAGE Publications. [Online] <http://www.sageereference.com/politicalcommunication/Article_n505.html>.

مولوی و گفتمان پلورالیسم دینی

دکتور سرورسا رفیع زاده^۱

چکیده:

مولوی یکی از بزرگ ترین متفکران جهان اسلام بلکه تاریخ بشر است که آراء و آثار وی امروز در جهان از ارزشمندی خاصی برخوردار می باشد. تسمیه سال ۲۰۰۷ به نام این بزرگمرد، نشانگر عظمت شأن و مقام رفیع اوست. این سال از طرف یونسکو، معتبرترین سازمان علمی جهان، به نام مولانا اعلام شد تا تمام مردم جهان توجه ژرفتری به افکار و اندیشه های او کنند و در عصر ارتباطات از این عارف قرن هشتم مدد گیرند. بررسی افکار مولانا و توجه ویژه متفکران معاصر به مولوی و آثار او، به خصوص مثنوی معنوی، حاکی از تازگی و زنده بودن اندیشه های اوست که بشر امروزی دلزده از ماشینیسم به عنوان مستمسک معنوی بدان متوسل شده است. یکی از ویژگی ها در مثنوی و در اندیشه های مولانا، نگاه باز و روش تساهل و تسامح وی با فرقه های مختلف است که در عصر حاضر تحت عنوان پلورالیسم مطرح شده است.

در این مقاله بر آنیم گفتمان پلورالیسم دینی را در مثنوی به بررسی گیریم و با آراء و دیدگاه های اندیشمندان و فیلسوفان دینی (پلورالیست) معاصر، و در رأس آنان جان هیک مقایسه کنیم.

۱. دکتورای ادبیات فارسی و پژوهشگر

کلید واژه: پلورالیسم دینی، مولوی، مثنوی، دین، دینداران، هیبک، خدا، واقعیت .

مولوی و نوعی پلورالیسم دینی

معنی و مفهوم پلورالیسم: چند گرایی، کثرت گرایی، آیین کثرت، مذهب کثرت (آشوری، ۱۳۳۵: ۱۳) چند گانگی، بس گانگی، چندسمتی، بسگانه انگاری، کثرت باوری (همان، ۱۳۷۴: ۱۳۳) .

پلورالیسم یعنی تکثر و تنوع را به رسمیت شناختن و به تباین فرو ناکاستنی و قیاس ناپذیری فرهنگ ها، دین ها، زبان ها و تجربه های آدمیان فتوی دادن و از عالم انسانی، تصویر یک گلستان پر عطر و رنگ داشتن، به شکل کنونی آن متعلق به عصر جدید است و در دو حوزه مهم مطرح می شود: یکی در حوزه دین و فرهنگ و دیگری در حوزه جامعه (سروش، ۱۳۷۷: ۱۳).

آنچه مد نظر ماست، پلورالیسم دینی است که به صورت اجمال بررسی می گردد و سپس در متن مثنوی به جستجوی آن خواهیم پرداخت [۱] .

بحث کثرت گرایی دینی یکی از مهم ترین دغدغه های فکری علمای دین، فلاسفه دینی، مؤرخان دین و متکلمین است که در قرون اخیر با گسترش این مفهوم در حوزه دین شناسی و فلسفه دینی مورد توجه قرار گرفته است.

در جهان امروز، انسان با پدیده تکثر ادیان مواجه است، دیگر به راحتی نمی توان یک دین خاص را تصدیق کرد و سایر ادیان را کاملاً نادیده گرفت. آشنایی با ادیان مختلف در بسیاری از موارد، موجب شک و تردید در حقیقت دینی و مسلکی اشخاص گردیده است و برخی می پندارند که وجود مذاهب گوناگون، خود دلیل بر نسبی بودن حقایق دینی و وجود نداشتن حقیقت مطلق است. در حالیکه تکثر ادیان را می توان به گونه دیگر تعبیر کرد: "تکرار حقایق دینی به زبان های مختلف و تعبیر آن از منظر های متفاوت، مؤید وجود حقیقت واحدی است که در جنبه باطنی و عرفانی دین و وحی نهفته است و به صور گوناگون در احکام شرعی و قوانین الهی بین اقوام عالم در ادوار تاریخ جلوه کرده است (مسعودی فر، ۱۳۸۱: ۹۴) بنا بر این؛ کثرت گرایی نظریه معرفت شناسانه و دین شناسانه است در باب حق بودن ادیان و محق بودن دینداران و بر آن است کثرتی که در عالم دین ورزی پدید آمده است و علی الظاهر نا زدودنی و نا رفتنی است، حادثه است طبیعی که از حق بودن کثیری از ادیان و محق بودن کثیری از دینداران پرده بر می دارد و مقتضای دستگاه ادراکی آدمیان و ساختار چند پهلوئی واقعیت است و با هدایتگری خداوند و سعادت جویی و نیکبختی آدمیان ملایمت دارد و چنان نیست که کژفهمی یا توطئه گری و بدخواهی و حق ستیزی و حق گریزی یا باطل اندیشی یا هوا پرستی یا استضعاف فکری یا سوء اختیار یا غلبه اهریمن در آن مداخلیت داشته باشد [۲] (سروش، ۱۳۷۷: ۲) .

بر این اساس ما می خواهیم به این سؤال اساسی پاسخ دهیم که:

از نظر مولوی که یک عارف متدین است، پلورالیسم دینی چه جایگاهی دارد، آیا می توان این موضوع را از خلال مثنوی به دست آورد؟.

در پاسخ به پرسش نخست، می توان گفت که بحث تنوع ادیان همواره در بین عرفا مطرح بوده و آنان نسبت به این مسئله دیدگاهی مثبت داشته اند. شاید بتوان گفت که اختلاف اساسی اسلام صوفیانه با اسلام غیر صوفیانه در برداشت متفاوتی که از اسلام دارند، نهفته است. بیشتر دیدگاه هایی که متصوفه در این راستا ارائه کرده اند بر رحمت و اسعۀ الهی تأکید دارد و سر این که آنان در باب تکثر ادیان با نگاهی مثبت برخورد کرده اند ناشی از عقیده به سعت رحمت الهی بر غضب اش می باشد.

متصوفه با تأکید بر این نکته که هدف کلی پیامبران الهی، هدایت مردم به سوی سعادت است، می گویند که هر چند که هر یک از پیامبران در ابلاغ رسالت خود، شیوه خاص خود را دارند، اما در واقع همه یک راه (راه مستقیم) را پیش پای بشریت نهاده اند [۳] به قول مولوی:

هر نبی و هر ولی را مسلکیست لیک تا حق می برد جمله یکیست
(د، / ب ۳۰۹۱)

بحث کثرت گرایی از دیدگاه مولوی:

همچنان که اشاره کردیم، مسئله تنوع ادیان امروز بین متکلمان و فیلسوفان حوزه دین شناسی از مباحث جدی است که سؤالات زیادی را برای دین پژوهان مطرح کرده است و در این خصوص واژه هایی همچون پلورالیسم، کثرت گرایی، تنوع و تکثر ادیان کاربرد زیادی یافته است.

روشن است که حضور ادیان متعدد در جوامع بشری پدیده جدیدی نیست؛ بلکه آنچه جدید می نماید، تلاش های فکری پژوهش گران و اندیشمندان برای درک و فهم این مسئله است که باب تازه ای را در حوزه های تاریخی، کلامی و فلسفی دین گشوده است و با توجه به گسترش ارتباط میان جوامع مختلف و پیروان ادیان گوناگون، این مسئله هر چه جدی تر مجال طرح و بحث یافته است.

مطالعه تاریخ ادیان از این حقیقت پرده بر می دارد که نمی توان حتی یک دین را بدون توجه و ارتباط آن دین با ادیان دیگر شناخت. بر مبنای پژوهش هایی که در عرصه تاریخ ادیان صورت گرفته، به حقایقی دست یافته ایم که در هم تنیدگی ادیان وجود شباهت های آنان را کاملاً آشکار می کند، اما این شباهت ها نافی تمایز و تفاوت های ادیان نمی تواند بود، زیرا نه تنها در میان ادیان مختلف، بلکه در درون خود هر یک از ادیان نیز گوناگونی، اختلاف

و تفاوت‌هایی جدی وجود دارند که گاهی این اختلاف‌های درونی یک دسته یا یک فرقه یک دین (مثلاً اسلام) را با یک فرقه یا دسته دین دیگر (مثلاً یهودی یا مسیحی یا هندی) بیشتر نزدیک می‌سازد تا یک فرقه مسلمان دیگر. مجموعه این حقایق، خاستگاه پرسش‌هایی شده‌اند که به عنوان تنوع ادیان از آن یاد کرده می‌شود و بدانها عمدتاً با سه رویکرد پاسخ ارائه شده است:

۱. انحصار گرایی

۲. شمول گرایی

۳. کثرت گرایی

انحصار گرایی، یکی از ادیان را حق و بقیه را باطل می‌داند. شمول گرایی، یکی از ادیان را حق مطلق دانسته و برای سایر ادیان بهره‌ای از حق قایل است و می‌گوید که سایر ادیان به نحو ضمنی و نسبی شامل حق می‌شوند. کثرت گرایی، همه ادیان را حق می‌داند و می‌گوید که ادیان راه‌های متفاوتی‌اند که به مقصد واحدی منتهی می‌شوند. کثرت گرایی به دو مسئله حقانیت و رستگاری دینی نظر دارد و با قبول کثرت آغاز می‌شود و توجه بیشتری بر اختلافات دارد تا بر اشتراکات. پلورالیست‌ها برای تبیین این دیدگاه مبانی مطرح کرده‌اند که ما هر یک را بررسی کرده و سپس برای دریافت آنها در مثنوی معنوی مولوی به جستجو و تفحص می‌پردازیم:

مهم‌ترین و زیربنایی‌ترین اصل که در شکل‌گیری پلورالیسم دینی نقش کلیدی دارد، اصل "واقعیت" است. تمایز بین "واقعیت‌انگونه که هست" و "واقعیت‌انگونه که در تجربه آدمی قرار می‌گیرد" یکی از محورهای اصلی مورد بحث و نظر متفکران دینی بوده است. این اصل را جان هیک با تأثر از آراء کانت و مسئله "نومن" و "فنومن" وی مطرح کرده است، بنابر این جان هیک معتقد است که "حقیقت" و "واقعیت"، مطلق و بی‌نهایت است و هیچگاه در محدوده شناخت و تجربه‌های آدمی قرار نمی‌گیرد. آن حقیقت مطلق و نهایی تنها از رهگذر فاعل شناسایی و دستگاه ادراکی و شاکله‌های مفهومی او، ادراک پذیر می‌گردد و از آن جا که این فاعل شناسایی همواره در سطح ادراک پدیداری متوقف می‌ماند، شناخت از واقعیت فرا پدیداری امری نسبی است، یعنی تنها در نسبت با فاعل شناسایی، محقق می‌شود. آن حقیقت واحد است و تمامی صفات کمالی را به گونه بی‌نهایت داراست، برای آن حقیقت، مفاهیم و نام‌های گوناگون در فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف یاد می‌شود.

موارد متعددی در مثنوی وجود دارد که به این مطلب پرداخته و صور گوناگون حقیقت را ناشی از برداشت های متفاوت هر یک از انسان ها در فهم آن حقیقت دانسته است:

همچنانکه هر کسی در معرفت فلسفی از نوع دیگر کرده شرح وان دگر در هر دو طعنه می زند هر یک از ره این نشانیان ها زان دهند پس مگو جمله خیال است و ضلال	می کند موصوف غیبی را صفت باحثی مر گفت او را کرده جرح این دگر از زرق جانی می کند تاگمان آید که ایشان زان ده اند بی حقیقت نیست در عالم خیال
--	---

مبنای دیگری که در پلورالیسم حایز اهمیت است، تنوع و تکثر فهم ما از متون دینی است. این تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست و نه تنها متنوع و متکثر بلکه سیال نیز می باشد و دلیل اش این است که متن صامت است و ما همواره در فهم متون دینی و در تفسیر آنها، از انتظارات، پرسش ها و پیش فرض هایی کمک می گیریم و این است که تفسیر و فهم ما از متون دینی متنوع و متکثر می شود.

این مطلب در مثنوی با بیان های مختلف مطرح گردیده و مولوی این حقیقت را قابل تأویل دانسته است:

کاین حقیقت قابل تأویل هاست وین توهم مایه تخیل هاست

بنابراین؛ تصورات ذهنی از پیش ساخته خود ما در فهم حقیقت تأثیر می گذارد. مولوی با آوردن حکایتی تمثیلی، بیان می کند که انسان ها، جهان را آنچنان که خود شان اند، می بینند و یا حقیقت را به آینه ای مانند می کند که هر کس نقش خود را در آن می بیند [۴].

در گفتگوی حضوری که عدنان اصلان با جان هیک و حسین نصر دین شناس معروف معاصر انجام داده، نصر این مسئله را مطرح ساخته است:

من می گویم هر چند حق در حد ذات خود، البته فوق همه زبان ها، فوق همه مقولات و مفاهیم است، ولی همان صفاتی که حق به منظور آشکار ساختن ذات اش در هر دین به خود اختصاص داده است، در واقع دروازه هایی برای شناخت او هستند و بنابراین چنین اوصافی همیشه معنا دار هستند، حتی اگر چه ممکن است با صفات دیگر و تجلیات دیگر در عوالم دینی دیگر در تناقض

قرار بگیرند (عدنان، ۱۳۸۲: ۳۸۵).

مولوی در این خصوص می فرماید:

زانکه خود ممدوح جز یک بیش نیست کیش ها زین روی جز یک کیش نیست
دان که هر مدحی به نور حق رود بر صور و اشخاص عاریت بود
(د، ۳/ب ۲۱۲۴)

انقروی در تفسیر این بیت می گوید:

یعنی چون ممدوح حقیقی علی الاطلاق، یکی است، مذاهب و انواع محامد و مدایح جز یک مذهب نیست... چونکه در مظاهر دنیوی هر جمال و کمال اوست، پس آن نور حق و جمال و کمال مطلق بر صور و اشخاص مردم عاریتی است" (انقروی، ۱۳۸۰: ج۸).

مولوی می گوید که هفتاد دو ملت که هر کدام بر طریقی می روند، در حالت بیخبری از همدیگراند؛ اما روی به مطلوبی واحد دارند:

آدمی	منکر	ز	تسیح	جماد
بلکه	هفتادو	دو	ملت	هریکی
چون	دو	ناطق	را	یکدگر
چون	من	از	تسیح	ناطق
هست	سنی	را	یکی	تسیح
سنی	از	تسیح	جبری	بی
این	همی	گوید	که	آن
				ضال
				است
				و
				گم

وان جماد اندر عبادت اوستاد
بی خبر از یکدگر واندر شکی
نیست آگه چون بود دیوار و در
چون بدانند سُبْحَهُ صامت دلم
هست جبری را ضد آن در مناص
جبری از تسیح سنی بی اثر
بی خبر از حال او وز امر قم
(د، ب ۳-۱۴۹۴-۱۵۰۳)

بنا بر این، مولوی از این همه تفرقه، به سوی مطلوب و مقصود واحد فرا می خواند؛ زیرا او معتقد است که همه فرقه ها، بلکه همه ذرات عالم روی به سوی مقصود واحد دارند:

مؤمن و ترسا جهود و گیر و مغ
بلکه سنگ و کوه و آب و خاک را
جمله را رو سوی آن سلطان الغ
هست وا گشت نهانی با خدا

سومین مبنای کثرت گرایی دینی، تنوع تفسیر تجارب دینی است. در این جا تجربه دینی یعنی مواجهه با امر متعالی و مطلق. این امر نیاز به تفسیر دارد و بالضروره این تفسیر متنوع است و در نتیجه روش های بیرونی به تبع از آن گونه گون جلوه گر می شود:

این روش ها	مختلف	بیند	برون	زان	خیالات	ملون	زاندرون
این در آن حیران شده	کان	بر چی	است؟	هر	چشده	آندگر	را نافست
آن خیالات	ار	نبد	نامؤتلف	چون	زیرون	شد	روشها مختلف
جان را چو پنهان کرده	انـــــــ	د	قبلة	هر	کسی	رو	جانی آورده اند

در این جا مولوی، اختلاف رفتار انسان ها را مستند به عوامل درونی آنان کرده است و چنین مستفاد می شود که خیال در این جا تعبیری است از جمیع انگیزه ها و عواطف و احساسات درونی اشخاص که شکل دهنده رفتار بیرونی آنها هستند، پس ریشه اختلاف های علمی و واکنش های رفتاری انسان ها در درون است (زمانی، ۱۳۸۱: ۷۵۶).

مولوی در دفتر اول در حکایت پادشاه جهود و مکر انگیختن وزیرش می گوید که اختلافی را که وزیر در میان نصارا افکند و آن ها را فرقه فرقه کرد، در صورت روش بود نه در حقیقت راه از این رو می گوید:

یکرنگی عیسی بو	نداشت	او	ز	وزمزاج	خم	عیسی	خو	نداشت
جامه صد رنگ	از آن	خم	صفا	ساده	و	یکرنگ	گشتی	چون ضیا
نیست یکرنگی	کز او	خیزد	ملال	بل	مثال	ماهی	و	آب زلال
گرچه در خشکی	هزاران	رنگ	هاست	ماهیان	را	با	ییوست	جنگ هاست
کیست ماهی	چیست	دریا	در مثل	تا	بدان	ماند	ملک	عز و جل
صد هزاران	بحر و	ماهی	در وجود	سجده	آرد	پیش	آن	اکرام و جود
چند باران	عطا	باران	شده	تا	بدان	آن	بحر	در افشان شده
				(د،	اول/	ایات	۵۰۰	به بعد)

به عنوان چهارمین مبنا برای پلورالیسم دینی، می توان از تراکم، پیوند و در هم تنیدگی حقایق نام برد که در مقام گزینش از میان این حقایق، تنوع و تکثر به وجود می آید. مولوی این تنوع و تکثر را معلول انباشته شدن ضلالت بر ضلالت و یا عناد و لجاج علیه حقیقت نمی داند بلکه، غرقه شدن حقیقت در حقیقت می داند:

مبنای پنجم پلورالیسم دینی، مسئله رستگاری دینداران است. پلورالیست ها با تکیه بر اسم هادی خداوند، استدلال می کنند که هدایت عام است و این هدایت می باید تحقق یافته باشد؛ بنا بر این، هر یک از راه هایی که دینداران برای رسیدن به حقیقت بر گزیده اند، ممکن است به نجات و کمال منتهی گردد.

جان هیک در کتاب "مباحث پلورالیسم دینی" می گوید:

باور های دینی بزرگان جهان، از درون راه های فرهنگی متنوع و عمده انسان بودن، در بر دارنده تصورات و ادراکات گوناگونی از حقیقت یا غایت بوده و در نتیجه عکس العمل های مختلفی نسبت به آن دارند؛ و نیز این که در داخل هر یک از سنت های دینی مزبور، دگرگونی و تحویل وجود انسانی از خود محوری به حقیقت (خدا) محوری به وقوع می پیوندد، نیز تا آنجا که مشاهده انسانی می تواند گواهی دهد، در همه آنها در همان حد و اندازه می باشد. بدین ترتیب سنت های دینی بزرگ را باید به عنوان "فضا های" آخرت مدارانه جایگزینی دانست که در درون آنها و یا راه هایی که در طی آنها، زنان و مردان عالم می توانند به نجات، رهایی یا کمال دست پیدا کنند (انقروی، پیشین، ج ۱۳، ص ۸۱۰).

مولوی این موضوع را در دفتر پنجم چنین بیان می کند:

نردبان	هایی	است	پنهان	در	جهان	پایه	پایه	تا	عنان	آسمان
هرگره	را	نزد	بانی	دیگر	است	هر	روش	را	آسمانی	دیگر
هر	یکی	از	حال	دیگر	بی	ملک	با	پهنا	و	بی
					خبر					پایان

(د، ۵/ب ۸-۶۵۵۲)

انقروی در جلد ششم شرح کبیر، ذیل این ابیات آورده که؛ بنا بر مفهوم قول:

"الطریق الی الله بعدد انفس الخلاق"، هر گروهی یک نوع طریق و نردبان دارد و هر روش و سلوک یک نوع آسمان هست که آن مرتبه است که در غایت آن روش یافته می شود، پس گروهی به این جهان می آیند و بر طریقی ذاهب می شوند و عاقبت به یک مرتبه منتهی می شوند و در آن می مانند (عدنان، ۱۳۸۲: ۳۸۵).

هیک در جای دیگر می گوید: "در یک کلام، من نجات دینی را تهی شدن از خویش و

پذیرای خدا، امر غایی بودن، می دانم." (سروش، پیشین، ص ۳۱) مولا نا نیز که هر یک از راه ها را به خاطر رسیدن به خدا، بهره مند از حقیقت می داند، فنای از خود یا به قول هیک تهی شدن از خویش و پیوستن به خدا را، از طرق مختلف چنین توضیح می دهد:

خواه از خم گیر می خواه از کدو
نی چو تو شاد آن کدوی نیکبخت
هر که دید آن را یقین آن شمع دید
دیدن آخر لقای وصل شد
هیچ فرقی نیست خواه از شمع جان
(د، اول/ ب-۹-۱۹۴۴)

خواه از آدم گیر نورش خواه از او
کاین کدو با خنب پیوسته است سخت
چون چراغی نور شمعی را کشید
همچنان تا صد چراغ ار نقل شد
خواه از نور پسین بستان تو آن

بیت ۱۹۴۷ "همچنان تا صد چراغ ار نقل شد دیدن آخر لقای وصل شد" همان مقصد هیک را بر آورده می کند و مفهوم تهی شدن از خود را دارد، آن هم از طرق مختلف. مبنای ششم این است که در طریق طلب، طالبان صادق را به هر نامی و تحت هر لوایی و در تعلق و تمسک به هر مسلک و مذهبی، دوارو دستگیری می کنند و به مقصد می رسانند، این مطلب را مولوی طوی داستان تمثیلی حکایت مردی که شتر ضالّه خود را می جست، بیان کرده و نشان می دهد که آنکه در طلب حقیقتی به جد و تلاش (حتی از راه تقلید) درآید، عاقبت به آن خواهد رسید (هیک، ۱۳۷۲: ۲۴۷).

مبنای هفتم می گوید که اکثر دینداران مقلد اند نه محقق، هر چند که در مبنای ششم دیدیم که مقلد از راه تقلید می تواند با جد و کوشش به حقیقت برسد، در این جا مسئله تقلید از زاویه دیگر مطرح می شود و آن این که بیشتر دینداران، تحت تأثیر عوامل محیطی، وراثتی و فرهنگی از دینی خاص پیروی می کنند و محدودند، آنانی که دین خود را از روی تحقیق بر می گزینند، بنا بر هدایت عام و شامل الهی، این دینداران را هم بهره ای از رستگاری و نجات خواهد بود.

هیک می گوید:

همه افراد بشر از فرهنگی که آنها جزو آن هستند، تأثیر پذیرفته اند و با تصاحب و پذیرفتن آن نوعی گرایش تفسیری عمیق که کمک می کند تجربه آنها شکل خاصی پیدا کند، دریافت نموده یا به بسط و تکامل آن پرداخته اند و از این رو پیوسته در درون آن به تثبیت خود می پردازند (همان، ص، ۳۶).

مولوی در دفتر اول با اشاره به قصه پرسش حضرت رسول اکرم (ص) از احوال زید و جواب زید (که به یقین رسیده بود)، می گوید، هر کس می پندارد که به طریق و راهی که می رود، نجات خواهد یافت؛ اما رحمت عام خداوند همه را در می یابد:

تک مران در کش عنان مستور به هر کس از پندار خود مسرور به
حق همی خواهد که نومیدان او زین عبادت هم نگردانند رو
هم به اومیدی مشرف می شوند چند روزی در رکابش می دوند
خواهد آن رحمت بتابد بر همه بر بد و نیک از عموم مرحله
(د، اول/۱۴-۳۶۱۱)

مبنای دیگری که پلورالیسم مطرح می کند، ناخالصی امور عالم است. همان سان که هیچ امری خالص در طبیعت وجود ندارد، در مسئله مذاهب نیز این قاعده جاری است. اما در این باب، سخن در اصل ادیان الهی نیست که عین حق اند، سخن در فهم آدمیان و مذاهب مختلف دینی است که همیشه مخلوطی از حق و باطل اند (همان، ص ۲۴۵)، مولوی در این راستا می فرماید:

گر نه معیبات باشد در جهان تاجران باشند جمله ابلهان
پس بود کالا شناسی سخت سهل چون که عیبی نیست چه ناهل و اهل
ورهمه عیب است دانش سود نیست چون همه خوب است اینجا عود نیست
آن که گوید جمله حق اند احمقی است وانک گوید جمله باطل او شقی است
تاجران انبیا کردند سود تاجران رنگ و بو کور و کبود
(د، دوم/۲۹۴۹-۲۹۴۴)

به طور کلی محورهای اصلی پلورالیسم دینی را خدا، انسان، و دین به منزله رابطه بین خدا و انسان تشکیل می دهد؛ جان هیک مهم ترین نظریه پرداز پلورالیسم دینی، به پیروی از اکثر نحله های فکری متأثر از کانت، انسان کما هو انسان را، موجودی جزئی و محصور در حصار فردیت خود تعریف می کند و دامنه شناخت انسان را کاملاً محدود به شرایط فردی دانسته و در نتیجه، حقیقت فی نفسه را برای انسان غیر قابل دستیابی می داند. بنا بر این محدودیت قوای درک انسانی در مواجهه با امر متعالی و مطلق با عث تنوع و تکثر می شود. جان هیک می گوید: اگر ما فرض کنیم که واقعیت مطلق، واحد است اما ادراکات و تصورات ما از این واقعیت متعدد و گوناگون است، زمینه برای این فرضیه فراهم خواهد شد که جریان های مختلف تجربه دینی بیانگر آگاهی های مختلف ما از یک واقعیت

نا محدود متعالی هستند که به صورت های کاملاً متفاوت توسط اذهان بشری ادراک گردیده، از تواریخ مختلف فرهنگی تأثیر پذیرفته و بر آنها تأثیر گذارده است. مولوی نیز به این موضوع عنایت داشته و اختلاف ادیان را ناشی از اختلاف دیدگاه ها می داند:

از نظرگاه هست ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبرو یهود[۵]

حتی جنگ میان موسی و فرعون را از یک نظر جدی می بیند و از نظر دیگر یک بازی زرگری (جنگ خر فروشان) می بیند (سروش، پیشین، ص ۲۵).

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
چون به بی رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی

یانه این است و نه آن حیرانی است گنج باید جست این ویرانی است
نعل های باژگونه است ای سلیم نفرت فرعون می دان از کلیم
(د، اول/ب ۲۴۸۱-۷۶۴۲)

و یا در دفتر دوم بیت ۳۶۸۰ به بعد به اختلاف های لفظی اشاره میکند:

اختلاف خلق از نام اوفتاد چون به معنی رفت آرام اوفتاد[۶]
(د، ۲/ب، ۳۶۸۰)

آنچه در پایان ذکر آن را خالی از فایده نمی بینم، این است که پلورالیسم، مسئله ادیان را با رویکرد فلسفی می نگرد، زیرا تنوع ادیان یک پرسش فلسفه دین است که با رویکرد کلامی قابل طرح و پاسخ یابی نیست.

شمول گرایان و حصر گرایان به تنوع ادیان با رویکردی کلامی پاسخ می دهند و غالب تصور آنان این است که در بحث تنوع ادیان، سخن در باب حق بودن و باطل بودن اعتقادات دینی ادیان گوناگون است. تنوع ادیان وقتی از نظر فلسفه دین مطرح می شود، دیگر اعتقادات کلامی در آن مطرح نیست و اصلاً بحثی از حق یا باطل بودن اعتقادات دینی در آن به میان نمی آید؛ بنا بر این فلسفه دین به عنوان معرفت درجه دوم از موضع بیرون دین به ادیان می نگرد که این دید منافاتی با موضع کلامی و درون دینی ندارد.

بنا بر این برخی به این باور اند که یک فیلسوف دینی از لحاظ فلسفی بودن می تواند معتقد به کثرت گرایی باشد ولی از موضع کلامی و درون دینی معتقد به حقانیت اعتقادات دینی خود باشد (سروش، ۱۳۷۷: ۲۲۸).

همچنان پلورالیسم به پرسش در بارهٔ دین بهتر (که یک پرسش کلامی است) پاسخ نمی گوید و تکلیف فرد را برای انتخاب یک دین و عدم انتخاب ادیان دیگر تعیین نمی کند (همان: ۲۲۸)، زمانی که از موضع بیرون دینی و تاریخی و فلسفی به تنوع ادیان می نگریم به این نتیجه می رسیم که اعتقادات مختلف برای معتقدان مختلف معتبر است؛ اما این مسئله مستلزم نفی حقانیت اعتقادات یک دین خاص برای شخص معتقد بدان دین نیست.

بنا بر این می توان نتیجه گرفت که مولوی در عین اعتقاد به حقانیت دینی خود به عنوان یک عارف مسلمان، از دیدگاه برون دینی، با رویکردی کثرتگرایانه به ادیان مختلف نظر داشته است. وی در طی طریق میان سیاه و سفید فرقی قایل نمی شود:

مرد	حجی	همره	حاجی	طلب	خواه	هندو	خواه	ترک	ویا	عرب			
منگر	اندرنقش	و	اندررنگ	ا	و	بنگر	اندر	عزم	و	در	آهنگ	او	
گر	سیاه	است	او	هم	آهنگ	تو	است	سپیدش	خوان	که	همرنگ	تو	است

(د، ۱/ب، -۴۹۸۲)

مولوی در مرتبهٔ ذات الهی حتی مرز های کفر و ایمان را ویران می کند و می گوید:

کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست زانکه او مغز است و آن دو رنگ و پوست
(د، ۲/ب، -۳۳۳۱)

و در دفتر چهارم:

زانکه	عاشق	در	دم	نقد	است	مست	لاجرم	از	کفر	و	ایمان	بر	تر	است
کفر	وایمان	هر	دو	خود	دربان	اوست	کوست	مغز	و	کفر	و	دین	او	را
کفر	قشر	خشک	رو	بر	تافته		باز	ایمان	قشر	لذت	یافته			

(د، ۴/ب، -۳۲۷۹-۸۰)

هیک می گوید: "بخش عرفانی اسلام همیشه کثرت گرایانه بوده است" (عدنان، ۱۳۸۲: ۴۰۱). وی در این راستا به مولوی و ابن عربی بیشتر توجه داشته است، هیک معتقد است که کثرتگرایی باید دینداران را به ایجاد تساهل، صلح و سلام و گفتگو هدایت کند و بنا بر این در حیات وجودی آنها منشأ اثر واقع شود، وی معتقد است ما نیاز مبرم به طرح رویکردی داریم

که سنت های بزرگ موجود را با هم سازگار کند و بنا بر این به آنها امکان دهد تا صلح و سلام و آسایش خاطر را در میان خود ارتقا دهند. روشنفکران سنت های مختلف باید با هم متحد شوند تا دنیای دینی بهتری خلق کنند (همان: ۲۲۰).

هیچ می گوید:

بدین ترتیب از شبکهٔ رو به گسترش از گفتگوی بین ادیان و تأثیر و تأثرات متقابل بین جوامع دینی می توان به خواست متقابل شرکت در تجربیات و بصیرتها دست یافت. چنین خواست متقابل با هدف تبدیل دین دیگران به اعتقادات دینی خود انسان صورت نمی گیرد. هر چند که گاهی نیز تغییر دین هایی در مقیاس فردی، و همه جهات، به وقوع می پیوندد، و بلکه هدف اصلی آن نمای بیشتر تقابل، و همکاری مشترک در برابر مسایل حیاتی بقای انسان در یک جامعهٔ جهانی مبتنی بر عدالت و قابل حفظ و نگهداری است (هیچ، ۱۳۷۸: ۸۵).

مولوی تنوع ادیان را می پذیرد ولی به دلیل خاستگاه واحد آنها که همانا مطلق و جهان معناست، در نهایت به وحدت ادیان حکم می دهد:

صد کتاب از هست جز یک باب نیست	صد جهت را قصد جز محراب نیست
این طرق را مخلصی یک خان آه است	این هزاران خوشه از یک دانه است
	(د، ۶/ب ۷-۳۶۶۶)

و در خاتمه سخنی از عدنان اصلان، مؤلف عالیقدر کتاب "پلورالیسم دینی، راه های آسمان" می آوریم:

جنبهٔ عرفانی اسلام برای هیچ جذاب تر از هر یک از جوانب دیگر این دین بوده است، علاوه بر این؛ هیچ معتقد است که عارفان مسلمان، به خصوص عارفانی مانند ابن عربی و جلال الدین رومی نوعی کثرتگرایی را در اسلام تبلیغ کرده اند که کاملاً شبیه به کثرتگرایی به روایت اوست (عدنان، پیشین، ص، ۳۳۳).

و پر بیراه نیست اگر ادعا کنیم که هیچ و همفکران وی به نوعی با تفکر کسانی همچون ابن عربی و مولوی آشنا بوده اند.

یادداشت ها:

[۱]. گر چه اندیشه پلورالیسم لفظاً جدید می نماید، اما ریشه های بسیار در تاریخ فکر دارد، نه تنها در تاریخ فکر مسلمانان بلکه در تاریخ فکر بشر. اصطلاح پلورالیسم در زمینه های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، بهداشتی، درمانی، قضایی و غیره رایج است (نگاه کنید به نقد و نگرش بر فرهنگ اصطلاحات علمی-اجتماعی، ص ۲۲۶)، اعتقاد به تکثر، فلسفه سیاسی ای بود که به وسیله لیبرال ها و سوسیالیست های انگلیسی در اوایل قرن بیستم به وجود آمد. در جامعه شناسی مدرن، نظریه کثرت گرایی (پلورالیسم) مربوط می شود به سازمان های اجتماعی اعم از جوامع بزرگ یا مجتمعات کوچکتری، مانند مؤسسات، که در آنها قدرت در بین گروه ها و نهاد های گوناگون پخش شده است. (نگاه کنید به فرهنگ مأخذ و مراجع جامعه شناسی، ص ۲۸۵)، پلورالیسم به معنی کثرت به فلسفه سیاسی اطلاق می شود که علاقه نباید منحصر به پیوستگی سیاسی وی با دولت باشد؛ بلکه علاقه های دیگر نیز دارد، مانند علاقه مذهبی و اقتصادی (نقل از دایرةالمعارف تطبیقی علوم اجتماعی، ص ۱۳۶)، در فلسفه چندگانه گرایی (کثرت گرایی) آن نظام اندیشه است که در نقطه مقابل وحدت گرایی، قایل به بیش از یک اصل غیر وجود است. (نگاه کنید به فرهنگ علوم اجتماعی، تألیف جولوس گولد، ص ۲۹۳)، برخی از فیلسوفان به کل وجود به مثابه کثرت های نامتجانس و ایده های می نگرند که منشأ مشترک نمی توانند داشت (نقل از چند مقوله فلسفی، نوشته پرویز بابایی، ص ۴۰) و بالاخره تکثر گرایی فرهنگی یا بر روال مناسبات فرا ملی میان فرهنگ های دو یا چند کشور دلالت داشته و یا به شیوه محدود تر نشانگر ابعاد وسیع تر هویت های فرهنگی متعدد در چارچوب یک ملت واحد است (ر. ک. به فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنفکری تا پسامدرنیته، ص ۲۳۲)، هر چند دنیای امروز را میتوان دنیای پاره پاره شده به خاطر ملیت ها، قومیت ها ، نژادها و جنسیت های متنوع دانست، با این همه، این دنیا ذاتاً چند فرهنگی بوده و آمیزشی نا همرگه ای بودن کاملاً آشکارش خود گواه این ویژگی است، از این رو تکثرگرایی فرهنگی را می توان به منزله رویکرد هر چه قدر هم بلند پروازانه، یا پر از ابهام، به پیوند های فرا ملی میان فرهنگ های دو یا چند ملت در نظر گرفت.

[۲]. برای کسب پختگی بیشتر در قبول اختلاف دینی و وصول جهانی توأم با تنوع دینی، نیاز فرهنگی عمیقی وجود دارد، ما در فرهنگ هایی به سر می بریم که با شبکه پیچیده ای از امور مربوط به کثرت گرایی دینی، آزادی دینی و تکثر فرهنگی دست و پنجه نرم می کند (چتیک، عوالم خیال، ۱۳۸۵، ص ۷) .

در زمینهٔ بسط اندیشهٔ تکثرگرایی دینی تلاش‌های زیادی صورت گرفته و اندیشمندان و صاحب نظرانی همچون جان هیک، کنتول اسمیت، ویلیام چیتیک، حسین نصر، عبدالکریم سروش، عدنان اصلان و دیگران در این راه گام‌های اولیه را بر داشته‌اند. اسمیت از مشاهدهٔ شباهت‌های مناسک و آداب در میان ادیان و تأثیر شان بر یکدیگر و تأثر شان از همدیگر، به "وحدت تاریخی دیانت بشر" رسیده و در صدد طرح الهیات جهانی برآمده است و جان هیک مشهورترین فیلسوف دینی که در بارهٔ کثرت‌گرایی دینی، نظرات ارزشمندی دارد، در اولین نوشته‌های خود در این زمینه از انقلاب کپرنیکی در علم کلام سخن گفته است، مقصود او این است که همچنان که خورشید مرکز منظومهٔ شمسی است و نه زمین، ما نیز خداوند را در مرکز منظومهٔ دینی قرار دهیم نه مسیح یا مسیحیت را، "ما باید در یابیم که در جهان ایمان، مرکز خداوند است و نه مسیحیت یا هر دین دیگر، او خورشید است، منبع اولیهٔ نور و حیات که همه ادیان به شیوه‌های گوناگون نور او را باز می‌تابانند.

[۳]. ویلیام چیتیک در عوالم خیال می‌گوید: "ممکن است انتظار داشته باشیم که صوفیان بدون پایبندی به قیودی که اکثریت سایر مسلمانان قایل شده‌اند آشکارا در باب کلیت حقانیت همهٔ شرایع داد سخن داده باشند، ولی صوفیان عقاید معاصران خود را پاس می‌داشتند. از دید عرفا، صراط خدا صراط عامی است که همهٔ امور بر آن مشی می‌کنند و به خدا می‌رسند و شامل هر شریعت الهی و هر راهی که عقل وضع کرده است می‌شود (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۹۷).

[۴]. مولوی این حکایت را تحت عنوان "در بیان آنکه جنبیدن هر کسی از آنجا که وی است، هر کسی را از چنبرهٔ وجود خود ببند. تابهٔ کبود آفتاب را کبود نماید و تابهٔ سرخ، سرخ نماید و چون تابه‌ها از رنگ‌ها بیرون آید، سپید شود. از همه تابه‌های دیگر راستگو تر باشد"، بیان کرده است:

زشت نقشی کز بنی هاشم شگفت
راست گفتی گر چه کار افزاستی
نی ز شرقی نی ز غربی خوش بتاب
ای رهیده تو ز دنیای نه چیز
راستگو گفتی دو ضد گو را چرا؟
ترک و هندو در من آن بیند که هست
د، اول/بب ۷۴-۲۳۶۹

دید احمد را ابو جهل و بگفت
گفت احمد مر ورا که راستی
دید صدیقش بگفت ای آفتاب
گفت احمد راست گفتی ای عزیز
حاضران گفتند ای صدرالوری
گفت من آینه ام مصقول دست

[۵]. مولوی این اختلاف دیدگاه ها را طی حکایت تمثیلی بیان کرده که خلاصه آن این است: هندیان پیلی را برای نشان دادن به مردمی که هنوز پیلی ندیده بودند، از هند آورده و در خانه ای تاریک قرار داده بودند. مردم برای دیدن پیلی در آن خانه تاریک می آمدند و چون وسیله روشنایی وجود نداشت، هر کس به یک موضع پیلی دست می سود و چیزی تصور می کرد. آن که بر خرطومش دست می کشید، می گفت شکل ناودان دارد، و آن که بر گوشش دست می سود، میگفت همچون باد بزن است، و آن که بر پایش دست میکشید، می گفت چون ستون است و آن که بر پشتش، می گفت مانند تخت است. در حالی که همه در اشتباه بودند. پس مولوی می گوید اگر هر کدام از این مردم شمع در دست داشتند، اختلافی در میان نبود. این شمع، نور معاینه و روشن بینی است. بنا بر این مولوی از این تمثیل نتیجه می گیرد که کنه حقیقت با چشم ظاهری قابل درک و دریافت نیست. و درست مانند کف دست که چنان برداشت ناقص از فیل داشت و شکل حقیقی آن را دریافته نتوانست، با حواس ظاهری هم نمی توان به حقیقت دست یافت.

مولانا در ادامه این تمثیل، تمثیلی دیگر می آورد: انسان ها به سان کشتی سوارانی هستند که در آبی صاف و زلال کشتی میرانند؛ اما به سبب ضعف قوه بینایی، کشتی ها را نا مناسب می رانند، چندانکه کشتی ها با یکدیگر بر خورد می کنند و تصادم رخ می دهد. بدینسان او جنگ هفتاد و دو ملت را ناشی از عدم بینش و بصیرت می داند، طرفه آن که مولانا در گرماگرم جنگ های مذهبی که نائره آن در قالب صلیبی گری ملتهب و پر شعله بود، اختلافات و تعصبات مذهبی را در مثنوی چند نوبت به نقش کشیده است و گوهر ادیان را واحد شمرده است و همه آن ها را منتهی به حق و حقیقت دانسته است.

کف بهل وز دیده دریا نگر
کف همی بینی و دریا نی عجب
تیره چشمیم و در آب روشنیم
آب را دیدی نگر در آب آب
روح را روحی است کاو می خواندش
کشت موجودات را می داد آب
که خدا افکند این زه کمان
د ، ۳ / ب ۷۷-۱۲۷۰

چشم دریا دیگر است و کف دگر
جنبش کف ها زد دریا روز و شب
ما چو کشتی ها به هم بر میزنیم
ای تو در کشتی تن رفته به خواب
آب را آبی است کاو می راندش
موسی و عیسی کجا بد کآفتاب
آدم و حوا کجا بود آن زمان

[۶]. حکایت آن چهار نفر که هر کدام زبان خاصی داشتند و می خواستند انگور بخرند، در همین باب است. آنان به سبب اختلاف لفظ به توافق نرسیدند، حال آن که مقصودشان یکی بیش نبود و اگر در این اثنا فرزانه ای که زبانهای مختلف آنان را می دانست، در آن جا حضور می داشت، به آنان تفهیم می کرد که شما همه یک چیز می خواهید، اختلاف شان پایان می یافت. (ر.ک. میناگر عشق، تألیف

کریم زمانی، ص، ۱۱۵).

آن یکی گفت این به انگوری دهم	چار کس را داد مردی یک درم
من عنب خواهم نه انگور ای دغا	آن یکی دیگر عرب بد گفت لا
من نمی خواهم عنب خواهم ازم	آن یکی ترکی بدو گفت ای گرم
ترک کن خواهیم استافیل را	آن یکی رومی بگفت این قیل را
که زسر نامها غافل بدند	در تازع آن نفر جنگی شدند
پر بدند از جهل و از دانش تهی	مشت بر هم می زدند از ابلهی
گر بدی آنجا بدادی صلح شان	صاحب سری عزیز صد زبان
آرزوی جمله تان را می خرم	پس بگفتی او که من زین یک درم

د، ۳/ بپ ۷۷-۱۲۷۰

کتاب شناسی:

- آبر کرامی نیکلاس و دیگران (۱۳۶۷). فرهنگ مأخذ و مراجع جامعه شناسی، ترجمه حسن پویان، تهران: نشر چاپخش.
- آراسته خو محمد (۱۳۶۹). نقد و نگرش بر فرهنگ اصطلاحات علمی - اجتماعی، تهران: نشر گسترده.
- آشوری داریوش (۱۳۳۵). واژگان فلسفه و علوم اجتماعی، تهران: انتشارات آگاه.
- (۱۳۷۴). فرهنگ علوم انسانی (انگلیسی-فارسی)، تهران: نشر مرکز.
- اصلان عدنان (۱۳۸۲). پلورالیسم دینی، راه های آسمان (گفتگوی حضوری حسین نصر و جان هیک)، تهران: نقش جهان.
- انقروی اسماعیل، رسوخ الدین (۱۳۸۰). شرح کبیر انقروی، ترجمه عصمت ستارزاده، ج ۸، تهران: برگ زرین.
- بابایی پرویز (۱۳۵۴). چند مقاله فلسفی، ج ۲، تهران: انتشارات چاپار.
- بلخی مولانا جلال الدین محمد (۱۳۸۵). مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، ج ۸، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پین مایکل (۱۳۸۲). فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسا مدرنیته، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز
- جعفری تبریزی محمد تقی (۱۳۷۳). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱۲، تهران: اسلامی.
- زمانی کریم (۱۳۷۲). شرح جامع مثنوی (مجلدات ۳، ۵)، تهران: اطلاعات.
- (۱۳۸۲). میناگر عشق، شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی، تهران: نشر نی.
- سروش عبدالکریم (۱۳۷۷). صراط های مستقیم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

- شایان مهر علیرضا (۱۳۷۷). دایرةالمعارف تطبیقی علوم اجتماعی، تهران: سازمان انتشارات کیهان.
- شهیدی سید جعفر (۱۳۸۰). شرح مثنوی، ج سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- گولد جولوس (۱۳۷۶). فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه محمد جواد زاهدی مازندرانی، تهران: انتشارات مازیار.
- مسعودی فر جلیل (۱۳۸۱). معرفت شناسی مولوی، مشهد: آهنگ قلم.
- هیگ جان (۱۳۸۱). فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران: الهدی.
- (۱۳۷۸). مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی نبیان.

نشست علمی "اصول و فنون مذاکره" برگزار شد

کتاب "اصول و فنون مذاکره" به تاریخ ۲۵ / ۳ / ۱۳۹۰ در نشست علمی با حضور جمعی از فرهنگیان و دانشگاهیان در سالن کنفرانس های مؤسسه آگاهی عامه معرفی گردید، این کتاب که بواسطه آقای سعید مراد راهی به رشته تحریر در آمده و به بازار عرضه شده است مورد تحلیل قرار گرفت و پیرامون آن به بحث پرداخته شد.

آقای صابر صدیقی دعوت شدگان را خیر مقدم گفت و آجندای مجلس را آشنایی و معرفی کتاب "اصول و فنون مذاکره" معرفی نمود، ایشان افزود، آقای راهی از یکی از دانشمندان جوان کشور اند که ماستری شان را در زمینه صلح و حل منازعات از کشور امریکا به دست آورده و کتاب "اصول و فنون مذاکره" ایشان نیز در رابطه با مباحث مصالحه در کشور واجد ارزش علمی می باشد .

سید علی حسینی استاد حقوق در دانشگاه کاتب و عضو هیئت تحریر فصلنامه علمی پژوهشی نبراس نیز کتاب "اصول و فنون مذاکره" را گامی در راستای طرح علمی و روشمند مواجهه یا پرابلم منازعات در کشور معرفی نمود و از آن به عنوان اقدام ارزشمند یاد کرد .

سید حسین اشراق رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس نیز در این نشست علمی به ابراز نظر پرداخت و گفت : کار آقای راهی ارزشمند است، به جهت اینکه از یکطرف نگاه علمی به حل منازعات را به گونه پژوهشی مورد بحث قرار داده و از جانب دیگر با توجه به نظریه های مربوط به صلح، حل منازعات و پیچدگی های افغانستان را نیز در پرتو آنها به بحث گرفته است.

ایشان افزود: امروزه کاربردی کردن نظریه های اجتماعی و همچنین بومی نمودن تجربه های دیگران از ضرورت هایی به شمار می روند که می باید در دستور کار حوزه های علمی و پژوهشی کشور های رو به توسعه قرار گیرند که آقای راهی به هردو التفات داشته و موفقانه قدم برداشته است .

در این محفل آقای عثمانی، تاج محمد وردک و دیگران نیز از کار نویسنده "اصول و فنون مذاکره" علاوه بر اینکه تحسین به عمل آوردند، استفاده از آن را به دست اندر کاران مذاکرات صلح در افغانستان نیز سودمند و ضروری خواندند .

نشست علمی "گفتگومندی متن" برگزار شد

نشست علمی "گفتگومندی متن" در سالن کنفرانس های مؤسسه آگاهی عامه با مدیریت بخش سمینار های نبراس برگزار گردید.

این نشست به تاریخ ۱۸/۶/۱۳۹۰ با حضور جمعی از دانشگاهیان، دانشجویان و فعالان فرهنگی با سخنرانی دکتر سید عباس پویا صورت گرفت.

دکتر سید عباس پویا استاد شرق شناسی در دانشگاه فرایبورگ آلمان و نویسنده کتاب "به رسمیت شناختن اجتهاد، مشروعیت بخشیدن به شکیبایی" به دعوت مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس در رابطه با "گفتگومندی متن" سخنرانی نمود.

ایشان با طرح اینکه همه متن ها قابلیت گفتگو و تأمین ارتباط با مواجهه کننده را دارند با استناد به نظریه "گفتمان" میخائیل باختین و دیالکتیک باوری ادرنو و هورکهایمر پیش کسوتان مکتب انتقادی فرانکفورت، "گفتگومندی متن" در دوران معاصر را واجد اهمیت فراوان معرفی نمود و از آن به عنوان نگاه عقلانی تمجید بعمل آورد.

دکتر پویا طرح "گفتگومندی متن" را زمینه ساز توسعه عقل گرایی دانست که از یکطرف جز م اندیشی های متنوع را در برابر چالش قرار می دهد و از جانب دیگر شرایط اجتهادات نو در زمینه های کلام، فلسفه و علوم انسانی را بوجود می آورد.

ایشان از "گفتگومندی متن" به عنوان یکی از جنبه های مهم دوران مدرن نام برد که هم گذار از سنت های جزم اندیشانه را زمینه سازی می کند و نیز میدان "شکیبایی" و "همپذیری" را وسعت می بخشد.

دکتر پویا در جهان اسلام نیز بر ضرورت "گفتگومندی متن" تأکید کرد؛ ایشان نظریه های احمد قابل روحانی منتقد و مصطفی ملکیان کلامی نو اندیش ایرانی را گامی در همین راستا معرفی نمود.

استاد پویا توجه جدی به "گفتگومندی متن" در افغانستان را از چند جهت مورد تأکید قرار داد:

۱. عبور از دگما های سنتی به سوی عقلانیت و باز اندیشی

۲. نفی انحصار گرایی و عزیمت به سوی کثرت گرایی

۳. طرد خشونت برخاسته از مطلق گرایی و رو آوری به فرهنگ مدارا و مهربانی

در این نشست علمی سید حسین اشراق رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس از دکتر پویا تشکر

کرد و بحث "گفتگومندی متن" را مهم و واجد کنکاش های علمی معرفی نمود.

استاد اشراق یکی از ویژگی های عمده دیگر "متن" را تأویل پذیری آن معرفی نمود و مطرح کرد

که علاوه بر جنبه های زبان‌شناسانه و منش دیالکتیکی آن از خصوصیت هرمنوتیکی آن نیز می توان

سخن به میان آورد، به جهت اینکه در تناسب با زبانِ زمانِ گویا می‌شود، قابلیت آراسته شدن با منش نو و انطباق با تأویل مخاطب را دارد.

استاد اشراق در رابطه با "گفتگو مندی" و "تأویل پذیري" متون تأکید بر این داشت که با وجود توجه به زبان شناسی و نظریه انتقادی، سرچشمه های کلامی و فلسفی در این زمینه ها را نیز جدی گرفت و با اتکاء به آنها به تحلیل پرداخت؛ پرداختن به بحث های دور هرمنوتیکی شلایر ماخر، بُعد تاریخی متن ديلتاي، پدیدار شناسی وجودی هایدگر، بازی زبانی ویتگنشتاین، امتزاج افق های گادامر، بازی حقیقت فوکو، رمز گشایی سمبول های ریکور و غیره زمینه این فراهم می کنند تا عمق مسئله را بهتر فهم کرد و چشم انداز های جدیدی در این زمینه را تجربه نمود.

استاد اشراق جستار های بعضی از چهره ها مانند مجتهد شبستري از ایران و نصر حامد ابوزید در مصر را مهم معرفی کرد و گسترش نظریه های هرمنوتیکی "گفتگو مندی" و "تأویل پذیري" متن را در جهت ترویج پلورالیزم فرهنگی و تسامح اجتماعی اثر گذار دانست که نه تنها به عنوان رویکرد روشنفکرانه بلکه به مثابه نسخه اصلاحات فکری و روآوری جامعه به سوی "عقلانیت" جایگاه مهمی را به دست آورد.

ایشان روش شناسی های مدرن مونیستی در این زمینه را نیز مورد نقد قرار داد و از تجربه های متنوع متناسب با متن های اجتماعی متفاوت سخن به میان آورد که با تمایلات پست مدرنیستی زمینه های قرائت های متکثر از متن را بوجود می آورد و لحن های اقتدار آمیز را در برابر چالش قرار می دهد.

در این نشست حبیب حکیمی با وجود اینکه بحث های نواندیشانه را ضروری و مهم معرفی کرد، چالش "نص گرایی" که تن به نقد و گفتگو نمی دهد را به عنوان معضل جدی در برابر گشایش افق فرهنگی جامعه به تحلیل گرفت، ایشان تأکید نمود، عقلانیت در جامعه ترویج و توسعه بیشتر پیدا کند تا فضای موجود را متحول نماید و روزه های جدید به سوی فردا را بگشاید.

آقای سید محمد فطرت حسینی نیز طرح هماهنگی معنویت و عقلانیت را برای برون رفت از انجماد فکری و فرهنگ قبیلوی در افغانستان مهم معرفی نمود و ادامه بحث های نواندیشانه را واجد ارزش علمی دانست.

پایان بخش این نشست علمی را گفتگو میان اشترک کنندگان تشکیل داد که با گرمی ادامه داشت و پس از يك ساعت خاتمه پیدا کرد.

سخنرانی‌های علمی "عرس بیدل" در آمریکا

مرکز ادبی و فرهنگی "خانه آئینه" در منطقه واشنگتن دیسی ایالات آمریکا در ادامه برنامه های سالانه اش برای برگزاری "عرس بیدل"، در سپتامبر ۲۰۱۱، میزبان شخصیت های نامدار ادبی و فلسفی کشور از آمریکا، افغانستان، کانادا و انگلستان بود تا بتواند پیام مولانا بیدل را امروزی سازد. این برنامه در سالن کنفرانس های کتابخانه عامه آرنلگتن برگزار گردید.

در آغاز محفل، استاد محمد یوسف سیمگر، رئیس این مرکز، گزارشی از برنامه و فعالیت های "خانه آئینه" ارائه دادند و سپس در معرفی مولانا بیدل و تأثیر شعر وی بر روزگاران متوالی سخن گفتند. بعداً دوکتور اسدالله شعور، ادیب مقیم کانادا، به گزارشی تاریخی از شکل گیری سنت "عرس بیدل" در افغانستان، آسیای میانه و هند پرداختند و از تلاش های شاعران بدخشی، تخاری، کابلی، غزنوی و بخارایی در این جهت یاد نمودند. وی چهار جریان بیدل گرایی، بیدل نمایی، بیدل زدایی و بیدل زده گی را از نتایج این سنت ادبی در دو قرن اخیر دانست و به نمونه هایی از این جریانات اشاره نمود.

آنگاه استاد سمندر غوریانی، با تمرکز بر یکی از ابیات مولانا بیدل، به شناخت بیدل در کانتکس فلسفی آن تأکید فرمودند. استاد با طرح جایگاه اجناس عالیه و انواع سافله در علم منطق، نشان دادند که از نظر منطق قدیم در پروسه شناخت، چگونه شناخت در رابطه دوطرفه مجرد و مشخص، و بسیط و مرکب شکل می گیرد. اما متود شناخت، وضوحاً متفاوت از چگونگی وجود و پیدایش است. عدم توجه به این تفاوت، موجب بدفهمی مارکسیست های فارسی زبان از فلسفه هگل، مارکس و حتی اسپنسر شده است. آنها عموماً بحث متودیک این فیلسوفان بزرگ را بحث آنتولوژیک انگاشته و از اهداف آن فیلسوفان دور افتاده اند. به نظر امر پیشین دپارتمنت فلسفه دانشگاه کابل، همین خلط میان متود و موضوع در فهم از این بیت بیدل هم اتفاق افتاده است:

هیچ شکلی بی هیولا قابل صورت نشد
آدمی هم پیش از آن کادم شود بوزینه بود

حال آنکه بیدل در این بیت از متود شناخت آدمی سخن می گوید، نه نحوه پیدایش و وجود او. در نتیجه، اینجابه وجه شناختی هیولا و صورت، یعنی جنس و فصل مطرح است. بیت معنای متدولوژیک دارد، نه آنتولوژیک. سپس دوکتور سید حسن اخلاق پیرامون "تفاوت فلسفه و تصوف (با توجه به خصوصیات تصوف از دیدگاه بیدل دهلوی)" سخن گفتند. دکتور اخلاق با استشهاد به ابیاتی از بیدل، شش نوع تفاوت میان فلسفه و تصوف با عناوین ذیل بر شمردند: مبادی، روش، موضوع، هدف، زبان و کارایی. وی سپس به رابطه این دو قسم

معرفت با سطوح مختلف وجود انسان اشاره نموده و انسان متفکر امروز را معطوف به داشتن هویت موزاییکی دانستند و نهایتاً از پیام‌های تصوف برای انسان امروز سخن گفتند. به اعتقاد مشاور پیشین آکادمی علوم افغانستان، اولاً نكوهش عقل در اندیشه بیدل، به معنای احتراز بخشیدن از اکتفای به عقل دانستن، نه دوری از آن؛ ثانیاً بیدل همچنان ما را در رابطه با سوء استفاده از تصوف و عرفان هشدار می‌دهد.

سخنران پایانی این محفل استاد اسحاق نگارگر بودند که به "تأثیرپذیری بیدل از ابن عربی" پرداختند. این استاد ادبیات در لندن، با تطبیق بخش‌هایی از مثنوی "محیط اعظم" میرزا عبدالقادر بیدل با "فصوص الحکم" محی‌الدین ابن عربی، گفتند که به نظر ایشان، بر اساس این مثنوی، حضرت بیدل را میتوان از شارحان موفق آراء ابن عربی دانست.

در پایان گفتنی است که دو سال پیشتر هم این برنامه توسط "خانه آئینه" در تالار کنفرانس‌های دانشگاه جورج مسون ویرجینیا دایر شده بود.

"نبراس" امید دارد دوام این برنامه‌ها بتواند در جهت آشنایی جوانان با پیام‌های معنوی ادبیات دری و سازگارسازی عرفان با نیازهای انسان امروز مفید واقع گردد.

سمینار علمی "رسالت دانشگاه" برگزار شد

سمینار علمی "رسالت دانشگاه" به تاریخ ۱۷ / ۹ / ۱۳۹۰ در سالن کنفرانس های دانشگاه تعلیم و تربیه کابل با حضور و اشتراك دهها تن از استادان و دانشجویان برگزار شد.

در این سمینار که با مدیریت دیپارتمنت جامعه شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تعلیم و تربیه کابل راه اندازی شده بود، "رسالت دانشگاه" به بحث گرفته شد و پیرامون آن مفهوم، تحلیل و بررسی صورت گرفت.

در آغاز سمینار دانشجویان: احمد حامد قادری، میهن آزاده، علی الله آزاد و شعیب وحدت به ارائه ای مقالات شان پرداختند و پیرامون نقش دانشگاه در جامعه سخن گفتند.

در این سمینار استاد سیدعبدالصمد مشتاق مسئول دیپارتمنت جامعه شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تعلیم و تربیه کابل به سخنرانی پرداختند، ایشان نقش دانشگاه ها را در جوامع انسانی مهم معرفی کرد و ظرفیت تعامل بخشی میان کثرت و وحدت و ترویج عقلانی گرای آنها در جهت توسعه انسانی را مؤثر دانست.

ایشان رسالت دانشگاه ها در افغانستان را سنگین تر از دوران های پیش دانست و سرمایه گذاری در خور اوضاع جدید را که به انتظارات و معیاری شدن فضا های تحصیلی پاسخگو باشد از اولویت های اساسی طرح توسعه در کشور دانست که می باید مغفول واقع نشود.

سید حسین اشراق استاد فلسفه در دانشگاه تعلیم و تربیه نیز در این سمینار به ایراد سخن پرداخت و در رابطه با "انتظارات دانشگاه و انتظارات از دانشگاه" دیدگاه هایش را ارائه نمود.

ایشان ربط رعایت منزلت دانشگاه و مسئولیت اجتماعی را واجد اهمیت فراوان معرفی کرد که با توجه به آن، روند انتقال داشته های علمی و دست آورد های فرهنگی به نسل های تازه و از سوی دیگر نوآوری و گسترش چشم انداز های جدید در جامعه زمینه سازی می شود.

ایشان از این جهت که دانشگاه ها توانایی تغذیه نهاد های اداری، مؤسسات اقتصادی و سیستم های کار و شغل و همچنان عرضه کردن اندیشمندان، پژوهشگران و منتقدان دارای بینش های علمی که ظرفیت دیدن چشم انداز های دورتر را دارند مهم معرفی کرد که رسالت اساسی اش را زمینه دادن به بازتاب تکثر دنیا های متنوع دانش، برقراری ارتباط منطقی میان عناصر گوناگون فکری و بستر سازی برای تضارب و تقارب اندیشه های مستعد و جدا افتاده از هم با یکدیگر تشکیل می دهد.

استاد اشراق به این نکته نیز اشاره کرد که: دانشگاه ها زمانی با مشکل روبرو می شوند که تولید و محصول مربوط به آنها از جاده تعادل بیرون شوند و به گونه یکسویه در خدمت نظام های قدرت قرار

گیرند، ابزاری شدنِ دانشگاه‌ها از یکطرف رابطه آن‌ها را از محیط پیرامون که تکیه گاهِ خودباوری است از بین می‌برد و از سوی دیگر استحاله دانشگاه در نگاه یکسویه آنها را از هستی خلاقِ شان دور می‌کند.

استاد اشراق نقش دانشگاه‌ها را علاوه بر پیشبرد و گسترش مرز دانش، در زمینه مشارکت برای ساختن جامعه متعال، توسعه یافته و سالم نیز اساسی خواند، او کمیت‌گرایی و شعاری شدن دانشگاه‌ها را از آفت‌ها و آسیب‌هایی دانست که نه تنها ثبات و تعادل حیات دانشگاهی را با چالش روبرو می‌کند که کیفیت، ظرفیت و نتایج آن را نیز تنزل می‌دهد، ایشان تأکید نمود که: دانشگاه‌ها را نه با آدمیان فاقد خلاقیت و روحیه علمی و ساختمان‌های آن به سنجش گرفت بلکه لایه‌های عمیق‌تر حیات دانشگاهی را جستجو نمود و مورد بررسی قرار داد.

ایشان رعایت آزادی اکادمیک و استقلال علمی در چارچوب مسئولیت مدنی را ضروری خواند تا علاوه بر بوروکراتیزه کردن دانشگاه‌ها به فضا سازی و بستر آفرینی تربیت اندیشمندان، پژوهشگران و روشنفکرانِ خلاق نیز شرایط آماده شود.

استاد اشراق دانشگاه را محل تربیت انبوهی از دانش‌آموختگانی دانست که نظام‌های کار و شغل را رونق می‌بخشد و بهبود اجتماعی را زمینه‌سازی می‌کند، اما مهم‌تر از همه نقش آن به مثابه کانون نظریه پردازی در مورد الزامات تأمین "توسعه اجتماعی" و تأثیر گذاری بر "حوزه عمومی" است که می‌باید جدی گرفته شود، در غیر آن، از بازی کردنِ رول خودش باز مانده است.

در این سمینار دانشجویان به پرسش‌های شان پرداختند که توسط استاد اشراق و استاد مشتاق پاسخ ارائه گردید.

دکتور سید حسن اخلاق

درآمدی بر فلسفه معاصر / سید حسین اشراق

این کتاب به همت انتشارات سعید با همکاری مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس در تابستان ۱۳۹۰ در ۲۴۴ صفحه در کابل از چاپ برآمده و نشر گردیده است.

کتاب ۱۵ بهره (نامی که ذوق مؤلف به جای بخش گذاشته) دارد و میکوشد جریانات معاصر فلسفی غرب را به زبانی روشن و آشنا برای مخاطب دری زبان و بویژه افغانستانی تقدیم کند که از این نظر اقدامی ابتکاری و بسیار درخور تقدیر است.

کتاب با گزارش آراء فیلسوفان تحلیل منطقی مانند فرگه شروع میشود و با گزارشی از آراء پست مدرن پایان مییابد. اما در این میان جریانهای فلسفی فراوانی معرفی میگردند: پراگماتیسم، ساختارگرایی، تحلیل زبانی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک و نظریه انتقادی.

کتاب از تبیین آراء برخی از صاحبانظران مهم فلسفه علم مانند توماس کوهن و پاول فایرابند هم بی بهره نیست، بخاطر دقت و ذوق نویسنده، بهرههای مختلف کتاب با عنوان هایی نسبتاً گویا درباره آن فیلسوفان/نحله فلسفی مورد بحث، مزین و راهگشا شده اند: مانند فلسفه معاصر؛ سرآغاز جهش بنیادین از منطق ارسطو، لاکاتوش و نظریه به مثابه ساختار، اندیشه پست مدرن و طرح بحران روایت های کلان... .

استاد اشراق کوشیده با زبانی رسا اساسات فکری هر مکتب فلسفی معاصر را در چند صفحه ارائه کند و خواننده را از محورها و متد آن مکتب آگاه نماید. به نظر می رسد در مقایسه با آثار تألیفی توسط نویسندگان فارسی/دری زبان، مؤلف موفق ظاهر شده است.

چنانکه در آغاز کتاب آمده، هدف از نگارش این کتاب ارائه درس به دانشجویان دانشگاه تعلیم و تربیه کابل بوده است که خوشبختانه با اصرار دانشجویان و همت استاد، به صورت متن چاپی درآمده و میتواند به عنوان همراهی خوب برای دانشجویان و علاقمندان مطالب فلسفی، به کار آید. مؤلف در پایان مقدمه، هدف اصلی نگارش کتاب را تلاش برای ایجاد روحیه پرسشگری و دوستی با دانایی می نگارد. بدون شک خوانش این کتاب به تحقق این هدف می انجامد؛ زیرا افق ذهن خواننده را بر پرسش ها و افق های گوناگون و متنوعی میگذراند و او را به سیر از "حقایق مثالی" تا "خردگریزی" می کشاند، سیری که تنها کسانی که اهمیت "مکالمه معقول" را درمی یابند، لذت جاودانه آن را درمی یابند.

به نظر می‌رسد که این نخستین کتاب فلسفی در معرفی اجمالی "فلسفه معاصر" به قلم یک نویسنده دانشمند افغان است که در فضای جدید مملکت ما چاپ و نشر می‌گردد و در نتیجه شایسته توجه و قدردانیست. مفیدیت مباحث فلسفی، بویژه به صورتی روشن و متودیک، برای جامعه در حال گذار از سنت به مدرنیت، امری بی‌نیاز از بیان است.

از خصوصیات خوب این اثر ارزشمند آنست که اولاً در پایان هر بهره، تحت عنوان منابع، لیستی از منابع معتبر دری معرفی میشود که از این جهت هم به ترویج سنت آکادمیک ارجاع و اعلام دقیق منابع، عمل نموده و هم منابعی برای مطالعه بیشتر خواننده معرفی میدارد. ثانیاً در پایان کتاب واژه نامه، راهنمای نام‌ها و نمایه موضوعات اضافه گردیده است که استفاده بهتر و آسانتر را ممکن میسازد.

در پایان "نبراس" آرزومند است که این اثر گرانسنگ جایگاه شایسته خود را در مجامع دانشگاهی و فرهنگی بیابد و از این رهگذر ذهن خو گرفته به تندی و تنش ما را به "مذاکرات صلح دائم در فلسفه" بکشاند.

مفاهیم کلیدی پیر بردیو / پروفیسور مایکل گرنفل

کتاب "مفاهیم کلیدی پیر بردیو" نوشته پروفیسور مایکل گرنفل استاد دانشگاه دوبلین ایرلند با ترجمه مهدی لیبی در ۳۷۵ صفحه از سوی انتشارات افکار در سال ۱۳۸۹ منتشر شده است.

مایکل گرنفل برای نگارش این اثر از آراء بیست نویسنده که با افکار و نظریات بردیو در حوزه‌های گوناگون آشنایی کامل دارند، استفاده کرده است، نویسنده این کتاب همچنین مقالات گوناگون نویسندگان در باره بردیو را گردآوری کرده و در این کتاب به چاپ رسانده است.

این اثر را می‌توان منبعی جامع برای آشنایی با شاخصه‌های اندیشه پیر بردیو جامعه‌شناس معروف فرانسوی (۱۹۳۰-۲۰۰۲) به شمار آورد؛ پیر بردیو پس از امیل دورکیم یکی از مؤثرترین صاحب‌نظران علوم اجتماعی فرانسه به شمار می‌آید، او در فرایند شناخت جامعه فرانسه و ایجاد تحول در جامعه‌شناسی آن کشور در ابعاد نظری و تجربی نقش تعیین‌کننده داشته است، او سهم بزرگی در غنای ادبیات نظری جامعه‌شناسی داشت و با بکار بردن واژگان خاص مفهیمی عمیق را به این حوزه افزود، بردیو دنیای واقعی ما را با همه زشتی‌ها و زیبایی‌هایش از افق نو می‌نگرد و خواننده آثار او در دنیایی که به تصویر می‌کشد با حقایق جدیدی آشنا می‌گردد.

بردیو موضوعات تجربی متنوعی را در آثارش بررسی نموده، اما با این وجود، دو حوزه "فرهنگ" و "قدرت" را مورد توجه ویژه قرار داده است، ایشان علاوه بر نقد دیدگاه‌ها و منابع هر یک از حوزه‌ها، بر اساس دیدگاه خود مدل تحلیلی و تئوری‌هایی را در حوزه‌هایی نظیر کنش، ورزش، هنر و دانش ارائه کرده است. جامعه‌شناسی بردیو خصلت انتقادی دارد، به جهت اینکه شیوه‌های کلیشه‌ای و رایج تفکر و اصول و قواعد مرسوم را به نقد می‌کشد و قالب‌های رسمی قدرت و تبعیض و سیاست را در برابر چالش‌های جدی قرار می‌دهد.

در این کتاب، میدان قدرت بیش از سایر میدان‌ها مورد توجه قرار گرفته‌اند و رابطه سرمایه اقتصادی و سرمایه فرهنگی و برخورداری از قدرت به خوبی تحلیل شده‌اند.

مفاهیم اساسی در نظریه پیر بردیو

اندیشه بردیو را می‌توان در خلاصه‌ترین و ساده‌ترین شکل در چند مفهوم اساسی متبلور کرد که مهم‌ترین آنها مفاهیم زیر هستند:

۱. میدان (Champs) : در نظریه بردیو پهنه اجتماعی کمابیش محدوده است که در آن تعداد زیادی از بازیگران یا کنشگران اجتماعی با منش‌ها یا عادت‌واره‌ها (Habitus)‌هایی تعریف شده و با توانایی

هایی سرمایه ای وارد عمل می شوند و به رقابت، همگرایی یا مبارزه با یکدیگر می پردازند تا بتوانند به حداکثر امتیازات ممکن دست یابند.

جامعه در واقع از تعداد بی شماری میدان تشکیل شده است: میدان دانشگاهی، میدان هنری، میدان صنعت و تجارت، میدان حکومت، میدان رسانه‌ها و ... یکی از پروژه‌های ناتمام بوردیو در اواخر عمرش بود که در کتابی با عنوان خرده کیهان‌ها (Microcosmes) نظریه میدان را در قالب تألیفی و با مصادیق روشن تجربی آن در رابطه با میان میدان‌های مختلف ارائه دهد.

۲. سرمایه (Capital): مفهوم سرمایه بوردیو که نفوذپذیری مارکس در آن به روشنی دیده می شود، بسیار فراتر از نظریه مارکسی می رود که سرمایه اقتصادی و انباشت آن و سازوکارهای این انباشت را محور تحلیل اجتماعی-تاریخی خود قرار می داد، در نزد بوردیو، سرمایه اقتصادی شامل سرمایه‌های مالی، میراث منقول و غیر منقول، دارایی‌های گوناگون و غیره تنها یکی از سرمایه‌های موجود در جامعه است و در کنار آن ما لاقط سه نوع دیگر از سرمایه را نیز داریم.

سرمایه فرهنگی: شامل تحصیلات و به دست آوردن قابلیت‌های فرهنگی و هنری، بیانی و کلامی. سرمایه اجتماعی: به معنی به دست آوردن موقعیت‌های اجتماعی و برخورداری از شبکه‌های کمابیش گسترده از روابط، دوستان و آشنایان که می توانند در مواقع ضروری به نفع فرد وارد عمل شوند. سرمایه نمادین: که به دلیل موقعیت‌های کاریزماتیک و یا با تکیه بر نمادها و قدرت‌های پیش‌زمینه‌ای برای نمونه نهادها، سازمان‌ها، دین، قومیت و ... برای فرد ایجاد می شود. بدین ترتیب هر فرد و هر مجموعه از افراد در جامعه دارای سرمایه کلی می شوند که خود ترکیبی است از سرمایه‌های نامبرده در بالاترین رده اجتماعی که میدان قدرت است.

۳. تمایز (Distinction): مفهوم تمایز به معنی مجموعه تفاوت‌هایی است که رفتارها و سبک‌های زندگی افراد جامعه به دلیل موقعیت‌های متفاوت‌شان از لحاظ سرمایه و قرار گرفتن‌شان در میدان‌های اجتماعی گوناگون میان آنها ظاهر می شود، به باور بوردیو همه آنچه سلیقه فرهنگی، انتخاب‌های هنری و ... نامیده می شود و ممکن است کاملاً طبیعی و ناشی از قریحه‌های ذاتی افراد شمرده شود، رابطه مستقیم و قابل اثباتی با وضعیت و موقعیت اجتماعی آنها دارد، این موضوع را وی در کتاب معروف خود "تمایز" (۱۹۷۹) که حاصل یک تحقیق میدانی گسترده است نشان می دهد و ثابت می کند که چگونه می توان میان حوزه‌هایی چون ورزش، غذا، لباس، سلاطین هنری، موسیقی، عکاسی، ادبیات از یک سو و وضعیت اجتماعی افراد از سوی دیگر روابط منطقی ایجاد کرد.

۴. عادت و اره یا منش (Habitus): واژه قدیمی لاتین و به معنی "شیوه بودن" است که ریشه در اندیشه‌های ارسطو و یونانیان باستان دارد و در دوران جدید نیز به وسیله امیل دورکیم برای اطلاق

به رفتارهای متمایز کننده اجتماعی در جماعت های انسانی کمابیش بسته سنتی یا مدرن به کار گرفته شده است، اما بوردیو از این واژه تعبیر جدیدی ارائه می دهد و آن را مجموعه از قابلیت ها تعریف می کند که فرد در طول حیات خود آنها را درونی کرده و در حقیقت بدل به طبیعتی ثانویه برای خویش می کند، به گونه ای که فرد بدون آنکه لزوماً آگاه باشد بر اساس آنها عمل می کند. منش، ترکیب پیچیده از ابژکتیویته و سوژکتیویته اجتماعی برای ساختن شخصیت افراد نیز هست که هر شخصی را از دیگری متفاوت می کند.

۵. خشونت نمادین (Violence Symbolique): در دیدگاه بوردیو این مفهوم با مفهوم سرمایه نمادین پیوند کاملی دارد، در واقع خشونت یا قدرت نمادین صرفاً یک پوتنسیل و امکان اعمال قدرت یا خشونت است، اما همین امکان سبب می شود که افراد به شدت رفتارهای خود را کنترل کرده و خود را با منشاء بروز آن خشونت هماهنگ کنند.

خشونت نمادین عمدتاً از طریق درونی کردن نظام سلطه انجام می گیرد که در آن کسی که اعمال سلطه می کند و کسی که زیر سلطه قرار دارد هر دو ممکن است به صورت ناخود آگاه نظام سلطه را چنان درونی کنند که به صورت خودکار در حرکات روزمره، در انتخاب ها و در تمام ابعاد زندگی شان آن را دائماً تولید و بازتولید نمایند؛ مهمترین تفاوت خشونت نمادین با خشونت صرف در تعریف وبری آن از موقعیت اش در دولت در آن است که این خشونت لزوماً به عمل تبدیل نشده و عامل اجرای آن نه صرفاً کنشگران حاکم بلکه همچنین کنشگران زیر حاکمیت هستند.

بوردیو و حوزه سیاسی:

۱. بوردیو حوزه سیاسی را نیز میدانی برای رقابت میان کنشگران حرفه ای (سیاستمداران) می داند که در آن هر کس با سرمایه کل خود وارد شده و به مبادله می پردازد و از خشونت نمادین برای به کرسی نشاندن موقعیت خود و بیرون راندن رقیب استفاده می کند در عین آنکه کل سیستم عمدتاً در پی بازتولید خود است و این هدف امر را هدف اصلی خود قرار می دهد.

۲. از لحاظ سیاسی او خود را در "چپ چپ" قرار می دهد که با چپ افراطی کاملاً متمایز است، سیاست های حزب سوسیالیست به باور او بازتولید قدرت راست در فرانسه بوده اند و این را به سایر احزاب سوسیال دموکرات نیز تعمیم می دهد.

۳. بوردیو در رأس جریان ضد جهانی شدن قرار داشت و این فرایند را عمدتاً فرایندی بر اساس سودجویی های مالی و اقتصادی می دانست که به صورت سیستماتیک دستاوردهای جنبش های اجتماعی را که به صورت قوانین و ضوابط حمایت کننده از اقشار ضعیف جامعه است به خطر می اندازد.

بودیو و جهانی شدن :

دیدگاه بودیو نسبت به فرایند جهانی شدن دیدگاه بسیار انتقادی و به شکلی رادیکال ضد آن بود، این دیدگاه را می توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. جهانی شدن از نظر بودیو به ویژه در خطر یکسان کنندگی آن و تهدید فرهنگ های کوچک به وسیله فرهنگ های بزرگ و به ویژه فرهنگ مصرف گرایی آمریکایی تعریف می شود.

۲. بودیو بر آن است که تنها راه مقابله با جهانی شدن فرایند های مقاومت فرهنگی است که از خلال خلاقیت و تولید فرهنگی و خروج جامعه از چرخه های انفعال و گسترش جنبش های مطالباتی و در نهایت از طریق خروج از دموکراسی ها (یا شبه دموکراسی های نمایندگی) برای وارد شدن به دموکراسی های مشارکتی قابل انجام است، در دوران سرمایه داری متأخر به دلیل انفعال روشنفکران چپ و گرایش عمومی روشنفکران به سوی مفاهیم، ارزش ها و عملکردهای راست در سطوح ملی و بین المللی و پذیرش عملی ایدئولوژی نولیبرالی به مثابه تنها راه حل ممکن (با دیدگاه به ظاهر پراگماتیستی) به وسیله آنها، ابتکار عمل در مقاومت علیه جهانی شدن به نظر وی به دست گروه های بنیاد گرا و تروریسم بین المللی افتاده است که وارد جنگ قدرتی در یک تقارن نابرابر با یورش این فرایند شده اند و ظاهراً ظهور پوپولیزم های جدید را نیز باید تا اندازه از همین منظر دید.

مایکل گرنفل علاوه بر "مفاهیم کلیدی بودیو" آثار دیگری نیز دارد که برخی از آنها قرار

ذیل اند:

۱. بودیو و آموزش
۲. زبان های مدرن و راهبردهای یادگیری
۳. نقش های هنر : بودیو و هنر های تجسمی
۴. سرمایه اجتماعی و پالیسی آموزشی: آموزش، دانش و اقتصاد

Editorial Board

Names (Alphabetical):

Prof. Abdul Samad Mushtaq

Prof. Gulab Shah Amani

Prof. Habib Hekmat

Dr. Muhammad Akram Azimi

Lawyer. Muhammad Ashraf Rassoli

Muhmmad 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

fifth year , No.7 & 8 Summer & Autumn 2014



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.