

نبراس

فصلنامه علمی-پژوهشی

شماره ۹، بهار ۱۴۰۴

ویژه «خود و دیگری»



صاحب امتیاز: مؤسسہ مطالعات و تحقیقات نبراس

مؤسس و مدیر مسئول: سید حسین اشراق

سر دبیر: مهندس عطیہ رضوی

مدیر اجرائی: جاوید ہاشمی

وبسایت: www.nebrasorg.com

آدرس الکترونیکی: info@nebrasorg.com

ہیئت تحریر (بہ ترتیب حروف الفبا)

دکتر افسون اشراق

مهندس سید سروش اشراق

دانشجوی دکتری سید برہان الطافی

مکارم داریوش دانشجوی فلسفہ در دانشگاه سوربن

دانشجوی دکتری رضا درخشان

دانشجوی دکتری جاوید راحل

مشاوران علمی (بہ ترتیب حروف الفبا)

دکتر سید حسن اخلاق

دکتر سید علی اقبال

دکتر گلاب شاہ امانی

دکتر سید علی حسینی

دکتر سید عبدالصمد مشتاق

دکتر سید عبدالحسین موسوی

دکتر تفسیرہ ہاشمی

مشاور حقوقی: معصومہ گودرزی

ہمکاران فنی: سید احمد رضوی / نادیدہ فخری

برگ آرا و طراح جلد: بصیر احمد امیری

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 و توسعه استقبال می کند.
- تمامی آرا و نظریات در مقاله ها الزاما بیانگر دیدگاه نبراس نیستند.
- نبراس در تلخیص و ویرایش مقاله های پذیرفته شده آزاد می باشد.
- نبراس برای بهبود روند کار از آرا و نظریات علمی و انتقادی دانشوران بهره می گیرد.

فهرست مقالات

صفحه

- دیالکتیک «خود» و «دیگری» ۵
سید حسین اشراق
- بسط مفهوم «دیگری» در مرزهای تكثر قومی و روند هویت جویی جمعی ۱۵
دکتر محمد قاسم وفايي زاده
- مفهوم دیگری در اندیشه ژاک دریدا ۲۹
دکتر امير علي نجومیان
- غيريت سازي و پيامد هاي آن در افغانستان ۳۶
دکتر سید عبدالصمد مشتاق و محمد ناطقی
- مفهوم «دیگری» در فلسفه کارل یاسپرس ۴۷
سارا مقدوری
- تعامل گفتگومندانه میان خود و دیگری در امر سیاسی افغانستان و چرخه دیگر ناپذیری ۵۲
جاوید راحل

گزارش ها:

- برگزاری کنفرانس علمی - بین المللی "سهم مولانا جلال الدین محمد بلخی در گستره فرهنگ جهانی" در مقر یونسکو در پاریس ۶۷
- برگزاری کنفرانس «چشم انداز سیاسی افغانستان» در فرانکفورت ۶۹
- جشنواره «رواداری و گفتگو» در برلین برگزار شد ۷۱
- برگزاری کنفرانس بین المللی «رستاخیز امید، تلاش مشترک» در مادرید ۷۲

معرفی کتاب

- در باره فلسفه علوم اجتماعی ۷۴
اثر استاد سید حسین اشراق
- آداب درست اندیشی: راهنمای اندیشیدن انتقادی ۷۷
اثر پروفسور دکتر سید حسن اخلاق
- بازپس گیری فلسفه: مانیفست چندفرهنگی ۷۹
اثر پروفسور برایان دبلیو ون نوردن

خوانندگان گرامی، درود بر شما!

چنانکه آگاهید، فصلنامه نبراس برای مدت طولانی از انتشار بازمانده بود. اکنون خوشبختانه بار دیگر به عرصه نشر دیجیتال بازمی گردد و تلاش دارد تا فعالیت‌های خود را با درنظر گرفتن نیازهای علمی و فرهنگی جامعه و زمانه ما، به گونه منسجم و هدفمند ادامه دهد.

گروه مدیریتی نبراس متعهد است که مسیر برگزیده اش را که بر پایه معیارهای علمی و پژوهشی در حوزه های علوم انسانی، نقدهای فرهنگی و اجتماعی و جستارهای فلسفی است، با رویکرد تخصصی و مبتنی بر روش‌های معاصر دنبال نماید.

نبراس به عنوان ارگان مستقل علمی و نشراتی مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس فعالیت می کند و همواره قدردان خوانندگان دانش‌پژوه خویش از بابت تأمین ارتباط معنوی و اخلاقی آنان می باشد.

نبراس با رویکرد آکادمیک به گسترش مرزهای دانش، ترویج ارزش‌های اخلاقی و تقویت هنجارهای حقوق بشری گام برمی دارد. منش انتقادی، بخشی از هویت روشنفکری آن است و بر همین اساس، همواره وفادار به «حقیقت» باقی می ماند و از منابع قدرت دستور نمی گیرد.

امیدواریم که تلاش‌های ما مفید واقع شود و تداوم کار ما نیز زمینه رضایت خوانندگان گرامی را فراهم آورد.

هیأت تحریریه و مشاوران علمی نبراس

«کار دیگری نداریم
من و خورشید
برای دوست داشتنت بیدار می شویم
هر صبح ...»

احمد شاملو

خشونت در عرف علوم اجتماعی و مباحث فرهنگی به معنای پاس نداشتن شایستگی و کرامت ذاتی شخصیت آدمی و تحقیر انسانیت انسان است، وضعیتی که در آن انسان همانند شیء تلقی می گردد و «دیگر» بودن او برای گفتگو به رسمیت شناخته نمی شود. به همین جهت خشونت از یکطرف نوعی کنش و از جانب دیگر گونه از اندیشه به شمار می رود. کنش از این جهت است که برای گسست گفت و شنود به کار می افتد و به عنوان محور انسداد در برابر «دیگری» نقش ایفاء می کند. همچنان اندیشه است که در قالب آن «کیستی» آدمی به «چیستی» او احاله می شود و پیشداوری خود مرکز پنداری، فضای فرهنگی جامعه را آلوده می کند و دچار تنش می نماید.

برخی با استناد به آموزه های فروید، از خشونت به عنوان یکی از رانش های غریزی برای تداوم و میکانیزم دفاعی جهت بقاء «من» سخن به میان آورده اند، چیزی که بیشتر ماهیت بیولوژیک انسان را تبارز می دهد و برخلاف تکاپو برای دوام فرهنگی، نشانه هایی از «حیات برهنه» را به نمایش می گذارد، در این صورت به بار اخلاقی مسئله که توجه به حق حیات دیگری در مسیر حیات نیک می باشد، توجه نشده است، رابطه اخلاقی با دیگری که لویناس آن را مهم تر از مسئله هستی که هایدگر مطرح نموده است می شمارد و یکی از راه های امکان کاهش خشونت معرفی می کند. به همین جهت باختین نیز این سخن دکارت را که می گفت «من فکر می کنم پس هستم» نمی پسندد، و در برابر آن مطرح می نماید: «تو هستی پس من هستم». تجربه نشان داده است که خشونت به معنای به رسمیت نشناسی دیگری، جنبه های تخریبی بسیاری را به دنبال دارد، به گونه که روند های تعامل منطقی، توسعه اجتماعی و نظم سیاسی را به گونه جدی تهدید می کند و انسان را هوموساکری بیش نمی شناسد.

بنابر همین جنبه های خشونت بوده است که برای مهار نمودن آن، تجربه های نظام های مدنی روی دست گرفته شده و ساز و کار های عقلانی برای رابطه منطقی میان «قانون» و «قدرت» ایجاد گردیده است، برپایی دولت های مدرن دموکراتیک زمینه این را بوجود آورده است تا به انحصار درآوردن خشونت منتشر در راستای منافع ومصالح همگانی عینیت ببخشد و خشونت کور را که از زورگویی های خصوصی افراد حکایت می کند مهار نماید.

طرح صلح پایدار در نزد «کانت» در واقع ناظر بر همین مفهوم بوده است که از طریق قراردادهای اجتماعی حوزه عمومی شکل داده شود و موازنه «حق» و «تکلیف» در جوامع، همچون واقعیت زندگی عینیت پیدا نماید. تحلیلگران، بخشی بزرگی از خشونت را ناشی از ایدئولوژی اندیشی می دانند، به جهت اینکه حقیقت خودی را برتر و از دیگری را فروتر می شناسد، وضعیتی که شاخص های عمده آن را عدم استدلال در سخن و فقدان مدعای منطقی در اندیشه تشکیل می دهد.

خشونت با وجود اینکه جنبه های منفی بسیار دارد، اما به صورت مشخص تر در عرصه اجتماعی، هرمنوتیک فرهنگ ها را به رسمیت نمی شناسد و تمامیت طلبی ناشی از درهم تنیدگی ایدئولوژی و اتوپیا گرایی را همانند امر مقدس گرامی می دارد، وضعیتی که منش «سمحه و سهله» را انکار می کند و ملاقات «من» و «دیگری» را امکان پذیر نمی داند، چیزی که «برهان» و «عرفان» هر دو را بی ارزش تلقی می کند و وجه مشترک اساسی آنها که احترام به «دیگری» است را هدف قرار می دهد، به همین جهت است که الکندی موضع می گیرد و مطرح می نماید: «نباید به تحقیر دیگران پرداخت و سخن درست آنان را بی مقدار کرد»، همچنان شمس تبریزی نیز می آموزاند که: «سخن از برای غیر است، و اگر از برای غیر نیست، به چه کار آید؟». دیده می شود که مشکل پیش آمده در تمدن اسلامی از یکطرف غلبه جمود فکری درهم تنیده با استبداد سیاسی است که کنش ارتباطی معطوف به عقلانیت اجتماعی و خرد جمعی جان های آشتی جو را مورد هدف قرار می دهد و از جانب دیگر خلق مرزبندی های ایدئولوژیک تا سرحد تکفیر و تقتیل است که هویت های خاکستری میان متنی را از تعامل منطقی بازداشته است.

یکی از راه حل های رهایی از خشونت در حوزه فرهنگی - تمدنی ما به کاراندازی و بسیج تمامی امکانات برای بازاندیشی و بازآفرینی مفهوم «دیگری» برای عبور از موانع مونولوگ حاکم به سوی دیالوگ و حتی پولی لوگ است، تا از این طریق یک جانبه گرایی پشت سر گذاشته شود، «دیگرشناسی» جایگزین برای «دیگرستیزی» تلقی شود و «حقیقت تواضعی» در جایگاه برتر از «حقیقت تعصبی» قرار گیرد.

برای رسیدن به این هدف، مساعی همه جانبه به کار است تا خردگرایی نقاد زمینه پیدا کند و فرهنگ اجتماعی ما را در مسیر همپذیری قرار دهد، این در حالیست که از این طریق زمینه گفتگو های میان فرهنگی بوجود آید و لزوم استفاده از پارادایم های علمی، فلسفی و انتقادی معاصر نه تنها مجاز که اساسی شمرده شود.

احتمالاً پرسش ایجاد شود که طرح یاد شده امکان همگرایی گفتمان هایی را که جنس های متفاوتی دارند می تواند امکان

پذیر نماید؟ پاسخ این است که هرکدام با وجود کارکردِ شان در حوزه های مشخص واجدِ ظرفیت های تعامل با یکدیگر نیز هستند، حوزه های فیزیک، متافیزیک، اخلاق و روابط اجتماعی در همتنیدگی با یکدیگر قرار دارند، آموزه های کلامی، فلسفی، عرفانی و اخلاقی و همچنان نظریه های اجتماعی در صورتیکه گفتگو را به رسمیت بشناسند، دیگری را محترم بشمارند، مرز میان حوزه عمومی و خصوصی را باور داشته باشند، مسئله تفاوت و تمایز را اساسی بیندارند و سرانجام زمینه برای امتزاج افق ها را بوجود آورند، شرایطِ صلح و ازاله خشونت قابل تصور است، در غیر آن با عکس العمل های سخت افزاری و رویه های تاکتیکی امکان تغییرِ اساسی در جهت پایداری همزیستی احترام آمیز بوجود نخواهد آمد.

امیدواریم روزی فرارسد که به قولِ خداوند گارِ بلخ:

در این خاک در این خاک در این مزرعه پاک به جز مهر به جز عشق دگر تخم نکاریم

سخن مدیر مسئول

وضعیت پارادوکسیکال دنیای معاصر، بویژه جهان 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 ساختار مربوط به خودش و مواجهه با تمدن های دیگر دانست و مورد مطالعه قرار داد؛ اساسی ترین مشکل در درون تمدن اسلامی را: تضعیف خردگرایی، غلبه فورمالیزم، ترویج قرائت های رسمی و تک بُعدی از دین و کمبود ظرفیت برای گفتگوی فعالانه با تمدن های دیگر بوجود آورده است و در برون از تمدن اسلامی می توان معضل های: خود مرکز پنداری، نگاه سلسله مراتبی سنت های فلسفی و فقدان جریان متداوم تساهل فرهنگی میان هویت های متنوع اجتماعی را چالش برانگیز دانست.

در درون تمدن اسلامی، قفسی آهنین ذات گرایی و جریان مخالفت با عقل، زمینه این را بوجود آورده است تا قرائت های انتقادی با موانع روبرو گردیده و استبداد فکری با استبداد سیاسی در هم تنیده شود، به همین جهت پیامد های گسترش آموزه های متحجرانه برای تولید و باز تولید کژتابی های فکری در قالب ایدئولوژی های گذشته گرای مسحور قدرت در دوران جدید جبران ناپذیر است، زیرا زمینه های این را بوجود آورده است که «حوزه عمومی» به مفهوم واقعی پا نگردد، جامعه مدنی زمینه پیدا نکند، خردگرایی در برابر استبداد مفهومی مغلوب واقع شود، خرد جمعی از معنا تهی گردد و نقش نقد در تحولات فکری و اجتماعی جایگاه بایسته نیابد.

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 «عقلانیت صوری پروژه نا تمام مدرنیته» غالباً زمینه های این را بوجود آورده است تا افزون بر مشکل نبود گفتگوی مؤثر میان تمدن ها نوعی حس بی اعتمادی و بدبینی میان آنها را نیز بوجود آورد؛ بنابراین می توان مطرح نمود که: تهدید های درون تمدنی جهان اسلام را، تحجر و غیریت سازی و تهدید های برون تمدنی آن را، خود مرکز پنداری ترانساندانتال رقیب و ضدیت سازی های ناشی از آن تشکیل می دهند.

گفتمان های فلسفی برخاسته از مفاهیم یاد شده، بحث های پیرامون «حقیقت»؛ «قدرت» و «هویت» را به گونه جدی ژرفا بخشیده و صف بندی های مشخص را شکل داده اند، با این وضعیت:

- حقیقت خودی برتر، و از دیگری فروتر جلوه می کند.
- قدرت خودی برای تضعیف گفتمان دیگری به کار می افتد.
- هویت خودی ارزش و از دیگری ضد ارزش تلقی می شود.

این حالت نشان می دهد که جهان اسلام در درون با مشکل تحجر و در بیرون با استعلاگرایی هژمونیکستی تمدن غربی روبروست، عامل های که ثبات و تسامح و گفتگو و همزیستی میان فرهنگی را با چالش روبرو می کند و امنیت برای توسعه و پایداری را در برابر امواجی از تعارض قرار می دهد.

برای بهبود اوضاع جهان اسلام بویژه اوضاع امنیتی این حوزه تمدنی ترویج قرائت های خردگرایانه از دین مؤثر واقع می شود، تا گذار از پارادایم های افلاطونی و فراتاریخی زمینه ساز 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 شیوه های سخت افزارانه دور های جدیدی از بحران های اجتماعی تجربه خواهند شد.

در برون از تمدن اسلامی نیز نیاز همه جانبه برای عبور از «اسطوره های چارچوب» و تقویت جریان «گفتگوی میان فرهنگی» است، تا فرضیه های «جنگ تمدن ها» و ذهنیت سلسله مراتبی کردن فرهنگ ها، پایان پیدا کنند و فصل نوی از تعامل میان تمدن ها بوجود آورده شود.

گفتگوی میان فرهنگی با رد مطلق انگاری و نفی ذات باوری می باید در میان فرهنگ های متفاوت، مسیر تعامل و تساهل میان آن ها را فراهم کند و مواجهه مشترک با معضل های پیش آمده در جهان معاصر را کیفیت بیشتری ببخشد.

گفتگوی میان فرهنگی، سنت های فکری مختلف را به فروتنی در برابر یکدیگر فرا می خواند، تا هر کدام خود را کامل و برتر و دیگری را ناقص و ایتر تلقی ننماید، همچنان تصور از «خوی» و «دیگری» را همواره در حال اصلاح و تکمیل شدن بینگارند و با داعیه «کلیت» وداع بگویند؛ در این صورت است که هم جهان - زیست، سرشار از تفاوت و تعامل می شود و نیز پاسخگویی به نیاز های زندگی کیفیت بهتر پیدا می کند، همچنان طرف های گفتگو از مزیت رابطه برابر و التقاط منطق بهره ور می شوند. شرایط موجود اقتضا می کند تا دیالکتیک میان «خود» و «دیگری» با توجه به اصل تکثر فرهنگ ها جدی تلقی شود و نظریه گفتگوی میان فرهنگی به عنوان پارادایم مطرح در زمانه ما مهم به شمار آید، نظریه که همپذیری افق های متفاوت را جدی

می‌گیرد و فهم متقابل «خود» و «دیگری» را کانونی می‌انگارد. تجربه‌ی که در جهت‌فرمایی حس اعتماد و رفع بدگمانی‌ها مدد می‌رساند، همچنان امنیت انسانی را مهم می‌پندارد، تضاد را به تفاوت مبدل می‌کند و زمینه‌های خشونت‌های بالقوه و بالفعل را به ارج‌گذاری به یکدیگر تعدیل می‌نماید، ارج‌گذاری که ضریب‌انگیزه‌های خشونت را پائین آورد و فضای منطقی و خردگرایانه را تقویت نماید، درغیر آن تنش‌های خشونت بار به خود‌نمایی و ویرانگری ادامه خواهد داد و ضرب‌هنگ اجتماعی در سیاره‌ی ما را با مشکلات بیشتر روبرو خواهد نمود.

اگر قرار باشد بحث امنیت از ناحیه‌ی قبض و بسط‌های فکری مورد تحلیل قرار گیرد، به جرأت می‌توان گفت در درون تمدن اسلامی بهترین راه، بسیج امکانات برای احیا و توسعه‌ی عقلانیت بین‌الذهانی و ایجاد چالش در برابر تحجر در اشکال متنوع آن می‌باشد؛ و در برون از تمدن اسلامی مناسبترین طریقه، تقویت گفتگوی میان فرهنگی است، تا هرمنوتیک میان تمدن‌ها به عنوان جریان مؤثر برای تلطیف حافظه‌ی جمعی در متن‌های اجتماعی نقش ایفاء کند و امنیت معطوف به فروکاستن تهدیدات ناشی از اضطراب‌های فکری را زمینه‌سازی نماید.

دیالکتیک «خود» و «دیگری»

سید حسین اشراق^۱

چکیده

در زمان ما دیگر نمی‌توان به غیر اندیشیدن به «دیگری» و بدون مهم انگاشتن او که متفاوت از ما می‌اندیشد، اندیشید و خود را تعریف نمود. وجود دیگری توجیه منطقی برای مطلق نبودن حقیقتی است که ما از درستی آن سخن می‌گوییم. «دیگری» باید همواره برای ما نشانه عدم انحصار حقیقت و توزیع مساوی صداها در افق مفهومی باشد. منطقی این است که تصورات ما از خویشتن و دیگری را همواره در حال بهسازی و تکمیل شدن بیانگاریم و از داعیه «تمامیت»^۲ و «خود مرکز پنداری»^۳ فاصله بگیریم.

امروزه همه از این نکته آگاهی یافته ایم که فهم و دریافت و رفتار، چند طرفه است، برای سریان یافتن این دریافت در اندیشه و بینش ما، یک مانع وجود دارد: عادت به گمانه‌ها و شیوه‌های تک ساختاری، اندیشیدن و عمل کردن به جزم‌های زیستن در یک ساختار خاص. این مسئله چه بسا به عنوان حفظ هویت، خود را موجه نشان دهد، اما افراط و تفریط در این رابطه غیر قابل توجیه تلقی می‌شود. افتادن در ورطه تحجر تک محوری و عدم احترام به اصل تنوع، خطر ازدیاد سموم ارتباطی در میان جامعه را دامن می‌زند.

در شرایط موجود که نیاز به تسامح^۴، گفتمان مطرح معاصر به شمار می‌رود و به عنوان خصوصیت عینی حیات اجتماعی معاصر در آمده است، می‌باید هم‌پذیری افق‌ها و اندیشه‌های متفاوت را جدی بگیریم و تنقیح پیشداوری‌های مان را با توجه به اساسی بودن «بینامتنیت»^۵ در دوران کنونی به عنوان نقطه عزیمت ترویج حقیقت تواضعی در برابر ایقان یک سویه مهم به شمار آوریم.

واژه‌های کلیدی: خود، دیگری، تنوع، دیالکتیک، دیالوگ، حقیقت چندآوا، سوژه زدایی.

درآمد

ریشه بحث در باره «خود»^۶ و «دیگری»^۷ را می‌توان در نگاه فلسفی^۸ به انسان یا به تعبیری انسان‌شناسی فلسفی پروتاگوراس^۹ و آموزه معروف او: «انسان مقیاس همه چیز است»^{۱۰} (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱۰۶) پیدا نمود. پس از او چهره برجسته سقراط^{۱۱} در این قلمرو شایان یادآوری است، او با طرح اصل «خودت را بشناس»^{۱۲} به قول سیسرو^{۱۳} فلسفه را از

۱. رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس nebrascenter@gmail.com

2. totality

3. self - centred

4. tolerance

5. intertextuality

6. self

7. other / otherness

8. Philosophical Anthropology

9. Protagoras (490 BC – 420 BC)

10. Man is the measure of all things

11. Socrates (470 BC – 399 BC)

12. Know Thyself

13. Marcus Tullius Cicero (106 BC – 43 BC)

آسمان به زمین فرود آورد، تحولی که انسان حقیقت طلب به جای آسمان به زمین معطوف گردید و مهمتر از همه مقوله «پرسش» وارد جهان و فرهنگ بشری شد. دگردیسی یاد شده را می توان نقطه عزیمت اساسی انگاشتن «گفتگو» و اهمیت یافتن دیالکتیک «خود» و «دیگری» به شمار آورد. از نظر سقراط رسیدن به معرفت، با دیالکتیک رخ می دهد، زیرا «پرسش» در کانون دیالکتیک قرار دارد و بصیرت «می دانم که هیچ نمی دانم»^۱ نیز از همین رهگذر جان می گیرد و شکوفا می شود. پس از سقراط اندیشه های افلاتون^۲ در رابطه با مفهوم «دیگری» قابل توجه است، او همه رساله های خود را در قالب گفت و گو نگاشته است. دیالوگ نویسی افلاتون در حقیقت بیانگر این امر است که تنها از «من» سخن نگویید بلکه صدای اشخاص بسیاری را به گوش خواننده برساند، او در واقع نوعی صحنه نمایش اندیشه ها برای بازنمایی آراء متنوع را به تصویر کشیده است. ویژگی های دیالوگ های افلاتونی مانند: فرجام غیر قطعی منتهی به آپوریا^۳، روحیه گفتگویی و نمایش فلسفه در بستر اجتماعی آن، همه بیانگر این حقیقت است که اعتنا به چند صدایی نه تنها احترام به دیگری را صحنه می گذارد بلکه پرسیدن از یکدیگر برای گفت و گو و نیز زمینه جرات اندیشیدن را فراهم می آورد.

ارسطو^۴ نیز در کتاب اخلاق نیکوماخوس^۵ از «دیگری» سخن به میان آورده و دوست را «من دیگر» فرد دانسته است. از نظر ارسطو خودمحوری منافع دیگران را نابود می کند و جامعه را به تباهی می کشاند، به باور ایشان سزاوار است به دیگری ارج گذاشته شود و «توجه به ارزش ها و منافع دیگران در کنار منافع و ارزش های خود» (ارسطو، ۱۳۹۰: ۲۳۹) اساسی انگاشته شود. ایشان فراتر از منافع متقابل از «ارزش ذاتی دیگری» سخن به میان آورده و معتقد است، اگر آدمی در پی منافع خود باشد و به منافع و نیکبختی دیگران توجهی نداشته باشد، جامعه انسانی نابود می شود، زیرا در این صورت نگاه آدمی به انسان های دیگر ابزاری خواهد بود. به همین جهت در دفترهای هشتم و نهم اخلاق نیکوماخوس تأکید کرده است:

دوستی باهم بودن است و هرکس همانگونه که برای خویشتن است برای دوست نیز همانگونه است. همانگونه که آگاهی برای خویشتن است برای دوست نیز همانگونه است. همانگونه که آگاهی بر وجود ما برای ما ارجمند است، آگاهی به وجود دوست نیز همان ارج را دارد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۶۴).

از نظر وی ارج گذاری برای دیگری نوعی مکلفیت اخلاقی و خیرخواهی بدون چمداشت به شمار می رود که ارزش را به منفعت شخصی فرو نمی کاهد و نگاه ابزاری به دیگری را تجویز نمی کند، به همین جهت «عدالت را نیز فضیلتی می داند که غایت آن رفاه دیگری و جمع است» (گمپرس، ۱۳۷۵: ۱۴۸۹).

در قرون وسطی نیز در بحث «آگاهیه»، «دیگری» مورد توجه قرار گرفته است. در آگاهی انسان ها از آن رو که انسان اند دارای ارزش تلقی می شوند، همچنان تفاوت های صوری شان نیز نمی توانند مرزبندی های متمایز کننده میان آنها را بوجود آورند، بنابر این جایگاه «دیگری» برای «من» ارجمند است، تا آنجا که «من» به خاطر آزادی «دیگری» آزادی خود را نادیده می گیرد و با نیکومنشی، آموزه «همسایه ات را همچون دوست دوست بدار» جدی می گیرد و دوست داشتن بدون آنکه خود او بداند را مهم می انگارد. نوع دوستی در آگاهی معطوف به کار بدون چمداشت برای دیگران و نوعی خیر خواهی برای همه انسان هاست. شایان یادآوری است که «دیگری» در دوران رنسانس چندان مورد التفات نبوده بلکه در برابر آن «خود» جلوه پرنگی داشته است، به همین جهت «خود» بیش از هر چیز به نفس خویشتن باز می گشته و به مثابه موضوع شناخت انگاشته می شد، همچنان تلاش شده است تا از آن آشنایی زدایی^۶ صورت گیرد.

در دوران جدید در رابطه با «دیگری» به گونه جدی هگل^۸ در بخش دوم کتاب مهم خویش «پدیدار شناسی روح»^۹ تحت

1. Scio me nihil scire (I know that I know nothing)

2. Plato (c. 428347- B.C.)

3. aporia (ایجاد عمدی ابهام و عدم قطعیت)

4. Aristotle (384-322 B.C.)

5. The Nicomachean Ethics

۶. Agape (عشق)، عشق آگاهی ای یا عشق نامشروط که مبتنی بر دوست داشتن همه انسان ها و بلکه همه موجودات دنیاست. در قرون وسطی اهمیت دیگری به شکل دوست داشتن، احترام و توجه به همسایه خود به سان برادر تنی حائز اهمیت قرار گرفته است، بویژه در نزد فیلسوفانی مانند آگوستین قدیس و توماس قدیس.

7. defamiliarization

8. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831)

9. The Phenomenology of Spirit (1807)

عنوان «خودآگاهی»^۱ پرداخته است. او مقوله خودآگاهی را در قالب «میل»^۲ یا آرزوی انسانی مورد بحث قرار داده و به مثابه ظرفیتی در نظر گرفته است که به «دیگری» یعنی به برانگیزنده خود توجه می کند و در تعامل با او مبنای اصلی خود را باز شناسد. نمونه آن در گفتار معروف «خدایگان و بنده»^۳ خود را نمایان می سازد. در آنجا تصریح شده است که: آرزوی انسانی باید به آرزوی دیگر تعلق گیرد و در گستره واقعیت ها پدید آید، به همین جهت تأکید کرده است که: «انسان نمی تواند بر روی زمین پدید آید، مگر در درون انبوهی از انسان های دیگر» (هگل، ۱۳۶۸: ۳۰).

خود آگاهی از رهگذر غیر خود در آراء هگل اشاره به بحث گوتلیب فیخته^۴ در زمینه تقابل «خود» و «دیگری» یا «من» و «غیر من» دارد، که در آن، خودآگاهی نوعی بازگشت به خود از رهگذر شناخت غیر خود است، روندی که «من» از مسیر توجه به «غیر من»، «من» شده است. از نظر ایشان «من» تنها زمانی می تواند از خویشتن خود آگاهی پیدا کند که همچنین از چیز دیگری که خودش نیست نیز آگاهی به دست آورد.

از نظر هگل تنها هنگامی که خود آگاهی «من» با خود آگاهی «دیگری» مواجهه می کند می تواند از دایره خود بیرون شود و ادعای خود در باب آزادی در جهان از رهگذر به رسمیت شناسی دیگران را مطرح نماید، به گمان او هرگونه درکی از خود، بدون حضور و وجود جهان برای ما، بنیاد و اساسی ندارد مگر اینکه این درک را در روابط اجتماعی قرار دهیم.

مفهوم «دیگری» در آراء اندیشمندان پدیدارشناسی نیز به گونه جدی مطرح شده است. هر دو گروه، هم دین گرا مثل: کی یرکگور^۵ و کارل یاسپرس^۶ و نیز سکولار مانند مارتین هایدگر^۷ و ژان پل سارتر^۸ با وجود اینکه متد های متفاوتی را دنبال کرده اند، اما در مورد این نکته اشتراک نظر دارند که: بشر هنگام وجود در جهان با توجه به قدرت انتخابی که دارد در ارتباط با دیگران، خود خویش را شکل می دهد. بنابراین می توان مدعی شد که «ارتباط با دیگران» از مهمترین اصول اگزیستانسیالیزم به شمار می رود.

از چشم انداز اگزیستانسیالیزم «خود» همین که متوجه می شود با «دیگری» روبرو و در ارتباط است، وجود او برایش به اندازه وجود خودش یقینی می شود. بنابر این «وجود» اساساً خصلت اجتماعی دارد و بدون دیگران، «من» نمی تواند موجود مؤثر باشد.

در نظر گابریل مارسل^۹ هرچند وجود یک «راز»^{۱۰} است اما به گمان ایشان نیل به وجود را فقط مشارکت و ارتباط با دیگری امکان پذیر می نماید، مشارکتی که در ابتدا سطحی بوده، ولی به تدریج ارتقاء می یابد و پیچیده می شود. به باور ایشان «دیگری» امر غیر از «من» و یک من دیگر است، همچنان دو مفهوم را شامل می شود: ۱. تعهد یا قول دادن ۲. در دسترس بودن «حضور».

تعهد یا قول دادن ما در برابر یک شخص دیگر است. رابطه من با دیگری باید صحیح و مناسب باشد، که البته گاهی این گونه نمی شود. در صورتی که «من» برای دیگری در دسترس نبوده و معطوف وجود خود باشد، «تو» تبدیل به «آن» گردیده و رابطه «من» و «تو» به «من» و «آن» فروکاسته می شود، به گونه که لوازم رابطه اصیل همانند عشق و امید و وفاداری از بین می روند و «من» نسبت به دیگری احساس حضور نمی کند.

از نظر مارسل برای کشف «من» باید «دیگری» به عنوان موجود مرتبط با من وجود داشته باشد، زیرا «ارتباط، آفریننده هستی است و حیات انسان، در نسبت او با دیگران بوجود می آید» (مارسل، ۱۳۸۲: ۱۳)

مارتین بوبر^{۱۱} نیز مفهوم «من» و «دیگری» را به گونه پردامنه مورد توجه قرار داده است. فلسفه او در محور سه نحوه رابطه

1. conscience

2. desiring

3. Master and Slave

4. Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814)

5. Soren Kierkegaard (1813 -1855)

6. Karl Jaspers (1883 - 1969)

7. Martin Heidegger (1889 – 1976)

8. Jean Paul Sartre (1905 – 1980)

9. Gabriel Honore Marcel (1889 – 1973)

10. Mystery of Being

11. Martin Buber (1878 – 1965)

«من - آن^۱»، «من - شما^۲» و «من - تو^۳» دور می زند. در رابطه «من و آن»، انسان ها با یکدیگر نگاه های شان ابزاری، برخوردِ شان همچون اشیاء، میکانیکی و فاقدِ اعتمادِ متقابل است، به همین جهت وجودِ دیگری جدی گرفته نمی شود. دومین سطح رابطه، کنشِ دوسویه «من و شما» است، جریانی که بسیاری از تعاملاتِ انسانی در دایره آن شکل می گیرد و ادامه پیدا می کند. رابطه «من و شما» حدِ وسطِ ارتباطات غیر فردی و میان فردی است. در این نوع رابطه، دو طرف با یکدیگر مانند اشیاء روبرو نمی شوند، اما فردیتِ یکدیگر را به گونه کامل به رسمیت نمی شناسند.

اما سومین سطح رابطه، رابطه «من و تو» است. به گمان بوبر، این نوع ارتباط، عالی ترین نوع گفتگوی انسانی است، به همین جهت در رابطه با «من»، «تو»، آشکار می شود (بوبر، ۱۳۸۶: ۱۲۳) و در جایگاه ارزشمندِ خود قرار می گیرد از نظرِ لویناس^۴، اخلاق با «دیگری» آغاز می شود، او بدین باور است، اگر قرار باشد از «خود آیینی» مطرح شده بواسطه کانت^۵ چیزی فراجنگ آوریم بایستی «دگر آیینی» را محورِ اصلی قرار دهیم، زیرا اگر «دیگری» وجود نمی نداشت، از چیزی به نام مناسباتِ اخلاقی و تعامل بینا سوژه ای^۶ خبری نبود.

ایرادِ لویناس بر نظام کانتی از عدم التفات به جایگاه کانونی بینا سوژه ای ناشی می شود، زیرا کانت با سوژه استعلایی آغاز کرده بود، اما بحثِ بنیادین او سرشار از دلواپسی برای «دیگری» بود. از نظر لویناس در پروژه کانت مسئله «دیگری» مغفول واقع شده، تا آنجا که پرداختن به سوژه خود آیین در وهله نخست و بنیادین ترین ساحتِ شکل گیری اخلاق، جایی برای «دیگری» و پرداختن به او باقی نگذاشته است، از اینرو، ایشان کوشیده است شکافِ بوجود آمده از ناحیه تقدم «من» را با اومانیزم معطوف به «دیگری» جبران نماید.

لویناس تأکید کرده است که تنها اخلاقی می تواند با خود محوری «من»، چالش کند، که پروای بده بستان با دیگری را نداشته باشد و بر بنای «مسئولیت پذیری در قبال دیگری» (Levinas, 1998: 160)، حضور اش را پذیرا شود و او را با خود برابر و حتی مقدم بشمارد.

در فلسفه هایدگر نیز جستار «دیگری» از رهگذر ایده در جهان بودن مطرح می شود. دازاین^۷ که از مفاهیم کلیدی اندیشه او به شمار می رود به معنای وجود داشتن در کنار دیگری و با دیگری رابطه داشتن است. هایدگر نوع بودگی دازاین را «در-جهان-هستن» می داند و در جهان بودگی را شراکتی با دیگری می انگارد. از نظر ایشان:

«دیگران» به معنای همه کسان دیگری غیر از من که «من» خود را از آنها متمایز می سازد نیست، بلکه دیگران کسانی هستند که غالباً خود را از آنان تمیز نمی دهیم و خود نیز در میان آنان هستیم. این با آنان نیز-آن-جا-هستن^۸ خصلتِ اونتولوژیکی «باهم» - فرادستی بودن درون یک جهان را ندارد. این «با»^۹ از سنخ هستی دازاین است و «نیز» هم به معنای یکسانی هستن است به مثابه در-جهان-هستن دلمشغولانه و پیرا نگرانه. «با» و «نیز» را باید به نحو اگزیستانسیال و نه مقولی فهمید. بر پایه این در-جهان-هستن مقید به «با» جهان همواره پیشاپیش جهانی است که من با دیگری در آن شریک ام. جهان دازاین همچنان^{۱۰} است. در-هستن، هم-هستن با دیگری است. هستی فی نفسه درون جهان دیگری با هم - آنجا-هستن [هم دازاینی] است (هایدگر، ۱۳۹۲: ۱۵۸).

هایدگر در بخش های از اثر معروف اش «هستی و زمان»^{۱۱} با طرح مفاهیمی چون «با - هم-هستن/همبودگی»^{۱۲}، «پروا»^{۱۳}،

1. I - It

2. I - You

3. I - Thou

4. Emmanuel Lévinas (1906 – 1995)

5. Immanuel Kant (1724 – 1804)

6. Intersubjectivity

7. Da - sein

8. Being – there – too with them

9. with – like

10. with – world

11. Being and Time (1927)

12. being – with

13. Sorge / care (باک - اندیشناکی - نگرانی)

«تیمار/ دگر پروایی»^۱ و مانند آنها، بن مایه تفکر فلسفی خود را چیده است. به همین جهت به پنداشت ایشان دازاین با سایر دازاین ها بسر می برد، با آنها در ارتباط است، با ماهیت «بودن با» به پویایی خودش ادامه می دهد و از طرح افکنی و امکانات اش برای گشودن نسبت های جدید با دیگران شکوفا می شود.

ژان پل سارتر^۲ نیز از «دیگری» سخن به میان آورده تا آنجا که چارچوب اصلی کتاب «هستی و نیستی»^۳ اش بر تمایز میان «وجودِ لِنفسه»^۴ و «وجودِ فی نفسه»^۵ پی ریزی شده است. از نظر ایشان وجودِ لِنفسه موجودیست دارای ویژگی های آگاهی، تفکر و عمل که همان انسان و وجودِ فی نفسه شامل پدیده های فیزیکی جهان است. یکی از ویژگی های وجودِ لِنفسه، لغیره بودن آن است. از این نگاه آدمی تنها مشروط به اوضاع و احوال مادی نیست بلکه پیوسته با دیگران بسر می برد و در وجودِ خود، وجودِ دیگری را می یابد، به گونه ای که از یک طرف با دیگری در آمیخته است اما از جانبِ دیگر از او متمایز می باشد. افزون بر آن بواسطه «می اندیشم»^۶ در می یابد که با دیگری در ارتباط است و می باید بر مسلم بودنِ وجودِ دیگری به اندازه وضوح وجودِ خود اذعان نماید، به همین جهت در رابطه با بحثِ آزادی تصریح کرده است:

ما ضمن اینکه خواهان آزادی هستیم، در می یابیم که این آزادی کاملاً وابسته به آزادی دیگران است، و نیز آزادی دیگران وابسته به آزادی ماست. بدیهی است که آزادی، از حیث تعریف بشر، به «دیگری» وابسته نیست، اما همین که التزام به میان آمد، من مجبورم در عین حال که طالب آزادی خود هستم، آزادی دیگران را نیز بخواهم. هیچکس نمی تواند آزادی خود را هدف خویش سازد مگر اینکه آزادی دیگران را نیز به همانگونه هدفِ خود قرار دهد (سارتر، ۱۳۸۰: ۷۱).

میخائیل باختین^۷ نظریه پرداز ادبی، فلسفی روس نیز بحثِ تقدم بارز «بینا ذهنیت»^۸ بر «ذهنیت»^۹ را بنیادی می انگارد و بر ظرفیت های گفتگویی میان «خود» و «دیگری» پا می فشارد. ایشان به این مسئله، رویکردِ نوکانتی داشته و جریانِ «خود» در برابرِ «دیگری» را «گفتگو» توصیف کرده است. گفتگو برای باختین، نوعی هستی شناسی تلقی می شود که از رهگذر وجودِ «دیگری»، «خود» معنادار می شود، آگاهی ما شکل می گیرد و به واسطه تجربه درهم آمیزی افق های مفهومی «خود» و «دیگری»، معرفتِ ما صیقل می خورد. به نظر او :

ما خود را از چشم دیگری می شناسیم. ما لحظات دگرگونی و تبدیل اندیشه خود را در مناسبت با دیگری باز می یابیم. در یک کلام، بازتابِ زندگی خویش را در آگاهی افرادِ دیگر درک می کنیم. ما هرگز خود را در ساحتِ بیرونی خویش نمی بینیم. تنها بازتابِ خودِ مان را در دیگران می یابیم. «من» به تنهایی و در خلاء وجود ندارد. «من» تنها در ارتباط با دیگران معنا می یابد (مقدادی، ۱۳۷۸: ۴۹۱).

نگرش باختین، دیالکتیکی و چندسویه است او در برابرِ تک گویی، گفتگومندی را قرار می دهد، در برابرِ یکنواختی، تنوع را، در برابرِ تک آوایی، چندآوایی را، در برابرِ آگاهی و حقیقتِ تک آوا و تک گونه، آگاهی و حقیقتِ چندآوا و چندگونه را، و «در برابرِ فرهنگ رسمی و جزمی سوگ و جدیت خشک، فرهنگ مردمی و جشن و خنده و طنز را» (باختین، ۱۳۷۳: ۹) مطرح می نماید. باختین رابطه «خود» و «دیگری» را دارای ماهیتِ زیباشناسانه به شمار می آورد، از نظر ایشان «اولین مقطع فعالیتِ زیباشناختی، هم گوهری است. من باید آنچه را دیگری تجربه می کند، تجربه کنم. آنچه را می بیند و می داند، ببینم و بدانم. خود را به جای او قرار دهم و به نوعی با وی تطابق حاصل کنم» (تودوروف، ۱۳۹۳: ۱۵۵).

در حوزه پست مدرن نیز بحثِ «دیگری» را می توان جستجو نمود، میشل فوکو^{۱۰} از منظرِ تبارشناسی^{۱۱} بدین باور است که

1. solicitude (دلمشغولی ها و نگرانی های دازاین نسبت به دیگران)

2. Jean - Paul Charles Aymard Sartre (1905 – 1980)

3. Being and Nothingness (1943)

4. being-for- itself (برای خود)

5. being-in - itself (در خود)

6. Cogito (I think)

7. Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1895 – 1975)

8. intersubjectivity

9. subjctivity

10. Paul-Michel Foucault (1926 – 1984)

11. genealogy

«خود» در زمان‌های مختلف موضوع مصداق‌های متفاوتی بوده است، برای مثال، او به تفاوت زندگی یونانیان و انسان مدرن پس از رنسانس می‌پردازد و معتقد است که مراد از «خود» در تفکر انسان یونانی بیشتر به معنای شهر و جامعه او بوده است و تنها پس از رنسانس است که انسان به خاطر «خودش» در مرکز امور قرار می‌گیرد. از نظر فوکو با توجه به تبارشناسی اخلاق، دغدغه واقعی «خود» با اپیکوریان^۱ آغاز گردیده و با سنکا^۲، پلینیوس^۳ و دیگران به امر عمومی مبدل گردیده و زمینه بحث «هرکسی باید دغدغه خود را داشته باشد» (Foucault, 1970: 468) را بوجود آورده است.

در عصر رنسانس نهاد شبانی مورد توصیه مسیحیت برای مراقبت از دیگران با مقاومت روبرو می‌شود و وضعیتی را بوجود می‌آورد که «خود بیش از هر چیز به نفس خویشتن باز می‌گردد» (فوکو، ۱۳۸۹: ۴۸۹) این در حالیست که از موضوع شناخت، آشنایی زدایی^۴ صورت می‌گیرد و چشم انداز جدیدی در رابطه با قدرت و معرفت در پیش گرفته می‌شود. از نظر ایشان برای فهم «خود» و تبارشناسی دانش، باید نگاه عمیق به نسبت قدرت و معرفت انداخت و متوجه بود که چگونه «دیگری» در «من» و «ما» [جمع] ناپدید می‌شود. از همین جهت، او به وضعیت مرزی میان «فرد» و «جمع» چشم دوخته و به بررسی «طرز اجتماعی» (دریغوس و رابینو، ۱۳۸۲: ۶۳) همت گماشته است، بررسی که نظام‌های حقیقت را از بابت خلق دوگانگی‌های^۵ بر ساخته مانند خردمندی و جنون، در برابر پرسش قرار می‌دهد. در همین راستا، فوکو مرزبندی میان «خود» و «دیگری» در علوم انسانی را، تقابل دروغین مبتنی بر سلسله مراتب می‌شمارد و نقد می‌کند.

به تحلیل اندیشمندان واسازی^۶ سنت متافیزیکی با ترجیح حضور^۷، درونی بودن، همسانی، وحدت و تمامیت، راهی را در پیش می‌گیرد که به تسلط سایه سنگین حضور محوری / خود محوری منجر می‌شود، تا آنجا که فرهنگ‌های بشری را به فرهنگ حضور محور و خود محور تبدیل می‌کند. از نظر آنها حضور از آنجا خواستنی است که زمینه تسلط «من» و «خود» بر «آبژه»^۸ را بوجود می‌آورد. حضور نشانه تسلط «من» است، تسلطی که بر تفاهم، تعامل و تعادل غلبه می‌کند، به همین جهت متافیزیک غربی با فهم جهان از منظر «من» راه را بر «دیگری» بسته است. در سنت متافیزیکی هر چیزی که متعلق به «من» باشد یا به تعلق آن در آید، اصیل و حقیقی و غیر آن ناصیل و غیر حقیقی انگاشته می‌شود. نمونه برجسته آن فلسفه دکارت^۹ است که «خود» تعیین کننده هستی هستند و نیستی نیست هاست، و همه چیز باید با «خود» منطبق باشد، رویکرد دیگر ستیزی که تا دوران‌های باستان می‌توان رگه‌های آن را پیدا نمود و سلسله آن را در برابر نقد قرار داد.

ژاک دریدا^{۱۰} با نقد و واسازی «من محوری» رسوخ یافته در متافیزیک غربی، با ارائه «هرمنوتیک دوستی» راه را برای توجیه «دیگرنوازی» می‌گشاید و بحث تعامل مبتنی بر «پرورش فضایل» (دالمایر، ۱۳۸۴: ۳۷۱) را به میان می‌آورد. از نظر ایشان دوستی یک تجربه و یک حادثه است که همواره بخشی از آن در بیرون «من» جریان پیدا می‌کند، بدین ترتیب دوستی «من» حاضر نیست و برای همیشه وابسته به نمونه‌های بیرونی و انضمامی آن می‌باشد. این «وابستگی به ...» پیرو منطق «تفاوت» (Derrida, 1997: 279) است، منطقی که می‌آموزاند: معنای هر چیز همواره به چیزهای دیگر و در تأخیر از حضور آن نزد ما شکل می‌گیرد، چیزی که برخلاف انگاره متافیزیکی، تفاوت را اساسی تلقی می‌کند، غیریت و دگرسان بودن را صحنه می‌گذارد و راه را بر روی خود محوری مسدود می‌نماید.

پل ریکور^{۱۱} از منظر هرمنوتیک، «خود» را همچون «دیگری» می‌پندارد و میان خود و دیگری رابطه دیالکتیکی قابل می‌شود، رابطه که در درون آنچه «فضای متفاوت زمانی» نامیده می‌شود، اتفاق می‌افتد. فضای متفاوت زمانی یا فاصله زمانی^{۱۲}، فضای

1. Epicurianism

2 Lucius Annaeus Seneca (ca. 4 BC – 65 AD)

3. Gaius Plinius (61 AD – 113 AD)

4. difamiliarization

5. dualities

6. deconstruction

7 presence

8. object

9. Rene Descartes (1596 – 1650)

10. Jacques Derrida (1930–2004)

11. Paul Ricour (1913 – 2005)

12. gap time

غیر قابل رؤیت زمان است که موجب سیلان بوده و همواره ساختارهای هویتی را تغییر می دهد. او از همین رهگذر اصلی را پی ریزی کرده است که بر تقارن همسانی و تفاوت و وحدت و کثرت نیز صحنه می گذارد.

در هرمنوتیک فلسفی ریکور معرفت یک عطیه و موهبت به شمار می رود، باید آن را دریافت کرد پیش از آن که بتوان در مورد آن شک ورزید. این موهبت به عموم داده می شود. از همین روست که او در برابر اصالت عقل فردگرایانه دکارت، فهم بین‌الذهانی^۱ را مطرح می کند. از نظر ایشان فقط به واسطهٔ مباحثهٔ «خود» با «دیگری» است که امکان درک و شناخت یک متن یا یک تجربه فراهم می شود. از این رو، دیالوگ میان «خود» و «دیگری» از جایگاه مهمی در آراء ریکور برخوردار شده است. ریکور هرگونه انسداد در برابر دیگری را مردود می شمارد، همچنان باور دارد که دیگر بودگی بر سازندهٔ خویشستن است، خویشستنی که نمی‌تواند بدون دیگری بیاندیشد و رخدادی را رقم بزند، به این ترتیب همواره فرد با ورود به ساحت اندیشیدن، به سوی دیگری گذر می‌کند و زمینهٔ رابطهٔ دیالکتیکی دوسویه را بوجود می‌آورد. او استدلال می‌کند که وجود انسان (خود)^۲ به واسطهٔ دیگری تفسیر و فهمیده می‌شود. در واقع هرمنوتیک ریکوری معطوف به این امر است که جستار «فهم خود از طریق «دیگری» را برجسته کند و جایگاه ببخشد.

جورجو آگامبن^۳ نیز در تبارشناسی که از مفهوم «دوست»^۴ ارائه می دهد، به دنبال فهم مضمون دوستی در فلسفهٔ غرب است. وی از ارسطو نقل قول می کند که «دوستان دوستی وجود ندارد» و قطعهٔ از تز فلسفهٔ اولی را می آورد که بر اساس آن دوست «خود» دیگر است، دیگری که متفاوت از غیریت است و در آن عنصری از تضاد وجود ندارد. درواقع، دوست یک من دیگر نیست؛ بلکه نوعی دیگربودگی درون ماندگار برای خود بودگی است، چیزی که حضور دو وجهی اش در عرصهٔ سیاسی را نشان می دهد و عالم متفاوت از عوالم دیگر را به نمایش می گذارد، از نظر ایشان انسان ها (خود و دیگری) با در میان گذاشتن دیدگاه مشترک در مسیر تمدن قرار می گیرند و بر فضای بیگانگی از یکدیگر، غلبه می کنند، به همین جهت اذعان می نماید که :

طبیعت هیچ کاری را به اصطلاح بدون هدف انجام نمی دهد؛ و برای تبدیل کردن انسان به حیوان سیاسی، از میان همهٔ حیوانات فقط و فقط به او قدرت بخردانه بخشیده است، ... تفاوت راستین میان انسان و حیوانات دیگر در آن است که تنها انسان ها درکی از خیر و شر، درست و نادرست و عادلانه و ناعادلانه دارند. و در میان نهادن دیدگاهی مشترک در باب این موضوعات است که یک خانواده^۵ یا یک شهر^۶ را می سازد (آگامبن، ۱۳۹۰: ۴۸).

از نظر آگامبن اگر رابطهٔ «خود» و «دیگری» از مسیر فضیلت دوستی دور شود و بر بنای رسوبات «حیات برهنه»^۷ جهت بگیرد، در آن صورت دیگری همچون هوموساکر^۸ تلقی گردیده و مورد حمله واقع می شود، هوموساکری که از حقوق خود تهی انگاشته شده و به عنوان «غیر» مستوجب سرکوب شناخته می شود. از منظر فلسفهٔ میان فرهنگی نیز بر تعامل احترام آمیز «خود» و «دیگری» تأکید شده است، به گونهٔ که مطرح می شود:

در دوران معاصر نمی توان بدون اندیشیدن به «دیگری» که متفاوت از ما می اندیشد، اندیشید و حکم کرد، بنابراین وجود دیگری برای ما حجت موجه مطلق نبودن حقیقتی است که ما بدان اعتقاد داریم، «دیگری» باید همواره برای ما نشانه و تذکر عدم اطلاق حقیقت و شناختی باشد که نزد ماست (اشراق، ۱۳۹۶: ۱۲).

به همین جهت ادهر مال^۹ تعامل با دیگری را همچون جوهر زیست باهمی جدی می انگارد و مطرح می کند: «چنین دیدگاهی

1. intersubjectivity

2. oneself

3. Giorgio Agamben (1942)

4. Philos (friend)

5. oikia (Household)

6. polis (city)

7. bare life

۸. هوموساکر (Homo Sacer) به انسانی گفته می شود که بر اساس قوانین روم باستان هیچ قانونی به آن تعلق نمی گیرد، «قربانی کردن این شخص مجاز نیست، با وجود این، کسی که این فرد را بکشد به قتل نفس محکوم نمی شود» (آگامبن، ۱۳۹۱: ۲۵۲).

9. Ram Adhar Mall (1937)

بدون هراس از سپردن خود به دیگری و کوشش برای مفتون خود کردن دیگری، راه مباحثه میان فرهنگی ثمربخشی را میسر می سازد» (مال، ۱۳۸۵: ۵۷). هایتنس کیمرله^۱ نیز به دفاع از آرای مطرح شده در حوزه فلسفه میان فرهنگی می پردازد، ایشان تمامی متفکران برخاسته از فرهنگ های مختلف را به فروتنی در دیدگاه ها و مواضع شان فرا می خواند، و درخواست می کند تا سنت و فرهنگی را که در آن زاده شده ایم و بدان خو گرفته ایم با پیشداوری نسبت به سنت ها و فرهنگ های دیگران برتر به حساب نیاوریم، به همین جهت تأکید می کند: «گفت و گو های میان فرهنگی به اینجا منتهی می شوند که مشترکات و تفاوت ها را ثبت کنیم و آنچه فهم شدنی در متن یک فرهنگ بیگانه نیست، همچنان پابرجا نگه داریم و مورد احترام و ملاحظه قرار دهیم» (کیمرله، ۲۰۰۲: ۲۱).

طرفداران فلسفه میان فرهنگی با اصل قرار دادن «احترام به دیگری» بدین باور اند که: جهان ما با وجود اینکه «جهان پویا و لبریز از فرصت هاست» (Dijk, 2010) جهان سرشار از تفاوت، تلاقی، تعامل و ادغام افق ها نیز هست، به همین جهت گفتگو را تنها پاسخ مناسب به اقتضائات این جهان به شمار می آورند، از نظر آنها:

در گفتگو هیچ کس به دنبال این نیست که خودش برنده شود، هر کس که برنده شود به معنای این است که همه برنده شده اند، روحیه حاکم بر آن متفاوت است... مشارکت در گفت و گو بازی کردن با هم است، نه بازی در برابر هم، در جریان گفتگو هر کس که مشارکت داشته باشد برنده محسوب می شود (بوهم، ۱۳۸۱: ۷۵).

با این اوصاف، همه اطراف گفتگو از آن بهره مند می شوند، هر کس که آگاهانه وارد گفتگو شود آگاهانه بهره می گیرد، اما آن کس که از سر اکراه هم وارد گفتگو گردد باز بدون آنکه خود بداند از گفتگو نفع خواهد برد، با همین اصل اصیل است که فلسفه میان فرهنگی پا گرفته و تمرکز تک فرهنگی با تردید روبرو شده است. روندی که «مسئله شهامت گوش سپردن به دیگری، شجاعت پذیرش محدودیت خویشتن و در نتیجه پذیرش حق دیگری» (احمدی، ۱۳۹۱: ۵۴۱) برایش از اهمیت فراوانی برخوردار می باشد.

نتیجه:

از این بحث استنباط می شود که مفهوم «دیگری» را می توان از مفاهیم بنیادین فلسفی در نظر گرفت، به گونه که بیشتر از دوران های تاریخی دیگر، از سده بیستم به این طرف «در فلسفه جدید با نظر عمیقتر به آن نگریسته شده» (سارتر، ۱۳۵۳: ۲۱۰)، از مباحث مهم در حوزه های فلسفی و اجتماعی به شمار آمده و از اهمیت معرفت شناختی و هستی شناختی نیز برخوردار گردیده است.

با نگاه اجمالی به این مفهوم می توان مطرح نمود که فلسفه مدرن، از دکارت تا هوسرل^۲، فلسفه آگاهی است و برپایه اصالت بخشی به عقل سوژه یعنی انسان استوار می باشد. در این تلقی، غیر سوژه یا تابع انسان است، یا حذف می شود. نگرانی اصلی عقل سوژه محور در علمی اندیشیدن و پرداختن به عینیت خلاصه می شود، اما فیلسوفان سده بیستم و بویژه آنانی که از آراء نیچه و هایدگر متأثر هستند با رویکرد انتقادی به سوژه گرایی فلسفه مدرن (فلسفه آگاهی) می نگرند و رهیافت های متفاوت از آن را پیشنهاد می کنند.

اندیشمندان برجسته چون دلوز^۳، فوکو، دریدا و دیگران در نوشتارهای فلسفی شان به نوعی از مرگ سوژه محوری سخن سر داده اند، اما کسی که بیش از هر فیلسوفی سوژه زدایی را در خدمت اعاده حیثیت به «دیگری» قرار داده، لویناس است.

سوژه زدایی برای لویناس مستلزم بسیاری مطالب است که از مهم ترین آنها پرداختن به عینیت و کنار نهادن علمی سخن گفتن است. در نظر وی، سوژه زدایی به معنی شکستن انحصار عقلانی (عقلانیت) و رهایی از اومانیزم است: سوژه زدایی نفی اصالت بخشیدن به «من» و بازگشت به «غیر من» یعنی «آن دیگری»^۴ است (خاتمی، ۱۳۸۰: ۱۰۳).

امروزه که پرداختن به «خود» و «دیگری» در حوزه های متنوع فرهنگی اهمیت روزافزونی یافته است. ضروری به نظر می رسد

1. Heinz Kimmerle (1930)

2. Edmund Husserl (1859 - 1938)

3. Gille Deleuz (1925 - 1995)

4. the other

که به قول گادامر «زندگی با دیگرانی حتی بسیار متفاوت» (دالمایر، ۱۳۸۴: ۳۵۴) را معنادار بیان‌گاریم و بحث گذار از تیوری های سنتی که مدعی یک دست کردن انواع هویت ها به صورت پیشینی هستند و راه حل های ساده سازانه را پیش روی پژوهشگران قرار می دهند به گونه جدی پیگیری نماییم، تا از همین رهگذر زمینه انسجام نگاه مان در جهت تبیین دیالکتیک «خود» و «دیگری» را بوجود آورده و در جهت امکان بررسی زمینه های تاریخی، اجتماعی و برساختن متون و گفتمان های فلسفی، فرهنگی مربوط به آن ها سهم بگیریم.

منابع:

- آگامبن جورجو (۱۳۸۴). کودکی و تاریخ، ترجمه پویا ایمانی، تهران: نشر مرکز.
- آگامبن (۱۳۹۱). زبان و مرگ: در باب جایگاه منفیت، ترجمه پویا ایمانی، تهران: نشر مرکز.
- احمدی بابک (۱۳۹۱). هایدگر و تاریخ هستی، چاپ ششم، تهران: نشر مرکز.
- ارسطو (۱۳۸۵). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: نشر طرح نو.
- ارسطو (۱۳۹۰). اخلاق، ترجمه رضا مشایخی، تهران: انتشارات نگاه.
- اشراق سید حسین (۱۳۹۶). مفاهیم کلیدی در فلسفه میان فرهنگی، کابل: نشر تسامح.
- باختین میخائیل (۱۳۷۳). سودای مکالمه، خنده، آزادی، ترجمه محمد پوینده، تهران: نشر ارست.
- بوبر مارتین (۱۳۸۶). من و تو، ترجمه ابو تراب سهراب و الهام عطاردی، تهران: نشر فروزان.
- خاتمی محمود (۱۳۸۰). لوبناس و آن دیگری، نامه فرهنگ، شماره ۴۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- دالمایر فرد (۱۳۸۴). راه ای بدیل: فراسوی شرق شناسی و غرب شناسی، مترجمان: فاطمه صادقی - نرگس تاجیک، تهران: نشر پرسش.
- دریفس هوبرت / رابینو پل (۱۳۸۲). میشل فوکوفراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- تودوروف تزوتان (۱۳۹۳). منطق گفتوگویی میخائیل باختین، ترجمه داریوش کریمی، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
- دیوید بوهم (۱۳۸۱). در باره دیالوگ / گردآوری و تدوین: لی نیکول، ترجمه محمد علی حسینی نژاد، تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی.
- سارتر ژان پل (۱۳۵۳). هستی و نیستی، ترجمه عنایت الله شکیباپور، تهران: نشر شهریار.
- سارتر ژان پل (۱۳۸۰). اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ دهم، تهران: انتشارات نیلوفر.
- فرد دالمایر (۱۳۸۴). راه های بدیل: فراسوی شرق شناسی و غرب شناسی، مترجمان: فاطمه صادقی - نرگس تاجیک، تهران: نشر پرسش.
- فوکو میشل (۱۳۸۹). نظم اشیا: دیرینه شناسی علوم انسانی، ترجمه یحیی امامی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- کاپلستون فردریک چارلز (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران: نشر سروش.
- کیمرله هاینس (۲۰۰۲). فلسفه میان فرهنگی، ترجمه وب سایت دانایی - ۱۳۸۷، هامبورگ: انتشارات یونیوس.
- گمپرتس تنودور (۱۳۷۵). متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- مارسل گابریل (۱۳۸۲). فلسفه اگزیستانسیالیسم، ترجمه شهلا اسلامی، تهران: نگاه معاصر.
- مال رام ادهر (۱۳۸۵). فلسفه مطلق نداریم: طرح یک فلسفه میان فرهنگی، ترجمه پریش کوششی، خرد نامه همشهری، شماره دهم، تهران: همشهری.
- مقدادی بهرام (۱۳۷۸). فرهنگ و اصطلاحات نقد ادبی، تهران: فکر روز.
- هایدگر مارتین (۱۳۹۲). هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- هگل، گ.ف.و (۱۳۶۸). خدایگان و بنده، ترجمه حمید عنایت، تهران: نشر خوارزمی.

- Derrida Jacques (1997). The Politics of Friendship, translated by George Collins, London: Verso.*
- Dijk Jan Van (2010). Review of Manuel Castells Communication power, Communication, vol.1.*
- Smith James (2005). Jacques Derrida Live Theory, London and NewYork, Continnum.*
- Foucault Michel (1972). The Archaeology of Knowledge, Translated from the French A. M. Sheridan Smith, London: Tavistock Publications.*
- Levinas Emmanuel (1998). Enter Nous: On hing – of- the - Other, trans. by Michael B. Smith and Barbara Harshav, London: The Athlone Press.*

بسط مفهوم «دیگری» در مرزهای تکرار قومی و روند هویت جویی جمعی

دکتر محمد قاسم وفايي زاده^۱

چکیده:

این نوشته به بسط مفهوم «دیگری» در حوزه مباحث هستی‌شناختی و جامعه‌شناسی سیاسی می‌پردازد و با تکیه بر دیالکتیک «خود» و «دیگری» روند برساخت اجتماعی و تحول گفتمانی را در شکل دهی «دیگر» به بررسی می‌گیرد. یکی از مؤلفه‌های اساسی در تکوین «دیگر رادیکال» روند هویت‌سازی است که به تقابل خصمانه با «دیگری» منجر می‌شود. این نوشته، با استعانت از دو دیدگاه عرفانی و اخلاقی به ساختار شکنی جهانی بینی «من / ما» محور مبتنی بر دوگانگی متخاصم «من» و «دیگری» می‌پردازد و سامان دهی سیاسی نهاد دولت-ملت را بر اساس نظم مردم سالار و متکی به قرارداد اجتماعی عادلانه به عنوان راه حلی برای پایان دادن به دیگر سازی خصمانه و فراهم آوری توجیهات خشم و خشونت در برابر آنان توصیه می‌نماید.

کلیدواژه: دیگری، خود، هویت، ملت، نهاد، هستی‌شناختی، برساخت، روابط اجتماعی

مقدمه

مفهوم «دیگری» در روابط اجتماعی معنی می‌یابد و زاینده رفتار و تفکر دیگر ساز است. مفهوم «دیگر» می‌تواند به تناسب تفاوت تجربه انسان‌ها، محیط و بافت اجتماعی، زمینه‌های فرهنگی، گفتمان سیاسی حاکم و رفتار و پندارهای فردی متفاوت باشد. «دیگری» در حقیقت باز نمود تنش در مرزهای تنوع است که در سایه پندارهای غلط و خودخواهی مفرط مفهوم شوم و شر می‌یابد و در اشکال راسیسم، دیگر هراسی، قوم - محوری و امثال آن تبارز می‌یابد. از منظر علوم اجتماعی، دیگر سازی، امر طبیعی و پدیده‌عام در مواجهه میان - فرهنگی است.^۲

هر چند ارائه یک تعریف مشخص برای «دیگر» دشوار است، اما در ساده‌ترین بیان، «دیگری» زمانی معنی می‌یابد که گروهی به عنوان «ما» و «خودی» تعریف شوند و گروه‌ها یا افرادی در طول مرزهای «تفاوت» خارج از چتر هویتی گروه قرار بگیرند. «دیگری» پیوسته‌ای امر «خود» است. به تعبیر ژاک لکان^۳، «خود» با «من» و غیر من تعریف می‌شود و با این تعریف «دیگری» نیز شکل می‌گیرد.^۴

پدیداری «دیگری» در صورت طبیعی آن زاینده روند هویت‌یابی و انتساب یافتن هویت‌ها به قوم، زبان، مذهب، نژاد، جنس، و یا بر اساس رنگ و فرهنگ است. به باور دانشمندان علوم اجتماعی، «دیگری» و «هویت» دو روی جدا ناپذیر یک سکه هستند و بنابراین «دیگر» همواره وجود دارد. میخایل باختین^۵ می‌گوید:

۱. دکترای روابط بین الملل و استاد روابط بین الملل در دانشگاه کانازاوا - جاپان

2. Dervin Fred (2015). Discourses of Othering. In K. Tracy, C. Ilie, & T. Sandel (Eds.), *The International Encyclopedia of Language and Social Interaction* (Vol. Volume 1: A-D). (The Wiley Blackwell-ICA international encyclopedias of communication). New York, NY: John Wiley & Sons Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118611463/.wbielsi027>

3. Jacques Marie Émile Lacan) 1981 – 1901)

4. Gallop, J. (1982). Lacan's "Mirror Stage": Where to Begin. *SubStance*, 1112/, pp 118–128. <https://doi.org/10.23073684185/>

5. Mikhail Mikhailowich Bakhtin (1895/1975-)

«من» بدون «دیگری» کاری از پیش نمی‌برم؛ من بدون دیگری نمی‌توانم خودم باشم؛ من باید «خودم» را در «دیگری» با یافتن «دیگری» در «خود» درک کنم. اموری مانند توجیه و شناخت با دیگری معنی می‌یابد و اسم من برای دیگران است و با دیگری ضرورت آن آشکار می‌شود.^۱

چنین توضیحی در حقیقت مصداق مقوله «تعرف الاشیا باضدادها» است. هستی شناختی بدون جامعیت اضداد حاضر و موجود در عالم و در محیط جامعه انسانی نمی‌تواند به شناخت حقیقی دست یابد. چنین تعریفی از فلسفه تقسیمات جوامع به شعب و قبایل در قرآن نیز آمده و تعارف و شناخت به عنوان دلیل وجودی آن تبیین گردیده است. اما هویت یابی روندی است، که چنانچه در بخش‌های پسین توضیح خواهم داد، به مقتضای شرایط جاری و حاکم بر جامعه مانند توانایی و نیرومندی گروه‌های اجتماعی و موجودیت توازن در وزنه و قدرت و ثروت می‌تواند شدت و حدت متفاوتی بیابد. اما آنچه واضح است، گروه‌ها اجتماعی برای تعیین مرزهای «خودی» و تحدید آن به ابزار فکری و اعتقادی متفاوتی برای غیریت‌سازی «دیگری» تا مرز انسانیت زدایی از آن پیش می‌روند. به قول سیمون دِبوآر^۲، هرچند این تفاوت‌ها و موجودیت «دیگری» طبیعی باشد، در یک بستر تاریخی-اجتماعی به اشکال متفاوت، تفاوت‌ها برجستگی می‌یابد و در قالب‌های فکری و چهارچوب‌های عقیدتی بازنمایی می‌شوند. او با کاوش مقوله «دیگر» در باب «جنسیت»، براین باور است که:

مقوله «دیگری» به اندازه خودآگاهی کهن و اولیه است. در ابتدایی‌ترین جوامع، در کهن‌ترین اسطوره‌ها، انسان تجلی دوگانگی «خود» و «دیگری» را می‌یابد. این دوگانگی در اصل به تقسیم جنسیت وابسته نبود. به هیچ واقعیت تجربی وابسته نبود. [...] عنصر زنانه در ابتدا در دوگانه‌هایی مانند وارونا-میترا، اورانوس-ژئوس، خورشید - ماه و روز - شب بیشتر از تضاد بین خیر و شر، خوش شانس و بدشانس، راست و چپ، خدا و لوسیفر درگیر نبود؛ «دیگری»، مقوه اساسی از اندیشه انسان است.^۳

این سخن دِبوآر در حقیقت همسان نظریه بیگانگی هگل^۴ است و بیانگر پویایی دوگانگی «من» و «دیگری» به مقتضای شرایط و در طول خط زمانی تاریخ است. هگل معتقد بود که انسان همواره در جستجوی نفس و خود واقعی است و تنها روح است که به آگاهی از خود به عنوان کلمه‌ی خود و از جهان به ذات خودش می‌رسد. بیگانگی مشتمل بر ناتوانی ذهن برای شناختن خود در برون‌سازی‌ای است که با این وجود می‌داند از آن «خود» است^۵، مطابق نظریه هویت اجتماعی، شناخت از خود و تعریف «خود» مستلزم تایید از سوی دیگر است^۶. به تعبیری، هستی‌شناسی «خود» دایر بر امر «دیگری» است که در این تضاد و دوگانگی و تعامل، هویت فردی و گروهی تبارز می‌یابد.

آنگونه که طرفداران نظریه «گزینش عاقلانه»^۷ می‌گویند، شکل‌گیری هویت‌ها و یا تجمع گروهی در ذیل یک هویت بر مبنای باورها، ارزش‌های مشترک و یا بر اساس سهولت‌های که هم‌زمانی و همسانی ایمانی و عقیدتی و فرهنگی در زندگی روزمره فراهم می‌سازد، افراد با محاسبه نفع و ضرر در ذیل هویت مشخصی گرد هم می‌آیند. این روند به مشخص شدن و تعریف گروه‌های خارج از چتر هویت «خودی»، به عنوان «دیگر» می‌انجامد، اما «دیگری» در این مرحله مفهوم خنثی و فاقد بار خصمانه است. ظهور و حضور تنوع و تکثر در طوایف اجتماعی و کوایف زندگی اصالتاً به دیگر سازی با بار منفی آن منجر نمی‌شود و شعب و قبایل بن‌مایه شناخت‌اند و فضیلتی نمی‌آفرینند. در حقیقت خود درست‌پنداری و خودبرتربینی فردی یا جمعی، عنصر مهمی در دیگر سازی خصمانه است که از تفاوت‌های طبیعی برساخته، زمینه و عنصری تقابل و رویارویی خصمانه را فراهم می‌آورد. تفکر و رفتار اجتماعی که مزیت و برتری را ضم‌هویت و عناصر و مؤلفه‌های هویتی خود بسازد، و مراتبی از فضیلت را بر آن مقرر نماید و «دیگری» خالی از آن مراتب شمرده شود، به تقسیم جامعه به دو گروه «خودی» و «دیگری» می‌انجامد. در این گونه گروه‌بندی «خود» همواره همراه با حق و فضیلت و بالتبع مراحل بالاتری از برخورداری حقوق و آزادی‌ها و فرصت‌های اجتماعی است. باور به فضیلت و برتری مترتب بر رنگ، نژاد، مذهب و طبقه، چه در قالب

1. Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics* (Edited and Translated by Caryl Emerson), London: University of Minnesota Press, 1994, pp. 287288-.

2. Simone de Beauvoir (1908 – 1986)

3. Beauvoir Simone de. 1956. *The Second Sex*. London: Jonathan Cape P 16.

4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831)

5. Dupré L. (1972). Hegel's concept of alienation and Marx's reinterpretation of it. *Hegel-Studien* 7 217236-.

6. Stets, J. E., & Burke, P. J. (2000). Identity theory and social identity theory. *Social psychology quarterly*, 224237-.

7. Rational choice

راسیستم، ناسیونالیسم قومی، فاشیسم، دینداری رادیکال و سایر ایده لوژی های سیاسی مشابه، به دیگر سازی خصومت بار می انجامد^۱. تفکر و اندیشه های دیگر ساز به نوعی امتداد باور به دوگانگی منابع خیر و شر در عالم است که در قالب تفکر سیاسی-اجتماعی تضاد خدا و شیطان را ممد «دیگر سازی» در کانون روابط اجتماعی می سازد.

تزیق چنین دینامیزی در پدیداری «من/ما» و «دیگری» در جوامع متکثر که هویت ها، بارگذاری ارزشی رادیکال شده باشند، به انقطاب نورم ها و ارزش ها و معیارهای قضاوت بر امور و حوادث جاری در روابط اجتماعی منتهی می شود. این روند حتی ممکن است به انسان زدایی از «دیگری» و معرفی آنان به عنوان منبع شر بینجامد و موجی از خشم و خشونت را در برابر «دیگری» فعال و بسیج نماید.

«دیگری» بر ساخته اجتماعی یا مقوله گفتمانی؟

فرنسوا ستانزاک^۲، «دیگری» را نتیجه یک فرایند گفتمانی می داند که توسط یک گروه مسلط «ما / خود» با تکیه بر تفاوت های واقعی یا خیالی، گروه یا گروه هایی را نفی می کند و از این گروه های متفاوت «دیگری» و «آنها» می سازد که به صورت طبیعی انگیزه برای تبعیض بالقوه در برابر «دیگر» مفروض است. ترجمه تفاوت به غیر و بیگانه، به تعبیری، مانند تفاوت بیولوژیک زن و مرد است که امری مربوط به قلمرو واقعیت است اما جندر یک امر گفتمانی است که نوع نگاه و رفتار اجتماعی نسبت به تفاوت جنسی را نشان می دهد^۳. تفاوت مشابه زن و مرد، در عرصه و ساحت حیات جمعی میان افراد و گروه های شاکله جامعه وجود دارد، اما گونه و شیوه های مواجهه با تفاوت ها و ترجمه آن به «دیگری»، «غیر» و «بیگانه»، می تواند برآیند نوع گفتمان حاکم بر روابط اجتماعی باشد.

شاید پرسشی به ذهن برسد که «دیگری» بر بنیاد اندیشه و فکر دیگر ساز حاشیه نشین سیاست و جامعه می شود و یا دینامیزم تحول اجتماعی به گونه است که سنتز دورانی آن پدیدآوری «دیگری» در برابر «خود» و نفس جمعی است. در مجموع دو دیدگاه متفاوت در رابطه به مفهوم «دیگری» و غیریت و دیگر دینی تفاوت به روند دیگر سازی وجود دارد: اول، گروهی که «دیگری» را زاییده تفکر دیگر ساز می پندارند و نقش فکر و ایده لوژی و چهارچوب های عقیدتی را برجسته می دانند و دوم، آنهایی که «دیگری» را یک امر رفتاری و بر ساخته نوع روابط اجتماعی می بینند. اما این دو دیدگاه به صورت جامع و مانع تبارز «دیگری» را به عنوان بیگانه رانده شده در برابر «خودی» برخوردار و عوامل و عناصر دخیل در این روند را توضیح نمی دهد.

هر چند هر دو نظریه که «دیگری» را بر ساخته اجتماعی و مقوله گفتمانی می دانند وفاداران و مدافعان خود را دارند، اما به حتم نمی توان حکم کرد که در همه جوامع و جمیع امور، مقوله «دیگری» بر ساخته اجتماعی یا یک امر تعمیم یافته گفتمانی باشد. به ویژه اگر از تئوری های مردم شناسی و قوم شناسی مدد بگیریم، در می یابیم که «دیگری» با آنکه بر ساخته روابط اجتماعی است و ریشه های عمیق در هستی شناختی جوامع دارد، اما بر ساخت، گاهی نیز می تواند حاصل رقابت نخبگان و روند بسیج سیاسی قومیت و گروه های هویتی باشد که به رقابت میان- قومی منجر می شود. در عین حال رفتار نهاد های اجتماعی و عدم شمولیت سیاسی و اجتماعی در روند سامان پذیری سیاسی می تواند به «دیگر» سازی و راندن گروهی از جامعه با تکیه به تفاوت های آنان در فرامرز های «خودی» باشد.

از جانبی نیز، گفتمان سیاسی می تواند در شکل و شمایل ایده لوژی های خصمانه و مهاجم در نتیجه مهندسی یا رقابت نخبگان سیاسی تبارز یابد و «دیگری» را به شکل خصمانه و بد اندیشه ای باز سازی نماید. تاریخ جوامع مدرن، بخصوص در قرن بیستم نشان می دهد که «دیگر سازی» محصول فرایندی است که با تناوب در تلاقی روابط حاکم بر جامعه و فضای گفتمانی شکل گرفته از آن، بخشی از پویایی تحول سیاسی-اجتماعی است. بنابراین می توان به تلفیقی از این دو دیدگاه پرداخت، چون نوع تفکر و شیوه های رفتاری رابطه وثیقی با یکدیگر دارند و به تعبیر اتین بالیبار^۴، ایده لوژی های مانند راسیسم بر اساس یک روند سه مرحله ای شکل می گیرند: در مرحله اول، تفاوت به دیگر تحول می یابد و در قدم دوم، برای تحریک و بسیج احساسات جمعی تفاوت ها میان «خود» و «دیگری» برجسته سازی می گردد و خود آگاهی جمعی بر اساس متمایز سازی در طول گسل های فعال اجتماعی تقویت می گردد. در نهایت، با انسانیت زدایی از «دیگری» و یا با فراخواندن هراس و ترس

1. Mohan, B. & Jani, N., (2022) "The Otherness and Structural Racism", *Social Development Issues* 44(2): 7. Pp 6264-, doi: <https://doi.org/10.3998/sdi.3705>

2 Staszak Jean-François (1965)

3. Staszak, Jean-François. *Other/Otherness*. In: *International Encyclopedia of Human Geography: A 12-Volume Set*. Oxford: Elsevier Science, 2009.

4. Étienne Balibar

بالقوه از «دیگری»، دایره هویت «خودی» تکمیل می گردد و ساختار فکری و روش های رفتاری دیگر ساز را بنیاد می نهند.^۱ مراحل نسبتاً پیچیده ای که از بازسازی تفاوت در قالب «دیگر» تا استثنا و تبعیض و محرومیت آنان در تعامل و تقابل اجتماعی وجود دارد، بدون دخالت محرک های فکری و رفتاری و به کار بستن کینه های کهن و تعریف و تصویر رویای آینده ممکن نیست. بخصوص اینکه رؤیای «خودی» برای آینده خالی از «دیگری» به عنوان همزاد شرارت و بدی ها و منبع تهدید، ساخته و پرداخته شود، به خون خواری و خشونت بیشتر می انجامد. این نظر در مباحث و مطالعات مرتبط با جینوساید^۲ / نسل کشی نیز مطرح است، که دیگرسازی خصمانه بر پایه ایده لوژی و تفکر سیاسی خشونت زا شکل می گیرد و رفتار خشونت بار را تا سرحد کشتار جمعی توجیه می نماید.^۳ اما در نگاه کلی، حتی اگر «دیگری» را برساخته اجتماعی بدانیم، بیشتر از هر امری، با روند هویت سازی و شکل گیری هویت های قومی و گروهی و ملی، ریشه و رابطه عمیق دارد.

دینامیزم «دیگر» سازی و دیالکتیک «خود» و «دیگری»

در همه جوامع انسانی، «خود» و «دیگری» و تقابل و تضاد و تنازع برخاسته از آن نیروی محرک اصلی در دینامیزم تحول و تداوم اجتماعی به شمار می رود. ادیان «خود» و «دیگری» را در یک ساختار عقیدتی کلان «حق» و «باطل» ارائه نموده اند که در آن حق مرادف «خود» و «خودی» ها و و باطل نیز همزاد «دیگری» و «غیر» است. اما در یک نگاه دقیق تر به پویایی تاریخی جوامع در می یابیم که «دیگری» در واحد های کوچکتری در سطح جامعه و در ساختارها و روابط درون دینی بازسازی و تعریف شده است. به سخن دیگر هر «خود» و «ما» پویایی درونی فعال برای دیگر سازی در کانتکست گفتمانی و چهارچوب عقیدتی و فکری درون گروهی را داراست و همواره به «خود» جدید تحول می یابد و «دیگر» های بی شماری در تحول گفتمانی یا تطور رفتاری درون گروهی پدید می آیند. به سخنی، می توان گفت تا «خود» گرانیگاه معرفت شناسی و هستی شناختی است، و «من» نیروی رانشی جمعی را فراهم می سازد، گروه های شامل در «خود» از نسبت شان با قدرت و ثروت و منابع و رقابت برای برخورداری و در عین حال از دینامیزم تاریخی تحول و تداوم مصون نیستند. در این حالت «من» و «خود» همواره «دیگری» و دیگرهایی را شکل می دهد و به عنوان کانون «دیگرسازی» عمل می کند.

گروه های «خودی» برخوردار و حاکم، همواره برای تداوم وضعیت جاری تلاش و مبارزه می کنند چون منافع شان با تداوم همان «وضع اکنون» گره خورده است. اما «دیگری» به حاشیه رانده شده و تبعید شده در مرزهای تبعیض و ستم و بی عدالتی، همواره برای تغییر این وضعیت تلاش می کند. در طول تاریخ «خود» و «دیگری» ثابت وجود ندارد، و در بسا موارد دیگری به «خود» و «ما» حاکم تحول یافته و «من/ ما»ی مسلط قبلی به عنوان «دیگری» به حاشیه سیاست و جامعه و فرهنگ رانده شده است. بنابراین «خود» و «دیگری» را به مستقیمی با ماهیت قدرت و ثروت و دینامیزم تحولات اجتماعی دارد. هگل در «دیالکتیک ارباب و برده»^۴ به توضیح پویایی اجتماعی دیگری می پردازد. در چهارچوب دیالکتیک هگل، ارباب برای تثبیت و تأیید «خود ارباب» اش نیاز به تأیید و برسمیت شناختن آن از سوی برده یا همان «دیگری» دارد و به تعبیری خود آگاهی از طریق تأیید و تصدیق دیگران حاصل می شود. اما در این دیالکتیک، تنازع و تنش همواره وجود دارد، ارباب در پی سلطه بر برده است و در مقابل، برده به نحوی حس «خودی» را با کار و مقاومت و در نهایت با شکستن شالوده های سلسله مراتب در این رابطه به دست می آورد.^۵ البته این قاعده در دینامیزم تحول و تداوم تاریخی و یا دیالکتیک تاریخی جوامع نیز صادق است و رابطه ارباب و برده، استعاره از این رابطه «من» و «دیگری» است که در مناسبات قدرت و برخورداری از فرصت های اقتصادی در قالب حاکم و محکوم و ظالم و مظلوم و مسلط و مستضعف تبارز می یابد. به نحوی دیالکتیک ارباب و برده هگل، صورت خاص تر از نظریه دیالکتیک تاریخی او است. فرانتز فانون^۶، از متفکرین برجسته مطالعات پسااستعماری، مفهوم دیالکتیک ارباب و برده هگل را در قالب ادبیات پسااستعماری به عنوان ارباب استعمارگر و برده استعمار شده به کار می برد. با باور فانون، ارباب هگل در جستجوی مشروعیت و تصدیق از سوی برده است، اما ارباب استعماری، در پی استثمار و بهره کشی است و توقع کار دارد. برای فانون، برده دیالکتیک هگل، با کار و مقاومت، در نهایت به خود آگاهی و آزادی می رسد، اما برده استعماری در

1. Balibar, Étienne (2005). *Difference, Otherness, Exclusion. Parallax*, Vol. 11, No. 1, pp 19–34. <https://doi.org/10.1080/1353464052000321074/>

2. Genocide

3. Murray, E.H. (2014), *Re-evaluating otherness in genocidal ideology. Nations and Nationalism*, 20, pp 3755-. <https://doi.org/10.1111/nana.12031>

4. *master and slave dialectic*

5. Hegel, G. W. F. (1979). *Phenomenology of spirit* (A. V. Miller, Trans.). London: Oxford University Press, PP xxii- xxiv

6. Frantz Fanon (1925 – 1961)

تکاپوی این است که مثل ارباب خود شود - و آن سفید شدن است - و در نتیجه با کار و بهره دهی به آزادی دست نمی یابد.^۱ «دیگری» فانون و در کل در ادبیات پسا استعماری، رانده از خویشتن خویش و وامانده در مانند شدن به ارباب استعماری خود است و حس بیگانگی تمامیت وجود و ماهیت رفتار و تفکر او را فرا گرفته است. او از «دیگر» بودن نمی رهد تا به خویش باز نگردد و ریشه های خود را در خاک و در سایه درختان سبز سرزمین خود و فرهنگ و سنت ها و زبان خود نیابد و زیبایی رنگ و جذابیت را در سیاه بودن و متفاوت بودن نبیند و نیابد، همچنان در برهوت وارheidگی و آوارگی در «غیریت» خواهد ماند. به مفهوم سیاسی تر آن، این حس «دیگری» و «غیریت» فقط با خودآگاهی و وارد نمودن آن به خرد جمعی گروه «دیگر» شده ممکن نیست.

«خود» حاکم و مسلط می داند که دیگرسازی و متوقف نمودن گروه های اجتماعی در انسوی مرزهای تفاوت و تنوع در دراز مدت ممکن نیست و در نهایت این دیالکتیک به نفع «دیگری» رقم می خورد، از همین رو تلاش می کند تا «دیگری» به تقلایی نافرجام همانند سازی و همانند شدن وادارد تا او نیز میمون وار مقلد زبان و رفتار و پوشش و تفکر و نورم ها و استانداردهای زندگی آنها گردند. این روند همسان سازی، به خود بیگانگی «دیگر» می انجامد و از آن «دیگری» برای نفس خود می سازد. ادوار سعید^۲، در بحث دوگانگی شرق و غرب نیز بر این باور است که اورینتالیسم در حقیقت یک چهارچوب فرهنگی است که و این دوگانگی به «دیگری» سازی شرق در قامت ملت های ضعیف، بی سواد و وحشی کمک می کند و آنها را نیازمند کمک و حضور غرب و استعمار، آبادسازی و سامان دهی توسط غرب نشان می دهد. چنین تصویری، از یک سو زمینه ها و توجیه لازم را برای استعمار و استثمار شرق را فراهم می سازد و از سوی با القای این چهارچوب فکری، روشنفکران شرق را وادار می دارد و یا به نحوی به تقلید و غربی شدن می کند که راهی بسوی از خودبیگانگی فرهنگی است. شرق در شمایل «دیگری» به حاشیه رانده می شود و در قامت مقلد از خودبیگانه و «دیگری» برای نفس خود، در تلاش پیوستن و ضمیمه شدن به «خود» ظاهر می متری غربی است.^۳ ویرانگرتر اینکه، «دیگر» سازی و تصویر مخدوش از «دیگری» توسط «خود» مسلط در قالب چهارچوب های فکری و فرهنگی و علمی به پایداری این دوگانگی و روند دیگر سازی کمک می کند.

از این رو تاریخ و حافظه تاریخی با تصویرهای جانب «خود» مسلط و قدرتمند و استعمارگر بارگذاری می شود و در نقش روایت دقیق و درست و عینی بخورد آنها داده می شود تا خود گم گشته خویش را همواره در «دیگر» بودن جستجو کنند. یکی از حرکت های مهمی که اوایل دهه ۱۹۸۰ میلادی توسط دانشمندانی مانند رانا جیت گوها^۴ براه افتاد، معرفی و بسط «مطالعات فرودستان»^۵ است. هدف اصلی و گستره کاری مطالعات فرودستان در حقیقت متمرکز بر از حاشیه به متن آوردن صدا و روایت «دیگری» و باز خوانی و بازگویی رویدادها و حوادث تاریخی از دید فرودستان و «دیگر» خوانده شدگان تاریخ بود. گوها، چنانچه مفهوم «دیگری» را در مقالات متعدد و در مجموعه مطالعات فرودستان به بحث می گیرد، معتقد بود که روایت رسمی تاریخی چه از سوی قدرت های حاکم استعماری و چی از سوی ارباب محل «خود» و «ما» هایی که نقش کانونی در مناسبات قدرت و ثروت داشته اند، روایت رسمی را به گونه ای نوشته اند که انعکاس دهنده منافع آنها باشد.^۶ هر چند، گوها و همکاران او مطالعات خود را بر روایت های عصر استعمار از تاریخ مبارزات مردم هند متمرکز نمودند، اما کار آنها اساس یک تحول بزرگ در شیوه روایت گذشته و برجسته سازی نقش و سهم و صدای فرودستان و حاشیه نشینان جامعه و سیاست بود که به عنوان «دیگری» روایت رسمی در باب آنان مسکوت است.

نقش ترس و هراس از تفاوت و بیگانگی در «دیگر» سازی خصمانه

دیالکتیک تایخی هگل و بخصوص دیالکتیک ارباب و برده، به حد کافی پویایی تحولات اجتماعی و جابجایی موقعیت های اجتماعی و سیاسی در طول زمان در بستر های اجتماعی متفاوت را بیان می کند. یکی از عناصر عمده در این سلسله مدام تحولات میان-گروهی بین «خود» و «دیگر» های مفروض، ترسی است در ناپایداری وضع اکنون و مطلوب گروه های حاکم نهفته است. عنصر ترس مدام در جانب «دیگر» محرک اساسی تحول است. اگر از زاویه سوم به این دیالکتیک نگاه کنیم، در حقیقت همه «دیگر» ها «خود» هایی که اند که یا در تلاش تغییر وضعیت از موجود به مطلوب هستند و یا برای حفظ وضع

1. Fanon, F. (1952). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, pp. 201-202

2. Edward Wadie Said (1935 – 2003)

3. Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books, pp. 317-3

4. Ranajit Guha (1923 – 2023)

5. *Subaltern Studies*

6. Guha, Ranajit, *On Some Aspects of Historiography*, in *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*. Ed. Ranajit Guha. New York: Oxford University Press, 1982, pp. 19-

مطلوب تلاش و تکاپو مبارزه می نمایند. اما ابهام در سرنوشت، در چگونگی سیر تحولات و اندک تغییرات مثبت در وضعیت جانب «دیگری» هراس را در اندام «خود» مفروض تزریق می کند و به نوعی معمای امنیتی را پدید می آورد. فراتر از دیالکتیک ارباب و برده، عناصر دیگری نیز در زندگی اجتماعی گروه ها و واحد های اجتماعی وجود دارند که حفظ آن برای آنها مهم است. ارزش ها و باورهای که مبانی شناخت از هستی و یا هستی شناسی جامعه اند. ژان پل سارتر^۱، مفهوم «دیگری» را در نگاه معرفتی و هستی شناسی توضیح می دهد و در نظریه «نفس گرایی»^۲ می گوید که نفس انسان جز خود و تغییرات حاصله در نفس را خود را نمی پذیرد و بنابراین مفهوم دیگری یک امر ذاتی است. از این منظر نفس انسان خود را در برابر دیگری همواره آسیب پذیر می بیند. «دیگر» می تواند با زندگی در مرکز معنایی متفاوت، با نگاه از منظر متفاوت به هستی، زندگی و ارزش ها و درستی آن را برای «من» فرضی مورد تهدید قرار دهد^۳. وقتی پای ارزش ها و باورها در تعیین حد و مرز میان اقلیم «خود» و «دیگر» به میان می آید، به گونه طبیعی خشونت را وارد این معرکه می سازد. زیرا انسان ها بخصوص در جوامع سنتی تر، انعطاف کمتری در امر واگذاری ارزش ها و باور هایی دارند که چهارچوب های مفهومی فکر و اندیشه و ایمان و شناخت شان را شکل می دهند.

بنابراین، همه گروه های هویتی در «خود» مفروض تنها با امور آشنا مانند همزبانی، عقیده و باور یکسان، فرهنگ و ویژگی های رفتاری و اخلاقی همسان، و سنت ها و عنعنات یکسان احساس آرامش و امنیت می کنند و امور را قابل پیش بینی تر می بینند. و بالعکس، از زبانی که نمی فهمند و افرادی با خصوصیات رفتاری و گفتاری و عقیدتی متفاوت هراس دارند. اول اینکه ابهامی در نوع کنش یا واکنش آنها برای شان پدید می آید و وضعیت را در مواجهه با دیگران مبهم می پندارند. دوم اینکه، داروینیزم اجتماعی به نحوی بخشی از فکر و فهم گروه های اجتماعی است که در دوگانگی های «خود» و «دیگری» خود را در تضاد و تقابل می بینند و از هر نوع تعامل نیز می ترسند تا مبدا این تعامل به دیگر گشتی رفتاری و اخلاقی و یا عقیدتی آنها منجر شود. بسیاری از کشور های منطقه به شمول افغانستان عصر عبدالرحمن خان، به همین دلیل مانع از توسعه خط تلفون و خط آهن بودند و انزوا و تجرید جامعه را به نفع خود می دیدند. بطور طبیعی، ابهام و هراس در این مواجهه با «دیگری» فرصت مطلوب نظام های استبدادی است که به بهانه های مختلف می توانند از آن برای استحکام پایه های حکومت و سلطه خود سود ببرند. لذا بد شان نمی آید که این ترس بالقوه از مواجهه با «دیگری» را به نحوی دایمی و پایدار بسازند.

دیگر سازی رادیکال و توجیه خشونت و بهره کشی

همه عوامل و مراحل که ذکر شد، در نهادینه سازی دوگانگی «خود» و «دیگری» در ذهن و فکر و رفتار اعضای جامعه تأثیر عمیق و به سزایی دارند. پلاسوس^۴ با تکیه بر نظریات تیوری های جامعه شناختی، تمایزی میان «دیگر» به مفهوم ساده آن که برخاسته از تفاوت ها یا مبتنی بر ترجیحات در روابط اجتماعی است با «دیگر رادیکال» ارائه می کند^۵. دیگر رادیکال، رابطه مستقیم با فهم ما از خشونت دارد که خشونت نه به عنوان یک برهه استثنایی جامعه، بلکه نتیجه بازتولید سلسله وار و ممتد «دیگر» در ساختار اجتماعی است. به قول دیوار:

بنابراین، هیچ گروهی هرگز خود را یکباره به عنوان یک گروه نمی داند بدون اینکه «دیگری» را در مقابل خود قرار دهد. اگر سه مسافر شانس داشته باشند که یک کویه را اشغال کنند، این کافی است تا به گونه مبهم از بقیه مسافران قطار «دیگران» متخاصم بسازند. در چشمان شهرهای کوچک، همه افرادی که به روستا تعلق ندارند «غریبه» و مشکوک هستند. برای بومی یک کشور، همه کسانی که در کشورهای دیگر زندگی می کنند «خارجی» هستند. یهودیان برای یهودی ستیزان «متفاوت» اند، سیاهپوستان برای نژادپرستان آمریکایی پست تر هستند، ساکنین اولیه برای استعمارگران «بومی» به شمار می روند، پرولترها برای افراد ممتاز «طبقه پایین» هستند^۶.

این بیان دیوار در حقیقت توضیح بر روند تعریف و تشکیل هویت های جمعی بر اساس غیر-پنداری و دیگر سازی است، اما فراتر از مقوله معروف که تمام اشیا به اضداد آن شناخته می شوند. زیرا در غیریت و دیگر سازی رادیکال که دامنگیر جوامع

1. Jean-Paul Charles Aymard Sartre (1905 – 1980)

2. solipsism

3. Benner, David G. 2011. *Soulful Spirituality: Becoming Fully Alive and Deeply Human*, Michigan: Brazos Press, p121

4. Margarita Palacios

5. Palacios, Margarita (2009). *Otherness in Social Theory*. In: *Fantasy and Political Violence*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. p 27, https://doi.org/10.10072_5-91737-531-3-978/

6. Beauvoir, op cit. p 16

متکثر می باشد، «دیگر» تنها ممد هویت غیر نیست، بلکه بخشی از روند دیگرسازی برای سیطره و توجیه استعمار و خشونت و استبداد و تبعیض است که در نظام اجتماعی و سیاسی بارگذاری ارزشی می شود و به مرور زمان به عنوان چهارچوب و قاعده فهم روابط اجتماعی و قضاوت خوب و بد و خیر و شر و فضیلت و رذیلت های الحاقی بر شاخصه ها و شاکله های هویتی یک جامعه پذیرفته می شود.

این «غیر» سازی «دیگر» و راندن آنها در پس مرزهای مادون انسان، زمینه ها و توجیهات اولیه را برای حذف و سرکوب آنان فراهم می سازد. همگانی سازی هراس ساده ترین پیامد این غیر سازی از «دیگر» و از تفاوت های موجود در روابط اجتماعی است. هراس همگانی، به بسیج نیروهای خشونت برای مقابله نهایی با تهدیدهای احتمالی و آتی از سوی «دیگر» می انجامد. این روند، بیشتر شبیه داستان فولکلوری در باره نوعی خرس است که وقتی گرسنه می شود و چیزی برای خوردن ندارد، می خواهد بچه اش را بخورد، اما برای این کار باید اول بر تضاد میل غریزی اشباع گرسنگی و میل غریزی و ذاتی حب مادری غلبه نماید. او اول بچه هایش را میان گل و لای لگد کوب می کند و آنقدر این کار را ادامه می دهد تا به زعم خودش، بچه ها غیر قابل شناسایی شوند و از آنها «غیر» و «دیگر» بسازد که خوردن و کشتن شان مباح است و مشکلی ندارد.

انسان ها نیز همین کار را با هم نوع خود می کنند. اول آنها را به «دیگری» و غیر فاقد فضیلت و کرامت های انسانی تعریف می کنند و این فهم را همگانی و نهادینه می سازند و به نوعی منفعت اقتصادی و حس حاکمیت و برتری را به سلسله باورها و ارزش های «خود» اضافه می کنند تا توجیهات لازم برای سرکوب و استعمار و استثمار «دیگری» فراهم شود. قدرت های استعماری اروپایی برای بردگی و استثمار جسمی و جنسی سیاهان آفریقا همین کار را انجام دادند. عنصر اول دین بود، سیاهانی که مسیحی نبودند و در زمره بندگان خدای مسیحیت شمرده نمی شدند. به قول فراتز فانون، عنصر دوم رنگ سیاه و چهره آنان بود که آفریقایی ها را به نوعی در مرزهای بین انسان و میمون تعریف می نمود که استثمار از آنان را شبیه استثمار حیوانات در زندگی عادی سازی می کرد.^۱

همین نگاه را ادوارد سعید^۲ در نگاه استعماری به شرق نیز بیان می کند. به باور سعید، در یک بر ساخت تاریخی، قدرت های استعماری شرق را به عنوان «دیگری» عقب افتاده و فاقد تمدن و فرهنگ و ارزش های متعالی انسانی معرفی نمودند تا در قدم اول با این تعریف «خود» متمدن غرب را برجسته سازند. در قدم دوم متمدن سازی یا استعمار و آبادی شرق را با لشکر کشی به عنوان یک مسئولیت مطرح نمودند تا پوششی برای استثمار و مظلوم و جنایات آنها قرار گیرد.^۳ یا اینکه، مطالعات پسا استعماری در تبیین شرایط امروز اهمیت و ارتباط خود را حفظ نموده و در توضیح رابطه شمال و جنوب و رابطه استعماری میان جهان توسعه یافته و توسعه نیافته مفید است، اما کانون اصلی دیگر سازی، بیشتر از خود نظام بین المللی، واحد های ملی در این نظام است که بر اساس هویت و جغرافیای ملی تعریف می شوند و از جوامع بزرگ انسانی در ساختار نظام بین الملل نمایندگی می کنند. روند شکل گیری هویت و یا تعریف هویت و تقسیمات جغرافیایی و مرز کشی های پسااستعماری تأثیرات عمیقی بر دیگر سازی و محرومیت کتلوی گروه های انسانی دارد.

دیگری و غیریت در روند شکل گیری هویت ملی

«دیگر» اجتماعی با توجه به تکرر و تنوع در زبان، فرهنگ، باور، رنگ، نژاد و جغرافیای زیست انسان ها، و تفاوت در این نسبت ها و مشخصات، معرف جوامع انسانی است و جامعه به مفهوم کلان آن، در حقیقت بر ساخت این «دیگر» ها در قالب «خود» جمعی و فرضی در یک نظام سیاسی- اجتماعی است. اما نحوه بافت «دیگر» های متنوع در چیدمان نظم سیاسی- اجتماعی و شامل ساختن آن در «خود» فراخ منظر با گستره ملی در ساخت نظام دولت- ملت پرشش اساسی و گره گاه مشکلات بی شمار است. روند شکل گیری هویت به گونه عمده همراه با روند دیگر سازی است که به اخراج دیگر از چتر هویت جمعی و محرومیت اجتماعی آنان منجر می شود.^۴

دولت های ملی بر پایه مرز مشخص و جغرافیای معین و اشتراکات فرهنگی کهن یا برساخته مدنی شکل می گیرند. ناهمخوانی مرزهای جغرافیایی با هویت های نژادی- فرهنگی موجب در هم تنیدگی خرده هویت ها و خرده فرهنگ هایی می شود که قرار است در ذیل یک ساختار نهادمند سیاسی- اجتماعی سامان یابند.^۵ اما چون جغرافیا به تنهایی معرف نیست،

1. Fanon, op cit. p 30

2. Edward Wadie Said (1935 - 2003)

3. Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books, pp. 3173-.

4. AbdulMagied, Salma Ahmed (2022) «Othering, Identity, and Recognition: The Social Exclusion of the Constructed 'Other'», *Future Journal of Social Science: Vol. 1: Issue. 1, pp 111128- DOI: 10.54623/fue.fjss.1.1.5*

5. Alonso, Ana María, "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity,"

باید ملتی شکل بگیرد که جامع این خرده هویت‌ها باشد و یا هویت غالب نژادی و فرهنگی وجود داشته باشد تا معرف واقع شود و تمایز آنها را با سایر ملل تسهیل کند. این روند، در طول تاریخ معاصر، از زمانی که نظم دولت-ملت بر روابط بین الملل چیرگی یافته، همواره خونین و دشوار بوده و گروه‌های حاکم و محکوم و مسلط و مستضعف و متن و حاشیه بوجود آورده است. محور این روند خشن دولت‌سازی و ملت‌سازی است که نمایندگی از هویت ملی و جمعی همه گروه‌های قومی، زبانی و مذهبی و ... ضمیمه آن است.

دولت‌سازی و ملت‌سازی هر دو تاریخ خشونت‌باری را در کشور های چند قومی پشت سر گذاشته است. در بسا موارد، دولت‌سازی برآیند منازعات خونینی است که چارلز تیلی^۱ در نظریه جنگ‌های دولت‌سازی و دولت‌های جنگ افروز، آن را به خوبی تبیین نموده است. وی به این باور است که دولت‌ها زائیده یک روند طبیعی هویت‌یابی بر اساس تقسیمات عادلانه سرزمین و قلمرو و سامان‌پذیری سیاسی نیستند، بلکه برآیند منازعات و تقابل خشونت‌بار گروه‌های مختلف هویتی و ساخته دست جانب‌پیروز این منازعات اند. به باور وی، انحصار ابزار خشونت و سرکوب توسط دولت‌ها، که ماکس وبر^۲ بر آن تاکید داشت^۳، به آنان توانایی درهم شکستن مقاومت فرهنگی و هویتی خرده گروه‌های اجتماعی را داده و این سرکوب در مواردی تا حدی خشن بوده که او آن را بزرگترین جنایات سازمان یافته رسمی در تاریخ بشر می‌داند^۴.

البته بخشی از این خشونت سازمان یافته به روند تعریف هویت بر می‌گردد که در آن دولت باید «دیگر» را از میان ببرد و در هویت جدید ملی هضم و حل نماید و واحد سیاسی با مشخصه‌های فرهنگی و دینی و نژادی را به میان آورد. بخش بزرگی از این فرایند تحول ساختاری در روابط میان گروهی در درون نظم سیاست دولت-ملت، در روند ملت‌سازی صورت می‌گیرد. ملت‌سازی فورمول تعریف شده و مشخصی ندارد و به تعداد عدد دولت‌ها از مجرای روش‌های مختلف و کاملاً متفاوت انجام یافته است. اما دانشمندان علوم سیاسی دو مدل ملت‌سازی را برجسته می‌دانند که قابل تعمیم بر سایر مدل‌ها و روش‌ها نیز می‌باشد. اول، ملت‌سازی بر پایه فرهنگ و زبان و باور و شاخصه‌های سنتی قوم اکثریت یا قوم و گروه حاکم و مسلط؛ دوم، ملت‌سازی بر پایه ارزش‌های مدنی مشترک که علایق و وابستگی‌های مشترک ایجاد نموده و وفاداری جمعی را به سوی واحد سیاسی دولت جلب نماید^۵. روند ملت‌سازی مدنی هرچند، روش ارجح به شمار می‌رود، اما در نهایت در یک سری از مسایل باید جنبه تحمیلی پیدا نماید مانند زبان رسمی که در یک بازه زمانی نه چندان دراز، به غلبه یک زبان که ممثل فرهنگ و عناصر فرهنگی است بر سایر زبان‌ها و در نتیجه مرگ زبان‌ها و خرده فرهنگ‌های بسیار می‌انجامد. در کنار اینکه، قاعدتاً، «خودی»های مسلط قبلی و «دیگری»های حاشیه‌نشین قبل از شکل‌گیری واحد سیاسی جدید، به نحوی به ساختارهای نو انتقال می‌یابند و تبعیض و تعصب و بی‌عدالتی‌هایی را توأم با دیگر پنداری‌های کهن، در فضای جدید تجدید حیات می‌کنند. اما در مدل ملت‌سازی بر محور فرهنگ، معرف‌ها و مؤلفه‌های فرهنگی یک قوم، هویت‌سازی ملی بر اساس حذف و سرکوب و به حاشیه راندن «دیگری» است. در این مدل، «دیگری» خود را در برابر سیاست همسان‌سازی و فراموش کردن همه آنچه که «خود» آنها را تعریف می‌کند، می‌یابد. باید به قیمت از دست دادن معرف‌های فرهنگی خود، بخشی از ملتی در یک واحد سیاسی شوند. آنها باید فرهنگ قوم محور را فرهنگ، خود قرار دهند، مثل آنها سخن بگویند، مثل آنها برقصند و مانند آنها و برپایه سنت‌ها و عنعنات آنها رفتار اجتماعی خود را عیار سازند. اما با این همه هزینه، در نهایت از غیریت و دیگری بودن رهایی نمی‌یابند. زیرا مواردی باقی می‌مانند که خارج از کنترل آنهاست و قابل تغییر نیست. مثلاً رنگ پوست و فورم چشم و بینی و قد و قامت که آنها را از بقیه متمایز می‌سازد. همین تفاوت‌های باقی مانده زمینه‌های کافی برای غیر ماندن و دیگر ماندن است که در ذیل حاکمیت‌های استبدادی و انحصاری موجبات تبعیض و بی‌عدالتی و محرومیت جمعی آنان را فراهم می‌سازد.

آنها برای همیشه همان «دیگری» اند که دیگر بودن شان مایه تحقیر شان است و یا دیگر بودن شان مایه هراس و ترس

Annual Review of Anthropology, Vol. 23 (1994), p 392

1. Charles Tilly (1929 – 2008)

2. Max Weber (1864-1920)

3. Weber, Max, 'Politics as a vocation' in Hans H Gerth and Charles W Mills (eds & trans) *From Max Weber: essays in sociology*, New York: Oxford University Press, 1948, pp 77–128

4. Charles Tilly, «War Making and State Making as Organized Crime, in *Bringing the State Back In*, ed. Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol, Cambridge University Press, 1985, pp 169 – 191, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511628283.008>

5. Smith, Anthony, in Ingold, Tim, ed, "The politics of culture: ethnicity and nationalism", in *The Companion Encyclopedia of Anthropology*, London: Routledge, 1994, p 707; Kaufmann, E., & Zimmer, O. (2004). 'Dominant ethnicity and the 'ethnic-civic' dichotomy in the work of AD Smith. *Nations and Nationalism*, Vol. 10, No. 12-, pp 6378-.

«خودی» های مسلط کنونی است. در هر دو صورت، در غیبت یک نظام مردم سالار، این «غیر» اجتماعی و «دیگر» اجتماعی در ساختار رسمی به دیگر رسمی نهادینه می شود. نهادهای حکومتی، خود به کانون های دیگر ساز تبدیل می شوند. خدمات آنها و فرصت های کاری و شغلی موجود در آنها، و امتیازات مرتبط به آنها برای همه یکسان نیست و با تبعیض در برابر «دیگری» همراه است. در نتیجه اینکه، دیگر اجتماعی، در ساختار دولت ملت، به دیگر نهادینه شده در نظم سیاسی تبدیل می شود که می توان آن را «دیگر نهادی» خواند.

این روند، استعمار را در عصر پسا استعمار، در درون ساختار های واحد سیاسی دولت-ملت نهادینه می کند، که از آن به عنوان استعمار داخلی یاد می شود. استعمار داخلی موجب برجسته سازی تفاوت ها و افزایش فاصله های اجتماعی می شود که برآیند کاربست سیاست های «دیگرساز» مانند استثمار اقتصادی، نابرابری افقی میان گروه های اجتماعی، خشونت های ساختاری و فرهنگی و در مواردی جداسازی فرهنگی، تفکیک بازار کار و امور از این قبیل است.^۱

سیاسی شدن هویت و تعریف «دیگری» در معبد قومیت و مبدا باوری

ظهور دولت-ملت به نوعی به برجسته سازی و یا فعال نمودن هویت ها و مرزهای قومی و سیاسی شدن قومیت و هویت انجامیده است. زیرا در قدم اول، دولت به مفهوم مدرن آن، خود مختاری های محلی و تکرر هویتی جدا افتاده و جزیره ای را بالاجبار در کنار هم قرار می دهد و سئوال هویت را در شکل جدید آن مطرح می کند. کدام زبان، کدام فرهنگ، کدام مذهب، و کدام پوشش و سنت های قومی باید در سطح ملی عمومیت یابد و بقیه ملزم به آموزش و پیروی از آن شوند. این التزام جدید گروه های هویتی را در مواجهه گریزناپذیر با «دیگری» می بیند که در شکل تهاجمی آن در صدد تحمیل هویت و تسخیر ذهن و فکر و پوشش و رفتار و گفتار گروه های دیگر است. «خود»ی که بر اساس منافع جمعی اعضای با بیشترین اشتراکات به شمول ژن مشترک و جد و نیای مشترک شکل گرفته بود، در معرض هضم شدن در «خود» فرضی و به قول اندرسون^۲ «هویت خیالی» ملت^۳ قرار می گیرد. اینجا سر آغاز رقابت قومی و فعال شدن مرز های «خود» و «دیگری» است که قومیت را به معبد انفاس جویای «خود» کهن قرار می دهد. بنا بر این می توان گفت که علاقه بیدار شده نسبت به قومیت، یک اشتغال ذهنی محض نیست بلکه واکنشی به واقعیت های مشهود است^۴، که به شکل گیری «صنعت فکری قومیت انجامیده است»^۵.

از دیدگاه برساخت گرایان، «هر هویت اجتماعی بر ساخته است و از هیچ خاستگاهی زاده نمی شود. ارتکاب یک کنش خشونت بار ممکن است خود بخشی جدایی ناپذیر از روند دگرگون کردن یک هویت خفته به هویتی دارای بار سیاسی شود»^۶. برای مثال، پرونیر^۷ به خوبی توضیح می دهد که در آغاز، برچسب های «توتسی» و «هوتو» در رواندا به جای یک بار قومی، یک معنای طبقاتی در ادوار پیشا-استعماری داشتند^۸. این برچسب های قومی به مفهوم سیاسی کنونی، قصه پردازی تاریخی و زاینده وسوسه ذهن نژاد زده اروپاییان در قرن نوزدهم بود که در خدمت کارفرمایان محلی و سیاسی جاه طلب و قدرت پرست و بویژه در اختیار سیاستمداران توتسی قرار گرفت. سیاستمداران این ایده لوژی استعماری را همچون ابزاری در جهت بالا بردن وضع مادی و روانی شان به کار بستند. از این رو روند دیگر سازی خصومت بار و انعطاف ناپذیر میان هوتو و توتسی در چارچوب ستیزه جویی سیاسی، پدید آورده شد و بار هویت قومی به آن افزوده شد^۹.

1. Alvin W. Gouldner, «Stalinism: A Study of Internal Colonialism», Telos, no. 34 (Winter 1977-), pp1314-; Michael Hechter, Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966-, London: Routledge and Kegan Paul, 1975, p 11, 349; London, B. (1979). Internal Colonialism in Thailand: Primate City Parasitism Reconsidered. Urban Affairs Quarterly, 14(4), 485-513-. p 488. <https://doi.org/10.1177/107808747901400405/>; Antonio Gramsci, «The Southern Question, in his The Modern Prince and other Writings, L. Marks, trans., London: Lawrence and Wishart, 1957, p 28.

2. Benedict Richard O'Gorman Anderson (1936 - 2015)

3 Anderson, Benedict, Imagined communities: Reflections on the origins and spread of nationalism (Revised edition), New York: Verso, 1991

4. Young, Crawford, "Review: The Temple of Ethnicity," World Politics, Vol. 35, No. 4 (Jul., 1983), p. 653

5. Basham, Richard and David DeGroot, "Current Approaches to the Anthropology of Urban and Complex Societies," American Anthropologist, Vol. 79, Issue 2, June 1977, pp 414-440

6. Charles King, "Review: The Micropolitics of Social Violence," World Politics, Vol. 56, No. 3 (Apr., 2004), p 434

7. Gérard Prunier (1942)

8. Prunier Gérard, Ge' rard, The Rwanda Crisis: History of a Genocide, New York: Columbia University Press, 1995, pp 56-, also see pp 923-,

9. Ibid. pp 2334-

هر چند برساخت گرایی و گرایش ابزاری به «دیگر» سازی های قومی و هویتی به منظور تأمین سلطه «خود» بر «دیگری» و بسیج حمایت توده ها در این راستا، توضیح موجهی فراهم می سازد. اما باور یا ترویج مبدا گرایی یا ازلی پنداری مرزهای هویتی میان «خود» و «دیگری» نیز در ابدی پنداری «دیگری» ریشه های عمیق در فهم این تقابل و انقطاب اجتماعی دارد. در این دیدگاه، ریشه های «خودی» کهن و ازلی اند و کینه های میان خود و دیگری نیز باستانی که خاطرات تلخ و سیاه بسیار را در سینه دارد و مرز های خود و دیگری در بافت و ساخت ژنوم هویتی آنان حک شده است، نه در جغرافیای زیست و یا الزامات گروه پذیری جدید^۱. نازیسم نمونه روشنی این نوع نگاه و باور به مرزهای کهن هویت و خصومت است که در اندیشه پالایش و برتری نژادی پرورده شد و بر پایه آن همبستگی درون-گروهی و نفرت برون-گروهی تبلیغ و ترویج گردید. به باور نازی ها، نژاد آریایی، نژاد ناب و برتر بود و در برابر آن، نژاد سامی، اهریمن نهاد و فرودست و به عنوان «دیگری» احساس خشونت و خشم و کینه را در برابر آنان بسیج نمودند. از این رو، بیش از آن که دین یهودیان موجب کشتار آنان و هولوکاست گردد، هویت سامی و ریشه های نژادی آنان مورد حمله قرار گرفت. امری که بصورت تعجب اوری ریشه های فکری یهودیت را نیز شکل می دهد و «خود» غیر قابل تکثیر در تنوع و تکثر هویتی دنیای جدید از یهودیت تعریف می کنند. قومی که برگزیده خدایند و سرزمینی به وسعت نیل تا فرات به فرزندان اسحق اعطا شده است.

این مبدا باوری هویت ها و داستان باستانی مرزهای «خود» و «دیگری» در ساختار های دولت-ملت معمای آفریده است که تا هنوز موجبات شکست ملت ها و سقوط دولت ها را فراهم می آورد و در آشوب ناکامی نظم سیاسی جدید، «دیگری» در تقلای رسیدن به «خود» و خود آگاهی پویش رفتاری و هستی شناختی می یابند و بدینسان خرده هویت های جدید و کانون های «دیگرسازی» به صورت دورانی از نو فعال می شوند.

خشونت فرهنگی و ساختاری و نهادینه سازی امر «دیگر اجتماعی» در نهاد های رسمی

آنگونه که در بخش های قبلی گفته شد، «دیگری»، «بیگانگی»، و «غیر»، مقوله های هستی شناختی اند که در مبحث جامعه شناسی به بافتار روابط انسانی تعریف و بسط داده می شوند. اما ساختارهای مدرن دولت-ملت و نهاد های اساسی و اداری که پایه ها و شالوده های نظم سیاسی را شکل می دهند، نقش عمده و مؤثری در تعریف هویت ها و شمولیت و یا محرومیت گروه ها به عنوان «خود» و «دیگری» دارند. ساختار های سیاسی که بر اساس محوریت هویت قومی و اتنیکی یک گروه اجتماعی شکل می گیرند، برای تثبیت جایگاه نظام فکری و فرهنگی و چهارچوب سنت ها و ارزش های آن بر همه گروه های اجتماعی از ابزار و فشار های مختلفی بهره می جویند. در غیبت یک نظم مردم سالار و مبتنی بر قرار داد اجتماعی عادلانه، تبعیض و محرومیت و طبقاتی شدن جامعه و باز شدن شکاف های اجتماعی و تفاوت و نابرابری های افقی برآیند طبیعی سیاستگذاری و عمل سیاسی قوم محور است.

فرایند ادغام و حذف و به حاشیه راندن ارزش ها و زبان و فرهنگ گروه های حاشیه نشین، و جایگزین نمودن آنان با هویت و شخصیت حقوقی ملی بارگذاری شده توسط ارزش ها و سنت ها و زبان و فرهنگ یک گروه اجتماعی به خشونت فرهنگی منتهی می شود. زیرا حذف و بیرون نمودن زبان و فرهنگ و عقاید «دیگری» بدون مقاومت صورت نمی گیرد و در صورت تسلیمی بلاشرط نیز حد اقل چند نسل زمان می برد. برای تسریع این روند باز نویسی تاریخ و ایجاد رابطه های معنوی با اسطوره های تاریخی و انتساب آنها با گروه «خود» حاکم و مسلط و ایجاد و تعریف ترمینالوژی ملی و قاعده های رفتاری همسان و تلاش های از این قبیل بخشی از سیاست گذاری ها برای تثبیت محوریت فکری و فرهنگی و هویتی گروه حاکم است. در این راستا، یکی از موارد مهم، ایجاد کود های برای معرفی و تشخیص «دیگری» است. این کود از میان عناصر حساس فرهنگی انتخاب می شوند. به گونه مثال در امریکا زبان کد «دیگری» است و در اروپا مذهب این کار را انجام می دهد^۲.

خشونت ساختاری و فرهنگی که یوهان گالتونگ^۳ مطرح نمود، مبین همین کود گذاری و اعمال محدودیت و طبقه بندی فرصت ها و منابع به مدد قانون، دین و مذهب، زبان، هنر، علم و سایر عناصر فرهنگی است. گالتونگ به عنوان نمونه می گوید در هر مذهبی، اعتقاد به خداوند وجود و دوگانگی نیروهای خیر و شر امر نهادی در بسیاری از ادیان است. مثلاً خشونت فرهنگی با انتساب خود به خدا و بالتبع خوبی ها و انتساب «دیگری» به شیطان به عنوان نماد شرارت و بدی ها، توجیه و در عین حال انگیزه لازم برای سرکوب «دیگری» را در جامعه فراهم می سازد. او می گوید ممکن است تبلیغ شود که «خود» حاکم، مردان،

1. Sambanis, Nicholas, "Do Ethnic and Nonethnic Civil Wars Have the Same Causes?", *Journal of Conflict Resolution*, Vol. 45, No. 3, 2001, p 261.

2. Kaštoryano, R. (2010). *Codes of otherness. Social Research: An International Quarterly*, 77(1), 79100-.

3. Johan Galtung (1930 – 2024)

معتقدین دین و مذهب مردم ما مورد توجه و رضایت و حمایت خداوند است و اما «دیگری» به شمول زنان، مردم آن ها، پیروان مذهب شان و سیاهان و امثال آن ها به شیطان واگذار شده اند. این دوگانگی مشوق و مولد استثمار و بهره کشی، زن ستیزی، راسیسم و شئونیسیم و طبقاتی شدن جامعه و نظام استعمار داخلی و جینوساید و کشتار جمعی آنهایی می تواند شود که ارتباط شان با خدای «خود» حاکم زیر سؤال رفته است.^۱

خشونت فرهنگی بخصوص از این جهت ویرانگر و خطرناک است که عمیق ترین باورهای مقدس و نیروهای معنوی و ایمانی انسان را برای کنش در برابر «دیگری» فرا می خواند. روشی که از سوی گروه های تکفیری و همچنین گروه های تروریستی مانند داعش در برابر گروه های مذهبی مانند شیعه به کار برده می شود، از همین قبیل است که با خشونت فزینی نامتعارف و شدید همراه است. بسیاری از دولت ها نیز برای سرکوب و یا به حاشیه راندن گروه های اجتماعی از آنها در قالب فرهنگی، «دیگری» ناتوان برای عهده داری امور مهم می سازد. «دیگری» می تواند مهاجر بی وطن و آواره ای باشد که از چتر حمایت نظام حقوقی و قانونی کشور میزبان بهره مند نیست و یا گروه / گروه های بومی و به حاشیه رانده شده که به صورت غیر مستقیم چهره غیر انسانی و حتی ناپاک و نجس از آنها ارائه شده است.

استخدام وجهه و قدرت توجیهی دین در دوگانگی «خود» مسلط و «دیگری» محکوم و به حاشیه رانده شده، در یک بافت قومی- مذهبی به مراتب خطرناک تر و خون آشام تر است. زیرا در قدم نخست، باورها و عقاید دینی بر همین مرز های «دیگر سازی» و تعریف گروه خودی «حق» و گروه دیگری «باطل» بسط و توسعه یافته اند و مبانی فکری و عقیدتی آن در طول این مرزهای پر آشوب استحکام تحکم آمیز یافته است. از میان بردن مرزهای فعال دیگر ساز، به معنی زیر سؤال بردن حقانیت امر دینی و مذهبی است. در دیدگاه دینی و مذهبی گروه وسط حق و باطل، منافق است که بار ارزش منفی کمتر از باطل ندارد. خشونت ساختاری یا خشونت نهادینه شده در نظام سیاسی و چهارچوب های حقوقی و قانونی، دیگر سازی خشونت باری را تشویق می کند و خشونت فرهنگی و فزینی را در برابر «دیگر» توجیه یا قابل اغماض می سازد. به رسمیت شناخته نشدن یک مذهب در نظام سیاسی دینی، سرکوب سیستماتیک، توقیف دارایی و اموال، عدم ارائه خدمات صحتی یکسان، تقسیمات بازار کار و تخصیص وظایف و اشتغال پست به طبقه یا گروه های از جامعه و محدودیت دسترسی برابر به حقوق و آزادی ها و فرصت ها بخشی از خشونت های اند که می توانند در قالب نهادهای رسمی در ساختار دولت نهادینه شوند.

بنابراین می توان گفت که «دیگر» به عنوان مقوله اجتماعی بدون بارگذاری ارزشی امر طبیعی است و اما رانده شدن «دیگر» در مرزهای بیگانگی و غیریت و ترجمه آن به عنوان خصم و شر، فرایندی مرتبط به هویت جویی و شکل گیری نهادهای مبتنی بر این هویت ها و مؤلفه ها و عناصر فرهنگی و ارزشی آنها است. برای فایق آمدن بر بارگذاری منفی امر «دیگری» باید کانون های دیگر ساز در جامعه و سیاست و نهادهای رسمی و اساسی تحول کنند. این تحول تنها با روی کار آوردن یک نظم سیاسی مردم سالار، سکولار و مبتنی بر قرار داد عادلانه اجتماعی میسر است که تفاوت را به رسمیت بشناسد و اصل تفاوت را مایه دیگر سازی خصمانه و پرتنش قرار ندهد.

نگاهی به مقوله «دیگری» از منظر عرفان مولانا و اخلاق لویناس

اخلاق و عرفان، دو حوزه بزرگ و فراخ منظر هستی شناختی و رفتاری است که به تعدیل و اصلاح فهم و فکر هستی شناختی اجتماعی و فلسفه سیاسی کمک می کند. بخصوص در مبحث دین و نقش باورها و عناصر ایمانی در تنظیم رفتار فردی و روابط اجتماعی، دیدگاه اخلاقی و فهم عرفانی می تواند، قاعده های فکری و رفتاری انسانی تری را وارد منظومه فکری ما نماید. عرفای اسلامی ریشه «ما» و منی و دیگر سازی را در خامی و تعصب و در فهم محدود می بینند که عاجز از درک و دریافت زیبایی و جامعیت تکرر و تنوع است و لذا به تعصب می انجامد و فاصله ها و مرزهای خونینی را پیرایه پیرامون زندگی جمعی ما می سازند. مولانای بلخ^۲، به تکرار در مثنوی معنوی به این امر پرداخته است. او یکی از عوامل بنیادین دیگر سازی را نپختگی و فرودستی فهم انسان ها از دریافت جامع پدیده ها و حقایق می داند.^۳ به باور عرفای مانند مولانای بلخ، زاویه دید انسان ها به امور واحد می توانند تفاوت ها را برازنده و برجسته نمایند و آن را در قالب تصلب فکری و تعصب عقیدتی باز نمایی کنند. آنجا که مولانا اشاره ظریف اما از منظر اعتلایی به اختلافات مذهبی و دینی می کند: از نظرگاه است ای مغز وجود / اختلاف مومن و گبر و جهود^۴.

1. Galtung, J. (1996) *Peace by Peaceful Means Peace and Conflict, Development and Civilization*. London: Sage Publications, pp 201202-

۲. جلال الدین محمد بلخی (۶۰۴ - ۶۷۲ ق)

۳. مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۹۳-۱۲۹۷

۴. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۵۸

فهم عرفای بزرگ مانند مولانا ناظر به رسیدن به مرحله ای از کمال و قرار گرفتن در مکان مشرف بر زاوایای مختلف فهم آدمی و مبین تکثر حقیقت در قالب های متفاوت دینی و ایمانی است. به سخن دیگر، دیدگاه عارفانه نسبت به هستی و ماهیت روابط اجتماعی و تفاوت ها در فهم و دیدگاه انسانها، دیدگاه کامل انسانی و اعتلایی و کمال گرایانه است^۱ و در مواردی نیز مبتنی بر اندیشه هایی نظیر وحدت وجود^۲ که ابن عربی^۳ به کار بست و وحدت شهود^۴ که احمد سرهندی^۵ مطرح نمود. از این منظر همه تفاوت ها باز نمود متفاوت از واقعیت واحد است و لذا تفاوت ها عارضی است و حقیقت واحد در صورت متفاوت تجلی یافته است.

این دیدگاه در مقایسه با واقعیت های حاکم بر روابط انسان ها، در اصول خرد عملی غایب است. اگر از نظریه فارابی^۶، فیلسوف بزرگ اسلامی در تبیین آن استفاده کنیم، می توان گفت که حد اقل این کمال گرایی اخلاقی در مرزهای میان حکمت عملی و حکمت نظری بازمانده است^۷.

تلاش برای تحول ماهوی تفکر دینی امر بیهوده ای است زیرا برداشتن «ما و دیگران» از قاموس ادبیات دینی موجب فروریزی مبانی راست پنداری و درست انگاری مطلق احکام و آموزه های دینی می شود و گویا دیگران نیز می توانند درست باشند و به قول فلاسفه «کثرت نیز می تواند حظی از حقیقت داشته باشد»، بنابراین مباحث مانند تساهل و مدارا در برابر «دیگران» مطرح شد تا حداقل از شدت خون آشامی عقیدتی و تعصب دینی کاسته شود. در حالیکه تساهل و مدارا اصل روند دیگر سازی را متأثر نمی سازد و مرزهای ما و دیگری بصورت بالقوه فعال باقی می ماند. تنها سخن اهل تساهل و مدارا این است که ما هستیم و حقیق و «دیگران» را بنا به ضرورت همزیستی تحمل می کنیم و در برابر اندیشه و فکر آنان تسامح و مدارا به خرج می دهیم. به سخن فقهای اسلامی، تساهل و مدارا در نیم فاصله های اعمال جوانحی و جوارحی شکل می گیرد و اصل ایمان و باور و اصول اعتقادی «ما حقیق» سر جای خود است و اما در رفتار، عقل عملی حکم به مدارا می کند. با توجه به لایه های قطور و زمخت تعصب فکری در اندیشه های دینی، ظاهراً چاره و گزیر عملی جز تبلیغ تساهل و مدارا، وجود ندارد. از سویی، تفاوت در دیدگاه و نوع فهم انسانها که چهارچوب های معرفتی متفاوتی را می آفرینند، امر طبیعی است و رسیدن به فهم مشترک و دیدگاه واحد در حوزه معرفت و عقیده و اخلاق امر شبه محال است. اما ترجمه تفاوت ها به انقطاب اجتماعی و فعال سازی مرزهای خشن و خونین «ما» و «دیگری» نیز امر برساخته در روابط اجتماعی است و برخاسته از نوع مواجهه با کثرت و تفاوت است که در غیبت یک منظومه اداری و رفتاری مبتنی بر اخلاق و پذیرش کثرت در مناظر فهم و ظرفیت های عملی، به منبع خشونت مدام تبدیل شده است.

از جانبی نیز، گفتمان های مانند پلورالیزم و تساهل و مدارا به نحوی نشان دهنده نگاه جهان معاصر به امور دینی است و می تواند گره از جبین ناشکیبای دین داران باز کند. اما ترویج تساهل و مدارا و نگاه پلورالیستی، چاره ای برای «دیگر» سازی راسیستی و قوم گرایی و تبارگرایی و استثنا قرار دادن بخش های از جامعه برپایه جنس و رنگ پوست و مو نیست. دیگر سازی راسیستی مبتنی بر هویت های قومی و تباری ویرانگر ترین نیروی خشونت در پایانه قرن بیستم و آغاز قرن بیست و یکم به شمار می آید. مطالعات تاریخی نشان می دهند که در طول نیم قرن گذشته بیش از هفتاد جنگ مسلحانه میان گروه های قومی اتفاق افتاده که بسیاری از آنها با سخت جانی همچنان ادامه یافته اند. قومیت در کنار سایر مؤلفه ها و کانون های دیگر سازی در جوامع چند قومی عامل عمده جنگ و خشونت های دیرپا است. از بدو ظهور ساختار دولت-ملت در نظام بین الملل،

۱. اکرمی، میر جلیل، ذوالفقار همتی، وحدت وجود و وحدت ادیان از نظر ابن عربی و مولانا، فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی، سال چهارم، شماره نهم، خزان و زمستان ۱۳۸۹، صص ۱-۲۶

۲. این بحث عمیق و و پیچیده در عرفان و فلسفه اسلامی است و در منابع عمده فلسفی مورد بحث و نقد قرار گرفته است. اما برای مطالعه مقالات تخصصی مراجعه شود به: همتی، رقیه، عبدالله ولیپور، بررسی و تحلیل تطبیقی تمثیلهای «وحدت وجود» در اندیشه ابن عربی و بیدل دهلوی، دوفصلنامه علمی، سال دهم، شماره بیستم، ۱۳۹۵، صص ۲۵۷-۲۸۰؛ شاهرودی، سید مرتضی حسینی، مجله تخصصی الهیات و حقوق، خزان ۱۳۸۷، شماره ۱۹، صص ۱۲۱-۱۶۹.

۳. ابوعبدالله محمد بن علی بن محمد ابن عربی الحاتمی الطائی الاندلسی المرسى الدماشقی

۴. برای توضیح بیشتر این مبحث مراجعه شود به: جنگجو، محسن، مجتبی زروانی، وجودشناسی عرفانی به روایت شیخ احمد سرهندی (مجدد الف ثانی)، پژوهشهای هستی شناختی، دو فصلنامه علمی- پژوهشی، سال پنجم، شماره ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۲۱-۳۴؛ گذشته، ناصر، محسن جنگجو، جایگاه و نسبت میان تصوف و شریعت در اندیشه شیخ احمد سرهندی، پژوهشنامه عرفان، دو فصلنامه علمی-پژوهشی، شماره چهاردهم، ۱۳۹۳، صص ۸۱-۸۳.

۵. سید احمد سرهندی (۱۵۶۴-۱۶۲۴ م)

۶. ابونصر محمد فارابی، معروف به «معلم ثانی» (۲۵۹-۳۳۹ ق)

۷. این مقالات توضیح مختصر و مفیدی در این زمینه ارائه می کند: ذبیحی، محمد، بررسی و ارزیابی مبادی حکمت عملی در فارابی و ابن سینا، نشریه علمی آینده معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۴۰۱، صص ۱-۲۴؛ نوری، محمدعلی، اندیشه فارابی درباره ماهیت و کارکرد عقل نظری و عقل عملی، دوفصلنامه علمی هستی و شناخت، سال هشتم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۱۵، صص ۱۰۵-۱۲۲

جستجو و یا تعریف هویت ملی اصل شاکله آن بوده است و به هویت سازی های عمدتاً خشن منجر شده است. یکی از مسایل بنیادین در مواجهه با «دیگری» بازتعریف هستی شناسی از محوریت «من» و «خود» به «دیگری» است. به قول هگل اگر هستی شناختی «من» به تأیید و تصدیق و حضور «دیگری» وابسته است، چرا باید «من» محور و کانون اصلی این شناخت باشد که همه کلمات و ارزش ها و جهان با «من» تفسیر و امور آن تنظیم گردد. امانویل لویناس^۱، در نگاه اخلاقی به امر «دیگری» بر این نکته انگشت می گذارد و معتقد است که لحظه مواجهه ما با «دیگری» لحظه اخلاقی است که انسانیت و آسیب پذیری را با هم آشکار می سازد و ایجاب یک پاسخ را می نماید و الزام شناخت «دیگری» را با ارزش های بی شمار و بی پایان آن پدید می آورد. این مسئولیت اخلاقی مقدم بر قانون و یا توقع رفتار مشابه است^۲. لویناس با این دیدگاه تأکید می کند که «دیگری» یک امر ناشناخته و بی انتهایست و نمی تواند به فرد یا کتگوری مشخصی تقلیل داده شود. بنابراین اخلاق با شناخت دیگری شروع می شود و باید جهان بینی «من» محور بر محوریت «دیگری» تحول نماید. در این صورت است که به باور لویناس عدالت و برابری در مناسبات و رفتار های اجتماعی ما راه باز می کند و بینش خصمانه و فرودستانه به «دیگری» جایش را به تکریم «دیگری» می دهد^۳.

فهم عرفانی و اخلاقی از مقوله «دیگری» به بازسازی جهان بینی «من/ما» محور مسلط بر مطالعات اجتماعی و سیاسی کمک می کند تا کانون های دیگر ساز و تنش را از همه ما و منی که رنگ و نژاد و مذهب و زبان و عناصر و مؤلفه های امثال آن را می آفریند خالی شود و اصل تفاوت و «دیگری» در کانون شناخت و عمل جمعی قرار گیرد. زیرا به نوعی همه ما «دیگری» هستیم که خود را در مواجهه با «دیگری» من تعریف نموده ایم و ساختار من محور و بر پایه ارزش ها و باور ها و زبان و فرهنگ و سنت های «خود» را بر اساس بر ساخت های اجتماعی بنا نهاده ایم که گروه های بزرگی را در ذیل «دیگری» بر نمی تابد و در مرزهای تفاوت طبیعی، تبعیض و تنش ساختاری حاکم شده است. تفاوت در وضعیت و نژاد و رنگ و باور می تواند، به باور جان راولز^۴، سنگ زیرین عدالت و انصاف باشد تا نابرابری در ساختار عادلانه حل شود^۵ و نهادهای اساسی نظام دولت-ملت مراجع انصاف و عدالت باشند برای همه گروه ها و اصناف که از دیدگاه قانون گذار، که «پس پرده بی خبری»^۶ قرار گرفته، دیگرهای هستند که «خود» انسانی را در یک فهم کلان و فراخ گستر شکل می دهند. از این منظر قانون از مرجع نشسته در پشت پرده ابهام، برای «دیگری» تنظیم و تدوین می شود و در تطبیق آن، دوگانگی «خود» و «دیگری» معنی نمی یابد.

نتیجه گیری

مفهوم «دیگری» در تعبیر دیگر عین «خود» است که در منظر متفاوتی بر اساس تفاوت های ظاهری یا فرهنگی به حاشیه های مناسبات اجتماعی رانده شده است. «دیگر» بخش انفکاک ناپذیر دینامیزم تحول و تداوم و نیروی محرک دیالکتیک تاریخی برای تغییر مدام است. سرگردانی های بی پایان افراد و گروه های انسانی برای تعریف هویت «خودی» با تفکیک از «دیگری» به خشونت های ساختاری و فرهنگی و کشتار و تبعیض و تعصب و خوددراست پنداری های ناروا انجامیده است که ریشه در انکار تکثر و به رسمیت نشناختن تنوع در رنگ و نژاد و باور و ارزش های فرهنگی دارد. «خود» و «دیگری» به عنوان دو مقوله اجتماعی، در آمیزش با دوگانگی خود «حق» و دیگر «باطل» در چهارچوب عقاید دینی به پدیدار ایده لوژی های ویرانگر و خشن و کشنده انجامیده است، که امروز مقوله های مانند پلورالیزم و تسامح و تساهل نیز نمی تواند چاره کار آن باشد. هستی شناختی ما ضرورت به تحول بنیادین دارد. تحولی که شناخت و دایره معرفتی ما را از گسل های نا امن و لرزان دوگانگی «خود» و «دیگری» به همواری های مطمئن پندار و رفتار و تفکر انسان محور و اخلاق مدار منتقل نماید. همذات پنداری «خود» با فضایل و حق و «دیگری» با شر و بدی و امتداد دادن دوگانگی های خیر و شر در مرزهای تفاوت اجتماعی بر پایه رنگ و نژاد و باور و بینش ساخته هستی شناختی «من» محور است. در حالیکه خیر و شر امور رفتاری اند و همزاد تفاوت و «دیگر» نیستند. این کانون های «من» محور و دیگر ساز و تعریف و بازنمایی جهان بر پایه ادارک و فهم از منظر «من»، بقول حافظ «همان مرحله است این بیابان دور / که گم شد در او لشکر سلم و تور» جستجوی هویت های خیالی در ذیل عناوین ملی

1. Emmanuel Lévinas (1906 – 1995)

2. Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis Duquesne University Press, 1969

3. Peperzak Adriaan. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Purdue University Press 1993.

4. John Bordley Rawls (1921 - 2002)

5. Rawls, John. *A Theory of Justice*. Revised edition. Harvard University Press, 1999, pp. 6573-

6. *Veil of Ignorance*

برای رسیدن به ملت واحد مصداق همان داستان سنایی غزنوی از مرغانی در جستجوی سیمرغ است که در نهایت سی مرغ می مانند و به این نتیجه می رسند که سیمرغی که در جستجوی آنند، موجود یکدانه در قاب تاریخ نیست بلکه خود همان سیمرغ اند که خود جمع شان را در تصویری واحد نیافته اند.

با مدد جستن از این آموزه های عرفانی و اخلاقی، پایان سخن اینکه، در جهان معاصر و در ساختار دولت - ملت، همسان سازی و ادغام و از میان بردن امر «دیگری» نا میسر و شنای خلاف جریان سنت تاریخ است. تنها نظام های مردم سالار مبتنی بر قرار داد اجتماعی عادلانه و با دیدگاه سکولار می تواند تفاوت ها را تکریم و در ساختارهای هویتی کلان انسانی بازسازی و باز نمایی کند.

مفهوم دیگری در اندیشه ژاک دریدا

دکتر امیر علی نجومیان^۱

چکیده

در هیچ دوره از تاریخ تفکر بشر نقش «دیگری» در حوزه های دانش به سان امروز اهمیت نداشته است. این مفهوم امروزه در حوزه سیاست (مهاجرت)، جامعه شناسی (جوامع چند فرهنگی)، زبان شناسی و فلسفه زبان (ویتگنشتاین^۲ و هایدگر^۳)، فلسفه (لویناس^۴)، روانشناسی (لاکان^۵) و نقد ادبی (دریدا^۶) از اهمیت بسیاری برخوردار است. مقاله حاضر به چهار محور اصلی جهت بررسی این مفهوم در اندیشه ژاک دریدا می پردازد:

۱. دریدا با استفاده از اصطلاحاتی از قبیل اروپا محوری^۷، نرینه محوری^۸ و کلام - خرد محوری^۹ به این نکته اشاره دارد که فلسفه غرب از دیرباز با نگاه متافیزیکی قادر به خروج از نگاه خود محور نبوده است. تعامل با «دیگری» (چه در زمینه جنسیت، ملیت یا نظام زبانی) نقشی در این فلسفه نداشته است و جهان از دید «خود» و با نادیده انگاشتن «دیگری» تفسیر شده است. ۲. رویکرد پساساختارگرا نظریات متعددی را در باره کنش تأویل و فهم مطرح کرده است. به عنوان مثال، باختین^{۱۰} در رویکرد مکالمه گرایی^{۱۱} به این نکته اشاره دارد که همیشه فهم ما از چیزی بر اساس رابطه آن با دیگری شکل می گیرد. در اینجا همچنین این نکته قابل بحث است که هر گزاره تنها زمانی قابل معنادهی است که به دیگری خطاب شده باشد.

۳. دریدا بر این نکته تأکید دارد که هیچ نظامی (چه زبانی، چه هویت فردی به نام من و غیره) بدون قرار دادن دیگری و خود بی معناست. همیشه دیگری درون خود حضور دارد و فردیت (یا هویت فردی) بدون جاگذاری دیگری مفهوم انتزاعی و ناممکن است. در اینجا استراتژی «تفاوت - تعویق»^{۱۲} دیگری درون نظام های بسته از اهمیت بالایی برخوردار می شود. ۴. اما در این میان رابطه زبان ادبی با «دیگری» از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است، چرا که در این محور است که دریدا در واقع مباحث یکسره نو و بدیع را مطرح کرده است. دریدا زبان ادبی را زبانی تعریف می کند که همیشه به «دیگری» خطاب شده و نکته اینجاست که این مخاطب دیگر همیشه غایب است. خوانش واساز^{۱۳} در عمل قرار دادن دیگری^{۱۴} درون زبان است. این آن چیزی است که دریدا از آن به گذر از متافیزیک حضور یاد می کند. زبان ادبی به تمامی از حصار متافیزیک حضور خارج

۱. دکترای ادبیات انگلیسی از دانشگاه لستر انگلستان و عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی تهران amiran35@hotmail.com

2. Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951)

3. Martin Heidegger (1889 – 1979)

4. Emmanuel Levinas (1906 – 1995)

5. Jacques Lacan (1901 – 1981)

6. Jacques Derrida (1930 – 2004)

7. eurocentrism

8. Phallogentrism

9. logocentrism

10. Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1895 – 1975)

11. dialogism

12. difference

13. deconstructive

14. alterity

نمی شود، اما همیشه وعده‌ رهایی را با شکستن دیواری که دنیای درون و بیرون متن را از هم جدا می سازد به ما می دهد. این مقاله با تشریح چهار محور فوق حاضر به بررسی خاستگاه، جایگاه و اهمیت مفهوم «دیگری» در نقدِ پساساختارگرا و بویژه خوانش واساز دریدا می پردازد.

واژه‌های کلیدی: دریدا، خوانش واساز، دیگری، فردیت، رویکرد مکالمه گرایی.

مقدمه

در هیچ دوره‌ از تاریخ تفکر بشر نقش «دیگری» در حوزه های دانش به سان امروز اهمیت نداشته است. این مفهوم امروزه در حوزه مطالعات سیاسی و جامعه شناسی، نقدِ پسااستعماری، بحثِ مهاجرت و جوامع چند فرهنگی (میشل فوکو^۱، گایاتری اسپیواک^۲ و هومی بابا^۳)، زبان شناسی و فلسفهٔ زبان (لودویگ ویتگنشتاین و مارتین هایدگر)، فلسفه (امانوئل لویناس)، روانشناسی (ژاک لاکان و ژولیا کریستیوا^۴) و نقد ادبی (ژاک دریدا و ادوارد سعید^۵) از اهمیت بسیاری برخوردار است.

امروزه به ویژه مفهوم های خودی و دیگری و تمایز آنها در گفتمان سیاسی کارکرد مؤثری یافته است. با این خط فرضی و خیالی است که ما انسان ها را از هم جدا می نماییم، نژاد ها را تقسیم می کنیم، جنسیت را مجزا می سازیم و فرهنگ ها را طبقه بندی می کنیم. پس از این مرزبندی ها ما به ارزش گذاری می پردازیم و خودی را بر دیگری برتر می شماریم: جنس مرد به عنوان خودی و زن به عنوان جنس دیگر، فرهنگ غرب به عنوان خودی و فرهنگ شرق به عنوان دیگر (در زمینهٔ مسایل شرق شناسی)، نژاد سفید به عنوان خودی و نژاد رنگین پوست به عنوان دیگر.

اما موقعیت پسامدرن به طرز پارادوکس واری دوران نفی این مرزبندی ها هم هست. سالهاست که فرم های اداری در اروپا و آمریکا با طبقه بندی چهارگانهٔ سفید، سیاه، زرد و هیسپانیک (اسپانیایی تبار) دیگر جوابگو نیست. گفته اند که در سال ۲۰۵۰ افرادی که به شکلی اختلاط نژادی دارند در آمریکا اکثریت را تشکیل خواهند داد. دوره ها هر روز بیشتر و بیشتر می شوند و فرم های اداری بی استفاده تر از دیروز.

مقاله حاضر با تکیه بر نظریات اندیشمند فرانسوی ژاک دریدا و چند متفکر دیگر معاصر سعی بر این دارد که از حیث نظری مفاهیم خودی و دیگری را تعریف و رابطه بین این دو را مشخص کند. اما پیش از ورود به بحث اصلی بطور گذرا به مباحث اصلی دربارهٔ خودی و دیگری در سنت فلسفی اروپا می پردازم تا سپس با بیان نظرات دریدا جایگاه او را در این سنت فلسفی مشخص کنم.

خودی و دیگری در سنت فلسفی غرب

به نظر می رسد که در تاریخ فلسفه غرب «خودی» و «دیگری» به سادگی و بی هیچ تردیدی در مقابل یکدیگر قرار گرفته اند. رابطه بین خودی و دیگری تا اواسط قرن نوزدهم بر اساس دو نوع منطق شکل گرفته است، منطق قطبی^۶ و منطق دیالکتیک^۷: منطق قطبی که بیش از هر چیز وامدار فلسفهٔ متافیزیک افلاطون^۸ است و بر اساس رابطهٔ محدود کننده یا استثنا کننده^۹ تعریف می شود. در منطق فلسفی تقابل های دوگانهٔ افلاطونی بدین شکل استدلال می شود که هر چه «خودی» نیست به ناچار «دیگری» است و بر عکس. در این منطق خودی و دیگری در ساختار فیزیک و متافیزیک (رابطه «یا این یا آن») جای می گیرد.

در نگاه دیالکتیک هگلی خودی و دیگری در قالب تز و آنتی تز تعریف می شود. هگل^{۱۰} ادعا می کند که:

1. Paul-Michel Foucault (1926 – 1984)

2. Gayatri Chakravorty Spivak (1942)

3. Homi K. Bhabha (1949)

4. Julia Kristeva (1941)

5. Edward Said (1935 – 2003)

6. binary

7. dialectic

8. Plato (c.428347- B.C.)

9. exclusive

10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831)

آگاهی انسانی بدون تشخیص دیگری از خود قادر به شناخت خود نیست. او از رابطه ارباب و برده مثال می آورد و می گوید یک ارباب برای شناخت اربابیت خود به برده نیازمند است. به بیان دیگر، دیگری (برده) برای شناخت خودی (ارباب) الزامی است (Cavallaro, 2001:120).

با اینکه در این رابطه دیالکتیکی نیاز درونی بین دو سوی تقابل وجود دارد اما در نهایت دیالکتیک هگلی تأیید تقابل خودی و دیگری است.

دوگانگی دکارتی^۱، هم از رابطه تقابلی میان خودی و دیگری براساس رابطه بین سوژه و ابژه را تعریف می کند. سوژه (خودی) در جایگاه نگاه کننده/فهم کننده و ابژه (دیگری) در جایگاه نگاه شونده/فهم شونده از یکدیگر مجزا هستند. به اعتقاد من این دوگانگی در پیشرفت مدرنیته غرب در نگاه استفاده محور^۲ از جهان اهمیت بسیاری داشته است.

اما در حوزه فلسفه دو جریان مهم در قرن نوزدهم شکل گرفت که این رابطه تقابلی دیرپا بین خودی و دیگری را به تمامی به چالش کشید. این دو جریان فلسفی وجود باوری یا مکتب اصالت وجود^۳ و پدیدارشناسی^۴ هستند. در این دو جریان فکری ما رابطه بین سوژه ای^۵ بین خودی و دیگری را می بینیم. بر این اساس، شناخت از جهان حاصل رابطه دوطرفه بین خودی و دیگری است.

دیگری ابژه مجزا از سوژه فهم کننده آن نیست، بلکه پدیده شناور است که به هنگام کنش فهم براساس ماهیت فهم کننده شکل می گیرد. می بینیم در این دو جریان مهم فلسفی که در قرن نوزده و بیست بر عرصه های علوم انسانی تأثیر بسزایی گذاشته اند رابطه شناور و دوطرفه بین خودی و دیگری شکل می گیرد. اما این رویکرد ساختگرا و پساستگراست که سرشت رابطه خودی و دیگری را به تمامی دگرگون می کند. بر اساس فلسفه ساختگرا می توانم چنین استنتاج کنم که رابطه بین خودی و دیگری رابطه بر اساس تفاوت است. یعنی هر چه با خودی متفاوت باشد دیگری است و تفاوتی ذاتی در بین نیست. همانطور که می دانیم این سوسور^۶ بود که بر این اساس گفت دلالت نتیجه تفاوت است. در قدم دیگر، رویکرد پساستگرا نظریات متعددی را درباره کنش تأویل و فهم مطرح کرده است. به عنوان مثال، باختین در رویکرد مکالمه گرایی^۷ به این نکته اشاره دارد که همیشه فهم ما از چیزی براساس رابطه آن با «دیگری» شکل می گیرد. در اینجا همچنین این نکته قابل بحث است که هر گزاره تنها زمانی قابل معنادگی است که به «دیگری» خطاب شده باشد.

در مطالعات معاصر درباره تأویل و بویژه جریانی که از آن به هرمنوتیک و فرایند فهم و تأویل یاد می کنیم رابطه خودی و دیگری بسیار پیچیده است. مگر غیر از این است که وقتی گفتیم چیزی را فهمیدم در واقع داریم چیزی دیگر (چیزی که به دیگری تعلق دارد) را از آن خود می کنیم. به عبارت دیگر فرایند فهم، فرایند دیگری را خودی کردن است. به عنوان مثال، در عمل ترجمه ما متن دیگری را از آن خود می کنیم. سایمون کریچلی^۸ می گوید:

خود کنش تفکر... تقلیل کثرت به وحدت، {یا تقلیل} دیگری به شباهت است. وظیفه اصلی فلسفه، وظیفه اصلی تفکر، تقلیل دیگری است. در پی فهم دیگری، دیگری بودن او به فهم ما تقلیل پیدا می کند یا دیگری بودن او را تصرف می کنیم (از آن خود می کنیم)^۹ تفکر فلسفی یعنی فهمید... و سلطه بر دیگری، و به این طریق تقلیل دیگریت (Wolfreys, 2004: 17).

دریدا و دیگری

حال در ادامه این مقاله سعی می کنم شمایی از نظریات دریدا درباره مفهوم «دیگری» ارائه نمایم: سؤال اصلی این است که خود و دیگری چه تعریفی دارند، چه رابطه با یکدیگر دارند و چگونه از یکدیگر متمایز می شوند. دریدا در امتداد نقد واساز^{۱۰} خود از این منطق افلاطونی می گوید که خودی و دیگری در تقابل یکدیگر نیستند. جهت تبیین این ادعا به چند محور اصلی

1. cartesian Duality

2. utilitarian

3. Existentialism

4. Phenomenology

5. Intersubjectivity

6. Ferdinand de Saussure (1857 – 1913)

7. dialogism

8. Simon Crichtley (1960)

9. appropriate

10. deconstructive

در بحث دریدا می پردازم:

۱. ردپا^۱

رابطه خود و دیگری رابطه محدود کننده، سلبی یا استثناکننده^۲ نیست. دریدا می گوید دو سوی تقابل دوگانه در یکدیگر جای گرفته اند، یا به عبارت بهتر همیشه ردپایی از یک سوی تقابل در دیگری موجود است. دریدا با رد منطق «یا این یا آن»، منطق جدیدی مطرح می کند که در آن دو سوی یک تقابل در واقع به یکدیگر نیازمند اند و ردپا یا اثری از هر سو در دیگر سو موجود است. باربارا جانسون^۳، مترجم کتاب «زایش معنا»^۴ اثر دریدا، این را «چیزی کمتر از یک انقلاب در منطق معنا» نمی داند. وی می افزاید:

منطق مکمل، نظم تقابل های قطبی متافیزیکی را از هم می گسلد. به جای گزاره «الف مخالف ب است» ما با گزاره «ب هم مکمل الف است و هم جایگزین آن» روبرو هستیم. دیگر الف و ب نه مخالف یکدیگر اند و نه مساوی. آنها تفاوت های خود از دیگر چیزها دارند (Johnson, 1993: xiii)

جانسون می افزاید: «دریدا منطق یا این یا آن مخالف تناقض متافیزیک غرب را واسازی می کند» (Johnson, 1993: xvii). منطق پارادوکسی در دیکانستراکشن از نوع دیالکتیک هگلی نیست که به یک سنتز بینجامد. در عوض، «تقابلی است که حل شده است و در عین حال باز مانده است» (Schad, 1992: 918). به زعم دریدا، دیکانستراکشن در برابر این تقابل مقاومت کرده و آن را بر هم می زند «بدون اینکه اصطلاح سومی را برپا کند، بدون اینکه فضایی برای راه حلی به شکل دیالکتیک نظری باز نماید» (Derrida, 1987: 43)، جانسون در مقدمه خود بر کتاب «زایش معنا»ی دریدا اما به شوخی اصطلاح سومی را بر می گزیند: «منطق غیر قطبی» (Johnson, 1993: xvii).

۲. مرز^۵

در مورد تقابل خودی و دیگری می توان گفت که مرز بین خودی و دیگری آنچنان مشخص نیست. آیا یک مهاجر مقیم خودی است یا دیگری؟، آیا تقلید های سبکی و درونمایه ای هدایت^۶ از ادبیات غرب او را نویسنده خودی می سازد یا نویسنده دیگری؟، آیا ترجمه فیتزجرالد^۷ از خیام^۸ ادبیات خودی است یا دیگری؟. می بینیم که مرزها آنقدر مشخص نیست. از دید نقد فرهنگی شاید بتوان نتیجه گرفت که تفاوت بین خودی و دیگری تفاوتی از جنس نوع^۹ نیست و تفاوت طیفی است. یعنی در یک طیف نقطه را تعیین می کنیم و می گوئیم از اینجا به بعد دیگری است. طبیعی است که با دگرگونی های فرهنگی نقطه تمایز هم مرتب جا به جا می شود.

۳. تفاوت/تعویق^{۱۰}

در اینجا استراتژی تفاوت-تعویق در قراردادن «دیگری» درون نظام های بسته از اهمیت بالایی برخوردار می شود. خودی و دیگری در تقابل دیالکتیکی نیستند بلکه در منطق تفاوت/تعویق خودی همیشه ردپایی از دیگری در خود دارد. در استراتژی دیفرانس، خودی بودن خودی و دیگری بودن دیگری نفی می شود. دیفرانس تفاوت را به شکل شدید در دو محور زمان (تعویق) و مکان (تفاوت) قرار می دهد. به بیان ساده تر دیفرانس حضور دیگری درون متن است. دریدا می گوید هر متنی در دو محور زمان (تعویق) و مکان (تفاوت) دیگری را پذیرا شده است.

1. trace

2. exclusive

3. Barbara Johnson (1947 – 2009)

4. dissemination

5. borderlines

7. Edward FitzGerald (1809 – 1883)

۶. صادق هدایت (۱۲۸۱ – ۱۳۳۰)

۸. حکیم عمر خیام نیشابوری (۴۴۰ – ۵۱۷ هق)

9. kind

10. difference

۴. آستانه^۱

دریدا در بحثِ متافیزیک و فرار از آن اذعان می‌دارد که فرار از متافیزیک ناممکن است ولی این وضعیت به این معنا نیست که به قول هایدگر^۲ ما زندانی متافیزیک^۳ هستیم. دریدا در مصاحبه می‌گوید: «ما در جایی قرار داریم که نه در درون متن است و نه بیرون متن» (Kearney, 1995: 162). او می‌گوید جایی هست که نه درون است و نه بیرون. من فکر می‌کنم در زبان فارسی اصطلاح «آستانه» این مفهوم را منتقل می‌کند. ما در زبان ادبی در جایی قرار داریم بین درون و بیرون: در آستانه. و این چیزی نیست جز فضایی بین خودی و دیگری. به عبارت ساده تر خواننده همیشه دیگری باقی می‌ماند (او هیچ وقت تمام جلوه‌های متن را نخواهد یافت)، اما در عین حال تنها امین و خودی متن است (او تنها امید متن به فهمیده شدن است)، یعنی خواننده هم خودی است و هم دیگری، هم درون است و هم بیرون. متن از سویی به خواننده نیاز دارد که آن را بخواند (متن خواننده را طلب می‌کند)، اما در حرکتِ خلاف این جهت، متن مرتب به خواننده یادآوری می‌کند که تو من را هیچ‌گاه نخواهی فهمید.

۵. خودی محور^۴

دریدا با استفاده از اصطلاحاتی از قبیل اروپا محوری^۵، نرینه محوری^۶ و کلام-خرد محوری^۷ به این نکته اشاره دارد که فلسفه غرب از دیر باز با نگاهِ متافیزیکی قادر به خروج از نگاه خودمحور نبوده است. تعامل با دیگری (چه در زمینه جنسیت، ملیت یا نظام زبانی) نقشی در این فلسفه نداشته است و جهان تنها از دید خود و با نادیده انگاشتن دیگری تفسیر شده است. آنچه در تحقیقات اندیشمندانی مانند ادوارد سعید و دیگران می‌بینیم دال بر این است که استعمار اروپایی در طی قرن‌ها با جداکردن خودی از دیگری مجوز هر گونه سوء استفاده از قلمروهای «دیگر» را به خود داده است. در یک کلام، تقابل خودی و دیگری از دیرباز در خدمت استعمار قرار گرفته است. ابروین سمیل شیک^۸ می‌گوید:

دیالکتیک بین «خود» و «دیگری»، یا «من» و «نه-من» تاریخ طولانی در اندیشه اروپایی دارد و حداقل به قرن هجدهم باز می‌گردد اگرچه «دیگری» خواندن و استعمار اغلب دست در دست هم داشته‌اند...گفتمان «دیگری» در تفکر اروپایی در طی دوره مدرن تنها بازوی روشنفکری امپریالیسم نبوده است، بلکه به همان اندازه نقش محوری در تعریف «خود» بازی کرده است. (Wolfreys, 2004: 171-2)

یعنی تفکر اروپایی برای تعریف «خود» و «خودی» (آنچه اروپا و تفکر اروپایی می‌خواند) نیاز به ساخت چیزی به نام «دیگری» داشته است تا در تقابل با آن به مفهوم «خود» انسجام بخشد. بر این اساس، «دیگری» جزئی از «خودی» است، چراکه ساخته دست خودی است.

ادوارد سعید دو اصطلاح شرق جغرافیایی یا طبیعی^۹ و شرق فرهنگی^{۱۰} را از یکدیگر متمایز می‌کند. به اعتقاد او: شرق فرهنگی به معنای مطرح در مطالعات شرق شناسی^{۱۱} وجود خارجی ندارد. او می‌گوید «شرق» (یا دیگری) را غرب ساخته است و بنابر این شرق فرهنگی بخشی از شرق جغرافیایی نیست و بلکه بخشی از هویت غرب محسوب می‌شود» (Royle, 2000: 200). آنجا که جوامع دچار بحران هویت می‌شوند، واژه طلایی «دیگری» بسیار کارساز است. در این موارد «دیگری» به سادگی هویت «خودی» را تعریف می‌کند. به این معنا که هویت «خودی» در ارتباط آن با «دیگری» شکل می‌گیرد و ساخته می‌شود. به عبارت بهتر هویت، خود محصول این «دیگری» است. من من هستم چون دیگری نیستم. و در این سرگشتگی فرهنگی جهان امروز بیش از هر زمانی نیاز به این دیگری خیالی بیشتر حس می‌شود تا خود را تثبیت کرد و آرامشی نسبی یافت. این نیاز به دیگری فقط به رابطه دو ملت و فرهنگ کلان خلاصه نمی‌شود، بلکه در درون یک تمدن اکثریت خود را خودی

1. threshold

2. Martin Heidegger (1889-1979)

3. Metaphysics

4. self-centricism

5. eurocentrism

6. Phallocentrism

7. logocentrism

8. Irvin Cemil Schick (1955)

9. east

10. orient

11. orientalism

می نامند و اقلیت را دیگری. رفتارهای مغایر با هنجار، هم در درون یک جامعه دیگری خوانده می شود و با این تعبیر و تعریف سرکوب شکل می گیر د. البته این تنها وجه منفی ندارد. دریدا می گوید: «هر فرهنگی درگیر دیگری اش است» (Kearney, 1995:166) یعنی فرهنگ خاص تنها زمانی فرهنگ خاص شناخته می شود که دیگری یا دیگری های خود را مشخص و تعیین کرده باشد.

دریدا بر این نکته تأکید کرده است که هیچ نظامی (چه زبانی، چه هویت فردی به نام «من» و غیره) بدون قراردادن «دیگری» درون «خود» بی معناست. همیشه «دیگری» درون «خود» حضور دارد و فردیت (یا هویت فردی) بدون جاگذاری «دیگری» مفهوم انتزاعی و ناممکن است. در مطالعات فرهنگی ما زمانی از دیگری سخن می رانیم که او در عین شباهت با ما متفاوت هم باشد. امانویل لویناس می گوید: «ما دیگری را شبیه خود تشخیص می دهیم ولی در عین حال بیرون از خود» (Wolfreys, 2004: 173).

۶. ادبیات: حرکتی به سوی «دیگری»

اما در این میان رابطه زبان ادبی با «دیگری» در نقد ادبی دریدا از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است، چراکه در این محور است که دریدا به واقع مباحث نو و بدیع را مطرح کرده است. دریدا زبان ادبی را زبانی تعریف می کند که همیشه به «دیگری» خطاب شده و نکته اینجاست که این «مخاطب دیگر» همیشه غایب است. خوانش «واساز»^۱ در عمل قراردادن «دیگری» درون زبان است. این آن چیزی است که دریدا از آن به گذر از «متافیزیک حضور» یاد می کند. زبان ادبی به تمامی از حصار متافیزیک حضور خارج نمی شود اما همیشه «وعده» رهایی را با شکستن دیواری که دنیای درون و بیرون متن را از هم جدا می سازد به ما می دهد، به عبارت دیگر ما در خوانش واساز دیگری را به درون متن دعوت می کنیم. این چیزی است که دریدا از آن به عنوان خوانش دوگانه^۲ یاد می کند. فقط اگر برای ادامه این را بپذیرید که ما دو خوانش کلاسیک و واساز داشته باشیم می توان چنین گفت: خوانش کلاسیک همیشه «خود» را بیرون و مجزا از «دیگری» می داند و متن را چنین می خواند و خوانش واساز «خود» را همیشه درون «دیگری» دوباره می خواند. جولیان والفریز^۳ چنین می گوید: «واسازی دریدا نام دیگری برای دیگری است، نام آن تفاوت ساختاری که هر نشانه را با امکان تکرار آن بیرون از متن و نگارش اصلی آن باز می کند» (Wolfreys, 2004: 16). معنای این جمله والفریز این است که دریدا متن را در ساختار دیگری دوباره می خواند و نشانه ها دلالت های جدیدی می یابند. به گونه مثال چه می شود اگر در داستان هملت^۴ به جای دنبال کردن داستان هملت داستان روزنکراتز^۵ و گیلدنسترن^۶ (دو شخصیت فرعی داستان) را دنبال کنیم. چه می شود اگر تصور کنیم که دن کیشوت^۷ را به جای سروانتس^۸ نویسنده فرانسوی در پایان قرن نوزدهم نوشته است (اشاره به داستان «پیرمنار، مؤلف دن کیشوت» نوشته بورخس^۹). «چه می شود اگر» (what if) یکی از استراتژی های اصلی خوانش واساز هم هست.

دریدا در جایی می گوید: «متن ادبی صدایی از درون اش برمی خیزد که صدای دیگری است. خوانش واساز پاسخ به این صدای دیگری است. واسازی پیدا کردن دیگری درون خودی است» (Kearney, 1995: 168)، واسازی خودی را با دیگری جا به جا می کند.

نتیجه

در پایان سخنم چند گزاره در باره رابطه بین خودی و دیگری را بر اساس آنچه ذکر کردم بر می شمرم.

۱. رابطه خودی و دیگری محدود کننده و سلبی نیست. همیشه رد پایی از خودی در دیگری و از دیگری در خودی می توان یافت.

1. deconstructive

2. alterity

3. double reading

4. Julian Wolfreys (1958)

5. Hamlet

6. Rosencrantz

7. Guildenstern

8. Don Quixote

9. Miguel de Cervantes (1547 – 1616)

10. Jorge Luis Borges (1899 – 1986)

۲. فهم، رابطه بین خودی با دیگری است (منطق مکالمه).
۳. فهم و به طور کلی تفکر، خودی کردن دیگری است.
۴. شباهت (به مفهوم خودی) همیشه درگیر تفاوت (به مفهوم دیگری) است.
۵. خودی خود، دیگری را می سازد. دیگری ساخته دست خودی است. (با به کاربردن عنوان «خودی از نگاه دیگری» ما هم از قواعد شرق شناسی چنانکه یادکردم پیروی کرده ایم).
۶. نگاه خودمحور و جداکننده از دیگری ابزار سرکوب در تاریخ بوده است.
۷. دیگری تنها یک ساخت نژادی نیست.
۸. خودی و دیگری به جای مفاهیم ذاتی تنها نقش کارکردی دارند.
۹. مرز بین خودی و دیگری مشخص و ازپیش تعیین شده نیست.
۱۰. خودی و دیگری تفاوت «نوعی» ندارند و درگیر تفاوت «طیفی» هستند.
۱۱. خوانش واساز دعوت از دیگری به درون فضای خودی متن است.
۱۲. خوانش واساز پاسخ به ندای دیگری درون متن خودی است.
۱۳. زبان ادبی همیشه در جایی بین خودی و دیگری قرار می گیرد، بین درون و بیرون، در آستانه.
۱۴. هر نظامی یا ساختاری (زبانی، هویتی و غیره) بدون قرار دادن دیگری درون خود بی معناست.
- و سرانجام،
۱۵. خودی، از نگاه دیگری، دیگری است.

منابع:

- Cavallaro Dan (2001). *Critical and Cultural Theory*, London and New Brunswick: The Athlone Press.
- Derrida Jacques (1987). *Positions*, trans. Alan Bass, London: The Athlone Press.
- Johnson Barbara (1993). "Translator's Introduction," in Jacques Derrida, *Dissemination*, London: Athlone Press.
- Kearney Richard (1995). *States of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers on the European Mind*, Manchester: Manchester University Press.
- Royle Nicholas [ed] (1992). *Deconstructions: A User's Guide*, Houndsmills: Palgrave.
- Schad John (1992). "The End of the End of History: Graham Swift's *Waterland*", *Modern Fiction Studies*, Vol. 38, Iss. 4, USA: Johns Hopkins University Press.
- Wolfreys Julian (2004). *Critical Keywords in Literary and Cultural Theory*, Houndsmills: Palgrave.

غیریت سازی و پیامد های آن در افغانستان

دکتر سید عبدالصمد مشتاق^۱

محمد ناطقی^۲

چکیده:

در این مقاله به مفهوم غیریت سازی و تبعات آن در جامعه افغانستان پرداخته شده است. داده های مورد تحلیل در این مقاله به شیوه ی تلفیقی (تحلیل محتوای کیفی و پیمایشی) گردآوری گردیده و با یک رویکرد فرا تحلیل گرایانه مورد بحث قرار گرفته است. برای آشکار ساختن فضای معنایی و گستره مفهومی «غیریت سازی» از مرتبط ترین و تبیین کننده ترین رویکرد های نظری بهره برده شده و سعی گردیده است تا بستر مناسب علمی برای کند و کاو در سویه های متکثر این موضوع فراهم آید. با الهام گیری از دیدگاه های نظری مطروحه پیرامون غیریت سازی، تلاش شده است تا نقبی به درون جامعه افغانستان زده شود؛ از رهگذر این نقب به تحلیل پارامتر های پرداخته شده است که به عنوان عمده ترین پی آورد های غیریت سازی در افغانستان به حساب می آید. در نتیجه مواردی چون: جدایی گزینی، افول اعتماد تعمیم یافته اجتماعی، تبعیض سیستماتیک و کم رنگ شدن وفاق اجتماعی به منزله پیامد های نا میمون غیریت سازی در بستر اجتماعی - تاریخی افغانستان مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

مفاهیم کلیدی: غیریت سازی، جدایی گزینی، اعتماد اجتماعی، تبعیض، وفاق اجتماعی

۱. طرح مسئله

«غیریت سازی» یک مفهوم ریشه دار و سالخورده در استراتژی سیاست های خارجی ابر قدرت های باختری است که پیشینه ی آن به بنیان های معرفت شناختی و آنتولوژیک مدرنیته در غرب برمی گردد. از صبحگاهی که رنه دکارت، به عنوان پدر راسیونالیسم و پیش کسوت تفکر مدرن پا در عرصه تفلسف می نهد، دنیا را همچون بزنگاهی می بیند که گویا تمام آفرینش در دو صف (آزادادی نژاد و دیگران، ۱۴۰۳: ۱۶۶ - ۱۳۳) و دو اردوگاه متخاصم در یک پیکار آشتی ناپذیر نسبت به یکدیگر قرار گرفته اند. سوژه در مقابل آبه، عقل در برابر سنت، علم علیه ایمان، طبیعت در برابر متافزیک، تجربه در مقابل شهود، انضمام در برابر انتزاع و ... یعنی تمام پدیده ها در دو ستونی در برابر هم ریخته می شود (ستون الف و ستون ب) و ارجح دانستن «الف» نسبت به «ب».

این سنت دکارتی، تمام گستره معرفت شناختی عصر مدرن را می پیماید. اکثریت قریب به اتفاق بنیان گذاران تفکر مدرن، دستگاه های فکری شان را بر شالوده همین جهان بینی دو انگارانه^۲ دکارتی بنا می کنند؛ و اعتقاد به دوالیزم ماهیت ذاتی خرد باختری در عصر مدرن را رقم می زند.

«غیریت سازی» مولود همین جهان بینی است که سر انجام به موثر ترین استراتژی توسعه طلبانه قدرت های غربی تبدیل می شود. زیرا خرد مدرن تمایل به قطب بندی جهان دارد و تمام پدیده ها را در دو ستون (الف و ب) قرار می دهد که اسم ستون «الف» را «خود/خودی» می گذارد و اسم ستون «ب» را «دیگر/غیر» می گذارد. که اولی همه از جنس خوب، مفید، زیبا، پیشرفته، ... و دومی همه از نوع، بد، مضر، زشت، عقب مانده، به شمار می روند.

۱. دکترای جامعه شناسی و استاد دانشگاه تعلیم و تربیه کابل abdulsamad.moshtaq@gmail.com

8013-1740-0003-ORCID ID: 0000

۲. استاد جامعه شناسی دانشگاه تعلیم و تربیه کابل Moh.nadery@gmil.com

غیریت سازی به فرایند اجتماعی و فرهنگی اطلاق می شود که در آن یک گروه (حسب معمول قوی تر یا مسلط) سایر گروه ها یا فرهنگ ها را به عنوان «دیگر» و متفاوت از خود تعریف می کند. این فرآیند همواره شامل ایجاد تصورات قالبی و اندیشه های کلیشه ای^۱ است که دیگران را ناتوان، خرافاتی، وحشی و غیرمتمدن معرفی می کند. در نتیجه، این تصور به توجیه سلطه و برتری طلبی یک گروه بر دیگری «تحمیل می شود» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۱۲).

«افغانستان که هم از نظر گذشته تاریخی، هم از رهگذر موقعیت جغرافیایی و نیز به لحاظ ساخت اجتماعی-سیاسی، به تمام معنا یک کشور نامتجانس و متکثر بوده» (باقری، ۱۳۹۶: ۱۴۹-۱۸۲) و سیاست غیریت سازی را بیش از همه میدان داده است. غیریت سازی هم در سطح فرا ملی و هم در سطح فرو ملی. در سطح فرا ملی، استراتژی غیریت سازی باعث تقابل و رویارویی با قدرت های جهانی شده و مانع جدی تعامل و روابط مثبت با قدرت های جهانی و منطقوی گردیده است. به جایی استفاده از خرمندی سیاسی و طرح چگونگی استفاده از امکانات جهانی در مواجهه با چنین پیش آمد های تاریخی، گرفتار احساسات مذهبی، قومی و ایدئولوژیکی شده است. در حالیکه کشور هایی چون: مکزیک، برازیل، مالیزی، اندونیزی، فلیپین و ... تجربه طولانی تر اشغال و استعمار را نسبت به افغانستان دارند، اما آنها به آبادی وطن و قدرت مندی آینده شان از طریق سازش با قدرت های جهانی و استفاده از فرصت های تاریخی، فکر کرده اند. در سطح فرو ملی نیز غیریت سازی در قالب «قومیت»، «مذهب» و «زبان» برجسته شده است، تا جایی که امروزه مناسبات اجتماعی حتا در گروه های اولیه اجتماعی در چارچوب قومیت، مذهب و زبان تحلیل می شود، معمولی ترین کنش ها برچسب قومی، مذهبی یا زبانی دریافت می کند. چنانچه شاران می گوید:

ساختار دولت افغانستان پس از ۲۰۰۱ کاملاً شکل قومی گرفته بود زیرا؛ کارمندان اداری نه کارمندان دولتی، بلکه کارمندان گروه های قومی و سیاسی بودند که آنان را به مقامات دولتی رسانده بودند. به این ترتیب آنان می توانستند با استفاده از موقعیت ها و ارتباطات شان در درون دولت، منافع قومی خود را گسترش دهند، نه منافع ملی را (شاران، ۱۳۹۶: ۹۸-۹۷).

فاصله قومی، پذیرش قومی را یکسره در محاق قرار داده است. جنگ و صلح، سیاست و زندگی اجتماعی در افغانستان در طول یک قرن گذشته، همواره متأثر از ساختارهای قومی، تفاوت های فرهنگی، مذهبی و زبانی بوده است. این ویژگی ها نه تنها زمینه ساز توسعه افغانستان نگردید بلکه همواره به عنوان عوامل به وجود آورنده شکاف های قومی، مذهبی و زبانی از یک سو و تبعیض و نابرابری های اجتماعی از سوی دیگر عمل کرده اند، از همین رو گفته می شود:

این شکاف ها و نابرابری ها از عوامل زیربنایی ایجاد بحران ها در این کشور بوده است و پس از یک قرن، همچنان مانع عمده برای شکل گیری ساختارهای مدرن سیاسی-اجتماعی و دولت-ملت در این کشور محسوب می شوند (سجادی، ۱۳۹۷).

غیریت سازی به عنوان یک فرآیند اجتماعی و فرهنگی در افغانستان، به ویژه در سال های اخیر، به موضوعی مهم و پیچیده تبدیل شده است. با توجه به تنوع قومی، مذهبی و فرهنگی در این کشور، مسئله غیریت سازی به طور گسترده ای در سیاست ها، گفتارهای اجتماعی و تعاملات روزمره مشاهده می شود. در افغانستان، گروه های مختلف قومی و مذهبی، از جمله پشتون ها، تاجیک ها، هزاره ها و ازبک ها، همواره در ساخت هویت های جمعی خود در تقابل با یکدیگر قرار داشته اند. این تفاوت ها نه تنها در سطح فردی، بلکه در سطح کلان اجتماعی و سیاسی به عنوان ابزاری برای مشروعیت بخشی به قدرت و نفوذ سیاسی نیز مورد استفاده قرار می گیرند. غیریت سازی در افغانستان به نابرابری های اجتماعی و اقتصادی، تبعیض و درگیری های قومی منجر گردیده است. گفتارهای سیاسی و رسانه ای غالب، اغلب به تقویت تفکیک ها و ایجاد مرزهای ذهنی میان «ما» و «آنها» پرداخته اند، که این امر به بحران های اجتماعی و بی ثباتی سیاسی انجامیده است.

پرداختن به این موضوع می تواند از دو جهت حائز اهمیت باشد؛ نخست اینکه غیریت سازی در جامعه افغانستان یکی از دلایل اصلی تعمیق شکاف های قومی و مذهبی به شمار می رود، با بررسی این پدیده، می توان راهکارهایی برای کاهش تعارضات و افزایش همبستگی اجتماعی پیدا کرد. بنابر این تحقیق حاضر می تواند به فهم عمیق تری از چالش های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی کشور کمک می کند. دوم این که نتایج این تحقیقات می تواند به دولت های مردم سالار و نهاد های مربوطه در تدوین

سیاست هایی که به کاهش تبعیض و افزایش عدالت اجتماعی کمک می کنند، یاری رساند. در این مقاله سعی شده است تا به سؤالات ذیل پاسخ داده شود؛ غیریت سازی چیست و به لحاظ تئوریک چه فضای مفهومی و معنایی را به خود اختصاص داده است؟، عمده ترین تبعات و پیامدهایی ناشی از غیریت سازی در افغانستان شامل کدام موارد خواهد بود؟.

۲. روش تحقیق

تحقیق حاضر از نظر هدف تبیینی، از لحاظ نتیجه بنیادی، از منظر ماهیت داده ها تلفیقی، از نظر ابزار جمع آوری اطلاعات از نوع اسنادی و پیمایشی و همچنان از نظر واحد تحلیل غیر موردی می باشد. در این مقاله تحقیقی، اطلاعات اسنادی مربوط به غیریت سازی با توجه به واقعیت های آبرکتیفی جامعه افغانستان گزینش گردیده و با یک رویکرد تحلیل محتوا مورد پردازش قرار گرفته است. پاره از داده ها به شکل پیمایشی با ابزار پرسشنامه نیز بدست آمده است. واحد تحلیل در این تحقیق جامعه افغانستان بوده و واحد های مشاهده اسناد و مدارک که مرتبط با موضوع و تعدادی از پاسخگوییانی می باشند که از بین شهروندان شهر کابل به گونه غیر احتمالی نمونه گیری شده است. داده های تحقیق در محیط نرم افزار های SPSS و Max QDA مورد پردازش قرار گرفته و خروجی های مورد نیاز در تهیه گزارش مقاله مورد تحلیل و تفسیر قرار گرفته است.

۳. بررسی ادبیات مطروحه در باب غیریت سازی

در باب غیریت سازی، ادبیات علمی گسترده شکل گرفته است. مرور این ادبیات می تواند در جهت درک و دریافت روشن تر و افشا سازی زوایایی مکنون این موضوع راه گشا باشد. بدین منظور، ادبیات علمی شکل گرفته پیرامون غیریت سازی در دو حوزه ی تجربی و نظری مورد بررسی قرار گرفته است.

۳.۱. سوابق تجربی

غیریت سازی به فرآیندهایی اطلاق می شود که در آن گروه ها یا افراد به واسطه ویژگی های خاص شان از دیگران جدا و تمایز داده می شوند. در تاریخ جوامع گوناگون، غیریت سازی بیشتر به عنوان ابزاری برای تضعیف گروه های خاص و ایجاد نابرابری های اجتماعی به دلیل ویژگی های نژادی، مذهبی یا فرهنگی مورد استفاده قرار گرفته است. بدین منظور در راستای غیریت سازی تحقیقات زیادی انجام شده است که در این مقاله به مرتبط ترین و جدیدترین تحقیقات انجام شده اشاره می گردد.

محمد رضا آزادی نژاد و همکاران (۱۴۰۳) در تحقیقی غیریت سازی را در پیام های فرهنگی و سیاسی بلبوردهای های شهر تهران مورد تحلیل قرار داده است. در این تحقیق با انتخاب هدفمند ۲۵ نمونه طرح گرافیکی دلالت های معنایی و ساختار گفتمانی هریک از آنها منطبق بر مفاهیم و مؤلفه های نظریه گفتمان تحلیل شده است. طبق نتایج این تحقیق محورگفتمان این نهاد، «ولایت مداری بوده و مدیریت جهادی، روحانیت و تهاجم فرهنگی مفصل بندی گفتمان شهرداری تهران با خاستگاه گفتمان اصول گرایی را تشکیل داده اند» (آزادی نژاد و دیگران، ۱۴۰۳: ۱۳۳).

در تحقیقی دیگر مجتبی نوروزی و نازنین نظیفی نائینی (۱۴۰۱) به بررسی «معمای صلح پایدار در افغانستان» پرداخته اند. بر مبنای نتایج این تحقیق انگاره های ذهنی حول مفهوم قدرت سیاسی که بر پایه مفهوم قومیت بنا شده است از موانع جدی بر سر راه صلح پایدار در افغانستان به شمار می رود. به باور محققان، قدرت و منافع سیاسی در افغانستان با قومیت گره خورده است و حاکمیت مطلق یک قوم در بخش عمده از تاریخ سیاسی افغانستان و به حاشیه راندن و غیریت سازی و دور بودن سایر گروه های قومی موجود در افغانستان از موانع اصلی تحقق صلح پایدار در افغانستان است. یافته های تحقیق بیانگر این است که یکی از خطوط هدایت کننده اصلی تنش و تنازع در افغانستان قومیت می باشد (نوروزی و دیگران، ۱۴۰۱: 34-11).

محسن بذرافشان و دیگران (۱۴۰۰) تحقیقی را تحت عنوان «تحلیل گفتمانی فرهنگ سیاسی و اثر بخشی آن بر هویت یابی و غیریت سازی» انجام داده است. طبق یافته های این تحقیق بین گفتمان و فرهنگ سیاسی رابطه نزدیک وجود دارد. نشانه ها، عناصر و سازه های فرهنگ سیاسی در بستر گفتمان بازتولید می شود، همچنان:

تقابل و تنازع و حفظ هویت به عنوان مهمترین اصل تعریف می شود و هر گفتمان و فرهنگ سیاسی در تلاش است تا ضمن حفظ هویت خود در برابر گفتمان ها و فرهنگ های رقیب اقدام به استحاله گفتمان و فرهنگ رقیب نماید. در این شرایط برجسته سازی و حاشیه رانی به عنوان مهمترین اصل تبدیل می شود (بذرافشان و دیگران، ۱۴۰۰: ۴۷۵-۴۸۴).

اکرم باقری و محمد جواد غلامرضا کاشی (۱۴۰۰) در تحقیقی تحت عنوان «کثرت و غیریت در فلسفه ملاصدرا» به دنبال تبیین فلسفه سیاسی مدرن با توجه به خصلت کثرت یابنده جامعه به دو بخش کلیت باوران از یکسو و کثرت باوران و غیریت باوران از سوی دیگر با توجه نظریه «وحدت وجود» ملا صدرا است. طبق این تحقیق امکان ملاحظه کلیت سیاسی به صورت

همزمان با پذیرش «فردیت» و «غیریت» به معنای مدرن آن در نظریه «وحدت وجود» ملاصدرا قابل تبیین است. در این تحقیق از الگوی هرمنوتیکال پل ریکور در کنار نظریه امانوئل لویناس کمک گرفته شده است (باقری و غلام رضا کاشی، ۱۴۰۰: ۲۰۳-۲۲۶).

کیومرث یزدان پناه و سیدجلال احمدی (۱۴۰۰) به تحقیق در مورد «جایگاه اقوام در شکل گیری ساختار سیاسی و حاکمیت افغانستان بعد از ۲۰۰۱ میلادی» پرداخته است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که ساختار قوم مدارانه قدرت در گذشته با پشتوانه ایدئولوژی ملی گرای قومی، به تبارگرایی و قوم گرایی در میان اقوام غیر حاکم نیز دامن زده، قوم گرایی را به پدیده طبیعی و شیوع یافته در همه ارگان جامعه تبدیل کرده و موجب بحران هویت ملی در افغانستان شده است. سلطه طولانی مدت قومی سبب شده تا جامعه به وضعیتی برسد که در آن معیارها و منافع قومی تعیین کننده رفتار سیاسی افراد و گروه‌های سیاسی اجتماعی باشد. از سوی دیگر افغانستان به علت تکثر و تنوع اقوام و طوایف، موزه بزرگی از نژادها و ملل گوناگون توصیف شده است. و «بر این اساس نظام سیاسی در این کشور بیشتر با زیرنظام های جمعیتی در قالب قوم و قبیله مرتبط بوده است» (یزدان پناه و احمدی، ۱۴۰۰: ۳۱۱)

همچنین گلاب شاه امانی و دیگران (۱۳۹۸) در تحقیق تحت عنوان «تبیین جامعه شناختی همسازی اجتماعی گروه‌های قومی در افغانستان» در یافته است که:

نبود احساس محرومیت نسبی، مشارکت اجتماعی، تعلق اجتماعی و اعتماد اجتماعی بین اقوام و گروه‌های گوناگون در ساختار سیاسی و اجتماعی افغانستان می‌تواند به شکل گیری تعاملات و ارتباطات اجتماعی بین آنها منجر شود و زمینه همسازی اجتماعی اقوام و فقدان واگرایی قومی را به همراه داشته باشد (امانی و دیگران، ۱۳۹۸: ۳۹۰).

طوبی جای ساغلام و مصطفی یاشار (۲۰۱۷) در تحقیقی زمینه های نظری و فلسفی مفاهیم غیریت و غیریت سازی و همچنین پژوهش های انجام شده در این مورد را بررسی نموده است. یافته های تحقیق نشان می دهد که فرآیند غیریت سازی بیشتر در چارچوب فلسفه مادی گرای مارکس و هگل و همچنین پست مدرنیسم مورد بحث قرار گرفته است. هگل رابطه با «دیگری» را به عنوان ابزاری برای خودشناسی و رهایی نگریده، در حالیکه مارکس غیریت سازی را در زمینه تضاد طبقاتی و بیگانگی بررسی کرده است. با ظهور پست مدرنیسم، تفاوت دیگر به عنوان چیزی که جامعه به زور قبول کرده است، از بین رفته و ایده کثرت نژاد، قومیت، فرهنگ و جنسیت و اینکه هیچ کدام نمی توانند بر یکدیگر تسلط یابند، به شدت مورد دفاع قرار گرفته است. بررسی های انجام شده در خارج از کشور (ترکیه) نشان می دهد که این تحقیقات بیشتر بر روی دیگری سازی نژادی، نفرت مذهبی و گرایش های جنسی متمرکز شده اند. در کشور ترکیه، پژوهش های انجام شده بیشتر بر روی کردها، رومانی ها، علوی ها و افرادی با گرایش های جنسی متفاوت متمرکز است. در نتیجه، با تنوع بیشتر جوامع و درک این که این تنوع یک ثروت و مجموعه ای از فرصت ها برای خودشناسی است، گفت وگوهای سیاسی و اجتماعی و دیدگاه ها نسبت به تنوع قومی به سمت تغییرات مثبت حرکت خواهد کرد (Tuba & Ya: 2017: 135)

۳ مباحثات تئوریک

غیریت سازی به عنوان یک مفهوم کلیدی در علوم اجتماعی، روانشناسی و مطالعات فرهنگی به ویژه در بررسی هویت های اجتماعی و روابط قدرت کاربرد دارد. مباحثات تئوریک غیریت سازی شامل نظریه ها و چارچوب های تحلیلی است که به درک بهتر این پدیده کمک می کنند و به ما امکان می دهند تا پیامدهای غیریت سازی را در جامعه افغانستان تحلیل کنیم. در این مقاله سعی شده است تا مفهوم «غیریت سازی» در نظریات هگل و مارکس، دریدا، هابرماس، ادوارد سعید و نظریه گفتمان لاکلا و موف بررسی قرار گیرد.

غیریت سازی مفهومی است که با ایجاد یک فضای دو قطبی بین «خود» و «دیگری» تمایز می گذارد. اندیشه های هگل و مارکس به ما کمک می کند تا فرایند غیریت سازی که در آن به بازتعریف دیگری پرداخته می شود، را درک کنیم. هگل رابطه با دیگری را وسیله ای برای خودشناسی و رهایی می داند هنگامی که این رابطه به غیریت سازی منفی تبدیل می شود، برای فرد ابزاری برای حفظ هویت و خودمختاری اش می گردد. برای شناخت خود، آگاهی باید شی غیر از خودش را در مقابل خود قرار دهد. به محض انجام این کار، فرآیند دیالکتیکی لازم برای شکل گیری آگاهی از طریق نفی ایجاد می شود (دورسون، ۲۰۰۴).

در اندیشه هگل، دیالکتیک سه مرحله دارد: «خویش بینی که به آگاهی خود نرسیده است»، «غیر خود» و «خود خود آگاه» که از مواجهه با اینها شکل می گیرد (هگل، ۱۹۸۶). از نظر هگل، برای اینکه او یک حقیقت باشد تا اعتقاد به اینکه یک خود آگاهی است، باید توسط خود آگاهی های دیگر شناخته شود. تا زمانی که وجود خود توسط خود های دیگر شناخته و تأیید نشود، خود نمی تواند به طور کامل وجود داشته باشد. «دیگری» و «خود» اجزایی هستند که در مقابل یکدیگر قرار دارند و در عین حال در صورت مخالفت به یکدیگر معنا می دهند (هگل، ۱۹۸۶). همانطور که دیدیم، دیگری برای آشکار شدن آگاهی در هگل مهم

است، با این حال، در مارکس، «دیگری» در مفهوم طبقه پنهان است، که او از آن برای توصیف ساختار جامعه استفاده می کند. در مارکس، فکر کردن به انسان مستقل از جامعه غیرممکن به نظر می رسد. در این مرحله، مارکس «دیگری» را نیز در یک زمینه اجتماعی در نظر می گیرد. علاوه بر این، مارکس ساختار اقتصادی را در مبنای زندگی اجتماعی قرار داده و تأکید می کند که انواع فرآیندهای زندگی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی توسط شیوه های تولید مادی تعیین می شود. بنابراین، غیریت سازی از شیوه های مادی تولید پدیدار می شود.

در نظریه پست مدرنیسم؛ ایده کثرت نژاد، قومیت، فرهنگ و جنسیت به شدت مورد دفاع قرار گرفته و دیگر به عنوان چیزی که به زور قبول می شود، در نظر گرفته نمی شود، بلکه بار معنایی مثبتی به خود می گیرد و به ارزش مثبتی تبدیل می شود (باومن، ۱۳۸۴). بنابراین، طبق این نظریه عصر و درک جدیدی برای کسانی که در فرایند غیریت سازی به دلیل تفاوت ها از ساختارهای اجتماعی طرد شده بودند، آغاز گردیده است. یکی از نام های شناخته شده در نظریه پست مدرنیسم، ژاک دریدا است که مفهوم مسئولیت در قبال متفاوت، طرد شده و ساکت را با تقاضای جهانی گرای بیانی می کند.

دریدا، فیلسوف فرانسوی، به بررسی مفاهیم هویت، تفاوت و مسئولیت پرداخته است. وی اعتقاد دارد که مسئولیت در قبال «دیگری» - به معنای هر فرد یا گروهی که به دلیل ویژگی های خاص خود از جامعه طرد شده یا متفاوت به شمار می آید - امری بنیادی و غیرقابل اجتناب است. او به ویژه مفهوم «دیگری» را در متون خود مورد توجه قرار داده است. دریدا بر این باور است که هویت فردی و اجتماعی همیشه در تعامل با «دیگری» شکل می گیرد. این تعامل به معنای وابستگی متقابل است که در آن هر شخص باید نسبت به «دیگری» مسئولیت پذیر باشد. او به این نکته اشاره می کند که وجود «دیگری» به ما یادآوری می کند که هیچ فردی نمی تواند در انزوا زندگی کند و همواره در یک شبکه از روابط اجتماعی قرار دارد. دریدا با نقد ساختارهای اجتماعی و فرهنگی موجود، تأکید می کند که باید به تفاوت ها احترام بگذاریم و از طرد کردن دیگران پرهیز کنیم. او تأکید می کند که هر گونه تلاش برای تعریف هویت بر اساس معیارهای ثابت و قطعی، می تواند به نادیده گرفتن و طرد دیگران منجر شود. در این راستا، وی به ضرورت بازنگری در گفتمان های غالب اجتماعی و فرهنگی تأکید می کند. از این نظر، دریدا به عنوان متفکری ظاهر می شود که به تنوع، تفاوت و ضرورت آن اعتقاد دارد (Borradori, 2008).

یورگن هابرماس به بررسی مفهوم «دیگری» و غیریت در بستر نظریه ارتباطی و اخلاقی خود پرداخته است. او بر این باور است که غیریت نه تنها یک واقعیت اجتماعی، بلکه پدیده ای است که باید در چارچوب اصول اخلاقی و گفتگوی عقلانی درک شود. او به مفهوم «دیگری» به عنوان بخشی از هویت اجتماعی و فرهنگی اشاره می کند. وی معتقد است که دیگران، به ویژه کسانی که در موقعیت های حاشیه ای قرار دارند، نقش مهمی در شکل گیری هویت فردی و جمعی ایفا می کنند. در این راستا، هابرماس به ضرورت وجود یک جامعه مدنی اشاره می کند که در آن افراد بتوانند با یکدیگر در گفتگوی آزاد و عقلانی شرکت کنند و به تفاوت ها احترام بگذارند. هابرماس بر این باور است که گفتگو و تبادل نظر، کلید فهم و پذیرش «دیگری» است. او نظریه گفتگوی عقلانی را به عنوان ابزاری برای رسیدن به توافق و درک متقابل معرفی می کند. در این نظریه، افراد باید به گونه ای آزاد و برابر در بحث ها شرکت کنند و تلاش نمایند تا نظرات و تجربیات یکدیگر را درک کنند. این فرآیند به کاهش غیریت و تبعیض کمک می کند و فضایی برای همزیستی مسالمت آمیز فراهم می آورد. به رغم تأکید هابرماس بر گفتگو و همزیستی، او همچنین به چالش های مدرن در این زمینه اشاره می کند. او نگران است که تغییرات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی می توانند به تقویت غیریت و نابرابری ها منجر شود. در این راستا، او از ضرورت ایجاد ساختارهای اجتماعی و سیاسی حمایت می کند که به ترویج گفتگو، درک متقابل و احترام به تفاوت ها کمک کنند (Borradori, 2008).

ادوارد سعید، نیز مفهومی «غیریت سازی»^۱ را در آثارش معرفی کرد که به فرآیند تفکیک و تمایز بین «خود» و «دیگری» اشاره دارد. این مفهوم به ویژه در کتاب معروف او با عنوان «شرق شناسی»^۲ مطرح می شود. در «شرق شناسی»، سعید به نقد نحوه ای که غرب، شرق (به ویژه جهان عرب و اسلام) را ساخته و تعریف کرده است می پردازد. او بیان می کند که غرب، شرق را به عنوان فضای مملو از فرهنگ های غیر متمدن و ناآگاه تعریف نموده و این تصویرسازی به دلیل منافع استعماری و سیاسی شکل گرفته است. در این راستا، غیریت سازی به ابزارهای استعماری تبدیل می شود که به مشروعیت بخشی به سلطه غربی ها بر سرزمین های شرقی کمک می کند. وی بر این باور است که شرق شناسی دانش مورد نیاز غربی ها برای تداوم و حفظ امپریالیسم و استعمار و ابزار استیلای آن ها در کشورهای مستعمره نشین خود بوده است. آنها به شرق به مثابه ابژه دانش می نگریستند و در آثار خود به ویژه در قرن ۱۹ شرق و جهان اسلام را به مثابه «دیگر» بازنمود می کردند. آنها خود غربی را در محور نیکی و خوبی قرار می دادند و دیگری را در محور شرارت و بدی. به گمان سعید «شرق شناسی چیزی جز پنداری که اروپائیان را در مقابل غیر اروپایی بازشناسایی می کند» (Said, 1978: 24)، به باور سعید «اروپائیان با ایجاد هژمونی فرهنگی، دیدگاه خود برترینی خود را نسبت به غیر اروپائیان گسترش می دهند» (ibid).

نظریهٔ گفتمان لاکلا و موف یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین نظریه‌ها در زمینه‌های علوم اجتماعی و سیاسی به ویژه در فهم و تحلیل گفتمان‌های اجتماعی و سیاسی است. این نظریه به نقد ساختارگرایی و شکل‌گیری هژمونی می‌پردازد و ابعاد مختلف روابط قدرت و هویت‌سازی اجتماعی را مورد بررسی قرار می‌دهد. طبق نظریهٔ لاکلا و موف، گفتمان‌ها ابزارهایی هستند که با استفاده از آن‌ها می‌توان روابط قدرت و هویت‌ها را شکل داد. لاکلا و موف بر این باور اند که گفتمان‌ها نه تنها زبان را شکل می‌دهند، بلکه ساختارهای اجتماعی و قدرت را نیز ایجاد و تثبیت می‌کنند. این گفتمان‌ها می‌توانند به ایجاد «دیگری» منجر شوند. گفتمان‌ها به گروه‌ها این امکان را می‌دهند که خود را به عنوان یک «کل» تعریف کنند و در این راستا گروه‌های دیگر را به عنوان «دیگران»^۱ مشخص کنند. این فرآیند به ایجاد هژمونی‌ها و تضادهای اجتماعی کمک می‌کند. در نظریهٔ لاکلا و موف، گفتمان به عنوان مجموعه‌ای از معانی، تصورات و نمادها تعریف می‌شود که شرایط و زمینه‌های اجتماعی خاصی را شکل می‌دهند. گفتمان‌ها به خودی خود قابل تغییر هستند و بسته به شرایط، متحول می‌شوند، لاکلا و موف معتقدند اند که انرژی اجتماعی و سیاسی به شکل مشترک و توافق محور ایجاد می‌شود. آن‌ها به جای تمرکز صرف بر تضادهای طبقات اجتماعی، بر ظرفیت‌های گفتمانی تأکید دارند که می‌تواند هژمونی‌ها و ائتلاف‌های مختلف را شکل دهد. گفتمان در نظریه لاکلا و موف عبارت است از «مجموعه‌ای از گزاره‌ها، مفاهیم و مقولاتی که در ارتباط منطقی با یکدیگر قرار دارند و در نهایت، منظومه فکری مشخصی را شکل می‌دهند که به قول و فعل پیروان اش معنا می‌دهد» (افتخاری، ۱۳۸۵: ۷۶). به عبارت دیگر، «گفتمان به مفهوم مجموعه‌ای از قواعد، ضوابط و معانی در قالب نظام ساختارمند معرفتی در یک زمینه زبانی است که بر تمام جوانب حیات اجتماعی اثر می‌گذارد و بازیگران از طریق آن جهان را درک و فهم می‌کنند» (داوودی، ۱۳۸۹: ۵۲).

با بهره‌گیری از نظریه لاکلا و موف، می‌توان گفت که هژمونی به عنوان تسلط یک گروه بر دیگر گروه‌ها تعریف می‌شود. از طریق غیریت‌سازی، یک گروه می‌تواند خود را به عنوان نمایندهٔ ارزش‌ها و باورهای مشترک معرفی کند و گروه‌های دیگر را به عنوان «غیر» و «مخالف» نشان دهد. این فرآیند برای حفظ هژمونی و مشروعیت اجتماعی ضروری است. در نتیجه براساس نظریهٔ گفتمان می‌توان گفت که غیریت‌سازی به عنوان یک فرآیند اجتماعی-زبانی، شامل برچسب‌زنی و نادیده گرفتن ویژگی‌های مثبت «دیگران» است. این اقدام به منظور تقویت هویت گروهی و ایجاد مرزهای اخلاقی و اجتماعی انجام می‌شود. فان دیک نظریهٔ خود را در قالب مثلث مفهومی ارائه می‌دهد که شناخت، گفتمان و جامعه را به هم پیوند می‌دهد. فان دیک با ارائه مفهومی جدید از ایدئولوژی می‌گوید که ایدئولوژی هم کنش بین ساختارهای اجتماعی و شناخت اجتماعی است. به گمان وی:

می‌توان ایدئولوژی را مبنای مشترک بازنمایی اجتماعی اعضاس یک گروه تعریف کرد. در حقیقت اعضای گروه به واسطهٔ این طرح‌های مشترک است که خود را در مقابل گروه‌های دیگری شناسایی و مقوله بندی می‌کنند (Dijk, 2002: 2).

گفتمان سیاسی بر اساس ایدئولوژی و هویت بازتعریف شده، خود را از دیگری متمایز می‌سازد و سعی می‌کند با استفاده از ابزارهای برجسته سازی و حاشیه رانی به قدرت خود مشروعیت بدهد و جلوهٔ موجه به آن بخشد، از همین رو گفته می‌شود: «غیریت سازی مرزبندی بین خود و دیگری با استفاده از برجسته سازی نکته‌های مثبت خود و متمایز سازی آن از دیگری است» (ibid).

۴. بررسی تبعات غیریت سازی در افغانستان

غیریت‌سازی^۲ پیامدهای متعددی دارد که می‌تواند بر ابعاد اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی تأثیر بگذارد. غیریت‌سازی می‌تواند به جدایی‌گزینی، کاهش اعتماد متقابل اجتماعی، تبعیض‌های اجتماعی و نابرابری‌های اقتصادی و تضعیف وفاق اجتماعی منجر شود. ایجاد هویت‌های گروهی، افزایش تنش‌ها و تعارضات اجتماعی، نارضایتی سیاسی، تحریف هویت فرهنگی از مهمترین پیامدهای غیریت سازی به شمار می‌رود. اما از آنجایی که بررسی همه‌ی پیامدهای غیریت سازی از ظرفیت این تحقیق خارج است، تنها به مهمترین پیامدهای غیریت سازی در افغانستان پرداخته می‌شود.

۴.۱ جدایی‌گزینی

غیریت سازی در افغانستان تبعات بنیان برافکن و ویرانگری از خود به جا گذاشته است که جدایی‌گزینی یکی از مهمترین

نتایج آن به حساب می آید. مفهوم جدایی گزینی در اصطلاح کلی، مرتبط با تصور دوری (فاصله) و کناره گیری بین گروه های متفاوت جمعیتی است. در جامعه شناسی، جدایی صورتی کم و بیش نهادی شده از فاصله اجتماعی است که با جدا شدن در فضا ابراز می شود. در واقع شهرها که محصول تقسیم کار هستند، ضمن اعطای ارزش های اجتماعی، اقتصادی به مشاغل مختلف و بخصوص ویژگی های قومی- مذهبی، این تقسیم را در فضایی مسکونی نیز منعکس کرده ان. به گونه که می توان گفت: «زندگی شهری با جداسازی مشخص می شود» (محمدزاده، ۱۳۸۸) جدایی گزینی باعث می شود که شهرها نتوانند تفاوت ها را در خود هضم کنند و این امر می تواند پیامد هایی چون، فقر، نابرابری، شکل گیری مناطق جرم خیز و... را به دنبال داشته باشد. این مورد در افغانستان که یک جامعه چند قومی است و در آن شکاف های قومی- مذهبی به شدت تمام وجود دارد، بر زندگی شهری مردم افغانستان تأثیر گذاشته است. واقعیت ها نشان می دهند که بخشی از تعارضات قومی- مذهبی در افغانستان ناشی از عدم پذیرش تفاوت های فرهنگی بوده و این امر در اثر جدایی گزینی در شهرها و مناطق گوناگون افغانستان شدت بیشتر یافته است. نمونه های از این گونه برخورد ها را در مناطق معمولاً قومی می توان در واقعیت تاریخی افغانستان مشاهده نمود. تحقیق که در خصوص میزان گرایش شهروندان کابل به جدایی گزینی انجام شده است، نتایج آن در جدول ذیل خلاصه گردیده است.

شاخص گرایش به جدایی گزینی	
معتبر ۲۳۲	تعداد
مقادیر گمشده	۱
میانگین	۴۶۱۹.۳
انحراف معیار	۸۵۴۳
واریانس	۷۳۰
چولگی	-۲۰۹
کشیدگی	-۶۶۰

همانطور که از محتویات جدول فوق معلوم می گردد میانگین شاخص گرایش به جدایی گزینی در میان شهروندان شهر کابل ۳,۴ در مقیاس (۱-۵) می باشد که این امر نشان می دهد گرایش به جدایی گزینی در بین شهروندان کابل از گراف بالایی برخوردار است. با توجه به آماره چولگی در این شاخص که مقدار آن (-۰,۲) می باشد دیده می شود که گرایش اکثریت شهروندان به جدایی گزینی بالاتر از حد میانگین به دست آمده می باشد.

۴,۲ کاهش اعتماد متقابل و تعمیم یافته

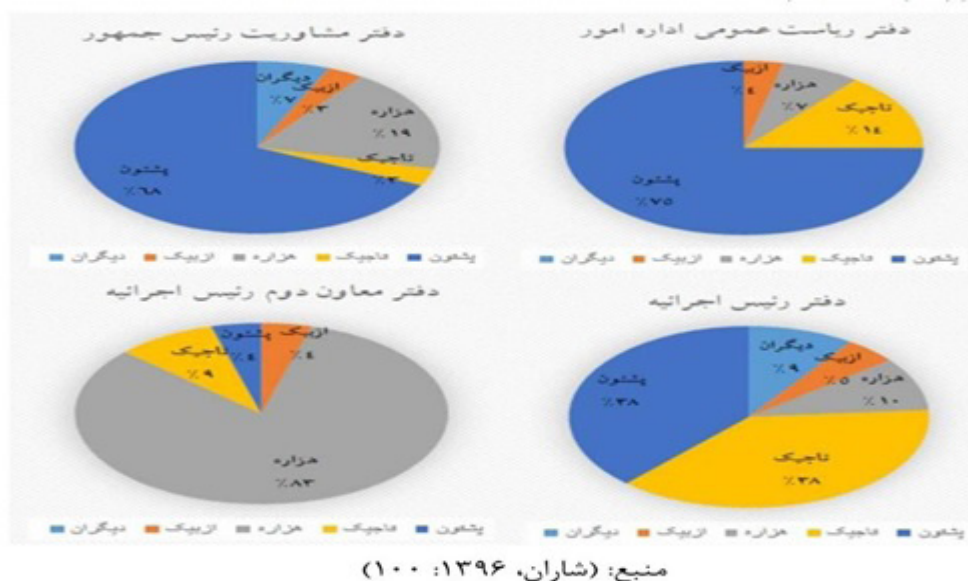
یکی از مهم ترین تأثیرات غیریت سازی در جامعه افغانستان کاهش اعتماد میان افراد و گروه های مختلف قومی، زبانی و مذهبی است. در جامعه افغانستان همواره افراد یا گروه ها تلاش نموده اند تا از سایر اقوام و مذاهب و زبان ها به عنوان «دیگران» یاد کنند که این امر به ایجاد ترس و سوءظن میان افراد جامعه منجر گردیده است. فرایند ایجاد سوء ظن و ترس خود موجب بی اعتمادی در جامعه را فراهم ساخته است. تقسیم بندی جامعه به قطب ها و جهت گیری های مختلف در افغانستان نتیجه این بی اعتمادی است که در اثر فرایند غیریت سازی شکل گرفته است. این وضعیت باعث گردیده تا اعتماد میان اعضای جامعه کاهش پیدا نموده و افراد تنها به گروه خود اعتماد کنند و از تعامل با دیگران خودداری کنند. در افغانستان اعضای جامعه به خود و دیگری تقسیم بندی می شود و از دیگری تصویر یک موجود اهریمنی، غیر قابل اعتماد و خطرناک می سازند که در نتیجه آن امکان همکاری و تعامل میان اعضای جامعه به شدت آسیب پذیر گردیده است. استفاده از کلیشه ها و پیش داوری های منفی توسط یک گروه در مورد سایر گروه ها اغلب فرایند غیریت سازی را تقویت نموده که این امر منجر به کاهش اعتماد اجتماعی میان افراد جامعه گردیده است. وقتی افراد به طور مداوم با کلیشه های منفی در مورد یک گروه مواجه می شوند، چه بسا باور می کنند که این کلیشه ها صحت دارند و در نتیجه، به افراد آن گروه اعتماد نمی کنند. چنانچه امانی و دیگران (۱۳۹۸) در راستای همسازی و تعامل اجتماعی اقوام مختلف در شهر کابل تحقیق نموده اند و در تحقیق خود نشان می دهند که: بین همکاری و همسازی اجتماعی با اعتماد اجتماعی رابطه معنادار و مستقیم وجود دارد.

اعتماد اجتماعی

همسازی اجتماعی ۰,۰۸۳
(امانی و دیگران، ۱۳۹۸: ۴۰۷)

۴,۳ تبعیض و بی عدالتی اجتماعی

یکی از پیامدهای مهم دیگری غیریت سازی در افغانستان تبعیض و بی عدالتی اجتماعی است. در نتیجه فرآیند غیریت سازی در افغانستان افراد، گروه‌ها، اقوام، مذاهب یا زبان‌های دیگر به عنوان «دیگران» یا «غیرخودی‌ها» شناخته می‌شوند، این طرز دید و نگرش منجر به تفاوت در رفتار نسبت به آنان گردیده است. تبعیض و بی عدالتی یکی از آن رفتارها نسبت به دیگر گروه‌ها محسوب می‌شود؛ زیرا در فرایند غیریت سازی همیشه «دیگران» یا غیر خودی فاقد توانایی، زشت، عقب مانده و خطرناک برای منافع گروه خودی معرفی شود و «خود» همیشه هوشیار، توانمند، و حق بجانب تلقی می‌گردد، از این رو گروه‌های حاکم و در قدرت در افغانستان همیشه سعی کرده اند تا با محدود کردن دسترسی به منابع و فرصت‌ها برای دیگران موقعیت و برتری خود را حفظ نماید. زیرا باور بر این است در صورت دسترسی عادلانه و برابر همه گروه‌ها ممکن خطری برای برتری گروه خودی ایجاد شده و قدرت گروه خودی تضعیف گردد. این محدود کردن منابع در عرصه‌های گوناگون صورت گرفته است که شامل دسترسی به آموزش، امکانات صحتی، مسکن، و فرصت‌های شغلی می‌گردد. در نتیجه این محدودیت‌ها تبعیض اقتصادی و اجتماعی آشکار را در افغانستان رقم زده است. گروه‌های در قدرت در افغانستان همیشه تلاش نموده اند تا با تصویب و اجرای سیاست‌های تبعیض آمیز و وضع قوانین یا مقرراتی که به‌طور ناعادلانه به دیگران یا غیر آسیب می‌زنند، تفکیک‌های نژادی، مذهبی، جنسیتی و قومی را تحکیم نمایند. چنانچه شارن نشان می‌دهد که ساختار قدرت در افغانستان به شدت متأثر از عنصر قومیت بوده و حتی بعد از سال ۲۰۰۱ که گروه‌ها و احزاب مختلف در قدرت سهم داشتند سعی نموده اند در سازمانهای دولتی و اداره‌های مربوطه از قوم خود استخدام نمایند.



۴,۴ تضعیف وفاق اجتماعی

یکی دیگر از پیامدهای غیریت سازی در افغانستان تضعیف وفاق اجتماعی است، «وفاق اجتماعی یکی از موضوعات اساسی است که جامعه شناسان از دیرباز به آن توجه نموده است» (چلبی، ۱۳۸۵: ۱۵۰). به گمان مسعود چلبی وفاق اجتماعی :

اشتراک داوطلبانه قواعد اجتماعی مبتنی بر پیوستگی عاطفی؛ توافق نسبت به بعضی از ارزش‌ها و آرمان‌های هنجاری اساسی مشترک، توافق بر سر طرق مشترک دیدن و احساس و عمل کردن و ارتباط داشتن، رجحان‌های مشترک و قائل شدن برتری و الویت در حد قداست برای آنها نسبت به رجحان‌های تصادفی و متغیر، تا جایی که آنها از دسترسی به محاسبات فایده‌گرا و تناقض با رجحان‌های اخیر مصون بمانند و نظم نمادی یا اجتماع ارتباطی تعریف می‌کند (چلبی، ۱۳۸۵: ۱۵۱).

طبق این تعریف عناصر تشکیل دهنده وفاق اجتماعی عبارت‌اند از: نوعی توافق جمعی، مجموعه‌ای از اصول و قواعد اجتماعی،

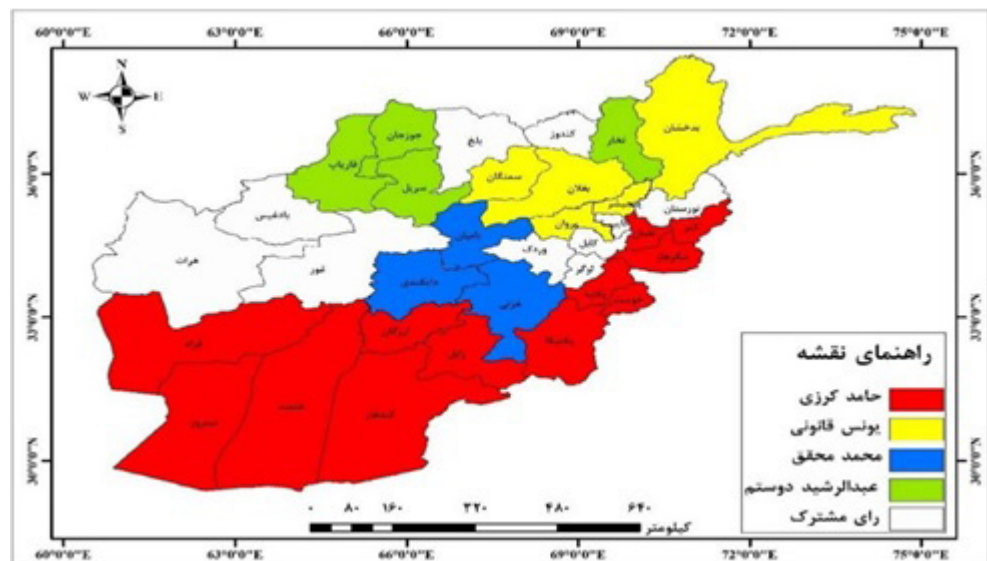
تعامل و احساس. در نتیجه می توان گفت که:

وفاق اجتماعی عبارت است از توافق جمعی بر سر مجموعه‌ای از اصول و قواعد اجتماعی که در یک میدان تعاملی اجتماعی، که خود موجد انرژی عاطفی است به وجود می‌آید. انرژی عاطفی همزمان نتیجه و موجد (علت و معلول) توافق اجتماعی است (چلبی، ۱۳۸۵: ۱۵۲).

وفاق اجتماعی «برای دستیابی به نظم و توسعه اجتماعی، ثبات سیاسی، اعتماد و تعاون اجتماعی امر ضروری تلقی می‌گردد» (چلبی، ۱۳۸۵: ۱۵۲). نظم اجتماعی نسبتاً با ثبات بر نوعی وفاق اجتماعی استوار است. در جامعه‌ای که نظم اجتماعی از طریق غیریت سازی (نظم بیرونی و سیاسی) و با پشتوانه قدرت اعمال می‌گردد، در چنین نظامی وفاق اجتماعی بسیار ضعیف و شکننده است. در چنین جامعه‌ای «در اعتماد اجتماعی متقابل تعمیم یافته و تعهد درونی تعمیم یافته، وابستگی عاطفی تعمیم یافته یا ضعیف است و یا وجود ندارد» (چلبی، ۱۳۸۵: ۱۵۳). وفاق اجتماعی دو مشکل بنیانی که هر نظم اجتماعی بالقوه با آن دست به گریبان است؛ یعنی پیش بینی پذیری رفتارهای اجتماعی و تعاون اجتماعی را حل می‌کند «با حل دو مشکل فوق و همزمان با ظهور اعتماد اجتماعی متقابل، زمینه برای همکاری اجتماعی، مشارکت اجتماعی که خود پیش شرطی برای اصلاح و توسعه اجتماعی است، فراهم می‌شود» (چلبی، ۱۳۸۵: ۱۵۷).

با توجه به مباحث بالا می‌توان گفت که غیریت سازی در افغانستان وفاق اجتماعی را تضعیف نموده و امکان هرگونه مشارکت اجتماعی، همکاری اجتماعی، تعاون اجتماعی را از بین برده است. غیریت سازی موجب گردیده است که ارزش‌ها و عواطف مشترک، توافق بر سر طرق مشترک دیدن و احساس و عمل کردن و ارتباط داشتن و رجحان‌های مشترک که بنیان هرگونه وفاق اجتماعی است در افغانستان شکل نگیرد.

در ذیل نقشه آرای قومی در انتخابات سال ۱۳۸۳ نمایش داده شده است:



نقشه فوق که آرای چهار کاندیدا از چهار قوم مختلف را در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۳ نشان می‌دهد، دیده می‌شود که به دلیل نبود هنجارها و آرمان‌های مشترک، ارزش‌ها و عواطف مشترک که از بنیان‌های وفاق اجتماعی محسوب می‌گردد، نقشه آراء کاملاً قومی است.

۴. نتیجه گیری

غیریت‌سازی به عنوان یک فرآیند اجتماعی و فرهنگی، تأثیرات عمیق و گسترده بر روابط انسانی و ساختارهای اجتماعی دارد. این پدیده با ایجاد تمایزات و خطوط جدایی میان گروه‌ها و افراد، می‌تواند منجر به افزایش تنش‌ها، کاهش اعتماد اجتماعی، و تقویت نابرابری‌های اجتماعی شود. در جوامع متکثر به لحاظ قومی، زبانی، مذهبی و چندفرهنگی، غیریت‌سازی می‌تواند چالش‌های جدی را برای همزیستی مسالمت‌آمیز و وفاق اجتماعی به وجود آورد.

در این مقاله تلاش گردید تا تبعات و پیامدهای غیریت‌سازی در افغانستان با توجه به نظریات هگل، مارکس، دریدا، هابرماس، ادوارد سعید و نظریه گفتمان لاکلا و موف مورد تحلیل قرار گیرد. تا بتوانیم به درک عمیق‌تری از چالش‌های اجتماعی و فرهنگی ناشی از غیریت‌سازی در افغانستان برسیم. تبعات و پیامدهای غیریت‌سازی در افغانستان زیاد بوده که در این تحقیق به چهار پیامد اصلی آن که شامل جدایی‌گزینی، کاهش اعتماد اجتماعی، تبعیض و بی‌عدالتی اجتماعی، و تضعیف وفاق اجتماعی در جامعه افغانستان پرداخته شد:

۱. غیریت‌سازی به جدایی‌گزینی میان گروه‌های مختلف قومی و مذهبی منجر شده و حس انزوا و بیگانگی را در جامعه افغانستان تقویت کرده است. این جدایی‌گزینی نه تنها تعاملات اجتماعی را محدود کرده، بلکه به تشدید تنش‌ها و تضادها در سطح قومی، مذهبی و زبانی میان مردمان مختلف افغانستان انجامیده است.

۲. با افزایش غیریت‌سازی در افغانستان، اعتماد میان گروه‌های مختلف قومی، زبانی و مذهبی به شدت کاهش یافته است. افراد به جای همکاری و همدلی، به تمایزات خود توجه می‌کنند و این امر مانع از شکل‌گیری جامعه‌ای یکپارچه و همبسته می‌شود.

۳. غیریت‌سازی در افغانستان به تقویت نابرابری‌ها و تبعیض‌های اجتماعی منجر شده است. گروه‌های قومی و مذهبی و زبانی به‌ویژه در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی همیشه سعی کرده است با استفاده از تکینک غیریت‌سازی دیگر گروه‌ها و اقوام را از فرصت‌های برابر محروم سازند.

۴. در نهایت، تعقیب سیاست‌های مبتنی بر غیریت‌سازی در افغانستان به تضعیف وفاق اجتماعی منجر شده و حس همبستگی و هم‌گرایی را در میان مردم تضعیف کرده است. این وضعیت به بروز بحران‌های عمیق‌تر اجتماعی و سیاسی منجر شده است و تلاش‌های صلح و توسعه را با چالش مواجه ساخته است.

در مجموع، غیریت‌سازی در افغانستان به عنوان یک مانع جدی در مسیر ایجاد جامعه عادلانه و پایدار عمل کرده است. برای مقابله با این چالش‌ها، ضروری است که به تقویت همبستگی اجتماعی، ایجاد فضاهای گفت و گو و ارتقای عدالت اجتماعی توجه ویژه شود. این اقدامات می‌تواند به بهبود روابط میان گروه‌ها و احیای وفاق اجتماعی کمک کند.

منابع:

آزادی نژاد محمد رضا و دیگران (۱۴۰۳). تحلیل گفتمان بیلبردهای شهر تهران: غیریت‌سازی در پیام فرهنگی و سیاسی، فصلنامه علمی مطالعات فرهنگ - ارتباطات، دوره ۲۵، شماره ۶۶ - شماره پیاپی ۹۸، تهران: پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات.

افتخاری اصغر (۱۳۸۵). شرعی سازی سیاست: چارچوبی معرفتی برای تحقق ایده سیاست اسلامی، دو فصلنامه دانش سیاسی، شماره ۴، تهران: دانشگاه امام صادق.

امانی گلاب شاه و دیگران (۱۳۹۸). تبیین جامعه شناختی همسازی اجتماعی گروه‌های قومی در افغانستان، مجله علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، دوره ۱۶، شماره ۲ - شماره پیاپی ۳۴، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

باقری اکرم (۱۳۹۶). ساختار سیاسی افغانستان، رئیس جمهور و رئیس اجرایی. مطالعات راهبردی جهان اسلام، ۱۴۹-۱۸۲.

باقری اکرم و غلامرضا کاشی محمد جواد (۱۴۰۰). کثرت و غیریت در فلسفه ملا صدرا، فصلنامه علمی پژوهش‌های راهبردی سیاست، دوره ۱۰، شماره ۳۸، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.

باومن زیگمونت (۱۳۸۴). اشارت‌های پست مدرنیته، حسن چاوشیان، تهران: ققنوس.

بذر افشان محسن و دیگران (۱۴۰۰). تحلیل گفتمانی فرهنگ سیاسی و اثربخشی آن بر هویت یابی و غیریت‌سازی، فصلنامه علمی جامعه‌شناسی

سیاسی ایران، دوره ۴، شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۵، تهران: انجمن علمی جامعه‌شناسی سیاسی ایران.

چلبی مسعود (۱۳۸۵). تحلیل اجتماعی در فضای کنش، تهران: نی.

- داوودی، علی اصغر (۱۳۸۹). نظریه گفتمان و علوم سیاسی، فصلنامه مطالعات سیاسی، سال دوم، شماره ۸، آزادشهر، دانشگاه آزاد.
- سجادی سید عبدالقیوم (۱۳۹۷). نقش ساختارهای قومی و شکاف های اجتماعی بر روندهای سیاسی افغانستان <https://www.iess.ir/fa/interview>
- سلطانی سید علی اصغر (۱۳۸۴). قدرت گفتمان و زبان، تهران: نی.
- شاران تیمور (۱۳۹۶). دولت شبکه‌ای: رابطه قدرت و ثروت در افغانستان پس از سال ۲۰۰۱، مترجم حسن رضایی، کابل: واژه.
- محمد زاده مهین (۱۳۸۸). جدایی گزینی فضایی در شهر مشهد / پایان نامه دکترا /، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- نوروزی مجتبی و نازنین نظیفی (۱۴۰۱). شکاف های قومی، انگاره‌های نهادینه و معمای صلح پایدار در افغانستان، فصلنامه دولت پژوهشی ایران معاصر، دوره ۸، شماره ۴، تهران: دانشگاه جامع امام حسین.
- یزدان پناه، کیومرث و احمدی سید جلال (۱۴۰۰). جایگاه اقوام در شکل گیری ساختار سیاسی و حاکمیت افغانستان بعد از ۲۰۰۱ میلادی، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، تهران: دانشگاه تهران.
- Borradori Giovanna (2008). Terör günlerinde felsefe: Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile, İstanbul: Yapı Kredi.*
- Dijk Van (2002). Ideology and Discourse; A Multidisciplinary Introduction, London: Sage.*
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1986). Seçilms Parçalar; (Çev.N.Bozkurt), İstanbul: Remzi Kitabevi.*
- Said Edward W (1978). Orientalism, London: Routledge & Kegan Paul.*
- Tuba ÇAY SAGLAM & Mustafa Yasar (2017). Teoride, Pratikte ve Araştırmalarda Öteki ve Ötekileştirme, Journal of Turkish Studies 12 (Volume 12 Issue 3), Ankara: Turkish Studies.*

مفهوم «دیگری» در فلسفه کارل یاسپرس

سارا مقدوری^۱

چکیده

کارل یاسپرس فیلسوف بزرگ اگزیستانس مانند سایر فیلسوفان این حوزه، هستی و وجود آدمی را در گرو «هستی-دو-عالم» و «هستی-با-دیگران» می‌داند. یکی از مفاهیم بنیادین فلسفه وی، مفهوم «دیگری» است که به گونه عمیق تر نسبت به فلسفه سایر فیلسوفان اگزیستانسیالیست مطرح شده است، زیرا نزد وی، فرد، خویشتن خویش را به وسیله «دیگری» درک می‌کند. ارتباط با «دیگری» در واقع به معنای انتقال احساسات و افکار به «دیگری» یا ارتباطی در بستر حیات اجتماعی برای برطرف کردن نیازهای ذاتی نیست؛ بلکه نسبتی است در زمینه اگزیستانس داشتن؛ نسبتی بین‌الذهانی و مبتنی بر نوعی احترام متقابل. می‌توان گفت که چون نزد یاسپرس، اگزیستانس انسان فاقد وجه نظری است و در عمل و انتخاب ظهور می‌کند، لذا ارتباط با «دیگری» نیز از جمله موقعیت‌هایی محسوب می‌شود که ظهور اگزیستانس آدمی را ممکن می‌سازد. در مقاله حاضر تلاش می‌شود که با بررسی مفهوم «دیگری» و نسبت و ارتباط این مفهوم با سایر مفاهیم مهم فلسفی یاسپرس، اهمیت و جایگاه آن در فلسفه وی روشن شود.

واژگان کلیدی: دیگری، اگزیستانس، ارتباط، تعالی، خود آگاهی، بین‌الذهانی.

مقدمه

محور اصلی بحث‌های یاسپرس^۲ انسان است. یاسپرس برای انسان نقطه پایانی نمی‌شناسد و او را همواره در حرکت و سیورورت به سوی خود اسیل می‌داند. وی منتقد نگرش دکارتی درخصوص «وجود» است؛ به باور او، باید به جای پرداختن به رابطه «اندیشه» و «من»، به خود حقیقت «من» که ورای مفهوم فقط ذهنی است، پرداخته شود. در این ساحت، حقیقت، از جنبه مفهومی خارج می‌شود و فاعل شناسا قادر خواهد بود به درک حضوری «خود» بپردازد. در نظر یاسپرس تلاش عقلانی شاید جهت ارائه معرفت حصولی موفق باشد و معرفت حصولی نیز محدود در اندیشه عینی بسان تفکر علمی و علم تجربی است اما شناخت خداوند با علم حصولی میسر نمی‌شود و انسان تا آزادانه به آگاهی از حقیقت خویش نرسد، ایمان به خداوند (متعالی) نیز تحقق نخواهد یافت (درک حضوری).

یاسپرس با عینیت‌گرایی (ابژکتیویسم^۳) مخالف بوده و با تفکر سوژکتیو پیوند می‌خورد. او معتقد است در تفکر عینی، اندیشه، مفهومی است و فاعل شناسا با صور ذهنی سر و کار دارد. این در حالی است که در تفکر سوژکتیو تفکر با متفکر اتحاد وجودی داشته و متفکر با تمام وجود واقعیت را شهود می‌کند. هر نوع نظام یافتگی و مطلق‌انگاری که انسان را براساس یک دستورالعمل کلی و قواعد و فرامین مطلق تعریف کند، در نگاه او عینیت‌گرایی است و مردود شمرده می‌شود.

در نظر یاسپرس، انسان موجودی کامل نیست و در ارتباط با «دیگری» شکل می‌گیرد. مسئله «غیر» در فلسفه او به صورت یک اصل اساسی مطرح می‌شود، زیرا وی برای این که منی ایجاد شود، رابطه با غیر را ضروری می‌داند. اما قبل از بیان مفهوم دیگری در فلسفه یاسپرس به عنوان یک اصل بنیادی که با بیشتر مفاهیم فلسفی او گره خورده است، باید خاطر نشان کرد که این مفهوم از آغاز پیدایش فلسفه در غرب مورد توجه بوده است. افلاطون^۴ تمام رساله‌های خود را در قالب گفت و گو نگاشته

۱. کارشناس ارشد فلسفه غرب Saramaghdouri63@gmail.com

2. Karl Theodor Jaspers (1883- 1969)

3. objectivism

4. Plato (c.428347- B.C.)

است و ارسطو^۱ در کتاب اخلاق نیکوماخوس^۲ از «دیگری» سخن گفته و دوست را من دوم فرد دانسته است. حتی در قرون وسطی در بحث «آگاهانه»^۳، «دیگری» مورد توجه قرار گرفته است. اما این مفهوم اولین بار به شکل جدی در فلسفه هگل^۴ و در بحث «خدایگان و بنده» مطرح شد.

مسئله خواجه و بنده در نزد هگل در ارتباط مستقیم با مسئله پراهمیت «خودآگاهی» است؛ زیرا من تنها زمانی می‌توانم از خویشتن خود آگاهی پیدا کنم که همچنین از چیز دیگری که خودم نیستم، آگاهی پیدا کنم. از نظر هگل انسانی که نخستین بار با انسان دیگر برخورد می‌کند، خویشتن را انسان می‌پندارد و از انسان بودن خود اطمینان ذهنی پیدا می‌کند. ولی برای این که این اطمینان ذهنی و تصور به مرتبه علم برسد، باید تصویری را که از خویشتن در ذهن دارد، بر دیگران تحمیل کند و فرد دوم نیز به اقتضای انسانیت اش به همین سان رفتار می‌کند. بدین ترتیب نخستین کنش آغاز می‌شود. پیکار بین دو موجود که ادعای انسانیت دارند، پیکاری که به خاطر شناخت متقابل است و با غلبه یکی از دو طرف بر دیگری از بین می‌رود. در نظر هگل:

انسان واقعی و حقیقی آفریننده کنش و واکنش متقابل بین خود و دیگران است. این انسان‌ها هنگام نخستین پیکار مرگ‌بار به دو صورت یا حالت متضاد در برابر هم قرار می‌گیرند؛ یکی آگاهی مستقل که ماهیت ذاتی اش در هستی برای خویش است و دیگری، آگاهی غیرمستقل و وابسته که ماهیت ذاتی اش، هستی برای دیگری است. اولی خواجه یا ارباب نام دارد و دومی، بنده یا برده نامیده می‌شود: نبرد خصمانه بین دو حریف (هگل، ۱۳۵۴: ۲۰).

پس به عقیده هگل خودآگاهی فقط در تعامل و با کنش و واکنش اجتماعی است که به شکوفایی می‌رسد و نه در انزوا و تنهایی و موجود خودآگاه این نتیجه را می‌گیرد که برای فعلیت بخشیدن کامل به قوای خود باید جهان یا «غیر» یا «دیگری» را دگرگون کند و آن را در بند خود درآورد.

مفهوم «دیگری» در اگزیستانسیالیسم نیز به شکل جدی مطرح است زیرا یکی از مفاهیمی است که تمام فیلسوفان اگزیستانسیالیست به صورت اساسی به آن پرداخته اند. البته منتقدان اگزیستانسیالیسم از جمله مارکسیست‌ها بر این عقیده اند که در این مکتب آدمی فردی است جامانده و تنها و این فلسفه بر درون‌گرایی محض بنا شده است، زیرا انسان به وجود خود دست نمی‌یابد مگر در فردیت و تنهایی. دو گروه فیلسوفان اگزیستانسیالیست مذهبی، مانند: کی‌یرکگور^۵ و یاسپرس و اگزیستانسیالیست‌های غیرمذهبی مانند سارتر با وجود تفاوت‌های بسیاری که با هم دارند، بر این عقیده‌اند که بشر ابتدا وجود می‌یابد و بعد متوجه وجود خود می‌شود، در جهان سربرمی‌کشد و سپس خود را می‌شناسد و تعریفی از خود حاصل می‌کند. زیرا بشر آزاد است و دارای قدرت انتخاب و در ارتباط با دیگران، خود خویش را شکل می‌دهد. لذا می‌توان یکی از اصول مهم اگزیستانسیالیسم را «ارتباط با دیگران» دانست.

یاسپرس و مفهوم ارتباط با دیگری

یکی از دلمشغولی‌های بزرگ یاسپرس ارتباط و تفاهم انسان با انسان و یافتن پاسخ به این پرسش بود که آیا تمام اندیشه‌ها به برقراری ارتباط و تفاهم انسان‌ها کمک می‌کند و به دنبال ارتباط و تفاهم انسان‌ها با یکدیگر بود. برای یاسپرس، مسئله ارتباط و تفاهم انسان با انسان، نخست در عمل سپس در اندیشه فلسفی، همیشه مسئله بنیادین به شمار می‌رفت. به اعتقاد وی سرانجام همه اندیشه‌ها می‌بایست با این محک بخورند که آیا به ارتباط و تفاهم یاری می‌رسانند یا مانع از آن می‌شوند. خود حقیقت می‌بایست با این تراز سنجیده شود. زیرا:

حقیقت یعنی آن چه ما را با هم متحد می‌کند. آدمی فقط به اتفاق دیگر آدمیان می‌تواند به خود بیاید نه تنها با دانش محض. ما تنها تا بدانجا خودمان می‌شویم که دیگری نیز خودش بشود، فقط بدان درجه آزاد می‌شویم که دیگری نیز آزاد بشود (یاسپرس، ۱۳۹۰: ۱۷۴).

یاسپرس می‌گوید که تجربه ارتباط با «دیگری» و مشارکت بود که حال فلسفی را در او برانگیخت. به عقیده وی بر حذر شدن از انسان‌ها، ظلم و جفایی به دیگر انسان‌ها می‌نمود و وقتی که او را به خودبسندگی و منزوی بودن وسوسه می‌کرد،

1. Aristotle (384322- B.C.)

2. The Nicomachean Ethics

3. Agape

4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (17701831-)

5. Søren Kierkegaard (1813 – 1855)

جفایی به خودش و لذا ترک دیگری همان ستم به خود است. از نظر وی فلسفه اگزیستانسیالیسم فلسفه مشارکت و هم پیوندی است. وی به صراحت موضوع فلسفه‌ورزی خود را مشارکت می‌داند. زیرا «خود بودن در مشارکت است که معنا پیدا می‌کند و انسان کامل وجود ندارد، مگر در ارتباط با دیگری» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۲۱).

مضمون اساسی دیگر در اندیشه یاسپرس، هم پیوندی یا مشارکت و ارتباط است. ولی بهتر است قبل از طرح مسئله ارتباط با دیگری، دیدگاه وی را در خصوص وجود به اختصار بررسی کنیم، زیرا نزد یاسپرس وجود انسان ملازم و همبسته مشارکت است. اما باید دید که دیدگاه یاسپرس درباره وجود انسان چیست؟، مضمون اصلی فلسفه ورزی وی آن وجه از هستی انسان است که در صیورت و شدن است. اگزیستانس انسان در تنهایی نیست و به صورت حرکتی استعلایی (فرا روی از خود) به سوی دیگر خود ها که اعم از انسان، جهان، امر متعالی (خدا) است فعلیت می‌یابد. در واقع «اگزیستانس به معنای دقیق کلمه، برون‌ایستادگی نامیده می‌شود» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۱۵).

هر چند یاسپرس به همراه هایدگر یکی از دو فیلسوف بزرگ اگزیستانسیالیست شناخته شده است اما رویکرد یا روش اگزیستانسیالیستی وی با هایدگر متفاوت است. یاسپرس همانند هایدگر هستی را مسئله اساسی فلسفه دانسته بود. اما با این تفاوت که هایدگر قصد داشت ساختار بنیادی از هستی شناسی را به وسیله روش های پدیدارشناسی ایجاد کند، چیزی که یاسپرس با آن موافق نبود و از هر نوع هستی شناسی فاصله گرفته بود، بنابراین «تفکر فلسفی او به سمت انسان و درک خود اصیل و حقیقت وجودی او کشیده شد و همین امر باعث گردید که او از وجود ممکن سخن بگوید (Critchley, 1998: 216). مسئله مورد بحث در وجودشناسی یاسپرس این است که، چگونه یک شخص می‌تواند درکی از خویش داشته باشد. به عقیده یاسپرس: اگزیستانس از پیش تعیین شده، طراحی شده و یک مفهوم کلی نیست بلکه یک امر غیر عینی است، یک هدیه از یک وجود غیرعینی یعنی از سوی تعالی است. اگزیستانس مدام در حال شدن و فعل و انتخاب و فعالیت است و این فعالیت اگزیستانس، زودگذر نیست بلکه یک قلمرو حرکت مداوم است. بنابراین یاسپرس ترجیح داده بود از اگزیستانس یا «وجود ممکن» صحبت کند. پس به دلیل این که اگزیستانس یک ذهنیت باز دارد و دارای انتخاب های گسترده و آزادی می باشد» درک اگزیستانس یا ظهور آن یا درک از وجود خود، در یک قلمرو خاص زندگی و تنها تحت چند شرط ممکن است (Critchley, 1998: 217)، به گونه که عبارت اند از:

۱. وضعیت یافتگی و تاریخمندی: انسان همواره خودش را در وضعیت می‌یابد. این وضعیت حضور است که یاسپرس آن را «کنون جاوید» می‌نامد. لذا یک اکنون همیشگی برای من وجود دارد یعنی یک لحظه که «من» بر اساس آن آینده و گذشته خود را انتخاب می‌کند. بنابراین «اگزیستانس به لحاظ وضعیت یافتگی خودش تاریخمند و زمانمند است» (خاتمی، ۱۳۸۵: ۱۵۱).

۲. شکست های پیاپی: همان گونه که گفته شد انسان از حیث اگزیستانس بودن، یک موجود تاریخی است لذا در حال گذر و شدن است. همین اقتضای تاریخمندی، ما را با بن بست هایی مانند شکست مواجه می‌کند. انسان متوجه می‌شود که از عقل و منطق کاری ساخته نیست و او موجود متناهی است. این امر اگزیستانس را به سوی برتر از خود یعنی تعالی، می‌کشاند. یاسپرس موقعیت هایی مانند گناه، درد، رنج و مرگ را که غیر قابل تغییر اند، موقعیت های مرزی می‌نامد، «موقعیت هایی که انسان در برابر آن احساس شکست می‌کند و به متناهی بودن خود پی می‌برد» (خاتمی، ۱۳۸۵: ۱۵۱).

۳. ارتباط با دیگری: از نظر یاسپرس، ارتباط به معنای ناتمام بودن خود است. ارتباط فعلیت استعداد یا رفتن از مرکزیت من مفسر است. ارتباط به آن معناست که آدمی بر بنیاد خود درک و لحاظ نمی‌گردد زیرا «به محض آن که ما با هستی انسان مواجه می‌شویم، یک دیگری که انسان از طریق آن وجود دارد، گشوده می‌گردد» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۱۹). پس ارتباط، مربوط به ارتباط اگزیستانس ها با یکدیگر است. یعنی «ارتباط بینالانفسی» مانند ارتباط بین دو دوست، دو عاشق که باهم ازدواج می‌کنند، پدر مادر و فرزند و معلم و دانش آموز.

به گمان یاسپرس ارتباط در روابط انسانی به صورت اصول اخلاقی ظاهر می‌شود، مانند وفاداری و احترام متقابل به یکدیگر، او بُعد اخلاقی را در اگزیستانس انسان در نظر می‌گیرد و اگزیستانس انسان را منشأ ارزش ها تلقی می‌کرد. یعنی اگزیستانس انسان ارزش ها را ایجاد می‌کند. پس ارتباط در سطح ارزش های دینی، اخلاقی، عاطفی، اجتماعی شکل می‌گیرد. ارتباطات اخلاقی و عاطفی نیز توأم با شکست است، به گونه مثال کسی به شما قول می‌دهد اما سر قول اش نمی‌ماند. لذا انسان در ارتباطات گاهی به بن بست می‌خورد. هر چند ارتباط همان آزادی است و آزادی در واقع امکان داشتن است اما نمی‌توان گفت این ارتباطات به کجا منتهی می‌شود زیرا انتخاب های ما با تنهایی همراه است. انسان می‌تواند در «ارتباط»، اگزیستانس را تجربه کند. به نظر هایدگر دازاین در هم دازینی، دازاین است و به عقیده یاسپرس «ظهور اگزیستانس در نسبت با دیگران است و هیچ کس به تنهایی انسان نیست» (خاتمی، ۱۳۸۵: ۱۵۴)، بنابراین ارتباط از نظر یاسپرس همان چیزی است که به یاری

آن فلسفه می‌تواند خلاء الهیات مُنَزَل را پر کند و مانع مرجعیت آن که در نهایت به نیست انگاری و مرگ خدا انجامیده است، گردد. به زبان ساده انسان چگونه می‌تواند از سرچشمهٔ اگزیستانس خود به خدا نزدیک شود وقتی که از هم پیوندی با انسان ها عاجز است. به نظر یاسپرس:

انسان فروافتاده در من تنهای خویش، انسانی که از ارتباط با رنج و شادی و شکست انسان های دیگر عاجز است هرگز به استعلای راستین به سوی امر متعال فراتر از انسان راه نخواهد برد. پس در کنار دیگری من خود را می‌یابم و درک می‌کنم و مشارکت اصل و بنیان من می‌شود (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۱۹).

از آنجا که اگزیستانس انسان در عمل و با اختیار و آزادی و انتخاب ظهور پیدا می‌کند تا خود را به سوی برتر از خود رهنمون سازد، لذا اختیار امر مهمی است که به ارتباط با دیگران مربوط می‌باشد. در کل هر کس «من» خود را با فعلی آزادانه و شخصی محرز می‌سازد از این رو چنین می‌نماید که هست بودن به صورت حتمی خلوت طلب و پنهانی و محرمانه باشد و به راستی نیز چنین است. چه هیچ کس به جز من، من نیست و گیری نمی‌تواند به جای من انتخاب کند. اما از طرف دیگر، این نیز درست است که انسان جوهر فرد و به اصطلاح لایبنیتز «موناد» نیست که ارتباطی با دیگران نداشته باشد و بتواند به تنهایی و در انزوا زندگی کند، بنابراین «آدمی برای این که خودش باشد، نیازمند داشتن ارتباط و معاشرت با من» های دیگر و با هست های دیگر و موجودات آزاد و مختار دیگر است» (وال ژان، ۱۳۷۲: ۱۷۵).

دیدگاه یاسپرس در رابطه با اختیار بسیار نزدیک به نظریهٔ کی یرکگور در این باب است. اما نظر او راجع به «ارتباط با دیگران» به نظر هگل نزدیک تر است. زیرا کی یرکگور معتقد به تنهایی و خلوت بوده و تنها ارتباط مستقیم را، همان ارتباط مؤمن مسیحی با خدای خود می‌دانست که آن نیز نافی تنها ماندن آدمی در میان آدمیان دیگر نیست. نظر هگل، بر خلاف این است زیرا وجدان و ضمیر برای واقعی بودن، نیازمند داشتن ارتباط با وجدان ها و ضمیر های دیگر است. به همین جهت «یاسپرس به جای نزاع خصمانه تا سرحد مرگ، قایل به نبرد عشق است و رابطهٔ وجدان ها را به منزلهٔ بازشناسی امور واقع در خارج نمی‌داند، بلکه آن را نوعی از خودگذشتگی و احترام متقابل می‌شمارد» (وال ژان، ۱۳۷۲: ۱۷۵).

ارتباط با دیگران بر خلاف آنچه از مفهوم لفظ آن مستفاد می‌شود، انتقال آنچه خود دارد، اعم از احساسات و افکار به دیگری نیست، زیرا این گونه رابطه فقط رابطهٔ است خارجی که ربطی به خویشتن خود در حقیقت وجودی اش ندارد. ارتباط حقیقی، ارتباط حیات اجتماعی هم نیست که آن نیز در زمینهٔ امور خارجی است و بیشتر موجب از بین بردن تفاوت های افراد با یکدیگر است، به نحوی که وجود داشتن مؤدی می‌شود به حذف شرط اولیهٔ ارتباط که هست بودن ها باشد. زیرا ارتباط با دیگران نسبتی است در زمینهٔ هست بودن، یا نسبت بین الادهان است. البته آن مشروط به شروط واقعی خارجی است. بدین عنوان، «حیات اجتماعی، برای آماده ساختن موقعیت ها و اوضاع ارتباط دهنده و محیط تلاقی و تبادل که ارتباط اصیل را ممکن می‌سازد، ضرور است. اما ارتباط اصیل برتر و متعالی از تمام موارد است» (وال ژان، ۱۳۷۲: ۱۳۷۶).

از آنجا که در تفکرات یاسپرس «دیگری» حضور جدی دارد و نقش بازی می‌کند، ارتباطی بین «من» و «دیگری» نیز برقرار می‌شود که می‌تواند خصمانه یا دوستانه باشد و در باور وی ارتباط با دیگران از نیازهای ذاتی انسان است که انسان بدون آن نمی‌تواند هستی انسانی داشته باشد. بنابراین :

انسان خود هستی خود را شکل می‌دهد. انسان یا مانند اشیای جهان از خود بیرون نرفته و در خود می‌زید (هستی غیر اصیل) و یا از خود بیرون می‌رود و با دیگری ارتباط برقرار می‌کند و هستی خود را شکل می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۶۱: ۲۶۵).

حال باید پرسید که چرا ارتباط برقرار می‌شود؟، چرا من تنها نیستم و نباید تنها باشم؟، برای پاسخ بایستی از اگزیستانس خویشتن پرسش کرد. از نظر یاسپرس من فقط هنگامی که در ارتباط با دیگران هستم، به نحو واقعی اگزیستانس دارم. این پاسخ به طور عینی و ذهنی به اگزیستانس ما یعنی به حلقه های متصل فهم و عمل، اشاره دارد که معنای آن نیز از منظر زندگی با دیگری مشخص و قابل نشان دادن است، او تأکید کرده است که: «اصل اگزیستانس من که تا کنون ماهیت مستقل فرض شده بود، چیزی تنها و خود بسنده نیست» (Jaspers, 1969: 47).

یاسپرس ارتباط را در چهار سطح ممکن می‌داند که با چهار نوع وجود مربوط می‌شود: دازاین، آگاهی کلی، ذهن (روح) و اگزیستانس. از نظر وی بدون وجود، ارتباط ممکن نمی‌شود. همین گونه بدون ارتباط، وجود، وجود واقعی نخواهد بود. او به بررسی ارتباط هایی که هر کدام از سطوح وجود برقرار می‌نمایند، می‌پردازد، «اما ارتباط واقعی که من در آن شروع به شناختن خود می‌کنم و وجود خود را در ارتباط با دیگری در نظر می‌گیرم به نحو تجربی وجود ندارد و

توضیح آن امری فلسفی است» (Jaspers, 1969: 48).

نتیجه

ارتباط با «دیگری» از دیرباز در فلسفه مطرح بوده است در فلسفه های ایده‌آلیستی از افلاطون گرفته تا هگل انسان از جهت مشارکت در هستی مطلق وجود پیدا می‌کند و به بیان دیگر هر فردی برای اینکه موجود شود، باید با حقیقت کلی، ارتباط پیدا کند، از همین جاست که بحث بیشتر پیرامون انسان کلی مطرح می‌شود نه انسان جزئی؛ در حالی که انسان از نظر متفکران اگزیستانسیالیسم «فرد و یکه است» و باید به هستی (اگزیستانس) خود بیندیشد و بکوشد خود واقعی خویش را پیدا کند. در تفکر یاسپرس انسان امری از پیش تعیین شده نیست و به عنوان موجودی در جهان، دازاین است و به عنوان موجودی آزاد و انتخاب‌گر، اگزیستانس است و به عنوان موجودی ناقص که قوام خود را باید از تعالی بگیرد، در ارتباط با خدا می‌باشد. یعنی انسان به‌مثابه دازاین در بین موجودات، محدود است، ولی نسبتی و رای نسبت های معمول وجود دارد که یاسپرس از آن به نسبت اگزیستانسیال تعبیر می‌کند و پیدایش عنوان خود یا خویشتن اصیل را نیز منوط به همین نسبت می‌داند. یاسپرس سعی اگزیستانس برای ظهور داشتن را که متعاقب نسبت های بین‌الانفسی است، پیکار عاشقانه یا محبت جدال‌آمیز می‌نامد. یعنی ارتباط «من» با «دیگری» به معنای انتقال افکار و عقاید یا ارتباطات خام اجتماعی و سطحی که طرفین برای رفع نیازهای خود همدیگر را تبدیل به شیء می‌کنند، نیست. ارتباطی است که دو طرف به یکدیگر احترام گذاشته و شأن یکدیگر را حرمت می‌نهند و از صمیم قلب همدیگر را می‌خواهند و در این صورت است که به ساحت حقیقت نزدیک می‌شوند. او بسیاری از مشکلات انسان را ناشی از غفلت از چنین ارتباطی می‌داند و بر این امر تأکید می‌کند که انسان بدون نسبت های بین‌الانفسی به خویشتن خویش نایل نمی‌شود و تعالی نمی‌یابد. این نسبت ها اموری عارض بر ذات اگزیستانس نیست، بلکه از طریق همین نسبت هاست که حدود و ارزش افراد معین می‌شود.

یاسپرس متناسب با چهار مرحله وجودی، یعنی وجود تجربی، آگاهی کلی، روح و اگزیستانس، به چهار سطح ارتباط قایل است و معتقد است که تنها در سطح اگزیستانس است که کشمکش عاشقانه و محبت و احترام دوطرفه حاصل می‌شود و ارتباط حقیقی صورت می‌گیرد و راه برای ارتباط با تعالی باز می‌شود. اگزیستانس و خود اصیل فرد نیز در ارتباط با تعالی ظهور می‌یابد. البته رابطه و ارتباط ما با امر متعالی مانند رابطه بین عالم و معلوم یا عاقل و معقول نیست. در حالی که احساس می‌کنیم متعالی ما را دربر گرفته، در حوزه اگزیستانس و هستی می‌فهمیم، که خود، بنیادی ندارد و نارسایی بی‌پایان است. خود یا در پیوند با تعالی وجود پیدا می‌کند و یا هرگز نیست. فرد با انتخاب و آزادی به سوی امر متعالی می‌رود و هیچ گونه تحویل و ستیز خصمانه مانند (خواجه و بنده هگل) وجود ندارد. بنابراین به نظر می‌رسد می‌توان مفهوم «دیگری» را در فلسفه یاسپرس اصل بنیادی قلمداد کرد به گونه که فهم تمامی اصول فلسفی او، با این مفهوم به شکل دقیق تر قابل شناخت می‌باشد. ارتباط با «دیگری» یکی از اساسی‌ترین و گران‌بهارترین دستاوردهای ممکن فلسفه یاسپرس است که تمامی مفاهیم فلسفه او از جمله انسان، جهان، خدا، آزادی، حقیقت، فلسفه، تاریخ، سیاست بر آن بنا شده اند.

منابع:

- خاتمی محمود (۱۳۸۵). مکاتب فلسفی در قرن بیستم، تهران: دانشگاه تهران.
- کاپلستون فردریک (۱۳۶۱). فلسفه معاصر، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: نشر زوار.
- وال ژان و روزه ورنو (۱۳۷۲). پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: نشر خوارزمی.
- هگل گ.ف. و (۱۳۵۴). خدایگان و بنده، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات خوارزمی.
- یاسپرس کارل (۱۳۸۳). درآمدی به فهم فلسفه ورزی نیچه، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: نشر ققنوس.
- یاسپرس کارل (۱۳۹۰). زندگی نامه فلسفی من، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: نشر هرمس.

Critchley Simon (1998). *A Companion to Continental Philosophy, USA: Wiley-Blackwell.*

Jaspers Karl (1969). *Philosophy III, Ashton(trans), USA: Chicago University*

تعامل گفتگومندانه میان خود و دیگری در امر سیاسی افغانستان و چرخه دیگر ناپذیری

جاوید راحل^۱

چکیده

مفاهیم «خود» و «دیگری» پیشینه طولانی داشته و با مفهوم فلسفه پیوند خورده و در مسیر تاریخ نظریه های انسان شناسی تعاملات و روابط متفاوتی داشته اند. در یونان باستان مفهوم «خود و دیگری» برای نخستین بار مورد توجه واقع شد، در قرون وسطی بار مفهوم «دیگری» در قالب کلیسای مقدس فربه تر گردید و پس از رنسانس به ویژه با دکارت وارد مرحله جدید شد و اینبار جهان اندیشیدگی مبدل به «خود» یعنی سوژه خودبنیاد و «دیگری» به عنوان آبه مؤرد شناسا قرار گرفت که با کانت تا دوران مدرن استیلای خود را نشان داد. با ورود اندیشمندان اگزیستانسیالیست و پدیدارشناس «دیگری» دوباره به عنوان آئینه که خود در آن خودش را می یابد از اهمیت بیشتری برخوردار گردید.

مفهوم «دیگری» در کانون توجه عرفان نیز قرار دارد؛ عرفان اسلامی با ورود عرفای بزرگی چون ابن عربی^۲ و مولانا جلال الدین محمد بلخی^۳ بحث «دیگری» را تا مرحله شناخت قبل از خود بالا برده اند.

در اندیشه سیاسی «خودمحوری» بنیاد نظام های خودکامه گردید که «دیگری» به شکل دشمن پنداری در برابر خودگرایی رونق یافته است و ازینرو جوامعی که نگران توزیع و گسترش منابع قدرت اند از آن پرهیز نموده اند. در این میان افغانستان به عنوان کشوری که در آن خود محوری و دشمن پنداری «دیگری» تاریخ شکل گیری گفتمان فرهنگی و توسعه را تحت الشعاع قرار داده است و ازینرو زمینه های به رسمیت شناسی جامعه متکثر را به بن بست منجر ساخته است.

خودمحوری اساس قدرت قبیله گرایی را شکل می دهد و با توجه به فضای تک ساحتی سیاسی و بر نتافتن تساهل در فقدان رابطه مبادله ای میان «خود» و «دیگری» جامعه قبیله سالار از این فضا به باز آفرینی قدرت دشمن پنداری «دیگری» تغذیه نموده است. ازینرو باز آفرینی رابطه منطقی «خود و دیگری» می تواند کشتی شکسته افغانستان را از این طوفان مخرب خود محوری و خود برتر پنداری به ساحل همدیگر پذیری سوق دهد.

کلید واژه: خود، دیگری، خودمحوری، دشمن پنداری، هویت، قبیله گرایی

مقدمه و طرح مسئله

آغاز سخن

در هیچ دوره از تاریخ تفکر بشر نقش «دیگری» در حوزه های دانش به سان امروز اهمیت نداشته است. این مفهوم امروزه در حوزه مطالعات سیاسی و جامعه شناسی، نقد پسا استعماری، بحث مهاجرت و جوامع چند فرهنگی، زبان شناسی و فلسفه زبان، روان شناسی و نقد ادبی از اهمیت بسیاری برخوردار است. امروزه مفهوم «خودی و دیگری» و تمایزشان در گفتمان سیاسی کارکرد مؤثری یافته است.

گفتگومندی و چند صدایی رابطه همانندی با یکدیگر دارند، در نظریه گفتگومندی در میان چیزهایی که سازنده موقعیت انسان هستند، یک چیز جایگاه ویژه دارد و آن «انسان دیگر» است، زیرا او هم امتیاز «من» را دارد یعنی از آگاهی و عمل برخوردار

۱. استاد دانشگاه و کاندیدای دکتری اندیشه سیاسی jawidrahil@gmail.com

۲. محیی الدین محمد بن علی بن عربی حاتمی (۵۶۰ - ۶۱۹ هـ ش)

۳. جلال الدین محمد بلخی (۵۸۶ - ۶۵۲)

است، همچنان در جایگاه «دیگری» ظرفیت عبور از فاصله «خود» و «غیر از خود» را دارد و زمینه «مکالمه» را فراهم می‌آورد به گونه‌ای که «خود» را در مناسبات با «دیگری» درک می‌کند و از تجربه تعامل با او بهره می‌برد. در نظریه گفتگومندی، «گفتگو در مفهوم عام و گسترده آن به معنای هرگونه ارتباط زبانی به هر شکل ممکن است» (اشراق، ۱۳۹۹: ۲).

در این پژوهش افزون بر پرداختن به زمینه‌های فکری، فلسفی و عرفانی مفاهیم «خود» و «دیگری» در ادبیات انسان‌شناسی به ویژه اندیشه انسان‌شناسی سیاسی و به اهمیت «دیگری» در شناخت و تکمیل «خود» همچنان به وضعیت آشفته فکری، فلسفی سپهر اندیشه در افغانستان به عنوان کشوری که از این ناحیه به شدت دچار تناقض میان ساختار نظام سیاسی و عبور از عصبیت‌های قبیله‌ای، می‌باشد. در این پژوهش ما دنبال پرسش مشخصی نیستیم و تنها به عنوان یک پرسش کلی پژوهش این‌که: چرا سپهر اندیشه سیاسی افغانستان از پرداختن به مباحث بنیادی که اساس فرهنگ سیاسی و کانون تعاملات سیاسی را شکل بدهد عاری از چنین گفتمانی است؟

در این پژوهش پاسخ موقت به این پرسش کلی ارائه نشده و در صدد این است تا فضای عمیق‌تری برای گفتمان اندیشه ورزی را باز کند و در ادامه جستاری پیرامون مفاهیم بنیادی «خود» و «دیگری» را گشوده است و حق ادامه مسیر را به نسل‌های دانش پژوه و اندیشه ورز آینده باز گذاشته است تا با توجه به خلاء‌های موجود این پژوهش به جستارهای عمیق‌تری پرداخته شود.

۱. مفاهیم اساسی و مبانی نظری پژوهش

۱.۱. چيستی مفاهیم «خود» و «دیگری»

انسان موجود دارنده هوش است که به یاری این هوش سرشار خویش رازهای پنهان و بی شمار پدیده‌های که با آن در تماس است را برملا ساخته و رمز گشایی می‌نماید، در این میان بزرگترین رمز و راز خلقت چگونگی پدید شدگی وجود خود انسان در جهان بودن‌های متکثر است. بنابراین نخستین بار شناخت راز و رمز ابعاد وجودی انسانی منجر به پدید آمدن نوعی فهم پیرامون انسان‌شناسی گردید. در این میان فلسفه به عنوان بزرگترین دستاورد معنایابی و افق گشایی برای دستیابی به اسرار عمل نموده است؛ بنابراین فلسفه به کمک فرایند شناسندگی انسان‌شناسی آمده است، و از آنجا که انسان‌شناسی فلسفی اصطلاحی است که در سده بیستم در آثار بیشتر اندیشمندانی چون ماکس شلر^۱ و دیگران به کار رفته است.

در «انسان‌شناسی» شناخت «خود» و «دیگری» از مفاهیم عمده فرایند‌های زیست بشری به شمار می‌رود؛ می‌توان تبیین کرد که: رابطه «خود»^۲ و «دیگری»^۳ به معنای اندیشه مواجهه بینا سوژگی^۴ یکی از مسائل مطرح نزد منتقدین عصر مدرن بوده است. بعد از دوران جنگ‌های جهانی، چیرگی سوژه خود بنیاد را عامل سلطه بر انسان دانسته و جهت کاستن از آن استیلا توجه به «دیگری» را مطرح کردند، از همین رو گفته می‌شود: «مسئله دیگری و چگونگی مواجهه با او، از جمله مسائل انتقادی نسبت به مدرنیته است» (چراغعلی، ۱۴۰۲: ۵۷۸)، که پس از آشکار شدن نگاه تک‌ساحتی به انسان خود محور و درماندگی این انسان در حل معمای بدبختی و راه گشودگی به سمت خوشبختی است. همچنان خود بودگی^۵ و دیگر بودگی^۶ و معادل‌های آن واژگان قدیمی لاتینی «ایگو»^۷ و «التر»^۸ یا «خود» و «دیگری» می‌باشد.

۱.۱.۱. بیناسوژگی و موضوع خود و دیگری

موضوع «خود» و «دیگری» به معنای تفکر بیناسوژگی متضمن نقد حاکمیت خرد خود بنیاد و دفاع از تعامل و رابطه مطلوب با «دیگری» است. «خود» برگردان فارسی «نفس» است. خود را باید فاعل آگاهی تصور کرد که قادر به تفکر، تجربه و پرداختن به کنش تأمل آمیز است؛ به همین جهت:

«خود» موجودی است که می‌تواند به تفکر با صیغه اول شخص بپردازد. همچنین مفهوم «دیگری» در معنای لغوی در بر دارنده

1. Max Ferdinand Scheler (1874 – 1928)

2. Self

3. Other / Otherness

4. intersubjectivity thought

5. Selfness

6. Otherness

7. Ego

8. Alter

تفاوت^۱ و تمایز^۲ است؛ یعنی وجود متمایز و متفاوت از خود، از همین رو «وقتی در تعریف خود، شناسایی را مفروض می‌گیریم و آن را جزء لاینفک خود در نظر می‌آوریم، دیگری نیز به جزء لازمی برای خود تبدیل می‌شود. (چراغعلی، ۱۴۰۰: ۳۷۸).

از همین رو گفته می‌شود، «دیگری» همواره یک پای ثابت در بسط اندیشه آن «من» پنهانی است که پیوسته در روایت های خورد و بزرگ هر نویسنده و هنرمندی یافت می‌شود. ریشه های این دیگری را در ضمیر ناخودآگاه هر اثری که عاری از فرد محوری است می‌توان به وضوح مشاهده کرد.

همانگونه که مفهوم «خود» از مواجهه با «دیگری» شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد، بدون «دیگری»، «خود» مفهوم پنهان در صدفی بسته و ناتوان از درک و شناسایی خویش، به طور کامل و به صورت یک کل است و تنها در «غیر» است که به معنای جسمانی و وجودی خویش دست می‌یابد. خود آگاهی، خود باوری و حتی شکل گیری هویت نیز در مواجهه با «دیگری» تحقق می‌یابد، بنابراین:

«دیگری» به منزله مفهوم سیال طیف گسترده از دیگری ها نظیر دیگری درون شخص، درون گروهی، درون فرهنگی تا دیگری بینافرهنگی و بینا تمدنی یا برون گروهی، برون مرزی و غیر را شامل می‌شود که هریک دارای کار کردی ویژه اند. (کواشی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۳۰)

۲.۱.۱. اتصال مفاهیم هویت، تفاوت/تمایز و مبادله

مفهوم خود به مفهوم «هویت» پیوند می‌خورد، هویت به نوعی مشخص می‌کند که یک شخص کیست، چیست و چگونه از دیگران متفاوت است و چگونه می‌توان او را شناخت؟ همچنان واژه «دیگری» که با «خود» در پیوند است، واژه «تفاوت» است که گاهی از متناوب^۵ نیز برای آن استفاده می‌شود. لذا این مفاهیم ما را به مفهوم کلیدی دیگر که تبادل یا داد و ستد^۶ است می‌رساند. که نتیجه دو مفهوم اولیه است. مبادله در موجودات زنده دو سوپه است مبادله درونی که میان اعضا، و اجزای موجود زنده باعث انسجام درونی ساختارهای عضوی می‌شود نظیر مبادله سیستم های داخلی که دارای کارویژه های مشخص اما متعادل به همدیگر اند و نوعی از حضور و مفیدیت سیستم های دیگری را زمینه سازی می‌نمایند. اما نوع دیگر «مبادله»، مبادله میان فرهنگ ها است که تأکید ما نیز بر همین حوزه مبادله فرهنگی میان خود حوزه سوژه گی و دیگری همچنان مبتنی بر سوژه گی دیگر خود می‌باشد. تعادل فرهنگی زمینه خودهای متعدد را در قالب دیگری زمینه سازی می‌نماید که هیچ مابینت ترجیحی با خود سوژه باور ندارد. چنانچه به نظر انسان شناسان فرایند جهانی شدن می‌تواند و باید از آنچه که امروزه شاهد آن هستیم بهتر شود. به عبارت دیگر وضعیت کنونی جهان یک نوع تبادل است که مشخصه اصلی آن آسیب های است که در آن وجود دارد و در حالی که همین تبادل اگر بتواند به سمت مدیریت بهتر و با کیفیت تر حرکت کند و فرهنگ ها با هم روابط بهتری پیدا کنند، روابط عناصر درونی شان نیز بهتر خواهد شد و خود آن فرهنگ ها با بیرون از خود، یعنی آنچه که ما آن را طبیعت یا پیرامون می‌نامیم روابط مبادله ای بهتری ایجاد خواهند کرد.

گابریل مارسل^۷ افزون بر بر شمردن دو نوع مواجهه انسانی مبتنی بر رابطه «من - اولی» و رابطه «من - تویی» رابطه نوع اول را رابطه می‌داند که در آن مواجهه با دیگری همچون «شیء» به عنوان وسیله برای دستیابی به یک غایت خواهد بود و در آن طرفین از یکدیگر جدا مانده اند و ارتباطی یکسره تصادفی یا با اهدافی از پیش اندیشیده شده پیدا می‌کنند و هیچ گونه تبادل عمیق و خلاق صورت نمی‌گیرد. اما رابطه نوع دوم که رابطه اصیل با «دیگری» است، او به مثابه غایت فی نفسه نه وسیله برای حصول یک غایت مورد نظر است و تنها در این نوع مواجهه «من» به معنای کامل کلمه «من» می‌شود. همچنین، در این رابطه، «طرفین ارتباط با حالتی از گشودگی و از خود گذشتی در حضور یکدیگر هستند و در افکار و عواطف یکدیگر مشارکت می‌جویند که بدین وسیله گونه تبادل عمیق و خلاق شکل می‌گیرد» (کین، ۱۳۸۲: ۵۵).

بر اساس شناختی که داریم در ذات طبیعت و حتی فراتر از طبیعت، در ذات موجودات، مهم ترین نکته مسئله «تفاوت»

1. different

2. distinct

3. identity

4. difference

5. alternate

6. exchange

7. Gabriel Honoré Marcel (1889 - 1973)

است، یعنی این که هویت ها یکسان نیستند. افراد، کنشگران، حتی در طبیعت نیز متفاوت اند. این گونه است که تفاوت به اصل موجودیت تبدیل می شود و این امکان را فراهم می کند تا یکی از مهمترین اتفاقات رخ دهد، یعنی پدید آمدن حیات و برای تبادل نیاز به «تفاوت» میان «خود» و «دیگری» وجود دارد. هویت مجموعه مشخصات فیزیکی ما که شکل ما را می سازند و به ویژه مشخصات فرهنگی ما یعنی زبان مورد تکلم، نحوه پوشش، رفتار و حرکات روزمره، مهارت ها و غیره ما را نیز از سایر ویژگی های ما مجزا می سازد، وضعیتی که در آن تفاوت میان انسان ها مفهوم پیدا می کند.

این تمایز چه در درون یک فرهنگ و چه در میان فرهنگ های مختلف می تواند یک خودآگاهی یا ناخودآگاهی ایجاد کند. فرد اگر نداند کیست و فاقد هویت باشد، به همان میزان نا آگاهی اش قابلیت تبادل را از دست خواهد داد. هویت ما را از دیگری مجزا می سازد و به ما شخصیت مستقل می دهد و دیگری چیزی یا کسی است فاقد آن خصوصیتی که ما تحت عنوان خصوصیات هویتی می شناسیم، به گونه مثال ما به زبان فارسی سخن می گوئیم و دیگری به زبان غیر از زبان فارسی، در این حالت آن فرد دست کم در این جنبه تبدیل به یک دیگری می شود. از این لحاظ «دیگری» برای خودش یک «خود» است، چون دارای ویژگی هایی می باشد که خاص خودش است. خلاصه این که: گفتگو ساده ترین مثال فرهنگی تبادل است که به صورت روز مره روی می دهد. بدین ترتیب امکان همکاری و کار مشترک و همچنان سازمان یافتگی را فراهم می کند.

۳.۱.۱. رابطه معنی دار خود و دیگری در عرفان

صوفیه به ادراکات حواسی که جهان آگاهی عملی از آن تکوین می یابد اقرار می کنند و آن را قوه تصویر گر فکر می کنند، ولی به جهانی از علل که در ماوراء مدرکات حواس قرار دارد نیز قائل اند، به گمان آنها «آن را صفتی است برتر از حقیقت عالم حسی، هر چند که به نسبت به حقیقت قصوی، یعنی حقیقت الهیه، پس از هر چیزی به سر این ناپایدار ماند» (فاخوری و جر، ۱۳۸۶: ۲۴۰ - ۲۳۹)، بنابراین عرفان اوج عنایت به «دیگری» در امر شناخت خویشتن است، عرفان اسلامی آگاهانه در پی بازگشایی رمز شناخت «خود» در پرتو شناخت «دیگری» است و این «دیگری» نسبت خود یعنی دیگری همجنس و هم نوع که هر دو خود و دیگر بودگی منبعث از وحدت در وجود «دیگری برتر» است که او ذات باری تعالی می باشد. ازین سبب توجه و احترام به «دیگری» جزء از منظومه تصوف است که عرفای بزرگی چون ابوالحسن خرقانی^۱ صوفی نامدار قرن پنجم را در خود پرورش داد.

ابوالحسن خرقانی، می گوید:

عالم بامداد بر خیزد و طلب زیادی علم کند و زاهد طلب زیادی زهد کند و بوالحسن در بند آن بود که سروری به دل برادری رساند، و همچنان می گوید: «چهل سال است تا نان نپختم و هیچ نساختم مگر برای مهمان و ما را در آن طعام، طفیل بودیم چنین باشد که اگر جمله جهان لقمه کنند و در دهانی نهند از آن مهمانی، هنوز حق او نگذارد باشد و از مشرق تا مغرب بروند تا یکی را برای خدا زیارت کنند، هنوز بسیار نبود (نیکوبخت، ۱۳۸۳: ۲۲۷)

اما در قبال آموزه های صوفیانه در این جا به برخی از این آموزه های کلی و مختصر توجه شده است. در اندیشه ابن عربی، «مفهوم خود به معنای فردیت تکرار نا پذیر و غیر تقلیلی هر انسانی است که به او ویژگی های منحصر به فرد می بخشد» (مهدی پور، ۱۳۹۹: ۴۸۸) در پاسخ به این اشکال که وحدت گرایی عرفانی جایی برای تمایزات انسانی و شکل گیری مفاهیم «خود» و «دیگری» با ابتننا بر رابطه «من - تو» که شرط لازم اخلاق است، باقی نمی گذارد؛ نشان داده ایم که با توجه به مبانی عرفانی «وحدت در کثرت»، «مظهریت اسماء الهی»، «تعدد جهات» و غیره می توان گفت که ابن عربی در باره انسان ها قائل به «عینیت در غیریت» است و متضمن تشکیل رابطه «من - تو» در ذیل دو مفهوم «خود» و «دیگری» است.

۲.۱. تمایز «خود، دیگری» و امر سیاسی

ماهیت انسان در تبادل، تفاوت و اشتراکات مفهومی شکل گرفته است. انسان تنها موجودی است که زندگی اجتماعی را چنانچه دل اش خواسته است از سلطه غریزه اجتماعی که با سایر موجودات اجتماعی دیگر وجه مشترک داشته است، رها سازد. بنابراین زندگی اجتماعی انسان ها بدون حضور «دیگری» نا ممکن است، راه ارتباط و پیوند میان «من» و «دیگری» از رهگذر «زبان» است. زبان عمده ترین ابزار سیاسی سازی رابطه میان «خود» و «دیگری» در میان انسان ها است، بنابراین اندیشمندانی چون فردیناند دو سوسور^۲ به اهمیت زبان پی برده است.

۱. ابوالحسن علی بن جعفر بن سلمان بن احمد خرقانی (۳۵۲ - ۴۲۵ ق)

2. Ferdinand de Saussure (1857 - 1913)

به قول کارل اشمیت^۱، هر جا خط کشی میان خود و دیگری صورت می‌گیرد؛ سیاست آغاز می‌شود. به این نحو که «یک اجتماع سیاسی آنجا به وجود می‌آید که گروهی از مردم، با ایجاد تمایز میان خود با غیر خودی‌ها از طریق ترسیم مرز دوست و دشمن، خواهان مداخله در زندگی سیاسی باشند» (مویزچی و مرتضوی، ۱۳۹۸: ۹۶)، بنابراین لاکلاو^۲ و موفه^۳ نظریه پردازان برجسته گفتمان تأکید کرده اند که از پایه هیچ گفتمانی بدون «غیریت سازی» محقق نمی‌شود.

مفهوم «خود» از منظر جامعه شناختی با مقوله «هویت» پیوند می‌خورد، فرد در حین اجتماعی شدن می‌آموزد که خود را یک ذات جدا، مشخص و مستقل در نظر بگیرد و از همه اشخاص و اشیاء متمایز بشمارد، و خود را دارای یک هویت مشخص بداند که دیگران در برابر او کشش نشان می‌دهند. از منظر دیگر، خود و آگاهی یافتن از این هویت چیز جدای از شناخت «دیگری» نیست؛ چنانکه مشهود است که «اشیا را از طریق اضداد اش می‌شناسیم خود آگاهی مستلزم شناخت از مفهوم دیگری است و با وجود دیگری، خود معنا می‌یابد» (مویزچی و مرتضوی، ۱۳۹۸: ۹۸ - ۹۹).

در جامعه شناسی سیاسی بحث «خود» و «دیگری» با مفهوم کنش متقابل اجتماعی پیوند می‌خورد. مفهوم کنش متقابل اجتماعی را می‌توان بیانگر فرایندی دانست که هسته اصلی زندگی اجتماعی و رفتار انسان را تشکیل می‌دهد. طوری که می‌توان مطرح کرد که: کنش‌های متقابل اجتماعی افراد همیشه متوجه دیگران است. چنانچه این موضوع که از اصول مسلم جامعه شناسی است درک نشود، هرگز نمی‌توان رفتار انسان‌ها را به درستی شناخت. تأثیر دو جانبه که بین کنش «خود»^۴ و واکنش مورد انتظار یا واقعی از سوی دیگران^۵ وجود دارد، بحث محوری در بررسی رفتار انسان است. از این رو، بر خلاف روان‌شناسی، «حتی در ساده‌ترین بحث تحلیلی جامعه شناختی، رفتار انسان‌های منفرد بررسی نمی‌شود، بلکه باید حداقل دو نفر باشند تا بر رفتار یکدیگر تأثیر بگذارند» (کوزر و روزنبرگ، ۱۳۸۳: ۶۹)، تعبیر جورج زیمل^۶ از گروه خودی و غیر خودی، موارد مهم بحث «خود» و «دیگری» در حوزه جامعه شناسی سیاسی است.

مفهوم «خود» در سیاست عینی‌ترین حالت را پیدا می‌کند، مفهوم خودمحوری افاده کننده نوعی خود برتر نگرستن را نیز می‌رساند که در نظریه های واقع‌گرایانه نمود برجسته دارد؛ بنابراین:

«دیگری» در عالم سیاست، در قالب افراد، جریان‌ها، ایده‌ها، گفتمان‌ها یا پارادایم رقیب تعریف می‌شود که بر پایه تمایز و تفاوت‌های شان، صاحب موجودیت و هستی می‌شوند و سرانجام، در همین فرایند غیریت سازی است که «هویت» معنا پیدا می‌کند. (راه‌حق و دیگران، ۱۳۹۹: ۸۰).

از همین رو تأکید می‌شود، تا «دیگری» وجود نداشته باشد «خودی» معنی پیدا نمی‌کند. دیوید هوارث^۷ نویسنده کتاب گفتمان^۸، غیریت سازی اجتماع را از سه جهت برای نظریه گفتمان حائز اهمیت بر می‌شمارد:

نخست این که ایجاد یک رابطه خصمانه که اغلب منجر به تولید یک «دشمن» و «دیگری» می‌شود، برای تأسیس مرزهای سیاسی امر حیاتی است. دوم اینکه، شکل‌گیری روابط خصمانه و تثبیت بخشی از هویت صورت‌بندی‌های گفتمانی و کارگزاران اجتماعی است. سوم این که تجربه ضدیت نمونه است که حدوثی بودنِ هویت {محتمل و مشروط بودن} را نشان می‌دهند (مویزچی و مرتضوی، ۱۳۹۸: ۱۰۰).

به نظر موفه، امر سیاسی با نقد اندیشه اجتماع بین‌الذهانی مطرح می‌شود. او بر این باور است که باید اصل منازعه را به عنوان جوهره امر سیاسی به رسمیت بشناسیم، با آن کنار بیاوریم، و از ظرفیت‌های آن برای بهبود سیاست استفاده کنیم. رویه‌مرفته، می‌توان امر سیاسی را آن نوع دسپلین در نظر گرفت که قدرت و سلطه را هدف خود قرار داده است و آن را در تمام روابط جستجو می‌کند.

رابطه پسا سیاسی: دیدگاه پسا سیاسی دیدگاه لیبرالیستی است و در تلاش است تا مفهوم منازعه را از سیاست حذف کند،

1. Carl Schmitt (1888 – 1985)

2. Ernesto Laclau (1935 – 2014)

3. Chantal Mouffe (1943)

4. ego

5. alters

6. Georg Simmel (1858 – 1918)

7. David Ross Howarth (1958)

8. Discourse (2000)

از این دیدگاه افراد به مثابه موجودات عقلانی در نظر گرفته می شود که انگیزه شان به حداکثر رساندن منافع خود شان است و در جهان سیاسی به شیوه ابزاری عمل می کنند. پارادایم دیگر را می توان «رأیزنانه» نامید، الگوی رأیزنانه در واکنش به الگوی ابزار گرایانه مطرح شده است. هدف نهایی نهفته در پس این الگو، ایجاد ارتباط بین اخلاق و سیاست بوده است. طرفداران الگوی رأیزنانه تلاش می کنند، عقلانیت ارتباطی را جایگزین عقلانیت ابزاری کند. آن ها مباحث سیاسی را میدان ویژه کار برد اخلاق می دانند و بر این نظر اند که «از طریق بحث آزاد در قلمرو سیاست می توان به اجماع اخلاقی - عقلانی دست یافت. در این الگو، سیاست نه از طریق اقتصاد، بلکه از طریق اخلاقیات درک می شود» (راه حق و دیگران، ۱۳۹۹: ۹۶ - ۹۵)

مدرنیته بر بنیاد تعریف جدید انسان از خویش شکل گرفته است، از همین رو «خود» را در کانون توجه خود قرار داده و انسان را در مقام فاعل شناسا (سوژه) برجستگی بخشیده است، چیزی که نشان می دهد شناخت تجربی و حواس در مقابل عقل خود بنیاد قد علم کرده است. محوریت عقل خود بنیاد همسو با تعریف انسان به مثابه موجود خودآگاه بدون اتکا به دیگری و رویکردهای معطوف به محوریت تجربه را تفکر اجتماعی و به معنای وارد شدن «دیگری» در حیات «خود» دانستند. در کلیت مسئله به میان آمدن موضوع «خود» و «دیگری» بیشتر پیآورد مبادله ایدئالیسم و رئالیسم است.

۲.۱. مبانی نظری

اساس انسان شناسی مدرن حول نظریه های شکل گرفت که بر بنیاد تعریف موقعیت فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و زیست شناسی «خود» انسان به عنوان سوژه شناسنده و «دیگری» به عنوان آبه قابل شناسایی استوار گردید. اما این نگرش پس از چند قرن اخیر به بن بست جدی خورده است زیرا «خود» به مثابه سوژه خود محور در مواجهه با «دیگری» به عنوان آبه در موقعیتی فراتر و تصمیم گیرنده قرار گرفت و این امر فرایند مدرنیسم را به چالش جدی مواجه ساخته است. از آنطرف نگرش تک ساحتی انسانی خود محورانه باعث به میان آمدن جریان هایی شد که اساس کار شان را بر نقد مدرنیته به عنوان پروژه کج مدار قرار دادند که پست مدرنیسم یکی از نظریه های جدی است که در برابر مدرنیسم و مدرنیته شکل گرفته است. بنابر تعریف انسان جدید طوری که می توان گفت: «انسان از هویت خود مبنای شکل گیری مدرنیته است و کانونیت خود و عقل خود بنیاد در عصر مدرن به تدریج مسئله «دیگری» و چگونگی مواجهه با او را شکل داد» (چراغعلی، ۱۴۰۲: ۵۷۹) و از آنجا که نخستین فهم از «خود» و «دیگری» در نگاه فلسفی به انسان شناسی فلسفی را در پروتاگوراس^۱ و سپس سقراط^۲ می توان دنبال کرد. این مبحث با دیالوگ های افلاطونی که در آثارش برجسته شده و مفاهیم «خود» و «دیگری» معنای عمیق تری پیدا نموده و از همین رهگذر جان گرفته اند.

ارسطو^۳ نیز در کتاب «اخلاق نیکوماخوس»^۴ از «دیگری» سخن به میان آورده است و در این مورد دولت را «من دیگر» فرد دانسته است. از نظر ارسطو:

خود محوری منافع دیگران را نابود می کند و جامعه را به تباهی می کشاند، به باور او سزاوار است به دیگری ارج گذاشته شود و توجه به ارزش ها و منافع دیگران در کنار منافع و ارزش های خودی اساسی انگاشته شود (اشراق، ۱۳۹۷: ۲)

در عصر رنسانس تقابل جدی میان «خود» در برابر «دیگری» شکل گرفت، یعنی «دیگری» به عنوان آبه که توسط عقل مورد شناسایی قرار می گیرد تنزل یافت و اساس اومانیسم نیز بر بنیاد خود بنیادی عقل توجیه شد، در این صورت «دیگری» به عنوان یک واقعیت بازتاب یافته محور عقلانیت خود محور سوژه شناسا خرد و خمیر شد، اما این گمشده زنجیره ای در دوران جدید در رابطه با «دیگری» به گونه جدی تر توسط هگل^۵ به ویژه در بخش دوم کتاب «پدیدارشناسی جان»^۶ وی مورد توجه قرار گرفته و دوباره وارد ادبیات فلسفی شده است.

رابطه بین «خودی» و «دیگری» تا قرن نهم بر اساس دو منطق قطبی و دیالکتیکی استوار بوده است، از نگاه دیالکتیکی هگل «خود» و «دیگری» در قالب تز و آنتی تز تعریف می شود. گرچه:

1. Protagoras (490-420 BCE ca)

2. Socrates (c. 470 - 399 BC)

3. Aristotle (384322- B.C)

4. Nicomachean Ethics

5. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831)

6. The Phenomenology of Spirit (1807)

دوگانگی دکاری هم رابطه تقابلی از رابطه بین خودی و دیگری بر اساس رابطه بین سوژه و آبه را تعریف می‌کند. سوژه (خودی) در جایگاه نگاه کننده/ فهم کننده و آبه (دیگری) در جایگاه نگاه شونده/ فهم شونده از یکدیگر مجزا هستند (نجومیان، ۱۳۸۵: ۲۱۷)

جایگاه مفهوم خود و دیگری در اندیشه سیاسی اندیشمندان معاصر

۱.۲.۱. باختین

میخائیل باختین^۱ در سال ۱۸۹۵ در اورل واقع در جنوب مسکو به دنیا آمد و در ویلنیوس و اودسا بزرگ شد. آثار تأثیرگذاری در حوزه نقد و نظریه ادبی و بلاغی نوشته است. آثار او، که به موضوعات متنوعی می‌پردازند، الهام‌بخش گروهی از اندیشمندان؛ از جمله مارکسیست‌های جدید، ساختارگرایان، پساساختارگرایان و نشانه‌شناس‌ها بوده است. اینان، اندیشه‌های باختین را در نظریه‌های خود جا داده و ترکیب کرده‌اند. باختین مکالمه گراست، در مکالمه‌گرایی است که «دیگری» مهم دانسته می‌شود، زیرا مکالمه نه تنها به من بلکه به دیگری هم نیاز دارد و بدون او شکل نمی‌گیرد.

عمده‌ترین کار باختین طرح ساختاری روان انسانی (من - برای - خودم من - برای - دیگری، دیگری - برای - من) است: در فلسفه کنش، باختین طرحی ساختاری از روان انسانی ارائه می‌دهد که از سه مؤلفه تشکیل شده است: «من - برای - خودم»، «من - برای - دیگری» و «دیگری - برای - من». «من - برای - خودم، منبعی غیرقابل اعتماد برای هویت شخصی یا تشخص است. باختین استدلال می‌کند که «من - برای - دیگری» است که از طریق آن، موجودات انسانی، فهمی از هویت شخصی را پرورش می‌دهند؛ چراکه «من - برای - دیگری»، به مثابه امتزاجی از روشی که دیگران مرا قضاوت می‌کنند، عمل می‌نماید. در مقابل، «دیگری - برای - من»، توصیف‌گر روشی است که از طریق آن، دیگران دریافت‌های مرا از خودشان در هویت شخصی شان جا می‌دهند. هویت، آن گونه که باختین در اینجا شرح می‌دهد، تنها به فرد تعلق ندارد؛ بلکه مشترک بین همه است. باختین می‌نویسد:

من با آشکار کردن خود بر غیر و از طریق شخص او و با کمک اوست که به خود آگاهی دست می‌یابم و خودم می‌شویم. بریدن از دیگران جدا کردن خود و حبس کردن خود، این‌ها علل اساسی از دست دادن خویشتن خود است. در نتیجه هر تجربه درونی بر مرز بین خود و غیر استوار است. هر تجربه‌ای درونی‌ای در مواجهه با غیر است که تحقق می‌پذیرد و این مواجهه ذاتی هر تجربه درونی است. بودن یعنی ارتباط حاصل کردن... بودن یعنی بودن برای غیر و از طریق او، برای خود (تودوروف، ۱۳۹۳: ۱۵۰)

۱) دیگری از ذهنیت‌گرایی افراطی: از نظر باختین صور تفکر مدرن اند که به نظام مندترین شیوه آنچه را او بودن به عنوان رخداد، یعنی بودن یا وجودی که تجربه در حال استمرار زنده آن را بر ساخته است، می‌نامد از شناخت انتزاعی جدا کردن است تا دومی را امتیاز بخشد. از نظر باختین «خواست و رفتن از زندگی روزمره با توسل به انتزاعات نظری صفت ویژه ایام مدرن و می‌توان گفت صفت انحصاری قرون نهم و بیستم است» (سلطانی و زاهدی، ۱۳۹۶: ۳۴).

۲) ذهنیت‌گرایی افراطی موجب نادیده گرفتن «دیگری» می‌شود. به گمان باختین، بی‌اعتنایی به امر روزمره و جسم مندی انسان از پیامدهای تفکر انتزاعی است. این عبارت وصف گفته فراموش نشدن و مکرر باختین است:

هیچ «جان پناهی» در هستی نیست، ما نمی‌توانیم اعمال خود را با توسل به انتزاعاتی همچون احکام مسلم، ناخود آگاه و یا مأموریت تاریخی پرولتاریا توجیه کنیم، همچنین نمی‌توانیم صرفاً از روی عادت و عرف دست به عمل بزنیم. (سلطانی و زاهدی، ۱۳۹۶: ۳۵)

گفتگو مندی «خود» و «دیگری» در اندیشه باختین بر بنیاد موارد ذیل استوار است:

۱. دال مرکزی پارادایم باختین: دیالوژیسم مبتنی بر مفاهیم خود و دیگری: باختین توانست با باز تعریف پویایی مفاهیم ایستای زبان‌شناسی، مفهوم گفتگو را همچون سنگ بنای مناسبات انسانی توسعه دهد، «عمق بینش نظری و گستره حوزه پژوهشی او تا حدی بود که به شدت بر شالوده‌های اندیشه پس از خود تأثیر گذاشت» (راه‌حق و دیگران، ۱۳۹۹: ۸۲) نظریه ادبی باختین پیش از هر چیزی واکنشی در برابر زبان‌شناسی فردیناند سوسور^۲ بود.

۲. مولفه‌های بنیادین دیالوژیسم باختین: دیالوژیسم هر ظرفیتی برای دانش و آگاهی، مبتنی بر دیگر بودگی است.

1. Michail Bachtin (1895–1975)

2. Ferdinand de Saussure (1857 – 1913)

رابطه و تفاوت مفهوم‌های اند که همواره اجزاء سازنده جهان، رابطه انسان با جهان و یا انسان با انسان است. باید در داشت که دیالوجیسم، همواره در مقابل با قطعیت است و هرگونه تسلیم و استحاله را نفی می‌کند. در دیالوجیسم جدا بودگی و همزمانی شرط‌های اساسی هستی هستند.

۳. گفتمان مونولوگ از نظر باختین: مونولوگ، گفتمانی است که باختین از آن با عنوان «گفتمان تحکم آمیز» یاد می‌کند و آن را در برابر «گفتمان باور پذیر» قرار می‌دهد. او در باره ویژگی گفتمان تحکم آمیز یا اقتدارگرا می‌نویسد: «کلمه تحکم آمیز از ما می‌خواهد که آن را به رسمیت بشناسیم و بدون در نظر داشت قدرت ذاتی آن در متقاعد سازی ما به گونه با آن رفتار کنیم که گویی اعتباری از پیش تعیین شده دارد» (راحق و دیگران، ۱۳۹۹: ۹۰)، در این گفتمان از تغییر تدریجی، انعطاف پذیری و خلاقیت خبری نیست و پیوند ناگسستنی با اقتدار خود دارد. بنابراین ماهیت - تک صدایی دارد - چیزی که نشان می‌دهد در این وضعیت، تفاوت، گفتگو و چند صدایی دیده نمی‌شود. به طور کلی:

در جهانی که ماهیت آن بر مشارکت «خود» و «دیگری» بنا نهاده شده است، هر گفتمانی که در فرایند معنا سازی، دیگری را نادیده بگیرد، مستعد تغییر ماهیت به گفتمان تک گوینه خواهد بود. از آنجا که چنین گفتمانی معنا را خدشه دار می‌کند و ارتباط آن با معناهای دیگر قطع می‌شود، به ناچار برای عرضه خود، به دامن قدرت و سلطه پناه می‌برد» (راحق و دیگران، ۱۳۹۹: ۹۱).

۴. سه وجهی بودن رابطه خود و دیگری از دیدگاه باختین: هویت را باختین چنین توصیف کرده است:

۱) هویت امری در حال شدن است که در خود نوعی دگرگونی، پویایی و استمرار دارد؛
۲) هویت اعتبار خود را پیش از آنکه از تشابه بگیرد، از تشخیص می‌گیرد، یعنی «خود» در برابر «دیگری»، یعنی آگاهی «خود» به «دیگری»؛

۳) هویت، نوعی باز تفسیر خود است، یعنی با مفهوم هویت مساوی نیست، بلکه تعریف، شناسایی و بازسازی خود است از رهگذر ارتباط دیگری؛

۴) هویت تابعی از مکان (فضا) و زمان است، زیرا مکان (سرزمین) و زمان توانایی هویت سازی بسیار زیادی دارند. در نتیجه به نظر باختین هویت، نوعی آگاهی از «خود» است که از رهگذر تأسیس «دیگری» به وجود می‌آید و این شناخت، حاصل تعامل و کنش مقابل «من» با غیر من یا «دیگری» است. بنابراین مفروض «هویت امری در حال شدن است، یعنی به دلیل شکل گیری آن در طول این فرایند دو سویه، همواره در حال تغییر و دگرگونی بوده و پویا است» (راحق و دیگران، ۱۳۹۹: ۹۴ - ۹۳)

باختین معتقد است که گفتمان های متنوعی در یک جامعه وجود دارد، و هر یک از این گفتمان ها ویژگی های زبانی خاص خود را دارند، زبان های مختلف در جامعه بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و به نوعی باهم مکالمه می‌کنند. او ایدئولوژی را آگاهی کاذب نمی‌داند، بلکه از ایدئولوژی به عنوان مجموعه یاد می‌کند که «بازتاب ها و انعکاس های واقعیت اجتماعی را طبیعی می‌داند، به گونه که در مغز انسان حفظ می‌شوند و مغز آن ها را از طریق کلمات، ترسیم ها و هر شکل دلالت گر دیگر بیان می‌کند و ثبات می‌بخشد» (سلطانی و زاهدی، ۱۳۹۶: ۳۷).

بین‌الذهانیت: باختین بین‌الذهانیت را در تقابل با آنچه «درونی» است و برای مشخص کردن عناصری از آگاهی که در خارج از آن واقع است و با این حال برای تکمیل آن و دستیابی آن به جامعیت ضرورت تام دارد، به کار می‌برد. باختین به این باور است که فلسفه اخلاقی اصیل نمی‌تواند خارج از تقابل «خود» و «دیگری» تدوین شود. هر نوع تلاش برای پاسخ دادن به پرسش‌ها و تقاضاهای جهان باید نسبت به این حقیقت، حساس باشد، به گونه که «من» و «دیگری» در رخداد مستمر وجود با یکدیگر پیوند می‌خوریم و شرکت کنندگانی برابر در زیست جهای مشترک هستیم. بنابراین «از نظر باختین ارزش هماهنگ کننده نفس جسم مند فقط می‌تواند از طریق رابطه با دیگری انضمامی تأیید و تصدیق شود» (رامین نیا و قبادی، ۱۳۹۲: ۷۰).

۲.۱. «خود» و «دیگری» در اگزیستانسیالیسم

اگزیستانسیالیست ها گروهی از اندیشمندان مدرن اند که کانون توجه شان را به وجود به عنوان پدیده که مستقل از ذهن سوژه محوری «خود» است معطوف داشته اند. آنها با توجه به - آغاز از فرد - «در جهان بودگی» انسان وجود «دیگری» را نیز به کانون مباحث فکری آوردند. اگزیستانسیالیست ها یا پدیدارشناسی وجودی نظریه تقدم وجود را پذیرفته و در بستر فکر

خود جنبش وجود گرایی یا اگزیستانسیالیسم را ایجاد کرد. هایدگر^۱، سارتر^۲ و مرلوپونتی^۳ از این بخش اند. فلسفه وجودی و تثبیت موضوع «دیگری»: ارتباط با دیگران از مهمترین اصول اگزیستانسیالیسم به شمار می رود. از چشم انداز اگزیستانسیالیسم: «خود» همین که متوجه می شود با «دیگری» روبرو و در ارتباط است، وجود او برایش به اندازه وجود خودش یقینی می شود.

بنابر این «وجود» از بنیاد خصلت اجتماعی دارد و بدون دیگران، «من» نمی تواند موجود مؤثر باشد (اشراق، ۱۳۹۷: ۴). اگزیستانسیالیست ها «وجود دیگری را به عنوان سوژه برای شناخت و آگاهی فرد پذیرفته اند؛ اما دیدگاه گفتمانی و سهمی که به دیگری در جایگاه شناخت و آگاهی من داده اند دیدگاه های گوناگون دارد» (رامین نیا و قبادی، ۱۳۹۲: ۶۶)، مفهوم «دیگری» در آرای اندیشمندان پدیدارشناسی نیز به گونه جدی مطرح شده است. هردو گروه: هم دین گرا مانند کی‌یرکگور^۴ و کارل یاسپرس^۵ و نیز سکولار مانند مارتین هایدگر و ژان پل سارتر با وجود اینکه متود های متفاوتی را دنبال کرده اند، اما در مورد این نکته اشتراک نظر دارند که: بشر هنگام وجود در جهان با توجه به قدرت انتخابی که دارد در ارتباط با دیگران، خود خویش را شکل می دهد. (اشراق، ۱۳۹۷: ۴).

۱. نگرش غیر دینی «خود» و «دیگری» که با هایدگر و سارتر پی گیری شده است:

هایدگر، دیگری را جهان پیرامون «من» تلقی می کند و اعتقاد دارد که باز شناسی من و جهان از طریق دیگران صورت می گیرد. از نظر هوسرل در ابتدا مسئله وجود «دیگری» برای من به عنوان نظریه استعلایی تجربه «دیگری» تعیین به اصطلاح «همدلی» مطرح می شود، به گونه که «دیگری» را فقط به مثابه مائل با چیزی می توان اندیشید که متعلق به «من» است. هگل نیز درک من از خویشستن را نتیجه فرایند ارتباط «او» با «دیگری» می داند. حتی در فلسفه کلاسیک نیز به اهمیت «تو» در خود آگاهی «من» بر می خوریم و سارتر در بایستگی وجود دیگری می گوید:

در فلسفه هایدگر نیز جستار «دیگری» از رهگذر ایده در جهان بودن مطرح می شود. دازاین که از مفاهیم کلیدی اندیشه او به شمار می رود به معنای وجود داشتن در کنار «دیگری» و با «دیگری» رابطه داشتن است. هایدگر نوع بودگی دازاین را «در جهان - هستن» می داند و در جهان بودگی را شراکتی با دیگری می انگارد (اشراق، ۱۳۹۷: ۵). به باور سارتر:

دیگری یک اصل مطلق و تفکری است که اساس آن مانند من است و نمی توان ماده اولی آن را از بین برد، در حالی که من ساختمان اولیه او را در وجود خودم احساس می کنم. و به واسطه اعمال خارجی است که همیشه بین وجدان من و دیگری رابطه ای بر قرار است در مقابل هستی برای خود یک هستی دیگر به نام هستی برای دیگری وجود دارد (سلیمی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۲).

سارتر در کتاب «هستی و نیستی» خویش از تمایز میان «وجود لnfسه» و «وجود فی نفسه» سخن به میان آورده است. از نظر او وجود لnfسه موجودیست دارای ویژگی های آگاهی، تفکر و عمل که همان انسان و وجود فی نفسه شامل پدیده های فیزیکی جهان است. یکی از ویژگی های وجود نفسه لغیره بودن آن است. از این نگاه «آدمی تنها مشروط به اوضاع و احوال مادی نیست بلکه پیوسته با دیگران بسر می برد و در وجود خود وجود دیگری را می یابد (اشراق، ۱۳۹۷: ۶).

۲. نگرش الهی به «خود» و «دیگری» با سورن کی‌یرکگور^۶، کارل یاسپرس، گابریل مارسل و ایمانوئل لویناس^۷ انجام یافته است.

گابریل مارسل، فیلسوف اگزیستانس، در رابطه با «دیگری» دیدگاه نزدیکتری با انسان شناسی باختین دارد. به پنداشت مارسل «فرض من» مستقل و جدا از دیگران از اساس نا درست است. در سنتی که دکارت آغاز کرد، بهتر است در مقابل دکارت که از «من» شروع کرد از «ما» شروع کنیم. خلاصه این که اگزیستانسیالیست ها از کی‌یرکگور تا هایدگر همگی محور توجه

1. Martin Heidegger (1889-1976)

2. Jean-Paul Sartre, (1905-1980)

3. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)

4. Søren Aabye Kierkegaard (1813 - 1853)

5. Karl Theodor Jaspers (1883 - 1969)

6. Being and Nothingness (1943)

7. Søren Aabye Kierkegaard (1813 - 1855)

8. Emmanuel Levinas (1906 - 1995)

خود را به وجود انسان معطوف داشته اساس تفکر فلسفی خود را بر خود «انسان» بنا کرده اند. یاسپرس نیز در ضرورت وجود دیگری بر خودشناسی و رهایی آدمی از نیستی تأکید می‌کند و می‌گوید: «انسان برای اینکه از نیستی فرد رهایی یابد و خود شود، نیازمند دیگری است. آدمی در حال اتحاد با دیگری به خود می‌تواند اعتماد کند» (رامین‌نیا و قبادی، ۱۳۹۲: ۶۷) در نظر گابریل مارسل هر چند وجود یک «راز» است اما به گمان وی نیل به وجود را تنها مشارکت و ارتباط با «دیگری» امکان پذیر می‌نماید، مشارکتی که در ابتدا سطحی بود، ولی به تدریج ارتقاء می‌یابد و پیچیده می‌شود. به باور وی «

«دیگری» امر غیر از «من» و یک «من دیگر» است، همچنان دو مفهوم را شامل می‌شود: ۱. تعهد یا قول دادن، ۲. در دسترس بودن «حضور»، از نظر مارسل برای کشف «من» باید «دیگری» به عنوان موجود مرتبط با من وجود داشته باشد، زیرا ارتباط آفریننده هستی است و حیات انسان، در نسبت او با دیگران بوجود می‌آید (اشراق، ۱۳۹۷: ۴).

۱.۲.۳. خود و دیگری در اندیشه پست مدرن‌ها

دریدا در امتداد نقد و اساس^۱ خود از این منطق افلاطونی می‌گوید که خودی و دیگری در تقابل یکدیگر نیستند، جهت تبیین این ادعا به چند محور اصلی توجه شده است:

۱. رد پا^۲: رابطه خود و دیگری رابطه محدود کننده، سلبی یا استثنا کننده نیست. دریدا می‌گوید دو سوی تقابل دوگانگی در یکدیگر جای گرفته اند، یا به عبارت بهتر همیشه ردپایی از یک سوی تقابل در دیگری موجود است. دریدا با رد منطق «یا این یا آن» منطق جدیدی را مطرح می‌کند که «در آن دو سوی یک تقابل در واقع به یکدیگر نیازمند اند و رد پا یا اثری از هر سو در دیگر سو موجود است» (نجومیان، ۱۳۸۵: ۲۱۹).

۲. مرز^۳: در مورد تقابل خودی و دیگری می‌توان گفت که مرز بین خودی و دیگری آنچنان مشخص نیست. از دید نقد ادبی فرهنگ شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که تفاوت بین خودی و دیگری تفاوتی از جنس نوع^۴ نیست و تفاوت طبیعی^۵ است. یعنی در یک طیف نقطه را تعیین می‌کنیم و می‌گوییم از این به بعد دیگری است، طبیعی است که با دگرگونی های فرهنگی نقطه تمایز هم مرتب جا به جا می‌شود.

۳. تفاوت/تعویق^۶: در این استراتژی تفاوت/تعویق در قرار دادن دیگری درون نظام‌های بسته از اهمیت بالای برخوردار می‌شود. از این منظر «خودی و دیگری در تقابل دیالکتیکی نیستند بلکه در منطق تفاوت خودی همیشه رد پای از دیگری را در خود دارد» (نجومیان، ب: ۲۲۰).

۴. آستانه^۷: ما در زبان ادبی در جایی قرار داریم بین درون و بیرون: در آستانه و این چیزی نیست جز فضای بین خودی و دیگری. به عبارت ساده‌تر خواننده همواره «دیگری» باقی می‌ماند (او هیچ وقت تمام جلوه های متن را دریافت نخواهد توانست)

۵. خودی محور^۸

۶. ادبیات: حرکتی به سوی «دیگری»

ژاک دریدا با نقد و واسازی «من محوری» رسوخ یافته در متافزیک غربی با ارائه «هرمنوتیک دوستی» راه را برای توجیه «دیگر نوازی» می‌گشاید و بحث تعامل مبتنی بر «پرورش فضایل» را به میان می‌آورد. از نظر وی:

1. deconstructive
2. trace
3. borderline
4. kind
5. degree
6. difference
7. threshold
8. Self-centrism

دوستی یک تجربه و یک رخداد است که همواره بخشی از آن در بیرون «من» جریان پیدا می‌کند، بدین ترتیب دوستی «من» حاضر نیست و برای همیشه وابسته به نمونه‌های بیرونی و انضمامی آن می‌باشد. این «وابستگی به ...» پیرو منطق «تفاوت» است، منطقی که می‌آموزاند: معنای هر چیز همواره به چیزهای دیگر و در تأخیر از حضور آن نزد ما شکل می‌گیرد (اشراق، ۱۳۹۷: ۸).

۲. چرخه شوم «دیگر ناپذیری» و تکرار استبداد سیاسی در افغانستان

چیزی که تصویر مضحکی برای دولت‌های استبدادی و مطلقه می‌دهد پوپولیسم است. از نظر کارشناسان: پوپولیسم با ابزار تهیج، شهروندان انسانی را به تبعیت رضایت‌مندانه از دولت تحریک می‌کند، نوع فاسد این نگاه عوام‌فریبی است، که «با تکیه بر مردم عادی و بسیج توده‌های بی‌شکل، با تکثرگرایی در تعارض است» (موثقی، ۱۳۹۸: ۱۱۹۶).

دولت‌های مطلقه و اقتدارگرا با استفاده از تهیج توده‌های قومی‌خودی که با تمرکز قدرت تقویت یافته‌اند و با گسترش فرهنگ خشونت خصم‌پنداری «دیگری» همیشه در سرکوب مطالبات کثرت‌گرایانه با خشونت عمل کرده است.

سیاست و حکومت در اغلب کشورهای اسلامی خاورمیانه و به ویژه افغانستان بر استبداد و سرکوب «دیگری» استوار است و همواره جریان‌های تکثرگرا نتوانستند افراط‌گرایی را با توجه به ایستارهای غالب سنتی و باز تولید خشونت‌گرایی قومی و ایدئولوژیک نتوانستند مهار نمایند و همیشه پس از شکست دوباره در قامت ستیزه‌جویان افراط‌گرا به تجدید قوا پرداخته و ساختارهای نظام سیاسی شکننده مدرن را ساقط ساخته‌اند که نمونه آن تسلط داعش در خاورمیانه و تسلط طالبان در افغانستان در کمتر از سه دهه دو بار می‌باشد. در این میان تئوری پردازی بر توسعه نیافتگی افغانستان تا اکنون نشده است و متأسفانه در این خصوص به فقر منابع عمده مواجه هستیم.

نخبگان سیاسی قومی افغانستان با تکیه بر «خودمحوری» مهم‌ترین عنصر به چالش کشیده شدن تساهل و مدارای سیاسی را نفی «دیگری» قومی و مذهبی در نظر گرفته‌اند. با این حال مطالعات فرهنگ سیاسی نخبگان یکی از رویکردهای رایج است که با این رویکرد فقط این نخبگان سیاسی بودند که فرصت‌های فراهم شده برای عبور از بحران‌های جاری افغانستان را سوختند و این کشور دو باره به جایگاه قبلی تنزیل یافت. مهمترین ویژگی‌های فرهنگ سیاسی در افغانستان عبارت‌اند از:

۱. شخصی‌گرایی: که خودمحوری در آن احترام و اطاعت به پست و مقام، عدم اعتماد و سوء ظن را در برابر «دیگری» داشته و این امر روحیه ناامیدی نسبت به اصلاح وضع موجود را شکل داده است.

۲. مفهوم خودگرایی و دشمن‌پنداری «دیگری» تقویت‌کننده گرایش قومی، سیاسی، مذهبی، زبانی، محلی و گروهی نخبگان سیاسی افغانستان به جای توجه به فرایند توسعه سیاسی است، موردی که نه تنها به سود قوم، زبان، و مذهب نیست بلکه به سود کل کشور نیز تمام نشده است.

با توجه به اهمیت قابل‌شدن به مفهوم «خود» و «دیگری» به عنوان دو عنصر بین‌الذهانی که در کنار هم معنی پیدا می‌کنند، اما در افغانستان این رابطه بین‌الذهانی شکل نگرفته و بستر فکری این روند نتوانسته است تفکرات عقب‌گرای خودمحوری را مهار نماید، ازینرو نه بستر مدارای عرفانی قوام پیدا نموده و نه تحولات کثرت‌گرایانه خلاءهای فکری فلسفی چنین شکاف را پر ساخته است. دشمن‌پنداری «دیگری» در برابر سلطه استبدادی خودمحوری عامل اساسی آن آسیب‌شناسی قبیله‌ای است که طی چند دهه به این نتیجه رسیده‌اند که مؤلفه‌های بین‌الذهانی نه در کانتکست دموکراسی و نه آموزه‌های اسلام میانه رو که در آن احزاب فعالیت داشته باشند هیچگاه به سود تک‌گزینه‌پنداری برتری طلبی رایج در کشور نبوده است. بنابراین تحزب منجر به فرو ریختن قدرت متمرکز اقتدارگرایان از یک طرف و زمینه خودآگاهی و هویت سیاسی و فرهنگی سایر گروه‌های اجتماعی از طرف دیگر می‌شود، چنان که بیست سال جمهوریت در سایه نیم‌بند دموکراتیک چنین نتیجه را در پی داشت.

۱. ۲. چالش حکمرانی مدرن افغانستان با توجه به «خودمحوری» و سیاست سرکوب «دیگری»

همانگونه که گفته شد: به طور کلی در جهانی که ماهیت آن بر مشارکت «خود» و «دیگری» بنا نهاده شده است، بنابراین:

هر گفتمانی که در فرایند معنا سازی، «دیگری» را نادیده بگیرد، مستعد تغییر ماهیت به گفتمان تک‌گویانه خواهد بود. از آنجا که چنین گفتمانی معنا را خدشه دار می‌کند و ارتباط آن با معناهای دیگر قطع می‌شود، به ناچار برای عرضه خود، به دامن قدرت و سلطه پناه می‌برد (راه‌حق و دیگران، ۱۳۹۹: ۹۱).

خودمحوری در افغانستان به ویژه میان جوامع توسعه نیافته قبایلی که دارای عصبیت فوق‌العاده پر قدرت است منجر به استحکامات قشر بیرونی گروه‌های قومی شده است و این پوسته ضخیم در اثر برخورد با سایر گروه‌های اجتماعی، قومی،

فرهنگی یا «دیگری» به عنوان عامل خارجی و بیرون از حوزه خود عمل نموده و هرگز فضای گفتگومندی را نتوانسته است به میان آورد. چون در نظام اجتماعی توسعه نیافته سطح مطالبات فردی از سقف خانواده ها و حد اکثر قبیله فراتر نمی‌رود، تکیه گاه نظام قبیله‌ای بر دو امر استوار است جرگه و مقررات اجتماعی قومی، روابط اجتماعی قبایل با همدیگر تابع شرایط ویژه نظیر شرایط سیاسی و یا ظهور یک تهدید استوار است که منجر به دو نوع می‌شود:

۱. رقابت و جنگ: بر سر امتیازهای سیاسی و دسترسی به منابع قدرت.
 ۲. تعاون: بر بنیاد موجودیت دشمن مشترک و یا حس تعلق قومی در برابر یک گروه قومی دیگر.
- بنابراین در اینگونه وضعیت، همواره «دیگری» به عنوان دشمن بالقوه در برابر خود محصور شده در زندگی قبیله‌ای ایدئولوژی قومی را تقویت نموده است.

به دلیل این که ساختار نامتوازن اجتماعی در افغانستان به شکل خود محوری و خود مداری و یا «سیاست قوم مدارانه» (سجادی، ۱۳۹۱: ۴۱) تبارز داشته است، موجب تبعیض و حس برتری خواهی در برابر «دیگری» یا سایر گروه های اجتماعی می‌باشد. و در فقدان رابطه مندی میان «خود» و «دیگری» (بین‌الذلهانیت) نابرابری اجتماعی به بدترین شکل آن را بوجود می‌آورد.

با توجه به رابطه معنا دار «خود» و «دیگری» در امر سیاسی نخستین عنصر اساسی هویت ملی به جای هویت های قومی است. هویت ملی که مؤلفه اصلی شکل گیری نظام سیاسی مدرن است نمی‌تواند بوجود آید چون در پروسه شکل گیری هویت ملی باید رابطه «خود» و «دیگری» سامان یافته باشد، زیرا:

- ۱) هویت امر در حال شدن است که در خود نوعی دگرگونی، پویایی و استمرار دارد؛
- ۲) هویت اعتبار خود را پیش از آنکه از تشابه بگیرد، از تشخیص می‌گیرد، یعنی «خود» در برابر «دیگری»، یعنی آگاهی خود به دیگری؛

۳) هویت، نوعی باز تفسیر «خود» است، یعنی با مفهوم هویت مساوی نیست، بلکه تعریف، شناسایی و بازسازی خود است از رهگذر ارتباط «دیگری»؛

۴) هویت تابعی از مکان (فضا) و زمان است، زیرا مکان (سرزمین) و زمان توانایی هویت سازی بسیار زیادی دارند.

نظام سنت زده در افغانستان ادامه ساختار نامتوازن گذشته است که به جای هویت ملی به هویت های کوچک با مرزهای محدود هویتی خود محورانه توسعه نیافته محصور گردیده است. انعطاف ناپذیر بودن جامعه افغانستان آن گونه که کلاوس اوفه^۱ جامعه شناس سیاسی معاصر آن را ویژگی اصلی جوامع پیچیده عنوان می‌کند جلو مشارکت سیاسی «دیگری» فراتر از ساختار قبیله‌ای را سلب نموده است، و جا را برای کنش های مردم سالارانه تنگ نموده، زمینه های دموکراتیزاسیون را محدود و سرانجام رابطه بین‌الذلهانی را با مشکل روبرو کرده است.

حکمرانی مطلوب و مدرن که تا اکنون مورد پذیرش اغلب مردم جهان است بر بنیاد عناصر ذیل استوار است:

۱ مشروعیت: عنصر اساسی نظام های مدرن دموکراتیک مشروعیت نظام است، مشروعیت در نظام ساسی مدرن ناشی از رضایت مردم بوده و اساس مشارکت سیاسی جامعه را نیز شکل می‌دهد. تجربه چند قرن اخیر نشان داده است که عدم مشروعیت نظام سیاسی می‌تواند شیرازه نظام سیاسی را از هم بپاشاند و متلاشی نماید. بدین ترتیب طالبان در بحران مشروعیت خود خواسته بسر می‌برند زیرا بحران مشروعیت داخلی در بازه زمانی آینده حاکمیت این گروه را به خطر مواجه ساخته است، به همین جهت گفته می‌شود بحران مشروعیت داخلی منجر به مسدود ساختن راه های دستیابی مردم به قدرت (سرکوب مردم سالاری) گردیده است و زمانی که مردم آگاهانه برای دستیابی شان به حقوق سیاسی توجه نمایند هشدار جدی است.

۲. مشارکت: در حکمرانی مدرن مشارکت مردم به صورت مستقیم و یا انتخاب نماینده که حضور وی را در تصامیم عمده کشوری بر عهده داشته باشد عمده ترین عنصر به شمار می‌رود. مشارکت سیاسی شهروندان ناشی از رضایت اکثریت شهروندان از رژیم های سیاسی مطلوب است که همواره در باز تولید فرهنگ سیاسی مشارکت نقش محوری داشته است. در حالی که افغانستان در بیست سال اخیر مشارکت سیاسی را با وجود کمبودی های ملموس تجربه نمود و این امر به نحوی در خواست و مطالبات مردم از نظام سیاسی نیز مشاهده می‌شد که پس از سقوط رژیم جمهوری و برگشت گروه طالبان در قدرت در ساختار ویژه چون امارت گروه طالبان همچون سایر گروه های تندرو رادیکال اسلامی مشارکت مردم در سیاست را نمی‌پذیرند و بنا بر تجویز فکری خود شان حاکمیت مردمی را خلاف آموزه های شان دانسته و مخالف فکری شان را با حربه بغاوت گیری از میان بر می‌دارند.

۳. قانون: سومین عنصر نظام سیاسی مدرن قانون است. قانون برای حوزه نفوذ رژیم های که بر بنیاد مشروعیت سیاسی شکل گرفته و شهروندان در تمام تصمیم عمده نظام سیاسی مشارکت داشته باشند حیثیت خط مشی و نقشه راه را دارد، که به صورت عمده به شکل قوانین اساسی و مدنی کشور ها و یا ایستارهای مدرن فرهنگی برجسته می شوند.

۲.۲. خود محوری و یکدست سازی جامعه افغانستان

از آغاز دهه مشروطیت به نحوی آهنگ موجودیت سیاسی واقعیت های اجتماعی در این سرزمین نواخته شد، اقوام ساکن در افغانستان در حالت گذار سیاسی آن زمان به یک نوع آگاهی غیر ارادی و به تبع آن خود باوری سیاسی رسیدند. و در تحولات سیاسی بعدی آن نیز نقش عمده ای داشتند. در زمان شکل گیری نخستین جمهوری کم از کم این خود باوری رشد کرد و زمانی این خود باوری از مرز آگاهی نسبت بر وضعیت خویش گذشت در محراق مقایسه با هژمونی سیاسی گروه مشخص حاکم قرار گرفت. گروه حاکم در صدد مواجه با چنین فرایندی از همان زمان است که با استفاده از ابزار های مختلف مانعی از دست دادن اقتدار خویش گردیده و دست به هر نوع برنامه ریزی زده است. و تا امروز نیز با توجه به ترس از دست دادن جایگاه هژمونی سیاسی تمام قوت خویش را به جای توسعه افغانستان و برون رفت از بحران به سرکوب و مهار مجموعه های غیر خودی به کار می برد. خود محوری در امر سیاسی مبتنی بر غریزه اجتماعی است، به قول کارل اشمیت، هر جا خط کشی میان «خود» و «دیگری» صورت می گیرد؛ سیاست آغاز می شود. به این نحو که «یک اجتماع سیاسی آنجا به وجود می آید که گروهی از مردم، با ایجاد تمایز میان خود با غیر خودی ها از طریق ترسیم مرز دوست و دشمن، خواهان مداخله در زندگی سیاسی باشند» (مویزچی و مرتضوی، ۱۳۹۸: ۹۶)، تنش های قومی، زبانی و مذهبی میان خود تباری و دیگری غیر تباری زمینه این را بوجود آورده است برابری با چالش روبرو شود و «دیگری» به عنوان دشمن تلقی گردد.

برآیند پژوهش

کشور های در حال گذار از بحران ضرورت به نهادینه سازی فضای فکری متناسب با واقعیت های فرهنگی شان با توجه به فهم مورد نیاز از اندیشه و خرد ورزی دارند و در بستر سیاسی نیز نیازمند نوعی مبادله فرهنگی اند، از همین رو تأکید می شود که این مبادله فرهنگی بایستی میان «خود» یعنی حوزه سوژه گی و «دیگری» همچون سوژه گی دیگر شکوفا شود. زیرا تعادل فرهنگی زمینه «خود» های متعدد را در قالب «دیگری» زمینه سازی می نماید که هیچ مابین ترجیحی با خود سوژه باور ندارد. افغانستان به عنوان یک عضو جامعه جهانی از نظر روابط داخلی نیاز به این دارد که فضای مبادله فرهنگی را بر بتابد تا مشارکت سیاسی معنا پیدا کند.

همانگونه که گفته شد: گفتمان مونولوگ / تک صدا از نظر باختین گفتمانی است که از آن به عنوان «گفتمان تحکم آمیز» یاد می کند و آن را در برابر «گفتمان باور پذیر» قرار می دهد، چیزی که بر «ندیدن دیگری» متمرکز است، به همین جهت مورد انتقاد قرار دارد، زیرا: «کلمه تحکم آمیز از ما می خواهد که آن را به رسمیت بشناسیم و بدون در نظر داشت قدرت ذاتی آن در متقاعد سازی ما به گونه با آن رفتار کنیم که گویی اعتباری از پیش تعیین شده دارد» (راه حق و دیگران، ۱۳۹۹: ۹۰). با توجه به گفتمان مونولوگ از نظر باختین ترس از دست دادن قدرت سیاسی و نظامی در ذهنیت گروه های برتری جو افغانستان وجود دارد و این سبب شده است تا گفتمان تحکم آمیز همواره در مناسبات سیاسی وجود داشته باشد. گروه های برتری جو همواره در صدد تمرکز قدرت و فشار حداکثری بر سایر مجموعه های اجتماعی دیگر هستند. گروه طالبان با روپوش مذهبی در صدد حذف جسورانه سایر گروه های اجتماعی و مدنی بر آمده اند. با چنین ساختار به شدت محافظت شده هرگونه جریان کثرت گرا ولو مذهبی را بر نمی تابد و به هر اقدامی برای از میان برداشتن آن قدم بر می دارد.

از آنجا که امنیت یگانه گمشده افغانستان نیست؛ زیرا امنیت سخت افزاری و تک ساختی تنها برای گروه حاکم تعریف خوشایند دارد نه برای دیگران که شهروندان و مردم عادی اند، از این رو منتقدان بر بحث «امنیت انسانی» که شامل حراست از هسته حیاتی همه شهروندان در مقابل تهدیدات شایع و سازگار با کمال و شکوفایی بلندمدت جامعه است، اتکا می کنند، چیزی که گروه های افراطی برای تحقق آن ظرفیت و اراده ندارند.

۴.۲.۱. الگوی نظری حاصل شده

(۱) نگرش مشارکتی یا ابزاری به هستی؛ آنچه فلاسفه وجودی را از دیگران متمایز می کند، نگرش آنان به هست مندی انسان و تقدم هستی و بودن بر چگونگی شدن است و از آنجا که این تقدم، امر مشترک برای همه موجودات و انسان هاست، بنابراین نقطه عزیمت فیلسوفان وجودی از اشتراک در هستی با دیگر موجودات آغاز می شود. چنین نگرشی دو نتیجه دارد: نخست

بودن با «دیگری» را یک امر وجودی تعریف می‌کند؛ به این معنا که آگاهی و شناخت نسبت به بودن «خود» با وجود بودن «دیگری» ممکن می‌گردد. و دوم در کنار - دیگری - بودن را به جای سیطره و یا تبعیت از دیگری می‌نشانند؛ بنابراین «خود» هرچند آگاه شدن نسبت به هستی خویش را با «دیگری» کسب می‌کند، اما این به معنای «دیگر بودگی» و استحاله فرد در «دیگری» نیست؛ چرا که منجر به از خود بیگانگی می‌شود، رویکردی که «فلاسفه وجودی در مقابل همین استحاله و از خود بیگانگی انسان تحت عقلانیت ابزاری قد علم کرده اند» (چراغعلی، ۱۴۰۰: ۴۰۱).

۲) نگرش‌های بخشی، وضعیت مندی یا تلفیقی از این دو؛ نکته مهم این که نگرش انتقادی به تکنیکی شدن جهان هستی، از آنجا که خود عصیانی علیه ساختار فکری و اجتماعی رایج است، از همین رو:

نزد افرادی همچون کی‌یرکگور، هایدگر، سارتر، بوبر و غیره با تأکید بر مشارکت آگاهانه و مثبت در هستی پاسخ داده می‌شود و آنان نقد و یا رد ساختار فلسفی، فکری و اجتماعی موجود را مقدمه شکل دادن به وضع مطلوب قرار می‌دهند و از یک رهایی و تعالی مسئولانه حمایت می‌کنند (چراغعلی، ۱۴۰۰: ۴۰۲).

۳) باهم بودگی بی صورت یا صورت‌بندی شده؛ بودن با دیگری نزد هردو گرایش این فلسفه از رویکرد غیر دینی (همچون هایدگر و سارتر) تا الهی (همچون کی‌یرکگور و مارسل) مطرح شده است.

موضوع «خود» و «دیگری» فرصتی در جهان تکنیک زده مدرن برای اندیشیدن دوباره به انسان و پی‌ریزی زیستی مسالمت آمیز برای اوست؛ و این موضوعی است که فلاسفه اگزیستانس مطرح می‌کنند. اگزیستانسیالیسم انسان را به خوانش دوباره از خود فرا می‌خواند.

منابع:

- اشراق سید حسین (۱۳۹۷). دیالکتیک «خو» و «دیگری»، کابل: موسسه تحقیقاتی نبراس.
- اشراق سید حسین (۱۳۹۹). نظریه گفتگومندی و مسئله «دیگری»، کابل: روزنامه آرمان ملی.
- بورکهارت تیتوس (۱۳۷۴). در آمدی بر آئین تصوف، برگردان یعقوب آژند، تهران: انتشارات مولی.
- تودوروف تزوتان (۱۳۹۳). منطق گفت وگویی میخائیل باختین، برگردان داریوش کریمی، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز
- چراغعلی حمزه عالمی (۱۴۰۰). مواجهه خود و دیگری در فلسفه اگزیستانس و صورت‌بندی آن با تأکید بر اندیشه مارتین بوبر، دو فصلنامه علمی تأملات فلسفی دانشگاه زنجان دوره دوازدهم شماره ۲۶ بهار و تابستان.
- چراغعلی حمزه عالمی (۱۴۰۲). هستی‌شناسی شریعتی و مواجهه «خود و دیگری»، فصلنامه علمی پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال دوازدهم، شماره ۲۴، تهران: دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی.
- رامین‌نیا مریم و قبادی حسینعلی (۱۳۹۲). مفهوم «دیگری» و «دیگر بودگی» در انسان‌شناسی باختین و انسان‌شناسی عرفانی، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال ۱۰ شماره ۴۰، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- راحق دنیا، نوری رضا اکبری و آب‌نیک حسنی (۱۳۹۹). چگونگی رابطه خود/دیگری در ایران سده اخیر با کاربست الگوی باختین و رهیافت شانتال موفه، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال پانزدهم، شماره سوم، تهران: انجمن علوم سیاسی ایران.
- سلطانی احسام و زاهدی محمد جواد (۱۳۹۶). خود و دیگری در اندیشه نیما، مجله جامعه‌شناسی ایران، سال هجدهم، شماره ۴۰، تهران: انجمن جامعه‌شناسی ایران.
- سلیمی علی، امیری نیا فاطمه و کریمی زهرا مشهدی (۱۴۰۰). بررسی مفهوم «دیگری» در نمایش‌نامه در بسته اثر ستر و رمان یک‌لیا و تنهایی او اثر مدرسی از دیدگاه فلسفه وجودی سارتر، فصلنامه مطالعات و تحقیقات ادبی، سال ۱۲، شماره مسلسل ۱۹، تهران: دانشگاه خوارزمی.

- فاخوری حنا و جر خلیل (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه در جهان اسلام، برگردان عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کواشی فاطمه، خاتمی احمد و طهماسبی فرهاد (۱۳۹۸): میرزا عبدالرحیم طالبوف: مسئله «خود» و «دیگری» و توسعه فرهنگی اجتماعی ایران، دوفصلنامه علمی تاریخ ایران، دوره ۱۲، شماره ۲، شماره پیاپی ۲۷، تهران: دانشگاه بهشتی.
- کوربن هانری (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه اسلامی، برگردان جواد طباطبائی، تهران: انتشارات کویر.
- کوزر لوئیس و روزنبرگ برنارد (۱۳۸۳). نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی، برگردان فرهنگ ارشاد تهران انتشارات نی.
- کین سم (۱۲۸۲). گابریل مارسل، برگردان مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر.
- موتقی احمد (۱۳۹۸). پوپولیسم سیاسی - اقتصادی و فرهنگی، دموکراسی و توسعه، فصلنامه سیاست، دوره ۴۹، شماره ۴، تهران: دانشگاه تهران.
- مویزچی جواد و مرتضوی سید خدایار (۱۳۹۸): جستجوی خود و دیگری در اثر حاجی بابای اصفهانی، فصلنامه مطالعات میان فرهنگی، شماره ۳۹، دوره ۱۴، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.
- مهدی پور حسن (۱۳۹۹). تحلیل مفاهیم خود و دیگری بر اساس مبانی عرفان ابن عربی، فصلنامه ادیان و عرفان، سال ۵۳، شماره دوم (پائیز و زمستان)، تهران: دانشگاه تهران.
- نجومیان امیرعلی (۱۳۸۵). مفهوم دیگری در اندیشه ژاک دریدا. <https://www.sid.ir> نصر سید حسین (۱۳۸۶).
- سه حکیم مسلمان، برگردان احمد آرام، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- نیکوبخت ناصر (۱۳۸۳). عرفان اسلامی مکتب تسامح و تساهل، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، شماره ۱۶ زمستان، کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

برگزاری کنفرانس علمی - بین‌المللی "سهم مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در گستره فرهنگ جهانی" در مقر یونسکو در پاریس

پاریس، ۷ جون، ۲۰۲۴

همایش علمی - بین‌المللی با موضوع «سهم مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در گستره فرهنگ جهانی» توسط یونسکو و با همکاری جمهوری تاجیکستان، انجمن رودکی در فرانسه برگزار شد. این همایش با حضور دانشمندان و محققان برجسته از کشورهای مختلف جهان، فرصتی برای بررسی و تبادل نظر پیرامون اندیشه‌های مولانا فراهم آورد. از استاد سید حسین اشراق بنیانگذار نبراس نیز در این همایش دعوت به عمل آمده بود، او طی سخنرانی در این همایش به ارائه دیدگاه‌های خود پرداخت. وی در سخنرانی خود با عنوان «جایگاه دیگری در انسان شناسی مولانا»، به بررسی نقش و اهمیت «دیگری» در اندیشه‌های مولانا پرداخت و اظهار نمود که مولانا را می‌توان یکی از سخنگویان برجسته وجدان فرهنگی حوزه تمدنی ما دانست. او از مطرح‌کنندگان پرآوازه «انسانیت» در گستره فرهنگ و تمدن بشری است. وی در ادامه به این پرسش پرداخت که: آیا پیام مولانا در زمانه کنونی نیز کارآمد است و آیا می‌توان از آموزه‌های وی در دوران پیچیده مدرن بهره برد؟ ایشان تبیین نمود که اندیشه مولانا منشوری کثیرالوجه است که در آن رنگ‌های متنوعی از «دانش» و «زندگی» مشاهده می‌شوند، همچنان رژیم زبانی پارادوکسیکال و سمبولیک وی همراه با مهارت موسیقایی در کلام اش، در ترویج «آشتی جهانی» به کار رفته و نگاه وی به «دیگری» را برجسته کرده است. به باور استاد اشراق مولانا در انسان شناسی خود به انسان نه به عنوان برساخته اجتماعی، بلکه با نگاه هستی‌شناسانه، اهمیت قائل گردیده و از نسبت هستی‌ای «من» با «دیگری» سخن به میان آورده است. از همین رو هستی‌شناسی او حاکی از آن است که جان انسانی به عنوان یک هستنده بدون در نظر گرفتن هستی «دیگری» قابل فرض نیست.

منتقدان یکسوگی مدرنیت نیز به این باور رسیده‌اند که نظام کانتی از عدم التفات به جایگاه کانونی بیناسوژه‌ای ناشی شده و دلوپسی برای «دیگری» را در حاشیه قرار داده است. او با اشاره به اندیشمندانی چون لویناس، مارتین بوبر، گابریل مارسل، مارتین هایدگر و میخائیل باختین و دیگران یادآوری نمود: آنها که در جستجوی راه حلی برای برون‌رفت از بحران تک‌ساحتی شدن انسان در دوران مدرن اندیشیده‌اند بی‌تردید پیام‌های مولانا برایشان جذابیت داشته / دارد.

در آن سخنرانی یادآور شد که مولانا افزون بر اقلیم معنوی فرهنگی شرق بر حوزه‌های فرهنگی جهان غرب نیز اثرگذار بوده است، از همین رو هانس ماینکه، شاعر آلمانی، مولانا را «تنها امید برای دوره تاریکی کنونی» توصیف نموده و نیکلسون مولانا را «بزرگ‌ترین شاعر عارف همه زمان‌ها» دانسته است، همچنان کولمن بارکس نیز معتقد است که «مولانا آمریکا را فتح کرده است» و فیلیس تیکل نیز گفته است: «محبوبیت مولانا در ایالات متحده مسئله گرسنگی عظیم معنوی ماست».

استاد اشراق در نتیجه‌گیری یادآور گردید که پیام مولانا در دوران کنونی نیز کارآمد است و جایگاه «دیگری» در انسان‌شناسی او می‌تواند پاسخگوی بحران معنوی و معرفتی دوران ما باشد. پیام مولانا ما را یاری می‌رساند که بر اهمیت شکل‌گیری رابطه دیالکتیکی میان «من» و «دیگری» در چارچوب مفاهیم «میان ذهنی» یا «میان فرهنگی» تأکید نماییم، چیزی که نشان می‌دهد انسان‌شناسی او با زمانه ما سازگار است و می‌تواند ما را یاری برساند که با استفاده از دیالوگ دیالکتیکی در تنقیح پیشداوری‌های ما جدی باشیم و در زمینه «مذهب عشق» بیشتر بیندیشیم و نظریه پردازی نماییم.

او یادآور شد که جهان امروز، با وجود فاصله زمانی بسیار با دوران مولانا، همچنان نیازمند ترویج انسان‌شناسی اوست. از همین رو تأکید نمود مولانا الهام‌بخش جوامع انسانی برای در نظر گرفتن تقدم «بینادهنیت» بر «ذهنیت» جهت شکوفایی ظرفیت‌های گفتگویی میان «خود» و «دیگری» است، روندی که یاری می‌رساند «رخداد فهم به عنوان یک بازی» عینیت پیدا کند، بنابراین مولانا در انسان‌شناسی خود برای «دیگری» جایگاه ویژه‌ای قائل است و برای انسان‌های معاصر و جوامع مدرن نیز حرف‌های بسیاری برای گفتن دارد، او همانند متن قابل تأویل، می‌تواند هر مخاطبی را انگیزه بدهد که با تفکرات ویژه خود با آن مواجهه نماید. اما قدر مسلم این است که مخاطب وقتی ارتباط بیشتری با اشعار و افکار مولانا برقرار کند افق‌های نوینی را در آراء و نظریات وی پیدا می‌کند، پویایی و سیالیت ویژگی‌های اساسی اندیشه‌های مواج و هرمنوتیکال مولاناست، از همین رو است که بحث «نیاز به مولانا» برای پژوهشگران اهمیت پیدا می‌کند.

در پایان بخش سخنرانی استاد اشراق پیشنهاد نمود که روز تولد مولانا به عنوان «روز جهانی احترام به دیگری» گرامی داشته شود. این پیشنهاد در پایان کنفرانس به رأی گذاشته شد و با اتفاق آراء مورد تأیید قرار گرفت، موضوعی که یونسکو روند اداری آن را دنبال خواهد کرد.

برگزاری کنفرانس «چشم انداز سیاسی افغانستان» در فرانکفورت

بخش خبری نبراس
۲۷ جولای ۲۰۲۴

در کنفرانسی که تحت نام «چشم انداز سیاسی افغانستان» در شهر فرانکفورت آلمان برگزار شده بود، پنجاه تن از چهره های علمی، فرهنگی، فعالان جامعه مدنی، مدافعان حقوق بشر و کنشگران حقوق زنان از اروپا، استرالیا و امریکا گرد هم آمده و تعدادی از کارشناسان از نقاط مختلف دنیا نیز به گونه آنلاین اشتراک ورزیده بودند. در آن کنفرانس از استاد سید حسین اشراق بنیانگذار مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس نیز برای سخنرانی دعوت شده بود.

استاد اشراق در آن سخنرانی یادآور گردید که ما در موقعیتی بدی قرار داریم، از یکسو حوزه تمدنی ما نوعی انحطاط را تجربه می کند و از سوی دیگر افغانستان را آسیب اجتماعی افراط گرایی در مرز فاجعه بشری قرار داده است، این در حالیست که در تمدن ما خردورزی و تفکر انتقادی مورد بی اعتنایی قرار گرفته، همچنان تعامل منطقی با دیگری، تغییر معنای معنوی زیستن و غلبه فورمالیزم نیز وضعیت ناهنجاری را بوجود آورده است.

افراط گرایی نیز در نتیجه خلاء گفتمان اعتدال، بازی های بین المللی، منفعت سنجی های جیوپولیتیکی منطقه، نقش منفی نخبگان و قبیله سالاری های سیاسی میدان یافته است، بنابراین ایجاب می کند اگر به همه مشکلات رسیدگی کرده نمی توانیم باید برخی از اولویت ها را مد نظر قرار دهیم، از همین رو گفته می توانیم برجسته کردن گفتمان مدنی اعتدال و تغییر پارادایمیک در جایگاه نخبگان می توانند ما را کمک کنند تا راه معناداری در پیش گرفته شود، در غیر آن تکرار تجربه های گذشته، ساده سازی مسایل، و نداشتن چشم اندازی برای ترسیم راه سوم، شاید افقی را بر روی مان نگشایند، زیرا معنای نفی افراط گرایی تأیید شخصیت ها و جریان هایی نیست که خود بخشی از بحران افغانستان بوده اند، بنابراین مسئولیت های اجتماعی اینگونه مجالس سنگین است، و باید به خوبی تبیین و اجرا شوند.

استاد اشراق توضیح نمودند: جامعه ما گرفتار افراط گرایی خشونت باری شده است که از اساس «دیگری» را به رسمیت نمی شناسد، ایجاب می کند در برابر آن موقف داشته باشیم و نشان بدهیم که در مواجهه با آن چشم اندازی وجود دارد که هم ذات آن را می شناسد و نیز رفتارش را ارزیابی، نقد و نفی می کند.

همه انسان ها چه به لحاظ فردی و چه به گونه جمعی حق دارند در رابطه با تحولات سنجش های خود را داشته و از منظر «من» و «ما» اجتماعی شان پدیدار ها را محک بزنند و مواضع شان را فورمولبندی کنند، اما آسیب اساسی را مجموعه یا مجموعه های متحمل می شوند که نگاه استراتژیک به قضایا را جدی نمی گیرند و با رویکرد روزمره زده گذران می کنند. اوضاع افغانستان اقتضا می کند ظرفیت های تأثیرگذار در تحولات افغانستان از نیاز داشتن موقف هماهنگ در همسویی با حقوق، آزادی ها و ارزش های سرنوشت سازی همانند عدالت، به رسمیت شناسی تنوع اجتماعی، و احترام به خود و دیگری سخن بگویند، چیزی که در قطب مخالف افراط گرایی قرار دارد و حکایت از عقلانیت و اعتدال و توجه به امنیت انسانی دارد. استاد اشراق در سخنرانی خویش این پرسش را مطرح نمود: با این فتنه دوران (افراط گرایی) چه باید کرد؟، برخی به لحاظ منش سیاسی محافظه کارانه یا نداشتن نگاه راهبردی به قضایا، پاسخ شان این است که «تحمل نماییم» چیزی که معنای گریز از مسئولیت های اجتماعی را دارد، و بدون شک در شأن یک جامعه پویا و دارای ارزش های مدنی، عقلانی، عدالت طلبانه و خردورزانه نیست.

بنابراین برای آنهایی که افغانستان را خانه مشترک همه شهروندان اش می انگارند، راه منطقی، سکوت در برابر افراط گرایی

و تحمل سلطه جابرانه آن نیست، زیرا افغانستان نیازمند تحول در مسیر توسعه و برجسته سازی ارزش های انسانی ای آزادی، عدالت و مشارکت دموکراتیک همگان در پروسه قدرت است، چیزی که برتری طلبی را بر نمی تابد و با ذات آن در تضاد قرار دارد.

استاد اشراق بر این نکته نیز تأکید نمودند که هم در منابع فرهنگی - تمدنی ما و نیز در نظریه های اجتماعی مدرن همراهی نکردن زورگویان از فضایل اخلاقی انگاشته می شود و بحث برنتابیدن سلطه نامعقول و نامشروع نیز اهمیت کانونی دارد، معروف ترین نظریه در این زمینه "پارادوکس تولرانس" است، آموزه که به این نکته عنایت دارد، اگر جامعه به گونه نامحدود بردبار باشد، سرانجام توانایی این جامعه برای بردباری توسط افراد نابردبار از بین خواهد رفت، بنابراین برای داشتن جامعه بردبار، جامعه باید نسبت به نابردباران، نابردبار باشد. به سخن دیگر: باید برای پاسداشت از "رواداری" لازم است با "نارواداران" مدارا نکرد. امروزه افراط گرایی حد اکثری در جامعه ما به اندازه خفقان آور شده است که از اساس اصل های همزیستی واقعیت های اجتماعی، احترام به تنوع و به رسمیت شناسی حیات فرهنگی و مذهبی مجموعه های انسانی را انکار می کند، همچنان در برابر حق توزیع مساوی صداها در افق مفهومی، چالش ایجاد می نماید و اصل تکرر فرهنگ ها را با موانع پیش دآوری داستان های جوهر گرایی و بنیادگرایی روبرو می سازد.

در آن سخنرانی استاد اشراق اضافه کردند: افراط گرایان، مطلق گرایی معطوف به هویت سازی بی مدارا را در کانون توجه خود قرار داده و تحکیم سلطه را جزو مقدسات به شمار می آورند. خود مرکز پنداری که گفتگو را بی ارزش می انگارد و حقیقت را همچون شیء در انحصار خود تلقی می کند، در این صورت است که با دامن زدن به تبعیض، فضای فرهنگی جامعه را آلوده نموده و در قامت یک جریان نابردبار در برابر اراده و ارزش های جامعه خود نمایی می کند، در این صورت سکوت و تحمل عقلایی و منطقی است؟، از همین رو می توان گفت که راهکار های متنوعی برای به چالش کشیدن نابرداری افراط گرایان را باید بررسی کرد، یکی از آن ها تمرکز بر شکل دادن قدرت نرم ظرفیت های مسئولیت پذیر با رویکرد وشفنکری است، ایجاب می کند برای به بار نشاندن این مزیت، زمینه های همسویی نیروهای دموکراتیک را نیز مهیا نماییم، قدرت نرمی که از یکسو نخبگان فاقد بینش راهبردی را به حاشیه بکشد و نیز قبیله سالاری سیاسی را نشانه بگیرد.

به گمان استاد اشراق: در شرایط موجود لهیب شر شیطانی استبداد، فر انسانی عدالت انسانی را در برابر زوال قرار داده است، ایجاب می کند ظرفیت های علمی، فرهنگی و روشنفکری در زمینه قدرت نرم شان بیندیشند و سهمگیری در امر توسعه سیاسی و پایداری در فردای افغانستان را مهم بینگارند.

جشنواره «رواداری و گفتگو» در برلین برگزار شد

جشنواره «گفتگو و رواداری» به ابتکار دو نهاد افغانستانی، «یار» و «آباد»، در تاریخ دوم اکتبر سال ۲۰۲۰ در برلین برگزار گردید. این رویداد فرهنگی که در بازه زمانی نزدیک به زادروز مولانا جلال‌الدین محمد بلخی قرار داشت، با حضور جمعی از شاعران، موسیقی‌دانان، استادان دانشگاه و نویسندگان از کشورهای افغانستان و ایران برگزار شد. برگزارکنندگان این جشنواره، هدف از برگزاری آن را پاسداری از فرهنگ رواداری در آثار مولانا، ترویج اندیشه‌های انسان‌دوستانه او و ارتقای ارزش‌های هم‌پذیری عنوان کرده‌اند. شرکت‌کنندگان نیز با باور به این دیدگاه که «رواداری و تحمل‌پذیری، انسان‌ها را با وجود تمامی تفاوت‌ها، از آشفتگی‌های دنیای امروز رهایی می‌بخشد»، در این جشنواره حضور یافتند و با الهام از اندیشه‌های مولانا برای «عبور از چالش‌های پیچیده دنیای معاصر» نقش‌آفرینی کردند. این جشنواره شامل سخنرانی‌های علمی و فرهنگی از سوی پروفیسور عباس پویا، دکتر هارون بدخشی و دکتر نهضت فرنودی، شعرخوانی توسط مژگان ساغر شفا، سهراب سیرت، هما امیری و شکیلا نوازی، و همچنین نمایش فیلم و اجرای رقص سماع توسط جانان الماسی بود. جشنواره «رواداری و گفتگو» دومین رویداد فرهنگی از این دست است که با تمرکز بر میراث ارزشمند مولانا، به همت نهادهای افغانستانی در برلین برگزار شده است.

برگزاری کنفرانس بین‌المللی «رستاخیز امید، تلاش مشترک» در مادرید

مادرید، اسپانیا - ۲۵ فیبروری ۲۰۲۵
بخش خبری نبراس

در کنفرانس بین‌المللی «رستاخیز امید، تلاش مشترک» که به ابتکار انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان و مؤسسه پژوهشی OIET اسپانیا برگزار شد، پنبلی با عنوان «چشم‌انداز مدنی شدن سیاست در جهان اسلام» به بررسی تحولات فکری و ساختاری جوامع اسلامی اختصاص یافت.

در این نشست، که با حضور استاد پروفیسور سید حسین اشراق، پروفیسور ویلیام میلی، پروفیسور شهربانو تاجبخش، پروفیسور مجتبی مهدوی و آقای محسن داور همراه بود، روندهای فکری و چالش‌های پیش‌روی سیاست در جهان اسلام مورد تحلیل قرار گرفت.

استاد اشراق در سخنان خود تأکید کرد که برای درک تحولات اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی، باید به سنت‌های فکری این تمدن‌ها توجه کرد؛ چراکه این سنت‌ها چارچوب‌های تحلیلی لازم برای شناخت روندهای تغییر را فراهم می‌کنند. وی با اشاره به نقش عقل‌گرایی در تاریخ تفکر اسلامی، بر ضرورت بازخوانی اندیشه‌هایی همچون مکتب معتزله و ظرفیت‌های آن برای ایجاد گفتمان‌های نوین تأکید کرد.

در ادامه، استاد اشراق به بررسی مسائلی همچون فروپاشی خلافت و بحران مشروعیت سنتی، چالش‌های مواجهه جهان اسلام با مدرنیته غربی، و تأثیر تحولات قدرت در عصر جدید پرداخت. وی تأکید کرد که یکی از عوامل بحران‌های معاصر در جهان اسلام، عدم درک صحیح از ماهیت قدرت در دوران مدرن است. قدرت دیگر صرفاً در چارچوب‌های سنتی تعریف نمی‌شود، بلکه ابعاد اقتصادی، اطلاعاتی، دانشی و ارتباطاتی آن به شدت گسترش یافته است. غفلت از این ابعاد، موجب شده است که برخی جوامع اسلامی به تأویل‌های یک‌جانبه سیاسی، محدود و بعضاً واکنشی از دین روی آورند که در نهایت، به شکاف‌های گوناگون دامن زده است.

وی خاطر نشان کرد که اگر در جوامع اسلامی، ظرفیت‌سازی فکری و نظریه‌پردازی در حوزه سیاست و حکمرانی به درستی انجام می‌شد، می‌توانستیم شاهد درکی نوین از قدرت باشیم که در آن، توسعه به عنوان ابزاری نرم برای تعامل و گفت‌وگو میان تمدن‌ها به کار گرفته شود. چنین رویکردی می‌توانست زمینه را برای شکل‌گیری حکومت‌هایی مبتنی بر اراده آزاد شهروندان و تحقق زیست عادلانه مشترک فراهم کند.

باین حال، استاد اشراق تأکید کرد که این مسیر در بسیاری از کشورهای اسلامی به درستی پیموده نشد، از همین رو با چالش‌های جدی مواجه شده‌اند؛ از جمله تقابل هویت و تجدد، استفاده از خشونت به عنوان ابزار سیاسی، و ناتوانی در بهره‌گیری از ظرفیت‌های مدرن برای توسعه پایدار. این چالش‌ها، ضرورت بازاندیشی در پارادایم‌های فکری و عبور از ایدئولوژی زندگی را برجسته‌تر می‌کند.

وی شکست جریان‌های تندرو در انطباق با تحولات جدید را فرصتی دانست که می‌تواند زمینه‌ساز گذار از الگوهای پیشین و حرکت به سوی سیاست مدنی و مردم‌سالار باشد. در این مسیر، عواملی همچون افزایش آگاهی عمومی، مطالبات نسل جوان، نقش طبقه متوسط، و تلاش اندیشمندان برای ارائه قرائت‌های نوین از اسلام که با ارزش‌های مدرن همخوانی داشته باشد، می‌تواند مسیر را برای تغییر هموار کند.

استاد اشراق در پایان تأکید کرد که این روند هرچند پیچیده، اما امیدبخش است و مستلزم اصلاحات ساختاری، بازسازی

نهادهای اجتماعی و سیاسی، تأکید بر توسعه انسانی و گفت‌وگوی تمدنی خواهد بود. وی خاطرنشان کرد که تنها از رهگذر چنین رویکردی، سیاست در جوامع اسلامی می‌تواند مسیر مدنی شدن و دموکراتیک شدن را طی کرده و زمینه‌ای برای همزیستی مسالمت‌آمیز و احترام متقابل در سطح بین‌المللی فراهم آورد.

در باره فلسفه علوم اجتماعی

اثر استاد سید حسین اشراق

کتاب «درباره فلسفه علوم اجتماعی» اثر مهم پروفسور سید حسین اشراق است که در زمینه مباحث مربوط به فلسفه علوم اجتماعی از آغاز تا دروان معاصر به رشته تحریر درآورده است.

فلسفه علوم اجتماعی مبنای انتقادی و اساس راهبردی برای مطالعه منطق و متد های علوم اجتماعی است، این گرایش، بحث های بنیادی در باره ماهیت علوم اجتماعی را دامن می زند و پرسش های فلسفی پیرامون نگرش های گوناگون نسبت به جهان اجتماعی را مطرح می کند، همچنان بنیاد هایی را در جهت دستیابی به فهم و تفسیر فلسفی در رابطه با تبیین جستار ها و پاسخ به پرسش ها در قلمرو علوم اجتماعی فراهم می نماید.

نخستین پرسش در این حوزه، نسبت میان «علوم اجتماعی» و «علوم طبیعی» است، با این طرح که: «آیا علوم اجتماعی چیزی از جنس علوم طبیعی است؟ و روش هایی که در علوم اجتماعی ما را به سوی معلومات هدایت می کنند، همان روش های علوم طبیعی باید باشند»، پرسش محوری که «قرن ها جدال برانگیز بوده و اکنون نیز از دامنه آن کاسته نشده است».

پرسش بالا در حقیقت نقطه عزیمت فلسفه علوم اجتماعی در دوران جدید است، دورانی که پیروزی های شگفت انگیز علوم را به ارمغان آورده و از شأن و شکوه برخوردار شان نموده است، بنابراین بدیهی می نمود که دانشمندان علوم اجتماعی «برای تثبیت مشروعیت رشته علمی شان و تدوین بنیان های روش شناختی آن در جستجوی روش های موفق علوم طبیعی در علوم اجتماعی باشند» و از واژه «علم» برای دفاع از حیثیت موضوعاتی که بدانها می پرداختند بهره ببرند، رویکردی که در واقع نخستین مسائل فلسفه علوم اجتماعی را دامن زده است.

اگوست کنت که جامعه شناسی را نخست «فیزیک اجتماعی» خوانده بود، از کشف «قوانین بنیادی تحول بشری» (آرون، ۱۳۸۲: ۹۴)، همان گونه که نیوتن قوانین حرکت را کشف کرده بود سخن به میان آورد، به گمان او «رفتارهای اجتماعی انسان ها از قوانینی پیروی می کنند که با شناسایی آنها می توانیم علت ها را بیابیم و خود را با آن هماهنگ کنیم» (ادیبی و انصاری، ۱۳۸۳: ۵۹)، اما آیا به راستی انسان ها همچون موجودات غیر جاندار پیرو قوانینی هستند که خود از آنها بی خبر اند و یا با آگاهی از قوانین، امکان چالش با آنها را ندارند؟ در این صورت اختیار انسان ها و توانایی انتخاب آنها را چگونه می توان توجیه نمود؟ گذشته از این، چگونه حیات اجتماعی انسان هایی را که متفاوت از ما زندگی می کنند تبیین کرد؟ همین پرسش ها «علم گرایی» پوزیتیویستی را با بن بست مواجه نمود و این طرز نگاه را تقویت کرد که: زندگی آدمیان زیر تأثیر معنا هایی شکل می گیرد که بدون فهم آنها، رفتار انسان ها غیر قابل توضیح خواهد ماند، به همین خاطر است که هرگز یک لادری نخواهد توانست بدون فهم افق فرهنگی، رژیم زبانی و نماد های مورد استفاده یک عارف وحدت وجودی، نگاه و رفتار او را توضیح دهد؟ در این باب قایلان به جدایی علوم طبیعی و اجتماعی مرز میان «شیء و شخص» (تودوروف، ۱۳۹۳: ۳۷) را جدی می انگارند و بر این نکته تأکید می کنند که بدون راهیابی به دنیای ارزش ها، توضیح رفتار انسان ها دچار کمبودی خواهد بود، آنها استدلال می کنند که «هدف علوم اجتماعی، فهم و نه تبیین رفتار اجتماعی انسان هاست» (لیتل، ۱۳۸۶: ۱۱۶).

بحث عمده دیگری که در قلمرو فلسفه علوم اجتماعی مناقشه برانگیز و پرجاذبه است به «فاعل شناسا» مربوط می شود، این موضوع از جستار فلسفی «علم یقینی چیست و چگونه حاصل می شود؟» نشأت گرفته است.

در دوران مدرن اندیشه های کانت این آموزه را تقویت نمود که «علوم طبیعی بر پایه های استواری بنا شده اند»، به موازات آن «علوم اجتماعی» نیز با الگو قرار دادن آن در پی تثبیت شأن و جایگاه خودش بود، اما با آغاز قرن بیستم و آشکار شدن سستی آن پایه های به ظاهر استوار «علوم طبیعی»، مواضع «علوم اجتماعی» نیز دچار تزلزل گردید تا آنجا که: «دیگر تلاش برای نشان دادن شباهت علوم اجتماعی و علوم طبیعی بیهوده به نظر می رسید» (فی، ۱۳۸۴: ۱۰).

ریشه تردید نسبت به آن پایه های «موهوم» (دولا کامپانی، ۱۳۸۲: ۳۳) و به ظاهر استوار «شباهت» را می توان در آراء اواخر قرن نوزدهم یعنی مارکس، نیچه و فروید جستجو نمود، موضوع به آنجا برمی گردد که کانت با تغییرِ کانونِ شناسایی از «ابژه شناخت» به «فاعل شناسا»، نظم موجود در طبیعت را به مقولات ذهنی مربوط دانست، اما مارکس، نیچه و فروید از روند دیگری سخن به میان آوردند، آنها مطرح نمودند که معرفت بشری متأثر از علایق، منافع و غرایز انسانی اند، این اندیشه محوری به شیوه های گوناگون در آراء فیلسوفان قرن بیستم هنایش عمیق بر جای نهاد و رؤیای فلسفه به عنوان علم دقیق در معنای راسلی و هوسرلی را با تردید روبرو کرد، به گونه مثال دیلتای نقد عقل تاریخی و فهم معنا در بستر تاریخ و تجربه زیسته را مطرح نمود، پیر دوئم با تز «نظریه بار بودن مشاهده» این مسئله را برجسته کرد که «با استفاده از نظریه، مشاهده را تفسیر می کنیم» (گیلیس، ۱۳۸۱: ۱۶۵)، ویتگنشتاین [متأخراً] از تأثیر بستر اجتماعی بر تجربه سخن گفت و با طرح نظریه «بازی های زبانی» بر این نکته پا فشرد که «معرفت یک امر اساساً اجتماعی است» (تریگ، ۱۳۸۴: ۵۰)، توماس کوهن با قیاس ناپذیری پارادایم ها این آموزه را مطرح ساخت که ترم های تیوریک تنها در چارچوب فرضیه ها و روش های منجر به آن، معنا دار و قابل تعریف می شوند، پیتر وینچ جستار تمایز جدی میان اشیاء فکری با اشیاء فیزیکی را وارد گفتار فلسفه علوم اجتماعی کرد و روی باسکار معرفت را یک عمل اجتماعی خواند و بحث ساختار/کارزار را با این استدلال که جامعه و اشخاص سطوح متمایز اند- هر دو واقعی- اما با یکدیگر وابسته و در تعامل با هم قرار دارند، ارائه نمود؛ اندیشمندان پست مدرن پرداختن به تبارشناسی دانش و قدرت را مهم انگاشتند و از ناکارآمدی روایت های کلان سخن به میان آوردند و سرانجام گفتمان فمینیستی نیز رابطه جنسیت و معرفت را در کانون مطالعات اش قرار داد.

همه این بصیرت ها زمینه ساز این استنباط شده اند که دیگر نمی توان پیوند عمیق «معرفت» و زمینه های اجتماعی و تاریخی آن را نادیده انگاشت و از امکان معرفت شناسی بدون جامعه شناسی معرفت و درک فضای پارادایمی و هرمنوتیک سخن به میان آورد.

اینک که تأثیر «نظریه» بر «واقعیت» بحث نسبت میان معرفت و عینیت زندگی اجتماعی اما با رویکرد های متفاوت را بوجود آورده است، زمینه ظهور جریان های متفاوت فلسفی معطوف به علوم اجتماعی را نیز دامن زده است، چیزی که در این متن به آن پرداخته شده است.

کتاب «در باره فلسفه علوم اجتماعی» در ۴۳۶ صفحه و هفت فصل تدوین شده است.

فصل های کتاب «در باره فلسفه علوم اجتماعی» قرار ذیل اند:

پیشینه و زمینه فلسفه علوم اجتماعی
سنت انتقادی و فلسفه علوم اجتماعی
پسا پوزیتیویزم و گذار از رویکرد اثباتی
چرخش تفسیری در علوم اجتماعی: هرمنوتیک
ریالیزم انتقادی و اصل رهایی بخشی
علوم اجتماعی پست مدرن
فمینیسم: تأثیر عوامل اجتماعی بر معرفت

شناسنامه کتاب:

نام کتاب: در باره فلسفه علوم اجتماعی
نویسنده: پروفسور سید حسین اشراق
ناشر: مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس و انتشارات عازم
محل نشر: کابل، افغانستان
تاریخ نشر: ۱۳۹۷

منابع:

- آرون ریمون (۱۳۸۲). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ادیبی حسین و عبدالمعبود انصاری (۱۳۸۳). نظریه های جامعه شناسی، چاپ دوم، تهران: نشر دانژه.
- تریگ راجر (۱۳۸۴). فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: نشر نی.
- راین آلن (۱۳۸۳). فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- فی بریان (۱۳۸۴). فلسفه امروزی علوم اجتماعی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو.
- لسنف مایکل (۱۳۷۷). فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه همایون همتی، مجله کیهان فرهنگی، شماره ۱۴۸، آذر و دی، تهران: نشر کیهان.
- لیتل دانیل (۱۳۸۶). تبیین در علوم اجتماعی؛ درآمدی بر فلسفه علم الاجتماع، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

آداب درست اندیشی:

راهنمای اندیشیدن انتقادی

اثر پروفیسور دکتر سید حسن اخلاق

اثر علمی دکتر سید حسن اخلاق پژوهشگر افغانستانی و پروفیسور فلسفه و دین در دانشگاه ایالتی کاپین و کالج اجتماعی ویرجینیای شمالی امریکا با عنوان «آداب درست اندیشی: راهنمای اندیشیدن انتقادی» توسط انتشارات مقصودی با حمایت مالی انستیتوت رؤیا برای عدالت جهانی در کابل به چاپ رسید.

نویسنده در این اثر علمی، شناختن، به کار بردن و تمرین فکر درست را در قالب یکصد و ده ادب، با دقت و روشنی و همچنان زبان شیوا و مستدل ارائه نموده است، به همین جهت گفته می شود این متن یکی از آثار ارزشمند در عرصه منطق و اندیشیدن انتقادی به شمار می رود، زیرا به تبیین یکی از مسایل مهم فکری یعنی درست اندیشی با مبانی تفکر انتقادی پرداخته است. جستار مهمی که دستیابی به آگاهی قابل اعتماد و درک ارتباط منطقی میان ایده ها را در کانون توجه قرار داده و بر خردورزی در امر تحلیل مقوله ها تأکید کرده است. نیاز مهمی که در مقدمه کتاب در مورد آن اشاره شده است:

این کتاب، برای شناختن، به کار بردن و تمرین فکر درست و نظر موجه است، بدین منظور به گونه مستقیم از آداب اصلی سخن می گوید. سیستم تعلیمی ما در تولید آثاری که به روشنی و دقت، محصلان، روشنفکران، تحلیلگران و اصحاب رسانه را با هنر درست اندیشی آشنا سازد؛ نقص زیادی دارد، آنها نیاز به یک کتاب همراه و راهنما دارند که همیشه قوانین درست اندیشی را برای شان یادآوری کند. به همین دلیل این کتاب، قوانین بنیادی و عمومی درست اندیشی را روشن و خلاصه بیان می کند. در زبان های غربی چنین کتاب هایی فراوان اند اما در زبان فارسی، کمبود احساس می شود. هدف در اختیار گذاشتن یک کتاب راهنماست، نه اینکه یک متن درسی برای رشته خاص ارائه شده باشد.

«آداب درست اندیشی: راهنمای اندیشیدن انتقادی» در واقع جزو نخستین کتاب ها به زبان فارسی است که پیرامون آموختن منطق مادی به صورت کاربردی نگاشته شده تا برای تقویت انسجام متودیک نظام فکری، قدرت استدلال، توان ارزیابی علمی معلومات، و قضاوت آکادمیک به کار رود. بنابراین گفته می شود که هدف تفکر انتقادی، دستیابی به بهترین نتایج ممکن در هر موقعیتی است و برای دستیابی به این امر نیاز احساس می شود تا ابزار هایی برای پرورش توانمندی فکر کردن، تقویت مهارت های نرم شناختی و جستجوهای خلاقانه و روشمند در جهت فعال نگهداشتن چرخه آموزش و یادگیری متداوم، در نظر گرفته شوند، که یکی از مناسبترین آنها به کار گیری «اندیشیدن انتقادی» است.

تجربه چند سال تدریس «اندیشیدن انتقادی» در دانشگاه های آمریکا و آشنایی عمیق با فرهنگ اسلامی و کشور افغانستان به نویسنده، فرصت بخشیده است که موضوع مسلکی و امروزی را در صد و ده ادب، به زبان ساده و همراه با مثال هایی از زندگی روزمره در افغانستان، به نگارش درآورد.

«آداب درست اندیشی: راهنمای اندیشیدن انتقادی» از دوازده بخش با عناوین زیر تشکیل شده است: مقدمات درست اندیشیدن، اندیشیدن تعمیمی، اندیشیدن مقایسوی، استدلال بر اساس مراجع علمی، اندیشیدن علمی، اندیشیدن اخلاقی، اندیشیدن قیاسی، انکشاف اندیشه، مقالات استدلالی، استدلال های تقریری و گفتاری، مناظرات عمومی و رسانه ها، و تکنیک های غیرعقلانی قناعت بخشی.

اهمیت نیاز به کتاب یاد شده در این است که کمک می کند اندیشیدن انتقادی به مثابه زیربنای عقلانیت و مواجهه مستقل با رویداد ها، مفاهیم و مقوله ها در نظر گرفته شود و به صورت مطالعه فردی، مباحثه گروهی و نیز در صنوف درسی مورد استفاده قرار گیرد. مطالعه این کتاب یاری می رساند که مهارت تفکر تأملی ما تقویت گردیده و در رابطه با مقوله هایی مانند مشاهده، تحلیل، تفسیر، تأمل، ارزیابی، استنتاج، توضیح، حل مسئله و تصمیم گیری، نگاه منسجمی به دست آوریم و به نتایج

معقول‌تری دست پیدا کنیم. به همین جهت توصیه می‌شود این متن به عنوان متن آموزشی برای محصلان دانشگاه‌ها، به ویژه دانشجویان علوم بشری و نیز متعلمان مدارس دینی و فعالان مدنی کارآمد است، تا افزون بر ارزیابی منطقی تفکرات خود، برای عقلانی ساختن فضای گفتگو و سپهر عمومی نیز سهم بگیرند. آداب درست اندیشی کوشیده است با مثال‌های ملموس، برای خواننده زمینه تمرین ذهنی را فراهم سازد و قدرت استدلال و درک ارتباط میان ایده‌ها برای وی را بالا ببرد.

در مقدمه کتاب افزون بر اینکه از درست اندیشی به عنوان مهمترین فعالیت ذهنی و وجه ممیز آدمی با سایر موجودات سخن به میان آمده، بحث دانستن آداب آن را نیز برای رهایی از دام مغالطات واجد اهمیت اساسی معرفی نموده و به سه بخش مهم آن پرداخته است:

اندیشیدن مربوط به تفکر انتقادی شامل سه بخش است: مهارت‌های مربوط به فهم، مهارت‌های مربوط به درستی، و مهارت‌های مربوط به دلیل آوری. در بخش اول، سخن روی معلومات فراوانی است که روزانه ما با آنها بمبارد می‌شویم. اگر ما ندانیم چه طور از لوازم و پیامدهای آنها در خود بهره‌بریم، این معلومات سودی برای ما ندارند. بسیاری از آنها بدون آنکه نشان دهند، ناقص و جانبدارانه‌اند؛ لذا اگر معیاری نداشته باشیم با آنها به اشتباه می‌افتیم. بخش دوم، با استدلال‌هایی سروکار دارد که روزانه می‌شنویم یا می‌خوانیم. اینها ساخته شده‌اند تا باورهایی را در ما ایجاد کنند که اگر ما به آنها گوش نمی‌دادیم به آن باورها، گرایش پیدا نمی‌کردیم. سیاستمداران، عالمان دینی، اصحاب رسانه، و گروه‌های علاقه‌مند و ذینفع در موضوعات خاص، وقت و سرمایه و فکر زیادی را خرج می‌کنند تا قناعت ما را به دست آورند. اما لازم است که معیارهایی را بشناسیم تا دلیل آوری خطا از درست را تشخیص دهیم. این را احترام به خود و منافع ما هم ایجاب می‌کند. بخش سوم، مربوط به احترام فکری برای خود قائل شدن است. همه ما این ظرفیت را داریم که استدلال درست از نادرست را بشناسیم و بدانیم که به چه چیزی باور داشته باشیم و چه چیزی را باور نکنیم. لذا، اگر اجازه دهیم که دیگران به جای ما فکر کنند، شخصیت خود را پایمال کرده ایم. اگر ما خودمان را جدی نگرفته ایم و به خود آموزش نداده باشیم که فرق درست و نادرست اندیشی را بفهمیم همواره در این خطر هستیم که برده فکر و ارزش‌های دیگران بگردیم.

شایان یادآوری است که پروفیسور دکتر سید حسن اخلاق، از متخصصان ارشد و برجسته فلسفه و دین است که هم‌اکنون در دانشگاه ایالتی کاپین و کالج اجتماعی ویرجینیای شمالی امریکا در مقام پروفیسور و پژوهشگر مشغول تدریس و تحقیق می‌باشد.

نبراس افزون بر اینکه چاپ و نشر کتاب «آداب درست اندیشیدن: راهنمای اندیشیدن انتقادی» را برای نویسنده اندیشمند آن جناب پروفیسور دکتر سید حسن اخلاق، انستیتیوت رؤیا برای عدالت جهانی و انتشارات مقصودی مبارک باد می‌گوید، بدین باور است که این اثر وزین در واقع هنر شفاف اندیشیدن و شیوه نقد و نحوه فرودآوری را به گونه آموزش می‌دهد که از یکسو مراحل کاوشگری و چارچوب‌های مفهومی ما در مسیر درست قرار می‌گیرد و از جانب دیگر درونمایه‌های تحلیل و تصمیم‌مان از عقلانیت سنجشگرانه برخوردار می‌شود. بنابراین به دانشجویان و پژوهشگران عرصه‌های دانش‌های منطق و فلسفه، علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سفارش می‌شود از مطالعه «آداب درست اندیشی: راهنمای اندیشیدن انتقادی» بهره‌های فراوان ببرند و بر اطلاعات‌شان در زمینه اندیشه انتقادی به گونه بهینه بیفزایند.

شناسنامه کتاب:

نام کتاب: آداب درست اندیشی: راهنمای اندیشیدن انتقادی

نویسنده: پروفیسور دکتر سید حسن اخلاق

ناشر: انتشارات مقصودی با حمایت مالی انستیتیوت رؤیا برای عدالت

سال انتشار: ۱۴۰۱

محل نشر: کابل - افغانستان

نوبت چاپ: نخست

تعداد صفحات: ۲۸۷

تیراژ: ۱۰۰۰

قطع: رقعی

بازپس‌گیری فلسفه: مانیفست چندفرهنگی

اثرِ پروفیسور برایان دبلیو ون نوردن^۱

«بازپس‌گیری فلسفه: مانیفست چندفرهنگی»^۲ کتاب است که بواسطهٔ پروفیسور برایان دبلیو ون نوردن پژوهشگر فلسفهٔ چینی و فلسفهٔ تطبیقی نوشته شده است. او در این کتاب به نقدِ تمرکزِ محدودِ فلسفهٔ غربی بر سنت‌های فلسفی اروپایی می‌پردازد و از اهمیتِ ورود و تلفیقِ فلسفه‌های غیرغربی به جریانِ اصلیِ فلسفه دفاع می‌کند. این کتاب بخشی از جنبش چندفرهنگی‌گرایی در فلسفه است که هدفِ آن افزایشِ تنوعِ فکری و شمولِ دیدگاه‌های فلسفی متنوع از سنت‌های چینی، هندی، اسلامی و آفریقایی در کنارِ فلسفهٔ غربی است.

وان نوردن در این کتاب بحث می‌کند که دانشگاه‌ها و نهادهای علمی غربی، به گونهٔ عمده، فلسفه را به مجموعهٔ از تفکرات اروپایی محدود کرده‌اند و این موضوع موجبِ نادیده گرفتنِ غنای فلسفی بسیاری از فرهنگ‌های دیگر شده است. او همچنین این ایده را پیش می‌برد که فلسفهٔ غربی نه تنها به خودی خود به تکامل نرسیده است، بلکه از رهگذرِ تعامل با سنت‌های غیرغربی می‌تواند توسعه یابد.

ون نوردن به عنوان متخصص فلسفه چینی، به سبکِ نقادانه و پیشرو پیشنهاد کرده است که فلسفه باید با رویکردِ جامع و چندفرهنگی موردِ بررسی قرار گیرد. او مثال‌های قابل‌دسترس چندی را از این امر مطرح می‌کند که اندیشمندان غربی و آسیایی چگونه می‌توانند گفت‌وگوهای مولد داشته باشند و نشان می‌دهد که فلسفه هنگامی که به طرزِ فزاینده متنوع و تکثرگرا باشد عمیق‌تر خواهد شد. «بازپس‌گیری فلسفه» در واقع متنی آموزش برای چند فرهنگ و مقدمهٔ قابل‌دسترس برای فلسفهٔ کنفوسیوسی و بودائی به شمار می‌رود، همچنان ماهیتِ خودمحور و ضد فکری فلسفهٔ غربی را نقد می‌کند، روندی که معطوف دفاع از ارزش فلسفه و آموزش هنرهای آزاد و فراخوانی برای بازگشت به جستجوی زندگی بهتر با فلسفه است، همانگونه که کنفوسیوس، سقراط و بودا را آرامش بخشیده بود.

برخی از موضوعات کلیدی که وان نوردن در این کتاب مطرح می‌کند عبارت‌اند از: نقد انحصارگرایی فلسفی: او گمان می‌کند که تأکید بر فلسفهٔ غربی به عنوان تنها فلسفهٔ معتبر، به معنای محدود کردن دامنهٔ تفکر فلسفی است و این رویکرد انحصارگرایانه است.

ضرورت جهانی سازی فلسفه: وان نوردن استدلال می‌کند که فلسفه باید جهانی‌تر شود و از سنت‌های مختلف فلسفی در سراسر جهان بهره‌برد تا بتواند مشکلات جهانی را به‌خوبی درک و تحلیل نماید.

نمونه‌های کاربردی فلسفهٔ غیرغربی: او مثال‌هایی از فلسفه‌های چینی، هندی، اسلامی و آفریقایی ارائه می‌دهد تا نشان دهد که این سنت‌ها چگونه می‌توانند به بحث‌های فلسفی معاصر کمک کنند، از همین رو گفته می‌شود «بازپس‌گیری فلسفه» برای افرادی که به فلسفه، تاریخ تفکر و چندفرهنگی‌گرایی علاقه دارند، جالب و آموزنده خواهد بود.

این کتاب که بر پایهٔ مقالهٔ محبوب در نیویورک تایمز نوشته شده، پیشنهاد می‌کند که هر دپارتمان فلسفه که فلسفهٔ غیرغربی را آموزش نمی‌دهد، باید به دپارتمان فلسفهٔ اروپایی و آمریکایی تغییر نام دهد. فراخوانی قدرتمند برای رویکردی جهانی به فلسفه، که به گونهٔ عملی نشان می‌دهد جمع‌آوری ایده‌های فلسفی از سنت‌های مختلف برای بازاندیشی در حوزهٔ فلسفه و جهان اطراف ما چگونه است.

تحلیلگران بدین باور اند که «بازپس‌گیری فلسفه» حملهٔ جدی به فلسفهٔ سنتی است که خود را به عنوان زنجیرهٔ از پاورقی‌های افلاطون می‌بیند، متن ون نوردن استدلالی بسیار شفاف برای فلسفهٔ جدید و فراگیر ارائه می‌دهد. به پنداشتِ وی اگر

1. Bryan W. Van Norden) 1926)

2. Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto (2017)

فلسفه با مرزهای حقیقت، نیکی و زیبایی سر و کار دارد، باید از سنت های فلسفی عمیق و کهن چین، هند، آفریقا و آمریکا رو نگرداند. این مانیفستی برای تغییر رشته است، استدلالی که برای ارزش آموزش فلسفی و فواید عملی آن برای جوامعی که به ترویج گفت و گوی مدنی اهمیت می دهند، ارائه می دهد. او به شکلی جذاب در مورد فلسفه و آنچه باید باشد می نویسد، دفاع پرشور از فلسفه به عنوان گفت و گویی که باید شامل دیدگاه ها و سنت های متعدد باشد، چیزی که از آن به عنوان دستاورد چشمگیر و صدای مهم یاد می شود، صدایی که طی چندین دهه برای تحول فلسفه در جهان غرب فراخوانده است. ون نوردن تصریح کرده است:

هدف من گسترش فلسفه از طریق از بین بردن موانع است، نه تنگ کردن آن با ساختن موانع جدید. انجام این کار به معنای وفادارتر بودن به ایده هایی است که بهترین فلسفه ها در هر فرهنگ را به وجود می آورد. وقتی از فیلسوف باستان دیوگنس پرسیدند که اهل کدام شهر است، او پاسخ داد: «من شهروند جهان هستم» فلسفه معاصر در غرب این چشم انداز را از دست داده است.

او تأکید کرده است: فلسفه برای رشد فکری، جذب دانشجویانی با تنوع روزافزون فرهنگی، و برای اینکه اهمیت فرهنگی خود را حفظ کند، باید ایده آل جهان وطنی نخستین خود را بازیابد.

شناسه کتاب:

نام کتاب: بازپس گیری فلسفه: مانیفست چندفرهنگی

نویسنده: پروفیسور برایان دبلیو ون نوردن

ناشر: انتشارات دانشگاه کلمبیا

سال انتشار: ۲۰۱۷

محل نشر: نیویارک

زبان: انگلیسی

تعداد صفحات: ۲۴۸

Foreword

In the realm of social sciences and cultural discourses, violence is commonly understood as the failure to respect the inherent dignity and worth of human beings and the dehumanization of humanity itself. It is a state where a person is treated as an object, and their «otherness» is not acknowledged as a legitimate basis for dialogue. Consequently, violence manifests both as an action and as a mode of thought. As an action, it disrupts communication and serves as a tool to obstruct engagement with the «other.» As a mode of thought, it reduces the essence of a person («who they are») to their function or utility («what they are»), perpetuating self-centred prejudices that contaminate the cultural atmosphere and induce conflict.

Some, inspired by Freud's teachings, have interpreted violence as an instinctual drive essential for self-preservation and a defensive mechanism of the ego. This perspective emphasizes the biological dimensions of human nature, contrasting with the pursuit of cultural sustainability, and instead reveals symptoms of «bare life.» In this view, the ethical dimension of violence, which involves recognizing the other's right to life in the pursuit of a good life, is neglected. Emmanuel Levinas emphasizes the ethical relationship with the other as more critical than Heidegger's question of being, proposing it as a means to reduce violence. Similarly, Mikhail Bakhtin rejects Descartes' assertion, «I think, therefore I am,» proposing instead, «You are, therefore I am.»

Empirical evidence demonstrates that violence, understood as the denial of the other's recognition, has profoundly destructive consequences. It seriously undermines logical interaction, social development, and political order, reducing humans to mere «Homo Sacer» (sacred beings stripped of rights).

Addressing violence has led to the development of civil systems and rational mechanisms to establish logical relationships between «law» and «power.» The emergence of modern democratic states has provided a framework for monopolizing dispersed violence in the interest of collective welfare, thereby containing arbitrary, private acts of aggression.

Immanuel Kant's vision of perpetual peace reflects this concept, aiming to shape public spheres through social contracts and balancing rights and responsibilities as the foundation of lived reality. Analysts identify a significant source of violence in ideological thinking, which prioritizes one's own truth over that of others, characterized by a lack of reasoned dialogue and logical substantiation.

Despite its negative aspects, violence in the social sphere notably disregards the hermeneutics of cultures, sanctifying the totalitarian fusion of ideology and utopianism. This state rejects the ethos of tolerance and simplicity, denying the possibility of encounters between the «self» and the «other.» Such a mindset devalues both reason and mysticism, targeting their shared principle of respecting the other. In this vein, thinkers like Al-Kindi argue against belittling others and devaluing their valid perspectives. Likewise, Shams Tabrizi emphasizes, «Speech exists for the other; if not for the other, what use does it have?»

The challenges within Islamic civilization arise from two primary sources: the dominance of intellectual stagnation intertwined with political despotism, which targets communicative actions oriented toward social rationality and collective wisdom, and the creation of ideological boundaries that extend to the point of excommunication and annihilation, obstructing logical interactions among diverse identities.

One potential solution for mitigating violence in our cultural and civilizational domain lies

in mobilizing all resources to rethink and redefine the concept of the «other,» transitioning from monologues to dialogues and even polylogues. This shift could replace unilateralism with mutual recognition, transforming hostility into understanding, and elevating «humble truth» over «dogmatic truth.»

Achieving this goal requires comprehensive efforts to foster critical rationality and promote a culture of coexistence. This approach paves the way for intercultural dialogues and underscores the necessity of adopting contemporary scientific, philosophical, and critical paradigms—not only as permissible but essential.

A possible question may arise: can this proposal facilitate the convergence of diverse discourses? The answer lies in recognizing that each field—be it physics, metaphysics, ethics, or social relations—possesses intrinsic potential for mutual interaction. Theological, philosophical, mystical, and ethical teachings, alongside social theories, can foster peace and diminish violence if they validate dialogue, respect the other, acknowledge distinctions between public and private spheres, regard difference and diversity as fundamental, and create conditions for the fusion of horizons. Without these elements, fundamental change toward respectful coexistence is unlikely, as mere tactical or coercive measures cannot ensure sustainable harmony.

We hope for a day, as the sage of Jalal al-Din Muhammad Balkh [Rumi] expressed:

“In this Earth in this Earth in this Pure Farm
Let it Sow Nothing
But the seeds of Kindness and Love”.

Editorial Statement

The paradoxical state of the contemporary world, particularly within the Islamic realm, is both alarming and deeply challenging. Many of these challenges are rooted in historical contexts, while others emerge from novel crises that manifest with minimal provocation. These crises often cast significant doubt upon forward-looking visions oriented toward «human security.»

The various anxieties within Islamic civilization can be attributed both to its internal structures and to its interactions with other civilizations. Internally, the most fundamental issues include the weakening of rationality, the dominance of formalism, the promotion of official and one-dimensional interpretations of religion, and a lack of capacity for active dialogue with other civilizations. Externally, the challenges stem from self-centeredness, the hierarchical view of philosophical traditions, and the absence of sustained cultural tolerance among diverse social identities.

Within Islamic civilization, the iron cage of essentialism and the opposition to rationality have created an environment where critical interpretations face obstacles, and intellectual despotism intertwines with political tyranny. This has led to irreparable consequences, as the proliferation of dogmatic teachings perpetuates ideological distortions rooted in past-centric power fantasies. These distortions prevent the genuine emergence of the «public sphere,» inhibit the development of civil society, undermine rationality in the face of authoritarianism, and render collective wisdom meaningless. Consequently, the role of critique in intellectual and social transformations is marginalized.

Externally, the situation is also far from ideal. Despite serious critiques of the «instrumental rationality of modernity's unfinished project,» the intellectual and cultural landscape in the West often fosters mistrust and scepticism among civilizations, exacerbating the lack of effective dialogue. Thus, the existential threats to the Islamic world can be categorized as internal—stemming from dogmatism and othering—and external, arising from the transcendental self-centeredness of its competitors and the resultant antagonisms.

Philosophical discourses emerging from these dynamics have deepened debates on «truth,» «power,» and «identity,» shaping distinct alignments. In this context:

The self's truth appears superior, while the other's truth is deemed inferior.

The self's power is wielded to undermine the other's discourse.

The self's identity is perceived as valuable, while the other's is considered devoid of worth.

This state underscores how the Islamic world faces internal dogmatism and external hegemonic transcendentalism from Western civilization. These factors challenge the stability, tolerance, dialogue, and intercultural coexistence necessary for security and sustainable development, exposing them to waves of conflict.

To improve the condition of the Islamic world, especially its security landscape, it is imperative to promote rational interpretations of religion. This would facilitate a transition from Platonic and ahistorical paradigms, enabling the separation of the «public sphere» from the «private sphere» and fostering a religiosity oriented toward peace, tolerance, social stability, and human development. Without such measures, rigid approaches will perpetuate cycles of social crises.

Externally, there is a pressing need to transcend «framework myths» and strengthen the flow

of «intercultural dialogue,» thereby challenging hypotheses of a «clash of civilizations» and hierarchical perceptions of cultures. This would pave the way for a new chapter of interaction among civilizations.

Intercultural dialogue, by rejecting absolutism and denying essentialism, must establish pathways for interaction and tolerance among diverse cultures, enhancing their collective capacity to address contemporary global challenges. Such dialogue invites intellectual traditions to embrace humility toward one another, refraining from regarding themselves as superior or the other as incomplete. Instead, it should view notions of «self» and «other» as constantly evolving and in need of mutual refinement, thereby bidding farewell to the claim of totality. Under these conditions, the Lebenswelt (lifeworld) becomes enriched with diversity and interaction, better equipping humanity to address life's needs. Furthermore, interlocutors benefit from the advantages of equal relationships and logical synthesis.

The current circumstances demand that the dialectic between «self» and «other» be taken seriously, with a focus on the principle of cultural plurality. The theory of intercultural dialogue must be embraced as a vital paradigm of our time, emphasizing the significance of reciprocal understanding and the convergence of horizons. Such an approach nurtures trust, alleviates suspicions, prioritizes human security, transforms conflict into difference, and mitigates both potential and actual violence through mutual recognition. By reducing motivations for aggression, it reinforces a logical and rational atmosphere.

Failing this, violent tensions will persist, continuing their destructive course and further complicating the social rhythm of our planet. If the issue of security is to be analysed through the lens of intellectual flux, it can be confidently asserted that the best internal strategy for the Islamic civilization is mobilizing resources to revive and expand intersubjective rationality and to challenge dogmatism in its various forms. Externally, the most suitable approach lies in strengthening intercultural dialogue. This would enable hermeneutics among civilizations to act as an effective mechanism for softening collective memory within social contexts, fostering security through the reduction of threats rooted in intellectual anxieties.

Prof. Sayed Hussain Eshraq¹

The Dialectic of «Self» and «Otherness»

Abstract:

In our time, it is no longer possible to think without considering the «Otherness» and without acknowledging their importance, as they think differently from us, and define ourselves. The existence of the Other provides a logical justification for the non-absolute nature of the truth we speak of. The «Other» must always be a sign for us of the non-exclusivity of truth and the equal distribution of voices in the conceptual horizon. It is logical to consider our perceptions of the self and the Other as always improving and evolving, and to distance ourselves from claims of «wholeness» and «self-centeredness».

Today, we have all become aware that understanding, perception, and behavior are multifaceted. However, there is an obstacle to this perception permeating our thinking and vision: the habit of thinking and acting within mono-structural assumptions and ways of living within a specific structure. This issue may present itself as justified in preserving identity, but excess and deficiency in this regard are considered unjustifiable. Falling into the pit of single-axis rigidity and disrespect for the principle of diversity exacerbates the spread of toxic communications within society.

In the current situation, where the need for tolerance has become a prominent contemporary discourse and an objective characteristic of contemporary social life, we must take seriously the mutual acceptance of different horizons and ideas. We should regard the refinement of our prejudices, considering the fundamental nature of «intertextuality» in the present era, as the starting point for promoting the truth of humility in contrast to unilateral certainty.

Keywords: *self, Otherness, diversity, dialectic, dialogue, polyphonic truth, desubjectification.*

Dr. Mohammad Qasim Wafaezadeh¹

The Expansion of the Concept of «Other» within the Boundaries of Ethnic Plurality and the Process of Collective Identity Formation

Abstract:

This paper delves into the expansion of the concept of the «Other» in the context of ontological and political sociology discussions. Drawing upon the dialectic of «Self» and «Other,» it examines the social construction process and discursive transformation in shaping the «Other.» One of the fundamental elements in the formation of the «Radical Other» is the identity-building process, which often leads to a hostile opposition to the «Other.» This paper, drawing from both mystical and ethical perspectives, deconstructs the worldview centered around «I/We» and based on the antagonistic duality of «Self» and «Other.» It advocates for the reorganization of the political framework of the nation-state, founded on a democratic order and a just social contract, as a solution to end the hostile construction of the «Other» and to eliminate the justifications for anger and violence against them.

Keywords: *Other, Self, Identity, Nation, Institution, Ontology, Construction, Social Relations*

Dr. Amir Ali Nojournian¹

The Concept of the «Otherness» in Jacques Derrida's Thought

Abstract:

At no point in the history of human thought has the role of the «Other» in various fields of knowledge been as significant as it is today. This concept is now of considerable importance in the domains of politics (migration), sociology (multicultural societies), linguistics and the philosophy of language (Wittgenstein and Heidegger), philosophy (Levinas), psychology (Lacan), and literary criticism (Derrida). This article examines this concept in Derrida's thought through four main axes: Derrida, using terms like Eurocentrism, phallogentrism, and logocentrism, points out that Western philosophy, from ancient times, has not been able to escape its self-centered metaphysical perspective. Interaction with the «Other» (whether in terms of gender, nationality, or linguistic systems) has had no place in this philosophy, and the world has been interpreted from the viewpoint of the «self» while ignoring the «Other.»

The post-structuralist approach has proposed numerous theories regarding the act of interpretation and understanding. For example, Bakhtin in his dialogical approach points out that our understanding of something always forms based on its relationship with the «Other.» Here, it is also debatable that any statement is meaningful only when addressed to the «Other.»

Derrida emphasizes that no system (whether linguistic, individual identity, or otherwise) is meaningful without positioning the «Other» and the self. The «Other» is always present within the self, and individuality (or individual identity) without incorporating the «Other» is an abstract and impossible concept. Here, the strategy of «différance» becomes crucial in closed systems. However, the relationship of literary language with the «Other» is of great importance because it is in this context that Derrida presents entirely new and innovative discussions. Derrida defines literary language as a language always addressed to the «Other,» with the critical point being that this other audience is always absent. Deconstruction in practice is about positioning alterity within language. This is what Derrida refers to as moving beyond the metaphysics of presence. Literary language does not entirely escape the metaphysics of presence but always promises liberation by breaking the wall that separates the internal and external worlds of the text.

This article, by detailing the above four axes, examines the origin, status, and importance of the concept of the «Other» in post-structuralist criticism, particularly Derrida's deconstruction.

Keywords: *Derrida, deconstruction, the Other, individuality, dialogical approach.*

Dr. Sayed Abdul Samad Mushtaq¹
Mohammad Nateqi²

Othering and Its Consequences in Afghanistan

Abstract:

This paper explores the concept of othering and its implications within Afghan society. The data analyzed in this study were collected using a mixed-methods approach, combining qualitative content analysis and survey methods, and discussed through a meta-analytical framework. To elucidate the semantic space and conceptual scope of «othering,» the most relevant and explanatory theoretical approaches have been employed, aiming to create a suitable academic context for investigating the multifaceted dimensions of this topic. Drawing on the theoretical perspectives surrounding othering, the paper seeks to delve into Afghan society, analyzing parameters that represent the most significant consequences of othering in Afghanistan. Consequently, issues such as segregation, the decline of generalized social trust, systemic discrimination, and the erosion of social cohesion are examined as adverse outcomes of othering within the socio-historical context of Afghanistan.

Keywords: *Othering, segregation, social trust, discrimination, social cohesion*

1. PhD in Sociology and Professor at Kabul Education University
ORCID ID: 00008013-1740-0003-
Email: abdulsamad.moshtaq@gmail.com
2. Sociology Professor at Kabul Education University
Email: Moh.nadery@gmail.com

Sara Maqdori¹

The Concept of «Otherness» in the Philosophy of Karl Jaspers

Abstract::

Karl Jaspers like other existentialist philosophers contends that existence depends on “being in the world” and “being with others”. In general, the concept of “otherness” is one of the fundamental concepts which is proposed more profoundly in his philosophy than in other existentialist Philosophers, because for him “otherness” is something through which the individual understands himself. Communication with others is not necessarily conveying emotions and ideas; rather, it is related to “existence” or inter-subjectivity and also bound up with a type of mutual respect. One may say that for Jaspers, man’s “existence” lacks theoretical aspect and appears just in practice and choice; thus communication with others is among the situations that would make the emergence of human existence possible. In this essay, we try to highlight the importance of “otherness” and its relation to Jaspers’ other significant philosophical concepts. Above all, we attempt to elucidate the importance and the status of “otherness” in his philosophy.

Key words: *otherness, existence, communication, Transcendence, consciousness, intersubjectivity.*

Jawid Rahil¹

Dialogical Interaction Between «Self» and «Other» in the Political Realm of Afghanistan and the Cycle of Othering

Abstract:

The concepts of «self» and «other» have a long history, intertwined with the field of philosophy, and have engaged in various interactions and relationships throughout the history of anthropological theories. In ancient Greece, the concept of «self and other» was first recognized; in the Middle Ages, the notion of «other» was heavily influenced by the Holy Church, and after the Renaissance, especially with Descartes, it entered a new phase where the world of thinking transformed into the «self» as an autonomous subject, and the «other» became the object of recognition, a perspective that prevailed through Kant and into the modern era. With the advent of existentialist and phenomenological thinkers, the «other» once again gained importance as a mirror in which the self discovers itself. The concept of the «other» is also central to mysticism. Islamic mysticism, with the contributions of great mystics such as Ibn Arabi and Rumi (Jalal ad-Din Muhammad Balkhi), elevated the discourse of the «other» to a level of pre-self-recognition.

In political thought, «self-centeredness» has become the foundation of authoritarian regimes, where the «other» is perceived as an enemy in opposition to self-centricism. Consequently, societies concerned with the distribution and expansion of power resources have avoided this mindset. Afghanistan, as a country where self-centeredness and enemy perception of the «other» have influenced the formation of cultural discourse and development, has encountered obstacles to recognizing a pluralistic society. Self-centeredness forms the basis of tribal power, and in a politically monolithic environment where tolerance is absent due to the lack of an exchange relationship between «self» and «other,» a tribal society sustains itself by perpetuating the power dynamics of enemy perception of the «other.» Therefore, re-establishing a logical relationship between «self and other» can steer Afghanistan's beleaguered state away from the destructive storm of self-centeredness and self-superiority toward the shore of mutual acceptance.

Keywords: *Self, Other, Self-centeredness, Enemy perception, Identity, Tribalism.*

Articles:

The Dialectic of «Self» and «Otherness»

Prof. Sayed Hussain Eshraq

The Expansion of the Concept of «Other» within the Boundaries of Ethnic Plurality and the Process of Collective Identity Formation

Dr. Mohammad Qasim Wafaezadeh

The Concept of the «Otherness» in Jacques Derrida's Thought

Dr. Amir Ali Nojournian

Othering and Its Consequences in Afghanistan

Dr. Sayed Abdul Samad Mushtaq & Mohammad Nateqi

The Concept of «Otherness» in the Philosophy of Karl Jaspers

Sara Maqdori

Dialogical Interaction Between «Self» and «Other» in the Political Realm of Afghanistan and the Cycle of Othering

Jawid Rahil

Reports:

- **The organization of the International Scientific Conference on «The Contribution of Mawlana Jalal al-Din Muhammad Balkhi to the Expansion of Global Culture» at the UNESCO headquarters in Paris.**

- **The hosting of the conference «The Political Landscape of Afghanistan» in Frankfurt.**

- **The «Tolerance and Dialogue» Festival was held in Berlin.**

- **The organization of the International Conference on «The Resurrection of Hope, A Collective Effort» in Madrid.**

Book Introductions:

- **On the Philosophy of Social Sciences**

by Professor Sayed Hussain Eshraq

- **The Etiquette Guidelines of Critical Thinking**

by Professor Dr. Sayed Hassan Akhlaq

- **Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto**

by Professor Bryan W. Van Norden

Owner: Nebras Scientific-Research Organization

Founder and Responsible Director: Sayed Hussain Eshraq

Editor-in-Chief: Engineer Atya Rezavi

Executive Director: Javid Hashemi

Website: www.nebrasorg.com

E-Mail: info@nebrasorg.com

Editorial Board: Listed in alphabetical order

PhD Student Sayed Borhan Altafi

Dr. Afsoon Eshraq

Engineer Sayed Soroush Eshraq

Makarim Dariosh Philosophy student at the
University of Pantheon Sorbonne

PhD Student Javid Rahel

Scientific Advisors: Listed in alphabetical order

Dr. Sayed Hassan Akhlaq

Dr. Golab Shah Amani

Dr. Tafsirah Hashemi

Dr. Sayed Ali Hussaini

Dr. Sayed Ali Iqbal

Dr. Sayed Abdul Hussain Mousavi

Dr Sayed Abdul Samad Mushtaq

Legal Advisor: Masoumeh Godarzi

Technical Collaborators: Said Ahmad Rezavi /
Nadia Fakhri

Layout and Cover Design: Basir Ahmad Amiri

All rights reserved for Nebras Nebras Scientific-Research Organization

Notice:

- *Nebras is committed to promoting a culture of academic critique and research through comprehensive efforts.*
- *Nebras welcomes scholarly and research articles from experts in cultural, legal, political, historical, peace, human rights, and development fields.*
- *The opinions and views expressed in the articles do not necessarily reflect the perspective of Nebras.*
- *Nebras reserves the right to summarize and edit accepted articles.*
 - *Nebras utilizes the scientific and critical insights of scholars to improve its processes.*

Quarterly

NEBRAS

Scientific-Research

No. 9, Spring 2025

Special Issue on «Self and Otherness»

