

مسعود راحل



خود و دیگریت

مجموعه مقالات فلسفی

خود و دیگریت

مجموعه مقالات فلسفی مسعود راحل



ناشر: کانون فرهنگی آسمایی

به کوشش: حمید همایون عبیدی

تاریخ نشر: مارچ سال ۲۰۲۴

شابک:

۹۷۸-۱-۴۴۶۱-۲۶۴۶-۲

فهرست مندرجات

زنده گینامه کوتاه مسعود راحل	ص ۳
خود و دیگریت - به جای پیشگفتار	ص ۵
جامعه انتزاعی و ملت شهروندی	ص ۱۱
مرجعیت نهادها	ص ۲۳
ضرورت حیاتی اجماع روی اصول اساسی نظام	
نهاد و آزادی	ص ۲۹
گفتمان و خشونت نگاهی به فلسفه لیوتار	ص ۴۵
پرومته و شیطان- تأملی بر جهانبینی انسان- مرکزیت	ص ۵۳
گوتس و برهمن تاریخ	ص ۶۷
شهود و متود تأملی روی رشد شناخت علمی	ص ۷۶
عقل و شهود- تأملی روی فلسفه شناخت کانت	ص ۸۹
در رابطه با انقلاب کوپرنیکی کانت	
تفسیر فلسفی نماد ابوالهول- ۱	ص ۱۰۳
تفسیر فلسفی نماد ابوالهول- ۲	ص ۱۱۱
فلسفه و استعاره	ص ۱۱۹
تأملی روی فلسفه استعاره، نماد و تمثیل	
تأملی بر «گلنار و آینه»	ص ۱۳۵
از این بُعد ناگفته	ص ۱۴۱
گفت و شنود با مسعود راحل	ص ۱۴۵
یک یادداشت	ص ۱۸۹

زنده گینامه کوتاه مسعود راحل

مسعود راحل در سال ۱۹۵۲ در شهر کابل دیده به جهان گشود. پس از پایان مکتب ابتداییه سید جمال الدین افغانی شامل لیسه عالی حبیبیه شد. او در سال ۱۹۶۸ با استفاده از بورس امریکن فیلد سرویس شامل مکتب منچستر در ایالت مشیگن ایالات متحده امریکا گردید و با اتمام موفقانه دورهٔ مربوطه به وطن مراجعت نموده و پس از پایان لیسه حبیبیه و سپری نمودن موفقانه امتحان کانکور در سال ۱۹۷۰ شامل فاکولته ساینس پوهنتون کابل شد.

راحل در سال ۱۹۷۴ فاکولته ساینس را موفقانه به پایان رسانید و مدت دوسال در بانک انکشاف زراعتی ایفای وظیفه نمود.

مسعود راحل با استقرار نظام جمهوری مقاله پی را به نام «جمهوری ادبی ما» به نشر رسانید که دیدگاه وی را نسبت به مسایل ادبی آن زمان بازتاب میداد.

مسعود راحل در سال ۱۹۷۶ به صورت شخصی به آلمان سفر نمود و برای تحصیل در رشته فلسفه وارد پوهنتون ساربروکن آلمان شد. وی در پوهنتون ساربروکن در کنار مضمون اصلی اش که فلسفه بود، مضامین فرعی جامعه شناسی و زیانشناسی آلمانی را انتخاب نمود. وی تحصیلات خویش را در پوهنتون ساربروکن به درجه ماستری، به پایان رسانید. وی مدتی در کار تحقیقاتی فلسفی در موضوع فلسفه ادموند هوسرل تحت نظر پروفیسور بوکیر، کار کرد.

مسعود راحل عمری را در رابطه به تاریخ و تفکر شرق و غرب مصروف مطالعه بوده است. بیشتر نوشته های او به زبان دری در مجله و در پورتال آسمایی منتشر شده اند.

مسعود راحل در آلمان اقامت دارد و در کنار ادامه مطالعه روی مسایل فلسفی، به حیث مترجم زبان های فارسی و انگلیسی کار میکند.

خود و دیگریت

«خورشید و سیارات هم قوانین ویژه خود را دارند اما از آن بی‌خبرند. اقوام بی‌فرهنگ زیر حاکمیت برانگیخته‌گی‌ها، عادت‌ها و احساس‌ها هستند، اما نسبت به آنها آگاهی نه دارند». (هگل، عناصر فلسفه حق، افزوده‌ها، پارگراف ۲۱۱)

بله، فاجعهٔ ۴۳ سالهٔ سیاسی افغانستان، نتیجهٔ برانگیخته‌گی‌ها، عادت‌ها و احساس‌های ما هستند.

هدف فلسفه در کلیت آن خلق کردن آگاهی در مورد گرایش‌های ذهنی و عینی است. هدف فلسفه، بنیادی ساختن مباحثه از طریق خلق کردن گفتمان‌های بنیادی است.

آیا ما در رابطه با پروبلم‌های امروزی افغانستان از برانگیخته‌گی‌ها، احساسات و گرایش‌های خود آگاه هستیم؟

اکثر روشنفکر مآب‌هایی که مشکل افغانستان را مطرح میکنند، نه میدانند که خودشان، جز پروبلم هستند و گرایش‌های ذهنی‌شان باز هم فاجعه خلق میکند. در روشنایی اندیشه‌های سیاسی، ما باید به یک خودشناسی سیاسی و به پروبلم اصلی دست یابیم. مشکل اصلی ما در تقابل با دیگریت است.

نوشتارهایی که در این مجموعه به دسترس شما قرار می‌گیرد جستارهای فلسفی هستند برای به وجود آوردن یک گفتمان بنیادی تازه در بارهٔ موضوعات مشخص سیاسی شناخت و فرهنگ.

باید اذعان کرد که ما تا امروز در تعریف فلسفه با تضادهایی مواجه هستیم که حل‌ناشدنی به نظر میرسند؛ یک نکته را نه باید فراموش کرد که فلسفه از طریق روحیهٔ شکاکیت یونانی به وجود آمد و تا امروز این روحیه شکاکیت و بازاندیشی انگیزه‌های انسانی، فلسفه‌اند. این روحیهٔ شکاکیت و بازاندیشی آغازهای تازه را در

حوزه اندیشه ممکن میسازد. هدف نوشته های مجموعه حاضر نیز به وجود آوردن آغازهای تازه است.

به نظر من، این روحیه فلسفی، یعنی روحیه شک، تردید و بازانديشی موتور تحرک در اندیشه غرب بوده است.

فلسفه وسیع ترین و بنیادی ترین بُعد بازانديشی است.

هدف فلسفه ارایه جواب های نهایی در یک زمینه نیست، بلکه خلق کردن یک حوزه استدلالی تازه، یک حوزه پژوهشی و به گفته های دیگر یک حوزه جستجوی تازه است.

مثلاً کتاب «سیاست» ارسطو یک حوزه موضوعی (Themenbereich) را خلق کرد. و از این طریق مباحثه پی را به راه انداخت که تا امروز ادامه دارد. این کتاب تفکیک حوزه موضوعی سیاست، را از دیگر موضوعات فرهنگی ممکن ساخت. البته این تفکیک در مباحثات افلاطون هم مشخص است.

در حوزه فرهنگی ما، اطلاق کلمه «حکمت» به فلسفه یک اشتباه بزرگ است؛ چون واژه حکمت تلویحاً مفهوم دانایی را میرساند. در حالی که فلسفه، انتقاد از دانایی های مسلط یک عصر است. هدف فلسفه تحرک بخشیدن به گفتمان و خلق کردن دینامیزم گفتمانی است.

واژه حکمت بیشتر به دیدگاه سوفسطایان نزدیک است که ادعای دانایی داشتند و مورد تحقیر فلاسفه اولی بودند.

بدین ترتیب فلسفه، فرهنگ مباحثه را در غرب رواج داد و این فرهنگ مباحثه مبتنی بر گفتمان و دیالوگ بود و کیفیت دیالکتیکی داشت. دیالوگ بین خود و ناخود، خود و دیگریت.

امروز رابطه فلسفه با علوم و علوم مثبت به معضله‌ی مبدل شده و این سوال مطرح است که با این همه پیشرفت علوم چه احتیاجی به فلسفه داریم.

چندی پیش ارجمندی در صفحه فیسبوک سووالی در این مورد ارایه کرده بود: «.. به گفته استیون هاوکینگ فلسفه سنتی که به دنبال پاسخ‌هایی نهایی در مورد مسایل بنیادین علمی بود، دیگر مرده است. او معتقد بود که علم مدرن میتواند به این پرسش‌ها پاسخ بدهد. و دیگری نیازی به فلسفه نیست». بلی، اشتباه این دانشمند بزرگ، قابل تعجب نیست- این اشتباه عمومیت دارد.

بلی، فلسفه در آغاز (مثلاً فلسفه طبیعی یونان) سووال‌های فیزیک را مطرح میکرد. مثلاً دیموکریت تیوری اتم را طرح کرد و لویکیپ نظریه عناصر را؛ ولی علوم مستقل شدند و حوزه‌های موضوعی فلسفه تغییر کرد.

فلسفه، مسأله شناخت را مطرح میکند ولی به شیوه دیگر. مسأله فلسفه امروز نه تنها شناخت، بل شناخت‌شناسی است. یعنی فلسفه این سووال را مطرح میکند که شناخت چه گونه به وجود می‌آید. این سووال و سووال‌ها روی میتودولوژی شناخت مسایل اصلی شناخت‌شناسی فلسفی (epistemology) اند.

فلسفه بازاندیشی روی روند چه گونه گی به وجود آمدن شناخت است. و این مسأله، موضوع علوم مثبت نیست. مثلاً در کیمیا و یا فیزیک، چه گونه گی به وجود آمدن شناخت و سووال روی چه گونه گی به وجود آمدن شناخت مطرح نیست. اگر دانشمندانی مثل انشتاین و ماکس پلانک درباره شناخت و میتود شناخت، نظریه داده‌اند این نظریات در چارچوب شناخت‌شناسی فلسفی مطرح شده‌اند. انشتاین با کانت آشنایی کاملی داشته و تحت تاثیر نظریات ارنست ماخ بوده است.

در حوزه شناخت‌شناسی فلسفی مسأله میتود مطرح است -مثلاً: میتود استقرار و یا میتود قیاس.

عده‌ی از فیزیکدان‌ها، به سووال‌های فلسفی پرداخته‌اند. در مرحله دوم شناخت‌شناسی فقط یک بخش فلسفه است. بخش‌های دیگر فلسفه، منطق و اخلاق و زیبایی‌شناسی میباشند.

در مجموع باید دو بخش فلسفه را از هم تفکیک کرد- یکی بخش شناخت و دیگر بخش معیاریت، به عنوان بخش‌های انتقادی مطرح هستند؟

۱. Kognitive Kritik (نقد شناختی)
۲. Normative Kritik (نقد معیاری)

نقد شناختی روی معیار «راست و غلط» استوار است و نقد معیاری روی «خوب و بد». میبینیم که نقد معیاری حوزه وسیعتری از زنده گی بشر را در بر میگیرد.

انتقادات کارل پوپر، انتقادات شناخت‌شناسانه و انتقاد آدورنو انتقادات معیاری تعبیر شده‌اند. مثلاً، نقد عقل ابزاری مکتب فرانکفورت، انتقاد از تمدن تکنیکی معاصر در رابطه با سرنوشت بشریت است. در این دیدگاه تاریخ بشریت تنها با منطق ابزاریت و اقتصادیت محض حرکت می‌کند. آیا یک پیشرفت معیاری در تاریخ جهان وجود دارد. پارادایم سیاسی جهان باز هم یک پارادایم معطوف به قدرت است. آیا این پارادایم در عصر اتوم ما را به نابودی نه میکشاند؟

به نظر کانت فلسفه مطالعه نهایی‌ترین اهداف خرد انسانی است. این خرد انسانی باید تعریف و اهداف اساسی باید تعیین شود.

علوم چه علوم طبیعی و چه علوم اجتماعی یک افق سووالی تعیین شده دارند؛ اما، افق سووالی فلسفه محدود نیست. امروز کلی‌ترین سووال‌های زندگی بشر در فلسفه مطرح میشوند. فلسفه در مجموع سووال‌هایی را مطرح میکند که در چارچوب علوم نه میگنجد.

در مرحله دوم فلسفه بدیهت‌های مسلط فرهنگ و سیاسی را مورد سوال قرار می‌دهد و در رابطه با این بدیهت‌های قبول شده یک گستره نفی را پرورش می‌دهد.

نوشتارهای سیاسی این مجموعه کوشش‌هایی اند برای تشخیص کمبودهای هیأت سیاسی ما در روشنایی اندیشه سیاسی غربی.

فاجعه پایان‌ناپذیر سیاسی امروزی افغانستان سووالاتی را مطرح می‌کند. این فاجعه سیاسی بدون شک نتیجه گرایش‌های ایدیولوژیک- یعنی یکسونگری، و مطلق‌گرایی سیاسی- است. فکر میکنم این گرایش‌های ایدیولوژیک منجر به جنگ داخلی تمام عیار، ۴۵ سال انارشی سیاسی و بالاخره استبداد مذهبی شد. فکر میکنم مشکل ذهنی ما در نهایی‌ترین تعبیر عدم توانایی تقابل با دیگریت است. در رابطه با طرح این معضله شاید موجه باشد که من به طور خلاصه چند جمله از کتاب «نوشتارهای سیاسی هگل» درباره «کرکتر شرقی» را ترجمه کنم- چون ما آخرین شرقی‌ها هستیم.

در آخرین فصل این کتاب، هگل در باره «کرکتر شرقی» مینویسد: «شرقی‌ها شخصیت مشخص و تعیین شده‌ی دارند. آنها همانطوری که هستند باقی میمانند- تغییر نه میکنند و جهت راهی را که انتخاب کرده‌اند تغییر نه میدهند.»
۲ «برای یک کرکتر کاملاً ثابت چیزی خارج از حوزه خودی قابل پذیرش نیست...»

۳ «این شخصیت کاملاً ثابت، خودش را رها نه میکند، تا آنچه را که در مقابل او قرار گرفته در شخصیت خود ادغام نماید.»

این ترجمه با تمام نارسایی‌های آن بیانگر یک موضوع بنیادی است؛ و آن توضیح کیفیت انعطاف‌ناپذیر و غیردیالکتیکی انسان شرقی میباشد.

تعامل بین خود و دیگریت. محور اصلی فلسفه دیالکتیکی هگل است. برای هگل تکامل تاریخی ذهن یک پروسه دیالکتیکی تعامل بین خود و دیگریت است. تکوین ذهنی یک طفل تنها در یک تعامل دیالکتیکی، با محیط غیرخودی اجتماعی ممکن است.

شرقی‌ها به گفته هگل به تجانس ذهنی و یا یکسانی بسیط ذهنی خود اکتفا میکنند و لذا از تعامل با دیگریت اجتناب می‌ورزند؛ در حالی که این تقابل جان مسأله است- این تقابل ماهیت تحول دیالکتیک است.

سیستم‌های دیکتاتوری روی همسانی‌ها و تجانس نژادی، تباری و فرهنگی استوار هستند؛ ولی، پدیده دموکراسی روی تعامل ناهمسانی‌ها استوار است. جامعه دموکراتیک مدنی، یک جامعه کثرت‌گرا است. بزرگترین فضیلت دیموکراسی دیگرپذیری است.

متأسفانه امروز یکسونگری‌ها و ایدئولوژی‌های تازه، امکان به وجود آمدن یک جامعه سیاسی را، ناممکن ساخته است. به گفته هگل فرهنگ‌های عقب افتاده زیر حاکمیت برانگیخته گی‌ها، عادت‌ها و احساس‌ها هستند بدون این که از آن آگاه باشند.

هدف فلسفه سیاسی خلق کردن آگاهی در رابطه با این پدیده‌های ذهنی است. و البته که شرط اساسی تعامل ناهمگونی‌ها، نهاد‌ها اند. در نوشتارهای این مجموعه، توجه ویژه‌ای روی پدیده‌نهاد صورت گرفته است.

جامعه انتزاعی و ملت شهروندی

مقدمه

هدف این نوشته روشن ساختن انتزاعی شدن روابط اجتماعی، در رابطه با تشکیل یک جامعه سیاسی است. این الگو را نخستین بار ارسطو مطرح کرد: این که جوامع به شکل داده شده روابط طبیعی، جامعه سیاسی نیستند، بل در رابطه با یک تشکیل دوباره روابط اجتماعی، نظر به معیارهای تازه سیاسی میتوانند یک جامعه سیاسی را تشکیل بدهند. در چهار چوب این روابط انتزاعی سیاسی روی طرح ملت شهروندی و نیاز به آن در افغانستان اشاره خواهیم داشت.

«- نه هرگونه مجموعه‌پی از افراد میتواند جامعه سیاسی را به وجود بیاورد ... به همین گونه جامعه سیاسی با قبیله فرق دارد.» (ارسطو- کتاب سیاست)

«پس روشن است که دادخواهان همیشه در جستجوی میانجی هستند که از نفوذ و هوس دیگران برکنار باشد. این میانجی قانون است.» (ارسطو- کتاب سیاست)

«قانون خردی است از همه هوس‌ها پیراسته» (ارسطو، همان اثر)

در شرایطی که کشور عزیزمان افغانستان در راستای یک نابودی روزافزون سیاسی و ملت ما در معرض قحطی مرگ‌بار قرار گرفته پیدا کردن واژه‌هایی برای توصیف این فاجعه انسانی کاری ناممکن است و مشکل‌تر از آن طرح پیشنهادهای برای جهت‌یابی سیاسی در این حوزه.

در شرایط امروزی باز هم تمام سووال‌هایی مطرح هستند که میتوانند در بُعد سیاست مطرح باشند. آیا در شرایط امروزی تحقق یک طرح سیاسی در جامعه قبیله‌پی ممکن است؟ مدیریت سیاسی در چنین جامعه‌پی چگونه ممکن است؟ جامعه سیاسی یعنی چه؟

امروز افغانستان در کلیت آن، شکل یک جامعه قبیله‌پی را گرفته است. نهادهای انتزاعی رو به زوال هستند. کارمندان ملکی دولت مرخص میشوند، جوانان بی سواد جانشین آنها میشوند. دولت به عنوان یک نظام دیوان‌سالاری (بروکراتیک) رو به زوال است. دولت از طریق یک شبه جرگه قبیله‌پی اداره میشود. نظام جمهوری که مورد تایید جامعه جهانی بود میتواند پاسخی باشد به مشکلات بنیادی کشور. سقوط فاجعه‌بار نظام جمهوریت، باعث یأس، در انتهای امر بی تفاوتی جامعه جهانی در رابطه با افغانستان شد. در این شکی نیست که نظام جمهوری نظر به عوامل عینی و ذهنی در درون نظام سقوط کرد.

هرگونه پیشنهاد سیاسی امروزی باید روی تحلیل چه گونه گی سقوط نظام و بررسی عوامل کلی اجتماعی و سیاسی آن استوار باشد. تمام عواملی که سبب سقوط نظام جمهوریت شدند امروز به شکل وسیعتری در حوزه عمومی رسانه‌ها و گفتمان‌های سیاسی حضور دارند. از هم پاشیده‌گی اجتماعی و سیاسی، بحران هویت ملی و هم زمان با آن تقویۀ روحیۀ تباری از مشکلات اساسی سیاسی ما هستند. در حقیقت در فاصله این ۴۳ سال ما با یک جنگ همه در برابر همه سروکار داشته‌ایم. در دوران نظام جمهوریت یک جنگ سرد قومی در حوزه حاکمیت حکمفرما بود.

در دوران جمهوریت تمام محتواها و گرایش‌های سیاسی دوران مجاهدین بلافاصله وارد نظام شدند و صحنۀ سیاسی نظام جمهوریت را اشغال کردند. یک اولیگارش‌ی قومی و تباری در داخل جمهوریت مانع رشد فرهنگ سیاسی جمهوریخواهی شد. در رابطه با نفوذ تبارسالاران یک فرهنگ گسترده ارتباط‌سالاری سیاسی به وجود آمد که پیش زمینه فساد اداری بیسابقه در کشور بود. فساد اداری در افغانستان، تنها یک فساد شخصی نه بلکه یک فساد گسترده ساختاری بود.

احزاب سیاسی به شبکه‌های نفوذ قومی و تباری مبدل شده بودند. این شرایط سیاسی و اجتماعی امکان هر نوع مبارزه ضد طالبان را ناممکن ساخته بود. جنگ

با طالبان اولویت خودش را از دست داده بود. طالبان جنگ را نه بردند ما جنگ را باختیم. در شرایط امروزی راه برون رفت مشخص نیست. ولی طرح سووال‌های اولیه یک ضرورت است.

پیشنهاد نظام «قانون مدار» کار ساده بی است؛ ولی سووال مهمتر این است که چرا نظام جمهوریت، با وجود تایید جامعه جهانی و کومک‌های بی سابقه مالی قادر نه شد که یک نظام قانون‌مدار را به وجود بیاورد که دلیل اصلی سقوط آن بود.

آیا تحقق جامعه سیاسی قانونمدار در شرایطی که ذهنیت سیاسی ما، تفکیک مقوله تباریت و شهروندی را نه پذیرفته ممکن است؟ شهروند شدن، ایجاب انتزاعی شدن روابط اجتماعی را میکند. اتکاً این نوشتار بیشتر روی توضیح انتزاعی شدن روابط اجتماعی است. در این زمینه، ما باید به سووال‌های اولیه پردازیم و روایت فلسفی شهر و شهروند را دوباره آغاز کنیم و پرسیم چرا قبیله یک جامعه سیاسی نیست.

برای بررسی تکوین جامعه سیاسی قانون مدار، کتاب «سیاست» ارسطو مرجع مهمی است. یک نظر اجمالی به بعضی از الگوهای این کتاب ضروری است. وقتی ارسطو در این کتاب مینویسد: جامعه سیاسی با قبیله فرق دارد، در این گفته تفاوت بین جامعه تباری و جامعه سیاسی تلویحاً مطرح است. در آغاز کتاب سیاست، ارسطو روی این مسأله تاکید میکند که فرق بین خانواده و جامعه سیاسی یک فرق کمی نه بلکه یک فرق کیفی است. جامعه سیاسی یک خانواده بزرگ نیست؛ بلکه تشکیل جامعه سیاسی ایجاب تکوین روابط کیفی تازه را بین افراد میکند. سووال اصلی «روی این ماهیت کیفی جدید» در روابط اشخاص است. از دیدگاه ارسطو تشکیل جامعه سیاسی ایجاب فراروی از مناسبات و روابط طبیعی و تباری را میکند.

هانا آرنت در کتاب «انسان و سیاست» درباره ارسطو مینویسد «در تفکر یونانی قابلیت انسان برای بنیادگذاری سازمان سیاسی نه تنها از همزیستی طبیعی که

نظیر آن فامیل است فرق میکند بلکه کاملاً در تضاد با وضع طبیعی قرار دارد. در فرهنگ یونانی یک شهروند در دو حوزه هستی زنده گی میکند- یکی حوزه خصوصی و حوزه عمومی» (هانا آرنت، انسان و سیاست، متن آلمانی ترجمه م.ر.) آرنت ادامه میدهد: « ولی این یک حقیقت تاریخی است که به وجود آمدن جامعه سیاسی در یونان متقارن با از بین رفتن جماعت های طبیعی است.» (آرنت، همان کتاب)

جامعه سیاسی یک واحد اتنیکی نیست و از طریق وحدت اتنیکی به وجود نیامده؛ بلکه از طریق ترکیب واحدهای اتنیکی ایجاد شده است. اکثریت زبان‌های معتبر جهان نیز زبان‌ها مختلط اند. تشکیل جامعه سیاسی ایجاب سازماندهی دوباره روابط و مناسبات افراد را نظر به معیارهای تازه سیاسی و حقوقی میکند. از دیدگاه ارسطو انسان یک موجود اجتماعی است. انسان برای بهزیستی خانواده را به وجود می‌آورد. از پیوستن خانواده‌ها دهکده به وجود می‌آید. از پیوستن دهکده‌ها شهر یا «polis» به عنوان جامعه سیاسی به وجود می‌آید. شهر یا پولیس غایت یا تعالی است که تمام جوامع به سوی آن حرکت میکنند. روابط اشخاص در جوامع طبیعی روابط بی واسطه و نزدیک، مشبوع از تعلقات خونی، تباری و اتنیکی است. تکوین جامعه سیاسی متضمن با واسطه ساختن روابط اشخاص یا انتزاعی ساختن روابط اشخاص از طریق نهاد قانون است.

ارسطو مینویسد: «پس روشن است که دادخواهان همیشه در جستجوی میانجی هستند که از نفوذ و هوس دیگران برکنار باشد- این میانجی جز قانون نیست.» (ارسطو کتاب سیاست). ارسطو از «میانجی» حرف می‌زند و منظور او با واسطه ساختن روابط اشخاص است.

قانون یک حوزه غیرشخصی بنیادی خلق میکند که اشخاص بدون کنش و واکنش دیگران عملکرد شخصی‌شان را تعیین میکنند. ارسطو قانون را به عنوان میانجی «فارغ از نفوذ و هوس دیگران» تعریف میکند و این مصداق انتزاعی بودن آن است. این گفته ارسطو که «قانون خردی است از همه هوس‌ها پیراسته»،

مصادق غیرشخصی بودن آن است. جامعه سیاسی متضمن انتزاعی شدن روابط افراد یک جامعه است. انتزاعی در اینجا به معنای دور، جدا شده، با واسطه و فاصله‌دار در تقابل با مفهوم انضمامی به عنوان بی واسطه، نزدیک، چسبیده، است. ارسطو حاکمیت قانونمدار را پیشنهاد میکند: «پس قانون را باید از همه شهروندان برتر شمرد.»

انتقاد او از حاکمیت شخص‌سالاری سخت با ارزش است: «پیروی از حکومت قانون پیروی از حکومت خدا و خرد است. اما پیروی از حکومت آدمیزادگان فرمان بردن از ددان است. چون هوس و آرزو جانور درنده خو است.» (ارسطو سیاست). میبینیم که ارسطو به انتزاعیت قانون بیشتر اعتماد دارد تا «حکومت آدمیزادگان». متقارن با پدیده شهر (polis) شهروند (polits) در این دیدگاه یک کیفیت انتزاعی دارد. شهروند یعنی الگوی منتزع از تعلقات خونی، و تباری. ارسطو میگوید: «حق شهروندی الزاماً ربطی به نسب نه دارد.» (کتاب سیاست ارسطو).

از دیدگاه ارسطو حق شهروندی یک الگوی حقوقی و سیاسی است، خارج از تعلقات تباری. با وجودی که اکثریت افراد در جامعه یونان از حق شهروندی محروم بودند، ولی این مدل جامعه حقوقی برای نظریه‌پردازان جامعه مدنی الهام‌بخش بوده است.

امروز در جوامع مدرن اروپا و امریکا شاهد هستیم که تباریت‌های مختلف در یک هویت واحد شهروندی سهیم هستند- بدون در نظر داشت اصل و نسب. راست‌گرایان رادیکال اروپا این مدل تفکیک تباریت و شهروندی را رد میکنند و مفهوم شهروندی را از دیدگاه تعلقات نژادی و خونی تعریف مینمایند. به همین دلیل بود که هیتلر در آغاز حقوق شهروندی یهودیان را فسخ کرد.

در نقطه مقابل در جهان اسلامی جامعه سیاسی هنوز در انالوژی با کتله‌های اتنیکی تعریف میشود. در این حوزه‌های سیاسی هنوز هم پدیده شخص‌سالاری حاکم است. برنارد لوییس، اسلام‌شناس معروف در کتاب «ایمان و قدرت»

مینویسد: «... بدین صورت تمام جنبه‌های حاکمیت سیاسی در اسلام یک کیفیت شدیداً شخصی دارد. در حقیقت دولتی وجود نه دارد بلکه یک فرمانروا، دستگاہ قضایی وجود نه دارد بلکه شخص قاضی، حتا شهر به عنوان یک واحد اداری وجود نه دارد بلکه شهر به عنوان مجموعه بی از محلات پراکنده است.» (برنارد لویس، ایمان و قدرت، متن انگلیسی ترجمه م.ر)

تحقق جامعه مدنی در جهان اسلامی تا امروز به موانع جدی اجتماعی و فرهنگی مواجه است. جوامع اسلامی، اکثراً جوامع سنتی مملو از علایق خانوادگی و تباری و زبانی هستند.

عربستان سعودی تا امروز نظر به تعلقات فامیلی تعریف میشود. ایران در رابطه با یک کتله واحد مذهب شیعه تعریف میشود. این کتله واحد هسته مرکزی قدرت سیاسی است. اسلام‌گرایان به یک جماعت واحد مسلمان‌ها نظر به وابستگی‌های لاینفک دینی اعتقاد دارند. جماعت، مفهوم حدیثی است ناظر به حفظ همبستگی و وابستگی بی واسطه دینی و عاطفی. در اسلام جماعت به عنوان یک پیکره واحد با همبستگی بی واسطه مؤمنین در رابطه با عقاید مشترک دینی توصیف میشود. روابط مسلمان‌ها از طریق «اخوت» و «الفت» یعنی روابط بی واسطه به شکل یک خانواده بزرگ تنظیم میشود. حوزه سیاسی حوزه اراده مندی محض اشخاص بیرون از محدودیت‌های نهادی است. در این بافت غلیظ اجتماعی جایی برای تکوین و رشد فردی باقی نه میماند. این بافت اجتماعی حاکمیت استبدادی، یعنی حاکمیت شخصی فارغ از انتزاعیت قانون را مساعدت میکند. در بعضی از کشورهای اسلامی مناسبات انتزاعی شهروندی به شکل نطفه بی وجود دارد. جوامع اسلامی بیشتر شکل «جماعت» دارند تا «جامعه» را.

تفکیک مقوله‌های جماعت (Gemeinschaft) و جامعه (Gesellschaft) برای اولین بار در کتاب جامعه‌شناسی آلمانی (فردیناند تونینز) در کتابی تحت این عنوان مطرح شد. «جماعت» در این دیدگاه یک کتله اجتماعی است که روابط

اشخاص در آن از طریق علایق خانواده‌گی، خویشاوندی، همسایه‌گی و دوستی تنظیم میشود- یعنی روابط نزدیک و پی‌واسطه. برعکس جامعه متضمن روابط رسمی‌تر، حقوقی‌تر و غیرشخصی‌تر است. جماعت به گفته تونیز ترکیبی از «سنت، تعهد و اراده» است. جماعت فاقد ویژگی‌های قراردادی است.

کلیت جماعت یک کلیت اورگانیک، تباری و فرهنگی است. کلیت جامعه یک کلیت انتزاعی است. فاشیزم آلمانی در جستجوی احیای «جماعت» (Gemeinschaft) به عنوان یک کلیت ارگانیک، نژادی، فرهنگی و زبانی بود. تفکیک تباریت و شهروندی در این دیدگاه رد میشد. فاشیزم یک جنبش جماعت‌گرای ملی بود که ملت را نظر به الگوی جماعت تعریف میکرد.

امروز گرایش‌های تباری و قومی در کشورهای جهان سوم، بزرگترین مانع تشکیل یک جامعه سیاسی قانون‌مدار است. در کشور ما تشدت و افتراق اجتماعی و سیاسی در رابطه با جنگ داخلی ۴۳ ساله، تشکیل یک جامعه سیاسی را ناممکن ساخته. بعضی از نظریه‌پردازان، ادغام کتله‌های مختلف اتنیکی در یک واحد بزرگتر سیاسی به نام ملت را یگانه راه حل میدانند. ملت‌گرایی در افغانستان در رابطه با جنبش افغان ملت، یک کیفیت قومگرا داشته و نه میتوانسته است مورد قبول شود. از لحاظ تاریخی باید بین دو مودل ملت‌گرایی فرق قایل شد.

ملت‌گرایی قومی (ethnic nationalism)

ملت‌گرایی شهروندی (civic nationalism)

از لحاظ تاریخی ملت‌گرایی آلمانی بیشتر به ملت‌گرایی قومی و اتنیکی گرایش داشته است. در نقطه‌مقابل، ملت‌گرایی فرانسه، شاید در رابطه با نفوذ سنت قرارداد اجتماعی، به ملت‌گرایی شهروندی گرایش داشته است. بزرگترین نظریه‌پرداز ملت‌گرایی شهروندی در فرانسه بدون شک ارنست رنان متفکر و شرق‌شناس فرانسوی است. در آلمان نظریه‌پرداز مهم ملت‌گرایی شهروندی یورگن هابرماس است.

تقابل این دو نوع ملت‌گرایی بار اول در آثار دانشمند آلمانی هانس کوهن (Hans Kohn) در سال ۱۹۴۴ مطرح شده است.

از دیدگاه هانس کوهن، ما با دو نوع ملت‌گرایی طرف هستیم- ملت‌گرایی غربی، ملت‌گرایی شهروندی به معنی ملت‌گرایی لیبرال، مدنی و دموکراتیک و ملت‌گرایی شرقی به عنوان ملت‌گرایی غیر مدنی، غیر لیبرال و غیر دیموکراتیک. البته استفاده از مفهوم شرقی و غربی در این باره بی مورد است؛ ولی تشخیص ملت‌گرایی شهروندی به عنوان شکلی از ملت‌گرایی مدنی خیلی جالب است. در این زمینه انتقادات دو نظریه‌پرداز ملت‌گرایی شهروندی- ارنست رنان و یورگن هابرماس (۱) - از ملت‌گرایی قومی برای روشن ساختن مفهوم ملت‌گرایی شهروندی مهم است.

خطابه معروف شرق‌شناس و متفکر فرانسوی ارنست رنان (Ernest Renan) در سال ۱۸۸۲ در یونیورسیتی سوربن، تحت عنوان «ملت چیست (was ist eine nation)» در حقیقت مانیفست ملی‌گرایی شهروندی است. ما ارنست رنان را در رابطه با مناقشه او با سید جمال‌الدین افغان، روی موضوع «اسلام و علم» میشناسیم. قابل تعجب است که رنان در پایان پاسخ‌نامه‌اش به سید جمال‌الدین افغانی مینویسد: «شرق‌دانان ... آگاه هستند که افغانستان و جاپان دو کشوری هستند در که در آنها تحقق سیاسی مفهوم ملت به معنی غربی آن موفقیت‌آمیز بوده است.» (متن آلمانی ترجمه م.ر)

ارنست رنان از تصور ملت به عنوان یک کتله واحد اتنیکی، نژادی و زبانی انتقاد میکند. به نظر او هیچ یک از ملت‌های موجوده در اروپا یک کتله واحد و متجانس قومی، نژادی و زبانی نیستند. فرانسوی‌ها در آغاز ترکیبی از اقوام و تباریت‌های مختلف اند. اقوام و تباریت‌های مختلف، کلت‌ها، گوت‌ها، رومی‌ها و فرانک‌ها بوده‌اند. اتفاقاً فرانک‌ها، که نام فرانسه از نام‌شان اشتقاق یافته از آغاز تا امروز یک اقلیت اتنیکی بوده‌اند. ملت فرانسه از ادغام تباریت‌های مختلف بوجود آمده و زبان فرانسوی یک زبان مخلوط است. هم چنان ملت انگلیس مرکب از تباریت‌های مختلف انگلوساکسون‌ها، رومی‌ها، کلت‌ها و نارمن‌ها. رنان

میرسد که سوییس چه گونه قادر شد با وجود تباریت های مختلف، سه زبان مختلف و دو مذهب مختلف یک کشور واحد و یک ملت واحد را تشکیل بدهد. برای رنان تشکیل ملت نتیجه یک اراده‌مندی تاریخی و واقعات تاریخی است. ملت فرانسه قادر شد در رابطه با انقلاب فرانسه و به وجود آمدن اراده‌مندی‌های تازه سیاسی مفهوم شهروندی (Staatsbürger) و در رابطه با آن مفهوم ملت . شهروندی را به وجود بیاورد.

ملت برای رنان یک کانون همبسته گی سیاسی است که از طریق اراده‌مندی شهروندان و نه از طریق عوامل داده شده تباری و زبانی به وجود آمده است. رنان از نظریه‌پردازانی که تعلق زبانی را یک مشخصه ملت میدانند، انتقاد میکنند.

«ما نباید این اصل اساسی را رها کنیم که آدمی پیش از آنکه در محدوده فلان زبان محبوس شود یا فردی از افراد فلان نژاد باشد یا پیروی از فلان فرهنگ را پیشه کند، موجود خردمند و اخلاقی است. بالاتر از فرهنگ فرانسوی یا آلمانی، یا ایتالیایی فرهنگ انسانی است.» (ارنست رنان، ملت چیست).

این گفته رنان، تفاوت فاحش ملت‌گرایی شهروندی را با ملت‌گرایی قومی واضح می‌سازد. ارنست رنان یکی از پدران فکری ملت‌گرایی شهروندی است.

۲- در مباحثه ملت‌گرایی امروزی انتقادات یورگن هابرماس از ملت‌گرایی قومی آلمان برجسته گی خاصی دارد. هابرماس نظریه‌پرداز بزرگ ملی‌گرایی شهروندی است. ناسیونالیزم آلمان همیشه در جستجوی احیای مفهوم ملت به عنوان یک کتله واحد و ارگانیک نژادی، تباری و زبانی بوده است. مخصوصاً زبان به عنوان عامل همگونه گی ملی عامل با ارزش قلمداد میشد. انتقادات یورگن هابرماس از ملت‌گرایی قومی آلمان مخصوصاً در کتاب «جهانی شدن و آینده دیموکراسی، منظومه پساملی» در مورد روشن ساختن موقف ملی‌گرایی شهروندی اهمیت به سزایی دارد. انتقادات هابرماس در مرحله نخست متوجه گردهمایی دانشمندان علوم اجتماعی آلمان در رابطه با تشکیل انجمن فرهنگی آلمان در سال ۱۸۳۸ در شهر تیوبینگن (Tubingon) آلمان بود.

هدف این گردهمایی در آغاز ظاهراً ایجاد این کانون پژوهشی بینارشته‌ی پی بوده؛ ولی به دید هابرماس هدف دومی این انجمن، ترویج ملت‌گرایی قومی در رابطه با کشف میراث فرهنگی آلمانی بوده است. هابرماس از برخورد عاطفی این گروه با میراث فرهنگی آلمان انتقاد میکند و در این رابطه از جاکوب گریم زیانشناس معروف آلمانی نقل قول میکند: «درک اسناد تاریخی مربوط به «روح خلق» عمل خنثی نیست: این عمل ریشه در ژرفنای عواطف دارد.» (جاکوب گریم به نقل از هابرماس، همان)

هابرماس از این گفته‌ی عاطفی جاکوب گریم نقل قول و بعد انتقاد میکند. «آنچه که به انسان تعلق دارد، خواه در عرصه‌ی زبان، یا شعر یا تاریخ بیش از چیزهایی مثل حیوانات، گیاهان و عناصر ... به قلب‌ها نزدیک است. با همین سلاح است که ملت بر آنچه بیگانه است پیروز میشود.» (هابرماس، همان)

گرایش ملی‌گرایی قومی به بومی‌گرایی در این نقل قول واضح است. به نظر هابرماس این گروه فرهنگی مخصوصاً جاکوب گریم بین مفهوم ملت و «روح خلق (Volks Geist)» تفاوت نه میگذارد. باید تذکر داد که مفهوم «Volksgeist» در زبان آلمانی در تقابل با مفهوم «Weltgeist» قرار دارد که در ترجمه فارسی نه میتواند درست واضح شود. به گفته جاکوب گریم «خلق گوهر آشنایی است که به یک زبان سخن میگویند» (همان)

هابرماس در انتقاد از گریم مینویسد: «تداوم روح خلق که ریشه در تاریخ زبان آن خلق دارد به مفهوم خلق، کیفیت اورگانیک و طبیعت گونه میدهد». هابرماس که طرفدار کثرت‌گرایی اجتماعی است از تصور ملت به عنوان یک واحد ارگانیک تباری انتقاد میکند. او طرفدار «یگانه‌گی انتزاعی» جامعه است. او از مترادف دانستن مفهوم ظاهراً فرهنگی خلق، با مفهوم سیاسی ملت انتقاد میکند. در ارتباط با دانشمند بزرگ جولیوس فروبل «ارتباط شکننده بین خلق که از لحاظ فرهنگی تعریف شده با ملت شهروندی انتقاد میکند». انتقاد کلی هابرماس از این

گروه فرهنگیان از «برداشت کهنه‌گرایانه از روح ارگانیک خلق و ارتباط آن با مفهوم سیاسی ملت است.»»

هابرماس طرفدار کثرت‌گرایی اجتماعی و «وطن دوستی مبتنی بر قانون اساسی» و هویت مشترک ملی مبتنی بر اصول انتزاعی زنده گی دیموکراتیک است. هابرماس از «افسانه ملت ارگانیک» فاصله میگیرد. او طرفدار جامعه مشترک اروپا به عنوان یک جامعه کثرت‌گرای دیموکراتیک، مبتنی بر اصول انتزاعی مساوات و برابری است. او اتحادیه اروپا را در یک کلیت واحد سیاسی و شهروندی پیشنهاد میکند.

او از مفهوم «آلمان بزرگ» به عنوان یک کلیت اورگانیک فرهنگی انتقاد میکند: «حتی اگر مفهوم آلمان بزرگ را به عنوان راه حل مسأله وحدت ملی بپذیریم، باز هم مرزهای فرهنگی یک جامعه زبانی نه میتواند با مرزهای سیاسی یک جامعه حقوقی وفق پیدا کند.» (هابرماس، همان)

هابرماس طرفدار اتحاد اروپا در رابطه با یک کلیت سیاسی است. او مینویسد: «پذیرش تصمیم‌هایی که همه به یکسان باید بار پیامدهای آن را به عهده گیرند مستلزم شکلی از یگانگی انتزاعی است دنمارکی‌ها باید بیاموزند یک هسپانوی را به مثابه «یکی از ما» ببینند، و به همین طور آلمانی‌ها یک یونانی را، و یا هسپانوی‌ها یک دنمارکی را ...». (هابرماس، همان).

یورگن هابرماس بزرگترین فیلسوف سیاسی معاصر آلمان، فاجعه افغانستان را با جنگ سی ساله آلمان مقایسه میکند: «بیچاره‌گی و بی‌نوایی افغانستان ویران شد، ما را به یاد جنگ‌های ۳۰ ساله میاندازد». او اضافه میکند: ولی در رابطه با سقوط طالبان در سال ۲۰۰۱ اضافه کند: «طالبان به تاریخ «گذشته» متعلق‌اند.» (یورگن هابرماس، غرب انشقاق یافته Jürgen Habermas B Der Gespaltene wesles (متن آلمانی، ترجمه م. ر)

۲۱، ۱۲، ۲۰۲۲

مرجعیت نهادها

ضرورت حیاتی اجماع روی اصول اساسی نظام

«حاکمیت بدون قانون استبداد است» (مونتسکیو)

پس از سقوط طالبان در سال ۲۰۰۱ مردم افغانستان دوباره فرصت یافتند تا یک دولت حقوقی بر بنیاد یک قانون اساسی جدید را به وجود بیاورند. ولی این برنامه بزرگ به خاطر فساد اداری، جفنگ گوی سیاسی، غفلت، بی توجهی و قومگرایی به سرایش نابودی کشانیده شده است.

کنفرانس ماسکو، پایین ترین لحظه سیاسی برای حکومت مشروع و قانونی افغانستان بود.

در این کنفرانس تبارسالارهایی دعوت شده بودند که با گفتمان سیاسی جامعه مدنی خیلی فاصله دارند.

در رابطه به سردرگمی فعلی روشنفکران باید الفبای سیاسی جامعه مدنی را تکرار کنند.

مبارزه با طالبان، مبارزه روی پرنسپ های بنیادی حاکمیت سیاسی است.

بنیاد هر نوع مصالحه با طالبان باید بر سه الگوی سیاسی - دولت حقوقی؛ جامعه مدنی و حقوق شهروندی- استوار باشد.

طالبان پدیده های دیموکراسی و در رابطه به آن رقابت سیاسی را صریحاً رد میکنند. طالبان در جستجوی به دست آوردن انحصار سیاسی در افغانستان اند. این دیدگاه منجر به استبداد فراگیر سیاسی و فرهنگی میشود.

در حوزه کنش سیاسی باید روی دو شیوه حاکمیت تفاوت قابل شد: حاکمیت سیاسی متکی بر مرجعیت شخص و حاکمیت سیاسی متکی بر مرجعیت نهاد.

شیوه اول حاکمیت یعنی حاکمیت شخص (بدون نهاد)، شیوه استبدادی است.

شیوه دوم یعنی حاکمیت متکی بر نهادهای دیموکراتیک، یک حوزه عمومی سیاسی را به وجود میآورد و سهمگیری فعال مردم را در حوزه حاکمیت سیاسی، ممکن میسازد.

دیموکراسی عبارت از تحقق خودارادیت مردم است از طریق دستگاه حاکمیت به وسیله نهاد قانون.

در حوزه فرهنگ سیاسی، روی تفاوت پدیده شخص سالاری و نهادسالاری و در مجموع روی پدیده نهادسالاری (Institutionalism) کمتر توجه شده است.

انتقادات کلی کارل پوپر، نظریه پرداز بزرگ جامعه مدنی در قرن بیستم، روی پدیده شخص سالاری در این زمینه موجه است.

کارل پوپر در کتاب «جامعه باز و دشمنانش» در انتقاد از افلاتون مینویسد که این سووال او «چه کسی باید حکومت کند» مباحثه سیاسی را به بیراهه کشانیده و مانع طرح سووال روی اصول حاکمیت سیاسی شده است.

کارل پوپر مینویسد: مسأله نظارت بر فرمانروایان و متوازن ساختن قدرت شان از طریق نهادها به این ترتیب بدون آن که هرگز مطرح گردد، حذف شده است.»

پوپر در انتقاد روی افلاتون گرایان- که فلسفه اسلامی را میتوان در آن شامل ساخت- میگوید: «با عنایت به این نکته، بعضی ها تصور میکنند که در نظریه افلاتون بهروزی دولت نهایتاً امر اخلاقی و روحانی است و به افراد و مسوولیت فردی وابسته گی دارد- نه به ساختن نهادهای غیر فردی و خالی از خصوصیات شخصی.»

البته کنش سیاسی در تقابل بین شخص و نهاد صورت میگیرد و اهمیت شخص را نادیده نه میگیرد. ولی کنش شخص در چهارچوب نهاد صورت میگیرد و مرجعیت نهاد همیشه والاتر از مرجعیت شخص است.

انتقاد کارل پوپر در حوزه سیاسی اهمیت بنیادی دارد. او باز هم مینویسد: «فرق بین عنصر شخص و عنصر نهاد در یک موقعیت اجتماعی، نکته پی است که منتقدان دیموکراسی غالباً از آن غفلت میکنند».

بلی، خطر سیاسی فعلی در افغانستان این است که نخبه ها آگاهی دقیقی از این تفکیک اساسی ندارند.

از یک طرف این گفته آقای اشرف غنی که حاکمیت فعلی سیاسی افغانستان حاکمیت «نهاد محوری» است و نه «شخص محوری» تا حدی درست است.

بزرگترین دستاورد سیاسی افغانستان بعد از ۱۸ سال به وجود آمدن قانون اساسی، پارلمان و رسانه های خصوصی یعنی نظام است.

جنگ ما با طالبان، جنگ روی «نظام» یعنی سیستم نهادها و تأکید مرجعیت نهادها است. در این زمینه - یعنی در زمینه تأیید تأکید مرجعیت نهادها موجود باید کاندیدهای ریاست جمهوری با اشرف غنی همصدا باشند.

مخالفت سیاسی با اشرف غنی و مخالفت با طالبان در دو سطح مختلف صورت میگیرد. یکی مخالفت در چهارچوب نظام (نهادها) و یکی در مخالفت در خارج نظام.

برگزار کردن لویه جرگه مشورتی، در شرایط فعلی یک ضرورت اشد سیاسی بود که آقای عبدالله عبدالله و دیگر نامزدها نتوانستند اهمیت آن را درک کنند.

در موقعیت خطیر فعلی سیاسی که سووال های بنیادی روی موجودیت و عدم موجودیت نظام فعلی سیاسی و موجودیت نهادها مطرح است، تمام اقشار مردم

افغانستان- و در صف اول زنان و نسل جدید- حق دارند در این زمینه اظهار نظر کنند. خلق کردن یک فاروم سیاسی، در مرحله فعلی خودش یک هدف است. وقتی گفته میشود که این لویه جرگه مشورتی دستاوردی نداشته، فراموش شده که سهمگیری زنان و دیگر اقشار مردم در این فاروم سیاسی خودش یک دستاورد است.

در این شکی نیست که جامعه مدنی روی تعدد دیدگاه ها و چشم اندازها و اعتبار آن در حوزه سیاسی استوار است. جامعه مدنی اصلاً شالوده پی از قراردادهایی است که این تعدد را ممکن میسازد.

این شالوده، یک شالوده نهادی و مرجعیت آن در حوزه سیاسی است.

یعنی جامعه مدنی محتاج به اجماع و توافق است در سطح پرنسیپ ها و نهادها.

قانون اساسی در حقیقت یک ترسب قرارداد اجتماعی است.

مجموع این قراردادها و قوانین «نظام» جامعه دیموکراتیک را تشکیل میدهد. سووال روی «شرافت نظام» است.

در نقطه مقابل سلطه طالبانی منجر به نابودی نظام و تمام نهادهای معتبر سیاسی خواهد شد.

در مدل طالبانی، اراده شخصی به نام امیرالمومنین مشروعیت مذهبی پیدا میکند و بالاتر از هر نوع مرجعیت نهادی قرار میگیرد.

هر نوع مخالفت با مرجعیت اراده این فرد، یا مجموعی از افراد، کفر قلمداد میشود. در این سیستم یک حوزه عمومی سیاسی وجود نه دارد- چون موجودیت حوزه عمومی مربوط به مرجعیت نهادهای دیموکراتیک است.

کنفرانس ماسکو بدون شک در پهلوی بلندبردن اهمیت سیاسی طالبان، انشقاق و سردرگمی تازه بی را در صحنه سیاسی افغانستان به وجود آورد و یک جهتگیری سالم سیاسی را در خطرترین مرحله تاریخ معاصر افغانستان مشکل ساخت. در این مرحله اجماع روی پرنسیپهای اساسی نظام یک ضرورت مبرم و بنیادی است. هیچ جامعه سیاسی نه میتواند بدون این اجماع زنده بماند. همه عناصر و گروه های سیاسی، موجود در درون نظام، جامعه مدنی و حکومت باید در سطح تأکید بر تأیید نظام با هم توافق داشته باشند. لویه جرگه مشورتی ابتکار فرخنده بی بود برای ایجاد یک گفتمان سیاسی در این حوزه.

۱۵,۰۵,۲۰۱۹

نهاد و آزادی

"ورقی فرض کن يك روی در تو ، يك روی در یار ، یا هرکه هست ، آن روی که سوی تو بود خواندی ، آن روی که سوی یارست هم ببايد خواندن"(مقالات شمس تبریزی)

"افسوس که زنده گی چند بُعدی است ، ولی ، دیدگاه ها همیشه تك بُعدی"
(دلتهای)

"ما نه میتوانیم پروبلم ها را در همان سطح فکری حل بکنیم که در مرحله اول باعث به وجود آمدن این پروبلم ها شده بودند" (آلبرت انشتاین)

*

رابطه بین دیدگاه و واقعیت ، پدیده بی است که در تاریخ بشر همیشه موجود بوده ، ولی آگاهی و انتقاد از این مسأله يك موضوع فلسفی است. فلاسفه مختلفی از جمله نیچه و دلتهای این [دید] تك بُعدی انسان را مشکل بزرگی میدانستند.

در رابطه با گستره سیاسی افغانستان ، امروز این سوال مطرح است که آیا ما از تك بُعدی های سیاسی خود آگاهی داریم؟

آیا ما آگاه هستیم که دیدگاه ها سیاسی که در سال ۱۹۷۳ و بار دیگر در سال ۱۹۷۸ قدرت سیاسی را در دست گرفتند ، دیدگاه های تك بُعدی ایدیولوژیکی بوده اند ؟

دیدگاه هایی که فاجعه امروز افغانستان را به وجود آورده اند ، نه میتوانند با همان کیفیت های قبلی دیدگاهی ، مشکلات افغانستان را حل بکنند.

آیا کیفیت های تازه بی در سطح دیدگاه ، برداشت و قضاوت و عملکرد سیاسی ما موجود است و یا این که ما با همان دیدگاه پسندی قبلی میپردازیم؟

فلسفه همیشه در جستجوی به وجود آوردن يك دیدگاه تازه فکری در رابطه با مشکلات است. و چون رسیدن به سطح و دیدگاه نهایی فکری ، در گستره فرهنگ انسانی ناممکن است ، لذا ، کار فلسفه هم لایتناهی است.

فلسفه کوشش مداومی است برای عبور از عادت های مسلط فکری و دیدگاهی. عادت های فکری اعتیاد خلق میکنند. و این اعتیاد میتواند فاجعه خلق کند.

مسأله ، مسأله عبور از روزمره گی فاجعه است- فاجعه عینی و فاجعه ذهنی.

کیفیت اصلی فاجعه ذهنی که این فاجعه عینی را به وجود آورده ، تك بُعدی های ایدیولوژیکی بوده است که بعد از سال ۱۹۷۳ در کشور مستقر شد.

ما ، باید بدانیم که يك سونگری های سیاسی و تك بُعدی های دیدگاهی ، مشکل اصلی صحنه سیاسی افغانستان اند.

بدون شك ، هر فیلسوف بزرگ ، فراخوان سطح و دیدگاه کیفی تازه پی است که در رابطه با آن با دیدگاه معمول و مسلط آگاهی و تفکر (از جمله تفکر سیاسی) در تضاد قرار میگیرد. فلسفه در رابطه با مفهوم " نفی " وجه مشترکی با پدیده هنر دارد.

افغانستان ، امروز کشوری است که کالبد سیاسی و اقتصادی آن ، تمام کوایف يك کشور افریقای را دارا میباشد. کشوری که در سال ۱۹۷۰ ، پا به مدرنیته گذاشته بود ، امروز در ادامه يك مسخ تاریخی ، به يك کشور افریقای مبدل شده است. این ۲۳ سال با تمام طولانی بودنش ، تمام کوایف يك ناگهانیت را داشته است. تراکم واقعات ، در این ۲۳ سال غیرقابل تصور است. معلوم نیست این قهقرای تاریخی ما را به کدام مرحله پی از گذشته کشانده است. ولی ، يك مسأله واضح است : ما در يك مرحله ملوک الطوائفی جدید قرار میگیریم- مثل سال ۱۸۷۹.

آیا اراده سیاسی که به این ملوک الطوائفی جدید خاتمه بدهد ، وجود دارد ؟

ما ، خوب میدانیم که قوم گرایی های سیاسی ، اتحاد ملی افغانستان را قبل از آن که به وجود بیاید ، از بین خواهد برد.

در افغانستان ، امروز ما ، بعد از افتتاح اول سیاسی آن (۱۷۴۷ میلادی) و افتتاح دوم آن (۱۸۸۰) ، در آستانه افتتاح سوم سیاسی کشور خویش در تاریخ معاصر آن قرار داریم. ولی ، قبل از آغاز این افتتاح ، باید دلهره فاجعه انجیلی افغانستان ، با عمق و پهنای آن ، احساس و درک شود.

در آستانه این آغاز جدید - در گستره سیاسی افغانستان - همه سووال هایی مطرح هستند که در گستره سیاست میتوانند مطرح باشند.

من ، سیاست را ، در حقیقت مفهوم تعریف نشده بی میدانم . قبل از سیاسی شدن ، باید حداقل تعریف را از این مفهوم داشته باشیم.

ما ، در آستانه تشکیل ملت و دولت ، باید بپرسیم : دولت چیست ؟ ملت چیست ؟

ما ، يك قاموس سیاسی نداریم.

مثلاً : در سطح سواد سیاسی افغانستان ، این سووال باید مطرح شود که فرق بین حزب و قبیله چیست ؟

آیا ذهن آغشته با محتوا های قومی و قبیله یی ، قادر به تشکیل يك تشکل سیاسی به نام حزب است ؟

سووال هایی که ما در رابطه با این آغاز تازه سیاسی مطرح میکنیم ، سووال هایی هستند که در روند تاریخ ارتقایی کشور حل شده بودند.

وقتی ما - مثلاً - مسأله چه گونه گی نهاد را مطرح میکنیم ، میبینیم که در سال ۱۹۷۰ ، نهادهای سنتی و نیمه سنتی موجود بودند که روند زنده گی اجتماعی را تنظیم میکردند.

سوال روی پدیده نهاد ، سوال بنیادی تر را مطرح میکند و آن این که اصلاً جامعه چیست ؟

آیا تجمع چندهزار نفر ، يك جامعه را تشکیل میدهد ؟ تجمع چندهزار نفر ، بدون شك ازدحامی خلق میکند، ولی جامعه بی را به وجود نه میآورد.

در مورد رابطه فرد و اجتماع ، این باور ارسطویی صدق میکند که میگفت : " کل ، بیشتر از مجموع اجزأ است."

جامعه ، بیشتر از مجموع افرادی است که در آن زنده گی میکنند. جامعه ، کلیت روابطی است که اشخاص در آن زنده گی میکنند ، و نهاد هایی که این کلیت روابطی افراد را تنظیم میکنند. مثلاً ، قانون يك نهاد است. در حقیقت ما تمام جنبه های عمومی و فرافردی جامعه را میتوانیم نهاد بنامیم.

يك شهر ، بیشتر از مجموع افرادی است که در آن زنده گی میکنند. شهر يك تشکل از ساختمان ها است، و سرک ها و کوچه ها ، و پیاده روها که به حرکت مردم جهت جهت میبخشند ، و چراغ های سرخ ترافیکی که از تصادم موترها جلوگیری میکنند.

در کابل ، امروز ، فرق بین پیاده رو و خیابان عمومی از بین رفته است. کابل شهر پر از ازدحام است. واسطه ها از بین رفته اند و روابط اشخاص چهره به چهره شده است.

در بُعد سیاسی هم ما با يك ازدحام مواجه هستیم. منظور من از ازدحام ، تجمع اشخاص بدون روابط تنظیم شده است.

ما ، باید به این ازدحام سیاسی خاتمه بدهیم و روابط تنظیم شده سیاسی را به وجود بیاوریم. این فقط از طریق نهاد قانون ممکن است. قانون میتواند حایلی باشد بین کنش و واکنش های مزاجی شخصی و قومی. این حایل در عین زمان يك میانجی است. قانون يك حوزه غیرشخصی اجتماعی خلق میکند که اشخاص

بدون فشارکنش و واکنش های بی واسطه اشخاص دیگر، عملکرد شخصی شان را تعیین میکنند.

این حوزه اجتماعی غیر شخصی است. قانون يك پدیده غیر شخصی است. نهاد يك پدیده غیر شخصی است. قانون پویش مستقل از افراد دارد. به طور مثال ، يك دفتر رسمی تشکیلی از سلسله مراتب مقامات رسمی است ، این مقامات رسمی شخص نیستند.

مقام ، يك حوزه مسوولیت است که اشخاص در آن ها کار میکنند. بین شخص (Person) و مقام (Amt) يك تفاوت بزرگ وجود دارد. وقتی وزیر گفت من وزارت هستم ، دکانتوری شروع میشود.

دکانتوری يك پدیده شخص سالاری (Egokratie) است.

برای تعمق روی پدیده نهاد ، مطالعه این مفهوم در گستره فلسفه يك ضرورت است. منظور من از پرداختن به فلسفه نیست ؛ ولی ، پس منظر فلسفی مفهوم نهاد را نه میتوان نادیده گرفت - مخصوصاً با توجه به این که در جامعه شناسی شناخت ، نقش مهمی ایفاء میکند.

بزرگترین فیلسوف نهادها ، در قرن بیستم آرنولد گیلن " Arnold Gehlen " است.

در رابطه به این نوشتار ، باید اول دیدگاه های ماکس شیلر ، و سپس دیدگاه های آرنولد گیلن به صورت ساده مطرح شوند.

الگوی اصلی انسان شناسی ماکس شیلر مفهوم " جهان - گشوده گی " است.

ماکس شیلر ادعا میکند که حیوان در يك محیط بسته طبیعی زنده گی میکند که همسازگار با دستگاه بسته غریزی او است. در حالی که در تجربه انسانی این محیط طبیعی به برابر - ایستادی مبدل میشود که انسان با آن يك رابطه آزاد خلق میکند. پدیده جهان - گشوده گی باید در بحث جداگانه بی مطرح شود.

در ادامه دیدگاه فلسفی ماکس شیلر، ارنولد گلین فلسفه نهادها را به وجود آورد. ارنولد گلین، این نظریه ماکس شیلر را تأیید میکند که این "جهان - گشاده گی" نتیجه درهم ریختن ساختارهای غریزی و طبیعی انسان است.

به نظر او این "جهان - گشاده گی" در انسان يك "حوزه تعجب"، و يك "حوزه باز تحرك" ها و انگیزه ها "را به وجود میآورد و انسان تحت فشار يك" بار تحرك های جهت نیافته" است.

در ارگانیزم حیوانی، تمام تحرك ها و انگیزه ها از طریق ساختارهای غریزی طبیعی تنظیم و بسیج میشوند. ولی، در انسان این انگیزه ها و تحرك ها از ساختارهای غریزی آزاد میشوند.

انسان از لحاظ طبیعی کاملاً نا ثبات است. این آزادی انگیزه پی، سیر هرجهتی خلق میکند.

از نظر ارنولد گلین، نهادها به عنوان ساختارهای جهت دهنده فرهنگی، جاگزین غریزه ها، یعنی ساختارهای جهت دهنده طبیعی میشوند.

فقدان ساختارهای جهت دهنده طبیعی در انسان، از طریق ساختارهای جهت دهنده اجتماعی تلافی میشوند. این ساختارهای جهت دهنده اجتماعی نهادها هستند.

نهادها جبران این ناثباتی طبیعی انسان را میکنند و در گستره اجتماعی عمل مجرد او را به وجود میآورند.

ارنولد گلین نهاد را يك "تکیه گاه بیرونی" میداند.

نهادها ساختارهای جهت دهنده پی هستند که برهمکنش (Interaction) های اجتماعی و سیاسی نظم میبخشند و يك گستره عمومی نظم و ثبات را برای عملکرداشخاص به وجود میآورند.

گسترهٔ زمانی نهادها ، وسیعتر از گسترهٔ زمانی زنده گی افرا است. نهاد تداوم دیدو عملکرد بین نسل ها را ممکن میسازد.

اگر دموکراسی را سیستم سیاسی بدانیم که در آن انتقال حاکمیت بدون خونریزی صورت میپذیرد - وسیلهٔ این نوع انتقال قدرت ، نهادها هستند.

در سطح اجتماعی این مسأله را باید تا ءکیداً یادآوری کرد که نهادها روابط بی واسطه را با واسطه میسازند. مثلاً ، قانون به عنوان نهاد این روابط را تنظیم میکند و از تصادم مزاج ها جلوگیری میکند. رابطهٔ بی واسطهٔ هابیل و قابیل ، منجر به قتل میشود.

رابطهٔ بدون واسطه بین اشخاص را میتوان به شکل ذیل ترسیم کرد:

کنش واکنش

و رابطهٔ با واسط را در شکل ذیل:

کنش قانون واکنش

قانون این رابطهٔ بی واسطهٔ کنش و واکنش را از بین میبرد و يك حوزهٔ بی طرف قانونی خلق میکند. قانون رابطهٔ چهره به چهره و بی واسطهٔ کنش و واکنش را خنثی میکند.

بدون حوزهٔ بیطرف قانونی ، روابط اشخاص ، چهره به چهره ، واکنشی و تنظیم نشده است. من این پدیده را ازدحام مینامم. در گسترهٔ ازدحام ، تحقق آزادی ممکن نیست. در این گستره ، هر شخص بر شخص دیگر فشار میآورد. من در این جا مفهوم " حوزهٔ آزادی " را به مفهومی که در آلمانی آن را " Sozialen « » Freiraum میگویند ، به کار میبرم.

افغانستان ، امروز يك کشور سراپا واکنش است. صحنهٔ سیاسی افغانستان در فاصلهٔ ۲۳ سال گذشته چیزی جز تصادم مزاج ها نبوده است. البته از ترکیب چند هزار مزاج ، میتوان يك کلیت مزاجی به وجود آورد و نام آن را حزب گذاشت.

کمیت ، همیشه و اجباراً به يك کیفیت تازه مبدل نه میشود .
در این نوشتار روی پدیده شخص و غیرشخصی زیاد تأکید شده است . تفکیک
حوزه شخصی و غیر شخصی ، يك کیفیت اصلی جامعه مدنی است .
فرض اصلی این نوشتار ، روی این باور استوار است که دکتاتوری يك پدیده
شخص - سالاری است .

دکتاتوری یعنی تسلط شخصی يك فرد ، بر يك دستگاه غیر شخصی . در این
رابطه تمام کیفیت های مزاجی ، عصبی و ذهنی اشخاص ، کیفیت های
غیرشخصی بودن نهاد را از بین میبرند . نهاد - مثلاً قانون - وسیله ی میشود در
دسترس اهداف شخص .

در گستره سیاسی ، نهاد ، عامل مراقبت و کنترل اشخاص است . در دکتاتوری
این خاصیت نهاد ، یعنی مراقبت و کنترل ، از بین میرود . کیفیت های عندی
مزاجی و عصبی اشخاص بلافاصله وارد صحنه سیاست میشوند . مزاج هار شده ،
در صحنه سیاست فاجعه خلق میکند .

به هر رو ، مزاج و کوایف عصبی اشخاص ملاک خوبی برای عملکرد سیاسی
نیست .

در این جا به آن پدیده ی میرسیم که ابن خلدون به آن دولت " عصبیت "
میگفت .

آقای نیکفر ، در مباحثه ی روی این مفهوم در کتاب " خشونت ، حقوق بشر ،
جامعه مدنی " مینویسد : " دولت در ایران هیچ گاه به صورت مجموعه ی از
مؤسسه های دارای پویش مستقل از دولتمردان تشکیل دهنده اشرفیت نظام
در نیامده .

دولت عصبیت به ناچار دولت فردی است ."

بدون شك منظور آقای نیکفر از کلمهٔ موعسسسه همان چیزی است که ما در این نوشتار آن را " نهاد " نامیده ایم. شاید اصلاً کلمهٔ موعسسسه ، کلمهٔ بهتری برای انتقال مفهوم نهاد باشد.

این " عصبیت " نه تنها عصبیت فردی ، بل عصبیت طایفه بی هم میتواند باشد. آقای نیکفر این عصبیت ها را " نیروی محرکهٔ رخدادهای سیاسی و اجتماعی " در ایران میدانند . در این رابطه آن چه در مورد ایران صدق میکند ، در مورد افغانستان بیشتر صادق است.

ما نه میتوانیم يك تشکل سیاسی را روی دستگاه عصبی اشخاص ، و مزاج (یعنی طبیعت درونی) اشخاص بنیان گذاری کنیم . این منجر به يك سیاست مزاجی و یا عصبی میشود . جامعهٔ مدنی ، يك زیربنای انتزاعی دارد ، یعنی زیربنای منفصل از مزاج یا طبیعت درونی افراد.

هربرت فن بارش ، در کتاب " جامعهٔ ناتمام " در مورد جامعهٔ امریکا مینویسد که نهاد " مراقبت و برقراری تعادل (Checks and Balances) " در سیستم سیاسی امریکا به خاطری به وجود آمد که در پیوریتانیزم (Puritanism) امریکایی به طبیعت و مزاج انسانی اعتباری نداشت و این طبیعت و مزاج انسانی را " گناه آمیز " میشمرد. اگر ما در سطح افغانستان ، طبیعت انسانی را " اشتباه آمیز " هم بدانیم ، پیشرفت کرده ایم.

در کشوری مثل افغانستان که در فاصلهٔ ۲۳ سال گذشته عجیب ترین مزاج های بشری حکومت کردند ، ما هیچ نوع میکانیزم سیاسی برای کنترل این مزاج ها نداشته ایم.

اعتماد خوب است ، ولی کنترل بهتر . اعتماد يك پدیدهٔ فردی است و کنترل يك پدیدهٔ نهادی . البته به قانون هم میتوان اعتماد کرد . ولی ، قانون به اشخاص ، بلاواسطه اعتماد نه میکند . انتقاد من از اعتماد نامشروط افراد بر افراد است در امور اجتماعی در فقدان نظارت و کنترل قانونی.

وقتی که دو فرد هم مزاج به همدیگر " رفیق " میگویند ، این مسأله شخصی است . ولی ، وقتی این " رفاقت " شخصی را رسمی بسازند- این گستره " رفاقت " بالاخره توتالیتر و فراگیر میشود. بالاخره همه چیز از طریق " رفاقت " تنظیم میشود. این سرشت احزاب کمونیستی بوده است. این نوع " رفاقت " های توتالیتر و فراگیر ، منجر به " یار " و " عیار " بازی های شرقی در گستره سیاست میشود که نتیجه آن فاجعه است. درین گستره ، حالت اشخاص ، فضای انتزاعی قانونمندی سیاسی را از بین میبرد.

جامعه مدنی - طوری که گفتیم- زیربنای انتزاعی دارد. قانون شکلی که روی آن این جامعه استوار است ، در رابطه با مزاج طبیعی انسان ، انتزاعی است.

در حقیقت ، " فرد حقوقی " یعنی شهروند جامعه مدنی ، فردی است که بدون خواص طبیعی اش (زن ، مرد ، سفید پوست ، سیاه پوست ...) با قانون مدنی ارتباط میگیرد. جامعه مدنی ، جامعه قانونمند است. نظریه پردازان ضد ارسطویی - مثلاً - توماس هابز ، بر این عقیده هستند که اگر وضع لجام گسیخته طبیعی ، و امیال و هوس های انسانی از طریق ضابطه های عقلانی کنترل نشود، این وضع به يك انارشی مبدل میشود. جامعه مدنی از طریق نهاد قانون تعهداتی وضع میکند و روابط واکنشی را به روابط تعهدی مبدل میسازد ؛ و این روابط تعهدی را تضمین میکند و قابل پیشبینی میسازد. روابط اشخاص از طریق این دستگاه تعهدات ، تضمین و قابل پیشبینی میشود.

جامعه مدنی ، ایجاب خارج شدن از يك حالت طبیعی را میکند. کانت مینویسد: " انسان باید از وضع طبعی که در آن هرکسی از روی امیال و هوس های خود پیروی میکند ، خارج شده و به دیگران ببیوندد و به يك محدودیت خارجی و عمومی تن دردهد و به عبارت دیگر باید در درجه اول وارد وضعیت مدنی شود".

به گفته ارسطو ، انسان " حیوان سیاسی " است. ولی ، توماس هابز ، میگفت که انسان در بُعد سیاسی باید از وضع طبیعی اش خارج شود. جامعه مدنی ، جامعه مصنوعی است. انسان نه میتواند " حیوان " باشد و در عین زمان سیاسی.

حتّاً ، تحقق حقوق طبیعی انسان هم يك فضای قانونمندی سیاسی را ایجاب میکند. و خود دولتمردان هم در چهارچوب این دستگاه قانونمندی قرار میگیرند. مثلاً ، در فلسفه جان لاک ، قوهٔ تقنینیه بر قوهٔ اجراییه تقدم دارد. و در چهارچوب این دستگاه قانونمندی ، فرد حقوقی ، فردی است دارای حقوق ذاتی سلب ناشدنی . و این حوزهٔ حقوقی ، تعیین و تضمین شده است.

جامعهٔ مدنی ، گرایش های طبیعی انسان را در محدودیت های قانونی قرار داده و آزادی های نامشروط را مشروط میسازد.

مشروط شدن آزادی های نامشروط ، شرط امکانی تحقق آزادی در گسترهٔ جامعه است. وقتی شخص اول و شخص دوم ، مطلقاً آزاد باشند ، از همدیگر متقابلاً سلب آزادی میکنند. این همان وضعی است که توماس هابز آن را وضع طبیعی میدانست و آن را وضع " جنگ همه علیه همه " تعریف مینمود.

آیا ما در آن وضعی قرار گرفته ایم که توماس هابز آن را وضع طبیعی میدانست؟ بدون شك این وضع لجام گسیخته گی سیاسی در افغانستان ، بی شباهت به این وضع طبیعی توماس هابز نیست.

در گسترهٔ سیاست ، مشروط شدن حاکمیت از طریق قانون ، اولین شرط دموکراسی است. و در این جا به فرض دوم این نوشتار میرسیم که دموکراسی يك سیستم سیاسی نهادی است. و دموکراسی ، تحقق خودارادیت مردم است از طریق دستگاه حاکمیت ، به وسیلهٔ نهاد قانون.

پینویس ها

(۱) در رابطه به تك بعدی های دیدگاهی ، نیچه ، از کلمهٔ *perspektivism* استفاده میکند. ادرنو ، در کتاب " دیالکتیک نفی " از " وابسته گی های مطلق

دیدگاهی " انتقاد میکند. دیده شود -متن آلمانی " دیالکتیک نفی Negative - "
Dialektik , Suhrkamp, ۱۹۸۲

(۲) در رابطه با فرق مفهومی " جماعت و اجتماع " کتاب فردیناند تونیز Ferdinand Tnnies مهم است . او بین جامعه های سنتی Community و جامعه مدرن Society فرق میگذارد.

فردیناند تونیز از بنیادگذاران جامعه شناسی آلمان است و تأثیراتی روی ماکس وبر گذاشته است. دیده شود & Gesellschaft , Ferdinand Tnnies , Gemeinschaft , Wissenschaftliche Buchgesellschaft , Darmstadt, ۱۹۹۱

(۳) مکتب انسانشناسی فلسفی در دهه بیستم قرن بیستم ، از طریق ماکس شیلر بنیاد گذاری شد. نماینده های این مکتب در پهلوی ماکس شیلر ، هلموت پلسنر ، پاول الزبرگ ، و ارنولد گیلین هستند.

مفهوم " جهان - گشوده گی " الگوی انسانشناسی فلسفی ماکس شیلر میباشد که بار اول در کتاب " موقعیت انسان در کاینات " مورد استفاده قرار میگیرد . ماکس شیلر در اول تحت تأثیر پدیده شناسی آدموندهوسرل قرار داشته و سخت مورد احترام مارتین هایدیگر ، بود. او یکی از بنیادگرایان جامعه شناسی شناخت، به شمار میرود. دیده شود متن آلمانی این کتاب Max Schilar , Die Stellung der Mensch in Kosmos , Nymphenbürger Verlag , ۱۹۴۹, s. ۴۱.

(۴) ارنولد گیلین ، در ادامه مفهوم " جهان - گشوده گی (Weltoffenheit) " ، فلسفه نهاد ها را به وجود میآورد- مخصوصاً در کتاب der Mensch und seine stellung in der Natur (انسان و موقعیت او در طبیعت) پدیده " جهان - گشوده گی " را در رابطه با مفهوم نهاد مطرح میکند.

مطالعه این مفکوره ارنولد گیلین در رابطه به کتاب " ساخت اجتماعی واقعیت " که موضوع اصلی آن پدیده نهادسازی در گستره جامعه است ، میتواند خیلی

جالب باشد. ولی ، متأسفانه بحث روی این مطلب از حوصله این مقاله خارج است. من ، فقط به يك پره گراف این کتاب در رابطه با مفهوم فلسفی " جهان - گشوده گی " میپردازم و آن را با ترجمه فارسی کتاب مقایسه میکنم . در متن انگلیسی این کتاب میخوانیم:

" That is world-openness, while intrinsic to man's biological make-up is always pre-empted by social order. One may say that biologically intrinsic world-openness of human existence is always, and in-deed must be, transformed by social order into a relative world-closedness. While this reclosure can never approximate the Closdnness of animal existense if only because of its humanly produced and thus "artificiala" character, it is nevertheless capabel, most of the time, of providing direction and stability for the greater part of human conduct. "۹۲

و الان به ترجمه فارسی این پره گراف توجه میکنیم:

"ممکن است گفته شود که سازگاری کامل هستی انسان با جهان که از لحاظ زیستی جنبه ذاتی دارد ، همواره در اثر نظم اجتماعی به نوعی کم سازگاری نسبی تبدیل میشود ، و در حقیقت باید هم تبدیل شود. گو آنکه این تغییر جریان ، هرچند فقط به دلیل خصلت انسان ساخته و بنابراین " مصنوعی " بودنش ، هرگز به کم سازگاری هستی حیوانی شبیه نتواند بود، با این حال اکثر اوقات ، قادر است که برای بخش اعظم رفتار انسانی جهت و ثبات فراهم آورد. "

میبینیم در این مفهومی که باید " جهان - گشوده گی " ترجمه شود " سازگاری کامل هستی انسان با جهان " ترجمه شده است. این يك ترجمه طویل و بی معنا است.

کلمهٔ دومی که باید "جهان - بسته گی" ترجمه شود، "کم سازگاری" ترجمه شده است، که باز هم هیچ معنی نه دارد. برعکس ماکس شیلر و ارنولد گیلن میخواهند بگویند که ارگانیزم حیوانی با يك محیط بستهٔ طبیعی سازگار است.

ماهی با محیط طبیعی اش یعنی آب، سازگار است. و اگر به گفتهٔ مترجم فارسی کتاب مذکور، هستی انسان "سازگاری کامل" با جهان داشته باشد، ضرورتی برای پدیدهٔ نهاد نیست. در فلسفهٔ گیلن، نهاد، وسیلهٔ به وجود آوردن این سازگاری است. در ترجمهٔ فارسی این کتاب، مفاهیم اصلی نه تنها نامفهوم میشوند، بل معانی معکوس پیدا میکنند. مترجم مذکور، کلمهٔ "بیولوژیکی" را "زیستی" ترجمه میکند. زیستی، مفهوم وسیع دارد و در رابطه به همین وسعت مفهومی اش مبهم است و مفهوم خاص "بیولوژیکی" را نه میرساند.

به هر رو، ماکس شیلر و ارنولد گیلن، به علم بیولوژی زیاد توجه داشتند و ارنولد گیلن روی این مسأله که به "بیولوژیزم" گرایش داشته مورد انتقاد بوده است.

در نقطهٔ مقابل این دیدگاه، ارنولد گیلن مورد انتقاد هابرماس و کارل اوتوآپل قرار میگیرد که روی ذهنیت خلاق انسان اتکا میکنند.

بدون شك يك هنرمند و یا هم فیلسوف خلاق، برضد این "جهان - بسته گی" اجتماعی مبارزه میکنند. هنرمند موجودی است که جهان را باز میگشاید و به جهان - گشودگی انسان رو میآورد. ولی، در کشورما که در آن ۲۳ سال نهاد - زدایی شده، دیدگاه ارنولد گیلن مطرح تر است.

(۵) اصطلاح "چهره به چهره" مفهومی است که الفرد شوتس Alfred schutz شاگرد معروف ادموند هوسرل، در رابطه به پایین ترین شکل روابط بی واسطهٔ اجتماعی از آن استفاده میکند.

(۶) پتر، ل. برگر / توماس لوگمان

ساخت اجتماعی واقعیت، "رساله بی در جامعه شناسی شناخت"، ترجمهٔ فریزر مجیدی، نشرات...، سال...

در این نوشتار از متن انگلیسی کتاب استفاده شده است.

Peter . L. Berger , Thomas Luckmann , The Social Constraktion
of Reality , Anchor Book Edition , ۱۹۶۷...

(۹) محمد رضا نیکفر ، " حقوق بشر و جامعه مدنی "

" America , متن آلمانی , Herbert Von Borch (۱۰) ، امریکا جامعه ناتمام. متن آلمانی ,
die unfertige Gesellschaft"

(۱۱) مفهوم جامعه مدنی روی این باور استوار است که انسان در این گستره ،
باید از وضع طبیعی خود بگذرد. انسان نه میتواند در عین زمان هم طبیعی (حیوان)
باشد و هم سیاسی.

پدیده قانون که در رابطه با انضمامیت طبیعی انسان انتزاعی است ، این جامعه را
تشکیل میدهد. جامعه مدنی روی قانون مدنی استوار است. پدیده شکلی بودن
این قانون باید مورد مباحثه قرار بگیرد.

۱۹,۰۵,۲۰۱۹

+

یادداشت : این نوشتار در سال ۲۰۰۱ در رساله اختصاصی آسمایی در آستانه
لویه جرگه اضطراری منتشر شده و بنابر اهمیت نکات مندرج در آن بار دیگر به
نشر میرسد.

گفتمان و خشونت

نگاهی به فلسفه لیوتار

"بیایید شاهدان شی ارایه ناشدنی باشیم"

لیوتار

"به راستی ما با رضایت و خشنودی در نامتصور سکنا گزیده ایم"

ایهب حسن

"چون قلم در وصف این حالت رسید

هم قلم بشکست و هم کاغذ درید"

مثنوی

صحنه فلسفی فرانسه در سه دهه اخیر، شاهد جریان های عمیق فلسفی بوده است که عمق و پهنای آن ها تا امروز درست کشف نه شده اند.

جریان های ساختارگرایی، پساساختارگرایی و پسامدرن، به گفته یکی از بزرگترین مخالفین این جریان ها - یورگن هابرماس - خلاق ترین جریان های تفکر فلسفی معاصر بوده اند و هستند.

این دیدگاه ها نه تنها در گستره فلسفه، بل در گستره هنرهای تصویری، ادبیات و مهندسی نیز تأثیر عمیقی گذاشته اند.

دیدگاه پسامدرن، نزدیکی انتقادگرایانه بی با فلسفه متأخر آلمان، یعنی فلسفه نیچه، هایدگر، و ادرنو، دارد. (۱)

فلسفه آلمان، برعکس کوششی است برای عبور از این سطح الگویی فلسفی.

فلسفه آلمان بعد از تجربه های جنگ جهانی دوم ، در جستجوی کشف دوباره پدیده های روشنگری ، مدرنیته و در رابطه با آن کشف دوباره مبانی الگویی پدیده دموکراسی است.

یورگن هابرماس ، را میتوان فیلسوف روحیه جدید آلمان بعد از جنگ جهانی دوم پنداشت - همانطور که هانریش بل ، این نقش را در گستره ادبیات بازی میکرد. در این گستره ، هانز بلمنبرگ ، به تأیید مشروعیت روشنگری میپردازد ، و یورگن هابرماس به ادامه " پروژه ناتمام " مدرنیته.

هابرماس ، پسامدرن را دیدگاه فلسفی " عرفان نوین " قلمداد میکند. (۲)

دیدگاه پسامدرن نه تنها از لحاظ خاستگاه دگرگون است ، بل دگرگونی و " دیگريت " ، مهمترین موضوعات این دیدگاه اند. (۳)

دیدگاه پسامدرن در جستجوی مطرح کردن " دیگريت " های تجانس ناپذیر است.

موضوع اصلی این نوشتار ، طرح موضوع خشونت ، در حد فاصل بین پدیده تجانس ناپذیری و تجانس گرایی است.

دیدگاه پسامدرن نظم تازه یی را برای جانشینی نظم کهن پیشنهاد نه میکند ؛ بل پدیده نظم را مورد سوال قرار میدهد . و پدیده هایی را مطرح میکند که در چهارچوب نظم بیان و گفتمان نه میتوانند ارایه شوند.

تاریخ فلسفه و تاریخ هنر در قرن بیستم ، در مجموع تاریخ بحران اعتماد و مشروعیت مدرنیته بوده است.

دیدگاه پسامدرن آنچه را که در مدرنیته مسلم پنداشته میشود - یعنی تمامیت گرایی این دیدگاه را - مورد سوال قرار میدهد.

پسامدرن نقدی است بر تك دیدگاهی ، تك بینایی و تمامیت گرایی مدرنیته.

این دیدگاه نقدی است روی گفتمان های همسان ، همگون ، یکپارچه و تمامیت گرا. مثلاً: انتقاد لیوتار ، روی هابرماس این است که او از دیدگاه اجماع " Consense " حرف میزند و عدم تجانس گفتمانی را در نظر نه میگیرد . دیدگاه لیوتار ، دیدگاه عدم اجماع " Dissense " است . یعنی از نظر او در رابطه با دو گفتمان متفاوت ، مقیاس والاتری " Metaregell " وجود نه دارد که يك اجماع گفتمانی را به وجود بیاورد. (۴)

دیدگاه لیوتار ، دیدگاه معطوف به پدیده های ناهمسان ، ناهمخوان و تجانس ناپذیر است. (۵)

در این انتقاد پسامدرن از تمامیت گرایی ها ، انتقاد از تمامیت گرایی فلسفه هگل ، نقش بزرگی بازی میکند. (۶)

فلسفه هگل در مجموع يك فلسفه تمامیت گرا است که به مطلق گراییش دارد. این فلسفه - ظاهراً - روی الگوی " آشتی اضداد " اتکا دارد ؛ ولی این آشتی - طوری که ادرنو هم میگفت - يك آشتی تحمیل شده است.

خاستگاه فلسفی هگل ، در حقیقت خاستگاه همسانی (Identität) است.

هگل تفاوت ها و ناهمسانی ها را اولاً به عنوان تضاد وضع و بعد حل و فصل میکند. مطرح کردن مشروعیت این تفاوت ها در گستره فلسفه هگل ، موضوع کتاب معروف " تفاوت و تکرار " ژل دلوز است. (۷)

در گستره فرهنگ انسانی ، تفاوت هایی هستند که در خود و برای خود هستند و با تفاوت های دیگر تضادی ندارند.

از دیدگاه دلوز ، هگل هر نوع تفاوت را تضاد قلمداد میکند و این تفاوت های متضاد پنداشته شده را حل و فصل میکند.

دیدگاه فلسفی هگل به " دیگریت " تقرب میکند ؛ ولی از این دیگریت سلب دیگریت میکند . هگل همیشه تضادها را به رخ ما میکشد ؛ ولی میخانکیت اصلی

سیستم فلسفی او الگوی حل و رفع " *Aufhebung* " است . یعنی این میخانکیت که محور اصلی سیستم فلسفی هگل است ، پیش از آن که روی مزج، آشتی و اتحاد تضادها استوار باشد ، روی زدایش تضادها ، استوار است .

کاترین مالاو ، در مقاله بی تحت عنوان " چه کسی از گرگ های هگلی میترسد " مینویسد : " دایره هگلی بازگشت جاودانی نیست ، بلکه فقط گردش ناگراشمندهمانی است از طریق نفی " . این قضاوت در حقیقت تکرار قضاوت ژل دلوز در کتاب " تفاوت و تکرار است " . البته در این جا واژه " همانی " ترجمه کلمه (*Identität*) است که بعضاً همسانی ترجمه میشود . دیدگاه پسا مدرن ، دیدگاه تضادها و تفاوت های حل ناپذیر است .

این دیدگاه ، تضادها را تقویت میکند و به تفاوت های گفتمانی میپردازد - بدون کوششی برای به وجود آوردن يك اجماع در رابطه به تفاوت های گفتمانی .

نوشته لیوتار تحت عنوان " پاسخ به پرسش پسامدرن چیست " نوشته اصلی لیوتار روی پدیده پسامدرن است .

در این نوشتار ، لیوتار روی الگوی بنیادی زیبایی شناسی کانت یعنی " امر والا " یا " *Das Erhabene* " که در انگلیسی " *The sublime* " ترجمه میشود ، تأکید میکند .

در این جا باید روی بعضی از پره گراف های متن اصلی لیوتار توجه کنیم . لیوتار مینویسد : " من خاصه معتمد که در زیبایی شناسی امر والا است که باید انگیزه هنر و ادبیات مدرن و قوانین اصلی منطق آوانگارد را یافت . "

هدف اصلی هنر ، از دیدگاه لیوتار ، زیبایی و لذت بردن از زیبایی نه ، بل تقرب بیان و بازنمایی به " امر والا " است (۸) . او این امر والا را ارایه ناپذیر میداند و معتقد است که هر نوع بازنمایی " *representation* " امر والا نارسایی بازنمایی را بیان میکند . به يك پره گراف طولانی این نوشته لیوتار توجه کنیم : " برخلاف

لذت ، امروالا زمانی شکل میگیرد که تخیل - شاید از روی اصل - قادر به ارایه شیئی که با يك مفهوم همخوان است ، نباشد . ما پنداره بی از جهان (کلیت تمام چیزهایی که وجود دارند) داریم . ولی قادر به نشان دادن نمونه بی از آن نیستیم . ما پنداره بی از امر ساده (چیزی که نه میتوانیم تقسیم و تجزیه اش کرد) داریم ، ولی نه میتوانیم آن را به وسیله يك شیئی حسی ، به عنوان نمونه بی از آن امر ، رسم کنیم . عظمت بی انتها یا قدرت بی انتها را تصور کنیم ، ولی همه گونه های ارایه اشیا بی که سعی در آشکار کردن این عظمت و یا قدرت نام دارند به نظر مان به سختی نارسا میآیند . این ها تصورات ذهنی هستند که هیچگونه " ارایه " بی از آن ها ممکن نیست . "

در پره گراف بعدی ، لیوتار اضافه میکند : " من به آن هنری مدرن نام خواهم داد که " صناعت مختصرش " را ، به قول دیدرو ، صرف ارایه این حقیقت کند که آنچه که ارایه نشدنی است وجود دارد . مسأله نقاشی مدرن ، آشکار کردن این نکته است که شیئی قابل تصویری وجود دارد که نه میتوان آن را دید و نه میتوان پدیدارش ساخت . "

از دیدگاه لیوتار ، گرایش به ناهمسانی و یا آنچه او " ارایه نشدنی " میپندارد ، در گستره هنر مدرن همیشه وجود داشته است . پسا مدرن به يك نوعی هم سایه ناهمسان مدرنیته بوده است . به گفته ایهب حسن ، دگرگونی همیشه گی مدرنیته را میتوان پسامدرن پنداشت .

يك اثر هنری در مقابل هر نوع بازنمایی مفهومی مقاومت میورزد . در این عبور از گستره مفهوم ، مفهوم نابود نه میشود بل با مفهوم ناپذیری ها مقابل میشود .

تأکید لیوتار ، در این نوشته روی تجانس ناپذیری يك پدیده هنری در چهارچوب تجانس های گفتمانی است . در این نوشته لیوتار روی نقاشی مدرن یا نقاشی انتزاعی ، تأکید میکند . نقاشی مدرن ، انتقال دادن اشیا بیرونی روی کاغذ سفید و رنگ دادن به این اشیا نیست .

نقاشی مدرن ، نگاهی است به جهان از دیدگاه شك ، دلهره و ناباوری- یعنی دیدگاه نفی.

نقاشی معاصر ، دید ما را از يك محدودهٔ بصری ، یعنی دید روزمره گی آزاد میکند و به گسترهٔ مفهوم ناپذیری ها میکشاند . مثلاً گورنیکای پیکاسو ، نگاهی است به واقعهٔ گورنیکا ، از دیدگاه ناباوری . این تابلو ، تجلی ناهمسانی ها است. در این تابلو ، هیچ چیز آن طوری نیست که باید باشد . این تابلو ، تلفیق درهم شکسته گی ها است . نگاه نقاش ، در این تابلو ، نگاه بهت زده بی است و این حالت بهت زده گی در سراسر تابلو گسترش دارد.

سارتر يك زمانی گفته بود که اگر ما هزار صفحه روی این تابلو بنویسیم ، نه میتوانیم کیفیت اصلی این تابلو را بیان کنیم.

در يك اثر هنری ، ابهام حامل لحظه بی از ناشناخته گی و ناهمسانی است.

ادرنو ، با اشاره روی نیچه ، در کتاب " اخلاق کوچک " مینویسد : " شباهت را همه جا دیدن ، همه چیز را همسان یکدیگر دیدن ، نشانه بی است از ضعف بینایی.

و این گفتهٔ لیوتار که : " نقاشی والا... تنها با نادیدنی کردن ، ما را قادر به دیدن خواهد کرد " ، میتواند ارایهٔ این تعبیر ادرنو باشد ؛ یعنی میتوان گفت که يك پدیدهٔ هنری در رابطه با يك دید و مفهوم معلوم ، مجهول و ناهمسان است.

در این جا ، مفهوم " ارایه نشدنی " لیوتار ، با مفهوم " ناهمسانی " ادرنو ، ارتباط عمیق دارد که باید مطرح شود.

ادرنو یکی از پدران معنوی پسامدرن است.

در این نوشتار ، لیوتار از مفهوم اجماع پذیری گفتمان های متفاوت و نامتجانس ، یعنی دیدگاه هابرماس انتقاد میکند.

در پره گراف آخری این نوشتار ، لیوتار بدون آن که از هگل نام ببرد ، از مفهوم آشتی و مفهوم کلیت گرایی انتقاد میکند ؛ چون " آشتی مفهوم با شیئی محسوس " اساس فلسفه هگل است ؛ " ما به خاطر دلتنگی مان برای کلیت و یگانه گی برای آشتی مفهوم با شیئی محسوس ، و آشتی تجربه آشکار و تجربه ارتباطی بهای به اندازه کافی سنگین پرداخته ایم. "

مقاله " پاسخ به پرسش پسامدرن چیست ؟" لیوتار ، با يك جمله شعارگونه خاتمه مییابد ؛ " بیایید بر علیه کلیت بجنگیم ، بیایید شاهدان شیئی ارایه نشدنی باشیم ، بیایید تفاوت ها را تقویت کنیم و آبروی نام را حفظ کنیم". و این جمله در حقیقت اعلامیه فلسفه پسامدرن است.

پنویس ها :

(۱) واژه پسا مدرن ، در آغاز دهه پنجاه ، در چهارچوب مباحثه بی روی پدیده ادبیات و نقد ادبیات مروج شد.

نوشتار ایرفینگ هو " Irving Howe " تحت عنوان " جامعه توده بی و داستان پسامدرن " که در سال ۱۹۵۹ در مجله " پارتیزان رویو " نشر شد ، نقش مهمی در مثالواره ساختن این واژه داشت . در این سال ها ، نوشته های هانری لیوین و ایهب حسن ، نقش مهمی در مروج ساختن این واژه داشتند.

این واژه در سال ۱۹۵۸ در رابطه به دیدگاه های تازه مهندسی مورد استفاده قرار گرفت.

در گستره جامعه شناسی ، مفهوم پسا مدرن ، بار اول از طرف امیتا ایتسیونی «Amitia Etzioni» بنیادگذار مکتب کمیونیتاریزم ، در سال ۱۹۶۸ مورد استفاده قرار گرفت.

نوشتار معروف ژان فرانسوا لیوتار ، تحت عنوان " وضعیت پسامدرن : گزارشی در باره دانش " (۱۹۷۹) ، در گستره فلسفه مروج ساخت. ولی ، تاریخ این مفهوم خیلی قدیمی تر است .

بار اول ، این واژه در سال ۱۸۷۰ در رساله چاپمن ، در رابطه با نقدی روی امپرسیونیسم فرانسوی مورد استفاده قرار گرفت.

بار دوم ، این واژه در سال ۱۹۱۷ در نوشتار رودلف یان ویتز Rudolf Pannwitz تحت عنوان " بحران فرهنگ اروپایی " مورد استفاده قرار گرفت. رودلف پان ولتز ، از طرفداران نیچه ، بود و آنچه را که او انسان پسامدرن میپنداشت ، شباهتی به ابرمرد نیچه داشت.

شاید زردشت نیچه ، اولین تجسم تصور انسان پسامدرن است.

امروز هایدگر ، ادرنو ، و وگنشتاین به عنوان پدران معنوی پسامدرن قلمداد میشوند .

بدون شك لیوتار ، به الگوی بنیادی فلسفه ادرنو ، یعنی مفهوم " Das Nichtidentische " که به زبان انگلیسی " The nonidentical " ترجمه میشود و مفهوم " بازی های مختلف زبانی " و نگشتاین گرایش دارد . شاید فلسفه او در مجموع از ترکیب این دو الگو تشکیل شده است.

دیده شود نوشته های Wolfagng Welsch روی پدیده پسامدرن

(۲) یورگن هابرماس ، در کتاب " مباحثه فلسفی مدرنیته " متن آلمانی. این کتاب تفسیر تقابل پدیده مدرنیته و پسامدرن است که در این کتاب تفسیرهایی از فلسفه جورج بتی ، میش فکو و ژاک دیریدا ، ارایه میکند.

(۳) موضوع " دیگریت " و تفاوت گفتمان ها ، موضوع اصلی کتاب " همستیزی " لیوتار است که باید در مباحثه بعدی مطرح گردد؛ دیده شود:

-Francois Lyotard Jean

Der widerstreit

Wilhelm Finlc Verlag, ۱۹۸۷

(۴) دیده شود نوشتار لیوتار " وضعیت پسامدرن - گزارشی در باره دانش " ، ترجمه کامران ساسانی .

پرومته و شیطان

تأملی بر جهان بینی انسان- مرکزیت

تصور انسان به عنوان يك موجود عصیان گر ، به عنوان موجود طبیعی که بر ضد نظم طبیعت عصیان کرده است و خواسته نظم تازه انسانی اش را در گستره هستی برقرار کند ، هسته مرکزی هر فرهنگ انسانی را تشکیل میدهد . مفهوم فرهنگ در مجموع مفهوم خودانگیخته گی و خودآفریده گی انسان را میرساند (۱) .

جدا شدن از طبیعت و برقرار کردن رابطه فرهنگی به خصوص با این طبیعت درونی و بیرونی ، به گفته هگل آغاز تاریخ و فرهنگ انسانی است . و این پدیده ، در حقیقت آغاز فلسفه هگل هم است (۲) .

انسان مثل حیوان بالا فاصله وابسته به يك محیط طبیعی نیست ، بل با این محیط طبیعی يك رابطه با واسطه فرهنگی و تاریخی خلق میکند . به گفته ارنولد گیلن ، طبیعت انسان فرهنگ است .

البته منظور ما از فرهنگ ، گستره تازه پی از انگیزه ها ، تصورات و هدفمندی های خودانگیخته انسانی و خارجیت یابی (۳) این انگیزه ها ، تصورات و هدفمندی ها در گستره هستی است .

انسان موجودی است که رابطه بی واسطه طبیعی اش با طبیعت برهم خورده است .

نقطه اتصال تازه انسان با طبیعت از طریق يك دیدگاه تاریخی- فرهنگی به وجود میآید .

هر فرهنگ تاریخی ، رابطه به خصوصی با این طبیعت و با هستی در کل به وجود میآورد .

به علت برهم خوردن موقعیت بی واسطه انسان با طبیعت ، او برای تعیین موقعیت تازه خود با هستی ، به تعبیر ضرورت دارد .

انسان ذاتاً يك موجود تعبیرگر است - چون کیفیت " جهان - گشوده گی " انسان را در بن بست يك فشار تجربی قرار میدهد . تعبیر از این فشار تجربی می‌کاهد .

تعبیر کوشش ذهنی است برای به وجود آوردن يك نظم و انسجام ذهنی و عینی در رابطه با تجربه های ناشناخته و کوششی برای جهت یابی در این گستره تجربی .

تجارب اولیه انسان با دلهره ناشناخته گی توأم بوده است . این ترس از مجهولات بود که انسان اولی را مجبور ساخت جهان پر از اسرار طبیعت را از طریق انگاره های نمادین و تمثیلی - اسطوره ها- برای خودش قابل توجیه بسازد .

اسطوره ها تجسم نخستین کوشش های ذهنی انسان برای تعبیر و توجیه جهان اند .

هر فرهنگ انسانی روی يك تعبیر کلی جهان و يك تعبیر موقعیت خودش در این کلیت استوار است (۴) .

دیدگاه های " خدا- مرکزیت " و " انسان - مرکزیت " را میتوان به عنوان دو دیدگاه تعبیری تعیین موقعیت انسان در جهان ، قلمداد نمود .

هدف این نوشتار ، مطرح کردن قیافه های اسطوره بی پرومته و شیطان در رابطه به جهان بینی انسان- مرکزیت (Anthopozentrik) و خدا- مرکزیت (Theozentrik) و انتقاد روی این دو جهان بینی است .

مذاهب ابتدایی انسان ، نزدیکی بالافاصله بی با دیدگاه اسطوره بی داشته اند(۵).

دیدگاه مذهبی ، فرهنگی و اجتماعی یونان قدیم ، توأم با دیدگاه اسطوره بی بوده است . خدایان یونان ، خدایان اسطوره بی بوده اند . قیافه های اسطوره بی مثل ادیپوس ، افیگنی ، انتیگونی ، اورستس ، سیزوفوس ، نارسیس ، اورفیوس و

پگ ملون ، بن مایه های قسمت مهمی از ادبیات اروپا را تشکیل می‌دهند . این قیافه های اسطوره پی یونان قدیم ، مخصوصاً پس از رنسانس (در لغت به معنای تولد دوباره) در صحنه فرهنگی اروپا ظاهر شدند . ولی ، قیافه بنیادی اسطوره پی اروپا ، قیافه پرومته (Prometheus) است .

هانز گیورگ گادامر فیلسوف آلمانی و شاگرد هایدگر ، اسطوره پرومته را اسطوره کلیدی و اسطوره سرنوشتساز اروپا میدانند (۵) . این اسطوره ، ادامه عجیبی در حافظه فرهنگی غرب داشته است . اصلاً هر نویسنده مهم غربی - از هنریود تا ماری شیلی ، گویته و هانریش هاینه - چیزی در مورد پرومته نوشته است .

اسطوره پرومته ، اسطوره يك عصیان است- عصیان برضد نظمی که خدایان یونانی بر روی زمین میخواستند برقرار کنند. عصیان بر ضد " زیوس " خدای خدایان یونانی. و البته شیطان به عنوان يك قیافه اسطوره پی ، تجسم يك عصیان اولیه بوده است .

عصیان پرومته و شیطان ، از لحاظ شکل با هم تفاوتی ندارند . ولی از لحاظ محتوا ، فرق فاحشی میان این دو عصیان وجود دارد .

عصیان پرومته در فرهنگ غربی ، انسانی ترین عمل پنداشته میشود . عصیان شیطان در مذاهب ابراهیمی ، از طریق قیافه شیطان محکوم میشود .

البته ، در این جا نه میتوانیم دیدگاه مذهب را با دیدگاه اسطوره پی خلاصه کنیم .

مذاهب اولی انسان - از جمله مذهب یونان قدیم- کاملاً با دیدگاه اسطوره پی توافق داشتند . خدایان یونانی همه انسان نما (Anthropomoph) بوده اند . این انسان نمایی خدایان یونانی بار اول از طریق زینون- فیلسوف ماقبل سقراطی- مورد انتقاد قرار گرفت .

در مذاهب ابراهیمی چیزی به نام افسون زادی (Entzauberung) صورت گرفته است . در این مذاهب ، بت و تصویرسازی ممنوع است . منظور ما از بت

در این جا خلق کردن يك تصوير متناهی برای يك تصور و احساس نامتناهی است.

مذاهب ابراهیمی روی تصور ارایه ناپذیری پدیده خدا استوار اند . در این جا باید گفت که مسیحیت تحت تأثیر فرهنگ یونانی به تصویرگرایی گرایش دارد . البته ارایه کردن پدیده های متعالی و مقدس- مثلاً: زنده گی و مرگ عیسی مسیح- نقش مهمی در انکشاف و پرورش هنرهای تصویری و تجسمی در اروپا مخصوصاً در دوره رنسانس داشته است .

پرورش قیافه اسطوره پی پرمته در گستره ادبیات ، هنر و اندیشه غربی ، برجسته گی خاصی دارد . حتّاً قیافه "فاوست" گوئته ، از طرف بعضی از متفکران ، تجلی قیافه اسطوره پی پرمته پنداشته میشود . دیدگاه اسطوره پی یونانی - مثل همه دیدگاه های اسطوره پی- به ازل اندیشی گرایش دارد . این دیدگاه به توضیح منشأ انسان و جهان و همه پدیده های طبیعی و فراطبیعی میپردازد .

اصلاً مقابل شدن با پدیده های فراطبیعی و نامتناهی ، اولین احساس مذهبی را در انسان به وجود میآورد .

انسان اصلاً موجود متضادی است که در حد فاصل میان جهان متناهی و تصورات و خواسته های نامتناهی ، به يك ثبات تجربی ضرورت دارد . چه کسی به غیر از هگل میتواند این خاصیت متضاد انسان را بهتر ترسیم کند . هگل در کتاب فلسفه مذهب مینویسد : " من از راه اندیشه از هر آن چه که متناهی است فراتر رفته و به حد مطلق میرسم - پس ، من ، آگاهی نامتناهی ام ضمن آن که بر پایه تمام تعینات واقعی خویش میدانم که خودآگاهی متناهی ام... این دو حد جویای هم و گریزان از هم اند ، و وجود من احساس ، استنباط شهودی و نمایش ذهنی این وحدت و تعارض و یا باهمی این دو حد تعارض است . من خود این مبارزه ام و نه یکی از دو حد درگیر در تعارض ، من هردو مبارزه و مبارزه با هم ام ، آب و آتشم که با هم در تماس اند ، و تماس و وحدت آن چیزی هستم که مطلقاً از خود میگریزد " (۷) .

این وجه متضاد شخصیت انسانی در فلسفه هگل تحت عنوان " وجدان معذب " مورد مباحثه قرار میگیرد .

جدا شدن از طبیعت -طوری که قبلاً یا آور شدیم - در دیدگاه فلسفی هگل نقش مهمی بازی میکند . از دیدگاه هگل ، " بهشت " لحظه بی بود که انسان رابطه بی واسطه اش را با طبیعت از دست نداده بود و این تضاد بین انسان و طبیعت به وجود نیامده بود. این جدا شدن از طبیعت در بعضی اسطوره ها به شکل عصیان آدمی بر ضد نظم طبیعی جلوه گر میشود . قیافه اسطوره بی این عصیان اولی در فرهنگ یونانی ، قیافه " پرومته " است . اسطوره پرومته ، اسطوره معروفی است . پرومته ، قهرمان یونانی ، آتش را از " زیوس " خدای یونانی میدزد . پرومته ، به خاطر این عمل اش از طرف " زیوس " (Zues) به کوه های قفقاز تبعید میشود .

در اسطوره های یونانی ، پرومته ، از نسل غول های پسر ایامتوس (lapetos) و دختر اوقیانوس " کلی منه " (Klymena) برادر " اتلس " و " اپی مته " (Epimetheus) قلمداد میشود .

در این اسطوره ها ، پرومته ، به عنوان قهرمان و " زیوس " خدای یونانی به عنوان مستبد حيله گر و مکار ترسیم میشود .

اسم پرومته ، مثل اکثر اسم های اسطوره بی یونانی يك معنوی لغوی دارد . اسم پرومته (Prometheus)) از لحاظ ریشه بی به زبان آلمانی - Vorausdenkende der Vorher Der " و یا "berlegende" ترجمه میشود که میتوان آن را به زبان دری " پیش فهم " ترجمه کرد . اپی مته (Epimethens) اسم برادر پرومته ، " بعدفهم " ترجمه میشود (۸) .

در اسطوره های یونانی ، زیوس ، برای انتقام از پرومته ، تحفه بی برای برادر او اپی مته ، تقدیم میکند . این تحفه ، زن زیبایی است به نام " پاندورا " (Pandora) که این اسم از لحاظ ریشه بی " همه چیز تحفه " ترجمه شده میتواند .

تحفه پاندورا ، يك ضرب المثل يونانی و اروپایی است . از طريق پاندورا ، زيوس در پهلوی تحفه های جالب و افسون گر ، تحفه های زهر آگینی را هم برای نوع بشر ارایه کرده است . البته تصویرهای منفی زن ، در فرهنگ های پدرسالاری ، يك پدیده عادی بوده است .

پرومته ، در اولین آثار ادبی یونان - مثلاً در خداوند نامه (Theogonie) هزیود (Hesiod) و " پرومته به زنجیر بسته " (Der gefesselte Prometheus) اثر آشیلوس به عنوان قهرمان انسانیت ارایه میشود .

در اثر هنریود ، پرومته به عنوان آفریننده انسان ها قلمداد میشود . پرومته نه تنها آتش را به انسان ها به ارمغان آورد ، بل صنایع و هنرها را هم به او آموخت . در قرن ۱۸ و ۱۹ پرومته به عنوان تجسم روحیه جدید مدرنیته یعنی روحیه خودانگیخته گی ، خودآفریده گی و خلاقیت ، دوباره کشف و تجلیل میشود . ولی ، در همه این برداشت ها - مخصوصاً در قرن بیست - حالت دوگانه پی در رابطه با قیافه پرومته به وجود میآید .

فلاسفه بدبینی مثل هایدیگر ، و ادرنو ، از جهان بینی پرومته پی و خوشبینانه اروپایی فاصله میگیرند (۹) .

به گفته هانس ابرمارت ریشتر - فیلسوف و روانشناس آلمانی- فرهنگ مدرن اروپایی ، مبتلا به عقده " خود - خدا - سازی " (Gotteskomplex) است (۱۰).

کافکا ، اسطوره پرومته را اسطوره خسته کن میداند .

کونتر اندرز ، شاگرد معروف هایدیگر ، پرومته را " کوتوله باغ ماشین ها " ی خودش ترسیم میکند و او را مورد تمسخر قرار میدهد . کونتر انرز قیافه " اورستس " سارتر را آخرین تجلی قیافه پرومته میداند و از آن انتقاد میکند (۱۱) .

بدبینانه ترین تجسم قیافه پرومته در اثر " فرانکشتاین ، پرومته مدرن " اثر ماری شیلی ، که در سال ۱۸۱۸ به نشر رسیده صورت میگیرد. این داستان دانشمند متعصب و منحرفی است به نام " فرانکشتاین " که به کمک علوم تجربی ، هیولایی به این اسم خلق کرده است . هدف این داستان ، مطرح کردن جنبه های انحرافی خلاقیت انسان است .

در گستره فرهنگ اسلامی ، سید حسین نصر ، در کتاب " دانش و امر قدسی " ، اسطوره پرومته را مورد انتقاد قرار میدهد .

از دیدگاه سید حسین نصر ، انسان پیش مدرن ، انسان پونتفیک (Pontifikal) بوده است که میتوان آن را " انسان پلی " ترجمه کرد . یعنی انسان پیش مدرن ، پل رابطی بین زمین و آسمان بوده ، ولی انسان پرومته بی - یعنی انسان تولیدگر و صنعتی مدرن - در محاصره تولیدات خودش قرار گرفته و رابطه اش را با گستره طبیعی و فراطبیعی از دست داده است . ولی ، من ، این نظریه سید حسین نصر را که در اسلام ، طبیعت مقدس پنداشته شده است ، اشتباه آمیز میدانم (۱۲) .

بلی ، دیدگاه پرومته بی در غرب به بن بست می مواجه شده است . ولی ، این بن بست ، بن بست ما شرقی ها نیست - ما باید بن بست های خود را تشخیص بدهیم .

قیافه شیطان ، عمق و پهنای قیافه پرومته را نه دارد . با وجود آن این قیافه از سوی بعضی دانشمندان شرقی و غربی ، به عنوان يك قیافه عصیانگر اولی قلمداد شده است . ابوالحسین این منصور حلاج ، شیطان را يك قیافه عصیانگر میدانند . هم چنان کامو ، در کتاب عصیان (۱۳) ، به گفته صادق العظم فیلسوف سوریه بی ، شیطان را یکی از بزرگترین قیافه های ادبی جهان میدانند . البته صادق العظم ، شیطان را از چهارچوب مذهبی کشیده و او را در چهارچوب ادبی و فلسفی قرار میدهد (۱۴) .

کوشش اصلی این نوشتار ، طرح جهان بینی انسان - مرکزیت و خدا - مرکزیت ، در تقابل با همدیگر بود .

مدرنیته ، يك فرهنگ انسان-مرکزیت رادیکال است . انگیزه اصلی این دیدگاه ، سلطه کامل روی طبیعت میباشد (۱۵) . در مقابل اسلام ، يك فرهنگ خدا-مرکزیت است .

توشیهیکو ایزوتسو (Toshiko Izutsu) ، اسلام شناس معروف جاپانی در کتاب " خدا و انسان در قرآن " مینویسد : " جهان قرآنی ، از لحاظ وجود شناختی ، همان گونه که بیشتر اشاره کردم ، جهان خدا - مرکزی است . خدا درست در مرکز جهان هستی است ، و همه چیز های دیگر ، انسانی و غیرانسانی ، آفریده های او و بنابر این در سلسله مراتب هستی بی نهایت پایینتر از او قرار گرفته اند . از این لحاظ ، هیچ چیز مقابل و معارض با او نه میایستد " (۱۶) .

ایزتسو چند پراگراف پس تر میافزاید : " جهانبینی دوران جاهلیت ، انسان - مرکزی بود . در آن جا انسان تنها قطب تصویری بود که هیچ قطب اساسی دیگری با آن تقابل اساسی نداشت . انسان و سرنوشت او بر روی زمین و وضعیتش در داخل قبیله بی که به آن تعلق داشت و ارتباط قبیله او با قبایل دیگر و فضایل او که اصولاً ماهیت قبیله بی داشت ، همه از مسایل عمده انسان جاهلی بود " (۱۷) .

البته ، بین جهانبینی انسان - مرکزیت اروپا و جهانبینی قبل از اسلام عرب فرق فاحشی موجود است .

مثلاً از غرب میتوان انتقاد کرد که این تمدن با يك بنیادگرایی تولیدی مواجه است و این که بنیادگرایی تولیدی غرب ، محیط زیست طبیعی را نابود میکند . در رابطه با این دیدگاه تولیدی غرب ، هیچ قطب اساسی دیگر تعارض و تقابل نه دارد . ولی ، وقتی ما از تمدن غرب به عنوان " تمدن وسیله ها " ، یا " تمدن ابزاری " انتقاد میکنیم ، باید بدانیم که خود ما بی وسیله هستیم و منطق تولید

ابزار را هنوز درك نكرده ايم . ما انتقاد كردن از غرب را از خود غرب میآموزيم .
فلسفه امروز غرب ، انتقاد وسیعی روی خود غرب است .

به هر رو ، من نه میتوانم با این نظر موافق باشم که پیشرفت تمدن غرب ، تنها يك پیشرفت ابزاری بوده است . فکر میکنم ، در غرب در پهلوی پیشرفت ابزاری ، يك پیشرفت هنجاری هم صورت گرفته است . یعنی پیشرفت در ساحة معیارها و هنجارها ، پیشرفت در ساحة سیاسی و حقوقی ... ما نباید غرب را به پدیده های منفی آن- مثلاً فاشیسم و کمونیسم - در ساحة سیاسی خلاصه کنیم . و باید به این مسأله معترف باشیم که دیدگاه غربی فرهنگ انتقاد را به وسیع ترین شکل تاریخی آن پرورش داده است . عنوان این فرهنگ انتقاد در گستره غرب " روشنگری " است . متأسفانه این واژه ، از طریق بعضی از کمونیست های قبلی بدون درك مفهوم ریشه پی آن غصب شده و استفاده سالم از این مفهوم را مشکل ساخته است .

من باوجود این که نظریه توشیهیکو ایزوتسو و بعضی دیگر از متفکران را در مورد " خدا- مرکزیت " بودن دیدگاه اسلامی موجه میدانم ، از موجود بودن جریان های انسان - گرایانه و حتا هومانیتی ، در گستره فرهنگ اسلامی ، غافل نبوده ام .

هدف این نوشته این نیست که اسلام و مدرنیته را در يك رابطه تضاد و تقابلی آشتی ناپذیر با همدیگر ، قرار بدهد .

به گفته یورگن هابرماس ، تأثیر فلسفه اسلامی ، روی فرهنگ اروپا ، یکی از پیش شرط های ساختارهای آگاهی مدرنیته بوده است . یورگن هابرماس در کتاب " تیوری کنش ارتباطی " (Theorie des kommunikativen Handelns) ، مینویسد :

" ماکس وبر نتوانست برنامه مقایسه اسلام و مسیحیت خود را به پایان برساند . در آن صورت او میتوانست به وجود آمدن ساختارهای آگاهی مدرنیته را از طرق

تأثیر الهیات متأخر قرون وسطایی ، استراژی‌دی های مفهومی (اندیشه) عربی ، پاترمیسی (یعنی فلسفه آبای کلیسا) و ارسطویی ، بررسی کند " (۱۹) .

مطالعه تأثیر اندیشه اسلامی روی فرهنگ اروپا ، ما را به این نتیجه می‌رساند که دیدگاه اندیشه اسلامی با مدرنیته ، آن طور که بنیادگرایان ادعا می‌کنند ، بیگانه و آشتی ناپذیر نیست . مخصوصاً مطالعه تأثیر ابن رشد ، در این زمینه سودمند است .

مکتب فلسفی ابن رشد (Averroismus) پیشگراترین مکتب فکری در قرون وسطا بوده است و تأثیر عمیقی روی اندیشه اروپایی گذاشته است . در لغتنامه فلسفه ، در توصیف این مکتب فلسفی می‌خوانیم : " دیدگاه های فلسفی او ، یعنی ابن رشد ، چهارچوب الهیات قرون وسطایی در هم شکست . اندیشه دینوی و مدنی را پایه گذاری کرد و باعث پیشرفت علوم مثبت گردید " (۲۰) .

یکی از مهمترین کتاب ها در باره اندیشه اسلامی و تأثیر این اندیشه در گستره فرهنگ اروپایی کتاب ارنست بلاخ (Ernst Block) تحت عنوان " ابن سینا و ارسطویی های چپ " (Avicenna und die Aristotelische Linke) میباشد .

ارنست بلاخ ، ارسطویی های اسلامی را ارسطویی های چپ (به زعم خودش مترقی) و ارسطویی های اروپایی به ارسطویی های راستی - یعنی عقب‌گرا - میداند . بلاخ میگوید که ارسطویی های اروپایی - مثلاً توماس اکوینی و البرت بزرگ - راهب بوده اند و ارسطویی های اسلامی " دانشمند " بوده اند . با وجودی که بلاخ این نظریه اش را بعداً کمی تعدیل میکند ، ولی نظریه اصلی او پابرجا میماند .

به چند پره‌گراف این اثر ارنست بلاخ توجه کنیم : " يك خط فکری موجود است که از ارسطو به توماس نه میانجامد ، بل به جیوردانو برونو و ماده شگوفان میرسد . ابن سینا در این خط فکری يك لحظه اولی و مرکزی است ، ابن رشد همچنان " .

جیوردانو برونو ، متفکر بزرگ ایتالیایی بزرگترین نقطه اتصال و انفصال بین تفکر قرون وسطایی و اندیشه مدرنیته بوده است او تحت تأثیر ارسطویی های اسلامی قرار داشته است . بلاخ در پره گراف بعدی میافزاید : " ابن سینا ، طبیب بود و راهب نبود . همچنان دیگر دانشمندان برجسته اسلامی . آنان همه دینوی زنده گی و علمی فکر میکردند " (۲۱) .

نتیجه گیری

فرهنگ اسلامی ، شاید به خاطر نزدیکی جغرافیایی ، بیشتر از هر فرهنگ غیراروپایی دیگر از اروپا تأثیر گرفته و روی اروپا تأثیر گذاشته است . این تأثیرگیری و تأثیر گذاری در طول قرن ها ادامه داشته است .

به نظر من ، شکست فرهنگ اندیشه در اسلام ، نتیجه شکست مکتب معتزله ، یعنی فرهنگ عقل گرایی اسلامی ، بوده است .

هیچ فرهنگی نه میتواند بدون بازاندیشی و نوآوری ، زنده بماند . و متفکرین اسلامی مثل سید جمال الدین افغانی ، محمودطرزی و اقبال لاهوری ، متوجه این مسأله بوده اند .

آگاهی از سنت اندیشه در گستره فرهنگ اسلامی ، سبب خواهد شد تا ما ارتباطات این سنت را با سنت تفکر در اروپا درک کنیم . و این دو دیدگاه را در تقابل آشتی ناپذیر با همدیگر قرار نه دهیم .

پس نویس ها

(۱) البته قبایل طبیعی (Naturvölker) نزدیکی و درهم آمیخته گی خود شان را با طبیعت حفظ کرده اند . حتا ، در بعضی از فرهنگ های بزرگ تر مثلاً هندویزم نیز این نزدیکی با طبیعت محسوس است .

(۲) دیده شود فلسفه تاریخ هگل ، متن آلمانی

(۳) " خارجیت-یابی " ترجمه مفهوم اساسی فلسفه هگل یعنی "entäusserung" است که در انگلیسی "Externalisation" ترجمه میشود .

(۴) مارتین هایدیگر ، در آغاز کتاب " نیستی گرایی اروپایی " در رابطه به این تعبیر کلی جهان ، از کلمه متافزیک استفاده میکند . دیده شود متن آلمانی این کتاب

(۵) مقاله پرومته و تراژیدی فرهنگ " Prometheus und die Tragdie " Kultur " دیده شود Hans Georg Gadamer, Kleine Schriften. ۲. Interpretations, ۱۹۶۷ , J.C.B.B.Mohr

(۶)

(۷) جمله بی است از کتاب فلسفه مذهب هگل . نقل قول از کتاب " مقدمه بر فلسفه هگل " اثر ژان هپپولت ، ترجمه باقر پرهام .

(۸) Lexikon der Antiken Mythen und Gesalten von Michael Grand und John Holzel

(۹) هانا آرنه در تاب " زنده گی روح " به این مسأله که مارتین هایدیگر در رساله " نامه بی روی هومانیزم " از دیدگاه پرومته بی اروپایی فاصله میگیرد ، اشاره میکند .

(۱۰) Hans Eberhardt Richter Der Gotteskomplex

(۱۱) Günther Anders , Die Antiquiertheit des Menschen. Bl. ۱. S. ۲۲۸

(۱۲) سید حسین نصر ، " دانش و امر قدسی " متن آلمانی Seyyd Hossein Nasr , Die Erkenntnis und das Hilge

(۱۳) آلبرکامو ، در کتاب " عصیان " در فصل " فرزندان قابیل " از پرومته و شیطان به عنوان تمثیل های يك عصیان متافیزیکی نام میرسد . دیده شود متن آلمانی این کتاب Albert Camus , Der Mensch in der Revolte

(۱۴) صادق اعظم ، " نادلخوشی مدرنیته " روشنگری در اسلام . دیده شود متن آلمانی Sadik . J. Al-Azm , unbehagen in der moderne Aufklarung in Islam

البته در این متن کلمه " نادلخوشی " ترجمه تقریبی Unbehagen است . پروفیسور (!) سیروس جاوید ، این کلمه را " بدخویی " و " شرارت " ترجمه کرده است که ترجمه مزخرفی است . این کلمه را به صورت تقریبی میتوان " نادلخوشی " یا " ناآرامی " ترجمه کرد .

۱۵ این مسأله باید در رابطه به بعض دیدگاه های فلسفی مورد بحث قرار بگیرد .

(۱۶) دکتور توشیهیکو ایزوتسو " خدا و انسان در قرآن " ، ترجمه احمد آرام .

(۱۷) همان جا .

(۱۸) در رابطه با پدیده شیطان رساله های زیادی در زبان فارسی موجود است .

من رساله احمد مجاهد ، را در کتاب " مجموعه آثار فارسی غزالی " تحت عنوان " غزالی و ابلیس " جالب میدانم . دیده شود " مجموعه آثار غزالی " ، انتشارات دانشگاه تهران ، ۱۳۷۰ ، به اهتمام احمد مجاهد .

(۱۹) یورگن هابرماس ، " تیوری کنش ارتباطی " ، جلد اول ، متن آلمانی Jürgen Habermas , Theories des kommunikativen Handelns , Bd.۱, S. ۲۶۹, Suhrkamp Verlag , ۱۹۸۱.

(۲۰) لغت،امهٔ فلسفی آلمانی . , Bd.۱, Philosophisches wörterbuch ,
Herausgegeben von Georg Klans und Manfred Buhr , deb. ۱۹۷۴

(۲۱) ارنست بلاخ ، " ابن سینا و ارسطویی های چپ " ، Ernst Bloch ,
Avicenna und die Aristotelische Linke edition , Suhrkamp ,
S.۱۱-۱۲, ۱۹۶۳

گوتس و برهمن تاریخ

« ما جماعت مجردانیم . از ناکجا آباد میآییم »

سهروردی

« ... زیرا تعصب چیزی را اراده میکند که تجریدی است »

هگل

- مشکل روشنفکر ما ، مشکل يك سونگری و مطلق گرایی است.
 - مطلق ، يك پدیده تجریدی (بدون قید و شرط است) که در عمل باید مشروط شود. عمل مطلق ، وجود نه دارد . عمل مطلق ، ترور است.
 - پرنده شاید در هنگام پرواز فکر کند که اگر مقاومت هوا نباشد شاید بهتر بتواند پرواز کند. در حالی که این مقاومت هوا پرواز را ممکن میسازد.
 - نهادهی به نام قانون ، آزادی را محدود میسازد و در رابطه به این محدودیت اصلاً ممکن میسازد.
 - آزادی ممکن ، آزادی در سرحد امکان است. آزادی واقعی ، آزادی در سرحد واقعیت است - آزادی در واقعیت است.
- ما از کابوس يك مسخ بیدار میشویم. میخواهیم دوباره دست و پای خود را کشف کنیم. سرخود را لمس کنیم. باید دانست که حثا باطنیت ما، مسخ شده است.
- سوال مجله آسمایی در رابطه با نقش روشنفکر در مقطع جدید تاریخ افغانستان، سوالی است سیزوفوسی - همان طور که واقعیت امروز افغانستان سیزوفوسی است.

در تاریخ افغانستان ، سنگ سیزوفوسی بار دیگر از فراز کوه به پایین غلتیده و سوال الان روی بلند کردن این سنگ و بردن آن به فراز کوه است.

ما با يك اسطوره سیزوفوس عینی و ذهنی طرف هستیم. در تاریخ افغانستان ، ما شاهد بلند کردن ارتقایی این سنگ در مقطع تاریخی سال های ۱۸۸۰-۱۹۷۳ هستیم و غلتیدن دوباره این سنگ در رابطه با کودتای ۷ ثور.

تاریخ افغانستان را بین سال های ۱۸۸۰-۱۹۷۳ میتوان - با تمام استثنا ها - تاریخ استقرار سیاسی شمرد.

ایدیالیزم امان الله خانی - با تمام اشتباهات آن - بین سال های ۱۹۱۹-۱۹۲۹ ایده های روشنگری ، مدرنیته و پیشرفت را خلق کرد.

دوره سیاست پرگماتیک بین سال های ۱۹۳۳-۱۹۷۳ يك عده از این ایدیال ها را در عمل پیاده کرد. این دوره پرگماتیک سیاسی که در آن افغانستان اصلاً به عنوان يك پدیده اقتصادی ، تاریخی و سیاسی در چهارچوب قرن بیستم سربلند کرد ، مورد انتقاد بعضی از روشنفکران است. ولی اگر تاریخ از لحاظ اخلاقی همانقدر ناب میبود که بعضی از روشنفکران ما از آن توقع دارند ، این دوره پرگماتیک سیاسی نه میتوانست بوجود بیاید.

کودتای نافرجام ۱۹۷۳ و کودتای خاینانه ۱۹۷۸ تمام دست آوردهای ارتقایی تاریخ صدساله افغانستان را نابود کرد. در این کودتا عده پی سهم داشتند که آن زمان خود شان را " روشنفکر " و الان خود شان را " روشنگر " میدانند.

اکثر مشکلاتی که ما امروز داریم از بطن تاریخ ارتقایی افغانستان نشأت نکرده اند، بل منشأ آنها را درین خونین ترین مقطع تاریخ افغانستان (۱۹۷۸-۲۰۰۱) باید جستجو کرد.

در افغانستان سال ۱۹۷۳ بسیاری پدیده های سیاسی جا افتاده بودند و سیر تکاملی - ارتقایی خود را طی میکردند.

کودتای ۷ ثور يك قطب بندی بی سابقه سیاسی و در رابطه به این قطب بندی ،يك ديالکتیک خودزای دهشت آوری زا را در تاریخ افغانستان به وجود آورد.

کمونیسست ها ، در حد فاصل عشق به شوروی و تنفر از امریکا ، سیاست افغانستان را پیریزی میکردند . این سیاست در اصل شهوانی بود - " شهوت گوتس " در بطن سیاست استقرار پیدا کرده بود.

شهوت گوتس ، شهوت يك سونگری و مطلق گرایی است.

گوتس قهرمان درامه " خدا و شیطان " حرامزاده بی بود که از طرف کلیسا و مردم رد میشد. وی میخواست از طریق تسخیر وارد واقعیت شود. سارتر ، در مصاحبه بی در مورد گوتس میگوید : " گوتس که در اعمال خود مطلق خوبی و بدی را میجوید ، جز در انهدام حیات مردم توفیق نه مییابد ... "

کمونیسست ها در رابطه با واقعیت افغانستان همان رابطه بی را داشتند که گوتس با واقعیت خودش . این دیدگاه که در رابطه با واقعیت آن وقت افغانستان نه میتوانست مشروعیت پیدا کند ، از طریق خشونت نامشروع وارد این واقعیت میشد.

موضوع اصلی این نوشتار ، پرداختن به مسأله يك سونگری و مطلق گرایی ، در حوزه موضوعی فلسفه است. در این جا انتقاد هگل ، از يك سونگری انقلاب کبیر فرانسه میتواند مثال برجسته بی باشد. هگل در پره گراف پنجم کتاب " عناصر فلسفه حق " مینویسد : " ... زیرا که تعصب تنها چیزی را اراده میکند که تجریدی است ". این جمله در رابطه به انقلاب کبیر فرانسه که در اول مورد تأیید و بعداً مورد انتقاد هگل بود ، نوشته شده است . در این جمله هگل رابطه مستقیم بین پدیده تجرید و تعصب را کشف میکند .

مقصود هگل از تجرید در این جا يك سونگری ذهنی است . تجرید، يك خاصیت بنیادی و ضروری ذهن است . هگل در افزوده پره گراف ۵ این کتاب (افزوده د ، گ) مینویسد : [خاصیت] ذاتی این عنصر اراده این است که من میتوانم خود

را از همه چیز آزاد کنم ، همه هدف ها را به دور افکنم و از همه چیز جدا شوم . تنها آدمی قادر به دور افگندن همه چیز است ، حتا زنده گی خویش : او میتواند خود را بکشد . حیوان نه میتواند چنین کند ؛ همواره ، در وجوبی که با آن بیگانه است و ، تنها ، به آن خو میگیرد ، همچنان ، منفی میماند . آدمی فکر کردن ناب به خویشتن است ، و تنها در فکر کردن به خود این توانایی هست که به او کلیت ببخشد ، یعنی توانایی این که تمام ویژه گی و تمام محدودیت را از میان ببرد . این آزادی منفی یا آزادی فهم ، يك سوپه است ، اما این يك سوپه گی همواره در درون خود ، تعیین کننده گی بنیادی را حامل است و ، بنابر این ، نباید نادیده انگاشته شود ؛ اما ، نقص فهم در این است

که تعیین کننده گی يك سوپه را بیگانه و بی همتا میانگارد و آن را به جایگاهی برتر بر میکشد . این شکل از آزادی ، در تاریخ ، بسیار روی میدهد . مثلاً ، هندوان بالاترین ارزش را برای پافشاری بر معرفت نسبت به یکسانی بسیط آدمی باخود ، برای برجا ماندن در این فضای تهی باطن ، همچون نوری بی رنگ در شهر شهود ناب ، و برای ردّ و انکار هرگونه فعالیت زنده گی و همه هدف ها و همه نمودها قابل اند . بدین ترتیب آدمی برهنه میشود . در این جا هگل از ناب شدن ذهن تجریدی حرف میزند : ذهنی که همه چیز را به دور میافگند و برای خودش يك جایگاه بی همتای تجریدی خلق میکند . این مرحله ، مرحله ذهن برهنه است که برای خودش در تجرید آزادی خلق میکند .

هگل این آزادی را آزادی ذهنی و یا آزادی يك سوپه فهم ، میداند . " این آزادی ، آزادی منفی یا آزادی فهم خواهد بود . این آزادی ، آزادی خلا است که به جایگاه شکل و اشتیاق بالفعل برکشیده شده است . اگر این [آزادی] ، مطلقاً نظری بماند ، در گستره دینی ، [چیزی همچون] تعصب تأمل غیر تجربی هندو خواهد شد ؛ اما ، اگر به کلیت روی آورد ، در گستره سیاست و دین ، تعصب و یران گری ، نابود سازی تمامی نظم اجتماعی موجود ، نابود کردن همه افرادی که از سوی نظم معینی مضمون شناخته شده اند و محو هر سازمانی که بکوشد باز سر

برآورد، خواهد شد. این اراده منفی، وجود خود را، تنها، در ویران سازی چیزی احساس خواهد کرد."

در فلسفه هگل باید متوجه بود که هگل تجرد، این خاصیت بنیادی ذهن را تایید میکند. ولی این ذهن مجرد را در مقابل واقعیت انضمامی قرار میدهد. بدون این مقابل شدن، چیزی به نام تقابل نه میتواند وجود داشته باشد.

ذهن برهمن، ذهن مجرد بدون واقعیت است. این ذهن از واقع شدن میپرهیزد. از درد واقع شدن میپرهیزد. از التزام مشروط شدن دوری میکند.

انتقاد هگل روی ذهن مجردی است که در گستره تجرد، ایدئال های مطلق (بدون قید و شرط) را خلق میکند. عمل کرد این ذهن بدون قید و شرط، در چهارچوب واقعیت باقید و شرط اجتماعی، فقط میتواند خشونت باشد.

در حقیقت انتقاد هگل روی انقلاب فرانسه، تعصب تجرید است. مطلق، يك پدیده تجریدی (بدون قید و شرط است) که در عمل باید مشروط شود. عمل مطلق، وجود نه دارد. عمل مطلق، ترور است. در حقیقت انتقاد هگل از انقلاب کبیر فرانسه، انتقاد روی عمل مطلق است.

مشاهدات هگل در رابطه با این این انقلاب آموزنده است: "زیرا تعصب، تنها چیزی را اراده میکند که تجریدی است، نه چیزی را که گویا و روشن است، به گونه ای که اگر تفاوت ها آشکار شوند تعصب آنها را با حدناپذیری خود ناساز مییابد و حذف شان میکند. به همین دلیل است که مردم، در جریان انقلاب فرانسه، بار دیگر نهادهایی را که خود آفریده بودند، ویران ساختند، زیرا همه نهادها با خود آگاهی تجریدی برابری ناسازگارند". در این رابطه کانت، در مقدمه کتاب "سنجش فرد ناب" مثالی میدهد. کانت میگوید: پرنده شاید در هنگام پرواز فکر کند که اگر مقاومت هوا نباشد شاید بهتر بتواند پرواز کند. در حالی که این مقاومت هوا پرواز را ممکن میسازد. روشنفکران ما همیشه خواسته اند "بدون مقاومت هوا پرواز" کنند. خیلی مشکل است برای روشنفکری که در تمام

زنده گیش بدون مقاومت هوا پرواز کرده است ، خاصیت های انضمامی هوا را تشریح کرد.

انقلابیون فرانسه، واقعیت ها یعنی نهادهایی را که خود شان خلق کرده بودن ، دوباره نابود میکردند ، چون این نهادها ، با خودآگاهی تجریدی ، و آگاهی تجریدی مساوات و برابری ، ناسازگار بودند.

در حقیقت ، هگل، در اینجا با دیدگاه کانت ، نزدیکی پیدا میکند که در کتاب " فلسفه اخلاق " گفته بود : " انسان يك جوهر نامشروط است که به طور مشروط به وجود خودش تحقق میبخشد. ولی با این مشروط شدن ، به پایان نه میرسد ". آنچه که هگل درین کتاب " ویژه گی یافتن " مینامد ، چیزی جز مفهوم " مشروط شدن " کانت ، نیست ؛ با وجودی که هگل ، از فلسفه اخلاق کانت، انتقاد میکند.

آزادی ممکن ، آزادی در سرحد امکان است. آزادی واقعی ، آزادی در سرحد واقعیت است - آزادی در واقعیت است.

درویش در بیابان آزاد است ، و آزادی درویش يك الگوی بنیادی فرهنگ ما . نهادی به نام قانون ، آزادی را محدود میسازد و در رابطه به این محدودیت اصلاً ممکن میسازد. انارشیزم بدترین شکل استبداد است. هگل آزادی را در تقابل با جبر واقعیت قرار میدهد - در بطن جبر آزادی را میپرورد. و از جبر جبر میکاهد. اگر این را بپذیریم ، در آن صورت مفهوم جبر مارکسیستی را که از جبر موجود ، جبرهای وسیع تر تاریخی خلق کرده است ، باید کاملاً رد کرد. تاریخ کمونیزم ، تاریخ جبر جبر بوده است.

مشکل روشنفکر ما ، مشکل يك سونگری و مطلق گرایی است. روشنفکر دیگر نه میتواند با شمشیر ایدئال - با " شعله عقیده ناب " ماکس ویر - مثل گوتس در درامه "خدا و شیطان" ، به جنگ واقعیت برود.

کوئس به واقعیت تجاوز میکند و برهمن از واقعیت پرهیز. در حد این تجاوز و پرهیز میشود واقعیت را لمس کرد.

وقتی ما از فلسفه هگلی به واقعیت امروزی افغانستان مراجعت میکنیم ، کار سیزوفوسی ما تازه آغاز میشود.

افغانستان امروز مثل يك آمیب در گستره آرمان است. ما باید به مشکلات آمیبی خود پردازیم. روشنفکر در راه حل این مشکلات نه میتواند به ما کمک کند.

در تاریخ ۲۳ سال اخیر افغانستان ، گوئس های يك چشمی حرکت میکردند که آن جنبه هایی از واقعیت را که نه میتوانستند ببینند ، نابود میکردند.

نابود کردن مجسمه بودا ، عمل کرد ذهنیتی بود که همه چیز - از جمله زمین- را مسطح میدید. نابود کردن این نقش تعالی در سنگ فقط يك جنبه یی از روند تعالی زادایی در کل بوده است.

کابل ، امروز شهر طاعون زده یی است - مثل شهر طاعون زده " ازان " در کتاب " طاعون " - "شهری زشت ، شهر یی کبوتر و یی درخت و یی باغ " . اگر کاموا ، امروز زنده میبود ، زنان چادری دار کابل را به عنوان قهرمانان کتاب جدید " طاعون " اش دوباره کشف میکرد.

کاموا ، يك زمانی در مصاحبه یی ، در رابطه با پدیده روشنفکر و روشنگر گفته بود : " کار من تغیر دادن دنیا یا تغیر دادن انسان نیست. زیرا من تقوی و روشنگری لازم برای چنین کاری را ندارم. "

آیا روشنفکران ما ، این تقوای روشنگری را دارند ؟!

تفکر روشنگری ، امروز ، فقط میتواند خردورزی در گستره طاعون باشد. کار اصلی کاموا این بوده است.

در افغانستان ، امروز ، ما از کابوس يك مسخ بیدار میشویم. مثل گریگور سامسا ، در کتاب "مسخ" کافکا ، میخواهیم دوباره دست و پای خود را کشف کنیم. سرخود را لمس کنیم. باید دانست که حثا باطنیت ما، مسخ شده است.

ما باید به خود بیاییم. و باید باطنیت کلاسیک افغانستان را دوباره کشف کنیم. ما باید به گذشته پردازیم ، تا به آینده برسیم. این ۲۳ سال گذشته ، تاریخ بوده است و ما فقط از طریق عبور از تاریکی میتوانیم به روشن بینی برسیم. ما نه میتوانیم از معلوم-ات به معلوم ات ، برسیم. مسایلی هستند که بی پی سی - این مرکز متافیزیکی معلوم-ات ، نه میتواند آن ها را حل کند.

" تندباد حوادث " امکانات دید و قضاوت را مشکل ساخته است .

ز تند باد حوادث نه میتوان دیدن

درین چمن که گلی بوده است یا یاسمنی

و نقطه تحرك امید ما ، انسان های واقعی و زنده کابل هستند- انسان هایی که همیشه مرا به تعجب انداخته اند.

ازین سموم که از طرف بوستان بگذشت

عجب که بوی گلی هست و رنگ نسترنی

ولی پناه بردن حافظ به برهنه را پیشنهاد نه میکنم که میفرماید :

مزاج دهر تبه شد ازین بلا حافظ

کجاست فکر حکیمی و رأی برهنه

اگر من فورمولی برای پدیده خشونت ارایه کنم و این فورمول عبارت خواهد بود از " به وقوع پیوستن نامشروط اراده نامشروط ، در گستره مشروط".

من همیشه تعجب میکردم که واصف باختری ، در اشعارش پرنده مرده بی مثل ققنوس را تجلیل میکند- پرنده بی که باید بال و پرش در آتش تاریخ سوخته

باشد. ولی ، امروز احساس میکنم که این پرنده هنوز زنده است. البته گردباد شدید خاکستر این استعاره را روی شهر کابل پراکنده و این شهر را خاکستری ساخته است. ولی ، باران شدیدی این خاکستر را خواهد شست. احساس میکنم که امروز ققنوس در آسمان کابل پرواز میکند و شاید پروازش روی فضای افغانستان ادامه یابد.

برگرفته از شماره ۲۱-۲۲ مجله آسمایی (مارچ ۲۰۰۲)

شهود و متود تأملی روی رشد شناخت علمی

«پرنسیب آزادی نه تنها در تفکر است، بلکه ریشه تفکر است...»

(هگل)

۱

واقعۀ فرهنگی روشنگری نه تنها سرآغاز نو اندیشه فلسفی در حوزه سیاسی و فرهنگی، بلکه مهم‌ترین سرآغاز تازه در حوزه فلسفه شناخت است.

فلسفۀ شناخت معاصر، چه در سطح سوال و چه در سطح محتوا و متود نتیجۀ این مقطع شناخت‌شناسی (epistemologische Bruch) یعنی فلسفۀ روشن‌گری، و در تحلیل نهایی نتیجۀ بوجود آمدن یک خودآگاهی تازه انسان در رابطه با طبیعت و امکانات تسلطش روی طبیعت از طریق شناخت علمی می‌باشد تسلط روی طبیعت، گسترش فضاهاى قابل دسترس انسان‌ها و عقلانی شدن محیط زیست، برنامه بزرگ فرهنگ مدرنیته و روشن‌گری بوده است.

کیفیت اساسی این خودآگاهی جدید فلسفی و فرهنگی را می‌توان مثلاً در کتاب «اورگانون جدید» فرانسیس بیکن مشاهده کرد و دیدگاه فلسفی کانت را هم می‌توان در ادامه این سنت فلسفی، که ماهیت آن نفی سنت بوده است قرار داد. به گفته کارل پوپر، «خوش‌بینی شناخت‌شناسی» کیفیت بنیادی فلسفۀ روشنگری بوده است.

کارل پوپر در مقدمۀ کتاب «حدس‌ها و ابطال‌ها» می‌نویسد «انسان می‌تواند بداند؛ بنا بر آن، آزاد است. این دستوری است که رابطه بین خوش‌بینی شناخت‌شناسی و اندیشه‌های آزادی‌گری را نشان می‌دهد.»

مفاهیم «آزادی» و «آزادی‌گری» اکثراً در حوزه فلسفۀ سیاسی مطرح شده‌اند و اهمیت آن در حوز فلسفۀ شناخت کمتر مطرح شده این مسأله واضح است که

آزادی فکری، آزادی پرسش و بازپرسش، آزادی استدلال، شرط پیشین تکوین و انکشاف روحیه علمی است. این گفته کارل پوپر را می‌توان معکوس ساخت و گفت: «انسان آزاد است، پس می‌تواند بداند...»

ولی عمیق‌تر از آن باید متوجه بود که در فلسفه کانت و ایده‌آلیسم آلمانی پدیده آزادی با الگوی خودانگیخته‌گی (Spontanität) فطری عقل، عجین است.

و این خودانگیخته‌گی عقل پیش شرط شناخت علمی است فقط یک موجود آزاد می‌تواند بداند و یا جویایی حقیقت را در خود پرورد از دیدگاه هگل، آزادی و خودانگیخته‌گی عقل، الگوی بنیادی فلسفه کانت است.

هگل در کتاب «تاریخ فلسفه» (متن آلمانی، جلد دوم) می‌نویسد «بنا بر آن خود تفکر آزادی است آن کسی که تفکر را رد می‌کند و از آزادی حرف می‌زند نه می‌داند درباره چه حرف می‌زند» [برگردان م.ر.]

جوهر فلسفی هگل روی این گفته او استوار است که «ماهیت روح آزادی است» ما باید در مبحث جداگانه‌ی روی هگل به این مسأله پردازیم که چرا از دیدگاه او ماهیت فطری عقل (روح- Geist) آزادی است.

اتفاقاً تکوین آزادی انسان از طریق شناخت یا دیالکتیک خرد و آزادی اساس فلسفه هگل است.

روشنگری از دیدگاه کانت یعنی بالفعل شدن آزادی فطری و بالقوه ذهن چون عقل بالقوه آزاد است ولی بالفعل در قیومیت به سر می‌برد.

تعریف کانت از پدیده روشنگری در رساله معروف او در این زمینه نشان‌دهنده یک سرآغاز تازه تعقل فلسفی میباشد.

«روشنگری عبارت است از آزادی انسان از قیومیتی که خود وی بر خود تحمیل کرده ... و از ناتوانی برای به کار بردن عقل خودش بدون رهنمایی کس دیگر...»

ترجمه مفهوم کانتی «Unmündigkeit» به عنوان نابالگی ترجمه دقیق نیست. شاید مفهوم قیومیت در این زمینه معادل بهتری باشد. منظور کانت در این زمینه این است که قیومیت یعنی سرپرستی، نظارت و کنترل، نابالگی ذهنی را سبب می‌شود. قیومیت مانع رشد طبیعی عقل انسان می‌شود و نابالگی به وجود می‌آورد این قیومیت می‌تواند قیومیت فرهنگی و مذهبی باشد یا سیاسی و حزبی. در این شکی نیست که تعقل فلسفی در قرون وسطا، در چارچوب قیومیت مذهبی قرار داشته و این قیومیت آزادی تعقل فلسفی را محدود ساخته بود. انتقاد کانت متوجه این قیومیت درونی شده و فطری شده‌پی است که موجب سرکوب شدن تعقل آزاد و خودانگیخته‌گی عقل می‌شود. روشن‌گری یعنی رها ساختن ظرفیت‌های جوینده‌گی فطری عقل از بندش سنت‌گرایی‌های جزئی. جهش اساسی فلسفه روشن‌گری مربوط می‌شود به آزاد شدن ذهن و عقل از قیومیت کلیسا و مذهب، و به وجود آوردن یک سرآغاز تازه برای اندیشه. اتفاقاً به وجود آوردن سرآغازهای تازه برای اندیشه، یکی از اهداف اساسی فلسفه است. آزاد شدن عقل از قیومیت مذهبی در اروپا سبب به وجود آمدن یک تحرک تازه در حوزه تعقل و در رابطه با آن، نتیجه بوجود آمدن روحیه ابداع، نوآوری و ابتکار در حوزه تعقل فلسفی شد و این روحیه ابتکار و نوآوری در تمام حوزه‌های فرهنگی گسترش یافت. مدرنیته و در رابطه با آن روشن‌گری، یعنی فرهنگ فراخوانی نو.

قرن هژدهم اروپا را قرن فلسفی نام نهاده‌اند در حقیقت، فلسفه روشن‌گری، موتور ابتکار و نوآوری در حوزه فرهنگی قرن هژدهم اروپا بوده است مفهوم «سوژه» در فلسفه کانت، مفهوم این «عقل فاعل» شده را می‌رساند.

۲

مفهوم مقطع شناخت‌شناسی (epistemologische Bruch) در این نوشتار با اتکا به دیدگاه شناخت‌شناسی گستون بشلار، فیلسوف فرانسوی به کار برده شده. گستون بشلار مهم‌ترین فیلسوف شناخت‌شناسی قرن بیستم فرانسه،

مسیر تکوین و پیشرفت روحیه علمی را نتیجه تداومها نه، بلکه نتیجه بوجود آمدن «مقطع‌های شناخت‌شناسی» در سطح دید و قضاوت و جهان‌بینی می‌داند. این مقطع‌ها پیش شرط بوجود آمدن سرآغازهای تازه در تاریخ ارتقای علوم می‌باشند.

اگر به تاریخ تکوین و ارتقای علوم نگاه کنیم، می‌بینیم که مثلاً تکوین دیدگاه‌های گالیله و نیوتن مربوط می‌شود به واپس زدن سلطه دیدگاه ارسطویی فیزیک و به وجود آوردن یک دیدگاه و متود تازه پژوهش در رابطه با جسمان طبیعی. هم‌چنان، در حد فاصل بین نیوتن و انشتاین، ما باز هم می‌توانیم از مقطع شناخت‌شناسی حرف بزنیم.

کتاب «تکوین روحیه علمی» گستون بشلار، یکی از آثار کلیدی شناخت‌شناسی معاصر قلمداد می‌شود که تأثیرات آن مثلاً در آثار میشل فوکو هم محسوس است.

ولف لی پتز در مقدمه آلمانی این کتاب می‌نویسد:

«شناخت علمی با داده‌های حسی شروع نه میشود بلکه با ... در هم شکستن حوزه بدیهی تجربی ...» (برگردان م.ر) یعنی تکوین دیدگاه علمی در تضاد با دیدگاه روزمره‌گی و نفی آن بوجود می‌آید. در زنده‌گی روزمره ما در دنیایی از بدیهت‌های شهودی زنده‌گی می‌کنیم. این بهدیت‌ها شالوده‌های ذهنی ما را در بُعد تجربی روزمره‌گی تشکیل می‌دهند. از دیدگاه بشلار، اتکای ذهنی ما روی این بدیهت‌های شهودی، مانع تکوین روحیه علمی می‌شود کتاب «تکوین روحیه علمی» تفسیر مفصلی از «موانع» به وجود آمدن روحیه علمی است.

به وجود آمدن روحیه علمی در مرحله اول ایجاب فاصله گرفتن (مقطع) با دیدگاه تجربی روزمره‌گی را می‌کند.

اتفاقاً دیدگاه بشلار شباهتی با مقوله «آشنایی زدایی» که در حوزه ادبیات مورد استفاده قرار می‌گیرد، دارد. از دیدگاه بشلار، فرآیند اکتشاف علمی، کیفیت ضد شهودی دارد. گستون بشلار در کتاب «تکوین روحیه علمی» می‌نویسد: «هر حقیقت تازه، بر ضد بدیهیت قبلی به وجود می‌آید.» (برگردان: م.ر.)

برتراند راسل در زمینه دیگری در کتاب «پرولم‌های فلسفه» به این مسأله اشاره کرده که ذهن انسان در حالت عادی در یک حوزه تعین‌های بدیهی و جزئی قرار دارد. ذهن عادی انسان، زندانی عادت‌ها و گرایش‌های خودش است. باز اندیشی فلسفی، یعنی آزاد ساختن ذهن از زندان تعین‌ها، بدیهیت‌ها و جزمیت‌ها، و امکان بخشیدن به پدیده شک، تردید و سووال.

راسل از شکاکیت رهایی بخش حرف می‌زند بشلار در زمینه خودش، یعنی در زمینه تکوین روحیه علمی، می‌گوید که دیدگاه تجربی عادی بر ضد دیدگاه علمی مقاومت می‌کند. نه تنها مسیر تکوین روحیه علمی، در تضاد با دیدگاه تجربی روزمرگی بوجود می‌آید، بلکه مسیر تکامل علمی، متضمن به وجود آمدن مقطع‌هایی در سطح فکری ما و نفی بدیهیت‌های قبلی می‌باشد.

روند انکشاف علمی از دیدگاه بشلار، فرآیندی است که در آن هر لحظه بعدی در تناقض با لحظه قبلی قرار دارد. اتفاقاً استفاده از مدل دیالکتیک در این زمینه موجه است. بشلار از دیالکتیکی ساختن تجربه حرف می‌زند. در مودل دیالکتیکی نفی عامل پیشرفت و تحول است. تکوین دیدگاه علمی، تنها با نفی دیدگاه تجربی عادی ممکن است. تفکر علمی باید از این تجربه‌گرایی اولی از طریق نفی، پافراتر بگذارد. سرآغاز تازه علمی در تناقض با و نفی شناخته‌های پیشین به وجود می‌آید.

از دیدگاه بشلار، حقایق اولی وجود نه دارند، بلکه اشتباهات اولی وجود دارند. دیدگاه تازه علمی واکنشی است بر ضد دیدگاه قبلی، و این واکنش تازه، یک مقطع شناخت‌شناسی تولید می‌کند. سیر انکشاف علمی، یک مسیر مداوم ابطال‌سازی است.

دیدگاه شناخت‌شناسی گستون بشلار، نزدیکی عجیبی با مقولهٔ تغییر پارادایم (Paradigmenwechsel) توماس کوهن، فیلسوف امریکایی دارد؛ با وجود آن که بشلار دو دهه قبل از کوهن، این نظریات را مطرح کرده بود.

«تغییر پارادایم» الگویی است که از طریق آن، توماس کوهن ماهیت انقلاب علمی را توضیح می‌کند. «پارادایم» یا «مدل واره» یک مدل تشریحی است که در مرحله‌ی از مسیر انکشاف علمی، در رابطه با حل سووالات علمی مفید ثابت شده باشد و کیفیت عمومی و نمونه‌ی پیدا کرده باشد. مثلاً تصور جهان به عنوان یک نظام میخانیکی، دست آورد اندیشهٔ قرن هژدهم، کیفیت یک پارادایم عمومی را داشت که در آن حتی انسان به عنوان یک ماشین قلمداد می‌شد، ولی به مرور زمان محدودیت و نارسایی این مدل تشریحی آشکار گشت. ضرورت عبور از این پارادایم در نیمهٔ قرن نوزدهم محسوس بوده به ویژه نارسایی مدل میخانیکی نیوتن در رابطه با سووالات فیزیک نظری آن عصر.

امروز پارادایم نسبیت، یک پارادایم قبول شدهٔ علمی است. طوری که یاد آور شدیم تکوین روحیهٔ علمی از دیدگاه بشلار، متضمن فاصله گرفتن ذهن انسان با انضمامیت تجربی، و به وجود آوردن یک تفکر انتزاعی علمی می‌باشد.

اتفاقاً در فلسفهٔ بشلار بین مفاهیم انتزاع تجرید و مقطع، یک وجه ترادف وجود دارد. تجرید ذهن در رابطه با حوزهٔ تجربی، یعنی به وجود آوردن یک مقطع، بشلار در مقدمهٔ کتاب «تکوین روحیهٔ علمی» می‌نویسد:

«ما باید ثابت کنیم که انتزاع، ذهن را آزاد می‌سازد؛ برای ذهن هوا فراهم می‌کند در ذهن جنبش خلق می‌کند.» [برگردان م.ر.] این ترجمهٔ با تمام نارسایی‌های آن یک مسأله را واضح می‌سازد که برای بشلار انتزاعی شدن ذهن در رابطه انضمامیت تجربی، آغاز تکوین روحیهٔ علمی است. خود بازاندیشی، یک نوع انتزاع ذهن (فاصله گرفتن) در رابطه با تجارب بی واسطه است.

غرق شدن ذهن در تجربه‌های بی واسطه مانع بزرگ تکوین روحیهٔ علمی است.

دیدگاه شناخت‌شناسی، بدون شک هسته مرکزی فلسفه روشنگری را تشکیل می‌دهد. در این زمینه سووال روی قدرت و چگونگی شناخت انسان، بازاندیشی‌های وسیع‌تری را روی مبانی اولیه پدیده شناخت سبب شد.

مبانی امروزی بحث شناخت‌شناسی را باید در این مقطع تاریخ فلسفه جست و جو کرد. مباحثه شناخت‌شناسی روشن‌گری در تقابل با دو دیدگاه فلسفی، دیدگاه تجربه‌گرایی (empricism) و عقل‌گرایی (rationalism) تکامل پیدا کرد.

دیدگاه فلسفی کانت دیگدها بینابینی بین دیدگاه «اصالت تجربه» و دیدگاه «اصالت عقل» است با وجود آن که در این دیدگاه اصالت عقل تقدم دارد و اولویت تجربه ناقص می‌شود. انقلاب کوپرنیکی کانت، چیزی جز ناقص شدن، اولویت تجربه در فرآیند شناخت نیست.

سووال اساسی شناخت‌شناسی، روی تمایز بارز بین عقل و شهود (حسگانی) و چگونگی ارتباط بین این دو حوزه بود. طرفداران مکتب اصالت تجربه، به اولویت شهود (حسگانی) در فرآیند شناخت قایل بودند و عقل‌گرایان به اولویت عقل اهمیت می‌دادند.

از دیدگاه تجربه‌گرایان (مثلاً هیوم)، شناخت انسان، منشای انحصاراً حسی و تجربی دارد. تصورات ذهنی ما کاملاً اکتسابی هستند. در این دیدگاه هیچ چیزی در عقل نیست که قبلاً در حوزه حسی و تجربی نبوده باشد. یعنی ذهن به عنوان یک نوع لوحه سفید (tabula rasa) قلمداد می‌شد که در آن برداشت‌های تجربی نقش می‌بندند.

در دیدگاه مقابل، لایبنیتس (Leibnitz) فیلسوف عقل‌گرای آلمانی می‌گفت که اگر ما همه چیز را از دنیای بیرونی دریافت کنیم لااقل عقل خود را از جهان بیرونی دریافت نه کرده‌ایم.

از دیدگاه عقل‌گرایان، عقل یک پدیده خودبنیاد (قایم به ذات) است و نه میتواند انحصاراً به داده‌های حسی خلاصه شود. در این دیدگاه، عقل، فعالیت و کنش محض است.

کانت هم به تبیین ذاتی عقل و شهود اهمیت قایل بود و از یک جنبه‌گی این دو دیدگاه فلسفی انتقاد می‌کرد. انتقاد کانت از این دو دیدگاه در بند B. ۳۲۷ کتاب (سنجش خرد ناب) خیلی جالب است.

«لایبنیتس پدیدارها را فکری ساخت (intellektuellerte) چنان که لاک، همه مفهومی‌های فهم را بر طبق عقل‌زایی خود، حسی گردانیده بود (sensifiziert) (hatte)»

یعنی از دیدگاه کانت، لایبنیتس شهود (حسگانی) را در عقل ادغام می‌کند و جان لاک عقل را در شهود (حسگانی). یعنی اگر ما از شهود شروع کنیم، در ادامه شهود به عقل نه میرسیم و اگر از عقل شروع کنیم در ادامه عقل به شهود نه میرسیم.

شناخت‌شناسی کانت روی تمایز عقل و شهود به عنوان دو مبنای مستقل فرآیند شناخت استوار است. خود عقل انعکاس واقعیت در ذهن نه، بل یک عامل شکل دهنده فرآیند شناخت است.

در فلسفه کانت حسگانی یا شهود بُعد انفعالی تجربه قلمداد می‌شود ولی کیفیت شناخت‌شناسی کانت، روی الگوی «عقل فعال» یا عقل سازنده استوار است. ویل دیورانت در کتاب «متفکرین بزرگ» در این زمینه می‌نویسد: «عقل انسان (و در این جا ادعای سنگین کانت نهفته است یک موجود انفعالی نیست که در آن دریافت‌های حسی نقش ببندند، بلکه عقل عنصر فعالی است که برداشت‌ها را به تصورات مبدل می‌کند و نظم تجربی را ممکن می‌سازد...» (متن آلمانی، برگردان: م. ر)

از دیدگاه کانت، نه تنها فعالیت عقل از حوزه تجربی فراتر می‌رود، بلکه خود تجربه هم یک مبنای پیشینه (a priori) مفهومی و مقوله‌پی دارد که زاده

فعالیت عقل است. منظور کانت در این جا سهم فعال عقل در تشکیل تجربه و شناسایی است.

در آغاز کتاب «سنجش خرد ناب» کانت به این مسأله اشاره می‌کند که علم ریاضی و هندسه که علوم غیرتجربی هستند و کیفیت پیشینه (a priori) دارند، در شکل‌گیری علوم مثبتة معاصر نقش کلیدی بازی می‌کنند.

معمای علوم مثبتة معاصر را آلبرت انشتاین در کتاب «فیزیک و واقعیت» توصیف کرده است. «در اینجا معمایی پیش می‌آید که در همه اعصار مغزهای پژوهنده را به تأمل برانگیخته؛ چگونه ریاضیات، که خود بر هر صورت زاده فکر آدمی و مستقل از تجربه است، می‌تواند چنین درخور و زیبنده اجسام واقعی باشد و به خواص اشیای واقعی دست یابد...؟»

واقعاً تیوری‌های ساینس امروز، در مرحله قبل از آزمایش علمی به شکل فرمول‌های ریاضی طرح می‌شوند. سووال رابطه بین پیش شرط‌های غیرتجربی شناخت، یعنی فعالیت‌های مستقل خرد و حوزه شهودی، ایجاب طرح مسأله متود و شگرد را در این زمینه می‌کند، مباحثه شناخت‌شناسی، در همان آغاز یعنی از دکارت به این طرف، مباحثه روی متود بوده است.

طرفداران مکتب «اصالت تجربه» بیشتر به متود استقرأ (induction) گرایش داشتند و عقل‌گرایان به متود استنتاج (deduction).

استقرأ یعنی نتیجه‌گیری از جزء (particular) به کل (general)، و استنتاج نتیجه‌گیری از کل به جزء.

از دیدگاه عادی چنین به نظر می‌رسد که ما در فرآیند شناخت، از جزییات تجربه شروع می‌کنیم و از طریق نتیجه‌گیری به کلیات می‌رسیم. به این متود می‌گویند عمومیت‌سازی استقرایی (inductive generalisation).

در رساله قبلی، از این تز تأکیداً یادآور شدیم که متود شناخت علمی معاصر، روی تقدم تیوری بر بُعد تجربه و شهود استوار است؛ مثلاً ساینس معاصر یک تیوری

کلی را ارایه می‌کند که «جهان مادی از اتم‌ها تشکیل شده است» و در شعاع این تیوری کلی، پدیده‌های جزئی طبیعی را مورد بازرسی قرار می‌دهد.

می‌بینیم که این متود، یک متود استنتاج (deduction)، یعنی متود نتیجه‌گیری از کل به جزء است.

متود پژوهش علمی معاصر، طوری که آلبرت انشتاین و کارل پوپر تأکیداً از آن یادآور می‌شوند، یک متود استنتاج تیوریک (hypothetisch deduktive) است.

برابرایستادهای علوم مثبت (مثلاً اتم و مالیکول و ...) از دیدگاه تیوری مطرح هستند، نه از دیدگاه عادی شهودی. اصلاً مشهود ساختن این پدیده‌های برای چشم عادی، از طریق آزمایش علمی، مشکلات زیادی را ایجاد می‌کند.

آلبرت انشتاین در این زمینه، در کتاب «ارتقای فیزیک» از دیموکریت نقل می‌کند: «ما نظر به موجودیت، پدیده‌های شیرین را شیرین توصیف می‌کنیم، تلخ را تلخ، گرمی را گرمی، سردی را سردی ...، ولی در حقیقت تنها اتم‌ها وجود دارند و خلا.» (برگردان: م. ر.)

واقعاً مهم‌ترین کشف فلسفه‌الیاقی (قبل سقراطی)، پی بردن به محدودیت حواس پنجگانه انسان و کشف این مسأله می‌باشد که ماورای حواس پنجگانه ما جهانی وجود دارد که حقیقت آن بر حواس پنجگانه ما مشهود نیست. چنین به نظر می‌رسد که ما در حوزه فرهنگی خود، به حواس پنجگانه خود محدود مانده‌ایم.

متود پژوهش علمی معاصر یعنی متود استنتاج تیوریک (hypothetisch – deduktiv) کیفیت یک جهش فکری را دارد. برای توضیح این متود و پژوهش علمی، ما یک مثال ساده از علم کیمیا را در نظر می‌گیریم.

قرار معلوم، «جدول مندلیف» عبارت از تنظیم تمایز عناصر طبیعی است در رابطه با تناسب وزن و شماره اتمی آن‌ها، نظر به قاعده کلی تناوب (periodicity). اتفاقاً کشف اولین واحدهای این جدول از طریق متود تیوری و

آزمایش به وجود آمده نه از طریق دریافت‌های تجربی شهودی. در رساله‌ی در مورد منطق اکتشاف علمی در کتاب «مطالعاتی در فلسفه ساینس» (متن انگلیسی) می‌خوانیم:

Thus, generalisation based upon periodicities exhibited by the characteristics of chemical elements then known, enabled Mendeleeff in ۱۸۷۱ to predict the existence of a certain new element and to state correctly various properties of that element as well as of several of its compounds: the element in question, germanium, was not discovered until ۱۸۸۶.

ترجمه:

«بنا بر آن عمومیت‌سازی در رابطه با مشخصات متناوب عناصر کیمیاوی، مندلیف را قادر ساخت که در سال ۱۸۷۱ موجودیت یک عنصر مشخص را پیشگویی کند و مشخصات و بعضی ترکیب‌های این عنصر را توصیف کند. این عنصر جرمانویم بود که تا سال ۱۸۸۶ کشف نه شده بود.»

بالاخره، موجودیت این عنصر، از طریق آزمایش‌های کیمیاوی به اثبات رسید. یعنی مندلیف، از طریق استنتاج تیوریکی در سال ۱۸۷۱، موجودیت این عنصر را پیشگویی کرد. این عنصر پانزده سال بعد از طریق آزمایش علمی کشف شد.

جدول مندلیف، روی یک قاعده کلی تناوب (periodicity) و تناسب عناصر در رابطه با وزن و شماره اتمی‌شان استوار است. مثلاً وقتی ما یک عنصر کیمیاوی با شماره اتمی ۱۸ و یک عنصر با شماره اتمی ۲۰ را کشف کنیم، نظر به قاعده کلی تناوب، که جدول مندلیف روی آن استوار است، می‌توانیم استنتاج کنیم که باید یک عنصر با شماره اتمی ۱۹ در طبیعت موجود باشد. این شیوه اکتشاف یک جنبه عمومی دارد و می‌تواند مثالی باشد برای متود استنتاج تیوریکی در فرآیند اکتشاف علمی.

مندلیف با این شیوهٔ اکتشاف، نه تنها موجودیت جرمانیوم، بلکه عناصر دیگر مثل گالیوم (galium)، اسکاندیم (scandium)، تکنسیوم (technetium)، پرومیتوم (promethium) را با خواص کیمیاوی‌شان پیشگویی کرد.

جدول مندلیف یعنی تنظیم تمام عناصر طبیعت در رابطه با وزن و شمارهٔ اتمی‌شان، نظر به قاعده کلی تناوب. پس روابط کلی عناصر طبیعی را می‌توان از طریق اعداد ترسیم کرد. پس جهان طبیعی در کلیت آن، به شکل ترکیب‌های عناصر است نظر به قاعدهٔ تناوب و تناسب شمارهٔ اتمی‌شان.

ماخذ:

فرانسیس بیکن، «اورگانون جدید»:

Francis Bacon "the new Organon and related writing:
the library of liberal arts, new York, ۱۹۶۰.

کارل پوپر، «حدس‌ها و ابطال‌ها»، برگردان: احمد آرام.

ویلیام فردریش هگل، «درس گفتارهایی روی تاریخ فلسفه»، متن آلمانی، جلد سوم:

G.W.F.Hegel "Vortesenungen uber die Geschichte der philosophie
(III, surkamp, ۱۹۷۱, s. ۳۰۷..

.گستون بشلار، «تکوین روحیهٔ علمی»، متن آلمانی:

Gaston Bachelard, "Die Bildung des wissenschaftlitchen
Geistes" Surkamp, ۱۹۸۴.

توماس کوهن، «ساختار انقلاب علمی»، متن انگلیسی:

"the structure of Scientific revolution", University of Chicago
Press, ۱۹۹۶.

آلبرت انشتاین، «ارتقای فیزیک»، متن آلمانی:

Albert Einstein, Leopold infeld “Die EVOLUTION der Physik”,
Rowohlt ۱۹۶۰, S. ۴۲.

مطالعاتی در فلسفه ساینس، متن انگلیسی:

“reading in the philosophy of science”, University of Minnesota
ed. Herbert Falgel and May Brodbeck. S. ۳۳۵.

عقل و شهود

تاملی روی فلسفه شناخت، در رابطه با انقلاب کوپرنیکی کانت

در حوزه فرهنگی ما، بخش‌های مختلف فلسفی با شیوه‌ها و شگردهای گوناگونی مطرح شده‌اند بدون آنکه مفهوم شگرد و متود مثلاً در علوم مثبتة معاصر مورد سوال و تعمق قرار گرفته باشد. این ناآشنایی با پدیده متود در حوزه فلسفه شناخت سبب یک سرگردانی و بیراهه‌گی در این حوزه شده است. در حالی که علوم مثبتة معاصر نتیجه یک تحول بنیادی متودیک در رابطه با پدیده شناخت است. این تحول بنیادی در حوزه گفتمان فلسفی معاصر ما اصلاً مطرح نه شده است. مسایل اصلی فلسفه شناخت معاصر مربوط به یک تحول و تغییر پارادایمی بنیادی در این حوزه میشود که به آن «انقلاب کوپرنیکی کانت» نام نهاده‌اند.

بدون تعمق روی این تغییر پارادایم راه یافتن به سووال‌های اساسی، اپیستمولوژیک معاصر ناممکن است این تغییر پارادایم روی اولویت طرح تیوریکی ذهنی در تقابل با محتوای شهودی و تجربی استوار است. در واقع بحث روی دیدگاه فلسفی متفکران بزرگ مثل کارل پوپر، آلبرت انشتین بدون در نظر داشت این تغییر پارادایم کانتی امکان نه دارد. فلسفه شناخت قبل از کانت را می‌توان به عنوان ریالیسم ساده‌گرا (naïve realism) قلمداد کرد. با وجود که در این حوزه دیدگاه لایبنیتز یک استثناً است این ریالیزم ساده‌گرا در مرحله بعدی نتیجه نادیده گرفتن عمیق‌ترین مقطع‌ها و تغییرهای پارادایم در حوزه فلسفه شناخت است.

در حوزه گفتمان فلسفی ما نظریات آقای استاد سمندر غوری که قابلیت آکادمیک او چیز تثبیت شده است مربوط می‌شود به «ریالیزم ساده‌گرا» یا آنچه کارل پوپر «تجربه‌گرایی ساده‌گرا» (naïve empiricism) می‌نامد در این دیدگاه

مغلق‌ترین مسایل اپیستومولوژی معاصر با الگو ساده انعکاس واقعیت در ذهن یا تکوین روند شناخت از طریق انعکاس داده‌های حسی و تجربی در ذهن توجیه و توضیح می‌شود. به علاوه در این دیدگاه فلسفی کوششی موجود است که مسایل اساسی فلسفه شناخت معاصر را از طریق مقوله‌های کهنه قرون وسطایی مثل «اتحاد عاقل و معقول»، «مقولات اولیه»، «مقولات ثانویه»، «صورت و ماهیت» و غیره توضیح و توجیه کند. در حالی که اکثر مسایل فلسفه شناخت معاصر در این حوزه مقوله‌ای اصلاً قابل ترجمه نیست. فلسفه شناخت معاصر این حوزه مقوله‌ای را که در کلیت آن ارسطویی است پشت سر گذاشته است. اگر ما قادر هم شویم که مثلاً «اتحاد عاقل و معقول» را به اثبات برسانیم این اثبات هیچ مشکلی را در حوزه فلسفه شناخت معاصر حل نه میکند.

این شیوه برخورد روی این باور استوار است که فلسفه‌ای به نام «فلسفه اسلامی» در رابطه با راه حل مشکل شناخت پیشنهادات بهتری از فلسفه غرب دارد. این شیوه برخورد یک شیوه برخورد مضحک ایدیولوژیکی است که نه تنها مشکلی را در حوزه فلسفه شناخت حل نه میکند بلکه مانع طرح سووال‌های اساسی در این زمینه می‌شود. آقای سمندر غوریانی در پایان رساله «اتحاد عاقل و معقول در آثار ملاصدرا» می‌نویسد:

«این جرات حکیمانه ملاهادی سبزواری بود که حکمت را از این بن بست نجات داد و افق‌های تازه و نوینی را در جلوی ما گشود. حال آنکه در غرب چنانکه در مثال راسل و آنشتاین برشمرده‌ایم فیلسوفان تا هنوز هم در بند همان صورت عاقل و معقول گیر کرده‌اند.»

یعنی برتراند راسل و آلبرت آنشتاین باید مشترکاً به درگاه روحانی حاجی ملاهادی سبزواری رجوع کنند تا بتوانند مشکلات فلسفی خود را حل کرده باشند. یک آشنایی ساده با نوشته‌های آلبرت آنشتاین به ما می‌رساند که «صورت عاقل و معقول» در تیوری شناخت اصلاً نقشی بازی نه میکند. برعکس یک

قرائت ساده‌ی نوشتارهای آقای غوریان نشان می‌دهد که خود ایشان در بند «عافل و معقول» گیر کرده‌اند.

در دیدگاه فلسفی آقای غوریانی تیوری انعکاس در رابطه با پدیده شناخت توجیه و تاکید می‌شود این تیوری در فلسفه شناخت یک الگوی تازه و نوین نه، بلکه یک الگوی تجربه‌گرایی کهنه است. آقای غوریان در آغاز رساله «اتحاد عافل و معقول» در آرا ملاحظه‌را راسل و آشتاین می‌نویسد:

«در یادداشت پیش آوردیم که شناخت همان انعکاس واقعیت در ذهن و یا «حصول صورة الشئ فی العقل» است. به پندار ناآشنا به حکمت و فلسفه چنین می‌آید و می‌نماید که ذهن چیزی به غیر از همان انعکاس واقعیت در ذهن نیست و عقل هم سوای صورتی است که در عقل حاصل آمده است. مگر واقعیت امر غیر از این است و ذهن غیر از همان واقعیت انعکاس یافته در آن و هم سوای همان صورت حاصل در عقل چیز دیگری نیست و این هر دو وحدت دارند نه آنکه توحید یافته باشند، و این را «اتحاد عافل و معقول» عبارت می‌کنند.

در این پاراگراف نه تنها توضیح شده که شناخت انعکاس واقعیت در ذهن است، بلکه خود ذهن هم چیزی جز از واقعیت انعکاس یافته در آن نیست. و باز هم ادعا شده که عقل هم سوای همان صورت حاصل شده در عقل چیز دیگری نیست. از این پاراگراف می‌توان استنباط کرد که عقل و ذهن سوای واقعیت انعکاس یافته در آنها ماهیت دیگری نه دارند. آیا در این پاراگراف ماهیت مستقل عقل و ذهن انکار نه میشود؟ آیا در این پاراگراف عقل در واقعیت، سوژه در ابژه ادغام نه میشود؟

در رساله دیگری آقای غوریانی از مادیون انتقاد می‌کند که «به ذهن مستقل از نفس قایل نیستند.» در پاراگراف بالا عقل در رابطه با واقعیت بیرونی در یک موقف کاملاً انفعالی قرار می‌گیرد ولی در جمله بعدی آقای غوریانی از «عامل شناسایی» حرف می‌زند.

خوب! عقلی که به یک کیفیت انفعالی، انعکاس محض خلاصه شده باشد نه میتواند «عامل» پنداشته شود. از «عامل شناسایی» یا «سوژه» می‌توان در رابطه با فلسفه کانت یا هگل حرف زد که در آن ذهن به عنوان یک عامل خودبنیاد در مقابل واقعیت بیرونی قرار می‌گیرد و انعکاس محض این واقعیت نیست. آقای غوریانی در این زمینه به تفسیرهای مرتضی مطهری اشاره می‌کند. تفسیرهای مطهری از فلسفه ملاهادی سبزواری در سه جلد تحت عنوان «شرح مبسوط منظومه» نشر شده است. در قرائت اول این تفسیرها برای ما کاملاً روشن می‌شود که مرتضی مطهری کوشیده از تیوری انعکاس در حوزه فلسفه شناخت فراتر رفته و به اپیستمولوژی معاصر تقرب پیدا کند. ولی این «تقرب» در رابطه با الگوهای قرون وسطایی فلسفه به اصطلاح اسلامی ممکن نیست. مقایسه برخی از پاراگراف‌های این تفسیرهای مطهری در رابطه با گفته قبلی آقای غوریانی می‌تواند به موضوع روشنی بیندازد. مرتضی مطهری در جلد دوم کتاب «شرح مبسوط منظومه» صفحه ۴۱۰ می‌نویسد: «در اینجاست که باید گفت چقدر ساده اندیشند این بیچاره‌هایی که اصلاً ذهن را نشناخته‌اند. و خیال می‌کنند کار ذهن فقط کار یک آئینه است که تنها عالم بیرون را منعکس بکند، یعنی در واقع معتقد به «تنازل» هستند به جای «تعالی» و غافل‌اند از اینکه این کار حیرت‌انگیز ذهن است که این همه مفاهیم متعدد را انتزاع می‌کند از چیزی که خود ذهن می‌داند که یک واقعیت بیشتر نیست.»

آیا این داوری آقای مطهری ردّ ادعای آقای غوریانی نیست؟

به بعضی از پاراگراف‌های بعدی آقای مطهری در این زمینه توجه کنیم:

«شرح مبسوط منظومه» جلد سوم، صفحه ۲۷۸، «البته در این میان افرادی هستند که اصلاً عقلشان به این حرف‌ها نه میرسد آنها از همه جزئی‌تر هم حکم می‌کنند خیال می‌کنند همین قدر که گفتند هر چه در عالم عین است در ذهن منعکس می‌شود و کار ذهن فقط این است که خارج را در خود منعکس می‌کند،

ولی واقعیت غیر از این است. آنها اصلاً مسأله شناخت را نفهمیده‌اند و به نحوه کار ذهن پی نه برده‌اند».

در هر سه جلد «شرح مبسوط منظومه» می‌توان به پاراگراف‌های زیادی از این دست برخورد کرد. اما یک گفته مطهری در جلد سوم می‌تواند به دیدگاه اپیستومولوژی معاصر نزدیک باشد. مطهری در جلد سوم این اثر صفحه ۲۸۰ می‌گوید:

«نه تنها همه تصوّرانی که در ذهن است مستقیماً از خارج نیامده، بلکه همه تصدیقات و استدلالاتی هم که ذهن انجام می‌دهد مستقیماً از خارج نیامده است. اتفاقاً طرز عملکرد و فعالیت ذهن همیشه هماهنگ با خارج نیست ... معدلک شناخت با آن صورت می‌گیرد. جریان ذهن و خارج گاهی معکوس یکدیگر است، یعنی خارج به یک نحو جریان پیدا می‌کند و ذهن در جهت معکوس عمل می‌کند و یا اینکه در جهت معکوس عمل می‌کند شناخت همین عین واقعی هم صورت می‌گیرد.»

در این پاراگراف ذهن در نقطه مقابل شهود قرار می‌گیرد و نه تنها انعکاس جهان خارجی نیست، بلکه تصدیقات و استدلات آن بر ضد جریان خارجی قرار می‌گیرد ولی این تفسیرهای مطهری باز هم در همان حوزه الگویی «معقولات ثانیه» باقی می‌ماند و جهش اساسی فلسفه شناخت معاصر را درک نه میکند. با آن هم تثبیت یک رابطه معکوس بین جریان ذهنی و جریان خارجی در این زمینه مهم و قابل قدر است. ولی تا آخر معلوم نیست که این قضاوت، قضاوت خود مطهری است در رابطه با برداشت‌های او از فلسفه غرب، یا اینکه این نظریه در فلسفه ملاصدرا و یا ملاهادی سبزواری هم موجود است؟

در نوشته‌های آقای غوریانی همچنان مقایسه‌ای بین دیدگاه‌های ملاصدرا و ملاهادی سبزواری از یک طرف و فلسفه هگل، فیشته و شلینگ از طرف دیگر صورت می‌گیرد.

اگر ما یک نوشتار فلسفی را با الگوی شناخت به عنوان انعکاس واقعیت در ذهن آغاز کنیم، نه به هگل می‌رسیم نه به فیثته و شلینگ، چون نظریات ایده آلیسم آلمانی در رابطه با فلسفه شناخت ردّ تیوری انعکاس است. جالبتر از همه اینکه آقای غوریانی در رساله «وجود ذهنی ملاصدرا و اپیستمولوژی مارکسیزم» تیوری انعکاس را قسماً نفی می‌کند و می‌نویسد: «اینکه واقعیت در ذهن انعکاس می‌کند تمام مطلب نیست». آیا بین این گفته آقای غوریانی و گفته قبلی او یک تناقض بنیادی وجود نه دارد؟ در این رساله او تیوری انعکاس را به مادیون ارتباط می‌دهد و از آن انتقاد می‌کند: «اگر شناخت همان انعکاس واقعیت عین در ذهن باشد، ما باید در تابستان لباس تابستانی بپوشیم». باز هم بین این ادعا و ادعای قبلی آقای غوریانی یک تناقض بنیادی موجود است که تا آخر حل نه میشود ایشان در این زمینه باز هم می‌نویسد: «آنچه در ذهن وجود پیدا می‌کند شبح اشیا است نه ماهیت اشیا».

آقای غوریانی بین خود و آنچه او مادیون می‌نامد فرق اساسی قایل است در آغاز رساله «وجود ذهنی ملاصدرا و اپیستمولوژی مارکسیزم» می‌نویسد: «استادان شوروی مدعی انعکاس واقعیت در ذهن بودند و من بر «حصول صورۃ الشئی فی العقل تاکید می‌ورزیدم.»

به نظر می‌رسد که در اینجا تاکید روی تفاوت صورت و ماهیت است. یعنی ماهیت اشیا در ذهن انعکاس نه میکند، بلکه صورت اشیا از لحاظ تاریخ فلسفه بدون شک مفهوم صورت ترجمه مفهوم مورفه (morphe) ارسطو است. این ارسطو بود که بین صورت (morphe) و ماده یا محتوی (hyle) فرق می‌گذشت. شناخت یعنی نقش بستن صورت اشیا در ذهن.

این همان مباحثه قدیمی صورت و هیولی است که هیچ ارتباطی با اپیستمولوژی معاصر نه دارد.

چنانکه یادآور شدیم فلسفه کانت نقطه عطف بنیادی فلسفی در رابطه با توضیح روند شناخت در علوم مثبتة معاصر می‌باشد این نقطه عطف را انقلاب کوپرنیکی کانت نام نهاده‌اند. در این دیدگاه شناخت نتیجه انعکاس واقعیت در ذهن نه بلکه روند شناخت علمی نتیجه مداخله و دستبرد عقلی در محتواهای شهودی و تجربی است. در این دیدگاه رابطه عقل و شهود معکوس قلمداد می‌شود که در آن عقل عنصر فعال و گستره تجربی انفعالی قلمداد می‌شود کتاب «سنجش خرد ناب» کانت توضیح یک سیستم فلسفی نه، بلکه توضیح یک متود فلسفی است. یعنی توضیح متود شناخت در علوم مثبتة از دیدگاه بازاندیشی فلسفی. در این نوشتار باید از کارل پوپر و آلبرت انشتاین دو متفکر بزرگ در حوزه شناخت به صورت مفصل نقل قول کنیم. چون در رابطه با گفته‌های این دو متفکر می‌توانیم ماهیت اصلی «انقلاب کوپرنیکی» کانت را درک کنیم.

کارل پوپر در کتاب «حدس‌ها و ابطال‌ها» در مورد «انقلاب کوپرنیکی کانت» می‌نویسد: «آنچه مسوول و جوابگوی نظریه‌های ما است نه این داده‌های حسی، بلکه عقل خود ما و ساختمان دستگاه گوارش ذهن ما است. طبیعت، بدانگونه که آن را با نظم‌ها و قانون‌هایش می‌شناسیم، به صورت عمده مسوول از جذب کردن و تنظیم بخشیدن به فعالیت‌های عقل و ذهن خود ما است. با صورتبندی شگفت‌انگیز خود کانت از این نگرش «عقل قوانین خود را از طبیعت استخراج نه میکند، بلکه آنها را بر طبیعت تحمیل می‌کند، این فرمول اندیشه‌ای را خلاصه می‌کند که خود کانت مفتخرانه انقلاب کوپرنیکی خود نامیده است. بدان صورت که کانت آن را بیان کرده کوپرنیکوس چون دریافت که با فرض افلاک گردنده هیچ پیشرفتی نخواهد شد، با اتخاذ وضع تازه مانع پیشرفت را از میان برداشت. چنان فرض کرد که آسمان نیست که بر گرد ما که خود را ساکن می‌پنداریم گردش می‌کند، بلکه گردنده ما هستیم و آسمان‌ها و افلاک بر جای خود ایستاده‌اند. کانت می‌گوید که به طریق مشابهی باید مسأله شناخت علمی حل شود... ما باید

از این نگرش که ما مشاهده‌کنندگان منفعل و بی‌اثریم و باید منتظر آن بمانیم تا طبیعت نظم خود را بر ما تحمیل کند دست برداریم و به جای آن باید پیرو این نظر باشیم که با هضم کردن داده‌های حسی نظم و قوانین عقل خود را بر طبیعت تحمیل می‌کنیم ... کانت با تاکید بر نقشی که با وسیله شخص ناظر و مشاهده‌کننده و پژوهنده و نظرساز ایفا می‌شود، نه تنها بر روی فلسفه از خود بر جای گذاشت، بلکه بر روی فیزیک و جهان‌شناسی اثر محونا شده‌نی از خود بر جای گذاشت. بدین ترتیب فضا و جوی از اندیشه کانتی فراهم آمد که بدون آن نظریه‌های انشتاین و بور غیرقابل دریافت و تصور می‌ماند. و میتوان گفت ادینگتن از بعضی جهات، پیش از خود کانت کانتی بوده است. حتا کسانی که، همچون خود من، نه می‌توانند در سراسر راه پیرو کانت باشند، می‌توانند این نظر وی را بپذیرند که شخص آزمایشنده نباید منتظر آن بماند که چه وقت طبیعت میلش بکشد و اسرار خود را بر او کشف کند بلکه خود باید طبیعت را در معرض پرسش قرار دهد او باید در پرتو شک‌ها و حدس‌ها و الهام‌های خود طبیعت استنطاق کند.»

در این پاراگراف توضیح می‌شود که در متود علم مثبت‌ه معاصر سوال روی انعکاس داده‌های حسی در لوح ذهن نه، بلکه سوال روی «استنطاق» داده‌های حسی در پرتو حدس‌ها، شک‌ها و نظریه‌ها است. مفهوم اساسی در این پاراگراف، یعنی مفهوم «استنطاق» یک الگوی بنیادی فلسفه شناخت کانت است. فلسفه شناخت کانت عبارت است از اولویت بخشیدن به خودانگیزگی عقل در رابطه با محتوای شهودی، حسی و تجربی. کانت نقش محتوای تجربی را در روند شناخت نادیده نه می‌گیرد، ولی در این دیدگاه اولویت تجربه نقص می‌شود.

شناخت از طریق تجربه محض ناشی نه میشود بلکه از طریق استنطاق تجربه از طریق عقل و سووال‌های تیوریک عقل. کانت در کتاب «سنجش خرد ناب» شیوه تحقیق علمی را با متود استنطاق در محاکمه مقایسه می‌کند. او در این کتاب می‌نویسد (B XIV): «هنگامی که گالیه گوی‌های خود را که قبلاً وزنشان را تعیین

کرده بود از سطح شیب وار فرو غلتانید، یا هنگامی که توریلچی هوا را وادار کرد وزنی را که او خود از پیش مطابق وزن ستون معینی از آب تعیین کرده بود حمل کند، یا در زمان نزدیک‌تر هنگامی که شتال فلزها را با اکسیدها و اکسیدها را دوباره به فلزها تبدیل کرد به این ترتیب که چیز معین را از آنها کاست و دوباره آن را بدان‌ها افزود، برای پژوهنده‌گان طبیعی مکاشفه پر فروغ حاصل گشت ایشان دریافتند که خرد فقط آن چیزی را می‌بیند که خود بر طبق طرح خود خلق می‌کند، ایشان دریافتند که خرد باید با اصل‌های داوری خود و طبق قانون‌های ثابت پیش رود و طبیعت را ملزم سازد که به پرسش‌های او پاسخ گوید ... خرد باید اصل‌های خود را که فقط پدیدارهایی که با آنها تطابق داشته باشند می‌توانند اعتبار قانون بیابند، در یک

دست داشته باشد و آزمایش را که خرد بر پایه همان اصل‌ها برانداخته است در دست دیگر و بدین ترتیب به سوی طبیعت رود: البته برای آنکه به وسیله طبیعت آموزانده شود، ولی نه در کیفیت یک شاگرد دبستان که می‌گذارد هر آنچه آموزگار می‌خواهد بدو بیاموزاند، بلکه برعکس، در کیفیت یک قاضی رسمی که شاهد‌ها را ملزم می‌سازد که به پرسش‌هایی پاسخ گویند که او خود در برابر ایشان می‌نهد.

می‌بینیم که کانت تا چه اندازه روی نقش فعال پژوهنده و محقق در رابطه با بررسی پدیده‌های طبیعی تاکید می‌کند. ولی باز هم سوال روی چگونه‌ای استدلال‌های کانت در این زمینه مطرح است. برای فهمیدن سوال‌ها و استدلال‌های کانت در این زمینه در مرحله اول باید پرسید که متود شناخت علمی در علو مثتبه معاصر چه است؟ مثلاً امروز «ساینس» ثبوت کرده که جهان مادی از اتم‌ها تشکیل شده‌اند. مگر آیا اتم‌ها در جهان شهودی و تجربی موجود هستند که در ذهن ما منعکس شوند تا ما متوجه شویم که جهان مادی از اتم‌ها تشکیل یافته‌اند؟

تیوری اتوم بار اول از طریق دیموکریت فیلسوف یونانی ۶۷۰ قبل از میلاد به وجود آمد. دیموکریت از طریق استنتاج منطقی استدلال کرد که اگر ما ماده را تقسیم و باز هم تقسیم کنیم بالاخره باید به یک واحد تقسیم‌ناپذیر برسیم. این واحد تقسیم‌ناپذیر را اتوم نام داد. از دیدگاه اپیستومولوژی معاصر طرح آزاد و استدلالی ذهن انسان است و در رابطه با استنباط منطقی او. متود شناخت علمی معاصر روی تقدّم تیوری بر تجربه استوار است. یعنی اگر ما روند متداول آزمایش علمی را در نظر بگیریم می‌بینیم که در این روند در مرحله اول تیوری طرح می‌شود در مرحله دوم این تیوری در روند آزمایش علمی در رابطه با آزمایش تایید و یا تکذیب می‌شود. مثلاً تیوری نسبیت آنشتاین در آغاز قرن بیست طرح شد ولی ده سال بعد از طریق آزمایش به اثبات رسید. تیوری نسبیت آنشتاین به مسایل کلی و حتا کیهانی ارتباط می‌گیرد. مگر آنشتاین از طریق تماشای ستاره‌ها به تیوری نسبیت رسیده است؟ متود اکتشاف علمی معاصر روی تقدّم تیوری بر محتوای تجربی استوار است.

آنشتاین به این مسأله اشاره کرده که آنچه قابل مشاهده است در شعاع تیوری قابل مشاهده است. یعنی در متود علمی معاصر پدیده‌های طبیعی از طریق سوال‌های تیوریتیکی مورد «استنتاج» قرار می‌گیرند. از دیدگاه کانت تیوری طرح پیشینه خرد ناب است. روند اکتشاف علمی آزمایش تیوری در گستره تجربی و شهودی است. آنشتاین در کتاب «جهان بینی من» تیوری را: «اختراع آزاد ذهن انسان» تلقی می‌کند و متود علمی را عبارت از «مشاهده فرآیندهای طبیعت در شعاع تیوری» می‌داند. اتفاقاً دیدگاه آنشتاین با وجود انتقادات زیاد، نزدیکی عجیبی با دیدگاه‌های کانت دارد.

او در کتاب فیزیک و واقعیت می‌نویسد: «در اینجا معمایی پدید می‌آید که در همه اعصار مغزهای پژوهنده را به تاثر برانگیخته است. چگونه ریاضیات، که خود به هر صورت زاده فکر آدمی و مستقل از تجربه است می‌تواند چنین درخور و زیننده اجسام واقعی باشد و به خواص اشیاء واقعی دست یابد. این سوال آینشتاین

در حقیقت سووال اصلی کانت در رابطه با پدیده شناخت است. آنشتاین مثل کانت منکر عامل تجربه و شهود در فرآیند اکتشاف علمی نیست، ولی محتواهای شهودی تنها در شعاع تیوری قابل مشاهده هستند. نظریات آنشتاین روی چگونگی طرح تیوری روی آن الگویی استوار است که کانت به آن «سنجش خرد ناب» می‌گوید: «سرشت همه تفکرات ما بازی آزادانه با مفاهیم است چیزی که این بازی آزادانه با مفاهیم را توجیه می‌کند وسعت دیدی است که به کمک این بازی نسبت به تجربه‌های حسی حاصل می‌شود. در زمینه «سنجش خرد ناب» و طرح آزاد تیوری از طریق «خرد ناب» می‌توان از این کتاب آنشتاین که مهم‌ترین اثر او در حوزه شناخت است نقل قول‌های زیادی آورد مثلاً صفحه ۲۹ همان کتاب «تفکر به معنی دقیق چیست؟ پدیدار شدن تصویرهای حافظه در پی دریافت تاثرات حسی تفکر نیست. اگر این تصویرها زنجیره‌ای را بسازند که هر جزء آن جزء دیگری را به یاد آورد باز هم تفکر نیست.»

انشتاین در صفحه ۶۹ این اثر مینویسد «فزیک یک دستگاه فکری منطقی در حال تکامل است، که شالوده آن را نه میتوان چکیده بی شمرد که بر روش استقرایی از تجربه به دست آمده باشد. بلکه از راه ابداع و آفرینش آزاد میتوان به آن رسید.» این گفته آنشتاین که شالوده‌های نظری فزیک معاصر از طریق میتود استقرآ به دست نیامده است، نظریه بی است که کارل پوپر، در کتاب «منطق اکتشاف علمی» از آن به تأکید نام میبرد. تیوری شناخت پوپر هم روی تقدم تیوری بر محتوای تجربی استوار است. او در این کتاب مینویسد „that observestion is observition in the light Theoris“ (پس مشاهده در روشی یک تیوری است).

کارل پوپر، در انتقاد از تجربه‌گرایان و میتود استقرایی، در فصل «تیوری و تجربه» این مینویسد «بنابراین موقعیت واقعی از موقعیت تجربه‌گرایان ساده‌گرا معتقد به منطق استقرایی فرق میکند. او فکر میکند که ما با انباشتن و نظم دادن به داده‌های تجربی آغاز میکنیم، و به این وسیله از نردبان علم بالا

میرویم... اما جمعآوری چنین گزاره هایی هر قدر غنی هم باشد، نه میتواند به علم بینجامد. ساینس به یک دیدگاه نظری ضرورت دارد و به پروبلم های تیوریکی».

کارل پوپر، در رابطه به فرایند اکتشاف علمی مینویسد « تیورین سن سووال های مشخصی را برای آزمایشگر ارایه میکند. آزمایشگر، کوشش میکند که جواب های مشخصی را به این سووال ها ارایه کند. و سووال های دیگر را نادیده بگیرد». یعنی محتوای تجربی در روشنایی تیوری مورد سووال و استنتاج قرار میگیرد.

از تفسیرهای بالا باید نتیجه گرفت که روند شناخت علمی نه تنها نتیجه انعکاس واقعیت بیرونی در ذهن نیست، بلکه نتیجه تعارض عقل با بدیهت های شهودی میباشد.

مثلاً در بدیهت شهودی، زمین هموار به نظر میرسد، ولی در رابطه با تصور علمی این واقعیت که زمین مدور است، عقل در تعارض با بدیهت های شهودی قرار میگیرد. اصلاً از دیدگاه بالشر فیلسوف فرانسوی، اکتشافات علمی کیفیت ضد شهودی (contra-intuitive) دارند.

این نوشتار را با یک گفته باشلر خاتمه میدهم « هر حقیقت تازه به ضد بدیهت های قبلی به وجود میآید و هر تجربه تازه به ضد داده های حسی بیواسطه». یعنی از دیدگاه باشلر، بدیهت شهودی مانع روند اکتشاف علمی است.

مأخذ:

- 1 - امانویل کانت کانت «سنجنش خرد ناب» متن آلمانی
- 2 - آلبرت انشتاین «فزیک و واقعیت» ترجمه محمد رضا خواجه پور، تهران سال ۱۳۷۷
- 3 - آلبرت انشتاین «جهایی من» متن آلمانی
- 4 - کارل پوپر «منطق اکتشاف علمی»، متن انگلیسی
- 5 - کارل پوپر «حدس ها و ابطال ها» ترجمه احمد آرام

- 6- درس های استاد مرتضی مطهری « شرح مبسوط منظومه » ، در سه جلد، انتشارات حکمت، سال ۱۳۶۷
- 7- سمندر غوریانی « وجود ذهنی ملا صدرا و ایپیستولوژی مارکسیزم » ، نشریه نقد و آرمان شماره ۴ و ۵، ۱۹۹۷
- 8- سمندر غوریانی « اتحاد عاقل و معقول در آرای ملا صدرا ، راسل و انشتاین » ، نشریه نقد و آرمان، ۱۹۹۸

تفسیر فلسفی نماد ابوالهول

I

قیافه‌ اسطوره‌ پی ابوالهول (Sphinx) ، یکی از برجسته‌ ترین قیافه‌ های اسطوره‌ پی مصر قدیم بوده‌ است که در متن‌ های مختلف فلسفی و هنری تعبیرهای مختلفی شده‌ است.

در اسطوره‌ های یونان قدیم اودیپوس، به عنوان قیافه‌ پی قلمداد میشود که معمای ابوالهول را- که معمای انسان بوده‌ است - حل کرده و به گفته‌ هگل ذهن انسان را از طلسم یک اسطوره‌ آزاد ساخته‌ است. این گفته‌ هگل ، سوال‌ های را روی دیدگاه تعبیری خود هگل مطرح میکند.

هگل در چهارچوب مباحثه‌ اسطوره‌ و نماد به تعبیر قیافه‌ ابوالهول می‌پردازد. در این نوشتار، این چهارچوب مباحثه‌ هگلی مطرح است. یعنی سوال‌ روی دیدگاه تعبیری هگلی پدیده‌ نماد در مجموع سوال بنیادی این نوشتار است.

اتفاقاً این بحث ، یعنی بحث علامه (Zeichen) ، نماد (Symbol) یکی از اولین و مهمترین مباحث فلسفی ژاک دریدا، میباشد . مطالعه‌ انتقاد دریدا از هگل ، ما را به درک دیدگاه فلسفی دریدا نزدیک تر می‌سازد . در مجموع فکر میکنم که دیدگاه پسا ساختارگرایی (دریدا) و پسامدرن (لیوتار) از طریق مطالعه‌ تقابل مقایسوی آن‌ ها با هگل بهتر قابل درک باشد . و نطفه‌ های فکری دریدا را من در این مقایسه و مقابله‌ اول او با هگل جستجو کرده‌ ام.

در مرحله‌ اول باید پرسید که تعبیر هگل از نماد ابولهلول چه ویژه‌ گی فلسفی را در بر می‌گیرد و این ویژه‌ گی چه گونه مورد انتقاد دریدا قرار می‌گیرد.

برای جواب به این سوال من پره‌ گرایی را از کتاب فلسفه‌ تاریخ هگل در رابطه به فرهنگ مصر قدیم ترجمه میکنم. هگل مینویسد : « ما میتوانیم ابولهلول را به عنوان سمبول روح مصر قدیم قلمداد کنیم . این سر انسانی که از تن حیوانی

سربرآورده ، تجسم روحی است که آغاز کرده تا خودش را از طبیعت آزاد کند ، بدون آن که توانسته باشد خودش را کاملاً از حوزه طبیعت آزاد کند.

ساختمان های لایتناهی مصر قدیم ، نیمه زیر زمین و نیمه روی زمین قرار دارند. این حوزه فرهنگی از سرزمینی از مرده ها و زنده ها تقسیم شده است. مجسمه های غول آسای مامون فقط با تابش اولین نور آفتاب به صدا درمی آیند؛ ولی این نور آزاد روح نیست . زبان کتبی مصری ها هیروغلیف بود و مبنای آن تصاویر حسی، نه الفباً.

حافظه تاریخی و فرهنگی مصری ها اشکال و تصاویر متعددی را به ما ارایه میکنند که شخصیت فرهنگی آنان را به ما معرفی مینمایند. در این تصاویر و اشکال ما موجودیت روحی را که فشار بیان را در خود احساس کرده ، ولی خودش را فقط به شکل تصویر های حسی بیان میکند ، مییابیم»...

در این پره گراف ویژه گی تعبیر هگل از ابولهلول ، ویژه گی تعبیری خود هگل را میرساند.

فلسفه هگل در مبنای آن روی یک تقابل مطلق بین طبیعت و روح استوار است. برای هگل «روح» آغاز تاریخ فرهنگ انسانی است. هگل تحقق این جدایی از طبیعت را در رابطه با فرهنگ یهودی و یونانی مورد مباحثه قرار میدهد. سمبول تحقق این جدایی از طبیعت در فرهنگ یونانی- مثلاً- اودیپوس است.

ذهن اسطوره پی از نظر هگل ، ذهن بین البینی بین طبیعت و تاریخ است.

نابود کردن طلسم ابولهلول، از طریق اودیپوس در حقیقت پشت سرگذاشتن یک مرحله اسطوره پی ذهن انسان است- یعنی مرحله پی که ذهن انسانی هنوز متکی بر طبیعت بیرونی و مشهود بود و خود بیان نه شده بود.

جدا شدن از طبیعت یعنی کشف و توسعه توسعه یک فرهنگ خود انگیخته و خود آفریده انسانی . تشریح کیفیت این خود آفریده گی انسانی در طول تاریخ در حقیقت انگیزه بنیادی فلسفه هگل است.

هگل تاریخ را به عنوان «پیشرفت در خودآگاهی انسانی از آزادی خودش» تعریف میکند. برای او طبیعت حوزه جبر و فرهنگ حوزه آزادی و خودآفریده گی انسان است. هگل این کیفیت خودآفریده گی انسان را همیشه در تقابل ابژه و سوژه مطرح میکند. در روند کشف این آرادی و پرورش خودآگاهی انسان، پدیده های مذهب، هنر و فلسفه به عنوان مراحل ارتقایی نقش مهمی بازی میکنند.

از دیدگاه هگل انسان در تاریخ و از طریق تاریخ آزادی خود را کشف میکند و گسترش میدهد. ولی این گسترش و پرورش همیشه در تقابل با عینیت صورت میگردد. تاریخ یعنی: روند تحقق خودآفریده گی انسان در گستره عینیت. چون کشف و پرورش آزادی روح انسان از طریق روند تقابل سوژه و ابژه صورت میگردد.

البته به وجود آمدن ذهن خودانگیخته و خود بنیاد انسانی، ایجاب برهم خوردن رابطه بی واسطه و طبیعی روح را با طبیعت و جهان مشهود میکند. از دیدگاه هگل، فرهنگ مصر باستان این رابطه طبیعی و مشهود خودش را با طبیعت بیرونی کاملاً از بین نه برده و خود بنیاد نه شده است. فرهنگ مصر باستان یک فرهنگ بین البینی میان طبیعت و روح است.

سر ابولهول، یعنی سر انسان، تجسم روح آزاد انسان است؛ ولی جسم حیوانی ابواهول تجسم وابسته گی او به طبیعت میباشد.

به جمله اخیر این پره گراف توجه کنیم: « مجسمه های غول اسای مامنون با تابش اولین شعاع آفتاب به صدا در میآیند، ولی این روشنایی آزاد روح نیست»...

در جمله بالا هگل باز هم میخواهد شکل متحجر فرهنگ مصر را بیان کند. یعنی مجسمه های مامنون به عنوان سمبول ها فاقد روشنایی یا باطنیت هستند و فقط در رابطه با روشنایی بیرونی به صدا در میآیند.

تفسیر دریدا ، از مفهوم نماد در فلسفه هگل یکی از جالب ترین مباحث فلسفی دریدا میباشد. این مباحثه مخصوصاً در مقاله « گودال و اهرام » در کتاب « در حواشی فلسفه » صورت میگیرد. این که دریدا در پسنویس این مقاله به تعبیر هگل از نماد ابولهول اشاره میکند ، مطرح کردن مسأله نماد ابولهول را در چهارچوب این مسأله مهم تر میسازد. این مقاله دریدا ، در مجموع روی زبانشناسی هگل میباشد . دریدا در این مقاله روی این مسأله اشاره میکند که در فلسفه زبان هگل ، جنبه علامه شناسی (Semiotique) برجسته گی خاص دارد. این مقاله دریدا روی تقابل مفهوم نماد و اشاره زبانی (Sprachzeichen) استوار است. اهمیت تفسیر دریدا روی این مسأله استوار است که دریدا روی ارتباط ذاتی پدیده زبان با کلیت « فلسفه روح » هگل تأکید میکند. اتفاقاً خود هگل در پره گراف (۴۵۸) انسایکلوپیدی روی این مسأله تأکید میکند که اشاره (علامه) زبانی ، و در مجموع زبان ، نباید به عنوان ضمیمه فرعی (Anhang) روانشناسی و حتاً منطقی پنداشته شود، بل باید رابطه ذاتی پدیده زبان با آن چه او « سیستم فعالیت ذکاوت » مینامد ، مد نظر گرفته شود.

دریدا ، در این مقاله اش شیوه کاربرد ذهن را از واسطه سمبول و واسطه اشاره مورد بحث قرار میدهد.

برای درک دقیق تری از پدیده سمبول ، جمله کوچکی از کتاب « زیبایی شناسی » هگل را به زبان اصلی هگل - زبان آلمانی- ارایه میکنم و سپس به ترجمه آن میپردازم.

„ Als Symbol für diese eigentliche Bedeutung des ägyptischen Geistes können wir die Sphinx bezeichnen. Sie ist das Symbol gleichsam des Symbolischen selber.“

ترجمه : « ما میتوانیم ابولهول را به عنوان نماد معنای ذاتی روح مصر قلمداد کنیم، ولی این در عین زمان نماد خودِ نماد هم است »

این تعریف یکی از جالب ترین و عجیب ترین تعریف های هگل هم است. هگل مینویسد که نماد ابولهلول، تنها نماد روح مصر نه، بل نمادِ نماد هم است. یعنی ابولهلول تجسم پدیدهٔ نماد در مجموع است. ما از طریق نماد ابولهلول میتوانیم کیفیت پدیدهٔ نماد را در کلیت آن درک کنیم. چه طور؟

پدیدهٔ نماد در فلسفهٔ هگل نقش مهمی بازی میکند و میوان گفت که زیبایی شناسی هگل در مجموع روی پدیدهٔ نماد استوار است.

زیبایی شناسی هگل در مجموع مطالعهٔ شکل های مختلف ذهنیت سمبولیک یا نمادین است. ماهیت اصلی این ذهنیت سمبولیک برای هگل وابسته گی این ذهنیت به محتوای شهودی است. تفکر و اندیشه، از دیدگاه هگل از این گسترهٔ حسی و شهودی فراتر می رود.

از دیدگاه هگل فرهنگ مصر، حتّا در گسترهٔ مذهب هم محدود به حوزهٔ طبیعی و شهودی باقی میماند و به گسترهٔ فراحسی و فراشهودی نه میرسد.

پدیدهٔ سمبول به عنوان تصویر حامل محتوای شهودی است. دریدا در این زمینه مثالی را ارائه میدارد. این مثال را دریدا از سه سور میگیرد.

ما میدانیم که سمبول عدالت در بعضی از دادگاه های غربی، زن زیبایی است با چشمان بسته که ترازوی را به دست گرفته است.

ترازوی به عنوان سمبول عدالت!

ترازوی به عنوان سمبول حامل محتوای شهودی است.

هدف هگل، در حقیقت رسیدن به یک حوزهٔ شعور معقول خود بنیاد است. در این جا باید شعور معقول خودش را از شعور محسوس تفکیک کند و با آن در یک رابطهٔ تقابل و نفی قرار بگیرد. شعور معقول، بدون این تفکیک تقابلی

نه میتواند وجود داشته باشد . این لحظهٔ تقابل ابژه و سوژه است . فقط در رابطه به این تفکیک است که میتوان این گفتهٔ دریدایی را درک کرد:

» Die macht ; die durch das Negieren der sinnlichen Räumlichkeit der Anschauung ein Zeichen produziert, heißt also Intelligenz Sie ist die Aufhebung der räumlichen Anschauung«

«قدرتی که از طریق نفی شهودیت، علامهٔ زبانی را به وجود میآورد، ذکاوت نامیده میشود. ذکاوت انحلال شهودیت است»

البته این ترجمه کمبود هایی دارد- مخصوصاً در رابطه با مفهوم فضا (Raumlichkeit) توضیح این مسأله به زبان درّی بسیار مشکل است. برای توضیح مسأله باید الگوهای اصلی نوشتار را به خاطر آورد.

(۱) در مرحلهٔ سمبولیک (نمادین) یک رابطهٔ بی واسطهٔ طبیعی میان ذهن و واقعیت شهودی برقرار است. در این مرحله ، ذهن وابسته به گسترهٔ شهودی است.

نماد ابولهول ، نماد لحظه بی است در تاریخ ذهن انسان که در آن ذهن انسانی خودش را از گسترهٔ شهودی و طبیعی کاملاً آزاد نه کرده است.

(۲) در مرحلهٔ دوم - یعنی در مرحلهٔ اشارهٔ زبانی - این رابطهٔ طبیعی بین شهود و ذهن برهم میخورد . ذهن دیگر به محتوای شهودی ضرورت نه دارد تا خودش را بیان کند.

حامل این برهم خوردن این رابطهٔ طبیعی به گفتهٔ دریدا عندیّت (Arbitrarität) است . عندیّت از دیدگاه هگل و سه سور ، ماهیت ذاتی علامهٔ زبانی میباشد.

ترازوبه عنوان یک پدیده ، عامل محتوای شهودی است ؛ ولی مفهوم عدالت به عنوان اشارهٔ زبانی ، فاقد محتوای شهودی است . یعنی اشارهٔ زبانی

(Zeichen) حامل به وجود آوردن حضور ذهن در خودش است. فلسفه دریدا ، در مجموع نقد متافزیک حضور است.

دریدا تعبیر هگل را از مفهوم اشاره زبانی ، یک تعبیر متافیزیکی میداند . یعنی در این دیدگاه فلسفی ، به عنوان وسیله به وجود آوردن حضور بی واسطه ذهن در خودش تعبیر میشود . در حالی که از دیدگاه دریدا اشاره زبانی فقط در رابطه به ارتباط آن با یک « دیگریت » میتواند اشاره باشد . در مرحله دوم ، دریدا سلسله مراتب مفهومی را در فلسفه هگل رد میکند.

فلسفه دریدا در مجموع نقد دیدگاه های فلسفی فراگیر است . بدون شک در فلسفه هگل « دیگریت » و یا آن چه که ما میتوانیم « نامتعیین » بنامیم، حل و فصل میشود . که مفهوم (Aufhebung) یعنی انحلال میخانیکیت ، اساس فلسفه هگل است.

فلسفه دریدا به عنوان انتقاد از این میخانیکیت « انحلال » ، تقریبی به پدیده نامتعیین است . به این مسأله باید در مباحثه بعدی با تفصیل پرداخت.

در مباحثه بعدی باید مخصوصاً مفهوم عندیت (Arbitrarität) را که به گفته هگل و سه سور ماهیت اصلی پدیده اشاره یا علامه زبانی میباشد ، با تفصیل بیشتری مطرح کرد.

برگرفته از مجله آسمایی ، شماره خزان سال ۱۳۸۳ ، سال هشتم ، شماره مسلسل

تفسیر فلسفی نماد ابوالهول

II

«و تمام فلسفهٔ عصر ما ، با شناخت یا منطق ، با مارکس ویا نیچه ، کوششی بوده است برای فرار از هگل»

میشیل فوکو

نظم گفتم

بخش دوم

تعبیر فلسفی قیافهٔ اسطوره پی ابولهل ، طوری که یادآور شدیم ، در بعضی آثار هگل برجسته گی خاصی دارد. و این برجسته گی ، سوالی را روی وجه ارتباط دیدگاه تعبیری هگل با نماد ابوالهول به وجود میآورد.

هگل نه تنها در کتاب « فلسفهٔ تاریخ » ، بل در کتاب های « زیبای شناسی » ، « فلسفهٔ مذهب » و « نوشتارهای برلین » نیز به تعبیر ابوالهول میپردازد . حتّاً ، در کتاب « پدیده شناسی روح » نیز اشارهٔ کوچکی روی « ابوالهول مرموز » ، موجود است.

جلد اول کتاب « فلسفهٔ مذهب » هگل با این جمله تمام میشود : « بلی ، معما حل شده است. ابوالهول مصری ، نظر به روایت اسطوره پی پرمعنایی از طریق اودیپوس یونانی نابود شده است . محتوای این معما ، خود انسان بوده است- انسان آزاد و خود آگاه » (ترجمهٔ م.ر.)

آزادی و خودآگاهی برای هگل غایت تاریخ انسان است . تحلیل اسطوره های انجیلی و یونانی به عنوان اولین مراحل تکوین ذهن آزاد و خودآگاه انسان ، یکی از جالبترین جنبه های فلسفهٔ هگل است . مثلاً تحلیل پدیدهٔ « بهشت » در کتاب فلسفهٔ تاریخ میتواند ما را به دیدگاه فلسفی هگل نزدیک بسازد.

بهشت برای هگل ، لحظه بی است در تاریخ تکوین ذهن انسان که در آن رابطه بی واسطه ، طبیعی و هم آهنگ انسان با طبیعت برهم نخورده بود و این تضاد اولی بین انسان و طبیعت به وجود نیامده بود. رانده شدن از بهشت برای هگل ، متقارن با ظهور پدیده آگاهی انسان است. رانده شدن از طبیعت اولی ، اسرار تکوین انسان است ؛ چون آگاهی و شعور از دیدگاه هگل آمیخته با کیفیت نفی است . انسان جهان طبیعی را نفی میکند. از طریق این نفی ، خودانگیخته و خود بنیاد میشود و گستره خودساخته بی به نام تاریخ را به وجود میآورد . تاریخ گستره بی است که در آن ذات انسان – آزادی – پرورش مییابد. ولی تکوین و ارتقای این آزادی تاریخی فقط از طریق جدا شدن از طبیعت و تسخیر آن ممکن است.

هگل در جلد دوم کتاب « زیبایی شناسی » مینویسد:

„Der Geist muß sich zunächst in sich aus der Natur zurückziehen; sich über sie erheben und sie überwinden; ehe er imstande ist; ungehindert in ihr als in einem widerstandslosen Element zu wallten und sie zu einem positiven Dasein seiner eigenen Freiheit umzuformen.“

«روح باید از طبیعت بیرون رود و ماورای طبیعت قرار گیرد تا بتواند روی طبیعت به عنوان یک عنصر بدون مقاومت برای تجسم آزاد تسلط پیدا کند» (ترجمه م.ر.)

این گفته هگل در رابطه به این که بعضی از شاگردان هگل – مثلاً فویرباخ – انسان را موجود کاملاً طبیعی میدانستند ، قابل ملاحظه است.

فلسفه هگل ، فلسفه تاریخ تکوین و ارتقا روح انسان در زمینه های مختلف تاریخی میباشد.

مفهوم روح (Geist) در فلسفه هگل بیانگر کلیت فعالیت های خود انگیخته انسان میباشد . با وجودی که جنبه های میتافیزیکی و حتاً مذهبی این پدیده را در

فلسفه هگل نه میتوان نادیده گرفت . حوزه فلسفه هگل ، مطالعه تکوین و رشد پدیده مورد نظر در یک زمینه تاریخی میباشد.

در رابطه با تکوین و رشد پدیده مورد نظر ، هگل به مقایسه فرهنگ های مختلف میپردازد . در چهارچوب این فلسفه تاریخ ، فرهنگ های مختلف به عنوان مراحل ارتقایی در این روند کلی پیشرفت روح اسنان تلقی میشوند.

مصر و یونان به عنوان دو مرحله ارتقایی تاریخ رشد ذهن انسان در نظر گرفته شده اند.

نابود شدن ابوالهول از طریق اودیپوس ، به عنوان عبور از یک مرحله اسطوره پی انسان به یک مرحله تاریخی تعبیر میشوند. هدف این پروسه تاریخ ، رسیدن به آزادی و خودآگاهی انسان است.

مفاهیم آزادی و خودآگاهی آزادی، الگوهای کلیدی فلسفه هگل و «ایدیالیزم آلمانی» در کل میباشد.

مثلاً فیخته فلسفه خودش را در یک نوع « انقلاب فرانسه ذهنی » مینداشت. این گفته بعضی از مفسرین را که « ایدیالیزم آلمانی» یک نوع واکنش ذهنی و فلسفی در رابطه به انقلاب کبیر فرانسه میباشد ، باید تا حدی جدی گرفت.

در حالی که « ایدیالیزم ذهنی » فیخته روی جنبه ذهنی آزادی اتکا میکرد ، «ایدیالیزم عینی» هگل ، پرورش این آزادی ذهنی را تنها در تقابل با واقعیت عینی ممکن میشمرد . بنابر آن ، مفهوم « خارجیت یابی (Entäußerung) » یکی از مفاهیم کلیدی فلسفه هگل میباشد که عبارت است از بالفعل شدن آزادی های بالقوه انسان در گستره عینیت.

ویژه گی بنیادی فلسفه هگل ، روی یک تقابل بین حوزه طبیعی و شهودی و حوزه ذهنی و تعقلی استوار است.

از دیدگاه هگل ، انسان در مرحلهٔ اول تاریخ مثل یک کودک به حوزهٔ طبیعی و شهودی اتکا داشته است . ولی انسان در روند تکوین و ارتقأ تاریخی ، حوزهٔ مفهومی ، ذهنی و عقلی را در خودش پرورش میدهد و روی حوزهٔ شهودی و حسی تسلط پیدا میکند.

فرارفتن از یک حوزهٔ شهودی و حسی و رسیدن به یک مرحلهٔ مفهومی و انتزاعی ، اسرار تکوین و تکامل روح انسان در روند تاریخ است.

به گفتهٔ هگل ، روح انسان در مراحل اول تاریخی « غرق در طبیعت » بوده و در یک وضع « خود نیافته گی » به سر میبرده است.

ابوالهول سمبول آن لحظه بی در روند تکوین روح انسان بوده که در آن انسان خودش را کاملاً از طبیعت دور نه کرده است و در یک وضع بی خودی (Außer sich) میکرده است.

ابوالهول یک موجود نیمه طبیعی و نیمه انسانی بوده است . این قیافه سمبول فرهنگی بوده است - نیمه طبیعی و نیمه تاریخی که در آن هویت مشخص انسانی هنوز به طور کامل کشف نه شده بود و بنابر آن از دیدگاه هگل روح انسان در این فرهنگ در حوزهٔ اسطوره بی محدود باقی میماند . تبلور این هویت مشخص انسانی را هگل در فرهنگ یونانی مشاهده میکند و بنابر آن از بین رفتن ابوالهول به دست اودیپوس ، به عنوان وارد شدن روح به یک مرحلهٔ خودآگاهی جدید تاریخی تعبیر میشود.

هگل پدیدهٔ مذهب را به عنوان یک مرحلهٔ فراروی روح از خود و از طبیعت تعبیر میکند ؛ ولی ، از دیدگاه او ، فرهنگ مصر قدیم - حتا در حوزهٔ مذهب هم - از حوزهٔ طبیعی فراتر نه رفته است و به حوزهٔ طبیعی و شهودی وابسته باقی میماند . ارباب النواع مصری ، اکثراً صورت های حیوانی (طبیعی) داشته اند. زبان مصری - هیروغلیف - هم یک زبان نیمه تصویری و نیمه شهودی باقی میماند.

این قضاوت هگل که فرهنگ مصر قدیم « فشار بیان را در خود احساس کرده ، ولی خودش را فقط از طریق محتواهای حسی بیان میکند » قضاوت بنیادی هگل روی فرهنگ مصر قدیم به عنوان یک مرحله‌ اسطوره‌ پی‌ تکوین ذهن انسان باقی میماند.

محدود ماندن به حوزه حسی و شهودی ، محدودیت روح اسطوره‌ پی مصر قدیم را نشان میدهد که سمبول آن ابوالهول است.

برعکس روسو که وضع طبیعی را- مثلاً در آغاز کتاب امیل - وضع ایدئال بشری می‌شمرد ، هگل وضع طبیعی را وضع بی خودی ، ناخودآگاه و ناخویشتن انسان ، میداند.

هگل روند تاریخ را ، روند تکوین و تکامل روح انسان میداند . برای او روند تاریخ عبارت است از . " Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit " : یعنی تاریخ عبارت است از « پیشرفت در آگاهی آزادی ... » . معنی این گفته هگل این است که تاریخ عبارت است از پیشرفت در خودآگاهی انسان از آزادی خودش. هگل میگفت که در شرق تنها یک نفر آزاد بود. در یونان عده‌ پی آزاد بودند . در روم شمار بیشتری آزاد شدند . ولی ، در مسیحیت و از طریق مسیحیت ، انسان به این آگاهی رسید که انسان در کلیت آزاد است.

در رابطه به طرح فلسفی تکوین و تکامل روح انسان که برای هگل یک روح تاریخی است ، باید دو لحظه متفاوت و متضاد را در نظر گرفت- لحظه « برون ذات » و لحظه « درون ذات » . از دیدگاه هگل ، روح انسان در مراحل ابتدایی تاریخ در حوزه شهودیت پراکنده است . در این مرحله ، ذهن انسان با عین و یا واقعیت شهودی درگیر است.

هگل با انتقاد روی « ایدئالیزم ذهنی » فیخته ، مینویسد که ذهن به تنهایی خودش- بدون تقابل با عینیت - نه میتواند رشد کند.

دور تکامل روح انسان در فلسفه هگل ، تقابل روح با عینیت و مراجعت روح از عینیت به خودش میباشد . این تقابل و یا عینیت را در نوشته قبلی تحت عنوان « خارجیت یابی (Entäußerung) » مطرح کردیم . برای توضیح دقیق تر این پدیده ، من پره گراف کوچکی را از جلد اول کتاب «زیبایی شناسی روح» ارایه و بعد به ترجمه آن میپردازم.

« Der Knabe wirft Stein in den Strom und bewundert nun die Kreise; die im Wasser sich ziehen, als ein Werk; worin er die Anschauung des Seinigen gewinnt. Dieses Bedürfnis geht durch die veigestaltigsten durch bis zu der Weise der Produktion seiner selbst in den Außendingen. »

«پسر کوچک ، سنگی را روی آب میاندازد و بعد با تحسین به دایره هایی نگاه میکند که روی آب به وجود میآیند. او از طریق این دایره شهودیت خودش را به دست میآورد . این نیاز در شکل های مختلف پدیداری هویدا است ؛ ولی ماهیت اصلی آن تولید خود « دنیای بیرونی » است.

ماهیت اصلی پدیده « خارجیت یابی » ، « تولید خود در دنیای بیرونی » است. هگل در کتاب « پدیده شناسی روح » میگوید که روح هنرمند است . اتفاقاً پدیده « خارجیت یابی » رنگی از یک کیفیت هنری دارد . همان طوری که روح هنرمند خودش را از طریق انعکاس روی یک پرده نقاشی کشف میکند ، روح انسان هم خودش را از طریق انعکاس در جهان بیرونی کشف میکند . این تجسم روح در جهان بیرونی یکی از الگوهای بنیادی فلسفه هگل میباشد.

برای روشن کردن بهتر پدیده « خارجیت یابی » پره گرافی از کتاب « فلسفه تاریخ » را در نظر میگیریم « Es ist das Ausgezeichnete des ägyptischen Geistes ; dass er als dieser ungeheure Werkmeister vor uns steht. Es ist nicht Pracht noch Spiel noch Vergnügen usf , was

er sucht ; sondern es ist der Drang; sich zu verstehen, der ihn treibt , und er hat kein andres Material und Boden, sich über das zu belehern, was er ist , und sich für sich zu verwirklichen, als diese Hineinarbeiten in den Stein , und was er in den Stein hineinschreibt sind sein Rätsel, die Hieroglyphen. »

ترجمه : « این کیفیت برجسته روح مصر میباشد که او به عنوان معمار غول آسایی مقابل ما ایستاد ، آن چی او میجوید نه تفنن است ، نی بازی و نه لذت . بل این غریزه خود فهمیدن است که او را به تحرک درآورده است . و او ماده و زمینه پی برای درک خودش نه دارد به غیر از آن که نقش خودش را روی سنگ به وجود بیاورد . و این نقش روی سنگ معمای او است و این معما هیروغلیف است » (ترجمه م . ر .)

این پره گراف با وجود تمام کمبودی های ممکن در ترجمه آن ، یک مسأله را روشن میسازد و آن این که هگل تکوین روح انسان را تنها از طریق تقابل با جهان عینی ممکن میشمارد. ولی از دیدگاه هگل ، ذهن در این مرحله اولی « برون ذاتی » در گستره شهود پراکنده است.

برای هگل حوزه خودی ذهن ، حوزه مفهومی است و شهودیت Anschauung - به عنوان یک حوزه « دیگریت » مفهوم – Begriff - پنداشته میشود . از دیدگاه هگل ذهن در مفهوم و از طریق مفهوم به خودیت خود تقرب حاصل میکند . و مرحله وابسته گی ذهن به شهودیت به عنوان مرحله وابسته گی ذهن به دیگریت پنداشته میشود . هگل میگوید که ذهن در حوزه شهودیت بیرون از خود - außer sich - است.

ادامه در شماره آینده

آسمایی ، شماره مسلسل ۳۰ ، اگست ۲۰۰۵

فلسفه و استعاره

- «زبان بلاغت است» (نیچه)

- «بدون تعلیق رابطه با معنا و مرجعیت ، ادبیاتی وجود نه دارد» (دریدا)

- «تمام جهان بالقوه از آن شعر است» (هاکسلی)

- «تمام زبان جوهرآ استعاره بی است» (گریگومور)

در آغاز کتاب چنین گفت زردشت، زردشت خسته از عقلانیت خودش ، مغاره بی را که در آن ده سال را سپری کرده بود، ترک کرده و از فراز کوه به پایین میآید. افسانه دیگردیسی زردشت - که بانگ میزند: «هان! از فرزانه گی خود به تنگ آمده ام»- افسانه یک دیگردیسی فلسفی ، افسانه یک روی آورش و فرشد فلسفی، افسانه یک «افلاطونیت معکوس» است.

پایین شدن زردشت از فراز کوه یک کیفیت استعاره بی دارد و این کیفیت استعاره بی یک کیفیت فلسفی دارد.

مغاره بی را که زردشت ترک میکند، مغاره افلاطون است. ترک مغاره یعنی ترک جهان مثل ها. پایین شدن از فراز کوه یعنی مراجعت به جهان زنده شهودی.

فرایند ترک مغاره ، یک فرایند استعاره بی است. تاریخ فلسفه در مجموع تاریخ ترک متواتر مغاره افلاطون است.

نیچه، فلسفه خودش را به عنوان یک «افلاطونیت معکوس» تعریف میکرد. ترک مغاره افلاطون ، کنش اولی این «افلاطونیت معکوس» است.

ترک مغاره افلاطون، آغاز یک فرُوشد فلسفی ، مشخصه بنیادی فلسفه نیچه است که جهانی شدن و جهانی بودن را تبلیغ میکند:

- «به زمین وفادار باشید!» (چنین گفت زردشت)

الگوی این جهانی شدن که در فرهنگ رنسانس مشهود بود ، در فلسفه نیچه تبلور تازه بی پیدا میکند.

تجسم نویدبخش روند این جهانگرایی در فرهنگ رنسانس، «لبخند ژوکوند» است. این تصویر میتواند استعاره این جهانگرایی نیچه هم باشد.

نیچه که زبانشناس فرهیخته و در عین زمان شاعر بود و از حافظ ستایش میکرد، در باره پدیده زبان و حوزه موضوعی بلاغت و مجازیت، نظریات ویژه بی داشت که تأثیرات آن در فلسفه قرن بیستم مشهود است.

در رابطه با فلسفه نیچه یک رنسانس مباحثه بی - یک بُعد «پسا ارسطویی» مباحثه بی- روی پدیده زبان، استعاره و مجازیت در کلیت آن به وجود آمده است.

در حالی که در بلاغت کلاسیک بین مفهوم حقیقی و مجازی فرق گذاشته میشود، برای نیچه زبان در کلیت آن یک تجسم مجازی است. برای نیچه خود مفهوم حقیقی ، مجازی است- نیچه فرق بین حقیقت و مجاز را مورد سوال قرار میدهد.

پدیده حقیقت از دیدگاه نیچه جبرن مجازی است.

نیچه منشا مفهوم حقیقی را ، در انگاره مجازی «استعاره» جستجو میکند. برای او «استعاره» زیربنای «مفهوم» است. نوشتار کنونی در حقیقت پژوهشی است روی رابطه «استعاره» و «مفهوم» از دیدگاه فلسفی و در ادامه آن تعمق روی این تز که زبان در کلیت آن استعاره بی است ، و تاملی روی تز ریچاردز، که تفکر در کلیت آن یک روند استعاره بی است.

محور بنیادی فلسفه نیچه الگوی «جهان به عنوان اراده و تصور» میباشد که نیچه از شوپنهاور به میراث برده است. او از این الگو به شیوه تازه بی استفاده میکند. فلسفه نیچه بیشتر روی تأیید این اراده استوار است تا نفی آن.

از نظر نیچه عنصر خواست و اراده در موقعیت «در جهان بودن» انسان نقش تعیین کننده بی بازی میکند. زنده گی یعنی تحقق انرژی حیاتی در حوزه عینیت. عقل وسیله بی است در اختیار اراده معطوف به زنده گی و قدرت. زبان برای نیچه احاطه بی از واژه ها و ساختارهای گرامری، یا واسطه بی طرف برای ثبت امر واقع نه، بل جلوه بی از اراده و تصور است.

مدل انسانشناسی نیچه یک مدل پویا، متحرک و دینامیک است.

اراده، انگیزه خلق میکند و تصور، هدف. انسان یک موجود ارادی، تصورمند و هدفمند است. زبان جلوه بی است از اراده و تصور. زبان فعالیت است و کنش. زبان کنش ذاتی روح است. زبان بلاغت است.

زبان در حد فاصل بین اراده و تصور نقش سازنده بی در تصور ذهنی بشر و برخورد این با واقعیت عینی بازی میکند.

تجربه ما از جهان محصول زبان آوری ما است. به عنوان مثال یک کودک در مرحله اول جهان را از طریق زبان آوری کشف میکند. یعنی خلق کردن وجه ارتباط بین پدیده ها و دلالت های زبانی.

تجربه ما از جهان، تجربه کثرت در بُعد وحدت است. کثرت پدیده «درخت» برای ما، تنها در رابطه با مفهوم وحدت بخش «درخت» تجربه پذیر است.

واژه، مفهوم و زبان در کلیت آن به این کثرت پدیده بی وحدت و انسجام میبخشد و آن را تجربه پذیر میسازد؛ در غیر آن ما با یک انارشی شهودی طرف هستیم. بدون وحدت، انسجام و تداوم.

تجربه یعنی مقابل شدن با این کثرت شهودی در چهارچوب ساختارهای وحدت بخش مفهومی و زبانی.

زبان یک واحد وحدت بخش است در رابطه به آن چی کانت «چندگانه گی پر آشوب حس ها» مینامید.

تصویر سازی و تصویرپردازی انسان اولی نه وجه تفنی انسان ، بل یک وجه ضروری و حیاتی انسان بود. این ترس از مجهولات بود که انسان اولی را مجبور ساخت جهان پر از اسرار طبیعت را از طریق انگاره های نمادین و تمثیلی اسطوره ها برای خودش قابل توجه سازد. ارنست کسیرر پدیده استعاره را منشا اسطوره و زبان میداند. تاثیر نیچه در این گفته کسیرر مشهود است.

تحولات تعبیری در رابطه با فلسفه زبان و بلاغت قبل از نیچه در فلسفه زبان محسوس است.

در این حوزه نظریات ویکو (Vico) در رابطه با موضوع بلاغت همانقدر قابل اهمیت است که نظریات هامان، هردر، و ژان ژاک روسو در رابطه با پدیده زبان. ژان ژاک روسو در کتاب «تاملاقی روی منشا زبان»، زبان اولی انسان را زبان مجازی و استعاره پی قلمداد میکند.

ولی در رابطه با دیدگاه فلسفی نیچه یک تغییر پارادیم کلی در رابطه با پدیده زبان، بلاغت و استعاره به وجود میآید. طرح و بررسی این تغییر پارادیم در رابطه با پدیده استعاره، موضوع اصلی این نوشتار است.

نظریات نیچه روی پدیده زبان بدون شک تحت تاثیر «تاملات» گوستاو گربر (Gustav Gerber) در کتاب «زبان به عنوان هنر» قرار دارد. گوستاو گربر بر این باور بود که زبان در کلیت آن یک کیفیت هنری دارد. این نظریه نیچه که زبان بلاغت است و در حقیقت تکرار نظریه گوستاو گربر، زبانشناس آلمانی است.

نظریه «زبان به عنوان فعالیت و کنش»، نظریه بنیادی ویلیام فون همولدت، است که تحت تاثیر ایدیالیزم آلمانی قرار دارد.

در ایدیالیزم آلمانی روح و کلیت زبان به عنوان «فعالیت و کنش» تعبیر میشود.

در دیدگاه فون همبولدت زبان در کلیت آن واسطه بی بین عقل و شهود است. او معتقد بود که حلقه گمشده بین عقل و شهود- مثلن در فلسفه کانت- را در پدیده زبان کشف کرده است.

این مساله که آیا در فلسفه نیچه، پدیده زبان و استعاره، واسطه رابطی بین عقل و شهود اند، سووالی است مطرح!

در فلسفه ارسطو، موضوع استعاره تنها در حوزه موضوعی بلاغت و شعرشناسی مطرح میشود.

در فلسفه نیچه مساله استعاره و مجاز از حوزه مکتبی بلاغت و شعرشناسی فراتر رفته و تمام حوزه های تفکر، زبان و فرهنگ را در بر میگیرد. پدیده استعاره، یک وجه بنیادی انسانشناسی نیچه را تشکیل میدهد.

سووال روی استعاره در فلسفه نیچه، یک کیفیت کلی و فراگیر، و «فلسفی» جهانشمول، پیدا میکند. سووال روی این مساله که:

-آیا زبان در کلیت آن یک کیفیت استعاره بی دارد؟

-آیا استعاره زیربنای مفهوم انتزاعی است؟

-ایا تفکر یک کیفیت استعاره بی دارد؟

-آیا هنر طوری که آرتور دانتو، فیلسوف امریکایی ادعا میکند «در کلیت آن یک پدیده استعاره بی است»؟

کارل لویت (Karl Löwith) شاگرد معروف هایدیگر در رساله بی تحت عنوان «زبان به عنوان واسطه بین انسان و جهان» مینویسد: «ما میتوانیم و ناگزیر استیم خود را از طریق جهان کشف کنیم، همان طوری که ما جهان را از طریق خود فهمیده ایم. انسانی شدن جهان و جهانی شدن انسان فقط دو جنبه همان

یک امر واقع است. این رابطه اساسن دوگانه است که زبان هم یک انعکاس دوگانه را ممکن میسازد و این مساله مربوط میشود به اهمیت جهانشمول استعاره» (ترجمه از متن آلمانی از م ر)

می بینیم که استعاره شناسی معاصر با یک عده از سووال های جامع تر فلسفی- مثلن: رابطه بین عقل و شهود؛ انتزاع و انضمام؛ و در مجموع سووال کلی روی خردورزی انسان در جهان-ارتباط میگردد.

یک اشاره کوتاه به پس منظر تاریخ فلسفی این الگوهای مباحثه پی میتواند در رابطه استعاره شناسی معاصر موجه باشد.

مساله تکوین خرد انسانی در سیر تاریخی آن یکی از مهم ترین مسایل فلسفی است که مثلن فلسفه هگل فراگیرترین و کلی ترین تجسم این فرایند تکوین ذهن انسانی در سیر تاریخی آن میباشد. آغاز این تکوین خرد انسانی در فلسفه به عنوان جدا شدن ذهن از مرحله شهودی و اسطوره پی تعبیر شده است. تضاد بین لوگوس (Logos) و اسطوره (Mythos) در آغاز تفکر تفکر فلسفی قرار دارد. واژه لوگوس کلام راستین، یا کلام استدلالی ترجمه میشود حاوی معنای علم و دانش هم میباشد. کیفیت اصلی فلسفه افلاطون ، مجادله ستیزآمیز با پدیده اسطوره، شعر و بلاغت میباشد.

انتقاد افلاتون از شاعر این بود که او «شهو و خشم و حالات نفسانی» را در انسان پرورش میدهد. مثلن یک قرائت ساده فصل دهم کتاب «جمهوریت» افلاتون موقوف او را در این موضوع برای ما واضح میسازد. افلاتون در این کتاب مینویسد: «گفتم بشنو و قضاوت کن! آن گاه که ما گوش به آثار هومر یا هر یک از شعرای تراژیک دیگر میدهیم و شاعر حالت پهلوان مصیبت دیده پی را مجسم

و حدیث دراز حزن انگیزی از ندبه و زاری او نقل میکند و یا حالت مردانی را شرح میدهد که از فرط اندوه نوحه سرایی مینمایند و بر سینه خود میکوبند، هر قدر هم ما مردم معذب باشیم، باز از شنیدن این حکایات لذت میبریم و بر اثر همدردی عنان احساسات خود را به دست شاعر میدهیم و در پی او روان میشویم و هنر شاعر را که توانسته است احساسات ما را با این شدت برانگیزد، جدن تحسین میکنیم» (جمهوریت فصل دهم)

لوگوس به عنوان زبان حقیقی و استدلالی تعبیر میشود و بلاغت به عنوان فن زبان آوری محض، در تاریخ فلسفه افلاتون تا کانت مورد سرزنش قرار میگردد. در دیدگاه فلسفی ضد بلاغت، زبان آوری محض، بیشتر روی انگیزه ترغیب و تحریک مخاطب استوار است تا واسطه بیان حقیقت. واکنش فلسفی ارسطو در این زمینه اهمیت به سزایی دارد. برای ارسطو، بلاغت نه تنها فن زبان آوری محض، بل فصاحت در بیان محتواهای استدلالی قلمداد میشود. در فلسفه ارسطو، بلاغت جز «دیالکتیک» گفتمان استدلالی بود. دیالکتیک با محتواهای استدلالی سروکار دارد و بلاغت با شیوه های بیان محتواهای استدلالی. ارسطو بین ترغیب استدلالی و ترغیب زبان آورانه محض، فرق میگذاشت. در حقیقت ارسطو بنیادگذار مضمون «بدیع و بیان» است. بلاغت در قرون وسطا یک مضمون مکتبی بود- به شیوه بدیع و بیان در حوزه فرهنگی ما. نظریات ارسطو به عنوان بنیادگذار مکتب بلاغت و شعرشناسی، اهمیت تعیین کننده پی در مباحثه فلسفی غرب داشته است. اهمیت این نظریات را میتوان به شیوه های مختلف ارزیابی کرد. بعضی از الگوهای فکری ارسطو در کتاب های «بوطیقا» و «بلاغت» به شکل عجیبی مدرن به نظر میرسند. مثلن وقتی ارسطو در کتاب بلاغت مینویسد «عدول از معمولیت به شیوه بیان جلوه متعالی میبخشد. انسان ها در رابطه با بیان زبانی همان تجربه پی را دارند که با دوستان و شهروندان. بنابراین ضرور است که به زبان طنین بیگانه پی ببخشیم. چون انسان ها آن چی را که دور است تحسین میکنند (۵) (ترجمه از متن آلمانی توسط م.ر.)

میبینیم که این توصیف ارسطو تا چی اندازه با الگوی «آشنایی زدایی» که در زیبایی شناسی معاصر متداول است، نزدیک میباشد. مفهوم معادل آشنایی زدایی در زبان آلمانی (Verfermdung) است؛ که میتوان آن را «بیگانه سازی» ترجمه کرد. در حالی که ارسطو از ورود لحن یا طنین بیگانه در بیان حرف میزند. در این زمینه نزدیکی عجیبی بین مفهوم آشنایی زدایی و آن چی ارسطو «عدول از معمولیت» میگوید، وجود دارد.

مضمون بلاغت در فلسفه ارسطو، در تقابل و تباین با زبان معمولی، طرح و پرداخته شده است. زبان بلاغی یعنی زبان فرارفته از زبان معمولی. اتفاق در تعریف ارسطو از پدیده استعاره این کیفیت عدول از معمولیت قابل مشاهده است. چون استعاره، تداعی های نامعمول و تلفیق های دوردست را ممکن میسازد. ولی برای ارسطو، مجازیت بیشتر روی کیفیت تزینی زبان متکی است. و این محدودیت مباحثه ارسطویی را روی پدیده استعاره و مجاز را نشان میدهد. ارسطو در تعریف استعاره در کتاب «بوطیقا» مینویسد:

«استعاره انتقال یک واژه – که به این وسیله به معنای غیرحقیقی آن استفاده میشود- از نوع به جنس و یا از جنس به نوع، یا از جنس به جنس، نظر به قواعد قیاس...» (۶) ترجمه م ر

در تاریخ بلاغت، استعاره به عنوان «تشبیه موجز» تعریف شده است. استعاره وجهی از تشبیه را دارا میباشد. ارسطو در فصلی از کتاب «بلاغت»، پدیده های تشبیه و استعاره را مترادف مینداند: «پس تشبیه هم یک نوع استعاره است. چون تفاوت بین این دو ناچیز است. مثلن: وقتی ما در مورد آشیل بگوییم «مثل یک شیر حمله کرد» این یک تشبیه است. وقتی بگوییم: «این شیر حمله کرد»، پس این استعاره است» (۷). ترجمه م.ر.

البته تعریف تشبیه و استعاره در حوزه فرهنگی خود ما، در ادامه این سنت ارسطویی قرار دارد، مثلن: ابن اثیر انگاره تشبیه و استعاره را مترادف مینداند (۸).

در تعریف تشبیه گفته شده است: «تشبیه یادآوری همانندی و شباهتی است که از جهت و یا جهاتی میان دو چیز مختلف وجود دارد. چنان که گفته اند، تشبیه اخبار از شبه است و آن عبارت است از اشتراک دو چیز در یک یا چند صفت. پس تشبیه بیان شباهت میان دو چیز است. تشبیه بیشتر یک کیفیت مقایسه پی دارد. در تشبیه، شباهت دو پدیده از طریق کلمه «چون» به همدیگر ارتباط میگیرند.

در تشبیه دو حوزه مختلف تجربی در رابطه با یک وجه تشابه مورد مقایسه قرار میگیرند. ولی در استعاره، آن پدیده پی به وجود میآید که کارل بولر (Karl Bühler) زبان شناس آلمانی به آن «امتزاج حوزه ها» (Sphärenmischung) میگوید. استعاره به عنوان انتقال معنا از یک حوزه به حوزه دیگر تعریف شده است. شفیی کدکنی، در کتاب «صور خیال در شعر فارسی» از ابن اثیر نقل قول میکند :

«استعاره ، انتقال معنایی است از لفظی به لفظ دیگر به مناسبت مشترکی که دارند...» (۱۰). ولی نقل قول بعدی از ریچاردز جالبتر است: «استعاره ابزاری است که به واسطه آن اشیای متغایر و ناپیوسته به یکدیگر پیوند میابند» (۱۱). پس استعاره نه تنها جنبه های تشابه دو پدیده را بیان میکند، بل پدیده های دور و نامتجانس را در ارتباط با همدیگر قرار میدهد. ولی آیا ارتباط دادن پدیده های دور و نامتجانس با همدیگر کیفیت اصلی تفکر نیست؟ آقای کدکنی با وجودی که از ریچاردز نقل قول میکند، ولی متوجه کیفیت اصلی نظریه وی نه میشود. مثلن این گفته ریچاردز در کتاب «فلسفه بلاغت (philosophy of rhetoric)» (که آقای کدکنی اتفاقن از آن نقل قول میکند):

Thought is metaphoric and proceeds by comparison ; and the metaphors of language derive therefrom

ترجمه: «تفکر استعاره پی است و با مقایسه پیش میرود و استعاره های زبانی از آن اشتقاق میابند...» (۱۲). در این پره گراف میبینیم که ریچاردز روند تفکر را

یک روند استعاره پی میداند و استعارهٔ زبانی را اشتقاق یافتهٔ این روند اولی استعاره پی میداند. آقای کدکنی در کتاب ذکر شده، با تمام تفصیل و تفسیر کیفیت فلسفی سووال روی پدیدهٔ استعاره و تغیر پارادیم موضوعی روی این پدیده را درک نه کرده است. این تغیر پارادیم تنها در رابطه با دیدگاه فلسفی نیچه قابل بحث است که در این کتاب مطرح نه میشود. به نظر من، موضوع استعاره و بلاغت در حوزهٔ فرهنگی ما با تمام تبحر آن در یک حوزهٔ تبحر ارسطویی سرگردان است.

هدف این نوشتار، تعمق در این تبحر عقیم دستوری بلاغت نه، بل کوششی است برای بیرون آمدن از این تبحر کهنهٔ دستوری مکتبی و مطرح کردن پدیدهٔ استعاره در فضای باز پارادیم های تازه...

نیچه یک فیلسوف تازه گرا، متهور و بیباک است. ضرورت نیست ما طرفدار نیچه باشیم تا این تازه گی شیوهٔ برخورد او را با مسایل فلسفی کلاسیک، قابل ستایش بدانیم. نیچه شالوده های جزئی فلسفه را مورد سووال قرار میدهد. در حالی که فلسفهٔ هگل مقوله های جزئی قبول شدهٔ فلسفهٔ غرب را در وسعت تاریخی آن مطرح میکند؛ نیچه این مقوله ها را مورد سووال قرار میدهد. فلسفهٔ هگل روی مقولهٔ «معنای تاریخ» استوار است. و فلسفهٔ نیچه برعکس روی «تاریخ معنا». برای نیچه پدیدهٔ «معنا» پدیدهٔ مشکوکی است. و معناگرایی فرهنگ انسانی ارتباط عمیق به پدیدهٔ «ارادهٔ معطوف به قدرت» دارد. امروز در رابطه با رنسانس نیچه در کشور فرانسه، مخصوصن در آثار ژل دولوز، میشل فوکو و ژاک دریدا، فلسفهٔ زبان نیچه بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. میشل فوکو در کتاب «نظم اشیا» مینویسد: «نیچه اولین کسی بود که هدف فلسفه را با یک بازانندی بنیادی روی پدیدهٔ زبان مربوط ساخت» (۱۳). ترجمهٔ م. ر.

در فلسفهٔ نیچه جزم بنیادی فلسفهٔ غرب- یعنی اولویت لوگوس- مورد سووال قرار میگردد. انتقاد پسامردن و پساساختارگرایی در حقیقت ادامهٔ این انتقاد روی فلسفهٔ «کلام محور (Logozentirismus)» است. این اولویت لوگوس در آثار مختلف فلسفی و مذهبی تکرار شده است. در کتاب «صورخیال در شعر فارسی»

میخوانیم: «این که در آغاز کلمه بود و کلمه نزد خدا بود، سخنی است مناسب این بحث که نامیدن نوعی هستی بخشیدن است به اشیا» (۱۴). نیچه بدون شک جواب خواهد داد: «در آغاز استعاره بود، و استعاره نزد انسان بود و خلق استعاره آغاز بازی وحشتناک حقیقت و دروغ بود.»

انسانشناسی نیچه به روانکامی قرن بیستم نزدیکتر است تا به سنت عقلگرایی قرن هجدهم. در حالی که در فلسفه هگل، انسان تجسم عقل کل بود، برای نیچه انسان موجود چندگونه، پیچیده و حيله گر و متضاد است. برای نیچه انسان جبرن موجود تعبیرگر و معناگرا است. برای او هر فرهنگ انسانی یک کلیت تعبیری بزرگ است از یک چشم انداز ویژه انسانی.

واقعیت تنها در یک چشم انداز ویژه تعبیری در دسترس انسان قرار دارد. انسان برای تعیین موقعیت خود و واقعیت، به معنا و تعبیر ضرورت دارد. استعاره یک لحظه اولی و اساسی در این تکوین معنا است. برای نیچه انسان یک موجود استعاره ساز است. نیچه استعاره سازی را «غریزه بنیادی» انسان میداند. نیچه استعاره را یک الگوی بنیادی فلسفه میسازد و به تمام حوزه های فرهنگی و فکری توسعه میدهد. نیچه در «درس گفتارها» یش به عنوان استاد زبانشناسی در پوهنتون بازل به شکل مفصل به پدیده زبان و بلاغت کلاسیک پرداخته است. ولی رساله کوچک نیچه تحت عنوان «حقیقت و دروغ در بُعد فرااخلاقی» متن کلیدی تاملات نیچه روی پدیده زبان، بلاغت و استعاره است.

نیچه در این اثر در باره استعاره مینویسد: «چی است حقیقت به غیر از ارتشی از استعاره ها و مجاز مرسل و تصویرهای انسان انگارانه...» (۱۴) ترجمه م.ر.

جمله بعدی اندیشه کلیدی نیچه را به دست میدهد: «حقایق توهماتی اند که ما توهم بودن آن ها را فراموش کرده ایم؛ استعاره هایی که ساییده شده اند و قدرت شهودی شان را از دست داده اند...» (۱۵) ترجمه م.ر.

واژه استعارهٔ ساییده، ترجمهٔ مفهوم (Abgenutzte Metapher) است که در حقیقت این مفهوم میتواند در زبان فارسی «فرسوده گی» یا «ساییده گی» ترجمه شود.

نیچه در این زمینه مثالی ارایه نه میکند. اتفاقن در فلسفهٔ هگل- یعنی دیدگاه مقابل فلسفه نیچه- تحلیل ها و مثال هایی ارایه میشوند که میتوانند در رابطه با موضوع مورد بحث ما رهنمون باشند.

هگل در آثارش بیشتر به فلسفهٔ نماد (سمبول) پرداخته است تا استعاره. ولی تحلیل موجز هگل در جلد اول کتاب «زیبایی شناسی» (متن آلمانی) در این حوزه اهمیت به سزایی دارد که در آثار دریدا هم بارها مطرح شده است. هگل در این متن مینویسد: «اولن هر زبان در خودش حاوی استعاره های زیاد میباشد. این استعاره ها طوری به وجود میآیند که یک واژه در مرحلهٔ اول معنای کاملن شهودی و حسی دارد به حوزهٔ ذهنی انتقال مییابد» درک کردن» یا «گرفتن». به طور عمومی بیشتر کلماتی که به حوزهٔ دانش تعلق میگیرند، در ارتباط با معنای اصلی شان محتواهای حسی دارند، که آن ها را بعدن ترک میکنند و به یک معنای ذهنی مبدل میشوند» (۱۶). ترجمهٔ م.ر.

هگل در این پره گراف روی تکوین پدیدهٔ «مفهوم» از بستر محتواهای شهودی و استعاری حرف میزند. در زبان آلمانی واژهٔ « (Begriff) مفهوم» معنا میدهد و فعل (Begreifen) یعنی «درک کردن». ولی ریشهٔ این مفهوم یعنی (Greifen) را میتوان «قاپیدن» ترجمه کرد. همچنان کلمهٔ (Fassen) که «درک کردن» ترجمه میشود، در یک معنای دیگر میتواند «دستگیرکردن» ترجمه شود.

متوجه میشویم که در این دو واژه مفهوم از حوزهٔ حسی و شهودی به حوزهٔ ذهنی و عقلی انتقال مییابند و این پدیده کیفیت اصلی استعاره است- یعنی انتقال معنا از یک حوزه به حوزهٔ دیگر. ما در زبان روزمره از واژه های زیادی استفاده میکنیم که کیفیت استعاره بی دارند- مثلن: «دستهٔ کارد» یا «پای میز»- ولی متوجهٔ وجه این انتقال نیستیم.

اکثر کلمات در حوزه فکری و فرهنگی، طوری که هگل میگفت، ریشه استعاره بی دارند؛ مثلن کلمه «رنسانس». واژه «رنسانس» به معنای «تولد دوباره» است. در واژه رنسانس مفهوم «تولد» از حوزه بیولوژیکی به عرصه معنوی و فرهنگی انتقال مییابد. رنسانس یعنی «تولد دوباره» در بخش معنوی و یا ذهنی.

واژه های طبیعت (Natur) و ملت (Nation) در زبان های انگلیسی و آلمانی با مفهوم ریشه بی لاتینی تولد (natus/nasci) ارتباط میگیرند (Nation). یعنی گروهی از افراد با ریشه تباری مشترک. و طوری که میبینیم این مفهوم امروز معنای کاملن متفاوت از گذشته کسب کرده است.

به تعدادی از واژه های زبان دری توجه کنیم؛ مثلن: کلمه روشنفکر. «روشنی» یک مفهوم کاملن حسی و شهودی و انضمامی است. در واژه روشنفکر، مفهوم «روشن» یعنی یک مفهوم کاملن حسی و شهودی به حوزه فکری و عقلی انتقال مییابد. پس مفهوم روشنفکر، به صورت ریشه بی یک استعاره بوده است.

اگر ما در رابطه با گفته قبلی هگل به زبان فارسی نگاه کنیم، میتوانیم ساختار استعاره بی اکثر کلمات را کشف کنیم؛ مثلن: «کنجکاو»؛ «دلچسپ»؛ «پایدار»؛ «پایتخت»؛ «خونسرد»؛ «زیربنا»؛ «روبن»؛ «ساختار» و حتا کلمات عمومی تری مثل: «پیشرفته»؛ «عقب افتاده»؛ «تمدن»؛ «ساختار» و «شالوده شکنی» ساختار استعاره بی دارند. چرا؟

-مفهوم کنجکاو

مفاهیم «کنج» و «کاویدن»، مفاهیم فیزیکی و انضمامی اند؛ ولی مفهوم «کنجکاو» یک مفهوم ذهنی و عقلی است.

در استفاده از این مفهوم، ما نه به «کنج» فکر میکنیم و نه به «کاویدن». بیش زمینه انضمامی این واژه کاملن محو شده است.

-مفهوم «دلچسپ»

«دل» و «چسپیدن» واژه های انضمامی اند؛ ولی این دوریشه انضمامی در مفهوم «دلچسپ»، اصلن محسوس نیست.

-بنا

«بنا» یک مفهوم کاملن فزیکی است؛ ولی مفهوم «زیربنا» در رابطه با پدیده اقتصاد، یک مفهوم انتقال یافته، یعنی استعاره پی است.

می بینیم که واژه های یاد شده در رابطه با یک وجه انتقال مفهوم اند، یعنی ساختار استعاره پی دارند.

یا مثلن مفهوم «پیشرفته». «رفتن» یک مفهوم طبیعی و انضمامی است. حیوان راه میرود و یا انسان راه میرود. یک کشور راه نه میرود. پس مفهوم «رفت» در واژه «پیشرفته» یک مفهوم انتقالی، یعنی استعاره پی است. مفهوم «پیش» در مرحله اول به حوزه مکان مربوط میشود. ولی مفهوم «پیش» در کلمه «پیشرفته» به بُعد زمان انتقال یافته، یعنی «پیش-رفت» در بُعد زمانی تاریخ.

هانز بلومن برگ، بزرگترین نظریه پرداز استعاره شناسی (Metaphorologie) در فلسفه آلمان، در این رابطه گفته هائی دارد که قابل تامل اند.

بلومن برگ به یک گفته کانت اشاره میکند در مورد این که پدیده زمان ذاتن تصورناپذیر است. به گفته او پدیده زمان در رابطه با تصورات و واژه های مکانی (فضایی) تصور پذیر میشوند. اتفاقن ما یک تصور «خطی» از زمان داریم، در حالی که خط یک الگوی مکانی (در قاموس آلمانی فضایی) است.

بازاندیشی روی اکثر مفاهیم، وجه انتقال این مفاهیم را برای ما واضح میسازد. وقتی ما از یک «جریان سیاسی»، «حرکت سیاسی» یا «جنبش سیاسی» حرف میزنیم، میبینیم که «جریان»، «حرکت» یا «جنبش»، در مرحله اول کیفیت انضمامی و حتا فزیکی دارند. پس استفاده از این مفاهیم در حوزه سیاسی، یک وجه استعاره پی دارد.

یا مثلن در مرحلهٔ اول میتوانیم «جریان آب»، بگوییم. وقتی میگوییم «جریان سیاسی»، پس مفهوم «جریان» در حوزهٔ سیاسی، یک مفهوم استعاره‌ی است. یا مثلن «جریان برق».

در این مثال‌ها تصور «جریان» از بستر اولی تجربی آن جدا شده و به حوزه‌های دیگر انتقال مییابد، یعنی یک کیفیت عمومی پیدا میکند. جدا شدن یعنی منتزع شدن. انتقال یافتن یعنی عمومی شدن.

پس آیا این پدیدهٔ جدا شدن، و انتقال یافتن، مترادف با پدیدهٔ انتزاعی شدن، و عمومی شدن نیست؟

آیا مفهوم «اطلاق یافتن» متضمن مفهوم «انتقال یافتن» نیست؟

بار دیگر به سووال بنیادی این نوشتار مراجعت میکنیم و میپرسیم:

آیا روند استعاره‌ی، یعنی روند جدا شدن یک تصور (تصویر یا مفهوم) از بستر اول تجربی، کیفیت ذاتی روند انتزاعی، و انتقال یافتن آن، کیفیت اصلی عمومی شدن نیست؟

تایید این تز، به معنای تایید این مساله است که روند استعاره‌ی و روند انتزاعی، روندهای مشابه اند یا وجه تقارن دارند.

پاول دی مان، منتقد و فیلسوف امریکایی، در تایید این نظریه از کاندیلاک، فیلسوف فرانسه‌ی نقل قول میکند: «انتزعات وقتی به وجود می‌آیند که ما جنبه‌های متفاوت پدیده‌ها را نادیده میگیریم تا بتوانیم به جنبه‌های مشترک آن‌ها فکر کنیم» (پاول دی مان، ترجمهٔ م.ر.).

پاول دی مان (Paul de Man) در رسالهٔ «فلسفهٔ شناخت استعاره» (Epistemologie der Metaphor) در ادامهٔ این نقل قول میافزاید: «آیا ساختار این روند (روند انتزاعیت) دقیقن روند استعاره‌ی در تعریف کلاسیک آن نیست» (متن آلمانی، ترجمهٔ م.ر.).

وی بار دیگر میافزاید: « نیچه بعدن از این برهان استفاده میکند تا نشان بدهد که یک واژه یا مفهوم –مثلن «برگ»- از طریق همسان قرار دادن ناهمسان ها به وجود میآید، از طریق نادیده گرفتن کیفیت های فردی یک پدیده». (همان متن آلمانی، ترجمهٔ م.ر.)

در این جا باید متوجه شویم که یک پدیده-هر پدیده- متشکل از جنبه های فردی است- یعنی جنبه های ناهمسان (non-identity) ولی در تشکیل یک مفهوم عمومی ، ما جنبه های خصوصی پدیده را نادیده میگیریم، تا بتوانیم پدیده ها را در رابطه با یک جنبهٔ مشترک به همدیگر ارتباط بدهیم. و این ارتباط وجه مشترک استعاره و مفهوم انتزاعیه است.

پایان قسمت اول

۳۱,۰۵,۲۰۱۲

تأملی بر « گلنار و آینه »

چندی پیش آقای رهنورد زریاب ، کتاب " گلنار و آینه " را به من فرستاد . و من بعد از فاصلهٔ زمانی که مثل ابدیتی به نظر میرسد ، رمانی را به زبان دری خواندم . این برای خودش تجربه بی است .

رمان روی واقعیت - نه واقعیت های از دست رفته ، است .

در واقعیت ۲۴ سالهٔ افغانستان ، رابطه بین زمان و مکان ، عین و ذهن ، تصور و واقعیت و گذشته و آینده ، کاملاً درهم ریخته است - گذشته خیال گشته و آینده توهم .

این واقعیت درهم شکسته را دیگر نه میتوان از طریق مقوله های پابرجای ارسطویی ، بیان کرد .

این واقعیت به نحوی جادویی شده است . ناکجا-آبادی که در آن موجودات پیکاسویی سرگردان اند .

رهنورد ، بدون شك به مکتب ریالیزم جادویی ، گرایش دارد . کیفیت این ریالیزم جادویی را - مثلاً - در داستان " مارهای زیر درختان سنجد " که چند سال پیش در مجلهٔ " نقد و ارمان " منتشر شد ، میتوان مشاهده کرد .

در رابطه با رومان " گلنار و آینه " ، باید این سوال را مطرح کرد که رمان به عنوان يك ژانر ادبی ، اصلاً چی است ؟

در این رابطه میتوان پیشنهاداتی کرد .

یکی از مهمترین دیدگاه های تیوری رمان ، دیدگاه گیورگ لوکاچ ، است . البته در این نوشتهٔ کوچک نه میتوان ، عمق و پهنای تیوری لوکاچ را بررسی کنیم .

مثلاً: مشکل است مفهوم " بی سقفی ترافراژنده (Tranzendentalen obdachlosigkeit) را که مفهوم کلیدی کتاب " تیوری رمان " لوکاچ است ، در این نوشته کوتاه مطرح کنیم.

لوکاچ در حقیقت يك فیلسوف است و تحت تأثیر فلسفه هگل قرار دارد.

لوکاچ رمان را يك ژانر ادبی مدرنیته ، میداند . مشخصه اصلی پدیده مدرنیته ، برای لوکاچ پدیده " Entzweiung " است که میتوان آن را دوپارچه گی یا دوگانه گی ترجمه کرد.

آزادی ذهنی که مدرنیته خلق کرده ، وابسته گی ذهن را به يك واقعیت بسته ، از بین میبرد . ذهن در مقابل واقعیت قرار میگیرد.

از دید لوکاچ ، در ژانر حماسه ، وحدت و وجه اشتراکی بین قهرمان و واقعیت وجود دارد.

در رمان این وحدت و وجه اشتراك بین قهرمان و واقعیت از بین میرود . يك وجه دوگانه گی و تضاد بین قهرمان و واقعیت به وجود میآید.

برعکس قهرمان حماسه ، قهرمان رمان نماینده يك واقعیت تاریخی نیست ، بل با این واقعیت تاریخی در تضاد قرار دارد.

دنیای درونی و بیرونی در رمان با هم متضاد اند.

کتاب " بوف کور " صادق هدایت ، نمونه برجسته این تضاد آشتی ناپذیر بین ذهنیت قهرمان و جهان بیرونی است.

گویته ، رمان را يك " حماسه ذهنی " میپنداشت.

دن کیشوت ، یکی از اولین مثالواره های ژانر رمان ، جهان موجود را از طریق ایدئال های خودش ساخته ، رد میکرد . و دوگانه گی آشتی ناپذیری بین خود و واقعیت بیرونی به وجود آورد.

پیر بوزخوف ، در جهان پرهیاهوی " جنگ و صلح " زنده گی سایه واری را تعقیب میکند - گوپی در این جهان پرهیاهو -اصلاً - سهمی نه دارد.

قهرمان بیگانه کامو ، در رابطه با مرگ مادرش و قتلی که مرتکب شده ، کاملاً بی تفاوت است . قهرمانان کافکا ، هرگز به آن چه که دیگران واقعیت میپندارند ، نه میرسند . قهرمان بوف کور ، مردی است که تنها با سایه خودش میتواند خوب حرف بزند . دیگران برایش " رجاله ها " هستند.

برای لوکاچ ، طوری که یادآور شدیم ، به وجود آمدن ذهن خودانگیخته و خود بنیاد مدرنیته و تضاد آن با واقعیت بیرونی ، انگیزه اصلی ژانر رومان میباشد . ولی لوکاچ از ذهن گرایی های افراطی در رومان - مثلاً در آثار کافکا - سخت انتقاد میکند . به نظر او ، در این آثار تضاد سوژه (ذهن) و ابژه (عین) از بین رفته و عینیت در ذهنیت ادغام میشود . لوکاچ طرفدار فلسفه دیالکتیک است . برای او عینیت به عنوان يك لحظه مهم این دیالکتیک سوژه و ابژه مهم است . یعنی لوکاچ بعد از انفصال سوژه و ابژه در جستجوی اتصال این دو عنصر است . او این اتصال را در آثار ریالیزم ادبی - مثلاً آثار توماس من - میبیند .

در این نېشته کوتاه ، برای اشاره روی مراحل مختلف انکشاف فکری لوکاچ و شکل های مختلف رومان که او به آن ها میپردازد ، گنجایش وجود نه دارد .

به هر رو ، فکر مینم عنصر کلیدی تیوری لوچاک ، تقابل حماسه و رومان است .

قهرمان حماسه ، طوری که یادآور شدیم ، روابط و علایق ارگانیک و انضمامی اش را با محیط طبیعی اش از دست نداده است .

قهرمان حماسه ، تجسم يك امر کلی قومی است . و اما ، قهرمان رومان ، دنیای ویژه خودش را کشف میکند و با این کلیت در يك حالت نفی قرار میگیرد .

لوکاچ ذهنی گرایی افراطی مدرنیته را رد میند . ولی ذهنی گرایی در رومان ، مأورای دید لوکاچ وسعت و اهمیت پیدا میکند و در اثر مهمی مثل " تصویر هنرمند به

عنوان مرد جوان " به يك " جریان شعوری " یا Stream of consciousness
مبدل میشود.

داستان " گلنار و آیینہ " داستان ذهنیتی است به نام ربابہ ، در واقعیتی به نام
کابل ، یا به بیان بهتر خرابات کابل . از ارتباط این ذهنیت با این واقعیت ، موقعیتی
به وجود میآید . این موقعیت ، یعنی ارتباط با واقعیت لرزان و شکننده (Fragile)
است . ورطه هولناکی بین این ذهن و واقعیت وجود دارد .

ربابہ ، خودش را با نقشی در يك آیینہ شکسته ، همزاد میداند . زنده گی او رنگی
از این شکننده گی دارد . رابطه او با واقعیت عینی به يك نوعی در هم شکسته
است - چه از لحاظ عین به عنوان زن خراباتی و چه از لحاظ ذهنی .

از لحاظ ذهنی ، رابطه ربابہ با گذشته بی که شکل افسانوی دارد ، شدیدتر و
عمیق تر از رابطه او با واقعیت عینی است که او در آن زنده گی میکند .

داستان ، در مجموع بیان حالت های روانی ربابہ است . این حالت های ذهنی به
شکل افسانه بی بیان میشود . این افسانه در بطن داستان رشد مییابد و بالاخره
تمام صحنه داستان را اشغال میکند . واقعات داستان همه نتیجه تضاد این
ذهنیت با این واقعیت هستند .

برخورد با مرد بد مست - که شباهت با رجاله های بوف کورد دارد - رابطه لرزان
ربابہ را با واقعیت فعلی اش کاملاً برهم میزند . ربابہ به گذشته اسطوره بی در
سرزمین هندوستان پناه میبرد .

به صورت کلیشه بی میتوان گفت که - مثلاً- پرسوناژ ربابہ يك پرسوناژ زنده است
و فضای داستان خوب!!!

رمان " آیینہ و گلنار " رمانی است در باره واقعیت از دست رفته . درهم شکسته
گی ، درهم ریخته گی و از دست رفته گی ، در مجموع فضای این داستان را تشکیل
میدهند .

آئینه شکسته ، بدون شك استعاره بنیادی این رمان است . گویی آئینه شکسته پی در بطن داستان قرار دارد و همه چیز را شکسته انعکاس میدهد . آئینه پدیده پی است که پدیده های دیگر را در خودش انعکاس میدهد . انعکاس انسانی ترین پدیده است . انسان میتواند خودش را در محیطی انعکاس بدهد . انسان میخواهد خودش را در نگاه دیگران انعکاس بدهد . البته که آئینه ناب ترین شکل انعکاس است.

فکر میکنم در این رومان يك مفهوم عمومی انعکاس موجود است . مثلاً در صفحه (۴۲) این کتاب : " ... آسمان و زمین ، آئینه هایی بودند که صورت زیبای ربابه را منعکس میساختند. "

تصور يك دودمان رقاصه ها که در يك محیط روزمره نه میتوانستند انعکاس خودشان را - آن طوری که هستند - پیدا کنند و انعکاس ناب شان را در آئینه پی میجستند ، تصور حالتی است که گویی در محیط خرابات ، آئینه جاگزین واقعیت شده است . ولی ربابه ، انعکاس خود را نگاه های ...؟؟؟...

رمان " گلنار و آئینه " داستان نقشی است در يك آئینه شکسته.

این رمان تلفیق جالبی از افسانه و واقعیت است . واقعیت افسانه میشود و افسانه واقعیت . و این کیفیت جادویی رمان است.

اگر قرار باشد ما داستان زنده گی و ذهنیت يك دختر خراباتی را بنویسیم ، مشکل است شکل بهتری از شکلی که این رمان ارایه میدارد ، پیدا کنیم.

رهنورد ، در صفحه نخست این کتاب شعری را به من نوشته که در رابطه با نقد و تفسیر این کتاب مهم است:

عقل در کوی عشق نابیناست

عاقلی کار بوعلی سیناست

البته ، این نوشته کوچک من نه نقد است و نه هم کار بوعلی سینایی . "

از این بُعد ناگفته

دیدن روی تو را دیده جان بین باید

وین کجا مرتبه چشم جهان بین من است

(حافظ)

گفته اند شعر واقعه بی است که در زبان اتفاق میافتد.

این گفته ساده ، آباستن سووال های وسیعتری- مثلاً سووال روی رابطه زبان با واقعیت - یعنی سووال های فلسفی میباشد.

ادبیات، طوری که دریدا میگفت یک کیفیت کاملاً فلسفی دارد .

همان طوری که فلسفه میکوشد در رابطه به گفتمان متعارف، رسمی و مسلط ، دیدگاه انتقادی(نفی) را بپرورد، شعر و ادبیات هم در وهله اول فراتر رفتن از حوزه واقعیت متعارف موجود و خلق کردن چشم انداز و بینش تازه بی در رابطه با واقعیت موجود رسمی است. شاعر و فیلسوف در بُعد نفی با هم ملاقات میکنند.

بدون شک پرورش خلاقیت و نوآوری ، ایجاب موجودیت یک بُعد نفی در بطن فرهنگ رسمی را میکند. این «بُعد نفی» در فرهنگ بومی ما سرنوشت رقتباری داشته است.

شاعر در بیان خودش ، دیدگاه متقابل روان جمعی را اختیار میکند و به ناگفتنی ها گویایی مبخشد. شعر تجسم این گویایی نوباوه و نوزاد است.

شاعر ظرفیت های بالقوه زبانی را برمیانگیزد و در مقابل فعلیت یافته گی های تقلیل گرای فرهنگ رسمی قرار میدهد .

هنر در مجموع عبارت است از آزاد ساختن پدیده ها از تسلط ضابطه ها و تعیین های تقلیل گرای موجود رسمی.

هنر کشف نامتعیین است (ادرنو)، یا به گفته هابرماس «آزاد ساختن تجربه از بُعد روزمره گی.»

شاعر از دیدگاه فرارونده و آزاد، واقعیت زنده گی را دوباره کشف میکند. زبان-هر زبانی- در رابطه به کیفیت معنی بخشی خود، هستی را محدود میسازد و در محدوده بی از معانی و دلالت ها قرار میدهد- «کاش هستی زبانی داشتی» (مولانا). زبان هنر و زبان شعر یعنی کیفیت فراروی زبان از محدودیت ذاتی و ابزاری زبان عادی.

زبان روزمره، بدون شک یک زبان ابزاری است که در محور خواهش ها و نیازهای ما شکل گرفته و فعلیت یافته است.

معنی بخشی محدود این زبان، هستی را در حوزه محدودی قرار میدهد. فراروی از این محدودیت ذاتی و ابزاری زبان عادی، کیفیت بنیادی شعر است.

نویسنده کتاب «جزایر کوچک الفب» پرخاش نویدبخشی با زبان و فرهنگ رسمی دارد. او در شعری تحت عنوان طنزآمیز «شاعران محترم شهر» مینویسد:

«زبان بازیچه بیست برای رفع شهوت / ... مجموعه بی از دروغ های پی در پی...»
(صفحه ۵۹)

در آوانی که فرهنگ موجود به گستره بی از آگاهی و گفتمان کاذب مبدل شده، و این کذب در هر بُعدی پرورش مییابد، آغاز الفبایی «جزایر کوچک الفب» میتواند سرآغازی برای یک دید و گویایی تازه باشد.

ما در هر بُعد فرهنگی خود به یک سرآغاز الفبایی و یا تلفیق های تازه بُعد «جان بین» و «جهان بین» (شعر بالای حافظ) ضرورت داریم.

من تا حال با شماری از نوشتارهای انتقادی آقای کاوه «شفق» آهنگ در حوزه سیاست و فرهنگ آشنایی داشته ام و اینک بار اول است که اشعار او را میخوانم.

عنوان «جزایر کوچک الفب» میتواند استعارهٔ موجه باشد در رابطه با کذب اوقیانوسی فرهنگ معاصر.

شعر یک نوع روایت لحظه‌ها است در بُعد گویایی نوزاد.

شاعر با گفته شده گی‌های قبلی فاصله میگیرد و به گفتهٔ «ادرنو» یک «گویایی نوزاد» خلق میکند.

خلاقیت شاعر در اشعار آخر «صاعقه» یا «کاتبان مرگ» قابل توجه است:

«گوش‌هایم ورم کرده اند / از تعفن یک سازتکرار»

به گفتهٔ «هایدیگر» شعر «نامگذاری خلاق هستی» است. و شاعر ما در صفحهٔ ۱۰۵ این اثر مینویسد:

«در آغاز کلمه بود / و کلمه را من آغاز کردم»

من به عنوان خواننده، برداشت خوبی از این اثر دارم و انتشار آن را به آقای کاوه «شفق» آهنگ تبریک میگویم.

نقد مسلکی این اثر را به کارشناسان مراقبت زیبایی، واگذار میکنم.

۱۴۰۷،۲۰۱۳



من شقاوت خشم شغاب را در بطن
معنی دیدم

در دالان های افلاطونی

همیشه صدای گریه کودکی را
میشنیدم

و سایه گم گشته عطار را

همه جا میدیدم

مسعود راحل ۱۹۸۵ - ساربرکن آلمان

گفت و شنود با مسعود راحل

حمید عبیدی: شما در افغانستان در رشته ساینس تحصیل کردید؛ چی سبب شد تا در آلمان در رشته فلسفه تحصیل کنید؟

مسعود راحل: در پایان سال های تحصیلی در پوهنتون کابل ، یکی از دوستان کتابی از برتراند راسل را پیدا کرده بود به زبان انگلیسی در باره اساسات ریاضی. این کتاب را با عده پی از دوستان مطالعه کردیم. و باید بگویم که از این کتاب هیچ چیزی نفهمیدیم. و اما، برای من در مجموع مساله شناخت در سال های بعد بسیار مهم شد. و در رابطه با مساله شناخت عده پی از مسایل دیگر فلسفی هم مطرح شدند.

در آن سال ها- منظور دهه هفتاد میلادی- در کابل سارتر مورد توجه عده پی بود و ترجمه کتاب «هستی و نیستی» سارتر قابل دسترس بود.

من فکر میکنم که تا امروز نیز در حوزه فرهنگی ما برخورد جدی با فلسفه سارتر صورت نه گرفته است. به خصوص مفهوم نیستی در فلسفه سارتر به صورت عمیقی مورد مباحثه قرار نه گرفته است. همچنان مساله شناخت نیز در حوزه

فرهنگی ما به صورت درست مورد مباحثه قرار نه گرفته است- یکی دو نوبته واصف باختری در این خصوص استثنا هستند.

نظریات آقای سمندر غوریانی- مثلاً- در مقاله وی در مورد « اینشتاین» را که در مجله نقد و آرمان نشر شد، مطلقاً رد میکنم.

فکر میکنم آقای غوریانی ، مساله شناخت در رابطه به الگوی کانتی را درست درک نه کرده است.

عبیدی: تحصیل فلسفه و مطالعات فلسفی تا چی حد و چی گونه دیدگاه شما در مورد مسایل افغانستان را تغییر داد؟

راحل: آن چی امروز به عنوان سیاست مطرح میشود، در واقع اختراع فلسفه یونان بوده است.

البته سیاست به حیث یک پدیده اجتماعی همیشه وجود داشته است؛ ولی موضوع ساختن این پدید و بازاندیشی روی آن یک مساله فلسفی است ؛ و تا امروز نیز سوال های بنیادی سیاست در فلسفه سیاسی مطرح میشوند.

برای من طرح مساله «دولت حقوقی» ، چی گونه گی به وجود آمدن پدیده شهروندی و در مجموع به وجود آمدن نهادهای دیموکراتیک، در قرن هفده و هژده اروپا مهم بوده اند. در این زمینه ارتباط عمیقی میان سطح فکری و واقعات سیاسی وجود داشته است. مثلاً انقلاب کبیر فرانسه ارتباط مستقیمی با نظریات ژان ژاک روسو داشته است. این نظریات یک نوع ذهنیت دیموکراتیک را در اروپا به وجود آوردند. این تضاد ذهنیت با واقعیت بود که شکل دیالکتیک پیشرفت در اروپا را تعیین میکند. در کشوری مثل روسیه که هیچ نوع متفکر مهم سیاسی نداشته است ، تا امروز نیز ذهنیت دیموکراتیک به معنای واقعی آن به وجود نیامده است.

فلسفه روشنگری، یک نوع مبارزه با مطلق گرایی بوده است؛ ولی در اروپا در رابطه با فلسفه هگل و مارکس یک نوع مطلق گرایی نوین به وجود آمد که به فاشیزم و کمونیزم منجر شد.

به نظر من کمونیزم در اتحاد شوروی، کثیف ترین شکل مطلق گرایی سیاسی را به وجود آورد- نه تنها در رابطه با شخص ستالین، بل در رابطه با ساختار نهادی این سیستم. یعنی طوری که گفته شد، در این سیستم جامعه به حزب خلاصه میشود؛ حزب به کمیته مرکزی؛ و کمیته مرکزی به شخص.

فاشیزم و کمونیزم سیستم های سیاسی تک قطبی هستند؛ در حالی که دیموکراسی یک سیستم سیاسی چند قطبی است. در حقیقت در سیستم دیموکراتیک تضادها در بین حکومت و پارلمان، بین احزاب سیاسی و بین کارگر و کارفرما وجود دارند. و این تضادها باید وجود داشته باشند. در غرب این تضادها به شک نهادی شده آن وجود دارند.

در حقیقت در جامعه دیموکراتیک یک رابطه دیالکتیک بین جامعه و دولت وجود دارد. در سیستم های غیردیموکراتیک میتوان رابطه بین دولت و مردم را چنین تمثیل کرد:



در سیستم های دیموکراتیک بین جامعه و حکومت یک رابطه تاثیرپذیری متقابل وجود دارد :

شده باشد، باید نظر به منطق دیالکتیکی خود مارکس به رکود مواجه شود؛ که شد.

کشورهای کمونیستی اروپای شرقی واقعاً چی در بعد اقتصادی و چی در بعد فرهنگی، کشورهای راکدی بودند که تا به امروز هم تاثیرات آن قابل مشاهده است. متفکرین خلاق این کشورها اکثراً به غرب فرار کردند و توانستند در غرب خلاقیت های خود شان را رشد بدهند- مثلاً: رومن جاکوبسن؛ تودوروف؛ سیوران؛ و جولیا کریستوا.

به نظر من در فلسفه سارتر و آدرنو دیالکتیک شکل باز را دارد؛ ولی دیالکتیک در فلسفه مارکس بالاخره گویا منجر به حل فراگیر همه تضادها میشود و این مشکل بنیادی این جهان بینی است که تطبیق آن در واقعیت اجتماعی به فاجعه های مبدل شدند که شاهد آن ها بودیم .

عبیدی : شما به درجه اول خود را انتی کمونیست تعریف میکنید و یا دیموکرات؟

راحل : من با هگل در این مساله هم عقیده هستم که جوهر انسان آزادی است. سیستم سیاسی که این جوهر بنیادین انسان را پرورش میدهد و یک فضای اجتماعی برای رشد این جوهر انسانی به وجود میآورد، دیموکراسی است.

طور که قبلاً تذکر رفت من چند سال پیش در مقاله ی، دیموکراسی را چنین تعریف کرده بودم: « دیموکراسی تحقق خودارادیت مردم است از طریق دستگاه حاکمیت به وسیله نهاد قانون».

در دیموکراسی یک رابطه متقابل بین دستگاه حاکمیت و مردم وجود دارد. یعنی اگر از فورمول سوپژه و اوبژه استفاده کنیم، مردم در سیستم دیموکراسی به عنوان سوپژه یا عامل سهیم هستند.

من مطمئن هستم که هر نوع سیستم کمونیستی جبراً به استبداد مطلق حزبی منجر میشود.

کمونیسم در پهلوی فاشیسم کثیف ترین مودل سیاسی قرن بیستم بوده است. در این سیستم- طوری که گفته شد- جامعه به حزب ، حزب به کمیته مرکزی و کمیته مرکزی به یک شخص خلاصه میشود. در این سیستم ، جامعه در یک حوزه قیمومیت مطلق حزبی قرار میگیرد. خود حزب یک حوزه وسیعی از قیمومیت های درهم تنیده میباشد. در حالی که روشنگری خود آزادی ذهن از قیمومیت ها است.

عبیدی: شما بین دیدگاه های مارکس و لینین فرقی مشاهده میکنید ؟

راحل: بله . اول؛ تقدم مطلق یک حزب، مفهوم لینینی است.

لینین یک نام مستعار است. نام اصلی لینین اولیانوف بوده است. اولیانوفیسم، یک برداشت ویژه از مارکس بوده است- نظر به شرایط آن وقت روسیه.

قبل از اولیانوف، سوسیالیست های روسیه ، روی مسایل دهقانی تمرکز داشتند- مثلاً: جریان نارودنیکی ها. در آغاز کودتای اکتبر روسیه ، تضادهایی بین بلشویک و منشویک ها و جریان «انقلابیون اجتماعی» به وجود آمدند. و اما، مشاهده میکنیم که در همان آغاز این کودتا نه تنها منشویک ها و «انقلابیون اجتماعی» ، بل شوراها ی کارگری هم از بین رفتند. پس میتوان دید که مطلقگرایی بلشویکی بر ضد هر نوع گروه مخالف سیاسی از آغاز این کودتا ، قابل مشاهده است.

با از بین رفتن شوراها ی کارگری، دیگر کارگر به عنوان سوژه یا عامل در تصمیم گیری های سیاسی، سهیم نبود- یعنی تمام جامعه از جمله کارگر و دهقان به اوبژه مبدل شده بودند. به این مساله هربرت مارکوزه- متفکر چپگرای آلمان- اشاره میکند.

سوژه یا عامل اصلی در شوروی حزب بود که به تعریف اولیانوفستی آن حزب یک گروه « انقلابی های حرفه پی بودند» که این «انقلابی های حرفه پی» در حقیقت بیروکرات ها بودند.

در اتحاد شوروی تا آخر بیروکرات های حزبی - نامنکلاتور (Namenklatura) - در حوزه سیاسی تسلط داشتند و اینان هرگز مورد انتقاد قرار نه می گرفتند. و حتا امروز هم در روسیه ژورنالیست های منتقد نبود ساخته میشوند و ژورنالیزم انتقادی، در روسیه امروزین نیز برجیده شده است- در حالی که ژورنالیزم انتقادی در حقیقت رکن چهارم قدرت در غرب است. این قدرت انتقاد را تنها در جوامع دیموکراتیک میتوان مشاهده کرد.

عبیدی: نظر شما در رابطه به بحران فعلی نظام سرمایه داری چیست ؛ آیا به نظر شما این نظام میتواند یگانه آینده بشریت باشد ؛ آیا این نوع آینده میتواند مطلوب باشد، یا این که بشریت به یک دورنمای دیگر تاریخی نیاز دارد؟
مسعود راحل : به نظر من جهان به این بحران ضرورت داشت. در مجموع باید هر نوع نظامی بعد از مدتی، مورد سووال پذیری و بازانندیشی قرار بگیرد.

این بحران بازانندیشی مثبتی را در سطح جهانی خلق کرده است. البته عامل بازانندیشی، در بُعد وسیعتر فلسفه سیاسی است. و پیش شرط این بازانندیشی دیموکراسی و انتقاد آزاد است.

سووال بنیادی در شرایط فعلی این است که آیا ما این بحران اقتصادی را در چهارچوب دیموکراسی پارلمانی حل میکنیم ، یا به دیکتاتوری پناه میبریم. مثلاً بحران سال ۱۹۲۹ در امریکا به شیوه دیموکراتیک حل شد- در حالی که آلمان با ذهنیت پایین سیاسی خودش به دیکتاتوری هیتلری پناه برد؛ که از نتایج آن آگاه هستیم.

نتیجه مثبت این بحران شکست مطلق دیدگاه نیولیبرال در سطح جهانی است؛ نیولیبرال ها عقیده دارند که بازار آزاد به هیچ نوع قاعده بی ضرورت نه دارد زیرا گویا بازار آزاد قواعد خودش را خود خلق میکند.

در دهه های هفتاد و هشتاد، مقوله بنیادی قاعده زدایی (Deregulation) ورد زبان بود؛ ولی امروز خود لیبرال ها هم از این واژه استفاده نه میکنند.

امروز جهان- و مخصوصاً آمریکا- متوجه این امر شده اند که بازار به اصطلاح آزاد به قاعده ضرورت دارد.

از دید نیولبرال ها جهان یک نوع سوپرمارکیت است و هدف سیاست ، مدیریت این سوپرمارکیت است. طوری که میبینیم ، در این نظریه، دیدگاه سیاسی کاملاً در دیدگاه اقتصادی ادغام شده و دیدگاه سیاسی آزادی خودش را در رابطه به دیدگاه اقتصادی از دست میدهد و سیاست مطلقاً در حوزه قیمومیت اقتصاد قرار میگیرد. به بیان دیگر سیاست معاون اقتصاد میشود.

از دیدگاه هابرماس، یک تضاد بین سیستم «System»- که میتواند سیستم اقتصادی باشد- و محیط زیست «Lebenswelt» موجود است. هابرماس از استعمار سیستم روی محیط زیست حرف میزند. محیط زیست، محیط انسانی است؛ با ضابطه ها و ارزش های انسانی؛ ولی سیستم ها روی منافع محض اقتصادی استوار هستند. هدف سیاست باید تحقق اهداف انسانی باشد- نه تحقق اهداف محض اقتصادی. بین اقتصاد و سیاست باید تضادی موجود باشد و دیدگاه سیاسی نباید کاملاً در دیدگاه اقتصادی ادغام شود.

اقتصادیت مطلق، منجر به یک نوع داروینیزم اجتماعی و تاریخی میشود. چنین ادغامی به نابودی بشریت منجر خواهد شد. ما در شرایط کنونی در سطح جهانی با یک بنیادگرایی تولیدی، طرف هستیم.

کپیتالیزم یک سیستم دینامیک است و مثل هر سیستم دینامیک دیگر بحران تولید میکند. مثلاً به تاریخ این بحران ها نگاه کنیم:

۱- بحران سال ۱۸۵۷ میلادی

محرک این بحران افلاس کمپنی امریکایی « Ohio Life and trust Company » بود که در رابطه به احتکار سهام به افلاس مالی دچار شد. از این بحران حوزه های مختلف اقتصادی چی در آمریکا و چی در خارج آمریکا متاثر شدند. تاثیر این بحران اقتصادی آمریکا آن قدر شدید بود که در این سال ۱۵۱۴ بانک بسته شدند

۳۳ موسسه مالی از بازپرداخت پول ذخیره مشتریان خویش عاجز ماندند. تاثیرات این بحران در انگلستان، آلمان و حتی کشورهای مثل هند و اندونیزی نیز محسوس بود. فریدریش انگلز که شاهد این بحران بود، از عواقب وخیم این بحران حرف میزد؛ ولی بانک های جهانی موفق شدند تا اواخر سال ۱۸۵۷ و آغاز ۱۸۵۸ توازن مالی خویش را دوباره به دست بیاورند.

۲- بحران سال ۱۸۷۳

در این سال در رابطه به احتکار مالی، ارزش سهام در بعضی از بانک ها تا ۴۴ درصد تقلیل یافت. این بحران مالی جهانی سبب شد تا در امریکا ۱۸۰۰۰ موسسه مالی اعلام افلاس کردند. در رابطه به این بحران بعض کشورهای صنعتی به یک رکورد اقتصادی ده ساله مواجه شدند.

۳- در اکتبر سال ۱۹۲۹ ارزش شاخص Dow Jones بازار سهام تا ۹۰ درصد تقلیل یافت. بسیاری از محتکرین تمام ذخایر پولی شان را از دست دادند.

تولید صنعتی در امریکا تا ۵۰ درصد، تقلیل یافت. حجم تجارت جهانی تا دو ثلث پایین آمد. تاثیر این بحران اقتصادی جهانی در آلمان- که در عین زمان باید خسارات جنگ اول جهانی را هم به متحدین میپرداخت- فاجعه زا بود.

در سال ۱۹۳۳- سالی که در آن هیتلر به قدرت رسید- مردم آلمان وضع فلاکتباری داشتند. پول آلمان ارزش خودش را کاملاً از دست داده بود. انفلاسیون غیرقابل کنترل شده بود. در این سال ۹ میلیون آلمانی بیکار بودند. یکی از مهمترین دلایل به وجود آمدن هیتلر در آلمان این بحران اقتصادی بود.

این بحران اقتصادی در رابطه به شکلگیری سرمایه داری در قرن بیستم قابل تعمق است. مساله مداخله دولت در امور اقتصادی پدیده تازه پی نیست. آدم اسمیت خود در کتاب "Theory of Moral Sentiments" در سال ۱۷۵۹ مداخله و مراقبت دولت را یک ضرورت میشمرد. در رابطه به بحران فعلی، جنگ میان دو دیدگاه کپیتالیزم و سوسیالیزم نیست؛ بل جنگ بین دو دیدگاه درونی سرمایه داری

است. در رابطه به بحران اقتصادی سال ۱۹۲۹ جان مینارد کینز " John Manyard Keynes " اقتصاددان انگلیسی پایان اقتصاد بی لگام را اعلام کرد.

کینز طرفدار مداخله دولت در امور اقتصادی بود. در امریکا حکومت روزولت طرح های کینز را تحت عنوان "New Deal" مورد تطبیق قرار داد. در حقیقت اقتصاد کشورهای صنعتی تا دهه هشتاد میلادی تحت نظریات کینز رهبری می شد- حتا ریچار نکسن خود را یک "Keynesianist" می دانست.

"Keynsianism" بیشتر از نیم قرن دیدگاه مسلط در حوزه اقتصاد غرب بود.

در دهه ۶۰ و هفتاد میلادی در رابطه به مکتب شیکاگو و نظریه های میلتون فریدمن "Milton Friedman" نظریه های تازه در اقتصاد غرب به وجود آورد. این نظریات مراجعت به اقتصاد کاملاً آزاد و قاعده زدایی اقتصادی را پیشنهاد می کردند. طرفداران این نظریات در امریکا رونالد ریگان و در انگلستان مارگریت تاچر بود. کوشش مارگریت تاچر برای نابود ساختن اتحادیه های کارگران ذغال سنگ تا اندازه ی زیادی موفقیت آمیز بود. البته مارگریت تاچر و رونالد ریگان از طرفداران سرسخت میلتون فریدمن بودند.

البته نظریات کینز در اقتصاد از طریق لیبرال های آن زمان سخت مورد انتقاد بود- مخصوصا اقتصاددان اتریشی فریدریش آگوست فن هایک "Friedrich August von Hayek" که ده سال در پوهنتون شیکاگو درس داد و می توان وی را از سردمداران مکتب نیولیبرال و استاد آقای میلون فریدمن، شمرد.

مباحثه اقتصادی امروز در حقیقت مباحثه بین «هایک» و «کینز» است که قبل از جنگ دوم جهانی صورت گرفته بود.

شاید اعطای جایزه نوبل اقتصاد در سال ۱۹۷۴ به فریدریک هایک ارزش نظریه های وی را بالا برد؛ ولی امروز بعد از این بحران سیاست اقتصادی غرب ، سیاست مراجعت به نظریات کینز است.

تصادفی نیست که در این سال مطبوعات آلمان رساله های متعدد کینز را منتشر کردند. البته مقوله رستاخیز کینز را من مبالغه آمیز می دانم. من-حتا- خود او با ما را سمبول مصالحه امریکا می دانم با شرایط اقتصادی و سیاسی تازه جهانی.

سیاست نیولیبرال سه دهه اخیر، سبب شده بود تا قدرت بانک ها به عنوان قدرت های خودمختار به شکل غیرقابل باور وسعت کسب کند. یک نوع بانکسالاری اقتصاد جهانی را رهبری می کرد. در مجموع یک «کمیته مرکزی بانکی» شبیه کمیته مرکزی احزاب کمونیست به وجود آمده بود- بدون شفافیت لازم دیموکراتیک. شفافیت ماهیت دیموکراسی است؛ ولی سیستم های بانکی در عملکردشان این شفافیت لازم را نداشتند.

در شرایط فعلی مداخله دولت در امور اقتصادی ضرورت مطلق است. یعنی سیاست یا حوزه رای و قضاوت آزاد انسانی باید روی اقتصاد یا حوزه منافع مادی انسانی تسلط داشته باشد- نه برعکس آن

از دیدگاه عمومی تر باید گفت که تضاد بین پُعد «باید» و «هست» در فرهنگ بشری باید وجود داشته باشد.

دیالکتیک «هست» و «باید» پایان ناپذیر است. تنها در جوامع کمونیستی بود که این بُعد «باید» در بُعد «هست» مطلقا حل می شد.

عبیدی: شما به بخش دوم پرسش قبلی که « آیا به نظر شما سرمایه داری میتواند یگانه آینده بشریت باشد؛ آیا این نوع آینده میتواند مطلوب باشد، یا این که بشریت به یک دورنمای دیگر تاریخی نیاز دارد؟» پاسخ روشن ندادید. حال به ارتباط دیالکتیک «هست» و «باید» که شما از آن سخن گفتید؛ اگر سرمایه داری را «هست» بگیریم، «باید» هم از نظر شما سرمایه داری است و یا این که «باید» چیزی غیر از سرمایه داری باید باشد و یا میتواند باشد؟

راحل: اگر در یک کلمه پاسخ بگویم، پس این پاسخ «نه میدانم» است.

تا حال در سطح جهانی این فرضیه موجود بود که نظام مطلوب اقتصادی، دیموکراسی بازار آزاد است. بازار آزاد یعنی اقتصاد دیموکراتیک. ولی امروز این سوال مطرح است که آیا بازار آزاد، مترادف با مدل کاپیتالیزم است، یا این کاپیتالیزم سیستم تسلط کانسرن ها و بانک های بزرگ است.

یک اقتصاددان بزرگ امریکایی اصلاً بازار آزاد را یک اسطوره میپندارد.

طوری که قبلاً گفتم پدیده سبسایدی (تَقْوَى = Subvention = subsidy) در اقتصاد اروپا نقش مهمی بازی میکنند. مثلاً تولید ذغال سنگ در آلمان در دهه هفتاد و هشتاد میلادی تنها از طریق سبسایدی دولتی ممکن بود؛ چون در غیر آن رقابت تولید ذغال سنگ در آلمان در بازار آزاد با ذغال سنگ وارداتی ناممکن بود.

همین امسال قیمت شیر و لبنیات در اروپا - مخصوصاً در آلمان - پایین آمد. ماه گذشته بازار مشترک یک سبسایدی چند صد میلیون اروپایی را به مالداران اروپایی تصویب کرد.

فکر میکنم بازار آزاد تنها در افریقا و افغانستان وجود دارد.

در افغانستان در حوزه اقتصادی سوال رابطه و توازن بین واردات و صادرات - یعنی مهمترین سوال اقتصاد ملی - از بین رفته است.

اقتصاد ملی افغانستان از زمان عبدالرحمان خان (۱۸۸۰) تا کودتای ثور (۱۹۷۸) یعنی در طول یک قرن یک اقتصاد مختلط بود.

این اقتصاد یک نوع مدرنیزیشن ابتدایی اقتصادی را به وجود آورده بود که با کودتای هفت ثور نابود شد. مثلاً تاسیس بانک ملی (در سال ۱۹۳۰) و توسعه آن (تا سال ۱۹۳۲) لاقلاً سبب تمرکز و تشویق سرمایه داخلی شد.

بانک ملی در آغاز با سرمایه دوهزار سهامدار و با مبلغ ۳،۵ میلیون دالر شروع به کار کرد. در سال ۱۹۴۸ سرمایه این بانک به ۴۰ میلیون دالر رسید.

بین سال های ۱۹۳۲ و ۱۹۴۶ بانک ملی توانست سرمایه اش را در ۵۰ شرکت سهامی سرمایه گذاری کند. در رابطه به این سرمایه گذاری یک نوآوری تدریجی در اقتصاد افغانستان پدید آمد. مثلاً در رابطه به این سرمایه گذاری، در سال (۱۹۳۶) شرکت سهامی پنبه تاسیس شد که تولید پنبه را در شمال افغانستان به قدر قابل ملاحظه بالا برد. در رابطه به تولید پنبه، در سال ۱۹۳۶ شرکت نساجی بلخمری به وجود آمد که تولید آن در سال ۱۹۵۰ به ۱۵ میلیون متر تکه تخمین میشود. و این سطح تولید برای افغانستان آن زمان قابل ملاحظه است (به ارتباط ارقام اقتصادی دیده شود وارتان گرگوریان؛ ظهور افغانستان معاصریه زبان انگلیسی= The Emergence of Modern ;Vartan Gregorian - ۱۸۸۰-Afghanistan: Politics of Reform and Modernization, ۱۹۴۶). در همین اثر گرگوریان میبینیم که بین واردات و صادرات افغانستان در سال های ۱۸۸۰-۱۹۴۲ توازن برقرار است و حتا میزان صادرات در سال های ۱۳۳۷-۱۳۴۰ بیشتر از واردات میباشد.

با کمال تاسف امروز سووال ایجاد توازن بین صادرات و واردات به کلی از بین رفته است. امروز بازارهای افغانستان مملو از تولیدات پاکستان، ایرانی، چینیایی و دیگر تولیدات خارجی است.

پالیسی فعلی اقتصادی افغانستان از طریق قضا و قدر تعیین میشود- اقتصاد افغانستان کالبدی است با رگ های باز.

در سطح عمومی جهانی باید گفت که تضاد بین جبر سیستم و آزادی محیط زیست، ادامه خواهد یافت.

بحران کنونی اقتصادی جهان را تکان داده است و دیده شود که جهان از این بحران میآموزد یا نه.

در مجموع تضاد بین اقتصاد حقیقی - اقتصادی تولیدی- و اقتصاد مجازی و یا اقتصاد کازینویی ادامه خواهد یافت.

به نظر من باید بین دو شیوه اقتصاد سرمایه باید فرق گذاشت:

- سرمایه داری صنعتی (Industrial =Industrieller Kapitalismus) (capitalism)

- سرمایه داری بازرگانی (Commercial =Handelskapitalismus) (capitalism)

در سرمایه داری صنعتی سرمایه سبب بلند رفتن تولید میشود و تولید ارزش اضافی خلق میکند. در سرمایه داری بازرگانی سرمایه از طریق احتکار ارزش اضافی کسب میکند؛ که این نوع سرمایه داری کازینویی شباهت به قمار دارد- مثل اقتصاد دویی.

حمید عبیدی: شما چی مودل رشد اقتصادی برای افغانستان را درست میدانید؟

مسعود راحل: هسته اصلی سیاست اقتصادی دولت را در افغانستان باید بلند بردن تولید و کشف شیوه های مدرن تولید تشکیل بدهد. عبدالرحمان خان در پالیسی اقتصادی اش این هدف را تعقیب میکرد.

در رابطه به گریگوریان و عده دیگری از پژوهشگران پالیسی اقتصادی عبدالرحمان خان تا به هاشم خان را درک میکنم؛ ولی من پالیسی اقتصادی آقای کرزی را درک نه میکنم.

در مجموع سطح تولید در کشورهای اسلامی به شکل غیرقابل باوری پایین است. در این کشورها در رابطه به ایجاد یک فرهنگ مادی- تولید و استهلاك- زیاد توجه نه شده است. تنها ترکیه ، مالیزیا و اندونیزیا توانسته اند در رابطه به سرمایه خارجی سطح تولید شان را بالا ببرند.

در مجموع میتوان گفت وضع آن گروه از کشورهایی که قبلاً «جهان سوم» نامیده میشدند، رقتبار است و روز به روز رقتبارتر میشود.

حمید عبیدی: آیا عادی نیست که چنین وضعیتی گرایش به چپ را در این کشورها نیرومند بسازد؟

مسعود راحل: در کشور ما اکثراً به اشتباه چپ کمونیستی و چپ سوسیالیستی را مترادف تلقی میکنند. این مترادف یک قرن است که از بین رفته است. به همین علت لازم است تا روی این مساله مکث کرد.

برای من، مفهوم سوسیالیزم مترادف است با سوسیال دیموکراسی است. تفاوت بین این دو دیدگاه سیاسی حتا قل از جنگ اول جهانی قابل مشاهده است.

در آن زمان سوسیال دموکرات ها گروه های اصلاح طلبی بودند که میخواستند مشکلات اجتماعی را به شیوه دیموکراتیک و در چهارچوب دیموکراسی پارلمانی حل بکنند.

هر کسی با مرور کتاب «دولت و انقلاب» لینین فرق اساسی، تضاد و حتا خصومت کمونیست ها در برابر سوسیال دیموکرات ها را میتواند دریابد.

سوسیالیزم واژه پی است که در متن های مختلف و متضاد از آن استفاده شده است. موسیلمینی در آغاز یک «سوسیالیست» بود. حزب هیتلر «ناسیونال سوسیالیزم» و یا «سوسیالیزم ملی» نام داشت که واژه «نازی» مخفف آن است. حزب هیتلر در اول (DAP) یعنی «حزب کارگری آلمان» بود که بعد ها (NSDPA) یعنی «حزب سوسیالیستی کارگری آلمان» نام گرفت.

امروز (CSU) یعنی «حزب سوسیالیزم مسیحی» محافظه کارترین حزب سیاسی آلمان است که حزب خواهر (CDU) یعنی «حزب دیموکرات مسیحی» آلمان در ایالت بایرن است.

در جمهوری ویمار در دههٔ بیست یک مبارزه شدید بین کمونیست ها و سوسیال دیموکرات ها وجود داشت. برای کمونیست ها در این دوره سوسیال دیموکرات ها دشمن بزرگتر از فاشیست ها بودند. و این خصومت به نفع هیتلر تمام شد.

آن چی در سطح جهانی به عنوان کمونیزم پیاده شد، در حقیقت بلشویزم بود به معنای دقیق اولینا فیسستی آن. در حالی که در آغاز کودتای اکتبر، جریان های دیگر چپی- موشویک ها؛ انقلابیون اجتماعی و دیگران- هم بودند که با سعبيت تمام نابود شدند.

مشکل کمونیزم، مانند تمام سیستم های دیکتاتوری، مشکل مطلقگرایی دیدگاهی است. در این سیستم یک حوزه وسیعی از خودکامه گی حزبی، دیدگاهی و شخصی به وجود میآید.

سرسپرده گی مطلق به هر دیدگاهی انسان را ابله میسازد.

در دیموکراسی چهارچوب نهادی سیاسی وظیفه دارد که از این خودکامه گی سیاسی احزاب و اشخاص جلوگیری کند.

در آلمان هم مثلاً این خودکامه گی ممکن دامنگیر افراد و احزاب شود؛ ولی در این کشور و در اروپای غربی، اپوزسیون یک قدرت است، پارلمان یک قدرت است، قضا یک قدرت است، ژورنالیزم انتقادی یک قدرت است، که میتوانند چنین تمایلاتی را مهار کنند.

در آلمان «لوی څارنوالی» واقعاً یک نهاد قدرتمندی است که با استناد به اسناد و مدارک میتواند هرکسی را که مرتکب جرم و تخطی از قانون شود، در هر مقامی که باشد به محاکمه بکشد.

در دیموکراسی میکانیزم های توانا برای جلوگیری از خودسری و خودکامه گی وجود دارند. در واقع دیموکراسی یعنی مشروط ساختن قدرت از طریق نهادها.

در دیکتاتوری قدرت رهبران نامحدود میشود و هیچ نهاد سیاسی که از سواستفاده این قدرت نامحدود جلوگیری کند، وجود نه دارد.

سوسیال دیموکرات ها توانستند در چهارچوب دیموکراسی پارلمانی اصلاحات عظیمی را در اروپا به وجود بیاورند.

امروز گروه های چپگرا در برخی کشورهای امریکای لاتین موفق شده اند در چهارچوب دیموکراسی پارلمانی، اصلاحات بزرگی را به وجود بیاورند.

پریزدینت لولا در برزیل موفق شده است بدون ایدیولوژی و شعار، بزرگترین پروژه انکشافی دولتی را برای بلند بردن سطح زنده گی دهاقین پیاده کند. مثلاً از طریق سرمایه گذاری مستقیم دولتی در منطقه خشکسالی زده سیرتاو (Sertao) یک سیستم وسیعی از کانال ها به وجود میآید که میتواند منطقه وسیعی را آبیاری کند و به دهاقین این منطقه کمک برساند (دیده شود راپور مجله شپیگل ، شماره ۴۸ ، نوامبر ۲۰۰۹) .

به همین سان پروژه های تقسیم اراضی در بولویا و وینزویلا در عملیه فقرزدایی و پیشرفت اقتصادی اقدامات قابل توجه شمرده میشوند.

البته که دیموکراسی پارلمانی در وینزویلا تا به حال توانسته است خودکامه گی آقای چاویز را مهار کند.

به هر رو ، این چند مثال نشانگر آن است که اصلاحات در چهارچوب نظام دیموکراسی پارلمانی هم ممکن است و نیروهای تحول طلب در چنین چهارچوبی میتوانند دست به اصلاحات بزنند بدون این که کشور و جامعه را با مصیبت استبداد و خودکامه گی دچار سازند.

در مجموع فکر نه میکنم، امروز جهان در جستجوی کشف مودل ناب کاپیتالستی باشد. امروز دولت امریکا مستقیماً در امور اقتصادی و مالی مداخله میکند- این عمل ده سال پیش غیرقابل تصور بود.

یک سیستم اقتصادی یا سیاسی تا زمانی قابل توجیه است که بتواند به احتیاجات مردم پاسخگو باشد- در غیر آن سیستم از بین می‌رود.

عبیدی: آیا از این گفتار تان میتوان چنین نتیجه گیری کرد که شما از دیدگاه سوسیال دیموکراتیک به مسایل افغانستان مینگرید؟

راحل: البته دید سوسیال دیموکراتیک یک دیدگاه جالب است- دیدگاه اقتصادی- سیاسی اروپا در مجموع یک دیدگاه سوسیال دیموکراتیک است. ولی در رابطه به مشکلات عینی افغانستان ما مجبور نیستیم به یک دیدگاه ترافرازنده سیاسی پناه ببریم. در رابطه به تشخیص و حل این مشکلات، ما نه مارکس ضرورت داریم و نه هم به هایدیگر. مشکلات فعلی افغانستان در سطح درک ساده شهودی قابل تشخیص است.

افغانستان یک کشور فقر زده و ویران است؛ پس اقتصاد سیاسی افغانستان باید روی برنامه فقرزدایی و بازسازی استوار باشد. دولت باید در این زمینه طرح داشته باشد و این طرح ها را عملی کند. یا مثلاً دولت باید در باره مشکل آب و برق پلان داشته باشد- که نه دارد.

افغانستان اصلاً یک زیربنای تولیدی نه دارد. در باره همچو مسایل باید با کارشناسان حرف زد. برای حل مشکلات زیربنایی ما به کارشناس ضرورت داریم ، نه به روشنفکر.

این که کانت در باره روشنگری چی گفته ، مشکل دهقان ما را حل نه میکند. دهقان ما به آب و بذر و کود و وسایل کار و گذشته از همه به زمین احتیاج دارد.

البته کانت و هایدیگر هم در سطوحی باید مطرح شوند؛ ولی این را باید درک کرد که مشکلات فعلی ما مشکلات زیربنایی هستند که حل آن ها وظیفه کارشناسان است و نه کار روشنفکر.

اصلاً در سطح جهان سوم ما بیشتر به کارشناس ضرورت داریم تا به روشنفکر. در جهان اسلامی، در سطح روشنفکری الان یک قرن است که حرف میزنیم و این مباحثات روشنفکرانه هیچ مشکلی را حل نه کرده است. پناه بردن به این یا آن ایزم مشکلی را حل نه میکند. ما شاهد هستیم که در سطح روشنفکری هنوز عده پی با مفهوم مارکسیزم استمنا میورزند.

عبیدی : پس کورگره معضله افغانستان به نظر شما کدام است و مسأله اساسی در افغانستان به نظر شما چیست ؟

مسأله اساسی این است که در حالت حاضر افغانستان ظرفیت هایی را که با داشتن آن ها یک کشور میتواند کشور باشد از دست داده است. افغانستان فعلاً ناکشوری است در جستجوی کشور شدن.

در رابطه با این سووال که دولت فعلی افغانستان در ایجاد این ظرفیت ها چی کرده، پاسخ این است که کرده های دولت فعلی حتا در حد اقل کافی نیز قرار نه دارد.

افغانستان تا سال ۱۹۷۸ به معنای واقعی کلمه یک کشور بود- کشور دارای استقرار سیاسی؛ داری ارتباط نهادی بین مرکز و ولایات؛ با نهادهای عقبمانده ولی پایدار.

مشکل اساسی فعلی افغانستان از بین رفتن مشروعیت و قدرت - مرکزیت دولت مرکزی است.

در رابطه با کودتای ۷ ثور «مشروعیت سنتی» دولت مرکزی نابود و در رابطه با بمباران ده ساله دهات از طریق دولت کمونیستی، عصبیت قبیله پی و مذهبی دوباره رشد کرد.

در افغانستان تکوین دولت و در رابطه به آن به وجود آمدن انحصار اعمال فزینی قوه قهریه توسط دولت، تاریخ وسیعی دارد. عبدالرحمان خان به شیوه خودش- یعنی شیوه سعیت- این مساله را حل کرده بود؛ ولی امروز ما در مرحله تاریخی قبل از عبدالرحمان خان قرار گرفته ایم.

عبدالرحمان خان سعیت قبیله پی و مذهبی- من در این جا از مفهوم سعیت به عنوان یک مفهوم عمومی و غیر ابن خلدونی استفاده میکنم- را مهار کرد و در رابطه به آن با سعیت تمام انحصار اعمال قوه قهریه توسط دولت را به وجود آورد.

عبدالرحمان خان دومین بانی دولت مرکزی افغانستان است؛ ولی این دولت در سال ۱۹۷۸ مبنی مشروعیت سنتی خودش را از دست داد و در رابطه به آن سعیت قبیله پی رشد کرد.

یک نگاه اجمالی به تاریخ افغانستان به ما میآموزد که کشور ما همیشه به انارشی گرایش داشته است.

اصلاً امپراتوری درانی در رابطه به نفاق و انارشی درونی از بین رفت.

در آغاز سلطنت زمانشاه- آخرین شاه پر قدرت در افق تاریخی ما- یک عنصر کاملاً تازه ، یعنی کمپنی هند شرقی، ظاهر شد.

زمانشاه در آن آوان میخواست برای کومک به تیپوخان به هند حمله کند. مسلمان های هند وی را به این حمله تشویق میکردند؛ ولی کمپنی هند شرقی توانست با یک مانور ساده سیاسی این خطر را دفع کند. در آن سال ملا مهدی علی خان جاسوس کمپنی هند شرقی در ایران موظف شد که بین دولت افغانستان و ایران تضاد را به وجود بیاورد.

در رابطه به قرار داد تهران(۱۸۱۴) دولت خابین قاجار متعهد شد که در صورت حمله افغان ها به هند به افغانستان حمله کند(قرارداد تهران ۱۸۱۴ - دیده شود گرگوریان؛ همان متن انگلیسی ؛ صفحات ۹۳-۹۴)

کور شدن زمانشاه در حقیقت کورشدن سیاسی بود در آغاز قرن نژده- یعنی در حقیقت ما از لحاظ سیاسی نابینا وارد قرن نژدهم شده ایم.

از آغاز قرن نژده تا سال ۱۸۷۹ ما با سه مرحله جنگ داخلی مواجه بوده ایم:

۱- جنگ میان رقبای سدوزایی تبار

۲- جنگ بین مدعیان سدوزایی تبار و محمدزایی تبار

۳- جنگ بین رقبای محمدزایی تبار

در این اوان، از دست دادن منطقه کشمیر و سند، صدمه بزرگی بر اقتصاد افغانستان وارد کرد.

در رابطه به سه جنگ داخلی، اقتصاد عصر حجر در افغانستان به وجود آمده بود. شهرهای بزرگ در افغانستان به دهکده ها مبدل شده بودند و فرهنگ شهری از بین رفته بود. سطح تولید و استهلاک و تجارت به شکل فلاکتباری پایین آمده بود. افغانستان در کلیت آن مبدل شده بود به یک دهکده آواره نشین بدون صنعت و تجارت با یک اقتصاد دست به دهن- خیلی از سیاحان اروپایی در آن زمان، وضع افغانستان را چنین تعریف کرده اند.

دو جنگ افغان و انگلیس صدمه بزرگی به اقتصاد افغانستان وارد کرد؛ ولی در رابطه به این دو جنگ شعور ملی افغان ها تقویت یافت و نیز کنجکاوای افغان ها در رابطه به اسلحه مدرن برانگیخته شد. اصلاً اولین قدم های مدرنیزیشن در افغانستان در عرصه نظامی بود.

سفر امیر شیرعلیخان به هند بریتانوی در سال ۱۸۶۹ سبب یک عده نوآوری‌ها در ساحه نظامی شد؛ ولی سیاست خارجی شیرعلیخان درهم و برهم بود و سبب نابودی خودش و جنگ دوم افغان و انگلیس شد.

اقدامات امیر عبدالرحمان خان در قسمت نوآوری و پیشرفت، بنیادیت و وستیعتر بودند.

آن‌چی من در رابطه با تاریخ افغانستان به عنوان تز پیشنهاد میکنم، این است که ما از سال ۱۸۸۰ تا ۱۹۷۸ میلادی یعنی در طول یک قرن از یک استقرار سیاسی برخوردار بودیم که در رابطه به این استقرار سیاسی یک عده از برنامه‌های مدرنیزیشن در شماری از عرصه‌های مهم و از جمله معارف و اقتصاد پیاده شدند.

ولی امروز یک قرن بعد ما در وضعی قرار گرفته ایم که اصلاً ملت بودن ما و کشور بودن ما مورد سووال قرار گرفته است.

عبدالرحمان خان تا سال ۱۸۸۵ میلادی یک اردوی ۵۰۰۰۰-۶۰۰۰۰ نفری به وجود آورد که میتوانست از هر نوع بغاوت قبيله‌ی جلوگیری کند. او عوامل مذهبی را تابع قوانین دولت ساخت و از خودانگیخته‌گی مذهبی جلوگیری کرد.

به گفته‌گرگوریان در سال ۱۹۹۰ یک دولت مرکزی پر قدرت با ساختارهای بیروکراتیک مرکزیت یافته در افغانستان به وجود آمده بود. تامین امنیت راه‌ها دوباره منجر به رونق تجارت شد. در کارگاه‌های دولتی صنایع ابتدایی توسعه پیدا کرده بودند. صنایع ابتدایی مثل چرمگری و بوتسازی و تولید تفنگ و گلوله ایجاد شده بودند. اولین شفاخانه صحت عامه در سال ۱۸۹۰ در کابل افتتاح شد (در رابطه با جزئیات مدرنیزیشن این دوره دیده شود گرگوریان).

در دوره حبیب الله خان پروگرامهای اصلاحگرایانه دولت به شکل وسیعتر تعقیب شد.

در حقیقت دوره حبیب الله خان (۱۹۰۱-۱۹۱۹) با تمام استثنائات یک دوره آرامش سیاسی و استقرار داخلی توأم با پیاده شدن یک عده از برنامه های اصلاحگرایانه دولت بود. گریگوریان بانی معارف افغانستان را حبیب الله خان میداند.

تاسیس شعبه معارف در سال ۱۹۱۳، نطفه بی در رابطه با توسعه معارف جدید در سراسر افغانستان به وجود آورد. ما اصلاً پدیده محمود طرزی را به امان الله خان مربوط میدانیم؛ در حالی که دوران شگوفایی محمود طرزی و سراج الاخبار در زمان حبیب الله خان بود.

حبیب الله خان در نطق معروفی در پوهنتون علیگره هند (۱۹۰۸) روی اهمیت پیشرفت و نوآوری تأکید کرد.

تأکید من روی این جزئیات به خاطر آن است تا آگاه شویم که در تاریخ افغانستان یک قرن (۱۸۸۰-۱۹۷۸) استقرار سیاسی توأم با مرکزیت یافتن دولت مرکزی، مهار شدن عناصر قبیله بی و مذهبی و انکشاف نسبی معارف و اقتصاد موجود بود.

در سطح رهبری این دوره یک اراده معطوف به نوآوری و تجدد موجود بود. این دستاوردهای تاریخ ارتقایی افغانستان را ما در رابطه به کودتای هفت ثور از دست دادیم.

در حقیقت تا سال ۱۹۷۸ در رابطه به یک قرن تکوین دولت مرکزی، عصبیت قبیله بی و مذهبی در افغانستان به شکل قابل ملاحظه بی مهار شده بود.

مساله طالبان پیش از آن که یک پروبلم مذهبی باشد، یک پروبلم سوسیولوژیک است- یعنی بی ریشه شدن اجتماعی و آواره گی یک نسل از جوانان و نوجوانان

پشتون، ظرفیت‌هایی را به وجود آورد که تکوین جریان طالبان را ممکن ساخت. پاکستان از این ظرفیت‌ها حداکثر استفاده را کرد.

در زمان طالبان، افغانستان یک ایالت پاکستان بود و در صورت به وجود آمدن دوباره حکومت طالبان، افغانستان بازهم یک ایالت (اسلامی) پاکستان خواهد شد.

در تاریخ افغانستان همیشه یک رابطه دیالکتیک بین نفاق داخلی و استعمار خارجی وجود داشته است. شعار کمپنی هند شرقی این بود که «از ستلج نباید فراتر رفت»- یعنی در آغاز قرن نوزدهم کمپنی هند شرقی دریای ستلج را به عنوان سرحد بین هند بریتانوی و افغانستان قبول کرده بود؛ ولی نفاق داخلی در افغانستان زمینه آن را فراهم ساخت تا انگلیس‌ها از «ستلج» فراتر بروند. و امروز هم که تضادهای تباری در افغانستان از طریق کشورهای همسایه تقویت میشود بازهم یک عده از روشنفکران نابخردانه در رأس این تبارگرایی قرار گرفته اند.

عبیدی: برخی‌ها وجود واقعیت تنوع اتنیکی و تباری و تعدد زبان‌ها و مذاهب را منشا معضله میدانند؛ نظر شما در این مورد چیست؟

راحل: در افغانستان مشکل اصلی تنوع تباری نه، بل تباریت‌گرایی است. عده‌ی می‌خواهند در رابطه به تباریت‌گرایی، اتحاد ملی افغانستان و ملت بودن افغان‌ها را مورد سووال قرار بدهند. این عده بدون شک از طرف کشورهای همسایه تقویت میشوند- باز هم یک ارتباط بین عوامل خابین داخلی و عوامل مغرض خارجی موجود است.

تنوع اتنیکی در تمام کشورهای منطقه ما - از هند تا آسیای میانه و از افغانستان تا شرق میانه- و در تمام قاره آسیا و آفریقا موجود است. مثلاً در ایران نظر به آمار رسمی ۳۵ میلیون شهروند آن کشور ترک‌تبار هستند. در چند دهه اخیر ترک‌تباران آذربایجان مشکلات زیادی در رابطه به نشرات به زبان ترکی داشته‌اند. در این ارتباط رضا براهنی اعلامیه‌ی هم‌نشر کرد. آذری‌ها از شونیزم زبان فارسی

در منطقه شاکی هستند. به علاوه ایران عرب، بلوچ، لر بختیاری و گروه های متعدد دیگر هم دارد. سنی مذهب ایران هم در زمینه های مختلف با دشواری و تبعیض مواجه اند.

پاکستان هم مرکب از اقوام پنجابی، سندی، پشتون و بلوچ است. ترکیه هم اقلیت های زیادی دارد که کردها و مشکل کردتباران و دولت ترکیه بر همه گان روشن است. فقطه در این اواخر بود که دولت ترکیه حاضر شد زبان کردی را رسماً بپذیرد.

کشورهای آسیای میانه نیز از نظر تباری ترکیب متجانس ندارند. در روسیه نیز میلیون ها غیر روسی و مسلمان زنده گی میکنند.

در کشورهای بزرگ و پرجمعیت هندوستان و حتاً در چین نیز تنوع بسیار گسترده تباری، زبانی و مذهبی موجود است.

اصلاً تصور یک ملت متجانس از نظر زبانی و اتنیکی یک مودل اروپایی است که در سایر کشورها به هیچ وجه قابل تطبیق نیست. و این تجانس در اروپا در طول قرن ها با خشونت و سبعت تمام به وجود آمده است در این جا نیز مسایل موجود در بریتانیا، فرانسه، اسپانیا، بلژیک و برخی کشورهای دیگر خالص بودن چنان مودلی را زیر پرسش میبرد. از سوی دیگر کشورهای اروپایی در رابطه به مهاجرت های تازه تجانس اتنیکی خودشان را از دست میدهند.

امریکا در رابطه با تعلقات اتنیکی و تباری یک کشور کاملاً نامتجانس است و این عدم تجانس از نظر تعلقات دینی و مذهبی نیز موجود است.

و اما در غرب به رغم پدید آمدن برخی گرایش های منفی در میان بخش هایی از جمعیت شماری از کشورها، در اساس تضاد بین تباریت و شهروندی حل شده است.

در افغانستان ترادف بین مفهوم افغان و پشتون از بین رفته است. مفهوم افغان به یک مفهوم شهروندی مبدل شده است و تباریت های مختلف در این مفهوم شهروندی سهیم هستند.

قومگرایی در افغانستان یک بیماری است عده بی در افغانستان میخواهند در رابطه به تباریتگرایی، قومگرایی را پرورش دهند. روشن است که در این جریان ها کشورهای همسایه سهیم هستند.

مفهوم شهروندی یک مفهوم سیاسی است- در حالی که تباریت یک مفهوم اتنولوژیک است. اصلاً مشکل بزرگ فاشیست ها این است که آن ها تفاوت بین تباریت و شهروندی را درک نه میکنند. فاشیست ها روی مفهوم اشتراک خونی تأکید میکنند.

هیتلر میخواست یک «نژاد» ناب آلمانی با تباریت خونی خالص به وجود بیاورد. همچنان موسولینی میخواست رومی و رومی ناب را دوباره خلق کند. این برنامه ها اساس سیاست های نابودی آور را ساخت و به کشتارهای کتله بی بینظیر انجامید.

هیتلر هر نوع مزج اتنیکی و زبانی را رد میکرد. یگ عده از طرفداران هیتلر کوشیدند زبان آلمانی را از زبان لاتین پاک کنند- چون این زبان را بیگانه و استعماری میشمردند.

عرب ستیزی یک عده از بان ایرانیست ها و در رابطه به آن کوشش برای از بین بردن واژه های عربی در زبان فارسی، شباهت به آن برنامه فاشیستی دارد که عده بی از افغان ها هم از این دیدگاه تقلید میکنند.

مزج زبان فارسی با زبان عربی، همانطور یک پدیده تاریخی است که مزج زبان لاتین با زبان آلمانی، انگلیسی و فرانسه بی. همچنان مزج زبان فارسی و پشتو در زبان دری افغانی ما. و ما نه میتوانیم و نباید این مزج ها را بزدایم.

برای درک این که از بین بردن کلمات عربی در زبان فارسی چی فاجعه پی را خلق کرده است، کفایت میکند تا کتاب «سنجش خرد ناب» ترجمه آقای میر شمس الدین ادیب سلطانی را مطالعه کنید. در این کتاب، فلسفه کانت از لحاظ زبانی به سفسطه مبدل شده است- به حدی که ناممکن است تا یک فارسی زبان از طریق مطالعه این کتاب، کانت را درک کند. فقط برخی پره گراف های این کتاب، آن هم در رابطه به مراجعه با متن اصلی آلمانی قابل درک است. البته در این رابطه نیز یک عده مقلدین روشنفکر مآب فعال هستند.

مضحک تر این که بعضی از روشنفکر مآبان [...] اصلاً اسم افغانستان را مورد سووال قرار میدهند؛ در حالی که پاکستانی در رابطه به ذکر نام پاکستان به گریه درمیآید و میگوید «پاکستان روح من؛ پاکستان قلب من»؛ و روشنفکر مآبان [...] ما اصلاً نام افغانستان را تحقیر میکنند. من از یک ایرانی پرسیدم که آیا شما خودتان را تاجیک میدانید، با خشم گفت: «هرگز!».

بعضی ابله ها اسم خراسان را به جای افغانستان پیشنهاد میکنند. خراسان یک اسم محلی جغرافیایی است؛ در حالی که اسم افغانستان در قاموس سیاسی جهان یک واژه جا افتاده است.

اصلاً این اسم گرایی یک برنامه عقبگرایی جهان سومی است.

کشوری که قبلاً «رودیشیا» نامیده میشد ، امروز «زمبابوی» نامیده میشود. نه میدانم این تغییر نام چی بهبودی در وضع اقتصادی و اجتماعی و زنده گی مردم به وجود آورده است. «رودیشیا» یک زمان مخزن غله آفریقا بود؛ ولی امروز زمبابوی فقیرترین و بدبخت ترین کشور آفریقا است. تغییر نام «کانگو» به «زیر» و تغییر نام «برما» به «میانمار» هم چیز مثبتی عاید حال مردم این کشورها نساخته است.

در آفریقای جنوبی «زولو»ها با پوست پلنگ و دم شیر ، تباریت خودشان را به رخ میکشند؛ در حالی که گروه های سیاسی زولوها در آفریقای جنوبی از ارتجاعی

ترین نیروهای سیاسی هستند. دیکتاتورهای افریقایی و از جمله مثلاً «موبوتو» و «موگابه» همیشه یک نقاب تباریت افریقایی به رخ کشیده اند تا مردم را فریب بدهند. خوشبختانه نلسن ماندیلا موفق شده است خودش را از این تباریت گرایی های مضحک کنار بکشد و یک برنامهٔ سالم سیاسی برای کشور خودش پیشنهاد کند.

انسان های سطحی همیشه به سطح میپردازند و در نتیجه از مسایل اساسی غافل میمانند.

عبیدی: و این مسایل اساسی در افغانستان مشخصاً کدام ها اند؟

راحل: مشکلات اساسی فعلی افغانستان مشکلات زیربنایی اند- مثل فقر، گرسنه گی و بی خانه گی. در واقع افغانستان کنونی یگانه کشور افریقایی آسیا است.

اصلاً در رابطه با راپور اخری ملل متحد، در رابطه به کیفیت زنده گی افغانستان در رقم (۱۸۱) بعد از سرالیون قرار دارد.

مشکل اساسی یک افغان در شمال یا جنوب و یا شرق و یا غرب این نیست که به کدام زبان سخن میگوید.

پرداختن به مساله زبان در شرایط کنونی یک تفنن است. و روشنفکرمانی هم که در شرایط کنونی افغانستان به این مسایل میپردازند، آدم های سطحی و متفنن اند.

اگر امروز به جهان نگاه کنیم، اسم بعضی از این کشورها را میتوان مورد سوال قرار داد- مثلاً اسم «بریتانیا».

بریتون های اولی از قبایل «کلت» (Kelten) بودند. یعنی قبایل غیرژرمانیک که از طریق تهاجم ژرمانیک انگلوساکسون به غرب این جزیره رانده شدند و امروز

در منطقه ویلز (Wales) مسکون هستند. یک عده افراد این قبایل به فرانسه فرار کردند و در منطقه مسکون شدند که تا امروز نیز «بریتونی» نامیده میشود. تباریت اصلی بریتانوی ها امروز در حقیقت به انگلوساکسون ها مربوط میشود و نه به بریتون ها.

اگر به تاریخ آلمان نگاه کنیم، میبینیم که اسم آلمان در آغاز اطلاق به قبایل جنوبی این کشور میشد که تباریت مشخصی داشتند- متفاوت از تباریت بایرن ها، پروس ها و ساکسون ها.

اصلاً تاریخ المان با آلمان ها نه ، بل با فرانک ها آغاز میشود.

در سال (۴۹۶) میلادی، کلودویک یا کلویس از خانواده مروئژین مربوط به قبایل فرانک ، قبایل آلمانی را مغلوب کرد. از این تاریخ به بعد، آلمان مربوط به امپراتوری فرانک شد.

در زمان شارلمانی یا کارل کبیر، تسلط فرانک ها به شمال آلمان هم گسترش یافت. در سال (۸۴۳) امپراتوری شارلمانی که خودش فرانک بود و مربوط به خانواده کارونژین به دو قسمت تقسیم شد- یکی کشور فرانک غربی یعنی فرانسه و دومی کشور فرانک شرقی یا آلمان امروزی.

اسم آلمان کنونی در سال ۸۴۳ میلادی امپراتوری فرانک شرقی (Ostfränkische Reich) بود.

اسم فرانک آنقدر معمول شده بود که حتا اوتو اول (۹۳۶ میلادی) از آلمان به حیث کشور فرانک ه حرف میزند.

آلمان ها خود امروز به کشور شان (Deutschland) میگویند که این اسم خیلی بعدها به وجود آمده است.

یونانی ها تعجب میکنند و نه میفهمند که ما چرا به کشور شان یونان و ترک ها به آن «یونانستان» میگویند. قصه از این قرار است که قبایل شرقی یونان در

گذشته ایون ها (Joneu) نامیده میشدند. و چون آسیایی ها نخست با این قبایل در تماس شدند، نام جز را بر کل تعمیم بخشیدند.

و یک مثال معاصر و هنوز هم جالبتر نام امریکا است، که از نام یک فرد (امریگو وسپوچی - به ایتالیایی: Amerigo Vespucci - کاشف و نقشه‌نگار ایتالیایی است) اخذ شده است. این نام را «مارتین والدسیمولر» آلمانی که کار او ترسیم نقشه‌های جغرافیایی بر پایه اطلاعاتی بود که دریانوردان به او می‌دادند بر این قاره نهاد؛ زیرا وی بیشتر اطلاعات جغرافیایی مورد نیاز برای رسم نقشه‌هایش را از دریانوردان و همراهان گروه امریگو و سپوچی دریافت می‌کرد. به همین علت در نقشه‌هایش از نام فرمانده گروه برای نامیدن قاره جدید استفاده کرد.

و باشندگان کشورهای یاد شده - و نیز کشورهای دیگر - نام کشورشان را قبول دارند و آن زیر سوال نه می‌برند؛ ولی در کشور ما یک عده روشنفکر مآب [...] اسم کشور ما را زیر سوال می‌برند. همچنان در چهارچوب این جنگ زبانی و تباری فعلی، زبان پشتو مورد سوال قرار داده میشود - مثلاً کلمه پوهنتون رد میشود. اگر دقیق توجه کنیم، میبینیم که زبان پشتو مملو از کلمات فارسی. به این شعر رحمان بابا توجه بفرمایید:

که په گنج د شاهی فخر شهریار کا

عاشقانو د دلبرو په رخسار کا

و طوری که میبینیم در این شعر واژه های فارسی گنج ، شاهی، شهریار، دلبر ، رخسار به کار برده شده اند.

شمار کلمات پشتو در زبان دری از پنجاه شصت کلمه تجاوز نه میکند؛ ولی عده پی [...] میخواهند از آن به حیث ابزار به راه انداختن جنگ زبانی و مبدل کردن آن به وسیله پی برای نفاق و جنگ داخلی استفاده کنند.

من به هموطنان پشتون همان احترامی را دارم که به هر هموطن دیگر دارم. من واژه گانی چون پوهنتون، پوهاند، پوهندوی... دگروال... و څارنوال را واژه گان زیبا میدانم و در رابطه به افغانیتم با این کلمات خو گرفته ام.

تا جایی که به زبان ارتباط دارد، فراموش نکنیم که زبان محاوره بی ما با پشتون ها همیشه زبان دری بوده است و پشتون ها از این بابت شکایتی نه کرده اند.

در زبان دری کلمات مغولی، ترکی و هندی هم کم نیستند که کسی به آن ها اعتراضی نه میکند. حتّاً بر نام «انستیتیوت پولی تخنیک کابل» تا کنون اعتراضی شنیده نه شده است و کسانی که این نام را عادی میدانند، ولی با نام پوهنتون دشواری دارند، در آن صورت معلوم است که مساله از چی قرار است.

به هر رو، زبانگرایی و تبارگرایی در مجموع یک برنامه عقبگرایی جهان سومی است.

حمید عبیدی: و شما هویت را چی گونه تعریف میکنید و در چهارچوب این تعریف هویت خودتان را چی گونه تعریف میکنید؟

مسعود راحل: هویت سیاسی و ملی من، افغانی و باز هم افغانی است. نه افغانستانی، نه خراسانی، نه تاجیکی و یا چیز دیگر. من اگر بیشتر مشخص بسازم پس میتوانم گفت که من یک افغان دری زبان هستم.

در رابطه به رشد هویت در انسان ها نظریات سارتر و مخصوصاً نظریات فیلسوف امریکایی جورج هربرت مید بسیار مهم اند. طرح کردن این میحث فلسفی از حوزه این مصاحبه خارج است.

به صورت خلاصه باید گفت که یک کودک در روند کسب خودآگاهی و خود شدن به وساطت محیط ضرورت دارد. در رابطه به درونی ساختن (Internalisation) و یا (Verinnerlichung) محتواهای ویژه یک محیط فرهنگی رشد میکند، البته در این جا باید باز هم تذکر داد که رابطه انسان با محصط ویژه خودش یک رابطه یک طرفه نی بل یک رابطه متقابل دیالکتیکی است.

طرح مساله خود بودن و هویت در فلسفه سارتر مشکل و در عین زمان بحث برانگیز است. سارتر در کتاب «هستی و نیستی» مینویسد: «انسان عدم توافق با خودش است». یعنی اگر باور داشته باشیم که یک محیط فرهنگی ویژه، انسان را میسازد، سارتر به آن «Faktizität» میگوید، یعنی ساخته شده گی. در مقابل این «Faktizität=factuality» آزادی یا «Freiheit=freedom» قرار دارد. از این دیدگاه ظرفیت انسان در رابطه به بازآفرینی خود، لایتناهی است. به این ترتیب ما میتوانیم با خود یک رابطه نفی برقرار کنیم. فروغ فرخزاد از تولد دیگر حرف میزند.

بحث سارتر ایجاب طرح دو مقوله بنیادی «در خود» (Ansich) و «برای خود» (Fürsich) را در این دیدگاه فلسفی میکند. (Fürsich) ارتباط با خود است. و این ارتباط متضمن یک فاصله با خود است. یعنی هویت همآغوشی بی واسطه با خود نیست. هایدیگر میگوید انسان موجود فاصله ها است (هستی و زمان). انسان یک موجود متضاد است.

مولانا میگوید:

زین هزاران من و ما

ای عجباً من چی منم

چون من از دست شدم

به ره من شیشه منه

گر بنهی پا بنهم

هر چه بیابم شکنم...

یک مصراع از شعر شبستری میتواند در رابطه به این بحث جالب باشد:

وجود در کمال خویش جاریست

تعیین ها امور اعتباریست

البته تقابل تعیین و جریان الگوی است که در مباحث مختلف میتوان از آن استفاده کرد.

هویت یک بعدی از تعیین را در انسان به وجود میآورد؛ ولی انسان امکان بالقوه تغیر و تعدیل این تعیین را دارد. من مطمئن هستم که تعیین شکنی یک الگوی بنیادی عرفان است.

مولانا یک انسان دگرگون بوده است. و این دگرگونی تقریبی به دیگریت های نام ناپذیر است.

من چند سال پیش هنر را به عنوان «تقرب مداوم به دیگریت های تسخیرناپذیر» تعریف کرده بودم؛ و امروز هم این تعریف را پیشنهاد میکنم.

در رابطه به این مبحث برداشت دریدا از داستان رمیو و ژولیت برای من جالب است.

تفسیر دریدا از این داستان این است که این عاشق و معشوق در اسارت یک هویت-تباریت زنده گی میکنند. رومیو از قوم مونتیگو است و ژولیت از اسم مونتیگو تنفر دارد.

در صحنه پی از این داستان، ژولیت به رومیو داد میزند:

آی رومیو، رومیو! تو چرا رومیو ای. پدرت را انکار کن، نامت را نپذیر وگرنه به عشقم سوگند یاد کن دستکم تا دیگر من کابولت نباشم.

رمیو و ژولیت هر دو میخواهند از هویت قومی شان فرار کنند، تا به یکدیگر برسند. رومیو در اسارت یک هویت قومی-خانواده گی زنده گی میکند؛ ولی میخواهد از اسارت این هویت آزاد شود- تا به ژولیت برسد؛ ولی موفق نه میشود.

رومیو میگوید:

نامی ندارم

تا بگویمت که کیستم

فرشتهٔ محبوب من، نامم نفرت زادت

چرا که دشمن توست

مینوشتمش اگر

هزار پاره اش می‌کردم

ولی ژولیت نه میتواند فراموش کند که رومیو از خانوادهٔ مونتیگوها است و در
دل شب فریاد میزند:

« ای رومیو، رومیو! تو چرا رومیو ای پدرت را انکار کن؛ نامت را نپذیر»

رومیو و ژولیت تنها میتوانند در یک بی نامی و بی هویتی مطلق به هم دیگر برسند-
این ناممکن است.

ژولیت از رومیو میخواهد:

ژولیت! تنها نامت دشمن من است

و بعد:

رومیو نامت را رها کن

آه با نام دیگر باش

رومیو جواب میدهد:

فرشتهٔ محبوب من ، نامم نفرت زادت

چرا که دشمن تو است

مینوشتمش اگر

هزار پاره اش میکردم

ولی ژولیت اصرار میکند:

آه با نام دیگر باش

دریدا مینویسد: « نام رومیو با وجود جدا شدنی بودن و تفکیک پذیری اش همواره گوهر او است لحظه بی تردید در دل ژولیت نبود، وقتی از او تقاضا میکرد که نامش را رها کند».

تراژیدی مساله این است که هویت تباری مونثگیو جز گوهر شخصی رمیو شده است- نه رومیو میتواند این هویت تباری را در خودش بزدايد- تا به ژولیت برسد- و نه هم ژولیت میتواند هویت تباری رومیو را فراموش کند. دریدا با سوژه این داستان به عنوان یک پارادیم عمومی برخورد میکند.

عبیدی: شما در مورد سهم تنظیم های جهادی به ویژه در دوره پس از سقوط حاکمیت حزب دموکراتیک خلق تا رویکار آمدن طالبان ، در فاجعه افغانی هیچ چیزی نگفتید ؛ آیا آنان هیچ سهمی در این فاجعه نداشته اند و یا این که تعلق خاطر قبلی به مجاهدین سبب سکوت در این مورد شده است؟

راحل: نه تعلق قبلی خاطر من به مجاهدین سبب سکوت من در این مورد نخواهد شد. در رابطه به بررسی جنایات جنگ باید یک کمیسیون به وجود میآید و این مسایل را بررسی میکرد. حتا امروز در کمبودها هم یک کمیسیون بررسی جنایات جنگ به وجود آمده است. این که چرا چنین کمیسیونی در افغانستان به وجود نیامد باید از جلالتمآب کرزی پرسید.

بلی ، در این دوره انارشی جنایات زیادی صورت گرفته که باید بررسی شوند.

به هر رو، من تا امروز هم بر این عقیده هستم که جریان مجاهدین یک جریان مقاومت ملی بر ضد تجاوز خارجی بود.

در رابطه به مقاومت ملی روس ها بر ضد ارتش هیتلری هم جنایات زیادی صورت گرفته است- مثلاً جنایات بر ضد افراد غیر نظامی ایالت پروس شرقی- ولی این جریان مقاومت ملی تا امروز در روسیه از مشروعیت برخوردار است.

عبیدی: شما بالا فاصله پس از براندازی رژیم طالبان توسط امریکا، در مورد نقش غرب و به ویژه امریکا در افغانستان سخت خوشبین بودید؛ آیا هنوز هم کم از کم بخشی از این خوشبینی باقی مانده است؟

راحل: بعد از براندازی رژیم طالبان، جهان هم در رابطه به افغانستان خوشبین بود؛ ولی امروز جهان در رابطه به وضع افغانستان مایوس است.

یگانه چیزی که در افغانستان در این ۸ سال سریع رشد کرده ، فساد مالی دولت است. نظر به راپور «کانون شفافیت بین المللی» (Transparency International) ، افغانستان از لحاظ مالی بعد از سومالیا فاسدترین کشور جهان است. با این وضع فساد مالی هیچ برنامه بازسازی را نه میتوان در این کشور پیاده کرد.

گذشته از آن حکومت فعلی، در رابطه به تقلب در انتخابات از مشروعیت سیاسی در بُعد ملی و جهانی برخوردار نیست. و این فقدان مشروعیت سیاسی، مبارزه به طالبان را ناممکن میسازد.

عبیدی: اگر قرار باشد شما یک برنامه نجات ملی برای رهایی از بحران را ارایه دهید، پایه های اساسی آن کدام نکات خواهند بود؟

راحل: در باره نجات افغانستان ضرورت نیست که ما باز هم یک اعلامیه بی صادر بکنیم. مشکلات افغانستان - طوری که قبلاً گفتم- در سطح فهم عادی شهودی قابل درک هستند.

مثلاً هوای کابل کاملاً کثیف است. دولت در رابطه با از بین بردن کثافت هوا چی پروژه بی در دست است.

ما در سطح جهان ، در پایین ترین سطح تولیدی قرار گرفته ایم. دولت برای بلند بردن سطح تولید زراعتی و صنعتی چی اقدامی کرده است.

ما در سطح جهانی در پایین ترین سطح تولید و استهلاک انرژی قرار گرفته ایم، کوشش های دولت در تولید انرژی چی میتواند باشد.

ما باید به طور سریع و گسترده پروژه های تولید آب و برق را روی دست بگیریم. طرح پروژه های تخنیکي برای استفاده از منابع وسیع آب افغانستان برای آبیاری و تولید انرژی، زمینه رشد زراعت و صنایع را فراهم میسازد.

آیا فعال ساختن دوباره صنایع نساجی در پلخمری و گلپهار و در رابطه با آن کشت پخته در افغانستان کار ناممکن است؟ این کار که در دهه سی و چهل در افغانستان ممکن بود، حالا چرا باید ناممکن باشد؟

یا مثلاً مساله استخراج معادن را بگیریم. دولت افغانستان باید در استخراج معادن سهم بگیرد، نه این که معادن را به کشورهای خارجی و یا کمپنی های خارجی بفروشد. طور مثال استفاده از معدن مس عینک را بگیریم- دولت باید حد اقل پنجاه فیصد در پروژه استفاده از این منبع عظیم ملی سهم میبود. در رابطه به عقد قرار داد همین معدن با یک کمپنی چینیایی اتهاماتی در مورد اخذ رشوت مطرح شده است. سووال دیگر این که کمپنی طرف قرارداد چی گونه و تحت چی شرایطی از این معدن استفاده خواهد کرد و بولی را که دولت از این منبع به دست میآورد چی گونه در بازسازی افغانستان استفاده خواهد شد.

به هر رو، به باور من فروش دربست معادن به این یا آن کمپنی و یا شرکت خارجی سیاست شفاف نیست و چون شفاف نیست دیموکراتیک هم بوده نه میتواند.

در مجموع فکر میکنم که دولت در رابطه با مشکلات بنیادی افغانستان ابتکار عمل را از دست داده است- یا این که ابتکار را اصلاً در دست نداشته است.

حکومت کنونی مساله دفاع و رفاه افغانستان را دو دسته به غرب تقدیم کرده و در کابل به دیموکراسی بازی میپردازد؛ ولی این دیموکراسی طوری که در رابطه با تقلب در انتخابات واضح شد، اصلاً دیموکراسی نیست.

سوال: آقای راحل گفت و شنود را با پرسش این که چرا شما به فلسفه رو آوردید ، آغاز کردیم و در پایان هم برای خواننده گان آسمایی جالب خواهد بود که از خود شما بشنوند که شما چی تعریفی را برای فلسفه پیشنهاد میکنید و در زنده گی فکری تان کدام فلاسفه برای تان اهمیت داشته اند.

جواب: فلسفه در حقیقت وسیعترین و بنیادی ترین بُعد بازندیشی است. به نظر کانت فلسفه علم مطالعه نهایی ترین اهداف خرد انسانی است. این خرد انسانی باید تعریف و اهداف انسانی باید تعیین شوند.

علوم- چی علوم طبیعی و چی هم علوم اجتماعی- در حقیقت یک افق سووالی تعیین شده دارند.

افق سووالی جامعه شناسی، جامعه است؛ افق سووالی روانشناسی، روان است؛ سووال های اساسی علوم طبیعی هم به حوزه طبیعت محدود میشوند.

و اما، افق سووالی فلسفه محدود نیست. امروز سووال هایی مثل «هستی و نیستی» یا «هستی و زمان» را تنها در فلسفه میتوانیم مطرح کنیم.

یا مثلاً اگر به مارکس نگاه کنیم سووال های متعدد مارکس به جامعه شناسی ارتباط میگیرند؛ ولی از جامعه شناسی فراتر میروند. سووال های متعدد دیگر وی به اقتصاد سیاسی ارتباط میگیرند و از اقتصاد سیاسی فراتر میروند. در حقیقت دیدگاه وی ، انتقاد روی اقتصاد سیاسی آن عصر از دیدگاه فلسفی- یعنی دیدگاه وسیعتر از دیدگاه اقتصاد سیاسی- است.

مثلاً وقتی مارکس از جوهر انسانی حرف میزند، این سووال فلسفی است.

مفهوم «کار» در فلسفه مارکس تنها یک مفهوم اقتصادی نه، بل یک مفهوم فلسفی نیز است. بنابراین این حرف که مارکس «ریکاردو به علاوه مبارزه طبقاتی» است، اشتباه است. البته طوری که قبلاً یادآور شده ام، این دیدگاه فلسفی [دیدگاه فلسفی مارکس]، جبراً به دیکتاتوری میانجامد.

فلسفه در مجموع سووال‌هایی را مطرح میکند که در چهارچوب علوم نه می‌گنجد. مثلاً سووال روی واقعیت حقیقت، هستی و نیستی. سووال روی این که تفکر چیست، هنوز یک سووال فلسفی است. وقتی امروز بپرسید سرنوشت تمدن تکنیکی به کجا میانجامد، این سووال، یک سووال فلسفی است. در مرحله دوم، فلسفه بدیهت‌های فرهنگی، سیاسی و تاریخی را مورد سووال قرار میدهد و در رابطه به این بدیهت‌های قبول شده یک گستره نفی را پرورش میدهد؛ که این در واقع میتود سقراط بود.

یک ضرب المثل آلمانی می‌گوید: «هنر از بدیهت، معما می‌سازد». این حرف را در مورد فلسفه هم میتوان گفت. مثلاً: مفهوم «سیاست» در جهان امروز آن قدر بدیهی شده که کسی دیگر نه می‌پرسد سیاست چیست. اکثریت سیاستمداران امروز یک درک شهودی از سیاست دارند. فلسفه این مفهوم بدیهی را مورد سووال قرار میدهد و یک نوآوری تعریفی را ممکن می‌سازد.

برای روشن ساختن این مساله من یک مثال میدهم. ما در این اتاق نشسته ایم. من به این میز اشاره میکنم و می‌گویم: «این میز است». این جمله از لحاظ فلسفی قابل سووال است.

«میز» یک مفهوم کلی است- یعنی میز در هر گستره زمانی و مکانی؛ میز در همه جا و همه وقت. ولی، موقعیت فعلی من، موقعیت «حالا-این جا» است و این میز حاضر در موقعیت «حالا-این جا» یک میز جزئی است. پس ما با یک مفهوم کلی ماورای موقعیت «حالا-این جا» طرف هستیم؛ و در عین زمان با یک پدیده جزئی در موقعیت «حالا-این جا». پس درک شهودی و حتا دیدن این میز

متضمن ترکیب یک امر کلی و یک امر جزئی است. کانت به این پدیده، ترکیب شهودی میگوید. مشمول ساختن یک امر جزئی در یک امر کلی ساختار قضاوت است؛ ولی در فلسفه حتا این مفهوم «این» هم مورد سوال است. از لحاظ فلسفه زیان، مفهوم «این» یک «Demonstrator» قلمداد میشود؛ که حل این مساله متضمن مباحثه وسیعی است.

در مجموع پدیدهٔ بدیهیت مساله مهمی در فلسفه است. هوسرل و هایدیگر به این مساله پرداخته اند.

در علوم از تعریف استفاده میشود؛ بدون این که پدیدهٔ مفهوم مورد بازاندیشی قرار بگیرد.

در ریاضی از مفهوم عدد استفاده میشود؛ بدون آن که عدد در ماهیت آن در این علم مورد سوال قرار بگیرد.

در فلسفه برابرایستادهایی مثل تعریف، مفهوم و یا عدد-یعنی برابرایستادهای ظاهراً بدیهی- مورد سوال قرار میگیرند. مثلاً هوسرل در کتاب «فلسفه» حساب مفهوم عدد را مورد سوال قرار میدهد؛ و بازاندیشی روی مفهوم «مفهوم» در فلسفه ادرنو نقش مهمی بازی میکند.

علوم طبیعی از میتودهای علمی استفاده میکنند، بدون آن که خود این میتودها را مورد بازاندیشی قرار بدهند. علمای بزرگ از جمله انشتاین، ماکس پلانک و هایزنبرگ برای درک میتودهای علمی خودشان به فلسفه مراجعه کرده اند.

این تعریف که فلسفه عبارت است از مطالعهٔ اساسات علوم است (دید قبلی حلقهٔ وینی و نیوپوزیویست ها) کوششی است برای محدود ساختن حوزهٔ فلسفه. این عده فلسفه را معاون علوم قلمداد میکنند. البته این تعریف تقلیل یافته، ارزش انتقادی فلسفه را نابود میکند. برعکس «مکتب انتقادی» این ارزش انتقادی را مهمترین کیفیت فلسفه میدانند.

به نظر من مهم است که مار روی چهار سووال اساسی فلسفه که کانت آن ها را در رساله پی روی «منطق» مطرح کرد توجه کنیم. این چهار سووال عبارتند از:

۱- چی چیز را میتوانم بشناسم

۲- چی کاری باید بکنم

۳- چی امیدی میتوانم داشته باشم

۴- انسان چی است

میبینیم که سووال اساسی کانت مربوط میشود به فلسفه شناخت. و سووال دوم به فلسفه اخلاق، سووال چهارم کانت منجر میشود به انسانشناسی فلسفی که به نظر من یکی از با ارزش ترین مکاتب فلسفی است.

در رابطه به دو سووال اول کانت باید روی این مساله تاکید کرد که بعد نقد و سووال و بازانديشی در فلسفه نه تنها ساحه شناخت، بل ساحه معياريت را دربر ميگيرد.

این که تمدن و فرهنگ انسانی در کدام جهتی حرکت میکنند، سووالی است که در علوم مثبتة مطرح نیست و نه میتواند باشد.

انتقاد فلسفی نه تنها انتقاد شناختی (Kognitive Kritik)، بل انتقاد معیاری (Normative Kritik) است. مثلاً از دیدگاه هابرماس نقد کارل پوپر نقد شناختی است و نقد ادرنو، نقد معیاری. ولی هدف نقد فلسفی از سقراط تا دریدا، مبارزه با جزمگرایی در حوزه عینی و ذهنی است.

طوری که قبلاً یادآور شدم، ما در یک حوزه بدیهت های کلی فرهنگی و تاریخی زنده گی میکنیم- بدون این که این بدیهت ها را مورد سووال و بازانديشی قرار بدهیم.

به گفته برتراند راسل، ذهن انسان در حالت عادی در یک حوزه تعیین های بدیهی و جزئی قرار دارد. ذهن عادی انسان زندانی عادت ها و گرایش های خودش است.

بدون بازاندیشی فلسفی، ذهن انسان در زندانی از تعیین ها و جزمیت ها زنده گی میکند.

شکاکیت فلسفی، ذهن را از سلطه جزمیت ها آزاد میکند. راسل از شکاکیت های رهایبخش حرف میزند.

به گفته مارتین هایدگر در کتاب «ضمیمه های فلسفی» (Beiträge zur Philosophie)، جهان بینی در مجموع ذهن انسان را محدود میسازد و مانع امکانات جدید تجربی میشود. در حقیقت کتاب «هستی و زمان» کوششی است برای فرارفتن از الگوهای متعین فلسفی مثل ابژه، سوژه، صورت، محتوا و امثالهم. و اما پسانترها هایدگر خود به جهان بینی مزخرفی گرایش پیدا کرد.

در فلسفه فوکو، لائوناس و دریدا روی تقرب به دیگریت های ماورای تعیین های بدیهی و مسلط تاکید میشود.

در مجموع فلسفه در غرب عاملی بوده برای پرورش شک، تردید و بازاندیشی و عامل بزرگ نوآوری. البته جزمگرایی فلسفی هم یکی از مریضی های فلسفی بوده است.

در حوزه فلسفه اسلامی هم، فلسفه به شیوه های مختلف تعریف شده که من به عنوان مثال از تعریف ملاصدرا یادآور میشوم. این تعریف در رابطه به دیدگاه فلسفی اسلامی در عصر ملا صدرا اهمیت به سزایی داشته است، ولی امروز نه میتواند معیاری باشد برای تعیین چی گونه گی تعقل فلسفی- با وجود آن که بعضی از نکته های این تعریف میتوانند در رابطه با چی گونه گی دید فلسفی موجه باشند. صدرا مینویسد:

« در تعریف فلسفه و تقسیم نخستین آن و غایت و شرف آن علم

بدان که فلسفه عبارت است از استکمال نفس انسانی به سبب معرفت و شناخت حقایق موجودات- آن گونه که هستند- و حکم به وجود آن ها از روی تحقیق و ثبوت، همراه با براهین، نه از روی گمان و تقلید و پندار- به مقدار طاقت و وسع

انسانی- و اگر خواهی گویم: فلسفه، عالم را نظمی عقلی، به قدر توان بشری میبخشد تا تشبه به باری تعالی حاصل آید، و چون انسان موجودی است که همچون معجون از ... آمیزش به هم رسیده: صورت معنوی امر، و ماده حی خلقی، و نفسش دو جهت تعلق و تجرد دارد، از روی حکمت، حب ساختار دو نشأ با صلاح آمدن دو قوه - منقسم به دو قسم میشود: نظری تجردی، و عملی تعقلی (کتاب اسفار اربعه ترجمه محمد خواجهی).

ولی در جهان امروز گفته های یک عده از فلاسفه معاصر میتوانند معیارهایی را ارائه بدهند در رابطه به چی گونه گی کیفی تعقل فلسفی. مثلاً برتراندراسل در کتاب پروبلم های فلسفه در باره ارزش های تعقل فلسفی مینویسد: «برعکس ارزش فلسفه در عدم یقین کیفی میباشد که ماهیت تعقل فلسفی را تشکیل میدهد.

انسانی که از طریق تعقل فلسفی، تحول کیفی را در خود احساس نه کرده، انسانی است که در سیر حیات در زندان محدوده پی حرکت میکند. ذهن این انسان در محدوده پی از پیشداوری های عقل متعارف (Common Sense) و محدوده عادات مسلط فکری زیان و یا ملت خودش حرکت میکند، بدون این که در او خرد بازانديشانه رشد کرده باشد. برای چنین انسان جهان متعین، محدود و بدیهي به نظر میرسد» (برتراندراسل، پروبلم های فلسفه، متن آلمانی)

نشر در آسمایی: ۲۰۰۹.۰۹.۲۸

یک یادداشت

سال‌ها پیش، دوست گرامی آقای رهنورد زریاب، که در آن در آن زمان در جنوب فرانسه زنده گی میکرد، مرا متوجه دو نشریه مهم افغانی کرد که به گفت او از ارزش والای فرهنگی برخوردار بودند: نشریه «نقد و آرمان» در امریکا و نشریه «آسمایی» در آلمان.

در آن سال‌ها، آقای پرخاش احمدی مدیر مسوول نشریه «نقد و آرمان» به پیشنهاد آقای رهنورد دو شماره این نشریه را به من فرستاد و به من پیشنهاد همکاری کرد.

من دو مقاله در انتقاد از دیدگاه شناخت‌شناسی آقای سمندر غوریانی نوشتم. ولی این نشریه دیگر نشر نه شد. این دو مقاله بعد از دو سال (۱۳۹۲) در «زمین» در کابل نشر شدند. این دو مقاله، که سووال‌های بنیادی اولی فلسفه شناخت را مطرح میکنند شامل این مجموعه‌اند.

نشریه آسمایی که در آن سال‌ها به اهتمام دانشمند گرامی آقای محمد اعظم عبیدی به وجود آمده بود، گام‌های نخست به سوی شگوفایی را طی میکرد.

سپس در آغاز سال دوم نشراتی، جناب حمیدالله عبیدی مدیریت این نشریه را به عهده گرفتند و با ابتکار و پشت کار بی‌نظیری ادامه دادند. نشریه آسمایی از همان آغاز فارغ از هرگونه گرایش‌های ایدیولوژیکی بود و متعهد به کثرت‌گرایی دیدگاهی. نشریه آسمایی، در رابطه با پشتکار که آقای حمیدالله عبیدی مبدل به بزرگترین فاریوم (شاید میدان و یا محل) مباحث سیاسی و فرهنگی، برای صاحب‌نظران، نویسندگان و دیگر فرهنگیان شد. من در آن سال‌ها شروع به همکاری با این نشریه کردم.

امروز مجموعه این نوشته‌های من، به ابتکار و اهتمام ژورنالیست و نویسنده فرهیخته جناب حمیدالله عبیدی به نشر میرسد. من بدین وسیله، از ابتکار

دوست گرامی جناب حمیدالله عبیدی در ویراستاری ، تدوین و نشر نوشته‌های
این مجموعه از صمیم قلب تشکر میکنم .

والسلام

مسعود راحل



مسعود راحل

خود و دیگریت

مجموعه مقالات فلسفی

مسعود راحل

متولد سال ۱۹۵۲ در شهر کابل

فارغ مکتب حبیبيه و منجستر در ایالات متحده

فارغ فاکولته ساینس پوهنتون کابل

فارغ رشته فلسفه همراه با رشته‌های فرعی جامعه شناسی و زبان‌شناسی

آلمانی از یونورستی ساریروکن آلمان

تحقیقات فلسفی روی فلسفه ادموند هوسلر

مطالعات روی تاریخ، تفکر و فرهنگ شرقی و غربی

نوشته های دری مسعود راحل بیشتر در مجله و پورتال آسمایی منتشر شده

اند

«خود و دیگریت» که مجموعه مقالات فلسفی مسعود راحل به زبان دری

اند اولین اثر او میباشد که به صورت کتاب منتشر میشود



9 781446 126462