

- اجتهاد و شکیبایی
- توسعه اتحادیه اروپا
- نقش آموزش در توسعه کشور
- پل تبلیغ و زبان نمادین دین
- تجربه دموکراسی
- افغانستان و نظام حقوقی آن
- بازسازی متون درسی در افغانستان
- اندر باب مجله هرات
- نوشداروی طنز



# فرهنگ و اندیشه



# احترام

## در نشستی با داکتر عباس پویا

حسین رضایی و سید ابوطالب مظفری

اشاره:

داکتر عباس پویا متولد سال ۱۳۴۶ شمسی است. او از خاندان افغانستانی - ایرانی می آید. دروس جدید را تا صنف دوازدهم و دروس قدیم را تا سطوح عالی در افغانستان و به خصوص در ایران آموخته است. از سال ۱۹۸۶ میلادی مقیم کشور آلمان است. در دانشگاه هامبورگ در رشته های تاریخ و فرهنگ کشورهای خاورمیانه، علوم سیاسی و دین شناسی تطبیقی تحصیل کرده است. در چارچوب تحصیلات دانشگاهی یک سال در دانشگاه دمشق در بخش ادبیات عرب و در قسمت حقوق اسلامی تحصیل کرده است. با تسلیم پایان نامه دکترایش زیر عنوان «به رسمیت شناختن اجتهاد - مشروعیت بخشیدن به شکیبایی» موفق به اخذ درجه دکترا در سال ۲۰۰۲ میلادی از دانشگاه هامبورگ می شود. در دو سال اخیر به عنوان مدرس و پژوهشگر در دانشگاه میننبرگ مشغول به کار است. از ایشان مقالات و ترجمه های بسیاری در مطبوعات به چاپ رسیده است. این گفت و گو در سفر چند روزه ای که ایشان به مشهد داشتند در دفتر درّی انجام گرفت. در این نشست علاوه بر حسن رضایی و سید ابوطالب مظفری از اعضای تحریریه مجله، جناب آقای حجت الاسلام سید محمد مظفری نیز حضور داشتند و در طرح سؤالات ما را مدد می رساندند و همین جا ضمن تشکر از جناب داکتر پویا، از ایشان نیز کمال امتنان داریم.

خط سوم





و متقابل، همدیگر را تحمل کنند.

و اما وقتی از اخلاق حقوقی گپ می‌زنیم، یعنی وقتی رابطه دو انسان و یا دو گروه انسانی از یک رابطه عادی شهروندی ارتقا پیدا می‌کند و تبدیل می‌شود به رابطه حقوقی؛ مثلاً در نزاعها و رقابتهای سیاسی برای دست یافتن به حکومت که بین احزاب مختلف صورت می‌گیرد و یا در نزاعها و جدلهای حقوقی که میان افراد و گروههای اجتماعی پیش می‌آید، در این حوزه تنها در صورتی می‌تواند سلامت و عدالت جمعی تأمین گردد که شکیبایی به مفهوم پذیرفتن و به رسمیت شناختن حاکم باشد. تنها در این صورت است که حقوق انسانها و گروههای انسانی در حد ممکن مساویانه و از طریق مسالمت آمیز تأمین گردد. به عنوان نمونه به رقابت و رابطه احزاب سیاسی با همدیگر می‌نگریم. اگر در حوزه رقابتهای سیاسی و حزبی، شکیبایی به مفهوم به رسمیت شناختن وجود نداشته باشد و احزاب مخالف فقط همدیگر را تحمل کنند، راه برای به کارگیری خشونت در جهت دست یافتن به حاکمیت باز و حتی مستدل می‌باشد. اگر نتیجه انتخابات و موفقیت حزب مخالف تنها تحمل شود و به رسمیت شناخته نشود، هیچ دلیلی اخلاقی برای گریز از خشونت وجود ندارد. و حتی اگر از روی مصلحت از خشونت پرهیز شود، کار شکنجهای موجه - چرا که شما سیاست حزب حاکم مخالف را علی رغم موفقیت انتخاباتی اش به رسمیت نمی‌شناسید - باعث اختلال سیاسی و اجتماعی و در نهایت نابسامانی در یک کشور می‌شود. این است که برای برقراری مساوات و عدالت همراه با مسالمت نیاز به شکیبایی به مفهوم به رسمیت شناختن در حوزه اخلاق حقوقی داریم.

اما در رابطه با مقوله اجتهاد که بخش دیگر سؤال شما را تشکیل می‌دهد، صاحب نظران مسلمان واژه اجتهاد را در بحثهای گوناگون <sup>۱۳۹۴</sup> استفاده کرده اند. وقتی بحث بر سر اختلافات فرقه ای و درونی مسلمانان است و راه حل یابی برای قانونمند ساختن این اختلافات مذهبی و در نتیجه خلع سلاح کردن متعصبان مذهبی، اندیشمندان روشنفکر و دلسوز به سراغ مقوله اجتهاد می‌روند و وجود و رشد مذهبهای گوناگون، از تسنن و تشیع گرفته تا فرقه های کوچکتر داخل این دو مذهب را، ثمره پربار و پریهای اجتهاد می‌دانند. بنابراین بسانگری فقهی و تنوع مذهبی در داخل اسلام مولود طبیعی اصل مشروع اجتهاد است و هیچ مذهب نمی‌تواند مذهب دیگر را غیر مشروع اعلام کند. همان طور که می‌بینید، در اینجا مقوله اجتهاد برای دفاع از تلورانس درون اسلامی به کار گرفته می‌شود. البته این رواداری

جناب بویا! با تشکر از حضور شما در این گفتگو، از مقدمات معمول می‌گذریم. برای این که در فضای روشن تری بحث را دنبال بکنیم، بهتر است از واژه های «اجتهاد» و «شکیبایی» به مفهوم مدرن آن، تعاریف کوتاهی داشته باشیم.

در «شکیبایی» ترجمه ای است که من انتخاب کرده ام در برابر واژه «تلورانس» [Tolerance] که در زبانهای اروپایی استفاده می‌شود. متنا در زبان فارسی واژه های دیگری هم برای این مفهوم درج دارد، مانند «مدارا»، «رواداری»، «تساهل و تسامح» و «ول آن». بحث یک بحث لفظی نیست. مهم این است که روشن بسازیم در پس این واژه ها به چه معنایی می‌اندیشیم و چه تعریفی از تلورانس یا شکیبایی داریم... در جامعه مدرن بروزی وقتی از شکیبایی سخن گفته می‌شود، منظور پذیرفتن دیگری است، آن چنان که هست و به رسمیت شناختن دیگری، آن چنان که می‌اندیشد و رفتار می‌کند. تنها تحمل عقیده مخالف، تحمل دیدگاه بیگانه و تحمل موضع گیری دیگری کافی نیست، بلکه باید او را به رسمیت شناخت. منظور از به رسمیت شناختن این است که در کنار دیدگاه، عقیده، موضع گیری دینی سیاسی و نقطه نظر علمی خود، برای دیگری هم این حق را بپذیریم، تا هم در مرحله بیان و هم در مرحله رفتار از خود نمایندگی کند.

البته در اینجا با یک مشکل به اصطلاح معرفت شناسانه و در عین حال عملی روبه رو می‌شویم. آیا واقعاً ممکن است که هر فرد در کنار دیدگاه خود که طبعاً آن را بر حق و درست می‌داند، دیدگاه دیگری را هم به ویژه اگر آن در تقابل آشتی ناپذیر با نظر خودش قرار داشته باشد به رسمیت بشناسد؟ آیا چنین توقعی به جا است و مخصوصاً آیا این کار عملی است؟ در پاسخ به این پرسش، مقوله شکیبایی به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی شکیبایی در «اخلاق شهروندی» و یکی شکیبایی در «اخلاق حقوقی».

در اخلاق شهروندی باور بر این است که رواداری تنها می‌تواند به معنای تحمل دیگری قابل تصور باشد در حوزه روابط شهروندی از قبیل داد و ستد و همسایه داری، نه واقع بینانه است و نه عملی که از شکیبایی درونی و نهادین سخن گفته شود. نمی‌توان از افراد جامعه توقع داشت که در روابط روزمره با همدیگر نه تنها نظر و فکر و عقیده مخالف را تحمل کنند بلکه آن را به رسمیت هم بشناسند. به رسمیت شناختن یکدیگر در روابط شهروندی نه تنها قابل بازسنجی نیست بلکه باعث رواج اخلاق دورویه می‌شود. برای زندگی مسالمت آمیز شهروندی کافی است که شهروندان علی رغم داشتن دیدگاههای متفاوت

وقتی از شکیبایی سخن گفته می‌شود، منظور پذیرفتن دیگری است، آن چنان که هست و به رسمیت شناختن دیگری، آن چنان که می‌اندیشد و رفتار می‌کند.

اجتهاد و شکیبایی



درون اسلامی هم می‌باید و شرط و می‌موز نیست. برای بسیاری از این اندیشمندان مسلمان فرقه‌هایی مانند خوارج، اسماعیلیان و یا احمدیها هنوز هم پشت دیوارهای حوزه رواداریشان قرار دارند.

برخی دیگر از روشنفکران مسلمان که دغدغه پیشرفت و ترقی جوامع اسلامی را در سر دارند و مانند شریعتی در جستجوی اهرمی هستند که از یک سو در تاریخ اندیشه اسلامی ریشه داشته باشد و از سوی دیگر تنوع و تحول فکری را قانونمند و مشروع بسازد، باز این مقوله اجتهاد است که پاسخگوی نیاز آنهاست. امت اسلامی با داشتن و به کار گرفتن اصل اجتهاد و آن هم نه تنها در عرصه فقه، که در همه عرصه‌های علوم بشری همواره در حال تحول و تغییر است و توانمند، که برای پرسشهای تازه، پاسخهای مناسب تازه پیدا کند. اندیشه ورزان دیگری مانند حسن حنفی دانشمند روشنفکر و مسلمان مصری برای مستدل ساختن رواداری و به اصطلاح «استدلال اسلامی» برای شکیبایی به مفهوم مدرن به رسمیت شناختن، به مقوله اجتهاد روی می‌آورند. حسن حنفی می‌گوید با توجه به اصل اجتهاد هر صاحب نظری حق مشروع داشتن و طرح کردن نظر خاص خود را دارد، اگر چه نظرش با دیدگاه اکثریت دینی و مذهبی متفاوت باشد. هیچ فرد، حق داوریتی نسبت به سرنوشت فرد دیگر را ندارد و نمی‌تواند او را به خاطر داشتن نظری خاص به کفر و یا ارتداد متهم کند و یا در برابر او رفتار خست‌آمیز پیشه کند. همان‌طور که هر فرد با تکیه بر اصل اجتهاد به خود حق اندیشه ورزی و گزینش در عرصه‌های گوناگون و به خصوص در حوزه دینی و مذهبی را می‌دهد، باید دقیقاً با تکیه بر همین اصل به دیگری هم این حق را بدهد و این چیزی نیست جز همان شکیبایی به مفهوم پذیرفتن و به رسمیت شناختن دیگری.

همان‌طور که می‌بینید در زبان رایج اسلامی مقوله اجتهاد در گفتارهای گوناگون و با پیش زمینه‌های ذهنی متفاوت به کار رفته است، ولی واقعیت این است که اجتهاد یک بحث اصولی است. در هیچ علمی از علوم اسلامی از قبیل فلسفه، کلام و حتی فقه، بحث نظری در باب اجتهاد صورت نگرفته است. تنها در اصول فقه است که اصل اجتهاد مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. حال ببینیم در اصول فقه واژه اجتهاد به چه معنا به کار رفته است. خوب شما با تعریفهای رایج اصولی آشنا هستید و نیازی به تکرار آنها نیست. اگر بخواهیم در یک بیان جامع و ساده اجتهاد را نه تنها از جنبه نظری بلکه از جنبه کارایی آن تعریف کنیم، اجتهاد عبارت است از: «به کارگیری تخصصی خرد برای دریافت حاکم شریعت». چرا که مبنای علم اصول هم بر این است که با استفاده از عقل به پرسشهای فردی و جمعی موجود، از موضع شریعت پاسخ داده شود. اصلاً زیربنای تمام بحثهای اصولی، خردورزی شریعت پسند است. بنابراین اجتهاد در نهایت یک چنین تعریفی دارد که تفاوت جدی هم با تعریفهای اصولی آن ندارد.

لا از عنوان کتاب شما چنین برمی‌آید که شما یک نوع نسبت یا ملازمه بین اجتهاد و مفهوم شکیبایی به مفهوم مدرنش دیده‌اید. مبنای ملازمه را می‌توانید تشریح کنید به عبارت دیگر چه چیزی شما را به این جستجو وادار کرده است؟

ل من در این کتاب بیشتر به دنبال پاسخگویی به یک سؤال بوده‌ام



تا طرح یک ملازمه. سؤالی که من به دنبال پاسخگویی به آن هستم. است که آیا واقعاً با مقوله اجتهاد می‌توان برای شکیبایی به مفهوم استدلال کرد؟ به تعبیر دیگر تا کجا تلاش اندیشمندانی مانند حسن حنفی می‌خواهند در پناه اصل اجتهاد، گفتار رواداری به معنای به رسمیت شناختن را طرح کنند، یک تلاش واقع بینانه و لم‌ریخش است؟ همان‌طور که می‌دانید اصل اجتهاد در تفکر فقهی شیعه به یک اصل حکم‌یابی مورد قبول همه است. اساساً مبنای فقه شیعی مبنای اجتهادی است و حداقل در اندیشه اصولی که فعلاً اندیشه فقهی در میان شیعه است، اجتهاد چنین جایگاهی دارد. البته اخلاص و در رأس آنان محمد امین استرآبادی صاحب کتاب الفوائد العلییة نظر دیگری دارند. آنها نص و به تعبیر دقیق‌تر حدیث را به عنوان منبع دریافت حکم شرعی می‌بینند و خردگرایی و بهره‌وری از این اجتهاد در حوزه فقهی را روا نمی‌دانند. بنابراین بر اساس دیدگاه شیعی اجتهاد زیربنای تفکر فقهی است. علمای شیعه در عین حال مدعی هستند که اجتهاد یک ویژگی فقه شیعه است و در میان اهل سنت باب اجتهاد بسته است. این نظر در میان شرق شناسان هم رواج دارد و تقریباً دیدگاه اکثریت را تشکیل می‌دهد. از پیش‌آهنگان این نظریه «یوزف شخت» [Joseph Schacht] آلمانی است که کتاب «منابع فقه محمدی» [The origins of Muhammadan Jurisprudence] را

هنوز هم جایگاه ویژه‌ای در شرق شناسی دارد. شخت و تعداد زیادی از شرق شناسان و شیعه بر این باورند که بعد از ختم دوره ائمه مذاهب یعنی بعد از ابوحنیفه، مالک ابن انس، شافعی و ابن حنبل در اجتهاد در حوزه فقهی تسنن بسته شده است. در واقع از آخر قرن نهم و آغاز قرن دهم میلادی به بعد، مجتهدی در میان اهل سنت پیدا نمی‌شود. در این میان شرق شناسان جوان‌تر و بیش از همه شرق شناس عربی الاصل کانادایی وائل حلاق [Wael Hallaq]، این نظریه را مورد تردیدهای جدی قرار داده‌اند. آنها می‌گویند که اجتهاد با نواسه ولی همیشه در میان مسلمانان و همین‌طور در میان اهل سنت وجود داشته است. اگر به کتابهایی مانند «المستصفی» از ابو حامد غزالی، «روضه الناظر» از ابن قدامه مقدسی، «اعلام الموقعین» از ابن قیم الجوزیه و یا به کتاب «الرد» از جلال الدین سیوطی مراجعه شود این نظریه جدید که حاکی از دوام اجتهاد در میان اهل سنت می‌باشد مورد تأیید قرار می‌گیرد، چرا که همه این نام‌آوران فقهی و اصولی دم از اجتهاد می‌زنند. علمای عصر حاضر سنی مانند الزحیلی، البوطی، ابوزهره، خلاف، طنطاوی و بسیار دیگر همه حامی اجتهاد و عامل به آن هستند. در کل، اجتهاد هم از دید حاکم شیعی و هم از دید علمای فعلی سنی یک اصل مورد قبول است. حال باید دید که این مقوله اتفاقی و مورد اجماع یعنی اجتهاد چه ویژگیهایی دارد که آن را صالح‌الحمد چالشهای مدرن در باب شکیبایی و رواداری می‌سازد. من فعلاً این مسئله را باز نمی‌کنم، اگر بعداً سؤالی در این رابطه مطرح شد، می‌توان بیشتر و دقیق‌تر سخن گفت.

این تساهل و تسامح و به رسمیت شناختن تفکر مقابل به جناب‌عالی فرمودید، دقیقاً به چه معنی است؟ آیا منظور این است که در حوزه سیاست و اجتماع و حقوق شهروندی مثلاً یک چنین

تساهل  
رسم  
واقع  
ن  
شهرت  
دینی  
واری  
مخالفت  
شهرت  
حاصل  
حوزه  
انسانی  
پذیرفتن  
سلامت  
شکیبایی  
شود  
نوع  
رای  
در بحث  
نقطه  
یک  
اختلاف  
کدام  
در این  
نصوب  
از دو  
حق  
البته  
به خ  
است  
راعه  
و جو  
که ت  
نفس  
فره  
حق  
از  
لغو  
می  
معه  
رد  
هم  
کر  
فقه



این  
مرد  
صفت  
میت  
سوان  
شیعه  
ناکم  
زنها  
نفسه  
تنها  
عمل  
ناکم  
حال  
نت  
ارد  
ربه  
فقه  
او  
ری  
ب  
در  
ون  
س  
را  
ان  
د  
ه  
یه  
که  
ه  
ی  
ی  
م  
ل  
ه  
و  
ه  
ه  
ه  
ه

شامل و تسامحی باید ملحوظ شود؟ یا نه، صرفاً به  
رسمیت شناختن و اذعان قلبی به این که آنان نیز بهره‌ای از  
واقعیت و حقیقت دارند؟  
همان طور که قبلاً اشاره کردم، در حوزه اخلاقی  
شکلیابی به همان معنایی مطرح است که در زبان  
اصطلاحاتی مانند تساهل و تسامح و تحمل عقیده  
آن را القا می‌کنند. در این حوزه برای سلامت روابط  
نیروندی و حفظ عدالت جمعی، پایبندی به شکلیابی به مفهوم  
عمل دیگری، هم واقع‌بینانه است و هم کافی است. و اما در  
حوزه اخلاق حقوقی، یعنی در حوزه‌ای که روابط حقوقی افراد  
نسبی و باگروه‌های انسانی تعیین شود، تنها شکلیابی به معنای  
پذیرفتن و به رسمیت شناختن دیگری می‌تواند ضامن عدالت و  
سلامت سیاسی و اجتماعی باشد. برای رسیدن به چنین اخلاق  
شکلیابانه‌ای باید میزان بهره‌گیری هر فرد از حقیقت تعیین  
شود. هر اندازه دایره‌ی پایبندگان حقیقت تنگ‌تر باشد، امکان  
ترسیم شکلیابی به مفهوم به رسمیت شناختن محدودتر است.  
برای روشن شدن مسئله برمی‌گردیم به موضوع اجتهاد. یکی  
از بحث‌های عمده و به نظر من زیربنایی در باب اجتهاد بحث  
تخطئه و تصویب است. سؤال این است که اگر دو مجتهد، در  
یک مسئله واحد به دو نظر متفاوت رسیدند - و ما می‌دانیم که  
اختلاف نظر فقهی الی ماشاءالله داریم - در این صورت نظر حق  
کدام است؟ حقیقت چیست؟ و فرمان واقعی الهی کدام است؟  
و اینجا دو دیدگاه است، یکی دیدگاه تخطئه و دیگری نظریه  
تصویب. هواداران دیدگاه اول، مخطئه، می‌گویند فقط یکی  
از دو نظر موجود در مسئله اختلافی حق و صاحب آن نظر بر  
حق است و نظر دومی باطل و صاحب آن نظر بر خطا می‌باشد.  
این مجتهد خطاکار علی‌رغم خطایش معذب نخواهد بود و  
به خاطر اجتهادش حتی پاداش هم می‌یابد. گروه دوم معتقد  
است که هر دو مجتهد بهره‌ای از حق برده‌اند و به همین دلیل آنها  
«امصوب» می‌نامند. البته تفسیرهای گوناگونی از نظریه تصویب  
وجود دارد. یکی از تفاسیری که از تصویب می‌شود، این است  
که تصویب یعنی باورمندی به حقیقت‌های مختلف. بر اساس این  
تفسیر، به تعداد نتایج اجتهاد، حقایق متعدد وجود دارد. بنابراین  
رضاً اگر هفت صاحب نظر به هفت نتیجه مختلف رسید، هفت  
حقیقت مختلف خواهیم داشت. این گونه تصویب نگرانی هم  
از سوی شیعه و هم از سوی علمای سنی رد می‌شود. هر چند  
ابوحامد غزالی تصویب به این معنا را در باب مسایل فقهی روا  
می‌داند. مخالفین تصویب می‌گویند که تصویب به این معنا نه  
مقبول است و نه مشروع. خدای واحد دارای پیام واحد است  
و در نتیجه حکم الهی هم یکی است. از نگاه منطقی و فلسفی  
هم چنین نگرشی به تناقض می‌انجامد. البته همان طور که اشاره  
کردم، ابوحامد غزالی در کتاب «المستصفی» تصویب در مسال  
فقهی را جایز می‌داند و خود هوادار آن است و ایراد تناقض را

هم رد می‌کند، به این دلیل که شرایط تناقض موجود نیست؛  
چرا که صاحب اجتهاد واحد نیست، بلکه متعدد است. تفسیر  
دیگری که از تصویب می‌شود این است که مصوبه هم همانند  
مخطئه به یک حقیقت باور دارند، ولی از دید آنها تعیین حقیقت  
و ایصال به آن وظیفه مجتهد نیست. وظیفه انسان، جستجوگری  
و حقیقت‌جویی یعنی به کارگیری اجتهاد است. با انجام اجتهاد،  
انجام وظیفه و در نهایت ایصال مطلوب شده است و این یعنی  
صواب.

اینک که با این دو دیدگاه به طور اجمالی آشنا شدیم،  
می‌خواهم به یک موضوع اصلی و عمده بپردازم. برای رسیدن  
از مقوله اجتهاد به گفتنمان شکلیابی، باید اولاً بحث اجتهاد و  
تخطئه و تصویب را از محدوده حوزه فقهی در بیاوریم و آن را در  
همه حوزه‌های علوم بشری و از جمله همه حوزه‌های معرفت  
دینی مطرح بسازیم. ثانیاً در بحث تخطئه و تصویب به نظریه  
تصویب حداقل فی الجمله برسیم. اجتهاد هر چند معمولاً به  
عنوان یکی از مباحث اصول فقه و یکی از منابع فقهی شناخته  
می‌شود، در عمل در همه عرصه‌های علوم دینی اجتهاد صورت  
گرفته است. مکتب‌های مختلف کلامی، عرفانی و اصولی شاهد  
روشن این مسئله است. اتفاقاً در بحث تخطئه و تصویب پرسش  
تصویب‌گرایی و تخطئه‌گرایی محدود به فقه نمی‌شود، بلکه در  
عرصه کلامی هم مورد بحث و نقاش قرار می‌گیرد. و اما ترجمه  
معرفت‌شناسانه دقیق این دو اصطلاح: تخطئه‌گرا، مخطی که  
مفهوم متعددی دارد نسبت به نظر دیگری خطا پندار است و  
نسبت به نظر خود صواب‌گرا. تخطئه‌گرا خود را بر حق می‌داند  
و دیگری را بر خطا، برعکس تصویب‌گرا در قضاوت خود نسبت  
به نظر خویش و همین‌طور نسبت به نظر بیگانه متواضع است. او  
در حالی که احتمال خطای خویش را می‌پذیرد، احتمال صحت و  
صواب نظر مخالف را می‌دهد. در نهایت تخطئه‌گرایی که همان  
درست‌باوری نسبت به نظر خودی است، دایره‌ی پایبندگان حقیقت  
را محدود می‌بیند و با شکلیابی به مفهوم به رسمیت شناختن سر  
سازش ندارد. در حالی که تصویب‌گرایی که همان خطاپذیری  
نسبت به دیدگاه خودی است، حقیقت‌جویان بیشماری را به  
رسمیت‌بخشی شناسایی و بنابراین با رواداری به مفهوم پذیرفتن  
دیگری قربانت دارد.

در مجموع وقتی امروزه از شکلیابی سخن گفته می‌شود،  
بخصوص وقتی استدلال معرفت‌شناسانه برای آن می‌شود،  
منظور این است که ما به اصل خطاپذیری در دانش بشری باور  
داشته باشیم. یعنی به این اصل که هیچ دانشی و دانش هیچ  
بشری کامل نیست و در برابر هر نتیجه و نظر علمی، می‌توان  
علامت سؤال گذاشت. هر نظر علمی عمر موقت دارد. تاریخ  
علم نشان می‌دهد که اکثر نظریات علمی که گاه عمر طولانی  
هم داشته‌اند، بعد از سپری شدن مدت زمانی بطلان آنها ثابت  
شده است و یا حداقل به صورت نسبی باطل شده‌اند. بنابراین هر



حسن رضایی

**پویا:**  
امت اسلامی با  
داشتن و به کار  
گرفتن اصل اجتهاد  
و آن هم نه تنها در  
عرصه فقه، که در  
همه عرصه‌های  
علوم بشری همواره  
در حال تحول و  
تغییر است و  
توانمند، که برای  
پرسش‌های تازه،  
پاسخ‌های مناسب  
تازه پیدا کند.

اجتهاد و شکلیابی



صاحب نظر باید خود را خطا پذیر بداند و دیگری را هم مستحق دریافت حقیقت، جمله مشهوری است که به شافعی نسبت می دهند. این نسبت به احتمال قوی نادرست است، ولی این جمله نشان می دهد که چگونه سنت خطاباوری در تاریخ فکری مسلمانان ریشه داشته است: «راینا صواب یحتمل الخطاء و رأی غیر ناخطاء یحتمل الصواب و اذا جاء بأحسن من رأینا قبلناه» (دید من درست است ولی احتمال هم دارد که نادرست باشد. دید مقابل نادرست است ولی احتمال دارد که درست باشد و هرگاه طرف مقابل بانظر بهتر و مستدل تر به میدان بیاید نظرش را می پذیرم). من فکر می کنم شکبایی مدرن چیزی بیشتر از این نمی خواهد. همین که هر فرد به خطا پذیری خود و به احتمال درست بودن نظر مخالف برسد و در نتیجه آمادگی داشته باشد که از دیدگاه خود صرف نظر کند.

□ (محمد مظفری): همان طوری که فرمودید، اجتهاد بحث فنی اش در اصول فقه صورت گرفته و اصولیین اعم از شیعه و سنی تعاریفی که دارند از اجتهاد این است: «استفراغ الواسع فی تحصیل الظن فی الاحکام الشرعیة و الفرعیة» روی این تعبیر کار شده و شما در جریان هستید که کلمه «ظن» را برداشته و «حجت» آورده اند و حجت هم همان حجج اصولی منظور است که عبارت باشد از کتاب، سنت، عقل و اجماع. فکر نمی کنید تعریفی که شما فرمودید یک مقداری دورتر از تعاریف اینهاست؟ دلیلش چیست که شما روی خود تنها تکیه کرده اید و از آن ادله دیگر حرقی به میان نیامد؟

○ من به دو دلیل اجتهاد را عبارت از «به کارگیری تخصصی خرد برای دریافت حکم شریعت» می دانم. اولاً در مباحث اصولی و به تبع آن در بحثهای فقهی، عقل یک جایگاه عمده و اصلی دارد، هر چند به ظاهر منابع شریعت به ترتیب قرآن، سنت، اجماع و عقل از دید شیعه و یا قیاس از دید اهل سنت بر شمرده می شوند. اما در واقع نقش عقل، نقش عمده تر و بزرگ تری است. اساساً خود منبع بودن هر یک از این منابع و به ویژه منبع بودن نص در نهایت به دلیل عقلی ثابت می شود. اثبات منبع بودن نص به نص به دلیل دوری بودن آن مشکل آفرین است. و بعد بحثهای ریزتری که در رابطه با قرآن و سنت می شوند و استنتاجات فقهی که از نص صورت می گیرد کلاً یک روند خردمندانه دارد. یک مجتهد نمی تواند صرفاً با خواندن آیه قرآن و یافتن حدیث به یک حکم شرعی برسد. او می باید با بحثهایی از قبیل «مفهوم» و «منطوق» و یا مفهوم موافق و مخالف و دهها مقوله دیگری که عقلانی هستند آشنا باشد و بعد به استنتاج فقهی دست بزند.

پس بگذریم از این که در چارچوب بحث اندیشه فقهی عقلی بر «مصلحت» و «تغییر حکم به تغییر موضوع» حکم اجتهادی عقلی بر حکم فقهی نصی پیشی می گیرد. از سوی دیگر همان طور که قبلاً اشاره کردم مقوله اجتهاد در گفتمانهای متعدد به کار رفته است و دیگر به سختی می توان آن را تنها یک مبحث اصولی دانست. در گفتمان شکبایی درونی (نسبت به حوزه درون اسلامی)، شکبایی بیرونی (نسبت به حوزه غیراسلامی) و در مبحث دینامیک بودن اندیشه اسلامی مقوله اجتهاد مطرح است. برای این که همه این استفاده هایی را که از اجتهاد شده است، در زیر یک چتر بیاوریم، من اجتهاد را چنین تعریف کردم و هم برای این که به عمده بودن نقش خود در پروسه اجتهاد توجه شود.

□ (محمد مظفری): چنانکه حضرت عالی در جریان هستید،

اجتهاد بیشتر مربوط به احکام فرعی است، شما توضیح بدهید که چهارچوب و قلمرو اجتهادی که می فرمایید، تنها احکام فرعی است و یا دایره وسیع تری است؟

○ اتفاقاً پرسش محوری در گفتمان اجتهاد همین بحث است که حوزه کاربردی اجتهاد کدام است؟ بر اساس مباحثای شناخته شده اصولی، اجتهاد فقط در احکام فرعی قابل اجرا است. در اصول، چه اصول دین و چه اصول شناخته شده فقهی نمی توان اجتهاد کرد. مثلاً در اصل امامت دید شیعه و یا در اصل منبع فقهی بودن قیاس از دید اهل سنت جای برای اجتهاد نیست. ولی واقعیت امر این است که در تاریخ و فرهنگ اسلامی اختلاف نظر تنها در حوزه فقهی محدود نمی شود. گذشته از اصولی مانند توحید و منبع فقهی بودن قرآن، کمتر اصلی پیدا می شود که در آن اختلاف دیدگاه وجود نداشته باشد. اصل امامت نه تنها یک اصل اختلافی میان اهل سنت و شیعه است، بلکه در میان شیعه نحله های مختلفی وجود داشته و دارند و شیعه دوازده امامی، شیعه اسماعیلی و شیعه زیدی هر یک تفسیر خاص خود را از این اصل دارد. همین طور در اصول فقه می توان به دشواری از اصول مسلم و قطعی سخن گفت.

اگر به اختلاف نظر اصولیها و ظاهریها در میان اهل سنت و یا اصولیها و اخباریها در میان شیعه توجه کنیم، می بینیم هر یک از این مکاتبی اصولی و فقهی دارای روش فقهی خاص خود است. بنابراین اجتهاد در همه حوزه های دینی صورت گرفته است. قانونمند بودن اجتهاد در حوزه فقهی فقط می تواند اختلافات فقهی را قانونمند ساخته و در نتیجه دلیلی بر شکبایی درون دینی و آنهم تنها در حوزه اختلافات فقهی باشد. ولی با اختلافات اعتقادی چه می کنید؟ گاه فتواهای سیاسی داده می شوند، مبنی بر این که مثلاً یک شیعی در مراسم حج لازم نیست دست باز نماز بخواند و یا حتماً بر مهر سجده کند. این نوع فتواها یک گام کوچک و مفید به سمت شکبایی است، ولی گام اصلی نیست. شیعی ای که در مراسم حج دست بسته و بدون مهر نماز می خواند و در نهان به بطلان نماز آنچنانی باور دارد و به بطلان اعتقادات مخالف؛ و به همین علت بر اساس بعضی از فتواها باید نمازش را احتیاطاً اعاده کند، به دشواری می تواند خواهان شکبایی به معنای پذیرفتن دیگری و به رسمیت شناختن او باشد.

شکبایی به مفهوم مدرن، یعنی ما به مرحله ای برسیم که هر فرد و هر شخص به ملاحظه فرد بودن و شخص بودن خودش، افراد و اشخاص دیگر را علی رغم اختلاف اندیشه و عمل به رسمیت بشناسد. در این دیدگاه یک شیعی بر مبنای باورهای خود نماز می خواند و عبادت می کند، ولی در عین حال نماز خواندن یک سنی را صحیح می داند. همان طور که یک سنی بر اساس سنت خود رفتار می کند و سنت دیگری را هم به رسمیت می شناسد. این است که یک شکبایی صادقانه و به دور از محاسبه های سیاسی حاکم می شود.

از پیش آهنگان نظریه اجتهاد به این مفهوم عام و گسترده اش، عیبدالله ابن الحسن العنبری متوفی سال ۱۶۸ هجری است. العنبری از یک خانواده با نام و نشان از شهر بصره می آید و سالیان دراز در زمان منصور و مهدی خلفای عباسی قاضی و امام جمعه در شهر بصره بوده است. بعدها مورد غضب خلیفه قرار می گیرد و خلع و طیفه می شود.

این وجه به  
شکبایی  
اصول  
می گویند  
و منظور  
از اینها  
عنوان از  
صاحب  
پنج کی  
دیگری به  
باز، به  
شکبایی  
حوزه و  
□ اه  
مفهوم  
مورد  
آن را  
○ به  
مدرن ام  
اسلام،  
بحث -  
عام و یا  
تراجعه  
چرا که  
حوزه ه  
دادن به  
پلورالیته  
رواداری  
در گفت  
است که  
فراخ نگ  
فراخ نگ  
شکبایی  
از  
هم در  
مدرن  
فرهنگ  
سرنوشت  
که در ا  
سنت  
روش  
می انیم  
سراغ





محمد مظفری

خود سخن گفته باشیم، بلکه سهم خود را در بارور ساختن و غنی شدن فرهنگ بشری ادا کرده باشیم. طرح مقوله اجتهاد در گفتمان شکیبایی و کثرت گرایی دینی بیانگر همین تلاش از گونه دوم است.

با وجود مبنایی به نام اجتهاد در اسلام با بیانی که شما داشتید، عملاً می‌بایست جامعه مسلمان یک جامعه شکیبایی می‌نمود و در انتظار نیز معرفی می‌شد. ولی عملاً ما در تاریخ نزاعهای فکری یک همچنین حالتی را مشاهده نمی‌کنیم. یعنی نزاعهای تاریخی مسلمانان به نوعی تخطئه همدیگر بوده است. دلیل این چه می‌تواند بوده باشد؟

من در این کتاب به دنبال بحث تاریخی نبوده‌ام، بلکه در پی یافتن زمینه‌هایی در فرهنگ اسلامی برای طرح رواداری به معنای پذیرفتن و به رسمیت شناختن بوده‌ام. زیربنای گفتمان شکیبایی به مفهوم مدرن در غرب، پذیرش اصل خطاباوری در دانش بشری است، و آن هم در همه بخشهای دانش بشری که دین و دین‌شناسی هم جزء آن به شمار می‌رود؛ چرا که دین به معنی یک مجموعه تغییرناپذیر و واحد حداقل در حوزه شناخت وجود ندارد. این تنها قرائتهای بشری از دین هستند که ما از آنها به نام دین سخن می‌گوییم. قرائتهای دینی جزء دانش بشری هستند و در آنها هم اصل خطاباوری حاکم است.

با پذیرفتن اصل خطاباوری در عرصه دانش بشری و از جمله دانش دینی، گام بعدی یعنی پذیرش کثرت گرایی دینی و شکیبایی یک گام حتمی است. و در فرهنگ اسلامی در بحث اجتهاد و به ویژه در بخش تخطئه و تصویب همین نکته مهم معرفت‌شناسانه مورد بحث قرار گرفته است. به نظر من دو واژه تخطئه و تصویب را برخلاف ظاهر لفظی شان و با توجه به محتوای نظری آنها باید به ترتیب به «درست باوری» و «خطاباوری» ترجمه کرد، چرا که تخطئه گرا تنها نظر خود را درست می‌داند و نظرهای دیگر را برخطا می‌بیند و این تصویب گرا است که احتمال خطا در نظر خودی را هم می‌دهد. البته در بخشهای اصولی چه اصول دینی و چه اصول فقهی علی‌رغم اختلافات موجود و فاحش، نظریه تصویب، هم از سوی علمای شیعه و هم از سوی علمای اهل بیت<sup>ع</sup> راد شده است. در مباحث فقهی هم شیعه مخالف با تصویب است. هر چند برخی از علمای برجسته سنی مانند ابو حامد غزالی و استادش امام الحرمین الجوینی طرفدار آن هستند. شاید همین «درست باوری» قاطبه علماء اسلامی یکی از دلایل تحکیم و ترویج نظریه تخطئه در همه بخشهای معرفت دینی و لایه‌های اجتماعی باشد.

این تخطئه گرایی علماء در حالی است که پذیرش اجتهاد از یک سو و پیروی از اصل تخطئه از سوی دیگر پارادوکسیکال می‌نماید، چرا که پذیرفتن اجتهاد هر چند در یک حوزه محدود دانش بشری مثلاً در حوزه فقه شیعی به معنی اعتراف به وجود اختلاف و مشروعیت بخشیدن به آن است و بنابراین نظر دومی در داخل همین حوزه محدود به همان اندازه حق ادعای حقانیت

توجه به اختلافات شدید سیاسی و کلامی این دوره که عامل ملوثتهای خونین در میان مسلمانان شده بود، العنبری جمله ای مطرح می‌کند که تا هنوز هم مورد بحث و گفتگو است. او می‌گوید: «کل مجتهد مصیب» (هر صاحب نظری بر حق است) منظورش این است که نزاعهای تاریخی بر سر مسئله خلافت و نزاعهای کلامی جریانهای مانند قدریه، جبریه و مرجئیه را باید به عنوان نزاعهای نظری میان صاحب نظران مختلف فهمید و هر صاحب نظری حق اجتهاد و حق پیروی از دیدگاه خود را دارد و هیچ کس حق ندارد اختلاف نظری را بهانه ای برای متهم ساختن دیگری به کفر و ارتداد و موجه ساختن رفتار خشونت آمیز خود بزند. بنابراین کسانی که می‌خواهند با توجه به مقوله اجتهاد، شکیبایی را در فرهنگ اسلامی نهادینه بسازند، باید اجتهاد را در حوزه وسیع تری از فقه جاری و ساری بدانند.

اصطلاح دیگری هم که امروزه رایج شده، در کلام جدید، مفهوم کثرت گرایی دینی است. بحث شکیبایی و اجتهاد که مورد نظر شماست چه نسبتی با این کثرت گرایی دارد؟ آیا آن را هم شامل می‌شود؟ یا نه، آن یک حوزه جداگانه است؟

به نظر من اصل شکیبایی یک اصل محوری در گفتمانهای مدرن است؛ چه در گفتمان حقوق بشر و سازگار بودن آن با اسلام، چه در بحث آزادی عقیده و بیان که خود بخشی از همان بحث حقوق بشر است و چه در گفتمان کثرت گرایی به طور عام و یا کثرت گرایی دینی به طور خاص در همه این گفتمانها نزاع عمده و چالش اصلی بر سر شکیبایی و مرزهای آن است. چرا که پذیرفتن «تلورانس» به معنای پذیرفتن آزادیهای فردی در حوزه‌های مختلف بیان و قلم و دین است و این یعنی رسمیت دادن به جامعه مدنی؛ و جامعه مدنی بدون پلورالیسم و از جمله پلورالیسم دینی قابل تصور نیست. و هر اندازه برداشت ما از رواداری تنگ تر باشد، کثرت گرایی قلیل تری خواهیم داشت. در گفتمان کثرت گرایی دینی بحث اصلی بر سر همین نکته است که دایره حقیقت یافتگان را تا چه حد فراخ می‌دانیم. فراخ‌نگری مذهبی فقط تلورانس مذهبی را ایجاب می‌کند؛ فراخ‌نگری دینی، رواداری دینی را؛ و فراخ‌نگری فرادینی شکیبایی فرادینی را.

از طرف دیگر مفاهیمی چون پلورالیسم دینی و تلورانس اگر هم در فرهنگهای دیگر ریشه داشته باشند به هر حال در فرهنگ ملون اروپایی پرورده شده‌اند و فرهنگهای دیگر و از جمله فرهنگ اسلامی را به چالش گرفته‌اند. در این چالش جدی و سرنوشت‌ساز با اصطلاحات خود اروپاییها وارد گود می‌شویم که در این صورت باید پیشینه تاریخی و پیش فرضهای فرهنگی و سنت فکری که بار این اصطلاحات هستند را هم بپذیریم. این روش در نهایت به تعطیلی فرهنگ خودی و فقر فرهنگ جهانی می‌انجامد. روش دوم این است که با اصطلاحات خودی به سراغ این چالش می‌رویم تا نه تنها به زبان همه فهم برای مردم

پویا:

اگر به اختلاف نظر

اصولیه‌ها و

ظاهریها در

میان اهل سنت

و یا اصولیه‌ها و

اخباریه‌ها در میان

شیعه توجه کنیم،

می‌بینیم هر یک

از این مکتبهای

اصولی و فقهی

دارای روش فقهی

خاص خود است.

بنابراین اجتهاد

در همه حوزه‌های

دینی صورت

گرفته است.

اجتهاد و شکیبایی



دارد که نظر اولی ادعای آن را می‌کند. به گمان من همین معضله، آخوند خراسانی صاحب کفایه را وادار ساخته است تا بگوید که «بالاجمال هر کس باید به تصویب معتقد باشد».

برای کامل شدن پاسخ پرسش شما باید به این نکته توجه شود که شکیبایی به معنای به رسمیت شناختن دیگری، در غرب هم، تاریخ طولانی ندارد. به ویژه در میدان عمل. تاریخ اروپا تا نیمه اول قرن بیستم با پدیده شوم استعمارگری درگیر است که هیچ گونه مخرج مشترکی با رواداری ندارد. جنگهای جهانی اول و دوم نشانه های دیگری از بروز ناشکیباییهای گسترده و خشن در بستر فرهنگ اروپایی است. تا سه-چهار دهه پیش متن جامعه آمریکایی از یک شکاف عمیق میان سیاه پوستان و غیر سیاه پوستان و به خصوص سفیدپوستان رنج می برد. در این برهه های تاریخی در غرب رواداری حتی به مفهوم تحمل دیگری زیر سؤال رفته بود، چه رسد به معنای پذیرفتن دیگری. ولی به هر حال برای جامعه امروزی شکیبایی یک چالش عمده می باشد که در نتیجه «سرتاسری شدن» و به تعبیر دیگر «یک کاسه شدن» جهان ضرورت آن هرچه بیشتر احساس می شود.

□ (محمد مظفری): با این قلمرو وسیعی که حضرت عالی برای شکیبایی مطرح کردید، یا مثلاً پذیرش و دادن حقانیت به صورت مطلق به دیدگاههای مخالف بدون یک چارچوب مشخص، فکر نمی کنید که به یک آشفتگی شدیدی در حوزه معرفت روبه رو شویم؟ تعداد نظریات به اندازه خود افراد است، با این همه تکلیف آنهایی که تخصص ندارند چه می شود؟

○ تجربه تاریخی و عینی نشان می دهد که دیدگاههای مختلف و متقابل همیشه وجود داشته اند و امروز هم وجود دارند. حتی در کشورهای دیکتاتوری - چه دیکتاتورهای دینی و چه دیکتاتورهای غیر دینی - علی رغم حاکمیت بلا منازع یک دید به عنوان نظر حاکم دولتی، هیچ گاه مانع وجود و حضور دگراندیشی نتوانسته اند بشوند. در کشورهای سوسیالیستی سابق که مارکسیسم به عنوان ایدئولوژی حاکم شناخته می شد و هیچ کس حق جرح و تعدیل آن را نداشت، باز هم در حوزه های تنگ تر و خصوصی اندیشه های مخالف ادامه حیات می دادند.

در افغانستان طالبانی علی رغم حاکمیت اندیشه قرون وسطایی طالبان، گرایشها و نگرشهای دیگر وجود داشتند، ادامه حیات دادند و اینکه به گونه های مختلف دیگر نمودار می شوند. اختلاف نظر و به تعبیر شما آشفتگی نظری همیشه وجود داشته است و هیچ حوزه دانش بشری و زندگی انسانی از آن مصون نمی ماند. اگر در داخل حوزه های علمیه و بحثهای حوزه ای نگاهی عمیق تر بیفکنیم، شاهد اختلافات جدی و عمیق در مسائل بنیادی هستیم. همین اصل ولایت فقیه به معنی یک سیستم حکومتی شیعی که آیت الله خمینی و شاگردانش آن را در مرحله نظری پخته و در مرحله عملی تثبیت ساختند، از دید دیگر صاحب نظران حوزه مانند آیت الله خوئی به گونه دیگر تعریف و تفسیر می شود. بنابراین مانع آشفتگی، در مرحله نظر و اختلاف فکری نمی توان شد. مهم و راهگشا این است که ما این آشفتگی و بساندگری را قانونمند سازیم تا در نهایت از به کارگیری خسونت در جهت تحکیم اندیشه خاص جلوگیری شود.



هدف از شکیبایی به معنای به رسمیت شناختن دیگری هم همین است که اختلاف نظر و عقیده به عنوان یک حق شهروندی مشروعیت پیدا کند و بهانه ای در خدمت خسونت پیشگان قرار نگیرد.

□ شما در تحقیقی که داشتید، آیا در منابع اسلامی به کدهایی دیگری از قبیل همین تصویب و تخطئه برخوردید که از آنها بتوان استفاده کرد در کمک گرفتن به نزدیک شدن به مفهوم شکیبایی؟

○ برای رسیدن به رواداری و نزدیک شدن به یکدیگر، باید پیش از آن به «خطاباوری» در دانش بشری برسیم. بحث معرفت شناسانه بر رابطه به خطاباوری را می توان بیش از همه در مبحث تخطئه و تصویب یافت. هر چند به ظاهر «خطاباوری» و نظریه تصویب رد می شود، مباحث عمده و حتی تازه اصولی بیشتر اندیشه خطاباوری را تأیید می کنند. بحث «مصلحت» و نقش آن در استنتاجات فقهی که بخش مهمی از کتب اصولی اهل سنت را به خود تخصیص می دهد، بیش از همه نشان می دهد چگونه یک حکم شرعی با این که پشتوانه نصی دارد می تواند به خاطر مصلحت و بر اساس دید صاحب نظر فقهی تعطیل شود. این نیم الجزوی در کتاب اعلام الموقعین مثالهای متعددی را برمی شمرد برای تعطیل گذاردن حکم شرعی بر اساس مصلحت. در یک مورد مثلاً بایر از بریدن دست دزد در جبهه جنگ منع می کند و این عمل پیامبر تبدیل به یک اصل فقهی می شود که «لا تقطع الایدی فی الغزو». و یا در مورد دیگر خلیفه دوم عمر باز حد دزدی را اجرایی نمی کند، چرا که به نظر او در این مورد بخصوص دزدی در حالت اضطرار صورت گرفته است. همین سنت مصلحت گرا از علماء اهل سنت هم حکایت می شود. ابن تیمیه و شاگردانش بر سر گذرگاهی شاهد شراابخواری سربازان مغولی هستند. برخی از شاگردان او می خواهند به پیروی از اصل نهی از منکر آنها را از شراابخواری منع کنند. ابن تیمیه مانع آنها می شود و می گوید سرگرمی سربازان به شراابخواری بهتر از این است که باعث آزار و اذیت خلق الله می شوند. این نمونه های فقهی نشان می دهد که چگونه خطاباوری در فقه نهادینه است و رسیدن به یک نظر جدید حتی مخالف با ظاهر نص امری بشروع می باشد. در تفکر فقهی شیعه اصلی داریم به نام تغییر حکم به تغییر موضوع که در چند سال اخیر در ایران خیلی هم مورد بحث و نقاش قرار گرفته است و از آن بهره ورهای جدید فقهی شده است. مثلاً آقای مکارم شیرازی جاسوسی در نظام اسلامی را جزء موارد «لا تجسسوا» که در قرآن آمده است نمی داند و اصلاً حکم تحریم جاسوسی را به خاطر تغییر زمان و در نتیجه تغییر موضوع تغییر یافته می داند و آن را حتی ضروری می پندارد. و یا آقای بجنوردی معتقد است که در مورد حکم شهادت زن که در متون سنتی فقهی نیم شهادت مرد ارزیابی می شود و در قرآن هم به آن تصریح شده است، در شرایط زمانی فعلی باید تجدید نظر شود. بنابراین اصولی از این دست که هم در اندیشه اصولی و فقهی اهل سنت و هم در مباحث اصولی و فقهی شیعه وجود دارد، نشانه ها و به تعبیر شما کدهای دیگری هستند برای پذیرفتن اصل خطاباوری و این حقیقت که حتی در حوزه فقهی هم چون ما در نهایت با قرائتهای فقهی و نه با فقه فی الواقع سر و کار داریم، امکان تجدید نظر وجود دارد. هر نظر فقهی یک قرائت بشری از فقه می باشد و به همان اندازه حق طرح و عملی شدن



وہ نظریہ مخالف آن۔  
جواباً (ضابطہ)

(رضایی): جناب عالی نظریه حاکم و مسلط در جهان اسلام را نظریه «تخطئه» دانستید، و این که تصویب هم اگر فاقد تدری و چهار زمینه بوده، در اقلیت بوده است. سؤال من این است که عمدتاً دلیل زمینه های معرفت شناسی این نظریه چه بوده است؟ چرا این نظریه به لحاظ معرفت شناسی نظریه مسلط و مقبول قرار گرفته؟ البته قبل از این، این توضیح را جهت روشن شدن خودم حد اقل بدم که اگر بتوانیم معادله های اینها را در زبان انگلیسی بگوییم، بد نباشد. آنچه فقهای شیعه تخطئه قصد می کرده اند، به نظر می رسد که به شود معادل «انتکلی سویسم» را برایش به کار برده در غرب الان امثال «جان هک» مطرح کرده اند، یعنی این که راه یکی است و حقیقت هم یکی است، منتهی آنهایی که به غیر حقیقت هم می رسند ولو به حکم الله واقعی، آنها هم محقند یعنی «للمصیب اجران» و للمخطئه اجر واحد». مصیب یعنی آن کسی که حکم واقعی را کشف می کند و تاداش دارد و آن که خطا می کند، در هر حال با تلاشی که کرده و کاری که انجام داده یک اجر می برایش داده می شود. این درست نشان دهنده نوعی همان شکیبایی و تساهل هست که ما می پذیریم. البته در حد همان انتکلی سویسمی که مطرح شده. در فلسفه دین هم یک گروهی که انتکلی سویسم است می گوید که دین حقیقی یکی است، منتهی ادیان دیگر و بیروان ادیان دیگر هم به دلیل این که تلاش مؤمنانه ای کردند و ایمان داشته اند، ولو که دین رسمی شان دین دیگری بوده و دین غیر حق بود، به نحوی شامل این پاداش که بیرون دین حق می گیرند می شود. و مصوبه ای که در بین فقهای اسلام مطرح بود بیشتر آن چیزی است که به زبان انگلیسی می گوئیم «اسکلو سویسم» یعنی که فقط یک حق! و دیگران اصلاً باطل اند و تلاش شان ممکن است اجر و پاداش هم نداشته باشد. و تصویبی که شما فرمودید البته تا آن جا من فهمیدم - آن چیزی است که ما امروزه آن پلورالیزم می گوئیم، یعنی حقهای مختلف، یعنی که ما یک حق نداریم که حق ما داریم. همه بهره ای از حقیقت دارد.

۱) در رابطه با مرادفهای که شما برای تخطئه و تصویب در زبان انگلیسی ذکر کردید ، اشاره کوتاهی بکنم که اسلام شناسان اروپایی و از آن میان آرون زیتف [Aron Zytsow] مرادفهای دیگری برای این دو مقوله انتخاب کرده اند. آرون زیتف تخطئه را به «فالیبیلیسم» [Fallibilism] ، تصویب را به «این فالیبیلیسم» [Infalibilism] ترجمه می کند. علت این انتخاب او این است که در تاریخ فرهنگ اروپا باور دینی وجود داشته است که کم و بیش آنان هم در میان برخی از بنیادگرایان مسیحی وجود دارد. بر مبنای این باور یک حقیقت مطلق وجود دارد و آن هم در انحصار پاپ می باشد. این نگرش در معرفت شناسی علمی هم به این صورت جا باز کرده که بسیاری از اندیشه ورزان بر این باور بودند که یک حقیقت وجود دارد و به خصوص رسیدن به آن هم امکان پذیر می باشد. این نگرش دینی و علمی به «این فالیبیلیسم» مشهور شد یعنی «خطا باوری» ، به تعبیر ساده «دوست باوری» . در نتیجه

پرونده روشنگری، چه در ساحهٔ دینی و چه در ساحهٔ علمی، انسان اروپایی هم در اعتقادات دینی خود و هم در اعتقادات علمی خویش متواضع تر می‌شود و به فالیلیسم (خطاباوری) در همهٔ عرصه‌های دانش پشری می‌رسد، همان چیزی که پوپر از آن به «خردباوری ناقدانه» [Critical\_Rationalism] تعبیر می‌کند. آرون زیزف با توجه به ظاهر کلمهٔ تخطئه که از ریشهٔ خطا بر می‌آید - و خطا در لاتین با «فالیل» [Fallible] مرادف است - تخطئه را معادل «فالیلیسم» قرار می‌دهد. البته من با این ترجمه موافق نیستم. با توجه به محتوای این واژه‌ها قرابت بیشتری میان تخطئه و نظریهٔ فالیلیستی وجود دارد، چرا که هر دو از حق بودن یک نظر و باطل بودن نظریات دیگر دم می‌زنند. ویر همین مقیاس تصویب یا «فالیلیسم» و یا نظریهٔ خردگرایی ناقدانه سازش دارد که زیربنای آن را خطاباوری در دانش پشری می‌سازد.

از این بحث لغوی و ترجمانی که بگذریم، نظر شما این است که در چارچوب تفکر درست باورانه مخطئه هم می‌توان به رواداری پایبند بود، البته به مفهوم تحمل عقیده مخالف و تساهل و تسامح در برابر او. ولی همان طور که در آغاز بحث گفتیم، انسان مدرن به این حد از رواداری قانع نیست. اندیشه مدرن، شکیبایی به معنای تحمل دیگری و یا تحمل نظر دیگری را نوعی توهین به طرف مقابل می‌داند. اگر کسی بیاید و بگوید که شما شیعی هستید، عقاید و سنتهای ویژه خود را دارید، منتهی به نظر من هم عقاید شما و هم سنتهای شما چرت و بی پایه است، اما خوب من شما را تحمل می‌کنم، به شما این حق را می‌دهم که شیعی باشید، هر چند شما را کاملاً برخطا می‌دانم. این نوع رفتار و برخورد، رفتاری نیست که انسان مدرن آن برتابد. او می‌خواهد به عنوان انسان هم شأن و همقدر دیده شود و به او حتی به منت داده نشود، بلکه حقش به رسمیت شناخته شود. به همین دلیل است که برخی از ظریف اندیشان و روشنگران غربی مانند گوته و کانت مخالف اصطلاح «تلورانس» هستند و می‌گویند بشو دیگر این مرحله تاریخی را پشت سر گذاشته است که کسی بیاید و حتی را به منت به دیگری بدهد و او را تحمل کند. تحمل کردن دیگری یعنی توهین به او، آنچه انسان امروز می‌خواهد، به رسمیت شناخته شدن است و شکیبایی به این مفهوم نه اندیشه خطاب‌آوری در گفتمان اجتهاد یعنی نظریه تصویب نزدیک است. بحث بعدی این خواهد بود که آیا تصویب به معنای پذیرش حقایق متعدد است و یا به معنای پذیرفتن یک حقیقت با وجهه‌های گوناگون آنچنانکه در بیان عارفانه آمده است: «الطرق الی الله بعدد نفوس الخلاق» و یا هم تصویب فقط به نفس به کارگیری اجتهاد نظر دارد و صرف به کار گرفتن اجتهاد را انقای وظیفه و ایصال به حق می‌داند.

□ (رضایی: ) ظاهراً به کانون سؤال من ترسیم و نژادیک می شویم. ما یک معرفت شناسی جدیدی داریم که مبدأ آن را «کانت» می گیریم. کانت همان طوری که خودتان



برخی از  
ظریف اندیشان و  
روشنگران غربی  
مانند گوته و کانت  
مخالف اصطلاح  
«تلورانس» هستند  
و می گویند بشر  
دیگر این مرحله  
تاریخی را پشت سر  
گذاشته است که  
کسی بیاید و حق  
را به منت به دیگری  
بدهد و او را تحمل  
کند. تحمل کردن  
دیگری یعنی توهین  
به او.

اختیار و تشکیلی



بهتر از من می دانید، کارش را در واقع انقلاب «کپرنیکی» اعلام کرد و می تواند این طور هم باشد، به دلیل این که کانت معرفت شناسی اش کاملاً متفاوت با نوع معرفت شناسی کلاسیک و عمدتاً ارسطویی است. ابوحامد غزالی هم که شما اشاره فرمودید و خودتان هم اذعان کردید که او فقط در فقه چندین گفته، این را می دانیم که به طور کلی ابوحامد غزالی علوم را طبقه بندی کرد و علوم حقایق را تصوف دانست و همان عرفان و تصوفی که خودش به آن اعتقاد داشت. علومى مثل فقه و کلام را علوم ابزاری می دانست که فقط کارشان دفاع از ظواهر شریعت است، فلسفه را که اصلاً به آن معنا قبول نداشت. یک طبقه بندی قشر و لایه برای خودش ترتیب داده و گفت که «لب» را با شیوه تصوف برسیم، پس حقیقت یکی است. اینجا در ظواهر امر وقتی که گیر می افتیم هر کس هر جور که اجتهاد کرد درست. دلیلش هم این بود که نباید خود را به ظواهر بند کرد. عرضم این است که ظاهراً در جهان اسلام نه هر منوتیک به آن معنای جدیدی مطرح بوده و نه هم دیدگاههای کانتی که می گوید ما حقیقت را نمی دانیم و فقط با پدیدار مواجه می شویم. عرضم این است که به زمینه های معرفت شناسی این نکته و حتی سخن ابوحامد غزالی در فقه، توجه نشد و همین ارتدو کسی که شما فرمودید مخطئه، مسلط شد. چه بود و چه تفاوتی می تواند با امروز داشته باشد و ما امروزها وقتی می خواهیم گذشتگان را تفسیر بکنیم آیا باید آنها را آن قدر بشکیم که با همین چیزهایی که کانت و امثال او گفته تطبیق کنند؟ یا نه، آنها را در جای خودشان درک کنیم و بگوییم که معارف بشری در طول تاریخ یک سیر تکاملی داشته و به کمال خودش رسیده به یک جاهایی، کمال نه به معنای ارزشی آن، بلکه به معنایی این که یک سیری داشته، این طوری بگوییم که گذشتگان ما یک حدودی از معرفت شناسی را داشته اند.

○ در این مسئله من کاملاً با شما موافقم که دیدگاههای مدرن و امروزی را نمی توان تا گذشته های تاریخی و از جمله گذشته تاریخی اسلام کش داد و مدعی شد که یک چنین تلقی مدرنی از شکیبایی از حقوق بشر و امثال آن قرنهای پیش در بستر اندیشه های اسلامی موجود بوده است. دقیقاً به همین علت من مخالف ترجمه تخطئه به «فالیلیسم» و تصویب به «این فالیلیسم» هستم. علی رغم شباهتهای ظاهری و لفظی، این نوع جستجوگری ایده های نو در گذشته فرهنگی و بخصوص تسری دادن مفاهیم مدرن به یک برهه تاریخی دیگر همان چیزی است که در زبان اروپایی «آنا کورونیس» (آسمان و ریمان بافی) می نامند. از سوی دیگر بیشه نباید فراموش کرد که مقوله های مدرن یک شی و بدون پیوند آن گانیک<sup>۱۳</sup> با پیش زمینه های خود متولد نمی شوند. وقتی بوبر از اروپای امروز، از تمدن فعلی اروپا، از دموکراسی به عنوان بهترین نظام سیاسی موجود و از راسیونالیسم ناقدانه در معرفت شناسی سخن می گوید، همه این بحث را در یک بستر فرهنگی مطرح می کند که از یونان قدیم آغاز می شود، عصر روشنگری را پشت سر می نهد و تا به امروز ادامه می یابد. برای یافتن خشتهای مناسب برای ساختمان فکری خود و به خصوص برای یافتن اصطلاحاتی مانند فالیلیسم، راسیونالیسم و یا تلورانس در بستر فرهنگ اروپایی وجود داشته و از سوی صاحب نظران قدیمی تر هم استفاده شده اند. کاری که امروز صورت می گیرد، این است که محتوای مدرن و روح تازه به آنها می دهند.



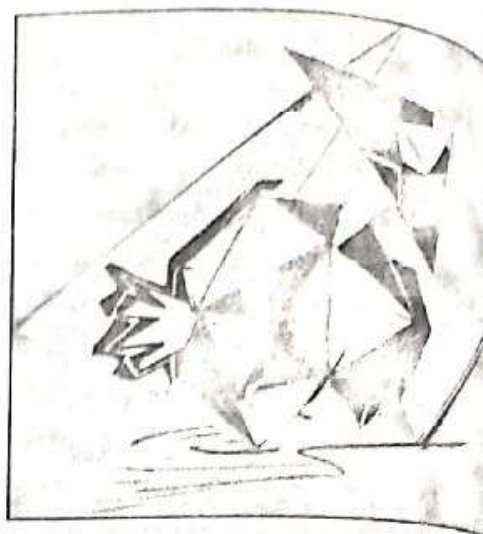
تلورانس اصلاً یک اصطلاح یونانی است و در زبان یونان قدیم، معنای بردباری و تحمل رنج و مشقت به کار می رفته است، بعد از حوزه تفکر سیاسی به معنای تحمل عقیده مخالف استفاده شده است. امروزه آن را به مفهوم پذیرفتن و به رسمیت شناختن هم به کار می برند. بنابراین تلاش کسانی مانند حسن حنفی که خواسته اند با استفاده از مقوله اجتهاد که یک مقوله شناخته شده در فرهنگ اسلامی است، گفتار شکیبایی و آن هم نه تنها شکیبایی درونی بلکه شکیبایی بیرونی را هم نهادینه بسازند، تلاش به جا و قابل قدری است. ولی اگر بخواهیم این تلاش در حد یک شعار سیاسی نماند می باید واژه اجتهاد به کار گرفته شود و ظرفیتهای آن سنجش گردد و در نهایت به این پرسش پاسخ گفته شود که آیا واقعا گفتمان اجتهاد تحمل برداشت بار و اداری به مفهوم مدرن را دارد یا خیر؟ آخر حسن حنفی با پناه بردن به اصل اجتهاد می خواهد به یک انتقاد سنگین نظری که از سوی غرب بر اسلام و مسلمانان وارد می شود، پاسخ بگوید، چه در بحث حقوق بشر، چه در گفتمان کثرت گرایی دینی، چه در نزاعهای فکری بر سر آزادی بیان و عقیده و چه در رابطه با مقوله تلورانس، انتقاد عمده غربیها این است که گذشته از مرحله عمل که در آنجا بای ما (غربیها) هم می لنگد، در مرحله نظری هم اسلام با این مفاهیم مدرن مشکلات دارد، این جهان بینی ای است که در آن از تقسیم دنیا به دارالاسلام و دارالکفر و یا دارالحرب سخن می رود و تفکر فقهی که هنوز هم با اصطلاحاتی مانند اهل ذمه و مرتد و طائفة الحق و غیره کار می کند، چگونه می تواند پذیرای فرهنگ جامعه مدنی، فرهنگ شکیبایی و فرهنگ حقوق بشر باشد؟

حسن حنفی می گوید که چون اجتهاد یک امر مشروع و قانونمند است، هر کس حق دارد دارای نظر ویژه خود باشد و از آن پیروی کند، پس کدام مشکل نظری برای پذیرفتن تلورانس وجود ندارد. ولی آیا واقعا این چنین است؟ بله، اجتهاد زمینه آزاد تفکر و طرح آن را باز می کند اما تا کجا؟ مجتهد تخطئه گرا، نظر دیگری را - و بخصوص وقتی دارای پیش فرضهای اعتقادی دیگر باشد - پیشاپیش بر خطا می داند. او خطاباور است، ولی نسبت به دیگری، و همین مانع پذیرفتن و به رسمیت شناختن دیگری می شود. مجتهد تصویب گرا خطاباور است نسبت به نظر خود و همین امر، او را در قضاوت کردن نسبت به نظر بیگانه متواضع می سازد. بنابراین مانع نظری برای او وجود ندارد که نظر دیگری را به رسمیت بشناسد. بنابراین در فرهنگ اسلامی مقوله اجتهاد وجود دارد، نظریه تصویب وجود داشته است و حتی از سوی مخالفین هم «بالاجمال» پذیرفته شده است. پس خردورزی متواضع و خطاباور یک پدیده بیگانه در فرهنگ اسلامی نیست و به این صورت زمینه نظری نهادینه شدن شکیبایی وجود دارد.

□ جناب دکتر با تشکر از ابراز لطف شما سخن پایانی را بفرمایید.

○ امیدوارم اگر این گفتگو به پرسش پاسخ ندهد باشد، حداقل پرسشهای بیشتری را در انداخته باشد.





# اتحادیه اروپا توسعه

بگردان: فروغ بهرام‌گزینی

(مجله فلسفه، چاپ هالند (سپتامبر ۲۰۰۳))

من به شدت با  
این طرز تفکر در  
مخالفت هستم  
که خط شیبی از  
غرب به شرق و  
از تمدن غربی به  
سوی بربریت  
شرقی کشیده  
می‌شود.

گارتون اش [Timothy\_Garthon\_Ash] و رئیس سابق پارلمان اروپا [سیمون ویل Simon\_Veil] کار می‌کنند. دو سال قبل اتحادیه اروپا تصمیم گرفت تا کشورهای اروپای مرکزی را شامل اتحادیه سازد، اما کشورهایی چون بلغاریا و کرواسیا همچنان پس دروازه بسته اتحادیه باقی ماندند. کوواکس به این مناسبت در مجله انستیتوت [IWM] مقاله تندی زیر عنوان «توسعه غرب؛ استحاله رؤیای اروپای مرکزی» نشر کرد. کوواکس در این مقاله به تحلیل نقش روشنفکران اروپای مرکزی می‌پردازد که در پیوستن کشورهای اروپای مرکزی به اتحادیه اروپا مؤثر بوده‌اند، زیرا همین روشنفکران بودند که در نیمه‌های سالهای هشتاد، اروپای مرکزی را در معرض توجه درآوردند، به امید آن‌که آن‌را دوباره با اروپای غربی پیوند دهند. این کوشش‌ها به ثمر رسیدند و این روشنفکران به هدف خود نایل شدند؛ خوشبختی‌ای که نصیب کمتر روشنفکری می‌شود.

کوواکس می‌نویسد که پس از فروافتادن دیوار برلین و در آغاز سالهای نود، سیاستمداران اروپا به جست‌وجوی یافتن میزانهای ملاک‌هایی برای تقسیم‌بندی کشورهای سابق کمونیستی شدند، تا با اتکا بر آن، کشورهای

«من مجار هستم، تبعه یکی از کشورهای سابق وابسته به اتحاد شوروی، اما وقتی امروز به سرزمینهای یوگوسلاویای سابق و روسیه سفید سفر می‌کنم، همیشه به انتقاد مردم آنجا مواجه می‌شوم که ما را متهم می‌سازند به این‌که آنها را سالها در یک حالت پس‌ماندگی نگاه داشته‌ایم. که ما مجارها، پولندی‌ها و چک‌ها آنها را (یعنی اهالی روسیه سفید اوکراینی‌ها، صرب‌ها و رومانیایی‌ها را) به سرنوشت دردناک استراتژی توسعه اتحادیه اروپا سپرده‌ایم. استراتژی‌ای که به اساس آن، آنها در نوبتهای دوم و سوم اجازه پابوسی بروکسل را خواهند یافت. با تأسف همه آنها در این انتقادشان حق به جانب‌اند.» این گفته‌های یانوس ماتیاکس کوواکس [Janos\_Matyas\_Kovacs] است.

چاشت گرمی در بوداپست است. یانوس ماتیاکس کوواکس را در وقفه میان دو مجلس رسمی در رستورانی ملاقات می‌کنیم. او به سمت نماینده در انستیتو دانشهای انسان [IWM] در ویانا کار می‌کند. در این انستیتو مجمع مهمی از کارشناسان اروپای شرقی مانند سردبیر نیوزویک امریکا، فریق زکریا [Fareek\_Zakaria] اروپاشناس بریتانیایی، تیموتی

اتحادیه اروپا  
توسعه



نامبرده را در نوبتهای اول، دوم و سوم برای دریافت اجازه پیوستن به اتحادیه اروپا قرار دهند. این میزانش را نویسندگان چک میلان کوندرا و هاگلاو هاول، نویسنده مجار گیوگری کونراد و نویسندگان پولندی آدام میچنیک و چسلاو میلوز در اختیار آنها گذاشتند. اینها همه طی سالهای هشتاد، صفت‌های اروپای مرکزی یعنی کشورهای پولند، چکسلواکیا و مجارستان را برشمردند. کشورهایی که تا سال ۱۹۹۹ قسماً و یا کاملاً جزئی از امپراطوری هابسبورگ بودند. این کشورها به عقیده این نویسندگان و متفکرین، خوبها و ارزشهایی چون فضای روشنفکری، تحکم، زبان نوشتاری، فرهنگ زنده بحث در قهوه‌خانه‌های قدیمی، عشق به کار و قبول مسئولیت، آگاهی از تاریخ، طنز، خلاقیت، همبستگی و تلاش پایدار برای دریافت حقیقت را داشتند.

کوندرا در سال ۱۹۸۳ اولین ضربه‌اش را برای جلب توجه و اثبات اهمیت اروپای مرکزی با مقاله‌اش زیر عنوان «سرزمین تاریک گروگانی، تراژیدی اروپای مرکزی» وارد کرد. او در این مقاله ادعا کرد که غرب، اروپای مرکزی را فراموش کرده است. او گفت که اروپایی‌های غربی تنها به سوی امریکا، امپراطوری بی‌پروایی و ماده‌پرستی نگاه می‌کنند و اروپا در نتیجه این التفات بی‌پایان به امریکا، در دهه‌های اخیر بهره‌عظیمی از ارزشها و اصالت اروپایی‌اش را از دست داده و یا فراموش کرده است. تنها با توجه بیشتر به اروپای مرکزی می‌شود آن فرهنگ از دست رفته را به اروپا بازگردانید.

به نظر کوندرا اروپای غربی مسئولیت استدراک اشتباهی را به دوش داشت. در کنفرانس یالتا در سال ۱۹۴۵ جرجیل نخست‌وزیر انگلستان در هم‌پیمانی با روزولت رئیس‌جمهور امریکا، اروپای مرکزی را به بهای ناچیز برای شوروی سابق به حراج گذاشت. در حقیقت کوندرا و یاران هم‌اندیشه‌اش از یک سو غرب را به کمک صدا می‌زدند تا آنها را از زیر پاشنه‌های اتحاد شوروی برهاند و از سوی دیگر به اروپای غربی نوید ژرفابخشیدن به فرهنگی را می‌دادند که زیر تأثیر امریکا بهم بازگونی آن می‌رفت.

یانوس ماتیاس کوواکس امروز بیست سال پس از انتشار مقاله کوندرا می‌گوید: من درباره برتری‌ها و ارزشهای اروپای مرکزی سخت در شبهه هستم. کوندرا خود را یک فرهنگی تلقی می‌کرد و به این سبب چنین مغرورانه حرف می‌زد. بیا بید بی‌پرده بگوییم، حرف‌های کوندرا تحریک‌آمیز بودند اگر نژادپرستانه نبودند. دست کم ادعاهای ناسیونالیستی و بیانگر احساسات معتصبانه وطن‌پرستی بودند. هرچند کوندرا و همکارانش نه از نام یک کشور، بلکه از نام مجموعه‌ای از کشورها حرف می‌زدند. آنچه



### بنیاد ادبیه

تأسیس ۱۳۹۴

برای من در آن هنگام و امروز نیز آزاددهنده است، برتری‌های کشورهای اروپای مرکزی بر همسایه‌های شرقی آنها، به ویژه روسیه بود. در حالی که رومانیاییها، صربها، اوکراینی‌ها و روسها هم چنان زیر سم کمونیسم شوروی عذاب کشیده بودند. افزون بر آن، این مردمان خود را کمتر از دیگران اروپایی احساس نمی‌کردند و با علاقه می‌خواستند جزئی از اتحادیه اروپا باشند. تفاوتی که کوندرا و همکارانش میان کشورهای خود و کشورهای اروپای شرقی برجسته ساختند، به بروکسل از یک سو دستاویزی ساخت و از سوی دیگر اجازه‌نامه آن را داد تا امپراطوری شوروی سابق را به سه نیم‌دایره تقسیم کنند. دایره داخلی و نخستین را آشکار بود که کشورهای طلایی اروپای مرکزی می‌ساختند. دایره دوم از بالکان در خون تبیده و رومانیای عقب مانده تشکیل می‌یافت. در دایره خارجی روسیه مرز و تاریک قرار داده شد که تاکنون در نوبت آخر انتظار می‌کشد تا روزی اتحادیه بپذیردش.

کوواکس می‌گوید که صفاتی چون اروپای مرکزی «طلایی» و روسیه «مرمز» صفات عادی و بی‌منظوری نیستند. این صفات تنها زاده طرز تفکر اتحادیه اروپا نیستند، بلکه از طرز نگرش ساموئل هانتینگتون و تیوری برخورد تمدنهای او ریشه می‌گیرند. این طرز اندیشیدن، جهان را به غرب و باقی جهان The Rest and The West تقسیم می‌کند، جهانی که در آن مثلاً مردم بالکان بیشتر و بیشتر در جنگهای قومی و انتقام‌جویی‌ها و خونریزی‌ها پارچه پارچه می‌شوند، جهانی که در آن ما اروپاییهای مرکز و غرب اروپا بیشتر و بیشتر در اضطراب می‌شویم. تشویش ما در این است که به کار ما، موترهای ما و دختران ما چه واقع خواهد شد اگر آنها به کشورهای ما بیایند و مدت درازی باقی بمانند.

□ آیا به نظر شما این روشنفکران بر ضد بالکان عمل می‌کنند؟ مگر برای آنها یگانه مسئله مهم، جلب توجه به ارزشها و خوببهای اروپای مرکزی نبود؟

○ هرگاه با این متفکرین در محافل رسمی و حین سخنرانی روبه‌رو شوی، شاید آشکارا نشود که به چه شیوه‌ای درباره اروپای شرقی می‌اندیشند، اما در محافل و حلقه‌های غیررسمی به زودی می‌توان دید که آنها آنچنان گیشه وار درباره رومانیایی‌ها و روس‌ها می‌اندیشند که پاپولیست‌های اروپای غرب درباره پولندی‌ها و مجارها. در چنین حلقه‌ها به زودی رشته سخن به تشنابهای کثیف و بدبوی یلغارها، سربازان نشسته بوسنیا و کارمندان رشوت خوار مولداویا می‌کشد.

□ اما کشورهایی که امسال شامل اتحادیه شدند، تفاوت‌های آشکاری با کشورهای دیگر که اجازه شمول را دریافت نکردند دارند. آیا این طور نیست؟ در مولداویا مثلاً کوچک‌ترین اعتنایی به حقوق بشر



ارز  
بر  
سها  
نبر  
دند  
مای  
پای  
خت  
نایق  
کلر  
می  
نت  
نون  
و  
نه  
ویل  
این  
ا  
کان  
ها  
رب  
این  
اگر  
مگر  
پای  
رو  
قی  
دید  
که  
ها  
نه  
ری  
این  
شد

وجود ندارد. رشوت خواری و فساد در اوکراین حتی بیشتر از کشورهای آفریقایی معمول است...

○ بلی، بلی، آشکار است که بین رومانی و مجارستان تفاوتی وجود دارد. رشوت خواری و فساد و تعداد کودکانی که به گدایی می پردازند و گود و کندگی جاده ها در رومانی بیشتر است تا در مجارستان. اما آیا می شود که این چشم دیدهای روزمره را در سطح ابسترکت نیز در نظر گرفت و بر اساس آن توری کرد؟ اینها را بایست چون فرضیه هایی دید که باید ثابت شوند و اگر ثابت شوند نیز باید پرسش آن را مطرح کنیم که «چرا چنین است؟» و به جست و جوی توضیحی برای آن برآیم. آیا به ریشی تعداد کودکانی که به گدایی می پردازند در رومانی بیشتر از مجارستان است؟ اگر پاسخ بلی است، چرا چنین است؟ فساد و رشوت خواری در بلغاریا بیشتر است؟ اگر هست چرا؟ من به شدت با این تفکر در مخالفت هستم که خط نزولی از غرب به شرق و از تمدن غربی به سوی بربریت شرقی کشیده می شود. به عقیده اثریشی ها تشنابهای مجارستان کثیف اند. بجارها تشنابهای رومانی را کثیف می نامند. رومانیایی ها از گدگی تشنابهای بلغاریا سخن می رانند و بلغاریایی ها به نوبه خود تشنابهای کثیف روسیه را انتقاد می کنند.

□ اما نمی توان نادیده گرفت که همه یکسان نیستند. شاید تشنابهای رومانی واقعاً کثیف تر از تشنابهای مجارستان اند. شاید واقعاً خط تمدن هر قدر که به سوی شرق برویم سیر نزولی تری را اختیار کند...

○ شاید امکان داشته باشد که همکار من در بوخارست قید و جبر را بیشتر تحمل کند تا همکار دیگرم در پاریس، اما در عین زمان همکار بوخارستی من در بررسی سیاست خارجی امریکا برخورد بیشتر انتقادی دارد تا همکارم در برلین. همکارم در سوفیه مسئله حقوق زن را با دید بازتر و روشن بینانه تر از همکارم در ویانا بررسی می کند. ما در اصل به یک محاسبه و بررسی همه جانبه تری و بی طرفانه تر ضرورت داریم. چیزی مانند خط ساده نزولی از تمدن به سوی بربریت وجود ندارد. نشانه های تمدن و بربریت به طور پراکنده در تمام دنیا وجود دارند.

□ آنچه برای کوندرا اهمیت داشت، فضای روشنفکری و احترام به نوشته و فرهنگ نوشتاری در اروپای مرکزی بود. بهار گذشته فیلسوف فرهنگی ایتالیا کلاودیو مارگیس در نشریه ما از میراث هابسبورگ به اروپای مرکزی به نیکویی یاد کرد. برای او اروپای مرکزی معنای فرهنگ انتقادی، نسبی گرایی، طنز کوی و کنار آمدن با ضد و نقیض ها را می دهد.

○ بلی، به عقیده پیروان فرضیه اروپای مرکزی، که مارگیس نیز یکی از آنهاست، تمام آن ارزشهای فرهنگی میراث دوره هابسبورگ است که از برکت آن، اروپای مرکزی چنین با اهمیت است. جدا از آن که این اهمیت وجود دارد یا نه، می شود پرسشی را مطرح کرد که راستی این میراث دوره هابسبورگ است؟ به همین سادگی می توان ادعا کرد که این ارزشها در زیر سلطه اتحاد

شوروی جان گرفته اند.

بگذارید فرضیه ثابت نشده شوروی را مقابل فرضیه هابسبورگ قرار بدهیم. مثلاً بگوییم: شوروی سازی شرق اروپا بسیار مؤثر بوده است و سبب همسان سازی تمام کشورهای شده است که زیر سلطه شوروی بودند. روشنفکران از لیتوانیا و البانیا تا کیف همه نسبی گرا شدند و زبان ملنز و استعاره را آموختند، زیرا دیدند که باز دیکتاتوری سرکار شد که ازش چیزی ساخته نبود و به خاطری که باز پلان پنج ساله ای ساخته شد که به اجرا نرسید. افزون بر آن، زیر سلطه روسها ما اجازه نداشتیم آزادانه بنویسیم و بحث کنیم. این شرایط اهمیت ادبیات، مقام و جایگاه روشنفکر، ارزش فرهنگ نوشتاری و توانایی برای نسبی گرایی را افزونی بخشید. اگر این گونه به مسئله نگاه کنیم، می توانیم تمام آن ارزشها و صفات نیک را به تمام اروپای شرقی نسبت دهیم و حتی به خاطر آن ممنون شوروی باشیم.

□ برای اتحادیه اروپا در اصل یک چیز مهم است. آیا اعضای نو اتحادیه به اندازه کافی غربی اند یا نه؟

○ چه کسی معیارهای غربی بودن را تعیین می کند؟ این معیارها در کجا تعیین می شوند؟ در سیاتل؟ در سالزبورگ؟ در ایتالیا فساد و رشوت خواری به پیمانه وسیع رایج است. در ایرلند یک جنگ مذهبی جریان دارد. آقای بوش شبیه یک اوتوکرات اروپای شرقی حکومت می کند. آیا این همه غربی اند؟ چرا باید روند شخصی سازی مالکیت دولتی در چک که از طرف اتحادیه اروپا تشویق می شود، در مقایسه با فروش دارایی دولتی روس به اشخاص انفرادی که توسط معامله گران مافیا تنظیم می شود عمل غربی تری شمرده شود؟ باید تفاوت های داخل یک کشور را نیز در نظر بگیریم، کدام یک غربی تر است؟ زندگی اشراف زادگان فرانسه یا پولداران جدید در مسکو؟

اگر معیار غربی بودن شمار میخانه ها با رقصه های برهنه در یک شهر باشد، پس مسکو را می توان غربی تر از واشنگتن شمرده. برای دستیابی به یک تصویر روشن و واقعی از اروپای شرقی باید نشانه های مختلف «غربی بودن» را در همه کشورهای اروپایی دریافت. به این شیوه امکان آن وجود دارد تا یک تصویر مشخص تر از خواص شرقی و غربی (آن هم اگر این صفات کدام معنی واقعی داشته باشند) به دست آورد. به همه حال در چنین تصویری مفاهیمی چون اروپای مرکزی «طلایی»، بالکان «خون آلود» و روسیه «رموز» رنگ خواهند باخت.



مفاهیمی چون  
اروپای مرکزی  
«طلایی» و روسیه  
«رموز» صفات  
عادی و بی منظوری  
نیستند. این  
صفات نه تنها  
زاده طرز تفکر  
اتحادیه اروپا نیستند، بلکه ریشه به جهان بینی ساموئل هانتینگتون و تیوری «برخورد تمدنها» می کشند.

اتحادیه اروپا  
توسعه



تعلیم و تربیت از اهداف عالی انبیا و ضرورتی اجتناب ناپذیر در رشد و تعالی انسان و جامعه و امری واجب در اسلام است؛ و در صورتی که با تقوای الهی همراه باشد، از موجبات برتری انسان از دیدگاه قرآن است. علم از دیدگاه اسلام، پایگاه معرفت خداوند و اساس ایمان است و گزینشها نیز در اسلام بر اساس تعلیم و تربیت است. فقدان علم و تربیت، نشانه دلمردگی و کوردلی و بی خردی و نفاق است و موجب انحطاط و مایه خوارگی و خفت.

غایت ارزش هر انسانی به میزان علم او است. از این رو، دانش اندوزی از ارزشهای والای اجتماعی در فرهنگ اسلامی به شمار می رود و بدون خلق چنین ارزشی، امیدی به توسعه و پیشرفت و تکامل مادی و معنوی در جامعه نمی توان داشت.

آموزش می تواند ابعاد گوناگون توسعه را با همه گستردگی اش تحت تأثیر قرار دهد و احساس نیاز به توسعه را به انسانها بیاورد و گام به گام، همراه با آن مسیر توسعه و پیشرفت را هموار کند و بدان سرعت بگردد. چارچوب فرهنگی و آموزشی یک کشور، مبنای توسعه اقتصادی آن است. به هر میزان که جامعه به تربیت افراد می پردازد، رشد و توسعه می تواند محقق شود. توسعه در سرمایه، فن آوری، سطح پس انداز و نرخ سرمایه گذاری خلاصه نمی شود، بلکه افزایش تواناییهای عمومی مردم یک کشور است که به توسعه می انجامد. در حالی که در دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م. بحث توسعه به شاخصهای اقتصادی محدود می شد، هم اکنون پس از گذشت چند دهه و انعکاس تجربیات و عملکردهای

کشورهای مختلف، توسعه انسانی مقدمه بنیادی توسعه اقتصادی دانسته شده است.<sup>۲</sup>

بر اساس مطالعات سازمان ملل، توسعه انسانی به مثابه موضوعی است انتخابهای افراد در آن افزایش باید، تعریف شده است. توسعه، فرهنگ علمی می طلبد و علم، زمینه های پر خورده سازمانی، استدلالی و منظم را با مشکلات و معضلات اجتماعی و اقتصادی فراهم می آورد. بنابراین، در فرهنگ و آموزش اجتماعی مربوط به توسعه، مبنای علمی، می تواند زمینه ساز تحول در اندیشه ها، ساز و کارها و روشها باشد؛ و این همه، در سایه آموزش حاصل می شود.<sup>۳</sup>

از آنجا که تأمین سرمایه انسانی مستلزم انجام فعالیتهای آموزشی است، هر گونه سرمایه گذاری آموزشی، سرمایه گذاری برای تأمین سرمایه انسانی تلقی می شود. بدون تردید سرمایه گذاری آموزشی، هم سبب ایجاد سرمایه های انسانی می گردد و هم شرایط بهبود کیفیت این سرمایه ها را فراهم می آورد.

بدین جهت، کشورهای جهان، به ویژه کشورهای در حال توسعه، مقادیر قابل توجهی از بودجه خویش را به سرمایه گذاری در آموزش اختصاص می دهند. لذا وقتی که دولتها اقدام به سرمایه گذاری گسترده و مناسب نمی کنند، خود مردم رأساً اقدام می نمایند، چرا که سرمایه گذاری های آموزشی، هم از نظر جامعه و هم از نظر فرد، بسیار سودآور است.<sup>۴</sup>

اما باید توجه داشت که آموزش زمان بر است و سالها طول می کشد





سادی  
می  
هنگ  
منظم  
این  
نواند  
حه  
شی  
میر  
هم  
این  
حال  
در  
ری  
که  
پار  
شد

با به وسیله آموزش، ظرفیتهای بالقوه قابل توجهی در انسان به وجود آید و سپس این ظرفیتهای در تولید کالاهای مفید اقتصادی نمود پیدا کنند. نقش حساسی که آموزش می تواند در افزایش دانش، توان و کارایی انسانها داشته باشد، سبب شده که به عنوان یکی از شاخصهای برجسته توسعه انسانی قلمداد شود. تجربه کشورهای توسعه یافته با الگوهای مختلف، اندیشمندان را به این نتیجه رسانده که مهم ترین عامل توسعه و افزایش سرمایه یک ملت، داشتن مردمی مستعد و آموزش دیده و با فرهنگ است، و این رو، برای دستیابی به توسعه، باید بیشترین نقش را به این عنصر کلیدی داد.

گوناوار میردال<sup>۵</sup> برنده جایزه نوبل اقتصادی در سال ۱۹۹۱ م. می گوید: شروع برنامه توسعه ملی، بدون گسترش سطح آموزش کشورها و رهاکردن توده های مردم در غفلت و بی سوادی، بی ثمر است.<sup>۶</sup>

در دهه های اخیر، به عنوان یک اصل مسلم در الگوهای رشد و توسعه جوامع مختلف، پذیرفته شده است که بنای اولیه توسعه، از آموزش شروع می شود و امروزه، چگونگی آموزش دانش آموزان به مثابه نیروهای تعیین کننده اصلی جامعه فرداست و با این دید است که باید نظام آموزشی یک کشور طراحی و پررزی شود. لیکن با توجه به نقش کلیدی آموزش در امر توسعه، پیش شرطی لازم می آید که همان انطباق آموزش با نیازها و فرهنگ توسعه است؛ زیرا آموزش در برگیرنده نسل جوان و سایر افراد مردم است، که همگی آنان باید «سرمایه اصلی» و متوررشد و توسعه فردا قلمداد شوند. کیفیت دانایی مردم است که می تواند امکان رشد و توسعه را ایجاد کند و پس به لحاظ این نگرش و تلقی است که گفته می شود: فردای یک کشور و جامعه، به چگونگی آموزش و منابع انسانی امروزی آن بستگی دارد، تا به سرمایه فیزیکی و کارخانه های آن.<sup>۷</sup>

کشورهایی هستند که با وجود شکستهای سیاسی در صحنه جهانی، به عنوان پیشگامان توسعه شناخته شده اند. این کشورها دستاوردهای خود را در درجه اول مدیون آموزش صحیح و تلاش بی امان سرمایه های انسانی خود می دانند. بالعکس، کشورهایی که به علت سستی ساختارهای نظام و یا هر دلیل دیگری، دچار رکود در پرورش اندیشه و پویایی آن شده اند، کارنامه درخشان و مورد تأییدی از تاریخ توسعه دریافت نکرده اند.

بنابراین باید بیدار باشیم که کشور عقب مانده ما، برای بسط و پیشرفت خود به منظور استفاده و بهره برداری از وسایل پیچیده ای که در آینده نزدیک با آن روبه رو می شوند، نیازمند بهارت و دانش بالا و فن آوری عالی می باشد.

از این رو، برای پیشرفت فنی و اقتصادی، باید قبلاً آموزش و پرورش را گسترش داد؛ چرا که افغانستان برای افزایش تولید مواد غذایی، راه انداختن کارخانه ها، به کار گرفتن دانش جدید و جهت پیشبرد زندگی و تجارت در بازارهای جهانی، نیازمند

گروهی بزرگ از متخصصان کارآموزده است.

رشد و توسعه اقتصادی و اجتماعی و به موازات آن، ترقی علمی و فنی، مجموعه ای به هم پیوسته و جدایی ناپذیرند. رشد علوم و فنون، در پرتو برنامه ریزی جامع آموزشی- پژوهشی تحقق می پذیرد و به سهم خود در رشد شتابان اقتصاد صنعتی جامعه مؤثر می افتد. رشد اقتصادی و اجتماعی نیز زمینه لازم برای رشد بیشتر علوم و فنون را فراهم می سازد.

پس دانش و فن آوری، از عناصر پویای فرایند توسعه به شمار می روند. از این رو، می توان گفت: که دانش و فن آوری، هم علت توسعه است و هم معلول آن.<sup>۸</sup>

شواهد و دلایل گوناگون، اثربشیت آموزش را در کاهش فقر و تحقق توسعه اقتصادی و اجتماعی، انکارناپذیر ساخته است. مدارک موجود، دلالت بر آن دارد که در کشورهای در حال توسعه، بزرگسالان با سطح سواد بالاتر، دارای درآمد فردی و امکان اشتغال بیشتر، بهره وری کشاورزی بالاتر و بهداشت بهتر، وضعیت تغذیه مناسب تر و بینش والا تری هستند.<sup>۹</sup> البته عواید ناشی از آموزش برای افراد جامعه، منحصر به منافع یاد شده نخواهد بود، بلکه انتظار این است که آموزش، نقش ویژه ای در تحکیم وحدت ملی و تقویت همبستگی اجتماعی و ارتقای موقعیت اجتماعی زنان و سرانجام زمینه سازی برای انطباق بیشتر جامعه با تغییرات فن آوری، ایفا نماید.

در پایان امید می رود مسئولان کشور به ویژه دست اندرکاران وزارت های معارف و تحصیلات عالی با برنامه ریزی سنجیده و همگام با زمان، به مقولات آموزش و پژوهش در کشور و پیشرفت آن توجه کافی و اهتمام لازم ورزیده، فردای سبز و آباد و آزاد را برای وطن نوید بخشند.

**پی نوشتها:**

۱. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۱، ص ۵۵۸، ۵۵۹.
۲. محمد نقی نثارپور و محمد سعید سعدی، فرهنگ و توسعه، ج ۱، قم، مرکز پژوهش های صدا و سیما، ۱۳۷۸، ص ۵۷.
۳. مجله اطلاعات سیاسی، اقتصادی، ش ۷۱ و ۷۲، اجماع نظر بین المللی پیرامون توسعه یافتگی، محمود سریع القلم، ص ۹۳.
۴. چرخ سارا خاوری و بولوس وودوال، آموزش برای توسعه، ترجمه پریدخت وحیدی و حمید سپهرایی، ج ۱، سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۷۰، ص ۲.
۵. Gunnar myrdal.
۶. مرتضی قهره باغیان، اقتصاد، رشد و توسعه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۱، ص ۷۰۷.
۷. فرهنگ و توسعه، پیشین، ص ۵۸.
۸. کتاب توسعه (مجموعه مقالات)، ج ۱، ص ۱۷.
۹. فرهنگ و توسعه، پیشین، ص ۵۹.



**تجربه کشورهای توسعه یافته با الگوهای مختلف، اندیشمندان را به این نتیجه رسانده که مهم ترین عامل توسعه و افزایش سرمایه یک کشور، داشتن مردمی مستعد و آموزش دیده و با فرهنگ است، از این رو، برای دستیابی به توسعه، باید بیشترین نقش را به این عناصر کلیدی داد.**

کتاب توسعه (مجموعه مقالات)، ج ۱، ص ۱۷



اشاره:



زبان دین از مهمترین مباحث فلسفه دین به شمار می‌رود. پیشینه این بحث در میان مسلمین از همان صدر اسلام مطرح شده است، زیرا تبیین و تفسیر وحی یکی از وظایف پیامبر به شمار می‌آید. ولی هنگامی که مباحث کلامی در میان مسلمین آغاز شد، بحث در زبان دین نه فقط یک بحث تفسیری بود، بلکه به بحثی کلامی هم تبدیل شد، یعنی درباره صفات ذات و صفاتی که ظاهر انسانی دارد، این بحث مطرح شد که چگونه

صفات مشترک میان انسان و خداوند را بر ذات باری حمل کنیم؟ و چگونه صفاتی که ظاهر مادی و جسمانی دارد ولی در قرآن و روایات به خداوند نسبت داده شده است به خداوند بار کنیم، مانند «ید»، «وجه»، «عین»، در همه این موارد نگرش و بینش کلام مسلمین، دو وضعیت متفاوت داشت: تنزیه‌گرایان و تشبیه‌گرایان.

تشبیه‌گرایان مرکب از ظاهرگرایان و کرامیه معانی صفات خبریه را با معنی و مفهوم وضعی و انسانی آن بر خدا حمل می‌کردند و دلیل کارشان را وجود این اوصاف در کتاب و سنت می‌شمردند و در نتیجه به عمیق‌ترین تشبیه و تجسم کرامیه گرفتار شدند و با صراحت بر جسمانیت خدا اذعان کردند.<sup>۱</sup>

ظاهرگرایان مانند حشویه، نیز از اثبات معانی «ید»، «وجه»، «عین» و «و» به معنای لغوی و مفهوم انسانی آن به خداوند ابا نداشتند.<sup>۲</sup>

در مقابل تنزیه‌گرایان یک موقف مشترک داشتند که عبارت از تنزیه ذات باری از تشبیه و تجسم باشد. آنها اول به گروه‌های مؤوله، معطله و مفوضه، و اثبات بلا تشبیه تقسیم می‌شوند. مؤوله در حمایت از تنزیه ذات در ظواهر آیات و روایات تصرف می‌کنند تا معانی دلخواه خود را بر آیات و یا روایات تحمیل کنند. معطله ذات خداوند را از صفات مزبور خالی می‌دانند و می‌گویند ذات باری خالی از اوصاف مزبور است، مفوضه ذات معانی مناسب از آیات و روایات را بر خداوند نسبت می‌دهند، اما می‌گویند ما معانی مناسب و واقعی اوصاف خبریه را نمی‌دانیم و تنها خداوند معانی واقعی و مناسب آن را می‌داند. ما همان معنای مناسب و واقعی را به خداوند نسبت می‌دهیم.<sup>۳</sup>

در روش اهل بیت، تمام اوصاف کمالیه به خداوند نسبت داده می‌شود ولی باید تمام صفت‌هایی که معانی نقص و عیب از جمله تشبیه و تجسیم را می‌دهد، از سلحت خداوند نفی کنیم. بنابراین نباید معنای لغوی و وضعی «ید»، «وجه»، «عین» و «و» را به خداوند حمل کرد، زیرا موجب نقص و تشبیه است، بلکه معنای جدی و تصدیقی صفات خبریه را به خداوند نسبت داده.

پلتیلغ

نماز دین  
وزبان دین

عادل  
محمداوغلی



را به جدی و تصدیقی شارع از اوصاف خبریه قابل فهم است و علم آن به خداوند تفویض نشده است، بلکه بشر هم قادر است آن معانی را فهم و درک کند.<sup>۵</sup>

چنان که روشن شد در میان مسلمین بحث زبان دینی، هم با شیوه کلامی و هم با روش تفسیری بحثی سابقه دار بوده است. اما مسلمین بر دو چیز اتفاق و اذعان داشتند: اولاً زبان اسلام زبانی معنادار است، ثانیاً زبان اسلام زبانی معرفت بخش است. در میان متکلمین مسیحیت این بحث در قرن سیزده میلادی توسط توماس اکویناس مطرح شد. او در نظر داشت که معنای تنزیه شده و خالص از مادیات و سکناات را بر خداوند حمل کند و این نظر، به نظریه تمثیلی معروف گردید.<sup>۶</sup> او نیز زبان دین [مسیحیت] را معنادار و معرفت آموز می دانست.

اما بعد از آن که میان پاره‌ای از گزاره‌های، مسیحیت، با داده‌های علوم جدید تعارض رخ نمود، بحث زبان دین در غرب وارد فاز جدیدی گردید. با مطرح شدن پوزیتیویسم منطقی زبان دین نه تنها غیرواقعی و باطل معرفی شد، بلکه فاقد معنی و دلالت قلمداد شد. بعد از آن هرچند بر معناداری زبان دین تأکید شد، معرفت بخشی آن کماکان مورد انکار فلسفه تحلیلی با شاخه‌های متعدد خود قرار گرفت. پل تیلع با مطرح کردن زبان نمادین دین، گزاره‌ها و آموزه‌های دینی را در حد امر ذهنی و خیالی فروکاست. در این نوشتار، بیان نمادین زبان دین از منظر تیلع مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. نظریه تیلع از کتاب پویایی ایمان برگرفته شده است و منابع دیگر در حد مزید اطلاع مورد استفاده واقع شده است.

## نقل و بررسی نظریه نمادین زبان دین

نظریه ای که زبان دین را نمادین می داند؛ به معرفت بخشی زبان دین اذعان ندارد. در این نظریه نمادها از تجربه بشری اخذ می شوند و سپس به امری که موضوع دل بستگی انسان است اطلاق می شوند. اما موضوع دل بستگی این نیست که از یک واقعیت مستقل برخوردار است، بلکه یک امر صرفاً ذهنی و خیالی است که انسان در ذهن خود چیزی را به بهترین وجه ممکن تصور و تصویر می کند و به آن دل بستگی فراوان پیدا می کند. هر چه در تصور خود، انسان برتر و بهتر بتواند از موضوع دل بستگی خود تصویر زیباتری ارائه کند، نمادها هم نشانگر آن دل بستگی واپسین و نهایی خواهد بود. در این پاره نظر دو کس را نقل و بررسی خواهیم کرد، پل تیلع و راندال.

## نظریه نمادین زبان دین از دیدگاه پل تیلع

زبان ایمان، زبان نمادین ها است. ایمانی که به منزله حالتی از دل بستگی واپسین فهمیده می شود، جز زبان نمادین نخواهد داشت. ایمان، دل بستگی واپسین است و هر چیزی که موضوع دل بستگی بی قید و شرط باشد، تبدیل به خدا می شود. اگر مفاهیم تبدیل به نماد می شود، به این دلیل است که خصیصه نهایی و واپسین ماهیت ایمان است. دل بستگی واقعی از قلمرو واقعیت متناهی فراتر می رود و هیچ واقعیت متناهی به طور صحیح و صریح نمی تواند، دل بستگی واپسین را بنماید. ایمان به هیچ طریقی دیگر نمی تواند خویش را رسا و کافی بیان کند.

زبان نماد در کیفیت و قدرت، بر قدرت هرگونه زبان غیر نمادین برتری دارد. نماد بنیادین دل بستگی واپسین ما، خداست. خدا همواره در عمل ایمان ما حضور دارد هر جا که دل بستگی واپسین و نهایی است، خدا را فقط به اسم خدا می توان انکار کرد. خدا نماد بنیادی دل بستگی واپسین ماست. خدا نماد برای خداست. یعنی عناصر واپسین و نهایی که موضوع تجربه مستقیم ما است، غیر نمادین است، ولی عنصر مشخصی که از تجربه ما گرفته می شود و به طور نمادین به خدا اطلاق می شود باید از هم متمایز گردد.

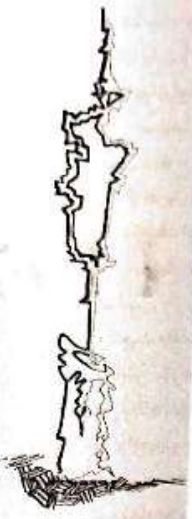
خدا به منزله واپسین و نهایی در دل بستگی واپسین انسان از هر یقینی حتی یقین نسبت به خود، یقینی تر، است. خدا به منزله امر نمادین در شکل الوهی، موضوع ایمان جسارت آمیز، شجاعت و خطر کردن است. تنها خدا نماد نیست، بلکه تمام صفاتی که به خدا نسبت می دهیم نظیر قدرت، محبت و عدالت از تجربه متناهی گرفته می شوند و به طور نمادین به چیزی اطلاق می شوند که فراسوی متناهی و نامتناهی است. اگر ایمان خدا را قادر مطلق می نامد، بدین معنا نیست که عالی ترین موجود را توصیف می کند که هر چه بخواهد می تواند انجام بدهد. همین طور، تمام صفات و افعال گذشته و آینده و حال خداوند از تجربه روزمره ما اخذ می شوند، و در باب آنچه خدا در گذشته و آینده انجام می دهد، خبری نمی دهند زیرا ایمان اعتقاد به این حکایتها نیست؛ بلکه ایمان پذیرش نمادهایی است که دل بستگی واپسین و نهایی ما را، در قالب افعال الهی بیان می کند.<sup>۷</sup>

## بنیاد اندیشه

### خصوصیات نمادها

آقای تیلع زبان نماد را واجد امتیازات ذیل می داند:

۱. سهیم بودن ایمان با واقعیت مدلول. واقعیت این است که علایم در واقعیت چیزی که به آن دلالت می کنند، سهیم نیستند، ولی نمادها در واقعیت مدلول خود سهیم اند. پس علایم را می توان به دلایل مصلحتی و قراردادی جایگزین کرد اما نمادها را نه.
۲. نمادها تغییرناپذیر و بدیل ناپذیراند نمادها تغییر و بدیل ناپذیراند؛ مثلاً پرچم در قدرت و عظمت



پل تیلع  
نظریه نمادین زبان دین



یک ملت سهم است. نمی توان آن را عوض کرد، مگر این که واقعیت یک ملت را بر اثر بروز فاجعه ای، تغییر یافته ببینیم.

### ۳. بیان ابعاد خاص مدلول

نمادها سطوحی از واقعیات را بیان می کنند که جز با نمادها نمی توان به آن سطوح دست یافت. هنر، نمادها را برای سطحی از واقعیت می آفریند که از طریق دیگر دسترسی به آن سطحی از واقعیت میسر نیست.

### ۴. کشف ابعاد خاص فاهمه

نمادها نه تنها ابعاد و عناصر واقعیت را نمایان می کنند، بلکه ابعاد و عناصری از روان و درک آدمی را نیز مکشوف می کنند که با ابعاد و عناصر واقعیت مطابقت دارد. مثلاً یک آهنگ برجسته نه تنها بینش جدید در صحنه نمایش بشری ارائه می کند، بلکه اعمال ناشناخته هستی ما را نیز نمایان می سازد. به همین دلیل می توانیم چیزی را درک کنیم که آهنگ برای ما در واقعیت روشن می کند. عناصر درک درونی ما از طریق نمادها بر ملا می شود، نظیر آهنگهای خوش اوزان در موسیقی.

### ۵. نمادها رویش ناآگاهانه دارند

نمادها را نمی توان با التفات و آگاهانه به وجود آورد (مانند علایم) بلکه از ضمیر ناخودآگاه فردی و جمعی رشد می کنند و بدون پذیرش از سوی بعد ناخودآگاه وجودمان کارکردی ندارند.

### ۶. نمادها، ابداعی نیستند

نمادها مصنوعی و ابداعی نیستند. آنها مثل جانداران رشد می کنند و از بین می روند. هنگامی رشد می کنند که موقعیت و زمینه شان موجود باشد و هنگامی از بین می روند که آن زمینه ها تغییر کند. مثلاً لفظ «شاه» در مقطع خاصی از تاریخ رشد و گسترش پیدا کرد. اکنون بر اثر تغییر زمینه ها، پذیرش آن در اکثر نقاط دنیا از بین رفته است.<sup>۸</sup>

## زبان نمادین دین و علم، تاریخ و فلسفه

پل تیگن میان ایمان و علم و تاریخ و فلسفه مقایسه ای انجام می دهد و از این مقایسه از وضعیت متفاوت ایمان با سه مقوله مزبور سخن می گوید. در بخش موردنظر تیگن این امر روشن می شود که او نه تنها زبان دین را غیرحقیقی، بلکه غیرشناختاری هم می داند.

### ۱. علم و ایمان

حقیقت گزاره علمی، رسایی توصیف قوانین و ساختاری است که واقعیت را تعین می بخشد. تحقق پذیری توصیف رسایی ابدی است. تکرارهای تجربی است. هر حقیقت علمی، در ابتدا و نیز درک واقعیت<sup>۱۳۹۴</sup> بیان آن به طور رسا و کافی، هر دو در معرض تغییر و تحول قرار دارد. اما این تردید در ابتدای کار، از ارزش تصدیق علمی نمی کاهد، بلکه مانع جزم گرایی و مطلق گرایی علمی است. پس کار علم توصیف و تبیین ساختار و قوانین تعین بخش مدعای علمی است.

ایمان از بُعد نهایی و واپسین سخن می گوید که انسان در آن زندگی می کند و یاد آن روح خود را به دست آورده، یا از دست می دهد. وقتی ایمان از معنای نهایی وجودش سخن می گوید، در انکار علمی مفهوم روح مداخله نمی کند؛ زیرا حقیقت معنای ابدی انسان، در بعد غیر از حقیقت مفاهیم روان شناختی نهفته است.

## ۲. ایمان و تاریخ

تاریخ توصیف، تبیین و درک می کند. فهم و درک منظم مشارک است. از این جا فرق میان حقیقت تاریخی و حقیقت علمی روشن می شود. در حقیقت علمی، فاعل و مفسر فارغ دلانه و برکنار است. اما حقیقت تاریخی، درگیری و مشارکت و مدخلیت است. به همین جهت حقیقت ایمان و حقیقت تاریخی، باید با هم مقایسه شود تا تفاوت هر دو مشخص گردد. حقیقت ایمان به معنای درگیری و مدخلیت تام است، پس باید ایمان بتواند حقیقت گزاره های مشکوک تاریخی را تضمین کند. اما کسی که به این باور است، از این مسئله غفلت کرده است که در پژوهش تاریخی اصیل، مشاهده کنترل شده و نماد به میزانی به کار می رود که در مشاهده فرایندهای زیست شناختی و فیزیکی. حقیقت مربوط به واقع است؛ و در این امر از حقیقت شعری حماسه ها و یا از حقیقت اسطوره افسانه ها، متمایز است. پس ایمان حقیقت گزاره های تاریخی را تضمین نمی تواند، اما می تواند معنای واقعیتهای را از منظر دل بستگی و اسپین انسان تفسیر نماید... ایمان می گوید که قانون «عهد عتیق» که به مثابه قانون «موسی» است، برای کسانی که مشمول آن می شوند، اعتبار و وثاقت بی قید و شرط دارد. اما این که چه اندازه به شخص موسای تاریخی دست پیدا می توانیم، اهمیتی ندارد. ایمان می گوید واقعیتی که در تصویر از عیسی مسیح، در «عهد جدید» متبلور شده است، برای کسانی که آن را فرامی گیرند، قدرت نجات بخشی دارد. اما معلوم نیست که، به عیسی ناصری، در چه حد می توان در پژوهشهای تاریخی دست یافت.

### ۳. ایمان و فلسفه

فلسفه، تلاشی است برای پاسخگویی به کلی ترین پرسش ها، درباره ماهیت واقعیت و وجود بشری، آن پرسشهای کلی که در همه قلمرو وجود ما مؤثر و نافذ است. فلسفه تلاش می کند که آن مقوله های کلی را پیدا کند که در آن، هستی تجربه می شود. پس می توان حقیقت فلسفی را با حقیقت ایمان مرزبندی کرد. حقیقت فلسفی مربوط به ساختار هستی است، و حقیقت ایمان، راجع به وابستگی نهایی انسان است. میان واپسین و نهایی پرسش فلسفی، و واپسین و نهایی دل بستگی ایمانی، یک نقطه وحدت است، و آن عبارت است از این که در هر دو، واپسین و نهایت مورد جست وجو است، در فلسفه به صورت مفهومی و در ایمان به صورت نمادین. حقیقت فلسفی، عبارت از مفاهیم حقیقی در باب واپسین و نهایی است. فلسفه با واپسین و نهایی رابطه فارغ دلانه دارد، ولی ایمان، به واپسین و نهایی رابطه، دل بستگی درگیرانه دارد.<sup>۹</sup>

در کلام تیگن، واپسین و نهایی، محوریت دارد، اما مبهم و نامعلوم است. مشخص نیست که با زبان نمادین از واپسین و نهایی چه چیزی ارائه می دهد. از لایه لای کلام او به دست می آید که واپسین و نهایی، موجودی مشخص و متمایز نیست، بلکه واپسین و نهایی مورد نظر او وجودی صرف، اما نامعلوم و مبهم است. به همین جهت زبان حقیقی را مناسب گزاره های ایمانی نمی داند.





## بررسی و نقد دیدگاه نمادین تبلیغ.

تبلیغ، سخنان حقیقی (غیرنمادین) را درباره خداوند، درست می‌داند، زیرا چنین سخنانی، خداوند را موجودی در عرض سایر موجودات می‌انگارد. سخنان حقیقی درباره خداوند بر این فرض نادرست استوار است که خداوند در عین خاص از موجودات است؛ اوصاف خاصی دارد و کارهای خاصی انجام می‌دهد. این مفروضات، «غایی بودن خداوند» را نفی می‌کند. از نظر او خدا و رای همه این چیزهاست، لذا هیچ وجه نمی‌توان معین کرد که گزاره‌های نمادین درباره خداوند، چه احکامی حقیقی صادر می‌کند.

مطابق دیدگاه کاملاً نمادگرایی تبلیغ، به معنای دقیق کلمه نمی‌توان درباره خداوند هیچ چیز گفت، زیرا خداوند با محدودیتهای زبان ما قابل توصیف نیست. بنابراین، نمی‌توانیم بگویم خداوند واجد فلان اوصاف و ویژگیهاست. پرسش از صدق و کذب حقیقی گزاره‌های دینی کاملاً نابه‌جاست، چه این که نماد، قابل ترجمه و بیان به زبان حقیقی نیست، اما نمادها می‌تواند راهی را برای مکاشفه، و شیوه‌ای را برای توجه به پروای واپسین، و فرصتی را برای مواجهه با خداوند فراهم کند.

۱. تبلیغ، ذات باری را موجودی کاملاً ناهمگون با سایر موجودات می‌داند. او خداوند را عین و اساس وجود می‌داند، اما نمی‌پندارد که نباید او را با زبان معرفت‌آموز و شناختاری توصیف کرد، زیرا خداوند در این صورت موجود جزئی شخصی می‌شود، از «غایی بودن خود فروکاسته می‌شود. پس تفاوت فهم تبلیغ به وجودشناختی بر می‌گردد. تبلیغ یکی از معتقدان وجودگرا است. مبنا و اساس وجودشناختی تبلیغ، نادرست است، به همین جهت، ایمان و گزاره‌های دینی را به سمت مبنای خود به تحویل می‌برد. ولی واقعیت این است که عین و صرف الوجود بودن خداوند، منافات با تشخیص و تعیین ندارد، بلکه خاصیت وجود مشخص و متعین است. خدا در زبان حقیقی و غیرنمادین در عرض موجودات دیگر نیست، بلکه در عین تشخیص و تمایز از موجودات، مقوم و حاکم بر موجودات است.

زبان بشری ناقص است، اما توان آن را دارد که خداوند را توصیف کند. در توصیف خداوند، به پالایش زبان احتیاج داریم، و زبان شناختاری میان نفی و اثبات از خداوند، خبر می‌دهد و هر کمالی را داراست، و از همه نقایص، منزّه است. بدون زبان شناختاری، هیچ مبنای معقولی برای ایمان فراهم نمی‌شود. وقتی که زبان نمادین قابل ترجمه و بیان نباشد، دلبستگی به واپسین و نهایی مبهم و نامعلوم، خواب و خیالی بیش نیست.

۲. اگر به نظر تبلیغ پرسش از صدق و کذب حقیقی گزاره‌های دینی نابه‌جاست، و اصلاً گزاره‌های دینی درباره خداوند چیزی را اثبات نمی‌کند؛ پس چطور قادر است راهی را

برای مکاشفه و فرصتی را برای مواجهه با خداوند فراهم کند؟ وقتی گزاره‌های نمادین، در ظاهر می‌توانند متناقض باشند، چه اعتبار عقلانی و منطقی دارند؟ از اینجا به دست می‌آید که زبان نمادین قادر نیست مبنای مدلل و موجه برای اعتقاد و ایمان به خداوند باشد.

۳. نمادهای مطرح شده تبلیغ با واقعیات مناسک و اعمال ناشی از سوالات دینی ناسازگار است. می‌توان به جای هر نماد بر اثر تغییر زمینه‌های فکری، واژه دیگری قرار داد؛ مثلاً خداوند نماد نهایی دلبستگی واپسین ماست. اگر زمینه‌های فکری و فرهنگی در جامعه تغییر کند، به جای خدا چیز دیگری بیاید، باید آقای تبلیغ موضوع ایمان خود را همان چیز دیگر بداند؛ مثلاً طبیعت. تبلیغ نمادها را مثل جانداران غیر قابل ابداع معرفی کرده بود؛ اما در پیش فرض نمادها، وضعیت فکری و فرهنگی جامعه دخالت دارد. اگر حرف تبلیغ را درست بدانیم، هر چیز در مورد زمان به جای «خدا» نماد ایمان می‌گردد. وقتی زبان نمادین، این مقدار ذهن باز و غیر قابل کنترل باشد، جز تخریب ایمان و فروکاستن آن به امری درونی و حال و هوایی ناشی از آن، در ذهن انسان چیز دیگری نیست، و این ایدئالستی محض می‌شود.

بررسی و نقد نظر راندال مبنی بر نمادین بودن زبان دین. راندال معتقد است که دین، نوعی فعالیت بشری است که مانند اقران خود علم و هنر، سهم خاصی در پیشرفت فرهنگ انسانی ایفا می‌کند. موضوع خاصی که دین درباره آنها بحث می‌کند؛ مجموعه‌ای از نمادها و اساطیر است. نمادهای دینی همراه با نمادهای اجتماعی و هنری، به گروه نمادهایی وابسته اند که هم غیر نماینده وارند و هم غیر شناختاری. نماد نوعی شیئی خارجی که جدا از فعل، تأثیر و عملکرد آنها، بتوان به آنها، اشاره کرد، نیستند. نمادها همان چیزی اند که خود انجام می‌دهند، یعنی نقش و عملکرد خاص آنها.

۱. ملل و نحل، محمد عبدالکریم شهرستانی، نشر دارالمعرفه بیروت، ۱۴۰۲ ق. ص ۴۴

۲. همان، ج ۱، صص ۵۹-۶۰

۳. همان، ص ۱۴۰

۴. همان، ج ۱، ص ۹۲

۵. علامه طباطبائی، محمدحسین، المیزان، نشر مؤسسه علمی بیروت، ۱۳۹۲ ق. جلد ۱۴، ص ۱۲۹

۶. زیلون، آتن، مبنای فلسفه مسیحیت، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۵۷، ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی، ص ۲۲۹

۷. پویایی ایمان، بل تبلیغ، ترجمه حسین نوروزی، چاپ اول، نشر حکمت، ۱۳۷۵، صص ۵۸-۶۳

۸. همان

۹. پویایی ایمان، ۱۰۸-۹۸

۱۰. عقل و اعتقادات دینی، ۲۷۷-۲۷۶، مایکل پترسون و دیگران، ترجمه ابراهیم سلمانی و احمد نراقی، نشر بنیانهای فرهنگی امروز، چاپ دوم، ۱۳۷۷.

تبلیغ، سخنان حقیقی (غیرنمادین) را درباره خداوند، نادرست می‌داند،

زیرا چنین سخنانی،

خداوند را موجودی

جزئی و در عرض

سایر موجودات

می‌انگارد. سخنان

حقیقی درباره

خداوند بر این فرض

نادرست استوار است

که خداوند نوعی

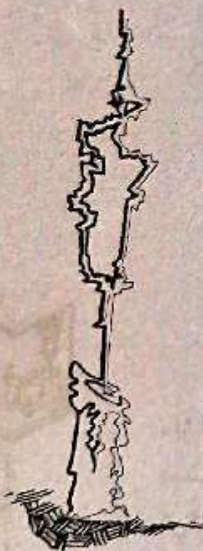
خاص از موجودات

است؛ اوصاف

خاصی دارد و

کارهای خاصی انجام

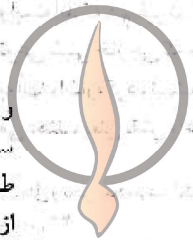
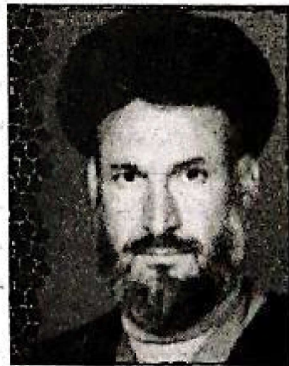
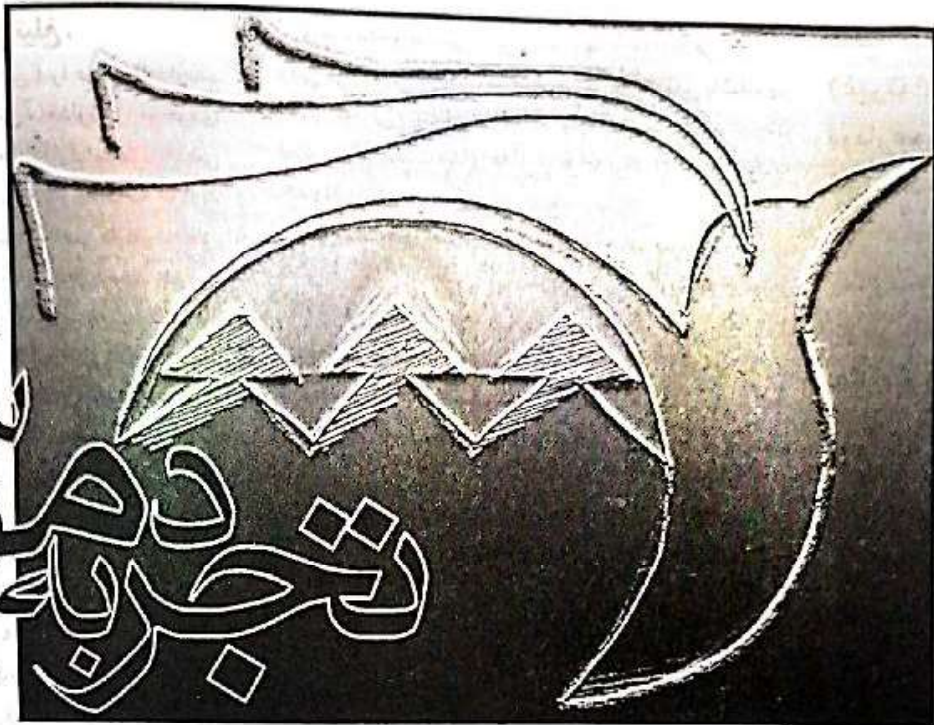
می‌دهد.





جواد غزنوی

# تجرباتی نو



بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۹۴

در داستانهای اساطیری شرق آمده است که مردی مغرور و قدرت طلب و پر ادعا و مدعایی، مرتب بانگ بر می داشت و آواز کرامت و معجزه سر می داد و دعوی امام زادگی می کرد که منم رهبر امت، مردم اما از او طلب معجزه کردند که اگر راست می گویی دستور بده که فلان درخت از جا کنده شده نزد شما بیاید. مرد لاف زن و دروغگو هرچه فریاد زد، آن درخت هرگز از جا تکان نخورد و پیش مرد نیامد، مدعی امام زادگی خود از جا کنده شد و حرکت کرد و شخصاً پیش درخت رفت و گفت: اگر درخت کبر و غرور دارد و پیش ما نمی آید، ما کبر و غرور نداریم، ما پیش درخت می رویم!

داستان واقعی امروز ما و غرب از این قرار است. شرق با اصالتهای شرقی اش سر جای خود نشسته است و غرب از جا کنده شده به سراغ او آمده است! غرب امروز ادعا و مدعای مدنیت و مدرنیت، پیامبری و پیشرفتگی جدید و به تبع آن ادعای ابرقدرتی و هدایت، کنترل و کلان سالاری جهان را دارد و خواستار براندازی نظامهای کهن بشری و طرح ایجاد «نظم نوین جهانی» و «جهانی سازی» در روابط بین المللی می باشد.

در اصل، ترقی و پیشرفت شگرف و خیره کننده غرب، چه در قسمت

«از انبیای کذب احتراز کنید که به لباس  
میشها نزد شما می آیند، ولی در باطن  
گرگان درنده می باشند. ایشان را از  
میوه هایشان خواهید شناخت.»  
(انجیل متی، باب هفتم، آیه های ۱۵-۱۶)



فصل سوم، شماره پنج و شش / ۳۰





بین المللی و جهانی مطرح نموده و تبارز دهد و خود را به بشریت عرضه و ارایه نماید. پس چرا در شرایط موجود، این امکان و حق از آنان گرفته شده و عرصه جهانی برای دیگران دشوار و تنگ و تنگ تر می شود؟ و آیا هر هسته و نهالی در هر فضا و هوا و سرزمینی سبز خواهد شد و به بار خواهد نشست؟

قطع نظر از بحث و نظر و سؤال در روش، سؤال مهم تر اما درباره اصل و خود اهداف و منش است. غرب به کجا آمده است؟ چه می خواهد و با که طرف است؟ برای دفاع از آزادی و دموکراسی در مقابل با تروریسم و بنیادگرایان تندرو و افراطی؟ و یا در مقابل با اسلام و مسلمین به حیث بارزترین و دیرینه ترین رقیب غرب که قطعاً و یقیناً فرهنگ و مفاهیم فرهنگی - ایدئولوژیکی غربی را به منازعه و چالش کشیده و او نیز داعیه جهانی و جهان گرایی دارد؟

ما که بر مبنای اصول عملی و روانی خویش، خوش بینانه و خوش باورانه، همیشه فرضیه «اصالت الصحة» و «اصالت البراهه» را جاری می کنیم، در این باره نیز می گوئیم که ان شاء الله این پیامبر جنید، میش است و نه گرگ، ولی آقای ساموئل هانتینگتون، بزرگ ترین تئوریست و استراتژیست امریکایی مارا سخت ناامید می کند، آنجا که به صراحت می نویسد: تازمانی که اسلام، اسلام باشد (که چنین خواهد بود) و تازمانی که غرب، غرب بماند (که مورد تردید است) این درگیری بنیادین میان دو تمدن بزرگ و شیوه های زندگی، تعیین کننده روابط آنها در آینده است و این همان چیزی است که در چهارده قرن گذشته جریان داشته است. مشکل اصلی غرب، بنیادگرایی اسلامی نیست، بلکه خود اسلام است. مشکل اصلی اسلام هم سازمان سیا یا وزارت دفاع آمریکا نیست، بلکه خود غرب است...<sup>۲</sup>

مبنتی بر این دکترین و سیاست است که بنابر روایت تلخ شیرین هانتز نیز: «تمام اندیشه و روان و ناظران غربی، تفاوتی بین اسلام خوب و اسلام بد قایل نیستند. بنابراین باید مهار و حذف شود. بنابراین نتیجه می گیرند که تا سکولاریزه شدن کامل جوامع اسلامی و محدود ساختن اسلام تنها به قلمرو شعور و خودآگاهی فردی و خصوصی، نوع برخورد بین تمدنها اجتناب ناپذیر است. آنها می پذیرند که یک نوع اسلام (شکل مبارز آن) خطرناک تر و تهدید فوری تری برای غرب، چه از جنبه تمدنی و چه از جهات دیگر است.»<sup>۳</sup>

روابط اسلام و غرب در طول این چهارده قرن گذشته، پرماجرا و پرتنش و مبتنی بر داعیه و تقابل بوده و گاه هم به برخورد کشیده شده است که از نمونه های بارز آن جنگهای صلیبی و تکاندن امپراطوری مقتدر عثمانی و تجزیه و تقسیم آن به کشورهایی در حد و اندازه و مقیاس ناچیز استانی است. اسلام همیشه از سوی غربیها با اتهاماتی چون «آیین جنگ و شمشیر»، «خشونت طلب و خونریز»، «دشمن مسیحیت»، «عقب گرا» و... معرفی شده و امروزه با تبلیغات و اتهامات

منکر و سیاست و ایدئولوژی و چه در ساحة تمدن و صنعت و تکنولوژی جای بحث و شک باقی نیست و نباید خفاش صفقی کرد و چشم روی هم گذاشت و منکر واقعیتها شد و گفت که غرب هیچ گونه ترقی و دست آوردی نداشته است. بلکه سخن رسوال روی قیمت و ماهیت این ترقی و پیشرفت است که تا چه حد و تا کجا؟

غرب دارای هنجارها، نهادها و ارزشهای فکری - دموکراتیکی مخصوص به خود است، از قبیل: اصالت فردیت، سیستم اقتصادی سرمایه داری، دموکراسی، لیبرالیسم، سکولاریزم، مدرنیزم، پست مدرنیزم، اومانیزم و... که در جای خود شایسته و ارسى و قابل تأمل است. و غرب برای صلور و گسترش این ارزشها و نهادها در کل جهان به حیث بهترین و مترقی ترین شکل نظامها و نهادهای سیاسی و بهترین جامعه ای که در تاریخ بشر پیدا شده است «برای تمامی ملل دنیا فرمان و فراخوان داده است تا به این پروسه جهانی سازی بپیوندند و گر نه از قافله تمدن جهانی عقب خواهند ماند و ضرر خواهند کرد!

غرب با داعیه رسالت جهانی آمده است تا به اصطلاح انسان نامتمدن را متمدن بسازد و دهکده جهانی را نظم نوین و واحد بپسند و آن را مدیریت و کنترل نماید.

با توجه به این واقعیت موجود انکار ناپذیر جهانی از یک سوی، و با عنایت و عطف توجه به این واقعیت انکار ناپذیر تاریخی از سوی دیگر که در گذر زمان هیچ جامعه و انسانی یافت نمی شود که دارای هویت، سنت، عنعنه، فرهنگ، مدنیت، مدرنیت، شیوه های رفتاری و اخلاقیات، دموکراسی و آزادی خواهی تعریف شده و مخصوص به خلق و نحوی و سرزمین خود نباشد، بنابراین، نخستین سؤال فراروی این وضعیت جهانی و موضع گیری ها و برخوردهای غرب، این خواهد بود که تقلاى غرب برای صدور و تحمیل هنجارها و ارزشهای مخصوص به سرزمین خود چرا و به چه معناست؟ و چگونه باید باشد؟

اگر صدور و تبلیغ این قبیل ارزشها به عنوان یک ضرورت جامعه امروزی و مدرن جهانی و به شکل امروزی و آبرومندانه و مسالمت آمیز و انسانی و در حد ارایه یک طرح اصولی و فراخوان فرهنگی و بشری صورت بگیرد، مسلم خواهد بود که مطابق قواعد بازی و اصول و عرف شناخته شده دموکراسی و بین المللی و آزادی حق انتخاب انسان تلقی و تفسیر شده و پذیرفته خواهد شد، و در غیر این صورت، خود یک نوع بی نظمی و یاهی گری و استبداد و زورگویی جهانی خواهد بود که نظم جهانی را به مخاطره ای هولناک می اندازد و به قول پل والری، «امروزه دو خطر جهان را تهدید می کند: بی نظمی و نظم»<sup>۴</sup>

و در این راستا، سؤال دیگر این است که هر فرهنگ و اندیشه ای حق تبلیغ دارد و باید اجازه یابد تا خود را در سطح

غرب با داشتن

ایدئولوژی

لیبرالیستی ماهیتاً

دموکراتیک و دارای

مدارا و تساهل، وقتی

که در برابر اسلام و

مسلمانان می ایستد،

متأسفانه که سخت

رنگ می بازد و

عصبانی می شود

و با خشونت عمل

می کند!

تجربه دموکراسی



جدید و تازه‌تری از قبیل: «تروریست»، «انعطاف‌ناپذیر»، «دشمن غرب»، «مخالف آزادی و پیشرفت»، «نامتمدن»، و... روبه‌روست که بر آن همه افزوده شده است!

پس از پایان گرفتن دوران جنگ سرد و تک‌قطبی شدن جهان و نابودی کمونیسم و چرخش عقربه زمان و سیاست به نفع و کام سیاستها و لیبرالسم غرب و ظهور مجدد اسلام در عرصه‌های جهانی و بین‌المللی، استراتژی و سیاست جدید غرب مبتنی بر حذف و ترساندن است؛ ترساندن جهان و جهانیان از مسلمانان و این که «اسلام الترناتیف» و جانشین مارکسیسم شده و همان خشونت را اعمال می‌کند؛ تا بدین وسیله موجب رعب و وحشت جهانی را فراهم ساخته و جهانیان را از اسلام و مسلمانان ترسانند و زمینه حذف‌شان را از صحنه جهانی فراهم سازد. و هم در این زمینه و راستاست که خانم مارگارت تاچر، صدراعظم سابق انگلستان رسماً اعلام و اظهار می‌دارد که: «افراطگرایی اسلامی به عنوان یک دگرگین مسلحانه را می‌توان با کمونیسم مقایسه کرد که طرفداران به خوبی مسلح شده و متعصب این ایدئولوژی تهاجمی برای ارتقای آن تلاش می‌کنند و البته مبارزه با آن نیز، مانند مبارزه با کمونیسم، محتاج راهبرد درازمدت و همه‌گیر است. در این راستا، غرب باید موقعیت خود در قبال کشورهای یاغی را تقویت کند! و خبر خوب این است که امریکا اکنون رئیس‌جمهوری دارد که می‌تواند رهبری این حرکت را به دست گیرد!»<sup>۲</sup>

غرب با داشتن ایدئولوژی، لیبرالیستی ماهیتاً دموکراتیک و دارای مدارا و تساهل، وقتی که در برابر اسلام و مسلمانان می‌ایستد، متأسفانه که سخت‌رنگ می‌بازد و عصبانی می‌شود و با خشونت عمل می‌کند! و به قول اکبر، ص. احمد، حتی «در بهترین شرایط، اسلام همواره با ناشکیبایی و زودرنجی غرب مواجه می‌گردد».

از این رو مسلمانانی که به تدرت به مطالبه غرب می‌پردازند، محققند که عداوت دنیای غرب را در کلام و کردار آن مشاهده و درک می‌کنند! انتقادات معمولی به مسلمانان افراطی، یعنی همان بنیادگرایان عالم و رسانه‌ها به راحتی به جمله بر ضد کل جماعت مسلمانان تغییر ماهیت می‌یابد! حتی نویسندگان غیرمسلمان نیز که با اسلام و مسلمین هم‌رندی می‌کنند، مورد انتقاد و نگوشت مستمر غرب قرار می‌گیرند! اکثر کشورها به این باور رسیده‌اند که هر کدام به نحوی با مشکل مسلمانان مواجه هستند.<sup>۵</sup>

قبول داریم که اوضاع فعلی مسلمانان رنج‌آلود و به راستی پریشان و نابه‌سامان و نگران‌کننده و تکان‌دهنده است. کشورهای اسلامی به کانونهایی از تفرقه، فقر، جنگ و جهل، جمود، تبعیض، تعصب، تقلب، و استبداد حکومت‌های خودکامه و جبار برای ملت‌هایشان تبدیل شده‌اند؛ یعنی این وضعیت به شکل یک تیغ دودمه برای غرب در آمده است. از یک سو به همه اتهامات و پروپاگنده‌های ضداسلامی غرب مجال و امکان بروز و واقعیت داده است و از سوی دیگر زمینه را برای تمام مدعیات غرب از قبیل نظم‌نوین جهانی، ضرورت جهانی سازی، مبارزه با تروریسم، استقرار دموکراسی، مدرنیزاسیون، فراهم آورده و حتی خود مسلمانان را در پذیرش آن پیشقدم و مجذوب و مفتون ساخته است!

سؤال مهم اینک این است که غرب در کوباندن و فرود آوردن این شمشیر دودمه و تحقق و اجرای این اهداف و استراتژی دو منظوره خویش آیا توفیق خواهد یافت؟

در گذشته تاریخی، مردم از استعمار خاطره خوشی نداشته و ندارند و استعمار در گذشته جز غارت و چپاول ملل کاری نکرده و کارنامه‌ای درخشانی از خود به یادگار نگذاشته است. حتی نفس «تمدن غربی» هر گاه از حیث تاریخی از پیله اروپا بیرون تنیده است، صرفاً توانسته است پیام آور مرگ و نابودی باشد.<sup>۶</sup>

ماتریالیسم و مارکسیسم به حیث نماد و روح فرهنگ غرب، آخرین مثال و نمونه بارز این مرگ آفرینی و بدنامی و بدکارگی در دنیای شرق است که به یک فاجعه و جنایت هولناک ضد بشری تبدیل شد و نسل موجود و حاضر خود شاهد این همه مرگ آفرینی و ویرانگری از سوی سوسیال امپریالیسم بوده‌اند!

و اما در قسمت کارایی و کارآمدی لیبرالیسم نوین در دنیا و سرزمینهای شرقی و اسلامی، بهترین داور و آزمون، اصل و محک تجربه بوده می‌تواند؛ چرا که این قبیل امور را به گفته عیسی مسیح (ع)، «از ریشه هایشان نمی‌توان شناخت». بلکه به گفته انجیل «ایشان را از میوه‌های شان خواهید شناخت» چه، تجربه دموکراسی و زیربنای فکری و فلسفی آن، لیبرالیسم که در غرب ریشه دارد، ممکن است که در زادگاه و خواستگاه غربی خود تجربه‌ای موفق و کامیاب بوده باشد و اما در دنیا و دیار ما به یک «شجره ز قومی» تبدیل گردد که کام جان را تا مغز استخوان بسوزاند و تلخ و تلخ‌تر گرداند.

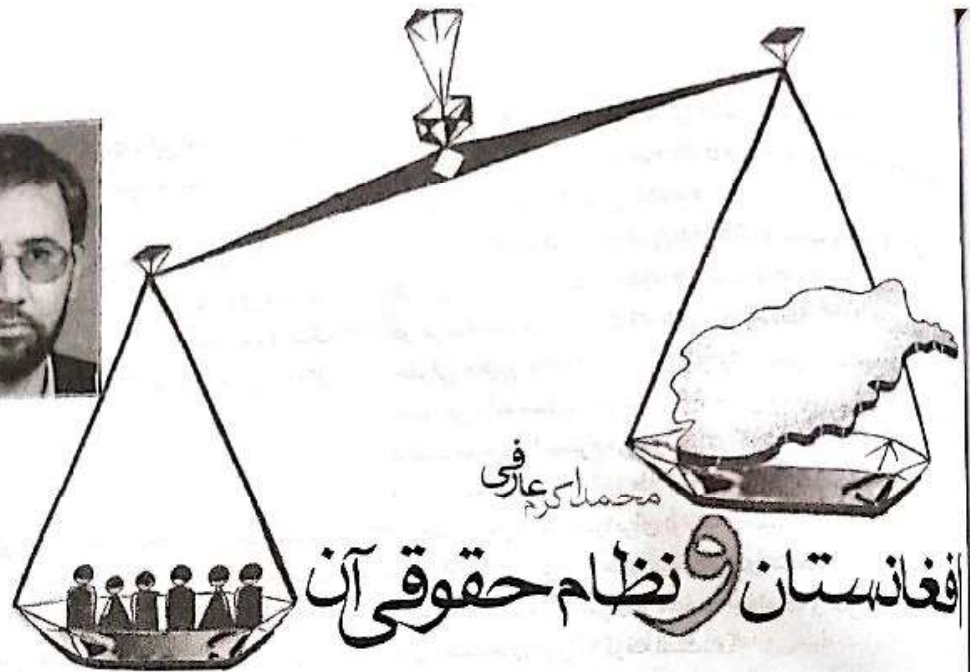
دغدغه اصلی، و سؤال اساسی وضعیت جاری جامعه جهانی و سرزمینی ما این است که دموکراسی و لیبرالیسم غربی آیا چنان هست و نهالی ریشه در سرزمین ما خواهد انداخت و یا که چنان غول امپریالیسم پنجه و شاخه در حلقوم مردم ما فرو خواهد برد؟ انسان، مسئول و تاریخ، پاسخ‌گوی این سؤال خواهد بود.

#### پی‌نوشتها:

- ۱- آلبیزاکار، علم و اقتصاد، ص ۱۰۵
- ۲- ساموئل هانتینگتون، برخورد تمدنها، ص ۳۳۸، ۳۴۷
- ۳- شیرین هاتر، آینده اسلام و غرب، ص ۲۶
- ۴- مقاله تاچر، روزنامه نیویورک تایمز، به نقل ما از روزنامه نوروز، شماره ۲۵۷، مورخ ۲۴ بهمن ۱۳۸۰
- ۵- اکبر، ص. احمد، پست مدرنیسم و اسلام، ص ۸۸، ۹۱، ۹۵
- ۶- همان، ص ۲۱۹







محمد اکرمی

## افغانستان و نظام حقوقی آن

موقفیت، ناهمخوانی قوانین و نظام حقوقی مذکور، با حقوق تعریف شده در این جوامع است.

به نظر می‌رسد اصل نسبی‌گرایی حقوقی در حقوق و قوانین موضوعه، اصلی بسیار مهم و قابل توجه باشد. تجربه جوامع مدنی و قانون‌گرا نیز نشان می‌دهد که توجه به این اصل، دستاورد مثبتی در رشد و انکشاف همه‌جانبه آن کشورها داشته است. در واقع کارآمدی و ناکارآمدی یک نظام حقوقی، بیش از این که تابع یک فرمول جهان‌شمول و تغییرناپذیر باشد، تابع شرایط اجتماعی، فرهنگی و سنتهای پایدار بومی است. این تفاوت خصوصاً در مورد منابع و اهداف حقوق، بسیار برجسته‌تر از حوزه‌های دیگر آن است. بنابراین کارآمدی یک نظام حقوقی ایجاب می‌کند هر کشوری در پایه‌ریزی بنیادهای حقوقی خویش بر منابع حقوقی خود متکی گردیده و استفاده از یافته‌های جوامع دیگر صرفاً جنبه تکمیلی داشته باشد.

اما شرایط جهانی، امروز به گونه دیگری است. در یک طرف کشورهای فعال و عرضه‌کننده قرار دارد و در طرف دیگر کشورهای منفعل و دریافت‌کننده، حجم و سرعت ورود محصولات فکری از کشورهای فعال به گونه‌ای است که در بسیاری موارد، مجال انتخاب و ارزیابی را برای کشورهای منفعل نمی‌دهد. این یکی از جدی‌ترین معضلات کشورهای ضعیف و نوپایی است که می‌خواهند سیستم حقوقی و سیاسی خود را بر اساس منابع و یافته‌های خود - که از استحکام و زمینه پذیرش بیشتری برخوردار است - پایه‌ریزی کنند.

تردیدی نیست که تعیین شاخصهای یکسان و فراگیر برای ارزشمندی یک قاعده حقوقی و یا ساده حقوقی، امری دشوار و بسیار بحث‌برانگیز است. وجود مکتهای حقوق طبیعی، تاریخی، تجربی و اجتماعی، حکایت از همین دشواری دارد. گرچه برخی اصول و قواعد حقوقی مانند آزادی، عدالت،

در موضوع حقوق مانند سایر موضوعات علوم اجتماعی، مکاتب و نظریات بسیار متفاوتی به چشم می‌خورد که تحت عنوان مکتهای حقوقی مورد بحث قرار گرفته‌اند. وجود این مکاتب، بیانگر این امر است که ایده‌های حقوقی متأثر از جهانی‌ها، شناختها، فرهنگها و محیطهای متعددی است که در ادوار و نقاط گوناگون جهان وجود دارند. دانشمندان علم حقوق، یافته‌های علمی و نظری خویش را که به نحوی از عقاید و سنتهای اجتماعی و عوامل دیگر متأثر هستند، به صورت فرضیه‌ها و نظریات عام و مطلق ارایه می‌دهند.

بدون شک چنین تلاشهایی برای رشد علم حقوق بسیار لازم و سودمند است و اصولاً علوم اجتماعی راهی جز پیمودن همین گنگمان ندارند. اما روند مزبور به همان اندازه که افقهای تاریک را در قلمرو حقوق گشوده و راه را برای دست‌یابی به حقوق و قوانین بهتر باز می‌نماید، ممکن است نگرانیهایی برای بعضی جوامع به وجود آورد، زیرا اکثر و تنوع نظامهای حقوقی که تماماً بر مبنای فلسفه‌های جهان‌شمول مبتنی می‌باشد، در حالی که کارایی جهانی ندارد، جوامع توسعه‌نیافته را تحت تأثیر قرار داده و اجباراً آنها را در جهت ناسازگاری با نظام حقوقی، اجتماعی و فرهنگی آنها می‌کشاند.

نظام حقوقی کشورهای فقیر بیشتر از نوع الگو برداری و تقلید از نظامهای حقوقی کشورهای است که به نظر می‌رسد تجربه‌های بیشتری در این زمینه اندوخته‌اند، اما این که این تجربه‌ها تا چه اندازه در یک شرایط، فرهنگ و عرف کاملاً متفاوت کارآمدی داشته باشد، کمتر به آن توجه می‌شود، چنانچه بسیاری کشورهای توسعه‌نیافته خصوصاً کشورهای اسلامی، دارای قوانین مدرن نسبتاً خوبی هستند. اما این قوانین توانسته‌اند از حقوق اتباع به خوبی دفاع نموده و وضعیت سیاسی و اجتماعی را متحول سازند. یکی از عوامل مهم این عدم

افغانستان  
نظام حقوقی آن



کرامت و... از وفای جهانی برخوردار است، این وفای نیز ماهیت نسبی دارد، زیرا تفسیر هر مکتب حقوقی از اصول مزبور بسیار متفاوت است.

به نظر می‌رسد معیار مناسب برای ارزیابی یک نظام حقوقی، ویژگیهای خود آن جامعه است که نظام حقوقی در آن پایه‌ریزی و به کار بسته می‌شود. حقوق امری کاملاً مستقل و نامرتب با اعتقادات، فرهنگ و منتهای اجتماعی نیست، بلکه رابطه نزدیک با همه آنها به ویژه اخلاق و مذهب دارد.

### رابطه حقوق و اخلاق

در جوامعی که حقوق و قوانین هنوز به صورت مدون در نیامده است، عادات و رسوم که عمدتاً در اخلاق تجلی پیدا می‌کند، به منزله قانون عمل می‌کند. خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف اخلاق می‌گوید که اخلاق «علمی است به آن که نفس انسانی چگونه خلقی اکتساب تواند کرد که جملگی احوال و افعال که به اراده او از او صادر شود، جمیل و محمود بود.»<sup>۱</sup>

سن توماس داکن اخلاق را «قاعده عمل انسانی» تعریف می‌کند که انسان عاقل به فرمان عقل و برای رسیدن به هدفی که عقل دارد، آزادانه و از روی اراده انجام می‌دهد. «اخلاق نیز مانند حقوق از قانون زندگی سخن می‌گوید و مجرد از خصوصیت‌های فردی است. در این علم از انسان و فضیلت و داد و ستد به طور نوعی گفت و گو می‌شود و جنبه شخصی و خصوصی ندارد.»<sup>۲</sup>

اخلاق نفوذ خود را از راه‌های مختلف بر قوانین و مواد حقوقی اعمال می‌کند. یکی از مهم‌ترین این راه‌ها، عرف است. عرف به عنوان منبع مهم حقوق، جلوه‌ای از اخلاق عمومی است، زیرا عرف پسندیده که مورد حمایت همگانی قرار گرفته باشد، تبدیل به امری اخلاقی می‌شود و معیار خوب و بد رفتار در درون اجتماع قرار می‌گیرد. اخلاق همچنین در تعدیل سیاست دولت و قانون‌گذاری مجلس تأثیرات مهمی دارد، زیرا اکثریت اعضای پارلمان احترام به اخلاق عمومی را لازم دانسته و در پروسه قانون‌گذاری، به ویژه قوانین مربوط به خانواده، آن را مورد توجه قرار می‌دهند. در کشورهای اسلامی به ویژه افغانستان، اخلاق حاکم بر خانواده بر قوانین مربوط به خانواده، برتری داشته و از حمایت اجتماعی قوی‌تری برخوردار است.

### حقوق و مذهب

رابطه حقوق با مذهب به مراتب مستحکم‌تر از رابطه حقوق با اخلاق است. در کشورهای اسلامی تا قبل از روی کار آمدن دولتهای جدید و تقلید از تمدن اروپایی و امریکایی، قوانین رسمی، همان قوانین مذهبی بود. در افغانستان این روند تا عصر امان‌الله خان (هشتاد سال قبل) به قوت خود ادامه داشت، اما از آن زمان به بعد، مذهب به تدریج اهمیت خود را از دست داده و «قانون موضوعه» جایگزین قانون شرع گردیده است. در عین حال اسلام به عنوان دین رسمی کشور و یکی از منابع حقوقی کم و بیش نقش خود را در سیستم قانون‌گذاری کشور حفظ نموده است،



چنانچه این نقش در قوانین مدنی کشور بسیار برجسته است و در موارد نیز در صورت عدم وجود قانون صریح، مراجعه به احکام فقه حنفی در قانون اساسی پیش بینی شده بود.

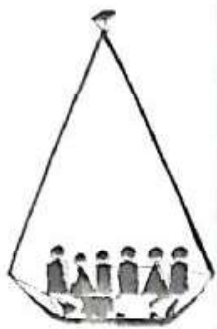
برخی تجددگرایان بر این پندارند که مذهب و حقوق ناشی از آن، کارایی خود را در عصر جدید از دست داده و از این رو لازم است در عرصه حقوق نادیده گرفته شود. اما به گفته یکی از اندیشمندان علم حقوقی «هیچ جامعه شناس روشن بینی نمی‌تواند این نیروی بزرگ اجتماعی را به حساب نیاورد. در اجتماعی که هنوز بیشتر مردم گفته‌های عالمان مذهب را محترم می‌دارند و در گوشه و کنار کشور مسجد و منبر می‌سازند و هنگام ازدواج و طلاق و فوت، مراسم مذهبی به جامی آورده و بخشی از سرمایه خود را برای توسعه و حفظ حوزه‌های علمی می‌دهند و اصرار دارند که در روزهای عید و عزادار مشاهده مشرفه باشند، چگونه می‌توان ادعا کرد که حقوق از مذهب جداسست و ضرورتهای اقتصادی جای اعتقادهای دینی را گرفته است.»<sup>۳</sup>

بنابراین رابطه حقوق با اخلاق و مذهب بسیار نزدیک و عمیق بوده و این رابطه در جوامع مذهبی و اخلاق گرا بسیار عمیق‌تر خواهد بود. روابط مذکور ایجاب می‌کند که حقوق هر جامعه‌ای متناسب با خصوصیات اخلاقی و مذهبی آن جامعه تنظیم شود. گرچه عالمان حقوق و قانون‌گذاران جامعه تا حدودی به این ویژگیها توجه نشان می‌دهند، اما آنچه لازم می‌نماید، رویکرد اصالتی و اولیه به این شاخصهاست، نه رویکرد حاشیه‌ای و فرعی. بنابراین به نظر می‌رسد حقوق سازگار با ویژگیهای جامعه افغانی، حقوقی خواهد بود که از منابع حقوقی خود آن جامعه مانند قرآن، سنت، عرف، عقل و رویه قضایی برخاسته باشد. همچنین اهدافی که برای آن تعریف می‌شود، اهداف سازگار با نیازهای واقعی و ملموس اجتماعی آن کشور باشد مانند امنیت، عدالت، وفای اجتماعی (همبستگی)، رشد معنویت و توسعه. این اهداف در جامعه افغانستان بعضاً تعریف شده و یا قلمرو خاصی پیدا می‌کند.

۱. امنیت. امنیت یک مفهوم انتزاعی است که آن را به معنای فقدان خطر نسبت به جان و مال و عرض و حقوق آحاد ناس در جامعه تعریف کرده‌اند.<sup>۴</sup> نوع خطراتی که امنیت را تهدید می‌کند، بستگی به تلقی جامعه از مفهوم «خطر» و «امنیت» دارد. امنیت ممکن است شاخصهای متفاوتی داشته باشد. این شاخصها در عرصه امنیت جانی و مالی و حقوقی سیاسی و اقتصادی تا حدود زیادی روشن شده‌اند، مانند عدم اذیت و آزار بدنی، عدم تجاوز به حریمهای خصوصی، احترام به مالکیت خصوصی، حق شغل آزاد، آزادی در سرمایه‌گذاری، عدم دخالت دولت یا نهادهای دیگر در فعالیتهای اقتصادی بخش خصوصی، عدم مصادره داراییها و... و در مسایل سیاسی، مانند عدم پیگیری مخالفان سیاسی، آزادی تشکیل احزاب، رقابت آزاد در انتخابات. اما در عرصه مذهب به اخلاق و ارزشها کمتر توجه شده است. آنچه در افغانستان امروز و فردا مهم به نظر می‌آید، نگاه جامع‌تر به مقوله امنیت است که این نگاه می‌باید به صورت روشن در قانون اساسی و غیر آن انعکاس پیدا کند، زیرا امنیت در عرصه حقوق مذهبی و معنوی به معنای عدم تهدید اعتقادات، باورها و ارزشهای شهروندان، مهم‌ترین پارامتر امنیت در افغانستان تلقی می‌شود.

فرهنگ و آموزش  
خط سوم، شماره پنج و شش / ۱۶





رشد افراطگرایی  
دینی و  
ناراضی‌های  
توده‌ای در  
کشورهای اسلامی  
که مشروعیت  
حکومت را به چالش  
می‌کشد، برخاسته  
از احساس عدم  
امنیت در حوزه  
اعتقادات و ارزشهای  
دینی است.  
نادیده‌انگاشتن  
این امر به مفهوم  
زمینه‌سازی حرکت  
اعتراضی و بروز  
تنش در جامعه  
خواهد بود.

افغانستان  
نظام حقوقی آن

اجتماعی را در این کشور به ارمغان آورد و اگر تحولات جدید، دولتمردان را به تعریف هویت غیردینی از جامعه افغانستان وادارد و یا تلاش کنند تا به بهانه همسویی با جامعه جهانی و جهانی شدن که به شدت از آن تبلیغ و بزرگ نمایی می‌شود، جامعه را به سوی الیاسیون سوق دهند، همبستگی اجتماعی هرگز تحقق نخواهد یافت و تنش و شکاف در جامعه پدیدار خواهد شد.

۴. توسعه. از ضروریات یک نظام و مجموعه حقوقی یک کشور این است که جهت‌گیری توسعه‌ای داشته باشد. توسعه در ادبیات سیاسی و اقتصادی بیشتر در سیاست و اقتصاد به کار می‌رود و منظور از آن رسیدن به جامعه صنعتی در عرصه اقتصاد و دموکراسی در عرصه سیاست است. اما اگر بخواهیم از توسعه در یک جامعه اسلامی و شرقی سخن بگوییم، نباید پارادایم غربی آن ما را دچار سردرگمی کند، زیرا ابعاد توسعه در جوامع مختلف، متفاوت است. در افغانستان توسعه اقتصادی یعنی تحول در نظام اقتصادی سنتی بسیار حیاتی است. همچنین تغییر در رژیم سیاسی و دور شدن از استبداد و انحصار قدرت نیز اهمیت خاصی دارد. اما این دو حوزه تغییر نمی‌تواند نماد توسعه در آن کشور به شمار آید، زیرا توسعه به معنای رشد در همه جنبه‌های مهم زندگی عمومی است که شامل اخلاق و معنویت نیز می‌تواند بشود. گرچه الگوهای توسعه در جهان غرب در جهت تضعیف جنبه‌های معنوی زندگی بشر پیش رفته است، الگوی مزبور در جامعه‌ای که از ابتدا معنویت را پدیده فردی و شخصی تلقی نموده است، چالش برانگیز نخواهد بود و دولت نیز در قبال آن پاسخگو نیست. اما در یک جامعه اسلامی که دولت مسئولیت توسعه معنوی را نیز همانند توسعه اقتصادی به عهده دارد، لازم است الگوی جامع‌تری از توسعه ارایه شود تا عناصر درونی توسعه در یک هماهنگی مثبت قرار گیرند. قابل یادآوری است که دخالت دولت در حفظ و تقویت معنویت به معنای دخالت در حیطه و حریم زندگی خصوصی نیست، زیرا در اندیشه دینی اخلاق، مذهب و معنویت، پدیده‌های شخصی تلقی نمی‌شود و این امر مستلزم دولت حداقل نیز نخواهد بود زیرا که دولت بیشتر نقش بسترسازی و نظارتی خواهد داشت. بدین ترتیب روشن می‌شود که نسبیّت گرایی در حقوق، امر مهم و بنیادین جامعه‌ای است. از این رو هر جامعه‌ای برای تعریف رژیم حقوقی خود می‌باید شرایط اجتماعی خود را در اولویت قرار دهد.

#### پی‌نوشتها:

- ۱- اخلاق ناصری، ص ۱۲
- ۲- ناصر کاتوزیان، کلیات حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹، ص ۱۶۸
- ۳- همان، ص ۲۰۷
- ۴- محمد جعفر جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۱، کتابخانه کج دانش، ۱۳۷۸، ص ۴۴۱
- ۵- همان، ج ۳، ص ۲۵۰، و جواد علی، فلسفه حقوق بشر، ص ۱۹۸.
- ۶- اعطاء کل‌ذی حق حقه

رشد افراطگرایی دینی و ناراضی‌های توده‌ای در کشورهای اسلامی که مشروعیت حکومت را به چالش می‌کشد، برخاسته از احساس عدم امنیت در حوزه اعتقادات و ارزشهای دینی است. نادیده‌انگاشتن این امر به مفهوم زمینه‌سازی حرکت اعتراضی و بروز تنش در جامعه خواهد بود. بنابراین محدود بستن امنیت در مسایل فردی، سیاسی و اقتصادی آن‌طوری که در کشورهای سکولار معروف است، نمی‌تواند مفهوم واقعی خود را در کشوری مانند افغانستان به دست آورد.

۲. عدالت. عدالت و عدل در فرهنگ اسلامی به معنای اوضاع هر چیز در جای مناسب و شایسته خود<sup>۵</sup> و یا «ادای حق هر صاحب‌حقی را به آن»<sup>۶</sup> به کار رفته است. بنابراین عدالت، زمانی قابل فهم است که حقوقی برای افراد لحاظ شود. این حقوق ممکن است به صورت مدون و رسمی به وجود آمده باشد و یا به صورت طبیعی و فطری که از اصل کرامت و برابری انسان سرچشمه می‌گیرد. عدالت از لحاظ مصادیقی و حتی قبض و بسط مفهومی تابع مکتبها و محیط اجتماعی است، چنان‌که در افغانستان مسایل سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و مذهبی را تماماً در بر می‌گیرد، یعنی عدالت در آنجا عبارت است از برخورداری مناسب کلیه افراد از تمام آنچه به آنان به عنوان شهروندان تعلق می‌گیرد و این امر مانع اعمال گرایشهای قومی، زبانی، منطقه‌ای و مذهبی در حقوق شهروندی می‌شود.

نکته قابل توجه در تفسیر عدالت این است که عدالت یک امر صرفاً داخلی و درون کشوری نیست. عدالت همچنان که تضمین‌کننده حقوق افراد در درون اجتماع در برابر افراد دیگر و یا دولت است، ضامن حفظ حقوق اجتماعی یک اجتماع در برابر تعدی اجتماعات و دولتهای دیگر نیز هست، چنان‌که تعدی یک دولت در امور دولت دیگر برخلاف اقتضای عدالت است، زیرا سبب تضییع حق حاکمیت ملی می‌شود و عنوان «ظلم» و «ستم» در این جا نیز تحقق پیدا می‌کند. در عرصه حقوقی و فرهنگی نیز می‌توان، کنار زدن قوانین و ارزشهای فرهنگی یک جامعه و تحمیل ارزشهای دیگران را بر آن، از موارد ضد عدالت یعنی ستمگری تلقی کرد. بنابراین نگاه به عدالت در نظام حقوقی کشور نباید نگاهی خرد باشد، بلکه لازم است که به صورت کلان و جامع بدان توجه شود.

۳. وفاق و همبستگی اجتماعی. یکی از اهداف عمده حقوق و قانون در جامعه، برقراری، حفظ و تحکیم همبستگی اجتماعی است. این امر در جامعه افغانستان زمانی به وجود خواهد آمد که به دغدغه‌های اساسی شهروندان در زمینه تأمین حقوقشان پاسخ مثبت داده شود. یکی از دغدغه‌های جدی شهروندان این کشور، حفظ هویت اسلامی آنهاست. همبستگی اجتماعی تنها در پرتو هویت افغانی و اسلامی که مردم بدان دلچسپی همه‌جانبه دارند قابل تحفظ است. تجربه در این کشور ثابت کرده است هیچ هویت دیگری نتوانسته است وفاق

مسئله  
حقوق  
زبان،  
مذهبی  
منطقه‌ای  
و قومی  
بروز  
مهم  
و معر  
آزاد  
دهند  
مکتوب  
عدالت  
عصمت  
خواهد  
سبب  
حقوق  
دهند  
ست،  
یگانه  
خود  
باشد  
ازهای  
وفاق  
جامعه  
و فقدان  
تعریف  
جامعه  
تفاوتی  
سیاسی  
دینی  
و حق  
مادهای  
دارایی  
و آزادی  
اخلاق  
مهم  
باید  
نسبت  
داد و  
شد



# فستون درسی در افغان متون دای محمدهکظمی بازسازی



## طرح بحث

بیا باید فرض کنیم که مدارس ما ساخته شدند و معلمان ما بر سر کار برگشتند و ما توانستیم مدارس و معلمان بسیار دیگری را نیز برای آموزش فرزندان کشور خویش به خدمت بگیریم. سخن بعدی، که از حال، باید به فکر آن بود، این است که در آن مدارس، چه چیزی درس داده شود؟ یا چه شیوه ای و با چه اصولی؟ من که تقریباً همه دوران تحصیلات ابتدایی و ثانوی را در کابل گذرانده ام، آن هم در واپسین سالهای پابرجایی نظام آموزشی قدیم، اکنون و پس از حدود بیست سال، حس می کنم که بسیاری از چیزهایی که در مدارس فرا گرفته ام، ناکارآمد بود و باید از آن به فراموشی سپرد. بسیاری از اندوخته های مفید ذهن خویش را از مطالعات جنبی و پراکنده در همان سالها و سالهای بعد به یادگار دارم. و اکنون این پرسش، مرا سخت می آزد که به راستی نسل پس از من نیز همان چیزهایی را خواهد خواند که من خواندم؟ البته با کیفیتی نازل تر؟

باری، این نوشته، حاصل ملاحظات و تأملاتی است که درباره متون درسی و شیوه آموزش در مدارس افغانستان دارم، البته با تأکید بر مقطع ثانوی (لیسه)، هرچند در مواردی به درسهای مقطع ابتدایی نیز پرداخته شده است. البته این ملاحظات، بر پایه محقرظرات من از نظام بیست سال پیش است، ولی می توان خاطر جمع بود که بسیاری از این سخنان، برای امروز نیز کاربرد

دارد و شاید بیشتر از دیروز.

پیش از هر چیز، باید بتوانیم هدف خود را از آموزش جوانان در مدارس، روشن کنیم و بدانیم که ما به راستی این چیزها را برای چه به فرزندانمان یاد می دهیم؟ می خواهیم در پایان این دوره، یعنی در آستانه ورود به دانشگاه، تعدادی متخصص در علوم و فنون مختلف داشته باشیم، یا جوانانی داشته باشیم دارای ذهنی پرورش یافته و دارای یک سلسله اطلاعات عمومی که اگر به دانشگاه بروند، قدرت بهره گیری از این ذهن خلاق را برای متخصص شدن دارند و اگر هم نروند، لااقل می توانند از این اطلاعات کلی، برای یک زندگی سالم تر بهره ببرند و بتوانند نسل بعد را متخصص تر بار بیاورند. شاید بگویید ما این دومی را می خواهیم. بله، همین طور است، ولی متون درسی ما، فعلاً رویکردی دیگر دارند. دانش آموز ما در پایان این تحصیلات، فردی است با حافظه ای سرشار از اندوخته های غیرکاربردی. بعضی از این اندوخته ها به خاطر بی ارزشی کاربرد ندارند و بعضی نیز بیش از اندازه نیاز این فرد، تخصصی هستند؛ یک تخصص خام و تارس. من در ادامه، می خواهم این وضعیت را بیشتر تشریح کنم.

نارسایی متون آموزشی ما در همه رشته ها و همه درسها، یکسان نیست و هر یک از مواد آموزشی، مشکلات خاص خود را دارد. در مجموع اطلاعاتی را که از این درسها در ذهن دانش آموز می ماند - و گاه نیز نمی ماند به دلایلی که خواهیم گفت - به چند







هزینه، وقت و مهم‌تر از آن، توان ذهنی‌ای که مصرف می‌کنیم، چیز سودمندی به دست می‌آوریم یا نه؟

آنچه ما گفتیم، در بهترین حالت بود، یعنی وقتی که عملاً آن اندوخته‌های تخصصی، در ذهن دانش‌آموز برجای بماند، ولی به تجربه دیده شده است که پایدار ماندن یک مطلب در حافظه انسانها، وابسته به میزان نیازشان به آن مطلب است. به همین لحاظ، در عمل دانش‌آموز ما این فرمولهای پیچیده را از یاد می‌برد و اینجا دیگر بخشی زحمات نظام آموزشی ما نقش بر آب می‌شود. مثلاً شما خواننده این مقاله، به راستی از این محفوظات خویش چه چیزی را به یاد دارید؟

می‌توان گفت که بخش عمده‌ای از آموزه‌های متون درسی ما در مواد مختلف آموزشی مثل فیزیک، بیولوژی، الگبر، هندسه و مثلثات، همین‌گونه غیرکاربردی و نیمه تخصصی است. مثلاً در بیولوژی، مباحث مفصلی درباره حشرات و اجزای آنها با نامهایی بسیار سخت و شیوه‌های مختلف تکثیر و تقسیم حشرات درس داده می‌شود، در حالی که یک دانش‌آموز در عمرش با اینها سروکار ندارد، مگر آن که دانشجوی رشته‌های پزشکی شود و البته در آن صورت نیز در نخستین سال دانشگاه، همه اینها را دوباره خواهد خواند، چون اطلاعاتی که از دوره مکتب دارد، هم ناقص است و هم در خاطر او نمانده است.

در درسهای ریاضی یعنی الجبر، هندسه و مثلثات، آنچه دانش‌آموز را بسیار آزار می‌دهد، اثباتها و فرمولهای پیچیده و مفصل است. من هیچ از خاطر نمی‌برم که برای حفظ کردن فرمولهای زیر - که ساده‌ترین فرمولهای مثلثات صنف دوازده بود، چه مرارتها کشیدیم.

$$\sin(a+b) = \sin a \cos b + \cos a \sin b$$

$$\cos(a+b) = \cos a \cos b - \sin a \sin b$$

ولی اینها و دیگر فرمولهای پیچیده این دروس، به زودی فراموش شد، تا آن که در دوره دانشگاه به خاطر نیازهای رشته درسی ام، همه را دوباره فراگیرم و به خاطر سپردم. ولی از میان دانش‌آموزان صنف ما، به راستی چند نفر این نیاز عملی را یافتند؟

ما می‌توانیم بخش عمده‌ای از این مباحث پیچیده و خشک را از متون آموزشی خود حذف کنیم، چون در عمل نیز اینها از حافظه دانش‌آموزان پاک می‌شوند. باید اطمینان داشت که در این صورت، هیچ چیزی از دست نمی‌رود و در عوض، یک چیز بسیار گرانبها به دست می‌آید و آن، فضای خالی است که در ذهن دانش‌آموز ما برای مباحث مفیدتر یافت می‌شود.

به حافظه سپردن فرمولهای مفصل، هیچ سودی ندارد، حتی برای متخصص یک رشته. یک مهندس در موقع کار

بسته می‌توان تقسیم کرد.

یک دسته از این اندوخته‌ها، بسیار تخصصی است، به ویژه در درسهای فنی (ساینس). در اینجا دانش‌آموز، چیزهایی را فرا می‌گیرد که فقط برای متخصصان همان رشته کاربرد دارد و برای انسانهای عادی - که بخش عمده جامعه هستند - هیچ فایده‌ای در آنها متصور نیست.

دسته دیگر از این اندوخته‌ها، هرچند می‌تواند برای عموم مردم مفید باشد، آن چنان غیرکاربردی و غیرروزامد ارائه شده است که همه سودمندی‌اش را از دست داده است. این آموزه‌ها در دروس علوم انسانی (اجتماعیات) بیشتر است.

برای بعضی از مواد درسی نیز، ما عملاً متن آموزشی نداریم تا بگوییم که دانش‌آموز از آنها اندوخته‌ای دارد یا نه.

### تخصص یا کاربرد عملی؟

حال می‌توانیم قدری جزئی‌تر و کاربردی‌تر بحث کنیم و شاهد و مثال بیاوریم.

به طور کلی، مباحث فنی (ساینس) استفاده‌ای دو جانبه برای دانش‌آموختگان دارند. هم می‌توان اطلاعاتی کلی از این دانشها را برای زندگی عادی خویش به کار بست و هم می‌توان اطلاعات تخصصی آنها را مقدمه‌ای ساخت برای تخصص شدن در آن رشته‌ها. مثلاً دانستن کلیات فیزیک نور، برای همه ضروری است، تا مثلاً یک انسان اگر استخر کم عمقی می‌بیند، خود را بی‌هوا در آن نیندازد و این فرض را بکند که این عمق، به خاطر شکست نور چنین کم به نظر می‌آید. اما در همین دانش، یک سلسله اطلاعات تخصصی وجود دارد که هیچ انسان عادی‌ای در طول زندگی با آنها سروکار ندارد، مثلاً فرمولهای پیچیده عدسیه‌ها و آینه‌های مقعر و محدب و حالت‌های مختلف تشکیل تصویر در آنها که اگر شیء در فاصله مرکز تا محراق باشد چه می‌شود و اگر شیء در بیرون از این فاصله باشد چه می‌شود و آنگاه اگر آینه محدب باشد چه می‌شود و اگر عدسیه مقعر باشد چه می‌شود و چیزهایی که هم اکنون در خاطر خود من نیز نمانده است.

ما باید در نظر داشته باشیم که تعداد بسیار کمی از این دانش‌آموزان در عمل سازنده دوربین عکاسی یا تلسکوپ خواهند بود یا مثلاً عینک ساز و عکاس خواهند شد. می‌توان حدس زد که تعداد این متخصصان، در عمل چیزی کمتر از یک درصد کل فارغ التحصیلان مدارس ما خواهند بود.

حالا می‌توان دید که اتیاشتن ذهن همه دانش‌آموزان، از چیزهایی که در عمل فقط به درد یک درصد از آنها خواهد خورد، یک معامله مفید است یا نه، یعنی ما در مقابل

دانش‌آموز ما

در پایان این

تحصیلات،

فردی است با

حافظه‌ای سرشار

از اندوخته‌های

غیرکاربردی.

بعضی از این

اندوخته‌ها به خاطر

بی‌ارزشی کاربرد

ندارند و بعضی نیز

بیش از اندازه نیاز

این فرد، تخصصی

هستند.

دوربین عکاسی  
تلسکوپ  
عینک ساز  
عکاس



خود، می تواند فرمولها را با مراجعه به کتابهای مربوطه پیدا کند. چرا چیزی را که می توان در کتاب حفظ کرد، در مغز خویش حفظ کنیم؟ باور داشته باشیم که مغز انسان بسی گرانباتر از کاغذ است. البته فرمولهای ساده و پایه ای نظیر قضیه فیثاغورث در مورد اضلاع مثلث قائم الزامیه یا رابطه مقاومت و شدت جریان و اختلاف پتانسیل در فیزیک برق، از آنچه می گوئیم مستثنا هستند و حتی برای یک انسان عادی غیر متخصص نیز کاربرد دارند. اینها را می توان حفظ کرد و البته به طور طبیعی نیز حفظ می شوند. مهم این است که ما ذهن دانش آموز را برای استفاده درست از فرمولها تربیت کنیم و بتوانیم کاربرد عملی آنها را در فنون مختلف به او بیاموزیم، تا مثلاً یک دانش آموز، بتواند برای خطکشی یا غچه خانه خود نیز از اینها استفاده کند. به کاربردی ساختن این علوم، بعداً خواهیم رسید.

حالا فرض کنیم که چنین کردیم و متون درسی خود را از این نظر، بسیار لاغر و سبک ساختیم. به جای اینها چه چیزهای مفیدی پیشنهاد می شود؟ این بحث بعدی ماست.

به نظر می رسد دانش آموز ما نیاز به یک سلسله آگاهیهای کلی در مورد علوم و فتنی دارد که آنها را به صورت تخصصی یا نیمه تخصصی می آموزد. متون درسی ما از نگاههای کلی و تاریخی نسبت به علوم تهی است. دانشها بسیار مجرد، خشک و بدون ارائه یک سیر تاریخی ارائه می شوند. ما می توانیم در کنار ارائه یافته های علمی در یک دانش خاص، خود آن دانش و سیر تحول آن و نیز جایگاه و سودمندی اش در جهان را نیز بشناسیم. در واقع باید کمی تاریخ علم و فلسفه علم هم در حد ابتدایی و قابل فهم برای دانش آموزان، به متون درسی ما تزریق شود تا دانش آموز بداند که این دانش چگونه ایجاد شده و پیشرفت کرده است. این خود، شوق به پیشرفت بیشتر و پژوهشهای بعدی را در او ایجاد خواهد کرد. ما باید کاری کنیم که دانش آموزان ما در کنار فراگیری فرمولها و قوانین علوم، خود آن علوم را هم بشناسند. مثلاً اگر سخن از میخانیک است، خوب است که یافته های دانشمندان این رشته از گالیله و نیوتن گرفته تا انشتین و بعد از او، به اجمال تشریح شود و نیز تأثیر این یافته ها در ساختن دنیای جدید، به اختصار نشان داده شود تا دانش آموز ما آن قدر علاقه به این قضایا بیابد که متون درسی را برای پیشرفت عیش خویش ناکافی بداند و در پی مطالعات بیرونی برآید.<sup>۱۳۹</sup>

به همین ترتیب، در کنار ارائه کلیاتی از دانش بیولوژی خوب است که رابطه این دانش با قضایای بیولوژیک جهان مثل آلودگی هوا و انقراض نسل بعضی جانوران و آسیب دیدن لایه اوزون و امثال اینها هم روشن شود تا دانش آموز ما وقتی وارد زندگی می شود، در قبال حفظ منابع طبیعی و سلامت محیط خود، مسئولانه تر برخورد کند.

به همین ترتیب، مباحثی همچون تغذیه، بهداشت محیطی، مسایل زیست محیطی (اکولوژی)، بیماریها و عوامل آنها می تواند جایگزین بحثهای تخصصی ولی غیرکارآمدی همچون شناخت اجزای حجره و انواع تقسیم حجرات و جزئیات بدن موجودات



واحد الحجروی شود. به راستی ما بیش از شناخت و درک به شناخت بیماریهای مهلکی چون ایدز و جنون گاوی و طاعون نیاز داریم و بیش از دانستن اجزای کلیها همچون کلسرک، طاسبرگ و بساک و پرچم، باید نگران نابودی منابع طبیعی و اثر ناهنجاریهای زیست محیطی باشیم.

در ریاضیات، یعنی الجبر، هندسه و مثلثات، باید بر مباحث کاربردی بیش از اینها تأکید کرد، چون این دانشها، در چشم دانش آموز غیر کاربردی می آیند و به همین لحاظ، انگیزه بسیاری برای فراگیری ندارند. من خود به یاد دارم که گاه در پاسخ به این که «الجبر مثلثات چه سودی دارد؟» حتی از جانب بعضی تحصیل کردگان ما گفته می شد که «اینها فقط برای ورزش و پرورش ذهن است و فایده مستقیمی ندارد». البته با نظام آموزشی فعلی ما، این پاسخ چندان هم بی ربط و نظر نمی آید، چون کمتر اتفاق می افتد که حتی همان تحصیل کرده نیز طول زندگی خویش محتاج حل کردن یک معادله چند مجهوله یا معادله درجه دوم و سوم باشد.

ما باید ریاضیات را تا جایی که ممکن است در رابطه با دانشهای دیگر بیاموزیم، یعنی متون درسی را طوری طراحی کنیم که به دود دیگر درسهای موجود بخورد. مثلاً می توان آموزش حد (لیمیت) و مشتق را طوری تنظیم کرد که برای دریافت مفاهیم میخانیک مثل سرعت و شتاب مفید باشد. آنگاه می توان مسایل و تمرینات ریاضی را نیز به صورت عبارتی و با تأکید بر استفاده آنها در دانشهای دیگر طراحی کرد. به عبارت دیگر، بهتر است ریاضیات در حد نیاز دانشهای دیگر در همان سطح تحصیلی آموزش داده شود و برای سطوح پیشرفته تر در دانشها در دانشگاه، ریاضیاتی پیشرفته تر در نظر گرفت. آنگاه ریاضی درسی خواهد بود کاربردی که این کاربردی بودن را برای دانش آموزان نیز نشان می دهد.

در کنار اینها، به ویژه در هندسه و مثلثات، دریافت مفاهیم کلی بسیار اهمیت دارد. فعلاً سنگینی درس مثلثات ما بر فرمولهای پیچیده است و سنگینی هندسه نیز بر «قضیه ها و اثبات ها»، در حالی که می توان این سنگینی را بر جوانب کاربردی این علوم در نقشه برداری، ساختمان سازی، ستاره شناسی و میخانیک منتقل کرد، یعنی مباحث را به صورت تجربی و تصویری درآورد. باید ذهن دانش آموز را برای دریافت مفاهیم پرورش داد، نه حفظ کردن فرمولها و قضیه ها به صورت غیر کاربردی.

#### حفظ یا تحلیل؟

در علوم انسانی یا اجتماعیات، ما مشکلات دیگری داریم که گاه از مشکلات علوم تجربی یا ساینس، هولناک تر است. در اینجا آنچه دانش آموز ما را آزار می دهد، تکیه شدید بر حفظ کردن و غفلت از تحلیل گری و قضاوت است. بی جهت نیست که دانش آموزان این رشته، به توانایی در حفظ کردن دروس مشهورند، آن هم حفظ کردن طوطی وار. متون و شیوه آموزش ما در این دروس، مغز دانش آموز را برای انباشتن اطلاعات بسیار خوب پرورش می دهند، ولی به همان پیمان، قدرت تجزیه و تحلیل و ارزیابی و قضاوت را از او می گیرند، در حالی



چه ما در این دانشها بیشتر به اینها نیاز داریم. شاید یک فرمول ریاضی آن قدرها هم نیاز به ارزیابی نداشته باشد، ولی یک شعر یا متن ادبی یا یک واقعه تاریخی این نیاز را دارد.

درس تاریخ ما در وضعیت کنونی، به راستی یکی از سخت ترین و در عین حال، غیر کاربردی ترین درسهاست، به دلایل عدیده ای که در این مجال، فقط می توان آنها را فهرست کرد:

۱. این تاریخ، بیش از هر چیز دیگر، شرح وقایع است، نه هم وقایع مربوط به خاندانهای سلطنتی. این شرح وقایع نیز از زمان، ترتیب و شیوه بر تخت نشستن و سرنگون شدن شاهان تجاوز نمی کند. در این میان به دلایل و عوامل ظهور و تحول خاندانهای سلطنتی و نیز ارزیابی شیوه حکومت داری آنها چندان پرداخته نمی شود.

۲. به موازات پررنگ بودن سرگذشت سلاطین و سلسله های حکومتی، دیگر جوانب و عوامل تاریخ ساز، کم رنگ و در حاشیه هستند. ما تاریخ حکومتها را می خوانیم، نه تاریخ تمدن و تاریخ مذاهب و تاریخ علوم و تاریخ اجتماعی و اقتصادی افغانستان و دیگر مناطق جهان را. به همین ترتیب، مردم به عنوان سازندگان اصلی تاریخ، در این متون خبری نیست. دانش آموزی که تاریخ جلوس و سقوط همه سلسله درانی را که بعضی هم چند بار سلطنت کرده اند - حفظ کرده است، هیچ چیزی از وضعیت اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی کشور در آن دوره نمی داند.

۳. میزان پرداختن به وقایع تاریخی، اولویت بندی نشده است. به بعضی وقایع فرعی و چهره های کم اهمیت با تفصیل بیش از حد پرداخته می شود و بعضی از وقایع و افراد نیز در حالت ابهام می مانند. مثلاً یکی از کسانی که در تاریخ و بعضی دیگر متون درسی ما، با حرارت تمام از او سخن گفته می شود، شیر شاه سوری است، در حالی که ما شخصیت های برجسته تری هم داریم که به دلایلی در حاشیه مانده اند.

۴. ما وقایع تاریخی را می شناسیم، ولی در مورد خود دانش تاریخ و سیر تحول آن و جایگاهش در میان علوم انسانی، چندان چیزی نمی دانیم. غالباً در ابتدای هر سال، مختصری درباره ریشه لغوی کلمه تاریخ سخن به میان می آید و سپس مستقیماً به حوادث تاریخی، پرداخته می شود. می توان در این درس، تاریخ را به عنوان یک دانش نیز مورد بررسی قرار داد؛ شیوه های تاریخ نگاری و تاریخ نگاران مشهور جهان را شناخت و بعضی از متون معتبر تاریخی را معرفی یا بررسی کرد، تا دانش آموز بتواند یک شناخت کلی از خود این دانش داشته باشد، نه تنها از وقایع تاریخی. باید دانش آموز ما بداند که مثلاً وجوه قوت یا ضعف احتمالی تاریخ بیهقی یا تاریخ غبار در چیست یا این خلدون چه ابتکاری در تاریخ نگاری داشته است.

۵. کتابهای درسی تاریخ ما بسیار یک جانبه، سیاسی و گاه

حتی تحریف شده نوشته شده است. مسلماً در این میان بعضی ملاحظات سیاسی نیز دخیل بوده است. باید این ملاحظات را از متون درسی خویش زدود و تاریخی شفاف، واقعی و منصفانه ارائه کرد. به همین ترتیب، باید مفاخرات بیهوده تاریخی نظیر لشکر کشی شاهان افغانستان به هندوستان و دیگر جایها را تعدیل کرد، چون در سایه این لشکر کشیها، بسیار نارواییها نیز انجام شده است. ما باید بدانیم که در فتنه مغول، خود سلطان محمد خوارزمشاه نیز بسیار کمتر از چنگیز خان مقصر نبود و یا این را دریابیم که مردم هندوستان نیز بر اثر لشکر کشی شاهان ما، ضرر و زیانهای از آن نوع که ما از هجوم مغولان متحمل شدیم را - ولو با شدت کمتر - متحمل شده اند.

۶. متون درسی تاریخ ما بیش از حد، از اعداد و ارقام و سنوات انباشته شده است و اینها نیز غالباً فراموش می شود. من به عنوان یک تحصیل کرده مکتب، هیچ ضرورتی به تاریخ دقیق جلوس و درگذشت مسعود غزنوی یا تیمورشاه درانی ندارم، ولی برایم بسیار مهم است که بدانم این افراد در اعتلا یا افول مدنیت و فرهنگ این منطقه چه نقشی داشته اند و حکومت داری شان چه مزایا یا نقایصی داشته است.

خلاصه این که ما باید تاریخ را از شکل یک درس حفظ کردنی شاق پر از سنه و عدد و رقم و سرشار از مفاخرات پرچ، بیرون بیاوریم و بگوئیم دانش آموزان را بیش از حفظ وقایع تاریخی، به تجزیه و تحلیل و دوس گرفتن از آنها ترغیب کنیم.

### جغرافیه

مشکلات ما در درس جغرافیه هم کمابیش شبیه تاریخ است. در اینجا نیز کثرت اعداد و ارقام و نام شهرها و کوهها و دریاها، دانش آموز ما را رنج می دهد. ما جغرافیای اقتصادی داریم، ولی در این درس، به جای تأکید بر شناخت رابطه جغرافیا و اقتصاد، بر مقدار صادرات و واردات اقلام مختلف مثل گندم و پشم و پنبه و امثال اینها تکیه می شود.

من هنوز رنجی را که برای حفظ کردن پایتخت کشورهای امریکای جنوبی و مرکزی در صنف نهم بردم، فراموش نمی کنم. آن قدر این نامها را تکرار کردم که هنوز هم از خاطرم نرفته است. ولی تا هنوز، آگاهیهای مفیدی از موقعیت استراتژیک، برتری اقتصادی و منابع طبیعی این مناطق ندارم. یا مثلاً بارها ناچار شدیم که ارتفاع همه قله مرتفع کشور را حفظ کنیم، ولی هیچگاه از نقش مثبت یا منفی کوهها در پیشرفت، مدنیت و روابط اجتماعی مردم یک منطقه، چیزی به ما گفته نشد. فقط به این مفتخر بودیم که کشور ما، بیشترین سلسله کوهها را در منطقه دارد و ندانستیم که این همه بلندی و پستی، چه تأثیری در پاره پاره شدن این کشور داشته است.

به همین ترتیب، ما به داشتن رودخانه هایی پر آب و طولانی مفتخر بودیم، بدون این که بدانیم این رودها، همانند آبی که از یک بام گنبدی روانه ناودانها شود، به کشورهای همسایه سرازیر می شوند و ما کمتر بهره ای از این همه نعمت داریم.



به حافظه سپردن  
فرمولهای مفصل،  
هیچ سودی  
ندارد، حتی برای  
متخصص یک  
رشته. یک مهندس  
در موقع کار خود،  
می تواند فرمولها  
را با مراجعه به  
کتابهای مربوطه  
پیدا کند. چرا  
چیزی را که می توان  
در کتاب حفظ کرد،  
در مغز خویش  
حفظ کنیم؟ باور  
داشته باشیم که  
مغز انسان بسی  
گرانیهاتر از کاغذ  
است.





فقط می دانستیم که طول هر یک از رودخانه های ما چقدر است ، که البته همان را نیز اکنون از یاد برده ایم .

درس جغرافیای ما ، باید بیش از اعداد ، به مفاهیم تکیه کند . دانش آموز ما باید بتواند رابطه میان وضعیت جغرافیایی و وضعیت اقتصادی و اجتماعی و حتی سیاسی و فرهنگی کشورها را دریابد و تجزیه و تحلیل کند . مسلماً یک سلسله از مباحث استراتژیک را نیز که به جغرافیا مربوط می شود ، می توان در متون درسی گنجاند ، تا دانش آموز بداند که مثلاً کشورش چه مزایا و تنگناهای استراتژیکی دارد که از جغرافیای منطقه ناشی شده است .

### ادبیات دری

شاید تأسفاترین متون درسی ما ، متون ادبیات ، یا همان قرائت دری باشد . در اینجا دانش آموز ما ، ادبیات را نمی خواند ، بلکه متون ادبی را فرامی گیرد و حفظ می کند . درست مثل این است که در یک دوره آموزش موسیقی ، به جای اساسات این هنر ، تعدادی آهنگ بنوازند و دانش آموزان را به حفظ آن آهنگها وادارند و در امتحان نیز به بازخوانی آن آهنگها بسنده شود . یا مثل این است که دانش آموزان درس الجبر را به حفظ کردن جدول لوگاریتم وادارند .

ما باید تفاوت مهمی را که میان « ادبیات » و « به عنوان یک دانش و هنر و « متون ادبی » به عنوان فرآورده های این هنر وجود دارد ، بدانیم . باید بگوئیم به دانش آموز ، بیشتر ادبیات بیاموزیم تا متون .

به طور کلی آموزه های ماده درسی « دری » در مدارس ما اینهاست :  
متون ثر با تکیه بر حفظ لغات آنها  
متون نظم با تکیه بر حفظ معانی ابیات  
تاریخ ادبیات ، در حد سال تولد و درگذشت شاعران و نام آثار آنها  
علوم بلاغی ( بدیع و بیان سنی )  
دستور زبان سنی

انشا

ولی کتابهایی که برای آموزش دری تدوین شده است ، فقط دارای بخشهای اول و دوم است . برای سه منظور دیگر ، متون تدوین شده ای نداریم و معلمان غالباً توت می دهند . این هم مشکل بزرگی است . مسلماً این سه قسمت ، بسیار هم کم رنگ و نامنظم است .

بدین ترتیب ، دانش آموز ما در نهایت با تعدادی لغت مهجور از کلمه و دمنه یا قصاید منوچهری و دیگر متون کهن آشنا می شود ؛ معنی تعدادی بیت از متون کهن را حفظ می کند ؛ تعدادی عدد و رقم و نام کتاب از شاعران و نویسندگان به خاطر می سپرد و تعدادی صنعت ادبی را با مثالهایی برای آن صنایع فرامی گیرد و مطالبی جسته و گریخته از دستور زبان می آموزد . در این میان ، آنچه غایب است ، چیزی به نام دانش ادبیات است .

ما در کتابهای درسی خویش ، به جای این همه نمونه های متراکم از نظم و نثر ، یک متن مستقل آموزش ادبیات داشته باشیم که بدنه اصلی این کتابها را تشکیل دهد . آنگاه متون ادبی دیروز و امروز نیز به صورت نمونه در بخشهای متناسب با مباحث ، در آن متن کلی ، جای گیرند . دانش آموز ما می تواند به جای حفظ معانی لغات ، کلیاتی درباره زبان ، پیدایش زبانها ، نقش زبان در فرهنگ بشری ، سیر تحول زبان دری و



نیز داد و ستد زبانها با یکدیگر را - البته با بیانی در خور فهم خویش بیاموزد . او بدین ترتیب ، به شناخت و ارزیابی لغات و ریشه های آنها موفق می شود و می تواند در گفتار و نوشتار روزمره خویش نیز لغاتی زیباتر و اصیل تر به کار برد .

بیش از معنی کردن شعرها ، کلیاتی درباره منطق شعر ، بیان شاعرانه ، تفاوت شعر و نثر ، عناصر شعر و امثال اینها برای دانش آموز مفید است . در این میان ، می توان اصولی برای معنی کردن شعر را نیز آموزش داد . دانش آموز ، علاوه بر شعرهای کتاب خویش ، قادر به معنی کردن دیگر متون نظم نیز باشد . در واقع باید به او ابزار کار را معرفی کرد .

در تاریخ ادبیات ، همان ملاحظاتی که درباره درس تاریخ گفتیم ، می تواند مورد توجه باشد . می توان به جای اعداد و ارقام و نام آثار شاعران ، یک سلسله کلی و اجمالی از سیر تحول ادبیات دری تدوین کرد که در آن ، هم روابط میان ادبیات و سیاست و اجتماع در هر دوره را دریابد و هم بر مراحل رشد و افول مکاتبها و سبکهای ادبی وقوف یابد . در مورد شاعران و نویسندگان هم به جای تکیه بر جزئیات زندگی و نام ممدوحان و نام کتابها ، می توان از گرایش ادبی آنان و نقش شان در تحول ادبیات سخن گفت . مهم نیست که دانش آموز ما ، نام همه کتابهای سنایی را در خاطر داشته باشد ، ولی این بسیار مهم است که بداند ارزش تاریخی و ادبی این شاعر در چیست و او چه تحولاتی در شعر فارسی پدید آورده است .

این بدیع و بیان سنی ، دیگر در عالم شعر و شاعری ، ارزش ندارند ، یعنی در واقع در همان قدیم هم نداشته اند . اکنون برای ارزیابی زیبایی یک شعر یا نثر ، معیارهای دیگری مطرح است که باید آنها را به دانش آموز یاد داد . حفظ کردن نام انواع استعاره یا اشکال جناس حتی برای یک شاعر حرفه ای هم سودی ندارد ، چه برسد به دانش آموزی که از اما یک متخصص ادبیات نخواهد بود . اما همین دانش آموز می تواند چیزهایی را فرا گیرد که در التذاذ او از آثار ادبی ما ، موثر هستند ، نظیر صور خیال و محور عمودی شعر و دیگر چیزهایی از این دست .

دستور زبان ما نیز باید متناسب با پیشرفتهای زبان شناسی باشد . ما متأسفانه در متون درسی خویش ، وارث یک دستور بسیار سنی و جزم اندیشانه هستیم که در بازار زبان شناسی امروز ، چندان ارزشی ندارد .

اسفبار ترین بخش آموزش دری ، همان انشا است که برای آن حتی یک متن آموزشی خام هم نداریم . شاگردان در درس انشا ، تقریباً هیچ چیزی نمی آموختند و در عین حال ، ناچار بودند مقاله هایی درباره موضوعات مختلف مثل بهار و معلم و استقلال و امثال اینها بنویسند ، در حالی که حتی نخستین اصول و مقدمات نوشتن را هم فرا نگرفته بودند . متأسفانه این انشا تا پایان دوره ابتدایی ادامه داشت و پس از آن محو می شد ، در حالی که در دوره لیسه می شد به صورت مقاله نویسی ادامه یابد . ما در کتابهای ادبیات خویش ، به مباحث آموزشی درباره نگارش ، اصول و شیوه های آن نیاز داریم تا دانش آموز ما ، در کنار یاد گرفتن متون نظم و نثر ، چیزهایی نیز درباره شیوه نوشتن بداند . اکنون دانش آموزی که لغات مهجور و صنایع ادبی مطرود را به خوبی می داند ، از نوشتن یک نامه اداری یا یک مقاله بسیار ساده عاجز است ، مگر با تکیه بر مطالعات پیرونی خویش .





## رسم و ورزش

دو درس دیگر ما که باز هم هیچ متن و برنامه آموزشی مرتبی ندارند، رسم و ورزش (سپورت) هستند. ناجایی که من به خاطر دارم، تنها کار ما در ساعت رسم این بود که خود را با کشیدن یک رسم مشغول کنیم و آن رسم را در پایان ساعت به معلم نشان داده و احیاناً آفرینی تحویل بگیریم. کار معلم هم این بود که مراقب نظم صنف باشد و نه بیش از آن.

ما در این درس، باید یک متن آموزشی مدون شامل اصول رسامی، شیوه های رسامی، تاریخچه رسم و آشنایی با رسامان بزرگ جهان داشته باشیم تا دانش آموز ما به راستی از ساعت رسم، چیزی دریافت کند.

برای ورزش نیز همین حکایت وجود دارد، البته در بعضی سالها، نوتهایی مختصر درباره تاریخچه ورزش و انواع بازیها گفته می شود که باز هم غالباً غیر کاربردی است. مثلاً دانش آموز ناچار است وزن توپ فوتبال یا قطر رینگ باسکتبال یا ارتفاع تور والیبال را حفظ کند و در امتحان پاسخ دهد، در حالی که خود این چیزها را از نزدیک ندیده است. بقیه وقت درس ورزش هم به بازی بچه ها - با توپ یا بی توپ - می گذرد. در واقع این یک ساعت بازی است، نه ساعت آموزش.

به همین لحاظ، بسیار طبیعی بود که صنوف، یا معلم ورزش و رسم نداشته باشند و یا از معلمانی بیکار برای این دروس استفاده شود. ما کمتر دیدیم که معلم رسم یا ورزش، در این رشته ها صاحب تخصصی باشند و اگر هم بودند، هیچ برنامه منظمی برای بهره گیری از این تخصصی شان وجود نداشت. آنها با ابتکارهای فردی خویش، گاهی اطلاعاتی عمومی به بچه ها می دادند و آنها که دلسوزتر بودند، در ساعات ورزش بچه ها را همراهی می کردند و می کوشیدند حداقل نرمشهایی را به آنها بیاموزند.

باری، این دروس، نیاز به متونی مدون و برنامه ای منظم دارند تا دانش آموزان به راستی در آنها چیزی فراگیرند.

## انگلیسی

به نظر من درسی که کمتر از همه دروس دیگر از لحاظ متن آموزشی مشکل دارد، زبان انگلیسی است. شاید از این روی که متون آموزش انگلیسی ما با استفاده از متون معتبر دنیا تهیه شده اند، با این هم تکیه شدید بر گرامر و غفلت از روشهای کاربردی تری همچون مکالمه را نمی توان از نظر دور داشت. ما باید از شیوه آموزش زبان مادری در کودکان الگوبرداری کنیم، یک کودک چگونه زبان می آموزد؟ مسلماً با کمک گرامر نمی آموزد، بلکه به طور طبیعی فرا می گیرد. متون درسی را تا حد زیادی به این روش طبیعی می توان نزدیک کرد.

ما در دوران تحصیل خویش، برای صنوف هفتم تا دوازدهم یک دسته کتابهای تألیف شده در سالهای پیشین داشتیم که البته در آنها، کفایت گرامر سنگینی می کرد. ولی برای صنف ششم کتابی تازه تألیف شده بود بسیار جذاب و کاربردی، اغراق نیست اگر

اما مهم تر از آنچه گفتیم، این است که ما بتوانیم بسیاری از مباحث ادبی را که از متون درسی ما غایب هستند، به دانش آموز خود یاد دهیم. می توان مباحثی مثل زبان شناسی، ادبیات جهان، میک شناسی، ادبیات امروز، ادبیات عامه، ادبیات داستانی، نمایشنامه نویسی، خاطره نویسی و دیگر چیزهایی از این دست را به صورتی بسیار ساده و درخور فهم دانش آموز، در کتابهای درسی گنجاند.

## قرآن و علوم دینی

آموزش قرآن مجید نیز با مشکلی نظیر آموزش ادبیات مواجه است، البته شدیدتر از آن، چون برای این درس، حتی یک جزوه مختصر هم تدوین نشده است. دانش آموزان در هر سال، یک سپاره از قرآن را تحویل می گیرند و همان را با کمک معلم روخوانی می کنند. هیچ متن تدوین شده ای برای آموزش قرآن ندارند.

درس قرآن مجید ما، باید مجموعه ای از علوم مختلف قرآنی باشد، از جمله روخوانی و قرائت. یعنی دانش آموز ما علاوه بر این که برای روخوانی باید روشی مدون در اختیار داشته باشد، با چیزهای دیگری در مورد قرآن مجید هم آشنا شود، نظیر شیوه نزول قرآن، شیوه ترتیب آن، تاریخچه نگارش آن به صورت مدون، مفاهیمی همچون شأن نزول، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و... بدین ترتیب، او علاوه بر توانایی روخوانی قرآن، یک قرآن شناس نیز خواهد بود، البته به صورت اجمالی و در حد نیاز خویش.

بنابراین، لازم نیست که در هر سال، یک جزء قرآن به طور کامل روخوانی شود. سنگینی کتاب قرآن، باید در مباحث مربوط به روخوانی و تجوید و دیگر دانشهای قرآنی باشد و آیات قرآن، به صورت نمونه و برای تسهیل در فهم مطالب آورده شود. مسلماً کسی که با یک روش اصولی، خواندن بخشی کوچک از قرآن را فرا گیرد، می تواند همه آن را با همان روش بخواند. ما نباید در مدارس خویش قاری پرورش دهیم، بلکه باید قرآن شناس پرورش دهیم، البته قرآن شناسی که بر خواندن قرآن نیز تواناست.

در دیگر علوم دینی مثل تفسیر و عقاید هم ما مشکلاتی از این دست داریم. بسیاری از مباحث موجود در این کتابها، با نیازهای عقیدتی امروز جوانان ما همخوانی ندارد. من به خاطر می آورم که باری در کتاب درسی عقاید ما، برای اثبات حقانیت حضرت پیامبر، از معجزاتی نظیر «سخن گفتن سنگ و چوب و جانوران در تأیید ایشان» نام برده شده بود. خوب کسی که در پیامبری ایشان تردید داشته باشد، چگونه بر صحت وقوع آن معجزات ایمان خواهد داشت؟

به طور کلی، ما در متون دینی خویش، همانند آموزش ادبیات، بسیار عقب هستیم و به همین لحاظ، نمی توانیم نیازهای امروزین را پاسخ دهیم.

## ما باید تفاوت

مهمی را که میان

«ادبیات» به عنوان

یک دانش و هنر و

«متون ادبی» به

عنوان فرآورده های

این هنر وجود

دارد، بدانیم.

باید بکوشیم به

دانش آموز، بیشتر

ادبیات بیاموزیم تا

متون.

دانش آموز  
باید تفاوت  
میان  
ادبیات و  
متون را  
بفهمد



بگویم که من بیشترین سهم از زبان انگلیسی را در همان صنف ششم، یعنی نخستین سال تحصیل فراگرفتم و سالهای دیگر، چندان چیزی به آن اضافه نکرد.

#### آنچه نداریم

تا حالا از درسهایی گفتیم که داشتیم. حالا می‌توان از چیزهایی گفت که نداریم و می‌توانیم داشته باشیم. تا هنوز نیز بسیاری از دانشهای کاربردی جهان در متون درسی ما راه نیافته‌اند. جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، آمار، فلسفه، هنر و بسیار چیزهای دیگر را می‌توان به صورت درسهایی مستقل یا نیمه مستقل، البته با بیان و سطحی مناسب فهم دانش آموز، در متون درسی گنجاند و بدین ترتیب، دانایی او را گسترده‌تر کرد. برای یک انسان در جامعه‌ای مثل افغانستان، اطلاعاتی گسترده، هر چند کم عمق و غیر تخصصی، بسیار مفیدتر است از یک تخصص نیم بند و قرار در چند حوزه خاص.

#### در مقطع ابتدایی

آنچه تا کنون گفتیم، بیشتر برای متون آموزشی دوره دبیرستان (لیسه) بود و از دوره ابتدایی کمتر سخن به میان آمد، مگر در درسهایی مثل رسم یا قرآن کریم. در مجموع، من مشکلات متون آموزشی ابتدایی را از متون دوره ثانوی کمتر می‌بینم، البته به تناسب سن شاگردان. شاید از این روی که در این دوره، هیچ یک از درسا به طور جدی وارد مرحله تخصصی خود نشده و به همین لحاظ، کاربردی و جذاب است. از سوی دیگر، بعضی از کتابهای درسی این مقطع، در سالهای بعدی تدوین شد و مسلماً با اصول آموزش نوین سازگارتر می‌نمود.

گویا در دهه پنجاه، مسؤولان امر، مشکل کتابهای درسی را به خوبی حس کرده بودند و این را از کتابهایی که در آن سالها تألیف شد، می‌توان دریافت. یکی از بهترین کتابهای این دوره، یک کتاب جغرافیه صنف پنجم بود که من بسیاری از مطالب جذاب آن را تا هنوز به خاطر دارم. مثلاً برای آشنایی با وضعیت جغرافیایی جهان در این کتاب، نیامده بودند اسم و مساحت و پایتخت همه کشورها را معرفی کنند. از هر قاره، یک کشور را به طور نمونه برگزیده و درباره همه مسائل آن به تفصیل و به شکلی جذاب سخن گفته بودند. مثلاً از اروپا هالند انتخاب شده بود، از افریقا، نایجریا، از امریکای جنوبی پیرو و از اقیانوسیه، هایتی. به این ترتیب، دانش آموز البته از کشورهای افریقایی یک کشور را می‌شناخت، ولی درست می‌شناخت و به این ترتیب، یک شناخت نسبتاً خوب از این قاره پیدا می‌کرد. اطلاعاتی که ما در صنف پنجم درباره کشور پیرو یافتیم، برای ما بسیار مفیدتر بود از آنچه در صنف نهم و با متون قدیمی یافتیم، یعنی حفظ کردن اسامی و پایتخت‌های همه کشورهای آن منطقه.

#### مشکل نوت نویسی

منکر نمی‌توان شد که در کتابهای دوره لیسه نیز بسیار مطالب مفید و کاربردی می‌توان یافت، ولی حجم بالای این کتابها و سنگینی مطالب تخصصی شان، غالباً معلمان را ناچار می‌کند که از آنها بپرهیزند و به ذکر فرمولها بسنده کنند. با قاطعیت می‌توان گفت بخشی از خشکی و غیر کاربردی بودن مباحث در درسهای فنی، به خاطر همین خلاصه برداری رخ می‌دهد، چون معلم در این صورت ناچار می‌شود فرمولها را بیرون کشیده و مجرد از جوانب کاربردی آنها، به دانش آموزان یاد دهد.



چنین است که در دوره لیسه، نوت نویسی شدت می‌گیرد. من هندسه تحلیلی صنف یازدهم، کتابی است در حدود سیصد صفحه. انبوهی از قضایا و اثبات‌های پیچیده. در سالهای تحصیل ما، در عمل هیچ کس این کتابهای سنگین را تدریس نمی‌کرد و همه معلمان، به نوت دادن و امتحان گرفتن چند قضیه بسنده می‌کردند. درس فیزیکی صنف دوازدهم نیز چنین مشکلی داشت. در آنجا نیز هیچ کس به کتاب مراجعه نمی‌کرد. همان نوت بود و نوت.

این نوت دادن هم از مشکلات جدی آموزش ما در دوره لیسه است. شاگردان کتاب تألیف شده را به کنار می‌نهند و در عوض، بیشتر وقت آموزش را به نوشتن دوباره مطالب خلاصه شده آن کتاب می‌گذرانند. می‌بینید که چقدر وقت و توان جسمی و مالی دانش آموزان ما با نوشتن و پاکتویس کردن و نگهداری این نوت‌ها صرف می‌شود. چرا کتابهای درسی آن قدر دور از سطح نیاز و فهم باشد که به تلخیص و نگارش دوباره آنها به شکل نوت نویسی نیاز افتد و بخشی از وقت مفید آموزش به این صورت به هدر رود؟

مشکل بعدی این است که بسیاری از کتابها تا آخر سال به پایان نمی‌رسد و ناتمام می‌ماند. چون امتحان گرفتن هر صنف نیز با همان استاد است، استاد نیز تا آنجا که درس داده امتحان می‌گیرد و نگران مطالب باقی مانده نیست.

ما باید سنگینی کتابهای درسی، را تا حدی کاهش دهیم که همان مطالب کتاب، بدون تلخیص یا ابرماندن، در صنف قابل استفاده باشد. نباید معلمان خویش را به ایجاد فاصله میان مطالب کتاب و آنچه دانش آموز می‌گیرد وادار کنیم.

#### دشواریهای کار

البته دگرگون کردن متون آموزشی مدارس، علاوه بر مشکلات فنی و مالی، یک سلسله دشواریهای دیگر هم به همراه خواهد داشت. اولین مشکل، تألیف این کتابهاست که نیاز به متخصصانی آشنا با روشهای نوین آموزش در دنیا دارد و البته می‌توان با قاطعیت گفت که ما برای بسیاری از درسا، چنین کسانی داریم.

مشکل بعدی، آموزش این کتابهاست، چون می‌توان حدس زد که درس دادن اینها برای معلمان سخت‌تر از کتابهای قدیم باشد و در عوض، فراگیری شان برای شاگردان سهل‌تر است. اما این درس دادن اگر هم سخت‌تر باشد، بسی شیرین‌تر خواهد بود، چون معلم به خوبی حس می‌کند که دانش آموز، این مباحث را بهتر می‌فهمد.

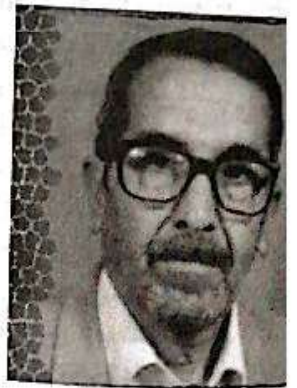
با این همه، هر کس که در این نظام آموزشی درس خوانده و سپس به مدد مطالعات آزاد خویش، در دنیای جذاب، دلپذیر و پهناور علوم مختلف پای نهاده باشد، نمی‌تواند دریغ و حسرت خود را از این پنهان دارد که چرا آن دنیا، با همه دلپذیری اش در این متون درسی خلاصه نشده است. چرا در آنجا کشف و خلاقیت و نوآوری و آشتی میان علم و زندگی است و در اینجا عدد و رقم و فرمول؟ بیایید کتابهای درسی خویش را به زندگی خویش نزدیک کنیم.



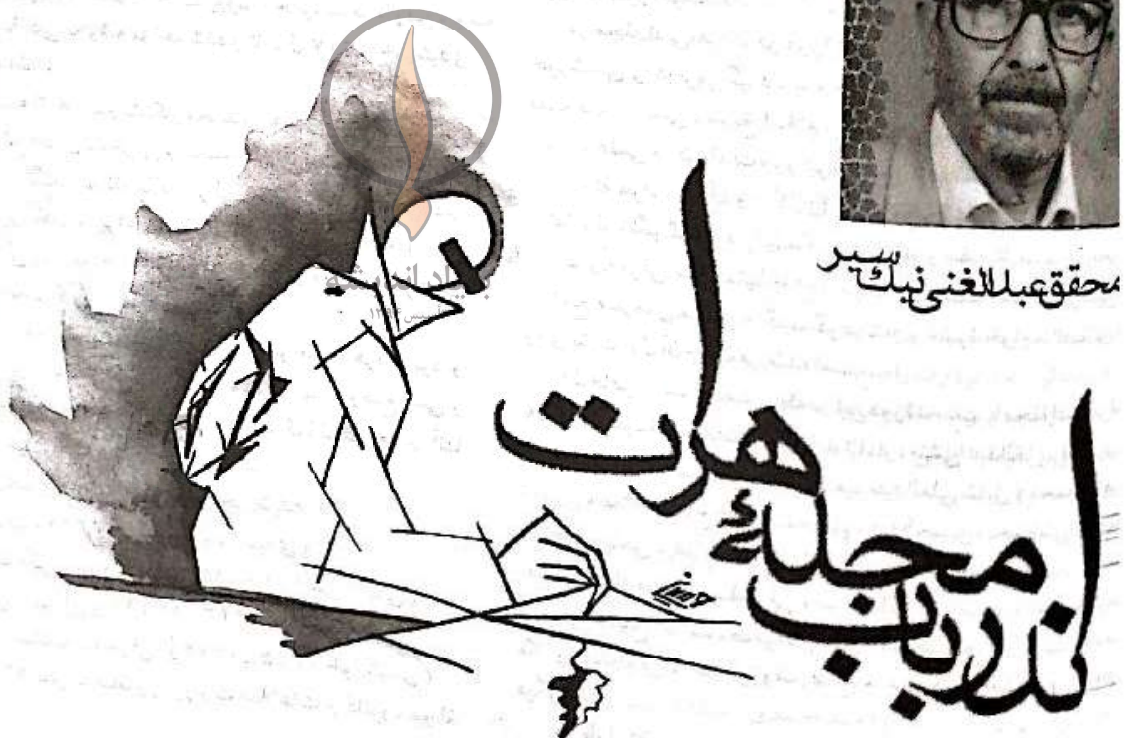
در طلوع سپیده دم مطبوعات هرات، بعد از به میان آمدن جریده اتفاق اسلام، مجله ادبی هرات دومین دریچه ای است که نور اندیشه و تفکر را بر خانه ذهن قلم به دستان و نخبگان فکری محیط هرات می تاباند، زیرا مجله ادبی هرات نویاوه دست روشنگران همت سرشت هرات است که در سال ۱۳۰۹ هجری خورشیدی به دور هم گرد آمده و انجمن ادبی هرات را بنیاد گذاشتند. طوری که استاد میر علی شایق می گوید: «عده ای از نویسندگان هرات که سر حلقه شان منشی عبدالکریم احراری بود گرد هم جمع شده، از وزارت معارف اجازه نشر و توزیع و منظوری بودجه منحصر یک مجله ماهوار را به نام مجله ادبی هرات در خواست نمودند.»

در قبال مجله هرات که به تاریخ پانزده حمل ۱۳۱۱ خورشیدی نخستین شماره آن به سرپرستی آخندزاده ملا محمد صدیق کابلی قاضی مرافعه وقت از چاپ برآمد، به فاصله یک تا چند سال مجله های دیگری هم به نام های «بلدیه» و «مهری» پا به عرصه وجود گذاشتند که مجله بلدیه به نگارندگی و مسئولیت عبدالله احرار و اهتمام شیر علی قانون در حوت ۱۳۱۱ خورشیدی و «مجله مهری» به مسئولیت رفوفه احراری معلم لیسه مهری هرات در سال ۱۳۳۸ خورشیدی از چاپ بیرون شدند.<sup>۲</sup>

دو مجله ادبی هرات و بلدیه در فضایی از حالت اجتماعی متولد شدند که اختناق حاکم بر جامعه مجال تفکر هوشمندانه را به کسی نمی داد، زیرا هنوز شمیم دموکراسی شاه محمودی به گوشها نرسیده بود؛ ولی مجله مهری که به اصطلاح ارگان نشراتی لیسه زنانه مهری گردید، در آخر دهه سوم این قرن خورشیدی چهره گشود. متأسفانه این



محقق عبدالغنی نیک سپر



دو مجله ادبی هرات و بلدیه در فضایی از حالت اجتماعی متولد شدند که اختناق حاکم بر جامعه مجال تفکر هوشمندانه را به کسی نمی داد، زیرا هنوز شمیم دموکراسی شاه محمودی به گوشها نرسیده بود؛ ولی مجله مهری که به اصطلاح ارگان نشراتی لیسه زنانه مهری گردید، در آخر دهه سوم این قرن خورشیدی چهره گشود.





لمعات آزادی گونه، ثمربخش نینفاد و این مجله هم بعد از مدتی تعطیل شد و نتوانست به عمر خود ادامه دهد.

با وجود آن هم این دو سه مجله شهر هرات در آن زمان از نگاه ادبی و ارائه مطالب گوناگون تاریخی، اجتماعی و اخلاقی توانستند سهم خود را در روشنای اذهان جامعه، اگر چه اندک ادا کنند. به وسیله همین مجله ها و در کنار آنها جریده «اتفاق اسلام» بود که تعدادی از نویسندگان و شاعران جوان، قدم پیش گذاشتند، طبع آزمایی کردند، قلم به دست گرفتند و تا حد توان قامت راست نمودند. باز هم متأسفانه قدم گذاشتن بر جهت فضایی باز تر فراهم نشد که نشد و اگر شد هم ثمری نداد.

مجله ادبی هرات نخست در چهل صفحه زیر نظر قاضی محمد صدیق کابلی رئیس انجمن ادبی هرات به نشرات خود آغاز کرد. در ابتدا سه نفر: ملا فخرالدین سلجوقی، مفتی ملا سید احمد و عبدالواحد بهره در کار نشر مجله و انسجام امور انجمن ادبی هرات نقش داشتند که در همین روال تا برج جدی سال ۱۳۱۱ خورشیدی این مجله ماهوار نشر می شد.

در همین سال و در زمان نایب الحکومتی نایب سالار عبدالرحیم خان، عبدالعلی شایق هروی به حیث مدیر انجمن ادبی و مسئول مجله هرات موقوف شد. در سال دوم نشراتی، قطع مجله بزرگ تر شد و تعداد صفحات آن تا شصت صفحه بلند رفت. از این به بعد این اشخاص به سمت مجله ادبی هرات ایفای وظیفه نمودند:

- سردار عبدالعزیز حیرت (۱۳۱۵ - ۱۳۱۶ خورشیدی)

- محمد ابراهیم رجایی (۱۳۱۶ - ۱۳۲۲ خورشیدی)

در طول سالهای ۱۳۲۱ تا ۱۳۲۳ نظر به رویداد جنگ جهانی دوم، انجمن ادبی و مجله هرات به مشکلات مالی مواجه گردید، اگر چه محمد هاشم میوندوال که در آن زمان مسئول روزنامه اتفاق اسلام بود، مجله هرات را نیز در طول یک سال در جنب روزنامه چاپ نمود. با رفتن وی از هرات، مجله ادبی به وقفه مواجه شده و تا سال ۱۳۲۷ خورشیدی کدام فعالیتی نداشت.

در این سال به اثر همت و پشتکار محمد ابراهیم رجایی، و همراهی و همدوشی استاد فکری سلجوقی و محمد علم غواص و عده ای دیگر از قلم به دستان و تأیید عبدالله ملکیار والی وقت هرات، انجمن ادبی رونق گسترده تری یافت، زیرا عبدالمجید زابلی یکی از سرمایه داران آن زمان با کمک مالی یک صد هزار افغانی در راه احیای فعالیتهای فرهنگی این مؤسسه مساعدت لازم را نموده است.

در این وقت محمد ابراهیم رجایی که مدیر مجله هرات بود و عبدالرؤف فکری سلجوقی که معاون او بود، در بهبود وضع کمی و کیفی مجله و فعالیتهای انجمن ادبی زیاد همت گماشتند. بعد از آنها اشخاص ذیل به حیث مسئول مجله کار کرده اند:

- عبدالرزاق امیدی (۱۳۳۰ - ۱۳۳۲ خورشیدی)

- عبدالواحد بهره (۱۳۳۲ - ۱۳۳۵ خورشیدی)

- عبدالرؤف فکری سلجوقی (۱۳۳۵ - ۱۳۴۱ خورشیدی)

- سید عبدالرؤف فقیری (۱۳۴۱ - ۱۳۴۳ خورشیدی)

- سیف الدین مستمند سلجوقی (۱۳۴۳ - ۱۳۴۵ خورشیدی)

در سال ۱۳۴۵ نظر به منظوری وزارت اطلاعات و کلتور، مجله

هرات صبغة دولتی به خود گرفت و عبدالرزاق امیدی مدیر مجله هرات مقرر شد و تا اخیر سال ۱۳۴۷ به این وظیفه ادامه داد. در سال ۱۳۲۷ محمد دلیر سمسور که معاون اطلاعات و روزنامه بود، به حیث سرپرست مجله هرات نیز تعیین گردید، تا این که در سرطان ۱۳۲۸ عبدالغنی بیک سرپرست آنسازم مدیر مسئول مجله هرات مقرر شد.

موصوف این وظیفه را در طول مدت ده سال به عهده داشته و در سال ۱۳۵۷ محمد جلیل شبگیر پولادیان به عوض وی مدیر مسئول مجله هرات گردید و بعد از وی مدتی مایحه حیدری سرپرست مجله شد تا این که در سال ۱۳۵۸ مجله هرات به سقوط مواجه گشت و تا امروز دیگر اثری از آن وجود ندارد.<sup>۳</sup>

بدین گونه مجله هرات که در حدود نیم قرن عمر نسبتاً پربار خود در خدمت ذهنیت اندیشمندان و قلم گیرندگان این خطه باستانی بود، نگاه قیافه ظاهر و متن و محتوای خود نظر به شرایط اقتصادی، سیاسی، فرهنگی گوناگون پالیسی های رژیم های مختلف، حالت های متغیری را تجربه کرد؛ طوری که نشر آن با قطع کوچک (۲۰ در ۱۲ سانتی متر) شروع گردیده و بعد از آن سالها به اندازه قطع نیم تخته ای به عمر خویش ادامه داده و بالاخره با قطع بزرگ ۲۷ در ۱۷ سانتی متر عمرش به پایان رسیده است. مجله هرات که در شماره های نخستین خود «مجله ادبی هرات» نامیده می شد، با پیغام رئیس انجمن و مسئول مجله بدینگونه به نشرات خود آغاز کرد: «هرتا افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیر الفاتحین اقتتاح کلام ادبی است نظام به ثنای انجمن آوایی سزده مشاطة قدرتش عروس معنی بکر را در مجله فکر جلوه ظهور بخشیده و از نقش بندی حکمتش سرادلفظ از فروغ مضمون، چون مردم چشم از سرچشمه نور جوشیده است.<sup>۴</sup>

در مجله ادبی هرات در دوره اول آن که از سال ۱۳۱۱ تا ۱۳۲۲ خورشیدی را در بر می گیرد - با وجود این که نام آن مجله ادبی بوده - مقاله های تاریخی، تاریخ اسلام، اصول دین، جغرافیا، و حتی بعضی مطالب علمی و اکتشافات روز نیز منعکس شده است.

مجله هرات در آن روزگاری که در مطبعه دانش نشر می شده، با استفاده از رنگوگرافی دارای عکسهای سیاه و سفید از مناظر تاریخی، آبدات و معرفی شخصیتها بوده و در بعضی شماره ها تصویرهایی از مجتمع منارهای محلی و گنبد گوهرشاد و مقبره خواجه انصاری در

اشخاص و قلم به دستانی که در این دوره نخست با مجله ادبی هرات همکاری تقریباً دایم داشته اند، عبارتند از: منشی عبدالکریم اخرازی، شیرعلی قانون، عبدالواحد بهره، میر عبدالعلی شایق، محمد ابراهیم رجایی، علامه صلاح الدین سلجوقی، عبدالحسین منجم باشی، محمد ابراهیم سپاهی، غلام قادر افغان، هراتی شیرین سخن، دوست محمد عسکر، ملا فخرالدین سلجوقی، میر عبدالرؤف ضعیف، محمد کریم صدیقی، ذبیح الله رسا، صفرعلی امنی، محجوبه هروی، عبدالرؤف فکری سلجوقی، عبدالرؤف طالع، عبدالعزیز حیرت و عده ای دیگر.

در طول تمام دوره هایی که مجله هرات به خدمت ادبی و فرهنگی



روز  
۱۴  
من  
نیک  
آخر  
جمله  
این  
بکر  
نور  
از  
۱۴  
لی  
را  
لی  
از  
ی  
تا  
ن  
ه  
و  
ز

خوش اهتمام داشته، همیشه تابع پالیسی مطبوعاتی دولتهای وقت بوده و در دوره دوم از سال ۱۳۲۷ در محتویات آن تنوع بیشتر با مطالب ادبی و هنری به چشم خورده و نویسندگان و تدوینمندان بیشتری به آن رو آورده‌اند. از ۱۳۴۳ تا پایان کار آن به شمول دو سه سال آخر - که با قطع کلان و با پستیهای رنگی به چاپ می‌رسیده است - در اوراق آن می‌توان مضامینی با برداشت‌های نوین و امروزی از ادبیات دری فارسی و هنر و فرهنگ کشور و با صفحات اختصاصی «برگی از هر چمن» (صفحه شعر) ورزش، زنان و دختران، شعر و ادب، شعر معاصران، شوخی‌ها و ظرافتها، هنر و هنرمندان، جوان امروز مشاهده کرد.

در محدوده این سه دهه در زمینه پهلوه‌های گوناگون ادبی چون داستان‌نویسی، نقد، طنز، شعر و شاعر امروز، شعر و ادبیات کلاسیک فارسی، هنر و ادبیات پشتو، روانشناسی و هنر و شعر غربی و معرفی ادبیات اروپایی نیز سهم این مجله به سزا بوده است.

شعرا و نویسندگانی که در این مرحله و در دوره سوم با مجله هرات همکاری داشته‌اند، عبارت‌اند از علامه صلاح‌الدین سلجوقی، منشی عبدالکریم احراری، محمد ابراهیم رجایی، عبدالرؤف فکری سلجوقی، میر عبدالعلی شایق، ذبیح‌الله رسا، عبدالله احراری، شیر علی قانون، محمد علم غواص، عبدالرؤف طالع، عبدالحسین توفیق، محمد سعید مشعل، علی اصغر بشیر هروی، میرزا محمدعظیم غوریانی، منشی محمدامان، سیف‌الدین مستمند سلجوقی، حفیظ‌الله الیم، دوکتور رشیدی، رضا مایل هروی، عبدالرؤف فقیری، عبدالستار منعم، عبدالرزاق امیدی، محمد انور اسیری، محمد محسن صابر هروی، میر عبدالحکیم شایق، محمد انور واقعی، مولوی نصرالدین عبری، عبدالستار مسعود، عبدالغنی نیک‌سیر، دهراد کهدستانی، حبیب‌الرحمان چدیر، عبدالکریم مجاهد، محمد مسعود رجایی، جلیل شگبیر پولادیان، محمد حکیم یوسف، احمدشاه فرزاد، گل احمد نظری آریانا، در محمد وفاکیش، محمدشاه رفعت، محمد ناصر ناهض، محمد ناصر کفاش، عبدالرؤف راصع، حسین قسیم، محمد انور تیر هروی، وهاب فروغ، غلام محمد فایض، محمدحسین وفا سلجوقی، لطیف ناظمی، غفار عظیمی، سید نعیم حیاتی، دوستا باختری، نجیب روزبه مایل، عبدالکریم تمنا، راشد سلجوقی، محمد نادر نورزایی، فاضل سلجوقی، شمس‌الدین ظریف صدیقی، جلال‌الدین صدیقی، سمندر غوریانی، محمد اسحاق اخلاقی، محمد عباس اعتدلالی، فضل‌الحق موحّد، عبدالرسول آرزو، نجف علی رهبر، عبدالله عظیم، غلام فاروق عزیزی، عبدالرزاق نجومی، دوکتور امیر محمد اثیر، ملیحه حیدری، مهدی شفا، غلام احمد احمدی، عبدالله شفیقی، نورالله وثوق، فضل‌الله یسینی (زکوب)، علی احمد زرگر پور،

محمدکبیر شبنم، ناصر ظهوری، محمدامین مشعوف، ناصر امیری، عارف پژمان، محمدآصف فکرت، عبدالخالق همایی، رابعه صدیقی، محمدعمر عازم، حمیرا نکهت دستگیرزاده، غلام یحیی خوشبین، سعادت ملوک تابش، عزیز ایما، حمید سهایی، محمدنعم کریمی هومن، نعمت‌الله جهان‌مهر (ترکانی) و محمد ظاهر رستمی.

بدین گونه مجله ادبی هرات همپای انجمن ادبی در هرات چندین سال راه پوییده و در سرآغاز تحولات و رویدادهای ناگوار سه دهه اخیر که همه ابعاد فرهنگ و ادب این کشور به نابودی رفته، این مجله نیز چون ستاره‌ای از ورای افق ادب و مطبوعات ما ناپدید گشته است.

اما در این حال و هوایی که اکنون قرار داریم، بسی جای خوشی است که بر اثر توجه و اهتمام اولیای امر کشور، مجال دیگری به دست آورده‌ایم تا انجمن ادبی داشته باشیم و ستاره‌ای دیگر به نام «اورنگ هشتم» این قافله ادب را همراهی کند و عده‌ای دوستداران و مشتاقان قلم و اندیشه به دور آن گرد آیند و با همه مشکلات و نارساییهای فرا راه، قدم پیش گذارند و قلم را مشعل تابان مسیر آینده خویش سازند. تا باشد که تاریکیها به یاری خدای متعال زدوده آید.

پاورقی‌ها

۱. مجله هرات و سوانح مختصر نشراتی آن، میر عبدالعلی شایق، مجله هرات، مطبعه دولتی، میزان ۱۳۴۸، ص ۶
۲. تاریخچه مختصر مطبوعات و نشرات در هرات باستان، سیف‌الدین مستمند سلجوقی (نسخه چاپ نشده) ص ۲۲
۳. مجله هرات و سوانح مختصر نشراتی آن، ص ۸
۴. مقاله افتتاحیه، رئیس انجمن ادبی هرات، مجله ادبی هرات، مطبعه دانش، سال اول، شماره اول، ۱۵ حمل ۱۳۱۱ خورشیدی، ص اول
۵. یکصد و بیست و یک ساله‌های مختلف سالهای ۱۳۱۱ تا ۱۳۵۷ مجله هرات

بنیاد اندیشه  
تأسیس ۱۳۹۴

اهرات  
از مجله



# نوشتار افراطی

فروغ کریمی  
ترجمه و نگارش:



سایمن کریچلی [Simon Crichtley] پروفیسور فلسفه در دانشگاه ایسکس انگلستان که در پنج دانشگاه دیگر در کشورهای فرانسه، استرالیا و امریکا نیز تدریس می‌کند، در سال ۲۰۰۲ کتاب جالب توجهی به نام «درباره طنز» انتشار داد. فراخوانی حوزه کار و پژوهشهای سایمن کریچلی در برگیرنده فلسفه مدرن اروپا، پدیدارشناسی، فلسفه و ادبیات، روانکاری، علم اخلاق و سیاست، هایدگر، فروید، دریدا، لویناس و لاکان اندیشه او همچنان نویسنده کتابهای «بسیار کوچک، تقریباً هیچ»، «مژگ، فلسفه، ادبیات (۱۹۹۷)»؛ «علم اخلاق سیاست و ذهنیت»؛ مقالاتی درباره دریدا، لویناس و جریانهای فکری معاصر فرانسه (۱۹۹۹) و مقالات بی‌شماری چون «اهمیت فلسفی شعر»؛ درباره ویلس ستیفنس<sup>۲</sup> و هایدگر برای نوآموزان<sup>۴</sup> است. ترجمه هالندی «درباره طنز» چندی قبل زیر عنوان «طنز» چاپ شد. نبشته زیر، ترجمه فشرده‌ای از یک مقاله به زبان هالندی است که در شماره ماه جون مجله فلسفه بازتاب یافته است. این مقاله در واقع گزارشی است از سخنرانی کریچلی در همایشی که به مناسبت سفرش به امستردام برگزار شده بود.



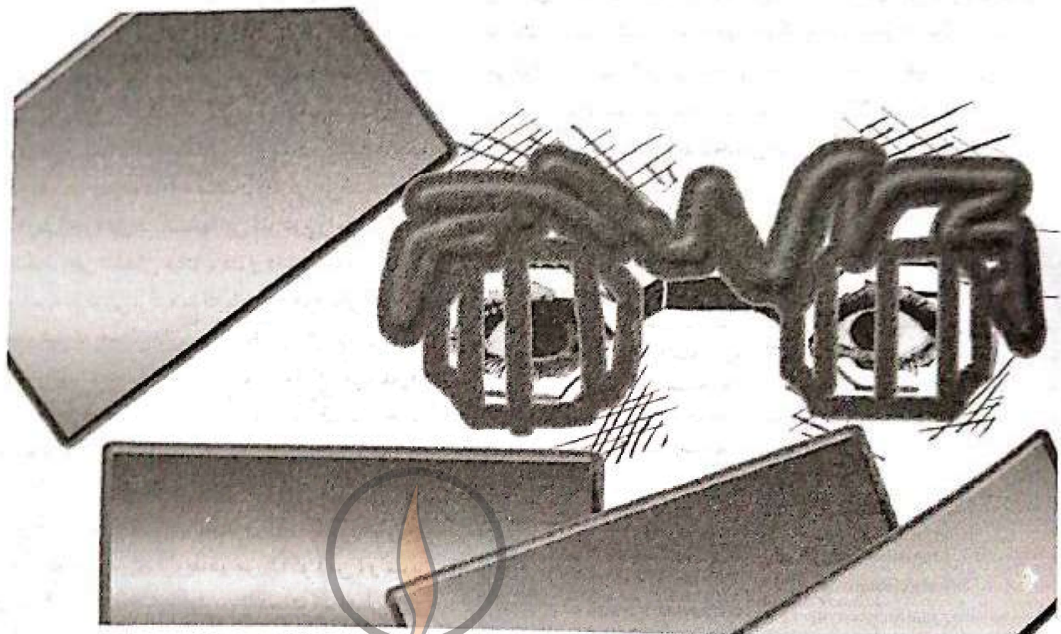


## طنز ما را تسکین می دهد...

کریچلی می گوید: طنز، خندیدن بر دیگران نیست، خندیدن بر خود و بر فرهنگ خود است. در طنز همیشه عنصر «خود» به مخربه گرفتن «دخیل» است. طنز خود بازتابی است و به این سبب فلسفه زندگی روزانه را می سازد. طنز فلسفه در عمل است.

به عقیده کریچلی انسان یک موجود چندگانه است که میان طبیعت و مابعدالطبیعه، جسم و روح و داشتن و بودن تقسیم می شود. تأکید بیشتر کریچلی بر شکاف میان «بودن» و «داشتن» است و جمله معروف انسان شناس فلسفه گرای آلمان هلموت پسنر را به یاد می آورد: «من هستم، اما من خود را ندارم.»<sup>۵</sup> به نظر کریچلی انسان در همین شکاف می زید. او می گوید: ما

با طنز می شود حقیقت هستی انسان را همان سان که هست، نگاه کرد و در عین زمان خود را تسکین داد. طنز همانند هنر، کارگزاری تصعید یا تعالی دغدغه مدعس را دارد. تصعید موضوعاتی چون مرگ، پایان پذیری و محدودیتها را به گونه ای مطرح می کند که اندیشه از آن متأثر نمی شود، بل با آن آشنی می کند. ما از خود رها می شویم، بدون آن که خود را از دست داده باشیم. تصعید نوعی تسکین زیباشناختی است. هنر بیانگر این حقیقت است که ما موجودات از داخل پارچه پارچه ایم و همواره در تلاش رسیدن به چیزی هستیم که نیستیم. تراژیدی، بیان جدی ای از این حقیقت ارایه می کند. من از تراژیدی خوشم می آید و از آثار کلاسیک یونان و از شکسپیر و راسین لذت می برم.



نمی توانیم همزمان آنچه که داریم باشیم. انسانها موجودات مادی اند. ما مثل حیوانات دارای جسم هستیم، اما خود را در بازتاب آن در تفکر تجربه می کنیم. ما خود را نه مستقیماً از راه بدن، بلکه در بازتاب بدن در تفکر درمی یابیم.

طنز یک وسیله ضد افسردگی است. کریچلی می گوید که کار ضد افسردگی طنز این نیست که انسان را کرخت بسازد و غرق خلصه شاعرانه کند، بلکه ما را به خاطر این حقیقت که موجوداتی با محدودیتهای فراوان هستیم و میرنده ایم، تسکین می دهد. اثر ناتیت دیگر طنز، مانیا است. در مانیا انسان دارای من از خوددرازی است، مشابه حالتی که زیر تأثیر مواد مخدره پیدا می شود. انسان خود را صاحب همه چیز فکر می کند، اما وقتی به خود می آید، باز هم با همان محدودیتهایی روبه رو می شود که یک انسان دارد.

اما به نظر کریچلی قهرمان تراژیدی چندگانگی درونی انسان امروزی را نمی شناسد. قهرمان تراژیدی کلاً به هدف خود رو دارد. او در برابر هیچ می ایستد و پایان پذیری را قهرمانانه می پذیرد. قهرمان تراژدی در این مبارزه به قیمت زندگی خویش برنده می شود و تراژیدی این شیوه را می سناید، مانند انتیگونه\* در شاهکار سوفوکل که بر ضد خواست پادشاه برادرش را دفن کرد و به خاطر این کارش محکوم به مرگ گردید.

طنز به نظر کریچلی تراژدیک تر از تراژیدی است. تنها کمندی واقعاً اثرگذار است. زیرا طنز ما را متوجه بیچارگیهای ما می سازد که نه به تأیید توسط قهرمان تراژیدی بل به پذیرش خنده آور نیاز دارد.

ژانری که به عقیده کریچلی بیانگر بهتر تجربه های ما از جهان امروزی است، ژانر تراژیدی کمندی است، مثل ژانری

نوشتار طنز



که ساموئل پکت از آن استفاده کرده است. کریچلی می گوید که کمندی به انسان امکان آن را می دهد تا از نظر کسی دیگری به سوی خود بنگرد. از این نقطه نظر کمندی با روابط اخلاقی قابل مقایسه است. به عقیده لیوناس فیلسوف فرانسوی، کنش اخلاقی، خویش را از جانب دیگری مورد پرسش قرار دادن است. لیوناس می گوید که علم اخلاق رابطه ای است با چهره کسی دیگری، رابطه ای که در آن چیز غیر قابل درکی نهفته است که انسان را تهدید می کند و مورد سؤال قرار می دهد. همین دلیل آن است که انسان دیگر کسی است که آدمی قادر به قتلش است، انسان می تواند حیوانی را بکشد، اما نمی تواند آن را به قتل برساند! در انسان دیگر چیزی نهفته است که در برابر آدم به مقابله می خیزد و به این دلیل آدم از کسی نفرت می کند و قادر به قتلش می شود. این حسی است که باید شناخته شود. قاتلان حرفوی این حس را در خود تشخیص نمی دهند. آنها قادر به این نیستند. پلیس زیرستان در این شکاف را موقعیت خارج مرکزی [Eccentric] انسان می نامد. یک حیوان را می توان موجودی در مرکز [Central] نامید. هر چند قرار گرفته کریچلی نمی توان با اطمینان تمام بر این ادعا تکیه کرد، اما نظری وجود دارد که در حیوانات تضادی میان بودن و داشتن وجود ندارد. یک سگ، سگ است و پشک، پشک. اینها آگاه اند، اما خود آگاه نیستند. حیوانات با جسمشان زندگی می کنند، نه از راه اندیشه هایی که درباره خود دارند. انسانها این کار دوم را می کنند.

طنز در همان شکاف طی ناشدنی میان بودن و داشتن، ریشه دارد. کریچلی: ما نمی توانیم به موقعیتی برگردیم که با جسم خود یکی شویم، زیرا ما همیشه آگاه هستیم که جسمی داریم. این نگرینی از جانب همان بازتابش است. نگاه کردن به وجود فیزیکی ما، ما را به خنده می اندازد. برای ما بدن ما خنده دارترین شیء است. طنز نه تنها از شکاف میان جسم و بازتاب آن در اندیشه، بلکه از فاصله میان آنچه آدمی هست و تصویر دلخواهی که از خود دارد، سرچشمه می گیرد. کریچلی می گوید: من در کتابم گفته ام که موقعیت خارج مرکزی انسان و فرق میان داشتن و «بودن» را می شود در تفاوت گذاری فروید در مورد اگو (من) و سوپراگو (ابرمن) باز نویسی کرد. این بخش، بهترین یا دست کم اصلی ترین بخش کتاب من است. من در این بخش به نیشته هشت صفحه ای فروید در سال ۱۹۲۷ استناد کرده ام. فروید در آن نوشته اش می گوید که طنز در اصل «از بیرون به خود نگاه کردن» است. ساختار ذهنی از نظر فروید مشتمل سه بخش اگو، سوپراگو و اید (ایش، او برایش، اس) و غایب از بین بیهوشی من، ابرمن و نهاد است. اید (اس) یا نهاد جایگاه عواطف و احساسات جنسی رانده شده یا واپس زده شده است. اگو (ایش) یا من دستگاه آگاه و در معامله با جهان خارج و سوپراگو (او برایش) یا ابرمن دستگاه سانسور ذهنی بنا یافته بر دستورهای والدین است.

کریچلی در این تقسیم بندی ذهن انسان زمینه ای برای نوعی از افسردگی روانی نهفته است. فروید پیشنهاد می کند که در افسردگی و مالیخولیا من چون شئی در معرض «ابرمن» قرار می گیرد. انسان در اثر تجربه حالتی که در آن همواره به او نگاه می شود و درباره اش داور صورت می گیرد به افسردگی روانی دچار می شود. این مرجع ناظر و داور «ابرمن» است.

در بسیاری از تفسیرهای اخلاقی روانکاوی، به گونه مثال نظریات فیلسوف و روانکاو فرانسوی ژاک لاکان، به «ابرمن» به حثت یک مرجع آزار دهنده دشمن و مخرب دیده می شود. ابرمن معلم سخت گیر و ابدی عقده های تقصیر است. اما طنز «ابرمن» را نرم می سازد و به سوی من و آرزوهایی که من میل بر آورده شدن آنها را دارد، لبخند می زند. به نظر من، طنز سبب می شود که ابرمن کودکانه با دستورها و امر و نهی پدر و مادر و بر از عقده های تقصیر به ابرمن کامل تبدیل شود. این ابرمن نو دوست انسان است که به «من» گزند نمی رساند، بل تسلی دهنده است. یک «ابرمن» مثبت است که به انسان توانایی می بخشد تا برای لحظه ای خود را مسخره کند، کودکی است که بزرگ تر و همراه با آن خویشتر و خوش طبع تر شده است که از نظر کسی دیگری به خود نگاه کنند. تمام آنها یک تمایل کلی تسخیر کامل قربانی که می خواهند چون غریب زنده ای از آن آنها باشد، به نظر می رسد. کریچلی می گوید که طنز نوعی درمان است، یک «ابرمن» مهربان که با طنز به بزرگسالی رسیده است می تواند انسان را از بی پروایی غمگینانه و از عقیده واهی به قدر بی پایان خود شفا ببخشد. انسانهایی با خیالات واهی سایکوتیک بی طنز را نمی شناسند، فقط لبخندی مغرور و فاتح بر لب دارند. انسانهای فاقد خوش طبعی خطرناک ترین انسانهای دنیایند.

\*. انتیگون دختر اودیپ شاد است. برادرانش پولینیس و ایتیکلز در نبردی که از هفت جانب به تیپ حمله شده بود، همدیگر را کشتند. ایتیکلز با عزت دفن گردید و اما جسد پولینیس که فرماندهی یکی از نیروهای حمله کننده را داشت، به فرمان پادشاه قیب سربون ایزش تدفین را نداشت و باید نمش او برداشته نمی شد. انتیگون دفن جسد برادرش را مسئولیتی ذاتی از فرمانبرداری از پادشاه دانست و مخفیانه جسد را زیر ریگ گور کرد. اما این کار او افشا گردید و سربون او را به مرگ محکوم کرد. انتیگون در یک زیرزمینی که مردگان را در آنجا می گذاشتند، زنده به گور شد. (مترجم)

#### پی نوشتها:

1. Very Little... Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature. (London and New York, Routledge, 1997)
2. Ethic, Politics and Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought, (London/New York, Verso 1999)
3. The philosophical significance of a poem (on Wallace Stevens), in Jonathan Wolff (ed.) Proceedings of the Aristotelian Society, XCVI (1996), pp. 269-91
4. "Heidegger for beginners" in James B Faulconer and Mark A Wrathall (eds.) Appropriating Heidegger, (Cambridge, Cambridge University Press, 2000) pp. 101-118
5. "Ich bin, aber ich habe mich nicht", Helmut Jenseit
6. Ego, Superego, Id (Ich, Uberich, Es)

