

هفت مقاله

مؤلف: م. نبی هیکل

۲۰۲۱ م / ۱۴۰۰ ه ش



پیش درآمد

رساله کنونی هفت موضوع مهم در جهان امروز را مورد مطالعه قرار میدهد. این ها موضوعاتی اند که در جامعه افغانی در دیسکورسهای اجتماعی به تکرار با آنها مقابل میشویم و اختلافات عمیق فکری اغلب از ابهامها و فقدان وضاحت و تعریف های متفاوت از آنها ناشی میگردند.

تلاش کنونی بیشتر متمرکز بر این است تا از یکسو با تعریف های قابل قبول در جوامع بین المللی از این مفاهیم آشنا گردیم و از سوی دیگر صداهای متفاوت را نیز نادیده نه انگاریم و در روشنایی آن دو بتوانیم درک سالم از این موضوعات را شکل دهیم. هریک از این هفت موضوع مانند هر موضوع دیگر میتواند مورد منازعه و جدل قرار داده شود و تفاوت دیدگاه ها نباید به نفی یا نادیده گیری دیدگاه های دیگر بیانجامد. هدف اساسی از این بحث ها بر علاوه آنچه گفته شد باز کردن دریچه های بسوی دانستنی های پهناور در این موضوعات اند و بدین دلیل با مسایل با دید انتقادی برخورد شده است تا خواننده را از یکسو به تفکر و از سوی دیگر به مطالعه بیشتر وادارد. کثرت گرایی در دین مقدس اسلام ریشه دارد. ریشه های آن را در حضور مذاهب چهارگانه و در آزادی انتخاب در دین اسلام با صراحت میتوان دید. آزادی انتخاب راه راست و یا بیراهه، گوناگونی در خلقت همه مثالهای زنده و انکار ناپذیر کثرت گرایی اند.

آزادی یک نعمت الهی است و قبل از آنکه فلاسفه غرب برای دفاع از آن کمر همت ببندند دین اسلام آن را نه تنها مژده داد بلکه به رعایت آن حکم کرد. حق زیستن، آزادی عقیده و بیان، ممنوعیت بردگی، حرمت حوزه خصوصی فرد و خانواده را میتوان از زمره یاددہانی کرد. آزادی نخستین موضوع مورد بحث ما را میسازد.

تعصب در همه جا ریشه دارد حتی در علوم وجود داشته است. تیوری نژادها یک مثال آن است. این دو مین موضوع مورد بحث این رساله را میسازد. هم آزادی و هم تعصب که مورد تمایز و تبعیض میگردد از مسایل مورد منازعه در جوامع بشری امروزی اند.

در مورد سیکولاریزم نیز ابهامهایی وجود دارد. آنانی که بر سیکولاریزم اعتراض دارند بر تعصب اعتراض چندان ندارند در حالیکه از آزادی با وصف مخالفت عملی به مقادیر زیاد استفاده میکنند. سیکولاریزم در ذات خود اجتناب از تعصب تحجر فکری است. خصومت آنان با سیکولاریزم ناشی از تعصب آنان استدر حالیکه سیکولاریزم و سیکولاریزیشن نیز بدون نقایص نیستند زیرا محصول تفکر انسان اند. در این بحث نیز بر ریشه های سیکولاریزم در دین اسلام توجه خواهد شد. نباید فراموش کرد که تعبیر های متفاوتی در هر رابطه وجود دارند و مهم این است که ما کدام یک از این تعبیرها را با اعتبار و سالمتر میدانیم.

عقلانیت چهارمین بحث را تشکیل میدهد. عقلانیت نیز موضوع مورد منازعه است زیرا عقلانیت با منطق و استدلال و سنجشکاری انسانها رابطه دارد و به سادگی میتواند به بیراه برود و یا به رد یا نفی منتهی گردد.

دشواری بزرگ بر سر راه منطق این است که دستیابی به حقیقت کار دشوار است و دانش ما نیز همه گیر نیست. بحث عقلانیت برای درک ما، از عقل و اینکه ما چرا اشرف مخلوقات هستیم دارای اهمیت است. مشروعیت نیز از موضوعات جنجالی در علوم سیاسی، بخصوص در کشور ما به شمار میرود. پنجمین بحث ما به مشروعیت اختصاص داده شده است، در حالیکه رساله کنونی با دو بحث جداگانه در مورد منافع ملی و هویت پایان میابد. این دو بحث نیز موضوعات مورد اختلاف فکری اند. هر دو با سیاست رابطه تنگاتنگ دارند.

بحث های هفتگانه بر اساس حرف اول عناوین بحث ها ردیف و بچیت مباحث مستقل در این رساله مورد بحث قرار داده شده اند. با هریک از این موضوعات از دید علمی و نقادانه برخورد شده است.

مؤلف این رساله را گامی در جهت تفاهم، همفکری و همزیستی انسانی تلقی مینماید.

م. نبی هیکل

لاسه ۲۰۲۱ مطابق ۱۴۰۰ هجری شمسی

فهرست عناوین

I

آزادی : یک دید بنیادی

۱.۱ تعریف

۱.۲ آزادی از دید برخی از متفکران

۱.۳ انواع آزادی

۱.۴ دوستان و دشمنان آزادی

۱.۵ آزادی از نظر دین اسلام

۱.۶ حدود و مرزهای آزادی

۲.۶ عوامل محدود کننده و تسهیل کننده آزادی

نتیجه گیری

فهرست منابع

II

تعصب و تبعیض

مقدمه

۲.۱ تعریف

۲.۲ تعصب از نظر دین مقدس اسلام

۲.۳ تعصب از دید دانشمندان غربی

۲.۴ انواع تعصب

۲.۵ تیوریه‌ها و دیدگاه‌ها

نتیجه گیری

فهرست منابع

III

سیکولاریزم

مقدمه

۳.۱ سه اصطلاح: سیکولار، سیکولاریزم، سیکولاریزیشن

۳.۲ دیدی به گذشته

۳.۳ مخالفان و موافقان سیکولاریزم

۳.۴ سیکولاریتی از نظر دین اسلام

۳.۵ جامعه - پسا سیکولار

نتیجه گیری

فهرست منابع

IV

عقلانیت

مقدمه

۴.۱ تعریف عقلانیت

۴.۲ عقلانیت از دید دانشمندان غربی

۴.۳ عقلانیت از دید دانشمندان اسلامی

۴.۴ انواع تعقل

نتیجه گیری

فهرست منابع

V

مشروعیت

مقدمه

۵.۱ تعریف مشروعیت

۵.۲ اساس مشروعیت: اکثریت یا عقلانیت؟

۵.۳ بحران مشروعیت

۵.۴ مشروعیت از نظر دین اسلام

نتیجه گیری

فهرست منابع

VI

منافع ملی

مقدمه

۱. ملت: تعریف مذهبی، اجتماعی، سیاسی

۲. منافع ملی: انواع منافع ملی

-مادی و ذهنی

-حیاتی و ثانوی

۳. چند اصطلاح: اکثریت، اقلیت، حاکمیت ملی، دولت سازی و ملت سازی،

دولت- ملی

۴. منافع ملی از دید ریالیزم و لیبرالیزم

نتیجه گیری

فهرست منابع

VII

هویت

مقدمه

۷.۱ تعریف هویت

۷.۲ انواع هویت

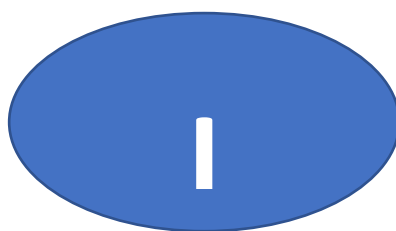
۷.۳ هویت‌گرایی از نظر دین اسلام

۷.۴ چهارچوب‌های تیوریتیکی

۷.۵ هویت‌گرایی سیاسی

نتیجه‌گیری

فهرست منابع



آزادی : یک دید بنیادی

۱. تعریف، ۲. آزادی از دید متفکران، ۳. انواع آزادی، ۴. دوستان و دشمنان آزادی، ۵. آزادی از نظر دین اسلام، ۶. مرزهای آزادی

مقدمه

نیاز آشنایی با فراز و نشیب آزادی انکار ناپذیر است زیرا انسانها برای زیست انسانی به آزادی نیاز دارند. از سوی دیگر پارادوکس آزادی این نیاز را بوجود میآورد تا در مورد آن بدانیم که از یکسو داشتن آزادی ضروری و از سوی دیگر محدودیت آن لازمی پدناشته میشود. درک ما از آزادی نیز این ضرورت را بوجود میآورد تا در مورد آزادیهای انسانی بدانیم و بیاندیشیم زیرا در عمل آزادی های میلیونها انسان در روی زمین به چند آزادی محدود از زمره آزادی بیان تقلیل یافته اند. بدین سبب نخست به تعریف آزادی و پس از آن با دیدگاه های برخی از متفکران آشنا خواهیم شد. در عنوان سوم به انواع آزادی پرداخته میشود، و عنوان چهارم به دوستان و دشمنان آزادی تخصیص داده شده است. آزادی از نظر دین اسلام، و حدود و مرزهای آزادی بحث های بعدی این مقاله را میسازند. مقاله با یک نتیجه گیری مختصر از بحث های انجام شده پایان میابد.

۱.۱ تعریف

در زبان عربی به آزادی (حریه / حریت) (Al-Mawrid, 1995; The Hans Wehr Dictionary, 1976) گویند و در انگلیسی دو افاده (liberty) و (freedom) برای آن وجود دارد. کلمه (حر) به فتح اول شد ثانی (harra) به معنای ازاد بودن و فارغ بودن از بردگی، (nobel) معنا شده و با مشتقات آن 12 بار در قرآن مجید ذکر گردیده است. (Omar Abdul Manon, 2010). نظری وجود دارد که میان مشکل میتافیزیکی آزادی و آزادی سیاسی (political freedom) باید تمیز گردد. منظور از مشکل میتافیزیکی عبارت از (اراده آزاد) است که در زبان انگلیسی به 'free will' معروف است.

راجرز اسکرتن (Rogers Scruton) آزادی میتافیزیکی (Metaphysical freedom) را چنین تعریف میکند:

Metaphysical freedom is the freedom to do one thing rather than another; it supposedly enters into every intentional act, and provides the basis on which we hold people responsible for the consequences of what they do, (Scruton Rogers 2007, p.260).

آزادی میتافیزیکی عبارت از آزادی انتخاب برای انجام یک عمل به جای عمل دیگر است، به هر عمل آگاهانه رابطه دارد و اساسی را میسازد که ما افراد را مسوول پیامدهای اعمال وی میدانیم (اسکرتن راجر) (۲۰۰۷، ص. ۲۰۶)

در این بیان دو نکته مهم وجود دارد:

۱. این نوع آزادی به هر نوع عمل آگاهانه رابطه دارد.
 ۲. بر اساس آن عمل آگاهانه فرد، مسوول پیامدهای آنچه پنداشته میشود که انجام داده است. این دو نکته زیرا دارای اهمیت اند که در آزادی های مدنی نیز این دو نکته دارای اهمیت پنداشته میشوند و این مشابهت برای تمیز این آزادی از آزادی های سیاسی بسنده نیست.
- وی ابراز میدارد که شاید مهمترین پرسش در مورد آزادی میتافیزیکی این باشد که آیا با حقیقت جبریت یا دیترمنیزم (determinism) سازگاری دارد یا نه. زیرا، وقتی همه ی آنچه را من انجام میدهم و پیامدهای آنها از سوی یک نیروی مقتدر قبل از تولد من تعیین شده باشد، درست است که ادعا نمایم من آزاد هستم و مسوول آنچه هستم که انجام داده ام؟ وی از پاسخ دو نوع تیزس در این رابطه یادآوری مینماید.
- جبریت نرم (soft determinism) یا سازگاری (compatibilism): پاسخ این تیزس به سوال فوق مثبت است.

- دیترمنیزم خشن (hard determinism): به این پرسش پاسخ (نه) میدهد.

وی معتقد است که مشکل (اراده آزاد یا free will) با آزادی سیاسی همسان نیست، زیرا: به ماهیت و تبرییه محدودیتهای سیاسی رابطه ندارد، بلکه به حالت عمل در روشنایی علت آن رابطه دارد. برای توضیح این موضوع مثال میآورد: آیا من آزادانه عمل مینمایم وقتی یک گیلان را به لبان خود نزدیک میسازم، یا عللی که من این کار را موجب میگردند، من را به انجام آن عمل مجبور میسازد، پس در اینصورت احساس گزینش من چیزی بیش از یک تصور نیست؟ (Scruton Roger, 2007).

برای آزادی کلمه لیبرتی (Liberty) نیز به کار برده میشود. با این کلمه اصطلاحات زیادی وجود دارند مانند:

لیبرال (Liberal)، لیبرالیزم (Liberalism)، لیبرتیاریان (Libertarian)، لیبرتیاریانیزم (Libertarianism)، کلمه لیبرتی ریشه لاتین (Latin root) دارد و معادل کلمه فریدوم (Freedom) است که دارای ریشه ساکسون (Saxon root) میباشد (Scruton Roger, 2007, p, 398).

خودمختاری و اختیار را میتوان در برخی از موارد بحیث مترادف آزادی به کار برد.

کلمه آزادی (freedom) در معنای اول به معنای حالت آزاد بودن / محبوس نبودن یا برده نبودن است و در معنای دوم حالتی است که کاری بدون ممانعت / محدودیت انجام میگردد (Collin P. H. (2004)).

باید پذیرفت که آزادی سیاسی از آزادی میتافیزیکی فرق دارد زیرا نخستی محدود و دومی خیلی گسترده است و از سوی دیگر آزادی اراده نه تنها ابعاد بیشتر را احتومینماید بلکه به مساله عمده خلقت انسان رابطه دارد. در این مقاله موضوع اراده آزاد یا آزادی اختیار مورد بحث ما قرار ندارد.

کلمه مترادف آن (Liberty) را کولین بحیث آزادی عمل فرد در حدود قانون معنا کرده است. (ibid.) به آنانی که معتقد اند انسانها باید آزادی کامل فکر و عمل کردن را به گونه ای که میخواهند دارا باشند لیبرتریان (libertarian) گویند. (ibid.)

آزادی (Liberte) یکجا با برادری (fraternity) و برابری (equality) یکی از خواسته های توده ها در انقلاب فرانسه بود. در بنیادی ترین شکل خود "خواست آزادی عبارت از ادعایی است که هر انسان حق دارد مدعی گردد دقیقاً هر آنچه را میخواهد - هر زمان - انجام دهد مشروط بر اینکه حق برابر هر یک دیگر را در رابطه با آزادی همانند محدود نگرداند (Robertson David, 2004).

روبرتسن مینویسد که از دید سیاسی سه عرصه آزادی دارای اهمیت اند .

۱. از نظر تاریخی آزادی به معنای آزادی فردی نه بلکه به معنای آزادی ملی (national freedom) بود و تعداد بیشمار ملل در پی بر اندازی سلطه خارجی قرار گرفتند. "جنگهای ازادبخش ملی" را هنوز هم شاهدیم . . . اما آرمان "ملت آزاد"، بدون شک هیچ چیزی را در مورد روابط سیاسی و اجتماعی در داخل دولتهای آزاد شده بیان نمیکند .

۲. عبارت است از مبارزه برای آزادی فرد-گرایانه "قانونی" که در ابتدا خواست حقوق برابر سیاسی و اقتصادی لسه-فیر (laissez-faire) در برابر ارستوکراسی های فیودالی بود. آزادی (liberte) برای انقلابیون فرانسه چنین معنا داشت. خواست برای آزادی های مدنی (civil liberties) یعنی آزادی هایی که هر فرد برای انکشاف و ترقی نیاز دارد از آنجا انکشاف کرد .

۳. بحث گسترده در مورد آزادی از سوی سوسیالیزم است. ادعا این است که آزادی تنها اجازه قانونی برای انجام یک عمل و یا بودن چیزی نیست، بلکه امکان انجام آن است. به گونه مثال، برخی از سوسیالیستان استدلال خواهند کرد که در دموکراسی های معاصر خیلی آزادی بیان محدود داریم، زیرا، در حالیکه سانسور قانونی وجود ندارد، رسانه ها در دست تشبثات سرمایرداری، یا دولت قرار دارند و بدین گونه نظرات رقیب، رادیکال از بیان باز داشته میشوند. . . قسمت بیشتر تصادم میان معنای دوم و سوم آزادی سیاسی به انقسام ژرف فلسفی در بحثی رابطه دارد که بحیث آزادی "مثبت" و "منفی" توصیف گردیده است . . . آزادی (Liberty or freedom) را متفکرین سیاسی اغلب برای وضاحت تحلیلی به دو نوع دسته بندی کرده اند:

آزادی منفی (Negative liberty) به "غیابت موانع خارجی" دلالت دارد: یعنی تا زمانی که قانون یا قاعده رفتار اجتماعی وجود ندارد که مرا از انجام آنچه می‌خواهم باز دارد، یا برای واداشتن من برای انجام یک عمل وجود ندارد، من در آن مورد میتوانم آزاد پنداشته شوم. (Robertson David (2004)

تعریف آزادی ساده، دلنشین و جذاب است: آزادی یعنی هر آنچه بخواهیم بتوانیم انجام دهیم. تعریف آزادی نه تنها یک کار دشوار است بلکه مورد منازعه نیز میباشد. فرهنگ سیاست و حکومت آزادی را حق انجام همه‌ی آنچه تعریف کرده که قانون مجاز ساخته است. آزادی- فردی را آزادی عملکرد هر فرد در چهارچوب قانون تعریف کرده است. به همین گونه آزادی- مطبوعات عبارت از آزادی روزنامه‌ها برای چاپ آنچه میخواهند بدون سانسور مطابق قانون تعریف شده است. آزادی متبوع بحیث حق شهروند برای آزاد بودن - مگر اینکه فرد مجرم شناخته شود- تعریف گردیده است

(Collin P. H. 2004: 139). اما این قوانین که بوسیله تعدادی از انسانها وضع می‌گردند و حدود آزادی را تعیین مینمایند، میتواند بیانگر منافع و نحوه دید حاکم باشن، و بدون شک تحت تاثیر فرهنگ حاکم ساخته میشوند.

در تعریف سنتی آزادی عبارت است از "غیابت محدودیتها/ قیودات وضع شده بوسیله یک حکومت بر آنچه یک انسان ممکن است بخواهد انجام دهد" (Dworkin Ronald 1977, p.268).

آزادی بحیث مفهوم و افاده‌ای تعریف شده که به فکر و عمل ارتباط دارد و دارای دو بعد منفی و مثبت میباشد. آزادی منفی - آزادی از (free from)، توانایی عملکرد در غیابت محدودیت یا مانع خارجی، اجبار و تحمیل است. آزادی مثبت (Free to)، یا آزادی برای - توانایی انتخاب اهداف خود و شیوه عملکرد از میان بدیلهاست. اما چرا باید آزادی را به منفی و مثبت دسته بندی نماییم؟

۱.۲ آزادی از دید برخی از متفکران

در این بخش با دید برخی از متفکران بزرگ در مورد آزادی آشنا خواهیم شد. بنا بر آن، این بخش به وسعت دید ما در رابطه با آزادی کمک خواهد کرد.

آزادی نیز مانند سایر مقوله‌ها در زمانه‌های مختلف به گونه مختلف درک شده است. در زمانه‌هایی که بردگی معمول بود آزاد معادل آقا بود و غیر آزاد برده بود. آقا فرمانروا و مالک بود و برده فرمانبردار و ملکیت آقا. امروز آزادی معنای دیگر و متعدد دارد. مقایسه آزادی کهن و معاصر را در دید بنیامین کنستانت (Benjamin Constant, 1820, p.310) می‌یابیم. از نظر وی آزادی عتیقه (ancient) عبارت بود از موضوع مشارکت در حیات سیاسی اجتماعی/جمعی، در حالیکه برای معاصران آزادی عبارت از استقلال صلح آمیز است.

بنیامین کنستانت (B. Constant) در مقاله‌ای (1820) می‌پرسد: آقایان، نخست از خود پرسید، یک انگلیس، یک فرانسوی و یک شهروند ایالات متحده امریکا از کلمه آزادی (liberty) چه درکی دارد. برای هر یک آنان آزادی حق تنها تابعیت از قانون است، و این که هیچگاهی دستگیر، توقیف، اعدام نگردد و یا مورد

بدرفتاری یک یا بیشتر افراد قرار نگیرد. آزادی عبارت از حق هر یکی برای ابراز نظر، انتخاب مسلک/شغل و اجرای آن، حق مالکیت، و حتی حق استفاده نادرست از آن است. حق رفت و آمد بدون اجازه، و بدون در نظر داشت انگیزه ها و اعمال آنان. آزادی حق هر فرد برای همیاری با افراد دیگر... و در نهایت آزادی حق هر فرد برای اعمال مقداری از نفوذ بر اداره حکومت است- چه از راه انتخاب همه یا مقامات مشخص، یا از طریق نمایندگی، سازماندهی تقاضانامه ها، خواستها که مقامات حکومتی کم و بیش مجبور اند به آنها توجه نمایند. (Constant Benjamin 1820, 311.).

وی پس از توصیف آزادی های عتیقه مینویسد که "آزادی فردی، تکرار مینمایم، آزادی راستین معاصر است. آزادی سیاسی ضمانت آن را میسازد و در نتیجه آزادی سیاسی جدایی ناپذیر است. اما این خواست از مردم عصر ما که همانند مرمان در گذشته آزادی فردی خود را فدای آزادی سیاسی نمایند، مطمئن ترین و سیله انکار نخستی میباشد، وقتی این نتیجه بدست آمد، خیلی سهل خواهد بود آنان را از دومی نیز محروم سازیم. {...}

جان لاک (John Lock) حالت طبیعی انسانها را "یک حالت آزادی کامل" میداند:

'a state of perfect freedom to order their actions, and dispose of their possession and persons as they think fit, within the bounds of the law of Nature without asking leave or depending upon the will of any other man' (Lock John 1924, p.118).

منظور جان لاک از حالت آزادی کامل آن حالتی است که انسانها بصورت طبیعی در آن قرار دارند:

a state of perfect freedom to order their actions, and dispose of their possessions and persons, as they think fit, within the bounds of the law of nature, without asking leave, or depending upon the will of any other man (Mack Eric, 2019, p.11).

حالتی که انسانها اعمال خود را در چهارچوب قانون طبیعت آنگونه ای که مناسب میدانند بدون مانع خارجی تنظیم مینمایند. از نظر وی این حالت یک قانون طبیعی حاکم دارد، که هر یکی را و میدارد:

and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions. John Locke (1689/1980), Second Treatise of Government: §4, §6.

لاک این قانون را (reason) میدانند که به همه تعلیم میدهد همه برابر و مستفعل اند و هیچ یکی نباید دیگری را در زندگی، صحت و آزادی یا دارایی زیان رساند. زیبایی، خوشبینی و واقعبینی اندیشه لاک از این استدلال آشکار میگردد.

باید توجه کرد که لاک از "آزادی کامل" در حدود قوانین طبیعی سخن میگوید که مرزهای این آزادی را تعیین مینمایند، و این آزادی کامل با درک دوم از آزادی سازگاری ندارد. آزادی در حدود قوانین طبیعی آزادی مشروط و دارای حدود است و بنابراین از لحاظ منطقی نمیتواند آزادی کامل باشد. آزادی کامل

میتواند آزادی بیان، عقیده و تخیل باشد که میتواند فاقد حد و حصر باشد. از سوی دیگر آنچه لاک (برهان) مینامد برای قرنهای متوالی آزادی را محدود ساخته است.

روسو معتقد بود که: طبیعت انسان را نیک خلق کرده ولی جامعه او را شریر تربیت نموده است. طبیعت انسان را آزاد آفریده

و لی جامعه او را بنده گردانیده است. انسان را خوشبخت ایجاد کرده ولی جامعه او را بدبخت و بیچاره نموده است... (ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی. ترجمه زیرکزاده غلام حسین، ۱۳۴۱، صفحه ۱۶).

به باور ژان ژاک روسو آنچه انسان در نتیجه قرارداد اجتماعی از دست میدهد عبارت است از آزادی طبیعی و حق غیر محدود به هر شی است که سعی دارد به دست آورد و میتواند حاصل نماید. آنچه وی به دست میآورد آزادی مدنی و مالکت آنچه است که دارد. هرگاه بخواهیم از اشتباه در ارزیابی یکی در برابر دیگر اجتناب نماییم باید به وضاحت میان آزادی طبیعی - که فقط تنها به توانایی فرد محدود است - از آزادی مدنی - که بوسیله اراده یا خواست همگانی محدود میگردد - و تصرف - نتیجه زور یا حق نخستین متصرف

(occupier) است از ملکیت که مبتنی بر اسناد است تمیز گذاریم ((Rousseau Jean J. 1762, pp-14-15

هیگل آزادی را با اصطلاح "بای زیخ ساین (Bei-sich-sein) یعنی (با خود بودن) تشخیص مینماید. میتوان گفت که: انسان زمانی ازادانه عمل میکند که عمل نه به دیگر شخص و نه چیز دیگر بستگی داشته باشد بلکه به (خود شما) "up to you" اما به خود شما بستگی داشتن دو معنا دارد. از یکسو به شما بستگی به این علت داشته باشد که شما دارای صلاحیت انجام آن عمل را دارید، یعنی موجب عمل میشوید. بعلاوه، حالت میان آزادی و ضرورت (necessity)، یا خود مختاری و یا علت طبیعی (natural causality) به یقین واقعی میباشد، و بدین گونه هیگل فکر میکند حالتی نیست که به سادگی بر آن فایق آمد و یا نادیده گرفت... (Hegel, 1969).

به عقیده توماس هابس از آنجاییکه وضعیت انسان حالت جنگ هر یکی بر ضد دیگری است؛ وضعی که هر یکی بوسیله استدلال خود اداره میگردد؛ و چیزی برای استفاده از آن وجود ندارد که ممکن است وی را در حفظ حیات وی در برابر دشمنان کمک نماید؛ در چنین شرایط هر فرد بر هر شی حق دارد حتی بر جسم همدیگر. و بنابراین، تا زمانی که این حق طبیعی هر یکی برای هر شی ادامه داشته باشد، هیچ امنیتی برای هیچکسی وجود نخواهد داشت. (Hobbes Thomas (1996, p.86).

در بیان (هر فرد بر هر شی حق دارد) باید تعمق کرد زیرا هر فرد دارای توانایی ها و امکانات برابر با سایرین نیست، بنابراین تنها در تیوری میتواند چنان پنداشته شود نه در واقعیتهای زیستی.

جان استوارت میل در کتاب خود (On liberty) بر آزادی اجتماعی صحبت میکند: "موضوع این اثر آزادی - خواست نیست... بلکه آزادی مدنی یا اجتماعی است: ماهیت و حدود قدرت که بصورت مشروع از سوی جامعه بر فرد میتواند اعمال گردد. (Mill J. S. 1998, p. 3) "جان استوارت میل مینویسد" آزادی فرد بدین ترتیب باید خیلی محدود باشد؛ وی نباید موجب ناراحتی دیگران گردد" (Mill J.S., 1998, p. 66).

آزادی در چنین حالت فرد را به برده قانون تبدیل مینماید زیرا قوانین زیستن، استفاده از جاده ها، قوانین تعلیمات و موسسات، صحت و سیاحت، ازدواج و قوانین عرفی همه میتوانند لازمه هایی بر عهده فرد تلقی

گردند. وایروس کرونا (Covid-19) در اروپا و امریکا نشان داد چگونه آزادیهای انسانها محدود و آنها نوعی از حبس خانگی را تجربه کردند.

از نظر افلاطون انسان آزاد است هرگاه بوسیله استدلال هدایت گردد، اما یک برده است وقتی بوسیله هوسها و احساسات هدایت گردد. کانت میان بعد تیوریتیکی و عملی آزادی تفکیک مینماید. این عبارت است از عملکردن بر اساس خواست و علاقه نه بر اساس استدلال یا وظیفه اخلاقی.

در عنقه لیبرال آزادی معمولاً با مفهوم انسانیت مرتبط ساخته میشود. "اینکه در خواست ما آزادی وجود دارد، و اینکه ما در بسا موارد توانمندیم رضایت یا عدم رضایت خود را با خواست خود ابراز داریم، چنان صراحت دارد که باید از زمره نخستین و مقدمترین مفاهیمی پنداشته شوند که بصورت ذاتی در ما وجود دارد" (Descartes, The Philosophical Writings, vol. I).

درحالیکه جان ستوارت میل به آزادی مدنی/ اجتماعی توجه دارد، آزادی با خواست و اراده بستگی دارد زیرا در صورت فقدان خواست، رضایت یا عدم آن معنای خود را از دست میدهد. آزادی اراده/ خواست یا خودمختاری " (free will) از احساس طبیعی که میتوانیم بر اساس دیکته روح خود ما بدون اینکه وادار گردیم انتخاب نماییم، و عمل نماییم منشأ میگیرد. تنها به خاطر اینکه خواست/ اراده ما آزاد است میتوانیم بصورت معنا - دار از مفاهیم اخلاقی مانند مسوولیت، وظیفه، وجبیه، خود- ارادیت و تعهد صحبت نماییم. افاده خودمختاری در مقابل جبریت (determinism) قرارداد.

از این بحث بر میآید که آزادی یا خود ارادیت انسان به معنای این است که انسان باید بتواند بدون مداخله دیگران آنچه را میخواهد انجام دهد.

فیخته ابراز میدارد که: سیستم من از آغاز تا پایان تنها ارزیابی مفهوم آزادی است... هیچ چیز دیگر وارد آن نمیگردد (freedom and its betrayal, p.51). وی معتقد است که فرد باید بصورت مطلق آزاد باشد (ص. ۶۲) و باز در ص ۶۳ ابراز میدارد که: من کاملاً مخلوق خویشتم.

P.63: ' I am wholly my own creature'. ' I do not accept the law of what nature offers me because I must, I believe it because I will'.

از دید وی (Das Gegebene) مهم نیست بلکه (aufgegebene) دارای اهمیت است. نخستی عبارت است از (آنچه داده شده) (which is given) و دومی عبارت است از (آنچه بر من تحمیل شده است) (which is imposed upon me).

اینهمه تفکرات در مورد آزادی این پرسش را موجب میگردد که آیا آزادی کامل ممکن است؟ تناقض مشهود این است که از یکسو از آزادی در حدود قوانین طبیعی یا قوانین وضعی سخن گفته میشود و از سوی دیگر از آزادی بدون مانع خارجی. باورمندی به آزادی منفی و مثبت نیز با این حالت در منازعه قرار دارد.

اکنون که با دیدگاه های برخی از متفکران بزرگ آشنایی حاصل نمودیم به انواع آزادی میپردازیم و به دنبال آن با دوستان و دشمنان آزادی آشنا خواهیم شد.

۱.۳ انواع آزادی

بحث بر سر آزادی از دیر زمان در مجامع لیبرال و دموکرات و غیر از آنها جریان داشته است. در برخی از این مجامع بیشتر از محدودیتهای آزادی سخن گفته میشود در حالیکه در برخی دیگر از آزادیهای مثبت و منفی سخن گفته میشود، عوامل تسهیل کننده بیشتر به صحنه نمایش کشانده میشوند و محدود کنندگان آزادی یا در عقب تیاتر نگهداشته میشوند و یا به دلایل منافع ملی و امنیتی تبریہ میگردند. نخست به آزادی مثبت و منفی توجه میکنیم.

فرانکلن روزویلت (Franklin D. Roosevelt) در یک سخنرانی (State of the Union) به هفتاد و هفتمین کانگرس امریکا به تاریخ 1941/06/1 چهار آزادی را معرفی میکند.

1. آزادی بیان (freedom of speech and expression)

2. آزادی پرستش به شیوه ای که فرد میخواهد

3. آزادی خواست (freedom from want)

4. آزادی از هراس (freedom from fear)

Voices of Democracy 3 (2008): 63-82. P.74

یگانه آزادی ای که در عمل و در زندگی واقعی در تناسب با سه نوع دیگر آزادی کمتر محدود گردیده آزادی بیان است. انواع دیگر آزادی نیز وجود دارند که در اعلامیه حقوق بشر و میثاق های بین المللی تسجیل یافته اند. و هر خواننده باسواد از آن آگاه است. آزادی مثبت و منفی دو درک دیگر از آزادی را تشکیل میدهند.

آزادی مثبت و آزادی منفی

هرگاه آزادی عبارت از انجام خواست بدون مانع خارجی باشد، تنها مانعی که میتواند آزادی را محدود نماید فرد است. اما فرد تنها نیست زیرا فرد در میان افراد و در رابطه با آنها زندگی دارد. آیا جامعه آزادی دارد؟ وقتی از آزادی مثبت و منفی صحبت مینماییم درمیابیم که در این دید، فرد و حکومت در محراق توجه قرار دارند و جامعه بحیث یک منفعت عمومی و عامه به منافع افراد و گروهها تجزیه میگردد، و گاه گاهی هنگامیکه حاکمیت ملی، منافع ملی و رفاه ملی مطرح میگردند، دوباره شکل میگیرد. تقسیم آزادی به مثبت و منفی در حقیقت تقسیم خصوصی و عامه است. اما بیابید از نزدیک به آن دو توجه نماییم.

آزادی منفی

از نظر ایسایه برلین آزادی منفی عبارت از عدم مداخله است و آزادی مثبت عبارت از تحقق - خودی و خودمختاری.

برلین آزادی منفی را چنین تعریف میکند:

بمن گفته میشود به همان حدی آزادم که هیچ فردی یا گروهی از افراد با فعالیت مداخله نه نماید. آزادی سیاسی در این معنا عبارت از ساحه ای است که یک فرد میتواند بدون اینکه دیگران مانع وی گردند عمل کند. هرگاه دیگران از انجام آنچه مرا مانع گردند که در غیر آن انجام میدادم به همان پیمان آزاد نیستم؛ و در صورتیکه این ساحه بوسیله دیگر افراد فراتر از یک حداقل معین محدود گردد، میتوان چنان پنداشت که مجبور یا وادار گردیده ام و یا از آزادی محروم ساخته شده ام (Berlin, 1969: 169).

برلین معتقد است که آزادی سیاسی زمانی سلب میگردد که شما از دست یابی به یک هدف توسط انسانها ممانعت میشوید.

“Coercion implies the deliberate interference of other human beings within the area in which I could otherwise act. You lack political liberty or freedom only if you are prevented from attaining a goal by human beings,”(Ibid.)

برای انسان چه فرق میکند که یک انسان یا یک ایلیت آزادی وی را سلب کرده است یا در نتیجه کمکاری یا اعمال انسانها و یا نهادها و ساختارهای ایجاد شده بوسیله انسانها سلب یا محدود گردیده است؟ وقتی به نوع مثبت آزادی مینگریم این تناقض صراحت بیشتر میابد.

آزادی منفی یعنی آزادی فرد در حوزه خصوصی وی. اما این حوزه توسط مشارکت همسران نیز محدود میگردد به گونه‌ها، آزادی انسانها قبل و بعد از ازدواج میتواند تغییر نماید.

واضح است که حتی رابنسون کروزو از چنین آزادی نمیتوانست در جنگل نیز برخوردار باشد. ساختار جمله و عبارات نشان میدهند که ایسایه برلین از نسبی بودن آزادی آگاه میباشد. پاتریک انتقاد موری روتبارد (Murray Rothbard) را نقل مینماید که معتقد است برلین آزادی (liberty) را با فرصت (opportunity) معادل دانسته است. از نظر برلین عمل متشبهان خصوصی که در یک بازار با هم رقابت میکنند و ممکن است دیگران را از فروش محصولات به قیمت بلندتر "جلوگیری" نمایند، یک اجبار (coercion) است اما برای بسیاری از لیبرالهای کلاسیک چنین نیست (Lynch G. Patrick 2014:38).

آزادی مثبت

مفهوم مثبت آزادی از خواست فرد برای خود-آقایی / خودمختاری ناشی میگردد. "میخواهم زندگی و تصامیم من به خودم مربوط باشند نه به نیروهای خارجی از هر نوعی که باشند. میخواهم وسیله خودم باشم نه از دیگران، اعمال مبتنی بر اراده" (همان اثر)

کوینتین اسکینر (Quentin Skinner) از مک کالوم (Mac Calum) نقل میکند که آزادی "همواره یک رابطه سه گانه" میان اجنتها، محدودیتها، و اهداف است.

قابل یاد دهانی است که عوامل تسهیل کننده را نباید در این رابطه فراموش نماییم زیرا آزادی بدون چنین تسهیلات وجود فیزیکی نمیابد. حق تحصیل یا حق رایدهی بدون موجودیت عوامل تسهیل کننده که تحقق حق را موجب میگردند نمیتواند ملموس و مشهود گردد، و آنچه مشهود و ملموس اند محدودیتها خواهند بود. اهداف نیز بدون چنین تسهیلات بحیث فرمولبندیهای تیوریتکی و برنامه های طراحی شده باقی خواهند ماند. بدینترتیب رابطه سه گانه را باید به رابطه چهارگانه گسترش دهیم: اجنت ها، محدودیت ها، تسهیلات و اهداف. جان بیر (John B. Watson) در مقاله ای از شکسپیر نقل کرده است:

خواست / اراده بی پایان است، و تحقق آن منحصر...

آرزو حد ندارد، و عمل برده حد 75-77 (W. Shakespeare ii) ---

وی در رابطه با رفتار فرمول آتی را از کتاب درسی خود در مورد مقدمه روانشناسی نقل میکند:

رفتار = توارث بیولوژیک + محیط + ؟ . به جای سوالیه میتوان اراده خداوند، یا اراده آزاد یا تصادف را جا داد.

تعریف آزادی و حضور آن را در زندگی واقعی بدون شناسایی محدودیت ها نمیتوان بخوبی درک کرد، زیرا آزادی را تنها در دو حالت افراط یا تفریط آن بهتر میتوان احساس کرد.

از بحث انجام شده دو نتیجه گیری مهم و کلیدی میتوان بدست آورد. اول اینکه میزان آزادی با میزان و سطح مداخله مشروط گردیده است، و دوم تعریف آزادی بیشتر فرد-محور و انتزاعی است و بدین ترتیب کار بیشتر بر عهده حکومت و دستگاه عدلی و قضایی قرار میگیرد تا به حل منازعات ناشی از استفاده از حق آزادی بپردازد.

واقعیت زندگی این است که با آزادی و حق نیز با تبعیض برخورد شده است. آزادی بیان از همه بیشتر مورد احترام قرار دارد. در حالیکه سایر آزادیها به درجات متفاوت مورد تقدیر قرار دارند: آزادی تشکیل اجتماعات، آزادی داشتن عقاید مذهبی و سیاسی، آزادی سیاحت، به گونه مثال مانند پنج انگشت باهم برابر نیستند.

آنچه محقق گردیده این است که موانع و محدودیت ها در برابر آزادی و حقوق فراوانتر از آن اند که در گام نخست میتوان فکر کرد. این عوامل را نگارنده به چهار دسته از عوامل تحدید کننده و سهل کننده دسته بندی کرده ام. عنوان (حدود آزادی) به این مساله اختصاص داده شده است. اما نخست به دشواریهای آزادی منفی و مثبت توجه مینماییم و پس از آن با دوستان و دشمنان آزادی آشنا خواهیم شد.

آزادی (مثبت / منفی) چه دشواریهایی دارد؟

مالکولم استدلال مینماید وقتی از حضور یا موجودیت آزادی سخن گفته میشود، همواره معنای آن این است که از غیابت مانع در برابر تحقق هدف یا خواست اجنت سخن گفته میشود. به عبارت دیگر تنها یک افاده آزادی وجود دارد. سکینر (Quentin Skinner) استدلال میکند که ایسایه برلین مدعیست آزادی منفی

عبارت است از: آزادی - از (freedom from) و آزادی مثبت عبارت است از: آزادی - برای (freedom to)، در حالیکه این تمایز برای نشان دادن دو مفهوم آزادی نمیتواند مورد استفاده قرار داده شود، زیرا همه موارد آزادی منفی همه موردی اند که "مانعی بر سر راه من وجود ندارد، و در نتیجه آن (eo ipso) در صورتی که بخواهم، آزادم عمل نمایم. (Q. Skinner 'A Third Concept of Liberty', P.239).

تقسیم آزادی به دونوع این دشواری را نیز دارد که حتی در ساحه خصوصی فرد، مشارکت همسران محدودیت هایی را برای آزادی در تعریف متداول وارد مینماید. آزادی انسان در حقیقت آزادی خواست و تمایل وی است اما این تنها محدودیت نیست که آزادی خواست را محدود میسازد. خواستها و تمایلات بوسیله فکتورهای متعدد بیولوژیک، اعتقادات فردی، امکانات و محدودیتهای محیطی و اجتماعی و قوانین وضعی محدود یا تسهیل میگردند. بدین گونه خصلت انعطاف پذیر و آبی آزادی در چنین موارد متباز میگردند.

1.4 دوستان و دشمنان آزادی

بحث های قبلی ما را با تعریف های آزادی، انواع آن و دیدگاه های برخی از متفکران آشنا ساخت و نشان داد که تعریف آزادی مشکل آفرین و تحقق آن دشوارتر از تعریف آن است. نکات مورد مناقشه را نیز در رابطه با آزادی در تفکرات دانشمندان شاهد بودیم. تعریف ما از آزادی هرچه باشد با واقعیت های عملی آزادیهای منفی و مثبت فرق دارد. این تمایز و تفاوت از کجا ناشی میگردد؟ بحث کنونی با این سوال رابطه دارد زیرا وقتی آزادی عبارت از توانایی انجام هر کار بدون موانع خارجی باشد پس چه چیزهایی وجود دارند که مانع آزادیهای انسان میگردند؟ با چنین تعریف ما به وجود موانع اعتراف مینماییم و میخواهیم آن موانع وجود نداشته باشند یا شرایطی را ایجاد نماییم که این عوامل نتوانند ممانعت ایجاد نمایند. در این رابطه ما از موانع سخن میگوییم که با آزادی خصومت دارند یا آن را محدود میسازند. ایسایه برلین اثری را به این مساله اختصاص داده است زیرا عنوان (Freedom and its Betrayal: six enemies of Human Liberty) باهم مبینیم دشمنان آزادی از نظر برلین کیهانند و چرا.

دشمنان آزادی به مراتب بیشتر از دوستان آزادی اند. ایسایه برلین (Isaiah Berlin) دشمنان آزادی را در تاریخ فلسفه غرب معرفی مینماید. در حالیکه دشمن اساسی آزادی را در جایی باید جستجو کرد که آزادی را محدود یا سلب مینماید، ایسایه آن را در فلسفه شناسایی کرده است. وی از Helvetius، Rousseau، Fichte، Hegel، Saint-Simon، Maistre، نام میبرد. ایسایه مدعیست هرچند این متفکران خود را جانبدار (آزادی واقعی) مینامند، اما در نهایت امر دکترین آنان با آنچه در تضاد قرار دارد که بصورت عادی آزادی فردی، یا (آزادی سیاسی معنا میدهد). این همان آزادی است که بوسیله متفکران بزرگ لیبرال انگلیس و فرانسه تعلیم داده میشد. به گونه مثال آزادی به معنایی که بوسیله لاک (Locke) و تام پین (Tom Paine)، بوسیله ویلهلم وان هامبولدت (Wilhelm von Humboldt)، متفکران لیبرال انقلاب فرانسه،

کاندورسیت (Condorcet) و دوستان وی، و پس از انقلاب کونستانت (Constant) و مدم دی ستویل (Madame de Staël)، درک میگردید، آزادی به آن معنایی که در آن به قول جان استوارت میل (John Stuart Mill) حق شکل دهی آزادانه زندگی به گونه ای که فرد میخواهد، ایجاد شرایطی که انسان طبیعت خود را بصورت متنوع و غنمند و در صورت ضرورت بصورت غیر معمول بتواند انکشاف دهد. (یگانه مانع در برابر آن بوسیله ضرورت حفظ حقوق مشابه دیگران، یا حفظ امنیت مشترک همه ی آنان ایجاد میگردد. در این معنا من آزادم هرگاه هیچ نهاد یا فردی به غیر از شخص خودش مداخله نه نماید. در این معنا هر شش متفکر با آزادی خصومت داشتند. دکترینهای آنان از جهات معین در تناقض مستقیم با آن قرار داشتند، و نفوذ آنان بر بشریت نه تنها در قرن نهم بلکه در قرن بیستم در این استقامت ضد آزادیخواهای نیرومند بود. (Isiah Berlin 2014, pp.5-6).

برلین و شش متفکر

۱. هیلویتوس (Helvetius)

برلین فکر میکند که هر فیلسوف سیاسی باید این سوال را بپرسد که چرا فرد یا افراد از یک فرد دیگر باید اطاعت نمایند؟ سپس استدلال مینماید که به این سوال و سوال های مشابه به گونه های مختلف سیاسی و مذهبی پاسخ داده شده است (Berlin Isiah, 2014, p.6). وی سپس به ارزیابی دیدگاه های شش متفکر میردازد. ایسایه برلین در رابطه به هیلویتوس (Helvetius) مینگارد که به باور هیلویتوس انسان تنها چیزی که میخواهد لذت (pleasure) است و از تنها چیزی که دوری میخواهد درد و رنج (pain) است (Ibid., p.11). از نظر وی این تنها نفع یا بهره (interest) است که انسان را رهبری مینماید و نفع حاکم با نفع اتباع فرق دارد، همچنان نفع آنانی که در اقلیم سرد زندگی دارند با نفع آنانی فرق دارد که در اقلیم گرم زندگی مینمایند (Ibid., p.22).

در یک دیالوگ با خداوند هیلویتوس از زبان خداوند بیان میدارد که: برای تو آگاهی بخشیده ام و تنها با این وسیله تو - وسیله نابینای خواسته های من - اهداف مرا برآورده میسازی... (quoted from De l' esprit, 1758)

به باور برلین این بیان نشان میدهد که انسان فاقد آزادی است و وسیله ای برای اهداف تعیین شده بوسیله خداوند است.

۲. ژان ژاک روسو (Rousseau)

روسو به هیچوجه جانبدار احساسات غیر قابل کنترل نیست، زیرا از نظر وی احساسات انسانها را منقسم میسازد در حالیکه منطق و استدلال آنها را متحد میگرداند (Berlin Isiah, 2014, p.28). روسو معتقد است سوالهای معینی در رابطه با اخلاق و سیاست در این رابطه وجود دارند که چگونه باید زیست، چه باید کرد،

از که باید اطاعت نمود، پرسشهایی که به آنها بر بنیاد احساسات انسانی، تعصب، باورهای فاقد اساس مبتنی بر عوامل علی-طبیعی پاسخ های متناقض بسیار داده شده اند . . . روسو از یکنوع برخورد میانگین حمایت میکرد زیرا به عقیده وی:

' Well now we cannot have total liberty, because that will lead to anarchy and chaos; we cannot have complete authority, because that will lead to the total crushing of individuals, despotism and tyranny; therefore we must draw the line somewhere between, arrange a compromise'.

روسو معتقد بود که ما آزادی کامل داشته نمیتوانیم زیرا به انارشی و بی بندوباری منتهی خواهد شد، ما نمیتوانیم دارای صلاحیت کامل باشیم زیرا به نابودی افراد و مطلق العنانیت منتهی خواهد شد بنا بر آن، ما باید جایی در آن میان مرزی تعیین نمایی و به سازش دستیابیم. چنین یک موضعگیری که در آن نتوان آزادی کامل و صلاحیت کامل داشت، از نظر برلین کاملاً غیر قابل قبول پنداشته میشود، زیرا از نظر روسو آزادی یک ارزش مطلق است و از نظر برلین آزادی همان انسان منفرد است. برلین استدلال مینماید که: اینکه میگوییم (یک انسان انسان است، و اینکه میگوییم وی آزاد است تقریباً یکی است (Berlin Isaiah 2014, p.31).

۳. فیخته (Fichte)

برلین مدعی است که فیخته مسوول ایجاد مفکوره ای است که در تضاد صریح و مخالفت با مفهوم آزادی است که غرب از آزادی دارد: یعنی اساساً متفکران انگلیس، فرانسه و امریکا در اواخر قرن هژدهم و قرن نوزدهم آزادی را درک میکردند (Ibid., p.50). وی سپس به توضیح درک این متفکران از آزادی میپردازد.

۴. هیگل (Hegel)

آزادی از نظر هیگل عبارت از انجام آنچه است که من میخواهم انجام دهم، حصول آنچه میخواهم حاصل نمایم، بدست آوردن آنچه از زندگی که خواهان آن هستم. میتوانم این را بدست آورم وقتی بر ضد آن قوانینی عمل نه نمایم که بر جهان حاکم اند. هرگاه آنها را انکار نمایم، در نهایت ناکام خواهم شد (Ibid., p.89). برلین استدلال مینماید که آزادی هیگل فقط فتح و داشتن آنچه هست که میخواهد، و زمانی که شما هر چیز را بدست آوردید شما به آقای جان همانند میشوید.

۵. سینت سایمن (Comté Henri de Saint-Simon)

سنت سایمن بیشتر از هر یک دیگر - به روایت برلین - مخترع افاده اداره جامعه بوسیله ایلیت است با استفاده از یک مورالیته مضاعف (double morality) یا اخلاق دوگانه. البته که افلاطون و دیگر متفکران قبلی نیز در این مورد سخن رانده اند اما سینت سایمن نخستین فردی است که ابراز میدارد برای جامعه دارای اهمیت است که نه بصورت دموکراتیک بلکه بوسیله ایلیتها که نیاز تکنالوژیک و امکانات تکنالوژیک زمان خود را میدانند، اداره شود. زیرا اکثریت انسانها احمق اند، و از آنجایی که اکثر آنها از احساسات خود پیروی

مینمایند و آنچه ایلیت روشنفکر (enlightened elite) این است که خود یکنوع مورالیتی را دنبال نمایند و مردم خود را با مورالیتی دیگری پرورش دهند (Berlin Isaiah, p.115).

انتقاد بعدی برلین این است که سینت سایمن در حمایت از حکومت خوب قرار میگیرد در حالیکه از نا ممکن بودن خودگردانی کاملاً آگاه است... در نهایت سینت سایمن نخستین مبداء آنچه است که ممکن است مذاهب سیکولار) خوانده شود (Ibid., p.116).

۶. مایستر (Maistre)

برلین از دکترین مایستر یاد مینماید: دندان و چنگال طبیعت سرخ است، طبیعت یک عرصه گسترده نبرد و نابودی است. انسانهای قرن هژدهم به میتافیزیک به منطق حتی به هندسه روگردند تا دریابند طبیعت به چه میماند. آنها منابع دانش ما از طبیعت نیستند. هرگاه میخواهند در مورد طبیعت سخن گویند، بگذار جدی باشند. آنها در مورد استفاده از مشاهدات (observations) بحیث یک اسلحه، استفاده از چشمان ما، بدون قبول بسیاری از دگماهای بزرگ به این دلیل که بسیاری از آموزگاران (preacher) در آن مورد سخن گفته اند- سخن میگویند... بخود بیایید به اطراف خود نگاه کنیم که چه در جریان است. بیایید به کتابها نگاه نه کنیم به طبیعت به خود ما نگاه کنیم و به تاریخ بینیم، بلی، به دنیای زولوژی (zoology) بینیم. اینها رهنما های درست بسوی طبیعت اند (Ibid.149). مایستر سپس بر اساس روایت برلین میپرسد: ما چه مبینیم هرگاه این جایی باشد که ما به آن مبینیم؟

What do we see if this is where we look?

باز هم- برلین مینویسد، مایستر ابراز میدارد که انسان برای دوست داشتن تولد شده است. پس این تمایل به خشونت در وی از کجا میآید؟ آیا زمین آنها را برای خونریزی فرا میخواند؟ چرا سربازان در میدان جنگ از صلاحیت فرماندهان خود که امر میکنند دیگر افراد بیگناه را نابود کنند - سرکشی نمیکند یا به ندرت سرکشی مینمایند؟... (Berlin Isaiah, p.150).

مایستر پی از این میپرسد: چرا ریختاندن خون افراد بیگناه خوب پنداشته میشود؟ وی پاسخ میدهد که جنگ در یک معنا مقدر است، زیرا قانون جهان است. به باور برلین دکترین مرکزی مایستر عبارت است از: مفاهیم عقلانی کار آ نیستند. (that rationalist notions do not work) برای اینکه بدانید چرا انسانها چنان میکنند که در عمل انجام میدهند، پس باید پاسخ را در حیطه غیر عقلانیت جستجو نمایید (Berlin Isaiah, p 151).

برلین نتیجه گیری مینماید که مایستر بحیث پامبر خشن ترین نیروها که آزادی و ایدئالهای انسان عادی را تهدید کرده و هنوز هم تهدید مینمایند شایسته سپاس ما میباشد (Berlin Isaiah, 2014, pp.1676-68). حق / آزادی یا خود مختاری یعنی اقایی بر خویشتن دشمنان اندک ندارد. در ساده ترین شکل آن صرفنظر از موانع خارجی ایجاد شده بوسیله دیگران هوا و هوس یا خواستههای انسانی یا یکی از آنها بر انسان به گونه ای اقایی مینماید که در مخالفت با اراده انسان قرار میگیرد. مثال: تعصبفکری یا گروپی، عشق به ثروت یا قدرت،

اعتیاد به مواد مخدره. در حالات دیگر اراده انسان بوسیله کیفیتهای فوق میتواند تسخیر گردد. حالات افسردگی و غم یا خوشی و احساساتی نمونه های دیگر از مواردی اند که انسان آقایی بر خود را ازدست میدهند. تاثیرات بیولوژیک و نقش مغز انسان را نمیتوان نادیده گرفت. هیپنوز یک مثال آن است و بیماری پارکینسون مثال دیگر آن. بنا بر آن آنانی که با آزادی بحیث آقایی بر خویشان بدون موانع خارجی مخالفت دارند نیز دلایلی دارند که این بحث عمدتاً بر آن میچرخد. اما در درک ایسایه و درک غربی از آزادی محدودیتهای ایجاد شده بوسیله دیگران مطرح است. جالب این است که وقتی فرد آزادی خود را بوسیله حجاب محدود میسازد مدعیان آزادی با آن مخالفت میکنند و یا آزادی دست دادن زنان مسلمان به مردان محدودیتی است که فرد بر خود وضع مینماید، به عبارت دیگر خواست آنان پنداشته میشود. من نمیخواهم ریش داشته باشم، مگر طالب اجازه نمیدهد آن را بتراشم یا از حد تعیین شده به وسیله وی کوتاهترش نمایم. آن دو شیزه میخواهد حجاب بر تن داشته باشد اما حکومت این یا آن کشور به وی اجازه نمیدهد. تفاوت این دو در چیست؟

دورکین (Ronald Dworkin) میپرسد: Do we have a right?

دورکین استدلال میکند که مفکوره (حق آزادی) یک افاده ای است که نادرست درک شده است و حداقل به دو گونه به تفکر سیاسی خدمت نمی نماید. نخست، این مفکوره یک احساس دروغین تصادم ضروری میان آزادی و ارزشهای دیگر را زمانی بوجود میآورد که نظم اجتماعی مانند برنامه سرویس bussing (program) پیشنهاد میگردد. دوم، این مفکوره یک پاسخ خیلی ساده را برای این سوال فراهم مینماید که چرا ما انواع معینی از محدودیتها را، مانند محدودیت بر بیان آزاد یا آزادی مذهب، بخصوص غیر عادلانه میدانیم. مفکوره حق داشتن آزادی اجازه میدهد بگوییم که این محدودیتها غیر عادلانه اند زیرا آنها چنین آزادی را متاثر میسازند (Dworkin R., p. 271).

در واقعیت دشمنان آزادی در میان انسانها بحیث (حیوانات سیاسی) باید جستجو گردد زیرا انسان نه تنها اعطا کننده آزادی بلکه محدود کننده و سلب کننده آزادی نیز هست. به باور نویسنده این مقاله، آزادی در اسارت تفکر انسان قرار دارد و تاثیرات آن را بصورت مادی میتوان در سه عامل: انسان، قدرت و ثروت ملاحظه نمود. فکتورها و عوامل دیگری نیز بر حدود آزادی تاثیرات تحدید گرانه و تسهیل کننده دارند اما این عوامل تنها در حالت مداخله یا عدم مداخله انسان ها موثریت دارند. زیر عنوان حدود و مرزهای آزادی بر این موضوع مکت میشود.

۱.۵ آزادی از نظر دین اسلام

بیمورد نیست قبل از ورود به بحث کنونی یادآوری گردد که بحث های انجام شده نشان دادند آزادی یک از مباحث مورد منازعه را میسازد. تعریف آزادی آن را بحیث خود مختاری فرد در غیابت هر نوع مانع خارجی ایجاد شده بوسیله دیگران معرفی مینماید، و بسیاری ها خود را مدافعان بدون منازعه آزادی میپندارند در حالیکه مشاهدات و تجارب زندگی واقعی این ادعا را اغلب حمایت نمیکند. تعریف تیوریتیکی آزادی

بدون شک با تعریف عملی آن فرق دارد. بحث کنونی دو حقیقت را نشان خواهد داد: نخست اینکه آزادی اعطا شده بوسیله خالق کاینات گسترده ترین آزادی میباشد و دوم اینکه این آزادی را انسانها میتوانند محدود یا سلب نمایند و یا توسعه دهند.

آزادی از دید فلاسفه غربی - آنگونه ای که در بالا خواندیم با سه مساله مهم پیوند دارد: آزادی عمل، موانع خارجی و خواستهای فردی. اکنون به آزادی از نظر اسلام توجه مینماییم.

پروفسور عبدالسلام قاسم استاد پوهنتون ملی نجح در باریکه غربی غزه فلسطین در خلاصه مقاله خویش زیر عنوان (مفهوم آزادی در قرآن) آزادی را بر مبنای آیات قرآن کریم توصیف کرده است. این مقاله استدلال مینماید که آزادی در قرآن طبیعی است، و از قوانین و هدایات زمینی فراتر میرود. قرآن به حکومتها در این مورد حکم نمیکند زیرا آنچه بصورت طبیعی در ید قدرت است بالاتر از قانونگذاری است، و نیازمند تایید قانونی ندارد. آزادی در قرآن به معنای وحدت عینی و ذهنی، اجتماعی و طبیعی، فرد و جمع است و تعالیم قرآنی با توانایی های ذاتی طبیعی سازگار است، و در نهایت به تحقق - خودی (self-fulfilment) در سطح فردی و اجتماعی میانجامد. آنانی که به اعمال قوانین متضاد با آنچه طبیعی است میپردازند دیریا زود با دشواری مقابل میشوند. انسان حق دارد باورمندی خود را انتخاب کند، و خود را با وسایل مختلف بیان نماید. انسان حق دارد افکار خود را معرفی نماید و هر نوع گواهی را که مناسب میدانند بیاورد. حق دارد سازماندهی نماید، و معلوماتی را که برای ایجاد نظرها و تعالیم تعلیم یافته حاصل نماید. سرکوب و اختناق در تعالیم اسلامی قابل پذیرش نیستند (Qasim Abdulsalam, 2012).

تالبات حق به جانب است وقتی مسنویسد:

استدلال مینمایم که برخلاف باور ویست موریتسن (Wes Morrison)، ویلیام راو (William Rowe)، و دیگران یک خالق کامل متعال - وقتی وجود داشته باشد - خود مختار ترین همه ی موجودات خواهد بود، و واضحترین مثال آن موردی خواهد بود که آزادی عمل نامیده میشود. بر علاوه پیشسناد مینمایم هرگاه ما آزادی انسان را بحیث وبازتاب آزادی دلخواه خداوند بدانیم، میتوانیم از برخی از اشتباهات در دیدگاه های معیاری لیبرتریان (libertarian) و دیدگاه معیاری (compatibilist) در مورد اراده آزاد جلوگیری نماییم (Talbot Thomas, , 2009, p 376-395)

یک نکته مهم قابل دقت در این بیان تالبات برای ما مسلمانان نهفته است که آن را در کلام الله متعال میتوان یافت وقتی الله متعال از اراده خویش برای خلقت خلیفه بر روی زمین به فرشتگان خبر میدهد. نشانه های این خلافت را در توانایی های بشر و در پیشرفتهای حیرت انگیز علمی به صراحت میتوان ملاحظه کرد. زیرا این توانایی ها بیانگر آزادی انسان بحیث خلیفه الله متعال بر روی زمین میباشد. اسلام را میتوان بانی آزادی های فردی دانست. دین اسلام بر رضایت و پذیرش رضاکارانه بنده استوار است. آیات آتی بیانگر این حقیقت اند.

آیه ۸۸ سوره النسا ترجمه: ... آیا میخواهید آنانی را که خداوند با انتخاب راه آنها راضی بوده است هدایت کنید؟ آنیکی را که خداوند خواسته به بیراهه برود نمیتوانید به راه راست بیاورید.

آیه ۷۹ سوره النسا: آنکه از رسول اطاعت میکند از خداوند اطاعت مینماید و هرگاه کسانی از آن بر میگردند به یاد داشته باشید که شما را بحیث نگهبان آنها نه فرستاده ایم

آیه ۲۹:۲۹: هر آینه پند است پس هر که خواهد بگیرد به سوی پروردگار خود راه را.

آیه ۳ سوره الدهر: هر آینه ما هدایت کردیم آدمی را بر راه خواه شکر گوینده و یا ناسپاس دارنده

آیه مبارکه سوره النسا: ۶۴: و نه فرستادیم هیچ پیامبر را مگر برای آنکه فرمانبرداری کرده شود به حکم خدا ، سوره ۴ آیه ۸۰: هر که فرمانبرداری کند پیامبر را پس هر آینه فرمانبرداری خدا کرد و هر که اعرض کرد پس نه فرستادیم ترا بر ایشان نگهبان

آیه ۱۰۵ سوره الانعام: هر آینه آمدند به شما دلایلی از جانب پروردگار شما پس هر که بینا شد پس نفع اوراست و هر که نابینا ماند پس زیان بروی است بگو یا محمد نیستیم بر شما نگهبان ایات فوق آزادی اختیار و انتخاب فرد را حتی در برابر توصیه الهی بیان میکنند و با صراحت می‌رسانند که حتی پیامبر اکرم (ص) صلاحیت اجبار نه یافته است. اینکه در عمل میبینیم راه های متفاوتی را بندگان الله متعال تا سر حد انکار ذات مقدس او اختیار کرده اند، بیانگر آزادی کامل انتخاب است که خالق ما برای بندگان خویش اعطا کرده است.

بنابر آن عنوان (بنده خالق متعال) در تمام معنا صدق مینماید زیرا بر بنده هیچ شرط و محدودیتی جز رضای خالق کاینات گذاشته نشده است. با صراحت میتوان استدلال کرد که انسان خود از یکسو ادعای آزادی و دفاع از آن را دارد و از سوی دیگر این انسانها اند که آزادی های اعطا شده بوسیله خالق متعال را محدود و مشروط میسازند. ما شاهد دنیا های متناقض هستیم. تناقض میان جهان خالق و مخلوق متدین وی بسیار اند. جهانی که خالق متعال خلق کرده با گوناگونی و همزیستی شناسایی میشود، اما جهانی که روحانیون مذهبی خلق کرده اند با انتاگونیزم و اجبار. نخستی متناسب و متوازن و دومی انار شیک و غیر عادلانه. برای یک لحظه تصور کنید حکومتها و روحانیون ، سازمانها و اجتماعات مراجعی اند که اینهمه موانع را در برابر انسانها ایجاد کرده اند. آزادی انسان از نظر اسلام تنها و تنها بوسیله خود وی محدود و مشروط میگردد.

دشواریهای تعریف های انجام شده از آزادی کدام ها اند؟

ما دو تعریف از آزادی در دست داریم: آزادی بحیث آزادی در حدود تعیین شده بوسیله قانون و آزادی بحیث عدم موجودیت موانع خارجی در برابر آنچه میخواهیم انجام دهیم و عدم موجودیت اجبار برای انجام آنچه ما در غیر آن نمیخواهیم انجام دهیم. دشواری نخستی دکتاتوری قانون است که میتواند دکتاتوری اقلیت یا اکثریت را بیان کند. زیرا قانون حدود را تعیین میکند.

دشواری دومی در آرمانی بودن و غیر واقعی بودن آن است. آیا رابنسن کروزو به تنهایی خود در آن جنگل طبیعی میتوانست بدون موانع هر آنچه میخواست انجام دهد؟ باریکی دیگری که باید در مورد آن فکر کرد این است که حتی در صورت قبول حالت طبیعی و آزادی و برابری انسانها دو مساله که این آزادی و برابری را زیان می‌رسانند قابل درک اند: از یکسو آنگونه ای که لاک نیز معتقد است: قوانین طبیعی - مانند همه ی

قوانین دیگر که به انسان در این جهان رابطه دارند- بیهوده خواهد بود هرگاه هیچ یکی در حالت طبیعی توانایی نمیداشت تا آن قانون را اعمال نماید و بدین ترتیب معصوم و بیگناه را حمایت و تخطی کننده را به حدودش متوجه گرداند (Leviathan 1996:83). انسانهایی که در حالت طبیعی زیست دارند بدون شک دارای توانایی ها و قابلیت های متفاوت فیزیکی و ذهنی اند و موقعیت جغرافیایی و تاریخی آنان نیز بر این توانایی ها و در نتیجه بر حدود آزادی های دیگران تاثیر دارند.

نتیجه ای که از این همه دانستنیها میتوان بدست آورد این است که آزادی انسان حتی در "حالت طبیعی" محدود و مشروط میباشد و نقش انسان را بر حدود آزادی نمیتوان نادیده گرفت زیرا انسانها به این قوانین و نورمها معنا میبخشند، آنها را تعبیر و تعمیم مینمایند و تغییر میدهند یا نادیده میگیرند.

هرگاه آزادی عبارت از انجام خواست بدون مانع خارجی باشد و فرد در میان موانع متعدد زیست نماید این آزادی تنها یک تخیل و آرمان است زیرا تنها بصورت مشروط و محدود وجود دارد. سوال دیگر این است که آیا نامحدود در محدود میتواند وجود منطقی داشته باشد؟ زیرا در جهان ما حد همه چیز تعیین شده و دارای حدود اند.

مساله آزادی اختیار ابعاد دیگر نیز دارد. این آزادی که میتوانیم ابراز نظر نماییم از آزادی سیر و سفر ما فرق دارد و این دو نیز از آزادی ما برای حرکت دست و پای ما متفاوت اند.

ایریک فرام به صبغه انسانی آزادی توجه را بر میگردداند و میپرسد آیا چنین نیست که تعدادی برای آزادی میزنند اما برای تعداد دیگر تسلیمی و گریز از آزادی مرغوب است؟ وی اطاعت از رهبران را مثال میآورد.

وی مینویسد: تحلیل صبغه انسانی آزادی (freedom) و صلاحیت گرایی / اقتدارگرایی (authoritarianism) ما را وامیدارد تا به یک مشکل کلی توجه نماییم، یعنی به نقشی که عوامل سایکالوژیک بحیث عوامل فعال در پروسه اقتاعی ایفا مینمایند و این در نهایت به مشکل تاثیرات متقابل فکتورهای روانی، اقتصادی و ایدیولوژیک در پروسه اجتماعی میانجامد (Fromm Erich 1942, p.5).

مساله مهم در آزادی اختیار چیست؟ آیا مانع دارای اهمیت کلیدی است یا ممانعت کننده؟ این سوال ما را به یک معضله فلسفی میرساند: آیا مغز ما مرکز اراده و اختیار ما است یا خواست های ما؟ سوال دیگر که مطرح است و عاری از دشواریها نیست به همزیستی و تضاد آزادی بحیث خودمختاری کامل با برابری و عدالت مربوط میگردد.

تا اینجا دریافتیم آزادی چیست. حال این مقدمه را با معرفی حدود و مرزهای آزادی ادامه میدهم.

۱.۶ حدود و مرزهای آزادی

آیا آزادی که دارای دشمنان است دارای حدود و ثغور نیز میباشد؟ بحث کنونی پیرامون همین سوال میچرخد. گالن استراسن (Galen Strawson) از البرت آینشتاین نقل میکند که ابراز داشته یک انسان دارای دید وسیع و هشیار به این اشتباه انسان خواهد خندید که او بر اساس اراده آزاد خویش عمل مینماید:

"a Being endowed with higher insight and more perfect intelligence, watching man and his doings, would smile about man's illusion that he was acting according to his own free will." (Galen Strawson, 2002, P.441).

گالن استراسن زیر عنوان حدود آزادی بر مسوولیت و مسوولیت نهایی فرد بحث مینماید. آنچه مرزهای آزادی را تعیین مینماید برای آزادی اهمیت اساسی دارد زیرا پیمانانه آزادی یک برده و یک زندانی و اعضای فقیر و غنی یک جامعه اغلب از هم متفاوت اند. زیر عنوان کنونی بر این حدود مکث مینماییم.

سوال اساسی بحث کنونی این ها آند که آیا انسان واقعاً آزاد است و مفکوره آزادی انسان بر کدام مبنا استوار است؟ سه مبنا را میتوان برای مفکوره آزادی انسان تشخیص داد:

1. مبنای دینی: از نظر تیولوژی انسان بنده خداوند است و برای خالق خویش پاسخگو میباشد. انسان خلیفه و نماینده خالق خویش بر روی زمین است. اختلاف نظر از این جا آغاز میگردد که حدود صلاحیت انسان بحیث خلیفه تاچه حد است و بر اساس کدام اصول باید حکمروایی نماید. پاسخ به این سوال حدود و مرزهای آزادی را متاثر میسازد. در یک نظر سختگیرانه تنها قانون خداوند بر روی زمین باید تطبیق گردد و در یک نظر معتدل اسلامی زمین و امور دنیوی در حیطه صلاحیت انسان قرار دارد. مشکل اساسی دید سختگیرانه عمدتاً دو اند: نخست این سخت گیری مستلزم نظارت از رعایت این قوانین است. دوم، نظارت از این قوانین توسط افراد با اصول اسلامی در مغایرت قرار دارد. بر اساس احکام الهی انسان همچنان آزادی انتخاب راه خویش را و حتی معبود خویش را در عمل دارا میباشد و از انتخاب خویش پاسخگو میباشد. آیات ۱۳۴ و ۱۴۲ سوره البقره بر آزادی انتخاب فردی دلالت دارند. همچنان سوره انسا آیه ۷۹. زیر عنوان آزادی از نظر دین مقدس اسلام در این رابطه بیشتر خواهیم خواند.

توماس تالبات (Talbot Thomas) (۲۰۰۹) (زیر عنوان (خدا، آزادی و اجنسی انسانی) مینویسد:

I argue that, contrary to the opinion of Wes Morrision, William Rowe, and others, a supremely perfect God, if one should exist, would be the freest of all beings and would represent the clearest example of what it means to act freely. I suggest further that, if we regard human freedom as a reflection of God's ideal freedom, we can avoid some of the pitfalls in both the standard libertarian and the standard compatibilist accounts of freewill, (Talbot Thomas, , 2009,p 376-395).

۲. مبنای منطقی: از نظر منطق آزادی از ضرورت هستی انسان ناشی میگردد زیرا انسان برای زیستن به تعدادی از آزادی ها نیاز دارد: مانند حق زندگی فارغ از هراس، حق تشکیل فامیل، تحصیل و کار و... راز سخن در این نهفته است که، انسانی را که اختیار خود را دارا نباشد دشوار است او را بر اساس نیت و اعمالش مورد ملامت قرار دهیم. مسوولیت بدون صلاحیت و اختیار نمیتواند وجود داشته باشد. این منطق بنیادی آزادی خدا داده را میسازد. آزادی از زمره آزادی انتخاب دین الهی و حتی احکام الهی در کل شرایط

دلخواه و مساعدی را برای امتحان بندگان خداوند فراهم میسازد، شرایطی که هر نوع مشوق درونی مانند خواهش انسانی و مشوقهای بیرونی برای تعیین ار جحیتها و گزینشها وجود دارند.

2. مبنای علمی: یافته های علمی در مورد آزادی و خود مختاری انسان حاکی از کدام حقیقت اند؟ هر سه مبنا سوالهای دشواری را موجب میگردند. بندگان خداوند که برای خالق خویش از اعمال و نیات خویش پاسخگو اند چرا از زمان تولد در وابستگی کامل یا نسبی به انسانهای دیگر به سر میبرند؟ آزادی اعطا شده بوسیله خداوند بوسیله بندگان زورمند، بوسیله امکانات و نعمات فراهم شده و بوسیله بندگان عادی خداوند و حتی بوسیله مجبوریتها محدود میگردند و یا سلب میگردند در حالیکه خداوند آزادی انتخاب را به وی اعطا کرده است. به عبارت دیگر برده و بنده خداوند چرا در بردگی انسان و بردگی خواستها و نیازمندیهای خویشتن قرار میگیرد؟

در دسته بندی این عوامل خواهیم دید که فرد خود بحیث عامل محدود کننده / تسهیل کننده آزادیهای خود و دیگران عمل مینماید.

هرگاه آزادیهای انسانی برای زیستن انسان ضروری اند پس چرا گاهی استدلال میشود که سلب یا تحدید آن برای زیستن ضروری میباشد؟ بیایید باهم بینیم علم در مورد آزادی چه گفتنی هایی دارد.

1. سوال نخست می پرسد: آیا انسان واقعاً آنطوریکه فکر میشود از نظر ذاتی و طبیعی آزاد است؟ وقتی یک بیمار مبتلا به بیماری پارکینسون و یا فرد دارای یک معلولیت دماغی نتواند اختیار دست و پای خویش را داشته باشد، خود مختاری انسان مورد سوال قرار میگیرد. برخوردهای مختلف از مواضع متفاوت در این رابطه وجود دارند. مارتین فیشر و همراهان از چهار نظر در رابطه با اراده /خواست آزاد نام میبرند: طرفداران آزادی اراده (Libertarianism)، نظریه سازگاری (Compatibilism)، نظریه ناسازگاری - شدید (Hard Incompatibilism) و نظریه تجدیدنظر طلبانه (Fischer J. Martin, et al., 2007: 3).

2. سوال دوم می پرسد: آزادی تیوریتیکی تاچه حد یک واقعیت عینی است؟ آزادی در هر حالت با سه منبع رابطه دارد: با اساس بیولوژیک در انسان، با شرایط محیطی و با نیروی فوق طبیعی. موضوع مورد نظر ما آن نوع آزادی است که جان ستوارت میل آن را آزادی مدنی - اجتماعی انسان میداند. این بحث تاحدی با دیترمنیزم (determinism) رابطه دارد زیرا عوامل زیادی غیر از تقدیر در کار اند که ساحه خود مختاری و آزادی ما را محدود میسازند، حتی آزادیهای مدنی و سیاسی ما را. درک ما از تقدیر قابل دقت است. تقدیر بحیث سرنوشت ثابت و از قبل تعیین شده و تقدیر بحیث یک سرنوشت سیال که شکل گیری آن به سعی و صبر و استعانت الهی بستگی دارد، بر درک ما از آزادی تاثیر جدی دارد. پیشرفتهای علمی دانشمندان نیورو ساینس تنها توانسته نشان دهند که مغز انسان نقش مهمی را در تعیین خواست و آزادی ایفا میکند در حالیکه درک چنین ساختار مغلق هنوز بحیث معما باقیمانده است.

۲.۶ عوامل محدود کننده و تسهیل کننده آزادی

آنگونه ای که از بحث پیشین بر میآید آزادی عبارت از تحقق خواست فردی بدون مانع خارجی تعریف شده است اما به دو دسته مثبت و منفی تقسیم شده است: آزادی مثبت عبارت از آقایی فرد بوسیله خود فرد است. یعنی فرد اختیار خود را خود دارد. و آزادی منفی عبارت از عدم مداخله در امور فرد است. اما زندگی

واقعی این سادگی و زیبایی را ندارد. هرگاه آزادی عبارت از توانایی تحقق بخشیدن به خواست بدون مانع خارجی باشد، حدود آن را مانع / موانع تعیین میکنند که از آن سخن گفته میشود.

تا اینجا میدانیم که تعدادی از متفکران به قول ایسایه برلین دشمنان آزادی اند و در مجموع انسانها را در آن جمع نیز میتوان برشمرد. سوال کنونی این است که عوامل محدود کننده آزادی های انسانی کدامها اند؟ عمده ترین و تاثیر گزار ترین این عوامل انسانها اند که هم برای تحقق و در دفاع از آزادی تلاش میورزند و همزمان آن آزادیها را مرز بندی مینمایند. ساحه و حدود اختیار هر فرد و جمع صرفنظر از تاثیر "تقدیر" بوسیله تعدادی از عوامل متأثر میگردد، و این عوامل بر افراد در اکثر شرایط در زمان و مکان صدق مینماید. نگارنده این عوامل را در چهار دسته از عوامل محدود کننده و تسهیل کننده در ذیل معرفی مینمایم:

۱. عوامل فردی: عوامل فردی یک مجموع مرکب را میسازند که از فرد ناشی میگردد. محدودیتهای، بیولوژیکی، فیزیکی و اعتقادی از آن زمره اند. آزادی فردی بوسیله باورها و ارزشها و نورم هایی ارتباط دارد که فرد آنها را احترام میکند یا خود را به رعایت آنها مکلف میداند. این نورمها میتوانند ساحه اختیارات فردی را محدود سازند و یا توسعه بخشند. فرد میتواند از امکانات محیطی سینما یا کتابخانه استفاده نکند یا قانون را در نظر نگیرد یا نورمها و مکلفیتهای اجتماعی را احترام گذارد یا نادیده گیرد. تنوع حجاب اسلامی میتواند بهترین مثال باشد.

مغز انسان بدون شک بر رفتار انسان اثر میگذارد. حالات روانی قسماً محصول فعالیت مغز انسان است. فکر کنید چه چیزی موجب حرکات دست و پای ما میگردد. ناتوانیهای عضوی تا چه حد حدود آزادی ما را محدود میسازد. و یا تواناییها آزادی/امکانات ما را وسعت میبخشد. اینکه یک بیمار شکر نمیتواند بسا چیزها را که میل دارد نوش جان نماید بدین معنا است که آزادی خواست وی محدود شده است. در درک متداول از آزادی چنین موانع در نظر گرفته نمیشوند بلکه صرف به موانعی توجه میشود که توسط افراد و سازمانها ایجاد میگرددند.

۲. عوامل محیطی: منظور از محیط زیست در اینجا محیط مادی و فیزیکی است. محیط زیست به نوبه خود امکانات و محدودیتهایی را بوجود میآورد که حدود صلاحیت و خود مختاری را تعیین مینمایند، مانند داشتن یا غیابت برق، مکتب یا کلینیک، بیمارستان، تلفن یا انترنت، ترانسپورت. استفاده از سکاپ و فیسبوک ساحه آزادی افراد را میتواند وسعت بخشد یا محدود نماید. کوهستانی بودن یا محاط به خشکه یا بحر بودن یک مثال دیگر میتواند باشد.

۳. عوامل اجتماعی/فرهنگی/یا محیط معنوی: محدودیتهای و مکلفیتهایی که از جانب جامعه وضع میگرددند. قواعد حیات خصوصی با قواعد حیات عامه یکی نیستند. بسا چیزها که در خصوصی ممکن اند در عام ممکن است مجاز نباشند و یا قواعد نرم فرهنگی و اجتماعی به شما پوشیدن یکنوع لباس را اجازه ندهد یا آنچه را یک اروپایی با دوست دختر خود میتواند در ملای عام انجام دهد به شما اجازه ندهد. اما جوامع میتوانند این

عوامل را بحیث تسهیل کننده دارا باشند. در تعدادی از جوامع مشروبات خانگی مانند آب صرف میشوند. این عوامل نیز محدود کننده و تسهیل کننده عمل مینمایند.

۴. عوامل قانونی: دولت / حکومت نیز به نوبه خود از راه وضع قوانین، تعهدات بین المللی و اعمال قوه به شیوه های مستقیم، غیر مستقیم، آشکارا و پنهان در پروسه زندگی ما مداخله مینمایند. حضور سانسور یا مطبوعات آزاد، فقدان آزادی سیر و سیاحت و از این قبیل. قوانین میتوانند آزادی ها را محدود کنند یا وسعت دهند.

هر شهروند بدین گونه در زیر تاثیر متقابل چهار دسته از فکتورها: (۱) محدودیتها و امکانات فردی، (۲) امکانات و محدودیتها محیطی، (۳) نورمها و ارزشهای اجتماعی/فرهنگی، (۴) قوانین رسمی حاکم بر کشور زندگی مینماید و آزادی ها را تجربه مینماید. آنچه همه ی این عوامل را شکل میدهد و مرز بندی مینماید عبارت از ارزشها و باورمندیهای حاکم اند.

همه ی این چهار دسته از عامل تحدید کننده و تسهیل کننده در زمان معین وجود دارند. وقتی به ممنوعیت اعدام، قتل با رضایت (euthanasia) و ازدواج همجنسگرایان، و مثالهای دیگر در جهان آزاد می نگریم و آنها را با وضعیت این تمایلات در جوامع اسلامی مقایسه مینماییم دو نتیجه گیری عام بدست میآید: عوامل یاد شده به گونه ای از درک جمعی و فرهنگ حاکم متاثر اند و در همه ی جوامع باقوت و تاثیر متفاوت حضور دارند. محدودیتها/تسهیلات (مادی یا معنوی) فردی مهمترین نقش را ایفا میکنند.

از سوی دیگر ما نمیتوانیم از حضور این عوامل در کشورها و جوامع انکار نماییم. دولتها دارای قوانین اند، ملتها متشکل از افراد اند و دارای فرهنگ و محیط زیستی آنها نیز دارای تسهیلات زیستی متفاوت اند. آزادی مثبت و منفی با اینهمه دشواریها و موانع روبرو اند. عوامل یاد شده و فرهنگ انسانی که آنها را شکل میدهد پدیده های لازمی و ضروری زندگی اند که آزادی را چه مثبت باشد یا منفی متاثر میسازند.

تناقض میان تعریف آزادی و واقعیت زندگی آشکارا میگردد زیرا آزادی به نحوی از انحا بوسیله عوامل یاد شده متاثر میگردد. صرفنظر از وسعت و ساحه آزادی فردی که حتی در امریکا و اروپا بوسیله عوامل فردی تعیین میگرددند، زیست اجتماعی حتی در گروپ (خورد یا بزرگ) مستلزم همزیستی میباشد که رعایت آزادی و حقوق دیگران را مطالبه مینماید. تعیین حقوق و مکلفیتهای اتباع در قانون اساسی و تضمین رعایت عملی آنها اساس جوامع دموکراتیک را میسازند که در نبود آنها از چنین جوامع نمیتوان سخن گفت. روابط بین المللی بهترین عرصه ای است که این نیاز را در آن میتوان با برجستگی خاص شاهد بود.

حال دو پرسش مهم در برابر ما قرار میگیرند:

1. این آزادی (انجام خواست بدون مانع خارجی) را برای چه نیاز داریم؟
2. به قوانین و از زمره قانون دموکراتیک چه نیاز وجود دارد وقتی ما از آزادی به معنای شماره (۱) دفاع

مینماییم؟

این دو پرسش بهم مرتبط اند زیرا قانون از یکسو آزادی اعطا میکند و از سوی دیگر محدود میسازد، اما آزادی باقی میماند. تعدادی از آزادیها در دموکراسیها اهمیت زیاد دارند. دموکراسی بدون حق انتخاب کردن و انتخاب شدن، آزادی بیان، آزادی مذهب، آزادی تشکیل اجتماعات، مفهوم خود را از دست میدهد. اما آزادی را تنها در شرایط صلح میتوان تجربه کرد زیرا جنگ آزادی را تهدید مینماید. یک مساله خیلی مهم عبارت است از شکل دهی ذهنیت عامه است. نمونه های نیرومند آنها را در دو عرصه میتوان با صراحت دید. ایجاد ذهنیت توسط رسانه های جمعی و اجتماعی. شیوه کلاسیک سانسور افکار در این نوع ذهنیت سازی از طریق مالکیت رسانه ها و شکل دهی ذهنیت گردانندگان رسانه در گام نخست تحقق میابد. نمونه کوچک آن در افغانستان فعالیت دارد. نمونه بزرگ و جهانی آن را در نشرات بی.بی.سی و سی.ان.ان. و امثال آنها میتوان یافت.

ایسایه توماس (Isaiah Thomas) مؤلف تاریخ طباعت در امریکا (History of Printing in America) در سال 1754 اعلام داشت که "میان آزادی و عدم رعایت قواعد قبول شده مطبوعات باید تفکیک گردد." اما 210 سال بعد محکمه عالی عدالت نوشت: "بیان نادرست... باید مورد حمایت قرار داده شود هرگاه آزادی بیان برای بقا به 'فضای تنفس' نیاز داشته باشد." لوئیس براندیس (Louis D. Brandeis) در سال 1890 قبل از اینکه بحیث قاضی محکمه عالی تعیین گردد یک قانون خصوصی را برای تعریف "شخصیت غیر قابل تعرض (inviolable personality)" فرد پیشنهاد کرد (Sussman Leonard R. 2001:3).

اما "فضای تنفس" برای آزادی این معنا را دارد که آزادی یک آبیاز است که برای تازه کردن تنفس سر از زیر آب بیرون میکشد و یا مانند تحقیق کنندگان سی.آی.ای. به متهم این فرصت را اعطا میکند. مفکوره اساسی میتواند بر دو نکته تاکید داشته باشد: آزادی برای زیست انسانی در جامعه و آزادی برای آزاد زیستن بحیث فرد. نخستی به عنونه کولکتویستی میانجامد و دومی به فردگرایی افراطی.

وقتی آزادی -از (قیود و موانع خارجی) آزادی منفی باشد و آزادی- برای (آزاد زیستن - خود شگوفایی و ... آزادی مثبت، دو نکته متباز میگردد: آزادی منفی بدون آزادی مثبت معنای چندانی ندارد. آزادی بیان بدون اینکه اعطا شود تحقق نیابد. دوم آزادی مقدم بر همه عطیه ای است که به دیگران بخصوص به دولت/ حکومت یا به فرهنگ حاکم تعلق دارد. در این جا نیز آزادی منفی بحیث یک جز تابع تبارز میکند. بیان و افاده آزادی از ... و آزادی برای ... و یا منفی و مثبت آزادی را نمیتواند تجزیه نماید زیرا آزادی بدون توانایی معنای خود را از دست میدهد. به گونه مثال دو شخص در یک کشور را در نظر میگیریم. یکی توانایی سیر و سیاحت دارد اما بنا بر موانع خارجی نمیتواند از این آزادی استفاده نماید و دیگری برای تحقق آزادی سیر و سفر مانعی جز ناتوانی مالی ندارد. هیچ یکی از آنها نمیتوانند این آزادی را دارا باشند. اما یک حقیقت آشکار است که آزادی در اسارت قدرت و ثروت قرار دارد.

۴. نتیجه گیری

هدف اساسی بحث ما را آشنایی با تعریف ها، دشواریها، با دشمنان و با حدود و ثغور آزادی از یکسو و آزادی از دیدگاه دین مقدس اسلام از سوی دیگر تشکیل میداد. در این مقاله سعی گردید نشان داده شود درحالیکه در شرق و غرب از عدالت و بر خورد منصفانه، از حقوق بشر و از تقبیح افراطیت سخن گفته میشود در تعدادی از موارد از این ادعا با صراحت عدول میشود. آزادی یکی از مواردی است که بخصوص شیفتگان زیاد دارد. این مقاله با دلایل، افراطگرایی در آزادی را و این حقیقت را تصریح میکند که این افراطگرایی با اصول زیربنایی برابری و همزیستی مسالمت آمیز در تضاد قرار دارد.

در این مقاله آزادی تعریف گردید و به دشواریهای موجود در تعریف ها از آزادی توجه صورت گرفت. در رابطه با دشمنان و دوستان آزادی دریافتیم که هر دو را باید در میان انسانها بخصوص در قدرت و ثروت و در روابط میان انسانها باید جستجو کرد.

بحث انجام شده نشان داد که خود مختاری / آزادی انسان مقید و مشروط است در حالیکه آزادی و خود مختاری اعطا شده از سوی ادیان به مراتب وسعت دارند .

فهرست منابع

روسو، ژان ژاک. (ب.ت.). قرارداد اجتماعی، ترجمه زیرکزاده غلام حسین. تهران: چاپ چهارم سال ۱۳۴۱ : انتشارات شرکت سهامی چهر.

Abdul Salam Qassim, *American International Journal of Contemporary Research*, Vol. 2 No. 4; April 2012.

Adul Hafeez Fazli(2006). *Islamic View of omniscience and Human Freedom*. Al Hikmat Vol. 2.

Al-Mawrid, 1995; *The Hans Wehr Dictionary*, 1976

Berlin Isaiah (2014). *Freedom and Its Betrayal: Six enemies of Liberty*,p.5-6).2nd edition. edited by Henry Hardy Human. Princeton University Press.

Berlin Isaiah, (1969). *Four Essays on Liberty*. Edited by Henry Hardy. New York: Oxford University Press.

Benjamin Constant, "The Liberty of the Ancient compared with that of the Moderns", reproduced in :*Collection complete des ouvrages publiés sur la government représentatif et la constitution actuelle, ou Cours de politique constationnelle*, 4 vols.(Paris and Routen, 1820), Vol.4., pp.238-74.

Carpenter W.S.(ed)(1942).*Two Treatises of Civil Government*. (J. M. Dent, London, 1924)(1962 repr.),118. {First Published 1690.}

Collin P. H. (2004). *Dictionary of Politics and Government*. Bloomsbury Publishing Plc.

Constant Benjamin (1820) . *Political Writing* 311. Trans. And ed. Bianca maria Fontana{Cambridge university Press, Cambridge, 1988.

Descartes, R. (1985). *The Philosophical Writings*, vol. I, Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdock. London: Cambridge University Press.

Dworkin Ronald, *Taking Rights seriously*, in Norman E. Bowie, *TAKING RIGHTS SERIOUSLY*. By Ronald Dworkin. Massachusetts: Harvard University Press. 1977. Pp. 563., 26 Cath. U. L. Rev. 908 (1977). Available at: <https://scholarship.law.edu/lawreview/vol26/iss4/10>

Fischer J. Martin, et al., (2007). *Taking Rights Seriously*.1977. London: Duckworth.

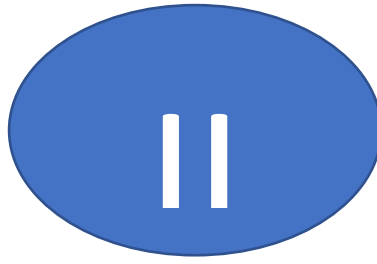
Fromm Erich(1942).*The Fear of Freedom*. e-book.

- Hegel G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*, (Frankfurt a. M., 1969)
- Galen Strawson, 2002: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic*.
- Hobbes Thomas (1996) *Leviathan*. Ed, inrod. J.C.A Gaskin. Oxford: Oxford University Press.. First published 1651.
- John Baer, *Free Will Requires Determinism*, chapter 16. P.304. Retrieved from: <http://users.rider.edu/~baer/ch16Baer.pdf>. on 04 Feb 2015 at 20:58.
- J.M. Dent ,(1973). *Social Contract and Discourses*. London ,1973. trans. And introduction. G. D.H. Cole. First published in 1755.
- Lynch G. Patrick, *On Isaiah Berlin, or Why the Enemy of My Enemy is Not Always My Enemy*. *Revista de instituciones, Ideas y Mercados* No. 60/ May0 2014,pp.33-56/ ISSN 1852-5970.
- Mack Eric(2019). *The Essential, John Lock*. Canada: Fraser Institute.
www.fraserinstitute.org
- Morton A. L. , *The life and Ideas of Robert Owen*, New York, London, 1962, 1969.
- Omar Abdul Mannan(Trans.) (2010). *The Dictionary of the Holy Qur'an*. Noor Foundation- International Inc.
- Robertson David (2004). *The Routledge Dictionary of Politics*. Third edition the Taylor & Francis e-Library.
- Norman E. Bowie, *TAKING RIGHTS SERIOUSLY*. By Ronald Dworkin. Massachusetts: Harvard University Press. 1977. Pp. 563., 26 Cath. U. L. Rev. 908 (1977).
Available at: <https://scholarship.law.edu/lawreview/vol26/iss4/10>
- Rousseau Jean J. (1762). *The Social Contract or Principles of Political Rights*. Transl. by G. D. H. Cole. *Foederis æquas Dicamus leges*. Virgil, *Æneid xi*..
- Scruton Roger(2007) *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, 3rd edition. New York: Palgrave Macmillan.
- Skinner Quentin, ' *A Third Concept of Liberty* ' , *Proceedings of the British Academy* 117 (2002), pp. 237-68. P.237.
- Strawson Galen, ' *The Bounds of Freedom* ' , in Robert Kane (ed)(2002). *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University press. P.441.
- Talbot Thomas, (2009). *God, Freedom, and Human Agency, Faith and Philosophy*, Vol. 26 No. 4 October 2009.
- Target Publications, *NEET UG*(2019).

<https://www.targetpublications.org/media/catalog/product/s/a/sample-pdf-of-neet-ug-challenger-biology-1-book.pdf>

Tradition, Vol. 75, No. 1/2, Free Will, Determinism, and Moral Responsibility (Aug., 1994), pp.

Voices of Democracy 3 (2008): 63-82. P.74 Watson John B.(n.d.). Introduction to Psychology. <http://www.saylor.org/books>.



تعصب و تبعیض

(Prejudice)

۱. تعریف، ۲. تعصب از نظر دین مقدس اسلام، ۳. تعصب از دید دانشمندان غربی،
۴. انواع تعصب، ۵. تیوریه‌ها و دیدگاه‌ها،

مقدمه

مردم و کشور ما از تعصب بحیث حساسیت در برابر افکار و اندیشه‌های دیگران رنج فراوان را متحمل شده‌اند. یک نسل کامل که در رویارویی‌ها تولد و بزرگ شده است با تعصب خو کرده است. اما تعصب در اندیشه و باورهای ما نیز ریشه دارد. من و تو یا ما و شما، ما و دیگران بیانگر دیدهای تبعیض‌آمیز اند. تعصب در هر یک از ما نهادینه شده است زیرا در فرهنگی بزرگ شده ایم که تعصب و تبعیض از مشخصات آن است. تعصب و تبعیض از یکسو از تجارب زیستی ما و از سوی دیگر از چگونگی درک ما از این زندگی ناشی می‌گردد. به گونه‌ای مثال ما شیطان و آنچه را که بیا و مینمایم تا اطفال را بترسانیم هیچگاهی ندیده ایم اما درک ما از آن ناخوشایند و ترسناک است. مثال دیگر وقتی شما از یک دسته به نام او باشان پیوسته خشونت یا بد رفتاری تجربه مینمایید یا مبینید و میشنوید دید شما در مورد آنان بحیث او باشان ثبت حافظه میشود و هر نوع مشابَهت را دماغ ما بر اساس چنین نمونه‌های خوب و بد ثبت شده در حافظه ما تعبیر مینماید. ما همه با این بیماری نه تنها آشنا هستیم بلکه به مقادیر مختلف به آن مصاب نیز هستیم. یک دوز معین آن ممکن است برای زندگی ما لازمی باشد. به‌گونه‌ای مثال هیچ یکی از ما تبعیض میان انسان خوب و بد را نمیتوانیم لازمی و مفید نه پنداریم و یا پدر و مادر و اعضای خانواده خود را نزدیکتر احساس مینمایم.

این بحث از یکسو هدف انتقال دانش مربوطه را در این مورد به خوانندگان علاقمند دنبال مینماید و از سوی دیگر مانند سایر مقالات این رساله تلاش می‌ورزد تفکر انتقادی را در خواننده تحریک نماید. بنابراین نخست ما با تعریف تعصب و تبعیض آشنا می‌شویم و در جایگاه دوم به آنها از نظر اسلام دیده میشود. پس از آن عنوان سوم ما را بادید برخی از متفکران آشنا می‌سازد. برخی از تیوری‌ها و برخورد ها عنوان چهارمی این مقاله را می‌سازند. در بحث پنجم بر انواع تعصب مکث خواهد شد و بحث را با یک نتیجه‌گیری پایان میدهیم.

هدف مقاله کنونی این است تا نشان داده شود که تعصب و تبعیض بحیث پدیده‌های منفی ناشی از تجربه و درک ما می‌باشند. بنابراین رهایی از آن بستگی به دانش و تجربه انسان دارد و مانند سایر احساسات و خواهشات انسانی قابل کنترل اند، در حالیکه مقادیری از آنها در موارد معین میتوانند زیانبار نباشد. تعصب و تبعیض مشخصه‌های عمده ضعف تعالی اخلاقی پنداشته میشوند زیرا به انصاف و عدالت زیان می‌رسانند.

به نظر میرسد که تعصب یکی از آن بیماریهایی است که مانند خواهشات نفسانی باید آن را مهار کرد. تعصب در اندیشه و در فرهنگ ما و انسانها وجود دارد. چند مثال مهم را بر می‌شماریم تا اهمیت این بحث را در آغاز نشان دهیم.

۱. تعصب دینی: در حقیقت این را نباید تعصب دینی نامید زیرا دین الهی با بندگان خداوند با تعصب و تبعیض برخورد نمی‌نماید. احکام اساسی دین الهی برای همه ی بندگان یکسان است: هر یکی بر اساس اعمال و نیت وی مورد قضاوت قرار می‌گیرد. از نعمات الهی همه بهره‌مند اند، چه خداپرست باشد یا منکر وجود خداوند. برای هر حیطة قوانین معین وجود دارند. برای جهان بشریت چند اصل جهانی را میتوان یاددهانی نمود:

۱. هر مخلوقی صرفنظر از چگونگی اعتقاد وی به خالق، بنده میرنده است.

۲. در مورد هر انسان بر اساس نیت و اعمال وی قضاوت صورت می‌گیرد.

۳. هیچ یکی از مخلوقات بیشتر از سعی کاری را نمیتواند انجام دهد.

۴. هدایت به صراط مستقیم در ید طولای خالق قرار دارد.

۵. خداوند خدای همه و بر همه ی مخلوقات مهربان است.

این مثالهای برخورد یکسان الهی با بندگان آن ذات مقدس اند.

این قوانین عام اند و تعدادی از آنها را قوانین اجتناب ناپذیر/ یا گزیرنا پذیر مینامیم زیرا آنها گزیرناپذیر اند. اما در عمل در زندگی روانه ما با واقعیهایی روبرو هستیم که در آن انسانهای مسلمان برادر ما و غیر مسلمان کافر اند. وقتی مسلمان را ملحد میدانیم او دیگر برادر ما نیست بلکه قابل سنگسار است. در این مورد حتی نظر خود ما دارای اهمیت است که شخص را ملحد میدانیم یا نه. فرخنده یک مثال تازه این مورد است.

۲. تبعیض میان زن و مرد: این تبعیض و تعصب عمیق است زیرا زن متبوع مرد، جامعه و فرهنگ مردانه و حکومت مردانه است. و حتی تا سرحد یک برده و امتعه با آنها رفتار میشود. در قران کریم در مورد زن و مرد دو نوع احکام قابل تشخیص اند: احکامی که عرف مردم در آن زمان در آنها در نظر گرفته شده اند و احکامی که حیطة آنها به مراتب گسترده تر از عرف محلی اند. دین باید به دشواریهای موجود راه حل های مناسب را نشان میداد زیرا هدف دین ارتقا و تعالی اخلاقیات است، زیرا کرامت و بزرگی انسان به این اخلاقیات و معنویات وی بستگی دارد. قوانین عام و جهانی یاد شده در مورد مردان و زنان یکسان صدق مینمایند و تقوی اصل نزدیکی و قرابت هر دو جنس گفته شده است.

مثالی از فرهنگ: چرا حتی روشنفکران افغان زنان و دختران را در یک سازمان زنان منسجم میساختند؟ این نوع طبقه بندی میتواند دو دلیل داشته باشد: یکی ناشی از تعصب موجود در فرهنگ و دیگری در افکار است. سازمان جوانان وقتی زن و مرد جوان را متحد سازد مرزهای متقاطع جنس را عبور مینماید در حالیکه ایجاد سازمان بر اساس جنس بصورت واضح تبعیض بر اساس جنس است. تنها اراده مردان و زنان برای داشتن سازمانهای مستقل میتواند وجود چنین سازمانهای جنسی مستقلانه را تبریہ نماید. تبعیض سنی نیز نباید حقوق انسانها را محدود سازد. تبعیض جنسی قابل تبریہ نیست. در ساختارهای طبیعی اجتماعی مانند خانواده و جامعه زن و مرد عضویت مجزا ندارند در حالیکه در ساختارهای ایجاد شده بوسیله جامعه این

دسته بندی دیده میشود. اما تفکیک بر اساس نیازها تبعیض نیست زیرا نیازمندیها کودکان و کهنسالان از همدیگر و از دیگران فرق دارند.

۳. تعصب فکری: این تعصب در اشکال مختلف در فرهنگ ما وجود داشته است. (فکر من یا ما فکر بهتر است) عصاره این تعصب را میسازد.

تعصبات مسلکی مانند تعصب در برابر (سازنده و دلاک) که برای سالها وجود داشت ناشی از تعصب فکری است. جامعه ما فاحشه سیاسی را بیشتر از انواع دیگر فاحشه ها میپسندد. به معتادان بحیث بیماران نه بلکه به نظر یک قشر پست و نفرت انگیز دیده میشود.

مظاهری از این نوع تعصب در فرهنگ وجود دارند و مظاهری از آن تازه وارد حوزه فکری روشنفکری شده اند مانند تعصب در برابر ایدئولوژی های سیاسی، زبان و قوم.

۴. تعصب گروهی: این نوع تعصب در دو شکل متباز وجود دارد: به شکل برتری قومی یا گروهی و به شکل نفرت یا خصومت در بابر یک قوم یا گروه. قسمتی از این به آنچه بر میگردد که استریو تایپینگ یا تعمیمکاری نامیده میشود. زیر عنوان انواع تعصب و تبعیض در این مورد بیشتر خواهیم خواند.

برای هر فرد هموطن ما و برای جامعه افغانی داخلی یا در دیاسپورا و برای خانه مشترک ما تعصب نقش تعیین کننده ای را در درازای تاریخ بازی کرده است.

هدف این مقاله آشنایی با فراز و نشیب تعصب و اشکال آن است نه بحث فراتر از آن.

۲.۱ تعریف

تعصب در فرهنگ حسن عمید (جانبداری کردن از کسی و یاری کردن، به چیزی دل بسته و مقید بودن و سخت از آن دفاع کردن) معنا شده است. اما کلمه تعصب با عصب و عصبانیت خویشاوندی دارد. گاهی در فرهنگ های لغات با پیشداوری بحیث معادل تعصب بر میخوریم در حالیکه فکر میکنم از هم متفاوت اند زیرا در پیشداوری با اطمینان نمیتوان گفت که عنصر دل بستگی و بخصوص عصبانیت یا حساسیت وجود دارد.

”خذت كلمة التعصب من العصبية، و هي أن يدعوا الرجل إلى نصره عصبيته، و الوقوف معها

على من يـئـاؤها، طالمة كانت أو مظلومة. و من معانيهما أيضا -أي التعصب و العصبية- المحاماة و

”المدافعة و النصره. و يكون ذلك على مستوى الأفكار و المشاعر، و الأقوال و الأفعال (الدكتور خالد كبير

علال (p.5). 1429.

در این مقاله تعصب -آنگونه ای که در عمل تجربه میگردد- با دو عنصر دل بستگی و حساسیت تعریف میشوند، این دو عنصر تعصب را به یک پدیده منفی فردی و اجتماعی تبدیل مینماید. عنصر دل بستگی در تعصب عنصر ذهنی و خودخواهانه است در حالیکه حساسیت آن دل بستگی را بصورت حتمی عملی و اوپراتیفی میسازد. در این مقاله تعصب بحیث حساسیت در برابر یک اندیشه یا عمل تعریف میشود به آن دل بستگی وجود دارد. همین حساسیت موجب میگردد تعصب به زودی و اسان تشخیص نگردد و در سرتاسر فرهنگ های فرعی و عمومی بتواند فعالیت نماید. زیرا تعصب مانند زوال بینایی چشم رشد میکند. نباید فراموش کرد که تعصب بحیث حساسیت با حساسیتهای عضوی و بیولوژیک فرق دارد در حالیکه بحیث یک واکنش پنداشته میشود.

دلبستگی را میتوان به آسانی تبریه کرد بخصوص به دلایل روابط خونی و قومی، فکری و زبانی و امثال آن. ما با اعضای فامیل خود دلبستگی بیشتر داریم و این یک امر طبیعی است اما وقتی میان اعضای فامیل قضاوت میشود و یا میان اعضای فامیل و یک فرد دیگر که باوی قرابت همسان نداریم قضاوت ما ممکن است در جامه مصلحت و ملاحظات بوسیله تعصب ما متاثر گردد. چرا اغلب ما باطل را بر حق ترجیح میدهیم یا حق را میپوشانیم و یا از گفتن آن ابا میورزیم. تعصب میتواند موجب گردد ما به دلایل مختلف میان آنانی که میشناسیم و نمیشناسیم یا در مورد آنان دید متفاوت داریم تبعیض و تفاوت قایل گردیم و در نتیجه باز هم حقوق برابر را برای همه انکار نماییم و یا پیشداوری نماییم. پیشداوری ممکن است نتیجه عدم آگاهی و تعمق باشد و هم میتواند نتیجه تعصب باشد. اینها همه فکر میشوند که فرآورده های تعصب اند. تعمیمکاری یا استریوتایپینگ (stereotyping) نیز میتواند نتیجه تعصب باشد یا نباشد. در همه جوامع و حتی خود خانمها معتقد اند که موجودات عاطفی و احساسی اند در حالیکه در میان مردان نیز انسانهای عاطفی و احساسی وجود دارند. این عاطفی بودن در این معنا تبعیض است که عاطفی بودن را از غیر عاطفی بودن تمیز مینماید. اما به اصطلاح معمول خط قرمز میان اشکال متفاوت تعصب و تبعیض در کجا کشیده میشود؟ میان تفاوت ها و حساسیت در برابر تفاوتها باید تمیز نهاد.

تبعیض در تعدادی از موارد محصول و فرآورده تعصب است و تعصب عامل تبعیض. تبعیض یگانه فرآورده یا پیامد تعصب نیست. در صورت تبعیض بحیث پیامد تعصب با شخص یا دسته ای از اشخاص به دلایلی برخورد متفاوت و نابرابر صورت میگیرد.

کینیت آرو (Kenneth J. Arrow) در یک کنفرانس در ماه اکتوبر 1971 در مقاله ای زیر عنوان (تیوری تبعیض) به یک مساله مهم توجه را بر میگرداند: این واقعیت که گروپهای مختلف کارگران - کارگران ماهر یا غیر ماهر، سیاه یا سفید، زن یا مرد - دستمزدهای متفاوت دریافت میدارند به این معنا است که گروپهای مختلف باید از نظر برخی از مشخصات دارای اهمیت در بازار از هم متفاوت باشند. در تیوری معیاری اقتصادی ما مقدم بر همه در مورد تفاوتها در مولدیت فکر مینماییم. مفکوره تبعیض این افاده سنتی را شامل است که مشخصات شخصی کارگر که به مولدیت رابطه ندارند نیز در مارکیت دارای ارزش میباشند. نژاد، وابستگی اتنیکی و جنس را اغلب در این رابطه نام میبرند.

در این نقل دو موضوع قابل توجه پنداشته میشود: آیا جنس را یک مشخصه مرتبط یا غیر مرتبط با مولدیت باید پنداشت؟ مشخصات مرتبط و با ارزش برای مارکیت یا بازار را کدام فکتورها و عوامل تعیین میکنند؟ در هر دو صورت تبعیض به نحوی میتواند تبریه گردد. معادل افاده (تعصب) را در زبان انگلیسی اغلب پریجودایس (prejudice) پنداشته اند.

پریجودایس را دکشنری ویبستر چنین تعریف کرده است:

۱. زیان یا آسیب ناشی از قضاوت یا عمل طرف دیگر بدون در نظر داشت حقوق شخص، بخصوص نادیده گیری حقوق و ادعاهای حقوقی شخص.

۲. الف :

- پیش قضاوت و یا تصور از قبل ساخته شده.

- نظر یا فکر مخالف که بدون دلایل عادلانه یا قبل از آگاهی لازم شکل گرفته باشد.

۲. ب: موردی از چنین قضاوت یا فکر کردن.

۲. پ: موضع‌گیری تخدیر کننده / خصمانه در برابر یک فرد، گروه، یک نژاد یا مشخصات آنها. در ادبیات مربوط به این موضوع بصورت عمده از سه اصطلاح (prejudice, stereotyping, discrimination) نامبرده میشوند. باهریکی از این سه اصطلاح از نظر دانشمندان غربی آشنا میگردیم. پریمیودایس (prejudice): از تعریف دکشنری میریام ویبستر نمیتوان بصورت مشخص نتیجه گیری کرد که تعصب معادل پریمیودایس میتواند باشد، زیرا این تعریف حاوی پیش داوری نیز است و بصورت خلاصه هر سه اصطلاح فوق را در آن تعریف میتوان یافت. در این مقاله تعصب را بحیث معادل اصطلاح پریمیودایس می پذیریم.

این اصطلاح در رابطه با موضع‌گیری فردی مبنی بر بد بینی یا خصومت فعال در برابر گروه اجتماعی دیگر که معمولاً از نظر نژاد تعریف میگردند به کار برده شده است (Abercrombie Nicolas, et all. (1994)). پریمیودایس را باید از دیسکری-مینیشن (discrimination) که محصول یا پیامد پروسه های اجتماعی میباشد و موجب محدودیت حقوق گروپهای اجتماعی بر اساس نژاد میگردد- باید تمیز کرد. در زبانهای ملی ما به آن تبعیض گویند.

اصطلاح پریمیودایس (prejudice) را به گمانم میتوان بحیث معادل تعصب قبول کرد. چارلس ستانگور (Charles Stangor) پریمیودایس را "بحیث موضع‌گیری منفی در برابر یک گروه یا اعضای یک گروه" تعریف کرده است. اما این موضع‌گیری منفی در برابر فرد یا گروه از کجا ناشی میگردد و بر چه مبنی میباشد؟

الپورت (Allport) تعصب را چنین تعریف کرده است:

"Prejudice is an antipathy based on a faulty and inflexible generalization. It may be felt or expressed. It may be directed toward a group as a whole or toward an individual because he is a group member." (1954, p.9)

انتیپاتی (antipathy) عبارت از است از یک احساس نیرومند بدینی که بر اساس تعریف فوق بر یک تعمیمکاری اشتباه آمیز و غیر انعطاف پذیر استوار میباشد. این احساس بدینی احساس میگردد یا بیان میشود و ممکن است در برابر یک دسته معین افراد در کل و یا در مقابل یک فرد بحیث عضو آن گروه متوجه باشد.

در مطالعات نیرو ساینس نیز تعصب با وصف داشتن تعریف های متعدد بحیث یک موضع‌گیری یا احساس منفی تعریف شده است.

"any attitude or emotion toward a member or members of a group that directly or indirectly indicates some negativity or antipathy toward that group" (Senholzi Keith B, and Jennifer TKubota, 2016, p.338).

استیریوتایپینگ (stereotyping)

استیریوتایپینگ (stereotyping) را چارلس ستانگور بحیث "آن خصوصیتی که هنگام فکر کردن در مورد گروپها بیدرنگ به فکر ما میآیند" تعریف کرده است (Todd D. Neslson, 2009, p.2).

استریوتایپینگ عنصر پیش-قضاوت را دارا است زیرا از قبل یک قضاوت در مورد شخص یا گروه وجود دارد. قضاوت‌ها در مورد کمونیست و مجاهد یک مثال استریوتایپینگ اند. استریوتایپینگ می‌تواند نتیجه تعصب نباشد بلکه بر خصوصیات عام استوار باشد: وقتی ما در مورد گروه مردان یا زنان فکر می‌کنیم خصوصیات آنان آن گروه را به یاد می‌آورند اما این کار به نام استریوتایپینگ شناخته نمی‌شود بلکه به دسته بندی تعلق می‌گیرد. (از گاه کوه ساختن) اصطلاح معمول است که تعمیم‌کاری (stereotyping) را بیان مینماید. استریوتایپینگ می‌تواند بیشتر نتیجه فقدان معلومات و عجله در قضاوت باشد. فکر کنید اعضای حزب دموکراتیک افغانستان را به دلیل وابستگی فکری به حزب کمونیست اتحاد شوروی کمونیست میدانند در حالیکه ممکن است همه کمونیست نباشند. یا همه مجادین یکرنگ نیستند. در دنیای خارج هالندی‌ها و اسکاتلندیان به خسیس بودن شهرت دارند در حالی‌که همه خسیس نیستند.

مصوون ترین تعریف این است که تعصب را در نرم ترین شکل آن بحیث حساسیت در برابر فکر، فرد یا گروه تعریف نماییم. بدین ترتیب تعصب بحیث حساسیت در همه وجود دارد اما به درجه‌های متفاوت.

۳. تبعیض (Discrimination)

تبعیض دارای چند معنا است. در یک معنا تبعیض کلمه مترادف و معادل تعصب است و در معنای دیگر تمایز قایل شدن را گویند. فرهنگ عمید آن را جزء جزء کردن و جدا کردن، برخی را پذیرفتن و برخی دیگر را نپذیرفتن و یا ترجیح برخی بر برخی دیگر تعریف کرده است (حسن عمید، فرهنگ جیبی، ۱۳۸۹). فرهنگ فشرده جامعه شناسی تبعیض را چنین تعریف کرده است: فرایند نادیده گرفتن فرصتها و حقوق برابر در حق افراد و گروه‌ها به دلیل پیشداوری یا دلایل دلخواه دیگر، (ریچارد شیفر ۱۳۹۱).

ایان لا (Ian Law) در مقاله خود زیر عنوان (تبعیض) این اصطلاح را تمایز، برخورد نابرابر با آنانی که بصورت رسمی یا غیر رسمی به دسته‌های معینی از افراد دسته بندی یا تقسیم تعریف مینماید. به باور وی اشکال مختلف تبعیض وجود دارد که بر اساس شیوه‌های هویت دهی به افراد و گروه‌ها صورت می‌گیرد مانند نژاد، قوم، جنس، حالت مدنی، طبقه، سن، ناتوانیها، ملت، مذهب و یا زبان (Law Ian, 2007, p. 1182).

منشور سازمان ملل متحد در ۱۹۵۴ در ماده ۵۵ تعهد خود را برای تامین حقوق و آزادی‌ها برای همه بدون در نظر داشت تمایز از نظر نژاد، زبان و مذهب ابراز داشت، و در ۱۹۵۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر هشت اساس دیگر برای تبعیض را بر آنها افزود. اینها عبارت اند از: رنگ، افکار سیاسی یا غیر از آن، منشأ و مبدآ ملی یا اجتماعی، مالکیت، تولد یا حالت دیگر (Law Ian, p. 1182).

مارجر (۲۰۰۰) یک (گستره تبعیض) را تشخیص کرده و آن را (spectrum of discrimination) مینامد. این گستره انواع مختلف تبعیض را احتوا میکند که از نظر شکل و خشن بودن متفاوت اند. در کل سه دسته از تبعیض بحیث محتوی این گستره تشخیص گردیده اند:

۱. خشن ترین عمل تبعیض شامل تجاوز جمعی اجتماعی (mass societal aggression) است مانند امحای مردم بومی در امریکای شمالی، افریقای جتوبی، و استرالیا، فاجعه نازی، بردگی پلنتاژ، یا تازه ترین قتل عام گروه‌های اتیککی در رواندا و بوسنیا. راسیزم خشونت‌نبار و خشونت خانوادگی دو مثال دیگر تجاوز تبعیضاً آمیز شایع اند.

۲. تبعیض شامل انکار دسترسی به فرصتها و امتیازات اجتماعی است. مثالهای این فرصتها عبارت اند از انکار استخدام، تعلیمات، داشتن سرپناه، تسهیلات صحی و عدالت.

۳. استفاده از زبان به آن گونه ای که اهانت آمیز/ تحقیر کننده احساس گردد. مثالهای این نوع الفاظ در انگلیسی عبارت اند از (Paki, nigger) (Law Ian, 2007, p.1183). و در دری ما نیز مثالهای اندک نداریم. اکنون میدانیم که این سه اصطلاح دو عنصر مشترک دارند: ۱. تمایز میان افراد و گروهها ۲. تفکر غیر منصفانه و غیر عاقلانه. تعصب و تبعیض مشخصه های متبارز دارند که بوسیله نقض حقوق و اعمال خشونت لفظی، روانی و عملی شناسایی میگردند. اکنون فرصت آن است تا به تعصب و تبعیض از نظر دین مقدس اسلام نگاه کنیم تا در یابیم دین محبوب ما تا چه حد متعصب است و ما پیروان آن دین تا چه حد پیروان صادقیم.

۲.۲ تعصب از نظر دین مقدس اسلام

به تعصب از سه نگاه میتوان دید: ۱. از دید سنت الهی، ۲. از دید اسلامی حاکم بر زندگی، ۳. از دید دانشمندان غربی. زیر این عنوان نخست به تعصب از دو دید نخستی دیده میشود و سپس به نظر دانشمندان غربی توجه میشود.

۱. تعصب از دید سنت الهی

یک نگاه گذرا به خلقت نشان میدهد که دسته بندی ها و تنوع در خلقت همه یکسان بدون تعصب و تبعیض از نعمات الهی برخوردارند. بیایید از خود بپرسیم در خلقت خالق خود کدام مشخصات را بحیث خطوط کلی بنیادی میبینیم؟ تک اندیشان دینی و سیاسی که سنگ دفاع از دین و ارزشهای اسلامی را بر سینه میکوبند باید بدانند که تک - اندیشی و تکروی با ماهیت اسلام در تضاد است، و تک اندیشی و تکروی ناشی از تعصب است. در خلقت مخلوقات الهی خصایص ماهوی آتی را که با تک اندیشی و تکروی در تضاد اند، با صراحت میتوان دید:

۱. گوناگونی: گوناگونی را در هریک از پنج ساحه خلقت / پنج امپراتوری (five kingdoms) بر روی زمین میتوان دید. این پنج امپراتوری در یک جدول نشان داده شده اند. گوناگونی در افراد در جوامع در اشیا و نباتات و حیوانات همه مشهود اند.

۲. همزیستی و همکاری: گوناگونی ها در همه عرصه ها میان افراد و نباتات و حیوانات مشهود اند و در همزیستی و همیاری و همکاری باهم عمل میکنند. شب و روز، آفتاب و مهتاب، زمان و مکان در همزیستی و همکاری باهم قرار دارند.

۳. توزیع عادلانه: توانایی ها و نعمات بصورت عادلانه بر همه ی انسانها، ملل و جغرافیا چنان توزیع شده اند که هیچ یکی فاقد نعمت یا توانایی و یا از برتری بر دیگری برخوردار نیست. این توانایی ها میتوانند رشد داده شوند یا نادیده گرفته شوند، زیرا انسانها اختیار انکشاف یا نادیده گیری آنها را دارا اند.

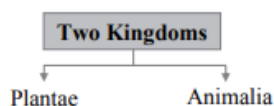
۴. قانونمندی: امور زمینی و آسمانی همه بصورت قانونمند و منظم عمل میکنند. در کار کرد آفتاب و مهتاب، شب و روز و قوه جاذبه، مرگ و زندگی همه قانونمندی را میتوان شاهد بود. قانونمندی برابری و عدالت را موجب میگردد. لازم است پاسخ البرت آینشتاین را به فیزیکدانان جوان کوانتوم یاد دهانی نماییم که ابراز دشاته بود: "God plays no dice."

۵. آزادی: آزادی انسان بحیث خلیفه در روی زمین از نظر توانایی و باورمندی فراختر از هر نوع آزادی قبول شده در جهان است. ساحه خود مختاری در هر یک از پنج ساحه خلقت که به نام پنج امپراتوری (five kingdoms) معروف است وجود دارد. این آزادی همه شمول است و همانند سایر خصایص یاد شده تعصب و تبعیض نمیشناسد.

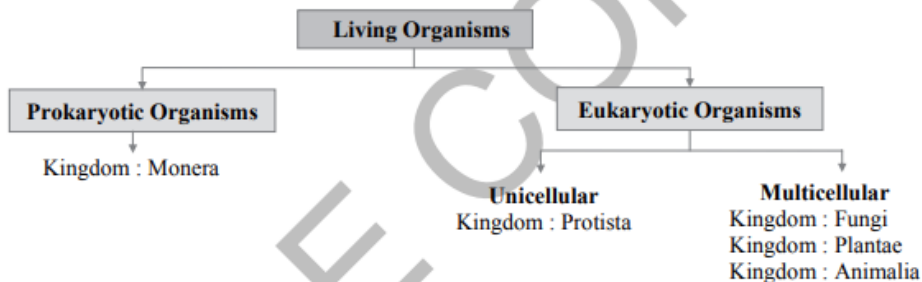
۶. تضاد: تاریکی و روشنایی، خوب و بد، نیکی و بدی، عمل و عکس العمل، مثبت و منفی، کافر مسلمان، مومن و ملحد، امروز و فردا، ابتدا و انتها، مرگ و زندگی... این شش خصیصه مشخصه های کلی خلقت الله متعال اند.

برای درک این خصایص ماهوی تنها داشتن حواس پنجگانه و استفاده از مغز بسنده است. پنج امپراتوری یا سلطنت در جدول آتی برگرفته شده از نشریه ای زیر عنوان (Sample content, Biology Vol.1) نشان داده اند.

- **Linnaeus (1758):** All the organisms were divided into two kingdoms.



- **R. H. Whittaker (1969):** Classified organisms based on cell structure, thallus organisation, mode of nutrition, reproduction and phylogenetic relationship.



Characteristics of the Five Kingdoms

Features	Five Kingdoms				
	Monera	Protista	Fungi	Plantae	Animalia
Cell type	Prokaryotic	Eukaryotic	Eukaryotic	Eukaryotic	Eukaryotic
Cell wall	Noncellulosic (Polysaccharide + amino acid)	Present (in some)	Present (Non cellulosic)	Present (cellulose)	Absent
Nuclear membrane	Absent	Present	Present	Present	Present
Body Organisation	Cellular	Cellular	Multicellular/ loose tissue	Tissue/organ	Tissue/organ/ organ system
Mode of nutrition	Autotrophic (chemosynthetic and photosynthetic) and heterotrophic (saprophytic / parasitic)	Autotrophic (Photosynthetic) and heterotrophic	Heterotrophic (Saprophytic/ parasitic)	Autotrophic (Photosynthetic)	Heterotrophic (Holozoic/ saprophytic)

- **Three domain of life:**

This system was proposed by Carl Woese in 1990.

This system divides Kingdom Monera into two domains and the eukaryotic kingdoms remain in the third domain.

یادداشت: این پنج شاهی یا امپراتوری عبارت اند از: شاهی مونیرا (Monera)، پروتیستا (Protista)، فنگی (Fungi)، پلانیتیا (Plantae)، و انیمالیا (Animalia). در همه ی این شاهای پنجگانه آن شش مشخصه مشهود اند. این مشخصات در زمین و در فضا نیز میتوان یافت.

تغییر حالت هر فرد و جمع در همه ی موارد به تغییر نفس (پاره دهم آیه ۵۳ سوره الانفال، و سوره الرعد ۱۱:۱۳) بستگی دارد چه این تغییر در نفس اُتیسست باشد یا اگنوسیسست یا یهود، مسلم یا نصارا. همچنان میتوان در مورد سایر قانون الهی مانند (کل نفس ذایقت الموت. الانبیا آیه ۳۵، العنکبوت آیه ۵۷، آل عمران آیه ۱۸۵) لیس لا انسان الی ماسعی البقره آیه ۲۸۶) اندیشید که تعصب و تبعیضی در تطبیق آن وجود ندارد. اصل عمل صالح، اصول مسوولیت فردی و پاسخگویی فردی و اصل خشوع و تقوی بر همه یکسان قابل تطبیق اند.

در سوره الحجرات آیه ۱۳ الله متعال میفرماید: ای مردم پس شما را مرد و زن خلق کردم و به شعبه ها و قبایل تقسیم کردم تا همدیگر را بشناسید. در حقیقت بزرگترین شما نزد خداوند متقی ترین شما است. الله بر همه چیز آگاه است.

۲. تعصب از دید دین حاکم

نخست ما از سنت الهی صحبت کردیم که خالق متعال در آن مورد فرموده است که سنت الهی نه تغییر می پذیرد نه تحول. منظور از سنت الهی شیوه خلقت و فرمانروایی خالق کاینات است. اما زمانی که از دین حاکم سخن گفته میشود منظور دین در پراکتیک و عمل است نه بحیث مجموعه ای از احکام و رهنمودها. لازم است یک اشاره کوتاه به دورستگی نظر و عمل، تیوری و پراتیک، نیت و عمل در این رابطه صورت گیرد زیرا دین بحیث رهنمود نورمانیف از دین بحیث مدل انطباقی آن رهنمود نورمتیف قابل تفکیک است. به همان پیمانانه ای که پیامبران و مقربین درگاه الهی به آن رهنمودهای نورماتیف نزدیکتر اند ما به گمان اغلب دورتریم. زیرا دین حاکم با فاصله و سبوع و عمیق میان گفتار دینی و کردار دینی از نظر تعصب مشخص میگردد. منظور از دین حاکم در این مقاله عبارت از آن تصور و تصویری است که بصورت معمول در حیات روزانه جامعه از گفتار و کردار حاکم ارایه میگردد. اجبار دینی، تکفیر و مسلمان سازی، تعصب فکری و گروهی مشخصه های دین حاکم بر جامعه است که با تعالیم اسلام در مغایرت قرار دارند. دین حاکم به این معنا نیست که صور دین واقعی در جامعه وجود ندارد، بلکه بیانگر وجود یک درک نادرست معمول از دین است که در آن تعصب و تبعیض در اندیشه و عمل دینی چربی بیشتر دارند. به گونه مثال تبلیغ تعلیمات دینی و دعوت به صراط المستقیم وظیفه هر مسلمان و انسان سالم است در حالیکه رسالت پیامبران اسلام مژده دهی و ترساندن از عقوبت بی دینی میباشد نه اجبار و تحقق حاکمیت دینی. مصطفی ملکیان نقل از علی شاهرخت رحیمی و علی حقی (۱۳۹۶) از مصطفی ملکیان نقل می نمایند که ابراز داشته: از واژه دین سه چیز مراد میکنم که از آنها به دین یک، دین دو، و دین سه تعبیر میکنم. این تقسیم بندی، تقسیم بندی عام است و بر هر دین و آیینی بدون کم و کاست صدق میکند (همان، ۱۳۹۴، ج. ۲: ۲۶۲).

ملکیان بدین گونه از اسلام یک، اسلام دو، اسلام سه سخن میگویند و منظور وی از دین یک متون مقدس، از دین دو تفاسیر و تلقی‌ها یا برداشتهای دینی منظور است و از دین سه افغان پیروان دین (علی شاهرخت رحیمی و علی حقی، ۱۳۹۶).

علیرحیمی و علی حقی از دسته بندی ملکیان در رابطه دین اسلام یک این است که: (آیا صرف این که متنی مقدس است میتوان آن را دین خواند؟) بدون آن متن خوانده شود و فهمیده شود میتوان آن را دین نامید؟ هرگاه متن مقدس را که فهمیده شده است میتوان دین نامید پس این دین دو است ملکیان از آن سخن میگویند.

مولفان معتقد اند که (فهم متون دینی لزوماً منوط به شرح و تفسیر است، (علی شاهرخت رحیمی و علی حقی، ۱۳۶۹، ص. ۱۲۲).

دسته بندی ملکیان از دین بحیث ۲، ۱ و ۳ نه تنها از لحاظ اعتراض مولفان فوق مورد سوال قرار دارد بلکه اشکال دیگر نیز دارد:

۱. در سنت الهی برای هر قومی پیامبر فرستاده شده است و قرآن حاکی است که هیچ قومی نابود ساخته نشده مگر اینکه برای آنان پیامبری فرستاده نشده باشد. چرا الله متعال از درون قبیله قریش پیامبری میفرستد که به زبان آن قبیله سخن میگوید و به زبان آن قبیله - یعنی زبان فصیح عربی - قرآن را بر پیامبر بحیث پیام نازل میسازد؟ در حالیکه قادر است قبیله قریش را بدون ارسال پیامبر و کتاب هدایت نماید. رسالت پیامبر مژده دهی و ترساندن از پیامدهای خطا کاری است. بنابراین پیامبر نخستین تطبیق کننده پیام نورماتیف خداوند به بندگان وی است. بنابراین آن صراحت دارد که ما هدایات نورماتیف داریم که در یک کتاب مقدس به نام قرآن بر حضرت محمد نازل گردیده تا تطبیق عملی آن را در آن شرایط تحقق بخشد. بدین گونه ما با احکام نورماتیف و مثالهای انطباقی (تیوری و پراتیک) روبرو هستیم. این عبارت از دین است. بر اساس نیاز شرایط و زمان پیامبر اسلام احکام نورماتیف الهی را که در قرآن مجید به نام دین یاد شده است (الیوم اکملت لکم دینکم و رضیت الکم دین اسلاماً) در صدر اسلام در عمل تطبیق نمود. مطابق این آیه مبارکه، دین اسلام یعنی همه ی ادیان ابراهیمی، در حالیکه ملکیان تعبیرات و تفسیرات دین را بر خلاف بیان خداوند دین می‌شمارد.

۲. این را نباید فراموش کرد که دین اسلام تنها برای قبیله قریش و مکه و ما حول آن نازل نشده است. زیرا قرآن دارای پیام برای همه ی بشریت است و جهان را با همه مشخصات آن مورد خطاب قرار داده و دارای قواعد و احکام عمومی میباشد. ما میتوانیم استدلال نماییم که شرح و تفسیر دین و اجتهاد وظایف انطباقی دین را بر شرایط زمان و مکان انجام میدهند بخصوص در زمانی که پیامبر اسلام حضور ندارد. ابن عطیه (در پاسخ به سنتگرایان به آیه (۱۶:۴۴) استدلال کرد که گرچه پیامبر مسوولیت توضیح قرآن را داشت، تعبیر وی مطابق به نیازهای زمان وی و برای مردم آن زمان معین صورت میگرفت. پس از رحلت آن حضرت، عامل زمان-مکان میتواند خواستار مساعی فکری/عقلانی توضیح عمومیات در تعبیر و تفسیر آن پیامبر باشد. این زمانی بود که تعدادی از قانوندانان، زبان شناسان و دانشمندان علم کلام به شمول احمد غزالی این عطیه، القرطوبی و ابو حییان دید سنتگرایان را مبنی بر این که قرآن نمیتواند بدون حدیث پیامبر درک گردد آن دید را به مبارزه فراخواندند (Ali Suleiman ALI.2018).

بنابراین آنچه را مصطفی ملکیان دین دو مینامد، دین نه بلکه تعبیر و تفسیر انطباقی دین است.

مطابق به محمد ابن محمد ال-توریدی (Muhammad ibn Muhammad al-Maturidī (d. 333 AH)) تفسیر عبارت است از توضیح معنای نهایی متن که بیان میدارد آنچه را خداوند میخواهد بصورت مشخص در آن متن بیان نماید، در حالیکه تاویل بر تعبیر بیشتر محتمل دلال دارد زمانی که متن بیشتر از یک معنای محتمل را دارا باشد (Ali S. Ali, 2018).

کلمه تفسیر به قول علی سلیمان علی در یک جا (۲۵:۳۳) به معنای توضیح 'explanation' ذکر شده است. حضرت پیامبر اسلام اولین مفسر قرآن بود اما او قرآن را کلمه به کلمه توضیح نمینمود زیرا قرآن به زبان عربی بود، اما در سه مورد به تفسیر میپرداخت:

- وقتی موردی غیر قابل فهم بود.

- زمانی که معنای لغوی منظور الله متعال نبود.

- زمانی که یکی از صحابه توضیح آیات معین را میخواستند بدانند (Ibid.).

صرفنظر از اینکه تفسیر و تاویل باهم یکی اند یا نه ما تنها میتوانیم تفسیر انجام شده بوسیله پیامبر اسلام را مورد سوال قرار ندهیم، در حالیکه باقی نمیتوان مطمئن بود که تصور یا استدلال ما بیانگر آنچه است که خالق متعال بیان فرموده. بدین گونه تفسیر توضیح یک متن است و معادل آن متن نمیتواند پنداشته شود. لهذا تفسیر و تاویلات نمیتوانند بحیث دین دوم پنداشته شوند.

۳. بر میگردیم به آنچه دین سه خوانده شده است.

از نظر ملکیان دین ۳ عبارت از افعال پیروان دین است. فعل دینی و مذهبی مانند هر فعل دیگر از درک و نیت فاعل ناشی میگردد و انعکاس فیزیکی / جلوه ی مادی باور و نیت فاعل است. در این صورت دین سه جلوه مادی دین یک یا دین دو میباشد. باید پرسید وقتی ما در برابر آئینه قرار میگیریم ما همان یکی هستیم یا به دوتن تبدیل میشویم؟

سرانجام حضور مذاهب سنی و شیعه و ... و مکاتب فقهی متعدد نیز گویای گوناگونی، آزادی فکری و شیوه عبادت در دین اسلام است، مظاهر تعصب و یکه تازی دینی. اکنون میگردیم به دیدگاه های غربی و با برخی از دیدگاه های دانشمندان غربی پیرامون تعصب و تبعیض زیر سومین عنوان این مقاله آشنا میشویم.

۲.۳ تعصب و تبعیض از دید دانشمندان غربی

این عنوان با تعصب و تبعیض در جامعه علمی سروکار دارد. هدف اساسی از این بحث در گام نخست این است که نشان داده شود تعصب و تبعیض آنگونه ای که قبلاً تذکر داده شد از تجارب و دانستی های ما و سیستم کار دماغ انسانی ناشی میگردد. وقتی به تعصب و تبعیض در جامعه علمی جهانی دقت مینمایید با تیوری نژادها بر میخورید که بر اساس آن انسانها را به نژاد های متفاوت از نظر رنگ و جمجمه و خواص انسانی تقسیم کرده اند.

بر اساس روایت میشل بانتون (Michael Banton, 1998) (نژاد) بحیث یک شجره (lineage) در قون ۱۶ و ۱۷ مطرح گردید. دیوید هیوم (David Hume) در پاورقی یک مقاله خویش در سال ۱۷۴۸ در رابطه با کرکترهای ملی نگاشته است: از آنجایی که، از میان نژادهای جهان تنها نژاد نیگرو هیچگاهی کدام تمدن

عمده را انکشاف نداده است، وی گمان میبرد که باید بصورت طبیعی در طبقه پایین از سفید ها قرار دارد (Banton M. 1998, p. 23).

بانتون از تیوری کو-ویر (Cuvier) یاد میکند که از سه نژاد / نسب عمده سخن گفته است که از نسل آدم بودند که پس از آخرین فاجعه به سه جهت فرار کردند و حدود پنجهزار سال قبل و در انزوا انکشاف نمودند. بر اساس یک واریانت یا بدیل این تیوری که گاهی هم به کو-ویر نسبت داده میشود، این سه نژاد در کوه پایه های معین زندگی داشتند: سفید ها از کوه های قفقاز، نژاد زرد از نزدیکی کوه های التای (Altai) و سیاه ها از جانب جنوبی سلسله کوه های اطلس (Banton M., p.45).

بر خورد انترپولوزیک یا بشر شناسانه که - برخلاف تیوریهای تیپولوژیک- تلاش داشتند عوامل فیزیکی و فرهنگی را در یک تیوری واحد توضیح نمایند علل اختلافات را در قوانین بیولوژیک یافتند. و برخورد اتنولوژیک که میان ماهیت فیزیکی انسان و فرهنگ وی تمیز میگذارد، معتقد بود که دومی توضیحی از نوع دیگر میخواهد. این تعصب نژادی را میتوان تا آن زمانی دنبال کرد که نخستین شواهد، وجود نژاد های مختلف را رد نمودند.

منظور از این بحث این است که تعصب ریشه علمی نیز دارد، زیرا علم نیز بر دانش و تجربه تکیه دارد و تنها تفاوت آن در سیستماتیک و انتقادی بودن تجربه و دانش میباشد.

تعصب را در میان دیدگاه ها در رابطه با حقیقت، در رابطه علمی بودن علوم اجتماعی و حتی در رابطه میان دسپلینهای متفاوت علمی مانند میان روانشناسی اجتماعی و روانشناسی تجربی، سیاست، روابط بین المللی و دیپلماسی میتوان یافت. برخورد با فاکتهای قابل پیمایش و فاکتهای غیر قابل پیمایش مورد دیگر قابل یاددهانی میباشد.

۲.۴ انواع تعصب

در بحث قبلی از تبعیض و تعمیمکاری بحیث مظاهر یا اشکال ناشی از تعصب یاد کردیم. در تقسیم بندی قبلی (پری جودایس، استریو تایپینگ و تبعیض) چیزهای مشترک و متمایز وجود دارند که از یکسو آنها را شباهت میدهند و از سوی دیگر موجب تمایز آنها از همدیگر میگردند. وقتی از خود میپرسید چرا تعصب و تبعیض در اشکال مختلف آنها و در حدت و شدت متفاوت میان انسانها شکل و اوج یافته اند، ناگزیر در پی دریافت علل میافتید. در این رابطه به تیوریهای و برخوردهای دانشمندان مرجعه خواهیم کرد تا علل اینها را دریابیم. بحث بعدی به این موضوع اختصاص داده شده است، در حالیکه در بحث کنونی با انواع تعصب آشنا خواهیم شد.

زیر عنوان تبعیض از سه کتگوری تبعیض نقل شد در حالیکه بار دیگر در اینجا بر انواع تعصب بحث میشود و این در حالی است که تفاوت میان تعصب و تبعیض و استریو تایپینگ کمتر از شباهت ها میان آنها

میباشد. به باور بنده هر سه پدیده تعصب، تبعیض و استریو تایپینگ آنگونه ای که قبلاً در جایی ابراز داشتم یک منشأ واحد دارند: آنها در نتیجه تجربه اجتماعی و درک ما از آن تجارب تحقق میابند. به نظر میرسد آنچه مشترک است میان آنها حساسیت و ضعف ادراکی باشد. آنچه آنها را متمایز میسازد موضوع و حدت و شدت آنها است. بنابراین متمایلم آن سه کتگوری را مظاهر تعصب و تبعیض بشمارم. زیر این عنوان یک دسته بندی از انواع تعصب پیشنهاد میگردد. نگارنده بر اساس مطالعات و تحقیقات شخصی تعصب را برای شناخت بهتر آن به دو دسته تقسیم کرده ام.

۱. تعصب فکری: یعنی حساسیت در برابر افکار و اندیشه های دیگران چه از فرد دیگر باشد یا گروه دیگر مانند تعصب در برابر اسلامگرایی یا لیبرالیزم یا کمونیزم و یا مفکوره شخصیت پرستی یا یک فکر شخصی و فردی. تبن دسته از تعصبات، تبعیض یا استریو تایپینگ به شیوه تفکر رابطه دارند.

۲. تعصب گروهی: یعنی حساسیت در برابر گروه یا گروههای دیگر چه اتنیکی یا سیاسی و یا ورزشی و ... به دلایل گروهی نه فکری. قابل یاد دهانی است که تفکر گروهی پدیده ای است که هر گروه میتواند آن را انکشاف دهد. در پایان این بحث در این مورد بیشتر خواهیم خواند. گروه گرایی و تفکر گروهی از مظاهر تعصب گروهی اند. تفکر گروهی در نتیجه همدستی تعصب گروهی و فکری به گروهگرایی منتهی میگردد. نشانه های تفکر گروهی و گروه گرایی را در خود میتوان شناسایی نمود اما آشنایی با نشانه های تفکر گروهی که زیر عنوان جداگانه با آنها آشنا میگردیم- ضروری پنداشته میشود.

ما میتوانیم مقداری از تعصب را در موارد معین طبیعی و قابل تبریه بدانیم بنابراین تعصب در حالات آتی به یک پدیده منفی و قبیح مبدل میگردد. برای وضاحت بر میگردم به عنصر دل بستگی در تعصب. دل بستگی هر متدین به دینی که دارد و یا دل بستگی هر مبارز سیاسی و یا هر فرد عادی به باورمندیهای وی، حق وی و یک امر طبیعی است. این مثال را در حالات آتی از تاثیر تعصب و حساسیت در نظر میگیریم.

۱. حالت تعصب طبیعی: در این حالت اختلاف نظرها / تفاوتها از همکاری و همزیستی بر اساسات مشترکات جلوگیری نمی نمایند. در این حالت تعصب بصورت بالقوه عمل میکند. به سیمای دوم قدرت در اثر ستیفن لوکس ترجمه نبی هیکل زیر نام (سیمای قدرت) مراجعه شود.

۲. حالت تعصب فعال: اختلاف نظرها / تفاوتها همکاری و همزیستی را بر اساسات مشترک برهم میزند. در این صورت تعصب بصورت بالقوه با برنامه عمل میکند.

۳. حالت تعصب خشن: اختلاف نظرها / تفاوتها با تحمیل و اجبار توأم اند. در این حالت تعصب با جبر تحقق میابد.

این سه حالت بصورت مختصر عبارت اند از: حالت همزیستی مسالمت آمیز، حالت فقدان تصادم بالقوه و حالت اجبار و تصادم بالفعل. باید یاد دهانی کرد که تعصب فکری و گروهی در چند سطح مایکرو و میسو و ماکرو (فردی- سازمانی و ملی در نهادها) دیده میشوند.

تعصب را همچنان باید به علمی/آگاهانه و غیر علمی/غیر آگاهانه تقسیم کرد. با این تقسیم ما با چهار نوع تعصب درگیریم.

۱. تعصب آگاهانه و علمی: میتواند عمدی باشد یا حقیقی. در نوع نخستی تعصب ناشیانه و با یک مقصد معین صورت میگیرد. در اصل چیزی به نام نژاد وجود ندارد اما تعصب آن فراگیر است. در نوع حقیقی تعصب عبارت از حساسیت در برابر حق / حقیقت است.

۲. تعصب غیر علمی/غیر آگاهانه: شخص در عالم عدم آگاهی یا آگاهی نادرست فکر میکند به نسل برتر یا قوم برتر تعلق دارد یا فکر وی بهترین فکر است.

به عبارت دیگر مقداری از تعصب در انسانها طبیعی است. آیا دل بستگی و اصرار منطقی و مستدل بر یک حقیقت تعصب است؟ این سوال یک معضله عمده را در برابر ما قرار میدهد. اما اصل این است که تعصب نباید موجب تحدید یا سلب حقوق دیگران گردد. زیرا حقیقت برای همه یکسان حقیقت نیست و هیچ اطمینانی از حقیقی بودن حقیقی وجود ندارد که ما به آن دل بستگی داریم یا در برابر آن حساسیت داریم. اما این استدلال با وصفی که محکم و سالم است بدون راه حل نیست. ما به آن حقیقتی چنگ میزنیم و باور مینماییم که از نظر ما مستدل ترین همه است. الله متعال در سوره الجرات میفرماید: مژده ده آن بندگان مرا که همه سخنان را میشنوند و بهترین آنها را برمیگزینند.

طبیعی بودن تعصب را میتوان در علایق انسانها به افکار و گروپها جستجو کرد. تفکر گروپی را میتوان بحیث یک مثال در نظر گرفت و بحیث یک انالوجی به کاربرد. در همه ی این حالات عناصر دل بستگی و حساسیت به درجه های متفاوت و به اشکال متفاوت علنی و مستور، مستدل یا غیر مستدل و خشن تبارز مینمایند. ماموریت اساسی ما بحیث یک انسان فاقد تعصب و تبعیض کنترل افکار و اعمال و خواهشات است که حقوق انسان ها را میتوانند متاثر سازند.

تفکر گروپی (Group think)

تفکر گروپی در نتیجه همدستی تعصب فکری و تعصب گروپی پدیدار میگردد، زیرا ما به یک فکر دل بستگی ماییم و دل بستگی ما در برابر فکر دیگر ممکن است کاهش یابد و در نتیجه گروپ فکری ما برای ما بهتر و برتر مینماید. و در نتیجه موجب میگردد احساس گروپگرایی در ما قوت یابد.

مثالهای چنین موارد را به آسانی میتوان یافت: چرا چپها همواره در پی اتحاد با چپها اند و راستها در پی اتحاد با راستها؟ چرا زاغ با زاغ و کیوتر با کیوتر پرواز مینماید؟ چرا سفیدها خود را بهتر از سایرین میدانستند؟ چرا نژاد آریایی باید بهتر باشد؟ در حالیکه بد و برترین و خوب و خوبترین در میان همه ی آنان وجود دارند.

در تفکر گروهی نظر و دیدگاه گروه نه تنها بهتر پنداشته میشود بلکه از آن دیدگاه و از آن گروه حمایت صورت میگیرد. در کشور ما نمونه های فراوانی از تعصب و تبعیض و از تفکر گروهی را میتوان یافت. تفکر گروهی دارای علایم آتی اند:

مشخصات تفکر گروهی

- تصور شکست ناپذیری / آسیب ناپذیری (illusion of invulnerability): گروه معتقد است که تصمیمگیری آن مورد سوال قرار ندارد. این موجب خوشبینی بیش از حد و خطرپذیری میگردد.
- اعتقاد به اخلاق ذاتی گروه: اعضای گروه پیامدهای اخلاقی تصامیم خود را نادیده میگیرند.
- توجیه جمعی (collective rationalization): گروه انتقادات یا هشدارها را نادیده میگیرد، هشدارهایی که ممکن است پیش از تعهد مجدد به پالیسی های گذشته، موجب تجدید نظر بر باورمندیهای گروه گردد.
- خودبزرگ بینی (out-group stereotypes): دیگران بحیث نادرست یا احمق تلقی میگردند تا استراتژیهای خود را مهم جلوه دهند یا دیگران را به مذاکره با خود وادارند.
- خود-سانسوری (Self-censorship): اعضای گروه خود را متمایل میدانند تا از اختلاف نظر با جمع یعنی رویارویی با تفاهم جمعی اجتناب ورزند و اهمیت پرسشها یا استدلال-مقابل را دست کم میگیرند.
- توافق نظر صوری / کاذب (Illusion of unanimity): در نتیجه ی خموشی یا خود سانسوری، اعضای گروه به این باور اند که آنها در قضاوت هایشان هم نظر اند. خموشی علامت توافق است.
- فشار مستقیم بر ناراضیان (Direct pressure on dissenters): مبارزه طلبیها یا تبصره های تحدیدگرانه در برابر آنانی انجام میگردد که استدلال نیرومند را در برابر تفکر گروه در رابطه با دیگران، اشتباه فکری یا تعهدات گروه ابراز میدارند. اعضای وفادار سوال ایجاد نمی کنند.
- محافظان-فکری -خود گماشته 'Self-appointed 'mindguards': این اعضای گروه از گروه در برابر تهدیدها و از تصور مشترک، اخلاق گروه و تصامیم آن محافظت مینمایند (Jackson R. 2007,233).

تا اینجا با تعریف های تعصب و تبعیض و با مظاهر و انواع آن و با دید اسلامی و غربی در آن مورد آشنایی حاصل نمودیم. اکنون با برخی از تیوریهها و برخوردهایی آشنا میشویم که به تعصب و تبعیض رابطه دارند. این تیوریهها در حقیقت نشان میدهند که تجارب و درک ما در آنسوی اینهمه تعصب و تبعیض قرار دارند.

۲.۵ تیوریه‌ها و دیدگاه‌ها

تعداد زیادی از تحقیقات انواع معین تعصب (prejudice) را به انواع معین (تهدید) مرتبط دانسته‌اند. تحقیقات در رابطه با تعصب در برابر مهاجران نشان داده‌اند که تعصب ناشی از تهدید اقتصادی احساس شده در برابر مهاجران و اقلیتهای اثنیکی میباشد (Butz & Yogeeswaran, 2011; Esses, Dovidio, Jackson, & Armstrong, 2002).

دسته دیگری از تحقیقات تجربی نشان می‌دهند که تعصب- قسماً، از تهدید ایگو (ego) ناشی میگردد (Schaller Mark and L. Neuberg, 2012, p.5). به هر پیمان‌ه‌ای که تقدیر - خودی افراد بوسیله تقدیر آنها از کتگوریهای اجتماعی ای که آنها به آن تعلق دارند مورد تاثیر و نفوذ قرار میگیرد، تقدیر-خودی آنان بوسیله تحلیل‌های آنها از آن گروه‌های خودی - (ingroups) بخصوص در مقایسه با گروه‌های دیگر (outgroups) بصورت مثبت متاثر میگردد (Tajfel & Turner, 1986). گروه - خودی عبات از آن گروه‌های اند که ما به آن خود را متعلق میدانیم.

به عبارت دیگر به هر پیمان‌ه‌ای که تقدیر خودی ما بحیث افراد از گروه ما بیشتر باشد به همان پیمان تحلیل ما نیز از گروه خودی متاثر میگردد و این همان برتر بینی قوم و زبان و نژاد را بیان میکند. بر اساس یافته‌های علمی، جانبداری از گروه - خودی (Ingroup favoritism) یا عملکرد یا موضعگیری جانبدارانه از گروه - خودی در برابر گروه دیگر ابزار عملی را برای تقویت- خودی (self-enhancement) فراهم میسازد (Tajfel & Turner, 1986, P. 5).

درست همانگونه که احساس‌ها با رویارو شدن با یک مار یا یک شی متعفن متبازز میگردند، باورمندیها و تمایلات رفتاری احساس‌ها و توصیف‌های مرتبط و تمایلات تبعیض آمیز نیز متبازز میگردند. این حالت همچنان وقتی دست میدهد که ما تهدید بالقوه ای را احساس مینماییم که اعضای نوع یا گروه ما را تهدید مینماید.

بر اساس تیوری تهدید میانگروپی (intergroup threat theory) تهدید زمانی تجربه میشود که اعضای یک گروه احساس مینمایند که گروه دیگر در موقعیتی قرار دارد که به آنها زیان وارد نماید. این زیان میتواند فیزیکی باشد یا تهدید از دست دادن منابع بحیث تهدید واقعی، نگرانی در مورد تمامیت یا وحدت گروه یا اعتبار سیستم معنوی گروه بحیث تهدید سمبولیک باشد. مهمترین دلیل برای این که تهدیدهای میانگروپی (intergroup) مهم اند، این است که تاثیر آنها بر روابط در گروه ویرانگر است. حتی وقتی تهدید از یک گروه دیگر به واکنشهای رفتاری غیر خصمانه مانند مذاکرات، مصالحه و تدابیر بازدارنده، منتهی گردد، بازهم پاسخ ادراکی و محرک به تهدید ممکن است منفی باشد (Todd D. Nelson, p.43).

تیوری احساسی میانگروپی (Intergroup Emotion's Theory, IET)

این تیوری مدعیست که احساسات (emotions) اساساً پدیده های اجتماعی اند. از دید این تیوری احساسات واکنشهای عملی اجتماعی در برابر رویدادها و هویتها اند که از نظر روانی یا سایکالوژیک بوسیله فعال سازی و قبول یک هویت اجتماعی بوجود میآیند. دو مهمترین دستآورد تیوریتیکی این تیوری (IET) عبارت اند از:

۱. معرفی احساسات بحیث یک هویت روانی به جای یک پدیده بیولوژیک.

۲. فراهم سازی دیگر- اندیشی غیر از مثبت و منفی، واکنش های تحلیلی به گروههای - خودی (ingroups) و گروههای غیر - خودی (outgroups).

باورمندی اساسی تیوری (IET) این است که دسته بندی اجتماعی (social categorization) تجربه احساسی گروه - خودی را دیکته مینماید. (Todd D. Nelson., P.286) معنای سخن متذکره این است که تبعیض اجتماعی خود را باز تولید مینماید. به عبارت خیلی ساده وقتی شما در یک مشت (کشمش نخود) کشمش ها را از نخود جدا میکنید بصورت طبیعی نه تنها میان آنها فرق میگذارید بلکه نخودها را نیز از کشمش ها جدا میسازید. در گروههای اجتماعی وقتی ما خود را جدا میدانیم، این عمل جدایی دیگران را موجب میگردد.

در رابطه با تعصب، تعمیم و تبعیض باید تاثیر احساسات یا هیجانات (Emotion) را نیز در نظر گیریم زیرا میتوانند موضعگیری فردی را بخصوص از نظر احساس و درک متاثر سازند. پیترسن (Petersen) معتقد است که احساسات عبارت از پسمانده های تجربه اند. (Petersen 2011) برخی از احساسات/هیجانات در مورد گذشته اند، چیزی که در گذشته اتفاق افتاده آن را موجب میگردد در حالیکه بوسیله توقع چیزی موجب میگردد که میتواند در آینده اتفاق افتد.

تعدادی از محققان معتقد اند که هراس احتمالاً یکی از هیجاناتی است که در رابطه با خشونت سیاسی بخصوص در رابطه با تصادمات اتنیکی بیشتر مورد مطالعه قرار گرفته است. در برخورد کاوفمن (Kaufman, 2001) هراس اتنیکی پیش شرط ضروری تصادم اتنیکی پنداشته شده، در حالیکه میتواند بوسیله تصامیم ایلیتها بصورت هدفمند ایجاد گردد (Costali Stefano et al., 2017, p.923).

میان روانشناسان اجتماعی در رابطه با اساس تعصب و تبعیض اتفاق نظر وجود دارد. همه ی آنان چندین عامل را در امتداد یک مسیر میبینند که در یک انتهای آن علل فردگرایانه و روانی و در انتهای دیگر آن علل فرهنگی / تاریخی قرار دارند. آنها معتقد اند که نیروی مبتدی و انگیزنده برای انشکاف تعصب و تبعیض تلاشهای گروههای حاکم در یک فرهنگ برای حفظ قدرت و امتیازاتی که آنها دارا اند (Fishbein, 2002, 115).

به پیروی از آلپورت (Allport, 1954) و میلنر (Milner, 1983) یک عنصر اضافی دیگر برای تفکیک تعصب از سایر انواع موضعگیری منفی - غیر معقول (negative attitude-unreasonableness) ضروری

میباشد. الپورت این عنصر را موضعگیریهایی (نادرست و غیر انعطاف پذیر)، و میلر آنها را (غیر عقلاتی) مینامد (Ibid).

تبعیض (Discrimination) بحیث اعمال زیانبار در برابر دیگران به دلیل عضویت آنان در یک گروه خاص تعریف شده است. تعصب (prejudice) ممکن است اساس تبعیض باشد یا نباشد. اما ارزیابی های اخیر نشان داده اند که تعصب و تبعیض همدیگر را پرورش و تقویت مینمایند (Frederickson and Knobel 1980).

تحقیقات همچنان نشان داده اند وقتی رابطه مستقیم میان افراد وجود ندارد- مانند شرایط رایدهی- رابطه نیرومندی میان تعصب و رفتار وجود دارد اما زمانیکه افراد باهم در روابط با همدیگر اند این رابطه ضعیف است (Fishbein 2002). تعصب و تبعیض و اشکال مختلف آنها میتوانند تخفیف یابند و یا از میزان زیانبار بودن آنان کاسته شود. درک علمی به این کار کمک مینماید در ست مانند اینکه گوناگونی روابط بحیث یک شهروند ملی یا بین المللی زمینه های همکاری و همزیستی را با وصف موجودیت مقادیری از تعصب و تبعیض فراهم ساخته اند. مهمترین مساله به گمانم همان انگیزه تهدید به منافع و ارزشهایی اند که فرد یا گروه آنها را حیاتی و محترم می شمارند.

مغز و دماغ ما بدون شک در بروز تعصب و تبعیض نقش دارد. تحقیقات تجربی نشان داده اند که امیگدالا (amygdala) به گونه مثال عمدتاً با پراسیس اتماتیک و خودکار انگیزه احساسی بخصوص با هراس سروکار دارد (Senholzi Keith B., et al., 2016, p.340).

در این رابطه باید دقت کرد که موضوع بر سر پراسیس انگیزه دریافت شده است بر اساس دانش و تجربه انسان.

References

عمید، حسن (۱۳۸۹). فرهنگ فارسی جیبی عمید. تهران: راه رشد. نشرات دیجیتال.
فیشر ریچارد (ب. ت.). فرهنگ فشرده جامعه شناسی. ترجمه حسین شیران. نشر دیجیتال: جامعه شناسی
شرقی، ۱۳۹۱.
علال، خالد کبیر (۱۴۲۹). التعصب المذهبی فی التاریخ الاسلامی: مظاهره، آثاره، اسبابه، علاجه. دارالمحتسب.
شاهرخت رحیمی علی و علی حقی (۱۳۶۹). دین پژوهی مصطفی ملکیان: نقد و بررسی. جستاره های فلسفه
دین سال ششم، شماره ۱. (۱۰۹-۱۲۶).

Abercrombie Nicolas, et all.(1994). Penguin Dictionary of Sociology).

Allport Gordon W.(n.d.). The Nature of Prejudice,

(unabridged). Massachusetts:

Ali Suleiman Ali(2018).A brief Introduction to Qur'anic Exegesis. Abridged by Wanda.

Krause. USA: International Institute of Islamic Thought

Banton Michael(1998). Racial Theories, 2nd edition. Cambridge: Cambridge University.

Costali Stefano and Andrea Ruggeri, 2017 p. 923). 'Emotions, ideologies and violent
political mobilization'.

Fishbein Harold D. 'The Genetic/Evolutionary Basis of Prejudice and hatred', Journal of
Hate Studies, Vol.3;113(113-119).

<https://www.merriam-webster.com/dictionary/prejudice>

Kenneth J. Arrow. (1971). Some models of Racial Discrimination in Labor Market.

Retrieved from:

https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/research_memoranda/2009/RM6253.pdf

Law Ian(2007). "Discrimination ", in George Ritzer(ed).The Blackwell Encyclopaedia of
Sociology(2007). MA: Blackwell Publishing Ltd.(Pp.1182-1184).

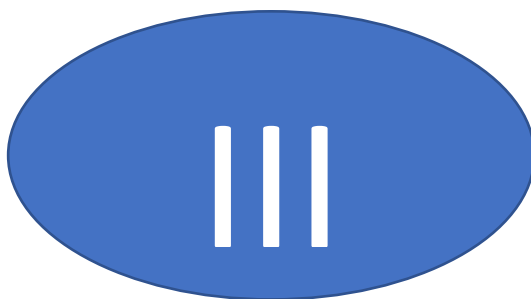
Sanholzi Keith B. and Jennifer T. Kubota(2016). "Neural Mechanisms of Prejudice
Intervention".<http://dx.doi.org/10.1016/B978-12-800935-2.00018-X>(pp.337-3452).

Schaller Mark and Steven L. Neuberg, Danger,(2012). Disease, and the Nature of
Prejudice(s). In James M. Olson and Mark P. Zanna, (eds)(2012). Advances in
Experimental Social Psychology, Vol. 46. Burlington: Academic Press.

Todd D. Nelson (ed.)(2009). Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination.
Taylor & Francis Group, LLC.

Walter G. Stephan, Oscar Ybarra and Kimberly Rios Morrison' Intergroup Threat

Theory', in Todd D. Nelson (ed)(2009). Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination. New York: Psychology Press Taylor & Francis Group.



سیکولاریزم

(Secularism)

۱. سه اصطلاح، ۲. دیدی به گذشته، ۳. موافقان و مخالفان سیکولاریزم، ۴. سیکولاریزم از نظر دین اسلام، ۵. جامعه پسا-سیکولار

مقدمه

سیکولاریزم دشمنان زیاد دارد، زیرا شهرت بد و منشأ الحادی دارد. دلیل سوم را که اساسی ترین همه شمرده میشود در روابط قدرت و سلطه باید جستجو کرد.

این مقاله سیکولاریزم را بر اساس منابع معتبر معرفی مینماید. هدف این است تا با سه اصطلاح مرتبط با کلمه سیکولار آشنا گردیم. و مهمتر از همه تلاش میشود سازگاری و عدم سازگاری اصول سیکولار را در اسلام دریابیم. بی انصافی خواهد بود سیکولاریزم را به خاطر غربی بودن آن به کلی رد نماییم در حالیکه نه تنها تلویزیون و هلیکوپتر، ریموت کنترل و هواپیما، تلفن همراه و لپ تاپ نتیجه سیکولاریزم غربی اند و چیزهای زیادی در لباس ما تا دکمه های واسکت و برق و وسایل کمیاب در منازل و دفاتر و... همه غربی اند. انترنیت مثال دیگر آن است. با کلمه سیکولار نیز میتوان بدون تعصب برخورد کرد.

برنامه گسترده ای برای این مقاله در نظر گرفته شده بود، اما رویداد خونین آخرین روز سال 1393 (قتل فرخنده) این برنامه را کوتاه کرد. ملاها و افراد مذهبی به گونه های متضاد باهم در برابر این رویداد غیر انسانی واکنش نشان دادند. برخی سکوت کردند برخ دیگر (بیشترین) آن را تقبیح و ضد اسلامی خواندند و برخ دیگر مانند دکتر ایاز نیازی آن را مجاز دانسته و تقدیر نمودند. این گوناگونی واکنش، تعدد مراکز فتوا و قضاوت را در جامعه ما بازتاب میدهد و این خود از یکسو اصول فقهی اسلام را و از سوی دیگر صلاحیت حکومت جمهوری اسلامی بخصوص محاکم آن را مورد سوال قرار میدهد. این تنها موضوع قابل دقت نیست، زیرا

مهمتر از آن این است که باید پرسید آیا این نوع فتواها و محاکم خود سرانه و به اصطلاح صحرائی با تعالیم منابع بنیادی اسلام همخوانی دارند، و آیا سیکولار بودن یعنی برخورد و قضاوت عاری از تعصب و تبعیض چیزی مشترک با این اصول اسلامی دارد؟

ضرورت بحث بر سیکولار بودن و حکومت سیکولار از همین سوال ناشی می‌گردد. از سوی دیگر سیکولار بودن به عنوان بیطرفی و حقیقت‌نگری به معنای قبول گوناگونی افکار و معتقدات و در نهایت امر احترام به آزادی اعطا شده از خالق کاینات است.

بحث کنونی میتواند به فلسفه و تاریخ علوم داخل گردد و این سوال را در برابر خواننده قرار دهد که راز پیشرفتهای علمی و تکنالوژیک و رفاه اجتماعی غرب در کجا نهفته است، در حالیکه دانش از شرق منشأ گرفته است در غرب انکشاف نموده- و موجب برتری و سلطه غرب گردیده است؟ هر دو موضوع فوق با بحث کنونی بی رابطه نیستند.

سیکولاریزم بحیث یک کلمه مانند انسان نیز دارای سوانح و تاریخچه میباشد که با تغییر در معنا و کاربرد مشخص می‌گردد. در سیر تاریخ به سه شکل سیکولار، سیکولاریزم، سیکلارایزیشن تبارز کرده است. هدف ما نه تنها آشنایی به این اصطلاح است، بلکه در یافت معنای اصلی سیکولار برای یک جامعه اسلامی میباشد.

نخست به معانی مفاهیمی مانند سیکولار، سیکولاریزم و سیکولارایزیشن توجه میکنیم و پس از آن در تاریخ اروپا به عقب مینگریم تا از یکسو تجارب و از سوی دیگر سیر انکشاف این مفاهیم را بتوانیم نزد خویش مجسم سازیم. در قسمت دوم به جوهر و عصاره سیکولار بودن (secularity) و نمادهای آن در تیوری علمی و شناسایی آن در اصول اسلامی توجه مینماییم.

۳.۱ سه اصطلاح: سیکولار، سیکولاریزم، سیکولارایزیشن

۱. سیکولار (Secular)

در جستجوی لغت

به هر فرهنگ لغات که مراجعه نماییم در میابیم که ریشه کلمه سیکولر (secular) در زبانهای لاتین، فرانسوی و انگلیسی متوسط قرار دارد و به معنای احساس بیطرفی (sense. Of the objective) است. از ریشه فرانسوی (seculer)، لاتین (saecularis)، از 'generation, age' (saeculum) گرفته شده است که در لاتین مسیحی به معنای "جهان 'the world'" (در مقابل کلیسا) است.

حکومت سیکولار به حکومتی گفته میشود که در آن همه ی نهادهای سیاسی- به شمول قانون و قانونگذاری- مستقل از مذهب میباشند، و میان هیچ شهروند کشور بر اساس مذهب، تبعیض روا نمیدارد (Scruton Rogers 2007:623). این پدیده جالب است که گفته شود در یکم جامعه کاملاً سنتی مذهبی عناصر سیکولار تبارز مینمایند، زیرا این انکشاف یک واکنش است و بدون علت نمیتواند باشد.

ادبیات مربوطه میان سیکولاریزم، سیکولار و سیکولارایزیشن تفاوت میگذارند. لودویخ گیلوت (Ludwig Gelot) در تیز دکترای خود استدلال میکند که سیکولاریزم بر خلاف سیکولار و سیکولارایزیشن بیشتر مشخص است زیرا نام یک دکترین سیاسی میباشد. (Gelot Ludwig 2009: 34).

جان کین (John Keane) مینویسد این اعتقاد نورماتیف که جهان اساسات مذهبی خود را به نفع سیکولار بودن بصورت برگشت ناپذیر تخریب مینماید و ...، کودک اواسط قرن نوزدهم اروپا میباشد، در حالیکه مفهوم سیکولار (the secular) که مختص به تمدن اروپایی میباشد به مراتب کهنسالتر است (Kean John, 2000).
نیک کی کیدی (Nikki R. Keddie) در مورد جینیالوژی افاده سیکولار مینویسد:

افاده سیکولار طی قرنهای معانی متعدد و متفاوت از معنای امروزی داشته است. از سیکولیر (secular) فرانسوی (که خود از کلمه لاتین "saecularis" گرفته شده (وارد انگلیسی متوسط گردیده. این کلمه در ابتدا به آن روحانی (clergy) گفته میشد که قواعد مذهبی زیست راهب و راهبه ها (monastic) را رعایت نمیکرد. معنای دیگر آن در انگلیسی متوسط میتوانست به "این جهان" در مقابل "جهان روحانیت" دلالت نماید که از نظر تاریخی بوسیله کلیسای رومن کاتولیک در اروپای غربی دستکاری گردید. سیکولاریزم و کودک مبارز آن لایسیزم (laicism) در کشورهای اروپای غربی جایی که رومن کاتولیکگرایی (Roman Catholicism) حاکمیت داشت، ظهور نمودند. در قرن نوزدهم بود که کلمه سیکولار به سیکولاریستان که به دکترین سیکولاریزم معتقد بودند به کار برده شد. آنها معتقد بودند که نهادهای مذهبی و ارزشهای مذهبی نباید نقشی در امور دنیوی دولت-ملی ایفا کنند. در سال 1851 این اصطلاحات بوسیله یک ناخدا-پرست (atheist) به نام جورج هالی آوک (Goerge Holyoake) به کار برده شد. اصطلاح سیکولارایزیشن نیز چنین سرنوشتی داشته است. برای قرن ها این اصطلاح در لاتین و در فرانسوی تنها به تغییر در موقف روحانی به کار برده میشد. مثلاً یک مونک / راهب به یک روحانی سیکولار تغییر موقف میکرد. معنای وسیعتر آن تنها پس از جنگهای سی ساله و صلح و ستفالییا در 1948 مستند گردید. این اصطلاح برای توصیف پروسه ای به کار برده شد که طی آن به برندنبرگ (Brandenburg) در حدود قلمرو آن زمین کلیسا اعطا گردید. در دهه های بعدی از این اصطلاح برای بیان غصب و تبدیل نهادها و ملکیتهای مذهبی / روحانی (ecclesiastic) به مالکیت و کاربرد مدنی اطلاق میگردد (Nikki R. Keddie 2003: 14-15). سیکولاریزم این باورمندی را گویند که مذهب و ارگانهای مذهبی در زندگی عامه یا اداره نهادهای عامه بخصوص مکاتب نقشی نباید داشته باشد. (Collin P. H. 2004: 223) سیکولارایزیشن (Secularization) کاهش تاریخی در اهمیت فوق طبیعت و تقدسات

(Marionis John J., et al., 1998: 695) تعریف گردیده است.

این تعریف از حکومت سیکولار یک مشخصه مهم دارد که کثرت گرایی را تأمین و تضمین مینماید و پیروان سایر ادیان را امکان میبخشد با آزادی در همزیستی و همکاری با هم زندگی نمایند.

۲. سیکولاریزم

ادبیات مربوطه میان سیکولاریزم، سیکولار و سیکولارایزیشن تفاوت میگذارند. لودویخ گیلوت (Ludwig Gelot) در تیز دکتورای خود استدلال میکند که سیکولاریزم بر خلاف سیکولار و سیکولارایزیشن بیشتر مشخص است زیرا نام یک دکترین سیاسی میباشد (Gelot Ludwig 2009: 34). در یک فرهنگ لغات سیکولاریزم را یک سیستم اعتقادی، یک موضعگیری یا شیوه زندگی تعریف کرده که واقعیت هستی خداوند را نادیده میگیرد یا انکار مینماید، و از کلمه ای مشتق گردیده که (جهانی) معنا دارد. از نظر فلسفی هیومانیزم سیکولار به نظم طبیعی اشیا بحیث یگانه واقعیت مینگرد. بعلاوه، سیکولاریزم بصورت فزاینده میتواند بحیث موضعگیری ای پنداشته شود که حتی آنانی را که به خداوند و قدرت مافوق طبیعی معتقد اند متاثر میسازد. به قول ایوانس استیفن فرهنگ معاصر انسانها را چنان ساخته که خداوند در زندگی روزانه آنان اهمیت تعیین کننده ندارد (Evans C. Stephen, 2002).

این بیان خیلی تکانهنده به نظر میرسد که الله متعال و مذهب در زندگی روزانه در فرهنگ معاصر اهمیت تعیین کننده ندارند. اما قابل دقت و توضیح است وقتی ما واقعتهای زندگی را در نظر میگیریم. امروز کلیسا و پاپ از نفوذ عالی بر تعداد زیادی از رایدهنگان در کشورها برخوردار اند، مبارزات برای قانونی ساختن مرگ رضاکارانه، ازدواج همجنسگرایان و سقط جنین پس از سالها در اروپا و امریکا هنوز کاملاً پیروز نشده اند زیرا با مقاومت و مخالفت مذاهب روبرو اند. بر علاوه ادیان و مذاهب از طریق افراد و سازمانها بر سیاست ها اعمال نفوذ مینمایند. اثرات تکنالوژی و تجددگرایی از یکسو و تعمیم دانش از سوی دیگر دست به دست هم داده و نقش روحانیون متحجر را در حیات اجتماعی کاهش داده اند. جا دارد پرسیم نقش خدا و دین در زندگی روزمره مسلمانان و حکومتهای اسلامی در جوامع مسلمان تاچه حد متبازر اند؟ آیا دین و اسلامیت تنها به رعایت پنج بنای مسلمانی محدود نشده است؟

۳. سیکولارایزیشن (Secularization)

سیکولارایزیشن (Secularization) به معنای کاهش تاریخی در اهمیت فوق طبیعت و تقدسات (Macionis John J. & Ken Palmer, 1998: 695) تعریف گردیده است.

این اصطلاح به معنای پروسه غیر مذهبی / غیر روحانی سازی است که میتواند صعودی باشد یا نزولی. جریان طبیعی غیر مذهبی و غیر روحانی شدن به معنای تخفیف صلاحیت مذهبیون در زندگی است که ما آن را نیز در نتیجه کرده ها و ناکرده های روحانیون مذهبی از یکسو و رشد علوم و دانش معاصر و تعمیم آن از سوی دیگر تجربه مینماییم. برای یک لحظه تاثیرات منفی رویدادهایی مانند محاکمه صحرائی و تعویذ نگاری را به گونه مثال در جامعه افغانی بر اعضای جامعه در نظر گیرید و نقش روحانیون را با سالهای قبل در زندگی اجتماعی مقایسه نمایید. همین پروسه تاریخی را جوامع اروپایی و امریکایی نیز تجربه کرده اند. تاریخچه کلمه سیکولار نیز در فراز و نشیب تاریخ بحیث واکنش شکل گرفته است. اما بحیث یک پروسه نزولی از بالا تحقق میابد و عمده ترین شیوه آن از راه قوانین و میکانیزم ها است که برابری حقوق زنان و مردان، اقلیتهای فکری و مذهبی و در واقع کثرتگرایی را در جامعه تضمین مینماید.

وقتی جامعه منابع بیشتر علمی را در اختیار دارد و پاسخ های روحانیون دیگر نه تنها قناعتبخش نیستند، نقش روحانیت بصورت طبیعی کاهش میابد زیرا نمیتواند با انکشافات مثبت زندگی معاصر همگام گردد. این بحث میتواند چند نتیجه عمده را بدست دهد: نخست تغییر معنای افاده سیکولار و سیکولارایزیشن و دوم استفاده ابزاری از آنها. زمانی سیکولار یک افاده مذهبی بود و زمان دیگر به یک افاده سیاسی و غیر مذهبی مبدل گردید. باوصف تاکید بر دکترین سیکولاریزم و سیکولارایزیشن (از راه جهانی شدن فرهنگ، اصول علمی و بیروکراتیک ...) مذهب و اعتقادات مذهبی با قوت در جوامع صنعتی وجود دارند. این به معنای این است که دکترین سیکولاریزم به آزادی مذاهب و معتقدات احترام میگذارد و به همزیستی تفاوتها و گوناگونیهها کمک میکند. بحث قبلی این تفکر را ممکن میسازد تا سیکولاریزم را مطابق اصول اعتقادی جامعه خویش تعریف نماییم. مهمترین سوال برای ما این است که چرا جدایی مذهب و سیاست ضروری گردیده است؟ زیرا مردم افغانستان نظامهای سیکولار و غیر سیکولار و مختلط را در تاریخ تجربه کرده اند و شاید درسهای آموخته شده توسط دیگران برای ما نیز آموزنده باشد.

این مبحث بر سیکولاریتی میچرخد زیرا فرصتی است تا نشان داده شود: چرا ما با مسایل از زمره با سیکولار بودن با دید باز و عاری از تبعیض بر خود نمینماییم. چنین بر خورد را با دین مقدس اسلام نیز تا هنوز انجام نداده ایم. ما میتوانیم مقاصد اساسی دین و شریعت اسلامی را با دید باز و علمی مورد بحث و ارزیابی قرار دهیم تا بدانیم که تعصب ما به عدالت زیان میرساند.

بحث بعدی فراز و نشیبی را که اصطلاح سیکولار در درازای موجودیت خود پیموده است بیان میدارد.

بدر تیزسهای کهنه و جدید سیکولاریزم را چنین خلاصه میکند:

تیزس سیکولاریزم به چهار شیوه متفاوت اما بهم مرتبط درک شده است... سیکولارایزیشن بحیث تنزل، بحیث فردیتگرایی، به مثابه خصوصی سازی مذهب در جوامع معاصر، و بحیث جدایی سیاست یا دولت از مذاهب (کلیساها) (Veit Bader, 2012, p.11).

سیکولارایزیشن در جامعه شناسی دین بحیث یک گدودی شناخته شده است. ایوانس و ایوانس (۲۰۰۸) در یک مقاله خود ابراز عقیده مینمایند که این اعتقاد وجود دارد که سیکولارایزیشن را به دو جز باید تقسیم نمود که با شیوه های متنازع باهم رابطه دارند. آنها از دو جز ماکرو (macro) و میکرو (micro) نام میبرند.

بخش یا جز ماکرو آن عبارت از جدایی نهادها (institutional differentiation) است که در آن مذهب/دین از ساحه دیگر نهادها جدا میگردد در حالیکه زمانی دولت و خانواده، تعلیم و تربیه، و دیگر موسسات بوسیله سمبولها و علایم مذهبی مشروعیت میافتند. سیکولارایزیشن زمانی رخ میدهد که بیش از این وضع چنین نباشد... جز دومی یا میکرو به تغییر در باورمندیها و عملکرد یا رفتار فردی ارتباط دارد (Smith, 2003a cited in John H. Evans and M.S. Evans, 2008).

۳.۲ دیدی به گذشته

سیکولاریزم و کودک مبارز آن لایسیزم (laicism) در کشورهای اروپای غربی جایی که رومن کاتولیک گرایی (Roman Catholicism) حاکمیت داشت، ظهور نمودند. در قرن نهم بود که کلمه سیکولار به سیکولاریستان که به دکتین سیکولاریزم معتقد بودند به کار برده شد. آنها معتقد بودند که نهادهای مذهبی و ارزشهای مذهبی نباید نقشی در امور دنیوی دولت-ملی ایفا کنند. در سال 1851 این اصطلاحات بوسیله یک ناخدا-پرست (atheist) به نام جورج هالی آوک (Goerge Holyoake) به کار برده شد. . . اصطلاح سیکولاریزیشن نیز چنین سرنوشتی داشته است. برای قرن ها این اصطلاح در لاتین و در فرانسوی تنها به تغییر در موقف روحانی به کار برده میشد. مثلاً یک مونک راهب به یک روحانی سیکولار تغییر موقوف میکرد. معنای وسیعتر آن تنها پس از جنگهای سی ساله و صلح و ستفالیای در 1948 مستند گردید. این اصطلاح برای توصیف پروسه ای به کار برده شد که طی آن به برندنبرگ (Brandenburg) در حدود قلمرو آن زمین کلیسا اعطا گردید. در دهه های بعدی از این اصطلاح برای بیان غصب و تبدیل نهادها و ملکیتهای مذهبی/روحانی (ecclesiastic) به مالکیت و کاربرد مدنی اطلاق میگردد (Nikki R. Keddie 2003,p.15).

جان کین (John Keane) مینویسد این اعتقاد نورماتیف که جهان اساسات مذهبی خود را به نفع سیکولار بودن بصورت برگشت ناپذیر تخریب مینماید و . . . ، کودک اواسط قرن نهم اروپا میباشد، در حالیکه مفهوم سیکولار (the secular) که مختص به تمدن اروپایی میباشد به مراتب کهنسالتر است.

ویلسن (Wilson) سیکولاریزیشن را بحیث روال / پروسه ای تعریف کرده که طی آن تفکر و عملکرد و نهادهای مذهبی اهمیت مهم اجتماعی را از دست میدهند. در اروپا عقیده بر آن است که تغییرات اجتماعی ناشی از جامعه شهری، صنعتی به سیکولاریزیشن منتج گردیده است. منتقدان این باورمندی استدلال میکنند که (1) موجودیت "عصر طلایی مذهب را، زمانی که در آن مذهب از اهمیت گشترده اجتماعی برخوردار بود - باید در نظر داشت؛ (2) در مورد موجودیت عقیده سیکولار، خردگرا در جامعه معاصر غلو میکند و مدارک مبنی بر موهوم پرستی و سحر را نادیده میگیرد؛ (3) تبارز فرقه ها (مذهبی-م) میان جوانان بخصوص آنانی را که از مذاهب شرقی مانند هری کرشنا (Hare Krishna)، ماموریت روشنایی الهی (Divine Light Mission) و جنبش مهر بابا (Meher Baba movement) سرچشمه میگیرند در ارزیابی خود نادیده میگیرد؛ (4) اهمیت مسیحیت سازمانیافته را بحیث یک نیروی سیاسی در اروپا و امریکای شمالی نادیده میگیرد؛ (5) از دید مقایسوی قدرت زایونیزم (vitality of Zionism)، اسلام رزمی (militant Islam)، کاتولیسزم افراطی (radical Catholicism) در امریکای لاتین بیانگر این حقیقت اند که کدام رابطه ضروری میان عصری شدن (modernization) و سیکولاریزیشن (secularization) وجود ندارد؛ (6) بامتوسل شدن به تعریف تنگ و باریک مذهب، این مفکوره سیکولاریزیشن را معادل غیر-مسیحی شدن قرار میدهد؛ (7) در جوامع معاصر روالها/پروسه هایی وجود دارند که اهمیت مقدس و متعالی خود را نشان میدهند؛ این پروسه ها محتوی

یک مذهب غیر مریی اند، در حالیکه این انتقادها بصورت مناسب رد نگردیده اند، میتوان استدلال کرد که گوناگونی فرقه های مذهبی و تحقق عملی آنها در جوامع معاصر نشان میدهند که مذهب به گزینش شخصی مبدل گردیده، تا به یک مشخصه حاکم در زندگی عامه. به علاوه استدلال میشود در حالیکه مذهب ممکن است نقشی را در مبارزات ایدئولوژی علیه استعمار (مانند آنچه در ایران معاصر) ایفا نماید، در دراز مدت عصری شدن جامعه به سیکولار شدن منتج میگردد. پروسه سیکولارایزیشن (غیر روحانی شدن-م) در جوامع صنعتی خیلی متغیر و متفاوت میباشد و در جوامع اروپایی (مانند فرانسه، ایتالیا و هالند) مسیحیت هنوز نقش مهم اجتماعی دارد. درک سیکولارایزیشن بدین ترتیب، برای ارزیابی فرهنگ جوامع سرمایهداری دارای اهمیت میباشد (Abercrombie N. et al., 1994: 372-373).

برتراند راسل (Russell B. 2004) در تاریخ فلسفه غرب دو تمایز اساسی را میان آنچه "معاصر" خوانده میشود و آنچه "دوره میانه" میخواند نام میبرد: نزول صلاحیت کلیسا و افزایش صلاحیت علم... حکومت ملتها، نخست عمدتاً در دست شاهان قرار دارد؛ بعداً، چنانکه در یونان قدیم صورت گرفت شاهان به تدریج با دموکراسیها یا دکتاتوریاها تعویض میگرددند. قدرت دولت ملی و فعالیتهای دولت به تدریج در سرتاسر دوران (به استثنای چند مورد) رشد میکند؛ اما در اکثر اوقات دولت بر افکار فلاسفه به مقایسه کلیسا در قرون وسطا نفوذ کمتر داشت. (Russell B. 2004:453) نخستین تبارز ساینس نشر تیوری کوپرنیکوس (Copernicus) در 1543 بود اما این تیوری تا آن زمانی نفوذ دریافت نکرد تا اینکه کیپلر (Kepler) و گالیله (Galileo) آن را در قرن 17 بهبود بخشیدند. مبارزه طولانی ساینس و دگما از آن جا آغاز گردید (Ibid., p.454).

جهان مسیحی اروپایی در قرون سطا (500-1500) از نظر جغرافیایی اغلب اوقات به دو امپراتوری سیاسی- مذهبی منقسم بود... قرون وسطا آشفته و بی نظم، در گیر تصادم و خشونت بود که از عدم صراحت مرزهای سازمان سیاسی ارضی و کنترل ناشی میگرددید. گاهی جنگها میان تمدنهای مذهبی (جنگهای صلیبی مسیحیان علیه مسلمانان (1096-1291) صورت میگرفت و گاهی میان شاهان مانند جنگهای صد ساله میان انگلیس و فرانسه (1337-1453) اما اغلب جنگها فیودالی و محلی بودند... شاهان جنگها را کنترل نمیکردند در حالیکه بعدها این توانایی را دریافتند (Jackson R. G. Sörensen 2007: 10, 11).

سیکولاریزم معاصر با ظهور یک بدیل در غرب در پایان قرن هجدهم میلادی آغاز گردید که در قرن نهم نیز ادامه یافت (Taylor Charles, 2007, P.423). میان ایلتهای اجتماعی واکنشها در برابر این بدیل متفاوت بود، تعدادی به آن بی باور و تعدادی هم باورمند بودند و این انقطاب فکری در سرتاسر قرن نهم ادامه یافت.

وقتی به تاریخ اروپا نظر افکنیم مشابهت هایی را درمیابیم که همرنگی شرایط زیست جامعه افغانی را در قرن بیست و یکم با آن شرایط قرون وسطایی در اروپا نشان میدهد. در آن زمان: نظم از مسوولیتهای امپراتور بود اما توانایی تحقق آن خیلی محدود بود و جامعه اروپایی در تمام سطوح نا آرام و متضاد بود. تامین عدالت

مسئولیت رهبران سیاسی و مذهبی بود، اما این عدالت بصورت فوق العاده غیر عادلانه بود. بالایی ها در سلسله مراتب سیاسی و مذهبی دسترسی آسان و ساده به عدالت داشتند، برای طبقه های مختلف محاکم مختلف وجود داشت، پولیس جود نداشت و اغلب عدالت را مردم به شکل انتقام یا اعمال زور در دست خود می گرفتند. پاپ نه تنها مسوولیت اداره کلیسا و دستگاه مربوطه را داشت بلکه از منازعات سیاسی میان شاهان و دیگر حاکمان نیمه- خود مختار (مانند عطا محمد نور-م) نیز نظارت میکرد. اعضای خانواده روحانیت اغلب بحیث مشاوران شاهان و دیگر حاکمان سیکولار ایفای وظیفه میکردند (، Taylor Ch. 2007). مشخصه های فوق را با اندک تفاوت در شرایط کنونی افغانستان با صراحت میتوان مشاهده کرد.

در تجربه افغانستان عنصر سیکولار اغلب با روحانیت توأم بوده است، در حالیکه درجات این دو اختلاط طی زمان متغیر بوده اند. دوران حاکمیت روحانیون از سالهای 1992 تا امروز بیانگر غیابت بیطرفی و مسلگرایی میباشد. از ثور 1992 الی امروز روحانیت افغانی نتوانست درایت سیاسی، ایماندارای دینی و دانش علمی و مردم دوستی و وطن دوستی خود را ثابت نماید. نارضایتی از آنها به اوج خود رسیده و تنها رشته مقدسی که میان آنها و برخی هواداران آنها باقیست به نظرم دوتنوع است: تعدادی از آنها از راه وحدت منافع باهم متحد اند و تعداد دیگر به علت جهالت با آنها پیوند دارند. قتل فرخنده توسط عده ای از جاهلان و به تحریک (و شاید برنامه ریزی) عده دیگر خط فاصلی را در جامعه ترسیم کرد، زیرا روحانیت نتوانست درایت و درک اسلامی خود را تبارز دهد. این رویداد بخصوص از این نکته نظر با تفکر سیکولار رابطه دارد که در تفکر سیکولار قضاوت بر اساس وابستگی مذهبی و... صورت نمیگیرد. این خصیصه مهم سیکولاریزم را با اصول عدالت اسلام قرابت میبخشد.

تاریخ همزیستی صلاحیت روحانی و صلاحیت غیر روحانی در میان ملل اسلامی و غیر اسلامی از هم متفاوت است. در غرب صلاحیت روحانی مدتی با صلاحیت غیر روحانی (مانند رییس جمهور و رییس شورای اجراییه) در پهلوی هم اعمال میشدند و با تحکیم قدرت شاهان صلاحیت پاپ ها کاهش میابد. در جوامع اسلامی شاه و سلطان بحیث نماینده و سایه خداوند حکمروایی مینماید و ملتها به نام اطاعت از خداوند و پیامبر وی از حکمرانان اطاعت میکنند و برای حفظ این سلطه سعی میشود. رشد آگاهی مردم عاملی است که اغلب در کاهش صلاحیت روحانیت در جامعه نقش ایفا کرده اند. رشد آگاهی موجب میگردد دانش دینی و استدلال عقلی آنان به مبارزه فراخوانده شود. رشد و سایل ارتباط جمعی نیز به این امر از ابعاد مختلف کمک میکند زیرا فرصت تبادل نظر و بحث را فراهم میکند و دارایی های علمی و توانایی های استدلال در معرض آزمون قرار میگیرند. دکتر ایاز نیازی به گونه مثال حیثیت و احترام قبل از 28 حوت را پس از رویداد قتل فرخنده دیگر نزد اکثریت از دست داده است. مردم حتی بیسوادان همچنان میدانند کدام یکی از تحلیلگران سیاسی بهتر اند.

غرب و مسیحیت از راه دکترین سیکولاریزم (غیر روحانیت) توانسته عرصه های زندگی سیاسی و مذهبی را در یک جامعه دارای گوناگونی فکری تنظیم نماید، جایی که در گام نخست همه در برابر قانون برابر اند و بر اساس مسلمان بودن یا مسیحی بودن با آنها برخورد نمیگردد بلکه بحیث انسان توابع قوانین نافذ به آنها دیده میشود. نا آرامی های کنونی جامعه ما به گونه ای از این مساله ناشی میگردد که برخی سربازان ملا محمد عمر اند و برخی دیگر سربازان ابوبکر البغدادی. گذشته از آن سربازان رییس اجراییه و ، عطا محمد نور و استاد سیاف و امثالهم بر اساس فتوای متخلف از منابع مختلف بسیج میگرددند. این منابع به شورش و بی اطاعتی از قانون تهدید میکنند و قضاوت را میخواهند خود در دست گیرند.

ما بدون شک میتوانیم پدیده فرهنگی سیکولار و سیکولاریزم را مطابق اصول اسلامی تعریف نماییم زیرا اصول اخلاق اسلامی و عدالت اسلامی با تبعیض در عدالت مخالف است. هدف سیکولاریزم بحیث دکترین سیاسی این است تا اجبار و تحمیل برداشته شود، شهروندان در برابر قانون برابر پنداشته شوند و با انسانها بصورت منصفانه برخورد شود. تیوری علمی از نظر اصول کاری و میتدولوژی با تفکرات سیکولار قرابت دارد.

۳.۳ موافقان و مخالفان سیکولاریزم

دو بحث قبلی دو حقیقت را نشان دادند: یکی اینکه کلمه سیکولار از زمان پیدایش خود تا کنون معانی مختلف و موارد مختلف استعمال داشته است که سیکولاریزم و سیکولارایزیشن و حکومت سیکولار سه اصطلاح مهم متداول امروزی آن اند. حقیقت دوم به ریشه کلمه بر میگردد که به معنای دگر گونی در دید روحانیت یعنی به معنای فاصله گیری از دگما و تحجر فکری است، زیرا نخستین سیکولار آن یگانه روحانی مسیحی بود که برخلاف سایرین اصول و قواعد زیست راهبین و راهبه ها را رعایت نمیکرد، در حالیکه بر معتقدات مذهبی خویش پابرجا بود.

از سوی دیگر یک نگاه به نقش مسیحیت در تاریخ نه تنها بیانگر سختگیری و مطلق العنانیت مذهبی است بلکه در تاریخ اسلامی، ما هنوز هم شاهد این سخت گیری هستیم. مشخصه این مطلق العنانیت را در همه ی عرصه ها و در دکتاتورهای مذهبی میتوان مشاهده نمود. در حالیکه این سختگیری از دین نه بلکه از تعبیر روحانیون از دین ناشی میگردد.

چارلیس تیلر (Charles Taylor) معتقد است که دشواری این بحث در ابهامی نهفته است که در رابطه با سیکولارایزیشن "secularization" وجود دارد، و به این رابطه دارد که در مورد کدام قسمت این عمارت بحث مینماییم (Taylor Ch, 2007). وی تیزس عمده و سنتی سیکولار سازی را به یک عمارت سه طبقه ای مشابه میداند. منظور تیلر این است که درک از سیکولارایزیشن متعدد و متفاوت از همدیگر اند. آنچه برای بحث کنونی دارای اهمیت است این است که:

۱. سیکولاریزم در درازای موجودیت خود دارای معانی مختلف بوده و بصورت متفاوت درک شده است.

۲. سیکلاریزم بحیث واکنشی در برابر مطلق‌العنانیت مسیحیت تبارز کرده است.

۳. سیکولاریزم بوسیله پیشرفت علم و تکنالوژی حمایت شده است.

۴. سیکولاریزم نتوانسته از نفوذ مذاهب بکاهد بلکه بر عکس آزادی آنها را تامین کرده است.

ما نباید نقش ملاها و امامان و دانشمندان علوم اسلامی را در رشد سیکولاریزم به معنای تضعیف نقش این قشر نادیده گیریم. آنان نتوانستند به پرسشهای فزاینده واقعی پاسخهای قناعت بخش ارایه نمایند. در حقیقت سیکولاریزم و سیکولاریزیشن واکنش در برابر تحجر و مطلق‌العنانیت مذهبی بود. واکنش‌های مذهبی در برابر سختگیری و افراط‌گرایی مذهبی در اسلام تمایلات فکری اشعری و ... اند.

بنی آدم نیز نه تنها بی دینی و انواع مختلف مذاهب و ادیان را تجربه کرده است و کلمه سیکولار نیز این فراز و نشیب را پیموده است، و درک امروزی از سیکولار بودن برخورد فارغ از هر نوع تعصب است. در این بحث میبینیم آیا تفکر سیکولار به عنوان تفکر بیطرفانه و منصفانه با دین مبین اسلام در تناقض قرار دارد؟

سیکولاریزم در معنای حکومت سیکولار به معنای حکومت غیر مذهبی است نه چیز دیگر. در حالیکه پروسه نزولی سیکولاریزیشن میتواند به معنای تحمیل دکترین حاکم باشد. دانیل راس (Daniel Ross) در مقاله‌ی خویش در مورد اثر چارلیس تیلر نیز مینگارد که تلاشی است برای توضیح ماهیت پروسه سیکولاریزیشن در غرب معاصر. تغییری که وی به آن علاقمند است پیگیری نماید عبارت است از تغییر از یک جامعه‌ای که در آن اعتقاد به خداوند نادیده گرفته شده به جامعه‌ای که اعتقاد به خداوند در آن فقط یکی از باورها می‌باشد (Ross Daniel, 2009).

A Secular Age is an attempt to clarify the nature of the process of secularization in the modern West. The change he is interested in tracing is the shift from a society where the belief in God is taken for granted to a society where the belief in God is merely one possibility among others (Ross Daniel, 2009, p.114).

در این بحث نخست میبینیم چرا سیکولار، بیدین‌پنداشته میشود. به عبارت دیگر اعتراضات و انتقادات مخالفان سیکولاریزم چیست؟ و سپس در بحث سومی به اساسات مفکوره حکومت غیر مذهبی یا سیکولار در دین مقدس اسلام پرداخته میشود. بر دو موضوع نخستی مکث خواهد شد در حالیکه بر سومی بیشتر خواهیم ایستاد.

سیکولاریزم از دید مخالفان

در حالیکه مخالفان سیکولاریزم در دنیای اسلام بسیار اند، تعداد آنانی که با آن مخالفت ندارند نیز اندک نیست. بحث ما در رابطه با حکومت سیکولار و سیکولاریزیشن است: سیکولاریزیشن عبارت از یک پروسه است که معمولاً نزولی سیر مینماید، یعنی از بالا بسوی پایین جامعه پیاده میگردد.

سید محمد نقیب العطس در اثر خود زیر عنوان (Islam and Secularism) مینویسد: به هر حال، ما میتوانیم از رشنالیزم اسلامی سخن گوئیم، مگر نمیتوانیم از سیکولاریزم اسلامی سخن گوئیم.

از آنجایی که ما با پیچیدگیهای ذاتی افاده سیکولاریزم بحیث ایدیولوژی سروکار داریم ...

سیکولاریزم (secularism)، سیکولاریزیشن (secularization) یا

سیکولاریزیشن (secularizationism) یک تهدید تلقی میگردد (Al-Attas Syed M. Naquib, 1993, p.48).

العطس توضیح نکرده است چرا سیکولاریزم یک تهدید است وقتی بتواند زمینه های همزیستی باورهای مختلف را فارغ از تعصب فراهم سازد؟

اصطلاح سیکولاریزم در دهه ۱۸۵۰ در انگلستان بار نخست بوسیله هالی آوک (George Holyoake) به کار برده شد. در آن زمان از سیکولار و مذهبی سخن گفته میشد. تمایز سیکولار و مذهبی هر چند ریشه تیولوژیک دارد اما در اواسط دهه ۱۸۴۰ در انگلستان در بحث های مربوط به تعلیمات ابتدایی مروج گردید. ای. کی. ویلسن (E.K. Wilson) این روایت را از وایر (Weir, 2005, p.11) نقل کرده است (Wilson E.K. 2017, p.1078).

آنانی که در اروپا زیست دارند بدون شک به یاد دارند که در سالهای ۱۹۹۰ در تعدادی از کشورهای اروپایی صنفهای تعلیمی با مراسم مذهبی آغاز میگرددند، یا مکاتب کاتولیک و اسلامی وجود داشتند و هنوز دارند. زیرا از یکسو آزادی معتقدات مذهبی را تامین میکردند در حالیکه دولت و حکومت بر اساس مذهب با شهروندان برخورد نمینمودند. این در حالی بود که حکومتها به برخورد دولتی سیکولار متعهد بودند. بدین ترتیب ما از یکسو با سیکولاریزم بحیث یک پروسه روبرو هستیم و از سوی دیگر با برخورد سیکولار دولتی. از نظر اسلامی مامیتوانیم تضعیف نقش روحانیت را در زندگی سیاسی و اجتماعی بحیث یک پروسه بدانیم که نمیتواند بدون رضای الله متعال تحقق یابد. سیکولاریزم یک پروسه در جوامع غربی است که طی آن مظاهر مذهبی طی زمان هرچه بیشتر کاهش یافته اند. به باور دیوید رابرتسن نه تنها ترند ها و قراءتهای مختلف از سیکولاریزیشن وجود دارد بلکه توضیحات رقیب نیز وجود دارند (Robertson David, 2004). به همین دلیل در این مقاله بر سیکولار و سیکولاریزم بحیث یک برخورد یا دید عاری از هر نوع تعصب تاکید شده است.

جواهر لعل نهرو) نخستین صدراعظم هند مستقل سیکولاریزم را یکی از پایه های تجددگرایی "pillars of modernity" توصیف کرده است. از نظر ویی انکشاف هند از حالتی که وی آن را مملو از تعصب و تصورات واهی گذشته مذهبی میدانند- به دنیای معاصر غیر قابل تصور بود. سیکولاریزم برای نهرو حد اقل دارای دو معنای متفاوت بود: موضعگیری اجتماعی تحمل و بردباری، و قوانین عادلانه دولتی، و پروسه های سیاسی ایگالیتار (egalitarian) فارغ از تعصب و تبعیض (Calhoun Craig, et al., 2011, p.6-7).

کریگ کالهن و همکاران (Calhoun Craig, et al., 2011) معتقد اند که سیکولاریزم یک موضوع معاصر اجتماعی است. فرانسه سیکولاریزم/ لائیسیتی (laïcité) را بحیث عنصر بنیادی هویت ملی خود اعلام کرد و این قسماً واکنشی در برابر اسلام و مهاجرت بود نتیجه تجارب تاریخی ضد روحانیت (anticlericalism) و ایدئولوژی ملی روشنگری و انقلاب فرانسه نیز بود (Ibid., 2011, p.9).

ویلسن از قول وایر (Weir, 2015, pp. 11-13) روایت میکند که جهانی سیکولاریزم ایدئولوژیک بحیث یک (اعتقاد رقیب) در میان سایر باورها قرار داده شد و سازگاری آن با ساینس، عقلانیت و بیطرفی و حاکمیت استدلال و منطق به آن در مباحثات مربوط به تعلیمات کمک نمود. اما در همان زمان نیز باورمندیهای مختلف و رقیب با سیکولاریزم ایدئولوژیک توأم بود (Erin K. Wilson (2017).

از سالهای ۲۰۰۰ بدینسو دانشمندان مذهبی، دانشمندان در فلسفه و روابط بین الدول سیکولاریزم را مورد نقد قرار داده و استدلال نمودند که برخلاف باورمندیهای لیبرال هیچ ورژن و بیان سیکولاریزم یک اساس بیطرفانه و جهانی را برای استدلال عامه فراهم نمینماید (Casanova, 2011; Connolly, 1999; Eberle, 2002; Hurd, 2008; Kuru, 2007; Mavelli, 2012; Taylor, 2009; Wilson, 2012).

سیکولاریزم یک آنتولوژی متمایز یا تیوری در مورد آنچه هست میباشد (Pedersen, 2001, p. 413). و به تبعیض میردازد که از راه طبقه جندر و مذهب بیان میگردد (Asad, 2003, pp. 21-22). متضمن اعمال و افکار در امتداد دو رستگی طبیعی/ مافوق طبیعی است که برخی را در کتگوری یا دسته طبیعی یا سیکولار و برخ دیگر را در دسته مافوق طبیعی - مذهبی، (superstition) یا (fetishism) قرار میدهد. بر علاوه، سیکولاریزم مشخصه های معین را غیر عقلانی، خشن، انارشیک، و تفرقه افکن توضیح مینماید (Wilson, 2012), (Wilson, E. K. 2017, p.1078-79).

بدین گونه میبینیم که سیکولار ریزم بحیث یک ایدئولوژی مورد انتقاد قرار دارد. واقعیت زندگی این است که روحانیت و تفکر حاکم سیاسی واقعیتهای انکارنا پذیر اند که بر همدیگر تاثیر میگذارند و هر دو در جوامع بصورت مشهود و مقتدر حضور دارند و این خود نیاز همزیستی را بوجود میآورد. چارلیس تیلر با بروس موافقت دارد که: ممکن است آن را به گونه دیگر درک نماییم. سیکولار ایزیشن مقدم بر همه به باورهای مردم دلالت دارد. عصاره آنچه مورد نظر ما است، وقتی ما در مورد جامعه بیشتر (سیکولار)

سخن میگویم این است که زندگی کمتر افراد در گذشته به تناسب بعدی از باورهای مذهبی متأثر اند (Bruce, cited in Charles Taylor, *A Secular Age*, p. 430).

تایلر مینویسد که سیکلارایزیشن به پس - از - ریفورمیشن تعلق دارد و به صورت یقینی به زمانی تعلق دارد که تعدادی از وظایف، صلاحیتها و نهادها از ساحه کنترل کلیسا به ساحه کنترل افراد عادی انتقال نمودند. آغاز از قرن هفدهم امکان جدیدی بصورت تدریجی بوجود آمد... (Taylor Charles, 2011.p. 32 in Calhoun Craig, et al).

در این توضیح ما تنها انحصار صلاحیت به یک قشر را نه میبینیم بلکه حاکمیت دید یک ایلیت مشخص را بر سایر دیدگاه ها نیز میبینیم. به گونه مثال حاکمیت حاکمیت دسته های مختلف اسلامی مانند سنی و سیه، سلفی و وهابی و ... ما بحث مسلمانان خدا پرست باید به این سوال مهم توجه نماییم که آیا سیکولار بودن یک حکومت با تعالیم بنیادی اسلام در تناقض قرار دارد؟ همان گونه که دموکراسی میتواند در یک جامعه اسلامی وجود داشته باش، یک حکومت سیکولار نیز میتواند وجود داشته باشد که آزادی همه ی باورها و اعتقادات را تامین و تضمین نماید تا هیچ طرفی به جرم داشتن این یا آن باور مورد تبعیض و ستم قرار نگیرد.

مبحث انجام شده نشان داد که کلمه یا افاده سیکولار در درازای موجودیت خود تغییر معنا داده است و بحث یک افاده غربی و نخست مسیحی و سپس الحادی و سیاسی وارد فهرست دانستنیهای غربی شده است. آیا این افاده در جامعه ما مانند سایر کالاهای مادی مانند تلویزیون و موبایل و تلفن و انترنیت و کالاهای معنوی/ غیر مادی مانند کلمات برادر، مادر، پدر مورد قبول قرار گرفته است یا نه و چگونه میتواند تعبیر و تفسیر گردد. موضوع مهم در بحث سیکولاریزم این است که آیا یک دولت سیکولار با تعالیم اسلامی در تناقض قرار دارد؟

بحث مربوط به سیکولاریتی با اصطلاحات سیکولاریزم و سیکولارایزیشن بیشتر مخلوط و مدغم گردیده است. ما در حالیکه سیکولاریزم را در حال حاضر بحث یک ایدیولوژی می بینیم که مکتب های سیاسی عمدتاً لیبرال از آن بهره برداری مینماید سیکولارایزیشن یک پروسه ایست که بوسیله هواداران این ایدیولوژی پیاده میگردد. اما مفکوره دولت سیکولار نیز در آنجا حضور دارد. واضح است که در یک جامعه اسلامی که شریعت اسلامی بر آن حاکم است، سیکولار بودن دولت مطرح است نه سیکولارایزیشن. دو موضوع قابل مهم و دارای اهمیت اند. اما سیکولارایزیشن بحث یک پروسه یک امریست که مورد منازعه قرار ندارد.

موضوع اول تضعیف نقش اجتماعی روحانیت در جامعه است و موضوع دوم به تضعیف نقش سیاسی روحانیت در جامعه رابطه دارد. بر هر یکی از این دو دقایقی میایستیم. این دو موضوع در محراق این بحث قرار دارند.

بایرد دستین (Byrd Dustin J.) سه باورمندی تیوری سیکولارایزیشن (secularization) را به نقل از یورگین (Jurgen Habermas) هابرمس بر می‌شمارد:

۱. ساینس، تکنالوژی، پوزیتویزم، علیت طبیعی: یعنی دید انسان - محور / انترپو سنتریک (anthropocentric) در مورد جهان نمیتواند بیش از این با جهان بینی ای سازگاری نماید که در درک تیولوژیک / خدا - محور واقعیت نهایی ریشه دارد.

۲. مذهب پس از باختن قدرت اجتماعی در دولت، اقتصاد و نهادهای ملی خود را به حوزه خصوصی عقب کشیده، و

۳. ثروت مادی که در نتیجه سرمایداری و صنعتی شدن غرب ایجاد شده بود، وفور اجناس مصرفی، پیشرفت طبابت به افزایش عمر، زندگی بهتر، کاهش نگرانی های مادی و زیستی، و تخفیف خشونت متداول گردیده، فرد متوسط را از مذهب و آنچه خداوند برای انسانها میآورد بی نیاز ساخته زیرا اکنون بازار آنچه که باری مسیحیان برای (نان روزانه) دعا میکردند اکنون فابریکه های نان پزی فراهم مینمایند... (Byrd Dustin J., 2016, p.6).

بیاید دقایقی بر این سه اصل تیوری سیکولارایزیشن بیاندیشیم.
در مورد اصل اول:

باورمندی اولی ماتریالیستی است و برگشت تفکر خدا-محور را در نظر نمیگیرد. اعتقاد به هستی یک خالق حتی در علوم طبیعی قوت گرفته است.

تحجر فکری و عدم درک سالم از دین موجب گردیده افراد بیشتر به توضیحات علمی رو آورند. به گونه مثال یک اقلیت هر نو -آوری را به دلیل عدم موجودیت آن در صدر اسلام حرام میدانند اما در عمل از موبایل و هواپیما و از انترنیت استفاده مینمایند و یا برخی در پی آن اند که شرایط صدر اسلام را احیا کنند آنچه یک هدف تحقق نا پذیر است، زیرا نه تنها شرایط قرن بیست و یکم و مقتضیات آن خیلی با آن شرایط اجتماعی و فرهنگی متفاوت است بلکه روحانیون ما نیز نمیتوانند مانند پیامبر و خلفای راشدین عمل نمایند.

اگر قرار باشد هر آنچه را در صدر اسلام وجود نداشته اند حرام بدانیم، هر روز ما در انجام کارهای حرام سپری میگردد. قرآن کریم ما دیگر دستنویس نیست در حالیکه صنعت چاپ در آن زمان وجود نداشت، موتر و هواپیما، مکاتب و مدارس و پوهنتونها همه وجود نداشتند. بسنده است وقتی این همه سهولتها به اهداف خوب و اسلامی به کار برده شوند.

ادعای نخستی به تناقض میان علم و دین نیز رابطه دارد که اکثریت به آن معتقد اند. این باورمندی در غرب از رویارویی علم با روحانیون مسیحی آغاز گردید. نخستین تبارز ساینس چاپ تیوری کوپرنیکوس (Russell B., 2004, p.454) در ۱۵۴۳ بود. به روایت رسل تیوری کوپرنیکوس نتوانست از هراس مسیحیت حاکم برای حدود ۴۰ سال علنی گردد.

در رابطه به ادعای عدم سازگاری علم و دین کوتاه ترین پاسخ این است که علم از سوی تجربه به سوی دانش میرود و سر صعودی دارد بنابراین راه اشتباه و آزمون (Trial and error) را میسپیماید در حالیکه دانش الهی سیر نزولی دارد و راه (Trial and error) نه میسپیماید. راه ساده دیگر برای حل این معما این است که خود را

بحیث یک پدر دانشمند و با تجربه با کودک دو ساله خویش مقایسه نمایید. آنچه را شما بحیث پدر میدانید پسر شما باید با اشتباه و آزمون در یابد. برای بحث بیشتر به مقاله این نویسنده زیر عنوان (علم و دین) میتوانید مراجعه نمایید.

اصل دوم: عقب نشینی مذهب به حوزه خصوصی پس از دست دادن قدرت اجتماعی در دولت. در تاریخ اروپا به روایت مورخان جنگ بر سر قدرت سیاسی میان شاهان و روحانیون برای سالها ادامه یافت. این جنگها دوگانگی مراکز قدرت را بصورت کامل پایان نبخشید اما عرصه های کاری سیاست و مذهب را از هم مجزا ساخت. امروز در قرن ۲۱ نیز ما شاهد امپراتوری مسیحی مستقر در واتیکان هستیم. اما این قدرت در حال کنونی مانند قرون میانه و قبل از آن نیست، مگر فاقد قدرت و خلع سلاح- شده نیز نمیشد. عقب نشینی از عرصه قدرت سیاسی به هیچوجه به معنای باختن در عرصه قدرت اجتماعی نیست. زیرا در حالیکه در تعدادی از کشورها تعداد آنانی که بصورت مکرر به کلیسا میروند کاهش یافته و مردم بیشتر به طبیب مراجعه مینمایند تا به ملای مسجد یا کلیسا، اعتقاد و باور به خالق کاینات و به ارزشهای بشری افزایش یافته اند.

به باور نگارنده این سطور، تعمیم دانش معاصر و تخصصی شدن امور شیوه زندگی مردم را در جوامع تغییر داده اند. برای لحظه ای اگر به نقش انترنیت در این رابطه بیاندیشیم نقش معلم و استاد، ملا و مولوی و بسیاری ها در نتیجه ترویج انترنیت متاثر شده اند. شیخ گوگل میتواند ما را با پاسخ های متفاوت و متضاد آشنا سازد.

در مورد اصل سوم: ما میدانیم که فابریکه های نان پزی بدون وجود مزارع گندم نمیتوانند نان تهیه نمایند و هنوز نتوانسته فقر را مرفوع سازد. در جوامع اولیه نیز انسانها میدانستند که برای زنده ماندن یا باید به جمعآوری میوه و شکار بپردازند و یا به زرع نباتات و حبوبات. این استدلال از یکسو به درک ناسالم از تقدیر و از دین رابطه دارد. وقتی روحانیون توانایی توضیح این مساله را ندارند که خدا چگونه به انسانها روزی فراهم میسازد، ناتوانی روحانیون را نباید دلیل نادرستی آن حقیقت بدانیم.

در حقیقت دین یک امر شخصی است که فرد را برای زندگی خصوصی و عامه آماده میسازد. تبدیل آن به یک وسیله سیاسی و حاکمیت بر دیگران کار انسانهاست نه کار دین.

نقش اجتماعی روحانیت در جامعه عمدتاً نسبت به گذشته به دو دلیل تضعیف گردیده است: تعداد کثیری از روحانیون نتوانسته اند به مبارزه طلبیهایی زندگی بخصوص ناشی از پیشرفت علم و منطق پاسخ دهند و نا کارگی خود را نشان داده اند. درک منطقی دین به گونه مثال نقش تعدادی از روحانیون را تقویت کرده در حالیکه نقش تعداد زیاد را تضعیف کرده است. به همین گونه انکشاف تعلیمات رسمی و توانایی ادراکی اعضای جامعه وابستگی اعضای جامعه را به ملا و امام بحیث یگانه فرد باسواد و عالم کاهش بخشیده است. وقتی سطح اجتماعی دانش ارتقا میابد یعنی تعداد تحصیلکرده ها در یک جامعه بیشتر میگردد توانایی تمیز راست و دروغ، حقیقت و غیر حقیقت نیز ارتقا میابد و منابع سنتی فاقد کیفیت و فاقد توانایی منطقی اهمیت خود را از دست میدهند. بدین ترتیب نیمچه ملاها و ملاهای غیر متخصص اهمیت و موقف اجتماعی خود را از دست میدهند.

لحظه ای به رویداد نامیمون و وحشتناک سنگسار فرخنده بیاندیشید و از خود پرسید چرا فرخنده را بر اساس کدام گناه وی سنگساز کردند و یا صدها فرد دیگر را. آیا داشتن یک عقیده و یک باور گناه است در

حالیکه خالق متعال آزادی انتخاب دین را به هر فرد اعطا کرده و وی را مسوول پیامدهای آن دانسته است؟ بحیث مسلمان ما حق نداریم در برابر رضای خالق خویش قرار گیریم. سیکولار بودن به معنای عدم تبعیض بر اساس باور و اعتقاد افراد است. فرد سیکولار نه در سنکسار فرخنده سهم میگیرد و نه جانبدار محکمه صحرایی است بلکه خواهان یک تحقیق عادلانه در مورد ادعاها و اعمال انجام شده است. و این همان چیزی است که دین اسلام بر آن حکم مینماید.

انکشافات علمی و تکنالوژیک نیز به تضعیف نقش روحانیت و کاهش وابستگی به آنها کمک کرده است زیرا از یکسو روحانیون بیش از این یگانه منبع دانش نیستند بلکه به پرسشهای امروزی بیش از این نتوانسته اند پاسخ دهند. عصری سازی یا مودرنایزیشن (Modernization) را در زمان غازی امان الله و در سایر کشورها مانند ترکیه، ایران و مصر به یاد داریم. امروز نیز ما شاهد پروسه عصری-سازي هستیم. رادیو و تلویزیون هوا پیما و موبایل و انترنیت حتی بر شیوه زندگی اجتماعی، شخصی و دینی ما اثر نهاده اند. پروسه عصری سازی در گذشته عمدتاً نزولی (top-down) بوده در حالیکه امروز در نتیجه روابط اقتصادی، سیاحت و مهاجرت ها سیر صعودی (bottom-up) نیز یافته است. تکنالوژی حتی آموزش قرآن و دین را سهل و همگانی ساخته و نیازی برای زانو زدن نزدیک ملا باقی نمانده است.

وقتی جامعه افغان دوران امارت اسلامی را با جامعه پسا امارت مقایسه مینمایید در میابید که حکومت روحانیون با حکومت اسلامی میتواند فرق داشته باشد. سایر جوامع اسلامی این تغییر را در تاریخ های ملی تجربه کرده اند. تفاوتی که میان حکومت جمهوری اسلامی و امارت وجود دارد این است که در نوع نخستی پلورالیزم مورد احترام قرار میگیرد اما در دومی تنها یک دید مذهبی بر سایر دیدگاه ها حاکمیت مینماید. برای یک حکومت خوب رعایت حقوق اتباع فراغ از هر نوع تعصب دارای اهمیت اساسی میباشد.

از نظر اسلامی به جامعه سیکولار از دید توحید نیز دیده شده است. قبل از ورود به این مساله لازم به یاد آوری است که افاده سیکولار و سیکولاریتی اغلب بحیث بی دینی و لا مذهبی درک گردیده و بر مبنای همین درک از (لاءئیه) بودن با آن افاده و هر آنچه با آن توأم شده مانند حکومت و جامعه سیکولار ابراز نفرت و خصومت شده است. در حالیکه این درک نقش اساسی را در این خصومت ایفا مینماید دلایل دیگری نیز این نفرت و خصومت را تشدید کرده است. برخورد به سیکولاریتی از دید توحید نیز دارای طی مقاله ای محدودیت ها و امکانات اسلام سیاسی در (Eddebo John) اهمیت است. جوهان ایدیو یک شرایط سیکولار را مورد بررسی قرار داده است. بر مهمترین نکات این ارزیابی مکث مینمایم. وی در مقاله خود بر درک سنتی از توحید میپردازد. به عقیده وی جهت توحید تاکید دارد که تنها ۱. خالق شایسته عبادت و حمد و ثنا است

یک مشکل را (Meier: xv) توحید همچنان بر جهان شمول بودن اسلام تاکید دارد. وی به نقل از مایر ۲. (tawhid al hakimiyya) تشخیص میدهد که بیشتر به تعبیر سلفی رابطه دارد که به توحید الحکمیة این یک مشکل قبول شده (Eddebo John) یعنی حاکمیت خالق واحد رابطه دارد. به روایت جان ادیبو بصورت عام است که همه ی قدرتهای مشروع دنیا باید بصورت حتمی تسلیم خالق گردند و این باور با (Eddebo John, 2014, p.2) یک نظم اجتماعی سیکولار در تضاد قرار دارد

نیازی وجود ندارد برای نادرستی این تعبیر از قرآن کریم و احادیث نبوی گواه آورده شود، زیرا هر مسلمان و مومنی میدانند که حتی اعتقاد به توحید اجباری نیست و هیچ مرجعی صلاحیت اجبار و تحمیل را از خالق متعال دریافت نکرده است. دلایل دیگری نیز بر خلاف آن استدلال میتوان آورد

ما با صراحت میتوانیم ادعا نماییم که حاکمیت خالق متعال بر کاینات پیوسته تامین است. این حقیقت را نمیتوان انکار نمود و دلایل فراوانی برای اثبات آن وجود دارد. از سوی دیگر مکلفیتهای پیامبران الهی در صحف آسمانی به شمول قرآن کریم بحیث مژده دهنده و ترساننده صراحت و وضاحت دارد. دین دارای منطق است و بر اساس منطق دین خالق قادر مطلق و فعال مایشا به کمک هیچ نیرویی برای تحقق اراده خود نیاز ندارد، و او تعالی است که هدایت کننده اصلی است و بندگان خداوند تنها سعی بندگی انجام میدهند

پیام الله متعال در انتخاب دین نیز صراحت دارد.

۳.۴ سیکولاریتی از نظر دین اسلام

بحث در مورد سیکولاریزم در واقعیت بر معنا و مفهوم کلمه سیکولار و سیکولاریتی به معنای برخورداری از هر نوع تعصب میچرخد در حالیکه سیکولاریزیشن یا سیکلار سازی یک پروسه است که میتواند نزولی یا صعودی باشد. سیکولار سازی نزولی یا تاپ-داون (top-down) میتواند ایدیولوژیک باشد مانند لیبرال سازی جامعه بر اساس ایدیولوژی لیبرالیزم، در حالیکه سیکولار سازی صعودی یا باتوم-آپ (bottom-up) بیشتر نتیجه پروسه آگاهی اجتماعی و عصری سازی میباشد.

هیچیکه از ما نمیخواهیم و نخواهیم خواست حکومت ها با ما بر اساس دین و مذهب و اعتقادات سیاسی ما و یا رنگ و یا سایر تعلقات ما برخورد نمایند بلکه میخواهیم بحیث انسان با احترام به حقوق بشری ما با ما برخورد شود. این است آنچه سیکولار بودن معنا میدهد.

دین اسلام) یعنی قرآن و حدیث بصورت مشخص در مورد این سه اصطلاح بیانی ندارند. اما این بدان معنا نیست که ما نمیتوانیم احکام و اصولی را در اسلام دریابیم که سیکولاریتی با آنها در تضاد قرار ندارد. اصل اساسی مقاصد دین و شریعت اسلامی اند و به نظر نویسنده این سطور، ما آن مقاصد را در این ارزیابی باید در نظر گیریم.

تا اینجا ما با سه اصطلاح کم و بیش آشنا شدیم و در این بحث میبینیم که علمای اسلام در مورد آنها چه میگویند. تا کنون از بحث های انجام شده دریافتیم که سیکولاریتی یعنی برخورداری از تعصب و تبعیض و سیکولاریزم یک نوع تیوری یا دکترین است و سیکولار - سازی سیکولاریزیشن عبارت از یک پروسه است که بیشتر با مدرنایزیشن یا تجدد طلبی شناسایی میگردد.

برخورد فارغ از تعصب و تبعیض در تعالیم اسلامی با صراحت قابل شناخت اند زیرا تعصب و تبعیض در صورت تفاوتها و اختلافات مطرح میگردد و بدین گونه با کثرت گرایی یا پلورالیزم پیوند دارد. کثرت گرایی را در همه ی عرصه های خلقت میتوان بصورت غیر قابل انکار در میان انسانها، حیوانات، نباتات و میوه جات مشاهده کرد. چهار امام و چهار مذهب نمونه بارز کثرت و گوناگونی فکری در فقهه میباشد، آزادی اختیار انسان و گوناگونی انتخاب وی در رابطه با دین و اعتقادات مثالهای بر جسته دیگر اند که الله متعال

آن را مجاز دانسته است. هرگاه این آزادی و اختیار وجود نداشت روز حساب و بهشت و جهنم نیز وجود نداشتند.

سیکولار را در جامعه ما بخصوص اغلب بحیث غیر مذهبی و بی دینی درک کرده اند. چنین تعبیر به تعریف ما از بیاناتی مانند: غیر مذهبی، غیر روحانی و بی دینی بستگی دارد. ما وقتی مذهبی و روحانی هستیم که همه چیزها را از دید مذهبی و روحانیت توضیح نماییم و برای تداوی بیماری به طبابت باورمند باشیم. اما میتوانیم مسلمان باشیم یا هر دین دیگری را دارا باشیم ولی هنگام بیماری هم از خدای خویش طلب استعانت نماییم، قرآن بخوانیم و هم نزد طیب معالج مراجعه نماییم. آیا روحانیون و مذهبی های جامعه ما تلفن موبایل و کمپیوتر ندارند و تنها بر اشتر و خر سفر میکنند؟

سوال اساسی که هر مسلمان باید از خویشتن پرسد این است که: آیا این یا آن پدیده و یا فکر و اندیشه میتواند به من، جامعه و معتقدات من مفید یا زیانبار است و یا فاقد اثر مثبت و منفی بر آنها میباشد. زیرا هدف دین کمال اخلاقی فرد و جامعه است. به گونه مثال انترنیت را با مرکب یا اسپ خویش مقایسه کنید: هر دو وسیله و اسباب اند و میتوانند به اهداف مفید یا مضر برای فرد و جامعه مورد استفاده قرار گیرند. یک آن در صدر اسلام وجود داشت و دیگر آن نه. موقف یک روحانی متعصب در برابر استفاده از آن دو چه خواهد بود؟ مسلمان خوب و عاقل پدیده های معاصر را بر اساس سازگاری و عدم سازگاری آنها با مقاصد دین و شریعت میسنجد. بر خورد سیکولار عبارت از شیوه و میتد کار و داد و ستد است. آیا شرط انصاف است برای مسیحی گرانتر و سبکتر و برای مسلمان ارزانتر و سنگینتر بفروشیم؟ در حالیکه عمل خرید و فروش ما عمل ما است نه از آن خریدار و ما از آن پاسخگو خواهیم بود.

واقعیت دیگری را که باید در نظر داشت این است که جامعه افغانی نیز نوعی از پروسه ای را پیموده است که جوامع غربی پیموده اند و در آن نقش مذهبیون و روحانیون تضعیف گردیده است. در اروپا این پروسه با ظهور ساینس و مقابله خصمانه میان روحانیون مسیحی و دانشمندان آغاز و رشد نمود و در نتیجه این رویاروی و تحجر روحانیت تفکر ماتریالیستی قوت یافت. امروز آن پروسه آغاز شده در اروپا و امریکا که یک دوره طولانی رویارویی و خصومت را پیموده به یک تعادل دست یافته که در نتیجه همه ی مذاهب فرصت تحقق یافته اند. به تاریخ جامعه خود نگاه کنید تا در یابید چه تعداد انسانها روزانه به دلایل مذهبی محاکمه و به قتل رسانده میشوند.

زیر این عنوان با دیدگاه های علمای اسلام آشنا میشویم.

پروفسور عبدالحی احمد النعیم در مورد کتاب خود زیر عنوان (Islam and the Secular State) طی یک کنفرانس در سال ۲۰۰۹ در هالند ابراز داشت:

What I'm trying to do is to make a strong case for weak secularism. By a strong case I mean I'm making a normative claim that the state should be secular. By the secular state I mean a state that is neutral regarding religious doctrine, that it does not take a position on religion (An- Na'im, Abdullahi Ahmed, 2009).

وی مدعی است که دولت نمیتواند مذهبی باشد. نه اینکه نباید مذهبی باشد، بلکه نمیتواند باشد، هر چند آنانی که دولتها را کنترل مینمایند تلاش ورزند، به ادعا اسلامی ساختن دولت دست نخواهند یافت. . . آنچه تلاش دارم توضیح نمایم این است که دولت هیچگاهی مذهبی نبوده، ممکن است بقدر کافی سیکولار

نباشد، و یا آن کیفیتی را دارا نباشد که نیاز مندیم داشته باشد، اما مذهبی نمیتواند باشد. زیرا دولت یک نهاد سیاسی است و نمیتواند دارای یک مذهب باشد. وقتی ما ادعا مینماییم، منظور ما یک نهاد سیاسی است که بوسیله یک ایلیت کنترل میگردد که نهادهای دولتی را برای تعمیم دید مذهبی خود به کار میبرند. بنابراین کیفیت مذهبی عبارت از حاکمیت ایلیت است نه از دولت (Ibid., 2009).

پروفسور النعیم مساله مذهبی بودن دولت را مطرح میکند و منظور آن بر خورد مذهبی توسط دولت است. این سوال بدون شک ایجاد میگردد که آیا خلقای راشدین یک دولت اسلامی را ایجاد کرده و رهبری میکردند؟ آیا امپراتوری عثمانی یک دولت اسلامی بود یا آیا امارت اسلامی طالبان و جمهوری اسلامی ایران،... و در نهایت دولت اسلامی داعش دولتهای اسلامی اند؟

پاسخ بنده به این سوال ساده و مختصر است: اینها همه حاکمیتهای اسلامی پنداشته میشوند نه دولتهای اسلامی. چند دلیل رابرای حمایت از این باور میتوان خلاصه نمود: نخست اینکه دولت دارای مشخصات معین اند و یک سازمان سیاسی است. دوم حاکمان بر دولت را بنیاید با دولت اشتباه کرد همانگونه ای که خرکار را با خریا باشنده یک منزل را با عمارت منزل نمیتوان اشتباه نمود. سوم در مذهب بخصوص دین مقدس اسلام اجبار وجود ندارد نه تنها در قبول یارد آن بلکه در ادای مکلفیتهای دینی نیز اجبار وجود ندارد. مساله دیگر قابل توجه مساله شریعت در یک دولت به اصطلاح جمهوری اسلامی میباشد. شریعت اسلامی در یک جامعه پلورالیستی به کثرت گرایی امکان میدهد زیرا کثرت گرایی در ذات دین اسلام وجود دارد جامعه افغانی به استثنای مراحل از تاریخ خویش همزیستی در جامعه پلورالیستی را به خوبی تجربه کرده است. این را نیز باید در نظر داشت که شریعت دین نیست بلکه میکانیزمی اند که احکام دینی را در شرایط معین جهت تطبیق توضیح مینماید. به عبارت دیگر شیوه کار و میکانیزم عملی مبتنی بر احکام دینی را شریعت گویند.

در حقیقت همه ی ادعاهای تاسس حکومت اسلامی، دولت اسلامی بر آرمان تطبیق شریعت اسلامی میچرخد. ملاحظه ای بر این موضوع مکث مینماییم.

شریعت اسلامی

ماوریس برگر سه درک از شریعت را چنین توصیف مینماید:

۱. شریعت بحیث یک ایدیولوژی. بحیث یک شعار نیرومند. مانند درک یک مظاهره چی که برای تحقق شریعت اسلامی میرزمد. اما نمیداند شریعت یعنی چه و از شما میخواهد از یک عالم دین برسید شریعت یعنی چه. اسلام بحیث راه حل!

یا شریعت بحیث یک سیستم مجازات و قواعد در مورد زنان مانند درک یک عضو پارلمان هالند. وقتی از آن عضو پارلمان پرسیده میشود شریعت یعنی چه به به قول ماوریس این دو دسته کمتر میدانند شریعت یعنی چه؟ وی شما را به کرده های عربستان سعودی و ایران ارجاع مینماید.

۲. شریعت بحیث دانش حقوقی/قانونی

۳. شریعت بحیث ساینس/علم تطبیقی (Berger Maurits, 2006).

صرفنظر از تعریف ها و درک های متفاوت، شریعت اهداف معین را دنبال مینماید و آن اهداف نمیتوانند با اهداف دین در مغایرت قرار داشته باشند.

نکته دیگر در تعریف یوسف اوف نهفته است: وی قانون شرعی را عبارت از مجموعه ی اصول و قواعدی میداند که روابط مسلمانان را با فامیل، جامعه و ملت تنظیم مینماید. قانون شرعی از یازده منابع اسلامی، مقدم بر همه قرآن، سنت پیامبر ناشی میگردد (Yussef Auf, 2016).

در تطبیق شریعت اسلامی دو اصل رعایت میگردد: اصول و احکام الهی و شرایط و نیازمندیهای زمان و مکان. شرط دومی دانشمندان علم اسلامی و حکومتها را وامیدارد تا اصول و احکام را مطابق به نیازمندیها و شرایط جامعه عیار سازند.

سوال مهم دیگر که در رابطه با دولت / حکومت سیکلار و سیکولار سازی جامعه باید پرسید این است که دین اسلام در رابطه با قوانین حاکم در یک جامعه بشری دارای ادیان مختلف چه حکم مینماید؟ آیا پیروان سایر ادیان باید مسلمان ساخته شوند یا بر احترام به متعقدان آنها حکم مینماید؟ بحث سوم به اسلام در جامعه - پسا سیکولار رابطه دارد.

وقتی از جامعه سیکولار غربی سخن گفته میشود حکومت سیکولار و سیکولار ایزیشن مرزهای همدیگر را قطع میکنند. آیا جامعه سیکولار یعنی جامعه لیبرال؟ در اینصورت لیبرالیزم نیز یک فلسفه و یک تیوری سیاسی است و بر اساس آن مصوون ساختن جهان برای دموکراسی یعنی لیبرال ایزیشن معادل سیکولار ایزیشن قرار میگیرد که در نتیجه آن ارزشهای لیبرال بخصوص بازار آزاد، جهانی شدن و ارزشهای زیستی غربی ترویج و اشاعه میابند. برای جامعه اسلامی ما مهمترین مساله این است که درک خود را از یک جامعه سیکولار شکل دهیم که معقول و مناسب با ارزشهای انسانی و اسلامی باشد. به باور بنده اسلام بحیث شیوه زندگی انسانی چهارچوب اخلاقی مناسبی را برای ما در جامعه بشری فراهم میسازد.

اساتید اسلامی سنگاپور که از جدایی مذهب و دولت حمایت میکنند مدعی اند که:

- اداره حضرت پیامبر اسلام از جامعه مدینه دارای مشخصات ضروری یک مدل سیکولار بود. زیرا حضرت پیامبر دیگر مجتماعت مذهبی را مجبور نه گردانید تا به اسلام مشرف گردند و یا زندگی شان را مطابق قانون اسلامی اداره نمایند.

- حضرت پیامبر اسلام هیچگاهی مدینه را بحیث دولت اسلامی "Dawlah Islamiyah" اعلام نه نمود،

- یک قاعده اجباری را برای اداره یک کشور صادر نه نمود.

- آنها معتقد اند که توامیت صلاحیت سیاسی و مذهبی در وجود پیامبر اسلام یک رویداد نادر بود، و نباید برای مشروعیت چنان ترتیبات فراتر از حضرت وی صورت گیرد.

- از نظر تاریخی به باور اساتید جدایی این دو نوع صلاحیت بیدرنگ پس از رحلت پیامبر اتفاق افتاد. ۲۵

- در گذشته رهبران سیاسی مجبور بودند برای مشروعیت حاکمیت خود بر صلاحیت مذهبی اتکا نمایند و

این خود ثابت میسازد که قدرت مذهبی و سیاسی در یک فرد یا مرجع دارای صلاحیت توام نشده بود.

جدایی قدرت میان مقامات مذهبی و سیاسی بحیث یک واقعیت زندگی در گذشته بوسیله مسلمانان پذیرفته شده است.

- آنان به این باور نیستند که پولیتی (polity) موجود در زمان حضرت پیامبر اسلام و یا حتی در زمان

خلفای راشدین شکل یک دولت-ملی را که پدیده مدرن در قرن ۱۹ مییابد-نداشته، بلکه تاکید در

زمان پیامبر اسلام بر ایجاد یک جامعه نیرومند و متحد متشکل از مجتمعات مختلف مذهبی و اقوام بود که بحیث یک (امه) به آن برخورد شود.

- حضرت پیامبر اسلام به مسلمانان توصیه میکرد که در برابر غیر-مسلم از تبعیض کار نگیرند و در عوض به آنها آزادی مذهب قایل گردند. این پیام آزادی در آیه (۱۰۹:۶) بیان شده است. ۲۶
- اساتید مصاحبه شده قبول دارند که آزادی داشتن عقیده یک اصل سیکولاریزم است و این وجهه مشترک میان اسلام و سیکولاریزم است.
- تعدادی از اساتید معتقد اند که حضرت پیامبر اسلام مذهب را از اداره امور روزانه جدا میدانست. آنها آیه مبارکه (۵۹:۴) را بحیث گواه میآورند که برخی از علما بیان (آنانی که دارای صلاحیت در میان شما اند) در آیه مبارکه را مراد از دو گروه مردم - رهبران غیر مذهبی (umarā) و رهبران مذهبی (ulamā) تعبیر مینمایند (Musa Mohammad Alami, 2019, p.5).

وقتی از جامعه سیکولار غربی به عنوان جامعه ای سخن گفته میشود که در آن سیکولاریزم معادل یا نام دیگر لیبرالیزم و مادیگرایی باشد پس اصطلاح جامعه پسا-سیکولار چه نوع جامعه ای خواهد بود. اما همه ی این جوامع غربی آزادی مذهبی را بصورت رسمی و قانونی تضمین کرده اند در حالیکه در تعدادی از موارد نقض آن را عقلانی ساخته اند. دو مورد متداول را بحیث مثال به یاد میآوریم: مورد نخست اهانت به دین است چه از راه اهانت به پیامبر اسلام و چه بحیث اسلام بحیث یک دین افراطیت و خشونت. آزادی مراسم مذهبی در چنین حالت مشروط ساخته میشود به آنچه زمامداران و تفکر حاکم مجاز میندازند. مثال دوم ممنوعیت حجاب اسلامی.

جامعه سیکولار غربی در حقیقت چنان سیکولار که باید باشد نیست و نمیتواند باشد زیرا جامعه همواره دارای یک پارادایم حاکم است که مجاز و غیر مجاز را در جامعه بصورت عملی تعیین مینماید. این خصیصه هر جامعه است. بنابر آن سیکولار-سازی از یکسو بحیث مودرنایزیشن (modernization) درک میگردد. به قول نیکی کیدی (۱)، (در قرن نهم و بیستم اکثر دانشمندان غربی و شرقی رشد سیکولاریزم را بحیث جاده یکطرفه بسوی تجددگرایی میدیدند (Nikki R. Keddie, 2003, p.16)). در گام نخست بیشتر به حوزه رسمی حاکمیت و قدرت تعلق دارد زیرا این حاکمیت سیاسی است که میتواند برخورد غیر جانبدارانه و عاری از تبعیض را در دستگاه اداره و رهبری کشور و در حل مسالمت آمیز قضایا رعایت نماید.

ژاکلین نیو (Neo Jaclyn L.) در چکیده مقاله خویش زیر عنوان (سیکولاریزم بدون لیبرالیزم) با این مفکوره که گاهی فکر میشود که رژیمهای-غیر لیبرال حتی اگر سیکولار هم باشند با آزادی مذهبی خصومت دارند مخالفت مینماید. وی استدلال مینماید: یک نظم غیر لیبرال که به بیطرفی کامل دولت متعهد نیست، اما مداخله و قاعده مذهبی را اجازه میدهد، باز هم میتواند از آزادی مذهب حمایت نماید هرگاه سیکولاریزم آن دولت دارای مشخصات چهارگانه آتی باشد:

۱. رد حاکمیت کدام گروه مشخص مذهبی
۲. شهروند بودن یا تابعیت به هویت مذهبی شخص مشروط نگردد.
۳. به رسمیت شناختن حق فردی به آزادی مذهبی - حتی اگر چنین حق بنیادی پنداشته نشود، و
۴. تعهد به حمایت از آزادی مذهب بحیث جزی از ملکیت عامه. همزیستی مسالمت آمیز گروههای مذهبی یکی از این ملکیتهای مهم عامه میباشد... (Neo Jaclyn L., 2017, p.1).

آنگونه ای که میبینیم جوامع صد درصد و بصورت کامل سیکولار وجود ندارد زیرا جوامع دارای پارادایم حاکم، مذهب و فرهنگ حاکم اند. از سوی دیگر نه تنها از جوامع سیکولار سخن گفته میشود بلکه از جوامع لیبرال، جوامع غیر سیکولار و جوامع پسا سیکولار نیز صحبت میشود. اغلب عقیده بر این است که جوامع لیبرال سیکولار اند در حالیکه چنین نیست زیرا درجه سیکولار بودن در میان جوامع لیبرال متفاوت است و همه یک سان سیکولار نیستند. آن جوامع را تا حدی میشناسیم اما جامعه پسا-سیکولار چه نوع یک جامعه است؟

۳.۵ جامعه پسا-سیکولار (post-secular society)

وقتی جامعه سیکولار در درازای تاریخ به معنای جامعه ای باشد که در آن دین و مذهب به عرصه خصوصی عقب نشینی کرده و سیاست و دولت غیر مذهبی و غیر روحانی شده اند، پس جامعه پسا-سیکولار به چه نوع جامعه گفته میشود؟

قبل از دریافت پاسخ به سوال فوق، قابل یاددہانی است که جامعه یا دولت کاملاً سیکولار نمیتواند در واقعیت وجود داشته باشد زیرا متعقدات بخشی از ارزشهای مهم انسانی را میسازند و مذهب و دین چیزی نیست که ما آن را از جاده ها و پارکها و اماکن عامه به منازل خصوصی انتقال دهیم، زیرا دین و مذهب در انسانها بحث گردانندگان امور وجود دارند. دومین موضوع قابل یاددہانی این است که سیکولارایزیشن در نتیجه عصری شدن زندگی به تنهایی نمیتواند به عقب نشینی مذهب و دین به ساحه خصوص افراد نقل مکان نماید. ما امروز شاهد جوامع اسلامی پیشرفته از نظر تکنالوژی و معتقد به باورهای دینی هستیم. در اروپا و امریکا نیز اعتقاد به خالق کاینات با گذشت هر روز قوت میگیرد.

بیاید باهم ببینیم جامعه پسا-سیکولار یعنی چه؟

یورگین هابرمس (Jurgen Habermas) (۲۰۰۷) در لکچر خویش در نیکسوس انستیتوت پوهنتون تیلبورخ در هالند ابراز داشت که اصطلاح پسا-سیکولار یک اصطلاح قابل منازعه است. زیرا یک جامعه پسا-سیکولار باید در مقطعی یک شرط (سیکولار) را دارا باشد. وی این اصطلاح را برای کشورهایی مانند کانادا، آسترالیا، و زیلانده جدید قابل اطلاق میداند، جایی که روابط مذهبی بصورت پیگیر ضعیف شده اند و بصورت دراماتیک پس از پایان جنگ دوم جهانی ضعیف شده اند (Welton Michael R., 2014).

والتون از ستیف بروس (Walton Michael R., 2014) نقل میکند که حتی در ایالات متحده امریکا که یک استثنا بزرگ پنداشته میشود فیصدی کلیسا روندگان از حدود ۵۰٪ در ۱۹۵۰ به ۲۰٪ کاهش یافته است. مذهبی بودن افراد یک جامعه را بر اساس رفتار مذهبی آنان از زمره رفتن به کلیسا اندازه گیری مینمایند، در حالیکه این معیار اندازه گیری نه تنها دقیق نیست بلکه نمیتواند بیانگر فقدان مذهبی بودن یا نبودن شخص باشد زیرا مذهب در تصمیمگیریهای مهم مانند ازدواج، باور به خدای یگانه بیشتر دقت را میرساند.

هابر ماس در نتیجه تحقیق میپذیرد که (تغییرات و تصادمات در حال اشتعال در سرتاسر دنیا در رابطه با مسایل مذهبی موجب شک میگردد که اهمیت مذهب واقعاً کاهش یافته باشد. هر چه بیشتر سوسیولوژیستان این فرضیه را که رابطه ی نزدیکی میان عصری شدن اجتماعی و سیکولارایزیشن مردم - که برای مدت زیاد

به مبارزه خواسته نشده- مورد حمایت قرار میدهند) هابر ماس استدلال مینماید که باور سنتی بر سه ملاحظه که هنوز هم پا برجا به نظر میرسند - اما نیازمند بازنگری میباشند،- استوار است:

۱. پیشرفت علمی و تکنالوژیک (درک انتروپو سینتریک جهان [ناراضی] را که از نظر علی توضیح شده است، و فکر تنویر شده از نظر علمی به سادگی نمیتواند با نکات نظریو سنتریک و میتافیزیک آشتی کند.) (والتون ص. ۳).

۲. تفاوت وظیفوی سیستمهای اجتماعی فرعی، کلیساها و دیگر سازمانهای مذهبی کنترل خود را بر قانون، سیاست، رفاه عامه، فرهنگ، تعلیم و تربیه و ساینس از دست داده، آنها خود را به وظیفه شایسته فراهم سازی ابزارها محدود ساخته اند و فعالیت مذهبی را عمدتاً خصوصی ساخته و در نفوذ اجتماعی باخت عمومی را متحمل شده اند.

هابر ماس به این باور است که مجموعه سه پدیده متقاطع درک احیای مجدد مذهب را موجب گردیده است: ۱. توسعه مبلغان مذاهب جهان، ۲. افراطگرایی بنیادگرانه آنان، ۳. استفاده از خشونت ارثی آنان بحیث ابزار سیاسی. هابر ماس ادامه میدهد که (بینظمی جهانی نیو- لیبرال افراطی ما و شگاف توسعه یابنده میان خیلی غنی و باقی انسانها) به اضاف فساد اخلاقی و ریاکاری رهبران سیاسی [Lewis, 2014]) زمینه را برای افراطیت و خشونت در سازمانهای مذهبی .. ایجاد کرده اند... (Walton Michael R. 2014).

هابر ماس یک تمایز مهم را میان سیکولر بحیث یک اصطلاح غیر جانبدار در رابطه با اگنوستیسیم (agnosticism) در برابر ادعای مذهبی، و سیکولاریست که در این روزها به معنای بیان علمی ناتورالیزم پنداشته میشود، انجام میدهد.

بحث جامعه پسا سیکولر باز هم به بردبار و همزیستی و دولت غیر جانبدار میانجامد. اما این سوال بازهم بقیمیمانند که آیا آن مجموعه سه فکتور مانعی بر سر راه تحقق جامعه پسا- سیکولار نخواهد بود؟

نتیجه گیری

بحث مختصر ما در مورد سیکولاریتی به ریشه یابی و توضیح سه اصطلاح: سیکولار، سیکولارایزیشن و سیکولاریزم انجامید، و نشان داد که این اصطلاحات در درازای تاریخ بحیث اندیشه های متفاوت تبارز کرده اند. سیکولار در آغاز آن فرد مذهبی بود که با تعدادی از مقررات مذهبی و داع کرده بود یعنی از تحجر مذهبی همتا های خود مقداری فاصله گرفته بود. بعد سیکولارایزیشن معادل عصری شدن قرار داده شد و از سیکولاریزم نوعی از ماتریالیزم و مادیگرایی ساخته و پرداخته شد.

در کشور ما سیکولار به دلیل ریشه کلیسایی و بر اساس درک فرانسوی لایسه به ناخدا باوری شهرت یافت. اینجا است که سیمای ماتریالیستی سیکولاریزم تبارز کرده است زیرا اعتقاد به ساینس و تکنالوژی قوت میابد. بحث های انجام شده نشان دادند که عصری شدن جامعه و رشد آگاهی از یکسو و دانش ضعیف روحانیون از سوی دیگر اهمیت و موقف اجتماعی آنان را متاثر گردانیده. عصاره سیکولاریتی هم اکنون نیز غیر جانبدارانه، عاری از تعصب و همزیستی با ورهای مختلف در احترام متقابل به همدیگر است.

آفتاب بر همه میتابد و باران بر همه میبارد، نعمات الهی، رحمت وی از هیچ مخلوقی دریغ نشده و قوانین الهی بر همه یکسان تطبیق میگردد.

References

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill and Bryan S. Turner(1994).The Penguin Dictionary of Sociology, 3rd edition. Neu York: Penguins Books.
- Al-Attas, Syed Naqib (1993).Islam and Secularism.. Kuala Lumpur: Art Printing Works Sdn. Bhd.
- An-Na'im Abdullahi Ahmed– "Islam and the Secular State". Pluralism Working Paper series. No 1. 2009.(12-17).
- Maurits Berger" Sharia – A Flexible Notion", R&R 2006 / 3.Retrieved on Oct 2021 from: https://www.bjutijdschriften.nl/tijdschrift/rechtsfilosofieentheorie/2006/3/RenR_2006_036_003_011.pdf.
- Byrd Dustin J.(2016).Islam ion a Post-Secular Society: Religion, Secularity and the Antagonism of Recalcitrant Faith. Leiden: Brill.
- Calhoun Craig, Mark Juergensmeyer, and Jonathan Van Antwerpen(Eds)(2011). Rethinking Secularism. New York :Oxford University Press.
- Collin P.H. (2004). Dictionary of Politics and government, 3rd edition.
- Eddebo Johan (2014). Tawhid al 'uluhiyya, Secularism, and Political Islam. Journal of Religion & Society issu 1522-5668.Vol. 16(2014). The Kripke Center.
- Evans C. Stephens (2002).Pocket Dictionary of Apologetics & Philosophy of Religion. Downers Grove, USA: IVP Academic.
- Evans John H. and Michael S. Evans,' Religion and Science: Beyond the Epistemological Conflict Narrative', Annual Review of Sociology. 2008. 34: 87–105.
- Gelot Ludwig (2009).On the Theological Origin and character of Secular International Politics: Towards Post-Secular Dialog. PhD Thesis. <http://www.johnkeane.net/wp-content/uploads/2000/01/secularism.pdf>
- Jackson R. and George Sørensen (2007).Introduction to International Relations: Theories and Approaches. Oxford: Oxford University Press.
- Kean John (2000). Secularism. The political Quarterly Publishing Co. Ltd. Oxford: Blackwell Publishers.
- Mionice John J. and k. Plummer(1998). Sociology: a global introduction. New Jersey: Prentice Hall Europe
- Musa Mohammad Alami, (2017).''Interreligiouis Relations: Islam and

- Secularism in Singapore. Mich. St. L. Rev 333.Heinonline.
Between Embrace and Belief. RSIS, Nanyang Technological University,
Singapore. Issue 3. April 2019.
- Neo Jaclyn L." Secularism without Liberalism: Religious Freedom and
Secularism in a Non-Liberal State.
- Nikki R. Keddi, "Secularism & its Discontents" .Daedalus, Summer, 2003,
Vol.132, No.3, On Secularism & Religion (summer 2003), pp., 14-30.
- Robertson David(2004). The Routledge Dictionary of Politics, 3rd edition. London:
Taylor & Francis Group.
- Ross Daniel, ' review Essay, A Secular Age', Thesis Eleven, No. 99, Nov 2009,
112-121.
- Russell Bertrand, (2004).History of Western Philosophy. London. Routledge
Classics.
- Scruton Roger(2007). The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought, 3rd
edition. NY: Palgrave.
- Taylor Charles(2007). A Secular Age. Cambridge: The Belknap Press of
Harvard University Press.
- Walton Michael R." Habermas and the Meaning of the Post-Secular Society:
Complementary Learning Processes", International Journal of Adult Vocational
Education and Technology, 5(4),57-69, October-December 2014 57.
- Wilson E. K. (2017) 'Power Differences' and 'the Power of Difference':
The Dominance of Secularism as Ontological Injustice, Globalizations, 14:7, 1076-
1093, DOI: 10.108014747731.2017.1308062.
- YUSSEF AUF The" Islam and Sharia Law: Historical, Constitutional, and Political
Context in Egypt".
Atlantic Council's Rafik Hariri Centre for the Middle East. May, 2016. Retrieved
on Oct 2021 from.
[https://ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/center-for-securities-
studies/resources/docs/Islam_and_Sharia_Law.pdf](https://ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/center-for-securities-studies/resources/docs/Islam_and_Sharia_Law.pdf).

IV

عقلانیت

(Rationality)

۱. تعریف، ۲. عقلانیت از دید دانشمندان غربی، ۳. عقلانیت از دید دانشمندان اسلامی، ۴. انواع تعقل

مقدمه

همه با این بیان نه تنها آشنا هستیم بلکه به آن باور داریم که (انسان حیوان ناطق است)، زیرا ما همه شاهد نطق انسانها هستیم، در حالیکه ناطق بودن انسان دارای چند معنا است. معنای اول توانایی انسان برای داشتن زبان است که بوسیله آن افهام و تفهیم مینماید. دانشمندان معتقد اند که تنها انسان ها دارای این توانایی اند. معنای دوم آن این است که آنها چرند یا پرت و پلا نمیگویند بلکه سنجیده و منطقی سخن میگویند. آنگونه ای که ما همه میدانیم زبان بصورت طبیعی قبل از این که دستور زبان معین کشف گردد دارای قواعد دستوری بوده که افرادی بعدها آنها را در زبان کشف و به نام دستور زبان دو باره به استفاده کنندگان زبان معرفی کرده اند. به عبارت دیگر اگر زبان در خود قواعدی نمیداشت چیزی برای کشف کردن وجود نمیداشت و میبایست قواعد زبان ایجاد میگرددند.

این حقیقت را نیز از زندگی روزمره آموخته ایم که عقلانیت و زبان ما در نتیجه دانش و تجربه ما رشد کرده اند زیرا وقتی کودک بودیم هم توانایی تفکر ما کودکانه بود و هم ذخیره لغات و هم توانایی کاربرد زبان و تعقل ما. ما اغلب این پروسه را نادیده میگیریم که ذخایر دانستی ها و تجارب ما، به تفکر عقلانی و در نهایت به تفکر انتقادی در ما کمک مینماید. دو اصطلاح (تفکر عقلانی) و (تفکر انتقادی) به نظم قابل دقت اند زیرا هر تفکر بصورت طبیعی دارای یک منطق است اما میتواند عقلانی نباشد در حالیکه هر تفکر عقلانی میتواند تفکر انتقادی نباشد. اما تفکر انتقادی هم عقلانی است و انتقادی. تفاوت میان آنها را بدون شک خواننده نیز تجربه و درک کرده است.

وقتی انسانها برای بار نخست به ساختن ابزار آغاز کردند از استدلال و منطق استفاده کردند که بدانند سنگ سخت است و سنگهای نوک دار و پره دار برندگی بیشتر دارند، اما آنها یکباره نتوانستند شمیر بسازند. همه در یک سطح ابزار ساز نبودند و مانند امروز استاد و شاگرد وجود داشتند. تفکر منطقی حیوان ناطق به فکر

یک پروسه ذاتی و طبیعی است در حالیکه تفکر عقلانی مرحله متکاملتر آن است و تفکر انتقادی بر این مرحله آخری برتری دارد. در تعدادی از حیوانات بخصوص حیوانات اهلی نمونه هایی از اعمال منطقی را میتوان دید. وفاداری سگان یک نمونه آن است. این آخریها بر بنیاد توانایی های ذاتی رشد و انکشاف مینمایند. باور بنده این است که رشد فکری انسان این سه مرحله را میپیماید: مرحله توانایی ذاتی تفکر منطقی، مرحله تفکر عقلانی و مرحله تفکر انتقادی. این مرحله بندی بدون شک برای درک بهتر ما کمک مینماید در حالیکه آنها دارای مرزهای متقاطع اند. در این رابطه ما میتوانیم از بزرگان خرد و اندیشه در گذشته های دور به گونه مثال یادآوری نماییم.

عقلانیت چهارمین بحث هفت مقاله را میسازد. در این بحث با عقلانیت از زوایای مختلف آشنا میشویم. هدف اساسی این بحث شناسایی تیوریتیکی با عقلانیت است، عقلانیت یگانه عامل تمایز انسان بحیث حیوان ناطق میباشد. و تنها این جهت هم نیست که اهمیت عقلانیت را متبازر میسازد، زیرا عقلانیت به معنای آن نیست که انسان کاملاً عقلانی عمل میکند. انسانها اغلب کمتر عقلانی و بیشتر احساسی و غریزوی عمل میکنند. همانند اینکه دارنده اسپ میتواند یک سوار کار ماهر باشد یا نباشد و هر دارنده اسو چاچانداز نیست.

سفر این بحث طولانی نخواهد بود و پس از چهار ایستگاه پایان میابد. چند سوال قابل بحث عبارت اند از:

۱. عقل و عقلانیت یعنی چه؟

۲. آیا شیوه های دیگر تفکر وجود دارد؟

۳. انسانها ته چه حد عقلانی میاندیشند و عمل مینمایند؟

برای دریافت پاسخ به سوالهای یاد شده نخست بر عقلانیت و پس از آن به درک دانشمندان غربی و اسلامی از عقلانیت توجه مینماییم. بحث بعدی بر ساده لوحی میچرخد و در نهایت از بحث انجام شده نتیجه گیری خواهیم کرد.

۴.۱ تعریف

برای آنچه ما عقل مینماییم تفکر، هوش، درک، دانایی نیز به کار میرود و تعریفی نیز از آن وجود ندارد که قابل قبول همه ی دانشمندان بوده باشد. بحث کنونی این حقیقت را نشان خواهد داد.

اصطلاح انگلیسی راشنالیته (rationality) در دری اغلب عقلانیت ترجمه شده است. ما میتوانیم آن را سنجشکاری بنامیم. برای دریافت صحت این اصطلاح لازم است بدانیم راشنالیته به چه گویند تا بتوانیم معادل درستی برای آن دریابیم. مشکل معیار سازی اصطلاحات علمی نه تنها در درک معنا و روحیه واقعی اصطلاح نهفته است، بلکه در این حقیقت نیز نهفته است که به معادل سازی، فهم و دانش زبان نیاز است. به همین دلیل چنین بحث ها میتوانند به دریافت یک معادل خوب یا قریب به معنا منتج گردند. نقش آنانی که در ادبیات دری یا پشتو و متون کلاسیک زبان تخصص و دانش دارند بدون شک در این ماموریت اهمیت فراوان دارد.

تنها مساله معادل سازی برای راشنالیتهی یک دشواری به حساب نمیآید، بلکه این نحوه تفکر که عاقلانه اندیشیدن به چه گویند و چه غیر عاقلانه است، نیز یک بحث مهم و قابل منازعه میباشد. در این بحث خواهیم دید که حد اقل نگارنده این سطور تاکنون به دریافت معادل ها برای کلمات (irrational) و (non-rational) قادر نشده است.

کلمه عقل (Aqal) در پنج شکل آن ۴۹ مرتبه در قرآن کریم ذکر گردیده است (Omar Abul Manon, 2020). عقلانیت (rationality) بر اساس دکشنری فلسفی در معنای ابتدایی خود یک افاده نورماتیف است که فلاسفه در کل تلاش ورزیده اند به شوه ای مشخص سازند که هر عمل، باور، یا خواست که عقلانی است باید انتخاب گردد و کدام مشخصه مثبت عام برای آن تعیین نگردیده زیرا چندین عمل، باور و خواست رقیب بحیث عقلانی پنداشته میشوند. این افاده همچنان یک ماهیت توصیفی دارد که به توانایی های ذهنی دلالت مینماید که به توانایی استفاده از زبان- که انسان را از نباتات و سایر حیوانات متمایز میسازد. به مجموع معتقدات، عقلانیت تیوریتیکی / نظری به کار برده میشود. یک باور غیر عقلانی آن یکی است که بصورت واضح با آنچه در تصادم است که شخص باید بداند. این مشخصه غیر عقلانیت با مشخصه وهم (delusion) یکی است. اصطلاح (عقلانیت عملی) به اعمال عقلانی به کار برده میشود و از نظر برخی از فلاسفه همگون با عقلانیت ابزاری میباشد. عقلانیت ابزاری که انسترومینتالیزم (instrumentalism) نیز نامیده میشود عبارت از عملکردی است که برای دستیابی به هدف بصورت اعظمی موثر و مفید باشد (Audi Robert, 1999, pp.772-773).

عقلانیت در جامعه شناسی

در جامعه شناسی راشنالیتهی محاسبه یا سنجش آگاهانه موثرترین ابزار برای تحقق یک هدف معین (Macionis John J. and Ken Palmer, 1997, p 82) تعریف شده است.

انسان موجود عاقل (rational being) است زیرا میتواند استدلال نماید و بوسیله استدلال در باور، در عمل و در احساس رهنمایی گردد. اسکریتون راجر در دکشنری خود چنین توضیح مینماید. بر علاوه، گزینشها و باورمندیهای وی ممکن است با نیازمندیهای استدلال سازگاری نداشته باشند. بنابراین از نظر سیاسی عقلانیت دارای دو معنا است: یکی عقلانی (rational) در مقابل غیر عقلانی (non-rational) و دیگری عقلانی (rational) در برابر بیعقلی یا ساده لوحی (irrational).

راشنالیزم (rationalism) یک تیوری فلسفی است که بر اساس آن جهان تنها از راه منطق و استدلال قابل شناخت است. راشنالیزم به قول اسکریتون در میتافیزیک قدیم بخصوص در اندیشه های افلاطون ریشه دارد. ریشه های جدید آن به دیکارت میرسد. راشنالیزم ماکس ویبر (Max Weber) راشنال- قانونی (Legal-rational) را بر اشکال مشروعیت سنتی و عنعنوی ترجیح میدهد (Scruton Roger, 2007, p.579).

عقلانی سازی (rationalization) عبارت از مستدل سازی یا تبریه یک ادعا یا عملکرد از راه استدلال است. دکشنری فلسفی کیمبریج دو معنای عقلانی سازی را چنین توضیح مینماید:

۱. به اصطلاح توضیح عمل یا موضعگیری شخص از راه ابراز دلایل که شخص را تبریه یا براءت دهد. ۲. توضیح یا تعبیر از دید عقلانی (Audi Robert, 1999, p.773).

در معنای اولی توضیح عقلانی یک تلاش برای تبریه شخص است. مثالهای چنین استدلال را روزانه میتوان در استدلال مجرمان دریافت. استدلال مبنی بر مجبوری و غریبی برای رشوه ستانی یا دزدی از این قبیل اند.

سنجشکاری اقتصادی

تیوریهای مختلفی در مورد عقلانیت وجود دارد. انتخاب عقلی یکی از آنها است. تیوری یا برخورد انتخاب عقلی دارای حد اقل دو بیان متفاوت است که به نامهای برخورد فراگیر (comprehensive approach) و برخورد محدود (Limited rationality) شهرت دارند.

از نظر مکتب انتخاب عقلی (که مدلهای متعدد دارد) تصمیم عاقلانه (rational decision) عبارت از آن تصمیمی است که در آن انتخاب به بهترین نحو آن تصمیمگیرنده را در رسیدن به یک هدف معین خدمت مینماید (Rutherford, D. 2002).

عقلانیت در علوم اجتماعی و اقتصادی و سیاسی نیز مورد بحث قرار دارد. در علوم اجتماعی به معنای مختلف به کار میرود. برخورد ها یا تیوری های انتخاب عقلی به گونه مثال عقلانیت را به گونه های مختلف درک مینمایند.

مولفان یاد شده در فرهنگ انتقادی سوسیولوژی به معنای رشنالیتی از دیدگاههای مختلف میپردازند. از نظر فردی، پاریتو رفتار عاقلانه فرد را بحیث آن انتخاب فرد برای عملکردن تعریف میکند که فرد از میان همه ی آنچه میتواند انجام دهد. یعنی انتخابی که با گزینشهای وی سازگاری داشته باشد. وقتی که یک فرد اهداف متناقض را دنبال نماید و یا گزینشها یا ارجحیتهای وی تسلسل منطقی و نظم نداشته باشند میتوان از وی بحیث غیر عاقل نام برد.

راشنالیتی در رابطه موضوعات مختلف به کار برده میشود. گسترده ترین و شاید هم پیچیده ترین آنها زمانی است که در رابطه با انسانها به کار برده میشود. اما این افاده به اعمال، باورمندیها، خواستها، و بسیاری عناصر دیگر در زندگی انسان نیز اطلاق میگردد (Alfred R. Mele & Piers Rawling, 2004, p.17).

با در نظر داشت وسعت کاربرد ی افاده راشنالیتی آن را به دو نوع عمده عقلانیت تیوریتیکی و عملی مورد مطالعه قرار میدهند. عقلانیت ادراکی که به باورمندیها تعلق دارد به دسته اولی تعلق میگیرند و آن عناصر عقلانیت مانند اعمال که ما در پی انجام کاری برای ارضای نیازمندیها و خواستهای خویش قرار داریم به دسته دومی تعلق میگیرند (Ibid., p.17).

از آنچه گفته آمدیم بر میاید که راشنالیتی - که اغلب افاده عقلانیت بحیث معادل ان به کار برده میشود - عبارت از توانایی استدلال و تفکر منطقی میباشد، اما طوریکه سینت آگوستین ابراز داشته است این پروسه به ارتباط دادن پدیده ها باهم ارتباط دارد و زمانیکه این ارتباط نتواند کشف یا درک گردد و رابطه علی میان آنها دانسته نشود استدلال نمیتواند بر پای خود یایستد.

به نظر وی دلیل، ریثو (Ratio) عبارت از توانایی مغز برای تمیز و ارتباط دهی اشیا میباشد که فراگرفته میشود. و قبل از اعمال توانایی ادراک ذهنی واقع میگردد. وی استدلال را مادون درک میپندارد. انسان پیش از این که عمل درک را (که عبارت ارزیابی میباشد) آغاز نماید دارای استدلال میباشد. در چنین موارد عقل بدون کمک استدلال به یک حکم دست میابد. ساده ترین مثال آن را در رد یا تایید فرضیه های علمی میتوان یافت، موردی که فرضیه ها بر اساس روابط علی فرضی آماده میگرددند، بوسیله تحقیقات میتوانند تایید یا رد گردند. دشواری دیگر که به درک این مساله کمک مینماید عبارت از مواردی اند که از مدارک همگون میتوان به نفع طرفهای متضاد استدلال کرد. استدلال به نفع یا زیان توسعه ناتو به اروپای شرقی یا در حمایت / یا در مخالفت با جنگ علیه ترو ریزم بحیث یک تهدید بین المللی منجر به آن خواهد شد تا بر عاقلانه بودن و عاقل بودن یا غیر عاقلانه بودن طرف دیگر حکم شود. از اینجا بر میاید که عقلانیت نمیتواند معادل خوبی برای تعیین راشنالیتی باشد. زیرا در این صورت عقلانیت به یک حقیقت ما را نمیرساند و شاید هم به صورت متفاوت به حقایقی برساند یا به آنچه برساند که حقیقت واقعی نیست. به فکر قاصر بنده عقلانیت باید دارای معقولیت باشد. وقتی یک متهم و یک وکیل مدافع مدعی وی هر دو به نفع جوانب ذیربط استدلال مینمایند. استدلال آنان ممکن است فاقد تناقضگویی باشد اما ممکن است عاری از معقولیت باشد. زیرا استدلال ممکن است سالم باشد اما معقول به نظر نرسد. در تعیین معقولیت و عدم معقولیت باز هم عقلانیت نقش ایفا مینماید.

همچنان لازم است میان استدلال و محاسبه فرق گذاشت. در استدلال روزمره چه اینداکتیف باشد یا دیداکتیف از تیز و انتی - تیز نتیجه گیری میکنیم. استدلالهایی همانند: انسان میرنده است، سقراط انسان است، پس سقراط میرنده است و یا ترجیح الف بر ب و ترجیح ب بر ج به معنای ترجیح الف بر ب و ج است. استدلال بر اساس مدل انتخاب عقلی محاسبات بیشتر مغلق را به کار میرد. هر دو نوع ارزیابی به یک مرجع تقرب مینمایند: تصمیمگیرنده واحد، و این تصمیمگیرنده میتواند در مورد اساس و معیار تصمیمگیری تصمیم اتخاذ نماید، درحالیکه کار ارزیابی همه بدیلها نتایج، مصارف و پیامدهای آن نیز کار دشوار است که با در نظر داشت موضوع، زمان و مکان و امکانات موجود محلی میتواند نتایج متفاوت را موجب گردد. اکنون این سوال پیش میاید که انسان عاقل کیست؟: آنکه استدلال میکند صرفنظر از اینکه استدلال وی منطقی و حقیقت یاب است و یا آنکه از راه محاسبه سود و زیان تصمیم میگردد؟ در استلالا منطقی چیزهای بیشتر کیفی بر ب تصمیمگیری اثر میگذارند.

چرا دانش انسان که توانسته از راه استدلال و محاسبات از زمره به پرواز در آسمانها قادر گردد و جهان را از راه تکنالوژی معلوماتی و جمعی به یک دهکده مبدل ساخته، نتوانسته در عرصه های پیشرفت به چیزی بیشتر از کاهش عدم اطمینان دست یابد؟

در ریاضیات ما نیز با اعداد راشنل و ایراشنل بر میخوریم. همه ی اعداد واقعی (real numbers) از اعداد راشنل و ایراشنل ساخته شده اند. اعداد راشنل میتوانند بحیث تناسب (fraction) نگاشته شوند مانند:

Examples of Rational Numbers				
Fractions	$\frac{2}{3}$	$-\frac{9}{2}$	$1\frac{1}{4}$	Rational Numbers are "Nice & Neat!"
Terminating Decimals (stop / end)		-6.23	17.1	
Repeating Decimals (decimal goes on forever)		$7.\overline{23}$	$-621.\overline{5}$	
Whole Numbers	3	1,267	-6	
Perfect Squares	$\sqrt{9}$	$\sqrt{100}$	$\sqrt{400}$	

منبع: <http://lcwu.edu.pk>...

همه ی اعدادی که راشنل (rational) نیستند، ایراشنل (irrational) پنداشته میشوند و نمیتوانند بحیث تناسب نگاشته شوند بلکه بحیث دیسیمال (decimal) نگاشته میشوند.

Examples of Irrational Numbers	
Non-terminating and Non-repeating decimals (go on and on and on but don't repeat)	
65.65971059893...	0.363765489965...
$\pi = 3.141592653589...$	$\pi = 3.141592653589...$
Non- Perfect Squares	Irrational Numbers are "CRAZY!"
$\sqrt{73} \approx 8.54400374531753116...$	
$\sqrt{2} \approx 1.414213562373095048...$	
$\sqrt{5} \approx 2.236067977499789696...$	

منبع: <http://lcwu.edu.pk>...

هر افغان بالغ کنونی میدانند عوامل عقبماندگی و بدختی افغانستان و مردم ما (تعصب فکری، گروپی، بیگانه پرستی و گروپگرایی) کدامها اند، اما با وصف این درک و تقبیح این عوامل در خدمت آن قرار میگیرند و نتوانسته اند از آن رهایی یابند. آیا ما انسانهای عاقل یا محاسب نیستیم؟ در بحث نهایی بر ساده لوحی (nonrationality) در این مورد بیشتر خواهیم خواند. در بحث بعدی به عقلانیت از نظر دانشمندان نگاه میکنیم.

۴.۲ عقلانیت از نظر دانشمندان غربی

در بحث مقدماتی بر معنا و مفهوم عقلانیت بحث کردیم و دریافتیم که نه تنها عقلانیت معادل خوب دری اصطلاح راشنالیته نمیباشد، بلکه دشواریهای دیگری نیز برای سلوک آدمی دارد، زیرا از یکسو تعریف آن در زندگی روزمره در بسا از موارد به تقسیمات غیر قابل تبریة افراد به عاقل و نیمه عاقل و بیعقل میگردد، و از سوی دیگر، از کاربرد محدود نیز برخوردار میباشد. زیر این عنوان با درک برخی از دانشمندان غربی از عقلانیت آشنا میشویم.

از نظر سینت اگوستین دلیل یا منطق عبارت از توانایی دماغ برای تمیز و ارتباط دادن پدیده هایی میباشد که شناخته شده اند. از نظر اسپینوزا سه نوع دانش وجود دارد: دانش ناشی از تجربه حسی، دانشی که قبلاً وجود داشته مانند مفاهیم جمعی و افکار دقیق در مورد مشخصات اشیا. نوع سوم دانش ادراکی است (intuitive knowledge). وی دانش ادراکی یا (Scientia intuitiva) و استدلال (ratio) را راه های مناسب دانش میدانند و معتقد است که (بزرگترین خصیصه (دماغ) و بزرگترین کمال انسان در فهم اشیا از راه دانش ادراکی میباشد. اسپینوزا دانش انتوتیف را بر منطق برتر میدانست (Soyarslan Sanem, 2011). عقلانیت بدون شک به مغز و آنچه دماغ نامیده میشود نیز رابطه دارد. اینکه عقل چگونه عمل میکند بحث دشوار است و بیرون از محدوده بحث کنونی زیرا ما با میکانیزم کار عقلانیت کاری نداریم. شما ممکن است بایسکلران ماهری باشید اما با میکانیزم کار بایسکل آشنا نباشید. منظور ما این است که بدانیم عقلانیت چیست و تا چه حد میتوانیم از عقل خویش استفاده نماییم.

در مورد راشنالیته بصورت عنعنوی دو نوع دیده میشود: راشنالیته تیوریتیکی یا نظری و راشنالیته عملی. در حالیکه راشنالیته نظری یا ایپستیمیک با این سوال رابطه دارد که چه عقلانی یا راشنل است که باور نماییم، و گاهی هم با درجاتی از عقلانیت باور مندی، راشنالیته عملی با این سوال سروکار دارد کدام عمل عقلانی است (Alfred R. Mele, Piers Rawling, 2004).

درک ماکس ویبر (Max Weber) از عقلانیت در بحث های غربی بیشتر مورد توجه قرار دارد.

ویبر از راشنالیته، راشنالایزیشن سخن میگوید. در آثار ویبر چهارنوع عقلانیت را شناسایی کرده اند:

۱. عقلانیت عملی (practical)

۲. تیوریتیکی / نظری (theoretical)

۳. واقعی / ذاتی (substantive)

۴. رسمی (formal)

این چهار نوع عقلانیت با چهار نوع عمل اجتماعی ماکس ویبر رابطه دارد (Kalberg Stephen, 1980).
چهار نوع عمل اجتماعی ماکس ویبر عبارت اند از :

۱. احساسی (affectual)

۲. سنتی (traditional)

۳. ارزشی - عقلانی (value-rational)

۴. عمل عقلانی وسیله - هدف (means-end rational action)

از دید عقلانیت / سنجشکاری نظری ، منابع سنتی و کلاسیک راشنالیتهی باورها عبارت اند از ادراک یا تصور، حافظه، شعور که گاهی آن را انترواسپیکشن (introspection) مینامند، و استدلال که گاهی هم آن را انتویشن (intuition) مینامند. این منابع را برخی ها در (منطق و تجربه) خلاصه کرده اند (Ibid.).

میلی و راولینگ استدلال میکنند که گرچه منبع چهارگانه یاد شده گواه را احتوانمیکند هر چند منبع اساسی نیست اما یک نقش ایپستیمولوژیک مهم را ایفا مینماید. منظور آنها از گواه یا شهادت آنچه اند که دیگران به ما میگویند. منبع اساسی به باور آنان بصورت مستقل عمل مینماید در حالیکه آنچه دیگران به ما میگویند باید خواننده یا شنیده شود.

برای جلوگیری از به درازا کشیدن بحث لحظاتی بر تیوریهای عقلانیت مکث مینماییم و پس از آن به تفاوت میان عقلانیت / سنجشکاری و هوش یا ذکاوت میردازیم.

زمانی که از عقلانیت بحث میشود پای انتخاب عقلی بصورت حتمی به میدان بحث کشانیده میشود. اما این بدان معنا نیست که این تنها تیوری در این رابطه میباشد. زیر این عنوان با تعدادی از آنها در خطوط کلی آشنا خواهیم شد.

از نظر مکتب انتخاب عقلی (که مدلهای متعدد دارد) تصمیم عاقلانه (rational decision) عبارت از آن تصمیمی است که تصمیمگیرنده را به بهترین نحو آن در رسیدن به یک هدف معین کمک مینماید (Rutherford D., 2002).

در صورتیکه یک فروشنده بتواند متاع خود را بدون از دست دادن آن به فروش رساند- یعنی بار بار خریدار را فریب دهد- عاقل ترین فرد پنداشته میشود. اگر ما به سیاست بحیث یک بازار رقابت های سیاسی نگاه کنیم سیاستمدارانی که بار بار مردم را حتی در دموکراسی متقاعد میسازند تا برای آنها رای دهند، عاقلترین افراد اند. آیا آنانی که بیش از چهل سال توانسته اند مردم کشور را در بدترین وضعیت در حالی نهادارند که حالت مردم وخیمتر و حالت خود آنان بهتر و بهتر میگردند عاقلتر نیستند؟ اما توقعات عاقلانه به چه معنا است؟

توقعات عاقلانه (rational expectations) عبارت است یک دید در مورد چگونگی شکل دهی توقعات در رابطه با ارزشهای متغیرهای اقتصادی آتیه توسط افراد. به عبارت ساده یک مفکوره در رابطه با اینکه افراد توقعات شان را در مورد متغیرهای اقتصادی در آینده چگونه شکل میدهند، توقعات عاقلانه نام گرفته است که بار اول در سال ۱۹۶۱ توسط (Muth) معرفی گردید و اکنون پایه اساسی اقتصادهای نیو کلاسیک را میسازد.

فکر میشود که افراد هنگام تصمیمگیری همه ی معلومات ذیربط را به شمول دانش در مورد ساختار سیستم اقتصادی دارا اند (Rutherford D. 2002).

این بیان کلاسیک تیوری انتخاب عقلی است. بحث نشان میدهد که عقلانیت بادو مساله اساسی رابطه دارد: به قدرت فکری برای استدلال و دسترسی به معلومات. اگر بر اساس این معیارها بر سلوک افراد قضاوت نماییم آنکه بهتر میتواند و بیشتر میتواند نفع شخصی خود را اعظمی سازد عاقل ترین انسان میباشد و عاقلانه عمل مینماید. اما آیا عاقلانه است فرزند یک خانواده و یا یک ملت، خانواده و ملت خود را به خاطر نفع شخصی قربانی سازد؟ اینجا است که عاقلانه و معقولیت را میتوان از هم تمیز کرد. این تمیز به عقلانیت زیان نمیرساند بلکه آن را کیفیت میبخشد. هم توانایی فکری برای استدلال و هم دسترسی به معلومات حتی برای آن عاقلترین افراد خود نفعجو از یک فرد تا فرد دیگر متفاوت اند.

برای وضاحت، بیان کلاسیک عقلانیت را از نگاه معقولیت در نظر میگیریم. در این رابطه مثال معروف تخم دینوساور را در نظر میگیریم که فروشنده آن را به قیمت یک میلیون دالر به فروش میرساند اما در نتیجه خدعه هم تخم دینوساور را نگه میدارد و هم یک میلیون دالر را بدست میآورد. آیا این معامله معقولیت دارد؟ معقولیت یک عنصر ارزشی اخلاقی را وارد معامله میسازد که بر اساس آن معامله انجام شده یک بیزنس نه بلکه یک فریبکاری بیش نیست.

در چنین موارد سنجشکار یا محاسب معادل بهتر برای راشنالیته پنداشته میشوند زیرا معادل عقلانیت بیشتر انتزاعی و کمتر عملی است. محاسبه جهت کمی و سنجش جهت کیفی عقلانیت را با صراحت بیشتر تبارز میدهند.

در علوم اجتماعی رفتار -عاقلانه مورد بحث قرار دارد. برخی معتقد اند که رفتار با در نظر داشت اخلاق و ایتیک رفتار سنجیده است و برخ دیگر معتقد اند که رفتار سنجیده عبارت از رفتار خود نفعگرا میباشد. اما آیا دانشمندان راشنل یا سنجشکار اند؟ و این سنجشکاری علمی یعنی چه؟

بحث سنجشکاری یا محاسبه در علم باید این سوال را مطرح نماید که علم به چه میخواهد دست یابد؟ دو نوع هدف علم را از هم باید متمایز کرد. پاول تگرد (Paul Thagard, 2004:364) در مقاله خویش میافزاید که این دو هدف ایپستیمیک و هدف عملی اند. حقیقت، توضیح، و درستی تجربی اهداف ایپستیمیک اند و اهداف محتمل عملی شامل افزایش رفاه انسان از راه پیشرفتهای تکنالوژیک میباشد. برخی از فلاسفه از این نظر دفاع میکنند که نخستین هدف ایپستیمیک علم دستیابی به حقیقت و اجتناب از اشتباه است (Goldman)

(1999). از این نکته نظر ساینس تا آنحد راشنل و سنجشکارانه است که باورمندیهای حاصله بوسیله آن حقیقت دارند، و استدلال علمی تا آنحدی سنجکارانه است که به باورمندیهای حقیقی بتوانند منتهی گردند (Thagard P., 2004).

تاریخچه انکشاف علوم شاهد است که علوم پیشرفتهای بیشتر را اولتر از همه در عرصه نظامی تحقق بخشیده و پس از آن در خدمت رفاه عامه قرار گرفته است. دلیل آن بصورت عمده برتری سیاست بر سایر عرصه ها میباشد زیرا توانایی تمویل و استخدام و اعمال قدرت را سیاست در اختیار دارد.

ماتیو بویل در مقاله ای تیوریهای ادیتیف "Additive theories" عقلانیت را نقد میکند که دارای دو مشکل اند: مشکل (Interaction Problem) و (Unity Problem) اند. به نظر وی این تیوریهها دیدگاه هایی اند که معتقد اند درک دماغ ما میتواند از درک تصور (conception) و خواست (desire) ما آغاز گردد، که کدام رابطه ای با توانایی تفکر عقلانی و واکنش به منطق ندارد، و پس از آن توانایی تفکر عقلانی بحیث یک قابلیت مستقل عمل مینماید که کار مونیتور (Monitor) و انتظام (regulate) باورهای ما را بر اساس درک ما و عمل ما بر اساس خواست ما انجام میدهد.

علوم اقتصادی به دو دسته مایکرو و ماکرو تقسیم شده اند. اقتصاد مایرو یا کوچک روابط مصرف کنندگان و تولیدکنندگان را مانند تعیین قیمت احتوا مینماید و علوم اقتصادی ماکرو یا بزرگ به نتایج جمعی این روابط مانند میزان تورم ملی وقف میگردند. قواعد گزینش یا انتخاب عقلی (rational choice) بوسیله ی مایکرو ایکونامیکس فرمولبندی میگردند. دانشمندان اقتصاد عقلانیت و محاسبه یا سنجش را در انتخاب و در عمل مورد توجه قرار میدهند. اقتصاد بیشتر محاسبه یا سنجش ابزاری را در نظر دارد و این عبات است از انتخاب سنجیده ابزار برای رسیدن به اهداف، و دانشمندان معیارها یا شرایطی را برای آن در نظر گرفته اند مانند تسلسل منطقی در درجه بندی گزینشها، تعویض پذیری و یا بی تفاوتی (Paul Weirich, 2004:381).

اهداف باید با کمترین مصرف و به بهترین صورت بدست آیند. از اصطلاحات هدفمند ی و موثریت نیز بحیث شرایط اساسی یاد میگردند. اعظمی ساختن بهره یا دستآورد نیز از مباحث مربوط به انتخاب عقلی میباشد.

از نظر تیوری تصمیمگیری نیز افراد محاسب و سنجشکار بدیلی را انتخاب مینمایند که بزرگترین بهره یا نفع را بدست میدهد (Dreier James, 2004:157).

در سیاست (داخلی و خارجی) نیز از مدلهای مایکرو ایکونامیکس استفاده میشود. بدیلها از نظر بهره و عواقب ارزیابی میگردند و آن بدیلی که بتواند با کمترین هزینه بیشترین نتیجه را بدست دهد، انتخاب میگردد.

۴.۳ عقلانیت از نظر دانشمندان اسلامی

قرآن کریم منبع اساسی تعالیم اسلامی پنداشته میشود. وقتی شما قرآن کریم را میخوانید بار بار به کلمات عقل تفکر و علم و مشتقات آنها بر میخوریم. کلمه عقل و ۵ شکل اشتقاقی آن در قرآن کریم حدود ۴۵ بار ذکر گردیده است. کلمه علم و اشکال اشتقاقی آن هشتصد و پنجاه و چهار بار در قرآن مجید ذکر شده و کلمه فکر با ۵ شکل اشتقاقی آن ۱۸ مرتبه در قرآن مجید ذکر شده است (Omar Abdul Mannân, 2010).

ما همه میدانیم که ایمان آگاهانه به الله متعال بدون تفکر و تعقل ممکن نیست. از سوی دیگر قرآن مجید استدلال در رابطه به وجود و قدرت الله متعال را بیان مینماید. اعطای توانایی نطق و تعقل به آدمیزاد برای آن است که تعقل و تفکر نماید. آیه ۱۸ سوره الزمر در این مورد صراحت دارد

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ (۳۹:۱۸)

who listen [closely] to all that is said, and follow the best of it: [22] [for] it is they 39:18 whom God has graced with His guidance, and it is they who are [truly] endowed with insight!

الله متعال در سوره انفال میفرماید:

[الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ \(۳۹:۱۸\)](#)
To hear the Arabic, click on the script(s)

Al-Anfal (The Spoils of War) 8:22

Basit | Hussari | Minshawi

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْرُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

8:22 Verily, the vilest of all creatures [23] in the sight of God are those deaf, those dumb ones who do not use their reason.

Inna sharra alddawabi AAinda Allahi alssummu albukru allatheena la yaAAqiloon

ترجمه: به راستی که بدترین مخلوقات در نگاه خداوند آن کران و بی عقلانی اند که منطق/عقل خود را به کار نمیبرند.

الانباری دانشمند شهیر زبان عربی عاقل را بحیث شخصی تعریف مینماید که بر افکار و اعمال خود پس از تفکر محتاطانه مایستد. مترادف عقل را المنع پنداشته اند که به معنای جلوگیری و مانع شدن است. العاقل، بنابر آن فردی است که از انجام آنچه مناسب و نادرست است اجتناب میورزد. یوسف دالهدت (Talhat Yusuf) این معنا را از ابن الجوزی (Ibn al-Jawzi, 2004). نقل کرده است. وی معادل انگلیسی (العقل) را (reason) یعنی برهان/دلیل میداند (Talhat Yusuf, 2015). وی از ابن تیمیه نقل مینماید که: یک فرد ساده که برخلاف دانش خود عمل کند شایسته آن نیست که عاقل نامیده شود (Talhat Yusuf 2015).

تعریف ابن تیمیه از عاقل میتواند دارای کاربرد باشد اما این مشکل را دارد که بر بنیاد آن هر فرد ساده که در سازگاری با دانش خود عمل کند عاقل پنداشته میشود در حالیکه یک عالم و هریک دیگر در این وسط که نیز مطابق به دانش خود عمل مینماید شایسته همین لقب پنداشته میشود و بدینگونه تمایز میان عاقل و غیر عاقل و عمل عاقلانه و غیر عاقلانه از میان برداشته میشود، زیرا ما به کیفیت و درستی تعقل نه بلکه به

سازگاری آن با دانش شخص توجه داریم در حالیکه معیاری باید برای سنجش خوب و بد، درست و نادرست وجود داشته باشد. در اینجا ما به نوعی نسبیگرایی/ریلاتیویزم (relativism) برمیخوریم که در نتیجه هریکی به تناسب دانش خود عقلانی عمل میکند. اما سخن ابن تیمیه را در رابطه با منطق و استدلال افراد میتوان پذیرفت در حالیکه قوت و سلامت استدلال به دانش و تجربه فرد عاقل بستگی دارد و در اینجا است که عاقل بالقوه از عاقل بالفعل تمیز میگردد.

الفارابی سه مرحله را در عقل تفکیک کرده است: عقل بالقوه، عقل بالفعل، و عقل المستفاد (Ibid.). در رابط با عقلانیت از عقل، ذهن، روح، هوش بصورت مترادف یاد میشود. این سوال که اینها از هم چه تفاوت دارند و چگونه کار میکنند مورد بحث ما قرار ندارد.

امام غزالی عقل یا هوش را صفتی تعریف مینماید که فرد دارنده را آماده درک دانش و مقولات میسازد (al-Ghazali, al-Mankhul, 1419AH /1998 p.102-103)

سوناسلیم و سیاهرول فیضاض عبدالله در مقاله خود از اختلاف نظر در تعریف عقل میان فلاسفه کلاسیک اسلامی که درک آنان عمدتاً بر قران مبتنی بود، و تعریف سایکالوژیستان ادراکی (Cognitive Psychologists) خبر میدهد (Suna Salim, Syahrul Faizaz Abdullah, 2014, p.149)

از نظر غزالی برای تعریف عقل (intellect) عناصری را باید در نظر گرفت. وی معتقد بود که عقل دارای سه ماده خام یا مقدمات (inputs) و یک محصول یا نتیجه (output) میباشد. مواد خام یا مقدمات از نظر غزالی عبارت اند از: حس سامعه، بیداری/هشیاری، ذکر و نتیجه آن دانش / علم است. زیرا، آن یکی که میشود بیدار میگردد، و آنیکی که بیدار شده به یاد میآورد و آن که به یاد میآورد تفکر / استدلال مینماید، و آن یکی که استدلال مینماید، میدانند و آنکه میدانند عمل مینماید... (Mohammed Muneer 'deen Olodo Al -). (Shafi'il, et al., 2017, p.438). مولفان یاد شده نقل فوق را از مجموعه الرسائل امام غزالی - الباب السادس فی بیان معنی النفس و الروح و القلب و العقل - رساله (روضته الطالبین و عمدة السالکین) نقل کرده اند (al-). در رساله (Ghazali: Majmu'ah rasa'il...: Rawdah alTalibin wa 'Umdah al-Salikin, n.y, p. 77).

متذكره در باب سادس: فى بيان النفس و الروح و القلب و العقل (ص. ١٢٢- ١٣٣) ميخوانيم:

الباب السادس

فى بيان معنى النفس والروح والقلب والعقل

اعلم أن هذه الأسماء الأربعة مشتركة بين مسميات مختلفة ونحن نشرح من معانيها ما يتعلق بغرضنا.

مجموعة رسائل الإمام الغزالي ١٢٣

الأول: لفظ القلب وهو يطلق لمعنيين:

أحدهما: اللحم الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الأيسر من الصدر وفى باطنه تجويف فيه دم أسود وهو منبع الروح الحيوانى ومعدنه.

والمعنى الثانى: هى لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسمانى تعلق يضاهى تعلق الأعراض بالاجسام والأوصاف بالموصوفات، وتلك اللطيفة هى حقيقة الإنسان المدرك العالم المخاطب المطالب المثاب المعاقب.

اللفظ الثانى: الروح وهو أيضاً يتعلق بغرضنا لمعنيين:

أحدهما: جسم لطيف بخارى حامله دم أسود منبعه تجويف القلب الجسمانى ، وينشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن وجريانها فى البدن وفيضان أنوار الحياة، والحس والبصر والسمع والشم منها على أعضائها يضاهى فيضان النور من السراج فى زوايا البيت. فالحياة: مثالها النور الحاصل فى الحيطان والروح مثاله السراج، وسريان الروح وحركته فى الباطن مثال حركة السراج فى جوانب البيت بتحريك محركه فالأطباء إذا أطلقوا لفظ الروح أرادوا به هذا المعنى وهو بخار لطيف أنضجته حرارة القلب.

والمعنى الثانى: هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الذى هو أحد معينى القلب وهو الذى أرادته الله تعالى بقوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]. وهو أمر عجيب ربانى يعجز أكثر العقول والأفهام عن درك فهم حقيقته.

اللفظ الثالث: النفس وهو أيضاً مشترك بين معنيين:

اللفظ الثالث: النفس وهو أيضاً مشترك بين معنيين:

أحدهما: أنه يراد به المعنى الجامع لقوتى الغضب والشهوة فى الإنسان وهذا الاستعمال هو الغالب على الصوفية فهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان فيقولون: لا بدّ من مجاهدة النفس وكسر شهوتها، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنَبَيْكَ»

والمعنى الثانى: اللطيفة التى ذكرناها وهى حقيقة الإنسان ونفسه وذاته، ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها، فإذا سكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ ﴿﴾ [الفجر: ٢٧، ٢٨]. والنفس بالمعنى الأول لا يتصور رجوعها إلى الله تعالى، فإنها مبعدة عن الله سبحانه وتعالى وهى حزب الشيطان، وإذا لم يتم سكونها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية سميت النفس اللوامة، فإذا تركت الاعتراض وأذعت لمقتضى الشهوات ودواعى الشيطان سميت النفس الأمارة بالسوء.

اللفظ الرابع: العقل والمتعلق بغرضنا منه معنيان:

مجموعة رسائل الإمام الغزالي ١٢٤

أحدهما: أنه يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور. فيكون عبارة عن صفة العلم الذى محله خزنة القلب.

والثانى: قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم، فيكون هو القلب أعنى تلك اللطيفة التى هى حقيقة الإنسان وحيث ورد فى القرآن والسنة ذكر القلب فالمراد به المعنى الذى يفقه من الإنسان ويعرف حقيقة الأشياء، وقد يكفى عنه بالقلب الجسمانى الذى فى الصدر لأن بينه وبين تلك اللطيفة العالمة التى هى حقيقة الإنسان علاقة خاصة لأن تعلقها بسائر البدن إنما هو بوسطه فهو مملكتها ومطيتها والمجرى الأول لتدبيرها وتصرفها. فالقلب الجسمانى والصدر بالنسبة إلى الإنسان كالعرش الكرسى بالنسبة إلى الله تعالى من وجه.

فصل فى بيان جنود القلب

بر بنیاد منبع یاد شده حد اقل چهار کتگوری عقل قابل تشخیص اند: یکی وحی، یعنی هدیه شده است و دومى کسبى یا اکتسابى، سومى نوع ارثى آن است و چهارمى نوع عملى آن. نوع دیگر غير واضح آن طلبى / آموزشى ...

ابن انباری معتقد است که مرد عاقل آن یکی است که میتواند امور و افکار خود را کنترل نماید، در حالیکه کمتر عاقل آن یکی است که در کار مدیریت امور و افکار خود به دیگران نیاز دارد (Mohammed Muneer, 2017, p.438).

مولفان نامبرده در حقیقت از باب ثالث و العشرون در مورد معنی، مقدمات و لواحق فکر نقل کرده اند.

الباب الثالث والعشرون

فی بیان معنی الفکر ومقدماته ولواحقه

فمقدماته سماع وتيقظ وذكر ولواحقه العلم، لأن من سمع تيقظ، ومن تيقظ تذكر، ومن تذكر تفكر، ومن تفكر علم، ومن علم عمل إن كان علماً يراد للعمل، وإن كان علماً يراد لذاته سعد والسعادة غاية المطلب.

مجموعه رسائل الإمام الغزالي

أما السماع: فحقيقته الانتفاع بالسموع من حكمة أو موعظة وما يضاهاهما، وشرطه الاستماع وهو الإصغاء وهو واجب في استماع كل علم هو فرض عين مدركه السمع ومستحب فيما سواه في العلوم المحمودة ويحرم فيما حرم الشارع من المحرمات ويكره فيما يكره استماعه.

وأما اليقظة: فحقيقته انتباه القلب للخير. وعلامة الانتباه: القومة والنهوض عن ورطة الفترة، والقومة واجبة على الفور في الأوامر والنواهي الفورية وهي متعلقة بكل مقام. وأما التذكر: فهو تكرار المعارف على القلب لتثبيت وترسخ.

وأما التفكر: فهو أن تجمع بين علمين مناسبين للعلم الذي أنت طالبه بشرط عدم الشك فيهما وفراغ القلب من غيرهما ويحدق النظر فيهما تحديقاً بالغاً فلم يشعر إلا وقد انتقل القلب من الميل الخسيس إلى الميل النفيس إحضاراً لمعرفتين يسمى تذكرًا والتذكر يتعلق بالمقد والقول والفعل والترك وهو واجب فيما يجب تذكره، ويحرم بتذكر المعاصي إن أدى إلى استجلابها. وحصول المعرفة الثالثة المقصود من هاتين المعرفتين يسمى تفكيرًا، والتفكر واجب عند الشك وعند ورود الشبهة وعند علاج الأمراض الواجب إزالتها من القلوب. وأما العلم فيندرج في خمسة أقسام:

الأول: من العلوم الواجبة علم أصول الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

الثاني: علم العبادات المتعلقة بالأبدان والأموال.

الثالث: علم ما يتعلق بالحواس الخمس اللسان والفرج والبطن والسمع والبصر.

الرابع: علم الأخلاق المذمومة الواجب إزالتها من القلب.

وأما العلم فيندرج في خمسة أقسام:

الأول: من العلوم الواجبة علم أصول الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم

الآخر.

الثاني: علم العبادات المتعلقة بالأبدان والأموال.

الثالث: علم ما يتعلق بالحواس الخمس اللسان والفرج والبطن والسمع والبصر.

الرابع: علم الأخلاق المذمومة الواجب إزالتها من القلب.

الخامس: علم الأخلاق المحمودة الواجبة لله تعالى على القلوب.

الباب الرابع والعشرون

فی بیان معنی التوبة ويضاف إليها الفرار والإنابة والإخبات

لأنهن من ثمراتها

ابو نصر فارابی بر ماهیت سماوی عقل انسانی تاکید خاص دارد (Altaev Zhakypbek, et al., 2020). بر اساس تیوری (تجلی خلقت) (Emanation) فارابی، نخستین خلقت خداوند عقل اول است که دارای دو جهت است: از جهت ماهیت خود (ممکن) و دوم هستی واقعی که به علت وجود خداوند اتفاق میافتد. فارابی استدلال مینماید که از عقل اول، عقل دوم تا دهم بوجود میآید. عقل دهم را دلیل فعال یا (wahib al-s}uwar) یعنی صورت/ شکل دهنده مینامد، که گاهی جبرائیل نامیده میشود که با حیات زمین سروکار دارد (Ida Ilmiah Mursidin, 2020).

ابن رشد (Averroes) در تبصره طویل خود بر انیما (De Anima) دکترین خود را در مورد عقل مادی بحیث یک ماده جداگانه مشترک میان همه انسانها به خاطر تفکر و درک توضیح مینماید و از نظر فارابی انتقاد مینماید. نظر ابن رشد در رابطه با ماهیت توانایی های عقلی انسان طی کارهای فکری وی چندین بار تغییر کرده است تا این که به شکل نهایی در تبصره طولانی بر انیما بیان شده است. این دکترین ابن رشد بر دو اساس میتافیزیک بنا یافته است: نخستی به عقل مادی (material intellect) و دومی به عقلانیت عمل رابطه دارد (Tayler Richard C. 2005).

بصورت کل، فلاسفه ارسطوگرا (Peripatetic) مانند ابن سینا، الکندی، و الفارابی از این فرضیه حمایت کرده اند که (العقل) یعنی 'intellect' عاری از یاری وحی یا کشفیات عرفانی است. آنها معتقد بودند که هر عمل دستیابی به دانش حاوی نوعی از تجلی عقل فعال (al-'aql al-fa^{al}) یا (Active Intellect) میباشد، اما تاکید آنان بر دانش عقلانی بود که هر انسانی میتواند از راه فعالیت سالم مغز/ دماغ بدون کدام کمک یا فضل آلهی به دست آرد.

عارفان/ صوفیان مانند بایزید رومی و ابن العربی معتقد بودند که عقل محدود/ قاصر انسانی به تنهایی غیر بسنده و فریبنده میباشد، و انسان نمیتواند از طریق دانش شخصی، خصوصی و مستقیم به حقیقت نهایی دست یابد.

از دید آنان، این دانش بوسیله خالق، به تعدادی از افراد انتخاب شده داده شده است، و باید بر حمایت بیرونی وحی به انسان (یعنی قرآن) مبتنی باشد. آنان این دانش حاصل شده از این راه را، کشف، شهود 'direct vision'، مشاهده 'contemplation' و ذوق (dhawq) 'direct tasting' مینامند.

دانشمندان علم کلام (theologians) مانند الاشعری به این باور بودند که حقیقت تنها از راه وحی قرآنی میتواند دریافت گردد، و هم عقل (intellect) و هم کشف (unveiling) متمایل به خطا رفته اند (Chittick, 2013).

آنگونه ای که دیده میشود درک علمای اسلامی از درک دینی آنان ناشی و بر آن بنا یافته است. علوم معاصر مانند فلسفه و روانشناسی تجربی و نیرو ساینس نیز هنوز این معما را حل نتوانسته اند که عقل چیست، چگونه کار میکند، نقش مغز و دماغ در تفکر چیست.

استدلال بالا میتواند موجب گردد هر یکی مدعی گردد که به حقیقت از راه کشف یا شهود دسته یافته است و دارای صلاحیت علمی میباشد. اگر چنین میبود برای اسانها توانایی عالی تفکر انتقادی اعطا نمیشد و نوابغ عارف نمیتوانستند به رازهای خلقت آگاهی یابند.

آنچه در این مقاله برای ما در محراق توجه قرار دارد این است که در گام نخست بدانیم عاقل بودن یعنی چه و چگونه میتوانیم عقلانی بیاندیشیم. این حقیقت را نیز باید از نظر دور نداشت که عاقلترین انسانها نیز غیر عقلانی عمل میکنند. شاید هم دلیل آن این باشد که وقتی عقل نتواند غیر عقلانی میتواند. در عنوان بعدی بر این موضوع مکث میشود.

از کودکی نه تنها با افاده عقل و عاقل آشنا هستیم بلکه با مفاهیمی مانند کم عقل و بیعقل نیز آشنایی داریم. در علوم نیز نه تنها از (راشنالیتی) سخن میرود بلکه بر دو افاده دیگر نیز بحث هایی صورت گرفته اند. عنوان بعدی به آشنایی با این افاده ها تخصیص داده شده است.

۴.۴ انواع تعقل: (Non-rationality, irrationality)

این بیان معروف را همه میدانیم که انسان حیوان ناطق است. یعنی توانایی تفکر و بیان فکر انسان را از سایر موجودات متمایز میسازد و این هم دلیل آن است که انسان را بر سایر مخلوقات برتری بخشیده است. برتری انسان و آقایی وی عملاً ثابت گردیده و حد آن نیز صراحت یافته است که توانایی آقایی انسان با وصف آقایی و خلیفه الله متعال بودن در روی زمین محدود است و نتوانسته تصمیم گیرنده نهایی باشد.

ادبیات مربوط به عقلانیت انسانها را از نظر عقلانیت به گونه های مختلف دسته بندی کرده اند. برخی احمق را در برابر عاقل قرار داده اند در حالیکه این دسته بندی دو انتها را بیان مینماید و آنچه ها را که به درجات متفاوت در میان این دو انتها قرار دارند، نادیده میگیرد. به این شیوه تفکر (دورستگی) یا تفکر سیاه و سفید گویند. اصطلاح انگیزی آن دایکاتومی (Dichotomy) است. جهان را سیاه و سفید دیدن شیوه دیگر بیان این نحوه تفکر است. نمونه های این نوع تفکر زیاد اند: کافر و مسلمان، دیندار و بی دین، صادق و دروغگو، راست و چپ، بالا و پایین همه مثالهای چنین شیوه اندیشه اند که تنها به حد اعظمی و اصغری دلالت دارند و آنچه ها را که در آن میان ها قرار دارند نادیده میگیرد. ما میدانیم که در رنگها ما تنها سیاه و سفید نداریم بلکه سیه ها و سفیدهایی داریم که درجات سیاهی و سفیدی آنها متفاوت و قابل تشخیص اند، و رنگهای بسیار در میان آن دو سفید و سیاه نیز وجود دارند که درجات غلظت رنگ آنها نیز متفاوت اند. دسته بندی دیگر با سه اصطلاح عاقل یا سنجشکار (rational)، انسان غیر سنجشکار (non-rational)، و انسان غیر عقلانی (irrational) بیان شده اند.

زیر این عنوان بر دو اصطلاح غیر عقلانیت مکث مینماییم که معادل آنها را در زبان دری توانستم بیابم. این دو اصطلاح عبارت اند از: (irrationality) و (non-rationality).

برای سهولت و وضاحت یکبار دیگر نخست به عقلانیت بر میگردیم. همه ی صفات دارای مفاهیم صریح و معین اند: بوسیله عقل درک میگردند، بوسیله تفکر تحلیل میشوند و تعریف را میپذیرند. آنچه میتواند از نظر مفاهیم فکر گردد ممکن است عقلانی (rational) نامیده شود (Otto Rudolf, 1936).

پروسه های ادراکی عقلانی بحیث آن پروسه هایی تعریف شده اند که بوسیله سیستمی از قواعد خارجی شکل گرفته است. این محدودیتها بوسیله حفظ تمایزات نشان داده میشوند و یک تمایز در آن بحیث یک عنصر ساختار ادراکی پنداشته میشود. چهار طبقه از تمایزات (خطوط کلی، حالات، اصول و ارزشها) و چهار طبقه ی پروسه های تمایز (حفاظت، تخریب، ایجاد، و ایجاد-و-تخریب تمایزات) تعریف شده اند. این جدول ۴ X ۴ برای دسته بندی پروسه های ادراکی به کار برده میشوند. این برخورد مدل سازی پدیده های 'non-rational' را مانند خلاقیت (creativity)، احساسات (emotions)، تجارب عرفانی/صوفیانه (mystical experiences) و امثال آنها را به یک شیوه تقریباً ساده بحیث پروسه های حفاظتی تمایز غیر کامل، ممکن میسازد (Francis Heylighen, 1992).

از این توضیح بر میآید که خلاقیت، احساسات، تجارب عرفانی و امثال آنها فعالیتهای عقلانی شمرده نمیشوند. در زبان انگلیسی هم (ir) و هم (non) پیشوندها اند و هر دو به معنای (نه) یعنی (not) اند، نه به معنای مخالف یا ضد (against) مانند (anti-). بنابراین هر دو افاده: نن-راشنال (nonrational) و ایر-راشنال (ir-rational) هر دو غیر عقلانی معنا میدهند. هرگاه ما عقلانیت را معادل افاده راشنالیتهی قبول نماییم برای خلاقیت، و احساسات و امثال آن میتوان افاده (غیر قابل سنجش)

را بحیث معادل افاده (نن-راشنال) یعنی (nonrational) به کار بریم زیرا این فعالیتهای بدون شک عقلانی اند اما سنجش عقلانیت آنها دشوار است. این مساله بیرون از ساحه بحث و صلاحیت بنده قرار دارد اما به هدف توضیح کار برد این اصطلاحات با آن تماس گرفته شد.

افلاطون در جمهوریت روح را در یک مورد دو قسمت و در جای دیگر سه قسمت دانسته. در کتاب دهم برای دو قسمت استدلال شده و در کتاب ۴ از سه قسمت روح دفاع صورت گرفته است. تاد استوارت گانسون (TODD STUART GANSON) دسته بندی افلاطون را راشنل و نن-راشنل تعبیر مینماید (Ganson Todd Stuart, 2009).

به باور گانسون افلاطون در هر دو مورد تلاش دارد موجودیت حالات روانی غیر قابل سنجش (non-rational) را نشان دهد. اما دسته بندی دو گانه افلاطون زیاد مورد توجه قرار گرفته است.

هیندریک لورینز (HENDRIK LORENZ) در اثر خود زیر نام (The Brute Within) به نفع استدلال افلاطون بر سه قسمت روح: برهان (reason)، خواهشات (appetite) و روح (spirit)، استدلال مینماید، زیرا شهر ایدیل سقراط دارای سه طبقه از شهروندان (بصورت تفریبی: فلاسفه، نظامیان، صاحبان مشاغل) است و بنابراین وی به سه قسمت ذریبط در روح نیاز دارد (Lorenz Hendik, 2006).

الکساندر بیلون (Alexandre Billon) در یک مقاله به نفع پسیمیزم عقلانی (Rational Pessimism) استدلال مینماید که خرسندی (happiness) از ترکیبات آسایش است و عادی است که انسان را شغل/عاقل تلاش مینماید آسایش خود را تامین نماید و به انگیزه های منحرف کننده کمتر متمایل خواهد بود. وی استدلال میکند که این خوشبینی گمراه کننده است. وی در مقاله خود استدلال مینماید که انسان کاملاً عاقل مانند ما نمیتواند هم عاقل و هم خرسند باشد. به عبارت دیگر هرگاه فرد عاقل خواستها و تمایلات داشته باشد که عقلانی اند و - در یک معنای مشخص - خیلی آنها را بخواهد، وی واضحاً ناخرسند خواهد بود. وی این ادعا را پسیمیزم عقلانی مینامد. وی این استدلال را بیان دیگری از استدلال پسیمیستی کلاسیک میداند که سابقه آن به شوپنهاور میرسد (Billon Alexandre, 2016).

این ادعا ممکن است نیز حقیقت داشته باشد که عقلانیت بنیاد های غیر عقلانی دارد. کولین راندال (Randall Collins) استدلال مینماید چنین به نظر میرسد که بسیاری چیزهای که ما انجام میدهیم (مانند فعالیتهای روزانه، کار و مشاغل، سیاست و حکومتداری) بر پروسه های تفکر عقلانی مبتنی اند. بر خلاف اینهمه باورمندی های یکی از کشفیات محوری جامعه شناسی این است که عقلانیت محدود است و تنها در شرایط معین تبارز مینماید. بلکه بیشتر از آن-وی ادعا دارد- که جامعه خود در نهایت نه بر استدلال یا توافق عقلانی مبتنی است، بلکه بر بنیادهای غیر عقلانی بنا شده است. دلیل ساده شک بر حضور پیوسته عقلانیت این است که مدافعان مختلف عقلانیت اغلب میان خود توافق ندارند (Randall Collins, 1982). برای ادامه این بحث به مقاله راندال (Randall Collins) مراجعه نمایید.

تعدادی استدلال مینمایند که غیر عقلانیت اساس بیولوژیک دارد. بیاید از البرت ایلیس (Ellis, Albert) بخوانیم چه استدلال مینماید.

If we define irrationality as thought, emotion, or behavior that leads to self-defeating consequences or that significantly interferes with the survival and happiness of the organism, we find that literally hundreds of major irrationalities exist in all societies and in virtually all humans in those societies (Ellis, Albert, 1975).

ایلیس استدلال مینماید: هرگاه غیر عقلانیت بحیث فکر، احساس، یا رفتاری تعریف گردد که به پیامدهای غیر هدفمند بیانجامد یا به قدر قابل ملاحظه به بقا یا خرسندی ارگانیزم مداخله نماید، پس در میابیم که واقعاً صدها غیر عقلانیت هابی در همه ی جوامع و انساها ی آن جوامع بروز مینمایند.

وی استدلال مینماید این غیر عقلانیتها در افراد خیلی خوب تعلیم یافته و خیلی هوشمند تبارز میکنند و حتی آنانی که در پرنسیپ با آنها مخالفت مینمایند در عمل آن ها را انجام میدهند. وی معتقد است بسیاری از آنها به نظر میرسد که از اوهام ناشی میگردند. ایلیس ابراز مینماید که هر چند ما هنوز این ادعا را نمیتوانیم

انجام دهیم که غیر عقلانیت انسان اساس بیولوژیک دارد، اما شواهد کافی وجود دارد تا ارزش توجه جدی را دارا می‌باشد.

وی نخست دو اصطلاح عمده مورد بحث خود را تعریف میکند تا منظور خود را تصریح نماید. از اساس بیولوژیک (biological basis) غیر عقلانیت منظور وی آن مشخصه‌های متمایز ذاتی اند (همچنان آنهایی که کسب شده اند) - یعنی از نظر ژنتیک یا ادراکی - که موجب نوع معینی از رفتار میگردند. از غیر عقلانیت (irrationality) منظور وی هر نوع فکر (thought)، احساس (emotion)، یا رفتار که به پیامدهای غیر هدفمند یا زیانبار برای شخص منتهی میگردد، که بصورت قابل ملاحظه به بقا و خرسندی ارگانیزم مداخله مینماید (Ibid., p.1).

هایپوتیز (hypothesis) ایلیس البرت:

انسانها پیوسته در بسا جهات مهم غیر عقلانی عمل مینمایند. برخی‌ها بیشتر از برخ دیگر چنین میکنند. بنابر آن ما دلایلی داریم که معتقد باشیم که آنها بصورت طبیعی و به سادگی و اغلب برخلاف تعالیم خانواده و فرهنگ، اغلب برخلاف خواست و اراده آگاهانه خویش چنین مینمایند. هر چند تا حد زیاد قابل تغییراند تمایلات غیر عقلانی آنان غیر قابل امحا به نظر میرسد. گویی بصورت ذاتی با ماهیت بیولوژیک (و همچنان سوسیولوژیک) آنان صورت میگیرد (Ibid., p.5).

سپس وی از ۲۷ کتگوری غیر عقلانیت نام میبرد که ۲۵۷ عمل غیر عقلانی را زیر این کتگوریاها فهرست کرده است. وقتی به این فهرست توجه مینماییم (سوره مبارکه العصر) به یاد میاید.

نتیجه گیری

بحث عقلانیت نشان میدهد که انسان دارای توانایی تفکر و دارای احساس‌ها، تمایلات و منافع اند اما توانایی کنترل و مدیریت را نیز دارا میباشند. دین اسلام نیز از ما این مدیریت و کنترل را تا حد توان ما میخواهد نه فراتر از آن و محک این است که ما پیوسته برای بهبود تلاش نماییم. اینکه بحیث انسان تحت تاثیر منطقی و عقل، منافع و تمایلات و احساسات عمل مینماییم و یا اعمال غیر عقلانی ما ۲۷۵ یا بیشتر و کمتر از آن اند درین حقیقت تغییری وارد نمینماید که ما باید بسوی بهبود و انتخاب و عمل آگاهانه که هدفمند باشد و برای خود ما نیز زیانبار نباشد پیوسته تلاش ورزیم. زندگی سراسر انتخاب است و انتخاب ما و دیگران دارای پیامدها اند، و انتخاب‌های آگاهانه بهتر از انتخاب‌های ناآگاهانه اند. انتخاب‌ها همچنان موجب نقشها، مکلفیتها و صلاحیتها میگردند.

هستی انسان را با همه دار و ندارش در سه عرصه میتوان خلاصه کرد::

۱. نقش انسان: انسان در زندگی درست مانند هنر پیشه‌ها نقش‌های مختلف را ایفا میکنند و عمدتاً با نقش هنر پیشه دو تفاوت عمده دارد. نقشهای ما چند نوع اند و اغلب همزمان ایفا میشوند مانند نقش یک معلم بحیث انسان، بحیث پدر، همسر، کارمند، عضو جامعه، سرباز، مسلمان یا بی دین و ...

۲. مکلفیت: نقش‌ها با خود مکلفیت‌ها و مسوولیتها را به همراه دارند که اخلاقی و رسمی اند.

۳. صلاحیت: نقش‌ها مکلفیت‌ها و صلاحیت‌ها را موجب میگردند زیرا بدون صلاحیت و مسوولیت نقش‌ها را نمیتوان ایفا کرد.

هر انسانی که فاقد این سه باشد متوفی است زیرا متوفی بودن یک حالت است که در آن عقل ما فعالیت ندارد.

دین نیز این سه عرصه را احتوا مینماید، اگر کارمند هستیم و یا بیکار، محصل یا بیمار، هستی ما متشکل از این سه عرصه است که بدون تعقل و استدلال تحقق آنها ممکن نیست.

References

الغزالي (ب.ت.) مجمع الرسائل: روضت الطالبين و عمدة السالكين. قاهره: المكتب التوفيقه.

Alfred R. Mele and P. Rawling(2004)The Oxford Handbook of Rationality.

Oxford: Oxford University Pres.

Al- Ghazali (1993). Revival of Religious Learnings(Ihya Ulim-Id-Din.

Translated by: Fazul-ul-Karim. Karachi: Darul-Ishaat.

Altaev, Zhakypbek Aliya Massalimova, Assyl Tuleubekov and Aizhan

Doskozhanova(2020).“Essence and Typology of Intellect in al -Farabi’s

Epistemology”. Biling- Journal of Social Sciences of the Turkic World, No.95:79-

95.

Audi Roberts (Gen. ed.)(1999).The Cambridge Dictionary of Philosophy, 2nd

edition.. New York: Cambridge University Press.

Billon Alexandre, “Irrationality and Happiness: A (Neo)-Schopenhauerian

Argument for Rational Pessimism”. Journal of Ethics & Social Philosophy, Vol.11,

No.1. Dec 2016.URL: www.JESP.org.

Boyle, Matthew. Forthcoming. Additive theories of rationality: A critique.

European Journal of Philosophy. (Boyle Mathew,

<https://doi.org/10.1111/ejop.12135> Citable link to this page:

<http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:8641840>

Chittick William C(2013). Mysticism versus philosophy in Earlier Islamic History:The

Al-Tusi, Al-

Qonawi Correspondence, Mysticism, Philosophy and Theology. Rel. Stud. 17, pp.

87-104.<http://Journals.cambridge.org>. downloaded December 2013.

Dakas H. and B Hoffman(1981). in Alfred R. Mele, and Piers

Rawling(eds.)(2004).The Oxford Handbook of Rationality. Oxford: Oxford

University Press.

Ellis, Albert. “The biological Basis of Human Irrationality”. Paper presented at

the Annual Meeting of the American Psychological Association (83rd, Chicago,

Illinois, August , 30 September 2, 1975 Reproduced from best copy available.

Francis Heylighen, “Non-Rational Cognitive Processes as Changes of

Distinctions”. New Perspectives on Cybernetics, 1992, Vol.220.

- Ganson Todd Stuart(2009), " The Rational/Non-rational Distinction in Plato's Republic". Retrieved on 03/07/2021, from:
<https://core.ac.uk/download/pdf/78839945.pdf>
- Hasse Dag N. (2000). Avicenna 's De anima in Latin West. Edited by Charles Burnett, Jill Kraye, W. F. Ryan. London: The Warburg Institute - Nino Aragno Editore.
- Herbert A. Davidson(1992).Al Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect, Their cosmologies, Theories of the Active intellect and Theories of Human intellect. New York: Oxford university Press.
<http://lcwu.edu.pk/ocd/cfiles/Professional%20Studies/CoC/Math,B.Ed-305/Rational-Irrational-Numbers-2bci9ds.pdf>
- Ida Ilmiah Mursidin, " Philosophical Thought of Al-Kundi and Al Farabi ".
 Journal Al -Dastur, Vol.3,No.1. Tahun 2020.
- Kalberg Stephen, " Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationality Processes in History". The American Journal of Sociology, Vol. 85, No. 5 (Mar., 1980), pp. 1145-1179
 Published by: The University of Chicago Press
 Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2778894>
 Accessed: 15/12/2010 10:1.
- Lorenz Hendrik(2006). The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle. Oxford: Oxford University Press.
- Macionis John J. and Ken Palmer(). Sociology: a global introduction. New York: Precent Hall Europe.
- Mele Alfred R. and Piers Rowing (eds)(2004).The Oxford Handbook of Rationality. New York: Oxford University Press.
- Mohammed Muneer'deen Olodo Al-Shafi'i1, Mohd Safri Ali2, Engku Ibrahim Engku Wok Zin3 & Abdulsoma Thoarlim4
 (2017)," Al-Akhlak (Ethics) Perceptions in Islam: A Textual Interpretation through Imam Muhammad Al-Ghazali, " © Research Institute for Islamic Product and Malay Civilization (INSPIRE).
- Omar Abdul Mannon (2010).Dictionary of The Holy Quran. Hockessin, USA: Noor International Inc.
- Otto Rudolf(1936). The Idea of Holy: An inquiry into the Non-rational factor in

- the Idea of the Divine and Its relation to the Rational. Transl. John W. .
Oxford: Oxford University Press.
- Randall Collins (1982). Sociological Insight: An Introduction to Non-Obvious
Sociology. New York: Oxford University Press.
- Runes D.D.(ed.)(1942). Dictionary of Philosophy. Philosophical Library of
New York Inc.
- Rutherford Donald(2002). Routledge Dictionary of Economics, 2nd edition.
London: Taylor & Francis Group.
- Scruton Roger (2007). Dictionary of Political Thought, 2nd edition.
- Ssuna Salim, Syahrul Faizaz Abdullah(2014). Humanities and Social Sciences
Letters. 2014 Vol. 2, No. 3, pp. 149-162. © 2014 Conscientia Beam.
- Soyarslan Sanem (2011). Reason and Intuitive Knowledge in Spinoza's Ethics:
Two ways of Knowing, Two ways of Living. PhD. Dissertation. Duke
University
- Talhat Yusuf(2015). "The concept of al-AQL(reason) in Islam", International
Journal of Humanities and Social Science Vol. 5, No. 9(1); September 2015.
- Thagard Paul(2004). "Rationality and Science", in Alfred R. Mele, and Piers
Rawling(eds.)(2004). The Oxford Handbook of Rationality. Oxford: Oxford
University Press.
- Taylor Richard C., " The Agent intellect as "form for us" and Averroes's
Critique of Al-Farabi". Tópicos29(2005), 29-51.
- Weirich Paul (2004). "Economic Rationality", in Alfred R. Mele, and Piers
Rawling(eds.)(2004). The Oxford Handbook of Rationality. Oxford: Oxford
University Press.



مشروعیت

۱. تعریف، ۲. اساس مشروعیت، ۳. بحران مشروعیت، ۴. مشروعیت از نظر دین اسلام

۵.۱ تعریف

منظور ما از مشروعیت در این مقاله، مشروعیت سیاسی است. دانشمندان (Barker 2001 Beetham 1991; Gilley 2009; Levi, Sacks, and Tyler 2009; Lipset 1959; Rigby 1992 and Fehér 1982; Weatherford) با این حقیقت توافق دارند که مشروعیت یکی از مهمترین و متنازع فیه ترین مفاهیم است. بار نخست در نوشته های سیاسی سالوست (Sallust) در مورد توطیه کاتیلین (Catiline) به کار برده شد جایی که وی مفکوره ایمپیریوم لیجیتیموم (imperium legitimum) را انکشاف داد. از همان آغاز ایتیمولوژیک خود حاکمیت مشروع از حاکمیت مطلقه با صراحت متمایز بود. یعنی عبارت بود از حاکمیت سیاسی مطابق قانون (Tannenberg Marcus, et al., 2019).

برای تعریف مشروعیت نخست به کتب علمی مراجعه مینماییم. فرهنگ اصطلاحات سیاسی و حکومتی مشروعیت را: شیوه ای میدانند که یک سیستم سیاسی یا حزب در یک سیستم سیاسی از سوی مردم مورد احترام قرار میگیرد تا بتواند کار خود را باصلاحیت انجام دهد (یادداشت: یکی از وظایف پارلمان مشروعیت بخشیدن است زیرا قوانینی که بوسیله پارلمان ساخته شده اند کار نمایندگان انتخابی مردم اند (P.H)Collin 2004: 138).

در تعریف فوق مردم منبع مشروعیت معرفی شده است در حالیکه مردم میتواند از راه های متفاوت به یک تصمیم یا عملکرد مشروعیت دهد. انتخابات، ریفراندم، نیراندم از زمره شیوه های مدنی اعطای مشروعیت اند. این میکانیزم ها نیز بر اساس قوانین و طرزالعملهای معین برگزار میگرددند و اساس دایمی مشروعیت را بر اساس قانون اساسی بوجود میآورند. بنابراین مردم منبع اساسی مشروعیت اند. در تاریخ بیعت که آن را تابعیت نیز میتوان نامید به خلیفه یا امیر مشروعیت میبخشید. این که چه عوامل و پروسه هایی قبل از آن به تعیین نامزد برای خلافت، امارت یا رییس جمهور یا نماینده مردم شدن میانجامند بی تاثیر نیستند در حالیکه مردم حق بیعت یا عدم آن را دارند. زیرا شرایطی برای این نامزدی در قوانین یا عرف اجتماعی مربوطه وجود دارند که برخی را بیرون از پروسه نگهمیدارند. این عوامل تنها عاملی نیستند که بر اعطای مشروعیت از طریق

اعمال نفوذ یا اعمال فشار بر منابع مشروعیت اثر میگذارند. در شرایط کنونی تاثیر رسانه ها در شکل دهی افکار عامه و متاثر سازی ذهنیت ها و مشوق های مختلف از زمره مشوق های اقتصادی را نمیتوان نادیده انگاشت. دشواریهای زیاد بر سر راه مشروعیت قرار دارند زیرا مشروعیت یک پروسه را طی مینماید که در آن منابع مشروعیت یعنی مردم، قوانین و میکانیسم ها سیستم انتخابات و رسانه ها بحیث سازنده ذهنیتها نقش ایفا مینمایند.

مشروعیت هم یک افاده نورماتیف/ ارزشی در علوم سیاسی است و هم یک مفهوم تجربی. از نظر نورماتیف این پرسش که آیا یک حکومت، دولت یا یک سیستم سیاسی دارای مشروعیت است به این معنا است که پرسیده شود که آن سازمان شایستگی آن را دارد که از آن اطاعت گردد؟ از نظر تجربی این سوال مطرح است که یک سیستم سیاسی بوسیله اکثریت شهروندان یا اتباع آن چگونه مشروع پنداشته میشود (Robertson David, 2004).

در این تعریف با مشکل اکثریت برمیخوریم زیرا تعیین حمایت اکثریت در کل کار دشوار است و این حمایت اکثریت نه تنها موضوعی است بلکه تحت تاثیر رویدادهای مهم بصورت مثبت یا منفی متاثر میگردد. انتخاب مجدد جورج بوش جونیور و تونی بلیر در بریتانیا یک مثالی از چنین تاثیر بر مشروعیت پالیسی یا حکومت است.

دانشمند دیگری اصطلاح (مشروعیت) را قانونی بودن، کیفیتی که موجب صلاحیت میگردد و به یک امر یا هدایت ماهیت الزامی میبخشد و آن را به یک مکلفیت قابل اطاعت مبدل میسازد (Heywood Andrew, 2007).

قدرت و حق/ قانون مفاهیم بنیادی در مشروعیت اند (Scruton R., 2007). اسکرتون راجر میرسد چه چیزی یک دولت را حق میدهد اعمال زور نماید، و کدام قدرتها عادلانه و برحق اعمال میگردند؟ و هر دو پرسش را به تعهد سیاسی مرتبط میداند. ما در کشور خود شاهدیم که احراز قدرت از راه های مشروع یا غیر مشروع و حق انحصاری استعمال خشونت مشروع چه مصیبتهایی را موجب گردیدند. مشروعیت با تاسف در افغانستان بار بار از مردم نه بلکه از چیزهای غیر از آن حاصل گردیده که منابع مشروعیت پنداشته نمیشوند. در تاریخ ما زور و قدرت همیشه منبع مشروعیت بوده است. به جا است از خود بیرسیم نه تنها حاکمان جمهوریهای دموکراتیک و اسلامی و امارت از زمان سردار محمد داود تا امروز بلکه قبل از آن نیز مشروعیت خود را از کدام منبع بدست آورده بودند تا بر مردم حکومت نمایند. آیا (ضل الله) بودن میتواند منبع مشروعیت باشد در حالیکه خداوند سایه ندارد؟ یا ملا و آخوند بودن و حزب داشتن؟

یک منبع دیگر، مشکل مشروعیت را مشکل نمایندگی و رضایت میداند، که با فقدان روابط مستقیم سیاسی در جوامع کوچک ظهور مینماید. مشکل معاصر بدین ترتیب بر این مساله میچرخد که کدام افراد حق مشروع دارند تا بحیث نمایندگان قدرت سیاسی عمل نمایند. مشروعیت در نتیجه با ماهیت رهبری سیاسی پیوند دارد.

در تمدن سنتی کدام تفاوت ضروری میان "قانونی بودن" و "مشروعیت" وجود نداشت. قدرت مشروع قدرت قانونی بود. در بحث های معاصر پیرامون مشروعیت سیاسی، قانون و مورال از هم بصورت قسمی متمایز گردیدند. تعریف مثبت از قانون، قانون را بحیث فرمانی تعریف میکند که با تعزیرات مناسب همراه میباشد، و محتوای اخلاقی قانون در درجه ثانوی قرار دارد. حکومتها میتوانند بدون اینکه از نظر مورال عادلانه باشند صلاحیت قانونی را دارا باشند. تیوریهای معاصر مشروعیت، اغلب در تعریف قدرت مشروع بحیث قدرتی که فکر میشود مشروعیت دارد، ذهنیگرا اند. تیوری ماکس ویبر در مورد مشروعیت از زمره آنهایی است که بر اهمیت باورمندیهای پیروان تاکید دارد (Nicholas Abercrombie, et al., 1994: 234).

با اینکه فکر میشود مفهوم مشروعیت و تعریف آن بصورت قابل ملاحظه ای پس از ظهور حکومتهای دموکراتیک تغییر یافته است (Mary Hawkesworth, et al., 1992: 116)، به نظر نگارنده این سطور تنها بر منابع آن افزوده شده و نقش ابزاری آن تقویت یافته است. شار (Schaar) معتقد است که تعریفهای کنونی از مشروعیت، آن را در باور یا افکار منحل ساخته اند. (1981 Schaar) حقیقت هم همین است که: وقتی مردم معتقد باشد که نهادهای موجود سالم و از نظر اخلاقی مناسب اند، پس آن نهادها مشروعیت دارند... تعریف وسیعاً قبول شده لیپسیت (Lipset): "توانایی سیستم برای ایجاد و حفظ این باور که نهادی های سیاسی موجود مناسبترین نوع برای جامعه میباشد (Lipset 1959:77) "این موضوع را میرساند. تعریف میرکل (Merkl) نیز این موضوع را نشان میدهد "دستیابی یک ملت به تفاهم در مورد ارزشهای سیاسی... یک نظم حقوق و قانونی (اساسی) وسیعاً قبول شده دارای خصیصه دموکراتیک... و یک حکومت انتخابی واکنشگر (responsive) در برابر نیازهای مردم که بیان شده اند (Merkl 1988:21, cited in: Hawkesworth, et al., 1992: 116-117).

جوان لینز (Juan Linz) یک تعریف حد اقل (minimalist) را پیشنهاد میکند: "باور به این که نهادهای سیاسی باوصف کاستیها و ناکامیها بهتر از آنهایی اند که میتوانند ایجاد گردند، و بنابر آن باید احترام گردند" (Linz 1988:65. Cited in: Hawkesworth, et al., 1992: 117).

افاده 'diffuse regime support' که دیوید ایستون آن را انکشاف داده است راه دیگری برای تعریف مشروعیت پنداشته میشود (Hawkesworth, et al., 1992: 117 cited In: Easton 1965). مشروعیت را (شایستگی حمایت) (Lamb D. Robert, 2014,pVI) نیز تعریف کرده اند اما تعریف و درک از شایستگی نیز از نظر گروهها و اقشار مختلف اجتماعی-سیاسی متفاوت اند. در همه ی تعریفهای یاد شده عناصر تفاهم و توافق جمعی را درمیابیم. اما این را نیز در میابیم که مشروعیت یک افاده قابل منازعه است. در تعریف ماکس ویبر نیز آن را باز خواهیم یافت.

این تعریف‌ها بیانگر منبع مشروعیت نیز می‌باشند، زیرا نهادها و افکار و باورمندیها به مردم تعلق دارند. اینکه این باورمندیها باور کدام قشر و طبقه را، اکثریت یا اقلیت را بازتاب میدهند و تا چه حد واقعی و درست اند مسایل باز برای بحث و منازعه اند.

پاسخ به نخستین سوال مورد بحث: این چیست که مشروعیت میبخشد؟ عبارت است از یک باور و یک ذهنیت جمعی که میتواند واقعی و حقیقی باشد یا نه باشد. مثالهای چنین باور را در باور عام در موارد آتی میتوان یافت: دموکراسیها صلحخواه اند؛ غرب مدافع دموکراسی و حقوق بشر است. بحث بر اساس مشروعیت زوایای جدید را می‌گشاید، زیرا عناصر زیاد و متعددی در شکل‌گیری باور مندی مردم یا تضعیف آن میتواند نقش ایفا کنند. لحظه‌ای بر این مساله مکث مینمایم.

۵.۲ اساس مشروعیت: اکثریت یا عقلانیت

اساس مشروعیت آنگونه‌ای که در بالا یاد دهانی گردید زوایای جدیدی را برای بحث می‌گشاید. زیرا مردم بحیث یک جمعیت کوچک یا بزرگ دارای معتقدات و باورمندیهای مختلف و متفاوت و حتی متضاد اند. دارای یک دید یا ایدیولوژی سیاسی اند یا نه اما دارای باورمندیهایی اند در رابطه با نوع نظام و پالیسیها یا در مجموع آنچه از نظر سیاسی و اجتماعی خوب یا بد اند.

برای سالها و حتی امروز مشروعیت برای برخی‌ها از دین و مذهب (از آسمان) منشأ می‌گیرد و برای برخی دیگر از زمین منشأ می‌گیرد. قدرت در اروپا تا ایجاد دولتهای مدرن دارای دو مرکز مشروعیت (شاه و پاپ) بود. امروز نیز واتیکان را میتوان بحیث مرکز مشروعیت پنداشت. در افغانستان جنگ و برادرکشی جاری به دلایل مذهبی و سیاسی مشروعیت یافته اند.

روسای جمهور و صدراعظم و حکومت‌های انتخابی مشروعیت خود را از انتخابات اخذ میکنند. دستگاه بیروکراسی مشروعیت اقدامات خود را از قانون اساسی و قوانین مبتنی بر آن بدست می‌آورند.

از نظر ماکس ویبر (Max Weber) سه نوع اساس ایدیولوژیک برای مشروعیت وجود دارد (سنتی، کاریسماتیک و قانونی-خردگرا) که ممکن است به فرمانروایان صلاحیت اعطا نماید. از آنجایی که ویبر فکر میکرد که دولت نمیتواند بر اساس کدام نوع معیارهای مطلق مبتنی بر قانون طبیعی مشروعیت داشته باشد، دولت مدرن کسر مشروعیت دارد؛ عملکردهای آن از رضایت عامه فراتر میرود. کمبود / کسر و بحران مشروعیت در جامعه شناسی سیاسی معمول است (Nicholas Abercrombie, et al., 1994: 234).

ساختارهای بیروکراتیک (Bureaucratic) و پاتریارشال (patriarchal) با وصف اینکه در مقابل همدیگر قرار دارند، دارای مشترکات نیز اند. حتی در بسا از خصوصیات مهم باهم شریک اند. هر دوی آنها نهادهای روتین روزانه اند. قدرت پاتریارشال / پدرسالارانه یا کاریسماتیک در فراهم‌آوری نیازهای عادی جاری زندگی روزانه ریشه دارد. بنابراین محل اولیه صلاحیت پدرسالارانه در اقتصاد، در آن شاخه‌های اقتصاد قرار دارد که میتواند بوسیله روتینهای عادی برآورده گردند. پاتریارش (patriarch) (رهبر طبیعی)

امور روزانه است. و ساختار بیروکراتیک از این دید در نقطه متضاد و مقابل قرار دارد: یک ساختار دایمی است، دارای یک سیستم روتین عقلانی است. بیروکراسی چنان عیار گردیده تا نیازهای محاسبه شده مکرر را از راه روتین های / شیوه های عادی بر آورده سازد (ibid., p.245).

پدر و مادر خانواده صلاحیت و قدرت خود را از کجا به دست می آورند و یا کلان قوم و یا ملای مسجد و عالم دین. منابع صلاحیت آنان با منابع صلاحیت یک دستگاه بیروکراتیک فرق دار و باز منبع صلاحیت یک رییس جمهور و پارلمان یا هر مقام انتخابی دیگر از اینها فرق دارند. آنان بر اساس صلاحیت و قدرتی که آنان دارند اعمال قدرت مینمایند.

زمانی که حق اعمال قدرت وجود نداشته باشد، قدرت بصورت غیر مشروع اعمال گردیده است، در حالت برعکس آن، اعمال قدرت مشروعیت دارد. بدین ترتیب قدرت و حق مفاهیم مهم برای درک مشروعیت اند. سوال عمده که متفکران سیاسی را به خود مشغول ساخته عبارت از مشروعیت است یا اینکه قدرت به نام دولت یا حکومت اعمال میگردد. چه چیزی به یک دولت حق میدهد از چنین حق بر شهروندان استفاده کند، و کدام یک از قدرتهای اعمال شده بر حق اعمال شده اند؟ این سوالها به تعهد سیاسی ارتباط دارند: شهروند را چه متعهد میسازد از دولت اطاعت نماید؟ حق و تعهد دارای روابط متقابل اند. (Scruton R. 2007: 388).

این حق اعطا شده برای اعمال صلاحیت یا به عبارت دیگر این مشروعیت بخشی از کجا منشا میگیرد؟

تبریه اساس مشروعیت

بحث کنونی بر این پرسش میچرخد که مبنا و اساس مشروعیت از کدام منبع سرچشمه میگیرد و بر کدام اساس میتواند تبریه گردد. مشروعیت حکومتهای انتخابی از انتخابات و رای مردم منشا میگیرد. مشروعیت شاه و سلطان نیز از این باورمندی منشا میگیرد که سلطان یا سایه خداوند پنداشته میشود و یا فکر میشود که از سوی خداوند (ج) تعیین گردیده است.

آنانی که مشروعیت را تبریه میکنند، اساس آن را نیز تبریه خواهند کرد. در اساس ما میتوانیم دو اساس برای تبریه مشروعیت شناسایی نماییم: مشروعیت را بر اساس اراده مخلوق بنا نهیم و یا بر اساس اراده خالق بنا گذاریم. در صورت نخستی حکومت دموکراتیک را بنا خواهیم نهاد و یا به صلاحیت هر که لازم آید مشروعیت داده خواهد شد و در صورت دومی حکومت بر مشیت الهی استوار خواهد بود. اما در دست افراد قرار خواهد داشت. همه میدانیم که دین مقدس اسلام کدام نوع دولت اسلامی را توصیه نمی نماید و از سوی دیگر دین بیانگر رابطه فرد با خالق وی و با همنوعان و مکلفیتهای وی میباشد نه بیانگر مکلفیتهای یک دولت یا حکومت. گذشته از آن هیچ یکی از انسانها نمیتواند از غیب باخبر باشد که مشیت الهی در چیست. اما واضح است که خداوند (ج) ظالمان را دوست نمیدارد، و عمل صالح ضایع نمیگردد.

تا کنون بر جهت معنوی مشروعیت توجه شده است، در حالیکه مشروعیت باید برای آنانی که مشروعیت میبخشند دارای ثمره مادی و مشهود باشد، زیرا مشروعیت به هدف انجام ماموریت اعطا میگردد. اساس مردمی مشروعیت نیز قابل منازعه میباشد: انتخابات ریاست جمهوری 1393 یک مثال این مورد است. به نظر میرسد که مشروعیت از یکنوع اعتماد جمعی ناشی میگردد فرقی نمیکند این اعتماد بر آگاهی سالم استوار است یا بر آگاهی ناسالم و ناقص. اما مشروعیت را تنها عمل صالح میتواند تبریه کند. در اینجا تبریه به معنای تایید است زیرا حاکمی که بر اساس بیعت و یا انتخابات حق و صلاحیت حکمروایی و اعمال خشونت مشروع را حاصل مینماید میتواند در عمل منبع مشروعیت را در نتیجه اعمال ضد مردمی از کرده پشیمان سازد. حکومتها مشروعیت خود را در عرصه ملی از مردم و شهروندان بدست میآورند. دولتها ی دارای حاکمیت مشروعیت خود را نه از داخل بلکه بیشتر از خارج بدست میآورند. تشکیل دولت اسرائیل و تشکیل دولت فلسطین، خود مختاری کردها و کویکیان مثالهای این مورد اند.

ایجاد نهادهای قابل اعتبار: ازیکسو قانون پذیر و از سوی دیگر دارای اساس مردمی میتواند این اعتماد را بوجود آورد که مشروعیت صلاحیت نه تنها اساس مردمی دارد بلکه قابل کنترل و اداره نیز میباشد. آنچه داده میشود باید بتواند برگشته شود.

بنابر آن مشروعیت در عمل دارای دو پهلوی داخلی و خارجی است. کسب هر دو مشروعیت موجب اصطکاک میگردد.

۵.۳ بحران مشروعیت

برخی ها استدلال مینمایند که مشروعیت درگیر یک بحران است. زیر این عنوان بر این موضع مکث مینماییم. از بحث های گذشته به یاد داریم که مشروعیت میتواند اساس عنعنوی داشته باشد یا اساس مذهبی و قانونی. وقتی عمیق به آن میاندیشیم عقلانیت را در آنسوی همه ی این منابع بصورت مشهود میتوانیم ببینیم. در صلاحیت رهبر خانواده یا بزرگ قوم تجربه و عقلانیت وی موجب گردیده وی با صلاحیت باشد یا فاقد صلاحیت بزرگان قوم نیز اغلب کهن سالترین ها اندم گر اینکه موروثی باشد. صلاحیت امامان مساجد و علما از مذهب ناشی میگردند و با تضعیف نقش آن تضعیف میگردد. اینها صلاحیتها سنتی اند، زیرا با تغیر جامعه سنتی و عنعنوی تغیر میپذیرند. صلاحیت کاریسماتیک میتواند در همه ی جوامع وجود داشته باشد.

کاریسما به قول دیوید رابرتسن (David Robertson, 2004) در آغاز یک افاده مذهبی بود که به معنای چیزی مانند (تحفه الهی) بود. ماکس ویبر از آن افاده در دسته بندی صلاحیت سیاسی استفاده نمود.

ویبر سه نوع صلاحیت سیاسی را تشخیص کرده است:

۱. صلاحیت عنعنوی یا سنتی (traditional authority): این نوع صلاحیت در تاریخ ریشه دارد.

۲. صلاحیت کاریسماتیک (charismatic authority): از شخصیت شخص منبع میگیرد.

۳. صلاحیت قانونی- عقلانی (legal-rational authority): از یکدسته اصول عقلانی ناشی میگردد (Heywood Andrew, 2007).

از نظر ماکس وبر، کاریسما یک کیفیت/ توانایی شخصی جذابیت و توانایی روانی شخص برای کسب وفاداری سیاسی یک تعداد زیاد افراد است (Robertson David, 2004).

ماکس وبر بدون شک از افغانان آگاه نبود که افراد فاقد چنین کاریسما را بحیث رهبران خویش برگزیده و برای آنان پیوسته قربانی میدهند. آنچه در رابطه با کاریسما قابل پرسش است این است که آنچه پیروان بحیث کاریسما در یک رهبر میبینند در آن رهبر واقعاً وجود دارد؟ رهبر کاریسماتیک میتواند عوامفریب باشد و از عقاید و احساسات مردم استفاده ابزاری نماید. آیا سید قطب و محمد قطب و حسن البنا رهبران کاریسماتیک بودند، ایا کمال اتاترک و جمال ناصر و امان الله خان و سید جمال الدین افغانی رهبران کاریسماتیک بودند؟ و یا تونی بلیر، جورج بوش و دونالد ترامپ رهبران کاریسماتیک اند و یا شهرت و منبع مشروعیت آنان از دستگاه های تبلیغاتی ناشی شده اند؟

تعدادی از دانشمندان به این مساله توجه کرده اند و اصطلاح جالب (رهبران فرا- حقیقت)

'post-truth leaders' را برای آن رهبران کاریسماتیک به کار برده اند. به این نقل غیر مستقیم توجه کنید: طی سه سال گذشته، مفکوره (جامعه پسا- حقیقت) 'post-truth society' به یک موضوع مورد بحث تبدیل شده است. سیاستمداران جهان از اروپا گرفته تا امریکای جنوبی و ایالات متحده امریکا - با دونالد ترامپ بحیث یک مثال تپیک - (رهبران فرا-حقیقت) دیسکورس جدید سیاسی عنوان یافته اند. نویسنده مقاله ای که از آن نقل گردید، استدلال مینماید که از زمانی که ماکس وبر افاده رهبری کاریسماتیک خود را در اوایل قرن بیستم انکشاف داده، جوامع غربی با این مفکوره تغذیه شده اند که رهبران ضرور نیست خود را خیلی زیاد با واقعیت های عینی وابسته سازند. در یک معنا، رهبری همواره (فرا- حقیقت) (post-truth) بوده است (Spoelstra Sverre, 2020).

ماکس وبر نیز ابراز داشته بود که رهبری کاریسماتیک یک کیفیت فریبنده و ابهام آمیز را به خود میگیرد (Fons, T. And P. Woolliams 2015).

آنچه به گمانم در بحث مشروعیت اغلب فراموش شده است در گام نخست منابع خارجی مشروعیت است. برای صراحت این بحث لازم است منابع مشروعیت را نخست به منابع داخلی و خارجی مشروعیت تقسیم نمایم. وقتی یک سیستم یا نظام سیاسی و یا حکومت مشروعیت خارجی و داخلی را نتواند به دست آورد مشروعیت درگیر بحران میگردد. به حکومت مرسی رهبر اخوان المسلمین در مصر یک مورد از این حالت است. مشروعیت حکومت دونالد ترامپ و مشروعیت حکومت های حامد کرزی و اشرف غنی نیز. وقتی مشروعیت از سوی مردم مورد سوال قرار میگیرد حکومت حمایت مردمی خود را نمیتواند حاصل نماید.

سوال اکثریت ۱+۵۰ که ۴۹٪ جمعیت یک کشور را نادیده میگیرد این معنا را دارد که حکومت و شاید هم قوانین وضع شده از حمایت آن فیصدی بزرگ برخوردار نیست. بنابراین اکثریت در اینجا عبارت از

اکثریت نفوس واجد شرایط نه بلکه اکثریت رای دهندگان جامعه ملی ماست که شاید یک اقلیتی بیش نباشد. این مسایل مشروعیت را در بحران قرار میدهند. صلاحیت بدون چون و چرا، و فرا قانونی کمیسیونهای انتخابات و کمیسیون شکایات مهمترین نقاط این بحران اند، زیرا در یک سیستم کنترل و بلانس، در سیتی که تفکیک قوا هدف کنترل همدیگر را دارند، این کمیسیونها بدون داشتن مسوولیت جوابدهی دارای صلاحیت اند.

نقش عقلانیت را در همه ی موارد مشروعیت نباید نادیده انگاشت زیرا این عقلانیت است که از راه استدلال اساس مشروعیت را فراهم میسازد و یا آن را سلب مینماید. حکومت مشروع میتواند پالیسی ها و تدابیری را اتخاذ نماید که دارای مشروعیت نیستند. در این رابطه حمایت جامعه و آنانی که منافع آنان را پالیسی معین متاثر میسازد، اساس قانونی پالیسی و عقلانیت پالیسی تعیین کننده خواهند بود. یورگین هابر ماس (Jürgen Habermas) متفکر معاصر آلمانی چهار نوع احتمال بروز بحران را تشخیص داده است. جدول مربوطه به این گونه ها را در تصویر آتی مشاهده مینماییم.

<i>Point of Origin</i>	<i>System Crisis</i>	<i>Identity Crisis</i>
Economic System	Economic Crisis	————
Political System	Rationality Crisis	Legitimation Crisis
Socio-Cultural System	————	Motivation Crisis

Source: Habermas Jürgen(1992).Legitimation Crisis. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press

بحران اقتصادی بر اساس این جدول از سیستم اقتصادی ناشی میگردد، بحران عقلانیت (RATIONALITY) از سیستم سیاسی ناشی میگردد و مشخصه آن بحران مشروعیت است. مشخصه بحران ناشی از سیستم اجتماعی-فرهنگی عبارت است از بحران انگیزه (Habermas J,1992, p.45).

۵.۴ مشروعیت از نظر دین اسلام

شاید این بحث خیلی پیچیده به نظر آید. اما از سوالهای ساده میآغازیم: مشروعیت یعنی چه؟ مشروعیت خود بدین معنا است که آنچه شریعت مجاز میداند. ما از شریعت اسلامی زیاد شنیده ایم و با آن زیسته ایم. میدانیم شریعت راه و روش اسلامی است که دارای مقاصد و اهداف است. پس مقاصد شرعی کدام اند؟ این نوع بحث بدون شک مفید است اما با بحث مشروعیت سیاسی چه رابطه دارد وقتی دین مقدس اسلام یک ایدیولوژی سیاسی نیست؟ پاسخ ساده است زیرا دین اسلام مجموعه ای از اصول و روشها است که روابط انسانها را با خالق و سایر مخلوقات تنظیم کرده است. بنابراین مشروعیت را میتوان بر اساس معیارهای اخلاقی دین و اصول شرعی مورد ارزیابی قرار داد.

از نظر دینی ما میدانیم که الله متعال دین را برای پاکی و تعالی اخلاقی بندگان نازل ساخته است و بر این بنیاد منافع انسان و سایر مخلوقات میتواند یک اصل مشروعیت پنداشته شود. کثرت گرایی یا به عبارت دیگر گوناگونی و تنوع اصل دیگر مشروعیت میتواند پنداشته شود. بنابراین هر آن پالیسی که زیانبار است و به منافع مردم نیست و هر آن پالیسی یا عملی که سایرین را حذف مینماید یا نادیده میگیرد از مشروعیت برخوردار بوده نمیتواند. در مورد مشروعیت زعیم و حاکمیت نیز میتواند چنین حکم کرد.

از نظر حضرت علی خلیفه چهارم یک حکومت مشروع برای جامعه اسلامی یک (حکومت محدود رفاهی دارای قیمومیت/ پدر سالار) است (Haidar Haji Hamid). داکتر حیدر این تیوری را تیوری سیاسی شیعه منامد که بر اساس آن حکومت مشروع دارای سه عنصر است: قیمومیت/ امامت (guardianship)، ۲. حکومت محدود (limited government) و ۳. دولت رفاهی (welfare state) (Ibid.).

130 Grounds for accepting Caliphate and the Qualities of a ruler and governor

O (people of) differing minds and divided hearts, whose bodies are present but wits are absent. I am leading you (amicably) towards truthfulness, but you run away from it like goats and sheep running away from the howling of a lion. How hard it is for me to uncover for you the secrets of justice, or to straighten the curve of truthfulness.

O my Allah! Thou knowest that what we did was not to seek power nor to acquire anything from the vanities of the world. We rather wanted to restore the signs of Thy religion and to usher prosperity into Thy cities so that the oppressed among Thy creatures might be safe and Thy forsaken commands might be established. O my Allah! I am the first who leaned (towards Thee) and who heard and responded (to the call of Islam). No one preceded me in prayer (salat) except the Prophet.

You certainly know that he who is the first to respond to the call of Allah is the best of people.

حضرت علی (علیه السلام) در رابطه با اساسات پدیرش خلیفه و خصایص یک حاکم در موعظه ۱۳۰ نخست آنانی را مورد خطاب قرار داده که افکار شان مختلف و قلبهای آنان منقسم اند، و پس از آن به خالق خود عرض میکند. نکات عمده این معروضه عبارت اند از: ۱. نه جستجوی قدرت و، ۲. نه حصول چیزی از داشته های دنیوی، ۳. بلکه اراده اعاده آیات دین تو، ۴. سعادت شهرها تا ستمدیدگان از میان مخلوقات مصوون باشند و حاکمیت تو بر قرار گردد... (Nahjol Balagha, 2003, p. 311).

وقتی به مقاصد شریعت فکر میشود در میابیم که شریعت دارای مقاصد است. این مقاصد چیستند؟ شریعت عبارت از مجموعه ی قوانین اسلامی است. به عبارت بهتر اهدافی که در آنسوی این قوانین قرار دارند عبارت از مقاصد شریعت اند. به قول یاسر اودا تعدادی از تیوریسنهای فقهی (مقاصد شریعت) بیان بدیل مصالح / منافع مردم است (Auda Yasser, 2008, p.6).

بیعت در تاریخ اسلام بحیث نوعی از ابراز رای / انتخاب منبع مشروعیت را میساخت که خلفا و حکام برای مشروعیت حاکمیت خود به آن نیاز داشتند. دو موضوع در این بحث قابل دقت اند: مقاصد شریعت بحیث مصالح یا منافع مردم و ۲. اراده مردم. زیرا از یکسو آنچه در حقیقت به منافع و مصالح مردم اند با آنچه از نظر ذهنی به منافع مردم فکر میشود میتواند بصورت کامل فرق داشته باشند. از سوی دیگر اراده مردم میتواند با منافع واقعی و مقاصد شریعی در ناسازگاری قرار داشته باشد. سقط جنین، ازدواج همجنسان مثالهای چنین موارد اند که قانونی ساختن آنها به معنای نادیده انگاشتن قوانین شرعی و احکام الهی میباشد. در این رابطه در بحث سازگاری اسلام و دموکراسی بیشتر میتوان مطالعه کرد. به روایت مقتدرخان متفکرانی مانند مولانا مودودی که از اصطلاح (دموکراسی - روحانی) 'theo-democracy'، سید قطب و آیت الله خمینی و حتی حسن طرابی همه از طرزالعمل دموکراسی حمایت میکنند و از شیوه دموکراتیک انتخاب رهبران دفاع مینمایند. با آنچه آنان مخالفت دارند این مفکوره است که قانون اساسی الهی میتواند بوسیله اراده مردم اصلاح و یا تعدیل گردد (Muqtedar khan M.A. 2011, p.30).

این نگرانی را در یک جامعه اسلامی جایی که شریعت اسلامی حاکم است میتوان کمتر واقعی پنداشت و حکومتها برای مشروعیت و بقای خود شهادت چنین اقدامی را نخواهند داشت. بنابراین منافع مردم، بیعت و مسلمان بودن حاکم (مقتی) جامعه اسلامی را شرایط عمده مشروعیت میتوان پنداشت.

References

- Abercrombie Nickolas, Stephen Hill and Brayan S. Turner(1994).
The Penguin Dictionary of Sociology. Third edition. England: Pinguin Books.
- Auda Yasser(2008). Maqasid Al -Shariah: An Introductory Guide.
Published by IIIT.
- Collin P. H,(2004).Dictionary of Politics and Government. Third edition. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Fons Trompenaars and Peter Woolliams,(). Dilemmas of Charismatic Leadership. Retrieved on 11 July 2021 from:https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/84_Salzbuerger_Triolog/Analyse_Salzbuerger_Triolog_Dilemmas_of_Charismatic_Leadership_20150806.pdf.
- Habermas Jürgen(1992).Legitimation Crisis. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press.
- Haidar Hadji Hamid (n.d.). Imam Ali and Citizens' Rights. Retrieved on 24 July 2021 from:
<https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1395532/1/Imam%20Ali%20and%20Citizens'%20Rights.pdf>
- Heywood Andrew(2007). Politics, third edition. New York: Palgrave Macmillan.
- Hawkesworth Mary and Maurice Kogan(eds.)(1992).Encyclopaedia of Government and politics, Vol. I. London: Routledge.
- Imam Ali(2003) Nahjol Balaagha''Peak of Eloquence''. Compiled by Sayyid Shareef ar- razi; translated by Sayyid Ali Reza, Introductory notes by Sayyid Mohmd Askari Jafery). Qum: Ansariayan.
- Lamb D, Robert(2014).Rethinking Legitimacy and Illegitimacy: A New Approach to Assessing Support and Opposition across Disciplines. A Report of Center for Strategic & International Studies' program on Crisis, Conflict, and Cooperation.
- Muqtedar Khan M.A.) 2011.(Three Dimensions of the Emerging Political Philosophy of Islam from: Routledge Handbook of Political Islam Routledge Accessed on: 21 Jul 2021

<https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203154144.ch3>

Robertson David(2004).The Routledge Dictionary of Politics. Third edition. London: Taylor & Francis Group.

Scruton Roger(2007). The Palgrave Macmillan Dictionary of Political thought, 3rd edition. New York: Palgrave Macmillan.

Sverre Spoelstra(2020). The truth and Falsehoods of post-truth leaders. Leadership, Vol.16(6) 757-764.

Tannenbergs Marcus, Michael Bernhard, Johannes Gerschewski, Anna Lührmann, Christian von Soest(2019) Regime Legitimation Strategies(RLS) 1900-2018, V-Dem Institute.

Retrieved on 08July from:

https://www.vdem.net/media/filer_public/6d/b2/6db2ed44-5d1e-4591-bff8-b3d101697656/v-dem_working_paper_2019_86.pdf.

Weber, Max(1946). From Max Weber Essays on Sociology.

Translated and edited by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

VI

منافع ملی

۱. ملت، ۲. منافع ملی، ۳. چند اصطلاح، ۴. منافع ملی از نظر ریالیسم و لیبرالیسم

مقدمه

منافع ملی در قلب سیاست بین‌المللی و سیاست خارجی دولتها قرار دارد و دوستان و دشمنان نظام در سطوح عام و خاص از آن برای ارزیابی سیاست خارجی سود می‌برند. این یک مفهوم بحث‌برانگیز، جنجال‌آفرین و ابزار می‌باشد.

در افغانستان نیز بر آن بحث می‌شود. حکومت مدعیست هرچه را انجام می‌دهد با در نظر داشت منافع ملی انجام می‌دهد و نیروهای غیر حکومتی نیز بر آن استناد می‌کنند در حالیکه همدیگر را به تخطی یا نقض آن متهم می‌سازند، زیرا آنان این مفاهیم را به مقاصد مختلف و با درک‌های متفاوت به کار می‌برند. برخی مدعی‌اند که منافع ملی در افغانستان هنوز تعریف نشده است. آنچه از اینهمه برمیاید این است که برای بسیاری از منافع ملی افاده‌ای است مبهم. نه تنها درک از منافع ملی مورد مناقشه قرار دارد، بلکه درک از ملت نیز ابهام‌آفرین و مورد مناقشه است.

تعدادی ملت افغان را ملت نمی‌دانند و خواستار ملت شدن آن‌اند. برای آن یکی که وجود ملت را انکار می‌کند منافع ملی نمی‌تواند وجود داشته باشد. هم‌خطای فکری انانیکه ملت بودن را انکار می‌کنند و هم از آنانی که مدعی‌اند منافع ملی تعریف نشده‌اند در این جا بخصوص صراحت می‌ابند وقتی از آنها پرسیده شود که آزادی و استقلال و یا تمامیت ارضی افغانستان را بحیث چه تعریف می‌کنند. ابهام‌های موجود در رابطه با منافع ملی را نمیتوان با صراحت حل کرد مگر اینکه ابهام در مورد ملت صراحت یابد.

هر دو سوال در محراق توجه این بحث قرار دارند. در این مقاله نخست (ملت) تعریف می‌گردد و پس از آن (منافع ملی) تعریف و توضیح می‌گردند. استدلال می‌شود این ادعا که "ما ملت نیستیم" اساسی منطقی و عینی ندارد. از طریق تجزیه عناصر مادی و معنوی منافع ملی نشان داده می‌شود که منافع ملی اساس و بنیادهای مادی دارد. بر حاکمیت ملی و ملت‌سازی (nation-building) و دولت‌سازی (state-building) و دولت ملی (nation-state) نیز مکتب خواهد شد.

نخست به تعریف ملت توجه می‌شود زیرا بدون دانستن اینکه ملت چیست نمیتوان از منافع آن صحبت کرد. بدون شک در رابطه با تعریف ملت ابهام وجود دارد و لازم است این ابهام را از راه تفکیک تعریف سیاسی،

مذهبی و اجتماعی صراحت بخشیم. این نخستین ابهام در این رابطه نیست زیرا از نظر سیاسی در یک دموکراسی تعریف سیاسی ملت باردیگر نیاز مند صراحت خواهد بود، زیرا وقتی به انتخابات بحث می‌کنیم ابراز اراده یک ملت دیده میشود این سوال باردیگر پیش می‌آید که ملت کیست؟ این ملت مورد بحث اکثریت رای‌دهنده است و یا مجموع باشندگان دایمی در قلمرو تحت حاکمیت؟

در حالیکه منافع ملی در محراق بحث قرار دارد نمیتوان بدان علت مرکبات آن را نادیده انگاشت و بدین دلیل سایر مسایل مربوط به این دو مقوله به شمول حاکمیت ملی، ملت سازی، دولت سازی و دولت ملی نیز بحث عنوان مستقل مورد بحث قرار داده میشوند. پس از صراحت بخشیدن به این موضوع که ملت چیست میتوان در مورد منافع آن بحث کرد. در این مقاله با افاده های: ملت، منافع ملی، حاکمیت ملی، ملت سازی، دولت سازی و دولت ملی) آشنایی حاصل خواهیم کرد.

اختلاف نظر در مورد مفاهیم مورد بحث در این مقاله از اختلاف در درک ما ناشی میگردد و معنا و درک این مفاهیم در سیر زمان و در مکانهای مختلف تغییر کرده اند. بنابر آن نخست بر این موضع مکث مینماییم که مفهوم/ فکر یا افاده چیست.

آنگونه ای که در مقدمه یاد آوری گردید مفاهیم یاد شده دارای ابهام و پیچیدگیها اند، همچنانی که انسانها بیوگرافی یا سوانح دارند و ملت ها تاریخ، مقوله ها و مفاهیم نیز دارای علل ظهور، منشا و انکشاف اند. معنای آنها مانند نقش انسانها در سیر زندگی آنها تغییر مینماید. معنای مفاهیم میتواند در زمان و مکان تغییر نماید. بحث حاضر نه تنها بر تعریف ملت بلکه بر مشخصه های مهم و متبازل آن میچرخد. بیاید باهم بینیم مفهوم یعنی چه؟

مفاهیم: مفهوم (concept)، مقوله (the saying) یا افاده (statement)

مفاهیم فوق باهم قرابت دارند اما دوی آخری بدیل‌های بیان اولی اند. زیرا مفهوم چیزی بیشتر از بیانی است که بحث مقوله یک معنا را افاده مینماید. این اصطلاح "نقش معینی را در یک جهان بینی گسترده تر ایفا مینماید که ماهیت زبان، معنا و دماغ را احتوا مینماید" (Jackendoff Ray, 1989, p.68).

باشنیدن و یا خواندن افاده (جهان) جهانی که میشناسیم در برابر ما ترسیم میگردد.

فرهنگ لغات ویستر مفهوم را یک حالت روانی از چیزی در دماغ میداند مانند فکر.

مفاهیم حاوی افکار اند، مفهوم یک کلمه یعنی معنای آن کلمه. دو دید وسیع در مورد اینکه مفاهیم چیستند، وجود دارد: بوت (Both) معتقد است که کانسپت یعنی بودن (مانند کانسپت اسپ یا یک مثلث). اما از دید دومی، داشتن یک کانسپت (یعنی داشتن یک تصور یا یک فکر) به معنای رابطه با یک شی (entity) است. به عبارت دیگر کانسپتها عبارت از موجودات اند (Psillos Stathis, 2007).

به قول دن سپتزر (Spitzer Dean R.) به نظر میرسد که یک توافق کلی میان روانشناسان و متخصصان تعلیم و تربیت وجود دارد که شکل دهی فکر یا یک مفهوم (concept formation)، اساسی را تشکیل

میدهد که انسان تجارب خود را بوسیله آن نظم میبخشد، یعنی بیانگر نوعی از طبقه بندی ادراکی (cognitive groupings) است و عنصر بینهایت مهم برای آموزش است (Spitzer Dean R., 1975).

از نظر کانسپچوالیزم (conceptualism)، یک کانسپت/ یعنی یک فکر یا مفهوم ممکن است بحیث یک اصل دسته بندی درک گردد، که ما را امکان میبخشد تعیین نماییم یک شی به کدام طبقه ارتباط دارد یا نه. کیفیتها/ اشیا که جهانی (universal) پنداشته میشوند این تعریف را دارا اند و میتوانند مفاهیم پنداشته شوند، اما دید اساسی کانسپچوالیستی از مفاهیم این است که مفاهیم عبارت اند از:

۱. بیان فکری که اغلب فکر/ افکار نامیده میشوند، وظیفه خود را برای دسته بندی از راه شباهتها انجام میدهند. و یا

۲. حالت روانی اند که همان وظیفه را انجام میدهند اما نه از راه شباهتها، یا

۳. کلمات کلی (قیود، اسمای عام، افعال) و یا کاربرد چنین کلمات که یک شی به یک طبقه تعلق دارد از راه قابلیت کاربردی آن شی و کلمه مناسب برای آن. و یا

۴. توانایی های طبقه بندی سالم به کمک یا بدون کمک یک ماده مربوط به (۱)، (۲)، یا (۳).
کانسپچوالیستان سنتی به این باور اند که :

۱. مدافعان شماره (۳) بهتر است نومیالیستان (nominalists) نامیده شوند.

به هر نحوی که مفاهیم درک گردند- صرفنظر از اینکه کانسپچوالیستان حق به جانب اند یا نه، برای درک و دانش ما از اشیا بدون شک ضروری اند- حتی برای ابتدایی ترین درک ما (Audi Robert, 1999).

اکنون به بحث در مورد مفهوم یا مقوله (ملت) وارد میگردیم.

عناوین مباحث: تعریف مذهبی، تعریف اجتماعی، تعریف سیاسی.

مقدمه

برای سالیان دراز دانشمندان علوم اجتماعی در مورد ملت از زوایای مختلف نوشته اند، اما هدف این نیست تا از همه ی این دانستنیها یک مجموعه واحد ترتیب و به خواننده عرضه گردد. هدف این است تا در روشنایی دانستنی های متذکره و با دید انتقادی به ملت دیده شود، و دشواریها و کج فهمی ها در مورد آن شناسایی گردند.

هریک از ما، مانند تعداد بیشماری از دیگران مردم دوست و ملتگرا هستیم و از مردم سالاری دفاع میکنیم. این پدیده اجتماعی مردم/ملت که از آن سخن میگوییم چیست و چند نوع است؟ بدون شک دشواریهایی در شناسایی آنها وجود دارند زیرا از یکسو از نظر اجتماعی و سیاسی در یک سرزمین واحد یک جمعیت زندگی مینماید که دارای رشته مشترک خونی دارند یا رشتهای مشترک خونی و غیر خونی دارند. به این جمعیت کلمه ملت را به کار برده اند: در انگلیسی به آن (nation)، در آلمانی (volks)، در هالندی (bevolking)، در فرانسوی (nation)، در عربی به آن امه/امت و در زبان ما کلمه ملت را برای شناسایی آن به کار میبرند.

کلمه نیشن (nation) یا ملت به معنای کشور/مملکت نیز به کار میرود، در حالیکه کلمه نیشنل (national) بحیث صفت به کشور و بحیث اسم برای تبعه یا شهروند به کار میرود (Collin P. H. 2004).

کلمه (nation) از فعل لاتین (nasci) به معنای (متولد شونده) گرفته شده است و به صورت اسم (natio) به پرورش و نژاد دلالت دارد... امروز کلمه (ملت) بحیث معادل کلمه (دولت) به کار برده میشود مانند (ملل متحد) و یا بدون ترکیب اتنیکی مترادف (جمعیت یک دولت) به کار برده میشود مانند "the British nation" (Ritzer George, 2007)... وقتی این کلمات را میشنویم یک جمعیتی بزرگ از مردمان در ذهن ما مسجّم میگردد.

غلط فهمی های معروفی در رابطه با مردم و ملت وجود دارند که دشواریهای عمده فکری را موجب میگردند. عمده ترین این دشواریها عبارت اند از:

1. ابهام در تعریف: ابهام در تعریف ملت از ناتوانی در تفکیک تعریف سیاسی و اجتماعی ملت از همدیگر ناشی میگردد: در تعریف سیاسی ملت یک سازمان سیاسی است بحیث یک هویت سیاسی واحد در حالیکه در تعریف اجتماعی ملت عبارت از مجموع افراد و مناسبات اجتماعی آنها است.
2. عدم تفکیک مردم در ملت: در هر یکی از تعاریف (سیاسی یا اجتماعی) ملت متشکل از ایلیتها روشنفکران و مردم عادی اند. این یکنوع دیگری از دسته بندی است که میتوان برای تحلیل انجام داد.

تقسیم مارکسیستی جامعه به طبقات استثمارگر و استثمار شونده یا صاحبان و سایل تولید و آنانی که نیروی کار خود را میفروشند، زاویه دیگری را برای تحلیل بدست میدهد در حالیکه تقسیم جامعه یا ملت به زن و مرد، پیر و جوان و ... برای اهداف دیگری میتواند خدمت کند. این دسته بندی ما را کمک میکند تا نقش و مسوولیت‌های مردم عادی، روشنفکران و ایل‌های حاکم را بصورت مشخص بررسی نماییم.

۳. انکار از ملت بودن: دو غلط فهمی یا کج فهمی یاد شده بیشتر به تعریف ملت و به هویت رابطه دارند، اما این ادعای برخی از افراد که ما هنوز ملت نشده ایم به هر دو موضوع غلط فهمی و هویت رابطه دارد. دلایل آنانی که مدعی اند ما ملت نشده ایم خیلی ساده لوحانه به نظر میرسد زیرا در ادعای برخی از آنان (ملت افغان هنوز ملت نشده است) و در ادعای برخی دیگر (ما هنوز ملت نشده ایم). در ادعای نخستین تناقض آشکار است زیرا ملت، ملت نشده است و از این بیان بر میآید که هدف مدعیان متذکره باید (وحدت ملی) بوده باشد. پس از تعریف ملت بحیث یک مجتمع مذهبی، ملت بحیث یک مجتمع اجتماعی-فرهنگی و بحیث یک سازمان سیاسی بر ادعاهای متذکره مکتب خواهیم کرد.

تعریف مذهبی، تعریف اجتماعی، تعریف سیاسی ملت

فرهنگ انگلیسی-لاتین، معادل لاتین کلمه انگلیسی "nation" را "nation, nationis, nation, gens, populus" معرفی میکند. بر اساس فرهنگ اصطلاحات سیاسی و حکومت، ملت بحیث کشور و مردمی که در آن کشور زیست دارند، معنا شده است.

تعریف ملت نیز در مقایسه با گذشته‌ها تفاوت کرده است زیرا ملتهای کنونی ترکیب نامتجانس و متنوع اند. گذشته از آن هنگام بررسی تعریف ملت باید به این نکته مهم توجه نماییم که ملت از کدام دیدگاه تعریف شده است. ما با تعریف‌های مذهبی، سیاسی، اجتماعی-فرهنگی از ملت بر میخوریم. در حالیکه بر هر یکی از این تعریفها مکتب خواهد شد تعریف سیاسی در محراق توجه قرار خواهد داشت. زیرا این تعریف سیاسی از ملت است که بیشتر مورد منازعه قرار دارد.

تعریف مذهبی ملت

در جوامع اسلامی و تعلیمات اسلامی از ملت ابراهیم، امت اسلامی سخن گفته میشود. لحظه‌ای بر این مساله مکتب مینماییم تا دریابیم ملت از نظر مذهبی به چه گویند و چه مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی با تعریف سیاسی و اجتماعی ملت دارد.

از نظر اسلامی منشأ پیدایش (عنصر مادی) و اعتقاد به خداوند واحد (عنصر معنوی / ذهنی) سازنده امه (umma) اند. ویندل (Wendell) مینویسد: "مرحله آخری تکامل معنایی [کلمه امه در قرآن] زمانی فرارسید که همه ی جوامع بشری ... تنها از نظر معتقدات و اعمال مذهبی آن، - سیمنت اساسی، sine qua non هستی مشترک اجتماعی - متحد دانسته میشوند."

فرهنگ کلمات قرآنی، کلمه (امه) را از (ام) به شد الف و میم میداند و به معنای مجتمع یا گروهی از موجودات حیه دارای مشخصات یا شرایط معین تعریف کرده است. بر اساس این فرهنگ معنای (ام) به

شد الف و میم ترمیم کردن یا هدایت راه بسوی یک هدف است و (امه) شیوه یا طریقه عملکرد است و به معنای اعتقاد، ایمان، مذهب و ملت نیز است. این کلمه و حالت جمع آن در قرآن کریم حدود ۶۴ بار ذکر شده اند (Abdul Mannân 'Omar', 2020).

أُمَّةٌ *Ummatun*

Community; Nation; Group of living things having certain characteristics or circumstances in common. Any grouping of human or animal. It also signifies creation, generation. This word is derived from *Āmma* اَمَّ: meaning to repair to or direct one's course to a thing to seek with aim. *Ummah* is a way, course, manner or mode of acting. It also means faith, religion, nation, generation, time or a period of time, righteous person, or a person who is an object of imitation and who is known for goodness, and who combines all kinds of good qualities, a person who has no equal and one who combines within himself virtues.

Ummatun اُمَّةٌ (n.); *Ummam* اُمَمٌ (n.plu.). (L; T; R; LL)
The word with its *plu.* has been used in the Holy Qur'ân about 64 times.

در قرآن کریم در سوره الحجرات آیه مبارکه 13 از "شعب" و "قبایل" یاد شده است: "ای مردم من شما را از مرد و زن خلق کردم و به شعب و قبایل تقسیم نمودم تا همدیگر را بشناسید. به تحقیق که نزد خداوند بزرگترین شما پرهیزگارترین شما میباشد. خداوند بر همه چیز باخبر است." آیه 143 سوره البقره از امت وسط نام میبرد. با قاطعیت و صراحت میتوان نتیجه گیری کرد که عناصر متحد کننده در مفاهیم امت و ملت دارای اهمیت اند. در سایر گروهها نیز این عناصر موجب اتحاد و همبستگی و در نهایت موجب عمل مشترک میگردند. عنصر متحد کننده در مفهوم (امه) عبارت از اعتقاد به الله یکتا است در حالیکه این امه یا ملت ابراهیم (ع) در سرزمینهای مختلف با تفاوتهای اندیشوی و فرهنگی و تاریخی زیست دارند. در واقعیت آنچه آنها باهم مشترک دارند ایمان به الله واحد، پیامبر، قرآن و دین مشترک اند.

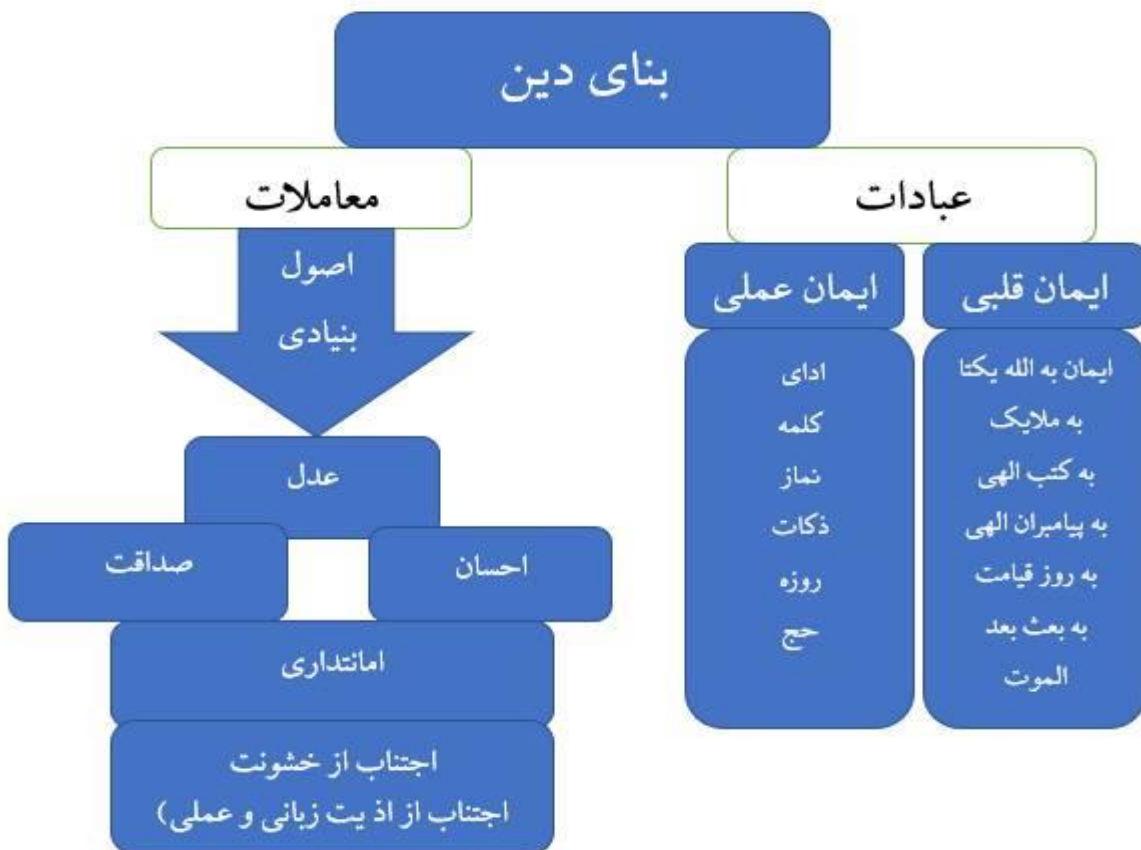
سوال دیگری که در اینجا تداعی میشود این است که این ملت اسلامی متحد در اعتقاد به الله یکتا تا چه حد در واقعیت عملی باهم متحد است؟ این پرسش ما را به علل دیگری رهنمایی میکند، عللی که در نتیجه آن ما با وصف اعتقاد به خالق یکتا متفق و متحد نیستیم. در حالیکه آنچه ملت مسلمان را ملت میسازد مشترکات اعتقادی اند، تعدادی در تلاش اند آنان را در یک سرزمین واحد زیر حاکمیت یک ایلیت مذهبی قرار دهند.

بر اساس نوشته پاول بریک چینسکی " (Paul Brykczynski) حسن البنا همواره از 'دولت اسلامی' و

امت مسلمان 'صحبت میکند: (Wendell Charles 1972).

در تعریف مذهبی امت و ملت قلمرو ارضی مطرح نیست زیرا تاکید اساسی بر معتقدات و پیوندهای عقیدتی قرارداد. برادری اسلامی نیز یکنوع همبستگی دینی و مذهبی تلقی میگردد، در حالیکه برخی آن را چنان تعبیر میکنند که امت مسلمان نیاز به دولت اسلامی و خلافت دارد. تشکیل یک دولت اسلامی از ملل اسلامی که در قاره های مختلف زیست دارند کار ممکن به نظر نمیرسد. بدون شک، آنچه ملت مسلمان، ملت ابراهیم(ع) را ملت میسازد مشترکات بنیادی اند که بناهای ایمان را میسازند. این بناها کدام اند؛ ما از کودکی با پنج بنای مسلمانی آشنا هستیم که به کنذرح (کلمه، نماز، ذکات، روزه، حج) خلاصه شده اند. در حالیکه این پنج بنا عبارت از پنج ستون عملی ایمان اند.

بنای اعتقادی و عملی ایمان دینی را در شکل آتی بخوبی میتوان دید.



اما آیا این بنای تقوی بر خشوع استوار نیست؟

شرط بسنده اتحاد و عمل مشترک داشتن حاکمیت سیاسی واحد نیست، اما برای ملت بحیث یک سازمان سیاسی شرط حاکمیت ارضی ضروری پنداشته شده است. این مشخصه شرط بسنده ملت بودن است چه

سخن از ملت به معنای (ملت مسلمان) باشد یا ملت بحیث یک سازمان سیاسی و یا یک مجتمع اجتماعی- فرهنگی، احساس تعلق و هویت دهی به آن دارای اهمیت مرکزی است.

تعریف اجتماعی ملت

در تعریف اجتماعی ملت تأکید مستقیم بر اقامت جمعی طی زمان در مکان معین و مشترکات است. قاموس اصطلاحات روابط بین المللی ملت را مفهومی توصیف مینماید که: به یک مجمع اجتماعی خطاب میگردد که اعضای آن همه یا برخی از مشخصات آتی را باهم شریک دارند: احساس هویت مشترک، تاریخ، زبان، مبدآ اتنیکی یا نژادی مشترک، مذهب، زندگی اقتصادی مشترک، موقعیت واحد جغرافیایی و پایگاه سیاسی واحد. این معیارها و مشخصات اغلب به درجه های متفاوت و در ترکیب های متفاوت وجود دارند، هیچیکی از آنها برای تعریف نه ضروری دانسته میشود و نه هم بسنده میباشد. ملتها میتوانند بدون یک هویت سیاسی متمایز وجود داشته باشند (ملت یهود در دوران دیاسپورا/ پراکندگی) و میتوانند بدون زبان مشترک، فرهنگ، مذهب یا ساختار اتنیکی واحد وجود داشته باشند (مانند ملت هند). اما با وصف آن یک احساس نیرومند هویت واحد و اتحاد میان آنها وجود دارد. (Evans G. and J. Newnham 1998: 27).

به روایت دیگر کلمه انگلیسی ملت که از فعل (nasci — to be born) لاتین گرفته شده است، پدیده ای است که بوسیله تجمع عوامل فرهنگی، سیاسی و روانی شکل میگردد. از نظر فرهنگی ملت عبارت از آن گروه انسانی است که باوصف سطوح مختلف گوناگونی فرهنگی بوسیله زبان، مذهب، تاریخ، عنعنه بهم پیوند دارند.

ملت را ماکس ویبر بحیث جامعه احساسی/فکری "community of sentiment" توصیف کرده است، و بنیدیکت اندرسن (Benedict Anderson) آن را "imagined community" مجتمع تصویری نامیده است. اساس این مجتمع را یک یا بیشتر از مشخصه های آتی تشکیل میدهند: نژاد، اتنی-ستی، زبان، رسوم، مذهب و حافظه سیاسی (Bruce S. And Steven Yearley 2006: 206).

احساس تعلق داشتن و هویت مشترک را در همه ی این تعریف ها میتوان یافت. حقیقت دیگری که با صراحت در ملل معاصر دیده میشود این است که این احساس وابستگی و تعلق از رشته های خونی و تعقلات قومی و قبیله ای فراتر رشد کرده است.

نتیجه گیری این است که با در نظر داشت اهمیت و نقش مشترکات، تفاوتها و اختلافات بحیث پدیده های طبیعی پنداشته میشوند. سوال اساسی این است که چه چیزهایی موجب میگردند یک جمعیت متشکل از افراد، اقوام و قبایل متفاوت از نظر خصایص و توانایی های مادی و معنوی یک هویت واحد را که ملت نامیده میشود، تشکیل دهند؟ این افراد و جمعیت ها نه تنها دارای تفاوتها اند بلکه دارای مشترکات نیز میباشند. همان مشترکاتی که دو فرد را با وصف اختلافات و تفاوتهای فردی، معنوی و مادی به دوست وفادار هم

مبدل میسازد و یا از آنها والدین و یک خانواده میسازد و یا یگ گروه مذهبی و سیاسی میسازند، در سایرین وجود دارند.

به هر اندازه ای که مشترکات افزایش میابند تاکید بر تفاوتها کاهش میابد. از نظر ذهنی نیز به هر پیمانانه ای که بر مشترکات تاکید صورت میگیرد به همان اندازه تفاوتها به عقب رانده میشوند و به هر پیمانانه ای که بر تفاوتها تاکید میگردد مشترکات از نظر دور میمانند. وقتی به برادران و خواهران دوگانگی توجه کنید در میابید که از نظر مشخصات فیزیکی تشابه کامل فیزیکی و صوری آنها موجب میگردد تمایز آنها مشکل گردد و به هر اندازه ای که برادر کوچک از برادر بزرگ یا والدین پیروی نماید به همان اندازه اختلاف فکری آنها با وصف وجود واقعی آن در ظاهر کوچک میگردند. بدین ترتیب تفاوت و مشترکات طبیعی و ذاتی اند و انسانها با حفظ تفاوتها - بحیث متغیرهای تعیین کننده حدود آزادیهای پدیده منفرد - بر اساس مشترکات زیست مینمایند. به یک مثال دیگر توجه مینماییم: هرگاه بخواهید یک گل گاغذی با رنگهای متنوع بسازیم از یک ماده چسپناک استفاده مینماییم که اینهمه رنگها را باهم متصل میسازد. و یا سمنت را در نظر بگیرید که فلزات و سنگ و چوب را در یک عمارت به یک جسم مستحکم مبدل میسازد. ملتها را نیز چنین موادی باهم متحد میسازند. این مواد را سمنت اجتماعی مینامند.

ما بدینترتیب به همزیستی تفاوتها و مشترکات بحیث کیفیتهای ذاتی و طبیعی میرسیم. گروپها و ملتها بوسیله شریانها و رشته ها بهم مرتبط اند. واقعیت متذکره این امکان را فراهم مینماید که افراد بحیث اعضای جامعه، گروپها و اقوام و قبایل مختلف هویتها و استقلال ذاتی خود را و خود ارادیت و مشخصات گروپی خود را دارا باشند. در حالیکه هر قوم و قبیله (گروه اتنیکی) از نظر ساختار از برخی جهات به یک عدد پیاز همانند است، یک ملت به یک کینو (جامعه ارگانیک) و یک انار (جامعه میکائیک) شباهت بیشتر دارد.

تعریف سیاسی ملت

در تعریف سیاسی، ملت عبارت از یک سازمان سیاسی است. از نظر سیاسی ملت آن گروه اجتماعی را گویند که خود را بحیث یک مجتمع سیاسی طبیعی میشناسد که دارای خودارادیت میباشد. ملت از این لحاظ یک سازمان سیاسی است که دارای سرزمین معین و شیوه زندگی سیاسی، حقوقی و فرهنگی معین و منافع معین است. این ها همه علایم فارقه ملت بحیث یک سازمان سیاسی اند. زیرا سرزمین از طریق مرزها و توپوگرافی مشخص میشوند، از نظر سیاسی و حقوقی دارای قانون مختص به خود و نظام سیاسی میباشد و از نظر فرهنگی با وصف مشترکات ملی با حوزه فرهنگی دارای تفاوتهای فرهنگی مختص به خود میباشد.

هرچند درک ملت بحیث یک سازمان سیاسی از نظر سنتی به شکل یک خواست یا اراده برای ایجاد یا حفظ دولتداری ابراز شده است، میتواند شکل یکنوع آگاهی مدنی را اختیار کند. از نظر روحی/روانی ملت

عبارت از مجتمعی از افراد است که احساس وفاداری مشترک یا احساس وابستگی مشترک به شکل وطن‌دوستی را دارا می‌باشند. اما، هیوود مینگارد "باوصف اینهمه چنین وابستگی شرط بسنده عضویت در یک ملت نمی‌باشد؛ آنانی که فاقد احساس افتخار (متعلق بودن به یک ملت-م) اند ممکن است بازهم قبول کنند که (به ملت تعلق دارند)" (Heywood A. 2007: 110).

این پرسش قابل توجه است که چرا ملت در تعریف سیاسی عبارت از سازمان سیاسی پنداشته می‌شود؟ دلایلی چند برای این باور وجود دارد. در گام نخست هر مجتمع به شمول مجتمعات اولیه به نام (باندها) همه دارای یک محل بودوباش و قواعد زندگی بودند. جرید دیامند (Jared Diamond 1999) باندها (Bands) را کوچکترین مجتمعات توصیف می‌نماید که تعداد آن از ۵ تا ۸۰ تن است و همه خویشاوندان نزدیک از راه زاد و ولد یا ازدواج اند. حتی امروز نیز باندها در دور دستها در گینی جدید (New Guinea) و امازون (Amazonia) مستقلانه زندگی می‌نمایند... در میان آنها طبقات بالا و پایین وجود ندارد، همچنان رهبری رسمی و یا ارثی و انحصار رسمی معلومات و یا تصمیمگیری در آنها وجود ندارد (Jared Diamond 1999, p.269). وی تصریح می‌کند که معنای این سخن این نیست که همه ی اعضای باند که به نام (Bush egalitarians) نامیده میشوند باهم از نظر پرستیژ و تصمیمگیری برابر هم اند، بلکه بدین معنا است که هر نوع رهبری در باند غیر رسمی و از راه توانایی‌ها مانند شخصیت، زورمندی، هوش و توانایی رزمی به دست می‌آید.

با توسعه جامعه از باندها به عشایر و طوایف وضعیت چنان باقی نمی‌ماند و انقلاب کشاورزی بسا چیزها را تغییر می‌دهد.

When the Ice Age ended around 10,000 BC, the world became warmer and wetter, and the climate became more stable. Carbon dioxide levels increased, which increased plant productivity.

The stage for agriculture was now set—and this time the actors were ready as well (Cochran G. and Henry Harpending, 2009, p.67).

کشاورزی نه تنها موجب گردید یک قشر جدید افراد مسلکی بوجود آید بلکه نیاز به ایجاد دولت نیز ایجاد گردید. از سوی دیگر کره زمین میان زورمندان و فاتحان به حاکمیت‌های ارضی منقسم شده است که هر یکی آن با مرزها و آن مرزها بوسیله نیروهای نظامی حفاظت می‌گردند. و برای هر جمعیت در میان آن مرزها خانه مشترک آنان مصوون‌ترین محل پنداشته میشوند. آنان دارای مشترکات اند و در درازای تاریخ از مشترکات، افتخارات و خانه مشترک خویش به قیمت جان و مال دفاع کرده اند.

مهمترین سمت در همه ی انواع ملت همان احساس تعلق و همبستگی می‌باشد.

پس از مکث بر تعریف‌های مذهبی، اجتماعی-فرهنگی و سیاسی ملت بيمورد نیست دو ادعای آتی را نیز مورد توجه قرار دهیم.

۱. آیا (ملت افغان هنوز ملت نشده است؟)

۲. آیا (ما ملت نشده ایم؟)

سوال نخستی ادعای برخی از روشنفکران افغان را مورد سوال قرار میدهد. آنگونه‌یی که در سرآغاز بحث پیرامون ملت یادآوری گردید، از این سوال برمیآید که از ملت شدن (وحدت ملی) ملت افغان منظور است، زیرا اعتراف به ملت در آن ادعا حضور دارد. در پاسخ درست به این پرسش باید به چند حقیقت توجه گردد: نخست اینکه ما در مورد یک جمعیت سخن میگوییم که در سیر زمان و حوادث رشد کرده است و اختلاطی از تفاوتها و اختلافات فردی و گروهی را در خود دارد. یک خانواده مختصر معاصر یا یک خانواده گسترده عنعنوی (۱) را در نظر میگیریم که در آن والدین با فرزندان و یا با پدرکلانها و مادرکلانها یکجاذبه زندگی مینمایند. این خانواده‌ها دانسته و یا ندانسته اختلاطی از تفاوتهای فردی و جمعی اند که به معنای حضور تفاوتها در میان آنان از یکسو و حضور مشترکات از سوی دیگر میباشد. این خانواده‌ها چه معاصر و یا عنعنوی با وصف تفاوتهای عمیق بوسیله مشترکات با هم پیوند دارند و اهمیت این مشترکات در شرایط معین تبارز مینماید وقتی نقش کلیدی خود را ایفا میکنند در حالیکه برعکس آن نیز ممکن است. بنابراین وحدت ملی را باید در ست مانند وحدت خانواده‌ها درک نماییم که اثرات کلیدی آنها بر تفاوتها در مواقع معین و تعیین کننده تبارز مینمایند. روابط ملی میتواند حاوی روابط عاشقانه فردی باشد اما در ذات خود روابط عاشقانه میان ترکیبات اجتماعی نیست زیرا آنها ترکیبی از تفاوتها و اختلافات ذاتی و سلیقوی اند که بوسیله سمتهای اجتماعی باهم پیوند یافته اند. به قول یکی از روانشناسان عاشقی نیز در ابتدا یک کشش یا جاذبه بیولوژیکی است اما بعدها به یک امر سایکالوژیک تبدیل میشود. ما از تجارب میدانیم که عاشقی‌ها به دعاها و جدایی‌ها نیز انجامیده اند بخصوص وقتی تضادهای روانی نتوانسته اند با هم در همزیستی بسر برند. اما وحدت ملی را میتوان مانند دوستی افراد تقویت یا تضعیف نمود. بدون شک میکانیزم‌های سنتی و رسمی نقش کلیدی را در رشد یا تضعیف وحدت ملی میتوانند ایفا نمایند.

سوال دوم نیز یک ادعا است. پاسخ به این سوال این است که از نظر رسمی و سیاسی تازمانی که یک جمعیت دارای سرزمین واحد و مشترکات تاریخی و فرهنگی دارد و از آنها دفاع مینماید یک ملت شمرده میشود.

References

Audi Roberts (gen.ed.)(1999). The Cambridge Dictionary of Philosophy. 2nd edition.

Cambridge: Cambridge University Press.

Bruce S. and Steven Yearley(2006). The Sage Dictionary of Sociology.

London: Sage

Publication.

Cochran Gregory and Henry Harpending (2009).The 10,000 Explosion: How Civilization

Accelerated Human Evolution. New York: Basic Books.

Evans Graham and Jeffery Newman(1998). The Pinguin Dictionary of International

Relations. London: Pinguin Group.

Jared Diamond(1999). Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies.

New York:

w. w. Norton & Company.

Jackendoff, Ray (1989). What is a Concept, That a Person Mau Grasp it?'Mind &

Language Vol.4 Nos.1 and 2/spring/ Summer 1989.(68-102).

Heywood Andrew (2007). Politics. New York: Palgrave.

<https://www.merriam-webster.com/dictionary/concept>

Paul Brykczynski in: Wendell Charles(1972). The Evolution of Egyptian National Image:

From its origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid: Berkeley: University of California Pres.

Ritzer George(ed.)(2007). The Blackwell Encyclopedia of Sociology. USA:

Blackwell

. Publishing Ltd

Psillos Stathis (2007).Philosophy of Science A-Z. Edinburgh: Edinburgh University Press

Ltd.

Spitzer, Dean R. (1975). What is a Concept?" Educational Technology, 15(7),36-39.

Retrieved July 4, 2021.<http://.jstor.org/44418021>.

II

منافع ملی

۱. تعریف منافع، ۲. انواع منافع ملی: منافع مادی، ذهنی، حیاتی،
ثانوی،

If citizens are to support the government which prosecutes it, soldiers are to die for it, and foreign policies are to conform to it, what could be more appropriate than to ask: What is national interest? (Charles A. Beard, The Idea of National Interest)

چارلیس بیرد (Charles A. Beard) در اثر خود (The Idea of National Interest) می‌پرسد:
چه چیزی را حکومت باید دنبال کند تا شهروندان از آن حمایت نمایند، سربازان برای آن فداکاری نمایند، و سیاست خارجی باید با آن سازگار باشد، چه چیزی می‌تواند مناسبتر باشد که پرسیده شود: منافع ملی چیست؟

به نقل از Burchill Scott , 2005

۱. تعریف

منافع ملی با ملت و اینکه ملت چیست و کیست رابطه دارد، زیرا موقتی از منافع ملت صحبت مینماییم، از منافع یک جمعیت به نام ملت سخن می‌گوییم که بحیث یک سازمان سیاسی نه تنها برای سیستمهای داخلی ملی میباشد بلکه عضویت سیستم جهانی را نیز دارا است. سیستم جهانی و جامعه بشری محیطی را می‌سازند که جمعیتهای ملی در آن زیست دارند و در داد و ستد اند. وقتی ما ملت را بحیث یک بازیگر در جامعه بشری بدانیم که متشکل از حاکمیت‌های ارضی میباشد، پس میتوانیم او را مانند یک فرد بحیث یک بازیگر واحد در محیط وی بدانیم. ملت نیز مانند فرد دارای محیط فردی ملی و بین المللی میباشد. ملت بحیث یک سازمان سیاسی دارای هویت، سمبول و قوانین است و مانند فرد در جامعه با سایر بازیگران دارای روابط و منابع میباشد.

منافع جمع نفع است و نفع علاقمندی و فایده را گویند. منافع ملی بدین گونه عبارت از آنچه‌هایی اند که:
۱. یک ملت به آن علاقمندی دارد. ساده ترین مثال آن علاقمندی به روابط متقابل مبتنی بر احترام متقابل با کشورها بخصوص همسایگان است. زیرا چنین روابط به نفع ملت‌های همجوار است در حالیکه خصومت به نفع آنها نمیشود.

۲. آنچه‌هایی که فایده و یا بهره ای را به آن ملت موجب می‌گردد. تجارت با دیگران و یا روابط هوایی با سایر ملل موجب بلند رفتن عواید و در آمد ملی می‌گردد. اما اینها تنها مثالهای منافع نیستند.
هرگاه تعریف منافع ملی به این دو مورد علاقمندی سایکالوژیک و بهره گرایی محدود ساخته شود بسا چیزهای مهمتر از آن از ساحه منافع ملی بیرون قرار داده میشوند. بنابراین منافع ملی را میتوان بحیث همه ی

آن عوامل و عناصری تعریف نمود که به تامین و تقویت بقا، استقلال ملی، تمامیت ارضی، رفاه اجتماعی و وحدت ملی یک ملت کمک مینمایند.

تعریف دقیق و درک سالم از منافع ملی به تخفیف منازعات و مناقشات در این رابطه کمک مینماید زیرا در شرایط کنونی میان برخی از حکومتها و اپوزیسیون ملی اختلافاتی به ملاحظه میرسد. آیا جنگ در برابر اشغال برخلاف منافع ملی است یا برای حفظ منافع ملی میباشد؟ منافع ملی ما در بیطرفی قرار دارد یا در جانبداری فعال از کمپ های سیاسی و نظامی؟ آیا منافع ملی کشور ما در انتر ناسیونالیزم یا اخوت اسلامی نهفته است یا در نزوای سیاسی و یا بیطرفی فعال؟

از منافع ملی تعریف های مختلف و متعدد در انترنیت میتوان یافت. تعریف های آتی معمول پنداشته میشوند:

۱. تعریف (Charles Lerche and Abdul): منافع ملی یعنی (هدف کلی، دراز مدت و مستمری که یک دولت، ملت، و حکومت خود را در خدمت آن مینمایند)

۲. تعریف (Brookings Institution): منافع ملی عبارت است از: آنچه یک ملت برای امنیت و رفاه خود ضروری میداند... منافع ملی اهداف نهایی و مستمری را بازتاب میدهند که یک ملت برای آن عمل مینماید.

۳. تعریف (Vernon Von Dyke): منافع ملی عبارت از آنچه اند که دولتها در روابط با همدیگر در پی حفاظت یا دستیابی به آنها اند. این به معنای خواسته های دولتهای دارای حاکمیت است.

۴. تعریف مورگینتاو (Morgenthau): منافع ملی یعنی بقا-حفاظت هویت فیزیکی، سیاسی و فرهنگی در برابر مداخلات دیگر دولتهای ملی.

۵. تعریف (V.V. Dyke): (ارزشها، خواستها و منافع که دولتها در روابط با همدیگر در پی حفاظت یا حصول آنها اند) (خواسته های دولت های دارای حاکمیت).

منافع ملی بصورت عمومی شامل عناصر آتی اند:

- حفاظت خودی (در گام نخست و وظیفه هر حکومت است)

- استقلال (حاکمیت)

- رفاه اقتصادی

- امنیت نظامی

منبع: National and International Interest, Part. I, p.3

منبع یاد شده ۸ معیار آتی را برای تعریف منافع علمی معرفی مینماید:

۱. معیار ایدیولوژیک: هرگاه ایدیولوژی یک کشور لیبرال-دموکراتیک باشد، پالیسی هایی در حمایت از دموکراسی در حمایت از حکومتهای دموکراتیک خواهد ساخت.

۲. معیار اخلاقی و حقوقی: ضرورت عملکرد صادقانه و پالیسی-سازی بر اساس حقوق بین الدول.

۳. معیار پراگماتیک: تصامیم غیر احساساتی، سنجیده شده برای برخورد با واقعیتهای موجود.

۴. معیار بیروکراتیک: هر سازمان متمایل است نیازهای بودجوی ویژه خود را افزایش دهد و میخواهد به نام منافع ملی استدلال نماید نه به نام منافع خود.
۵. معیار جانبدارانه/پارتیزان: موفقیت حزب سیاسی خود را معادل موفقیت کل ملت قرار میدهد.
۶. معیار نژادی: منافع ملی از نظر منافع یک اکثریت یا اقلیت نژادی یا اتنیکی تعریف میگردد.
۷. معیار موقف- طبقاتی: طبقه ی معین هنگام تعریف منافع ملی منافع طبقه را تعریف مینماید.
۸. معیار وابستگی- خارجی: دولت‌های حامی (protector states) تعهدات پالیسی توابع خود را تعریف مینمایند (Ibid.).

این بحث کوتاه تعدادی از عناصر ترکیبی منافع ملی را برجسته ساختند مانند بقای کشور، رفاه اقتصادی ملت و امنیت و مصونیت اعضای جامعه ملی. در بحث بعدی ما این عناصر را در یک تعریف عملی و انطباقی ساختار می بخشیم.

۲. انواع منافع ملی

منافع مادی، منافع ذهنی، منافع حیاتی، منافع ثانوی

منافع ملی آنگونه ای که میدانید یک اصطلاح مورد منازعه است بدین معنا که این منافع از نظر هر گروه میتواند بر اساس دید آن بصورت متفاوت تعریف گردد. به گونه مثال منافع ملی قبل از ۱۵ اگست ۲۰۲۱ در همکاری و همگرایی با جامعه اروپایی و ناتو بود پس از آن در یکروز تغییر کرد. آیا مناسبات دوستانه با همسایگان یا باقی جهان به نفع کشور است یا نه؟ پاسخ مثبت است. آنچه افراد و سازمانها و حکومتها در این مورد فکر میکنند نه تنها با تغییر پارادایم یا ژرسیم سیاسی میتواند تغییر نماید بلکه طی زمان نیز تغییر مینماید. دسته بندی منافع ملی ابهامی را که از این لحاظ ایجاد میگردد ممکن است تا حدی رفع نماید. در این بحث با پنج نوع منافع: منافع ذهنی، منافع واقعی، منافع مادی، منابع حیاتی و منافع ثانوی، آشنا میگردیم. دو نوع نخست از سایر دسپلین ها به عاریت گرفته شده است و دو نوع بعدی به هانس مورگینتاو متفکر روابط بین الدول تعلق دارد. بحث را از منافع ذهنی/ واقعی و مادی آغاز مینماییم و با دو نوع دیگر پایان مبخشیم.

در فرهنگ تفکرات سیاسی در مورد تعریف منافع ملی میخوانیم: هر آنچه منفعت ملی است که به (تامین بقای ملت، یا انکشاف ملتها به گونه ای که این ملتها شگوفایی میابند). بنابر آن منافع ملی واقعاً نیازهای، ملی اند. اماملت عبارت از چیست، و ملل چگونه شگوفایی میابند؟ این یک مساله عادی نیست، زیرا اصطلاح «ملت» به معنای دولت یا جامعه مدنی و یا هر دو (با این فرض که آنها وحدتی را که مدافعان دولت-ملی از آن دفاع میکنند دارا باشند) میباشد. وقتی منافع ملی به معنای منافع یک حکومت خود کامه باشد که به قیمت جامعه

مدنی به ترقی دست میابد، اعضای جامعه هرگونه دلیلی میتوانند داشته باشند تا برضد آن عمل کنند. پس آن حکومت خود به منفعت ملی نمیباشد. این ابهام در زمان جنگ صراحت دارد وقتی که دولت (یعنی حکومت با نهاد های دولتی) وسایل ضروری برای بقای جامعه رافراهم مینماید و موردی که منافع هر دو- هر چند موقتی- باهم تقرب نمیکند.

مشخصه ی شاهی سنتی این است که تلاش میورزد از راه قرار گرفتن در راس نیروهای مسلح، بحیث منعقد کننده همه پیمانها، ونماینده مردم در هر عملی که رفاه مطرح است، منافع ملی را شخصی سازد (Scruton Roger 2008:464).

منافع ملی بیانگر منفعت ملت است. آنچه برای هر فرد مفید است مانند داشتن یک کشور آزاد و مرفه و یک ناظم داخلی. این ملت گذشته از هر چیز دیگر یک خانه مشترک کلی و یک هویت مشترک کلی دارد. این خانه و این هویت دارای دوستان و دشمنان اند و مانند منزل شخصی یک فرد در میان سایر خانه ها و هویتها قرار دارد. این بحث را از نظر ریالیزم و لیبرالیزم دنبال مینماییم.

یان زیتونگ در سال ۱۹۹۳ در یک تحلیل منافع ملی را بحیث "نیاز مشترک مادی و معنوی همه ی مردم یک دولت-ملی" تعریف کرد. "از نظر مادی یک ملت به امنیت و انکشاف نیاز دارد و از نظر معنوی به احترام و شناسایی از سوی جامعه بین المللی" (Rukmani Gupt 2013:55).

در بسیاری از متون مربوط به منافع ملی و سیاست خارجی به نقل قولی از لارد پالمستون (Lord Palmerston) بر میخوریم که اظهار داشته:

"مانه متحدان ابدی داریم و نه هم دشمنان دایمی. منافع ما ابدی و دایمی اند، و پیروی این منافع وظیفه ما است Lord Palmerston, 1848"

دشواریهای این فرمولبندی در این نهفته است که هیچ چیزی در یک دنیای در حال تغییر و باز گذرا و فانی نمیتواند ابدی و دایمی باشد. در جایگاه دوم هرگاه درست باشد که دموکراسی های لیبرال با هم وارد جنگ نمیگردند و صلح دایمی میان این دموکراسی ها ممکن باشد، این اظهار لارد پالمستون در تناقض با «صلح دایمی» هیگل قرار میگیرد. هیگل در رساله خویش زیر عنوان صلح دایمی در مورد جمهوریها آنچه راکه اکنون لیبرالها در مورد دموکراسیها ابراز میدارند، بیان داشته بود. اما جنگ را نباید به رویارویی مسلحانه خلاصه سازیم، زیرا تحریمها اثرات بدتر از آن میتوانند داشته باشند.

اما میتوان مدعی شد در حالیکه دوستان و دشمنان میتوانند در امتداد زمان تغییر نمایند، منافع ملتها با وصف تغییر همچنان همانند داشتن دوستان و دشمنان، همچنان بحیث منافع ملتها باقی خواهند ماند. اینکه پنوشه یا صدام یا موگابی دوستانی برای غرب و بعدها به دشمنان همدیگر مبدل شدند گویای تضاد منافع آنان در طی زمان است.

کارل کلاوسویتس (Karl von Clausewitz) مولف (On War) که نفوذ بزرگی بر دکترین نظامی امریکا دارد ابراز داشته که «انگیزه رفتار همه ی دولتها را نیاز برای بقا و شگوفایی تشکیل میدهد (Cal: 2007: 80-81)» (von Clausewitz).

بقا و رفاه ملت هسته ی همه ی تعریف های انجام شده از منافع ملی را میسازند. این دو عناصر اساسی تفکر ریالیستی در روابط بین المللی را میسازند.

در زبان انگلیسی اصطلاح (National interest) بصورت مفرد افاده میشود در حالیکه در زبان های ملی ما به جای نفع ملی از (منافع ملی) سخن گفته میشود. روسکین ریشه منافع ملی را به ریالیسم منفیگرایانه ماکیاویلی در قرن ۱۵ قبل از میلاد میکشانند (Roskin Michael G. 1994) در حالیکه به روایت اسکات بوچیل ادعای منافع ملی زمانی صورت میگیرد که منطق دولت (reason of state) یا (raison d' état)، منافع دودمان (dynasty interest)، و اراده صاحب اختیار (Wil of the Sovereign) اهمیت خود را در ایتالیای قرن ۱۶ و انگلیس قرن ۱۷ از دست دادند (Charles A. Beard cited in Burchill Scott, 2005).

جان مونتکاستل (JOHN W. MOUNTCASTLE) مدیر انستیتوت مطالعات استراتژیک در پیشگفتار خود بر اثر روسکین منافع ملی را محصول مجموعه ای از ارزشهایی میداند که یک ملت به آن خیلی ارزش قایل است مانند استقلال، آزادی، امنیت. منافع به قول وی اغلب از طریق بقای مادی، رفاه اقتصادی و حاکمیت سیاسی بیان میگردد (Mountcastle W. John in : Michael G. Roskin, 1994, p.iii).

منافع ملی عبارت از آنچه هایی اند که به نفع و به خیر ملت اند. این اصطلاح با اصطلاحات اراده عامه یا جمعی و متاع یا امتعه عامه رابطه دارد. هر چه به بیت المال تعلق دارد عامه است یعنی ملکیت همه است در حالیکه در تیوری و باورها چنین است در عمل دولتها صلاحیت توزیع و تقسیم و حتی فروش تعدادی از آنها را مانند زمین دارا مییابد. دولتها نیز در تیوری یک چیز و در عمل حکومت و ایلیت یا ایلیتهای حاکم اند و ممکن است فاقد مشروعیت باشند.

منافع ملی به گونه های مختلف دسته بندی شده اند. در اینجا نخست با آنها آشنا میشویم:

توماس رابنسون منافع ملی را در شش دسته، دسته بندی کرده است:

۱. منافع اولیه (Primary Interests): حفاظت از هویت فیزیکی، سیاسی و فرهنگی دولت.
۲. منافع ثانوی (Secondary Interests): این منافع دارای اهمیت کمتر از منافع اولیه اند اما برای هستی دولت دارای اهمیت حیاتی اند.

۳. منافع دائمی (Permanent Interests): منابع متداوم و دراز مدت دولت، تغییر در این منافع آهسته تر است.

۴. منافع متغییر (Variable Interests): آن منافع ملت را گویند که برای یکدسته از شرایط به نفع ملت حیاتی پنداشته میشوند. تغییر در شرایط ممکن است چنین منافع را غیر ضروری سازند.

۵. منافع عمومی (General Interests): این منافع به آن شرایط مثبت دلالت دارند که بر یک تعداد کثیر ملت یا در چندین عرصه مشخص مانند اقتصاد، تجارت، روابط دیپلماتیک و امثال آنها قابل تطبیق اند. مثلاً اهمیت حفظ بیلانس استراتژیک نظامی کشورهای این منطقه به نفع عمومی یا عامه این کشورها مییابد.

۶. منافع ویژه یا مشخص (Specific Interests): منافع ویژه از نظر زمان و مکان تعریف میگردند. به گونه مثال این به نفع امریکا بود تا سایر کشورها را در مقابله با شورشیان کمونیستی کمک نماید.

رابنسون همچنان از انواع منابع بین المللی صحبت مینماید و سه نوع منافع را در آن تشخیص مینماید: منافع همگون (identical interests)، منافع تکمیلی (complementary interests) و منافع متضاد (conflicting interest).

- جوزیف فرانکل (J. Frankel) یک دسته بندی کاربردی اصطلاح (منافع ملی) را پیشنهاد کرده است:
۱. الهامی (aspirational): عبارت اند از اهداف دلخواه که یک دولت میخواهد تحقق بخشد. این اهداف از تمایلات ایدئولوژیک، ساختار فرهنگی، آرزوهای مردمی و خاطرات تاریخی منشأ میگیرند.
 ۲. عملی (operational): در سطح عملی منافع ملی عبارت از حاصل جمع همه ی علاقمندیها و پالیسهای اند که در واقعیت دنبال میگردند.
 ۳. توضیحی (explanatory) و ۴. متنازع (polemical): در این دو سطح منافع ملی در استدلال سیاسی به هدف توضیح، تحلیل، تبریه یا نقد سیاست خارجی به کار برده میشوند،
(National interest and International interest, Part I, p.5-8).

منافع ذهنی و مادی

منافع ملی را در سال ۲۰۰۵ وقتی در محافل روشنفکری و رسانه ها بحث بر منافع ملی مطرح بود برای صراحت در بحث و تعریف عملی منافع ملی به دو دسته ذهنی و مادی دسته بندی نمودم، بدون اینکه از دسته بندی فرانکل (Frankel) آگاهی داشته باشم. بعدها در یافتن که فرانکل در یک تحلیل کلاسیک میان آنانی که منافع ملی را برای توضیح و تحلیل سیاست خارجی دولتهای ملی به کار میبرند و آنانی که این اصطلاح را برای تبریه و یا عقلانی ساختن رفتار دولت در عرصه بین المللی به کار میبرند تمیز گذاشت. این دسته بندی به قول اسکات بورشل (Burchill Scott) بحیث تمیز میان عینیتگرایان (objectivists) که معتقد اند معیارهای دایمی عینی وجود دارند که بر اساس آنها سیاست خارجی میتواند مورد تحلیل قرار گیرد، و ذهنی گرایان / سبجکتویستان (subjectivists) که بر اولیتهای و گزینشهای متغییر تصمیم-گیرندگان و همچنان دفاع عامه و توضیح اعمال آنان تاکید دارند (Frankel 1970, pp. 15–17, cited in Burchill Scott, 2005).

بر اساس فرانکل، منافع ملی عینی آنهایی اند که به اهداف نهایی سیاست خارجی یک دولت ملی رابطه دارند، مستقل از، اما بوسیله پالیسی - سازان از راه تحقیق سیستماتیک قابل کشف اند. These are اینها عبارت اند از منافع دایمی متشکل از عواملی مانند جغرافیا، تاریخ، همسایگان، منابع، اندازه جمعیت و اتنی-ستیت (ethnicity).

منافع ملی ذهنی آنهایی اند که به گزینشهای حکومت و یا ایلیت پالیسی-ساز (policy elite) بستگی دارد، و شامل ایدئولوژی، مذهب و هویت طبقه میباشد. این منافع بر تعبیر متکی اند و با تغییر حکومت میتوانند تغییر نمایند.

(Frankel, 1970, p. 27, cited in: Burchill Scott, 2005, p.3)

اکنون یک نگاه مختصر به این دو نوع منافع ذهنی انجام میدهیم.

منافع ذهنی

ذهنی یعنی سبجکتیف (subjective)، از کلمه سبجکت (subject) ساخته شده است. گریگوری چینیوبا ایمیکا (Chinweuba Gregory Emeka) معتقد است که سبجکتیف به فرد دلالت دارد و به دکتترین فلسفی سبجکتویزم (subjectivism) رابطه دارد. دکتترین سبجکتویزم فلسفی به این باور است که دانش، نفع و آگاهی از واقعیتها بوسیله دماغ انسان منفرد ایجاد و شکل میابند (Emeka Ch. Gregory, 2019, p.4).

دو راه سبجکتویست بودن وجود دارد: از یک طریق میتوان گفت که داوریهایی مورد نظر با وصف نمادهای نخستین یا ظاهری واقعاً دآوری یا قضاوتها در مورد موضعگیری، باورها، احساسات و ... خود ما اند. در طریقه دومی میتوان انکار نمود که داوریهایی در کل راست یا دروغ اند، و به جای آن استدلال نمود که آن دآوریها هدایات یا بیان موضعگیریها در یک عبا و قبا دیگر اند (Audi Robert, 1999).

منافع ذهنی عبارت از علاقمندیها یا گزینشهای فردی اند آنگونه بی که بحیث گزینشهای پالیسی یا نارضایتیها دیده میشوند. مثال زنده آن دید در رابطه با خط دیورند است که برخی شناسایی آن را به منافع ملی میدانند و برخ دیگر عدم شناسایی آن را. این نوع منافع ذهنی و نظر افراد و سازمانها را بیان میکند. نیازمندیهای معنوی نیز بخشی از منافع ذهنی اند. منافع ذهنی میتواند واقعی باشند یا واقعی نباشند. آنگونه ای که الله متعال فرموده، بسا چیزها را فکر مینماییم که به خیر و نفع ما اند اما در واقعیت چنان نیستند یا بر عکس. آیا فکر نمیکردید که جمهوریت یا صلح با طالبان به نفع این ملت خواهد بود؟

یک زندانی در زندان و یا یک فرد تحت نظارت در منزل در بهترین شرایط زیستی و رفاهی آزادی خود را از دست میدهد. این آزادی از حاکمیت یا فرمانروایی دیگران را انسانها بحیث یکی از نعمات خداوندی با قربانی سر و مال تقدیر کرده اند. آن یکی که احساس وطندوستی دارد از وطن خود دفاع مینماید. نعره های استقلال خواهی، حاکمیت ملی نه تنها نیازمندیهای یک ملت را بازتاب میدهند بلکه عناصر معنوی و ذهنی ملت را میسازند زیرا جمعیت ساکن در یک قلمرو خود ارادیت در حدود قلمرو معین را حق خود میدانند و این درست همانند آن است که منزل شخصی شما قلمرو تحت حاکمیت شما دانسته میشود و از تعرض مصون پنداشته میشود. در منزل شما بدون اجازه شما هیچ فردی مگر به اجازه محکمه باصلاحیت حق داخل شدن را ندارد.

چرا افغانان از این حقیقت که خطرناکترین کشور برای زنان و کهنسالان شمرده میشود ناراحت میگرددند، چرا ما نمیخواهیم بحیث یکی از فاسدترین کشورهای جهان محسوب گردیم؟ مهمتر از همه چرا وقتی سربازان افغان در رویارویی دفاع از قلمرو خویش در برابر سربازان پاکستانی میزنند مورد تقدیر همگانی قرار میگیرند؟ و یا برد ورزشکاران افغان بوسیله همه ی مردم صرفنظر از وابستگی های زبانی، قومی و فکری مورد

تقدیر قرار میگیرد؟ ملتها را چنین عناصر پیوند میدهند و این احساس در دشوارترین و حساس ترین شرایط فعال میگردد.

مولانا فردوسی و ابن سینا و سید جمال‌الدین به تاریخ پیوسته اند اما بحیث افتخارات ملی هنوز مورد ارج قراردارند. افتخاراتی که در نتیجه همزیستی و کار مشترک در درازای تاریخ بوجود آمده اند همانند خاطره های مشترک دو همسفر در همبستگی ملت بحیث عناصر ذهنی نقش ایفا میکنند و بخشی از منافع ذهنی ملت اند. انسانها و ملت ها از هویت خود دفاع میکنند. هویت از زمره عناصر ذهنی منافع ملی شمرده میشود. عناصر معنوی /ذهنی بخش سیال را میسازند زیرا به سادگی از طریق تغییر در تاکید بر این یا آن جهت موضوع میتوانند تحت نفوذ قرار گیرند. همزیستی اقوام و قبایل متعدد در یک قلمرو واحد همانند زندگی مشترک زناشوهی همیشه عاشقانه نیست و دارای فراز و نشیبا میباشد.

منافع مادی

منافع مادی یا آبجکتیف (objective) عینی اند.

انسان ها برای زیستن به مکان نیاز دارند، برای رشد و انکشاف نیز به مواد ضروری نیاز دارند و برای فعالیت به توانایی ها و مهارت ها. اما اینها تنها نیازمندیهای انسان نیستند، زیرا برای زیستن انسان این همه شرایط ضروری اند اما بسنده نیستند. یک انسان در اروپا و امریکا میتواند حد اقل اسباب معیشت را دارا باشد اما در بحران روانی قرارداد. انسان به امنیت نیاز دارد زیرا رشد و انکشاف را بی امنیتی تهدید مینماید. چرا ما به یتیم و مسافر و بیوه دل میسوزانیم، چرا در مسافری در یک کشور پیشرفته صنعتی برای بودن با دوستان، فامیل در وطن خویش علاقمند هستیم. انسانها به تعلق داشتن به دیگران نیاز دارند.

ابراهام ماسلو (1970) (A. Maslo) نیازها یا انگیزه ها را به پنج دسته اساسی درجه بندی کرده است. پایین ترین درجه نیازمندی باید بصورت قسمی برآورده گردد تا اینکه انسان برای اهداف فراتر انگیزه یابد. سلسله مراتب نیازمندیهای ماسلو از پایین به بالا عبارت اند از:

1. بیولوژیک: مانند غذا، آب، آکسیجن، فعالیت و خواب.
2. امنیت: مانند مراقبت از کودک و داشتن یک منبع مطمئن درآمد.
3. تعلق داشتن و محبت: مانند عضویت در گروه های اجتماعی و امتزاج جنسی و روابط غیر جنسی.
4. احساس احترام: بحیث فرد مورد احترام قرار گیریم و برای مابحیث یک انسان سودمند اهمیت داده شود.
5. تحقق- شخصی: به این معنا است که بتوانیم به آنچه مبدل گردیم. این نیاز انسانها را انگیزه میبخشد تا با دیگران در رابطه قرار گیرد، منافع را به خاطر لذت ذاتی دنبال نماید تا برای کسب احترام و موقف (Douglas A. Bernstein, et al 1994 : 426).

این دانستنی روزنه ای را برای ما باز میسازد. انسان به یک محل امن نیاز دارد جایی که خود را بتواند مصوون احساس نماید. قلمرو ارضی بحیث خانه مشترک چنین یک محل را تشکیل میدهد، زیرا جمعیتها در درازای

تاریخ از قلمروهای زیستی خویش به گونه های مختلف حمایت کرده اند. بر اساس همین دلیل قلمرو یکی از عناصر اساسی تعریف ملت پنداشته میشود. قلمرو نه تنها محل اقامت یک جمعیت مفروض است بلکه منابع زیستی مانند آب، هوا، زمین زراعتی و ذخایر طبیعی را نیز برای زیستن جمعیت فراهم مینماید. اینها همه عناصر مادی ملت و منافع ملی مادی را میسازند.

نه تنها قلمرو بلکه مشترکات مادی دیگری نیز در نتیجه بهم زیستن و مصوون زیستن و مرفه زیستن در یک قلمرو ایجاد میگردند و انکشاف مینمایند: مانند فرهنگ مادی، نهادهای ملی و ثروت ملی. نیروهای مسلح کشور و نهادهای سیاسی و اجتماعی، بیرق ملی از زمره عناصر مادی منافع ملی اند.

منافع حیاتی و منافع ثانوی

هانس مورگیتاو (Morgenthau) منافع ملی را به دو دسته منافع حیاتی و منافع ثانوی دسته بندی کرده است. گوزینی مینویسد که مورگیتاو معتقد است که سیاست جهانی بر منافع ملی مبتنی است که به نوبه خود از نظر قدرت تعریف میگردد (Guzzini Stefano, 2018)

مورگیتاو دو سطح / دو نوع منافع ملی را میشناخت: منافع ملی حیاتی (vital national interest) و منافع ملی ثانوی (secondary national interest). از نظر وی منافع حیاتی به هستی و زندگی دولت تعلق دارند، هیچ مصالحه و سازشی در آنها وجود ندارد و هیچ تعللی در جنگیدن برای آن نمیتواند وجود داشته باشد. تعریف این منافع نسبتاً سهل است: امنیت بحیث یک ملت آزاد و مستقل، حمایت از نهادها، مردم و ارزشهای بنیادی.

منافع ثانوی (secondary national interest) آنهایی اند که در رابطه با آنها سازش ممکن است و تعریف آنها دشوار است. به باور مورگیتاو این منافع از مرزهای ما فراتر قراردارند و تهدیدی بر حاکمیت ما شمرده نمیشوند. این منافع میتوانند در ذهن سیاستمداران رشد کرده و به منافع حیاتی مبدل گردند (Roskin Michael G., 1994).

اصطلاحات دیگری نیز وجود دارند که از یکسو با ملت و منافع ملی به نحوی از انحا رابطه دارند و از سوی دیگر مورد منازعه نیز اند. بر این اصطلاحات در عنوان بعدی زیر نام (چند اصطلاح) مکث مینماییم.

III

چند اصطلاح

اکثریت، اقلیت حاکمیت ملی، دولت سازی و ملت سازی، دولت ملی

زیر عنوان (چند اصطلاح) بر اصطلاحاتی مکث مینمایم که اگر به نحوی از انحا مورد منازعه قرار نداشته باشند، توافق نظر کمتری در مورد آنها وجود دارد. این اصطلاحات را بر اساس حرف اول آنها از نظر میگذرانیم.

اکثریت

اکثریت (majority) عبارت از دسته یا گروه بزرگتر از سایر گروهها از نظر شمار است. معنای دومی آن سنی است که شخص مسوول اعمال خود پنداشته میشود و حقوق یک فرد بالغ را به دست میآورد (Collin P.H., 2004).

افاده (اکثریت) در زندگی سیاسی موارد استعمال فراوان دارد مانند: تصمیم اکثریت، رهبر اکثریت، رای اکثریت، حکمروایی اکثریت، سیستم اکثریت.

وقتی ما معتقد به احترام و رعایت رای و تصمیم اکثریت باشیم به ما اصطلاح اکثریتیگرا یا مجاریتیریان (Majoritarian) را به کار خواهند برد (Collin P.H., 2004).

یک مشکل اساسی این سیستم این است که موضعگیری یا خواست اقلیت نادیده گرفته میشود و مشکل دیگر این است که ممکن است نظر اقلیت صایب و سالم باشد و موضعگیری اکثریت ناسالم.

اکثریت را میتوان برای سهولت ارزیابی به دو نوع اکثریت کمی یا عددی و اکثریت کیفی یا معنوی دسته بندی نماییم. این دسته بندی را بار نخست در آغاز دهه ۲۰۰۰ برای توضیح دشواریهای اکثریت در عمل انجام دادم و هنوز هم به این باورم که برای تحلیل موضوع ممد واقع میگردد.

این تفکیک از همدیگر فرق دارند وقتی ما بر عدد و شمار تکیه داریم مانند تفاوت میان ۵ و ۶ در زمینه های معین و کیفیت را نادیده میگیریم. در اکثریت کیفی اکثریت اغلب ذهنی است. هرگاه شما جوانان افغان را به اتحاد فرا میخوانید در نظر و ادعا همه جانبدار و خواستار اتحاد اند اما از نظر کمی یک اقلیت انگشت شمار نیز برای اتحاد عملی حضور نمیابند. در چنین حالت اکثریت کیفی از خوبی و تقوا و انصاف حمایت میکنند اما اقلیت کمی به آن متعهد است.

نادیده گیری اقلیت در تصامیم اکثریت را چگونه میتوان در عمل حل کرد؟ تعدادی از میکانیزم ها میتوانند به ما کمک نمایند مانند تفویض صلاحیت ها، تخصص گرایی تا اقلیت ها را نیز در تصمیمگیری های اکثریت دخیل سازیم.

اقلیت

اقلیت درست در نکته مقابل اکثریت قرار دارد و همان ۴۹ عضو یک جمعیت ۱۰۰ نفری یا ۴۹٪ یک جمعیت را گویند. اما این اقلیت عددی / کمی است. اقلیت های مذهبی، اثنیکی نه تنها اقلیت های عددی اند بلکه اقلیتهای کیفی / معنوی نیز اند زیرا آنها مقدم بر همه به دلیل معتقدات یا تمایلات و خواستها در اقلیت اند و میتوانند در مسایل بزرگ ملی در جمع اکثریت باشند اما از نظر مذهبی در اقلیت قرار داشته باشند. یک اقلیت جدایی طلب با این اقلیتهای به دلیل جدایی طلبی سیاسی میتواند موضعگیری متفاوت داشته باشد. یک موضوع مورد منازعه در رابطه با اقلیت و اکثریت این ادعا است که اکثریتی در یک جامعه وجود ندارد بلکه جامعه یا ملت متشکل از اقلیتهای میباشد. این ادعا خیلی ساده لوحانه و فریبکارانه به نظر میرسد. از نظر جامعه شناسی گروه با اتحاد دو تن یا بیشتر افراد شکل میگیرد. دو گروه را به گونه مثال در نظر بگیریم که یکی دارای عضای جفت باشند مانند ۲ یا ۴ و ... و دیگری دارای اعضای تاق: ۳، ۵ یا ۷ عضو باشند. هر یک از این دو گروه میتواند به گونه های مختلف تقسیم گردند: وقتی اعضای گروه تقسیم ۲ گردند نه اقلیت خواهیم داشت نه اکثریت، در حالت دوم گروه بر اساس رابطه اسیمتریکی غیر متناسب تقسیم میشود. در اینصورت حتی در یک گروه متشکل از سه تن ما با اکثریت و اقلیت روبرو میگردیم. بهترین مثال عملی را خود میتوانید در گروه دوستان خود شاهد باشید وقتی تصمیم میگیرید برای انتخاب میان چند گزینه رایگیری نمایید.

از سوی دیگر گروهها به ندرت میتوانند از نظر شمار برابر باشند بخصوص در گروههای اثنیکی میزان تولدات و مرگ میر بر تعداد اقلیت و اکثریت اثر میگذارند. بدینگونه حتی در صورت سرشماری میان یک جمعیت متشکل از اقلیتهای تخیلی ما به اکثریت بر میخوریم که شاید با یک یا دو رای از سایر گروهها از نظر شمار بیشتر باشد. این تناسب پیوسته به دلیل مسافرتها، مرگ و میر و تولدات در حال تغییر خواهد بود اما آنچه پابرجا باقی خواهد ماند این است که اکثریت در اقلیتهای وجود خواهد داشت و این اکثریت ممکن است ثابت نباشد. بنابراین ادعای اینکه افغانستان کشور اقلیتهای است اساس عقلانی و منطقی ندارد.

در حالت قبول این فرضیه که در جامعه تخیلی ما همواره اقلیتهای وجود دارند، علایق و تمایلات فکری، منافع ذهنی، واقعی و مادی و سایر مشوقهای دیگر میتوانند این تعادل را هنگام انتخاب / یا انتخابات بر هم زنند و نتیجه انتخاب به نفع اکثریت خواهد بود. راه حل این است که ما بر برابری حقوق انسانها بحیث دارندگان حقوق برابر باور داشته باشیم و از هر نوع تعصب و تبعیض اجتناب نماییم.

حاکمیت ملی

حاکمیت یعنی آقایی، اختیار داشتن. به شاه یا ملکه نیز عنوان سو-ورین (sovereign) یا صاحب اختیار داده شده.

حقیقت و واقعی بودن حاکمیت بر خویشتن یا حاکمیت ملی را در شرایط عصر حاضر واقعاً میتوان مورد سوال قرار داد. حاکمیت ملی (national sovereignty) عبارت است از قدرت حاکمیت مستقلانه یا اداره مستقلانه بر خطه ای که مربوط به ملت است (Collin P.H., 2004). حاکمیت ملی افغانستان به معنای توانایی اداره امور در سرزمینی به نام افغانستان است.

وقتی گفته میشود: حاکمیت ملی به مردم افغانستان تعلق دارد، افغانستان باید دارای رژیم دموکراتیک و پارلمانی باشد و پارلمان صلاحیت وضع قوانین و کنترل از رفتار حکومت را باید دارا باشد. به چنین حالت حاکمیت پارلمان به نمایندگی از مردم کشور گویند زیرا ۳۴ میلیون نمیتواند بر کشور بصورت مشترک حکومت نماید. فرق حاکمیت ملی با حاکمیت غیر ملی / حاکمیت دکتاتور تنها در این نیست، زیرا یک دکتاتوری میتواند دارای پارلمان باشد. آیا رژیم آخوندی ایران یک دکتاتوری مذهبی نیست؟ مثالهای قراوان دیگر نیز میتوان آورد. سوالی که میتوان پرسید این است که آیا داشتن رژیم دموکراتیک، پارلمان و تفکیک قوای ثلاثه واقعاً موجب تحقق حاکمیت ملی میگردد؟

هر گاه حاکمیت ملی عبارت از تطبیق اراده ملی باشد بوسیله کدام میکانیزم میتوانیم اراده یک ملت چندین میلیونی را که دارای منافع و دیدگاه های متفاوت و متضاد اند در همه ی مسایل حاصل و تطبیق نمود. در حقیقت ما در زندگی سیاسی از طریق تقلیلگرایی خود را به حد اقل یا چاره ناچار قانع میسازیم. حاکمیت های ملی امروزی مورد سوال قرار دارند زیرا این حاکمیت ها از حاکمیت های ارضی سده های قبل متفاوت اند. عواملی مانند جهانی شدن، نظم جدید سیاسی بین المللی و تروریسم، و وابستگی های متقابل حاکمیت های ملی را کیفیت دیگر بخشیده اند. سه عامل: اراده، تحمیل و اجبار به فکر نویسنده در این رابطه دارای اهمیت اند.

افاده حاکمیت ملی از افکار (Bodin, Hobbes, Rousseau, Hegel) و تعداد دیگر منشأ گرفته است. و دارای دو قسمت داخلی و خارجی میباشد.

حاکمیت خارجی: رابطه ای را بیان میکند که سازمانهای سیاسی با سازمانها سیاسی دیگر دارند. بنا بر آن حاکمیت در حقوق بین الدول شامل شناسایی یک دولت بحیث دارنده صلاحیت قضایی / حقوق بر یک جمعیت یا یک سرزمین معین، و یگانه مسوول و پاسخگوی آن صلاحیت در حقوق بین المللی میباشد. اما حاکمیت حقوقی میتواند از قوت واقعی متفاوت باشد مانند دولتهای اعمار اتحاد شوروی بدین معنا که دولت مستقل از نظر حقوق بین الدول به دلیل قمر بودن فاقد این قدرت باشد تا بصورت مستقلانه در آن مسایلی مربوط به منافع متحد بزرگ تصمیم اتخاذ نماید. تیوریهای مختلفی در رابطه با حاکمیت خارجی وجود دارند.

حاکمیت داخلی: جهت داخلی حاکمیت بیانگر رابطه سازمان سیاسی با جامعه ای است که تحت حاکمیت قرار دارد. در این معنا حاکمیت عبارت از عالیترین مرجع تصمیمگیری بر جامعه مدنی و دارای جهات دیجور و دیفاکتو میباشد... (Scruton Roger 2007).

دولت سازی ، ملت سازی

این اصطلاح میتواند موجب غلط فهمی گردد زیرا دولت ها وجود دارند و عبارت اند از ملت، سرزمین دایمی ملت و حکومت. این عناصر را در تعریف عام و قبول شده از دولت میابیم، در حالیکه منظور از اصطلاح (دولت سازی) ساختن دولت نیست. این غلط فهمی را همچنان در استعمال اصطلاح دولت به معنای حکومت و حکومت به معنای دولت نیز در میابیم. وقتی میروسیم آیا در سیاست جهانی دولتها نقش ایفا میکنند یا حکومتها و یا ملتها، پاسخ ما واضح است که حکومتها به نمایندگی از دولتها نقش ایفا میکنند در حالیکه حکومت ممکن است نماینده دولت و ملت نباشد. اصل مساله در این است که ملت و حکومت اجزای ترکیبی دولت اند در حالیکه دولت چیز بیشتر از حکومت و ملت است.

دلیل این که چرا برای سالهای امارت طالبی یا اکنون کرسی دولت افغانستان در سازمان ملل فاقد نماینده و خالی میباشد در این استدلال نهفته است که افغانستان بحیث یک دولت مستقل بازیگر سیاسی در روابط بین المللی پنداشتته شده میشود و در سیستم دولتها عضویت دارد، در حالیکه حکومت بر سر اقتدار در افغانستان باید شایستگی این عضویت را دارا باشد.

دولت سازی یک پروسه داخلی ارتقای ظرفیت، نهادها و مشروعیت دولت از راه روابط - دولت با جامعه است. این پروسه بازیگران محلی را شامل میگردد و نقش بازیگران بین المللی در آن محدود است (OECD 2011b: 20).

بانک جهانی با قبول این حقیقت که کدام تعریف رسمی از ملت - سازی ندارد، دولت-سازی را بحیث مساعی برای ارتقای ظرفیت دولت و پاسخگویی آن... میداند.

'the centrality of efforts to build state capacity and accountability, including strong attention to the most basic state administrative and delivery systems, complementing capacity investments with robust efforts to improve accountability, and balancing building efforts with support for civil society and the private state capacity sector' 1(Grotenhuis Rene, p.73)

پاورقی:

{1. <http://siteresources.worldbank.org/PublicSectorandGovernance/Resources/285741-1343934891414/8787489-1347032641376/SBATGGuidance.pdf>, p.11 (Accessed 9 September 2015).}

دولت های شکننده و آسیب پذیر را فراجایل (fragile) مینامند. اینها دولتهایی اند دارای ظرفیت ضعیف در انجام وظایف اساسی اداره یک جمعیت و خطه آن، و فاقد توانایی رشد روابط سودمند متقابل با جامعه میباشد که به سطح پایین اعتماد و تعهدات متقابل ضعیف میان دولت و شهروندان منتهی میگردد. بر عکس در جهت مقابل دولتهایی اند که نسبتاً در این عرصه ها بهتر عمل میکنند و دولتهای دارای مقاومت (resilient) پنداشته میشوند (OECD cited in: Grävnholt Jörn, et al., 2012/3).

غلط فهمی را میتوان با صراحت دریافت زیرا دولت عبارت است از ملت + سرزمین معین + حکومت در حالیکه در تعریف قبلی نهاد سازی و ارتقای ظرفیت نهادهای ملی / دولتی بحیث دولت سازی تعریف شده اند. مشکل دیگر این است که وقتی دولت متشکل از عناصر فوق باشد پس ما نهاد سازی و ارتقای ظرفیت اداره و رهبری را نباید دولت سازی بنامیم زیرا ما دولت ساخته شده داریم. نباید فراموش کرد که این پروسه ارتقای ظرفیت نهادهای حکومتی و دولتی بر اساس یک پارادایم و دکترین صورت میگیرد. با این پروسه در افغانستان آشنایی خوب و تجربه نامیمون داریم.

تعریف دولت نیز از دو دید صورت گرفته است: از نظر تیوری حقوق سیاسی و از نظر تیوری قدرت. به گونه مثال تیوری اول هیگل دولت را واقعیت یا تحقق اندیشه اخلاقی تعریف مینماید و از نظر دومی ویبر دولت را سازمانی میداند که دارای انحصار اعمال خشونت مشروع در یک قلمرو معین میباشد (Scruton, Roger, 2007).

دولت به معنای یک کشور مستقل، سیستم سیاسی یک کشور که بوسیله حکومت آن کشور نمایندگی میگردد. دولت یک سازمان دایمی است در حالیکه حکومت ها برای یک دوره معین اند (Collin P.H. 2004)

اندریو هیوود دولت را یک سازمان سیاسی تعریف مینماید که سیستم حقوقی خود مختار و مستقل را در داخل یک قلمرو با حدود معین دارد و حق انحصاری اعمال خشونت مشروع را دارا میباشد (Heywood, Andrew, 2007, p.91).

عناصر متشکله دولت را در همه ی این تعریفها میتوان باز یافت.

ملت سازی

هیپلر و گولدسمیت (Hippler 2004, Goldsmith 2007) به این باور اند که ابهامهای زیادی در رابطه با دو اصطلاح (دولت سازی) و (ملت سازی) وجود دارند. تعدادی از مولفان آن دو را در جای همدیگر به کار میبرند و تعداد دیگر آنها را در معنای متفاوت از همدیگر. اکثریت به قول اسکرتون راجر دولت سازی را به معنای استراتژی های مداخله -گرانه جهت اعاده یا باز-سازی نهادها و دستگاه دولت مانند بیروکراسی به کار میبرند.

بر خلاف آن اصطلاح ملت سازی به ایجاد هویت فرهنگی نیز دلالت دارد که به سرزمین معین مربوط به دولت رابطه دارد. اکثر تیوریسن ها توافق دارند که یک دولت کارآ شرط انکشاف یک ملت است، و بدین گونه اکثریت همچنان موافق خواهند بود که دولت-سازی یک عنصر ضروری ملت -سازی میباشد. بسیاریها به این باور اند که در دولتسازی بازیگران خارجی میتوانند در انکشاف فرهنگی دخیل باشند که

جامعه در حال رشد خود میتواند شکل دهد. بر اساس این نحوه تفکر برای بازیگران فعالیت انکشافی خیلی مناسب به نظر میرسد که خویشتن را به کاربرد تر مینالوژی دولت-سازی محدود سازند (Zoe Scott, 2007, p3).

بر اساس یک نگارش سال ۲۰۰۸ سازمان همکاری و انکشاف اقتصادی (Organisation for Economic Cooperation and Development, OECD) ملت سازی عبارت است از: اقدامات اتخاذ شده- معمولاً بوسیله بازیگران ملی- برای تقویت احساس ملی بودن - معمولاً به هدف غلبه بر اختلافات قومی، جدایی خواهانه و یا محلی، یا مقابله با منابع بدیل هویت و وفاداری، بسیج مردم در حمایت از برنامه دولت سازی. که ممکن است به اعاده صلح بیانجامد یا نه، اما بصورت ابهام آمیز برابر است با اعاده ثبات پس از منازعات (post-conflict) و مساعی برای اعاده صلح در ادبیات علمی سالهای اخیر و مباحثات/ دیسکورس سیاسی در ایالات متحده امریکا 1. Grotenhuis Rene, 2016, (p.73).

خروتنهاوز (Grotenhuis Rene) به مشکل معنای ابزاری ملت سازی در این تعریف اشاره مینماید که بحیث پروسه حمایتی تعریف گردیده که به هدف بسیج حمایت مردم از اهداف دولت - سازی تعریف شده است. وی معتقد است که ملت سازی دارای ارزشهای خود است که باید کشف و انکشاف داده شوند. وی از یک برخورد متمم دفاع مینماید که ملت- سازی و دولت- سازی را بحیث عناصر متساوی در پروسه ایجاد یک دولت ملی در شرایط شکننده در نظر میگیرد. در حال حاضر اکثر دیسکورسهای علمی و پالیسی، مبارزه طلبی هایی را نتوانسته اند در نظر گیرند که از ارتباط این دو ناشی میگردند (Grotenhuis Rene, 2016, p.74).

خروتنهاوز اختلافات میان ملت - سازی و دولت سازی را در یک جدول خلاصه کرده است که در ذیل کاپی آن ارایه میگردد.

Table 1 The differences between nation-building and state-building

	Nation-building	State-building
<i>Leading actors</i>	Community and group leaders, representing identity groups.	Political representatives, elected by the population.
<i>Instruments</i>	Stories, Myths, statues, heroes, cultural traditions.	Laws, state organizations.
<i>Process</i>	Building commitment and mutual understanding; adding and enriching.	Offering solutions by setting rules, regulations and policies: Codifying.
<i>Results</i>	Mutual understanding between different groups, a shared sense of belonging: The 'we'-feeling.	Well-organized state institutions that deliver without discrimination security, justice and social services.
<i>Time frame</i>	Open-ended, constantly evolving.	Results within time frame of political election cycle
<i>Reference</i>	Self-referential: Internal domestic process of selecting and forgetting.	Reference found in international community of states, international laws, treaties, conventions.

Source: Grotenhuis René, 2016, p.80.

دولت ملی (nation-state)

اصطلاح (nation-state) را تحت اللفظی (دولت - ملت) یا (ملت - دولت) ترجمه کرده اند. دولت ملی به دولتی گویند که برای اداره یک ملت (یا شاید هم دو یا بیشتر ملل باهم مرتبط انسجام یافته است)، ملتی که قلمرو آن بوسیله مرزهای ملی محدود شده است، قانون آن حد اقل بصورت قسمی بوسیله عنعنات و توقعات ملی شکل گرفته است (Scruton Roger 2007).

واضح است که این اصطلاح ترکیبی است از دولت و ملت و درک آن بدون تعریف دولت و ملت دشوار است. در بحث ملت از آن تعریف بعمل آوردیم اما در اینجا اندکی فراتر از تعریف میرویم. افاده (ملت) در حقیقت بحیث یک جمعیت واحد یک افاده ذهنی است که در واقعیت وجود ندارد. زیرا همه ی ملتها متفرق و دارای ساختارموزاییک اند که از طریق سمیت باهم متحد و متفق اند. خروتن هاوز مینویسد که ملت بر یک جمعیت ذهنی تاکید دارد زیرا ملت یعنی هویت، تصور و فرهنگ. منظر این پاست که هر گاه احساس تعلق داشتن و ... میان اعضای یک ملت وجود نداشته باشد، آن ملت از هم میپاشد. در حالیکه دولت عینیت دارد زیرا بیانگر مردم، قلمرو و نهادها است (Grotenhuis Rene, 2016, p.29). منظور وی این است که مشترکاتی مانند هویت مشترک، فرهنگ مشترک و احساس همبستگی مسایل ذهنی اند. انتونی دی. اسمیت به سوال: ملت یعنی چه؟ چنین پاسخ میدهد:

I would define it in ideal-typical terms as a named and self-defined community whose members cultivate shared myths, memories, symbols and values, reside in and identify with a historic homeland, possess and disseminate a distinctive public culture, and create and disseminate common laws and shared customs. In historical terms, the nation is a form of human community with a collective cultural identity, whose concrete manifestations vary with their historical contexts, but always within the parameters of the ideal type of the nation as a category of collective cultural identity (Pierre van den Berghe, 2005, p.119).

مفهوم کلی و خلاصه انتونی اسمیت این است که ملت یک مجتمعی است که خود را خود از طریق مشترکات «خاطرات» علایم و ارزشها تعریف مینماید. در ادبیات غربی اعتقاد بر این است که دولت ملی یک پدیده مدرن ویستفالیایی است، در حالیکه دولتها پیش از آن نیز وجود داشته اند.

بر اساس ماده اول کنوانسیون مونتوییدو (Montevideo Convention) در مورد حقوق و وظایف دولتها (۱۹۹۳)، دولت بحیث شخصیت حقوق بین الدول دارای مشخصات آتی میباشد:

- ۱: دارای جمعیت دائمی،
- ۲: سرزمین تعریف شده،
- ۳: حکومت،
- ۴: توانایی داشتن روابط با سایر کشورها.

References

- Abdul Mannân (2020). Dictionary of the Holy Qur'ân: Arabic Words-English Meanings (With Notes). Noor Foundation. International Inc. e-Book.
- Alberto Alesina and Bryony Reich Harvard and IGIER Bocconi,(.). Nation building. Retrieved on 03 July 2021 from:
https://scholar.harvard.edu/files/alesina/files/nation_building_feb_2015_0.pdf.
- Audi Robert,(G. ed.) (1999).The Cambridge Dictionary of Philosophy, 2nd edition.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Burchill Scott(2005). The national interest in international relations theory. New York:
Palgrave Macmillan.
- Connor, W. (1972). Nation-Building or Nation-Destroying? World Politics, 24(3), 319-355.
doi:10.2307/2009753.
- Emeka Chinweuba Gregory, " THE SUBJECTIVE BASE OF OBJECTIVE INTEREST IN COSMOPOLITICS: A PHILOSOPHICAL ANALYS", Jesus and Mary College, JMC, Review, Vol.3. Nov 2019.
- Grotenhuis René (2016).Nation-building as Necessary Effort in Fragile States. e-isbn 978 90 4853 212 4 (pdf).Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Guzzini Stefano," Morgenthau and the three Purposes of Power, Discussion Paper 2018:
4, retrieved on 13 Sept from:
<https://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:1261544/FULLTEXT01.pdf>
- Jörn Grävingholt, Julia Leininger and Christian von Haldenwang (2012). Evaluation Study.
International Network on Conflict and Fragility (INCAF).
<http://www.oecd.org/dac/incaf>.
- Melissa Dell, Pablo Querubin. NATION BUILDING THROUGH FOREIGN INTERVENTION:
EVIDENCE FROM DISCONTINUITIES IN MILITARY STRATEGIES.
https://www.nber.org/system/files/working_papers/w22395/w22395.pdf

National and International Interest, Part. I. Retrieved on 16 Sept 2021 from:

https://prog.lmu.edu.ng/colleges_CMS/document/books/National%20Interest%20&%20International%20Interest,%20Part%201.pdf

M. Roskin(1994). National Interest: from abstraction to Strategy, retrieved on 05 July

2021 from:

(https://www.files.ethz.ch/isn/47410/National_Interest_Abstraction.pdf)

Rosenau. The PP of Decision making retrieved on 05 July 2021 from:

<https://www.acsu.buffalo.edu/~fczagare/PSC%20504/Rosenau.pdf>

Pierre van den Berghe 'Ethnies and Nations- Genealogy indeed' in: Atsuko Ichijo and

Gordana Uzelac(eds)(2005). When is the Nation? Towards an understanding of

Theories of Nationalism.(113-134), London: Taylor & Francis Group.

Scruton Roger(2007). The Palgrave Macmillan Dictionary of political thought, 3rd edition:

New York: Palgrave Macmillan.

Zoe Scott(2007).Literature Review on State-Building. University of Birmingham,

International Development Department. GSD Research Centre.

منافع ملی از دید ریالیزم و لیبرالیزم

منافع ملی از نظر ریالیزم

ریالیزم یا واقعگرایی در بیانهای متفاوت رشد کرده است. توسیدیدیس، هابس و ماکیاویلی از زمره ریالیستان سنتی اند. دولت از نظر این متفکران سازمان داری اهمیت بسزا مییابد. مورگینتاو از متفکران معاصر تفکر ریالیستی مییابد (Robert Jackson and George Sørensen, 2007).

ریالیزم سیاسی، ریال پولیتیک (Realpolitik) یا بازی قدرت (power politics) قدیمی ترین و معمولترین تیوری روابط بین المللی مییابد. ریالیستان یا واقعگرایان به این باور اند که خودخواهی انسان و فقدان یک حکومت جهانی (انارشی جهانی) محدودیتهای اند که بر سیاست اعمال میگردند و مستلزم اولویت قدرت و امنیت میگردد. دولت محوری و برخورد محاسبوی/عقلانی معمولاً بحیث باورمندیهای مرکزی ریالیزم پنداشته میشوند. چنین تمایلات را در افکار توسی دیدیس، ماکیاویلی و هابس نیز میابیم.

رابرت جکسن و جورج سورینسن عناصر واقعگرایی را چنین خلاصه میکنند:

مفکوره ها و باورمندیهای اساسی واقعگرایی عبارت اند از: (۱) یک دید منفی از ماهیت انسان، (۲) اعتقاد بر این که روابط بین المللی بصورت حتمی خصلت تقابلی (conflictual) دارند و تصادمات در نهایت بوسیله جنگ حل میگرددند، (۳) اهمیت عالی به امنیت ملی و بقای دولت، و (۴) شکاکیت در این مورد که در سیاستهای جهانی پیشرفتی میتواند صورت گیرد که با پیشرفت در زندگی سیاسی داخلی قابل مقایسه باشد. این مفکوره ها و باورمندیها رهنمای تفکر اکثر متفکران واقعگرا در گذشته و حال قرار داشته اند (Jackson R. and George Sørensen, 2007).

دید واقعگرایانه در کل به ما میگوید در روابط بین المللی به فکر خود باشید زیرا انسانها شریر اند و سعی کنید نیرومند و آماده نبرد باشید. بنابراین بقا و رفاه ملت و دولت ملی در صدر وظایف قرار دارند. افغانستان برخورد ریالیستان و لیبرال ها را در دهه ی گذشته با پوست و استخوان تجربه کرده است. در عنوان بعدی بر دید لیبرالیستی مکث مینماییم.

منافع ملی از نظر لیبرالیزم

منافع ملی، جنگ و صلح از دیر زمان نگرانی های سنتی مضمون روابط بین المللی را میسازند. در حالیکه مسایل دیگری مانند مبارزه با فقر، بر ضد به اصطلاح تروریسم و بیماریهای ساری، مبارزه برای گسترش

جهانی شدن و دموکراسی، و نجات محیط زیست بر این مسایل افزوده شده، منافع ملی و جنگ و صلح همچنان بحیث موضوعات کلیدی باقی اند، زیرا این مسایل به نحوی با این مسایل کلیدی رابطه دارند.

لیبرالیسم بحیث تیوری روابط بین المللی دانستنی هایی را بر آنچه میافزاید که ریالیسم عرضه میدارد. اساسات انترناسیونالیسم لیبرال با پیشنهاد پیش شرط ها برای یک نظم صلح آمیز جهانی در سده های هجده و نوزده گذاشته شد. لیبرالیسم به این باور بود که دورنمای محو جنگ در گزینش دموکراسی بر اریستوکراسی و انتخاب تجارت آزاد بر خود کفایی اقتصادی (autarky) نهفته است. لیبرالها به پیشرفت و کامل شدن انسان باور دارند. لیبرالها مطمئن اند که از راه باور بر قدرت استدلال و توانایی برای درک توانایی بالقوه داخلی، لکه جنگ میتواند از تجربه بشری زدوده شود (Gardner 1990: 23-39; Hoffmann 1995: 159-77; Zacher and Matthew 1995: 107-50).

بحث ها میان ریالیستان و لیبرال ها در طول تاریخ بر تیوریهایی مربوطه در داخل این عنعنه ها و در خارج از آن انکشاف بیانهای متعدد و برخی از تفاهمات در مورد واقعتهای زندگی روابط بین المللی را در پی داشته اند. اندریو مورافچیک تلاش کرده چنان یک تیوری لیبرال را پایه گذارد که از تخیلی بودن فاصله داشته و بیشتر علمی باشد- PaperNo92, Liberalism and International Theory. Andrew Moravcsik (6.PP.2-3).

مورافچیک (Moravcsik A.) باورمندیهای تیوری لیبرال روابط بین المللی را در سه باورمندی خلاصه میکند:

۱. لیبرالیسم و ماهیت جامعه مدنی: اعضای جامعه داخلی بازیگران اساسی سیاست را میسازند. اینها عبارت اند از افراد و گروپهای- خصوصی که در پی تامین منافع خود میباشند.

۲. روابط دولت - جامعه: هر حکومت از بخشی از جامعه ی داخلی نمایندگی میکند، بخشی که منافع آنها در پالیسی دولت بازتاب میابند... جامعه که بحیث تمامیت متشکل از افراد و گروپهای رضاکار دانسته میشود بر دولت تقدم دارد (Ibid., p.9).

۳. لیبرالیسم و ماهیت سیستم بین المللی: سلوک دولت ها و در نتیجه آن سطوح تصادم و همکاری بین المللی، ماهیت و ساختارگزینشهای دو لتها را بازتاب میدهند. تیوری لیبرال، روابط بین المللی را مقدرم بر همه با در نظر داشت گزینشهای متضاد یا بهم آمیزنده / آشتی شونده دولت ها ارزیابی مینماید (Ibid., p.10).

... تفکر لیبرال با ظهور دولت های معاصر دارای قانون اساسی رابطه نزدیک دارد. لیبرال ها استدلال مینمایند که عصریگری پروسه ای است که شامل پیشرفت در اکثر عرصه های زندگی میباشد. پروسه عصریگری ساحه همکاری را به آنسوی مرزهای بین المللی توسعه میدهد. پیشرفت به معنای زندگی بهتر حداقل، اکثریت افراد است. انسان ها منطبق دارند، وزمانی که منطق را در روابط بین المللی به کار برند نتایج آن همکاری بیشتر خواهد بود (Jackson R. and G. Sörensen, 2007).

در مقایسه این دو دید عمده دیده می‌شود که منافع اهمیت اساسی خود را در هر دو تیوری روابط بین‌المللی دارا می‌باشد. ریالیستان به دولت توجه دارند و لیبرالها به افراد و گروهها. اما در عمل هر دو برای تحکیم دولت کار میکنند بخصوص وقتی منافع ملی دولت - ملی مطرح میگردد. نیو رایت یک بیان تیوری لیبرال است که مارگریت تاچر صدر اعظم بریتانیا و رونالد ریگن رئیس جمهور آمریکا نمایندگان عمده آن میباشند که بصورت افراطی به سوی فردیتگرایی تمایل دارد. آنان نیز منافع ملی ملتهای خویش را در سیاست خارجی در نظر داشتند. برخورد ریالیزم و لیبرالیزم با منافع ملی آن کشورها در رابطه با توسعه تجارت، جهانی شدن، توسعه دموکراسی، تروریزم بین‌المللی، انتشار اسلحه ذروی، از هم تفاوت ندارد. این تیوریه‌ها بر اهمیت دولت - ملی و دفاع از منافع ملی بحیث وظیفه‌ی اساسی دولتها تأکید دارند.

نتیجه گیری

بحث پیرامون منافع ملی نشان داد که نه تنها اصطلاح (منافع ملی) مورد منازعه قرار دارد بلکه سایر اصطلاحاتی که با ملی ترکیب میشوند مورد منازعه اند. در این بحث ما از دسته بندیهای متعدد نامبردیم و با اصطلاحاتی چند که مورد منازعه اند آشنایی حاصل نمودیم. بحث انجام شده نشان داد که منافع ملی را به گونه های متفاوت میتواند دسته بندی نمود، در حالیکه برای درک صریح آن بهتر و سهلتر این است آنها را به حیاتی و ثانوی و مادی و ذهنی دسته بندی نماییم. در این بحث ما با دشواریهایی نیز آشنا گردیدیم که در این رابطه ها وجود دارند.

پایان

References

- Scott Burchill, A. Linklater, et al.(2005). Theories of International Relations. Third edition. New York: Palgrave Macmillan. P.58.
- Rukmani Gupta. National interests and Threat Perceptions. Cited in: IDSA Monograph Series. No.17 April 2013. *Interests*, 30: 256–265, 2008 .DOI: 10.1080/10803920802435245 .p.256.
- Scott Burchill, A.Linklater, R Devetak, et al(2005).Theories of International Relations(3rd edition).New York: Palgrave Mcmillan.p.29
- Pham John Peter. What is National Interest? Hans Morgenthau's Realist Vision and American Foreign Policy.American Foreign Policy.
- Collin P. H.(2004). Dictionary of Politics and Government. 3rd edition. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Evans Graham and Jeffery Newnham (1998). The Penguin Dictionary of International Relations. London: Penguin Group.
- Heywood Andrew(2007). Politics, 3rd edition. New York: Palgrave
- Bruce Steven and Steven Yearley (2006). The Sage Dictionary of Sociology. London: Sage Publications.
- Wendell Charles(1972). The Evolution of the Egyptian National Image: From its Origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid. Berkeley: University of California press. Cited in *History of Intellectual Culture*, Vol.5, No.1. 2005.
- Bernstein A. Douglas, Alison Clarke- Stewart, Edward J Roy, Thomas K. Srull and Christopher D. Wickens (1994). Psychology. Boston: Houghton Mifflin Company

National Interest and International Interest Part.1 Retrieved on 03July 2021 from

https://prog.lmu.edu.ng/colleges_CMS/document/books/National%20Interest%20&%20International%20Interest,%20Part%201.pdf

Andrew Moravcsik. Liberalism and IR theory, Retrieved on 03 july 2021 from

https://www.princeton.edu/~amoravcs/library/liberalism_working.pdf

Andrew Moravcsik and Legro, I s anybody still a Realist. Retrieved on 03 july 2021 from:

<http://www.princeton.edu/~amoravcs/library/anybody.pdf>

Morgenthau Hans, Human Rights and FP, retrieved on 03 july 2021 from

https://www.carnegiecouncil.org/publications/archive/1979_lecture_by_morgenthau/index/res/id=Attachments/index=0/HumanRights_ForeignPolicy_Morgenthau.pdf.

VII

هویت

۱. تعریف، ۲. انواع هویت، ۳. هویت گرایی از نظر دین اسلام، ۴. چهارچوب های تیوریتیکی، ۵. هویتگرایی سیاسی

مقدمه

مساله هویت از سال ۲۰۰۱ بدینسو در افغانستان به نحوی از آنجا در مباحثات و ریتوریک باز تاب یافته است. افغانیت، ساختار اتنیکی و زبان بخصوص در محور این بحثها قرار داشته اند. در سایر موارد مانند هویت ملی، هویت اتنیکی نیز مساله هویت مورد بحث قرار میگیرد. در علوم سیاسی در رابطه با نژاد، جنس و مسایل جنسی و در سیاست مقایسوی در مورد ناسیونالیزم، تصادمات داخلی / اتنیکی نیز هویت در محراق مباحث قرار دارند.

بحث های زیادی در کشور ما در این رابطه صورت گرفته ، اما بحث منسجم و علمی در میان آنها کمتر به چشم میخورد. منظور از بحث منسجم و علمی این است که بتواند از یکسو رنگارنگی ملی جامعه داخلی را تقدیر نماید و از سوی دیگر پیوندهای تاریخی، مشترکات و افتخارات مشترک اقوام و قبایل ساکن در افغانستان را ارج گذارد، و باز در بحثهای مربوطه نزاکتهای این دوستی و همزیستی را رعایت نماید.

هویت موضوع مورد توجه دسپلینهای علمی نیز قرار دارد. فیرسن از هویتگرایی سیاسی نژاد، جنس و مسایل جنسی در علوم سیاسی، در سیاست مقایسوی در مباحث جنگها تصادمات داخلی و ناسیونالیزم، و در روابط بین الدول از (هویت دولت) به گونه مثال نام میبرد (Fearson James D.1999).

در این بحث بر هویت انواع آن، هویتگرایی (identity politics)، هویت از نظر تعالیم اسلامی و هویتگرایی در افغانستان مکث میشود. از تعریف هویت میاغازم.

۱. تعریف هویت

هویت عبارت از علایم / مشخصات فارقه اند که موجب شناسایی و تعریف میگردند. و بر اساس این تعریف ساده و عامیانه میتوانیم این هویت را به جسمی و معنوی، در سه سطح فردی، گروهی و ملی دسته بندی نماییم. با این آغاز ساده به دانشمندان مراجعه میکنیم.

جیمز فیرسن (Fearson J.D. 1999:abstract) در یک بحث زیر عنوان (هویت چیست، به گونه ای که ما این کلمه را به کار میبریم) مینویسد:

این کلمه از اثر ایریک ایریکسن (Erik Erikson) روانشناس در سالهای ۱۹۵۰ گرفته شده است... و اشارتی است به (الف) یک کتگوری یا دسته اجتماعی، یا (ب) علایم فارقه اجتماعی که یک شخص بر آن میبald و یا آن را غیر قابل تغییر میدانند، و یا الف و ب همزمان.

وقتی به ریشه کلمه هویت در زبان انگلیسی نظر میکنیم، بر اساس فرهنگ لغات، کلمه آیدینتیتی از کلمه لاتین آیدین تیتاس (identitas) گرفته شده که در آن آیدیم (idem) به معنای همگون (same) میباشد. در اینجا از یکسو از علامه فارقه یا مشخصه سخن گفته شد و از سوی دیگر از همگونی زیرا مشخصات فرد یا گروه را تعریف میکند و از دیگران متمایز میسازد در حالیکه اعضای گروه دارای مشخصات همگون اند. براین گراهام (Brian Graham) و پیتر هوارد (Peter Howard) در یک اثر مشترک زیر نام: میراث و هویت (Heritage and Identity) استدلال دوگلاس (Douglas) را نقل میکنند: هویت از راه عضویت جمعی بیان میگردد و تجربه میشود، آگاهی از دیگر... انکشاف خواهد کرد. شناسایی دیگر بودن به هویت خودی کمک خواهد کرد، اما همچنان ممکن است به عدم اعتماد، خشونت، تجرید و در فاصله قرارگرفتن از گروه هایی منتج گردد که بدینگونه شناسایی میگردند (Graham Brian and Peter Howard 2008,p.5).

دیوید بکنگهم پارادوکس اساسی را نهفته در اصطلاح (هویت) میدانند زیرا هم به معنای همگونیها است و هم به معنای تفاوتها. از یکسو هویت به نظری یک چیز ویژه و خاص برای هر یک ما است که فکر مینماییم کم و بیش طی زمان متداوم و همسان است. از سوی دیگر هویت همچنان به معنای یک رابطه است با یک جمعیت بزرگتر یا گروه اجتماعی مماثل و همانند. به گونه مثال زمانی که از هویت ملی، هویت فرهنگی یا هویت جنسی سخن گفته میشود، هویت عبارت از شناسایی با دیگران، یعنی با آنان که ما فکر مینماییم مشابهتها و همگونیهایی داریم (حتی اگر دقیقاً هم باهم شبیه نیستند) اما از برخی جهات با هم شباهت دارند (Buckingham, 2008 David).

این بیان را میتوان چنین تعبیر کرد که شناسایی و تفکیک را از تبعیض متمایز باید ساخت. تفاوت آن در نازکی آن است: شناسایی میتواند میان دو هویت جداگانه به تفریق آن دو از همدیگر خدمت کند و یا به شناسایی و همزیستی منجر گردد. تنها جریان دیسکورس و ریتوریک آن میتوانند این تفاوت را متباز سازند. تبعیض بار منفی بیشتر دارد.

هویت بیانگر تفاوت، اختلاف و مشارکت در مشخصات است. در مثال کلاسیک انسان با صفت ناطق بودن از سایر حیوانات متمایز میگردد. انسانیت خود هویت است، در حالیکه انسانها از همدیگر و از نظر هویتهای گروهی بازهم قابل تفکیک اند، در حالیکه از نظر هویت و اندیشه و عمل و خصایص دیگر مختلف و متنوع اند، مشخصات مشترک نیز دارند. انسان و مسلمان انسان و کاتولیک، مسلمان و افغان هر یک از این کتگوری ها بیانگر اختلاف، تفاوت و مشارکت ها اند که برخی از آنها فرامرزی و برخ دیگر آنها گروهی اند و دارای مرزهای متقاطع. هویت از انسان بودن تا فرد بودن یک هرم را میسازد. اما فرد دارای هویت های دیگر نیز میتواند باشد.

هویت مختص به انسان نیست، پدیده‌ها نیز دارای هویت دارند.

درحالی‌که افراد می‌توانند دارای هویت‌های متعدد باشند، هویت اتنیکی به معنای دیگر است. یک فرد می‌تواند انسان باشد، مرد یا زن باشد و به گروپ‌های سیاسی و مذهبی متعلق باشد، جوان یا کهنسال باشد از نظر اتنیکی و قوم به یگ گروپ متعلق باشد. این روابط متعدد موجب عضویت متداخل و مرزهای متقاطع می‌گردد، زیرا فرد پشتون، مسلمان، سنی، دموکرات و... عضویت گروپ‌هایی را دارا می‌باشد مانند جمعیت یک بلیاردی مسلمانان جهان یا افغانان مسلمان که از وابستگی‌های متعدد و متفاوت نمایندگی مینمایند.

تاکید واقعی ذهنی و عملی بر یک هویت گروپی بصورت خود به خودی به معنای تجرید می‌باشد هرگاه با برتری خواهی‌ها همراه باشد و یا به نادیده‌گیری حقوق دیگران توأم باشد. بدین‌ترتیب تاکید ذهنی و عملی بر هویت مفروض باید دلایلی داشته باشد. چرا یک فرد فکر میکند خون وی و اجداد وی پر رنگتر و غلیظ‌تر است، یا آنها برتر از دیگران اند؟ چنین باور مندی هویت را با پدیده‌هایی مانند راسیزم، اتنو سنتریزم پیوند می‌دهند. زیرا در نتیجه فکر برتری جویانه، مرزهای گروپی از پذیرش اعضای جدید جلوگیری مینمایند. بیایید به تعریف‌هایی توجه نماییم که جیمز فیرسن از ساحه مطالعات خود (علم سیاست و روابط بین‌الدول) نقل میکند:

1. Identity is "people's concepts of who they are, of what sort of people they are, and how they relate to others" (Hogg and Abrams 1988, 2).

هویت بحیث کی بودن و چگونه باهم رابطه داشتن تعریف شده است.

2. "Identity is used in this book to describe the way individuals and groups define themselves and are defined by others on the basis of race, ethnicity, religion, language, and culture" (Deng 1995, 1).

تعریف افراد بوسیله خود آنان و بوسیله دیگران.

3. Identity "refers to the ways in which individuals and collectivities are distinguished in their social relations with other individuals and collectivises" (Jenkins 1996, 4).

هویت یعنی شیوه‌ای که افراد و مجتمعات در روابط اجتماعی از همدیگر تمیز می‌گردند.

4. "National identity describes that condition in which a mass of people have made the same identification with national symbols – have internalised the symbols of the nation ..." (Bloom 1990, 52).

هویت ملی یعنی هویتی که توده‌ای از مردم با سمبول‌های ملی ایجاد کرده و آن را از خود ساخته‌اند.

5. Identities are "relatively stable, role-specific understandings and expectations about self" (Wendt 1992, 397).

هویت بحیث درک و توقعات نسبتاً ثابت اند که به نقش خودی رابطه دارند.

6. "Social identities are sets of meanings that an actor attributes to itself while taking the perspective of others, that is, as a social object. ... [Social identities are] at once cognitive schemas that enable an actor to determine 'who I am/we are' in a situation and positions in a social role structure of shared understandings and expectations" (Wendt 1994, 395).

هویت‌های اجتماعی دسته‌ای از مفاهیم اند که یک بازیگر به خود متعلق میداند.

7. "By social identity, I mean the desire for group distinction, dignity, and place within historically specific discourses (or frames of understanding) about the character, structure, and boundaries of the polity and the economy" (Herrigel 1993, 371).

خواست مبنی بر تمایز گروه، حیثیت و مقام آن در دیسکورس ویژه تاریخی.

8. "The term [identity] (by convention) references mutually constructed and evolving images of self and other" (Katzenstein 1996, 59).

هویت یعنی تصویری که بصورت متقابل در رابطه به خود و دیگران ایجاد گردیده اند.

9. "Identities are ... prescriptive representations of political actors themselves and of their relationships to each other" (Kowert and Legro 1996, 453).

بیان توصیفی بازیگران سیاسی از خود، و در رابطه با روابط آنان با دیگران.

10. "My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose" (Taylor 1989, 27).

هویت من عبارت از تعهدات و معرفه‌هایی اند که چهارچوبی را فراهم میسازد که در داخل آن سعی مینمایم خوب و بد، ارزشمند یا آنچه را که باید انجام گردد، تعیین نمایم.

11. "Yet what if identity is conceived not as a boundary to be maintained but as a nexus of relations and transactions actively engaging a subject?" (Clifford 1988, 344).

هویت نه بحیث مرزهایی که باید نگهداشته شوند، بلکه بحیث پیوندهای ارتباطی و معاملات.

12. "Identity is any source of action not explicable from biophysical regularities, and to which observers can attribute meaning" (White 1992, 6).

هویت هر نوع منبع عمل است که از طریق قواعد بیوفیزیک قابل توضیح نمیباشد و مشاهده‌ان میتوانند به آن معنا بخشند.

13. "Indeed, identity is objectively defined as location in a certain world and can be

subjectively appropriated only along with that world. ... [A] coherent identity incorporates within itself all the various internalized roles and attitudes." (Berger and Luckmann 1966, 132).

هویت را میتوان بحیث موقعیت در یک جهان معین توصیف کرد و تنها از نظر ذهنی با آن کلمه میتواند متناسب گردد.

14. "Identity emerges as a kind of unsettled space, or an unresolved question in that space, between a number of intersecting discourses. ... [Until recently, we have incorrectly thought that identity is] a kind of fixed point of thought and being, a ground of action... the logic of something like a 'true self.' ... [But] Identity is a process, identity is split. Identity is not a fixed point but an ambivalent point. Identity is also the relationship of the Other to oneself" (Hall 1989). (Fearson J.D., 1999. p.1)

هویت یک پروسه است نه یک نقطه معین بلکه یک نقطه مبهم. هویت همچنان عبارت از رابطه دیگران با شخص است.

روجر بالرد در مقاله ای زیر عنوان: نژاد، اتنی سیتی و فرهنگ، پس از بحث بر تعریف اصطلاحات فوق مساله نژادها را از نظر بیولوژی مورد بحث قرار میدهد و در زمینه زبان و فرهنگ مینگارد: درحالیکه کاربرد زبان و فرهنگ مشخصه ویژه انسان بوده و میباشد، زبان (یا زبانهای خاصی) که یک فرد به آن سخن میگوید و فرهنگی که وی بصورت عادی در محدوده آن فعالیت مینماید به سلسله نژادی ارتباط ندارد بلکه به تجربه اجتماعی مربوط است. انسانهای دارای اجداد چینیایی از نظر ژنتیک چنان برنامه ریزی نشده اند که چینیایی صحبت نمایند، نه هم انگلیسی زبانان چنان پروگرام شده اند که انگلیسی باید صحبت کنند. زبان مادری ما در جریان پروسه سوسیالایزیشن کودکی ما بدست میآید، نه در نتیجه نوع ژن شخصی.

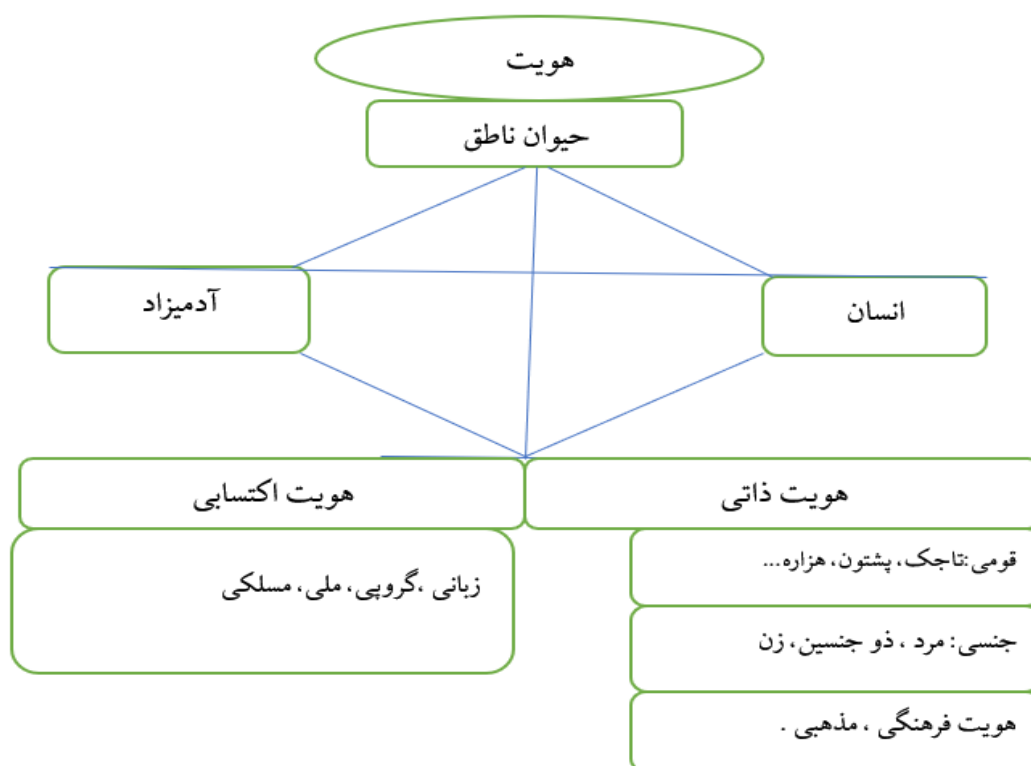
۲. انواع هویت

دیوید بکینگهم (Buckingham, David, 2008) مشکل اساسی هویت را چنین بیان میکند:

قسمت اعظم مباحثات در مورد هویت بر دو مساله میچرخد: سعی میورزم خودم باشد "be myself"، یا خویشتن واقعی خود را دریابم "find my true self"، و بسیاری خواهند بود که کمکم کنند به این مامول دستیابم، اما من هویت های متعدد و چندگانه را نیز با دیگران- بر اساس روابط اجتماعی، فرهنگی، خصایص بیولوژیک، همچنان ارزشهای مشترک، تاریخچه های شخصی و علاقمندی ها، جستجو مینمایم. در یک سطح من محصول بیوگرافی ویژه شخص خودم هستم. اما باز هم اینکه من کیستم (یا چه فکر میکنم که، که هستم) بر اساس اینکه با که هستم فرق مینماید، وضعیتهای اجتماعی که من خویشتن را در آنها میابم، و انگیزه هایی که ممکن است در آن زمان داشته باشم، هرچند به هیچگونه بصورت کامل آزاد نیستم آنگونه ای رکه تعریف میگردم (Buckingham, David, 2008).

این بیان پیچیدگیهای هویت و گوناگونی آن را بیان مینماید. در این جا از هویت فردی، بیولوژیک، اجتماعی، فرهنگی به گونه ضمنی یاد شده است. ما میتوانیم هویت را به دو دسته عمومی: ذاتی و اکتسابی دسته بندی نماییم. هویت ذاتی هویتی اند که ما در انتخاب آن نقش نداشته ایم. هویت های اکتسابی مانند دکتر و انجینیر یا مجاهد و کمونیست شدن و امثال آن است. یک مشکل در اینجا وجود دارد که ساخته جامعه (socially constructed) گفته میشود. وقتی ما جنس نوزاد را از جامعه پنهان سازیم و وی را به گونه ای که نیست به جامعه معرفی نماییم مانند پسر را بحیث دو شیزه یا برعکس به جامعه و ماحول بشناسانیم هویت ذاتی / جنسی وی توسط ما و جامعه ساخته میشود در حالیکه هویت واقعی وی پنهان میماند.

از سوی دیگر ما میتوانیم هویت را از نظر سطوح فردی (micro)، گروهی (meso) و ملی (macro) نیز تقسیم نماییم. در هر دو نوع دسته بندی ما بحیث فرد با هویت های متعدد سروکار داریم و اغلب با آنها در همزیستی به سر میبریم. به این سلسله مراتب توجه مینماییم: که میتواند افقی یا عمودی پنداشته شود. جالبترین آن این است که حتی ما این سلسله مراتب را میتوانیم بر اساس ارجحیتهای خویش قرار دهیم. دسته بندی های فوق را در شکل آتی میبینیم.



محققانی که در رابطه با هویت تحقیقات علمی انجام داده اند ابراز میدارند که به استثنای (نقش) در علوم اجتماعی به اندازه هویت هیچ کتگوری همانند، ترکیبات توصیفی مشابه را دارا نیستند. حدود ۲۰ صفت کلمه هویت را توصیف مینماید. به باور آنان یک قسمت اعظم این کتگوریا که در محراق توجه جامعه

شناسی قرار دارند یکنوعی از هویت را مشخص می‌سازند (Aguilar Fernando and Andres de Francisco, 2008).

هویت یک پروسه است به این معنا که از یکسو هویت طی یک پروسه شکل می‌گیرد، تغییر مینماید و قوام می‌یابد. ایریک ایرکسون (Erikson Erik) هشت مرحله را در شکل‌گیری هویت تشخیص کرده است. ایریکسون معتقد بود که هویت در دوران زندگی طی هشت مرحله انکشاف مینماید و هر مرحله انکشافی، فرد را با یک وظیفه ذاتی یا یک معضله روبرو می‌سازد که فرد باید آن را حل نماید تا به مرحله بعدی انکشاف وارد گردد. وی بر عوامل اجتماعی-فرهنگی بر انکشاف هویت تاکید بیشتر داشت (Sokol, Justin T., 2009).

تا سالهای ۱۹۹۲ مساله هویت‌های اتنیکی و زبانی در جامعه افغانی مطرح نبودند و همه خود را انسان میدانستند، اما پس از آن هویت انسانی به عقب صحنه رانده شد و هویت‌های گروپی و زبانی بحیث ابزار سیاسی انقسام اجتماعی آگاهانه وارد اجندا گردیدند تا از وحدت ملی که قرار بود احیا گردد جلوگیری صورت گیرد.

3. هویت‌گرایی از نظر دین اسلام

تعیین هویت معادل دسته بندی / طبقه بندی است به هدف شناخت و تشخیص. در قران کریم به صراحت به این موضوع در سوره الحجرات آیه مبارکه ۱۳ اشاره شده است. دختر و پسر بودن یک نوزاد برای شناخت ما و قرار دادن آنها در دسته های زنان و مردان است. وقتی شما در یک روایت میان کرکترهای زنانه و مردان از راه معرفی آنان از طریق تذکر جنس روبرو نشوید روایت را درست نمیتوانید درک نمایید. آسما زنانه و مردانه در معرفی این هویت ها نقش ایفا میکنند، در حالیکه کار بیشتر تبعیض و تعصب را ما بحیث انسانها انجام میدهیم. بنابراین دسته بندی موجودات به حیه و غیر حیه، به ذو حیاتین و فقاریه و پستاندار و خزنده برای آشنایی و معرفت ما خدمت مینمایند. اگر ما ماین را نشناسیم و با آن روبرو گردیم ممکن است زندگی خود را ازدست دهیم. بنابراین هویت از یکسو نتیجه شناخت ما از تفاوتها و همگونیها است و از سوی دیگر به پروسه آموزش و ادراکی ما نیز کمک مینماید. این بر ما است که بر کدام جهات آن برای کدام اهداف تاکید میورزیم.

طبقه یا دسته بندیها ساختارهای اجتماعی اند و (یک سیستم ادراکی) انعطاف پذیر را فراهم میسازند که میتواند با در نظر داشت واقعیهایی موجود در جهان ساخته و باز ساخته گردند (Rosa et al., 1999, p.64. cited in Mary Ann Glynn and Chad Navis)

ماری ان گلین و چاد نایس (Mary Ann Glynn and Chad Navis, 2013, p.1125) معتقد اند که کتکوری بندی یا طبقه بندی پاسخ اساسی را به سوال (این چیست)، یا بصورت مشخصتر (این چه نوع یک شی است؟) فراهم مینماید. هویت از نظر روانشناسی عبارت از معرفی ذهنی شخص توسط شخص است. (Douglas A. Bernstein, Alison Clarke-Stewart, et al., 1994:608). به عبارت دیگر اینکه شخص از نظر ذهنی خود را با کدام مشخصه ها متمایز میسازد، هویت شخص تعریف میگردد.

الله متعال در سوره الحجرات نزدیکترین فرد مسلمان را متقی ترین آنان پنداشته است:
يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (۴۹:۱۳)

ما از تعالیم قرآنی و احادیث پیامبر بزرگوار خویش میدانیم که تکبر و تعصب با تعالیم و اخلاق اسلامی در تناقض قرار دارند. از سوی دیگر وقتی ما به خلقت کاینات با دقت مینگریم تعصبی در آن نماییم: باران بر همه میبارد، آفتاب بر همه میتابد و قوانین الهی بر همه مرعی الاجرا اند. ما نباید اصل زرین (عمل صالح) در دین اسلام و در قضاوت روز جزا را نادیده گیریم و باید ارزیابی ها و قضاوتهای خود را بر نیت و اعمال افراد متمرکز گردانیم نه به تعلقات قومی، دینی، زبانی و فکری افراد.

۴. چهارچوبهای تیوریتیکی

به هویت از زوایا و مواضع مختلف دیده شده است. زیر این عنوان با چهار تیوری رفتار اجتماعی آشنا میشویم تا درک علمی ما از هویت بهتر گردد. گویلر مینا جیسو (Guillermina Jasso, 2003) چهار تیوری هویت (تیوری هویت، تیوری هویت اجتماعی و تیوری مقایسه و تیوری موقف) را مورد بحث قرار میدهد.

این چهار تیوری عبارت اند از: تیوری هویت، تیوری هویت اجتماعی، تیوری مقایسه و تیوری موقف. هریک از این تیوری ها در خطوط کلی معرفی میگردند.

۴.۱. تیوری هویت (identity theory)

این تیوری حاوی افکار کلی در مورد خود (self) و جامعه (society) است و دارای دو واریانت یا ورژن/ بیان است. در بیان استرایکر (Stryker and Serpe 1982, 1980, 2001; Stryker 1968), هویتها بر اساس هیرارکی یا سلسله مراتب برجستگی (salience) تنظیم گردیده به گونه ای که "به هر اندازه ای که یک برجستگی بزرگتر باشد احتمال گزینشهای رفتاری مطابق به توقعات مربوط به آن هویت نیرومندتر میباشد" (Stryker and Burke 2000:286). برجستگی یک هویت بر اساس این بیان بوسیله "تعهد به نقش روابطی شکل میگیرد که آن هویت نیازمند آن است" (Ibid).

در واریانت یا بیانی که به بورکه (Burke and Reitzes 1991; Burke 1991) در (Stets 1999) پیوند داده میشود هر هویت از خود ساخته میشود/ داخلی میشود (internalized). به معیار مبدل میگردد که درک از معنای خودی با آن مقایسه میگردد، و نتیجه پروسه مقایسه عبارت است از (تایید خودی) یا "self-verification".

تیوری هویت در هردو واریانت یا بیان، خود (self) را بحیث یک مجموعه هویتها میدانند. هویتها در شبکه های روابط بازیگران، به گونه مثال پدر و دختر، یا معلم و شاگرد، موقعیت دارند (Jasso Guillermina, 2003).

۲. تیوری هویت اجتماعی (Social Identity Theory)

تیوری ای که جدیدترین انکشافات را احتوا مینماید به نام تیوری دسته بندی اجتماعی (social categorization theory) نامیده میشود که بر گروپ و پروسه های میان گروپی (intergroup) و روابط آنها توجه دارد. در این تیوری نیز (خود) یا (self) بحیث مجموعی از هویتها پنداشته میشود، اما در این جا هویتها، هویتهای اجتماعی اند و هر یک آنها با عضویت در یک کتگوری اجتماعی بستگی دارد. یعنی:

idea is that a social category (e.g., nationality, political affiliation, "The basic falls, and to which one feels one belongs, sports team) into which one

defining characteristics of provides a definition of who one is in terms of the (Hogg et al. "the category – a self-definition that is a part of the self-concept 1995:259, cited in Jasso Guillermina2003).

مفکوره بنیادی این است که یک کتگوری اجتماعی مانند ملیت، سازمان سیاسی یا تیم ورزشی که فرد در آن قرار دارد، و با آن احساس تعلق دارد، تعریفی را از اینکه او کیست، از راه تعریف مشخصات آن کتگوری فراهم میسازد- تعریف خود که بخشی از درک – خود است (Hogg et al. 1995:259, cited in Jasso Guillermina2003).

۳. تیوری مقایسه (Comparison Theory)

این تیوری با مفکوره سنتی / کلاسیک آغاز میگردد که انسانها آنچه را که دارند (سطح مختصات / مشخصات توصیفی یا مقدار و اندازه مشخصات اساسی و بنیادی را) با سطوح و مقادیری مقایسه مینمایند که آنها برای خود منصفانه یا مناسب می دانند، و از آن راه خوشنودی، آرامش، اعتماد به نفس و احساس عدالت و پیامدهای متعدد دیگر را تجربه مینمایند. (Jasso Guillermina2003).

۴. تیوری موقف (Status Theory)

بر اساس تیوری موقف یک مشاهد (observer) که گاهی (خود) یا (Self) نامیده میشود، موقف (S1) را که (first-order status) نامیده میشود به یک شخص دیگر اعطا مینماید که (دیگر) یا (Other) نامیده میشود. شخصی که موقف (S1) یا به گونه مثال موقف ۳ را دریافت مینماید، موقف بزرگتری دارد نسبت به شخصی که موقف (S1) از ۵ را درمیابد. موقف (S1) ممکن است بر موقفی دلالت نماید که (Self) توقع دارد حاصل نماید. وظیفه موقف (S1 status function) (S1) موقف فرد را بحیث یک و وظیفه (function)، درجه یا مقام وی را در مشخصه کیفی مانند زیبایی، هشیاری، یا ثروت بیان مینماید... (Jasso Guillermina2003).

برای معلومات بیشتر میتوانید منبع زیرین مراجعه نمایید.

Heike vom Orde (2016). Perspectives on Identity, Perspectives on Identity.

Retrieved on 16 Oct 2021 from: [https://www.br-](https://www.br-online.de/jugend/izi/english/publication/televizion/29)

[online.de/jugend/izi/english/publication/televizion/29](https://www.br-online.de/jugend/izi/english/publication/televizion/29) 2016 E/vom Orde-Perspectives on identity.pdf

۵. هویتگرایی سیاسی (Identity politics)

بحث انجام شده نشان داد که هویت از یکسو همگونی و از سوی دیگر تمایزات را بیان مینماید و یک پروسه اجتماعی میباشد. این پروسه خیلی پیچیده و پر از جنجال است. زیرا هویت نه تنها به فرد تعلق دارد بلکه به یک کولکتیف افراد نیز تعلق دارد. ما دارای هویت فردی هستیم و این هویت ما محدود منحصر به اسم و شاسنامه رسمی ما منحصر نیست بلکه به خصوصیات فردی و عضویت ما / یا احساس تعلق ما بیشتر بستگی دارد. این آخری در سیاست و حیات سیاسی افراد دارای اهمیت و قابل منازعه میباشد. موضوع مهم دیگر این است که در هویت دهی به ما، دیگران نقش بیشتر دارند.

بر اساس تعریف بارت (Barth) اتنیسیتی (ethnicity) در گام نخست یک کولکتیف یا مجمع افراد است که احساس پیوند و تعلق داشتن / شناسایی فردی، بدون کدام رابطه ضروری با کدام زمینه فرهنگی خاص، در آن توسط همه قبول شده است. هویت معمولاً در حیات سیاسی مورد استفاده قرار میگیرد که با تشخیص یا معرفی خود بیشتر بستگی دارد. یک نهاد/ سازمان دارای هویت است وقتی اعضای آن نه تنها آن سازمان را از دیگر سازمانها متمایز میسازند، بلکه مشخصه ویژه و اختصاصی خود را در کلمات، علایم و در عمل نیز متبازر میسازند. اهمیت هویت اجتماعی در سیاست از اینجا ناشی میگردد، زیرا هویت ملی احساس تعلق داشتن را باز تاب میدهد. و تنها موجودات دارای شعور عضو سازمانها مانند جامعه، دولتها، نهادها و کلب ها اند.

در سیاست معاصر جستجوی هویت بصورت فزاینده اهمیت میابد. و اغلب این هویت اقلیت در نظم اجتماعی مطرح بحث است (Scruton R., 2007).

هویتگرایی سیاسی در این مقاله بحیث معادل (identity politics) انتخاب شده است و بر اساس تعریف فرهنگ تفکر سیاسی، هرگاه عمل سیاسی هویت را در صدر اجندای خود قرار دهد و معتقد باشد که هیچ برنامه سیاسی نمیتواند موفقانه عملی گردد وقتی انسانها در گام نخست ندانند که و چه هستند، و چرا منافع همدیگر را چنان در نظر داشته باشند که در مورد یک داعیه مشترک و تابعیت مشترک بیاندیشند. در حالیکه هویتگرایی سیاسی رهبران اقلیتها را به خود مصروف نگاهداشته این تنها سیاست اعتراض نیست که در این هویتگرایی سیاسی دیده میشود. جنبش های اکثریت از نوع ناسیونالیست نیز هویت را به یک مساله مهم سیاسی مبدل میسازند (Ibid.).

در کشور ما هویت در اجندای سیاسی زمانی قرار داده شد که مساله درج کلمه (افغان) بحیث هویت ملی هر تبعه افغان در تذکره تابعیت در پارلمان کشور مطرح گردید. بحث در نتیجه مداخلات مغرضانه از هویت ملی به سوی هویتهای اتنکی و قومی، زبانی و مذهبی کشانیده شد و مرزهای هویتهای فردی، سازمانی و ملی در بحث ها ناشیانه کمرنگ گردیدند. زیرا احساس تعلق داشتن و هم گونی در مرزهای کوچک زبان و قوم محصور گردیدند.

چارلیس تایلر در یک مقاله مینویسد که هویت ما بوسیله شناسایی دیگران شکل میگیرد. عدم شناسایی یا شناسایی نادرست میتواند زیانبار و غیر عادلانه باشد، یعنی

"imprisoning someone in a false, distorted and reduced mode of being" (pp. 25-26). I

تایلر مینویسد که در گذشته ها هویت یک مشکل نبود زیرا در نقش های هیرار شیک اجتماعی وجود داشت. در قرن ۱۸ دو چیز اتفاق افتاد: موقف برابر (equal dignity) جاگزین هیرارکی / سلسله مراتب گردید و به هویت شخص چنان دیده میشد که از درون پدید میگردد. هویت اکنون چیزی بود که هر شخص از راه خود (اصلی) "authentic" باید به دست میآورد (یا نمیتوانست به دست آورد). اما حتی اگر هویت از درون بروز نماید باز هم نیازمند تایید دیگران است، زیرا درک- انسان از خویشتن به قول تایلر دیالوجیک است نه مونوژیک (Bruce M. Landesman, 1994).

تلاش برای دریافت پاسخ به سوال (من کیستم یا ما کیستیم) از هر جایی که ناشی گردد چه پیامدهایی به غیر از پیامد فردی و اجتماعی بخصوص سیاسی میتواند داشته باشد؟ در سطح فردی دو نوع سوال میتواند مطرح گردد: سوال یک فردی که در نتیجه حوادث روزگار نمیداند مادر و پدر وی کیها اند و به کدام قوم و قبیله و مذهب تعلق دارند، و سوال مربوط به جنسیت که بیشتر در غرب با صراحت طرح میگردد اما در جوامع اسلامی بصورت غیر آشکار مطرح اند مانند سوال یک زوجین یا یک همجنسگرا. این سوالها نه تنها فردی بلکه اجتماعی و سیاسی نیز اند بخصوص وقتی در مورد حقوق آنان فکر میشود.

در سطح اجتماعی این گروه افراد بحیث اقلیت مطرح اند که اغلب نادیده گرفته میشوند. اما این هویتها میتوانند در اجندای سیاسی قرار داده شوند در حالیکه هویت های سیاسی نیستند و نباید پنداشته شوند. بنابراین هویت جمعی (collective identity) با هویت جمعی که سیاسی شده (politicized collective identity) است فرق دارد. چه چیزی این دو را از هم متمایز میسازد؟

دانشمندان علایم فارقه آنها را چنین بر شمرده اند:

۱. ارتقای شعور: یعنی " آگاهی فزاینده از نارضایتی های مشترک و مفکوره صریح در مورد اینکه کدام مرجع و چه چیزی مسسولیت آن نارضایتی ها را بر عهده دارد. . . 327." (Simon & Klandermans 2001).

۲. رابطه با گروههای دیگر. هویت سیاسی - شده عدسیه های متناقض را فراهم مینماید که از طریق آن جهان اجتماعی تعبیر میگردد. و این انقطاب داخلی، گروه را در عرصه های اجتماعی و سیاسی بحیث جانبدار "pro" یا مخالف "con" تعریف مینماید.

۳. تمایز سومی به رفتار آن هویت اجتماعی سیاسی - شده رابطه دارد. اعضای گروه به عمل دستجمعی در برابر حکومت یا عامه مردم میپردازد تا آنها را به مداخله یا جهتگیری وادارد. (van Stekelenburg, J., 2013). این تمایزات را در هر هویت اجتماعی اقلیت میتوان یافت با این تفاوت که برخی از آنها ممکن است به عمل دستجمعی متوسل نگردند.

به همین دلیل باور اینجانب این است که هویت اجتماعی را زمانی باید سیاسی - شده بدانیم که ادعای کسب هویت سیاسی مستقل یا خود مختاری را دارا باشد. زیرا گروههای فشار یا گروههای منافع میتوانند از منافع یک اقلیت یا اکثریت از راه اکتویزم سیاسی اعمال فشار نمایند یا از آن منافع دفاع نمایند. سخن آخری این بحث این است که هرگاه برابری حقوق و آزادی های فردی انسانهای یک سرزمین از طریق قانون و بوسیله قانون تضمین گردد تنها یک دشواری به نقاط اصطکاک فرهنگ و معتقدات حاکم با حقوق و آزادیهای فردی میتواند مطرح و قابل تبریہ باشد.

References

- Aguiar Fernando and Andres de Francisco, 'WHAT IS RATIONAL ABOUT IDENTITY?IESA Working paper. Retrieved on 13 Oct 2021 from:
<https://digital.csic.es/bitstream/10261/2082/1/05-05.pdf>
- Bruce M. Landesman, Multiculturalism and "The Politics of Recognition." by Charles Taylor; editor: Amy Gutmann. *Ethics*, Vol. 104, No. 2 (Jan., 1994), pp. 384-386.
- Buckingham, David. "Introducing Identity." *Youth, Identity, and Digital Media*. Edited by David Buckingham. The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on Digital Media and Learning. Cambridge, MA: The MIT Press, 2008. 1-24. doi: 10.1162/dmal.9780262524834.001
- Douglas A Bernstein, Alison Clarke-Stewart, Edward J. Roy, Thomas K. Srull and Christopher D. Wickens (1994). *Psychology*. third edition. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Fearson J.D.(2013). "What is Identity", Retrieved on 07/10/2021 from:
<https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf>
- Graham Brian and Peter Howard(eds)(2008). *Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited
- Guillermina Jasso(2003).
 IDENTITY, SOCIAL IDENTITY, COMPARISON, AND STATUS:
 FOUR THEORIES WITH A COMMON CORE.retrieved on 16 Oct 20212 from:
<https://legacy.iza.org/en/papers/Jasso300604.pdf>.
- Mary Ann Glynn and Chad Navis(2013). 'Categories, Identities, and Cultural Classification: Moving Beyond a Model of Categorical Constraint', *Journal of Management Studies* 50:6 September 2013. doi: 10.1111/joms.12023.
- Roger Ballard in: Martin Holborn(ed) *New Directions in Sociology* Omskirk: Causeway, 2002,7
- Sokol, Justin T. (2009) "Identity Development Throughout the Lifetime: An Examination of Eriksonian Theory," *Graduate Journal of Counseling Psychology*: Vol. 1: Iss. 2, Article 14. Available at: <http://epublications.marquette.edu/gjcp/vol1/iss2/14>. Retrieved on 13 Oct 2021.

van Stekelenburg, J., van Leeuwen, A., & van Troost, D. M. M. (2013). Politized Identity. In D. A. Snow, D. Della Porta, P. G. Klandermans, & D. McAdam (Eds.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements* (pp. 974-977). WileyBlackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470674871.wbespm163>

پایان

Bibliography

- الغزالی (ب.ت.) مجمع الرسائل: روضت الطالبين و عمدة السالكين. قاهره: المكتب التوفيقية روسو، ژان ژاک. (ب.ت.). قرارداد اجتماعی، ترجمه زیر کزاده غلام حسین. تهران: چاپ چهارم سال ۱۳۴۱: انتشارات شرکت سهامی چهر.
- منابع دریمید، حسن (۱۳۸۹). فرهنگ فارسی جیبی عمید. تهران: راه رشد. نشرات دیجیتال
- فیشر ریچارد (ب.ت.). فرهنگ فشرده جامعه شناسی. ترجمه حسین شیران. نشر دیجیتال: جامعه شناسی شرقی، ۱۳۹۱
- علال، خالد کبیر (۱۴۲۹). التعصب المذهبی فی التاريخ الاسلامی: مظاهره، آثاره، اسبابه، علاجه. دارالمحتسب
- شاهرخت رحیمی علی و علی حقی (۱۳۶۹). دین پژوهی مصطفی ملکیان: نقد و بررسی. جستاره های فلسفه دین سال ششم، شماره . (۱۲۶-۱۰۹) ۱

Abercrombie Nickolas, Stephen Hill and Brayan S. Turner(1994).

The Penguin Dictionary of Sociology. Third edition. England: Pinguin Books.

Abdul Mannân (2020).Dictionary of the Holy Qur'ân: Arabic Words-English

Meanings (With Notes). Noor Foundation. International Inc. e-Book.

Alberto Alesina and Bryony Reich Harvard and IGIER Bocconi,(). Nation building.

Retrieved on 03 July 2021 from:

https://scholar.harvard.edu/files/alesina/files/nation_building_feb_2015_0.pdf.

Aguiar Fernando and Andres de Francisco, 'WHAT IS RATIONAL ABOUT IDENTITY?IESA Working paper. Retrieved on 13 Oct 2021 from:

<https://digital.csic.es/bitstream/10261/2082/1/05-05.pdf>

Andrew Moravcsik and Legro, I s anybody still a Realist. Retrieved on 03 july 2021 from:

<http://www.princeton.edu/~amoravcs/library/anybody.pdf>

Audi Robert,(G. ed.) (1999).The Cambridge Dictionary of Philosophy, 2nd edition.

Cambridge: Cambridge University Press.

Auda Yasser(2008). Maqasid Al -Shariah: An Introductory Guide.

Published by IIIT.

Al-Attas, Syed Naqib (1993).Islam and Secularism.. Kuala Lumpur: Art Printing Works Sdn. Bhd.

An-Na'im Abdullahi Ahmed– "Islam and the Secular State". Pluralism

Working Paper series. No 1. 2009.(12-17).

- Abdul Salam Qassim, *American International Journal of Contemporary Research*, Vol. 2 No. 4; April 2012.
- Adul Hafeez Fazli(2006). *Islamic View of omniscience and Human Freedom*. Al Hikmat Vol. 2.
- Al-Mawrid, 1995; *The Hans Wehr Dictionary*, 1976.
- Allport Gordon W.(n.d.). *The Nature of Prejudice*, (unabridged). Massachusetts:
- Ali Suleiman Ali(2018).*A brief Introduction to Qur’anic Exegesis*. Abridged by Wanda.
- Alfred R. Mele and P. Rawling(2004)*The Oxford Handbook of Rationality*.
Oxford: Oxford University Pres.
- Al- Ghazali (1993). *Revival of Religious Learnings(Ihya Ulim-Id-Din*.
Translated by: Fazul-ul-Karim. Karachi: Darul-Ishaat.
- Altaev, Zhakypbek Aliya Massalimova, Assyl Tuleubekov and Aizhan
Doskozhanova(2020).“Essence and Typology of Intellect in al -Farabi’s
Epistemology”. *Biling- Journal of Social Sciences of the Turkic World*, No.95:79-
95.
- Audi Roberts (Gen. ed.)(1999).*The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd
edition.. New York: Cambridge University Press.
- Bruce M. Landesman, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition."* by Charles
Taylor; editor: Amy Gutmann. *Ethics*, Vol. 104, No. 2 (Jan., 1994), pp. 384-386.
- Buckingham, David. “Introducing Identity.” *Youth, Identity, and Digital Media*. Edited by
David Buckingham. The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series
on Digital Media and Learning. Cambridge, MA: The MIT Press, 2008. 1–24. doi:
10.1162/dmal.9780262524834.001
- Berlin Isaiah (2014). *Freedom and Its Betrayal: Six enemies of Liberty*,p.5-6).2nd edition .
edited by Henry Hardy Human. Princeton University Press.
- Berlin Isaiah, (1969). *Four Essays on Liberty*. Edited by Henry Hardy. New York :
Oxford University Press.
- Benjamin Constant, “The Liberty of the Ancient compared with that of the Moderns,”
reproduced in :*Collection complete des auvrages publiés sur la government
représentatif et la constitution actuelle, ou Cours de politique constatitionelle*, 4
vols.(Paris and Routen, 1820), Vol.4,, pp.238-74.
- Banton Michael(1998). *Racial Theories*, 2nd edition. Cambridge: Cambridge University.
Bernstein A. Doulas, Alison Clarke- Stewart, Edward J Roy, Thomas K. Srull and
Christopher D.

- Byrd Dustin J.(2016).Islam ion a Post-Secular Society: Religion, Secularity and the Antagonism of Recalcitrant Faith. Leiden: Brill.
- Billon Alexandre, "Irrationality and Happiness: A (Neo)-Schopenhauerian Argument for Rational Pessimism". Journal of Ethics & Social Philosophy, Vol.11, No.1. Dec 2016.URL: www.JESP.org.
- Boyle, Matthew. Forthcoming. Additive theories of rationality: A critique. European Journal of Philosophy. (Boyle Mathew, <https://doi.org/10.1111/ejop.12135> Citable link to this page: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:8641840>
- Bruce S. and Steven Yearley(2006). The Sage Dictionary of Sociology. London: Sage Publication.
- Burchill Scott(2005). The national interest in international relations theory. New York: Palgrave Macmillan.
- Carpenter W.S.(ed)(1942).Two Treatises of Civil Government. (J. M. Dent, London , 1962)(1924repr.),118. {First Published 1690}.
- Costali Stefano and Andrea Ruggeri, 2017 p. 923). 'Emotions, ideologies and violent political mobilization'.
- Collin P. H. (2004). Dictionary of Politics and Government. Bloomsbury Publishing Plc.
- Constant Benjamin (1820) . Political Writing 311. Trans. And ed. Bianca maria Calhoun Craig, Mark Juergensmeyer, and Jonathan Van Antwerpen(Eds)(2011). Rethinking Secularism. New York :Oxford University Press.
- Chittick William C(2013). Mysticism versus philosophy in Earlier Islamic History:The Al-Tusi, Al- Qonawi Correspondence, Mysticism, Philosophy and Theology. Rel. Stud. 17, pp. 87-104.<http://Journals.cambridge.org>. downloaded December 2013.
- Connor, W. (1972). Nation-Building or Nation-Destroying? World Politics, 24(3), 319-355. doi:10.2307/2009753.
- Cochran Gregory and Henry Harpending (2009).The 10,000 Explosion: How Civilization Accelerated Human Evolution. New York: Basic Books.
- Dakas H. and B Hoffman(1981). in Alfred R. Mele, and Piers Rawling(eds.)(2004).The Oxford Handbook of Rationality. Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, R. (1985). The Philosophical Writings, vol. I, Translated by John Cottingham , Dworkin Ronald, Taking Rights seriously, in Norman E. Bowie, TAKINGRIGHTS

- SERIOUSLY. By Ronald Dworkin. Massachusetts: Harvard University Press. 1977. Pp. 563., 26 Cath. U. L. Rev. 908 (1977). Available at: <https://scholarship.law.edu/lawreview/vol26/iss4/10>
- Douglas A Bernstein, Alison Clarke-Stewart, Edward J. Roy, Thomas K. Srull and Christopher D. Wickens (1994). Psychology. third edition. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Eddebo Johan (2014). Tawhid al 'uluhiyya, Secularism, and Political Islam.
- Ellis, Albert. "The biological Basis of Human Irrationality". Paper presented at the Annual Meeting of the American Psychological Association (83rd, Chicago, Illinois, August , 30 September 2, 1975 Reproduced from best copy available.
- Emeka Chinweuba Gregory, " THE SUBJECTIVE BASE OF OBJECTIVE INTEREST IN COSMOPOLITICS: A PHILOSOPHICAL ANALYS", Jesus and Mary College, JMC, Review, Vol.3. Nov 2019.
- Evans C. Stephens (2002). Pocket Dictionary of Apologetics & Philosophy of Religion. Downers Grove, USA: IVP Academic.
- Evans John H. and Michael S. Evans, ' Religion and Science: Beyond the Epistemological Conflict Narrative', Annual Review of Sociology. 2008. 34: 87–105.
- Evans Graham and Jeffery Newman(1998). The Penguin Dictionary of International Relations. London: Pinguin Group.
- Fearson J.D.(2013)." What is Identity", Retrieved on 07/10/2021 from: <https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf>
- Fontana{Cambridge university Press, Cambridge, 1988.
Robert Stoothoff and Dugald Murdock. London: Cambridge University Press.
- Fischer J. Martin, et al., (2007). Taking Rights Seriously.1977. London: Duckworth.
- Fromm Erich(1942).The Fear of Freedom. e-book.
- Fishbein Harold D. 'The Genetic/Evolutionary Basis of Prejudice and hatred', Journal of Hate Studies, Vol.3;113(113-119).
<https://www.merriam-webster.com/dictionary/prejudice>
- Francis Heylighen, "Non-Rational Cognitive Processes as Changes of Distinctions". New Perspectives on Cybernetics, 1992, Vol.220.
- Fons Trompenaars and Peter Woolliams,(). Dilemmas of

- Charismatic Leadership. Retrieved on 11 July 2021 from:
https://www.bertelsmannstiftung.de/fileadmin/files/Projekte/84_Salzbunger_Trilog/Analyse_Salzbunger_Trilog_Dilemmas_of_Charismatic_Leadership_20150806.pdf
- Hegel G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*, (Frankfurt a. M., 1969)
- Galen Strawson, 2002: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic*.
- Gelot Ludwig (2009). *On the Theological Origin and character of Secular International Politics: Towards Post-Secular Dialog*. PhD Thesis.
<http://www.johnkeane.net/wp-content/uploads/2000/01/secularism.pdf>.
- Ganson Todd Stuart(2009), " The Rational/Non-rational Distinction in Plato's Republic". Retrieved on 03/07/2021, from:
<https://core.ac.uk/download/pdf/78839945.pdf>
- Grotenhuis René (2016). *Nation-building as Necessary Effort in Fragile States*. e-isbn 978 90 4853 212 4 (pdf). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Guzzini Stefano," *Morgenthau and the three Purposes of Power*, Discussion Paper 2018: 4, retrieved on 13 Sept from:
- Graham Brian and Peter Howard(eds)(2008). *Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Guillermina Jasso(2003). *Identity, Social Identity, Comparison, and Status: Four Theories with a common Core*. Retrieved on 16 Oct 20212 from:
<https://legacy.iza.org/en/papers/Jasso300604.pdf>.
- Hasse Dag N. (2000). *Avicenna 's De anima in Latin West*. Edited by Charles Burnett, Jill Kraye, W. F. Ryan. London: The Warburg Institute - Nino Aragno Editore.
- Herbert A. Davidson(1992). *Al Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect, Their cosmologies, Theories of the Active intellect and Theories of Human intellect*. New York: Oxford university Press.
<http://lcwu.edu.pk/ocd/cfiles/Professional%20Studies/CoC/Math,B.Ed-305/Rational-Irrational-Numbers-2bci9ds.pdf>
- Hobbes Thomas (1996) *Leviathan*. Ed, inrod. J.C.A Gaskin. Oxford: Oxford University Press.. First published 1651.
- Habermas Jürgen(1992). *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press.

- Haidar Hadji Hamid (n.d.). Imam Ali and Citizens' Rights. Retrieved on 24 July 2021 from:
<https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1395532/1/Imam%20Ali%20and%20Citizens'%20Rights.pdf>
- Heywood Andrew(2007). Politics, third edition. New York: Palgrave Macmillan.
- Hawkesworth Mary and Maurice Kogan(eds.)(1992).Encyclopaedia of Government and politics, Vol. I. London: Routledge.
- Heywood Andrew (2007). Politics. New York: Palgrave.
<https://www.merriam-webster.com/dictionary/concept>.
<https://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:1261544/FULLTEXT01.pdf>
- Ida Ilmiah Mursidin, " Philosophical Thought of Al-Kundi and Al Farabi ".
 Journal Al -Dastur, Vol.3,No.1. Tahun 2020.
- Imam Ali(2003) Nahjol Balaagha"Peak of Eloquence". Compiled by Sayyid Shareef ar- razi; translated by Sayyid Ali Reza, Introductory notes by Sayyid Mohmd Askari Jafery). Qum: Ansariayan.
- Jackson R. and George Sørensen (2007).Introduction to International Relations: Theories and Approaches. Oxford: Oxford University Press.
- John Baer, Free Will Requires Determinism, chapter 16. P.304. Retrieved from: [http //: users,rider.edu/~baer/ch16Baer.pdf](http://users.rider.edu/~baer/ch16Baer.pdf). on 04 Feb 2015 at 20:58.
- J.M. Dent ,(1973). Social Contract and Discourses. London ,1973. trans. And introduction. G. D.H. Cole. First published in 1755.
- Jared Diamond(1999). Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies. New York: w. w. Norton & Company.
- Jackendoff, Ray (1989). What is a Concept, That a Person Mau Grasp it?'Mind & Language Vol.4 Nos.1 and 2/spring/ Summer 1989.(68-102).
- Jörn Grävingholt, Julia Leininger and Christian von Haldenwang (2012). Evaluation Study. International Network on Conflict and Fragility (INCAF).
<http://www.oecd.org/dac/incaf>.
- Kalberg Stephen, " Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationality Processes in History". The American Journal of Sociology, Vol. 85, No. 5 (Mar., 1980), pp. 1145-1179 .Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2778894>
 Accessed: 15/12/2010 10:1.

- Kean John (2000). *Secularism*. The political Quarterly Publishing Co. Ltd.
Oxford: Blackwell Publishers
- Krause. USA: International Institute of Islamic Thought .
- Kenneth J. Arrow. (1971). Some models of Racial Discrimination in Labor Market.
Retrieved from:
https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/research_memoranda/2009/RM6253.pdf
- Kripke Center, *Journal of Religion & Society* issu 1522-5668. Vol. 16(2014).
- Lorenz Hendrik(2006). *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Lynch G. Patrick, On Isaiah Berlin, or Why the Enemy of My Enemy is Not Always My Enemy. *Revista de instituciones, Ideas y Mercados* No. 60/ May0 2014,pp.33-56/ ISSN 1852-5970.
- Law Ian(2007). "Discrimination ", in George Ritzer(ed).*The Blackwell Encyclopaedia of Sociology*(2007). MA: Blackwell Publishing Ltd.(Pp.1182-1184).
- Lamb D. Robert(2014).*Rethinking Legitimacy and Illegitimacy: A New Approach to Assessing Support and Opposition across Disciplines*. A Report of Center for Strategic & International Studies' program on Crisis, Conflict, and Cooperation.
- Lutfi al-Sayyid. Berkeley: University of California press. Cited in *History of Intellectual Culture*, Vol.5, No.1. 2005.
- Mack Eric(2019). *The Essential, John Lock*. Canada: Fraser Institute .
www.fraserinstitute.org.
- Maurits Berger" Sharia – A Flexible Notion", R&R 2006 / 3.Retrieved on Oct 2021 from:
https://www.bjutijdschriften.nl/tijdschrift/rechtsfilosofieentheorie/2006/3/RenR_2006_036_003_011.pdf.
- Morton A. L. , *The life and Ideas of Robert Owen*, New York, London, 1962, 1969.
- Mionice John J. and k. Plummer(1998). *Sociology: a global introduction*. New Jersey: Prentice Hall Europe.
- Morgenthau Hans, *Human Rights and FP*, retrieved on 03 july 2021 from
https://www.carnegiecouncil.org/publications/archive/1979_lecture_by_morgenthau/index/_res/id=Attachments/index=0/HumanRights_ForeignPolicy_Morgenthau.pdf

- Musa Mohammad Alami, (2017). "Interreligious Relations: Islam and Secularism in Singapore. *Mich. St. L. Rev* 333. Heinonline. Between Embrace and Belief. RSIS, Nanyang Technological University, Singapore. Issue 3. April 2019.
- Macionis John J. and Ken Palmer(). *Sociology: a global introduction*. New York: Prentice Hall Europe.
- Melissa Dell, Pablo Querubin. Nation building through Intervention: Nation Evidence From Discontinuities in Military Strategies. https://www.nber.org/system/files/working_papers/w22395/w22395.pdf
- Mele Alfred R. and Piers Rowing (eds)(2004). *The Oxford Handbook of Rationality*. New York: Oxford University Press.
- Mohammed Muneer'deen Olodo Al-Shafi'i¹, Mohd Safri Ali², Engku Ibrahim Engku Wok Zin³ & Abdulsoma Thoarlim⁴ (2017), " Al-Akhlak (Ethics) Perceptions in Islam: A Textual Interpretation through Imam Muhammad Al-Ghazali, " © Research Institute for Islamic Product and Malay Civilization (INSPIRE).
- Muqtedar Khan M.A.) 2011. (Three Dimensions of the Emerging Political Philosophy of Islam from: *Routledge Handbook of Political Islam* Routledge Accessed on: 21 Jul 2021 <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203154144.ch3>.
- M. Roskin(1994). *National Interest: from abstraction to Strategy*, retrieved on 05 July 2021 from: (https://www.files.ethz.ch/isn/47410/National_Intest_Abstraction.pdf)
- Mary Ann Glynn and Chad Navis(2013). ' Categories, Identities, and Cultural Classification: Moving Beyond a Model of Categorical Constraint', *Journal of Management Studies* 50:6 September 2013. doi: 10.1111/joms.12023.
- National and International Interest, Part. I. Retrieved on 16 Sept 2021 from: https://prog.lmu.edu.ng/colleges_CMS/document/books/National%20Interest%20&%20International%20Interest,%20Part%201.pdf
- Neo Jaclyn L." *Secularism without Liberalism: Religious Freedom and Secularism in a Non-Liberal State*.
- Nikki R. Keddi, "Secularism & its Discontents" .*Daedalus*, Summer, 2003, Vol.132, No.3, On Secularism & Religion (summer 2003), pp., 14-30.
- Norman E. Bowie, *TAKING RIGHTS SERIOUSLY*. By Ronald Dworkin. Massachusetts:

- Harvard University Press. 1977. Pp. 563., 26 Cath. U. L. Rev. 908 (1977).
Available at: <https://scholarship.law.edu/lawreview/vol26/iss4/10>
- Omar Abdul Mannan(Trans.) (2010). The Dictionary of the Holy Qur'an. Noor Foundation- International Inc.
- Otto Rudolf(1936). The Idea of Holy: An inquiry into the Non-rational factor in the Idea of the Divine and Its relation to the Rational. Transl. John W. .
Oxford: Oxford University Press
- Paul Brykczynski in: Wendell Charles(1972). The Evolution of Egyptian National Image: From its origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid: Berkeley: University of California Pres.
- Pierre van den Berghe 'Ethnies and Nations- Genealogy indeed' in: Atsuko Ichijo and Gordana Uzelac(eds)(2005). When is the Nation? Towards an understanding of Theories of Nationalism.(113-134), London: Taylor & Francis Group.
- Psillos Stathis (2007).Philosophy of Science A-Z. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Spitzer, Dean R. (1975). What is a Concept?" Educational Technology, 15(7),36-39.
Retrieved July 4, 2021.<http://jstor.org/44418021>.
- Pham John Peter. What is National Interest? Hans Morgenthau's Realist Vision and American Foreign Policy.American Foreign Policy.
- Ritzer George(ed.)(2007). The Blackwell Encyclopedia of Sociology. USA: Blackwell . Publishing Ltd
- Robertson David(2004).The Routledge Dictionary of Politics. Third edition. London: Taylor & Francis Group.
- Robertson David(2004). The Routledge Dictionary of Politics, 3rd edition. London:Taylor & Francis Group.
- Roger Ballard in: Martin Holborn(ed) New Directions in Sociology Omskirk: Causeway, 2002,7.
- Ross Daniel, ' review Essay, A Secular Age', Thesis Eleven, No. 99, Nov 2009, 112-121.
- Russell Bertrand, (2004).History of Western Philosophy. London. Routledge Classics.
- Robertson David (2004).The Routledge Dictionary of Politics. Third edition the Taylor & Francis e-Library.
- Rousseau Jean J. (1762). The Social Contract or Principles of Political Rights. Transl. by

- G. D. H. Cole. *Foederis æquas Dicamus leges*. Virgil, *Æneid xi.*
- Randall Collins (1982). *Sociological Insight: An Introduction to Non-Obvious Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Runes D.D.(ed.)(1942). *Dictionary of Philosophy*. Philosophical Library of New York Inc.
- Rosenau. The PP of Decision making retrieved on 05 July 2021 from:
<https://www.acsu.buffalo.edu/~fczagare/PSC%20504/Rosenau.pdf>
- Rukmani Gupta. National interests and Threat Perceptions. Cited in:
 IDSA Monograph Series. No.17 April 2013. *Interests*, 30: 256–265, 2008 .DOI:
 10.1080/10803920802435245 .p.256.
- Rutherford Donald(2002). *Routledge Dictionary of Economics*, 2nd edition.
 London: Taylor & Francis Group.
- Scott Burchill, A. Linklater, et al.(2005). *Theories of International Relations*. Third edition. New York: Palgrave Macmillan.
- Scruton Roger(2007). *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political thought*, 3rd edition. New York: Palgrave Macmillan.
- Sverre Spoelstra(2020). The truth and Falsehoods of post-truth leaders. *Leadership*, Vol.16(6) 757-764.
- Scruton Roger(2007)*The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, 3rd edition. New York: Palgrave Macmillan.
- Skinner Quentin, ' A Third Concept of Liberty' , *Proceedings of the British Academy* 117 ,(2002)pp. 237-68. P.237.
- Strawson Galen, ' The Bounds of Freedom' , in Robert Kane (ed)(2002). *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University press. P.441.
- Sanholzi Keith B. and Jennifer T. Kubota(2016). " Neural Mechanisms of Prejudice Intervention".<http://dx.doi.org/10.1016/B978-12-800935-2.00018-X>(pp.337-3452).
- Schaller Mark and Steven L. Neuberg, *Danger*,(2012). *Disease, and the Nature of Prejudice(s)*. In James M. Olson and Mark P. Zanna, (eds)(2012). *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 46. Burlington: Academic Press.
- Scruton Roger(2007). *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, 3rd edition. NY: Palgrave.
- Scruton Roger (2007). *Dictionary of Political Thought*, 2nd edition.
- Ssuna Salim, Syahrul Faizaz Abdullah(2014). *Humanities and Social Sciences Letters*. 2014 Vol. 2, No. 3, pp. 149-162. © 2014 Conscientia Beam.

- Sokol, Justin T. (2009) "Identity Development Throughout the Lifetime: An Examination of Eriksonian Theory," *Graduate Journal of Counseling Psychology*: Vol. 1: Iss. 2, Article 14. Available at: <http://epublications.marquette.edu/gjcp/vol1/iss2/14>. Retrieved on 13 Oct 2021
- Soyarslan Sanem (2011). Reason and Intuitive Knowledge in Spinoza's Ethics: Two ways of Knowing, Two ways of Living. PhD. Dissertation. Duke University
- Talbot Thomas, (2009). *God, Freedom, and Human Agency, Faith and Philosophy*, Vol . 26No. 4 October 2009.
- Target Publications, NEET UG .(2019)
<https://www.targetpublications.org/media/catalog/product/s/a/sample-pdf-of-neet-ug-challenger-biology-1-book.pdf>
- Tradition, Vol. 75, No. 1/2, Free Will, Determinism, and Moral Responsibility (Aug ., (1994pp.
- Taylor Charles(2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Todd D. Nelson (ed.)(2009). *Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination* . Taylor & Francis Group, LLC.
- Talhat Yusuf(2015)."The concept of al-AQL(reason) in Islam", *International Journal of Humanities and Social Science* Vol. 5, No. 9(1); September 2015.
- Thagard Paul(2004)."Rationality and Science", in Alfred R. Mele, and Piers Rawling(eds.)(2004). *The Oxford Handbook of Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor Richard C., " The Agent intellect as "form for us" and Averroes's Critique of Al-Farabi". *Tópicos*29(2005), 29-51.
- Tannenbergs Marcus, Michael Bernhard, Johannes Gerschewski, Anna Lührmann, Christian von Soest(2019) *Regime Legitimation Strategies(RLS) 1900-2018*, Dem Institute. Retrieved on 08July from:
https://www.vdem.net/media/filer_public/6d/b2/6db2ed44-5d1e-4591-bff8-b3d101697656/v-dem_working_paper_2019_86.pdf.
- van Stekelenburg, J., van Leeuwen, A., & van Troost, D. M. M. (2013). Politized Identity. In D. A. Snow, D. Della Porta, P. G. Klandermans, & D. McAdam (Eds.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements* (pp. 974-977). Wiley Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470674871.wbespm163>

- Voices of Democracy 3 (2008): 63-82. P.74 Watson John B.(n.d.). Introduction to Psychology. <http://www.saylor.org/books>.
- Walter G. Stephan, Oscar Ybarra and Kimberly Rios Morrison' Intergroup Threat Theory', in Todd D. Nelson (ed)(2009). Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination. New York: Psychology Press Taylor & Francis Group.
- Wendell Charles(1972). The Evolution of the Egyptian National Image: From its Origins to Ahmad.
- Walton Michael R." Habermas and the Meaning of the Post-Secular Society: Complementary Learning Processes", International Journal of Adult Vocational Education and Technology, 5(4),57-69, October-December 2014 57.
- Wickens (1994). Psychology. Boston: Houghton Mifflin Company
National Interest and International Interest Part.1 Retrieved on 03July 2021 from https://prog.lmu.edu.ng/colleges_CMS/document/books/National%20Interest%20&%20International%20Interest,%20Part%201.pdf
- Wilson E. K. (2017) 'Power Differences' and 'the Power of Difference': The Dominance of Secularism as Ontological Injustice, Globalizations, 14:7, 1076-1093, DOI: 10.108014747731.2017.1308062.
- Weber, Max(1946). From Max Weber Essays on Sociology.
Translated and edited by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- Weirich Paul (2004)."Economic Rationality", in Alfred R. Mele, and Piers Rawling(eds.)(2004).The Oxford Handbook of Rationality. Oxford: Oxford University Press
- YUSSEF AUF The" Islam and Sharia Law: Historical, Constitutional, and Political Context in Egypt". Atlantic Council's Rafik Hariri Centre for the Middle East. May, 2016. Retrieved on Oct 2021 from. https://ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/center-for-securities-studies/resources/docs/Islam_and_Sharia_Law.pdf.
- Zoe Scott(2007).Literature Review on State-Building. University of Birmingham, International Development Department. GSD Research Centre.

This page is left Blank