

## ضاللت عقل

محمدحسن رضا خاوری

در این که وضعیت امروز ما سراسر نابخردی است، جای شکی وجود ندارد. غلبه‌ی نابخردی بر تمامی عرصه‌ها و شئون انسانی ما بدیهی و آشکار است. اثبات به تحقیقات فنی نیاز ندارد؛ تنها کافی است که چشم سر را باز کرد و به کردارها نگریست. نابخردی عیان است و اوضاع بسی خراب اندر خراب، تباہ‌تر از آن چه رسانه‌ها به ما نشان می‌دهد. هیچ وضعی از اوضاع حیات جمعی ما روبه‌راه نیست. نه تنها تکه‌تکه‌ی زندگی جمعی ما بلکه کلیت حیات اجتماعی ما ناجور و نیم‌گله در بستر فساد و به ورطه‌ی بحران افتاده و این فساد و بحران پایدار در درازنای تاریخ ما ریشه دوانده و مختص اکنون ما نیست. پس، صورت مسأله گرچه در نظر نخست آشکار است اما ریشه‌های مسأله در مغالکی دور دست و تاریک فرورفته، و از دوره‌های تاریخی گذشته آغاز می‌شود. بنابراین، مسأله در کلیت خود به سادگی قابل فهم و علاج نیست. نه گفتار ما یا خرد نسبتی دارد و نه کردار ما و نه پندار ما. هیچ جزء از وجود انسانی ما نسبت ایجابی با خرد ندارد و ارتباطات اصیلش با عقلانیت را فروخته و از کف داده است. ریشه‌ی مشکل را باید در خود عقلانیت جست‌وجو کرد. باید پرسید: عقلانیت تاریخی ما از ابتدا در چه راهی گام نهاد که سرانجام نه تنها عاقبت به خیر نشد و به سرمزمل سعادت نرسید بلکه حتی مبدأ و راه آغازینش را از دست داد و در بیابان درمانده‌گی و دشت بی‌چاره‌گی به خواب و انحطاط افتاده است؟ از آن‌جا که تحلیل مسأله بسی پیچیده و بیرون از توان قلم حاضر است، لذا اینجا تنها همین طرح پرسش را البته اشاره‌وار - بی می‌گیرم و بس. باید پذیرفت که عقل ما در مسیر تاریخی‌اش دچار گمراهی شده، راهش را گم کرده؛ لذا نمی‌تواند راه نجات را بیابد و به ما نشان دهد. برای یافتن ریشه‌های ضاللت عقل باید به تاریخ عقل بازگشت، به لحظه‌ای که عقلانیت در زیست‌جهان ما تقرر یافت. از آغاز ظهور عقل تا کنون را باید گشت و پالید و پرسید: چه بر سر عقل رفته است که امروز چنین خوار و ذلیل، بی‌یار و یاور و دور از سعادت در بستر خواب و انحطاط افتاده و کسی به جزای آن اندک توجهی نشان نمی‌دهد؟

گرچه آیین‌های مهری، زرتشتی و بودایی فصول تاریخی ذات و لایه‌های روح تاریخی ما را تشکیل می‌دهند اما این «اسلام» است که «فصل اخیر» تاریخ ذات و فصل حقیقی روح ما را برمی‌سازد. اسلام آخرین دگرگونی عظیم در ذات و روح ما است. رویداد اسلام فضای بازی را گشود که ذات تاریخی و روح بلخی ما با کوشش‌های بسیار میراث تمدن‌های جهان و بیش از همه میراث درخشان یونان را از آن خود ساخت و دیسکورس (گفتار) عقلانی قابل اعتنائی را برپا نمود. رویداد اسلام گشایش فضایی را ممکن ساخت که عقول فعال مکتب بلخی از خلال اتصال با عقلانیت تمدن‌های جهان به تأسیس و پرورش موجودیت خویش همت گماشت. دو شخصیت بزرگ مکتب بلخ عبارت اند از فارابی و ابن‌سینا. فارابی بزرگ‌ترین کوشش تمدنی را به خرج داد تا علوم یونانی را از آن خود و از آن ما سازد. پس از او، پورسینا کوشش‌های فارابی را به اوج رساند. به مدد کوشش‌های فارابی و ابن‌سینا، شکل خاصی از عقلانیت در تاریخ ما

ادامه در صفحه ۲

## جهالت تنها آن زمان مایه‌ی خفت است که با ثروت همراه باشد.

«شوینهاور»

»



## روش فکری در افغانستان

محمدعباس اسدیان

قشر روشن فکر و کتاب‌خوان ما بیشتر از هر چیز اسیر و شیفته‌ی نام و آثار متفکرین می‌شود. البته ناگفته نماند که نام متفکر بی‌دین و غربی بیشتر به مذاق این‌ها خوش می‌خورد زیرا فکر می‌کنند هر کس سر و کارش با غربی‌ها باشد بیشتر مورد پسند واقع خواهد شد، اما متفکرین شرقی برای این‌ها مهم نیست ولو در هر موقعیتی که باشند. این‌ها وقتی نامی از آلبر کامو و ژان پل سارتر می‌شنوند فوراً در پی تحقیق در حوزه اگزستانسیالیسم بر می‌آیند و با خواندن یکی دو سطر از آن‌ها فکر می‌کنند سر و ته مکتب اگزستانسیالیسم را فهمیده و بعد به سبک کامو و سارتر دچار دلهره‌های وجودی می‌شوند و در کافه‌ها سیگار می‌کشند و قلیون دود می‌کنند. در باره مرگ و پوچی بحث می‌کنند و وضعیت انسان در جهان معاصر را به تحلیل می‌گیرند! با توری کتاب «بیگانه» همچون مورسو دچار بی‌معنایی شده و بی‌خیال همه چیز ول‌گردی می‌کنند و با خواندن «تهوع» آدم‌ها و اشیاء حال‌شان را به هم می‌زنند و احساس تهوع می‌کنند. با خواندن سطرهای از سیمون دوبووار دیمنیست دو آتشه می‌شوند و فکر می‌کنند با خواندن کتاب «جنس دوم» مشکل زنان در تمام جهان، و خصوصاً جهان اسلام را، حل می‌توانند. از کانت فقط همان مقاله «روشن‌گری چیست؟» را خوانده‌اند و یا هم نام آن را شنیده‌اند و برای همین ادعای روشن‌گری در جامعه‌ی مثل افغانستان سر می‌دهند و از این می‌نالند که ما «جرأت اندیشیدن» را نداریم، و فکر می‌کنند اگر ما این جرأت را پیدا کنیم به روشن‌گری دست می‌یابیم...

در صفحه ۲

## درآمدی بر سیر تاریخی

### اندیشه‌ی پدیدارشناختی هوسرل

محمد سید آصف احسانی

هوسرل مبانی فلسفه خود را دست کم سه بار بازنویسی کرد؛ او از روان‌شناسی‌گرایی عدد به واقع‌گرایی منطقی افلاطون‌گرایانه، که با پدیدارشناسی واقع‌گرایانه‌ای همراه است، تغییر موضع داد، سپس به پدیدارشناسی استعلایی‌ای روی آورد که شکلی قوی از ایدئالیسم را به دست می‌دهد و نهایتاً به پدیدارشناسی‌ای اگزستانسیالی رسید که در زیست - جهان بنا شده است. به باور اسمیت این قرائت از اندیشه هوسرل تا حدی با هایدگر آغاز می‌شود، اما اگر به گفته اسمیت، در فلسفه‌ی در حال تکامل هوسرل در جست‌وجوی وحدت باشیم، تصویر بس متفاوت نمایان خواهد شد و به درک پیوستگی در تصور فکر هوسرل خواهیم رسید. مطابق تفسیر اسمیت هوسرل همواره در حال بسط کلیت نظام فلسفه خود بود. تغییراتی که در آثار هوسرل دیده می‌شوند، چرخش‌های اساسی نیستند، بلکه کوشش‌هایی مکرر برای فهم درست یک طرح بزرگ و بنیادین است. اسمیت فلسفه هوسرل را نظام یکپارچه‌ای می‌داند که نظریه‌های خاصی را در منطق، وجودشناسی، پدیدارشناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق با یکدیگر تلفیق می‌نماید. چارچوب این نظام، به جز اخلاق، در مسیر طولانی پژوهش‌های منطقی پی‌ریزی شده است. هنگامی که هوسرل موضوعات و روش‌های پدیدارشناسی استعلایی را در ایده‌ها و آثار بعدی شرح می‌دهد، این چارچوب همچنان به قوت خود باقی است.»

در صفحه ۶

## صلح باید در افغانستان؛ امکان یا امتناع؟! (بخش دوم و پایانی)

محمد یوسف عارفی

اگر صلح به معنای «نبود همه وضعیت‌های سلب آسایش و رفاه عمومی» از مطالبات مردم افغانستان باشد که شاه کلید رفع «خشونت‌های آشکار و پنهان»، «سیاستی و ساختاری» و «نمادین و نهادی» به حساب می‌آید و تفاهم و تعامل انسانی میان گروه‌های قومی و اجتماعی و همزیستی مسالمت آمیز میان اعضای جامعه را نتیجه می‌دهد و به تعادل و توازن در جامعه منتهی می‌شود، چنین صلحی با موانع بسیار مواجه است. از مهم‌ترین این موانع، «فرهنگ سیاسی حاکم»، «باورهای سلفی» و «هژمونی خواهی قومی» است. این سه پدیده در عرصه سیاست افغانستان به تنهایی می‌تواند، صلح به این معنا را با امتناع مواجه سازد.

در صفحه ۴

## در باب مسئله فوکو

محمد ظاهر یوسفی

محمد حبیب‌الله نجفی

جنایت جنگی، نقض مقررات و قواعد حقوق بشردوستانه بین‌المللی است. جرم جنگی به عنوان یک پدیده‌ی جزائیی، جزء جرائم بین‌المللی می‌باشد. تعریف جنایت جنگی سابقه‌ی طولانی ندارد و برای اولین بار در عهدنامه‌ی لاهه مورخ ۱۹۷۷، به‌طور مبهم در مورد قوانین و عرف‌های جنگ بوده است. جنایات جنگی در خلال درگیری‌های مسلحانه صورت می‌گیرند، گرچه باید توجه داشت، هر جنایتی در این بین، جنایت جنگی محسوب نمی‌شود. جنایت جنگی باید پیوندی کافی با خود درگیری مسلحانه داشته‌باشد. تعریفی که از جنایات جنگ شده است آن را جنایاتی می‌داند ناشی از تمام اعمالی که عمداً قوانین و عرف جنگ را نادیده می‌انگارد.

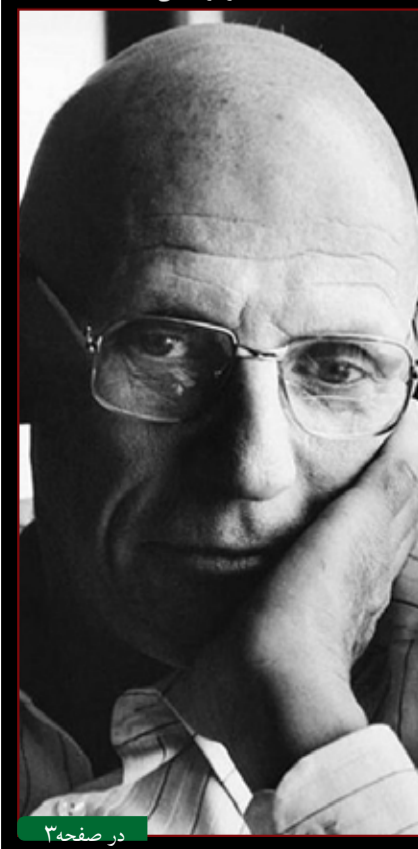
در صفحه ۷

## جسدی در گوشه‌ی حیاط دفن نشده بود

محمد غفور سیاوش

در تنهایی، زمان می‌ایستد. نه اینکه واقعاً بی‌ایستد؛ بلکه تهی می‌شود. تهی شدن مساوی به ایستایی آن است؛ گندی آن. در تنهایی نسبتی که انسان، این موجود به ظاهر اجتماعی، با زمان دارد دچار گسست می‌شود. حالا چه فرق می‌کند؟ آلا که دیگر نیست. جسد زیر خاک شده‌ی در حیاط خانه‌ام هست که من شک دارم او دیگر آلا باشد. شکم به خاطر بلعیدن یک کاپسه لوبیای نیم‌خام درد گرفته، احتمالاً دچار حجامت مزاج می‌شوم. حجامت مزاج، این کلمه بود که سال‌ها پیش یک داکتر برایم گفت. من هیچ وقت از طبابت چیزی نفهمیدم، هیچ وقت لازم نبود چیزی از آن بفهمم، اگرچه فهمیدنش ضرری نداشت. نباید زیاد لوبیا می‌خوردم، حواسم نبود، حین خوردن لوبیا به اخبار رادیو گوش می‌دادم که خبر گم شدن دختر جوانی - که دو روز قبل از خانه بیرون رفته بود و دیگر برگشته بود - را می‌داد. حین خوردن لوبیا و گوش دادن به اخبار، به چاقوی خونی روی میز خیره شده بودم.

در صفحه ۵



در صفحه ۳



آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

آدامه سرمقاله

تقرر پیدا کرد. این آغاز نیازمند تأملات زیادی است. ارسطو سه نوع فلسفه (که هر کدام عقل خاصی را پرورش می‌دهد) را از یکدیگر متمایز ساخته بود: فلسفه نظری؛ فلسفه عملی و فلسفه تکنیکی (/ تولیدی یا هنری، مانند شعر و موسیقی و بقیه هنرها). در جهان اسلام دو قسم نخست بیشتر مورد اقبال و توجه قرار گرفت و حکمت تکنیکی بیگانه و مطرود ماند. تنها فارابی است که تا حدی هر سه عقلانیت/ حکمت را فراچنگ آورده بود. وی هم به متافیزیک و علم برین (برترین علم نظری) پرداخته و هم به سیاست (برترین علم عملی) و نیز به موسیقی (علم تولیدی یا تکنیکی) پرداخته‌است. پس از او چنین طرح جامعی دیده نمی‌شود. اقسام عقلانیت‌های فلسفی در تاریخ ما گرچه آغاز نیک و مبارکی داشته اما مداوم خوبی نداشته است.

حکمت نظری عبارت است از: علوم طبیعی، ریاضی و علم برین.

حکمت عملی نیز شامل سه دانش بود: اخلاق (تدبیر نفس)،

اقتصاد (تدبیر منزل) و سیاست (تدبیر مدینه). عقلانیت نظری

به ساماندهی شناخت حقیقت می‌پردازد و عقلانیت عملی به

سامان‌بخشی شناخت خیر اعلا. فارابی به تأسی از افلاطون طرحی

درانداخت که «عمل» در پیوند و تابع «نظر» باشد. البته افلاطون

دو طرح دارد: یکی ناظر به پیوند نظر و عمل، که طبق آن حاکم

باید فیلسوف باشد تا بتواند پروژه‌ی تطبیق کردارها بر پایه‌ی

حقیقت‌ها را به درستی در جامعه پیاده کند. طرح دوم ناظر به

حکومت قانون بـه جای فیلسوف- است که در کتاب «قوانین»

طراحی کرده. فارابی طرح اول را در آثار متافیزیکی خود پرورش

داده و طرح دوم یعنی حکومت قانون را به شریعت سپرده. به

همین خاطر، حکومت دوگانه‌ی فیلسوف-نبی در فلسفه فارابی

مجال ظهور می‌یابد. علاوه بر این، فارابی در متافیزیک خود برای

«احد» جایگاه ویژه‌ای قایل شد، که بعدها هم عقل در آن فانی شد

و هم نقش تعیین‌کننده در ساختار سیاست ایفا کرد. به عبارتی،

در متافیزیک فارابی، «احد» به‌منابه‌ی بنیاد تمام امور واقع تعریف

شد، که به تدریج در فلسفه‌های بعدی جنبه‌ی فراعقلی یافت.

بدین منوال، عقل نظری بعدها مخصوصاً در غزالی به «فروبوستگی

دینی» دچار شد و نتوانست نظر اهل دین را جلب کند و اقتاع

لازم را کسب نماید. بدین سان، عقل نظری با قبول احد به حیث

بنیاد هستی اما در برابر تبیین آن شکست خورد، اهمیتش را از

دست داد و به بستر خواب افتاد و بی‌اعتبار شد.

عقل عملی هم به «فروبوستگی عرفانی» گرفتار آمد و نتوانست

از سد آن بگذرد. کتاب اشارات ابن‌سینا به وضوح عقل نظری و

عقل عملی را در وحدت آن‌ها به اندیشه درآورده است. اشارات از

دو بخش منطق و فلسفه تشکیل شده، و فلسفه‌ی آن شامل دو

پاره‌ی حکمت نظری و حکمت عملی (مشهور به عرفان) است. سه

نمط آخر دقیقاً «عقل عملی» است که ابن‌سینا کوشیده عرفان را

عقلی کند اما در سیر تاریخی عقل عملی نه تنها عرفان عقلی نشد

بلکه عقل عرفانی شد. در فارابی اگر هماهنگی عقل نظری و عقل

سیاسی مسأله بود اما در ابن‌سینا هماهنگی عقل نظری و عقل

عرفانی به مسأله بدل شد. ابن‌سینا با طرح عرفان، با این عقل عملی

را از عرصه‌ی سیاسی اخراج کرد و بعدها در سیر تاریخی‌اش

عقل عملی در عرفان فانی شد. بیرها نیست که ملاصدرا مرتبه

چهارم یعنی بالاترین مرتبه‌ی عقل عملی را «فنا» می‌نامد،

همان فئای عرفانی که عقل از خود فانی و در امر فراعقلی محو

می‌شود. خلاصه، از یک سو، «احد» به حیث یک بنیاد فراعقلی

در متافیزیک فارابی سربرآورد که در فلسفه‌ی ابن‌سینا تثبیت

شد و البته الزام زمانه بود. از سوی دیگر، با طرح «عرفان»، عقل

عملی نه تنها از عرصه‌ی عمومی و سیاسی به عرصه‌ی خصوصی

و عرفانی رانده شد و لذا سیاست به بیرون از قلمرو عقل عملی

و منطقی‌ه «ناندیشیده‌گی» پرتاب گردید بلکه عرفان نیز یک

ساحت فراعقلی گشود، طوری ورای طور عقل. به‌هرحال، هم عقل

نظری و هم عقل عملی در مواجهه با امر فراعقلی به زانو درآمنند،

اهمیت خود را از دست دادند و زار و نزار به بستر خواب و انحطاط

درونی افتادند.

سومین عقل در ارسطو، عقل تکنیکی است. عقل نظری به کلیات

می‌پردازد و عقل عملی به جزئیات؛ چون عمل همواره جزئی

است. لذا تطبیق جزئیات با کلیات دشوار است و قسمی شکاف

بین این دو نوع عقل وجود دارد. ارسطو از عقل تکنیکی سخن به

میان آورده، عقلی که می‌داند چگونه طرح پیشینی را با مهارت به

انجام و فعلیت برسانند. عقل تکنیکی گرچه در کتاب «الموسیقی

الکبیر» فارابی سربرآورد اما مورد التفات واقع نشد. یعنی عقل

تکنیکی اصلاً با نگرفت تا دچار فروبوستگی شود. آن مقداری از

عقل تکنیکی که در گوشه‌وکنار سرزمین ما باقیی بود، بعد از

حمله مغولان از بین رفت. استادان اهل فن یا کشته یا پراکنده

شدند. سنت آموزشی بلخی و انتقال فنون از بین رفت و عقلانیت

تکنیکی محو گردید.

خلاصه، عقل‌های نظری و عملی با طرح امر فراعقلی به حیث

بنیاد خود تدریجا در مسیر دشوار تاریخ راه خود را گم کردند و

در چاه زوال افتادند. عقل با محدودیت‌های مختلف روبه‌رو است

و حکما به خوبی



◄ ادامه از صفحه قبل

ادعا از «شعر» و «داستان» – آن هم وقتی که می‌بینیم صاحب اثر از جمع روشن‌فکرهای خود ما است – چندان معقول و به جا نباشد اما این‌که از صاحبان این اثر به عنوان آدم روشن‌فکر و فرهنگی توقع داشته باشیم که برای بازگشایی و پرتو افکنی بر وضعیت تاریک و پیچیده فعلی تلاش کند قطعاً خواسته‌ی نامعقولی را مطرح نکرده‌ایم. به هر حال، سخن اصلی در این مورد این است که ضرورت داشتن پایگاه فکری منسجم و مشخص هنوز در میان روشن‌فکران ما مطرح نشده و این امر همچنان مورد غفلت قرار می‌گیرد. به یک معنا، تحلیل و کار روشن‌فکرهای ما بر اساس یک «مسئله» به صورت جدی صورت نمی‌گیرد، زیرا دیدگاه مشخصی ندارند. و تا زمانی‌که ضرورت داشتن پایگاه فکری مشخص خودش را به عنوان یک مسئله درخور تأمل برای روشن‌فکران ما مطرح نکند این وضع همچنان ادامه خواهد داشت و امیدوار بودن به بهتر شدن وضعیت امید باطل خواهد بود. در این صورت روشن‌فکرهای ما بیشتر حرف می‌زنند و کم‌تر تأمل می‌کنند، بیشتر متن تولید می‌کنند و کم‌تر به ضرورت تولید متن‌های‌شان می‌اندیشند، بیشتر به ظاهر مسائل توجه می‌کنند و کم‌تر به بررسی بنیادها علاقه نشان می‌دهند.

**چهارم، برخورد تفننی با روشن‌فکری:**

روشن‌فکران ما از کتاب‌خوانی و کار فرهنگی و فکری عموماً همچون امر شیک و تزئینی یادآوری می‌کنند. برخورد این‌ها با کار فکری چیزی بیش از خودنمایی و خودشیفتگی به نیت خوش‌گذرانی نیست. حتا شناخته‌شده‌ترین اساتید فرهنگی ما توصیه می‌کنند که فلان کتاب را بخوانید تا «لذت» ببرید، یعنی اهمیت کتاب‌خواندن را تقلیل داده‌اند به نوعی لذت‌گرایی. کار روشن‌فکری برای این‌ها چیزی است جهت سرگرم کردن و خوش‌گذرانی. در واقع ارزش کار روشن‌فکری را برابر با تفنن و خوش‌گذرانی می‌دانند. کم نیستند کسانی که وقتی یکی دو صفحه کتاب می‌خوانند فوراً عکسی را از آن در صفحات مجازی می‌مانند تا دیگران بدانند این آقای روشن‌فکر چقدر اهل مطالعه و تحقیق است و بعدهم از جانب دیگران توصیف و تشویق شود تا برای ادامه دادن کارش نیرو بگیرد و امیدوار شودا بدتر از آن اما این است که به نظر می‌رسد عموم این آدم‌ها حتا همان یکی دو صفحه را نیز با جدیت و مبتنی بر یک مسئله نمی‌خوانند بلکه صرفاً می‌خواهند با آن عکس بگیرند و در وادی مستطاب فیسبوک خودفروشی کنند. از همان اول پیداست که این‌ها در پی یادگیری و تحقیق نیستند وگرنه تمام شور و شوق‌شان در یک عکس ماندن و سلفی گرفتن با کتاب خلاصه نمی‌شد. و همین‌طور عکس‌انداختن و درگیر شدن با آدم‌های خوش‌نام و صاحب اثر از ویژگی‌های ذاتی دیگر روشن‌فکرهای ما است که مثل خوره به جان‌شان چسبیده و مثل این‌که هرگز رهای‌شان نمی‌کند. اساتید روشن‌فکر ما عجله‌ی توصیف‌ناپذیر برای چاپ کردن کتاب دارند و بیروان‌شان جعله‌ی توصیف‌ناپذیر برای تبلیغ اثر استادان‌شان! روشن‌فکرهای ما همه‌ی این کارها را انجام می‌دهند تا به زعم خودشان خوش بگذرانند و از زندگی‌شان لذت ببرند. روشن‌فکری برای‌شان برابر است با خودنمایی و خوش‌گذرانی. گاها با یکی دو کتاب زیر بغل وارد کافه‌ها می‌شوند و بر سر معضلات جهان مدرن سرورضحی راه می‌اندازند و گاهی هم در سکوت معنادار فرو می‌روند و برای مدتی از عالم و آدم کناره‌گیری می‌کنند. با این‌کارشان می‌خواهند به دیگران بگویند که مطالعه و تحقیق جدی و بی بردن به حماقت آدم‌ها این‌ها را به تنگ آورده و دچار افسردگی حاد شده اند... این موارد جلوه‌های اندک از خودفروشی و برخورد تفننی روشن‌فکرهای ما با امر روشن‌فکری است. و معلوم است وقتی که ارزش کار روشن‌فکری تا این حد تقلیل داده شود و برخورد ما با آن همچون امر شیک و مدگرایی باشد آینده ما چگونه خواهد بود.

**پنجم، توهم دانایی:**

قشر روشن‌فکر و کتاب‌خوان ما بیشتر از هرچیز اسیر و شیفته‌ی نام و آثار متفکرین می‌شود. البته ناگفته نماند که نام متفکر بی‌دین و غربی بیشتر به مذاق این‌ها خوش می‌خورد زیرا فکر می‌کنند هر کس سروکارش با غربی‌ها باشد بیشتر مورد پسند واقع خواهد شد، اما متفکرین شرقی برای این‌ها مهم نیست ولو در هر موقعیتی که باشند. این‌ها وقتی نامی از البرکامو و ژان‌پل‌سارتر می‌شنوند فوراً در پی تحقیق در حوزه اگزیستانسیالیسم بر می‌آیند و با خواندن یکی دو سطر از آن‌ها فکر می‌کنند سر و ته مکتب اگزیستانسیالیسم را فهمیده و بعد به سبک کامو و سارتر دچار دلهره‌های وجودی می‌شوند و در کافه‌ها سیگار می‌کشند و قلیون دود می‌کشند. در باره مرگ و پوچی بحث می‌کنند و وضعیت انسان در جهان معاصر را به تحلیل می‌گیرند! با تورق کتاب «بیگانه» همچون مرسو دچار بی‌معنایی شده و بی‌خیال همه‌چیز ولو گردی می‌کنند و با خواندن «تهوع» آدم‌ها و انشای حال‌شان را به هم می‌زنند و احساس تهوع می‌کنند. با خواندن سطری از سیمون دوبوار فیجینیست دو آتشه می‌شوند و فکر می‌کنند با خواندن کتاب «جنس دوم» مشکل زنان در تمام جهان، و خصوصاً جهان اسلام را، حل می‌توانند. از کانت فقط همان مقاله «روشن‌گری چیست؟» را خوانده اند و یا هم نام آن را شنیده اند و برای همین ادعای روشن‌گری در جامعه‌ی مثل افغانستان سر می‌دهند و از این می‌تالند که ما «جرات اندیشیدن» را نداریم، و فکر می‌کنند اگر ما این جرات را پیدا کنیم به روشن‌گری دست می‌یابیم! از مارکس همچون موجود مقدس و پیامبر همه‌دوران‌ها نام می‌برند و با حفظ کردن دو جمله معروف او فکر می‌کنند تمام افکار مارکس را از آن خود کرده و سپس در پی نجات طبقه پرولتاریا راه می‌افتند. شب و روز از استثمار طبقه کارگر به دست بورژواها حرف می‌زنند و یگانه مشکل جهان را مشکل طبقاتی می‌دانند. گاهی هم یاختودشان فکر می‌کنند که خوب حالا که از غربی‌ها چیزی برای یادگرفتن باقی نمانده بهتر است سری به حوزه شرق هم بزنیم تا ببینم این‌ها چه حرفی برای گفتن دارد. احتمالاً در این سوی آب قبل از همه سراغ صادق هدایت را می‌گیرند. با خواندن سطری از او سر ستیز با زندگی می‌گیرند و از «زخم»‌های یاد می‌کنند که «مثل خورش در آنزوا روح را آهسته می‌خورد و می‌تراشد». فهم‌شان از صادق هدایت در همین حد خلاصه می‌شوند و با این‌حال فکر می‌کنند همه‌چیز را در باره او کشف کرده اند، و چه کشف خارق‌العاده‌ا! این‌ها همه‌ی این کارها را انجام می‌دهند زیرا فکر می‌کنند همه‌چیز را در باره افکار و اندیشه‌های متفکرین درک کرده اند. شنیدن نام کتاب را مساوی با فهم آن گرفته اند و همین است که وقتی نام کتاب را حفظ کنند به این نتیجه می‌رسند که دیدگاه کلی نویسنده در اثر را نیز به دست آورده‌اند. برای همین ادعا می‌کنند که «هستی و زمان» بحثی است راجع به «هستی» و «زمان» و «هستی و نیستی» چند صد صفحه کلمه راجع به «هستی» و «نیستی» است!! دست هایدگر و سارتر را به راحتی از پشت می‌بندند و گاهی هم در پی ارتباط با روح آن‌ها برآمده و اشتباهات‌شان را گوش‌زد می‌کنند. خلاصه این‌که قشر فرهنگی و روشن‌فکر ما به صورت دردآوری دچار توهم دانایی و همه‌چیزفهمی نیز شده اند. و این مورد احتمالاً خطرناک‌ترین چیزی است که باید به صورت جدی در باره‌اش فکر کرد.

این موارد نمونه‌های است که با یک نگاه سطحی به راحتی می‌شود آن را در میان روشن‌فکران ما تشخیص داد، و به نظر می‌رسد این‌ها عمده‌ترین نقیصه‌های قشر روشن‌فکر ما است. تا زمانی‌که ما به نقیصه‌های‌مان آگاهی پیدا نکنیم هیچ‌گاهی هم نمی‌توانیم در پی برطرف کردن آن برآییم. اگر ما همچنان به این کارهای‌مان ادامه بدهیم بدون تردید وضعیت بدتر از این نیز خواهد شد. البته من به هیچ‌وجه خودم را در مقام توصیه نمی‌یابم زیرا در هرصورت خودم هم کماکان از این مشکلات رنج می‌برم اما با این حال خیلی منطقی می‌بینم که بهتر است در پی برطرف کردن این کاستی‌ها و مشکلات برآییم.

# سیمای‌توز

# در باب مسئله فوکو



ریح‌ظاهر یوسفی

دکترای فلسفه علوم اجتماعی

فوکو اندیشمندی تأثیر‌گذار و صاحب‌آموزه‌های تاریخ‌ساز و به یک معنا نامتعارف و دسترس‌ناپذیر است. او انباری از پژوهش‌های دیرینه‌شناختی و تبار شناختی را از خود به یادگار گذاشته است که در قالب‌های مألوف و از پیش‌نظم گرفته ما نمی‌گنجد. نمی‌توان تمام آن‌ها را در یک مقوله خاص (تاریخ، فلسفه، جامعه‌شناسی و…) دسته‌بندی نمود. آثار او هر یک به‌صورت جداگانه، به‌اندازه کافی ابداعی و مشکل است اما مشکل‌تر از آن، تعیین یک کانون و محور واحد برای تمام نوشته‌ها و آثار متعدد و متفاوت او است. از یک‌سو، فوکو در آثار خود به موضوعات متنوع و غریب و حاشیه‌ای و نوعاً مغفول از چشم خرد روزگار خویش پرداخته است و از سوی دیگر، تنوع در روش نیز دارد که دشواری‌های مضاعفی را بر درک و تعیین کانون واحد اثرارش تحمیل می‌کند. ملاحظات فوق موجب شده است که مفسرین او درباره ماهیت کارهایش باهم اختلاف‌نظر داشته باشند. باین‌حال، بهتر است تا حد ممکن از منظر خود فوکو به کارهایش نزدیک شویم و بنگریم. خود فوکو ماهیت کارش را چگونه بیان می‌کند؟ بیان‌های متعددی از او وجود دارد که برخی از آن‌ها در ادامه می‌آید.

فوکو در سطور پایانی فصل اول کتاب «مراقبت و تنبیه»، هدف پروژه فکری‌اش را «تاریخ‌نویسی زمان حال» می‌خواند:

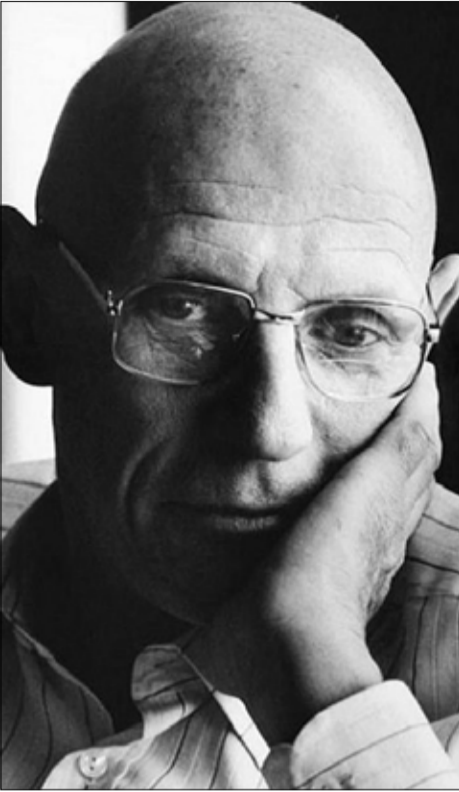
«آیا می‌خواهم این تاریخ را با یک زمان‌ستیزی [anachronism] ناب بنویسم؟ اگر منظور از زمان‌ستیزی نگارش تاریخ گذشته در قالب واژگان حال باشد، خیر؛ [اولی] اگر منظور از زمان‌ستیزی نگارش تاریخ حال است، آری.»

او در مصاحبه‌ای به سال ۱۹۷۷ م. می‌گوید: «اکنون هر وقت به گذشته فکر می‌کنم، از خود می‌پرسم من در «دیوانگی و تمدن» یا «تولد درمانگاه» به جز قدرت در باب چه چیزی حرف زده‌ام؟» در سال ۱۹۸۴، اندکی قبل از مرگش در مقدمهٔ جلد دوم «تاریخ جنسیت» می‌نویسد: «آنچه من برای سال‌های بسیار در حفظ آن کوشیده‌ام تلاش برای جداکردن بعضی وجوهی می‌باشد که ممکن است برای نوشتن تاریخی در باب حقیقت مفید بیفتد.» صریح‌تر از این اما در مقاله «سوژه و قدرت» که حکم وصیت نامه فلسفی او را دارد، اعلام می‌کند:

هدف کار من در این بیست سال اخیر چه بوده است؟. هدف کار من تحلیل پدیده‌های قدرت یا ساختن بنیان‌هایی برای چنین تحلیلی نبود؛ بلکه من در پی تولید تاریخی از شیوه‌های متفاوت سوژه‌شدن انسان در فرهنگ‌مان بودم. از این دیدگاه، من سه شیوه‌ی ایژه‌کردن را بررسی کرده‌ام که انسان‌ها را به سوژه بدل می‌کنند… پس، درون‌مایه‌ی کلی پژوهش‌هایم سوژه، نه قدرت، است.

عبارت آخر در عین صراحت، مهم‌ترین و جامع‌ترین نیز هست. کار فوکو پرداختن به چگونگی سوژه‌شدن انسان، در راستای گذر از آن، است. البته نحوهٔ پرداختن در هر دورهٔ فکری وی متفاوت است. اما می‌توان گفت در کل شاه‌تم تمام مطالعات فوکو را «سوژه» تشکیل می‌دهد. بنابراین، پرسش اصلی فوکو این است: سوژه انسان مدرن چگونه ساخته شده است؟ وی با تمرکز بر روش‌های دیرینه‌شناسی و تبارشناسی سوژه جدید در آثار متعدددش در صد پاسخ‌گویی به چگونگی شکل‌گیری آن برمی‌آید. بی‌گیری این خط‌سیر از یک‌سو به پژوهش در باب تاریخ حال حاضر و از سوی دیگر با قدرت و رابطه دانش و قدرت پیوند می‌خورد.

به طور کلی، سوژه مسئله تفکر دوره مدرن است. اما با این‌حال، هر یک از متفکران از منظری متفاوت به آن نزدیک شده‌اند؛ به‌عنوان مثال، برخی از منظر تأسیس آن و بعضی دیگر، مخصوصاً متأخرینی مانند نیچه، از منظر نقد و تخریب آن به آن می‌نگرند. بنا به قرائت نیچه و به ویژه هایدگر، که فوکو نیم‌نگاهی به آن‌ها دارد، تاریخ فلسفه تاریخ غلبه متافیزیک و سوپرناتیویته است. این چیرگی، یکی از ریشه‌های اصلی بحران عصر جدید را تشکیل می‌دهد. هرچند سوژه در افلاطون و پس از او نطفه‌گذاری شده اما در دکارت است که جنین آن شکل می‌گیرد و با کانت به صورت کامل تولدمیابید و پس از او با به دنیای تفکر می‌نهد و روح یک دوره تاریخی غرب را برمی‌سازد. فوکو به این تاریخ دور و درازدامن نمی‌پردازد و سرراست به عصر مدرن امعان نظر می‌ورزد و مدرنیته غربی را به سه دوره متمایز (رنسانس، کلاسیک و مدرن) تقسیم‌بندی کرده و دوره سوم را با دقت و اهتمام بیشتری در کانون تحلیل‌های درخشانش قرار می‌دهد.



شور و شوق مقاومت علیه نظام‌های سلطه و رژیم‌های اقتیادساز را شعله‌ورتر می‌سازد.

به‌هرحال، چنانکه اشاره شد محورهای سوژه‌سازی نزد فوکو عبارت اند از: قدرت، حقیقت و اخلاق، که هر یک مفضلاً در کتاب‌های مختلف او به تحلیل درآمده است. کتاب‌های فوکو مشخصاً تاریخ تولد پدیده‌های مدرن را با تکیه بر شرح دقیق جزئیات، ماجراها و مخاطرات آن تولدها به بحث انتقادی می‌گذارد:

یک) نظم اشیاء حاصل تحلیل تاریخ تولد انسان مدرن به‌عنوان یک سوژه‌ی تناهی است. این کتاب اثر کلاسیک و شاهکار علمی فوکو در دههٔ شصت به حساب می‌آید مهم ترین تحلیلی از تولد ومرگ سوژه مدرن ارائه داده است. اهمیت این تحلیل ناشی از جایگاهی است که نظم اشیاء در بین دیگر آثار او دارد. این کتاب رویکردی متمایز از کتاب‌های دیگر فوکو در تحلیل سوژه دارد و شاید بتوان گفت معرفت‌شناختی‌ترین اثر وی است و مسئله را فقط در سطح دانش و دیسکورس طرح می‌کند. فوکو در نظم اشیاء، دگرگونی در سه دیسکورس «حیات»، «کار» و «زبان» را تحت سه اپیستمهٔ (episteme) تاریخی نوزایی، کلاسیک و مدرن مورد تحلیل قرار می‌دهد. این کتاب چنان‌که از عنوان فرعی آن پیدا است دیرینه‌شناسی علوم انسانی را تحلیل و توضیح‌پذیر می‌کند. بدین معنا که فوکو درصدد کاوش در قواعد زبرنمایی و زبربست‌های مفهومی برمی‌آید که حدوث علوم انسانی را ممکن ساخته است. در این مسیر، وی به کشف بسیار شگفتی نایل می‌آید و از چیزی سخن می‌گوید که شاید سنت‌شکناانه‌ترین گزارهٔ او باشد: «انسان مخلوق کاملاً جدیدی است که پروردگار دانش کمتر از دوپست سال قبل با دست‌های خودش جعل کرده است.» این مخلوق جدید الخلقه، محصول عصر تاریخی خاص است، که کمتر از دوپست سال عمر دارد. بر اساس تحلیل دیرینه‌شناسانه او، تنها فضای معرفت‌شناختی عصر مدرن است که به انسان علی‌رغم تمام محدودیت‌هایش\_ امکان ظهور در عرصه دانایی به‌عنوان سوژه و ایژه معرفت بخشیده است. فوکو به وقت اشاره می‌کند گرچه انسان در این دوران به‌استانه الوهیت گام نهاده و سخن از مرگ خدا رانده است، اما به نظر فوکو، مرگ خدا مستلزم مرگ انسان نیز هست. لذا او در پایان کتاب نظم اشیاء مرگ انسان را نیز اعلام می‌نماید.

دو) تاریخ جنون، ماجرای تولد جنون و بازی‌های عقلانیت انسان مدرن را تحت تعقیب پرسش‌های دیرینه‌شناختی قرار می‌دهد. (سه) پیدایش درمانگاه، پرونده‌ی تولد کلینیک را گشوده و رؤیت‌پذیر می‌سازد. چهار) مراقبت و تنبیه، تاریخ تولد زندان و نظارت و مجازات و تحولات آن را تحت بازرسی تبارشناختی قرار می‌دهد. بقیه‌ی کتاب‌ها و درس‌گفتارهای او نیز آبیستن تولید یک مسئله‌ی مدرن، یک رویداد اجتماعی غربی، یک پدیده‌ی سیاسی معاصر است، تولد سکسوالیته، تولد زیست‌سیاست، تولد حکومت‌مندی. با این‌حال، هرچند تفکر فوکو اندیشه‌ی تولدها است، اما قطب‌نمای اندیشه او به سوی لحظه‌ی مرگ همان تولدها جهت‌گیری و نوسان می‌کند، معطوف به افق پایان‌بخشیدن به تمام آن محدودیت‌ها و میراث‌های سلطه‌آور و اقتیادساز سوژه‌ی مدرن، که از سرآغاز دوره‌ی مدرن تا کنون سیطره و بسط یافته‌اند. باری، هر تولدی یک بُعد از سوژه یا روح دوره‌ی مدرنیته را تشکیل می‌دهد، که فوکو از خلال تحلیل‌های درخشان به روشن‌سازی خطوط شکل‌گیری آن‌ها همت می‌گمارد. از یک منظر، مجموعه‌ی تحلیل‌های ابعاد تولد سوژه ذیل سه محور کلی «حقیقت، قدرت و اخلاق، می‌گنجد، اما فوکو بحث را مفضل‌تر از حقیقت و اخلاق، در کالبدشکافی خطوط قدرت، با تمام مسائل اقماری‌اش، دنبال می‌کند. هر سه محور درهم‌تنیده اند. اعمال قدرت همواره بر مبنای حقیقت صورت می‌گیرد، و در عین حال، حقیقت‌ها به منزله اپراتور توجیه‌کننده‌ی این اعمال‌ها و عملکردهای قدرت تولید می‌شود و عمل می‌کند. اخلاق فرآیند اعمال قدرت را درونی سوژه می‌کند. این محورها رابطه‌ی زنجیره‌وار و پیچیده‌ای با هم دارند، که در مجموع، سوژه از دل برهمکنشی آن‌ها سر برمی‌کشد.

به نظر فوکو، رسالت فلسفه تنها تشخیص زمان حاضر و کشف آنچه هستیم نیست، بلکه زد آنچه هستیم، نیز به همین اندازه اهمیت دارد. تعبیر تاریخ اکتونیت، «برای تأکید بر این است که آنچه اکنون هست، می‌توانست صورت دیگری داشته باشد. به بیان دیگر، تاریخ متفاوت بودن است.» یعنی صورت کنونی نه تنها صورت قابل ظهور است و نه کامل‌ترین و بهترین آن. تاریخ حال به دنبال نشان‌دادن امکان‌های متفاوت از آنچه هست، می‌باشد. دقیقاً همین‌جا است که اهمیت تاریخ روشن می‌شود. چرا که تاریخ نشان می‌دهد که «آنچه هست»، همیشه همین‌طور نبوده است؛ یعنی چیزهایی که به نظر ما بسیار بدیهی اند، همواره در بستر تلاقی مواجهه‌ها و تصادفات در سیر تاریخی متزلزل و شکننده شکل گرفته‌اند و چون این چیزها ساخته شده‌اند، مادامی که بدانیم چطور ساخته شده‌اند، می‌توان ویران‌شان کرد. بنابراین، پرواضح است که طرح فوکو طرح انتقادی از عقلانیت مدرن و در جهت عبور از سوژه سامان یافته است. برای رهایی از این وضعیت باید آنچه را می‌توانیم باشیم، تصور کنیم و برسازیم. به همین خاطر، فوکو مرگ انسان را اعلام کرد.

**شیوه های سوژه سازی**

فوکو پس از آن‌که هدف کارهای بیست ساله خود را بررسی تولید تاریخی شیوه‌های سوژه‌شدن انسان در فرهنگ مدرن می‌داند، اشاره می‌کند که از این منظر، وی به سه شیوهٔ ایژه‌سازی که انسان را به سوژه تبدیل می‌کند، پرداخته است:

۱ – شیوه‌هایی از پژوهش که درصدد رسیدن به جایگاه علم اند: به عنوان نمونه، ایژه‌سازی سوژه سخن‌گو در دستور زبان عمومی، در فیلولوژی و زبان‌شناسی؛ سوژهٔ مولد و کارگر در علم اقتصاد و تحلیل ثروت، یا صرف واقعیت زنده در تاریخ طبیعی یا در زیست‌شناسی.

۲ – شیوه‌هایی که سوژه را در کردارهای «تقسیم‌کننده و شکاف‌انداز» ایژه می‌کنند. سوژه یا در درون خودش تقسیم می‌شود، یا با جداشدن از دیگران انقسام می‌پذیرد. این فرآیند، سوژه را به یک ایژه بدل می‌کند. تقسیم‌بندی میان دیوانه و عاقل، میان بیمار و فرد سالم و میان مجرم و فرد بهنجار مثال‌های این مورد اند.

۳ – شیوه‌هایی که خود انسان خویشتن را از طریق آن‌ها به سوژه تبدیل می‌کند. مثال این مورد سکسوالیته است، یعنی انسان فرامی‌گیرد که خود را به منزلهٔ سوژهٔ سکسوالیته بازشناسد.

این سه نوع در واقع چارچوبی را برمی‌سازد که می‌توان تمام مطالعات فوکو را تحت آن گنجاند و دنبال کرد.

به بیان خلاصه سه مسئله هست که ما را به عمق استراتژیک مطالعات و تفکرات فوکو نزدیک می‌کند: ۱ – بازی‌های حقیقت (انسان هم سوژه و هم ایژه‌ی این بازی‌ها است)؛ ۲ – استراتژی‌ها و مناسبات قدرت (از این طریق، چه مناسباتی با دیگران داریم؟)؛ ۳ – مناسبات حقیقت و قدرت و خود. این مسائل هم کلاسیک اند و هم نظام‌مند. فوکو از مسئله‌ی ۱ به مسئله‌ی ۲، و از ۲ به ۳ گذر می‌کند و دوباره از ۳ به ۱ بازمی‌گردد. در زیربنای تمام این رفت‌وبرگشت‌ها اما تحلیل «سوژه» به قصد نفی آن صورت می‌پذیرد. سوژه زیربنای تحولات مدرنیته را تشکیل می‌دهد و فوکو، همانند دیگر جریان‌های فلسفی معاصر خویش با آن درگیر است اما او از مدخل‌ها و مسیرهای خاص خود به این پروژه ورود پیدا می‌کند. سه مسئله‌ی مذکور از جمله‌ی این ورودی‌ها است. در قالب مسئله‌ی اول، پرسش از «سیاست حقیقت» می‌تپد و در کانون مسئله‌ی دوم، پرسش از «حکومت‌مندی» می‌درخشد و پرسش از تکنیک‌های خود، درون هسته‌ی مسئله‌ی سوم جای می‌گیرد. فوکو با حرکت دقیق میان این پرسش‌ها کوشش می‌ورزد گره‌هایی از نقاط پیوند آن‌ها را واگشایی کند، به این امید که از رهگذر تحلیل‌هایش در عرصه‌های مذکور، بتواند امور بدیهی و عرفی را سر از نو مورد پرسش قرار دهد؛ آن‌ها را مسئله‌دار سازد؛ با ارزیابی مجدد قواعد و نهادهای‌شان از حقیقت آن‌ها آشنایی‌زدایی کند.

خلاصه، به این امید که عادت‌ها و شیوه‌های اندیشیدن ما را متزلزل سازد و تغییر دهد، ولو در حد تغییر یک ایده. البته، او با نوشتن نقدهای تبارشناختی‌اش صرفاً در وادی تئوریک و اندیشه باقی نمی‌ماند، بلکه از طریق پربولماتیک‌کردن مجدد مسائل و پدیده‌ها در شکل‌گیری یک اراده‌ی سیاسی جدید در جان سوژه‌ها شرکت می‌جوید. بدین ترتیب و در مجموع،





دکترا یوسف عارفی

دکترای اندیشه معاصر مسلمین

اشاره

محیط اجتماعی و سیاسی افغانستان پیچیدگی‌های خاص خود را دارد از مهم‌ترین دلایل آن، ویژگی قومی و قبیله‌ای بودن ساختار اجتماعی این کشور، هژمونی طلبی جنون آمیز قومی و مهم‌تر از همه، منازعات قومی- مذهبی و رقابت‌های خشونت بار قبیله‌ای است. این پیچیدگی همان چیزی است که عرصه تحولات سیاسی و اجتماعی افغانستان را تاکنون غیرقابل پیشبینی، سیال و بسیار شکننده ساخته است، لذا هیچ رخدادی در این کشور دور از انتظار نیست. در واقع عرصه سیاسی افغانستان اکنون آمیزه‌ای از تناقضات و تعارضات گوناگونی است که تمامیت‌خواهی‌ها و هژمونی‌طلبی‌ها رقم زده است. اسلام‌گرایی در کنار دلدادگی به سکولاریسم، نابرابری دوشادوش شعار از عدالت و برابری، شعار ضدیت با کفار به همراه وابستگی تام به آنها و قوم‌گرایی با وجود تظاهر به ملت و ملی‌گرایی از تعارضات موجود در رفتارهای نخیکان سیاسی قوم مسلط است.

در چنین وضعیتی سوال از امکان یا امتناع صلح پایدار اولین چیزی است که ذهن‌های فعال و پرسشگر را متوجه خود می‌سازد. در پاسخ به این سوال مباحثی در بخش اول مطرح گردید و اینک ادامه بحث.

۲. باورهای سلفی

باورهای سلفی از جمله موانع مهم تحقق صلح پایدار در افغانستان است. برای تبیین مانعیت این باورها لازم است راجع به این جریان بصیرت‌های مختصری ارائه شود.

جریان سلفی به طور مشخص، جریان رادیکالی است که در دنیایی معاصر و حوزه زیست ما گروه‌های مانند طالبان، لشکر طیبه، شبکه حقانی، داعش و… را تولید کرده است. خاستگاه فکری سلفی‌گری معاصر، به جریان‌های خَزَدَگِریز موجود در جهان اسلام بازمی‌گردد. (اسماعیلی ۱۳۸۶) مهم‌ترین اصل معرفت‌شناختی گفتمان سلفی «نقل‌گرایی» و ترجیح «نقل» بر «عقل» است. براساس این اصل معرفت‌شناختی، مراجعه مستقیم به نصوص دینی و سنت، آن هم با معیار فهم سلف، مهم‌ترین راه‌کار سلفی‌ها برای دستیابی به حقیقت دینی است. در گفتمان سلفی، اساسا، عقل در شئون دینی فاقد صلاحیت بر آورد می‌شود.

گروه‌های سلفی ساکن در افغانستان، اغلب با تأثر از نگرش‌های سلفی وهابی و سلفی دیوبندی، رویکرد متصلبانیه و به شدت خشن را در برابر مسلمانان غیر سلفی، روی دست دارند تا بدین شیوه، همه را مجبور به پذیرش سلفی‌گری نمایند. سلفی‌های تکفیری، جوامع مسلمان را به راحتی، تکفیری می‌کنند و علیه آنان دست به ارباب می‌زنند. گروه‌های سلفی چون داعش به علت پررنگ بودن گرایشات تکفیری در آن، گروهی تکفیری جهادی است. چنانکه گروه‌های افراطی مانند طالبان، لشکر طیبه، شبکه حقانی و… به جهت گرایش‌های شدید تکفیری و کنش‌های خشونت آمیز، با اینکه وابسته به مکتب سلفی «دیوبندی» هستند نیز در قالب سلفی تکفیری جهادی جای می‌گیرند. (آدمی و مرادی، ۱۳۹۴)

سلفی‌گری و خود حق‌پنداری

سلفی‌گری، گرایشی فکری و عقیدتی است که به گونه‌ای جزمی و با تصلب خاص بر اصالت و حقانیت فکر و الگوی زیستی خود باور دارد. و هر کسی را که اعتقاد سلفی نداشته باشد در ردیف مشرکان و کافران قرار می‌دهد. در نظام اعتقادی سلفیه، فقط سلفی‌ها بحق هستند و دیگر گروه‌های مسلمان به سه دسته‌ی گمراه، کافر و مشرک تقسیم می‌شوند. سنت نیز در کنار اصل عقیدتی توحید، الگوی زیست مسلمان سلفی را تبیین می‌کند.

هر آنچه در سنت خالص صدر اسلام نیست و در منهج صحابه و تابعان قرینه‌ای برای تأییدش وجود ندارد، بدعت به حساب می‌آید و مایه ضلالت و گمراهی و در عداد کفر و شرک تلقی می‌شود. (اخوان کاظمی، صادقی و شاکری ۱۳۹۵)، از همین‌رو، دست‌آورد‌های دنیای مدرن در حوزه علم و فرهنگ به بهانه بدعت به کلی رد می‌شود. درمجموع می‌توان صورت‌بندی گفتمانی اسلام سلفی را بر مفاهیم «دال‌های همچون تشکیل امارت یا خلافت اسلامی، اجرای شریعت و احکام دین اسلام، عقل‌گریزی و رد مطلق آموزه‌های دنیای مدرن دانست. خشونت و خود حق‌پنداری

جماعت‌های تکفیری جهادی در افغانستان بر پایه مبانی فکری و عقیدتی خود، تمام عقاید اسلامی را که مخالف با اندیشه سلفی تکفیری جهادی باشد، عقاید و مرام انحرافی و شایسته برخورد و اعمال قهرآمیز می‌شمردند. (اخلاقی نیا ۱۳۸۹) بر اساس همین اعتقاد است که در ریختن خون دیگر مسلمانان درنگ روا نمی‌دارند و در این راه حتی به تخریب اماکن مذهبی و تاریخی اسلامی که نمادی از هویت اسلامی هستند، اقدام می‌کنند و از هیچ اقدامی، ازجمله خرابی، ویرانی و غارت پرهیز نمی‌کنند. طالبان متأثر از همین باورهای سلفی و خود حق‌پنداری است که حکومت را حق الهی خود می‌دانند و معتقد هستند که رهبری به هر قیامت و وسیله‌ای باید در انحصار آنان باشد. طالبان با هر نوع فکر و اندیشه‌ای که مخالف عقاید و افکارشان باشد با شیوه‌های خشونت آمیز برخورد می‌کنند و این امر را نوعی جهاد می‌دانند. اندیشه‌های دینی طالبان متأثر از وهابیت و سلفی دیوبندیه است و ترکیب سلفی‌گری با باورهای قومی- قبیله‌ای موسوم به«پشتون والی» خشونت‌های رفتاری آنان را مضاعف ساخته است. (صفرای ۱۳۹۵، ۴۲) ویلیام میلی می‌گوید: «هسته‌های تشکیل دهنده رهبری طالبان را یکسره پشتون تشکیل می‌دهند با توجه به اینکه پشتون‌ها به طور سنتی از قرن ۱۸ میلادی به بعد قدرت را در دست داشتند طالبان خود را وارثان قدرت پشتون و شایسته آن می‌دانند. (میلی ۱۳۷۷)

# صلح پایدار در افغانستان؛ امکان یا امتناع؟!

(بخش دوم و پایانی)



**در افغانستان، سیاست‌های انحصار گرایانه حکومت‌های قومی از عوامل اصلی تنش و تخصم میان اقوام این کشور است. بیش از دو سده است که کشمکش‌های قومی علت و موجب اصلی بروز جنگ، ناامنی و کشتار آنها در این کشور بوده است و اقوام و قبایل مختلف بارها هدف نسل کشی و کشتار وسیع سیاسی قرار گرفته است.**

می‌کنند، به آسانی توسط نخیکان سیاسی بسیج می‌شوند. این‌گونه نظام قشربندی قومی به صورت غیر مستقیم شکل می‌گیرد و روابط و مناسبات اقوام سیاسی می‌شود.

هر چند نظام قشربندی قومی به وساطت ماهیت تماس داخلی بین گروه‌های قومی، منابع کمیابی که بر سر آن‌ها رقابت شکل می‌گیرد و با توجه به توانایی یکی از گروه‌ها در تحمیل سلطه و تفوق خویش بر دیگران، شکل می‌گیرد؛ اما از نقطه نظر سیاست‌گذاری، اگر گروه‌های قومی در قالب سلسله مراتب قومی نظم و ترتیب بیابند و گروه مسلط، اقتدار عالی را در زمینه حفاظت و حمایت از نظام ارزشی کنترل کننده و تخصیص دادن پادش‌ها در جامعه عهده‌دار گردد، در این صورت، دیگر گروه‌های قومی، گروه‌های اقلیتی خواهند بود که با توجه به تمایزات فزیک‌ی یا فرهنگی‌شان، با آن‌ها از حیث حقوقی در امور روز مره برخورد متفاوتی صورت می‌پذیرد. (مارجر ۱۳۷۷) و در دسته‌بندی اجتماعی، تقسیمات کاری و طبقه‌بندی اجتماعی عناصر و عوامل قومی دخالت داده می‌شود. دست اندازی و اشغال موقعیت‌ها و فرصت‌های ممتاز اجتماعی، توسط اعضای گروه قومی مسلط صورت می‌گیرد و تبعیض اجتماعی بر اساس ویژگیهای قومی و نژادی از پیامدهای سیاست‌های قومی است. بنابراین، سیاست‌ها، برنامه‌ها و رویه‌های حکومتی، همان چیزی است که می‌تواند تنوع قومی و فرهنگی در یک کشور را تبدیل به «تهدید» یا «فرصت» سازد. سیاست‌های حکومت می‌تواند موجب مشارکت سیاسی و همبستگی ملی یا بالعکس تضعیف آن را فراهم آورد.

سیاست‌های قومی و خشونت‌های قومی

تفاوت‌های اساسی اجتماعی و طبقاتی، قوی‌ترین انگیزه برای وقوع درگیری‌های قومی و خشونت‌ها در درون دسته‌بندی‌های اجتماعی را ایجاد می‌کند. در واقع، نابرابری‌ها کلید استارت سیاسی شدن مناسبات اقوام است و تنوع قومی و فرهنگی را به تهدیدی برای صلح و ثبات تبدیل می‌کند. در تجزیه و تحلیل جامعه‌شناختی خشونت‌های قومی، بر مسئله نابرابری‌ها و تبعیض‌های بین‌قومی و توزیع ناعادلانه فرصت‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی تأکید و تکیه می‌شود. به عنوان نمونه، گوبوگلو که خشونت‌های قومی را از این منظر تحلیل و تبیین کرده است، خشونت‌ها و درگیری‌های قومی را در درون دسته‌بندی‌های اجتماعی و منافع اقتصادی اجتماعی قابل بررسی می‌داند. او بیشترین توجه خود را به عناصر و عوامل قومی با دسته‌بندی اجتماعی، تقسیمات کاری و طبقه‌بندی اجتماعی معطوف کرده است. وی پدیده غضب موقعیت‌ها و فرصت‌های ممتاز اجتماعی توسط گروه قومی مسلط، هم‌چنین تاثیر تبعیض اجتماعی بر اساس ویژگی‌های قومی و نژادی را به عنوان عوامل اصلی تنش در مناسبات اقوام معرفی می‌کند و معتقد است این تفاوت‌های اساسی اجتماعی، قومی و طبقاتی قوی‌ترین انگیزه را برای وقوع تنش‌های بین قومی و درگیری‌های آشکار قومی ایجاد می‌کند. به اعتقاد گوبوگلو، توزیع نامتوازن فرصت‌ها و امکانات از سوی دولت در امتداد مرزبندی‌های قومی، عامل مهمی در وقوع درگیری‌های قومی است. (صالحی امیری، ۱۳۹۵)

افغانستان و سیاست‌های قومی

در افغانستان، سیاست‌های انحصارگرایانه حکومت‌های قومی از عوامل اصلی تنش و تخصم میان اقوام این کشور است. بیش از دو سده است که کشمکش‌های قومی علت و موجب اصلی بروز جنگ، ناامنی و کشتار انسانها در این کشور بوده است و اقوام و قبایل مختلف بارها هدف نسل کشی و کشتار وسیع سیاسی قرار گرفته است. هزاران انسان فقط به خاطر انتساب به یک قوم یا مذهب جان خود را از دست داده‌اند. قوم مسلط برای تثبیت یا توسعه قدرت خویش، منافع و حقوق گروه‌های قومی دیگر را نادیده گرفته‌است و با شکل دادن به دولت‌های انحصاری همواره آن‌ها را تجویز و ساده‌سازی کنند و از این طریق امتیازات حاصل از روابط قدرت و هر آن چیزی را که مولد قدرت و امتیاز است در افکار عامه، حق و ملک طلق قوم مسلط جا بیندازند. همین سیاست‌ها و سیاست‌گذاری‌ها نوعی «خاص‌گرایی» قومی را تولید کرد، واقعیتی که ثمره و حاصلش

که از سوی گفتمان سلفی تکفیری برنامه‌ریزی شده است و هم یک باور به شدت متصلب است که بر سر اجرای آن میان داوطلبان رقابت وجود دارد. چنین باوری را همان سیستم عقاید و آموزه‌های گفتمان سلفی تکفیری به بار آورده است. نمی‌توان چنین باوری را با معیارهای سیاسی یا محاسبات اقتصادی که در آن سود و هزینه را مد نظر قرار می‌دهند، انطباق داد و یا سنجش کرد. چنین انگاره‌هایی، جز در گفتمان سلفی تکفیری جهادی، در فرهنگ‌ها و گفتمان‌های دیگر قابل ترجمه و تفسیر نیستند.

۳. هژمونی طلبی قومی

افغانستان از کشورهای دارای ساختار چند قومی و ترکیبی از گروه‌های متنوع قومی و فرهنگی است. گروه‌های قومی در مناطق مختلف جغرافیایی و فرهنگی، دارای سنت های فرهنگی و احساسات هویتی خاص (بر پایه مشترکات زبانی، نژادی، ادبیات، محل سکونت و…) هستند. این گروه‌ها هر کدام به مثابه یک گروه فرعی از جامعه بزرگ‌تر مشخص می‌شوند وپه نحوی است که اعضای هر گروه خود را از لحاظ ویژگی‌های خاص فرهنگی از سایر اعضاء جامعه متمایز تلقی می‌کنند. وجود این گروه‌ها و مناطقی که بر اساس تمایز قومی و زبانی خاص شکل گرفته است کاملا مشهود و انکار ناپذیر است. شکل‌شناسی اقوام در افغانستان هرچند از بعد نظری، با تفاسیر و تعاریف علوم اجتماعی از مفهوم قومیت انطباق کامل ندارد، اما آنچه واقعیت دارد این است که افغانستان دارای مناطق مختلف فرهنگی است که احساسات هویتی خاص (مشترکات نژادی، زبانی، ادبیات، سکونت و…) آن‌ها را به عنوان یک گروه فرعی از یک جامعه بزرگ‌تر مشخص می‌کند.

مفهوم قوم

قوم و قومیت پدیده‌ای است که وفاداری به مردم، سرزمین و گروه خاص فرهنگی را موجب می‌شود. اعضای گروه قومی، اغلب خویش را دارای نیای مشترک می‌پندارند، از این‌رو، گروه‌های قومی به نوعی، گروه‌های خویشاوندی گسترده تعریف می‌شود که بر پایه خون مشترک با هم متحد شده‌اند. بنابراین، قومیت، شکلی از هویت فرهنگی تلقی می‌شود، البته هویتی که در سطح عمیق و برانگیزنده عمل می‌کند. هر فرهنگ قومی شامل ارزش‌ها، سنتها و روش‌هاست و به طور معمول با توجه به خاستگاه‌ها و نسل و تبار مردم، هویتی مشترک و احساسی متفاوت به آن‌ها می‌دهد.

حکومت‌ها و بازتولید نابرابری‌ها در قالب سیاست قومی

در بررسی‌ها و تحقیقات اجتماعی و سیاسی، «قومیت» و «قوم‌گرایی»، اهمیت ویژه دارد. از این منظر، تنوع قومی در یک کشور نه تنها تهدید نیست که می‌تواند فرصتی برای شکوفایی باشد و حضور فرهنگی اقوام، موجبات زایش و پویایی فرهنگی اجتماعی را فراهم آورد. آنچه که تنوع قومی را تبدیل به تهدید می‌سازد، «نابرابری‌های قومی» و متغیرهایی است که از نقطه نظر اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نابرابری‌ها را رقم می‌زند. نابرابری، همان چیزی است که تنش‌ها و مشکلات جدی در مناسبات اقوام را در سراسر دنیا به وجود آورده است.

در دنیای معاصر، حکومت، نهاد اصلی تعیین کننده الگوها در مناسبات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی است. این حکومت است که قوانین دست‌یابی به مناصب و مشاغل را در بخش‌های مختلف غیرنظامی، نظامی، پلیس، قوه قضاییه و بوروکراسی دولتی و حتی بخش خصوصی تعیین، اعمال و نظارت می‌کند. از آن جایی که حکومت، قوانین را تصویب، اجرا و نظارت می‌کند، ساختارهای دولتی به ویژه بوروکراسی آن، محیط‌های مناسبی برای رقابت و تضاد بین گروه‌هایی که جهت به دست آوردن امتیازات تلاش می‌کنند، پدید می‌آورد. درصورتی که امکان ورود نخیکان سیاسی که تعلقات قومی دارند به عرصه این رقابت‌ها فراهم نگردد، هویت‌های قومی به عنوان مبنایی برای بسیج سیاسی و تعارضات سیاسی مطرح خواهد شد. این‌ها عواملی هستند که همبستگی قومی را تحریک و آن را سیاسی می‌کنند، زیرا تعیین سهم توسط دولت‌ها طبق برنامه یا بدون برنامه اثرات مختلفی بر جوامع قومی مختلف دارد. قوانین حاکم بر رقابت‌ها، فرصت‌ها و امتیازات بر جوامع قومی به طور نابرابر و گوناگون تاثیر گذار است. در چنین شرایطی افراد درمی‌یابندکه با آن‌ها نه به عنوان یک شهروند، بلکه به عنوان اعضای یک جامعه قومی برخورد شده است و بدین ترتیب احساسات قومی افراد تحریک می‌شود و طبیعی‌ترین راه برای دفاع از حقوق، امنیت و امکانات اقتصادی را تشکیلات قومی می‌یابند. گروه‌های قومی که اعضای آن موانع یا تعصباتی در امتیازات و قوانین موجود احساس

اساسا، باورها، ارزش‌ها و اهداف و به تعبیری ایدئولوژی است که نحوه عملکرد عاملان اجتماعی را تعیین می‌کند، به این معنا که پس از تثبیت انگاره‌های ایدئولوژیک در نظام باورهای فرد، نوبت به ظهور و بروز آن انگاره‌ها در مناسبات اجتماعی می‌رسد و در قالب کنش و عملکرد بروز می‌کند. کنش و واکنش‌های خشن در برابر سایر افکار و عقاید از سوی سلفی‌ها، ریشه در باورهای ایدئولوژیک و تعصبات فکری مذهبی آنان دارد. این خشونت به حدی است که «تهدید» و «تکفیر» را از رایج‌ترین و پر بسامدترین واژگان نظام معنایی سلفی ساخته است. در گفتمان سلفی، هر کسی که سلفی نباشد، به عنوان «غیر» و «دگر» غیریت‌سازی می‌شود. «جهاد» ابزار عملیاتی این غیریت‌سازی‌ها است، از همین‌رو، سلفی‌ها به راحتی حکم جهاد و قتل صادر می‌کنند. در دایره غیریت‌سازی، سلفی، «تکفیر» دامن گسترده یافته است، به نحوی که حتی مسلمانان را نیز در بر می‌گیرد و به تمام کسانی که عقاید سلفی را قبول ندارند، به عنوان «دگر»ی و «غیر» نگریسته می‌شود و نمی‌توانند از تکفیر و تهدید سلفی‌ها در امان باشند.

باورهای سلفی و پدیده‌های مدرن

در تفکر سلفی، به ویژه سلفی تکفیری جهادی، با هرگونه مفهومی که برآمده از دنیای غرب باشد یا به عبارت دیگر از هویت غربی، نشئت گرفته باشد مخالفت می‌ورزد. در برداشت سلفی، هر آنچه در سنت پیشینیان نشانی ندارد، امری بی‌ریشه و بدیع شمرده می‌شود و در هر بدعتی، ضلالتی، نهفته است و ضلالت با کفر و ارتداد برابر است. در همین راستا جریان سلفی تکفیری جهادی مخالف هرگونه فعالیت دموکراتیک و سیاسی برآمده از تفکر و هویت غربی برای ایجاد خلافت یا امارت اسلامی هستند و تنها راه آن را جهاد می‌دانند. گروه‌های تکفیری جهادی هرگونه حزب‌گرایی و دموکراسی و انتخابات را رد می‌کنند و آن را خلاف شرع اسلامی می‌دانند تبدیل شریعت به قانون در نظام پارلمانی یا غیر آن، پای بندی به دموکراسی، رأی دادن، و… را ازجمله مصادیق احکام غیر الهی می‌دانند. (علی‌بخشی ۱۳۹۴، ۱۲۲)

جریان سلفی تکفیری جهادی معتقد است قوانینی که از طریق نظام پارلمانی وضع می‌شود و توسط حکومت‌ها به اجرا درمی‌آید

که به مثابه شورش علیه دین است، زیرا حق قانون‌گذاری تنها از آن

خداست و این مسئله از اصول اساسی توحید محسوب می‌شود.

(ابو رحمان ۱۳۹۶، ۱۸۸) روی هم‌رفته، سلفی‌های تکفیری جهادی

با تفسیر خاصی که از دموکراسی و تکثر به دست می‌دهند، آن را

مطلقاً خلاف شرع می‌دانند و بدین علت با هرگونه حزب و آزادی

بیان به شدت مخالفانند (اخلاقی نیا ۱۳۸۹).

غیریت‌سازی‌های گسترده در گفتمان سلفی

چنانکه اشاره شد، جریانات سلفی تکفیری جهادی با ارائه تعریف هویتی خاص، افراد و گروه‌هایی را که به اصول و مبانی سلفی معتقد باشند و در دایره افراط و خشونت قدم بر دارند، تحت عنوان «ما»ی هویتی و خارج از این محدوده‌ها را به عنوان «دگر» هویتی غیریت سازی می‌کنند و هرگونه برخورد خشن و سخت با آنان را حتی اگر ترور و کشتار باشد، مجاز می‌دانند. آنان با توسعه مفهوم شرک و کفر، گروه بزرگی از مسلمانان را خارج از دایره اسلام طبقه بندی کرده‌اند و ریختن خون آنان را مباح و حتی واجب می‌دانند. (صفوی همامی، افشاری بدرلو و رجب زاده ۱۳۹۷) در گفتمان سلفی تکفیری جهادی، دال‌های تکفیر و جهاد به کارسازترین روش مبارزه اشاره دارد. در واقع تکفیر و جهاد، محور اصلی خشونت‌ورزی سلفی‌های تکفیری است. این گفتمان با ترویج ایدئولوژی تکفیر و جهادگری، هم در صدد فراهم آوردن یک چارچوب رفتاری است و هم می‌خواهد چارچوبی را برای فهم و تفسیر رویدادهای اطراف فراهم کند. اساسا، افراد انسانی تا توجیه اخلاقی و اعتقادی نیرومند برای اعمال خشونت با آنچه که ناهنجاری قرار گیرد. اجرای شریعت دست به چینی اعمالی نمی‌زنند. گفتمان سلفی تکفیری جهادی، برای اینکه بتواند با سهولت افراد را به افراط و خشونت بکشانند و زمینه‌ای انجام چنین رفتارهای را تمهید کند، سیستمی از عقاید و باورهای «در دسترس» و قابل قبول را برای توجیه رفتارهای خشن فراهم می‌سازد. این عقاید تخطی‌ناپذیر و تردیدناپذیر جلوه داده می‌شود و تلاش می‌شود تا رفتارها به طور هدفمند در خدمت نیات مشخص و معنادار قرار گیرد. اجرای شریعت سلفی، احیای نظام امارت یا خلافت اسلامی، ظلم ستیزی، انتقام از بی‌عدالتی و مبارزه با جهالت، کفر، بدعت و… بخشی از ارکان این سیستم عقاید است. به عنوان مثال، «انتحار» به عنوان یک پدیده‌ی بسیار خشن، هم یک چارچوب رفتاری و روش عملیاتی است



◄ ادامه از صفحه قبل

انحصار گرایی قومی و نابرابری در مناسبات اقوام بود. این نابرابری‌ها و عدم پاسخگویی به نیاز اقوام موجب تشدید درگیری‌ها و خشونت‌ها گردید و صلح و امنیت و ثبات در کشور را هدف قرار داد. معمولاً در جوامعی که به صورت نابرابر ساخت یافته‌است، افراد به هیچ یک از ثروت، قدرت، فرصت‌ها و خدمات دسترسی برابر ندارند، بلکه همواره تعدادی به جهت انتساب به قوم و مذهبی خاص از نابرابری در رنج هستند. لذا این نابرابری، تضادهای را موجب می‌شود که نهایتاً بر تمامی کار کردهای افراد، گروه‌ها و نهاده‌ها تأثیر می‌گذارد و جهت‌گیری آنی آن‌ها را تا حدودی مشخص می‌سازد.

صلح و امنیت و خاص‌گرایی قومی

با اینکه امنیت از بنیادی‌ترین و حیاتی‌ترین اهداف نظام‌های سیاسی است و به طور معمول، تمام خط‌مشی‌ها، سیاست‌ها، تصمیم‌گیری‌ها، رهیافت‌ها و راهبردهای داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی کشورها را متأثر می‌سازد اما در افغانستان و تحت تأثیر ایدئولوژی «خاص‌گرایی» قوم مسلط، این هدف هیچ وقت اهمیت و جایگاه واقعی خویش را نیافت. قوم مسلط متأثر از ایدئولوژی «خاص‌گرایی» خود را «یگانه»، «متفاوت» و «برتر» از دیگران می‌دید و به دنبال تحمیل این پندار بر دیگران بود. آنچه سیاست‌ها و سیاست ورزی‌ها را سمت و سو می‌داد، نهادینه‌سازی «استثناء بودن» و «خاص بودن» قوم مسلط و اثبات حق و حقوق ویژه برای آن بود، نه امنیت ملی؛ زیرا امنیت ملی به عنوان یک کلیت غیر قابل تفکیک در زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی، فقط با «مشارکت مردمی» تأمین و تضمین می‌شود و هر حکومت به میزان مشارکت، همکاری و همدلی توده‌های مردمی در ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و به خصوص در دفاع از منافع کشور، می‌تواند به سطحی از امنیت ملی دست‌یابد. اساساً، مشارکت مردمی در صحنه‌های گوناگون ملی نه تنها از مهم‌ترین و موثرترین عوامل برقراری وفاق و ارتقای ضریب امنیت ملی است که تجلی مشروعیت حاکمیت و ضامن تأمین صلح و ثبات است. مشارکت مردمی به این معنا، در تقابل کامل با خاص‌گرایی قرار دارد.

جریان‌های سیاسی- فکری قوم مسلط و خاص‌گرایی

متأسفانه آنچه که از رفتار طالبان و اغلب نجبگان سیاسی پشتون مشهود است تکیه بر روحیه «خاص‌گرایی» و «استثنا» دانستن پشتون است. چنانکه حلقه قدرتمند سیاست‌گذار در دولت فعلی چنین روحیه‌ای دارند و به تدریج در حال برملا کردن روح «خاص‌گرایی» و «قوم محورانه» خود هستند. نجبگان سیاسی و فرهنگی پشتون از نقشی که امروزه اقوام دیگر در عرصه سیاست افغانستان بازی می‌کنند، ناخرسندند و تلاش دارند سلطه و هژمونی کامل خویش بر افغانستان را احیا کنند. در این میان، آنچه که «خاص‌گرایی» طالبان متمایز و متفاوت می‌سازد، ابتئای آن، بر این ادعای درونی است که خود را بر گزیدگان خداوند و مأموران الهی برای پاکسازی جامعه از سیستم‌های سیاسی و فرهنگی‌ای می‌دانند که به زعم‌شان فاسد و دست ساخته کافران است. در واقع، خاص‌گرایی طالبان، ساخته و پرداخته‌ی یک ایدئولوژی (ایدئولوژی قومی) است که خود به شکل یک ایدئولوژی دیگر(ایدئولوژی مذهبی) بازتولید می‌شود تا نوعی «خودحق‌پنداری» و «خودمهم‌بینی» را برای آنان رقم زند. این خاص‌گرایی و خودحق‌پنداری به نحوی است که حتی خشن‌ترین و غیر انسانی‌ترین رفتارهای خویش را در پرتو آن، اخلاقی و بلکه الهی می‌بینند و کشتن بی‌غناچه افراد بی گناه و زنان و کودکان را مأموریتی مقدس تعبیر می‌کنند. به عبارت دیگر، مواضع و رفتارهای طالبان از دو ایدئولوژی «خاص‌گرایانه» تغذیه می‌کنند؛ یکی ایدئولوژی «قوم مدار» و دیگری ایدئولوژی «خاص‌گرایی مذهبی»؛ از همین‌رو، تصلب و جزم‌گرایی در آنان بسیار شدید است.

جریان‌ها و نجبگان سیاسی- فکری قوم مسلط و قوم‌مداری

قوم مداری به معنای تمایل به درنظر گرفتن روش‌های فکری و رفتاری گروه خود به عنوان معیارهای عام است. برای این مفهوم دو وجه می‌توان قائل شد: یکی تمایل فرد نسبت به درون گروه است که در حالت قوم‌مداری شدید، فرد تمام خود را با فضیلت‌تر و برتر می‌بیند و ارزش‌های گروه خودش را ارزش‌های عام تلقی می‌کند و وجه دیگر آن، تمایل فرد نسبت به برون گروه است که در حالت قوم‌مداری شدید، فرد برون گروه‌ها را مخیر و پست می‌شمارد و ارزش‌های آن‌ها را طرد می‌کند و سعی می‌کند فاصله اجتماعی‌ش را از برون گروه‌ها، حفظ نماید. (یوسفی جویباری، صیدی محمدی و فتاحی ۱۳۹۱)

نکته مهم در مفهوم قوم‌مداری، اعتقاد به فضیلت و برتری قوم خود (درون گروه) است و این امرخود مضمّن کوچک شمردن دیگر اقوام (برون گروه) است. یک فرد قوم‌مدار، همواره اولویت را به درون گروه می‌دهد و به نفع درون گروه قضاوت می‌کند. اساساً، قوم‌مداری، همواره با خوش‌بینی و افتخار نسبت به خودی و بدبینی و تحقیر نسبت به غریبه، همراه است. نکته قابل توجه در قوم مداری این است که این پدیده در ذات خود ضد خرد است و ریشه در عدم توانایی تفکیک خردمندانه خودی از دیگری دارد. افرادی که توانای مهارت‌های ذهنی کمتر دارند به دام قوم مداری می‌افتند. (عاملی ۱۳۹۵، ۲۹۹)
شگفت انگیز است که در عصر پسا مدرن این پدیده ضد خرد، به محور خرد جریان‌ها و نجبگان سیاسی- فکری قوم مسلط، تبدیل شده است. نجبگان فکری و فرهنگی این قوم، با افتخار قوم مداری را تئوریزه می‌کنند و به آن وجهه یک امر مبتنی بر «حق» می‌دهند. نجبگان فرهنگی و سیاسی پشتون پس از عبدالرحمن در موضوع «خاص بودگی» این قوم در سطح فکر به خوبی نظریه پردازی کرده‌اند آنگونه که قوم مداری در میان توده‌های پشتون به یک ایده مطلوب تبدیل شده است. این همان چیزی است که نفوذ جریان‌های مانند طالبان را میان این توده‌ها را مضعاف ساخته است؛ زیرا در جامعه سنتی و بسته پشتون، ساختار قومی- قبیله‌ای و باورهای سنتی است که رفتارهای اجتماعی، سیاسی و حتی مذهبی را متأثر می‌سازد. طالبان از دل این ساختار و این باورها بیرون آمد و به نوعی احیا کننده سنت‌های قومی و قبیله‌ای و باورهای سنتی در این جامعه است. (صفاری ۱۳۹۵، ۲۴)
احمد رشید معتقد است که ظهور طالبان از دل چنین ساختاری، موجب شد تا احساس قوم‌گرایانه جامعه پشتون تحریک شود و برای اعاده سلطه خویش بر افغانستان به سرعت به این گروه بپیوندند. به نظر او پشتون‌ها پس از سه قرن سلطه بر جامعه افغانستان، موقعیت خود را به گروه‌های کوچک‌تری واگذار کرده بودند اما با پیروزی طالبان پشتون‌ها امیدوار شدند که بار دیگر بتوانند بر افغانستان تسلط یابند. (رشید ۱۳۸۱، ۲۵)
نه تنها طالبان، که هر گروه صاحب منافع از این قوم در پوشش‌های گوناگون می‌تواند با تکیه بر ایدئولوژی قوم محوری، توده‌های پشتون را بر ضد دیگران بر انگیزد و فاجعه‌بارترین تحركات را رقم زند. باور بر این است که فرهنگ قومی شامل ارزش‌های غیر قابل جایگزینی می‌باشد. برای حفظ و نگهداری فرهنگ و نگهبانی از آن در مقابل نفوذ و رخنه بیگانه، بایستی فرهنگ، خالص نگاه داشته شود و تصفیه و پاک سازی شود. پیروانش نیز بایستی از این نفوذها و رخنه های نامطلوب و ناخوشایند، از طریق جداسازی، طرد و بیرون راندن و حتی از طریق قلع و قمع غریبه‌ها و بیگانگان، مضمون نگاه داشته شوند. تصفیه قومی، بخشی از ایدئولوژی قوم محورانه است.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

اگر سلبی به معنای «نبود همه وضعیت‌های سلب آسایش و رفاه عمومی» از مطالبات مردم افغانستان باشد که شاه کلید رفع «خشونت‌های آشکار و پنهان»، «سیستمی و ساختاری» و «مادین و نهادی» به حساب می‌آید و تفاهم و تعامل انسانی میان گروه‌های قومی و اجتماعی و همزیستی مسالمت آمیز میان اعضای جامعه را نتیجه می‌دهد و به تعادل و توازن در جامعه منتهی می‌شود، چنین صلحی با موانع بسیار مواجه است. از مهم‌ترین این موانع، «فرهنگ سیاسی حاکم»، «باورهای سلفی» و «هژمونی‌خواهی قومی» است. این سه پدیده در عرصه سیاست افغانستان به تنهایی می‌توانند، صلح به این معنا را با امتناع مواجه سازد.

فهرست مطالب و مآخذ:

- ابو رمان، محمد (۱۳۹۶)؛ «هویت سلفی: مطالعه‌ای در هویت‌های واقعی و تصویری سلفی‌ها»؛ ترجمه جبار شجاعی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- اخلاقی نیا، مهدی (۱۳۸۹)؛ «مقایسه اندیشه‌های سلفی اخوان با سلفی‌های جهادی تکفیری»؛ فصلنامه مطالعات راهبردی جهان اسلام شماره ۴۴.
- اخوان کاظمی، مسعود، سید شمس الدین صادقی و مهدی شاکری (۱۳۹۵)؛ «تحلیل جریان‌های اسلام گرایی سلفی در فرانسه»؛ دو فصلنامه علمی- پژوهشی جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام دوره چهارم، شماره دوم.
- آدمی، علی و عبدالله مرادی (۱۳۹۴)؛ «چیستی افراط‌گرایی در اسلام سیاسی: ریشه‌های هویتی و کنش‌های هنجاری»؛ فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، سال پنجم، شماره سوم.
- اسماعیلی، حمیدرضا (۱۳۸۶) «لقاعده» تهران: اندیشه سازان نور.
- رشید، احمد (۱۳۸۱)؛ «افغانستان، طالبان، زنان، تجارت مافیا و پروژه عظیم نفت در آسیای مرکزی»؛ ترجمه نجله خندق، تهران: نشر قلم.
- صالحی امیری، سید رضا؛ (۱۳۹۵)؛ «شناخت چالش‌ها و بحران‌های قومی و الزامات مدیریت تنوع»؛ تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک، گروه پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی
- صفاری، غلام‌علی (۱۳۹۵)؛ «طالبان»؛ تهران: اندیشه‌سازان نور.
- صفوی همامی، سید حمزه، تورج افشاری بدرلو و نقی رجب زاده (۱۳۹۷)؛ «بررسی عقاید جریانات سلفی جهادی بر اساس عامل هویت»؛ فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، سال هفتم، شماره ۲۶.
- عاملی، سعید رضا (۱۳۹۵)؛ «استثناگرایی امریکایی، اروپا مرکزی و دیگری سازی مسلمانان»؛ تهران : امیر کبیر.
- علی‌بخشی، عبدالله (۱۳۹۴)؛ «جریان‌شناسی گروه‌های سلفی جهادی و تکفیری»؛ تهران: گروه انتشاراتی بین المللی الهدی.
- مارجر، مارتین (۱۳۷۷)؛ «سیاست قومی»؛ مطالعات راهبردی، دوره ۱ شماره ۱.
- میلی، ویلیام(۱۳۷۷)؛ «افغانستان، طالبان و سیاست‌های جهانی» ترجمه عبدالغفار محقق، مشهد: ترانه.
- یوسفی جویباری، محمد، یاسر صیدی محمدی و علیرضا فتاحی (۱۳۹۱)؛ «نابرابری‌های قومی و امنیت ملی»؛ مطالعات جامعه‌شناسی، دوره ۵، شماره ۱۵.

## سیمای‌توز

# جسدی در گوشهٔ حیاط

## دفن نشده بود



نگارهٔ غفور سیاوش

این موجود به ظاهر اجتماعی، با زمان دارد دچار گُستس می‌شود. حالا چه فرق می‌کند؟ ایلا که دیگر نیست. جسد زیر خاک شده‌یی در حیاط خان‌ها م هست که من شک دارم او دیگر ایلا باشد. شکمم به خاطر بلعیدن یک کاسه لوبیای نیم‌خام درد گرفته، احتمالاً دچار حجامت مزاج می‌شوم. حجامت مزاج، این کلمهٔ بود که سال‌ها پیش یک داکتر برابیم گفت. من هیچ وقت از طبابت چیزی نفهمیدم، هیچ وقت لازم نبود چیزی از آن بفهمم، اگرچه فهمیدنش ضرری نداشت. نباید زیاد لوبیا می‌خوردم، حواسم نبود، حین خوردن لوبیا به اخبار رادیو گوش می‌دادم که خبر گم شدن دختر جوانی -که دو روز قبل از خانه بیرون رفته بود و دیگر برنگشته بود- را می‌داد. حین خوردن لوبیا و گوش دادن به اخبار، به چاقوی خونی روی میز خیره شده بودم.

**دوم:** باید که امتحان کنم. اگر من در اتاق خودم هستم و این‌ها را می‌نویسم؛ پس نمی‌توانم با ایلا در حال تماشای تلویزیون باشم. آن که با ایلا تلویزیون می‌بیند کی است؟ من ممکن من؟ از کجا بدانم چی چیزی از تلویزیون پخش می‌شود؟ تا جایی که به خاطر می‌آورم، با در نظر گرفتن عکس‌های روی دیوار ایلا هیچ وقت وجود نداشته تا حالا با کسی که من نیستم، یا با من ممکن من تلویزیون ببیند. دپروز بعد از یک سال یا یک روز -یادم نیست، کی حساب زمان را دارد؟- کسی دروازه را با لگد کوبید. با لگد کوبید؟ وقتی دروازه را باز کردم دیدم که ایلا پشت دروازه بود. به اتاق که برگشتم مجری تلویزیون سعی می‌کرد… صبر کن، در خانهٔ من اصلاً تلویزیونی وجود ندارد.

امتحان می‌کنم: یک دو سه… ایلا دپروز با لگد به دروازه نکوبید. ایلا اینجا نیامده بود. ایلا نیست. اصلاً ایلا کی هست؟

**یکم:** امروز، همه چیز تمام شد. منظورم از «همه چیز»، خودم هستم و منظورم از «تمام شد» زیاد روشن نیست. این وضعیت من است، به همین ساده‌گی پیش آمده و با همین شدت باقی است. امروز، روز دیگری بود؛ روزی که همه چیز تمام شد. امروز، گودالی در گوشهٔ حیاط کندم، و… را… انداخ… آنرا… پر کردم…

هفتم: چیزی که بیش از همه مرا می‌آزارد زیستن در دو دلی است، دو دل میان ماندن و رفتن. امروز که پیش خانه نشسته بودم متوجه شدم که آفتاب هیچ گرمایی ندارد و فقط روشنی می‌پراکند. این وقت سال همه چیز در تباهی می‌افتد. بلاخره همه چیز برای مردن آماده شده. طناب را با سه سقف گره زدم و چارپایه را زیر آن ماندم. همین یادداشت‌ها را برای آن‌ها به جای نامهٔ خودکنشی روی می‌مانم، منصفانه است، هنوز نمی‌دانم چه کسی در کفن و دفن من حاضر خواهد شد؟ مثل همیشه بیدارم. نصف شب است… گذشته از نصف شب… حالاست که سپیده سر بزندم… چشم‌هایم می‌سوزند… چه خواهد شد؟… از خوابیدن می‌ترسم. از خوابیدن که نه، از اینکه دوباره بیدار شوم می‌ترسم، از اینکه بخوابم و دیگر بیدار نشوم… فرقی نمی‌کند… اما از بیدار شدن بدم می‌آید، از بیدار نشدن و مردن در خواب وحشت دارم… من از مردن و زنده ماندن وحشت دارم. من من هستم، قاتل شماره هیچ، کسی هیچ وقت اینجا نبود.

- با خودکار آبی، یک طرح نابزیا از چیزی که شبیه من است، -شبیه به میز است چون خلاف میز، هشت پایه دارد- کشیده.
- دستورالعمل بختن کچالوی جوشانده: کچالو را شسته داخل دیگ بخار بریزید، یک یا دو گیلاس آب به آن اضافه کنید و حدود بیست دقیقه آنرا بخار بدهید.
- روش خوردن کچالوی جوشانده:
- برای فقیر: کچالو را پوست بگیرید، نمک برزید و بخورید. می‌توانید آنرا بدون نان خشک و روغن و چیزهایی دیگر بخورید.
- برای پولدار: کچالوی جوشانده شده را داخل ظرفی لت کنید تا کاملاً خمیر شود سپس به آن روغن زرد، نمک، مَرچ و ادویه- به مقدار ضرورت- علاوه کرده و مخلوط کنید. در آخر می‌توانید آنرا در کنار انواعی از غذاها نوش جان کنید.
- این پاره شعر را در دیوار اتاقش نیز نوشته بود. فرد دوم آن به شکل ذیل است: «ساعت‌ها در من خوابیده اند».
- دست خطاش در این بخش بسیار خراب و ناخواناست.
- دو عکس روی دیوار اتاقش آویخته شده. در عکس اول، نیچه و پل ری ایستاده اند؛ در حالی‌که پشت سر شان لوسالومه -با تازیانه‌یی در دست- روی گازی نشسته است. در عکس دوم؛ خودش روی یک نیمکت چوبی نشسته و ایلا در سمت چپ‌اش بود.
- یک کاغذ مجاله شده از کنج اتاقش پیدا شد که محتوای آن به اضافهٔ جملهٔ نقل شده چنین است: «زنده‌گی هدر می‌رود، فقط زنده‌گی معطوف مرگ به زیستن‌اش می‌آرزد. در-تردید-زیستن بی‌باوری به زنده‌گی و بی‌باوری به مرگ است. پس زدن هر دو است. نفس کشیدن هیچ و اِبوچ!».





# درآمدی بر سیر تاریخی اندیشه‌ی پدیدارشناختی هوسرل



دکتر سید آصف احسانی دک‌ترای فلسفه

پرسش از سیر تحول و تطور اندیشه هوسرل از جذابیت خاصی برخوردار است و مواضع متفاوتی از سوی اصحاب تحقیق اتخاذ شده است. به طور کلی دو طیف اصلی در هوسرل شناسی وجود دارند که به ساحل غربی و ساحل شرقی شهرت یافته‌اند. تفسیر ساحل غربی تلاش دارد هوسرل را با تکیه بر پژوهش‌ها و رگه‌های ریاضیاتی و تحلیلی کار وی بخواند و ساحل شرقی تلاش دارد، هوسرل را از اواسط و اواخر کار وی خوانش کند. کسانی که تلاش دارند پدیدارشناسی را با فلسفه تحلیلی آشتی دهند، بیشتر تلاش می‌کنند از خوانش غربی دفاع کنند و جایگاه واقعی هوسرل را در منطق بیابند؛ فولسدال، درایفوس، میلر، اسمیت و مک اینتایر از اعضای مدرسه کالیفرنیا یا مفسرین ساحل غربی قلمداد می‌شوند. اما آنهایی که تلاش دارند خط سیر پدیدارشناسی را در نزد هایدگر و مرلوپونتی دنبال کنند و می‌کشند تمایز دکارتی بین اژه و سوژه را از بین ببرند، از خوانش شرقی بیشتر دفاع می‌کنند. پدیدارشناسانی مانند ساکالوفسکی، دراموند، هارت، زهایوی و… باورمند به تفسیر دوم هستند. تفاوت نگاه و زاویه دید این دو جریان به پدیدارشناسی هوسرل بیش از هر جایی در اصطلاح «نوما» و تفسیر آن که هوسرل در کتاب «ایده ها» مطرح می‌سازد، خود را نشان می‌دهد و تفسیر ساحل غربی با مقاله‌ای از فولسدال درباب نوما آغاز می‌شود. او در این مقاله نوما و بطور کلی نظریه حیث التفاتی هوسرل را فرگه‌ای تفسیر می‌کند و نوما را همچون میانجی می‌فهمد.

اسمیت در بحث تکامل فلسفه هوسرل به این دو دیدگاه می‌پردازد، به باور او مطابق تفسیر ساحل شرقی، هوسرل مبانی فلسفه خود را دست کم سه بار بازنویسی کرد؛ او از روان شناسی‌گرایی عدد به واقع‌گرایی منطقی افلاطون‌گرایانه، که با پدیدارشناسی واقع‌گرایانه‌ای همراه است، تغییر موضع داد، سپس به پدیدارشناسی استعلایی‌ای روی آورد که شکلی قوی از ایدئالیسم را به دست می‌دهد و نهایتاً به پدیدارشناسی‌اگزیستانسیال رسید که در زیست–جهان بنا شده است. به باور اسمیت این فرات از اندیشه هوسرل تا حدی با هایدگر آغاز می‌شود، اما اگر به گفته اسمیت، در فلسفه‌ی در حال تکامل هوسرل در جست وجوی وحدت باشیم، تصویر بس متفاوت نمایان خواهد شد و به درک پیوستگی در تطور فکر هوسرل خواهیم رسید. مطابق تفسیر اسمیت هوسرل همواره در حال بسط کلیت نظام فلسفه خود بود. تغییراتی که در آثار هوسرل دیده می‌شوند، چرخش‌های اساسی نیستند، بلکه کوشش‌های مکرر برای فهم درست یک طرح بزرگ و بنیادین است. اسمیت فلسفه هوسرل را نظام یکپارچه‌ای می‌داند که نظریه‌های خاصی را در منطق، وجودشناسی، پدیدارشناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق با یکدیگر تلفیق می‌نماید. چارچوب این نظام، به جز اخلاق، در مسیر طولانی پژوهش‌های منطقی پی ریزی شده است.» هنگامی که هوسرل موضوعات و روش‌های پدیدارشناسی استعلایی را در ایده‌ها و آثار بعدی شرح می‌دهد، این چارچوب همچنان به قوت خود باقی است.»(اسمیت،۱۳۹۴: ۱۲۲)

اما به باور دان زهایوی چرخش فلسفه استعلایی هوسرل را باید دقیقاً به منزله تلاشی برای فائق آمدن به برخی ابهامات موجود در پژوهش‌ها در نظر گرفت. زهایوی معتقد است تفسیر او و بطورکلی تفسیر ساحل شرقی با این واقعیت که خود هوسرل بسیار زود از کاستی‌های پدیدارشناسی توصیفی خود اظهار نارضایتی کرد، حمایت می‌شود. همان گونه که خودش در جلسه سخنرانی مقدمه‌ای بر منطق و نظریه شناخت بیان می‌کند: « اگر کسی خواهان فهم رابطه میان کنش، معنا و اژه التفاتی شده است، باید پدیدارشناسی توصیفی را به نفع پدیدارشناسی فرارونده (استعلایی)رها کند.»(زهایوی،۱۳۹۲:۱۰۸)
اویگن فینگ دستیار هوسرل نیز با توجه به بسط و گسترش اندیشه‌ی هوسرل سه دوره فکری را در پدیدارشناسی او قابل تشخیص می‌داند، که تقریباً به دوره‌ای زمانی‌ای مربوط می‌شوند که او در هاله، گوتینگن و فرایبورگ به سر می‌برد و با کتاب‌های زیر مشخص می‌شوند:۱) فلسفه حساب، پژوهش‌های منطقی؛۲) سخنرانی در باره‌ی) پدیدارشناسی آگاهی از زمان درونی، فلسفه چونان علم متفن، ایده‌ها: مقدمه‌ی کلی بر پدیدارشناسی محض؛۳) منطق صوری و استعلایی، پس گفتاری بر ایده‌های من، تاملات دکارتی، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی.(هوسرل،۱۳۸۷:۹۶)

کارهای فینگ راجع به پدیدارشناسی و نظریات هوسرل کاملاً مورد تأیید خود او بوده است و به نحوی هوسرل باور داشته است که بعد از خودش فینگ شایسته‌ترین فرد برای بسط اندیشه‌هایش محسوب می‌شود؛ از این رو، می‌توان خوانش فینگ از هوسرل را در کانون توجه قرار داد و بربنیاد آن سیر فکری او را پی‌جوی نمود. یکی از معروف‌ترین و مقبول‌ترین تقسیم بندی‌ها برای سیرتطور اندیشه‌های هوسرل توسط کریستوفر میکان در کتاب «چهار فیلسوف پدیدارشناس» ارائه شده است و با دسته بندی فینگ نیز قرابت‌های دارد؛ در دوره بندی مکان از آغاز تا ۱۹۰۱ یعنی پس از خلق پژوهش‌های منطقی» پدیدارشناسی پیشا- استعلایی یا پدیدارشناسی شناخت‌شناسانه» نامیده می‌شود؛ از آن زمان تا حدود ۱۹۱۳ و با نوشته شدن کتاب» ایده‌ها…۱» را « پدیدارشناسی استعلایی» می‌خواند و بعد از آن زمان تا پایان حیات هوسرل را « پدیدارشناسی تکوینی» اطلاق می‌نماید.) Macann ۱۳۹۹: ( ۱)

دوره اول: اقامت در هاله و پدیدارشناسی شناخت‌شناسانه(۱۸۸۶–۱۹۰۱)

هوسرل در ۱۸۸۶ راهی هاله شد و در سخنرانی‌های کارل استامپف در باب روان شناسی حضور می‌یافت؛ او زیر نظر اشتامف، رساله استادی خود را با عنوان «درباره مفهوم عدد؛ تحلیل‌های روان شناختی» تکمیل نمود. در این اثر اولیه مهاجرت فکری هوسرل از ریاضیات

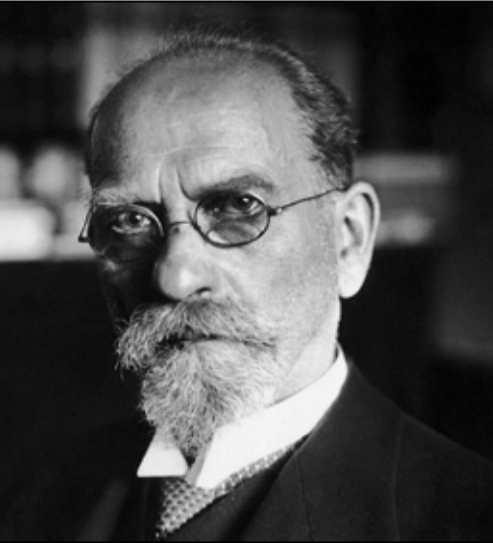
محض به فلسفه و سرانجام پدیدارشناسی آغاز می‌شود؛ این سلوک فکری تا چهارده سال ادامه یافت.(اسمیت،۱۳۹۴:۳۵)
رابطه هوسرل با استامپف به شدت صمیمی بود، بگونه‌ی که کتاب پژوهش‌ها را به او اهدا نمود و حتی بعد از چرخش استعلایی اندیشه‌اش که از سوی استامپف مورد انتقاد قرار گرفت، نیز رابطه‌اش با او دوستانه باقی ماند. با وجود اینکه، استامپف با پروژه هوسرل راجع به مطالعه و پرسش از ذات آگاهی موافق بود، اما ایده‌ی پدیدارشناسی «محض» هوسرلی را همچون تناقضی در اصطلاحات، یعنی پدیدارشناسی منحنای پدیده، تلقی می‌کرد.) Moran ۲۰۰۰:۷۱ (

«فلسفه حساب: پژوهش‌های روان شناختی و منطقی»، نخستین کتاب هوسرل بود که در سال ۱۸۹۱ در هاله کتاب اول آن منتشر شد و آن را به برنتانو اهداء نمود. موضع هوسرل در این کتاب به مثابه شکلی از روان شناسی‌گرایی تلقی می‌شد که ریاضیات را به الگوهای فعالیت روانی، نظیر دسته بندی ذهنی چیزها و شمارش یا اندازه گیری اندازه تحویل می‌برد. عنوان فرعی این کتاب بروشنی گویا است که هوسرل درگیر ارتباط میان امور روان‌شناختی و امور منطقی بوده است.(اسمیت،۱۳۹۴: ۳۵–۳۶)
هوسرل در طول دوران همنشینی دو ساله‌اش با برنتانو(۱۸۸۴–۱۸۸۶) به طور فزاینده‌ای به روابط میان ریاضیات و منطق صوری علاقه‌مند شده بود و به ضرورت طبقه‌بندی مفاهیم اساسی ریاضیات التفات پیدا کرده بود؛ با توجه به اینکه هوسرل تجربه آموزش ریاضی داشت و نیز از روان‌شناسی توصیفی برنتانو نبجری آگاه بود، بدوا با این پرسش درگیر بود که چگونه ذهن به مفهومی همچون عدد می‌رسد؟ تلاش هوسرل برای پاسخ به آن پرسش در « فلسفه حساب» با واکنش تند فرگه مواجه شد که آن را در مقام اثر روان‌شناسی‌انگازانه رد کرد.(Moran۲۰۰۰:۷۱)
به باور فرگه «هوسرل میان نمایش یا تصور اژه و خود اژه متصور تفاوتی قائل نمی‌شود، همچنانکه میان نمایش و مفهوم تمایزی نمی‌گذارد. هوسرل این دوره را که می‌کشید حساب را از روان شناسی استخراج کند، منطقدان اصالت روان شناختی می‌دانست که میان «حقیقی» و «حقیقی تلقی شده» تفاوتی نمی‌بیند.»(رشیدیان،۱۳۸۴:۲۴)

روان شناسی‌انگاری، به پیروی از کتاب «منطق» جان استوارت میل، باورمند بود «فرایندهای منطقی – ریاضی قابل تحویل به فرایندهای روانی‌اند و در واقع فکر اعم از ریاضی یا منطقی محصول روان است.»(همو، ۲۲)
بدین سان، روان شناسی نسبت به منطق و ریاضیات تقدم دارد، چون قوانین دانش از فهم حقایق بنیادی حیات روانی استنباط می‌گردد. ( Macann ۱۳۹۲:۱۲۴:۱۹۹۲)
باورمند، کتاب فلسفه حساب به «دوره پیش از پدیدارشناسی که ازنیمه‌ی اول سال‌های حضور هوسرل در هاله تا سال ۱۸۹۶ به طول انجامید.»(اسپیگلبرگ،۱۳۹۲: ۱:۱۲۴)
مربوط می‌شود. هوسرل انتقاد فرگه علیه روان شناسی‌گرایی و گرفتاری اثرش در دام آن را بی‌درنگ پذیرفت و در جهت پدیدارشناسی تغییر مسیر داد.(اسمیت،۱۳۹۴:۳۷)
تلاش هوسرل برای میرا شدن از این اتهام در قالب «پژوهش‌های منطقی» ظهور یافت و پدیدارشناسی به مثابه طریقه فلسفه‌ورزی آغاز گردید. «بنابراین، در نخستین ویرایش پژوهش‌های منطقی، متن بزرگ منتشر شده در سال‌های هاله، هوسرل رویکرد خود را به مثابه روانشناسی توصیفی یا پدیدارشناسی مشخص کرده بود.»(Moran،۲۰۰۰: ۲۰)
ازاین‌رو، پدیدارشناسی در مقام یک مکتب فلسفی با اثر دودلجی پژوهش‌های منطقی (۱۹۰۱–۱۹۰۰) آغاز شد. در واقع «این کتاب در مقام داوری بین روان شناسی‌انگاری و بسیاری از پژوهشگران، روانشناسی‌انگاری پس از آن به تاریخ پیوست؛ پروله‌گومنا که در ۱۹۰۰ به چاپ رسید، نقد ریشه‌ای علیه تبلور طبیعت‌گرایی در منطق و مرزبندی قاطع میان منطق محض و اصالت روان‌شناسی است. هوسرل در مقدمه بر چاپ اول پژوهش‌ها با نقل از گوته می‌نویسد:« سخت‌گیرانه‌ترین مخالفت انسان با خطاهایی است که خودش اندکی پیش مرتکب شده است.»(Husserl،۲۰۰۱:۴۳)
در واقع، هوسرل از قواعد هنجاری به نفع منطق محض عبور می‌کند و در پی قوانینی است که به قول فرگه، قوانین خود جهان هستی‌اند نه قواعدی برای فکر کردن. بر این اساس پژوهش‌ها در طی شش پژوهش تبدیل به مسیری می‌شود که ابتدا از نشانه‌های زبانی به قوانین پیشینی محض و سپس به ساختار آگاهی و ساختار و منطق حاکم بر پدیدارها می‌رسد.

جلد دوم پژوهش‌ها که دربرگیرنده شش پژوهش است، در ۱۹۰۱ به چاپ رسید. در ویرایش نخست نسخه درآمدی بر کتاب دوم پژوهش‌ها، هوسرل به‌وضوح اظهار می‌دارد که پدیدارشناسی معرفت‌شناختی انتقادی یا روان‌شناسی توصیفی است: «پدیدارشناسی روان‌شناسی توصیفی است. بنابراین، انتقاد معرفت شناختی در اصل روانشناسی است یا حد اقل قابلیت ساخته شدن بر بنیاد روان شناختی را دارد.»(Husserl ۲۰۰۱. vol۲. introduction ۶§. additional notes )
در هر دو ویرایش پژوهش‌ها، پدیدارشناسی بمثابه علم توصیفی محض آگاهی مشخص شده است، آگاهی بما هو آگاهی که هیچ پیش فرضی راجع به آنچه که توصیف می‌نماید، ندارد بجز آن امری که مستقیماً در بداهت شهودی داده شده است. اندر صورت، پدیدارشناسی عمدتاً علم عینی است که نظریه‌پردازی انتزاعی نظری

## سیمای تاز



از آن نوع مربوط به متافیزیک‌های سنتی را کنار می‌گذارد. پدیدار شناسی سعی در ترسیم کنش‌های شناخت مطابق با خاستگاه شان در کنش‌های وضوح بخش و تحقق بخشنده شهود دارد. بنابراین، در درآمدی جلد دوم هوسرل روی کلیت مطلق پدیدارشناسی تأکید می‌ورزد: « ما در اینجا با مباحثی از نوع کلی تر درگیریم که قلمرو گسترده تر از نظریه ایزکتیو دانش را پوشش می‌دهد و بطور همه جانبه با این مورد اخیر، پدیدارشناسی محض با تجربه تفکرورزی و دانایی بیوند خورده است.»(Husserl, ibid, Intro. ۱§)

دوره دوم: گوتینگن و ظهور پدیدارشناسی استعلایی (۱۹۰۱–۱۹۱۶)
در سپتامبر ۱۹۰۱ هوسرل به عنوان پورفسور برجسته در دانشگاه گوتینگن منصوب شد، هرچند این انتصاب برخلافه خواست دانشکده فلسفه بود. هوسرل در این دانشگاه تا ۱۹۱۶ باقی ماند. در گوتینگن هوسرل به عضو فعالی حلقه شناخته شده‌ی دانشمندان تبدیل شد که شامل ریاضیدان‌های نظیر دیوید هیلبرت، فیلکس کلین، ریچارد کورات و ارهارد اسمیت، می‌شد. اما هوسرل، علیرغم اینکه به مطالعات منطقی و ریاضیاتی ادامه می‌داد، از ریاضیات به سمت مسائل معرفت‌شناختی مربوط به ادراک و آگاهی خودآگاه کشیده شده بود.. اما علاقه‌اش به تدریج به فلسفه سنتی به شمول دکارت و کانت، تشدید می‌شد. در حالی که در اولین ویرایش پژوهش‌ها پدیدارشناسی را «روان شناسی توصیفی» می‌دانست، از ۱۹۰۳ هوسرل در باره توصیف اثرش به مثابه روان‌شناسی دچار تردید شد. در واقع، بعد از این هوسرل دائماً و بطور صریح تلاش ورزید بنحوی رادیکال و بنیادین پدیدارشناسی را از هر نوع روان‌شناسی، اعم از روان شناسی تجربی کمی، قیاسی، تجربی و روان شناسی توصیفی برنتانویی، تمایز بگذشد. از منظر هوسرل روان‌شناسی همواره فرایندهای روانی را به مثابه رخدادهای در طبیعت مطالعه می‌کند، لذا نسبت به آگاهی دچار بد فهمی می‌گردد، «درحالی که پدیدارشناسی طبیعت فیزیولوژیکی کنش‌ها و جایابی علی‌شان را درطبیعت، به منظور تمرکز انحصاری روی عمل تقویم معنا، نادیده می‌گیرد و کنار می‌گذارد. پدیدارشناسی توسط شهود محض و تاملی پیش می‌رود که هر گونه وضع توأمان اژه‌های بیگانه نسبت به آگاهی را منع می‌نماید.»(Moran،۲۰۰۰: ۷۷)
در حدود ۱۹۰۵ هوسرل توصیف پدیدارشناسی را در قالب واژه استعلایی آغاز می‌کند و بازخوانی جدی کانت را در دستور کار قرار می‌دهد. بویژه او التفات یافت که تلقی‌اش از اگو در پژوهش‌ها بطوری جدی ناپسنده بوده است. هوسرل در ابتدا ایده برنتانویی را پذیرفته بود که در راستای توصیف طبیعت، ساختار و محتویات واقعی و ایده آل کنش‌ها، می‌توان منبع کنش‌های روانی را در برانتر گذاشت، اما او بدرستی متوجه شد که اگو نقش حیاتی، نه تنها در خلق کنش‌ها، بلکه در ساختارمند سازی عملکردهای تقویم کننده معنایی کنش‌ها نیز بازی می‌کند. در همین دوران که هوسرل باز اندیشی راجع به آگوی استعلایی را ضروری می‌دید، مفهوم «اپوخه» و «تحویل» نیز معرفی شد و احتمالاً نخستین بار در جریان سخنرانی‌اش در ۱۹۰۶–۱۹۰۷ راجع به منطق و نظریه دانش بصورت عمومی آن را اعلام نمود.(Moran،۲۰۰۰: ۷۷)
این سخنرانی‌ها بعداً با نام «ایده پدیده شناسی» به چاپ رسید. در این کتاب علاوه بر ارائه تحویل به مثابه روش ممتاز پدیدارشناسی، تقریباً کلیه مفاهیم اساسی پدیدارشناسی مانند تقویم، آگوی استعلایی، رویکرد طبیعی، نونسیس، نوما و تضایف آن‌ها و… بگونه اجمالی مطرح می‌شود.

در سال‌های ۱۹۱۰–۱۹۱۱ هوسرل کتاب «فلسفه بمثابه علم متفن» را به چاپ رساند؛ این کتاب عملاً نامیافتست پدیدارشناسی محسوب می‌شود و سه رویکرد طبیعی‌گرایانه، نسبی‌گرایانه و تاریخی‌گرایانه را همچون مواضع که عهده‌دار حقیقی شکست فلسفه هستند، از دم تیغ انتقاد می‌گذراند. در سال ۱۹۱۲ «ایده‌های هدایت کننده یک پدیدارشناسی محض و گونه‌ای فلسفه پدیده شناختی» را به رشته تحریر درآورد. نگرش ایده‌ها از جهات مختلف حائز اهمیت است؛ این اثر حکایتگر چرخش استعلایی هوسرل است.(رشیدیان،همان: ۳۱)
در ایده‌ها پدیدارشناسی هوسرل در پیوند با آموزه نوکانتی ایده‌الیسم استعلایی ارائه می‌گردد که به موجب آن جهان در کثرتی از کنش‌های واقعی و ممکن آگاهی تقویم می‌شود.(اسمیت،۱۳۹۴: ۴۱)
البته ایده‌ها اثر سه جلدی است که کتاب دوم و سوم بعد از مرگ هوسرل به چاپ رسید.(رشیدیان، همان: ۳۱)
از این رو، با چرخش استعلایی هوسرل، ما تنها با ضرورت کنار گذاشتن همه نظریه‌های طبیعت‌گرایانه و رویکرد طبیعی مواجه نیستیم، بلکه همچنین محتاج تغییر جهت از ویژگی‌های تجربی و واقعی تجربه به سمت مشخصه‌های ذاتی و ضروری آن هستیم. این مهم بواسطه امری که هوسرل آن را «تحویل آیدتیک» می‌خواند، دسترس پذیر می‌شود. با این تحویل قلمرو کامل پدیده تحویل برده شده، یا همان حوزه آگاهی محض، بمثابه میدان از ساختاری ماتقدم کنش‌های معناپیشش باقی می‌ماند؛ این آگاهی محض بر روی خودنشان‌دهندگی امور گشوده است و معطوف به پدیدارها می‌باشد و می‌تواند شناختی یقینی و توصیفی در باره آنها و شرایط امکان و ذوات محض‌شان کسب نماید. در مجموع، از خلال اپوخه شیوهی جدیدی از تجربه کردن، فکر کردن و نظریه پردازی برای ما انکشاف می‌یابد.(زهایوی، ۱۳۹۲: ۱۱۹)
هوسرل ابتدا در صدد فهم ارتباط میان دریافت خودش از پدیدارشناسی و پروژه دکارت بود تا برای دانش یک بنیاد استوار و متفن فراهم سازد. اما سرانجام متوجه شد که پروژه‌اش با نوکانتی‌گرایی اشتراک بیشتر دارد و بدین سان، پدیدار شناسی هوسرل به شکلی از ایده‌الیسم استعلایی تبدیل شد. اما مطالعاتش در باب آگاهی او را به تحقیقاتی در باب آگاهی ما از زمان و تاریخ کشاند که به توسعه مفهوم زیست –جهان انجامید و تحقیقاتش در باره سیر تکاملی فرهنگ یادآور پدیدارشناسی روح

# هوسرل مبانی فلسفه خود را دست کم سه بار بازنویسی کرد؛ او از روان شناسی‌گرایی عدد به واقع‌گرایی منطقی افلاطون‌گرایانه، که با پدیدارشناسی واقع‌گرایانه‌ای همراه است، تغییر موضع داد، سپس به پدیدارشناسی استعلایی‌ای روی آورد که شکلی قوی از ایدئالیسم را به دست می‌دهد و نهایتاً به پدیدارشناسی‌ای اگزیستانسیال رسید که در زیست –جهان بنا شده است.

هگل بود.(Moran۲۰۰۰: ۷۸)

دوره سوم: سالهای فرایبورگ و پدیدارشناسی تکوینی (۱۹۱۶–۱۹۳۸)
هوسرل در ۱۱اپریل ۱۹۱۶ خطابه کاری خود را در فرایبورگ برگزار نمود و در ۳می ۱۹۱۷ سخنرانی افتتاحیه‌اش را تحت عنوان «پدیدارشناسی محض: حوزه و روش پژوهش آن» ایراد کرد. در این سخنرانی او مدعی شد:« بیشتر به تازگی، نیاز برای فلسفه مطلقاً اصیل باردیگر آشکار شده است، فلسفه‌ای که … بطور رادیکال وضوح بخشی مفهوم و اهداف مسائل فلسفی را بمنظور نفوذ در آن خاک اولیهی جستجو می‌نماید که بر بنیاد آن خاک چنین مسائلی باید به روشی، واقعاً علمی، دست یابد» (به نقل از:Moran، ۲۰۰۰: p ۸۲)
این سخنرانی را می‌توان آغاز دوره سوم تفکر پدیدارشناختی هوسرل دانست که به مرور به مسائل مانند بحران علوم اروپایی، زیست جهان و بینا ذهنیت توجه می‌یابد؛ هوسرل در حین سخنرانی نگرانی خود را درباره حیات معنوی نوع بشر اظهار نموده است و به سمت این ادعا رفته است که فلسفه به مثابه علم متفن فقط بواسطه پدیدارشناسی ممکن است، یعنی تمام قواعد فلسفی در پدیدارشناسی محض ریشه دارند و پدیدارشناسی به مثابه « علم به هر نوع اژه‌ای» تعریف شده است، البته اژه آنگونه که در آگاهی پدیدار می‌شود.(Moran،۲۰۰۰: ۸۲)

هوسرل بعد از باززیستگی در ۱۹۲۸ با توجه به مسئله وجود تاریخی انسان در هستی و زمان که از منظر او اشتباه پدیدارشناختی انضمامی هایدگر قلمداد می‌شد، درصدد پیچیدن نسخه خاص خود در باب مسائل تاریخ‌مندی و محدودیت فهم برآمد و بر طریقه‌ی تأکید ورزیدن را آغازید که در آن آگاهی انسانی همواره در متن زیست –جهان بدست می‌آید. درواقع، پژوهش‌های هوسرل در باب پدیدارشناسی استعلایی، در حالی کشیده شدن به سمت کانت و دکارت، هم عنان با علاقه‌اش به بیناسوبژکتیویته و سوژه متجسد، بسط می‌یافت. برای هوسرل، این‌ها شیوه‌های مکمل برای دسترسی به یک قلمروی از سوبژکتیویته استعلایی و انترسوبژکتیویته بود.(moran ۲۰۰۰: ۶۶)
در فوریه ۱۹۲۹ هوسرل در تالار دکارت دانشگاه سوربن کنفرانس‌هایی را با عنوان «درآمدی بر پدیدارشناسی استعلایی» دایر کرد و بعداً این سخنرانی‌ها تحت عنوان « تاملات دکارتی» به چاپ رسید. دراین اثر مباحث همچون جست وجوی نقطه آغاز حقیقی برای فلسفه‌ورزی، خود- تقویمی آگوی استعلایی، آگوی دیگر، اشتراک بین الادهاتی و… بررسی می‌شود.(رشیدیان، ۱۳۸۴: ۳۹)
دردوران نازی‌ها هوسرل از تدریس منع شده بود و حتی تابعیت آلمانی‌اش لغو گردید، اما در کنفرانس‌های فلسفی اشتراک می‌کرد و در ۱۹۲۵ در وین خطابه‌ی را با عنوان « فلسفه در بحران بشریت اروپایی» ایراد کرد و این خطابه پس از مرگش در کتاب «بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی» گنجانده شد. این کتاب شامل تفکر هوسرل در سه سال پایان عمر اوست. تز اصلی آن این است که علم طبیعی، از زمان ریاضی شدن طبیعت توسط گالیله و غلبه‌ی ایزکتیویسم در انقلاب علمی عهد رنسانس، تماس خود را با سطحی از فهم که در زیست-جهان داریم از دست داده است.(اسمیت،همان:۴۶)
به نظر هوسرل تنها راه غلبه بر بحران و آشتی ایجاد کردن میان جهان علم و جهان زندگی، نقد همین ایزکتیویسم و به پرسش گرفتن سطره نگاه کمی است.(زهایوی، ۱۳۹۲: ۲۴۷)
البته هوسرل در طول این دوره‌ها آثار متعددی خلق می‌نماید و بویژه پس از مرگ او آرشو بزرگ از آثار او جمع‌آوری می‌شود که شامل حجم زیادی از دست نوشته‌ها وتالیفات چاپ نشده او می‌گردد و در دوره کنونی این آثار تحت عنوان « هوسرلیانا» در حال انتشار است.

فهرست منابع

- اسمیت، دیوید وودراف، هوسرل، ترجمه، سید محمد تقی شاکری، انتشارات حکمت، چاپ اول، تهران ۱۳۹۴
- زهایوی، دان، پدیدارشناسی هوسرل، ترجمه، مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، انتشارات روزبهان، چاپ اول، تهران ۱۳۹۲
- هوسرل، درآمدی بر پژوهشهای منطقی، ترجمه، محمد رضا قربانی، گام نو، چاپ دوم، تهران۱۳۸۷
- رشیدیان، عبد‌الکریم، هوسرل متن آثارش، نشر نی، چاپ اول، تهران ۱۳۸۴
- اسپنگلبرگ، هربرت، ترجمهی مسعود علیا، جلد اول، مینوی خرد، چاپ اول۱۳۹۲
- Husserl, Edmund, the Shorter logical investigations., ۲۰۱- Translated by J. N. Findlay with a new Preface by Michael Dummett, and edited and abridged with a new Introduction by Dermot Moran, London ۲۰۰۱.
- Macann, Chistopher, Four phenomenological philosopher, First Published ۱۹۹۳, Routledge.
- Moran, Dermot, introduction to phenomenology., ۲۰۰۰ A. Routledge, first published



# جرایم بین المللی در افغانستان



دکتر ای جزا و جرم شناسی  
پروفیسر حبیب‌الله نجفی

به نظر می‌رسد که یکی از راه‌های کاهش خشونت و جنگ در افغانستان، برخورد حقوقی با پدیده‌ی جنگ و آگاهی از مسئولیت‌ها و پیامدهای حقوقی آن است. حقوقدانان و مجامع حقوق بشری جهان باید پدیده جنگ چهل ساله در افغانستان را از منظر جرایم بین‌المللی بررسی کنند. جرایم بین‌المللی، عبارت‌اند از تجاوز به اصول ارزش‌های انسانی که موجودیت و بقاء صلح و آرامش بشریت در جامعه بین‌المللی را ممکن می‌سازد. این جنایات گرچه جنبه داخلی دارد و در یک منطقه و کشور خاص اتفاق می‌افتد، اما نظم بین‌المللی را به هم می‌زند و وجدان جهان را خدشه‌دار می‌کند. در افغانستان در طول چهار دهه جنگ، فجاج انسانی اتفاق افتاده است که نظم و امنیت جهان را تحت تأثیر قرار داده است و وجدان عمومی را خدشه‌دار کرده است. یکی از جرایم بین‌المللی، جرایم جنگی است. چهار دهه است که افغانستان بستر منازعات بین‌المللی و داخلی و کانون جنگ، ناامنی، خشونت و کشتار انسان است.

جنایات جنگی، نقض مقررات و قواعد حقوق بشردوستانه بین‌المللی است. جرم جنگی به عنوان یک پدیده جزائی، جزء جرائم بین‌المللی می‌باشد. تعریف جنایات جنگی سابقه طولانی ندارد و برای اولین بار در عهدنامه‌ی لاهه مورخ ۱۹۷۷، به‌طور مبهم در مورد قوانین و عرف‌های جنگ بوده است. جنایات جنگی در خلال درگیری‌های مسلحانه صورت می‌گیرند، گرچه باید توجه داشت، هر جنایتی در این بین، جنایات جنگی محسوب نمی‌شود. جنایات جنگی باید پیوندی کافی با خود درگیری مسلحانه داشته‌باشد. تعریفی که از جنایات جنگی شده است آن را جنایاتی می‌داند ناشی از تمام اعمالی که عمداً قوانین و عرف جنگ را نادیده می‌انگارد. عبارت نقض و عرف‌های جنگ در بسیاری از اسناد بین‌المللی و نصوص حقوق داخلی به چشم می‌خورد.

جنایات جنگی مندرج در اساننامه دیوان بین‌المللی کیفری به چهار گروه اصلی تقسیم می‌شوند. ماده هشت اساننامه مذکور، جرائم جنگی را این چنین بیان می‌کند:

- ۱) نقض‌های فاحش کنوانسیون‌های ژنو در درگیری‌های مسلحانه بین‌المللی.
- ۲) دیگر تخلفات جدی از قوانین و عرف‌های ناظر بر درگیری‌های مسلحانه بین‌المللی، در چارچوب تثبیت شده‌ی حقوق بین‌الملل.
- ۳) تخلفات جدی از ماده سه مشترک کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو در درگیری‌های مسلحانه غیربین‌المللی.
- ۴) دیگر تخلفات جدی از قوانین و عرف‌های ناظر بر درگیری‌های مسلحانه فاقد خصیصه‌ی بین‌المللی در چارچوب تثبیت شده‌ی حقوق بین‌الملل.

اساننامه دیوان کیفری بین‌المللی، فهرست جامعی از جنایات جنگی را ارائه می‌دهد. برخی از این نوع جرائم عبارت‌اند از: الف) حمله به نیروهای حافظ صلح و دیگر نیروهایی که تحت نظارت سازمان ملل، مشغول کمک‌های بشردوستانه هستند. ب) تدارک حملاتی با علم به این که این حملات منجر به کشتار انبوه مردم بی‌دفاع می‌شود و یا آسیب‌های جدی و وسیع به منابع ملی وارد می‌سازد و در مقایسه با هر نوع هدف نظامی زیاده‌روی به شمار رود.

ج) حملات عمدانه به اهداف غیرنظامی.

د) سرنازگیری کودکان زیر پانزده سال، با این هدف که آن‌ها فعالان در جنگ شرکت کنند.

ه) تجاوز و برده‌گیری جنسی سازمان‌یافته که گرچه مطابق ماده هفت جرم علیه بشریت است، اما در خلال مخاصمات مسلحانه در ردیف جرائم جنگی است.

عناصر سازنده‌ی جنایات جنگی:

۱- عنصر قانونی: در رابطه به عناصر قانونی این جرم می‌توان به اسناد ذیل اشاره کرد: اساننامه محکمه یوگسلاوی سابق، اساننامه محکمه نورنبرگ و توکیو، جنایات جنگی مندرج در اساننامه محکمه روندا، اساننامه محکمه جزایی بین‌المللی و به طور کل مقررات و قواعد حقوق بشردوستانه بین‌المللی.

۲- عنصر مادی: اولاً، هر جنایت را باید به طور موردی تحت بررسی قرارداد، بنابراین، افراد غیرنظامی نیز ممکن است مسئول ارتکاب جنایات جنگی شناخته شوند. ثانیاً، به نظر می‌رسد که هر فعل یا ترک فعل که نقض مقررات حقوق بشردوستانه بین‌المللی باشد، می‌تواند به عنوان عنصر مادی این دسته از جرائم قلمداد شود.

۳- عنصر معنوی: آن است که صرف مغایرت اعمال با قواعد بشردوستانه، مکفی برای ارتکاب جرایم جنگی است و عدم علم مرتکب به ممنوعیت این جرایم موجب تبری وی نمی‌گردد.

اهمیت جنایات جنگی:

جرایم جنگی بسیار اهمیت دارد و یکی از ویژگی‌های جرایم جنگی این است که در اسناد بین‌المللی «صلاحیت جهانی» برای رسیدگی به این جرائم و محاکمه عاملان آن پیش بینی گردیده است. صلاحیت جهانی به این معناست که متهم جرایم یادشده در هر جای دنیا که دستگیر گردد، دولت‌ها مکلف‌اند که یا او را محاکمه کنند و یا تریبالات استرداد او را به دادگاه صلاحیت‌دار دیگری که تصمیم به محاکمه دارد، فراهم نمایند.

شرایط تحقق جرم جنگی

الف) شرط زمان:

اعمالی که جنایات جنگ را تشکیل می‌دهند باید از زمان شروع مخاصمات ارتکاب یافته باشند. بعلاوه مجازات این اعمال به عنوان جنایات جنگی موقوف به این شرط است که این اعمال به چگونگی و وضع مخاصمات مرتبط باشند. در واقع این اعمال باید به هنگام جنگ و یا به بهانه دخالت جنگ ارتکاب یافته باشند.

ب) شرط مکان:

باتوجه به اصل صلاحیت جهانی و جنبه‌ی بین‌المللی جنایات جنگی، محل وقوع جنایات جنگی مهم نیست و این جنایات صرف نظر از مکان وقوع، باید کیفر داده شوند.

جنایات جنگی در اسناد حقوق کیفری افغانستان:

جنایات جنگی، به دلیل اهمیت آن، علاوه بر مطرح‌شدن در اسناد حقوق بین‌المللی، موضوع مقررات حقوق داخلی نیز قرار می‌گیرند.



۹- هدایت عمدی حملات علیه ساختمان‌هایی که به اهداف مذهبی، آموزشی، هنری، عملی یا خیریه اختصاص داده شده و شامل مکاتب، مساجد، مدارس و سایر اماکن متبرکه، بناهای تاریخی، شفاخانه‌ها و مکان‌های جمع‌آوری اشخاص بیمار یا مجروح، می‌گردد. مشروط به اینکه این محلات اهداف نظامی نباشد؛

۱۰- قطع عضو بدن شخص که تحت سلطه نیروی متخاصم قرار دارد یا انجام هرگونه آزمایش‌های طبی یا عملی بالای وی که از نظر طبی، طب دندان یا تداوی شفاخانه فرد مورد نظر باقبل توجه نباشد و یا انجام آن منفعت برای وی در برداشته باشد و سبب مرگ یا به مخاطره انداختن سلامت شخص گردد؛

۱۱- کشتن یا زخمی ساختن افراد متعلق به کشور یا نیروهای نظامی متخاصم به صورت خائنه و بیرحمانه؛

۱۲- اعلان این مطلب که هیچ کسی در امان نخواهد بود؛

۱۳- تخریب یا ضبط اموال دشمن، مگر این که ضرورت‌های جنگی چنین تخریب یا ضبط را ایجاب نماید؛

۱۴- اعلام الغا، تعلیق یا عدم اعتبار حقوق و اقدامات حقوقی اتباع طرف متخاصم در محاکم؛

۱۵- واردانمودن اتباع کشور متخاصم به شرکت در عملیات جنگی بر علیه کشور خودشان حتی اگر آنان پیش از شروع جنگ در خدمت کشور متخاصم بوده باشند؛

۱۶- غارت و چپاول شهر یا محل، گرچه آن محل به وسیله حمله اشغال شده باشد؛

۱۷- به کارگیری زهر یا سلاح‌های زهری؛

۱۸- به کارگیری گازهای خفه‌کننده، زهری یا سایر گازها و تمامی مایعات، مواد یا ابزار مشابه؛

۱۹- استفاده از حضور اشخاص غیرنظامی یا سایر اشخاص محافظت شده، جهت مصئون نگه‌داشتن نقاط، محلات یا نیروهای نظامی معین در مقابل عملیات نظامی؛

۲۰- به کارگیری سلاح، راکت، مواد و روش‌های جنگی که طبیعتاً سبب ایجاد جراحات اضافی یا درد و رنج بی‌مورد شود یا ذاتاً غیرقابل کنترل بوده و ناقض قوانین بین‌المللی منازعات مسلحانه باشند. مشروط بر این که به کارگیری آن‌ها به کلی ممنوع بوده و از طریق تعدیلات مربوط به احکام مندرج مواد ۱۲۱ و ۱۲۳ ضمیمه الحاقی اساننامه دیوان جزایی بین‌المللی شده باشند؛

۲۱- تجاوز به کرامت انسانی، خصوصاً رفتارهای تحقیرآمیز و توهین‌آمیز؛

۲۲- تجاوز جنسی، برده‌گیری جنسی، اجبار به فحشای جنسی، حامگلی اجباری، عقیم‌سازی اجباری یا هر نوع خشونت جنسی که موجب نقض جدی کنوانسیون‌های ژنو گردد؛

۲۳- استفاده از حضور اشخاص غیرنظامی یا سایر اشخاص محافظت شده، جهت مصئون نگه‌داشتن نقاط، محلات یا نیروهای نظامی معین در مقابل عملیات نظامی؛

۲۴- هدایت عمدی حملات علیه ساختمان‌ها، وسایل، واحدها و وسایط نقلیه طبی، و اشخاص که نشان‌های مشخص کنوانسیون‌های ژنو را مطابق حقوق بین‌الملل به کار می‌برند؛

۲۵- تحمیل عمدی گرسنگی بر غیرنظامیان به حیث روش جنگی به وسیله محروم‌ساختن این اشخاص از مواد حیاتی که برای بقای آن‌ها ضروری است، از قبیل جلوگیری خودسرانه از رسیدن کمک‌های امدادی پیش‌بینی‌شده در کنوانسیون‌های ژنو؛

۲۶- استخدام اجباری یا داوطلبانه اطفال زیر سن ۱۵، در نیروهای مسلح یا به کار گرفتن آنان برای مشارک فعال مخاصمات.

در ماده ۳۴۰، سه فقره تحت عنوان «سایر موارد جرایم جنگی» آمده است و در توضیح آن نوشته است که «صورت بروز مخاصمات مسلحانه که جنبه بین‌المللی ندارد، ارتکاب یکی از اعمال ذیل در منازعه مسلحانه، علیه اشخاصی که در منازعات مسلحانه به صورت فعالانه شرکت ندارد مانند اعضای نیروهای مسلح که دست از جنگ کشیده‌اند، اشخاصی که به علت بیماری، مجروحیت یا اسارت یا دلایل دیگر از جنگ معذور محسوب می‌شوند، نیز جرم جنگی شناخته می‌شود؛

خشونت علیه تمامیت جسمی شخص مانند قتل، قطع عضو، رفتارهای ظالمانه یا شکنجه، اهانت شدید به کرامت انسان به خصوص رفتارهای تحقیرآمیز، گروگان‌گیری، صدور حکم مجازات و اجرای اعدام بدون موجودیت حکم قبلی صادرشده از طرف محکمه‌ای که به طور قانونی تشکیل شده است و تمام تضمین‌های قضایی ضروری را تأمین نماید.

این وظیفه به عهده‌ی قانونگذاران داخلی گذاشته شده است که جرائم بین‌المللی را با ضمانت‌های اجرایی کافی همراه سازند.

حقوق کیفری افغانستان نیز، جرایم جنگی را به دو دسته‌ی جنایات جنگی و جرایم در حکم جنایات جنگی دسته‌بندی کرده است. جرایم دسته‌دوم، بیشتر جنبه‌ی مخاصمات بین‌المللی را دربر می‌گیرد و به نوعی مکمل جرایم دسته‌ی اول است. ماده‌ی ۳۳۷ «کود جزا»ی افغانستان، در ضمن ۸ جزء، اعمال جنایت‌کارانه‌ی جنگی را چنین بر می‌شمارد:

قتل عمد، شکنجه یا رفتار غیرانسانی از جمله آزمایش‌های بیولوژیکی، واردکردن عمدی درد و رنج شدید یا آسیب جدی به بدن یا سلامت اشخاص، تخریب و ضبط گسترده‌ی اموال که ضرورت‌های نظامی را توجیه نمی‌کند و به صورت غیرقانونی و خودسرانه صورت گرفته باشد، مجبورساختن اسیر جنگی یا سایر اشخاص مشمول حمایت کنوانسیون ژنو به خدمت در نیروهای متخاصم، محروم‌کردن عمدی اسیر جنگی یا سایر اشخاص مشمول حمایت، از حق برخورداری از محاکمه‌ی عادلانه و قانونی، اخراج یا انتقال غیر قانونی یا حبس غیرقانونی، گروگان‌گیری.

در ماده ۳۳۹ حقوق کیفری افغانستان، جرایم در حکم جنایات جنگی، در ضمن ۲۶ جزء بیان گردیده است که بیشتر به جرایم ارتکاب‌یافته در منازعات بین‌المللی مربوط است و در واقع مکمل ماده ۳۳۷ می‌باشد:

ارتکاب یکی از اعمال ذیل در ارتباط با منازعه‌ی مسلحانه که نقض قوانین و عرف حقوق بین‌الملل حاکم بر منازعه مسلحانه می‌باشد، در حکم جرایم جنگی شناخته می‌شود:

۱- هدایت عمدی حملات علیه اشخاص غیرنظامی به صورت عموم یا اشخاص غیرنظامی‌ای که مشارکت مستقیم در منازعه‌ی مسلحانه نداشته باشند؛

۲- هدایت عمدی حملات علیه اهداف غیرنظامی؛

۳- هدایت عمدی حملات کارکنان، تأسیسات، مواد، واحدها، یا وسایط نقلیه‌ی هوایی یا زمینی مربوط به کمک رسانی بشردوستانه یا مأموریت‌های حفظ صلح به موجب منشور ملل متحد در صورتی که مورد حمایت میثاق‌های ژنو و پروتکل‌های مربوط به آن باشد؛

۴- اجرای حمله‌ی عمدی با علم به این که چنین حمله باعث تلف‌شدن یا واردنمودن صدمه به اشخاص غیرنظامی یا تخریب اهداف غیرنظامی یا خسارت شدید، گسترده و درازمدت به محیط زیست می‌شود که در مقایسه با مجموع منافع نظامی مستقیم و قطعی پیش‌بینی‌شده، بیش از حد باشد؛

۵- حمله یا بمباران شهرها، قریه‌ها، محلات مسکونی یا ساختمان‌های که بی‌دفاع بوده و اهداف نظامی نباشند؛

۶- کشتن یا مجروح کردن نظامی که دست از جنگ کشیده یا داوطلبانه تسلیم شده یا وسیله برای دفاع ازخود ندارد؛

۷- سوء استفاده از بیرق آتش بس یا صلح یا بیرق، نشان یا یونیفرم دشمن یا سازمان ملل متحد یا علائم مشخصه کنوانسیون‌های ژنو، به طوری که سبب مرگ یا آسیب شدید اشخاص شود؛

۸- انتقال مستقیم یا غیرمستقیم بخشی از جمعیت غیرنظامی کشور اشغالگر به قلمرو کشور اشغال شده، یا انتقال تمامی بخشی از جمعیت کشور اشغال‌شده در داخل کشور یا اخراج آن‌ها به خارج از کشور اشغال‌شده؛

**یکی از راه‌های کاهش خشونت و جنگ در افغانستان، برخورد حقوقی با پدیده جنگ و آگاهی از مسئولیت‌ها و پیامدهای حقوقی آن است. حقوقدانان و مجامع حقوق بشری جهان باید پدیده جنگ چهل ساله در افغانستان را از منظر جرایم بین‌المللی بررسی کنند.**





صاحب امتیاز: بنیاد اندیشه  
 مدیر مسئول: حسن رضا خاوری  
 معاون مدیر مسئول: عباس اسدیان ۰۷۷۳۴۶۹۴۲۹  
 سردبیر: علی جوادی \* مدیر اجرایی: واثق حسینی ۰۷۷۹۲۰۸۷۸۱  
 هیئت تحریریه: محمد سرور جوادی، عبدالرحیم اخلاقی، انور رحیمی،  
 جواد فلسفی، محمد علم عرفانی، صغرا عطایی و هادی باهنر  
 ویراستار: آرزو رضایی \* صفحه‌آرا: نسیم وکیلانی  
 دفتر مرکزی: بامیان، دشت عیسی خان، روبروی مسجد رسالت  
 مراکز توزیع: بامیان، کابل، بلخ، هرات، پروان، غزنی، غور و دایکندی  
 تیراژ: ۴۰۰۰ نسخه  
 قیمت: ۱۰ افغانی



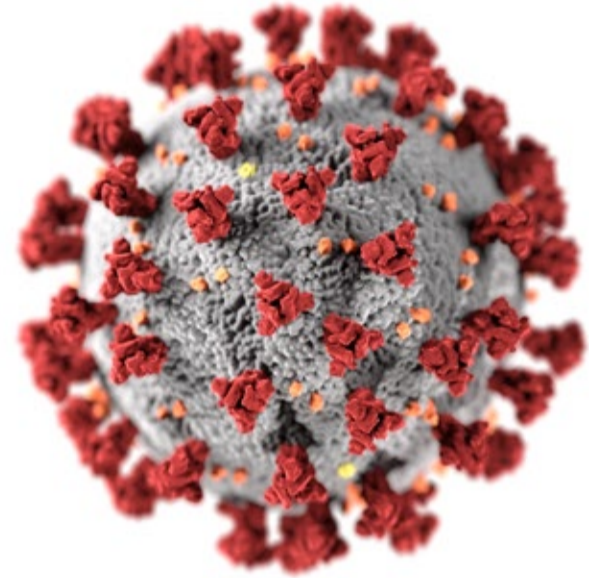
### پیام دکتر سید علی آقا ایوب ناصری، رئیس صحت عامه ولایت بامیان:

در حالی که تمامی داکتران و سازمان صحت جهانی به طور مکرر انتشار سریع و وحشتناک ویروس کرونا را هشدار می دهند اما مردم همچنان از حضور در بیرون منزل و مکان‌های پر ازدحام خودداری نمی کنند. باید گفت ویروس کرونا در کمین همه اقشار جامعه است و برای شکست آن، همه مردم باید همکاری کنند. اگر رعایت نکات صحتی را جدی بگیریم و کرونا ویروس به ریه‌های ما برسد، احتمال مرگ وجود دارد و جداسازی این ویروس از بدن بیمار بسیار سخت است. قطعاً مردم بیشترین نقش را در جلوگیری از گسترش شیوع ویروس کرونا می‌توانند داشته باشند. از همین رو، تنها راه مبارزه با این ویروس همکاری مردم است. مردم اگر در رعایت توصیه‌های بهداشتی و حفظ فاصله در هنگام گشت‌وگذار با ما همکاری کنند، شکست ویروس کرونا حتمی است.



### پیام محمد آصف مبلغ، مشاور ارشد مقام ولایت بامیان:

پیام ما به شهروندان عزیز بامیان این است که لطفاً کرونا را جدی بگیرند. توصیه‌های صحتی را مراعات کنند و حتی‌الامکان از اجتماعات جلوگیری نمایند. موجودیت ویروس کرونا علاوه بر تهدیدات فرصت‌هایی را برای جامعه امروز به وجود آورده است. امیدوارم مردم بامیان هم این تهدیدات را به فرصت تبدیل نمایند. مردم در عین حالی که ویروس کرونا را جدی بگیرند، از این فرصت در راستای بهبود زندگی‌شان استفاده کرده و با اداره محلی در راستای بهبود زندگی‌شان استفاده کرده و با اداره محلی همکاری نموده و برای تطبیق پروژه‌های انکشافی تسهیلات لازم را فراهم سازند.



## نکاتی در مورد کرونا ویروس

### موج کنونی کرونا، موج اول است

موج فعلی بیماری کرونا در کشور، موج اول بیماری است و هنوز این موج را پشت سر نگذاشتیم. بناءً همچنان باید بطور جدی به رعایت نکات بهداشتی برای جلوگیری از شیوع هرچه بیشتر این بیماری، ادامه داد.

### فاصله‌گذاری مهم‌ترین راه مقابله با کرونا است

در شرایط فعلی، باید به سه امر مهم توجه کرد تا با اجرای آن، با همه‌گیری کرونا/کووید ۱۹ در کشور مقابله شود. اولین و مهم‌ترین قسمت آن، فاصله‌گذاری اجتماعی است. همچنان همه مردم باید به شعار «در خانه بمانیم» پایبند باشند. فقط در دو مورد می‌توانیم از خانه‌های خود خارج شویم. یکی انجام کار و فعالیت‌های اقتصادی و دوم رفع مایحتاج خانواده. اگر برای این دو منظور از خانه خارج شویم، باید رعایت بهداشت دست و تنفس و رعایت فاصله‌گذاری باید انجام شود.

قسمت دوم، انجام تست و غربالگری در موارد مشکوک است تا به این ترتیب، بیماری را در مراحل اولیه کشف کنیم. با این اقدام می‌توان در مدت زمان کوتاه‌تری بیماران را شناسایی کرد. غربالگری باعث می‌شود بیماری در مراحل اولیه تشخیص داده شده و با اقدامات اولیه، امکان موارد خفیف به شدید کاهش خواهد یافت. همچنین با کاهش بستری و ازدحام در شفاخانه‌ها، احتمال مرگ و عوارض بیماری هم کاهش می‌یابد.

قسمت سوم این است که با افراد بیمار یا افرادی که با آنها در ارتباط بودند، برخورد منطقی به معنی جداسازی انجام شود. به این ترتیب، احتمال انتقال بیماری کاهش یافته و چرخه‌ی شیوع آن می‌شکند.

### مراحل فاصله‌گذاری و قرنطینه:

اجرای فاصله‌گذاری اجتماعی به این دلیل است که مردم هم بتوانند فعالیت‌های روزانه خود را انجام دهند و هم از ابتلا به بیماری پیشگیری کنند. اولین مرحله مقابله با بیماری‌های واگیر نظیر کرونا، جداسازی بیماران است. این بدیهی‌ترین راه کنترل همه‌گیری بیماری است. مرحله دوم قرنطینه است که باید فرد بیمار جدا سازی شود و اگر با فرد سالم تماس داشته و در این تماس احتمال انتقال ویروس وجود داشته و فرد دریافت کننده هنوز وارد مرحله حاد نشده، فرد تماس یافته قرنطینه شود. مرحله دیگر به فاصله‌گذاری اجتماعی برمیگردد و هر شخص به شکلی با سایر افراد فاصله خود را حفظ کنند. در این مرحله افراد نباید حضور بی‌هوده در جامعه داشته باشند و بهداشت دست و تنفس را جدی بگیرند.