

نگرش و تحلیلی فرادینی از بنیان‌ها و زمینه‌های افراط‌گرایی

عماد افروغ*

چکیده

این مقاله می‌کوشد تا با الهام از عام‌گرایی توحیدی ادیان ابراهیمی، نگاهی فرادینی (فرااسلامی و فرامسیحی) به پدیده‌ها داشته باشد. نگاهی که مرزهای دینی، نژادی- قومی، جغرافیایی- تاریخی، طبقاتی، جنسیتی و فرهنگی را در می‌نوردد و ضمن توجه به تفاوت‌ها و کثرت‌ها، اسیر تفاوت‌گرایی و دوگانه‌نگری نمی‌شود. باور به توحید، می‌تواند زیرساخت استواری برای نگرش ناثنوی یا غیر دوگانه باشد.

متأثر از این نگاه و با باور به حقایق وجودی عالم، به حقوق هستی‌شناسانه انسانی در ابعاد فردی و اجتماعی و بازتابش بر نیازهای ثابت و منبسط او دست می‌یابیم. از این منظر، پیش‌شرط‌های یک حیات مسالمت‌آمیز و به دور از خشونت و افراطی‌گری در عوامل یازده‌گانه ذات مشترک و طبعاً حق یکسان در برابر انسان‌ها، توجه به جهت و غایت آفرینش، دیگرگرایی، عشق و محبت، شکیبایی و گذشت، توجه به تفاوت‌ها و کثرت‌ها، همکاری متقابل، مسئولیت‌پذیری و وحدت در عین کثرت، منطق احتجاج و فرهنگ گفت‌وگو، عدالت اجتماعی و رفع نیازمندی‌ها، دولت وحدت‌گرا، جهان‌نگری و عام‌گرایی و نهادهای بین‌المللی را بررسی و در نهایت، موضع ادیان مورد نظر به اختصار معلوم شده است.

کلیدواژه‌ها

عام‌گرایی، ناثنویت‌گرایی، گفت‌وگو، حقایق وجودی، دیالکتیک، افراط‌گرایی.

مقدمه

با فرض بر جایگاه و ضرورت معرفت‌شناختی گفت‌وگو در رسیدن به حقیقت و مدعای ادیان بزرگ ابراهیمی و غیرابراهیمی و به‌طور خاص اسلام و مسیحیت نسبت به حقیقت و با فرض ضرورت گفت‌وگوی بینادینی که با گفت‌وگوی درون دینی و درون مذهبی قابل دفاع، معتبر و موجه است و با فرض پیشرفت‌های مفهومی گفت‌وگوهای انجام‌شده که سابقه‌ای طولانی دارد و با فرض اقدامات و همکاری‌های مشترک و عملی در راستای پیشرفت‌های مفهومی و با فرض ضرورت زمینه‌ای و تاریخی این گفت‌وگوها - با وجود رقیب به اصطلاح قدرت‌مند تفکر الحادی و سکولار حاکم و سرشار از تضاد و آشفتگی مفهومی و عملی - بجاست که قطع نظر از ابعاد و مرزهای عقیدتی و جغرافیایی جوامع اسلامی و مسیحی در شناخت زمینه‌های افراط‌گرایی، از همان منظری به این مقولات بنگریم که مورد ادعای ادیان توحیدی؛ یعنی نگاهی عام و وراء مرزهای جغرافیایی، قومیتی، ملی، دینی، مذهبی، طبقاتی، جنسیتی، تاریخی، اجتماعی و مانند آن است. با فرض بر ضرورت جهان‌نگری و بسترهای معرفتی و فناورانه مستعد آن و با فرض ادعای جهانی و فراجغرافیایی ادیان توحیدی و ضرورت نگاه عام به بشر، وراء مرزهای جغرافیایی و تفاوت‌های بیولوژیک و تبعیضات، وقت آن رسیده که در بررسی مفاهیم و موضوعات مورد توافق خود، حتی مرزی به نام جامعه اسلامی و جامعه مسیحی را نیز پشت سر بگذاریم و به درد بشر به ما هو بشر، قطع نظر از هر رنگ و صبغه و سابقه‌ای اعم از دینی، قومی، نژادی و جغرافیایی پردازیم و در این میان، از روح و مضمون و مدعای دینی بهره بگیریم. امروزه بسترهای مفهومی و بعضاً ساختاری تا حدودی مستعد نگاه و عمل جهانی به معضلات خود و دیگری است. به نام پژوهش در مورد تفاوت‌ها، نباید از وحدت‌ها غافل شد، حتی از شدیدترین تضادها هم می‌توان به‌دنبال گونه‌ای اتصال و وحدت دیالکتیک بود. دیالکتیک، در واقع «هنر تفکر درباره هم‌وقوعی تمایزات و اتصالات است» (Bhaskar, 2008: 180) فهم اینکه چگونه اشیاء متمایز، متصل‌اند. بر این اساس، دیالکتیک نیازمند یک واژه‌شناسی مفهومی است که از عهده ایده تمایز - در - اتصال برآید. برای مثال، تعبیر علیت کل‌گرا، دربرگیرندگی، وساطت و بازاندیشی به‌دنبال این توصیف هستند که چگونه اشیاء، تفاوت خود را در اتصال حفظ می‌کنند (نری: ۱۳۹۴: ۱۱۹-۱۲۰).

در کل، وقتی درباره کلیت می‌اندیشیم، درباره چگونگی درهم آمیخته شدن اشیاء، چگونگی ارتباط درونی اجزا در کل و چگونگی سازه مشترکشان به واسطه کل می‌اندیشیم (همان: ۲۲۶). به طور خلاصه، در نگرش دیالکتیک به دنبال وحدت در عین کثرت و تفاوت و با نگرش فرآیندی و غایت‌مدار هستیم. در نگاه دیالکتیک، نه به دنبال وحدت‌گرایی متصلب هستیم و نه برای ما، تفاوت‌ها اصالت و اعتبار فی‌نفسه دارند؛ حتی در شدیدترین تضادها هم می‌توان نوعی اتصال و ارتباط را جست‌وجو کرد. تغییر، شدن و حرکت و در نتیجه نفی، نفی نفی و کاستی‌ها و از بین بردن کاستی‌های بر سر راه این از بین بردن‌ها جایگاه ویژه دارد. در دیالکتیک نگاهی وجودی به ارزش‌ها و حقایق حاکم است و گرایشی در عالم به سوی تحقق این ارزش‌های وجودی نهفته است (افروغ، ۱۳۹۶: ۴-۵).

در این مقاله، ابتدا به جایگاه گفت‌وگو به مثابه روشی برای رسیدن یا نزدیک شدن به حقیقت، بر پایه منطق نسبیت معرفتی و گذرابودن آن و نه نسبیت داوری خواهیم پرداخت. اهمیت پرداختن به مقوله گفت‌وگو از آن روست که یکی از منابع معرفتی معضلی که قصد پرداختن به آن - یعنی افراط‌گرایی - را داریم، در نوع نگاه ما به هستی و حقیقت، یا به عبارتی، مطلق‌اندیشی نسبت به برداشت‌ها و معرفت ما از حقیقت و یا مغالطه معرفت‌شناختی - تسری آن چه از عالم می‌دانیم به عالم مستقل از ما - و بی‌نیاز از گفت‌وگو دانستن و گشوده‌نبودن آن نسبت به نقد و دیدگاه‌های مختلف و متقابل ریشه دارد. متعاقباً با مفهوم‌شناسی ضمنی افراط‌گرایی از منظری فلسفی، عقلی و فرادینی که به معنای متأثرنبودن از منابع دینی نیز نباید تفسیر شود، به پایه‌ای‌ترین مبانی و عوامل مؤثر در پدیده رادیکالیسم و خشونت‌گرایی و از منظر فراتاریخی و فراجغرافیایی، یعنی حقایق و نیازهای وجودی انسان در ابعاد حیات فردی و اجتماعی می‌پردازیم.

بر این باوریم که یکی از عوامل بسیار مؤثر در بروز و ظهور افراط‌گری‌ها، جنگ‌ها و خشونت‌های فاجعه‌آمیز در حیات بشری، دورشدن از حقایق وجودی و نگاه تاریخی گرایانه و در نتیجه، قدرت‌گرایانه به حقایق است. نگاه قدرت‌گرایانه یا به عبارتی، تبارشناختی^۱ به حقایق وجودی، به قیمت نفی حقایق قطعی و فروکاستن آن به انسان و محدوده شناختاری

1. genealogy.

اوست که ترجمانی از تفوق معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی است. نفی سوژگی^۱ انسان در شناخت حقایق وجودی و تقلیل آن به فعلیت‌ها^۲ و واقعیات گذرای تاریخی یا به عبارتی، نفی وجه لایتناهی بشری و نا- وجود^۳ و غیابی^۴ که در فرآیند شدن خود، فعلیت‌های خود را می‌یابد عملاً انسان را به موجودی متناهی با تجربه‌ای محدود مبدل می‌سازد که هرگونه کوششی برای فراتر رفتن از شناخت ذاتاً محدود و محصور در جهان خود یا شرایط زمانی - مکانی‌اش را ابر می‌سازد. نادیده‌انگاشتن وجه لایتناهی بشری در فرارفتن از محدوده زمانی - مکانی خود و فروکاستن وجود به فعلیت، عملاً انسان را گرفتار در دو محدودیت و دو جهان وجودی و شناختاری بسته می‌کند. نفی حقایقی وراء فعلیت‌ها و نفی من استعلایی انسان در شناخت این حقایق، عملاً چه نتیجه‌ای جز قدرت‌گرایی در ارزیابی واقعیات و فعلیت‌ها در برخواهد داشت؟ حاصل این قدرت‌گرایی، یا تسلیم محض و برده واقعیات موجود شدن است و یا ورود در نبرد قدرت برای سلطه بیشتر. از هر طرف که بنگریم، حاصلی جز رادیکالیسم نخواهد بود یا تلاشی رادیکال و بی‌بنیاد و بدون پشتوانه وجودی و حقیقی برای دست‌یابی به قدرت لگام‌گسیخته برای سلطه بر دیگری و یا تلاشی متقابلاً رادیکال برای رهایی از این سلطه و انقیاد؛ تلاشی رادیکال که با میل آزادی و رهایی از یک‌سو و حسب تفسیر تبار‌گرایان قدرت‌گرا، میل به سلطه و قدرت بیشتر، مضاعف خواهد شد. در این رابطه ارباب - رعیتی، همه چیز بوی قدرت و خشونت می‌دهد، چیزی جز جنگ قدرت و رهایی نخواهد بود. اصل بر سلطه است؛ یا باید مسلط باشی و یا تحت سلطه. همه در نبردی بی‌امان برای سلطه به سر می‌برند، نتیجه چیست؟ آن‌که مسلط می‌شود، به قصد نوع‌دوستی و خدمت به خلق نیز مسلط نمی‌شود که اصولاً انسان‌شناسی و هستی‌شناسی نوع‌دوستانه تفاوتی بنیادین با انسان‌شناسی خودپرستانه و معطوف به قدرت دارد. در حالت نیچه‌ای^۵ و اراده‌گرایی معطوف به قدرت، قدرت وسیله نیست، هدف است،

-
1. subjectivity
 2. actualities.
 3. non- being.
 4. absence
 5. Nietzsche

اما در حالت نوع‌دوستی آن، قدرت ابزار است، نه هدف. بنابراین، بی‌اعتقادی به قطعیات و حقایق فراتاریخی و عدم باور به وجه لایتناهی انسان، برخلاف باور القایی رایج، نه تنها به زندگی مسالمت‌آمیز نمی‌انجامد که بستر ساز خشونت و افراطی‌گری متقابل از هر دو طرف معادله حاکم و محکوم خواهد بود.

گفته شد که باور به حقایق وجودی منافاتی با درک‌های نسبی ما از این حقایق به رغم عدم باور به نسیت دآوری معرفت‌های مختلف درباره این حقایق ندارد که به آن خواهیم پرداخت. عطف به باور به حقایق وجودی و نقش آنها در جلوگیری از ظهور رادیکالیسم و خشونت‌گرایی، در گام بعد می‌کوشیم تا به برخی از این حقایق و عوامل وجودی و مربوط به نیازهای عام و مشترک بشری اشاره کنیم. گام بعدی ما، ردیابی اجمالی این حقایق فرادینی در اسلام و مسیحیت و البته به اختصار است؛ حقایقی که بدون تردید باید منشأ تأکید و اقدام مشترک برای جلوگیری واقعی از افراطی‌گری باشد؛ فرقی هم ندارد از اینکه در جهان اسلام باشد، یا جهان مسیحیت، در جهان یهودیت باشد یا جهان هندو یا جهان بودا و غیره. باور به حقایق عام بشری نیز نیازمند یک رابطه مفهومی ضروری است که از آن با عنوان سه‌گانه اصل، ذات و غایت یاد می‌کنیم. رابطه‌ای مفهومی که تنها در جهان ادیان خدا باور یافت می‌شود؛ رابطه‌ای که در رقیب سکولار و اومانستی لیبرال آن، به‌رغم ادعای حق‌گرایانه و البته تقلیل‌گرای آن، مغفول است.

خاستگاه نظری و معرفت‌شناختی گفت‌وگو

خاستگاه نظری و واقعی گفت‌وگو بیش از آنکه به یک مطلق نااندیشی و ظرفیت روحی و آمادگی روانی برای پذیرش حرفی نو یا حرفی دیگر برگردد، به نوع نگاه و تعریف ما از معرفت‌شناسی و رابطه آن با هستی‌شناسی برمی‌گردد؛ اینکه عالم، مستقل از معرفت ما از آن وجود دارد، چه باشیم، چه نباشیم، چه بشناسیم، چه نشناسیم، حقایقی مستقل از ما چه در عالم طبیعی و چه در عالم انسانی - اجتماعی وجود دارد. در عالم، ضرورت‌ها و سازوکارهای درونی‌ای وجود دارد که بخش ناگذرای^۱ هستی را رقم می‌زنند و این

1. intransitive

ناگذرابودن منافاتی با حرکت و شدن و دریافت فعلیت‌های مختلف عطف به رابطه نا - وجود و وجود ندارد. عالم لایه‌لایه^۱ است و دیگر بودگی و دیگر شدگی در ذات وجودی عالم نهفته است. لایه‌لایه‌بودن واقعیت‌های عالم ناظر به وجه تجربی، فعلیت‌یافته و ضروری وجودی، از یک سو و نیروها و واقعیات نوظهور ساختاری از دیگر سو است. عالم، عالم باز، لایه‌لایه و واجد ظرفیت‌های وجودی برای تغییر و شدن است. عالم، قابل تقلیل به جهان تجربی و جهان قابل مشاهده و یا به عبارتی، تقلیل لایه واقعی یا ضروری آن به لایه قابل مشاهده آن نیست. تقلیل عالم به جهان تجربی و جهان مشاهده‌تی، تقلیل واقعیت به لایه بالفعل و قابل مشاهده و در نتیجه، بسته‌دیدن و بسته‌بودن عالم است. بسته‌دیدن و بودن عالم؛ یعنی، نفی تغییر و قابلیت‌های معطوف به «شدن»، تغییر و شدنی که ریشه در بافت وجودی اشیاء، اعم از طبیعی و انسانی دارد. در جهان بسته است که فرض استقراء توجیه می‌شود. چون در استقراء است که عملاً قرار نیست هیچ اتفاق تازه‌ای رخ دهد، آینده در حال گذشته است؛ چون آنچه در گذشته اتفاق افتاده است، قرار است در آینده نیز رخ دهد. استقرایی که متکی بر فرض جهان بسته و فروکاستن واقعیت عالم به وجه فعلیت‌یافته و قابل مشاهده آن است. بسته‌بودنی که بدون تردید دلالتی محافظه‌کارانه و نومیدانه و در نتیجه، یأسی فلسفی برای بشر خواهد داشت؛ یأسی که نتیجه‌اش یا انزوا، یا خودکشی یا دگرکشی است. عالم همین است تا بوده، چنین بوده و هم اکنون نیز چنین است و در آینده نیز همین خواهد بود. انسان‌ها محصور در این عالم بسته و محکوم به سرنوشت لایتغیر خود هستند. اگر قرار است تغییری اساسی در زندگی انسان رخ دهد، این تغییر باید توجیه هستی‌شناسانه و وجودی داشته باشد؛ با فرض بسته‌بودن و ثابت‌بودن عالم، چه تغییری و چه شدنی؟

انسان هم بخشی از طبیعت است؛ طبیعتی که واجد حرکت بوده و دارای سازوکارهای درونی است. وجود ربطی و اجتماعی انسان، رابطه‌اش با خود و دیگری و به‌طور خاص، وجه ساختاری حیات اجتماعی عطف به واقعیات و نیروهای نوظهور، منافاتی با وجه طبیعی، فطری و نسبت انسان با طبیعت ندارد. اگر اشیاء طبیعی عطف به قابلیت‌های وجودی

1. stratified

در حال حرکت‌اند، انسان نیز عطف به همین قابلیت‌ها و ظرفیت‌های درونی طبیعی و انسانی خود است که در حال حرکت است؛ حرکتی طبیعی و حرکتی ارادی، عطف به قابلیت‌های وجودی خود. میل به آزادی و رهایی و کمال‌جویی و در کل فعلیت‌بخشی به قابلیت‌های ذاتی و البته خدادادی، بخشی عمده از محرک‌های ارادی انسان به‌شمار می‌روند.

بر پایه این نگرش که ریشه در تلقی وحدت درعین کثرت و نگاهی دیالکتیک به پدیده‌ها دارد، هرگونه دوگانه‌نگری^۱ محض و مطلق زیر سؤال می‌رود و مخدوش می‌شود؛ دوگانه‌هایی مثل نفس و بدن، انسان و طبیعت، علوم انسانی و علوم طبیعی، بود و نمود، حکمت نظری و حکمت عملی، نظریه و عمل، نظریه و ارزش، نظریه و مشاهده، واقعیت و ارزش، عقل و عشق، علم و دین، علم و هنر، علم و جامعه، دین و سیاست، دنیا و آخرت، خطا و صواب، دالّ و مدلول، خدا و انسان یا خدا و خلق، شرق و غرب، جامعه اسلامی و جامعه غیراسلامی و

با نفی حقایق وجودی است که رشته اصلی وحدت از هم می‌گسلد، تفاوت‌ها و اختلافات و منازعات برجسته می‌شود و فوران می‌کند. بپذیریم که عامل اصلی بروز وجوه فیزیکی و سخت اختلافات در قالب رادیکالیسم و خشونت‌گرایی، نادیده‌انگاشتن اشتراکات و برجسته کردن تفاوت‌هاست. طبعاً در زیرین‌ترین لایه؛ یعنی لایه هستی‌شناختی باید به این دوگانه‌نگری‌های محض که قطع نظر از ریشه‌های تاریخی آن به لحاظ هستی‌شناسی از زمان دکارت^۲ به این طرف، برجسته و تثوریزه شد، یورش بُرد و طرحی نو درانداخت. طرحی که ضمن به رسمیت‌شناختن تفاوت‌های طبیعی و اجتماعی از وحدت و اتصال وجودی آنها غافل نشود.

از میان دوگانه‌نگری‌های مزبور، دوگانه واقعیت - ارزش^۳ که از زمان هیوم^۴ باب شد، بیشترین تناسب را با موضوع مقاله ما دارد. بر پایه این دوگانگی، واقعیت و ارزش دو سنخ جداگانه‌اند، یکی وجودی و البته با فرض تقلیل واقعیت به لایه بالفعل و قابل مشاهده و

1. dualism

2. Descartes

3. fact- value

4. Hume

دیگری قراردادی و اعتباری و بدون هیچ رابطه‌ای با واقعیت است. در این صورت است که در بدترین حالت، نسیت ارزشی و اخلاقی و در بهترین حالت، فروکاستن آن به وجه عاطفی، بیانی و حتی عقلانی کانتی^۱ و بدون پشتوانه وجودی، توجیه‌پذیر می‌شود. به تعبیر آندرو کالیر^۲، جدایی واقعیت و ارزش به این می‌ماند که چیزی را حقیقت بدانیم اما باورمان به خلافتش تعلق بگیرد و برعکس، چیزی را ارزش بدانیم که کاذب است. در حالی که این پرسش که چه باید درباره x متعهد باشیم، مستقل از این پرسش نیست که چه چیزی درباره x درست است (Collier, 1998: 445- 449).

روی بسکار^۳ ضمن مفروض دانستن بسترسازی، برانگیختگی یا حتی تأثیر علی واقعیت و ارزش بر یکدیگر، بر ارزش بار بودن نظریه و دلالت ارزشی نظریه همانند عمل بار بودن نظریه و دلالت عملی نظریه اصرار می‌ورزد. از نظر او، بهترین (دقیق‌ترین، صحیح‌ترین یا کامل‌ترین) توصیف یک موقعیت اجتماعی، همواره به صورتی اجتناب‌ناپذیر، ارزشی یا به عبارت دیگر، واجد استلزامات ارزشی خواهد بود (Bhaskar, 1998: xvii- xviii). در واقع، تبیین، نقشی در برون‌رفت از عقاید کاذب و نامطلوب به سوی عقاید صادق و مطلوب ایفا می‌کند.

وقتی شما قائل به جدایی واقعیت و ارزش می‌شوید، علوم انسانی‌تان خنثی می‌شود و نمی‌تواند به درد انسان توجه کند و فقط باید گزارش کند که من بی‌طرفم. اما مگر می‌توان بی‌طرف بود؟ عالم اجتماعی باید به موضوع اجتماعی پردازد که فقط پدیده واقعی نیست، ایده مرتبط با این واقعیت اجتماعی هم جزء موضوع اجتماعی است. این واقعیت اجتماعی یا واقعیت ساختاری یا نهادی، مرتبط با یک ایده است؛ ایده‌ای که آن را باز تولید و ایجاد کرده است. علوم اجتماعی باید واکاوی انتقادی کند و تبیین صحیح به دست دهد. اگر عالم اجتماعی نتواند تبیین صحیح و کامل و درست به دست دهد و ایده‌ای غلط را باز تولید کند، خودش، ایده‌ای غلط می‌شود و بنابراین، باید نسبت به خودش هم انتقادی باشد. به هر حال و در مجموع، بهترین عالم اجتماعی کسی است که به من بگوید: من چه کنم، چه

1. Kantian

2. Andrew Collier

3. Roy Bhaskar

انتخاب کنم، مورد علاقه‌ام چه باشد؟ یک فلسفه اخلاق به دست دهد. نظریه اجتماعی باید یک فلسفه اخلاق به دست دهد، حسب همان رابطه هست و باید. حالا بالاتر می‌رویم و می‌گوییم، ارزش‌ها وجودی‌اند، نفس‌الامری‌اند. خوشبختانه، توجه به وجوه حکایت‌گری^۱، شناختاری^۲، مطلقیت^۳، کلیت^۴، عینیت^۵ و عملی‌بودن^۶ اخلاق، از گرایش‌های غالب فیلسوفان اخلاق در شرایط کنونی است (عماد افروغ، ۱۳۹۴: ۴۸-۵۳).

در این مجال اندک، فرصت بیشتری برای پرداختن به اخلاق به مثابه یکی از مظاهر حقایق وجودی نیست، اما به این نکته هم اشاره کنم که توجه به وجه حکایت‌گری و شناختاری اخلاق در زیرین‌ترین لایه، به معنای نفی تفاوت‌ها و تکررها در لایه کرداری یا اخلاقیات^۷ و هنجارهای اخلاقی نیست که در جای دیگر به آن پرداخته شده است. قصد ما در اینجا تنها اشاره به رابطه واقعیت و ارزش و وجودی‌دانستن ارزش‌های بنیادین و فطری بشری است.

قطع نظر از ناگذرا و حقایق وجودی^۸ عالم، باید توجه داشت که چون معرفت ما از این حقایق، به دلیل وجه مفهومی و عملی اجتماعی مشاهدات و ادراکات ما، گذرا^۹ است، نمی‌توان به راحتی و بدون گفت‌وگو و شنیدن قول دیگر، به ویژه در حیطه ارزش‌شناسی و دینی، ادعای درک مطابق با واقع را داشت. معرفت ما از اشیاء، اعم از طبیعی و غیرطبیعی، همراه با نظریه و طبعاً سرشار از خطاست و البته خطا با خود درکی ضمنی از صواب را نیز همراه دارد. رئالیسم هستی‌شناختی^{۱۰}، نسبت معرفتی^{۱۱} و خطاپذیری^{۱۲} در علم همراه با

-
1. knowing that
 2. Cognitiveal
 3. supervenience
 4. categorialness
 5. objectivity
 6. practicality
 7. ethics
 8. alethic truths
 9. transitive
 10. ontological realism
 11. epistemological relativity
 12. fallibility

عقلانیت داوری^۱ در نفی نسبیت داوری^۲ از مفاهیم و عناصر کلیدی این نحوه نگاه است. عقلانیت داوری به این معناست که می‌توانیم به‌لحاظ عمومی، مدعیات خود درباره واقعیت را به بحث بگذاریم. به‌لحاظ معرفت‌شناختی، تمام یک چنین داوری‌هایی، موقتی و در معرض اطلاعات جدید یا ارزیابی مجدد خواهد بود. با این وصف، ما اغلب به نقطه‌ای می‌رسیم که استدلال ما برای ادعاهای خاص، آن‌چنان محکم است که ما آمادگی آن را می‌یابیم که آنها را بهتر بدانیم. در این موارد، ما خود را در نقطه‌ای می‌یابیم که رئالیست‌های انتقادی، حقیقت وجودی، حقیقت اشیاء آن‌چنان که هستند، می‌نامند؛ اگرچه ما نسبت به مباحث جدیدی که ممکن است ظاهر شوند، باز و گشوده می‌مانیم، اما توقع نداریم که یکی از آنها سر باز کند (همو، ۱۳۹۳: ۲۰-۲۱).

نباید بین نسبیت معرفتی و نسبیت داوری خلط کرد. آنچه نسبی‌گرایی معرفتی بر آن دلالت دارد، این است که تمام داوری‌های ما به‌لحاظ اجتماعی و تاریخی موقعیت‌مند^۳ هستند. داوری‌های ما با محیط و دانسته‌های بالفعل و معیار ارزیابی غالب مشروط می‌شوند. لذا داوری‌های ما همواره خطاپذیراند. نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی به این معنا نیز هست که ما در موقعیتی قرار داریم که بتوانیم جهان را به گونه‌ای متفاوت ببینیم. تجربه ما از جهان تغییر می‌کند (همان).

نسبیت داوری در واقع در پس خود فاقد عقلانیت داوری و مبتنی بر نفی هستی‌شناسی، یا دست‌نایافته‌بودن آن و یا تقلیل آن به نمود و معرفت‌شناسی است. نسبیت داوری بر این مدعاست که چون راهی برای داوری بیرونی و هستی‌شناسانه معرفت‌های مختلف نداریم. طبعاً همه درک‌ها و معرفت‌ها به یک میزان درست‌اند. در حالی که مدعای نسبیت معرفتی برخاسته از رئالیسم هستی‌شناسی این است که با توجه به نوع نگاهمان به هستی و باور به ضرورت‌های عالم، رسیدن به این ساحت هستی‌شناختی، کار بسیار دشواری است که بسته به موضوع مورد نظر باید از روش‌های خاص و متناظر تبعیت کند. این موضوع و متعلق

1. judgmental rationality

2. judgmental relativity

3. contextualized

شناسایی ماست که نوع داوری معرفت‌های متنوع ما را تعیین می‌کند، شاید بشود ملاکات داوری در مورد موضوعات طبیعی را عبارت از بینادهنیت مفهومی، کفایت عملی و تجربی و با تسامح سازگاری درونی نظریه‌ها دانست، اما داوری موضوعات اجتماعی، قطع نظر از اشتراک‌شان با موضوعات طبیعی، به مراتب پیچیده‌تر و سخت‌تر است؛ داوری‌ایی که می‌تواند پای رهایی‌بخشی و نجات انسان از روابط و ساختارهای اجتماعی و تاریخی دست‌وپاگیر را هم به میان کشد. این داوری در مورد موضوعات معنایی، استعاره‌ای و رمزآلود، طبیعتاً پیچیده‌تر می‌شود. بر پایه این نگرش، نقدی جدی بر نسبی‌گرایی که برای مثال باورهای دینی را مبراً از مدعیات حقیقی و طبعاً مباحث عقلانی می‌داند، وارد می‌آید و در نهایت، به چند نکته اشاره می‌شود: اینکه حقیقتی وجود دارد که می‌توان به آن دست یافت؛ اینکه در تعقیب حقیقت دچار خطا می‌شویم؛ اینکه می‌توانیم درباره آن، بحثی عقلانی داشته باشیم؛ اینکه به‌شدت مناظره درباره موضوعات دینی را ارج می‌نهیم و باید دیالوگ بین‌دینی واقعی وجود داشته باشد که در آن مشارکت‌کنندگان از مواضع خود دفاع کنند و در برابر نقدهای وارد بر آن باز و گشوده باشند (همان: ۱۹).

گشودگی در برابر نقد که ترجمانی از گفت‌وگوی پیش‌رونده به تعبیر داگلاس پورپورا^۱ است، نوعی گفت‌وگوی فلسفی و بر پایه تفاوت‌هاست و نه اشتراکات. اینکه تمام ادعاهای خود درباره حقیقت را روی میز بگذاریم و بیش از آنکه مترصد قانع کردن دیگری باشیم، خواهان قانع شدن خودمان باشیم. یک دلیل روشن برای اینکه به این روش روی بیاوریم، این است که قول و ادعای دیگری نیز راجع به موضوع واحدی وجود دارد که برای مثال با قول و ادعای من یکی نیست و متفاوت است و من باید حسب مبانی نظری و هستی‌شناسانه فوق‌الذکر، آمادگی روان‌شناختی این گفت‌وگوی به‌اصطلاح پیش‌رونده را داشته باشم که مستلزم شناخت خود و دیگری است؛ البته شرایط اجتماعی و ساختاری کنونی عالم، هنوز مستعد این نوع گفت‌وگو نیست و

1. Douglas Porpora

کماکان باید به گفت‌وگوی پس‌رونده یا درج‌از‌پس‌رونده دل خوش کرد؛ یعنی گفت‌وگویی بر پایه اشتراکات. شاید در سایه پیشبرد همین گفت‌وگو بتوان شرایط را برای گفت‌وگوی پیش‌رونده و البته به تدریج مهیا کرد. به تعبیر پورپورا، اگر در مورد باورهای دینی خود جدی هستیم، باید در برابر حقایقش جدی باشیم و برای اینکه جدی باشیم، باید برای زیر سؤال رفتنش هم جدی باشیم و برای اینکه بتوانیم زیر سؤال ببریم، باید دلیل داشته باشیم و دلیلش، اعتقاد دیگران است. همین که دیگران موضوع مشترکی را جوری دیگر می‌فهمند، می‌تواند دلیلی برای به زیر سؤال کشیدن شدن باور من باشد (Archer, Collier and Porpora, 2004: 112). دلایل توجیهی گفت‌وگوی پیش‌رونده - به تعبیر او - می‌تواند یا درست بودن مدعیات رقیب ولو جزئی باشد، یا بازتاب دادن چشم‌انداز محدودی از یک حقیقت بزرگ‌تر از سوی هر کدام، یا ارجاع به حقیقت غایی متفاوتی از سوی ادیان مختلف باشد و البته این احتمال نیز وجود دارد که مدعی هیچ مذهبی درست نباشد.

درست است که باور متفاوت دیگران در مقایسه با ما دلیلی برای زیر سؤال بردن باورهای خودمان است، اما دلیل وقتی واقعاً جدی می‌شود که آن را بهتر از باورهای خودمان از روی استدلال بدانیم و این بهتر بودن نیز ریشه در یک تعهد هستی‌شناسانه دارد که حتی مقولات عشق و رحمت را نیز در برمی‌گیرد. هدف گفت‌وگوی دینی در واقع، فهم دیگران است. هدف، بسط فهم درک بینادینی و به‌طور خاص از بین بردن عقاید قالبی است. در نهایت، هدف گفت‌وگوی دینی، عمل مشترک برای دنیایی بهتر ذیل تدوین یک اخلاق وجودی و جهانی بینادینی است (Ibid.: 119).

قطع نظر از موانع اجتماعی و حتی معرفتی و فلسفی گفت‌وگوی پیش‌رونده، انجام این گفت‌وگو در سطح بینادینی، درون‌دینی یا بینامذهبی (بین مذاهب درون یک دین) و حتی درون مذهبی، در رسیدن به حقیقت از ضرورت‌های بالاتر دید زمانه ماست.

البته جدا از مبانی نظری و معرفت‌شناسی گفت‌وگو که به آن اشاره شد و قطع نظر از پیش شرط روان‌شناختی و آمادگی روحی و روانی برای پذیرش حرف نو و مطلوبیت گفت‌وگوی پیش‌رونده، شروطی سلبی نیز برای پیشبرد فرایند گفت‌وگو طرح شده است

که در این میان تنها به جلوگیری از دو شرّ سرکوب^۱ و شرّ قطع^۲ مورد نظر السدر مک‌آینتایر^۳ اشاره می‌کنم، اینکه در گفت‌وگو، هیچ‌یک از طرفین به دلیل جایگاه سیاسی - اجتماعی خود، دیگری را سرکوب نکند و مدام به همین دلیل به قطع بیان مواضع طرف مقابل خود نپردازد (افروغ، ۱۳۹۳: ۳۹۶). به علاوه، به لحاظ شرایط اجتماعی و سیاسی و دوره تاریخی که در آن به سر می‌بریم و قطع نظر از روزه‌های امیدی که در جایی از آن با عنوان عصر بازگشت خدا یاد کرده‌ام و دیگران از آن با عنوان هزاره‌گرایی دینی یاد کرده‌اند (Archer, Collier and Porpora, 2004: 6)، در ضرورت انجام گفت‌وگوی دینی بر پایه مشترکات و با نیم‌نگاهی به تفاوت‌ها برای رسیدن به حقیقت و تفاهم بیشتر بر سر آنها به عنوان مقدمه و بستری برای اقدام مشترک هیچ تردیدی نیست. در شگفتم! چرا با این سابقه گفت‌وگو و با این ضرورت، شاهد اقدام مشترک قابل توجهی نیستیم، یا این گفت‌وگوها ناتوان از ایجاد مفاهیم مشترک بوده‌اند، یا دوگانه غالب نظریه و عمل اینجا هم نمود یافته و عزم جزمی برای عمل وجود ندارد و یا به‌رغم عزم و انگیزه جدی، موانعی بر سر راه وجود دارد. این موانع کدامند؟ اقدامات ما برای فهم و رفع آنها کدامند؟ شاید اشکالی در جهان‌شناسی و واقع‌شناسی ما وجود داشته باشد؛ شاید بیش از اندازه قَدَر‌گرایانه و خوش‌بینانه به عالم نگاه می‌کنیم؛ شاید مسئولیت عملی خود در مواجهه با آسیب‌ها و تلخی‌های عالم را فراموش کرده‌ایم؛ شاید اصولاً در عالم، آسیب و تلخی نمی‌بینیم؛ شاید ارزیابی خوبی از جایگاه و توان خود نداریم. هر دلیلی که در کار باشد، کارنامه عمل مشترک ما در قبال فجایع بشری، تبعیض‌ها، بی‌عدالتی‌ها، خشونت‌ها و ظلم‌ها کارنامه درخشانی نیست. شَم و فهم عام من از ادیان به من اجازه نمی‌دهد که این واقعیات و آسیب‌ها را مورد نفرت دین ندانم، اما چرا در عمل اتفاق مورد انتظاری رخ نمی‌دهد، اگر اسیر تفاوت‌گرایی‌های محض - ولو در عمل - نیستیم، پس اشکال کار کجاست؟

1. evil of suppression
 2. evil of disruption
 3. Alsadair MacIntyre

حقایق وجودی و نیازهای عام بشری

از همان ابتدای مقاله به دنبال فهم حقایق وجودی انسان که سایه‌ای بر نیازهای واقعی او می‌افکند، بودیم. این حقایق، ناظر بر «انسان-در-طبیعت-در-اجتماع» بوده و چهار سطح حیات اجتماعی، یعنی با «طبیعت، با خود، با دیگری و با روابط و ساختارهای اجتماعی»^۱ را دربرمی‌گیرد. این چهار سطح، چهار سطح واقعی حیات انسانی است که در واقع چهار سطح نیاز او را رقم می‌زند که می‌تواند به شکلی واقعی و رضایت‌بخش و یا ناقص و غیررضایت‌بخش تأمین شود. اگر وجود انسانی را به وجوه فردی - طبیعی، گروهی و جامعه‌ای تقسیم کنیم، نیازهای هر وجه در واقع، حقوق همان وجه را تعیین می‌کند که باید مورد توجه قرار گیرد. اشکال لیبرالیسم و سوسیالیسم به ترتیب، این است که اولی تنها فرد را می‌بیند و اصالت را به فرد می‌دهد و بر حق آزادی اصرار می‌ورزد و دومی، تنها جامعه را می‌بیند و اصالت را به جامعه می‌دهد و بر حق اقتصادی - اجتماعی انسان تأکید می‌ورزد؛ در این بین، حقوق معنوی و اخلاقی و در مرتبتی، حقوق فرهنگی مغفول واقع می‌شود. دوگانه فرد - جامعه یا آزادی - عدالت با نگاه تقلیل‌گرایانه خود به هستی انسانی، عملاً حرکت‌ها و جنبش‌های افراطی و تفریطی زیادی را رقم زده است. تأکید مفرط بر آزادی فردی به قیمت نادیده‌انگاشتن حقوق جمعی از جمله عدالت، جنبش‌های رادیکال جمع‌گرایانه، و تأکید مفرط بر حقوق اجتماعی، از جمله عدالت اجتماعی به قیمت نادیده‌انگاشتن حقوق فردی و آزادی‌های مدنی و سیاسی، جنبش‌های رادیکال فرد‌گرایانه را موجب شده است. دو انقلاب فرانسه و روسیه، دو مظهر بارز جنبش‌های رادیکال افراطی و تفریطی دوران معاصر ما به‌شمار می‌روند.

وجه فردی و عاملیت انسان در کنار وجه ربطی و ساختاری او، اقتضاء توجه به حقوق متناظر با هر دو را دارد. توجه به این حقوق - که ریشه در نیازهای هستی‌شناسانه افراد دارد - بدون توجه به مقولات اخلاقی و معنوی و حقایق وجودی سازگار - که در جای خود ریشه‌ای هستی‌شناسانه دارد - امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، اولاً جمع آزادی فردی و

۱. این دسته‌بندی را مرهون روی بسکار هستیم، اما استفاده از این دسته‌بندی برای ارائه یک زیرساخت نظری برای حقایق وجودی و نیازهای بشری به بنده اختصاص دارد.

عدالت اجتماعی بدون اخلاق و معنویت امکان‌پذیر نیست؛ چون آزادی فردی، تمایلی خودخواهانه دارد و عدالت اجتماعی، مبتنی بر تمایلی نوع‌دوستانه است. نوع‌دوستی و خودخواهی نیز ناسازگاری جوهری دارند؛ مقوله اخلاق «دیگر‌گرا»^۱ است که می‌تواند خودخواهی فردگرایانه را در جهت نوع‌دوستی دیگرگرا تعدیل کند. ثانیاً، اخلاق و معنویت نیز در صورتی قابل توجه‌اند که خود ریشه وجودی و هستی‌شناسانه داشته باشند و امری اعتباری و قراردادی تلقی نشوند. آنچه در نگاهی کلان و فلسفی باعث افراط و تفریط می‌شود، نگاه تقلیل‌گرایانه به هستی انسانی اعم از فردی و اجتماعی است. حتی فروکاهیدن هستی انسانی به وجه اخلاقی و معنوی و فرهنگی نیز ترجمانی از یک افراط است که با واکنش‌های افراطی آزادی‌خواهانه و عدالت‌خواهانه روبرو خواهد شد. نگاه جامع به هستی انسانی و طبعاً توجه به حقوق جامع‌شهروندی و توجه به حقوق آزادی، عدالت و اخلاق و معنویت، نیاز و عطش کنونی بشر است.

از سوی دیگر، قائل شدن ذات و هستی و طبعاً نیاز برای انسان، بدون اصل تکیه‌گاه یا همان خدای قابلیت‌ساز، قابل توجه نیست. چگونه می‌توان ظرفیت‌ها و قابلیت‌های متناظر با اشیاء و هستی‌مندهای^۲ مختلف را تصادفی دانست؟ این ظرفیت‌ها یا بالقوه‌ها، امکانی هستند که نیازمند خالق و شرط بلاشرطی^۳ هستند که هم در خلق، هم در غایت، هم در نگاه دارندگی و یگانگی و یکپارچگی عالم نقشی مؤثر دارند. در این میان انسان قابلیت دارد که از وجه جسمانی، نباتی، حیوانی تا انسانی و اجتماعی انبساط می‌یابد. قطع نظر از وجه جسمانی - طبیعی انسان که وجه اشتراک او با سایر موجودات طبیعی و سایر موجودات غیر انسانی را رقم می‌زند و خواه‌ناخواه ذات ذی‌ربط و نیاز و حقی متناظر را معلوم می‌کند، وجوه انسانی و اجتماعی او نیز دریچه‌ای دیگر به روی هستی متناظر و نیاز و حق او می‌گشاید. از حق طبیعی و جسمانی او که بگذریم، نوع انسان‌شناسی فراطبیعی ما تأثیری مستقیم بر حق‌شناسی او دارد. انسان را به وجه جسمانی و فردی‌اش فرو بکاهیم، یک چیز عایدمان می‌شود؛ او را به وجه جسمانی و اجتماعی و ساختاری‌اش فرو بکاهیم، چیز

1. entities

2. unconditioned condition

3. meta- natural

دیگری عایدمان می‌شود، او را به هر دو وجه فردی و اجتماعی با تفسیری غیراخلاقی و معنوی فرو بکاهیم، چیز دیگری عایدمان می‌شود. انسان را موجودی مادی و در چارچوب نیازهای دنیایی‌اش تفسیر کنیم و خواه‌ناخواه گرفتار دوگانه دنیا و آخرت، یا ماده و فراماده^۱ شویم، حقوق و تکالیفی برای او معلوم می‌کنیم. او را موجودی صرفاً معنایی و اخروی تفسیر کنیم، حقوق و تکالیفی دیگر برای او معلوم می‌کنیم و اگر او را موجودی مادی - فرامادی تعریف کنیم، ضمن گرفتارنیا آمدن در دوگانه مادی و فرامادی، حقوق و تکالیفی دیگر برای او معلوم می‌کنیم.

در این بین، اگر از وجه اجتماعی و ربطی انسان در تعریف انسان غفلت کنیم و تنها به وجه فردی انسان ولو ناثویت‌گرایانه^۲ اکتفا کنیم، حقوق و تکالیفی برای او معلوم می‌کنیم که اگرچه کامل‌تر از حقوق و تکالیف دو سر طیف دوگانه ماده و فراماده است، اما باز هم ناقص است؛ چون هستی و نیاز حیات اجتماعی و ربطی و ساختاری او که انبساط‌یافته قابلیت انسانی اوست، نادیده گرفته شده است. انسان با طبیعت، با خود، با دیگری و با روابط و ساختارهای اجتماعی، به شرط آنکه در تمامی سطوح وجه فرامادی و معنوی مغفول واقع نشود، ترجمان خوبی از انسان‌شناسی مورد نظر است.

در تمام سطوح، امکان غوطه‌ور شدن در انواع و اقسام دوگانگی‌ها وجود دارد. در «انسان با طبیعت»، این امکان وجود دارد که تنها از منظری لذت‌جویانه به خود و طبیعت بنگریم و با عقل ابزاری به جان طبیعت بیفتیم و تسلط بر طبیعت به اصطلاح بی‌جان و بی‌روح هدف و غایت اصلی مان باشد. این تفسیر معنوی و غیرمادی - یا به عبارت بهتر تفسیر ناثنوی - از طبیعت انسان و غیر انسان است که ما را از لذت و بهره‌برداری بیشتر از طبیعت باز می‌دارد و ما را هم در حفظ طبیعت مسئول می‌سازد و هم نگاهی معنوی و آیه‌ای و جهت‌دار به عالم اعطا می‌کند.

در «انسان با خود» نیز این امکان وجود دارد که همانند انسان در طبیعت، تنها وجه مادی و «من» بالفعل مورد توجه قرار گیرد و از «من» واقعی و فطری غفلت صورت گیرد. در این

1. meta- substance

2. non- dualistic

حالت است که تمام لذایذ معنوی و عرفانی و معطوف به وجه حیرانی انسان و رمز آلود بودن هستی به وجه طبیعی متصوّر انسانی فرو می‌کاهد و آدمی گرفتار در انواع و اقسام بلیات فردی و اجتماعی می‌شود، اضطراب و افسردگی و نومییدی از یک سو، تجاوز لگام گسیخته و میل به سلطه بر دیگری از دیگر سو. «من» واقعی و متصل به خدای قابلیت‌ساز است که عامل اصلی نشاط و شادابی و نوع دوستی و مانع عمده جلوگیری از تجاوز به دیگری است. مقوله «انسان با خود» این قابلیت را دارد که به «انسان با خدا» نیز تسری یابد. اگر سخن از من واقعی و ندای باطن در میان است، این من واقعی و ندای باطن، بدون خدای مرتبط با این من واقعی و این ندای باطن، قابلیت توجیه ندارد. مسلم است که خدای بزرگ، قوه و ظرفیت این من واقعی را در همه انسان‌ها به ودیعه نهاده است، اما به لحاظ مفهومی این ظرفیت - همان گونه که اشاره شده - بدون وجودی مطلق که شرط بلا شرط همه امور مشروط و همه امکان‌هاست، قابلیت توجیه ندارد. شناخت این رابطه مفهومی، بین خدا و قابلیت، به همان میزانی که رابطه‌ای بین ایده و واقعیات انسانی است، عاملی اصلی در رفتارها و واقعیات منبعث از خود واقعی و ملهم از ندای باطن است. گزاف نگفته‌ام اگر مدعی شوم که عامل و محرک اصلی تمام عشق‌ها، نوع دوستی‌ها، تجاوز نکردن‌ها، مقاومت کردن‌ها و آزادگی‌ها و رهایی‌ها همین من واقعی و متصل و یگانه با خداست که یقیناً جزء آموزه‌های مشترک ادیان ابراهیمی است و با مفهوم خودشناسی و خودسازی تأکیدی ویژه بر آن شده است. در ادبیات قرآنی، با عنوان نفس لوامه و مقابله‌اش با نفس اماره از آن یاد شده است.

در «انسان با دیگری» این امکان وجود دارد که دیگری صرفاً از سر استخدام و خادمیت محض نگریسته شود، تنها به دیگری به مثابه یک ابزار برخورد شود. طرف مقابل من، خود یک هدف نیست که باید کرامتش و نیاز و حقوقش پاس داشته شود و من مسئولیتی در برابر او دارم، او یک دیگری بیگانه است که باید مورد استثمار و بهره‌کشی من قرار گیرد یا در بهترین حالت مصائب و مشکلاتش ربطی به من ندارد. مواجهه من با او از سر اخلاق خودخواهانه و لذت‌جویانه است. او برده و بنده من است و من باید بکوشم تا بر او مسلط شوم و ارباب او باشم. اتفاقی که - همان گونه که قبلاً اشاره شد - با نفی حقایق وجودی و جایگزینی آن با قدرت‌گرایی، اتفاقی رایج در عصر تفاوت‌گرایی و دوگانه‌نگری محض است.

در «انسان با جامعه» یا روابط و ساختارهای اجتماعی نیز این امکان وجود دارد که حسب قاعده «الگوی تبدیل‌شونده فعالیت اجتماعی»^۱ اعمال انسانی خواسته و ناخواسته یا نقشی مؤثر در ایجاد روابط و ساختارهای اجتماعی، اعم از اقتصادی، سیاسی و فرهنگی اسارت‌بخش^۲ ایجاد کند و یا توجه‌گر این نوع از روابط ساختاری باشد. تنها در صورت توجه به جهات ضرورت‌ها و قابلیت‌های خداداد انسانی و به‌طور خاص، من واقعی و دلالت‌ها و استلزامات آن است که می‌توان در جهت‌رهایی خود و دیگری با این شبکه‌های ساختاری و اغوایی^۳ اجتماعی درافتاد و در جهت انسانی‌تر شدن آن کوشید. باید دانست که نظم‌های اجتماعی، چه رهایی‌بخش^۴ و چه اسارت‌بخش، چه خوب و چه بد، از آسمان فرو نیفتاده‌اند و نتیجه اعمال و افعال متعاملانه^۵ و متأملانه^۶ ما انسان‌ها هستند. نباید به هر رابطه ساختاری قطع نظر از نوع رابطه‌اش با انسان و عاملیت^۷ و قابلیت او تن داد. نمی‌شود به اسم برقراری نظم و ثبات اجتماعی هرگونه اعتراضی را سرکوب کرد، نمی‌توان از ریشه‌های ساختاری اعتراضات، شورش‌ها و افراطی‌گری‌ها غافل بود. نباید ریشه هر بی‌نظمی و خلاف قاعده و روال را صرفاً فردی و معرفتی دانست و از بسترها و زمینه‌های ساختاری غافل شد. اصالت‌فردی‌ها^۸ تنها به ریشه‌های فردی توجه می‌کنند و اصالت‌الجمعی‌ها^۹ چشم به روی عوامل فردی و معرفتی می‌بندند. به میزانی که روابط و ساختارهای جا خشک کرده اجتماعی در خدمت اسارت و بی‌توجهی به حقوق و نیازهای متنوع او باشند، احتمال شورش‌ها و افراطی‌گری‌های رادیکال بیشتر می‌شود و برعکس به میزانی که در خدمت رهایی و حقوق و نیازهای واقعی مردم باشند، این احتمال کمتر است.

قطع نظر از بار منفی که بر رادیکالیسم سوار است، تناسبی مفهومی و محتوایی بین

1. the transformative model of social activities

2. slavery

3. inducement

4. emancipation

5. interactional

6. reflexive

7. agency

8. individualists

9. collectivists

رادیکالیسم و نیاز واقعی برقرار است، به گونه‌ای که در تعریف رادیکال و ریشه‌ای از قدرت و متکی بر نیازها و حقایق وجودی انسان‌ها می‌گویند؛ اعمال قدرت برخلاف نیازهای واقعی حتی با وجود رضایت. یعنی حتی اگر رضایتی هم وجود داشته باشد، اما برخلاف نیازهای واقعی باشد، اعمال قدرت و سودای سلطه‌ای مشهود است (لوکس، ۱۳۹۳: ۳۹-۴۷). معمولاً در این گونه اعمال قدرت‌ها، پای اغوا و فریب در میان است که پیچیده‌ترین شکل اعمال قدرت است؛ به گونه‌ای که اعمال‌شونده نه تنها از اعمال‌کننده قدرت خبر ندارد، بلکه رضایتی صوری و ظاهری نیز از آن دارد.

بنابراین، قبل از آنکه وارد مطلب بعدی از همین بخش از مقاله بشوم، شایسته است که به این نکته اشاره کنم که بین حرکت‌های افراطی و عدم برآورده شدن حقوق و نیازهای انسانی در ریشه‌ای‌ترین سطح تحلیل رابطه‌ای وجود دارد. انسان‌شناسی و سیاست‌ها و رفتارهای متناظر آن بر این شورش‌ها، رادیکال و غیررادیکال، اثرگذار خواهد بود. در اینجا همان گونه که قبلاً هم اشاره کردم، قصد تحلیلی تاریخی و جامعه‌شناختی از جنبش‌های مورد نظر را ندارم، زاویه دیدم زاویه‌ای فلسفی از نوع فلسفه اجتماعی و فلسفه سیاسی است که معمولاً در پژوهش‌های تاریخی و جامعه‌شناسانه جزءنگر مغفول واقع می‌شود. انسان در نفس‌الامر خود واقعیت و قابلیت، کشش و گرایش دارد، به‌میزانی که واقعیات و سیاست‌ها با این قابلیت‌ها و گرایش‌ها سازگار باشد، میل به تغییر وضع موجود، به‌ویژه از جنس رادیکالیستی آن کمتر می‌شود.

اخیراً کتاب نگاهی به داعش از درون، تألیف: یورگن تودن‌هوفر^۱ را مطالعه می‌کردم. نویسنده کتاب به مدت ۱۰ روز در میان داعشی‌های مستقر در موصل بوده است و از نزدیک شاهد بسیاری از وقایع بوده است. قطع نظر از رفتار وحشیانه و بالاتر از شیطانی داعشی‌ها و قطع نظر از نوع نگاه و تفسیر بسته و متحجرانه آنها از دین و انسان، این سؤال برایم مطرح شد که چرا افراطیون داعشی را بعضاً مهاجرانی تشکیل می‌دهند که از کشورهای اروپایی روانه کشورهای اسلامی شده‌اند؟ چه نسبتی است بین پایگاه و جایگاه اجتماعی آنها در کشورهای اروپایی و حضور افراطی و بی‌سابقه آنها در حرکت‌های

1. Jurgen Todenhofer

ددمنشانه و مسلحانه؟ آیا اگر فرصتی مشابه برای جوانان غیرمسلمان اروپایی برای واکنش‌های افراطی فراهم شود، شاهد اتفاقات مشابه نخواهیم بود؟ تا حدودی ظهور این جریان‌های افراطی را در خود غرب هم باید جست‌وجو کرد، شبیه زمینه‌هایی که به ظهور نازیسم در آلمان انجامید. جدا از خشک‌مغزی، تعصب و بیگانگی با روح اسلام به نام شریعت‌گرایی و به نام پرهیز از هرگونه التقاط این جماعت و صدور حکم ارتداد برای مخالفان خود و هرگونه طرفداری از انتخابات و دموکراسی و قطع نظر از زمینه‌های سیاسی و تاریخی مؤثر بر شکل‌گیری این گروه‌ها و نقش مستقیم و غیرمستقیم آمریکا و اروپا و برخی دولت‌های منطقه و بعضی ریشه‌های مستعد جریان‌های تاریخی و تفاسیر دینی و غیره، نمی‌توان احساس نوعی عذاب وجدان در زندگی در غرب را درباره آنها نادیده انگاشت.

در اینجا قصدم ارائه تحلیلی همه‌جانبه از پدیده داعش و ریشه‌های انسان‌شناسانه، معرفتی و بسترهای اجتماعی و تاریخی در ظهور و بروز آن نیست، قصدم اشاره به دو نکته اساسی است: یکی، نگاه جامع به حقوق انسانی در بررسی بنیان‌ها و زمینه‌های افراطی‌گری و دیگری، نگاهی دیالکتیک و جهانی به پدیده‌های اجتماعی. نگرش فراشرقی و فراغربی، فرااسلامی و فرامسیحی اقتضاء آن را دارد که اگر واقعاً درد مصائب بشری را داریم، از لاک حساسیت‌های صنفی، سیاسی، تاریخی و حتی نهادی دینی خود بیرون بیاییم و به تعبیر آرام اول در کتاب برای کلیسایی وراء دیوارهایش (Aram, 2007: 200-204)، تحلیلی فرادینی از این بنیان‌ها و زمینه‌ها به دست دهیم. در ادامه خواهم کوشید تا فهرست‌وار به برخی از حقایق و نیازهای وجودی انسان در چارچوب انسان‌شناسی مورد اشاره و برخی پیش‌فرض‌های متناظر و مؤثر در جلوگیری از افراط‌گرایی اشاره کنم:

الف: حقوق و نیازهای جامع انسانی

حسب مبانی هستی‌شناسی خود در نگاه به حقوق و نیازهای بشری می‌توان حقوق انسانی را به سه دسته فردی (طبیعی و وضعی)، گروهی و جامعه‌ای در سطح ملی و با مراقبت‌های غیرمداخله‌جویانه و با تعاطی و گفت‌وگوی جهانی و با نگرش دیالکتیک، در سطح جهانی تقسیم نمود. بی‌توجهی به هر یک از این حقوق و برخوردهای تقلیل‌گرایانه با

آنها می‌تواند بسرساز حرکتهای واکنشی باشد که در صورت وجود عوامل اعدادی و زمینه‌ای مؤثر می‌تواند به فعلیت برسد.

همان‌گونه که اشاره شد، در یک تقسیم‌بندی کلان می‌توان حقوق را به دو دسته فردی و اجتماعی تقسیم کرد. در سطح حقوق فردی می‌توان به سه دسته:

الف) حقوق طبیعی شامل حق حیات، حق تشکیل خانواده و لوازم آن، حق مسکن، حق اقامت به معنای رابطه حقوقی و مادی فرد با یک محل و مکان معین، حق اشتغال و حق مالکیت؛

ب) حقوق وضعی شامل حقوق مدنی، آزادی‌های سیاسی، عدالت، تأمین اجتماعی، آموزش، تابعیت و حق دادخواهی، و حقوق سیاسی (حق رأی‌آوری و حق رأی‌دهی)؛ و ج) حق پرورش روحی و اخلاقی اشاره کرد.

در سطح حقوق اجتماعی نیز باید به دو دسته: حقوق گروه‌ها (اعم از اجتماعات ناظر بر گروه‌بندی‌های جنسی، قومی، مذهبی، خرده فرهنگ‌ها و ... و گروه‌بندی‌های مدنی ناظر بر گروه‌بندی‌های انجمنی^۱ و داوطلبانه) و حقوق جامعه اشاره کرد. در بخش حقوق گروهی، می‌توان عمدتاً به مشارکتهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و مذهبی در سطوح تصمیم‌گیری، اجرا و نظارت و در بخش حقوق جامعه می‌توان به حقوق بقاء، استقلال، وحدت و یکپارچگی و تمامیت ارضی، عدالت اجتماعی، حقوق فرهنگی، رشد و تعامل دینی و اخلاقی و هویت تاریخی و ملی، توسعه پایدار و ثبات سیاسی اشاره کرد. این دسته‌بندی از حقوق منحصر به حقوق مدنی و سیاسی مورد نظر لیبرال‌ها و منحصر به حقوق اقتصادی - اجتماعی و حقوق معیشت و سلامت مورد نظر سوسیالیست‌ها و منحصر به حقوق اخلاقی و فرهنگی مورد نظر آرمان‌گرایان اخلاقی نیست. با فرض تقدم غایی و ارزشی حقوق اخلاقی و دینی، به حقوق مدنی - سیاسی و اقتصادی - اجتماعی هم توجه شده است.

ب: پیش‌شرط‌های مؤثر در تعدیل افراط‌گرایی

اگر در مقابله با واقعیت منفی خشونت‌گرایی و افراط‌گرایی به دنبال شرایطی آرام

1. associational

و بدون هر گونه منازعه و حیاتی مسالمت‌آمیز و سرشار از صلح مثبت باشیم، باید بدانیم که عطف به وجه جسمانی انسان‌ها، وجه تمایز یافتگی^۱ حیات اجتماعی، وجه امیال و خواسته‌های متعارض فردی و اجتماعی، دیدگاه‌ها و تعلقات فرهنگی و هویتی و بازتاب آن بر تعارضات و ستیزها، استقرار آن به غایت دشوار است. در بستری از این عوامل، یا باید صلحی منفعل و انزواطلبانه و بی‌توجه به امیال و خواسته‌ها و تبعیضات و نابرابری‌ها را جست‌وجو نمود و یا باید با منش و روشی متعادل، مبتنی بر قناعت، گذشت، ایثار و تلاش برای برابرسازی نسبی فرصت‌ها و امکانات و احترام به حقوق و مسئولیت‌های متقابل به سوی استقرار یک زندگی مسالمت‌آمیز و پایدار حرکت کرد.

باید پذیرفت که واقعیات و هستی‌شناسی‌های فردی و اجتماعی بدون توجه به تعدیل‌ها و گرایش‌های اخلاقی، نهادسازی‌ها و مراقبت‌ها و نظارت‌ها بیشتر تمایل به خشونت و ستیز دارد تا صلح. در وهله اول و در وجه مثبت آن، صلح با تلاش‌های ارادی، آگاهانه اخلاقی، توافقی و قراردادی و در وهله دوم و در وجه منفی آن، با اجبار و زور ناشی از قانون و قدرت برتر و احتمالاً ترس و دلهره به دست می‌آید. حیات مسالمت‌آمیز و صلح در حالت فعال و مثبت آن و به مثابه آرمانی متعالی و معطوف به تلاش و دغدغه انبیاء با آگاهی، عدالت، نگاه جهان‌شمول، حق برابر انسان‌ها، عشق به هم‌نوع، مسئولیت‌پذیری در برابر دیگران، انتخاب‌های اخلاقی، قناعت، توجه به تنوع‌ها و تفاوت‌ها و پذیرش حاکمیت قانون عادلانه و منصفانه به دست می‌آید (عماد افروغ، ۱۳۹۳: ۸۶).

نگارنده، پیش‌فرض‌ها و پیش‌شرط‌های زیر را مؤثر در جلوگیری از افراط‌گرایی و ستیز خشونت‌آمیز و یا تعدیل آن می‌داند. بدیهی است که در بررسی و تحلیل خشونت‌های خاص، باید علاوه بر توجه به این عوامل، به عوامل زمینه‌ای و جغرافیایی خاص آن واقعه هم عنایت داشت. در واقع، در تبیین هر حادثه‌ای باید هم توجه به عوامل علی، هم عوامل اعدادی یا انضمامی‌ای داشت که به مثابه عوامل مشروط در فعلیت‌بخشی به حوادث نقش آفرینی می‌کنند. تبدیل به خوشه‌شدن یک دانه گندم، علاوه بر دانه و قابلیت آن، نیاز

1. differentiation

به عواملی دیگر از قبیل نور، خاک، آب و کود و ... دارد که با بالا و پایین شدن کمیّت و کیفیت آن‌ها، نوع محصول ما متفاوت خواهد شد.

۱. ذات مشترک و طبعاً حق یکسان در برابر انسان‌ها

باور به اینکه انسان‌ها در ذات و سرشت یکسان‌اند و تفاوتی به لحاظ خلقت و طبیعت ندارند. ماده یک اعلامیه حقوق بشر تصریح می‌کند که «ابنای بشر، همه آزاد به دنیا می‌آیند و در کرامت و حقوق با هم برابرند، همه از موهبت خرد و وجدان برخوردارند و باید با هم برادروار رفتار کنند» (همان: ۹۰).

۲. توجه به جهت و غایت آفرینش

جهت متعالی و صلح‌آمیز، امیدبخش و بهجت‌زای عالم و عاقبتی اخلاقی و عادلانه برای این عالم، تحقیقاً مورد تأیید تمام ادیان ابراهیمی است. باور به «شدن» و صیورورت عالم از یک‌سو و قائل‌شدن به جهت تعالی و اخلاقی برای آن از دیگر سو، از لوازم چنین باوری است.

۳. دیگرگرایی، عشق و محبت

پرواضح است که عدم خشونت یا صلح را باید در پرتو عشق و عدم نفرت و عدم تمایل به جنگ و انتقام به دست آورد؛ به تعبیری «هیچ صلحی با قرارداد و شمشیر برقرار نمی‌گردد، ولی با عشق می‌توان صلح را برقرار کرد» (همان، به نقل از سیدمحمد خامنه‌ای: ۹۹) از مقولات اساسی و مرتبط با تحمل و مدارا، وجود «یک‌گرایی»^۱ و فقدان «دوآلیسم» یا ثنویت است. نتیجه یک‌گرایی در شیوه تفکر، پیوستگی میان «من» و «دیگران» است و نتیجه دوآلیسم، جدایی «من» و «آن دیگری» است. «بر اساس محوریت عشق در عرفان، اساس آفرینش بر جاذبه است و قانون عشق بر همه موجودات حکومت دارد و این رابطه وقتی بین انسان و خدای او دایر می‌شود، همه موجودات جهان نیز برای انسان، گرامی و دوست‌داشتنی است؛ «عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست» (همان: ۱۱۰).

1. one-ness

۴. شکیبایی و گذشت

اگر در محور بالا، تأکید بر هویت فرهنگی و عرفانی یک‌گرایانه است، در اینجا بیشتر تأکید بر وجه فردی رفتار اخلاقی و توأم با شکیبایی و ایثار است. در اینجا بیشتر مراد اخلاق قناعت و از خودگذشتگی و به تعبیر خواجه نصیر، تفوقِ کمالِ ثانی بر کمالِ اول است. اقتضای کمالِ ثانی و روح انسانی، احساس مسئولیت در برابر تأمین سعادت و حقوق دیگران است و «گاه در این راه به فداکارهایی دست می‌زند و حتی مال و جان خود را ایثار می‌کند و گاه خود را قربانی آرمان‌های الهی و خیرخواهانه و بشردوستانه می‌کند» (همان: ۱۰۲).

۵. توجه به تفاوت‌ها و کثرت‌ها

انسان‌ها در حیات فردی و اجتماعی خود برخوردار از هستی‌شناسی‌های مختلف فردی، گروهی، جامعه‌ای^۱، منطقه‌ای، بین‌المللی و متدرجاً جهانی و طبعاً، احساس تعلق‌های متناظر خواهند بود. این تعلق‌های هویتی، امری اجتناب‌ناپذیر بوده و باید در سیاست‌های مربوط به وحدت و همبستگی مورد توجه قرار گیرند. نمی‌توان با نادیده‌انگاشتن این تفاوت‌ها و کثرت‌ها به دنبال انسجامی اندام‌واره و یک‌شکل بود؛ همان‌گونه که تفاوت‌گرایی محض و بی‌توجهی به میثاق‌ها و پیوندهای مشترک قابل قبول نخواهد بود، بی‌توجهی به تفاوت‌ها نیز ناگزیر به اقتدار‌گرایی و تحمیل‌های زوری و تهدیدآمیز خواهد انجامید.

پذیرش این تفاوت‌ها و تکثرها برای جلوگیری از قوم‌مداری و ارزیابی سایر فرهنگ‌ها و ملت‌ها از زاویه فرهنگی خاص است که غالباً از سوی صاحبان قدرت و در برهه‌ای در قالب نظریه‌های شرق‌شناسی^۲ صورت گرفته است. توجه به این تفاوت‌ها، بستر برای نگاه بومی و متناسب با شرایط و ویژگی‌های محیطی و فرهنگی فراهم می‌کند، تنها باید مراقب بود که این بومی‌گرایی، اولاً، مانع از توجه به عوامل وحدت‌زا نباشد و ثانیاً مانع فهم نقاط ضعف «خودی» و نقاط قوت فرهنگ و اندیشه دیگر نشود.

1. societal

2. orientalism

۶. همکاری متقابل، مسئولیت‌پذیری و وحدت در عین کثرت

در کنار فرآیند تفکیک و تمایز یافتگی که در محور قبل به آن اشاره شد، فرایند انسجام و وحدت مطرح است که ناظر به پیوند و پیوست این تفاوت‌ها به منظور جلوگیری از گسست و انفصال بین واحدهای فردی، ملی، منطقه‌ای و در جهت توجه به اهداف و مسئولیت‌های مشترک است. حتی در دست‌یابی به این پیوند نیز مشارکت ملل مختلف امری ضروری است.

از سوی دیگر، هر چه گروه‌ها و دولت‌های محروم در جامعه و در جهان، در نتیجه آگاهی از محرومیت نسبی، مشروعیت توزیع منابع مطلوب را بیشتر زیر سؤال ببرند، امکان بروز ستیز افزایش می‌یابد و هر چه ساخت اجتماعی جهانی متصلب‌تر باشد و مجاری لازم برای بروز تظلم‌ها و نارضایی‌ها و حل و فصل درگیری‌های اجتماعی در دسترس نباشد، این ستیز شدیدتر خواهد بود. فقدان ارزش‌های مشترک بین گروه‌های درگیر نیز بر شدت این ستیز خواهد افزود (همان: ۱۰۹). در کل، توجه به تفاوت‌ها در کنار نیازمندی‌ها و تأکید بر مشترکات و زمینه‌سازی برای همکاری آزادانه متقابل از محورهای اساسی مقوله وحدت در عین کثرت است.

۷. منطق احتجاج و فرهنگ گفت‌وگو

بدون تردید، یکی از راه‌های برقراری صلح و تحکیم حیات مسالمت‌آمیز و جلوگیری از افراطی‌گری و رفع اختلاف‌ها یا کم‌رنگ‌شدن و به محاق‌بردن آنها، توجه به منطق گفت‌وگو و ملزومات آن است. گفت‌وگو و ملزومات برهان‌گرایی آن، ابزاری ضروری و مفید برای مفاهمه و رسیدن به اصول مورد توافق و مشترک و متعاقباً عمل و اقدام مشترک است. مهم نیست که ما حقیقت را نزد خود بدانیم یا خیر، مهم این است که در مقام مباحثه و انتقال آن به دیگری، از منطق زور، تهدید و اغوا و فریب به دور باشیم و از منطق و روش استدلال و اقناع استفاده کنیم. نکته مرتبط دوم، روان‌شناسی مناسب گفت‌وگو و پرهیز از تحجر‌گرایی و تفکر دگماتیکی و آمادگی برای پذیرش حرف و منطق نو است. این دو مقوله نباید با یکدیگر خلط شوند. در مقوله اول، منظور حقیقت‌گرایی برهانی است و در مقوله دوم، منظور روحیه پذیرش حرف نو، گفت‌وگو و پرهیز از جزم‌اندیشی متعصبانه و

بدون پشتوانه عقلی و برهانی است. قرار نیست در این گفت‌وگوها الزاماً، توافقی مبنایی به معنای دست‌کشیدن از باورهای ریشه‌دار صورت گیرد، این گفت‌وگوها می‌تواند ضرورت در پرانتز گذاشتن این اختلافات به دلیل شرایط زمانی و مکانی و توجه بر محورهای مشترک را برجسته کند. همان‌گونه که در صدر مقاله آمد، از گفت‌وگو می‌توان هم به عنوان بستری برای بحث و مناظره در مورد تفاوت‌ها و هم به مثابه ابزاری برای توجه به مشترکات و کنار گذاشتن محورهای اختلاف استفاده کرد.

۸. عدالت اجتماعی و رفع نیازمندی‌ها

بحث عدالت ابعاد مختلف فردی، گروهی، جامعه‌ای، ملی و فراملی در سطوح مختلف منطقه‌ای بین‌المللی و حتی جهانی دارد. به دلیل پیوند عدالت با مفهوم حق، عدالت دامنه وسیعی دارد و ابعاد مختلفی را برمی‌گیرد. بپذیریم که صلح به معنای فقدان ستیز است، نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌ها در تمام سطوح سیاسی، فرهنگی و اقتصادی می‌تواند منشأ بسیاری از ستیزها و درگیری‌ها شود. ریشه‌های فقدان صلح را نباید تنها در مسائل فرهنگی و شخصی و اخلاقی جست‌وجو کرد، این ریشه‌ها را باید در عوامل و ساختارهای تبعیض‌آمیز و نابرابر هم جست‌وجو کرد. در اینجا به‌طور خاص، منظور ما بعد اقتصادی عدالت اجتماعی و مسأله‌ای به نام فقر ناشی از روابط استثماری و توزیع نابرابر فرصت‌ها و منابع اقتصادی است. آمارهای اقتصادی حاکی از شکاف روزافزون «داراها» و «ندارها» و افزایش بهره‌مندی داراها در مقایسه با ندارها است. برپایه گزارش سازمان ملل، بین ۱۹۶۰ تا ۱۹۹۱ سهم ۲۰ درصدی ثروتمندترین‌ها، از ۷۰ درصد درآمد جهانی به ۸۵ درصد رسیده است. در حالی که سهم فقیرترین‌ها از ۲/۳ درصد درآمد جهانی به ۱/۴ درصد تنزل یافته است. سهم ثروتمندترین‌ها و فقیرترین‌ها از سی به یک، به ۶۱ به یک افزایش یافته است. این نسبت در سال ۱۹۹۷ به ۷۴ به یک رسیده است (همان: ۱۰۱).

۹. دولت وحدت‌گرا

توجه به تفاوت‌ها و تکثرها و تحقق وحدت در عین کثرت، حداقل در وجه سیاسی و مدیریتی آن در سطح ملی، مستلزم دولت وحدت‌گرا با وظایف عام فرابخشی است؛ همان

چیزی که در فلسفه وجودی دولت‌ها آمده است، اما به‌ندرت به دلیل نگاه‌های بخشی و گروهی و حتی حزبی شاهد دولتی عام‌گرا هستیم. همین مسأله را می‌توان در سطح بین‌المللی نیز جاری و ساری دانست. در سطح بین‌المللی نیز باید شاهد مدیریت مبتنی بر وحدت در عین کثرت از طریق مشارکت همگانی دولت‌ها و مدیریت اجتماعی و توافقی و به دور از زور و تهدید و اغواء، در شرایط عادی باشیم؛ البته یکی از شرایط استقرار صلح، مقابله با جنگ افروزان و ناقضان صلح است، اما این مورد با شرایط عادی و تلاش برای مدیریت اجتماعی و توافقی متفاوت است. از نظر کانت، دولت خودکامه، منشأ تهدید است و یک «دولت خوب» می‌تواند با دیگر دولت‌های خوب صلح برقرار کند (همان، به نقل از عباس منوچهری: ۱۱۷).

۱۰. جهان‌نگری و عام‌گرایی

استقرار یک حیات مسالمت‌آمیز و امن مثبت، نیاز به نگرشی جهانی و طبعاً نگره عام‌گرایی مرتبط با آن دارد. بشر باید احساس سرنوشت مشترک و مسئولیت جهانی در برابر این سرنوشت داشته باشد.

از ملزومات این نگرش جهانی، فاصله‌گیری از خاص‌گرایی و فراتر رفتن از روابط، تعاملات، تعلقات، هویت‌های گروهی و قابلیت یک تفکر انتزاعی در مورد عام‌گرایی جهانی است که آن را می‌توان به درستی در ادیان ابراهیمی یافت.

باید دقت داشت که بین جهان‌نگری توحیدی و مقوله جهانی شدن مصطلح یا جهانی سازی سرمایه‌داری و یکپارچه‌گرایی تحمیلی و اغوایی که سرشار از تضاد، تناقض‌های مفهومی و ستیز بوده، تفاوتی اساسی وجود دارد. نظام سرمایه‌داری حداقل سه تضاد خود - ویرانگری^۱ خرد خودبنیاد، سود و نیاز و مبنا و بنا دارد که گریبان آن را گرفته و دیر یا زود آن را متلاشی می‌کند. خرد خودبنیادی که غافل از تکیه‌گاه خدایی خود است، آبستن نهیلیسمی است که بارها هم سر بیرون زده و خواهد زد. تضاد سود و نیاز هم مبتنی بر تضاد نیاز مردم با سود سرمایه‌داری است که شکاف فزاینده در آمدی بیانگر

1. self- annihilating

آن است. تضاد مبنا و بنا هم ناظر بر دولت حداقلی و لیبرالستی مورد ادعا و سیاست‌های جهان‌گستری است که نافی آن است. شرایط مطلوب یک جهان‌نگری و جهانی‌شدن حقیقی را در گرو تحقق عوامل یازده‌گانه عام‌گرایی هستی‌شناختی، ارزش‌های مشترک برخاسته از این عام‌گرایی، آمادگی برای زیستن جهانی، صلح و امنیت جهانی، استقرار عدالت اجتماعی و نابودی یا تعدیل فقر، رهبری با مدیریت جهانی اقماعی، حقوق بشر جهانی، در کنار به رسمیت‌شناختن حقوق مربوط به اجتماعات طبیعی، مدنی، منطقه‌ای و ملی، امکان تولید آزاد اطلاعات و دسترسی منصفانه به آن، شبکه ارتباطی جهانی، تجارت و تعاملات جهانی و سبک زندگی مشترک می‌دانم. اما آنچه امروزه در قالب جهانی‌سازی رخ داده است، تنها محدود به برخی عوامل، آن هم نه به مشکل منصفانه و عادلانه آن، از جمله سبک زندگی مشترک و الگوی مصرف، شبکه ارتباطی جهانی و تجارت و تعاملات جهانی است، اما در بقیه موارد مشکلاتی جدی وجود دارد که در جایی دیگر به آن پرداخته‌ایم (همان: ۱۲۰-۱۲۱).

۱۱. نهادهای بین‌المللی

بحث شکل‌گیری نهادهای بین‌المللی و نظارت بر رفتارهای خارج از قوانین بین‌الملل و مواجهه عادلانه و غیرتبعیض‌آمیز آنها با تخلفات و قانون شکنی‌ها از بدیهیات استقرار یک زندگی مسالمت‌آمیز و یک صلح پایدار و مثبت است که البته به‌رغم وجود این قوانین و نهادها، شاهد رفتارهای دوگانه و متناقض هستیم. واقعیت عملکرد برخی از این نهادها، می‌طلبد که دولت‌ها برای جلوگیری از تخطی و سوءاستفاده صاحبان قدرت از تشکیل نهادهای فراملی در سطوح مختلف و ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی کوتاهی نکنند.

گام بعدی این مقاله، ردیابی مقولات مربوط به حقوق و نیازهای جامع بشری و پیش‌فرض‌ها و پیش‌شرط‌های یازده‌گانه مزبور، که مدعی حصر منطقی آن نیستم، در آموزه‌های اسلام و مسیحیت است. بررسی دقیق مواضع این دو دین بزرگ، نیاز به پژوهشی مستقل و دامنه‌دار دارد. اما با رجوع به برخی متون و پژوهشی که خود در این خصوص انجام داده‌ام، تقریباً مطمئن هستم که هر دو دین نگاهی همدلانه و مثبت به این حقوق و پیش‌شرط‌ها دارند. حداقل نگاهی مخالف ندارند؛ هر چند ممکن است مواضع‌شان را در

این قالب طرح نکرده باشند. ممکن است هر دو دین مورد نظر در مقاطعی از تاریخ درباره حقوق انسانی و جامعیت آن، سابقه بعضاً درخشانی نداشته باشند و نگاه صرف تکلیف‌گرایانه غالب بوده باشد و از این بابت نیز ضربات جبران‌ناپذیری خورده‌اند، اما به نظر می‌رسد هم‌اکنون تغییر موضعی صورت گرفته است و عطف به رابطه ضروری و مفهومی و متفان خدا و انسان، موضع مثبت‌تری درباره حقوق انسانی اتخاذ می‌کنند یا در حال اتخاذ کردن هستند (همان: ۱۳۴-۱۷۲).

در مورد پیش شرط‌ها در ذیل پیش شرط ذات مشترک انسانی، می‌توان به باور به خلقت مساوی انسان‌ها و مخلوق بودن آنها از سوی هر دو دین اسلام و مسیحیت اشاره کرد (همان: ۸۸-۹۵). در ذیل توجه به جهت حرکت و غایت آفرینش، می‌توان مدعی شد که اندیشه مشترک ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهود) باور به مصلحی موعود از جانب خداوند در آخرالزمان است که در این دنیا و در دنیای دیگر تحقق می‌یابد. در ذیل دیگرگرایی، عشق و محبت، «در گرایش‌های فکری عرفانی اسلام و مسیحیت، صلح، صفتی از اوصاف خداست که عین ذات اوست و خدا نیز بنیان هستی و چیستی تمام موجودات، از جمله وجود انسانی و یا صفتی از شخص عیسی مسیح است (همان، به نقل از سیدمحمد خامنه‌ای: ۱۰۰). در ذیل شکیبایی و گذشت، مسلمانان نیز همانند مسیحیان به بخشش و تحمل رنج برای خدمت به دیگران توصیه شده‌اند. «انسان‌های خوب، کسانی را که جبران مافات و تقاضای بخشش کنند را می‌بخشند. هم‌چنین انسان‌های خوب برای زمان کوتاه و محدود ممکن است برخی اوقات رنجی را برای اهداف خوب به دیگران تحمیل کنند» (Richard Swinburne, 2008: 24) حتی ما مسلمانان‌ها در مورد قصاص داریم که «ذی‌حق، اخلاقاً باید از خون گذشت کند، ولی قانوناً می‌تواند گذشت نکند» (افروغ، ۱۳۹۳: ۹۹). ما مسلمانان ایشار یا انفاق جان را بالاترین مرتبت انفاق می‌دانیم و ما شیعیان، امام حسین علیه السلام را - که از برخی جهات و تعابیر، شبیه عیسی مسیح علیه السلام است و او را وارث عیسی علیه السلام نیز می‌دانیم - الگوی مثال‌زدنی انفاق جان در راه نجات بشر می‌دانیم (همان: ۱۴۳). در ذیل توجه به تفاوت‌ها و کثرت‌ها، قرآن کریم در آیه ۱۳ سوره حجرات به روشنی بر تکرار اقوام و قبایل مَهر تأیید می‌زند و در عین حال، بر اصالت تقوا و اصیل نبودن این تکررها اصرار می‌ورزد. ای مردم! همانا ما شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را از شاخه‌ها و تیره‌ها گردانیدیم تا

شناسا شوید؛ همانا گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شما است؛ همانا خدا دانای آگاه است.

این‌گلبورگ گابریل^۱ معتقد است «نظامی که ما آن را دنبال می‌کنیم، باید نظامی کثرت‌گرا و چندقطبی بوده و امکان وجود جهان‌بینی‌ها و مذاهب مختلف را در کنار و همراه یکدیگر به‌طور عادلانه به دست دهد» (همان، به نقل از گابریل: ۱۰۷). در ذیل همکاری متقابل، مسئولیت‌پذیری و وحدت در عین کثرت، قرآن کریم پیروان سایر ادیان را بر پایه مشترکات فی ما بین به پرستش خدا فرا می‌خواند: «(ای پیامبر) بگو ای اهل کتاب، بیایید از آن کلمه حق که میان ما و شما یکسان است، پیروی کنیم (و آن این است که) به جز خدای یکتا هیچ کس و هیچ چیزی را نپرستیم و برای او شریک قرار ندهیم و برخی، برخی را به جای خدا به ربوبیت تعظیم نکنیم؛ پس اگر از حق رو گردانند، بگوئید، شما گواه باشید که ما تسلیم فرمان خداوندیم» (سوره آل‌عمران: ۶۴).

کارل دتریش براخر^۲ صلح را به‌عنوان ضرورت همکاری قاعده‌مند و ادغام‌فزاینده گروه‌ها و واحدهای اجتماعی تعریف می‌کند (همان، به نقل از براخر: ۱۱۱)، که ما از آن به‌عنوان فرایند انسجام یاد کرده‌ایم. سیدمصطفی محقق داماد نیز معتقد است که آنچه در طول تاریخ بشریت مایه اصلی تنازعات، مشاجرات، جنگ‌ها و خونریزی‌ها را تشکیل می‌داده، اندیشه تقسیم انسان به «خودی و بیگانه» (و بی‌توجهی به عناصر و ضرورت‌های مشترک) بوده است (همان، به نقل از سیدمصطفی محقق داماد: ۱۱۰) در ذیل منطق احتجاج و فرهنگ گفت‌وگو، می‌توان به گفت‌وگوهای دینی فراوانی اشاره کرد که تاکنون بین اسلام و مسیحیت برپا شده است و قدر مسلم اگر مانعی دینی وجود داشت، این گفت‌وگوها انجام نمی‌شد. بحث ما، توسعه عملی گفت‌وگوهای است که مورد تأیید اسلام و مسیحیت و متولیان هر دو دین بوده است، اما متأسفانه در خور توجه نیست. نمی‌دانم چرا به پیش‌شرط عدالت اجتماعی و رفع نیازمندی‌ها که رسیدم، قلمم مرا یاری نکرد، تصورم این است که هدف غایی آموزه‌های ادیان ابراهیمی عدالت در تمام ابعاد

1. Inglehart Gabriel

2. Karl Dietrich Bracher

فردی و اجتماعی و در تمام عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است، اما نمی‌دانم احتمالاً کارنامه ناموفق نهادهای دینی در پیشبرد، عدالت با این همه اجحاف و ظلم و بی‌عدالتی حاکم در عالم، قلمم را متوقف نمود. به راستی! چرا باید این چنین باشد؟

در مورد پیش شرط دولت وحدت گرا با توجه به پیش شرط همبستگی و وحدت در عین کثرت، بعید می‌دانم در سطح مدیریت دولتی وحدت گرا، اسلام و مسیحیت و متولیان آن موضعی منفی داشته باشند. در مورد پیش شرط جهان‌نگری و عام‌گرایی، به رغم قابلیت مفهومی عام‌گرایی مستتر در ادیان ابراهیمی، شاهد اقدامات و همکاری‌های عملی در جهت تحقق عینی و بسط ارزشی و هنجاری و انضمامی این عام‌گرایی توحیدی از سوی متولیان آن نیستیم و بالاخره در مورد پیش شرط نهادهای بین‌المللی نیز به ندرت شاهد تشکیلاتی فعال و بین‌المللی بینادینی حتی در مقام نظارت بر نهادهای بین‌المللی موجود هستیم. در جهان کنونی، تشکیل نهادهای بینادینی برای پیشبرد اهداف مشترک و مقابله با اهداف غیردینی که دنیا را فرا گرفته است، ضروری می‌نماید. پنداری که دست روی دست گذاشته‌ایم تا دست سرنوشت به کار افتد و تغییراتی انجام دهد؛ البته روزی و زمانی این اتفاق خواهد افتاد، مسأله اتفاق یا عدم اتفاقش نیست، مسأله چه وقت و با چه هزینه آن است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم تا ملهم از عام‌گرایی توحیدی ادیان ابراهیمی، نگاهی فرادینی (فرااسلامی و فرامسیحی) به پدیده‌ها داشته باشیم؛ نگاهی که مرزها را در می‌نوردد و ضمن توجه به تفاوت‌ها و کثرت‌ها، اسیر تفاوت‌گرایی و دوگانه‌نگری نمی‌شود و وحدت‌گرایانه ابزاری برای تحلیل در اختیار ما می‌گذارد. اگر باور به توحید زیر ساحت نگرش ناثنوی یا غیر دوگانه ما نباشد، چه باوری می‌تواند این زیر ساخت را برای ما فراهم کند؟

ابتدا کوشیدیم تا متأثر از این نگاه و با باور به حقایق وجودی عالم به حقوق هستی‌شناسانه انسانی در ابعاد فردی و اجتماعی و بازتابش بر نیازهای ثابت و منبسط او نائل آییم. متعاقباً پیش شرط‌های یک حیات مسالمت‌آمیز و به دور از خشونت و افراطی‌گری را بررسی و در نهایت، موضع ادیان مورد نظر را معلوم کردیم.

اگر بخواهم با استفاده از نوع نگاه و مضامین این مقاله به بررسی پدیده‌ای به نام خشونت وحشیانه داعشی پردازم، در وهله اول، آن را در سطح جهانی و نه صرفاً منطقه‌ای واکاوی می‌کنم. در جهان ما چه می‌گذرد که یک چنین پدیده‌ای سر باز می‌کند؟ حسب رابطه قدرت - مسئولیت و پاسخ‌گویی صاحبان قدرت، صاحبان قدرت اصلی در عالم چگونه تمثیت امور می‌کنند که نتیجه‌اش پدیده‌ای به نام داعش است؟ داعش یک پدیده صرفاً اسلامی، عربی و آسیایی نیست، یک پدیده جهانی است. بخشی از عوامل پیدایش داعش، مستقیم و بخشی غیرمستقیم است. غیرمستقیم آن به نوع نگاه به انسان و حقوق او برمی‌گردد و مستقیم آن ناظر بر دست‌های بلاواسط صاحبان قدرت در منطقه، دولت‌های منطقه و ریشه‌های معرفتی و تاریخی اسفبار دینی آن است. گفته می‌شود که ریشه‌های ظاهر گرایانه و متحجرانه سلفی‌گری و ابن تیمیه‌ای دارد، آیا این کفایت می‌کند؟ ریشه ابن تیمیه‌ای بدون شاخه و هایت‌گرایی آن توان ایجاد این جریان خون‌آشام را دارد؟ و اگر و هایت صرفاً یک‌نظر بود و پشتوانه یک قدرت دولتی را در اندوخته خود نداشت، چنین غده‌ای شکل می‌گرفت؟ حتی اگر این قدرت دولتی و هابی فاقد پشتوانه قدرت مسلط غالب؛ یعنی آمریکا، بود توان ایجاد یک چنین جریانی را داشت؟ بسیار خوب! این وجه منفی و سلبی و متحجرانه داعش، بخش انگیزه طرحی نو در انداختن و تنفر داعش نسبت به غرب و آمریکا و دموکراسی را چگونه تأویل کنیم؟ آیا می‌توان این نگاه را نیز با خیالی آسوده تنها با وجه تفسیری و ظاهر گرایانه آنها با غفلت از اتفاقات تاریخی و شیوه مواجهه غرب با جهان اسلام تحلیل کرد؟ آیا اقدام هر مخالف دموکراسی شبیه اقدام داعش است؟ آیا در خود غرب مخالفان دموکراسی اندک‌اندک‌اند؟ به نظرم اگر مسأله را جهانی بینیم و مسئولیت مشترک خود در قبال این پدیده و سایر پدیده‌ها - عطف به حقایق وجودی و نیاز عام و متنوع بشری - را درک کنیم، جهانی امن‌تر و آرام‌تر خواهیم داشت.

کتابنامه

۱. افروغ، عماد (۱۳۹۳)، فریادهای خاموش، تهران: انتشارات سوره مهر.
۲. _____، توحیدگرایی و صلح، تهران: نشر علم.
۳. _____، «دین و جامعه در چرخش زمانی معاصر، عصر بازگشت خدا»، فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۶.
۴. _____ (۱۳۹۴)، شرحی بر دیالکتیک روی بسکار، تهران: نشر علم.
۵. _____ (۱۳۹۶)، نگرشی منظومه‌ای و دیالکتیکی به سینما، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۶. لوکس، استیون (۱۳۹۳)، قدرت، نگرشی رادیکال، چاپ دوم، ترجمه: عماد افروغ، تهران: نشر علم.
۷. نری، آلن (۱۳۹۴)، دیالکتیک و تفاوت، ترجمه: عماد افروغ، تهران: نشر علم.
8. Aram 1 (2007), *For a Church Beyond its Walls*. Antelias, Lebanon: Catholicos of Cilicia.
9. Archer, Margaret S (2004), Andrew Collier and Douglas V. Porpora. *Transcendence, Critical Realism and God*. London and New York: Routledge.
10. Bhaskar, Roy (1998), "Introduction", in *Critical Realism, Essential Readings*. London: Routledge.
11. Bhaskar, Roy (2008), *Dialectic: The Pulse of Freedom*. 3rd edn. London: Routledge.
12. Collier, Andrew (1998), "Explanation and Emancipation", in *Critical Realism, Essential Readings*. London: Routledge.
13. Swinburne, Richard (2008), *Was Jesus God?* New York: Oxford University Press.