

در تداوم سلسله فعالیت‌های *انجمن مدارا* حول محور تولید، چاپ و نشر مقالات علمی، گفت‌وگوهای میان‌فرهنگی و روایت‌گری تجربه‌ی زیسته‌ی تبعید، این‌بار این نهاد فرهنگی موفق شده است مجموعه مقالات کنفرانسی را که به مناسبت «روز جهانی فلسفه» در دانشگاه پانتئون - سوربن پاریس برگزار شده بود، در اختیار علاقه‌مندان قرار دهد. شایان ذکر است که *آرمان* رسانه و بستر انتشار محتوای وابسته به انجمن «مدارا» است. *آرمان* رسانه‌ای است درباره‌ی فکر، فرهنگ و اجتماع که هدف‌اش ترویج گفت‌وگو، رواداری، فرهنگ‌مداری، تقویت تفکر انتقادی و مشارکت در گفت‌وگوهای سازنده برای پیشرفت و اعتلای جامعه است. این مجموعه با رویکردی دورنگر و انسانی، و با طرح دیدگاه‌های گوناگون و چندصدایی، می‌کوشد افق بازتری برای همفکری، همدلی و تعامل میان‌فرهنگی بگشاید.

آرمان از سپتامبر ۲۰۲۴ میلادی تاکنون مقالات متنوعی را در موضوعات گوناگون در وبسایت خود منتشر کرده است؛ مقالاتی که بر فرهنگ و رویکردهای میان‌فرهنگی، ارزش‌های انسانی، عدالت اجتماعی، آموزش، آزادی و مسوولیت فردی و جمعی تمرکز داشته و در پی فراهم آوردن بستری برای گفت‌وگوی نقادانه و سازنده در سطحی فراملی بوده‌اند. این شماره، نخستین ویژه‌نامه‌ی *آرمان* است که به صورت دیجیتال و چاپی منتشر می‌شود و گامی تازه در مسیر تثبیت و گسترش فعالیت‌های فکری و فرهنگی این مجموعه به شمار می‌آید.

فلسفه‌ورزی در زمانه‌ی جنگ



صدیق‌الله توحیدی، مدیر مسوول

آیا در زمانه‌ای که جنگ به بخشی از خبرهای روزمره بدل شده است، هنوز می‌توان اندیشید؟ این پرسش از نخستین لحظات اندیشیدن به این ویژه‌نامه ذهن مرا درگیر خود نمود. نه به این دلیل که پاسخ روشن یا قانع‌کننده‌ای برای آن داشته باشم، بلکه درست به این دلیل که هرچه پیش‌تر به آن فکر می‌کنم، احساس می‌کنم با پرسشی روبه‌رو هستم که گریزی از آن نیست. ما اغلب جنگ را در قالب آمار، تحلیل‌های سیاسی یا نقشه‌های نظامی می‌بینیم؛ جنگ در این روایت‌ها به مسئله‌ای دور دست تبدیل می‌شود؛ چیزی که درباره‌اش صحبت می‌کنیم، اما با آن زندگی نمی‌کنیم. با این حال، واقعیت جنگ بسیار نزدیک‌تر و ملموس‌تر از آن است که گمان می‌کنیم. جنگ در زبان ما نفوذ می‌کند، در تصاویر پر تکرار رسانه‌ها جا خوش می‌کند و کم‌کم حساسیت ما را نسبت به رنج دیگران کاهش می‌دهد. شاید خطرناک‌ترین جنبه‌ی جنگ همین عادی شدن آن باشد؛ این که ویرانی، مرگ و آوارگی دیگر ما را متوقف نکند. در چنین وضعیتی، فلسفه چه کاری می‌تواند انجام دهد؟ من پاسخ روشنی برای این پرسش ندارم. اما احساس می‌کنم فلسفه، پیش از آن که بخواهد راه حل ارائه دهد، از ما می‌خواهد بایستیم و فکر کنیم، نه برای آن که از واقعیت فاصله بگیریم، بلکه برای آن که دقیق‌تر به آن نگاه کنیم. فلسفه شاید یادآوری کند که جنگ فقط مجموعه‌ای از تصمیم‌ها و عملیات نیست، بلکه چیزی است که به بنیان‌های اخلاقی، تاریخی و حتی معنای انسان بودن ضربه می‌زند. از هراکلیتوس که جنگ را پدر همه چیز می‌دانست تا تأملات کانت درباره‌ی تاریخ، قانون و صلح، این اندیشه همواره وجود داشته است که کشمکش و تضاد بخشی از تجربه‌ی انسانی است. اما وقتی این اندیشه‌ها را کنار تصاویر واقعی ویرانی می‌گذاریم، تردیدهای جدی سر برمی‌آورند. اگر جنگ بخشی از تاریخ بشر است، آیا باید آن را پذیرفت؟ اگر از دل فاجعه نظم یا قانون زاده می‌شود، آیا این به معنای توجیه رنج انسان‌هاست؟ این پرسش‌ها ساده نیستند و شاید اصلاً پاسخ‌ناهایی نداشته باشند. آن چه بیش از همه ذهن مرا درگیر می‌کند، فاصله‌ای است که میان اندیشیدن و رنج واقعی وجود دارد. چگونه می‌توان درباره جنگ نوشت و اندیشید، بی آن که درد کسانی را که زندگی‌شان در هم شکسته است نادیده گرفت؟ آیا خطر آن نیست که تأمل نظری، ناخواسته خشونت را به امری انتزاعی تبدیل کند؟ از سوی دیگر، اگر از ترس این خطر سکوت کنیم، اگر نپرسیم و نیندیشیم، چه چیزی جای آن را می‌گیرد؟ شاید تنها پذیرش بی‌چون‌وچرای وضع موجود. سنت‌هایی مانند بحث درباره‌ی جنگ عادلانه تلاش کرده‌اند مرزی اخلاقی در دل این خشونت ترسیم کنند؛ تمایزی میان دفاع و تجاوز، میان ضرورت و افراط. اما وقتی به واقعیت‌های امروز نگاه می‌کنیم، این مرزها تا چه اندازه شکننده به نظر می‌رسند. وقتی غیر نظامیان قربانی می‌شوند و شهرها به ویرانه بدل می‌گردند، آیا هنوز می‌توان با اطمینان از عدالت سخن گفت؟ یا باید پذیرفت که اخلاق در برابر واقعیت جنگ بارها به بن‌بست می‌رسد؟ نخستین شماره‌ی ویژه‌ی آرمان نه ادعای پاسخ‌گویی دارد و نه وعده‌ی قطعیت. آن چه در این مجموعه گرد آمده است، بیش‌تر حاصل تردید، نگرانی و پرسش‌گری است. پژوهشگران و دانشجویانی که در این شماره نوشته‌اند، از زاویه‌های مختلف کوشیده‌اند نشان دهند که جنگ تنها موضوعی برای تحلیل نظری نیست، بلکه زخمی است که اندیشه را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. زخمی که ما را وادار می‌کند دوباره درباره انسان، مسوولیت اخلاقی و امکان آینده فکر کنیم. برای من، این پرونده بیش از آن که یک کار فکری صرف باشد، تلاشی است برای نادیده نگرفتن. برای این که عادت نکنیم، بی‌حس نشویم و خشونت را طبیعی نپنداریم. شاید فلسفه نتواند جلوی جنگ را بگیرد، اما شاید بتواند مانع از آن شود که ما کاملاً تسلیم آن شویم. در نهایت، این پرسش را پیش روی شما می‌گذارم: آیا فلسفه می‌تواند دست‌کم به ما کمک کند انسان بمانیم، آن هم در جهانی که جنگ هر روز بیش‌تر بر آن سایه می‌اندازد؟



فلسفه، گفت‌وگو و مسوولیت انسانی در زمانه‌ی جنگ

متن سخنرانی دکتر نجیب‌الله جانباز،
مشاور حقوقی انجمن مدارا

Image : Gamma



مرحوم ژان-فرانسوا دنیو، شاعر، نویسنده، دریانورد و آکادمیسین، درباره جنگ می‌گفت: «در نهایت هیچ چیز جایگزین انسانی که دیگران را می‌شناسد و می‌تواند آن‌ها را درک کند، نمی‌شود.»

است، زیرا باور داریم که فرهنگ نقش بسیار مهمی در روابط میان انسان‌ها و ملت‌ها دارد و از طریق جنبه‌های مختلف آن - شعر، نوشته‌ها، آداب و رسوم، عادات غذایی، پوشاک و موسیقی - امکان شناخت، نزدیکی، تبادل، گفت‌وگو و همکاری میان انسان‌ها را فراهم می‌آورد. ما در ماهانه‌ی خود مقالات متنوع فرهنگی را به سه زبان منتشر می‌کنیم و به حفظ فرهنگ خود که هویت ما را شکل می‌دهد، پایبند هستیم.

چرا موضوع «فلسفه در زمانه‌ی جنگ» را انتخاب کردیم؟ زیرا فلسفه می‌تواند نقش مهمی در تحقق صلح ایفا کند و ما مردم افغانستان، همراه با دیگران، به صلح متعهدیم. افغانستان بیش از ۴۰ سال است که در رنج به سر می‌برد.

خانم‌ها، آقایان و دوستان گرامی!

شما را به این کنفرانس با موضوع «فلسفه در زمانه‌ی جنگ» خوش‌آمد می‌گوییم. در ابتدا، مایلم از شرکایی که در سازمان‌دهی این کنفرانس به ما کمک کرده‌اند، از جمله اتحادیه اروپا، دانشگاه پانتئون - سوربن پاریس و انجمن افیون فلسفه، صمیمانه سپاسگزاری کنم. خوش‌حالیم که شما را در این مکان بلندمرتبه‌ی یادگیری که سوربن نامیده می‌شود میزبانی می‌کنیم؛ این دانشگاه ابتدا در سال ۱۲۵۳ میلادی به صورت کالج توسط رابرت دو سوربن تأسیس شد و در سال ۱۲۵۷ میلادی به سوربن تبدیل گردید. ما می‌دانیم که چه افراد برجسته‌ای در این مکان آموزش دیده و پرورش یافته‌اند.

در این لحظه، نمی‌توانم به یاد زنان و دختران کشورمان افغانستان نیفتم که از سال ۲۰۲۱ میلادی از همه‌ی حقوق اساسی خود از جمله حق تحصیل و سایر حقوق اساسی محروم شده‌اند. این در حالی است که زنان، نقش بسیار مهمی در تربیت کودکان و شکل‌دهی جامعه دارند. یک زن می‌تواند مادر، همسر یا دختر باشد و هر یک نقش حیاتی خود را در جامعه ایفا می‌کند.

ما همچنان در نزدیکی پانتئون قرار داریم، جایی که بر سر در آن نوشته شده است: «میهن سپاسگزار مردان بزرگ خود است.» از میان این مردان بزرگ، ویکتور هوگو را داریم که کماکان همه‌ی ما یکی از آثار او *بینوایان* را می‌شناسیم. این پرسش پیش می‌آید که با توجه به جنگ‌های جاری، خشونت فراگیر و رشد چشم‌گیر فردگرایی، آیا جهان امروز ما در مسیر پیمودن راهی به سوی فلاکت نیست؟ لازم است در این باره تأمل کنیم. مرد بزرگ دیگری که تصویر او هنوز بر سر در پانتئون باقی است، رابرت بادینتر است که افتخار داشتیم در سال دوم تحصیل حقوق، او را در درس دادرسی اصول محاکم جزایی به عنوان استاد داشته باشیم. رابرت بادینتر انسان‌گرای بزرگی بود که به همبستگی، سخاوت و حقوق بشر پایبند بود و مبارزه با مجازات‌اعدام را هدف اصلی زندگی خود قرار داده بود. همچنین به خانم سیمون ویل اشاره می‌کنم که برای حقوق زنان و به‌ویژه حق سقط جنین بسیار تلاش کرده است.

اکنون می‌خواهم چند کلمه در مورد انجمن خود «مدارا» بگویم. آقای مطهر که در اینجا حضور دارند، در افغانستان مدیر روزنامه‌ای به نام «آرمان ملی» بودند و پس از ورود به فرانسه، این انجمن را تأسیس کردند و من به پیوستن به آن دعوت شدم. انجمن ما یک نهاد فرهنگی و غیرسیاسی



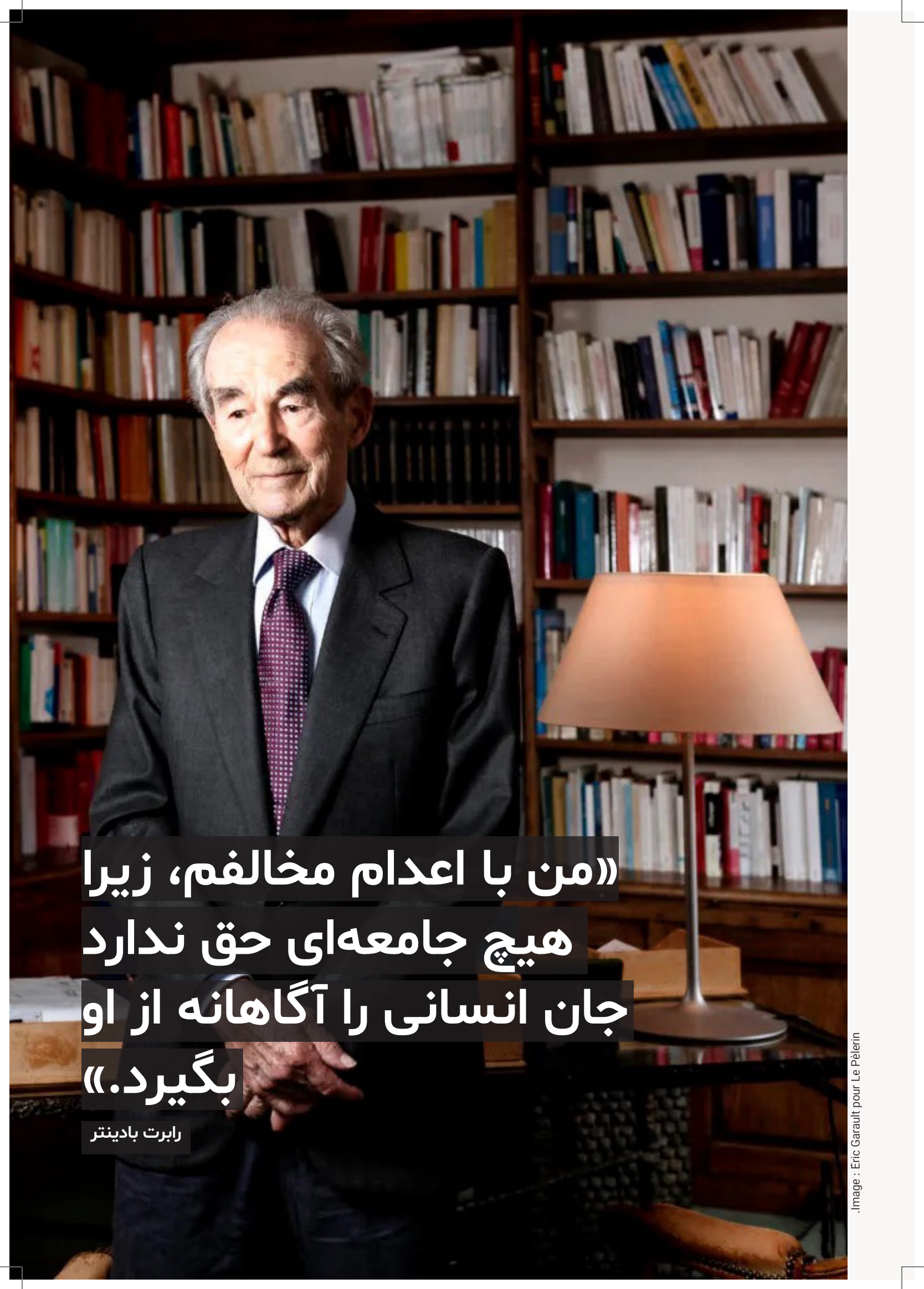
Image : Getty

یوسف شاهین، کارگردان بزرگ مصری، درباره وضعیت بن‌بست و سوءتفاهم در خاورمیانه که توسط مداخله فاجعه‌بار امریکا تشدید شده بود، می‌گفت: «چگونه می‌خواهید آن‌ها با هم دیدار کنند؟ برای گفت‌وگو باید تحمل داشت و دیگری را دوست داشت؛ یعنی تفاوت او را پذیرفت و دوست داشت.»

میلیون زخمی، تخریب ساختارهای کشور و زندانی و اعدام شدن روشنفکران و سیاست‌مداران شد. سپس به قدرت رسیدن مقاومت در سال ۱۹۹۰ میلادی موجب جنگ میان جناح‌های مختلف آن شد و پیامدهای زبان‌باری داشت. در سال ۱۹۹۵ میلادی، طالبان به قدرت رسیدند و بار دیگر مردم افغانستان رنج کشیدند. در سال ۲۰۰۱ میلادی، پس از حوادث نیویورک، بیش از ۱۲۰ کشور نیروهایی به افغانستان فرستادند و دولت جدیدی تشکیل شد، اما این دولت در ۱۵ اوت ۲۰۲۱ میلادی، پس از ۲۰ سال، به دلیل فساد گسترده و بی‌مسئولیتی رهبران و سیاست‌مداران سقوط کرد و طالبان بار دیگر پس از امضای توافق‌نامه‌ی دوحه با امریکایی‌ها به قدرت رسیدند.

اکنون می‌خواهم چند گفته از بزرگان را در زمینه‌ی نقش فلسفه، گفت‌وگو و فهم در حل تعارضات نقل‌وقول کنم. مرحوم ژان-فرانسوا دنیو، شاعر، نویسنده، دریانورد و آکادمیسین، درباره جنگ می‌گفت: «در نهایت هیچ چیز جایگزین انسانی که دیگران را می‌شناسد و می‌تواند آن‌ها را درک کند، نمی‌شود.» او همچنان تأکید داشت که حتی در میان خشم و تراژدی‌های ناشی از جنگ، باید مراقب دست‌های درازشده و گفت‌وگو باشیم. یوسف شاهین، کارگردان بزرگ مصری، درباره وضعیت بن‌بست و سوءتفاهم در خاورمیانه که توسط مداخله فاجعه‌بار امریکا تشدید شده بود، می‌گفت: «چگونه می‌خواهید آن‌ها با هم دیدار کنند؟ برای گفت‌وگو باید تحمل داشت و دیگری را دوست داشت؛ یعنی تفاوت او را پذیرفت و دوست داشت.» مثال دیگر، پدران اروپا هستند که با هدف قطع کامل فرهنگ جنگ و تخریب، ساختار اروپایی را بنیان نهادند. همه چیز در بیانیه‌ای رابرت شوومان در ۹ می ۱۹۵۰ آمده است که روند آشتی و همکاری میان فرانسه و آلمان را آغاز کرد؛ اقدامی برای پیشگیری از تراژدی‌های آینده. روشی منحصر به فرد مبتنی بر اعمال، حرکات، سخنان و ارزش‌های اولویت‌دار؛ دست‌دراز شده به جای زور، شناخت دیگری به‌عنوان شریک نه دشمن، صلح به جای انتقام، همکاری به جای فردگرایی، همبستگی به جای خودخواهی و اتحاد به جای تفرقه. زندگی مشترک با گفت‌وگو آغاز می‌شود؛ بنابراین، بیایید صلح را برگزینیم.

به قدرت رسیدن کمونیست‌ها در سال ۱۹۷۸ و تهاجم اتحاد جماهیر شوروی در ۲۷ دسامبر ۱۹۷۹، وقایعی بودند که اثرات تراژیکی داشتند؛ این رویدادها باعث مهاجرت بیش از پنج میلیون هم‌وطن، مرگ صدها هزار تن، بیش از یک



«من با اعدام مخالفم، زیرا
هیچ جامعه‌ای حق ندارد
جان انسانی را آگاهانه از او
بگیرد.»

رابرت بادینتر

ضرورت کنش فلسفی دانشجویان در زمانه‌ی جنگ

متن این سخنرانی قبلاً در کنفرانس روز جهانی فلسفه توسط دبیرکل انجمن افیون فلسفه ارائه شده بود.

آنا لو گوآر مسگوئز، دبیر کل انجمن افیون فلسفه

انجمن افیون فلسفه (Opium Philosophie) که این نشست را با همکاری انجمن مدارا برگزار می‌کند، در سال ۲۰۱۱ میلادی به ابتکار گروهی از دانشجویان موسسه مطالعات سیاسی پاریس (Science Po) و سوربن تأسیس شد. این انجمن امروز دامنه‌ی فعالیت‌های خود را به سراسر پاریس و حتی فراتر از آن گسترش داده و دانشجویانی از دانشگاه‌ها و مدارس عالی گوناگون - از ENS و سوربن‌های مختلف گرفته تا EHESS و دانشگاه پاریس هشت - را گرد هم آورده است.

افیون فلسفه از میلی مشترک زاده شد: زنده نگه داشتن فلسفه بیرون از دیوارهای دانشگاه و تأکید بر این حقیقت که فلسفه هنوز نمرده است. ما خود را درون سنتی انتقادی تعریف می‌کنیم؛ سنتی که نه به توصیف و ستایش صرف جهان، بلکه به بررسی وضعیت آن می‌پردازد، مبانی ارزش‌ها و دانش پذیرفته‌شده را به پرسش می‌کشد و می‌کوشد پدیده‌هایی را که جهان ما را شکل می‌دهند، بشناسد.

فلسفه برای ما نه غایتی در خود، بلکه ابزاری فکری است؛ ابزاری شبیه به قطب‌نما که در جهانی همواره در حال دگرگونی، امکان جهت‌یابی را فراهم می‌کند، جهانی که با وجود این تغییرات، هنوز آکنده از نشانه‌های بی‌عدالتی، سلطه و خشونت است.

افیون فلسفه با هدف قابل دسترس بودن فلسفه برای همگان فعالیت می‌کند و می‌کوشد آن را از طریق رسانه‌ها و شیوه‌های



CPIUM

philosophie



متنوع زنده نگه دارد. این انجمن در چند بخش سازمان یافته است که هر یک با رویکردی نوآورانه و تعاملی، ایده‌ها و فعالیت‌های خود را پیش می‌برند. برخی از این بخش‌ها پیوندی پررنگ‌تر با حوزه‌ی فرهنگ دارند، مانند «Cinesthésies» و «Esthétiques»؛ جایی که اعضا به نمایش فیلم و برگزاری نمایشگاه‌های عمومی می‌پردازند و فضایی برای گردهمایی علاقه‌مندان فلسفه - و نیز کنجکاوان و پرسشگران - فراهم می‌کنند تا وجوه گوناگون فرهنگ را به بحث بگذارند.

بخش‌های صوتی و تصویری، از جمله «Radiopium» و «Opium TV»، فلسفه را به صدا و تصویر درمی‌آورند تا بتوان آن را با هدفون یا بر صفحه‌ای کوچک شنید و دید. بخش «Discussion» نیز همین هدف فراگیری و دسترس‌پذیری را دنبال می‌کند: فلسفه را به کافه‌ها، مدارس، تئاترها و مراکز زندان می‌برد و برای زبان‌آموزان فرانسوی، کنفرانس‌ها و کارگاه‌هایی برگزار می‌کند.

در نهایت، بخش «Edition» فضایی برای دانشجویان فراهم می‌آورد تا آزادانه بنویسند و متونی را گرد آورند که در آن‌ها اندیشه‌ها پیرامون موضوع سالانه با یکدیگر تلاقی می‌کنند و غنا می‌یابند؛ متونی که سپس در مجله‌ی اینترنتی و چاپی انجمن منتشر می‌شوند.

افیون فلسفه اجازه می‌دهد فلسفه در واژه‌ها، آثار گرافیکی، صدا و تصویر ظاهر شود. این رویکرد نشان دهنده‌ی هدف انجمن است برای زنده نگه داشتن فلسفه بیرون از متن‌های دانشگاهی و ایجاد فضایی جدید که در آن تفکر علمی با مسائل اجتماعی و سیاسی امروز پیوند خورده باشد. در دوره‌ای که نهادهایی مانند دانشگاه‌های دولتی در معرض خطر دچار هستند، ضرورت مبرم است که نشان دهیم فلسفه کاربرد دارد و تنها به خود نمی‌پردازد؛ بلکه نگاهش به جهان و

مسائل پیرامون اش است. در افیون فلسفه، ما فلسفه‌ای را ارج می‌نهییم که بر اشتراک، دیدار و گشودگی بنا شده است. از همین رو، رویدادهایی با افق بین‌المللی سازمان‌دهی می‌کنیم. در ژانویه‌ی سال گذشته، این فرصت را داشتیم که به دو دانشگاه برجسته‌ی برلین - دانشگاه هومبولت و دانشگاه آزاد برلین - سفر کنیم و با هم‌تایان آلمانی خود به گفت‌وگو بنشینیم. این دیدارها مجال بود برای بررسی نقاط اشتراک و تفاوت دغدغه‌های فلسفی در دو سوی رود راین و نیز فرصتی برای آموختن از علایق، تجربه‌ها و دیدگاه‌های شخصی یکدیگر. همچنین این ملاقات‌ها امکان تأمل جمعی درباره‌ی اهمیت دانش، نقش دانشگاه و جایگاه ما به‌عنوان دانشجویان فراهم کرد. دانش، بی‌تردید، امری سیاسی است و ما در افیون فلسفه به توان‌رهایی‌بخش و روشن‌گر آن باور داریم.

در همین مسیر، افیون فلسفه بر آن است تا همراه با انجمن مدارا در «روز جهانی فلسفه» مشارکت کند؛ رویدادی که هدف آن نشان دادن ارزش پایدار فلسفه به‌عنوان کنشی زنده است، کنشی که گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها را برمی‌انگیزد، جوامع را به پرسش وامی‌دارد و اندیشه را تعالی می‌بخشد. این همکاری میان افیون فلسفه و مدارا ریشه در تعهدی مشترک به روشنی‌بینی و توجه آگاهانه به دگرگونی‌های زمانه دارد. اهداف افیون فلسفه برای فلسفه‌ای متعهد، زمانی به‌راستی معنا می‌یابد که با اهداف انجمنی چون مدارا پیوند بخورد. این روز، که در دانشکده‌ی فلسفه‌ی سوربن برگزار می‌شود، از ضرورتی فوری برمی‌خیزد: پیوند دادن تفکر انتقادی با تفسیر عقلانی جنگ، هولناکی‌های آن و حتی پرسش از ضرورت احتمالی‌اش. افیون فلسفه خرسند است که می‌تواند در چنین پروژه‌هایی سهیم باشد.

A woman with short dark hair, wearing a grey patterned jacket and a blue scarf, is speaking at a podium. She is looking slightly to her left. The podium has a microphone and some papers. In the background, there are wooden panels and a white cup on a table.

تاریخ پرآشوب مبارزات مدافع حقوق زنان در ایران و افغانستان:
تلاش برای خودآیینی و وابستگی به قدرت

آزاده کیان، جامعه‌شناس و متخصص ایران

“

در طول ۲۰ سال اشغال امریکا و با وجود صدها میلیارد دالر کمک‌های بین‌المللی که بخشی از آن‌ها به سازمان‌های زنان نیز اختصاص یافت، نرخ مرگ و میر مادران و کودکان در افغانستان همچنان در میان بالاترین‌ها در جهان باقی ماند. بر اساس آمار سازمان جهانی بهداشت (WHO)، نرخ مرگ و میر مادران در افغانستان ۶۳۸ زن در هر ۱۰۰ هزار زایمان زنده است، در حالی که این عدد در ایران ۱۶ و در فرانسه ۸ است.

میان مجاهدین (۱۳۷۱ - ۱۳۷۵ خورشیدی) نخستین حکومت طالبان (۱۳۷۵ - ۱۳۸۰ خورشیدی) سپس تهاجم امریکا (۱۳۸۰ - ۱۴۰۰ خورشیدی) و در نهایت بازگشت طالبان به قدرت (۱۴۰۰ خورشیدی).

افغانستان در سال ۱۲۹۸ خورشیدی به استقلال دست یافت. همان‌طور که مصطفی کمال آتاتورک جمهوری ترکیه را بنیان گذاشت (۱۳۰۲ خورشیدی) و رضا شاه سلسله پهلوی را در ایران تأسیس کرد (۱۳۰۴ - ۱۳۵۷ خورشیدی)، امان‌الله خان، شاه افغانستان (۱۲۹۸ تا ۱۳۰۷ خورشیدی)، مجموعه‌ای از اصلاحات را در وضعیت زنان به اجرا گذاشت، در حالی که ساختار جامعه‌ی افغانستان عمدتاً قبیله‌ای بود و ایده‌های محافظه‌کارانه غالب بودند.^۱ با تشویق همسرش ملکه ثریا، زنان در سال ۱۲۹۸ خورشیدی به حقوق سیاسی دست یافتند.

در سال‌های ۱۳۰۰ - ۱۳۰۳ خورشیدی، ملکه ثریا نخستین مدرسه‌ی دخترانه و نخستین کلینیک ویژه‌ی زنان به نام «مستورات» را در کابل تأسیس کرد؛ او همچنان نخستین مجله‌ی زنانه به نام «ارشاد النسوان» را ایجاد نمود. پس از سفر شاه به ایران و ترکیه در سال‌های ۱۳۰۶ - ۱۳۰۷ خورشیدی، پوشیدن حجاب ممنوع شد و الزام به استفاده از لباس‌های غربی به جای پوشاک سنتی، حتی برای اعضای لویه جرگه که دوازده زن از خانواده‌ی سلطنتی در آن حضور داشتند، اجرا شد. در سال ۱۳۰۷ خورشیدی، همین لویه جرگه حداقل سن قانونی ازدواج برای دختران را ۱۸ سال تعیین و چند همسری را ممنوع کرد. با این حال، این

موضوع این همایش «فلسفه در زمانه‌ی جنگ» است. پیش از ارائه‌ی متن خود، می‌خواهم دوگانه‌سازی جنگ/صلح را به پرسش بکشم؛ دوگانه‌ای که آشوب زندگی اجتماعی و سیاسی را انکار کرده و ناامنی جنسیتی را خصوصی و غیرسیاسی می‌سازد. همان‌گونه که ژان الزتین یادآور شده است، «صلح مفهومی از حیث وجودی مشکوک است، زیرا بدون جنگ قابل تصور نیست»^۱. پرسش این است که آیا زنان در زمان صلح در امنیت‌اند؟ پاسخ منفی است.

در فرانسه، کشوری که در وضعیت جنگی نیست، هر سال به‌طور میانگین ۱۰۷ زن قربانی زن‌کشی به دست همسران، دوستان و... می‌شوند. شمار آمار زن‌کشی در ایران در سال ۱۴۰۳ خورشیدی حدود ۲۸۴ مورد بوده است. در مورد افغانستان، طالبان هیچ آماری منتشر نمی‌کنند. زنان همچنان، چه در زمان جنگ و چه در صلح، با تجاوز و آزار جنسی مواجه‌اند. از این‌رو شایسته است بر پیوستگی خشونت تأکید شود: ارتباط میان خشونت در سطح خانواده، سطح ملی و سطح بین‌المللی.^۲

بدیهی است که منازعات و جنگ‌ها خشونت جنسی و جسمی علیه زنان را تشدید می‌کنند: مردانگی‌های هژمونیک شدت می‌یابند و تجاوز به مثابه‌ی سلاح جنگی به کار می‌رود، به‌ویژه از آن‌رو که زنان حاملان نمادین هویت گروه ملی، قومی و دینی تلقی می‌شوند.

همچنان لازم می‌دانم تأکید کنم که با برخی از فعالان فمینیست که وضعیت زنان امروز ایران و افغانستان را با هم مقایسه کرده و برای هر دو کشور از یک تعبیر واحد، یعنی «آپارتاید جنسیتی»، استفاده می‌کنند، موافق نیستم. در ایران تحت حاکمیت رژیم اسلامی، بی‌تردید تبعیض‌های جنسیتی در قانون اساسی، در قوانین مدنی و کیفری و نیز جداسازی جنسیتی تحمیلی - به‌ویژه در مدارس ابتدایی و متوسطه‌ی دولتی - وجود دارد. با این حال، اختلاط جنسیتی در دانشگاه همچنان برقرار است؛ جایی که اکثریت چهار میلیون دانشجوی را زنان تشکیل می‌دهند و شمار آنان در بسیاری از رشته‌ها، از جمله پزشکی، علوم پایه یا علوم اجتماعی و انسانی، از مردان پیشی می‌گیرد. زنان همچنان به فعالیت‌های حرفه‌ای ادامه می‌دهند: وکلا، پزشکان، پرستاران، استادان دانشگاه، مدیران اداری، معلمان، مهندسان، معماران و غیره. از این‌رو، برای ایران بهتر است به‌جای مفهوم «آپارتاید جنسیتی»، از مفهوم «نابرابری‌های جنسیتی» استفاده شود.

افغانستان

تاریخ ۴۶ سال اخیر در افغانستان با منازعات، جنگ‌ها و تهاجم‌های ارتش‌های خارجی آمیخته است: ابتدا تهاجم ارتش سرخ شوروی (۱۳۵۸ خورشیدی)، منازعات داخلی



که پس از تهاجم ارتش سرخ و اشغال افغانستان، چندین میلیون افغانستانی کشورشان را ترک کردند و عمدتاً به پاکستان و ایران پناه بردند.

در دوران حکومت کمونیستی نورمحمد تره‌کی (۱۳۵۷-۱۳۷۱ خورشیدی)، برابری حقوق بین مردان و زنان اعلام شد. در سال‌های ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸ خورشیدی، آموزش سواد زنان با پیشنهاد آناهیتا راتبزاد، وزیر وقت امور اجتماعی، اجباری شد. با این حال، این طرح با شکست مواجه شد؛ زیرا جمعیت شهری، دوره‌های سوادآموزی را تبلیغ کمونیستی می‌دانستند و آنها را تحریم کردند و در مناطق روستایی، برنامه خشم روحانیون و خانواده‌های سنتی را برانگیخت، زیرا از نظر آنان زنان فاسد می‌شدند. بسیاری از آموزگاران توسط اهالی روستا کشته شدند.

در چهار سال حکومت مجاهدین (۱۳۷۱ - ۱۳۷۵ خورشیدی)، آموزش و مشارکت زنان به صورت رسمی ممنوع نبود. با این حال، پوشیدن حجاب اجباری شد و حضور آنان در عرصه‌ی عمومی کاهش یافت. منازعات مسلحانه میان رقبای سیاسی به زیان زنان از اقوام مختلف مانند تاجیک، اوزبیک، هزاره، پشتون و... بود و آنان بیشترین آسیب را متحمل شدند. به دلیل ناامنی و ترس، زنان و دختران جوان، اغلب در خانه محبوس می‌شدند. جمعیتی که به دنبال ثبات بود و توسط ناامنی تشدید شده بود، در برابر طالبان مقاومت نکرد و آنان در سال ۱۳۷۵ خورشیدی به قدرت رسیدند.

در دوره‌ی نخست حکومت طالبان (۱۳۷۵-۱۳۸۰ خورشیدی)، سرکوب زنان به اوج خود رسید. همانند امروز،

اصلاحات که با مخالفت شدید روحانیون و محافظه‌کاران روبه‌رو شد، پس از سقوط امان‌الله متوقف گردید.

در دوران سلطنت ظاهر شاه (۱۳۱۲-۱۳۵۲ خورشیدی)، تعداد مکاتب دخترانه افزایش یافت و برخی زنان تحصیل کرده به مناصب دولتی دست یافتند و حضور خود را در حوزه‌های مختلف حقوقی، هنری، فرهنگی و رسانه‌ای تثبیت کردند و توانستند به عضویت لویه جرگه نیز راه یابند. در سال ۱۳۲۲ خورشیدی، حدود بیست زن «اتحادیه زنان» را تأسیس کردند و مؤسسه‌ی عالی زنان به‌منظور آموزش زنان در کابل ایجاد شد. در همان سال، نخستین مجله‌ی زنانه تحت مدیریت نفیسه شایق مبارز منتشر گردید. بین سال‌های ۱۳۴۴ تا ۱۳۵۰ خورشیدی، دولت مجوز بیش از ۳۱ روزنامه‌ی غیردولتی را صادر کرد. در سال ۱۳۴۴ خورشیدی، برای نخستین بار یک زن به وزارت صحت‌عامه منصوب شد. در همان سال، «سازمان دموکراتیک زنان افغانستان» تحت رهبری آناهیتا راتبزاد، زنی مارکسیست، در کابل تأسیس شد.

پس از کودتای نخست وزیر داوود خان که بین سال‌های ۱۳۵۲ - ۱۳۵۷ خورشیدی به ریاست جمهوری رسید، هیچ مانعی بر سر مشارکت زنان در جامعه وجود نداشت. مینا کیشور کمال (۱۳۳۵ - ۱۳۶۶ خورشیدی)، فعال سیاسی، نویسنده و شاعر، در سال ۱۳۵۶ خورشیدی «انجمن زنان انقلابی افغانستان» (راوا) را در کابل بنیان نهاد. او گرایش چپ مائوئیستی داشت و علیه رژیم کمونیستی و هم‌گروه‌های مجاهدین فعالیت می‌کرد. او در سال ۱۳۶۳ خورشیدی در کویت پاکستان ترور شد. شایان ذکر است

حقوق زنان را غیرسیاسی کرد، فعالان را حرفه‌ای ساخت و روابط میان آنان را بر اساس نزدیکی به کمک‌دهندگان، سطح زبان انگلیسی و ارتباط با شبکه‌های بین‌المللی سلسله‌مراتبی نمود. علاوه بر این، کار مبتنی بر پروژه‌های تأمین‌شده توسط کمک‌دهندگان جایگزین فعالیت فمینیستی شد. سازمان‌های غیردولتی (NGO) با فساد مالی گسترده‌ای مواجه بودند و کمک‌دهندگان نیز در این فساد به‌طور جدی نقش داشتند. بنابراین می‌توان گفت که سازمان‌های مدنی در افغانستان قادر به ایفای نقش اساسی در بهبود وضعیت زنان در جامعه نبوده‌اند.^۸

در طول ۲۰ سال اشغال آمریکا و با وجود صدها میلیارد دالر کمک‌های بین‌المللی که بخشی از آن‌ها به سازمان‌های زنان نیز اختصاص یافت، نرخ مرگ و میر مادران و کودکان در افغانستان همچنان در میان بالاترین‌ها در جهان باقی ماند. بر اساس آمار سازمان جهانی بهداشت (WHO)، نرخ مرگ و میر مادران در افغانستان ۶۳۸ زن در هر ۱۰۰ هزار زایمان زنده است، در حالی که این عدد در ایران ۱۶ و در فرانسه ۸ است. در مناطق دورافتاده، این رقم به ۵۰۰۰ مرگ در هر ۱۰۰ هزار زایمان می‌رسد.

طبق گزارش یونسکو، نرخ سواد دختران ۱۵ تا ۲۴ ساله در سال ۲۰۲۰ میلادی برابر با ۴۰٪ و نرخ سواد زنان ۱۵ ساله و بالاتر ۲۰٪ بوده است. نرخ مرگ و میر کودکان نیز در سال ۲۰۲۰ میلادی، ۵۵ در هزار بوده است. برای مقایسه، نرخ سواد دختران ۱۵ تا ۲۴ ساله در ایران در سال ۲۰۲۰ میلادی برابر با ۹۸٪ و نرخ سواد زنان ۱۵ ساله و بالاتر ۸۵٪ بوده است و نرخ مرگ و میر کودکان در ایران در همان سال، ۱۳ در هزار بوده است.



timsimages.uk/Shutterstock.com

“

با وجود سرکوب، زنان در ایران از طریق بدن، هنر، نوشتن و شادی مقاومت می‌کنند. همان‌گونه که قدرت به بدن‌های غمگین نیاز دارد، شادی خود به شکلی از مقاومت بدل می‌شود.

آموزش زنان، کار و فعالیت‌های آنان خارج از خانواده ممنوع بود. تنها داکتران و قابله‌ها می‌توانستند کار کنند به شرطی که چادری بر تن داشته باشند. ازدواج‌های اجباری و انواع خشونت علیه زنان به شدت افزایش یافت. با این حال، و علیرغم خطرات موجود، زنان شبکه‌های همبستگی را سازمان‌دهی کرده، به صورت مخفیانه گرد هم می‌آمدند و صنف‌های مخفی راه‌اندازی می‌کردند تا جای خالی مکاتب دخترانه را پر کنند.^۹ همبستگی میان آنان برای بقا حیاتی بود و برخلاف دوره‌ی پس از سال ۱۳۸۰ خورشیدی، جنبه‌ی مادی نداشت.

در دوره‌ای که به اصطلاح «جمهوری» نامیده می‌شود (۱۳۸۰-۱۴۰۰ خورشیدی) و تحت اشغال آمریکا، مطابق با قانون اساسی، ۲۷٪ کرسی‌های پارلمان به زنان اختصاص یافت و چندین زن، از جمله سیما سمر، به‌عنوان وزیر منصوب شدند. افزون بر افزایش قابل توجه تعداد مکاتب خصوصی و دانشگاه‌ها که امکان دسترسی دختران و زنان به آموزش را فراهم کرد، رسانه‌ها و سازمان‌های مدنی مباحث متعددی درباره‌ی حقوق زنان و ارزش‌های دموکراتیک برگزار کردند. وزارت امور زنان و سازمان‌های مختلف دفاع از حقوق زنان نیز ایجاد شدند. در این دوره، تعداد رسانه‌ها به‌طور چشمگیری افزایش یافت. علاوه بر شبکه‌های رادیویی و تلویزیونی، صدها عنوان روزنامه و مجله منتشر می‌شد که یکی از موضوعات مهم مورد بحث، وضعیت زنان بود.

با این حال، فعالیت‌های سازمان‌های مدافع حقوق زنان در افغانستان اغلب تحت هدایت سازمان‌های کمک‌دهنده یا دولت انجام می‌شد. بدتر از آن، فعالیت‌های زنان به سمت جنبه‌ی مادی سوق یافت و اقدام‌های فعالان حقوق زنان به شکل سازمان‌های غیرانتفاعی درآمد. این فرآیند سازمانی‌سازی (ONGsation) تا حد زیادی جنبش‌های

“

به‌طور پارادوکسیکال، و با وجود محدودیت‌های اعمال‌شده بر فعالیت‌های زنان، در ایران پس از انقلاب شاهد رونق نویسندگی، فیلم‌سازی و آثار هنری تولید شده توسط زنان هستیم. رمان‌نویسان و نویسندگان، نویسندگی را منبع قدرت می‌دانند، فیلم‌سازان نابرابری‌های اجتماعی میان مردان و زنان و خشونت علیه زنان را آشکار و محکوم می‌کنند و هنرمندان نقاش و موسیقی‌دانان خود را در دنیای خلاقیت مطرح کرده‌اند.

به ۸ میلیون تن از افغانستان به کشورهای همسایه، اروپا و ایالات متحده مهاجرت کرده‌اند.

ایران

ایران از استعمار مستقیم مصون ماند، اما در شمال توسط روس‌ها و در جنوب توسط بریتانیایی‌ها در طول جنگ‌های جهانی اول و دوم اشغال شد. در این کشور، زنان تلاش کردند حقوق مدنی، شهروندی و سیاسی خود را از طریق مشارکت در جنبش‌های اجتماعی به دست آورند. در جریان انقلاب مشروطه (۱۲۸۴ - ۱۲۸۹ خورشیدی)، که خواست محدود کردن قدرت حاکم مطلقه و نفوذ قدرت‌های استعماری بریتانیایی و روس را دنبال می‌کرد، زنان مشروطه‌خواه انجمن‌های زنان (انجمن‌های نسوان) را برای بحث و بررسی حقوق اجتماعی و سیاسی خود تأسیس کردند. آن‌ها در خیابان‌ها تظاهرات کردند تا از انقلاب علیه مطلق‌گرایی و قدرت‌های استعماری حمایت کنند و برخی حتی دست به اسلحه بردند. چندین تن از آنان کشته شدند.

همچنان، آن‌ها نخستین مدارس دخترانه را تأسیس کردند؛ طوبی رشدیه نخستین زنی بود که در سال ۱۲۸۲ خورشیدی در تبریز مدرسه‌ای تأسیس کرد و دیگران از او پیروی نمودند. آن‌ها همچنان روزنامه‌ها و انجمن‌هایی ویژه‌ی زنان تأسیس کردند تا درباره‌ی حقوق زنان به بحث پرداخته و از آن‌ها دفاع کنند. نشریه‌ی «دانش» در سال ۱۲۸۹ خورشیدی توسط دکتر کاهال، چشم‌پزشک فعال، منتشر شد و در سال ۱۲۹۳ خورشیدی، «شکوفه» توسط خانم موزایان السلطنه، متخصص آموزش که سه مدرسه‌ی ابتدایی و یک مدرسه‌ی حرفه‌ای دخترانه تأسیس کرده بود، منتشر گردید. فعالان زنان همچنان انجمن‌هایی تأسیس کردند و به انتشار مجلات زنانه ادامه دادند، از جمله «زبان زنان» در سال ۱۲۹۸ خورشیدی، «عالم نسوان» در سال ۱۲۹۹ خورشیدی، «جهان زنان» و «نامه بانوان» در سال ۱۳۰۰ خورشیدی و «پیام سعادت نسوان» در سال ۱۳۰۷ خورشیدی.

در فروری ۱۹۲۱ میلادی، کودتایی علیه سلسله‌ی فاسد قاجار صورت گرفت. این کودتا که توسط طبقات متوسط مدرن و ملی‌گرایان حمایت می‌شد، زمینه را برای تأسیس سلسله‌ی پهلوی توسط رضا شاه در سال ۱۳۰۴ خورشیدی آماده کرد. ظهور رضا شاه (۱۳۰۴ - ۱۳۲۰ خورشیدی) و پیدایش دولتی قوی، متمرکز و فراگیر، گفتمان زنان را تحت سلطه‌ی دولت قرار داد. در دوران سلطنت او، انجمن‌های زنانه و فمینیستی با گرایش‌های سوسیالیستی، کمونیستی یا ملی‌گرا ممنوع شدند و بنیان‌گذاران آن‌ها زندانی گردیدند. تحصیل دختران در مناطق شهری تسریع شد و در سال ۱۳۲۰، نسبت آن‌ها به ۲۸٪ از کل دانش‌آموزان در مقاطع ابتدایی و متوسطه رسید؛ تأسیس دانشگاه تهران در

صورت مالی بیست سال حضور نظامی به بهانه‌ی «ساخت دولت» و «ساخت ملت» بسیار سنگین است: ۸۲۵ میلیارد دلار هزینه‌های نظامی، از جمله ۸۵ میلیارد دلار برای تجهیزات و آموزش ارتش افغانستان، ۱۴۴ میلیارد دلار اختصاص یافته به بازسازی کشور و نزدیک به ۳۰۰ میلیارد دلار برای پرداخت مستمری‌های از کار افتادگی و درمان تنها مجروحان جنگی امریکایی. از لحاظ انسانی نیز تلفات بسیار بالا بوده است: ۷۵۰۰ کشته در صفوف ائتلاف (با احتساب پیمانکاران خصوصی) و نزدیک به ۲۰۰ هزار افغانستانی کشته شده‌اند (شامل غیرنظامیان، نظامیان و طالبان^۹). دست‌مزد ۷۵٪ از کل هزینه‌های عمومی را تأمین می‌کردند. درآمدهای عمومی حدود ۵/۲ میلیارد دلار امریکا در سال بوده، در حالی که کل هزینه‌ها حدود ۱۱ میلیارد دلار در سال برآورد می‌شود^{۱۰}. سوال این است که چه کسانی از افغانستانی‌ها از این منابع مالی بهره‌مند شدند.

وضعیت زنان تحت حکومت طالبان وخیم‌تر شده است، حکومتی که اولویت خود را حذف زنان از فضای عمومی و سرکوب نظام‌مند ابتدایی‌ترین حقوق آنان، مانند حق آموزش و کار، قرار داده است. حتی آموزش‌ها نیز ممنوع است. زنانی که تحصیل کرده و در شبکه‌های بین‌المللی ادغام شده بودند، کشور را ترک کرده‌اند و کسانی که مانده‌اند مجبور به سکوت‌اند. خشونت قدرت علیه زنان به شدت افزایش یافته است. با این حال، وقتی برخی فعالان حقوق زنان جرأت می‌کنند در خیابان‌ها برای مطالبه‌ی حقوق خود اعتراض کنند، اغلب تنها هستند و از حمایت مردان برخوردار نمی‌شوند. بر اساس گزارش سازمان بین‌المللی مهاجرت، از سال ۲۰۲۰ میلادی نزدیک



عکس: سایت ایران‌استار، زنان در انقلاب ۱۳۵۷

در سال ۱۳۳۰ خورشیدی، شمار زیادی از زنان ایرانی در مناطق شهری، چه کارگر، کارمند، مدیر اداری یا خانه‌دار، به‌طور فعال در جنبش اجتماعی ملی کردن صنعت نفت که توسط محمد مصدق، نخست‌وزیر منتخب دموکراتیک، آغاز شده بود، شرکت کردند. آن‌ها همچنان خواستار حقوق سیاسی و اصلاح قانون مدنی مبتنی بر قوانین اسلامی بودند. مصدق در جریان کودتای اوت ۱۳۳۲ خورشیدی، نخستین کودتای جهان که توسط سیا سازماندهی شد، سرنگون شد. حزب توده و جبهه‌ی ملی ممنوع شدند و فعالان آن‌ها زندانی و صدها تن از اعضای حزب توده اعدام شدند. فعالان زن مجبور به سکوت و فعالیت مخفیانه شدند.

ایران پس از ۱۳۴۲ و انقلاب ۱۳۵۷:

از سال ۱۳۴۲ خورشیدی، با اعطای حقوق سیاسی به زنان توسط محمدرضا شاه پهلوی (۱۳۲۰ - ۱۳۵۰ خورشیدی) و تصویب قانون حمایت خانواده در ۱۳۴۶ خورشیدی، نیمی از جمعیت شاهد گسترش حقوق خود هم در عرصه‌ی خصوصی و هم در عرصه‌ی عمومی بود. طلاق از طریق طلاق رجعی حذف شد و طلاق قضایی شد، چندمتری محدود شد و زنان حق طلاق و حق حضانت فرزندان پس از طلاق را به دست آوردند. دسترسی زنان به مشاغل که پیش از آن محدود به مردان بود، تسهیل شد، به‌ویژه در قضاوت، نیروهای مسلح و پلیس.

بین سال‌های ۱۳۵۲ تا ۱۳۵۴ خورشیدی، به مناسبت دهه‌ی زنان که توسط سازمان ملل برگزار شد، قانون حمایت از خانواده اصلاح شد و حداقل سن ازدواج دختران از ۱۵ به ۱۸ سال افزایش یافت. با این حال، دولت مدرن - اقتدارگرا از طریق فمواکرسی یا فمینیسم دولتی بر گفتمان زنان کنترل داشت. در حالی که هیچ سازمان مستقل زنان مجاز نبود، شاهدخت اشرف، خواهر دوقلوی شاه، در سال ۱۳۴۵ خورشیدی «سازمان زنان ایران» را تأسیس و رهبری کرد. اهداف و فعالیت‌های زنان تحت دستورالعمل‌های صادره از بالا قرار داشت.

در سال ۱۳۵۷ خورشیدی، رژیم محمدرضا شاه با قیام عمومی مواجه شد. زنان شهری که ناراضی‌تری عمومی

سال ۱۳۱۵ خورشیدی (نخستین دانشگاه در ایران) امکان دسترسی زنان به آموزش عالی و برخی مشاغل، به‌ویژه در آموزش و مدیریت، را فراهم کرد. با این حال، زنان حقوق سیاسی به دست نیاوردند و قانون مدنی عمدتاً بر پایه‌ی قوانین اسلامی شکل گرفت، در حالی که پوشش حجاب در سال ۱۳۱۵ خورشیدی ممنوع شد. با وجود تغییرات در وضعیت قانونی، زن به عنوان مادر همچنان نسبت به زن شهروند برتری داشت. این استراتژی تلاش داشت از ظهور شهروندی از پایین جلوگیری کند. برای رهبران، هدف به پرسش کشیدن نابرابری‌های جنسیتی نبود، بلکه فراهم کردن دسترسی منظم و محدود زنان تحصیل کرده و «مدرن» به عرصه‌ی عمومی بود.

پس از استعفای رضا شاه تحت فشار متفقین در جریان جنگ جهانی دوم، فضای آزادی نسبی پدید آمد. مجلات متعدد زنانه و فمینیستی منتشر شد. صفیه فیروز در سال ۱۳۲۱ خورشیدی «حزب زنان ایران» را تأسیس کرد و فاطمه سیاح سمت دبیر این حزب و سردبیر مجله‌ی آن، «زنان ایران»، را بر عهده داشت. سیاح به نقد فعالان حق رأی همگانی می‌پرداخت و ایده‌ی این که وظیفه‌ی اصلی زنان نسبت به خانواده‌شان است را رد می‌کرد. او اظهار می‌داشت: «جایی که حقوق وجود ندارد، وظایف هم وجود ندارد».^{۱۱}

در سال ۱۳۲۳ خورشیدی، هنگامی که موضوع اصلاحات سیاسی در مجلس مورد بحث قرار گرفت، حزب زنان ایران خواستار حقوق سیاسی و برابری حقوق برای زنان شد. در سال ۱۳۲۸ خورشیدی، محمد مصدق، که آن زمان نماینده و بعدها نخست‌وزیر شد، پیشنهادی برای حمایت از حقوق سیاسی زنان ارائه کرد و سازمان‌های زنانه و فمینیستی به لابی با نمایندگان پرداختند. با این حال، این پیشنهاد توسط روحانیون و برخی سکولارهای عضو جبهه‌ی ملی رد شد. روحانیون از دولت می‌خواستند که زنان نتوانند حق رأی کسب کنند تا در خانه بمانند و از کودکان، که وظیفه‌ی اصلی‌شان بود، مراقبت کنند.^{۱۲} زنان ایرانی مجبور شدند تا سال ۱۳۴۲ خورشیدی صبر کنند تا حقوق سیاسی خود را به دست آورند.

«فعالین زن که از تسلیم شدن به دیکتاتوری اسلام‌گرایان امتناع می‌کردند، از کار برکنار، به بازنشستگی پیش‌دستگاه وادار یا مجبور به تبعید شدند، در حالی که هزاران نفر دیگر به دلیل فعالیت علیه رژیم زندانی و اعدام شدند.»

“

این فرآیند سازمانی‌سازی (ONGsation) تا حد زیادی جنبش‌های حقوق زنان را غیرسیاسی کرد، فعالان را حرفه‌ای ساخت و روابط میان آنان را بر اساس نزدیکی به کمک‌دهندگان، سطح زبان انگلیسی و ارتباط با شبکه‌های بین‌المللی سلسله‌مراتبی نمود. علاوه بر این، کار مبتنی بر پروژه‌های تأمین‌شده توسط کمک‌دهندگان جایگزین فعالیت فمینیستی شد. سازمان‌های غیردولتی (NGO) با فساد مالی گسترده‌ای مواجه بودند و کمک‌دهندگان نیز در این فساد به‌طور جدی نقش داشتند. بنابراین می‌توان گفت که سازمان‌های مدنی در افغانستان قادر به ایفای نقش اساسی در بهبود وضعیت زنان در جامعه نبوده‌اند.

«زن»، نقش مهمی در ایجاد گفت‌وگو میان فعالان اسلامی و سکولار داشت. این مجلات به‌عنوان سکویی برای نقد شهروندی درجه دوم تحمیل‌شده بر زنان توسط قانون اساسی، قوانین مدنی و کیفری و یا قوانین کار عمل می‌کردند. در سال ۱۳۷۶ خورشیدی، فمینیست‌های سکولار مجوز انتشار مجله‌ای را دریافت کردند که آن را «جنس دوم» نامیدند. نوشین احمدی خراسانی و پروین اردلان، سردبیران این مجله، همچنین مرکز فرهنگی تأسیس کردند و بعدها کمپین «یک میلیون امضا» علیه قوانین تبعیض‌آمیز را راه‌اندازی نمودند.

با وجود اختلافات سیاسی و ایدئولوژیک، همبستگی جنسیتی و طبقاتی میان این فعالان، که اکثراً از طبقات متوسط شهری فارسی‌زبان و شیعه بودند، شکل گرفت. استراتژی آن‌ها این بود که با پدرسالاری معامله کنند و هم‌زمان نابرابری‌های جنسیتی را به چالش بکشند. در دهه‌ی ۱۳۸۰ خورشیدی، کمپین‌های متعددی برای دفاع از حقوق زنان ایجاد شد، از جمله کمپین یک میلیون امضا علیه قوانین تبعیض‌آمیز، کمپین علیه خشونت علیه زنان و برای کمپین «روسی‌های سفید» علیه جداسازی جنسیتی و برای دسترسی به حق ورود به ورزشگاه‌های فوتبال.

به‌طور پارادوکسیکال، و با وجود محدودیت‌های اعمال‌شده بر فعالیت‌های زنان، در ایران پس از انقلاب شاهد رونق نویسندگی، فیلم‌سازی و آثار هنری تولید شده توسط زنان هستیم. رمان‌نویسان و نویسندگان، نویسندگی را منبع قدرت می‌دانند، فیلم‌سازان نابرابری‌های اجتماعی

را به اشتراک می‌گذاشتند اما خواسته‌های خاص زنان را نداشتند، به‌طور گسترده در انقلاب ۱۳۵۷ خورشیدی شرکت کردند.^{۱۳}

پس از پیروزی انقلاب، محدودیت‌های جدی بر حقوق زنان و قانون خانواده به نام دین اعمال شد که نابرابری‌های جنسیتی را نهادینه کرد. نخستین حملات مستقیم علیه زنان منتقد هم‌زمان با تظاهرات بزرگ ۱۷ حوت / اسفند ۱۳۵۸ خورشیدی صورت گرفت، که به عقب‌نشینی آزادی‌های زنان از جمله الزام پوشیدن حجاب اعتراض داشتند. حجاب، که بخشی جدایی‌ناپذیر از ایدئولوژی سیاسی رژیم اسلامی بود، توسط قدرت به نماد اسلام سیاسی، پاکی خون شهدا و حیثیت مردان تبدیل شد. زنان فعالی که از تسلیم شدن به دیکتاتوری اسلام‌گرایان امتناع می‌کردند، از کار برکنار، به بازنشستگی پیش‌دستگاه وادار یا مجبور به تبعید شدند، در حالی که هزاران نفر دیگر به دلیل فعالیت علیه رژیم زندانی و اعدام شدند. تصویر زن مسلمان در گفتمان غالب رسانه‌ها تنها به عنوان مادر و همسر باقی ماند. این پس‌رفت حقوق زنان، برخی فعالان زن مسلمان را بر آن داشت تا همراه با فمینیست‌های سکولار علیه این نابرابری‌های جنسیتی اقدام کنند.

پس از پایان جنگ ایران و عراق (۱۳۵۹-۱۳۶۷ خورشیدی)، فعالان حقوق زنان و فمینیست‌ها در حوزه‌های مختلف، از جمله روزنامه‌نگاری، فعال شدند و تلاش‌های خود را برای بیان خواسته‌هایشان دوچندان کردند. برخی مجلات زنانه که در دهه‌های ۱۳۷۰ و ۱۳۸۰ خورشیدی توسط فعالان مسلمان حقوق زنان منتشر شد، مانند «زنان»، «فرزانه» یا



عکس: رسانه‌های اجتماعی

کرده‌اند. چندین چهره‌ی شناخته شده محکوم یا متهم به آزار شدند و یکی از آن‌ها مدتی زندانی شد. با این حال، قانون کیفری ایران، که مبتنی بر قوانین اسلامی است، تعریف قانونی مشخصی از تجاوز و آزار جنسی ندارد. این جرایم اغلب با زنا اشتباه گرفته می‌شوند و اگر فرد مورد تجاوز نتواند اجبار در تجاوز را اثبات کند، به همان میزان مردی که آن را مرتکب شده است، مجازات خواهد شد.

مانند جنبش‌های فمینیستی ایران از اوایل قرن بیستم، جنبش #Me_too تاکنون عمدتاً محدود به صدای زنان دگرجنس‌گرا از طبقات متوسط شهری بوده است. زنان زیرمجموعه و فمینیست‌های هم‌جنس‌گرا به حاشیه رانده شده و صدای آن‌ها خفه شده است.^{۱۱} با وجود این محدودیت‌ها، این جنبش با شکستن تابوهای تجاوز، آزار و خشونت علیه زنان، تأثیرات قابل توجهی بر فضای عمومی و خصوصی داشته است و زنان را تشویق کرده که سکوت نکنند و داستان خود را به‌صورت ناشناس در شبکه‌های اجتماعی و سایت‌های فمینیستی بیان کنند.

جنبش «زن، زندگی، آزادی»

امتناع برخی زنان، به‌ویژه جوانان، از پوشیدن حجاب اجباری و مقاومت آن‌ها در برابر دستورات امر به معروف، بخشی از صحنه‌های روزمره در شهرهای بزرگ بود. آن‌ها در خیابان‌ها کتک می‌خوردند و پیش از انتقال به ون‌های بدنام و کلانتری‌های ویژه، مورد ضرب و شتم قرار می‌گرفتند. ژینا مهسا امینی، زن جوان گُرد ایرانی، یکی از این زنان بود که به دلیل «بد پوشیدن» حجاب اجباری توسط پلیس

میان مردان و زنان و خشونت علیه زنان را آشکار و محکوم می‌کنند و هنرمندان نقاش و موسیقیدانان خود را در دنیای خلاقیت مطرح کرده‌اند.

با وجود سرکوب فعالیت‌های فعالان حقوق زنان، اقدام‌های اعتراضی که ارزش‌ها و هنجارهای اسلام‌گرایانه را رد می‌کنند، ادامه یافته و دوباره بازآفرینی شده است. به عنوان نمونه، در ۶ دی ۱۳۹۶ خورشیدی، در حاشیه‌ی ناآرامی‌های اجتماعی، ویدا موحد، یک زن جوان، در یکی از خیابان‌های پررفت‌وآمد مرکز پایتخت، به نام خیابان انقلاب، در ملاً عام روسری خود را برداشت تا علیه اجبار پوشیدن حجاب اعتراض کند. این عمل نافرمانی مدنی توسط دست‌کم ۳۷ زن جوان دیگر تکرار شد که همه آن‌ها بازداشت شدند و بسیاری به زندان محکوم گردیدند. باز کردن حجاب در فضای عمومی بدون شک یک تخطی بود، اما همچنین به‌عنوان نمایی برای شبکه‌های اجتماعی اجرا شد که این اقدامات شجاعانه را منعکس کردند. لازم به ذکر است که اکثریت این زنان جوان پیشینه‌ی فعالیت مدنی نداشتند.

جنبش #Me_too (به فارسی «من هم») نمونه‌ای دیگر از شکستن تابوهاست که در سال ۲۰۲۰ میلادی در ایران ظهور کرد و به آزادسازی نسبی صداها علیه آزار جنسی انجامید. شبکه‌های اجتماعی، به‌ویژه سایت‌های فمینیستی، توئیتر و اینستاگرام، فضای ویژه‌ای برای بیان و شهادت افرادی فراهم کردند که در ایران خشونت و آزار جنسی را تجربه

“

آزاده کیان:
مبارزات چند وجهی زنان، چه ایرانی و چه
افغانستانی، همچنان ادامه دارد.

می‌رقصند و ضرورت آزادی را اعلام می‌کنند. همان‌طور که ژیل دلوز بیان کرده است، قدرت به بدن‌های غمگین نیاز دارد؛ قدرت به غم نیاز دارد، چون می‌تواند آن را کنترل کند؛ بنابراین شادی، شکل مقاومت است.

رژیم اسلامی، همراه با قوانین و نهادهای تبعیض‌آمیز خود (قانون مدنی، قانون کیفری، قانون اساسی) و ارزش‌هایش، رد شده‌اند، زیرا با رفتارها و خواسته‌های جمعیتی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جدید زنان، به‌ویژه نسل جوان، ناسازگارند. تحولات ساختاری مانند شهرنشینی، مدرن‌سازی و گسترش آموزش و پرورش، به‌ویژه از دهه ۱۹۷۰ میلادی، منجر به دسترسی بهتر زنان به آموزش عالی شده است (اکثریت چهار میلیون دانشجوی زن تشکیل می‌دهند) و تعدادی از زنان حرفه‌ای شده‌اند. سن ازدواج دختران افزایش یافته (۲۶ سال) و نرخ باروری به‌طور قابل توجهی کاهش یافته (۱.۴ فرزند به ازای هر زن). یکی از نتایج این تغییرات، به چالش کشیدن سیستم پدرسالارانه هم در سطح خانواده و هم در سطح سیاسی است.^{۱۰}

جنبش «زن، زندگی، آزادی» هم فرهنگی و هم اجتماعی و سیاسی است. اکثریت جامعه ایران شهری (نزدیک به ۸۰٪)، مدرن، تحصیل کرده و باز به جهان است، اما با فقر (نزدیک به نیمی از جمعیت زیر خط فقر زندگی می‌کنند)، بیکاری (۵۰٪ از فارغ‌التحصیلان جوان بیکار هستند) و فساد یک قدرت ایدئولوژیک که بر درآمدهای نفت و گاز تسلط یافته است، مواجه است. اکثریت قریب به اتفاق جمعیت (بین ۸۰ تا ۹۲٪) از رژیم ناراضی‌اند، اسلام سیاسی و آموزه‌های تحمیلی آن را رد می‌کنند و خواستار جدایی دین و دولت هستند. آگاهی‌ای که از فعالیت‌های اعتراضی شکل گرفته، نشان می‌دهد که از نظر فعالان جنبش «زن، زندگی، آزادی»، دموکراسی و آزادی به‌طور مستقیم با برابری جنسیتی، قومی، دینی، جنسی و طبقاتی پیوند خورده است. مبارزات چندوجهی زنان، چه ایرانی و چه افغانستانی، همچنان ادامه دارد.

بازداشت شد و بر اثر ضربه‌های وارد شده به سرش دچار خونریزی مغزی و درگذشت. مرگ او در ۱۶ سپتامبر ۲۰۲۲ میلادی، جنبشی ملی از اعتراضات را برانگیخت که برای نخستین بار زنان را در صف مقدم قرار داد.

جنبش «زن، زندگی، آزادی»، که نامش از جنبش‌های فمینیستی گرد در ترکیه گرفته شده است، فراتر از خواسته‌های صرفاً مربوط به حقوق زنان است و محدود به طبقات متوسط تحصیل کرده شهرهای بزرگ نمی‌شود. به مرگ ژینا امینی، تجاوز به یک دختر بلوچ ۱۴ ساله در چابهار توسط فرماندهی نیروهای پلیس شهر اضافه شد؛ این رویداد خشم بی‌سابقه‌ای علیه رژیمی که طی چند دهه پنهان و انباشته شده بود، برانگیخت. این جنبش همچنین نشان‌دهنده‌ی تداخل روابط اجتماعی جنسیتی، دینی، قومی و طبقاتی در کشوری چندقومیتی و چنددینی مانند ایران است. زنان متعلق به گروه‌های حاشیه‌ای، شامل اقلیت‌های قومی و دینی، که پیش‌تر کنار گذاشته شده بودند، توانستند به جایگاه صحبت به نمایندگی از خود دست یابند و گفتمان‌ها و اقدامات غالب را به چالش بکشند.

به‌عنوان نشانه‌ای از مخالفت با رژیم اسلامی، بسیاری از زنان حجاب اجباری - نماد ایدئولوژیک رژیم - را برداشتند و خواستار آزادی، سکولاریسم، دموکراسی و عدالت اجتماعی شدند. آن‌ها جنبشی اعتراضی علیه اسلام سیاسی آغاز کردند که به سراسر کشور گسترش یافت و افکار عمومی را تحت تأثیر قرار داد. شمار فزاینده‌ای از زنان جوان تلاش می‌کنند سرنوشت خود، از جمله بدن و زندگی جنسی‌شان را کنترل کنند. برخی هنجارهای اسلامی را نقض کرده و از طریق اعمال نمایشی از پنهان کردن بدن‌های خود که دیگر سرکش شده‌اند، امتناع می‌کنند. به‌قول میشل فوکو، این زنان در تلاش‌اند از قدرت انضباطی یک رژیم نظارتی فرار کنند. با وجود سرکوب و رکود اقتصادی، آن‌ها می‌خوانند،

1. Jean B. Elstain. *Women and War*, Chicago, University of Chicago Press, 1987/1995, p. 166-167.

2. Ann Tickner. *Gender in International Relations. Feminist Perspectives*. New York, Columbia University Press, 1992.

3. Leon B. Poullada, *Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919-1929*, Ithaca, Cornell University Press, 1973.

4. Azadeh Kian, «*Les tentatives de la construction de l'État-nation en Afghanistan au miroir du genre Une introduction*», in L. Direnberger & A. Kian (dirs), *Etat-nation et fabrique du genre, des corps et des sexualités: Iran, Turquie, Afghanistan*, Presses universitaires de Provence, collection genre, 2019. p. 149-156.

5. Sayed Nooroddin Alavi, «*Femmes et société en Afghanistan*», Les Cahiers du CEDREF (sous la direction d'Azadeh Kian), 2024.

6. Louis Dupree, *Afghanistan*, Princeton, New Jersey, 1980, p. 530-38.

7. Elaheh Rostami-Povey, *Afghan Women*, Londres, Zed Books, 2007.

8. S.N. Alavi. Ibid.

9. <https://legrandcontinent.eu/fr/2023/08/15/10-points-sur-la-situation-en-afghanistan-deux-ans-apres-la-prise-du-pouvoir-des-talibans/>

10. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/696491564082281122/pdf/Afghanistan-Public-Expenditure-Update.pdf>

11. Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. p. 102.

12. Paidar. Ibid, p. 127.

13. Ibid, p. 132.

14. Azadeh Kian, *Les femmes iraniennes entre islam, Etat et famille*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002.

15. Pour une discussion voir, Claudia YAGHOUBI (dir), *The Metoo #Movement in Iran. Reporting Sexual Violence and Harassment*, New York, I. B. Tauris, Bloomsbury, 2023.

16. Azadeh Kian, «*Woman, Life, Freedom: The emergence of an inclusive definition of Iranianness*», *Freedom of Thought Journal*, Iran Academia Press, Winter 2024, N° 14, p. 75-84.



نظام عشق در برابر متافیزیک شر؛
پاسخی هستی‌شناختی به مسئله‌ی جنگ

سپید بیرشک، پژوهشگر فلسفه آلمانی در دانشگاه آزاد برلین

“

خیال دولت‌ها آسوده
باشد که از خیالات
متافیزیکی ما خطری
برنمی‌خیزد.

کانت

رهگذر نوعی معاهده جهانی ممکن است که هدفش پایان دادن به همه جنگ‌ها برای همیشه است، نه صرفاً برقراری آتش‌بسی موقت. ضامن این صلح نیز چیزی جز پاسداری از آزادی هر دولت برای خود و در عین حال، آزادی دیگر دولت‌های هم‌پیمان نیست.

اما همین به رسمیت شناختن متقابل آزادی، چه میان انسان‌ها و چه میان دولت‌ها، با مانعی بنیادین روبه‌روست: سرشت دوگانه‌ی انسان که به گفته کانت، گرایش طبیعی به جنگ دارد. این میل ریشه‌دار به جنگ و به شر، همان پرسشی است که فیلسوف دیگر آزادی در میان ایدئالیست‌های آلمانی، فریدریش شلینگ را تا پایان عمر به خود مشغول داشت، پرسشی درباره منشای و ضرورت شر و امکان رستگاری از آن. در این گفتار قصد دارم هستی‌شناسی شر شلینگ و

«هیچ معاهده صلحی معتبر نیست اگر کانت را به عنوان پدر ایده سازمان ملل متحد در تاریخ اندیشه ثبت کرد، بزرگ‌ترین فیلسوف عصر روشنگری ما را با چالشی به ظاهر ناممکن روبه‌رو می‌سازد: اندیشیدن به و بنیاد نهادن صلحی جهانی. صلحی که نه صرفاً تمنای وهم‌آلود، بلکه وظیفه‌ای است که خود عقل در برابر بشر می‌نهد. به این معنا که هرچند تحقق آن از دید عملی بعید می‌نماید، اما اندیشیدن به شرایط امکانش و امید داشتن به تحققش، همان قدر برای ادامه حیات اخلاقی انسان ضروری است که ایده عدالت مطلق. بیش از دو صد سال از نگارش آن رساله و نزدیک به یک قرن از تأسیس نهادهای بین‌المللی برای اجرای برخی از اصول آن می‌گذرد. با این حال، فیلسوف امروز خود را همچنان در وضعیتی همانند کانت می‌یابد؛ خندان از ضعف بازوی خویش که نه نیروی حکومت‌آزایی دارد - چنان که کانت با طنزی نهان در *clausula salvatoria* خویش می‌گفت، «خیال دولت‌ها آسوده باشد که از خیالات متافیزیکی ما خطری برنمی‌خیزد» - و نه می‌تواند از رویای همزیستی مسالمت‌آمیز فرزندان حوا بر زمین چشم بپوشد.

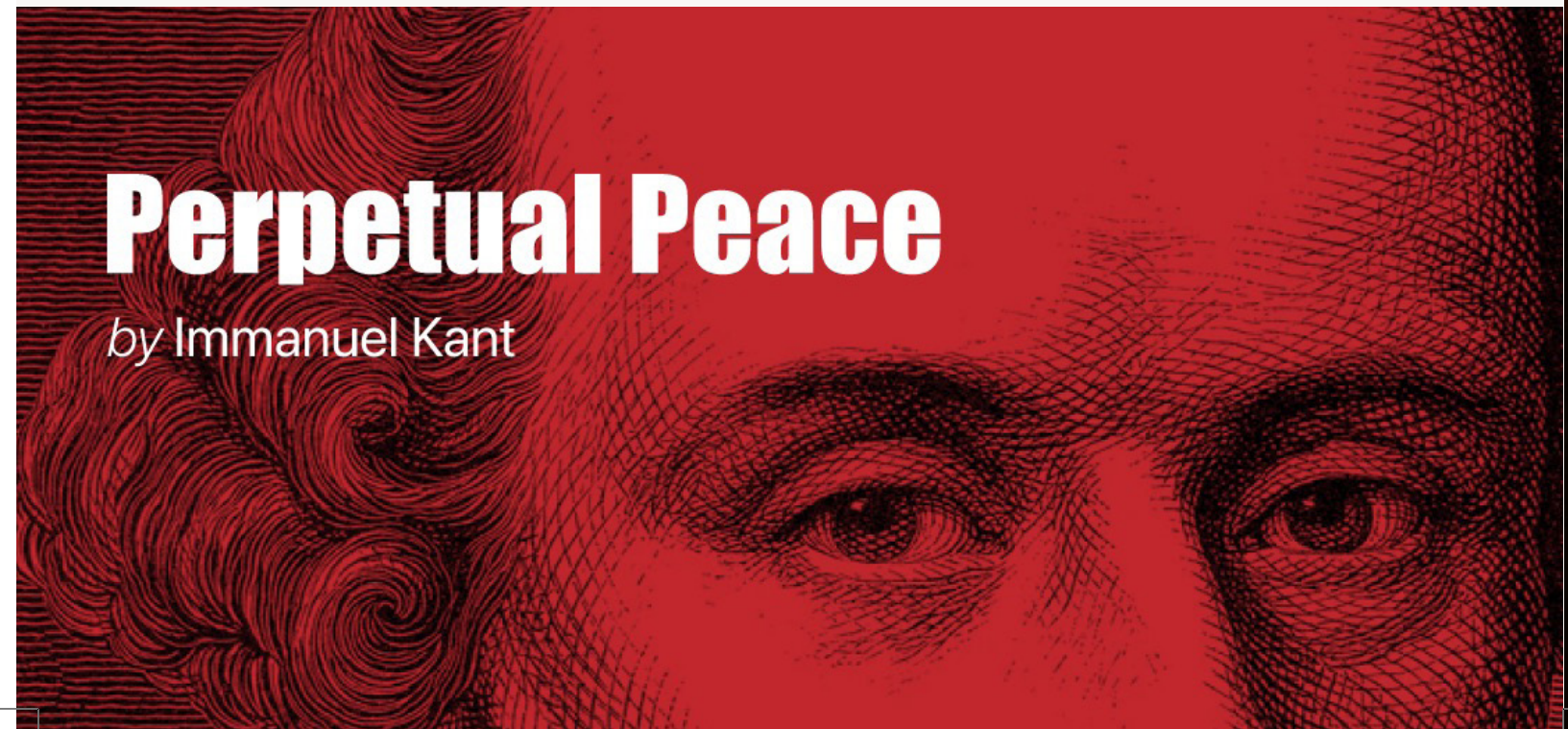
با این همه، چنان که خود کانت تأکید می‌کند، «از فراز تخت عالی‌ترین مرجع قانون‌گذاری اخلاقی، عقل بر جنگ به عنوان وسیله‌ای برای احقاق حق می‌نگرد و آن را محکوم می‌کند و در عوض، صلح را وظیفه‌ای بی‌درنگ و بی‌قید و شرط می‌سازد.» به سبب گرایش طبیعی انسان‌ها و دولت‌ها به جنگ که اگر مهار نشود، بی‌تردید به نابودی همگانی می‌انجامد، اندیشیدن به شرایط و اصول صلح برای عقل، ضرورتی می‌شود نه فقط برای استمرار تمدن یا معنادار شدن زندگی، بلکه برای تداوم خود حیات انسان و طبیعت. از همین رو، به بیان کانت، عقل ایجاب می‌کند نظمی بنا نهاده شود که در آن آزادی هر کس و هر ملت با آزادی دیگران سازگار باشد؛ این همان نظم صلح پایدار است.

برپایی چنین نظمی از نظر کانت، تنها از

اصولی که کانت به عنوان مواد مقدماتی برقراری صلح پایدار پیشنهاد کرد، امروز شاید زیاده‌آرمان‌گرایانه به نظر آیند؛ از نخستین اصل، که می‌گوید

Perpetual Peace

by Immanuel Kant





ذات رازآمیز این عشق در کنش متقابل عناصری نهفته است که به سبب تضاد درونی‌شان به طور مستقل وجود دارند، اما در قلمرو آزادی ناب، به وابستگی و درهم‌تنیدگی متقابل در هستی یکدیگر درمی‌آیند. مطلق، در این مرتبه، همزیستی عاشقانه اضرار است؛ جایی که نه یکی برای دیگری قربانی می‌شود، نه دیگری را مانعی برای کمال خود می‌بیند.

نیز راه‌حل وی در جهت برقراری یک نظام آزادی با محوریت عشق به مثابه نه تنها نیرویی در کنه جان انسانی، بلکه اصلی وجودشناختی را به مثابه پاسخی بنیادین برای این مسئله‌ی ارائه دهم.

در جست‌وجوی پیوسته‌اش برای نظامی از آزادی، نظم‌ی زنده و اندام‌وار که کل موجودات را بر اصل آزادی به مثابه‌ی واقعیتی حیاتی بنیان می‌نهد، شلینگ در سال ۱۸۰۹ با نگارش پژوهش‌های فلسفی درباره‌ی ذات آزادی انسانی و مسائل وابسته بدان به نقطه‌ای سرنوشت‌ساز می‌رسد.

و نیستی. شلینگ در رساله‌ی آزادی در توصیف این حالت می‌گوید: «اراده بشری تا آنجا نیک است که در وحدت با اراده کلی باقی می‌ماند؛ اما آن‌گاه که از مرکز خود جدا شود، پیوند نیروها از تعادل خارج می‌شود و اراده‌ای فردی و خودبنیاد پدید می‌آید که دیگر توان وحدت‌بخشی به کل را ندارد.»

اما خصیصه‌های چنین عشقی، به کلی با برداشت‌های معمول از این واژه متفاوت‌اند. مفهوم تازه عشق شلینگی، راز نهایی‌ای است که در برابر عقل گشوده می‌شود؛ آشتی تقریباً جادویی خود و دیگری و نشانه آن وحدت اندام‌وار دیرپافته که تضاد میان آزادی و ضرورت، بی‌نهایت و متناهی را به آشتی می‌رساند.

این اثر که، به گفته‌ی خود نویسنده، بر بنیاد اصول یک فلسفه‌ی طبیعت‌راستین استوار است و از آن «گوشت و خون» می‌گیرد، کوششی است برای پیوند دادن ایدئالیسم به عنوان جان فلسفه با رئالیسم به عنوان تن آن، تا از آمیزش این دو، کلیتی زنده و یگانه پدید آید.

در این معنا، شر صرفاً نبود خیر یا نقصی در وجود نیست، بلکه تجلی‌ای ایجابی از خود روح است، انحرافی از درون، در عالی‌ترین مرتبه هستی. شلینگ بنیاد شر را نه در کمبود، بلکه در افزونی می‌بیند؛ در جایی که نیروی الهی خواست و اراده که باید زمینه ظهور و تداوم کل باشد، خود را از آن کل جدا می‌کند و می‌خواهد به خودی خود وجود یابد. از همین رو می‌نویسد: «بنیاد شر نه در امری منفی (سلبی)، بلکه در عالی‌ترین امر ایجابی نهفته است؛ در خود اراده نخستین، آنگاه که از مرکز خویش منحرف می‌شود.»

این نوع از وحدت، امکان می‌دهد که موجودات گوناگون در کلیتی مقدس به هم درآیند، بی‌آن‌که فردیت یا تمامیت خویش را از دست بدهند.

از این پیوند کیمیاگرانه، از آمیزش ایدئالیسمی نیرومند که در رئالیسم جانی تازه می‌یابد با رئالیسمی حقیقی که در برابر نفی عقل محض مقاومت می‌کند، رساله‌ی آزادی زاده می‌شود. در اینجا است که عشق، به عنوان نیرویی هستی‌شناختی، به درون جهان فلسفی شلینگ قدم می‌گذارد. هستی دیگر نه همچون «چیزی» صلب، بلکه در هیات اراده‌ای سیال فهمیده می‌شود.

در رساله، شلینگ این پرسش را طرح می‌کند که شر از کجا می‌آید و چرا در دل آزادی ریشه دارد. به باور او، اراده انسان در نقطه‌ای یکتا، با آگاه شدن از خود، از زیر سلطه قانون کلی طبیعت بیرون می‌آید و می‌کوشد خود، قانون‌گذار کل شود. در این چرخش، اراده جزئی و خودخواهانه انسان جای اراده کلی و عقلانی هستی را می‌گیرد و هماهنگی نیروهای بنیادین وجود از تعادل می‌افتد. این همان لحظه سقوط است، لحظه‌ای که اراده مرکز که می‌بایست در خدمت کل باشد، از مرکز جدا می‌شود و می‌خواهد خود مطلق شود.

همان‌گونه که هایدگر یادآور می‌شود، اگر هگل کاخ مفهومی خود را با نظریه‌پردازی کل موجودات به عنوان روح مطلق می‌سازد و نیچه متافیزیک غربی را تا نهایتش در اراده معطوف به قدرت پیش می‌برد، شلینگ در میانه این دو می‌ایستد؛ او متفکری است که نشان می‌دهد اندیشه نظام‌مند چه امکانات ژرفی می‌یابد آنگاه که مطلق، نه بر حسب عقل یا قدرت، بلکه بر حسب عشق تعریف شود، یا به تعبیر دقیق‌تر، عشق باشد.

با این گام، شلینگ برای نخستین بار در تاریخ متافیزیک، ریشه شر را در خود وجود ایجابی می‌گذارد؛ در دل همان روحی که سرچشمه حیات و خیر است. از اینجا به بعد، شر دیگر بیرون از وجود نیست، بلکه چهره درون‌بود آن است، نفسی تاریک در قلب نور و همین درک است که به تعبیر هایدگر، تفکر شلینگ را به آستانه هستی‌شناسی نوینی که او

“

خدا، در فلسفه شلینگ، نه چون خدای لایب‌نیتس، انتخاب‌کننده‌ای میان امکانات بی‌نهایت، بلکه خود ضرورت عشق است، تضاد را برمی‌تابد تا در صلحی ژرف‌تر خود را بازشناسد.

هر تصمیم انسانی، در واقعیت‌بخشی به امکان خیر یا شر، تجسمی از تفرد یافتن هم روح فردی و هم روح جمعی است، حرکتی از امکان به شخصیت. چنان‌که هایدگر می‌نویسد: «اگر انسان آزاد است، و آزادی به‌مثابه قوه خیر و شر ذات او را می‌سازد، آنگاه او تنها آن‌گاه آزاد است که خود را برای ضرورت ذاتش مصمم کرده باشد. این تصمیم نه در لحظه‌ای گذرا، بلکه در خود زمانیت رخ می‌دهد، در همان دم که گذشته و آینده در وحدت به هم می‌پیوندند.»

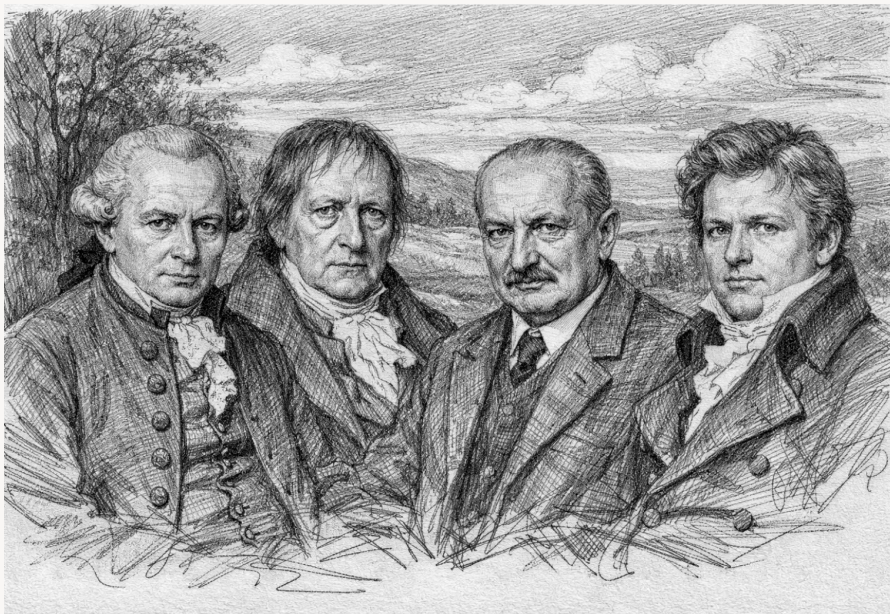
در این نگاه، انسان موجودی است میان دو قطب اوج و حضيض، میان روشنایی و

آن را متافیزیک شر می‌خواند، می‌کشاند؛ جایی که عقل خود، در بازتاب ذات خویش، صورت شر را می‌بیند، نه چون فسادش، بلکه چون سایه ناگزیر آزادی. بنابراین شلینگ نشان می‌دهد که شر، خاصیتی صرفاً انسانی و روحانی است، نه امری طبیعی یا حاصل تناهی صرف. حیوانات، هرچند در بند غریزه‌اند و از اصل روشن و تاریک وجود بهره دارند، اما چون هنوز در وحدت ناآگاه طبیعت باقی‌اند، از شر بی‌نصیب‌اند. شر تنها آن‌گاه پدید می‌آید که انسان، برخلاف حیوان، بتواند پیوند میان نیروهای بنیادین وجود را به اراده خود درهم بشکند. از این رو، شر امکانی از بشر است، همان‌گونه که خیر نیز هست؛ زیرا تنها موجودی که می‌تواند یکی را برگزیند، باید بتواند دیگری را نیز برگزیند.

پس میل بنیادین به شر، از خود مطلق برمی‌خیزد، نه به معنای این که مطلق، شر است، بلکه از آن رو که عشق که ذات مطلق است، بنا به طبیعت خود اجازه می‌دهد بنیاد به طور مستقل عمل کند بدون آن که محدودیتی از بیرون برای آن ایجاد کند، هرچند توانایی این اجبار را داشته باشد. به بیان دیگر، عشق به مثابه وحدت‌دهنده امور آزاد و مستقل و در عین حال مجزا و بلکه متضاد، تنها آن‌گاه در حقیقت خود آشکار می‌شود که بتواند این وحدت را بدون انکار امکان عمل مستقل افرادش برقرار سازد. در این معنا، شر نه دشمن عشق، بلکه لحظه ضرورت آن است؛ زیرا تنها از رهگذر گسست و جدال است که وحدت و عشق می‌توانند به حقیقت خویش دست یابند.

بدین‌سان، آزادی انسان در دل این کشاکش میان بنیاد و وجود معنا می‌یابد؛

افزون بر این، هرچند انسان ذاتاً نه خیر است و نه شر، اما نمی‌تواند در حالت امکان صرف بماند؛ او باید خود را متعین کند، تصمیم بگیرد و از این راه بالفعل شود. هایدگر، در تفسیر خود از شلینگ، این ناگزیری بشر از تعیین خویش در سپهر اخلاقی را بنیاد به اصطلاح «ضرورت شر» می‌خواند: شر چیزی در خود و برای خود نیست، بلکه در تصمیم تاریخی و روحی انسان تحقق می‌یابد. تصمیمی که در آن، خود ذات انسان در جریان انتخاب، ساخته و آشکار می‌شود. به بیان دیگر، شر ضرورتاً در جهان تاریخی انسان پدید می‌آید زیرا شر چیزی نیست، مگر امکان نوعی رفتار انسانی، امکان نحوه‌ای از بودن که در آن، موجود آزاد، خود را در برابر دیگری به‌مثابه «خود» می‌نمایاند. پس، از آنجایی که در هر امکانی برای نوعی رفتار، همواره گرایش به فعلیت یافتن آن رفتار نیز نهفته است، از همین گرایش است که گذار از امکان شر به واقعیت شر، یا از آزادی به تصمیم، سرچشمه می‌گیرد. اما خود این گرایش به شر از کجا برمی‌خیزد؟ شلینگ پاسخ می‌دهد: از خود اصل وجود، از همان وحدت نخستین نور و تاریکی در روح مطلق. این میل، همزاد عشق است؛



تاریکی روح، هرگز به تمامی در یکی از آن‌ها فرو نمی‌رود. این ضرورت، نه نفی آزادی، بلکه حقیقت آن است؛ همان‌گونه که در ذات الهی نیز آزادی و ضرورت از هم جدا نیستند. خدا، در فلسفه شلینگ، نه چون خدای لایب‌نیتس، انتخاب‌کننده‌ای میان امکانات بی‌نهایت، بلکه خود ضرورت عشق است، ضرورتی که درون خود تضاد را برمی‌تابد تا در صلحی ژرف‌تر خود را بازشناسد.

به این شکل، تحلیل این دو نیروی ایجابی و سلبی (خیر و شر) که هم‌زمان ارزش وجودشناختی و تاملی دارند، راه را برای ظهور بعد دیگری از عشق در متن می‌گشاید؛ بعدی که می‌توان آن را بن مشترک و در عین حال بی‌بن هر دوگانگی نامید، حالتی از گشودگی بی‌تعلق که به موجودات اجازه می‌دهد باشند، درست در همان فناپذیری و تباهی ممکن خویش.

این نام نوی عشق که هرچند از لحاظ معرفت‌شناختی پس از دیگر نام‌ها برای ما آشکار می‌شود، اما در حقیقت، از حیث هستی‌شناختی، پیش از هر نام دیگرش می‌ایستد، با بی‌تفاوتی مطلقش نسبت به همه تقابل‌ها مشخص می‌شود؛ عشقی که در عین پذیرش همه اضداد، به ضرورت می‌داند که تحققش

در گرو حضور موجودی است هم‌سنگ و در عین حال متمایز از خویش.

در زبان الاهیاتی، ظهور خدایی که عشق است، نه صرفاً منشا عشق، بلکه خود در رابطه‌ای زنده و محسوس با انسان درگیر است، تنها آن‌گاه ممکن می‌شود که انسان نیز آزادی‌گزینش خیر و شر را در اختیار داشته باشد. اگر گرایش انسان به نیکی امری اجباری و از پیش تعیین‌شده می‌بود، چنان‌که شلینگ می‌گوید، ذات انسان در خدا مستحیل می‌گشت و از میان می‌رفت.

اما هرچند تصور عشق به عنوان فضایی باز و نامشروط و از جنس پذیرش بی‌طرفانه نیروهای متضاد شگفت‌انگیز است، من بر این باورم که این هنوز آخرین و برترین جلوه عشق در رساله‌ی *آزادی* نیست. در واپسین سطرهای متن، صورتی دیگر از عشق بر صحنه پدیدار می‌شود، عشقی به صورت هنوز نه، یعنی جایی که والاترین هستی مطلق، چهره شدن به خود می‌گیرد و سرنوشتش به گونه‌ای گسست‌ناپذیر با انسان و تصمیم‌های او درهم‌تنیده می‌شود.

برای شلینگ، آفرینش نه به معنای ساختن محصولی کامل از ماده‌ای ناقص، بلکه دگرگونی جهت در جریان جاودانه هستی است؛ حرکتی از وحدت نامتعیین

به سوی ظهور در کثرت. در این نگاه، شدن نه در برابر بودن، بلکه شیوه بودن خود وجود است، راهی که هستی از طریق آن خود را حفظ و نگاه می‌دارد.

شلینگ در ادامه، برخلاف سنت متافیزیکی، بنیاد وجود را نه در هستی مطلق، بلکه در بی‌بنیادی ناب می‌نهد و می‌نویسد: «ذات بنیاد، همچون ذات موجود، نمی‌تواند چیزی باشد جز آنچه پیش از همه بنیادهاست، یعنی مطلق مطلق، بی‌بنیاد. اما همان‌گونه که نشان داده شد، این بی‌بنیاد نمی‌تواند جز از طریق دو آغاز هم‌ارز و ازلی پدید آید، نه آن که هم‌زمان باشند، بلکه هر یک به تنهایی کل را دربر دارند. بی‌بنیاد تنها از آن رو به دو آغاز ازلی تقسیم می‌شود که این دو که در درون او نمی‌توانستند یکی باشند، از رهگذر عشق بتوانند یکی شوند. زیرا عشق نه در بی‌تفاوتی وجود دارد و نه در جایی که اضداد از پیش به هم پیوسته‌اند؛ بلکه راز عشق در این است که میان دو وجود مستقل پیوندی برقرار می‌کند که هر یک تنها در دیگری به کمال می‌رسد.»

گشودن معنای بی‌بنیاد در این قطعه، برای درک نهایی مفهوم عشق حیاتی است. در اینجا روشن می‌شود که بالاترین چشم‌انداز عشق در نزد



هرچند انسان ذاتاً نه خیر است و نه شر، اما نمی‌تواند در حالت امکان صرف بماند؛ او باید خود را متعین کند، تصمیم بگیرد و از این راه بالفعل شود. هایدگر، در تفسیر خود از شلینگ، این ناگزیری بشر از تعین خویش در سپهر اخلاقی را بنیاد به اصطلاح «ضرورت شر» می‌خواند: شر چیزی در خود و برای خود نیست، بلکه در تصمیم تاریخی و روحی انسان تحقق می‌یابد. تصمیمی که در آن، خود ذات انسان در جریان انتخاب، ساخته و آشکار می‌شود. به بیان دیگر، شر ضرورتاً در جهان تاریخی انسان پدید می‌آید زیرا شر چیزی نیست، مگر امکان نوعی رفتار انسانی، امکان نحوه‌ای از بودن که در آن، موجود آزاد، خود را در برابر دیگری به مثابه «خود» می‌نمایاند.

“

در زمانه‌ای که جهان بار دیگر در آتش جنگ و بی‌اعتمادی می‌سوزد، وظیفه فلسفه شاید دیگر نه انکار یا ترمیم سطحی زخم‌ها، یا جهت‌گیری و تعیین انضمامی جبهه‌های خیر و شر در پی وعده صلحی بیرونی و شکننده باشد؛ اما هنوز می‌تواند، چنان که کانت گفت، ما را وادارد تا به شرایط امکان صلح بپندیشیم، و چنان که شلینگ آموخت، آن را زندگی کنیم.

آنان می‌گردد؛ بلکه عالی‌ترین صورت عشق آن صورت دایم آمدنی است که در فرایند بی‌پایانی از شدن هستی پدید می‌آید. این تصویر آینده‌نگر از مطلق به مثابه عشق، هم کثرت بی‌پایان وجود بالفعل را دربرمی‌گیرد، از این رو شخصی و زنده است و هم جوهر خود را فراتر از دوگانگی‌های هستی حفظ می‌کند، یعنی وحدت نظام اندیشه و هستی را بر پا می‌دارد بدون این که به خودمحوری و اراده‌محوری خشونت‌زای سیستم‌های متافیزیکی پیشین دچار شود (زیرا خود لزوماً از جنس اراده خودمحور نیست).

به این معنا، عشق در نظام آزادی شلینگ دیگر به میل همواره گذشته بی‌بنیاد برای خودآشکارگی محدود نمی‌شود، بلکه در آینده خود تحقق می‌یابد، در همان عشق آینده‌مند که در آغاز تنها شوقی مبهم بود. چنان که به بیان دوست و همکلاسی شلینگ، فریدریش هولدرلین، میل، در خود هیچ نیست؛ آنچه در درون آن خواسته می‌شود، تنها همان است که به راستی حیات دارد.

شلینگ، خودآشکارگی صرف نیست، بلکه درهم‌تنیدگی اضداد در زمان است. بی‌بنیاد، که وجهه ازلی عشق است پیش از آن که به نحو عشق متعین آشکار شده باشد، یعنی یک عشق هنوزنه خود را به دو آغاز می‌گشاید؛ گذشته ازلی بنیاد نخستین (Urgrund)، یعنی میل اولیه، و اکنون ازلی قلمرو عقل فعلی بی‌زمان و ازلی ابدی که خود با این ایجاد جدایی میان گذشته و حال، آغازگر زمان‌مندی است. این دو وجهه مطلق، یعنی بنیاد یا گذشته و موجود یا حال، نه برای تجلی خودخواهانه یک مطلق کامل، بلکه از آن رو جدا می‌شوند که در درون عدم تعیین مختص نابنیاد، قادر نبودند به وحدت حقیقی دست یابند. وحدت راستین آن‌ها تنها از رهگذر درام تاریخی دگرگونی‌شان ممکن است. در لحظات رخداد عشق در زمان‌ها و مکان‌های خاصی که بی‌نهایت را در دل متناهی بازمی‌نمایند، آن وحدت جست‌وجوشده نخستین بار تحقق می‌یابد. در این نقطه، مفهوم چهارمی از عشق وارد صحنه می‌شود، برداشتی که در خوانش‌های مرسوم از رساله‌ی آزادی غالباً نادیده گرفته شده، اما به گمان من کلید فهم نظام آزادی است.

برخلاف خوانش‌های غالب، که مطلق را معادل بنیاد نخستین یا همان نابنیاد می‌گیرند، من آخرین توصیف شلینگ از مطلق را نه به مثابه هیچ مگاک‌گون، بلکه به مثابه عشق می‌خوانم؛ عشقی تاریخی که از رهگذر کنش خلاق انسان رشد می‌کند و حرکت می‌یابد. اگر تفسیر نخست، مطلق را عمدتاً در وجه گذشته ازلی آن می‌بیند، من از عشقی سخن می‌گویم که به سوی آینده گشوده است، عشقی که در پایان رساله‌ی آزادی طلوع می‌کند و در فلسفه متاخر شلینگ به شکوفایی می‌رسد.

به بیانی دقیق‌تر، شلینگ شکل نهایی مطلق را نه در اراده معطوف به عشق که مقصدی جز خودآشکارگی ندارد می‌بیند و نه در هیچی که با علی‌السویه بودنش نسبت به تمامی کیفیات، زمینه ظهور

در واپسین سطرهای رساله آزادی، شلینگ دگرگونی‌ای بنیادین در مفهوم بی‌بنیاد پدید می‌آورد: بی‌بنیادی دیگر به منزله بی‌تفاوتی صرف هستی‌شناختی میان اضداد فهمیده نمی‌شود، بلکه به صورت پیوندی والاتر، یعنی عشق، جلوه می‌کند، عشقی که او آن را «همه در همه» می‌نامد.

از این رو می‌توان گفت حتی در همین رساله نیز، مطلق در نهایت نه «شهوت نخستین» است و نه «اراده‌ای کور» برای خودآشکارگی از رهگذر جدایی نیروها، بلکه عشق ناب همواره در شدن است. عشقی که نه چون وحدت همه چیز در یک چیز اسپینوزایی است و نه چون یکی بودن همه اشیا در یک کل ایده‌آلیستی، بلکه حقیقتاً همه در همه است.

ذات رازآمیز این عشق در کنش متقابل عناصری نهفته است که به سبب تضاد درونی‌شان به طور مستقل وجود دارند، اما در قلمرو آزادی ناب، به وابستگی و درهم‌تنیدگی متقابل در هستی یکدیگر درمی‌آیند. مطلق، در این مرتبه، هم‌زیستی عاشقانه اضداد است؛ جایی که نه یکی برای دیگری قربانی می‌شود، نه دیگری را مانعی برای کمال خود می‌بیند.

در این معنا، عشق تنها در زمان و به صورت زمان می‌تواند ظهور کند. بدین‌سان، زمان‌مندی نه صرفاً ظرف عشق، بلکه جوهر آن است، عنصر حیاتی‌ای که از رهگذرش، آزادی و عشق در کامل‌ترین معنای خود آشکار می‌شوند.

شلینگ خود اذعان دارد که نمونه‌ای نخستین از این آموزه را در میتولوژی آریایی به صورت نبرد اهورامزدا (خدای خیر) و اهرمن (خدای شر)، فرزندان دوقلوی زوروان آکرانه (زمان بیکرانه)، می‌توان یافت. این همانا جنگ خیر و شر است که هر لحظه و در هر تصمیم بشری اتفاق می‌افتد و هرگز قابل تقلیل به مرزهای ملل یا هویت‌های از پیش تعیین‌شده نیست، بلکه در هر عرصه‌ای از نو ظهور کرده و تصمیم گرفته می‌شود.

و به این نحو به تاریخ بشری شکل و معنا می‌بخشد. متون زرتشتی، چنان که شلینگ هم اشاره می‌کند، همچنین

خبر از صلح نهایی و پایدار از پس این کشاکش هزاران ساله می‌دهند: آن گاه که بشر دیگر بار آن توانایی را درمی‌یابد

که در روایت ادیان ابراهیمی پیش از فروریزی برج بابل داشت، یعنی فهم

یکدیگر بی‌مانع تفاوت زبان‌ها. به نحوی مشابه، در روایت آریایی با شکست اهرمن

که خود زمینه‌ساز گوناگونی زبان‌ها بوده است، مانع فهم مشترک نیز سرانجام

برداشته می‌شود.

این وضعیت هماهنگی و درک متقابل متعلق به عشق، هرگز به صورت ناگهانی

حاصل نمی‌شود؛ چرا که تحقق آن تنها از رهگذر فرایند جدایی و تضاد نیروها

ممکن است، فرایندی که رنج، بیماری، مرگ و شر را نیز در برمی‌گیرد. تنها از

خلال این آزمون‌هاست که خویشاوندی نهان موجودات از نیستی رها می‌شود و

در «واژه نیکی نخستین» بیان می‌یابد؛ واژه‌ای که همه تمایزها را زیر اصل

عشق، در آزادی ویژه هر موجود، سامان می‌دهد. در سیستم شلینگی، وظیفه

نهایی فیلسوف، چنان که پیام شاعر در مقام پیامبر بازیافت و برساخت همین

کلمه زنده عشق است، یعنی نظامی از زبان که با گشودگی مطلق خود، به هر

امر چنان جایگاه درخور خود را ببخشد که همزیستی وحدت‌آمیز تضادها را بدون

انکار وجوه هویت‌بخش آنان تضمین نماید.

آنجا که این هماهنگی دو نیروی بنیادین حیات (خیر و شر، نور و تاریکی) برقرار

می‌شود، هر موجود جایگاه راستین خود را می‌یابد و عالی‌ترین خویشستن

خویش را متحقق می‌سازد؛ دوگانگی‌ها دگرگون می‌شود و به یگانگی مطلق

بدل می‌گردد. در این مرحله، روح عشق، یا آگاهی الهی، بر قلمروهای واقعی و

مثالی هر دو فرمان می‌راند. این همان مرتبه والاتر هستی است که در آن، آزادی

و وحدت از رهگذر روند همواره‌شدنی عشق به هم می‌پیوندند.

در این چشم‌انداز نهایی که می‌توان آن را اوج تامل متافیزیکی شلینگ دانست، بازی اضداد دیگر به نابودی یا سلطه نمی‌انجامد، بلکه به وفاق و تحقق متقابل همه موجودات می‌رسد.

شاید در همین جا، فلسفه صلح نیز معنایی نو می‌یابد؛ صلح، نه آتش‌بسی میان نیروها، بلکه عشق زنده‌ای است که اضداد را در تاریخ خویش به گفت‌وگو و همزیستی فرامی‌خواند. صلح پایدار، در پرتو اندیشه شلینگ، دیگر طرحی بیرونی برای نظم دولت‌ها نیست، بلکه حقیقتی درونی در قلب وجود است، آشتی همواره‌شونده آزادی و ضرورت، خرد و طبیعت، انسان و خدا.

Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf (1795). In Kants gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, vol. 8, 341–386. Berlin: Walter de Gruyter, 1900–.

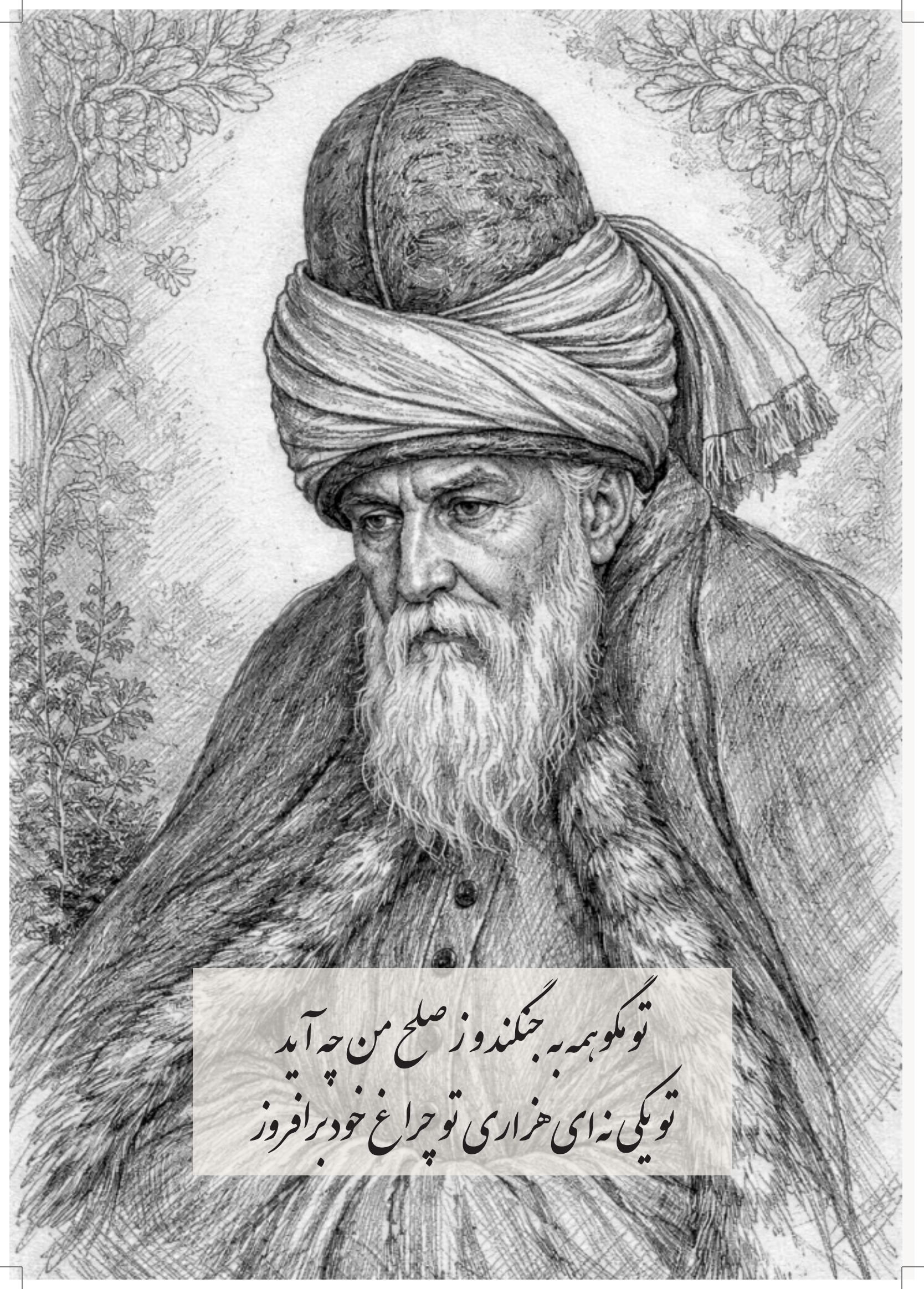
Immanuel Kant. Toward Perpetual Peace. In Practical Philosophy, translated and edited by Mary J. Gregor, with an introduction by Allen W. Wood, 311–351. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). In Sämtliche Werke, edited by K. F. A. Schelling, vol. 7. Stuttgart and Augsburg: Cotta, 1856–1861.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom. Translated by Jeff Love and Johannes Schmidt. Albany: State University of New York Press, 2006.

Martin Heidegger. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Gesamtausgabe, vol. 42. Edited by Ingrid Schüßler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

Martin Heidegger. Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom. Translated by Joan Stambaugh. Athens, OH: Ohio University Press, 1985.



تو مگو همه به جنگندوز صلح من چه آید
تو یکی نه ای هزاری تو چراغ خود بر افروز



جنگ و فلسفه‌ی میان‌فرهنگی:

نقد خشونت و امکان گفت‌وگوی انسانی

سید حسین اشراق

نویسنده و پژوهشگر فلسفه
ORCID: 0009-0006-2459-4271
E-Mail: eshraq@nebras.eu

چکیده

جنگ، به مثابه‌ی پدیده‌ای تاریخی، اخلاقی و هستی‌شناختی، همواره عرصه‌ی تلاقی ترازیکِ خرد و خشونت و میدانِ سنجشِ ظرفیتِ انسان برای معنا، عدالت و همزیستی بوده است. در «جهان درهم‌شکسته»^۱ی ما، که در آن پیوندهای معنا، اخلاق و تفاهم انسانی در معرض فرسایش و گسست قرار گرفته‌اند، تأمل فلسفی درباره‌ی جنگ ضرورت تازه‌ای می‌یابد. این نوشتار با رویکرد فلسفه‌ی میان‌فرهنگی می‌کوشد نشان دهد که چگونه گفت‌وگو میان سنت‌های فلسفی شرق و غرب می‌تواند راهی برای بازاندیشی در نسبت میان عدالت، اخلاق و مسوولیت انسانی بگشاید. در پرتو نگرشی که به تعبیر رازی^۱ بر «برابری انسان‌ها» تأکید دارد، مسئله‌ی جنگ از سطح تقابل‌های تاریخی فراتر می‌رود و به پرسشی درباره‌ی امکانِ هم‌فهمی، «دلواپسی برای دیگری»، و احیای بنیادهای انسانیت بدل می‌شود. از این منظر، فلسفه‌ی میان‌فرهنگی نه تنها نقدی بر خشونت، بلکه کوششی برای بازبایی افق گفت‌وگوی برابر و گشودن چشم‌اندازی نو در امکان زیست مشترک است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در پرتو این رویکرد، مواجهه با خشونت به جای انکار واقعیت‌های سیاسی، می‌تواند به راهی برای بازسازی معنای اخلاقی بودن در جهان و بازیافت پیوند انسان با انسان تبدیل شود.

مقدمه

مسئله‌ی جنگ همواره در تاریخ اندیشه‌ی بشری جایگاه محوری داشته و به مثابه‌ی «مسئله‌ای فلسفی‌ای که عمل انسانی قابل داوری را در برمی‌گیرد» (Demir, 2016: 30) توصیف شده است. جنگ تنها پدیده‌ای نظامی نیست، بلکه مسئله‌ای اخلاقی و فلسفی است که ریشه در باورها، اندیشه‌ها و نظام‌های فکری انسان دارد. در سنت‌های گوناگون فلسفی، برداشت از جنگ متفاوت است، با این حال بیشتر آن‌ها بر یک اصل مشترک تأکید دارند: نقش بنیادین اخلاق و خرد در مهار خشونت و برقراری نظم انسانی که بتواند تداوم زندگی و تفاهم میان انسان‌ها را ممکن سازد. در چین باستان، سون تزو^۲ در هنر جنگ^۳، جنگ را با «قانون اخلاقی» (Sun, 2000: 14) پیوند می‌دهد و آن را بخشی از نظم و عدالت انسانی می‌داند. در یونان باستان هراکلیتوس^۴ معتقد است که «جنگ پدر همه چیزهاست» (Dougherty, 2010: 51)، سقراط^۵ جنگ را به گونه‌ای کلی «نزاع با زور» تعریف می‌کند. در روم باستان نیز سیسرو^۶ «جنگ را نزاع با زور» (Reichberg et al., 2006: 393) می‌شمارد، هرچند رویکرد او بیشتر به سیاست عملی و اخلاقی گرایش دارد. در دوران جدید، هوگو گروتیوس^۷ جنگ را «ضرورت شیطانی» معرفی می‌کند و تأکید می‌ورزد که «صدای عدالت در میان صداهای گلوله‌ها خاموش نخواهد شد» (Murphy, 1982: 480). دنیس دیدرو^۸ جنگ را «یک بیماری تشنج‌آور و خشونت‌آمیز در پیکره سیاست» (Wright, 1942: 10) می‌نامد، و کارل فون کلاوزویس^۹ آن را «ادامه‌ی سیاست به و وسیله‌ی دیگر» (-Clausewitz, 1976: 87) می‌داند. هگل^{۱۰} در فلسفه‌ی تاریخ نقش «جنگ مشروط» (Browning, 2023: 93) را در تحولات تاریخی بازتاب می‌دهد، و ولتر^{۱۱} نیز از «قحطی، طاعون و جنگ به عنوان سه عامل مشهور این جهان بدبخت» (Voltaire, 1838: 73) یاد کرده است.

از نخستین تأملات فلسفی در دوران باستان تا مباحث انتقادی در عصر معاصر، جنگ بیشتر به عنوان شکست عدالت و نظم اجتماعی فهم شده است. این واقعیت نشان می‌دهد که جنگ نه تنها یک پدیده‌ی نظامی، بلکه مسئله‌ای فلسفی و اخلاقی است که ریشه در باورها، ایده‌ها و نظام‌های فکری انسان‌ها دارد. بنابراین، برای درک جامع‌تر علل و پیامدهای جنگ، لازم است دیدگاه‌های ساده‌انگارانه درباره‌ی جنگ و صلح نقد و بازاندیشی شوند، زیرا «جنگ محصول باورها و ایده‌هاست و اجتناب‌ناپذیر نیست، اما عوامل بسیاری آن را جذاب می‌سازند» (Moseley, 2002: 2)، به همین دلیل تأکید می‌شود که «انسان نمی‌تواند تنها با عقل جنگ را از بین ببرد؛ برای انجام این کار، فرهنگ‌ها باید تغییر کنند و نیروهای ایجاد شوند که ارزش یا جلال ضمنی جنگ را کاهش دهند» (Moseley, 2002: 3).

در عصر حاضر، پیچیدگی‌های ژئوپولیتیک، ظهور ایدئولوژی‌های افراطی و بحران‌های امنیت انسانی، ضرورت بازاندیشی فلسفی را دوچندان ساخته است. فلسفه‌ی میان‌فرهنگی با تأکید بر احترام به تفاوت‌ها و امکان گفت‌وگوی آزاد و برابر میان فرهنگ‌ها، می‌تواند پاسخی نظری و عملی به این بحران‌ها ارائه کند. فلسفه همان گونه که برتراند راسل^{۱۲} بیان می‌کند، «چنگال باورهای بدون نقد را سست می‌کند و ذهن را به مجموعه‌ای آزادکننده از امکانات جدید برای کاوش باز می‌گشاید»

1 ابوبکر محمد بن زکریای رازی (۸۶۵-۹۲۵ م)

2 Sun Tzu (c. 544 – 496 BCE)

3 The Art of War

4 Heraclitus (c. 535 – c. 475 BCE)

5 Socrates (470 – 399 BCE)

6 Cicero (Marcus Tullius Cicero, 106 – 43 BCE)

7 Hugo Grotius (1583 – 1645)

8 Denis Diderot (1713 – 1784)

9 Carl von Clausewitz (1780 – 1831)

10 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831)

11 Voltaire (François-Marie Arouet, 1694 – 1778)

12 Bertrand Russell (1872 – 1970)

(Payne, 2003: 8)، این سخن زمانی معنا می‌یابد که ارزش فلسفه در پیوند با «عدم قطعیت» فهم شود و قابلیت پرسشگری آن متوجه جزم‌هایی گردد که به خشونت می‌انجامند؛ امری که به‌روشنی با محتوای فلسفه‌ی میان‌فرهنگی سازگار است. وظیفه‌ای مهمی که بر عهده‌ی فیلسوفان قرار دارد همان است که جان جک کولگن¹ یادآور می‌شود: «فیلسوفان تنها پیوند دهندگان بزرگ اند؛ چرا که ما می‌کوشیم تا هر کس را با هر کس دیگر و هر چیز در جهان پیرامون او پیوند دهیم» (Kult- (gen, 1972: 187).

بدین‌سان، فیلسوفان باید بررسی جنگ را در تمامی ابعاد آن دنبال کنند؛ نه تنها در سطح مسائل اخلاقی و سیاسی، بلکه در نسبت آن با بنیان‌های معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی‌ای که در فلسفه طرح شده اند. زیرا سیاست‌مداران، هرچند خود، آگاه نباشند، اغلب تحت تأثیر چنین مبانی نظری عمل می‌کنند. از این‌رو، فیلسوفان ناگزیرند پیامدهای دیدگاه‌های متفاوت درباره‌ی طبیعت انسان، امکان شناخت، و تبیین‌های فلسفی از قدرت و خشونت را تحلیل کنند تا چشم‌انداز میان‌رشته‌ای برای فهم این پدیده پیچیده فراهم آید.

پیشینه‌ی پژوهش

بحث‌های فلسفی پیرامون جنگ و صلح ریشه‌ای دیرینه دارند و از دوران باستان تا حالا همواره در پی درک ریشه‌ها و پیامدهای نزاع انسانی بوده اند. در سنت فلسفی غرب، محوریت عقلانیت، اخلاق و حقوق بین‌الملل به‌عنوان ابزارهایی برای تحقق صلح و محدود کردن خشونت برجسته شده است. از سوی دیگر، تحلیل‌های منتقدانه، همچون دیدگاه‌های مارکسیستی و مکتب فرانکفورت، بر خشونت ساختاری، تضادهای اجتماعی و پیامدهای قدرت تأکید دارند و نشان می‌دهند که جنگ تنها محصول اختلاف فردی نیست بلکه نتیجه‌ی نابرابری‌ها و مناسبات اجتماعی است.

در فلسفه‌ی معاصر غرب، بحث‌ها بر نسبت میان خشونت و قدرت، الزامات اخلاقی و امکان کاهش نزاع‌ها از طریق خرد و گفت‌وگو تمرکز دارند. این دیدگاه‌ها اهمیت بازانديشي فلسفی در فهم جنگ و صلح و ضرورت نقد باورها و ساختارهای اجتماعی را برجسته می‌کنند.

سنت‌های فلسفی غیرغربی نیز سهم قابل توجهی در فهم عدالت و تعامل انسانی دارند. در این سنت‌ها، تأکید بر عدالت، عقلانیت و اصول اخلاقی، چارچوب نظری برای تحلیل روابط انسانی و پیامدهای نزاع اجتماعی فراهم می‌کند. با این حال، بازخوانی این میراث در افق میان‌فرهنگی و بررسی امکان تعامل مفاهیم فلسفی شرق و غرب هنوز محدود و پراکنده است. این مقاله با رویکرد تحلیلی-تفسیری و روش مقایسه‌ای میان‌فرهنگی، در پی بازنمایی و تلفیق این سنت‌ها در بستر گفت‌وگوی میان فرهنگ‌هاست. هدف، نه تنها شناسایی مفاهیم کلیدی فلسفه‌ی جنگ و صلح، بلکه تحلیل امکان انتقال و تعامل آن‌ها در زمینه‌های فرهنگی متفاوت است. به این ترتیب، پژوهش حاضر کوشیده است فهم چندوجهی و عملی از فلسفه‌ی جنگ ارائه دهد و نشان دهد چگونه بازخوانی فلسفی می‌تواند ابزارهای نظری و عملی برای کاهش خشونت و ترویج گفت‌وگوی انسانی فراهم آورد.

روش‌شناسی

پژوهش حاضر ماهیت نظری-تحلیلی دارد و بر پایه‌ی روش تفسیر هرمنوتیکی و تحلیل انتقادی متون کلاسیک و معاصر سامان یافته است. روش هرمنوتیکی امکان فهم عمیق متن‌ها و سنت‌های فلسفی مختلف را فراهم می‌آورد و به تحلیل لایه‌های معنایی و ارزش‌های فرهنگی موجود در آنها می‌پردازد. همچنین، مقایسه میان دیدگاه‌های فلسفی شرق و غرب، زمینه‌ای برای بازخوانی و تلفیق مفاهیم در چارچوب فلسفه‌ی میان‌فرهنگی فراهم می‌کند. این رویکرد، نه تنها نقد جنگ و خشونت را ممکن می‌سازد، بلکه راهکارهایی برای ارتقای گفت‌وگوی انسانی و تعامل میان فرهنگ‌ها ارائه می‌دهد.

چارچوب نظری و مروری بر ادبیات

چارچوب نظری مقاله بر فلسفه‌ی میان‌فرهنگی استوار است؛ رویکردی که بر انسانیت مشترک، ضرورت گفت‌وگوی برابر و عبور از مرزهای سیاسی و فرهنگی در تحلیل جنگ و خشونت تأکید می‌کند. فلسفه‌ی میان‌فرهنگی با تمرکز بر فهم متقابل و بازشناسی تفاوت‌ها، زمینه را برای تحلیل انتقادی خشونت، تعارض و بحران‌های انسانی در موقعیت‌های جنگی و اجتماعی فراهم می‌آورد و در عین حال افقی برای امکان گفت‌وگوی انسانی می‌گشاید.

این رویکرد بر این فرض استوار است که:

هیچ فرهنگ ناب و مستقل از دیگر فرهنگ‌ها وجود ندارد. همان‌گونه که همه انسان‌ها - فارغ از تفاوت‌ها - برابر و برخوردار از کرامت ذاتی‌اند، فرهنگ‌ها نیز دارای ارزش برابری هستند، هرچند تمایزهای انکارناپذیری میان آن‌ها وجود دارد. این تمایزها می‌توانند به غنا بینجامند و نباید به تبعیض منتهی شوند (Mall, 1998: 54).



در فلسفه‌ی معاصر غرب، بحث‌ها بر نسبت میان خشونت و قدرت، الزام‌های اخلاقی و امکان کاهش نزاع‌ها از طریق خرد و گفت‌وگو تمرکز دارند. این دیدگاه‌ها اهمیت بازانديشي فلسفی در فهم جنگ و صلح و ضرورت نقد باورها و ساختارهای اجتماعی را برجسته می‌کنند. سنت‌های فلسفی غیر غربی نیز سهم قابل توجهی در فهم عدالت و تعامل انسانی دارند. در این سنت‌ها، تأکید بر عدالت، عقلانیت و اصول اخلاقی، چارچوب نظری برای تحلیل روابط انسانی و پیامدهای نزاع اجتماعی فراهم می‌کند. با این حال، بازخوانی این میراث در افق میان‌فرهنگی و بررسی امکان تعامل مفاهیم فلسفی شرق و غرب هنوز محدود و پراکنده است.

از همین منظر، هیچ نظام مفهومی را نمی‌توان بی‌دلیل برتر دانست. هیلاری پاتنم¹ به‌درستی یادآور می‌شود: «فلسفه همواره باید این پرسش را در مرکز توجه قرار دهد که انسان چگونه باید زندگی کند؛ و درست از همین منظر است که ما به تساهل و پلورالیسم ارزش می‌نهیم» (Putnam, 1995: 10).

در همین راستا، اندیشه‌های کانت² درباره‌ی صلح جهانی، یاسپرس³ درباره‌ی بحران معنا، آرنست⁴ درباره‌ی ماهیت خشونت، و هابرماس⁵ با مفهوم کنش ارتباطی، ابزارهای مفهومی بنیادینی برای فهم ابعاد اخلاقی، سیاسی و اجتماعی بحران‌ها عرضه کرده‌اند. این متفکران با تأکید بر ارزش‌های انسانی، محدودیت‌های معرفتی و ضرورت تعامل عقلانی، زمینه‌ای برای تحلیل فلسفی خشونت و امکان گفت‌وگوی میان‌فرهنگی فراهم کرده‌اند. نقدهای پست‌مدرن بر روایت‌های کلان نیز با برجسته‌کردن محدودیت ادعاهای معرفتی، امکان بازانديشي در مفاهیم بنیادین فلسفه و بازتعریف چارچوب‌های اخلاقی و اجتماعی را در افق میان‌فرهنگی فراهم می‌کنند. چنین رویکردی «هم مستلزم بازنگری در تاریخ فلسفه و پرهیز از روایت‌های تک‌سویه و مرکزگراست و نیز نیازمند گشودن میدان به پُلی لوگ میان سنت‌های گوناگون، چرا که هیچ‌گاه یک زبان یا یک سنت یگانه برای فلسفه وجود نداشته است» (Wimmer, 1998: 10). بر همین اساس، بازخوانی دیدگاه‌های متفکران غیرغربی چون فارابی، ابن‌سینا، ابن‌مسکویه و ابن‌رشد و ابن‌خلدون درباره‌ی عدالت، عقلانیت و ساختار اجتماعی، می‌تواند ابزارهای نظری غنی‌ای برای نقد خشونت و بازانديشي فلسفی فراهم آورد. ترکیب این چشم‌اندازها، چه در سنت‌های غربی و چه فراتر از آن، چارچوب انتقادی و چندسویه برای فهم پدیده‌ی جنگ و بحران‌های میان‌فرهنگی ایجاد می‌کند و می‌تواند راهکارهایی برای گفت‌وگو و حل تعارضات فرهنگی پیشنهاد دهد.

این چارچوب نه تنها زمینه‌ی توسعه‌ی پژوهش‌های نظری را فراهم می‌آورد، بلکه می‌تواند به توسعه‌ی پژوهش‌های نظری و عملی در حوزه‌ی فلسفه‌ی میان‌فرهنگی کمک کند.

تحلیل و بحث

همانطور که فیلسوف برجسته‌ی معاصر؛ جان رالز⁶، «عدالت را نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی و ساختار بنیادین جامعه» (Rawls, 1999: 3) به شمار آورده است، صدای پرطنین‌اش را می‌توان در اعماق تاریخ جست‌وجو کرد. «در سنت یونانی، هم افلاطون⁷ و نیز ارسطو⁸ عدالت را به عنوان مهربانی و همچنین تمایل به پیروی از قانون تعریف می‌کردند» (Maurya, 2021: 249)، چیزی که نبود آن نفی فضیلت اخلاقی و سرانجام معنای جنگ است. در فلسفه فارابی⁹ بحث «میان‌ه روی و دادگری» (فارابی، 1366: 57) جایگاه کانونی دارد، و ابن‌سینا¹⁰ جنگ را پیامد جهل دانسته و «قانون و عدالت» (ابن‌سینا، 1960: 441) برای

1 Hilary Whitehall Putnam (1926 – 2016)

2 Immanuel Kant (1724 – 1804)

3 Karl Jaspers (1883 – 1969)

4 Hannah Arendt (1906 – 1975)

5 Jürgen Habermas (1929 –)

6 John Rawls (1921 – 2002)

7 Plato (427 – 347 BCE)

8 Aristotle (384 – 322 BCE)

9 Al-Farabi (c. 872 – c. 950)

10 Avicenna (Ibn Sina, 980 – 1037)



تجربه‌ی زیسته‌ی ما در افغانستان نیز به‌گونه‌ای تراژیک این حقیقت را بازمی‌نماید. گروه‌های افراطی که کشتار انسان‌ها، ویرانی شهرها، سوزاندن مکاتب و دانشگاه‌ها، و نابودی روستاها را امر مقدس می‌پنداشتند، نه تنها قساوتی بی‌پایان را رقم زدند، بلکه هرگونه امکان گفت‌وگو را نیز از میان بردند. آنان با مطلق‌انگاری آمیخته به تمامیت‌خواهی، افق اندیشیدن را تیره ساختند. با این همه، در میان آوای گلوله و باروت و ویرانی، نیاز به اندیشیدن و گفت‌وگو در میان اهل دانش و دانشگاه هرگز منتفی دانسته نمی‌شد؛ بلکه در چارچوب فلسفه‌ی میان‌فرهنگی، ترویج به‌رسمیت‌شناسی تنوع، چندصدایی، و احترام به «دیگری» به‌مثابه‌ی ضرورت بنیادین برای زمانه‌ی ما تلقی می‌گردید.

صلح را حیاتی شمرده است؛ ابن مسکویه¹ جنگ را منبع تمامی رذایل می‌داند و بر «اعتدال و تناسب» (ابن مسکوی، 2011: 337) در جامعه تأکید می‌کند، و ابن رشد² از برجسته شدن قانون برای دفع جور و به رسمیت شناسی «طبایع متفاوت آدمیان» (ابن رشد، 1376: 50) سخن به میان می‌آورد و ابن‌خلدون³ نیز چرخه‌های تمدنی را با توجه به «زیان بخشی خشونت» (ابن‌خلدون، 1390: 342) تحلیل می‌کند.

در دوران مدرن، هنگامی که کانت از «رهایی انسان از نابالغی خودساخته‌اش» (Kant, 2006: 17) سخن می‌گوید، بحث «شجاعت برای بهره‌بردن از خرد» را نیز برجسته می‌کند و از همین منظر، طرح «صلح پایدار» را ارائه می‌دهد. در فلسفه‌ی قرن بیستم، یاسپرس برای نفی جنگ بر «مردود شمردن برتری و ارتباط با دیگری» (Jaspers, 1958: 109) تأکید کرد، هانا آرنت⁴ خطر «جذاییت خشونت» (Arendt, 1970: 81) را گوشزد نمود، و مکتب فرانکفورت بر نقد «قدرت صنعت فرهنگ‌سازی» (آدورنو و هورکهایمر، 1384: 236) تمرکز داشت. همچنین، فیلسوفان پست‌مدرن چون دریدا⁵ و لیوتار⁶، در کنار «گرامیداشت تفاوت‌ها» (اشراق، 1397: 339)، نسبت به خطر ایدئولوژیک کردن حقیقت هشدار می‌دهند و بر «سپری شدن روایت‌های کبیر روشنگری» (هوی، 1380: 286) تأکید می‌کنند.

همه‌ی این تحلیل‌ها نشان می‌دهند که به تعبیر هانا آرنت، خشونت جنگ با ناتوانی در تفکر و داوری، پیوند بنیادی دارد و آن‌چه او «ابتدال شر» می‌نامد، نیز از همین نسبت سرچشمه می‌گیرد. آرنت در مقاله‌ی معروف خود با عنوان «اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی»⁷ توضیح می‌دهد که ناتوانی یا بی‌میلی آدولف آیشمن در تأمل بر پیامدهای اخلاقی واقعی اعمالش، او را به رفتاری سوق داد که به‌طور رادیکال غیراخلاقی بود.

از دیدگاه هانا آرنت، مسئله‌ی بنیادین در افرادی مانند آیشمن «نه حماقت، بلکه ناتوانی شگفت‌انگیز و واقعی در تفکر» (Ar-endt, 1971: 417) است. آرنت تفکر را فرایندی می‌داند که همواره دربرگیرنده‌ی قضاوت‌های اخلاقی و زیباشناختی است؛ به این معنا که ارتکاب شر تنها زمانی ممکن می‌شود که انسان از خوداندیشی و تفکر وجدان‌محور روی‌گردان گردد. تفکری که تنها در پرتو فضای گفت‌وگو محور، منصفانه و متکی بر پذیرش «دیگری» می‌تواند پرورش یابد. از این منظر، می‌توان فقدان گفت‌وگوی میان‌فرهنگی و ناتوانی در پذیرش «دیگری» را ریشه‌ی مشترک بسیاری از کژروی‌ها، خشونت‌ها و بحران‌های اخلاقی جهان معاصر دانست. در چنین شرایطی، هم حقیقت و نیز عدالت دچار چالش می‌شوند؛ چرا که، به قول لویناس، «حقیقت مستلزم عدالت است» (Levinas, 1969: 90). به عبارت دیگر، عدم توجه به «دیگری» و فقدان گفت‌وگوی اخلاقی و میان‌فرهنگی نه تنها توان قضاوت و تفکر را محدود می‌کند، بلکه بنیاد خود حقیقت و عدالت را نیز متزلزل می‌سازد؛ این امر نشان می‌دهد که تحقق اخلاق و عدالت مستلزم فضایی است که در آن انسان با «دیگری» روبه‌رو شود، حضور او را

1 Ibn Miskawayh (c. 932 – 1030)

2 Averroes (Ibn Rushd, 1126 – 1198)

3 Ibn Khaldun (1332 – 1406)

4 Hannah Arendt (1906 – 1975)

5 Jacques Derrida (1930 – 2004)

6 Jean-François Lyotard (1924 – 1998)

7 Thinking and Moral Considerations (1971)



“

آرنت در مقاله‌ی معروف خود با عنوان «اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی توضیح می‌دهد که ناتوانی یا بی‌میلی آدولف آیشمن در تأمل بر پیامدهای اخلاقی واقعی اعمالش، او را به رفتاری سوق داد که به‌طور رادیکال غیراخلاقی بود.

فراابی، ابن‌سینا، ابن‌مسکویه، ابن‌رشد و ابن‌خلدون، در کنار متفکران کلاسیک و مدرن غربی، ابزارهای نظری غنی برای نقد خشونت و تبیین روابط انسانی فراهم می‌کنند. این بازخوانی، فلسفه را از درون به امکان‌های تازه‌ای برای بازسازی اخلاقی و اجتماعی می‌خواند.

بحران‌های جهانی و احیای گفت‌وگوی انسانی

منازعات معاصر، از افغانستان تا دیگر مناطق بحران‌زده جهان، بازتاب شکست در تحقق گفت‌وگوی میان‌فرهنگی هستند. این بحران‌ها نشان‌دهنده‌ی انسداد فرهنگی و اخلاقی در برابر دیگری‌اند. تنها از رهگذر احیای گفت‌وگو، هم‌فهمی و گشودگی متقابل است که می‌توان از منطق خشونت فراتر رفت و افق انسانی‌تر مبتنی بر هم‌زیستی و تفاهم میان فرهنگ‌ها ایجاد کرد. فلسفه‌ی میان‌فرهنگی در این معنا، نه تنها نظریه‌ای انتقادی، بلکه فراخوان عملی برای بازسازی اخلاقی، فرهنگی و معنوی جهان معاصر است.

نتیجه‌گیری

جنگ پدیده‌ای با ریشه‌های عمیق فلسفی، اخلاقی و فرهنگی است. فروکاستن آن به سطح نظامی یا سیاسی،

بشناسد و در پرتو این مواجهه، امکان بازاندیشی، خودانتقادی و مسوولیت‌پذیری فراهم آید.

تجربه‌ی زیسته‌ی ما در افغانستان نیز به‌گونه‌ای تراژیک این حقیقت را بازمی‌نماید. گروه‌های افراطی که کشتار انسان‌ها، ویرانی شهرها، سوزاندن مکاتب و دانشگاه‌ها، و نابودی روستاها را امر مقدس می‌پنداشتند، نه‌تنها قساوتی بی‌پایان را رقم زدند، بلکه هرگونه امکان گفت‌وگو را نیز از میان بردند. آنان با مطلق‌انگاری آمیخته به تمامیت خواهی، افق اندیشیدن را تیره ساختند. با این همه، در میان آوای گلوله و باروت و ویرانی، نیاز به اندیشیدن و گفت‌وگو در میان اهل دانش و دانشگاه هرگز منتفی دانسته نمی‌شد؛ بلکه در چارچوب فلسفه‌ی میان‌فرهنگی، ترویج به‌رسمیت‌شناسی تنوع، چندصدایی، و احترام به «دیگری» به‌مثابه ضرورت بنیادین برای زمانه‌ی ما تلقی می‌گردید.

یافته‌های پژوهش

این پژوهش، با تمرکز بر فلسفه‌ی میان‌فرهنگی، چند یافته مهم را نشان می‌دهد که می‌توان آن‌ها را در چهار محور اصلی خلاصه کرد:

فلسفه‌ی میان‌فرهنگی به‌مثابه‌ی چارچوب انتقادی برای فهم خشونت

فلسفه‌ی میان‌فرهنگی چارچوب انتقادی و در عین حال گشاینده برای تحلیل خشونت ارائه می‌دهد. این رویکرد با عبور از منطق سلطه، طرد و تبعیض، ریشه‌های معرفتی و فرهنگی خشونت را بررسی می‌کند و رابطه آن را با باورها، هویت و ساختارهای قدرت آشکار می‌سازد، در این معنا، فلسفه‌ی میان‌فرهنگی، فهم خشونت را فراتر از رفتارهای عملی برده و آن را در نسبت با ساختارهای فکری انسان تحلیل می‌کند.

امکان گذر از منطق جنگ از رهگذر گفت‌وگوی برابر

گفت‌وگو در چارچوب میان‌فرهنگی کنش بنیادین انسانی است که جایگزین منطق حذف، تقابل و سلطه می‌شود. تأکید بر گفت‌وگوی برابر و به‌رسمیت‌شناسی متقابل امکان بازاندیشی در نسبت «خود» و «دیگری» را فراهم می‌آورد و راهی برای عبور از چرخه‌ی دشمنی، خشونت و جنگ می‌گشاید. تجربه‌های معاصر در افغانستان نمونه‌ای روشن از این ضرورت هستند، جایی که فقدان گفت‌وگوی انسانی به تشدید خشونت و بحران اجتماعی انجامید.

بازخوانی میراث فلسفی در پرتو نگاه میان‌فرهنگی

بازنگری در سنت فلسفی غربی و غیرغربی نشان می‌دهد که مفاهیمی مانند عدالت، عقلانیت و گفت‌وگوی انسانی نه آرمان‌های انتزاعی، بلکه ظرفیت‌های زنده برای مقاومت در برابر خشونت و بازسازی هم‌زیستی هستند. آموزه‌های

“

فلسفه همواره باید این پرسش را در مرکز توجه قرار دهد که انسان چگونه باید زندگی کند؛ و درست از همین منظر است که ما به تساهل و پلورالیسم ارزش می‌نهیم.

به معنای نادیده‌گرفتن بُعد انسانی و وجودی آن است. فلسفه‌ی میان‌فرهنگی با تکیه بر بنیان‌های مشترک انسانیت و نقد روایت‌های انحصارگر، می‌کوشد افق تازه برای گفت‌وگوی برابر، کاهش خشونت و بازسازی معنای صلح بگشاید. در جهان امروز، با وجود پیشرفت علمی و فناوری، جنگ همچنان تهدیدی بنیادین برای بشر است؛ تهدیدی که از فقدان خرد فلسفی، ضعف در فهم اخلاقی و ناتوانی در درک متقابل میان فرهنگ‌ها و قدرت‌ها سرچشمه می‌گیرد. نمونه‌های آشکار آن را می‌توان در بحران‌های انسانی و فرهنگی کشورهای چون افغانستان مشاهده کرد؛ جایی که غیبت گفت‌وگوی میان‌فرهنگی به بازتولید خشونت و بی‌اعتمادی انجامیده است. در این میان، فلسفه‌ی میان‌فرهنگی با تأکید بر احترام به تفاوت‌ها و پذیرش پلورالیسم فرهنگی، می‌کوشد میان هویت‌های گوناگون پل‌هایی از تفاهم و هم‌زیستی ایجاد کند؛ پل‌هایی که، همچون «رنگین کمان فرهنگ‌ها» (اشراق، 1369: 47)، پیونددهنده‌ی تنوع‌های انسانی‌اند و زمینه‌ی گذار از منطق تحمیل به منطق گفت‌وگو را فراهم می‌سازند.

در این چشم‌انداز، روز جهانی فلسفه یادآور مسوولیت اندیشه‌ی فلسفی در برابر بحران‌های جهان معاصر است. فلسفه، اگر از انزوا بیرون آید، می‌تواند نیروی انتقادی و رهایی‌بخش در برابر جنگ، خشونت و بحران‌های فرهنگی باشد. از همین‌رو، فلسفه‌ی میان‌فرهنگی نه شاخه‌ای فرعی، بلکه پاسخ ضروری به نیاز زمانه است؛ رویکردی که با بازسازی پیوسته‌ی عقلانیت انسانی و فرهنگی، افق‌هایی نو برای تحقق صلح پایدار و امنیت انسانی می‌گشاید.

جنگ در ژرف‌ترین سطح خود، نشانه‌ای از انحطاط خرد و فروپاشی فهم متقابل میان «خود» و «دیگری» است. رهایی از این وضعیت تنها از رهگذر احیای خرد فلسفی و تعمیق گفت‌وگوی میان‌فرهنگی ممکن می‌شود. در این مسیر، فلسفه‌ی میان‌فرهنگی چشم‌اندازی از جهانی

ترسیم می‌کند که در آن اکولوژی معرفت و فرهنگ بر بنیاد عدالت فرهنگی و امنیت انسانی استوار گردد و جایگزین منازعه و سلطه شود.

پیشنهادات:

پژوهش‌های آینده می‌توانند تمرکز بیشتری بر کاربرد عملی فلسفه‌ی میان‌فرهنگی در سیاست‌گذاری فرهنگی، آموزش و برنامه‌های صلح‌آفرین داشته باشند. بنابراین پیشنهاد می‌شود:

تقویت فلسفه‌ی میان‌فرهنگی به‌عنوان رویکرد راهبردی در علوم انسانی و سیاست‌گذاری‌های بین‌المللی

فلسفه‌ی میان‌فرهنگی، با تأکید بر بنیان‌های مشترک انسانیت و گفت‌وگوی برابر، می‌تواند چارچوب انتقادی و سازنده برای مواجهه با خشونت و بحران‌های فرهنگی فراهم آورد و به‌عنوان راهنمای نظری و عملی در طراحی سیاست‌های بین‌المللی مورد استفاده قرار گیرد.

بازخوانی متون فلسفی شرق و غرب در پرتو رویکرد میان‌فرهنگی

پژوهشگران می‌توانند با بازخوانی متون کلاسیک و معاصر شرق و غرب -از فارابی و ابن سینا تا کانت و متفکران پست‌مدرن- و تحلیل آن‌ها در افق میان‌فرهنگی، ریشه‌های عمیق خشونت و انحصارطلبی فرهنگی را شناسایی کرده و امکان شکل‌گیری گفت‌وگوی انسانی و فهم متقابل را فراهم کنند.

نقش فعال نهادهای آموزشی و دانشگاه‌ها، به‌ویژه دانشگاه سوربن، در ترویج گفت‌وگوی انسانی و فرهنگی

دانشگاه‌ها، به‌ویژه مراکز علمی پیشرو مانند سوربن، می‌توانند با طراحی برنامه‌های پژوهشی و آموزشی مبتنی بر فلسفه‌ی میان‌فرهنگی، زمینه‌های عملی برای کاهش خشونت و ایجاد فضای گفت‌وگوی انسانی فراهم کنند. این مؤسسات با بازسازی پیوسته‌ی خرد فلسفی و فرهنگی، امکان تربیت نسل‌هایی از متفکران و سیاست‌گذاران را فراهم می‌آورند که توانایی پیوند میان فرهنگ‌ها و ارتقای امنیت انسانی را داشته باشند.

gland: Allandale Online Publishing. [Originally published ca. 5th century BCE].

منابع آلمانی:

- Jaspers, K. (1958). *Die Atombombe und die Zukunft der Menschheit*. München: R. Piper & Co.
- Mall, R. A. (1998). *Das Konzept einer interkulturellen Philosophie*. Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, (1), 54–69. Wien: Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie.
- Murphy, Gornelius F. (1982). «*The Grotian Version of World Order*», *The American Journal of International Law*, 76(3): 477-498.
- Putnam, H. (1995). *Pragmatismus – eine offene Frage* (M. Suhr, Trans.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Voltaire. (1838). *Voltaire against war*. *The Advocate of Peace*, 2(8), 79–80. <https://www.jstor.org/stable/27886946>
- Wimmer, F. M. (1998). *Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie*. Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, 1, 1–17. Wien: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie.
- Wright, Q. (1942). *A study of war* (Vol. 1). Chicago, IL: University of Chicago Press.

منابع عربی:

- ابن سینا. (1960). *الشفاء: الإلهيات* (ج 1، تحقیق جرج عنواتي وسليمان زايد). القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- مسكويه، م. ب. ی. (2001). *تهذيب الأخلاق* (دراسة و تحقیق: عمار هلالی). بغداد-بیروت: منشورات الجمل.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (1366). *السیاسات المدینه، مصحح: فوزی نجار، تهران: مکتبه دالزهره*.

emergence of reason (Vol. 57, Studies in Philosophy and the History of Philosophy). Washington, DC: The Catholic University of America Press.

- Kant, I. (2006). *Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, and history* (P. Kleingeld, Ed.; D. L. Colclasure, Trans.; with essays by J. Waldron, M. W. Doyle, & A. W. Wood). Yale University Press.
- Kultgen, J. (1972). *In defense of Verstehen*. *Pacific Philosophical Quarterly*, 53(2), 170–187. <https://philpapers.org/rec/KULIDO>.
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity*. (A. Lingis, Trans.). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Moseley, A. (2002). *A philosophy of war*. New York, NY: Algora Publishing.
- Maurya, S. K. (2021). *The concept of justice in reference with philosophies of Plato and Aristotle: A critical study*. *Journal of Liberty and International Affairs*, 7(3), 250–266. <https://doi.org/10.47305/JLIA21370250m>.
- Odiyo, B. (2018). *Political and religious philosophy of Avicenna, and how it is practiced nowadays*. Academia.edu. Retrieved from https://www.academia.edu/POLITICAL_AND_RELIG.
- Payne, W. R. (2023). *An introduction to philosophy*. Bellevue College. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.
- Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*, revised edition, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Reichberg, Gregory, Henrik Syse, and Endre Begby (eds.) 2006. *The Ethics of War. Classic and Contemporary Readings*. Malden, MA: Blackwell.
- Sun Tzu (2000). *The art of war: The oldest military treatise in the world* (L. Giles, Trans., 1910). Leicester, En-

منابع فارسی:

- آدرنو تئودور و هورکهایمر، ماکس. (1384)، *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، گام نو
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۰). مقدمه ابن خلدون (جلد اول). ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: نشر الکترونیک کتابناک.
- ابن رشد، ابوالولید محمد (1376). *فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: امیرکبیر.
- اشراق، سید حسین (1369). *مفاهیم کلیدی در فلسفه میان فرهنگی*، کابل: نشر تسامح.
- اشراق، سید حسین (1397). *در باره فلسفه علوم اجتماعی*، کابل: نشر عازم.
- هو، دیوید کازنز. (1380). *فوکو در بوتنه نقد* (م. یزدانجو، مترجم). تهران: نشر مرکز.

منابع انگلیسی:

- Arendt, H. (1970). *On violence*. San Diego, New York, & London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (1971). *Thinking and moral considerations: A lecture*. *Social Research*, 38(3), 417–446. The Johns Hopkins University Press. <https://www.jstor.org/stable/40970069>.
- Clausewitz, Carl von (1976), *On war*. Translated by Michael Howard & Peter Paret, Princeton, Princeton University Press.
- Browning, G. (2023). *Hegel on death and war*. *Journal of Continental Philosophy*, 4(1), 93–106.
- Demir, A. (2016, November 29–30). *The war as a philosophical problem*. Paper presented at the 5th International Conference on Research in Humanities, Sociology and Education (RH-SCE'16), London, UK. <https://doi.org/10.15242/ICEHM.ED1116029>.
- Dougherty, J. P. (General Ed.), & McCoy, J. (Ed.). (2010). *Early Greek philosophy: The Presocratics and the*



فلسفه و اخلاق «جنگ بی‌پایان»: پیشانی میان جنگ و صلح

حسین دباغ، مدرس و پژوهشگر حوزه‌ی فلسفه



جنگ بی‌پایان آغاز و فرجام روشن ندارد؛ اما فلسفه دست کم می‌تواند آخرین پناه اندیشیدن درباره آن باشد. کار فلسفه نه انکار واقعیت جنگ، بلکه مقاومت در برابر عادی‌سازی آن است. اگر دولت‌ها خشونت را بی‌وقفه و بی‌چهره به کار می‌گیرند، وظیفه‌ی فیلسوف آن است که مرگ را دوباره به امر اخلاقی بازگرداند؛ یعنی یادآوری این حقیقت ساده که هیچ مرگی «عادی» نیست.

پارادایم صلح: اخلاق استثنا و حرمت جان:

در وضعیت صلح، معیارهای حقوقی و اخلاقی بر پایه‌ی اصل بنیادین «حق حیات» استوار است (Human Rights Committee, ۲۰۱۸). دولت تنها زمانی مجاز به استفاده از قوای کشنده و مرگبار است که تهدیدی فوری و جدی در کار باشد و حتی در آن صورت نیز دست کم باید سه شرط حیاتی رعایت شود:

۱. خطر باید قریب الوقوع باشد، نه صرف گمان، ترس مبهم یا تهدیدی نامعلوم.
۲. استفاده از زور باید ضروری و آخرین راه حل باشد، یعنی هیچ بدیل کم خشونت‌تر مؤثری برای دفع تهدید وجود نداشته باشد.
۳. خشونت باید متناسب با هدف مشروع مورد نظر باشد؛ به ویژه هنگامی که هدف، حفاظت از جان دیگران است.

این سه شرط، صورت حقوقی همان شهود اخلاقی مبنایی هستند که می‌گوید: «جان انسان نباید ابزار کارآمدی سیاسی یا امنیتی شود». در پارادایم صلح، مرگ انسان یک تراژدی است، نه ابزار حکمرانی. قانون و اخلاق هر دو بر این اصل تکیه دارند که حیات انسانی به عنوان یک حق مسلم ارزش ذاتی دارد و نباید به ابزاری برای امنیت یا منافع سیاسی تبدیل شود. باری، مطابق با همین پارادایم است که «هر که یک جان را بکشد، گویی همه مردم را کشته است» (قرآن، سوره مائده، آیه ۳۲) و به قول سعدی شیرازی: «تن آدمی شریف است به جان آدمیت.»

چکیده:

در این مقاله نگارنده از این ادعا دفاع می‌کند که ظهور جنگ پهلپادی و «جنگ‌های بی‌پایان» صرفاً تغییر در تکنیک‌های کشتن نیست، بلکه مرز مفهومی و اخلاقی صلح و جنگ را جابه‌جا و خشونت را از «استثنا» به «قاعده» بدل می‌کند. نشان می‌دهد که این دگرگونی، مسوولیت اخلاقی دولت‌ها را تیره و تار می‌کند و ما را در وضعیت «استثنای دائمی» قرار می‌دهد که فلسفه باید در برابر عادی‌سازی آن مقاومت کند.

مقدمه:

مرز فروپاشیده میان صلح و جنگ: در سنت حقوقی و اخلاقی مدرن، مرز میان صلح و جنگ، سنگ‌بنای مشروعیت خشونت سیاسی است. صلح قلمرو قانون و گفت‌وگوست؛ جنگ، قلمرو استثنا و اضطرار. قانون برای آن وضع شده است تا انسان را از وضعیت جنگی برهاند و اخلاق برای آن که خونریزی را به آخرین و ناگزیرترین واکنش بدل کند. اما مهمتر از آن، قانون و اخلاق، به منظور پاسداری از حیات انسانی، دو چارچوب یا پارادایم مستقل برای «زمان صلح» و «زمان جنگ» ایجاد کرده‌اند. در صلح، دولت تنها در شرایط اضطراری و تحت معیارهای سخت‌گیرانه مجاز به استفاده از زور و قوه قهریه کشنده است؛ اما در جنگ، قواعد دیگری چون «ضرورت نظامی» و «تناسب در حمله» به کار گرفته می‌شوند.

با ظهور پهلپادهای مسلح، جنگ‌های سایبری و تکنولوژی‌های هوشمند، این مرز تاریخی میان صلح و جنگ درهم شکسته شده است (Heyns et al, ۲۰۱۶). پهلپادهای مسلح، به طور خاص، در جابجایی این مرز نقش مهمی داشته‌اند و رفته‌رفته جنگ را از یک حادثه به یک وضعیت مداوم بدل کرده‌اند. در این وضعیت مداوم، خشونت دیگر امری استثنایی نیست؛ در دل نظم عادی جای گرفته و خود به قاعده بدل شده است. به سختی می‌توان پذیرفت که پهلپادها صرفاً و محضاً یک ابزار یا تکنولوژی جدید برای جنگ و کشتن هستند؛ بسی بیش از آن پهلپادها بنیان مفهومی و حقوقی تمایز میان صلح و جنگ را سست کرده‌اند و تئوری‌های مربوط به اخلاق و حقوق جنگ را با چالش مواجه کرده‌اند. با توسل به پهلپادها، دولت‌ها امروز می‌توانند عملیات مرگبار را در خارج از مرزهای خود، بدون اعلان رسمی جنگ، و بدون پاسخ‌گویی عمومی یا نظارت موثر انجام دهند. این تحول را نباید صرفاً یک تاکتیک نظامی تلقی کرد؛ بلکه اضطرابی اخلاقی - سیاسی است برای پاسخ به پرسش‌های بسیار مهم: چه زمانی دولت مجاز است تا جان کسی را بگیرد؟ و چگونه می‌توان از مسوولیت اخلاقی به شکل معناداری سخن گفت وقتی جنگ و صلح قابل تفکیک از هم نیستند؟ این پرسش‌ها اگر پیش‌تر در دو حوزه‌ی مجزا - حقوق بشر و حقوق جنگ - پاسخ کم و بیش روشنی داشت، اما اکنون در میانه‌ای خاکستری و نامعین رها شده‌اند.

پارادایم جنگ: ضرورت نظامی و تقلیل حرمت جان:

در مقابل، حقوق بین الملل بشردوستانه (International Humanitarian Law) که بر روابط میان دولت‌ها و نیروهای متخاصم (غیردولتی) حاکم است، منطق متفاوتی دارد. در این پارادایم، معیار مشروعیت نه حرمت مطلق جان، بلکه ضرورت نظامی است (Crawford, 2024).

پهپادها تجلی دقیق چنین وضعیت خطیری در دوران ما هستند: دورانی که در آن دولت می‌کشد بی آنکه بجنگد، و می‌جنگد بی آنکه خطر کند.

پیامدهای اخلاقی و فلسفی: از خشونت استثنایی تا خشونت روزمره:

باری، فلسفه‌ی اخلاق و سیاست با بحرانی بی‌سابقه روبه‌رو شده است. جنگ پهپادی فقط یک نوآوری محض در تکنولوژی نیست؛ فقط تغییر در روش کشتن نیست، بلکه دگرگونی در نسبت ما با خشونت است؛ دگرگونی در فلسفه‌ی حاکمیت سیاسی و مسوولیت اخلاقی است. مرگ، که روزی چهره داشت، اکنون به یک داده در سیستم‌های نظارت و امنیت بدل شده است. کشتن از فاصله‌ی هزار کیلومتری، احساس گناه را کم و بیش به صفر می‌رساند و تصمیم برای پایان دادن به حیات انسانی را آسوده‌تر می‌کند؛ کشتن همان اندازه بی‌صداست که فشردن دکمه‌ای بر صفحه‌نمایش. در این فرهنگ حاکمیت جدید که جنگ پهپادی را عادی‌سازی می‌کند، جان انسان از قلمرو اخلاق کرامت به قلمرو محاسبه و کارآمدی رانده می‌شود (Chamayou, 2015).

تکنولوژی پهپادی، دولت را از خطر و حضور انسانی جدا می‌کند. تصمیم‌گیری درباره مرگ را به الگوریتم‌ها و داده‌ها می‌سپارد؛ گویی مرگ دیگر یک رویداد تراژیک نیست، بلکه بخشی از عملیات روزمره‌ی امنیتی است. در چنین جهانی، استانداردهای اخلاقی دوران جنگ، که ذاتاً ضعیف‌ترند، به معیارهای عمومی زندگی سیاسی تبدیل می‌شوند. خشونت، که باید استثنایی و موقتی باشد، به ابزار دائمی حکمرانی بدل می‌گردد. این همان خطر وضعیت استثنای دائمی (Permanent State of Exception) است که برخی فیلسوفان به آن اشاره کرده‌اند (Agamben, 2005). «استثنای دائمی» اشاره به یک تناقض ظاهری دارد: استثنا قرار است موقتی باشد، اما اینجا خود استثنا به قاعده بدل می‌شود؛ یعنی همان منطق تعلیق قانون، به صورت ساختاری درون نظم حقوقی نهادینه می‌گردد. در این حالت، قانون به جای محدود کردن قدرت خشونت، آن را دائماً قابل فعال شدن نگه می‌دارد. وقتی دولت بتواند در هر لحظه، در هر نقطه از جهان، بدون پاسخ‌گویی یا ضرورت فوری، از مرگ به‌عنوان ابزار سیاست استفاده کند، آن‌گاه صلح نه یک وضعیت طبیعی، بلکه توهمی گذرا خواهد بود. آنچه از صلح باقی می‌ماند شبه‌صلحی است پوشیده بر منطق جنگ.

آیا جنگ پهپادی خشونت را انسانی‌تر می‌کند؟

در اینجا یک اعتراض مهم سر برمی‌آورد: ممکن است گفته شود که جنگ پهپادی در مجموع خشونت را انسانی‌تر می‌کند، با این استدلال که: پهپادها جان سربازان طرف مهاجم را حفظ می‌کنند؛ در مقایسه با بمباران گسترده هوایی یا توپخانه‌ای،

کشتن، اگر در خدمت هدف نظامی مشروع باشد، قابل توجیه تلقی می‌شود. اصل تمایز میان «رزمنده» و «غیرنظامی» برقرار است، اما دامنه تعریف «مشارکت مستقیم در خصومت» آن قدر گسترده شده است که به دولت‌ها امکان می‌دهد تقریباً هر فرد مظنون حتی غیرنظامی را هدف قرار دهند. اگر در پارادایم صلح هدف‌گیری مشروع فقط مبتنی بر موقعیت (یعنی هویت یا جایگاه حقوقی فرد در محاصمه) است، هدف‌گیری مشروع در پارادایم جنگ می‌تواند بر اساس موقعیت یا رفتار باشد، یعنی زمانی که فرد در حال انجام فعالیت‌های خصمانه یا رفتار جنگی است. طبیعی است که هدف‌گیری مبتنی بر رفتار، آزادانه‌تر از زمان صلح است. این جابه‌جایی از «هویت» به «رفتار» و از «حق» به «ضرورت»، پیامد بسیار دارد: آستانه اخلاقی استفاده از زور در وضعیت جنگی را بسیار پایین‌تر از زمان صلح می‌آورد. حیات انسانی دیگر به عنوان «حق» مطلق فهم نمی‌شود، بلکه در ترازوی مصلحت نظامی سنجیده می‌شود. با این‌که خشونت هنوز هم قواعدی دارد اما این قواعد به دنبال «کاهش رنج» در دل جنگ‌اند، نه نفی اصل جنگ.

پهپادها و زوال مرز میان دو پارادایم:

ظهور پهپادهای مسلح این دو پارادایم را در هم آمیخته و آشفته کرده است. دولت‌ها مدعی‌اند که درگیر «جنگ‌های مسلحانه‌ی دولتی و غیردولتی» اند (international and non-international armed conflicts)، خصوصاً محاصمه با گروه‌های غیردولتی؛ درگیری‌هایی که ظاهراً هیچ مرز جغرافیایی ندارند. بعد از بازده سپتامبر، مفهومی تازه و البته بحث‌برانگیز متولد شد: جنگ‌های مسلحانه‌ی جهانی غیردولتی (global non-international armed conflict)، که به دولت‌ها اجازه می‌دهد هر نقطه‌ای از جهان را «میدان نبرد بالقوه» تصور کنند. در این چارچوب، جهان نقشه‌ای از «مظنونان بالقوه» و «اهداف احتمالی» است. جنگ دیگر محدود به خاک، جبهه یا زمان خاصی نیست؛ می‌تواند در هر لحظه و هر مکانی رخ دهد: از یمن تا سومالی، از افغانستان تا غزه (Duffy, 2015). نتیجه آن است که منطق جنگ به زندگی روزمره نفوذ کرده است. شهروندانی که در مناطق غیرنظامی زندگی می‌کنند، ممکن است ناگهان هدف قرار گیرند، بی آنکه رسماً درگیر جنگی باشند. بدین‌سان، تمایز میان میدان نبرد و زندگی عادی (خانه)، میان رزمنده و غیرنظامی، و میان صلح و جنگ کم‌رونق و بی‌حاصل شده است.



“

«باید به یاد آورد که بنیان اخلاق و حقوق بین‌الملل بر یک شهود ساده استوار است؛ خشونت باید تراژدی بماند، خشونت باید «استثنا» بماند، نه ابزاری برای حکومت کردن. اگر این شهود از میان برود، اگر کشتن از «پاسخ اضطراری» به «سیاست عادی» بدل شود، ما دیگر نه در جهانی عادلانه، بلکه در نظمی بی‌وجدان زندگی خواهیم کرد. فرهنگ امنیتی جهان امروز این نسبت را وارونه کرده است و در چنین نظمی، مرگ نیازی به توجیه ندارد، اما زندگی باید برای بقا دلیل بیاورد.»

امکان هدف‌گیری دقیق‌تر را فراهم می‌کنند؛ در نتیجه، شاید در مجموع، تلفات کمتری ایجاد کرده و رنج کمتری نسبت به جنگ‌های کلاسیک به بار آورند. اگر این اعتراض درست باشد، شاید جنگ پهلپادی را باید گامی به سمت «انسانی‌تر شدن جنگ» دانست، نه گامی به سوی وضعیت غیرانسانی‌تر (Strawser, ۲۰۱۰).

در پاسخ می‌توان گفت، حتی اگر بپذیریم که در برخی موارد، تلفات مستقیم جنگ پهلپادی کمتر است، چند نکته اخلاقی مهم این تصویر خوش‌بینانه را به چالش می‌کشد:

نخست، جنگ پهلپادی در بسیاری موارد ریسک مرگ را تقریباً به‌طور کامل از شهروندان دولت مهاجم جدا و تماماً بر دوش آن سوی مرزها می‌گذارد. این «ناهم‌توانی ریسک»، جنگ را برای یک سو تقریباً بی‌هزینه و برای سوی دیگر به‌شدت پرهزینه می‌کند؛ وضعیتی که با شهودهای عدالت در جنگ سازگار نیست.

ثانیاً، وقتی امکان کشتن بدون خطر جانی برای تصمیم‌گیران و اپراتورها فراهم است، آستانه روانی و سیاسی تصمیم برای توسل به زور پایین می‌آید. احتمال توسل به خشونت افزایش می‌یابد، حتی اگر هر بار تلفات مستقیم کمتر از جنگ کلاسیک باشد.

ثالثاً، دسترسی دائم به ابزار کشتن از راه دور، وسوسه به کارگیری خشونت را از سطح «استثنا» به سطح «گزینه عادی سیاست خارجی» ارتقاء می‌دهد. این همان چیزی است که جنگ را «بی‌پایان» می‌کند: جنگ دیگر دوره‌ای موقت نیست، بلکه زیرساخت دائمی نظم سیاسی است.

بنابراین، حتی اگر جنگ پهلپادی در برخی موارد تلفات مستقیم را کاهش دهد، می‌تواند در سطح ساختاری، خشونت را عادی‌تر، فراگیرتر و کم‌پاسخ‌گوتر کند. اعتراض «انسانی‌تر شدن» جنگ، اگر به این ابعاد ساختاری توجه نکند، تصویری ناقص ارائه می‌دهد.

اخلاق و وظیفه‌ی فلسفه در عصر جنگ بی‌پایان:

باید به یاد آورد که بنیان اخلاق و حقوق بین‌الملل بر یک شهود ساده استوار است؛ خشونت باید تراژدی بماند، خشونت باید «استثنا» بماند، نه ابزاری برای حکومت کردن. اگر این شهود از میان برود، اگر کشتن از «پاسخ اضطراری» به «سیاست عادی» بدل شود، ما دیگر نه در جهانی عادلانه، بلکه در نظمی بی‌وجدان زندگی خواهیم کرد. فرهنگ امنیتی جهان امروز این نسبت را وارونه کرده است و در چنین نظمی، مرگ نیازی به توجیه ندارد، اما زندگی باید برای بقا دلیل بیاورد.

این جاست که وظیفه‌ی فلسفه جدی‌تر می‌شود. کار فیلسوفان در چنین جهانی صرفاً اصلاح قواعد جنگ نیست، بلکه یادآوری این مسئله است که دولت‌ها، حتی در عصر پهلپادها و داده‌ها، نمی‌توانند از پرسش اخلاقی «چرا کشتی؟» بگریزند. اگر این پرسش خفه و خفته شود، مسوولیت اخلاقی از جهان رخت برمی‌بندد. فلسفه‌ی اخلاق و سیاست از ما می‌خواهد که پرسشگرانه و طلب‌کارانه از دولت‌ها بخواهیم: حتی اگر مرز میان صلح و جنگ از میان رفته است، دولت هنوز موظف است و باید برای هر مرگ توجیهی اخلاقی ارائه دهد. بدون مفهوم «پاسخ‌گویی اخلاقی»، سیاست به شکلی از خشونت بی‌پاسخ فرو می‌غلند.

نتیجه: فلسفه به مثابه‌ی مقاومت:

جنگ بی‌پایان آغاز و فرجام روشن ندارد؛ اما فلسفه دست کم می‌تواند آخرین پناه اندیشیدن درباره آن باشد. کار فلسفه نه انکار واقعیت جنگ، بلکه مقاومت در برابر عادی‌سازی آن است. اگر دولت‌ها خشونت را بی‌وقفه و بی‌چهره به کار می‌گیرند، وظیفه‌ی فیلسوف آن است که مرگ را دوباره به امر اخلاقی بازگرداند؛ یعنی یادآوری این حقیقت ساده که هیچ مرگی «عادی» نیست. در جهانی که خشونت به زبان حکمرانی بدل شده است، و تکنولوژی وسوسه‌ی «بی‌زحمت کشتن» را دائمی کرده است، تنها راه حفظ حرمت جان، پافشاری بر این نکته است: سیاستی که نسبت به مرگ




تن آدمی شریف است به جان آدمیت نه همین لباس زیباست نشان آدمیت سعدی شیرازی

بی تکلیف است، دیر یا زود نسبت به زندگی هم بی تکلیف می شود! جنگ بی پایان صورت تازه‌ای از زیستن ماست، نوعی هستی سیاسی بی وقفه که در آن مرز میان امنیت و خشونت، قانون و استثنا محو شده است. در چنین جهانی، وظیفه‌ی اندیشیدن دیگر فقط نقد عربان سیاست خشونت‌محور نیست، بلکه حفظ توان و ظرفیت حساسیت اخلاقی در برابر مرگ‌هایی است که به عادت بدل شده‌اند. بلی، دولت‌ها خشونت را به زبان حکومت بدل کرده‌اند، ما نیز فلسفه را به زبان مقاومت بدل می‌کنیم.

منابع:

- Agamben, Giorgio (2005). *State of Exception*, translated by Kevin Attell, University of Chicago Press.
- Chamayou, Grégoire (2015). *A Theory of the Drone*, translated by Janet Lloyd, The New Press.
- Crawford, Emily (2024). *International Humanitarian Law*. 3rd ed., Cambridge University Press.
- Duffy, Helen (2015). *The 'War on Terror' and the Framework of International Law*, Cambridge University Press.
- Heyns C, Akande D, Hill-Cawthorne L, Chengeta T. (2016). The International Law Framework Regulating the Use of Armed Drones. *International and Comparative Law Quarterly* 65(4):791-827.
- Human Rights Committee. (2018). General Comment No. 36: Article 6 (Right to Life), CCPR/C/GC/36.
- Strawser, B. J. (2010). Moral Predators: The Duty to Employ Uninhabited Aerial Vehicles. *Journal of Military Ethics*, 9(4), 342-368.



**فلسفه‌ورزی در زمانه‌ی جنگ؛
اهمیت رویکرد فلسفی برای مبارزه با
تاریک اندیشی**

کیارا اوکارولی، دانشجوی فلسفه در دانشگاه اکسفورد لندن

“

در تصور عمومی، فلسفه اغلب به عنوان فعالیتی مختص نخبگان دانشگاهی تلقی می‌شود و به سبب دشواری‌های مفهومی یا حتی صرفاً دستوری متونش، غیرقابل فهم پنداشته می‌شود. از این رو، یکی از رسالت‌های فلسفه، به خصوص در زمانه‌ی جنگ، این است که خود را به مثابه‌ی فعالیتی عمومی و در دسترس همگان معرفی کند.

کنش فلسفه‌ورزیدن را می‌توان به منزله شیوه‌ای از اندیشیدن تعریف کرد که از بداهت‌های ظاهری فاصله می‌گیرد روش‌ها و اصول را می‌کاود و در قطعیت‌های خود تردید می‌کند تا آن‌ها را بهتر بفهمد یا اصلاح نماید. این رویکرد تحلیلی به من امکان خواهد داد نقش فلسفه را در زمانه جنگ نشان دهم.

نخست باید یادآور شد که فلسفه ذاتاً دموکراتیک نیست. فلسفه پیگیری استدلالی است مبتنی بر مقدماتی که بدیهی یا مفروض انگاشته می‌شوند. از این رو بسته به مبانی فلسفی اتخاذ شده می‌توان کوشید جنگ یا خشونت ذاتی را توجیه کرد. برای مثال، فاشیست‌های سده بیستم اغلب به استدلال‌های طبیعت‌گرایانه متوسل می‌شدند تا اصلاح نژادی را توجیه کنند. در اینجا از واژه کوشیدن استفاده می‌کنم، زیرا در بسیاری از این موارد استدلال‌ها سست بنیادند. هنگامی که استدلال به درستی رمزگشایی و کالبدشکافی می‌شود، خلل‌های منطقی درون آن آشکار می‌گردد. این استدلال‌ها غالباً بر مشاهداتی نادرست یا بر استنتاج‌هایی شتاب‌زده از نتایجی خطا استوارند. شناسایی این کاستی‌ها خود نشانه تحلیلی است که دقیقاً از رهگذر آموزش فلسفی امکان‌پذیر می‌شود.

در اینجا استدلال خود را در دفاع از اهمیت والای فلسفه در زمانه جنگ و ضرورت فلسفه‌ورزی در چنین شرایطی عرضه می‌کنم. این تأمل نخست نشان خواهد داد که فلسفه صرفاً واجد علاقه درونی خویش یعنی خود فلسفه‌ورزیدن نیست و حتی اگر چنین باشد باز هم در مصلحت خود فلسفه است که در زمانه‌ی جنگ حضور فعال داشته باشد.

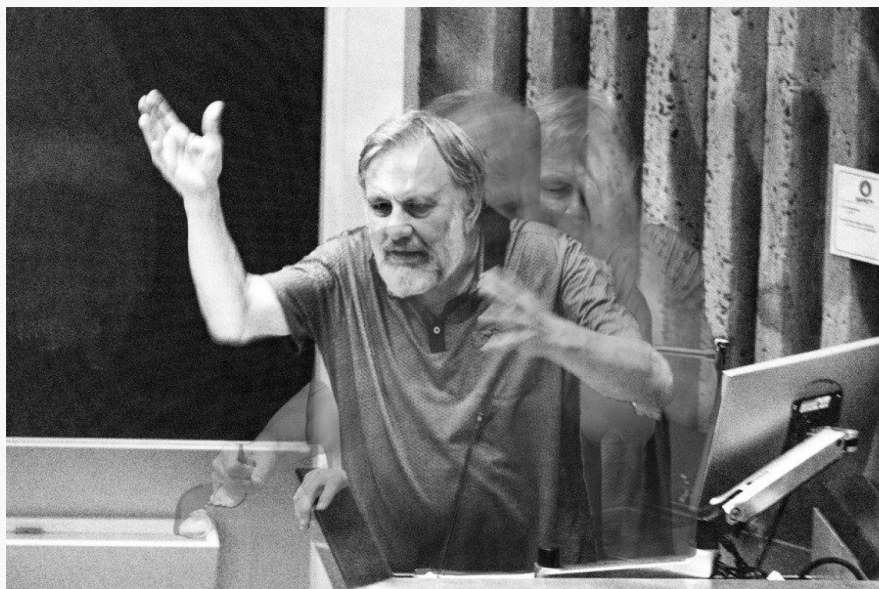
هرگاه از عدالت سخن می‌گوییم بر تأملاتی تکیه داریم که ماهیتی فلسفی دارند در نسبت با مشاهدات غالباً تجربی ما. بنیادی‌ترین و پرکاربردترین تأمل در این حوزه آن است که رنج بد

از مدارس اشاره می‌کنم که رژیم‌های سرکوبگر را افشا می‌کنند؛ امری که باید بسیار هشداردهنده‌تر از آنچه عموماً تلقی می‌شود به نظر آید، زیرا نشانه‌ای جدی از خیزش فاشیسم است.

در پس هر تغییر در راهبرد سیاسی همواره بازآرایی اولویت‌های عمومی قرار دارد، اولویت‌هایی که خود محصول اندیشه‌ای فلسفی بوده اند. از این رو جنگ صرفاً حمله‌ای فیزیکی نیست، بلکه حمله‌ای به یک نظام فکری است. در عین حال، با تکرار فزاینده همان الگوهای تاریخی مواجه‌ایم؛ امری که به ما درکی روشن‌تر از چگونگی پیشگیری از آن‌ها می‌بخشد. برای این منظور دستورالعمل‌ها و توصیه‌هایی نیز وجود دارد، از جمله ابتکار کودکان و منازعات مسلحانه سازمان ملل متحد. هرچه مشاهدات فلسفی و بیش از آن انسانی درباره رنج ناشی از جنگ تثبیت می‌شوند، به همان اندازه بهانه‌های ما برای توجیه خشونت کاهش می‌یابد. حتی می‌توان به پیشرفت‌های حاصل در ادبیات اخلاق اشاره کرد که امروزه هرچه بیشتر به محیط زیست و حیوانات گسترش یافته است چرا که گمان می‌رود از مرحله‌ای عبور کرده‌ایم که هنوز

است. این گزاره همان مقدمه نانوشته و شهودی‌ای است که شالوده بیشتر نظریه‌های سیاسی ما را می‌سازد. این اصل نه تنها حاصل مشاهده و اندیشه است، بلکه امروزه در اغلب جوامع ما به هنجاری تجویزی و اساسی بدل شده است. اما هنگامی که جنگی در می‌گیرد این هنجار به ناگزیر به چالش کشیده می‌شود و چون این هنجار مورد تردید قرار گیرد بخش بزرگ یا حتی تمامی استدلالی که بر پایه آن بنا شده نیز به تبع آن زیر سوال می‌رود. این بدان معناست که حتی نتایج فلسفی‌ای که پیش تر تثبیت شده می‌نمودند همچنان می‌توانند مورد بازنگری قرار گیرند و در عمل نیز پیوسته بازنگری می‌شوند.

از این رو باید به طور فعال به ترویج فلسفه‌ورزی پرداخت، زیرا این به چالش کشیدن‌ها غالباً به نحوی ظریف و پنهان رخ می‌دهند تا از جلب توجه بگریزند. بنابراین ضروری است بکوشیم دگرگونی‌هایی را که در ظاهر سطحی اند شناسایی و مورد پرسش قرار دهیم، زیرا همان‌گونه که تاریخ به ما نشان داده است، این تغییرات می‌توانند به سرعت به انحطاط و فاجعه بینجامند. در اینجا به عنوان نمونه به حذف کتاب‌هایی



اسلاوی ژیزک، برجسته‌ترین فیلسوف معاصر

که پیش‌تر نیز بیان کردم جنگ صرفاً حمله‌ای سیاسی به افراد نیست، بلکه حمله‌ای به کل نظام‌های فکری است. حقیقت واقعی در زمانه‌ی جنگ پیوسته دست کاری و نابود می‌شود از این‌رو باید به کنش فلسفه‌ورزیدن پرداخت تا آن را حفظ کرد.

تاریخ به ما نشان می‌دهد تا چه اندازه به فلسفه نیازمندیم و حتی برجسته‌ترین فیلسوفان در حوزه تخصصی خویش نیز خود را وقف کنشگری سیاسی کرده‌اند. برای نمونه می‌توان به برتراند راسل اندیشید؛ یکی از بنیان‌گذاران فلسفه

تحلیلی که در عین حال از مهم‌ترین فیلسوفان در حوزه منطق و ریاضیات به شمار می‌آید. او به تدریج خود را به مبارزه فعال علیه بم اتمی وقف کرد، زیرا با مجموعه‌ای از مسائل اخلاقی فوری و اجتناب ناپذیر مواجه شده بود و می‌گفت پیش از هر چیز باید از آنچه «مرگ همگانی» می‌نامید پیشگیری کرد.

با آن که برخی بر این باورند که فلسفه علم، الزامی برای درگیر شدن با فلسفه سیاسی منتهی به کنشگری ندارد، فلسفه همواره برای بهبود فهم ما از امور وجود داشته است. از این رو تأسفبار است که در لحظات تعارض و منازعه‌گاه این جمله شنیده می‌شود که فلسفه‌ورزی را کنار بگذار. گویی فلسفه امور را پیچیده می‌کند نه آن‌که آن‌ها را روشن سازد.

در تصور عمومی، فلسفه اغلب به‌عنوان فعالیتی مختص نخبگان دانشگاهی تلقی می‌شود و به سبب دشواری‌های مفهومی یا حتی صرفاً دستوری متونش، غیرقابل فهم پنداشته می‌شود. از این‌رو، یکی از رسالت‌های فلسفه، به‌خصوص در زمانه‌ی جنگ، این است که خود را به‌مثابه‌ی فعالیتی عمومی و در دسترس همگان معرفی کند.

ضروری است متون فلسفی درباره جنگ قابل فهم‌تر شوند؛ به ویژه برای قربانیان جنگ که معمولاً از منابع بسیاری محروم

نیازمند توضیح این بدیهی باشیم که رنجاندن انسان‌ها، امری نادرست است و باید تا حد امکان از آن پرهیز کرد. پیشرفتی واقعی در عرصه‌های گوناگون مبارزات اخلاقی قابل مشاهده است. بدین ترتیب فلسفه به تحلیل و ترویج صلح یاری رسانده است، اما برای ایفای این نقش باید همچنان خود را حفظ کند. از واژه حفظ استفاده می‌کنم، زیرا استدلال فلسفی در طول تاریخ همواره امری در معرض تهدید بوده است.

در حقیقت قدرت و اهمیت این رشته را می‌توان از همان ترس و تحقیر معطوف به فلسفه‌ورزی به خوبی دریافت. فلسفه به مثابه فعالیتی که همواره در پی به پرسش کشیدن دگم‌هاست، اغلب از نخستین چیزهایی است که در شرایط سلطه جنگ حذف می‌شود. هرچند امروزه آزار و تعقیب مستقیم فیلسوفان یا اندیشه فلسفی کمتر رایج است، اما شکل‌های دیگری از تحقیر نهاد فلسفه و پژوهش فلسفی به چشم می‌خورند. برای نمونه، کمبود بودجه‌ای که به دانشکده‌های فلسفه یا تحقیقات فلسفی اختصاص داده می‌شود. حتی می‌توان گفت که برای برخی اشخاص و سازمان‌های بدخواه کنش فلسفه‌ورزیدن و در نتیجه‌ی شک‌ورزی نسبت به برخی دگم‌ها هراسی عمیق برمی‌انگیزد و به امری به شدت تهدیدآمیز بدل می‌شود و بدین‌سان به بیگانگی این رشته می‌انجامد. این

بیگانگی خطرناک و آزاردهنده است، زیرا به بی اعتبارسازی کسانی می‌انجامد که این حرفه را برگزیده‌اند یا به طور منظم فلسفه‌ورزی می‌کنند و زندگی خود را وقف مطالعه موضوعی کرده‌اند که در اینجا مورد بحث است، یعنی جنگ. یکی از ابزارهای جنگ آن است که رمزگشایی از برخی نظام‌های فکری به منزله امری بیش از حد ترس خورده یا صرفاً نظری داور شود و چنین وانمود گردد که فیلسوفان در جهانی کاملاً جداگانه زندگی می‌کنند و به همان واقعیت‌های تاریخی و سیاسی پیش چشم همگان دسترسی ندارند. نمونه‌ای رایج از این تاکتیک را می‌توان در رفتار با پزشکان در دوران همه‌گیری مشاهده کرد که به ویژه در رسانه‌های آمریکایی چندان مورد احترام قرار نگرفتند، زیرا یافته‌های آنان با تصویری که برخی جناح‌های سیاسی می‌خواستند القا کنند، همخوان نبود.

از این‌رو یکی از وظایف فلسفه آن است که در حقیقت باقی بماند و در برابر این اشکال سرکوب اندیشه فلسفی مقاومت ورزد. بنابراین حفاظت از کار دانشگاهی در کشورهایی که در آن‌ها آزار و تعقیب جریان دارد امری اساسی است؛ به ویژه امروز در اوکراین و در فلسطین یا غزه جایی که تمامی دانشگاه‌ها ویران شده‌اند. همان‌گونه که پاتوچکا می‌گفت، زندگی در حقیقت و در نتیجه زندگی فیلسوفانه زندگی‌ای سیاسی است. چنان

“

هرچند امروزه آزار و تعقیب مستقیم فیلسوفان یا اندیشه فلسفی کمتر رایج است، اما شکل‌های دیگری از تحقیر نهاد فلسفه و پژوهش فلسفی به چشم می‌خورند. برای نمونه، کمبود بودجه‌ای که به دانشکده‌های فلسفه یا تحقیقات فلسفی اختصاص داده می‌شود. حتی می‌توان گفت که برای برخی اشخاص و سازمان‌های بدخواه کنش فلسفه ورزیدن و در نتیجه‌ی شک‌ورزی نسبت به برخی دگم‌ها هراسی عمیق برمی‌انگیزد و به امری به شدت تهدیدآمیز بدل می‌شود و بدین‌سان به بیگانگی این رشته می‌انجامد. این بیگانگی خطرناک و آزاردهنده است، زیرا به بی اعتبارسازی کسانی می‌انجامد که این حرفه را برگزیده اند یا به طور منظم فلسفه‌ورزی می‌کنند و زندگی خود را وقف مطالعه موضوعی کرده اند که در اینجا مورد بحث است، یعنی جنگ.

اند. فلسفه برای همگان است، زیرا هرکس می‌تواند آن را به کار بندد و این عمل از کار بست همگانی آن سود می‌برد. فلسفه زمانی می‌درخشد که جنگ‌ها و بی‌عدالتی‌هایی را که افراد در زندگی روزمره با آن‌ها مواجه می‌شوند ارزیابی می‌کند و نیز هنگامی که بیشترین تعداد ممکن از انسان‌ها درباره بیشترین شمار ممکن از مسائل فلسفه‌ورزی می‌کنند. این انباشت نه تنها چیزی را پدید می‌آورد که می‌توان آن را داده‌های فلسفی نامید، بلکه به بیداری گسترده‌تر آگاهی نیز یاری می‌رساند. از این رو دسترس پذیرتر کردن این رشته به غایت مطلوب است. من این احساس را با شور فراوان بیان می‌کنم، زیرا معتقدم فلسفه در برابر قربانیان جنگ بدهکار نوعی عدالت معرفتی است؛ عدالتی که آن را دسترسی به حقیقت یک وضعیت در برابر شکل دست‌کاری شده‌ای که در زمان جنگ اشاعه می‌یابد تعریف می‌کنم. این عدالت معرفتی که فلسفه می‌تواند عرضه کند از آن رو برای خود این رشته نیز سودمند است که امکان دست‌یابی به گونه‌ای از عینیت را فراهم می‌آورد. حقیقت از رهگذر شهادت‌های واقعی و تأملات تجربی درباره جنگ حاصل می‌شود، امری که هیچ نظریه‌ای به تنهایی قادر به نیل کامل به آن نیست. جامع‌ترین روایت‌ها از جنگ از سوی خود شاهدان آن پدید می‌آیند.

سرزنش‌گر و دعوت‌کننده به کنش افراد را به کناره‌گیری می‌کشاند، زیرا آنان با منطق‌های نامعقول و غیرقابل توجیه جنگ رودررو می‌شوند. خطری بزرگ در آنجاست که افراد سرشار از هیجان و ناتوان از فهم به جای سرزنش مسوولان جنگ فلسفه را مسئله می‌انگارند، زیرا در نمی‌یابند که چگونه چنین فاجعه‌ای ممکن شده است. از این رو تمایز نهادن میان روش فلسفی و بهره‌برداری بدخواهانه از این روش امری حیاتی است. ژیزک این پدیده را با تمایز میان آنچه خشونت ذهنی و خشونت عینی می‌نامد، توضیح می‌دهد. خشونت ذهنی توسط عوامل اخلاقی قابل شناسایی اعمال می‌شود و غالباً به صورت مستقیم آشکار نیست، اما نیازمند تحلیل در بستر خشونت عینی است: هر آنچه

آن‌ها یاری می‌رساند از پیامدهای اصلی و ویرانگر جنگ اند و از مهم‌ترین دلایل تداوم آن به‌شمار می‌آیند. این وضعیت سبب می‌شود قربانیان از درک موقعیت ناعادلانه واقعی خود ناتوان بمانند فاقد قدرت شوند و افزون بر آن نتوانند آن را منتقل کنند. در نتیجه حتی کسانی که در مواضع قدرت قرار دارند نیز به درستی یاری نمی‌رسانند، زیرا زمانی برای فهم دقیق مضمون امور صرف نمی‌کنند و بدین ترتیب قادر به کمک شایسته نیستند. این سوءتفاهم وضعیت را به امری عادی و بی‌اهمیت فرو می‌کاهد. این‌رها کردن سیر فلسفی فهم محور با همین عادی‌سازی تشدید می‌شود. افزون بر این این خشونت‌ها هرگز تا این اندازه مستندسازی نشده بودند. فزونی اطلاعات همراه با رشد شعارهای

تأثیر مستقیم فلسفه بر جنگ چشمگیر است، این امر را می‌توان در نمونه‌هایی چون روسو و انقلاب فرانسه و مارکس و انقلاب روسیه مشاهده کرد. با این حال تأثیر غیرمستقیم آن کمتر مورد تحلیل قرار گرفته است. با تشویق به فلسفه‌ورزی در اشکال گوناگون می‌توان گسترش آن را در عرصه عمومی تقویت کرد. فلسفه‌ورزیدن ابزاری است که باید دسترس پذیرتر شود تا نه تنها با بی‌عدالتی معرفتی، بلکه با بی‌عدالتی هرمنوتیکی - که شکلی نمادین از همان بی‌عدالتی است - مبارزه شود. این دو نوع بی‌عدالتی که فلسفه در مقابله با

“

تاریخ به ما نشان می‌دهد تا چه اندازه به فلسفه نیازمندیم و حتی برجسته‌ترین فیلسوفان در حوزه تخصصی خویش نیز خود را وقف کنشگری سیاسی کرده‌اند. برای نمونه می‌توان به برتراند راسل اندیشید یکی از بنیان‌گذاران فلسفه تحلیلی که در عین حال از مهم‌ترین فیلسوفان در حوزه منطق و ریاضیات به شمار می‌آید. او به تدریج خود را به مبارزه فعال علیه بم اتمی وقف کرد، زیرا با مجموعه‌ای از مسائل اخلاقی فوری و اجتناب‌ناپذیر مواجه شده بود و می‌گفت پیش از هر چیز باید از آنچه «مرگ همگانی» می‌نامید پیشگیری کرد.

نمادین سیستمی و ساختاری است. او توضیح می‌دهد شدت خشونت‌هایی که درک می‌کنیم که معمولاً خشونت ذهنی است مانع از فهم آن در چارچوب بستر خود می‌شود و از بازاندیشی درباره ساختارهایی که استمرار آن را ممکن می‌سازند باز می‌دارد.

خشونت موسوم به ذهنی مستقیماً به فاعل مربوط است. این نوع خشونت در بستر خشونت روزمره و معمول مشاهده می‌شود که او آن را سطح صفر می‌نامد. برای مثال می‌توان به یک عمل تروریستی اشاره کرد. به باور او خشونت عینی دو شکل دارد، یکی خشونت نمادین که با زبان و سخنرانی‌های نفرت‌آمیز مرتبط است و به همین ترتیب الگوهای سلطه اجتماعی نهفته در زبان روزمره را شامل می‌شود و دیگری خشونت سیستمی که ناشی از نتایج نظام‌های سیاسی و اقتصادی حاکم مانند سرمایه‌داری است. او سپس خشونت سیستمی را به نوعی ماده تاریک در فیزیک تشبیه می‌کند. این خشونت نامرئی است، اما برای فهم آنچه به طور دیگری به صورت انفجارهای غیرعقلانی خشونت ذهنی ظاهر می‌شود باید در نظر گرفته شود.

قابلیت اعتماد یک شهادت نهفته باشد، زیرا نتیجه یک رویداد آسیب‌زا است. این امر هم به شکل و هم به محتوای یک روایت اعمال می‌شود. برای مثال، ارائه روایتی روشن در مورد بازماندگان هولوکاست دشوار است. در آغاز مقاله به بهره‌برداری ابزاری از شعارهای سرزنش‌گر اشاره کردم که ژنرال نیز آن را محکوم می‌کند و نمونه جمله «در زمانی که شما این پاراگراف را می‌خوانید ده کودک از گرسنگی خواهند مرد» را می‌آورد. با وجود اثر بخشی این شعار در جمع‌آوری سریع پول و جلب توجه، غالباً نماد ریاکاری گسترده‌تری است. این ریاکاری نشانه فقدان تحلیل خشونت عینی است. ژنرال یادآور می‌شود که کسانی که به طور غیرمستقیم در این خشونت در اینجا فقر شریک هستند، نه تنها از این شعارها آگاه می‌شوند، بلکه خودشان آن‌ها را آشکارا بازتولید می‌کنند. این ناهماهنگی به این دستورات جنبه‌ای ضد نظری

می‌بخشد و نشان می‌دهد که زمانی برای ائتلاف نیست و باید فوراً عمل کرد. البته لازم است که فوراً پیش از آن که دیر شود اقدام کنیم، اما این اقدام باید موثر و نه سطحی باشد. به طور ایده‌آل باید پیش‌بینی این مسائل را داشته باشیم. او نتیجه می‌گیرد که امروز در برابر سیل تصاویر خشونت‌آمیز رسانه‌ها باید بیاموزیم، بیاموزیم و باز هم بیاموزیم که این خشونت چگونه ایجاد می‌شود.

به باور او خشونت تنها به شکل‌های فیزیکی محدود نمی‌شود که ما آن‌ها را محکوم می‌کنیم مانند شورش‌ها بلکه شامل محدودیت‌هایی است که در یک جامعه متمدن با آن مواجه ایم. دیدگاه لیبرال از انسان به عنوان موجودی عقلانی صرفاً خشونت‌هایی را که سیستم‌های لیبرال تولید می‌کنند پنهان می‌کند. ژنرال یادآور می‌شود که مفهوم سازی بی‌طرفانه انواع خشونت تأثیر روانی و آسیب‌زای آن را نادیده می‌گیرد، اما تحلیل سرد و صرف خشونت رای به بازتولید و مشارکت در هولناکی آن است. این تحلیل درک معاصر ما از جنگ را به خوبی تبیین می‌کند. بنابراین او پیشنهاد می‌دهد که میان حقیقت و صحت تمایز قائل شویم. به‌طور پارادوکسیکال صحت ممکن است دقیقاً در ناسازگاری و عدم

امروزه در جهانی که عمل غالباً فوری است، لازم است جنگ را در بستر خود تحلیل کنیم تا بتوانیم آن را بهتر درک کرده و به طور فلسفی بررسی کنیم. بسیار مهم است که پیرامون خود سخن بگوییم و پرسش مطرح کنیم، به ویژه زمانی که نمی‌فهمیم تا تلاش کنیم معنا و مفهوم این رویداد آسیب‌زا یعنی جنگ را دریابیم. بنابراین می‌خواهم با این سخن نتیجه‌گیری کنم که همواره روح فلسفی خود را حفظ کنید. این روح سلاح نامحسوس شما در برابر بی‌عدالتی است.

“

کیارا اوکارولی:

هرگاه از عدالت سخن می‌گوییم بر تأملاتی تکیه داریم که ماهیتی فلسفی دارند در نسبت با مشاهدات غالباً تجربی ما.

A woman with dark hair pulled back, wearing glasses and a red top, is speaking at a podium. She is looking down at papers on the podium. There are two microphones in front of her. The background is dark and out of focus.

فلسفه در زمانه‌ی جنگ؛

خاطرات دو بووار و بازتاب «تجربه

واقعی جنگ» در ابعاد وجودی،

اخلاقی و سیاسی

لوسی بوله، مدرس فلسفه



Crédit Photo : Collection Harlingue / Roger-Viollet

باید آن را فراسوی خود ساخت هدایت می کند.

خاطرات نیروی دوران بلوغ به دو بخش تقسیم می‌شوند: بخش نخست، شرح کامل خوشبختی او در جریان آزادی است که پس از انتصاب به مقام استادی فلسفه در مارسی اتفاق می‌افتد و بخش دوم، روزنامه‌ی جنگ اوست که بازنویسی آن در جلد دوم خاطرات صورت گرفته و همچنان بدون بازنویسی در مجموعه‌ی سفید گالیما به چاپ رسیده است. به این ترتیب، تجربه‌ی جنگ به نظر می‌رسد که در اساس پروژه‌ی نوشتار خاطرات دو بووار جایگاه ساختاری دارد. کامیل داژون نیز در اجرای سال گذشته‌ی خود در نمایش نیروهای زنده در تئاتر اودئون این فرضیه را مطرح کرده است. به باور او، جنگ الجزایر نقطه‌ی آغاز نوشتن خاطرات دو بووار است و زندگی یک انسان از دل یک گسست اولیه باخوانی می‌شود: جنگ جهانی اول در دوران کودکی که تکرار می‌شود و لکنت دارد، سپس با جنگ جهانی دوم و در ادامه با جنگ الجزایر.

زوج دو بووار و سارتر با رد هر گونه ستم و بیگانگی، مبارزه علیه امپریالیسم، استعمار و هر نوع امتیاز را که در آن گروهی فراسوی دیگری را نادیده می‌گیرد تا او را در موقعیت پایین نگه‌دارد از سر می‌گیرند. در این چارچوب، کل جریان

اما نه به عنوان میدانی از نیروها که بخواهند مرا ناکام کنند.»

با این کلمات، سیمون دو بووار رفتار خود را در مواجهه با ورود به جنگ، در سپیده‌دم جنگ جهانی دوم، بازگو می‌کند. در کتاب نیروی دوران بلوغ، او یادآوری می‌کند که سارتر از واژه‌ی «اسکیزوفرنی» برای توصیف رفتار خود در برابر واقعیت استفاده می‌کرد؛ رفتاری که شامل حفظ پروژه‌ی زندگی به هر قیمت، با وجود واقعیاتی بود که بر او تحمیل می‌شد. این نگرش قدیمی در دو بووار، در لحظه‌ی آغاز جنگ جهانی دوم به اوج خود می‌رسد. در واقع، در جریان شادمانی که در نیروی دوران بلوغ می‌درخشد، یک گسست یا نقطه‌ی بازگشت‌ناپذیر شکل می‌گیرد، جایی که تخیل عقب می‌نشیند. تصور این که او از خوشبختی، آینده یا برنامه‌هایش در میانه‌ی جوانی دست بکشد برایش غیرممکن است. رفتار اسکیزوفرنیک بووار در نیروی دوران بلوغ نشان‌دهنده‌ی امتناع او از تسلیم شدن در برابر نیروی واقعیت‌ها است. کل خاطرات او، گذر از نگرش اسکیزوفرنیک نیروی دوران بلوغ که قصد دارد فراسوی خود را به رغم واقعیت تحمیل کند، به نیروی واقعیات است، جایی که واقعیت به مرکز یک نیروی مرکزگرا بدل می‌شود و فراسوی سوژه را به سمت نظم تحمیلی که

چالش‌های نظری: پیوند دادن ابعاد وجودی، اخلاقی و سیاسی تجربه‌ی جنگ در خود زندگی‌نامه‌ی دو بووار، به منظور درک این که چگونه تجربه‌ی زیسته‌ی جنگ، مسیر و محتوای کار فلسفی را شکل می‌دهد هم در سطح اندیشه‌ی تأملی و نظری به ویژه بازنگری در فلسفه‌ی تاریخ هگل و هم در سطح تعهد عملی در مبارزه با فاشیسم، امپریالیسم، نسل‌کشی، تجاوز جنگی و استعمار، از طریق برساختن یک اتوس، یعنی اتوس روشنفکر متعهد.

مقدمه:

«به این ترتیب بزرگان ما به ما دستور می‌دادند حتی فکر وقوع یک جنگ را هم نکنیم. سارتر تخیل بسیار قدرتمندی داشت و این تخیل بیش از حد به هراس تمایل داشت بنابراین نتوانست کاملاً از این دستور پیروی کند؛ تصاویری از ذهنش عبور می‌کرد که برخی از آن‌ها در رمان تهوع بازتاب یافته‌اند؛ شهرهایی در آشوب، همه‌ی پرده‌های آهنی کشیده شده، خون در چهارراه‌ها و روی سس مایونز فروشگاه‌های گوشت. من با شوق به دنبال رویای اسکیزوفرنیک خود می‌رفتم. جهان وجود داشت، مانند شیی با چین‌خوردگی‌های بی‌شمار که کشف آن همیشه نوعی ماجراجویی بود

فکری راست‌گرایانه توسط این زوج به چالش کشیده می‌شود زیرا به توجیه و تأیید امتیازات می‌پردازد؛ همان‌طور که بووار در پیش‌گفتار کتاب آیا باید ساد را سوزاند؟ در سال ۱۹۵۵ بیان می‌کند. مسئله‌ای که در اینجا برای ما اهمیت دارد این است که بفهمیم چه چیزی در خودزندگی‌نامه‌ی دو بووار باعث گذار از موضع کناره‌گیری و فاصله‌گیری از واقعیت به موضعی محکم از تعهد می‌شود از طریق بازتعریف اتوس روشنفکر و پراکسیس او. به عبارت دیگر هدف این است که درک کنیم تجربه‌ی جنگ چگونه باعث تغییر یک فلسفه‌ی ایده‌آلیستی و نگرشی فاصله‌گیر به فلسفه‌ی تعهد می‌شود، فلسفه‌ای که چهره‌ی روشنفکر را به طور کامل بازتعریف می‌کند. این گذار را می‌توان در نوشتار خاطرات بووار مشاهده کرد، در گذر از نیروی دوران بلوغ به نیروی واقعیات.

برای رسیدن به این مهم، ابتدا به روند کنار گذاشتن واقعیت توسط دو بووار در هنگام ورود به جنگ ۱۹۳۹ میلادی توجه خواهیم کرد، یعنی امتناع او از پذیرفتن فروپاشی خوشبختی‌اش، سپس به اصطلاح «اسکیزوفرنی» که سارتر برای توصیف مقاومت دو بووار در برابر تغییر

پروژه‌اش به رغم قدرت واقعیت به کار برده باز می‌گردیم و نشان خواهیم داد که چگونه حس ناتوانی او را به چنین فاصله‌گیری واداشت. در مرحله‌ی بعدی، خواهیم دید که گذار از نیروی دوران بلوغ به نیروی واقعیات صرفاً پذیرش واقعیت نیست بلکه بازتعریف اتوس جدید به همراه یک پراکسیس است، موضعی که روشنفکر در زمان جنگ باید اتخاذ کند به ویژه در جنگ الجزایر سپس جنگ ویتنام، منازعه‌ی اسرائیل و فلسطین و همچنان در برابر هر نوع ستمی که بتواند فراسوی دیگران را محدود سازد. رویای اسکیزوفرنیک بووار در نیروی دوران بلوغ که هدفش غلبه بر مقاومت واقعیت برای پیشبرد پروژه‌ی زندگی است شکافی عمیق ایجاد می‌کند و باعث می‌شود خود او نسبت به خود فاصله‌ای پنهان داشته باشد. به همین ترتیب، ناتوانی او در مواجهه با شروع جنگ او را به نوعی دوری و انتزاع کشاند که با نیروی امید به صلحی جاودانه همراه شد: «لیگ اقدام فرانسه، جوانان میهن‌پرست، همبستگی فرانسه، UNC و صلیب‌های آتش در طول جنوری در بولوار راسپای، بولوار سن ژرمن و نزدیکی مجلس نمایندگان به درگیری پرداختند. [...] من تنها از دور ماجرا را دنبال می‌کردم؛ مطمئن بودم

که به من مربوط نیست. پس از طوفان، آرامش فرا خواهد رسید؛ به نظر می‌رسید که نگرانی درباره‌ی این آشوب‌ها بیهوده است چرا که به هر حال نمی‌توانستم کاری انجام دهم. در سراسر اروپا فاشیسم قوی می‌شد و جنگ در حال رسیدن بود؛ من در صلحی ابدی مستقر مانده بودم.»

مرلو پونتی در مقاله‌ی «جنگ رخ داد» گردآوری شده در مجموعه‌ی معنا و بی‌معنایی، به همین کوربودگی اشاره می‌کند؛ همان کوربودگی‌ای که نسل او داشت و صلح را به عنوان امری مسلم می‌دید نه دستاوردی. در چنین شرایطی، جنگ به مثابه‌ی گسستی در دل بی‌خیالی نسلی است که تصور می‌کرد جنگ پایان یافته است.

این شبیح، به عنوان یک شبیح همیشه در حال بازگشت است و هرگز به طور کامل از میان نمی‌رود؛ او مدام تهدید می‌کند که بر زندگی ما سایه بیفکند. رفتار سارتر در آغاز دفترهای جنگ عجیب نیز نشان‌دهنده‌ی فاصله‌ی او با تجربه‌ی واقعی جنگ است؛ نه این که او عمداً فاصله گرفته باشد بلکه به نظر می‌رسد خود تجربه از دست او فرار می‌کند. سارتر می‌خواهد با جنگ برخوردی از نوع رواقیون کند، اما در واقع جنگ را

“

با فاصله گرفتن از هگل، دو بووار با چیزی روبه‌رو می‌شود که آن را روی دیگر وابستگی می‌نامد، یعنی مسوولیت فردی. پس از جنگ، او در کتاب برای اخلاق ابهام می‌گوید که هیچ آزادی فردی کامل نیست و خوشبختی شخصی نیز غیرممکن است اگر دیگران آزاد نباشند. درس جنگ این است که آزادی واقعی همیشه با آزادی دیگران مرتبط است و تعالی ما باید دیگران را آزاد کند. این نگرش همان چیزی است که مبارزه‌ی زنان را در ۱۹۴۹ شکل می‌دهد.

صلح در سر داشتیم. [...] [سارتر] به من هشدار می‌داد: «بهتر است با حقیقت روبه‌رو شوی؛ وگرنه روزی که حقیقت آشکار شود، آمادگی تحمل آن را نخواهی داشت و فرو خواهی ریخت.» اما چگونه می‌توان برای مواجهه با وحشت آماده شد؟ به خودم می‌گفتم: «بیهوده است که بخواهم آن را رام کنم؛ تمام نیرویم را هدر می‌دهم و در نهایت مجبورم به صورت بداهه عمل کنم. عمداً تخیل خود را مسدود کردم.» (ص. ۴۸۱، چاپ مدرن فولی)

مفهوم نیرو، به کار گرفته شده در این خطوط، بی‌درنگ یادآور دفترهای جوانی دو بووار است، جایی که می‌گوید: «من نیرویی خواهم ساخت که تا ابد در آن پناه خواهم گرفت.» بار دیگر، مفهوم «نیرو» را در عنوان‌های خاطرات او می‌بینیم (نیروی سن، نیروهای امور) و همچنان در ایده‌ی یک میدان نیرو که در ابتدای این مقاله به آن اشاره شد. رفتار اسکیزوفرنیک به معنای آن بود که فرد خود را به عنوان یک نیرو در نظر بگیرد و چیزی نتواند بر آن اثر بگذارد. نپذیرفتن این که در جهان نیرویی مخالف نیروی او وجود دارد، ویژگی دوران نیروی دوران بلوغ بود، زمانی که دو بووار خود را به عنوان یک فراوجود (Transcendance) می‌دید که قادر است تمام مخالفت‌ها و موانع را پشت سر بگذارد.

اما جنگ صرفاً یک مانع ساده نیست که بتوان به تنهایی و آزادانه از آن گذشت؛ جنگ به عنوان واقعیتی قطعی و اجتناب‌ناپذیر بر انسان تحمیل می‌شود. مفهوم «نیرو» در فلسفه‌ی لایبنیتس ریشه دارد و دو بووار نیز پایان‌نامه‌ی خود را به مطالعه‌ی لایبنیتس اختصاص داد. همان‌طور که ریولایگ در درس‌های متافیزیک آلمانی نشان می‌دهد، هر موند، به عنوان حامل یک نیرو، خود محدود به نیروهای دیگری است که قدرتش را محدود می‌کنند. کامیل داژن با نام‌گذاری نمایش‌نامه‌ی خود درباره‌ی خاطرات بووار به عنوان نیروهای زنده، به همین مفهوم اشاره کرده است. در واقع، اسطوره‌ی اراده‌ی استوار دو



Crédit photo : Studio Lipnitzki / Roger-Viollet

فعال است نه منفعل. این فاصله نه انکار واقعیت است و نه گریز از آن، آن گونه که دو بووار از «اسکیزوفرنی» سخن می‌گوید. انسان رواقی واقعیتی را که با آن روبه‌روست پنهان نمی‌کند بلکه با نوعی آرامش درونی و رهایی از وابستگی‌های هیجانی (آتاراکسیا) با آن مواجه می‌شود. در مقابل، دو بووار تصریح می‌کند که در آستانه‌ی ورود به جنگ، عمداً تخیل خود را مسدود کرده بود. او از باور کردن جنگ سر باز می‌زد و به این ترتیب در «صلحی ابدی» زندگی می‌کرد. این نخواستن دیدن، در آغاز بخش دوم نیروی دوران بلوغ آشکار می‌شود؛ جایی که عقب‌نشینی تخیل رخ می‌دهد؛ «در آغاز تابستان ۱۹۳۹ میلادی، هنوز کاملاً از امید دست نکشیده بودم.» صدایی لجوج در درونم زمزمه می‌کرد: «این برای من اتفاق نخواهد افتاد؛ نه جنگ، نه برای من.» هیتلر جرات حمله به لهستان را نخواهد داشت؛ پیمان سه‌جانبه سرانجام امضا می‌شود و او را می‌ترساند. هنوز طرح‌هایی برای

به طور واقعی حس نمی‌کند، از همین روست که اصطلاح «جنگ عجیب» را به کار می‌برد: «جنگی شب‌خوار. جنگی به سبک کافکا. نمی‌توانم آن را احساس کنم، از دستم می‌گریزد.» (ص. ۳۵) یا «برای این که جنگ را حس کنم، باید نامه‌هایی از کاستور دریافت کنم؛ او در جنگ است، من نه.» (ص. ۳۵)

در حالی که دو بووار رفتار خود را در ورود به جنگ اسکیزوفرنیک می‌داند، سارتر خود را رواقی می‌نامد: «در سپتامبر ۱۹۳۹ میلادی گفتم: «جنگ را تحمل می‌کنم و می‌پذیرم، مثل وبا. اما این دیدگاه نادرست بود، همان‌طور که کاستور این را به من نشان داد. جنگ وبا نیست. جنگ یک واقعیت انسانی است که از اراده‌های آزاد انسان‌ها پدید می‌آید. نمی‌توان آن را مانند یک بیماری دردناک دانست که در برابرش باید صرفاً با خونسردی استوایی مقاومت کرد.» (ص. ۲۳)

مفهوم رواقی‌گری نیز نوعی فاصله‌گیری را در خود دارد، اما این فاصله‌گیری

“

جنگ چهره‌ی روشنفکر و فلسفه‌ی عملی را تغییر می‌دهد. تعهد دیگر تنها گوشه‌ای از تفکر نیست، بلکه قلب آن می‌شود. در جنگ الجزایر، بووار با ژیزل هالیمی علیه تجاوزهای جنگی و شکنجه‌ها قلم می‌زند و عدالت را بر سرکوب سیاسی نظام استعماری پیروز می‌کند. همین روند در جنگ ویتنام و درگیری اسرائیل-فلسطین نیز دیده می‌شود: «روشنفکر شاهی است که برای عدالت می‌جنگد.»

کاستور جنگی است، همان اصطلاحی که خود دو بووار در پشت یک عکس به ژاک لوران بوست نوشت. با این حال، اگر بخواهیم بووار را صرفاً مبارزی فعال در نظر بگیریم، ممکن است گرفتار تصور «اراده‌گرایی» شویم که اغلب به او نسبت داده شده است. همان‌طور که کیت کرکپاتریک و دانیل سالناو نشان داده‌اند، نیروی اراده‌ای در کاستور جنگی وجود دارد، اما باید توجه داشت که خاطرات همچنان لغزش‌ها، سردرگمی‌ها و تردیدهای اراده در زمان‌های دشوار را نیز نشان می‌دهند.

اراده‌ی محکم بووار، نشان‌دهنده‌ی فراوجودی بودن او است، اما همواره باید تأکید کرد که این اراده نتیجه‌ی رهایی از سکون و انفعال و گرفتار شدن در شرایط واقعی و نیروهای تاریخ است. برای رسیدن به این رهایی، انسان باید خود تجربه‌ی افتادن در انفعال و بی‌حرکتی را داشته باشد، به خصوص وقتی که نیروهایش تحت فشار تاریخ از بین رفته‌اند. انتخاب جبهه در جنگ روشن است، اما یافتن یک نگرش اخلاقی در مواجهه با تهدید صلح، دستاوردی است که باید به آن رسید. دو بووار با شفافیت فاصله‌ای را که نسبت به سیاست و تعهد داشت، بازگو می‌کند. او می‌نویسد: «ما نمی‌خواستیم به چرخ تاریخ دست بزنیم، اما امیدوار بودیم که آن در جهت درست می‌چرخد؛ وگرنه باید خیلی چیزها را زیر سوال می‌بردیم.» (ص. ۲۰۷)

درباره‌ی ۱۴ جولای ۱۹۳۵ میلادی و جبهه‌ی مردمی: «با سارتر به باستیل رفتم؛ پنج صد هزار تن رژه رفتند، پرچم‌ها را بالا بردند، آواز خواندند و فریاد زدند. ما تا حدی هیجان داشتیم، اما هیچ‌وقت به ذهنمان خطور نکرد که همراه دیگران رژه برویم یا فریاد بزنیم. ما فقط تماشاگر بودیم.» (ص. ۲۴۹)

این نگرش فردگرایانه در سال ۱۹۳۶ میلادی نیز ادامه یافت: «ما به جبهه‌ی مردمی امید داشتیم؛ از بیرون برای حفظ صلح و از داخل برای شروع

جوانی مورد اشاره قرار گرفته، نیروی مبارزه است.

خاطرات بووار جنگی برای فرایند نوشتن هستند، جنس دوم جنگی برای فراتر رفتن از محدودیت‌ها و نوشتارهای متعهدانه، بیان‌گر اراده‌ای برای فراتر رفتن از نظم اجباری به نفع محرومان و علیه هرگونه امتیاز و برتری است: «آثار SDB و حتی رمان‌هایش، دارای این نشانه‌ی جنگی هستند، تا جایی که صدایی در آن وجود دارد که هیچ‌گاه خواننده را در آرامش نمی‌گذارد.» (پیش‌گفتار)

هوشیاری، نگرانی و روحیه‌ی مبارزه، رفتار

بوواری بی‌پایه نیست، اما می‌تواند ما را از لغزش‌ها و تردیدهای اراده و خطر افتادن در انفعال و وجودگرایی محض که در سراسر خاطرات دیده می‌شود، غافل کند. خواندن خاطرات بووار به عنوان یک مبارزه، به عنوان به کارگیری یک نیرو در جدال با نیروهای دیگر، محور بسیاری از تحلیل‌های این آثار است. در واقع، دانیل سالناو در کاستور جنگی نیز چهره‌ی دو بووار را از منظر مبارزه ترسیم می‌کند. بووار در مبارزه با تصادفی بودن رویدادها، با زمان و حتی با خود است. نیرویی که در دفترهای



Image : Estate Gisèle Freund - IMEC Images



Image : Getty

غیرممکن است اگر دیگران آزاد نباشند. درس جنگ این است که آزادی واقعی همیشه با آزادی دیگران مرتبط است و تعالی ما باید دیگران را آزاد کند. این نگرش همان چیزی است که مبارزه‌ی زنان را در ۱۹۴۹ میلادی شکل می‌دهد. جنگ چهره‌ی روشنفکر و فلسفه‌ی عملی را تغییر می‌دهد. تعهد دیگر تنها گوشه‌ای از تفکر نیست، بلکه قلب آن می‌شود. در جنگ الجزایر، بووار با ژیزل هالیمی علیه تجاوزهای جنگی و شکنجه‌ها قلم می‌زند و عدالت را بر سرکوب سیاسی نظام استعماری پیروز می‌کند. همین روند در جنگ ویتنام و درگیری اسرائیل-فلسطین نیز دیده می‌شود: «روشنفکر شاهدهی است که برای عدالت می‌جنگد.»

زوج دو بووار و سارتر در این جنگ‌ها، هر گونه ظلم، استعمار و امپریالیسم را رد می‌کنند. کتاب «Tout compte fait» نه تنها جنگ‌ها را بازگو می‌کند بلکه مبارزه‌ی طبقاتی را نیز از طریق داستان رسوایی‌های کارخانه‌ای نشان می‌دهد. این همان فلسفه‌ی متعهد بووار است که اجازه نمی‌دهد خودخواهی و امتیازهای ویژه، تعالی دیگران را نادیده بگیرد. این نگرش، معنا و هدف فعالیت‌های او و سارتر در خاطرات است، چه در «La Force des Choses» و چه در «Tout compte fait».

«با سارتر به باستیل رفتیم؛ پنج صد هزار تن رژه رفتند، پرچم‌ها را بالا بردند، آواز خواندند و فریاد زدند. ما تا حدی هیجان داشتیم، اما هیچ‌وقت به ذهنمان خطور نکرد که همراه دیگران رژه برویم یا فریاد بزنیم. ما فقط تماشاگر بودیم.»

اما در مواجهه با بحران، پناه بردن به جهان‌شمول دیگر کارایی ندارد و سبب می‌شود مفهوم آزادی بازتعریف شود: «من به خواندن هگل ادامه دادم و شروع به درک بهتر او کردم؛ جزئیاتش مرا شگفت‌زده می‌کرد؛ کل نظامش گیج‌کننده بود. وسوسه می‌شد که خودم را در جهان‌شمول حل کنم و زندگی خود را از نگاه پایان تاریخ ببینم؛ اما کوچک‌ترین احساساتم، امید، خشم، انتظار و اضطراب، همه این فرارها را نقض می‌کردند؛ فرار به جهان‌شمول تنها بخشی از تجربه‌ی شخصی من بود.»

با فاصله گرفتن از هگل، دو بووار با چیزی روبه‌رو می‌شود که آن را روی دیگر وابستگی می‌نامد، یعنی مسوولیت فردی. پس از جنگ، او در کتاب برای اخلاق ابهام می‌گوید که هیچ آزادی فردی کامل نیست و خوشبختی شخصی نیز

حرکتی که روزی به سوسیالیسم واقعی برسد. ما پیروزی آن را مهم می‌دانستیم، اما فردگرایی‌مان پیشروی ما را محدود می‌کرد و همان نگرش تماشاگرانه را حفظ کردیم.» (ص. ۳۰۳)

جنگ بنا بر این مکانی است برای روبه‌رویی فلسفه با خشونت واقعیت. در نیروی دوران بلوغ، تغییر و گذر از اخلاق ایده‌آل‌گرایانه و بورژوازی، به عبارتی که دو بووار با شفافیت بیان می‌کند، به سوی فهمی نوین از آزادی و به تبع آن نقش روشنفکر آشکار می‌شود. پس چگونه می‌توان با برپایی یک «اتوس» تازه برای روشنفکر و عملی عملیاتی که هم اخلاقی باشد و هم سیاسی، نظم قهری موجود را فراتر برد؟

در مرحله‌ی بعد، قصد داریم بررسی کنیم که جنگ چگونه فلسفه را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در دوران جنگ، دو بووار به مطالعه‌ی هگل می‌پردازد،



