

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال سیزدهم، شماره ۲۴،

پاییز و زمستان ۱۴۰۱

ص ۹۳ - ۱۳۰

کاربست پارادایم عقلانیت میان فرهنگی در گفتمان صلح بین‌الافغانی

محمد حنیف طاهری^۱

چکیده

این پژوهش از کاربرست «عقلانیت میان فرهنگی» به مثابه منطق و چارچوب نظری گفتمان «صلح بین‌الافغانی» سخن گفته است. عقلانیت میان فرهنگی، عقلانیت ناظر بر گفتگویی میان فرهنگ‌ها و ملت‌هاست؛ یعنی عقلانیتی که در مسائل بنیادین و مشترک بین‌المللی بر تعامل و گفتگوی سازنده میان فرهنگ‌ها تأکید دارد. هدف این مقاله که با روش تحلیلی-توصیفی سامان یافته، به کاربرستن عقلانیت میان فرهنگی، یعنی عقلانیت گفتگو و درک حساسیت چندفرهنگی در گفتگوی صلح گروه‌های قومی-سیاسی افغانستان است. عقلانیت، مفهوم چندسطحی و دارای لایه‌های مختلف است؛ از این رو از منظرها، رهیافت‌ها و پارادایم‌های مختلف، قابل بررسی است. چنانکه یک پدیده‌ی انسانی تکامل‌پذیر است که متأثر از پیش‌فرض‌ها و نگرش‌های فرهنگی، دینی، مذهبی، سیاسی و قومی است و با تعلیم و تعلّم به تکامل می‌رسد. از منظر فلسفه علوم اجتماعی و فلسفه میان فرهنگی، عقلانیت محصول گفتگو، تعامل ارتباطی/اجتماعی، کار و استعداد زبانی است. از این رو گفتگوهای علمی، سیاسی و تعامل اجتماعی تولید معرفت و عقلانیت می‌کند؛ چنانکه نطق/زبان، به‌تکوین و توسعه عقلانیت و معرفت یاری می‌رساند. افغانستان به‌عنوان یک کشور چندفرهنگی درگیر منازعات مزمن قومی-سیاسی، می‌تواند اختلافات خود را بر مبنای عقلانیت میان فرهنگی حل و فصل نماید. این نوع عقلانیت، دلالت‌ها و اقتضائاتی دارد که التزام به آن امر بایسته است.

کلیدواژه‌ها: عقلانیت، عقلانیت میان فرهنگی، گفتگو، تعامل اجتماعی، صلح بین‌الافغانی

۱. دکترای اندیشه معاصر مسلمین جامعه المصطفی، تهران mhtaheri1973@gmail.com

مقدمه

عقلانیت میان فرهنگی (Intercultural rationality) که مبتنی بر فلسفه میان فرهنگی (Intercultural philosophy) است، مبنا و منطق گفتگوی صلح بین فرهنگ‌ها می‌باشد. این مقاله کوشیده تا کاربرست این نوع عقلانیت را در مسئله صلح بین‌افغانی مورد تحلیل و تفسیر قرار دهد.^۱ عقلانیت از ویژگی چندسطحی برخوردار است؛ از اینرو می‌توان از منظرها و نگرش‌های مختلف بدان نگرست و آن را مورد بحث قرار داد. از آنجا که فرهنگ‌ها، خرده فرهنگ‌ها، سنت‌ها و گرایش‌های فکری، دینی، مذهبی، قومی، سیاسی و اقتصادی بر عقلانیت تأثیرگذارند و عقلانیت افراد و گروه‌های سیاسی اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهند، هیچ فرد یا گروه فرهنگی، مذهبی و قومی ای نمی‌تواند خود را حق مطلق و دیگری را باطل مطلق بپندارد و بدین طریق، سلطه و هژمونی فرهنگی خود بر دیگران را توجیه‌پذیر نماید. به همین دلیل که عقلانیت از گرایش‌های مختلف انسانی تأثیرپذیر است و عقل مطلق و خطاناپذیر انسانی نداریم^۲، در منابع اسلامی حتی عقل کل، یعنی شخص پیامبر خاتم (ص) نیز مأمور به مشورت‌خواهی شده است. (ر.ک. آل عمران: ۱۵۹) چون مشورت با دیگران مشارکت در عقلانیت جمعی است و عقلانیت جمعی، قدرت حل و فصل مسائل

۱. فیلسوفان میان فرهنگی تأکید می‌کنند که در مسائل مشترک و عام، مثل آلودگی آب و هوا، محیط زیست، افراطی‌گری و تروریسم، افزایش رفتارهای خشونت‌آمیز و جنگ و صلح، باید وارد فرایند گفتگو شد. زیرا دوران مرکزیت و مطلق بودن یک فرهنگ نسبت به سایر فرهنگ‌ها به پایان رسیده است. هر فرهنگی باید دریافت خود از مسئله را مطرح کند و برای گفتگو و مشارکت با دیگران گشوده بماند، چون پاسخ هیچ فرهنگی به یک پرسش، قبل از ورود به گفتگو، پاسخ برتر و نهایی نیست. (مصلح، ۱۳۹۶: ۱-۲).

۲. البته این مدعا در مورد انسان‌های عادی است، نه پیامبران و اوصیای برگزیده و معصوم (ع) الهی.

اختلافی و مشترک را دارد؛ پس نیاز به مشورت، هم‌فکری، هم‌افزایی، تعامل و تبادل نظر و گفتگو بر سر مسائل چالشی، اختلافی و مشترک یک امر ضروری است که نمی‌توان در آن تردید نمود. بنابراین امروزه یکی از راهکارهای مهم برای حل و فصل اختلافات داخلی و بین‌المللی و به‌ویژه گفتگوهای صلح، گفتگو و تعامل دوجانبه یا چندجانبه بر سری مسائل اختلافی است. این جستار در تلاش است تا کاربست عقلانیت میان فرهنگی را که مستنبط از فلسفه میان فرهنگی است، در صلح بین‌الافغانی مورد بحث قرار دهد.

افغانستان کشوری است دارای فرهنگ‌ها، سنت‌ها، اقوام و قبایل و خرده فرهنگ‌های مختلف^۱ و همین امر، مع‌الاسف زمینه‌های دخالت و سوءاستفاده بیگانگان و برخی از همسایگان منفعت طلب را در این کشور فراهم نموده و موجب خصومت‌ورزی، خشونت‌طلبی و ناسازگاری‌های قومی و جناحی-سیاسی شده است. نگارنده سطور معتقد است تا در فرهنگ جامعه افغانستان و در اندیشه و نگرش رهبران قومی و سیاسی-مذهبی مردم این کشور تغییر و اصلاح صورت نگیرد، کنش‌ها و رفتارهایی خشونت‌آمیز آنها از بین نخواهد رفت؛ زیرا این رهبران قومی-قبیله و سیاسی-جناحی است که الگوساز و خط‌دهنده است و با اِعمال نفوذ خود خشونت، افراط‌گرایی و تعصب را در جامعه تئوریزه و ترویج می‌کنند و بر طبل خصومت‌ها و نفرت‌پراکنی‌ها می‌کوبند. یکی از راه‌های اصلاح فکر، اندیشه و فرهنگ این است که موضوع مهم «حساسیت چندفرهنگی» را درک کنیم

۱. افغانستان، یک جامعه چندقومی است که گروه‌های قومی-زبانی گوناگونی در درازنای تاریخ آن باهم زیسته‌اند. برپایه آمار مؤسسه زبان شناسی سومر (Summer Institute Linguistics)، «در میان پنجاه و پنج گروه قومی ثبت شده، به چهل و پنج زبان تکلم می‌شود.» چهار گروه قومی اصلی، یعنی پشتون‌ها، هزاره‌ها، تاجیک‌ها و ازبک‌ها، تشکیل دهنده بیش از نود درصد جمعیت می‌باشند و در طول تاریخ مدرن کشور، وزن و دلالت سیاسی داشته‌اند. (ر.ک. وفایی‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۲)

و آن را جدی بگیریم. به عبارتی دیگر، از منظر عقلانیت ناظر به فرهنگ‌های مختلف به مسائل اختلافی نگاه بیاندازیم و برای کنش‌ها و اعمال و رفتار دیگران (مخالفان فکری و سیاسی خود) هم حظی از حق و عقلانیت قائل باشیم. اگر از این منظر به مسائل کلان و مشترک ملی و بین‌المللی نگاه افکنیم و رفتار دیگران را از منظر و پرسپکتیو خود آنها ببینیم، برای کنش‌ها و رفتارهای آنان نیز عقلانیت قائل می‌شویم. در اینجا است که سوءظن ما نسبت به دیگران از بین می‌رود، یا کمتر می‌شود و به راحتی با آنها وارد فرایند گفتگو و مذاکره می‌شویم.

اگر در مباحثات و گفتگوها به داده‌های عقلانیت میان‌فرهنگی باور داشته باشیم، قطعاً گفتگوهای ما ثمربخش و سازنده خواهد شد که نتیجه آن دوری از خصومت‌ورزی و رفتار خشونت‌آمیز است. با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان پرسش اصلی این نوشتار را این‌گونه مطرح کرد که: گفتگوهای صلح بین‌افغانی بر مبنای و یا از منظر عقلانیت میان‌فرهنگی چگونه قابل تحلیل و تفسیر است؟ به عبارتی دیگر، کاربرست پارادایم عقلانیت میان‌فرهنگی در فرایند گفتگوهای صلح بین‌افغانی چگونه قابل تحلیل است؟ نوشتار حاضر به هدف پاسخ به این پرسش و واکاوی مفهوم عقلانیت و کاربرست عقلانیت میان‌فرهنگی در گفتگوهای صلح بین گروه‌های قومی-سیاسی افغانستان تدوین شده است. امیدوارم این بحث، فتح بابی باشد برای پژوهش‌گران این حوزه، یعنی اصحاب فکر و خرد تا ظرفیت‌ها و کارآمدی‌های عقلانیت میان‌فرهنگی در حل و فصل اختلافات و مخاطرات بین‌فرهنگی ملی و بین‌المللی را آشکار و مورد مطالعه و تحلیل قرار دهند.

۱. تحلیل و نقد و بررسی مفهوم عقلانیت

۱-۱. عقلانیت، دیدگاه‌ها، تحلیل‌ها و تفسیرها

برای عقلانیت تعاریف، تفاسیر و تحلیل‌های گوناگونی ارائه شده است. برخی آن را با عدم ارتکاب تناقض در اندیشه مرتبط دانسته‌اند و از همین ابزار برای

تعریف عقلانیت در حوزه عمل نیز سود جسته‌اند. برخی آن را فعالیتی هدفدار توصیف کرده‌اند. تعدادی آن را با تلاشی که برای حل مسائل (اعم از مسائل نظری یا عملی) صورت می‌پذیرد، یکسان گرفته‌اند. در نظر گروهی نیز، عقلانیت معادل است با اتخاذ رهیافت نقادانه در قبال امور و مسائل مختلف. (پوپر، ۱۳۷۹: مقدمه مترجم، ۱۳) البته می‌توان برای عقلانیت تعاریف روشن‌تری ارائه داد که اقناع‌کننده‌تر باشد، مثل این تعریف که می‌گوید: «عقلانیت یعنی توانایی دلیل آوردن برای چیزی که شخص نتایج آن را درست می‌پندارد». بنابراین صرف نادانی علامت عدم عقلانیت نیست و لی ناسازگاری علامت عدم عقلانیت است. (تریگ، ۱۳۸۶: ۳۸۴) یا این تعریف که: «عقلانیت» را به «شریعتِ عقل» یا «مجموعه دستورات، توصیه‌ها و بایدها و نبایدهای عقل»، یا «مجموعه ارزش‌ها و هنجارهای عقلانی»، تعریف کرده است. (فنایی، ۱۳۸۴: ۳۳ و ۳۵) یا این تعریف که: «عقلانیت به معنای تبعیت کامل از استدلال صحیح است.» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۶۴)

از میان این تعاریف، تعریف اخیر، تعریف موجز و مناسب‌تر به نظر می‌رسد. از آنجایی که استدلال سنخ‌های متفاوت دارد و ملاکِ صحت درخور یک سنخ استدلال با ملاک صحت درخور یک سنخ استدلال دیگر تفاوت می‌کند، می‌توان پذیرفت که عقلانیت نیز انواع مختلف دارد. به تعبیر دیگر قوه عقل شأنها و نقش‌های مختلف دارد که از آن به گونه‌های مختلف عقلانیت می‌توان تعبیر کرد. بدین ترتیب انواع مختلف عقلانیت را می‌توان در دو دسته بزرگ عقلانیت‌های نظری و عقلانیت‌های عملی تقسیم کرد. عقلانیت‌های نظری، یعنی عقلانیت‌هایی که به عقائد ناظرند و عقلانیت‌های عملی، یعنی عقلانیت‌هایی که به اعمال ناظرند. عقلانیت نظری وصف عقاید قرار می‌گیرد و عقلانیت عملی وصف اعمال؛ پس اگر عقیده‌ای را به وصف «عقلانیت» متصف کردیم مرادمان عقلانیت

نظری است و اگر عملی را به وصف «عقلانیت» متصف کردیم مرادمان عقلانیت عملی است. هم عقلانیت نظری انواع متعددی دارد و هم عقلانیت عملی. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۶۵-۲۶۶) در باب هریک از انواع بزرگ و کوچک عقلانیت، بحث‌ها و تدقیقات فراوان صورت گرفته است که اینجا مجال بحث و فحص آن‌ها نیست و در جای خود باید مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرند. بنابراین عقلانیت در اصطلاح معانی و مفاهیم مختلف دارد؛ زیرا از یکسو، این مفهوم دارای سطوح، لایه‌ها و مراحل مختلف است و از سویی دیگر، فیلسوفان، جامعه‌شناسان و سیاست‌شناسان از منظرها و رهیافت‌های مختلف بدان نگرسته و به تفسیر و تحلیل‌اش گرفته‌اند. در فلسفه و حکمت اسلامی، ملاصدرا فیلسوف و حکیم بزرگ اسلامی، برای عقل معانی مختلف ذکر کرده که ذیلاً به دو معنای آن اشاره می‌شود: (یک) عقل، یا قوه عاقله که وجه ممیز انسان از حیوان است. عقل به این معنا هرچند در همه افراد انسان وجود دارد، اما در همگان به یک اندازه نیست، بلکه دارای مراتب تشکیکی شدت و ضعف است.

(دو) عقل به معنای موجود مجرد تام که مادی نیست و یژگی‌های ماده و مادیات را ندارد و در برابر موجود مادی و مثالی است. (ملاصدرا، ۱۳۹۱ق: ۱۸-۲۰) در این طرح، معنای نخست عقل مورد نظر است که صدرا با نگاهی قدسی به آن نگرسته است؛ زیرا از دیدگاه وی، عقل یا نفس ناطقه‌ای انسانی، دروازه اعظم الهی به سوی ملکوت اعلی است: «هی باب الله الأعظم آلتی یؤتی منه إلی الملكوت الأعلى...» (ملاصدرا، ۱۴۲۰ق: ۴۳)^۱

در سنت غربی، جان لاک^۲ (پدر لیبرالیسم کلاسیک) معتقد است: «منظور از

۱. تقریر مفصل دیدگاه ملاصدرا درباره عقل را بنگرید به: (ملاصدرا، ۲۰۰۲: ۳، مرحله ۱۰)

2. John Locke

عقل، قوه در انسان است که وجه امتیاز انسان از حیوان است و به واسطه آن است که انسان بر حیوان برتری زیاد دارد.» (لاک، ۱۳۸۱: ۴۳۱) این تعریف از عقل، سطح نازل عقلانیت است که فیلسوفان اروپایی دوره مدرن، افرادی مانند لاک، دکارت و کانت و به ویژه فیلسوفان حقوق بشری از عقل ارائه داده اند. به نظر می رسد این نوع تلقی، برای شروع گفتگو در باب حقوق بشر و گفتمان صلح ملی یا بین المللی آغازگاه خوبی است، اما بسنده کردن به این سطح از عقلانیت، منطقی و معقول نیست؛ زیرا عقلانیت در این سطح و مرتبه محدود نمی شود. از نظر لاک منشأ عقل و عقلانیت، خدای خالق عقل است. لاک بر این باور است که خداوند خیر و رحمت عام خود را «با نور عقل»، دست کم برای کسانی که از آن نور استفاده می کنند، متجلی ساخته است. بنابراین مضمون این عبارت این است که عقل لاک منشأ الهی و قدسی دارد. از این منظر، مردم عقلانیتی را به کار می گیرند که لاک در عبارتی خاطره انگیز آن را «شمع خداوند» می نامد. (تریگ، ۱۳۸۲: ۸۶-۸۷)

این تعبیر (که عقل شمع خداوند است)، تنها بر منشأ الهی عقل تأکید نمی کند، بر محدود بودن آن نیز دلالت دارد (چون شمع نور شمع محدود است) به گمان لاک اگرچه ما نمی توانیم همه چیز را بدانیم، اما می توانیم به اندازه علم کسب کنیم که جایگاه مان را به مراتب از همه مخلوقات بالاتر قرار دهد. درست است که ما تنها «شمع» در اختیار داریم نه آفتاب روشنگر، اما همین شمع محدودی که در وجود ما نهاده شده، برای شناخت تمامی اغراض مان کافی است. این تأکید لاک که عقل هدیه خداوند به انسان هاست و برای آن منشأ الهیاتی در نظر می گیرد، نکته بسیار ارزشمند است؛ اما مشکل اش این است که با رویکرد تجربه گرایی و موضع او در

رد شناخت‌های فطری انسان در تضاد و ناسازگاری قرار دارد. (تریگ، ۱۳۸۲: ۸۷)

دکارت^۱ در مقام بنیان‌گذار فلسفه جدید و سنت عقل‌گرایی غرب، عقلانیت را به قوه عاقله انسان که به نحوی یکسان بین آنها تقسیم شده است، تعریف می‌کند.^۲

(نظریه تساوی عقول) کانت^۳ بزرگترین فیلسوف دوره مدرن و عصر روشنگری که نقطه تلاقی دو سنت فکری عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی اروپایی است، از عقلانیت انتقادی و فضیلت‌محور سخن گفته است. عقلانیت انتقادی کانت جوهر اخلاقی نیرومند دارد و می‌توان از این منظر آن را عقلانیت عملی-اخلاقی خواند. از نظر کانت، انسان ذاتاً موجود خردمندی است که فی نفسه غایت است. به همین جهت، هر نوع استفاده ابزاری و سودجویانه از انسان ممنوع است. (کانت، ۱۳۶۹: ۷۲-۷۳)

به باور شارحان کانت، این دیدگاه او بسیار نافذ بوده است که همواره باید انسان را هم‌چون غایت فی نفسه تلقی کرد و نه هم‌چون وسیله و ابزار. کانت آشکارا اظهار می‌دارد «انسان شیء نیست و لذا چیزی نیست که بتواند صرفاً هم‌چون وسیله به کار رود، بلکه باید در همه افعال همواره آن را هم‌چون غایتی فی نفسه تلقی کرد.» (تریگ، ۱۳۸۲: ۱۳۲) لذا دستورالعمل او چنین است: «چنان رفتار کن که همواره انسانیت را خواه در شخص خودت و خواه در شخص دیگری به یکسان هم‌چون غایت به کاربری و نه هم‌چون وسیله» (تریگ، ۱۳۸۲: ۱۳۲) بدین ترتیب، عقلانیت انتقادی و فضیلت‌محور کانت همان‌گونه که شارحان افکار او نیز بدان اشاره

۱ Rene Descartes

۲. ویژگی مهم عقلانیت دکارتی، برابری عقل است. این جمله دکارت معروف است که: «عقل سلیم بهتر از هر چیز میان مردم تقسیم شده است، چه هرکس بهره خود را از آن تمام می‌داند.» (مگی، ۱۳۸۶: ۸۸)

۳ Immanuel Kant

کرده‌اند، پتانسیل خوبی برای گفتگوهای صلح و حقوق بشر جهان‌شمول دارد.

۱-۲. عقلانیت به مثابه پدیده انسانی تکامل‌پذیر

براساس آنچه گفته شد، در بحث عقلانیت توجه به دو نکته بایسته است: نخست آن‌که عقلانیت در هر حوزه‌ای که مطرح شود یک پدیدار^۱ انسانی است و به همین اعتبار از تحولاتی که در جامعه انسانی و دیدگاه‌های آدمیان پدید می‌آید تأثیر می‌پذیرد. همان‌گونه که دیدگاه‌ها، متحول می‌شود و تکامل می‌پذیرد، عقلانیت نیز، تحول و تکامل‌پذیر است. نکته دوم آن است که دقیقاً به جهت همین ماهیت سیال و متغیر عقلانیت، تلاش برای ارائه تعریفی جامع و مانع از آن که در همه زمان‌ها و مکان‌ها صادق باشد، ظاهراً راه بجایی نخواهد برد. چرا که با بالا رفتن میزان شناخت آدمی از خویش و محیط پیرامون خویش، زوایای تازه‌ای از پدیدار «عقلانیت» بر وی مکشوف خواهد شد که تعاریف گذشته آن را دستخوش تغییر خواهد ساخت. بدین ترتیب به همان نحو که دانش و معرفت تکامل‌پذیراند و از ویژگی استکمال و فزونی برخوردارند، عقلانیت نیز، تکامل‌پذیر است. از تأمل در مفهوم عقلانیت، به این نکته می‌رسیم که عقلانیت مبتنی بر معرفت است و معرفت در ساخت وجودی عقلانیت نقش سازنده دارد. این نقش چنان مهم است که اگر معرفت نباشد، عقلانیت با چالش ساخت مواجه می‌شود.^۲

براین پایه، رفتار و کنش عقلانی، متکی بر معرفت است به نحوی که بدون معرفت، نمی‌توان از بروز تناقض در نظر و عمل پرهیز کرد. چنانچه نمی‌توان هدفی

1 phenomenon

۲. البته این مدعا بیشتر درباره عقلانیت علمی (معرفت‌آموز) صادق است و گونه عقلانیت فطری، مقدم بر هرچیز، از جمله علم است و خود مبنای بنیادین علم و معرفت محسوب می‌شود. این بحث را نگارنده در مقاله «تپولوژی عقلانیت در روایات عقل‌محور رضوی» که در همایش بین‌المللی «گفتگو و مناظرات رضوی»، در آذرماه/قوس ۹۷ در شهر اردبیل ایران برگزار شد، مطرح و مورد بحث قرار داده است.

معقولی را اختیار نمود تا در تعقیب آن، به تلاش پرداخت و به حل مسائل و مشکلات به شیوه‌ای حساب شده اقدام کرد. در هر صورت معرفت، امری عینی (واقعی) و عمومی است و این دو جنبه، به نوبه خود با امکان انتقال به غیر ارتباط دارند؛ و آنچه به غیر منتقل می‌شود، گزارشی صادق از واقعیت است. از این نکته می‌توان دریافت که بحث عقلانیت در چارچوب یک نظریه رئالیستی معنای بهتر و روشن‌تری پیدا می‌کند. همچنین، از ارتباط میان معرفت و عقلانیت جنبه دیگری عقلانیت که می‌توان آن را در تعریف عقلانیت برجسته ساخت، آشکار می‌شود. این جنبه، همان «رهیافت نقادانه» است. بنابراین اگر دستیابی به معرفت عینی و عمومی از رهگذر نقادی بهتر امکان‌پذیر می‌شود و اگر عقلانیت بدون معرفت امکان‌پذیر نیست، در آن صورت نقادی شرط لازم دیگری برای عقلانیت به شمار می‌آید. (بنگرید: پوپر، ۱۳۷۹: ۱۳-۱۵، مقدمه/یادداشت مترجم) از آنچه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که اولاً بین معرفت و عقلانیت رابطه عمیق و ناگسستگی برقرار است ثانیاً نقادی و سنجش‌گری و یژگی اصلی عقلانیت، بلکه شرط لازم و مکمل آن محسوب می‌شود. نمی‌شود عقلانیت باشد اما نقد و سنجش‌گری نباشد.

۱-۳. تأثیر پیش‌فرض‌ها و نگرش‌ها بر عقلانیت

وجود پارادایم‌ها، متدها و مکاتب فکری-معرفتی مختلف بیانگر این است که «پیش‌فرض‌ها»^۱ بر عقلانیت تأثیرگذارند. از آنجا که دانش و معرفت به مثابه مبنای عقلانیت دارای روش‌ها، اصول و مبانی مختلف است، تأثیر پیش‌فرض‌های

۱. Presupposition البته باید توجه داشت که پیش‌فرض، با پیش‌داوری (Prejudice) تفاوت دارد و نباید آنها را باهم خلط کرد و یکی پنداشت. پیش‌داوری، بار معنایی منفی دارد و معنای تعصب را می‌رساند. اما پیش‌فرض، بار معنایی منفی ندارد و همان‌گونه که گفته شد پیش‌فرض‌ها، گاهی حتی عقلانیت‌ساز و معرفت‌سازند مثل عقلانیت علمی که پیش‌فرض آن، اعتماد و اتکای به روش علمی و تجربی است. یا عقلانیت دینی که متکی به منابع و گزاره‌های دینی است.

برخاسته از روش‌ها، اصول و مبانی مختلف فکری-معرفتی بر عقلانیت قابل انکار نیست. ادیان، مذاهب، مکاتب، ایدئولوژی‌ها، فرهنگ‌ها و باورهای اعتقادی، مذهبی، قومی و سیاسی-اجتماعی که به نحوی پیش‌فرض‌های عقلانیت را می‌سازند، سخت بر پدیدار عقلانیت تأثیرگذاراند. پژوهش‌ها در گونه‌شناسی عقلانیت، به وضوح این مدعا را به اثبات می‌رساند. برخی از شارحان کارل پوپر-فیلسوف سیاسی لیبرال و پرآوازه قرن بیستم-، در تبیین دیدگاه وی بر این نکته تأکید می‌ورزد که عقلانیت یکی از صفات یا ویژگی‌هایی نیست که همه آدمیان به یکسان واجد آن باشند و یا آنکه کسی بتواند مدعی برخورداری از آن به نحو اتم و اکمل شود. به عکس وی براساس نظریه خاص خود در این باب، تأکید دارد که عقلانیت صفتی است که آدمیان می‌باید برای دست‌یافتن بدان تلاش کنند و این تلاش در زندگی فردی و اجتماعی به گونه‌اشد که یک سیر پایان‌ناپذیر محسوب شود. در این رهیافت، عقلانیت به معنای قابلیت هرچه بیشتر برای درس‌آموختن از اشتباهات خود و دیگران و تلاش مستمر و آگاهانه برای نقادی و تصحیح پیش‌فرض‌ها و معرفت‌های پیشینی و تکمیل و تنقیح دانسته‌های کنونی است. (پوپر، ۱۳۷۶: ۱۴)

پیتر وینچ^۱ از فیلسوفان علوم اجتماعی معاصر انگلیسی نیز، از تأثیر پیش‌فرض‌ها، به‌ویژه فرهنگ، بر عقلانیت سخن گفته است. وینچ نشان می‌دهد که معیار ما در مورد عقلانیت از فرهنگی نشأت می‌گیرد که به آن تعلق داریم. وی در توضیح این نکته می‌گوید: هنگامی که عقاید و رسوم جامعه دیگر را برای خودمان قابل فهم می‌کنیم، سعی می‌کنیم آنها را از صافی معیار عقلانیت خود عبور دهیم.

او اظهار می‌کند که دریافت فرهنگ ما از عقلانیت «عمیقاً از دستاوردها و روش‌های علوم متأثر شده است». وینچ در تبیین تأثیرپذیری عقلانیت غربی از فرهنگ غرب می‌گوید: «فرهنگ ما چیزهایی مانند عقیده به جادو یا مددگرفتن از ندهای غیبی را تقریباً پارادایمی غیرعقلانی تلقی می‌کند.» (تریگ، ۱۳۸۶: ۱۳۸) بنابراین به عقیده وینچ، عقلانیت غربی که تحت تأثیر فرهنگ غربی است، به شدت متأثر از علم مدرن (ساینس) و متدولوژی آن است که به مثابه امپریالیسم روش‌شناختی بر فرهنگ و تمدن غربی سلطه افکنده است. بدین جهت، عقلانیت غربی، عمدتاً عقلانیت علمی/تجربی است، چون پیش‌فرض تأثیرگذار بر آن، علم مدرن و ساینسیسم است. براین اساس، عقلانیت فی‌نفسه گوهری ارزشمندی است که همیشه و همه‌جا قابل ارج و ستایش بوده و هست؛ اما کژاندیشی‌ها، تعصب‌ها، افراط و تفریط‌ها و پیش‌فرض‌های ساختگی و ناصواب، عقلانیت را در مسیر انحراف و گمراهی قرار می‌دهد.

رنه گنون فرانسوی^۱ که منتقد سرسخت مدرنیته و از بنیانگذاران پارادایم سنت‌گرایی معاصر است، بحران جهان مدرن و تمدن مادی غرب متجدد را در عقلانیت ابزاری و جزئی‌نگرانه و سوژه‌محور مدرن می‌داند که میراث دکارت و دیگر عقل‌گرایان دوره مدرن و عصر روشنگری است. به باور وی، خصیصه ماتریالیستی تمدن غرب مدرن، ناشی از عقلانیت سکولار و ابزاری^۲ است که پیش‌فرض‌های آن، ساینسیسم (علم‌گرایی)، راسیونالیسم (استدلال‌گرایی) و اندیویدوآلیسم (فردگرایی) است. به زعم گنون، این تلقی از عقلانیت، گمراه‌کننده و منحرف‌کننده است، زیرا به انکار هر اصلی بالاتر از فردیت می‌انجامد که نتیجه

1 Rene Guenon 1951-1886

2 Reason

و پیامد آن، عدم حجیت عقلانیت قدسی (وحی) و متافیزیک و تقلیل تمدن با همه شاخه‌هایش به عناصر منحصرراً انسانی است. (بنگرید: گنون، ۱۳۸۸: فصل فردگرایی و تمدن مادی) هوسرل^۱ فیلسوف معاصر آلمانی و بنیانگذار پدیدارشناسی نیز از بحران تمدن اروپایی که ریشه در عقلانیت منحرف و گمراه‌شده مدرن دارد، سخن گفته است به باور او: «بحران تمدن اروپایی در نوعی عقل‌گرایی منحرف و گمراه‌شده ریشه دارد». او در ادامه تصریح می‌کند که نباید خیال کنیم که این سخن بدان معناست که عقلانیت فی‌نفسه امری شرّ و شیطانی است یا آنکه برای هستی نوع بشر در کل، معنا و اهمیتی پایین مرتبه دارد (هوسرل، ۱۳۸۶: ۲۷)

بنابراین به زعم هوسرل، عقلانیت فی‌نفسه امری شریف و قابل ارج است، اما عقلانیتِ منحرف و گمراه‌شده، قطعاً برای تمدن و فرهنگ، انحطاط و بحران ایجاد می‌کند. این بحث تا آنجا پیش می‌رود که ماکس هورکهایمر^۲ فیلسوف آلمانی و از اعضای برجسته مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی در مقاله «عقل علیه عقل»، از بیماری عقلانیت مدرن خبر می‌دهد. هورکهایمر، فروپاشی بخش عظیمی از بنیان‌های فکری و عقلی تمدن غرب را تا حدی نتیجه پیشرفت فنی و علمی می‌داند. او نشان می‌دهد که چگونه عقلانیت مدرن از طریق فرایند ابزارسازی شدن به ضد خویش بدل می‌شود و در هیئت تکنولوژی مدرن، شکل سازمان‌یافته‌ای از توحش و خردستیزی را بر سراسر حیات جامعه بشری حاکم می‌کند. (هورکهایمر، ۱۳۸۶: ۱۶۹) باتوجه به این نکته است که نقادی، تصحیح پیش‌فرض‌ها و معرفت‌های پیشین و تکمیل و تنقیح دانش‌های موجود، فاکتورهای اساسی است که هم معرفت‌ساز و عقلانیت‌ساز است و هم لغزش‌های عقلانیت را به حداقل

1 Edmund Husserl 1938-1859

2 Max Horkheimer 1973-1895

می‌رساند.

۱-۴. عقلانیت؛ محصول گفتگو، کار، تعامل ارتباطی و استعداد زبانی

به گفته یووال نوح هراری^۱ تاریخ‌پژوه پرآوازه یهودی معاصر، «انسان خردمند به این علت بر جهان حکم می‌راند که تنها اوست پدیدآورنده شبکه معنایی بین‌الذهانی: شبکه‌ای شامل قوانین و نیروها و موجودیت‌ها و مکان‌هایی صرفاً زاده تخیل جمعی. این شبکه باعث می‌شود فقط انسان‌ها بتوانند جنگ صلیبی، انقلاب اجتماعی و جنبش هوادار حقوق بشر به راه اندازند.» (نوح هراری، ۱۳۹۷: ۱۸۸) براین پایه انسان به دلیل پدیدآوردن «شبکه معنایی بین‌الذهانی»، که معرفت‌آموز و مفهوم‌ساز است، سلطه و حاکمیت بر جهان را به دست گرفته است. ازاینرو تولید معنا و مفهوم و ساخت و ایجاد قوانین و مقررات اجتماعی بین‌المللی که عقلانی، بازدارنده و معرفت‌ساز است و یژگی خاص انسان به شمار می‌رود و تنها انسان خردمند است که از چنین قدرتی برخوردار است.

همان‌گونه که اشاره شد، وضع قوانین کار انسان است. منتهی گاهی فردی بوده و گاهی گروهی و جمعی. برخی از فیلسوفان و متفکران برای برقراری صلح و زیست مسالمت‌آمیز و پاسداشت حقوق بشر، به‌صورت انفرادی تلاش کرده و دست به وضع قوانین زده‌اند که به عنوان نمونه، دو مورد آن ذکر می‌شود:

یک) اصول قانون ملل جان رالز فیلسوف سیاسی معاصر و پرآوازه آمریکایی که برای بسط گفتمان حقوق بشر و صلح عادلانه مفید و ارزشمند است. اصول قانون ملل رالز، در ۸ اصل تنظیم شده است:

۱. ملل، آزاد و مستقل هستند و لازم است آزادی و استقلال آن‌ها توسط ملل

دیگر، محترم شناخته شود.

۲. لازم است که ملل، پیمان‌ها و تعهدات خود را پاس دارند.

۳. لازم است که ملل، در مقام طرف‌های قرارداد، در برابر توافقاتی که آن‌ها را ملزم می‌کند، برابر باشند.

۴. لازم است که ملل به وظیفه عدم مداخله (در امور یکدیگر) پایبند بمانند.

۵. ملل، دارای حق دفاع از خود هستند اما حق بپاکردن جنگ به‌خاطر دلایلی جز دفاع از خود را ندارند.

۶. لازم است که ملل حقوق بشر را پاس دارند.

۷. لازم است ملل محدودیت‌های تعریف شده معینی را در رفتار جنگی خود اعمال کنند.

۸. لازم است ملل خود را متعهد به وظیفه کمک‌رسانی به مللی بدانند که تحت شرایط نامساعد قرار دارند؛ شرایطی که آن‌ها را از تحصیل یک رژیم سیاسی و اجتماعی عادل یا نجیب باز می‌دارد. (رالز، ۱۳۸۹: ص ۴۷). رالز در سنت نئولیبرالیسم می‌اندیشد، اصول قوانین ملل او، عام و جهان‌شمول است و در جهت ایجاد صلح و پای‌بندی به تعهدات و مقررات بین‌المللی مفید و قابل استفاده است (دو) اصول و پیش‌شرط‌های ایمانوئل کانت آلمانی فیلسوف بزرگ عصر روشنگری در طرح صلح پایدار (Perpetual peace) است. کانت در رساله «صلح پایدار»، پیش‌شرط‌های شش‌گانه برقراری صلح پایدار میان دولت‌ها را بدین‌سان تنظیم می‌کند:

۱. «هیچ پیمان صلحی که در آن، به‌طور ضمنی دستاویزی برای جنگ در آینده حفظ شده باشد، معتبر نخواهد بود.»؛

۲. «هیچ کشور مستقل موجودی (خواه کوچک و خواه بزرگ) نباید از راه وراثت، مبادله، خرید و فروش یا هبه، تحت مالکیت کشور دیگر درآید.»؛

۳. «ارتش‌های ثابت می‌باید به تدریج، کاملاً برچیده شوند»؛

۴. «هیچ کشوری نباید خود را به واسطه امور برون مرزی خویش، مقروض سازد»؛

۵. «هیچ کشوری حق ندارد با تمسک به زور در تشکیل یا اداره کشوری دیگر دخالت کند»؛

۶. «هیچ دولتی نباید به هنگام جنگ با کشوری دیگر، به خود اجازه تمسک به آن قبیل اقدامات خصمانه دهد که اعتماد دوسویه میان طرف‌های درگیر را برای صلح آینده ناممکن می‌سازد؛ چنین اقداماتی عبارتند از: استخدام آدمکش یا زهردهنده، شکستن پیمان سازش، تحریک اتباع کشور طرف مخاصمه به خیانت به میهن و...». (کانت، ۱۳۸۰: ص ۶۹-۷۴). کانت پس از طرح اصول مقدماتی که به عنوان پیش شرط‌های صلح پایدار مطرح کرده است، چند اصل دیگر را به عنوان اصول قطعی صلح پایدار طرح می‌کند که دو اصل مهم آن عبارتند از:

۱. حق شهروندی جهان، می‌باید به معنی پذیرش جهانی بیگانگان تلقی شود.
 ۲. اصل دیگر برای صلح پایدار، تعامل و همکاری دوسویه حاکمان و فیلسوفان (پیوند قدرت و فلسفه) است. بنابراین تعامل دوسویه قدرت و فلسفه، از جمله شرایط تضمین صلح پایدار است. (بنگرید: کانت، همان: ص ۸۳-۱۰۴).
- همان گونه که گفته شد، گاهی انسان‌ها، برای زیست مسالمت آمیز و بسط گفتمان صلح و حقوق بشر، به شکل جمعی دست به وضع قوانین و مقررات زده است مثل اعلامیه جهانی حقوق بشر به مثابه قانون اساسی ملل، میثاقین و دیگر قوانین مصوب سازمان ملل متحد.

بدین ترتیب، معرفت به مثابه بنیاد فعالیت‌های انسانی، عمل انسانی را از رفتار حیوانی متمایز می‌سازد؛ زیرا عمل انسانی برخلاف رفتار حیوانات، آگاهانه است و عامل انسانی برداشتی از هدف-محصول نهایی کار-دارد که حیوان ندارد. از این

منظر، معرفت سازنده عقلانیت است. با توجه به این نکته است که اندرو سایر^۱، فیلسوف رئالیست انتقادی، از معرفت در زمینه سخن گفته است که در دو زمینه کار-عمل-و تعامل ارتباطی/اجتماعی بسط یافته و به کار می رود. منظور سایر از «کار» یا «عمل»، «هر نوع فعالیت انسانی است که برای تبدیل، اصلاح، حرکت یا دستکاری هر بخشی از طبیعت انجام می گیرد». و منظور وی از «تعامل ارتباطی»، «هر نوع تعامل بین مردم است که متضمن توزیع یا انتقال معنا است». (سایر، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۱) بنابراین معرفت و بالتبع، عقلانیت محصول کار و تلاش و فعالیت انسانی و نتیجه تعامل ارتباطی-اجتماعی-است که ویژگی خاص انسان است. در تعامل ارتباطی است که اذهان به فعالیت های ذهنی و عقلانی می پردازد و از رهگذر آن، تولید مفهوم و انتقال معنا-به مثابه رکن اصلی عقلانیت-صورت می گیرد. بدینسان تعامل اجتماعی (ارتباطی)، معرفت ساز و عقلانیت ساز است و به همین جهت، نباید نقش تعامل ارتباطی، دیالوگ ها و مباحثات عالمانه و متفکرانه بین المللی را در تولید معرفت و عقلانیت نادیده گرفت و از زمینه ها و بسترهای اجتماعی آن غفلت نمود. البته سایر، به سوء برداشت هایی که ممکن است درباره معرفت صورت بگیرد نیز اشاره کرده است (بنگرید: سایر، ۱۳۸۸: ۱۴-۱۹)، که باید بدان توجه داشت، زیرا این سوء برداشت ها، برای معرفت و عقلانیت چالش ساز است. فرانسیس بیکن انگلیسی، از کسانی است که ضمن تأکید زیاد بر اهمیت معرفت/دانش، از رابطه و پیوند معرفت با قدرت سخن گفته است. به باور او معرفت، قدرت ساز است، زیرا دانش/معرفت قدرت تولید می کند. به باور بیکن، «معرفت که همان قدرت است، هیچ حد و مرزی نمی شناسد: نه در به

بندگی کشیدن مخلوقات و نه در تبعیت از حاکمان دنیوی. (بنابراین) قدرت و معرفت مترادف یکدیگرند» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۳۰-۳۱) مک‌ایننتایر^۱، فیلسوف معاصر اسکاتلندی، عقلانیت را با «مسئله استعداد زبانی و اختیار و آزادی انسان» پیوند می‌زند و از این منظر بر مسئولیت اخلاقی انسان تأکید می‌ورزد. او می‌گوید «اینکه انسان بتواند درباره داوری‌های خود داوری کند، هم نشانه عقلانی بودن است و هم نشانه اختیاری و ارادی بودن. عقلانیت پخته انسانی زمانی شکوفا می‌شود که بچه‌ها به این حد از توانایی رسیده باشند که وقتی کاری را انجام می‌دهند دلیل انجام آن را بدانند... لازمه این کار وجود استعداد زبانی برای بیان چیزی مانند مطلب زیر است: من به تأثیر از دوستانم می‌خواستم سیگار بکشم، اما بهداشت و مراقبت از سلامتی خود مهم‌تر است. (مورفی، ۱۳۹۱: ۱۳۳) بدینسان از منظر مک‌ایننتایر، عقلانیت، ناظر به مفاهیم اساسی چون «استعداد زبانی، آزادی، اختیار و مسئولیت اخلاقی» است، به بیان دیگر، در عقلانیت چهار مفهوم اختیار، آزادی، توانمندی زبانی و مسئولیت اخلاقی، ملحوظ است. از این منظر، کار یا عمل انسانی وقتی عقلانی است که اولاً از روی اجبار و تقلید نباشد، ثانیاً از استدلال زبانی و عقلانی برخوردار باشد، ثالثاً مسئولیت اخلاقی را به همراه داشته باشد. با توجه به نکات مهم مک‌ایننتایر و اندرو سایر که از معرفت در زمینه و پیوند عقلانیت با استعداد زبانی انسان سخن گفته بودند، به این نکته می‌رسیم که انسان خردمند، باید اصل «عقلانیت‌باوری» را در تعاملات خود با دیگران مبنا و معیار قرار بدهد و با دیگران به‌سان موجوداتی عقلانی و اهل استدلال تعامل نماید.

۱-۵. اهتمام به عقلانیت در حساسیت چند فرهنگی

یکی از محورهای مهم بحث عقلانیت به مثابه مبنا و منطق گفتگوهای صلح، اهتمام به عقلانیت درک «حساسیت چند فرهنگی» در دو سطح ملی و بین‌المللی است. توجه به درک حساسیت چند فرهنگی، در جهان که فرهنگ‌ها، خرده فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف در آن وجود دارد، به ویژه در گفتگوهای صلح بین‌الافغانی، از ضروریات اجتناب‌ناپذیر است. آنهایی که به تفاوت‌های میان افراد، اقوام، فرهنگ‌ها و خرده فرهنگ‌های مختلف اعتقاد دارند- به عبارت دیگر آنهایی که حساسیت چند فرهنگی دارند- معمولاً سعی می‌کنند از داوری کردن پرهیزند. آن‌ها تأکید می‌کنند که متفاوت بودن دیگران از ما، به معنای بدتر بودن آن‌ها نیست و از مردم نباید انتظار داشت که عمل و رفتارشان باید مطابق عمل و رفتار ما باشد. نباید افرادی را که رفتارشان مثل رفتار ما نیست، آدم‌های بد، ضعیف، غیر منطقی و غیر عقلانی به حساب آوریم. به تعبیر برایان فی^۱ از فیلسوفان علوم اجتماعی معاصر، «اشکال دیگری از زندگی هستند که یکپارچگی درونی خاص خودشان را دارند و اگر بخواهیم این اشکال را بفهمیم و ارج‌شان بگذاریم باید از منظر و پرسپکتیو خودشان آن‌ها را ببینیم». (فی، ۱۳۸۶: ۱۶۵-۱۶۶)

بدینسان این گونه نیست که آن‌هایی که متفاوت از ما هستند، از نظر اخلاقی ناپذیرفتنی یا غیر عقلانی هستند. چنین ادعاهایی حاکی از تنگ نظری هستند. پس نسبت دادن بی‌اخلاقی، بی‌منطقی و عدم عقلانیت به دیگران در طول تاریخ راه‌های پنهان و پوشیده‌ای القای این مطلب بوده است که دیگران پست‌تر و انسان‌های فرودست‌اند. بر همین مبنا بوده است که پاترنالیزم^۲، سلطه و استعمار توجیه شده

1 Fay Brian

۲ «پدرسالاری» که در آن اقتدار سرپرست و ریاست سلطه‌گرایانه در کار است. (مدیریت پدرانه).

است. براینکه این تفکر، تئوری انسان ناهمسان و نابرابر (different people of theory) است که از دیرباز تاکنون به اشکال مختلف برای بشر مشکلات و چالش‌های را به وجود آورده است. براینکه فی از فیلسوفان علوم اجتماعی معاصر، «حساسیت چندفرهنگی» را به هدف فهم کنش‌های مختلفی آدم‌های گوناگون که در فرهنگ‌های مختلف زیست می‌کنند، مطرح نموده است. وی حساسیت چندفرهنگی را در برابر قوم‌مداری طرح می‌کند که می‌گوید مردمان متفاوت از «ما» فاقد عقلانیت و غیرمنطقی هستند. حساسیت چندفرهنگی به ما می‌آموزد که بکوشیم رفتار و عادت مردمان متفاوت از خود را به گونه‌ای مورد بررسی قرار دهیم که در نهایت جنبه‌ای عقلانی آنها بر ما آشکار شود. (فی، ۱۳۸۶: ۱۶۶). بنابراین ما برای رسیدن به صلح عادلانه ملی و بین‌المللی، چاره جز تمسک به «عقلانیت درک حساسیت چندفرهنگی» نداریم. در غیر این صورت، انسان‌ها کنش‌ها و رفتار متفاوت اقوام و ملل دیگر را غیرعقلانی می‌پندارد و برای اندیشه و رفتار آنها عقلانیت و ارزشی قائل نمی‌شود و همین امر موجب بدبینی، سوءظن و در نهایت، زمینه‌ساز عداوت و خصومت می‌شود.

۲. دلالت‌های کاربرست عقلانیت میان‌فرهنگی در گفتگوهای صلح بین‌افغانی

۲-۱. تمرکز گفتگوها بر صلح مثبت

از دلالت‌های روشن گفتگوهای صلح از منظر عقلانیت میان‌فرهنگی، تمرکز بر صلح مثبت و عادلانه است. چون در پارادایم عقلانیت میان‌فرهنگی احترام به فرهنگ‌های گوناگون مورد توجه می‌باشد؛ و بر مدل صلح مثبت بیشتر تأکید می‌ورزد. بیشتر نویسندگان صلح را در دو حوزه صلح ایجابی (مثبت)^۱ و صلح

1 Positive peace

سلبی (منفی)^۱ دسته‌بندی می‌کنند چنانکه گاهی از صلح رادیکال سخن می‌گویند. صلح منفی صرفاً در «نبود جنگ» توصیف می‌شود و صلح مثبت در «وجود عدالت». در رویکرد صلح محور که مثلث صلح سلبی، ایجابی و رادیکال را ترسیم می‌کند، کارپایه صلح سلبی «کاهش احتمال جنگ و حل و فصل منازعات» و کارپایه صلح رادیکال «حذف سلطه» است. در میانه دو سر طیف نیز وضعیت صلح ایجابی قرار دارد که حذف «خشونت ساختاری»، کارپایه آن را تشکیل می‌دهد. (عبداله خانی، ۱۳۸۳: ۵۳)

بدینسان، صلح در رویکردهای مختلف و با صورت‌بندی‌های گوناگون تعریف شده است. البته تا این اواخر بیشتر در مفهوم صلح منفی، یعنی نبود جنگ و خشونت، محدود بوده است اما حقیقت آن است که مفهوم صلح را امروز نمی‌تون در معنای سلبی و منفی آن (نبود جنگ) محدود و تقلیل داد؛ زیرا صلح منفی، صلحی است که به طور انفعالی زمینه بازسازی ساختارهای جنگ طلبانه را مساعد می‌کند و ظهور دوران نوینی را در زمینه انهدام بشریت تدارک می‌بیند. صلح مثبت-با استفاده از تنظیم خودکار عملکرد خویش در ایام صلح-از ظهور دوباره ساختار جنگ طلبانه جلوگیری می‌کند. (بوتول، ۱۳۸۸: ۱۴۱) بدینسان صلح حقیقی و عادلانه زمانی محقق می‌شود که صلح را در معنای ایجابی و مثبت آن (نفی خشونت ساختاری) به کاربریم. به تعبیر دیگر و اژه صلح را همزمان در دو معنای سلبی و ایجابی آن به کاربریم؛ زیرا عدالت، نفی خشونت ساختاری، نفی تبعیض‌های سیستماتیک، مقابله با نابرابری‌های اجتماعی و... تنها در معنای ایجابی صلح نهفته است و همین فاکتورها، تضمین‌کننده صلح واقعی و عادلانه

است. بنابراین مضمون و محتوای صلح ایجابی و مثبت، نفی خشونت و بی‌عدالتی ساختاری در جامعه است. صلح عادلانه زمانی به وجود می‌آید که بساط خشونت، تبعیض و بی‌عدالتی از جامعه برچیده شود و ساختار ناعادلانه حاکم بر جامعه و جهان از بین برود. بدین ترتیب صلح اساساً ناظر به مقوله فراتر از جنگ است و تنها در دوره جنگ محدود نمی‌شود. هدفش ثبات، نظم، امنیت، حیات و تعالی جامعه انسانی است. پس صلح عادلانه و واقعی تنها بر مبنای عدالت و عقلانیت. از اینرو، صلح تحمیلی و بدون رضایت در حالیکه هنوز ریشه‌های بی‌ثباتی و صلح‌زدایی موجود است، صلح واقعی نخواهد بود.

۲-۲. تمرکز گفتگوها بر صلح عادلانه

از اقتضائات روشن رویکرد و منظر عقلانیت میان‌فرهنگی، تمرکز بر صلح عادلانه است، زیرا تنها صلح عادلانه است که فرهنگ‌ها و گروه‌های قومی-سیاسی دارای فرهنگ‌های مختلف را وادار به صلح می‌کند. صلح عادلانه آن است که در بستر و ظرف عدالت تحقق می‌یابد و مبتنی بر عدالت است. در این فرض، صلحی که به وجود می‌آید صلح عادلانه است. بنابراین در صلح عادلانه، عدالت مبنای پایه صلح است. به همین جهت، در میثاق‌های ملل متحد در مورد حقوق مدنی و سیاسی و همچنین حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مصوب ۱۹۶۶م. صلح بر مبنای عدالت مورد تأکید جامعه بشری قرار گرفته است. در مقدمه میثاقین، «آزادی»، «عدالت» و «صلح»، مثلی را تشکیل می‌دهد که اساساً حیات متعالی انسان بدون آن امکان‌پذیر نیست. مثلی که هر ضلع آن حیاتی است و نادیده گرفتن هر یک از اضلاع آن، اصل حیات و زیست معقولانه و شرافتمندانه انسانی را با چالش مواجه می‌سازد.

بدین ترتیب صلح عادلانه از آن جهت ضرورت طرح و تعقیب دارد که صلح را بر پایه‌ای خارج از گردونه قدرت و منافع فردی بازیگران استوار می‌سازد و در واقع

انسان و کرامت انسانی را اساس و مرکز ثقل گفتمان صلح قرار می‌دهد. بدینسان در صلح عادلانه، صلح به‌خودی خود و به تنهایی، ارزش نبوده، ارزش آن در این است که چارچوبی برای تحقق عدالت فردی و اجتماعی است. بنابراین صلح عادلانه تنها به آرام‌سازی وضعیت موجود^۱ اکتفا نمی‌کند بلکه بسترهای ناعادلانه زندگی اجتماعی را به سمت عدالت و روابط عادلانه و انسانی هدایت می‌کند. پس صلح عادلانه گفتمانی است که قادر است کاستی‌های طرح‌ها و گفتمان‌های گذشته و حال در زمینه صلح را برطرف سازد و گامی اساسی به سمت صلح همگانی و فراگیر در جهان برای همه انسان‌ها بردارد. (دپارتمان دانشگاهیان مجمع جهانی صلح اسلامی، ۱۳۸۹: ۱۷) بنابراین در گفتمان «صلح عادلانه» ما با ترکیب صلح و عدالت مواجهیم. در این گفتمان، صلح مبتنی بر عدالت است و عدالت مبتنی بر صلح. شاید بدین جهت است که سنت آگوستین^۲ برای رسیدن به صلح، از جنگ عادلانه سخن گفته است، آنجا که می‌گوید: «صلح برای برانگیختن جنگ افروزی طلب نمی‌شود، بلکه جنگ به خاطر کسب صلح انجام می‌شود. بنابراین حتی از طریق جنگ، صلح ایجاد کنید تا بتوانید با فتح و پیروزی خویش شکست‌خوردگان را به سمت مزایای صلح رهنمون شوید.» (رایشبرگ و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۳۳)

بی‌تردید طرح آگوستین، تشویق جنگ نیست، بلکه او از جنگ عادلانه در خدمت صلح سخن می‌گوید. آگوستین به‌عنوان یک فیلسوف و متأله مسیحی، ایده صلح‌طلبی و دوری از جنگ خویش را مستند به سخن عیسی مسیح (ع) کرده، می‌نویسد: «عیسی مسیح هیچ‌کاری را به‌زور انجام نداد، بلکه همه کارها را از طریق اقناع و انداز مردم انجام داد» (رایشبرگ و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۵۷) از

1 Status quo

۲. فیلسوف و اندیشمند برجسته مسیحی قرون وسطی (۳۵۴-۴۳۰م)

آنجائی که اسلام بر اندیشه عدالت تأکید زیاد دارد و به‌ویژه در رویکرد شیعی، عدالت یکی از اصول بنیادین اسلام است، صلح اسلامی که برابند اندیشه اسلامی نسبت به پدیده صلح است، یقیناً از مصادیق بارز گفتمان صلح عادلانه است.

۲-۳. تمرکز گفتگوها بر دموکراسی گرایی و تجارت آزاد

از دیگر اقتضائات پارادایم عقلانیت میان‌فرهنگی در گفتگوی صلح بین‌الافغانی، تأکید بر دموکراسی‌خواهی و تجارت آزاد است؛ یعنی مشارکت و حضور گسترده همه اتباع و شهروندان کشور فارغ از گرایش‌های قومی، مذهبی و فرهنگی آنان در عرصه قدرت سیاسی و گسترش تجارت آزاد در شهرهای مختلف کشور. این ایده، ذهنیت افراد جامعه را برای دوری از جنگ آماده می‌کند. همان‌گونه که بسیاری از پژوهش‌گران تاریخ و سیاست نیز اشاره کرده‌اند، حقیقتاً جنگ یک نوع بیماری است. بیماری که دامن‌گیر برخی از جوامع و کشورها می‌شود و نیروهای انسانی، انرژی‌های طبیعی و زیرساخت‌های کشور را از بین می‌برد.

متفکران لیبرال معتقدند جنگ، سرطانی در بدن سیاست است اما دردی است که خود انسان‌ها توان معالجه آن را دارند. این نسخه‌ای که متفکران لیبرال در قرن هجدهم تجویز می‌کردند، تغییر نکرده است: «مرض» جنگ را می‌توان با داروی دوقلوی «دموکراسی» و «تجارت آزاد»، به صورت موفق معالجه کرد. از اینرو برای درمان این بیماری، باید به ایجاد و تقویت نهادهای دموکراتیک و مردم‌سالار همت گماشت، زیرا روندها و نهادهای دموکراتیک، قدرت نخبگان حاکم را تخفیف می‌دهد و میل به خشونت را در آنها سرکوب می‌کند. بازرگانی و تجارت آزاد، بر موانع ساختگی بین افراد غلبه می‌کنند و آنها را از هرجایی که باشند، در یک اجتماع به هم پیوند می‌دهند. مطابق نظر لیبرال‌های مثل جوزف شومپتر، جنگ محصول غرایز تجاوزطلب نخبگان غیرمنتخب است. میل به جنگ‌طلبی این

حاکمان، توده‌های بی‌میل به جنگ را به منازعات خشونت‌آمیزی می‌کشد که در عین سودمندی برای صنایع تسلیحات و آریستوکرات‌های نظامی (اشرافی‌های نظامی)، برای آنهایی که می‌جنگند، فاجعه‌بارند. (برچیل، اسکات، آندرو لینکلتر و دیگران، ۱۳۹۲: ۸۱)

بنابراین عمده مشکل در نبود دموکراسی و نظام مردم‌سالار است. در نظام‌های غیردموکراتیک است که به پروسه ملت‌سازی بهایی داده نمی‌شود و چون حکومت، غیرانتخابی است حاکمان به رأی و نظر مردم هم توجه نمی‌کند. غالباً این نوع جوامع است که دچار بی‌نظمی و جنگ است. شاید به همین جهت، لیج‌فارت از صاحب نظران دموکراسی در جوامع چندقومی عمیقاً متفرق، معتقد است: «نه تنها نظام‌های غیردموکراتیک ملت‌سازان خوب نبوده‌اند، بلکه حتی سوابق خوبی از حفظ نظم و صلح در جوامع متکثر به ثبت نرسانده‌اند». (سیسک، ۱۳۷۹: ۷۳) بدین ترتیب، برای درمان بیماری جنگ‌طلبی، رفع خشونت و برقراری نظم و صلح، یکی از راهکارهای کارآمد، ترویج و اشاعه دموکراسی است، البته دموکراسی حقیقی، نه دموکراسی صوری و ظاهری.

۲-۴. تمرکز گفتگوها بر بازسازی هویت ملی و نفی جنگ

بی‌تردید محور اصلی عقلانیت میان‌فرهنگی، گفتگو، هم‌گرایی، هم‌افزایی، هم‌پذیری و نفی خشونت است. این ایده و اگرایی، خصومت‌ورزی، جنگ و رفتارهای خشونت‌آمیز را نمی‌پسندد؛ زیرا جنگ و خشونت برآیند حکومت اقلیت است. اقلیتی که به مسئولیت خود در قبال آزادی، رفاه و امنیت شهروندان عمل نمی‌کند. بی‌تفاوتی اقلیت نسبت به خواسته‌ها و مطالبات شهروندان سبب نارضایتی مردم می‌شود و این نارضایتی، به مرور زمان موجب درگیری و خشونت می‌شود. بدینسان تنها در سایه حکومت مردم‌سالار-که حاکمان مسئول‌اند و به حقوق افراد و شهروندان احترام می‌گذارند-، روابط صلح‌آمیز ملی و بین‌المللی

برقرار می‌شود، زیرا موافقت نهایی با جنگ بستگی به موافقت شهروندان دولت دارد. مثلاً دولت‌های لیبرال دموکراتیک و آزادی‌خواه که به حقوق فردی نظیر برابری در برابر قانون و احترام به آزادی بیان، آزادی تشکیل اجتماعات، آزادی‌های مدنی، مالکیت خصوصی و حکومت نمایندگی دارند، غالباً میل به منازعه و جنگ ندارند. بنابراین اساساً صلح، مسئله تأسیس نظم‌های داخلی مشروع در سراسر جهان است. به قول دوئل (Doyle) «اگر شهروندانی که بار جنگ را تحمل می‌کنند، حکومت خود را انتخاب کنند، جنگ ناممکن می‌شود»، (برچیل، اسکات، آندرو لینکلتر و دیگران، ۱۳۹۲: ۸۱) زیرا آنان به حاکمان برگزیده خود اجازه جنگ را نمی‌دهند؛ چون می‌دانند که در صورت وقوع جنگ، هزینه آن خود باید بپردازند. افزون بر این، اساساً جنگ‌های داخلی، جناحی و قومی، هویت ملی یک کشور را در معرض تهدید و نابودی قرار می‌دهد و بنیان‌های آن را سست می‌کند. کشورهای درگیر جنگ داخلی غالباً با بحران هویت ملی مواجه شده‌اند. یکی از مسائل چالشی جامعه‌ای چندقومی، سنتی و چندفرهنگی افغانستان، بحران هویت ملی است. بدلیل غلبه گرایش‌های قومی و برجسته شدن مسأله «قومیت»،^۱ مردم افغانستان با فقدان هویت ملی مواجه‌اند و با نبود هویت ملی، تاکنون هویت اجتماعی نیز در این کشور شکل نگرفته است. به همین جهت، برخی بر این عقیده‌اند که ما در افغانستان، با یک جامعه «چندپارچه» یا حتی «چندگانه» مواجهیم تا ملی.

«چندپارچگی»، دقیق‌ترین توصیف از جامعه‌ای قبیله افغانستان است،

۱. متأسفانه مسئله قومیت در جامعه افغانستان، تاکنون خیلی برجسته بوده، به حدی که از کشور افغانستان، به «موزاییک قومیت‌ها» یاد شده است. واقعیت هم چیزی غیر از این نیست، محققان بیش از ۵۰ قومیت را با خصوصیات خاص قومی - زبانی و سنت‌های ویژه، در افغانستان شناسایی کرده‌اند. (ملازهی، ۱۳۸۳: ۱۱)

بدینسان، بحران ریشه‌ای در افغانستان، «بحران ملی» است به گونه‌ای که همین مسئله، بحران «هویت اجتماعی» را نیز در پی دارد. این بدان معنی است که هیچ گونه «هویت ملی و اجتماعی» تاکنون در افغانستان به وجود نیامده است. (موسوی، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۳) احمد رشید روزنامه‌نگار معروف پاکستانی به خوبی به این موضوع اشاره کرده است: «به جای یک هویت ملی، هویت‌های مبتنی بر همبستگی‌های قبیله‌ای، هویت‌های اقلیتی افضل گردیده است. افغان‌ها دیگر خود را تنها افغانی یا حتی پشتونی و تاجیکی نمی‌خوانند، بلکه قندهاری، پنجشیری، هراتی، کابلی یا جوزجانی می‌نامند.» (رشید، ۱۳۸۱: ۴۲۵)

۲-۵. تمرکز گفتگوها بر نفی خودکامگی و خشونت

بنیاد و پایه عقلانیت میان فرهنگی بر نفی خشونت و خودکامگی در ابعاد و لایه‌های مختلف آن است. در واقع، تمام تلاش پارادایم عقلانیت میان فرهنگی این است که مرکزیت و در نهایت سلطه و آمریت یک فرهنگ نسبت به فرهنگ‌های دیگر را به چالش بگیرد. استبداد و خودکامگی سیاسی از مهم‌ترین مصادیق سلطه فرهنگی است. اندیشه سیاسی مدرن کوشیده است تا با طرح اشکال مشروع و دموکراتیک حکومت که در آن اقتدار تابع قانون باشد، از اشکال نامشروع حکومت (نظیر خودکامگی و استبداد) که در آن قدرت، نامحدود، بدون نظارت، خودسرانه و خشونت‌آمیز است عبور کند. در سیاست مدرن، معیار مشروعیت خرد/عقلانیت است نه قدرت یا خشونت. (اسکات، آندرو لینکلتر و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۲۷)

بنابراین از جمله شرایط گفتگوهای صلح بر مبنای عقلانیت میان فرهنگی، کنار گذاشتن خشونت و منطق برتری‌طلبی است. خشونت مفهوم بسیط و ساده نیست. خشونت مفهوم چندلایه و چندسطحی است. لذا در مطالعات و پژوهش‌ها باید به سطوح و لایه‌های مختلف آن توجه داشت، در غیر این صورت، شناخت دقیق و تحلیل درست از آن میسر نخواهد بود.

خشونت پدیده‌ای است که از سه عنصر هم‌بسته و به هم پیوسته تشکیل می‌شود. عنصر نخست، به جهان اندیشه‌ها، دوم به محیط اجتماعی زادگاه خشونت و سوم به فعالیت‌های رفتاری خشونت مربوط می‌شود. بدون نگاه به هم پیوسته و ترکیبی به این عناصر نمی‌توان پدیده خشونت را شناسایی کرد، چرا که نگاه یک جانبه و جزئی به این عناصر، کمکی به درک ر ژف و پخته از پدیده خشونت نمی‌کند. در این میان، جهان اندیشه‌ها عنصری پنهان است، اما اساسی‌ترین نقش را در شناخت منطق درونی پدیده خشونت، ایفا می‌کند همین اندیشه‌ها عوامل توجیه کننده را شکل می‌دهند. گرایش‌ها را به وجود می‌آورند و به این نوع رفتارها مشروعیت می‌بخشند. به این ترتیب می‌توان گفت اساساً خشونت، پدیده فکری است که در قالب یک فعالیت رفتاری مبتنی بر ابزار به کارگیری زور نمایان می‌شود. به دیگر سخن، به کارگیری زور، نماد بیرونی خشونت و اندیشه‌ها، نماد درونی این پدیده را تشکیل می‌دهد. (بنگرید به: میلاد، ۱۳۹۱: ۱۱۸) به هر حال این اندیشه‌های دگماتیسمی و جزم‌گرایانه است که در مرحله اول مولد خشونت است، در مرحله دوم، توجیه‌گر و مشروعیت‌بخش آن و در مرحله سوم، رفتار خشونت‌آمیز و به کارگیری زور که نماد بیرونی خشونت است را ظاهر می‌سازد.

بنابراین برای خشونت‌زدایی از جامعه، نخستین گام و اقدام، اصلاح فرهنگ جامعه و به تعبیر دقیق‌تر، اصلاح اندیشه‌ها و اصلاح پیش‌فرض‌های تفکر و اندیشه‌رزی است. تا اندیشه‌ها اصلاح نشوند، خشونت، جنگ، افراط‌گرایی، تروریسم و تکفیر از بین نخواهد رفت. باید سرمنشأ و سرچشمه خشونت را از بین برد تا خشونت از میان برود. در افغانستان، اما این عالمان دین، متولیان مذهب و سیاستمداران قومی تمامیت‌خواه است که بر طبل جنگ و خشونت می‌کوبند و مردم بی‌گناه و بی‌پناه این کشور را مدام به کام مرگ می‌فرستند. بدین ترتیب اصلاح اندیشه و فرهنگ جامعه، مقدم بر اصلاح رفتار است، نخست باید اندیشه‌ها و

اذهان متولیان امور فرهنگی جامعه را اصلاح کرد تا در رفتارها نیز اصلاح صورت گیرد.

افغانستان امروز که درگیر منازعات قومی، فرهنگی و مذهبی است، ریشه بسیاری از خشونت‌های درونی این کشور به اندیشه‌های رهبران قومی-مذهبی، نخبگان فرهنگی-سیاسی و سیاست‌مداران و دولت‌مردان و به فرهنگ ناشی از رفتار آنها برمی‌گردد. به عنوان مثال، خشونت‌ها و درگیری‌های قومی-جناحی که در دهه ۹۰ به اوج خودش رسید و زمینه‌ساز سقوط دولت ربانی شد، این خشونت‌ها، نتیجه اندیشه و فرهنگ حاکم بر رفتار رهبران قومی-جناحی بود. از سال ۱۹۹۱ تا ۱۹۹۶ افغانستان حقیقتاً در وضعیت «جنگ همه علیه همه» قرار گرفت.^۱ در سال‌های جنگ داخلی و خصومت‌های قومی-جناحی، شکاف‌های اجتماعی فراخ‌تر شدند و سنگدلی قومی-سیاسی، بر دشمنی قومی افزود و در پی آن افغانستان به تجزیه کامل اجتماعی سر سپرد. (وفایی‌زاده، ۱۳۹۳: ۲۱۴) نتیجه و پیامد همین خشونت‌ها و خصومت‌های قومی-گروهی بود که کابل سقوط کرد، گروه طالبان بر کابل و در نهایت بر ۹۰ درصد سرزمین افغانستان مسلط شد و امارت اسلامی را به وجود آورد.

۲-۶. تمرکز گفتگوها بر نفی تکفیر، تعصب و افراط‌گرایی

بدون شک رکن اصلی عقلانیت میان فرهنگی تأکید بر گفتگو، هم‌اندیشی و آزادسازی انرژی‌های عقل است؛ زیرا عقلانیت میان فرهنگی، با دگماتیسم،

۱. «جنگ همه علیه»، تئوری توماس هابز در وضعیت طبیعی است. هابز می‌گوید در وضعیت طبیعی، انسان گرگ انسان است. به باور وی، در یک جامعه آنارشیک (جامعه در وضع طبیعی و ناکحومت)، این اصل راهنما خواهد بود: «انسان گرگ انسان است» (human is the wolf of human) براین اساس، تنها قدرت عالیه‌ای لویاتان می‌تواند صلح و مدارای متقابل را ایجاد نماید. (تاموشت، ۱۳۸۶: ص ۸۳).

تعصب، تصلب، ترور و تکفیر که بر مطلق بودن یک اندیشه تأکید می‌ورزند، میانه ندارد. یکی از چالش‌های اصلی صلح در خاورمیانه و به‌ویژه افغانستان، نفوذ و رواج ایدئولوژی تعصب و تصلب و افراطی‌گری و تکفیر است. بدینسان تنها از طریق عقلانیت و آزادسازی انرژی‌های عقل است که می‌توان با این ایدئولوژی مخرب و خطرناک که سم مهلک جامعه اسلامی است، مقابله کرد. در این فرض است که زمینه‌های جنگ و خشونت از بین می‌رود، یا دست‌کم فرومی‌کاهد. به باور برخی از روشنفکران مسلمان این ایدئولوژی آن قدر بزرگ و گسترده شده است که برای رویارویی با آن تنها یک راه وجود دارد و آن اینکه اندیشه اسلامی باید دوران نقدش را آغاز کند و طی آن به نابودی ساختارهای مفهومی، متلاشی ساختن مبانی ذهنی، سرنگونی سامانه و به عقب راندن همیشگی این ایدئولوژی پردازد. (میلاد، ۱۳۹۱: ۱۳۹-۱۴۰)

این همان آزادسازی هرچه بیشتر نیروی عقل است که بر آن تأکید کردیم. آزادسازی انرژی عقل برای مقابله با افکار منحرفی چون تکفیر، افراط‌گری و تعصب است، زیرا اسلام عقلانی، رحمانی و اعتدالی که توسط پیامبر اکرم (ص) به ما رسیده است، ایدئولوژی تعصب و تصلب و تکفیر و افراط را بر نمی‌تابد و این افکار انحرافی را اسلام بدلی و تقلبی می‌خواند.

۷-۲. تمرکز گفتگوها بر برابری سیاسی-اقتصادی و نفی اقتدارگرایی

همان‌گونه که از مطالب بخش‌های گذشته این پژوهش نیز بدست می‌آید، از اقتضائات عقلانیت میان‌فرهنگی، داشتن نگاه یکسان و محترمانه به فرهنگ‌های جوامع گوناگون در دو سطح ملی و بین‌المللی است. براین اساس مقتضای عقلانیت میان‌فرهنگی، برابری فرهنگی و برابری سیاسی-اقتصادی است و این، با اقتدارگرایی سازگاری ندارد. یکی از مسائل که به خشونت سیاسی در جامعه دامن می‌زند و موجب خصومت‌های قومی در کشور می‌شود، نابرابری‌های شدید

سیاسی و اقتصادی است. کارلز بوآ^۱ استاد علوم سیاسی دانشگاه شیکاگو معتقد است: «در کشورهایی که نابرابری شدید حکم فرماست و ثروت غالباً فاقد تحرّک است، احتمال توسل به خشونت برای دستیابی به قدرت از همه جا قوی‌تر است».

(بوآ، ۱۳۸۸: ۱۳۶)

براین پایه، جوامع دستخوش خشونت سیاسی معمولاً از نابرابری‌های سیاسی و اقتصادی که از مصادیق بارز حقوق اساسی و بشری است نشأت می‌گیرد. اگر اقتدارگرایی در یک کشور حاکم شود، ثروت و امکانات کشور را به شکل دلخواه خود و نه به نحو برابر توزیع می‌کند. بودجه مملکت را به طور ناعادلانه به مصرف می‌رساند و آزادی‌های سیاسی شهروندان را محدود می‌کند. بنابراین وقتی اقتدارگرایی در مورد حقوق اساسی مردم کوتاه نمی‌آید، تنها راه فراروی ملت خشونت سیاسی است. به این بیان که مردم حاضر می‌شوند قدرت سیاسی را با زور و خشونت ساقط کنند. عکس این معنی هم گاهی اتفاق می‌افتد، یعنی این رژیم اقتدارگرا است که به خاطر خودکامگی و تمامیت‌خواهی، اتباع و شهروندان کشور خود را با زور و اجبار وادار به اطاعت‌پذیری و فرمان‌بری می‌کند. مارتین لیپست معتقد است، چهار شرط ویژه در نفی اولیه دموکراسی یا در دست کشیدن بعدی از آن نقش دارند: «نابرابری، کشمکش قومی، مرزها و هویت‌های مورد منازعه و سرمایه‌داری». (لیپست و همکاران، ۱۳۸۵: ۱، ۱۰۵) خلاصه اینکه: هنگامی می‌توان انتظار دموکراسی را داشت که یا سطح برابری بالا باشد یا دارایی‌های کشور نسبتاً تحرّک داشته باشند. به عکس، اقتدارگرایی وقتی معمول می‌شود که هم سطح برابری و هم تحرّک سرمایه، کاستی بگیرد. (بوآ، ۱۳۸۸: ۱۳۷)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله، به نقد و بررسی و تحلیل مفهومی «عقلانیت» و «عقلانیت میان‌فرهنگی» پرداخته شد و ابعاد و زوایای مختلف آن مورد بحث و مذاقه قرار گرفت. در این تحلیل به این نتیجه رسیدیم که عقلانیت، مفهوم چندلایه است، لذا از منظرها و رویکردهای مختلف می‌توان آن را مورد تحلیل و تفسیر قرار داد. چنانچه پیش‌فرض‌ها و نگرش‌های مختلف معرفتی، فرهنگی، دینی و قومی بر آن تأثیرگذار است و همین امر، موجب پدیداری مدل‌ها و گونه‌هایی مختلف عقلانیت شده است. در این طرح، برای گفت‌گوهایی صلح بین‌افغانی از منطق و منظر «عقلانیت میان‌فرهنگی» استفاده شد. چون افغانستان کشوری است دارای اقوام، مذاهب، قباایل و فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های مختلف که همین امر، باعث واگرایی، اختلاف، فقدان هویت ملی و در نهایت، خشونت و جنگ فرسایشی در این کشور شده است. بنابراین در سطح تئوریک و نظریه‌پردازی برای برون‌رفت از حالت جنگ و رسیدن به مرحله صلح پایدار، برداشتن دوگام را ضروری می‌دانیم:

یک: گام نخست برای گفتگو و رسیدن به تفاهم و صلح پایدار چه در سطح ملی و چه در سطح بین‌المللی، گفتگو بر مبنای «عقلانیت فطری» است. عقلانیت فطری، عقلانیت است که انسان بماهو انسان قطع نظر از تعلقات عرضی مثل قومیت، جنسیت، مذهب، دین، فرهنگ، نژاد و...، از آن برخوردار است. پس این نوع عقلانیت که فصل ممیز انسان از حیوان است، می‌تواند مبنا و منطق گفتگوهای صلح بین‌افغانی باشد.

دو: گام دوم گفتگوهای صلح، به‌ویژه در جوامع چندقومی و دستخوش تعارض‌های قومی-فرهنگی، گفتگو بر مبنای عقلانیت میان‌فرهنگی است. در جوامع سنتی و قومی-قبیله‌ای مانند افغانستان باید «حساسیت چندفرهنگی و چندقومی» جدی گرفته شود. به همین جهت، پارادایم عقلانیت میان‌فرهنگی

مطرح شد تا بر مبنای آن گفتگوهای صلح بهتر انجام پذیرد. عقلانیت میان فرهنگی ناظر به این مسأله است که نباید فرهنگ‌ها، اندیشه‌ها، باورها و اعتقادات گروه‌های قومی، فرهنگی، سیاسی و مذهبی مردم را از منظر خود و عقلانیت مبتنی بر باور فکری خویش، مورد قضاوت و داوری قرار دهیم. اگر اعمال و رفتار دیگران - مخالفان ما - از منظر و پرسپکتیو خود آنها مورد بررسی قرار گیرد، این نوع اعمال و رفتار نیز از یک نوع عقلانیت برخوردار می‌شود. وقتی برای کنش و رفتار دیگران عقلانیت قائل شدیم، طبعاً برای اندیشه و تفکر آنها و در نتیجه، برای اعمال و رفتار آنها، حق و احترام قائل خواهیم شد. این، مهم‌ترین گام در دیالوگ‌های صلح ملی و جهانی است. بدین ترتیب گفتگوهای به نتیجه می‌رسد که انسان برای اندیشه و تفکر طرف گفتگوی خود حرمت و ارزش قائل باشد؛ یعنی اندیشه آنها را عقلانی بیندارد و برایش حظّی از واقعیت قائل شود، در غیر این صورت، گفتگوها به فرجام نمی‌رسد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آدورنو، تئودور، هورکهایمر، ماکس، (۱۳۸۴) *دیالکتیک روشنگری*: قطعات فلسفی، ترجمه، مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو، چاپ دوم.
۲. برچیل، اسکات، آندرو لینکلتر و دیگران، (۱۳۹۲) *نظریه‌های روابط بین‌الملل*، ترجمه، سجاد حیدری فرد، تهران: جهاد دانشگاهی، چاپ اول.
۳. بوآ، کارلز، (۱۳۸۸) *ریشه‌های دموکراسی*، در: سی. ایچ داد و همکاران، مراحل و عوامل و موانع رشد سیاسی، ترجمه، عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر ماهی، چاپ دوم.
۴. بوتول، گاستون، (۱۳۸۸) *جامعه‌شناسی صلح*، ترجمه، هوشنگ فرخجسته، تهران: جامعه‌شناسان، چاپ اول.
۵. پوپر، کارل، (۱۳۷۶) *درس این قرن همراه با دو گفتار درباره آزادی و حکومت دموکراتیک*، ترجمه، علی پایا، تهران: طرح نو، چاپ اول.
۶. _____، (۱۳۷۹) *اسطوره چارچوپ* (در دفاع از علم و عقلانیت)، ترجمه، علی پایا، تهران: طرح نو، چاپ اول.
۷. تاموشات، کریستیان (۱۳۸۶) *حقوق بشر*، ترجمه و نگارش، حسین شریفی طرازکوهی، تهران: میزان، چاپ اول.
۸. تریگ، راجر، (۱۳۸۲) *دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی* (رویکرد تاریخی)، ترجمه، جمعی از مترجمان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
۹. _____، (۱۳۸۶) *فهم علم اجتماعی*، ترجمه، شهنازمسمی‌پرست، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
۱۰. دپارتمان دانشگاهیان مجمع جهانی صلح اسلامی، (۱۳۸۹) *چهل گفتار*

برای صلح عادلانه، تهران: مجمع جهانی صلح اسلامی، چاپ اول.

۱۱. رالز، جان، (۱۳۸۹ ش) *قانون ملل*، ترجمه، مرتضی بحرانی و محمد

فرجیان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول.

۱۲. رایشبرگ، گریگوری، سائیس، هنریک، بگبی، آندره، (۱۳۹۰ ش) *اخلاق*

جنگ، ترجمه و توضیحات، عبدالرحیم گواهی، تهران: وزارت امور خارجه، چاپ اول.

۱۳. رشید، احمد، (۱۳۸۱) *طالبان، زنان، تجارت مافیا و پروژه عظیم نفت*

در آسیای مرکزی، ترجمه، نجله خندق، تهران: بقیه، چاپ اول.

۱۴. سایر، آندرو، (۱۳۸۸) *روش در علوم اجتماعی، رویکردی رئالیستی*،

ترجمه، عماد افروغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.

۱۵. سیسک، تیموثی دی، (۱۳۷۹) *تقسیم قدرت و میانجی‌گری بین‌المللی*

در منازعات قومی، ترجمه، مجتبی عطارزاده، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ اول.

۱۶. عبدالله خانی، علی، (۱۳۸۳) *نظریه‌های امنیت: مقدمه‌ای بر طرح‌ریزی*

دکترین امنیت ملی (۱)، تهران: ابرار معاصر، چاپ اول.

۱۷. فنایی، ابوالقاسم، (۱۳۸۴) *عقلانیت سنتی و عقلانیت مدرن*، فصلنامه

مدرسه، فصلنامه فرهنگی-فلسفی، شماره اول.

۱۸. فی، برایان، (۱۳۸۶) *فلسفه امروزین علوم اجتماعی*؛ با نگرش

چندفرهنگی، ترجمه، خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، چاپ سوم.

۱۹. کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۹) *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه، حمید

عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.

۲۰. _____، (۱۳۸۰) *صلح پایدار*، ترجمه، محمد صبوری، تهران: به

باوران، چاپ اول.

۲۱. گنون، رنه، (۱۳۸۸) *بحران دنیای متجدد*، ترجمه، حسن عزیزی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم.

۲۲. لاک، جان، (۱۳۸۱ ش) *جستاری در فهم بشر*، تلخیص: پرینگل پتیسون، ترجمه، رضا زاده شفق، تهران: انتشارات شعیفی، چاپ دوم.

۲۳. لیپست، سیمور مارتین و همکاران، (۱۳۸۵) *دائرة المعارف دموکراسی*، ج ۱، ترجمه، گروهی از مترجمان به سرپرستی کامران فانی و نورالله مرادی، تهران: وزارت امور خارجه، چاپ سوم.

۲۴. مصلح، علی اصغر، (۱۳۹۶) *در: گوئتر زیلد*، گردآورنده مقالات و مقدمه، آینده انسان: چشم اندازهای فلسفی، ترجمه، جمعی از مترجمان و ایراستار، سیدمحمدرضا حسینی بهشتی، تهران: نشر علمی، چاپ اول.

۲۵. مگی، براین، (۱۳۸۶ ش) *سرگذشت فلسفه*، ترجمه، حسن کامشاد، تهران: نشر نی، چاپ اول.

۲۶. ملازهی، پیرمحمد، (۱۳۸۳) «*کتاب آسیا و یژه افغانستان پس از طالبان*، تهران: ابرار معاصر.

۲۷. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۴۲۰ ق) *کتاب العرشیه*، تصحیح و تعلیق: فاتن محمدخلیل اللبون فولادکار، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت: الطبعة الاولى.

۲۸. _____، (۲۰۰۲ م) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳.

۲۹. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۱) *راهی به راهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*، تهران: نگاه معاصر، چاپ دوم.

۳۰. مورفی، ننسی، (۱۳۹۱) *چیستی سرشت انسان: (نگاهی از منظر علم، فلسفه و الهیات مسیحی)*، ترجمه، علی شهبازی و سیدمحسن اسلامی، قم:

انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول.

۳۱. موسوی، سیدعسکر، (۱۳۸۷) *هزاره‌های افغانستان*، (تاریخ، فرهنگ، اقتصاد، سیاست)، ترجمه اسدالله شفیایی، قم: اشک یاس، چاپ اول.

۳۲. میلاد، زکی، (۱۳۹۱) *اسلام و اصلاح فرهنگی*، ترجمه، آیت الله خزائی، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، چاپ اول.

۳۳. نوح هراری، یووال، (۱۳۹۷) *انسان خداگونه: تاریخ مختصر آینده*، ترجمه، زهرا عالی، تهران: فرهنگ نشر نو با همکاری نشر آسیم، چاپ پنجم.

۳۴. وفایی‌زاده، محمدقاسم، (۱۳۹۳) *سیاست‌ورزی قومی و بنای صلح در افغانستان: بن‌مایه‌های هم‌ستیزی سیاسی و دشواری‌های گذار مردم‌سالارانه*، ترجمه و پی‌نوشت، سیدکمال‌الدین رضوی، کابل: ناشر، مؤسسه حقوق بشر و محو خشونت، چاپ اول.

۳۵. هورکهایمر، ماکس، (۱۳۸۶) *(عقل علیه عقل)* ترجمه، یوسف ابادری، مراد فرهادپور، در: ارغنون، شماره ۱۵.

۳۶. هوسرل، ادموند، (۱۳۸۶) *عقل‌گرایی و بحران تمدن اروپایی*، ترجمه، مراد فرهادپور، در: ارغنون، شماره ۱۵، عقلانیت (مجموعه مقالات) تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.

