

آرمان Arman

ماهنامه‌ی فرهنگی، اجتماعی و فلسفی
سال دوم، شماره‌ی ۱۱، اسد ۱۴۰۴، جولای ۲۰۲۵

افغانستانی ستیزی و دری‌وری‌هایش

حسام سلامت، دانشجوی جامعه‌شناسی صفحه‌ی ۲۲



Arman

MENSUEL

ماهنامه‌ی
آرمان

فرهنگی، اجتماعی، فلسفی | سال دوم، شماره ۱۱، اسد ۱۴۰۴، جولای ۲۰۲۵

Quoi ! Mon frère le Turc ? Mon frère le Chinois ? Le Juif ? Le Siamois ? Oui, sans doute; ne sommes-nous pas tous enfants du même père, et créatures du même Dieu ?

-François Voltaire, Traité sur la tolérance, 1763

شناسنامه‌ی ماهنامه

صاحب امتیاز: انجمن آرمان

مدیر مسوول: صدیق الله توحیدی

سردبیر: جاوید روستاپور

گروه نویسندگان: سید حسین اشراق، ژیلای بنی یعقوب، سید یعقوب

نوید، دلبر توکلی، زلمی نشاط، میرویس بلخی

صفحه‌آرا: طاهر پیمان

نشانی دفتر: Le Mans, France, 72000

وبسایت: Arman1.org

ایمیل: info@arman1.com

شماره‌ی تماس: +33780111365

تمام مقالات منتشر شده دیدگاه شخصی نویسنده‌ی آن است!

فهرست مطالب

۱. یادداشت مدیر مسوول صفحه‌ی ۴

2. Constructivism and Postcolonialism in IR Page 5

۳. شخصیت‌بخشی؛ امکان فهم یا خطر معنا؟ صفحه‌ی ۱۰

۴. افغانستانی‌ستیزی و دری‌وری‌هایش صفحه‌ی ۲۲

۵. تحلیل و نقدی بر مسوده قانون اساسی صفحه‌ی ۲۳

6. L'hostilité envers les réfugiés d'Afghanistan et Page 30

۷. نگاهی به قانون تازه طالبان برای شاعران صفحه‌ی ۳۴



خواننده‌ی گرامی،

مایه خرسندی است که توفیق یافتیم شماره یازدهم ماهنامه آرمان را منتشر کرده و در دسترس شما فرهیختگان عزیز قرار دهیم. بر اساس تعهدی که از نخستین شماره این نشریه با شما داشتیم، همواره کوشیده‌ایم به موضوعات و مسائلی بپردازیم که مورد توجه و علاقه مخاطبان گرامی ماست.

نخستین مقاله این شماره، به قلم بانو نرگس حمیدی، دانشجوی کارشناسی علوم سیاسی و مطالعات بین‌الملل در دانشگاه امریکایی در افغانستان با عنوان «ساختارگرایی و پسا استعماری» ارائه شده است. در این مقاله، نویسنده با نگاهی ژرف، مخاطب را به تفکر پیرامون این پرسش دعوت می‌کند که چگونه ساختارگرایی و پسا استعماری، خود می‌تواند به شکلی تازه از وابستگی بینجامد. بانو حمیدی با قلمی شیوا و تحلیلی، کوشیده‌اند این موضوع را بگشایند و فضای گفت‌وگویی میان پژوهشگران حوزه‌های اجتماعی و سیاسی فراهم سازند. امید است این نوشتار راه‌گشای بحث‌ها و تأملات بیشتری در این زمینه گردد. در ادامه، پروفسور سید حسین اشراق، پژوهشگر برجسته‌ی حوزه‌ی فلسفه در افغانستان، در مقاله‌ای با عنوان «شخصیت‌بخشی» به یکی از مباحث بنیادی در حوزه‌های فلسفه و ادبیات پرداخته‌اند. ایشان نشان می‌دهند که چگونه نسبت دادن شخصیت به برخی پدیده‌ها می‌تواند موجب شکل‌گیری مفاهیم و باورهایی گردد که در آینده پیامدهای پیچیده‌ای در عرصه‌های فکری و اجتماعی دارند. در این مقاله، شخصیت‌بخشی نه صرفاً به عنوان یک شیوه‌ی بیانی، بلکه به مثابه فرایندی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی بررسی شده است. نویسنده نشان می‌دهد که چگونه این مفهوم در پیوند با اسطوره، زبان و سوزمندی می‌تواند به درکی تازه از نحوه‌ی مواجهه انسان با جهان بینجامد. این مقاله هم برای ادیبان و هم برای فیلسوفان جالب توجه خواهد بود.

در بخشی دیگر از این شماره، به موضوع مهم و انسانی اخراج مهاجران افغانستانی از جمهوری اسلامی ایران پرداخته‌ایم. پیش از آغاز رسمی این روند، موجی از نژادپرستی و افغانستانی‌ستیزی در فضای داخلی آن کشور شکل گرفت که نهایتاً به اخراج روزانه هزاران مهاجر افغانستانی، بدون کم‌ترین آمادگی و همراه با تحقیر و خشونت انجامید. در این میان، حسام سلامت، دانشجوی جامعه‌شناسی و فعال مدنی در ایران، با نگارش مقاله‌ای تحت عنوان «افغانستانی‌ستیزی و دری‌وری‌هایش» از منظر جامعه‌شناختی به این مسئله پرداخته و در کنار مهاجران ایستاده است. خوانش این مقاله برای تمامی علاقه‌مندان به مسائل مهاجرت، حقوق بشر و نابرابری‌های اجتماعی توصیه می‌شود.

استاد قاسم رحمانی، پژوهشگر حقوق، در این شماره به بررسی طرح پیشنهادی قانون اساسی فدرال می‌پردازد؛ طرحی که از سوی مجمع تازه‌تأسیس «فدرال‌خواهان» ارائه شده و بحث‌هایی جدی در فضای سیاسی کشور برانگیخته است. این مقاله در دو بخش منتشر می‌شود؛ بخش اول آن در همین شماره منتشر شده است. بخش دوم مقاله در شماره سیزدهم مجله آرمان به چاپ خواهد رسید. این مقاله به بررسی ابعاد مختلف طرح پیشنهادی و چالش‌های قانونی و سیاسی آن پرداخته و نگاه دقیقی به آینده حقوقی کشور ارائه می‌دهد.

در حوزه فرهنگ و ادب، جاوید روستاپور در مقاله‌ای روشنگرانه به بررسی یکی از تازه‌ترین اقدامات طالبان پرداخته است. این گروه با تصویب قوانین محدودکننده درباره شعر و مشاعره، کوشیده‌اند آزادی اندیشه و بیان را در عرصه هنر نیز سرکوب کنند. مقاله «طالبان و قانون‌گذاری برای شعر» نشان می‌دهد چگونه طالبان تلاش دارند همه چیز، حتی تخیل و خلاقیت را، در چهارچوب ایدئولوژی خشک و بسته خود قالب‌ریزی کنند.

در پایان، یک‌بار دیگر از همراهی گرم و دلگرم‌کننده شما خوانندگان عزیز سپاس‌گزاری می‌کنیم. همچنین از نویسندگان، پژوهشگران و علاقه‌مندان دعوت می‌نماییم تا با ارسال مقالات علمی، تحلیلی و پژوهشی، ما را در غنابخشی بیشتر این ماهنامه یاری رسانند.

Constructivism and Postcolonialism in IR

There are two significant concepts that help us understand intervention, power, and how international relations work. Constructivism, as an important theory of IR, explains that some countries are powerful not just because they have wealth or armies, but also because they construct strong ideas about who they are and what is just. Postcolonialism, as the study of colonial histories, helps us remember history, especially when powerful countries controlled weaker ones. These two perspectives are important because they explain many contemporary issues.

According to constructivism, the reality that we know of and global politics as a whole are socially constructed in a very strategic way. The core of this theory is to emphasize that powerful states and actors are powerful not only because they are wealthy and have a strong military but also because they have built a strong identity for themselves. Alexander Wendt argues in his article that these identities allow states and political leaders to define certain norms and enforce them. Ultimately, these ideas and norms shape how we perceive intervention, who holds power, and who is oppressed. (Wendt, 1992, pp. 396-399). Intervention is an act taken by powerful states or some international organizations for changing the sociopolitical situation of a country. They usually try to justify their actions in the name of humanitarian missions, human rights, justice, peace, and security. Constructivism helps us understand intervention by arguing that certain norms can be highly influential. For example, one of these norms is called "Responsibility to



Nargis Hamedi

B.A. Politics & International Studies,
AUAF (Prof. Muska Dastageer)



Protect (R2P),” which suggests that states and other capable actors should intervene when the population of a country needs protection. This norm emerged from actors whom Finnemore and Sikkink refer to as “norm entrepreneurs with organizational platforms.” One of these actors is the International Committee of Red Cross (ICRC). The mandate of this actor is to protect civilians and uphold International Humanitarian Law (IHL). Finnemore and Sikkink argue that states respect these laws for three main reasons: “legitimation, conformity, and esteem.” (Finnemore and Sikkink, 1998, p. 903).

From a constructivist perspective, we can say that international relations are not only about power dynamics between states but also the significance of shared beliefs that shape their behaviors. For example, a state might intervene in another country in the name of human rights and security not necessarily because they value these norms but because they give them legitimacy and legal protection. The United States has done many of these interventions in the name of national security, fighting against terrorism, and human rights. One of the good examples can be the US intervention in Afghanistan that started in 2001 and ended in 2021. We witnessed many significant shifts in their strategies over the two decades of intervention, and I believe that these changes happened only when it served their purpose. Their so-called fight against terrorism for 20 years ended up with welcoming terrorists into becoming a government. Another example is the US intervention in Iraq in 2003, which was based on false intelligence and resulted in the emergence of a stronger ISIS.

On a personal note, this perspective struck me with an ethical dilemma because I’m working with the ICRC, and every day I am asking myself whether any of this means anything. If states behave only in their self-interest, then what is the added value of international organizations like the ICRC or UN? These organizations lose their relevance if they can’t have a meaningful impact. Also, I have witnessed firsthand how the ICRC has failed to fulfill its mandate in Afghanistan and other countries in the Middle East. They cannot even speak about IHL to the Taliban, and this directly violates their mission and makes their existence irrelevant. Unfortunately, I’m not allowed to talk about this openly because I have signed an employee code of conduct.

Lastly, constructivism also helps us understand who has power in the global system. It suggests that power is not only about military and economic strength but also the ability to shape norms and ideas. States gain power by successfully globalizing certain norms that influence others to follow. For example, many European countries have gained legitimacy and moral authority in global politics by promoting human rights or environmental protections. This explains how identity and normative leadership can be as important as having wealth and a

strong military.

On the other hand, postcolonialism gives us a real and historical understanding of intervention, how international relations work, who holds power, and who is oppressed. It's a study about how colonial histories and power dynamics shape glo-



Tarak Barkawi, Author and Professor

bal politics. It also talks about the lasting impact of colonialism on societies, politics, and international relations. In his article, Tarak Barkawi challenges “Eurocentric” views that dominate many theories in IR. According to Barkawi, some traditional views define war, conflict, violence, and peace through a Western lens. This lens is actively ignoring the experiences and histories of the Global South (Barkawi, 2016, p. 205). Postcolonialism wants to decolonize these concepts and help us understand the interconnectedness of global histories. From a postcolonial perspective, interventions are not always neutral. They are influenced by many historical power dynamics. In his compelling article, Jeremy Moses discusses how the Responsibility to Protect (R2P) doctrine is usually applied on a selective basis. This selective method favors Western interests while ignoring atrocities committed by Western powers themselves (Moses, 2024, p. 212). I think Moses tries to help us understand that Western powers are committing mass genocides, and they are able to get away with it because they hide behind concepts such as national security, counterterrorism, democracy, and human rights. This shows that interventions have political agendas rather than having pure humanitarian concerns. For example, Israel claims that they have a historical and legal right to the lands in Palestine, but I think it's a colonial state that wants to genocide and ethnically cleanse Palestinians. The Israel Defense Forces (IDF) are intentionally shooting and killing desperate Palestinians as they are trying to get humanitarian aid. Many powerful Western states are backing Israel for their own political interests. Also, the international community, including those upholding R2P, is seeing clearly what's happening, but they have historically failed to stop the genocides.

In postcolonial contexts, ideas and norms are important for understanding how



Eugène Delacroix's Femmes d'Alger dans leur appartement (1834) offers a quintessential example of Orientalist art, portraying Algerian women through a romanticized and exoticizing colonial gaze that reflects the Western imagination rather than the lived reality of the colonized.

power operates in the global system. Navnita Chadha Behera argues in her article that conflict studies often ignore the voices of marginalized people or “subalterns.” She says that the so-called experts are ignorant of the realities that subalterns face. Marginalized communities, especially those who experienced colonization, have valuable insights into their own realities, but their voices are usually overlooked (Behera, 2023, pp. 1912-1914). This exclusion creates a big discrepancy between academic knowledge and the lived experiences of people affected by war and conflict. By focusing on voices of the subaltern, we can have a deeper understanding of conflict and intervention. Postcolonialism highlights that power in the global system is not just held by states or military forces. In fact, norms and identities play a big role in defining who has power and the authority to practice it.

Barkawi emphasizes that the concept of war is framed through a “Eurocentric” lens, which limits our understanding of global conflicts (Barkawi, 2016, pp. 211-212). This framing comes from political interests of powerful actors and marginalizes the experiences and meaningful contributions of non-Western societies. Moses notes that the R2P doctrine serves the interests of powerful states even though it claims to uphold universal human rights (Moses, 2024, p. 213). I think this reveals a much deeper issue for us to reflect on. It's a big human rights concern because it means that powerful states use the very human rights

norms to justify inhumane acts. Therefore, the concept of power in international relations extends beyond military and economic strengths. Power also comes from the ability to shape narratives and define what constitutes a “just” intervention.

Postcolonialism also challenges our understanding of identities in international relations. Behera highlights that identities are usually constructed through colonial histories, which can lead to conflicts over representation and power (Behera, 2023, pp. 1908-1909). This is very important because it helps us understand that the identities of states, especially powerful states, are not fixed but are influenced by historical contexts and power relations. For example, the identity of the United States as a “protector” or “intervener” is shaped by its historical relationships with other states like Israel. This greatly affects how power and interventions are seen and justified in the global system. In one of his interviews, Donald Trump said that he will “take” Gaza. The journalist told him that it’s a sovereign territory, so under what authority is he going to take it? Trump replied, “Under the US authority.” This tells us a lot about how the identity of the US allows it to commit war crimes.

In conclusion, both constructivism and postcolonialism help us see why and how powerful countries intervene in other countries. Constructivism highlights that power comes not only from military strength but also from strong ideas, norms, and identities. Postcolonialism says that we should remember history, especially the history of colonization, because this still affects who gets to intervene today. These two concepts show us that interventions are not always about helping people affected by wars. In reality, powerful states use ideas like human rights to hide their own interests and keep control. They ignore the voices and sufferings of people that they claim to help.

References:

- Wendt, A. (1992). Anarchy is what states make of it: The social construction of power politics. *International Organization*, 46(2), 391–425.
- Finnemore, M., & Sikkink, K. (1998). International norm dynamics and political change. *International Organization*, 52(4), 887–917.
- Barkawi, T. (2016). Decolonising war. *European Journal of International Security*. Vol. 1, part 2, pp. 199–214.
- Moses, J. (2024). Gaza and the Political and Moral Failure of the Responsibility to Protect. *Journal of Intervention and Statebuilding*. 18:2, 211-215.
- Behera, N. C. (2023). The ‘subaltern speak’: can we, the experts, listen? *International Affairs*, Volume 99(5), pp. 1903–1927

شخصیت‌بخشی؛ امکان فهم یا خطر معنا؟



سید حسین اشراق
نویسنده و پژوهشگر حوزه‌ی فلسفه

چکیده

شخصیت‌بخشی^۱ شگردی در زبان و نوشتار است که در آن ویژگی‌ها و خصایص انسانی به موجودات یا مفاهیمی که به گونه‌ی طبیعی فاقد آن خصایص‌اند، نسبت داده می‌شود. این تمهید نه‌تنها در خلق تصویرهای زنده و برقراری پیوندهای حسی میان مخاطب و موضوع نقش دارد، بلکه امکانی برای صورت‌بندی عینی مفاهیم انتزاعی فراهم می‌آورد. شخصیت‌بخشی را می‌توان به‌منزله‌ی ابزاری دانست که در گذار از سطح ادراک عقلانی به عرصه تجربه زیسته و عاطفی عمل می‌کند و میان دو سوی این طیف، پل مفهومی برقرار می‌سازد.

با توجه به حضور دیرپای این تمهید در سنت‌های ادبی و فلسفی، بررسی دقیق و نقادانه آن، نیازمند رویکرد میان‌رشته‌ای است که ابعاد فرهنگی، زبان‌شناختی، معرفتی و پدیدارشناختی شخصیت‌بخشی را در نظر گیرد. مطالعه حاضر در همین راستا، ضمن بازخوانی خاستگاه‌ها و تحولات تاریخی این شگرد در اندیشه فلسفی، به ظرفیت‌ها و نیز چالش‌های نظری و عملی آن می‌پردازد. از جمله مسائل مطرح‌شده، می‌توان به ابهام‌های معنایی، محدودیت‌های زبانی، امکان قلب معنا، و بازتاب‌های اجتماعی و فکری شخصیت‌بخشی اشاره کرد.

بر اساس یافته‌های این بررسی، شخصیت‌بخشی را نمی‌توان تنها ابزار زبانی یا ادبی تلقی کرد؛ بلکه باید آن را پدیده‌ی دانست که در آن لایه‌های معنایی، زمینه‌های فرهنگی، و اشکال گوناگون بازنمایی به نحوی درهم‌تنیده عمل می‌کنند. از این رو، بهره‌گیری از این شیوه – به‌ویژه در زمینه‌های فرهنگی یا در بسترهایی که با مفاهیم حساس و پیچیده سروکار دارند – نیازمند تأمل انتقادی و دقت تحلیلی است. چراکه در برخی موارد، شخصیت‌بخشی نه‌تنها در روشن‌سازی مفاهیم ناکام می‌ماند، بلکه ممکن است به ساده‌سازی مفرط یا تحریف ساختاری معنا منجر شود.

واژگان کلیدی: شخصیت‌بخشی، استعاره مفهومی، تأمل انتقادی، فلسفه زبان، ایدئولوژی، بازنمایی معنا



1 Personification

مقدمه

«فلسفه و ادبیات» حوزه میان‌رشته‌ای است که از یک‌سو به بررسی بازنمایی‌های مضامین فلسفی در متون ادبی (ادبیات فلسفه) می‌پردازد و از سوی دیگر، به تحلیل فلسفی مسائلی با خاستگاه ادبی (فلسفه ادبیات) توجه دارد. هرچند این دو حوزه مطالعاتی متفاوت‌اند و هر یک اهداف و روش‌های خاص خود را دارند، اما ارتباط عمیق و پیوسته میان آن‌ها برقرار است. این پیوند به‌ویژه هنگامی آشکار می‌شود که هر دو در جستجوی معنایی برای هستی و شناخت ماهیت «وجود انسانی» قرار می‌گیرند. این همگرایی، بازتاب دغدغه‌های مشترک فلسفه و ادبیات در مواجهه با پرسش‌های بنیادین درباره انسان، جهان و جایگاه اوست. همان‌گونه که اسکیل‌اس^۱، تراژدی‌نویس یونان باستان، اشاره کرده است، «فلسفه و ادبیات هر دو با سرشت انسان سر و کار دارند» (اسکیل‌اس، ۱۳۸۷: ۱۸). این هم‌پوشانی بیشتر در محوریت انسان، به عنوان موجودی در حال بازاندیشی مداوم نسبت به خود و جهان، تجلی می‌یابد.

یکی از مهم‌ترین وجوه این همگرایی، «شخصیت‌بخشی» اشیاء و مفاهیم است؛ فرآیند بلاغی که در آن مفاهیم انتزاعی و نهادهای غیرشخصی به صورت ویژگی‌ها، رفتارها و جلوه‌های انسانی درمی‌آیند. به بیان دیگر، شخصیت‌بخشی نوعی «شبیه‌سازی سخن‌گو» (Melion & Ramakers, 2016: 15) از طریق زبان استعاره‌ای است که در آن «پدیده‌های غیرانسانی طوری عرضه می‌شوند که گویی برخوردار از خواست، احساس و کنش انسانی‌اند» (Gray, 1987: 239) این شیوه روایی، مفاهیمی مانند عدالت را به شکل الهه فعال، وجدان را به «صدای درون» انسان و مرگ را به شمایل مرموز و مکار تبدیل می‌کند. از این طریق، مفاهیم انتزاعی در بستر تجربه‌های انسانی جان می‌گیرند و ملموس‌تر و هم عاطفی‌تر می‌شوند. در زبان فارسی، نمونه‌هایی از این شیوه در تعبیرهایی چون «سلام باغ»^۲، «خنده صبح»^۳، «عالم پیر»^۴ یا «دست گرم نغمه»^۵ دیده می‌شود که پیوند عاطفی و شناختی میان مخاطب و موضوع برقرار می‌کند. در سنت فرهنگی غرب نیز نمونه‌های برجسته‌ای از شخصیت‌بخشی به چشم می‌آیند، برای مثال در شعر ویلیام بلیک^۶ جمله «ای گل رز، تو بیمار شده‌ای»^۷ و در شعر جان دان^۸ جمله «مرگ، مغرور مباش»^۹، نمونه‌هایی از شخصیت‌بخشی هستند. گریگوری کورسوف^{۱۰} در شعر خود با نام «همه آن آشفته‌گی... نزدیک به»^{۱۱} مجموعه‌ای از مفاهیم انتزاعی را در مقام شخصیت‌هایی متقابل وارد مجادله شاعرانه می‌کند. در همین راستا، در اثر «ملکه پریان»^{۱۲} نوشته ادموند اسپنسر^{۱۳} شاعر انگلیسی، «آرتگال»^{۱۴} به عنوان تجسم عدالت نمایان می‌شود. در این روایت تمثیلی، عدالت نه در قالب گزاره‌های انتزاعی، بلکه در هیئت شوالیه‌ای که با موقعیت‌های پیچیده اخلاقی مواجه است به تصویر کشیده می‌شود. این شخصیت، که اسپنسر آن را تحت تأثیر آموزه‌های فلسفی رواقی و اخلاق سیاسی زمانه‌اش شکل داده، نمودی از کوشش برای ادغام فلسفه و ادبیات از مسیر تخیل روایی و زبان استعاره‌ای است. شیوه شخصیت‌بخشی سابقه‌ای دیرینه دارد و در فرهنگ‌های مختلف ریشه دوانده است. این پدیده ناشی از حس ارتباط با موجودات غیرانسانی و تمایل به شبیه‌سازی است؛ اما دیده می‌شود که این حس، حامل نوعی برتری‌طلبی نیز هست، به گونه‌ای که انسان خود را برتر از دیگر موجودات می‌پندارد. این نگرش در لفافه‌های استعاره‌ای، تمثیلی و قیاسی، در متون ادبی، فلسفی و نظریه‌های اجتماعی به صورتی آشکار و تأمل‌برانگیز ظهور می‌یابد. چنین نمودهایی، با وجود اینکه می‌توانند به بازنمایی ساده‌تر مفاهیم کمک کنند، اما در بسیاری از موارد زمینه‌ساز تعمیم‌های نادرست و تقویت انگاره‌هایی از جنس خودمحورینی می‌گردند.

1 Aeschylus (c. 525 BCE – c. 456 BCE)

سبزه پیاده می‌رود، غنچه سوار می‌رسد (مولانا جلال الدین محمد بلخی)

ز اشک داد چو شبنم جواب خنده صبح (بیدل)

عالم پیر دگر باره جوان خواهد شد (حافظ)

دست گرم نغمه‌ای جنبانند (نادر نادپور)

۲ باغ سلام می‌کند، سرو قیام می‌کند

۳ نداشت دیده من بی‌تو تاب خنده صبح

۴ نفس باد صبا مشک‌فشان خواهد شد

۵ ناگهان گاهواره بی‌جنبش شب را

6 William Blake (1757–1827)

7 "O Rose, thou art sick!"

8 John Donne (1572–1631)

9 Death, be not proud

10 Gregory Corso

11 The Whole Mess . . . Almost

12 The Faerie Queene (1590)

13 Edmund Spenser (1552 – 1599)

14 Artegall



مدرسه‌ی آتن اثر رافائل، ۱۵۰۹ - ۱۵۱۱. این نقاشی دیواری نماد فلسفه از طریق نظم هندسی، نور، و حضور فیلسوفان بزرگی مانند افلاطون و ارسطو است. افلاطون با انگشتی به آسمان اشاره می‌کند (دنیای متافیزیکی) و ارسطو با دستی رو به زمین (تجربه‌گرایی)، نمایانگر دو گرایش اصلی فلسفه هستند.

با آن که برخی از متفکران برجسته فلسفه و ادبیات از شخصیت‌بخشی به‌مثابه ابزاری بیانی بهره گرفته‌اند، این شیوه را نباید در چارچوب جلوه‌های بلاغی و زیبایی‌شناختی محدود انگاشت. در برخی زمینه‌ها، شخصیت‌بخشی کارکرد معرفت‌شناسانه می‌یابد و می‌تواند فهم مفاهیم انتزاعی را از راه نوعی عینیت‌بخشی و چندلایگی معنایی آسان‌تر کند. با این حال، هنگامی که این شیوه به‌گونه‌ای نامتناسب و خارج از بافت مفهومی خود به کار رود، ممکن است به ساده‌سازی تجربه‌های انسانی و تحریف واقعیت‌های فرهنگی بینجامد. از این رو، بهره‌گیری آگاهانه و انتقادی از شخصیت‌بخشی، مستلزم دقت نظری، شناخت حدود کاربرد، و بازنگری پیوسته است؛ تا بتوان ارزش آن را در تقویت فهم انسان از خویش و جهان پیرامون حفظ کرد.

در یک تعریف مقدماتی، می‌توان «شخصیت‌بخشی» یا «جاندارپنداری / جاندارانگاری» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۶۴) را گونه استعاره دانست که در آن، ویژگی‌های انسانی بدون ارجاع صریح به انسان، به پدیده‌های غیرانسانی نسبت داده می‌شوند (Guthrie, 1997: 51). در این فرایند، ساختار زبان نقشی اساسی دارد؛ زیرا از طریق افعال و عواطف انسانی، امکان انتقال تجربه به زمینه‌هایی فراهم می‌آید که در حالت عادی فاقد آن تلقی می‌شوند. چنین گسستی، با کنار زدن چارچوب‌های تثبیت‌شده ادراک، امکانی فراهم می‌آورد تا زبان در افق‌های نوپدید معنا دست به آفرینش زند.

نمونه روشن این فرایند را می‌توان در خطاب مستقیم به اشیاء یا پدیده‌های طبیعی در شعر و نوشتار یافت. زمانی که از ابزارهای خطاب همچون «ای» یا «یا» برای ارجاع به امر غیرانسانی استفاده می‌شود، ساختار زبان دست‌خوش تغییر بنیادی می‌گردد؛ زیرا توان خطاب‌پذیری در واقع به فاعل خودآگاه تعلق دارد. این انتقال معنا، از یک‌سو دامنه تخیل و ظرفیت نمادپردازی را گسترش می‌دهد، اما از سوی دیگر، ممکن است مخاطب را به ورطه ساده‌سازی یا خطاهای شناختی بکشاند. آنچه در افق استعاره به شکل «طرح‌واره‌های تصویری» (صفوی، ۱۳۸۳: ۳۶۶) در قالب انسان ظاهر می‌شود، در تحلیل‌های دقیق‌تر فلسفی ممکن است از حدود فهم عقلانی خارج شود. به بیان دیگر، استعاره و نماد، در عین روشن‌گر بودن، گاه به حجاب معنا تبدیل می‌شوند و مانع درک بی‌واسطه پدیدارهای واقعی‌اند.

بر همین اساس، شخصیت‌بخشی نه تنها روشی برای تصویرسازی یا زیبایی‌آفرینی، بلکه بازتابی از تمایل درونی انسان به

فرافکنی ساختارهای ذهنی‌اش بر جهان بیرون است؛ تمایلی که نه واقعیت‌های بیرونی، بلکه مرکزیت انسان در نظام معنایی و ادراکی او را آشکار می‌سازد.

در سنت نقد مدرن، این شیوه همواره در معرض پرسش و بازاندیشی بوده است. برای نمونه، دوروتی سایرز^۱، نویسنده و منتقد برجسته انگلیسی، شخصیت‌بخشی را روش «ملال‌آور و غیرواقع‌گرایانه» (Moore, 2008: 1) می‌داند. استوارت گاتری^۲، انسان‌شناس معاصر، در تحلیل انسان‌انگاری در دین بر این باور است که «متفکرانی با پیش‌زمینه‌ها و گرایش‌های فکری گوناگون همچون ویکو، کنت، راستکین و پل دومان معتقد بودند کسانی که از این شگرد و دیگر اشکال مشابه انسان‌واره‌سازی بهره می‌گیرند، دچار نوعی ابهام ذهنی یا سردرگمی شناختی‌اند» (Moore, 2008: 1). این گونه صورت‌بندی‌های انسان‌محور، از نگاه این منتقدان، درک دقیقی از پدیده‌ها را مخدوش ساخته، به تحریف مفاهیم، تولید معنای مبهم و نامتین، و تثبیت ساختارهای فکری سلطه‌گرانه می‌انجامد.

در همین راستا، باروخ اسپینوزا^۳، فیلسوف خردگرای هلندی، تلاش کرد تا از دیدگاه معرفت‌شناختی، روان‌شناختی و تفسیری، منشأ تمایل انسان به انسان‌وارانگاری خدا را تحلیل و نقد کند. از نگاه او، این تمایل ریشه در ناتوانی انسان در درک علل واقعی پدیده‌ها دارد: «کسانی که شناخت شان از قلمرو خیال فراتر نمی‌رود و پیوند علی امور را نمی‌فهمند، دچار چنین خطایی می‌شوند» (طالب‌زاده و ورزنه، ۱۳۹۳: ۷۶).

اتین بالیبار^۴، در ادامه سنت اسپینوزایی، این نوع انسان‌وارانگاری را یکی از بنیادی‌ترین توهّمات حاکم بر ذهن انسانی می‌داند، توهّمی که در آثار اسپینوزا مورد نقد ژرف قرار گرفته است. از نظر بالیبار: اسپینوزا متفکری است که یکی از بنیادی‌ترین و نظام‌مندترین توهّمات حاکم بر تجربه انسانی را آشکار و نقد می‌کند: توهّم انسان‌وارانگاری. این توهّم، که با آنچه ژیل دلوز^۵ از آن با عنوان «توهّمات سه‌گانه آگاهی» یاد می‌کند پیوند نزدیک دارد، ما را برمی‌انگیزد تا موجوداتی چون خدا، حیوانات غیرانسانی و نهادهایی مانند دولت را بر پایه تصویری نادقیق و نامتمایز از «انسان» بازنمایی کنیم (Sharp, 2017: 2).

از همین رو، این بازنمایی نه تنها ناکارآمد شناخته می‌شود، بلکه نمایانگر بحران ساختاری در خودآگاهی انسان است؛ بحرانی که ناشی از تصویر مبهم و تحریف‌شده «انسان» بوده و مانع از درک درست و جامع خویشتن و دیگر موجودات می‌گردد. از این منظر، بازاندیشی درباره شخصیت‌بخشی، تنها دغدغه‌ای ادبی یا زیبایی‌شناختی نیست، بلکه ضرورت معرفت‌شناختی و انتقادی است. این بررسی باید از دیدگاه‌های زبان‌شناختی، فلسفی، و فرهنگی صورت گیرد تا ضمن شناسایی ظرفیت‌های آن، از تحریف‌ها و ساده‌سازی‌های نهفته در آن نیز پرده برداشته شود.

نوشتار حاضر، با رویکرد میان‌رشته‌ای، به تحلیل تاریخی و مفهومی شخصیت‌بخشی در سنت‌های فلسفی و ادبی می‌پردازد. در این بررسی، تلاش شده است تا ضمن شناخت ظرفیت‌های این شیوه در بازنمایی مفاهیم پیچیده، به پیامدهای معناشناختی و ایدئولوژیک آن نیز با نگاه انتقادی پرداخته شود. توجه به مرزهای زبان، تصویر و استعاره، به‌منظور جلوگیری از استیلای رویکردهای بازتولیدگر، یکی از اهداف اصلی این بررسی است. در نهایت، بر این نکته تأکید می‌شود که بهره‌گیری از شخصیت‌بخشی، تنها در صورتی ثمربخش خواهد بود که با آگاهی نظری، دقت تحلیلی، و سنجش انتقادی همراه باشد؛ شرطی که برای تحقق گفت‌وگوی میان‌فرهنگی، فهم متقابل و پرهیز از تقلیل‌گرایی، ضرورت انکارناپذیر است.

ادبیات موضوع:

شخصیت‌بخشی به‌عنوان یک شگرد زبان‌شناختی، فرآیندی است که در آن مفاهیم و پدیده‌های غیرانسانی با نسبت دادن ویژگی‌ها و صفات انسانی مطرح می‌شوند، به عبارت دیگر: «در شخصیت‌بخشی شکل‌هایی از اشیایی که فاقد بدن اند، از

1 Dorothy Leigh Sayers (June 1893–1957)

2 Stewart e. guthrie

3 Baruch Spinoza (1632–1677)

4 Étienne Balibar (born 1942)

5 Gilles Deleuze (1925–1995)

6 The three-fold illusion of consciousness (Egocentric Illusion, Illusion of Temporal Succession and Illusion of Causality)



تصویر «فلسفه» اثر چزاره رپا، ۱۶۰۱. رپا در کتاب معروف خود Iconologia نحوه‌ی شخصیت‌بخشی به مفاهیم انتزاعی را شرح داده است. در نسخه‌ی او، فلسفه زنی است با ردای سفید (نشانه‌ی پاکی)، کتاب در دست و عصای سلطنتی، با چهره‌ای آرام و نگاهی به سوی آسمان.

طریق تجسیم (پروسوپوئیم^۱) ساخته و تصویر می‌شوند. (Tambling, 2010: 15). اگرچه این آرایه در بستر تاریخی و فرهنگی شکل گرفته و با تحولات تمدنی بشر پیوند خورده است، اما نمی‌توان آن را تنها محصول عقلانی و خطی دانست. در این زمینه ارنست کاسیرر^۲ تأکید می‌کند که «منطق آگاهی‌بخش انسانی همواره عقلانی نبوده و حواس و عواطف نیز در شکل‌دهی صورت‌های شناختی نقش مهمی ایفا کرده‌اند» (Cassirer, 1953: 19). از این رو، شخصیت‌بخشی افزون بر ظرفیت‌های معناشناختی و نمادین، ممکن است به ساده‌سازی، تحریف یا بازتولید کلیشه‌های معرفتی منجر شود. کاسیرر «ساختار خرد بشر را مرکب از موزاییکی از نیروهای گوناگون فرهنگی می‌داند که در آن فن شخصیت‌بخشی شکل اسطوره‌ای یافته است» (موقن، ۱۳۸۹: ۳۹). بنابراین، بهره‌گیری از این شگرد نیازمند نگرش انتقادی، توجه به محدودیت‌ها و بازخوانی مستمر پیامدهای فلسفی و معناشناختی است تا از فهم ناقص یا یک‌سویه مفاهیم جلوگیری شود.

پدیده‌ی شخصیت‌بخشی ریشه در فرهنگ‌های باستانی دارد و در اسطوره‌پردازی برای تبیین پدیده‌های طبیعی و انتقال آموزه‌های اخلاقی نقش داشته است. این پدیده نمادین با انسان‌وارسازی^۳ تفاوت دارد، زیرا شخصیت‌بخشی به معنای نسبت دادن ویژگی‌ها یا صفات انسانی به اشیاء یا پدیده‌های غیرانسانی در قالب استعاره و بلاغی است؛ در حالی که انسان‌وارسازی به معنای نسبت دادن رفتارها و کنش‌های انسانی به موجودات غیرانسانی به گونه‌ای واقعی و ملموس است. در شخصیت‌بخشی، مفاهیم و پدیده‌های غیرانسانی از طریق زبان انسانی تصویر می‌شوند، بی‌آنکه این کاربردها همواره به معنای پذیرش واقعیت‌مندی آن ویژگی‌ها در موضوع مورد نظر باشد. چنین استفاده‌ای بیشتر جنبه بیانی، تأویلی یا تبیینی دارد و بخشی از ظرفیت‌های زبان برای فهم‌پذیر کردن امور انتزاعی یا پیچیده به شمار می‌رود.

در متون ادبی و فلسفی، شخصیت‌بخشی به عنوان ابزاری برای تصویرسازی مفاهیم انتزاعی و غیرملموس به کار رفته و در برخی موارد، امکان درک، همدلی یا تأمل بیشتر را فراهم کرده است. این شیوه بیانی، اگرچه واجد ابعاد زیبایی‌شناختی است، اما در مواردی نیز به مثابه راهی برای فهم‌پذیر ساختن ساختارهای نظری یا پدیدارهای نامحسوس به کار رفته است، بی‌آنکه

1 Prosopoeiam /Prosopoeia (Latin)

2 Ernst Cassirer (1874–1945)

3 anthropomorphism

در همه موارد مستلزم نوعی تعهد به واقعیت عینی یا هستی‌شناسی موضوع باشد.

در ادبیات کلاسیک غرب، این شیوه در اسطوره‌پردازی یونانی به‌ویژه در آثار هومر^۱ و نمایشنامه‌های یونانی برجسته است. مفاهیمی چون «آته»^۲ (گمراهی)، «نمسیس»^۳ (عدالت انتقام‌جویانه) و «اریس»^۴ (نزاع) در قالب ایزدان و شخصیت‌های اسطوره‌ای جلوه‌گر شده‌اند. همچنین، هراکلیتوس^۵ در سنت پیشاسقراطی با شخصیت‌پردازی فلسفی مفاهیمی چون نزاع و تغییر، به شکل عمیقی این هنر را به کار گرفته است. افلاطون^۶ نیز در دیالوگ‌های سقراطی خود، مفاهیم فلسفی را به شکل گفت‌وگوهای دراماتیک و شخصیت‌محور عرضه کرده است، به گونه‌ای که مارتین پوکنر^۷، منتقد ادبی و فیلسوف آلمانی، فلسفه افلاطون را «ژانر درام‌گونه» (Puchner, 2010: 44) می‌نامد. در ادبیات حماسی روم نیز نقش ویرژل در مینئ شخصیت بخشی نیز برجسته است، به همین دلیل گفته می‌شود: «ویرژیل^۸، مفاهیم انتزاعی خیالی را به شکل ملموس و از نظر هستی‌شناختی مبهم ارائه می‌کند» (Lowe, 2008: 414).

در ادبیات فارسی، شخصیت‌بخشی که در بلاغت کلاسیک تا ادبیات معاصر حضور برجسته دارد، تحت عنوان «استعاره مکنیه» نیز شناخته می‌شود؛ شگردی که «بنیاد آن در ادب فارسی بیشتر بر آدمی‌گویی و جاندارگرایی نهاده شده است» (کزازی، ۱۳۸۷: ۱۲۷). اما ارسطو «تشخیص را نهادن اشیاء زیر چشم، یعنی نیروی حرکت و حیات بخشیدن به آن‌ها می‌داند و آن را از استعاره که اساس اش تشبیه است، متفاوت می‌شمارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۰: ۱۵۴).

در همه حال، شخصیت‌بخشی به طبیعت، مفاهیم، اشیاء و مقولات اخلاقی را می‌توان در آثار فردوسی^۹، مولانا^{۱۰}، حافظ^{۱۱}، نیما یوشیج^{۱۲}، احمد شاملو^{۱۳} و اخوان ثالث^{۱۴}، واصف باختری^{۱۵}، کاظم کاظمی^{۱۶} و دیگر سخنوران و نویسندگان هم مشاهده کرد. عباراتی همچون «لب خندان صبا»، «چشم شب»، «دل دیوانه» و «دست شبگیر حادثه» نمونه‌های بارزی از این گونه شخصیت‌پردازی مفاهیم و پدیده‌ها در شعر فارسی شمار می‌آیند.

در سنت عرفانی، مفاهیم بنیادینی چون «عقل»، «نفس»، «عشق»، «مرگ» و «زمان» اغلب به صورت شخصیت‌هایی زنده، گویا و تأثیرگذار تجسم یافته‌اند. این تجسم شخصیت‌وار، نه تنها به این مفاهیم حیات و هویت انسانی می‌بخشد، بلکه به زبان عرفانی امکان می‌دهد تا از طریق آن، تجربه‌های روحانی، حالات باطنی و مقامات سلوکی را به شیوه ملموس و زیسته بازگو کند. از این رو، «در زبان عارفان و متون صوفیه، بسامد استعاره‌ها، به‌ویژه استعاره مکنیه^{۱۷} و تشخیص^{۱۸} محل توجه بوده است و وسیله بیان حالات و مقامات و امور انتزاعی و تجربیات روحانی و اندیشه‌های آنان است» (جلیلی و دیگران، ۱۴۰۲: ۲۲). در سپهر اندیشه فلسفی، شخصیت‌بخشی به مفاهیم، هرچند ابزار مؤثر در انتقال معانی پیچیده وجودی و انتزاعی بوده است، اما نباید از منظر انتقادی دور بماند. در سنت فلسفه اسلامی، آثاری چون «سلامان و اقبال» از ابن سینا^{۱۹}، «حی بن یقظان» ابن طفیل^{۲۰} و «عقل سرخ» سهروردی^{۲۱}، با بهره‌گیری از شخصیت‌های تمثیلی، کوشیده‌اند مفاهیم متعالی را در قالب تجربه زیسته انسانی درآورند. این شیوه فراتر از زیبایی‌شناسی ادبی، واجد کارکرد فلسفی است؛ تسهیل مواجهه با مفاهیم هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه از طریق زبان نمادین و روایی، به گونه‌ای که مفاهیم انتزاعی در قالب تجربه‌های زیسته و معنادار انسانی قابل

1 Homer (c. 8th–7th century BC)

2 Ate

3 Nemesis

4 Eris

5 Heraclitus (c. 535 BCE – c. 475 BCE)

6 Plato (427 BC – 347 BC)

7 Martin Puchner (1969)

8 Publius Vergilius Maro (70 BC – 19 BC)

۹ ابوالقاسم فردوسی توسی (۳۲۳ - ۳۹۹ ه. ش)

۱۰ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۶۸۶ - ۷۵۲ ه. ش)

۱۱ حافظ شیرازی (۷۱۹ - ۷۴۸ ه. ش)

۱۲ نیما یوشیج (۱۲۷۵ - ۱۳۳۹ ه. ش)

۱۳ احمد شاملو (۱۳۰۴ - ۱۳۷۹ ه. ش)

۱۴ مهدی اخوان ثالث (۱۳۰۷ - ۱۳۴۸ ه. ق)

۱۵ واصف باختری (۱۳۲۱ - ۱۴۰۲ ه. ق)

۱۶ محمدکاظم کاظمی (۱۳۴۶ ه. ق)

17 Implied metaphor / Personifying metaphor

18 Personification

۱۹ ابن سینا، حسین بن عبدالله (۳۵۹ تا ۴۱۶)

۲۰ ابن طفیل، محمد بن عبدالملک (حدود ۴۸۴ تا ۵۶۴)

۲۱ سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۵۳۳ تا ۵۷۰)

دریافت و تأمل‌پذیر شوند.

از منظر تاریخی، تقدم و تأخر زمانی این آثار نشانه‌ای از تداوم و تحول مفهوم شخصیت‌بخشی در بستر تفکر اسلامی است: از آغاز عقل‌محور و دیالوگ‌مدار ابن‌سینا، به میانجی‌گری تجربه‌گرایی و طبیعت‌گرایی ابن‌طفیل، تا آستانه نمادگرایی عرفانی در فلسفه اشراقی سهروردی که پیوندی میان عقل و شهود برقرار می‌سازد. این سیر نه تنها نشان‌دهنده تحول در شیوه بیان فلسفی است، بلکه بیانگر ظرفیت‌های گوناگون زبان تمثیل در مواجهه با حقیقت و پیچیدگی‌های وجود انسانی نیز هست. با این‌همه، شخصیت‌بخشی به مفاهیم می‌تواند سویه‌ای تقلیل‌گرایانه نیز داشته باشد. هنگامی که مفاهیم پیچیده فلسفی در قالب شخصیت‌هایی داستانی تجسد می‌یابند، خطر فروکاستن یا تغییر ماهیت آن‌ها نیز وجود دارد. از این‌رو، تحلیل انتقادی این رویکرد و نسبت آن با مبانی نظری آن ضروری است.

در دوران مدرن نیز این شیوه همچنان ادامه یافته است. جان میلتون^۱ در «بهشت از دست رفته»^۲، «تمثیل‌های «گناه» و «مرگ» (Havens, 1922:18) را به صورت شخصیت‌هایی خیالی وارد روایت کرده است. ویلیام بلیک^۳، اندیشمند انگلیسی، در «ازدواج بهشت و دوزخ»^۴ با شخصیت‌بخشی به مفاهیمی چون بهشت، دوزخ، عقل، انرژی و شیطان، آن‌ها را به موجودات زنده، گویا و کنش‌گر بدل ساخته است. داستایوفسکی^۵ در «برادران کارامازوف»^۶ و «یادداشت‌های زیرزمینی»^۷ با شخصیت‌پردازی نمادین به بازتاب مفاهیمی چون شک، ایمان، وجدان و آزادی پرداخته است. با این حال باید هشدار داد که این مجسم‌سازی‌ها گاه به ساده‌سازی یا فراق‌کنی مفاهیم منجر می‌شوند و از تحلیل دقیق‌تر و انتقادی جلوگیری می‌کنند.

در سده بیستم، نویسندگانی چون آلبر کامو^۸، ژان پل سارتر^۹ و میلان کوندرا^{۱۰} این سنت فلسفی-ادبی را پی گرفته‌اند. کامو به‌صراحت می‌گوید: «تفکر در درجه اول خلق یک جهان است» (Camus, 1955: 65)؛ این گزاره بیانگر پیوند ناگسستنی میان زبان، تصویر و معنا در فرآیند شکل‌دهی به مفاهیم است، چرا که هر اندیشه بدون بستر زبانی و تصویری قادر به تجسم و تحقق جهان ذهنی خود نیست.

از منظر زبان‌شناسی شناختی، جرج لیکاف^{۱۱} و مارک جانسون^{۱۲} که از چهره‌های برجسته علوم شناختی و فلسفه ذهن به شمار می‌روند که از چهره‌های برجسته علوم شناختی و فلسفه ذهن به شمار می‌روند، پژوهش‌های مشترک‌شان، به ویژه در حوزه‌های «نظریه استعاره مفهومی»^{۱۳} و «شناخت تجسیدی شده»^{۱۴}، نقش مهمی در شکل‌گیری رویکردهای نوین به زبان، معنا و تجربه انسانی داشته است. آن‌ها نشان می‌دهند که «بخش عمده‌ای از تجربه‌های روزمره ما بر پایه نسبت دادن ویژگی‌های انسانی به مفاهیم غیرشخصی شکل می‌گیرد» (Lakoff & Johnson, 2003: 254)؛ این تحلیل اهمیت استعاره‌های مفهومی را در ساختار ادراک انسانی برجسته می‌سازد.

از نظر لیکاف و جانسون:

انواع متفاوتی از استعاره‌ها در زیربنای بیشتر مفاهیم بنیادین ذهن ما وجود دارند ... یکی از این انواع، استعاره‌های هستی‌شناختی است که فعالیت‌ها، عواطف و افکار ما را به هستی‌ها و جوهرهایی پیوند می‌زنند. از همه بدیهی‌تر استعاره‌هایی است که به تشخیص^{۱۵} یا انسان‌پنداری^{۱۶} مربوط می‌شوند (سجودی، ۱۳۸۲: ۵۸).

1 John Milton (1608–1674)

2 Paradise Lost (1667)

3 William Blake (1757–1827)

4 The Marriage of Heaven and Hell (composed around 1790–1793, published c. 1793)

5 Fyodor Dostoevsky (1821–1881)

6 The Brothers Karamazov (1880)

7 Notes from Underground (1864)

8 Albert Camus

9 Jean Paul Sartre

10 Milan Kundera

11 George Lakoff (1941)

12 Mark Johnson (1949)

13 Conceptual Metaphor Theory (CMT)

14 Embodied Cognition

15 Personification

16 Anthropomorphism

نمونه‌هایی مانند «زمان دزد است» یا «مرگ در کمین است» نمونه‌های آشکاری از شخصیت بخشی در فهم مفاهیم بنیادین به شمار می‌آیند.

این استعاره‌ها ریشه در تجربه‌های زیسته انسان دارند و نقش مهمی در سامان بخشی جهان ذهنی و زبان ما ایفا می‌کنند. به همین دلیل، برخی معتقد اند که «شخصیت بخشی به ما امکان می‌دهد از دانش خود درباره خود مان برای درک جنبه‌های دیگر جهان استفاده کنیم» (Kövecses, 2001: 50).

با این حال، منتقدانی چون دوروتی سایرز و استوارت گاتری نسبت به افراط در شخصیت پردازی هشدار داده‌اند. گاتری در کتاب «چهره‌ها در ابرها» انسان‌نگاری را گرایش طبیعی بشر برای فهم ناشناخته‌ها می‌داند، ولی این روند را از نظر «اکثر پژوهشگران خطای عاطفی» (Guthrie, 1993: 124) دانسته و زمینه ساز ابهام و تقلیل گرایی می‌شناسد. بنابراین، شخصیت بخشی در مرزهای ادبیات، فلسفه، زبان شناسی و فرهنگ، ابزار میان رشته‌ای است که ضمن گشودن فضای تفسیری، می‌تواند زمینه ساز سوء برداشت، بهره برداری ایدئولوژیک و پنهان سازی ابعاد پیچیده مفاهیم نیز باشد.

مبانی نظری تحقیق

«تاریخچه پرتنش شخصیت بخشی» (Tolbert et al., 2025) حاکی از آن است که فلسفه و ادبیات در این زمینه اشکال و ابعاد متنوعی به خود گرفته است. در فلسفه یونان باستان، مفاهیمی مانند «لوگوس»^۱، «آرته»^۲ و «تلوس»^۳ نه به عنوان مفاهیم انتزاعی و منفک از تجربه، بلکه به مثابه نیروهایی دارای عاملیت و پویایی مطرح شده‌اند. این رویکرد نشان دهنده فهمی است که مفاهیم را تنها به عنوان ابزارهای تفکر نمی‌بیند، بلکه آن‌ها را حاملان فعلیت و نیروهایی مؤثر در روند فهم و ساخت تجربه انسانی در نظر می‌گیرد. در دیالوگ‌های افلاطون، این مفاهیم به صورت شخصیت‌های فعال و مؤثر ظاهر می‌شوند که نه تنها زمینه تأمل و واکاوی ابعاد وجودی انسان را فراهم می‌آورند، بلکه خود در فرایند شکل دهی به معنای وجود مشارکت می‌کنند در سنت فلسفی و ادبیات فارسی نیز شخصیت بخشی مفاهیم به شکل هستی شناسانه‌ای بروز یافته است. ابن سینا نفس را جوهر متحرک و در سیر حرکت معرفی می‌کند، امری که فراتر از تعریف صرف جوهر، اشاره به یک واقعیت در حال تکامل و کنش دارد. مولانا نیز عشق را به عنوان مفهوم زنده، کنشگر و در تعامل مستمر با انسان ترسیم می‌کند که همواره در حال تحول و تأثیر گذاری متقابل است. این برداشت‌ها نشان می‌دهند که شخصیت بخشی مفاهیم، تنها بازنمایی یا استعاره سطحی نیست، بلکه بر رابطه دیالکتیکی و پویاتر دلالت دارد که میان مفهوم و تجربه انسانی برقرار است؛ رابطه که نه تنها متأثر از زمینه‌های تاریخی و زبانی متنوع است، بلکه به طور مستمر در فرایند تفسیر و باز تولید معنا دگرگون می‌شود.

در فلسفه مدرن غرب نیز این موضوع مورد تأمل جدی قرار گرفته است. کانت^۴ خرد را به مثابه قانون گذار و قاضی تجربه معرفی می‌کند که شرایط امکان شناخت را تعیین می‌سازد؛ بدین ترتیب خرد خود عامل فعال در تنظیم و سازماندهی جهان تجربه شده است. هگل^۵ روح را سوژه تاریخی و خودآگاه می‌داند که در فرایند دیالکتیکی تاریخ و فرهنگ، خود و جهان را شکل می‌دهد. نیچه^۶ اراده قدرت^۷ را نیرویی بنیادین و محرک در ساختار وجودی و اخلاقی انسان معرفی می‌کند که فراتر از مفاهیم عقلانی، به عنوان نیروی زیربنایی کنش انسانی عمل می‌کند. در نهایت، میشل فوکو^۸ مفاهیمی چون قدرت و گفتمان^۹ را به عنوان نیروهایی فعال در درون مناسبات اجتماعی و فرهنگی تبیین می‌کند که نهادها و ساختارهای انسانی را باز تولید و تغییر می‌دهند.

این مبانی نظری چندوجهی، اگرچه امکان فهم چندلایه شخصیت بخشی مفاهیم در تعاملات میان فرهنگی را فراهم می‌آورند، لیکن ضرورت رویکرد انتقادی را نیز مطرح می‌کنند. زیرا شخصیت بخشی مفاهیم، هرچند از سطح کاربردهای تنها بلاغی فراتر می‌رود و در شکل دهی به ساختارهای معنایی و فرهنگی سهم قابل توجهی دارد، اما ممکن است هم‌زمان به باز تولید کلیشه‌ها، تثبیت مناسبات قدرت مسلط و تقلیل پیچیدگی‌های مفهومی بیانجامد. از این رو، ضروری است این مبانی با رویکرد نقادانه و

1 Logos

2 Arête

3 Telos

4 Immanuel Kant (1724–1804)

5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)

6 Friedrich Nietzsche (1844–1900)

7 The Will to Power

8 Michel Foucault (1926–1984)

9 Power & Discourse

خودآگاهانه بازنگری شوند تا از ساده‌سازی‌های تحلیلی و یک‌جانبه‌نگری پرهیز گردد و زمینه برای گشایش‌های مفهومی و بازاندیشی‌های نوین در عرصه زبان، معنا و مناسبات فرهنگی فراهم شود.

روش تحقیق

نوشتار حاضر با اتکا بر رویکرد کیفی، تطبیقی و فلسفی، به بررسی انتقادی پدیده شخصیت‌بخشی مفاهیم^۱ در سنت‌های مختلف فکری می‌پردازد. چارچوب نظری تحقیق از ترکیب روش‌های تحلیل مفهومی، تحلیل محتوا و خوانش انتقادی متون شکل گرفته و بر پایه منابع فلسفی، ادبی و مطالعات میان‌فرهنگی انجام شده است.

روش تحلیل در این پژوهش از نوع تحلیل کیفی تفسیری است که با هدف درک ژرف‌ساخت‌های معنایی مفاهیم و برهم‌کنش آن‌ها با زمینه‌های فرهنگی و زبانی به کار رفته است. این روش در پی فهم ابعاد پنهان، چندلایه و تکوینی مفاهیمی چون عقل، نفس، قدرت، روح و عشق در بسترهای گوناگون گفتمانی است.

از منظر تکنیک‌های تحلیل، پژوهش با تلفیق تحلیل محتوای متنی^۲، روش تطبیقی فلسفی^۳ و رویکرد انتقادی مبتنی بر فلسفه زبان و انسان‌شناسی فلسفی، به شناسایی الگوهای تکرار شونده، نقاط گسست، و تنش‌های مفهومی در بازنمایی مفاهیم انتزاعی به شکل شخصیت‌مند پرداخته است.

داده‌های پژوهش از طریق تحلیل محتوای متون بنیادین به دست آمده است؛ این تحلیل بر مبنای بررسی متون کلیدی در سنت‌های فلسفی و ادبی مختلف صورت گرفته است. منابع انتخاب‌شده شامل متون بنیادین فلسفه یونان باستان، ادبیات و فلسفه جهان فارسی‌زبان^۴، فلسفه مدرن اروپایی و متون میان‌فرهنگی معاصر می‌باشد. این رویکرد امکان کاوش تطبیقی و مفهومی در سطوح مختلف تاریخی و فرهنگی را فراهم می‌آورد و به شناسایی الگوها و تفاوت‌های بنیادین در شخصیت‌بخشی مفاهیم کمک می‌کند.

نقدهای معناشناختی و ایدئولوژیک از منظر نظریه‌های انتقادی، به‌ویژه در تحلیل نسبت میان شخصیت‌بخشی مفاهیم و بازتولید گفتمان‌های قدرت، بخشی از چارچوب تحلیلی مقاله را تشکیل می‌دهند. بر این اساس، پژوهش از سطح توصیف صرف فراتر رفته و به تبیین سازوکارهای گفتمانی و امکان‌های رهایی‌بخش در بسترهای زبانی و فرهنگی توجه دارد.

یافته‌های تحقیق

۱. مغالطه احساس‌برانگیز

شخصیت‌بخشی مفاهیم، هرچند به ظاهر وسیله‌ای برای پیوند میان عقلانیت و احساس و زنده‌سازی معنا است، اما از منظر فلسفی فرایند پیچیده و پرتناقض به شمار می‌رود. این فرایند مفاهیم انتزاعی را به شکل‌های تجربی و قابل لمس درمی‌آورد و امکان مواجهه عاطفی و شناختی با آن‌ها را فراهم می‌سازد؛ اما در عین حال، همواره خطر کاهش ابعاد پیچیده و چندلایه مفهوم به صورت ساده‌شده و محدود وجود دارد. این تقلیل‌گرایی نه تنها فهم عمیق و انتقادی را تضعیف می‌کند، بلکه می‌تواند زمینه‌ساز تحریف مفاهیم و تثبیت کلیشه‌های فکری‌ای شود که در عمل، بازتولید ساختارهای سلطه و محدودسازی تنوع معنایی را تسهیل می‌نماید. از همین رو، جوزفین مایلز^۵ در کتاب «مغالطه احساس‌برانگیز»^۶ این گرایش را «ابزار پیش‌پاافتاده و بازمانده از دوره گذشته» (Moore, 2008: 1) بررسی کرده است.

۲. مخاطرات سوء تفاهم

شخصیت‌بخشی مفاهیم در بستر میان‌فرهنگی به مثابه فضایی برای گفت‌وگوی معانی و سنت‌های فلسفی و فرهنگی مختلف عمل می‌کند. این فرایند قادر است معانی را در قالب‌های نو و متنوع بازتولید نماید و به غنای فهم میان‌فرهنگی کمک کند؛ اما در عین حال باید با هشجاری از مخاطرات تحمیل معنای خاص یا تحریف معانی آگاه بود.

1 conceptual personification

2 thematic content analysis

3 comparative philosophy

4 Persianet

5 Josephine Miles (1911–1985)

6 Pathetic Fallacy (1942)

انتقال شخصیت‌های مفهومی میان فرهنگ‌ها اغلب با دگرگونی‌هایی همراه است که می‌تواند به از دست رفتن لایه‌های ظریف معنا منجر شود؛ این امر به نوبه خود زمینه‌ساز بروز سوء تفاهم‌ها و پیامدهای معرفت‌شناختی عمیقی می‌شود. به همین دلیل «برخی از دانشمندان این فرایند را منبع شکل‌گیری سوء تفاهم می‌دانند، مسئله‌ای که برای نویسندگان متون علمی چالش جدی به‌وجود می‌آورد.» (Lyon McGellin et al., 2021: 621).

۳. چالش‌های ایدئولوژیک:

شخصیت‌بخشی مفاهیم، «اگرچه در قالب ادبیات رواج دارد، اما در گفتمان روزمره نیز فراوان مشاهده می‌شود» (کوچش، ۱۳۹۹، ۶۵)، این گستردگی، به رغم توانایی در تثبیت نظام‌های معنایی فرهنگی، به دلیل ابهامات ذاتی و امکان تحریف‌های پنهان، بستری برای بازتولید ایدئولوژی‌های ضمنی و تقویت رویکردهای انسان‌محور محدودکننده فراهم می‌آورد. این وضعیت بر ضرورت رویکرد نقادانه و نظارت مستمر بر فرایند شخصیت‌بخشی تأکید می‌کند تا از بازتولید نابرابری‌ها و تک‌صدایی‌های تحمیل‌شده جلوگیری شود.

۴. پیچیدگی‌های معناشناختی:

با وجود مزایای شناختی که شخصیت‌بخشی می‌تواند فراهم آورد، این فرایند گاه موجب ایجاد ابهام و گمراهی در فهم دقیق مفاهیم می‌شود و مانع از تحلیل‌های انتقادی و علمی می‌گردد. این پیچیدگی‌ها ضرورت بازاندیشی مستمر و تقویت رویکردهای انتقادی را بیش از پیش آشکار می‌سازد، به‌ویژه زمانی که با مفاهیم کلیدی و بنیادین مواجهیم که نقش محوری در ساختارهای فکری و فرهنگی ایفا می‌کنند.

۵. نگرش انتقادی و ضرورت بازنگری:

نگرش محتاطانه و انتقادی نسبت به پدیده شخصیت‌بخشی مفاهیم، از دهه‌های گذشته تاکنون در میان جامعه علمی به صورت پایداری وجود داشته است. بر این اساس، پژوهشگران بارها هشدار داده‌اند که «تبیین‌های انسان‌انگاره می‌توانند سد جدی در مسیر فهم علمی و تحلیلی سازوکارهای علی به شمار آیند» (Kennedy, 1992: 5) از این رو، توصیه می‌شود که در مواجهه با مفاهیم پیچیده و چندوجهی، تا حد امکان از چنین تبیین‌هایی پرهیز شود. این هشدار، گرچه بر میل ذاتی انسان به نسبت دادن خصیصه‌های انسانی به اشیاء و موجودات غیرانسانی اذعان دارد، تأکید می‌کند که این گرایش می‌تواند به مثابه مانع بنیادین، فهم دقیق و انتقادی سازوکارهای علیتی را مخدوش سازد.

نقد اصلی متوجه ناسازگاری شخصیت‌بخشی مفاهیم با معیارهای بنیادین علم است؛ معیارهایی همچون تبیین علی، قابلیت ابطال نظریات، و فهم جامع و چندلایه پیچیدگی پدیده‌ها. این ناسازگاری باعث می‌شود که تبیین‌های انسان‌انگاره نه تنها از دقت علمی بکاهند، بلکه امکان بازتولید پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک و تقلیل‌گرایی مفهومی را افزایش دهند.

با این حال، باید توجه داشت که عمده پژوهش‌های انتقادی درباره این پدیده به دهه‌های ۱۹۹۰ و اوایل ۲۰۰۰ تعلق دارند و در شرایط فعلی، بستر مناسبی برای بازنگری فلسفی و نقادانه فراهم آمده است. این فرصت به پژوهشگران امکان می‌دهد تا ضمن به‌روزرسانی رویکردهای نظری، شخصیت‌بخشی مفاهیم را در تعامل با زمینه‌های میان‌رشته‌ای مانند فلسفه زبان، معرفت‌شناسی، مطالعات فرهنگی و نقد ادبی بازتعریف و بازتفسیر کنند؛ فرایندی که می‌تواند به فهم عمیق‌تر، منعطف‌تر و انتقادی‌تر از این پدیده پیچیده بینجامد.

نتیجه‌گیری:

شخصیت‌بخشی به موجودات غیرانسانی، به عنوان روش دیرپا در بازنمایی و فهم مفاهیم انتزاعی در سنت‌های ادبی و فلسفی، زمینه‌ای برای برقراری پیوند میان ذهن و جهان معنادار فراهم می‌آورد. نسبت دادن خصیصه‌های انسانی به موجودات غیرانسانی و مفاهیم ممکن است تعامل معنایی ایجاد کند، اما این تعامل در بیشتر موارد در سطح کلیشه‌ای و ساده‌انگاره باقی می‌ماند و در عمل نه تنها به فهم ژرف نمی‌انجامد، بلکه می‌تواند مانعی در مسیر تبادل دقیق و چندوجهی مفاهیم گسترش دانش بشری باشد.

ظرفیت‌های این رویکرد نباید موجب غفلت از محدودیت‌ها و مخاطرات معرفت‌شناختی و فلسفی ذاتی آن شود. شخصیت‌بخشی

با مخاطراتی چون ساده‌سازی ساختارهای پیچیده، دگرگونی معنا و بازتولید ناآگاهانه الگوهای غالب ایدئولوژیک همراه است؛ مسائلی که می‌توانند فهم نقادانه و دقیق را محدود سازند، دقت علمی را تضعیف کنند و دامنه اندیشه را در چارچوب‌های بسته و ایستا محصور نمایند.

از این رو، بازاندیشی و نقد بنیادهای معرفتی، مفهومی و روش‌شناختی شخصیت‌بخشی امر ضروری است. نگرشی که بدون ساده‌سازی و خوش‌بینی‌های غیرواقع‌بینانه، هم‌توانایی‌ها و نیز محدودیت‌های این رویکرد را با دقت واکاوی کند، تنها می‌تواند امکان مواجهه آگاهانه با این روش را فراهم آورد؛ مواجهه که از دام بازتولید الگوهای ایدئولوژیک دوری کرده و در عین حال از بروز خطاهای معرفتی جلوگیری نماید.

شخصیت‌بخشی هیچ‌گاهی پایان شناخت نیست و به صورت مستقل نمی‌تواند زمینه‌ساز فهم پایدار باشد. این فرآیند در عمل در معرض خطرهای وارونه شدن معنا و انسداد فکری قرار دارد و بازبینی آن با وجود ضرورت، در بسیاری از موارد نادیده گرفته شده یا ناکافی انجام می‌شود.

با آن‌که شخصیت‌بخشی ممکن است در برخی موارد، نقش‌هایی در فرایندهای چندرشته‌ای و فرهنگی-اجتماعی ایفا کند، اما این نقش‌ها از آزمون دقیق نقد و سنجش علمی مصون نبوده و نباید مبنایی برای تعمیم‌های گسترده قرار گیرند. تنها رویکردی که پایبند به نقد و بازبینی مستمر باشد، می‌تواند در پیشگیری از انسداد اندیشه مؤثر واقع شود.

منابع:

- اسکیلاس. (۱۳۸۷). درآمدی بر فلسفه و ادبیات (ترجمه مرتضی نادری دره‌شوری). تهران: اختران.
- جلیلی ایرانی، رباب؛ پورالخاص، شکرالله؛ محرمی، رامین؛ و ظهیری ناو، بیژن. (۱۴۰۲). نقد و تحلیل زیبایی‌های بلاغی در زبان عرفانی معارف بهاء‌ولد. فصلنامه بین‌المللی علمی - تخصصی مطالعات زبان فارسی (شفای دل سابق)، ۶(۱۳)، ۳۶-۱۵.
- <https://doi.org/10.22034/JMZF.2023.374855.1132>
- صفوی، کوروش. (۱۳۸۳). درآمدی بر معناشناسی. تهران: سوره مهر.
- طالب‌زاده، محمدرضا، و ورزانه، علی. (۱۳۹۳). نقدهای اسپینوزا بر انسان‌وارانگاری خدا. دوفصلنامه فلسفه، ۴۲ (۲). تهران: دانشگاه تهران.
- فرزان سجودی. (۱۳۸۲). شرح و بازبینی چند اصطلاح علم بیان از منظر زیباشناسی. فصلنامه هنر، ۵(۵). تهران: فرهنگستان هنر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۰). صور خیال در شعر فارسی (چاپ چهارم). تهران: انتشارات آگاه.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۳). بیان و معانی. تهران: فردوس.
- کزازی، میر جلال‌الدین. (۱۳۸۷). زیباشناسی سخن پارسی (بیان) (چاپ هشتم). تهران: نشر مرکز.
- کوچش زلتن. (۱۳۹۹). مقدمه کاربردی بر استعاره (ترجمه شیرین پورابراهیم). تهران: سمت.
- موقن، یدالله. (۱۳۸۹). ارنست کاسیرر؛ فیلسوف فرهنگ. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

Camus, Albert. (1955). The myth of Sisyphus and other essays (Justin O'Brien, Trans.). New York, NY: Vintage International.

Cassirer, Ernst. (1946). Language and myth (Susanne K. Langer, Trans.). New York, NY: Dover Publications.

Gray, Martin. (1986). A dictionary of literary terms. Harlow, Essex, England: Longman.

Guthrie, Stewart Elliott. (1993). Faces in the clouds: A new theory of religion. Oxford, UK: Oxford University Press.

Guthrie, Stewart Elliott. (1997). Anthropomorphism: A definition and a theory. In Robert Mitchell, Nicholas S. Thompson, & H. Lyn Miles (Eds.), *Anthropomorphism, anecdotes, and animals* (pp. 50–58). Albany, NY: State University of New York Press.

Havens, Raymond Dexter. (1922). *The influence of Milton on English poetry*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kennedy, John S. (1992). *The new anthropomorphism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Kövecses, Zoltán. (2001). *Metaphor: A practical introduction*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Lakoff, George, & Johnson, Mark. (2003). *Metaphors we live By*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Lowe, D. M. (2008). Personification allegory in the Aeneid and Ovid's *Metamorphoses*. *Mnemosyne*, 61(3), 414–435. <https://doi.org/10.1163/156852508X317005>.

Lyon McGellin, R. T., Grand, A., & Sullivan, M. (2021). Stop avoiding the inevitable: The effects of anthropomorphism in science writing for non-experts. *Public Understanding of Science*, 30(5), 621–640. <https://doi.org/10.1177/09636625211002489>.

Melion, Walter S., & Ramakers, Bart. (2016). Personification: An introduction. In Walter S. Melion & Bart Ramakers (Eds.), *Personification: Embodying meaning and emotion*. Leiden, Netherlands: Brill.

Moore, B. L. (2008). Personification in practice and theory. In *Ecology and Literature*. Palgrave Macmillan, New York. https://doi.org/10.1057/9780230613784_6

Puchner, Martin. (2010). *The drama of ideas: Platonic provocations in theater and philosophy*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Sharp, Hasana. (2017). Spinoza's commonwealth and the anthropomorphic illusion. *Philosophy Today*. Advance online publication. <https://doi.org/10.5840/philtoday201748154>

Tambling, Jeremy. (2010). *Allegory. The New Critical Idiom*. London, UK; New York, NY: Routledge.

Tolbert, Sara, Cowie, Bronwen, Hipkins, Rosemary, & Waiti, Penelope. (2025). What's so wrong with personification? Toward a theory of personhood in science education. *Research in Science Education*, 55(3). <https://doi.org/10.1007/s11165-023-10188-0>.

افغانستانی‌ستیزی و دری‌وری‌هایش



حسام سلامت
دانشجوی جامعه‌شناسی

برایم جالب شده بفهمم آن‌هایی که برای اخراج فله‌ای افغانستانی‌ها هورا می‌کشند یا به هر طریقی با این روند همراه‌اند، چگونه فکر می‌کنند و ذهن‌شان چگونه کار می‌کند. در واقع، «منطق گزاره‌ها»یشان - یعنی اظهارات، ادعاها، توجیهات، استدلال‌ها و جمله‌سازی‌هایشان - توجهم را جلب کرده است. برخی از این گزاره‌ها را می‌شود با ارجاع به فکت‌ها و واقعیت‌ها ابطال یا دست‌کم تعدیل کرد. مثلاً این که افغانستانی‌ها عامل اصلی بیکاری‌اند، یا اکثر جرم‌وجنایت‌ها زیر سر آن‌هاست، و ادعاهایی از این دست.

برخی دیگر اما نیازی به ارائه‌ی فکت و واقعیت ندارند؛ مشکل‌شان درون خودشان است. به اصطلاح منطق‌یون «خودمتناقض»‌اند: یعنی یک بخش جمله با بخش دیگر آن همخوانی ندارد یا مقدمه‌چینی‌ها با نتیجه‌گیری‌ها همساز نیست. گاهی هم ادعاهای متضادی را همزمان مطرح می‌کنند، تا جایی که آدم نمی‌داند باید دُم خروس را باور کند یا قسم حضرت عباس را. بد نیست چند نمونه از این دری‌وری‌ها را به اختصار مرور کنیم. می‌شود این یادداشت را «تمرین روشن‌اندیشی» هم دید؛ اگر کسی می‌خواهد از چیزی دفاع کند (مثلاً همین اخراج افغانستانی‌ها)، خوب است حرف نامربوط نزند، مهم‌ل نبافد و چرند نگوید. «ایران آزاد»ی که خیال‌اش را می‌پروریم، به



Photo: AFP

ذهن‌های نقاد، نکته‌سنج و سخت‌گیر نیاز دارد.

نخست. در دایرکت با طلبکاری می‌پرسد: «در جنبش ۱۴۰۱ کجا بودی؟» منظورش این است که وقتی ما در خیابان‌ها اعتراض می‌کردیم و از نیروی انتظامی کتک می‌خوردیم، شما حضور نداشتید. و درست همان موقع، زیر یکی از پست‌ها درباره‌ی اخراج افغانستانی‌ها می‌نویسد: «نیروی انتظامی! تشکر! تشکر.»

دوم. دو روز پیش می‌نوشت جمهوری اسلامی افغانستانی‌ها را به ایران راه داده تا از آن‌ها لشکر فاطمیون، نیروی سرکوبگر و پیاده‌نظام بسازد. امروز می‌نویسد همه‌ی افغانستانی‌ها جاسوس اسرائیل‌اند، عوامل مוסاد، خرابکار و غیره. آخرش افغانستانی کدام است؟ سرباز حکومت یا مأمور بیگانه؟

سوم. می‌گوید ما فقط با مهاجران «غیرقانونی» مشکل داریم؛ اگر مهاجر قانونی باشد، ایرادی ندارد. اما با مهاجر «قانونی» چگونه برخورد می‌کند؟ برایش چه حقوقی قائل است؟ به او چگونه نگاه می‌کند؟ پاسخ روشن است: مهاجر قانونی هم در نگاه او تقریباً هیچ است. هیچ گلی هم به سرش نمی‌زند، او را یکی از ما نمی‌داند، و قرار نیست روزی ایران را وطن خودش بداند. مهاجر «قانونی» هم همچنان باید در حاشیه بماند.

چهارم. مدام از «کوروش کبیر»، «منشور حقوق بشر»، «فرهنگ غنی ایران» و «میهمان‌نوازی ایرانیان» می‌گوید، اما به افغانستانی‌ها که می‌رسد، همه‌ی این‌ها را فراموش می‌کند. ناگهان یادش می‌آید که «خون افغانی دیده ندارد» و «ما ایرانی‌های فرهیخته را چه به این پاپتی‌ها» و «همه‌ی افغانی‌ها را باید بیرون انداخت.»

پنجم. با افتخار می‌گوید فرهنگ ایران در طول تاریخ آن قدر غنی بوده که حتی اقوام مهاجم را جذب و «ایرانی» کرده، اما نمی‌پرسد چرا این فرهنگ نتوانسته افغانستانی‌ها را که از نظر زبان، دین و فرهنگ نزدیک‌ترین به ما بوده‌اند، در خود جا دهد؟ چرا بسیاری از آن‌ها که خود را ایرانی می‌دانند یا ایران را وطن خود می‌فهمند، همچنان «بیگانه» محسوب می‌شوند؟ ششم. وقتی بحث «ایران بزرگ فرهنگی» یا «ایران‌شهر کهن» باشد، تا «جیحون تا فرات» را جزو قلمرو فرهنگی ایران می‌داند. اما به افغانستانی‌های «واقعی» که می‌رسد، این فانتزی فرو می‌ریزد. آن‌ها را پس می‌زند، گویی دیگر صرف نمی‌کند گردن‌شان بگیرد.

هفتم. برای لب تشنه‌ی امام حسین و مظلومیت علی‌اصغر اشک می‌ریزد، اما ابایی ندارد که زنان و کودکان را در گرمای تابستان به اردوگاه بفرستد، اموال‌شان را مصادره کند، به آن‌ها توهین کند، تحقیرشان کند و در نهایت اخراج‌شان نماید. هشتم. همه‌ی این «سیاست اخراج» را به نام حفظ «امنیت ملی» توجیه می‌کند، اما در نمی‌یابد که دقیقاً همین سیاست، تهدید جدی علیه امنیت ملی است. نمی‌فهمد که با ترویج نفرت نژادی و تحقیر ملی، آینده‌ی دو ملت را پر از کینه، خشونت و تنش می‌کند. عقل‌اش قد نمی‌دهد که همین سیاست‌هاست که امنیت ملی را واقعاً به خطر می‌اندازد. نمونه‌های بیشتری از یاهو‌بافی‌های گفتار افغانستانی‌ستیزانه می‌توان آورد، اما تا همین جا کافی است؛ مشت نمونه‌ی خروار.

تحلیل و نقدی بر مسوده قانون اساسی جمهوری فدرال افغانستان

بخش نخست



محمد قاسم رحمانی
استاد دانشگاه و حقوق دان

مسوده قانون اساسی جمهوری فدرال افغانستان توسط مجمع فدرال خواهان افغانستان تهیه و به نظرخواهی گذاشته شد. این مسوده، به اختیاریم قرار گرفته است. بهتر بود که به جای کلمه مسوده، از طرح کار گرفته می شد. یعنی طرح قانون اساسی جمهوری فدرال افغانستان. به لحاظ حقوقی مسوده، حالت رسمی تری دارد، اما طرح را هر کس یا نهادی آماده کرده می تواند. به هر صورت من این طرح را مورد مطالعه قرار دادم و برخی نکاتی که به باور بنده قابل نقد است، قرار ذیل برشمرده می شود.

(۱) رابطه دین و قوانین

در ماده سوم این مسوده، چنین آمده است:

(۱) وضع قانونی که با اصول و مبانی دین مقدس اسلام تعارض داشته باشد، مجاز نیست.

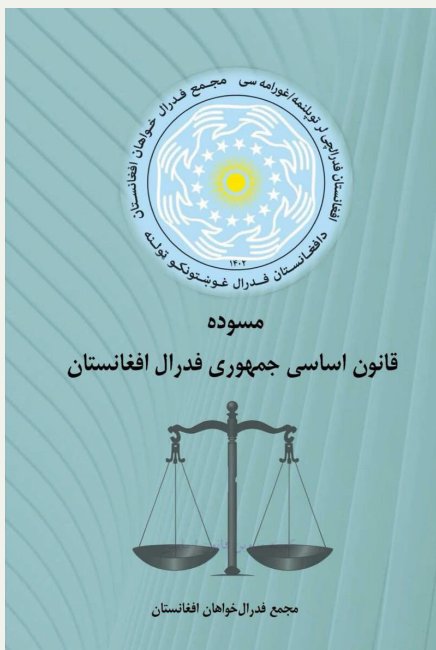
(۲) وضع قانونی که با اصول دموکراسی و اعمال حاکمیت مردم تعارض داشته باشد، مجاز نیست.

(۳) وضع قانونی که با حقوق و آزادی های اساسی مندرج در این قانون اساسی تعارض داشته باشد، مجاز نیست.

(۴) مرجع تشخیص احکام این ماده دادگاه عالی قانون اساسی است.

این ماده، برخلاف قانون اساسی ۲۰۰۴ سه قاعده را در عرض هم قرار داده است تا به طول هم. این قواعد، به رغم ذکر اول «اصول و مبانی دین مقدس اسلام» بنابر عدم صراحت در خصوص قوت یکی بر دیگر، از ارزش مساوی برخوردار اند. این ماده سه فیلتر برای قوانین پیش بینی کرده است. یعنی یک قانون در صورتی تعارض قرار گرفتن به یکی از اصول سه گانه متذکره، بی اعتبار است.

در فقرة (۱) این ماده، از «اصول و مبانی دین مقدس اسلام» یاد شده است. در تعالیم دین اسلام از سه اصل یاد شده است: اصول اعتقادی، اصول اخلاقی و احکام فقهی. از آنجاییکه کلمه اصول به گونه عام ذکر شده است شامل اصول اعتقادی و اخلاقی می شود. پس این فقرة، احکام فقهی را شامل نیست. در قانون اساسی ۲۰۰۴ از «معتقدات و احکام دین مقدس اسلام» یاد شده است. عدم ذکر احکام، به لحاظ تئوریک، مجالی را برای قوانین عرفی ولو خلاف احکام فقهی می دهد. این ماده به لحاظ تئوریک، متعهد به فقه و فروع دین نیست.



در عرض هم قرار گرفتن این اصول سه‌گانه و نبود میکانیزم واضح برای حل تعارض میان آن‌ها، دادگاه عالی را گاهی در حالت دشوار قرار می‌دهد. به گونه مثال، احکام میراث که در قرآن کریم صراحت دارد، چگونه دادگاه عالی آن را با ارزش‌های حقوق بشری به ویژه اصل عدم تبعیض و تساوی حقوق زن و مرد جمع می‌کند؟ یا تکلیف احکام جزایی تصریح شده در قرآن کریم چه خواهد شد؟ فقه‌زدایی قوانین به ویژه قانون مدنی در جامعه سنتی افغانستان بدون بسترسازی، عاری از مقاومت و چالش نیست. نمی‌دانم تسویدکنندگان چگونه سنجش درین زمینه داشته‌اند. باور من این است که به لحاظ عملی این ماده به مشکل روبرو می‌شود.

این ماده و مواد ۱۷۲ الی ۱۷۴ نظارت پسینی را به دادگاه عالی قانون اساسی داده است نه پیشینی. یعنی دادگاه عالی قانون اساسی پس از وضع می‌تواند از صلاحیت بررسی مطابقت برخوردار شود. ایجاب می‌کرد که ساحات خاص مانند قوانین انتخابات نظارت پیشینی برای دادگاه عالی قانون اساسی تفویض می‌شد. اگر قانون انتخابات تصویب شود و بر مبنای آن انتخابات هم صورت گیرد اگر دادگاه آن را خلاف قانون اساسی تشخیص دهد، تمام اجراءات که پرهزینه نیز شاید باشد بی‌اعتبار می‌شود. براساس ماده ۱۷۴ این قانون اگر سند تقنینی‌ای در تعارض با قواعد فوق تشخیص شوند، ملغی اند. ایجاب می‌شد به جای ملغی، ابطال به کار برده می‌شد، زیرا ملغی برخلاف ابطال، الزاماً مانع بی‌اعتبار کردن اجراءات گذشته نمی‌شود. چگونه اجراءات گذشته‌ای یک قانون که خلاف حقوق و آزادی‌های شهروندان باشد، با فقط ملغی شدن، اعتبار داده شود؟

(۲) نقش تفسیری احکام فقهی

فقره (۲) ماده ۱۶۶

«هرگاه برای قضیه‌ای از قضایای مورد رسیدگی، در قانون اساسی و سایر قوانین حکمی موجود نباشد، دادگاه‌ها به پیروی از احکام فقهی و در داخل حدودی که این قانون اساسی وضع نموده، قضیه را حل و فصل می‌نمایند.»

هنگام خواندن این ماده، قصه محمد موسی شفیق با پدرش مولوی محمد ابراهیم کاموی حین تصویب قانون اساسی ۱۳۴۳ به یاد آمد که در کتاب محمد اسماعیل قاسمیار تحت عنوان: «خاطرات سیاسی و حقوقی» از آن یاد شده است. قصه ازین قرار است که وقتی ماده ۱۰۲ قانون اساسی ۱۳۴۳ با محتوای ماده فوق‌الذکر به رأی گذاشته می‌شد، نظر موسی شفیق این بود که به جای مذهب حنفی باید شریعت اسلامی ذکر گردد. وی که در دانشگاه الازهر و بعداً در امریکا درس خوانده بود، دید وسیع داشت و مباحث فقهی را از رویکر فقه مقارن و حقوق مقایسوی می‌دید. وی نمی‌خواست نظام قضایی فقط محدود به فقه حنفی شود، هرچند خودش حنفی بود. اما پدرش و دیگر محافظه‌کاران به این باور بودند که باید در ماده مذکور، فقه حنفی درج گردد. موسی شفیق خیلی تلاش کرد و با پدرش و دیگران استدلال طولانی و گرم کرد. بالاخره تصمیم برآن شد که موضوع به کمیته تسوید ارجاع شود. آن کمیته تن به رأی محافظه‌کاران داد و در ماده مذکور فقه حنفی گنجانیده شد.

در قانون اساسی ۲۰۰۴ از توسل به فقه حنفی در صورت نبودن حکم قانونی نیز یاد شده است. در ماده مسوده فوق، از احکام فقهی یاد شده است. «احکام فقهی» عام یاد شده است که شامل همه مذاهب می‌شود. به باور من، این ماده نظام قضایی را از تعصب مذهبی دور نگه می‌دارد. زیرا حقیقت از آن یک مذهب نیست، حقیقت و عدالت را می‌توان در مذاهب مختلف پیدا کرد. من که شخصاً حنفی مذهب هستم، باورمندم که نظام قضایی باید عاری از تعصب و انحصار یک مذهب باشد.

این موضوع از نظر تئوری خوب است، اما در عمل، همان طوریکه در قانون اساسی ۱۳۴۳ و ۲۰۰۴ مورد پذیرش قرار نگرفت، فکر نکنم در آینده نزدیک هم مورد پذیرش قرار گیرد، مگر این که روایت‌سازی شود. اما بهتر است که در تسوید چنین بیاید.

گرچند در ماده فوق توسل به احکام فقهی را در چارچوب احکام این مسوده قانون اساسی، محدود کرده است، بهتر بود مثل قانون اساسی ۱۳۴۳ و ۲۰۰۴ آن را محدود به اصل عدالت می‌کرد. یعنی ملاکی برای تعیین حکم فقهی باید تأمین عدالت به بهتر وجه باشد. با گنجاندن اصل عدالت سه مبنا برای حکم دادگاه‌ها در نظر گرفته می‌شد: اسناد تقنینی، حکم فقهی و اصل عدالت. عدالت با حق طبیعی و عقلانیت ربط دارد. به تعبیر دیگر، میان قانون وضعی، احکام فقهی و قانون طبیعی رابطه منطقی ایجاد شود.

این ماده هم‌مانند قانون اساسی ۲۰۰۴، حکم دادگاه را محدود به قانون اساسی نموده است. در ماده ۴۱ این مسوده، از اصل قانونیت جرم و مجازات یاد کرده است. پس در صورت نبود حکم قانونی در یک قضیه جزایی، فقره (۲) ماده ۱۶۶ فوق‌الذکر، تخصیص می‌خورد و فقط شامل قضایای غیرجزایی، از قبیل مدنی و تجارتی... می‌شود.

(۳) اصل تساوی شهروندان

ماده ۳۵: «(۱) شهروندان افغانستان، دارای حقوق و وجایب مساوی شهروندی می‌باشند.

(۲) هر نوع تبعیض و امتیاز بین شهروندان افغانستان به شمول جنسیت، نژاد، قومیت، قبیله، رنگ، زبان، دین، مذهب، عقیده سیاسی، اندیشه، تحصیل، شغل، دارایی، موقف دولتی، محل سکونت و زادگاه یا وضعیت اقتصادی و اجتماعی، ممنوع است.

(۳) حکم مندرج در فقره‌های (۱) و (۲) این ماده مانع از آن نمی‌شود که دولت تمهیدات ویژه‌ای را برای حمایت از زنان، کودکان و سایر اقشار و گروه‌های آسیب‌پذیر مطابق با احکام قانون اعمال نماید.»

در خصوص اصل تساوی، دو امر متصور است: «برابری در قانون» و «برابری در مقابل قانون». برابری در قانون به این معنی است که قانونگذار باید قوانین را بدون هر نوع تبعیض بین شهروندان تدوین نماید؛ و برابری در مقابل قانون به معنای منع هرگونه تبعیض در اعمال قوانین است. در ماده ۲۲ قانون اساسی افغانستان ۲۰۰۴، چنین آمده است: «هر نوع تبعیض و امتیاز بین اتباع افغانستان ممنوع است. اتباع افغانستان اعم از زن و مرد در برابر قانون دارای حقوق و وجایب مساوی می‌باشند.» این ماده به گونه‌ای هردو مصداق اصل تساوی را در خود دارد. از آنجاییکه مطابق قانون اساسی ۲۰۰۴ قوانین نمی‌تواند در مغایرت با احکام دین مقدس اسلام قرار گیرد، در خصوص احکام میراث و سایر احکام فقهی که تفاوت میان زن و مرد است، ماده ۳ قانون اساسی سایر احکام قانونی به شمول ماده ۲۲ قانون اساسی را تخصیص می‌زند.

در خصوص فقره (۱) ماده فوق مسوده باید گفت که قید «شهروندی» از عمومیت اصل تساوی بر همه موارد می‌کاهد. کلمه شهروندی تفسیربردار است. از آن می‌توان تفسیر مضیق و مؤسع نمود. کلمه شهروندی مضاف الیه برای حقوق و وجایب است. حقوق شهروندی را چنین تعریف کرده اند: «حقوق شهروندی مجموعه حقوقی است برای اتباع کشور در رابطه با مؤسسات عمومی مانند: حقوق اساسی، حق استخدام شدن، حق انتخاب کردن و انتخاب شدن ...» این تعریف مضیق از حقوق شهروندی است که فقط محدود به رابطه شهروند با نهادهای عامه و جامعه می‌شود و شامل حوزه خصوص و احوال شخصیه نمی‌شود. برای جلوگیری از سؤتفسیر باید قید شهروند حذف گردد تا حقوق و وجایب از اطلاق و عمومیت برخوردار گردد.

گرچند ذکر مصادیق تبعیض در فقره (۲) از سیل مثال است، بهتر است که برخی مصادیق دیگر از قبیل سن، وضعیت صحت، وضعیت تأهل، معلولیت و و در آخر آن «هر وضعیت فردی یا اجتماعی دیگر» ذکر گردد. همچنان در فقره (۲) کلمه امتیاز یا Privilege آمده است که به باورم باید حذف شود و کلمه تبعیض به تنهایی خود بسنده است. تفاوتی میان تبعیض و امتیاز است. تبعیض ناقض کلی بودن قاعده حقوقی است، اما در امتیاز الزاما چنین نیست. وقتی یک شخص بنابر تبعیض از یک سلسله حقوق خود محروم می‌شود، قاعده حقوقی صفت کلی بودن خود را از دست می‌دهد. برعکس، در امتیاز بنابر یک سلسله شرایطی برای شخص، جواز داده می‌شود. از آنجاییکه اصل کلی بودن قاعده حقوقی صدمه نمی‌بیند، اشکال حقوقی ندارد. به گونه مثال اگر در یک ماده قانون بیاید، فریکوینسی تلویزیون برای مردان داده می‌شود، تبعیض است. اگر چنین قیدی نباشد، امتیاز است زیرا فریکوینسی تلویزیون محدود است و صرف برای یک عده‌ای بادر نظر داشت شرایط خاص که دولت در آن خصوص دست باز دارد، داده می‌شود. تعریفی از آن «یک‌عده» باید کلی و مجرد باشد. نباید با قیدهایی تبعیض‌آمیز آن کلی بودن صدمه ببیند. به همین دلیل، برای دارنده جواز رسانه‌ها در قوانین رسانه‌های افغانستان، اصطلاح «صاحب امتیاز» به کار می‌رود.

گنجاندن فقره (۳) ابتکاری خوبی است که تبعیض مثبت یا Affirmative Action را به‌ویژه برای کودکان و زنان به حیث یک ضمانت اساسی به رسمیت شناخته است.

(۴) صیانت اساسی

یکی از نواقض نظام حقوقی افغانستان نبود مرجع مستقل برای صیانت اساسی بوده است. نبود چنین مرجع، هرج و مرج و بی‌نظمی را میان قوه‌های حکومت در زمان جمهوریت ایجاد کرد. دادگاه عالی بر اساس ماده ۱۲۱ قانون اساسی ۲۰۰۴ به گونه دیفکتو صلاحیت تفسیر قانون اساسی را از آن خود کرد. از آنجاییکه صلاحیت‌های کمیسیون نظارت بر تطبیق قانون اساسی در قانون اساسی پیش‌بینی نشده است، فقط به دادن نظریه‌های حقوقی اکتفا کرد و به حیث یک نهاد منفعل و بی‌صلاحیت مبدل شد.

قابل یاددہانی است که در قانون اساسی ۱۳۶۶ خورشیدی زمان داکتر نجیب الله، احکام در خصوص شورای عالی قانون اساسی از مواد ۱۲۲ الی ۱۲۶ پیش بینی شد. این شورا نیز فقط صلاحیت بررسی مطابقت قوانین، فرامین تقنینی و معاهدات بین المللی با قانون اساسی و ارائه مشوره‌های حقوقی در باره مسایل ناشی از قانون اساسی به رئیس جمهور را داشت. درین قانون نیز مرجع



مجمع فدرال خواهان افغانستان

رونمایی و نشر پیش نویس قانون اساسی جمهوری فدرال افغانستان

Launch and Release of the Draft Constitution
for the Federal Republic of Afghanistan

تاریخ ۳۱ حمل ۱۴۰۴ مطابق ۲۰ اپریل ۲۰۲۵

تفسیر قانون اساسی غایب بود. فقط مرجع تفسیر قوانین، شورای ملی بود. یکی از نقاط مثبت این مسوده، پیش‌بینی دادگاه عالی قانون اساسی است. افزون بر مراقبت از اجرای قانون اساسی، این دادگاه صلاحیت تفسیر قانون اساسی فدرال و ایالات را دارد. همچنان این نهاد صلاحیت رسیدگی به اختلافات میان حکومت فدرال و ایالات را دارد. هکذا صلاحیت مشکلات انتخاباتی را نیز دارد. برای نهاد فقط نظارت پسینی از قوانین پیش‌بینی شده است، اگر نظارت پیشینی فقط در خصوص ساحات خاص و مشخص و تفسیر معاهدات بین‌المللی نیز برای این دادگاه تفویض گردد، بهتر خواهد بود.

در خصوص تعیین اعضای آن باید از منطق قانون اساسی ۲۰۰۴ استفاده شود تا حافظه نهادی دادگاه عالی حفظ شود. این دادگاه متشکل از ۹ عضو است که براساس ماده ۱۷۰ این مسوده برای یک دوره ده ساله انتخاب می‌گردند. اگر در تعیینات اول، سه نفر برای مدت چهار سال، سه نفر برای مدت هفت سال و سه نفر برای مدت ده سال انتخاب گردد و تعیینات بعدی براساس ده سال باشد، حافظه نهادی این نهاد حفظ می‌شود.

(۵) نظارت از متحدالمال‌های دادگاه عالی

این مسوده، مشکل تفسیر قانون اساسی را حل کرده است، اما ایجاب می‌نماید مرجع تفسیر قوانین عادی را نیز مشخص کند. بر بنیاد قانون اساسی ۲۰۰۴، دادگاه عالی صلاحیت تفسیر قوانین عادی و فرامین تقنینی را دارد. هرگاه در یک ماده قانون اجمال، ابهام، تناقض موجود باشد یا حکم قانون ساکت باشد، نیاز به تفسیر می‌شود. در خصوص سکوت قانون به حیث یکی از مصادیق تفسیر، فقره (۲) ماده ۱۶۶ این مسوده، صراحت دارد، اما در خصوص دیگر مصادیق تفسیر، ایجاب می‌نماید صلاحیت تفسیر قوانین عادی به دادگاه عالی در سطح فدرال و ایالت تفویض گردد تا روند محاکماتی مختل نشود. در زمان جمهوریت، هرگاه یک ماده قانون نیاز به تفسیر می‌داشت محاکم تحتانی استهدایه‌ای به دادگاه عالی ارسال می‌کرد و اگر دادگاه عالی نیازی بر تفسیر را می‌دید، طی متحدالمال رأی تفسیری خود را صادر می‌کرد. البته این رأی بر همه دادگاه‌های تحتانی حین تطبیق آن ماده قانونی در قضایای بعدی، الزامی بود.

برای جلوگیری از عدم مغایرت متحدالمال‌های دادگاه عالی با قانون اساسی، باید صلاحیت بررسی مطابقت متحدالمال‌های دادگاه عالی با قانون اساسی نیز به دادگاه قانون اساسی داده شود. روش معمول در سیستم قضایی افغانستان طوری بود که به‌جای قانون، قضات به متحدالمال‌ها بیشتر ارزش قایل می‌شدند و این ساحت نباید به دور از نظارت بماند. حاکمیت قانون ایجاب می‌نماید که اصدار متحدالمال‌های دادگاه عالی نیز مورد نظارت قرار گیرد. متحدالمال‌های دادگاه عالی مکمله قوانین اند. این مکمله، باید منطبق با قانون اساسی باشد.

در خصوص قوه قضائیه، این مسوده یک نوآوری دیگری نیز کرده است که خیلی مهم و ضروری است. برای تعیین رهبری قوه قضائیه، کمیسیون ملی تعیینات قضایی را پیش بینی کرده است. بر اساس قانون اساسی ۲۰۰۴، اعضای دادگاه عالی از طرف رئیس جمهور پس از تأیید مجلس نمایند تعیین می‌شدند. تجربه زمان جمهوریت نشان داد که حوزه نفوذ رئیس جمهور بر قوه قضائیه بیشتر بود زیرا رئیس جمهور با سلیقه سیاسی خود و بدون رعایت معیارهای مسلکی اعضا را معرفی می‌کرد. برای مهار کردن این وضعیت، این مسوده، راهکار مناسبی را از مواد ۱۴۴ الی ۱۴۶ پیش‌بینی نموده است. در قانون اساسی ۲۰۰۴ برای اعضای دادگاه عالی تجربه قضایی را قید نکرده است، اما براساس این مسوده، اعضای دادگاه عالی در نظام عدلی و قضایی افغانستان باید حداقل دارای ده سال تجربه باشد که این خود گام مهم در عرصه تخصص‌گرایی در نظام قضایی است. کسانی که به حیث اعضای دادگاه عالی تعیین می‌شوند باید از تبحر و تجربه کافی حقوقی و قضایی برخوردار باشند.

(۶) رفع مغالطه میان دولت و حکومت و قوه اجرائیه

در ماده ۱ کنوانسیون مونته‌ویدئو (Montevideo Convention) یکی از عناصر دولت (State) را حکومت (Government) دانسته است. در این ماده دولت چنین تعریف شده است: «یک دولت به‌عنوان یک شخص در حقوق بین‌الملل باید دارای شرایط ذیل باشد: الف = جمعیت دائمی؛ ب = قلمرو مشخص؛ ج = حکومت؛ د = توانایی برقراری روابط با سایر دولت‌ها.» با در نظر داشت این تعریف، حکومت اعم از قوه اجرائیه، مقننه و قضائیه می‌شود. حکومت صرف قوه اجرائیه معنا نمی‌دهد، زیرا اگر چنین شود دیگر قوه‌ها از تعریف خارج می‌شوند. به تعبیر دیگر، رابطه میان حکومت و قوه اجرائیه رابطه عموم و خصوص مطلق است. در زبان انگلیسی به قوه اجرائیه، «Executive Branch» گویند و Branch به معنای شاخه است. پس منطقی است که آن را شاخه یا قوه حکومت دانست. در افغانستان متأسفانه میان حکومت، قوه اجرائیه و دولت مغالطه صورت می‌گیرد. در ادبیات حقوقی و سیاسی کشورهای انگلیسی‌زبان، واژه Government که همان حکومت است، شامل قوه اجرائیه، مقننه و قضائیه می‌شود. در کشورهای انگلیسی‌زبان مانند کانادا و امریکا با در نظر داشت اصل کنوانسیون، واژه Government به‌گونه درست به کار برده می‌شود. از آنجایی که این کنوانسیون‌ها با زبان و ادبیات حقوقی غرب نگاشته شده است، متأسفانه ترجمه‌هایی از این مصطلحات حقوقی به زبان فارسی گاهی غلط‌انداز بوده است. در قوانین اساسی گذشته متأسفانه این تفکیک رعایت نشده است. بخاطر هماهنگ شدن ادبیات حقوقی افغانستان با حقوق بین‌الملل، ایجاب می‌نماید درین مسوده، تفکیک بالا رعایت گردد. مثلاً به جای دولت فدرال باید حکومت فدرال یا Federal Government نوشت.

(۷) حق ترجمانی در دادگاه

ماده ۱۶۹: «اگر طرف دعوا زبانی را که محاکمه توسط آن صورت می‌گیرد، نداند، حق اطلاع از مواد و اسناد قضیه و صحبت در دادگاه به زبان مادری، توسط ترجمانی که از سوی دادگاه توظیف می‌شود، برایش تأمین می‌گردد.» بخاطر انطباق این ماده با ماده ۱۴ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ایجاب می‌نماید که حق ترجمه به گونه رایگان درین ماده ضمانت گردد. همچنان درین ماده از زبان مادری نامبرده شده است. بهتر است به جای زبان مادری، به زبانی که قابل فهم برای وی باشد، ذکر گردد که شامل زبان مادری نیز می‌شود. زیرا برخی زبان مادری‌اش را بنابر مهاجرت یا هر دلیل دیگری شاید درست ندانند. فرض گرفتن زبان مادری ناسازگار به حال کسانی است که به زبان مادری خود آشنایی ندارند. این موضوع در مورد مهاجرانی که سال‌های زیاد در خارج اقامت داشته‌اند صدق می‌کند. متأسفانه فرزندان شان، به رغم این که زبان مادری شان یکی از زبان‌های مروج افغانستان است، به آن درست بلد نیستند.

(۸) نهادهای ذیصلاح کشف جرایم

ماده ۱۶۸:

«(۱) کشف جرایم، توسط پولیس و تحقیق جرایم و اقامه دعوا علیه متهم در دادگاه، از طرف دادستان مطابق به احکام قانون صورت می‌گیرد.

(۲) دادستانی دارای ماهیت عدلی و قضایی بوده و در اجراءات خود مستقل می‌باشد.»

فقره (۱) این مسوده عین حکم ماده ۱۳۴ قانون اساسی ۲۰۰۴ است. این که چرا یک حکمی که جایگاه آن قانون عادی همچون قانون اجراءات جزایی است در قانون اساسی بازتاب یافت از خود تاریخچه دارد. با مطالعه قانون اجراءات جزایی سابقه و تعدیل آن

و سپس قانون کشف و تحقیق جرایم که این قوانین همه ملغی شده اند، به وضوح دست‌به‌دست شدن امر تحقیق جرایم میان دادستانی (سارنوالی) و پولیس قابل دید است. این جنجال موجب آن شد که در قانون اساسی ۲۰۰۴ نیز این ماده پیش‌بینی شود. تا امر تحقیق توسط دادستانی از ضمانت اساسی برخوردار شود.

نویسندگان قانون اساسی ۲۰۰۴ باید می‌دانستند که درست است جنجال میان پولیس و دادستانی است، اما کشف جرایم فقط متعلق به پولیس نمی‌شود، بل موظفین ریاست امنیت ملی و مراجع دیگر نیز طبق قوانین دیگر صلاحیت کشف را دارند. همچنان گاهی متضرر مستقیماً به دادستانی شکایت خود را تقدیم می‌کند بدون این که به پولیس مراجعه کند. اولاً کشف جرم محل نزاع نبود و ثانیاً کشف جرم فقط توسط پولیس انجام نمی‌شد. محل نزاع، تحقیق بود که باید توسط یک مرجع صورت می‌گرفت. پس ایجاب می‌کرد این ماده چنین نوشته می‌شد: «تحقیق جرایم و اقامه دعوا علیه متهم در دادگاه، از طرف دادستان مطابق به احکام قانون صورت می‌گیرد.» اگر حکمی در خصوص کشف جرم هم نیاید چون محل نزاع نیست، در قوانین عادی تنظیم می‌گردد. برخی قضایای جرمی به‌خاطر حفاظت از حقوق اساسی شهروندان از سوی کمیسیون‌های خاص، مشخص و به دادستانی محول می‌شود. یکی از این کمیسیون‌ها، کمیسیون رسیدگی به تخلفات رسانه‌ای است که اجراءات مقدماتی را در صورت ارتکاب جرمی از سوی رسانه، بررسی می‌کند. در صورت یافتن عناصر جرمی، قضیه را به دادستانی محول می‌کند. بادر نظر داشت مطالب بالا، اصلاحاتی اگر در متن ماده ۱۶۸ مسوده بیاید بهتر خواهد بود.

این مسوده، دادستانی را از زیر چتر قوه اجرائیه کشیده است که ضمانتی برای استقلالیت ساختاری دادستانی پنداشته می‌شود. همچنان طبق فقره (۳) ماده فوق، دادستانی کل (لوی سارنوال) از سوی کمیسیون تعیینات برگزیده می‌شود که این خود به استقلالیت این نهاد می‌افزاید. یعنی از نقاط مثبت این مسوده، دادن استقلالیت ساختاری در پهلوی استقلالیت کاری است. استقلالیت کاری بدون استقلالیت ساختاری اصلاً معنایی ندارد، چنانچه در زمان جمهوریت شاهد آن بودیم.

در خصوص این که دادستانی ماهیت عدلی دارد یا قضایی یا هردو، محل بحث است. «ی» نسبتی در کلمه «قضایی» آن را متعلق به قضا می‌داند. دادستانی به لحاظ ساختاری مستقل از قضا است. پس دادستانی ماهیت قضایی ندارد. قضا از صلاحیت قوه قضائیه است. دادستانی ماهیت عدلی دارد. وزارت عدلیه و دادستانی نهادهای عدلی اند که برای دادخواهی عامه کار می‌کنند. قضا دادخواهی نمی‌کند، بل قضاوت می‌کند.

(۹) لغو یا تعلیق قانون اساسی

ماده (۷):

« (۳) لغو یا تعلیق قانون اساسی از راه‌های غیرقانونی، جرم شناخته می‌شود و مرتکب آن مطابق با احکام قانون مجازات می‌گردد.»

قانون اساسی ماهیتاً سند جاویدان و برای همیشه است، مگر این که بنابر عوامل خارجی همچون کودتا یا انقلاب نظم دیگری معرفی بشود. وقتی درین مسوده نگاشته می‌شود لغو قانون اساسی از راه‌های غیرقانونی جرم شناخته می‌شود، مفهوم مخالف آن چنین است که لغو قانون اساسی از راه‌های قانونی مجاز است. حالانکه بادر نظر داشت ماده ۱۷۷ این مسوده، فقط تعدیل آن پیش‌بینی شده است. در فقره (۱) ماده مزبور، مواد اول، دوم و سوم این مسوده را تعدیل ناپذیر می‌داند. آنچه تعدیل ناپذیر است حکم بر جاودانگی آن می‌کند. پس بهتر است که در خصوص لغو قانون اساسی عبارت «از راه‌های غیرقانونی» حذف گردد. فقط این سه ماده کافی است تا نفس قانون اساسی را زنده نگهدارد، هر چند دیگر موادش همه تعدیل شوند. از میان رفتن نفس قانون اساسی در خود قانون اساسی پیش‌بینی نمی‌شود.

براساس قانون اساسی ۲۰۰۴ احکام تعدیل ناپذیر مطلق و مشروط در ماده ۱۴۹ آن چنین آمده است: «اصل پیروی از احکام دین مقدس اسلام و نظام جمهوری اسلامی تعدیل نمی‌شوند. تعدیل حقوق اساسی اتباع صرف به منظور بهبود حقوق آنان مجاز می‌باشد.» احکام دین مقدس اسلام و نظام جمهوری به گونه مطلق تعدیل ناپذیر است و تعدیل حقوق اساسی شهروندان به گونه مشروط. نام یک کشور شاید برای نسل‌های کنونی ارزشمند باشد نه به نسل‌های آینده به خصوص در جامعه مثل افغانستان که به لحاظ ارزشی به یک رابطه بین الازدهانی متعادل نرسیده است. به همین دلیل قانون اساسی ۲۰۰۴ نام کشور را از جمله ثوابت قانون اساسی قرار نداده بل از جمله متغیرات است. آنچه در مواد اول، دو و سوم مسوده به حیث احکام تعدیل ناپذیر آمده است، فراتر ازین دو اصل: اسلام و جمهوریت است که شاید برای نسل‌های آینده دست‌وپاگیر باشد. پس بهتر است دو اصل تعدیل ناپذیر بماند: جمهوری و اصول دین اسلام. البته برای تعدیل نظام فدرالی به‌جای کاملاً تعدیل ناپذیر پنداشتن آن، نصاب برای



تعدیل آن بالا برده شود. جمهوری که با طبیعت آزاد آدمی پیوند دارد و اصول دین اسلام نیز با ارائه قرائت‌های جدید در زمانی می‌تواند پاسخ‌گو باشد. تاریخ تحول قرائت‌های دینی نشان‌گر آن است که قرائت‌های سخت زیاد دیر مقاومت کرده نمی‌تواند. خوبی قرآن کریم زبان نمادین آن است که در بطون خود ظرفیت تحمل قرائت‌های گوناگون را داشته است. مهم این است که کدام قرائت در متن قرار گیرد و کدام‌ها در حاشیه.

(۱۰) تعطیل احکام قانون اساسی در حالت اضطرار

ماده ۱۹۱: «در حالت اضطرار، رئیس جمهور می‌تواند پس از تأیید نخست وزیر و رؤسای شورای ملی فدرال، دیوان عالی فدرال و دادگاه عالی قانون اساسی، تنفیذ برخی از احکام قانون اساسی را به تعلیق آورد.»

بربنیاد ماده ۴ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی برخی حقوق حتا در حالت اضطرار، غیرقابل تعلیق اند که شامل: حق حیات (ماده ۶)، ممنوعیت شکنجه یا رفتار یا مجازات بی‌رحمانه، غیرانسانی یا تحقیرآمیز (ماده ۷)، ممنوعیت بردگی و بندگی (ماده ۸، بندهای ۱ و ۲)، عدم زندانی شدن صرفاً به دلیل ناتوانی در ایفای تعهدات قراردادی (ماده ۱۱)، ممنوعیت قوانین کیفری عطف‌به‌ماسبق (ماده ۱۵)، حق شناسایی به عنوان شخص در برابر قانون (ماده ۱۶)، آزادی اندیشه، وجدان و دین (ماده ۱۸) در قانون اساسی ۲۰۰۴ حقوقی که مورد محدودیت یا تعطیل قرار گیرد شامل حقوق ذیل است: عدم تعقیب، گرفتاری و توقیف مگر بر طبق احکام قانون/ فقره دوم ماده بیست و هفتم، حق تظاهرات / ماده سی و ششم، حق مصئونیت مراسلات و مخابرات اشخاص / ماده سی و هفتم، حق مصئونیت مسکن شهروندان/ فقره دوم ماده سی و هشتم.

مطابق فقره (۱) ماده ۳۱ این مسوده، دولت به منشور ملل متحد، اعلامیه جهانی حقوق بشر، معاهدات بین الدول و میثاق‌های بین المللی‌ای که افغانستان به آن‌ها ملحق شده، متعهد است. دولت افغانستان در ۱۹۸۳ به میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی ملحق شد. پس ایجاب می‌کرد موارد غیرتعلیق در مسوده می‌آمد.

درین مسوده، از عبارت «تنفیذ برخی از احکام قانون اساسی» برای تعلیق احکام یاد شده است که خیلی عام و تفسیربردار است. گرچند محدودیت شکلی برای تأیید این محدودیت‌ها است، ایجاب می‌نماید حداقل مثل قانون اساسی ۲۰۰۴ محدودیت ماهوی نیز درج گردد. این عبارت فراتر از حقوق شهروندان است، حتا شامل تعلیق قوه‌های حکومت می‌شود. یعنی اگر رئیس جمهوری با تأیید وزیر و رؤسای شورای ملی فدرال، دیوان عالی فدرال و دادگاه عالی قانون اساسی، خواهان تعلیق قوه مقننه شوند هرچند نادر است، اما به لحاظ قانونی ممکن است. برای حفاظت از نهادها و حقوق شهروندان افزون بر محدودیت‌های شکلی، محدودیت‌های ماهوی نیز باید درج گردد. از سوی دیگر، قانون اساسی تفکیک میان تعطیل/تعلیق و محدودیت کرده است. ایجاب می‌کرد عبارت تعلیق یا محدودیت می‌آمد.

(۱۱) افغان، افغانستانی یا شهروند افغانستان

فقره (۲) ماده ششم: «شهروند افغانستان، هر فردی است که مطابق با احکام قانون، شهروندی افغانستان را داشته باشد. بر هر فرد از شهروندان افغانستان، «افغانستانی» اطلاق می‌شود.»

فقره (۱) ماده هفتم: «هر فردی که پدر یا مادر افغانستانی داشته باشد و یا مطابق با قانون، تابعیت افغانستان را کسب کرده باشد، افغانستانی محسوب می‌شود.»

در قانون اساسی ۲۰۰۴ از نام اقوام یاد شده است. این مسوده هم‌مانند قانون اساسی ۱۳۴۳ از ذکر نام اقوام خودداری ورزیده است. به باور من ذکر نام اقوام آن هم به شکلی که در قانون اساسی ۲۰۰۴ به ترتیب تعداد نفوس هر قوم، خود موجب رشد ناسیونالیسم قومی، تبعیض و سلسله مراتبی قومی سیاست می‌شود، چنانچه در زمان جمهوریت شاهد آن بودیم. قانون اساسی باید ناسیونالیسم مدنی را ترویج دهد. درست است که حقوق گروهی هر قوم باید به رسمیت شناخته شود و هر قوم برای حفظ هویت خود کار کند، اما قانون اساسی باید برای ملت شدن تشویق کند. کافی است که در فقره (۱) ماده ششم به این اذعان شده است که افغانستان دارای تنوع فرهنگی و مذهبی و اقوام و زبان‌های متعدد می‌باشد.

درین مسوده به جای کلمه «افغان»، افغانستانی را قرار داده است. به باور من هم کلمه افغان متنازع شده و هم افغانستانی. افغانستانی در تقابل با افغان به کار برده می‌شود. راه حل معقول این است که در قانون فقط به «شهروند افغانستان» اکتفا شود. این که به غیررسمی کسی خود را افغان گفت یا افغانستانی یا هر اصطلاح دیگر، جزو آزادی بیان اشخاص است. به این شکل از سیاسی شدن کلمه افغان نیز جلوگیری می‌شود. در اسناد رسمی دولتی در مقابل کلمه شهروندی/تابعیت: شهروند افغانستان نگاشته شود. این ترکیب در ماده ۶۲ و ۸۵ قانون اساسی ۲۰۰۴ نیز به کار رفته است.

از سوی دیگر دو فقره فوق تداخل دارد و بهتر است در یک ماده/فقره چنین گنجانیده شود: «هر فردی که پدر یا مادر دارای شهروندی افغانستان باشد و یا مطابق با قانون، تابعیت افغانستان را کسب کرده باشد، شهروند افغانستان محسوب می‌شود.» البته این راه حل در نظامنامه اساسی (قانون اساسی) زمان امان الله خان نیز انعکاس یافته است. در ماده هشتم نظامنامه اساسی امان الله خان در خصوص رابطه تبعه (شهروند) با دولت چنین مشعر است: «همه افرادی که در مملکت افغانستان می‌باشند بلا تفریق دینی و مذهبی تبعه افغانستان گفته می‌شوند. صفت تابعیت افغانیه مطابق نظامنامه مخصوصه استحصال یا اضعاء کرده می‌شود.»

رابطه سیاسی، حقوقی و معنوی شهروندان با دولت معنا پیدا می‌کند. نام دولت، افغانستان است. پس تبعه هم باید با افغانستان مرتبط باشد که در ماده مذکور «تبعه افغانستان» آمده است. البته ترکیب تابعیت افغانیه (افغانی) صفتی برای توصیف تبعه افغانستان است. ترکیب تابعیت افغانیه به افراد اطلاق نمی‌شود، بل طبق این ماده به افراد، «تبعه افغانستان» اطلاق می‌شود. قابل ذکر است واژه تبعه (Subject)، مال ادبیات حقوقی نظام‌های گذشته و شاهی است. امروزه که نقش مشارکت سیاسی افراد بیشتر است در قوانین نظام‌های مدرن و مردم‌سالار، واژه شهروند (Citizen) کاربرد دارد.

(۱۲) ضرورت پیش‌بینی قوانین ارگانیک

یکی از کمبودهای نظام حقوقی افغانستان نبود قوانین ارگانیک است. قانون ارگانیک عبارت از آن قوانینی است که در قانون اساسی مشخص شده و برای اجرای اصول کلی قانون اساسی تصویب می‌شوند و نسبت به قوانین عادی از جایگاه برتری برخوردار است. این قوانین جایگاه برتر از قوانین عادی دارند، برای تصویب و تعدیل آن غالباً دواولت اعضای مجلس نمایندگان نیاز است و این قوانین برای تشریح احکام قانون اساسی است. مثلاً قوانین مرتبط به بیرق ملی، سرود ملی، قانون انتخابات، قانون تشکیل و طرز فعالیت دادگاه عالی قانون اساسی و غیره. این قوانین این امنیت و تضمین نهادهای حقوقی تصریح شده در قانون اساسی از اهمیتی ویژه‌ای برخوردار است. در کشورهای دارای سیستم حقوقی رومن ژرمنیک مانند فرانسه این چنین قوانین معمول است. افغانستان که سیستم حقوقی آن مرکب از حقوق اسلام و رومن ژرمنیک است، پیش‌بینی این چنین قوانین برای صیانت و تضمین احکام قانون اساسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است تا قوانین از ثبات بیشتر برخوردار شود. ثبات قوانین برای حاکمیت قانون یک امر ضروری است.

L'hostilité envers les réfugiés d'Afghanistan et ses absurdités



Photo: Maisam Shafiey/NRC

Traduction réalisée par Saieda Mutahar, réfugiée politique en France

Je suis curieux de comprendre comment pensent ceux qui applaudissent aux expulsions massives des réfugiés d'Afghanistan, ou qui, d'une manière ou d'une autre, accompagnent ce processus. En fait, ce qui a attiré mon attention, c'est la « logique de leurs énoncés » - c'est-à-dire leurs propos, affirmations, justifications, raisonnements et constructions de phrases. Certains de ces énoncés peuvent être réfutés, ou du moins nuancés, par des faits et des réalités. Par exemple, l'idée que les réfugiés d'Afghanistan seraient les principaux responsables du chômage, ou que la majorité des crimes seraient commis par eux.



Hessam Salamat

Etudiant en sociologie



Photo: Mohammad Popal/IRIN

D'autres, en revanche, n'ont même pas besoin d'être confrontés aux faits ; leur problème réside en eux-mêmes. Pour reprendre le langage des logiciens, ils sont « autocontradictoires » : une partie de leur phrase contredit l'autre, ou bien les prémisses ne correspondent pas aux conclusions. Parfois, ils avancent même des affirmations contradictoires en même temps, au point qu'on ne sait plus s'il faut croire à « la queue du coq » ou au « serment de l'Imam Abbas » (expression persane pour désigner une contradiction flagrante).

Ce ne serait pas une mauvaise idée de passer brièvement en revue quelques-unes de ces absurdités. On pourrait considérer cette note comme un « exercice de pensée critique » : si quelqu'un veut défendre une position - par exemple, l'expulsion des réfugiés d'Afghanistan - il ferait mieux d'éviter les propos hors sujet, les absurdités et les inepties. L'« Iran libre » que nous imaginons a besoin d'esprits critiques, rigoureux et lucides.

Premier exemple. En message privé, quelqu'un me demande d'un ton accusateur : « Où étais-tu pendant le mouvement de 1401 (2022) ? » Ce qu'il veut dire, c'est que pendant que nous étions dans la rue à manifester et à nous faire frapper par la police, vous n'étiez pas là. Et au même moment, sous un post sur l'expulsion des réfugiés d'Afghanistan, il commente : « Merci, police ! Merci ! »

Deuxième exemple. Il écrivait, il y a deux jours, que la République islamique avait fait entrer les réfugiés d'Afghanistan en Iran pour en faire des combattants de la division Fatemiyoun, des forces de répression, une armée de fantassins. Et aujourd'hui, il écrit que tous les réfugiés d'Afghanistan sont des espions d'Israël, des



Photo: Wakil Kohsar/ Al Jazeera

agents du Mossad, des saboteurs, etc. Mais enfin, c'est quoi un réfugié d'Afghanistan ? Un soldat du régime ou un agent étranger ?

Troisième point. Il dit qu'il n'a de problème qu'avec les migrants « illégaux » ; que s'ils sont en situation « légale », il n'y a pas de souci. Mais comment traite-t-il un migrant « légal » ? Quels droits lui reconnaît-il ? Quel regard porte-t-il sur lui ? La réponse est claire : même le migrant en règle, dans son esprit, ne vaut presque rien. Il ne lui accorde aucun mérite, ne le considère pas comme un des siens, et ne pense pas qu'un jour, cette personne puisse appeler l'Iran sa patrie. Le migrant « légal » est, lui aussi, condamné à rester en marge.

Quatrième point. Il parle sans cesse de « Cyrus le Grand », de la « Charte des droits de l'homme », de la « riche culture iranienne » et de « l'hospitalité légendaire des Iraniens », mais dès qu'il est question des réfugiés d'Afghanistan, tout cela s'efface d'un coup. Il se souvient soudain que « le sang d'un Afghan ne vaut pas de prix » ou encore « que nous, les Iraniens cultivés, n'avons rien à voir avec ces va-nu-pieds » ou bien que « tous les réfugiés d'Afghanistan doivent être expulsés ».

Cinquième point. Il déclare fièrement que la culture iranienne, au fil de l'histoire, a été si riche qu'elle a su assimiler même les peuples envahisseurs, les transformant en Iraniens. Mais il ne se demande pas pourquoi cette même culture n'a pas su intégrer les réfugiés d'Afghanistan, qui sont pourtant, par la langue, la religion et la culture, les plus proches de nous. Pourquoi tant de ceux qui se sentent Iraniens, qui considèrent l'Iran comme leur patrie, restent-ils toujours



Photo: Wakil Kohsar/ Al Jazeera

perçus comme des « étrangers » ?

Sixième point. Quand il est question du « Grand Iran culturel » ou de « l'Iran antique » (Iranshahr), il inclut sans problème tout l'espace allant de l'Oxus (le Jihoun) à l'Euphrate dans le domaine culturel de l'Iran. Mais dès qu'il est face à de « vrais » réfugiés d'Afghanistan, cette fantaisie s'écroule. Il les repousse, comme s'il n'était plus rentable de les inclure dans cette vision.

Septième point. Il verse des larmes pour la soif de l'Imam Hossein ou la tragédie d'Ali Asghar, mais cela ne l'empêche pas d'envoyer des femmes et des enfants dans des camps, en pleine chaleur estivale, de confisquer leurs biens, de les insulter, de les humilier et, en fin de compte, de les expulser.

Huitième point. Il justifie toute cette « politique d'expulsion » au nom de la « sécurité nationale », sans comprendre que cette même politique constitue en réalité une menace sérieuse pour cette sécurité. Il ne voit pas que la propagation de la haine raciale et de l'humiliation nationale engendre un avenir fait de rancune, de violence et de tension entre deux peuples. Il n'a pas la lucidité de comprendre que ce sont précisément ces politiques qui mettent véritablement la sécurité nationale en péril.

On pourrait citer bien d'autres exemples de discours absurdes et haineux contre les réfugiés d'Afghanistan, mais ceux-ci suffisent déjà : un échantillon vaut bien tout un tas.

شعر در تنگنای شریعت امارتی؛ نگاهی به قانون تازه طالبان برای شاعران



جاوید روستاپور
روزنامه‌نگار



در تاریخ ادبیات جهان، شاید کمتر حکومتی را می‌توان یافت که برای سرودن شعر و شاعری قانونی الزام‌آور تصویب کرده باشد. اما در افغانستان تحت حاکمیت طالبان، این واقعیت اکنون به مرحله‌ی اجرا رسیده است. تصویب قانون موسوم به «تنظیم مشاعره‌ها» که از سوی وزارت اطلاعات و فرهنگ طالبان اعلام شد، موجی از نگرانی و انتقادات را در میان شاعران و فرهیختگان افغانستان به دنبال داشته است. این قانون، به گفته وزارت اطلاعات و فرهنگ طالبان؛ «شامل ۱۳ ماده در سه باب و دو فصل» است. چیزی که به باور اهل فرهنگ و هنر افغانستان، نه تنها بر محتوای اشعار نظارت وضع می‌کند، بلکه بر روح و جوهر خلاقیت ادبی نیز سایه می‌افکند.

هرچند تاکنون مواد کلی قانون را که طالبان تحت عنوان «تنظیم مشاعره» اجرایی اعلام کرده، رسانه‌ای نشده است، اما وزارت فرهنگ طالبان در یادداشتی رسمی در وب سایت خود نوشته است که این قانون با هدف جلوگیری از «توهین به شعائر اسلامی»، تحریک اقوام و زبان‌ها، و ترویج آن چه «ارزش‌های ناروا» خوانده شده، تدوین و از سوی رهبر این گروه توشیح شده است.

به اساس آنچه وزارت فرهنگ طالبان نوشته است، در این قانون شاعران موظف شده‌اند در اشعار خود تنها از مفاهیمی چون «تزکیه نفس»، «تحکیم عقیده اهل سنت»، و «دعوت به ارزش‌های اسلامی» سخن بگویند و از پرداختن به عشق مجازی، احساسات رمانتیک، و نقد غیرمستقیم خودداری کنند.

با این فرمایش وزارت اطلاعات و فرهنگ طالبان، می‌توان گفت که شعر باید تابع چارچوبی شرعی و حکومتی شود؛ امری که با ذات آزاد و خیال‌انگیز هنر در تضاد بنیادی قرار دارد.

پیوند شعر و احساس شاعرانگی، اما یک پیوندی درونی، بنیادین و گسست‌ناپذیر است. در حقیقت، شعر بدون احساس، کالبدی بی‌روح و احساس بی‌زبان، فریادی خاموش است. شاعرانگی، جوهری‌ست که شعر را زنده می‌کند؛ آن کیفیتی درونی که شاعر را وامی‌دارد جهان را نه فقط ببیند، بلکه حس کند، تجربه کند و بازآفرینی کند، اما طالبان

این پیوند را در چهارچوب قانونین می‌خواهند مقید کنند، ولی چقدر ممکن است؟ مولانا جلال‌الدین بلخی، بزرگ‌ترین شاعر عرفانی زبان فارسی، شعر را وسیله‌ای برای «سلوک درونی و رهایی از قیود جهان مادی» می‌داند. در مثنوی معنوی، بارها از



بند «رهایی و شور عشق» سخن می‌گوید. شعری که در چنبره‌ی سانسور گرفتار آید، به تعبیر مولانا، دیگر نفس ندارد:

این سخن چون زین و از قانون گذشت
جان شود چون جان سوی جانان گذشت - مولانا
لاله دلیر، شاعر جوان ایرانی می‌گوید: «احساس شاعرانگی مانند رعدی در آسمان ذهن است که بی‌خبر می‌آید. گاهی نیمه‌شب، گاهی وسط شلوغی بازار، گاهی در خواب یا لحظه‌ی گریه یا لبخند.

شعر، حاصل لحظه‌های بی‌زمان است. لحظه‌هایی که عقل از کار می‌افتد و دل شروع به گفت‌وگو می‌کند، بنابراین نمی‌توان به شاعر گفت: (ساعت هشت صبح تا ده، باید شعر بسرایي و فقط در چارچوب موضوعات تعیین شده.)»

به باور این شاعر جوان تهرانی، وقتی شاعر را «مجبور کنیم که در موضوعات مشخص، با واژگان مجاز، در چارچوب قانون از پیش نوشته شده، شعر بگوید، آنچه تولید می‌شود؛ یک تبلیغات خشک سیاسی یا یک نظم بی‌احساس است که اسم شعر را یدک می‌کشد، پس می‌توان گفت که در چنین فضایی، شاعر دیگر شاعر نیست، بلکه سخن‌نویس و مداح رسمی یک جریان است.

خانم دلیری با اشاره به ایجاد اصول و قانون برای سرودن شعر، تاکید می‌کند که تجربه‌ی «تاریخ هر جا شعر را مهار کرده‌اند، شاعر یا کشته شده یا به تبعید رفته.» او می‌افزاید: «شعر، فرزند لحظه و شهود است، نه زاییده‌ی دستور و زمان‌بندی بنا بر این احساس شاعرانگی را نه می‌توان با ساعت کوک کرد، نه با قانون محدود ساخت شعر اگر مهار شود، می‌میرد و اگر آزاد بماند، جهانی را دگرگون می‌کند.»

الهام صمیمی از شاعران جوان، اما از زادگاه شمس تبریزی است، از او در مورد قانون مشاعر طالبان پرسیدم، سخت بلند بلند خندید و سپس سکوت کرد، سکوتش بیشتر از خنده‌اش بود، در نهایت گفت: «این چیزی تازه نیست، حکومت‌های مستبد همیشه برای شاعران و قلم‌بدستان کوشش می‌کنند خط و نشان بکشند و در نهایت یا فرمان بردار شوند، یا تبعید و یا هم کشته؛ از ناصرخسرو بلخی گرفته تا شکایت‌های حافظ شیرازی از حکومت‌ها همه نشانه ترتیب قانون برای شاعران بوده است، اما در برخی از برهه‌های از تاریخ این قوانین نانوشته شده بر شاعران تطبیق شده و اما طالبان که هیچ کارشان به (نسان صاحب منطق) نمی‌ماند و انتظار بیشتر هم از آن‌ها نمی‌توان داشت.»

او تصریح کرد که در طول تاریخ، رابطه‌ی میان شاعران و حکومت‌ها به‌ویژه حکام مستبد و درباریان همواره با جدال پنهان یا آشکار همراه بوده است. این جدال از سده‌های نخست شکل‌گیری زبان فارسی تا امروز، نمایانگر تقابل دو نیروی اصلی است؛ از یک‌سو، شاعر به‌مثابه «وجدان بیدار جامعه، منتقد قدرت و نماینده احساسات، رنج‌ها و آرمان‌های مردم» و از سوی دیگر، «حکومت که میل به کنترل، ستایش و سکوت در برابر ظلم» دارد، اما تفاوت آنچه در گذشته تا آنچه طالبان افغانستان قانون ساخته‌اند وجود دارد، زیرا ساختن «قانون برای شعر سرودن نهایت بی‌منطقی» است، اما ضعف منطق در رهبران طالبان تنها به دشمنی با شعر و فرهنگ خلاصه نمی‌شود، طالبان در کل با دانش در تقابل و دشمنی قرار دارند و به نظر می‌رسد که مقید کردن شاعران هم چندان به‌دور از انتظار از طالبان نیست.

نویسندگان و شاعران افغانستانی که بیشترشان پس از قدرت‌گیری طالبان کشور را ترک کرده و آواره کشورهای مختلف جهان هستند، این قانون را تلاش آشکار برای مهار اندیشه و خلاقیت توصیف می‌کنند.

برخی از فرهنگیان اهل افغانستان در یادداشت‌های در شبکه‌های اجتماعی در واکنش به آنچه طالبان زیر نام قانون مشاعره، ترتیب داده است، گفته‌اند که این قانون بهانه‌ای برای سانسور و دخالت مستقیم بر «ذهن و زبان شاعران» را فراهم می‌سازد. به باور فرهنگیان، چنین مقرراتی رشد طبیعی شعر را مختل می‌کند و آن را از «رسالت انتقادی و زیبایی‌شناسانه‌اش تهی» می‌سازد.



فاروق فردا از شاعران افغانستان در واکنش به اجرایی شدن این قانون، شاعر را موجودی آزاد و مستقل معرفی کرده که نیازی به «فرمایش» قدرت ندارد و تاکید کرده که شاعری که به میل حاکم شعر بسراید دیگر شاعر نیست. او افزوده است شاعر آن است که به ندای درون و تجربه‌ی زیسته خود گوش می‌سپارد.

گفته می‌شود طالبان پس از آن یک شبه اقدام به ساختن قانون برای شاعران کرد که در مشاعره‌ای سنتی در ولایت کندهار، شماری از شاعران در اشعار خود از طالبان انتقاد کرده بودند. پس از آن، مشاعره‌ی سنتی «گل انار» در شهر جلال‌آباد مرکز ولایت ننگرهار نیز تحت سانسور شدید برگزار شد و فضای فرهنگی موجود به شکل محسوسی به فضای نظامی امنیتی و محدود شد. این روند نشان می‌دهد که قانون جدید، نه به هدف تعامل با جامعه فرهنگی افغانستان، بلکه پاسخی امنیتی و دستوری سیستماتیک به یک واکنش بوده است.

اما وزارت اطلاعات و فرهنگ طالبان هدف از وضع کردن این قانون را ابزار نظم‌دهی فرهنگی مطابق شریعت عنوان کرده است.

عتیق‌الله عزیزی، معین فرهنگی این وزارت، در یک سمینار در کابل گفته که این قانون نه برای محدودیت، بلکه به هدف «هدایت» مشاعره‌ها به سوی ارزش‌های دینی و اسلامی تصویب شده است. او نگرانی شاعران را «بی‌اساس» خواند. اما این استدلال در جامعه‌ای که استبداد بر همه چیز چهره شده و حتا آزادی‌های فردی به انتخاب خود فرد جرم پنداشته می‌شود و جرأت نفس کشیدن در داخل افغانستان را ندارند، برای بسیاری از فرهنگیان نه تنها قانع‌کننده نیست، بل بسیار «غیرمنطقی عوام‌فریبانه» است.

فرهنگیان به این باور اند که وضع کردن قانون برای سرودن شعر یا از نهایت کم سودانی حاکمان است و یاهم از عمق دشمنی با فرهنگ و ادب، زیرا شعر در ذات خود پدیده‌ای مبتنی بر تجربه‌ی درونی، تخیل، و آفرینش آزادانه‌ی زبان است و شاعر خود بر آنچه می‌سراید در مرحله خلق شعر اراده ندارد. شعر زایش درونی است که به صورت جوش خلق می‌شود نه با کوشش شاعر، از این رو وضع کردن قانون برای سرودن شعر، حتا اگر خود شاعر هم خود ملزم بر رعایت آن بدارد، بازهم تطبیق آن ناممکن است. فرهنگیان تاکید می‌کنند که نمی‌توان شعر را به چارچوب‌های سیاست‌نامه‌ای محدود کرد. شعر «نه بیانی‌ی دولتی است و نه ابزار تبلیغاتی»؛ بلکه بازتابی از پیچیدگی‌های روح انسان و جامعه است. تلاش برای شرعی‌سازی محتوا یا سانسور زیبایی‌شناسی، در نهایت به فقیر شدن زبان و از بین رفتن میراث غنی شعر پارسی در افغانستان منجر خواهد شد. با آنچه گفته شد، می‌توان تاکید کرد که تصویب قانون «تنظیم مشاعره‌ها» را باید نه تنها در چارچوب سیاست فرهنگی طالبان، بلکه در متن مهندسی ذهنی و کنترل آزادی‌های هنری و فکری تحلیل کرد. با حذف امکان نقد، تخیل و عشق از شعر، در واقع صدای جامعه خاموش می‌شود. فرهنگیان هشدار می‌دهند که این قانون، مشاعره را از سنتی زنده، خودجوش و مردمی، به مراسمی حکومتی و فرمایشی بدل خواهد کرد.

آینده شعر در افغانستان نه در گرو قانون‌مندی، بلکه در گرو آزادی اندیشه، احترام به تفاوت‌ها، و اعتماد به هنرمندان مستقل است. تجربه‌ی جهانی نیز نشان می‌دهد که هیچ قدرتی، هرچند سخت‌گیر، نتوانسته خیال شاعر را در قفس نگاه دارد و محال به نظر می‌رسد که گروه طالبان نیز با آنچه از شریعت تحریف کرده و در افغانستان تطبیق می‌کنند شعر را در تنگنای شریعت امارتی بتواند زندانی کند. زیرا شعر در حوزه تمدنی زبان پارسی دری، همیشه پناهگاه رنج و روشنایی بوده؛ از دوران سامانیان تا روزگار تلخ امارت طالبانی، صدای شاعر صدای مردم بوده است. امروز هم، اگرچه طالبان با شلاق شریعت تلاش می‌کنند زبان شاعر را ببندند، اما تجربه نشان داده است که هیچ حکومتی قادر به مهار جوش احساس، تخیل و حقیقت نبوده و نخواهد بود.

Arman est un magazine fondé par la diaspora d'Afghanistan en France, avec pour objectif de renforcer les liens entre les migrants d'Afghanistan en Europe, et particulièrement en France, et leur pays d'origine. À travers des articles, des essais et des interviews, nous explorons la richesse du patrimoine d'Afghanistan tout en abordant les enjeux contemporains. Nous croyons fermement en l'humanisme, la culture, le sécularisme, la démocratie et la pensée critique, valeurs essentielles pour un avenir meilleur.

Le nom "Arman", signifiant « espoir » en persan, symbolise notre mission de créer un espace de réflexion et de dialogue, où les défis auxquels l'Afghanistan fait face sont traités avec dignité. Nous mettons particulièrement l'accent sur la jeunesse d'Afghanistan, en particulier les filles, privées d'éducation, que ce soit en Afghanistan, en Europe ou dans le monde entier. Arman veut offrir une narration alternative face à l'incertitude actuelle de l'Afghanistan, en mettant en lumière la résilience, la créativité et le potentiel de renouveau de son peuple. Ce magazine est un espace pour amplifier les voix de la diaspora d'Afghanistan, en présentant leurs luttes et leurs contributions à l'héritage culturel et intellectuel mondial.

Nous souhaitons favoriser une compréhension approfondie de l'Afghanistan et de son rôle dans le monde, tout en créant un forum pour des discussions philosophiques qui transcendent les frontières. En publiant Arman, nous bâtissons un pont entre les cultures, les générations et les idées. Notre vision est guidée par l'espoir et la conviction que la diaspora d'Afghanistan en Europe, en particulier en France, a un rôle unique à jouer pour un avenir plus juste et éclairé.

Arman

MENSUEL

آرمان
ماهنامه

Cultural, Social, Philosophical | Year 2, Issue 11, Asad 1404, July 2025

Magazine Details:

Owner/ Propriétaire : Arman Association

Managing Director/ Directeur Général : Sediqullah Tuwhidi

Editor-in-Chief/ Rédacteur en Chef : Jawed Rostapoor

Writing Team/ Équipe de Rédaction : Sayed Hussain Eshraq, Jila Bani
Yaqoub, Said Yaqob Navid, Delbar Tavakoli, Dr. Zalmai Nishat, Mirwais
Balkhi

Designer/ Concepteur : Tahir Paiman

Address/ Adresse : Le Mans, France, 72000

Website/ Site Web : Arman1.org

Email: info@arman1.org

Telephone: +33780111365

All published articles reflect the personal views
of their respective authors.

Tous les articles publiés reflètent les points de
vue personnels de leurs auteurs respectifs.