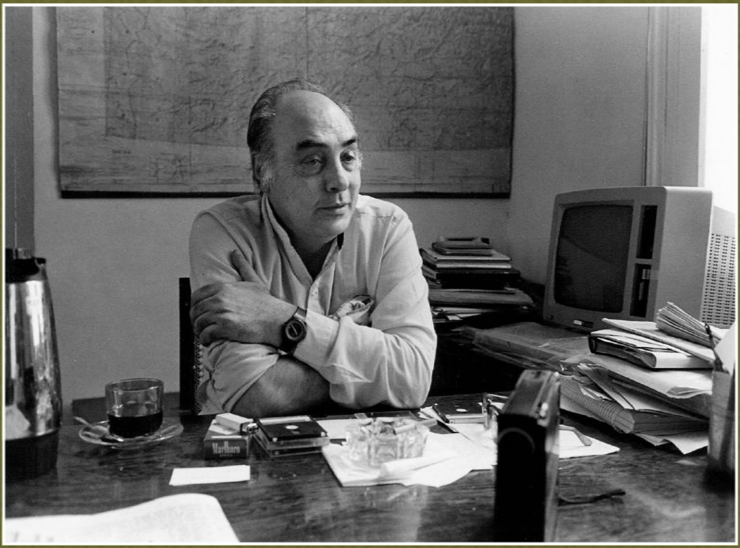
د جبر او اختیار دیالکتیک



لیکوال

پوهاند دوکتور سید بهاء الدین مجروح

۱۳۹۹

www.sikaram.com

د جبر او اختیار دیالکتیک

نویسنده: **پوهاند دوکتور سید بهاء الدین مجروح**

ناشر: **اکادمی فلسفی مجروح**

سال نشر: **۱۳۹۹هـ/ ۲۰۲۱م**

نوعیت نشر: **دیجیتال**

دیزاین: **هارون صافی**

نهاد همکار و تسهیل کننده: **موسسه تحقیقاتی انسان**

یاداشت:

این مجموعه کتابهای پوهاند مجروح به همکاری موسسه تحقیقاتی انسان که حمایت کننده اصلی اکادمی فلسفه مجروح میباشد، بازنشر شده است.

www.majrooh.org

info@majrooh.org

www.sikaram.com

یادښت

په ۲۰۰۱م کال کې په افغانستان کې د نوي نظام د پیل راهیسې تر ننه پورې د هېواد د روښنفکرۍ د ډګر یوه مهمه ستونزه د نږدې ۴۰ کلنې انقطاع په پایله کې رامنځته شوې تشه ده چې په پایله کې یې زموږ د اوسني ځوان روښنفکر نسل معرفتي اړیکه د خپلو اسلافو سره شلولې ده. په بل عبارت د افغانستان نوي نسل ته چې په تېرو ۲۰ کلونو کې روزل شوی دی، تاریخ تر ۲۰۰۱ وروسته پیلېږي. دا نسل تر جګړې وړاندې افغانستان کې د تولید شوي معرفت سره ډېره لږه بلدتیا لري او له همدې امله په معرفتي ډګر کې د هېواد د د یوې معلومې او مشهودې جزیرې د بیاځلی پلټنې او کشف په هلو ځلو کې سرګردانه دی. دې ستونزې ته په کتلو سره زموږ یو رسالت دا هم دی چې د یو ارتباطي پله په توګه نن له پرون سره وصل کړو .

د افغانستان نومیالی فیلسوف، شاعر او لیکوال پوهاند ډاکټر سید بهاؤالدین مجروح د ۱۹۲۸م میلادي کال د فبرورۍ په ۱۲مه د کونړ ولایت د اسمار په ولسوالۍ کې وزیږېدلو او د ۱۹۸۸م میلادي کال د فبرورۍ په ۱۱مه نېټه په پېښور کې په مرموز ډول شهید شو .

پوهاند مجروح په فرانسه او جرمني کې د ادبیاتو او فلسفې په ډګر کې د دوکتورا تر کچې زده کړې وکړې او بیا په کابل پوهنتون کې د فلسفې استاد پاتې شو او تر څنګ یې یو شمېر اداري دندې هم ترسره کړې .

www.sikaram.com

د پوهاند مجروح د زده کړو منځپانګه او د ژوند اصلي رسالت د غربي فلسفي مکتبونو او د شرقي – اسلامي فلسفې څخه د یو په زړه پوري سنتېز رامنځته کول وو. مجروح د افغانستان په معاصر تاریخ کې ممکن لومړنی فیلسوف وي چې د غرب فلسفه یې د شرق د عرفان سره په ګډه مطالعه کړه او او په پایله کې یې د ځایي معرفت بې ساری متن تولید کړ. په بل ساده عبارت هغه فلسفي مباحث چې نوموړي د فرانسې او جرمني په پوهنتونونو کې لوستلي وو، د افغان انسان لپاره د ځایي معرفت سره پخلا او د عیني واقعیتونو په نظر کې نیولو سره یې په ساده ژبه بیان کړل.

د پوهاند مجروح نږدې ټولو آثارو په مرکز کې د نفس، ژوند او آزادۍ د اصطلاحاتو د معنا او مفهوم پلټنه ده. د بېلګې په ډول « د جبر او اختیار په ډیالکټیک » کې د بېلابېلو فلسفي بحثونو په محور کې د ځانپېژندې او انسانپېژندنې تر څنګ د فلسفي مکتوبونو اړوند مباحث شامل دي چې په ساده پښتو لیکل شوی دی. د پوهاند مجروح تر ټولو مهم اثر بیا «ځانځاني ښامار» دی چې په ٦ دفترونو کې لیکل شوی دی او په فلسفي او سمبولیکه ژبه یې د انسان، ټولنې او سیاست په اړه بحث کړی دی. د نوموړي په وینا ځانځاني ښامار د هر هغه بنیادم کیسه ده چې په خپل ځان کې بتان جوړوي او بیا یې عبادت کوي. په حقیقت کې همدا ښامار دی چې هر انسان یې په خپل ځان کې روزي او بلاخره یې همدا په خپل لاس روزل شوی ښامار تر ستوني تېروي .

د محروج فلسفي اکاډیمۍ په پام کې لري چې د ۲۰مې پېړۍ ددې نومیالي فیلسوف (۱۹۲۸- ۱۹۸۸) د ۹۳مې کلیزې او د ۳۳م تلین په مناسبت د نوموړي یو شمېر آثار په

www.sikaram.com

وړیا ډول خپاره کړي. په دې آثارو کې (د جبر او اختیار ډیالکتیک)، (د ځانځانی ښامار- اژدهای خودی ٦ دفترونه)، (ناآشنا سندرې) او (سید جمال الدین و برخورد شرق و غرب) کتابونه شامل دي .

ددې آثارو د خپرولو اصلي موخه نوي ځوانانو ته د پوهاند مجروح د معرفی سربېره په روشنفکري ډګر کې د جګړې وړاندې افغانستان له روشنفکرانو سره د نوي روشنفکر نسل نښلول دي. سربېره پر دې د هېواد په اوسنیو حساسو شرایطو کې پر ټولو فرض ده چې ددې پړاو ځانځاني ښاماران وپېژني. اوسمهال زموږ ټولنه د پوهاند ډاکټر سید بهاؤالدین مجروح آثارو ته تر بل هر وخت ډېره اړتیا لري .

په درنښت

مجروح فلسفي اکاډیمي

www.sikaram.com

لړلیک

لړلیک ٦
جبر که اختیار؟.. ١٤
پرولوگ ١٨
د لوی خدای په نامه ١٩
د دې کتاب په باره کې.. ٢٠
د لومړي چاپ سریزه.. ٢٢
د دویم چاپ سریزه ٢٦
د جبر او اختیار مسأله: ٢٦
جهان‌بیني یا «لید توګه» څه ته وایي؟ ٢٧
د «لیدتوګو» څرنګوالی او اقسام: ٢٨
د تایید او نفي اصول:.. ٣١
د لیدتوګو بنیادي مسألې:.. ٣٣
په اسلامي جهان‌بیني کې:.. ٣٤
جبریان او قدریان: ٣٧
امربین الامرین:.. ٣٨
د ابن سینا سفسطه: ٤٠
«تقدیر»: ٤٠
«قدر»:.. ٤٠
په دري ادب کې: ٤٢
اسلامي شرق او عیسوي غرب:.. ٤٨
غربي ځانګړی تحول: ٤٩

www.sikaram.com

په غربي جهان بینۍ کې نوې مسألې: ٥١
مقدمه ٦١
١. د انسان رابطه له طبیعت سره ٦٥
٢. د انسان رابطه له خپل نفس سره ٦٥
٣. د انسان رابطه له بل سره ٦٥
دیالکتیک څه ته وایي؟ ٦٧
لومړی – د کمیت او کیفیت قانون ٧٤
دویم – د اضدادو نښتل یو په بل کې: ٧٦
درییم – د نفي نفي قانون: ٧٧
لومړۍ برخه ٨٠
انسان د طبیعت په مقابل کې ٨٠
دویمه برخه ٩٤
انسان د خپل نفس په مقابل کې ٩٤
دریيمه برخه ١٢٤
فرد د اجتماع په مقابل کې ١٢٤
د فرد او اجتماع دیالکتیک ١٣٨
لومړۍ مرحله ١٣٨
تایید یا د اجتماعیت مرحله ١٣٨
دویمه مرحله ١٤١
د غلام او بادار دیالکتیک ١٤١
نفي یا د فردیت مرحله ١٤١
دریيمه مرحله ١٥٠
ترکیب یا د فردي، اجتماعي شخصیت مرحله ١٥٠
نتیجه ١٥٢
ضمایم ١٦٠

www.sikaram.com

د اوسني ساينس څو فلسفي مفکورې ۱۶۱
د اخلاقو فلسفه ۱۷۱
د اخلاقو پرنسيپونه: ۱۷۲
۱) اخلاق د عقل په بناء: ۱۷۳
۲) اخلاق د نېکمرغۍ په بناء: ۱۸۰
۳) اخلاق د قدرت د ارادې په بناء: ۱۸۲
د سياست فلسفه ۱۸۷
مطلق حاکميت د خدايي ارادې په بناء: ۱۸۹
د مطلق حاکميت نور پرنسيپونه: ۱۹۰
۱) مطلق حاکميت د خلکو په اراده او د بېرې په بناء: ۱۹۰
۲) د دولت حاکميت د خلکو په اراده او د اجتماعي تړون په بناء: ۱۹٤
قانون څه ته وايو: ۲۰۰
حکومت څه ته وايو: ۲۰۱
ديموکراسي: ۲۰۲
اريستوکراسي: ۲۰٤
مونارشي: ۲۰٤
۱) دولت د مادي تاريخي فلسفې په نظر: ۲۰۶
د دولت مبدأ: ۲۰۸
د دولت اشکال او محتويات: ۲۱۰
د اوسني علم النفس ځينې مهم انکشافونه ۲۱۲
اصطلاحات ۲۲۲
اختيار (آزادي): ۲۲۲
ابتدايي مانا: ۲۲۲
۱) عمومي مانا: ۲۲۳
۲) سياسي او اجتماعي مانا: ۲۲۳

www.sikaram.com

۳) روحي او اخلاقي مانا:.. ۲۲۳
استنتاج:.. ۲۲٤
(۱) منطق:.. ۲۲٤
(۲) میتود:.. ۲۲۵
آفاقي:.. ۲۲۵
انفسي:.. ۲۲٦
تحلیل:.. ۲۲۷
۱) په تجربي مانا:.. ۲۲۷
۲) د ثبوت په مانا:.. ۲۲۷
۳) په عمومي مانا:.. ۲۲۷
تحلیلي:.. ۲۲۸
۴) ریاضیات:.. ۲۲۸
۵) روحیات:.. ۲۲۸
ترکیب:.. ۲۲۹
عمومي مانا:.. ۲۲۹
جبر:.. ۲۲۹
(۱) په تجربي او محسوسه مانا:.. ۲۳۰
۲) مجرده مانا:.. ۲۳۰
۳) یوه مخصوصه فلسفي مانا:.. ۲۳۰
۴) په نادرست ډول د سرنوشت Fatalism په مانا:.. ۲۳۰
حقیقي:.. ۲۳۱
۱) د احکامو او فقراتو په مورد کې:.. ۲۳۱
۲) د اشخاصو او اشیاءوو په مورد کې:.. ۲۳۱
زغم (په شا وهل):.. ۲۳۲
سانسور:.. ۲۳۲

www.sikaram.com

سيستم (نظام):.. ۲۳۳
شخصيت: ۲۳۳
۱) مجرده مانا:.. ۲۳۳
۲) محسوسه مانا: ۲۳۴
شعور: ۲۳۴
۱) نفسي شعور:... ۲۳۴
۲) اخلاقي شعور (وجدان، ضمير):.. ۲۳۵
طبيعت: ۲۳۶
اول – د يو موجود طبيعت:.. ۲۳۶
دويم – د طبيعت عمومي مانا: ۲۳۷
عادت: ۲۳۸
عقده (غوټه):.. ۲۳۸
عقل:... ۲۳۹
د استعداد په حيث: ۲۳۹
علت: ۲٤۰
غريزه: ۲٤۱
فکر: ۲٤۲
قانون:.. ۲٤۳
کرکټر:... ۲٤٤
۱) عمومي مانا: ۲٤٤
۲) منطقي مانا: ۲٤٤
۳) روحي مانا:.. ۲٤۵
۴) اخلاقي مانا:.. ۲٤۵
کميت: ۲٤۵
۱) په منطق کې: ۲٤۵

www.sikaram.com

۲) په رياضياتو او فزيک کې: ۲٤٥

۳) په ميتافزيک کې: ۲٤٦

مجرد:.. ۲٤٦

محسوس:.. ۲٤۷

مطلق:.. ۲٤۷

۱) په منطق او روحياتو کې: ۲٤۷

۲) په ميتافزيک کې: ۲٤۸

معلول:.. ۲٤۸

ميتافزيک (ماوراء الطبيعت):.. ۲٤۹

نيستي:.. ۲٥۰

واقعي:.. ۲٥۱

وجودي فلسفه: ۲٥۲

وسوسه: ۲٥۳

هستي:.. ۲٥۳

دويم: د اسم مصدر شکل ۲٥٤

اعلام ۲٥٦

الف ۲٥۷

ابن سينا: ۲٥۷

آدلر Alfred Adler: ۲٥۷

د آدلر مهم آثار:.. ۲٥۸

ارستو Aristoteles: ۲٥۸

افلاطون Platon:.. ۲٦۰

آلن E.C. Alian: ۲٦۱

د الن مهم آثار: ۲٦۱

اينشتاين A. Einstein:.. ۲٦۱

www.sikaram.com

ب ۲۶۲
بېکن Bacon: ۲۶۲
د بېکن له ټولو مشهورو آثارو یو: ۲۶۲
ج ۲۶۳
جلال الدین بلخي: ۲۶۳
خ ۲۶٤
خیام: ۲۶٤
د ۲۶٤
دکارت R. Descartes: ۲۶٤
مهم آثار: ۲۶۶
دورکهایم Durkheim: ۲۶۶
مهم آثار: ۲۶۷
ر ۲۶۷
روسو J.J. Rousseaux ۲۶۷
مهم آثار: ۲۶۸
س ۲۶۸
سقراط Socrates: ۲۶۸
ص ۲۶۹
صدرالدین شیرازي: ۲۶۹
د ده مهم آثار: ۲۷۰
غ ۲۷۰
غزالي (۴۵۰ – ۵۰۵): ۲۷۰
ف ۲۷۱
فروید S. Freud: ۲۷۱
مهم آثار: ۲۷۲

www.sikaram.com

ک ۲۷۲
کانت Kant:.. ۲۷۲
مهم آثار: ۲۷۳
کوپرنیک Copernicus: ۲۷۳
گ ۲۷۳
گالیله Galileo:.. ۲۷۳
د ده مشهور اثر:.. ۲۷٤
م ۲۷٤
مارکس Karl Marx: ۲۷٤
مهم آثار:.. ۲۷۵
مونتسکیو Montesquieu:... ۲۷۵
میل J.S. Mile:.. ۲۷٦
ن... ۲۷٦
ناصر خسرو بلخي:.. ۲۷٦
د ناصر خسرو مشهور آثار: ۲۷۷
نیتچه F.W. Nietzsche: ۲۷۷
د ده مشهور آثار:... ۲۷۸
نیوټن Newton: ۲۷۸
د نیوټن مهم اثر:.. ۲۷۹
هابس Hobes: ۲۷۹
مهم آثار:.. ۲۷۹
هیګل Hegel: ۲۷۹
مهم آثار: ۲۸۰

www.sikaram.com

جبر که اختیار؟

انسان هر هغه څه کولی شي چې زړه یې غواړي؟ دا پوښتنه دوه اړخونه لري، یو دا چې انسان د هر څه د کولو توان لري که نه؟ بل دا چې که یې توان هم ولري، دا واک او اختیار لري چې ویې کړي که نه؟
سړی هر څه نه شي زده کولی او په هر څه نه شي پوهېدای. سړی تر خپل وس پورته وزن نه شي پورته کولی. تر خپل وس زیات کار نه شی کولی. ان که څوک ډېر ذهني یا بدني تمرینونه هم وکړي، خپل استعداد وغوړوي او خپل توان نهایي حد ته ورسوي، بیا به هم محدود پاتې شي. موږ غر نه شو خوځولی، د توپان مخه نه شو نیولی، لمر ته نه شو ختلی او ... نو د پوښتنې لومړی اړخ نسبتاً اسانه ځوابولی شو. ځواب به دا وي چې د انسان توان محدود دی. انسان په ذهني او فیزیکي لحاظ محدود دی. نو مجبور دی چې یوازې هغه څه وکړي چې وس یې ورته رسي. دغه جبر څوک یا څه شی پر موږ تحمیلوي؟
د پوښتنې دویم اړخ به راواخلو. که انسان مطلق مختار وي، هر څه یې چې په توان کې وي، کولی یې شي. په دې حساب هر څوک تر ځان کمزوری ډبولی شي، بل خپه کولی شي، غلا کولی شي، دروغ ویلی شي، بل ته تاوان رسولی شي، او دغسې ډېر نور کارونه. خو موږ په عملي ژوند کې ډېر داسې څه نه کوو چې کولی یې شو. ولې؟ همدارنګه ډېر کله داسې څه رانه کېږي چې کول یې نه غواړو. نو دا به څه شی وي زموږ

www.sikaram.com

اختیار محدودوي او د جبر منلو ته مو مجبوروي؟

بله پوښتنه دا ده چې موږ چې دا هر څه کوو، دا په خپله خوښه او په خپل اختیار کوو؟ داسې خو به نه وي چې موږ به گوډاگیان یو او د کنټرول تارونه به مو د بل په لاس کې وي او څه چې هغه غواړي، راباندې کوي یې؟ مثلاً موږ د تقدیر گوډاگیان یو که تقدیر مو په خپل لاس جوړوو؟ څه چې موږ یې د عادت له مخې کوو، پخپله یې کوو که زموږ د لاشعور په تیارو کې ناست کوم آمر یې راباندې کوي؟

دا هغه پوښتنې دي چې په دې کتاب کې یې ځوابونه موندلی شئ. پوهاند سید بهاالدین مجروح د جبر او اختیار مسأله په فلسفي میتود راسپړي. کله چې پوښتنه کوو، انسان مختار دی که مجبور، دغه پوښتنه پیدا کېږي چې د څه شي په مقابل کې؟ اروښاد مجروح د انسان د جبر او اختیار مسأله په درېیو برخو کې توضیح کوي، انسان د طبیعت په مقابل کې، انسان د خپل نفس په مقابل کې، او انسان د بل انسان یا د ټولنې په مقابل کې. دی د هېگل له دیالکتیک روش څخه کار اخلي. په دې روش کې د هرې پدیدې لپاره درې پړاوونه منل کېږي: د تایید (These)، نفي (Antithese)، او ترکیب (Synthese) پړاوونه.

خو دا کتاب یوازې د جبر او اختیار مسأله نه‌راسپړي، بلکې مهم فلسفي مکتبونه راپېژني، د اخلاقو او سیاست فلسفه بیانوي، د ارواپوهنې مشهورې نظریې یانې د زیگموند فروید او آلفرد ادلر نظریې توضیح کوي او د انسان د مجبوروالي او مختاروالي په سپړلو کې ورنه کار اخلي. د دې کتاب په لوستلو سره به تاسې د ډېرو مهمو او مشهورو فیلسوفانو، اروا‌پوهانو او متفکرانو د مفکورو له اساساتو او عمده ټکو سره اشنا شئ.

www.sikaram.com

ارواښاد مجروح دغه مفاهیم په اسانه ژبه بیان کړي دي او که تاسې همدغه شیان په نورو منابعو کې ولولئ، ښايي ورته متوجه شئ چې په اصل کې دومره اسانه نه دي. د دې خبرې مانا دا ده چې پوهاند مجروح دغه مفاهیم چې په هغه وخت کې زموږ د خلکو لپاره ډېر نوي وو، ښه هضم کړي وو، په زوَر او زېر يې پوه شوی او بیا يې هغسې لیکلي وو چې دی پرې پوه شوی و.

د کتاب مولف د مختلفو پوهانو نظرونه راخیستي دي خو د هر یوه نظر ته يې په انتقادي نظر کتلي دي «خو»گانې يې ښودلې دي او د هغوی د مخالفو نظرونو تر څنګ يې خپله خبره هم کړې ده. زموږ اکثره خلک ګومان کوي چې د لويانو خبرې د ردولو نه دي. که څوک په کوم کتاب کې یو څه لولي، فکر کوي چې هغه به د کاڼي کرښه وي، خصوصاً که دا خبره د کوم مشهور عالم، فیلسوف ... وي. پوهاند مجروح يې راښيي چې څرنګه د نورو پر نظرونو نقد وکړو، ویې ننګوو او خپل فکر ورسره وجنګوو.

د کتاب په پای کې، په کتاب کې د راغلیو اصطلاحاتو تشریح راغلې ده. د هرې اصطلاح انګریزي، فرانسوي، او آلماني بڼې او ورسره په مختلفو علومو کې د اصطلاحاتو ماناګانې لیکل شوې دي. نو له دې کتابه د یو وړوکي خو معتبر قاموس کار هم اخیستلی شو. همدارنګه د هغو اعلامو لنډه پېژندنه او د آثارو نمونه هم د کتاب په آخر کې لوستلی شئ چې په دې کتاب کې یاد شوي دي. د دې ګټه به دا وي چې که چا ته د دې پوهانو نظریې خوند ورکړی وي او د هغوی د نورو اثارو د لوستلو شوق ورلوېدلی وي نو دلته به يې د کتابونو نومونه پیدا کړي.

www.sikaram.com

ژبه له یوه نسله تر بل نسله څه ناڅه بدلېږي. نن سبا موږ یو ډول نثر لیکو خو د پوهاند مجروح د نسل نثر یو څه متفاوت و. د متفاوت نثر لوستل، بل خوند لري. لکه یو څوک چې هره ورځ همامغه یو رقم خواړه وخوري خو یوه ورځ بل رقم خواړه ورته په لاس ورشي نو د تنوع تنده به یې ماته شي. فکر کوم تاسې به هم له دې توپیره خوند واخلئ. نن سبا موږ د سایکولوژي لپاره «ارواپوهنه» د معادلې اصطلاح په حیث کاروو خو په دې کتاب کې علم النفس ورته راغلی دی. همدارنګه دلته به روحي او نفسي د اروایي پر ځای وګورئ، کهتري د حقارت پرځای.

فکر کوم دا کتاب د موضوع په لحاظ لا هم هماغومره نوی دی لکه د لیکلو په وخت کې چې و. زموږ نسل د دې کتاب لوستلو ته تر هاغه نسله لا زیات ضرورت لري چې استاد مجروح ورته لیکلی و. ځکه چې تعصبونو، کرکو، افراطي فکرونو او ایډیالوژي‌ګانو له ډېرو څخه د تفکر، استدلال او منطقي مباحثې امکان اخیستی دی او د فلسفي اثارو مطالعه به موږ ته دا امکان راکړي.

مطمین یم چې د کتاب له لوستلو وروسته به مو فکر لا پوخ شوی وي. نو تاسې د فکر د پخولو سفر پیل کړئ، زه درنه لاړم.

مینه او درنښت

محب‌الله زغم

کابل، ۱۳۹۵، ۱۱، ۱۸

www.sikaram.com

پرولوگ

د بشر په تاریخ کې تل نوې نوې مفکورې راپیدا کیږي، له دې مفکورو سره مقابله یا مخالفت کول د زمانې د جریان او د تاریخ د سیر په مخالف سمت کې حرکت دی. په یو سیلاب کې مخ په پورته لامبو وهل دي. نن انسان هغه انسان نه دی چې وکړای شي ځان د شعر او تخیل په طلایي برجونو پټ وساتي، د شپې آسمان ورته له مرغلرو ډک دریاب ښکاره شي او د شفق په ورکېدونکې سره رڼا کې د عشق د خیالي شهیدانو خونریزي ووینې. نن لوړ شخصیت هغه شخصیت نه دی چې د بشري دنیا غوغا د لوړو او تندو فریادونه، د جنګونو او مرګونو هنګامې له لیرې واوري، یوازې سوړ اسویلی پرې وکړي، د بشر په حالت رحم وکړي او خپله مرتبه د دې شور او شر له ګرد او غبار څخه پرته وبولي.
نن فیلسوف هغه میتافیریکي فیلسوف نه دی، چې انسان د یو مجرد خالص فکري او روحي موجود په حیث وپیژني او د ده د وجود حقیقت او د ژوند مانا یې په فکري تصوراتو او خالص عقلي اوهامو کې ولټوي. نو ځکه د جبر او اختیار په مسأله باید نوې خبرې وشي. زه غواړم په دې رڼا واچوم چې د جبر او اختیار موضوع یو مجرد میتافیزیکي بحث نه دی او د دې مفکورې د ثابتولو هڅه کوم چې: جبر او اختیار د انسان له پاره یوه محسوسه او حیاتي مسأله ده او د دې مسألې حل د انسان په علم او پوهه کې دی.
رښتیني علم او پوهه هغه حقیقي موثر عمل دی چې د تاریخ سیر بدلوي د سرنوشت د نامعلومه سیلاب مخه نیسي او مجبور انسان مختاروي.

www.sikaram.com

د لوی خدای په نامه

دا ښکلی کتاب چې د ورږمې مجلې د ۱۳۵۳ کال د دويمې گڼې پر ځای د پوهې او پښتو مينانو ته وړاندې کېږي؛ رښتيا په دې ارزيد چې زموږ د مهالنۍ غونډه يوه خپرونه ترې په ټولو پوهنيزو رنگارنگيو سره ځار شي، که نه. موږ تېرو ترخو ازميښتو له مخې دا درې کاله په کلکه له دې نه ځان ژغورلی و چې د علمي او ژبني معيار د لوړولو لپاره د مجلې په خپرونو کې هېڅ کوم ځنډ رانشي، لس يوولس لوستليکې مو استنسل کړل او (د مغلو په دربار کې د کودتاوو تاريخ) غوندې دوه ټوکه پنډ کتاب مو د پوهنتون په چاپخانه کې چاپ کړ.
«د جبر او اختيار ديالکتيک» چې له گټورو او ژونديو فلسفي موضوع گانو څخه گڼل کېږي، لومړی ځل ۱۳ کاله د مخه په هېواد او بيا پښتو کې د يوه نوچار (ابتکار) او له دې سره زموږ د ملي ژبې د علمي کېدلو په لار کې د يوې لومړنۍ بېلگې په توگه د همدې څانگې له خوا خپور شوی و.
دغه اوسنی چاپي نويوالی يې يوازې جوليز نويوالی نه لري لکه چې تر هر څه زيات د معنوي نوي والي، کره کونې، بشپړونې او زياتونې څرگند ويي په کې شته او پوره باور دی چې د پوهنځي تر لوستي چوکاټ د باندې هم د ډېرو پوهنمينو تنده خړوبه کړي.

په درناوي

دوکتور زيار

د ورږمې مجلې چلوونکی

www.sikaram.com

د دې کتاب په باره کې

د جبر او اختیار څو اړخیزه موضوع له ډېرې مودې د جهان د نوموړو پوهانو تر منځ یوه اختلافي مسأله ده چې ډېر ژور او سر خوږوونکي بحثونه پرې شوي دي.
همدغو تاو را تاو او پېچلو بحثونو دا جړه مشوړه نور هم جړه کړې او په ډېرو قدحو او جرحو د شادي زخم ترینه جوړ شوی دی.
ښاغلی سید بها الدین مجروح چې هم په فلسفه کې د لوړو تحصیلاتو خاوند دی او هم یې فطري استعداد د علمي کنجکاوۍ او موشګافۍ له پاره ډېر مساعد دی، په دې موضوع په نوي طرز غږېدلی او له هرې خوا یې په هر اړخیز ډول ډېره ښه رڼا اچولې ده.
د دې کتاب ممتاز او مختار صفت دا دی چې ډېر ګران علمي مطالب یې په اسانه ژبه بیان کړي او له خپلو تمهیدونو او مقدماتو څخه یې ډېر ښه منطقي نتایج اخیستي دي چې په موضوع باندې د مولف حاکمیت څرګندوي.
په دې کتاب کې د فرد او اجتماع رابطه، د غلام او بادار مسأله په داسې ډول د څېړنې لاندې نیول شوې ده چې د لوستونکي ذهن او فکر یې مطالعې ته ډېره تلوسه پیدا کوي او څوک ترینه سترګې بلې خوا ته نه شي اړوی.
ډېر مهم ټکي پکې دا دی چې د جبر او اختیار د مسألې تعلق او ارتباط له ژوند سره ډېر ښودل شوی او حیاتي درس ترینه اخیستل کېږي.

www.sikaram.com

د دې كتاب په رڼا كې لوستونكي متعددو فلسفي بحثونو او د غوره پوهانو له افكارو او نظرياتو سره په مختلفو خواوو كې ښه اشنايي پيدا كوي او ځينې داسې دقيق نكات پكې ليداى شي چې د اكثرو لوستونكو له پاره نوى وي او د پښتو په قالب كې خو هر چا ته نوى دى.

كوم بحثونه چې د تناقضاتو د تحول په درې گونو مرحلو كې د فرويد په روحي تحليلاتو شوى دى د افادې طرز يې ډېر ښه دى او د فكر په روزنه او انكشاف كې گټورې اغېزې لري.

همدارنگه د انساني حقيقت د پوهېدو له پاره د تاريخ او تاريخيت په مفهوم او د زماني په بعد رڼا اچول هغه اساسي ټكي دي چې د جبر او اختيار د مسألې په حل كې ډېر دخل لري.

زه د دغه كلک او پاخه علمي اثر په ليكلو د ښاغلي مجروح ستاينه او احسان مننه لازمه بولم او د ده له دغې پښتو پالنې څخه ډېره خوښي څرگندوم.

گل پاچا الفت

د عقرب ۲۲/ ۱۳۴۰

www.sikaram.com

د لومړي چاپ سریزه

دا د فلسفي افکارو مجموعه چې نن پښتنو لوستونکو ته د کتاب په شکل وړاندې کېږي د ادبیاتو پوهنځي د ورمې مجلې په ځینو ګڼو کې د مقالو په ډول نشر شوی. د دې مقالو د لیکلو په سلسله کې ورو ورو یوه مرکزي مفکوره را پیدا شوه چې ټولې سلسلې د دې مفکورې ګرد چاپېره په چورلېدو شروع وکړه او یو داسې تیسز ترې راووت، چې د یوې منظمې او مرتبې دفاع ایجاب یې وکړ نو ما هغه ټول مواد چې د مقالو په شکل نشر شوي وو، بیا راغونډ کړل، مخکې وروسته مې کړل او د خپلې مرکزي مفکورې د ثبوت له پاره، د خپل تیسز د دفاع لپاره مې استخدام کړل.
د دې مفکورې سره به لوستونکي څو پاڼې هغه خوا د کتاب په متن کې ژر آشنا شي. دلته زه غواړم د مطالعې لپاره عمومي لارښونې وکړم.
دا کتاب یوه مقدمه، یوه نتیجه او درې برخې لري. په مقدمه کې په دې خبره بحث کېږي چې د جبر او اختیار مسأله باید څرنګ وضع شي او بیا په دې سوال باندې رڼا اچول کېږي چې دیالکتیک څه ته وایي؟
په لومړۍ برخه کې د انسان رابطه له طبیعت سره تر بحث لاندې نیول کېږي او د جبر او اختیار د مسألې د حل لاره له دې خوا څخه لټول کېږي.
په دویمه برخه کې انسان په خپل نفس کې واقع کوو او هلته د جبر او اختیار د مسألې روحي او نفسي بنیادي عوامل لټوو.
په درېیمه برخه کې فرد په اجتماع کې داخلوو ګورو چې د انسان رابطه

www.sikaram.com

د بل سره څه ايجابات لري ؟ څرنگه د دې رابطې څخه جبر او اختيار پيداکيږي او د غلامۍ او بادارۍ شکلونه ترينه جوړيږي؟
په نتيجه کې هڅه کيږي د دې سوال ځواب وويل شي چې انسان مجبور دی که مختار؟
دا کتاب ضمايم هم لري، چې په دوو برخو وېشل کيږي:
لومړی د هغو ټولو فلسفي او نفسي اصطلاحاتو تشريح او تعريف دی چې د کتاب په متن کې ذکر کيږي. د هرې فلسفي او روحي اصطلاح په مقابل کې په دريو ژبو معمول اصطلاحات راوړل کيږي: فرانسوي، الماني، انگليسي او بيا د هرې اصطلاح تعريف او شرح بيانيږي. د ضمايمو دويمه برخه د اعلامو په باره کې ده. دلته د هغو ټولو پوهانو او متفکرينو لنډه سوانح او مهم آثار ذکر کيږي چې د دې کتاب په متن کې راوړل شوي دي او يا يې نظرياتو ته اشاره شوې ده[١].
دا د ضمايمو برخه ما مخصوص د ادبياتو پوهنځي د هغو شاگردانو له پاره علاوه کړې ده چې زما د فلسفې درس تعقيبوي او اميد کوم چې د نورو پښتنو لوستونکو لپاره يې هم مطالعه بې ځايه نه وي.

سيد بهاء الدين مجروح

---

[١] په دويم چاپ کې د ضمايمو برخه نوره هم بشپړه شوې ده او د متن د پوهېدو له پاره نوي موضوعات په کې ور زيات شوي دي.

www.sikaram.com

د جبر او اختیار دیالکتیک

www.sikaram.com

www.sikaram.com

د دویم چاپ سریزه

دا کتاب څو کاله پخوا په ډېره بېړه لیکل شوی و او د وږمې په مجله کې د مقالو په بڼه چاپ شوی و او بیا د وږمې مجلې د هغه وخت مدیریت دا مقالې راغونډې کړې او د یو کوچني کتاب په شکل يې راوويست. په هغه وخت کې فرصت پيدا نه شو چې په يوې مقدمه کې د دې مسألې تا ریخي پس منظر باندې مخصوصاً د اسلام په تمدن کې او هم د غرب د نوي تفکر د عمومي خصوصیاتو په باب څه خبرې وشي. دا کتاب په هغه نيمګړي شکل د علاقه مندانو او د ادبیاتو پوهنځي شاګردانو په کار شو. اوس يې نسخې خلاصې شوي دي او د پوهنځي رياست او د وږمې مجلې مديريت غواړي چه دا کتاب دوباره چاپ شي. په دې شان دا فرصت پيدا شوی، چې اوس په دې مسأله يوه مقدماتي شرحه وليکل شي او پخوا له دې چې لوستونکي د متن په خاصو مسالو کې وارد شي، ښه به وي چې د مسألې په عمومي، تاريخي او فلسفي پس منظر څه نا څه هم خبر شي.

د جبر او اختیار مسأله:

د جبر او اختيار مسألې ته انسان له ډېرې پخوا نه پام شوی دی او د تفکر په تاريخ کې ډېر زيات اهميت لري. دا مسأله چې هم ډېره زړه ده او هم تل ځوانه پاتې ده، په دې شان طرح کېدای شي: د انسان په فکر، عمل، د ژوند په کړو وړو او سرنوشت کې فردي اراده او تکل څه تاثير لري؟

www.sikaram.com

ایا په ژوند کې کړه وړه، د ژوندانه څرنګوالی، نېکمرغي او بدمرغي، جګوالی او ټیټوالی، بریالیتوب او ناکامي... د انساني فرد د اعمالو او عزم نتیجه ده؟ یانې د فرد په واک او اختیار کې دی، یا دا چې ځینې بهرني شرایط او عوا مل دا هر څه ټاکي او فرد د هغه په بدلون او څرنګوالي کې کوم تاثیر نه لري او د خپل ژوند واک او اختیار د ده په لاس نه دی، بلکې دا ټول دا لاندې بهرني شرایط او عومل ټاکي: یا فیزیکي او طبیعي شرایط دي، یا اجتماعي او اقتصادي عوامل دي چې دې ته طبیعي یا اجتماعي جبر determinism ویلای شو. یا یو معنوي او ماوراء الطبیعي قدرت موجود دی چې د انسان د ژوندانه آغاز او انجام، کړه وړه او آینده او پس له مرګه سرنوشت ټاکي او یا یې مخکې له مخکې ټاکلی او تثبیت کړی دی. دا د ماوراء الطبیعي جبر یا قضا و قدر fatalism په نامه یادېدای شي.

د جبر او اختیار مسألې ته د تاریخي سیر مطالعه به دلته بې مورده وي، ځکه چې دا به د فکر او فلسفې د ټول تاریخ بیانول وي او دا راز اوږد بحث د دې مقدمې په چوکاټ کې نه ځایېږي. بله دا چې د دې تاریخي سیر بیان په ډېر فلسفي روش او میتود هم نه وي. نو زموږ کړنلار به داسې وي چې لومړی به ځینې فکري او فلسفي مسایل منځ ته را واچوو او بیا به د دې مسایلو د روښانولو له پاره د تمدن له تاریخ څخه یو دوه مثالونه راوخلو.

جهان‌بیني یا «لید توګه» څه ته وایي؟

د جبر او اختیار مسأله موږ د یوې بلې مهمې کُلي مسألې سره تړلې ګڼو

www.sikaram.com

او د دې مسألې یو اهم جز یې بولو. دا کُلي پراخه مسأله د جهان‌بیني ګانو مسأله ده. د انسان د تاریخ په بهیر کې جلا جلا تمدنونه په جلا جلا زمانو کې را پیدا شوي، ارتقاء یې کړې او بیا د انحطاط په لوري تللي دي او بیا یې نورو تمدنونو ځای نیولی دی. هر تمدن په خپل عصر کې ځانته فکري او ذهني چوکاټ درلود او د عمل او کړو وړو له پاره یې خاص اصول او معیارونه د یو تمدن نه بل ته، د یو عصر نه بل عصر ته په ثابت حال نه دي پاتې شوي، بدلون او تحول یې کړی دی، یانې انسان په هر عصر او هر تمدن کې د خپل ځان او د جهان په باب یو راز فکر کړی دی او د بل عصر او تمدن انسان دا مسایل بل شان طرح کړي او بل راز جوابونه یې لټولي دي، انسان ځان او جهان ته په راز راز توګو کتلي دي، په خپل ځان او په جهان کې دې کُلي او عمومي نظر ته جهان‌بیني ویلای شو. جهان‌بیني په هر عصر یا هر تمدن کې ذهني او فکري داسې عمومي چوکاټ دی چې په هغه کې د هغه تمدن یا عصر د انسان د پوهې او فهم، د عمل او کړو وړو، احساس او عواطفو د څرنګوالي پرنسیپونه پراته وي یانې د حقیقت او خطا، د ښو او بدو، د ښایست او بدرنګۍ د ارزشونو معیارونه پکې طرح او تثبیت شوي وي، دا ځکه هر انسان د خپلې خاصې جهان بینۍ په بنیاد حقیقت او خطاء او ښو او بدو، ښکلا او بد شکلۍ په باب جلا جلا قضاوتونه کوي او جلا جلا معیارونه ورته لري.

د «لیدتوګو» څرنګوالی او اقسام:

د جهان‌بیني ګانو د توپیرونو او اختلافونو سره سره د دوی په منځ کې یو مشترک ټکی پروت دی، دا د فکر، احساس او عمل عمومي چوکاټ

www.sikaram.com

چې جهان بینی ورته وایو، کوم تفنني او سطحی شی نه دی، بلکې د انسان له پاره یوه حیاتي مانا لري. جهان‌بیني د انسان هغه اساسي او بنیادي هڅه ده، د کومې په وسیله چې دی غواړي په یو شان په ځان پوه شي، خپل موقیعت په عالم کې، خپله رابطه د محیط سره څه نا څه ځانته مالومه کړي د دې له پاره چې د محیط د عواملو او شرایطو سره سازش او تطابق وکړای شي او دا د دې لپاره چې ژوندی پاتې شي، خپل ژوند وساتلی شي او لمنه یې پراخه کړی شي. حتی حیوان هم د داسې حیاتي غیر شعوري پوهې په بناء ژوند کوي؛ حیوان په خپل ځان او په خپل نږدې محیط او ماحول یو راز ابتدایي حسي او ادراکې پوهه لري، چې لاره د بې لارۍ څخه بېلوي، د ورځې د شړ ځای او د شپې د استوګنې ځای ورته توپیر لري، ضرر رسونکې واښه د ګټورې غذا څخه جدا کوي او نور... که دا ابتدایي حسي او ادراکې پوهه نه وي، د حیوان ژوند به ناممکن شي. همدا شان انسان هم د انسانیت په سویه خپل ځان، د جهان او ژوند له پاره په خپل ذهن او احساس کې یو راز تنظیم جوړوي، خپل ځان ته، محیطي شیانو او حوادثو ته په راز راز مانا او ارزش قایلېږي او دا کار د حیاتي ضرورت په بناء کوي. په دې شان هره جهان‌بیني که عقلي وي او که غیر عقلي وي، که شعوري وي او که غیر شعوري وي، د انسان له پاره یو حیاتي ارزش او مانا لري، د دې پاسنیو مفاهیمو په بناء په جهان‌بیني‌ګانو کې یوه طبقه بندي کولی شو: یوې جهان‌بیني ته غیر عقلي او غیر شعوري جهان‌بیني ویلي شو، لکه افسانوي جهان‌بیني، یانې د ځینو اولي او ابتدایي ټولنو د لیدتوګه او پوهه چې اساساً پر احساساتو او عواطفو او ژورو غیر شعوري تمایلاتو متکي وي، په دې جهان‌بیني

www.sikaram.com

کې انسان او جهان يو ښکلی شعري منظر جوړوي او هره حادثه او هر شی پکې د احساساتو او عواطفو په بناء افسانوي رنګ پيدا کوي. بله فلسفي يا علمي جهان‌بيني ده، چې په عقل او شعور اتکاء کوي او د علمي او منطقي تحليلونو په بناء په ژوند او جهان يوه عمومي نظريه قايموي او يوه خاصه جهان‌بيني ترې راوځي. د دې دواړو قطبونو په منځ کې د کړی په شان ديني جهان‌بيني ځای لري چې اساساً غير شعوري تمايلاتو بناء لري، خو د خپلو اهدافو له پاره د شعوري او عقلي مقولو څخه هم استفاده کوي. په دې شان د بشر په تاريخ کې دېرې لويې جهان‌بيني ګانې همدا درې دي: افسانوي، ديني او فلسفي. افسانې ته د جهان‌بيني‌ګانو مور هم ويلی شو. ځکه چې دا د تفکر لويه، ژوره او لومړنۍ منبع ده او د ټولو ديني او فلسفي مفاهيمو ريښه هم په افسانه کې موندلی شو. د تاريخ په بهير کې د دې درېيو جهان‌بيني‌ګانو په منځ کې يو راز تسلسل ليدل کېدای شي يانې داسې ښکاري چې په تاريخي تحول کې انسان د افسانوي جهان بينۍ نه پيل کوي له ديني جهان بينۍ څخه تېرېږي او د فلسفي او علمي جهان بينۍ مرحلې ته رسېږي. د دې مثال به اروپايي تمدن وي چې په غربي هېوادونو کې انسان د ابتدايي افسانوي ذهنيت څخه شروع کوي، بيا په منځنيو پېړيو کې عيسوي ديني جهان‌بيني ليدل کېږي، بيا د رنسانس څخه را په دې خوا د فلسفي او علمي جهان بينۍ مرحلې ته رسيږي، مګر دا تسلسل او ارتقايي حرکت نسبي دی او کوم مطلقيت نه لري، يانې په ګردو بشري جامعو کې بې له کومې استثنا سير نه دی کړی، حتا اوس په غربي تمدن کې هم افسانوي ذهنيت موجود دی. هم ديني ليدتوګې خپل پوره ارزش ساتلی او هم

www.sikaram.com

فلسفي او علمي جهان‌بيني په خپل ټول قدرت خپره ده. لهذا د هغه پاسني ارتقايي سير سره کېدای شي چې په يو عصر کې دا درې واړه جهان بينۍ ګانې په يوه ټولنه کې خوا په خوا موجودې وي.

د تاييد او نفي اصول:

د جهان‌بيني ګانو په مطالعه کې تر ټولو مهم ټکي، د دوی د اصولو او پرنسيپو او د اساسي پروبلمونو معلومول دي. که جهان‌بيني‌ګانې ښې وڅېړو، نو را معلومه به شي چې په آخرين تحليل کې د دوه اصلو څخه په يوه باندې زياته اتکاء کوي. هغه دوه اصله د جهان او ژوند تاييد يا د جهان او د ژوند نفي ده. د يوې جهان بينۍ په بنسټ او تهداب کې به يا د تاييد اصل پروت وي يا د نفي. د جهان او ژوند تاييد د هغه انسان موقف ته ويلای شو، چې ژوند ورته په دې جهان کې په خپله ارزش ښکاره شي او په دې جهان کې يې يوه غايه او هدف وبولي، نه يوه وسيله. نو داسې شخص به هڅه کوي چې ژوند د هغه د خاصو ايجاباتو او امکاناتو سره د دې جهان په طبيعي ماحول کې د انکشاف په لوري بوځي او د کمال درجو ته يې ورسوي او د ژوند د پراختيا د بهترو شرايطو د برابرولو په لار کې به د موانعو او مشکلاتو سره جنګ او مجادله کوي. په فيزيکي، اقتصادي او طبيعي شرايطو به د تسلط او فرمانروايي هڅه کوي. د بشريت سره مينه، د ټولنې په مقابل کې د مسووليت احساس به يې ډېر قوي وي. برعکس د جهان او ژوند نفي د هغه کس موقف ته ويلای شو، چې په دې جهان کې ژوند ذاتي ارزش ونه ګڼي او مانا او نهايي هدف يې په بله مافوق الطبيعي روحاني دنيا کې وبولي. نو دا دنيا

www.sikaram.com

به ورته موقتي دمه‌ځای او دا جسم به ورته د خاورو زندان ښکاري. دی به په دې دنیا کې ژوند له پاره د ښو شرایطو برابرولو سره کومه علاقه نه لري، په بله حقیقي دنیا کې به د یو رښتیني ژوند په انتظار وي. دنیا نه لاس اخیستل، گوشه گیري د دې موقف څخه راولاړیږي. ځینې جهان‌بیني گانې غواړي یوازې د نفي په اصل متکي شي؛ لکه برهمنیسم او یا بودیسم. مگر څرنگه چې د جهان او ژوند نفي په مطلق صورت ناممکن کار دی، نو له دې سببه په داسې جهان‌بیني گانو کې د تایید اصل په پټه ورننوځي او یو نه حل کېدونکي تناقض را پیدا کوي. مثلاً بودا ژوند ته بدبین دی او سراسر د رنځه او درده ورته ډک ښکاري. د دنیا نه لاس اخیستل، په دې بدبخته ژوند کې په نیکمرغۍ پسې هېڅ نه گرځېدل ورته یوازې صحیحه لاره ښکاري. سره له دې اخلاقو ته ارزښت ورکوي او په کړو وړو کې خلکو ته د ښو او بدو درس ورکوي او څرنگه چې د اخلاقي معیارونو منل د ژوند او جهان تاییدول دي نو په دې شان د بودا په نفي ولاړه جهان‌بیني کې په پټه د تایید مخالف او متناقض پرنسیپ داخلیږي. همدا شان برهمن اساساً خپل مقام له خیر او شر څخه جگ گڼي او ښه او بد ورته ډېر ټیټ انساني ملاحظات ښکاري، د انسان له پاره یوازې عالي هدف د انسان د روح وصال دی له عالمي روح سره. لهذا په ژوند کې یوازې تر ټولو ښه لاره له جهان څخه گوښه کېدل، له ژوند څخه لاس اخیستل، فعالیت نه کول او په یو ځنگل کې ریاضت، تفکر او مراقبه ده. مگر د نفي د دې مطلق موقف سره سره برهمن په عملي توگه د ژوند شرایط او ایجابات مني، د مال او دنیا راغونډول، کور او فامیل ته توجه کول، خپل طبقاتي امتیازات ساتل، له نظره نه لیرې کوي.

www.sikaram.com

په دې شان له برهمنسيم څخه داسې يوه متناقضه جهان‌بيني راوځي چې په هغې کې د عمل او نظر په منځ کې جدايي پيداکېږي او يو له بله سره تناسب او توافق نه لري.

د ليدتوګو بنيادي مسألې:

د جهان بينۍ بل مهم ټکی په يوه جهان‌بيني کې د يوې مرکزي مسألې طرح ده. اساساٌ د هرې جهان بينۍ مرکز پخپله د انسان موجوديت دی او بيا د انسان رابطه ده د بل څه سره. او دا «بل څه» له يوې جهان بينۍ نه بلې ته فرق کوي، يانې په يو ډول جهان‌بيني کې د انسان په رابطه باندې زيات تاييد کېږي. د تل له پاره تر ټولو مهمه مسأله د انسان له پاره د دې جهان او د بل جهان مسأله وه او اوس هم ده. په دې اساس د انسان دوه مهم پرابلمونه د انسان رابطه ده، د **طبيعت** سره، يا د انسان رابطه د ماوراء**طبيعت** سره . له پېړيو پېړيو لا تر اوسه د انسان د فکر بنيادي موضوع او د جهان بينۍ مرکزي مسأله د انسان رابطه ده د يو مافوق الطبيعي قدرت سره، چې په هغه کې ټول تفکر، احساس او کړه وړه د دې مرکز په مدار چورلي.

په غربي دنيا کې د رنسانس په شروع کېدو سره د جهان بينۍ مرکزي پروبلم تغيير کوي او د دې په ځای چې د انسان او خدای رابطې ته توجه وشي د انسان او **طبيعت** رابطه د جهان بينۍ اساسي پروبلم کېږي او د دې اساسي پروبلم له تغير سره فکري او ذهني چوکاټونه، حسي او عملي معيارونه ټول تغير کوي او انقلاب په کې راځي. په دې مسأله به د دې مقدمې په وروستۍ برخه کې خبرې وشي. اوس به راوګرځو د جبر او

www.sikaram.com

اختيار مسألې ته. ټولې جهان‌بيني ګانې مسايل يو شان نه طرحه کوي. په هره جهان‌بيني کې د خپل بنيادي پرنسيپ په بناء او د خپل مرکزي پروبلم په اساس عين مسألې په جلا بڼه طرح کيږي او جلا د حل لارې پلټل کيږي، مثلاً په هغه جهان‌بيني کې چې مرکزي او اساسي مسأله يې د انسان او د خدای رابطه وي، د جبر او اختيار مسأله يو شان طرح کيږي او په هغه جهان‌بيني کې چې دا رابطه يوه خوا پريږدي او په خاص ډول د انسان او **طبيعي**ت رابطې ته توجه کوي، د جبر او اختيار مسأله بله بڼه نيسي. په دې کتاب کې د جبر او اختيار مسأله يوازې د دې دويم ډول جهان بينۍ په چوکاټ کې مطالعه شوې ده او هغه نوې خبرې چې په دې زړه مسأله شوي دي، بيانوي.

د تاريخي پس منظر د بشپړولو له پاره به موږ په دې مقدمه کې په لنډ ډول د جبر او اختيار د مسألې څرنګوالی په يوه داسې جهان بينۍ کې بيان کړو، چې د هغې مرکزي پروبلم د انسان او خدای رابطه وي او د داسې جهان بينۍ بهترين مثال به اسلامي جهان‌بيني وي.

په اسلامي جهان‌بيني کې:

د اسلام په تمدن کې د جبر او اختيار په مسأله سختې شخړې او اوږدې مبارزې شوي دي. يوه ډله د اختيار سرسخت طرفداران وو او بله ډله د جبر تر بيرغ لاندې د جنګ ميدان ته وتلې وه. د جبر او اختيار طرفدارانو دواړو د خپلې ادعا د ثبوت له پاره او د رقيب د ماتې او ملامتولو له پاره قوي عقلي او نقلي دلايل درلودل. دواړو ډلو له هرڅه لومړی د قران کريم په صريح متن استناد کولو، ځکه په قران کريم کې داسې ډېر آيتونه

www.sikaram.com

شته چې جبر ته په کې صریحه اشاره ده او وایي چې په نړۍ کې هیڅ کومه حادثه نه پېښېږي، مګر د خدای په اراده او هره پېښه پخوا له پخوا نه ټاکل شوې او په کتاب کې مضبوطه ده، همدا شان نور ډېر شمیر آیتونه موجود دي، چې د انسان په اختیار حکم کوي او وایي چې انسان په خپلو کړو وړو کې د واک او اختیار خاوند دی، په خپل سرنوشت تاثیر لري او په هغه کې بدلون راوستلی شي. اوس به د مثال په توګه یو څو هغه آیتونه راواخلو چې جبر ته اشاره کوي:

(مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ)*الحدید* ﴿۲۲﴾

په ځمکه یا ستاسو په نفسونو کې هیڅ کوم مصیبت تاسو ته نه در رسي، مګر دا چې پخوا له دې چې یې ښکاره کړو، هغه په کتاب کې ثبت شوی دی او دا کار د خدای له پاره آسان دی.

(وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ)*الأنعام* ﴿۵۹﴾

غیبي کیلي ګانې له هغه سره دي، له هغه بل څوک نه پوهېږي او علم لري په هر هغه څه چې په وچو او په سیندو کې دي. یوه پاڼه له ونې نه رالوېږي، مګر دا چې هغه پرې پوه دی. هیڅ یوه دانه د ځمکې په تروږمۍ کې هیڅ وچ او لوند نشته، مګر دا چې په ښکاره کتاب کې ثبت دي.

(وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ)*الحجر* ﴿۲۱﴾

او هیڅ داسې څه نشته چې خزانه یې له موږ سره نه وي او موږ هغه نه نازولو، مګر په ټاکل شوې اندازه.

www.sikaram.com

(يُضِلُّ اللّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ)*ابراهیم* ﴿۴﴾
که خدای وغواړي څوک گمراه او یا د نیکۍ لارې هدایت ورته کوي.
(قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)*آل عمران* ﴿۲٦﴾

ووایه اې خدایه د قدرت خاونده! ته هر هغه چا ته چې وغواړې، قدرت ورکوې او هر هغه چا نه چې وغواړې، بېرته اخلې. هر هغه چا ته چې وغواړې، عزت ورکوې او هر هغه چا ته چې وغواړې، ذلت ورکوې. ستا په لاس کې ده او ته په هر څه قدرت لرې.

اوس دا دی د هغو آیاتونو څو مثالونه چې د انسان د اختیار تایید په کې موجود دی:

(إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ)*الرعد* ﴿۱۱﴾
خدای د خلکو وضع نه بدلوي، مگر دا چې پخپله هغوی خپل حالت ته تغیر ورکړي.
(وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ)*العنکبوت* ﴿۴۰﴾
دا خدای نه دی چې په هغوی ظلم کوي، بلکې دا دوی پخپله دي چې په خپل ځان ستم کوي.
(فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ)*الکهف* ﴿۲۹﴾
که څوک وغواړي ایمان راوړي او که څوک وغواړي کافر کېږي.

دې دوو ډولو آیاتونو ته مفسرین او د کلام علماء «معارض» وایي، چې د ځینو ظاهري مفاد باید قبول شي او ځینې نور تاویل غواړي. د لومړۍ هجري پېړۍ په دویمه برخه کې دوه فکري جریانونه را پیدا شول؛ هغه

www.sikaram.com

کسان چې د انسان اختیار ته معتقد وو، لومړی گروپ آیاتونه یې تاویل او توجیه کړل او دا دسته خلک په «قدري»[1] مشهور شول او دویمه ډله چې دویم گروپ آیاتونه یې تاویل کړل «جبري» وبلل شول. پدې شان ورو ورو دوې فرقې یانې اشعریان او معتزله هم را پیدا شول. اشعري مکتب له جبر څخه او د معتزلي مکتب له اختیار څخه طرفداري وکړه.

جبریان او قدریان:

معتزله د واصل بن عطا پیروان وو، واصل په خپله د حسن بصري شاگرد و او د هجري له ۸۰ تر ۱۸۰ پورې ژوندی و. اشاعره د مشهور متکلم ابو الحسن علي ابن اسمعیل الاشعري پیروان وو چې په ۲۶۰هجري کې زیږېدلی او ۳۲۴هجري کې وفات شوی دی.

د دې دوو فرقو منځ کې د اختلاف ټکي ډېر دي. معتزله زیات د عقلي مکتب پیروان وو او اشعریانو زیات په حدیث او خبر اتکاء کوله. د جبر او اختیار په مسأله کې د دوی دواړو موقفونه داسې وو:

معتزله وایي چې: د خلقت له شروع څخه خدای انسان په خپلو کړو وړو کې مختار پیدا کړی دی او د بنيادمانو په کار کې هره لحظه او دایمي مداخله نه کوي، ځکه که فرض کړو چې د انسان ټول کړه وړه د خدای په اراده پورې تړلي وي او د انسان اراده په کې هیڅ تاثیر ونه لري، نو په

[1] دا نوم د مخالفینو له خوا د اختیار په طرفدارانو کېښودل شو او مخالفینو په دې مجعول حدیث اتکاء کوله: «القدریه مجوس هذه الامه» او د دې حدیث په اساس شبستری وایی:
هر انکس را که مذهب غیر جبر است = نبی فرمود کومانند گبر است
او معتزله وو چې د اختیار طرفداران وو، له دې اصطلاح څخه کرکه کوله.
(مهدی محقق: سعدی و قضا و قدر، ص۲۷-۲۸).

www.sikaram.com

دې صورت کې به د خلکو د هدایت له پاره د پیغمبرانو رالیږل، د آسماني کتابونو نازلول، خیر او شر او ثواب او گناه، مکافات او مجازات هیڅ مانا او مفهوم ونه لري.

اشاعره استدلال کوي چې: که انسان په اعمالو کې مختار وبولو، نو د خدای مشیت، قضا او قدر، لوح محفوظ، د خدای مطلق علم او مطلق قدرت مهمل او باطل کیږي. نو ځکه انسان مختار فاعل نه دی، بلکې موجب فاعل دی. د انسان رابطه له خپلو اعمالو سره داسې ده، لکه د رنگونو رابطه له رنگینو شیانو سره. څرنگه چې رنگ په شي ولاړ دی، خو د اعمالو او د انسان دواړو خالق خدای دی، د دې مسألې دخل له پاره د «کسب» نظریې څخه استفاده کوي. په دې شان چې د اشعریانو په نظر د بندگانو کړه وړه د خدای په قدرت کې دي او د بنده قدرت په کې کوم تاثیر نه لري، خدای په بنده کې قدرت ایجادوي او له دې ایجاد سره سم او «مقارن» یو فعل پیدا کوي، په دې شان هر فعل خدای ابداع او خلق کوي او بنده یې «کسبوي» او له دې کسب څخه مقصد د کړو وړو «مقارنت » دی، د انسان له قدرت او ارادې سره. او بنده د فعل په ایجاد کې تاثیر نه لري. لهذا انسان په خپلو اعمالو کې مجبور دی او خدای په بندگانو کې اعمال خلقوي، لکه په نورو اشیاوو کې. لکه چې وایو: اوبه جاري شوې؛ لمر را وخوت؛ آسمان شین شو او نور. ..

امربین الامرین:

د دې دوو پورتنیو لارو په منځ کې یوې بلې فرقې منځنۍ لار نیولې ده، یانې «امر بین الامرین » یې غوره کړی او وایي: «لاجبر ولاتفویض ولکن

www.sikaram.com

امر بین الامرین». غزالي د دې جملې اشخاصو څخه دی، چې د اوسط لار یې غوره کړې ده. د ده په عقیده[2] جبریان د بنده له قوت څخه انکار کوي او په دې شان د یو فزیکي حرکت او یو ارادي حرکت په منځ کې تمیز نه کوي او له دې انکار سره د بنده ټول شرعي تکلیفونه باطلوي. د اختیار طرفداران د خدای له قدرت څخه انکار کوي او ټول افعال د بندګانو مخلوق ګڼي او په اختراع او خلقت کې بندګان له خدای سره شریکوي. وسطه لاره به دا وي چې قدرت د خدای او بنده له دواړو څخه وګڼو. د دې منځنۍ لارې بل مشهور مثال صدرالدین شیرازي دی. دی خپله د «جبر و تفویض»[3] رساله داسې شروع کوي: «سبحان من تنزه عن الفحشأ ولا تجری من ملکه الامایشأ» په دې عبارت کې «امر بین الامرین» ته اشاره ده او وایي چې خدای د هر ډول فساد نه پاک دی او په عالم کې هر څه د ده په اراده جاري دي. د جملې لومړۍ برخه اختیار ته اشاره کوي او دویمه برخه یې په جبر دلالت کوي. په همدې رساله کې دی وایي چې د امربین الامرین نه مراد دا نه دی، چې د بنده فعل د جبر او اختیار کوم ترکیب دی. نه دا چې فعل له دواړو څخه خالی دی، یا ناقص جبر یا ناقص اختیار دی، بلکې څرنګه چې په خپله وایي «المرادانه مختار من حیث هو مجبور و اد مجبور من حیث هو مختار بمعنی آن اختیار بعینه اضطراره!» مراد دا دی چې بنده مختار دی، له دې جهته چې مجبور دی او مجبور دی، له دې جهته چې مختار دی، یانې د هغه اختیار عیناً

---

[2] د محقق د پاسني کتاب په حواله

[3] صدرالدین، محمد ابراهیم شیرازي مشهور په ملا صدرا رسالهٔ جبر و تفویض، معروف به خلق الاعمال، چاپ صبل المتین اصفهانی، ۱۳۴۰.

www.sikaram.com

اضطرار دی.[٤] د ملا صدرا دا خبره ډېره نوې او تازه بڼه لري او اوسني ديالکتيکي فکر ته ډېره ورته ده.

د ابن سينا سفسطه:

اوس به د جبر او اختيار په باب له فلسفي او ادبي نړۍ څخه څو مثالونه را واخلو.

په اسلامي فلسفه کې له ټولو لوړ مثال ابن سينا [٥] دی. د ده په نظر د جبر او اختيار مسألې مهم فلسفي مفاهيم دا دي: «قضاء»، «تقدير»، «قدر» او «عنايت». ابن سينا د دې مفاهيمو په لاندې ډول تعريف کوي:

د «قضاء» مفهوم ډېر عام او پراخه مفهوم دی او هغه د خدای له خوا د اشياوو د وضعي بسيط او لومړنی عمل دی. (شفا)

«تقدير»:

«تقدير هغه شی دی چې قضا ورته په تدريجي ډول متوجه ده او د بسيطو شيانو مجموعې ضروري کوي او څرنگه چې دا شيان بسيط دي، نو د خدای په لومړني امر او فرمان پورې تړلي دي».

«قدر»:

قدر د خدای د فرمان (يانې قضا) جاري کېدل دي. په جزيياتو او مشخصو مواردو کې چې خاص افراد په کې په نظر کې نيول کېږي او

---

[٤] صدرالدين شيرازي هم هغه کتاب، صفحه ٩.

[٥] د دې لاندې اثر په حواله:

احسان طبري: بررسيهای دربارهٔ برخی از جهان بينی ها.

www.sikaram.com

وایي چې خدای «باید په هر څه پوه وي ځکه هر شی په خپل ذات کې عیني دی او دا هم ضروري ده او که ضروري نه وای، نو شیانو به خارجي وجود نه درلودای».

د دې تعریفونو په اساس به لومړی خدای شیان وضع کولی او دیته «قضاء» وایي او دا عمل چې د خدای اراده د اشیاوو وضع ته متوجه کیږي د هغوی ضرورت او څرنګوالی معینوي «تقدیر» دی. نو هر موجود له قضا څخه برخه او سهم لري او دا قدر دی.

په دې موضوع کې د ابن سینا د فلسفې بل مهم او پراخه مفهوم «عنایت» دی او تعریف یې داسې کوي: «عنایت د لومړني علم؛ (یانې د خدای د علم) احاطه ده. پر کل او واجبه ده، چې کل وي، د دې له پاره چې د بهترین ممکن نظام خاوند وي» «اشارت».

یانې له عنایت څخه د ابن سینا مراد د خدای علم دی، په ټوله هستي چې دا ټوله هستي د خیر او ښه والي لوړه او عالي بڼه غوره کړي. خدای په خپل نیک او جامع علم پوهیږي چې د عالم چارې څرنګ پر مخ بوځي. له دې مفاهیمو څخه دا ټکي را ښکاره کیږي چې د نړۍ کلي نظام د بهترین خیر او کمال په حال کې دی او د خدای په لومړنۍ قضا کې شر او بدي نه ده داخله. مګر شر او بدي هم په عالم کې یو ښکاره واقعیت دی. قدماوو د دې تناقض د حل له پاره دا شان فکر کاوه چې: کله موجودات زیات شي او تکثر او تنوع پیداکړي، نو هرو مرو ترې شر را ولاړیږي. په دې شان شر او بدي په قضا کې یانې د شیانو د وضعې په لومړني عمل کې نه دی وارد، بلکې په قدر کې. یانې په جزییاتو کې د قضا جاري کیدو څخه د عرض په شکل را پیدا کیږي، نو سره له دې چې

www.sikaram.com

شر او بدي شته بیا هم د عالم کلي نظام د کمال او ښه والي په حالت کې دی. له دې جهته خدای ته دا شان خطاب کېده: «نیکي ستا په لاس کې ده. مګر شر ستا له خوا نه دی. یانې ټولې نیکي ګانې له خدایه ګڼل کېږي او ټولې بدي ګانې له بندوو څخه».

د ابن سینا د نظریې دا مختصر ذکر په ښه ډول د سکولاستیکي فکر او تګ لاره ښیي. په دې بحثونو کې سفسطه ډېره زیاته ده، د لفظي مناظرو اړخ یې ډېر قوی دی؛ اصلي مسأله په ځای پاتېږي او تناقض د حل کومه لاره، نه مومي.

په دري ادب کې:

د جبر او اختیار مسألې تناقض په دري ادبیاتو کې په پراخه توګه انعکاس موندلی دی. دلته به د څو مثالونو را اخیستل بد نه وي. زموږ د هیواد لوی عارف مولانا جلال الدین بلخي د انساني اختیار په باب وایي:

اختیاري هست ما را در جهان
حس را منکر تنانی شد عیان
سنگ را هرگز بگوید کس بیا
از کلوخی کس کجا جوید وفا
آدمی را کس نگوید هین بپر
یا بیا ای کور تو در من نگر
کس نگوید سنگ را دیر آمدی
یا که چوبا ترا چرا بر من زدی

www.sikaram.com

او یا دا:

گر نبودی اختیار این شرم چیست
وین دریغ و خجلت و آرزم چیست
در جهان این مدح و شاباش و زهی
ز اختیارات و حفاظ و اگهی

د جبر په باب وايي:

جبر باشد پر و بال کاملان
جبر هم زندان و بند کاهلان
بال، بازان را سوی سلطان برد
بال، زاغان را بگورستان برد[٦]

او یا دا:

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی
زاری از ما نه تو زاری می کنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز تست
ماچو کوهیم و صدای در ما ز تست
گر بپرانم تیر ان نی ز ماست
ما کمان و تیر اندازش خدا ست
تو ز قران باز جو تفسیر بیت
گفت ایزد «ما رمیت او رمیت»[٧]

---

[٦] د احسان طبري ذکر شوی اثر

[٧] مثنوي لومړی دفتر، مهدي محقق ذکر شوی اثر، سعدی و قضاء و قدر.

www.sikaram.com

یا د اختیار له پاره داسې دلیل وایي:

این نه جبر این معنی جباریست
ذکر جباری برای زاریست
زاری ما شد دلیل اضطرار
خجلت ما شد دلیل اختیار

که انسان په خپلو افعالو کې مجبور دی نو د خدای امر و نهي، د بنده‌گانو گناه او مسوولیت بې مانا کېږي. دا مطلب ناصر خسرو داسې ښه بیانوي:

اگر کار بوده ست و رفته قلم
چرا خورد باید به بیهوده غم؟
اگر ناید ز تو نه نیک و نه بد
روا نیست بر تو نه مدح و نه ذم
عقوبت محالست گر بت پرست
به فرمان ایزد پرستد صنم
ستم گاری تو خداییست اگر
بدست تو او کرد بر من ستم

او یا دا په زړه پورې خبره چې قضاء او قدر د انسان په خپل نفس کې دی. ناصر خسرو داسې وایي:

هر کس همی حذر ز قضا و قدر کند
و ین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا

www.sikaram.com

نام قضا خرد کن و نام قدر سخن
یاد است این سخن ز یکی نامور مرا
و اکنون که عقل و نفس سخنگویی خود منم
از خویشتن چه باید کردن حذر مرا؟
ای گشته خوش دلت ز قضا و قدر بنام
چون خویشتن ستوی گمانی مبر مرا[8]

سعدی د جبر په تایید داسې وايي:

قضاء دگر نشود گر هزار ناله و اه
به شکر یا بشکایت برآید از دهنی
فرشته ای که وکیل است بر خزاین باد
چه غم خورد که بمیرد چراغ پیر زنی

او یا:

قلم به طالع میمون و بخت بد رفته
اگر تو خشم کنی ای پسر و گر خشنود
گنه نبود و عبادت بود بر سر خلق
نبشته بود که این ناجی است و آن مردود[9]

[8] د ناصر خسرو دیوان – ۷ مخ.
[9] مهدي محقق،سعدی و قضاء و قدر.

www.sikaram.com

حافظ هم جبر ته متمايل دی، حتی عاشقی هم آسماني قضاء بولي او وايي:

مرا مهر سيه چشمان ز بر بيرون نخواهد شد
قضای آسمانيست اين و ديگر گون نخواهد شد
مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند
هر ان قسمت[10] که آنجا رفت از ان افزون نخواهد شد

د عمر خيام په نظر انسان مجبور دی او په خپل سرنوشت باندې هيڅ کوم تاثير نه لري او يو نامعلوم قدرت د ده په مرگ او ژوند لوبې کوي. د ده ډېر شمير رباعي گانې د جبر په تاييد کې ويل شوي دي. د مثال په ډول دا دوه رباعي گانې را اخلو:

ما لعبتکانيم و فلک لعبت باز
از روی حقيقی نه از روی مجاز
بازيچه همی کنيم بر نطع وجود
رفتيم به صندوق عدم يک يک باز

يا دا:

بر لوح نشان بودنی ها بوده است
پيوسته قلم ز نيک و بد فرسوده است
در روز ازل هر انچه بايست بداد
غم خوردن و کوشيدن ما بيهوده است

[10] قسمت – تقدير.

www.sikaram.com

دا وو تر یو حده د جبر او اختیار د مسألې څرنګوالی، په داسې جهان‌بیني کې چې د هغې اساسي او مرکزي مسأله د خدای او انسان رابطه ده. د دې رابطې په چوکاټ کې د جبر او اختیار مسأله غامضه بڼه پیداکوي. د مسألې اصلي تناقض له منځه نه ځی. ځکه که ووایو چې د جهان خالق یوه لایتناهي هستي ده چې قدرت یې نامحدوده او پوهه یې قدیمه ده. نو له ذرې نه تر کهکشانو پورې په نړۍ کې او له نړۍ څخه ها خوا هیڅ داسې پېښه یا شی نشته، چې دا قدرت پرې جاري نه وي او یا له دې قدیمي پوهې څخه بهر واقع شي. نو انسان هم په عالم کې کومه استثنا نه ده او د واک او اختیار له پاره یې ځای نه پاتې کیږي. که انسان مختار وي نو دا به په دې خبره دلالت وکړي چې دغه قدرت نامحدوده نه دی او پوهه یې کامله نه ده او دا خبره به د خدای له موجودیت څخه انکار وي. لهذا انسان مجبور دی.

اوس د مسألې دا بل اړخ را اخلو: په نړۍ کې د خیر او شر موجودیت یو واقعیت دی او د بدو مجازات او د ښو کړو وړو مکافات هم خدای تعالی په خپله تاییدوي. نو که ووایو چې انسان کوم واک او اختیار نه لري نو په دې صورت کې مجازات او مکافات خیر او شر به بې ځایه او باطله خبره وي او بله دا چې د شر او بدۍ نسبت خدای ته کول به هغه کامله هستۍ کې د نقصان واردول وي او په دې شان بیا د هغې هستۍ له مطلق کمال او بشپړتیا څخه انکار کول، بیا هم د خدای له موجودیت څخه انکار دی. دلته یو بل مشکل هم راپیدا کیږي او هغه دا دی: که شر او بدي له خدایه ونه ګڼو، نو دا به هم د هغه قدرت له مطلقیت او وحدانیت څخه انکار کول وي. ځکه په دې شان به د شر او بدۍ لپاره یو بل قدرت

www.sikaram.com

قایلیږو په دې شان د جبر او اختیار تناقض په همدې شکل ځای په ځای پاتې کیږي او علماء او متفکرین په سفسطو او تشو لفظي بحثونو او مشاجرو سرونه خوږوي.

اسلامي شرق او عیسوي غرب:

په منځنیو پیړیو کې د هغه عصر تمدنونو په دوو مهمو حوزو یانې اسلامي شرق او عیسوي غرب کې د جبر او اختیار مسأله په همدې شان طرح وه. په هغه دوره کې دې دواړو مدنیتونو یو له بل سره ډېر شباهتونه او نږدیوالی درلود[۱۱]. ځکه چې دې دواړو حوزو د جهان بیني ګانو مرکزي او اساسي مسأله یوه وه او هغه د خدای او انسان تر منځ د رابطې مسأله وه.

رښتیا هم د منځنیو پیړیو د اسلامي شرق تمدن او د عیسوي غرب تمدن حوزو په فلسفه او عقلي علومو کې یو شان حرکت درلود. یو شان پرابلومونه یې طرحه کول او مشابه د حل لارې یې لټولې. د شرق او غرب فلسفي او عقلي علومو مهمه مشترکه منبع درلوده او هغه د لرغونو یوناني پوهانو اثار وو. هلته او دلته غربي پوهانو او اسلامي متفکرینو له افلاطون او ارسطو څخه درس وایه. هلته او دلته په هغو مسألو خبرې کېدې چې افلاطون د روح، حقیقت او خطا، ظواهرو او نورو په باب بیان کړې وې او نویو افلاطونیانو ورته عرفاني رنګ ورکړی و او یا هغه بحثونه وو کوم چې ارسطو د فزیک او میتافزیک د عالم په قدم او حدوث، د هیولا او

[۱۱] په دې توپیر چې د هغه عصر اسلامي تمدن له غربي تمدن څخه ډېر مترقي او پرمخ تللی و او د علومو په ساحه کې اروپا د اسلامي متفکرینو له آثارو څخه په پراخه پیمانه استفاده کوله.

www.sikaram.com

صورت، د اخلاقو او یا منطق په باب کړي وو. په دواړو حوزو کې فکري میتود او روش هم یو شان و. هلته او دلته فلسفه له دین سره تړلې وه او فلسفي فکر د دیني حقایقو د اثبات لپاره استخدام کېده او په دواړو حوزو کې هدف هم یو وو، یانې اسلامي متفکرینو او عیسوي پوهانو غوښتل چې دیني تعلیماتو ته یو منظم سیستماتیک فلسفي شکل ورکړي او علم الهي ترې جوړ کړي. ځکه چې دواړه ډلې په دې عقیده وې، چې د فلسفې او علمي تفکر نتیجې له دیني ارشاداتو سره تناقض او اختلاف نه لري، بلکې دا تفکر د دیني حقایو لپاره نور هم کلک او محکم ثبوت کېدای شي.

غربي ځانګړی تحول:

د دې دواړو فکري جریانونو په منځ کې دا شباهتونه د منځنیو پېړیو تر اخره او د اروپا رنسانس یا تجدید دورې تر شروع پورې دوام کوي. مګر له دې تاریخي دورې نه وروسته شرق په یوه لاره ځي او غرب په بله لاره. د تمدن دواړې حوزې د تحول په جلا جلا لارو روانیږي. کومه د فکري او ټولنیزو تحولاتو لاره چې مغرب غوره کړې، مشرق په هغې لارې روان نه شو. سبب دا دی چې په یوروپ کې داسې اقتصادي او ټولنیز ژور بدلون راغی، چې په مشرق کې نه لیدل کیږي. او دا اهم اقتصادي او اجتماعي ژور بدلون په دې ډول دی: د منځنیو پیړیو په دوران کې په تجارت او صنعت پورې تړلې یوه اجتماعي طبقه ډېر ورو ورو او په تدریجي صورت قدرت پیدا کوي او فیوډاله طبقه د انحطاط خوا ته ځي. د منځنیو پیړیو په اخر کې دا په تجارت او کسب پورې تړلې طبقه یو

www.sikaram.com

لوی اجتماعي او اقتصادي قدرت کېږي، چې له حاکمې طبقې یانې فیوډالیسم سره د کلکې مجادلې لپاره د جنگ میدان ته وځي. دا قدرت هغه متوسطه اجتماعي طبقه ده، چې د (بورژوازي) په نامه یادېږي.

همدا سرمایه داره بورژوازي ده چې د غربي تمدن نوي اساسات بږدي او د صنعتي انقلاب سره فکري او علمي اجتماعي او سیاسي ژور تحولات راولي. د فیوډالیستي او بورژوازي طبقو په منځ کې اساسي توپیر دا دی: فیوډالي اشرافي طبقه په اقتصادي بناء د ځمکې مالکه وه او د فکر له لحاظه په کلیسا متکي وه. د بورژوازي اقتصادي بنیاد تجارت او صنعت سرمایه ده او د فکر او شعور له پلوه یې په فلسفه او سیانس اتکاء وکړه او د فیوډالی اقتصادي نظام د کلیسا په کمک چلېده او کلیسا د فیوډالي نظام په زور مسلطه وه. بورژوازي اقتصادي نظام د صنعت او سرمایې د پراختیا لپاره ساینس او تخنیک ته اړه وه او د سیاسي قدرت د اخستلو لپاره یې اجتماعي او سیاسي علومو ته احتیاج وو. دا وجه ده چې د دې اقتصادي اړتیا په زور طبیعي او انساني علومو په یورپ کې وروسته له رنسانسه عظیم او بې سابقې پېشرفت وکړ. نوي علمي مسایل طرحه شول، نوې اختراع گانې او اکتشافات وشول، نوي فلسفي فکرونه را پیدا شول، د قدماوو په آثارو کې نوې څېړنې او مطالعې وشوې، په عیسوي دین کې ریفورم راغی.

له رنسانس نه را په دې خوا د غربي تمدن خصوصیت او د دې تمدن د جهاني قدرت او تسلط لوی عامل همدا ساینس او تخنیک دی. او د ساینس او تخنیک د داسې بې سابقې انکشاف اساسي عامل دا و چې فلسفې ځان له عیسوي دین څخه جلاکړای شو. نو ویلای شو چې

www.sikaram.com

وروسته له رنسانسه د غربي معاصرې نړۍ لويه پېښه همدا د دين او فلسفې جدايي ده او فلسفه د افلاطوني او ارسطويي فلسفې له مستحکم چوکاټ څخه چې کليسا په رسميت پېژندلې وه، راوځي او د آزاد فکر مجال راپيدا کوي.

په غربي جهان بينۍ کې نوې مسألې:

څرنګه چې موږ ورته اشاره وکړه د منځنيو پېړيو د سکولاستيکې دورې د جهان بينۍ اساسي پروبلم د انسان او خدای رابطه وه. يانې د انسان رابطه د هغه له ماورا الطبيعي هستۍ سره چې په ديني ارشاداتو کې ذکر کيږي. نو دا جهان‌بيني چې مرکزي مسأله يې د خدای او انسان رابطه ده، د ديني عقيدې په بناء او د عرفاني نوې افلاطوني فلسفې تر تاثير لاندې د انسان هستي پّه دوو برخو وېشي: ماده او معنی، جسم او روح. او بيا د انسان او خدای د رابطې صحيح پوهه يوازې د انسان په معنوي او روحانی اړخ کې لټوي ځکه چې په دې ذهني چوکاټ کې د انسان معنوي اړخ جګه او عالي مرتبه لري او کوم اړخ ته چې توجه نه کيږي او حتی د حقارت په سترګه ورته کتل کيږي، هغه مادي اړخ دی، جسمي واقعيت دی، او د انسان ژوند په طبيعي ماحول کې دی. نو ځکه تر ټولو جګ او عالي علم د مجرداتو او ميتافزيکي علم و او تر ټولو ټيټ علم د محسوساتو او فزيک علم ګڼل کېده.

وروسته له رنسانسه د غربي تمدن اساسي پرابلم بل شان بڼه غوره کوي. له دې عصره غربي انسان د انسان او ماوراء الطبيعي رابطې مسأله نه طرحه کوي او يوې مسألې ته توجه کوي او هغه د انسان او طبيعت رابطه ده. دا

www.sikaram.com

نوې مسأله یانې د انسان او طبیعت د اړیکې مفکوره ډېرې نتیجې لري او ژور فکري او ذهني تحولات ترې را ولاړېږي. په دې نوي ذهني چوکاټ کې انسان په داسې دوو مادي او معنوي جلا اړخونو تقسیمېږي، چې په هغه کې د روحاني اړخ مرتبه جګه نه وي بلکې دواړه اړخه مساوي ارزښت او اهمیت پیدا کوي او په معنوي اړخ کې هم هغو استعدادونو او ذهني فعالیتونو ته ارزښت ورکول کېږي چې د انسان او طبیعت د رابطې د فهم په لار کې مرسته وکړای شي. یانې فکر عقل او ادراک او له دې ذهني استعداد څخه په حسي تجربو کې په استفاده کول.

«د انسان او طبیعت رابطه» داسې لویه مفکوره ده چې ژوند په کې ارزښت ګڼل کېږي او د ژوند د تکامل او انکشاف هیله په کې پرته ده او دا د ژوند د تکامل او انکشاف هیله په خپل وار په طبیعت باندې د حاکمیت او تسلط اراده راپیدا کوي او د فرمانروایۍ او حاکمیت ارادي عملي وسیله هم عقلي پوهه، ساینس او تخنیک دی.

په لنډه توګه ویلی شو چې په غربي دنیا کې د رنسانس دورې تر مخه د فکر او فهم اساسي او بنیادي مسأله د انسان رابطه وه، له یو ماوراء الطبیعي قدرت سره او نورې ټولې په ژوند، طبیعت او اجتماع پورې مربوطې مسألې له دې زاویې څخه لیدل کېدې. مګر د رنسانس څخه را په دېخوا غربي نړۍ یوه نوې مسأله طرحه کړه چې هغه د انسان او طبیعت رابطه ده او دې مسألې ته خاصه توجه د دې باعث کېږي چې ساینس او تخنیک یو ډېر بې سابقه پرمختګ وکړي. وروسته هم د دې پرابلم په ارتباط غربي تمدن دوه نورې مهمې مسألې منځ ته را اچوي: چې یوه د انسان رابطه ده له اجتماع سره او بله یې د انسان رابطه ده له خپل ځان سره. د انسان

www.sikaram.com

اجتماعي موجودیت ته توجه د اجتماعي، اقتصادي، سیاسي او حقوقي علومو د انکشاف له پاره لاره هواروي او انساني فرد ته توجه، په روحي او نفسي علومو کې د پلټنې د نوې ساحې او د پوهې تازه موقفونه راپیدا کوي.

نوي فکري انقلابونه په لومړي قدم کې د ځینو نجومي انکشافاتو په لړ کې راپیدا شول. د نیکولای کوپرنیک دا نظریه چې ځمکه د عالم مرکز نه دی، یوه کوچنۍ سیاره ده چې د نورو سیارو په شان د لمر په مدار کې چورلي. وروسته د کپلر او ګالیله انکشافات د نجوم او فزیک په ساحه کې نوې جهان بینۍ ته یوه بنه ورکړه او انسان په ځان او جهان یو نوی نظر پیدا کړ. د رنسانس له شروع څخه دا نوې جهان‌بیني په درې اساسي مفکورو ودریدله.

لومړۍ مفکوره دا ده چې عالم په مکان کې انتها نه لري، ځکه ځمکه یو طبیعي جسم دی. د شمسي نظام یو جز دی چې د دې نظام مرکز لمر دی. له دې لومړۍ مفکورې څخه دوې نوې نتیجې راوځي: د سکولاستیکې جهان بینۍ په خلاف نه ځمکه د عالم مرکز دی او نه انسان د خلقت غایه. او بله دا چې عالم په مکان کې انتها نه لري، نو د انساني پوهې ساحه هم په لایتناهي ډول پراختیا موندلی شي. په دې شان د منځنیو پېړیو د پوهې ثابت او محدود چوکاټ په ځای د انساني پوهې په مخ یو پراخه افق راپیدا کیږي.

دویمه مفکوره د روح او طبیعت د وحدت مفکوره ده. یانې دا چې روح له طبیعت څخه بیګانه دی. د مادي زندان بندی نه دی، بلکې روح او جسم د یو واقعیت دوه اړخه دي او د روح او جسم په شان هر شی په

www.sikaram.com

طبیعت کې یو له بله متقابله رابطه لري او یو پر بل متقابل تاثیر کوي. د دې مفکورې مهمه نتیجه دا ده چې د انساني او طبیعي پېښو په جریان کې کومه اسرار امېزه منبع دخالت نه کوي بلکې هره پېښه د یو علت معلول دی او دا د علت او معلول سلسله د انسان له پاره د پوهې او درک وړ ده.

د انسان د فردي موجودیت، استقلال درېیمه مهمه مفکوره ده چې د دغې په بناء انساني فرد پخپله ارزش دی، یو په خپل ځان متکي واقعیت دی. یانې د انساني فرد ارزش او واقعیت نه په کومه قومي قبیلوي رابطه کې دی او نه په کوم خاص عقیدوي او دیني تعلق کې، بلکې د ده ارزش د ده په فکري او عقلي استقلال کې دی. د ده په فردي آزادۍ کې دی. له دې مفکورې څخه ورو ورو د سیاسي علومو او بشري حقوقو انقلابي مفاهیم راوځي. په عام ډول د غربي تمدن مهم خصوصیت او د دې تمدن د قدرت بنسټ همدا د انسان او طبیعت رابطې ته توجه ده. په طبیعت باندې د حاکمیت هیله د دې حاکمیت وسیله، یانې ساینس او تخنیک د غربي جهان بینۍ اساسي بڼه تشکیلوي. له شروع څخه د دې جهان بینۍ بنیادي عنصر همدا ساینس او تکنالوژي ده. او د ساینس او طبیعي علومو بې سابقې انکشاف د فلسفي فکر له پاره نوي مواد او نوي محتویات راپیدا کړل، نوي سوالونه او ځوابونه منځ ته راغلل او په زړو مسألو نوې خبرې شروع شوې. علمي پلټنې، تخنیکي او صنعتي تولیدات چې په جلا او نامنظمه توګه پر مخ تلل، له نولسمې عیسوي پېړۍ څخه را پدې خوا یې یو له بله سره دومره ارتباط پیدا کړی دی چې یوه ساحه له بلې څخه جلا هیڅ توسعه نشي کولای او همدا د طبیعي علومو لوی

www.sikaram.com

انکشاف له شپاړسمې عیسوي پېړۍ څخه د نولسمی پېړۍ تر آخره پورې د فلسفي فکر له پاره نوې موضوع ګانې را پیدا کړې.

فرانسس بیکن او رنه دکارت چې د نوې فلسفې لوی موسسان دي یوازې د نویو علومو خصوصیات او څرنګوالی تعین او تشخیص کړ. له شپاړسمې عیسوي پېړۍ را په دېخوا په عام ډول فلاسفه یوازې د ساینس په څرنګوالي، په علمي روش او

متود، د ساینس او ژوند په رابطه او د بشري عقل په باب په تفکر بوخت شول.

د بیکن فلسفي انقلاب په دې کې دی چې ده میتافزیکي مجرد فکرونه سکولاستیکي فکري تګ لاره پرېښودې ده. د تجربي علومو او د دې علومو فکري کړنلارې ته یې پام وکړ او د نویو علومو روش او میتود یې طرح کړ. د قدماوو اقتدار ته تسلیم نشو او په علمي تجربه یې استناد وکړ او ویې ویل چې پوهان باید لابراتوار ته پام وکړي، نه کلیسا ته. ځکه چې د انسان د فکر او پوهې یوازینۍ وسیله تجربه او مشاهده ده او بس.

دکارت هم د قدماوو د اقتدار پر ضد او د سکولاستیکي بې نتیجې بحثونو په خلاف موقف ونیو او ویې ویل چې؛ انسان باید پوهه او علم له خپل ځان څخه، د عالَم او طبیعت له کتاب څخه او د انسان له مطالعې څخه کسب کړي. دکارت د ریاضیاتو او د هندسې په بناء د علمي فکر د میتود او روش بنسټ کېښود. د ده په نظر د فلسفې لومړنی پرنسیپ د انسان په خپل شعور کې موندل کېدای شي، نه د پخوانیو پوهانو په اثارو کې. دا لومړنی پرنسیپ دا دی Cogito ergo sum یانې «فکر کوم، فلهذا یم». یانې تفکر او وجود یو له بله سره یوه نه پرېکېدونکې رابطه لري. دکارت

www.sikaram.com

ټولې طبیعي پېښې په ریاضي قوانینو کې متکي وګڼلې او ریاضیات یې د فزیکي علومو اساس کړ. او په دې شان یې د نوي ساینس تهداب کېښود. د ارسطو د زړې نظریې په بناء طبیعت له داسې مختلفو شیانو څخه جوړ و چې یو له بله سره یې کومه اساسي رابطه نه درلوده، بلکې هر شی په خپله لار خپلې غایې او هدف ته متمایل و. د دکارت د پرنسیپ په بناء برعکس په طبیعت کې هیڅ شی تصادفي، اتفاقي او اختیاري نه دی، بلکې هر څه د کلکو ریاضي قوانینو تابع دي او د بشري فکر په تاریخ کې دې انقلاب ته «کارتیزي انقلاب» وایي. له دکارت څخه وروسته ځینې نوي مهم اکتشافات؛ لکه د نیوټن، انیشټاین هایز بزګ او نورو اکتشافاتو سره په هره ساحه کې زړه جهان‌بیني بالکل پای ته ورسېده او نوې جهان‌بیني چې په فزیکي تجربو او ریاضي قوانینو یې اتکاء کوله، د هغې ځای ونیو.

په لومړۍ مرحله کې بېکن او دکارت سره فلسفي فکر د ساینس او تخنیک په ډګر کې د انساني عقل انکشاف ته توجه کوي او د تجربي او نظري علومو تهدابونه اېښودل کېږي او د انسان او طبیعت په رابطې زیاته پلټنه کېږي. مګر له دې مسألې سره یوه بله مسأله منځ ته راځي او هغه د انسان رابطه ده له انسان سره او په دې ساحه کې په اتلسمه پېړۍ کې او وروسته له هغه داسې متفکرین لکه هیوم، روسو او **کانت** په اجتماعي، سیاسي او اخلاقي علومو کې یو بل افق پرانیزي او په دې پرابلمونو نوې خبرې کېږي[۱۲]. په نولسمه پېړۍ کې فلسفي تفکر له کارل مارکس سره د انساني فکر د انکشاف له پاره نور امکانات کشف کوي. په دې مانا چې

[۱۲] د دې نظر تفصیل د کتاب په ضمایمو کې راغلی. رجوع وکړئ د اخلاقو او سیاست فلسفې ته.

www.sikaram.com

د ټولنې په تنظیم او تغییر او بنیادي تحول کې د انسان عقل او اراده مهم تاثیر لري او د ټولنې دا بنیادي تحول چې د مارکس په نظر کې دی هغه د انسان د متقابلو روابطو بدلون نه دی، کوم چې د نولسمې پېړۍ پوهانو یوازې د اخلاقو او سیاست په ساحه کې محدود وګاڼه. د کارل مارکس په دې بنیادي تحول کې مهم عنصر اقتصادي ژوند دی او د انسانانو په منځ کې د اړیکو بنیادي تحول په دې کې دی چې انساني وګړي په اقتصادي تولیداتو کې په صحیح توګه اشتراک ولري او د کار او زحمت حاصل په برابره او واقعي توګه توزیع شي.

د انسان او طبیعت د رابطې په لړ کې د عیسوي نولسمې پېړۍ یو بل لوی متفکر د یادونې وړ دی او هغه چارلس داروین دی. ده د خپلو تحقیقاتو په نتیجه کې د ژوند او ژوو له پاره د طبیعي تکامل یوه نظریه وړاندې کړه او ژوند یې د طبیعي ماحول مولود وګاڼه چې له ابتدایي مراحلو څخه جګو مراحلو ته تدریجي ارتقایي حرکت کوي او انسان یې د دې طبیعي تکامل یوه جګه مرحله وبلله. د داروین د نظریې په بناء او د نوې جهان بینۍ په اساس انسان د طبیعت یو نه جلا کېدونکی جز دی. په دې شان داروین له اسماني منبع سره د انسان رابطه بالکل شکوي او انسان په طبیعت پورې تړي.

په فلسفي افکارو کې وروستی مهم انقلاب د نولسمې پېړۍ په پای کې د فریدریک نیچه[13] فلسفه ده، چې د شلمې پېړۍ په ننني فکري جریانونو یې ډېر ژور تاثیر کړی دی. دی د عقل په عالمي ارزش او قدرت انتقاد کوي او وایي چې عقل یوازې د انسان په ژوند تلسط او حاکمیت نه لري.

[13] رجوع دې وشي د دې کتاب په ضمایمو کې د اخلاقو فلسفې ته.

www.sikaram.com

که عقل د نورو غیر عقلي پېښو سره مقایسه کړو نو مالومه به شي چې عقل د فلسفي تفکر یوازینۍ وسیله او یوازینۍ مهمه موضوع نه ده او د انسان په ذهن کې د فلسفي فکر له پاره له عقل څخه نورې پراخې او ژورې موضوع ګانې کشفوي. د ده په نظر د انسان په ژوند کې دې مهمو غیر عقلي پېښو ته پام نه کول او اهمیت نه ورکول یوازې د ځان غولول دي او بس. دلته هغه درېیمه مسأله طرح ده، یانې د انسان رابطه له خپل نفس سره او په دې ساحه کې د نیچه دغه مهمه مفکوره د فروید په اثارو کې په علمي بڼه راښکاره کېږي. په انساني علومو کې د تحت الشعور کشف ډېر ستر انقلاب ګڼل شوی دی او د نووو او تازه پلټنو او مطالعاتو له پاره یې لار پرانیستې ده. فروید ثابتوي چې د هر فرد عقلي شعور یو ډېر محدود او نارسا قدرت دی او سړی نشي کولای چې د دې په وسیله له یوې خوا د خپل ژوند ټول تېر شوي مراحل وپېژني او له بلې خوا خپل عواطف او هیجانونه د خپلې ارادې او فرمان لاندې راولي، ځکه چې په لاشعور کې داسې انرژي او قدرت موجود دی، چې پخپله عقل یې په مستقیم او غیر مستقیم ډول تر تاثیر لاندې دی.

له نیچه او فروید څخه وروسته د نوې فلسفې په لړ کې وجودي فلسفې (Existensialim) تازه خبرې راوړې دي. د دې خبرو تازګي ته د هغه چا پام کېږي، چې په اروپا کې د ساینس او عقلي اصالت د څو پېړیو تسلط په نظر کې ولري. وجودي فلسفې په ډېره زیاته پیمانه د انسانانو په منځ کې محسوسو متقابلو روابطو ته توجه کوي او وایي چې د انسان رابطه له بل سره او دا شان رابطه له ځانه سره دوه مسألې دي چې یو بل پورې کلکې تړلې دي.

www.sikaram.com

د بل موجودیت په انساني فردي شعور کې اساسي اهمیت لري. هر فرد له نورو سره د متقابلو اړیکو په نفسي زنځیرونو کې تړلی دی او له دې رابطو څخه بهر انساني فردي موجودیت بې مفهومه او بې مانا کیږي. ځکه چې هر فرد یوازې او د خپل ذهن په ژور تل کې خپل ځان ته د نورو په نظر ګوري. د وجود فلسفه په نوي رنګ هغه اجتماعي او نفسي پېښې څېړي چې روسو او مارکس پرې خبرې کړي دي. دا فلسفه هڅه کوي، چې انسان د یو ژوندي محسوس واقعیت په حیث مطالعه کړي او د عقلي اصالت طرفدارانو په شان یې یوه مجرده عقلي مفکوره نه ګڼي.

له دې خبرو سره بیا هم د غربي جهان بینۍ ستر خصوصیت همدا ساینس او تخنیک او علمي ذهنیت دی، چې د څو سوو کالو په دوران کې یې په شعور او تحت الشعور کې نفوذ کړی دی او دا ذهنیت هم د تسلط او قدرت په اراده متکي دی: په طبیعت تسلط، په اجتماعي چارو تسلط او په نفسي پېښو تسلط. او دلته د اختیار مسأله په واضحه توګه طرح ده.

اوس نننۍ فلسفه ځان په خیالي، سیاسي او اخلاقي دنیاګانو نه غولوي او داسې فکري تمایلات ورته پای ته رسېدلي ښکاري. په نننۍ فلسفه کې هغه فکرونه او ایډیالوژي‌ګانې چې په کوم اقدار او پټو سترګو عقیده بناء وې، د انحطاط په لوري تللې دي. حتی هغه ایډیالوژي‌ګانې چې ظاهراً ځانته علمي وایي او په واقعیت کې په عقیده او اقدار ولاړې دي او د پخوانیو خیالي دنیاګانو (فاضلي مدینې) په نوې بڼه برېښوي، د انتقاد په نظر لیدل کیږي.

دا وو د مغرب دنیا په فکري سیر باندې یو لنډ او اجمالي نظر. او کومې خبرې چې څو کاله په خوا په دې کتاب کې د جبر او اختیار په باب

www.sikaram.com

شوي دي، هغه ټولې د دې غربي نوې جهان بینۍ په اساس دي او د جبر او اختیار مسأله په کې د انسان او ماوراء الطبیعت د رابطې په اساس نه ده څېړل شوې، بلکې یوازې د انسان او طبیعت، د انسان او نفس او د انسان او اجتماع د اړیکو په چوکاټ کې ورته کتل شوي دي. دا اثر د فکر او میتود، شکل او ساختمان په لحاظ د هېګل له دیالکتیکي روش څخه الهام اخلي او محتویات یې د ځینو مهمو طبیعي، اجتماعي او نفسي نویو پلټنو په بنا دي. هیله ده چې د فلسفې شاګردانو او نورو د فلسفې دوستانو ته په کار شي.

کابل – د سلواغې ۲۵/ ۱۳۵۲

www.sikaram.com

مقدمه

د جبر او اختيار يوه داسې مسأله ده چې قرنونه پرې بحث شوی. خو د افکارو په دنيا کې هر عصر او هره زمانه د خپلو خاصو اقتصادي، اجتماعي او کلتوري شرايطو په بناء په زړو مسايلو نوي فکرونه کوي. نو ځکه د اوسني عصر د فلسفي جهان‌بيني په بناء د جبر او اختيار په اړه نوې خبرې کېدای شي...

www.sikaram.com

د جبر او اختيار مسأله يوه داسې مسأله ده چې قرنونه پرې بحث شوی دی او اوس هم پرې بحث کېدای شي، دا ځکه چې فلسفي مسايل زړښت نه لري. تر څو چې انسان انسان دی، دا مسايل به فکر ته ورلوېږي، فکر به پرې کوي او د حل لار به يې لټوي، نو دلته به دا سوال را پيداشي: که د جبر او اختيار مسأله زړه وي، نو په دې باره کې خبرې کول به هم غير له تکراره بل څه نه وي. نو په ځواب کې به ووايو. هغه څه چې د زمانې په جريان کې واقع دي که طبيعت دی، که جهان دی، که انسان، ځان نه تکراروي. ظاهراً شپې او ورځې، يو له بل سره شباهت لري، موسمونه پرله پسې راځي او يو بل ته ورته دي، يو ډول طبيعي حوادث بيابيا ليدل کېږي، مگر په حقيقت کې هره گړۍ چې تېرېږي بيا نه راځي. د درياب هره څپه چې ځي، نور هېڅکله هغه څپه بيا نه راگرځي. د انسان په تاريخ کې هم يو قدم په شا تگ نشي کېدای او تاريخي وقايع بيا نه تکرارېږي.

هر عصر خپل مخصوص اقتصادي، اجتماعي او سياسي شرايط لري، چې هېڅکله په خپل حال نه پاتې کېږي او تغيير کوي، همدارنگه د افکارو په دنيا کې هر عصر او هره زمانه په زړو مسايلو تل نوي نوي فکرونه کوي. مثلاً د جبر او اختيار په مسأله ارسطو او هېگل دواړو خبرې کړې دي. مگر دا خبرې يو شان نه دي. ځکه چې د دې دوو فکرونو د عصر شرايط سره فرق لري او کوم د پوهې وسايل چې د زمانې تحول د هېگل په لاس کې ورکړي وو، ارسطو سره نه وو. همدارنگه کوم د پوهې افق چې نن زموږ په مخ کې پرانيستل شوی دی، هېگل نه درلود. همدا سبب دی چې په زړو مسايلو تل نوي فکرونه کېدای شي.

www.sikaram.com

I

اوس به وگورو چې د جبر او اختيار مسأله له څه قراره ده او مانا يې څه ده؟ د هر فلسفي فكر لومړی او اساسي هڅه دا ده چې يو سوال په سمه توگه طرح شي او د سوال په طرح کېدو يو اساسي انتقادي نظر واچول شي. ځکه چې د يو سوال حل د دغه سوال په صحيح طرح کېدو پورې اړه لري. د يو غلط سوال له پاره صحيح ځواب نشي پيدا کېدای، تر څو چې لومړی سوال صحيح نه شي. تر ټولو لومړی په يو سوال کې هله مانا را پيدا کېدای شي چې يو څو مشخص مفاهيم يو له بله سره مشخصې رابطې پيدا کړي، يانې يو مفهوم په جلا او مجرد شكل مانا نشي پيدا کولی تر څو له يو بل مفهوم سره يوه معينه رابطه قايمه نکړي. د مبهم سوال مثال به داسې وي: جهان يانې څه؟ انسان يانې څه؟

دا دواړه سوالونه مبهم دي ځکه چې په هر يوه کې يو مفهوم په جلا او مجرد شكل پروت دی، بل کوم مشخص مفهوم نشته، چې رابطه ورسره ټينگه کړي، ځکه: «يانې څه» يوازې د پوښتنې علامه ده او پخپله کوم مفهوم نه دی. لومړی بايد په «يانې څه» انتقاد وشي او پوښتنه وشي چې د «يانې څه» څخه مراد څه دی؟

فلسفي سوال هله طرح کيږي چې په مفاهيمو کې حرکت او جنبش را

www.sikaram.com

پیدا شي. او که سوال غلط طرح شي، نو فکر له ځایه نه خوځیږي او د سکون په حالت کې پاتې کیږي. او یا د تخیلاتو او تصوراتو لار نیسي او فکر صحیح په کار اچول همدې ته وایي چې انسان د فکر اصلي او حقیقي حرکت او ژوند پیدا کړي. ځکه چې هر فکر ځانته ژوند او حرکت لري او د افکارو له حرکت او تصادم څخه حقیقت راوځي.

همدارنگه که موږ ووایو: «جبر او اختیار یانې څه؟» دا یو مبهم سوال دی او موږ مجبور یو چې په یو بل شکل یې طرح کړو او مثلاً ووایو: «انسان مجبور دی که مختار؟» دلته موږ یو نوی مفهوم یانې «انسان» په مسأله کې داخل کړ او سوال لږ څه له ابهام څخه راووت او د «انسان» او «جبر»، «انسان» او «اختیار» په مفکورو کې څه رابطه او حرکت را پیدا شو. اوس که موږ د دې مفاهیمو حرکت ته په ځیر وگورو، نو را مالومه به شي کوم تصادم چې د دوی په منځ کې واقع کیږي، د دې تصادم په نتیجه کې دا دواړه مفاهیم، انسان او جبر له یوې خوا، انسان او اختیار له بلې خوا یو په بل کې ننوځي او یو نوی مفهوم ترې جوړیږي په دې ډول: «مجبور انسان»، «مختار انسان» او زموږ طرح شوی سوال بیا خپل د اولني مفهوم حالت ته راگرځي، په دې شکل: «مختار انسان یانې څه؟»،«مجبور انسان یانې څه؟» دلته بیا موږ ته په کار دی چې د «یانې څه» په ځای «نور څه» داخل کړو، چې په افکارو کې بیا حرکت را پیدا شي او زموږ سوال مانا راپیدا کړي. نو به وایو: مجبور یا مختار انسان د څه شي په مقابل کې؟ د دې «څه شي» له سر سري تحلیل څخه دا لاندې مفاهیم راوځي: مجبور یا مختار انسان د طبیعت په مقابل کې، د ماوراءالطبیعت په مقابل کې، د خپل ځان په مقابل کې، د بل انسان په مقابل کې... په دې ډول د جبر او

www.sikaram.com

اختیار په مسأله کې جلا جلا جنبې را پیدا شوې او موږ اوس کولای شو په هرې یوې جلا جلا بحث وکړو؛ په دې شان:

۱. د انسان رابطه له طبیعت سره

یانې په دې طبیعت کې چې هر څه د یو نظام لاندې دي او هر شی د علت او معلول د قانون تابع دی، د انسان موقعیت څه دی؟ آیا انسان هم د طبیعي اشیاوو په منځ کې یو شی دی او په خپله هستۍ، په خپلو اعمالو کې د طبیعي جبري قوانینو پیروی کوي او له ځانه کومه اراده او کوم اختیار نه لري؟ او یا دا چې انسان یو استثنایي موجود دی او د علت او معلول له دایرې څخه یوه مختاره هستي ده؟

۲. د انسان رابطه له خپل نفس سره

یانې د انسان د جبر او اختیار حس یا فکر څه نفسي بنیاد لري؟ دلته به موږ انسان د یوې مجردې کُلیې په حیث په نظر کې نه نیسو، بلکې په محسوس ډول به انساني افرادو ته گورو. د نفسي حوادثو له پلوه ټول انساني افراد یو شان انکشاف او تحول نه کوي، ځینې عوامل به انسان د خپلې نفسي غلامۍ په زنځیر وتړي، یانې موږ به دا سوال وڅېړو چې د نفسي نشو نما له لحاظه کوم انسان ته موږ مجبور ویلای شو او کوم ته مختار؟

۳. د انسان رابطه له بل سره

دلته موږ د انسان یوه محسوسه جنبه تر نظر لاندې نیسو، رښتیا هم انفرادي انسان یو داسې مجرد او مبهم موجود دی، لکه یوه انفرادي مفکوره.

www.sikaram.com

انسان هله مانا پیدا کوي او واقعیت یې هله څرګندیږي، چې له نورو سره په رابطه کې شي. په حقیقت کې د انسان هستي یوه داسې رابطه ده چې له نورو سره قایمیږي او له دې رابطې څخه بهر د انسان حقیقت له منځه ځي. مګر دا رابطه له ټولو څخه لومړی یوه شدیده مجادله ده چې هر فرد یې د خپل شخصیت د تائید او ثبوت له پاره کوي. د انساني افرادو شخصیتونه یو له بل سره تصادم کوي. هر شخصیت د خپل تایید له پاره د بل پیژندګلوی ته محتاج دی او هر یو خپل اختیار د بل په مجبوریت کې لټوي. دلته جبر له اختیار سره تصادم کوي. ګورو به چې له دې تصادم او مجادلې څخه څه راوځي.

زموږ د بحث په عنوان کې دوه نکتې داخلې دي: یوه د جبر او اختیار مسأله ده او بله د دیالکتیک مفکوره ده. ویل کیږي چې په هر څه کې موږ دیالکتیکي رابطه موندلی شو. موږ د خپلې څیړنې په ترڅ کې دا کوښښ کوو، چې ریښتیا هم داسې یوه رابطه د جبر او اختیار د مسألې په جلا جلا جنبو کې پیدا کیدای شي او که نه؟

مګر مخکې له دې چې په خپل اصلي مبحث کې داخل شو، لازمه ده چې د دیالکتیک په مفکوره یو څه رڼا واچوو او څه نا څه پوه شو چې دیالکتیک څه ته وایي؟ او دیالکتیکي رابطه څرنګه قایمیدای شي؟

www.sikaram.com

II

دیالکتیک څه ته وايي؟

د دیالکتیک مانا جدل او مناظره ده. په زړه فلسفه کې هم په دې مانا پروت دی. د حقایقو د کشف له پاره د جدل لار اول د لومړي ځل له پاره سقراط پرانیسته. سقراط به خلک په کوڅه او بازار کې را نیول، سوالونه به یې ترې کول. بحث به یې ورسره کاوه، د بحث او جدل په وسیله به یې خلکو ته ځینې حقایق ښوول. سقراط هېڅکله نطقونه او وعظونه نه کول، مقالې یا کتابونه یې نه لیکل. یوازې له خلکو سره به یې خبرې کولې. سقراط د حقایقو پلټنې له پاره د جدل لاره غوره کړې وه. افلاطون هم د دې سبک پیروي وکړه. دی په خپلو اثارو کې همېشه سقراط ښيي چې له خپلو دوستانو سره په بحث بوخت دی، له یو سوال څخه بل سوال پیدا کیږي، له یوې موضوع څخه بله موضوع منځ ته راځي، له تائیدونو څخه تردیدونه راوځي، همدارنگه د بحث او جدل په وسیله نوي نوي حقایق را پیدا کیږي. د جدل یا دیالکتیک یوه مانا خو دا بحث او یا ډیالوگ دی، مگر د افلاطون په نظر یوه بله منطقي مانا هم لري او هغه دا ده چې د جدل په وسیله فکر له ابتدایي مفاهیمو څخه لوړو مفاهیمو ته خیږي، له ټیټو فقرو څخه جگو فقرو ته پورته کیږي،

www.sikaram.com

یانې په عمومي ډول دیالکتیک د فکر هغه حرکت ته وایي چې فکر له محسوساتو څخه مجرداتو ته پورته بیایي.

ارسطو د جدل[۱۴] او تحلیل[۱۵] په منځ کې فرق کوي. د ده په نظر کې د تحلیل موضوع اثبات دی: یانې داسې یو استنتاج چې په حقیقي اساساتو بناء وي. او جدل د احتمالي عقایدو په باره کې استدلال دی. دلته دیالکتیک په منفي مانا استعمال شوی دی.

کانت هم دیالکتیک په دې منفي مانا را اخلي. دده په عقیده دیالکتیک وهمي استدلال نه دی. او داسې تعریف یې کوي: دیالکتیک د ظواهرو منطق دی. دا ظواهر څو ډوله دي:

لومړی: منطقي ظواهر؛ لکه سوفسطایي استدلالونه.

دویم: تجربي ظواهر؛ لکه د سپوږمۍ غټ والی په افق کې.

دریم: ماورالطبیعي ظواهر، لکه ماورا الطبیعي وهمونه.

په دې ډول چې د کانت په عقیده انساني فکر سره دا گومان او وهم پیدا کیږي چې ماوراء الطبیعي حقایقو ته رسیدای شي او په روح، جهان او خدای باندې مطلقه پوهه پیدا کولی شي. کانت وایي چې انساني فکر د خپلې پوهې په دې ساحه کې له یو بې نتیجې بې انتها جدل سره مخامخ کیږي چې هیڅ کوم حقیقت ته نشي رسیدای.

په نننۍ فلسفه کې د دیالکتیک نوې مانا هیگل کشف کړې ده. هیگل په دیالکتیک کې یوه ژوره مانا کیښوده. د ده په نظر دیالکتیک د عقل او فکر د حرکت قانون دی. فکر او عقل د دې قانون په اساس حرکت کوي.

[۱۴] Dialectique

[۱۵] Analytique

www.sikaram.com

مگر دا قانون یوازې د افکارو په دنیا کې جاري نه دی، بلکې د ټولې هستۍ او عالم قانون دی. د دې قانون مانا دا ده چې متضاد شیان یو له بله سره جدا کېدای نشي.

فکر د اضدادو او تناقضاتو په زور روان دی. عالم د اضدادو او تناقضاتو له برکته هست دی. نو ځکه هېګل وایي چې فکر باید له اضدادو او تناقضاتو څخه ونه ویرېږي او ډډه ترې ونه کړي. رښتیا هم فکر همېشه وېرېږي چې له خپل ځان سره ضد او نقیض واقع نشي. او د دې وېرې له سببه فکر همېشه ځان په یوه مفهوم کې راګیروي. مثلاً کله چې ووایي: هستي شته، نو له نیستۍ څخه انکار کوي، ځکه چې دا خو ویلای نشي چې هستي هم شته او هم نشته او یا کله چې ووایي چې انسان مجبور دی نو بیا ورته په اختیار قالیدای نشي. او واقعیت دا دی چې هستي غیر له نیستي څخه هستي کېدای نشي. که انسان مختار نه وي، نو ځان ته په جبر نشي قایلېدای. هېګل موږ ته راښیي چې که د تناقضاتو په منځ کې رابطه نه وای هېڅ شی به نه وای، انسان به نه وای، فکر به نه وای، کاینات به نه وای، ژوند به نه وای، لنډه دا چې هستي به نه وای. که رڼا نه وای، تورتم به نه وای، که سپین نه وای تور به نه وای، که مرګ نه وای، ژوند به نه وای. نو ځکه هېګل وایی: «په ژوند کې د مرګ تخم پروت دی او په خپل ځان کې هر متناهی متناقض دی»[١٦]. اضداد او تناقضات یو ښکاره واقعیت دی. د عالم او ژوند اسرار هم په دې کې دي. یوازې موږ دا کشف کړو چې د تناقضاتو په منځ کې څه رابطه موجوده ده؟

د هېګل په نظر دا رابطه دیالکتیکي ده. اضداد یو له بله راپیدا کېږي. یو

[١٦] Hegel-Encyclopedie P. ١٨.

www.sikaram.com

بل نفي کوي. او د اشياوو د موجوديت علت هم په دې نفي کې دی. په طبيعت کې هر شی دوه جنبې لري: مثبت او منفي، جذب او دفع، عشق او نفرت. او همېشه د دې دوو جنبو په منځ کې مجادله روانه ده.
د هستۍ تهداب هم په دې دايمي مجادلې او تصادم ولاړ دی. له مثبته څخه منفي راولاړېږي او د دواړو له مجادلو څخه يو دويم واقعيت را پيداکېږي. د هېگل په نظر د هر شي په موجوديت کې همېشه درې مرحلې ليدل کېږي:
اوله د مثبيت مرحله ده، دويمه د نفي مرحله ده او درېيمه مرحله کې منفي او مثبت سره يوځای کېږي، يو نوی ترکيب ترې پيدا کېږي او دا نوی ترکيب د اشياوو واقعي موجوديت دی. همدارنگه د افکارو په دنيا کې هره مفکوره خپل ضد را پيدا کوي، هره مفکوره په لومړۍ مرحله کې خپل تاييد کوي، په دويمه مرحله کې خپله نفي کوي او په دريمه مرحله کې خپله نفي نفي کوي. يانې د تاييد او نفي له ترکيب څخه حقيقي مفکوره منځ ته راځي او بيا دا حقيقي مفکوره د يو بل ديالکتيکي حرکت اوله مرحله کېږي، ځان تاييدوی بيا ځان نفي کوي او بيا يوې درېيمې جگې مرحلې ته پورته کېږي. په دې شان افکار د ديالکتيکي حرکت په وسيله له ټيټو مراتبو څخه په تدريج د لوړو حقايقو په لوري قدم پورته کوي.
هېگل د خپل مشهور منطق شروع هم د ديالکتيک په درې اساسي مرحلو کوي: د ديالکتيک اوله مرحله هستي ده. او دا د تاييد (these) مرحله ده، مگر که موږ د هستۍ مجرد او خالص مفهوم تحليل کړو، د

www.sikaram.com

نیستۍ مفهوم ترې راولاړیږي[۱۷] او د هستۍ تایید ځان پخپله نفي کوي. او فکر د دیالکتیک په دوهمه مرحله کې داخلیږي چې هغه د نفي مرحله ده یانې (antithese). د دې تایید او نفي له تصادم څخه یوه دریمه مرحله راوځي چې هغه د منفي او مثبت ترکیب دی یانې (Synthese). یانې د هستۍ او نیستۍ له تصادم څخه یو دریم ترکیبي حقیقت منځ ته راځي چې هغه «کېدل»[۱۸] دي. نو د هېګل د منطق لومړنۍ او اساسي دیالکتیکي مرحلې دا دي: اول هستي، دویم نیستي، دریم کېدل.

د «کېدلو» په مفهوم کې هستي او نیستي دواړه موجودې دي. هر شی هم هست دی او هم نیست او نه هست دی او نه نیست. بلکې د «کېدلو» په حالت کې دی، په حرکت کې دی. او که موږ هر حرکت ته په غور وګورو هم هستي ده او هم نیستي. مثلاً ژوند یو حرکت دی او که موږ د ژوند هره لمحه تحلیل کړو، هستي او نیستي په کې دواړه موجودې دي، مرګ او ژوند په کې دواړه غاړه په غاړه دي. زموږ د ژوند هره شېبه د سترګو په رپ کې له منځه ځي او په تېره شوې زمانه کې محوه کیږي او بله لمحه ترې راولاړیږي. موږ په هره لحظه کې مرو، د دې له پاره چې ژوندی پاتې شو. که موږ شونډې بېرته کړو او ووایو: «زه یم». موږ به لا دا ټکی ویلای نه وي چې لحظه به تېره وي او زموږ د هغې لحظې هستي به نیستي شوې وي. یانې کله چې زه ووایم: «زه یم» باید فوري علاوه کړم: «زه وم» او هغه څه چې په یوه لحظه پخوا وم نه یم. یانې «زه یم، زه

[۱۷] دا تحلیل چې څه رنګ د هستۍ له خالص او مجرد مفهوم څخه د نیستۍ مفهوم راوځي مفصل بحث غواړي، چې د دې بحث په چوکاټ کې نه ځاییږي. د دې موضوع لپاره دې رجوع وشي:
Hegel Scinece de la logique

[۱۸] د هېګل جرمنی اصطلاح Werden په فرانسوي: Devenir په انګلیسي: Becoming.

www.sikaram.com

نه یم» او دوهم تائید، یانې د لومړني تائید نفي په خپله زمانه له منځه وړي او نفي کوي یې ځکه زه نه شم ویلای چې یم او نه شم ویلای چې نه یم، هم یم او هم نه یم. نه دا یم، نه هغه یم. بلکې یو دریم حقیقت یم چې هغه له هستۍ او نیستۍ، له مرگ او ژوند څخه مرکب حقیقت دی. او دا حقیقت د کېدلو او حرکت په مفهوم کې پروت دی.

دیالکتیک سفسطه نه ده او له سفسطې څخه ډېر فرق لري. فرق یې په دې کې دی لکه چې هیګل وایي[۱۹]: سفسطه غواړي چې ځینې جلا یو طرفه او مجرد مشخصات د حقیقت په حیث په نورو وقبلوي او دا هم د شخص د آني او فوري منافعو په اساس. مثلاً زما اعمال زما د ژوند اساسي جنبه ده او زه ویلای شم چې زه باید ژوند وکړم او د خپل ژوند له پاره وسایل ولرم چې استفاده ترې وکړم. که د دې پرنسیپ په بناء زه یوازې د خپلو شخصي منافعو په اساس استدلال وکړم او ووایم چې زه کولای شم چې هم غلا وکړم هم جنایت او هم خپل وطن ته خیانت، نو دا به سفسطه وي. دیالکتیک له دې ډول تفکر سره په بنیاد کې فرق لري، ځکه چې دیالکتیک د یو عمل او یو شي ټول هغه روابط په نظر کې نیول دي کوم چې دا عمل او دا شی له خپل ځان سره، له ماحول سره او له جهان سره لري.

د هېگل د مکتب د انحلال څخه یوه بله فلسفه راووته، چې د هېگل دیالکتیک ته یې یوه بله مهمه مانا ورکړه. دا فلسفه نن د کارل مارکس په نامه یادېږي. مارکس وایی: «زما دیالکتیکي میتودونه یوازې په تهداب کې د هېگل له متود څخه فرق نه لري، بلکې د دې میتود مخالف قطب

[۱۹] Hegel-Encyclopedie P. ۱۸.

www.sikaram.com

دی. د هېگل په نظر د فکر حرکت چې دی ورته د فکر یا روح په نامه یو شخصیت قایل دی، د واقعیت خالق دی او واقعیت د فکر حادثي شکل دی. زما په نظر برعکس د فکر حرکت د واقعي دنیا انعکاس دی چې د انسان مغزو ته انتقال شوی او هلته یې ځای نیولی دی»[20].

په صورت کې د هېگل او مارکس دیالکتیک یو شان مراحل لري. مگر ماده کې سره جلا دي. هغه دیالکتیکي مراحل چې د هېگل په فلسفه کې یوازې د روح او فکر په ساحه کې لیدل کېږي، مارکس یې په واقعي دنیا کې کشف کوي او ثابتوي چې دیالکتیکي قانون څرنگ چې په روحي حوادثو کې لیدل کیږي، همدا شان په طبیعي، اجتماعي او اقتصادي حوادثو کې هم جاري دی. د هیگل په نظر د هر دیالکتیکي حرکت تهداب او منشا روح ده. د مارکس په عقیده روحي حوادث فرعي دي او د واقعي دنیا د دیالکتیکي حرکت انعکاس دی، د انسان په مغزو کې. نو ځکه مارکس وایی: «د هیگل په فلسفه کې دیالکتیک په سر روان دی. کافي ده چې په پښو یې ودروو، د دې له پاره چې یو معقول شکل پیدا کړي»[21]. یانې د هیگل فلسفه کې د ټولې واقعي دنیا د حرکت او تحول تهداب او اساس یو داسې مطلق فکر دی چې د انسان له مغزو څخه مستقل د خپل انکشاف او تکامل وخواته روان دی. ویلای شو چې دا فکر د جهان او کایناتو حقیقی روح دی. دا روح په مبداء کې ځان نه پېژني، په ځان او شعور پوهه نه لري، ځان ترې بیگانه شي او طبیعت ترې جوړ شي او د طبیعي جبر په جامو کې ځان راښکاره کوي.

[20] K. Marx. de capital.T. ۱ – P. ۲۹.

[21] K. Marx. de capital.T. ۱ – P. ۲۹.

www.sikaram.com

د تکامل له ډېرو مراحلو څخه تیرېږي، تر څو چې روح په انسان کې خپل شعور ته را ورسېږي. د روح دا شعوري مرحله انساني تاریخ دی چې په هغه کې مطلقه روح په تدریج مطلق شعور او مطلقې پوهې ته رسېږي، یانې هغه دیالکتیکي حرکت چې په واقعیت کې موندل کېږي، د مطلقې روح حرکت دی، د یو مطلق شعور و خوا ته. مارکس دا تناسب چپه کوي په دې شان: زموږ د مغزو افکار، د اشیاوو انعکاسونه دي، نه دا چې واقعي اشیاء د مطلق فکر د یوې مرحلې انعکاس دی.

په دې ډول دیالکتیک د حرکت د عمومي قوانینو علم دی چې هم خارجي دنیا کې او هم د انسان په فکر کې جاري دي[۲۲]. دا دیالکتیکي قانون درې مهم شکلونه لري: لومړی – د کمیت تبدیلېدل په کیفیت او د کیفیت په کمیت.

دویم – د اضدادو ننوتل یو په بل کې.

درېیم – د نفي نفي قانون[۲۳].

لومړی – د کمیت او کیفیت قانون

د طبیعي او اجتماعي حوادثو په جریان کې تل کمیت په کیفیت بدلېږي او کیفیت په کمیت. په کیفیت کې تحول هله پیداکېږي چې په یوه معینه او ټاکلې اندازه په کمیت کې تغییر راشي. په طبیعت کې تل د کیفیتی اختلاف اساس په جلاجلا کېمیاوي ترکیبونو او د حرکت په مختلفو اندازو او اشکالو کې پروت دی او هېڅ امکان نه لري چې د یو شي په

[۲۲] Marx. Engles. Etudesphilosopiques. P. ٤٤.

[۲۳] F. Engles. Dialectique de la nature PP. ٧٢ – ٧٨.

www.sikaram.com

کيفيت کې فرق راولو او کميت کې هيڅ فرق را نشي، مثلاً موږ د کيفيت په لحاظ د اوبو په نامه يوه سَيَاله، بې رنګه، بې بويه او بې شکله ماده پېژنو چې کميت په لحاظ د (H_2O) کېمياوي ترکيب لري. که د دې ترکيب په کميت کې يو ډېر جزيي فرق راشي، ياني د هيدروژن کوم اتوم کم او يا د اکسيژن کوم اتوم ور زيات شي، نو بيا هغه ماده چې د کېفيت په لحاظ اوبه ورته ويل کېږي نه وي پاتې او بالکل به بل څه ترې جوړ شي. هيګل په خپله مثال راوړي او ليکي: په اول کې د اوبو د حرارت درجه په نسبتي ډول د اوبو مايعيت ته چندان فرق نه کوي، مګر که موږ د اوبو حرارت يا ډېر زيات يا ډېر کم کړو، نو بالاخره يوې داسې نقطې ته رسيږو چې دا د اتصال حالت تغيير کوي او اوبه په بخار بدلېږي او يا يخ ترې جوړېږي[٢٤].

له دي څخه دا لاندې عمومي قانون راوځي: په کميت کې يو سلسله کوچني تغييرات بالاخره په کميت کې يو انقلاب راولي. دا قانون چې په طبيعي علومو کې ښکاره دی، په اجتماعي او نفسي ساحو کې هم تطبيقېږي. په کم څه زياتوالي او لږوالي کېدای شي چې صحيح غلط شي او عدالت ظلم شي. همدا شان کله چې يو دولت توسعه پيداکړي او د نفوسو شمير يې زيات شي، له قوانينو او تشکيلاتو څخه بل څه جوړېږي. د يو دولت د لوی والي له پاره يوه ټاکلی اندازه ده، چې له هغې څخه ها خوا منحل کېږي. او هغه تشکيلات او قوانين چې په يوه معينه اندازه کې د خوشبختۍ او د قوت سبب و، د ضعف او انحطاط سبب

[٢٤] Hegel. Logique. P. ٣٨٣.

www.sikaram.com

کېدای شي[۲۵].

دويم – د اضدادو ننوتل يو په بل کې:

څرنگ چې مو ورته مخ کې اشاره وکړه د هستۍ هره جنبه، د حرکت هر شکل او د مادې هر حالت د مخالفو قطبونو د همزيستۍ او د دې قطبونو په منځ کې د ديالکتيکي متقابلې رابطې جذب او دفعې له برکته وجود لري. د مثبت او منفي قطب تضاد او جدايي د دوی په متقابله رابطه او اتحاد کې دی. او په معکوس ډول د دوی اتحاد په جدايي کې دی. او متقابله رابطه د دوی په تضاد کې ده. دا دواړه متضادې قوې هېڅکله يو له بل څخه جدا کېدای نشي. په کايناتو کې نه د دې دواړو قواوو په منځ کې کوم ثابت او تغيير ناپذيره توازن قايميدای شي او نه داسې کېدای شي چې يوه قوه د جهان په يوه برخه حکمراني وکړي او بله قوه په بله برخه. د کايناتو نيستي به هم په دې جلا کېدو او توازن کې وي. د مثال په ډول کې يو مقناطيس موږ په منځ کې نيم کړو، نو داسې نه کېږي چې يو خوا مثبت قطب پاتې شي او بل خوا منفی، بلکې په دواړو برخو کې دا دوه قطبه فوراً را پيدا کېږي.

د اخلاقو، احساساتو او افکارو په دنيا کې هم دا قانون جاري دی. ښه له بدو څخه نشي جلا کېدای، ښکلا له بد شکلۍ څخه، عدالت له ظلم، غم له ښادۍ، صحيح له غلط څخه ... دا به غير ديالکتيکي او غلط فکر وي چې يو چا ته يا يو شي ته مطلق ښه يا بد ووايو. ځکه تجربه ثابتوي، چې هيڅ څوک يا هيڅ شی مطلق ښه يا بد نه دی، بلکې دوه متضاد

[۲۵] د هېگل ذکر شوی «منطق»: ص ۳۸۳ – ۳۸۴.

www.sikaram.com

قطبونه په هر چا او هر شي کې موندل کیږي. همدا شان روحي حوادث خپل دیالکتیک لري. موږ ته مالومه ده چې مثلاً ډېره زیاته خوشحالي په غم بدلیږي او زړه چې د ډېرې خوشحالۍ ډک شي اوښکې تویوي.

دریېیم – د نفي نفي قانون:

په دیالکتیک کې نفي یو ساده «نه» ویل نه دی، د یوې مفکورې حذفول په یو ټکي خط راښکل نه دي. په دیالکتیکي قانون کې نفي یو جلا مخصوص او مهم رول لوبوي. دلته له نفي څخه تایید راوځي. د یو نوي انکشاف لار پرانیزي او د تکامل په مرحلو کې یو قدم وړاندې ایښودل کیږي. په یوه حشره باندې پښه ایښودل او وژل یې یوه دیالکتیکي نفي نه ده. دا مرگ یوازې یوه خارجي نفي ده. حال دا چې په دیالکتیک کې نفي یوه خالصه نفي نه ده. او مرگ یو عدم محض نه دی، بلکې برعکس د نفي نفي د یو شان ارتقاء او رفعت دی. دا نفي د فکر او اشیاوو د تکامل واجبي مرحله ده څرنگه چې موږ ولیدل د دیالکتیک په درې مرحلو کې (تائید، نفي، ترکیب) د ترکیب مرحله د نفي نفي ده.
هر شی، هره موضوع او هره ساحه ځانته مخصوص د نفي نفي لري. مثلاً کله چې موږ په الجبر کې لیکو:
$[(-a) \times (-a) = +a^{2}]$ دلته موږ د $(-a)$ په علامې د حذف خط نه راکاږو، بلکې دلته نفي یا د نفي نفي یوې مثبتې نتیجې ته رسیږي. همدا شان هره مفکوره خپله نفي را پیدا کوي. هر ژوند په خپل زړه کې مرگ پالي او د هر عصر تمدن د خپل انحلال او انحطاط عوامل ایجادوي. د یونان د ښکلي تمدن او دیموکراسۍ تهداب په غلامۍ ولاړ

www.sikaram.com

و او په همدې کې يې بربادي وه. د روم امپراتوري عظمت او لوی والی هم د غلامۍ په زيار او زحمت کې و. او همدا غلامي وه چې د عيسوي انقلاب په شکل د دې امپراطورۍ د انحلال او انحطاط عوامل شول.

په طبيعت کې يو تخم چې په مځکه کې ايښودل کيږي، نو محوء کيږي او په ځای يې بوټی شين کيږي. گلونه غوړيږي، له منځه ځي او تخم ترې جوړيږي. دلته د نفي د قانون په اساس د آغاز نقطې ته راگرځو. مگر دا يو دايروي حرکت نه دی، بلکې د آغاز نقطې ته را گرځېدل دي، په يو لوړ معيار او په يوه جگه مرحله کې. هيگل په دې موضوع کې يو مثال رواړي او ليکي: «غوټۍ د گل په سپړيدو کې ورکيږي او ويلای شو چې غوټۍ د گل په وسيله رد شوه. همدا شان د ميوې را پيدا کېدل دا ثابتوي چې شگوفه د بوټي غلط موجوديت[٢٦] او حالت و. او ميوه د گل په ځای د هغه د حقيقت په حيث ميدان ته راځي. دا اشکال يوازې يو له بله څخه فرق نه لري، بلکې يو بل په شا تمبوي، ځکه چې يو له بل سره هيڅ سازش کولای نشي، مگر په عين حال کې ... دوی د يو واحد او منظم واقعيت مراحل دي چې په هغه کې دوی يوازې يو بل په شا نه تمبوي، بلکې د يوه موجوديت د بل له پاره حتمي او لازمي دی»[٢٧].

خلاصه ديالکتيک د هر حرکت، هر ژوند، هر فکري فعاليت، هر واقعيت او د ټولې هستۍ عمومي قانون دی چې درې اساسي شکلونه لري: د کميت بدلېدل په کيفيت او عکس يې، د اضدادو نښتل په يو بل کې او

[٢٦] د موجوديت څخه د هېگل مراد Dasein دی. تحت الفظ ترجمه به يې داسې وي: هلته موجوديت، يانې د موجوديت يو معين، مشخص او واقع شوی حالت.

[٢٧] Hegel. Phenomenologie de p١ esprit Ed. Aubier. P. ٦.

www.sikaram.com

د نفي نفي. دا ديالکتيکي حرکت چې د اضدادو او تناقضاتو په منځ کې مجادله ده، همېشه درې مرحلې لري: تائيد، نفي او ترکيب. د ديالکتيکي حرکت مانا د تناقص له يوې مرحلې څخه بلې مرحلې ته تېرېدل او له ټيټو مرحلو څخه قدم په قدم د پوهې او کمال لوړو لوړو مرتبو ته تدريجي حرکت دی.

www.sikaram.com

لومړۍ برخه

انسان د طبيعت په مقابل کې

انساني عقل داسې يو ساکن او تغيير ناپذيره واقيعت نه دی چې د زمانې له تحول څخه په يوه ابدي او مطلقه دنيا کې واقع وي. عقل د زمانې مولود دی او د فردي اختيار او آزادۍ اساس. خو د تاريخ په بهير کې له دې آزادۍ څخه اسارت را ولاړيږي او انساني فرد د خپلې آزادۍ غلاميږي.

www.sikaram.com

طبيعت داسې يو نظام دی چې هلته هر څه، هر شی او هره حادثه د ټاکل شويو او مشخصو قوانينو لاندې ده. هر شی د يو علت معلول دی او هر څه د علت او معلول په زنځيرونو يو له بل سره تړلي دي، يانې په طبيعت کې هيڅ واقعه، هيڅ حادثه په خپل سر له کوم ټاکل شوي علت څخه ظهور نه شي کولی او طبيعي موجودات په خپل موجوديت کې له کومې مختارې او اخلاقي ارادې څخه کار نه اخلي، بلکې د دوی موجوديت د داسې علتونو معلول دی، چې تعيين او تشخيص يې امکان لري. ويلای شو چې طبيعي موجودات له ځانه کوم اختيار نه لري، بلکې د جبري قوانينو تابع دي. د دې خبر د ثبوت ښکاره دليل د نننې ساينس موجوديت دی. که د طبيعت په نظام کې جبري قوانين جاري نه وای، نو مثبت علوم به هيڅ کله منځ ته نه وای راغلي، ځکه چې ساينس په هغو قوانينو باندې پوهه ده، کوم چې د طبيعت په اشياوو کې حکمراني کوي او د هغو حوادثو پيش بيني ده، کوم چې د طبيعي قوانينو په اثر ظهور کوي. که داسې قوانين په طبيعت کې موجود نه وای، يانې موجوداتو او حوادثو غير له کوم علت څخه په مختار ډول ظهور کولای شوای نو نه به ساينس پاتې وای او نه به مثبتې علمي پيش بينۍ امکان درلودای.

مثلاً که موږ د ځمکې او لمر د حرکت له قانون څخه بې خبره وای او د پخوانيو يونانيانو په شان مو تصور کولای چې لمر يو رب النوع لري، چې هر سهار له خوبه را پاڅيږي، په خپله نوراني عراده کې سپريږي او له مشرق څخه مغرب ته سفر کوي، نو موږ سره به هيڅ کله دا يقين او دا

www.sikaram.com

پوهه نه وای، چې لمر دې بايد هر سهار طلوع وکړي، ځکه چې د لمر ختل به د هغې رب النوعې په مختاره اراده او هوس پورې تړلي وای او موږ به تصور کولای شو چې کېدای شي چې يو سهار هغه رب النوع له خوبه راپاڅېږي او زړه يې ونه غواړي چې خپل هميشه ګي سفر وکړي. په دې ډول ساينس د دې خبرې ثبوت کوي، چې په طبيعت کې جبري قوانين جاري دي اوس دا سوال را پيداکېږي، چې د انسان موقف د جبر په دنيا کې څه شی او د انسان د موجوديت او طبيعت په منځ کې رابطه له څه قراره ده؟

يو له هغو فيلسوفانو څخه چې په دې مسأله يې فکر کړی دی، آلمانی مشهور فيلسوف کانت دی. دی د خپل مهم کتاب «د خالص عقل نقادي»[۲۸] په يوه حصه کې د انسان د جبر او اختيار مسأله څېړي. د کانت په عقيده کله چې فکر د محسوساتو او تجربې ساحه پرېږدي او کوښښ کوي، چې په غير محسوس او ماورا الطبيعي اشياوو پوهه پيدا کړي، نو دلته له داسې احکامو سره مخامخ کېږي، چې يو د بل ضد وي. په دې تنازعاتو کې عقل خپله لار ورکوي او نه پوهېږي چې حقيقت چېرته دی. عقل د احکامو له تنازع سره له درې مسألو سره مخامخ کېږي: خدای، روح، جبر او اختيار. موږ يوازې د جبر او اختيار تنازع څېړو. کانت دا دوه متنازع احکام په دې لاندې ډول ليکي:

۱. These تاييد وايي: «کوم علت چې د طبيعي قوانينو په وسيله ټاکل کېږي، د جهان د ټولو حوادثو يوازينی علت نه دی بلکې د دې حوادثو د فهم له پاره د يو مختار علت قبلول واجبي دي».

[۲۸] E Kant. Critique de la raison pure PUF – P. ۳۰ – ۳۱.

www.sikaram.com

۲. Antithese نفي وايي: «مختار علت هېڅ نشته، په جهان کې هر څه د طبيعي قوانينو په اثر منځ ته راځي».

اوس نو حقيقت په تائيد کې دی او که په نفي کې؟ د دې دواړو متنازعو احکامو څخه د هر يوه په طرفدارۍ پاخه او قوي دليلونه شته او د دوی په منځ کې حکميت مشکل کار دی. کانت د دې تنازع د حل له پاره د يو حکم رد او د بل طرفداري نه کوي، بلکې دی لومړی د انساني پوهې قوه تحليلوي او دې نتيجې ته رسيږي چې د انساني فکر په چوکاټ کې د دې دواړو احکامو ساحې يو له بله سره بالکل جلا دي. د ده په نظر غلطي په دې کې شوې ده چې فلاسفوو دا دواړه احکام د فکر په يوه واحده ساحه کې واقع کړي او يوه لاينحله تنازع يې ترې جوړه کړې ده.
کانت وايي: د انسان فکر دوه مهمې قوې لري: يو فهم[۲۹] او بل عقل[۳۰]. د فهم قوه په تجربو او محسوساتو پورې تړلې ده او د علت او معلول په سلسله کې واقع کيږي. د دې قوې بنيادي اقتضاء دا ده چې په جهان کې هر څه بايد حد او حدود ولري، هر علت بايد پخپله معلول وي. د عقل قوه هغه قوه ده، چې انسان د لايتناهي خوا ته راکاږي او د فهم قوه چې کوم هاخوا يو حدود د جهان لپاره ټاکي، عقل په دې محدويت قناعت نه کوي او له دې حدودو څخه مطلق او بې انتها حقيقت په لوري هڅه کوي. په دې شان د فهم د قوې اساسي اقتضاء محدوديت او حدود ټاکل دي او عقل په انسان کې د يو مطلق او غير محدود حقيقت آرزو ده. اکثراً چې په احکامو کې کومه تنازع را پيدا کيږي، هغه دا سبب دی چې

[۲۹] Verstand

[۳۰] Vernunft

www.sikaram.com

يو حکم د فهم په قوې پورې اړه لري او عقل يې نه مني او بل عقلي منبع لري او د فهم په قوه نه برابرېږي. په دې احکامو کې کوم يو چې له اختيار څخه انکار کوي او هر څه د جبري قوانينو تابع بولي او وايي چې په طبيعت کې هر علت په خپله معلول دی، د فهم په قوې پورې اړه لري، ځکه چې دا قوه د علت او معلول له ټينګې سلسلې څخه بهر بل څه نشي منلی او هغه بل حکم چې په جهان کې يو مختار علت ته قايليږي، له عقل څخه راوځي، ځکه چې عقل په محسوساتو او تجربو قناعت نه کوي او ځان ته حدود نه شي ټاکلی. موږ بايد د دې دوو ساحو فرق ته ملتفت اوسو.

له يوې خوا د حوادثو او طبيعت دنيا ده چې هلته هر څه د طبيعي جبر په اساس واقع کېږي او له بلې خوا د قايم بذات اشياوو دنيا ده چې هلته موږ يو مختار علت ته قايليدای شو. کانت د تنازع حل په دې ډول کوي او وايي چې تاييد د عقل له نظره صحيح دی او نفي د فهم له نظره. تر کومه حده پورې چې زموږ اعمال او افعال د حوادثو په دنيا کې واقع کېږي، د دې دنيا د قوانينو په وسيله ټاکل کېږي، مګر تر کومه حده چې د دې اعمالو منبع موږ په خپله يو، يانې هغه څه چې په موږ کې له حوادثو څخه مستقل دي، نو دا اعمال اختياري دي او اختيار د مسألې دا ډول حل په يو اساسي توپير بناء دی او هغه توپير دا دی:

کانت وايي: اشياء دوه ډوله دي: حادث اشياء او بل په خپل ذات قايم. د دې اساسي توپير په بناء کانت وايي چې انسان دوه طبيعته لري: يو د انسان محسوس او تجربي طبيعت دی او بل د ده معقول طبيعت. د خپل معقول طبيعت له پلوه انسان مختار دی. نو موږ بايد د خپلو اعمالو په

www.sikaram.com

قضاوت کې د انسان جبري طبيعت په نظر کې ونه نیسو، بلکې د ده اختیار اساسي وګڼو. مثلاً د دروغ ویلو په مسأله کې که موږ د دروغجن محسوسه جنبه یانې د ده موقعیت او سوابق په نظر کې ونیسو، نو د ده دروغ ویل به موږ ته لکه یو مجبوریت ښکاره شي، مګر سره له دې موږ د دروغجن په باره کې بد حکم کوو. د کانت په فکر د دروغو په باره کې بد حکم کول یو «عقلي قانون[31]» او عقل داسې یو مختار علت دی چې له محسوسو او تجربي شرایطو څخه مستقل دی. د انسان اعمال د هغه په عقلي طبیعت پورې تړلي دي او څرنګه چې عقل کاملاً مختار دی، نو سره له دې چې یو عمل هرو مرو ځینې ټاکلي محسوس شرایط لري، بیا هم انسان د خپلو اعمالو مسوول دی.

د **کانت** له نظریاتو څخه دا نتیجه اخیستل کېږي چې د انساني اختیار او طبیعي جبر په منځ کې کوم اساسي اختلاف او بې توافقي نشته؛ دا تناقض هله را پیدا کېږي چې موږ د انسان طبیعي او ماوراءالطبیعي جنبې سره یو له بله جدا نه کړو. د فهم د قوې او د عقل د قوې په منځ کې فرق ته قایل نه شو.

❋❋❋

دا وو د جبر او اختیار د مسألې یو حل. په دې ډول چې په انسان کې دوه طبیعته پراته دي: یو عقلي طبیعت. د دې لحاظه انسان مختار دی او د خپلو اعمالو مسوول دی او بل د ده حادثي او محسوس طبیعت دی. د دې طبیعت له پلوه انسان د طبیعي جبري قوانینو تابع دی.

---

[31] د خالص عقل نقادي، ص. ۱۰.

www.sikaram.com

موږ په لنډ ډول د کانت نظریاتو ته اشاره وکړه. که موږ دې نظریاتو ته په ځیر وګورو نو را مالومه به شي چې کانت د جبر او اختیار مسأله ظاهراً حل کړې ده؛ مګر په حقیقت کې یې دا حل نور هم پسې ګران کړی دی. کانت د انسان طبیعت په دوو برخو ویشي: د ده حادثي او محسوس واقعیت د طبیعي جبر تابع بولي او د انسان حقیقي طبیعت د حوادثو له دنیا څخه مستقل ګڼي او په یو ماوراء الطبیعي جهان پورې یې تړي.
یانې کانت د جبر او اختیار د مسألې حل د انسان او طبیعت په رابطه کې نه لټوي بلکې د انسان د ماوراء الطبیعت په رابطې پسې ګرځي. په دې شان د زړې فلسفې بحثونه بیا منځ ته راځي.
د کانت د نظریې ضعیفه نکته دا ده چې ده د جبر او اختیار تناقض ته په سطحي نظر ګوري او وایي؛ دا تناقض محض ظاهري دی او د مسألې په عمق کې نه دی پروت او د دې له پاره چې ځان له دې تناقض سره مخامخ نه کړي، نو د انسان طبیعت په دوو عقلي او محسوسو برخو ویشي؛ او یو له بله یې جلا بولي او د دې تحلیل او جلاتوب په وسیله د جبر او اختیار د تصادم مخه نیسي. مګر که موږ وغواړو چې د انسان موجودیت د یو واحد واقعیت په حیث وپېژنو نو د دې دواړو طبیعتونو په یو ځای کېدو بیا څرنګه پوهېدای شو؟ دلته یو بل تناقض را پیدا کیږي، چې حل یې لاپسې ګرانیږي.

❋❋❋

نو موږ به اوس د انسان په طبیعت کې د کانت له ذکر شوي تفریق او دوه والي څخه منصرف شو. د جبر او اختیار تناقض به سطحي او ظاهري نه بولو او له دې تناقض سره به ځان مخامخ کړو او ګورو به چې دا مسأله

www.sikaram.com

څه شکل پیدا کوي. دلته موږ د هیګل د فلسفې دیالکتیکي میتود د جبر او اختیار په مسأله تطبیقول غواړو. د هیګل د فلسفې اساسي تعلیم دا دی چې موږ باید له تناقضاتو څخه ونه ویرېږو او ډېره ترې ونکړو؛ ځکه چې حقیقت په تناقضاتو کې دی. د عالم هستي، د موجوداتو ژوند له تناقضاتو څخه تشکیل شوی دی. که د اضدادو تناقض نه وای، نو نه به هستي وای، نه به ژوند. همدارنګه د جبر او اختیار مفکورې دوه متناقضې مفکورې دي، مګر په خپل منځ کې یوه دیالکتیکي رابطه لري؛ یانې اختیار له جبره راوځي او جبر له اختیاره.

له یوې مفکورې څخه بلې ته حرکت موجود دی او دا دواړه د یو واحد واقعیت مختلفې مرحلې دي چې د تکامل دریېمې مرحلې خوا ته حرکت کوي. ماوراءالطبیعي فیلسوف فکر ته همېشه د مطابقت په سترګه ګوري او عقل او فکر یو ساکن او تغیر ناپذیره واقعیت ښیي؛ یانې عقل ته په کوم تاریخ او تاریخي تحول او تکامل نه دی قایل. په داسې یو چوکاټ کې ریښتیا هم فکر نه شي کولی چې تناقضات حل کړي او همېشه مجبور دی چې خپل ځان د تناقض په یوه مرحله کې ګیر کړي، یا په بله کې. دا ډول فکر چې کله ځان مجبور وبولي، نو دا ورته یو مطلق اختیار ښکاري. څرنګه چې دا ډول فکر د عقل کوم حرکت او تحول ته نه دی قایل او یوازې د عقل ساکن حالت او استقرار په نظر کې نیسي، نو عقل باید یا مجبور وي یا مختار. ځکه چې د سکون په حالت کې دوه متناقضې مفکورې نه شي ځایېدای. د فکر د دې چوکاټ له سببه قرنونه فلسفې په ځینو مسایلو وچ او بې نتیجې بحثونه کول تر څو چې هیګل د اول کرت لپاره په دې مسایلو نوې رڼا واچوله او د انسان د عقل او فکر په چوکاټ

www.sikaram.com

کې یې یو ژور انقلاب او تحول راوست.

ده د لومړي وار له پاره په فکر کې د تاریخیت مفهوم داخل کړ، یانې انسان یې ملتفت کړ چې فکر داسې یو ساکن او تغیر ناپذیره واقعیت نه دی چې د زمانې له تحول څخه بهر په یوه ابدي او مطلقه دنیا کې واقع وي. له هر څه نه لومړی موږ باید د فکر حرکت ته متوجه شو، فکر د زمانې په تحول کې واقع دی، فکر تاریخ لري او یا په بل عبارت د تاریخ د ټولو تحولاتو په ترڅ کې فکر د یو هدف خوا ته روان دی[۳۲]. په دې شان که موږ انساني عقل یو ساکن او تغیر ناپذیره واقعیت ونه بولو او متحول او متحرک یې وګڼو (څرنګه چې په حقیقت کې همداسې دی) نو د ډېرو مسایلو حل به آسانه شي.

ځکه په سکون کې تناقضات لاینحل او ځای پر ځای پاتې کېږي. حتی د تناقض مفهوم له منځه ځي. سبب دا دی چې که حرکت نه وي، افکار یو له بل سره تصادم نشي کولای چې تناقض ترې ولاړ شي. د تناقضاتو حل په حرکت کې دی. هر حرکت له خپل ځانه سره متناقض دی او د حرکت مانا هم دا ده.

که موږ فکر او عقل یو تاریخي او متحول واقعیت وبولو او د زمانې په دوران کې پرې فکر وکړو، نو د جبر او اختیار مسأله به یو بل رنګ پیدا کړي. په دې چوکاټ کې به جبر او اختیار د فکر د تحول دوه مهمې مرحلې وي. موږ به اوس د فکر په دې دوو دیالکتیکي مرحلو باندې لږ

[۳۲] Hegel. Phenomenologie. Introduction. Hyyolite. Genese et structure de la phenomenologie de. Esprit de Hegel.
Ed. Aubier. Paris.

www.sikaram.com

څه غور وکړو او وبه گورو چې د دې دیالکتیکي حرکت درېیمه عالي مرحله به څه وي.

۱. تائید These:

د فکر دیالکتیکي تحول لومړۍ مرحله جبر دی. ویل کېږي چې عقل له انسانه سره له اوله ملگری نه و. د بشري جوامعو د تکامل په دوره کې د عقل رڼا وروسته را پیدا کېږي. د قبل التاریخ انسان دورې ته عقلي دوره نشو ویلای. تاریخي دوره د بشر عقلي دوره ده[۳۳].

له بلې خوا انسان د خپل جمعیت او د دې جمعیت د رسم او رواج او سنتونو مریی و. سربېره پر دې انسان د بې شماره الهو، پلرونو نیکونو د ارواحو، د شپو او ورځو غلامي کوله. یانې انساني روح په درې ډوله جبر کې بندي و: طبیعي جبر، اجتماعي جبر او ماوراءالطبیعي جبر.

دا جبري مرحله په خپله په تدریج ځان نفي کوي او په دې شان چې د انسان د عملي هڅې فعالیت او ذهني چوکاټ په منځ کې تناقض پیداکېږي. یانې د انسان ذهني چوکاټ د جبر تابع دی، مگر د ده عملي کار او فعالیت په طبیعت کې تغیر او تحول راولي او تغیر او تحول د انسان په اختیار دلالت کوي. انسان له یوه پلوه ځان د طبیعت، ماوراءالطبیعت او اجتماع له خوا مجبور گڼي. مگر له بلې خوا سیلابونو ته بندونه اچوي، نهرونه وباسي، کرنه کوي، ځان ته کور جوړوي، له بادونو او بارانونو څخه ځان په امان کوي او د طبیعت په مقابل کې خپل قدرت او اراده ثابتوي. د دې تصادم او مجادلې په نتیجه کې د انسان په ذهني چوکاټ کې تغییر

[۳۳] G. Gusdorf. Mythe et metaphysique.

www.sikaram.com

را پیدا کېږي. فکر له طبیعي درانه خوبه را بیدارېږي او په خپل ځان کې بې انتها قدرتونه او په خپل مخ کې د بې انتها امکاناتو افقویني. په دې شان روح د تناقض له لومړۍ مرحلې څخه راوځي او په دویمه مرحله کې را ګیرېږي.

۲. نفي Antithese:

د عقل په رڼا کې انسان په خپل ځان کې بې انتها قدرتونه ویني، د عقل په زور انسان د خپلې غلامۍ زنځیرونه شکوي، لومړی ځان د طبیعت له بنده خلاصوي، ځان له جهانه جلا کوي، د شي او شخص، د عالم او معلوم په منځ کې فرق ته قایلېږي؛ بیا له اجتماع سره مجادله کوي او خپل فردي شخصیت د اجتماعي ذهنیت په مقابل کې تاییدوي. د اجتماعي عقایدو په باره کې شک کوي او غواړي چې د هر څه حقیقت د خپل شخصي فکر په زور کشف کړي. دا د فلسفي انسان دوره ده. د فکري تکامل مهمه مرحله همدا ده. مګر په دې مرحله کې هم د انسان فکر بیا له ځینو نویو تناقضاتو سره مخامخ کېږي. په دې مرحله کې انسان له هر څه انکار کوي او د عالم مبداء او اساس عقل بولي.
عقل چې په خپله د تاریخي تحول او زماني مولود دی، له تاریخ او زمانې څخه انکار کوي او یو کلي عالمي او ابدي پرنسیپ ترې جوړېږي. له بلې خوا عقل په لومړۍ مرحله کې د انسان د شخصیت او فردیت د تایید سبب شو، بالاخره عقل له دې څخه هم انکار کوي، له فردي فکر او مغزو څخه ځان یو مستقل او مجرد حقیقت ګڼي. سربېره پر دې عقل په تدریج خپل روابط له واقعیت سره هم قطع کوي او د واقعي دنیا په څنګ کې

www.sikaram.com

یوه خالصه عقلي او استدلالي دنیا جوړوي. عقل د افکارو داسې مجرد او خالص سیستمونه تشکیلوي چې د انسان او انسانیت مفکوره په کې محوه کیږي او له منځه ځي. یانې انسان په خپل عقل کې له ځان څخه بېگانه کیږي او ځان ترې ورکیږي. د دې دویمې مرحلې تناقضات دا لاندې شکلونه پیدا کوي:

لومړی په انساني فردي عقل کې د انسان شخصي واقعیت محوه کیږي. یانې عقل چې د فردي اختیار او آزادۍ اساس و، د فرد غلامي او اسارت ترې راولاړیږي. یا په بل عبارت فرد د خپلې آزادۍ غلام کیږي. دویم؛ عقل په خپل ځان کې له ابدي او تغیر کوونکې دنیا سره هېڅ نه تطبیقیږي.

یانې عقل په زمانه کې ځان ابدي او مطلق بولي او په حرکت کې سکون او ثبات لټوي. د دې بې توازنۍ په نتیجه کې د عقل په چوکاټ کې یو دویم انقلاب را پیدا کیږي. د خپل ځان او جهان تناقض ته ملتفت کیږي او په دې ډول د دیالکتیک درېیمې مرحلې ته تېرېږي.

۳. **ترکیب** (Synthese):

دا ترکیبي مرحله پوهه ده.

عقل د دې ټولو تناقضاتو او مجادلو په نتیجه کې خپل سیر او حرکت ته متوجه کیږي. خپلو تېرېدو ته یې له یوې مرحلې څخه بلې مرحلې ته پام کیږي. تر دې وخته پورې فکر یوازې خپل حالت ته متوجه و. یانې کله چې په دویمه مرحله کې و، یوازې په هغې به یې فکر کاوه او خپل هغه حرکت به ترې هېر و کوم چې یې له اولې مرحلې څنې دویمې ته کړی

www.sikaram.com

دی. تر څو چې په دویمه مرحله کې بیا له تناقض سره مخامخ کېږي او بالاخره خپل سیر او حرکت ته متوجه کېږي او پوهېږي چې په هر څه کې حرکت موجود دی او په هر څه کې چې حرکت وي، په هغه کې تناقضات را پیداکېږي. همدارنګه فکر په خپله له متناقضو مراحلو څخه تېرېږي او د فکر تکامل په همدې حرکت کې دی. فکر د ابتدایي انسان له طبیعي جبر څخه تېرېږي او د خالص عقل مطلق اختیار ته رسېږي. بالاخره فکر په درېیمه مرحله کې له دواړو څخه انکار کوي او پوهېږي چې انسان نه مطلق مجبور دی او نه مطلق مختار؛ بلکې اختیار داسې یو قدرت دی چې انسان ته په تدریج په لاس ورځي او ورو ورو په اختیار تسلط پیدا کوي او په اختیار باندې د دې تدریجي تسلط وسیله څه ده؟ دا وسیله پوهه او علم دی. پوهه انسان د دوه ډوله قدرت خاوند کوي: له یوې خوا پوهه او علم انسان ته داسې تخنیکي وسایل په لاس ورکوي چې په طبیعت تسلط پیدا کوي او له بلې خوا پوهه په ده کې داسې یوه رڼا پیدا کوي چې په خپل نفس حکمراني وکړي او له طبیعي او نفسي جبر څخه په دې شان ځان آزاد کړي او رښتیا هم د طبیعي او انساني علومو د مخکې تګ او تکامل نتیجه هم د انسان اختیار او آزادي ده.

که په طبیعت کې جبري قوانین جاري نه وای نو انسان د اختیار خاوند کېدای نه شو. ځکه د جبري قوانینو پوهه او له دې قوانینو څخه استفاده انسان ته دا قدرت ورکوي چې په طبیعت او ورو ورو په کایناتو تسلط او حکمراني وکړي. په دې شان د دیالکتیکي حرکت له برکته له طبیعي جبر څخه انساني اختیار راوځي. د دې برخې په نتیجه کې موږ ویلای شو چې انسان د طبیعت په مقابل کې نه مطلق مجبور دی او نه مطلق مختار.

www.sikaram.com

ځکه چې د زماني او تاريخ دنيا د مطلقيت دنيا نه ده. دلته هر څه په تحول کې دي او دا حرکت او تحول له جبر څخه د اختيار خوا ته دی. د طبيعي جبر له برکته انساني اختيار منځ ته راځي او اختيار داسې يو قدرت دی چې انسان ته په تدريج په لاس ورځي، د دې تسلط مهمه او اساسي وسيله پوهه ده.

اوس به وګورو چې د جبر او اختيار د مسألې نفسي او روحي بنيادونه څه دي؟ او د علم النفس له نظره د دې مسألې حل څه رنګ پيدا کېدائ شي؟

www.sikaram.com

دويمه برخه

انسان د خپل نفس په مقابل کې

ډېر کسان د خپل ځان په بند بنديان او د خپل نفس په زنځيرونو تړلي وي. د دې جبر علت کوم خارجي قدرت يا کوم ماورا الطبيعي سرنوشت نه وي، بلکې علت يې د انسان مختاره اراده وي. ځکه انسان د خپل کرکټر، خوی او عادت مسوول دی. که کوهي ته غورځېږي، دا هغه کوهی دی چې په خپل لاس يې کينلی وي، که په زنځيرونو تړل کېږي، دا هغه زنځيرونه دي چې انسان يې په خپل لاس له خپلو پښو څخه چاپېروي.

www.sikaram.com

ځيني خلک چې ځان ورته د طبيعت يا اجتماع په قيد کې بندي ښکاري، په حقيقت کې د خپل نفس او ځينو نفسي حوادثو قيديان دي. د انسان په روح کې يو داسې تمايل موجود دی چې فرد خپل روحي حالات په بهر دنيا کې منعکسوي او د دې انعکاس په اثر خپل خيالات، تصورات، آرزوګانې، اميدونه، غم، ښادي په بهر دنيا کې مجسمويني. د افق په رڼا کې د خوشحالۍ خندا ويني. ګلونه ورته له غمه مړاوي ښکاري. غرونه ورته هيبتناک جلوه کوي. کله چې د طبيعت مظاهر له خپلو خواهشاتو او آرزوګانو سره موافق نه ويني، نو تصور کوي چې په جهان کې د ده په ضد بد قصدونه او نيتونه پټ پراته دي او کله بيا دې نتيجې ته ورسيږي چې په طبيعت کې نه د ده په ضد او نه د ده په نفع کوم قصد او نيت شته، نو دا لا نور هم د ده د نا اميدۍ سبب کيږي او د طبيعت له بې دردۍ څخه شکايتونه کوي. يانې انسان چې د خپلې خوشبختۍ يا بدبختۍ، خپل اختيار يا جبر له پاره کوم عوامل په خارج کې مجسم ويني، د دې عواملو اصلي او حقيقي ريښه بايد د ده په نفس کې ولټول شي.

هر فرد ځانته مخصوصه روحي نشوء نما لري او هر يو ځانته مخصوص کرکټر، خوی او عادت لري. سربېره پر دې د انسان روحي فعاليتونه همېشه په نورمال او صحيح ډول نشوء نما نه کوي، بلکې ځينې بې توازنۍ، ځينې امراض راپيدا کوي چې د انسان د روحي انکشاف مانع کيږي. دا امراض په دوه ډوله ويشلی شو. (۱) روحي امراض[۳۴]. (۲) عقلي

[۳۴] Nevrose

www.sikaram.com

امراض[۳۵].

روحي امراض د هغو ډولو شکايتونو مجموعه ده چې انسان ته په يو معين وخت کې پېښېږي او فرد پرې کامل شعور لري. مثلاً له تربرمی يا ازدحام څخه بېرېدل. دا امراض ضعيفې او قوي درجې لري او خصوصيت يې دا دی چې له فرد سره د جوړېدو اراده موجوده وي.

په عقلي امراضو کې د انسان د واقعيت شعور ورو ورو ضعيفېږي، تر څو چې بالکل له منځه لاړ شي. د فرد په يو څو مهمو روحي فعاليتونو کې يا يو ډېر جدي اختلال پيدا کېږي او يا دا فعاليتونه بالکل محوء کېږي، مثلاً د جنون مختلف حالات.

په روحي امراضو کې د انسان ځينې بنيادي نفسي فعاليتونه په کافي ډول وده نه کوي او يا دا فعاليتونه له خپلې اصلي مجراء څخه انحراف کوي. دا انحراف يا دا نيمګړې نشوء نما په روحي مريضانو کې ښه ليدل کېدای شي؛ مثلاً د روحي مريض جنسي غريزه په څو شکله ځان ظاهروي: نيم حيواني شکل يا د محبت او جسمي لذت منځ کې جدايي؛ (داسې خلک شته چې د جنسي غريزې احساس ورته د داسې معشوقې په مقابل کې ګناه ښکاري له کومې سره چې د زړه له کومې مينه لري. داسې مريضان دې مينې ته سپېڅلې مينه وايي). او يا يو بل انحرافي شکل چې د همجنسو په جنسي رابطه کې ليدل کېږي. سربېره پر دې کېدای شي چې يو روحي شکايت د نورو ډېرو ناروغتياوو مرکز شي او د فکر او ارادې د اختلال سبب شي.

د دې روحي امراضو ژوره مطالعه فرويد کړې ده او د انساني روح د

---

[۳۵] Psycose

www.sikaram.com

حوادثو مهم عوامل یې کشف کړي دي[٣٦]. په نفسیاتو کې چې فروید کوم مهم کشف کړی هغه د روح تحت الشعوري حالت دی. د خپلو تحقیقاتو په لړ کې فروید دې نتیجې ته رسیږي چې د انساني روح بنیادي او اساسي فعالیتونه عقل، فکر، منطق او اراده نه ده، بلکې هغه غیر شعوری تمایل دی چې د روح په یوه ژوره او تپه تیاره طبقه کې ځای لري او د فکر رڼا هلته هېڅ نه رسیږي. بلکې د فکر او عقل د فعالیتونو اساسي علت هم په دې غیر شعوري تمایلاتو کې دی. په دې تحت الشعوري دنیا کې مختلف تمایلات یو له بل سره جوش کوي، یو له بل سره تصادم کوي او د انسان په روڼ ذهن او په اعمالو کې په یو مخصوص شکل ظهور کوي او د روحي انحرافونو اصلي منبع همدا تحت الشعور دی چې هلته زموږ غریزي تمایلات په اصلي او ابتدایي شکل پراته دي. په حقیقت کې د انسان د ژوند او اعمالو قوي او اساسي عوامل هم دا غریزي تحت الشعوري تمایلات دي.

دا تمایلات ځان د بل هېڅ کوم قانون تابع نه بولي او یوازې یو پرنسیپ مني او هغه لذت او تسکین دی. مګر د واقعیت په دنیا کې تمایلات د لذت او تسکین په پلټنه کې له دوه ډوله موانعو او مشکلاتو سره مخامخ کیږي. له یوې خوا فزیکي موانع، له بلې خوا اخلاقي موانع. مثلاً یو طفل چې هر څه په غیر شعوري ډول د خوړلو له پاره په خوله منډي او لذت ترې اخلي، مرچ او یا بل بدخوره شی هم په خوله کوي چې د تسکین او لذت مانع کیږي. نو طفل دې نتیجې ته رسیږي چې هر څه په خوله نه

---

[٣٦] S. Freud. "Oeuvre"

"Mavie et la Psychanalyse".

www.sikaram.com

شي منډلی. کومې تجربې چې په دې لار کې کوچنی کوي د دې تجربو نتیجې د طفل په روح کې ننوځي او هلته یوه روحي طبقه تشکیلوي چې هغې ته شعوري طبقه ویلای شو. په دې طبقه کې تحت الشعوري هیلې او آرزوګانې سانسور کېږي او هغه هیلې ترې قبلېږي، د کومو تسکین چې په واقعیت کې امکان لري. له بلې خوا د انسان ځینې غرایز؛ مثلاً جنسي او شهواني غریزه د خپل تسکین په لار کې د اجتماعي او اخلاقي قوانینو او د حرام او حلال له موانعو سره مخامخ کېږي. او د دې خارجي موانعو نتیجې هم ورو ورو په روح کې ننوځي او یوه بله درېیمه طبقه ترې جوړېږي چې اخلاقي وجدان ورته ویلای شو. د دې طبقې وظیفه د تحت الشعوري تمایلاتو شدید او ټینګ اخلاقي سانسور دی.

د دې دوه ډوله سانسور او کنټرول له کبله ځینې تحت الشعوري تمایلات چې خپل تسکین لټوي په شا وهل کېږي او غیر له دې چې کوم تسکین ومومي په تحت الشعور کې زغمل کېږي او ساتل کېږي. دا تمایلات چې په مستقیم ډول خپل تسکین نه شي موندلی او له شعوري او اخلاقي سانسور څخه نشي تېریدلی نو هڅه کوي چې په غیر مستقیمه لاره خپل تسکین ومومي. خپلې جامې او څېره بدلوي او په راز راز شکلونو ظاهرېږي او که دا ډول تمایلات ډېر شدید وي نو د انسان په روح کې هرج و مرج را پیدا کوي او انحرافونه او مرضونه ترې را ولاړېږي. فرض به کړو چې یو څوک له یو ډېر لوی او شدید هیجان سره مخامخ شي؛ مثلاً یو سړی له یوې ناکامۍ څخه وروسته په ځان کې د یوې ترخې ناامیدۍ احساس وکړي یا یو کوچنی چې د یوازې والي او بې کسۍ له کبله ځان له یو ژور اضطراب سره مخامخ ووینی. د داسې هیجاناتو په

www.sikaram.com

مقابل کې دوه ډوله عکس العمله ممکن دي: لومړی؛ یا دا چې شعور په افاقي ډول او په سړه سینه د هیجان علتونه تر غور لاندې نیسي او بیا یې یا د تسکین وسایل لټوي او یا هیجان په سړه سینه زغمي او خاموشه کوي یې. دلته د هیجان تسکین کول یا زغمل د یو فکري او شخصي قضاوت په لاس کې دي. دلته شعور او اراده اساسي رول لوبوي. مګر د هیجان په مقابل کې داسې یو عکس العمل هله امکان لري چې شعور او فکر په کافي اندازه رشد او نموء کړي وي. او کېدای شي چې یوازې په اطفالو کې نه، بلکې په ډېرو بالغو انسانانو کې هم فکر او شخصي قضاوت هېڅ نمو ونه کړي. مګر په هر صورت کوچنیانو سره د داسې شعوري او فکري عکس العمل امکانات له سره موجود نه وي.

دویم عکس العمل د هیجان په مقابل کې یو غیر شعوري احساساتي عکس العمل دی. مثلاً یو کوچنی د یو هیجان په مقابل کې داسې مغشوش حالت احساس کوي چې دا یوه ډېره ناوړه او تحمل نه کېدونکې پېښه ده او غواړي چې له دې دردناکې پېښې څخه خپله توجه بله خوا وګرځوي. نو د دې له پاره به کوچنی کوښښ کوي چې له داسې یو شي او داسې یوې واقعې سره هېڅ وخت مخامخ نه شي، کوم چې هغه ناوړه پېښه بیا ور په یاد کړای شي او یا هغې پېښې سره کومه رابطه ولري. مثلاً یو کوچنی د خپل یو تمایل د تسکین په لاره کې یو ډېر شرمناکه کار وکړي او په ځان کې د ډېر شرم احساس وکړي. نو وروسته له ځانه سره داسې فیصله کوي چې هېڅکله به د هغه تمایل د تسکین له پاره بیا هڅه ونه کړي او سربېره پر دې له هر هغه څه نه به ډډه کوي کوم چې د دغه تسکین سره کومه لیرې یا نژدې رابطه ولري. په دې شان د

www.sikaram.com

هيجان خاطره د کوچني له ياده وځي مگر د دې صدمې تاثيرونه يې په تحت الشعور کې پټ پاتې وي او په راز راز شکلونو ځان را ښکاره کوي. دا په شا وهل شوي او تحت الشعور ته غورځول شوي هيجانات په دې لاندې شکلونو بيا ځان ښکاره کوي: کسالت او ستومانتيا، ناکراره خوب، غير ارادي کلمات.(مثلاً يو سړی غواړي يوه کلمه ووايي او ژبه يې غلطه او د هغې په ځای يوه بله کلمه يا نوم ياد کړي). ځينې غير ارادي او بې ضرورته حرکات (ځينې خلک عادت لري سترگې زياتې رپوي يا نور). سربېره پر دې د بدن د ځينو غړيو فلج کېدل هم د دې حادثې په اثر کېږي. له بلې خوا دا زغمل شوي هيجانونه په ځينو روحي حوادثو کې هم ځان ښکاره کوي چې هغه دا دي: خوب ليدل، په چا انتقاد او تمسخر کول چې تجاوز کارانه تمايلات په کې پټ پراته وي، ځينې احساساتي شديد او فوق العاده حرکات مثلاً قهر و غضب، بې ځايه وېره، نامعقوله علاقه يا تنفر.

په دې شان د فرويد د مطالعاتو په اساس هغه تمايلات، هيلې او آرزوگانې چې بې فکره او ارادې وزغمل شي او په مستقيم ډول تسکين ونه مومي، نو په تحت الشعور کې پاتې کېږي، په غير مستقيم ډول راښکاره کېږي او امراض او روحي انحرافونه ترې جوړېږي، په داسې شان چې هغه زغمل شوی تمايل ورو ورو په نورو روحي حوادثو کې نفوذ کوي او په انسان يو داسې مستبدانه تسلط جاري کوي چې سړی بيا هېڅ د هغه له منگولو څخه ځان نشي خلاصولی. فکر او اراده هم د دې تسلط لاندې ځي. د يوې موضوع يا يوې مسألې گرد چاپېره گرځي، په کې نښلي، فکر ترې بل خوا نشي گرځولی، يانې وسوسه (Obsession) ترې پيدا کېږي.

www.sikaram.com

انسان نور له خپل هوا او هوس سره مقاومت نه شي کولای او بې ارادې هر خوا ځغلول کيږي، بې سنجشه او بې فکره اعمال ترې ليدل کيږي. په دې حالت کې ډېر روحي او ذهني فعاليتونه خپل استقلال له لاسه ورکوي او ټول د هغې غوټې يا عقدې (Complexe) په وسيله استخداميږي. فکر، اراده، حافظه، تداعي، استدلال او نور ټول انحرافي شکل پيداکوي او ټول په يوه نرۍ او تنگه لار روانيږي او بله خوا حرکت کولای نشي. مثلاً هغو اشخاصو چې خپل جنسي او شهوانی تمايلات زغملی وي او د تسکين روغه لار يې نه وي ميندلې په داسې اشخاصو کې دا عقده ورو ورو په ټولو روحي حوادثو تاثير کوي او ټول د خپل تسلط لاندې راولي. فکر، عقل، استدلال او تخيل هر څه په دې لار کې کار کوي او بل کوم شي ته نشي متوجه کيدای او انسان د خپلو شهواني غرايزو مريی وي. هغه اراده او اختيار چې د انسان خصوصيت دی، ترې سلب شوی وي.

همدا شان ځينې کرکټري [شخصيتي] امراض هم له دې روحي عقدو څخه را ولاړيږي: شديده بدبيني، د برترۍ يا کهترۍ احساس. په دې حالاتو کې مشخص په خپله د خپل کرکټري مرض ته نه ملتفت کيږي. د دې امراضو علاج ياني خپل ځان د ځينو روحي حوادثو له استبدادي تسلط او اقتدار څخه آزادول، په دوو وسيلو امکان لري: يو دا چې د تفکر او ارادې په زور په خپل نفس کې يوه دقيقه افاقي مطالعه شروع کړي او د خپلو روحي شکاياتونو اصلي ريښه او علتونه کشف کړي. مگر دا کار څه نا څه گران دی[۳۷]. ځکه تحت الشعور ژور او کله داسې

[۳۷] گران دی خو ناممکن نه دی. ليکونکی د دې خبرو له ليکلو څخه وروسته د خپلې دوکتورا په رساله

www.sikaram.com

تورتم وي چې د شخصي فکر رڼا په کې نفوذ نشي کولای، فکر په خپله د تحت الشعوري قواوو تر تاثير لاندې دی، بله وسيله يې روحي طبيب ته مراجعه ده. د روحي طبيب په مرسته سړی په اسانه په خپل تحت الشعور کې نفوذ کولای شي او د خپل مرض اساسي علت کشف کوي. له روحي امراضو څخه روغتيا هم په دې کشف کې ده. کله چې سړی پوه شي چې د ده د مرض مبداء او علت څه دی؟ مرض پخپله له منځه ځي، ياني په خپل ځان او خپلو تحت الشعوري حوادثو باندې پوهه د روحي مرضونو علاج کوي او روحي امراض هغه حوادث دي چې انسان د خپل نفس غلاموي. په دې شان دلته هم د پوهې په وسيله انسان په خپل نفس کې د خپلې ارادې او خپل فکر اختيار په لاس راولي او په نفسي جبر غالب کيږي.

❋❋❋

د فرويد په عقيده تحت الشعور د روح هغه منطقه ده چې د انسان ابتدايي او حيواني غرايز په کې په مجادله کې دي. عقل، فکر، تخيل، اخلاق، صنعت او نور انساني صفات او مظاهر. که موږ په دقت تحليل کړو نو په تهداب کې به يې دغه حيواني غرايز بيا مومو. ياني د انسان هغو صفتونو ته چې موږ عالي صفات وايو، هغه هم د حيواني غرايزو د تسکين يو رنګين او غير مستقيم شکل دی او د فرويد په فکر د انسان اساسي غريزه جنسي او شهواني غريزه ده چې د آرټ (شعر، مجسمه تراشي، نقاشي)

کې دا مسله څېړي او د آخري علم النفس تحقيقاتو په بناء ښکاره کوي چې يو فرد کولای شي خپل ځان په خپله تربيه کړي، خپل روحي مشکلات او کرکټري عيبونه اصلاح کړي او نوی روحي او معنوي ژوند شروع کړي. (په دويم چاپ کې د مولف يادښت)

www.sikaram.com

تمدن او مذهب په راز راز رنګينو جامو کې ځان راښکاره کوي او راز راز د تسکين لارې د ځان له پاره لټوي. يانې جنسي او شهواني غريزه هغه مستبد قدرت دی چې نه يوازې د انسان په ژوند، بلکې د انسانيت په اجتماع[۳۸] او په تاريخ باندې تسلط لري. اراده، عقل او فکر هم د دې غريزې په وسيله په يو شکل په يوه لار کې استخدامېږي. يانې انسان داسې يو موجود دی چې په هر ډول چې وي د يوې بيولوژيکي غريزې تر فرمان لاندې دی. که روحي مرضونه ورته پېښېږي يا يې ځينې نفسي فعاليتونه له اصلي لارې څخه منحرف کېږي، په دې کې انسان کومه اراده او له ځانه کوم اختيار نه لري، بلکې غريزه ده چې انسان په پټو سترګو هرې خوا ته بيايي.

د فرويد د دې عقايدو په چوکاټ کې يو غريزي بنيادي جبر موجود دی چې د انسان حقيقت به په کې په راز راز شکلونو له ځان څخه بېګانه وي او د دې مستبد قدرت په مقابل کې انسان د مجادلې له پاره کوم مستقل قوت نه لري، يانې د انسان سرنوشت د يوې بيولوژيکي يا عضوي غريزې په لاس کې دی. په دې ډول انسان د خپل اخلاقي فساد يا انحراف يا نورو اعمالو مسوول نه دی. ځکه مسوول به هله وای چې ده په خپل غريزي سرنوشت کې لاس درلودائ. په حقيقت کې د ده فکر، اراده او ټول شخصيت د دې غريزې سرنوشتي مولود دی. نو په نتيجه کې مسووليت له منځه ځي او اخلاقي مسايل خپله مانا بايلي. کله دا عضوي او غريزي جبر داسې بنيادي وي چې پوهه پرې هم موږ ته کوم د تسلط قدرت نشي را کولای. دلته له پوهې څخه يوازې يو شی را ولاړېږي چې

[۳۸] Freud. "Totem et Tabou".

www.sikaram.com

د هغه په مقابل کې موږ هېڅ نه شو کولای. او نااميدي څه ده؟ نااميدي يوه بې عمله او بې تاثيره پوهه ده.

❁❁❁

که د تاريخ دورو ته نظر وکړو نو را مالومه به شي چې په انسان کې يو اساسي تمايل موجود دی او هغه دا دی چې انسان تل د خپلو اعمالو او د خپل موجوديت د مسووليت بار په بل شي اچوي. يا طبيعي حوادث د انسان د اعمالو مسوول وي، يا ارباب الانواع، يا سرنوشت، يا اجتماع او يا د غريزې په شان مستبد قدرت او د دې مسووليت د رفع کولو له پاره يې په فلسفي عملي تحقيقاتو کې ثبوتونه لټوي. داسې ښکاري چې په حقيقت کې انسان د خپل مجبوريت ثبوت ته زيات خوشحالېږي.
ځکه چې د مسووليت بار يې له اوږو کمېږي او د روحي اضطراب په ځای يو راز خاطر جمعي ورته پيدا کېږي او هم د دې مطلب له پاره دی له يوې ميتافريکي دنيا سره ټينګه رابطه ساتل غواړي. انسان له دې څخه زيات لذت اخلي چې په ځان وژاړي، له خپل سرنوشت څخه شکايت وکړي، د خپل مجبوريت زنځيرونه نور هم پسې وشرنګوي ځکه چې په دې حالت کې ورته کوم مسووليت نشته او چې مسووليت نه وي، اضطراب نه وي او انسان له ډېرو خوشبختيو څخه يوې بې اضطرابۍ او بې مسووليته بدبختۍ ته زيات خوشحالېږي.
معاصرې وجودي فلسفې[۳۹] ته متفکرين د اضطراب فلسفه وايي، ځکه چې د دې فلسفې په نظر د انسان د خپل موجوديت او د خپلو ټولو اعمالو

[۳۹] Existentialisme

www.sikaram.com

مسووليت د انسان په غاړه دی. د وجود فلسفه لومړی د انسان له پاره ټولې د رفع مسووليت لارې تړي، په ماوراء الطبيعه جهان کې ورته خلا ثابتوي. په طبيعي نظام کې ورته د انساني ارادې مظاهر ورښيي او په نفسي جهان کې ورته د انسان انتخابي قدرت ور ښکاره کوي او نتيجه اخلي چې انسان هغه مختاره اراده ده چې ځان په خپله انتخابوي، خپل ځان ته سرنوشت طرح کوي، خپل شخصيت په خپله جوړوي او د خپلې مختارې ارادې په وسيله خپل ځان ته د اسارت او مجبوريت دامونه ردي.

الفرد ادلر[٤٠] يو له هغو نفسي علماوو څخه دی چې په خپلو روحي تحليلونو او پلټنو کې د انسان يوې مختارې ارادې او انتخابي قدرت په موجوديت ربنا اچوي.

له هر څه نه لومړی ادلر په روحي حوادثو کې د ارثي انتقال مخالفت کوي. دی وايي: ټول کوچنيان چې په عادي او نورمال صورت دنيا ته راځي، مساوي امکانات لري او کوم روحي مشخص صفات له ځانه سره په وراثت نه راوړي. يوازې ځينې عضوي نيمګړتياوې يا امراض کوچني ته له زيږېدو څخه پخوا پيښېدای شي. مثلاً په معده يا مغزو کې زخمونه يا د ځينې عضوي او بيولوژيکي موادو په اثر د ځينو اعضاوو بې کفايتي. شک نشته چې دا عضوي او مور زادي امراض د کوچني په روح تاثير لري او ځينې روحي امراض ترې پيداکيږي، مګر له بلې خوا دا روحي تاثير په ټولو کوچنيانو کې هېڅکله يو شان نه دی. ياني له يو مشخص مرض څخه چې په دوو کوچنيانو کې يو شان وي، يو شان روحي تمايل

[٤٠] Alfred Adler

www.sikaram.com

نه ترې پیداکېږي بلکې په هر کوچني کې راز راز جلا جلا تمایلات ترې پیدا کېدای شي. مثلاً د معدې یو مور زادي مرض د یوه کوچني په کرکټر کې کولای شي حرص او طمع را پیداکړي او په بل کوچني کې د قناعت او صبر د انکشاف سبب شي. یانې که څه هم ځینې مور زادي عضوی امراض په کوچني کې موجود وي بیا هم دا امراض د طفل روحي نشوء نما ته کومه معینه لار نه نشي ټاکلای. مقصد دا دی چې د کوچني کرکټر او شخصیت په هېڅ صورت پخوا له زېږېدو څخه نه ټاکل کېږي او داسې یو سرنوشت له ځانه سره نه راوړي چې له هغه څخه خلاصون ونه لري. ارثي انتقال د کوچني د روحي نشوء نما هیڅ مسوول نه دی. د خپل شخصیت په تشکېل کې طفل له ارثي عواملو څخه څه رنګ چې یې زړه غواړي استفاده کوي او فردي شخصیت له زېږیدو څخه تقریباً شپږ میاشتې وروسته په خپل تشکیل شروع کوي.

له بلې خوا اجتماعي او تربیوي ماحول هم یو داسې اساسي علت نه دی چې وکړای شي د کوچني شخصیت ته یو ټاکل شوی شکل ورکړي. ځکه په یو ډول تربیوي او فامیلي شرایطو کې اطفال راز راز نشوء نما کوي. که رښتیا هم تربیوي محیط کې را لوییږي، نو یو راز شخصیت یې باید درلودای. حال دا چې په واقعیت کې هېڅکله داسې نه پیښیږي او دا نتیجه اخیستی شو چې د طفل د شخصیت د تشکېل اساسي علت نه په ارثي عواملو کې دی، نه په اجتماعي، بلکې د ده په روحي نشوء نما کې دننه پروت دی. ارثي او اجتماعي عوامل داسې وسایل او مواد دي چې طفل د خپل شخصیت د تشکیل په لاره کې له هغو څخه استفاده کوي. یانې ویلای شو چې د زېږېدو په وخت کې د طفل روحي نشوء

www.sikaram.com

نما نه د کوم ارثي او نه د کوم فامیلي جبر تابع ده، بلکې د شخصیت تشکیلېدو مسوولیت د طفل په خپله غاړه دی. تربیوي او فامیلي محیط هر کوچني ته یوازې وسایل او مواد په لاس ورکوي. شک نه شته چې دا وسایل او مواد د شخصیت په تشکیلیدو کې بالکل بې اثره نه دي ځکه که دا وسایل نه وای هیڅ شخصیت به نشوای جوړېدای. بیا هم دې وسایلو ته د شخصیت اساسي علت نه شو ویلای. دا اساسي علت د طفل انتخابي قدرت دی او په هغو بې شمارو عواملو او وسایلو کې چې محیط یې کوچني ته وړاندې کوي، کوچنی په کې د خپل شخصیت د چوکاټ بندۍ له پاره ځینې انتخابوي.

دا انتخاب د یو اساسي مطلب په بناء کېږي. ځکه که موږ د هر فرد اعمال پیش آمد، کړه وړه او د فکر کولو سبک ته په دقت وګورو، نو داسې به راښکاره شي چې هر فرد د یو اساسي او واحد مقصد په لټه کې دی او د ژوند ټول فعالیتونه یې همدې یو مقصد ته متوجې دي او د شخصیت تشکیلیدو مرکزي هسته او اهم عامل همدا فردي اساسي مقصد دی. د شخصیت د پېژندو شرط دا دی چې د هر فرد دا مقصد کشف شي، ځکه شخصیت په خپله دغه مقصد ته د رسېدو لپاره یوه وسیله ده.

له بلې خوا د انسان د ژوند اساسي مقصد په روحي تکامل هم تاثیر لري. یانې په ژوند کې ځینې مقاصد د انسان د روحي انکشاف باعث کېږي او کله پېښېږي چې فرد د خپل ژوند له پاره داسې مقصد انتخاب کړي چې د ده د روح د انکشاف مانع شي او په نفسي فعالیتونو کې انحراف او مرضونه را پیدا کړي.

د روح سلامتي یا د مرض یوازینی علت هم هغه اساسي مقصد دی چې

www.sikaram.com

انسان يې د خپل ژوند له پاره يوه ټاکل شوې دوره کې انتخابوي او بيا ټول عمر دې مقصد ته د رسېدو هڅه کوي.

په اوله مرحله کې دا انتخاب شعوري وي، خو بيا وروسته په تدريج د دې انتخاب خاطره محوء شي، عادت او تکرار ترې يوه غير شعوري حادثه جوړه کړي او د عقل او ارادې له تسلط څخه ووځي او هم په عقل او اراده باندې تسلط شروع کړي. نو بيا انسان د خپل ځان له پاره د ژوند بل کوم سبک، په ژوند کې بله کومه نقطه نگاه او بل کوم کرکټر ته نه شي قايلېدای او خپله ټوله هستي او حقيقت ورته په همدې ټاکل شوې لار کې ښکاري. خپل خوی او عادت، خپل شخصيت او کرکټر ورته د يو سرنوشت په شان مالومېږي او د خپلې ارادې او خپل د انتخاب له قدرت څخه يې بهر بولي. يانې له ده سره هېڅ کله دا فکر نه شي پيدا کېدای چې انسان په خپله خپل خوی، خپل کرکټر او شخصيت د طفوليت په يوه مرحله کې انتخابوي. ځکه چې بالغ انسان د طفوليت د وخت انتخاب هېروي او خپل شخصيت ترې په دغه انتخاب کې داسې محوء شي چې بيا په خپله هستي بله کومه نقطه نگاه، کوم نوی نظر نشي پيداکولی او د عمر تر اخره پورې ورته د ژوند رښتينې مانا ښکاري چې دی ورته قايل دی او په ژوند باندې حقيقی نظر ورته هغه مالومېږي چې دی يې لري او د ژوند له پاره بله کومه مانا او په ژوند بل کوم نظر ورته ټول پوچ او بې اساسه ښکاري. دا هغه خلک دي چې د بل چا او يا په نورو مفکورو نه شي پوهېدای، نه يې شي اورېدائ. يوازې کوم څه چې د دوی په عقيدو برابر يا دې عقيدو ته نژدې وي پرې پوهېږي او غوږ ورته نيسي. له داسې اشخاصو سره نور دا قدرت نه وي پاتې چې په خپل کرکټر کې، خپل

www.sikaram.com

ذهني او فکري عاداتو کې کوم تغییر راولي او په ژوند کې یو بل نقطه نظر ته قایل شي. یانې له دوی څخه خپله مختاره اراده بېگانه شوې او له لاسه تللې وي. او د دوی د نفسي مجبوریت مسؤلیت هم د دوی په خپله غاړه دی. ځکه دوی چې د خپل ژوند له پاره کوم مقصد غوره کړی دی هغه داسې یو مقصد دی چې د دوی د روحي تکامل او روحي انکشاف مانع شوی دی.

د ژوندانه مقاصد په دوه ډوله دي: یو هغه ډول مقاصد دي چې د رسېدو امکانات یې له انسان سره موجود وي او بل هغه دي چې د انسان ژوند په واقعیت کې ورته رسېدل غیر ممکن دي. په غیر ممکنو مقاصدو پسې هڅه او کوښښ روحي مرضونه او انحرافونه را پیدا کوي او انسان د خپل نفس مریی کوي. مثلاً د یوې مطلقې برترۍ، د یو مطلق تفوق په لاس راوړل داسې یو غیر ممکن ایډیال دی چې د ټولو روحي امراضو منبع کېدای شي او د ځېړنو په نتیجه کې دا ثابته شوې ده چې د ټولو روحي امراضو او انحرافونو په عمق کې دا د مطلق تفوق او مطلقې برترۍ مقصد پروت دی.

موږ همېشه اورېدلي دي چې د اخلاقو پیشوایانو د انسان ځینو صفاتو ته تل بد ویلي دي او نصیحتونه یې کړي دي چې انسان باید له بغض، کینې، بخل، امساک، حسادت، جاه طلبۍ، ظلم، استبداد، حق تلفۍ څخه ځان وژغوري. مگر د انفرادي علم النفس له نظره دې صفاتو ته یوازې بد ویل او نصیحت کول څه تاثیر نه لري او د اصلاح لار یې دا نه ده. د علم النفس په نظر دا صفات د ځینو روحي امراضو او انحرافونو خارجي علایم دي. که اصلي مرض کشف نه شي او علاج یې ونه شي نو ظاهري

www.sikaram.com

علایمو ته بد ویل د کوم درد له پاره درمان کېدای نه شي. د دې مثال به دا وي چې مور د یو ملاریایي مریض ژېړ رنګ ته بد ووایو او نصیحت ورته وکړو چې ژېړ رنګ لرل ښه کار نه دی. څرنګه چې موږ عضوي امراض یو اخلاقي عیب نه ګڼو بلکې له دې مریضانو سره همدردي کوو او د علاج فکر یې کوو همدا شان باید روحي مریضانو سره هم د همدردۍ حس پیداکړو او په علاج کې ورسره کومک شو.

کینه، بخل، حسادت، جاه طلبي ټول د یو داسې کرکټر علایم دي چې یو ناممکن مقصد ته د رسېدو له پاره هڅه کوي. دا ناممکن مقصد، دا نه عملي کېدونکی ایډیال د مطلقې برترۍ او مطلق تفوق پلټنه ده. د برترۍ پلټنه په دوه شکله لیدل کېدای شي: یو یې دفاعي کرکټر دی او بل حمله کوونکی او تجاوز کوونکی کرکټر دی. دفاعي کرکټر په هغو اشخاصو کې لیدل کېږي چې ګوښه ګیري او یوازې والی خوښوي. ګوښه ګیرو اشخاصو ته اکثراً ځان له نورو څخه لوړ ښکاري او له نورو سره په ګډون کې د خپل ځان پستي او تنزل ویني. زیاته بد ګوماني او په نورو بې اعتمادي هم د دې ډول دفاعي کرکټر یوه بله علامه ده. څوک چې په ځان بې اعتماده وي، په نورو بې اعتماده کېږي چا ته چې خپل حقیقي ارزښت نه وي معلوم او په خپله اراده او خپل لیاقت یې ایمان متزلزل وي، نو دا سودا ورسره پیدا کېږي چې نور خلک غواړي له ده سره سیالي وکړي او د ده ځای ونیسي او ګومان کوي ټول خلک د ده په ضد د ده د تفوق او برترۍ په ضد اسباب سازي کوي.

او دویم ډول هغه کرکټر دی چې د خپلې خیالي او موهومي برترۍ د ثابتولو له پاره په نورو حمله او تجاوز کوي؛ مثلاً د دې حملې او تجاوز

www.sikaram.com

یو شکل په نورو انتقاد او تمسخر کول دي. اکثره خلک چې په نورو انتقاد کوي، کوم عملي او اخلاقي مرام نه لري، بلکې یوازې خپل تفوق او لوړ والی ښوول غواړي. ډېر وینو چې په بحثونو کې هر یو غواړي خپله نظریه هر ډول چې وي ثابته کړي او مقابل طرف ته ماتې ورکړي. د بحث او د ډیالوګ اصلي مقصد خو دا دی چې د افکارو له تصادم څخه یو نوی حقیقت را پیدا شي، مګر دا ډول اشخاص د بحث په وسیله کوم حقیقت ته رسېدل نه غواړي بلکې یوازې په دې مقصد پسې ګرځي چې بل تر پښو لاندې کړي او ځان لوړ وښیي. له تمسخر څخه هم مقصد د بل چا سپکول، یانې د خپل ځان درنول دي. همدا حمله کوونکی کرکټر چې شدت پیدا کړي نو کینه، حسادت، ظلم او بالاخره جنایت ترې را پیدا کېږي. ویلای شو چې د جنایت او تمسخر په منځ کې فرق یوازې د درجې له لحاظه دی نه د مقصد. ځکه په دواړو کې یو مقصد پروت دی او هغه د بل انسان ټيټول او محوء کول دي. د تمسخر په وسیله موږ غواړو یو بل څوک روحاً محوء کړو او د جنایت په وسیله یې جسماً له منځه وړو. په دواړو کې مقصد د خپلې شخصي برترۍ ثابتول دي. دا مقصد بخیل د مال او ثروت په غونډولو کې لټوي او جاه طلب یې د قدرت او اقتدار په وسیله لاس ته راوړل غواړي.

انساني دنیا نسبي متحوله دنیا ده او په داسې دنیا کې په یوې مطلقې برترۍ پسې ګرځېدل یو موهوم کار دی، ځکه هېڅ یو انسان په مطلق ډول (یانې له هر نقطه نظره او د همېشه له پاره) په بل انسان تفوق نشي پیدا کولای، هر انسان روحي او جسمی امکانات لري او هر انسان هرومرو په بل باندې له یو پلوه تفوق لري؛ مثلاً یو عالم له یو بې علمه څخه د هغه مخصوص

www.sikaram.com

علم په ځانګه کې تفوق لري، مګر کېداى شي چې له هغه بې علمه سره هم کله داسې تجربې پوهه او تېزبيني او ذکاوت موجود وي چې له عالم سره نه وي او يا دا چې بې علمه په عالم جسمي تفوق ولري. په دې شان څرنګه چې مطلقه برتري يو غير ممکن او نه کېدونکې مقصد دى، نو هڅه ورپسې هم د انسان په روحي فعاليتونو کې اختلال پيداکوي او د روحي انکشاف مانع کېږي. موهومو او خيالي مقاصدو پسې هڅه دا تاثير لري چې روحي ټول فعاليتونه له واقعيت څخه انحراف کوي او د يو موهومي تکامل لار نيسي. دا ډول اشخاص له انساني واقعيت او له انساني حقيقي ارزښتونو څخه ورو ورو ليرې وځي او په خپلې موهومي او خيالي دنيا کې ځان داسې محاصره کوي چې بيا ترې ځان نشي خلاصولى. څرنګه چې دوى د انسان له حقيقي ارزښتونو او واقعيت څخه بيګانه وي نو يوازې د دې ارزښتونو په ظاهري شکل پورې زړه تړي او تقليد يې کوي؛ مثلاً ځان عالِم ښودل کتابونه غونډول، فضل فروشي کول. دوى په اجتماع کې له نورو خلکو سره حقيقي انساني روابط نه شي قايمولى، يانې نورو ته په شخصيت او مساوي حقوقو نشي قايلېداى. دوى يا غلامي کوي يا باداري، يا به مظلومان وي يا ظالمان. دوى له ژبې او کلماتو څخه هم حقيقي استفاده نه کوي. د انسانانو له پاره د فکر او ذهني رابطې وسيله ژبه او کلمات دي. دا رابطه په رښتيني ډول هله قايمېږي چې انسان د بل چا خبرې واورېداى شي يانې د مقابل په طرز فکر او نقطه نګاه ځان پوه کړاى شي او يوازې خپلې مفکورې او نظريات په نورو تحميل نه کړي. يانې دلته هم بايد رابطه يو طرفه نه وي، بلکې متقابله. څرنګه چې د برترۍ د عقدې له خاوندانو سره د متقابلې رابطې

www.sikaram.com

هېڅ مفهوم نشته نو د دوی له پاره ژبه او کلمات یوازې د قدرت او مېړانې د اظهار وسیله ده. د دوی مفکورې سطحي وي، عقاید یې بې دوامه، نظریات یې غیر افاقي او احساساتي وي. دوی له نورو څخه اخلاص غواړي، قرباني غواړي، خدمت غواړي، وفاداري غواړي، خلاصه هر څه د خپل ځان له پاره غواړي له روزګار څخه شکایت کوي، له دوستانو څخه ګیلې لري، ځکه تقاضاګانې یې بې شماره وي. دا د برترۍ مرض له جزیي انتقاد او تمسخر څخه نیولې تر خالص جنونه پورې شکلونه او درجې لري.

لنډه دا چې دا افراد د خپل ځان په بند کې بند شوي او د خپل نفس په زنځیرونو تړلي وي. له دې بند څخه خلاصون په دوو وسیلو کېدای شي: یوه وسیله یې پوهه ده چې بالغ انسان د یو علمي روحي تحلیل په وسیله د خپل مرض ځیلۍ را وسپړي او پرې پوه شي او دا پوهه په خپله د مرضو نو علاج دی. بله وسیله یې د کوچنیانو روزنې ته توجه ده.

ځکه چې د دې مرض اصلي سرچینه هم د کوچنیتوب مرحله ده. په دې وخت کې کېدای شي چې د ژوند د یو صحیح مقصد د انتخاب له پاره مساعد او د ژوند ښه وسایل د کوچنیانو په لاس ورکړی شي. د ادلر په فکر هر کوچنی چې کوم حیاتي سبک او د ژوند مرام د ځان له پاره غوره کوي، په دې انتخاب کې درې عامله لوی لاس لري:

لومړی ــ د انسان او حیوان په منځ کې له فرقونو څخه یو فرق دا دی چې د انسان د طفولیت لومړنی او طبیعي حالت د ناتوانۍ او ضعف حالت دی. طفل د خپلو ټولو جسمي او روحي احتیاجاتو تسکین له پاره د نورو کومک ته اړ دی. په خپل لاس په خپل قدرت او اراده هېڅ نشي کولای.

www.sikaram.com

حال دا چې حيوان څو ساعته وروسته له زېږېدو څخه په خپلو پښو درېداى شي او خپلې ځينې اړتياوې تر سره کولاى شي. دا د ناتوانۍ طبيعي حالت د طفل په روح کې ضعف او د ناتوانۍ احساس را پيداکوي، يانې طفل په خپل ځان کې د ضعف او ناتوانۍ احساس کوي او په مغشوش او مبهم شکل يې خپل حالت او موقعيت ته پام کېږي. خپله کهتري او د بالغو اشخاصو برتري او قدرت ورته ثابتېږي. په نتيجه کې د کوچني لومړۍ هڅه دا ده چې د دې کهترۍ تلافي وکړي او له دې احساس څخه ځان خلاص کړي. دا د کهترۍ احساس د روحي نشوء نما لومړی او طبيعي عامل دی. رښتيا هم که انسان په خپل ځان کې د کهترۍ احساس نه کولی نو د کمال په لور هڅه هم بې مفهومه کېدله، ځکه موږ ځان کمال ته هله رسول غواړو چې لومړی په ځان کې د نيمګړتيا احساس وکړو. د حيوان او انسان په منځ کې بل فرق دا دی چې انسان د کهترۍ او نيمګړتيا احساس کولی شي او د دې احساس له برکته روح د کمال په لور هڅه کوي، برعکس په حيواناتو کې روحي رښتينی تکامل نه ليدل کېږي، ځکه چې د کهترۍ او نيمګړتيا احساس نه شي کولی. لنډه دا چې انسان د کهترۍ احساس د روحي نشوء نما يو طبيعي او مهم عامل دی.

دويم ــ د کهترۍ له احساس څخه د يو ديالکتيکي قانون په اساس يو بل متناقص او مخالف احساس را ولاړېږي چې هغه د برترۍ او تفوق احساس دی. مخکې مو اشاره وکړه چې کوچنی په مغشوش ډول د خپلې نيمګړتيا او ناتوانۍ ادراک کوي او په مغشوش ډول غواړي چې د دې حالت تلافي وکړي او د قدرت او اقتدار خاوند شي. کوچنی په خپله

www.sikaram.com

شاوخوا کې په خپله وینې چې بالغ اشخاص مخصوصاً مور او پلار یې داسې کارونه کوي چې د ده له لاسه نه دي پوره. ده ته دا کارونه معجزې ښکاري او تصور کوي چې مور او پلار یې د ډېرو خارق العاده قدرتونو خاوندان دي.

سحري او افسانوي ذهنیت هم په داسې حالاتو کې پیداکېږي؛ کله چې د انسان تماس له واقعیت سره ټینګ نه وي او د یو کار د کولو له پاره انسان د آفاقي وسایلو او عملي زیار او زحمت ضرورت احساس نه کړي، نو د جادو او سحر قدرت ته قایلېږي. مثلاً د کوچني احتیاجات مور او پلار رفع کوي او د آفاقي وسایلو او عملي زیار او زحمت فشار پرې نه راځي. له یو ځای څخه بل ځای ته په غېږ کې وړل کېږي. له هر قسم موانعو څخه د نورو په کومک تېرېږي. غذا ورته بې له هڅې او عملي زیار څخه په لاس ورځي. له دې څخه د کوچني په ذهنیت کې هر شی یو خارق العاده رنګ پیداکوي او د پېریانو او دیوانو افسانې ترې را ولاړېږي. د ځینو بالغو انسانانو خرافاتي ذهنیت همدا د کوچنیتوب مرحله ده. له بلې خوا د ځینو متفکرینو په عقیده[٤١] دا دوه ډوله ذهنیتونه (یانې واقعي ذهنیت او افسانوي ذهنیت) په اجتماعي طبقاتو کې هم لیدلی شو. مثلاً یو کارګر چې د خپلو متو په زور غرونه چپه کوي، هېڅکله سحر او جادو ته نه شي قایلېدای، ځکه دی د خپل کار او عمل په وسیله له فزیکي او طبیعي واقعیت سره مخامخ کېږي او پوهېږي چې له دې واقعیت سره د کومو آفاقي او محسوسو وسایلو په زور مقابله وکړي. کار او عملي زیار د عقلي پوهې لومړی اساسي قدم دی. حال دا چې یو بډای

---

[٤١] Alain Mythologie

www.sikaram.com

چې د سرمایې په زور مزدوران په کار اچوي او غرونه چپه کوي له طبیعي او فزیکي واقعیت سره نه مخامخ کېږي. د ډېرو درووند والی یې په اوږو فشار نه راوړي، د بېل او کولنګ زور په خپلو متو او منګولو کې نه احساسوي، نو ځکه دی فکر کولی شي چې غرونه په اشاره او پوکي چپه کېږي. د ده په نظر سرمایه هغه اسرار آمیزه او افسانوي قدرت دی چې واقعي موانع د سترګو په رپ کې له منځه وړي. خرافاتي ذهنیت هله انکشاف کوي چې له افاقي واقعیت سره د فکر او عمل رابطه وشلېږي.

مور. وویل چې د کوچنیانو د روحي نشوء نما لومړی عامل د کهترۍ احساس دی. دویم هغه عامل دی چې د کهترۍ له احساس څخه را پیدا کېږي او هغه د برترۍ او تفوق په لوري هڅه ده. مګر کېدای شي چې دا هغه یو انحرافي شکل پیدا کړي[42] او د یو موهوم او نه کېدونکي تفوق

[42] د ادلر په عقیده د کهترۍ د احساس خطر نجونو ته زیات متوجه دی ځکه چې په انساني اجتماع کې ښځو ته یو داسې بد موقعیت ورکړل شوی دی چې د روحي انکشاف شرایط یې ډېر نامساعد دي. ویل کېږي چې په انساني تاریخ کې یو وخت داسې هم و چې تفوق او برتري د ښځې په لاس کې وه... او انساني ایډیال زنانه ایډیال و. مګر د ښځې او نر په مجادله کې یو وخت ښځه مغلوبه شوه اقتدار او تسلط د نارینه په لاس کې پرېوت. انساني ایدال هم نارینه ایدال شو. انساني حقیقي صفات هغه وګڼل شول چې نارینه یې لري. حقیقي انسان هغه شو چې نارینتوب او مردانګي ولري. له دې وخت را په هیسې که مور. د بشریت تاریخ ته وګورو نو رامالومه به شي چې ښځه په مختلفو بدو بدو او غلطو رنګونو ښوول شوې او معرفي شوې ده. یا ښځې ته په شیطاني طبیعت قایل شوی دی او ناصحانو توصیه کړې چې اجتناب او لرې والی ترې پکار دی یا یو رنګین او لطیف شکل ورکړای شوی دی او یوازې د نارینه د لذت او خوش ګزرانۍ له پاره وسیله ګڼل شوې ده او بس.

په بل کوم انساني مستقل واقعیت ورته څوک نه دي قایل شوي. حتی یوه زمانه هم وه (مخصوصاً منځنۍ پېړۍ) چې علماوو بحثونه کول چې آیا ښځه روح لري او یا که نه؟ ښځې ته چې کوم صفات ورکول کېږي، هغه هم د نارینه د نظر په بناء دي، یانې هغه صفات دي کوم چې نارینه یې له ښځې څخه غواړي او د نارینه په نفع دي. لکه اطاعت، عفت، پاکدامني، وفاداري او نور. ... دا ټول صفات تلقین شوي او ښځې په ځان منلي دي او هڅه کوي ځان د نارینه له مفکورې سره برابره کړي.

www.sikaram.com

لار ونيسي. ځکه هر څومره چې په کوچني کې د کهترۍ دا احساس قوي وي هم په هغه اندازه د برترۍ او تفوق احتیاج شدت پیدا کوي. یانې طفل که په ځان کې د بې وزلۍ او حقارت یو شدید احساس وکړي، نو دا هیله به ورسره پیدا شي چې د یوې مطلقې برترۍ خاوند شي. د جهان ټول قدرت او اقتدار د ده په لاس شي، له هر چا څخه په هر څه کې لوړ شي او د قدرت په ټولو اشکالو تسلط ومومي. دا هیله په کوچنیانو کې په څو ډوله پیدا کېږي؛ یا دا چې کوچنی مورزادي ځینې عضوي عیبونه او نیمګړتیاوې لري. مثلاً په ځینو اشخاصو کې چې د حرص مرض تحلیل شوی دی[٤٣] څرګنده شوې ده چې دوی په کوچنیتوب کې ځینې د معدې امراض درلودلي چې د هر خوراک اجازه ورته نه وه، نو دوی له هغه کوچنیتوب څخه له راغونډولو او ذخیره کولو سره عادت پیدا کړی. له بلې خوا اقتصادي بد شرایط؛ لکه د خوراک او څښاک د موادو نیمګړتیا هم د کوچنیانو د کهترۍ احساس قوي کوي. دا خطر یتیمو کوچنیانو ته هم متوجه کېږي. یا هغه مور او پلار چې خپل اولاد ته د رټنې او د تمسخر په نظر ګوري، یا یې ډېر نازولي روزی. طفل ته دا د مطلقې برترۍ

یانې د نارینه په مقابل کې یې خپله کهتري منلې او غاړه یې ورته ایښودې ده. دا د ښځې اجتماعي نامساعد موقعیت د نجونو په روحي انکشاف کې ډېر بد تاثیر لري او له کوچنیتوب څخه نجونې د کهترۍ له یو شدید احساس سره مخامخ کېږي. د هلکانو په مقابل کې په ځان کې د یوې شدیدې نیمګړتیا احساس کوي او له دې احساس څخه په ښځه کې واقعي نیمګړتیا را پیدا کېږي، ځکه دا د کهترۍ عقده د روحي او ذهني انکشاف مانع کېږي. ځینو ښځو د پس رفتګۍ؛ کم استعداد او روحي امراضو اصلي علت هم اکثره دا اجتماعي نامساعد ذهنیت دی چې د نجونو د روحي انکشاف لاره تړي او د نجونو د تربیې مشکله مسأله هم په دې ټکي کې ده. دا مشکل هله حل کېدای شي چې اجتماعي ذهنیت په عمومي ډول د ښځو په باره کې تحول وکړي.

[٤٣] A. Adler. (Le temperament nerveux).

www.sikaram.com

هيله په کوچنيتوب کې پيدا کېږي، نو بيا د دې هيلې په بناء خپل شخصيت تشکيلوي او د خپل ژوند له پاره پلان طرح کوي؛ مگر ورو ورو دا لومړنۍ هيله او د ژوندانه پلان تحت الشعور ته تېرېږي او چې بالغ شي، د خپل شخصيت د جوړېدو مبداء ترې هېره شي. دا شخصيت او دا مخصوص د ژوند سبک ورته خپل يوازينی او تغير ناپذيره واقعيت ښکاري او هېڅ فکر نشي کولی چې په ژوند باندې بله نقطه نگاه، په ژوند کې بل سبک درلودل هم امکان لري. کوم د ژوند سبکونه چې د مطلقې او ناممکنې برترۍ د هيلې په بناء جوړ شي، نو د دې په اثر ډېر روحي فعاليتونه انحرافي شکلونه پيدا کوي او هغه روحي امراض ترې پيداکېږي په کومو چې موږ څو کرښې وړاندې خبرې وکړې.

دريم عامل چې د انسان په روحي انکشاف له ټولو ستر تاثير لري، هغه د ادلر په اصطلاح «اجتماعي حس» دی. د روحي امراضو تحليل دا خبره ثابتوي چې د روحي حوادثو انحراف «د اجتماعي حس» د نيمگړتيا له سببه پيدا کېږي. که موږ انحرافي کرکټرونه بيا له نظره تېر کړو او بخل، کينه، عداوت، خود پرستي، استبداد، جاه طلبي او نورو ته په ځير وگورو، نو را معلومه به شي چې د دوی مشترک او بنيادي خصوصيت په انساني روابطو کې غلطي او نارسايي ده. يانې په هر شکل که وي، که جاه طلب وي، که ظالم وي، که حريص، دا اشخاص له نورو سره ښتينې صحيحه انساني رابطه نه قايموي، دوی نور اشخاص د خپلو غرضونو او خود پرستانه مقاصدو وسيله گڼي، دوی نورو ته په شخصيت، په آرزو، په حقوقو نه قايلېږي، يوازې غواړي نور د دوی شخصيت وپېژني، د دوی هيلې تر سره کړي، د دوی فرمانروايي او تسلط په ځان ومني، شک نشته

www.sikaram.com

چې د انسانانو په منځ کې روابط داسې نه قایمېږي.
دا رابطه په خپل حقیقي شکل متقابله ده: متقابله دوستي او محبت، متقابله همدردي، متقابل گذشت او همکاري، متقابل احترام او د شخصیت پېژندنه. روحي تحقیقات دې نتیجې ته رسیږي چې انفرادي انسان یو مستقل او په خپل ذات قایم کوم واقعیت نه دی. انسان په انفرادي ډول خپل ټول انساني واقعیت له لاسه ورکوي: که موږ یو انفرادي انسان یوازې په طبیعي حال په ځنگلونو کې فرض کړو چې له هېڅ بل کوم انسان سره رابطه ونه لري نو را مالومه به شي چې دې انسان ته نه د اخلاقو ضرورت شته، نه د ښه یا بد سلوک، نه د شخصیت او نه د کرکټر. یانې انساني مشخصات چې موږ ورته اخلاقي شخصیت او کرکټر وایو، یوازې هله مانا را پیداکوي او هله منځ ته راځي چې انسان له نورو انسانانو سره په رابطه کې شي. په دې شان انساني واقعیت همدا رابطه ده چې له نورو سره یې قایموي. او له دې رابطې څخه بهر خپل واقعیت بایلي؛ لکه چې یوه مفکوره په جلا او مجرد صورت مانا نه پیداکوي تر څو چې له نورو مفکورو سره په رابطه کې نشي. همدا شان انفرادي انسان ته هله انسان ویل کېږي چې له نورو سره رابطه قایمه کړي. روحي محققینو ته دا ټکی ثابتېږي چې انفرادي روحي حوادث د اجتماعي رابطې په تارو اوبدل کېږي. د نورو انسانانو موجودیت، اجتماعي واقعیت د فرد په ذهن، په شعور او په تحت الشعور کې ژور او کلک تهداب لري او د روحي ټولو فعالیتونو نشوء نما هم په دې بنسټ کېږي. په دې شان د فرد رابطه له نورو سره د ده د روحي ژوند اساسي عنصر دی. که دا عنصر خپل صحیح تاثیر وکړي، روح به نشوء نما کوي او د انسان ټول

www.sikaram.com

حقيقي امکانات انکشاف کولای شي. که له دې عنصر څخه غلطه استفاده وشوه، نو د روحي فعاليتونو د انکشاف مانع کېږي، انحرافونه او مرضونه ترې پيداکيږي. د روح سلامتي او انحطاط په هغې رابطې پورې تړلی دی چې فرد يې له نورو سره قايموي. که دا رابطه غلطه وي يانې يو طرفه وي او د تفوق او وچې برترۍ په غرض وي، خود پرستي په کې منظور وي، نو څرنگه چې دا منظور له اجتماعي واقعيت سره متناقض واقع کېږي او په مستقيمه لار لاس ته نه راځي نو فرد په پټو او غير مستقيمو لارو روانيږي او روحي ټول فعاليتونه يې ورو ورو انحرافي شکل پيداکوي.

دلته اخلاق او علم النفس سره يو کېږي او له خپلو تحليلونو څخه يو شان نتيجه اخلي. د اخلاقو علم خود پرستي، حرص، بخل، حسادت، ظلم او نورو ته همېشه بد ويلي او انسان يې همېشه ترې منع کړی دی. روحي تحقيقات ثابتوي چې دا مسأله يو نفسي اساس لري. مثلاً وايي چې: خود پرستي بده ده، ځکه چې په دې کې د انسان روحي زيان دی، روحي سلامتي يې له خطر سره مخامخ کېږي. نفسي خواهشاتو ته نه تسليمېدل، له ځانه تېرېدل، فداکاري، مينه، اخلاص، د نورو خدمت کول او همدردي ښه دي، ځکه چې د انسان روحي فايده په دې کې ده. انسان په دې وسيله کولی شي، په ځان کې انساني رښتيني ارزښتونه وروزي، ټولو نفسي فعاليتونو او امکاناتو ته انکشاف ورکړي او د يو سالم روح خاوند شي.

دا «اجتماعي حس» يانې د دوستانه روابطو، د مينې، اخلاص او فداکارۍ روحيه بايد په کوچني کې وروزل شي. ځکه که د دې عامل د تاثير له

www.sikaram.com

پاره فامیلي شرایط مساعد وي، نو د کوچني د کهترۍ له احساس څخه د مطلقې برترۍ عقده نه پیداکېږي او د خپل ژوند له پاره یو نه کېدونکی او خیالي هدف نه غوره کوي. دا هدف داسې یو کوهی دی چې انسان یې ځانته په خپل لاس کیني، داسې یو زنځیر دی چې انسان پرې ځان په خپله تړي. د نفسي هوا او هوس له غلامۍ څخه د نجات یوازینۍ لار همدا د «اجتماعي حس» روزل او تقویه کول دي.

❋❋❋

د دې دویمې برخې په نتیجه کې موږ ویلای شو چې د جبر او اختیار د مسألې اساسونه په نفسي حوادثو کې موندل کېدای شي. پخوا له دې چې مالومه کړو چې انسان د طبیعت، کایناتو یا اجتماع په مقابل کې مجبور دی یا مختار، باید د دې خبرې څېړنه وکړو چې جبري یا اختیاري نقطه نګاه په ژوند او کایناتو باندې څه نفسي تادو لري. ځینې اشخاص خپل نفسي جبر له ځانه بهر منعکسوي او په خارجي دنیا کې یې په مختلفو شکلونو مجسم ویني. ځکه ځینو د نفسي کړکېچونو له کبله له انسان څخه خپله اراده او خپل اختیار بېګانه کېږي او له لاسه وځي. او د دې جبر علت کوم خارجي قوت یا کوم ماوراء الطبیعي سرنوشت نه دی، بلکې دا علت د ده مختاره اراده ده. انسان د خپل سرنوشت، د خپل کرکټر، خوی او عادت مسوول دی، که کوهي ته غورځېږي، دا هغه کوهی دی، چې په خپل لاس یې کینلی دی، که په زنځیرونو تړل کېږي، دا هغه زنځیرونه دي چې انسان یې په خپل لاس له خپلو پښو څخه چاپېروي. ننني فلسفه انسان ته په یوه مختاره اراده او انتخابي قدرت قایله

www.sikaram.com

ده، لکه چې سارتر[٤٤] وايي: «انسان مجبور دی چې مختار اوسي» معکوس يې هم صحيح دی، چې انسان مختار دی چې ځان مجبور کړي. يانې انسان اختيار لري چې ځانته د ژوند داسې يو سبک غوره کړي چې مختاره اراده او سالم عقل يې انکشاف وکړي او کولای شي چې د خپل ژوند له پاره داسې يو هدف وټاکي چې ده باندې تسلط او فرمانروايي وکړي او عقل او اراده ترې سلب کړي. مطلب دا چې د نفسي جبر لومړنی علت د انسان مختاره اراده ده؛ لکه چې په طبيعي جبر باندې د انسان تسلط د پوهې په وسيله کېده، له نفسي جبر څخه د خلاصون وسيله هم پوهه ده؛ دا پوهه د ځان په پېژندنه کې ده. د لومړي ځل لپاره سقراط خپلو شاګردانو ته نصيحت کاوه چې د هر څه نه لومړی خپل ځان وپېژنئ! او بيا د جهان پېژندل اسان دی. د انسان د ډېرو روحي دردونو او بدبختيو علاج هم په دې کې دی چې موږ هر يو خپله روحي تاريخچه راوسپړو او د خپلو روحي حوادثو د نشوء نما مخصوص قوانين ځانته مالوم کړو. له بلې خوا انساني رښتينی واقعيت په هغه رابطه کې دی چې له نورو سره يې قايموي. اجتماع له فردي روح څخه نه جلا کېدونکی واقعيت دی، روحي انکشاف يا کړکېچونه د دې واقعيت له مثبت يا منفي تاثير څخه پيداکيږي. په دې شان موږ ته مالومه شوه چې د جبر او اختيار تادو په نفسي حوادثو کې پروت دی، مګر د دې حوادثو د نشوء نما عنصر اجتماع ده او د فرد رابطه ده له نورو سره.

[٤٤] Jean Paul Sartre: "Letre et le meant".

www.sikaram.com

www.sikaram.com

دریيمه برخه

فرد د اجتماع په مقابل کې

کومه آزادي چې د نورو په غلامۍ چلیږي هغه آزادي د خپل ځان غلامه کیږي، د غلامۍ غلامه کیږي. داسې آزادي مریيتوب ته اړه او په مریيتوب پورې تړلې وي. که غلامي لاړه شي نو دا آزادي هم له منځه ځي، نو ځکه د غلامۍ او باداری په نړۍ کې ربنتینی مریی پخپله بادار وي او د زمانې په بهیر کې غلامیږي او غلام ربنتینې آزادۍ ته رسیږي.

www.sikaram.com

«فرد د اجتماع په مقابل کې» دا زموږ د جبر او اختیار د دیالکتیک درېیمه او وروستنۍ مرحله ده. نن د فرد او اجتماع په باره کې ډېر بحثونه روان دي. ځوک فرد له اجتماع څخه قربانوي، ځوک اجتماع د فرد د نفسي خواهشاتو تابع کوي، ځوک فرد ته په کوم ځانته شخصیت نه قایلېږي او یوازې یو اجتماعي حیوان ترې جوړوي او ځوک اجتماع د کوم مستقل واقعیت په حیث نه مني، هر څه له فرده ګڼي او د هرې اجتماعي حادثې له پاره فردي او نفسي علتونه پیداکوي. موږ له دې نظریاتو څخه د یوې طرفداري او د بلې رد کول نه غواړو. ځکه چې په دې شکل موږ د دې نظریاتو مخالفت کوو، موږ د انسان د فردیت یا اجتماعیت جنبه د انسان د تکامل په لړ کې یوه تاریخي مرحله ګڼو. د فرد او اجتماع په منځ کې یوه ټینګه متقابله رابطه موجوده ده او موږ ولیده چې انسان د خپل نفس په مقابل کې هله ځان د نفسي جبر په زنځیرونو تړي، کله چې اجتماعي حس له اجتماعي واقعیت څخه په خپله نفسي نشوء نما کې غلطه استفاده وکړي. موږ په دې اوسني بحث کې غواړو، د انسان دا محسوسه او حیاتي جنبه مطالعه کړو، یانې دا د انسان رابطه ده له نورو سره. لومړی به موږ د اجتماعي علم بنیادي مشکلاتو ته اشاره وکړو، بیا به د مثال په ډول د یو نومیالي متفکر نظریات د فرد او اجتماع په باره کې لنډ بیان کړو او په دې شان چې د فرد او اجتماع په مسأله څه نا څه رڼا واچول شي، نو په آخر کې به موږ د دې دواړو رابطه د دیالکتیکي قانون په اساس وسنجوو او دلته به د جبر او اختیار مسأله موږ ته خپل رښتینی شکل راښکاره کړي.

www.sikaram.com

I

دا یو نفسي حقیقت دی چې هر څومره یو شی او یا یوه موضوع انسان ته زیاته نژدې وي، هم په هغه اندازه د دې شي او د دې موضوع پېژندل گرانیږي. کوم شي چې زموږ په شخصیت پورې جوخت تړلی وي، د کوم شي سره چې موږ عادي یو، د داسې شي علمي پوهه هم له موږ سره چندان نه وي. موږ ته ځان له جهان څخه نژدې دی، همدا سبب دی چې انسان په جهان علمي پوهه پیدا کړای شوه او د ځان په باره کې یې علمي پوهه لا تر اوسه نیمگړې ده. دومره چې انسان خپل غویی د کولبې له پاره ښه پېژني، هغومره خپل ځان نه پېژني. دومره چې یو دهقان د غنمو اقسام پېژني او د هغې په طبقه بندۍ پوهیږي، هغومره د انسانانو په طبقه بندۍ نه پوهېږي او د انسانانو په مختلفو طبقاتو او په مختلفو نژادونو یې فکر نه رسي. سقراط به څکه خلکو ته ویل: له هر څه نه لومړی خپل ځان وپېژنئ! رښتیا هم خپل ځان پېژندل گران کار دی او د کایناتو او د ستورو د قوانینو پیداکول اسان دي. همدا سبب و چې انسان له ډېره پخوا د نجوم په علم پوهېده، مگر د خپلو روحي او اجتماعي حوادثو په اساسي علتونو لا تر اوسه ښه نه پوهېږي.

❁❁❁

www.sikaram.com

پوهه دوه ډوله ده: یوه علمي پوهه او بله عادتي پوهه.
له یو شي سره عادت او آموخت د انسان فکر ته یو غلط تسکین ورکوي. ناقراره فکر بیده کوي او هر نوی شی او یا هره نوې موضوع چې موږ د خپلو عادتونو په چوکاټ کې داخل کړای شو، زموږ دا گومان شي چې موږ په دغه شي یا په دغې موضوع پوه شوو او دا یوازې گومان وي. فکر ځان په خپله غولوي او ځانته غلط تسکین ورکوي. د علمي پوهې لومړی قدم د عادتي پوهې په مقابل کې مقاومت دی. د علمي پوهې لومړی کار د عادتي پوهې خام تادوونه لړزول دي، د هر څه په باره کې تعجب کول دي او په هر څه کې تپوس کول دي. په دې شان عقل راویښ شي، مضطرب شي او کوښښ کوي چې د پوهې بناء نوره په عاداتو ونه کړي، بلکې عقلي تادو ورته وکیني. علمي پوهه هغه ده چې د عقل او استدلال په ستنو ولاړه وي.

❁❁❁

موږ احساسات لرو چې کله گډوډ وي او کله آرام وي. موږ عواطف لرو چې کله طوفاني وي او کله د سبا د باد په شان پسته الوتنه کوي. موږ خاطرات لرو چې کله زموږ په مخ صحنې جوړوي او زموږ له نظره داسې تیرېږي لکه د اوسني ژوند واقعات او کله را څخه داسې ورک شي لکه په ژور کوهي کې چې لویدلي وي او راویستل یې امکان نه لري. همدارنگه موږ په یوه معینه اجتماع کې داخل یو او له نورو خلکو سره گوزاره کوو. څوک مو دوستان دي، څوک مو دښمنان، د چا صفت کوو او د چا غیبت کوو، له چا نه گیله کوو او چا پورې تهمتونه وایو. له بلې خوا موږ هره ورځ په خپلو خبرو کې ځینې مفاهیم استعمالوو؛ لکه

www.sikaram.com

حقوق، مسؤلیت، خپل خپلوان، رسم او رواج، دارایي. .. موږ خرید او فروش کوو، قراردادونه کوو...

د روحي حوادثو په شان اجتماعي حوادث هم موږ ته دومره نژدې دي او موږ ورسره عادت شوي یو چې زموږ علمي پوهه د دې شیانو په باره کې ډېره کمه ده. څوک پوهېږي چې د یوې خاطرې د هېرولو او بیا رایادولو روحي او نفسي علتونه څه دي؟ څوک پوهېږي چې اجتماع څه شی ده؟ مسؤلیت رسم او رواج، دارایې څه اجتماعي علتونه لري؟ څرنګه تشکیلیږي؟ څرنګه را پیداکېږي؟ او څرنګه له منځه ځي؟

د دې ناپوهی سبب دا دی چې هغه وخت په یو شي باندې علم پیدا کېدای شي چې د شي او د شخص په منځ کې فاصله پیداشي چې شی او شخص یو له بله سره جدا شي. د پوهې اول شرط د عالم او مالوم جدا والی دی.

که موږ د انسان د علم تاریخ ته وګورو، نو رامالومه به شي چې انسان لومړی په هغو شیانو علمي پوهه پیداکړه، له کومو سره چې انسان طبیعي فاصله او جدایي درلوده او له کومو شیانو سره چې یې دا طبیعي فاصله نه درلوده، د داسې شیانو پوهه هم ډېره وروسته راپیدا شوه او هغه وخت را پیداشوه، کله چې د انسان فکر کافي تحول او مخکې تګ کړی و او دا فاصله یې د عقل په زور پیدا کړای شوه. همدا سبب دی چې د انساني فکر په تاریخ کې طبیعي علوم لومړی را پیدا کیږي.

انسان لومړی د ستورو او د اسمان په باره کې په فکر بوخت شو او د نجوم علم یې منځ ته راووړ. د انسان او د ستورو په منځ کې طبیعي فاصله د دې سبب شوه چې د انسان فکر په اسانی او سهولت دې خوا ته متوجه

www.sikaram.com

شي. په دې شان نور علمونه را پيدا شول: لکه فزيک، کيميا او ډېر زر مخکې لاړل، تر څو چې انسان ژونديو موجوداتو ته متوجه شو او بيولوژي راپيدا شوه. د دې علم د وروسته را پيدا کېدلو علت هم دا دی چې د انسان او د ژونديو موجوداتو په منځ کې دا طبيعي فاصله کمېږي. ډېر وروسته انسان ته دا فکر پيدا کېږي چې روحي او اجتماعي حادثې هم د علمي پوهې په چوکاټ کې راولي. دا هغه وخت دی چې د انسان فکر په کافي اندازه تکامل کړی او دې اندازې ته رسېدلی دی چې انسان کولی شي چې په کومو موضوعاتو کې چې د شي او د شخص په منځ کې طبيعي فاصله نه وي، د عقل په زور فاصله او جداوالی پيدا کړي. په دې شان اجتماعي واقعات او روحي حوادث د علمي مطالعې لاندې راغلل.

❋❋❋

دا فاصله چې د انسان او طبيعت د اشياوو په منځ کې شته او موږ ته اوس طبيعي ښکاري، دومره هم طبيعي نه ده. د انسان او طبيعت په منځ کې جدايي د انسان په تاريخ کې ورو ورو او ډېر وروسته را پيدا کېږي. فرديت او شخصيت د تاريخ مولود دی. د انسان له پاره ډېره زمانه په کار وه چې جمعيتونه او فکرونه تحول او تکامل وکړي؛ تر څو چې انسان ځان د فرد او شخص په حيث وپېژني. يانې له يوې خوا ځان د طبيعت له اشياوو څخه جدا وګڼي او له بلې خوا د ځان او د اجتماع په منځ کې فرق او جدايي ته قايل شي. د انسان په فکري تحول کې دا د فرديت او شخصيت اکتساب يو لوی انقلاب دی. څکه چې تمدنونه له دې انکشاف څخه پيدا شول، علمونه له دې انکشاف څخه راووتل او د نن

www.sikaram.com

ورځې متمدن انسان هم د دې انکشاف مولود دی.

د انسان او طبیعت په منځ کې جداوالی انسان ته دا موقع ورکړه چې د طبیعت په اشیاوو فکر وکړي او علمي او عقلي پوهه پرې پیدا کړي. د دې فکر نتیجه د نن ورځې طبیعي علوم دي. او د انسان او اجتماع په منځ کې جدایي انسان ته دا لار پیدا کړه چې خپل ځان ته متوجه شي او پوه شي چې له ټولو لومړی په کار دی چې انسان خپل ځان وپېژني. ځکه چې که انسان خپل ځان ونه پېژني، د آسمان په ستورو باندې علم به یې څه په کار شي؟ که عالم د خپل ځان له پاره نامعلوم شی وي، نو په اشیاوو باندې علم به څه ارزښت ولري؟ که موږ ځان ونه پېژنو نو د جهان پېژندنې مانا به څه وي؟ د دې فکر نتیجه د نن ورځې انساني علوم دي.

www.sikaram.com

II

فرد څه دی، اجتماع څه ده او د دوی په منځ کې څه رابطه شته؟ دا زموږ د دې برخې دویم سوال دی. ویل کیږي چې فرد یو جلا موجود دی او ځانته مخصوص صفات لري او اجتماع یو مستقل واقعیت دی چې له فردي حقایقو سره هیڅ تشبیه کېدای نشي، لکه اکسیژن او هیدروژن چې سره جدا دي، خپل مخصوص کیمیاوي خواص لري او چې سره یو ځای شي اوبه ترې جوړې شي چې خواص یې نه د هیدروژن له خواصو سره مشابهت لري او نه له اکسیژن سره.

تقریباً همدارنګه د دورکهایم فرانسوي اجتماعي عالم په عقیده افراد چې یو له بل څخه جدا وي، مستقل واقعیت لري او چې سره یو ځای شي او اجتماع تشکیل کړي، یو نوی واقعیت ترې جوړیږي. په دې ډول دا دوه واقعیتونه یانې فردي واقعیت او اجتماعي واقعیت یو له بله دومره جدا دي چې هر یو ځانته مستقل علم غواړي او د مطالعې له پاره مستقله لار لري. د فرد مطالعه روحیات او نفسیات کوي او د اجتماع مطالعه سوسیولوژی کوي. مقصد دا دی چې فرد او اجتماع دوه داسې واقعیتونه دي چې یو له بله هم جدا دي او هم نه دي. اجتماع له افرادو څخه تشکیله ده او افراد د اجتماع له برکته افراد دي او ځانته په فردیت قایلېدای شي. مګر د فرد او اجتماع په منځ کې مبارزه هم پیدا کیږي. کله افراد د اجتماع وژلو ته

www.sikaram.com

ملا تړي او کله اجتماع فرد تر پښو لاندې کوي. دلته يوه ديالکتيکي رابطه را څرګندېږي، يانې د فرد او اجتماع له تناقضاتو څخه هم فردي حيات راوځي او هم اجتماعي. په دې تناقضاتو باندې چې کومې مهمې خبرې شوي دي او عالمي شهرت لري؛ هغه د ژان ژاک روسو آثار دي. مګر روسو دې تناقضاتو ته د ديالکتيک په نظر نه ګوري. روسو د فرد او اجتماع په مجادله کې د فرد طرفداري کوي. او دی چې د اجتماع له پاره کوم نظري تهداب ږدي، هغه هم د فردي منافعو د حفاظت له پاره دی.
نن ورځ هر چاته مالومه ده چې روسو به ويل: «د انسان خوشبختي په انفرادي وحشي او طبيعي ژوند کې ده». انسان يو وخت د ځينې طبيعي مصيبتونو په اثر مجبور شو چې اجتماعي ژوند غوره کړي. په يو وخت کې زلزلو، بارانونو، بادونو، سيلابونو انساني افراد دې ته مجبور کړل چې له خپلو غارونو څخه راووځي، انفرادي ژوند پرېږدي او له نورو انساني افرادو سره يو ځای شي او د يو بل په کومک له طبيعي حوادثو سره مجادله وکړي. په دې ترتيب له فاميلونو څخه قبيلې جوړې شوې، له قبيلو څخه قومونه تشکيل شول، قومونه سره غونډ شول او لوی لوی جمعيتونه شول. روسو وايي چې د دې مصيبتونو په مقابل کې اجتماع ډېره مفيده ثابته شوه او ضروري شی هم و. مګر دا شی چې يو وخت مفيد ؤ، اوس د فردي حيات له پاره مضر دی. روسو به ويل: اجتماع اوس يوې داسې مرحلې ته رسېدلې ده چې غير د فرد له خرابولو، د شخصيت د لتاړولو، د بدبختۍ له راوړلو څخه بل کار نه لري. اجتماع افراد فاسدوي، انساني صفات له منځه وړي او په ځای يې فساد او بدبختي راوړي. مګر له بلې خوا روسو دې نتيجې ته ملتفت دی چې انسان اوس بيا ځنګلونو او

www.sikaram.com

غارونو ته نشي تلی او هغه پخوانی ژوند له سره بېرته نشي نيولای. له قرنونو را په دې خوا فرد په اجتماع کې دومره بد عادت اخيستی دی چې اوس غير له اجتماع څخه ژوند نشي کولای. نو د افرادو د بدبختۍ علاج به څه وي؟ د روسو په فکر د اجتماع او فرد رابطه بايد بل شان شي. بايد د فرد او اجتماع په منځ کې داسې يو قرارداد وشي چې فردي طبيعي حقوق په کې حفظ شي او اجتماع د افرادو له ارادې څخه تشکيل شي او بل کوم شی په کې داخل نه وي.

دا قرارداد بايد څه رنګ وي او په څه تهداب ولاړ وي؟ د دې له پاره روسو خپل مشهور کتاب «اولسي تړون[٤٥]» وليکه.

شک نشته چې د روسو نظريات د افکارو په تاريخ کې ډېر اهميت لري. مګر د روسو په دې نظرياتو باندې مهم انتقادونه شوي دي. اول دا چې د اجتماعاتو د تشکيليدو علت کوم طبيعي مصيبتونه نه دي، بلکې د اجتماعي ژوند غريزه د انسان په طبيعت کې پرته ده، لکه چې ځينې مچۍ، مېږيان يا نور ژوي غير له کومې فکري ارادې څخه په ګډه ژوند کوي، داسې يو طبيعي تمايل په انسان کې هم شته. انسان له هر څه نه لومړی يو اجتماعي ژوی دی او نه، لکه چې روسو به ويل چې انسان يو انفرادي موجود ؤ او يو وخت يې له ځانه سره داسې فکر وکړ چې اجتماعي حيات مفيد دی. له دې فکر څخه وروسته يې تصميم ونيو چې په اجتماع کې داخل شي او بيا يې له نورو سره د اجتماعي ژوند تړون وکړ.

د روسو د دې نظريې ثابتول ډېر ګران کار دی. ځکه چې د افرادو په منځ

---

[٤٥] Rousseau, contrat social.

www.sikaram.com

کې د قرار دادونو احتیاج هله را پیدا کېږي چې فردي اختلافونه را پیدا شي او فردي اختلافونه هله را پیدا کېږي چې شخصیت تر یوې اندازې نشوء نما کړي وي. فردیت او شخصیت د اجتماع د نشوء نما مولود دی. قرارداد او د قرارداد فکر په اجتماع کې ډېر وروسته را پیدا کېږي. په ابتدایي انسان کې لا دا قوت ؤ چې د خپل انفرادي ژوند په باره کې فکر وکړي او د اجتماعي ژوند فایدو ته ملتفت شي او بیا له نورو سره تړون وکړي. له بلې خوا یو سړی د اجتماعي حیات په فایده هله پوهېدای شي چې په اجتماع کې یې ژوند کړی وي. نو یو ابتدایي انسان چې هېڅ کله یې په اجتماع کې ژوند نه وي کړی، څه رنګ د داسې ژوند په ګټو باندې پوهېدای شو.

انسان له هر څه نه لومړی اجتماعي حیوان دی. فردیت او شخصیت ورو ورو د اجتماع له تحول څخه را پیدا کېږي. د فرد او اجتماع په منځ کې تناقضات د دې تحول او حرکت یوه وروستۍ مرحله ده.

www.sikaram.com

III

د دیالکتیکي نظریې په اساس هر شی چې متحرک وي، تحول کوي او له تناقضاتو سره مخامخ کېږي. تحول څه شی دی؟ د تناقض له یوې مرحلې څخه بلې مرحلې ته تېرېدل دي او د دې حرکت قانون دیالکتیک دی او هر دیالکتیک همېشه درې مرحلې لري: اول د تایید مرحله، دویم د نفي مرحله، درېیم د ترکیب مرحله. یانې اول یو واقعیت ځان تاییدوي، بیا ځان نفي کوي او د داسې تایید او نفي له یو ځای کېدو څخه یو ترکیبي واقعیت منځ ته راځي چې هغه د اشیاوو واقعي موجودیت دی او د اشیاوو واقعي موجودیت حرکت او تحول دی.

له بلې خوا د فرد او اجتماع په منځ کې هم تناقضونه شته، فرد د اجتماع ضد واقع کېدای شي او اجتماع فرد له ځان څخه نفي کولی شي. په دې تناقضاتو کې هم باید دیالکتیکي حرکت موجود وي. اوس به وګورو چې دا حرکت په څه شان کېږي.

انسان لومړی اجتماعي حیوان و. د زمانی په مرور د اقتصادي، تاریخي او فکري تحولاتو په اثر انسان خپل فردیت کشف کړ. خپل فردي شخصیت یې تایید کړ او له اجتماع څخه یې انکار وکړ[٤٦]. مګر د تکامل

[٤٦] د سقراطي انقلاب مانا دا د فردي شخصیت تایید دی، د اجتماعي ذهنیت په مقابل کې. سقراط به خلک دې ته رابلل چې په هره مسأله کې له خپل شخصي فکر څخه کار واخلي او د هر شي حقیقت د خپل انفرادي فکر په تله کې واچوي. سقراط به دا تبلیغ کاوه چې د اجتماعي ذهنیت په حقایقو شک کېدای شي. په دې شان سقر اط د حقایقو د کشف له پاره یو نوی معیار پیدا کړ او هغه فردي

www.sikaram.com

په یوه بله مرحله کې انسان له دې انکار څخه هم انکار کوي او پوهیږي چې فردي شخصیت غیر له اجتماع څخه امکان نه لري. په دې وسیله حقیقي انسان کشف کیږي چې هغه د فردي شخصیت او اجتماعي شخصیت یو واحد واقعیت دی.

عقل او فکر ؤ. د حقایقو د کشف منبع فردي عقل شو، نه اجتماعي سنن او روایات.ویلای شو چې د سقراطي فکر له را پیدا کېدو سره انسان د تاریخ په یوه نوې مرحله کې داخلیږي او هغه د فردیت او شخصیت مرحله ده.

www.sikaram.com

www.sikaram.com

د فرد او اجتماع دیالکتیک

لومړۍ مرحله

تایید یا د اجتماعیت مرحله

د ابتدایي انسان په باره کې چې کوم تحقیقات شوي دي، له هغو څخه دا نتیجه اخیستل کېږي چې اولي انسان ځان نه پېژني، خپل فردي شخصیت ته متوجه نه دی او له ځان څخه بېگانه دی. له هغه څخه خپل ځان تل په دوه ډوله واقعیت کې ورک دی. په دې طبیعت کې او په اجتماع کې. د ابتدایي انسان دوره هغه دوره ده چې د انسان فامیلونه د نننۍ دنیا د کوچنیو فامیلو په شان نه وو، بلکې هر فامیل یوه قبیله وه او هره قبیله یو قام و او افراد د مشترکې وینې د رابطې په اساس یو له بله سره جوخت تړلي وو. دا هغه مشترک ژوند و چې فرد په کې کومه شخصي خپلواکي نه درلوده: فرد د خپلې قبیلې مال ؤ او د فرد ټول حقیقت همدا ؤ. د ابتدایي انسان په ژبه کې «زه» او «زما» مفاهیم نه برېښي. هر څه «موږ» او «زموږ» دي. فرد ځانته کوم شخصي ذهنیت نه لري. د هغه ذهنیت، فکر، عادات او ناسته ولاړه، د هغه د قبیلې، د هغه د قام ذهنیت، عادات او ناسته ولاړه وه. فرد هغه څه وایي چې د هغه قام او قبیله یې وایي. فرد هغه څه کوي چې د هغه قام او قبیله یې کوي او پلرونو او نیکونو یې

www.sikaram.com

کړي وو او د هغه په قام او قبیله کې رواج لري او رښتیا هم هر څومره چې یو انساني جمعیت په ابتدایي حالت کې وي، هم په هغه اندازه په افرادو کې شخصي ذهنیت او شخصي فکر کم وي او هم په هغه اندازه اجتماعي ذهنیت قوي وي او د اجتماعي رسم او رواج په اساس قضاوتونه زیات وي. د پوهې او علم مهمه منبع روایات، سنتونه او افسانې وي. یانې هغه څه وي چې له نورو څخه اوریدل کیږي، د شخصي قضاوت او د شخصي پلټنې له پاره په کې هیڅ ځای نه وي.

له بلې خوا انسان له طبیعت څخه نه خپل ځان جدا کولی شو، نه خپل جسم، نه خپل روح. کوم شخصي وحدت چې د انسان بدن زموږ په فکر کې لري، دا وحدت د لومړني انسان په فکر کې نه ځاییږي. موږ قایل یو چې هر څوک ځانته شخصي جسم لري او له نورو اجسامو څخه مستقل دی. د اولي انسان جسم دا وحدت نه لري. هغه خپل جسم په مختلفو برخو ویشي چې هره حصه یې یوه مخصوصه مانا لري. ځینې حصې د ښو ارواحو د استوګنې ځای دی او ځینې د بدو، ځینې برخې منفورې او ناپاکې ګڼل کیږي او ځینو ته په پاکۍ او تقدس قایل وي؛ مثلاً سر ته په تقدس قایل وو او تناسلی اعضاوو ته به یې د نفرت په سترګه کتل.

د ټولو انسانانو جسمونه یو شان وو او دا تقسیمونه به یې په طبیعت کې هم کول. په دې ترتیب د اولي انسان بدن ټوټې ټوټې ؤ او هره ټوټه په یوه خارجي واقعیت پورې تړلې وه او په دې شان انسان له خپل جسم څخه بیګانه و.

د اولي انسان د روح هم دا سرنوشت و. د هغه روح هم کوم فردي وحدت نه درلود. د هغه په ځان کې ډیرو ارواحو استوګنه کوله او دا هغه ارواح

www.sikaram.com

وي چې په طبيعت کې يې هم مسکن درلود. د اولي انسان او د دريابونو او سمندرونو ارواح مشترک وي. د باد او باران، تندر او برېښنا، کاڼو او بوټو ارواح د هغه په بدن کې ننوتلی شول. د مړو پلرونو او نيکونو ارواح بېرته راستنېدای شول او په هغه باندې يې حکمراني کولای شوه. ياني هغه ارواح چې په طبيعت کې وو په نورو انسانانو کې وو. ځينې جغرافيايي او اقتصادي شرايطو تحولات راوړل. انساني قبايل يا په جنگ يا په سوله له نورو قبيلو سره يو ځای شول. مهاجرتونه يې وکړل. انساني جمعيتونه پراخ شول او هغه عادات او رواجونه او فکرونه چې د طبيعت په يوه محدوده سيمه او يو ه قبيله کې وو، ارزښت يې ورو ورو بايلود.

هر څومره چې د افرادو گڼوالی زياتېږي او شمېر يې ډېرېږي هم په هغه اندازه په افرادو کې د کار تقسيم پيدا کېږي. شخصي ملکيت منځ ته راځي، اجتماعي عمومي ذهنيت کمزوری کېږي[٤٧]. شخصي ذهنيت قوي کېږي. په دې ډول فرد خپل فردي شخصيت کشف کوي او په دې شان د اجتماع او فرد وحدت، د سولې او آرامۍ دوره پای ته رسېږي. فرد اول له طبيعت څخه ځان را جدا کوي او بيا له اجتماع څخه.

[٤٧] E. Durkhtim. La division du travail social.

www.sikaram.com

دویمه مرحله

د غلام او بادار دیالکتیک

نفي یا د فردیت مرحله

د انسان د فردي شخصیت د تایید نتیجه د اجتماع نفي ده. انسان چې کله ځان ته متوجه شو او ځان یې وپیژاند، له جهان څخه بېگانه شو او له اجتماع څخه پردی شو. دا هغه وخت دی چې فرد په خپل ځان دومره اخته کیږي چې غیر له خپل ځان او غیر له خپلو شخصي منافعو څخه بل څه نه پیژني. د خپلو شخصي فایدو له پاره هر څه تر پښو لاندې کوي. د نورو حق تلفوي هر څه له خپل هوس، ارادې او خواهش څخه قربانوي.

دا هغه مرحله ده چې انسان له یوې غلامۍ څخه راوځي او په بله غلامۍ کې راگیریږي. انسان لومړی د جمعیت غلام و. له دې غلامۍ څخه یې ځان راخلاص کړ، مگر د خپل ځان غلام شو. لومړی ترې ځان په اجتماع کې ورک و. دلته ترې ځان په خپل ځان کې ورکیږي.

د دې مرحلې یانې د اجتماع د نفي اخرینه نتیجه خو به دا وي چې انسان له اجتماع څخه ووځي، ببرته ځنگلونو ته لاړ شي، انفرادي ژوند شروع کړي. مگر انسان پوهیږي چې دا کار نشي کولای. ځکه چې په انفرادي ژوند کې نه خپل منافع ساتلی او لاس ته راوړلی شي او نه د خپل

www.sikaram.com

شخصیت تایید کولای شي. سبب دا دی چې: انسان خپل منافع هله لاس ته راوړي چې د نورو منافع له ځان څخه قربان کړي. خپل شخصیت هله لوړو مرتبو ته رسوي چې د نورو شخصیت تر پښو لاندې کړي، هله باداري کولای شي چې نور خپل غلامان کړي. او دا کار انسان په یوازېوالي او انفرادي ژوند کې نشي کولی. انسان له خپل شخصیت څخه هغه وخت راضي کیږي او هغه وخت خپل ځان د فرد او شخص په حیث پیژني چې نور خلک د ده اهمیت ته قایل شي او دی د فرد او شخص په حیث وپیژني. یانې د انسان د فردي شخصیت تایید د نورو په پیژندګلوۍ پورې اړه لري. که د نورو خلکو دا پیژندنه نه وي، فردیت او شخصیت له منځه ځي.

د دې مرحلې تناقض هم په دې کې دی چې انسان د نورو له شخصیت څخه انکار کوي. د نورو شخصیت تر پښو لاندې کوي د دې له پاره چې خپل شخصیت وپیژني. انسان له اجتماع څخه انکار کوي، د دې له پاره چې له خپل فردیت څخه دفاع وکړي او حال دا دی چې انسان نه نور خلک محوء کول غواړي او نه له اجتماع څخه وتل غواړي. ځکه چې که نور خلک محوه کړي، نو خپل شخصیت بایلي. باید څوک خو وي چې د هغه شخصیت وپیژني.

هر څوک دا غواړي چې بل دې دی د شخصیت په حیث وپیژني. د انسانانو په منځ کې د شخصیت د تایید له پاره سخته مبارزه تل روانه ده او د دې مبارزې بهترین مثال د غلام او بادار رابطه ده.

❁❁❁

www.sikaram.com

د انسان يوازينى خواهش دا نه دى چې د حيواناتو په شان ځان يوازې ژوندى وساتي او د طبيعي اشياوو په قطار کې يو شى وشمېرل شي. د انسان اساسي خواهش دا دى چې د داسې شخصيت په حيث وپېژندل شي، کوم چې په ځان شعور لري. د کوم مرتبه چې له خالص حيواني واقعيت څخه جګه وي. مګر دا د خپل ځان پېژندنه په نورو د دې ايجاب کوي چې موږ هم په خپل وار نور د داسې شخصيتونو په حيث وپيژنو، کوم چې په ځان شعور لري. هابز به ويل: «انسانان د يو بل له پاره لېوان دي». د دې مانا دا نه ده چې انسانان د حيواناتو په شان د خپل ژوند د ساتلو له پاره د خپلو خالصو حياتي او عضوي منافعو له پاره يو له بل سره په مجادله کې دي. د انسان مجادله د ژوند له پاره نه ده، بلکې د پېژندګلوۍ له پاره ده. د داسې پېژندګلوۍ له پاره چې هم نورو ته ثابته کړاى شي او هم ځانته ثابته کړي چې انسان داسې يو مستقل شخصيت دى چې په ځان شعور لري.

هېګل وايي: انسان هله خپله آزادي ساتي چې ژوند په خطر کې واچوي[٤٨] او د انساني دنيا شروع هم له دې خطره سره ده. يانې انساني دنيا له حيواني دنيا څخه هله جلاکېږي چې انسان د ژوند له غلامۍ څخه هم ځان آزاد کړاى شي او د خپلې هستۍ له اساسي شرط څخه چې ژوند دى، هم وکړاى شي چې تېر شي. په دې مرحله کې د شخصيت د تاييد په مجادله کې يوه بې توازني او غير مساوات را پيدا کېږي او د غلامۍ او باداريۍ شکلونه ترې راوځي. هغه وخت چې انسان خپل ژوند په خطر کې واچوي، نو يوه مهمه تجربه کوي: دى پوهېږي چې د ده د هستۍ له

٤٨ Hegal. Phenomenologie. T. I, P. ١٥٩

www.sikaram.com

پاره اول ژوند کول او دويم په ځان شعور لرل؛ دواړه اساسي او مهم رکنونه دي او هم له دې ځايه دا دواړه مراحل ياني اول ژوند کول او دويم په ځان شعور لرل، يو له بله سره جدا کېږي او دوه ډوله شعور ترې جوړېږي.

يو له دې شعورونو څخه ځان له حيواني ژوند څخه جگوي. له مرگ سره مقابله کوي او نه بيرېږي چې خپله ماده له لاسه ورکړي او ظاهراً د ژوند له غلامۍ څخه ځان آزادوي. دا د بادارۍ شکل دی او اريستوکراتي شعور دی. دويم شکل يې هغه دی چې د خپل ځان له شعور څخه ژوند ته ترجيح ورکوي او د ژوند غلامي قبلوي. ياني د ژوند په قبلولو غلامي انتخابوي. دا هغه غلام دی چې په جنگ کې يې ماتې کړې، ياني له مرگ څخه يې ډډه کړې او اسارت يې قبول کړی دی. فاتح بادار ده ته ژوند ښني او دی ساتي. مگر نه د يو شعور او مستقل شخصيت په حيث، بلکې د يو شي په حيث. دی بادار د يو مستقل شعور په حيث پېژني، مگر بادار دی په دې حيث نه پېژني.

څرنگه چې د انساني افرادو له مجادلې څخه باداري او غلامي راوځي، همدارنگه د يوه ديالکتيکي جريان د معکوسېدو له سببه غلام آزادېږي. ځکه چې بالاخره اقتدار او تسلط د زحمت کش غلام په لاس کې پرېوځي. د هېگل «د روح فلسفې» دا برخه چې د بادار او غلام ديالکتيک په باره کې ده، ډېر زيات شهرت لري، مختلف آثار او تبصرې پرې ليکل شوې دي. د دې ديالکتيک مختصر او ساده شکل په دې لاندې ډول دی:

د بادار باداري د غلام په پېژندگلوۍ کې ده. يا په بل عبارت بادار ځکه

www.sikaram.com

بادار دی چې غلام دی د بادار په حیث پېژني. د بادار استقلال د غلام په موجودیت پورې تړلی دی. یانې دا یو نسبتي استقلال دی. له بلې خوا بادار د جهان له واقعیت سره په مستقیم ډول تماس نه لري، بلکې دا تماس غیر مستقیم او د غلام په وسیله دی. بادار په مستقیم ډول له غلام سره په رابطه کې دی او په غیر مستقیم ډول د غلام په ذریعه د اشیاوو له واقعیت سره. سربېره پر دې څرنگه چې مو ورته اشاره وکړه، غلام په حقیقت کې د بادار غلام نه دی، بلکې د ژوند غلام دی، ځکه چې ده د بادار په مقابل کې شکست کړی، د آزادۍ له مرگ څخه یې ډډه کړې او د اسارت ژوند ته یې غاړه اېښودې ده. د غلام هستي په ژوند کې ده. لهذا دی مستقل نه دی. د ده استقلال د ده له هستۍ څخه بهر دی. د ده په شعور او فکر کې نه دی. برعکس بادار خپله برتري د ژوند په مقابل کې ثابته کړې. ژوند ته یې د یوې عارضې او حادثې په سترگه کتلي او ترې تېر شوی دی. هم له دې سببه ده په غلام تسلط پیدا کړ. همدا شان بادار له اشیاوو سره هم رابطه لري، مگر د غلام په وسیله. بادار د دې اشیاوو نفي کولی شي، ترې استفاده کولی شي او په دې شان خپل شخصیت تاییدوي. د بادار د هیلو او آرزوگانو په مقابل کې د جهان واقعیت کوم مقاومت نه لري. برعکس غلام د آرزوگانو په مقابل کې د واقعیت له دې مقاومت څخه بل څه نه پېژني او د غلام خواهشات همېشه د واقعي جهان له مقاومت سره مخامخ دي. نو ځکه دی شیان اماده کوي او کار پرې کوي، د دې له پاره چې بادار ترې استفاده وکړي او لذت ترې واخلي. یانې نفي یې کړي. بادار هغه واقعیت استهلاکوي کوم چې غلام په زیار او کار تیار کړی دی. د بادار له پاره ارزښت په دې نفي کې

www.sikaram.com

دی چې خپل ځان په کې تاییدوي. د غلام له پاره ارزښت په تولیداتو کې دی. یانې د جهان په تغییرولو او تبدیلولو کې دی. د باداري حقیقت په خپله په باداری کې نه دی، بلکې د غلامۍ په موجودیت کې دی. یانې په یو فرعي او بې اهمیته شعور کې دی او همدا فرعي او بې اهمیته شعور دی چې د خپل انکشاف او تکامل په سلسله کې حقیقي آزادي منځ ته راولي. دا د حقیقي آزادۍ منځ ته راتلل د غلامۍ په وسیله په درې مرحلو کې کیږي: لومړی بیره (ډار)، دویم اطاعت او دریم کار.

په لومړۍ مرحله کې داسې ښکاري چې د غلام هستي د ده له شعور څخه بهر واقع ده. دی د ژوند بندي دی او په حیواني ژوند کې ډوب دی. غلام باداري د خپل حقیقت په حیث ګڼي، مګر داسې یو حقیقت چې د ده په شعور او هستۍ کې دننه پروت نه دی، بلکې بهر ترې واقع دی. مګر په عین حال کې دا حقیقت په ده کې هم پروت دی. ځکه چې غلام له وېرې سره اشنا شوی دی او له هغه مطلق بادار څخه چې د مرګ په نامه یادیږي، بېرېدلی دی او هر هغه څه چې د ده په هستۍ کې ثابت وو، له تهدابه متزلزل شوي دي. د غلام هستي او شعور په حیواني ژوند کې ډوب وو. دا ژور اضطراب د مرګ په مقابل کې غلام له حیواني خوب څخه را ویښوي او د دې ژور اضطراب په وسیله د حیواني ژوند مراحل منحل کیږي او د غلامۍ شعور اضطراب حس کړی دی. مګر نه د یو معین شي په مقابل کې، نه د یوې ټاکلې لحظې په مرور کې، بلکې دا اضطراب د ده د هستۍ د کلیت او تمامیت په مورد کې و. ځکه له هغه مطلق بادار څخه بېرېدلی دی، کوم ته چې مرګ وایي»[۴۹].

[۴۹] د هیګل د مخه ذکر شوی اثر. ص۱۶۴.

www.sikaram.com

انساني شعور د دې اضطراب په وسیله تشکیلېږي څکه چې په جزییاتو پورې تړون، د شعور ډوبېدل او محوء کېدل د ژوند په مختلفو ثابتو اشکالو کې هم د دې اضطراب په وسیله له منځه ځي او انسان د خپلې هستۍ په کلیت او تمامیت شعور پیداکوي. دا ډول کلیت او تمامیت په عضوي دنیا کې نشته. هیګل وایي: «په خالص ژوند کې په هغه ژوند کې چې فکر نه وي، نېستي د نېستۍ په حیث وجود نه لري». د طبیعت د اشیاوو لپاره نېستي د نېستۍ په حیث نشته؛ نېستي هله نېستي ده چې شعور او فکر پرې پیدا شي.

له بلې خوا د غلام شعور یوازې دا د هستۍ او مادیت انحلال نه دی، بلکې په عین حال کې دا شعور خپل الحاق او اتصال له اشیاوو سره په تدریج له منځه وړي او د یو انفرادي بادار د اطاعت په سلسله کې په خپل ځان یو ډسپلین قایموي او ځان له طبیعي موجودیت څخه جلا کوي.

مګر د دې له پاره چې د غلام فکر حقیقي استقلال ته ورسېږي، یوازې بېره او اطاعت کافي نه دي. په رښتیا سره کار او زیار دی چې غلامي په باداري تبدیلوي. بادار کولای شي چې خپل ټول خواهشات تسکین کړي، د خپل لذت اخیستلو او استفاده کولو په وسیله د اشیاوو کامله نفي وکړي. مګر غلام د اشیاوو او هستۍ له مقاومت او استقلال سره مخامخ کېده. او غیر له دې یې بل چاره نه درلوده چې د طبیعت اشیاوو ته تغییر ورکړي او د انساني خواهشاتو له پاره یې برابر کړي. د دې عمل په وسیله چې ظاهري او فرعي ښکاري، غلام له یوې خوا خپل ځان ایجادوي، مګر له بلې خوا د فکر او شعور مهر او صورت په هستۍ او جهان لګوي.

www.sikaram.com

په دې شان هغه څه چې غلام په خپلو آثارو او توليداتو کې مومي، که هغه د ده خپل موجوديت او شخصيت دی. د بادار د استفادې نتيجه د اشياوو استهلاک دی، يو تېرېدونکی او بې ثباته حالت دی. د غلام د زيار او کار نتيجه د داسې يوې مستقلې او دوام دارې هستۍ تماشا ده چې هغه د ده خپله هستي ده، د کار په وسيله، دا د خپل ځان له پاره موجوديت (etre pour soi) يا شعوري هستي له ځانه خارجيږي د اسمترار او دوام عنصر ته تېرېږي.

تر څو چې فکر له دې درېيو مرحلو؛ يانې بېرې، اطاعت او کار څخه تېر نه شي، حقيقي اختيار منځ ته نه راځي. تر څو چې د هغې اساسي بېرې او بنيادي اضطراب سره اشنايي نه وي پيدا شوي، تر څو چې د کار په وسيله په جهان کې تحول نه وي راوستل شوی، نو يوازې له اطاعت څخه سر غړول او نافرماني به يو بې فکره لجاجت او بې سنجشه خود سري وي، نه حقيقی اختيار. هېگل وايي: «تر څو چې د طبيعي شعور ټول محتويات [د مرگ په مقابل کې د اضطراب په وسيله] نه وي متزلزل شوي، نو دا شعور به د طبيعي مشخص موجوديت يوه برخه وي او حقيقي مانا به يې خالص لجاجت وي. دا يوه داسې آزادي ده چې د غلامۍ په چوکاټ کې محصوره پاتې کېږي».

د کار په وسيله طبيعي دنيا پر يوه انساني دنيا بدلېږي، انسان طبيعت ته د خپل فکر په اساس شکل او صورت ورکوي. په دې شان د انسان فکر چې يوه انفسي حادثه ده، په افاقي ډول د کايناتو په هستۍ کې ځای نيسي. بادار يوازې د اشياوو نفي او استهلاک کوي. د ده شعور او شخصي تاييد يوه تېرېدونکې بې ثباته او نفسي حادثه ده. غلام د کار په

www.sikaram.com

وسيله په جهان کې تحول راولي، حالات او تخنيکي وسايل برابروي، له طبيعت سره مجادله کوي او د دې مجادلې په نتيجه کې په طبيعت باندې تسلط پيدا کوي. په دې شان د انسان حقيقي تسلط او فرمانروايي په طبيعت چې انساني حقيقي اختيار دی، د زحمت کښ غلام په وسيله منځ ته راځي.

www.sikaram.com

درېيمه مرحله

ترکيب يا د فردي، اجتماعي شخصيت مرحله

انساني تحول له ټيټو مرحلو څخه د جګو مرحلو خوا ته روان دی. انسان له يوې بې فکره، بې شعوره، بې ارادې اجتماعي حيوان مرحلې څخه د فرديت او شخصيت، د شخصي ارادې او شخصي فکر مرحلې ته راورسيد. لومړی په جهان کې محوء وو او له ځانه بېګانه وو. بيا په ځان کې محوء شو او له جهان څخه بيګانه شو. لومړی مرحله د دې وروستۍ مرحلې نفي ده، دا وروستۍ مرحله له هغې لومړنۍ څخه راوځي. تر څو چې انسان هغه جګې مرحلې ته را ورسېږي، په کومه کې چې رښتيا ځان وپېژني او حقيقي انساني فرد منځ ته راشي. يانی نه له ځانه بېګانه وي او نه له جهانه. نو فرد يو کامل انسان شي. په دې مرحله کې فرد ځان ځکه پېژني چې نور پېژني. په خپله ځان ته په شخصيت قايل دی، ځکه چې نورو ته په شخصيت قايل دی. خپل شخصي منافع ساتي، ځکه چې د نورو منافع په نظر کې نيسي. په خپله د فکر خاوند دی، ځکه چې نور د فکر خاوندان دي. په خپله خواهشات او هوسونه لري، ځکه چې نور هم خواهشات او هوسونه لري. په خپله آزاد دی، ځکه چې نور آزاد دي او غلامان نشته.

کومه آزادي چې د نورو په غلامۍ چلېږي، داسې آزادي د خپل ځان غلامه کېږي. ځکه چې داسې آزادي غلامۍ ته احتياج لري په دې

www.sikaram.com

غلامۍ پورې تړلې ده. که غلامي لاړه شي داسې آزادي هم له منځه ځي. نو ځکه هېگل به ویل چې: «د غلام او بادار په منځ کې کوم یو چې رښتیا غلام دی، هغه په خپله بادار دی. بادار دې د غلام غلام شي. ځکه چې د هغه باداري غیر له غلامۍ څخه نه کېږي. د هغه باداري د غلام په وجود پورې تړلې ده. برعکس غلام د بادار وجود ته هېڅ احتیاج نه لري ځکه چې دی خپلې غلامۍ ته احتیاج نه لري، یانې د خپلې غلامۍ غلام نه دی او بادار د خپلې باداری غلام دی یانې د بادار آزادي د خپل ځان غلامه ده او دا حقیقي انساني آزادي نه ده، متناقضه آزادي ده». په دې دیالکتیکي تحول کې حقیقي انسان هغه وخت منځ ته راځي چې آزادي له تناقضاتو څخه آزاده شي چې فردي شخصیت اجتماعي شخصیت شي او اجتماع په فرد کې ننوځي چې زه د نورو شم او نور زما شي، چې زه خپل منافع له نورو څخه قربان کړم او نور خلک خپل منافع له ما څخه قربان کړي، چې زه خپله آزادي د نورو له پاره وقف کړم او نور خپله آزادي زما له پاره وقف کړي. که د جامعې ټول افراد دا کار وکړي، نه به زما منافع تلف شي او نه به د نورو، نه به زما آزادي وقف شي او نه به د نورو، نه به زه غلام یم نه به نور او نه به زه بادار یم او نه به نور.

www.sikaram.com

نتيجه

انسان نه مطلق مجبور دی نه مطلق مختار. بلکې د زمانې په جريان کې مجبور انسان مختارېږي. اختيار له جبره راوځي. اختيار داسې يو قدرت دی چې انسان يې په تدريجي توگه ترلاسه کوي او د دې قدرت بنيادي وسيله پوهه او شعور دی. د انسان اختيار په هغه علمي او تخنيکي پوهه کې دی کومه چې په جبر باندې پيدا کيږي.

www.sikaram.com

میتافزیکي فیلسوف د جبر او اختیار د مسألې د حل لار نشي پیدا کولای. دی د انسان واقعیت او د دې واقعیت ټول مشخصات او روابط په محسوس ډول په نظر کې نه نیسي ځکه چې دی په خپله له دې محسوس واقعیت څخه ځان مجردوي، د خالصو افکارو په آسمانونو کې ځان واقع کوي او له هغه ځایه په انسان فکر کوي او داسې یو فکر طبعاً خپل ټول انساني واقعیتونه بایلي. دا فیلسوف چې په کوم فکر او عقل خبرې کوي، دا د کوم محسوس انساني فرد فکر او عقل نه دی، بلکې یو مطلق فکر او عقل دی. دا فیلسوف چې په جبر او اختیار فکر کوي دا د کوم محسوس او واقعي انسان جبر او اختیار نه دی، بلکې د جبر او اختیار مطلقه او مجرده مفکوره په نظر کې نیسي او په دې ټولو مجردو او وچو مفکورو کې چه کوم شی له منځه ځي او منل کیږي، هغه د دې افکارو اساسي او اصلي موضوع ده او دا موضوع په خپله انسان دی؛ هغه انسان چې یو محسوس او واقعي موجودیت لري، په یو محسوس جهان او ماحول کې واقع دی، هغه انسان چې تاریخ لري، فکر لري، تخیلات لري، عشق لري، نفرت لري، امیدونه او نا امیدي لري، ظلم لري، یا ظلم پرې کیږي. ... د مطلقیت فیلسوف فکر د دې متحول جهان په حوادثو نشي پوهېدای او په واقعي دنیا کې یې د حل لارې نشي موندی. ځکه چې دی په مطلقو حقایقو پسې ګرځي، په تحول کې سکون او اسقرار لټوي او کوم څه چې متحول او تغییر کوونکي وي، هغه ورته هیڅ حقیقت نه ښکاري. نو ځکه دا ډول فکر د حوادثو له جهان څخه ناامیده کیږي او د واقعي جهان د محسوسو مجادلو او مبارزو او واقعي مسایلو انعکاس په میتافزیکي ساحه کېویني او هلته یې د حل لارې لټوي.

www.sikaram.com

موږ برعکس د دې نکتې ثابتول غوښتل چې حقیقت په تحول او نسبیت کې دی او د مطلقیت په زمانه کې انساني حقیقت یو مطلق او تغییر ناپذیره حقیقت نه دی بلکې یو تاریخي او کېدونکی حقیقت دی.

❁❁❁

د انساني حقایقو د پوهیدو له پاره د تاریخ او تاریخیت مفهوم په نننۍ فلسفه کې یو اساسي مفهوم دی. انساني واقعات د سکون او استقرار په حالت کې نه دي بلکې د دې واقعیت اوسنی حالت د زمانې مولود دی، د یو سلسله تېرو حوادثو نتیجه ده. د هرې حادثې د پوهېدو له پاره په عمومي ډول او د انساني حوادثو له پاره مخصوصاً د زمانې بُعد په نظر کې نیول واجبي دي. یوازې د تاریخ او تاریخیت بُعد موږ ته دا ښودای شي چې څرنګه مجبور انسان مختارېږي. که موږ دا بُعد په نظر کې ونه نیسو او د جبر او اختیار مفاهیم له زمانې څخه بهر په یوه مطلقه ساحه کې واقع کړو نو بیا به غیر له دې څخه بله چاره نه وي چې ووایو: انسان یا مجبور دی یا مختار. که مجبور وي، هېڅکله مختار کېدای نه شي او که مختار وي، هېڅکه د کوم جبري قانون لاندې راتلی نه شي. دا د جبر او اختیار د مسألې هغه میتافزیکي شکل دی چې قرنونه پرې بحث شوی دی او حل لاره ورته نه ده موندل شوې، موږ چې اوس پکې د تاریخ او تاریخیت بُعد داخل کړ نو په مفاهیمو کې حرکت را پیدا شو او د جبر او اختیار مسألې خپله د حل لار په خپله راوښوده. د زمانې له برکته په کې تقدیم او تأخیر راغی او د تاریخ په سیر کې جبر او اختیار د انساني واقعیت د تکامل دوه مرحلې شوې.

❁❁❁

www.sikaram.com

له بلې خوا د انسان کومې محسوسې او واقعي درې جنبې چې موږ مطالعه کړې، معلومه شوه چې د انسان د مختارېدو اساسي عنصر پوهه ده. د انسان اختيار په هغه پوهه کې دی، کومه چې په جبر باندې پيداکيږي.
مثلاً د طبيعت په مقابل کې انساني اختيار کوم خيالي او تصوري استقلال نه دی، بلکې د طبيعت د قوانينو په هغه پوهه کې دی د کومې په وسيله چې انسان له دې قوانينو څخه د ټاکلو هدفونو له پاره ميتودي او علمي کار اخلي. کله چې انسان د لومړي کرت له پاره اور کشف کړ نو يو لوی قدرت يې لاس ته ورغی او د طبيعت يو مهم عنصر يې تر فرمان لاندې شو. همداشان د بخار، برق او اتوم کشف د انسان د تدريجي مختارېدو په لاره کې لوی لوی قدمونه دي.
د خپل نفس په مقابل کې هم د انسان د مختارېدو وسيله پوهه او شعور دی. دا اختيار هم په نفسي حوادثو کې د هوا او هوس استقلال نه دی، د هوا او هوس استقلال برعکس په نفسي جبر دلالت کوي او له مختارې ارادې څخه مراد دا دی چې د عمل په ټولو عواقبو او نتايجو پوهه موجوده وي او د دې پوهې په اساس تصميم ونيول شي او عمل اجراء شي. آزاد قضاوت هغه تردد او بې عزمۍ ته نه ويل کيږي چې د ناپوهۍ له کبله په مختلفو او ظاهراً متناقضو امکانونو کې يو بې دليله انتخاب کوي، داسې يو تصميم په بې اختيارۍ دلالت کوي. ځکه چې دلته د هوا او هوس مستبدانه قدرت چليږي او دا قدرت هغه څه دی چې بايد د انسان تر فرمان لاندې وي.
موږ ته معلومه شوه چې د هوا او هوس غلامي کومه داسې جبري غلامي نه ده چې د يو ميتافزيکي سرنوشت په وسيله ټاکل شوې وي، بلکې د

www.sikaram.com

فرد له خپله لاسه ده. ظالمان، خود پرستان، حسودان، کينه ګران، په خپل لاس د خپل نفس غلامان شوي دي او ځانونه يې په خپله د نفسي جبر په زنځيرونو تړلي دي. په نفسي حوادثو کې اختيار په دوه شکله موجود دی.

د هر کرکټر، د هر خوی او د عادت منبع او مبداء په هغه مختار او انتخابي قدرت کې ده، د کوم په وسيله چې فرد د خپل ژوند له پاره يو هدف ټاکي. کېدای شي چې دا هدف يو کېدونکی او انساني هدف وي او فرد د هغه له برکته خپلو ټولو روحي امکاناتو ته انکشاف ورکړي. يو قوي شخصيت او مختاره اراده نشوء نما وکړي.کېدای شي چې دا د ژوند هدف ناممکن، خيالي او غير انساني هدف وي، نو روحي مرضونه ترې راولاړيږي او نفسي جبر ترې پيداکيږي، ځکه چې هغه لومړنی انتخاب په تدريج له فرد څخه هېر شي او په تحت الشعور کې ځای ونيسي او بيا له هغه ځايه د هوا او هوس د مستبدو تمايلاتو په شکل په فرد حکمراني کوي.

د اختيار نفسي دويم شکل د پوهې او شعور په استعداد کې دی چې پټ او ښکاره په ژوندي شکل په هر انسان کې پروت دی. له دې استعداد څخه څوک ښه استفاده کوي او چا د ځان له پاره داسې يو کرکټر او خوی غوره کړي وي چې له دې شعوري استعداد څخه صحيحه استفاده ناممکنوي. دا هغه روحي مريضان دي چې يوازې د طبيب په کومک کولای شي خپل له لاسه تللی شعور لاسته راولي.کله چې دا شعور پيدا شي او فرد پوه شي چې د ده په تحت الشعور کې څه مستبد تمايلات په زد او خورد کې دي او په ده حکمراني کوي او څه نه کېدونکی او غير

www.sikaram.com

انساني هدف يې د خپل ژوند له پاره غوره کړی دی، که دا پوهه حقيقي، مکمله او رڼه وي، نو تجر به راښيي چې داسې پوهه فوري او موثره عملي نتيجه لري او هغه د جبر د زنځيرونو شکېدل دي. دا تحت الشعوري تمايلات د سحر او افسون ماتېدل دي. د دې پوهې په وسيله د نفس واګي د فر د ارادې او شعور په لاس پرېوځي او مختار انسان ترې جوړېږي.

په اجتماعي ساحه کې انساني شعور له خپل ځان سره تصادم کوي او د غلامۍ او باداری دوه شکله ترې جوړېږي. دا اشکال د انسان د حقيقي شعور د تشکيلېدو په لار کې واجبي مراحل دي. انسان هله د حيواني او طبيعي ژوند له خوب څخه را ويښېږي او هله د خپلې هستۍ په کليت او تماميت شعور پيداکوي، کوم وخت چې د مرګ په مقابل کې ولړزېږي او د نېستۍ له ژور اضطراب سره مخامخ شي. په طبيعت کې نېستي، د نېستۍ په حيث هېڅ وجود نه لري، لکه چې سارتر وايي: «جهان ته نېستي له شعور سره راځي، ځکه نېستي هغه نېستي ده چې شعور پرې پيدا شي. حيوان په مطلقيت کې ژوند کوي، د زمانې او نېستۍ مفکوره ورسره نشته».

مګر د حقيقي شعور د تشکيلېدو له پاره دا اضطراب هم کافي نه دی تر څو چې په اطاعت کې په ځای ډسپلين او قواعد قايم نشي، تر څو چې د کار او زيار په وسيله په جهان کې تغيير او تحول رانه وستل شي او د انساني فکر مهر د هستۍ په مخ ونه لګول شي؛ غلامي په آزادۍ نه بدلېږي او حقيقي اختيار منځ ته نه راځي.

دلته موږ وينو چې د انسان درې درې مخصوصې جنبې چې د دې رسالې

www.sikaram.com

درې برخې دي. یو له بل سره رابطه پیدا کوي او په یو عمومي ترکیب کې یو له بل سره یو ځای کېږي. کوم عامل چې انسان د طبیعت په مقابل کې مختاروي هم د دې عامل په وسیله انسان په خپل ځان شعور پیدا کوي او انسان د بل انسان په مقابل کې آزادوي. په طبیعي قوانینو باندې پوهه او تسط هم انسان له طبیعي جبر څخه آزادوي او هم له اجتماعي جبر څخه او په دې دواړو جنبو کې روحي عنصر مشترک دی؛ له دواړو خواوو سره متقابله رابطه لري، طبیعي جبر په نفس کې انعکاس کوي او نفسي جبر په طبیعت کې منعکس کېږې. کله چې د نفس اختیار د فرد په لاس کې وي نو پوهېږي چې له طبیعي جبر څخه څرنګه استفاده وشي چې د انسان د مختارېدو عامل شي. همدارنګه که د اجتماعي حس د انسان په روحي نشوء نما کې اساسي عنصر نه وي، نو روحي امراض ترې پیدا کېږي. یانې نفسي جبر ترې جوړېږي. هم د دې اجتماعي حس د مثبت تاثیر په وسیله فرد له خپلو ټولو روحي امکاناتو څخه استفاده کولای شي او حقیقي انساني استعدادونه منځته راوستلای شي او اختیار هم د انسان د حقیقي استعدادونو په انکشاف کې دی. په خپل ځان رښتینی شعور هغه دی چې پر اجتماع پیدا شي او د اجتماع رښتینی شعور هغه دی چې د انسان شخصي تایید په کې وي. د انسان او طبیعت په مجادله کې فرد په خپل ځان شعور پیدا کوي، په طبیعت باندې تسلط په نفس کې ډسپلین قایموي او په نفس باندې حاکمیت، په طبیعت باندې د فرمانروایۍ لارې پرانیزي.

www.sikaram.com

www.sikaram.com

ضمايم

د اوسني ساينس څو فلسفي مفکورې، د اخلاقو فلسفه، د سياست فلسفه، د اوسني علم النفس ځينې مهم انکشافونه، اصطلاحات، اعلام او مأخذ.

www.sikaram.com

۱

د اوسني ساینس ځو فلسفي مفکورې

فلسفه له ساینس څخه راوځي. د هرې زمانې فلسفه د هغې زمانې له علمي سويې سره جوخته تړلې ده. فلسفه د ابدي او تغییر ناپذیرو حقایقو یوه داسې مجموعه نه ده، په کومه چې د زمانې تحول هیڅ تاثیر نه شي اچولی.
د خپل تاریخ په هره مرحله کې انسان هڅه کړې ده چې خپلې راز راز پوهې د یوې واحدې مفکورې په قالب کې واچوي او له دې څخه فلسفي مختلف سیستمونه راوتلي دي. فلسفي نظامونه یو د بل له پاسه او یو د بل پر ضد جوړ شوي دي؟ بې خبره او بې تجربې فکر د دې سیستمونو د تضاد او تناقض په مقابل کې حیران پاتې شي او نه پوهیږي چې حقیقت په کوم کې دی. د طبیعي فکر او فلسفي فکر په منځ کې فرق همدا دی.
طبیعي فکر له خپل حرکت او تحول څخه بې خبر او بېګانه دی او که چیرې یې خپل تحول ته پام شي نو له یو ژور تشویش او اضطراب سره مخامخ کیږي.
د فلسفي فکر په نظر حقیقت په تحول کې دی، په حرکت کې دی. د

www.sikaram.com

افلاطون فلسفي تصوري او خيالي دنياگانې د هغه عصر د ساينس له ابتدايي حالت سره رابطه لري. د دکارت (Descartes) په فلسفه کې چې کوم پوخوالی او استحکام پروت دی، هغه د مثبتو علومو او رياضياتو د انکشاف په اساس دی، د هغو علومو په بناء چې د رنسانس له دورې څخه يې را په دې خوا لوی لوی گامونه اخيستي وو او د نننی فلسفې اهميت او تازه گي هم په دې کې ده چې فلسفه د اوسني عصر د اتومي، فزيکي، بيولوژيکي او نورو علومو له مهمو اکتشافاتو سره تړلې ده.

په اوسني ساينس باندې ډېر فلسفي فکرونه جاري دي. پروفيسور باشلار يو له هغو معاصرو فلاسفه وو څخه دی چې د ساينس په فلسفي اهميت باندې غور کوي.

پروفيسور باشلار په خپل «علمي نوې روحيه» نومي کتاب کې[۵۰] د اوسني ساينسي اکتشافاتو او تحقيقاتو فلسفي مانا راباسي.

۵۰ Gaston BAHELARD "Le nourel esprit scientifique, P.U.F. ۱۹۵۸."

www.sikaram.com

۱

د خپل کتاب په مقدمه کې باشلار د ساینس د فلسفې اساسي پېچلتیا ته اشاره کوي او هغه دا ده چې د ساینس فلسفه نه شي کولی چې د نظري فلسفې په شان د خالصو افکارو په دنیاکې پاتې شي. دا فلسفه مجبوره ده چې تل له خپلو اساسونو څخه راکوزه شي، په عملي، تجربي او تطبیقي دنیا کې ننوځي. «دا فلسفه که تجربه کوي، باید تفکر وکړي او که تفکر کوي، باید تجربه وکړي». دلته دواړه ساحې یو له بله سره نه جدا کېدونکې دي، ځکه چې تجربه او تطبیق هغه ساحه ده په کومه کې چې عقل خپل ثبوت پیدا کوي او واقعیت مومي. علمي تجربه د عقل له پاره یو مثبت تایید دی.

رښتیا هم لکه چې باشلار وایي: که د جهان د واقعیت په مقابل کې موږ یوازې د خپل ځان او د خپلو عواطفو او احساساتو په دام کې ګیر وای نو موږ به له جهان څخه یوازې یو شاعرانه پوهه درلودائ او جهان به یوازې زموږ خیالي تجسم وای. برعکس که موږ په اجتماع کې محدود وای، نو موږ به خپله پوهه په عمومیاتو کې، په مفیدو شیانو کې، په مقرراتو کې لټولی او دنیا به یوازې زموږ د مقرراتو دنیا وای. حال دا چې علمي حقیقت یوه پیش بیني ده. د علمي حقیقت په وسیله افکار د وحدت او اتفاق خوا ته بلل کېږي. علمي تحقیق فکر او تجربه یو له بله سره تړي او د ساینس دنیا زموږ د تحقیق دنیا ده، الات او اسباب مجسمې

www.sikaram.com

شوې نظريې دي. علمي پوهه تماشا نه ده، يوازې په کتلو او ليدلو کې نه ده، بلکې په جوړولو او بناء کولو کې ده. ساينس د خپل ځان په باره کې فکر نه کوي، ساينس د جهان په باره کې فکر دی او دا کار د فلسفې دی چې د ساينس په باره کې فکر وکړي، د فکر په باره کې فکر وکړي. او کله چې فلسفه د انسان د علم تاريخ ته نظر واچوي نو دې نتيجې ته رسيږي چې په لومړۍ مرحله کې عقل غوښتل ځان داسې برابر کړي چې له جهان سره تطابق وکړائ شي. اوس برعکس نننۍ علمي روحيه غواړي يو داسې جهان جوړ کړي چې په عقل برابر وي.

www.sikaram.com

۲

د نیوټن (Newton) له علمي مفکورې څخه د اینشټاین (Einsten) علمي مفکورې ته مستقیماً انتقال ممکن نه دی. دلته یو نوی قدم ایښوول شوی دی. یو نوي څه منځ ته راغلي دي. د اینشټاین نسبتي نجوم هغه وخت منځ ته راغی چې نیوټن د فزیک په اساسونو باندې بحث شروع شو او د لومړنیو بدیهیاتو او بسیطو افکارو په باره کې شک او تردید وشو. مثلاً له ساده او بسیطو مفکورو څخه یوه د «مقارنت» مفکوره ده. یانې دوه مقارنې حادثې هغه دي چې د زمانې په یو واحد آن کې واقع شي، لکه دوه توپونه چې په یوه واحد آن کې وویشتل شي. نسبتي نظریه د مقارنت په نظریه انتقاد کوي او تپوس کوي چې څنګه له دې بسیطې مفکورې څخه کار اخیستل کیږي؟ څرنګه مقارنت ثابتیدای شي؟ او څرنګه پرې انسان پوهېدای شي؟ رښتیا هم په واقعیت کې د مقارنت ثابتول اسان کار نه دی. مقارنت موږ ته بسیطه مفکوره ښکاري ځکه چې موږ یوې مطلقې زمانې ته قایل یو او مقارنت له هرې مرجع نه مستقل فرض کوو. دوه توپونه چې یو آن کې ویشتل کیږي د دوی اواز هله مقارن کیدای شي چې اورېدونکی په نظر کې ونه نیسو او که د واقعي مرجع؛ یانې اورېدونکی (چې مکاني مختلف موقعیتونه لري) په خپله مفکوره کې داخل کړو نو مقارنت به یو نسبتي شی وي، ساده والی به یې له منځه لاړ شي. دا مفکوره د سطحي تحلیل له کبله بسیطه او بدیهي ګڼل شوې ده.

www.sikaram.com

د تېر شوي قرن له ساینس سره دا تصور و: کله چې یوه مفکوره د تطبیق او عمل ساحې ته راشي، نو پیچیده گي په کې پیدا کېږي او مجردې نظریې ورته ساده او بسیطې ښکارېدې. په اوسنۍ علمي روحیه کې یوه مفکوره هله دقیقه او محققه کېږي چې عملي شي.

په دې شان د تېر شوي قرن په فزیک کې د سرعت په موضوع بحث کېده. مثلاً د برق یو منفي جریان دوه مختلف سرعتونه لري؛ یو سرعت یې په دې کې دی چې موږ د برق جریان له ذراتو څخه تشکیل وگڼو او بل سرعت یې دا چې موجي حرکت یې وبولو.

بحث په دې کې و چې له دې دوو سرعتونو څخه کوم یو صحیح دی؟ بالاخره دې نتیجې ته ورسېدل چې فکر له دې ابهام او تناقض سره حتماً مخامخ کېدونکی دی. مگر د اوسنۍ پوهې په اساس دا ابهام او تناقض په پوهه کې نه دی، بلکې په خپله واقعیت کې پروت دی.

پخوانی فزیک به چې په اتوم کې کوم څه ته په اهمیت قایلېده، هغه په اتوم کې د الیکترون واقعي موجودیت و. اوسنی فزیک د دې په ځای چې الیکترون ته په کومو خواصو او مخصوصو قواوو قایل شي د ریاضی په یو عدد ورته قایلېږي. مادیت له منځه ځي او ریاضي عدد د مادي حقیقي صفت کېږي. کیمیایي جسم خپل ځای یو ریاضي جسم ته پرېږدي او کېمیایي جسم یوازې د ریاضي اعدادو یو انعکاس او سیوری دی.

ننني فزیک اوس دا سوال نه کوي چې کاینات له ذراتو څخه تشکېل دي او که له برقی امواجو څخه؟ دا دوه واقعیتونه د کایناتو د ریاضي کېدلو دوه مرحلې دي.

www.sikaram.com

۳

یوه مفکوره هله مانا پیدا کوي چې خپله مانا بدله کړي او هله بې مانا کېږي چې په یوه مانا پاتې شي. له بلې خوا یوه مفکوره چې له خپلو تجربي شرایطو څخه لرې وځي، بې فایده کېږي او مانا یې هم له منځه ځي. څوک چې په ساینس کې نه ننوځي او یوازې د ساینس د میتود په باره کې خبرې کوي، دا خبرې به یې بالکل بې مانا وي او یا به تش نصیحتونه وي. دا به د یو داسې سړي مثال وي چې هېڅکله یې اوبو ته نه وي دانګلي او غواړي چې په وچه لامبو زده کړي. حال دا چې د ساینس د میتود د پوهېدو له پاره دې دریاب ته دانګل په کار دي.د دکارت د میتود کتاب هم تقریباً دا حیثیت لرلی. که څه هم ده د اوسني ساینس اولني تهدابونه ایښي دي مګر نننۍ علمي مفکوره د دکارت د مفکورې په مخالف قطب کې واقع ده. په حقیقت کې د دکارت میتود یو قیاسي او استدلالي میتود نه دی، بلکې یو تقلیلي میتود دی. دا تقلیل علمي ذهن په غلطه لار بیایي او د افاقي فکر د وسعت او نشوء نما مانع کېږي. حال دا چې غیر له دې وسعت او نشوء نما څخه عیني فکر او عینیت (Objectivitie) منځ ته نه شي راتلای. د دکارت په عقیده د انسان

www.sikaram.com

پوهه په یو څو بسیطو او مشخصو مفکورو بناء ده. دا بسیطې او مشخصې مفکورې لومړنې بدیهیات دي او د انسان په فطرت کې پاتې دي.

مګر موږ په څه اساس بسیط افکار یو له بله سره جدا کوو؛ مثلاً موږ ولې صورت له حرکت څخه جدا کوو؟ حال دا چې دا کار د میکرو فزیک (Micro-Physique) په ساحه کې بالکل غلط دی.

همېشه بسیط هغه شی دی چې اختصار او ایجاز شوی وي. یوازې موږ د اختصار او تقلیل په وسیله بسیط شیان فرض کولی شو.

بسیط شی هغه دی چې له نورو اشیاوو سره رابطه ونه لري. دکارت تحلیل کوي مګر د ترکیب مرحلې ته نه شي رسېدلی. دکارت خلکو ته د تحلیل درس ورکوي او دا نصیحت کوي چې د مختلفو ترکیبي واقیعتونو بسیط عناصر کشف کړو. مګر د مرکبو مفکورو ترکیبي ارزش موږ ته نه راښيي. د دکارت د نظریې پر خلاف د نننی ساینس تهداب په یو اساسي ترکیب اېښودل شوی دی. دا تهداب له هندسې، میخانیک او برق څخه ترکیب شوی واقعیت دی. نن د دې په ځای چې موږ د اشیاوو په وسیله په تناسباتو پوه شو، تناسبات په اشیاوو رڼا اچوي. په اوسني ساینس کې حافظه د افکارو حساب نه ساتي، بلکې دا حساب د عقل په لاس دی.

د بسیطو او مرکبو افکارو په منځ کې نن ورځ بل شان رابطې ته قایل دي. په واقعیت کې هېڅ بسیطه حادثه نشته او هره حادثه له بې شمېرو تناسباتو څخه اوډل شوې ده. نه بسیطه ماده شته او نه بسیط طبیعت. هر ماده له اوصافو څخه مرکبه ده. همدا شان بسیطه مفکوره هم نه شي پیدا کېدای. د دې له پاره چې یوه مفکوره حقیقي مفکوره وي، یانې مانا ولري باید د تجاربو او نورو مفکورو په یو پېچلي سیستم کې واقع شي، یانې بسیطې

www.sikaram.com

مفکورې د پوهې اصلي تهدابونه نه دي.

د دکارت په دوره کې فکر د بسیط و خوا ته حرکت کوي. د اوسني علم په نظر د یو بسیط طبیعت او یا د یوې مطلقې هستۍ لټه یوه بې ځایه لټه ده. ځکه چې له مرکباتو او تناسباتو څخه خواص را پیدا کېږي او موصوفول په صفت باندې رڼا اچوي. اوسنی فکر ذاتاً داسې فکر دی چې په یوې موهومي نکتې، په یو نامعلوم مطلق حقیقت باندې اتکاء نه شي کولی.

دکارت به ویل: «زه فکر کوم، فلهذا یم». د هغه په نظر د پوهې ثابته نکته همدا «زه فکر کوم» وه. یانې د ده په نظر د فکر واقعیت یو تغییر ناپذیره واقعیت دی. دکارت د فکر په دوام او ثبات کې شک نه کاوه. د دکارت په فلسفه کې شی تغیر کوي مگر شخص ثابت پاتې کېږي. معلوم تحول کوي او د زمانې په جریان کې واقع دی، مگر د عالم (فکر) ثابت دی او له دې جریان څخه بهر دی. اوسنی ساینس وایي: که معلوم بل شان شو، عالم هم بل شان کېږي. که شی تغیر وکړي، شخص هم تغیر کوي. عالم او معلوم دواړه تغیر پذیر دي. دواړه د زمانې په جریان کې واقع دي او پوهه په هستۍ کې د یو عنصر په حیث داخله ده او د هستۍ اساسي بُعد زمانه ده.

پوهه او فکر داسې شی نه دی چې له هستۍ څخه بهر وي او د هستۍ په تماشه مشغول وي. په اوسني ساینس باندې د پروفیسور باشلار د تفکر نتیجه دا ده چې انساني فکر تغییر پذیر چوکاټونه لري. ځکه چې انساني پوهه تاریخ لري. کېدای شي چې انساني تاریخ په ځینو مواردو کې، لکه؛ عواطف، احساسات او هیجاناتو کې یو ابدي تکرار وي. مگر یو شی په

www.sikaram.com

تاریخ کې نه تکرارېږي او هغه تصحیح شوې، تعدیل شوې او سمې شوې مکفورې دي. هغه مفکورې چې پراخې شوې او تکمیل شوي دي.

علمي فکر اساساً د پوهې تصحیح او تعدیل دی، د پوهې د چوکاټونو توسعه ده. باشلار وایي: «د حقیقت په باره کې علمي فکر دا دی: حقیقت هغه اوږده اشتباه ده چې د تاریخ په دوره کې په تدریجي صورت تصحیح او تعدیل کېږي».

یانې تاریخ او تاریخیت د انساني پوهې اساسي بُعد دی او «ذاتاً د تفکر مانا دا ده چې انسان پوه شي چې نه و پوهېدلی».

www.sikaram.com

۲

د اخلاقو فلسفه

د انسان حکمونه او قضاوتونه درې معیاره لري: (۱) یا ښکلا او بدشکلي ده چې د جمال فلسفه پرې خبرې کوي. یا (۲) د حقیقت او خطا ارزش دی چې د پوهې د تیوري موضوع ده. یا (۳) د ښه او بد (خیر شر) مسأله ده چې د اخلاقو فلسفه پرې تحقیق کوي. په هره ساحه کې فلسفه بنیادي سوال طرحه کوي. مثلاً د جمال په باره کې دا پوښتنه کیږي چې د انسان د ښکلا او بدشکلۍ حکم په څه اساس کوي؟ د پوهې په باره کې دا سوال پیدا کوي چې موږ د حقیقت او خطا تمیز څرنګه کوو؟ حقیقت څه ته وایي؟ همدارنګه د خیر او شر په مسأله کې همدا بنیادي سوال منځ ته راځي. او همدا د اخلاقو د فلسفې موضوع ده.

د اخلاقو د فلسفې لنډ او ساده تعریف به دا وي: د اخلاقو فلسفه د هغه پرنسیپونو او اساساتو تحقیق او څېړنه ده، د کومو په بناء چې انسان د یو شي په باره کې د ښو او بدو حکم کوي.

د دې پرنسیپونو او اساساتو څېړنه یو ضروري کار دی. هر انسان چې ځان ته انسان وایي باید د ښو او بدو خپل معیار ځان ته معلوم کړي او په

www.sikaram.com

لاشعوري ډول په هر شي د ښو او بدو حکم ونه کړي.

که موږ د هغه ټولو اعمالو او کړو وړو یو لېست او جدول جوړ کړو، کوم چې زموږ په نظر بد برېښي، نو له داسې یوې مطالعې څخه به موږ ته معلومه شي چې بلاخره زموږ د ښو او بدو احکامو معیار څه شی دی. مثلاً ولې یو قانون ته ښه وایو او یا بد؟ ولې یو عمل، یوه موسسه، یو کرکټر او یو عادت موږ ته ښه ښکاري یا بد؟ نو د دې پوښتنې په ځواب کې به ځینې خلک داسې ووایې: چې هر هغه عمل ښه دی چې د خدای (ج) له ارادې سره موافق وي او هغه عمل بد دی چې د خدای له ارادې سره مخالف دي. یو بل به وایي: چې بد هغه څه ته وایم چې له طبیعت سره مخالف وي، یانې «غیر طبیعي» وي. د یو بل چا په نظر به بد هغه څه وي چې له عقلي پرنسیپ سره مخالف وي او بلاخره ځینې به داسې وایي: چې بد هغه دي چې د انسانیت د سعادت او نېکمرغۍ پر ضد وي. دلته گورو چې د اخلاقي قضاوتونو جلا او مختلف اساسات طرحه شول او د اخلاقو فلسفه هم هیڅ کوم اخلاقي تبلیغ نه کوي او د کوم خاص قانون یا د کوم خاص شي په ښو او بدو بحث نه کوي، بلکې د اخلاقو د فلسفې موضوع د پورتنیو پرنسیپونو او اساساتو څېړنه او تحلیل دی.

د اخلاقو پرنسیپونه:

د اخلاقو یو مهم معیار او د ښو او بدو یو لوی او مروج اصل چې هر چاته معلوم دی هغه د «د خدایي ارادې» اصل دی. د دې پرنسیپ په بناء خیر هغه څه ته ویل کېږي چې د «خدای له ارادې» سره مطابق وي او شر هغه دی چې له دې ارادې سره مخالف وي. دلته دا سوال را پیدا

www.sikaram.com

کېږي چې «خدايي اراده» څرنگه پېژندلی شو؟ ځواب به يې دا وي چې د خدايي ارادې د پېژندلو لپاره ديني متون او آسماني کتابونه موجود دي او په دې متونو کې د خير او شر په باره کې صريح ارشادات او هدايات شته او د کومو اعمالو او يا خصوصياتو په باره کې چې صريح متن نه وي، نو دې نورو متونو په بناء د قياس په ډول استدلال کېدای شي او خدايي اراده ځان ته مالومولی شي.

د دې اصل په بناء د اخلاقو علم په الهياتو اتکاء کوي، اخلاق په دين پورې تړلي دي او د الهياتو علم (Theologie) پرې بحث کوي. د خالص فلسفي تحقيق له نظره به موږ دلته درې نظريې را اخلو چې د اخلاقو له پاره درې جلا جلا پرنسيپونه طرحه کوي: (۱) اخلاق د عقل په بناء، (۲) اخلاق د نېکمرغۍ په بناء، (۳) اخلاق د قدرت د ارادې په بناء.

۱) اخلاق د عقل په بناء:

د فلسفې يو مهم مکتب چې د عقل اصالت يا (Rationalism) په نامه يادېږي او لوی متفکر يې **کانت** (Kant) دی چې په دې باره کې خبرې لري. کانت په عيسوي اتلسمه پېړۍ کې ژوند کاوه. دا هغه پېړۍ ده چې د تنوير عصر (Aufklarung) په نامه شهرت لري او نورو مهمو پوهانو، لکه روسو، مانتسکيو، ولتر، ديدرو او نورو پکې ژوند کاوه. په دې عصر کې د انسان په عقل باندې يو کلي اعتماد او ايمان پيدا شوی او دا ټينگه عقيده منځته راغله چې انسان فطرتاً يو عقلي موجود دی؛ لهذا څرنگه چې دی د عقلي پوهې استعداد لري همدارنگه د ښو او بدو په باره کې

www.sikaram.com

هم باید یوازې خپل عقل ته رجوع وکړي او بس.
کانت هم د خپل عصر د روحیې په چوکاټ کې داسې فکر کاوه چې ځرنګه چې عقل او مثبت علوم شته، همدارنګه انسان کولای شي چې د اخلاقو یو عقلي علم منځ ته راولي. ځرنګه چې عقلي علوم د هر سالم العقل انسان له پاره یو کلي او جبري ارزش لري، همدارنګه عقلي اخلاق به هم د ټول سالم العقل انسانیت له پاره کلي او جبري ارزش ولري.
د دې له پاره چې اخلاقي پرنسیپ یو عقلي پرنسیپ وي، باید دا پرنسیپ په خپل نفس کې ارزش ولري او بل هیڅ کوم اصل باندې اتکاء ونکړي.
نو ځکه کانت وایي چې: اخلاقي پرنسیپ باید نه په الهیاتو پورې تړلی وي، نه په فردي احساس پورې او نه په تجربې پورې.
لومړی— کانت وایي: اخلاقي پرنسیپ په الهي علم پورې نه دی تړلی، ځکه که داسې وای، یانې اخلاقي پرنسیپ د خدای په اراده ولاړ وای، نو د دې له پاره چې یو انسان خپل اخلاقي وظایف درک کړای شي باید لومړی د خدای ذات په تمامه مانا وپیژني او که څوک دا پوهه ونه لري باید د اخلاقي وظایفو هیڅ ادراک او احساس ورسره نه وي. حال دا چې داسې نه ده. یو سړی ممکن د خدای په ذات کامله پوهه ونه لري او یا هیڅ خدای ونه پیژني، مګر دروغو ته بد وایي او رښتیاوو ته ښه. لهذا د اخلاقو پرنسیپ باید یوه بله منبع ولري.
دویم ـ کانت وایي: اخلاقي پرنسیپ په فردي احساس پورې هم نه دی تړلی. ځکه که اخلاقو په فردي احساس پورې اړه درلودای، نو اخلاقي حکم به کومه داسې قاعده نه وای چې د ټولو انسانانو له پاره کلي ارزښت ولري او اخلاق به له یو وخت نه بل وخت ته، له یو فرد نه بل فرد ته توپیر

www.sikaram.com

او اختلاف ولري او یو عمل به په یو وخت کې د یو چا له پاره ښه وای د بل له پاره بد.

دریم ــ کانت وایي: چې اخلاق باید په تجربه پورې هم اړه ونه لري. یانې د یو عمل ښه والی او یا بد والی د عمل په نتیجې پورې مربوط نه وي، بلکې باید یو عمل په خپل ذات کې یا ښه وي یا بد، ځکه چې په دې کې بیا هم د اخلاقو قاطعیت له منځه ځي او احتمالي کیږي. څرنګه چې د عمل نتیجه وروسته له عمل څخه ده او تر څو چې عمل سرته نه وي رسیدلی، موږ د عمل په نتیجه باندې پوهیدای نشو، نو بیا په عمل باندې د ښو او بدو حکم کول ناممکن کیږي.

کانت اخلاقی پرنسیپ له عقلي پرنسیپ سره جوړه کوي په دې لاندې ډول: دی وایي مثلاً (۲+۲ =۴) داسې یو علمي حقیقت دی چې هر سالم العقل یې مجبوراً مني. که حقیقت دی، د هر چا له پاره حقیقت دی او د کوم سړي د احساس او عقیدې په بناء نه دی. که حقیقت دی، جبراً حقیقت دی او د همېشه له پاره حقیقت دی. «دوه دوه څلور» په خپل نفس کې رښتیا دي او له خپل ځان څخه بهر په بل څه پورې اړه نه لري. داسې یو حقیقت ته کانت «قاطع» وایي او داسې یو حقیقت چې په خپل ځان ولاړ وي، هر سالم العقل له پاره ارزښت ولري، هر وخت او د ټولو انسانانو له پاره ارزښت لري، کانت ورته «قبلي» (apriori) مفهوم وایي چې درې مهم خصوصیتونه لري. داسې عقلي مفهوم لومړی کُلي وي (universgite)، دویم حتمي وي (necessite) او دریم افاقي یا عیني وي (objectivite) او عقلي علوم په داسې قبلي مفاهیمو ولاړ دي چې عقلي قبلي مفاهیم په کې پیدا کړو.

www.sikaram.com

که دا خبره له کانت سره ومنو چې د عقلي علومو په شان اخلاقیاتو کې هم «قبلي» مفاهیم شته، نو بیا کانت مسأله داسې طرح کوي. هغه پرنسیپونه کوم دي چې په ټولو اخلاقي اعمالو کې موجود دي په غیر اخلاقي اعمالو کې نشته؟ کانت په جواب کې وایي: «یو عمل ته اخلاقي عمل ویلای شو او فقط هغه وخت ورته اخلاقي عمل ویلای شو، کله چې د دې عمل پرنسیپ کُلی کړای شي، دروني تناقض په کې را پیدا نشي. یانې په هر عمل کې هرو مرو یو اصل او پرنسیپ پټ پروت وي. که موږ وکړای شو د خپل عمل له پرنسیپ څخه داسې یوه کُلي قاعده جوړه کړو چې هیڅ داخلي تناقض په کې را پیدا نشي او د هر چا له پاره او د هر وخت له پاره ارزښت ولري نو داسې عمل ته اخلاقي عمل ویلای شو. او که نه نو غیر اخلاقي عمل ورته وایو. د مثال په توګه یو محتاج سړی غواړي له چا څخه پور واخلي مګر ښه پوهېږي چې خپل پور هېڅکله نشي اداء کولای، خو د پور اخیستلو له پاره مجبور دی چې د پور اداء کولو وعده ورکړي.

آیا د داسې وعدې ورکول ښه کار دی که بد؟ د دې شخص د عمل پرنسیپ به په دې لاندې ډول وي: که څوک د پور اخیستلو ته محتاج وي او پوهېږي چې دا پور نشي خلاصولی، ځکه که کلي قاعده ترې جوړه کړو فوراً تناقض پکې را پیداکېږي او پرنسیپ په خپله ځان نفي کوي. که د دروغو وعده یوه کلي قاعده وي او هر څوک پرې عمل وکړي نو د وعدې او وعید ارزش او اهمیت له منځه ځی. هیڅوک به بیا د خپلې وعدې په وفا ځان مکلف نه بولي او احترام به یې نه کوي او په نتیجه کې د قرض او پور معاملات هم له منځه ځي.

www.sikaram.com

د کانت په نظر احکام دوه ډوله دي: قاطع احکام (Categorical Imperatives) او احتمالي یا فرضي احکام (Hypothetical Imperatives) قاطع حکم هغه عمل په نظر کې نیسي چې په خپل ذات کې حتمي او لازمي وي او له کومې غایې یا هدف سره ارتباط ونه لري. احتمالي حکم هغه عمل په نظر کې نیسي چې یو خاص هدف ته د رسېدو له پاره حتمي او لازمي وي. قطعي حکم وایي: چې یو عمل په خپله په خپل ذات کې ښه دی او له خپل ځان څخه بهر کوم هدف یا مقصد ته رجوع نه کوي. د احتمالي احکامو مثال به د یو طبیب هغه تجویزونه وي چې د یو مریض د صحت له پاره یې کوي. یا د بعضې تخنیکي وسایلو په کار اچول د یو نتیجې د لاس ته راوړلو له پاره. یوازې قاطع حکم چې په خپل ذات کې حتمي او لازمي دی او کوم هدف په کې په نظر کې نه نیول کېږي، د **کانت** په عقیده، اخلاقي حکم دی. او داسې حکم هېڅکله د عمل محتویات یا نتیجې په نظر کې نه نیسي، بلکې یوازې د عمل شکل او پرنسیپ ته ارزښت ورکوي. یو قاطع حکم به داسې وي:

«د داسې پرنسیپ په بناء عمل کوه چې ته وکړای شي له هغه څخه په خپله اراده یوه کلي قاعده جوړه کړې». او یا په بل عبارت: انسان باید داسې عمل غوره کړي چې له دې اصل او پرنسیپ څخه انسان وکړای شي په خپله اراده د طبیعت یو کلي قانون جوړ کړي، د عمل یوه کلي قاعده چې له داسې پرنسیپ څخه راوځي هغه دا ده: «داسې عمل کوه او په ژوند کې داسې دریځ غوره کړه چې په هغه کې همېشه انسانیت په خپله شخص کې او په نورو اشخاصو کې د غایې او هدف په حیث په

www.sikaram.com

نظر کې نیول شوی وي، نه د وسیلې په حیث». د داسې پرنسیپ مخالف قطب به هغه وي کوم چې فقط شخصي نیک مرغي لټوي. د کانت په اخلاقي فلسفه کې مهم مفهوم «د نېکې ارادې» مفهوم دی. دی وایي چې هېڅ شی بلا واسطه ښه نه دی مګر نېکه اراده. ځکه چې داسې اراده په خپل ذات کې ښه ده او ټول اخلاقي فضایل په هغې پورې تړلي دي. مثلاً داسې فضایل؛ لکه ذکاوت، ظرافت، مېړانه، عزم، حوصله او نور په خپل نفس کې ښه نه دي، ځکه چې یو مضر شخص هم له ذات څخه کار اخیستلی شي یو جنایت کار هم د عزم او حوصلې خاوند کېدای شي. دې فضایلو ته هله ښه ویلای شو چې په نېکه اراده ولاړ وي او بس. او نېکه اراده هغه اصل دی چې په خپل نفس کې ارزښت لري.

د دې فلسفې بل مهم مفهوم «وظیفه» ده. کانت وایي چې یو عمل هله اخلاقي ارزښت لري چې یوازې د وظیفې د احساس په بناء اجراء شي. که یو سړی یو کار سرته رسوي ځکه چې امر ورته شوی دی او یا کومه فایده یې په کې لیدلې ده، دا عمل اخلاقي عمل نه وي. اخلاقي عمل به هغه وي چې یوازې د وظیفوي احساس په بناء وشي او دا ځکه چې دغه عمل په خپل نفس کې ښه دی. کله چې په اخلاقو خبرې کېږي نو د جبر او اختیار مسأله حتماً را پورته کېږي. څرنګه چې کانت وایي: که مختاره اراده نه وای، هېڅ اخلاقي قانون ،هېڅ مسوولیت امکان نه لري او په هر هغه عمل کې چې ازاده اراده نه وي او د انسان مسوولیت په کې دخالت ونه لري، نو داسې عمل د هېڅ کومې اخلاقي وظیفې ایجاب نه کوي. یانې که مختاره اراده نه وي نو اخلاق به نه وي. مګر طبیعي جبر له اختیار سره متناقص دی. په طبیعت کې د علت او د معلول جبر قوانین جاري

www.sikaram.com

دي.

هره حادثه، هر حرکت د يو علت حتمي نتيجه ده. نو څرنګه کېداى شي چې په داسې جبري عالم کې يو مختاره اراده هم وي، د کانت له نظر د جبر او اختيار تناقص ظاهري او سطحي دى. د جبر او اختيار ساحې سره جلا دي او يو له بل سره تصادم نه کوي.

انسان د دوو دنياوو اوسېدونکى دى. د خپل معنوي طبيعت له اړخه د اختيار او آزداى په دنيا پورې اړه لري او د خپل مادي او فزيکي دنيا له پلوه د جبري جهان تر تآثير لاندې دى. په انسان کې اخلاقي قانون، د وظيفوي احساس موجوديت د يو معنوي جهان، د يوې مختارې دنيا په موجوديت دلالت کوي. له دې ځايه کانت د اخلاقو له فلسفې څخه علم الهي ته رجوع کوي. نور اخلاقي متفکرين اخلاق له علم الهي څخه راوباسي او له الهياتو څخه پيل کوي. کانت برعکس علم الهي د اخلاقو له مطالعې څخه استنتاجوي او د اخلاقو د مطالعې په پاى کې الهياتو ته رسيږي.

خلاصه د کانت په فکر يوازېني اخلاق علمي اخلاق دي او د علمي اخلاقو مانا دا ده چې قاطع او قبلي وي او په دې وسيله درې نظريې ردوي او وايي چې اخلاق نه په الهياتو بناء دي، نه په فردي احساس او نه په نتايجو. د عقلي مفاهيمو په بناء کانت د نېکې ارادې او د وظيفې تحليل کوي او د جبر مسأله طرح کوي او د جبر او اختيار له مسألې څخه بيا علم الهي ته رجوع کوي. څرنګه چې کانت د اخلاقي اعمالو محتويات او نتايج په نظر کې نه نيسي او يوازې د اعمالو شکلياتو ته توجه کوي، له دې څخه يو بې احساسه او بې عاطفې صوري او شکلي اخلاق راوځي

www.sikaram.com

او بس. او بلاخره بیا هم په وروستني تحلیل کې په عقل اتکاء نه کوي بلکې په الهیاتو ودرېږي.

۲) اخلاق د نېکمرغۍ په بناء:

موږ په لویه توګه ولیدل چې ځینې د اخلاقي پرنسیپ بنسټ په خدایي اراده ږدي. کانت وغوښتل اخلاق له الهي علم څخه مستقل کړي او په خپلو پښو یې ودروي. جان ستورات میل (John Stuart Mill) د اخلاقو تهداب د بشر نېکمرغي ګڼي. دی وایي: یو عمل ته ښه عمل ویلای شو او فقط هغه وخت ورته ښه ویلای شو چې له بل هر ممکن عمل څخه په موجودو شرایطو کې زیاته نېکمرغي تولیده کړي.

«ستورات میل» د نولسمې پېړۍ انګریز فیلسوف دی. ده اقتصادي، سیاسي او اجتماعي پرابلمونو ته زیات پام درلود. د ده فلسفي مکتب ته د مفاد اصالت یا (Utilitarianism) وایي او د دې مکتب پیروان په دې عقیده دي چې انسان باید د هر قانون، هرې موسسې، هر عادت او هر عمل په باره کې دا پوښتنه وکړي چې فایده یې څه ده؟ په څه درد خوري؟ یانې د دوی په نظر بنیادي سوال همدا انساني سعادت دی چې باید د هر قانون هر عرف او عادت، د هرې موسسې او هر عمل هدف او غایه وي. د «ستورات میل» په فکر هر هغه عمل چې د بشر نېکمرغۍ زیاتوي ښه عمل دی او په هر هغه عمل کې چې د بشر بدمرغي وي، بد عمل دی. له سعادت څخه هم د میل مراد خوښي، خوشحالي ده او د درد او غم نشتوالی دی. د سعادت معیار هم دلته د فرد او یو شخص نېکمرغي نه ده، بلکې زیاته خوشبختي د ټولو له پاره. یانې په اخلاقو کې

www.sikaram.com

شخصي مفاد په نظر کې نه دی، بلکې هدف د ټول انسانیت او حتی د ټولو احساس لرونکو موجوداتو نېکمرغي ده. په دې اخلاقي فلسفه کې مو قاضي اخلاق هېڅ ارزش نه لري او هغه څوک چې دنیا ته شا اړوي او په کنج کې په ریاضت او عبادت بوخت وي او نه چا ته خیر رسوي او نه شر، د هیڅ کوم تحسین او ستاینې وړ نه دی. «میل» وایي چې: خوشحالي او له درد او غم څخه آزادي یوازېنی مطلوب هدف دی او یو مطلوب شی ځکه مطلوب دی چې یا په خپله پکې خوشحالي پرته ده او یا داسې یوه وسیله ده چې غم او درد پرې ورکېږي او زیاته خوشحالي راوړي. لهذا د «میل» په نظر اخلاق د عمل په نتایجو باندې اتکاء کوي. او د دې نتایجو په بناء یو عمل یا ښه بلل کېدای شي یا بد.
په دې اخلاقي مکتب باندې ځینې انتقادونه شوي دي. مثلاً ویل کېږي چې که چېرې د انسان عالي هدف خوشحالي او لذت وي نو له دې څخه رښتیني اخلاق نه راوځي او حیواني تمایلاتو ته زیات اهمیت ورکول کېږي او کله چې یوازې د اعمالو نتیجې په نظر کې ونیول شي، نو فردي خصوصیتونه چې د عمل منبع ده، بې ارزښته کېږي. ولې چې په اخلاقي اعمالو کې انگېزه مهمه ده.
څوک چې د دې اخلاقو تابع وي، کولی شي چې خپلو شخصي منافعو ته په استثنایي ډول زیاتره توجه وکړي او خپل مفاد په قانون ماتولو کې ووینې. بل دا چې موږ نشو کولای چې د خپلو اعمالو نتایج وسنجوو او پیش بیني یې وکړو، ځکه چې د عمل او فعالیت په وخت کې له موږ سره دا فرصت او مجال نه وي چې پخوا له عمله موږ د عمل نتایج ځانته مالوم کړو او د خپلو کړو وړو په تاثیراتو او عواقبو مخکې له مخکې پوه

www.sikaram.com

شو. نو دا رنګه اخلاق به تل احتمالي او فرضي وي او بالاخره که د اشياوو د ښه او بد د حکم آخري معيار نيکمرغي وي، نو بيا موږ نشو کولای چې راز راز نيکمرغۍ د ښو او بدو په لحاظ تميز او تشخيص کړو.

۳) اخلاق د قدرت د ارادې په بناء:

فريدريک نيتچه Nietzsche د نولسمې پېړۍ الماني فيلسوف په ټوله فلسفه او ټولو اخلاقو يو بنيادي او ژور انتقاد کوي. دی په فلسفه کې يو خاص استثنايي موقف لري او په نوې فلسفه کې يې يو عميق فکري انقلاب راوستلی دی. د ده خاص موقف به د يو مثال په وسيله روښانه کړو. مثلاً رښتيا ويل ولې ښه دي؟ که دا سوال د الهياتو له يو عالم څخه وکړو هغه به ووايي چې رښتيا ځکه ښه دي چې د خدای له ارادې سره موافق دي. کانت به ووايي چې رښتيا ځکه ښه دي چې په خپل نفس کې ارزښت لري او په عقلي پرنسيپ اتکاء کوي. ميل به ووايي: چې رښتيا ځکه ښه دي چې په زياته موده کې زيات شمير خلکو له پاره زياته نېکمرغي راوړي. مګر نيتچه به د دې پوښتنې په ځواب کې داسې پوښتنه وکړي: څوک وايي چې رښتيا ښه دي او دروغ بد؟ د ده په فکر د داسې سوال له طرح کولو څخه سوال را پيداکېږي. ځکه داسې سوال هغه څوک طرح کوي چې مخکې يې بې له کوم تحقيق او قضاوت څخه ځينې شيان منلي وي او عقيده پرې ولري. حال دا چې په دې بې قضاوته په پټو سترګو منل شوو شيانو باندې خبرې او انتقاد وشي.

«نيتچه» انتقاد کوي چې ولې اخلاقي فلاسفه هڅه کوي چې د اخلاقو له پاره واحد پرنسيپ او اساس طرح کړي؟ دی وايي داسې اخلاق چې په

www.sikaram.com

یوه واحد پرنسیپ او معیار ولاړ وي، هېڅ نشته، بلکې بر عکس مختلف، راز راز او ډول ډول اخلاق موجود دي او فلسفي تفکر هم باید له دې نکتې څخه شروع وکړي چې اخلاق مختلف دي او یوه کلتوري او اجتماعي پېښه ده چې د نورو کلتوري او اجتماعي حادثو په شان له یوې زمانې څخه بلې زمانې ته تغیر کوي. له یو کلتوري ماحول څخه بل کلتوري ماحول ته اختلاف لري د « نیتچه » په نظر له هر څه نه لومړی باید د اخلاقو په تاریخي تحول فکر وشي او له دې فکر څخه په اخلاقي ارزښتونو کې یو بنیادي انقلاب را پیدا کېږي.

د نیتچه په نظر اخلاقي فیلسوفانو چې د اخلاقو «تهداب اېښودلو » له پاره کومه هڅه کړې ده، فقط د دې له پاره وه چې د خپل عصر معتقدات، د خپلې ټولنې اخلاقي ارزښتونه تثبیت او کلک کړي او بس. اخلاقي متفکرینو د کانت او هېگل په تقلید د خپلې زمانې موجود ارزښتونه، د خپل محیط عقیدوي اساسات تنظیم کړي او په یو فلسفي شکل یې خلکو ته وړاندې کړي دي. د « نیتچه » په فکر هیڅ یو اخلاقي متفکر د خپل عصر له روحیې، د خپلې ټولنې له دیني معتقداتو څخه مستقل فکر نه دی کړی او د خپلې زمانې مسلط اخلاقي او مروج ارزښتونه یې په پټو سترگو منلي دي. شک او انتقاد یې پرې نه دی کړی او د اخلاقو اساسي پروبلم ته نه دي متوجه شوي او په اخلاقو باندې صحیح انتقاد او ژوره مطالعه هغه وخت کېدای شي چې تاریخي زیات اسناد او د بشر پېژندنې او انتروپولوژۍ پراخ معلومات له موږ سره وي، د قومونو او ملتونو په ژوند، عرف او عاداتو باندې خبر شو، تاریخي تحول یې راته معلوم وي، نو هغه وخت موږ له داسې مقایسوي مطالعې او څېړنې وروسته په اخلاقو

www.sikaram.com

فلسفي فکر کولای شو. نیتچه وایي چې د داسې مطالعې په نتیجه کې به ښکاره شي چې اخلاق اساساً دوه ډوله دي: د بادارانو اخلاق او د غلامانو اخلاق. دا دواړه اخلاق سره متضاد او متاقض دي. ارزښتونه یې سره توپیر لري.

اخلاقي ارزښتونه یا له حاکمې طبقې څخه راولاړیږي، هغه طبقه چې په خپل لوړوالي پوهه ده او په خپله برترۍ باندې شعور لري. او یا په محکومه طبقه کې تثبیت کیږي، هغه طبقه چې غلامان او هر ډول زیردستان او فرمان وړونکي په کې دي. که بادارن د ښو او بدو معیار تعین کړي نو د هغوی په نظر به ښه شخصیت څه رنګ وي؟ ښه او با ارزښته شخصیت به هغه وي چې د قدرت خاوند وي، مغرور وي، متکبر وي، هغه شخصیت چې وایي داسې کوم او داسې به وي. هغه شخص چې اراده یې د ټولو له پاره قانون وي، اراده یې د قدرت اراده وي او هغه څوک چې دا رنګ غرور او د قدرت اراده ونه لري په سپکه سترګه به ورته کتل کیږي. ډارن، بیریدونکی، بې جرأته، بې ارادې، محجوب، استفاده جو اشخاص، هغه خلک دي چې ځان کوچنی کوي، د وهلو او ټکولو تحمل کوي، ګدایي کوي او دروغ وایي. دا ټول د بادارنو په اخلاقو کې ټیټ مقام لري او د حقارت او نفرت په سترګه به ورته کتل کیږي. بادار په خپله د ارزښتونو ټاکونکی دی او د چا تایید ته محتاج نه دی. ښه هغه دی چې د ده له پاره ښه دی. بادار په خپل ځان حاکمیت لري، پوهیږي چې څرنګه چپ شي، دی له سختیو او زحمتونو څخه مزه اخلي او هغه شی یې خوښیږي چې په سختۍ او زحمت لاس ته راځي. او که تحقیر شوی، مظلوم، دردېدلی، زیردست مترددد او بې جرأته

www.sikaram.com

اشخاص اخلاقي ارزښتونه وټاکي، هغه به څرنګه ارزښتونه وي؟ او د دوی په ارزښتونو کې به کومه مشترکه وجه موجوده وي؟ «نیتچه» وايي: غلام به طبعاً د زورورو فضايلو ته په بده سترګه ګوري. هر هغه څه چې بادار د ستاینې او تحسین وړ ګڼي، دی په کې شک او تردید کوي. غلام به ځانته داسې قناعت ورکوي چې د بادار نېکمرغي حقیقي نېکمرغي نه ده. له بلې خوا هغه ټول صفتونه چې د دردېدلو او رنځېدلو په نفع دي، په هغو باندې به زیاته رڼا اچول کېږي او لوړ فضایل به ورته ویل کېږي؛ لکه همدردي، مهرباني او کومکګره لاس، تود او مهربان زړه، حوصله، ترحم، تواضع، دوستانه کړه وړه او داسې نور. دا ټول هغه صفتونه دي چې د دردېدلو او رنځېدلو له پاره ژوند اسانوي او د دوی په کې فایده ده. «نیتچه» وايي چې د غلامانو اخلاق اساساً د مفاد په بناء دي. کوم څه چې د دوی د ژوند له پاره ګټور وي، هغه ښه دي او کوم څه چې د دوی د ژوند له پاره زیان او ضرر په کې وي، هغه بد دي. مثلاً د غلامي اخلاقو په بناء هغه څوک چې خلک له ځانه ډاروي هغه بد شخصیت دی، د باداري اخلاقو په بناء ښه شخصیت هغه دی چې خلک ترې وېرېږي او وغواړي چې خلک ترې وبیرېږي.

د نیتچه په نظر د غلامي اخلاقو موسس د یهودو قوم دی. د یهود قوم ارزښتونه معکوس کړي او د مځکې په سر ژوند ته یې بل رنګ ورکړی. ژوند او جهان یې نفي کړی او د انسانیت دنیا یې په یوه انحرافي او غیر طبیعي لار روانه کړه. عیسوي اخلاق چې د یهودي اخلاقو ادامه ده، له ژوند څخه تیښته ده چې د «بل او بهتر جهان» په نامه برېښي. «نیتچه» وايي: «دنیوي ژوند» څخه نفرت، د احساساتو شور ته بد ویل، له ښکلا

www.sikaram.com

 څخه ډېره او پر شهواتو بد ګوماني ټول د انحطاط خطرناکه علامې دي او داسې ښايي چې انسان له خپل ژوند څخه ستومانه شوی وي او غواړي چې له منځه لاړ شي». د بشر د انحطاط مهمه علامه د نتیجه په فکر همدا د «ارزښتونو معکوس کېدل دي»، له ژوند سره دښمني کول دي.

دی وايي يهودي اخلاق د داسې منحطو او مريضو اشخاصو د تصوراتو مجموعه ده چې غوښتل يې له ژوند څخه په بريالي توب انتقام واخلي. دی توصیه کوي چې هر هغه څه چې تر اوسه حقیقت ګڼل شوي دي او ارزښت ورکړل شوی دی، باید مضر او فرېب کاري وبلل شي.

لهذا د نیتچه په فکر نوي اخلاق ضروري او حتمي دي او په ټولو ارزښتونو کې یو بنیادي تحول او انقلاب راوستل په کار دي او د انسان د راتلونکي ژوند امید هم په دې بنیادي تحول او انقلاب کې دی. او وايي: «زما د ژوند هدف دا دی چې انسانیت د شعور یوې عالي مرحلې ته ورسوم. داسې یوې مرحلې ته یې ورسوم چې په ارزښتونو کې بنیادي تحول راولي. له ټولو منحطو او غیر طبیعي ارزښتونو څخه ازاد شي. د ژوند او د جهان تایید وکړي او په انسانیت اعتماد ولري».

www.sikaram.com

۳

د سیاست فلسفه

په اخلاقو او سیاست کې یو ګډ ټکی پروت دی او هغه دا دی چې دواړه د انسان د اعمالو او کړو وړو په چوکاټ کې واقع کیږي، یانې دا دواړه د ښو او بدو (خیر او شر) په ارزښتونو بنا دي. په اخلاقو بحث کول هرو مرو د سیاست مسأله منځ ته راولي، ځکه چې انسان تل په یوه ټولنه کې ژوند کوي او هره ټولنه خاص سیاسی تشکیلات لري او هر سیاسي تشکیل ځینې حقوق لري چې افرادو ته ورکول کیږي او ځینې وجایب لري چې په افرادو تحمیلیږي. نو کله چې په یوه ټولنه کې داسې حقوق او وجایب وي، یانې مقررات او قوانین طرح شوي وي، داسې ټولنې ته دولت ویل کیږي. یانې دولت هغه متشکله ټولنه ده چې د قوانینو وضع ممکنوي او د سیاست فلسفه هم په دولت باندې خبرې لري.

دولت داسې یوه موسسه ده چې د وګړو په ارادو باندې بشپړ حاکمیت لري او د حاکمیت قدرت او قانوني تشدد ټول د ځان حق ګڼي او خپل مطلق انحصار یې بولي. د سیاست فلسفي موضوع هم دا ده او پوښتنه کوي چې یو دولت د مطلق حاکمیت ادعا څنګه کولای شي؟ او د

www.sikaram.com

حاکمیت دا ادعا په کوم اساس او پرنسیپ، په کوم بنیاد او اصل ولاړه ده؟ د دې حاکمیت د بنسټ او پرنسیپ څېړل او لټول د سیاست د فلسفې موضوع ده.
مګر له دې څېړنې څخه د مخه د حکومت او دولت په باره کې د یو څو لنډو ټکو یاد په کار دی. حکومت د دولت په چوکاټ کې هغه موسسه ده چې د مقرراتو او قوانینو طرح او تطبیق یې په غاړه دی. حکومت هغه اجرایي اورګان دی چې د دولت د قدرت او حاکمیت ښکارندویي او نمایندګي کوي. حکومت کېدای شي انتخابي وي، یا موروثي، د یوه تن په لاس کې وي یا د څو تنو، مګر دا مشخصات په دولت نه تطبیقیږي. څنګه چې دولت د حکومت په نامه یو اجرایي ارګان لري، همدا شان هره موسسه، لکه صنعتي یا تجارتي موسسې یوه اجراییه قوه لري. مګر په دې توپیر چې د یوه دولت حکومت یوازینی خصوصیت لري چې د نورو موسسو اجرایي قواوې یې نه لري او هغه دا دی چې یو حکومت کولای شي چې د وګړو د موافقې او ارادې په خلاف کړه وړه وکړي او له تشدد څخه کار واخلي او دې ته حاکمیت وایي او څو اړخونه لري: که د دې حاکمیت په مقابل کې په ټولنه کې دننه بې اطاعتي وشي، داسې عمل بغاوت بلل کېږي او که له ټولنې څخه بهر د یوه قدرت له خوا له خطر سره مخامخ شي، هغه پردی یا اجنبي تسلط بلل کېږي او که دا حاکمیت یو فرد تر پښو لاندې کړي، داسې عمل د جنایت په نامه یادېږي. دا حاکمیت څو پلوه لري: یو د حاکمیت ادعا، بل د حاکمیت عملي کول او بل د حاکمیت د اساساتو د صحت او سموالي ثابتول دي.
د سیاست فلسفه د حاکمیت په بنسټونو بحث کوي او په پرنسیپونو یې

www.sikaram.com

خبرې لري او مسأله په دې لاندې ډول طرح کوي: د يوه دولت حکومت د کوم پرنسيپ په بناء د مطلق حاکميت حق د ځان ګڼي؟

مطلق حاکميت د خدايي ارادې په بناء:

د دولت د حاکميت يو ستر اصل چې تاريخي اوږده سابقه لري، هغه د خدايي ارادې اصل دی. د دې اصل ثبوت له پاره په ديني او آسماني متونو کې دلايل لټول کېږي او ويل کېږي چې يو وګړی د خدای په اراده په يوه ټولنه حاکميت کوي. د دې له پاره چې خلکو ته د ښې او نېکې لارې (يانې د ديني لارې) لارښوونه وکړي، له بدو څخه يې را واړوي، د ديني قوانينو اطاعت ته يې اړ کړي او بدانو ته جزا ورکړي. خلک د يوې رمې حيثيت لري چې خدای(ج) د هغې د چلولو له پاره يو چوپان ټاکي. د دې پرنسيپ په بناء دين او دولت متحد او يو ځای کېږي. دين په دولت او دولت په دين اتکاء کوي.

د دې اصل د ثبوت له پاره له طبيعت څخه هم الهام اخيستل کېږي او ويل کېږي: څنګه چې په طبيعت کې پلار شته چې د اولاد او کورنۍ د خوراک، پوښاک، هستوګنځي او د ژوند د نورو اړتياوو له پاره هڅه او کوښښ کوي، همدارنګه په ټولنه کې يو حکمران وي چې د وګړو د پلار حيثيت لري. څرنګه چې په کورنۍ کې پلار د طبيعت نظام مامور او موظف کړی دی او د کورنۍ غړي يې نه ټاکي او د هغوی اراده د پلار په ټاکلو کې کوم رول نه لري، همدا راز په ټولنه کې حاکم هم د خلکو په اراده نه ټاکل کېږي. دا سياسي ذهنيت چې حاکم د رعاياوو پلار ګڼي، د پاترناليزم (Paternalism) په نامه يادېږي. په پاترناليستي ذهنيت باندې

www.sikaram.com

یو اساسي انتقاد کېږي چې وايي: پاترنالیستي سیاسي ذهنیت د وګړو د انساني حیثیت او ارزښت بې احترامي کوي او تر پښو لاندې یې کوي. ځکه چې د دې مفکورې په بناء په ټولنه کې یوازې یو سړی (یانې حاکم او فرمانروا) بالغ، د عقل، فکر او ارادې خاوند ګڼل کېږي او نور ټول خلک ورته کوچنیان نابالغه ښکاري، چې د خپل سرنوشت ټاکلو حق، اراده او شعور نه لري.

په دې اساس حاکم هیڅکله د خلکو په وړاندې مسوولیت نه لري، بلکې د خدای په نزد مسوول دی. د رعایاوو وظیفه د حاکم د اوامرو اطاعت دی او له خپلو کړو وړو څخه حاکم ته مسوول دي. د عمل او واقعیت له پلوه، د سیاست او اجتماع په نړۍ کې له دې اصل څخه مطلقه حکومتونه، استبدادي رژیمونه را ولاړېږي.

د مطلق حاکمیت نور پرنسیپونه:

په لویدیځ جهان کې د سیاست په فلسفه نوې خبرې شوي دي او د دولت د حاکمیت له پاره ځینې نور بنسټونه لټول شوي دي. د دې لنډې لیکنې په چوکاټ کې به یوازې د مثال په ډول هغه درې مهمې نظریې څه ناڅه بیان شي چې د سیاسي فلسفې په تاریخ کې ډېر زیات اهمیت لري؛ یانې د هابس، روسو او مارکس نظریې.

۱) مطلق حاکمیت د خلکو په اراده او د بېرې په بناء:

هابس (Thomas Hobbes) مطلق حاکمیت تاییدوي او هغه یو واقعیت ګڼي. مګر د دولت د حاکمیت بنسټ په دیني ارشاداتو او مقدسو متونو

www.sikaram.com

کې نه لټوي. دی نه وایي چې مطلق حاکمیت داسې یو قدرت دی چې خدای یې په خپله اراده د بندګانو له منځه یو تن ته سپاري. دی وایي چې د دولت د حاکمیت حق د هغو خلکو له خوا یو حکومت ته ورکول کیږي چې د دولت شکل یې غوره کړی وي. د سیاسي فلسفې په تاریخ کې د هابس نظریه هغه مهم قدم دی چې دین او دولت سره جلا کوي. د هابس په نظر مطلق حاکمیت داسې یو واقعیت دی چې انکار ترې نشي کېدای. د دې واقعیت په باره کې دی سوال کوي چې: کومه فرضیه کولای شي چې د دې واقعیت د موجودیت دلایل او علل موږ ته روښانه کړي او کوم پرنسیپ د دې واقعیت د موجودیت دلایل او صحت موږ ته ثابتولای شي؟ د دې پوښتنو د ځواب له پاره دی په خپل مشهور کتاب «افسانوي ښامار» (۱۶۵۱) کې وایي چې: انسان دوه ډوله جسم لري. یو د انسان طبیعي جسم او بل د انسان مصنوعي جسم دی. د انسان مصنوعي جسم د انسان له طبیعي جسم څخه له هره پلوه تقلید کوي او داسې قوي او عظیم الجثه مصنوعي حیوان ترې جوړیږي چې له افسانوي ښامار سره شباهت لري او دا مصنوعي ښامار د مشترک المنافع (Commonwealth) یا د دولت په نامه یادیږي. دولت داسې یو مصنوعي حیوان دی، چې په قدرت او جسامت کې له طبیعي انسان څخه ډېر لوی دی. حاکمیت د دې مصنوعي حیوان هغه مصنوعي روح دی چې دا جسم پرې ژوندی دی او حرکت کوي. قاضیان او د قضایي او اجرایي قواوو نور آمران او مامورین د دې جسم مفصلونه دي. مجازات او مکافات هغه شریانونه او پلې دي چې د جسم مفصلونه پرې حرکت کوي او خپلې وظیفې پرې سرته رسولای شي. د انفرادي اشخاصو ثروت

www.sikaram.com

او شته د دې جسم قوت دی. قوانین او مقررات د دې جسم عقل او اراده ده. اتفاق د دې مصنوعي جسم روغوالی او صحت دی، نفاق او شرارت یې مرض دی، کورني جنګونه یې مرګ دی.

هابس پوښتنه کوي: انسان څه اړ کړ چې داسې بلا په ځان مسلطه کړي؟ یانې ولې انسان دولت جوړوي؟ له خپل فردي اختیار او له خپلې آزادۍ څخه ځان محروموي؟ او داسې شخص یا اشخاصو ته خپل اختیار ورکوي چې د مطلق حاکمیت حق لري؟

هابس د دې سوال ځواب د انسان په طبیعت کې پیدا کوي. د ده په فکر په خپله انساني طبیعت انسان دې ته اړ باسي چې خپلې واګې د یو مطلق حکمران او مقتدر زمامدار لاس ته وسپاري. دی وایي: په طبیعي حالت کې انساني افراد په عمومي ډول دومره یو له بل سره مساوي دي چې هیڅ یو فرد داسې یو فوق العاده تفوق او بې سارې برتري په نورو نه شي درلودی چې له هغې څخه داسې استفاده وکړي چې بل کوم فرد ورسره برابري ونه کړای شي. مثلاً یو شخص که هر څومره جسماني قوت او قدرت ولري، یو کمزوری کولای شي، یا د دسیسې له لیارې یا د نورو ضعیفانو په ملګرتیا هغه مړ کړي، یانې په عامه توګه د لیاقتونو او مهارتونو له لحاظه انساني افراد یو له بله سره مساوي دي. له دې مساواتو څخه په امیدونو او ارزوګانو کې هم مساوات را پیداکیږي او ټول انسانان یو هدف ته د رسېدو ارزو درلودای شي. د مثال په توګه که دوه انسانان وغواړي چې داسې یو مطلب لاس ته راوړي چې له هغه څخه یوازې یو تن استفاده وکړای شي، په نتیجه کې د دواړو په منځ کې دښمني را پیدا کیږي او د دې له پاره چې یا ځان له خطره وساتي او یا یوازې هدف ته

www.sikaram.com

ورسېږي نو يو به دې ته اړکېږي چې يا هغه بل مړ کړي او يا يې خپل مريی کړي. لهذا د هابس په فکر د انسان طبيعي لومړنی او عمومي تمايل د قدرت دايمي اراده ده چې تر قبره پورې له انسان سره ملګرتيا کوي. دا ځکه چې په طبيعي حالت کې هېڅ فرد داسې يو ډاډ نشي پيدا کولای چې د ژوند موجود مساعد شرايط وساتي، مګر په يوه شرط چې قدرت يې لا نور هم پسې زيات شي او د زيات قدرت لاس ته راوړو لپاره ټول انسانان د يوه دايمي جنګ او کشمکش په حالت کې شپې او ورځې سبا کوي. په داسې طبيعي حالت کې انسان په خپل ژوند، په خپل مال او شتمنۍ تر سبا پورې ډاډ نه لري. که سفر کوي بايد مسلح وي، که خوب کوي بايد دروازې په ځان پسې کلکې وتړي. که يو مشترک قدرت نه وای چې انسانان ترې ويرېدای نو په طبيعي حالت کې به د انسانانو په منځ کې دايمي جنګ وای. يو بل به يې وژلی او په خپل منځ کې به يې سره خوړلی. نو هابس ځکه وايي چې: په طبيعي حالت کې «انسان د انسان له پاره لېوه دی».

په داسې شر ايطو کې د صنعت را پيداکېدل، د زراعت او کرنې امکانات له منځه ځي. ځکه چې له هغو څخه د ګټې اخيستو ډاډ به نه وای. همدا راز نه به ښارونه جوړ شوي وای او نه به تمدن منځ ته راغلی وای او نه به پوهه، نه به علم او هنر وای او نه به ټولنه او انسان تل د يوه ناڅاپي مرګ په انتظار يوازې د فقر، بدبختۍ او وحشت په حالت کې ژوند کولای. سربېره پر دې په داسې يوه حالت کې چې هر انسان د بل انسان په مقابل کې جنګېږي، د عدالت او بې عدالتۍ، د خير او شر مفاهيم هم ځای نه شي پيدا کولای. په هر هغه ځای کې چې مشترک قدرت نه وي، نو قانون

www.sikaram.com

به نه وي او په هر هغه ځای کې چې قانون نه وي نو عدالت او بې عدالتي مانا نه لري. ځکه چې عدالت او بې عدالتي کوم مطلق او په خپل ذات ولاړ ارزښتونه نه دي او یوازې په انسان او ټولنې پورې تړلي دي او بس. دلته هابس د سیاست په فلسفه کې د اخلاقو مسأله په ښه توگه منځ ته اچوي، نو ځکه هابس وایي چې د داسې بدبخت، وحشي ،لنډ او له تشویشه ډک ژوند په مقابل کې څه کول په کار دي؟ انسان د انسان شر څنگه دفع کولای شي او څنگه په ژوندانه کې اطمینان را پیدا کولای شي؟ دا کار هله کېدای شي چې د افرادو په ارادو کې وحدت را پیدا شي؟ او یوې گډې ارادې ته ځان تسلیم کړي. نظم او قانون ممکن شي. دا و د هابس په نظر د دولت د جوړښت علت. دولت د بې نظمی د تهدید په مقابل کې د انسان عکس العمل دی، دولت هغه وسیله ده چې له انسان څخه د انساني طبیعت شر دفع کوي په دې ډول د دولت اساس یوه مشترکه اراده ده. د دې له پاره چې داسې اراده پیدا شي، پکار ده چې ټول خپل واک او قدرت یوه شخص او یا د اشخاصو یوې اسامبلې ته وسپاري او هغه اسامبله په خپل وار خپل قدرت د یوه شخص په لاس کې متمرکز کړي او په دې ډول هغه مصنوعي حیوان یا هغه افسانوي ښامار چې د دولت په نامه یادېږي، را پیدا کېږي.

۲) د دولت حاکمیت د خلکو په اراده او د اجتماعي تړون په بناء:

د عیسوي اتلسمې پېړۍ انقلابونه؛ لکه د امریکا انقلاب (۱۷۷۶) او د فرانسې لوی انقلاب (۱۷۸۹) د جان لاک او په تېره د ژان ژاک روسو له نظریاتو څخه الهام اخیسته او انقلابیونو یقین درلود چې د دوی انقلابي

www.sikaram.com

حرکت د روسو له فلسفې سره بلکل برابر دی. د روسو سیاسي فلسفه نه یوازې د سیاسي فلسفې د تاریخ ستر جز دی بلکې په نننۍ نړۍ کې لا اوس هم ژوندۍ ده او اوسنیو سیاسي او اجتماعي پوهنو کې چې ځینې ستر اصطلاحات پکاریږي؛ لکه (طبیعي حقوق)؛ د (بشر حقوق) او داسې نور، د دې ټولو منبع د روسو اثار دي. ځینې دموکراتیک او پارلماني رژیمونه نن هم د روسو په سیاسي نظریاتو ولاړ دي.

«اجتماعي تړون» Contrat Sociag (۱۷۶۲) د همغه اثر نوم دی، چې روسو پکې خپل سیاسي نظریات بیانوي او داسې پیل کوي. «انسان په نړۍ کې آزاد زیږي خو په هر ځای کې په زنځیرو کې دی. یو تن فکر کوي چې د نورو بادار دی او حال دا چې له نورو زیات په غلامۍ کې ژوند کوي ــ دا حال څرنګه منځ ته راغلی دی؟...» یانې انسان ولې او د کومې ملاحظې له مخې ځان د قوانینو او قواعدو په زنځیرونو تړي؟ آیا زور او قدرت انسان دې کار ته اړ کړی دی؟ یانې آیا قدرت د قانون او مقرراتو منبع ده؟ یانې قدرت او زور قانون دی؟ روسو وایي: نه! قدرت او زور هېڅکله قانون منځ ته نشي راوړی. که فرض کړو چې قدرت د قانون او حق سرچېنه ده، نو له داسې فرضیې څخه یو عالم مزخرفات او متناقض نظریات راوځي. ځکه که قدرت د حق او قانون سرچېنه وي، نو هر قدرت چې له بل قدرت څخه زیات وي، نو حق به هم د زیات زور په پلو وي. په دې ډول کله چې انسان ډاډ پیداکړ چې بې له کومو مجازاتو د زور په وسیله بې اطاعتي کولای شي نو بې اطاعتي به یو قانوني عمل شي، څنګه چې همېشه به حق د قوي په جانب وي، نو د انسان هڅه به په ټول ژوند کې د زیات قدرت لاس ته راوستل وي او بس. مګر داسې

www.sikaram.com

حق او قانون ته، حق او قانو ن نه شو ویلای چې د قدرت او زور له منځه تلو سره له منځه ځي. که د زور او فشار لاندې انسان اطاعت ته اړ شي، نو دا مجبوریت د اطاعت کوم مکلفیت نه را پیدا کوي. د زور او فشار لاندې انسان اطاعت ته اړ کیږي. مګر هېڅ اخلاقي مکلفیت په کې نشته. روسو وایي: قوت یو فزیکي فشار دی. زه نشم پوهېدای څنګه یو فزیکي فشار اخلاقي تاثیرات درلودای شي – قوت ته تسلیم یو اجباري عمل دی، نه ارادي. فلهذا قوت هېڅکله اخلاقي مکلفیت نشي کېدای. په دې توګه د روسو په فکر باید دا ومنو چې زور او قوت د حق او قانون بناء نه ده. سره له دې هم موږ مجبور او مکلف یو، د قانوني قدرت مننه وکړو. نو لومړنۍ پوښتنه په ځای پاتې ده: یانې د سیاسي لوی مکلفیت بنسټ څه دی؟

روسو د دې پوښتنې د حل له پاره داسې تحلیل کوي: فرض کړئ چې په طبیعي حالت کې د انساني نسل د دوام له پاره داسې لوی موانع را پیدا شي چې له فردي امکاناتو څخه بهر وي او که انسان په خپل ژوند کې څه اساسي تغییر را نه ولي، نو د ژوند پایښت به یې غیر ممکن وي. د داسې مشکل حل به په دې کې وي چې یوه اتحادیه جوړه شي چې د ګډو قوتو په وسیله د هر وګړي شخصیت او ملکیت وساتل شي، په داسې یوه اتحادیه کې چې وګړي له نورو سره یو ځای کیږي او اتفاق کوي هر وګړی بیا هم د خپل ځان تابع دی او خپله لومړنۍ آزادي ساتي. د بشریت د مشکل حل په اجتماعي تړون کې دی. په دې ډول چې موږ هر یو خپل شخص، خپل قوت په مشترک ډول د یوې لوړې عمومي ارادې تابع کړو او د یو کُل د غړي حیثیت پیدا کوو.

www.sikaram.com

په دې ډول د انفرادي شخصیت پر ځای یو ګډ عمل او یو اجتماعي موجود منځ ته راځي چې خپل یووالی، هویت، خپل ژوند او خپله اراده د وګړو له متحد عمل څخه لاس ته راوړي او اجتماعي شخصیت چې له ټولو اشخاصو څخه جوړ دی، د سیاسي نظام په نامه یادولی شو چې په غیر فعال صورت ورته دولت وایو په فعال صورت ورته فرمانروا او له نور سره په مقایسه کې ورته قدرت وایو. هغه کسان چې په دې اتحاد کې سره یو ځای شوي دي «همشهریان» دي او که یوازې د دولت د قانون تابع وي رعایا بلل کیږي. نو له دې کبله دولت له اجتماعي تړون څخه را پیدا کیږي او دولت هغه زنځیر دی چې انسان پکې په خپله ځان تړي. ځکه چې خپله ګټه یې پکې لیدلې ده. انسان په اجتماعي ډول له طبیعي حالت څخه غوره او ډاډه ژوند کوي. د دې پر ځای چې په قدرت پسې هلې ځلې وکړي چې هېڅکله ثابت او بې خلله نه پاتې کیږي؛ انسانان داسې حقوق او قدرت پیدا کوي چې په خپله اجتماعي اتحادیه له هغه څخه دفاع کوي. د هغې بې توازنۍ او نابرابرۍ پر ځای چې طبیعت د افرادو په منځ کې پیداکړې دي، اجتماعي اتحادیه په وګړو کې مساوات ټینګوي چې هم اخلاقي بڼه لري او هم قانوني. که څه هم انسانان طبعاً (یانې د جسمي قوت، ذکاوت او نورو) له پلوه سره مساوي نه وي خو د مدني حقوقو له مخې ټول سره برابر دي.

روسو وایي چې: دا برابري او مساوات یوازې په ناقصو او نیمګړو حکمتونو کې غولوونکې ظاهري بڼه پیدا کوي.

په داسې رژیمو کې یوازینی هدف د فقر په حالت کې د فقراوو ساتل او د بډایانو د شتمنۍ او قدرت تضمین دی. په واقعیت کې قوانین تل د هغو

www.sikaram.com

کسانو په خدمت کې استخدامېږي چې ملک او مال لري او د هغو خلکو په ضرر دي چې څه نه لري. له دې خبرو څخه داسې نتیجه اخیستلای شو چې اجتماعي ژوند هغه وخت د انسان په ګټه دی چې ټول وګړي يو څه ولري او هېڅ يو ډېر څه ونه لري. د روسو په عقیده یوازې عمومي اراده کولای شي چې دولت حقیقي هدف، یانې مشترکې ګټې او مفاد ته ورسوي. ځکه چې د فردي ګټو په منځ تصادم هغه عامل و چې د دولت جوړول یې ضروري او حتمي کړل. مګر بیا د دې ګټو اتفاق او ګډون هغه عامل و چې د دولت جوړول یې ممکن کړل. د وګړو په متضادو ګټو کې یو مشترکه وجه شته او هغه اجتماعي رابطه ده، ځکه که په دې راز راز متضادو ګټو کې د اتفاق ګډ علتونه او د مشترک منفعت کوم بنسټ نه وای نو هېڅکله انساني ټولنه نشوه تشکیلېدای. له دې امله په یوه ټولنه کې حکومت باید یوازې د دې ګډ منفعت په بنسټ ولاړ وي او بس.

د روسو په نظر په ټولنه کې دوه ډوله ارادې شته: دی یوې ته «عمومي اراده» او بلې ته د «ټولو اراده» وایي او دواړه سره اساسي توپیر لري. «عمومي اراده» هغه ده چې یوازې مشترکې ګټې او منفعت ته یې مخه ده. د «ټولو اراده» هغه ده چې شخصي ګټه په نظر کې نیسي او یوازې د انفرادي ارادو مجموعه ده او که موږ د دې انفرادي ارادو له مجموعې څخه د شخصي ګټو لږ او ډېر توپیرونه لرې کړو، هغه «عمومي اراده» به ترې راووځي.

«فردي اراده» او د یو چا فردي تمایل کېدای شي چې د عمومي ارادې پر ضد واقع شي او شخصي ځانګړې ګټه د اجتماعي ګټې پر ضد وي،

www.sikaram.com

نو داسې شخص ته به دولت يو واقعيت، يو واقعي شخصيت نه ښکاري. په نتيجه کې به دی هڅه کوي چې له خپلو مدني حقوقو څخه ګټه واخلي، مګر په خپلو قانوني وجايبو به سترګې پټوي.

روسو وايي: اقتدار او حاکميت له اجتماعي تړون څخه را ولاړيږي او له اجتماعي تړون څخه مراد د داسې يوې ټولنې تشکيل دی چې قوانين طرح کړای شي او تطبيق يې کړای شي. د اقتدار او حاکميت حق په خلکو کې دی.

د دې اقتدار خصوصيات به څه وي؟ د روسو په فکر اقتدار او فرمانروايي د عمومي ارادې عملي کېدل دي او بس او عمومي اراده چې د يوه اجتماعي موجود په توګه تحقق مومي په خپله د خپل ځان ښکارندويي او نمايندګي کولای شي او بس او بل هېڅوک د دې نمايندګي حق نه لري. کېدای شي چې اقتدار يو چا ته وسپارل شي، مګر عمومي اراده چې د دې اقتدار منبع ده، هېڅ چا ته نشي سپارل کېدای.

سياسي اراده په يوه ټولنه کې داسې يو ډول مساوات را پيدا کوي چې ټول وګړي د يوه راز شرايطو په اطاعت اړ او مکلف کېږي او له يو راز حقوقو څخه ګټه اخلي. يانې ټول وګړي د اجتماعي مقرراتو په مقابل کې چې حقوق او وجايب په کې دي مساوي دي، ځکه چې اجتماعي تړون کومه داسې يوه معاهده نه ده چې د حاکم او محکوم په منځ کې تړل کېږي بلکې داسې معاهده ده چې د سياسي ټولنې او د دې ټولنې د هر غړي په منځ کې تړل کېږي. نو له دې امله يو اقتدار چې د دې راز اجتماعي تړون په بناء منځ ته راځي، دا لاندې خصوصيات لري: (۱) داسې اقتدار قانوني دی، ځکه چې په اجتماعي تړون بناء دی. (۲)

www.sikaram.com

عادلانه ځکه دی چې د ټولو له پاره یو راز دی. (۳) ګټور دی ځکه چې له عمومي ګټې څخه بل کوم هدف نه لري. (۴) ثابت او کلک دی ځکه چې د خلکو قدرت د هغې تضمین کوي.

له دې امله روسو وایي چې: اقتدار په خلکو کې دی. مګر خلک له دې اقتدار څخه څنګه کار اخیستلی شي؟ څرنګه چې خلک نشي کولای په عمومي ډول صحیح قوانین طرح کړي او اداري چارې په خپله په لاس کې واخلي، نو د دې له پاره خلک کولای شي چې خپل اقتدار یوې قانون ګذارې ډلې او یا یو اداري هییت ته وسپاري.

قانون څه ته وایو:

روسو وایي: کله چې ټول خلک (په عمومي توګه) د ټولو خلکو لپاره په عمومي ډول څه څرګند کړي، هغه قانون دی. یانې د قانون موضوع د هغې ادارې په څېر چې قانون وضع کوي، کُلي او عمومي ده. قانون ټول وګړي په مجموعي ډول او ټول اعمال په مجرد ډول په نظر کې نیسي او هېڅکله یو ځانګړی شخص او یو ځانګړي عمل ته توجه نه لري.

مثلاً: قانون کولی شي داسې اعلان وکړي چې په ټولنه کې به ځینې وګړي د امتیازاتو خاوندان وي. مګر هېڅ چا ته په ځانګړي ډول دا امتیازات نه شي ورکولی. قانون کولی شي طبقاتي نظام په ټولنه کې جاري کړي. مګر د قانون په توګه هېڅ انفرادي اشخاص د طبقو غړي نشي ټاکلی. لنډه دا چې هېڅ یو عمل چې هدف یې یو خاص څه وي، د قانون موضوع کېدای نه شي.

نو له دې نقطه نظره دا لاندې پوښتنې بیخي بې ځایه دي: قانون ګذاري

www.sikaram.com

د چا کار دی؟ د هېچا کار نه دی، ځکه چې قوانین د عمومي ارادې مظاهر دي. آیا کېدای شي چې قوانین د عدالت پر ضد وي؟ هېڅکله د خپل ځان په مقابل کې بې عدالتي نه کوي او یا دا چې وایي: څنګه کېدای شي چې انسان هم آزاد وي او هم د قوانینو تابع؟ ځکه چې قوانین زموږ د خپلې عمومي ارادې ثبت دي، قوانین د اجتماعي ژوند او مدني اتحادیې لازمي شرایط دي. نو هغه خلک چې د داسې قوانینو تابع وي چې د دوی له خپلې ارادې څخه زېږېدلي وي، هغه خلک آزاد دي. له دې امله د قوانینو د طرحې قدرت او صلاحیت یوازې په خلکو پورې اړه لري او د بل هیچا واک نه دی. له بلې خوا هغه قدرت چې وکړای شي قوانین تر اجراتو لاندې ونیسي، په کُلیت پورې (یانې په ټولو خلکو پورې) اړه درلودای نشي، ځکه چې دا راز اجرایي قدرت بیخي له داسې ټاکلو او مشخصو اعمالو سره سروکار لري چې د قانون اېښودو له کُلي او عمومي چوکاټ څخه بهر پېښېږي. په دې توګه هره سیاسي ټولنه یو عامل ارګان ته اړه لري چې د عمومي ارادې لاندې کار وکړي او داسې یوه وسیله وي چې «خلک د دولت په توګه» او «خلک د حکمران په توګه» یو له بل سره وتړي.

حکومت څه ته وایو:

خلک هم تبعه او رعایا دي او خلک هم حاکمه هیات وي. د دې دواړو په منځ کې حکومت یو منځنی تشکیل دی چې وظیفه یې د دواړو په منځ کې د متقابلې اړیکې ټینګول دي، د قوانینو تطبیق دی او د آزادۍ ساتل دي. حکام د خلکو مامورین دي او د خلکو له خوا هغوی ته واک

www.sikaram.com

او اقتدار ورکړل شوی دی او خلک کولی شي دا ورکړل شوي اقتدار څنګه چې یې وغواړي، محدود کړي، تغییر ورکړي او یا یې بېرته واخلي. روسو وايي: ګډوډي او بې نظمي چې کله ترې استبدادي رژیم راځي او کله ترې انارشي را پیدا کېږي، هله څرګندېږي چې قانون ګذار هیأت حکومت وکړي او حکومت وغواړي قانون ګذاري وکړي او یا د دولت اتباع له اطاعت څخه غاړه وغړوي. د حکومت وظیفه یوازې او یوازې د قوانینو تطبیق دی.

د حکومت ستر اشکال دا لاندې دي: دیموکراسي؛ اریستوکراسي او مونارشي. له دې شکلونو څخه د حکومت ښه غوره شکل کوم دی؟

روسو وايي: یو هم په مطلق ډول ښه یا بد نه دی. په ځینو برخو کې یوه بڼه ښه ده، په ځینو شرایطو کې بله بڼه.

دیموکراسي:

د حکومت هغه بڼه ده چې په هغې کې حاکمه ډله یانې خلک وکړای شي، حکومت ټولو افرادو او یا د هغوی اکثریت ته وسپاري. په نتیجه کې به د حکامو او روساوو شمېر تر انفرادي رعایاوو او مووسسینو څخه زیات وي. په واقعیت کې په دې بڼه حکومت هېڅکله نه دی پیدا شوی او نه پیدا کېدای شي. ځکه هېڅکله داسې نه شي کېدای چې ټول خلک همېشه را غونډ شي او خپل ټول وخت اجتماعي او سیاسی چارو ته وبخښي. د داسې حکومت د ټولو شرایطو راغونډول نه کېدونکی کار دی. تر ټولو نه ستر شرایط او مشکلات یې د روسو په نظر دا لاندې دي: لومړی: باید دولت ډېر کوچنی وي، لکه ښاري دولت، تر څو چې ټول

www.sikaram.com

خلک په اسانۍ سره راټول شي؛ لکه د پخواني اتن ښاري دولت.
دوهم: په کړو وړو کې ساده‌ګي په کار ده، تر څو په مسايلو کې کړکېچ را پيدا نشي.
دريیم: بايد د افرادو په منځ کې د اجتماعي موقف او شتمنۍ له پلوه مساوات موجود وي. ځکه چې که داسې مساوات نه وي، نو بيا په حقوقو او اقتدار کې مساوات زيات پايښت نه کوي.
څلورم: له تجمل څخه بايد پرهېز وشي، ځکه چې تجمل له شتمنۍ څخه را پيدا کېږي. يا د شتمنۍ لاس ته راوړل ضروري کوي.
د حکومت په دې بڼه کې مشکل دا دی چې هر څومره زيات شمېر خلک د اداري چارو مسووليت ولري، په هغه اندازه د اجراتو تاثير او قدرت ورکېږي. خبرې اترې او مشورې دومره زياتېږي چې اصلي موضوع له منځه ځي او يا يې د اجراء وړ فرصت تېرېږي.
د روسو په فکر په هېڅ رژيم کې د کورنيو جنګونو او داخلي شخړو دومره خطر نشته، لکه چې په ديموکراسۍ کې راپيدا کېږي. له ټولو رژيمونو څخه ديموکراسي زياته متمايله ده چې په بل يوه رژيم تبديله شي. ديموکراسي د حکومت داسې يوه بڼه ده چې ډېرې زياتې څارنې، پاملرنې او زغم ته اړه ده او وايي: «که انسانان ټول خدايان وای، نو د دوی د حکومت بڼه به ډيموکراسي وای؛ د حکومت داسې بشپړه بڼه د ناقصو انسانانو له پاره نه ده».

www.sikaram.com

اريستوكراسي:

د حكومت هغه شكل دى چې په هغه كې خلك (ياني حاكمه هيأت) د حكومت واگي د محدودو اشخاصو لاس ته سپاري. په دې راز د موسسينو شمېر له روساوو (حكامو) څخه ډېر زيات وي. اريستوكراسي د ډېرو ساده او ابتدايي خلكو له پاره ده. انتخابي اريستوكراسي د حكومت ډېر غوره شكل دى او موروثي اريستوكراسي د حكومت ډېر بد شكل دى. ځكه چې په انتخابي اريستوكراسى كې اشخاص د هغوى د پوهې، استعداد او لوړو صفاتو له كبله د حكومت له پاره ټاكل كېږي او په موروثي اريستوكراسى كې اشخاص حكومت خپل ارثي حق گڼي؛ كه څه هم د حكومت كولو له پاره پوره لياقت او استعداد ونه لري.

د اريستوكراتيكي بڼې عمومي خصوصيت دا دى: زياته فعاله وي او اجرأت يې زيات اغېزمن وي، غونډې په كې ژر داېرېداى شي، ژر تصميم نيول كېږي. په ملک كې دننه د چارو په مخكې بيولو كې د نظم او ډسپلين په جاري ساتلو كې موفق وي او د هېواد نه بهر زيات او بادوامه اعتبار لاس ته راوړى شي. د روسو په فكر د حكومت دا بڼه ډېره اقتصادي ده، ځكه چې هغه كار چې سل زره كسه په غاړه اخلي، سل ښه انتخاب شوي اشخاص يې ډېر ښه او ډېر ښه سر ته رسوي.

مونارشي:

د حكومت هغه بڼه ده چې په هغې كې خلک (ياني حاكمه هيأت) د حكومت اقتدار يوه شخص ته سپاري او بيا نور اشخاص له دې شخص څخه قدرت او صلاحيت لاس ته راوړي. په حكومتونو كې دا د

www.sikaram.com

حکومت ډېر پیاوړی شکل دی. ځکه چې ټول قدرت یو مرکز ته مخه لري. د اجتماعي ماشین ټولې پرزې په یوه لاس وي، د یوې واحدې ارادې تابع وي، ضد او نقیض قدرتونه چې یو بل خنثی کړي، هېڅ نه راپیدا کېږي. ډېر کم فعالیت، ډېرې زیاتې اغېزې او نتیجې لري. مګر د دې شکل لوی او مهم شرط دا دی چې د حکمران استعداد او لوړتیا باید د دې درندې وظیفې په برابره وي.

د روسو په عقیده مونارشي یا شاهي رژیم ځینې ستر او اساسي عیبونه لري او هغه په دې ډول دي: کله چې یوازې یو شخص د قدرت واګې واخلي، نو ډېر ژر د عقل او عدالت احساس له لاسه ورکوي، واحد حکمران تل د استبداد خوا ته متمایل کېږي، د رعایاوو په محبت ډېره لږه اتکاء کوي. خپل خیر او د خپل اقتدار پایښت د رعیت په زیاته کمزورۍ او فقر کې ګڼي. په دې فکر چې هر څومره خلک کمزوري او بې وسه وي، نو په هماغه اندازه به ورسره د مقاومت قوت کم وي. د روسو په نظر د مونارشي په طبیعت کې یو اساسي عیب پروت دی چې یو مقام یې له جمهوري نظام څخه راټیټوي او هغه اساسي عیب دا دی: په جمهوري نظام کې ډېر لږ داسې پېښېږي چې خلک ناپوه او بې کفایته اشخاصو ته لوړ مقامونه ورکړي. حال دا چې په مونارشي کې زیاتره هغه کسان اقتدار په لاس کې اخلي چې فاسد، ټیټ همته، چل باز او دسیسه کار وي او د دې ذکاوت له برکته چې په چل بازۍ او دسیسه کارۍ کې یې لري، لوړو منصبونو ته رسېږي. بل لوی مشکل تسلسل دی. یانې د حکمران له مرګه وروسته، د هغه جانشین نه انتخابېږي، بلکې هغه په موروثي ډول انتقال کوي او کېدای شي چې یو کوچنی یا یو لېونی د

www.sikaram.com

خلکو حکمران شي.

لنډه دا چې د روسو په فکر: «د حکومت ټولې بنې د خپل اضمحلال تخم په خپل بطن کې لري. څرنګه چې همېشه شخصي اراده د عمومي ارادې پر ضد عمل کوي، نو ځکه حکومت تل د خلکو په مقابل کې واقع کېږي. هر څومره چې دا اختلاف شدت مومي، په هغه اندازه اساسي قانون تغيير کوي، لکه چې هر جسم زېږېدنه او مرګ لري، بهترين سياسي تشکيل هم د زېږېدنې له ورځې څخه د خپل مرګ او تخريب عوامل په ځان کې لري».

د سياسي ټولنې د ژوند پرنسيپ په مطلق اقتدار کې دی. مقننه قوه د دولت زړه دی او اجراييه قوه د دولت دماغ دی. که دماغ فلج شي، بيا هم جسم ژوندی پاتې کېږي. مګر که زړه ودرېږي، نو جسم مري. په هغه ځای کې چې قوانين زاړه او کمزوري شي، نو مقننه قوه بيا نشته او دولت مري».

۱) دولت د مادي تاريخي فلسفې په نظر:

د سياسي فلسفې په دې لنډه مطالعه کې موږ څو نظريې طرح کړې:

(۱) د ځينو خلکو په نظر حکمران د خدای په اراده د حکومت واګې په لاس اخلي او له دې آسماني حق څخه په استفاده، حکمران يوازې د خدای په وړاندې مسوول دی او د خلکو په مقابل کې کوم مسووليت نه لري.

(۲) هابس وويل چې د دولتونو له پاره لازمه ده چې حکومتونه تشکيل کړي او حکومتونه بايد په خلکو د قدرت او فشار حق او انحصار ولري.

www.sikaram.com

ځکه چې که حکومت نه وي، ګډوډي او بې نظمي راپیدا کیږي او دولت له منځه ځي.

(۳) د روسو په فکر په خکو باندې د دولت په نامه د حکومت قدرت جاري کول، یو قانوني او په ځای کار دی خو په دې شرط چې د عامه ګټو او منفعت له پاره وي.

د نوې مادي تاریخي فلسفې مؤسس «مارکس» په سیاسي تفکراتو کې ستر ټکی داخلوي او هغه اقتصادي عنصر دی چې د دولت په موجودیت کې اساسي رول لري. یو دولت دوه لویې اقتصادي طبقې لري: یوه هغه طبقه ده چه د اقتصادي تولیداتو وسایل یې په لاس کې دي او د دې طبقې ځانګړې ملکیت دی او بله هغه طبقه ده چې د دې تولیدي وسایلو د مالکانو له پاره کار کوي. مارکس خپل تاریخي عصر تحلیلوي او وایي چې دا دوه اقتصادي طبقې بورژوازي یا سرمایه داره طبقه ده او بله پرولتاریا یا مزدوره طبقه ده. د مارکس په فکر دولت د فشار او قدرت هغه آله ده چې د هغې په وسیله سرمایه داره طبقه په مزدورانو حکومت او حاکمیت کوي. دې فشار او قدرت ته بورژوازي ځکه اړتیا لري چې د دې دواړو طبقو په منځ کې د نه جوړېدو او یخلا کېدو ژور تناقض او اختلاف موجود دی. حاکمه طبقه له قانوني تشدد څخه کار اخلي، د دې له پاره چې سرمایه داره طبقه خپلې طبقاتي ګټې خوندي او پیاوړې کړي. کارل مارکس د تاریخ ټول جریان ته په دې نظر ګوري او دا طبقاتي تضادونه د تاریخ په بېلو بېلو عصرونو کې په راز راز شکل ویني. مثلاً په تېرو شوو پېړیو کې دا رنګ تضاد د فیوډالي مالکینو او بورژواوو په منځ کې موجود وو. بورژوازي د سرمایه دارۍ نظام د پراختیا او ټینګوالي له

www.sikaram.com

پاره خپلې خپلواکۍ ته اړه درلوده، نو فيوډالي دولتي نظام يې مات کړ او د هغه پر ځای يې د سرمايه دارۍ بورژوازوي دولتي نظام کښېناوه.

د دولت مبدأ:

کله چې دی د تاريخ جريان څېړي نو دا نتيجه اخلي چې دولت همېشه انساني ټولنو کې موجود نه و. ابتدايي ټولنې چې قومي او قبيلوي تشکيلات يې درلودل، د فشار او تشدد د تنظيم له پاره کوم خاص تشکېل نه لري. قومي او نور د نظم او ډسپلين مسايل د سپين ږيري او د قبيلې د مشرانو په وسيله او يا د دود دستور له لارې حل کېدل.

په دې ټولنو کې د افرادو هيڅ داسې ځانګړې ډله نه ټاکل کېده چې کار يې يوازې او يوازې په نورو حکمراني وي او د دې حکمرانۍ له پاره يې وسله وال افراد تر امر لاندې وي. د دود او دستور د احترام لپاره، د قومي مشرانو اقتدار کافي و چې په ټولنه کې نظم او ډسپلين جاري وي.

مګر د مارکس مهمه فلسفي مفکوره دا ده چې د تاريخي تحول ستر عامل انساني کار او د کار نتايج دي. انساني کار په طبيعت باندې يو راز تشدد دی، مګر کېدای شي چې دا تشدد په خپله انسان ته هم مخامخ شي. همدا سبب و چې د تاريخ په يوه ځانګړې مرحله کې داسې پېښنه شوه چې د کار د تنظيم او ډسپلين له پاره نور زاړه دودونه او رواجونه کافي نه وو او ټولنه اړه شوه، د رسم او رواج او عنعنې د قدرت پر ځای يوه ځانګړې فزيکي قوه جوړه شي چې فشار راوستلای شي او بېره توليد کړي. نو لازمه شوه چې مسلحه انحصاري بڼه پيدا کړي او د دې قوې استعمال يوازې د يو شمېر هغه اشخاصو په نفع استعمال شي چې د

www.sikaram.com

امتیازاتو او لوړو مرتبو خاوندان دي. دا ولې؟ مارکس وایي: دا ځکه چې د ابتدایي ټولنو په چوکاټ کې په کار کې اجتماعي تعاون په داسې تولیدي اړیکو متکي و چې بنسټ یې ګډ ملکیت و. کله چې اشتراکي ملکیت ړنګ شو او شخصي ملکیت راپیدا شو، نو تولیدي اړیکو هم تغییر وکړ او د انسان استثمار د انسان په وسیله شروع شو. د انسان استثمار د انسان په وسیله باعث شو چې نور د عاداتو او رسومو اقتدار کفایت ونه کړي او داسې اقتدار ته اړه پیداشوه چې په فشار او ببره ولاړ وي. له دې نه وروسته هغه اجتماعي ساختمان چې په هغو کې ټول خلک د مسلحو مېړنو او جنګي افرادو په توګه راولاړېدل، له منځه ځي. ځکه چې د جنګ بندیان بې وسلې مریيان کېږي او یوازې فاتح باداران چې تولیدي وسایل هم په خپل لاس کې اخلي، قوه او قدرت د خپل ځان له پاره انحصاروي. ابتدایي قبیلې هېڅکله په خپله خوښه غلامي او مریيتوب ته غاړه نه ږدي او مریيان هم هېڅکله په خپله اراده نه چمتو کېږي چې بازار ته د خرڅلاو له پاره واستول شي. د دې له پاره چې انسان مریی شي او بیا هر کار باید سر ته ورسوي، فشار او تشدد ته اړتیا لري.

د بادارۍ او غلامۍ تولیدي اجتماعي نظام د خپل ثبات او استقرار له پاره، یوې ذهني (حقوقي او عقیدوي) سرپناه (Superstructure) ته اړتیا پیدا کړه. لازمه وه چې غلامان قناعت وکړي چې باداري نظام له حق او عدالت سره برابر دی. د دې نوي نظام د استقرار او دوام له پاره قواعد جوړ شول او قوانین طرح شول او په دې راز د غلامۍ او بادارۍ اجتماعي روابط حفظ شول. مثلاً داسې مفاهیم لکه مطلق (میتافزیکي) حقوق، په غلام باندې د بادار مطلق حق، د دې مرام له پاره منځ ته راغلل. د دولت

www.sikaram.com

دستگاه هله جوړه شوه چې ټولنه په متضادو اجتماعي طبقاتو وویشل شوه او د انسان استثمار د انسان په وسیله پیل شو.

د دولت اشکال او محتویات:

د مارکس په عقیده بورژوا متفکرین د اذهانو د مغشوش ساتلو له پاره د دولت اشکال او د دولت محتویات یو له بله نه جلا کوي. مثلاً د مونارشي، اریستوکراسي یا دیموکراسي په باره کې خبرې کول یا د قواوو تفکیک او د قضایي قوې د استقلال په باب بحث کول، ټول د دولت په شکلیاتو باندې بحث دی او که ټول سیاسي بحث په اشکالو پورې محدود وي نو له دې څخه څرګندیږي چې د داسې متفکرینو په نظر محتویات د بحث وړ نه دي. یانې غواړي دا محتویات له نظره پټ پاتې شي.

د مارکس په نظر بنیادي پوښتنه دا ده: د دولت له قدرت څخه د چا په ګټه او د چا پر ضد کار اخیستل کیږي؟ یانې د دولت اجتماعي محتویات څه دي؟ مارکس وایي: د دولت اجتماعي محتویات طبقاتي دي. په دې لحاظ دولتونه کېدای شي چې د غلامۍ، فیوډالۍ، یا بورژوازۍ سرمایه دارۍ یا سوسیالیستي کارګرۍ رژیم ولري او دا د دولت واقعي محتویات دي چې د دولت له مبدأ او تاریخي جریان څخه راولاړیږي. اساساً د دولت ماهیت د دولت په محتویاتو کې دی او دا محتویات له شکلیاتو څخه لومړني او اساسي دي. مثلاً د پخواني یونان او روم دولتونو هره بڼه چې درلوده، که څانته یې دیموکراسي ویله او یا جمهوریت، اساساً د محتویاتو له پلوه د غلامۍ نظام و چې په هغه کې غلامانو هیڅ حقوق نه

www.sikaram.com

درلودل.

د یو دولت بڼه د هغه اجتماعي واقعي محتویات څرګندوي او په هغه کې د طبقاتي مبارزې پراختیا ټاکي. د دولت بڼې لکه مونارشي، اریستوکراسي او دیموکراسي کېدای شي یو له بله سره ګډې شي. یو جمهوریت کېدای شي چې ډیموکراتیک وي یا اشرافي. د دولت بڼې اوړي او تغییر کوي. داسې هم پیښېږي چې د دولت شکل د هغه د محتویاتو په تناسب وروسته پاتې شي او په ټولنه کې داخلي تناقض بهر ته راووځي. مثلاً د بورژوازۍ نظام یا د مونارشي بڼه او یا جمهوري بڼه غوره کړي.

د مارکس په فکر «آزادي» یو ستر سیاسي مفهوم دی مګر د دې مفهوم محتویات هم طبقوي دي. د مثال په توګه په بورژوازي کې د آزادې طبقې محتویات دا وو: د امریکا انقلاب او د فرانسې لوی انقلاب وغوښتل چې خلک له اسارات څخه او استبداد څخه آزاد کړي او د هر فرد سیاسي او اجتماعي ازادي لاس ته راولي. مګر د دې جګړې واقعي محتویات دا وو: صنعت او تجارت د بورژوازي متوسطې طبقې په لاس کې و او د کار قواوې یو آزاد بازار ته اړ وې یانې د صنعت او تجارت نفع په دې کې وه چې افراد د فیوډالي نظام له قید څخه او د اشرافي ملکانو له ملکیت څخه ازاد شي. د دې له پاره چې په ازاده توګه د صنعت او تجارت له اړتیا سره سم په کارخانو او فابریکو کې استخدام شي. د «فردي آزادۍ» مفهوم د شخصي ملکیت حقوقي او سیاسي شکل دی او دا د بورژوا طبقې بنسټ او بنیاد دی.

www.sikaram.com

۴

د اوسني علم النفس ځینې مهم انکشافونه

۱

ځومره پوهه او مالومات چې موږ په جهان لرو، په خپل ځان یې نه لرو. حتی د خپل ځان په باره کې په هغه اندازه اطلاعات چې موږ په خپل جسم باندې په خپلو عضوي مسایلو باندې لرو، په همدغه اندازه موږ د خپلو نفسي حوادثو څخه بالکل بې خبره یو او یا زموږ مالومات د خپل ځان په باره کې دومره ناقص او نارسا دي چې اکثراً له واقعیت څخه ډېر لرې او ډېر کرت داسې هم کېدای شي چې له دې نفسي واقعیت څخه ډېر لرې وي او ډېر کرت داسې هم کېدای چې د دې واقعیت پر ضد وي.

دا ځکه چې پر نفسي حوادثو باندې زموږ مالومات هغه څه دي چې زموږ له هیلو او ارزوگانو سره مطابقت او سمون لري. موږ په خپل ځان کې هغه څه وینو چې د لرلو هیله یې له موږ سره وي. موږ په ځان کې داسې صفتونه وینو چې اکثراً په موږ کې هېڅ نه وي او یا په خپل ځان کې داسې عیبونه کشف کوو چې اکثراً یې په خپل لاس په ځان کې را پیدا کوو. خلاصه داسې یو شخص چې په ځان باندې په خپلو نفسي

www.sikaram.com

مسايلو باندې په خپل شخصيت او کرکټري نواقصو باندې صحيح ، دقيقه او بې غرضه علمي پوهه ولري، ډېر کم موندلی شو.
«د ځان پېژندنه» له يوې خوا د انسان تر ټولو مهمه او اساسي وظيفه ده، مګر له بلې خوا تر ټولو ګرانه او مشکله وظيفه هم ده. لا اوس هم تر ډېره حده انساني افراد په داسې حالت کې پاتې دي چې د ځان ړانده او د جهان بينايان دي. يوازې له پنځوسو – شپېتو کلونو راپه‌دېخوا په غربي هېوادونو کې د نورو علمي او تخنيکي پيشرفتونو په خوا کې، د انسان په نفسي حوادثو کې هم ځينې مهم کشفونه شوي دي. په روحي مسايلو نوې رڼاګانې اچول شوې دي. د روح لوړې او ژورې راسپړل شوې دي، د روح پيچ او تاوونه، غوټې او عقدې تر دقيقې مطالعې لاندې نيول شوي دي. د دې علمي مطالعاتو له برکته نن د ځان پېژندنې وظيفه هم تر ډېره حده روښانه شوې ده. د مثال په توګه؛ «يم»: ما دا کار وکړ، دا «زه» څوک يم؟ او د دې «زه» مانا څه ده؟ او هغه پوهه چې غواړم د ځان په باره کې او د دې زه په باره کې يې پيدا کړم، بايد څرنګه وي؟
له بلې خوا، پر خپل شخصيت او کرکټري نواقصو باندې صحيحه پوهه يوه عجيبه مهمه علمي نتيجه لري او هغه دا ده: کله چې يو فرد په خپلو نفسي حوادثو، په خپلو کرکټري عيبونو او د خپلو روحي رنځونو او دردونو پر عللو پوه شي، صحيح او دقيق مالومات پرې پيدا کړي، دی به نو په خپله اصلاح کېږي او دا روحي رنځونه له منځه ځي. په انسان کې يو نوی ارادي قوت راپيدا کېږي. فرد په خپل ځان کې يو نوی فکري، ذهني او هيجاني ژوند کشف کوي او داسې برېښي لکه چې فرد به په يو پرېشانه خوب ويده وي او ناڅاپه يو نوي ژوند ته راويښ شي.

www.sikaram.com

۲

ټولې نفسي مسألې، حياتي مسألې دي. ژوند داسې يوه دوره ده چې په نورمال ډول او بې له کومې ناڅاپي پېښې، تر پنځوسو او شپېتو کالو پورې دوام کوي او په نننۍ دنيا کې خلک د اويا يا اتيا کالو ژوند توقع هم درلودی شي. اوس به وګورو چې له دې دورې څخه څرنګه استفاده کول په کار دي. ژوند په خپله يو ارزښت دی، د بې شمېرو امکاناتو يوه مجموعه. دا وګړي د ارزش په کومو لارو کې استخداموي او له دې بې شمېرو امکاناتو څخه څرنګه استفاده کيږي. ځکه چې د افرادو فرق او توپير په همدې استفاده کې دی. هر شخص په يوه خاصه لار کې استخداموي، ځينې له ځانه بېګانه ځان ترې هېر شي او ورځې تېروي. ځينې داسې ژورې وسوسې او ژور اضطرابونه لري چې ژوند ورته له زهرو ډکه پياله شي او تر اخري قطرې پورې يې څښي او ځينې اشخاص داسې شي چې له ځانه بېګانه وي او د ژوند سهار او غرمه ترې د غفلت په خوب کې تېره شي او کله چې د ژوند مازديګر را ورسيږي او د ژوند لمر مخ په غروب شي او د مرګ تربږمۍ ورو ورو را نژدې شي، نو غير له دې چې د ژوند حقيقي ارزښتونه درک کړي، غير له دې چې له خپلو نفسي او فکري امکاناتو څخه يې عقلي استفاده هم کړې وي، يوازې او يوازې يې په روحي ژور او دايمي اضطراب کې څو ورځې ژوند کړی

www.sikaram.com

وي او بالاخره د مرګ بې نهایته بېره او سودا کې سترګې له دنیا څخه ټکي کړي. هېڅوک نه غواړي داسې یو سرنوشت یې په نصیب شي. مګر په واقعیت کې موږ ټول په دې سرنوشت مبتلا یو. یوازې موږ هڅه کوو ځان ترې بې خبره وساتو او د حال زمانې په کومه لحظه کې چې ژوند کوو، خپله ماضي هېروو او تحت الشعور ته یې سپارو او مستقبل ته صحیحه توجه او التفات نه کوو او که لږه توجه وکړو، رامالومه به شي چې دا بد سرنوشت موږ هم تهدیدوي او که لږ نور هم دقیق شو، نو مالومه به شي چې دا شان سرنوشت موږ په خپله په لاس ځانته برابر کړی دی او هغه زنځیرونه چې د روحي مرضونو په راز راز بڼو زموږ لاس او پښې تړي او موږ کې سالم طرزالعمل او باعمل او باثمر ذهني فعالیتونه فلجوي، اکثراً موږ په خپل لاس جوړ کړي وي.

www.sikaram.com

۳

رښتیا هم که موږ لږ د ځان په باره کې غور وکړو او خپل ګېرچاپېر ماحول ته په دقت غور وکړو، څه وینو؟ یو سلسله روحي رنځونه او دردونه د افرادو په منځ کې، پرپیچه جنجالي منفي روابط، بدبیني، عداوتونه، بغض، کینه او انتقام اخیستلو پسې هڅه وینو، چې هغه یو په نامالوم اضطراب کې شپې سبا کوي، هغه بل د داسې فکرونو په یوه سلسله کېښوتلی دی چې د زنځیر په شان یې له ذهن څخه چاپېر شوی دی او هېڅ نشي کولی چې ځان ترې خلاص کړي. شپې په بې خوبۍ تېرېږي او ورځې د بې خوبۍ په سودا. هغه یو پر خپل ځان لعنتونه وایي او ټول عمر د پښېمانۍ په اور کې سوځي. هغه بل ته ځان له هر څه نه، له انسانه او جهانه لوړ ښکاري او که یې د دې تفوق احساس ته یوه جزیي صدمه هم ورسېږي، په یو ژور غم او نامحدوده غصه کې ډوب شي، له هر څه نه متنفر شي، له هر څه جدا یوازې د خپل ذهن په ژورو کې د خیالي او وهمي برترۍ لپاره رنځېږي او دردېږي. او یو بل کوم وخت چې د ژوند له کومې مهمې مسألې سره مخامخ شي، د دې پر ځای چې له خپلو ذهني او فکري قواوو څخه په سمه سینه استفاده وکړي او د حل روغه لار ولټوي، په رنګا رنګ تشویشونو اخته شي، واهمه یې پر ذهن غلبه وکړي او پخوا له دې چې مجادله شروع شي، دی مایوسه کېږي او شکست مني.

www.sikaram.com

۴

دا ټول او نور بې شماره عقدې په موږ کې شته. هېڅ داسې فرد نشته چې روحي غوټه ونه لري او هېڅ داسې کرکټرونه نه شې موندلی چې له عیبه خالي وي. یوازې موږ دا عیبونه په ځان کې په سختۍ لیدلی شو او د کرکټري امراضو او روحي عقدو د تشخیص، سختۍ او مشکلات هم په دې ځای کې دي. ذهني فاصله چې یو فرد له خپل جسم سره پیدا کولی شي، له خپل شخصیت سره یې نه شي قایمولی. هر څوک په آسانۍ خپل جسمي عیبونه لیدلی شي، خپل عضوي مرضونه درک کولی شي او هغه د مرض په حیث قبلوي او د علاج فکر یې کوي. مګر په نورمال ډول یو فرد نشي کولی چې داسې یوه فاصله له خپلې روحي عقدې سره پیدا کړي. د یو فرد لپاره ګران کار دی چې ځانته روحي مریض ووایي او یا خپل شخصیت معیوب وبولي. کوم بخیل، حسود، کینه ګر، انتقام لټوونکی، خپل ځان د شعور په رڼا کې لیدلی شي او د خپلو روحي عیبونو په حیث یې قبلولی شي؟ او د علاج فکر یې ورته پیدا کېدای شي؟ د دې مشکل علت څه دی؟ علت یې دا دی چې د کرکټري عیبونو او روحي انحرافونو منبع یوه مرکزي روحي عقده یا غوټه ده چې د تحت الشعور په تړږمۍ کې یې ځای نیولی دی او نه یوازې چې د فرد له شعوري، فکري او ارادي قدرت نه بهر واقع دی، بلکې د فرد شعور، فکر

www.sikaram.com

او اراده هم تر خپل تاثير لاندې نيسي او تسلط پرې قايموي.
نو په دې شان يو فرد په عادي توگه نشي کولی دا تحت‌الشعوري غوټه د فکر او شعور رڼا ته راولي. دی يوازې په خپل ذهني او فکري فعاليتونو کې د دې عقدې غير مستقيم تاثيرونه حس کوي او د دې روحي عقدې خصوصيت هم دا دی چې دا نفسي اکثر فعاليتونه؛ لکه فکر، ذهن، اراده، احساس، ادارک او نور استخداموي او د خپلو خاصو هدفونو په لار کې يې په کار اچوي. نو يو فرد د هر فکر چې وي، هومره مالومات چې د ځان په باره کې يا د نورو په باره کې پيدا کوي، هر احساس چې لري او هر ډول اراده چې کوي، منبع يې تل دا روحي عقده وي او په مرکزي هسته باندې اتکاء کوي او د هر فرد کرکتر هم د دې غوټې په بناء جوړيږي. نو ځکه د دې عقدې له چوکاټ نه بهر د فرد له پاره بل هيڅ ارادي، فکري او احساساتي قوت نه پاتې کيږي چې د هغه په وسيله وکړای شي، د خپلې عقدې په باره کې آزاد فکر وکړي. خپله عيبونه وليدای شي او د اصلاح لپاره يې کار وکړای شي. د خپل ځان په باره کې زموږ د نابينايي منبع هم دا ده. د خپل ځان پېژندلو لپاره او بيا د خپل ځان جوړولو لپاره په کار ده چې د دې روحي عقدو په ميکانيزم او عمليو باندې پوه شو، يانې ځانته مالومه کړو چې دا عقدې څرنگه راپيدا کيږي؟ په څه شان کرکتر تشکيليږي؟ په څه ډول نشوء نما کوي؟ او په شعور او تحت‌الشعور کې ترې څه راز رنگارنگ عمليې راپيدا کيږي؟ د اوسني علم النفس ځينې مهم کشفيات د دې اساسي پوهې په لار کې انسان ته ډېرې مهمې او قيمت دارې لارښوونې او کومکونه کوي.
مگر کوم شی چې د کرکتري عيبونو او د شخصيت د نيمگړتياوو اصلاح

www.sikaram.com

نشي کولی او د روحي دردونو درمان کولی نه شي، هغه اخلاقي نصایح دي. د اخلاقي نصایحو د بې تاثیرۍ له پاره دوه مهم عامله موجود دي.
د اخلاقي نصایحو د تاثیر او بې تاثیرۍ لومړی عامل په خپله د ناصح شخصیت دی. دلته مهمه دا نه ده چې څه نصیحت کېږي، بلکې مهمه دا ده چې څوک نصیحت کوي. اکثراً داسې پېښېږي چې اخلاقي نصایحو د ناصح په خپل ژوند کې د تطبیق ساحه نه وي موندلې. ناصح یو عمر د خپلو هیلو او خواهشاتو په سر ته رسولو تېر کړی وي. د عمر په اواخرو کې کله چې د هیلو او امیالو د پوره کولو نور روحي او جسمي توان نه وي پاتې، نو بیا ځوانانو او بازماندهګانو له پاره پندنامه لیکي.
څرنګه چې ناصح په خپل ژوند کې د دې نصحیتونو د تطبیق له پاره نه فرصت لري او نه توان، ځکه چې ساحه خو یې د ځوانۍ دوره وه، نو ځکه د نه عملي کېدو له سببه دا نصایح د ناصح په خپل ژوند کې بې تاثیره پاتې کېږي. نو څرنګه چې د ده په خپل ژوند کې بې تاثیره وو، نو د نورو په ژوند کې خو هرو مرو هېڅ کوم تاثیر نه شي کولی. یوازې هغه استثنایي شخصیتونه چې د ژوند په لومړۍ مرحله کې د ارادې په قوت او د ځینو عالي پرنسیپونو په بناء خپل ژوند عملاً تنظیم کړي او پر مخ بوځي، د نورو په ژوند او فکر ژور تاثیر کوي. داسې اشخاص نصیحت کولو ته ضرورت نه لري ځکه چې د دوی د ژوند عملي سبک، د دوی رفتار او اعمال، ماحول او محیط د تاثیر لاندې نیسي. څرنګه چې د دوی الفاظ او کلمات په ریښتیني عمل بناء وي نو له زرګونو پندنامو څخه زیات کار کوي. مجردې مفکورې او مړې مفکورې هغه دي چې له ریښتیني عمل سره یې یا رابطه منفي وي، یا هېڅ نه وي. د رښتیني

www.sikaram.com

مفکورې ژوند په عمل کې دی.

د اخلاقي نصحیتونو د بې تاثیرۍ دویم عامل دا دی چې په دې نصیحتونو کې د اخلاقي معایبو نفسي علتونو ته هېڅ توجه نه کېږي. دلته مهمه دا نه ده چې څوک نصیحت کوي، بلکې مهم ټکی دا دی چې نصیحت کېږي او په څه شان کېږي.

که هر څومره خلکو ته نصیحت وکړو چې د نورو په مقابل کې له بدبینۍ څخه، له بغض او کینې څخه، له کبر او غرور څخه، له خود خواهۍ او خودپرستۍ څخه ځان وساتي، هېڅ کومه فایده او تاثیر به ونه کړي. تر څو چې د دې منفي صفاتو نفسي علل او عامل کشف نه کړو، تر څو چې پوه نه شو چې یو فرد په څه رنګ محیطي او نفسي شرایطو کې د بدبینۍ حس پیدا کړی دی او څه نفسي عوامل سبب شوي دي چې په ده کې بغض او کینې انکشاف کړی دی او څه ډول روحي عقدې دا شخص د کبر، غرور او خودخواهۍ خوا ته راکښلی دی. داسې یو جامد او وچ نصیحت چې خودپرستي بده ده او نوع پرستي ښه ده، هرو مرو بې تاثیره پاتې کېږي او که له یو ډېر خود پرست شخص څخه پوښتنه وکړو، موږ سره به موافقه وکړي چې خود پرستي ښه کار نه دی. مګر که موږ وغواړو چې د داسې شخص په زړه کې عملاً د نوع پرستۍ احساس راپیدا کړو، لومړی باید دی پوه کړو چې نوع پرستي ولې ښه ده؟ او له دې نظره په کار دي چې د ده د نفسي پېښو او حوادثو په ژورو کې مطالعه وشي او د ده روحي انکشاف او د کرکټر د تشکیل تاریخچه تر تحقیق لاندې ونیول شي. کله چې شخص ته دا نفسي عوامل او د دې صفاتو د انکشاف منابع کشف شي، نو غیر له دې چې کوم قصدي اراده وشي، دا

www.sikaram.com

منفي اړخونه په خپله ورو ورو له منځه ځي او مثبت صفات يې ځای نیسي.

لهذا د دې مسألو د حل لار د انسان په نفس کې موندل کېدای شي او د علم النفس تحقیقات موږ ته د دې مسألو بهتره علمي پوهه راکوي او د حل عملي او انساني لار یې را ښودی شي او د علم النفس په ساحه کې چې کوم مهم تحقیقات او کشفونه شوي دي، هغه د درېیو لویو متفکرینو او محققینو د تجربو او پلټنو نتیجه ده او هغه دا درې کسه دي: زېگموند فروید، الفرد آدلر او کارل گوستاو یونگ. دوی درې واړه هر یو د جلا جلا مکتب موسسان دي.

www.sikaram.com

۵

اصطلاحات[۵۱]

الف

اختیار (آزادي):

فرانسوي:	Libre arbiter, Liberte
آلماني:	Willensfreiheit, Freiheit
انگلیسي:	Free Will, Freedom, Liberty

ابتدایي مانا:

«آزاد» انسان هغه انسان دی چې غلام یا زنداني نه وي. آزادي هغه حالت دی چې په هغه کې چې انسان څه غواړي، هغه کوي، نه هغه څه چې بل څوک یې غواړي. په دې مانا آزادي د یو خارجي زور او فشار نشتوالی دی. او له هم دې ځایه دې کلمې درې ماناوې پیدا کړي دي:

۱- په قیاسي ډول دا کلمه عمومي شوې او غیر له انسانه په نورو موجوداتو او حتی بې روحه اشیاوو تطبیقیږي.

[۵۱] په دې اصطلاحاتو کې د هر لغت له پاره په دریو ژبو کې مستعمل اصطلاحات ذکر شوي دي.

www.sikaram.com

۲- د اجتماع او سیاست په ساحه کې دا کلمه د هغو روابطو مشخصات بیانوي چې یې یو فرد له اجتماع او دولت سره لري.
۳- د دې فکر په اساس چې د انسان په نفس کې داسې قوې موجودې دي چې په فرد باندې تسلط او فرمانروایي کوي او ځینې اعمالو ته یې مجبوروي. نو دا کلمه د انسان په نفسي حوادثو کې تطبیقیږي او دلته ویل کیږي: د انسان داخلي یا نفسي آزادي د ځینو نفسي قواوو په مقابل کې.

۱) عمومي مانا:

د یو موجود هغه حالت (چې په هغه کې) دی تر هیڅ فشار لاندې نه وي او له خپل طبیعت سره موافق د مځکې د مرکز وخوا ته په حرکت سره وي، (لکه د اجسامو آزاد سقوط). همدا شان په حیواني او نباتي دنیا کې.

۲) سیاسي او اجتماعي مانا:

د آزادۍ کلمه په پاسنۍ مانا په اجتماعي ساحه کې تطبیقیږي او مانا یې د یو خارجي زور او فشار نشتوالی دی په فرد باندی، په دې مانا فرد قانون منع کړی او باید هغه اعمال اجراء کړي چې قانون اجازه ورکوي.
«سیاسي آزادي‌ګانې» Libertes Politiques هغه حقوق دي چې فرد ته ورکړل شوي دي او هغه حقوق دي چې د دولت اختیارات محدودوي.

۳) روحي او اخلاقي مانا:

الف - اختیار د بې شعورۍ، جنون، اخلاقي او حقوقي بې مسوولیتۍ ضد

www.sikaram.com

واقع کېږي. هغه حالت چې فرد که بد کوي او که ښه، د يو عزم او ارادې او قبلي مفکورې په بناء يې کوي، پوهېږي چې څه غواړي او ولې يې غواړي؟

ب - اختيار د عواطفو او انفعالاتو حيواني غرايزو او ناپوهۍ ضد واقع کېږي.

ج - د جبر ضد واقع کېږي. اختيار هغه عملي قدرت دی چې غير له دې قدرت څخه بل کوم علت ونه لري.

استنتاج:

فرانسوي:	Deduction
آلماني:	Ablejtung, Deduktion
انګليسي:	Deduction

(۱) منطق:

هغه عمل دی چې د منطقي قوانينو په وسيله د يوې يا زياتو فقراتو څخه چې د مقدماتو په توګه ايښودل شوي وي، داسې يوه فقره په بديعي ډول راوباسي چې هغه د مقدماتو واجبي نتيجه وي.

اول: دا هم غلطه ده چې د استنتاج او استدلال په منځ کې خلک فرق نه کوي، حال دا چې استنتاج د استدلال د اشکالو يو شکل دی.

دويم: دا هم غلطه ده چې استنتاج هغه استدلال دی چې له کلياتو څخه جزئياتو ته ځي.

دا استدلال په ځينو اشکالو کې صدق کوي.

www.sikaram.com

(۲) میتود:

اول- ابتدايي استدلال چې خصوصيت يې استحکام او قوت وي او واجبي نتيجې ترې راوځي.

دويم- د فکر عمومي طرز رفتار چې غير له استدلاله له بل څه نه کار اخلي، (لکه خالص رياضيات) او په خپل پرمختګ کې تجربې ته رجوع نه کوي.

د استنتاجي ميتود دوه ډوله دي:

الف - عملي استنتاج: هغه دی چې پر داسې فقراتو استدلال وکړي چې د حقيقت په حيث ايښودل شوي وي.

ب - شرطي استنتاج: هغه دی چې مقدماتي فقرات په موقت ډول فرض شوي وي.

آفاقي:

فرانسوي:	Objectif
آلماني:	Objektiv
انګليسي:	Objective

(۱) د انفسي ضد چې په يو شي پورې مربوط وي، په يو داسې واقعيت پورې چې په خپل موجوديت موجود وي. يانې له هرې پوهې او مفکورې څخه مستقل.

(۲) چې د ټولو افرادو لپاره ارزښت ولري او نه د يو مخصوص فرد لپاره مثلاً د عمل پرنسيپونه هغه وخت افاقي دي چې د هر معقول انسان د ارادې لپاره ارزښت ولري او هغه وخت انفسي دي چې يوازې د يو

www.sikaram.com

شخص د ارادې لپاره ارزښت ولري (کانت).
(۳) د ذهن مطالعه هغه وخت افاقي ده چې ذهن په دې مطالعه کې خپل فردي تمایلات او عادات داخل نه کړي.
(۴) هغه څه چې زموږ له ارادې څخه مستقل دي؛ لکه فزیکي حوادث.
(۵) افاقي دنیا هغه دنیا ده چې له ذهن څخه خارج ده او د مشاهدې او تجربې په وسیله درک کیږي.
د دې په ضد هغه باطني او شعوري مفاهیم او حقایق دي چې انفسي دنیا ورته وویل شي. آفاقي میتود هغه دی چې له خارجي مشاهداتو څخه کار اخلي او انفسي میتود (مثلاً په روحیاتو کې) هغه دی چې په مشاهداتو کې شعور ته رجوع کوي.

انفسي:

فرانسوي: Subjectif

آلماني: Subjektiv

انګلیسي: Subjective

(۱) هغه څه چې په یو شخص پورې اړه ولري، انفرادي وي او یوازې د یو شخص لپاره ارزش ولري. انفسي طرز فکر هغه دی چې قضاوتونه یې عموماً په انفرادي تاثیراتو، ذوق، عادتونو او خواهشاتو بناء وي.
(۲) هغه چې یوازې په انساني فکر پورې مربوط وي. د فزیکي جهان د طبیعت او اشیاء ضد.
(۳) په یوه بله مانا ظاهري غیر حقیقي، وهمي (وګوريء : آفاقي).

www.sikaram.com

ت

تحليل:

فرانسوي: Analyse
آلماني: Analyse
انګليسي: Analysis
(د ترکيب ضد دی)

۱) په تجربي مانا:

د يوې کليې تجزيه په اجزاوو، کېدای شي چې دا تجزيه مادي وي لکه؛ کيميايي تجزيه يا فکري وي لکه چې وايي:
«تعريف د مفاهيو تحليل دی» يا د يو متن تحليل.

۲) د ثبوت په مانا:

تحليل د يو سلسله فقراتو داسې ترتيبول دي چې له هغې فقرې څخه چې ثبوت غواړي شروع او په داسې فقره چې معلومه وي، ختم شي. په دې ډول چې ټول فقرات يو له بل څخه په واجبي ډول استنتاج شي او ښکاره شي چې اوله فقره د آخري نتيجه ده او د آخري په شان حقيقت لري.

۳) په عمومي مانا:

تحليل مرادف له الجبر سره، په دې ډول چې د الجبر ميتود په شروع کې مسأله ثبوت ته رسېدلې فرض کوي او بيا له دې فرضيې څخه د ثبوت شرايط استنتاجوي.

www.sikaram.com

تحلیلي:

فرانسوي: Analytique

آلماني: Analytisch,Analytik

انګلیسي: Analytic

(۱) د ارستو په فلسفه کې تحلیلي له صوري منطق سره مرادف دی.

(۲) د کانت په نظر تحلیل د فهم د اشکالو مطالعه ده او «برترین تحلیل» (د خالص عقل نقادي یوه برخه) د خالص فهم په قبلي اشکالو پوهه ده. کانت د انساني پوهې استعداد تحلیلوي، د دې لپاره چې هغه مفاهیم او پرنسیپونه کشف کړي چې پوهه او تجربه ممکنوي.

کانت تحلیلي حکم هغه ته وایي چې صفت په موصوف کې دننه پروت وي. یا به داسې وي چې یو صفت (B) به د یو موصوف (A) په مفهوم کې د یوې پټې محتوا په شان قبلاً پروت وي. او یا دا چې (B) د (A) له مفهوم څخه بلکل بهر وي او سره له دې له (A) سره رابطه لري. اولني حکم ته زه تحلیلي وایم او دویم ته ترکیبي. کانت: د خالص عقل نقادي.

۴) ریاضیات:

تحلیلي هندسه هغه ده چې اشکال او هندسي خصوصیات د الجبري تحلیل په شکل بیانوي. د تحلیلي هندسې ضد ترکیبي هندسه ده، په کومه کې چې په اشکالو فکر کېږي او له تحلیل څخه کار اخیستل کېږي.

۵) روحیات:

تحلیلي هغه فکر دی چې د اشیاوو اجزاء او عناصر په نظر کې نیسي او

www.sikaram.com

ترکیبي فکر هغه دی چې اشیاء په کلي ډول په فکر کې نیسي.

ترکیب:

فرانسوي: Synthese

آلماني: Synthese

انګلیسي: Synthesis

عمومي مانا:

د مختلفو او جدا عناصرو د یوې کلیې په شکل.

د تحلیل ضد:

د میتود په لحاظ د فکر هغه حرکت ته وایي چې له ساده او بسیطو مفاهیمو او فقراتو څخه پیچیده او مرکبو خوا ته ځي.

د فکر حرکت له بدیعي فقراتو څخه د دې فقراتو واجبي نتایجو ته.

د اجزاوو هغه یوې کلیې ته حرکت.

د یو تایید او نفي یو ځای کېدل. په یو نوي مفهوم په یو فقره کې چې د تایید او نفي صحیح نقاط په ځان کې ساتي. (وګورىء: تحلیل).

ج

جبر:

فرانسوي: Determinisme

آلماني: Determinismus

انګلیسي: Determinism

www.sikaram.com

(۱) په تجربي او محسوسه مانا:

جبر د هغه واجبي شرایطو مجموعه ده چې یوه معینه حادثه تعینوي او ټاکي.

۲) مجرده مانا:

د یو سلسله حوادثو هغه خصوصیت چې هر عنصر په بل پورې تړلی وي، په داسې شان چې پیش بیني یې کېدای شي، تولیدېدای شي او په یقیني صورت جلوګیري یې کېدای شي. تر هغه حده چې موږ په دې حوادثو پوهه لرو، تولیدولای یې شو او جلوګیري یې کولای شو.

۳) یوه مخصوصه فلسفي مانا:

د کایناتو ټول حوادث او مخصوصاً انساني افعال داسې یو له بل سره تړلي دي چې د اشیاوو په یو معین حالت کې او د زمانې په یوه ټاکلې لحظه کې د هرې بعدي او قبلې مرحلې لپاره یوازې یو حالت شته چې له لومړني سره سازش کوي او بس.

۴) په نادرست ډول د سرنوشت Fatalism په مانا:

هغه عقیده چې وایي:

ځیني حوادث د یو خارجي او عالي قدرت په وسیله پخوا له پخوا ټاکل شوي دي او که موږ هر څه وکړو، دا حوادث غیر له کوم تغیر او تبدیل څخه هرومرو واقع کیږي.

www.sikaram.com

ح

حقيقي:

فرانسوي: Vrai

آلماني: Wirklich,Echt,wahr

انگليسي: Genuine, Real, True

تقربياً په تمامو ماناګانو د خطا ضد دی

۱) د احکامو او فقراتو په مورد کې:

حقيقت په يو حکم کې هغه خصوصيت دی چې د هغه په وسيله موږ قانوناً له دې حکم سره خپله کامله موافقه ښکاره کوو.

۲) د اشخاصو او اشياءوو په مورد کې:

اشياء يا اشخاص چې واقعاً وجود لري. د حکايت او افسانې ضد.

۳) کوم شی چې ظاهر او يا باطن يې يو شان وي، مثلاً «حقيقي ملغلرې او نه مصنوعي»، «حقيقي استدلال نه سوفسطايي»، «حقيقي احساس».

۴) ښه د ارزښت وړ له هدف سره موافق «حقيقي وسايل».

۵) هغه طبيعي شی چې په فزيکي او اخلاقي ساحه کې زموږ د واقعيت له احساس سره توافق لري:

«حقيقي رنګ»«حقيقي احساس».

www.sikaram.com

ز

زغم (په شا وهل):

فرانسوي: Refoulement

آلماني: Verdrangung

انگلیسي: Repression

هغه اصطلاح ده چې فروید استعمال کړې او په ننني علم النفس کې ډېره زیاته لیدل کیږي.

د روح هغه عمل ته ویل کیږي چې په وسیله یې په غیر ارادي ډول او همېشه په غیر شعوري ډول ځینې فکرونه چې دردناک وي یا تنفر ترې پیدا شوی وي، له ځانه لرې کوي او د شعور له ساحې څخه یې بېرته شړي (او په تحت الشعور کې زغمل کیږي).

س

سانسور:

فرانسوي: Cenure

آلماني: Cunsu

انگلیسي: Censor

فروید هغه ذهني فعالیت ته سانسور وایي چې د ځینو خواهشاتو او تخیلاتو د طبیعي او بې ریا ظاهرېدو مانع کیږي. دا هغه خواهشات او تخیلات دي چې د زغملو په وسیله په شا وهل شوي دي او په تغیر شویو او مانا دارو اشکالو ځان ښکاره کوي.

www.sikaram.com

سيستم (نظام):

فرانسوي: Systeme
آلماني: System
انگليسي: System

(۱) د هغه مادي يا غير مادي عناصرو مجموعه چې يو له بل سره متقابله رابطه لري او يوه منظمه کليه ترې جوړېږي؛ لکه چې وايو شمسي نظام.
(۲) مخصوصاً د هغو علمي يا فلسفي مفکورو مجموعه چې يو له بل سره منطقي تړون لري او په دې مجموعه کې حقايق دومره نظر کې نه نيول کېږي، لکه د مفکورو منطقي اتصال يو له بل سره. سيستم د يو علم يا صنعت د مختلفو برخو داسې ترتيبول دي چې يوه برخه په بله برخه بناء وي او د وروستنو د پوهېدو لپاره لومړنو ته احتياج وي.
(۳) تصنيف – طبقه بندي.

ش

شخصيت:

فرانسوي: Personnalite
آلماني: Personalitat
انگليسي: Personality

۱) مجرده مانا:

لومړی – د هغه موجود خصوصيت چې يو اخلاقي يا حقوقي شخص وي.

www.sikaram.com

الف - یانې یو انفرادي موجود چې د ټولو هغو خصوصیاتو خاوند وي چې ده ته اجازه ورکوي چې یوې فکري او اخلاقي اجتماع کې شرکت وکړي چې په خپل ځان شعور ولري، د عقل خاوند وي، یانې چې د ښه او بد، غلط او صحیح په منځ کې تمیز وکړای شي او د خپلو اعمالو د محرکو عواملو ارزښت هر معقول انسان ته ثابت کړای شي.

ب - حقوقي شخص هغه موجود دی چې د یو قانون په وسیله ټاکل شوي حقوق او وظایف ولري.

دویم - هغه نفسي فعالیت د کوم په وسیله چې یو فرد خپل ځان د یو دوام دار «زه» «ما» په حیث پېژني دلته وایو «دشخصیت امراض».

۲) محسوسه مانا:

لومړی - اخلاقي شخص او مخصوصاً هغه عالي صفات چې په وسیله یې شخص له یو عضوي فردیت څخه فرق کوي.

دویم - فرد چې په یوه اجتماع کې ځان د خپلو فعالیتونو یا نفوذ په وسیله ښکاره او تثبیت کړي.

شعور:

۱) نفسي شعور:

فرانسوي: Conscience psychologique

آلماني: Selbstbewusstsein, Bewu-sstsein

انګلیسي: Sub consciousness

هغه نسبتاً کامله، نسبتاً رڼه پوهه چې روح یې په خپلو حالاتو او خپلو

www.sikaram.com

اعمالو لري. موږ د شعور تعریف نشو کولای. موږ پخپله ښه پوهېدای شو چې شعور څه شی دی. مګر موږ نشو کولای چې غیر له کومې اشتباه دا رڼه پوهه چې موږ په ځان کې لرو، نورو ته د تعریف په شکل وپوهولای شو. د دې علت بسیط دی، شعور د هرې پوهې په ریښه کې پروت دی.

(هاملتون).

«هغه حالت چې موږ ورو ورو په یو بې رویا خوب کې له ځان بې ځانه کېږو... هغه حالت په کوم کې چې موږ ورو ورو د یو آواز په وسیله راویښېږو او په ځان پوهه پیدا کوو دا هغه څه دي چې شعور ورته وايي».

(بالدوین)

"What we are less and less, as we sink gradually down into dreamless sleep... and what we are more and more, as the noise tardily arouses us that is consciousness." (Baldwin)

۲) اخلاقي شعور (وجدان، ضمیر):

فرانسوي: Conscience morale

آلماني: Gewissen

انګلیسي: Conscience

د انساني روح هغه خصوصیت چې په وسیله یې د ځینو معینو افعالو او د اخلاقي ارزش په باره کې احکام صادروي، کله چې دا شعور د فرد د راتلونکو اعمالو قضاوت کوي، نو ورته د امر او نفي د (وجدان آواز) وايي.

www.sikaram.com

او که د تېرو شوو اعمالو قضاوت کوي، نو یا د خوشحالۍ او رضایت احساس ترې پیدا کېږي او یا د پښېمانۍ او ندامت. دلته اخلاقي قضاوت کېږي او ویل کېږي: با وجدانه شخص، بې وجدانه شخص.

ط

طبیعت:

فرانسوي: Nature

آلماني: Natur

انګلیسي: Nature

اول – د یو موجود طبیعت:

(۱) هغه پرنسیپ چې د یو موجود انکشاف ترې پیدا کېږي او یوه مشخصه نوع ترې جوړېږي .

(۲) د یو جنس جوهر – د هغو خصوصیاتو مجموعه چې د موجود تعریف پرې کېږي. د یو علم اساسي خصوصیت. هغه خصوصیات چې یو جسم ترې متشکل وي.

(۳) هر هغه څه چې د موجوداتو په یوه نوع کې (مخصوصاً په انسان کې) مورزادي، غریزي او آني وي. دلته طبیعت د هر هغه څه ضد واقع کېږي، کوم چې په فردي یا اجتماعي تجربو کشف شوي وي. په دې مانا طبیعت هغه حالت دی چې انسان په کې پیدا کېږي. د تمدن، تفکر او هر هغه څه ضد دی چې مصنوعي یا ارادي وي. (ژ.ژ. روسو).

(۴) د یو فرد ممیزه علایم، لکه خلق او خوی. ویل کېږي: «یو تنبل

www.sikaram.com

طبیعت»، «جاه طلب طبیعت».

دویم – د طبیعت عمومي مانا:

(۱) د اشیاوو هغه مجموعه چې یو نظم او ترتیب په کې وي او مشخص انواع منځ ته راولي او یا د قوانینو په بناء ځان تولیدوي او په یوه مخصوصه مانا ژوندی او فعال پرنسیپ، هغه د نظم او ترتیب اراده چې دې انتظام کې ځان ښکاره کوي. په دې مانا د ارستو په نظر د طبیعت ضد اتفاق دی.

(۲) د ټول هر هغه څه مجموعه چې وجود لري.

(۳) د موجوداتو (یا د موجوداتو د خصوصیاتو) هغه مجموعه چې د کوم هدف خوا ته نه ده روانه، بلکې د خالص میکانیکي علت په اساس حرکت کوي. دلته طبیعت د روح ضد واقع کیږي.

(۴) مرئي جهان، د افکارو او احساساتو ضد. دلته د طبیعت مانا کاینات، مادي دنیا ده او ویل کیږي د «طبیعت ښایست، طبیعي ثروت».

له دې مانا څخه مراد مخصوصاً نباتي دنیا ده: ځنګلونه، چمنونه ...

(۵) له څه سره چې موږ عادت یو، اشیاء او حوادث څرنګه چې موږ ته په عادي ډول راښکاري. دلته طبیعي د خارق العاده ضد دی.

www.sikaram.com

ع

عادت:

فرانسوي: Habitude

اآلماني: Gewohnheit

انگلیسي: Habit

(۱) د عضوي او حتا فزیکي تطابق عمومي حادثه. په دې مانا چې که په یو شي او یا موجود د لومړي کرت له پاره یو تاثیر وارد شي، د دې تاثیر تغیرات دوی په ځان کې ساتي او که دغه تاثیر تکرار شي او یا ادامه پیدا کړي نو هېڅکله د لومړي کرت تغیرات بیا نشي واردولی. مثلاً له دوا یا زهریاتو سره عادي کېدل.

(۲) هغه روحي اکتساب چې په ارادي او شعوري ډول د مشق او تمرین په وسیله فرد داسې څه وکړي چې پخوا یې نه اجراء کولای شول او نه تحمل کولای شول، یا د داسې یو کار بهتر اجراء کېده. عادت داسې یو ذهني حالت را پیدا کوي چې شعور په تدریجي صورت د اتوماتیسم په زور له منځه ځي.

عقده (غوټه):

فرانسوي: Complexe

آلماني: Complex

انگلیسي: Complex

د فروید مکتب چې د روحي تحلیل (Psychoanalysis) په نامه یادېږي

www.sikaram.com

. يوه اصطلاح ده، دوکتور يونګ چې د دې مکتب له مشهورو او مهمو پيروانو څخه دی، داسې تعريف يې کوي: «د ذهني تجسماتو د عناصرو يو ګروپ چې سره يو ځای شي او يوه واحده کليه ترې جوړه شي او يو احساساتي زور او قدرت ولري».

عقل:

فرانسوي:	Rasion
آلماني:	Ratio, Verhaltnis, Vrnunft
انګليسي:	Reason

د استعداد په حيث:

(۱) د استدلال کولو استعداد، د مفاهيمو او فقراتو د يو ځای کولو استعداد. په دې مانا عقل يوه مخصوصه انساني ملکه ګڼل شوې ده.

(۲) د صحيح قضاوت استعداد (دکارت).

د يو آني او باطني احساس په وسيله د ښو او بدو، صحيح او غلط (او حتا د ښکلا او بد شکلي) په منځ کې تميز کيږي.

(۳) هغه طبيعي پوهه چې د الهام او وحي چې عقيده او ايمان پورې اړه لري، ضد واقع کيږي.

(۴) د هغو قبلي (a priori) اساسونو سيستم چې حقيقت يې په تجربه پورې اړه نه لري، چې په منطقي شکل بيانېدای شي او په هغه مورږ يوه فکري پوهه لرو.

www.sikaram.com

علت:

فرانسوي: Cause

آلماني: Urasache

انګلیسي: Cause

دا کلمه د «معلول» له کلمې سره تړلې ده. د قدماوو او دکارت د پیروانو په نظر دا کلمه یوه عمومي مانا لري:

(۱) د ارستو په نظر د (میتافزیک) څلور علته دا دي: لومړی صوری علت، دویم مادي علت، دریم فاعلي علت، څلورم غائي علت. په دې څلورو ماناوو په سکولاستیکي دورو کې استعمالېده، په اوسني عصر کې یوازې د فاعل او غائي علت اصطلاحات پاتې دي. فاعل علت د هغې حادثې په مورد کې استعمالېږي چې یوه بله حادثه ترې پیدا شي او یا بعضې وخت یو موجود چې یو فعل اجراء کوي. غائی علت هغه ته وایي چې د یو هدف او مقصد لپاره یو عمل اجراء شي.

(۲) دکارت او د ده پیروان علت په پورتنیو ماناګانو استعمالوي او علاوه پر دې په منطقي روابطو یې هم تطبیقوي. ربښتینی علت یا فاعل علت نن په دې لاندې ماناګانو استعمالېږي:

الف – هغې حادثې ته ویل کېږي چې یو موجود د خپل عمل په وسیله یو بل موجود کې تغییر راولي (کېدای شي چې دا تغییر محوء کول وي یا ایجادول) او په دې عمل کې لومړنی موجود له خپل ځان څخه، له خپل طبیعت څخه او له خپل عملي قدرت څخه هېڅ له لاسه ور نه کړي.

تبصره: د دیالکتیکي او مثبتو علومو له نظره د فاعلي علت دا تعریف چندان صحیح نه ښکاري، هیڅ داسې علت نشته چې پخپله معلول نه

www.sikaram.com

وي او د علت او معلول په منځ کې تل عمل او عکس العمل موجود دی.
ب - د علت له مفهوم څخه مراد يو مخصوص ډول ترکيب دی چې په هغه کې د يوې قاعدې په اساس په يو شي باندې **A** يو جلا او مغاير شی **B** علاوه کيږي. کانت (د خالص عقل نقادي).

غ

غريزه:

فرانسوي: Instinct

آلماني: Instinkt

انګليسي: Instinct

(۱) د هغو مختلطو خارجي مشخصو موروثي اعمالو يوه مجموعه ده چې د يوې نوعي په ټولو افرادو کې مشترک وي او د يو هدف لپاره برابر شوي وي او ژوندی موجود عموماً په دې هدف پوهه او شعور نه لري. مثلاً ځاله جوړول، دفاعی حرکات او نور...
په دې مانا غريزه له تمايل څخه فرق لري. د غريزې په اساس ژوندی موجود فوراً ځينې اعمال اجراء کوي. مګر نه پوهيږي چې دا اعمال د کوم هدف لپاره وسيله ده، حال دا چې په تمايل کې هدف معلوم وي، مګر وسايل نه وي ټاکل شوي.

www.sikaram.com

ف

فکر:

فرانسوي: Pensee

آلماني: Denken, Gedanke

انګليسي: Thought

(۱) په عمومي مانا د ذهن ټول حوادث احتوا کوي. «د فکر خاوند څه ته وايي؟ هغه موجود ته وايي چې شک کوي، اوري، درک کوي، تائيد کوي، غواړي، نه غواړي او هم تخيل لري او احساس کوي». (دکارت). مګر دا مانا زړه شوې ده او داسې ښکاري چې په خپله دکارت هم فکر، اراده او احساسات سره جلا کوي. او اراده او احساسات هله «فکرونه» بولي چې روح پرې پوهه ولري او وايي: «د فکر له کلمې څخه زما مراد ټول هغه څه دي چې په موږ کې پېښيږي، په دې شان چې موږ پرې فوري ادراک لرو».

(۲) معمولاً ټول هغه ذهني حوادث چې د احساساتو او ارادي مسايلو ضد واقع کيږي. دلته فکر او ذکاوت سره مرادف دي.

(۳) په زياته صحيح مانا عقل او فهم ته ويل کيږي. هغه څه چې په وسيله يې موږ د خپل علم په موضوع پوهه پيدا کوو هغه څه چې په وسيله يې موږ له ادراک، حافظې او تخيل څخه جګ عالي ترکيب ته رسيږو.

www.sikaram.com

ق

قانون:

فرانسوي: Loi

آلماني: Gesetz

انګلیسي: Law

(۱) یوه عمومي حکمي قاعده (کله د حکمي قواعدو سیستم) چې له بهره انساني فعالیتونه اداره کوي. دا درې شکله لري:

لومړی – هغه قواعد چې غیر له کومې واقعې او لیکل شوې اعلامیې څخه د عرف، عاداتو او عنعناتو په وسیله ایښودل شوي وي.

دویم – هغه قواعد چې د یوې اجتماع د کلي اختیار او کامل اقتدار په وسیله رسماً لیکل شوي او اعلان شوي وي.

دې ډول قوانینو ته مثبت قوانین وایي او د اخلاقي او آسماني قوانینو ضد واقع کېږي. دې وروستنیو قوانینو ته «طبیعي قوانین» وایي. لکه چې وایو «طبیعي حقوق» او «مثبت حقوق».

درېیم – هغه قواعد چې د خدای اراده بیانوي. دلته قانون د رحمت ضد واقع کېږي.

(۲) اجباري او لازمي قواعد چې د یو موجود یا یوې عملیې ایډیال ابراز وي او هغه نمونه ورښیي چې باید ځان ورسره برابر کړي. د دې لپاره چې خپل ایډیال او عالي طبیعت ته ورسېدای شي. په دې شان:

اول – «فکري قوانین» هم بدیهي او اساسي قواعد دي چې فکر باید ځان ورسره برابر کړي، د دې لپاره چې منطقي ارزښت ولري.

دویم - «اخلاقي قانون» اخلاقي قانون ایجابوي چې موږ څه چې غواړو

www.sikaram.com

له ځان سره یې وکړو او له نورو سره یې هم وکړو.

(۳) یو عمومي فورمول (چې مشاهده یې وي، نه حکمي) په داسې ډول چې موږ وکړای شو، له هغه څخه مخکې له مخکې ځینې حوادث استنتاج کړو او ویلای شو چې دا حوادث که په جلا شکل واقع شي، څرنګه به وي؟ مثلاً د ځمکې د جاذبې قانون او نور.

ک

کرکټر:

فرانسوي:	Caractere
آلماني:	Merkmal, Charakter
انګلیسي:	Character

۱) عمومي مانا:

ممیزه علامه چې یو شی پرې پېژندل کېږي. هر هغه څه چې یو موجود له بله جلا کوي یا په شکل او ساختمان کې یا په عمل او وظیفه کې.

۲) منطقي مانا:

ټول هغه فکري عناصر چې د یو موجود یا مفهوم په مورد کې د هغوی د حقیقت په حیث تاییدېږي. مثلاً وایو د یو شي او موجود اساسي خصوصیات (کرکټرونه)، حادثي خصوصیات، مشترک او نور.

www.sikaram.com

۳) روحي مانا:

د هغو عاداتو، احساساتو او طرزعملونو مجموعه چې له یو فرد څخه بل فرد ته فرق کوي او یا له یو جمعیت څخه بل جمعیت ته؛ مثلاً پښتني کرکتر...

۴) اخلاقي مانا:

په خپل ځان تسلط، راسخ عزم، د فکر او عمل توافق.

کمیت:

فرانسوی: Quantite

آلماني: Menge, Quantitat

انګلیسي: Quantity

یوه له هغو مقولو څخه ده چې د دې پوښتنې ځواب وایي: څومره؟

۱) په منطق کې:

د یو لفظ کمیت دا دی چې یاد خصوصیت یا عمومیت (عالمیت) او یا د غیر قابل تقسیمیت جنبه یې په نظر کې ونیول شي.

۲) په ریاضیاتو او فزیک کې:

د یو څه هغه خصوصیت چې اندازه شوی وي او یا د اندازې وړ وي او په خپله هغه شی چې اندازه کېږي. په مشخصه مانا هر هغه شی چې واقعاً اندازه کېږي او مخصوصاً د ابعادو په وسیله.

www.sikaram.com

۳) په میتافزیک کې:

کمیت د هغو مشخصاتو مجموعې ته وایي چې د حساب، هندسې او میکانیک (عدد، مقدار، پراختیا او حرکت) موضوع ده. په دې مانا چې دا مشخصات یوه جدا ساحه ده، کاملاً عقلي پوهه پرې ممکنه ده او د حسي کیفیت له ساحې څخه بلکل فرق لري.

تبصره: د کمیت په باب کې کانت د مقولو په فصل کې درې ډوله احکام لیکي؛ شخصي، خصوصي او عالمي. چې له هر یو سره دا لاندې درې مفاهیم برابرېږي : وحدت، کثرت او کلیت.

م

مجرد:

فرانسوي: Abstrait

الماني: Abstrakt

انګلیسي: Abstract

هر هغه مفهوم، کېفیت یا رابطې ته ویل کېږي چې له هغو ذهني تجسماتو څخه جلا په نظر کې ونیول شي چې رابطه ورسره لري. سربېره پر دې نورې ماناوې یې دا دي:

(۱) په سکولاستیک کې د یو کیفیت هغه مفهوم ته مجرد ویل کېږي چې د دې کېفیت له لرونکي څخه په مستقل ډول په نظر کې ونیول شي. په دې مانا مثلاً (انسان) یو محسوس مهفوم دی او انسانیت یو مجرد.

(۲) د هېګل په نظر مجرد هغه دی چې له خپلو واقعي رابطو څخه له ماحول سره بهر واقع شي. او یا داسې واحده مجموعه چې اختلاف ترې

www.sikaram.com

بهر وي. محسوس هغه څه دي چې د خپلو بشپړو روابطو په وسيله ټاکل شوي وي او هغه کليه ده چې ټول اختلافات په کې دننه وي.

محسوس:

فرانسوي: Concret

آلماني: Concret

انگليسي: Concrete

(وگورئ مجرد)

مطلق:

فرانسوي: Absolu

آلماني: Absolut

انگليسي: Absolute

(په لاتيني ژبه Absolutus يانې کامل ته رسيدلی.)

۱) په منطق او روحياتو کې:

الف: د گرامر ليکونکو په نظر (مطلق توری) د (نسبتي توري) ضد هغه توری دی چې مستقل وي او له بل کوم توري سره د رابطې احتياج ورته نه وي. مثلاً (انسان) مطلق توری دی او (پلار) نسبتي.

ب: هغه څه چې په غير محدود ډول له هر پلوه ارزش ولري، لکه مطلق اقتدار.

ج: هغه څه چې نسبتي او حادثي نه وي.

www.sikaram.com

۲) په میتافزیک کې:

الف: هغه څه چې هم په فکر کې او هم په واقعیت کې له هر شي څخه مستقل وي او د خپل موجودیت علت په خپل ځان کې ولري، قایم به ذات اشیاء چې له فکري تجسماتو څخه مستقل موجود وي.

ب: هغه څه چې له هرې رابطې څخه بهر وي؛ متناهي، کامل، سر ته رسېدلی او کلي دی. دلته مطلق او لایتناهي سره ضد او حتی متناقض واقع کېږي.

ج: (مطلقه روح) د هېګل په نظر هغه ترکیبي مرحله ده چې د انفسي روح او افاقي روح له مرحلو څخه وروسته راځي. دا د عالمي روح د شعور هغه مرحله ده چې شعور او روح سره تطابق کوي او روح له طبیعي او خارجي اړتیاوو او شرایطو څخه آزاد شوی وي.

دا مطلقه روح په خپله درې مرحلې لري:

(۱) د جمال د ایډال په شکل (نفیسه صنایع).

(۲) د الهام شویو حقایقو په شکل د احساس په وسیله (مذهب).

(۳) د مطلقو حقایقو په شکل او یا د یوې خالصې عقلي پوهې په شکل (فلسفه).

معلول:

فرانسوي:	Eeffet
آلماني:	Wirkung, Effekt
انګلیسي:	Effect

هره هغه حادثه چې د یو علت په وسیله را پیدا شوې وي. (وګورئ: علت)

www.sikaram.com

میتافزیک (ماوراء الطبیعت):

فرانسوي: Metaphysique

آلماني: Metaphysik

انگلیسي: Metaphysics

(۱) اولنۍ مانا د ارستو یو کتاب دی چې موږ یې میتافزیک یا مابعدالطبیعت په نامه پېژنو. توماس داکن (عیسوي مشهور فیلسوف) دا مانا په عیسوي مفکوره تطبیق کړه او د دې پوهې په عقلي جنبه یې فشار راوړی او نه په الهامي او روحي شوې جنبه.

(۲) په هغو موجوداتو پوهه چې تر حواسو لاندې نه راځي. "میتافزیک نظري علوم دي چې موضوع یې هغه ډېر غیر مادي شیان دي لکه هستي په عمومي ډول او مخصوصاً خدای او فکري حوادث"... (بوسویه).

(۳) په هغو شیانو پوهه چې په خپل ذات دي نه د دوی ظاهري اشکال. د کانت د تعریف په اساس دلته میتافزیک د دیالکتیک ضد واقع کیږي. په دې مانا چې میتافزیک د اشیاوو د ثبات، سکون او استقرار د حالت پوهه ده، نه د هغوی د تحول او تاریخي ترتیب.

(۴) په اخلاقي حقایقو، عالي وظایفو، ایډیاله پوهه او د دې حقایقو مجموعه داسې په نظر کې ونیول شي چې له اشیاوو او حوادثو څخه یې مرتبه جگه وي.

(۵) د **کانت** په نظر میتافزیک د هغو علومو مجموعه ده چې یوازې له عقل څخه راوځي یانې د یوې داسې قبلي (a Priori) پوهې څخه چې د مفاهیمو په وسیله کیږي چې نه په تجربه بناء وي او نه د زمان او مکان احساس ته رجوع کوي. میتافزیک په لومړي خصوصیت له فزیک او

www.sikaram.com

تجربي روحیاتو څخه فرق لري او په دویم خصوصیت له ریاضیاتو څخه.

(٦) د اګوسټ کونټ په نظر میتافزیک هغه طرز فکر دی چې د الهیاتو او مثبتو علومو په منځ کې واقع کېږي او ارزښت یې په دې کې دی چې په لومړي انتقاد کوي، د دویم په مفاد.

ن

نیستي:

فرانسوي: Neant

آلماني: Nichtseindes, Nicht

انګلیسي: Non-being

(۱) هغه څه چې وجود نه لري یا په مطلق صورت (مګر د مطلقې نېستۍ په مفکوره انتقاد واردوي) او یا په نسبي صورت د یو معین کلام په دنیا کې.

(۲) د یو داسې شي صفر کمیت چې زیاتېدای او یا کمېدای شي.

(۳) د بې ارزښۍ په مانا. مثلاً د یوه مذهبي روح له پاره هر هغه څه چې نیست کېږي، باید نېست وګڼل شي.

انتقاد:

(۱) کانت د مقولاتو په بحث کې د نېستۍ مفکوره داسې وېشي:

اول: د خلا مفکوره (هېڅ) چې هېڅ کوم ټاکلې محتوا ونه لري.

دویم: د یو ټاکل شوي کېفیت نشتوالی. مثلاً تورتم، ګرمي.

درېیم: متناقضه مفکوره لکه؛ مدوره مفکوره.

www.sikaram.com

(۲) ژان پل سارتر د نېستۍ وهمي خصوصیت ته اشاره کوي. د ده په فکر نېستي له یوې خوا غیر د یو شي له نفي او له منځه تللو څخه بل څه نه دی. او له بلې خوا غیر د انسان له فکر څخه په بله وسیله جهان ته راتلی نه شي.

وایي: انسان هغه موجود دی په وسیله یې نېستي جهان ته راځي. (ژان پل سارتر، هستي او نېستي)

و

واقعي:

فرانسوي:	Reel
آلماني:	Reel, wirklich
انگلیسي:	Actual, Real

هغه څه چې یو شی وي یا د اشیاوو په باره کې وي.

(۱) واقعي د ظاهري، وهمي او خیالي ضد دی. کوم څه چې یو موثر عمل لري، په کوم څه چې اعتماد کېدای شي. مثلاً واقعي لیاقت.

(۲) واقعي د نسبتي او مخصوصاً د حادثي ضد دی، لایبنیتز وایي: "حرکت یو نسبتي شی دی مگر قوه یو واقعي او مطلق شی دی."

(۳) د ذهني تجسماتو په لړ کې هغه څه چې حاضر موجود وي. واقعي د ممکن او ایډیال ضد دی. یانې شیان څرنگه چې دي او نه څرنگه چې ممکن دي چې وي او یا نه څرنگه چې باید وي.

(۴) هغه څه چې په اشیاوو پورې اړه لري، نه په اشخاصو پورې. مثلاً واقعي حقوق.

www.sikaram.com

(۵) هغه څه چې په اشیاوو پورې اړه لري نه په الفاظو پورې. مثلاً واقعي مفکوره.

وجودي فلسفه:

فرانسوي: Existentialisme

آلماني: Existentialismus

انګلیسي: Existentialism

(۱) په عمومي مانا د انساني فرد د فردي خصوصیاتو فلسفي اهمیت باندې فشار راوړل. د کېرکګارد Kier Kegaard ډنمارکي د نولسمې پیړۍ فیلسوف او هایدګر Heidegger آلماني معاصر فیلسوف افکار د وجودي فلسفې په نامه یادیږي .

(۲) د ژان پل سارتر Jean Paul Sartre فرانسوي معاصر فیلسوف نظریه چې دی یې په خپل مشهور اثر (هستي او نیستي) (۱۹۴۳) کې شرح کوي. مګر ده خپله فلسفه زیاته د خپل تیاتر او داستانونو په وسیله مشهوره کړې ده.

د دې فلسفي نوم مبداء دا لاندې تایید دی.

"وجود له جوهره لومړی دی". یوه میتافزیکي اصطلاح ده چې مراد یې دا دی: انسان مطلق مختار دی، ژوند او فکر کوونکې موجود. خپل ځان په خپله جوړوي او خپل مشخصات او مقدرات په خپله ټاکي. اختیار هله ممکن کیږي چې انسان داسې یو قبلي جوهریت ونه لري چې د ده حدود وټاکي.

www.sikaram.com

وسوسه:

فرانسوي: Obsession

آلماني: Belagerung

انگليسي: Obsession

د يو تجسم، يو فکري تسلسل يا يو مشغوليت د همېشه له پاره او بې وقفې ذهن ته حاضرېدل او په ذهن کې تېرېدل. په دې شان چې نور ټول فکري تسلسلونه هم يوازې دې نکتې ته متوجه وي او اراده کله کله وکړای شي چې يوازې د يوې لحظې له پاره يې له ذهنه بهر کړي.

هـ

هستي:

فرانسوي: Etre

آلماني: Sein

انگليسي: To Be

دا لاندې مانا گانې لري:

(۱) د جوهريت په مانا: زه فکر کوم لهذا يم.

(۲) عارضي مانا: يو شی هست دی، کله چې واقعاً په تجربه کې حاضر وي.

(۳) آفاقي مانا: ويلای شو چې يو شی هست دی کله چې دا تاييد د ټولو افرادو د تجربې له پاره ارزښت ولري. که څه هم هر شخص په تجربه کې فعلاً حاضر نه وي او يا تر اوسه هېڅ حاضر شوی نه وي.

(۴) نسبتي او ربطي مانا: د فاعل او مفعول په منځ کې د رابطې علامه ده.

www.sikaram.com

دا لاندې ماناګانې درلوداۍ شي:

الف: د یو فرد تداخل په یوه طبقه کې او یا د یوې طبقې په بله کې.

ب: د متقابل او یا قابل تعویض احکامو رابطه چې دواړه یو اندازه وسعت ولري.

ج: د یو شان احکامو رابطه چې دواړه اصطلاح په یو فرد دلالت کوي.

دویم: د اسم مصدر شکل

فرانسوي: Etre

آلماني: Wesen, Seindes, Sein

انګلیسي: Entity Being

(۱) مجرده مانا: موجودیت، وجود لرل.

(۲) محسوسه مانا: څه چې واقعاً وجود لري: "هر څه چې په موږ کې حقیقي او واقعي شته د ټولو مبداء یو کامل او لایتناهي وجود دی". (دکارت).

(۳) یو شی چې په فکر کې دی او بهر له فکره کوم واقعي موجودیت ونه لري، دلته وایو: فکري یا خیالي هستي.

www.sikaram.com

www.sikaram.com

٦

اعلام

د کتاب په شپږمه ضمیمه "اعلامو" کې د ټولو هغو فیلسوفانو او علماوو، پېژندنه او د آثارو مختصره معرفي په مردف ډول شوې چې د کتاب په متن کې یې نظریات راغلي او یا یې نظریاتو ته اشاره شوې ده نو په دې اساس مو د یو بل نوملیک له جوړولو څخه ډډه وکړه.

www.sikaram.com

الف

ابن سینا:

شیخ الرییس ابوعلي حسین بن عبدالله سینا د شرق نامتو طبیب، فیلسوف او لیکونکی دی. د هجري قمري ۳۶۳ تر ۳۷۳ په منځ کې زیږېدلی و. پلار یې د بلخ له خلکو څخه و. په لومړیو کلو کې ابوعلي په بلخ کې وروزل شو. قرآن او ادبي علوم او منطق یې زده کړل، بیا یې د الهي علم، طبیعات، طب او ریاضي په زده کړه پیل وکړ - روایت دی چې په ۱۸ کلنۍ کې یې دا ټول عملونه بشپړ کړل. وروسته گرگانج ته ولاړ او د خوارزمشاه علي بن مامون محمد په خدمت کې داخل شو، بیا همدان ته ولاړ او هلته نهه کاله پاتې شو او د شمس الدوله دیلمي دربار ته یې لاره پیدا کړه. وروسته د وزارت مقام ته ورسېد. د شمس الدوله د زوی د سلطنت په دوره کې د یو تهمت په اثر بندیخانې ته واستول شو چې له زندان څخه خلاص شو نو اصفهان ته ولاړ او د علاوالدین کاکوبه په خدمت کې داخل شو. هلته په کال ۴۲۸ کې له علاوالدوله سره همدان ته ولاړ او هلته وفات شو.

د ابن سینا مشهور آثار: شفا، قانون، نجات، دانشنامه علایی، اسارت حکمت المشرقیه.

آدلر Alfred Adler:

په (۱۸۷۰ - ۱۹۳۷) کې په ویانا کې زیږېدلی دی. په ۱۸۹۵ کې یې د

www.sikaram.com

ویانا له یو پوهنتون څخه د طب دوکتورا حاصله کړه، لومړی یې د فروید پیروي وکړه او بیا د فروید د جنسي غریزې مخالف شو او په ۱۹۱۲ کې یې د ویانا په مکتبونو کې د تربیوي روحیاتو مکتبونه پرانیستل او د اطفالو په روحیاتو کې یې دقیقې مطالعې وکړې. په ۱۹۱۴ کې یې (د انفرادي علم النفس بین المللي مجلې) په نامه یوه مجله نشر کړه او په هغې کې یې د فرد په روحي مخصوصو او انفرادي خصوصیاتو باندې بحث کاوه. په ۱۹۲۴ کې یې د نیویارک د کولمبیا پوهنتون دعوت قبول کړ او هلته یې تر ۱۹۲۷ پورې د طبي روحیاتو تدریس وکړ. په ۱۹۳۵ کې یې یوه ورځپاڼه (د انفرادي علم النفس ورځپاڼه) په نامه په امریکا کې نشر کړه. د آدلر مکتب نن په اروپایي او امریکایي ممالکو کې شاګردان او پیروان لري.

د آدلر مهم آثار:

۱. د عضوي کهترۍ مطالعه Studie Minderwertigkeit von Organen

۲. عصبي کرکټر Der Nervose Charakter

۳. په انسان پوهه Merschen Kennthnis

٤. د ژوند مانا Der Sirn des Lebens

ارستو Aristoteles:

د زیږېدو ځای یې ستا ګیرا په مقدونیه کې دی (۳۸۴ – ۳۲۲ ق م). پلار یې طبیب و، په آتن کې یې له افلاطون څخه درس ووایه (۳٦٦ – ۳۴۷ ق

www.sikaram.com

م). د سکندر استادي يې وکړه (۳۴۳ – ۳۳٦ ق م). بېرته آتن ته راستون شو او هلته يې د ليسه (Lyceum) په نامه د حکمت مکتب پرانيست. ارستو به د گرځېدلو او قدم وهلو په وخت کې تدريس کاوه او له همدې سببه د ده مکتب ته مشاء (Peripatetique) وايي. د سکندر له مرگ وروسته ارستو ونه کړای شو چې په آتن کې پاتې شي نو شاليس ته يې مهاجرت وکړ (۳۲۳ ق م) او هلته په ٦۳ کلنۍ کې مړ شو.

ارستو له لويو متفکرينو څخه دی. د ده فلسفه موږ ته راښيي چې ټول طبيعت داسې يوه عظيمه هڅه او کوښښ دی چې غواړي خالص فعل ته ورسيږي ، يانې د عقل او فکر مرتبې ته جگ شي.

مهم آثار:

۱. غاطيقور ياس Categories: يانې مقولات

۲. انولو طيقا Analytiques: يانې تحليل چې دوې رسالې لري؛ د قياس او برهان په باره کې.

۳. طوپيقا Topiques: د جدل په باره کې. د دې رسالې مجموعې ته په قديم کې ارگانون Organon ويل کېده.

٤. ريطوريقا Rhetorique: د خطاطۍ د فن په باره کې.

٥. بوطيقا Poetique: د شعري صنعت په باره کې.

٦. مابعد الطبيعه Metaphysique

او نور ډېر رسايل په طبيعاتو او اخلاقو باندې.

www.sikaram.com

افلاطون Platon:

یوناني فیلسوف (۴۲۷ – ۳۴۷ ق م) په یو اشرافي خاندان کې زیږېدلی دی. وروسته د خپلې زمانې له تحصیل څخه په ۴۰۷ ق م کې د سقراط دوست او شاګرد شو. په ۳۸۸ ق م کې د څه وخت له پاره د دیو نیزوس اول دسیرا کوز مقتدر مشر په دربار کې و. کله چې اتن ته راستون شو، نو هلته یې یو مکتب پرانیست چې د اکاډیمي په نامه یادېږي . په دې مکتب کې افلاطون تر مرګه پورې د ریاضیاتو او فلسفې تدریس کاوه. په دې دوره کې بیا دوه کرته (۳۶۷او ۳۶۱ق م) سراکوز ته ولاړ په دې بې نتیجې امید چې د سیسل په جزیره کې خپل سیاسي نظریات تطبیق کړي.

د افلاطون مهم آثار د ده مکالمات دي چې په خپله نوع کې هر یو شهکار دی. ځیني مهم یې دا دي:

۱. اپولوجي Apologie: د سقراط په مدافعه کې.

۲. کریتون Criton: په دې موضوع کې چې په څه دلایلو سقراط مرګ ته غاړه کېښوده.

۳. پروتاګوراس Protagoras: د پوهې په باره کې.

٤. ګورجاس Gorgias: د مطلقو ښو او بدو په باره کې.

۵. مینون Menon: د پوهې د کسب او د دې کسب د مشکلاتو په باره کې.

٦. فیدون Phedon: د فنا ناپذیرۍ یو ډېر ښایسته ثبوت.

۷. جمهوریت Rebublique: مشهور او مهم اثر. د عدالت په ثبوت کې د یو آیډیال دولت د ترسیم په وسیله.

www.sikaram.com

آلن E.C. Alian:

فرانسوي فیلسوف (۱۸٦۸ - ۱۹۴۰) او د فلسفې استاد دی. دی د یوې روحاً نسبي خوشبینۍ فلسفې خاوند دی.

د الن مهم آثار:

۱. د فلسفې مبادي Elements de Philosophie
۲. په خوشبختۍ خبرې Propos sur le Bonheur
۳. په تربیه خبرې Propos sur le Education
٤. په مذهب خبرې Propos sur le Religion
۵. په سیاست خبرې Propos de Politique
٦. شل درسه په نفیسه صنایعو باندې vingt lecons sur les Beaux Arts

اینشټاین A. Einstein:

جرمني لوی فزیکپوه چې په اولم ښار کې زیږېدلی دی (۱۸۷۹ - ۱۹۵۵). په ځوانۍ کې یې په مونیک او میلان کې ژوند کاوه او بیا د تحصیل له پاره د زوریک ښار ته ولاړ. بیا یې د سویس تابعیت قبول کړ او په کال ۱۹۰۵ میلادي ده د لومړي ځل لپاره خپله د نسبیت تیوري خپره کړه چې بیا وروسته د نسبیت د عمومي تیوري په نامه پراخه شوه. د دې نوې تیورۍ په بناء هغو ټولو نظریو کې چې د عالم په باب موجود دي، ژور بدلون راولاړ شو. په کال ۱۹۲۱ میلادي کې یې د نوبل جایزه وګټله. په دې دوره کې یې په فزیک کې مهم آثار خپاره کړل او په ټوله نړۍ کې

www.sikaram.com

يې شهرت پيدا کړ. په کال ۱۹۳۳ کې د نازي رژيم له خوا له جرمني څخه وويستل شو او په امريکا کې د پرنستن پوهنتون ته ولاړ. اينشټاين د بشريت په تاريخ کې د لويو مبتکرو دماغو څخه شمېرل کيږي. د ده تيوري ګانو چې پوهه يې آسانه نه ده، د انسان په فکر کې لوی انقلاب راوستلی دی.

ب

بېکن Bacon:

انګريز فيلسوف او سياسي ستر شخصيت دی (۱۵۶۱ – ۱۶۲۶). د ده د فلسفې اهميت په دې ټکي کې دی چې ده د عصري علومو استقرايي او تجربي ميتود وټاکه او له سکولاستيکي خالص لفظي او مجردو استدلالونو سره يې سخت مخالفت وکړ. د ارسطو په فلسفه يې انتقادونه وکړل. دی په نوې فلسفه کې د تجربي علومو د فکري ميتود موسس ګڼل کيږي. د خپل ژوند په دوره کې رسمي لوړو منسبونو ته ورسېد خو په آخر کې په بډو اخيستو تورن شو او له رسمي کارونو څخه کناره شو.

د بېکن له ټولو مشهورو آثارو يو:

۱. The Advancement of Learning يانې د پوهې پرمختګ دی، چې په لاتيني ژبه يې په کال ۱۶۲۳ کې چاپ شو. او بل

۲. Novum Orgunm يانې نوی ارغون دی. چې په کال ۱۶۲۰ کې چاپ شو.

www.sikaram.com

ج

جلال الدين بلخي:

مولانا جلال الدين محمد بلخي چې په مولانای روم مشهور دی، د سطان العلماء بهاء الدين محمد بن حسين الحيطبي زوی دی او د دې هېواد تر ټولو لوی متصوف او شاعر دی. دی په بلخ کې چې د هغه عصر د علم او ادب ستر مرکز و په ۶۰۴ هـ ق کال کې وزېږېده. د مولانا پلار په خپله لوی فاضل او عارف و. د ځينو خلکو د مخالفت په اثر سلطان العلماء له خپل زوی جلال الدين سره مهاجرت ته مجبور شو او د حج په سفر ولاړ. مولانا له خپل پلار سره په نيشاپور کې له شيخ عطار سره ملاقات وکړ او شيخ عطار مولانا په غېږ کې ونيو او دعا يې ورته وکړه، بيا بغداد ته ولاړل حج ته ورسېدل او بيا تر ځو کلو مسافرت څخه وروسته د سلطان علاوالدين کېقباد په بلنه قونيې ته ولاړ. مولانا نهه کاله هلته پاتې شو. بيا يې د سفر نيت وکړ، شام، حلب او دمشق کې څه موده واوسېد او د پوهې په کسب باندې بوخت و او بيا قونيې ته راستون شو. په دې وخت کې مولانا له يو لوی صوفي او عارف سره مخامخ شو چې نوم يې شمس الدين بن علي بن مالک داد تبريزي و او د دې ستر عارف شخصيت په مولانا دومره ژور تاثير وکړ چې مولانا تر آخره عمره د هغه د روحاني نفوذ لاندې پاتې شو.

مولانا تر ټولو ستر عرفاني شاعر دی او مثنوي يې د نړۍ په ادبياتو کې

www.sikaram.com

شهکار دی. د ده بل اثر د شمس تبریز په نامه د غزلیاتو مجموعه ده او بل کتاب یې د فیه مافیه په نامه دی. مولانا په کال ۶۷۲ هجري قمري کې وفات شو.

خ

خیام:

حکیم ابوالفتح عمر بن ابراهیم الخیامي نامتو شاعر، فیلسوف او د ریاضي عالم دی چې د هجري پنځمې پېړۍ په سر کې یې ژوند کاوه. په فلسفه او حکمت کې یې د ابن سینا په اندازه تبحر درلود. د هغه عصر خلکو ورته زیات احترام کاوه، د علماوو په مجلس کې د لوی مقام خاوند او له غزالي سره یې مراوده درلوده.

خیام په کال ۵۱۷ هجري قمري کې په نیشاپور کې وفات شو. د ده مهم تالیفات دا دي:

نوروز نامه، روضته القلوب رساله در علم کلیات، جبر و مقابله، رساله وجود، رساله در فلسفه کون.

د

دکارت R. Descartes:

فرانسوی ستر فیلسوف او عالم دی (۱۵۹۶ – ۱۶۵۰). ده په جرمني کې

www.sikaram.com

مسافرت وکړ. څه موده په پاریس، روسیه او بیا په سنه ۱۶۲۸ کې هالند ته ولاړ او هلته به یې کناره ژوند کاوه او په علمي تحقیقاتو او فلسفي فکرونو بوخت شو. د خپلو انقلابي مفکورو له سببه یې زیات دښمنان پیدا کړل. بیا د سویډن د ملکې په بلنه هغه هېواد ته ولاړ خو د صحت د خرابۍ له امله هلته زر مړ شو. د دکارت لویه دلچسپي له ریاضیاتو سره وه او تحلیلي هندسه د ده ابتکار ګڼل کېږي. د دکارت فلسفي اهمیت په دې کې دی چې د ریاضیاتو روش د انسان په ټوله پوهه کې تطبیق کړي. له سکولاستیکي او ارسطویي فلسفې سره جنګېده او نوې فلسفي پوهه له "میتودي شک" څخه شروع کړه. ده وویل چې یوازې په یوه شي شک نشي کېدای او هغه په خپله شک دی، نو په دې اساس یې وویل: "فکر کوم فلهذا یم". کله چې په یو فکر کوونکي موجود باندې یقین حاصل شو، نو بیا د خدای موجودیت د جهان پېژندنې په دلایلو ثابتوي او بیا د خدای د موجودیت په وسیله **طبیعت** او فزیکي جهان ته رسېږي . د ده په نظر فزیکي جهان ریاضي جهان دی. د روح او **طبیعت** په منځ کې کومه مستقیمه رابطه نشته. د دې رابطې وسیله یوازې د خدای اراده ده. په ساینس کې یې د قدماوو نظر رد کړ او د فرانسیس بیکن په شان یې د نویو علومو اساسات طرحه کړل. په دې فرق چې د دکارت پام زیات تجربي علومو ته نه و، بلکې زیات ریاضي او منطقي علومو ته و. دکارت په نوي فلسفه ډېر ژور تاثیر وکړ او د نوې فلسفې پلار وګڼل شو – ډېرو فلاسفه‌وو؛ لکه سپینوزوا، مالبرانس او نورو د ده د مکتب چې د "کاریزي مکتب" په نامه یاد شو، پیروي وکړه – د ده تفکر په فلسفه کې لوی انقلاب ګڼل کېږي.

www.sikaram.com

مهم آثار:

۱. په میتود باندې خبرې Dis cour de la method
۲. تفکرات (۱٦۴۱) Meditations
۳. د فلسفې اساسات Principia Philosophiae

دورکهایم Durkheim:

فرانسوی د اجتماعیاتو عالم (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷) په سوربون کې د اجتماعیاتو استاد و. دی په سوسیولوژي کې مخصوص مکتب لري او په فرانسه کې د ده شاګردان اوس هم په کار بوخت دي. دورکهایم د اجتماع علم له ټولو علومو څخه بلکل مستقل بولي او غواړي چې یو مستقل علم شي.

دی وایي څرنګه چې طبیعي حوادث شته چې طبیعي علوم یې مطالعه کوي همدارنګه اجتماعي خالص حوادث هم شته چې باید یو مستقل علم یې د مطالعې لاندې ونیسي. څه رنګه چې د اجسامو د حرکت د جاذبې او دفع او د صوت او نور قوانین فزیک مطالعه کوي، همدارنګه عادات، اخلاقي رواجونه، فامیلي، قومي او ملي تشکیلات، قوانین، حقوق او نور داسې اجتماعي حوادث دي چې باید سوسیولوژي یې په خاص ډول مطالعه کړي. له اجتماعي خالصو حوادثو څخه مطلب دا دی چې له فردي او نفسي حوادثو څخه مستقل دي، یانې عنعنې، رواجونه او نور د فرد د فکر، خیال، هوس او احساساتو څخه نه دي راوتلي، بلکې ځانته شیان دي او فردي ذهنیت د دې اجتماعي حوادثو تر تاثیر لاندې دی. د دورکهایم په فکر که څوک اجتماعي حوادث د نفسي حوادثو له

www.sikaram.com

لارې حل کوي او د اجتماعي حوادثو علتونه په فردي حوادثو کې لټوي، په غلطه لار ځي.

مهم آثار:

۱. د سوسیولوژي میتود قوانین Les regles de la metho de, sociologique

۲. د مذهبي ژوند ابتدایي اشکال Les formes elementares de la vie Religieuse

۳. د کار تقسیم La divisiondu travil

ر

روسو J.J. Rousseaux

فرانسوی فیلسوف او لیکوال (۱۷۱۲ – ۱۷۷۸). د دیموکراسۍ او رومانتیسم پلار، په جینوا (سویس) کې زیږېدلی دی. په شپاړلس کلنۍ کې یې هره خوا په مسافرت شروع وکړه او په مختلفو کارونو یې خپله گوزاره کوله. د روسو پلار یو ساعت ساز و. به ۱۷۴۹ کې روسو د لومړي کرت له پاره له ځانه په لیکوالۍ کې استعداد وښود. د دیژون اکاډمۍ دا موضوع د اقتراح له پاره طرح کړې وه (د پیشرفت تاثیر په تمدن او اخلاقو کې) روسو په دې موضوع کې څه ولیکل او لومړۍ جایزه یې یووړه. په دې لومړي اثر کې روسو د وحشي انسان تفوق په متمدن انسان ثابت کړی و.

www.sikaram.com

روسو د ادب، اجتماعیاتو او سیاست په تاریخ کې لوی تاثیر لري.

مهم آثار:

۱. نوی هیلویز ۱۷٦۰ La Nouvelle Helouse

۲. اولسي تړون ۱۷٦۲ Contract Social

۳. امیل یا تربیه ۱۷٦۲ Emile

٤. اعترافات Confessions

۵. د یوازې ګرځېدونکي تخیلات Reverised un promeneur solitaire

س

سقراط Socrates:

یونانی د اتن فیلسوف (۴٦۹ – ۳۹۹ ق م). ده په خپله هېڅ لیکلي آثار نه دي پرېښي.

د ده د تعلیماتو او ژوند په باره کې د ده شاګردانو لکه افلاطون او ګزینوفون په خپلو ځینو آثارو کې خبرې کوي. د دې مالوماتو په اساس سقراط د یو مجسمه تراش سوفرونیسکوس زوی و، په یقیني ډول په فلسفه کې د ده استادان مالوم نه دي.

داسې ښکاري چې دی د ځینې فیلسوفانو، لکه؛ پارمند، هراکلیت او انګزاګور له افکارو سره آشنا و. په دېرش کلنۍ کې ده ته دا فکر پیدا شو چې دی د یو پیغام خاوند دی او ځان باید د آتن د خلکو د فکري او

www.sikaram.com

اخلاقي بهبودۍ له پاره وقف کړي. سقراط غوښتل په دې خبره پوه شي چې څرنګه نور خلک د پوهې ادعا کوي له خپلو ناپوهۍ څخه بې خبره دي، حال دا چې یوازې دی دې نکتې ته ملتفت دی چې په هېڅ نه پوهېږي او پوهېږي چې ناپوه دی. هم له دې ورځې څخه ده خپل دنیایي کارونه ترک کړل او په هر ځای کې کوڅه او بازار کې یې له خلکو سره د اخلاقو، عدالت او حقایقو په باره کې بحث کاوه، لوڅې پښې په یوه څادر کې ژمی او اوړی ګرځېده. د سقراط رابطه د آتن له ځوانانو سره او د دې ځوانانو علاقه او اخلاص له ده سره سبب شوه چې د آتن خلک په ده بدګومانه شول او دا ګومان پیدا شو چې دی ځوانان له سمې لارې څخه منحرف کوي. ۳۹۹ ق.م کې دی د اخلاقي فساد او مذهبي مخالفت په ګناه محاکمه شو او په مرګ محکوم شو. د دې محاکمې او مرګ داستان د افلاطون ځینو اثارو کې (لکه؛ اپولوژي، کریتون او فیدون) کې راوړل شوی دی.

ص

صدرالدین شیرازي:

صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازي، په صدرالمتالهین یا ملا صدرا مشهور دی. د صفوي دورې له مشهورو او لویو علماوو څخه و. د فلسفې او حکمت ډېرې غامزې مسألې یې په ساده عربي عباراتو بیان کړې دي. په کال ۱۰۵۰ هجري کې د حج له سفر څخه د راستنېدو په وخت کې وفات شو.

www.sikaram.com

د ده مهم آثار:

۱. اسفار اربعه
۲. شرح اصول کافی
۳. کتاب الهدایه
٤. شرح حکمت الاشرق

غ

غزالي (۴۵۰ – ۵۰۵):

حجة السلام زین الدین محمد بن طاووس په کال ۴۵۰ کې په طوس کې زېږېدلی دی. د ځوانۍ عمر يې په تحصیل تېر کړ او ۲۸ کلنۍ ته لا نه و رسېدلی چې د خپلې زمانې په ټولو علومو کې استاد شو او شهرت يې هره خوا خپور شو. بیا نیشاپور ته نژدې د نظام الملک طوسي په خدمت کې داخل شو او د هغه په غوښتنه يې په نظامیه کې په تدریس پیل وکړ او اته کاله په دې مدرسه کې پاتې شو. په ۳۹ کلنۍ يې په فکر کې یو ژور بدلون او تغییر را پیدا شو او له هر دنیایي فعالیت څخه گوښه شو، اوه لس کاله يې د شام، عربستان، بیت المقدس او حجاز په سیمو کې سفر وکړ. د دې سفر په موده کې په زهد، ریاضت او لیکلو بوخت و او په کال ۴۹۸ هجري کې بیا طوس ته راستون شو او یو کال وروسته يې د سنجر په غوښتنه بیا په مدرسه کې په تدریس پیل وکړ، بیا په طوس کې د خپل کور تر څنگه په یوه مدرسه کې تر مرگه پورې په تدریس بوخت و.

www.sikaram.com

د غزالي له مهمو آثارو څخه: احیاء العلوم دی چې د هغه خلاصه په کیمیای سعادت شهرت وموند او نصحیة الملوک د یادولو وړ دي.

ف

فروید S. Freud:

د نفسي تحلیل Psychoanalyze موسس (۱۸۵٦ – ۱۹۳۹) د فرایبورگ په یو یهودي فامیل کې زیږېدلی دی. له ۱۸۷٦ میلادي تر ۱۸۸۲ میلادي پورې یې د طب تحصیلات وکړل او په عقلي او عصبي امراضو کې یې تخصص حاصل کړ.

په ۱۸۸۴ کې د ویانا له یو مشهور عقلي او عصبي طبیب سره همکار شو او له هغه څخه یې دا نوی کشف زده کړ چې څرنګه د ځینو عقلي او عصبي امراضو علاج د مقناطیسي یا مصنوعي خوب په وسیله کېدای شي. په ۱۸۸۵ کال فروید پاریس ته لاړ او د یو کال له پاره یې د فرانسوي مشهور طبیب شارکوت تر لاس لاندې کار وکړ او هلته یې زده کړل چې څرنګ عصبي امراض له روحي نظره معالجه کېدای شي. په کال ۱۸۹۴ میلادي کې فروید د خپل مستقل مکتب خاوند شو او د دې له پاره چې تحت الشعور کې پټې خاطرې د شعور رڼا ته راوباسي، ده د مقناطیسي خوب میتود ترک کړ او د (معاني آزاد تداعي) څخه یې کار واخیست.

په دې وسیله ده د انسان په روح کې دا مهم انکشافات وکړل:

۱. د یو فعال تحت الشعور وجود او تاثیر په شعور کې

۲. د متضادو تمایلاتو په منځ کې مجادله او د زغم مسأله

www.sikaram.com

۳. په اطفالو کې د جنسي تمایلاتو موجودیت او اهمیت

مهم آثار:

۱. طبي روحیات Psychopathology

۲. د خوبونو تعبیر Interpretation of Dreams

۳. په نفسي تحلیل مقدمه General Introduction to Psychoanalysis

٤. د جنسي غریزې په نظریه درې بحثه Three Contributions to the Theory of Sex

ک

کانت Kant:

المانی فیلسوف (۱۷۲۴ – ۱۸۰۴) چې د کونیکسبرگ په ښار کې زیږېدلی او تقریباً ټول عمر یې په دې ځای کې تېر شو. د ده په عمر کې کومه مهمه حادثه نه لیدل کیږي، پلار یې یو غریب کارگر او مور یې یوه متدینه او پرهېزگاره ښځه وه.

په ۱۷۴۰ میلادي کې د کونیکسبرگ په پوهنتون کې د فلسفې په تحصیل بوخت شو او هلته د پلار د مرگ له سببه له پوهنتون څخه ووت او تحصیلات یې آخر ته ونه رسولای شول.

بیا د هم د ځینو آثارو د نشر له سببه په ۱۷۵۵ کې اجازه ورکړل شوه چې په پوهنتون کې تدریس وکړي.

www.sikaram.com

مهم آثار:

۱. د خالص عقل نقادي ۱۷۸۱ Kritik der reinen vernunft

۲. د اخلاقو ماوراء الطبیعي اساسونه Grundlegung zur metaphysic der sitten ۱۷۸۵

۳. د عملي عقل نقادي Kritik der praktischer vernunft ۱۷۸۱

کوپرنیک Copernicus:

پولنډي د نجوم عالم دی (۱۴۷۳ – ۱۵۴۳) د خارکوف په پوهنتون کې یې نجوم زده کړل، بیا ایټالیا ته ولاړ او هلته د نورو علومو په ترڅ کې د طبابت په زده کړه بوخت شو. د علم په تاریخ کې د کوپرنیک ستر اهمیت د نجوم په علم کې دی. ده په خپل اثر: De revolutionibus orbium coelestum ۱٥٤۳ کې دا نظریه وړاندې کړه چې لمر د شمسي نظام مرکز دی او ځمکه یوه سیاره ده چې د نورو سیارو په شان له لمر څخه ګېر چاپېره چورلي. د دې نظریې په وړاندې کولو کوپرنیک د نوي نجومي علم بنسټ کېښود.

ګ

ګالیله Galileo:

ایټالوي ستر د نجوم او فزیک عالم دی (۱۵٦۴ – ۱٦۴۲). ده د طبیعي پېښو د قوانینو په تحقیق کې یو عمر هلې ځلې وکړې او د عصري تجربي

www.sikaram.com

علومو اساسات يې طرحه کړل او د تلسکوپ په جوړولو يې د انسان د نظر او پوهې افق بې شانه پراخه کړ. د فزیک علم مهم قوانین يې کشف کړل. په کال ۱۵۸۹ کې په پنیرا پوهنتون کې استاد شو. په طبیعي اجسامو د حرکت په باب چې ده کومې تجربې وکړې، د دې تجربو نتیجې له قبول شوو ارسطويي مفکورو سره دومره مخالفې وې چې د ټولو مخالفت يې ځانته را وګرځاوه. ده د هغه تلسکوپ په وسیله چې په خپله يې جوړ کړی و، کلونه کلونه د شمسي نظام او د آسمان د نورو ستورو په مطالعه بوخت شو او د خپلو مشاهدو په وسیله يې د کوپرنیک نظریه ثابته کړه چې لمر د شمسي نظام مرکز دی او ځمکه د نورو سیارو په شان یوه سیاره ده. او کله چې دا نظریات په یو مهم اثر کې نشر شول نو د کلیسا له خوا روم ته وغوښتل شو او محاکمه شو او مجبور کړای شو چې له خپلو نظریو انکار وکړي. ده د عمر تر آخره په ډېر زحمت ژوند وکړ، مګر تر مرګه پورې په تحقیقاتو او علمي مطالعاتو بوخت و.

د ده مشهور اثر:

۱. د نړۍ د دوو لویو نظامونو په باب مکالمه Dialogo dei due massimsi sistemi del mondo – ۱۶۳۲

م

مارکس Karl Marx:

الماني فیلسوف او د اقتصاد عالم، د تاریخي سوسیالیزم موسس (۱۸۱۸ – ۱۸۸۳). پلار يې حقوق دان و. د بون او برلین په پوهنتونونو کې يې د

www.sikaram.com

حقوقو تحصیل وکړ.

د هېگل فلسفي مطالعاتو ته متوجه شو او خپله دوکتورا يې د ينا په پوهنتون کې واخیسته. پاریس ته لاړ او هلته د فردریک انگلس سره آشنا شو چې د عمر تر آخره پورې د ده همکار پاتې شو. په ۱۸۴۵ کې دی له فرانسې څخه وشړل شو او بروکسل (بلژیک) ته ولاړ. په ۱۸۴۸ کې د لندن د سوسیالیستي کانگرس په بلنه مارکس د انگلس په همکارۍ (د کمونیست حزب اعلامیه) ولیکله، په ۱۸۴۹ کې لندن ته ولاړ او هلته تر مرگه پورې پاتې شو.

مهم آثار:

۱. سرمایه ۱۸٦۷ Das Kapital

۲. د فلسفې غربت Misere de la Philosophie

۳. مزدور کار او سرمایه

٤. په فرانسه کې د اجتماعي طبقاتو مجادله (۱۸۵۰ – ۱۸۴۸) La Lutte des classes en france

۵. لودویک فویرباخ Ludwig Feuerbach

مونتسکیو Montesquieu:

په ۱٦۸۹ عیسوي کال د فرانسې په نوردو ښار کې په یو اشرافي فامیل کې وزیږېد، د حقوقو تحصیل يې وکړ او په ۱۷۰۷ کال کې يې د قضاء شغل غوره کړ. په ۱۷۱۳ کال کې د پلار له مرگه وروسته د پارلمان د حقوقي مشاور په حیث وټاکل شو. د ده مشهور اثر چې خپل عصر او وروسته

www.sikaram.com

زمانو کې کې يې ډېر عجيب تاثير وکړ، هغه روح القوانين (Esprit des Lois) دی. مونتسکيو په ۱۷۵۵ کال په پاريس کې مړ شو.

ميل J.S. Mile:

انګليسي مشهور سياستمدار او فيلسوف دی چې په ۱۸۰٦ کال کې وزېږېده. قديمه فلسفه او يوناني ژبه يې زده کړه، په ځوانۍ کې يې شعر او ادب ته هم زياته توجه وکړه. د اګوست کنټ د نظرياتو تر تاثير لاندې راغی، بيا په سياسي چارو بوخت شو. دی د اجتماعي عدالت لوی طرفدار و.

دی يو عميق فيلسوف او د روڼ فکر خاوند و او د خپلو افکارو په باب يې ډېرې رسالې وليکلې چې له هغوی څخه د "آزادۍ په باب" کتاب يې د يادولو وړ دی. ستوارت ميل په ۱۸۸۳ کال کې مړ شو.

ن

ناصر خسرو بلخي:

حکيم ابو معين ناصر بن خسرو بن حارث القباداني البلخي المرزوي د افغانستان د تاريخي هېواد له سترو شاعرانو او حکماوو څخه دی. دی په ۳۹۴ هجري قمري کال کې بلخ ته نږدې په قباديان کې زېږېدلی دی. له کوچنيوالي څخه يې د علم او ادب په زده کړه پيل وکړ، په ځوانۍ کې د امراوو او پاچاهانو په دربار کې د لوړو منصبونو خاوند شو. په څلويښت کلنۍ يې حال بالکل تغيير وکړ، سياسي منصبونه يې پرېښودل او د حج

www.sikaram.com

په سفر روان شو.

په دې سفر کې چې اووه کاله يې دوام وکړ له ډېرو ښارونو او هېوادونو څخه تېر شو او د علم او ادب له ډېرو لويانو سره يې کتنه وشوه. په مصر کې درې کاله واوسيد او هلته يې اسماعيلي مذهب قبول کړ، په دې مذهب کې د "حجت" رتبې ته ورسېد او د حجت خراسان په مقام د فاطمينانو له خوا خراسان ته د تبليغ له پاره واستول شو. په بلخ کې يې په تبليغ پيل وکړ مگر زر د خلکو له کلک مخالفت سره مخامخ شو او مجبور شو هغه ځای پرېږدي او په بدخشان کې يې د يمگان درې ته پناه يووړه او هلته پاتې شو. وايي چې ۲۵ کاله په غار کې واوسيد او هلته په ۴۸۱ کې وفات شو.

د ناصر خسرو مشهور آثار:

۱. د شعر ديوان
۲. روشنايي نامه
۳. سعادت نامه
٤. سفر نامه
۵. زادالمسافرين
٦. جامع الحکمتين او نور.

نيتچه F.W. Nietzsche:

جرمنی مشهور فيلسوف دی چې په ۱۸۴۴ کال لايپزيک ته نژدې وزيږېد. په څلور کلنۍ کې يې په ليکلو او لوستلو پيل وکړ او په دوولس

www.sikaram.com

کلنۍ کې یې شعر ووایه –لومړی یې د الهیاتو تحصیل وکړ، مګر ډېر ژر له مسیحیت او الهي علومو څخه وګرځېد –له لرغونې یوناني فلسفې سره آشنا شو. په کال ۱۸۷۹ د سویس په بال پوهنتون کې د فیلولوژي استاد شو. وروسته له دوستانو څخه جلا شو او ګوشه ګیري یې غوره کړه. په ۱۸۷۹ کې ورته سخته عقلي او عصبي ناروغي پیدا شوه او په ۱۹۰۰ کال کې مړ شو.

د ده مشهور آثار:

۱. زردشت وویل داسې
۲. انساني ډېر انساني شیان
۳. مسافر او د هغه سیوری
۴. د تراژېدۍ پیداښت
۵. د اخلاقو د نسب سلسله

نیوټن Newton:

انګلیسي مشهور ریاضي پوه او فیلسوف چې د جهان له لویو پوهانو څخه دی. د ریاضي په علم کې یې مهم کارونه وکړل او د نور (رڼا) مطالعه یې وکړه او سپینه رڼا یې په مرکبو رنګونو کې تجزیه کړه. د ده ډېر مهم کشف د جاذبې قوې قوانین او د حرکت قانون دی.

نیوټن د یو دهقان زوی و او په کامبریج کې یې تحصیل وکړ بیا په تدریس مشغول شو. ځینې مهمې رسمي چارې هم ور په غاړه شوې.

www.sikaram.com

د نیوټن مهم اثر:

۱. Philosophiae naturalis principia mathematicu (۱٦۸۷)

هابس Hobes:

انگریز فیلسوف (۱۵۸۸ – ۱٦۷۹) چې په اکسفورډ کې یې تحصیلات وکړل. د خپل عصر د عقلي فلسفې تر تاثیر لاندې راغی، د ریاضیاتو او فیزیک مطالعه یې وکړه، د ځینو سیاسي لیکنو له سببه د انگلیستان په پارلمان کې ورته بدبیني پیدا شوه او په ۱٦۴۰ کې یورپ ته وتښتید او هلته تر ۱٦۵۱ پورې پاتې شو، له عیسوي روحانیونو سره یې مجادلې وکړې. د هوبس شهرت زیات د ده په سیاسي نظریاتو بناء دی. دی د عادي او حسي فلسفې طرفدار و. دی په سیاست کې د مستبد اقتدار ثبوت کوي.

مهم آثار:

۲. لویاتان The Leviathan
۳. انساني طبیعت De Homine
٤. سیاسي نظام De Corpore Politic

هېگل Hegel:

الماني فیلسوف (۱۷۷۰ – ۱۸۳۱) چې د الهیاتو درس یې د توبین گن په پوهنتون کې سرته ورساوه او بیا په برن (۱۷۹۳ – ۱۷۹۷) او فرانکفورت

www.sikaram.com

کې (۱۷۹۷ – ۱۸۰۱) د خصوصي درسونو په ورکولو بوخت شو. په ۱۸۰۵ میلادي د ینا په پوهنتون کې پروفیسور شو. دی د آلماني مشهور فیلسوف شلینګ او مشهور شاعر هولدرلین معاصر او دوست و. د ۱۸۰۸ نه تر ۱۸۱٦ پورې په نور نومبرک کې د یو مکتب مدیر شو.

له ۱۸۱٦ نه تر ۱۸۱۸ پورې په هایدلبرګ کې د فلسفې استاد و او بالاخره د ۱۸۱۸ تر ۱۸۳۱ پورې د برلین په پوهنتون کې یې تدریس وکړ چې هلته یې بین المللي شهرت پیدا کړ.

مهم آثار:

۱. د روح فلسفه ۱۸۰۷ Phanomenologie des Geistes

۲. د منطق علم ۱۸۱٦ – ۱۸۱۲ Wissenschaft der Logik

۳. انسیکلوپیډیا Enzyclopadie der Philosophischen wissenschaften im Grundrisse ۱۸۱۷

٤. د حقوقو فلسفه Grundlinien der Philosophie Rechts. ۱۸۲۱

د تاریخ فلسفه Vorlesungen ufer die Philosophie der Geschichte ۱۸۳۷

www.sikaram.com

د شلمې پېړۍ نوموتی افغان روښنفکر، شاعر، لیکوال او مبارز پوهاند سید بهاءالدین مجروح په ۱۹۸۸ د فبرورۍ په ۱۱مه په پېښور کې ووژل شو. هغه ټیک نوي کاله وړاندې د کونړ د اسمار ولسوالۍ په یوه روحاني کورنۍ کې وزېږېد او په کونړ، کابل او فرانسې کې تر زده‌کړو وروسته یې د شرقي عرفان او حکمت او غربي فلسفې او معاصرو علومو په زده‌کړې کې د بې ساري نبوغ له کبله د خپل عصر یو ځانګړی، ممتاز او عالم شخصیت و.

د پروفیسور مجروح صراحت، روښنفکرانه ژمنتیا، او پراخه انرژي یې شخصیتي ځانګړنې وې، هغه د متعددو قشرونو سره په اړیکه کې یو اغېزناک انسان و.

انسان د هر څه د کولو توان لري که نه؟ بل دا چې که یې توان هم ولري، دا واک او اختیار لري چې ویې کړي که نه؟

دا هغه پوښتنې دي چې وهاند سید بهاالدین مجروح د جبر او اختیارپه کتاب کې یې ځوابونه موندلی شئ. اروښاد مجروح د انسان د جبر او اختیار مسأله په درېیو برخو کې توضیح کوي، انسان د طبیعت په مقابل کې، انسان د خپل نفس په مقابل کې، او انسان د بل انسان یا د ټولنې په مقابل کې. دی د هېګل له دیالکتیک روش څخه کار اخلي. په دې روش کې د هرې پدیدې لپاره درې پړاوونه منل کیږي: د تایید (These)، نفي (Antithese)، او ترکیب (Synthese) پړاوونه.
خو دا کتاب یوازې د جبر او اختیار مسأله نه‌راسپړي، بلکې مهم فلسفي مکتبونه راپېژني، د اخلاقو او سیاست فلسفه بیانوي.

INSAN
انسان
www.majrooh.org
مجروح فلسفي اکاډمي

www.sikaram.com