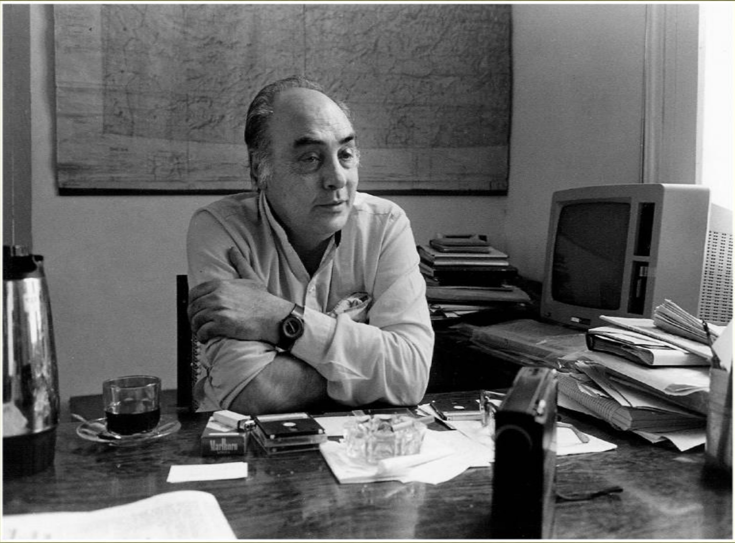
د جبر او اختیار دیالکتیک



لیکوال

پوهاند دوکتور سید بهاء الدین مجروح

۱۳۹۹

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

یادښت

په ۲۰۰۱م کال کې په افغانستان کې د نوي نظام د پیل راهیسې تر نننه 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 وزېږېدلو 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 .

د پوهاند مجروح د زده کړو منځپانگه 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 گډه 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 بېلگې په ډول « د جبر او اختیار په ډیالکتیک » کې د بېلابېلو فلسفي بحثونو په محور کې د ځانپېژندې او انسانپېژندنې تر څنگ 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

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 ډگر کې د جگړې 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

لړلیک

لړلیک ٦
جبر که اختیار؟.. ١٤
پرولوګ 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

په غربي جهان بينۍ کې نوې مسألې: ٥١
مقدمه ٦١
١. د انسان رابطه له طبيعت سره ٦٥
٢. د انسان رابطه له خپل نفس سره ٦٥
٣. د انسان رابطه له بل سره ٦٥
ديالکتيک څه ته وايي؟ ٦٧
لومړی – د کميت او کيفيت قانون ٧٤
دويم – د اضدادو نبوتل يو په بل کې: ٧٦
دريم – د نفي نفي قانون: ٧٧
لومړۍ برخه ٨٠
انسان د طبيعت په مقابل کې ٨٠
دويمه برخه ٩٤
انسان د خپل نفس په مقابل کې ٩٤
دريمه برخه ١٢٤
فرد د اجتماع په مقابل کې ١٢٤
د فرد او اجتماع ديالکتيک ١٣٨
لومړۍ مرحله ١٣٨
تاييد يا د اجتماعيت مرحله ١٣٨
دويمه مرحله ١٤١
د غلام او بادار ديالکتيک ١٤١
نفي يا د فرديت مرحله ١٤١
دريمه مرحله ١٥٠
ترکيب يا د فردي، اجتماعي شخصيت مرحله ١٥٠
نتيجه ١٥٢
ضمايم ١٦٠

د اوسني ساینس څو فلسفي مفکورې ۱۶۱
د اخلاقو فلسفه ۱۷۱
د اخلاقو پرنسیپونه: ۱۷۲
۱) اخلاق د عقل په بناء: ۱۷۳
۲) اخلاق د نېکمرغی په بناء: ۱۸۰
۳) اخلاق د قدرت د ارادې په بناء: ۱۸۲
د سیاست فلسفه ۱۸۷
مطلق حاکمیت د خدایي ارادې په بناء: ۱۸۹
د مطلق حاکمیت نور پرنسیپونه: ۱۹۰
۱) مطلق حاکمیت د خلکو په اراده او د ېېرې په بناء: ۱۹۰
۲) د دولت حاکمیت د خلکو په اراده او د اجتماعي تړون په بناء: ۱۹٤
قانون څه ته وایو: ۲۰۰
حکومت څه ته وایو: ۲۰۱
دیموکراسي: ۲۰۲
اریستوکراسي: ۲۰٤
مونارشي: ۲۰٤
۱) دولت د مادي تاریخي فلسفې په نظر: ۲۰۶
د دولت مبدأ: ۲۰۸
د دولت اشکال او محتویات: ۲۱۰
د اوسني علم النفس ځیني مهم انکشافونه ۲۱۲
اصطلاحات ۲۲۲
اختیار (آزادي): ۲۲۲
ابتدایي مانا: ۲۲۲
۱) عمومي مانا: ۲۲۳
۲) سیاسي او اجتماعي مانا: ۲۲۳

۳) روحي او اخلاقي مانا: ۲۲۳

استنتاج: ۲۲٤

(۱) منطق: ۲۲٤

(۲) میتود: ۲۲۵

آفاقي: ۲۲۵

انفسي: ۲۲۶

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

سیستم (نظام):.. ۲۳۳
شخصیت:.. ۲۳۳
۱) مجرده مانا:.. ۲۳۳
۲) محسوسه مانا: ۲۳۴
شعور: ۲۳٤
۱) نفسي شعور:... ۲۳٤
۲) اخلاقي شعور (وجدان، ضمیر):... ۲۳۵
طبیعت: ۲۳٦
اول – د یو موجود طبیعت:.. ۲۳٦
دویم – د طبیعت عمومي مانا: ۲۳۷
عادت: ۲۳۸
عقده (غوټه):... ۲۳۸
عقل:... ۲۳۹
د استعداد په حیث: ۲۳۹
علت: ۲٤۰
غریزه: ۲٤۱
فکر: ۲٤۲
قانون:.. ۲٤۳
کرکتر:... ۲٤٤
۱) عمومي مانا: ۲٤٤
۲) منطقي مانا: ۲٤٤
۳) روحي مانا:.. ۲٤۵
۴) اخلاقي مانا:... ۲٤۵
کمیت: ۲٤۵
۱) په منطق کې: ۲٤۵

۲) په رياضياتو او فزيک کې: ۲٤۵
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:.. ۲۵۰
واقعي:.. ۲۵۱
وجودي فلسفه: ۲۵۲
وسوسه: ۲۵۳
هستي:.. ۲۵۳
دويم: د اسم مصدر شکل ۲۵٤
اعلام ۲۵٦
الف ۲۵۷
ابن سينا: ۲۵۷
آدلر Alfred Adler: ۲۵۷
د آدلر مهم آثار:... ۲۵۸
ارستو Aristoteles: ۲۵۸
افلاطون Platon:... ۲٦۰
آلن E.C. Alian: ۲٦۱
د الن مهم آثار: ۲٦۱
اينشتاين A. Einstein:.. ۲٦۱

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

ک ۲۷۲
کانت Kant: ۲۷۲
مهم آثار: ۲۷۳
کوپرنيک Copernicus: ۲۷۳
گ ۲۷۳
گاليله Galileo: ۲۷۳
د ده مشهور اثر: ۲۷٤
م ۲۷٤
مارکس Karl Marx: ۲۷٤
مهم آثار: ۲۷۵
مونتسکيو Montesquieu: ۲۷۵
ميل J.S. Mile: ۲۷٦
ن ۲۷٦
ناصر خسرو بلخي: ۲۷٦
د ناصر خسرو مشهور آثار: ۲۷۷
نيتچه F.W. Nietzsche: ۲۷۷
د ده مشهور آثار: ۲۷۸
نيوټن Newton: ۲۷۸
د نيوټن مهم اثر: ۲۷۹
هابس Hobes: ۲۷۹
مهم آثار: ۲۷۹
هيگل Hegel: ۲۷۹
مهم آثار: ۲۸۰

جبر که اختیار؟

انسان هر هغه څه کولی شي چې زړه يې غواړي؟ دا پوښتنه دوه اړخونه لري، يو دا چې انسان د هر څه د کولو توان لري که نه؟ بل دا چې که يې توان هم ولري، دا واک او اختيار لري چې ويې 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 زيات کار نه شی کولی. ان که څوک ډېر ذهني يا بدني تمرينونه هم وکړي، خپل استعداد وغوړوي او خپل توان نهايي حد ته ورسوي، بيا به هم محدود پاتې شي. موږ غر نه شو خوځولی، د توپان مخه نه شو نيولی، 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 فيزيکي لحاظ محدود دی. نو مجبور دی چې يوازې هغه څه وکړي چې وس يې ورته رسي. دغه جبر څوک يا څه شی پر موږ تحميلوي؟
د پوښتنې دويم اړخ به راواخلو. که انسان مطلق مختار وي، هر څه يې چې په توان کې وي، کولی يې شي. په دې حساب هر څوک تر ځان کمزوری ډبولی شي، بل خپه کولی شي، غلا کولی شي، دروغ ويلی شي، بل ته تاوان رسولی شي، او دغسې ډېر نور کارونه. خو موږ په عملي ژوند کې ډېر داسې څه نه کوو چې کولی يې شو. ولې؟ همدارنګه ډېر کله داسې څه رانه کېږي چې کول يې نه غواړو. نو دا به څه شی وي زموږ

اختيار محدودوي او د جبر منلو ته مو مجبوروي؟

بله پوښتنه دا ده چې مور چې دا هر څه کوو، دا په خپله خوښه او په خپل اختيار کوو؟ داسې خو به نه وي چې مور به گوډاگيان يو او د کنټرول تارونه به مو د بل په لاس کې وي او څه چې هغه غواړي، راباندې کوي يې؟ مثلاً مور د تقدير گوډاگيان يو که تقدير مو په خپل لاس جوړوو؟ څه چې مور يې د عادت له مخې کوو، پخپله يې کوو که زمور د لاشعور په تيارو کې ناست کوم آمر يې راباندې کوي؟

دا هغه پوښتنې دي چې په دې کتاب کې يې ځوابونه موندلی شئ. پوهاند سيد بهاالدين مجروح د جبر او اختيار مسأله په فلسفي ميتود راسپړي. کله چې پوښتنه کوو، انسان مختار دی که مجبور، دغه پوښتنه پيدا کيږي چې د څه شي په مقابل کې؟ اروښاد مجروح د انسان د جبر او اختيار مسأله په دريو برخو کې توضيح کوي، انسان د طبيعت په مقابل کې، انسان د خپل نفس په مقابل کې، او انسان د بل انسان يا د ټولنې په مقابل کې. دی د هيگل له ديالکتيک روش څخه کار اخلي. په دې روش کې د هرې پديدې لپاره درې پړاوونه منل کيږي: د تاييد (These)، نفي (Antithese)، او ترکيب (Synthese) پړاوونه.

خو دا کتاب يوازې د جبر او اختيار مسأله نه‌راسپړي، بلکې مهم فلسفي مکتبونه راپيژني، د اخلاقو او سياست فلسفه بيانوي، د اروپوهنې مشهورې نظريې يانې د زيگموند فرويد او آلفرد ادلر نظريې توضيح 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 فيلسوفانو، اروپوهانو او متفکرانو د مفکورو له اساساتو او عمده ټکو سره اشنا شئ.

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 بيا يې هغسې ليکلي 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»ګانې 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 يو 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، ويې ننګوو او خپل فکر ورسره وجنګوو.

د کتاب په پای کې، په کتاب کې د راغليو اصطلاحاتو تشريح راغلې ده. د هرې اصطلاح انګريزي، فرانسوي، او آلماني بڼې او ورسره په مختلفو علومو کې د اصطلاحاتو ماناګانې ليکل شوې دي. نو له دې کتابه د يو وړوکي خو معتبر قاموس کار هم اخيستلی شو. همدارنګه د هغو اعلامو لنډه پېژندنه او د آثارو نومونه هم د کتاب په آخر کې لوستلی شئ چې په دې کتاب کې ياد شوي دي. د دې ګټه به دا وي چې که چا ته د دې پوهانو نظريې خوند ورکړی وي او د هغوی د نورو اثارو د لوستلو شوق ورلوېدلی وي نو دلته به يې د کتابونو نومونه پيدا کړي.

ژبه له یوه نسله تر بل نسله څه ناڅه بدلیږي. 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 هماغه 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 ارواييي 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

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 وپېژني 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.

د لوی خدای په نامه

دا ښکلی کتاب چې د وړمې 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 وړمې مجلې چلوونکی

د دې کتاب په باره کې

د جبر او اختیار ځو 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 موشگافۍ له پاره ډېر مساعد دی، په دې موضوع په نوي طرز غربېدلی 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 گران 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 ښکاره ښکاري.
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 سترگې 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.

د دې کتاب په رڼا کې لوستونکي متعددو فلسفي بحثونو او د غوره پوهانو له افکارو او نظریاتو سره په مختلفو خواوو کې ښه اشنایي پیدا کوي او ځینې داسې دقیق نکات پکې لیدای شي چې د اکثرو لوستونکو له پاره نوی وي او د پښتو په قالب کې خو هر چا ته نوی دی.

کوم بحثونه چې د تناقضاتو د تحول په درې ګونو مرحلو کې د فروید په روحي تحلیلاتو شوی دی د افادې طرز یې ډېر ښه دی او د فکر په روزنه او انکشاف کې ګټورې اغېزې لري.

همدارنګه د انساني حقیقت د پوهېدو له پاره د تاریخ او تاریخیت په مفهوم او د زماني په بعد رڼا اچول هغه اساسي ټکي دي چې د جبر او اختیار د مسألې په حل کې ډېر دخل لري.

زه د دغه کلک او پاخه علمي اثر په لیکلو د ښاغلي مجروح ستاینه او احسان مننه لازمه بولم او د ده له دغې پښتو پالنې څخه ډېره خوښي څرګندوم.

ګل پاچا الفت

د عقرب ۲۲/ ۱۳۴۰

د لومړي چاپ سريزه

دا د فلسفي افکارو مجموعه چې نن پښتنو لوستونکو ته د کتاب په شکل وړاندې کېږي د ادبياتو پوهنځي د وړمې مجلې په څېنو ګڼو کې د مقالو په ډول نشر شوې. د دې مقالو د ليکلو په سلسله کې ورو ورو يوه مرکزي مفکوره را پيدا شوه چې ټولې سلسلې د دې مفکورې ګرد چاپېره په چورلېدو شروع وکړه او يو داسې تيسز ترې راووت، چې د يوې منظمې او مرتبې دفاع ايجاب يې وکړ نو ما هغه ټول مواد چې د مقالو په شکل نشر شوي وو، بيا راغونډ کړل، مخکې وروسته مې کړل او د خپلې مرکزي مفکورې د ثبوت له پاره، د خپل تيسز د دفاع لپاره مې استخدام کړل.
د دې مفکورې سره به لوستونکي ځو پاڼې هغه خوا د کتاب په متن کې ژر آشنا شي. دلته زه غواړم د مطالعې لپاره عمومي لارښونې وکړم.
دا کتاب يوه مقدمه، يوه نتيجه او درې برخې لري. په مقدمه کې په دې خبره بحث کېږي چې د جبر او اختيار مسأله بايد څرنګ وضع شي او بيا په دې سوال باندې رڼا اچول کېږي چې ديالکتيک څه ته وايي؟
په لومړۍ برخه کې د انسان رابطه له طبيعت سره تر بحث لاندې نيول کېږي او د جبر او اختيار د مسألې د حل لاره له دې خوا څخه لټول کېږي.
په دويمه برخه کې انسان په خپل نفس کې واقع کوو او هلته د جبر او اختيار د مسألې روحي او نفسي بنيادي عوامل لټوو.
په درېيمه برخه کې فرد په اجتماع کې داخلوو ګورو چې د انسان رابطه

د بل سره څه ایجابات لري ؟ څرنګه د دې رابطې څخه جبر او اختیار پیداکېږي او د غلامۍ او باداري شکلونه ترینه جوړېږي؟
په نتیجه کې هڅه کېږي د دې سوال ځواب وویل شي چې انسان مجبور دی که مختار؟
دا کتاب ضمایم هم لري، چې په دوو برخو وېشل کېږي:
لومړی د هغو ټولو فلسفي او نفسي اصطلاحاتو تشریح او تعریف دی چې د کتاب په متن کې ذکر کېږي. د هرې فلسفي او روحي اصطلاح په مقابل کې په دریو ژبو معمول اصطلاحات راوړل کېږي: فرانسوي، الماني، انګلیسي او بیا د هرې اصطلاح تعریف او شرح بیانیږي. د ضمایمو دویمه برخه د اعلامو په باره کې ده. دلته د هغو ټولو پوهانو او متفکرینو لنډه سوانح او مهم آثار ذکر کیږي چې د دې کتاب په متن کې راوړل شوي دي او یا یې نظریاتو ته اشاره شوې ده[1].
دا د ضمایمو برخه ما مخصوص د ادبیاتو پوهنځي د هغو شاګردانو له پاره علاوه کړې ده چې زما د فلسفې درس تعقیبوي او امید کوم چې د نورو پښتنو لوستونکو لپاره یې هم مطالعه بې ځایه نه وي.

سید بهاء الدین مجروح

[1] *په دویم چاپ کې د ضمایمو برخه نوره هم بشپړه شوې ده او د متن د پوهېدو له پاره نوي موضوعات په کې ور زیات شوي دي.*

د جبر او اختیار دیالکتیک

د دويم چاپ سريزه

دا کتاب څو کاله پخوا په ډېره بېړه ليکل شوی و او د وږمې په مجله کې د مقالو په بڼه چاپ شوی و او بيا د وږمې مجلې د هغه وخت مديريت دا مقالې راغونډې کړې او د يو کوچني کتاب په شکل يې راوويست. په هغه وخت کې فرصت پيدا نه شو چې په يوې مقدمه کې د دې مسألې تا ريخي پس منظر باندې مخصوصاً د اسلام په تمدن کې او هم د غرب د نوي تفکر د عمومي خصوصياتو په باب څه خبرې وشي. دا کتاب په هغه نيمګړي شکل د علاقه مندانو او د ادبياتو 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 اختيار 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؟

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 ځایږي. 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

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

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 څړ 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

کې انسان او جهان یو ښکلی شعري منظر جوړوي او هره حادثه او هر شی پکې د احساساتو او عواطفو په بناء افسانوي رنګ پیدا کوي. بله فلسفي یا علمي جهان‌بیني ده، چې په عقل او شعور اتکاء کوي او د علمي او منطقي تحلیلونو په بناء په ژوند او جهان یوه عمومي نظریه قایموي او یوه خاصه جهان‌بیني ترې راوځي. د دې دواړو قطبونو په منځ کې د کړۍ په شان دیني جهان‌بیني ځای لري چې اساساً غیر شعوري تمایلاتو بناء لري، خو د خپلو اهدافو له پاره د شعوري او عقلي مقولو څخه هم استفاده کوي. په دې شان د بشر په تاریخ کې درې لویې جهان‌بیني ګانې همدا درې دي: افسانوي، دیني او فلسفي. افسانې ته د جهان‌بیني‌ګانو مور هم ویلی شو. ځکه چې دا د تفکر لویه، ژوره او لومړنۍ منبع ده او د ټولو دیني او فلسفي مفاهیمو ریښه هم په افسانه کې موندلی شو. د تاریخ په بهیر کې د دې درېیو جهان‌بیني‌ګانو په منځ کې یو راز تسلسل لیدل کېدای شي یانې داسې ښکاري چې په تاریخي تحول کې انسان د افسانوي جهان بینۍ نه پیل کوي له دیني جهان بینۍ څخه تېرېږي او د فلسفي او علمي جهان بینۍ مرحلې ته رسېږي. د دې مثال به اروپایي تمدن وي چې په غربي هېوادونو کې انسان د ابتدایي افسانوي ذهنیت څخه شروع کوي، بیا په منځنیو پېړیو کې عیسوي دیني جهان‌بیني لیدل کېږي، بیا د رنسانس څخه را په دې خوا د فلسفي او علمي جهان بینۍ مرحلې ته رسیږي، مګر دا تسلسل او ارتقایي حرکت نسبي دی او کوم مطلقیت نه لري، یانې په ګردو بشري جامعو کې بې له کومې استثنا سیر نه دی کړی، حتا اوس په غربي تمدن کې هم افسانوي ذهنیت موجود دی. هم دیني لیدتوګې خپل پوره ارزش ساتلی او هم

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

په 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 حقیقی دنیا کې به د یو ربښتیني ژوند په انتظار وي. دنیا نه لاس اخیستل، گوشه گیري د دې موقف څخه راولاړېږي. 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 داخلېږي. 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.

په دې شان له برهمنسيم څخه داسې يوه متناقضه جهان‌بيني راوځي چې په هغې کې د عمل او نظر په منځ کې جدايي پيداکيږي 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. اساساً 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، ياني په يو ډول جهان‌بيني کې د انسان په رابطه باندې زيات تايید کيږي. 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 کيږي 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

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 بڼو 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

شته چې جبر ته په کې صریحه اشاره ده او وايي چې په نړۍ کې هیڅ کومه حادثه نه پیښېږي، مګر د خدای په اراده او هره پیښه 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 وايي 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 تړږمۍ 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.

(یُضِلُّ اللّهُ مَن یَشَاءُ وَیَهْدِي مَن یَشَاءُ) *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* ﴿۲۶﴾
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 پیړۍ په دویمه برخه کې دوه فکري جریانونه را پیدا شول؛ هغه

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).

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 کړې او وایي: «لاجبر ولاتفویض ولکن

امر بين الامرين». غزالي د دې جملې اشخاصو څخه دی، چې د اوسط لار يې غوره کړې ده. د ده په عقيده[2] جبريان د بنده له قوت څخه انکار کوي او په دې شان د يو فزيکي حرکت او يو ارادي حرکت په منځ کې تميز نه کوي او له دې انکار سره د بنده ټول شرعي تکليفونه باطلوي. د اختيار 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 شريکوي. وسطه لاره به دا وي چې قدرت د خدای او بنده له دواړو څخه وګڼو. د دې منځنۍ لارې بل مشهور مثال صدرالدين شيرازي دی. دی خپله د «جبر و تفويض»[3] رساله داسې شروع کوي: «سبحان من تنزه عن الفحشأ ولا تجرى من ملکه الامايشأ» په دې عبارت کې «امر بين الامرين» ته اشاره ده او وايي 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 اختيار ته اشاره کوي او دويمه برخه يې په جبر دلالت کوي. په همدې رساله کې دی وايي چې د امربين الامرين نه مراد دا نه دی، چې د بنده فعل د جبر او اختيار کوم ترکيب دی. نه دا چې فعل له دواړو څخه خالي دی، يا ناقص جبر يا ناقص اختيار دی، بلکې څرنګه چې په خپله وايي «المرادانه مختار من حيث هو مجبور و اد مجبور من حيث هو مختار بمعنى آن اختيار بعينه اضطراره!» مراد دا دی چې بنده مختار دی، له دې جهته چې مجبور دی او مجبور دی، له دې جهته چې مختار دی، يانې د هغه اختيار عيناً

[2] د محقق د پاسني کتاب په حواله

[3] صدرالدين، محمد ابراهيم شيرازي مشهور په ملا صدرا رسالهٔ جبر و تفويض، معروف به خلق الاعمال، چاپ صبل المتين اصفهانی، ۱۳۴۰.

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

د ابن سینا سفسطه:

اوس به د جبر او اختیار په باب له فلسفي او ادبي نړۍ ځخه ځو مثالونه را واخلو.

په اسلامي فلسفه کې له ټولو لوړ مثال ابن سینا [٥] دی. د ده په نظر د جبر او اختیار مسألې مهم فلسفي مفاهیم دا دي: «قضاء»، «تقدیر»، «قدر» او «عنایت». ابن سینا د دې مفاهیمو په لاندې ډول تعریف کوي:

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

«تقدیر»:

«تقدیر هغه شی دی چې قضا ورته په تدریجي ډول متوجه ده او د بسیطو شیانو مجموعې ضروري کوي او څرنګه چې دا شیان بسیط دي، نو د خدای په لومړني امر او فرمان پورې تړلي دي».

«قدر»:

قدر د خدای د فرمان (یانې قضا) جاري کېدل دي. په جزییاتو او مشخصو مواردو کې چې خاص افراد په کې په نظر کې نیول کېږي او

---

[٤] صدرالدین شیرازي هم هغه کتاب، صفحه ۹.

[٥] د دې لاندې اثر په حواله:

احسان طبري: بررسیهای دربارهٔ برخی از جهان بینی ها.

وايي چې خدای «باید په هر څه پوه وي ځکه هر شی په خپل ذات کې عيني 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» وايي او دا عمل چې د خدای اراده د اشیاوو وضع ته متوجه کيږي د هغوی ضرورت او څرنگوالی معینوي «تقدير» 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 بهترين 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 پوهيږي چې د عالم چارې څرنگ پر مخ بوځي. له دې مفاهیمو څخه دا ټکي را ښکاره کيږي چې د نړۍ کلي نظام د بهترين خیر او کمال په حال کې دی او د خدای په لومړنۍ قضا کې شر او بدي نه ده داخله. مگر 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 ولاړيږي. 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 کيږي، نو سره له دې چې

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 نیکي‌ګانې له خدایه ګڼل کېږي او ټولې بدي‌ګانې 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

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[6]

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»[7]

---

[6] د احسان طبري ذکر شوی اثر

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

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

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[۸]

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[۹]

[۸] د ناصر خسرو دیوان – ۷ مخ.

[۹] مهدي محقق،سعدی و قضاء و قدر.

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[۱۰] 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

[۱۰] قسمت – تقدير.

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

قايليږو په دې شان د جبر او اختيار تناقض په همدې شکل ځای په ځای پاتې کېږي او علماء او متفکرين په سفسطو او تشو لفظي بحثونو او مشاجرو سرونه خوږوي.

اسلامي شرق او عيسوي غرب:

په منځنيو پېړيو کې د هغه عصر تمدنونو په دوو مهمو حوزو يانې اسلامي شرق او عيسوي غرب کې د جبر او اختيار مسأله په همدې شان طرح وه. په هغه دوره کې دې دواړو مدنيتونو يو له بل سره ډېر شباهتونه او نږديوالى درلود[11]. ځکه چې دې دواړو حوزو د جهان بيني گانو مرکزي او اساسي مسأله يوه وه او هغه د خدای او انسان تر منځ د رابطې مسأله وه.

رښتيا هم د منځنيو پېړيو د اسلامي شرق تمدن او د عيسوي غرب تمدن حوزو په فلسفه او عقلي علومو کې يو شان حرکت درلود. يو شان پرابلومونه يې طرحه کول او مشابه د حل لارې يې لټولې. د شرق او غرب فلسفي او عقلي علومو مهمه مشترکه منبع درلوده او هغه د لرغونو يوناني پوهانو اثار وو. هلته او دلته غربي پوهانو او اسلامي متفکرينو له افلاطون او ارسطو څخه درس وايه. هلته او دلته په هغو مسألو خبرې کېدې چې افلاطون د روح، حقيقت او خطا، ظواهرو او نورو په باب بيان کړې وې او نويو افلاطونيانو ورته عرفاني رنگ ورکړی و او يا هغه بحثونه وو کوم چې ارسطو د فزيک او ميتافزيک د عالم په قدم او حدوث، د هيولا او

---

[11] په دې توپير 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 متفکرينو له آثارو څخه په پراخه پيمانه استفاده کوله.

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 ترلې 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 پېړیو په دوران کې په تجارت او صنعت پورې ترلې یوه اجتماعي طبقه ډېر ورو ورو او په تدریجي صورت قدرت پیدا کوي او فیوډاله طبقه د انحطاط خوا ته ځي. د منځنیو پېړیو په اخر کې دا په تجارت او کسب پورې ترلې طبقه یو

لوی اجتماعي او اقتصادي قدرت کېږي، چې له حاکمې طبقې يانې فيوډاليسم سره د کلکې مجادلې لپاره د جنگ ميدان ته وځي. دا قدرت هغه متوسطه اجتماعي طبقه ده، چې د (بورژوازي) په نامه يادېږي.

همدا سرمايه داره بورژوازي ده چې د غربي تمدن نوي اساسات بږدي او د صنعتي انقلاب سره فکري او علمي اجتماعي او سياسي ژور تحولات راولي. د فيوډاليستي او بورژوازي طبقو په منځ کې اساسي توپير دا دی: فيوډالي اشرافي طبقه په اقتصادي بناء د ځمکې مالکه وه او د فکر له لحاظه په کليسا متکي وه. د بورژوازي اقتصادي بنياد تجارت او صنعت سرمايه ده او د فکر او شعور له پلوه يې په فلسفه او سيانس اتکاء وکړه او د فيوډالی اقتصادي نظام د کليسا په کمک چلېده او کليسا د فيوډالي نظام په زور مسلطه وه. بورژوازي اقتصادي نظام د صنعت او سرمايې د پراختيا لپاره ساينس او تخنيک ته اړه وه او د سياسي قدرت د اخستلو لپاره يې اجتماعي او سياسي علومو ته احتياج وو. دا وجه ده چې د دې اقتصادي اړتيا په زور طبيعي او انساني علومو په يورپ کې وروسته له رنسانسه عظيم او بې سابقې پېشرفت وکړ. نوي علمي مسايل طرحه شول، نوې اختراع گانې او اکتشافات وشول، نوي فلسفي فکرونه را پيدا شول، د قدماوو په آثارو کې نوې څېړنې او مطالعې وشوې، په عيسوي دين کې ريفورم راغی.

له رنسانس نه را په دې خوا د غربي تمدن خصوصيت او د دې تمدن د جهاني قدرت او تسلط لوی عامل همدا ساينس او تخنيک دی. او د ساينس او تخنيک د داسې بې سابقې انکشاف اساسي عامل دا و چې فلسفې ځان له عيسوي دين څخه جلاکړای شو. نو ويلای شو چې

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:

څرنگه 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 کېږي. 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 جگه او عالي مرتبه لري او کوم اړخ ته چې توجه نه کېږي او حتی د حقارت په سترگه ورته کتل کېږي، هغه مادي اړخ دی، جسمي واقعيت دی، او د انسان ژوند په طبيعي ماحول کې دی. نو ځکه تر ټولو جگ او عالي علم د مجرداتو او ميتافزيکي علم و او تر ټولو ټيټ علم د محسوساتو او فزيک علم گڼل 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

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 ګټل 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

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 گالیله 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 ودرېدله.

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 کېږي.

دویمه مفکوره د روح او طبیعت د وحدت مفکوره ده. یانې دا چې روح له طبیعت څخه بیگانه 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

طبيعت کې يو له بله متقابله رابطه لري او يو پر بل متقابل تاثير کوي. د دې مفکورې مهمه نتيجه دا ده چې د انساني او طبيعي پېښو په جريان کې کومه اسرار اميزه منبع دخالت نه کوي بلکې هره پېښه د يو علت معلول دی او دا د علت او معلول سلسله د انسان له پاره د پوهې او درک وړ ده.

د انسان د فردي موجوديت، استقلال درېيمه مهمه مفکوره ده چې د دغې په بناء انساني فرد پخپله ارزش دی، يو په خپل ځان متکي واقعيت دی. يانې د انساني فرد ارزش او واقعيت نه په کومه قومي قبيلوي رابطه کې دی او نه په کوم خاص عقيدوي او ديني 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 سياسي علومو او بشري حقوقو انقلابي مفاهيم راوځي. په عام ډول د غربي تمدن مهم خصوصيت او د دې تمدن د قدرت بنسټ همدا د انسان او طبيعت رابطې ته توجه ده. په طبيعت باندې د حاکميت هيله د دې حاکميت وسيله، يانې ساينس او تخنيک د غربي جهان بينۍ اساسي بنه تشکيلوي. له شروع څخه د دې جهان بينۍ بنيادي عنصر همدا ساينس او تکنالوژي ده. او د ساينس او طبيعي علومو بې سابقې انکشاف د فلسفي فکر له پاره نوي مواد او نوي محتويات راپيدا کړل، نوي سوالونه او ځوابونه منځ ته راغلل او په زړو مسألو نوې خبرې شروع شوې. علمي پلټنې، تخنيکې او صنعتي توليدات چې په جلا او نامنظمه توګه پر مخ تلل، له نولسمې عيسوي پېړۍ څخه را پدې خوا يې يو له بله سره دومره ارتباط پيدا کړی دی چې يوه ساحه له بلې څخه جلا هيڅ توسعه نشي کولای او همدا د طبيعي علومو لوی

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 کرېلارې 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

تولې طبيعي پېښې په رياضي قوانينو کې متکي وګڼلې او رياضيات يې د فزيکي علومو اساس کړ. او په دې شان يې د نوي ساينس تهداب کېښود. د ارسطو د زړې نظريې په بناء طبيعت له داسې مختلفو شيانو څخه جوړ و چې يو له بله سره يې کومه اساسي رابطه نه درلوده، بلکې هر شی په خپله لار خپلې غايې او هدف ته متمايل و. د دکارت د پرنسيپ په بناء برعکس په طبيعت کې هيڅ شی تصادفي، اتفاقي او اختياري نه دی، بلکې هر څه د کلکو رياضي قوانينو تابع دي او د بشري فکر په تاريخ کې دې انقلاب ته «کارتيزي انقلاب» وايي. له دکارت څخه وروسته ځينې نوي مهم اکتشافات؛ لکه د نيوټن، انيشټاين هايز بزګ او نورو اکتشافاتو سره په هره ساحه کې زړه جهانبيني بالکل پای ته ورسېده او نوې جهانبيني چې په فزيکي تجربو او رياضي قوانينو يې اتکاء کوله، د هغې ځای ونيو.

په لومړۍ مرحله کې بېکن او دکارت سره فلسفي فکر د ساينس او تخنيک په ډګر کې د انساني عقل انکشاف ته توجه کوي او د تجربي او نظري علومو تهدابونه ايښودل کېږي او د انسان او طبيعت په رابطې زياته پلټنه کېږي. مګر له دې مسألې سره يوه 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 متفکرين لکه هيوم، روسو او **کانت** په اجتماعي، سياسي او اخلاقي علومو کې يو بل افق پرانيزي 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 تفصيل د کتاب په ضمايمو کې راغلی. رجوع وکړئ د اخلاقو او سياست فلسفې ته.

د ټولنې په تنظيم او تغيير او بنيادي تحول کې د انسان عقل او اراده مهم تاثير لري او د ټولنې دا بنيادي تحول چې د مارکس په نظر کې دی هغه د انسان د متقابلو روابطو بدلون نه دی، کوم چې د نولسمې پېړۍ پوهانو يوازې د اخلاقو او سياست په ساحه کې محدود وګاڼه. د کارل مارکس په دې بنيادي تحول کې مهم عنصر اقتصادي ژوند دی او د انسانانو په منځ کې د اړيکو بنيادي تحول په دې کې دی چې انساني وګړي په اقتصادي توليداتو کې په صحيح توګه اشتراک ولري او د کار او زحمت حاصل په برابره او واقعي توګه توزيع شي.

د انسان او طبيعت د رابطې په لړ کې د عيسوي نولسمې پېړۍ يو بل لوی متفکر د يادونی وړ دی او هغه چارلس داروين دی. ده د خپلو تحقيقاتو په نتيجه کې د ژوند او ژوو له پاره د طبيعي تکامل يوه نظريه وړاندې کړه او ژوند يې د طبيعي ماحول مولود وګاڼه چې له ابتدايي مراحلو څخه جګو مراحلو ته تدريجي ارتقايي حرکت کوي او انسان يې د دې طبيعي تکامل يوه جګه مرحله وبلله. د داروين د نظريې په بناء او د نوې جهان بينۍ په اساس انسان د طبيعت يو نه جلا کېدونکی جز دی. په دې شان داروين له اسماني منبع سره د انسان رابطه بالکل شکوي او انسان په طبيعت پورې تړي.

په فلسفي افکارو کې وروستی مهم انقلاب د نولسمې پېړۍ په پای کې د فريدريک نيچه[13] فلسفه ده، چې د شلمې پېړۍ په ننني فکري جريانونو يې ډېر ژور تاثير کړی دی. دی د عقل په عالمي ارزش او قدرت انتقاد کوي او وايي چې عقل يوازې د انسان په ژوند تسلط او حاکميت نه لري.

---

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

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.

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. څکه 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 ننۍ فلسفه ځان په خیالي، سیاسي او اخلاقي دنیاګانو نه غولوي او داسې فکري تمایلات ورته پای ته رسېدلي ښکاري. په ننۍ فلسفه کې هغه فکرونه او ایډیالوژي ګانې چې په کوم اقدار او پټو سترګو عقیده بناء وې، د انحطاط په لوري تللې دي. حتی هغه ایډیالوژي ګانې 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 بربښوي، 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

شوي دي، هغه ټولې د دې غربي نوې جهان بينۍ په اساس دي او د جبر او اختيار مسأله په کې د انسان او ماوراء الطبيعت د رابطې په اساس نه ده څېړل شوې، بلکې يوازې د انسان او طبيعت، د انسان او نفس او د انسان او اجتماع د اړيکو په چوکاټ کې ورته کتل شوي دي. دا اثر د فکر او ميتود، شکل او ساختمان په لحاظ د هېګل له ديالکتيکې روش څخه الهام اخلي او محتويات يې د ځينو مهمو طبيعي، اجتماعي او نفسي نويو پلټنو په بنا دي. هيله ده چې د فلسفې شاګردانو او نورو د فلسفې دوستانو ته په کار شي.

کابل - د سلواغې ۲۵/ ۱۳۵۲

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...

د جبر او اختیار مسأله یوه داسې مسأله ده چې قرنونه پرې بحث شوی دی او اوس هم پرې بحث کېدای شي، دا ځکه چې فلسفي مسایل زړښت نه لري. تر څو چې انسان انسان دی، دا مسایل به فکر ته ورلوېږي، فکر به پرې کوي او د حل لار به یې لټوي، نو دلته به دا سوال را پیداشي: که د جبر او اختیار مسأله زړه وي، نو په دې باره کې خبرې کول به هم غیر له تکراره بل څه نه وي. نو په ځواب کې به ووایو. هغه څه چې د زمانې په جریان کې واقع دي که طبیعت دی، که جهان دی، که انسان، ځان نه تکراروي. ظاهراً شپې او ورځې، یو له بل سره شباهت لري، موسمونه پرله پسې راځي او یو بل ته ورته دي، یو ډول طبیعي حوادث بیابیا لیدل کېږي، مگر په حقیقت کې هره گړۍ چې تېرېږي بیا نه راځي. د دریاب هره څپه چې ځي، نور هېڅکله هغه څپه بیا نه راگرځي. د انسان په تاریخ کې هم یو قدم په شا تگ نشي کېدای او تاریخي وقایع بیا نه تکرارېږي.

هر عصر خپل مخصوص اقتصادي، اجتماعي او سیاسي شرایط لري، چې هېڅکله په خپل حال نه پاتې کېږي او تغییر کوي، همدارنگه د افکارو په دنیا کې هر عصر او هره زمانه په زړو مسایلو تل نوي نوي فکرونه کوي. مثلاً د جبر او اختیار په مسأله ارسطو او هېگل دواړو خبرې کړې دي. مگر دا خبرې یو شان نه دي. ځکه چې د دې دوو فکرونو د عصر شرایط سره فرق لري او کوم د پوهې وسایل 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 پرانیستل شوی دی، هېگل نه درلود. همدا سبب دی چې په زړو مسایلو تل نوي فکرونه کېدای شي.

I

اوس به وګورو چې د جبر او اختیار مسأله له څه قراره ده او مانا يې څه ده؟ د هر فلسفي فکر لومړی او اساسي هڅه دا ده چې يو سوال په سمه توګه 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 شکل 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 شکل پروت دی، بل کوم مشخص مفهوم نشته، چې رابطه ورسره ټينګه 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 کېږي چې په مفاهيمو کې حرکت او جنبش را

پيدا شي. او که سوال غلط طرح شي، نو فکر له ځايه نه خوځيږي او د سکون په حالت کې پاتې کيږي. او يا د تخيلاتو او تصوراتو لار نيسي او فکر صحيح په کار اچول همدې ته وايي چې انسان د فکر اصلي او حقيقي حرکت او ژوند پيدا کړي. ځکه چې هر فکر ځانته ژوند او حرکت لري او د افکارو له حرکت او تصادم څخه حقيقت راوځي.

همدارنگه که موږ ووايو: «جبر او اختيار يانې څه؟» دا يو مبهم سوال دی او موږ مجبور يو چې په يو بل شکل يې طرح کړو او مثلاً ووايو: «انسان مجبور دی که مختار؟» دلته موږ يو نوی مفهوم يانې «انسان» په مسأله کې داخل کړ او سوال لږ څه له ابهام څخه راووت او د «انسان» او «جبر»، «انسان» او «اختيار» په مفکورو کې څه رابطه او حرکت را پيدا شو. اوس که موږ د دې مفاهيمو حرکت ته په ځير وگورو، نو را مالومه به شي کوم تصادم چې د دوی په منځ کې واقع کيږي، د دې تصادم په نتيجه کې دا دواړه مفاهيم، انسان او جبر له يوې خوا، انسان او اختيار له بلې خوا يو په بل کې ننوځي او يو نوی مفهوم ترې جوړيږي په دې ډول: «مجبور انسان»، «مختار انسان» او زموږ طرح شوی سوال بيا خپل د اولني مفهوم حالت ته راگرځي، په دې شکل: «مختار انسان يانې څه؟»،«مجبور انسان يانې څه؟» دلته بيا موږ ته په کار دی چې د «يانې څه» په ځای «نور څه» داخل کړو، چې په افکارو کې بيا حرکت را پيدا شي او زموږ سوال مانا راپيدا کړي. نو به وايو: مجبور يا مختار انسان د څه شي په مقابل کې؟ د دې «څه شي» له سر سري تحليل څخه دا لاندې مفاهيم راوځي: مجبور يا مختار انسان د طبيعت په مقابل کې، د ماوراءالطبيعت په مقابل کې، د خپل ځان په مقابل کې، د بل انسان په مقابل کې... په دې ډول د جبر او

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 ګورو. 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 څېړو 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، ربښتیا هم انفرادي انسان یو داسې مجرد او مبهم موجود دی، لکه یوه انفرادي مفکوره.

انسان هله مانا پیدا کوي او واقعیت یې هله څرګندېږي، چې له نورو سره په رابطه کې شي. په حقیقت کې د انسان هستي یوه داسې رابطه ده چې له نورو سره قایمېږي 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 پېژندګلوۍ 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 کېږي چې په هر څه کې موږ دیالکتیکي رابطه موندلی شو. موږ د خپلې څېړنې په ترځ کې دا کوښښ کوو، چې ریښتیا هم داسې یوه رابطه د جبر او اختیار د مسألې په جلا جلا جنبو کې پیدا کېدای 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 وایی؟ او دیالکتیکي رابطه څرنګه قایمیدای شي؟

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 ښیي 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،

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

ارسطو د جدل[14] او تحلیل[15] 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.

[14] Dialectique

[15] Analytique

مگر دا قانون يوازې د افکارو په دنيا کې جاري نه دی، بلکې د ټولې هستۍ او عالم قانون دی. د دې قانون مانا دا ده چې متضاد شيان يو 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 هېگل وايي چې فکر بايد له اضدادو او تناقضاتو څخه ونه ويرېږي او ډډه ترې ونه کړي. رښتيا هم فکر همېشه وېرېږي چې له خپل ځان سره ضد او نقيض واقع نشي. او د دې وېرې له سببه فکر همېشه ځان په يوه مفهوم کې راگيروي. مثلاً کله چې ووايي: هستي شته، نو له نيستۍ څخه انکار کوي، ځکه چې دا خو ويلای نشي چې هستي هم شته او هم نشته او يا کله چې ووايي چې انسان مجبور دی نو بيا ورته په اختيار قاليدای نشي. او واقعيت دا دی چې هستي غير له نيستي څخه هستي کېدای نشي. که انسان مختار نه وي، نو ځان ته په جبر نشي قايلېدای. هېگل موږ ته راښيي چې که د تناقضاتو په منځ کې رابطه نه وای هېڅ شی به نه وای، انسان به نه وای، فکر به نه وای، کاينات به نه وای، ژوند به نه وای، لنډه دا چې هستي به نه وای. که رڼا نه وای، تورتم به نه وای، که سپين نه وای تور به نه وای، که مرگ نه وای، ژوند به نه وای. نو ځکه هېگل وايي: «په ژوند کې د مرگ تخم پروت دی او په خپل ځان کې هر متناهی متناقض دی»[16]. اضداد او تناقضات يو ښکاره واقعيت دی. د عالم او ژوند اسرار هم په دې کې دي. يوازې موږ دا کشف کړو چې د تناقضاتو په منځ کې څه رابطه موجوده ده؟

د هېگل په نظر دا رابطه ديالکتيکي ده. اضداد يو له بله راپيدا کېږي. يو

---

[16] Hegel-Encyclopedie P. ۱۸.

بل نفي کوي. او د اشیاوو د موجودیت علت هم په دې نفي کې دی. په طبیعت 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 دایمي مجادلې او تصادم ولاړ دی. له مثبته څخه منفي راولاړېږي او د دواړو له مجادلو څخه یو دویم واقعیت را پیداکېږي. د هېګل په نظر د هر شي په موجودیت کې همېشه درې مرحلې لیدل کېږي:

اوله د مثبیت مرحله ده، دویمه د نفي مرحله ده او درېیمه مرحله کې منفي او مثبت سره یوځای کېږي، یو نوی ترکېب ترې پیدا کېږي او دا نوی ترکېب د اشیاوو واقعي موجودیت دی. همدارنګه د افکارو په دنیا کې هره مفکوره خپل ضد را پیدا کوي، هره مفکوره په لومړۍ مرحله کې خپل تایید کوي، په دویمه مرحله کې خپله نفي کوي او په دریمه مرحله کې خپله نفي نفي کوي. یانې د تایید او نفي له ترکیب څخه حقیقي مفکوره منځ ته راځي او بیا دا حقیقي مفکوره د یو بل دیالکتیکي حرکت اوله مرحله کېږي، ځان تاییدوی بیا ځان نفي کوي او بیا یوې درېیمې جګې مرحلې ته پورته کېږي. په دې شان افکار د دیالکتیکي حرکت په وسیله له ټیټو مراتبو څخه په تدریج د لوړو حقایقو په لوري قدم پورته کوي.

هېګل د خپل مشهور منطق شروع هم د دیالکتیک په درې اساسي مرحلو کوي: د دیالکتیک اوله مرحله هستي ده. او دا د تایید (these) مرحله ده، مګر که موږ د هستۍ مجرد او خالص مفهوم تحلیل کړو، د

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 ببرته 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 جرمنۍ اصطلاح Werden په فرانسوي: Devenir په انګلیسي: Becoming.

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 هیگل 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.

دی. د هېګل 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»[۲۰].

په صورت کې د هېګل او مارکس دیالکتیک یو شان مراحل لري. مګر ماده کې سره جلا دي. هغه دیالکتیکي مراحل چې د هېګل 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 څرنګ چې په روحي حوادثو کې لیدل کیږي، همدا شان په طبیعي، اجتماعي او اقتصادي حوادثو کې هم جاري دی. د هیګل 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 هیګل 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»[۲۱]. یانې د هیګل 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 بیګانه شي او طبیعت ترې جوړ شي او د طبیعي جبر په جامو کې ځان راښکاره کوي.

---

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

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

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.
دریم – 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.

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 جوړيږي[24].

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 تطبيقيږي. 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 جوړيږي. د يو دولت د لوی والي له پاره يوه ټاکلی اندازه ده، چې له هغې څخه ها خوا منحل کيږي. او هغه تشکيلات او قوانين چې په يوه معينه اندازه کې د خوشبختۍ او د قوت سبب و، د ضعف او انحطاط سبب

---

[24] Hegel. Logique. P. ۳۸۳.

کېدای شي[۲۵].

دویم – د اضدادو ننوتل یو په بل کې:

څرنګ چې مو ورته مخ کې اشاره وکړه د هستۍ هره جنبه، د حرکت هر شکل او د مادې هر حالت د مخالفو قطبونو د همزیستۍ او د دې قطبونو په منځ کې د دیالکتیکي 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 یو له بل څخه جدا کېدای نشي. په کایناتو کې نه د دې دواړو قواوو په منځ کې کوم ثابت او تغییر ناپذیره توازن قایمیدای شي او نه داسې کېدای شي چې یوه قوه د جهان په یوه برخه حکمراني وکړي او بله قوه په بله برخه. د کایناتو نیستي به هم په دې جلا کېدو او توازن کې وي. د مثال په ډول کې یو مقناطیس موږ په منځ کې نیم کړو، نو داسې نه کېږي چې یو خوا مثبت قطب پاتې شي او بل خوا منفی، بلکې په دواړو برخو کې دا دوه قطبه فوراً را پیدا کېږي.

د اخلاقو، احساساتو او افکارو په دنیا کې هم دا قانون جاري دی. ښه له بدو څخه نشي جلا کېدای، ښکلا له بد شکلۍ څخه، عدالت له ظلم، غم له ښادۍ، صحیح له غلط څخه ... دا به غیر دیالکتیکي او غلط فکر وي چې یو چا ته یا یو شي ته مطلق ښه یا بد ووایو. ځکه تجربه ثابتوي، چې هیڅ څوک یا هیڅ شی مطلق ښه یا بد نه دی، بلکې دوه متضاد

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

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. مثلاُ کله چې موږ په الجبر کې لیکو:
$[(-a) \times (-a) = +a^{۲}]$ 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

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

په طبیعت کې یو تخم چې په مځکه کې ایښودل کیږي، نو محوه کیږي او په ځای یې بوټی شین کیږي. گلونه غوړیږي، له منځه ځي او تخم ترې جوړیږي. دلته د نفي د قانون په اساس د آغاز نقطې ته راگرځو. مگر دا یو دایروي حرکت نه دی، بلکې د آغاز نقطې ته را گرځېدل دي، په یو لوړ معیار او په یوه جگه مرحله کې. هیگل په دې موضوع کې یو مثال رواړي او لیکي: «غوټۍ د گل په سپړیدو کې ورکیږي او ویلای شو چې غوټۍ د گل په وسیله رد شوه. همدا شان د میوې را پیدا کېدل دا ثابتوي چې شگوفه د بوټي غلط موجودیت[۲۶] او حالت و. او میوه د گل په ځای د هغه د حقیقت په حیث میدان ته راځي. دا اشکال یوازې یو له بله ښخه فرق نه لري، بلکې یو بل په شا تمبوي، ځکه چې یو له بل سره هیڅ سازش کولای نشي، مگر په عین حال کې ... دوی د یو واحد او منظم واقعیت مراحل دي چې په هغه کې دوی یوازې یو بل په شا نه تمبوي، بلکې د یوه موجودیت د بل له پاره حتمي او لازمي دی»[۲۷].

خلاصه دیالکتیک د هر حرکت، هر ژوند، هر فکري فعالیت، هر واقعیت او د ټولې هستۍ عمومي قانون دی چې درې اساسي شکلونه لري: د کمیت بدلېدل په کیفیت او عکس یې، د اضدادو نښتل په یو بل کې او

[۲۶] د موجودیت ښخه د هېگل مراد Dasein دی. تحت الفظ ترجمه به یې داسې وي: هلته موجودیت، یانې د موجودیت یو معین، مشخص او واقع شوی حالت.

[۲۷] Hegel. Phenomenologie de p۱ esprit Ed. Aubier. P. ٦.

د نفي نفي. دا دیالکتیکي حرکت چې د اضدادو او تناقضاتو په منځ کې مجادله ده، همېشه درې مرحلې لري: تائید، نفي او ترکیب. د دیالکتیکي حرکت مانا د تناقص له یوې مرحلې څخه بلې مرحلې ته تېرېدل او له ټیټو مرحلو څخه قدم په قدم د پوهې او کمال لوړو لوړو مرتبو ته تدریجي حرکت دی.

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 ولاړېږي او انساني فرد د خپلې آزادۍ غلامېږي.

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 هېڅ 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 پاڅېږي، په خپله نوراني عراده کې سپرېږي او له مشرق څخه مغرب ته سفر کوي، نو موږ سره به هيڅ کله دا يقين او دا

پوهه نه وای، چې لمر دې باید 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 یو سهار هغه رب النوع له خوبه راپاڅېږي او زړه یې ونه غواړي چې خپل همیشه ګي سفر وکړي. په دې ډول ساینس د دې خبرې ثبوت کوي، چې په طبیعت کې جبري قوانین جاري دي اوس دا سوال را پیداکیږي، چې د انسان موقف د جبر په دنیا کې څه شی او د انسان د موجودیت او طبیعت په منځ کې رابطه له څه قراره ده؟

یو له هغو فیلسوفانو څخه چې په دې مسأله یې فکر کړی دی، آلمانی مشهور فیلسوف کانت دی. دی د خپل مهم کتاب «د خالص عقل نقادي»[۲۸] په یوه حصه کې د انسان د جبر او اختیار مسأله څېړي. د کانت په عقیده کله چې فکر د محسوساتو او تجربې ساحه پرېږدي او کوښښ کوي، چې په غیر محسوس او ماورا الطبیعي اشیاوو پوهه پیدا کړي، نو دلته له داسې احکامو سره مخامخ کیږي، چې یو د بل ضد وي. په دې تنازعاتو کې عقل خپله لار ورکوي او نه پوهیږي چې حقیقت چېرته دی. عقل د احکامو له تنازع سره له درې مسألو سره مخامخ کیږي: خدای، روح، جبر او اختیار. موږ یوازې د جبر او اختیار تنازع څېړو. کانت دا دوه متنازع احکام په دې لاندې ډول لیکي:

۱. These تایید وایي: «کوم علت چې د طبیعي قوانینو په وسیله ټاکل کیږي، د جهان د ټولو حوادثو یوازینی علت نه دی بلکې د دې حوادثو د فهم له پاره د یو مختار علت قبلول واجبي دي».

---

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

۲. Antithese نفي وايي: «مختار علت هيڅ 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

یو حکم د فهم په قوې پورې اړه لري او عقل یې نه مني او بل عقلي منبع لري او د فهم په قوه نه برابرېږي. په دې احکامو کې کوم یو چې له اختیار څخه انکار کوي او هر څه د جبري قوانینو تابع بولي او وایي چې په طبیعت کې هر علت په خپله معلول دی، د فهم په قوې پورې اړه لري، ځکه چې دا قوه د علت او معلول له ټینګې سلسلې څخه بهر بل څه نشي منلی او هغه بل حکم چې په جهان کې یو مختار علت ته قایلیږي، له عقل څخه راوځي، ځکه چې عقل په محسوساتو او تجربو قناعت نه کوي او ځان ته حدود نه شي ټاکلی. موږ باید د دې دوو ساحو فرق ته ملتفت اوسو.

له یوې خوا د حوادثو او طبیعت دنیا ده چې هلته هر څه د طبیعي جبر په اساس واقع کیږي او له بلې خوا د قایم بذات اشیاوو دنیا ده چې هلته موږ یو مختار علت ته قایلیدای شو. کانت د تنازع حل په دې ډول کوي او وایي چې تایید د عقل له نظره صحیح دی او نفي د فهم له نظره. تر کومه حده پورې چې زموږ اعمال او افعال د حوادثو په دنیا کې واقع کیږي، د دې دنیا د قوانینو په وسیله ټاکل کیږي، مګر تر کومه حده چې د دې اعمالو منبع موږ په خپله یو، یانې هغه څه چې په موږ کې له حوادثو څخه مستقل دي، نو دا اعمال اختیاري دي او اختیار د مسألې دا ډول حل په یو اساسي توپیر بناء دی او هغه توپیر دا دی:

کانت وایي: اشیاء دوه ډوله دي: حادث اشیاء او بل په خپل ذات قایم. د دې اساسي توپیر په بناء کانت وایي چې انسان دوه طبیعته لري: یو د انسان محسوس او تجربي طبیعت دی او بل د ده معقول طبیعت. د خپل معقول طبیعت له پلوه انسان مختار دی. نو موږ باید د خپلو اعمالو په

قضاوت کې د انسان جبري طبيعت په نظر کې ونه نيسو، بلکې د ده اختيار اساسي وګڼو. مثلاً د دروغ ويلو په مسأله کې که موږ د دروغجن محسوسه جنبه ياني د ده موقعيت او سوابق په نظر کې ونيسو، نو د ده دروغ ويل به موږ ته لکه يو مجبوريت 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 يو «عقلي قانون[31]» او عقل داسې يو مختار علت دی چې له محسوسو او تجربي شرايطو څخه مستقل دی. د انسان اعمال د هغه په عقلي طبيعت پورې تړلي دي او څرنګه چې عقل کاملاً مختار دی، نو سره له دې چې يو عمل هرو مرو ځينې ټاکلي محسوس شرايط لري، بيا هم انسان د خپلو اعمالو مسوول دی.

د **کانت** له نظرياتو څخه دا نتيجه اخيستل کيږي چې د انساني اختيار او طبيعي جبر په منځ کې کوم اساسي اختلاف او بې توافقي نشته؛ دا تناقض هله را پيدا کيږي چې موږ د انسان طبيعي او ماوراءالطبيعي جنبې سره يو له بله جدا نه کړو. د فهم د قوې او د عقل د قوې په منځ کې فرق ته قايل نه شو.

❋❋❋

دا وو د جبر او اختيار د مسألې يو حل. په دې ډول چې په انسان کې دوه طبيعته پراته دي: يو عقلي طبيعت. د دې لحاظه انسان مختار دی او د خپلو اعمالو مسوول دی او بل د ده حادثي او محسوس طبيعت دی. د دې طبيعت له پلوه انسان د طبيعي جبري قوانينو تابع دی.

---

[31] د خالص عقل نقادي، ص. ۱۰.

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 وپیژنو 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

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 ویریږو او ډډه ترې ونکړو؛ ځکه چې حقیقت په تناقضاتو کې دی. د عالم هستي، د موجوداتو ژوند له تناقضاتو څخه تشکېل 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 رښتیا 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

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 ترخ 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 کیږي. 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.

څه غور وکړو او وبه ګورو 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 ملګری 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، مګر 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 ګڼي. مګر 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.

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

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

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.

ځکه چې د زماني او تاریخ دنیا د مطلقیت دنیا نه ده. دلته هر څه په تحول کې دي او دا حرکت او تحول له جبر څخه د اختیار خوا ته دی. د طبیعي جبر له برکته انساني اختیار منځ ته راځي او اختیار داسې یو قدرت دی چې انسان ته په تدریج په لاس ورځي، د دې تسلط مهمه او اساسي وسیله پوهه ده.

اوس به وګورو چې د جبر او اختیار د مسألې نفسي او روحي بنیادونه څه دي؟ او د علم النفس له نظره د دې مسألې حل څه رنګ پیدا کېدائ شي؟

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.

ځیني خلک چې ځان ورته د طبیعت یا اجتماع په قید کې بندي ښکاري، په حقیقت کې د خپل نفس او ځینو نفسي حوادثو قیدیان دي. د انسان په روح کې یو داسې تمایل موجود دی چې فرد خپل روحي حالات په بهر دنیا کې منعکسوي او د دې انعکاس په اثر خپل خیالات، تصورات، آرزوګانې، امیدونه، غم، ښادي په بهر دنیا کې مجسمویني. د افق په رڼا کې د خوشحالۍ خندا ویني. ګلونه ورته له غمه مړاوي ښکاري. غرونه ورته هیبتناک جلوه کوي. کله چې د طبیعت مظاهر له خپلو خواهشاتو او آرزوګانو سره موافق نه ویني، نو تصور کوي چې په جهان کې د ده په ضد بد قصدونه او نیتونه پټ پراته دي او کله بیا دې نتیجې ته ورسېږي چې په طبیعت کې نه د ده په ضد او نه د ده په نفع کوم قصد او نیت شته، نو دا لا نور هم د ده د نا امیدۍ سبب کېږي او د طبیعت له بې دردۍ څخه شکایتونه کوي. یانې انسان چې د خپلې خوشبختۍ یا بدبختۍ، خپل اختیار یا جبر له پاره کوم عوامل په خارج کې مجسم ویني، د دې عواملو اصلي او حقیقي ریښه باید د ده په نفس کې ولټول شي.

هر فرد ځانته مخصوصه روحي نشوء نما لري او هر یو ځانته مخصوص کرکټر، خوی او عادت لري. سربېره پر دې د انسان روحي فعالیتونه همېشه په نورمال او صحیح ډول نشوء نما نه کوي، بلکې ځینې بې توازنۍ، ځیني امراض راپیدا کوي چې د انسان د روحي انکشاف مانع کېږي. دا امراض په دوه ډوله ویشلی شو. (۱) روحي امراض[۳۴]. (۲) عقلي

[۳۴] Nevrose

امراض[۳۵].

روحي امراض د هغو ډولو شکایتونو مجموعه ده چې انسان ته په یو معین وخت کې پېښېږي او فرد پرې کامل شعور لري. مثلاً له ترږمې یا ازدحام څخه بېرېدل. دا امراض ضعیفې او قوي درجې لري او خصوصیت یې دا دی چې له فرد سره د جوړېدو اراده موجوده وي.

په عقلي امراضو کې د انسان د واقعیت شعور ورو ورو ضعیفېږي، تر څو چې بالکل له منځه لاړ شي. د فرد په یو څو مهمو روحي فعالیتونو کې یا یو ډېر جدي اختلال پیدا کېږي او یا دا فعالیتونه بالکل محوء کېږي، مثلاً د جنون مختلف حالات.

په روحي امراضو کې د انسان ځینې بنیادي نفسي فعالیتونه په کافي ډول وده نه کوي او یا دا فعالیتونه له خپلې اصلي مجراء څخه انحراف کوي. دا انحراف یا دا نیمګړې نشوء نما په روحي مریضانو کې ښه لیدل کېدای شي؛ مثلاً د روحي مریض جنسي غریزه په څو شکله ځان ظاهروي: نیم حیواني شکل یا د محبت او جسمي لذت منځ کې جدایي؛ (داسې خلک شته چې د جنسي غریزې احساس ورته د داسې معشوقې په مقابل کې ګناه ښکاري له کومې سره چې د زړه له کومې مینه لري. داسې مریضان دې مینې ته سپېڅلې مینه وایي). او یا یو بل انحرافي شکل چې د همجنسو په جنسي رابطه کې لیدل کېږي. سربېره پر دې کېدای شي چې یو روحي شکایت د نورو ډېرو ناروغتیاوو مرکز شي او د فکر او ارادې د اختلال سبب شي.

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

---

۳۵ Psycose

حوادثو مهم عوامل يې 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 رسېږي 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 منډې 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".

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 دریېمه 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

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. مگر 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. مگر 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 وگرځوي. 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

هیجان خاطره د کوچني له یاده وځي مګر د دې صدمې تاثیرونه یې 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 هیجانات په دې لاندې شکلونو بیا ځان ښکاره کوي: کسالت او ستومانتیا، ناکراره خوب، غیر ارادي کلمات.(مثلاً یو سړی غواړي یوه کلمه ووایي او ژبه یې غلطه او د هغې په ځای یوه بله کلمه یا نوم یاد کړي). ځینې غیر ارادي او بې ضرورته حرکات (ځینې خلک عادت لري سترګې زیاتې رپوي یا نور). سربېره پر دې د بدن د ځینو غړیو فلج کېدل هم د دې حادثې په اثر کېږي. له بلې خوا دا زغمل شوي هیجانونه په ځینو روحي حوادثو کې هم ځان ښکاره کوي چې هغه دا دي: خوب لیدل، په چا انتقاد او تمسخر کول چې تجاوز کارانه تمایلات په کې پټ پراته وي، ځینې احساساتي شدید او فوق العاده حرکات مثلاً قهر و غضب، بې ځایه وېره، نامعقوله علاقه یا تنفر.

په دې شان د فروید د مطالعاتو په اساس هغه تمایلات، هیلې او آرزوګانې چې بې فکره او ارادې وزغمل شي او په مستقیم ډول تسکین ونه مومي، نو په تحت الشعور کې پاتې کېږي، په غیر مستقیم ډول راښکاره کېږي او امراض او روحي انحرافونه ترې جوړېږي، په داسې شان چې هغه زغمل شوی تمایل ورو ورو په نورو روحي حوادثو کې نفوذ کوي او په انسان یو داسې مستبدانه تسلط جاري کوي چې سړی بیا هېڅ د هغه له منګولو څخه ځان نشي خلاصولی. فکر او اراده هم د دې تسلط لاندې ځي. د یوې موضوع یا یوې مسألې ګرد چاپېره ګرځي، په کې نښلي، فکر ترې بل خوا نشي ګرځولی، یانې وسوسه (Obsession) ترې پیدا کېږي.

انسان نور له خپل هوا او هوس سره مقاومت نه شي کولای او بې ارادې هر خوا ځغلول کېږي، بې سنجشه او بې فکره اعمال ترې لیدل کېږي. په دې حالت کې ډېر روحي او ذهني فعالیتونه خپل استقلال له لاسه ورکوي او ټول د هغې غوټې یا عقدې (Complexe) په وسیله استخدامېږي. فکر، اراده، حافظه، تداعي، استدلال او نور ټول انحرافي شکل پیداکوي او ټول په یوه نرۍ او تنګه لار روانېږي او بله خوا حرکت کولای نشي. مثلاً هغو اشخاصو چې خپل جنسي او شهوانی تمایلات زغملی وي او د تسکین روغه لار یې نه وي موندلې په داسې اشخاصو کې دا عقده ورو ورو په ټولو روحي حوادثو تاثیر کوي او ټول د خپل تسلط لاندې راولي. فکر، عقل، استدلال او تخیل هر څه په دې لار کې کار کوي او بل کوم شي ته نشي متوجه کېدای او انسان د خپلو شهواني غرایزو مریی وي. هغه اراده او اختیار چې د انسان خصوصیت دی، ترې سلب شوی وي.

همدا شان ځینې کرکټري [شخصیتي] امراض هم له دې روحي عقدو څخه را ولاړېږي: شدیده بدبیني، د برترۍ یا کهترۍ احساس. په دې حالاتو کې مشخص په خپله د خپل کرکټري مرض ته نه ملتفت کېږي. د دې امراضو علاج یاني خپل ځان د ځینو روحي حوادثو له استبدادي تسلط او اقتدار څخه آزادول، په دوو وسیلو امکان لري: یو دا چې د تفکر او ارادې په زور په خپل نفس کې یوه دقیقه افاقي مطالعه شروع کړي او د خپلو روحي شکایاتونو اصلي ریښه او علتونه کشف کړي. مګر دا کار څه نا څه ګران دی[۳۷]. ځکه تحت الشعور ژور او کله داسې

[۳۷] ګران دی خو ناممکن نه دی. لیکونکی د دې خبرو له لیکلو څخه وروسته د خپلې دوکتورا په رساله

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، يانې 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 ومومو. يانې 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 شهوانی 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)

تمدن او مذهب په راز راز رنګینو جامو کې ځان راښکاره کوي او راز راز د تسکین لارې د ځان له پاره لټوي. یانې جنسي او شهواني غریزه هغه مستبد قدرت دی چې نه یوازې د انسان په ژوند، بلکې د انسانیت په اجتماع[۳۸] او په تاریخ باندې تسلط لري. اراده، عقل او فکر هم د دې غریزې په وسیله په یو شکل په یوه لار کې استخدامېږي. یانې انسان داسې یو موجود دی چې په هر ډول چې وي د یوې بیولوژیکي غریزې تر فرمان لاندې دی. که روحي مرضونه ورته پېښېږي یا یې ځینې نفسي فعالیتونه له اصلي لارې څخه منحرف کېږي، په دې کې انسان کومه اراده او له ځانه کوم اختیار نه لري، بلکې غریزه ده چې انسان په پټو سترګو هرې خوا ته بیایي.

د فروید د دې عقایدو په چوکاټ کې یو غریزي بنیادي جبر موجود دی چې د انسان حقیقت 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، یانې د انسان سرنوشت د یوې بیولوژیکي یا عضوي غریزې په لاس کې دی. په دې ډول انسان د خپل اخلاقي فساد یا انحراف یا نورو اعمالو مسوول نه دی. ځکه مسوول به هله وای چې ده په خپل غریزي سرنوشت کې لاس درلودائ. په حقیقت کې د ده فکر، اراده او ټول شخصیت د دې غریزې سرنوشتي مولود دی. نو په نتیجه کې مسوولیت له منځه ځي او اخلاقي مسایل خپله مانا بایلي. کله دا عضوي او غریزي جبر داسې بنیادي وي چې پوهه پرې هم موږ ته کوم د تسلط قدرت نشي را کولای. دلته له پوهې څخه یوازې یو شی را ولاړېږي چې

[۳۸] Freud. “Totem et Tabou”.

د هغه په مقابل کې موږ هېڅ نه شو کولای. او ناامیدي څه ده؟ ناامیدي یوه بې عمله او بې تاثیره پوهه ده.

❁❁❁

که د تاریخ دورو ته نظر وکړو نو را مالومه به شي چې په انسان کې یو اساسي تمایل موجود دی او هغه دا دی چې انسان تل د خپلو اعمالو او د خپل موجودیت د مسوولیت بار په بل شي اچوي. یا طبیعي حوادث د انسان د اعمالو مسوول وي، یا ارباب الانواع، یا سرنوشت، یا اجتماع او یا د غریزې په شان مستبد قدرت او د دې مسوولیت د رفع کولو له پاره یې په فلسفي عملي تحقیقاتو کې ثبوتونه لټوي. داسې ښکاري چې په حقیقت کې انسان د خپل مجبوریت ثبوت ته زیات خوشحالیږي.
ځکه چې د مسوولیت بار یې له اوږو کمېږي او د روحي اضطراب په ځای یو راز خاطر جمعي ورته پیدا کېږي او هم د دې مطلب له پاره دی له یوې میتافریکي دنیا سره ټینګه رابطه ساتل غواړي. انسان له دې څخه زیات لذت اخلي چې په ځان وژاړي، له خپل سرنوشت څخه شکایت وکړي، د خپل مجبوریت زنځیرونه نور هم پسی وشرنګوي ځکه چې په دې حالت کې ورته کوم مسوولیت نشته او چې مسوولیت نه وي، اضطراب نه وي او انسان له ډېرو خوشبختیو څخه یوې بې اضطرابۍ او بې مسوولیته بدبختۍ ته زیات خوشحالېږي.
معاصرې وجودي فلسفې[۳۹] ته متفکرین د اضطراب فلسفه وایي، ځکه چې د دې فلسفې په نظر د انسان د خپل موجودیت او د خپلو ټولو اعمالو

[۳۹] Existentialisme

مسوولیت د انسان په غاړه دی. د وجود فلسفه لومړی د انسان له پاره ټولې د رفع مسوولیت لارې ترې، په ماوراء الطبیعه جهان کې ورته خلا ثابتوي. په طبیعي نظام کې ورته د انساني ارادې مظاهر ورښیي او په نفسي جهان کې ورته د انسان انتخابي قدرت ور ښکاره کوي او نتیجه اخلي چې انسان هغه مختاره اراده ده چې ځان په خپله انتخابوي، خپل ځان ته سرنوشت طرح کوي، خپل شخصیت په خپله جوړوي او د خپلې مختارې ارادې په وسیله خپل ځان ته د اسارت او مجبوریت دامونه ږدي.

الفرد ادلر[40] یو له هغو نفسي علماوو څخه دی چې په خپلو روحي تحلیلونو او پلټنو کې د انسان یوې مختارې ارادې او انتخابي قدرت په موجودیت رڼا اچوي.

له هر څه نه لومړی ادلر په روحي حوادثو کې د ارثي انتقال مخالفت کوي. دی وایي: ټول کوچنیان چې په عادي او نورمال صورت دنیا ته راځي، مساوي امکانات لري او کوم روحي مشخص صفات له ځانه سره په وراثت نه راوړي. یوازې ځینې عضوي نیمګړتیاوې یا امراض کوچني ته له زیږېدو څخه پخوا پیښېدای شي. مثلاً په معده یا مغزو کې زخمونه یا د ځینې عضوي او بیولوژیکي موادو په اثر د ځینو اعضاوو بې کفایتي. شک نشته چې دا عضوي او مور زادي امراض د کوچني په روح تاثیر لري او ځینې روحي امراض ترې پیداکېږي، مګر له بلې خوا دا روحي تاثیر په ټولو کوچنیانو کې هېڅکله یو شان نه دی. یانې له یو مشخص مرض څخه چې په دوو کوچنیانو کې یو شان وي، یو شان روحي تمایل

[40] Alfred Adler

نه ترې پيداکېږي بلکې په هر کوچني کې راز راز جلا جلا تمايلات ترې پيدا کېداى شي. مثلاً د معدې يو مور زادي مرض د يوه کوچني په کرکټر کې کولاى شي حرص او طمع را پيداکړي او په بل کوچني کې د قناعت او صبر د انکشاف سبب شي. ياني که څه هم ځينې مور زادي عضوى امراض په کوچني کې موجود وي بيا هم دا امراض د طفل روحي نشوء نما ته کومه معينه لار نه نشي ټاکلاى. مقصد دا دى چې د کوچني کرکټر او شخصيت په هېڅ صورت پخوا له زېږېدو څخه نه ټاکل کېږي او داسې يو سرنوشت له ځانه سره نه راوړي چې له هغه څخه خلاصون ونه لري. ارثي انتقال د کوچني د روحي نشوء نما هيڅ مسوول نه دى. د خپل شخصيت په تشکېل کې طفل له ارثي عواملو څخه څه رنګ چې يې زړه غواړي استفاده کوي او فردي شخصيت له زېږيدو څخه تقريباً شپږ مياشتې وروسته په خپل تشکيل شروع کوي.

له بلې خوا اجتماعي او تربيوي ماحول هم يو داسې اساسي علت نه دى چې وکړاى شي د کوچني شخصيت ته يو ټاکل شوى شکل ورکړي. ځکه په يو ډول تربيوي او فاميلي شرايطو کې اطفال راز راز نشوء نما کوي. که رښتيا هم تربيوي محيط کې را لويېږي، نو يو راز شخصيت يې بايد درلوداى. حال دا چې په واقعيت کې هېڅکله داسې نه پيښېږي او دا نتيجه اخيستى شو چې د طفل د شخصيت د تشکېل اساسي علت نه په ارثي عواملو کې دى، نه په اجتماعي، بلکې د ده په روحي نشوء نما کې دننه پروت دى. ارثي او اجتماعي عوامل داسې وسايل او مواد دي چې طفل د خپل شخصيت د تشکيل په لاره کې له هغو څخه استفاده کوي. ياني ويلاى شو چې د زېږېدو په وخت کې د طفل روحي نشوء

نما نه د کوم ارثي او نه د کوم فاميلي جبر تابع ده، بلکې د شخصيت تشکيلېدو مسووليت د طفل په خپله غاړه دی. تربيوي او فاميلي محيط هر کوچني ته يوازې وسايل او مواد په لاس ورکوي. شک نه شته چې دا وسايل او مواد د شخصيت په تشکيليدو کې بالکل بې اثره نه دي ځکه که دا وسايل نه وای هيڅ شخصيت به نشوای جوړېدای. بيا هم دې وسايلو ته د شخصيت اساسي علت نه شو ويلای. دا اساسي علت د طفل انتخابي قدرت دی او په هغو بې شمارو عواملو او وسايلو کې چې محيط يې کوچني ته وړاندې کوي، کوچنی په کې د خپل شخصيت د چوکاټ بندۍ له پاره ځينې انتخابوي.

دا انتخاب د يو اساسي مطلب په بناء کېږي. ځکه که موږ د هر فرد اعمال پيش آمد، کړه وړه او د فکر کولو سبک ته په دقت وګورو، نو داسې به راښکاره شي چې هر فرد د يو اساسي او واحد مقصد په لټه کې دی او د ژوند ټول فعاليتونه يې همدې يو مقصد ته متوجې دي او د شخصيت تشکيليدو مرکزي هسته او اهم عامل همدا فردي اساسي مقصد دی. د شخصيت د پېژندو شرط دا دی چې د هر فرد دا مقصد کشف شي، ځکه شخصيت په خپله دغه مقصد ته د رسېدو لپاره يوه وسيله ده.

له بلې خوا د انسان د ژوند اساسي مقصد په روحي تکامل هم تاثير لري. يانې په ژوند کې ځينې 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 فعاليتونو کې انحراف او مرضونه را پيدا کړي.

د روح سلامتي يا د مرض يوازينی علت هم هغه اساسي مقصد دی چې

انسان یې د خپل ژوند له پاره یوه ټاکل شوې دوره کې انتخابوي او بیا ټول عمر دې مقصد ته د رسېدو هڅه کوي.

په اوله مرحله کې دا انتخاب شعوري وي، خو بیا وروسته په تدریج د دې انتخاب خاطره محوه شي، عادت او تکرار ترې یوه غیر شعوري حادثه جوړه کړي او د عقل او ارادې له تسلط څخه ووځي او هم په عقل او اراده باندې تسلط شروع کړي. نو بیا انسان د خپل ځان له پاره د ژوند بل کوم سبک، په ژوند کې بله کومه نقطه نګاه او بل کوم کرکټر ته نه شي قایلېدای او خپله ټوله هستي او حقیقت ورته په همدې ټاکل شوې لار کې ښکاري. خپل خوی او عادت، خپل شخصیت او کرکټر ورته د یو سرنوشت په شان مالومېږي او د خپلې ارادې او خپل د انتخاب له قدرت څخه یې بهر بولي. یانې له ده سره هېڅ کله دا فکر نه شي پیدا کېدای چې انسان په خپله خپل خوی، خپل کرکټر او شخصیت د طفولیت په یوه مرحله کې انتخابوي. ځکه چې بالغ انسان د طفولیت د وخت انتخاب هېروي او خپل شخصیت ترې په دغه انتخاب کې داسې محوه شي چې بیا په خپله هستي بله کومه نقطه نګاه، کوم نوی نظر نشي پیداکولی او د عمر تر اخره پورې ورته د ژوند رښتینې مانا ښکاري چې دی ورته قایل دی او په ژوند باندې حقیقی نظر ورته هغه مالومېږي چې دی یې 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 یا په نورو مفکورو نه شي پوهېدای، نه یې شي اورېدائ. یوازې کوم څه چې د دوی په عقیدو برابر یا دې عقیدو ته نژدې وي پرې پوهېږي او غوږ ورته نیسي. له داسې اشخاصو سره نور دا قدرت نه وي پاتې چې په خپل کرکټر کې، خپل

ذهني او فکري عاداتو کې کوم تغيير راولي او په ژوند کې يو بل نقطه نظر ته قايل شي. يانې له دوی څخه خپله مختاره اراده بېگانه شوې او له لاسه تللې وي. او د دوی د نفسي مجبوريت مسؤليت هم د دوی په خپله غاړه دی. ځکه دوی چې د خپل ژوند له پاره کوم مقصد غوره کړی دی هغه داسې يو مقصد دی چې د دوی د روحي تکامل او روحي انکشاف مانع شوی دی.

د ژوندانه مقاصد په دوه ډوله دي: يو هغه ډول مقاصد دي چې د رسېدو امکانات يې له انسان سره موجود وي او بل هغه دي چې د انسان ژوند په واقعيت کې ورته رسېدل غير ممکن دي. په غير ممکنو مقاصدو پسې هڅه او کوښښ روحي مرضونه او انحرافونه را پيدا کوي او انسان د خپل نفس مريی کوي. مثلاً د يوې مطلقې برترۍ، د يو مطلق تفوق په لاس راوړل داسې يو غير ممکن ايډيال دی چې د ټولو روحي امراضو منبع کېدای شي او د ځېړنو په نتيجه 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 پيشوايانو د انسان ځينو صفاتو ته تل بد ويلي دي او نصيحتونه يې کړي دي چې انسان بايد له بغض، کينې، بخل، امساک، حسادت، جاه طلبۍ، ظلم، استبداد، حق تلفۍ څخه ځان وژغوري. مگر د انفرادي علم النفس له نظره دې صفاتو ته يوازې بد ويل او نصيحت کول څه تاثير نه لري او د اصلاح لار يې دا نه ده. د علم النفس په نظر دا صفات د ځينو روحي امراضو او انحرافونو خارجي علايم دي. که اصلي مرض کشف نه شي او علاج يې ونه شي نو ظاهري

علایمو ته بد ویل د کوم درد له پاره درمان کېدای نه شي. د دې مثال به دا وي چې موږ 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

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 ټیټول 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

علم په ځانګه کې تفوق لري، مګر کېدای شي چې له هغه بې علمه سره هم کله داسې تجربي پوهه او تېزبيني او ذکاوت موجود وي چې له عالم سره نه وي او یا دا چې بې علمه په عالم جسمي تفوق ولري. په دې شان څرنګه چې مطلقه برتري یو غیر ممکن او نه کېدونکی مقصد دی، نو هڅه ورپسې هم د انسان په روحي فعالیتونو کې اختلال پیداکوي او د روحي انکشاف مانع کېږي. موهومو او خیالي مقاصدو پسې هڅه دا تاثیر لري چې روحي ټول فعالیتونه له واقعیت څخه انحراف کوي او د یو موهومي تکامل لار نیسي. دا ډول اشخاص له انساني واقعیت او له انساني حقیقي ارزښتونو څخه ورو ورو لیرې وځي او په خپلې موهومي او خیالي دنیا کې ځان داسې محاصره کوي چې بیا ترې ځان نشي خلاصولی. څرنګه چې دوی د انسان له حقیقي ارزښتونو او واقعیت څخه بیګانه وي نو یوازې د دې ارزښتونو په ظاهري شکل پورې زړه تړي او تقلید یې کوي؛ مثلاً ځان عالِم ښودل کتابونه غونډول، فضل فروشي کول. دوی په اجتماع کې له نورو خلکو سره حقیقي انساني روابط نه شي قایمولی، یانې نورو ته په شخصیت او مساوي حققو نشي قایلېدای. دوی یا غلامي کوي یا باداري، یا به مظلومان وي یا ظالمان. دوی له ژبې او کلماتو څخه هم حقیقي استفاده نه کوي. د انسانانو له پاره د فکر او ذهني رابطې وسیله ژبه او کلمات دي. دا رابطه په رښتیني ډول هله قایمېږي چې انسان د بل چا خبرې واورېدای شي یانې د مقابل په طرز فکر او نقطه نګاه ځان پوه کړای شي او یوازې خپلې مفکورې او نظریات په نورو تحمیل نه کړي. یانې دلته هم باید رابطه یو طرفه نه وي، بلکې متقابله. څرنګه چې د برترۍ د عقدې له خاوندانو سره د متقابلې رابطې

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.

حال دا چې حیوان څو ساعته وروسته له زیږیدو څخه په خپلو پښو دریدای شي او خپلې ځینې اړتیاوې تر سره کولای شي. دا د ناتوانۍ طبیعي حالت د طفل په روح کې ضعف او د ناتوانۍ احساس را پیداکوي، یانې طفل په خپل ځان کې د ضعف او ناتوانۍ احساس کوي او په مغشوش او مبهم شکل یې خپل حالت او موقعیت ته پام کیږي. خپله کهتري او د بالغو اشخاصو برتري او قدرت ورته ثابتیږي. په نتیجه 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 طبیعي عامل دی. رښتیا 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 نیمګړتیا احساس وکړو. د حیوان او انسان په منځ کې بل فرق دا دی چې انسان د کهترۍ او نیمګړتیا احساس کولی شي او د دې احساس له برکته روح د کمال په لور هڅه کوي، برعکس په حیواناتو کې روحي رښتینی تکامل نه لیدل کیږي، ځکه چې د کهترۍ او نیمګړتیا احساس نه شي کولی. لنډه دا چې انسان د کهترۍ احساس د روحي نشوء نما یو طبیعي او مهم عامل دی.

دویم ــ د کهترۍ له احساس څخه د یو دیالکتیکي قانون په اساس یو بل متناقص او مخالف احساس را ولاړیږي چې هغه د برترۍ او تفوق احساس دی. مخکې مو اشاره وکړه چې کوچنی په مغشوش ډول د خپلې نیمګړتیا 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

شاوخوا کې په خپله ویني 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

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. موږ 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 موږ 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 شوي دي 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 ځوک 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.

لار ونیسي. 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 روزي. طفل ته دا د مطلقې برترۍ

یانې د نارینه په مقابل کې یې خپله کهتري منلې او غاړه یې ورته اېښودې 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).

هیله په کوچنیتوب کې پیدا کېږي، نو بیا د دې هیلې په بناء خپل شخصیت تشکیلوي او د خپل ژوند له پاره پلان طرح کوي؛ مګر ورو ورو دا لومړنۍ هیله او د ژوندانه پلان تحت الشعور ته تېرېږي او چې بالغ شي، د خپل شخصیت د جوړېدو مبداء ترې هېره شي. دا شخصیت او دا مخصوص د ژوند سبک ورته خپل یوازینی او تغیر ناپذیره واقعیت ښکاري او هېڅ فکر نشي کولی چې په ژوند باندې بله نقطه نګاه، په ژوند کې بل سبک درلودل هم امکان لري. کوم د ژوند سبکونه چې د مطلقې او ناممکنې برترۍ د هیلې په بناء جوړ شي، نو د دې په اثر ډېر روحي فعالیتونه انحرافي شکلونه پیدا کوي او هغه روحي امراض ترې پیداکېږي په کومو چې موږ ځو کرښې وړاندې خبرې وکړې.

درېیم عامل چې د انسان په روحي انکشاف له ټولو ستر تاثیر لري، هغه د ادلر په اصطلاح «اجتماعي حس» دی. د روحي امراضو تحلیل دا خبره ثابتوي چې د روحي حوادثو انحراف «د اجتماعي حس» د نیمګړتیا له سببه پیدا کېږي. که موږ انحرافي کرکټرونه بیا له نظره تېر کړو او بخل، کینه، عداوت، خود پرستي، استبداد، جاه طلبي او نورو ته په ځیر وګورو، نو را معلومه به شي چې د دوی مشترک او بنیادي خصوصیت په انساني روابطو کې غلطي او نارسایي ده. یانې په هر شکل که وي، که جاه طلب وي، که ظالم وي، که حریص، دا اشخاص له نورو سره رښتینې صحیحه انساني رابطه نه قایموي، دوی نور اشخاص د خپلو غرضونو او خود پرستانه مقاصدو وسیله ګڼي، دوی نورو ته په شخصیت، په آرزو، په حقوقو نه قایلېږي، یوازې غواړي نور د دوی شخصیت وپېژني، د دوی هیلې تر سره کړي، د دوی فرمانروایي او تسلط په ځان ومني، شک نشته

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

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 کيږي 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 کيږي 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 کيږي. 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

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 نگاه 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 بېگانه 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. ننۍ فلسفه انسان ته په یوه مختاره اراده او انتخابي قدرت قایله

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 شاگردانو 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 رښتيني 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، مگر 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".

درییمه 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 بادارۍ په نړۍ کې رښتینی مریی پخپله بادار وي او د زمانې په بهیر کې غلامیږي او غلام رښتینې آزادۍ ته رسیږي.

«فرد د اجتماع په مقابل کې» دا زموږ د جبر او اختيار د ديالکتيک درېيمه 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 شخصيت نه قايليږي او يوازې يو اجتماعي حيوان ترې جوړوي او ځوک اجتماع د کوم مستقل واقعيت په حيث نه مني، هر څه له فرده ګڼي او د هرې اجتماعي حادثې له پاره فردي او نفسي علتونه پيداکوي. موږ له دې نظرياتو څخه د يوې طرفداري او د بلې رد کول نه غواړو. ځکه چې په دې شکل موږ د دې نظرياتو مخالفت کوو، موږ د انسان د فرديت يا اجتماعيت جنبه د انسان د تکامل په لړ کې يوه تاريخي مرحله ګڼو. د فرد او اجتماع په منځ کې يوه ټينګه متقابله رابطه موجوده ده او موږ وليده چې انسان د خپل نفس په مقابل کې هله ځان د نفسي جبر په زنځيرونو تړي، کله چې اجتماعي حس له اجتماعي واقعيت څخه په خپله نفسي نشوء نما کې غلطه استفاده وکړي. موږ په دې اوسني بحث کې غواړو، د انسان دا محسوسه او حياتي جنبه مطالعه کړو، ياني دا د انسان رابطه ده له نورو سره. لومړی به موږ د اجتماعي علم بنيادي مشکلاتو ته اشاره وکړو، بيا به د مثال په ډول د يو نوميالي متفکر نظريات د فرد او اجتماع په باره کې لنډ بيان 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 ديالکتيکي قانون په اساس وسنجوو او دلته به د جبر او اختيار مسأله موږ ته خپل رښتينی شکل راښکاره کړي.

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.

❋❋❋

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 ګومان شي چې موږ په دغه شي یا په دغې موضوع پوه شوو او دا یوازې ګومان 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 راوېښ 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 ګډوډ 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. همدارنګه موږ په یوه معینه اجتماع کې داخل یو او له نورو خلکو سره ګوزاره کوو. څوک مو دوستان دي، څوک مو دښمنان، د چا صفت کوو او د چا غیبت کوو، له چا نه ګیله کوو او چا پورې تهمتونه وایو. له بلې خوا موږ هره ورځ په خپلو خبرو کې ځیني مفاهیم استعمالوو؛ لکه

حقوق، مسؤليت، خپل خپلوان، رسم او رواج، دارايي. .. موږ خريد او فروش کوو، قراردادونه کوو...

د روحي حوادثو په شان اجتماعي حوادث هم موږ ته دومره نژدې دي او موږ ورسره عادت شوي يو چې زموږ علمي پوهه د دې شيانو په باره کې ډېره کمه ده. څوک پوهېږي چې د يوې خاطرې د هېرولو او بيا رايادولو روحي او نفسي علتونه څه دي؟ څوک پوهېږي چې اجتماع څه شی ده؟ مسؤليت رسم او رواج، دارايې څه اجتماعي علتونه لري؟ څرنګه تشکيلېږي؟ څرنګه را پيداکېږي؟ او څرنګه له منځه ځي؟

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

که موږ د انسان د علم تاريخ ته وګورو، نو رامالومه به شي چې انسان لومړی په هغو شيانو علمي پوهه پيداکړه، له کومو سره چې انسان طبيعي فاصله او جدايي درلوده او له کومو شيانو سره چې يې دا طبيعي فاصله نه درلوده، د داسې شيانو پوهه هم ډېره وروسته راپيدا شوه او هغه وخت را پيداشوه، کله چې د انسان فکر کافي تحول او مخکې تګ کړی و او دا فاصله يې د عقل په زور پيدا کړای شوه. همدا سبب دی چې د انساني فکر په تاريخ کې طبيعي علوم لومړی را پيدا کېږي.

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

شي. په دې شان نور علمونه را پیدا شول: لکه فزیک، کیمیا او ډېر زر مخکې لاړل، تر څو چې انسان ژوندیو موجوداتو ته متوجه شو او بیولوژي راپیدا شوه. د دې علم د وروسته را پیدا کېدلو علت هم دا دی چې د انسان او د ژوندیو موجوداتو په منځ کې دا طبیعي فاصله کمېږي. ډېر وروسته انسان ته دا فکر پیدا 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 طبیعي فاصله نه وي، د عقل په زور فاصله او جداوالی پیدا کړي. په دې شان اجتماعي واقعات او روحي حوادث د علمي مطالعې لاندې راغلل.

❋❋❋

دا فاصله چې د انسان او طبیعت د اشیاوو په منځ کې شته او موږ ته اوس طبیعي ښکاري، دومره هم طبیعي نه ده. د انسان او طبیعت په منځ کې جدایي د انسان په تاریخ کې ورو ورو او ډېر وروسته را پیدا کېږي. فردیت او شخصیت د تاریخ مولود دی. د انسان له پاره ډېره زمانه په کار وه چې جمعیتونه او فکرونه تحول او تکامل وکړي؛ تر څو چې انسان ځان د فرد او شخص په حیث وپېژني. یانې له یوې خوا ځان د طبیعت له اشیاوو څخه جدا وګڼي او له بلې خوا د ځان او د اجتماع په منځ کې فرق او جدایي ته قایل شي. د انسان په فکري تحول کې دا د فردیت او شخصیت اکتساب یو لوی انقلاب دی. څکه چې تمدنونه له دې انکشاف څخه پیدا شول، علمونه له دې انکشاف څخه راووتل او د نن

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.

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 کېږي چې فرد یو جلا موجود دی او ځانته مخصوص صفات لري او اجتماع یو مستقل واقعیت دی چې له فردي حقایقو سره هېڅ تشبیه کېدای نشي، لکه اکسیژن او هیدروژن چې سره جدا دي، خپل مخصوص کېمیاوي 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 جوړېږي. 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 کېږي. کله افراد د اجتماع وژلو ته

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

غارونو ته نشي تلی او هغه پخوانی ژوند له سره بېرته نشي نیولای. له قرنونو را په دې خوا فرد په اجتماع کې دومره بد عادت اخیستی دی چې اوس غیر له اجتماع څخه ژوند نشي کولای. نو د افرادو د بدبختۍ علاج به څه وي؟ د روسو په فکر د اجتماع او فرد رابطه باید بل شان شي. باید د فرد او اجتماع په منځ کې داسې یو قرارداد وشي چې فردي طبیعي حقوق په کې حفظ شي او اجتماع د افرادو له ارادې څخه تشکیل شي او بل کوم شی په کې داخل نه وي.

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

شک نشته چې د روسو نظریات د افکارو په تاریخ کې ډېر اهمیت لري. مګر د روسو په دې نظریاتو باندې مهم انتقادونه شوي دي. اول دا چې د اجتماعاتو د تشکیلېدو علت کوم طبیعي مصیبتونه نه دي، بلکې د اجتماعي ژوند غریزه د انسان په طبیعت کې پرته ده، لکه چې ځینې مچۍ، مېږیان یا نور ژوي غیر له کومې فکري ارادې څخه په ګډه ژوند کوي، داسې یو طبیعي تمایل په انسان کې هم شته. انسان له هر څه نه لومړی یو اجتماعي ژوی دی او نه، لکه چې روسو به ویل چې انسان یو انفرادي موجود ؤ او یو وخت یې له ځانه سره داسې فکر وکړ چې اجتماعي حیات مفید دی. له دې فکر څخه وروسته یې تصمیم ونیو چې په اجتماع کې داخل شي او بیا یې له نورو سره د اجتماعي ژوند تړون وکړ.

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

---

[٤٥] Rousseau, contrat social.

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.

III

د ديالکتيکي نظريې په اساس هر شی چې متحرک وي، تحول کوي او له تناقضاتو سره مخامخ کېږي. تحول څه شی دی؟ د تناقض له يوې مرحلې څخه بلې مرحلې ته تېرېدل دي او د دې حرکت قانون ديالکتيک دی او هر ديالکتيک همېشه درې مرحلې لري: اول د تاييد مرحله، دويم د نفي مرحله، درېيم د ترکيب مرحله. يانې اول يو واقعيت ځان تاييدوي، بيا ځان نفي کوي او د داسې تاييد او نفي له يو ځای کېدو څخه يو ترکيبي واقعيت منځ ته راځي چې هغه د اشياوو واقعي موجوديت دی او د اشياوو واقعي موجوديت 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 بايد ديالکتيکي حرکت موجود وي. اوس به وګورو چې دا حرکت په څه شان کېږي.

انسان لومړی اجتماعي حيوان و. د زمانی په مرور د اقتصادي، تاريخي او فکري تحولاتو په اثر انسان خپل فرديت کشف کړ. خپل فردي شخصيت يې تاييد کړ او له اجتماع څخه يې انکار وکړ[٤٦]. مګر د تکامل

[٤٦] د سقراطي انقلاب مانا دا د فردي شخصيت تاييد دی، د اجتماعي ذهنيت 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 حقيقت د خپل انفرادي فکر په تله کې واچوي. سقراط به دا تبليغ کاوه چې د اجتماعي ذهنيت په حقايقو شک کېدای شي. په دې شان سقر اط د حقايقو د کشف له پاره يو نوی معيار پيدا کړ او هغه فردي

په يوه بله مرحله کې انسان له دې انکار څخه هم انکار کوي او پوهيږي چې فردي شخصيت غير له اجتماع څخه امکان نه لري. په دې وسيله حقيقي انسان کشف کيږي چې هغه د فردي شخصيت او اجتماعي شخصيت يو واحد واقعيت دی.

عقل او فکر ۇ. د حقايقو د کشف منبع فردي عقل شو، نه اجتماعي سنن او روايات.ويلای شو چې د سقراطي فکر له را پيدا کېدو سره انسان د تاريخ په يوه نوې مرحله کې داخليږي او هغه د فرديت او شخصيت مرحله ده.

د فرد او اجتماع ديالکتيک

لومړۍ مرحله

تاييد يا د اجتماعيت مرحله

د ابتدايي انسان په باره کې چې کوم تحقيقات شوي دي، له هغو څخه دا نتيجه اخيستل کيږي چې اولي انسان ځان نه پيژني، خپل فردي شخصيت ته متوجه نه دی او له ځان څخه بيگانه دی. له هغه څخه خپل ځان تل په دوه ډوله واقعيت کې ورک دی. په دې طبيعت کې او په اجتماع کې. د ابتدايي انسان دوره هغه دوره ده چې د انسان فاميلونه د نننۍ دنيا د کوچنيو فاميلو په شان نه وو، بلکې هر فاميل يوه قبيله وه او هره قبيله يو قام و او افراد د مشترکې وينې د رابطې په اساس يو له بله سره جوخت تړلي وو. دا هغه مشترک ژوند و چې فرد په کې کومه شخصي خپلواکي نه درلوده: فرد د خپلې قبيلې مال ؤ او د فرد ټول حقيقت همدا ؤ. د ابتدايي انسان په ژبه کې «زه» او «زما» مفاهيم نه بريښي. هر څه «موږ» او «زموږ» دي. فرد ځانته کوم شخصي ذهنيت نه لري. د هغه ذهنيت، فکر، عادات او ناسته ولاړه، د هغه د قبيلې، د هغه د قام ذهنيت، عادات او ناسته ولاړه وه. فرد هغه څه وايي چې د هغه قام او قبيله يې وايي. فرد هغه څه کوي چې د هغه قام او قبيله يې کوي او پلرونو او نيکونو يې

کړي وو او د هغه په قام او قبيله کې رواج لري او رښتيا هم هر څومره چې يو انساني جمعيت په ابتدايي حالت کې وي، هم په هغه اندازه په افرادو کې شخصي ذهنيت او شخصي فکر کم وي او هم په هغه اندازه اجتماعي ذهنيت قوي وي او د اجتماعي رسم او رواج په اساس قضاوتونه زيات وي. د پوهې او علم مهمه منبع روايات، سنتونه او افسانې وي. ياني هغه څه وي چې له نورو څخه اوريدل کيږي، د شخصي قضاوت او د شخصي پلټنې له پاره په کې هيڅ ځای نه وي.

له بلې خوا انسان له طبيعت 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 ځايږي. موږ قايل يو 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 ويشي چې هره حصه يې يوه مخصوصه مانا لري. ځينې حصې د ښو ارواحو د استوګنې ځای دی او ځينې د بدو، ځينې برخې منفورې او ناپاکې ګڼل کيږي او ځينو ته په پاکۍ او تقدس قايل وي؛ مثلاً سر ته په تقدس قايل وو او تناسلی اعضاوو ته به يې د نفرت په سترګه کتل.

د ټولو انسانانو جسمونه يو شان وو او دا تقسيمونه به يې په طبيعت کې هم کول. په دې ترتيب د اولي انسان بدن ټوټې ټوټې ؤ او هره ټوټه په يوه خارجي واقعيت پورې تړلې وه او په دې شان انسان له خپل جسم څخه بېګانه و.

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

وي چې په طبیعت کې یې هم مسکن درلود. د اولي انسان او د دریابونو 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 نیکونو ارواح بېرته راستنېدای شول او په هغه باندې یې حکمراني کولای شوه. یانې هغه ارواح چې په طبیعت کې وو په نورو انسانانو کې وو. ځینې جغرافیایي او اقتصادي شرایطو تحولات راوړل. انساني قبایل یا په جنګ یا په سوله له نورو قبیلو سره یو ځای شول. مهاجرتونه یې وکړل. انساني جمعیتونه پراخ شول او هغه عادات او رواجونه او فکرونه چې د طبیعت په یوه محدوده سیمه او یو ه قبیله کې وو، ارزښت یې ورو ورو بایلود.

هر څومره چې د افرادو ګڼوالی زیاتېږي او شمېر یې ډېرېږي هم په هغه اندازه په افرادو کې د کار تقسیم پیدا کېږي. شخصي ملکیت منځ ته راځي، اجتماعي عمومي ذهنیت کمزوری کېږي[٤٧]. شخصي ذهنیت قوي کېږي. په دې ډول فرد خپل فردي شخصیت کشف کوي او په دې شان د اجتماع او فرد وحدت، د سولې او آرامۍ دوره پای ته رسېږي. فرد اول له طبیعت څخه ځان را جدا کوي او بیا له اجتماع څخه.

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

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 کېږي چې غیر له خپل ځان او غیر له خپلو شخصي منافعو څخه بل څه نه پېژني. 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 راګیرېږي. انسان لومړی د جمعیت غلام و. له دې غلامۍ څخه یې ځان راخلاص کړ، مګر د خپل ځان غلام شو. لومړی ترې ځان په اجتماع کې ورک و. دلته ترې ځان په خپل ځان کې ورکېږي.
د دې مرحلې یانې د اجتماع د نفي اخرینه نتیجه خو به دا وي چې انسان له اجتماع څخه ووځي، بېرته ځنګلونو ته لاړ شي، انفرادي ژوند شروع کړي. مګر انسان پوهېږي چې دا کار نشي کولای. ځکه چې په انفرادي ژوند کې نه خپل منافع ساتلی او لاس ته راوړلی شي او نه د خپل

شخصيت تاييد کولای شي. سبب دا دی چې: انسان خپل منافع هله لاس ته راوړي چې د نورو منافع له ځان څخه قربان کړي. خپل شخصيت هله لوړو مرتبو ته رسوي چې د نورو شخصيت تر پښو لاندې کړي، هله باداري کولای شي چې نور خپل غلامان کړي. او دا کار انسان په يوازېوالي او انفرادي ژوند کې نشي کولی. انسان له خپل شخصيت څخه هغه وخت راضي کېږي او هغه وخت خپل ځان د فرد او شخص په حيث پېژني چې نور خلک د ده اهميت ته قايل شي او دی د فرد او شخص په حيث وپېژني. ياني د انسان د فردي شخصيت تاييد د نورو په پېژندګلوۍ پورې اړه لري. که د نورو خلکو دا پېژندنه نه وي، فرديت او شخصيت له منځه ځي.

د دې مرحلې تناقض هم په دې کې دی چې انسان د نورو له شخصيت څخه انکار کوي. د نورو شخصيت تر پښو لاندې کوي د دې له پاره چې خپل شخصيت وپېژني. انسان له اجتماع څخه انکار کوي، د دې له پاره چې له خپل فرديت 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 شخصيت بايلي. بايد څوک خو وي چې د هغه شخصيت وپېژني.

هر څوک دا غواړي چې بل دې دی د شخصيت په حيث وپېژني. د انسانانو په منځ کې د شخصيت د تاييد له پاره سخته مبارزه تل روانه ده او د دې مبارزې بهترين مثال د غلام او بادار رابطه ده.

❁❁❁

د انسان یوازینی خواهش دا نه دی چې د حیواناتو په شان ځان یوازې ژوندی وساتي او د طبیعي اشیاوو په قطار کې یو شی وشمېرل شي. د انسان اساسي خواهش دا دی چې د داسې شخصیت په حیث وپېژندل شي، کوم چې په ځان شعور لري. د کوم مرتبه چې له خالص حیواني واقعیت څخه جګه وي. مګر دا د خپل ځان پېژندنه په نورو د دې ایجاب کوي چې موږ هم په خپل وار نور د داسې شخصیتونو په حیث وپیژنو، کوم چې په ځان شعور لري. هابز به ویل: «انسانان د یو بل له پاره لېوان دي». د دې مانا دا نه ده چې انسانان د حیواناتو په شان د خپل ژوند د ساتلو له پاره د خپلو خالصو حیاتي او عضوي منافعو له پاره یو 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 کړای شي او هم ځانته ثابته کړي چې انسان داسې یو مستقل شخصیت دی چې په ځان شعور لري.

هېګل وایي: انسان هله خپله آزادي ساتي چې ژوند په خطر کې واچوي[٤٨] او د انساني دنیا شروع هم له دې خطره سره ده. یانې انساني دنیا له حیواني دنیا څخه هله جلاکېږي چې انسان د ژوند له غلامۍ څخه هم ځان آزاد کړای شي او د خپلې هستۍ له اساسي شرط څخه چې ژوند دی، هم وکړای شي چې تېر شي. په دې مرحله کې د شخصیت د تایید په مجادله کې یوه بې توازني او غیر مساوات را پیدا کېږي او د غلامۍ او بادارۍ شکلونه ترې راوځي. هغه وخت چې انسان خپل ژوند په خطر کې واچوي، نو یوه مهمه تجربه کوي: دی پوهېږي چې د ده د هستۍ له

---

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

پاره اول ژوند کول او دويم په ځان شعور لرل؛ دواړه اساسي او مهم رکنونه دي او هم له دې ځايه دا دواړه مراحل يانې 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 جګوي. له مرګ سره مقابله کوي او نه بيربېږي 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. يانې د ژوند په قبلولو غلامي انتخابوي. دا هغه غلام دی چې په جنګ کې يې ماتې کړې، يانې له مرګ څخه يې ډډه کړې او اسارت يې قبول کړی دی. فاتح بادار ده ته ژوند ببښي او دی ساتي. مګر نه د يو شعور او مستقل شخصيت په حيث، بلکې د يو شي په حيث. دی بادار د يو مستقل شعور په حيث پېژني، مګر بادار دی په دې حيث نه پېژني.

څرنګه چې د انساني افرادو له مجادلې څخه باداري او غلامي راوځي، همدارنګه د يوه ديالکتيکي جريان د معکوسېدو له سببه غلام آزادېږي. څکه چې بالاخره اقتدار او تسلط د زحمت کش غلام په لاس کې پرېوځي. د هېګل «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 پېژندګلوۍ کې ده. يا په بل عبارت بادار څکه

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 څرنګه 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 مرګ 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 سترګه 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، مګر 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 آرزوګانو په مقابل کې د جهان واقعیت کوم مقاومت نه لري. برعکس غلام د آرزوګانو 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

دی چې خپل ځان په کې تاييدوي. د غلام له پاره ارزښت په توليداتو کې دی. يانې د جهان په تغييرولو او تبديلولو کې دی. د باداري حقيقت په خپله په باداری کې نه دی، بلکې د غلامۍ په موجوديت کې دی. يانې په يو فرعي او بې اهميته شعور کې دی او همدا فرعي او بې اهميته شعور دی چې د خپل انکشاف او تکامل په سلسله کې حقيقي آزادي منځ ته راولي. دا د حقيقي آزادۍ منځ ته راتلل د غلامۍ په وسيله په درې مرحلو کې کېږي: لومړی بيره (ډار)، دويم اطاعت او درېيم 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 حيواني ژوند کې ډوب دی. غلام باداري د خپل حقيقت په حيث ګڼي، مګر داسې يو حقيقت چې د ده په شعور او هستۍ کې دننه پروت نه دی، بلکې بهر ترې واقع دی. مګر په عين حال کې دا حقيقت 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 يادېږي، 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 حيواني ژوند کې ډوب وو. دا ژور اضطراب د مرګ په مقابل کې غلام له حيواني خوب څخه را ويښوي او د دې ژور اضطراب په وسيله د حيواني ژوند مراحل منحل کېږي او د غلامۍ شعور اضطراب حس کړی دی. مګر نه د يو معين شي په مقابل کې، نه د يوې ټاکلې لحظې په مرور کې، بلکې دا اضطراب د ده د هستۍ د کليت او تماميت په مورد کې و. ځکه له هغه مطلق بادار څخه بېرېدلی دی، کوم ته چې مرګ وايي»[٤٩].

[٤٩] د هيګل د مخه ذکر شوی اثر. ص١٦۴.

انساني شعور د دې اضطراب په وسیله تشکیلیږي ځکه 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 ورسیږي، 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.

په دې شان هغه څه چې غلام په خپلو آثارو او تولیداتو کې مومي، که هغه د ده خپل موجودیت او شخصیت دی. د بادار د استفادې نتیجه د اشیاوو استهلاک دی، یو تېرېدونکی او بې ثباته حالت دی. د غلام د زیار او کار نتیجه د داسې یوې مستقلې او دوام دارې هستۍ تماشا ده چې هغه د ده خپله هستي ده، د کار په وسیله، دا د خپل ځان له پاره موجودیت (etre pour soi) یا شعوري هستي له ځانه خارجیږي د استمرار او دوام عنصر ته تېرېږي.

تر څو چې فکر له دې درېیو مرحلو؛ یانې بېرې، اطاعت او کار څخه تېر نه شي، حقیقي اختیار منځ ته نه راځي. تر څو چې د هغې اساسي بېرې او بنیادي اضطراب سره اشنایي نه وي پیدا شوي، تر څو چې د کار په وسیله په جهان کې تحول نه وي راوستل شوی، نو یوازې له اطاعت څخه سر غړول او نافرماني به یو بې فکره لجاجت او بې سنجشه خود سري وي، نه حقیقي اختیار. هېګل وایي: «تر څو چې د طبیعي شعور ټول محتویات [د مرګ په مقابل کې د اضطراب په وسیله] نه وي متزلزل شوي، نو دا شعور به د طبیعي مشخص موجودیت یوه برخه وي او حقیقي مانا به یې خالص لجاجت وي. دا یوه داسې آزادي ده چې د غلامۍ په چوکاټ کې محصوره پاتې کېږي».

د کار په وسیله طبیعي دنیا پر یوه انساني دنیا بدلېږي، انسان طبیعت ته د خپل فکر په اساس شکل او صورت ورکوي. په دې شان د انسان فکر چې یوه انفسي حادثه ده، په افاقي ډول د کایناتو په هستۍ کې ځای نیسي. بادار یوازې د اشیاوو نفي او استهلاک کوي. د ده شعور او شخصي تایید یوه تېرېدونکې بې ثباته او نفسي حادثه ده. غلام د کار په

وسیله په جهان کې تحول راولي، حالات او تخنیکي وسایل برابروي، له طبیعت سره مجادله کوي او د دې مجادلې په نتیجه کې په طبیعت باندې تسلط پیدا کوي. په دې شان د انسان حقیقي تسلط او فرمانروایي په طبیعت چې انساني حقیقي اختیار دی، د زحمت کښ غلام په وسیله منځ ته راځي.

دریمه مرحله

ترکیب یا د فردي، اجتماعي شخصیت مرحله

انساني تحول له تیرو مرحلو څخه د جګو مرحلو خوا ته روان دی. انسان له یوې بې فکره، بې شعوره، بې ارادې اجتماعي حیوان مرحلې څخه د فردیت او شخصیت، د شخصي ارادې او شخصي فکر مرحلې ته راورسید. لومړی په جهان کې محوء وو او له ځانه بېګانه وو. بیا په ځان کې محوء شو او له جهان څخه بیګانه 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 رښتیا ځان وپېژني او حقیقي انساني فرد منځ ته راشي. یانی نه له ځانه بېګانه وي او نه له جهانه. نو فرد یو کامل انسان شي. په دې مرحله کې فرد ځان څکه پېژني چې نور پېژني. په خپله ځان ته په شخصیت قایل دی، ځکه چې نورو ته په شخصیت قایل دی. خپل شخصي منافع ساتي، ځکه چې د نورو منافع په نظر کې نیسي. 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 احتیاج لري په دې

غلامۍ پورې تړلې ده. که غلامي لاړه شي داسې آزادي هم له منځه ځي. نو ځکه هېګل 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 کیږي. 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.

نتیجه

انسان نه مطلق مجبور دی نه مطلق مختار. بلکې د زمانې په جریان کې مجبور انسان مختارېږي. اختیار له جبره راوځي. اختیار داسې یو قدرت دی چې انسان یې په تدریجي توگه ترلاسه کوي او د دې قدرت بنیادي وسیله پوهه او شعور دی. د انسان اختیار په هغه علمي او تخنیکي پوهه کې دی کومه چې په جبر باندې پیدا کیږي.

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 استقرار لټوي او کوم څه چې متحول او تغییر کوونکي وي، هغه ورته هېڅ 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.

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 پوهېدو 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.

❁❁❁

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

فرد له خپله لاسه ده. ظالمان، خود پرستان، حسودان، کینه گران، په خپل لاس د خپل نفس غلامان شوي دي او ځانونه یې په خپله د نفسي جبر په زنځیرونو تړلي دي. په نفسي حوادثو کې اختیار 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 وسیله چې فرد د خپل ژوند له پاره یو هدف ټاکي. کېدای شي چې دا هدف یو کېدونکی او انساني هدف وي او فرد د هغه له برکته خپلو ټولو روحي امکاناتو ته انکشاف ورکړي. یو قوي شخصیت او مختاره اراده نشوء نما وکړي.کېدای شي چې دا د ژوند هدف ناممکن، خیالي او غیر انساني هدف وي، نو روحي مرضونه ترې راولاړیږي او نفسي جبر ترې پیداکیږي، ځکه چې هغه لومړنی انتخاب په تدریج له فرد څخه هېر شي او په تحت الشعور کې ځای ونیسي او بیا له هغه ځایه د هوا او هوس د مستبدو تمایلاتو په شکل په فرد حکمراني کوي.

د اختیار نفسي دویم 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 یو کرکټر او خوی غوره کړي وي چې له دې شعوري استعداد څخه صحیحه استفاده ناممکنوي. دا هغه روحي مریضان دي چې یوازې د طبیب په کومک کولای شي خپل له لاسه تللی شعور لاسته راولي.کله چې دا شعور پیدا شي او فرد پوه شي چې د ده په تحت الشعور کې څه مستبد تمایلات په زد او خورد کې دي او په ده حکمراني کوي او څه نه کېدونکی او غیر

انساني هدف يې د خپل ژوند له پاره غوره کړی دی، که دا پوهه حقيقي، مکمله او رښه 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 واګې 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

درې برخې دي. يو له بل سره رابطه پيدا کوي او په يو عمومي ترکيب کې يو له بل سره يو ځای کېږي. کوم عامل چې انسان د طبيعت په مقابل کې مختاروي هم د دې عامل په وسيله انسان په خپل ځان شعور پيدا کوي او انسان د بل انسان په مقابل کې آزادوي. په طبيعي قوانينو باندې پوهه او تسط هم انسان له طبيعي 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، طبيعي جبر په نفس کې انعکاس کوي او نفسي جبر په طبيعت کې منعکس کېږي. کله چې د نفس اختيار د فرد په لاس کې وي نو پوهېږي چې له طبيعي 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 پيدا کېږي. يانې نفسي جبر ترې جوړېږي. هم د دې اجتماعي حس د مثبت تاثير په وسيله فرد له خپلو ټولو روحي امکاناتو څخه استفاده کولای شي او حقيقي انساني استعدادونه منځته راوستلای شي او اختيار هم د انسان د حقيقي استعدادونو په انکشاف کې دی. په خپل ځان رښتينی شعور هغه دی چې پر اجتماع پيدا شي او د اجتماع رښتينی شعور هغه دی چې د انسان شخصي تاييد په کې وي. د انسان او طبيعت په مجادله کې فرد په خپل ځان شعور پيدا کوي، په طبيعت باندې تسلط په نفس کې ډسپلين قايموي او په نفس باندې حاکميت، په طبيعت باندې د فرمانروايۍ لارې پرانيزي.

ضمايم

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

۱

د اوسني ساینس څو فلسفي مفکورې

فلسفه له ساینس څخه راوځي. د هرې زمانې فلسفه د هغې زمانې له علمي سویې سره جوخته تړلې ده. فلسفه د ابدي او تغییر ناپذیرو حقایقو یوه داسې مجموعه نه ده، په کومه چې د زمانې تحول هېڅ 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 پوهېږي 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 بېگانه دی او که چېرې یې خپل تحول ته پام شي نو له یو ژور تشویش او اضطراب سره مخامخ کېږي.

د فلسفي فکر په نظر حقیقت په تحول کې دی، په حرکت کې دی. د

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."

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 گیر 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

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.

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 کېدای شي چې اورېدونکی په نظر کې ونه نیسو او که د واقعې 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.

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 مادې حقیقي صفت کېږي. کېمیايي جسم خپل ځای یو ریاضي جسم ته پرېږدي او کېمیايي جسم یوازې د ریاضي اعدادو یو انعکاس او سیوری دی.

نننی 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.

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 ننني 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

پوهه په یو ځو بسیطو او مشخصو مفکورو بناء ده. دا بسیطې او مشخصې مفکورې لومړني بدیهیات دي او د انسان په فطرت کې پاتې دي.
مگر 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 مگر 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. مگر د مرکبو مفکورو ترکیبي ارزش موږ ته نه راښیي.
د دکارت د نظرېې پر خلاف د نني 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 حقیقی مفکوره وي، یانې مانا ولري باید د تجاربو او نورو مفکورو په یو پېچلي سیستم کې واقع شي، یانې بسیطې

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

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 وايي: «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».

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 څیړنه ده، د کومو په بناء چې انسان د یو شي په باره کې د ښو او بدو حکم کوي.

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

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

کېږي چې «خدایي اراده» څرنگه پېژندلی شو؟ ځواب به یې دا وي چې د خدایي ارادې د پېژندلو لپاره دیني متون او آسماني کتابونه موجود دي او په دې متونو کې د خیر او شر په باره کې صریح ارشادات او هدایات شته او د کومو اعمالو او یا خصوصیاتو په باره کې چې صریح متن نه وي، نو دې نورو متونو په بناء د قیاس په ډول استدلال کېدای شي او خدایي اراده ځان ته مالومولی شي.

د دې اصل په بناء د اخلاقو علم په الهیاتو اتکاء کوي، اخلاق په دین پورې تړلي دي او د الهیاتو علم (Theologie) پرې بحث کوي. د خالص فلسفي تحقیق له نظره به مورږ دلته درې نظریې را اخلو چې د اخلاقو له پاره درې جلا جلا پرنسیپونه 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 یو مهم مکتب چې د عقل اصالت یا (Rationalism) په نامه یادېږي او لوی متفکر یې **کانت** (Kant) دی چې په دې باره کې خبرې لري. کانت په عیسوي اتلسمه پېړۍ کې ژوند کاوه. دا هغه پېړۍ ده چې د تنویر عصر (Aufklarung) په نامه شهرت لري او نورو مهمو پوهانو، لکه روسو، مانتسکیو، ولتر، دیدرو او نورو پکې ژوند کاوه. په دې عصر کې د انسان په عقل باندې یو کلي اعتماد او ایمان پیدا شوی او دا ټینگه عقیده منځته راغله چې انسان فطرتاً یو عقلي موجود دی؛ لهذا څرنگه چې دی د عقلي پوهې استعداد لري همدارنگه د ښو او بدو په باره کې

هم بايد يوازې خپل عقل ته رجوع وکړي او بس.

کانت هم د خپل عصر د روحيې په چوکاټ کې داسې فکر کاوه چې څرنگه چې عقل او مثبت علوم شته، همدارنگه انسان کولای شي چې د اخلاقو يو عقلي علم منځ ته راولي. څرنگه چې عقلي علوم د هر سالم العقل انسان له پاره يو کلي او جبري ارزش لري، همدارنگه عقلي اخلاق به هم د ټول سالم العقل انسانيت له پاره کلي او جبري ارزش ولري.

د دې له پاره چې اخلاقي پرنسيپ يو عقلي پرنسيپ وي، بايد دا پرنسيپ په خپل نفس کې ارزش ولري او بل هېڅ کوم اصل باندې اتکاء ونکړي. نو ځکه کانت وايي چې: اخلاقي پرنسيپ بايد نه په الهياتو پورې تړلی وي، نه په فردي احساس پورې او نه په تجربې پورې.

لومړی— کانت وايي: اخلاقي پرنسيپ په الهي علم پورې نه دی تړلی، ځکه که داسې وای، يانې اخلاقي پرنسيپ د خدای په اراده ولاړ وای، نو د دې له پاره چې يو انسان خپل اخلاقي وظايف درک کړای شي بايد لومړی د خدای ذات په تمامه مانا وپېژني او که څوک دا پوهه ونه لري بايد د اخلاقي وظايفو هېڅ ادراک او احساس ورسره نه وي. حال دا چې داسې نه ده. يو سړی ممکن د خدای په ذات کامله پوهه ونه لري او يا هېڅ خدای ونه پېژني، مگر دروغو ته بد وايي او رښتياوو ته ښه. لهذا د اخلاقو پرنسيپ بايد يوه بله منبع ولري.

دويم ــ کانت وايي: اخلاقي پرنسيپ 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 يو وخت نه بل وخت ته، له يو فرد نه بل فرد ته توپير

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

درېيم ــ کانت وايي: چې اخلاق بايد 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 بايد 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. څرنگه 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 وايي مثلاً (۲+۲ =۴) داسې یو علمي حقیقت دی چې هر سالم العقل يې 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 همیشه 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» وايي 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 وايي چې درې مهم خصوصیتونه لري. داسې عقلي مفهوم لومړی کُلي وي (universgite)، دویم حتمي وي (necessite) او درېيم افاقي یا عیني وي (objectivite) او عقلي علوم په داسې قبلي مفاهیمو ولاړ دي چې عقلي قبلي مفاهیم په کې پیدا کړو.

که دا خبره له کانت سره ومنو چې د عقلي علومو په شان اخلاقياتو کې هم «قبلي» مفاهيم شته، نو بيا کانت مسأله داسې طرح کوي. هغه پرنسيپونه کوم دي چې په ټولو اخلاقي اعمالو کې موجود دي په غير اخلاقي اعمالو کې نشته؟ کانت په جواب کې وايي: «يو عمل ته اخلاقي عمل ويلای شو او فقط هغه وخت ورته اخلاقي عمل ويلای شو، کله چې د دې عمل پرنسيپ کُلی کېدای شي، دروني تناقض په کې را پيدا نشي. ياني په هر عمل کې هرو مرو يو اصل او پرنسيپ پټ پروت وي. که موږ وکړای شو د خپل عمل له پرنسيپ څخه داسې يوه کُلي قاعده جوړه کړو چې هيڅ داخلي تناقض په کې را پيدا نشي او د هر چا له پاره او د هر وخت له پاره ارزښت ولري نو داسې عمل ته اخلاقي عمل ويلای شو. او که نه نو غير اخلاقي عمل ورته وايو. د مثال په توګه يو محتاج سړی غواړي له چا څخه پور واخلي مګر ښه پوهېږي چې خپل پور هېڅکله نشي اداء کولای، خو د پور اخيستلو له پاره مجبور دی چې د پور اداء کولو وعده ورکړي.

آيا د داسې وعدې ورکول ښه کار دی که بد؟ د دې شخص د عمل پرنسيپ به په دې لاندې ډول وي: که څوک د پور اخيستلو ته محتاج وي او پوهېږي چې دا پور نشي خلاصولی، ځکه که کلي قاعده ترې جوړه کړو فوراً تناقض پکې را پيداکېږي او پرنسيپ په خپله ځان نفي کوي. که د دروغو وعده يوه کلي قاعده وي او هر څوک پرې عمل وکړي نو د وعدې او وعيد ارزش او اهميت له منځه ځی. هيڅوک به بيا د خپلې وعدې په وفا ځان مکلف نه بولي او احترام به يې نه کوي او په نتيجه کې د قرض او پور معاملات هم له منځه ځي.

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 بعضي 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

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

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

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 بږدي. 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

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 ارزښ 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

شو. نو دا رنگه اخلاق به تل احتمالي او فرضي وي او بالاخره که د اشیاوو د ښه او بد د حکم آخري معیار نیکمرغي وي، نو بیا موږ نشو کولای چې راز راز نیکمرغۍ د ښو او بدو په لحاظ تمیز او تشخیص کړو.

۳) اخلاق د قدرت د ارادې په بناء:

فریدریک نیتچه Nietzsche د نولسمې پېړۍ الماني فیلسوف په ټوله فلسفه او ټولو اخلاقو یو بنیادي او ژور انتقاد کوي. دی په فلسفه کې یو خاص استثنایي موقف لري او په نوې فلسفه کې یې یو عمیق فکري انقلاب راوستلی دی. د ده خاص موقف به د یو مثال په وسیله روښانه کړو. مثلاً رښتیا ویل ولې ښه دي؟ که دا سوال د الهیاتو له یو عالم څخه وکړو هغه به ووایي چې رښتیا ځکه ښه دي چې د خدای له ارادې سره موافق دي. کانت به ووایي چې رښتیا ځکه ښه دي چې په خپل نفس کې ارزښت لري او په عقلي پرنسیپ اتکاء کوي. میل به ووایي: چې رښتیا ځکه ښه دي چې په زیاته موده کې زیات شمیر خلکو له پاره زیاته نېکمرغي راوړي. مګر نیتچه به د دې پوښتنې په ځواب کې داسې پوښتنه وکړي: څوک وایي چې رښتیا ښه دي او دروغ بد؟ د ده په فکر د داسې سوال له طرح کولو څخه سوال را پیداکېږي. ځکه داسې سوال هغه څوک طرح کوي چې مخکې یې بې له کوم تحقیق او قضاوت څخه ځینې شیان منلي وي او عقیده پرې ولري. حال دا چې په دې بې قضاوته په پټو سترګو منل شوو شیانو باندې خبرې او انتقاد وشي.

«نیتچه» انتقاد کوي چې ولې اخلاقي فلاسفه هڅه کوي چې د اخلاقو له پاره واحد پرنسیپ او اساس طرح کړي؟ دی وایي داسې اخلاق چې په

يوه واحد پرنسيپ او معيار ولاړ وي، هيڅ نشته، بلکې بر عکس مختلف، راز راز او ډول ډول اخلاق موجود دي او فلسفي تفکر هم بايد له دې نکتې څخه شروع وکړي چې اخلاق مختلف دي او يوه کلتوري او اجتماعي پېښه ده چې د نورو کلتوري او اجتماعي حادثو په شان له يوې زمانې څخه بلې زمانې ته تغير کوي. له يو کلتوري ماحول څخه بل کلتوري ماحول ته اختلاف لري د «نيتچه» په نظر له هر څه نه لومړی بايد د اخلاقو په تاريخي تحول فکر وشي او له دې فکر څخه په اخلاقي ارزښتونو کې يو بنيادي انقلاب را پيدا کېږي.

د نيتچه په نظر اخلاقي فيلسوفانو 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 تثبيت او کلک کړي او بس. اخلاقي متفکرينو د کانت او هېگل په تقليد د خپلې زمانې موجود ارزښتونه، د خپل محيط عقيدوي اساسات تنظيم کړي او په يو فلسفي شکل يې خلکو ته وړاندې کړي دي. د «نيتچه» په فکر هيڅ يو اخلاقي متفکر د خپل عصر له روحيې، د خپلې ټولنې له ديني معتقداتو څخه مستقل فکر نه دی کړی او د خپلې زمانې مسلط اخلاقي او مروج ارزښتونه يې په پټو سترگو منلي دي. شک او انتقاد يې پرې نه دی کړی او د اخلاقو اساسي پروبلم ته نه دي متوجه شوي او په اخلاقو باندې صحيح انتقاد او ژوره مطالعه هغه وخت کېدای شي چې تاريخي زيات 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، تاريخي تحول يې راته معلوم وي، نو هغه وخت موږ له داسې مقايسوي مطالعې او څېړنې وروسته په اخلاقو

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 برتری 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، بېریدونکی، 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 متردد او بې جرأته

اشخاص اخلاقي ارزښتونه وټاکي، هغه به څرنگه ارزښتونه وي؟ او د دوی په ارزښتونو کې به کومه مشترکه وجه موجوده وي؟ «نیتچه» وایي: غلام به طبعاً د زورورو فضایلو ته په بده سترگه گوري. هر هغه څه چې بادار د ستاینې او تحسین وړ گڼي، 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 کومکگره 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» وایي چې د غلامانو اخلاق اساساً د مفاد په بناء دي. کوم څه چې د دوی د ژوند له پاره گټور 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 رنگ 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» وایي: «دنیوي ژوند» څخه نفرت، د احساساتو شور ته بد ویل، له ښکلا

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 نتیچه 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 توصيه کوي چې هر هغه څه چې تر اوسه حقيقت ګڼل شوي دي او ارزښت ورکړل شوی دی، بايد مضر او فريب کاري وبلل شي.

لهذا د نيتچه په فکر نوي اخلاق ضروري او حتمي دي او په ټولو ارزښتونو کې يو بنيادي تحول او انقلاب راوستل په کار دي او د انسان د راتلونکي ژوند اميد هم په دې بنيادي تحول او انقلاب کې دی. او وايي: «زما د ژوند هدف دا دی چې انسانيت د شعور يوې عالي مرحلې ته ورسوم. داسې يوې مرحلې ته يې ورسوم چې په ارزښتونو کې بنيادي تحول راولي. له ټولو منحطو او غير طبيعي ارزښتونو څخه ازاد شي. د ژوند او د جهان تاييد وکړي او په انسانيت اعتماد ولري».

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 کېږي، 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 کېږي او ځینې وجایب لري چې په افرادو تحمیلېږي. نو کله چې په یوه ټولنه کې داسې حقوق او وجایب وي، یانې مقررات او قوانین طرح شوي وي، داسې ټولنې ته دولت ویل کېږي. 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

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.
مگر 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 اورگان دی چې د دولت د قدرت او حاکمیت ښکارندویي او نمایندگي کوي. حکومت کېدای شي انتخابي وي، یا موروثي، د یوه تن په لاس کې وي یا د څو تنو، مگر دا مشخصات په دولت نه تطبیقېږي. څنگه چې دولت د حکومت په نامه یو اجرایي ارگان لري، همدا شان هره موسسه، لکه صنعتي یا تجارتي موسسې یوه اجراییه قوه لري. مگر 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 وگړو 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

خبرې لري او مسأله په دې لاندې ډول طرح کوي: د یوه دولت حکومت د کوم پرنسیپ په بناء د مطلق حاکمیت حق د ځان ګڼي؟

مطلق حاکمیت د خدایي ارادې په بناء:

د دولت د حاکمیت یو ستر اصل چې تاریخي اوږده سابقه لري، هغه د خدایي ارادې اصل دی. د دې اصل ثبوت له پاره په دیني او آسماني متونو کې دلایل لټول کیږي او ویل کیږي چې یو وګړی د خدای په اراده په یوه ټولنه حاکمیت کوي. د دې له پاره چې خلکو ته د ښې او نېکې لارې (یانې د دیني لارې) لارښوونه وکړي، له بدو څخه یې را واړوي، د دیني قوانینو اطاعت ته یې اړ کړي او بدانو ته جزا ورکړي. خلک د یوې رمې حیثیت لري چې خدای(ج) د هغې د چلولو له پاره یو چوپان ټاکي. د دې پرنسیپ په بناء دین او دولت متحد او یو ځای کیږي. دین په دولت او دولت په دین اتکاء کوي.

د دې اصل د ثبوت له پاره له طبیعت څخه هم الهام اخیستل کیږي او ویل کیږي: څنګه چې په طبیعت کې پلار شته چې د اولاد او کورنۍ د خوراک، پوښاک، هستوګنځي او د ژوند د نورو اړتیاوو له پاره هڅه او کوښښ کوي، همدارنګه په ټولنه کې یو حکمران وي چې د وګړو د پلار حیثیت لري. څرنګه چې په کورنۍ کې پلار د طبیعت نظام مامور او موظف کړی دی او د کورنۍ غړي یې 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 کیږي. دا سیاسي ذهنیت چې حاکم د رعایاوو پلار ګڼي، د پاترنالیزم (Paternalism) په نامه یادیږي. په پاترنالیستي ذهنیت باندې

یو اساسي انتقاد کیږي چې وایي: 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 کیږي 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 ولاړیږي.

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

کې نه لټوي. دی نه وايي چې مطلق حاکميت داسې يو قدرت دی چې خدای يې په خپله اراده د بندګانو له منځه يو تن ته سپاري. دی وايي چې د دولت د حاکميت حق د هغو خلکو له خوا يو حکومت ته ورکول کيږي چې د دولت شکل يې غوره کړی وي. د سياسي فلسفې په تاريخ کې د هابس نظريه هغه مهم قدم دی چې دين او دولت سره جلا کوي. د هابس په نظر مطلق حاکميت داسې يو واقعيت دی چې انکار ترې نشي کېدای. د دې واقعيت په باره کې دی سوال کوي چې: کومه فرضيه کولای شي چې د دې واقعيت د موجوديت دلايل او علل موږ ته روښانه کړي او کوم پرنسيپ د دې واقعيت د موجوديت دلايل او صحت موږ ته ثابتولای شي؟ د دې پوښتنو د ځواب له پاره دی په خپل مشهور کتاب «افسانوي ښامار» (١٦٥١) کې وايي چې: انسان دوه ډوله جسم لري. يو د انسان طبيعي جسم او بل د انسان مصنوعي جسم دی. د انسان مصنوعي جسم د انسان له طبيعي جسم څخه له هره پلوه تقليد کوي او داسې قوي او عظيم الجثه مصنوعي حيوان ترې جوړيږي چې له افسانوي ښامار سره شباهت لري او دا مصنوعي ښامار د مشترک المنافع (Commonwealth) يا د دولت په نامه يادېږي. دولت داسې يو مصنوعي حيوان دی، چې په قدرت او جسامت کې له طبيعي انسان څخه ډېر لوی دی. حاکميت د دې مصنوعي حيوان هغه مصنوعي روح دی چې دا جسم پرې ژوندی دی او حرکت کوي. قاضيان او د قضايي او اجرايي قواوو نور آمران او مامورين د دې جسم مفصلونه دي. مجازات او مکافات هغه شريانونه او پلې دي چې د جسم مفصلونه پرې حرکت کوي او خپلې وظيفې پرې سرته رسولای شي. د انفرادي اشخاصو ثروت

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، کورنۍ 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 هېڅ 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

ورسېږي نو یو به دې ته اړکېږي چې یا هغه بل مړ کړي او یا یې خپل مریی کړي. لهذا د هابس په فکر د انسان طبیعي لومړنی او عمومي تمایل د قدرت دایمي اراده ده چې تر قبره پورې له انسان سره ملګرتیا کوي. دا ځکه چې په طبیعي حالت کې هېڅ فرد داسې یو ډاډ نشي پیدا کولای چې د ژوند موجود مساعد شرایط وساتي، مګر په یوه شرط چې قدرت یې لا نور هم پسې زیات شي او د زیات قدرت لاس ته راوړو لپاره ټول انسانان د یوه دایمي جنګ او کشمکش په حالت کې شپې او ورځې سبا کوي. په داسې طبیعي حالت کې انسان په خپل ژوند، په خپل مال او شتمنۍ تر سبا پورې ډاډ نه لري. که سفر کوي باید مسلح وي، که خوب کوي باید دروازې په ځان پسې کلکې وتړي. که یو مشترک قدرت نه وای چې انسانان ترې وېرېدای نو په طبیعي حالت کې به د انسانانو په منځ کې دایمي جنګ وای. یو بل به یې وژلی او په خپل منځ کې به یې سره خوړلی. نو هابس ځکه وایي چې: په طبیعي حالت کې «انسان د انسان له پاره لېوه دی».

په داسې شر ایطو کې د صنعت را پیداکېدل، د زراعت او کرنې امکانات له منځه ځي. ځکه چې له هغو څخه د ګټې اخیستو 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 یوه ناڅاپي مرګ په انتظار یوازې د فقر، بدبختۍ او وحشت په حالت کې ژوند کولای. سربېره پر دې په داسې یوه حالت کې چې هر انسان د بل انسان په مقابل کې جنګېږي، د عدالت او بې عدالتۍ، د خیر او شر مفاهیم هم ځای نه شي پیدا کولای. په هر هغه ځای کې چې مشترک قدرت نه وي، نو قانون

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 يوازې په انسان او ټولنې پورې تړلي دي او بس. دلته هابس د سياست په فلسفه کې د اخلاقو مسأله په ښه توگه منځ ته اچوي، نو ځکه هابس وايي چې د داسې بدبخت، وحشي ،لنډ او له تشويشه ډک ژوند په مقابل کې څه کول په کار دي؟ انسان د انسان شر څنگه دفع کولای شي او څنگه په ژوندانه کې اطمينان را پيدا کولای شي؟ دا کار هله کېدای شي چې د افرادو په ارادو کې وحدت را پيدا شي؟ او يوې گډې ارادې ته ځان تسليم کړي. نظم او قانون ممکن شي. دا و د هابس په نظر د دولت د جوړښت علت. دولت د بې نظمۍ د تهديد په مقابل کې د انسان عکس العمل دی، دولت هغه وسيله ده چې له انسان څخه د انساني طبيعت شر دفع کوي په دې ډول د دولت اساس يوه مشترکه اراده ده. د دې له پاره چې داسې اراده پيدا شي، پکار ده چې ټول خپل واک او قدرت يوه شخص او يا د اشخاصو يوې اسامبلې ته وسپاري او هغه اسامبله په خپل وار خپل قدرت د يوه شخص په لاس کې متمرکز کړي او په دې ډول هغه مصنوعي حيوان يا هغه افسانوي ښامار چې د دولت په نامه يادېږي، را پيدا کېږي.

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

د عيسوي اتلسمې پېړۍ انقلابونه؛ لکه د امريکا انقلاب (۱۷۷٦) او د فرانسې لوی انقلاب (۱۷۸۹) د جان لاک او په تېره د ژان ژاک روسو له نظرياتو څخه الهام اخيسته او انقلابيونو يقين درلود چې د دوی انقلابي

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 سرچینه ده، نو له داسې فرضیې څخه یو عالم مزخرفات او متناقض نظریات راوځي. ځکه که قدرت د حق او قانون سرچینه 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

حق او قانون ته، حق او قانو ن نه شو ويلای 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 مجبوريت د اطاعت کوم مکلفيت نه را پيدا کوي. د زور او فشار لاندې انسان اطاعت ته اړ کېږي. مگر هېڅ اخلاقي مکلفيت په کې نشته. روسو وايي: قوت يو فزيکي فشار دی. زه نشم پوهېدای څنگه يو فزيکي فشار اخلاقي تاثيرات درلودای شي - قوت ته تسليم يو اجباري عمل دی، نه ارادي. فلهذا قوت هېڅکله اخلاقي مکلفيت نشي کېدای. په دې توگه د روسو په فکر بايد دا ومنو چې زور او قوت د حق او قانون بناء نه ده. سره له دې هم موږ مجبور او مکلف يو، د قانوني قدرت منځه وکړو. نو لومړنۍ پوښتنه په ځای پاتې ده: ياڼې د سياسي لوی مکلفيت بنسټ څه دی؟

روسو د دې پوښتنې د حل له پاره داسې تحليل کوي: فرض کړئ چې په طبيعي حالت کې د انساني نسل د دوام له پاره داسې لوی موانع را پيدا شي چې له فردي امکاناتو څخه بهر وي او که انسان په خپل ژوند کې څه اساسي تغيير را نه ولي، نو د ژوند پايښت به يې غير ممکن وي. د داسې مشکل حل به په دې کې وي چې يوه اتحاديه جوړه شي چې د گډو قوتو په وسيله د هر وگړي شخصيت او ملکيت وساتل شي، په داسې يوه اتحاديه کې چې وگړي له نورو سره يو ځای کېږي او اتفاق کوي هر وگړی بيا هم د خپل ځان تابع دی او خپله لومړنۍ آزادي ساتي. د بشريت د مشکل حل په اجتماعي تړون کې دی. په دې ډول چې موږ هر يو خپل شخص، خپل قوت په مشترک ډول د يوې لوړې عمومي ارادې تابع کړو او د يو کُل د غړي حيثيت پيدا کوو.

په دې ډول د انفرادي شخصيت پر ځای يو ګډ عمل او يو اجتماعي موجود منځ ته راځي چې خپل يووالی، هويت، خپل ژوند او خپله اراده د وګړو له متحد عمل څخه لاس ته راوړي او اجتماعي شخصيت چې له ټولو اشخاصو څخه جوړ دی، د سياسي نظام په نامه يادولی شو چې په غير فعال صورت ورته دولت وايو په فعال صورت ورته فرمانروا او له نور سره په مقايسه کې ورته قدرت وايو. هغه کسان چې په دې اتحاد کې سره يو ځای شوي دي «همشهريان» دي او که يوازې د دولت د قانون تابع وي رعايا بلل کېږي. نو له دې کبله دولت له اجتماعي تړون څخه را پيدا کېږي او دولت هغه زنځير دی چې انسان پکې په خپله ځان تړي. ځکه چې خپله ګټه يې پکې ليدلې ده. انسان په اجتماعي ډول له طبيعي 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 کېږي؛ انسانان داسې حقوق او قدرت پيدا کوي چې په خپله اجتماعي اتحاديه له هغه څخه دفاع کوي. د هغې بې توازنۍ او نابرابرۍ پر ځای چې طبيعت د افرادو په منځ کې پيداکړي دي، اجتماعي اتحاديه په وګړو کې مساوات ټينګوي چې هم اخلاقي بڼه لري او هم قانوني. که څه هم انسانان طبعاً (يانې د جسمي قوت، ذکاوت او نورو) له پلوه سره مساوي نه وي خو د مدني حقوقو له مخې ټول سره برابر دي.

روسو وايي چې: دا برابري او مساوات يوازې په ناقصو او نيمګړو حکمتونو کې غولوونکې ظاهري بڼه پيدا کوي.

په داسې رژيمو کې يوازينی هدف د فقر په حالت کې د فقراوو ساتل او د بډايانو د شتمنۍ او قدرت تضمين دی. په واقعيت کې قوانين تل د هغو

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 یو څه ولري او هېڅ یو ډېر څه ونه لري. د روسو په عقیده یوازې عمومي اراده کولای شي چې دولت حقیقی 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،

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 ولاړېږي 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)

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 وايي 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 ګذارۍ ډلې او یا یو اداري هییت ته وسپاري.

قانون څه ته وایو:

روسو وايي: 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

د چا کار دی؟ د هېچا کار نه دی، ځکه چې قوانين د عمومي ارادې مظاهر دي. آيا کېدای شي چې قوانين د عدالت پر ضد وي؟ هېڅکله د خپل ځان په مقابل کې بې عدالتي نه کوي او يا دا چې وايي: څنګه کېدای شي چې انسان هم آزاد وي او هم د قوانينو تابع؟ ځکه چې قوانين زموږ د خپلې عمومي ارادې ثبت دي، قوانين د اجتماعي ژوند او مدني اتحادیې لازمي شرايط دي. نو هغه خلک چې د داسې قوانينو تابع وي چې د دوی له خپلې ارادې څخه زېږېدلي وي، هغه خلک آزاد دي. له دې امله د قوانينو د طرحې قدرت او صلاحيت يوازې په خلکو پورې اړه لري او د بل هيچا واک نه دی. له بلې خوا هغه قدرت چې وکړای شي قوانين تر اجراتو لاندې ونيسي، په کُليت پورې (يانې په ټولو خلکو پورې) اړه درلودای نشي، ځکه چې دا راز اجرايي قدرت بيخي 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 سياسي ټولنه يو عامل ارګان ته اړه لري چې د عمومي ارادې لاندې کار وکړي او داسې يوه وسيله وي چې «خلک د دولت په توګه» او «خلک د حکمران په توګه» يو له بل سره وتړي.

حکومت څه ته وايو:

خلک هم تبعه او رعايا دي او خلک هم حاکمه هيات وي. د دې دواړو په منځ کې حکومت يو منځنی تشکيل دی چې وظيفه يې د دواړو په منځ کې د متقابلې اړيکې ټينګول دي، د قوانينو تطبيق دی او د آزادۍ ساتل دي. حکام د خلکو مامورين دي او د خلکو له خوا هغوی ته واک

او اقتدار ورکړل شوی دی او خلک کولی شي دا ورکړل شوي اقتدار څنگه چې يې وغواړي، محدود کړي، تغيير ورکړي او يا يې بېرته واخلي. روسو وايي: گډوډي او بې نظمي چې کله ترې استبدادي رژيم راځي او کله ترې انارشي را پيدا کېږي، هله څرگندېږي چې قانون گذار هيأت حکومت وکړي او حکومت وغواړي قانون گذاري وکړي او يا د دولت اتباع له اطاعت څخه غاړه وغړوي. د حکومت وظيفه يوازې او يوازې د قوانينو تطبيق دی.

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

روسو وايي: يو هم په مطلق ډول ښه يا بد نه دی. په ځينو برخو کې يوه ښه ښه ده، په ځينو شرايطو کې بله ښه.

ديموکراسي:

د حکومت هغه ښه ده چې په هغې کې حاکمه ډله يانې خلک وکړای شي، حکومت ټولو افرادو او يا د هغوی اکثريت ته وسپاري. په نتيجه کې به د حکامو او روساوو شمېر تر انفرادي رعاياوو او مووسسينو څخه زيات وي. په واقعيت کې په دې ښه حکومت هېڅکله نه دی پيدا شوی او نه پيدا کېدای شي. ځکه هېڅکله داسې نه شي کېدای چې ټول خلک همېشه را غونډ شي او خپل ټول وخت اجتماعي او سياسی چارو ته وبخښي. د داسې حکومت د ټولو شرايطو راغونډول نه کېدونکی کار دی. تر ټولو نه ستر شرايط او مشکلات يې د روسو په نظر دا لاندې دي: لومړی: بايد دولت ډېر کوچنی وي، لکه ښاري دولت، تر څو چې ټول

خلک په اسانۍ سره راټول شي؛ لکه د پخواني اتن ښاري دولت.
دوهم: په کړو وړو کې ساده‌گي په کار ده، تر څو په مسایلو کې کړکېچ را پیدا نشي.
دریيم: باید د افرادو په منځ کې د اجتماعي موقف او شتمنۍ له پلوه مساوات موجود وي. ځکه چې که داسې مساوات نه وي، نو بیا په حقوقو او اقتدار کې مساوات زیات پاینښت نه کوي.
څلورم: له تجمل څخه باید پرهېز وشي، ځکه چې تجمل له شتمنۍ څخه را پیدا کېږي. یا د شتمنۍ لاس ته راوړل ضروري کوي.
د حکومت په دې بڼه کې مشکل دا دی چې هر څومره زیات شمېر خلک د اداري چارو مسوولیت ولري، په هغه اندازه د اجراتو تاثیر او قدرت ورکېږي. خبرې اترې او مشورې دومره زیاتېږي چې اصلي موضوع له منځه ځي او یا یې د اجراء وړ فرصت تېرېږي.
د روسو په فکر په هېڅ رژیم کې د کورنیو جنگونو او داخلي شخړو دومره خطر نشته، لکه چې په دیموکراسۍ کې راپیدا کېږي. له ټولو رژیمونو څخه دیموکراسي زیاته متمایله ده چې په بل یوه رژیم تبدیله شي. دیموکراسي د حکومت داسې یوه بڼه ده چې ډېرې زیاتې څارنې، پاملرنې او زغم ته اړه ده او وایي: «که انسانان ټول خدایان وای، نو د دوی د حکومت بڼه به ډیموکراسي وای؛ د حکومت داسې بشپړه بڼه د ناقصو انسانانو له پاره نه ده».

اريستوکراسي:

د حکومت هغه شکل دی چې په هغه کې خلک (ياني حاکمه هيأت) د حکومت واگي د محدودو اشخاصو لاس ته سپاري. په دې راز د موسسينو شمېر له روساوو (حکامو) څخه ډېر زيات وي. اريستوکراسي د ډېرو ساده او ابتدايي خلکو له پاره ده. انتخابي اريستوکراسي د حکومت ډېر غوره شکل دی او موروثي اريستوکراسي د حکومت ډېر بد شکل دی. ځکه چې په انتخابي اريستوکراسۍ کې اشخاص د هغوی د پوهې، استعداد او لوړو صفاتو له کبله د حکومت له پاره ټاکل کېږي او په موروثي اريستوکراسۍ کې اشخاص حکومت خپل ارثي حق گڼي؛ که څه هم د حکومت کولو له پاره پوره لياقت او استعداد ونه لري.

د اريستوکراتيکي بڼې عمومي خصوصيت دا دی: زياته فعاله وي او اجرأت يې زيات اغېزمن وي، غونډې په کې ژر داېرېدای شي، ژر تصميم نيول کېږي. په ملک کې دننه د چارو په مخکې بيولو کې د نظم او ډسپلين په جاري ساتلو کې موفق وي او د هېواد نه بهر زيات او بادوامه اعتبار لاس ته راوړی شي. د روسو په فکر د حکومت دا بڼه ډېره اقتصادي ده، ځکه چې هغه کار چې سل زره کسه په غاړه اخلي، سل بڼه انتخاب شوي اشخاص يې ډېر ښه او ډېر ښه سر ته رسوي.

مونارشي:

د حکومت هغه بڼه ده چې په هغې کې خلک (ياني حاکمه هيأت) د حکومت اقتدار يوه شخص ته سپاري او بيا نور اشخاص له دې شخص څخه قدرت او صلاحيت لاس ته راوړي. په حکومتونو کې دا د

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. مگر 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 واگې 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 گڼي. 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 مرگه وروسته، د هغه جانشین نه انتخابېږي، بلکې هغه په موروثي ډول انتقال کوي او کېدای شي چې یو کوچنی یا یو لېونی د

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 همیشه شخصي اراده د عمومي ارادې پر ضد عمل کوي، نو ځکه حکومت تل د خلکو په مقابل کې واقع کیږي. هر څومره چې دا اختلاف شدت مومي، په هغه اندازه اساسي قانون تغییر کوي، لکه چې هر جسم زیږیدنه او مرګ لري، بهترین سیاسي تشکیل هم د زیږیدنې له ورځې څخه د خپل مرګ او تخریب عوامل په ځان کې لري».

د سیاسي ټولنې د ژوند پرنسیپ په مطلق اقتدار کې دی. مقننه قوه د دولت زړه دی او اجراییه قوه د دولت دماغ دی. که دماغ فلج شي، بیا هم جسم ژوندی پاتې کیږي. مګر که زړه ودریږي، نو جسم مري. په هغه ځای کې چې قوانین زاړه او کمزوري شي، نو مقننه قوه بیا نشته او دولت مري».

۱) دولت د مادي تاریخي فلسفې په نظر:

د سیاسي فلسفې په دې لنډه مطالعه کې موږ څو نظریې طرح کړې:

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

(۲) هابس وویل چې د دولتونو له پاره لازمه ده چې حکومتونه تشکیل کړي او حکومتونه باید په خلکو د قدرت او فشار حق او انحصار ولري.

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 ځانګړی 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 پخلا 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 شکلویني. 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

پاره خپلې خپلواکۍ ته اړه درلوده، نو فیوډالي دولتي نظام یې مات کړ او د هغه پر ځای یې د سرمایه دارۍ بورژوازوي دولتي نظام کښېناوه.

د دولت مبدأ:

کله چې دی د تاریخ جریان څېړي نو دا نتیجه اخلي چې دولت همېشه انساني ټولنو کې موجود نه و. ابتدایي ټولنې چې قومي او قبیلوي تشکیلات یې درلودل، د فشار او تشدد د تنظیم له پاره کوم خاص تشکیل نه لري. قومي او نور د نظم او ډسپلین مسایل د سپین ږیري او د قبیلې د مشرانو په وسیله او یا د دود دستور له لارې حل کېدل.
په دې ټولنو کې د افرادو هېڅ داسې ځانګړې ډله نه ټاکل کېده چې کار یې یوازې او یوازې په نورو حکمراني وي او د دې حکمرانۍ له پاره یې 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 ډسپلین جاري وي.
مګر د مارکس مهمه فلسفي مفکوره دا ده چې د تاریخي تحول ستر عامل انساني کار او د کار نتایج دي. انساني کار په طبیعت باندې یو راز تشدد دی، مګر کېدای شي چې دا تشدد په خپله انسان ته هم مخامخ شي. همدا سبب و چې د تاریخ په یوه ځانګړې مرحله کې داسې پېښه شوه چې د کار د تنظیم او ډسپلین له پاره نور زاړه دودونه او رواجونه کافي نه وو او ټولنه اړه شوه، د رسم او رواج او عنعنې د قدرت پر ځای یوه ځانګړې فزیکي قوه جوړه شي چې فشار راوستلای شي او بېره تولید کړي. نو لازمه شوه چې مسلحه انحصاري بڼه پیدا کړي او د دې قوې استعمال یوازې د یو شمېر هغه اشخاصو په نفع استعمال شي چې د

امتيازاتو او لوړو مرتبو خاوندان دي. دا ولې؟ مارکس وايي: دا ځکه چې د ابتدايي ټولنو په چوکاټ کې په کار کې اجتماعي تعاون په داسې توليدي اړيکو متکي و چې بنسټ يې ګډ ملکيت و. کله چې اشتراکي ملکيت ړنګ شو او شخصي ملکيت راپيدا شو، نو توليدي اړيکو هم تغيير وکړ او د انسان استثمار د انسان په وسيله شروع شو. د انسان استثمار د انسان په وسيله باعث شو چې نور د عاداتو او رسومو اقتدار کفايت ونه کړي او داسې اقتدار ته اړه پيداشوه چې په فشار او بېره 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 بنديان بې وسلې مريبان کېږي او يوازې فاتح باداران چې توليدي وسايل هم په خپل لاس کې اخلي، قوه او قدرت د خپل ځان له پاره انحصاروي. ابتدايي قبيلې هېڅکله په خپله خوښه غلامي او مرييتوب ته غاړه نه ږدي او مرييان هم هېڅکله په خپله اراده نه چمتو کېږي چې بازار ته د خرڅلاو له پاره واستول شي. د دې له پاره چې انسان مريی شي او بيا هر کار بايد سر ته ورسوي، فشار او تشدد ته اړتيا لري.

د باداری او غلامی توليدي اجتماعي نظام د خپل ثبات او استقرار له پاره، يوې ذهني (حقوقي او عقيدوي) سرپناه (Superstructure) ته اړتيا پيدا 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 قوانين طرح شول او په دې راز د غلامی او باداری اجتماعي روابط حفظ شول. مثلاً داسې مفاهيم لکه مطلق (ميتافزيکي) حقوق، په غلام باندې د بادار مطلق حق، د دې مرام له پاره منځ ته راغلل. د دولت

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

د دولت اشکال او محتویات:

د مارکس په عقیده بورژوا متفکرين د اذهانو د مغشوش ساتلو له پاره د دولت اشکال او د دولت محتويات يو له بله نه جلا کوي. مثلاً د مونارشي، اريستوکراسي يا ديموکراسي په باره کې خبرې کول يا د قواوو تفکيک او د قضايي قوې د استقلال په باب بحث کول، ټول د دولت په شکلياتو باندې بحث دی او که ټول سياسي بحث په اشکالو پورې محدود وي نو له دې څخه ښکاري چې د داسې متفکرينو په نظر محتويات د بحث وړ نه دي. يانې غواړي دا محتويات له نظره پټ پاتې شي.

د مارکس په نظر بنيادي پوښتنه دا ده: د دولت له قدرت څخه د چا په گټه او د چا پر ضد کار اخيستل کيږي؟ يانې د دولت اجتماعي محتويات څه دي؟ مارکس وايي: د دولت اجتماعي محتويات طبقاتي دي. په دې لحاظ دولتونه کېدای شي چې د غلامۍ، فيوډالۍ، يا بورژوازۍ سرمايه دارۍ يا سوسياليستي کارگرۍ رژيم ولري او دا د دولت واقعي محتويات دي چې د دولت له مبدأ او تاريخي جريان څخه راولاړيږي. اساساً د دولت ماهيت د دولت په محتوياتو کې دی او دا محتويات له شکلياتو څخه لومړني او اساسي دي. مثلاً د پخواني يونان او روم دولتونو هره بڼه چې درلوده، که څه هم ديموکراسي ويله او يا جمهوريت، اساساً د محتوياتو له پلوه د غلامۍ نظام و چې په هغه کې غلامانو هيڅ حقوق نه

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 آزادۍ 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.

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 ارزوګانو 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

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.

۲

ټولې نفسي مسألې، حیاتي مسألې دي. ژوند داسې یوه دوره ده چې په نورمال ډول او بې له کومې ناڅاپي پېښې، تر پنځوسو او شپېتو کالو پورې دوام کوي او په ننني دنیا کې خلک د اویا یا اتیا کالو ژوند توقع هم درلودی شي. اوس به وګورو چې له دې دورې څخه څرنګه استفاده کول په کار دي. ژوند په خپله یو ارزښت دی، د بې شمېرو امکاناتو یوه مجموعه. دا وګړي د ارزش په کومو لارو کې استخداموي او له دې بې شمېرو امکاناتو څخه څرنګه استفاده کېږي. ځکه چې د افرادو فرق او توپیر په همدې استفاده کې دی. هر شخص په یوه خاصه لار کې استخداموي، ځیني له ځانه بېګانه ځان ترې هېر شي او ورځې تېروي. ځینې داسې ژورې وسوسې او ژور اضطرابونه لري چې ژوند ورته له زهرو ډکه پیاله شي او تر اخري قطرې پورې یې څښي او ځینې 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 مازدیګر را ورسېږي او د ژوند لمر مخ په غروب شي او د مرګ تربږمی ورو ورو را نژدې شي، نو غیر له دې چې د ژوند حقیقي ارزښتونه درک کړي، غیر له دې چې له خپلو نفسي او فکري امکاناتو څخه یې عقلي استفاده هم کړې وي، یوازې او یوازې یې په روحي ژور او دایمي اضطراب کې څو ورځې ژوند کړی

وي او بالاخره د مرگ بې نهایته بېره او سودا کې سترگې له دنیا څخه ټکي کړي. هېڅوک نه غواړي داسې یو سرنوشت یې په نصیب شي. مگر 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.

۳

رښتيا هم که موږ لږ د ځان په باره کې غور وکړو او خپل ګېرچاپېر ماحول ته په دقت غور وکړو، څه وينو؟ يو سلسله روحي رنځونه او دردونه د افرادو په منځ کې، پرپيچه جنجالي منفي روابط، بدبيني، عداوتونه، بغض، کينه او انتقام اخيستلو پسې هڅه وينو، چې هغه يو په نامالوم اضطراب کې شپې سبا کوي، هغه بل د داسې فکرونو په يوه سلسله کېښوتلی دی چې د زنځير په شان يې 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 يو پر خپل ځان لعنتونه وايي 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 يې د دې تفوق احساس ته يوه جزيي صدمه هم ورسېږي، په يو ژور غم او نامحدوده غصه کې ډوب شي، له هر څه نه متنفر شي، له هر څه جدا يوازې د خپل ذهن په ژورو کې د خيالي او وهمي برترۍ لپاره رنځېږي او دردېږي. او يو 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 سينه استفاده وکړي او د حل روغه لار ولټوي، په رنګا رنګ تشويشونو اخته شي، واهمه يې پر ذهن غلبه وکړي او پخوا له دې چې مجادله شروع شي، دی مايوسه کېږي او شکست مني.

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

او اراده هم تر خپل تاثیر لاندې نیسي او تسلط پرې قایموي.
نو په دې شان یو فرد په عادي توګه نشي کولی دا تحت‌الشعوري غوټه د فکر او شعور رڼا ته راولي. دی یوازې په خپل ذهني او فکري فعالیتونو کې د دې عقدې غیر مستقیم تاثیرونه حس کوي او د دې روحي عقدې خصوصیت هم دا دی چې دا نفسي اکثر فعالیتونه؛ لکه فکر، ذهن، اراده، احساس، ادارک او نور استخداموي او د خپلو خاصو هدفونو په لار کې یې په کار اچوي. نو یو فرد د هر فکر چې وي، هومره مالومات چې د ځان په باره کې یا د نورو په باره کې پیدا کوي، هر احساس چې لري او هر ډول اراده چې کوي، منبع یې تل دا روحي عقده وي او په مرکزي هسته باندې اتکاء کوي او د هر فرد کرکټر هم د دې غوټې په بناء جوړېږي. نو څکه د دې عقدې له چوکاټ نه بهر د فرد له پاره بل هېڅ ارادي، فکري او احساساتي قوت نه پاتې کېږي چې د هغه په وسیله وکړای شي، د خپلې عقدې په باره کې آزاد فکر وکړي. خپله عیبونه ولیدای شي او د اصلاح لپاره یې کار وکړای شي. د خپل ځان په باره کې زموږ د نابینایۍ منبع هم دا ده. د خپل ځان پېژندلو لپاره او بیا د خپل ځان جوړولو لپاره په کار ده چې د دې روحي عقدو په میکانیزم او عملیو باندې پوه شو، یانې ځانته مالومه کړو چې دا عقدې څرنګه راپیدا کېږي؟ په څه شان کرکټر تشکیلېږي؟ په څه ډول نشوء نما کوي؟ او په شعور او تحت‌الشعور کې ترې څه راز رنګارنګ عملیې راپیدا کېږي؟ د اوسني علم النفس ځینې مهم کشفیات د دې اساسي پوهې په لار کې انسان ته ډېرې مهمې او قیمت دارې لارښوونې او کومکونه کوي.
مګر کوم شی چې د کرکټري عیبونو او د شخصیت د نیمګړتیاوو اصلاح

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

مفکورې ژوند په عمل کې دی.

د اخلاقي نصحيتونو د بې تاثيرۍ دويم عامل دا دی چې په دې نصيحتونو کې د اخلاقي معايبو نفسي علتونو ته هېڅ توجه نه کيږي. دلته مهمه دا نه ده چې څوک نصيحت کوي، بلکې مهم ټکی دا دی چې نصيحت کيږي او په څه شان کيږي.

که هر څومره خلکو ته نصيحت وکړو چې د نورو په مقابل کې له بدبينۍ څخه، له بغض او کينې څخه، له کبر او غرور څخه، له خود خواهۍ او خودپرستۍ څخه ځان وساتي، هېڅ کومه فايده او تاثير به ونه کړي. تر څو چې د دې منفي صفاتو نفسي علل او عامل کشف نه کړو، تر څو چې پوه نه شو چې يو فرد په څه رنګ محيطي او نفسي شرايطو کې د بدبينۍ حس پيدا کړی دی او څه نفسي عوامل سبب شوي دي چې په ده کې بغض او کينې انکشاف کړی دی او څه ډول روحي عقدې دا شخص د کبر، غرور او خودخواهۍ خوا ته راکښلی دی. داسې يو جامد او وچ نصيحت چې خودپرستي بده ده او نوع پرستي ښه ده، هرو مرو بې تاثيره پاتې کيږي او که له يو 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 راپيدا کړو، لومړی بايد 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 تشکيل تاريخچه تر تحقيق لاندې ونيول شي. کله چې شخص ته دا نفسي عوامل او د دې صفاتو د انکشاف منابع کشف شي، نو غير له دې چې کوم قصدي اراده وشي، دا

منفي اړخونه په خپله ورو ورو له منځه ځي او مثبت صفات یې 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.

۵

اصطلاحات[۵۱]

الف

اختيار (آزادي):

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

ابتدايي مانا:

«آزاد» انسان هغه انسان دی چې غلام يا زنداني نه وي. آزادي هغه حالت دی چې په هغه کې چې انسان څه غواړي، هغه کوي، نه هغه څه چې بل څوک يې غواړي. په دې مانا آزادي د يو خارجي زور او فشار نشتوالی دی. او له هم دې ځايه دې کلمې درې ماناوې پيدا کړي دي:

۱- په قياسي ډول دا کلمه عمومي شوې او غير له انسانه په نورو موجوداتو او حتی بې روحه اشياوو تطبيقېږي.

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

۲- د اجتماع او سياست په ساحه کې دا کلمه د هغو روابطو مشخصات بيانوي چې يې يو 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 فرمانروايي کوي او ځينې اعمالو ته يې مجبوروي. نو دا کلمه د انسان په نفسي حوادثو کې تطبيقېږي او دلته ويل کېږي: د انسان داخلي يا نفسي آزادي د ځينو نفسي قواوو په مقابل کې.

۱) عمومي مانا:

د يو موجود هغه حالت (چې په هغه کې) دی تر هېڅ فشار لاندې نه وي او له خپل طبيعت سره موافق د مځکې د مرکز وخوا ته په حرکت سره وي، (لکه د اجسامو آزاد سقوط). همدا شان په حيواني او نباتي دنيا کې.

۲) سياسي او اجتماعي مانا:

د آزادۍ کلمه په پاسنۍ مانا په اجتماعي ساحه کې تطبيقېږي او مانا يې د يو خارجي زور او فشار نشتوالی دی په فرد باندی، په دې مانا فرد قانون منع کړی او بايد هغه اعمال اجراء کړي چې قانون اجازه ورکوي.

«سياسي آزادي‌گانې» Libertes Politiques هغه حقوق دي چې فرد ته ورکړل شوي دي او هغه حقوق دي چې د دولت اختيارات محدودوي.

۳) روحي او اخلاقي مانا:

الف - اختيار د بې شعورۍ، جنون، اخلاقي او حقوقي بې مسووليتۍ ضد

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
انگليسي:	Deduction

(۱) منطق:

هغه عمل دی چې د منطقي قوانينو په وسيله د يوې يا زياتو فقراتو څخه چې د مقدماتو په توگه 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.

(۲) میتود:

اول- ابتدایي استدلال چې خصوصیت یې استحکام او قوت وي او واجبي نتیجې ترې راوځي.

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

د استنتاجي میتود دوه ډوله دي:

الف - عملي استنتاج: هغه دی چې پر داسې فقراتو استدلال وکړي چې د حقیقت په حیث اینبودل شوي وي.

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

آفاقي:

فرانسوي: Objectif

آلماني: Objektiv

انګلیسي: Objective

(۱) د انفسي ضد چې په یو شي پورې مربوط وي، په یو داسې واقعیت پورې چې په خپل موجودیت موجود وي. یانې له هرې پوهې او مفکورې څخه مستقل.

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

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 کېږي.
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 (وګوریء : آفاقي).

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.

تحلیلي:

فرانسوي: Analytique

آلماني: Analytisch,Analytik

انګلیسي: Analytic

(۱) د ارسطو 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 وايي 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

ترکيبي فکر هغه دی چې اشياء په کلي ډول په فکر کې نيسي.

ترکيب:

فرانسوي: Synthese

آلماني: Synthese

انگليسي: Synthesis

عمومي مانا:

د مختلفو او جدا عناصرو د يوې کليې په شکل.

د تحليل ضد:

د ميتود په لحاظ د فکر هغه حرکت ته وايي چې له ساده او بسيطو مفاهيمو او فقراتو څخه پيچيده او مرکبو خوا ته ځي.

د فکر حرکت له بديعي فقراتو څخه د دې فقراتو واجبي نتايجو ته.

د اجزاوو هغه يوې کليې ته حرکت.

د يو تاييد او نفي يو ځای کېدل. په يو نوي مفهوم په يو فقره کې چې د تاييد او نفي صحيح نقاط په ځان کې ساتي. (وگورۍ: تحليل).

ج

جبر:

فرانسوي: Determinisme

آلماني: Determinismus

انگليسي: Determinism

(۱) په تجربي او محسوسه مانا:

جبر د هغه واجبي شرايطو مجموعه ده چې يوه معينه حادثه تعينوي او ټاکي.

۲) مجرده مانا:

د يو سلسله حوادثو هغه خصوصيت چې هر عنصر په بل پورې تړلی وي، په داسې شان چې پيش بيني يې کېدای شي، توليدېدای شي او په يقيني صورت جلوګيري يې کېدای شي. تر هغه حده چې موږ په دې حوادثو پوهه لرو، توليدولای يې شو او جلوګيري يې کولای شو.

۳) يوه مخصوصه فلسفي مانا:

د کايناتو ټول حوادث او مخصوصاً انساني افعال داسې يو له بل سره تړلي دي چې د اشياوو په يو معين حالت کې او د زمانې په يوه ټاکلې لحظه کې د هرې بعدي او قبلې مرحلې لپاره يوازې يو حالت شته چې له لومړني سره سازش کوي او بس.

۴) په نادرست ډول د سرنوشت Fatalism په مانا:

هغه عقيده چې وايي:

ځيني حوادث د يو خارجي او عالي قدرت په وسيله پخوا له پخوا ټاکل شوي دي او که موږ هر څه وکړو، دا حوادث غير له کوم تغير او تبديل څخه هرومرو واقع کيږي.

ح

حقيقي:

فرانسوي: Vrai

آلماني: Wirklich,Echt,wahr

انگليسي: Genuine, Real, True

تقربياً په تمامو ماناگانو 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 رنگ»«حقيقي احساس».

ز

زغم (په شا وهل):

فرانسوي: Refoulement

آلماني: Verdrangung

انګلیسي: Repression

هغه اصطلاح ده چې فروید استعمال کړې او په نننی 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

انګلیسي: 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.

سیستم (نظام):

فرانسوي: Systeme

آلماني: System

انګلیسي: System

(۱) د هغه مادي یا غیر مادي عناصرو مجموعه چې یو له بل سره متقابله رابطه لري او یوه منظمه کلیه ترې جوړیږي؛ لکه چې وایو شمسي نظام.
(۲) مخصوصاً د هغو علمي یا فلسفي مفکورو مجموعه چې یو له بل سره منطقي تړون لري او په دې مجموعه کې حقایق دومره نظر کې نه نیول کیږي، لکه د مفکورو منطقي اتصال یو له بل سره. سیستم د یو علم یا صنعت د مختلفو برخو داسې ترتیبول دي چې یوه برخه په بله برخه بناء وي او د وروستنو د پوهېدو لپاره لومړنو ته احتیاج وي.
(۳) تصنیف – طبقه بندي.

ش

شخصیت:

فرانسوي: Personnalite

آلماني: Personalitat

انګلیسي: Personality

۱) مجرده مانا:

لومړی – د هغه موجود خصوصیت چې یو اخلاقي یا حقوقي شخص وي.

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

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

(هاملتون).

«هغه حالت چې موږ ورو ورو په يو بې رويا خوب کې له ځان بې ځانه کېږو... هغه حالت په کوم کې چې موږ ورو ورو د يو آواز په وسيله راويښېږو او په ځان پوهه پيدا کوو دا هغه څه دي چې شعور ورته وايي».

(بالدوين)

"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، ضمير):

فرانسوي: Conscience morale

آلماني: Gewissen

انګليسي: Conscience

د انساني روح هغه خصوصيت چې په وسيله يې د ځينو معينو 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.

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

طبيعت»، «جاه طلب طبيعت».

دويم – د طبيعت عمومي مانا:

(۱) د اشياوو هغه مجموعه چې يو نظم او ترتيب په کې وي او مشخص انواع منځ ته راولي او يا د قوانينو په بناء ځان توليدوي او په يوه مخصوصه مانا ژوندی او فعال پرنسيپ، هغه د نظم او ترتيب اراده چې دې انتظام کې ځان ښکاره کوي. په دې مانا د ارستو په نظر د طبيعت ضد اتفاق دی.

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

(۳) د موجوداتو (يا د موجوداتو د خصوصياتو) هغه مجموعه چې د کوم هدف خوا ته نه ده روانه، بلکې د خالص ميکانيکي علت په اساس حرکت کوي. دلته طبيعت د روح ضد واقع کېږي.

(۴) مرئي جهان، د افکارو او احساساتو ضد. دلته د طبيعت مانا کاينات، مادي دنيا ده او ويل کېږي د «طبيعت ښايست، طبيعي ثروت».

له دې مانا څخه مراد مخصوصاً نباتي دنيا ده: ځنگلونه، چمنونه ...

(۵) له څه سره چې موږ عادت يو، اشياء او حوادث څرنگه چې موږ ته په عادي ډول راښکاري. دلته طبيعي د خارق العاده ضد دی.

ع

عادت:

فرانسوي: Habitude

اآلماني: Gewohnheit

انګلیسي: 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

انګلیسي: Complex

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

. يوه اصطلاح ده، دوکتور يونگ چې د دې مکتب له مشهورو او مهمو پيروانو څخه دی، داسې تعريف يې کوي: «د ذهني تجسماتو د عناصرو يو گروپ 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
انگليسي:	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 گڼل 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 کېږي.

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

(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.

علت:

فرانسوي: Cause

آلماني: Urasache

انگليسي: Cause

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

(۱) د ارستو په نظر د (ميتافزيک) څلور علته دا دي: لومړی صوری علت، دويم مادي علت، دريیم فاعلي علت، څلورم غائي علت. په دې څلورو ماناوو په سکولاستيکي دورو کې استعمالېده، په اوسني عصر کې يوازې د فاعل او غائي علت اصطلاحات پاتې دي. فاعل علت د هغې حادثې په مورد کې استعمالېږي چې يوه بله حادثه ترې پيدا شي او يا بعضې وخت يو موجود چې يو فعل اجراء کوي. غائی علت هغه ته وايي چې د يو هدف او مقصد لپاره يو عمل اجراء شي.

(۲) دکارت او د ده پيروان علت په پورتنيو ماناگانو استعمالوي او علاوه پر دې په منطقي روابطو يې هم تطبيقوي. رښتينی علت يا فاعل علت نن په دې لاندې ماناگانو استعمالېږي:

الف – هغې حادثې ته ويل کېږي چې يو موجود د خپل عمل په وسيله يو بل موجود کې تغيير راولي (کېدای شي چې دا تغيير محوء کول وي يا ايجادول) او په دې عمل کې لومړنی موجود له خپل ځان څخه، له خپل طبيعت څخه او له خپل عملي قدرت څخه هېڅ له لاسه ور نه کړي.

تبصره: د ديالکتيکي او مثبتو علومو له نظره د فاعلي علت دا تعريف چندان صحيح نه ښکاري، هېڅ داسې علت نشته چې پخپله معلول نه

وي او د علت او معلول په منځ کې تل عمل او عکس العمل موجود دی.
ب – د علت له مفهوم څخه مراد یو مخصوص ډول ترکیب دی چې په هغه کې د یوې قاعدې په اساس په یو شي باندې **A** یو جلا او مغایر شی **B** علاوه کیږي. کانت (د خالص عقل نقادي).

غ

غریزه:

فرانسوي: Instinct

آلماني: Instinkt

انګلیسي: Instinct

(۱) د هغو مختلطو خارجي مشخصو موروثي اعمالو یوه مجموعه ده چې د یوې نوعې په ټولو افرادو کې مشترک وي او د یو 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 غریزه له تمایل څخه فرق لري. د غریزې په اساس ژوندی موجود فوراً ځینې اعمال اجراء کوي. مګر نه پوهیږي چې دا اعمال د کوم هدف لپاره وسیله ده، حال دا چې په تمایل کې هدف معلوم وي، مګر وسایل نه وي ټاکل شوي.

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 ووايي: «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.

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

دریم – هغه قواعد چې د خدای اراده بیانوي. دلته قانون د رحمت ضد واقع کیږي.

(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

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 کیږي. 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 تاییدیږي. مثلاً وایو د یو شي او موجود اساسي خصوصیات (کرکټرونه)، حادثي خصوصیات، مشترک او نور.

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 کرکټر...

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.

۳) په ميتافزيک کې:

کميت د هغو مشخصاتو مجموعې ته وايي چې د حساب، هندسې او ميکانيک (عدد، مقدار، پراختيا او حرکت) موضوع ده. په دې مانا چې دا مشخصات يوه جدا ساحه ده، کاملاً عقلي پوهه پرې ممکنه ده او د حسي کيفيت له ساحې څخه بلکل فرق لري.

تبصره: د کميت په باب کې کانت د مقولو په فصل کې درې ډوله احکام ليکي؛ شخصي، خصوصي او عالمي. چې له هر يو سره دا لاندې درې مفاهيم برابرېږي : وحدت، کثرت او کليت.

م

مجرد:

فرانسوي: Abstrait

الماني: Abstrakt

انګليسي: Abstract

هر هغه مفهوم، کېفيت يا رابطې ته ويل کېږي چې له هغو ذهني تجسماتو څخه جلا په نظر کې ونيول شي چې رابطه ورسره لري. سربېره پر دې نورې ماناوې يې دا دي:

(۱) په سکولاستيک کې د يو کيفيت هغه مفهوم ته مجرد ويل کېږي چې د دې کېفيت له لرونکي څخه په مستقل ډول په نظر کې ونيول شي. په دې مانا مثلاً (انسان) يو محسوس مهفوم دی او انسانيت يو مجرد.

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

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

محسوس:

فرانسوي: Concret

آلماني: Concret

انګلیسي: Concrete

(وګورئ مجرد)

مطلق:

فرانسوي: Absolu

آلماني: Absolut

انګلیسي: Absolute

(په لاتیني ژبه Absolutus یانې کامل ته رسیدلی.)

۱) په منطق او روحیاتو کې:

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

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

ج: هغه څه چې نسبتي او حادثي نه وي.

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)

ميتافزيک (ماوراء الطبيعت):

فرانسوي: Metaphysique

آلماني: Metaphysik

انګليسي: Metaphysics

(۱) اولنۍ مانا د ارستو يو کتاب دی چې موږ يې ميتافزيک يا مابعدالطبيعت په نامه پېژنو. توماس داکن (عيسوي مشهور فيلسوف) دا مانا په عيسوي مفکوره تطبيق کړه او د دې پوهې په عقلي جنبه يې فشار راوړی او نه په الهامي او روحي شوې جنبه.

(۲) په هغو موجوداتو پوهه چې تر حواسو لاندې نه راځي. "ميتافزيک نظري علوم دي چې موضوع يې هغه ډېر غير مادي شيان دي لکه هستي په عمومي ډول او مخصوصاً خدای او فکري حوادث"... (بوسويه).

(۳) په هغو شيانو پوهه چې په خپل ذات دي نه د دوی ظاهري اشکال.

د کانت د تعريف په اساس دلته ميتافزيک د ديالکتيک ضد واقع کيږي. په دې مانا چې ميتافزيک د اشياوو د ثبات، سکون او استقرار د حالت پوهه ده، نه د هغوی د تحول او تاريخي ترتيب.

(۴) په اخلاقي حقايقو، عالي وظايفو، ايډياله پوهه او د دې حقايقو مجموعه داسې په نظر کې ونيول شي چې له اشياوو او حوادثو څخه يې مرتبه جګه وي.

(۵) د **کانت** په نظر ميتافزيک د هغو علومو مجموعه ده چې يوازې له عقل څخه راوځي ياني د يوې داسې قبلي (a Priori) پوهې څخه چې د مفاهيمو په وسيله کيږي چې نه په تجربه بناء وي او نه د زمان او مکان احساس ته رجوع کوي. ميتافزيک په لومړي خصوصيت له فزيک او

تجربي روحياتو څخه فرق لري او په دويم خصوصيت له رياضياتو څخه.

(٦) د اګوسټ کونټ په نظر ميتافزيک هغه طرز فکر دی چې د الهياتو او مثبتو علومو په منځ کې واقع کيږي او ارزښت يې په دې کې دی چې په لومړي انتقاد کوي، د دويم په مفاد.

ن

نيستي:

فرانسوي: Neant

آلماني: Nichtseindes, Nicht

انګليسي: Non-being

(۱) هغه څه چې وجود نه لري يا په مطلق صورت (مګر د مطلقې نيستۍ په مفکوره انتقاد واردوي) او يا په نسبي صورت د يو معين کلام په دنيا کې.

(۲) د يو داسې شي صفر کميت چې زياتېدای او يا کمېدای شي.

(۳) د بې ارزښۍ په مانا. مثلاً د يوه مذهبي روح له پاره هر هغه څه چې نيست کيږي، بايد 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.

دويم: د يو ټاکل شوي کېفيت نشتوالی. مثلاً تورتم، ګرمي.

درېيم: متناقضه مفکوره لکه؛ مدوره مفکوره.

(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
انګلیسي:	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 مګر 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 څرنګه چې دي او نه څرنګه چې ممکن دي چې وي او یا نه څرنګه چې باید وي.

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

(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 پېړۍ 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.

وسوسه:

فرانسوي: Obsession

آلماني: Belagerung

انګلیسي: Obsession

د یو تجسم، یو فکري تسلسل یا یو مشغولیت د همېشه له پاره او بې وقفې ذهن ته حاضرېدل او په ذهن کې تېرېدل. په دې شان چې نور ټول فکري تسلسلونه هم یوازې دې نکتې ته متوجه وي او اراده کله کله وکړای شي چې یوازې د یوې لحظې له پاره یې له ذهنه بهر کړي.

هـ

هستي:

فرانسوي: Etre

آلماني: Sein

انګلیسي: To Be

دا لاندې مانا ګانې لري:

(۱) د جوهریت په مانا: زه فکر کوم لهذا یم.

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

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

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

دا لاندې ماناګانې درلودائ شي:

الف: د يو فرد تداخل په يوه طبقه کې او يا د يوې طبقې په بله کې.

ب: د متقابل او يا قابل تعويض احکامو رابطه چې دواړه يو اندازه وسعت ولري.

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

دويم: د اسم مصدر شکل

فرانسوي: Etre

آلماني: Wesen, Seindes, Sein

انګليسي: Entity Being

(۱) مجرده مانا: موجوديت، وجود لرل.

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

(۳) يو شی چې په فکر کې دی او بهر له فکره کوم واقعي موجوديت ونه لري، دلته وايو: فکري يا خيالي هستي.

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.

الف

ابن سينا:

شيخ الرييس ابوعلي حسين بن عبدالله سينا د شرق نامتو طبيب، فيلسوف او ليکونکی دی. د هجري قمري ۳۶۳ تر ۳۷۳ په منځ کې زيږېدلی و. پلار يې د بلخ له خلکو څخه و. په لومړيو کلو کې ابوعلي په بلخ کې وروزل شو. قرآن او ادبي علوم او منطق يې زده کړل، بيا يې د الهي علم، طبيعات، طب او رياضي په زده کړه پيل وکړ - روايت دی چې په ۱۸ کلنۍ کې يې دا ټول عملونه بشپړ کړل. وروسته گرگانج ته ولاړ او د خوارزمشاه علي بن مامون محمد په خدمت کې داخل شو، بيا همدان ته ولاړ او هلته نهه کاله پاتې شو او د شمس الدوله ديلمي دربار ته يې لاره پيدا کړه. وروسته د وزارت مقام ته ورسېد. د شمس الدوله د زوی د سلطنت په دوره کې د يو تهمت په اثر بنديخانې ته واستول شو چې له زندان څخه خلاص شو نو اصفهان ته ولاړ او د علاوالدين کاکوبه په خدمت کې داخل شو. هلته په کال ۴۲۸ کې له علاوالدوله سره همدان ته ولاړ او هلته وفات شو.

د ابن سينا مشهور آثار: شفا، قانون، نجات، دانشنامه علايی، اسارت حکمت المشرقيه.

آدلر Alfred Adler:

په (۱۸۷۰ - ۱۹۳۷) کې په ويانا کې زيږېدلی دی. په ۱۸۹۵ کې يې د

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 (۳۶۶ – ۳۴۷ ق

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 کړائ 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 کيده.

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

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

٦. مابعد الطبيعه Metaphysique

او نور ډېر رسايل په طبيعاتو او اخلاقو باندې.

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 شاگرد 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 مرگه 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 مرگ ته غاړه کېښوده.

۳. پروتاگوراس Protagoras: د پوهې په باره کې.

٤. گورجاس 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.

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

يې شهرت پيدا کړ. په کال **۱۹۳۳** کې د نازي رژيم له خوا له جرمني څخه وویستل شو او په امريکا کې د پرنستن پوهنتون ته ولاړ. اينشتاين 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

بيکن 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 ارستو 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 بيکن له ټولو مشهورو آثارو يو:

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

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

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 نیشاپور کې له شیخ عطار سره ملاقات وکړ او شیخ 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

شهکار دی. د ده بل اثر د شمس تبريز په نامه د غزلياتو مجموعه ده او بل کتاب يې د فيه مافيه په نامه دی. مولانا په کال ٦٧٢ هجري قمري کې وفات شو.

خ

خيام:

حکيم ابوالفتح عمر بن ابراهيم الخيامي نامتو شاعر، فيلسوف او د رياضي عالم دی چې د هجري پنځمې پېړۍ په سر کې يې ژوند کاوه. په فلسفه او حکمت کې يې د ابن سينا په اندازه تبحر درلود. د هغه عصر خلکو ورته زيات احترام کاوه، د علماوو په مجلس کې د لوی مقام خاوند او له غزالي سره يې مراوده درلوده.

خيام په کال ٥١٧ هجري قمري کې په نيشاپور کې وفات شو. د ده مهم تاليفات دا دي:

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

د

دکارت R. Descartes:

فرانسوی ستر فيلسوف او عالم دی (١٥٩٦ – ١٦٥٠). ده په جرمني کې

مسافرت وکړ. څه موده په پاريس، روسيه او بيا په سنه ۱۶۲۸ کې هالند ته ولاړ او هلته به يې کناره ژوند کاوه او په علمي تحقيقاتو او فلسفي فکرونو بوخت شو. د خپلو انقلابي مفکورو له سببه يې زيات دښمنان پيدا کړل. بيا د سويډن د ملکې په بلنه هغه هېواد ته ولاړ خو د صحت د خرابۍ له امله هلته زر مړ شو. د دکارت لويه دلچسپي له رياضياتو سره وه او تحليلي هندسه د ده ابتکار ګڼل کېږي. د دکارت فلسفي اهميت په دې کې دی چې د رياضياتو روش د انسان په ټوله پوهه کې تطبيق کړي. له سکولاستيکي او ارسطويي فلسفې سره جنګېده او نوې فلسفي پوهه له "ميتودي شک" څخه شروع کړه. ده وويل چې يوازې په يوه شي شک نشي کېدای او هغه په خپله شک دی، نو په دې اساس يې وويل: "فکر کوم فلهذا يم". کله چې په يو فکر کوونکي موجود باندې يقين حاصل شو، نو بيا د خدای موجوديت د جهان پېژندنې په دلايلو ثابتوي او بيا د خدای د موجوديت په وسيله **طبيعت** او فزيکي جهان ته رسېږي . د ده په نظر فزيکي جهان رياضي جهان دی. د روح او **طبيعت** په منځ کې کومه مستقيمه رابطه نشته. د دې رابطې وسيله يوازې د خدای اراده ده.
په ساينس کې يې د قدماوو نظر رد کړ او د فرانسيس بيکن په شان يې د نويو علومو اساسات طرحه کړل. په دې فرق چې د دکارت پام زيات تجربي علومو ته نه و، بلکې زيات رياضي او منطقي علومو ته و. دکارت په نوې فلسفه ډېر ژور تاثير وکړ او د نوې فلسفې پلار وګڼل شو – ډېرو فلاسفه‌وو؛ لکه سپينوزوا، مالبرانس او نورو د ده د مکتب چې د "کاريزي مکتب" په نامه ياد شو، پيروي وکړه – د ده تفکر په فلسفه کې لوی انقلاب ګڼل کېږي.

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 شاگردان 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 څرنگه چې طبیعي حوادث شته چې طبیعي علوم یې مطالعه کوي همدارنگه اجتماعي خالص حوادث هم شته چې باید یو مستقل علم یې د مطالعې لاندې ونیسي. څه رنگه چې د اجسامو د حرکت د جاذبې او دفع او د صوت او نور قوانین فزیک مطالعه کوي، همدارنگه 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

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.

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

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 يوازې دی دې نکتې ته ملتفت دی چې په هېڅ نه پوهېږي او پوهېږي چې ناپوه دی. هم له دې ورځې څخه ده خپل دنيايي کارونه ترک کړل او په هر ځای کې کوڅه او بازار کې يې له خلکو سره د اخلاقو، عدالت او حقايقو په باره کې بحث کاوه، لوڅې پښې په يوه 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 پيدا شو چې دی ځوانان له سمې لارې څخه منحرف کوي. ۳۹۹ق 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 ځينو اثارو کې (لکه؛ اپولوژي، کرپتون او فيدون) کې راوړل شوی دی.

ص

صدرالدين شيرازي:

صدرالدين محمد بن ابراهيم شيرازي، په صدرالمتالهين يا ملا صدرا مشهور دی. د صفوي دورې له مشهورو او لويو علماوو څخه و. د فلسفې او حکمت ډېرې غامزې مسألې يې په ساده عربي عباراتو بيان کړې دي. په کال ۱۰۵۰ هجري کې د حج له سفر څخه د راستنېدو په وخت کې وفات شو.

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.

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 فرایبورګ 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

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:

الماني 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 کېږي، 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 خپنو آثارو د نشر له سببه په ۱۷۵۵ کې اجازه ورکړل شوه چې په پوهنتون کې تدریس وکړي.

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 ۱۵٤۳ 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.

گ

ګالیله Galileo:

ایټالوي ستر د نجوم او فزیک عالم دی (۱٥٦۴ – ۱٦۴۲). ده د طبیعي پېښو د قوانینو په تحقیق کې یو عمر هلې ځلې وکړې او د عصري تجربي

علومو اساسات یې طرحه کړل او د تلسکوپ په جوړولو یې د انسان د نظر او پوهې افق بې شانه پراخه کړ. د فزیک علم مهم قوانین یې 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 ارسطویي مفکورو سره دومره مخالفې وې چې د ټولو مخالفت یې ځانته را وگرځاوه. ده د هغه تلسکوپ په وسیله چې په خپله یې جوړ کړی و، کلونه کلونه د شمسي نظام او د آسمان د نورو ستورو په مطالعه بوخت شو او د خپلو مشاهدو په وسیله یې 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، مگر تر مرگه 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 – ۱٦۳۲

م

مارکس Karl Marx:

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

حقوقو تحصیل وکړ.

د هېګل فلسفي مطالعاتو ته متوجه شو او خپله دوکتورا یې د ینا په پوهنتون کې واخیسته. پاریس ته لاړ او هلته د فردریک انګلس 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 کانګرس په بلنه مارکس د انګلس په همکارۍ (د کمونیست حزب اعلامیه) ولیکله، په ۱۸۴۹ کې لندن ته ولاړ او هلته تر مرګه 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 یې وکړ او په ۱۷۰۷ کال کې یې د قضاء شغل غوره کړ. په ۱۷۱۳ کال کې د پلار له مرګه وروسته د پارلمان د حقوقي مشاور په حیث وټاکل شو. د ده مشهور اثر چې خپل عصر او وروسته

زمانو کې کې یې ډېر عجیب تاثیر وکړ، هغه روح القوانین (Esprit des Lois) دی. مونتسکیو په ۱۷۵۵ کال په پاریس کې مړ شو.

میل J.S. Mile:

انګلیسي مشهور سیاستمدار او فیلسوف دی چې په ۱۸۰٦ کال کې وزېږېده. قدیمه فلسفه او یوناني ژبه یې زده کړه، په ځوانۍ کې یې شعر او ادب ته هم زیاته توجه وکړه. د اګوست کنټ د نظریاتو تر تاثیر لاندې راغی، بیا په سیاسي چارو بوخت شو. دی د اجتماعي عدالت لوی طرفدار و.

دی یو عمیق فیلسوف او د روڼ فکر خاوند و او د خپلو افکارو په باب یې ډېرې رسالې ولیکلې چې له هغوی څخه د "آزادۍ په باب" کتاب یې د یادولو وړ دی. ستوارت میل په ۱۸۸۳ کال کې مړ شو.

ن

ناصر خسرو بلخي:

حکېم ابو معین ناصر بن خسرو بن حارث القبادیاني البلخي المرزوي د افغانستان د تاریخي هېواد له سترو شاعرانو او حکماوو څخه دی. دی په ۳۹۴ هجري قمري کال کې بلخ ته نږدې په قبادیان کې زېږېدلی دی. له کوچنیوالي څخه یې د علم او ادب په زده کړه پیل وکړ، په ځوانۍ کې د امراوو او پاچاهانو په دربار کې د لوړو منصبونو خاوند شو. په څلویښت کلنۍ یې حال بالکل تغییر وکړ، سیاسي منصبونه یې پرېښودل او د حج

په سفر روان شو.

په دې سفر کې چې اووه کاله یې دوام وکړ له ډېرو ښارونو او هېوادونو څخه تېر شو او د علم او ادب له ډېرو لویانو سره یې کتنه وشوه. په مصر کې درې کاله واوسید او هلته یې اسماعیلي مذهب قبول کړ، په دې مذهب کې د "حجت" رتبې ته ورسېد او د حجت خراسان په مقام د فاطمینانو له خوا خراسان ته د تبلیغ له پاره واستول شو. په بلخ کې یې په تبلیغ پیل وکړ مګر زر د خلکو له کلک مخالفت سره مخامخ شو او مجبور شو هغه ځای پرېږدي او په بدخشان کې یې د یمګان درې ته پناه یووړه او هلته پاتې شو. وایي چې ۲۵ کاله په غار کې واوسید او هلته په ۴۸۱ کې وفات شو.

د ناصر خسرو مشهور آثار:

۱. د شعر دیوان
۲. روشنایی نامه
۳. سعادت نامه
٤. سفر نامه
۵. زادالمسافرین
٦. جامع الحکمتین او نور.

نیتچه F.W. Nietzsche:

جرمنی مشهور فیلسوف دی چې په ۱۸۴۴ کال لایپزیک ته نژدې وزیږېد. په څلور کلنی کې یې په لیکلو او لوستلو پیل وکړ او په دوولس

کلنۍ کې یې شعر ووایه –لومړی یې د الهیاتو تحصیل وکړ، مګر ډېر ژر له مسیحیت او الهي علومو څخه وګرځېد –له لرغوني 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
٤. د تراژیدۍ 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.

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

هیگل 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

کې (۱۷۹۷ – ۱۸۰۱) د خصوصي درسونو په ورکولو بوخت شو. په ۱۸۰۵ ميلادي د ينا په پوهنتون کې پروفيسور شو. دی د آلماني مشهور فيلسوف شلينګ او مشهور شاعر هولدرلين معاصر او دوست و. د ۱۸۰۸ نه تر ۱۸۱٦ پورې په نور نومبرک کې د يو مکتب مدير شو.

له ۱۸۱٦ نه تر ۱۸۱۸ پورې په هايدلبرګ کې د فلسفې استاد و او بالاخره د ۱۸۱۸ تر ۱۸۳۱ پورې د برلېن په پوهنتون کې يې تدريس وکړ چې هلته يې بين المللي شهرت پيدا کړ.

مهم آثار:

۱. د روح فلسفه ۱۸۰۷ Phanomenologie des Geistes

۲. د منطق علم ۱۸۱٦ – ۱۸۱۲ Wissenschaft der Logik

۳. انسيکلوپيډيا Enzyclopadie der Philosophischen wissenschaften im Grundrisse ۱۸۱۷

٤. د حقوقو فلسفه Grundlinien der Philosophie Rechts. ۱۸۲۱

د تاريخ فلسفه Vorlesungen ufer die Philosophie der Geschichte ۱۸۳۷

د شلمې پېړۍ نوموتی افغان روښنفکر، شاعر، لیکوال او مبارز پوهاند سید بهاءالدین مجروح په ۱۹۸۸ د فبروري په ۱۱مه په پېښور کې ووژل شو. هغه ټیک نوي کاله وړاندې د کونړ د اسمار ولسوالۍ په یوه روحاني کورنۍ کې وزیږېد 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.

انسان
INSAN

www.majrooh.org

مجروح فلسفي اکاډمي