

”
زندگی سراسر رنج است.
 «گوئتما بودا»
 “



علما و زمانه‌ی

بچه‌ها

محمد علی جوادی

روحانیون ما، در برزخ گذشته و آینده، همچنان رو به گذشته دارند و در مقابل سیر پرشتاب زمانه، نقشی منفعل و گریزان از تغییر را برای خود برگزیده‌اند. آن‌ها هنوز به حمایت اقشار سنتی جامعه دل خوش داشته‌اند؛ طبقات سنتی که همواره با حمایت مالی خویش، بقا و استمرار روحانیت را تضمین کرده‌اند و در عین حال، انتظارات خود از نقش یک روحانی ایده‌آل را، بر علما تحمیل کرده‌اند. آن چه در میان اهل علم تحت عنوان «عوام‌زدگی» مورد اشاره قرار می‌گیرد، اشاره به همین واقعیت تلخ دارد. علما برای کسب محبوبیت در میان عوامی که با پرداخت «خمس» و «سهیم» در چرخه‌ی ارتزاق این قشر را همچنان گشوده نگه می‌دارند، از ایفای نقشی پیشتانز، منتقد و اصلاح‌طلب بازمانده‌اند.

در صفحه ۲

تأملی بر
چهارمین انتخابات ریاست‌جمهوری

محمد حسن رضا خاوری

چهارمین انتخابات ریاست‌جمهوری بدون تردید سردترین و بی‌روح‌ترین انتخابات دو دهه‌ی اخیر افغانستان بود. این انتخابات از جهات بسیاری سزاوار تأمل و اندیشیدن است. اینجا از باب تأمل در نفس فقط دو نکته مورد تأمل قرار می‌گیرد: نکته‌ی نخست) تیم دولت‌ساز در مناطق مرکزی افغانستان با این‌که نسبت به دوره‌ی پیش به لحاظ فی‌صدی آراء بیشتری کسب کرده اما در کل موفق به کسب حداکثر آراء در مناطق مرکزی نشده است. رشد فی‌صدی آراء قسمی موفقیت نسبی به حساب می‌آید اما کافی نیست. انتخابات در کل، به دلیل شرکت نکردن اکثریت مردم، هیچ برنده‌ی واقعی ندارد اما یک بازنده‌ی واقعی دارد: دموکراسی. یک دلیل آن این است که نظام دموکراسی حکومت مردم بر مردم است. مردم افغانستان حاکمیت خود بر خود را احساس نکردند و لذا احساس قوی و انگیزی لازم نبود که آنان را به مشارکت تشویق یا وادار کند؛ لذا اکثریت آنان از شرکت در انتخابات خودداری ورزیدند. بدتر از یأس مردم اما امید بسیاری از کاندیدهای ریاست‌جمهوری به عدم برگزاری انتخابات بود که به جای اجرای قانون، بیشتر تمسای گزینه‌های خلاف قانون را در دل می‌پروراندند؛ لذا برای انگیزه دادن به مردم و خلق شور و شوق انتخاباتی کوشش چندانی خرج نکردند. تیم دولت‌ساز بیش از همه برای جلب مشارکت مردم کوشید اما این کوشش‌ها در مناطق مرکزی منجر به کسب نتیجه‌ی حداکثری نگردید. اینکه تیم مذکور اصلاً قصد کسب اکثریت آراء هزاره‌ها را داشت یا نه، بماند. صرف‌نظر از این امر، ناتوانی تیم دولت‌ساز در جلب اعتماد و کسب اکثریت آراء هزاره‌ها به علل و عوامل مختلف برمی‌گردد که اینجا یک عامل سیاسی آن مورد اشاره و بحث قرار می‌گیرد. نکته‌ی دوم) دوقطبی شدن آراء و در واقع دوباره شدن ملت به شمال و جنوب است. وجه سیاسی این مسأله سزاوار درنگ و دقت است. در مجموع، در این یادداشت کوتاه می‌کوشم علت سیاسی مشترک این دو نکته را توضیح دهم: فقدان استراتژی سیاسی مؤثر تیم دولت‌ساز برای مناطق مرکزی.

بزرگ‌ترین مشکل عملیاتی و تبلیغاتی تیم دولت‌ساز در بامیان همانا فقدان استراتژی سیاسی بالفعل و مؤثر برای مناطق مرکزی بود. مهم‌ترین شعار تیم دولت‌ساز داشتن «برنامه» بود. این تیم با برنامه هر چند برنامه‌هایی برای مناطق مرکزی داشت، اما در خلق گفت‌وگو و تفهیم آن به مردم موفق نشد. یکی از برنامه‌های مشهود دولت‌ساز، ساخت سرک است که مقداری کار شده و مقدار بیشتری در حال کار است. این فعالیت به رغم

ادامه در صفحه ۲

نقد بحث مدارا و رواداری در ادبیات کلاسیک پارسی
(معرفت‌شناختی ادبی)



محمد یعقوب یسنا

بهرتر است نسبت به ادبیات و ادبیات کلاسیک فارسی ساده‌انگارانه و غیر ادبی بحث نکنیم. قرار نیست از ادبیات مفاهیم عقلی، آنهم مفاهیم عقلی مدرن مانند مدارا و رواداری، حقوق بشر، کثرت‌گرایی فرهنگی، سکولاریسم و... استنباط کنیم. اساساً جای بحث این مفاهیم در ادبیات نیست. به ویژه در ادبیات کلاسیک که نظم و شعر است.

بهرتر این است به ادبیات از چشم‌انداز احساسی-عاطفی بشری و زیبایی‌شناسی زبان و بیان (تصویر و تخیل) توجه شود تا دیده شود احساس و عواطف بشری چقدر در ادبیات توسعه و عمق یافته‌است نه این‌که مفاهیم عقلی چقدر بازناب یافته‌است. تعدادی ندانسته و ساده‌انگارانه از ادبیات بهره‌کشی غیر ادبی می‌کنند، می‌خواهند ادبیات را به غیر ادبیات تقلیل بدهند؛ کمبود و فقدان عقلانیت کنونی جامعه را از ادبیات کلاسیک استخراج و استنباط کنند یا کمبودهای عقلانی خود و جامعه را با این استنباط‌های ساده‌انگارانه نادیده بگیرند. این گونه برخورد از سویی ساده‌انگارانه و از سویی، ارتجاعی است؛ حتی اگر برای توجیهی برخورد مدرن به ادبیات کلاسیک صورت بگیرد که گویا در ادبیات کلاسیک ما مدارا و رواداری وجود داشته و قابل درک بوده‌است.

در صفحه ۴

تقابل سکوت

(خوانشی از کتاب مالخولیا و تردید به مناسبت اولین سال مرگه عمران راتب)

عباس اسدیان

راتب با نقدهای ادبی که می‌نوشت می‌خواست شکافی در دل وضع موجود فرهنگی و فکری ما ایجاد کند. خوانشی که او از متون ادبی ارائه می‌کرد عموماً از یک عصیان‌گری خاص برخوردار بود؛ ابتدا به چالش کشیدن وضع فرهنگی و سپس تکه-پاره کردن متن مورد نظر و به میان آوردن یک عالم نظریه‌های فلسفی و روان‌شناختی جهت معنادگی به آن متن. در مجموع خوانش‌های ادبی راتب از مهم‌ترین متونی بود که در چند سال اخیر در این حوزه تولید شده بود. او مدام تقلا می‌کرد تا از گرفتار شدن در دام روزمرگی - که بلائی جان‌فرهنگیان است - بگریزد و در «سکوت» کار کند، و حتی یکی از رسالت‌های فرهنگیان را گریز از سیاست‌روزمه و سطحی می‌دانست.

در صفحه ۷

زنان بامیان و پیشتازی آن‌ها در عرصه‌های

اجتماعی و سیاسی

آرزو رضایی

روند شمول دانش‌جویان دختر بامیانی در دانشگاه‌ها، اشتراک زنان بامیانی به صورت رضاکارانه در بسیاری از برنامه‌های مدنی و اجتماعی، دایر نمودن برنامه‌های دادرخواهی و فرهنگی توسط آنان و مایوس نشدن از مبارزه در شرایط دشوار فعلی کشور همه و همه نشان دهنده همت بلند این بانوان برای رسیدن به برابری و عدالت اجتماعی زنان می‌باشد.

در صفحه ۵

سیاسی
الاهیات

ابزاری برای استمرار توکالیتریسم

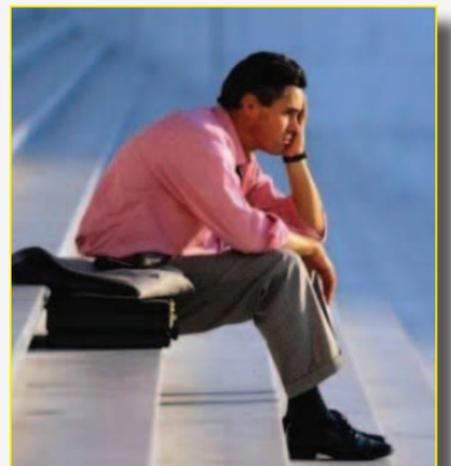
محمدواثق حسینی

در واقع، در الگوی اشمیتی امر سیاسی بر پایه مفاهیمی مانند خرد عمومی، عدالت اجتماعی، تفاهم، گفتگو، کثرت‌گرایی و نظایر اینها بنا نمی‌شود، بلکه حاکمیت هسته‌ای را می‌سازد که در بطن خود محمل تنش بنیادی میان دوست و دشمن است. «حاکم اشمیتی برای پویا نگاه‌داشتن تقابل دوست و دشمن و تقویت دائمی آن، پا از عرصه قانون بیرون می‌گذارد و از قوانین تخطی می‌کند.»

در صفحه ۳

جوانان، اشتغال، مهاجرت و اعتماد

عبدالرئوف شایان



در صفحه ۶

علما و زمانه‌ی

سرمقاله



روحانیون ما، در برزخ گذشته و آینده، همچنان رو به گذشته دارند و در مقابل سیر پر شتاب زمانه، نقشی منفعل و گریزان از تغییر را برای خود برگزیده‌اند. آن‌ها هنوز به حمایت افشار سنتی جامعه دل خوش داشته‌اند؛ طبقات سنتی که همواره با حمایت مالی خویش، بقا و استمرار روحانیت را تضمین کرده‌اند و در عین حال، انتظارات خود از نقش یک روحانی ایده‌آل را، بر علما تحمیل کرده‌اند. آن چه در میان اهل علم تحت عنوان «عوام‌زدگی» مورد اشاره قرار می‌گیرد، اشاره به همین واقعیت تلخ دارد. علما برای کسب محبوبیت در میان عوامی که با پرداخت «خمس» و «سهم» در چاهی ارتزاق این قشر را همچنان گشوده نگه می‌دارند، از ایفای نقشی پیشتانز، منتقد و اصلاح‌طلب بازمانده‌اند.



علی جوادی

روحانیت در دوره‌هایی همچون دوره‌ی جهاد، قشر پیشتازی بود که دیگر افشار این جامعه را در مبارزه‌ی با اشغال خارجی رهبری کرد. هر چند نسبت به نوع ایفای نقش رهبری از سوی روحانیت در دوران جهاد، انتقاداتی مطرح شده و می‌شود، اما چیزی که در آن کم‌تر می‌توان تردیدی روا داشت، موقعیت ممتاز این گروه در دوران جهاد است. گذار از دوران اشغال و جنگ‌های داخلی به دوره‌ی دموکراسی، همزمان کمرنگ شدن نقش این قشر و طبقه را در تعاملات اجتماعی و سیاسی به دنبال داشته است. قراین و شواهد بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد علما دیگر آن نقش یک‌تاز، تعیین‌کننده و رقابت‌ناپذیر گذشته را در تاثیرگذاری بر تعاملات اجتماعی و سیاسی ندارند. آن‌ها موقعیت یگانه‌ی خویش در عرصه‌ی فرهنگی را از دست داده‌اند و امروزه، گروه‌های بسیاری ظهور کرده‌اند که در کسب چنین موقعیتی با آن‌ها به رقابت برخاسته‌اند. فضاهای فرهنگی امروز به منبرها و مساجد خلاصه نمی‌شوند. رسانه‌ها، مطبوعات و شبکه‌های اجتماعی، امروز از سوی قشر عظیمی از شهروندان این کشور با اقبال بیشتری مواجه می‌گردد؛ شهروندانی که انتظارات آن‌ها، استانداردهای بالاتری از عقلائیات را بر محصولات فرهنگی عرضه شده تحمیل می‌کنند. به نظر می‌رسد دوره‌ی پذیرش بی‌چون و چرای آن چه بر فراز منابر نقل می‌شود، گذشته است و آموزه‌ها و ارزش‌هایی که خواهان کسب پذیرش مردمی هستند، بایستی از عقلائیات و استحکام منطقی و استدلالی بیشتری برخوردار باشند. همه‌ی این‌ها باعث طرح این پرسش می‌شود که روحانیت در ساختار فرهنگی و اجتماعی آتی این کشور، آیا همچنان قادر به حفظ جایگاه خود خواهد بود یا خیر؟

برای پاسخ گفتن به این سوال نخست باید بدانیم که نقش و کارکرد روحانیت در جامعه چیست. روحانیت میراث‌دار گفتمان و سنتی است که باید از گذشته به امروز منتقل شود، سنتی که حضور معنویت و استمرار این حضور در زندگی فردی و اجتماعی ما را تأمین کند و چارچوب‌های ارزشی و هنجاری این جامعه را مشخص سازد. از این رو ایفای نقش روحانیت در دو مرحله ممکن می‌گردد. نخست، بازتولید گفتمان و میراث دینی بر اساس آن چه زمینه و زمانه‌ی موجود مقتضی آن است و دوم: آوردن آن میراث و انتقال آن روایت به آستانه‌ی آگاهی عموم مردم.

بازتولید گفتمان دینی چیزی بیش از انتقال معارف و آموزه‌های سنت به صورتی دست‌ناخورده به نسل حاضر است. مخاطب سنت، آدمی است و آدمی همواره مخوف و پیچیده‌ی در شرایطی است که زمینه و زمانه بر او تحمیل می‌کنند. انسانی که امروز مخاطب سنت قرار گرفته، با انسان صد سال پیش تفاوت‌های بسیار دارد. نیازهای او به پیروی از تغییر زمانه، تحول یافته و دگرگون شده است. به تعبیر قرآن، هدف دین کاهش رنج‌های آدمی و برداشتن زنجیرها و اغلال از پای او

است (اعراف، ۱۵۷)؛ زنجیرها و اغلالی که زیست انسانی را بر او دشوار و جانکاه می‌کنند. بنابراین انسان یک سر معادله‌ای است که سنت، در سمت دیگر آن قرار دارد و لاجرم تغییر در یک طرف این معادله، مستلزم تغییر در سمت دیگر خواهد بود. برای حفظ تعادل در چنین معادله‌ای، روحانیت باید از یک سو از نیازهای انسان عصر خود آگاه باشد و این آگاهی مستلزم وجود ارتباطی پویا و زنده میان او و جامعه است. روحانیتی که پشت دروازه‌های بسته‌ی حوزه‌ها و مدارس محبوس و محصور بماند، نمی‌تواند به درکی درست و کامل از انسان عصر خویش و نیازها و رنج‌های او نایل آید. در چنین وضعیتی، بیم آن می‌رود که او به جای یافتن مسائل راستین انسان عصر خویش، گرفتار مساله‌نماها شده و آشتی بر بام جست و جو کند. تقابل شورای علما با جشنواره‌ی دنبوره را می‌توان گرفتار شدن در یک مساله‌نما نامید؛ چرا که چنین تقابلی هیچ نسبت معناداری با رنج‌های راستین مردم برقرار نمی‌کند. در شرایطی که مردم ما از تبعیض در رنج‌اند، از پاسخ‌گو نبودن اصحاب قدرت خسته‌اند، از کشته شدن بی‌گناهان به تنگ آمده‌اند، از افزایش روزافزون فساد سیاسی و اداری فریاد می‌زنند، از قفری که هر روز انسان زیستن را دشوارتر و بلکه ناممکن می‌کند در فغان‌اند، روحانیت تمام حیثیت و جایگاه خود را صرف مبارزه با یک جشنواره می‌کند که به لحاظ اقتصادی می‌تواند گشایشی در حال و روز این مردم ایجاد کند و به لحاظ فرهنگی نیز، هیچ منکری در آن وجود ندارد، مگر ترویج فرهنگ شاد زیستن. چنین چیزی را جز بیگانگی با رنج‌های مردم، چه می‌توان نامید؟ بی‌اعتنایی به واقعیت‌های عینی جامعه و تلاش برای نگاه کردن به شرایط امروز از دریچه‌ی روایت‌های تاریخ‌مدنی مربوط به گذشته، در نهایت حاصلی جز بیگانگی دین از متن زندگی عینی مردم به دنبال نخواهد داشت.

رابطه‌ی سنت و جامعه، رابطه‌ای دیالکتیک و پویا است و نه جامد و ایستا. چنان که شناخت جامعه و ضرورت‌ها و اقتضائات آن، یکی از لوازم امکان برقراری چنین ارتباطی است، شناخت حقیقت و جوهره‌ی دین نیز، از لوازم ضروری آن به شمار می‌رود. اشراف و تسلط بر سنت به معنای حفظ چند حدیث و خواندن چند کتاب احکام نیست. برای این که بدانیم دین برای انسان امروز چه سخنی برای گفتن دارد، باید که بهره‌ی ما از دانش دینی، چیزی بیش از حفظ چند حدیث و آیه‌ی قرآن باشد. در کمال تأسف امروز سطح معرفت و دانش دینی در کشور ما در پایین‌ترین سطوح قرار دارد. در این کشور امروز کمتر عالمی را می‌توان یافت که غواص معنا باشد و توان راه بردن به عمق دریای معرفت دینی را داشته باشد. مادام که کسی نباشد که محکم را از متشابه، مغز و جوهر را از قشر و پوسته، اصل را از فرع و ثابت را از متغیر بازشناسد، میدان به دست کسانی خواهد افتاد که چه بسا یک صفحه از کتاب‌های سنگین علمی به میراث رسیده از بزرگان گذشته را بدون غلط نخوانند، اما در مقام فتوا، خود را هم تراز امام اعظم و کلینی بدانند.

انتقال میراث به آستانه‌ی آگاهی عمومی به تعبیر صدرای شیرازی، وظیفه‌ی روحانیت، «سیر فی الحق بالحق» نیست. او وظیفه دارد تا فاصله‌ی میان سنت و ذهن و ضمیر افسرد جامعه را از میان بردارد. حقیقت تا به ساحت ذهن و ضمیر شهروندان نرسد، جامعه از ثمرات آن بهره‌مند نمی‌شود. لازمه‌ی چنین انتقالی مجهز بودن روحانیت به ابزارهایی است که لازمه‌ی انتقال میراث تولید شده به سطح فهم عمومی است. در نهایت افسوس باید گفت امروز روحانیت در این عرصه نیز ضعیف و ناتوان ظاهر شده است. ما امروز در میان علما کمتر شاهد حضور کسانی هستیم که به زبان مخصوص این زمانه آشنا بوده و قادر به تکلم بدان باشد. روحانیون ما هنوز حاضر به شناخت دنیای جدید و کسب آمادگی برای تعامل با آن نشده‌اند. آن‌ها با حسرت روزگاری را به خاطر می‌آورند که مردم پای منابر آن‌ها می‌نشستند و با خلوص و صداقت، تمام آن چه بر فراز منابر مطرح می‌شد را می‌شنیدند و عادت به طرح پرسش نداشتند. آن‌ها زبان جوانانی که در شهرها بزرگ شده‌اند، درس خوانده‌اند و عادت به پرسیدن دارند، از دنیا و تحولات آن با خبرند و به مطبوعات و رسانه‌ها دسترسی دارند، نمی‌دانند و نمی‌فهمند. بسیاری از علمای ما به نحو تأسف‌برانگیزی با ادبیاتی که می‌تواند برای این قشر قناعت بخش باشد، مجهز به مبانی جامعه‌شناختی و روان‌شناختی باشد و از استانداردهای ادبی و قواعد منطقی و برهانی برخوردار باشد، بیگانه‌اند.

روحانیون ما، در برزخ گذشته و آینده، همچنان رو به گذشته دارند و در مقابل سیر پر شتاب زمانه، نقشی منفعل و گریزان از تغییر را برای خود برگزیده‌اند. آن‌ها هنوز به حمایت افشار سنتی جامعه دل خوش داشته‌اند؛ طبقات سنتی که همواره با حمایت مالی خویش، بقا و استمرار روحانیت را تضمین کرده‌اند و در عین حال، انتظارات خود از نقش یک روحانی ایده‌آل را، بر علما تحمیل کرده‌اند. آن چه در میان اهل علم تحت عنوان «عوام‌زدگی» مورد اشاره قرار می‌گیرد، اشاره به همین واقعیت تلخ دارد. علما برای کسب محبوبیت در میان عوامی که با پرداخت «خمس» و «سهم» در چاهی ارتزاق این قشر را همچنان گشوده نگه می‌دارند، از ایفای نقشی پیشتانز، منتقد و اصلاح‌طلب بازمانده‌اند.

بر اساس آن چه گفته شد، چشم‌انداز حضور علما در آینده‌ی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی این جامعه چندان روشن و نویدبخش نیست. تغییر وضعیت زمانی ممکن می‌گردد که علما، فاصله‌ی میان خویش و عینیت‌های اجتماعی را از میان بردارند. قادر شوند میان عناصر تاریخ‌مدن سنت و عناصر فراتاریخی آن تفکیک قائل شده و از تحمیل عناصر متعلق به زمان و مکانی دیگر، بر زمانه و جغرافیای کنونی اجتناب نمایند و به زبان و ادبیات گفتگو در این عصر، مجهز شوند. زمانه را نمی‌توان به بی‌مهری متهم کرد. خصلت زمان، گذشتن و عبور کردن است. اگر با آن همراه و همگام نشدی، لاجرم از راه خواهی ماند.



سیاسی الاهیات

ابزاری برای استمرار توتالیتریزم

در واقع، در الگوی اشمیتی امر سیاسی بر پایه مفاهیمی مانند خرد عمومی، عدالت اجتماعی، تفاهم، گفتگو، کثرت‌گرایی و نظایر اینها بنا نمی‌شود، بلکه حاکمیت هسته‌ای را می‌سازد که در بطن خود محمل تنش بنیادی میان دوست و دشمن است. «حاکم اشمیتی برای پویا نگاه‌داشتن تقابل دوست و دشمن و تقویت دائمی آن، پا از عرصه قانون بیرون می‌گذارد و از قوانین تخطی می‌کند.»



محمد واثق حسینی

می‌کرد. حضور الاهیات سیاسی در این دوره توانست انقلاب را از سپهر سیاسی و اجتماعی حذف کند، بعد از شروع اصلاحات مذهبی، ما شاهد افول و کاهش قدرت کلیسا و همینطور جدایی حکومت از کلیسا هستیم، قداست مذهبی از حکومت برداشته شد و دست پاپ و کلیسا از امور سیاسی و اجتماعی کوتاه شد. سکولاریزم با ایجاد تمایز و جدایی بین دین و سیاست، از اقتدار مذهب در امور روزمره زندگی کاست و حذف نفوذ کلیسا از همه نهادهای اجتماعی، نظیر اقتصاد، بازار، تعلیم و تربیت ... را رقم زد.

پس از قرون وسطی دولت مدرن به عنوان نهادی سکولار بر علیه کلیسا ظاهر شد و توانست به خوبی صحنه سیاسی را از وجود کلیسا پاک‌سازی کند، الاهیات سیاسی نیز در کنار مذهب عرصه را برای دولت مدرن واگذار کرد، و به یک مسئله‌ی کلیشه‌ای در زمینه سیاست مبدل شد. با ظهور دولت مدرن انتظار می‌رفت الاهیات سیاسی به مرور زمان کم رنگ و در نهایت زوال مطلق را تجربه کند اما کارل اشمیت حقوقدان و فیلسوف آلمانی که بسیاری از فیلسوفان معاصر مفهوم مدرن و امروزی الاهیات سیاسی را به او نسبت می‌دهند برای اولین بار الاهیات سیاسی را به عالم نظریه پردازی رهنمون کرد. در واقع، «الاهیات سیاسی» عنوان یکی از مهم‌ترین کتابهای این متفکر محافظه‌کار و بلندآوازه است. از نظر او حاکمیت امر تکین و بی‌رقیب است. و حاکم کسی است که در وضعیت استثنا تصمیم می‌گیرد، او در این کتاب و آثار بعدی‌اش همواره کوشیده «تا پایه‌ها و مبانی الاهیاتی حاکمیت مدرن در دوران سکولار را صورت‌بندی و چهره حاکم را در مقام یگانه موجود سیاسی تصمیم‌گیرنده درباره وضعیت استثنایی معرفی کند». (جوادگنجی: ۲) اشمیت تلاش نمود برساننده مفهوم خدا در وجود حاکم باشد که از سویی خالق شریعت باشد و از جانب دیگر فراتر از آن، حاکم نیز در دیدگاه او از چنین جایگاهی برخوردار است، در وضعیت استثنا او با آنکه قانون را می‌سازد فراتر از قانون نیز هست و قانون بر او اعمال نمی‌شود، و او را در هیأت عنصری استثنایی ترسیم می‌کند که هم درون قانون قرار دارد و هم بیرون از آن، اشمیت سعی بر آن داشت تا وضعیت استثنایی را که حاکم حق تصمیم‌گیری در باره آنرا دارد به عرصه حقوق و قوانین پیوند بزند و آنرا در ساختار حقوقی بگنجانند. اشمیت معتقد است تمایز ویژه‌ای که اعمال و انگیزه‌های سیاسی را می‌توان بر اساس آن بازشناسی کرد، تمایز میان دوست و دشمن است. از نظر او دشمن یک امر غیر خودی و بیگانه است و همه‌چیز به همین تنش ریشه‌ای و تقابل رفع‌ناشدنی بستگی دارد. در واقع، در الگوی اشمیتی امر سیاسی بر پایه مفاهیمی مانند خرد عمومی، عدالت اجتماعی، تفاهم،

پیتر کالورت آغاز و بستر شکل‌گیری پدیده انقلاب را از مصر باستان می‌داند، ولی به رغم تلاش‌ها و پافشاری وی بر این ایده، می‌توان رد پای این پدیده را در اندیشه‌های یونانی با واژه‌های مشابهی چون کشمکش و شورش پیدا کرد، همینطور در عرصه عمل نیز جدل و کشمکش بین دولت‌شهرهای یونان که در مواردی منجر به تغییر نظام سیاسی شده‌اند نیز می‌تواند گواهی روشن، بر موجودیت پدیده انقلاب در قبل از تمدن مصر باشد. قاطبه انقلاب‌ها در طول تاریخ سعی برای براندازی حکومت‌های توتالیتر و نظام‌های مستبد داشتند، نظام‌های دیکتاتوری که به حقوق رعیا/شهروندان ارجی نمی‌نهاد و اسباب نارضایتی آنها را فراهم می‌کرد، این نارضایتی‌ها تا جایی قابل تحمل بود ولی تشدید آنها صبر را صلب و زمینه وقوع انقلاب، شورش و یا کودتا را فراهم می‌کرد. دولت‌مردان و حاکمان برای جلوگیری از وقوع شورش‌ها نیازمند ابزاری بجز قوه قهریه بودند تا بتوانند با هزینه‌ی کمتری زمینه انعقاد نطفه هرگونه شورش و انقلابی را از میان بردارند، «الاهیات سیاسی» با حضورش در سپهر سیاسی توانست این خلاء نظام‌های توتالیتر را پر نماید، و زمینه را برای بقا و استمرار آن فراهم کند. «رومیان نخستین کسانی بودند که با تعمیم و ترویج اندیشه‌ی «کار مسیح را به مسیح و کار قیصر را به قیصر»، مومنان را به پیروی و اطاعت کورکورانه از امپراتوری روم و امپراتوران روم، چاره‌ای جز اطاعت بی‌قید و شرط و دعا برای سلامتی امپراتوران کاری نمی‌کردند.» (سعید صادقی، ۱۳۸۹: ۲۸)

تولد کتاب شهر خدا در دنیای مسیحیت توسط قدیس آگوستین پیوند محکمی بین عقل و ایمان برقرار کرد، و زمینه ادغام آسمان دیانت با زمین سیاست را فراهم نمود، او با وارد کردن مفاهیمی چون اجتماع مؤمنان و جامعه کلیسا مسیحیت را که ماهیتا بیشتر دین شخصی بود تا مدنی، با تفکر سیاسی و مدنی عجین نمود. آگوستین با طرح تئوری «شهر خدا» که شهروند اصلی آن «انسان کامل» (عیسی) و جسم آن کلیسا است به حکومت و نظام سیاسی مشروعیت دینی داد، و تا قرن شانزدهم و آغاز اصلاحات مذهبی توسط لوتر هرگونه شورش علیه مستبدترین حکومت وقت، شورش و طغیان علیه خداوند محسوب می‌شد. در این بازه زمانی (کاربردی کردن الاهیات سیاسی در روم تا اوایل قرن شانزدهم) الاهیات سیاسی وسیله‌ای برای دوام و قوام نظام‌های توتالیتر محسوب شده است، نظام‌های توتالیتر مشروعیت خود را از خداوند می‌گرفت و به مردم پاسخگو نبود و این مسئله هر نوع ظلم و بد رفتاری در قبال مردم را توجیه

حکومت‌های توتالیتر که ظاهراً مزین به شاخص‌های دولت مدرن اند، پشتبانه‌ای قدرتمندی برای بقا و استمرار تشکیل داده است، جمهوری اسلامی ایران نمونه‌ی بارزی از این نوع نظام می‌باشد، جایگاه ولی فقیه در نظام ایران همان جایگاه امام غایب فرض شده است، و همان اختیاراتی را به ولی فقیه در قدرت و تصرف در نفوس و اعراض و اموال مسلمین می‌دهد که امام غایب داراست. ولی فقیه حق اخذ تصمیم در «وضعیت استثنا» را دارد، و نیازی به تبعیت و پیروی از قانون ندارد، اعمال هر نوع خشونت از جانب ایشان مشروع و هیچ مانع قانونی ندارد، و هر نوع مخالفت با ولی فقیه مخالفت با نظام اطلاق شده و اشد مجازات را در پی خواهد داشت. «راز این امر که ولایت مطلقه فقیه تنها با نیروی نگهدارنده‌ی خشونت مطلقه دوام می‌آورد، آن است که فقط در وضعیت استثنایی می‌تواند خودش را به حیث امام/خدا جابزند.» (بودا، خشونت مطلقه فقیه: ۱۱)

و در پایان می‌توان گفت رکود پدیده انقلاب و دگرگونی در نظام‌های توتالیتر و خودکامه برای چندین قرن منوط به ظهور الاهیات سیاسی بوده است، الاهیات سیاسی بقا و پایداری این نوع نظام‌های سیاسی را رقم زده و به آن مشروعیت بخشیده است. اصلاحات دینی و شکل‌گیری دولت مدرن الاهیات سیاسی را از متن به حاشیه می‌راند اما کارل اشمیت دوباره آنرا در دفاع از نظام ناسیونالیست نازی احیا و این اندیشه را برای تمام دولت‌های مدرن تعمیم می‌دهد، امروزه نیز می‌توان ردپای الاهیات سیاسی را که برای استمرار و دوام حکومت‌های خودکامه نوسازی و به‌سازی شده‌اند را در متن دولت‌های مدرن یافت.

گفتگو، کثرت‌گرایی و نظایر اینها بنا نمی‌شود، بلکه حاکمیت هسته‌ای را می‌سازد که در بطن خود محمل تنش بنیادی میان دوست و دشمن است. «حاکم اشمیتی برای پویا نگاه‌داشتن تقابل دوست و دشمن و تقویت دائمی آن، پا از عرصه قانون بیرون می‌گذارد و از قوانین تخطی می‌کند.» (همان: ۳)

کارل اشمیت در کنار مارتین هایدگر از حزب ناسیونال-سوسیالیسم دفاع و از روی کار آمدن هیتلر ابراز خرسندی نمود، این دو متفکر هر کدام به زعم خود کوشیدند تا از ایدئولوژی حزب نازی دفاع کنند، و هر دو در زمان اقتدار این حزب به مناسب بلند دولتی دست یافتند. زمانی که هایدگر به ریاست دانشگاه فرایبورگ رسید در خطابه‌ای ایراد کرد: «من می‌بینم که با داستان هیتلر آلمان در کدام سو در حرکت است.» (طباطبایی، کارل اشمیت و فلسفه حقوق آلمان نازی: ۱۲)

کارل اشمیت با به قدرت رسیدن هیتلر تعریف انحصاری‌تری از حاکمیت ارائه می‌دهد: «نه حقیقت، بلکه قدرت حاکم (اتوریت) است که مبدع قانون است.» این دیدگاه اشمیت به نوعی نگاه مالکیتی میدان می‌دهد که بر اساس آن حاکم فراتر از قانون بلکه خالق آن است، و تنها خواست حاکم است که به قانون مشروعیت می‌دهد، این نظریه در حقیقت احیاگر الاهیات قرون وسطایی است که در آن حاکم نماینده مطلق و تمام الاختیار خداوند در روی زمین است. او با ابداع این نظریه که دولت‌های مدرن در واقع استمرار الاهیات کلاسیک مسیحی (سلطه کلیسا) است، الاهیات استبداد سیاسی را در دل دولت مدرن و رژیم نازی جای داد و برای آن مشروعیت دینی ساخت.

امروزه نیز می‌توان گفت الاهیات سیاسی برای خیلی از

نقد بحث مدارا و رواداری در ادبیات کلاسیک پارسی (معرفت‌شناختی ادبی)



دکتر محمّد یعقوب یسنا

بهتر این است به ادبیات از چشم‌انداز احساسی-عاطفی بشری و زیبایی‌شناسی زبان و بیان (تصویر و تخیل) توجه شود تا دیده شود احساس و عواطف بشری چقدر در ادبیات توسعه و عمق یافته‌است نه این که مفاهیم عقلی چقدر بازتاب یافته‌است. تعدادی ندانسته و ساده‌انگاره از ادبیات بهره‌کشی غیر ادبی می‌کنند، می‌خواهند ادبیات را به غیر ادبیات تقلیل بدهند؛ کمبود و فقدان عقلانیت کنونی جامعه را از ادبیات کلاسیک استخراج و استنباط کنند یا کمبودهای عقلانی خود و جامعه را با این استنباط‌های ساده‌انگاره نادیده بگیرند. این گونه برخورد از سویی ساده‌انگاره و از سویی، ارتجاعی است؛ حتا اگر برای توجیهی برخورد مدرن به ادبیات کلاسیک صورت بگیرد که گویا در ادبیات کلاسیک ما مدارا و رواداری وجود داشته و قابل درک بوده‌است.

دیگر در آسمان. حافظ می‌گوید: «بیا تا گل بر افشانیم و می در ساغر اندازیم/ فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم/ اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد/ من ساقی بهم تازیم و بنیادش براندازیم/...». شاعر در مصرع نخست، از گل افشانیدن و شراب در پیک ریختن می‌گوید؛ اما در مصرع دوم می‌خواهد سقف آسمان را بشکافد و یک طرح جدید برای جهان ایجاد کند. اگر بخواهیم به این شعر، عقلی و فلسفی برخورد کنیم و از شعر مولفه‌های عقلی و فلسفی استنباط کنیم، کار بیبوهه‌ای انجام داده‌ایم. در صورتی که برخورد نمادین به این شعر حافظ داشته‌باشیم و واژه‌ها را به‌عنوان نماد و سمبول در بُعد مجازی زبان و متن در نظر بگیریم می‌توانیم از مناسبات واژه‌ها در شعر تاویل و برداشت هرمنوتیکال آرایه کنیم. اما در این تاویل بیشتر جنبه‌های زیبایی‌شناسی زبان، متن، احساس و عواطف بشری قابل طرح است نه جنبه‌ی خیلی عقلی و فلسفی.

در صورتی که بخواهیم از شعر و ادبیات «منطق، استدلال، برهان، علت‌های چهارگونه‌ی ارسطو و...» استنباط کنیم، درست نیست. زیرا عرصه‌ی شعر و ادبیات، مفاهیم عقلی، فلسفی و علمی نیست. بنابراین بررسی و استنباط «مدارا و رواداری» در شعر و ادبیات، مانند بررسی و استنباط علت‌های چهارگانه‌ی ارسطو در شعر و ادبیات است. برای این‌که مدارا و رواداری از مفاهیم عقلی و فلسفی با جنبه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و رفتار و هویت فردی است.

در شعر حافظ داریم: «آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است/ با دوستان مروت با دشمنان مدارا». در این بیت «مدارا» یک واژه است که در قافیه آمده و این مدارا، کاربرد مفهومی خود را بنابه مناسبات اجتماعی روزگار حافظ دارد و هرگز برداشت از این مدارا با برداشت عقلی و فلسفی از «مدارا و رواداری» ای که در لیبرالیسم مطرح است، قابل مقایسه نیست. واژه‌ها در زبان وجود دارد. تعدادی از واژه‌ها ممکن شش هزار سال عمر داشته‌باشند؛ اما کاربرد و معنای این واژه‌ها در جریان روزگار تفاوت می‌کند. اگر قرار باشد که «مدارا» را به‌عنوان یک واژه در نظر بگیریم و این واژه را در تاریخ زبان بررسی کنیم که از چه زمانی وجود داشته؛ بعد مبنای قضاوت را بر این بگذاریم که دو هزار سال پیش واژه‌ی مدار وجود داشته؛ بنابراین «مدارا و رواداری» به معنای امروز آن، دو هزار سال قبل قابل درک و قابل رعایت فرهنگی و اجتماعی بوده‌است. چنین برخوردی، درست نیست.

البته نقد و برخورد هرمنوتیکی با شعر و ادبیات، کار عقلی است اما کار عقلی در محدوده‌ی زیبایی‌شناسی، تخیلی، عاطفی و احساس بشری در ادبیات است. اگر واژه‌ی «ذره» در شعر مولانا آمده، نمی‌توانیم بگوییم که پیش از فزیک کوانتم، مولانا ذره را شناخته بوده‌است؛ زیرا در شعرش از ذره سخن گفته و واژه‌ی ذره در شعرش آمده‌است. تلاش برای این‌که از هر واژه‌ای در ادبیات به این منظور استفاده کنیم که این واژه نشان‌دهنده‌ی این مفهوم مدرن است، درست نیست. چنین تلاشی، به‌گونه‌ای اضافه‌بار کردن ادبیات و بهره‌کشی غیر ادبی از ادبیات است.

این سخن بد تعبیر نشود که گویا من مخالف «خوانش مدرن» و «تاویل مدرن» از ادبیات کلاسیک استم. خوانش و تاویل

دیگران، کثرت‌گرایی مذهبی، دینی و فرهنگی در یک جامعه و کشور، نسبی بودن اعتبار مذاهب و ادیان، نسبی بودن اعتبار‌های فرهنگی و قومی، برابری حقوق فردی زن و مرد، تفاوت عقاید فردی، فرهنگ دیگرباشان جنسی و همجنس‌گراها و حضور افراد بی‌دین را در جامعه داشته‌باشیم.

چنین برداشتی از مدارا و رواداری اصلا قبل از روزگار معاصر و مدرن در جامعه‌های بشری قابل درک نبود و اعتبار اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی، دینی و حقوقی نداشت. پس چگونه از ادبیات کلاسیک فارسی توقع داشته‌باشیم که مدارا و رواداری در آن بازتاب یافته‌است؟ هنگامی که گفته می‌شود مدارا و رواداری به مفهوم امروزی آن پیش از رنسانس یا حتا تا نیم قرن پیش در اروپا نیز با وسعت و جنبه‌های حقوق بشری کنونی آن قابل درک نبود؛ مطرح کردن آن در ادبیات کلاسیک فارسی منتهی می‌شود. می‌توان این سوال را مطرح کرد که چرا این بحث را در ادبیات کلاسیک فارسی مطرح کرد؟ منظور من نیز بیشتر از این بحث، توضیح این موضوع است که استنباط مدارا و رواداری از ادبیات کلاسیک فارسی به این مبنا که در گذشته در ادبیات ما مدارا و رواداری بوده، اکنون این مدارا و رواداری را از دست داده‌ایم؛ گونه‌ای از بهره‌کشی و رواج کج‌فهمی از ادبیات کلاسیک فارسی و از ادبیات است. دیده می‌شود که تعدادی پشت بلندگوها قرار می‌گیرند و با ساده‌انگاری تمام بهره‌کشی‌های سطحی‌نگرانه و کج‌فهمانه از ادبیات آرایه می‌کنند و می‌گویند رواداری، مدارا و حقوق بشر در ادبیات فارسی و ادبیات کلاسیک فارسی وجود داشته‌است.

در حالی که بحث مدارا و رواداری به مفهوم مدرن و معاصر آن یک بحث بسیار عقلی و عملی است که بنابه عقلانیت انتقادی، فلسفی و رفتار سیاسی مدرن قابل درک و به عنوان ظرفیت و گنجایش برداشت فرهنگی و رفتار اجتماعی و فردی در جهان غرب توسعه و رواج یافته‌است. مدارا و رواداری به عنوان هویت فردی، اجتماعی، فرهنگی و رفتار قانونی و سیاسی دولت‌ها در واقع نتیجه‌ی آگاهی و خرد انتقادی و فلسفی معاصر است که در جامعه‌های اروپایی و... به فضیلت هویت فردی، اجتماعی و فرهنگی جامعه تبدیل شده‌است. مدارا و رواداری فقط نظریه نیست. شاید در بحث نظری تعدادی بتوانیم مطرح کنیم که مبنای نظری مدارا و رواداری چیست، اما مدارا و رواداری فراتر از مبنای نظری، فلسفی و عقلی؛ برای احترام به آزادی عقاید و رفتار فردی افراد، فضیلت و ظرفیت عمل می‌خواهد. باید در عمل تباب و تحمل مدارا و رواداری را داشته‌باشیم و مدارا و رواداری را در رفتار و عمل خویش نشان بدهیم.

در صورتی که مدارا و رواداری نتیجه‌ی بحث‌های عقلی، فلسفی و فلسفه‌ی سیاسی معاصر به ویژه لیبرالیسم است؛ از ادبیات چرا توقع باید کرد که مدارا و رواداری در ادبیات بازتاب داشته‌باشد؟ اشاره شده که ادبیات بیان احساس است. در بیان احساس هرچه قابل بازتاب است، اما موضوع و موردی خاص، به صورت مستدل، عقلی و فلسفی مورد بررسی قرار نمی‌گیرد که آن موضوع بررسی شود و نتیجه‌ی بررسی آن موضوع و مورد آرایه شود. شاعر در یک بیت شعر، از آندوه سخن می‌گوید و در بیت دیگر از شادمانی. شاعر در یک بیت در زمین است و در بیت

اساسا این بحث (بحث مدارا و رواداری در ادبیات کلاسیک پارسی) مجادله‌برانگیز و مساله‌برانگیز است؛ چرا؟ نخست این پرسش پیش می‌آید «ادبیات چیست» چرا و چگونه می‌توان از ادبیات شناخت عقلی‌ای را استنباط کرد که آن شناخت، مدارا و رواداری باشد؟ دوم، کدام آثار ادبی را می‌توان کلاسیک نامید؟ سوم، بحث مدارا و رواداری که در فلسفه‌ی سیاسی، حقوق بشر و مناسبات اجتماعی-فرهنگی معاصر مطرح است، در هزار یا پنج صد سال پیش این برداشت از مدارا و رواداری مطرح و قابل فهم بود؟ چهارم، آیا درست است که تلاش صورت بگیرد تا توجیه شود در ادبیات و فرهنگ گذشته‌ی ما رواداری، عقلانیت، خرد انتقادی و... وجود داشته اما اکنون این موارد را از دست داده‌ایم؟ پنجم، تکیه بر متون گذشته، چه ادبی، فرهنگی، کلامی و... چقدر درست است که مناسبات اجتماعی-فرهنگی امروز را به‌اساس فهم آن متون ارزش‌گذاری کرد؟ یا معناداری مناسبات اجتماعی-فرهنگی جامعه‌ی معاصر را بنابه معناداری آن متون سنجدید؟ بنابراین مهم‌ترین پرسشی که پیش می‌آید این است که متون گذشته را برای فهم مناسبات فکری-فرهنگی جامعه‌ی آن زمان و مناسبات بینامتن خواند یا این‌که برای استخراج قاعده و قواعد و هدایت مناسبات اجتماعی-فرهنگی جامعه‌ی امروز خواند؟ اگر با پیش‌فرض استخراج قاعده و قواعد برای هدایت مناسبات اجتماعی-فرهنگی جامعه‌ی امروز متون گذشته را بخوانیم؛ آیا این پیش‌فرض ارتجاعی نیست؟

با این پرسش‌ها وارد بحث می‌شوم. پرسش‌های زیاد مطرح شد، اما کوشش بر این است که بحث از حدود و چپستی ادبیات بیرون نرود. حتا در حدود ادبیات نیز این بحث، در این جستار قابل گنجایش نیست. بنابراین رویکرد بیشتر به طرح مقدمه در این باره، در نظر گرفته می‌شود. باید حدود و چپستی ادبیات را مشخص کرد؛ تا توقع از ادبیات مشخص شود که چقدر می‌توان از ادبیات توقع معرفت‌شناختی داشت و چقدر می‌توان برای موضوع‌های غیر ادبیات، از ادبیات بهره‌کشی کرد؟

نمی‌خواهم نقل قول پشت نقل قول درباره‌ی فلسفه‌ی ادبیات مطرح کنم که خواننده گیج شود. با این پرسش می‌خواهم حدود و چپستی ادبیات را مشخص کنم «عقل چیست؟ احساس چیست؟». در این بحث، مکلف به تعریف عقل نیستم. تا اندازه‌ای می‌خواهم درباره‌ی «احساس» توضیح بدهم. احساس به خوشایندی و ناخوشایندی حواس انسان ارتباط می‌گیرد. همه چه که در دور و بر انسان بر حواس انسان تاثیر خوشایندی یا ناخوشایندی می‌گذارند؛ بر ایند آنها چیزی یا امری بنام احساس است. یعنی حس‌های خوشایند و ناخوشایند بنابه فرایند بیولوژیک درونی می‌شوند، سپس خود را در احساس‌های ما نشان می‌دهند. ادبیات بیان احساس‌های ما توسط فرایند زبانی است. شما کنار دریا می‌روید، آفتاب‌نشست را تماشا می‌کنید. بنابه گذشته‌ی زندگی شما و در وضعیت کنونی‌ای که قرار دارید، حواس‌تان فعال می‌شود؛ دچار احساس می‌شوید. ممکن احساس خوشایند به شما دست بدهد یا احساس ناخوشایند؛ در هر صورت، چه خوشایند باشد و چه ناخوشایند به عواطف تعلق می‌گیرد. انسان‌ها همه احساس دارند. اما هنرمندان به‌گونه‌هایی احساس‌های خویش را فراتر از امر هستی‌شناسانه و درونی به بیرون فرافکنی می‌کنند. نقاش آن احساس را نقاشی می‌کند، شاعر و نویسنده بیان و روایت می‌کند. بنابراین احساس قابل تجسم، بیان و روایت می‌شود که بر دیگران نیز تاثیر عاطفی و احساسی می‌گذارد. ادبیات بیان، روایت و تصویر احساس است. به این اساس چگونه می‌توان از ادبیات مدارا و رواداری را استنباط کرد؟ پاسخ این پرسش در ادامه آرایه می‌شود.

در افغانستان معمولا ادبیات را به کلاسیک و معاصر تقسیم می‌کنند. مثلا کسی غزل می‌سراید می‌گوید من کلاسیک کار می‌کنم. چنین دسته‌بندی‌ای درست نیست. کلاسیسم در اروپا یک مکتب فکری، فرهنگی و ادبی است. اما کلاسیک بیشتر به آثاری گفته می‌شود که در نوع و ژانر خود سرآمد و قابل تقلید باشد. دیوان حافظ در غزل کلاسیک است، شاهنامه در حماسه کلاسیک است، مثنوی در عرفان کلاسیک است، نیما‌یی در شعر نیما‌یی کلاسیک است و... اما کسانی که امروز به شیوه‌ی مولانا شعر عرفانی می‌سرایند یا به شیوه‌ی حافظ غزل می‌سرایند؛ سنتی اند. بین آثار کلاسیک و سنتی تفاوت هست. رمان‌های جویس از جمله‌ی رمان‌های مدرن‌اند اما در سبک خود کلاسیک‌اند، زیرا به‌عنوان یک ژانر داستانی از سبک او تقلید شده و در ژانر خود سرآمد‌اند. بنابراین در این بحث بیشتر به ادبیات کلاسیک فارسی، یعنی به مولانا، حافظ، سعدی و فردوسی توجه می‌شود. مدارا و رواداری که در جهان معاصر مطرح است، این مدارا و رواداری تا پیش از رنسانس نه در غرب مطرح و قابل درک بود و نه در شرق. مدارا و رواداری به لیبرالیسم سیاسی، حقوق بشر و فلسفه‌های سیاسی معاصر ارتباط می‌گیرد. مثلا مدارا و رواداری معاصر می‌گوید باید تباب و بردباری تفاوت عقاید

مدرن از ادبیات کلاسیک در واقع به معنای مجدد اثر، طبق خواست‌های روحی و روانی خواننده‌های معاصر، می‌انجامد. اما این خوانش و تاویل در محدوده‌ی فهم ادبی، زیبایی‌شناسی ادبی و احساس و عواطف بشری که در ادبیات قابل بازتاب است، باید صورت بگیرد؛ نه با این ادعا که نظریه‌ی بیگ بنگ و... را در شعر مولانا کشف باید کرد، یا مفهوم مدارا و رواداری را در شعر حافظ به تحلیل گرفت.

تعدادی را می‌بینم هنگامی که درباره‌ی ادبیات به ویژه ادبیات کلاسیک پارسی دری صحبت می‌کنند، طوری وانمود می‌کنند که مفاهیم مدرن همه در ادبیات کلاسیک ما مطرح و قابل شناخت بوده‌است. در حالی که بحث ادبیات و این مفاهیم عقلانی و انتقادی از اساس با ادبیات تفاوت دارد. مفاهیم مدرن پسرانسانس حتا در مباحث فلسفی و عقلی پیش‌انسانس قابل بحث، قابل شناخت و قابل طرح نبود؛ طرح این مفاهیم مدرن و استنباط آن در ادبیات کلاسیک اساسا نادرست و بهره‌کشی غیر ادبی از ادبیات است. چند صد سال قبل برای هیچ جامعه‌ای کثرت‌گرایی فرهنگی و چندفرهنگی موجود در جامعه‌های توسعه‌یافته‌ی اروپایی و... قابل تصور نبود. آنچه را که مدارا و رواداری می‌گوییم در حقیقت وجود و حضور کثرت‌گرایی و چندفرهنگی در جامعه‌های است.

اساسا با تکیه به متون گذشته، معنادار کردن مناسبات فرهنگی و اجتماعی بشر نادرست است؛ یعنی بنابه ارزش‌های فرهنگی، اخلاقی و قاعده و قواعدی که در آن متون برای ارزش‌گذاری مناسبات اجتماعی و فرهنگی آن دوران در نظر گرفته شده‌است، نمی‌توان مناسبات اجتماعی و فرهنگی جامعه‌ی معاصر را ارزش‌گذاری کرد. کتاب جمهوریت افلاطون که بزرگ‌ترین کتاب درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی در روزگار باستان است؛ نمی‌توان به اساس آن کتاب نظام‌های سیاسی موجود را ارزش‌گذاری کرد، مناسبات اجتماعی و فرهنگی جامعه‌های بشری موجود را تعریف و معنایند کرد و مفاهیم مدرن سیاسی از جمله مدارا و رواداری را از آن استخراج کرد.

ارسطو با آن همه تیزهوشی و فهم علمی خویش دیدگاه سیاسی‌اش درباره‌ی انسان این بود که برده، برده به دنیا آمده‌است و انسان آزاد، آزاد. بنابراین برده باید برده باشد. درست‌که فلسفه‌ی ارسطو، افلاطون و سایر اندیشمندان جهان باستان بر سیر فلسفه و عقلانیت تاثیرگذار بوده اما مفاهیم مدرن عقلانی و فلسفی معاصر در دوران باستان برای آن فیلسوفان قابل درک و پیش‌بینی نبود. پس متون گذشته را چرا باید خواند؟ چگونه باید خواند؟ از آن متون چه استفاده‌ای باید کرد؟

اگر متون گذشته را برای وضع قاعده و قواعد مناسبات بشری و ارزش‌گذاری و معنایند مناسبات اجتماعی و فرهنگی موجود جامعه‌ی بشری بخوانیم یا حتا برای استنباط مفاهیم مدرن گذشته شده‌ایم. متون گذشته را نخست برای درک فکری، فرهنگی و اجتماعی همان دوره از انسان، جهان و جامعه بخوانیم؛ بعد برای درک مناسبات بینامتنی این متون با متون دیگر بخوانیم که چقدر این متون بر متن‌های بعد از خود تاثیر گذاشته و تحول این تاثیرگذاری چگونه بوده‌است. در نهایت خوانشی به اقتضای عصر از آن اثر برای معنایند کردن مجدد و مورد توجه قرار گرفتن آن آرایه کرد نه این‌که مناسبات فکری، فرهنگی و اجتماعی معاصر را از متون گذشته استنباط کرد و قانون، قاعده و هنجار برای هدایت جامعه‌های بشری از آن متون استخراج کرد. این‌گونه برخورد با هر متن گذشته، چه فلسفی، کلامی، دینی و ادبی ارتجاعی، نادرست و تلاش غیر عقلی و غیر علمی است.

پس برای جامعه‌ی ما که از نظر فرهنگی، دینی، مذهبی و اجتماعی ناروادار است، چگونه و از چه راهی ممکن است که مفهوم مدارا و رواداری را در مناسبات فرهنگی توسعه داد و آن را به‌عنوان گنجایش و ظرفیت عملی در رفتار فردی و جامعه، تبدیل کرد. به نظرم توسعه‌ی مدارا و رواداری چه به‌عنوان یک مفهوم مدرن و چه به‌عنوان گنجایش رفتاری نیاز به آشنایی متون فلسفی مدرن در این باره و مولفه‌های مدرن رفتاری مانند دموکراسی، حقوق بشر، سکولاریسم و علمی‌شدن نصاب معارف و دانشگاه‌ها دارد. اگر بخواهیم از متون گذشته‌ی دینی، کلامی و ادبی خود این مفاهیم مدرن را استخراج کنیم؛ چنین استخراجی غیر از توسعه‌ی ارتجاع به توسعه‌ی مدارا و رواداری نمی‌انجامد. در خودآگاه و ناخودآگاه متون ما چه مذهبی، دینی، کلامی و ادبی، انسان به کافر و مسلمان، به معصوم و غیر معصوم، مرد دارای عقل و زن ناقص‌العقل، به پیشوا و رعیت، به خدا و بنده و... دسته‌بندی مفهومی، اخلاقی، دینی و مذهبی شده‌است. اساسا مدارا و رواداری گذر از این دسته‌بندی‌ها است نه چرخیدن و درگیر شدن به این دسته‌بندی‌ها.

متن‌یابوری، که من آن را تفکر ارتجاعی می‌دانم، موجب عقب‌مانی تحول و توسعه‌ی اندیشه می‌شود. این عدم تحول و



ادبیه از صفحه قبل

توسعه‌ی اندیشه، به عقب‌ماندگی جامعه منجر می‌شود. بنابراین تجدید فکری در مناسبات اجتماعی و فرهنگی جامعه و در تولید متن صورت نمی‌گیرد؛ سنت متن‌باوری مانع تجدید در هر عرصه‌ای می‌شود. زیرا تفکر ارتجاعی غالب به این نظر است که هرگونه تجدید و نوآوری‌ی بدعت است؛ حقیقت را باید از درون متون گذشته بیرون کرد و به‌اساس آن جامعه را هدایت کرد و ارزش مناسبات اجتماعی، فرهنگی و فکری جامعه را سنجید.

با این نقد بر متن‌باوری و با این نظر به متن ادبی که نخست متن ادبی جای بحث‌های مفاهیم عقلی و فلسفی نیست؛ یعنی شاعر و نویسنده در متن ادبی بحث عقلی درباره‌ی مفاهیم عقلی و فلسفی انجام نمی‌دهد. دوم این‌که متن چه ادبی و چه غیر ادبی، نتیجه‌ی شرایط فکری و زیبایی‌شناسی متون قبل از خود و مناسبات فکری و فرهنگی بشری دوره‌ی خود است. بنابراین هرگونه ارجاع به متون گذشته برای استنباط یا استخراج این‌که مفاهیم مدرن فلسفی و عقلی در آن چگونه آمده‌است تا بتوان اصالت و ارزش این مفاهیم را به‌اساس متون گذشته سنجید نادرست و دور از توقع معرفت بشری بنابه زمان‌مندی و مکان‌مندی عقل انسان است.

منظور از ادبیات در گذشته، معمولاً نظم و شعر بوده‌است. هر متنی که نظم و شعر بود، ادبیات دانسته می‌شد. وضع اصطلاح ادبیات نیز از اصطلاح‌های مدرن است. در وضع این اصطلاح بود که مفهوم ادبیات در ادبیات پارسی فراتر از شعر به نثر نیز تعمیم یافت. حتا تاریخ بیهقی و... بنابه جنبه‌های زبانی و صورخیال، فراتر از تاریخ در ادبیات نیز مورد توجه قرار می‌گیرند. در هر صورت، بنابه برداشت مدرن از ادبیات، ادبیات متن‌های خلاق استند که به صورت شعر یا داستان ارایه شده‌باشند.

اما پیش‌فرض من در این جستار از ادبیات همان پیش‌فرض سنتی از ادبیات است که شعر و نظم ادبیات دانسته می‌شد. این‌که گفته می‌شود ادبیات کلاسیک؛ منظوم متن منظوم و شعر تعدادی از شاعران سرآمد مانند رودکی، فردوسی، مولانا، منوچهری، حافظ، سعدی، خاقانی، بیدل و... است. اگر بخواهیم این کج‌بختی، ساده‌انگاری و بهره‌کشی ساده‌انگاره را از ادبیات کلاسیک نشان بدهیم که نمی‌توان از ادبیات کلاسیک توقع بیرون‌داد و استنباط مفاهیم مدرن را داشت؛ می‌توان به بیت‌های مشهور و زبان‌زد از ادبیات کلاسیک پارسی اشاره کرد.

مولانا می‌گوید: «آنکه گوید جمله حق‌اند احمق است/ وانکه گوید جمله باطل او شقی است». ظاهراً این بیت از نظر درک حقیقت خیلی مدرن است؛ یعنی این‌که درک حقیقت می‌تواند نسبی باشد. اگر توجه کنیم، پی‌می‌بریم که حقیقت مولانا از حق، حقیقت و معنا نیست؛ منظور مولانا از حق، حق و باطل است. این حق و باطل در واقع همان تقابل خیر و شر و خدا و شیطان است. درحالی‌که مفهوم مدرن مدارا و رواداری دور حق و باطل نمی‌چرخد؛ بلکه مدارا و رواداری گذر و عبور از این دسته‌بندی‌های دو قطبی است.

با اینهمه قبول می‌کنیم که مولانا مدارا را در نظر داشته‌است اما به ابیاتی توجه کنیم که این بیت متعلق آن است، می‌بینیم که موضوع این ابیات مدارا نیست بلکه موضوع ابیات درباره‌ی معرفت به «غیب» است. این‌که حقیقت مطلق و حق مطلق خداوند است اما به‌نوعی هر کس از این حقیقت می‌تواند نسبتاً بهره‌بردار؛ درحالی‌که به باور مولانا، حقیقت مطلق در عالم غیب و دور از دسترس عقل انسان است.

قصه ندارم که تاکید کنم در ادبیات کلاسیک ما رواداری مطرح نبوده؛ بوده اما طبق شرایط اجتماعی، فرهنگی، مذهبی و دینی عصر خود. مهم این‌که ادبیات به ویژه شعر، جایی برای بحث مفاهیم عقلانی نیست که مستدل درباره‌ی مفهوم و موضوعی گفت وگو شود. نمی‌گویم ادبیات خردستیز و عقل‌ستیز است اما ماهیت ادبیات خردگریزی است؛ در این میان، اصالت ادبیات عرفان استوار بر خردگریزی است. مولانا می‌گوید: «پای استدلالیان چوبین بود/ پای چوبین سخت بی‌تمکین بود». «عقل در شرح چو خر در گل بخت/ شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت». «عقل جزوی عقل را بد نام کرد/ کام دنیا مرد را بی‌کام کرد». این بیت‌ها برای عقل‌گریزی سروده شده‌اند. مراد از عقل جزوی عقل انسان است. مراد از عقل، عقل کلی است که انسانی نیست، بیشتر میتافیزیکی و الهی است.

«کافران را بیم کرد ایزد ز نار/ کافران گفتند نار اولی ز عار». «نقض میثاق و شکست توبه‌ها/ موجب لعنت شود در انتها/ نقض توبه و عهد آن اصحاب سبب/ موجب مسخ آمد و اهلاک و مقت/ پس خدا آن قوم را بوزینه کرد/ چونکه عهد حق شکستند از نبرد». در شعرهای مولانا انسان به کافر و مسلمان، محنت، عجز و... دسته‌بندی می‌شود. نمی‌توان بر این دسته‌بندی بر مولانا انتقاد کرد؛ زیرا مولانا انسان است و چشم‌انداز اجتماعی، فرهنگی و شناخت انسان روزگار خود را ارایه می‌کند. حتا نمی‌توان برای این‌مورد بر مولانا انتقاد کرد که مولانا نمی‌دانست انسان به بوزینه تبدیل نمی‌شود: «پس خدا آن خلق را بوزینه کرد». این برداشت، اعتقاد دینی و مذهبی جامعه‌ی آن روزگار و حتا از روزگار ما نیز است. منظوم این است که در ادبیات هرچه به‌صورت گذارا ممکن مطرح شود اما از طرح این «هرچه» نمی‌شود توقع مستدل و عقلانی برای بیان موضوع و مفهومی آهم مفهوم مدرن داشت.

این چند بیت سعدی شاید بهترین نمونه در توصیف حقوق بشر در جهان باشد: «بنی آدم اعضای یکدیگرند/ که در آفرینش ز یک گوهرند/ چو عضوی به درد آورد روزگار/ دگر عضوها را نماند قرار». این بیت‌ها به‌عنوان احساس بشری در چند بیت بیان شده‌است. سعدی در هیچ نوشته‌ی دیگر در این باره به‌صورت مستدل و عقلی بحث نکرده‌است که انسان‌ها همه از نظر حقوق بشری، برابرند. حتا در بیت‌های دیگر سعدی خلاف این احساس را درباره‌ی انسان می‌بینیم: «ابر اگر آب زندگی بارد/ هرگز از شاخ بید برنخوری/ با فرومایه روزگار میر/ کز نی بویا شکر نخوری». «عاقبت گرگ‌زاده گرگ شود/ گرچه با آدمی بزرگ شود». «پرتو نیکان نگیرد هرکه بنیادش بد است/ تربیت ناهل را چون گردکان بر گنبد است». منظور در این بیت‌ها این است، کسانی‌که اصالت خانوادگی، تباری و... ندارند؛ تربیت او را بهتر نمی‌کند.

شاهنامه با «خرد» آغاز می‌شود: «بنام خداوند جان و خرد/ کزین برتر اندیشه برنگذرد». اما این خرد، خرد و عقلانیت به معنای امروزی آن نیست. بلکه این خرد یک مفهوم اساطیری و نام یکی از فرشته‌های زرتشتی است که انسان را وادار به درک اهورامزدا می‌کند. درست است که در شاهنامه بخشش، خرد، شجاعت، خردگدزی و... ستایش شده‌است؛ اما بیت‌هایی نیز وجود دارد که توهین‌برانگیز استند: «تو در جنگ مردان پسنده نه ای/ که خود مرده‌ای هیچ زنده نه ای/ برو چون زنان پنبه و دوک گیر/ پس پرده با دختران سوگ گیر». در این بیت‌ها مردی به مردی توهین می‌کند که تو زن هستی. این سخن را فردوسی نگفته، بلکه یکی از شخصیت‌های داستانی شاهنامه به شخصیت داستانی دیگر شاهنامه می‌گوید. اما درکل شاعر و نویسنده، برداشت فکری، فرهنگی و اجتماعی عصر خود را بازتاب می‌دهد و با تعبیرهای بیانی و زبانی جامعه‌ی خود سخن می‌گوید نه با زبان و تعبیرهای روزگار ما.

روزگار شاعران کلاسیک و ادبیات کلاسیک ما روزگار نقل و روایت‌های دینی و مذهبی بود؛ یعنی نقل و روایت مذهبی و دینی تفکر غالب فرهنگی و اجتماعی جامعه را شکل می‌داد. بنابراین ادبیات کلاسیک نیز در همین چارچوب، به مفهوم انسان، زندگی، مسلمان، کافر، زن، مرد، کنیز، غلام، معصومیت، گناه، بنده، خدا، شیطان، عدالت، مدارا، آخرت و... می‌انداخت. ناصر خسرو می‌گوید: «خلق همه یکسر نهال خدایند/ هیچ نه برکن تو زین نهال و نه بشکن/ خون به نایق نهال کندن اوی است/ دل ز نهال خدای کندن برکن». این اندیشه‌ی مداراجویانه نیز در یک چارچوب دینی ارایه شده‌است. خلق همه بنده‌ی خدا است. اگر خلقی خود را بنده‌ی خدا و آفریده‌ی خدا نمی‌دانست چه؟ خون آن را باید ریخت؟ در بیت دوم می‌بینیم که پاسخ بله است؛ یعنی خون نایق باید ریخته‌نشود. دین مشخص کرده‌است که چه موقع‌های ریختن خون افراد حق است و چه موقع‌های نایق است.

این‌که از شاعران ادبیات کلاسیک توقع داشته‌باشیم چرا مانند فیسوفان معاصر درباره‌ی مدارا و رواداری، عقلانیت، انسان، حقوق بشر و... نیندیشیده‌اند؛ این توقع درست نیست، بلکه برخاسته از اشتباه ما است. شعر کلاسیک فارسی را اگر از چشم‌انداز احساس و عواطف بشری مورد توجه، تاویل و بازبینی قرار بدهیم احساس و عواطف عمیق بشری را می‌توان در آن یافت. «بشنو از نی چون شکایت می‌کند/ از جدایی‌ها حکایت می‌کند/... هر کسی کو دور ماند از اصل خویش/ باز جوید روزگار وصل خویش» (مولانا). «برو از خانه‌ی گردون به‌در و ناز مطلب/ کان سیه‌کاسه در آخر بکشد مهمان را/ هر که را خوابگه آخر مستی خاک است/ گو چه حاجت که به افلاک کشی ایوان را». «ساغر می بر کفم نه تا ز بر/ برکشم این دل از زرق‌فام را/ گرچه بدنامیست نزد عاقلان/ مسا نمی‌خواهیم تنگ و نام را/ باده درده چند از این باد غرور/ خاک بر سر نفس بد فرجام را» (حافظ). «دل بردی و تن زدی همین بود/ من با تو بسی شمار دارم/ دشنام همی‌دهی به سعدی/ من با دو لب تو کار دارم». «چون عهده نمی‌شود کسی فردا را/ حالی خوش‌دار این دل پر سودا را/ می نوش به ماهتاب ای ماه که ماه/ بسیار بتابد و نیابد ما را» (خیام). «جهانا سراسر فسوسوی و باد/ به تو نیست مرد خردمند شاد» (فردوسی).

قصه ندارم به جنبه‌های احساسی-عاطفی بشری شعر کلاسیک بپردازم، از نظامی و... نمونه بیاورم. فقط برای یادآوری بود. اگر بخواهیم از نظر مفاهیم عقلی به شعر کلاسیک نگاه کنیم که مفاهیم عقلی، انهم مدارا و رواداری در آن چه جایگاهی دارد. در ادبیات کلاسیک فراتر از چارچوب دینی و مذهبی نسبت به مفاهیم انسان، زندگی، مرگ، عدالت، مدارا و... دیدی تازه و متفاوت نمی‌توان یافت. واقعیت این است که ادبیات جایگاه این مفاهیم انهم از نظر عقلی نیست. انسان، زندگی، مرگ، عشق و... در ادبیات جایگاه دارند اما جایگاه احساسی-عاطفی نه جایگاه عقلی و منطقی.

در صورتی‌که بخواهیم از نظر مفهومی دنبال جایگاه رواداری و نارواداری در ادبیات کلاسیک باشیم؛ ای بسا که نارواداری بنابه تفکر غالب مذهبی و دینی در ادبیات کلاسیک، نسبت به رواداری جایگاه قابل حمایت دارد: «در ده دین صلاح دژه او/ کرده خون‌ها مباح در ره او». «شاخ و بیخ ضلالت او برکند/ کفر را دست و پای کرد به بند». «آنکه در شرع تاج دین او بود/ وانکه تاراج کفر و کین او بود». «چون توانست چاه کفر انباشت/ چاه دین هم نگاه داند داشت» (سنایی). در این بیت‌ها سنایی حکم‌هایی ناروادارانه کرده‌است؛ اما در شعرهای احساسی-عاطفی و عاشقانه‌اش خیلی شاعری با احساس است و شعرهایش دارای جنبه‌های عاطفی بشری است. تقصیر از سنایی نیست. آنچه را که سنایی در این بیت‌ها گفته، این تفکر غالب و خودآگاه فکری مذهبی و دینی جامعه‌ی زمان سنایی بوده‌است.

بنابراین بهتر است نسبت به ادبیات و ادبیات کلاسیک فارسی ساده‌انگاره و غیر ادبی بحث نکنیم. قرار نیست از ادبیات مفاهیم عقلی، آنهم مفاهیم عقلی مدرن مانند مدارا و رواداری، حقوق بشر، کثرت‌گرایی فرهنگی، سکولاریسم و... استنباط کنیم. اساساً جای بحث این مفاهیم در ادبیات نیست. به ویژه در ادبیات کلاسیک که نظم و شعر است.

بهرتر این است به ادبیات از چشم‌انداز احساسی-عاطفی بشری و زیبایی‌شناسی زبان و بیان (تصویر و تخیل) توجه شود تا دیده شود احساس و عواطف بشری چقدر در ادبیات توسعه و عمق یافته‌است نه این‌که مفاهیم عقلی چقدر بازتاب یافته‌است. تعدادی ندانسته و ساده‌انگاره از ادبیات بهره‌کشی غیر ادبی می‌کنند، می‌خوانند ادبیات را به غیر ادبیات تقلیل بدهند؛ کمبود و فقدان عقلانیت کنونی جامعه را از ادبیات کلاسیک استخراج و استنباط کنند یا کمبودهای عقلانی خود و جامعه را با این استنباط‌های ساده‌انگاره نادیده بگیرند. این‌گونه برخورد از سوئی ساده‌انگاره و از سوئی، ارتجاعی است؛ حتا اگر برای توجیهی برخورد مدرن به ادبیات کلاسیک صورت بگیرد که گویا در ادبیات کلاسیک ما مدارا و رواداری وجود داشته و قابل درک بوده‌است.



روند شمول دانشجویان دختر بامیانی در دانشگاه‌ها، اشتراک زنان بامیانی به صورت رضاکارانه در بسیاری از برنامه‌های مدنی و اجتماعی، دایر نمودن برنامه دادخواهی و یا فرهنگی توسط آنان و مایوس نشدن از مبارزه در شرایط دشوار فعلی کشور همه و همه نشان دهنده همت بلند این بانوان برای رسیدن به برابری و عدالت اجتماعی زنان می‌باشد.

زنان بامیان و پیشتازی آن‌ها در عرصه‌های

اجتماعی و سیاسی



آرزو رضایی

بامیان، سرزمینی است که وقتی نام آن به میان می‌آید ناخود آگاه در ذهن بسیاری تصویری از دختر بایسکل سواری که رکاب می‌زند و پیام صلح و دوستی را با خود حمل می‌کند و یا تصویری از مسابقات اسکی بازی که دختران با علاقه زیاد بر سر مقام اول یکدیگر را به چالش می‌کشند، نقش می‌بندد و برای یک بار این احساس را به آنان می‌دهد که گویی در جغرافیای افغانستان نبوده و هیچگاه جنگ و درد را تجربه نکرده‌اند. برای خیلی‌های دیگر بامیان یاد آور حبیبیه سرابی است؛ زنی که برای اولین بار در تاریخ زن‌ستیز افغانستان بر مسند سیاست و چوکی قدرت تکیه زد و استوارتر و درخشندتر از هر مردی، نقش والی را در این ولایت بازی کرد. یا اگر سری به بازارچه هنر بزنی، صنایع دستی زنان، تو را به دنیای دیگری می‌برد. از یک سو زنانی را می‌بینی که با حداقل امکانات خویش آنچنان کمر همت بسته‌اند که تجارت‌شان مرزها را شکستاده و حتی از خرید و فروش با کشورهای جهان اول سخن می‌زنند و از سوی دیگر کیفیت و ظرافت محصولاتشان تو را مجذوب خود می‌کند. ترکیب محصولات از ولسوالی‌های مختلف احیاگر تمدن و فرهنگ غنی هزاره‌جات است که توسط این بانوان به نمایش کشیده می‌شود. در صفحات مجازی هم که بروی، می‌توانی اخبار و گزارش‌های جالب و قابل ذکری در قسمت فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و مدنی بانوان این خطه ببینی. در انتخابات گذشته بانوان نه تنها برای احراز چوکی میان خویش رقابت می‌کردند، بلکه برای اولین بار این نگرانی را در چشمان کاندیدان مرد می‌توانست ببینی که حال بانوان به این توانمندی رسیده‌اند که رقیبان کهنه کار خویش را به چالش بکشند. زنان بامیانی دیگر سمت و شغلی را از کسی به خیرات نمی‌خواهند، بلکه با تکیه بر توانمندی‌های خویش در پست‌های مختلف رقابت می‌کنند و متصدی این پست‌ها می‌شوند.

اما به راستی چه عواملی باعث می‌گردد که زنان بامیان در عرصه‌های مختلف، چه در سطح ملی و چه حتی در سطح بین المللی، دست‌آوردهای چشم‌گیر و قابل ملاحظه‌ای داشته باشند؟! به نظر نویسنده این متن این عوامل را در چهار بخش عمده می‌توان ذکر کرد: امنیت نسبی موجود در ولایت، فرهنگ غنی و متمدن مردم ولایت بامیان، حمایت دولت مرکزی و حکومت محلی از فعالیت‌های زنان و انگیزه و همت والای زنان بامیان برای آوردن تغییر.

۱. امنیت نسبی موجود در سطح ولایت: بدون شک که صلح و امنیت پایه و اساس رشد و توسعه در همه جا است و همین فضای امنیتی موجود باعث گردیده که زنان بتوانند در کمال آرامش خاطر در برنامه‌های مختلف و ساحات مختلف ولایتی اشتراک ورزیده و به توانمندی‌های خویش بیافزایند. بیشتر مهمانانی که از سایر ولایات به بامیان می‌آیند با دیدن دختران در ساعات صبح وقت و یا غروب‌ها هنگامی که از کورس‌ها و یا تپه شانه دانشگاه رخصت می‌شوند، متعجب می‌گردند و به راستی هم وقتی حتی وضعیت امنیتی کابل پایتخت را، با وضعیت امنیتی مقایسه کنیم، می‌توانیم به آن‌ها حق بدهیم که متعجب شوند. بدیهی است در فقدان امنیت، زنان بیش از دیگر اقشار جامعه آسیب‌پذیرند و از همین رو در چنین فضایی، آن‌ها بیش از مردان از حضور در عرصه‌های عمومی و کسب توانمندی و امکان رقابت محروم می‌شوند.

۲. فرهنگ غنی و متمدن مردم ولایت بامیان: مردم بامیان زمین از دیرباز به خاطر داشتن فرهنگ غنی و متمدن زبان زد خاص و عام بوده‌اند. بامیانی‌ها اولین کسانی بودند که از دموکراسی و تشکیل حکومت محلی به گرمی استقبال کردند و نه تنها هیچ‌گاه دغدغه‌ای برای ایجاد ناامنی و بی‌ثباتی برای حکومت نداشته‌اند، بلکه حامیان اصلی ایجاد دموکراسی بوده‌اند. مردان بامیانی ترسی از برابری حقوق زنان و اشتراک آنان در عرصه‌های مختلف نداشته و همواره مشوق آنان بوده و هستند. در فرهنگ غنی این سامان، حضور زنان به عنوان انسانی که حق زندگی و حیات دارد و نیز توانایی آنان از هیچ یک از مردان کمتر نیست، پذیرفته شده‌است. چنان‌که در دیگر عرصه‌ها نیز فرهنگ بامیان نسبت به پذیرش و همراهی با ارزش‌های مدرن همواره در کشور پیشتاز بوده‌است، در قسمت حضور زنان نیز بامیانی‌ها از نگرشی باز و انسانی برخوردار هستند.

۳. حمایت دولت مرکزی و محلی از فعالیت‌های زنان در این ولایت: حمایت دولت و حکومت مرکزی را از زنان نمی‌توان نادیده گرفت، اگر چه که وضعیت زنان می‌توانست بهتر از وضعیت امروزی بوده باشد، اما باز هم حکومت محلی همواره حمایت خویش را از زنان بامیان و فعالیت‌های آنان در برنامه‌های مختلف اعلان کرده و در بسا موارد به گونه عملی برنامه‌های کاربردی در این جهت اعمال کردند؛ تعهد و اشتراک شخص خود والی در برنامه‌های مختلف بخش زنان و کوشش جهت از بین بردن خشونت علیه زنان به عنوان یک عامل عمده در قسمت بهبود وضعیت می‌باشد که از سوی حکومت در این راستا دایر گردیده‌است. در این اواخر نیز گماشتن یک بانو به عنوان مشاور امور اجتماعی و فرهنگی مقام ولایت از سوی ریاست جمهوری نیز اقدام نیکویی است که می‌تواند کمک بیشتری به افزایش نقش و حضور زنان در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی داشته باشد.

۴. انگیزه و همت خود زنان بامیانی: روند شمول دانشجویان دختر بامیانی در دانشگاه‌ها، اشتراک زنان بامیانی به صورت رضاکارانه در بسیاری از برنامه‌های مدنی و اجتماعی، دایر نمودن برنامه دادخواهی و یا فرهنگی توسط آنان و مایوس نشدن از مبارزه در شرایط دشوار فعلی کشور همه و همه نشان دهنده همت بلند این بانوان برای رسیدن به برابری و عدالت اجتماعی زنان می‌باشد.

در ادامه نیز اگر بخواهیم مروری بر نیازمندی‌های این بانوان در ولایت داشته باشیم می‌توان از نیاز به برنامه‌های بیشتر برای ارتقای ظرفیت زنان، حمایت بیشتر زنان تجارت پیشه در سطح ملی و بین المللی، توجه به بهبود وضعیت صحتی و اجتماعی زنان در سطح ولایت و به خصوص ولسوالی‌های دور دست یاد کرد.

جوانان، اشتغال، مهاجرت و اعتیاد



عبدالرحمن شایان

پدیده‌های مهاجرت، اعتیاد و اشتغال از مشکلاتی است که گریبان‌گیر جوانان این سرزمین گردیده و باعث خیلی از نابسامانی‌های دیگر اجتماعی می‌باشد. هرگاه برای رفع این چالش‌ها و مشکلات، تدابیری سنجیده نشود هزینه‌های بس سنگین انسانی و مادی را به دوش دولت و جامعه بار خواهند نمود که تحمل آن کار بس سخت و دشوار خواهد بود. بنابراین، لازم است که دولت در راستای مقابله با این مشکلات و چالش‌ها، سیاست توسعه کارآفرینی و اشتغال زایی را روی دست گرفته و با اولویت بخشیدن به زیرساخت‌های اقتصادی کشور، زمینه‌ی کار و اشتغال را برای جوانان فراهم سازد. به لحاظ اینکه بستر سازی برای ایجاد کار و اشتغال علاوه بر رشد و شکوفایی اقتصادی و رفاهی، باور و اعتماد خلق نموده و جوانان را به آینده امیدوار می‌سازد و از پیامدهای ناگوار و بحران زای بیکاری جلوگیری به عمل می‌آورد. البته ناگفته نباید گذاشت که سیاست گذاری‌ها در جهت توسعه‌ی کار آفرینی و اشتغال زایی باید تنظیم برنامه های آموزشی و تحصیلی مطابق نیازمندی های موجود و توجه به رشته‌های مورد ضرورت جامعه و کشور را احتوا نماید. این امر ضمن اینکه مسیر کار آفرینی را برای جوانان ما بعد از تحصیل هموار می‌سازد، در آینده به خود کفایی جامعه کمک شایانی خواهد نمود.



که علاوه بر مسئول و دایمی نبودن آن، در بسا موارد با سطح تحصیلات و کرامت انسانی افراد همخوانی ندارد. در صورت دست نیافتن به شغل و پیشه، ممکن است فرد دچار سوء تفاهم های روانی شود، در مسیر عصبی بودن قرار گیرد و در نهایت برای نجات از وضع موجود و پایان بخشیدن به شرایط ذلت بار کنونی و تسکین دردهای خود به اعتیاد روی آورد. سرانجام به وضعیتی دچار می شود که منفور و بار دوش جامعه می‌گردد.

باید توجه داشت که اگر دولت نتواند با برنامه های منسجم و مؤثر به حل بیکاری بپردازد و امید به زندگی سالم را در جوانان تقویت کند، باید شاهد روی آوردن گسترده جوانان به اعتیاد باشیم، که در آن صورت مقابله با آن، هزینه های بس سنگین تر را به دوش دولت و جامعه بار خواهد نمود.

ج- مهاجرت

معضل دیگری که دامنگیر جوانان این مرز و بوم می باشد، مهاجرت به ویژه مهاجرت های غیر قانونی است. برای مهاجرت مردم و جوانان کشور، سه عامل عمده را فهرست وار می توان یاد آور شد:

۱- بیکاری و عدم اشتغال: بیکاری و نبود اشتغال همانگونه که عامل برای اعتیاد است، عامل مهاجرت‌های غیرقانونی جوانان نیز می باشد. عدم اشتغال و نیافتن کار مناسب، جوانان را خسته و ملول می‌سازد و برای رهایی از ایسن گونه وضعیت، اقدام به مهاجرت می‌کنند. مهاجرت‌های غیرقانونی گرفتاری‌ها و مشکلات فراوان دیگر را در پی دارد که هجرت کنندگان متحمل آن می شوند. هزینه‌های سنگین اقتصادی، افتادن در دام قاچاقبران انسان، غرق شدن در آب، ماندن در دشت و صحرای سوزان، آماج قرار گرفتن فیرهای نگهبانان مسلح کشورهای مسیر و مقصد از آلام و مصایبی است که مهاجرین را در مسیر رفتن به سمت کشورهای دیگر تهدید می‌کند. گذشته ازاین، وقتی که به کشور مقصد می‌گذارند با مشکلات جدیدی از قبیل عدم پذیرش، سلب آزادی، اهانت، لت وکوب و انواع شکنجه های جسمی و روانی مواجه می شوند و در بسا موارد با تحمل این همه درد و رنج به کشور اصلی شان بازگردانده می‌شوند که در آن صورت به خاطر عدم دسترسی به خدمات عامه و تسهیلات زندگی در معرض آسیب ها و خطرات بیشتر قرار می‌گیرند و باید

کشور ما به تناسب آمار بالای جوانان، یکی از جوامع جوان محسوب می‌شود و ناگفته روشن است که جامعه جوان، دارای قوت و نیروی جسمی و فکری بیشتر و بالاتری بوده و زمینه رشد و شکوفایی بیشتر را دارا می‌باشد، مشروط بر اینکه از نیرو، استعداد و توانایی‌های جوانان به صورت مناسب و معقول بهره برداری شود. اما نبود یک راهکار مناسب برای استفاده از نیرو و توانایی‌های جوانان، وضعیت را نابسامان ساخته است؛ بگونه‌ای که در بسا موارد از نیروی جوانان نه به صورت مثبت و سازنده، بلکه به شکل منفی و مخرب آن بهره گیری می‌شود. موضوع «جوانان، اشتغال، مهاجرت و اعتیاد» را هرچند می‌توان مرتبط باهم مطرح کرد اما یک عنوان کلان، وسیع و دامنه داری است که هر جزء آن، گفتگوها و مباحث کلان و گسترده را می‌طلبد. این نوشته در پی آن است تا اشتغال، مهاجرت و اعتیاد را به عنوان چالش‌هایی که جوانان در جامعه امروزی ما با آن مواجه و دست به گریبان اند، مورد مطالعه قرار دهد. به همین خاطر به میزان توان و حوصله موجود، به این موضوع پرداخته می‌شود.

در این که جوانان سرزمین ما با مشکلات فراوان و عدیده روانی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مواجه و دست به گریبان اند، تردیدی وجود ندارد که نبود زمینه اشتغال، اعتیاد و مهاجرت‌های غیر قانونی از نمادهای ملموس آن محسوب می‌شود. این پدیده های زینبار بگونه‌ای است که با همدیگر رابطه علت و معلولی دارند و هریک دیگری را ایجاد و تقویت می‌کند؛ نبود اشتغال سبب اعتیاد می‌شود و اعتیاد توانایی‌ها را محدود و بی‌کاری را تقویت می‌کند. همچنین نبود اشتغال باعث مهاجرت می‌گردد و در بسا موارد مشاهده شده است که سوغات مهاجرت اعتیاد بوده است. بنابراین، لازم است که این پدیده ها در ارتباط باهم مطرح و مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد.

الف- اشتغال

اشتغال برگرفته از شغل است و شغل به فعالیتی منظم اطلاق می‌شود که در ازای دریافت اجرت انجام می‌شود. بنابراین، اشتغال به معنای داشتن شغل یا پیشه و یا هر نوع مشارکت افراد در فعالیت اقتصادی است که ضمن مصروفیت معقول و مقبول برای افراد جامعه، بازده اقتصادی داشته و گردش چرخه زندگی افراد، خانواده‌ها و جامعه را تسهیل می‌کند و جامعه را رفاه مند می‌سازد

امروزه مسئله‌ی اشتغال برای جوانان، خانواده ها و در نهایت برای دولت ها به یکی از دغدغه‌های اصلی تبدیل شده و نحوه‌ی زندگی آن ها را تحت تاثیر قرار داده است. از آنجا که دولت‌ها موظف به توسعه زیرساخت‌ها و بسترسازی مناسب در عرصه اقتصاد و دنیای کسب و کار هستند، تصور حاکم در میان مردم این است که این موضوع از وظایف دولت است، ولی نباید از نظر دور داشت که بخش خصوصی بخصوص در شرایط حاضر وظیفه و رول بسیار اساسی و عمده را در بهبودی وضعیت اشتغال و ایجاد کسب و کار در جامعه دارند.

معضل اشتغال در کشور ما از حد فزون گردیده و خیلی از معضلات و نابسامانی‌های دیگر را سبب شده است. پیامدهای محسوس و ملموس ناشی از نبود اشتغال به ویژه برای جوانان؛ افسردگی، حقارت، فقر، نا امیدی، هراس از آینده، سرقت، راهزنی، طلاق، گسست پیوند و دلبستگی به محیط و کشور، اقدام به مهاجرت‌های غیرقانونی و رو آوردن به اعتیاد است. هرگاه وضعیت به همین منوال ادامه یابد و تدابیری در راستای اشتغال زایی سنجیده نشود، ما درکنار بی‌کاری، برای معضلات ناشی از آن نیز باید هزینه کنیم و هزینه برای رفع این همه نابسامانی‌ها توانایی می‌خواهد که متأسفانه در شرایط کنونی کشور ما از آن محروم است و سرانجام این مشکلات جامعه را به سمت اضمحلال و سقوط خواهد کشاند. بنابراین، دولت به عنوان مدیرکل مملکت، مکلف است تا با اتخاذ تدابیر لازم، بستری مناسب را برای ایجاد اشتغال فراهم سازد و با مطالعه سیاست‌های توسعه کارآفرینی، فرهنگ کارآفرینی را توسعه بخشیده و با انجام حمایت های لازم از کار آفرینان و ارائه آموزش های مورد نیاز به آنان، وضعیت اشتغال درکشور را سامان یخشد.

باید یاد آور شد که اشتغال فقط مصروفیت جوانان در جهت سازندگی برای ساعات محدود نیست، اشتغال صرفا سرگرمی مفید برای جوانان محسوب نمی‌شود، بلکه اشتغال، مسأله زندگی را پیش روی جوانان قرار می‌دهد. بنابراین، اشتغال یعنی امنیت، امید و اعتماد به آینده، زندگی و تلاش برای رشد و پیشرفت. پس باید به خاطر داشت که اشتغال فرصت هویت یابی، سلامتی و اعتماد به آینده را به جوانان اعطاء می‌کند، لذا برای جوانان مهم است که بدانند و اعتماد کنند که بعد از تحصیل و رسیدن به سن رشد، در جامعه چه جایگاهی دارند و چگونه می‌توانند شرافتمندانه زندگی کنند. در نتیجه می توان گفت: اشتغال، فرصت زندگی سالم را به انسانها عطا می‌کند، رشد و شکوفایی جامعه را به ارمغان می‌آورد و از تعمیق معضلات اجتماعی می‌کاهد.

در مقابل اشتغال، بیکاری وجود دارد که به عنوان یک پدیده ویرانگر، تبعات سنگین و منفی اجتماعی را در پی دارد. فرد

تلخی ها و مرارت های بیش از پیش را تحمل کنند.

۲. عدم اعتماد به آینده: یکی از معضلات مطرح در جامعه امروزی ما مشاهده نشدن یک افق روشن و قابل اعتماد برای آینده است. این مسأله، بیم و هراس خلق نموده و اعتماد به نفس و توانایی شهروندان و به خصوص جوانان را کاهش می دهد و سبب می‌شود که مهاجرت را از ماندن در این کشور ترجیح دهند و جهت رفع این بیم و هراس، رهسپار دیار بیگانه گردند تا شاید بتوانند برای خود و فرزندان خود آینده مطمئن و قابل اعتماد را تعریف نموده و رقم زنند. اما سوگمندانه باید اذعان نمود که فی صدی زیادی از مهاجران و پناهندگان، امید و آرزوهای شان نقش بر آب می‌گردد و با تحمل رنجها و مرارت‌های مزبور و با از دست دادن سرمایه‌های انسانی و اقتصادی به جایگاه اصلی خویش بازگردانده می‌شوند و زندگی پس از بازگشت را با فقر و ناداری و تحمل شادید و مشکلات بیشتر از پیش شروع می‌کنند.

۳. نبود امنیت: جنگ و منازعات طولانی و نفس‌گیر عامل دیگری است که مردم و جوانان این سرزمین را به سمت مهاجرت سوق می‌دهد و شهروندان کشور برای رهایی از آلام و مصایب جنگ و نا امنی، با تحمل هزاران سختی ها و شادید، شهر و دیار شان را ترک گفته و مهاجر می‌شوند.

بنابراین، مهاجرت و پناهندگی شرایطی است که درحالتش برای مهاجران و پناهندگان محدودیت‌هایی را به وجود می‌آورد و آنان را در وضعیت دشوار قرار می‌دهد. دراین میان زنان و اطفال مهاجر بیشتر از سایر اقشار جامعه، در معرض خطر و آسیب قرار می‌گیرند؛ زیرا آنان در شرایط دشوار مهاجرت و پناهندگی، از توانایی‌های کمتری نسبت به مردان در زمینه حمایت از خود، برخوردار می‌باشند.

دولت همانگونه که مکلف است تا از طریق فراهم آوری ضمانت‌های حقوقی و ساختاری، زمینه زندگی عزتمندانه را برای شهروندانش مهیا سازد، مکلف به تأمین حقوق اساسی مهاجران و پناهندگان و حمایت از آنان نیز می‌باشد. براساس مفاد کنوانسیون مربوط به امور پناهندگان؛ انسان‌ها در صورت دارا بودن شرایط لازم، حق دارند جهت رهایی از تهدیدات و نجات جان خویش به کشور دیگری مهاجرت نموده و پناهنده شوند. هیچ دولتی حق ندارد مهاجران یا پناهندگانی را که زندگی شان در کشور متبوعش باخطر مواجه می‌باشد به صورت جبری به وطنش بازگرداند. این درحالی است که به کرات شاهد برگشت داده شدن هم وطنان مهاجر خود به صورت اجباری و بدون اراده شان به وطن بوده و هستیم. مهاجران و پناهندگان نه تنها به صورت اجباری برگشت داده می‌شوند بلکه در دوران مهاجرت و پناهندگی حقوق بشری شان نقض گردیده و مورد شکنجه، لت وکوب، توقیف غیرقانونی، آزار و اذیت جنسی، تجاوز جنسی، کار اجباری، ضبط غیرقانونی اموال، توهین و تحقیر و... قرار می‌گیرند. بنابراین، وضعیت رقت بار مهاجران ایجاب می‌کند که مکانیزم‌های مؤثر دادخواهی برای حمایت از حقوق مهاجران و پناهندگان ایجاد گردد تا از طریق دادخواهی و اعمال فشار برکشورهای محل سکونت مهاجران و پناهندگان از طریق سازمان‌های بین المللی حمایت کننده از حقوق مهاجران و پناهندگان، آن کشورها به رفتار انسانی با مهاجران و پناهندگان و رعایت حقوق بشری آنان متقاعد و وادار ساخته شود. همچنین تدابیری باید اتخاذ گردد که از استفاده سیاسی و ابزاری از مهاجران و پناهندگان توسط کشورهای محل اقامت آنان جلوگیری گردد.

در نتیجه، باید اذعان داشت که پدیده‌های مهاجرت، اعتیاد و اشتغال از مشکلاتی است که گریبان‌گیر جوانان این سرزمین گردیده و باعث خیلی از نابسامانی‌های دیگر اجتماعی می‌باشد. هرگاه برای رفع این چالش‌ها و مشکلات، تدابیری سنجیده نشود هزینه‌های بس سنگین انسانی و مادی را به دوش دولت و جامعه بار خواهند نمود که تحمل آن کار بس سخت و دشوار خواهد بود. بنابراین، لازم است که دولت در راستای مقابله با این مشکلات و چالش‌ها، سیاست توسعه کارآفرینی و اشتغال زایی را روی دست گرفته و با اولویت بخشیدن به زیرساخت‌های اقتصادی کشور، زمینه‌ی کار و اشتغال را برای جوانان فراهم سازد. به لحاظ اینکه بستر سازی برای ایجاد کار و اشتغال علاوه بر رشد و شکوفایی اقتصادی و رفاهی، باور و اعتماد خلق نموده و جوانان را به آینده امیدوار می‌سازد و از پیامدهای ناگوار و بحران زای بیکاری جلوگیری به عمل می‌آورد. البته ناگفته نباید گذاشت که سیاست گذاری ها در جهت توسعه‌ی کار آفرینی و اشتغال زایی باید تنظیم برنامه های آموزشی و تحصیلی مطابق نیازمندی های موجود و توجه به رشته‌های مورد ضرورت جامعه و کشور را احتوا نماید. این امر ضمن اینکه مسیر کار آفرینی را برای جوانان ما بعد از تحصیل هموار می‌سازد، در آینده به خود کفایی جامعه کمک شایانی خواهد نمود.

منابع
۱- فرهنگ دهخدا

۲- وب سایت کمیسیون مستقل حقوق بشر افغانستان، گزارش وضعیت حقوق بشری زنان و اطفال عودت کننده و اخراج شده به افغانستان.

تغییرات سکوت

(خوانشی از کتاب مالیکولیا و تردید به مناسبت اولین سال مرگ عمران راتب)



آباس اسدیان

کلمه «مالیکولیا و تردید» بیشتر تداعی‌گر حالت ذهنی یک انسان بی‌قرار، مضطرب و سرگردان است که جهت دست یافتن به معنا و آرامش به تأملات نظری روی آورده باشد. روی این لحاظ می‌شود ادعا کرد که نام کتاب تا حدودی بیان‌گر شخصیت و حالت‌های روحی عمران راتب می‌باشد. راتب انسان نگران، مضطرب و سخت‌کوش بود که تلاش می‌کرد «بودن» خود در جهان را تثبیت کند. او از راه فلسفه، ادبیات و نوشتن برای رسیدن به هدفش تلاش می‌کرد. با وجودی که راتب تلاش‌های زیاد در این مورد به خرج داده بود اما در عین حال ناامید نیز بود؛ زیرا خودش در جایی نوشته است «آخر یک زندگی نادرست را بطور می‌شود درست زندگی کرد؟». اگرچند بعضی از دوستان نزدیک راتب ادعا دارند که او دارای روحیه اجتماعی بوده است اما این امر صرفاً در همان محدوده خودمانی مصداق دارد و بنا بر این نمی‌شود گفت او یک آدم اجتماعی بوده است. راتب خودش در بخش اول همین کتاب می‌نویسد آدم‌ها اصولاً در جهان تنها زندگی می‌کنند و هیچ‌کس قادر به درک و تجربه جهان دیگری نمی‌باشد. حتا زمانی که او در باره زندگی اجتماعی آدم‌ها حرف می‌زند نیز می‌خواهد این نکته را بیان کند که زندگی اجتماعی برآمده از فردی‌ترین نیاز آدم‌ها و تبیین‌کننده تنهایی ما در زندگی و جهان است. «زندگی اجتماعی یعنی نیازمندی‌های انسان در حوزه‌ی خصوصی را تأویل عمومی کردن» (ص ۶۶). با این مقدمه سراغ کتاب «مالیکولیا و تردید» می‌رویم.

«مالیکولیا و تردید» دو بخش دارد؛ بخش اول مجموعه مقالات نظری است که دربرگیرنده تأملاتی اندک راتب از اثر مواجهه با حوزه‌های متفاوت فلسفه و آرای متفاوت فیلسوفان آن را نوشته است، که مجموعاً یازده مقاله کوتاه و بلند در این بخش وجود دارد؛ در بخش دوم یک سلسله خوانش‌های ادبی او گردآوری شده است. اگرچند هر کدام از این مقالات ظرفیت این را دارند که جداگانه روی هر کدامشان تأمل صورت بگیرد و یک مطلب مستقل از آن بیرون داده شود اما از آن جایی که راتب در میانه راه و نسا بهنگام از دنیا رفت در باب کیفیت این مطالب می‌توان سوال‌هایی زیاد مطرح کرد. حتا تا زمانی که خود راتب زنده بود او بارها از دفاع کردن از بعضی متون قدیمی، و گاه جدیدش، ابا می‌ورزید و فکر می‌کرد که مسئله در آن‌جا به صورت درست طرح و گشوده نشده است. یک نمونه کلان این مورد برخورد راتب با کتاب «قصه‌ها و غصه‌ها» (اولین اثر راتب) بود. او بارها از ناراضی‌اش از مطالب این کتاب سخن می‌گفت و حتا می‌گفت اگر امکانش باشد دلش می‌خواهد این کتاب را از قفسه‌ی کتاب‌فروشی‌ها گم و گور کند. بنا بر این اگر او زنده می‌ماند و بیشتر از این‌ها کار می‌کرد ممکن بود همین برخورد را با این مجموعه هم داشته باشد. ادعای ما این نیست که راتب دچار اشتباه شده بود بلکه ادعای اصلی این است که او هنوز به اندازه کافی روی بعضی از مطالبی که نوشته‌است کار نکرده بود و هر روز که مطالعاتش بیشتر می‌شد نظریاتش نیز در همان حوزه پخته‌تر و سنجیده‌تر می‌شد.

ویژگی مهم راتب این بود که در کارهایش جدیت به خرج می‌داد و دوست نداشت هیچ مطلبی را از سر تقنن بیرون بدهد؛ او مدام توصیه می‌کرد «جدی بنویسید!». اما از طرف دیگر این جدیت او را نگران هم می‌کرد. راتب می‌نویسد «جدی گرفتن هر امر خالی از هزینه نیست؛ سرخوردگی، آشفتگی و نا آرامی از محتمل‌ترین هزینه‌هایی‌ست که جدیت بدون قید و شرط می‌تواند بر دوش ما بار کند» (مالیکولیا و تردید، ص ۴۶). عمده‌ترین مثال برای این‌که راتب در نوشته‌هایش جدیت به خرج می‌داد استفاده گسترده از نظریات متفاوت در نوشته‌هایش بود که برای هر کدام از آن‌ها حداقل یکی دو کتاب به عنوان منبع ذکر می‌کرد. به نظر می‌رسد راتب بر این باور رسیده بود که مهم‌ترین مشکل ما، چه در حوزه خصوصی و چه در حوزه عمومی، نه زاده فقر و اوضاع نابسامان سیاسی بلکه زاده «نادانی» ما است. روی این لحاظ او مستمر و پی‌گیر کار می‌کرد و تلاش می‌ورزید تا این نقیصه را حداقل به اندازه توان خودش برطرف کند. راتب هر نوع فعالیتی را بر سکوت ترجیح می‌داد. او باور داشت که «نقیصه‌ی سکوت کم‌تر از ناقص حرف زدن نیست». او در هر صورت طرف‌دار «فعالیت» کردن بود، حتا اگر فعالیت مورد نظر نتیجه عملی در پی نداشت باشد.

بخش اول کتاب - که مهم‌ترین قسمت کتاب را شکل می‌دهد - از مجموعه درگیرهایی درونی راتب پرده بر می‌دارد. کوشش می‌کنم به صورت پراکنده به مهم‌ترین موارد این بخش اشاراتی داشته باشم.

اگر ما این قسمت را به دقت بخوانیم متوجه می‌شویم که مهم‌ترین مسائلی که ذهن راتب را درگیر کرده بود کدام‌ها اند. یکی از موضوعاتی که برای راتب مسئله بود برداشت انسان‌ها از جهان خصوصی و جهان عمومی می‌باشد. ادعای راتب در مقالات نظری‌اش این است که انسان‌ها در حقیقت امر تنهاییند. «انسان‌ها معمولاً متوجه این حقیقت که زندگی‌شان در تنهایی مطلق و ابدی سپری می‌شود، نمی‌شوند. منظور این است که انسان واقعا نمی‌داند در جهانی زندگی می‌کند که تنهاتست و جز او هیچ موجود دیگر با او زندگی مشترک ندارد» (ص ۶۵). در این حوزه‌ها راتب تحت تأثیر شوپنهاور قرار دارد. شوپنهاور توضیح می‌دهد که «جهان تصور من است». هر کس یک تصویری از جهان دارد و بدون تردید تصور افراد عین هم نیستند. تصویری که شخص

الف از جهان و زندگی دارد با تصویری که شخص ب از جهان و زندگی دارد بسیار متفاوت است، زیرا هر دو در زمینه‌های متفاوت رشد کرده اند و خاطرات گوناگون دارند. این داشته‌های ذهنی ما است که درک ما از جهان را رقم می‌زند، و نکته مهم این‌که داشته‌های ذهنی افراد به هیچ‌وجه مشابه با هم نیستند. این حرف ما را از خیلی نزدیک می‌کند به پروتاگوراس در یونان باستان که ادعا می‌کرد «انسان معیار همه‌چیز است». حالا ممکن است، به عنوان نمونه، این سوال در ذهن خلق شود که تعریف دو فرد از آب چطور می‌تواند متفاوت باشد در صورتی که آب از دو مالیکول هایدروجن و یک مالیکول اکسیجن تشکیل شده است؟ آب همین است. هر قدر آدم جمع کنید و در هر مکانی هم قرارشان بدهید آب همین است و تغییری در ساختار آن رخ نمی‌دهد. اگر بر فرض تغییری رخ بدهد ممکن است دیگر آب به چیزی دیگر تبدیل شود ولی ساختار و ماهیت کلی آب که عبارت از ترکیب اتم‌های اکسیجن و هایدروجن است تغییر نمی‌کند. برای این پرسش چه پاسخی وجود دارد؟ این توضیح درست است اما مسئله اصلی این است که تعریف ما از «جهان» فرق دارد. ادعای راتب مبنی بر این‌که آدم‌ها مطلقاً تنهاییند و جهان دیگری برایش قابل تجربه نیست این است که جهان مجموعه اشیا بیرونی نیست؛ جهان سنگ و خاک و آب و باد نیست؛ بلکه جهان عبارت از «تصورات» من است و هر وقت من از جهان حرف می‌زنم در واقع دارم از تصورات و پیش‌فرض‌هایی حرف می‌زنم که در ذهن خود نسبت به جهان دارم. بنا بر این، و از آن جایی که آدم‌ها قادر به تجربه جهان دیگری نمی‌باشند، در تنهایی مطلق به سر می‌برند. راتب می‌نویسد «جهان مجموعه تصاویری‌ست بی‌نهایت پراکنده و نا مربوط؛ تصاویری که هر انسانی از خود برای جهان واقع ساخته است و به آن باور دارد» (ص ۶۱). اما طنز تلخ ماجرا این است که آدم‌ها نمی‌خواهند این تنهایی را بپذیرند. برای همین رو می‌آورند به سیاست و زندگی جمعی. اما راتب می‌نویسد زندگی جمعی در واقع همان زندگی فردی است منتها بسا این تفاوت که در این وضعیت دچار یک فرافکنی می‌شویم و نمی‌خواهیم بپذیریم که زندگی اجتماع نوعی دیگری از تنهایی است. «زندگی اجتماعی یعنی نیازمندی‌های انسان در حوزه خصوصی را تأویل عمومی کردن» (ص ۶۶). اگر گاهی در زندگی‌تان احساس کرده‌اید که هیچ‌کس قادر به درک شما نیست و نمی‌تواند غم‌ها و احساسات شما را درک کند پس ممکن است که سخن راتب چندان به دور از حقیقت نباشد.

هیچ کس قادر به درک جهان فرد دیگر شده نمی‌تواند و این موضوع ذهن راتب را درگیر فلسفه زبان می‌کند؛ خصوصاً این‌که آیا ما می‌توانیم جهان دیگری را به واسطه سخنانی که برای ما می‌گوید درک کنیم؟ آیا زبان می‌تواند از آن چیزی پرده بردارد که ما واقعاً درگیرش هستیم؛ رابطه زبان با عالم خارج چیست و آیا معنا در زبان خلق می‌شود یا در «ذات» چیزها نهفته است و به زبان ربط ندارد؟ راتب در این زمینه به شدت تحت تأثیر ویتگنشتاین قرار دارد و ادعا می‌کند که همه‌چیز به زبان بر می‌گردد.

به باور ویتگنشتاین، وظیفه فلسفه تحلیل زبان است. ویتگنشتاین در «رساله منطقی-فلسفی» می‌نویسد «مرزهای زبان من بر مرزهای جهان من دلالت می‌کند». صورت واضح‌تر مسئله این است که قلمرو جهان همان قلمرو زبان است، و

همه‌ی آن چیزهایی که به واسطه زبان گفته می‌شود در قلمرو جهان قرار می‌گیرد. اگر خیلی رادیکال‌تر عمل می‌کنیم به احتمال زیاد می‌شود این‌گونه ادعا کرد که جهان عبارت از همان چیزهایی است که به واسطه زبان به گفتار در می‌آید. راتب می‌نویسد «تمام داشته‌های من در واقع مال زبان است و اگر زبان نمی‌بود شاید رابطه و نسبت دیگری با انسان و جهان می‌داشتم» (ص ۱۴۷). این حرف‌ها مرا به یاد هراری می‌اندازد. او در کتاب «انسان خردمند» می‌نویسد «انسان خردمند جهان را بیش از هر چیز به مدد زبان منحصر به فردش تسخیر کرد» (ص ۴۴). به یاد داشته باشیم که وقتی در این حوزه‌ها از زبان حرف می‌زنیم منظور ما صرفاً زبان فیزیکی، که عبارت از تکه گوشت نرم در درون دهان است، نمی‌باشد بلکه منظور از زبان اغلباً همان نوعیت مواجهه با جهان و عالم هستی است که صرفاً انسان می‌تواند داشته باشد. منظور راتب از «زبان» معنای فلسفی و بنیادین زبان است نه معنای علمی و بیولوژیکی آن. مسئله زبان تا آن‌جا برای راتب مهم می‌شود که ادعا می‌کند «معنا امری‌ست که در زبان رخ می‌دهد» (ص ۷۸).

در مورد بعدی، راتب به شدت تحت تأثیر این سخن اسقف برکلی قرار گرفته است - و بارها این سخن را در کتابش می‌آورد - که می‌گفت اگر درختی در بیابان بشکند و ناظری وجود نداشته باشد شکستن درخت صدا ندارد. او از این طریق اهمیت «سوژه» را به پیش می‌کند. در این‌جا منظور از سوژه فاعل شناسا (که عجالتاً آن را با انسان معادل می‌گیریم) می‌باشد. تا زمانی که هیچ کسی شاهد به وقوع پیوستن یک ماجرا نباشد - ولو که آن ماجرا در بیرون رخ داده باشد - به لحاظ فلسفی می‌شود توجیه کرد که آن ماجرا رخ نداده است. از این‌جا واضح می‌شود که برای شناخت چیزها مهم‌ترین امر برای راتب بحث سوژه بوده است، یعنی او تا این مقطع از کارهایش سوژه باور بوده و نه ابژه باور.

نسبت فلسفه و علم از موضوعاتی دیگر است که راتب با آن درگیری دارد. این‌که ویتگنشتاین وظیفه فلسفه را تحلیل زبان می‌داند دست‌آویزی می‌شود برای استیغف هاوکینگ (کیهان‌شناس و فیزیک‌دان نظری) مبنی بر این‌که فلسفه مرده است. هاوکینگ در کتاب «تاریخچه زمان» می‌نویسد «...اما در قرن نوزدهم و بیستم، علم برای فیلسوفان و یا همه‌ی مردمان به جز معدودی متخصص، بیش از حد جنبه فنی و ریاضی به خود گرفت. فیلسوفان دامنه‌ی کنکاش‌های خود را تا بدانجا کاستند که مشهورترین فیلسوف این قرن یعنی ویتگنشتاین گفت: تنها وظیفه‌ای که برای فلسفه باقی می‌ماند، عبارت است از تحلیل زبان. چه هبوطی چشم‌گیری از سنت عظیم ارسطو تا کانت» (تاریخچه زمان، ص ۲۱۵). و اما هاوکینگ به صورت رادیکال‌تر از این در کتاب «طرح بزرگ» می‌نویسد «پیش از این، این‌ها پرسش‌هایی بودند پیش روی فلسفه [پرسش‌های چون آغاز و انجام جهان]، اما فلسفه مرده است. فلسفه نتوانسته همپای پیش‌رفت‌های نوین در علم خصوصاً فیزیک حرکت کند» (طرح بزرگ، ص ۹). هاوکینگ با مرور اجمالی به تاریخ فلسفه به این نتیجه عجلانه مرگ فلسفه می‌رسد. راتب اما این دیدگاه هاوکینگ را به صورت مفصل به بررسی گرفته است. راتب می‌خواهد جانب این نظریه را بگیرد که ادعای مرگ فلسفه از قبل هدف خود را نفی می‌کند، زیرا تثبیت مرگ فلسفه نیاز به فلسفیدن دارد. او وقتی پروژه مشترک هاوکینگ و ملودینوف را به بررسی می‌گیرد به این نتیجه می‌رسد که در اکثر مواقع این‌ها به

جای این‌که مرگ فلسفه را بیان کنند خودشان یک مسئله جدید فلسفی را خلق کرده اند. یکی از این موضوعات بحث نوعیت «نگاه» به جهان است. هاوکینگ بحث «منظر» و تصورات ما از جهان را از روزنه علم به تحلیل می‌گرفت اما موضوع و زبان آن ناخودآگاه فلسفی بود. «مرگ جهان-تصویر» مقاله‌ی است که راتب در آن ادعا می‌کند «نفس این امکان و شرایط که بر سر وجود یا مرگ فلسفه به گونه‌ی مجادله کنیم که برای تصریح و تثبیت موضع خود نیازمند تکیه بر ادله و براهینی باشیم که آن ادله و براهین، ریشه‌ی شان را از جایی فراتر از قوانین و اصول انتزاعی علم مکانیک می‌گیرند، آگاهانه یا ناآگاهانه فلسفه‌ورزی کرده‌ایم و در نهایت به اثبات نادرستی این ادعا کمک کرده‌ایم که گفته بود فلسفه مرده است» (ص ۱۷۰). این موضوع را با کمک ارسطو می‌شود بهتر توضیح داد. ارسطو می‌گفت «اگر فلسفی نکرد هم باید فلسفی کرد». معنای سخن فیلسوف یونانی این است که اگر ما بخواهیم فلسفه را رد کنیم هم به ناچار باید زبان فلسفی بکشاییم، و این خودش نوعی فلسفیدن است. روی این لحاظ به باور فیلسوفان ادعای مرگ فلسفه همواره یک ادعای متناقض باقی می‌ماند، و گویا که حرکت در این مورد مثل تف سر بالا است. راتب بر این مورد پافشاری فراوان داشت. در مجموع، درگیرهای راتب در بخش اول کتاب درگیرهایی معرفتی و هستی‌شناسانه می‌باشد. سوال‌هایی از قبیل این‌که فهم چیست؟ جهان چیست؟ معنا چیست؟ هستی چیست؟ زبان چیست؟ از مهم‌ترین سوالاتی‌اند که ذهن راتب را درگیر کرده است. برای فهم بیشتر این موضوعات من مخاطبم را توصیه می‌کنم به خواندن کتاب «مالیکولیا و تردید»، زیرا در آن‌جا شما مستقیماً با این موضوعات مواجه می‌شوید و ممکن است به نکاتی جدیدتر و بیشتر از این‌ها دست یابید.

در بخش دوم کتاب (بررسی چند اثر از شاعران و نویسندگان افغانستان) راتب خوانش خود از متون ادبی کشور را بیان نموده است. بارزترین ویژگی راتب در کارهای ادبی‌اش خوانش میان رشته‌ای می‌باشد. یعنی برای تولید متن صرفاً از یک حوزه بهره نمی‌برد. او به صورت گسترده هم‌زمان از حوزه فلسفه، ادبیات، هنر و حتا روان‌شناسی در خوانش متون ادبی بهره می‌گیرد. راتب خوانش‌های ادبی‌اش را ذیل ایجاد خلل و نابسامی - البته جهت حرکت به سمت بهبود محتوایی متون - معنا می‌کرد. به عنوان نمونه، او در خوانش خود از شعر زهرا سوراسرافیل می‌نویسد «هر امری که به نحوی بتواند شکاف و خراشی در دل دیوار سستیر سنت و اجتماع سنتی ایجاد کند قابل ارزش است» (ص ۲۱۷). من این سخن را طور دیگر می‌فهمم؛ راتب با نقدهای ادبی که می‌نوشت می‌خواست شکافی در دل وضع موجود فرهنگی و فکری ما ایجاد کند. خوانشی که او از متون ادبی ارائه می‌کرد عموماً از یک عصیان‌گری خاص برخوردار بود؛ ابتدا به چالش کشیدن وضع فرهنگی و سپس تکه-پاره کردن متن مورد نظر و به میان آوردن یک عالم نظریه‌های فلسفی و روان‌شناختی جهت معنادهی به آن متن. در مجموع خوانش‌های ادبی راتب از مهم‌ترین متونی بود که در چند سال اخیر در این حوزه تولید شده بود. او مدام تقلا می‌کرد تا از گرفتار شدن در دام روزمرگی - که بلای جان فرهنگیان است - بگریزد و در «سکوت» کار کند، و حتا یکی از رسالت‌های فرهنگیان را گریز از سیاست‌روزمه و سطحی می‌دانست. یاد و خاطرش گرامی باد.

عمران راتب

مالیکولیا و تردید

مقاله‌ی در معنایمندی و تفسیر متن





صاحب امتیاز: بنیاد اندیشه
مدیر مسئول: حسن رضا خاوری، ۷۷۴۱۵۴۴۷۴
معاون مدیر مسئول: عباس اسدیان
سر دبیر: علی جوادی
مدیر اجرایی: محمدوائق حسینی
هیئت تحریریه: محمد سرور جوادی، عبدالرحیم اخلاقی، انور رحیمی، جواد فلسفی، محمد علم عرفانی، صفرا عطایی و هادی باهنر
ویراستار: آرزو رضایی
صفحه آرا: نسیم وکیلانی
دفتر مرکزی: بامیان، دشت عیسی خان، روبروی مسجد رسالت.
مراکز توزیع: بامیان، کابل، بلخ، هرات، پروان، غزنی، غور و دایکندی
تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه
قیمت: ۱۰ افغانی

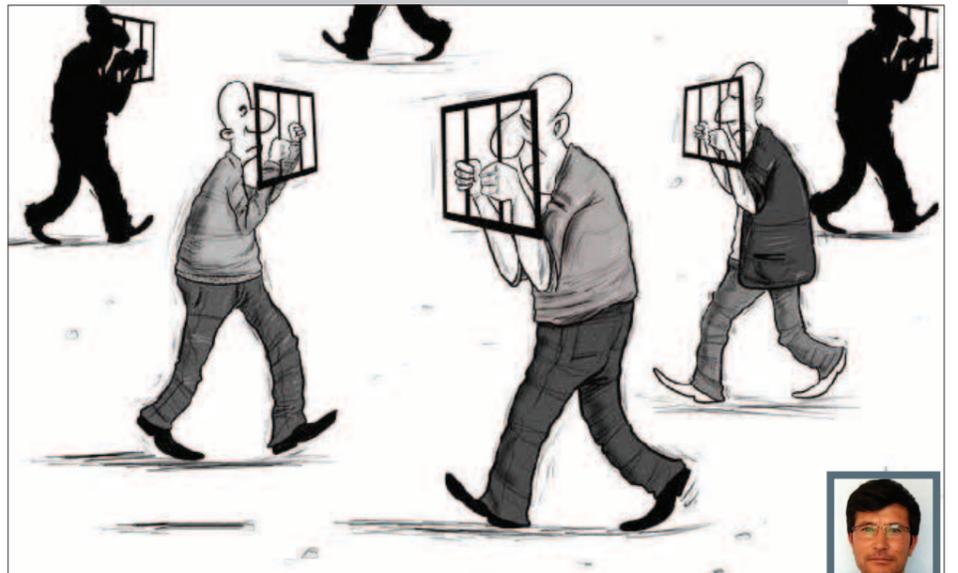


شنبه * ۲۰ میزان ۱۳۹۸ * سال دوم * شماره چهاردهم

سیاست

در گرو فرهنگ قبيله

در این گونه جوامع، نه صلاحیتها و وظایف تعریف شده است و نه بازخواست و پاسخگویی وجود دارد. ایهام در روابط سیاسی افراد در درون اداره، نامشخص بودن سمت و سوی آیندهی سیاستها و برنامهها و در نهایت ناپایداری مناصب و سمتهای سیاسی و اداری، از ویژگیهای غالب این نوع جوامع می باشد. همه چیز بستگی به ارادهی شخص دارد و لذا غیر قابل پیش بینی است. و مهمتر از همه جهت گیری آینده نگرانه در سیاستهای کشوری وجود ندارد.



حبيب الله محمدی

ماکس وبر، در فرهنگ قبیلوی مدیر یا تکنوکرات فرد بی نام و نشان نیست، بلکه فرزند فلان مقام دولتی و یا ریس قبیله است و لذا غیر قابل نقد و نظارت می باشد. ارادهی دارندگان قدرت به جای قانون می نشیند. ریاکاری قانونی و استناد صوری و ظاهری به قانون، امری شایع و رایج است. در این فرهنگ به دلیل مصونیت حقوقی منسوبین به قدرت و خانوادهی حاکم و بابت آنچه انجام می دهند، نه خود را ملزم به پاسخگویی می بینند و نه کسی حق دارد از آن‌ها بازخواست کند. از این روی، در فرهنگ قبیلوی، اصل برداشتن صلاحیت بدون داشتن مسئولیت است. ویژگی خاص فرهنگ قبیلوی و سنتی، تاثیرات منفی آن روی سیاست گذاری و اجرای سیاست های کلان داخلی و خارجی کشور است که متأسفانه کشور ما در طول حیات سیاسی خود از این حیث بیشترین ضربه را دیده است.

از دیگر ویژگی های فرهنگ سیاسی سنتی و قبیلوی، غیر قابل اعتماد تلقی کردن افراد خارج از قبیله است. این ویژگی باعث گردیده است که سیاست مداران ما هیچ گاه از ظرفیت های ملی برای حرکت به سمت پیشرفت استفاده ننمایند. دارندگان قدرت سیاسی برای تأمین اهداف ملی و محقق ساختن آرزوهای خویش نیازمند تفکر، تخصص و انرژی لازم می باشند که معمولاً در میان نیروهای اجتماعی پراکنده است و در انحصار یک قوم خاص، نمی باشد. هنر سیاست مدار، استفاده از ابزارهای ممکن

ملی برای نیل به اهداف ملی است، اما سیاست مدار جامعهی قبیلوی، به دلیل بی اعتمادی به افراد خارج از قبیله، هیچ گاه نمی تواند از این ظرفیت های نهفته، به خوبی استفاده نماید. در نهایت، این ظرفیت ها یا به تدریج دچار فرسایش و نابودی می شوند، یا در مسیر ضدیت با نظام حاکم مورد استفاده قرار می گیرند. به هر حال، اصل بی اعتمادی اجازه نمی دهد که افراد بر مبنای تفکر و برنامه سیاسی در درون نظام حاکم جذب گردند. این حالت، نظام سیاسی را از داشتن فکر سیاسی محروم ساخته و در نهایت با ناتوانی و فقر برنامه و اندیشه رو برو می سازد. بی اعتمادی به افراد غیر منتسب به قبیله موجب مسدود شدن ورودی های سیستم سیاسی به روی ورود نیروهای جوان، متخصص و توانمند می شود. این امر، دستگاه سیاست داخلی و خارجی را از فکر و اندیشه سیاسی عصری و برخوردار از ابزارها و روش های دیپلماسی مدرن محروم می سازد. نتایج منفی بی اعتمادی سیاسی را در سیستم سیاسی کشور، به خوبی می توان مشاهده کرد. راه یافتن نیروهای جوان، شایسته و دارای تخصص می تواند در درون فرهنگ سیاسی قبیلوی در دراز مدت در دسر ساز باشد؛ زیرا همواره احتمال تبدیل شدن شان به رقیب جدی و سرسخت وجود دارد؛ امری که در چارچوب سیاست سنتی، غیر عقلانی جلوه می کند. در صورتی که در فرهنگ سیاسی مدرن موجودیت رقیب یکی از اساسی ترین مؤلفه های پیشرفت و ترقی در یک جامعه دموکراتیک و ترقی خواه به حساب می آید و از مبنای اساسی دموکراسی محسوب می گردد.

بی اعتمادی سیاسی هیچ گاه اجازه نمی دهد که تیم همکاران دلسوز و صادق در دستگاه سیاسی کشور شکل گیرد. نبود تیم کاری صادق، دلسوز و متعهد، یکی از پیامدهای منفی بی اعتمادی سیاسی است. بی اعتمادی موجب می گردد که به جای تیم کاری هم سو و هم فکر، تیم خانوادگی بر مبنای اعتماد درون قبیلوی شکل گیرد. این تیم همواره از نبود فکر و تخصص کاری رنج می برد و در نهایت، اداره را با خلاء بر نامه و پلان کاری روبرو می سازد. کشور ما کم تر به خاطر دارد که در برهه های خاص تاریخی در درون حلقه حاکم، افرادی خارج از خانوادگی سلطنتی و حاکم، بر مبنای فکر و برنامه مشترک دور هم گرد آمده باشند. سومین پیامد منفی بی اعتمادی سیاسی، گسترش فرهنگ سیاسی انحصار و تمرکزگرایی است. زمانی که سیاست مدار یک جامعه نسبت به اطرافیان و همکارانش اعتماد ندارد، اولاً حاضر نمی شود که امور را به آنان بسپارد. به فرض واگذاری برخی از امور به همکاران، با شدت و جدت تمام نظارت، مراقبت و کنترل دارد، به گونه ای که افراد هیچ گاه نمی توانند از ابتکار شخصی خویش استفاده نمایند. در چنین حالت، سیاست مدار شدیداً به سوی تمرکزگرایی و انحصار کشیده می شود و در نتیجه، به دلیل محدودیت ظرفیت و توانمندی، هیچ گاه به گونه ای مطلوب و سازنده نمی تواند به رهبری و مدیریت بپردازد.

در مورد داود خان که یکی از نمونه های سیاست مدار آهنتین و جدی بود، نوشته اند که در یک مقطع، به صورت هم زمان شش سمت مهم اجرایی را شخصاً به دوش داشت. ضمن اینکه رئیس جمهور است، هم زمان پست های مهم وزارت دفاع، خارجه، داخله و پلان را نیز به عهده دارد. این امر، امروزه نیز یکی از معضلات اداری کشور ما را شکل می دهد. ناکامی اداره در یک بخش، به عدم اعتماد امر ما فوق به مأمور مادون باز می گردد. سیستم اداره متمرکز ما همچنان متأثر از نبود روحیه و فرهنگ اعتماد اداری است. این امر باعث می شود که بخش عمده ای امور، حتی ریزترین و غیر مهم ترین آن، از زیر نظر مقام مافوق گذرانده شود، تا وی از جریان سالم امور اطمینان یابد! که بدبختانه بخش اعظمی از چالش ها و ناکامی ها در تطبیق پروژه ها، از ناحیه نظام متمرکز ناشی می شود.

در فرهنگ قبیلوی، سیاست امر شخصی است. سیاست مدار جامعه سنتی، سیاست را ملک شخصی می داند و نه مطاع عمومی. در این حالت، اراده و میل شخصی حاکم فراتر از منافع جمعی و عمومی است. اراده شخص حاکم به جای ارادهی مردم می نشیند. منافع شخص حاکم به جای منافع ملی قرار داده می شود. پیامد طبیعی چنین حالتی، مبهم بودن منافع ملی است؛ زیرا منافع ملی امری برخاسته از ارادهی شخص حاکم است که همواره مبهم و ناپیدا است. در این فرهنگ، سخن از منافع ملی در حد منافع شخص حاکم تقلیل می یابد. وی می تواند در هر مقطع هر گونه صلاح داند سیاست گذاری و اجرا نماید. در این حالت، سیاست حکومت فاقد مبنای ثابت و تعریف شده است. تعریف دوست و دشمن در سیاست دولت، نه بر مبنای منافع ملی، بلکه بر مبنای تمایلات شخصی و منافع شخص حاکم صورت می گیرد. هم گرایی و واگرایی با محیط پیرامون بر اساس سلیقه و تمایلات درونی حاکم و اطرافیان و نزدیکان وی تعیین می گردد. از منافع ملی به معنای واقعی، که بیانگر خواست و ارادهی جمعی مردم و جامعه باشد خبری نیست و صرفاً در حد شعاری و صوری از آن استفاده می شود. در دورهی حکومت

وحدت ملی، مصادیق فراوانی را می توان از این نوع نگاه شخصی به منافع ملی را مشاهده کرد؛ مصادیقی که هم در حوزهی سیاست خارجی و هم در سیاست داخلی، آشکارا خودنمایی می کنند. بر اساس چنین نگاهی و نیز برخوردهای سلیقه ای با گروه های تروریستی، هیچ نوع تعریف درست و روشنی از دوست و دشمن وجود نداشته است. در حوزهی عزل و نصب سفرا نیز آثار و نشانه های این نگاه قومی را می توان به وضوح مشاهده کرد. دستور لغو پروژه های عامه که مبنایی جز تبعیض بر اساس منافع قومی و قبیله ای ندارد و در عمل به محرومیت بخش عظیمی از شهروندان این کشور از خدماتی همچون انرژی برق و خدمات حمل و نقل گردیده است، از دیگر مصادیق نگاه قوم گرایانه به منافع عمومی است. تغییر مسیر انتقال پروژه ی برق توتاپ از مسیر بامیان میدان به کابل سالنگ، و نیز لغو پروژه ی ساخت میدان هوایی ولایت دایکندی، جز آن چه گفته شد، هیچ توجیه دیگری نمی تواند داشته باشد. متأسفانه در اثر برخورد های سلیقه ای با مسایل کلان و مهم ملی ما شاهد بحران های زیادی در دوره حکومت وحدت ملی بوده ایم. این نوع برخوردها ریشه در فرهنگ قبیلوی و سنتی دارد که متأسفانه این میراث زشتی است که در نتیجه حکومت های قومی و قبیلوی از گذشته های دور برای ما مردم این مرز و بوم باقی مانده است و هنوز هم گریبان گیر تمام مردم است.

فرهنگی قبیلوی و سنتی، فرهنگ شفاهی و غیر مکتوب است. اساساً نظارت، پاسخگویی و مسئولیت پذیری از ویژگی های فرهنگ مدرن و توسعه یافته است. در فرهنگ توسعه نیافته، امور مملکت داری و حکومت داری بر اساس فرامین و دستورات شفاهی صورت می گیرد. فرهنگ شفاهی، غیر قابل پاسخگویی است. در این فرهنگ، نه مسئولیت پذیری وجود دارد، نه نظارت و نه پاسخگویی. نقد و بررسی از بیرون و ارزیابی نسبت به عملکرد از درون وجود ندارد. نبود ارزیابی درونی و نقد بیرونی موجب می شود که دستگاه سیاسی همچنان در گرداب ناکامی ها و نواقص موجود دست و پا زده و هیچ گاه فرصت اصلاح و بازبینی را پیدا نکند. در درون فرهنگ شفاهی، امور نه قابل پی گیری و ارزیابی است و نه افراد خود را در قبال وظایف و عملکرد شان پاسخگو می دانند. در چنین حالتی، نه نظارت پذیری از سوی حکومت وجود دارد و نه امکان نظارت از بیرون. در درون فرهنگ قبیلوی و شفاهی، سیاست خارجی مدون و تعریف شده وجود ندارد. امور، قائم به شخص و ارادهی شخصی است و نه قائم به سازمان و اداره. خطوط اساسی سیاست های داخلی و خارجی مدون و تعریف شده وجود ندارد. از گذشته تا کنون نمی توان به وضاحت و روشنی اصولی را به عنوان مبنای سیاست خارجی شناسایی کرد. یکی از دلایل این امر، موجودیت فرهنگ شفاهی و غیر مکتوب است.

از دیگر ویژگی های فرهنگ سیاسی قبیلوی، تقدم ارادهی فرد بر ارادهی قانون است. در فرهنگ سنتی و قبیلوی یا التزام به قانون اساساً وجود ندارد و ارادهی شخص حاکم در جایگاه برتر از قانون قرار می گیرد و یا اینکه شدیداً ریا کاری قانونی وجود دارد. در این گونه جوامع، نهادهای دموکراتیک و قانونی وجود دارد، اما هیچ گاه قادر به ایفای کارکرد و نقش اصلی خود نیستند. به قول ماکس وبر در این جوامع نوعی ریاکاری شدید قانونی وجود دارد.

دارندگان قدرت در ظاهر قانون گرا هستند، اما در واقع ارادهی خود را برتر از قانون می دانند و به قانون تا جایی التزام دارند که مغایر با سلیقه و خواست شخصی شان نباشد. چنین حالتی، سیاست و اداره را در چنبره ای ارادهی شخص صاحب قدرت اسیر می سازد. سیاست و حکومت بر مبنای سلیقه و ارادهی شخص حاکم جریان می یابد. با توجه به دیدگاه ماکس وبر، در شرایط حاضر کشور ما در یک چنین وضعیتی قرار دارد.

فساد اداری، موجودیت باندهای مافیایی، ناامنی و چالش های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی موجود در چنین جوامعی همه ریشه در فرهنگ سیاسی، سنتی و قبیلوی دارد. از آنجایی که روند استخدام مبتنی بر روابط فامیلی و قبیلوی می باشد و فاکتورهای شایسته سالاری و تخصص گرایی از بین می رود، این روند خود زمینه ساز فساد اداری به شکل گسترده و لجام گسیخته را فراهم می سازد. فساد اداری موجود در کشور ما از همین فاکتور عدم اعتماد به افراد غیر از قبیله و فرهنگ سنتی و قبیلوی حاکم در جامعه و نقد ناپذیری افراد درون قبیله ناشی می شود.

در این گونه جوامع، نه صلاحیتها و وظایف تعریف شده است و نه بازخواست و پاسخگویی وجود دارد. ایهام در روابط سیاسی افراد در درون اداره، نامشخص بودن سمت و سوی آیندهی سیاستها و برنامهها و در نهایت ناپایداری مناصب و سمت های سیاسی و اداری، از ویژگی های غالب این نوع جوامع می باشد. همه چیز بستگی به ارادهی شخص دارد و لذا غیر قابل پیش بینی است. و مهمتر از همه جهت گیری آینده نگرانه در سیاست های کشوری وجود ندارد.

✽ نشریهی سیمای خرد تنها مسئولیت مطالب منتشره در سرمقاله را می پذیرد، و مسئولیت دیگر مطالب تنها بر عهدهی نگارندگان آن ها است. همچنین این نشریه از انتشار تمامی مقالات و دیدگاه های انتقادی، در حوزه مسائل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی استقبال می کند. علاقمندان می توانند مقالات خود را از هشت صد الی هزار و دودصد کلمه به آدرس ذیل ارسال دارند: Khawari87@gmail.com