

بی خانمانی فرهنگ؛

روایتی از روند سیاست‌زدایی فرهنگ در دو دهه‌ی اخیر

محمد علی جوادی

هدف عبدالرحمان از جنگ با هزاره‌ها تنها قتل عام، سرکوب یک شورش و یا گرفتن باج و خراج برای تامین هزینه‌ی دفتری و لشکری دولتی استبدادی نبود. او با کشتار هزاره‌ها و راندن آن‌ها به دل کوه‌های هزاره‌جات، بنیان سلطه‌ای مستحکم و دیرپا را پایه‌ریزی می‌کرد. هدف او، حذف کامل هزاره از سپهر سیاسی جامعه، طرد او از مناسبات قدرت و تبعید او از مدینه و شهر بود. هزاره‌ها همچنان بایستی همچون گروهی بدوی که با مناسبات مدنی بیگانه‌اند و در دل سنگ‌ها و احجار کوهستان سرد و خشن مرکزی افغانستان محصورند و از این رو، همواره می‌توانند هدف جهادی مقدس قرار گیرند، بیرون از مرزهای مدنیت و انسانیت، باقی می‌مانند. هزاره اما به دل سنگ‌ها و احجار پناه آورد، لکن به عصر حجر و پیشا مدنیت بازنگشت. فرهنگ هزاره‌گی، آخرین سنگری بود که مانع از تنزل هزاره‌ها به مرحله‌ی پیشا مدنیت و سقوط آن‌ها از رتبه‌ی انسانیت می‌شد. هزاره‌ها در پناه همین آخرین سنگر، هویت خویش را به عنوان انسانی که سزاوار زیست انسانی، کرامت و احترام، سهم گرفتن در فضای مدنی و مشارکت در مناسبات قدرت است، حفظ کردند. در پناه این آخرین سنگر، هویت هزاره‌گی مشتمل بر عناصر فرهنگی همچون زبان، مذهب، جهان‌بینی، چشم‌انداز سیاسی و اجتماعی و تعریف و موضع هزاره در قبال مفاهیمی همچون عدالت و ستم، همچون گنجینه‌های گران‌بها، همچون آخرین سرمایه، حفظ شد. حفظ فرهنگ و هویت، همان امکانی بود که بازگشت به شهر و مدینه و حضور مجدد در دل مناسبات قدرت را برای هزاره‌ها همچنان مفتوح نگاه می‌داشت. هزاره جان باخت، اما ایمان نیاخت. زبان نیاخت. ادب و نجابت هزاره‌گی خویش را نیاخت. فرهنگ هزاره، همچون مادری مهربان، همچون سنگری فتح نشده، همچون حصی حصین، تن خسته و مجروح او را در بر گرفت و آرام آرام، بر زخم‌های او مرهم نهاد.

دوران انقلاب و جهاد، آغاز تلاش هزاره‌ها برای بازگشت به مدینه و شهر و حضور مجدد در دل مناسبات قدرت است. هزاره‌ها از دل همان فرهنگی که سال‌ها پاسبان انسانیت و هویت‌شان در فراموش‌گاه کوهستان‌ها بود، عناصر مبارزاتی را استخراج کردند و بر بنیاد همین عناصر، به عنوان کسانی که طالب سهم خویش از قدرت هستند و قدرت نمی‌توانند و نباید همچنان آن‌ها را نادیده بینگارند، در عرصه‌ی مبارزات سیاسی قد علم کردند. احزاب و تنظیم‌های شیعی معمولاً فرهنگی‌ترین احزاب و تنظیم‌های جهادی بودند و مبارزات نظامی و سیاسی آن‌ها، ریشه در ایشخوری‌های فرهنگی داشت. مبارزه، ضرورت آن، اهداف آن، شیوه‌های آن، برخاسته از همان فرهنگی بود که هزاره با ارجاع به آن به خود هویت می‌بخشید و زندگی خود و جهان پیرامون خویش را معنا می‌بخشید. بر همین اساس، مبارزه صرفاً نیازمند تئذیه‌ی تسلیحاتی دانسته نمی‌شد، بلکه همزمان و چه بسا مقدم بر تجهیز نظامی جهات، تئذیه‌ی فکری و ایدئولوژیک مبارزان ضروری تلقی می‌شد. تنها دغدغه‌ی پیشگامان مبارزه در میان هزاره‌ها، ورود سلاح و تجهیزات نظامی به هزاره‌جات نبود، بلکه همزمان کوشش داشتند تا با وارد کردن کتاب‌ها و مجلات و دیگر محصولات فرهنگی، علاوه بر ارتقای سطح فرهنگی مردم، چشم‌اندازهای مبارزاتی خود را روشن ساخته و بنیادهای فکری مبارزه را برای هزاره‌ها به تصویر بکشند.

مهم این نیست که آیا آن ایدئولوژی مذهبی که پشتوانه‌ی مبارزات هزاره‌ها در دوران جهاد بوده، به لحاظ محتوایی قابل دفاع است یا خیر و یا این که ایدئولوژی مزبور تا چه اندازه در تحلیل واقعیت‌های تاریخی که هزاره‌ها با آن مواجه بوده‌اند، کامیاب و موفق بوده است. مدعای ما این است که عناصر مبارزاتی که احزاب و جریان‌های سیاسی هزاره در مبارزات خویش از آن سود می‌جستند، جلگی ریشه در فرهنگ هزاره‌ها داشته و از دل همان فرهنگ برخاسته بودند. سران احزاب و تنظیم‌های هزاره‌گی، در عین حال که مبارزان نظامی و سیاسی بوده‌اند، جلگی اهل اندیشه و قلم نیز بوده‌اند. آن‌ها در میان معتقدات و باورهای انسان هزاره، به دنبال بنیادهایی می‌گشتند تا با ارجاع به آن‌ها، رنج انسان هزاره را تفسیر و تعبیر کرده و برای رهایی او، نقشه‌ی راهی ترسیم کنند. مذهب از نگاه آن‌ها به حلال و حرام و شکایات و مطهرات خلاصه نمی‌شد، بلکه در عین حال ظرفیت طرح مفهومی از عدالت اجتماعی، استعداد ترسیم آرمان‌شهری که عدالت اساس و پایه‌ی آن باشد، توانایی فراهم ساختن انگیزه مبارزه و قابلیت به تصویر کشیدن شیوه‌ها و راه‌کارهای آن را داشت.

هزاره بر این سکو پا نهاد و بار دیگر خود را در کانونی‌ترین نقطه و در دل مناسبات قدرت مطرح ساخت و همچون خاری در چشم، استمرار ساختار سلطه که انسانیت او و حق او برای زیست انسانی را به دیده‌ی انکار می‌نگریست، به چالش طلبید. غلم مقاومتی که در غرب کابل برافراشته شد، و به پیرو آن، حضور سیاسی قدرتمند هزاره‌ها در معادلات سیاسی پس از آن، برخاسته از همین خاستگاه بود.

چه بسا بتوان سیاسی‌ترین جلوه‌ی فرهنگ و عریان‌ترین تلاقی سیاست و فرهنگ را در نشراتی همچون «امروز ما» و «عصری برای عدالت» به مشاهده نشست. در قالب این نشرات، جلوه‌ای از کمال مبارزات فرهنگی-سیاسی هزاره‌ها را می‌توان رویت کرد؛ نسلی که نه به سراغ عناصر خنثا و یا تخدیر کننده فرهنگ، بلکه به سراغ رادیکال‌ترین و مبارزه‌جویانه‌ترین وجوه آن رفته و آن‌ها را از دل معتقدات و باورهای انسان هزاره، با هیبت و شمایلی که در آغاز ترس و انکار برمی‌انگیزد، بیرون می‌کشد؛ نسلی که به مخته و مویه دعوت نمی‌کند، بلکه به تقدیس دیوانگی رهایی بخش و ثنوریزه کردن عصیان ایزدی ستم و بیداد و توجیه طغیانی که زنجیرهای استبداد را می‌شکند، می‌پردازد. نسلی که صریح و بی‌پرده و به زبان قدرت سخن

ادامه در صفحه ۲

هنر آینه‌ای نیست که با آن واقعیت‌ها را منعکس ساخت بلکه پتگی است که با آن باید واقعیت را شکل داد.

برتولت برشت

صلح و فرار داد؛

سیره فراموش‌شده‌ی پیامبر اعظم (ص)

محمد رضا عطایی در صفحه ۲

از «سیره سیاسی پیامبر» دو گونه تفسیر شده است: عده‌ای بر این نظر اند که سیره سیاسی پیامبر مبتنی بر نظریه «رهبری» است که نخبه‌گرایانه و آرستوکراتیک است. بر اساس این نظر، رهبری با دموکراسی تقابل دارد؛ زیرا دموکراسی از پایین به بالا و رهبری از بالا به پایین است. طبق این تئوری، جایی برای مردم به جز اطاعت وجود ندارد و بر طبق این نظریه، پیامبر بر توان رهبری از مدخل کارز ماتیکی تکیه داشت. در مقابل نگاه نخست، نگاه و تفسیر دیگری وجود دارد که ابتدا در آرای «ابن خلدون» مطرح شد و در ادامه هم گسترش یافته و آن مفهوم «رهبری دموکراتیک» است. طبق این نظر، رهبری با دموکراسی نه تنها در تضاد نیست، بلکه یک «رهبری دموکراتیک»، یعنی رهبری مبتنی بر قاعده و قرارداد وجود دارد و پیش‌بردن قراردادها است که اهمیت پیدا می‌کند.



ققنوس در آتش؛

مرور کلمار و آینه

محمد حسن رضا خاوری

راوی به مدد نوشتن از چرخه‌ی افسون و نفرت فراتر می‌رود، به معرفت دست می‌یابد؛ تا به مدد معرفت و پیش از آن که بمیرد، یک چوب، یک قلم، یک برگ، یک متن لای چرخ دوار مرگ پرتاب کند، باشد تا چرخه‌ی ققنوس مرگ اندکی مختل شود و به مسأله بدل گردد. رسالت ما اندیشیدن به این اختلال و تقویت آن است، حمایت از قلم و فکری که افیون‌های مرگ‌آور و افسون‌های کرخت‌کننده را نشانی کرده و مبارزه‌ی معرفتی با آن‌ها را وجوب بخشیده است.

در صفحه ۵



توافق طایف؛

ره‌آموز حل‌منازعه

محمد صغرا عطایی

لبنان به لحاظ بافت جمعیتی، مشابهت‌های زیادی را با افغانستان دارد. وجود جمعیت ناهمگون و در عین حال وجود حالتی از موازنه‌ی شکننده میان اقوام و قبایل، معمولاً باعث و بانی جنگ‌های فراوان و درازمدتی در این کشور بوده است. اینکار موافقت‌نامه‌ی طائف می‌تواند الهام‌بخش راه‌حل‌های مشابه برای افغانستان باشد. در واقع دموکراسی برخاسته از این موافقت‌نامه، نوعی از دموکراسی اجماعی را بنیان‌گذاری کرده است.

در صفحه ۳

افغانستان؛

جغرافیای عقیم از زایش دیالکتیک (پریشان‌کویی‌های یک معلم ناکام!)

محمد علی‌شاه فایق

صادقانه در پیشگاه تو اقرار می‌کنم که من هم آنان را نه انسان، که متعلق به فلان قوم و آن مذهب و آن منطقه دیدم. در این فضای عقیم و بسته، فهم قربانی شبه‌فهم شد. نه آنان از موضوعات تعیین‌شده چیزی فهمیدند و نه من چیزی بیان کردم. بنابراین اگر دیالکتیک، تلاش برای عریان‌سازی حقیقت از جامه‌ها و پوشه‌های مجاز و واقعیت باشد، ما در این تلاش سخت ناتوان و عاجزیم.

در صفحه ۷

امکان‌های شهر

محمد زهرا مراد

و شهر تعریف‌های خاص خودش را دارا است که فقط به سیخ و سیمان همسایه نیست تا خانه را به آن سخت کنیم یا به برق‌شان که سیم آورده‌ایم، شهر پیکری است که می‌بایست خودش خودش را بتواند که سر پای نگاه کند، سر پای نگاه کردن هم یعنی که شهر زنده است و این زندگی را مدیون خود است، نه آب سد همسایه که اگر کمتر ببارد، شهر خاموش شود؛ نیز شهر سیاه خیمه نیست که به نسبت حب و بغض‌مان از آفتاب آن را شمالی به پا کنیم یا که جنوبی؛ شهر را اگر به کودکان‌مان که مکتب فرستاده‌ایم و دانشگاه، اگر به آن‌ها اعتماد کنیم و دانش‌شان، شهر را آن‌ها مقداری می‌دانند.

در صفحه ۶

ادامه سرمقاله

می‌گوید و آشکارا منطق ستم‌بار آن را نشانه می‌رود. نسلی که با تیغ آخته‌ی قلم، استبداد را کالبد می‌شکافت تا شیوه‌های آن را آشکار سازد و راه‌های فروپاشی آن را مشق کند. به برکت این همراهی، همراهی قلم و تفنگ، روشن‌فکر و سیاست‌مدار، فرهنگ و سیاست، هزاره‌ها حضور خود در سپهر سیاسی کشور را به حضوری انکارناپذیر تبدیل کردند؛ آن چنان که هیچ کنفرانس و معاهده‌ای که در صدد طرح‌ریزی فرادای افغانستان بود، بی حضور آن‌ها منعقد نمی‌شد. بن، تکرار پیشاور نبود. حضور هزاره‌ها در ساختار قدرت و سهم گرفتن رهبران سیاسی آن‌ها در بدنه‌ی دولت پساطالبانی، اگر چه حاصل مبارزات چندین ساله‌ای بود که ریشه در ایجاد مبارزاتی و سیاسی فرهنگ داشت، در عین حال اما سرآغاز دوره‌ی جدیدی بود که سیاست و فرهنگ به تدریج از یکدیگر فاصله گرفتند. فرهنگ و سیاست در دو مسیر جداگانه که گویا هیچ‌گاه بنا نیست به یکدیگر برسند، راه پیمودند. سیاست از درون‌مایه‌ی فرهنگی خالی شد و در غیاب درون‌مایه‌های فرهنگی، امتیازمحوری پیشه کرد. چنین سیاستی، به فرهنگ دیگر به چشم پشتوانه‌ای که چشم‌انداز مبارزاتی را ترسیم کند و حدود و ثغور عدالت و راه‌های تحقق آن را به تصویر بکشد، نمی‌نگریست، بلکه آن را به منزله‌ی منتقدی مزاحم می‌دید که باید از صحنه حذف شود. به این سان، فرهنگ از عرصه‌ی مناسبات سیاسی تبعید شد. تبعید فرهنگ از عرصه‌ی مناسبات سیاسی، معنایی جز خالی کردن آن از درون‌مایه‌ی سیاسی ندارد؛ فرهنگی که دیگر نمی‌تواند چالشی برای اهل سیاست خلق کند؛ خنثا و فاقد ظرفیت چالش، طرح سوال و ترسیم چشم‌انداز اجتماعی و سیاسی است. سه قلمرو را می‌توان به عنوان تبعیدگاه فرهنگ در دوران جدید معرفی کرد:

۱. نخست عرصه‌ی تاملات فاضلانه، تحقیقات آکادمیک و آموزش‌های تئوریک که از برقراری هر گونه نسبت مستقیم با واقعیت اجتماعی ناتوان بوده است. فرهنگ در این هیبت، زبان مردم و توان سرودن رنجهای آن‌ها و بازگویی آن را از دست داده است. میان محیط آکادمیک و دانشگاهی ما و آن چه در کوچه و بازار و سرک‌ها در جریان است، فاصله و شکافی است که گویا اهالی اندیشه قادر به پل زدن بر روی آن و گذشتن از فراز آن نیستند. خروجی چنین فرهنگی از دو حال بیرون نیست: ۱) متن‌ها و تحقیقات و آموزش‌هایی که هیچ نسبتی با رنج مردم برقرار نمی‌کند و فاقد قدرت برقراری نسبت میان بنیادهای علمی و واقعیت جاری اجتماعی است. کتاب‌ها و مجلات تخصصی و فاضلانه که نه به زبان مردم سخن می‌گویند و نه نسبتی با رنج آن‌ها برقرار می‌کنند و نه اولویت‌ها و نیازهای اجتماعی امروز را تشخیص می‌دهند، در این رده قرار می‌گیرند. این چنین دانشی هیچ‌گاه نمی‌تواند خاستگاه طرح مطالبات مردمی باشد و در نقش بازآزنده‌ی سیاست از طی مسیر در بیراهه‌های فساد و ناکارآمدی ظاهر شود؛ ۲) مدیسه‌سرای‌ها و هجوعنامه‌نویسی‌های فرمایشی که به سفارش ارباب قدرت مرقوم می‌شود و شان قلم را، در حد دریوزه‌گی ارباب قدرت تنزل می‌دهد. سخن این نیست که ما به دلخواه تخصصی که دارای زبان تخصصی باشد نیازی نداریم، بلکه سخن در آن است که دانش را در حصار کتاب‌ها و تحقیقات و دیوارهای دانشگاه محصور نباید کرد. امروز بخشی از فرهنگ و فرهنگی‌های ما، در این حصارهای نامرئی محصور و گرفتار و در نتیجه ناتوان از ایفای رسالت اجتماعی و تاریخی خویش‌اند. دانشگاه باید بتواند که خود را از این تبعید دورنگار رها کرده و به میان مردم و دردهای آن‌ها قدم بگذارد، ورنه انزوائی تدریس و تحقیق، تبعیدگاه دیگری است که در آن، لبه‌ی تیز و بران فرهنگ در زنگار تاملات فاضلانه دیگر برندگی نخواهد داشت.

۲. قلمرو زیبایی‌شناختی و تغزلی محض: قلمرو دیگری که فرهنگ تبعید شده از فضای سیاسی به آن عرصه کوچانده شد، قلمرو شعر، موسیقی، آواز و در یک کلمه هنر است. هنر همچنان بزرگ داشته می‌شود و اتفاقاً از سوی اصحاب سیاست و ارباب چالش، ترویج هم می‌گردد؛ چرا که این هنر دیگر خطری برای سیاست ندارد و از هر گونه الهام بخشی که منشا طرح مطالبات سیاسی باشد، خالی و عاری شده است. چنین هنری در خم ایرونی یار، گرفتار و اسیر مانده و توان عبور کردن از شکن زلف حضرت دلدار را ندارد. این نوع هنر با آن چه که سابق بر این، انگیزه بخش بود و خالق الهام، فاصله گرفته است. بعلاوه، چنین هنری علاوه بر آن که خود نمی‌تواند خالق چالش و تهدیدی برای اصحاب سیاست باشد، در عین حال می‌تواند نقشی تخریبی برای اقشار مختلف اجتماعی داشته باشد.

۳. حوزه‌ها و مدارس علمیه: روحانیت در دوران جهاد پیشتازترین و سیاسی‌ترین قشر جامعه‌ی ما بود. حتی بالفلع نیز بسیاری از رهبران سیاسی مردم ما سابقه، ریشه و خاستگاهی حوزوی دارند. با این وجود، حوزه‌های علمیه به عنوان یک نهاد، در دوران جدید از ایفای نقش موثر سیاسی بازمانده است. کافی است که ما به مهم‌ترین جنبش‌های مدنی و سیاسی در بیست سال گذشته بنگریم تا غیبت این گروه را در تحولات مهم سیاسی و اجتماعی بر ما مبرهن گردد. تجربه‌ی تلخ جنگ‌های داخلی و نوع حضور روحانیت در این دوره، اگر چه که نیازمند بازنگری در چگونگی حضور سیاسی آن‌ها است، لکن مستلزم توبه‌ی روحانیت از سهم گرفتن در صحنه‌های سیاسی نیست. امروز آن اندازه که سر و موی دخترکان و آواز موسیقی برای اهل فضل حساسیت‌برانگیز است، فساد و ناکارآمدی موجود در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی حساسیتی در آن‌ها ایجاد نمی‌کند.

خالی شدن فرهنگ از محتوای سیاسی و اجتماعی، سرانجام آن را از هر گونه صبغه‌ی متعالی خالی کرده و دریوزه‌گی و سفلگی را سرنوشته انسان فرهنگی قرار داد. بر خوان گسترده‌ی قدرت، ملای ما به دعا دست بلند کرد، روشن‌فکر ما به توجیه کرد و کار ارباب قدرت پرداخت و هنرمند ما، برای انبساط خاطر او، اندر باب جمال خوبرویان، خواند و سرود.

صلح و قرارداد؛

سیره فراموش شده‌ی پیامبر اعظم (ص)



م.رضای عطایی

(کارشناسی ارشد مطالعات منطقه‌ای دانشگاه تهران)

قطع به یقین، «اسلام» از عناصر جدانشدنی هویتی تمام مردم افغانستان است و در عرصه سیاست و قدرت نیز همواره از مبانی مشروعیت حکومت و حکمرانی محسوب می‌شده است. از همین روی، سیره سیاسی پیامبر و مدل دولت پیامبر در طول تاریخ، میان مسلمانان مدام مورد بازخوانی و بازتولید قرار می‌گرفته که تبعات و پیامدهای آن در عرصه‌ی زیست، به خصوص در تاریخ تحولات معاصر افغانستان کاملاً محسوس و ملموس است. گذشته از اهمیت مذکور موضوع «سیره سیاسی پیامبر»، برهه‌ی حساس و سرنوشت‌سازی را سیری می‌کنیم که افغانستان عزیزمان «مذاکرات صلح» را سیری می‌کند. کنار هم قرار گرفتن این دو نکته ما را به بازخوانی و مراجعه‌ی مجدد به سیره‌ی سیاسی پیامبر اکرم وامی‌دارد؛ باشد که توشه‌ای برگزیده که گره‌گشای معضل فروبسته‌ی امروز ما باشد. در آغاز باید از ضرورت پرداختن به این موضوع سخن گفت که چرا موضوع «سیره سیاسی پیامبر» و «نظام سیاسی و دولت در اسلام» برای امروز ما و تمام مسلمانان و جوامع اسلامی موضوعی مهم و کلیدی است و صرفاً یک پژوهش تاریخی یا علمی قلمداد نمی‌شود. دکتر فیرچی در این زمینه معتقد است که «دولت» در جامعه اسلامی همانند دیگر جوامع بشری، در واقع جزئی از تمدن اسلامی محسوب می‌شود. می‌توان گفت سیاست و دولت در قسمت عمده زندگی ما نفوذ و رخنه می‌کند [به گونه‌ای که] زندگی انسان‌ها در درون نظام سیاسی و دولت آغاز و پایان می‌پذیرد. بدین سان، دولت در جوامع اسلامی، هرچند مفهومی پیچیده است، اما واقعیت روزمره‌ای است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. (۱۳۹۳: ۱) لذا می‌توان گفت: دولت در فرهنگ اسلامی، به امر تصادفی و اتفاقی است و نه سازمان انفعالی و بی‌طرف که بتوان آن را نادیده گرفت. دولت اسلامی مختصات هندسی و ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که هرچند به تدریج در طی زمان شکل گرفته‌اند، فهم کامل شکل و ساخت دولت عمدتاً نیازمند درک نظریه‌های کلامی و فقهی‌ای است که در آن هندسه و خصوصیات مندرج هستند. (۱۳۹۳: ۱)

چنین تحلیلی از رابطه دین و دولت در جامعه اسلامی باعث شکل‌گیری دو نگاه کلی درباره ماهیت دولت اسلامی شده است: نخست، نظریه‌ی «دولت دینی» آنظریه دولت دینی؛ دولت اسلامی به مثابه دولت برآمده از نصوص دینی که از این نگاه دولت دینی به بیان حافظ، شاهد قدسی است نه شاهد بازاری‌ای؛ و دوم نظریه‌ای که دولت اسلامی را نه یک دولت دینی، بلکه دولتی در جامعه دینی تلقی می‌کند آنظریه دولت تاریخی؛ دولت اسلامی به مثابه دولت در جامعه دینی که ماهیت برساخته اجتماعی دارد و از این لحاظ شاهد بازاری است نه شاهد قدسی‌ا. (۱۳۹۵: ۲۲) برخلاف نظریه‌ی اول که دولت اسلامی را دولتی دینی تلقی می‌کند که بر طرحی از جانب وحی استوار و تأسیس شده است، اما نظریه‌ی دوم دولت اسلامی را امری تاریخی، امضایی و عقلایی می‌داند. طبق این اندیشه، دولت اسلامی ابزار عقلایی و بشری است که انسان مسلمان برای حفظ و توسعه جامعه اسلامی ابداع کرده و مورد تأیید و تشویق شارع مقدس اسلام نیز واقع شده است. (۱۳۹۵: ۳۲)

طبق دو نگاه کلی مذکور به ماهیت «دولت» در جهان اسلام متوجه می‌شویم که چرا نظریات نظام سیاسی و دولت در ادبیات مسلمانان با فراز و فرودهای بسیاری همراه بوده است که در تجربه دودست ساله‌ی اخیر مسلمانان بر سر موضوع «سنت و تجدید» نیز تغییر و تحولات بسیاری را در این زمینه شاهد بوده‌ایم. (۱۳۹۳: ۵۰) در عین حال، باید خاطر نشان کرد که اگرچه کاربرد کلمه «تجدد» هر چند به نوعی حاوی گسست از سنت (به‌سان شیئی متعلق به گذشته) است، اما هرگز به معنای گسست از اسلام نیست. به تعبیر دیگر، بین «تجدید اسلام» که در قاموس اهل ایمان اصلاً جایگاه و معنایی ندارد و «تجدید فکر اسلامی» که در قالب گفت‌مان‌های مختلف فقهی، فلسفی و غیره ظاهر شده‌اند او به فراخور شرایط زمانی و مکانی خویش قرآنت‌های مختلف از اسلام را داشته‌اند! تفاوت بسیاری وجود دارد. این توضیح نشان می‌دهد که نوگرایی سیاسی در

جهان اسلام از آن روی که اساساً وجه دینی دارد، گسست از گذشته نیز بدون آنکه مطلق باشد، گسستی نسبی است. نوگرایی اسلامی هرگز به معنای قطع رابطه با تمام ارکان نظام سیاسی گذشته و ابتکار نظامی به کلی متفاوت با نظام سنتی نیست؛ زیرا نظام‌های سیاسی سنتی نیز به هر حال نسبتی با دین پیدا کرده بودند. (۱۳۹۳: ۵۱)

به همین خاطر، نظام‌های سیاسی سنتی در جهان اسلام آنچه در میان شیعه و چه در بین اهل سنت؛ بر دو عنصر اقتدار و اطاعت تأکید داشتند و همواره با این چالش مواجه بوده‌اند که چگونه میان آزادی و نظم و امنیت یا به عبارت دیگر، بین آزادی و اقتدار موازنه برقرار کنند؟ لذا ویژگی‌های شاخص نظریات قدیمی و سنتی مسلمانان در خصوص نظام سیاسی و دولت شامل این موارد می‌شده: ۱- اقتدارگرایی؛ ۲- شخص‌محوری؛ ۳- وحدت قوا؛ ۴- الگوی امپراتوری (۱۳۹۳: ۵۲-۶۰) درحالی که نظریه‌های جدید اسلامی، نوعاً تمایلات مردم‌گرایانه و مردم‌سالار دارند و در مسیر گسست و تقابل با نظریه‌های سنتی شکل گرفته‌اند. ویژگی‌های نظریات جدید که درست در مقابل نظریات قدیم قرار می‌گیرند و میان اندیشه‌های جدید شیعه و اهل سنت مشترک است، عبارتند از: ۱- مشارکت‌جویی؛ ۲- قانون‌گرایی و نهادمحوری؛ ۳- تفکیک یا استقلال قوا؛ ۴- الگوی ملی و سرزمینی. (۱۳۹۳: ۶۱-۷۱)

بر این اساس، فقه و فقه سیاسی در این بحث جایگاهی کانونی پیدا می‌کند. به تعبیری، پاسخ مساله‌ی ما در فلسفه نیست و بلکه در فقه است. (۱۳۹۷: ۱۱-۳۴) چرا که فقه دستگاه ویژه‌ای از دانایی است که کار اصلی آن برقراری «نوعی نسبت بین نص و تاریخ» به منظور «تولید احکام الزام‌آور برای تنظیم قواعد مشروع زندگی در زمان و مکان» است. فقه، همان فهم انسان مسلمان از «نص» و تاریخ است. (۱۳۹۴: ۴۴) اهمیت «فقه سیاسی» هم از آن رو است که دانش فقه، به‌زعم همزیستی با فلسفه یونانی و اشراق ایرانی، هم‌چنان مهم‌ترین فرآورده فکری در تمدن اسلامی بوده، و تنها بنیاد روش‌شناختی و بی‌رقیب عقل اسلامی شناخته شده است. (۱۳۹۱: ۲۲۹)

همان‌طور که از مرور ویژگی‌های شاخص نظریات سنتی و جدید اسلامی برمی‌آید نظریات سنتی بیشتر «تکلیف‌محور» اند ولی نظریات جدید بیشتر بر محور «حقوق» می‌چرخند، در صورتی که واضح به نظر می‌رسد که «حق و تکلیف» دو روی یک سکه‌اند و ارتباط دوسویه و تنگناکتی با هم دارند. «فقه سیاسی» از نقاط و عرصه‌های مهم تلاقی «حق و تکلیف» نیز محسوب می‌شود؛ چرا که وظیفه «فقه سیاسی» تبیین و توصیه‌ی چنان منظومه‌ای از نهادها و نظام سیاسی است که بتواند تعادلی قابل فهم بین «حقوق» و «تکالیف» انسان مسلمان ایجاد کند. زیرا سیاست کلان‌ترین حوزه مرجع است و تنظیم و تعادل دیگر حوزه‌های زندگی با تعادل نظم سیاسی ملازمه دارد. به همین دلیل، سیاست از دیدگاه شریعت اسلامی، در عین حال که ملزم به اجرای احکام شرعی است، همچنین ملزم به پاسداری از حقوق انسان‌ها نیز هست. (۱۳۹۴: ۱۱) فقه اسلامی [فقه سیاسی] در دوره جدید به دو طریق در سیاست مدرن حضور دارد: نخست آنکه مسلمانان، شهروندان جوامع اسلامی جدید‌اند. این نوع از جمعیت برای حضور در زندگی سیاسی خود، و به طور کلی، هر نوع رفتار سیاسی، نیازمند توجه ایمانی و بنابراین فقهاتی هستند. همچنین بسیاری از مسلمانان، امروزه شهروندان کشورهای دموکراتیک در اروپا و آمریکا و غیر آن هستند. این مسلمانان نیز همانند کشورهای اسلامی به «تبیین دینی» برای «زندگی سیاسی» خود نیاز دارند. چنین وضعیتی، همیشه «فقه» را ناگزیر به حضور و صدور حکم در میدان سیاست مدرن می‌کند. (۱۳۹۴: ۱۷)

به همین دلیل باید ظرفیت «روش‌شناسی فقهی» را از چارچوب تنگ گذشته یعنی نظام سلطانی، در حوزه استنباط احکام سیاسی رها کنیم و به استخدام این دانش در تبیین مسائل جدید زندگی مسلمانی بپردازیم. درست در چنین شرایطی است که از خطر گذشته‌گرایی احیالگانه و سلفیسم رها شده‌ایم و از خروج از دستگاه فقهی به اعتبار سراب سکولاریسم پرهیز خواهد شد. (۱۳۹۴: ۱۵) مهم است که به یاد داشته باشیم شکل و نهاد حکومت ما چندان هم مقدر و از پیش تعیین‌شده نیستند و ما همواره به



از «سیره سیاسی پیامبر» دو گونه تفسیر شده است: عده‌ای بر این نظر اند که سیره سیاسی پیامبر مبتنی بر نظریه «رهبری» است که نخبه‌گرایانه و آریستوکراتیک است. بر اساس این نظر، رهبری با دموکراسی تقابل دارد؛ زیرا دموکراسی از پایین به بالا و رهبری از بالا به پایین است. طبق این تئوری، جایی برای مردم به جز اطاعت وجود ندارد و بر طبق این نظریه، پیامبر بر توان رهبری از مدل کارزماتیک تکیه داشت. در مقابل نگاه نخست، نگاه و تفسیر دیگری وجود دارد که ابتدا در آرای «ابن خلدون» مطرح شد و در ادامه هم گسترش یافته و آن مفهوم «رهبری دموکراتیک» است. طبق این نظر، رهبری با دموکراسی نه تنها در تضاد نیست، بلکه یک «رهبری دموکراتیک»، یعنی رهبری مبتنی بر قاعده و قرارداد وجود دارد و پیش‌بردن قراردادها است که اهمیت پیدا می‌کند.

تناسب زمان و مکان و شرایط، امکان بازسازی و ترمیم آن‌ها را داریم و تغییر و ترمیم نهادها و قوانین سیاسی هیچ تعارضی با اصول مذهب و کلام و فقه سیاسی جوامع ندارد. (۱۳۹۴: ۱۲) دانش فقه سیاسی نیز دستگاه معرفتی است که یک سر آن به «امر ایمانی» و نصوص ثابت قدسی وصل است و سر دیگری به «امر سیاسی» که بالذات متغیر زمانی، مکانی، قومی و نژادی است بسته است. دانشی است که سر در آستان ثبات و پای در چنبر تغییر دارد. (۱۳۹۴: ۱۹)

با توجه به این مدخل که به منظور تبیین «سیره سیاسی پیامبر» گفته شد، قسمت پایانی یادداشت را به بررسی اجمالی سیره سیاسی پیامبر و همچنین بررسی جایگاه قرارداد و صلح در سیره سیاسی نبوی خواهیم پرداخت.

مسلمانان با توجه به آیه ۲۱ سوره احزاب «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» معتقد هستند برای این که بتوانند راه‌شان را در زندگی جمعی پیدا کنند باید به پیامبر تکیه کنند. (۱۳۹۸: «الف» ۱۰) منظور از «سیره» در این‌جا ویژگی شخصی پیامبر نیست بلکه ویژگی‌های «جهان‌شمولی»‌ای است که ایشان دارند. در واقع از «سوه» و «سیره» نوعی سبک جدید ایجاد می‌شود. «سیره‌ها» آن گاه اهمیت بسیار پیدا می‌کنند که روند یک جامعه را عوض می‌کنند. این امر درباره پیامبر مهم است؛ چرا که ایشان در مدینه و سیره سیاسی خود «وضعیت جنگی» را به مرور به «وضعیت قرارداد» تبدیل می‌کنند و در واقع «سبک» عوض می‌شود؛ یعنی به جای آنکه لشکرها به مدینه بیایند، هیأت‌های مذاکره اوفوداً به مدینه می‌آیند، در صورتی که پیش از ایشان چنین نبود. (۱۳۹۸: «ب» ۱۰) سال نهم هجرت را سال «وفود» یا سال «اسلام قبایل» نامیده‌اند. منابع اسلامی به علت فراوانی این «وفدها» (هیأت‌ها)، زمان و جزئیات دقیق همه‌ی آن‌ها را ثبت نکرده‌اند، ولی اتفاق نظر وجود دارد که سرآغاز این هیأت‌ها پس از غزه توبک بود که در ماه رمضان سال نهم هجری رخ داد و در سال‌های بعد، تا زمان رحلت پیامبر (سال ۱۱ هجرت) ادامه یافت. (۱۳۹۵: ۱۳۹-۱۴۰)

بنابراین «سوه‌شدن پیامبر در مدینه به این دلیل است که ایشان «وضعیت جنگی» را به مرور به وضعیت «قرارداد و مذاکره» تبدیل نمودند و در واقع سبکی را ایجاد کردند که تا آن زمان سابقه نداشت. البته زمانه و جغرافیای شبه‌جزیره عربستان نیز بسترساز این امر بود. چرا که قبل از پیامبر، سنتی از «قراردادها» در شبه‌جزیره عربستان شکل گرفته بود که پیامبر آن را مبنای خود قرار داد. (۱۳۹۸: «ج» ۱۰) طی سیزده سال بعثت نیز روابط بین قبایله‌ای (که مبتنی بر قراردادها و پیمان‌ها بود) نقش مهمی در گسترش اسلام در مکه بازی کرده بود و محمد(ص) با هنرمندی تمام از این فرصت‌های ساختاری بهره می‌جست. برای مثال قریش به موجب پیمان‌ها و قراردادهای قبایله‌ای نمی‌توانست به پیامبر آسیب جانی برسانند؛ زیرا در این صورت با بنی‌هاشم درگیر می‌شدند. این وضعیت نه ویژه‌ی پیامبر، بلکه بر ساخته از ساخت عمومی مکه (و به عبارتی تمام فضای شبه‌جزیره عربستان) بود. (۱۳۹۵: ۹۷) و حتی می‌بینیم که هجرت پیامبر از مکه به یثرب (مدینه) بعدی) نیز مبتنی بر قرارداد و پیمانی است که «عقبه دوم» میان یثربیان و پیامبر منعقد می‌شود و مقدمات هجرت فراهم می‌شود. (۱۳۹۵: ۱۰۶-۱۰۸)

از «سیره سیاسی پیامبر» دو گونه تفسیر شده است: عده‌ای بر این نظر اند که سیره سیاسی پیامبر مبتنی بر نظریه «رهبری» است که نخبه‌گرایانه و آریستوکراتیک است. بر اساس این نظر، رهبری با دموکراسی تقابل دارد؛ زیرا دموکراسی از پایین به بالا و رهبری از بالا به پایین است. طبق این تئوری، جایی برای مردم به جز اطاعت وجود ندارد و بر طبق این نظریه، پیامبر بر توان رهبری از مدل کارزماتیک تکیه داشت. در مقابل نگاه نخست، نگاه و تفسیر دیگری وجود دارد که ابتدا در آرای «ابن خلدون» مطرح شد و در ادامه هم گسترش یافته و آن مفهوم «رهبری دموکراتیک» است. طبق این نظر، رهبری با دموکراسی نه تنها در تضاد نیست، بلکه یک «رهبری دموکراتیک»، یعنی رهبری مبتنی بر قاعده و قرارداد وجود دارد و پیش‌بردن قراردادها است که اهمیت پیدا می‌کند.

(۱۳۹۸: «د» ۱۰) با مطالعه تاریخ پیامبر متوجه می‌شویم که پیامبر یک رهبر ادامه در صفحه بعد

ادامه از صفحه قبل

استثنایی است که استراتژی و نقشه‌ی راه خویش را با شبکه‌ای از قرارداده‌ها پیش می‌برد، از قرارداد و پیمان‌هایی مانند «شباب» در مکه تا گفتگو با بزرگان مدینه در فرایند مهاجرت به مدینه. حتی «هجرت» هم بر اساس یک قرارداد محقق شد. و همان‌طور که در ادامه تحولات بعدی می‌بینیم، پیامبر با قرارداد دولت‌شهر مدینه را می‌سازند و دولت‌شهر پیامبر یا «دولت مدینه» مبتنی بر قرارداد است. البته این به این معنا نیست که در قرارداد، جنگ نیست. نکته‌ی بسیار مهم و قابل توجه این است که یک بار اصالت با «جنگ» است و ما قرارداد می‌بندیم تا جنگ خاموش شود و یک بار هم اصالت با «قرارداد» است و ما اگر جنگی هم می‌کنیم برای این است که قرارداد حفظ شود و این دو بسیار با هم فرق دارند. هنر و ابتکار پیامبر نیز همین است که چگونه «وضعیت جنگی» را به «وضعیت قرارداد» تبدیل کند و با بازسازی قرادادهایی که در عرف اعراب ریشه دارد، آن‌ها را به مدلی در نظم سیاسی تبدیل کنند.(۱۳۹۸«۵»: ۱۰، برای مطالعه تحولات دولت پیامبر رک: ۹۷-۱۴۸)

مشهور است که پیامبر اسلام دو معجزه بیشتر نداشت: یکی کتاب (قرآن) و دیگری این است که قرارداد کمتر برای ما شناخته شده «شبکه قرارددها» می‌باشد که در «دولتِ مدینه» تبلور یافت و این دو با هم معجزه‌ی بزرگ اسلام و پیامبر اعظم(ص) را تشکیل می‌دهد. اگر یکی راهنمای مکتوب بشر است، دیگری الگوی عمل سیاسی است. پیامبر اعظم با تکیه بر همین شبکه‌ی قراردادها و پیمان‌ها توانستند قبایل اعراب را دور هم جمع کند و نظام سیاسی طراحی کنند که این نظام سیاسی طرف ده سال قادر شد کل شبه‌جزیره را در بر گیرد و هشت سال پس از ایشان هم امپراتوری بزرگ ایران را از هم گسیخت و کمی بعد هم امپراتوری روم را به هم ریخت و به تنها امپراتوری بلاننازه

جهان تبدیل شد.(۱۳۹۸«الف»: ۱۰)

پیامبر اعظم بیش از ۱۳۰ پیمان و قرارداد در طول تاریخ ده ساله‌ی پس از تأسیس «دولت مدینه» منعقد کردند و به عنوان الگوی مدل و سیره سیاسی برای بعد از خویش برای جامعه بشری به یادگار گذاشتند.(۱۳۹۵:۱۳۶) یکی از مهمترین این پیمان‌ها و قرارددها، قرارداد صلح حدیبیه است که به تصریح قرآن «فتح المبین» و پیروزی آشکار نام گرفته است (آیه اول سوره فتح) که به تصریح منابع تاریخی، دعوت‌های همگانی و جهانی پیامبر اکرم از سال ششم هجرت و پس از «صلح حدیبیه» آغاز شده است.(۱۳۹۵: ۱۲۵)

قرارداد ده ماده‌ای «صلح حدیبیه» یا «فتح المبین» که در سال ششم هجرت نوشته می‌شود بسیار اهمیت دارد. متن قرارداد ده بند دارد و جالب این است که در این قرارداد اسمی از پیامبری و دین جدید نیامده است. این قرارداد به اندازه‌ای مهم بوده است که سطر اول آن را به یک بند تبدیل کرده‌اند. در ادبیات پیامبر این‌طور بود که در هر متن و نامه‌ای که می‌نوشتند آن را با نام خدا شروع می‌کردند، اما در قرارداد صلح حدیبیه، قریش گفتند اگر ما این خدا را قبول داشتیم که با شما جنگ و مشکلی نداشتیم، بنابراین به جای «بسم الله» بند اول قرارداد را به شکل «بسمک اللهم» (به نام تو ای خدا) تبدیل کردند. همان‌طور که ملاحظه می‌کنید در قرارداد اکثریت وجود دارد و این‌طور نیست که پیامبر اصرار به دیدگاه خود داشته باشند.(۱۳۹۸«۵»: ۱۰، همچنین بنگرید به ۱۳۹۵: ۱۳۵-۱۳۸)

در خاتمه، یادآوری این نکته‌ی مهم که در آغاز یادداشت نیز بدان اشاره شد لازم می‌آید که تحلیل سیره سیاسی نبوی، صرفا یک تحلیل تاریخی نیست بلکه مربوط به زمان اکنون است. چرا که اینجا سخن از یک «مدل» اِبه تعبیر قرآن «اسوه»ا



هشدار بدهد که تلاش برای متحدکردن انسان‌هایی که از نظر روحیه یا زبان، قانون و سنت با هم تفاوت دارند بی فایده است و این اختلافات گاه ممکن است آن قدر زیاد باشد که با چنین وحدتی ناسازگار درآید. (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۲۴). شیبه همین اظهار نظر را جورج بایدن، در زمان کارزارهای انتخاباتی در مورد افغانستان ایراد نموده؛ چرا که معتقد بوده است که شکل‌گیری یک دولت مقتدر در افغانستان، انتظار نادرستی است و در واقع افغانستان بایستی به سه کشور مستقل از یکدیگر تبدیل و یا دقیق‌تر بگوییم، تجزیه شود. (زادیو آزادی، «جو بایدن: افغانستان سه کشور جداگانه است»، ۲۳ سنبله ۱۳۹۸)

حتی به فرض عدم شکل‌گیری گروه‌های معارض قدرتمند که ثبات سیاسی را به چالش بکشند، به نظر می‌رسد که دموکراسی مبتنی بر رأی اکثریت در چنین کشورهایی در عمل منجر به تضییع حقوق گروه‌های بزرگ قومی و مذهبی که در قدرت سهیم نیستند، می‌گردد. در واقع وضعیت اجتماعی چنین کشورهایی را می‌توان به عنوان چالش‌های عملی (و به تبع آن نظری) در مقابل اکثر نظریه‌های دموکراسی قلمداد کرد که رضایت اکثریت را برای شکل‌گیری اقتدار سیاسی کافی می‌دانند. با توجه به چنین کاستی‌هایی در نظریه‌های کلاسیک دموکراسی است که پای نوع دیگری از دموکراسی به میان آمده که از آن تحت عناوینی همچون: دموکراسی مبتنی بر اجماع، دموکراسی انجمنی و یا دموکراسی چندقومی یاد می‌شود (حق‌شناس، ۱۳۸۸: ۲۹). با توجه به تجربه‌ی متفاوت دموکراسی در کشورهایی که از ساختار جمعیتی نامتجانس و ناهمگون برخوردار هستند، می‌توان گفت که نظریه‌های موسوم به دموکراسی انجمنی یا دموکراسی مبتنی بر اجماع، توفیق بیشتری در تحلیل واقعیت سیاسی این دسته از جوامع دارند. لبنان یک نمونه از چنین کشورهایی است. صلح و ثبات فعلی در لبنان را می‌توان در قالب نظریه‌ی دموکراسی انجمنی ارتت لیچپارت مورد تحلیل قرار داد. رویکرد کلی این الگو بر نوعی «برابری» میان گروه‌های ناهمگنی که این جامعه را می‌سازند استوار است و نه بر «یکسان‌سازی» و یا تفوق و هژمونی یک گروه بر دیگر گروه‌ها. لیچپارت معتقد است که این نوع دموکراسی نسبت به دموکراسی مبتنی بر اکثریت، تقسیم‌قدرت و صلح را بر پایه‌های عادلانه‌تری استوار می‌سازد. دموکراسی انجمنی وی بر چهار عنصر: (۱) دولت مبتنی بر ائتلاف بزرگ؛ (۲) وتوی متقابل (اکثریت متقارن)؛ (۳) اصل سهمیه‌بندی به عنوان اساس نمایندگی؛ (۴) خودمختاری بالای هر بخش جامعه برای اداره‌ی امور داخلی آن جامعه استوار است. (احمدی، ۱۳۸۵: ۱۳۵) حسین بشیریه این چهار اصل را به این بیان گزارش می‌کند: این نوع دموکراسی‌ها (به تعبیر بشیریه دموکراسی چندقومی) چهار ویژگی اصلی دارند: (۱) مشارکت نمایندگان گروه‌های قومی عمده در فرایند تصمیم‌گیری؛ (۲) برخوردارِی آن گروه‌ها از میزان بالایی از خودمختاری داخلی؛ (۳) توزیع قدرت به تناسب اهمیت گروه‌ها؛ (۴) قدرت وتو برای گروه‌های اقلیت. (بشیریه، ۱۳۸۰: ۱۸۸).

بافت جمعی لبنان

مفهوم اقلیت را معمولا در مقابل اکثریت به کار می‌برند، با این وجود وضعیت خاص کشور لبنان و بافت جمعیتی آن به گونه‌ای است که چه بسا بتوان آن را «کشوری با مجموعه‌ای از اقلیت‌ها» نامید. در لبنان تنها ۱۸ گروه مذهبی به رسمیت شناخته‌شده وجود دارد. بر اساس آمار رسمی جمعیت در سال ۱۹۳۲، یعنی در زمان حاکمیت فرانسه بر کشور، ۵۱ درصد جمعیت کل کشور

سیما کرز

است و معمولا وقتی از «مدل‌ها» بحث می‌شود آن‌ها را «فعل» نمی‌کنند بلکه وارد زندگی امروز می‌کنند. بنابراین «گذشته»، نه به خاطر گذشته، بلکه به خاطر زمان «حال» است که مهم می‌شود.(۱۳۹۸«ز»: ۱۰)

به عنوان یک دانشجوی مهاجر افغانستانی که سال‌ها است آرزو و رویای «صلح و ثبات» کشورش را در خواب و بیداری با خود می‌پروراند از طرفین «مذاکرات صلح» افغانستان که هر دو طرف خویش را مسلمان و پایبند به سیره پیامبر رحمة‌العالمین می‌دانند، تقاضامندم که این سیره پیامبر صلح و رحمت را که برای تحقق مذاکره و گفتگو و برقراری ثبات و صلح از هرگونه تلاشی دریغ نمی‌کردند بلکه وجود مبارکش زمینه‌ساز «قرارداد» و «صلح» هم می‌شدند؛ شما هم پایبند به همین سیره نبوی باشید و «مذاکرات صلح» را به «فتح‌المبین» تاریخ معاصر افغانستان تبدیل کنید.

این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می‌گفت
بر در می‌کده‌ای با دف و نی ترسایی
گر مسلمانی از این است که حافظ دارد
آه اگر از پی امروز بود فردایی

ارجاعات:

- فیرحی، داوود (۱۳۹۱)؛ قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. چاپ یازدهم. تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۹۲): نظام سیاسی و دولت در اسلام. چاپ یازدهم. تهران: نشر سمت.
- _____ (۱۳۹۴): فقه و سیاست در ایران معاصر؛ جلد اول: فقه سیاسی و فقه مشروطه. چاپ پنجم. تهران: نشر نی.

توافق طایف؛

ره‌آموز حل‌منازعه



را مسیحیان تشکیل می‌دادند. طبق آمار یاد شده، مارونی‌ها بزرگ‌ترین فرقه با ۲۹ درصد جمعیت، بعد از آن سنی‌ها با ۲۲ درصد و شیعیان در حدود ۲۰ درصد جمعیت را از آن خود کرده‌اند (راموز، ۱۳۹۲: ۲۱۴).

جنگ‌های داخلی ۱۵ ساله

بر اساس قرارداد سایکس-پیکو، لبنان در قلمرو استعماری دولت فرانسه قرار داشت. در ۱۹۲۳ رسماً جامعه‌ی ملل قیمومت فرانسه بر این کشور را تأیید کرد. اگر چه که لبنان در ۱۹۴۳ موفق به کسب استقلال شد، اما بقایای حاکمیت استعماری فرانسه در آن همچنان باقی ماند؛ از جمله قانون نانوشته‌ای که از آن به قانون طایفه‌ای یاد می‌شود. بر این اساس، رئیس جمهور همواره باید از میان مسیحیان مارونی انتخاب شود، نخست وزیر از میان مسلمانان اهل سنت و ریاست پارلمان از میان مسلمانان شیعه مذهب. با توجه به ریاستی بودن ساختار قدرت در لبنان پیش از جنگ‌های داخلی، چنین قانونی عملاً بر استیلای مارونی‌ها بر سیاست، اردو و اقتصاد منجر می‌شد (چمران، ۱۳۶۲: ۷۵).

همزمان با رشد احساسات پان‌عربیسم ناصری در میان کشورها اسلامی، اقلیت مارونی حاکم، سیاست دوری از دولت‌های عربی و نزدیکی به غرب را اتخاذ کرد. حضور شبه‌نظامیان فلسطینی در لبنان، از دیگر عواملی بود که موازنه‌ی موجود قوا در لبنان را به هم زد (حق‌شناس، ۱۳۸۳: ۴۵). اختلافات بر سر تقسیم قدرت میان مقامات دولتی مسیحی و مسلمان در سایه‌ی چنین فضایی تشدید شد و رخ‌دادن چند حادثه‌ی کشتار و قتل‌عام مشکوک، در نهایت ناقوس آغاز جنگ را به صدا درآورد؛ جنگی که ۱۵ سال طول کشید، ۲۰۰ هزار لبنانی را به کام مرگ کشید، یک ملیون نفر را مجروح کرد و عده‌ی زیادی را از خانه‌های خود آواره ساخت.

موافقت‌نامه‌ی طائف و تأسیس جمهوری دوم

پس از ۱۵ سال جنگ، سرانجام موافقت‌نامه طایف میان نمایندگان پارلمان لبنان، در شهر طایف به امضا رسید و بعد تبدیل به بخشی از قانون اساسی لبنان تبدیل شد. اما کدام ویژگی‌ها در این موافقت‌نامه وجود داشتند که توانستند در نهایت بنیاد صلحی پایدار در این کشور را پایه‌ریزی کنند:

۱. همراهی بازیگران منطقه‌ای

یکی از عواملی که نمی‌توان نقش آن را در موفقیت مذاکرات طایف مورد انکار قرار داد، همراهی بازیگران مهم منطقه‌ای و اجماع آن‌ها در مورد لزوم پایان بخشیدن به خشونت‌ها در کشور لبنان است. این مذاکرات با حمایت سازمان ملل متحد و تحت رهبری اخضر ابراهیمی و همچنین همراهی جدی اتحادیه عرب در نهایت امکان عملی‌شدن یافت. در این میان نقش عربستان سعودی و سوریه از همه برجسته‌تر است. شاهزاده سعود الفیصل، وزیر خارجه‌ی وقت عربستان سعودی، پیش از آن که توافق به تصویب برسد، به دمشق رفت و حدود بیست ساعت در کاخ ریاست‌جمهوری حافظ اسد، مشغول مذاکره بود. او سپس در بازگشت به عربستان، پیش از آن که به طائف برود، به شهر جده رفت و پیام حافظ اسد را به ملک فهد رساند. بر اساس این توافق، لبنان باید همکاری و روابط نزدیک خود با سوریه را حفظ می‌کرد و به گروه‌های ضدسوری، اجازه‌ی فعالیت در خاک خود را نمی‌داد. همچنین، سوریه نیز نباید اجازه می‌داد که از داخل خاک این کشور، امنیت لبنان مورد تهدید قرار بگیرد (احمدی، ۱۳۸۵: ۴۸).

۲. تفکیک قوا

ساختار قدرت در لبنان پیش از جنگ، اگر چه که دارای قوای

۴. _____ (۱۳۹۵): تاریخ تحول دولت در اسلام. چاپ هفتم. قم: انتشارات دانشگاه مفید.

- توضیحی درباره موارد «الف» تا «ز» که در بخش دوم یادداشت مورد رفرنس نو قرار گرفته است؛ استاد فیرحی از مرداد تا مهر ۱۳۹۸ طی ۳۸ شماره در صفحه گفتمان (صفحه ۱۰) روزنامه سازندگی با عنوان ثابت «سیره سیاسی پیامبر اعظم» در ستون «باشگاه روشنفکران» روزنامه مذکور سلسله مطالبی در تبیین سیره سیاسی نبوی نوشته بودند که از هفت شماره آن‌ها در این یادداشت استفاده شده که عبارتند از:

(الف) فیرحی، داوود. «سیره سیاسی پیامبر اعظم۴. اعتبار و حجیت سیره». روزنامه سازندگی، شماره ۴۴۹. ۲۳ مرداد ۱۳۹۸، ص ۱۰.

(ب) فیرحی، داوود. «سیره سیاسی پیامبر اعظم۵: تعریف اسوه». روزنامه سازندگی، شماره ۴۵۰. ۲۴ مرداد ۱۳۹۸، ص ۱۰.

(ج) فیرحی، داوود. «سیره سیاسی پیامبر اعظم۶: سیره سیاسی پیامبر و زمینه آن». روزنامه سازندگی، شماره ۴۵۱. ۲۶ مرداد ۱۳۹۸، ص ۱۰.

(د) فیرحی، داوود. «سیره سیاسی پیامبر اعظم۷: تفسیرهایی از سیره سیاسی پیامبر». روزنامه سازندگی، شماره ۴۵۲. ۲۷ مرداد ۱۳۹۸، ص ۱۰.

(ه) فیرحی، داوود. «سیره سیاسی پیامبر اعظم۸: رضایت، ایمان و رهبری دموکراتیک در اسلام». روزنامه سازندگی، شماره ۴۵۳. ۲۸ مرداد ۱۳۹۸، ص ۱۰.

(و) فیرحی، داوود. «سیره سیاسی پیامبر اعظم۲۹: قرارداد صلح حدیبیه». روزنامه سازندگی، شماره ۴۸۴. ۸ مهر ۱۳۹۸، ص ۱۰.

(ز) فیرحی، داوود. «سیره سیاسی پیامبر اعظم۱۰: قبیله و نظم سیاسی». روزنامه سازندگی، شماره ۴۵۵. ۳ شهریور ۱۳۹۸، ص ۱۰.



سه‌گانه بود، لکن در عین حال ساختار ریاستی و متمرکز داشت. بر اساس موافقت‌نامه‌ی طایف، نظام ریاستی به نظام پارلمانی تبدیل شد و قدرت از رئیس‌جمهور به نخست‌وزیر و هیات وزیران منتقل شد. استدلال این بود که تفکیک قوای مبتنی بر نظام پارلمانی می‌تواند توزیع قدرت را به نحو واقعی‌تر در یک کشور چندقومی تأمین کند. بر اساس اصلاحات قرارداد طایف، بسیاری از اختیارات رئیس‌جمهور مسیحی به یک کابینه‌ی مسیحی و مسلمان انتقال یافت و نخست‌وزیر مسلمان از حق وتوی فرمان‌های رئیس‌جمهوری مسیحی برخوردار شد (احمدی، ۱۳۸۵: ۸۳).

۳. تقسیم قدرت بر اساس نسبت اقوام و مذاهب

یکی دیگر از تدابیر موافقت‌نامه‌ی طایف برای پایه‌ریزی صلح پایدار، توزیع قدرت در میان اقوام و مذاهب مختلف ساکن این کشور، به نسبت جمعیت هر یک از این گروه‌ها بوده است. در بند ۵ از اصلاحات سیاسی آمده است: «تا زمانی که مجلس نمایندگان قانون انتخابات غیرطایفه‌ای را تصویب نکرده است، کرسی‌های نمایندگی بر این اساس تقسیم می‌شود: الف) به صورت مساوی میان مسیحیان و مسلمانان؛ ب) به صورت نسبی میان فرقه‌های هر یک از دو دسته‌ی فوق الذکر؛ ج) به صورت نسبی میان مناطق کشور». همچنین ماده‌ی ۷ اصلاحات سیاسی ایجاد مجلس سنا در این کشور را منوط به حضور نماینده‌ی همه‌ی فرقه‌های مذهبی دانسته است. نمایندگی فرقه‌ای متوازن پیش از این نیز در ماده‌ی ۹۵ قانون اساسی لبنان مورد اشاره قرار گرفته است، لکن تقسیمات قدرت مبتنی بر سرشماری سال ۱۹۳۲ بوده که در آن نسبت میان مسلمانان و مسیحیان ۵ به ۶ در نظر گرفته شده است. موافقت‌نامه‌ی طایف این نسبت را به نسبت مساوی میان مسلمانان و مسیحیان تغییر داد (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۱۸).

۴. خودمختاری گروه‌های قومی و مذهبی در امور داخلی

علاوه بر حضور در قدرت مرکزی، حفظ خودمختاری گروه‌های قومی و مذهبی از دیگر تدابیری است که برای حفظ صلح در لبنان مدنظر قرار گرفته است. قانون اساسی و ساختار سیاسی کشور اصولاً خودمختاری داخلی همه‌ی فرقه‌های مذهبی را، در امور شخصی و به ویژه امور مدنی مربوط به احوال شخصیه پذیرفته است.

۵. خلع سلاح تمامی گروه‌های مسلح و تشکیل اردوی ملی

یکی دیگر از تدابیر موافقت‌نامه‌ی طایف، بازگشت اقتدار به دولت مرکزی از طریق تقویت ارتش و منحل کردن گروه‌های شبه‌نظامی بوده است. در جریان جنگ داخلی، اردوی لبنان تقریباً از هم پاشیده بود. جنگ‌های طایفه‌ای در لبنان باعث شده بود تا بسیاری از نظامیان دروزی، سنی و شیعه از ارتش گریخته و به شبه‌نظامیان هم طایفه‌ی خویش و ملیشه‌های قومی و مذهبی ملحق شوند.

مشکلات موافقت‌نامه‌ی طایف

موافقت‌نامه‌ی طایف اگر چه که توانست به ۱۵ سال جنگ داخلی لبنان پایان دهد، اما در عین حال، خالی از کاستی‌هایی که امروزه در سیاست این کشور خود را هر از چندگاهی آشکار می‌سازد، نبوده و نیست. مهم‌ترین این اشکالات را می‌توان به قرار ذیل فهرست کرد:

۱. ساختار سیاسی حاصل شده از چنین توافقی در واقع یک ساختار سیاسی واحد نیست. این مساله به خصوص زمانی

ادامه در صفحه ۵

ققنوس در آتش:

مرور گلنار و آینه

«گلنار و آینه» از جهان اسطوره‌های سخن می‌گوید، از دنیای افسانه‌ای و افیونی که به‌رغم فروپاشیده‌گی و ابطال افسون‌ها و طلسم‌هایش اما یاد و خاطره‌اش همچنان بر انسان سودا زده حکمرانی می‌کند، بر انسانی که مسحور افسانه‌ها و مفتون جادوها و معتاد افیون‌ها است، انسانی که نه توانایی نقد دارد و نه توانایی تغییر، بل اساساً توانایی فهم تغییرها را ندارد؛ نمی‌تواند بفهمد که چرا کارخانه جای کاخ سوخته را گرفته و نمی‌تواند بفهمد که چرا سنت را باد برده و تجدد غالب آمده و نمی‌تواند با تجدد و عالم جدید و روح زمانه کنار بیاید. اساساً گلنار تجلی حقیقت‌های اسطوره‌ای و تناسخ آگاهی‌های افیونی است و به همین خاطر، این اثر رهنورد زریاب با اکتونیت ما پیوند محکم دارد و شکست ما در خروج از ذهنیت اسطوره‌ای را به وضوح نشان می‌دهد.



حسین رضا خاوری

«گلنار و آینه» نام‌دارترین اثر مرحوم محمداعظم رهنورد زریاب (۱۳۲۳-۱۳۹۹) است. این یادداشت به بررسی اجمالی این داستان پرآوازه می‌پردازد.

«گلنار و آینه» با ذهنیت اسطوره و آگاهی افسانه‌ای درگیر است و شکست راوی را برملا می‌کند. راوی بی‌نام و پیر و فرتوت که هیچ کس و همه کس است درواقع نماد روح جمعی ما است که شکل مشخص ندارد. راوی همان‌طور که نام ندارد، تاریخ نیز ندارد. زمان داستان بیش از آن که زمان واقعی باشد اما زمان خیالی و افسانوی است. حوادث و ماجراها در زمان عینی و مشخص اتفاق نمی‌افتند. گفتارها عمدتاً در شب و بر سر گور روی می‌دهد. به همین خاطر، «مرگ» مضمون مرکزی گفت‌وگوها است، مرگ گلنارها، مرگ پدر و مادر ربایه، مرگ شیرین و مرگ امیر و خسرو و مرگ چندبازی ربایه. شخصیت‌های اصلی همه در کام مرگ فرورفته‌اند. رقصی که اقامه می‌شود و از قضا یگانه نماد زندگی و حرکت و تغییر در داستان به شمار می‌آید، این رقص نیز یا گرداگرد تک‌درخت کهن‌سال در گورستان اقامه می‌شود یا اگر در کاخ مهاراچه برپا می‌شود، کاخ را به آتش می‌کشد و فضا را از مرگ آکنده می‌سازد؛ و اگر جایی نبود، لاجرم خود را می‌سوزاند و نابود می‌کند. آن‌جا که رقص با مرگ پیوندی ندارد، مانند محفل دوستانه اما ناتمام می‌ماند و با خشونت و دشنام (کنجینی) بدرقه می‌شود. رقص و زندگی یا گسیخته از مرگ نیست یا آن زندگی چندان زنده‌گی نیست و لوده‌گی است که به قمار و لهو و لعب می‌گذرد. داستان روایتی از سلسله‌ی شکست‌ها است، شکست زندگی، شکست تغییر، و شکست عقل در برابر اسطوره. شکست به خوبی نمایش داده می‌شود.

«گلنار و آینه» از جهانی اسطوره‌ای سخن می‌گوید، از دنیای افسانه‌ای و افیونی که به‌رغم فروپاشیده‌گی و ابطال افسون‌ها و طلسم‌هایش اما یاد و خاطره‌اش همچنان بر انسان سودا زده حکمرانی می‌کند، بر انسانی که مسحور افسانه‌ها و مفتون جادوها و معتاد افیون‌ها است، انسانی که نه توانایی نقد دارد و نه توانایی تغییر، بل اساساً توانایی فهم تغییرها را ندارد؛ نمی‌تواند بفهمد که چرا کارخانه جای کاخ سوخته را گرفته و نمی‌تواند بفهمد که چرا سنت را باد برده و تجدد غالب آمده و نمی‌تواند با تجدد و عالم جدید و روح زمانه کنار بیاید. اساساً گلنار تجلی حقیقت‌های اسطوره‌ای و تناسخ آگاهی‌های افیونی است و به همین خاطر، این اثر رهنورد زریاب با اکتونیت ما پیوند محکم دارد و شکست ما در خروج از ذهنیت اسطوره‌ای را به وضوح نشان می‌دهد. برای فهم مطالب باید به چند پرسش اندیشید: در داستان چه اتفاق‌هایی روی می‌دهد؟ چه قصه‌ها و معرفت‌ها و حقیقت‌هایی پدیدار می‌آید؟ ساختار روایی و داستانی حقایق و معارف چیست؟ چه شخصیت‌هایی وجود دارد و چه احوالی را پشت‌سر می‌نهند؟

شخصیت اصلی ربایه/ گلنار است؛ که یک شخصیت فعال و کنشگر است. برترین کنش وی رقص و گفتن حقایق می‌باشد که این گفتن‌ها و گفت‌وگوها راه را برای تغییر راوی و امکان نوشتن می‌گشاید. ربایه وارث یک سنت معنوی است که تبارش به هند و سرزمین اشراق و افسانه‌ها می‌رسد. رقص وی نماد اراده‌ی زندگی و زندگی‌بخشی است، تا سر حدی که گاهی راوی از «بیدار کردن مرده‌گان» و برخاستن آن‌ها بر اثر رقص گلنار/ ربایه می‌ترسد. (گلنار: ۷) گفتن نیز بدون خرد و اندیشیدن و کشف ممکن نیست. ربایه/ گلنار هم در پی کشف حقیقت خویش است و هم عین حقیقت انکشاف‌یافته، حقیقتی که یکپارچه رقص می‌شود، یکپارچه آتش می‌شود، زندگی را هم می‌گیرد و هم می‌بخشد. گلنار قوای انسانی راوی را، اراده و عقل وی را فعال می‌کند، وی را به دانایی مجهز می‌کند تا بتواند بنویسد. این گلنار است

که راوی را راوی می‌کند، حقیقت انسانی‌اش یعنی امکان فهم و عمل را بازمی‌گشاید تا بتواند چرخه‌ی مرگ را مختل کند. شخصیت دوم، راوی است که می‌کوشد از حالت انفعالی خارج گردد و به یک شخصیت فعال تبدیل شود. کنش اصلی وی همان نوشتن است که به مدد عنایت گلنار از ناتوانی در نوشتن و اندیشیدن می‌رهد. راوی بارها از رقص و نگاه گلنار می‌ترسد، می‌سوزد، می‌لرزد، بیدار می‌شود، که همه نشانه‌های تغییر است. اساساً فشار و اصرار و حضور افسونگر گلنار است که راوی را به نوشتن وامی‌دارد تا از وضع انفعالی خارج شود، بیندیشد و بنویسد؛ خود و جهان زندگی‌اش را سرانجام خلق کند و انسانیت خود را بازباید. چند شخصیت فرعی و حاشیه‌ای نیز هست: امیر و خسرو که موسیقی می‌نوازند و فضای معنوی لازم برای رقص را می‌گشایند. و شیرین که شاهد ماجراها و قصه‌ها است، و به همین خاطر، رقصه‌ی وصل اکتونیت به گذشته یعنی نقطه‌ی اتصال ربایه به گلنار است.

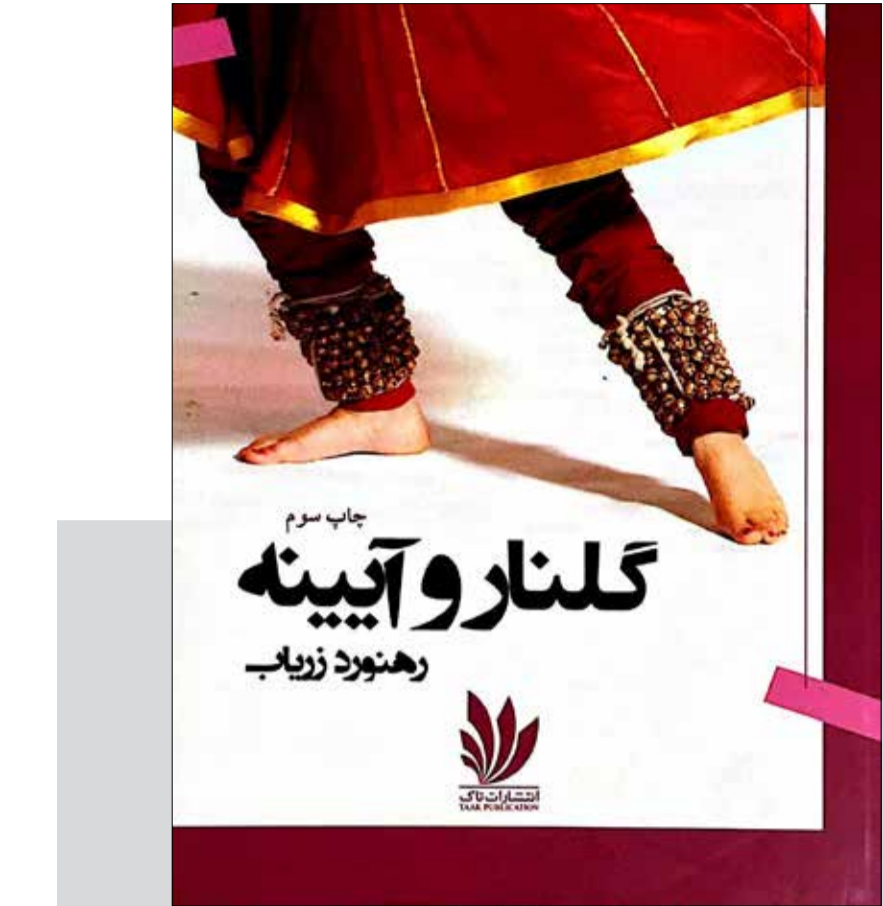
هستی‌شناسی رمان هستی‌شناسی اسطوره‌ای است و همراستا با هستی‌شناسی بدوی جامعه‌ی دینی. نگاه‌ها، چشم‌ها، رقص‌ها و حوادث همه غیرعادی، جادویی و افسون‌گرانه روی می‌دهند. از گیاه جادویی‌ای سخن به میان می‌آید که خواب و رؤیا را به واقعیت بدل می‌سازد که آن واقعیت نیز چیزی جز مرگ نیست. داستان از «گورستان خاموش» آغاز می‌شود که «فضای اسرارآمیز مثل رؤیاها» دارد. از همان آغاز، راز و رؤیا و رقص «طنین سحرانگیز» و «بی‌خود»کننده‌ی دارد (ص: ۵) که تا پایان داستان از پژواک و انعکاس بازمی‌آیند. راوی در ۲۱ سالگی ربایه را پشت پنجره می‌بیند؛ بعد ماجراهای اندکی را با یکدیگر می‌گذرانند. روزی ربایه همراه امیر و خسرو و شیرین به هند می‌رود و راوی ۳۵ سال بی‌خبر می‌ماند. پس از گذشت ۳۵ سال بی‌خبری و خاموشی، تن نیم‌دم و فرتوت ربایه ناگهان در کنار بستر راوی ظاهر می‌شود، تنهای تنها، انگار روحی بر او نازل شده که جبرئیل‌وار راوی را فرمان می‌دهد: «بنویس... بنویس» (همان: ۸) چنان‌چه آوازش اتاق را پر می‌کند. راوی می‌گوید: «نمی‌دانم»، نمی‌توانم. مکالمه تکرار می‌شود: بنویس! نمی‌توانم. بنویس، از همان آغاز، از همان پنجره! اتاق از شدت آواز می‌خواهد بترکد. جالب است که آواز یا هنگام رقص و آواز فرمان نوشتن هر دو آوازیایی هستند که فضا و محیط پیرامون خود را پر می‌کند، به سرحد انفجار می‌رساند و امکان تغییر را رقم می‌زند. راوی می‌ترسد؛ شروع می‌کند به نوشتن؛ قصه را می‌نویسد و تمام می‌کند، پیش از آن‌که ربایه نفس آخر را بکشد و بمیرد. (آغاز ماجرا در ۲۱ سالگی + حدود ۲ سال ماجراها + ۳۵ سال غیبت و ظهور ناگهانی = ۵۸ سال = سن زریاب هنگام نوشتن گلنار و آینه!) راوی در آغاز داستان به ربایه می‌گوید قصه‌ی ربایه/ گلنار را ننوشته، اما در پایان داستان می‌گوید نوشته است. راوی کنار تخت‌خوابش یک‌شبه ره صدساله را طی می‌کند و در یک شب، داستان را می‌نویسد! معلوم است که این شب تاریخی طولانی است، شبی پایدار که مرز خواب و بیداری خرد در آن واضح نیست.

راوی اول بار چشم‌های دخترتری را می‌بیند یا تصور می‌کند که دیده است. این تصور به خواب و خیال ره می‌برد، انگار راوی در خوابی دراز قرار دارد و تمام ماجرا و دیدن‌ها چیزی جز یک کابوس دهشتناک نیست. «هر چه بود، این چشم‌ها افسونم کردند. از رفتار بازماندم.» (ص: ۱۱) راوی افسون چیزی می‌شود که یقینی به دیدن آن ندارد. شاید چون یقین ندارد، افسون شده. به‌هرحال، آن افسون وی را از تحرک و فعالیت بازمی‌دارد، «ایستاده» و «میخکوب» می‌ماند. راوی چنان افسون آگاهی اسطوره‌ای و اسیر درچه‌های آگاهی‌های اشراقی می‌شود که حتی اختیار پرسیدن و فهمیدن ندارد. «غصه‌ی ناشناس»ی وی را

تسخیر می‌کند که «تحمیل سیاهی شب» را برایش «بسیار دشوار» می‌سازد؛ (ص: ۱۲) بدون آن‌که راهی به رهایی بدانند و بپویند جز فرورفتن مدام و افزون‌تر در مفاک افسون‌ها و به ته رساندن آن‌ها، که سراسر خیال و ضمیر راوی را پر کرده و به سقوط در قعر افسون‌ها و افیون‌ها سوق می‌دهد. خیال و تصویر آن چشم‌ها قفسی پولادین شده که بال‌پر راوی را چیده و او را به بند کشیده و مجال خروج و پرواز نمی‌دهد؛ بی‌قرار است و دوباره و دوباره پشت آن پنجره می‌آید تا بیشتر افسون شود اما چیزی نمی‌بیند. تا این‌که آن سرور روان و یار باریک و بلندبالا را بار دیگر در زیارت می‌بیند و باز: «سخت افسون شده بودم. در طلسم شگفتی گیر مانده بودم.» راوی خود می‌داند که گرفتار طلسم حقیقت اسطوره‌ای شده، حقیقتی رنگین و موج‌آگین، اما چاره‌ای جز قبول و اطاعت ندارد. به همین خاطر، یک «سکوت سنگین و مقدس» بر وی حکمفرما می‌شود و اعتراف می‌کند: «کرت و حرکت شده بودم. آن طلسم و آن افسون مسحورم کرده بودند.» و در آن «فضای خاموش و رازآلود» همچنان تنها، افسون‌زده و طلسم‌شده می‌ماند. (ص: ۱۵) راوی در عین «گیجی و افسون‌شده‌گی» بار سوم آن دختر را هنگام رقص می‌بیند، در محفل خواهرزاده‌ی الیاس. این بار نه تنها چشم‌ها بلکه پاها و آواز پاها دختر است که راوی را افسون می‌کند. به همان میزان که سراپای وجود دختر/ حقیقت «جنش و حرکت» شده است، «حرکت‌های لطیف و جاودانه» (ص: ۱۸) اما سراپای وجود راوی را افسون‌شده‌گی و انجماد و کرتی و بی‌حرکتی فراگرفته است که مدام شدت می‌یابد. فصل یکم و دوم فصل دیدار ناب است، بدون آن‌که به سخن و گپ‌وگفت آمده شود. راوی در فصل نخست توسط چشم‌های دختر افسون می‌شود و در فصل دوم توسط آواز پاهایش. دختر سراپا وجودی افسونگر دارد که فکر و حرکت را از راوی می‌گیرد. بانوی حقایق افسانه‌ای مانند «مدوسا» با یک نگاه آدم‌ها را به سنگ بدل می‌کند یا «سیرن‌ها» که با یک آواز ملوانان و کشتیان‌ها را افسون کرده و به کام مرگ می‌افکند. این‌جا نیز راوی توسط نگاه و آواز بل توسط تصور آن‌ها افسون می‌شود، چنان‌چه هنگام حضور نزد دختر یا هنگام حضور در محضر حقیقت بی‌اراده می‌شود: «جراتم یک‌سره از میان رفت.» (ص: ۲۶)

در فصل سوم، دیدار زبان می‌گشاید و ملاقات به سخن آراسته و پیراسته می‌شود. نخستین قرار دونفره سر قبر پادشاه بخارا گذاشته می‌شود. آن‌جا سوی پنجه شاه می‌روند: «چه جایی! هر طرف که ببینی، قبر است... همه جا مرده‌گان خوابیده‌اند.» (ص: ۳۰) جایی که جهان به یک قبر بزرگ بدل شده است، چهره‌ی دختر همانا آرام «مثل شب خاموش و مهتابی» است؛ انگار حقیقت اسطوره‌ای از این‌که آدمی را به درون قبر افکنده، احساس رضایت و شادمانی می‌کند؛ انگار تنها مرگ است که اطمینان قلبی می‌آورد؛ به عبارتی، نخستین گفت‌وگو در گورستان روی می‌دهد؛ انگار مرگ است که با طمأنینه‌ی قلبی دهان می‌گشاید و سخن می‌گوید و افسون می‌کند؛ و عجیباً که راوی هم قصه‌ها و حکایت‌های بانوی حقیقت یا مرگ را «افسانه‌ی عجیب و شیرین» می‌پندارد که از آن «حساس شیرین و نشاط‌بخش» می‌کند! (ص: ۳۲) بله، علاوه بر نگاه و آواز رنگ، سخن انسانی نیز برای راوی صورت افسانه و افسون می‌پذیرد. بدین سان، افسانه به امر خواستی بدل می‌شود، نه به امر تقدردنی. راوی حاضر است که در محضر سعادت‌بخش آن زانو بزند، سجده کند، خاک پایش را توتیای چشمانش سازد، به دیدگانش سرمه بکشد، پیش رویش جان دهد و بمیرد. (ص: ۳۴)

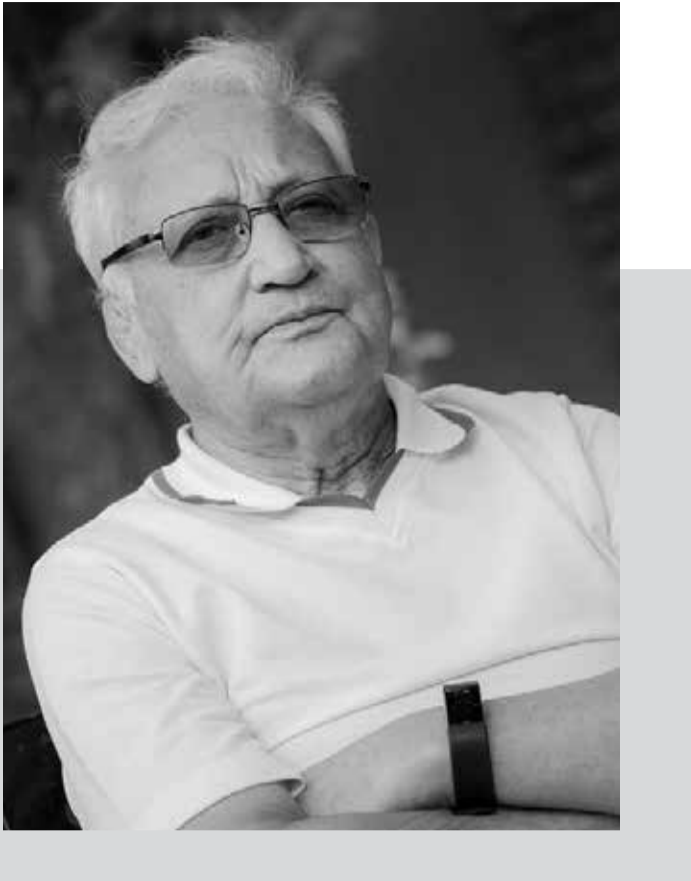
گفت‌وگو در گورستان یا زبان‌گشایی مرگ، رویدادی «شگفت، دوست‌داشتنی و خوش‌آیند» است و تجربه‌ای تلقی می‌شود که زندگی راوی را درگون می‌سازد، و آن را «مرحله‌ی تازه‌یی از زندگی» و آشنایی با «جهان نو» می‌داند. (ص:



۳۶) این جهان نو گرچه در ظاهر «عشق» است اما این عشق تحت رواق مرگ رخ می‌دهد و اگرچه مرحله‌ای تازه از زندگی را رقم می‌زند اما به زندگی و نجات آن از چنگ مرگ ربط ندارد. ربایه/ گلنار جهان نو است، یادگار «خرابات» و اهل آن، راوی هر قدم که پیش می‌رود، با افسون تازه‌ی روبه‌رو می‌شود. افسون تازه‌اش گیرماندن در طلسم واژه‌ی مانند «خرابات» است که ترکیب ربایه و خرابیات احساس «سعادت بی‌کران» را در راوی تولید می‌کند، احساسی که دختران دانشگاه کابل و مجیز به دانش عصری در راوی تولید نمی‌کند و هیچ دختر دانشگاهی و مدرن با ربایه برابر نیست. (ص: ۳۷) آگاهی‌های عصری و معارف مدرن انگار حسی از سعادت را در راوی برمی‌انگیزاند و در تولید حس خوش‌بختی با آگاهی‌های افسانه‌ای برابری نمی‌تواند. بی‌سوادی گلنار و بی‌دلیلی حقایق اسطوره‌ای نیز عیبی ندارد. آن‌چه برای راوی تعیین‌کننده و مسأله است آن افسونی است که از شمشان و پاها و صدا و بل از سراسر وجود ربایه ساطع می‌شود و دل و درون راوی را تسخیر و تسخین می‌کند. این است جهان نو راوی، جهانی همیشه بهار که آسمان و زمینش آینه‌هایی اند که فقط صورت زیبای ربایه را منعکس می‌کنند. (ص: ۳۸) صورت زیبایی که جلوه‌ی بهار است، البته بهاری اضطراب‌آور، چنان‌که وقتی می‌آید، دل راوی می‌لرزد و دهانش خشک می‌شود یا وجودش تبخیر می‌شود! (ص: ۳۹)

فصل چهارم به حکایت دیداری دیگر بر سر گور گلنار، مادر ربایه می‌پردازد. باز هم گورستان و انکشاف حقیقت گلنار نخستین، یعنی مادر مادر مادر مادر مادر ربایه، که اهل لکنهو و رفاصه‌ای در کاخ مهاراچه‌ی هندی بوده است. مهاراچی مست گلنار اول را مجبور می‌کند که با فردی دیگر مسابقه و رقیبش را شکست دهد، اما رقیبش کسی نیست جز تصویر خود گلنار در آینه‌ها! گلنار خشمگین می‌شود ولی با تصویر خودش مسابقه می‌دهد. «زیباترین رقص» را با تمام وجودش اقامه می‌کند. یکپارچه «رقص» می‌شود. دامنش که حریر سرخ بوده، به «گل سرخ چرخان» بدل می‌گردد. تا سرانجام تصویر خودش را از پای درمی‌آورد اما رقص را تمام نمی‌کند و ادامه می‌دهد. نیرویی رموز یا کریشنا در گلنار اول حلول می‌کند. وجودش نورانی می‌شود، درخشان و سوزان، که به هر اشاره‌اش گوشه‌ای از کاخ را به آتش می‌کشد. آینه به همین خاطر، ربایه رسالتی جز کشف آن ندارد. این راز است که ربایه/ تصویر راوی در آینه را مجبور می‌کند وارد سرزمین افسانه‌ها و افسون‌ها شود، تا بتواند راز را کشف کند و از خودش فراتر برود. لذا «این نام به نظرم همچون انفجاری از افسانه و راز جلوه می‌کند.» (ص: ۴۹) گلنار یا ربایه که تصویر راوی در آینه است، انفجاری از راز است که باید آن را کشف کند تا بتواند قدرت نهفته در رقص قدم/ قلم را بفهمد، تا بتواند از خودش فراتر بیرون و ناتوانی‌هایش را به زمین بزند. راوی برای غلبه بر عجز خود و وجود دنیای اسرارآمیز افسانه‌ها می‌شود، وارد جهانی که نحوه‌ی بودن و تاریخ امکان‌های درونی او را مقدر و معین کرده است. او باید وارد جهان درونی‌اش شود و جهان درونی‌اش همان جهان اساطیری است، دنیای افسانه‌ها و رازهایی که برایش به ارث رسیده و بار میراث بر شانه‌های سنگینی می‌کند اما چاره‌ای جز پذیرش و سیروسلوك در آن ندارد. هنوز ربایه و راوی قدرت سفر و کشف راز را ندارند.

فصل بعد باز دیداری دیگر پیرامون آرامگاه پادشاه بخارا توفیق و نصیب آن‌ها می‌شود اما این بار، به پارک شهر ادامه در صفحه بعد



نوم‌ی‌روند، ربابه رویش را پوشانده و برقع را در پارک کنار نمی‌زند. گفت‌وگویی درنمی‌گیرد. همان‌طور که ربابه در پارک شهر نو چهره نمی‌گشاید، حقیقت اسطوره‌ای نیز در فضای مدرن رخ نمی‌نمایاند و زبان نمی‌گشاید. بانوی افسانه در دنیای مدرن جایی ندارد و اگر ابراز وجود کند، به حدوث صحنه‌های مضحک و تمسخرآمیز ختم می‌شود. فصل هفتم دیداری در خانه‌ی ربابه را حکایت می‌کند که میدان‌دار آن شیرین است و از گیاهی جادویی سخن می‌زند.
راوی بی‌نام آن‌جا با امیر و خسرو و شیرین آشنا می‌شود. شیرین آشکارا گذشته را تداعی می‌کند. به نظر او، «آدمیان تاب غم را ندارند.» این کلید پرداختن داستان به افسانه و افسون را نشان می‌دهد که افسانه‌ها و حقایق اساطیری تنها پناهگاهی است که آدمی از سرمای غم به آغوش آن افسون‌ها و افیون‌ها می‌گریزد یا در آغوش افسانه‌ها هجوم غم را از یاد می‌برد. از آن‌جا که افسانه و افسون همیای شب و سیاهی بر سراسر داستان سایه افکنده، پس معلوم می‌شود که غم بزرگی در بنیان داستان وجود دارد که کل افسانه‌ها و افسون‌ها و افیون‌ها سرپوشی برای پوشاندن یا طرد آن است.
ربابه/ گلنار در پی کشف راز رقص و شیرین در پی گیاه جادویی خواب‌آور است. خواننده هم باید راز این غم بزرگ را کشف کند، راز غم یا زخم مرگ و تیغ اجلی که بر جان و جهان ما فرمان می‌راند و بهبود نمی‌یابد. شیرین قصه می‌کند که گیاهی در کشمیر وجود دارد که اگر کسی از آن بخورد، در بیداری خواب می‌بیند و اگر زیاد بخورد، بیداری را تحمل نمی‌تواند و مجبور می‌شود به خوردن ادامه دهد. اگر به خوردن آن معتاد شود، وارد خواب می‌شود یا خوابش عمیق‌تر شده و لایه‌ی دیگری از خواب پدید می‌آید که بیداری را ناممکن‌تر می‌سازد. علاوه بر خواب دوم اما خواب سوم نیز وجود دارد. فرد «اراده کند که خواب ببیند که خواب می‌بیند که خواب می‌بیند.» (ص: ۶۳) تفاوت خواب سوم یا لایه‌ی سوم خواب با دو دیگر این است که خواب‌های اول و دوم غیرواقعی اند اما خواب سوم واقعی است. البته خواب اول به اختیار آدمی است اما خواب دوم و سوم تحت اراده‌ی آدمی نیست و از جای نامعلوم می‌آید. بنابراین، سطحی از خواب وجود دارد که هم واقعی است و هم تابع اراده‌ی آدمی نیست. این همان قمار خطرناکی است که در سلسله‌ی خواب‌ها یا لایه‌های انحطاط هست که هر چه عمیق‌تر شود، واقعی‌تر و غیرارادی‌تر می‌شود. ورود به خواب اختیاری اما خروج از آن راهی جز مرگ ندارد. ژرفای خواب خرد به رویدادهایی منجر می‌شود که هم واقعیت دارند و هم خارج از کنترل ما می‌باشند. واقعیتی که خواب سوم رخ می‌دهد، چیزی جز مرگ و نابودی نیست. بر این اساس، شاید افغانستان از آن گیاه جادویی خواب‌آور خیلی زیاد خورده و وارد مرحله‌ی خواب سوم شده؛ چنان‌که خنجر مرگ در سینه‌ی آن فرورفته، بدون آن‌که اختیار و راه نجاتی قابل تصور باشد. بیداری‌ها و واقعیت‌هایی وجود دارند که ارباب قدرت آن‌ها را برنمی‌تابند؛ لذا گیاهان جادویی و افیون‌های ایدئولوژیک را به خورد مردم می‌دهند، به ذهن و ضمیرشان تزریق می‌کنند تا به خواب‌های عمیق و بیدارناپذیر فروروند، چنان‌چه از مرگ و تباهی و نابودنی‌شان نیز خبردار نشوند و با آغوش باز، افیون‌های جادویی و سکرآور را سرکشند و از انفجار و انتحار یا تکفیر و تفسیق دیگران بازنایستند. فصل هشتم به دامن گپ‌وگفت‌ رازی و ربابه برمی‌گردد. شیرین در فصل پیش کف دست رازی را دیده اما حقیقت را به وی نگفته بود. در جهان رازی، حقایق در خارج از گورستان بیان نمی‌شود. گور و مرگ تنها مکانی است که به بیان حقیقت امکان می‌بخشد. ربابه است که سر گور شاه بخارا می‌آید و طرف چشمه خضر می‌روند و افشا می‌کند که: «یک وقتی من و تو خواهر و برادر بودیم.» چون کف دست آن‌ها شبیه یکدیگر است. کف دست هر دو استثنایی است و یک خط دارد که کف را دو نیمه کرده. در جهانی که افیون‌های جادویی و اساطیری همه را غرق خواب و انحطاط کرده، معلوم است که عشق ناممکن است و روابط باید تابع «محرمیت» باشد، که این‌جا قالب خواهر-برادری به خود گرفته تا وحدت و همزادی شخصیت‌های اصلی ماجرا را بیان

و تداعی کند. سرنوشت مشترکی که دوباره شده و هر یک تصویر دیگری شده، به این امید که به فهم درآید. باری، پذیرش این وحدت و همزادی دشوار است و به کابوس رازی بدل می‌شود. شب درویش عجیبی را در خواب می‌بیند که از چشمانش خون جاری است و به او می‌گوید کف دست را ببین، برادرکم! (ص: ۸۰) این کابوس دهشتناک دست از سر رازی برنمی‌دارد و حتی پس از مرگ ربابه نیز سراغ او می‌آید و از دختر ربابه خیر می‌آورد! فصل نهم نیز به دیدار نامنتظره‌ای می‌پردازد. رازی ربابه را در محفل رقصی می‌بیند اما یک مرد مست رقص را به هم می‌زند و به ربابه دشنام می‌دهد. ربابه دردمبار سر گور مادرش می‌رود و گریه می‌کند، گریه‌ای که ذخیره‌ی اشک نسل‌ها بوده: «گریه‌های همه گلنارها در سینه‌ی او ذخیره شده بودند.» (ص: ۸۶) بعد «مثل یک شیخ سرمه‌بی‌پوش» زیر تک‌درخت توت می‌رود و آن‌جا می‌رقصد. «گلنار ربابه بود و ربابه همان گلنار بود.» (ص: ۸۹) همانند گلنار اول، روحی در ربابه حلول می‌کند، الاهی‌مانند می‌شود و دو چشم او مثل یاقوت درخشیدن می‌گیرد، شبیه اتفاقی که برای گلنار اول پیش آمد. می‌گوید: «من دیگر ربابه نیستم. من گلنار هستم.» (ص: ۹۰) من دیگر خودش نیست، از خودش فراتر رفته و دیگری است؛ مانند تناسخ روح آواتاری؛ ربابه گلنار اول را در خواب می‌بیند که دیگربودگی‌اش را تأیید و او را به هند دعوت می‌کند. رازی برای آخرین بار، لبخندی کوتاه اما به سان «هزار خورشید» را در سراسر وجود ربابه می‌بیند: «عصاره‌ی هستی و جوهر لبخند را در چهره‌ی ربابه دیدم.» که بسیار زیبا و افسونگر است، چنان‌که رازی را نیست و نابود می‌کند: «آب شدم، خاک شدم، و مُردم.» (ص: ۹۲) رازی مسافرت می‌رود اما وقتی برمی‌گردد، ربابه نیست و بی‌خبر به هند رفته است. رازی بی‌پناه شده و اسیر پنج‌هی غم می‌شود. بهار سال بعد، روزی رازی به زیارت می‌رود. می‌لرزد و دهانش خشک می‌شود. ناگهان ربابه را سر قبر مادرش گلنار می‌بیند درحالی‌که موهایش خاکستری شده است. ربابه به هند رفته بود تا راز را کشف کند اما شکست‌خورده و فرتوت برمی‌گردد. ربابه از تغییر جهان، از زوال سنت و ظهور صنعت ناراحت است و نمی‌فهمد که چرا کاخ ویرانه از بین رفته و به جایش کارخانه پدید آمده است. ربابه تغییر جهان را علت شکست در کشف راز میراثی‌اش می‌داند. لذا، از تغییر جهان متنفر می‌شود. تغییر و شکست، او را پیر کرده، موهایش خاکستری شده، و چشمانش که روزگاری دو دسته گل رنگارنگ بود، حالا پژمرده و به «دو مرداب ساکت و خاموش» بدل شده است. در عین حال، تأکید می‌کند: «ربابه مُرد. من گلنار هستم.» (ص: ۱۰۴) بانوی حقیقت فشار می‌آورد و فرمان می‌دهد که قصه‌ی ما را بنویس. «قصه‌ی گلنارت را بنویس.» (ص: ۱۰۵) ربابه گلنار می‌شود و بی‌خبر برای بار دیگر، بار آخر به هند بازمی‌گردد، به آغاز. میل بازگشت به آغاز و جست‌وجوی اصل و کاوش وطن همیشه با آدمی هست و آدمی را آرام نمی‌ماند، مخصوصاً اگر رسالتی همچو کشف راز میراثی و ودیعت و امانت ازلی بر گردن داشته باشد. رازی خشمگین و غمگین می‌شود اما کاری از دستش برنمی‌آید. نه دفعه‌ی پیش و نه این بار، قادر به حرکت و رفتن در پی آواز بانوی حقیقت نیست. قدرت خلق تغییر و اراده‌ی سفر و بودن با محبوبش را ندارد. با غم‌هایش می‌سازد و می‌پذیرد که «زندگی جز یک قصه‌ی بزرگ و تمام‌ناشدنی، چیز دیگری نیست.» (ص: ۱۰۶) جهان نور اوی نامنام و ناساخته می‌ماند. سال‌ها می‌گذرد و خبری از ربابه/ گلنار نمی‌رسد. «ربابه برای من به خاطره‌یی، به رؤیایی مبدل شد» (ص: ۱۰۷) که چونان زخمی بزرگ در خواب و بیداری همراه رازی است، زخم‌هایی که وی را در «شب سیاه و پایان‌ناپذیر ترک گفتند» اما هیچ گاه بهبود نیافتند. فصل دهم آخرین دیدار را قصه می‌کند. ۳۵ سال بعد، ربابه بدون یاران برمی‌گردد: «کنار بسترم، روی زمین نشست است.» «باز هم شب است.» (ص: ۱۰۸) خاطره و رؤیای رازی شباهنگام و به نحو عجیبی بازگشته است و هر دو پیر شده، موهای‌شان سفید شده، انگار رازی به تصویر خودش می‌نگرد. ربابه برای آخرین بار ناگفته‌ها را

ربابه/ گلنار همانا تصویر رازی است و نوشتن / کتاب همان آینه است. رازی تصویرش را، گلنارش را، ققنوس مرگ را در آینه‌ی نوشتن از پای درمی‌آورد و به زمین می‌زند. رازی ناتوانی خودش را شکست می‌دهد و از چرخه‌ی بی‌هوده‌گی خودش فراتر می‌رود و متنی خلق می‌کند تا در جهان آن متن بتواند افسانه‌ی ققنوس مرگ را مورد استنطاق قرار دهد. رازی به مدد نوشتن از چرخه‌ی افسون و نفرت فراتر می‌رود، به معرفت دست می‌یابد؛ تا به مدد معرفت و پیش از آن که بمیرد، یک چوب، یک قلم، یک برگ، یک متن لای چرخ دوآر مرگ پرتاب کند، باشد تا چرخه‌ی ققنوس مرگ اندکی مختل شود و به مسأله بدل گردد. رسالت ما اندیشیدن به این اختلال و تقویت آن است، حمایت از قلم و فکری که افیون‌های مرگ‌آور و افسون‌های کرخت‌کننده را نشانی کرده و مبارزه‌ی معرفتی با آن‌ها را وجوب بخشیده است.

بیان می‌کند تا ماجرا به پایان برسد. آن‌ها هند رفته، تا آخرین سرخیزها از گلنار اول را به دست آورند. تنها مرگ گلنار را کشف می‌کنند که یک شب گلنار می‌رقصد و آتش می‌گیرد. «اصلاً یک شعله‌ی بزرگ می‌رقصید… گلنار زندگی کرده بود تا خودش را بسوزاند.» (ص: ۱۱۲) رازی وجود ندارد. به کابل برمی‌گردند. خلقی‌ها امیر را دستگیر و سرگرم می‌برند، شیرین می‌میرد. فرزندش قاش (قاسم) نیز دستگیر و نابدید می‌شود. ربابه و خسرو به پاکستان می‌روند اما به کابل بازمی‌گردند. این بار طالبان خسرو را می‌کشند. خرابات فرومی‌پاشد. سرانجام در یک «شب سیاه و بارانی» ربابه نیز می‌میرد. اتاق پر از مرگ می‌شود و بر سوگ خواهرکش می‌گرید. جهان ربابه/ گلنار یا جهان نو رازی خاک‌و‌خاکستر می‌شود. اما جهان سنت هنوز باقی است. درویشی را در زیارت می‌بیند که قبل‌ها در خواب دیده بود و به رازی می‌گوید که دختر ربابه به نام گلنار– در خرابات زندگی می‌کند. درویش در پاسخ ویرانی خرابات می‌گوید: خرابات از بین نرفته، ویرانی‌اش چیزی جز «خواب و رؤیای هولناک» نبود. نزدیک صبح، رازی از خواب بیدار می‌شود. تنهایی دردناکی را حس می‌کند و در عین حال، آواز ربابه را می‌شنود: «من این‌جا هستم. در خرابات… در همین خرابات!» (ص: ۱۲۳) رازی گیج می‌شود. درحالی‌که «همه جا شب بود و سیاهی» اما شب و سیاهی و باران برایش «بیگانه» می‌نمایند رازی یک عمر در شب دراز و تاریک زیسته اما با آن آشنا نشده و بیگانه مانده است. این بیگانه‌گی می‌تواند حاصل تغییر نهایی رازی باشد.

گلنار قصه‌ی آگاهی‌ها و افسون‌هایی است که پیاپی در خاک می‌خوابند و رفیع برمی‌خیزند. در کانون همه‌ی آن‌ها «مرگ» قرار دارد. گلنار زندگی کرد تا کاخ را بسوزاند و بعدش خود را بسوزاند و عکس نقیض آن، طالبان زندگی می‌کنند تا خود را بترقاند و دیگران را بسوزانند و جرم‌له کنند. نفس زندگی به سلاح مرگبار تبدیل شده است. مسأله اما این است که حتی مرگ و زنجیره‌ی بی‌پایانش به حیث یک واقعیت تلخ و چاره‌پذیر پذیرفته نمی‌شود تا به ضرورت حل و رفع آن آندیشه شود. افیون‌های خواب‌آوری وجود دارد که واقعیت را به خواب و رؤیا بدل می‌کند و به عرصه‌ی فهم‌ناپذیری می‌راند و بالعکس خواب‌ها و رؤیاهای مرگبار را به واقعیت بدل می‌سازد.

در اخیر می‌توان گفت که ربابه/ گلنار همانا تصویر رازی است و نوشتن/ کتاب همان آینه است. رازی تصویرش را، گلنارش را، ققنوس مرگ را در آینه‌ی نوشتن از پای درمی‌آورد و به زمین می‌زند. رازی ناتوانی خودش را شکست می‌دهد و از چرخه‌ی بی‌هوده‌گی خودش فراتر می‌رود و متنی خلق می‌کند تا در جهان آن متن بتواند افسانه‌ی ققنوس مرگ را مورد استنطاق قرار دهد. رازی به مدد نوشتن از چرخه‌ی افسون و نفرت فراتر می‌رود، به معرفت دست می‌یابد؛ تا به مدد معرفت و پیش از آن‌که بمیرد، یک چوب، یک قلم، یک برگ، یک متن لای چرخ دوآر مرگ پرتاب کند، باشد تا چرخه‌ی ققنوس مرگ اندکی مختل شود و به مسأله بدل گردد. رسالت ما اندیشیدن به این اختلال و تقویت آن است، حمایت از قلم و فکری که افیون‌های مرگ‌آور و افسون‌های کرخت‌کننده را نشانی کرده و مبارزه‌ی معرفتی با آن‌ها را وجوب بخشیده است. داستان به وضوح نشان می‌دهد که همه‌ی ما درون یک قبر بزرگ و تاریک گیر افتاده‌ایم. زیست‌جهان ما چیزی جز یک گورستان بزرگ و دهشتناک نیست اما تناول افیون‌های ایدئولوژیک باعث شده که قدرت درک و حس مشترک ما زایل شود. داستان از ضرورت رستاخیز زندگی سخن می‌گوید، زندگی از گور برخاسته‌ای که دیگر در جنگ مرگ نباشد. باید بر سر جهان گورستانی رقصید و این قبر بزرگ را آتش زد و روح انسانی خود را نجات داد. در این راه برخطر، نوشتن تنها نوری است که به درون گورستان تابیده و وضع در-گورجوده‌گی را رؤیت‌پذیر می‌سازد. باید راه نور را تعقیب کرد و ادامه داد.

منبع:

رهنورد زریاب، گلنار و آینه، نشر زریاب، چاپ چهارم.

سیما کرز

ادامه از صفحه ۳

که کشور نیازمند وحدت عمل است، تأثیرات منفی خود را نشان می‌دهد. اختلافات و دولت چندپارچه و سهمیه‌ای، باعث می‌شود که پیشبرد کارها دچار بن‌بست شود. دولت‌ها پس از تشکیل همچنان سیاسی و سهامی باقی می‌مانند؛ در حالی که در عمل، نیاز به دولتی غیرسیاسی و متخصص وجود دارد تا امور دولت به پیش برود. ملاحظات سیاسی بر معیارهای شایسته‌سالاری و تکنوکراسی غالب می‌شود. این بن‌بست‌ها در بسیاری از اوقات باعث انحلال و تعطیلی دولت می‌شود. تا رفع بن‌بست که معلوم نیست چه مدت به درازا بکشد، تنها امور ضروری و روزمره توسط دولت مستعفی یا منحل شده انجام می‌شود و هیچ نوع تصمیم‌گیری اساسی در چنین دوره‌ای ممکن نیست (راموز، ۱۳۹۲: ۲۳۰).

۲. تقسیم قدرت میان رهبران طایفه‌ها و مذاهب، باعث شده که در عمل هیچ گاه اپوزیسیون مقتدری در لبنان شکل نگیرد. در این نوع نظام، همه در قدرت شریک اند و سران طوایف و مذاهب، هر کدام پاره‌ای از قدرت را به خود اختصاص داده‌اند (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۶۰).

۳. بزرگترین مشکلی که این گونه جوامع با آن روبه‌رو هستند، وجود میل به طایفه‌گرایی در عامل انسانی آن است. این ویژگی که بر این نوع جوامع عارض است به سبب ماهیت ماهیت دینی و مذهبی خود، در صورت نداشتن کنترل، اثرات مخرب و زیان باری از خود به جای می‌گذارد. تعدد طوایف به طور ذاتی موضوعی نکوهیده نیست، بلکه طایفه‌گرایی و فرقه‌گرایی نکوهیده است؛ زیرا باعث ایجاد چند دستگی در جامعه و کشور می‌شود و فرایند انسجام اجتماعی و همبستگی ملی را دچار خلل می‌کند. طایفه‌گرایی که به عنوان عامل درونی باعث ایجاد تفرقه در سطح جامعه می‌شود، در نهایت زمینه‌ی دخالت بیگانگان را در امور داخلی کشور فراهم می‌کند.

افغانستان و امکان الگوبرداری از موافقت‌نامه‌ی طایف
لبنان به لحاظ بافت جمعیتی، مشابهت‌های زیادی را با افغانستان دارد. وجود جمعیت ناهمگون و در عین حال وجود حالتی از موازنه‌ی شکننده میان اقوام و قبایل، معمولاً باعث و بانی جنگ‌های فراوان و درازمدتی در این کشور بوده است. ابتکار موافقت‌نامه‌ی طائف می‌تواند الهام‌بخش راه‌حل‌های مشابه برای افغانستان باشد. در واقع دموکراسی برخاسته از این موافقت‌نامه، نوعی از دموکراسی اجماعی را بنیان‌گذاری کرده است. این نوع دموکراسی به جوامعی با بافت جمعیتی ناهمگون اختصاص دارد. در مقابل این ناهمگونی، سه رویکرد قابل اتخاذ است. رویکرد نخست بر همسان‌سازی بافت جمعیتی تأکید دارد. صلح در چنین رویکردی تنها زمانی ممکن و دست‌یافتنی به نظر می‌رسد که تمامی تفاوت‌ها از میان برداشته شود. رویکرد دیگر بر سلطه و استبداد یک گروه که از اکثریت نسبی برخوردار هستند بر دیگر گروه‌ها دفاع می‌کند. دموکراسی اجماعی یا انجمنی، بر رویکرد مبتنی بر «برابری» تأکید می‌کند که در آن تفاوت‌ها به هیچ عنوان نمی‌تواند پنهان‌های برای محرومیت از حقوق سیاسی تلقی شود.

در عین حال، سه مشکلی که دموکراسی امروز لبنان با آن مواجه است، احتمالاً در هر نوع الگوبرداری دیگر از دموکراسی لبنانی نیز چه بسا قابل مشاهده باشد. به نظر می‌رسد که لبنانی‌ها در میان دو انتخاب دشوار گرفتار بوده‌اند. از یک سو پایان بخشیدن به جنگی که نزدیک به دو دهه بر نوع امنیت و ثبات را در این کشور ناممکن ساخته بود و از سوی دیگر، رویای رسیدن به دولتی یکپارچه. دولت یکپارچه دولتی قدرتمند است که امکان اجرای برنامه‌های انکشافی را دارد، می‌تواند پلان‌های بزرگ ملی را اجرا کند و ثبات را برای مردمان یک سرزمین به ارمغان بیاورد. در عین حال، چنین دولتی می‌تواند وسوسه‌ای برای سرکوب تفاوت‌ها و تعدد هویت‌های اجتماعی در داخل یک جغرافیای سیاسی باشد. لبنان راه حل اول را برگزید و رویای رسیدن به دولتی یکپارچه را، تا بلوغ فرهنگی و سیاسی مردم وخبگان، به تأخیر انداخت. به نظر می‌رسد که این انتخاب، انتخاب علاقلانه‌ی در میان گزینه‌هایی است که واقعیت سیاسی، تاریخی و اجتماعی در پیش پای ملت لبنان قرار داده است. با توجه به این تجربه، می‌توان گفت که هر گونه میل به ایجاد دولتی تمامیت‌طلب در افغانستان نیز در عمل به جنگی پایدار و بی‌پایان منجر خواهد شد. در عین حال توسل به راه‌حل لبنانی نیز نیازمند بلوغ فرهنگ سیاسی در میان خبگان سیاسی است. به تعبیر لیچپارت، این نوع دموکراسی تنها در صورتی می‌تواند کامیاب و موفق باشد که در خبگان سیاسی چهار ویژگی وجود داشته باشد: ۱) توانایی درک خطرات ذاتی سیستم؛ ۲) تعهد به حفظ سیستم؛ ۳) توان تحمل شکاف‌های خرده‌فرهنگی آر رهبران باید بتوانند موانع درک متقابل را که از تفاوت‌های فرهنگی ناشی می‌شود پشت سر گذاشته و در راستای این شکاف‌ها تماس‌ها و ارتباط موثر با یکدیگر برقرار سازند؛ ۴) توان ارائه‌ی راه‌حل‌های مناسب برای درخواست‌های خرده‌فرهنگی.

فهرست منابع:

متن قرارداد طایف در: سید علی حق‌شناس، کمیاب، ساختار سیاسی اجتماعی لبنان و تاثیر آن بر پیدایش جنبش امل، تهران، نشر سنا، ۱۳۸۸، صص: ۸۵-۹۰.

حسین بشیریه (۱۳۸۰)، درس‌های دموکراسی برای همه، تهران، نگاه معاصر.

حمید احمدی (۱۳۸۵)، دموکراسی انجمنی و ثبات سیاسی در جوامع ناهمگون (بررسی تجربه‌ی لبنان)، تهران، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.

سید علی حق‌شناس (۱۳۸۸)، کمیاب، ساختار سیاسی اجتماعی لبنان و تاثیر آن بر پیدایش جنبش امل، تهران، نشر سنا.

صالح راموز (۱۳۹۲)، لبنان؛ هویت ملی و تاثیر آن بر روابط دو جانبه با ایران، تهران، سروش.

مصطفی چمران (۱۳۶۲)، لبنان، تهران، بنیاد شهید چمران.

امکان‌هاک شهر



مجزهرامراد

وصف سرما از دل شهر آشنا به امکان‌های گرمایشی، چندان دل‌چسپ نخواهد بود مگر این‌که او در دل صخره زیسته باشد و سنگ را بشناسد و قدرشناسی از آفتاب را بداند یا که در لانه‌ی گوش او آوای سوز با نقل‌های پیرزنی که سردی، خاطره‌ی دور استخوان‌های فرسوده‌ی او است، تار تنیده باشد، استخوان‌هایی که مهاجرت، دیده‌اش را روشن به درک آسودگی و نحوه‌های دیگری از زیست و فهم شهروند شدن کرده است.

شهروندی نحوه‌ی دیگری از زیست است، زیستی که تکیده و دورافتاده و منزوی در دل کوه چون تبعیدیان سرپول‌ده و شاخ‌پول‌ده نیست، شهروند که شدی، مطالبه را باید خلاف تمام صد و چند سال زندگی در تبعیدت که سرپولی می‌دادی، بدانی و روش‌های مطالبه را بیاموزی، یک سیگ سیگ مدام که نرم است و ریز است و هست، هست یعنی که ناامید نشوی، چشم برنداری،

دست نکشی و مدام طلب کنی، طلب کنی تا به حقت برسی، شهروندی را حق خود که بدانی، دیگر شهر از آن تو است و تو آن جوالی برکنده از شهر نیستی، تو شهروندی و در شهر حق داری و شهر حق تو است و انفجار و انتحار این‌صنعت قبیله‌که پول می‌سازد و زورگیری و گردنه‌خواهی سابقه که رخت به گدایی‌گری مدرن بدل کرده و شهروند گرو می‌گیرد و این بار سرپولی از تو و با تو از شهریاران جهان می‌ستاند تا همچنان بر روش کهنه از زیست پای فشارد و تعصب و تحدید قبیله را زنده نگاه کند، حق شهر نیستند.

تأکید بر روش قبیله در گرداندگی شهر و خودی و بیگانه کردن امکانات و در اختیار بخشی گذاشتن و از بخشی دریغ کردن، این‌ها همه رسوباتی از بی‌عدالتی یک‌صد ساله‌ای است که نهایت آن جنگ چندین دهه بود؛ نادیده‌انگاری در شهر، شهر را بدقواره می‌کند و با روش زیست شهری سازگار نیست؛ بی‌عدالتی، هر آن، در شهر می‌تواند از جایی سر بلند کند و شهر را بر ضد شهر

دادرس‌اساسی

دادرسی اساسی به بیان ساده عبارت است از: **«مجموعه نهاده‌ها و راه‌کارهای تضمین‌کننده‌ی برتری قانون اساسی»** (واعظی، ۱۳۹۰: ۱۵۵) به عبارت دیگر، **دادرسی اساسی** به مثابه یک مفهوم، یک نظریه و یک وسیله برای تطابق **اعمال و مصوبات قوای حکومتی با «قانون برتر»** است. (زارعی و مالمیری: ۱۵۲) **اصل سلسله مراتب قوانین و حاکمیت قانون برتر ايجاب می‌کند که قوانین رده پایین‌تر، منطبق با قوانین رده بالاتر باشند و از آنجا که قانون اساسی، در رأس سلسله مراتب قواعد مندرج در نظم حقوقی داخلی یک کشور است، پس قوه مقننه یا مجالس قانون‌گذار، باید لزوما در هنگام تصویب قانون، از اصول و چهارچوب‌های مصوب قانون اساسی، تجاوز ننماید و خطوط و مرزهای تعیین‌شده توسط این سند اصلی را درهم نریزد.**

مج مهدی تولکی

حاکمیت قانون یکی از ارکان حکمرانی خوب و معیار ارزیابی نظام‌های سیاسی-حقوقی می‌باشد و نقش مهمی در صیانت از حقوق و آزادی شهروندان دارد. در این بین، «دادرسی اساسی» از عوامل مؤثر در تحقق حاکمیت قانون می‌باشد که به بررسی آن می‌پردازیم.

دادرسی اساسی به بیان ساده عبارت است از: «مجموعه نهاده‌ها و راه‌کارهای تضمین‌کننده‌ی برتری قانون اساسی» (واعظی، ۱۳۹۰: ۱۵۵) به عبارت دیگر، دادرسی اساسی به مثابه یک مفهوم، یک نظریه و یک وسیله برای تطابق اعمال و مصوبات قوای حکومتی با «قانون برتر» است. (زارعی و مالمیری: ۱۵۲) اصل سلسله مراتب قوانین و حاکمیت قانون برتر ايجاب می‌کند که قوانین رده پایین‌تر، منطبق با قوانین رده بالاتر باشند و از آنجا که قانون اساسی، در رأس سلسله مراتب قواعد مندرج در نظم حقوقی داخلی یک کشور است، پس قوه مقننه یا مجالس قانون‌گذار، باید لزوما در هنگام تصویب قانون، از اصول و چهارچوب‌های مصوب قانون اساسی، تجاوز ننماید و خطوط و مرزهای تعیین‌شده توسط این سند اصلی را درهم نریزد. (قاضی، ۱۳۸۹: ۲۸۸)

به منظور بررسی سازگاری قانون عادی با قانون اساسی، دستگاهی لازم است تا صلاحیت تطبیق آن‌ها را داشته باشد. این تطبیق مدل‌های متفاوت دارد که در زیر اشاره می‌شود.

۱) مدل‌های دادرسی اساسی

قریب به اتفاق کشورها دادرسی اساسی را به شیوه خاص خود پذیرفته‌اند. با این حال، علی‌رغم تنوع جزئی در شیوه‌ی به‌کارگیری این نهاد، به علت وجود دو رویکرد کلی نسبت به مفهوم نفع عمومی، مفهوم و علت وجودی و شیوه اجرای تفکیک

سیمای‌توز

و شهر تعریف‌های خاص خودش را دارا است که فقط به سیخ و سیمان همسایه نیست تا خانه را به آن سخت کنیم یا به برق‌شان که سیم آورده‌ایم، شهر پیکری است که می‌بایست خودش خودش را بتواند که سر پای نگاه کند، سر پای نگاه کند یعنی که شهر زنده است و این زندگی را مدیون خود است، نه آب سد همسایه که اگر کمتر بیارد، شهر خاموش شود؛ نیز شهر سیاه خیمه نیست که به نسبت حب و بغض‌مان از آفتاب آن را شمالی به پا کنیم یا که جنوبی؛ شهر را اگر به کودکان‌مان که مکتب فرستاده‌ایم و دانشگاه، اگر به آن‌ها اعتماد کنیم و دانش‌شان، شهر را آن‌ها مقداری می‌دانند.

بشوراند، شهر امکان‌های بی‌شماری از زیست است که باید با آن سازگار شد تا مام شهر پستان به کام شهروندش روا کند.

و شهر تعریف‌های خاص خودش را دارا است که فقط به سیخ و سیمان همسایه نیست تا خانه را به آن سخت کنیم یا به برق‌شان که سیم آورده‌ایم، شهر پیکری است که می‌بایست خودش خودش را بتواند که سر پای نگاه کند، سر پای نگاه کردن هم یعنی که شهر زنده است و این زندگی را مدیون خود است، نه آب سد همسایه که اگر کمتر بیارد، شهر خاموش شود؛ نیز شهر سیاه خیمه نیست که به نسبت حب و بغض‌مان از آفتاب آن را شمالی به پا کنیم یا که جنوبی؛ شهر را اگر به کودکان‌مان که مکتب فرستاده‌ایم و دانشگاه، اگر به آن‌ها اعتماد کنیم و دانش‌شان، شهر را آن‌ها مقداری می‌دانند.

دانش روز را نیاز داریم تا به شهر و امکان‌های آن برای زندگی بهتر یا که بهتر صلح، اگر که بخواهیم صلح در دل شهر رخنه کند و ویرانی‌های جهل و بی‌عدالتی را ترمیم کند و آباد، نباید فرصت نفوذ دانش را از شهر بگیریم و کودکان را بگذاریم که با روش‌های نو زندگی آشنا شوند و روش‌ها را بیازمایند تا پایانی باشند بر جنگ، جنگی که علت آن تأکید بر روش زیست کهنه است و انکار شهر و امکان‌های شهر.

عنوان «دادگاه قانون اساسی» با صلاحیت «نحصاری» است. این نهاد درباره مطابقت یک قانون با قانون اساسی تصمیم می‌گیرد. (زارعی و مالمیری: ۱۶۱)

امکان اعلام مغایرت قانون عادی با قانون اساسی از سوی قضات یا یک مرجع قضایی در کشور فرانسه پذیرفته نشده است. (هریسی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۲۰۹). زیرا دادگاه‌های رژیم سابق که به آن‌ها پارلمان می‌گفتند، با اصلاحات پیشنهادی به وسیله قدرت سلطنتی مخالفت می‌کردند؛ فلذا نوعی بی‌اعتمادی به دستگاه قضایی وجود داشت. در واکنش به تسخیر پارلمان‌ها (دادگاه‌های رژیم سابق)، مجالس انقلابی در جستجوی پیشگیری از هرگونه اقدام قوه قضائیه در مخالفت با اراده قوه مقننه بودند. (هامون و واینر، ۱۳۸۳: ۹۷)

همچنین حقوقدانان فرانسوی با تکیه بر هم‌سطح بودن قوای سه‌گانه تقنینی، اجرایی و قضایی چنین استدلال کرده‌اند که مقام بررسی‌کننده‌ی سازگاری قانون عادی با قانون اساسی باید لزوما در مرتبه‌ای بالاتر از قوه مقننه که تصویب‌کننده‌ی قواعد قانونی است قرار گیرد. در حالی که قاضی خود باید تابع و مجری قوانین باشد، پس چگونه می‌توان به قوه قضائیه صلاحیت رسیدگی در نفس قانون داد؟ مداخله دادگاه‌ها و قضات موجب برتری قوه قضائیه بر قوه مقننه می‌گردد. (قاضی، ۱۳۸۹: ۵۲)

۲) مدل دادرسی اساسی در افغانستان

دادرسی اساسی در افغانستان به صورت قضایی می‌باشد. به عبارت دیگر، پاسداری از قانون اساسی و بررسی مطابقت قوانین عادی با قانون اساسی از وظایف قوه قضائیه می‌باشد.

کنترل به وسیله دستگاه قضایی معمولاً به دو صورت است:
۱. در برخی کشورها مثل آمریکا، همه دادگاه‌ها صلاحیت انطباق قانون عادی با قانون اساسی را دارد؛ و
۲. در برخی دیگر مثل افغانستان، دادگاه عالی یا ویژهٔ وظیفه‌ی صیانت از قانون اساسی را برعهده دارد.

کسانی که موافق با تشکیل دادگاه ویژه‌ای برای رسیدگی نسبت به تعارض یا انطباق قانون عادی با اساسی هستند، چنین استدلال می‌کنند که مسالهٔ آن قدر مهم و در سطح عالی مملکتی است که باید قضات خاصی، با حیثیت برتر از قضات معمولی که از استقلال کامل و کارایی و تخصص ویژه‌ای برخوردارند در آن دخالت کنند. (قاضی، ۱۳۸۲: ۱۰۸)

به موجب ماده‌ی ۱۲۱ قانون اساسی «بررسی مطابقت قوانین، فرامین تقنینی، معاهدات بین‌الدول و میثاق‌های بین‌المللی با قانون اساسی… از صلاحیت ستره محکمه می‌باشد.»

و طبق ذیل ماده ۱۱۶، «ستره محکمه به حیثیت عالی‌ترین ارگان قضایی در رأس قوه قضائیه جمهوری اسلامی افغانستان قرار دارد» که نشان‌دهنده‌ی شأن و جایگاه ویژه قضات آن می‌باشد.

۳) ویژگی‌های دادرسی اساسی در افغانستان

۱.۳- کنترل به صورت متمرکز می‌باشد؛ این امر بدین معنا است که تنها یک نهاد واقع در مرکز سیاسی کشور، صلاحیت ارزیابی و اظهارنظر نهایی در مورد اعتبار قانون عادی را بر اساس قانون اساسی دارد. (واعظی: ۱۶۷)

۲.۳- کنترل به صورت انتزاعی صورت می‌گیرد؛ پرونده‌های مطرح در این مراجع ناشی از مواجهه‌ی دو فرد یا دو حق نیست، بلکه مواجهه‌ی دو قاعده است. به تعبیر دیگر، مقام کنترل‌کننده بدون آن‌که با یک دعوای عینی در عالم خارج مواجه باشد فقط به صورت ذهنی، معانی دو گزاره‌ی عام – یعنی قانون عادی و قانون اساسی – را با یکدیگر تطبیق می‌دهد.

البته ممکن است محاکم در حین رسیدگی به یک دعوای شخصی و در عمل قانونی را مغایر با قانون اساسی بدانند، در این صورت می‌بایست از ستره محکمه تقاضای بررسی مطابقت قانون عادی با قانون اساسی را ننمایند. ستره محکمه دو گزاره را

ذهنیت قالبی

به‌مثابه‌ی ریشه‌ی منازعه قومی

تصورات قالبی یکی از عمده‌ترین ریشه‌های منازعه قومی در افغانستان است. تصورات قالبی با توهمات و تصورات کاذب آمیخته است و از معرفت بهره نبرده است. به همین خاطر، برای کاهش و از میان برداشتن منازعات قومی باید از تغییر ذهنیت‌های افراد شروع نموده و باورها، پیش‌داوری‌ها و قضاوت‌های نابه‌جا نسبت به دیگران را تغییر بدهیم، قالب‌های جعلی را درهم بشکنیم و معرفت‌های مبتنی بر واقعیت‌ها را ترویج کنیم



امیر کوثری

منازعه قومی در افغانستان پیشینه‌ی دراز دارد و در ذیل آن قتل‌عام‌ها و تصفیه‌های زیادی صورت گرفته است. عمده‌ترین مشخصه‌ی منازعه قومی همانا تحت تاثیر قرار دادن نظام سیاسی به صورت منفی و تخریب کارکرد ساختن دولت است، دولتی که باید کارکردهای مشخص چون امنیت، رفاه، توسعه و فضای صحتی و آموزشی را برای شهروندان خود فراهم نماید تا آنان بتوانند در زنده‌گی خود مشکل نداشته باشند. اما زمانی که منازعه قومی جا باز می‌یابد و جولان می‌دهد، دولت را به چالش می‌کشد. آن‌گاه دولت قوم‌گرا به کارکردهای مثبت و سازنده نمی‌اندیشد بلکه در عوض به شکاف‌ها و تنش‌های قومی دامن می‌زند و جامعه را زیر سم ستم و ظلم درمی‌آورد.

به نظر می‌آید که مهم‌ترین ریشه منازعه قومی در افغانستان، تصورات و ذهنیت‌های قالبی است که هر کدام از اتباع کشور، تصویری از آن را در ذهن خود شکل داده و پرورانده است. «تصورات قالبی» در جامعه‌شناسی یکی از بحث‌های مهم و در خور تأمل است که جامعه‌شناسان به آن پرداخته‌اند. تصورات قالبی از نگاه جامعه‌شناسی به آن عده تعمیم‌های نادرست درباره‌ی شخصیت و شایستگی‌های انسانی گفته می‌شود که ما بر اساس آن‌ها در صدد ستودن و نکوهیدن افراد دیگر می‌براییم. تصورات قالبی مبتنی بر شناخت دقیق و کافی نیست بلکه بر تصورات و شایعات کاذب و کلیشه‌ای استوار است که در جامعه رواج یافته و افراد بر اساس آن‌ها مورد داوری قرار می‌گیرند و طبق این قالب‌های از پیش ساخته، خوب و بد و دوست و دشمن در ذهنیت‌ها، افکار و اعمال ما شکل می‌گیرد و بازتولید می‌شود و تکرار آن ادامه می‌یابد. تصور قالبی در نگاه جامعه‌شناختی از ویژه‌گی‌هایی برخوردار است که به آن‌ها مفعلاً با در نظر داشت موارد عینی در افغانستان در ارتباط با منازعات قومی می‌پردازم.

۱- تصور قالبی غیرنقدانه و توهین‌گونه مطرح می‌شود و در

آن درک درست و مبتنی بر واقعیت به اندک‌ترین پیمانه جایگاهی ندارد. اما محکومیت، سیاه‌نمایی و زشت‌انگاری به پیمانه زیادی در آن وجود دارد. در کشور ما نیز بین اقوام چنین نگرش‌هایی وجود دارد که از باب مثال به دو مورد اشاره می‌نمایم. قوم پشتون با به اصطلاح محلی اوغان در میان قوم هزاره به عنوان یک گروه ترسناک و وحشت‌آور پنداشته می‌شود یا پشتون‌ها نیز هزاره‌ها را بینی پوچ یا قلفک چپات می‌خوانند که تنها شایسته‌ی جوانی‌گری و بارکشی اند.

۲- تصور قالبی به‌صورت مطلق و بدون در نظر گرفتن استثنائات مطرح می‌شود. در نگاه افراد دارای تصور قالبی جهان به دو قطب متضاد سیاه و سفید تقسیم‌بندی می‌شود. ارزیابی نیز بیشتر جنبه اخلاقی و عاطفی به خود می‌گیرد. چنان‌که در نظریه تعصب به آن پرداخته شده است که ما جهان را به خود و دیگری تقسیم‌بندی می‌نماییم. خود و دیگری که در بین اقوام افغانستان نیز موجود است؛ تا حدی که شخص بلندپایه حکومتی طالبان قوم خاصی را به گورستان آدرس می‌دهد تا کشور از وجود ناپاک به قول آن‌ها هزاره‌های رافضی پاک شود.

۳- تصورات قالبی چون در ته وجود ما نهادینه شده، ذهنیت و فرهنگ ما برخاسته از آن است تغییرناپذیر خوانده می‌شود. چنان‌که ما بارها شاهد بوده‌ایم که رهبران و خبیه‌گان و افراد عادی جامعه در ظاهر قوم‌گرایی را نفی و خود را عاری از تعصب می‌خوانند اما زمانی که در خلوت قرار می‌گفتند باز افکار گندیده و لجن قومی‌شان سربرمی‌آورد. مثلاً حلیم تنویر مشاور ریاست‌جمهوری در جلسه خصوصی گرامی‌داشت از مهمند به شکل صریح ایده‌های تعصب‌آمیز و قومی خویش را که بار حقارت داشت مطرح نمود. اما برعکس در ظاهر وی خود را شخص دموکراتیک و عاری از تعصب می‌خواند.

۴- تصورات قالبی در برابر شواهد و مدارک که خلافش را ثبات نماید مانند سنگ مقاومت می‌نماید؛ تا شواهد میان‌تهپی و غیرمنطقی‌اش باطل نگردد. چنان‌که در بالا اشاره کردیم جهان

دارنده‌گان تصور قالبی سیاه و سفید است و نسبی‌گرایی برای آن‌ها قابل قبول نیست. پس نمی‌تواند نظر به جهان‌بینی‌شان این را بپذیرند که شمه‌ای از حقیقت نزد دیگران نیز هست و می‌باید آن را قبول داشت. در مناظره‌ها و بحث‌های رودرو با چنین اشخاص هر چقدر دلیل و منطق بیاوری، باز هم به راه خود روان اند. چون برگشت و تغییر را گونه‌ای از حقارت و خردشدن می‌دانند، مخصوصاً آن زمان که طرف دیگرش از پایگاه و جایگاه اجتماعی ضعیف‌تری برخوردار باشد.

۵- تصورات قالبی ریشه‌ی علمی و منطقی نداشته و از ذهنیت‌های آلوده و بیمار که حقیقت در آن راهی ندارد، تولید و گسترش یافته است. دارنده‌گان تصورات قالبی نمی‌توانند دلیل‌ها و علت‌های علمی برای گفته‌های خویش بیاورند. آنان در مقابل استدلال‌های دیگران در برابر عقاید و ذهنیت‌های‌شان از احساسات و عصبانیت استفاده می‌نمایند تا طرف مقابل خود را مغلوب کنند.

۶- تصورات قالبی مانع بزرگ در راه جست‌وجوگری و درک واقعیت است. داشتن تصور قالبی، احساسات افراد را ارضا نموده و به آنان احساس برتری و برحق بودن می‌دهد. کسانی که چنین اند، خود را نجات‌یافته و اصیل می‌دانند و دیگران را غرق‌شده در بطلان می‌پندارند. لذا به خود اجازه می‌دهند که به دیگران زور بگویند و بر بقیه استیلا یابند.

با توجه به مباحث بالا گفته می‌توانیم که داشتن تصورات قالبی یکی از عمده‌ترین ریشه‌های منازعه قومی در افغانستان است. تصورات قالبی با توهمات و تصورات کاذب آمیخته است و از معرفت بهره نبرده است. به همین خاطر، برای کاهش و از میان برداشتن منازعات قومی باید از تغییر ذهنیت‌های افراد شروع نموده و باورها، پیش‌داوری‌ها و قضاوت‌های نابه‌جا نسبت به دیگران را تغییر بدهیم، قالب‌های جعلی را درهم بشکنیم و معرفت‌های مبتنی بر واقعیت‌ها را ترویج کنیم تا زمینه‌ی زندگی انسانی، مسالمت‌آمیز و همدیگرپذیر فراهم آید.

افغانستان؛

جغرافیای عقیم از زایش دیالکتیک

(پریشان‌گویی‌های یک معلم ناکام!)

صادقانه در پیشگاه تو اقرار می‌کنم که من هم آنان را نه انسان، که متعلق به فلان قوم و آن مذهب و آن منطقه دیدم. در این فضای عقیم و بسته، فهم قربانی شبه‌فهم شد. نه آنان از موضوعات تعیین‌شده چیزی فهمیدند و نه من چیزی بیان کردم. بنابراین اگر دیالکتیک، تلاش برای عریان‌سازی حقیقت از جامعه‌ها و پوشه‌های مجاز و واقعیت ناتوان و عاجزیم.



علی شاه فایق

(دکتر فلسفه تعلیم و تربیت)

گفته‌اند: دیالکتیک پلی است میان کثرت (ناهمدلی) و وحدت (همدلی) و اختلاف و اتحاد. آدم‌ها و پدیده‌های کنیر، ناهمدل و مختلف با عبور از این پل به میدان وحدت، همدلی و اتحاد گام می‌گذارند. این شاید عام‌ترین تعریف از دیالکتیک باشد؛ یا شاید عام‌ترین تعریف دیالکتیکی باشد که در فضای فلسفی غالب بوده است. با توجه به این تعریف می‌توان افغانستان را جغرافیایی دانست که از زایش و تحقق دیالکتیک عقیم است. این عقیمی خاص حوزه‌ی سیاست این کشور نیست؛ بلکه در سایر حوزه‌ها و از جمله در حوزه‌ی تعلیم و تربیت نیز وضعیت همین است. گواه این ادعا، تجربه‌ی شخصی من است که در همین چند ماه اخیر رقم خورد. در این چند ماه، مشغول تدریس «فلسفه» در یک دانشگاه خصوصی بودم. تمام تلاشم بر این بود که به‌عنوان یک معلم و در نقش یک انسان، موضوعات معین را به دانشجویان در نقش انسان‌هایی چون خودم و البته متفاوت از خودم (دیگری) آرایه کنم.

اما این تلاش‌ها در طول چهارونیم ماه بی‌نتیجه و نافرجام بود. بلکه قیمی و نافرجامی این تلاش، ناتوانی دانشجویان در خروج از ذهنیت‌شان بود. آنان هرگز نتوانستند مرا به‌عنوان انسانی چون خود و اندکی متفاوت از خود به رسمیت بشناسند. آنان که پشتون، تاجیک، ازبیک و یا هزاره و شیعه یا سنی بودند، مرا در قالب یک هزاره-شیعه-غزنی دیدند. من نیز شاید نتوانستم ذهنیتم را به‌نفع عینیت کنار بگذارم. نتوانستم از واقعیت‌های چندلایه و فروخته در بستر شبه‌واقعیت‌ها، به نفع حقیقت عریان راه کج کنم. دوست و عزیزمی که اکنون

این متن را می‌خوانی، صادقانه در پیشگاه تو اقرار می‌کنم که من هم آنان را نه انسان، که متعلق به فلان قوم و آن مذهب و آن منطقه دیدم. در این فضای عقیم و بسته، فهم قربانی شبه‌فهم شد. نه آنان از موضوعات تعیین‌شده چیزی فهمیدند و نه من چیزی بیان کردم. بنابراین اگر دیالکتیک، تلاش برای عریان‌سازی حقیقت از جامعه‌ها و پوشه‌های مجاز و واقعیت باشد، ما در این تلاش سخت ناتوان و عاجزیم. دوست داننا! از آن روزهای دور که برای اولین بار با دیالکتیک و گفتگو آشنا شدم، در آغاز آن را سبک و ناچیز تصور می‌کردم. اما اکنون، درست یا نادرست، احساس می‌کنم تنها راه رهایی افغانستان و جوامع توسعه‌نیافته‌ی دیگر از بن‌بست‌های فراروی‌شان، دیالکتیک و گفتگویی است که بتواند از فرض‌ها عبور کند و به مسئله و مسئله‌سازی بیانجامد. لکن پیش از هر دیالکتیکی باید «خود» و «دیگری» را به‌درستی از هم تفکیک کرد، باید روشن کرد با آن چه/آن‌کس که دیالوگ می‌کنیم، موجودی است که او را «خود» در ذهن خویش ساخته است و بخشی از «خود» فرد است یا واقعا «دیگری» است و در بیرون از ذهن فرد وجود دارد. کاری که من و محصلانم در این چهارونیم ماه موفق به انجام آن نشدیم. ما نتوانستیم «دیگری» را به‌عنوان انسان و به‌عنوان موجودی صاحب فهم، از فرد وابسته به قوم، زبان، مذهب و... به‌عنوان اموری که جزء ذهنیت و به‌تعبیری جزء «خود» فرد مواجه با دیگری است تفکیک کنیم. ما در این چهارونیم ماه، پیوسته بر این بودیم که فلسفه‌دانشی است متعلق به انسان هزاره‌ی شیعه‌ی متمایل به ایران و انسان سنی پشتون و تاجیک صاحب حدیث و روایت است و بی‌نیاز از آنچه ایرانیان از یونانیان به عاریت گرفته‌اند.

در ضمن در این چهارونیم ماه اندکی ایدئالیسم برایم معنا و توجیه یافت. چیزی که پیش‌تر هیچ تصویر روشن از آن نداشتیم و ایدئالیسم را گونه‌ی توهم‌زدگی یا خیال‌پردازی می‌دانستیم. نیز در این مدت، ذهن و عین و خود و دیگری بیش از آن چه که فکر می‌کردم، مهم جلوه کردند. خواننده گرامی، من این چند سطر را در حالی می‌نویسم که فکر می‌کنم شکل نگرفتن دیالکتیک، دلیل اصلی به‌وقوع نپیوستن تعلیم و تربیت در افغانستان است؛ بلکه، ممکن نشدن تعلیم و تربیت در افغانستان!

حضرت دوست! احتمالاً این ادعا در نگاه نخستین و در دید جناب شما که از افزایش چند صد در صدی تعداد مکاتب، دانشگاه‌ها، معلمان و محصلین در دو دهه گذشته خبر دارید و آمارهای آن چنانی وزارت‌های معارف و تحصیلات را می‌بینید، بسیار بدبینانه و غیرواقعی جلوه کند. شاید حق با شما باشد و این فرض نه در خارج و عین که در ذهن ویران من باشد. اما در عین حال ممکن است حق با من باشد؛ چنان‌چه من مدعی درستی فرض و ادعای خود هستم. دلیل من برای این ادعا، نبود آثار تعلیم و تربیت در جغرافیای افغانستان است. مگر نه این است که تعلیم و تربیت می‌تواند و باید «انسان سازگار» را به‌وجود آورد؟ مگر نه این است که آموزش و پرورش باید آدمی را «عاشق زیبایی» سازد؟ مگر نه این است که تعلیم و تربیت به آدمی «توان گفتگو» بخشد؟ اگر آثار تعلیم و تربیت همین‌ها است، که هست، در افغانستان هیچ تعلیم و تربیتی به‌وقوع نمی‌پیوندد؛ زیرا در این جغرافیا هیچ انسانی سازگار نیست. در این جغرافیا، عشق به زیبایی جزء محالات است و نیز توان گفتگو معنای جز درماندگی ندارد.



علی شهریار

با تو ای قوم غضب

با تو ای قوم غضب اصلاً برابر نیستم
همدل و هم‌ریشه و هم‌کان‌و‌گوهر نیستم

یک چپان از بی‌لگامی در ستوه آورده‌ای...
دایما در جفتک و سرمست عرعری نیستم

در لجاجت نمره اول در تعقل زیر صفر
بی‌شعور و بی‌شرف، یک‌دنده و خر نیستم

ای تبردستان بدنام زمانه باخیر!
قاتل باغ گل سرخ و صنوبر نیستم

گام من باران و فریادم «صدای پای آب»
هم‌قدم با شعله‌های خشم آذر نیستم

ردپایت هر کجاها دوزخی افروخته...
مایه‌ی ننگ خدا شرم پیمبر نیستم



محمد زمان باهنر

دل جو جو

دل مه موشه شوای شو بخوانم
به پیش میچید و ماتو بخوانم

به پیش میچید و ماتو ترازو
برای این دل جو جو بخوانم

دل مه جو جو شده از بار میهن
بلده‌ی خلق پر کتو بخوانم

سخی و دهمزنگ و بلخ باستان
ز کندز یا ز شار نو بخوانم

مچم ما نمی‌فامم او الی گو
بلده رهبر رفته خو بخوانم؟



پنجشنبه ۱۱ جدی ۱۳۹۹ * سال سوم * شماره بیست و ششم

صاحب امتیاز: بنیاد اندیشه

مدیر مسئول: حسن رضا خاوری

معاون مدیر مسئول: محمد واثق حسینی (۰۷۷۹۲۰۸۷۸۱)

سر دبیر: علی جوادی * مدیر اجرایی: علی فیضی (۰۷۷۳۵۱۹۳۱۹)

هیئت تحریریه: اسلم غرچستانی، انور رحیمی، امیر کوثری، حیات‌الله شهریار،

رضا عطایی، زهرا مراد، سمیه عرفانی، عبدالرئوف شایان، محمد روحانی و محمدعلی فیاض

ویراستار: عباس اسدیان * صفحه‌آرا: نسیم وکیلائی

دفتر مرکزی: بامیان، دشت عیسی خان، روبروی مسجد رسالت

مراکز توزیع: بامیان، دایکندی، غور و کابل

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۱۰ افغانی



مردانه علیه کافکا کار می‌گرفت نه از نیروی صمیمت و مهر پدري، و کافکا اصلاً از این وضعیت راضی نبود. در این صورت فقط ادبیات می‌ماند که مایه دل‌گرمی کافکا بود.

پارادوکس‌هایی که در زندگی شخصی و خانوادگی کافکا وجود داشت به مرور تأثیرشان را در قالب اندیشه و نوشتار بروز داد. تذکر دادیم که کافکا از میان مثلث پدر، عشق و ادبیات به ادبیات پناه آورده بود. شاید دلیل امر چندان پیچیده و گنگ نباشد. او که از خلال درگیری‌هایی که می‌شود گفت همه‌اش خانوادگی بود و سخت و او را به چالش می‌کشاند، به این نکته پی برده بود که فقط ادبیات، و از این طریق سخن از حقیقت، است که دردهای او را قابل هضم می‌سازد. کافکا به گونه‌ای از ادبیات استفاده ابزاری می‌کرد، و بیشتر از آن به عنوان پناه‌گاه استفاده می‌کرد. این‌جا است که متوجه می‌شویم رسالت اصلی نوشتن که همانا انتقال اندیشه باشد، مغفول می‌ماند. شاید هم کافکا باور داشت که اندیشه را نه می‌شود بیان کرد و نه می‌شود به نوشتار درآورده؛ همان حرف که هایدگر در کتاب «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» می‌گوید. به هر صورت نظر کافکا درباره نوشتن چنین است: نوشتن خوابی است عمیق تر از مرگ.

بی‌فرجامی و فضای رعب‌آور داستان‌ها

تقریباً می‌شود گفت که هیچ نتیجه‌ای قطعی و ثابت از درون هیچ یک از داستان‌های کافکا به‌دست آورده نمی‌توانیم. وجه مشترک داستان‌ها در این است که همه در حالت بی‌سرنوشتی و بی‌مالاتی به پایان خود وصل می‌شود. گویا به نظر می‌رسد که وجود قهرمانان داستان برای بقیه افراد همچون خار در چشم و استخوان در گلو می‌نماید. این شخصیت‌ها مزاحم زندگی آسوده و بی‌خیال اند. از این لحاظ کافکا کوشیده است به هر نحوی زندگی خود را از زبان قهرمان‌های داستان‌هایش به معرفی بگردد. این نکته قابل توجه است که قهرمان‌های داستان اغلب موجوداتی عجیب و غریب اند: انسان-حشره، حشره، موش و از این قبیل. اگر گاهی نقش اصلی داستان به انسان‌ها سپرده می‌شود هم به غایت ضعیف و مفلوک اند. به عبارت بهتر می‌توان گفت که شخصیت‌ها در داستان‌های کافکا بی‌قرار اند. با استعانت از نیچه قهرمان‌های داستان‌های کافکا را، که اگر فرض بر این گماشته شود که خودش باشد، این‌گونه می‌شود تعریف کرد: وجدان ناآرام زمانه.

در کنار این نکات اما این نکته را نباید به فراموشی سپرد که کافکا باور داشت نوشته‌های او هیچ گرهی از مشکلات نمی‌گشایند و باید تمام آثارش سوزانده شود. او چنین باور داشت اما اگر بخواهیم توجیهی از زبان خود او بشنویم - که نشنیده‌ایم - شاید چیزهای دور و اطراف این باشد: نمی‌شود با درک حقیقت زندگی کرد، بهتر آن که فریب حقیقت را به‌جای حقیقت قبول کنیم و با فریب زندگی کنیم. اگر چنین توجیه قابل قبول باشد معنایش این می‌شود که نوشته‌های کافکا حقیقت زمانه را لخت و عور نشان می‌دهد و حقیقت همان بی‌سرانجامی و آشوب‌های فراگیر زندگی در عصر کنونی می‌باشد. اساساً تمام بنیان‌های ارزشی زندگی در عصر حاضر به چالش کشیده شده است؛ نه به ارزش‌های قبلی ارزش قایلیم و نه به ارزش‌های جدید امیدواریم و با آن سازگاری داریم. این عوامل باعث می‌شد تا کافکا جهان را به زندان تشبیه کند. زندانی که ابتدا محدود بود و حداقل با میله‌های آن می‌شد ارتباط برقرار کرد. اما حالا این زندان چنان وسعت یافته که کل جهان را فراگرفته است. یعنی این که جهان همان زندان است. به سخن مولوی «این جهان زندان و ما زندانیان». کافکا در جایی دیگر اشاره می‌کند «فکسی به جست‌وجوی زنده رفت». این‌جا قفس و پرنده، و هم اندک تناقضی که از لحاظ معنابخشی در نگاه معمول می‌شود بر آن حواله داد، بیان‌گر وضعیت حقیقی زندگی آدم‌ها در عصر حاضر است.

همیشه چیزهایی وجود دارد که ما را در دام خود اسیر می‌کند، و ما هم بدون آن که متوجه اسارت خودمان باشیم «با صدای بلند قهقهه سر می‌دهیم که خوش‌بختی را کشف کرده‌ایم!». در واقع ما نمی‌خواهیم و نمی‌خواستیم که تحت اسارت و بردگی زندگی کنیم اما قدرت تکنالوژی و سافت‌وی‌های افسون‌گر و وسوسه‌کننده که تولید کرده‌ایم ما را اسیر خود کرده است. بنیان‌های زندگی مدرن را همین مسئله به چرخش درآورده است. «قفس‌ها» همیشه به دنبال ما اند و ما را در درون خود اسیر می‌کنند. بی‌خود دل خوش نکنیم که مثلاً این ماییم که بر هوش مصنوعی (در نازل‌ترین و معمول‌ترین نمونه آن مثلاً آنترنت و شبکه‌های اجتماعی) تسلط داریم، بلکه برعکس، این ساخته‌های خود ما است که بر ما تسلط دارد. ما آن چنان از درون و نیروی اراده تپه شده‌ایم که حتی برای یک آن هم که شده نمی‌توانیم بر این ابزارها تسلط داشته باشیم. این وضعیت امکان چشم‌درچشم شدن ما با خودمان را از ما گرفته است. به همین خاطر است که کافکا به گونه پیش‌گویانه زندگی را در عصر حاضر وحشت‌آور، نگران‌کننده، بی‌هدف و تاریک نشان داده است.

اما کافکا می‌خواهد از میان این همه درگیری‌هایی که زندگی ما را به چارمیخ می‌کشاند، راهی به رهایی را نیز نشان‌مان بدهد. به نظر می‌رسد که هنوز کورسوی امید وجود دارد. نوری از جهت نامعلوم توجه کافکا را به خود جلب کرده بود که سوسو می‌زد. اما در کمال بدبینی باز هم این سپیدار امید برای ما چندان شناختنی و قابل حصول نیست. شاید قابل تحصیل باشد اما هنوز راه آن کشف نشده؛ نه تنها به آن سمت نور نزدیک نمی‌شویم بلکه هر لحظه از آن فاصله می‌گیریم. کافکا می‌گوید: «مقصد هست، اما راه نیست» (کلمات قصار، ص ۱۶). او با تمام وحشتی که آن را حس کرده بود اما بازهم به امیدوار بود، و می‌گفت هنوز امیدی هست. این امید همان زندگی است، و زندگی در مجموع دارای هدف می‌باشد. کافکا به نفس زندگی دل خوش بود.

اساس زندگی باید بر مبنای هدفی شکل بگیرد. ولی ما چگونه می‌توانیم به سمت مقصد حرکت کنیم در صورتی که هنوز به «راه» اصلاً اندیشه نمی‌کنیم. آیا ما آن چنان درگیر بطالت و اسارت نشده‌ایم که هدف را کاملاً حذف کرده باشیم؟ فکر می‌کنم پاسخ این پرسش‌ها را کافکا پاسخ داده است.

او (که ویژگی مشترک تمام داستان‌هایش تاریک بودن آن است) امید به زندگی وجود دارد و قهرمان داستان در پی تلاش نافرجام برای رسیدن به هدف خود می‌باشد.

کافکا اما زندگی در عصر حاضر را تاریک و سرد یافته بود. او شاید از این لحاظ وام‌دار هولدرلین باشد که این زمانه را «زمانه عسرت» نامیده بود. ترس، تنهایی، تاریکی، نفرت، ناسازگاری و شاید هم خشم از ویژگی‌های بارز داستان‌های کافکا می‌باشد. او این ویژگی‌ها را در ذات زندگی در عصر حاضر یافته بود و عمیقاً به این کشف خود ایمان داشت. در داستان «پزشک دهکده» می‌خوانیم: «بی‌تن‌پوش در یخبندان این شوم‌بخت‌ترین زمانه، با کالسکه‌ای زمینی، با اسب‌های نازمینی، من پیرمرد بیراه و سرگشته مانده‌ام». عصری که همه اعمال وحشت‌ناک و نکبت‌بار در آن مجاز است بی‌خود نیست که عصر «یخبندان» لقب بگیرد.

کافکا شدیداً از داستایفسکی متأثر بود و می‌دانست که منظور داستایفسکی از «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است» چه می‌باشد؛ او معنای این جمله را می‌فهمید. کافکا، خدا را در زندگی آدم‌ها نمی‌دید. اگر این حرف تفسیر دینی نشود می‌شود گفت این یکی از دلایل مهمی بود که جهان و زندگی برای کافکا وحشت‌ناک و تاریک جلوه می‌نمود. اما این وحشت و تاریکی فقط مربوط به کافکا و جهانش نبود. به عبارت دیگر، ترس و تاریکی‌ای که کافکا در زندگی‌اش تجربه می‌کرد و با آن می‌زیست ترس و تاریکی‌ای بود که او دامن‌گیر زندگی تمام بشر می‌دید. کافکا از این ناآرام نبود که چرا جهان خودش این همه دچار ملالت و گم‌گشتگی است بلکه مایه نگرانی و ناآرامی کافکا وضعیت زندگی و آینده «جانوران» می‌بود که او خودش را هم خون و هم کلام آن‌ها می‌دانست. کافکا همچون وجدانی ناآرام بود که درک حقیقت او را ناآرام‌تر و نگران‌تر از هر انسانی متعهد نسبت به بشریت کرده بود. به گونه‌ای او نسبت به این وضعیت حساس بود و برای همین زندگی توأم با اضطراب و تشویش داشت. کافکا باور داشت، و بارها هم توصیه کرده است که تمام نوشته‌هایش باید سوزانده شود، برای این که هیچ پزشکی حق ندارد با یأس خود وضع بیمار را آشفته کند.

کافکا داستان نافرجام دارد، یعنی زندگی او با ناتمامیت به اتمام رسید. قبل از آن که کافکا به آغاز زندگی‌اش بیاندیشد با پایان آن مواجه شد. اما با وجودی که کافکا توصیه به حریق آثارش کرده بود و دوست نداشت نوشته‌هایش باقی بماند و خودش را درمانده‌ای معرفی کرده بود، ما حق نداریم و نمی‌توانیم این سخنان او را حمل بر غرض‌های شخصی و حتا اقدامی برای شهرت‌طلبی بنامیم. او خودش را تافته‌ی جداافتاده از بشر و وضعیت بشر و آینده‌شان نمی‌یافت. عقیده‌ی او مبنی بر سوزاندن نوشته‌هایش هم دلیلی دارد که به این نکته می‌شود از توجه به متن آثارش پی برد. کافکا می‌دانست که آینده بشر چیزی جز درماندگی حاصلی ندارد بناً خودش را هم درمانده معرفی می‌کرد: «عمق پابستگی ما به بشریت کم از عمق پابستگی ما به خودمان نیست» (کلمات قصار، ص ۱۰۲). این که کافکا خودش را همچون طیب و درمانده‌ای معرفی کرده بود و برای داستان‌های خود فرجامی را متصور نبود به صورت بهتر می‌توان در قالب این جملات از زبان خودش خواند: «از حقیقت وحشت دارم، ولی مگر راهی دیگر هم هست... وقتی کمکی از دست‌مان برنمی‌آید، بهتر است خاموش بمانیم. هیچ پزشکی حق ندارد با یأس خود وضع بیمار را وخیم‌تر کند» (کافکا، گفت‌وگو، ص ۱۹۸).

با این نکات کلی، حالا چند مورد مشخص را درباره کافکا مطرح می‌کنیم.

پارادوکس‌ها و نقش آن در جهان کافکا

کافکا در خانواده‌ای به دنیا آمد که «سایه» پدر در آن حکم‌فرما بود. محیط خانه‌ای که کافکا در آن پرورش یافته بود پدرسالارانه و تا حدودی هم دیکتاتوره بود. این وضعیت از جهات مختلف افکار و رفتار کافکا را به چالش کشانده و به قطب‌های متضاد تقسیم می‌کرد. مواردی که در زندگی کافکا در مقابل هم نقش بازی می‌کردند و به شکل پارادوکس تبارز یافته بود عبارت از این‌ها اند: ادبیات، عشق، پدر. زندگی کافکا بیش از همه چیز با ادبیات گره خورده بود، حتا می‌شود گفت که او تمام زندگی‌اش را وقف ادبیات کرده بود. اما در این میان بارقه‌های عشق، و ماجراهای عاشقانه با فلیسه باور و میلینا نمایان می‌شود و تزلزلی در علاقه کافکا نسبت به ادبیات ایجاد می‌شود. از این لحاظ قطب‌ها شروع به نیرو گرفتن می‌کند؛ کم‌کم نیروهای نفی‌کننده‌ی هم‌دیگر نیرو می‌گیرند و گزینش آن‌ها مشکل می‌شوند. برای همین او بارها تصمیم به ازدواج می‌گیرد؛ نامزد می‌شود و باز این وصلت را به هم می‌زند. برعلاوه این مورد اما «سایه»‌ی دیگر هم در زندگی کافکا وجود دارد که زندگی‌اش را به گونه‌ای تحت تسلط خود قرار داده و مدام به او بیلاخ نشان می‌دهد؛ این موضوع در مورد پدر کافکا است. مثلث عشق، ادبیات و پدر زندگی کافکا را از جهات متعدد دچار اختلال و نوسان می‌کند؛ مثلی که کل زندگی کافکا با آن رقم خورده است و مدام در میان این اضلاع در حرکت است. درگیری این قطب‌ها کم‌کم به نقش‌های ثانوی - که بنیادین اند - در زندگی کافکا سمت می‌دهد و گره خورده است: درک و تفسیر ناخوشایند و تاریک از زندگی و جهان. معلوم که او هیچ‌گاه به طور قطع نتوانست با همه‌ی این اضلاع زندگی کند. روی این لحاظ باید یکی را انتخاب می‌کرد تا از این طریق هم تأثیر دیگری‌ها را خنثا می‌کرد و هم بر روی آن گزینه مورد علاقه‌اش مایه بیشتر می‌گذاشت.

کافکا پدر و عشق را رها نموده و ادبیات را انتخاب می‌کند. اگر نتوان به طور قطع گفت رهای‌شان کرده است حداقل می‌شود گفت که نگاه مثبت نسبت به آن‌ها ندارد و نقش‌شان خیلی کم‌رنگ می‌شوند. عشق این‌گونه تعریف می‌شود: «عشق در نظر من آن است که تو نیستی هستی که من در درون خود می‌چرخانم» (نامه‌ها، ص ۱۹۵). این بیشتر مدام روح او را می‌خراشد و آرامش را از او سلب می‌کند. برای همین تلاش می‌ورزد تا این نیستی‌تر از قلب خود بیرون نموده و با اطمینان خاطر بیشتر به ادبیات بپردازد.

نظر کافکا نسبت به پدرش نیز بهتر از «نیستری در قلب» نیست. اما نوعیت این‌ها تفاوت دارد. همان‌طور که تذکرش رفت پدر کافکا از نیروی سلطه‌طلب



سیر در جهان کافکا



عباس اسدیان

«با صدای بلند قهقهه سر می‌دهیم که خوش‌بختی را کشف کرده‌ایم!». در واقع ما نمی‌خواهیم و نمی‌خواستیم که تحت اسارت و بردگی زندگی کنیم اما قدرت تکنالوژی و سافت‌وی‌های افسون‌گر و وسوسه‌کننده که تولید کرده‌ایم ما را اسیر خود کرده است. بنیان‌های زندگی مدرن را همین مسئله به چرخش درآورده است. «قفس‌ها» همیشه به دنبال ما اند و ما را در درون خود اسیر می‌کنند. بی‌خود دل خوش نکنیم که مثلاً این ماییم که بر هوش مصنوعی (در نازل‌ترین و معمول‌ترین نمونه آن مثلاً آنترنت و شبکه‌های اجتماعی) تسلط داریم، بلکه برعکس، این ساخته‌های خود ما است که بر ما تسلط دارد. ما آن چنان از درون و نیروی اراده تپه شده‌ایم که حتی برای یک آن هم که شده نمی‌توانیم بر این ابزارها تسلط داشته باشیم. این وضعیت امکان چشم‌درچشم شدن ما با خودمان را از ما گرفته است. به همین خاطر است که کافکا به گونه پیش‌گویانه زندگی را در عصر حاضر وحشت‌آور، تکران‌کننده، بی‌هدف و تاریک نشان داده است.

معمولاً از کافکا به عنوان تأثیرگذارترین چهره‌ی ادبی قرن بیستم نام برده می‌شود. به رغم این که زندگی بیرونی کافکا پرخموپیچ بود اما این زندگی درونی و روح تاریک و اتفاقاً وحشت‌ناک او بود که از او آن چیزی را ساخت که امروز ما آن را می‌شناسیم؛ ولی کافکا عمر چندان طولانی نداشت. نکته اساسی اما این است که بفهمیم نتیجه‌ی این عمر اندک او چه است.

کافکا متون ادبی تولید می‌کرد که هر کدام به نوبه خود طرفه بودند. بر علاوه این، او با تن بیمار و نحیفی که داشت تا آخرین نفس‌هایش با زندگی جنگید. کافکا با زندگی مبارزه می‌کرد، و هم زندگی را دوست داشت. اشتباه است اگر که کافکا را بیزار از زندگی و انکارگر زندگی معرفی کنیم. در تاریک‌ترین داستان‌های