

قلمروهای از دست رفته‌ی انسانیت: نمونه‌ی زنان



حسین رضا خاوری

عالم «انسانیت» قلمرو گسترده‌ای دارد. حق‌ها مانند حق حیات و حق مشارکت در سیاست بخشی مهم از قلمرو انسانیت است. مسأله این است که قلمروهای انسانیت در تاریخ معاصر افغانستان به طرز هولناکی غصب، تاراج و ویران شده است. تنها خانه‌ها، زمین‌ها و اموال ستمدیدگان نیست که مورد غصب و چپاول قرار گرفته بلکه بیش از این‌ها، جواهری مانند حق حیات انسانی به یغما و از بین رفته است. پدیده‌هایی مانند غصب زمین به رغم دشواری‌ها و پیچیدگی‌هایشان در نهایت اموری قابل معامله و جبران‌ناپذیر اند اما تاراج حقوق انسانی مانند حق حیات اموری جبران‌ناپذیر و غیرقابل معامله اند. بدتر از همه، این تباهی‌های گسترده اصلاً مورد تصدیق و تأمل جمعی قرار نگرفته و شعله‌ی پرسشی حول آن روشن نشده است. بادهای کوتهنگری‌ها همچنان بی‌وقفه و وحشی‌تر از آن می‌وزد که برای فلاکت‌زدگان مجال شعله‌ور شدن درنگ و تأمل بدهد.... وضع بشر در افغانستان بسیار جانکاه است و فهم آن در چارچوب‌های ذهنی ما نمی‌گنجد و طرح بحث در باب آن ناممکن یا بسیار دشوار می‌باشد.

یکی دیگر از قلمروهای مهم اما مغضوب و از کفر رفته‌ی انسانیت همانا قلمرو برابری انسانی است. برابری میان یکایک شهروندان و به‌ویژه برابری میان زن و مرد. در باب نابرابری‌های تاریخی میان زن و مرد بلکه در باب سرنوشت زنان افغانی آثار و تحقیقات چندانی وجود ندارد که قلب وضع زنان در افغانستان را شکافته و برای ما تشریح کرده باشد. با این حال، اندک پرتوهایی وجود دارد که سوسوزان نور خیره و کمرنگی بر وضع زنان افکنده‌اند. تا جایی که به وضع زنان در افغانستان معاصر مربوط می‌شود، یکی از معدود آثار درخور تأمل، کتاب «دختر وزیر: گزارشی از جنگ هزاره‌ها» نوشته‌ی خانم همیلتون -طیبی دربار امیر عبدالرحمان- است. مؤلف در شرح وضع بشر افغانی سخنی دارد که به‌رغم گذشت یک قرن و اندکی از بیان آن اما تا کنون از صدق آن چیزی کم نشده: «آنچه که در قدم نخست این سرزمین را چنین ویرانه کرده، پراکندگی و در نتیجه جنگ و نزاع‌های پی‌آیند آن می‌باشد. در قدم بعدی، این حقیقت که مردم هیچ مفری ندارند. اگر مردی باهوش و بلندپرواز است، به جای پرداختن به کاری که او را

ادامه در صفحه ۲

”

سنت ستمدیدگان به ما می‌آموزد که وضعیت استثنایی یا اضطراری‌ای که در آن به‌سر می‌بریم، خود قاعده است. باید به تصویری از تاریخ دست یابیم که با این بصیرت خوانا باشد. آن‌گاه به‌روشنی درخواهیم یافت که وظیفه‌ی ما ایجاد یک وضعیت اضطراری واقعی است.

“

سفر به سرزمین

هفته نامه نشریه بنیاد اندیشه - دفتر بامیان

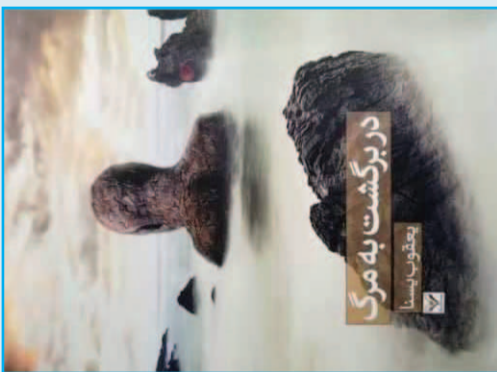
در غیبت مردم

در صفحه ۲



آشفتگی امید و معنا

خوانشی از زمان در برگشت به مرگ



در صفحه ۴



ظهیر زامیاد

هایدگر و ذات شعر



عباس اسدیان

او در برابر اکثر شعرای که ما بزرگ‌شان می‌دانیم بی‌تفاوت می‌ماند اما به تعداد انگشت شمار از شاعرانی که ظاهراً قبل از او مورد توجه جدی قرار نگرفته بودند، توجه عمیق مبذول می‌دارد. از این میان هایدگر به شاعر رمانتیک آلمانی (یعنی فریدریش هولدرلین) توجه خاص دارد و حتا می‌شود گفت...



در صفحه ۶

فردیت، پیاکوتاه‌ترین سویه

مقدمه‌ی به سمت دلوز پاره‌ی اول



دکتر روح‌الله کاظمی

از پس مفهوم فردیت در این جا گویا چیزی از درزهای تفکر دلوز در می‌رود که کمتر قادر به رؤیت‌اش می‌شود؛ یعنی تنها کوتاه‌ترین سایه او را تسخیر می‌کند. از همین روی، سویه هم‌چون نشانه‌ای ناکام از رسیدن یا ارجاع به سرچشمه‌ی بنیادین‌اش باز می‌ماند. سویه‌ی اصلی گشوده نمی‌شود؛ و کمابیش دلوز در سراسر تفکرش با آن قرب و بُعد پیدا می‌کند. کوتاه‌ترین سویه اما صریح‌ترین جایی نیز هست که دلوز خیلی کم روی یک سطح کوچک اما نسبتاً عمیق بدان می‌پردازد.... امری که در کوتاه‌ترین سویه‌اش برای دلوز ظهور می‌کند، چیست؟ آن امر در سیمای مفهوم «نسبت» است.

نقدی بر وضعیت نقد ادبی

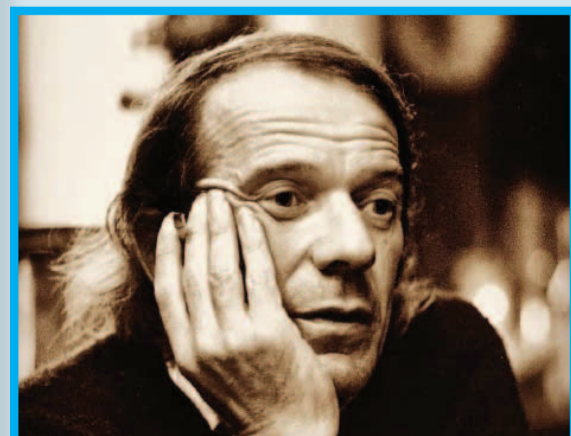
در افغانستان

سؤ برداشت از نقد و معضل‌های نقد (درکل چگونگی درک ما از نقد) به فقر تفکر و اندیشه‌ی فلسفی در مناسبات فرهنگی و اجتماعی ما ارتباط می‌گیرد. این فقر تفکر و اندیشه‌ی فلسفی با درک یک فرد یا دو فرد در جامعه، رفع نمی‌شود. زیرا اندیشه باید زمینه‌ی فرهنگی و اجتماعی پیدا کند تا به تفکر جمعی و گفتمان فکری تبدیل شود؛ در غیر آن تفکر فرهنگی و اجتماعی مدرن، توسعه‌ی فکری و گفتمانی پیدا نمی‌کند.



یعقوب یسنا

در صفحه ۷



در صفحه ۳

ادامه سرمقاله

در حوزه‌ی خود سرآمد می‌سازد، به دربار رفته و توطئه و حقه را آغاز و بدین وسیله تلاش می‌کند تا دیگران را از موقعیت‌شان برکنار کرده و خود جای‌شان را بگیرد.» (لیلیاس هملتون؛ دختر وزیر، ترجمه عبدالله محمدی، ص ۳۲) زمانه‌ی کنونی ما با وضعیت عصر امیر عبدالرحمان چندان تغییر اساسی نکرده، و هنوز که هنوز است مردم هیچ مفردی ندارند و نخبگان سیاسی در پی توطئه و حذف دیگری اند. یا این‌که در بسیاری از موضوعات و مسایل، قلم‌های بی‌شماری در پخش و نشر شایعات فعال می‌شود، چنان‌که در گذشته چنین بوده: «کودکان از همان دوران طفولیت یاد می‌گیرند به‌عنوان رسولان شایعه عمل کنند و پیغام‌های شفاهی از خانه‌ای به خانه‌ی دیگر برند و با گریه و زاری، دسیسه‌ها و طرح‌های توطئه‌آمیزشان را تحقق بخشند.» (همان: ۳۳) الآن نیز روشنفکران رسانه‌ای و اعظم فضای مجازی و غول‌های شبکه‌های اجتماعی دقیقاً نقش همان کودکان زمانه‌ی گل‌بیگم (چهره‌ی کانونی کتاب دختر وزیر) را بازی می‌کنند؛ به‌عنوان رسولان شایعه عمل می‌کنند؛ پیغام‌ها و گپ‌های زیادی میان جامعه پخش می‌کنند و با خلق سروصداهای رسانه‌ای می‌کوشند دسیسه‌های موردنظر آمران خود را تحقق ببخشند. وضع بشر افغانی، به‌ویژه وضع کالاپنداری زنان تغییر چندانی نکرده است. زن در عصر امیر عبدالرحمان به یک کالای تجاری و قابل خریدوفروش بدل شده بود. هنوز هم با زن مانند یک کالای تجاری برخورد می‌شود، هم در عرصه‌ی روابط قدرت و هم در عرصه‌های اجتماعی و رسانه‌ای و فرهنگی.

برده‌سازی زنان و کالاپنداری آنان اعم از برده‌گی جنسی یا غیر آن در درون ساختار سیاسی افغانستان امر تازه‌ای نیست بلکه اساساً ساختار سیاسی دولت مدرن افغانستان در سرآغاز پیدایش خود (در زمان امیر عبدالرحمان) بر پایه‌ی عامل‌های متعدد از جمله عامل برده‌سازی زنان پا گرفته و تداوم یافته است. به عبارتی، برده‌سازی جنسی زن و تبدیل زن به یک کالای تجاری و معامله‌ای یکی از مؤلفه‌های برسازنده‌ی مناسبات قدرت در افغانستان بوده و تا کنون در همین نقش باقی مانده است. این فاجعه و پندار پایدار چنان واضح است که جای تعجب و قبحی در آن نمانده اما آنچه عجیب است همانا ریاکاری جامعه‌ی افغانی است؛ ریاکاری جماعتی که هیچ حرمتی برای زن قابل نیستند اما اینک قسمی رفتار می‌کنند که انگار برای اولین بار شاهد چنین پدیده‌ی شومی می‌باشند؛ انگشت تأسف زیر دندان گرفته و با ژست اخلاقی و دلسوزانه ادای دفاع از زن درمی‌آورند! این بی‌اخلاقی دیرپا در سال‌ها زدن و کشتن و بردن ریشه دارد. در چند قرن اخیر، آنچه بیش از همه مورد چپاول و نابودی قرار گرفته همانا انسانیت و برابری نهفته در سرشت بشر است. امیر عبدالرحمان سرآغاز رسمی وضعیتی است که دولت به مردم خودش حمله کرد. حکومت او به کشتار مردم پرداخت؛ از سر قربانیان کله‌منارها ساخت؛ زمین‌ها و اموال هزاره‌ها را غصب و تاراج کرد؛ بازارهای داخلی و منطقه‌ای را از زنان و اولاد آنان پر کرد و بی‌شمار جنایت‌های دیگر به جای گذاشت. امیر عبدالرحمان به تنهایی در حمله به مردم کاری از پیش برده نتوانست؛ حتی بعد با کمک بریتانیا نیز کار چندانی از پیش برده نتوانست اما در آخر به لطف دو فرمان و فتوای دینی-سیاسی به بزرگ‌ترین دستاوردها در زمینه‌ی سرکوب و نسل‌کشی بخشی از مردم افغانستان نایل آمد: (۱) فرمان تکفیر هزاره‌ها؛ (۲) فرمان برده‌گیری آن‌ها و غصب زمین‌هاشان. با فرمان نخست به انسان‌زدایی از هزاره‌ها پرداخت و مردم انسان هزاره را به یک امر قانونی لازم‌الاجرا بدل کرد و بسا فرمان دوم، تجاوز به ناموس و تصرف در اموال آن‌ها را به امر قانونی و خواستی بدل ساخت. فرمان دوم در واقع اقتصاد فرمان اول را فراهم آورد و بدین‌سان، برای فتح و سرکوب هزاره‌جات، انگیزه و شوق مضاعفی در بین اتباع خود ایجاد کرد. امیر عبدالرحمان با قربانی‌کردن بخشی از مردم افغانستان موفق شد تا پاره‌ی دیگر آن را به جماعتی جانی بدل سازد و مردمی جنایتکار به میراث نهد. بر این مینا، امیر عبدالرحمان، اقتدار و حکومت خود را بر پایه‌ی دوپارکردن مردم (به جانی و قربانی) برپا و حفظ کرد. در این خصوص، فرمان دوم نقش اصلی را دارد. به همین خاطر، برده‌سازی زنان و قانونمندسازی تجاوز به آنان (تحت مقوله‌ی کنیز) یک مؤلفه‌ی مهم در مناسبات قدرت می‌باشد و جزئی از ساختار آن را برمی‌سازد. با توجه به این پس‌زمینه‌ی تاریخی روشن می‌شود که کالاپنداری و برده‌سازی زنان ربط چندانی به افراد ندارد بلکه در ساختار قدرت برساخته در افغانستان حک شده و هر گروهی که داخل این ساختار معیوب به قدرت برسد، همین روال را ادامه می‌دهد. پس، هر گونه برخورد جناحی با این فاجعه‌ی نانسازی یک ریاکاری آشکار است که هیچ کمکی به حل آن نمی‌کند بلکه ریشه‌ها و عمق این فاجعه را می‌پوشاند و پنهان می‌سازد. این مخفی‌کاری از اساس یک نوع هتک حرمت انسانیت و شراکت در جنایت به حساب می‌آید. بنابراین، ما با یک مورد در باب تاراج برابری و کالایی‌شدن زنان مواجه نیستیم بلکه با تاریخی از نابرابری‌ها و کالاپنداری زنان مواجه هستیم که ابعاد آن از ساختار سیاست و مناسبات قدرت فراتر می‌رود و در فرهنگ و سنت‌ها و اخلاق ما ریشه دوانده است. به همین خاطر، پندار تجارت جنسی به تمام زنان حاضر در ساختار قدرت تعمیم داده می‌شود و به یک پندار اجتماعی غالب بدل می‌گردد. چنین پندارهای اجتماعی و فرهنگی پیشاپیش راه را بر مشارکت عادلانه‌ی زنان مسدود می‌سازد و به نحو پیشینی در تحکیم نابرابری‌ها نقش مؤثر بازی می‌کند، حتی سلب حق مشارکت سیاسی از زنان را یک امر عادی بلکه واجب جلوه می‌دهد. در هر صورت، نابرابری‌ها را باید از ریشه قطع کرد و سوزاند، وگرنه سناریوهای نابرابری‌ها و سلب حق‌های اساسی همچنان ادامه می‌یابد و به شکل‌های گوناگون و با نقاب‌های نوبه‌نو تکرار شده و خواهد شد. به‌رحال، انسانیت انسان افغانی از جمیع جهات در مفاک تباهی افتاده و بدون قطع ریشه‌ی نابرابری‌ها نمی‌توان به بازپس‌گیری مناطق استراتژیک قلمروهای معصوب و از دست‌رفته‌ی انسانیت اندیشید.



انور رحیمی

بیهودگی گفتگوهای صلح در غیبت مردم



انواع صلح از منظر اندیشمندان متفکرین غربی صلح را به سه نوع - صلح منفی، صلح مثبت و صلح دموکراتیک - تقسیم‌بندی کرده اند که در سطور آتی هریک از آنها را به اختصار مرور می‌کنیم:

۱ - صلح منفی

صلح منفی بدین معناست که شبکه‌ای از نهادهای اجتماعی بنیانگذاری میشوند تا امنیت عمومی را از طریق ممانعت افراد، گروهها و ملتها از توسل به تشدد فیزیکی تأمین کنند. در این مرحله بر کنترل تشدد جنگ تأکید صورت می‌گیرد نه توقف کامل آن. هدف اساسی این است تا نیروهای متخاصم را از جنگ دور نگاهدارند. نبود جنگ، از بین رفتن فشار و تحمیل و فقدان ظلم و تعدی از جمله شاخصه‌های اصلی صلح منفی به شمار می‌روند.

۲ - صلح مثبت

در صلح مثبت، هدف اصلی صلح‌جویان جستجوی شرایطی است تا از طریق آن، عوامل و ریشه‌های بی‌باوری و بی‌اعتمادی میان طرفین منازعه را - که سبب بروز تشدد میشوند - پیدا کنند و آنها را از میان بردارند. بسیاری از اندیشمندان صلح مثبت از نمونه‌ای از مناسبات صلح‌آمیز، همکاری و همکاری فعال میان گروه‌های عمده‌ی انسانی می‌دانند که در آن مردم توسط سازمانهای مختلف اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برای حل سازنده‌ی منازعات و احیای ارزشهای اجتماعی مانند تحمل‌پذیری و شکست‌پذیری به نفع صلح، امنیت، آزادی و دموکراسی در سرزمین‌شان همکاری میکنند که قانون و عدالت، نبود خشونت فرهنگی/تحمیل ایدئولوژی‌های اعتقادی، نبود خشونت ساختاری، مدیریت منازعه از طریق مسالمت‌آمیز از جمله شاخصه‌های اصلی صلح مثبت محسوب می‌شوند.

۳ - صلح دموکراتیک

مبتکر نظریه صلح دموکراتیک امانوئل کانت بود. او می‌گفت: اگر رضایت شهروندان در تصمیم‌گیری برای اعلام جنگ، لازم باشد، تردیدی نیست که به طور طبیعی مردم با رعایت نهایت احتیاط وارد این بازی مخاطره‌آمیز خواهند شد چرا که خود مردم باید در جنگ، شرکت نمایند و درد و مشقت آن را به دوش کشند و سرانجام خود مردم باید هزینه‌های بازسازی ناشی از جنگ را پرداخت کنند. برابری دیدگاه کانت از آنجا که دموکراسی منجر به روابط صلح‌آمیز میان انسانها خواهد شد، توسعه دموکراسی که ناگزیر برآیند رشد فهم انسانهاست، صلح را توسعه خواهد داد و در پایان تاریخ، صلح ابدی میان دولتهای دموکراتیک محقق خواهد شد. کانت برای تأیید نظریه صلح دموکراتیک سه استدلال ارائه کرد:

الف) استدلال مبتنی بر ارزشهای اخلاقی

این استدلال بر ارزشهای عمومی دموکراتیک مانند حقوق مشروع، احترام متقابل و تفاهم میان دولت‌های دموکراتیک اشاره دارد. کانت معتقد بود: «در درون دولت‌های دموکراتیک، شهروندان، دارای حقوق مشروع شهروندی قلمداد می‌شوند، به موجب آنها هریک دارای احترام برابر با سایرین در بهره‌گیری از این حقوق - تسجیل شده در قانون مورد توافق - می‌باشد. تجلی این فرهنگ در سطح دولتها منجر به احترام متقابل میان دولتهای دموکراتیک و در نتیجه، به حل و فصل اختلافات از راه‌های مسالمت‌آمیز خواهد شد. یکی از عوامل بروز جنگ، احساس برتری یک دولت بر سایرین و در نتیجه، ... در صفحه ۵

است. اما صلح به مفهوم متعارف آن، به معنای متارکه منازعه، حسن تفاهم، دوستی، هماهنگی و آرامش است. اما این تعریف دربرگیرنده تمام شرایط مقدماتی مانند آزادی، حقوق بشر، عدالت و استراتژیهای فعال مانند حل بنیادی منازعه، عدم تشدد، اعمار جامعه و اداره دولت در مبنای اصول دموکراسی که جهت استحکام و پایداری یک جامعه ضروری میباشند، نیست. صلح، وضعیتی است که در آن مردمانی که از جنگ و منازعه به ستوه آمده اند، در کنار هم به سوی هدفی یکسان حرکت می‌کنند. یا به دیگر سخن، صلح فرایندی است که برای رسیدن به توافق نظرها و رسیدن به درک مشترک از هدفهای جمعی به سوی مقصد رانه می‌شود.

با این وصف، صلح‌جویی، علیرغم اینکه اجتناب از درگیری مسلحانه و خشونت آمیز میباشد، به معنای یافتن راهحلهایی است که حذف علت‌های اساسی خشونت فردی و جمعی مانند بی‌عدالتی، ستمگری، جهالت، فقر، تبعیض و تعصب، عدم تسامح و رواداری و غیره را امکانپذیر میسازد. صلحجویی عبارت از بردوش گرفتن مسئولیت از سوی همه مردم - نظامیان، حاکمان و شهروندان - است. صلح‌جویی به همکاری و همگرایی وابسته است یعنی اینکه نمایندگان طرفین منازعه که در گفتگوهای صلح شرکت می‌کنند، باید ظرفیت هم رأیی با چندین دیدگاه مشترک به جای یک دیدگاه خاص را داشته باشند. بدین قرار، یکی از مقتضیات کارکردی و تعیین‌کننده صلح‌جویی این خواهد بود که برای رسیدن به صلح، باید اندکی خود را به جای دیگران قرار دهیم تا درک اندکی از دردهایی که دیگران در جریان منازعه متحمل شده اند، داشته باشیم.

بدین ترتیب، پذیرش صلح به مفهوم مشارکت در منافع عمومی است، به همین دلیل، صلح نمی‌تواند از طریق تحمیل دیدگاه یک گروه بر دیدگاه‌های دیگر گروه‌ها یا ایجاد موانع از رهگذر طرح پیش‌شرط‌های خودخواهانه بین طرف‌های درگیر منازعه تأمین گردد. البته ممکن است، در صورت کوتاه آمدن یکی از طرفین منازعه، همه موارد یاد شده - در کوتاه مدت - منجر به کاهش خشونت شوند اما برای صلح دراز مدت روابط پایداری ایجاد نخواهند کرد. همانگونه که جوامع انسانی هیچ‌گزیری برای گریز از تغییر ندارند، صلح نیز در درون جامعه و در فرایند کنش و واکنش عقلانی آدمیان تحقق می‌پذیرد. از این رو، صلح یک روند ایستا و غیر فعال نیست بلکه جریان پویا و همواره در حال تغییر بوده و بر مشارکت فعال انسانهایی با دیدگاهها و خواستههای متفاوت اما دارای منافع مشترک مبتنی بر همزیستی مسالمت آمیز، استوار می‌شود و دوام می‌یابد.

مفهوم مدرن صلح

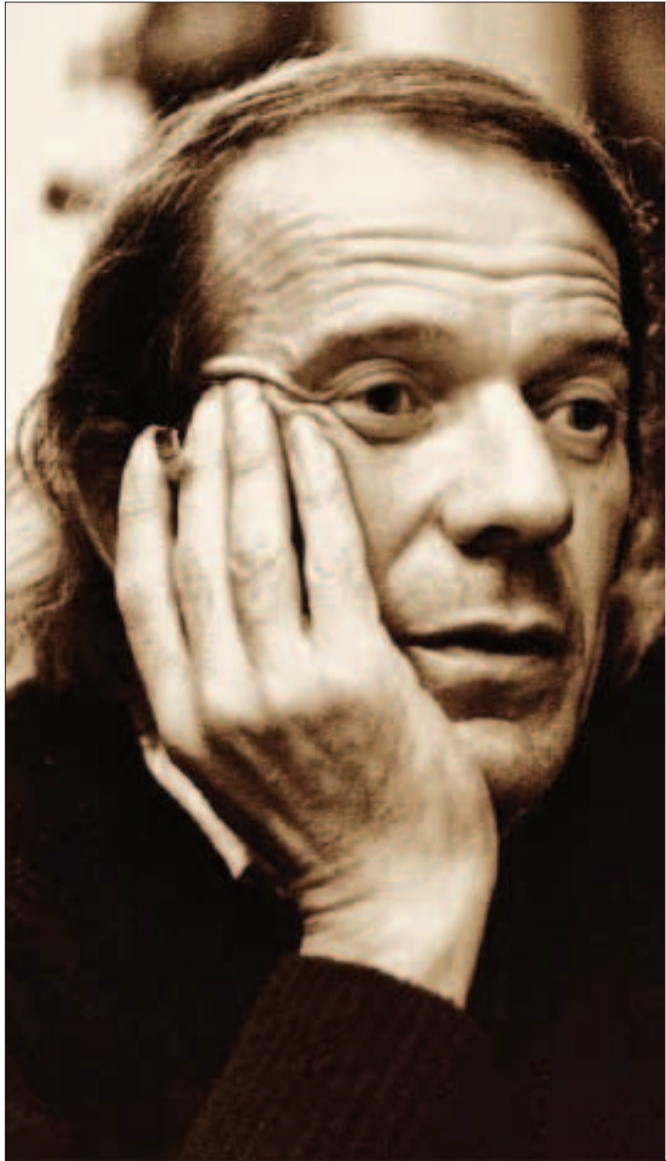
صلح در مفهوم جدید، برابر با عدم خشونت در کلیه‌ی اشکال آن - مستقیم و غیرمستقیم - و تضمین حقوق اعضای جامعه و منطبق با قرائت متن منشور سازمان ملل متحد از واژه صلح میباشد. بدین قرار، منظور از واژه صلح، فقدان هرگونه خشونت در جوامع مستقل یا وابسته، داخلی یا خارجی می‌باشد که برابری حقوق انسانها صرف نظر از تعلقات قومی، تباری، سیاسی، عقیدتی، صنفی، طبقاتی، قشری، ستمی، جنسیتی، جغرافیایی، فقط به حکم انسان بودن آنها در نظر گرفته شود به گونه‌ای که هریک از اعضای جامعه به طور یکسان در تصمیم‌گیریهای اجتماعی و سیاسی شرکت کنند و در انجام خدمات و توزیع منابعی که در حفظ آن نقش دارند، مشارکت مساویانه و عادلانه داشته باشند.

خسارات مادی و معنوی که از رهگذر نیم قرن منازعه میان نمایندگان ایدئولوژی‌های مختلف، بر مردم افغانستان رفته است به هیچ قیمتی قابل جبران نیست. از این رو، در میان شهروندان عادی افغانستان، شاید کسی نباشد که از گفتگوهای صلح استقبال نکند به طوری که هر زمان سخنی از گفتگوهای صلح به میان می‌آید، مردم به ستوه رسیده از جنگ، به پایان منازعات امیدوار می‌شوند. اما در گفتگوهای صلحی که میان زلمی خلیل‌زاد و طالبان جریان دارد، نمایندگان صلحی افغانستان حضور ندارند تا پیش‌شرط‌های شان را با توجه به جنایات طالبان علیه مردم و دستاوردهای هجده سال گذشته - قانون اساسی و ارزش‌های مردم‌سالار - با طرفین منازعه مطرح نمایند. آگاهی مردم در مورد پیش‌شرط‌های طالبان و دولت ایالات متحده آمریکا و میزان هزینه‌هایی که باید در برابر تأمین صلح پرداخت کنند، صفر است. بدین ترتیب، گفتگوهای صلحی که میان مخالفین حکومت - نمایندگان طالبان و سران مجاهدین - در مسکو و نماینده ایالات متحده آمریکا و سران طالبان در دوحه در جریان بود، است، در غیبت آگاهی و حضور مردم نمایندگان مردم افغانستان توسط آمریکا و روسیه مدیریت می‌شود. این گفتگوها در عین حالی که اصول انسانی مندرج در اسناد حقوقی/عدلی مورد توافق مردم افغانستان - ارزش‌های دموکراتیک - را بر نمی‌تابد، از یکسو نوعی چانه‌زنی میان گروه‌های متخاصم - طالبان و مجاهدین - است که سهم تقریباً یکسانی در برابری و تباهی افغانستان داشته‌اند. از سوی دیگر، چانه‌زنی میان فرستاده دولت ایالات متحده آمریکا و سران طالبان - در غیاب مردم و حکومت افغانستان - می‌باشد. آنچه که در گفتگوهای مبهم خلیل‌زاد و استانکزی می‌گذرد، آمریکایی‌ها به جای آنکه بر حفظ دستاوردهای هجده سال گذشته متعهد باشند، به دنبال جستجوی راهی برای کاهش هزینه‌های اقتصادی جنگ اند و در مقابل، دغدغه و خواست سران طالبان، نیز فاقد هرگونه ارزش انسانی و ملی است و بیشتر حول محور جلب رضایت حکومت پاکستان و کشورهای عربی دخیل در منازعات افغانستان - دور می‌زند. بنابراین، اگر گفتگوها به منوال سابق - تأمین منافع سیاسی قدرت‌های بزرگ و کشورهای حامی طالبان - ادامه یابد، هر تلاشی به بهانه تأمین صلح، در غیبت دیدگاه و حضور مردم افغانستان، امر بیهوده و بی‌فایده است و پیامدهای این گفتگوها، برای مردم افغانستان به ویژه زنان، اقلیت‌های قومی و مذهبی به مراتب زیانبارتر از اوضاع خشونت بار کنونی است.

با این وصف، وقتی می‌گویم که این گفتگوها ره به مقصد اصلی - تأمین منافع و مصالح جمعی مردم افغانستان - نمی‌برد، بلافاصله این پرسش اساسی مطرح می‌شود که صلح چیست و آنچه که در گفتگوهای صلح میان آمریکا و طالبان می‌گذرد تا چه حد می‌تواند به تأمین صلح پایدار مبتنی بر مصالح علیای افغانستان، بینجامد؟ گرچه فراهم آوردن پاسخ دقیق برای پرسش فوق، کار ساده‌ای نیست اما با توجه به دستاوردهای یک و نیم دهه اخیر، می‌توان فهمید که چرا این گفتگوها نمی‌تواند منافع مشترک مردم افغانستان و به خصوص زمینه صیانت از حیات فردی و جمعی، آزادی‌ها، حقوق شهروندی و سایر حقوق قانونی و انسانی گروه‌های تحت ستم را تأمین و تضمین کند.

معنا و مفهوم صلح

در بدیهی‌ترین برداشت، صلح و جنگ دو روی یک سکه اند. از این رو، تا هنگامی که جنگ نباشد، صلح تأمین



از پس مفهوم فردیت
در این جا گویا چیزی
از درزهای تفکر دلوژ در
می رود که کمتر قادر به
رؤیت اش می شود؛ یعنی
تنها کوتاهترین سایه او را
تسخیر می کند. از همین
روی، سوبیه هم چون
نشانه‌ای ناکام از رسیدن
یا ارجاع به سرچشمه‌ی
بنیادین اش باز می ماند.
سوبیه‌ی اصلی گشوده
نمی شود؛ و کمابیش
دلوژ در سراسر تفکرش
با آن قرب و بُعد پیدا
می کند. کوتاهترین سوبیه
اما صریح‌ترین جایی نیز
هست که دلوژ خیلی کم
روی یک سطح کوچک
اما نسبتاً عمیق بدان
می پردازد....
امری که در کوتاهترین
سوبیه اش برای دلوژ ظهور
می کند، چیست؟ آن امر
در سیمای مفهوم «نسبت»
است.

فردیت، یا کوتاهترین سوبیه

مقدمه‌ی به سمت دلوژ

پاره‌ی اول



ایشان: دکتر روح‌الله کاظمی

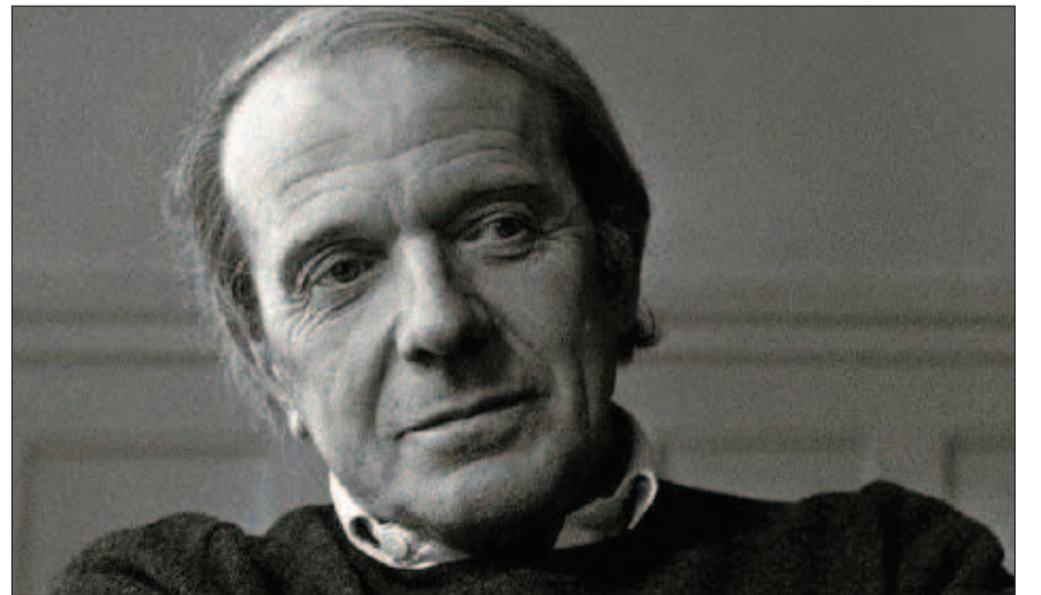
آشاره:

عین حال که اغلب کارهای فکری اش را در دیالوگ با فیلسوفان و هنرمندان چه در مقام دوستان و چه دشمنانش می نویسد (بگذریم از مساهمت فکری او یا گتاری). اقدام دلوژ علیه سنت عقلگرایی مایع کانت و بر فراز آن هگل است. او در نامه‌ای به میشل کرسول تحت عنوان «نامه به یک منتقد هار» چنین می نویسد: «دوست داشتن مؤلفینی که در تقابل با سنت عقل‌گرای این تاریخ قرار داشتند (میان لوکرتیوس، هیوم، اسپینوزا و نیچه، پیوند مخفی می دیدم که برآمده از نقد منفیت، فرهنگ شادمانی، نفرت از درون‌بودگی، برون‌بودگی نیروها و نسبت‌ها، انکار قدرت... و نظایر این‌ها بود) آن چه پیش از همه از آن نفرت داشتیم هگل‌گرایی بود و دیالکتیک (دلوژ، ۱۳۹۵: هشت).» باری، آن چه این ضدیت را بیشتر پررنگ می سازد مواجهه‌ی عمیق و شدیداً همدلانه‌ای است که هم هگل و هم دلوژ با اسپینوزا خلق کرده است: دلوژ در این جا (فردیت)؛ اما هگل نیز زمانی اعلام نمود: فلسفه یا اسپینوزیسم است، یا اصلاً فلسفه نیست. گویی نوعی توافق پنهان و رازآلودی میان دلوژ و هگل برقرار می شود که تضاد ظاهری را اگر نه رفو اما مرده می سازد. از قضا دلوژ به میانجی امر نامتناهی و هگل به واسطه‌ی روح مطلق اسپینوزا را مشاهده می کنند و هر دو به یک چیز اما با معنای متفاوت می رسند: درون‌ماندگاری. چرا که هیچ چیزی بیرون از امر نامتناهی یا روح مطلق قرار نمی گیرد.

از پس مفهوم فردیت در این جا گویا چیزی از درزهای تفکر دلوژ در می رود که کمتر قادر به رؤیت اش می شود؛ یعنی تنها کوتاهترین سایه او را تسخیر می کند. از همین روی، سوبیه هم چون نشانه‌ای ناکام از رسیدن یا ارجاع به سرچشمه‌ی بنیادین اش باز می ماند. سوبیه‌ی اصلی گشوده نمی شود؛ و کمابیش دلوژ در سراسر تفکرش با آن قرب و بُعد پیدا می کند. کوتاهترین سوبیه اما صریح‌ترین جایی نیز هست که دلوژ خیلی کم روی یک سطح کوچک اما نسبتاً عمیق بدان می پردازد. گفتم خیلی کم و در صفحه‌ی کوچک به دلیل آن که او مسأله را نه از منشا اصلی اش دنبال می کند و نه به بسط همان اندازه بنیادین امر وفادار می ماند. لذا کمترین سوبیه هم چنان کمترین باقی می ماند، بی آنکه یقیناً از اعتبارش کسر شود. اگر نبود چنین پرداخت اندک، می شد دلوژ را فیلسوف آن نام نهاد. از سویی، کوتاهترین سوبیه از امری که اکنون مورد بحث قرار خواهد گرفت، تحلیل امر نامتناهی در فلسفه‌ی قرن هفدهم نیز است که مقصد دوم دلوژ را نشان می دهد. امری که در کوتاهترین سوبیه اش برای دلوژ ظهور می کند، چیست؟ آن امر در

دلوژ برای ذهنیتی که از درون سنت عقل‌گرایی کانتی-هگلی یا حتی ماتقدم سررسیده، عمارتی است پیچیده، معماگونه، یک ماشین هیولوار و صفحه‌ی متلاطم. شور نقادانه‌ی او علیه سنت عقل‌گرایی با نامیدن «ابداع مفهوم» در مقام عهده‌دار تکین حیات فلسفه همان اندازه جمع‌ناپذیر و غیرقابل فهم به دست می آید که تأکیدش بر نفرت از درون‌بودگی در کنار صفحه‌ی درون‌ماندگار، یا استعلاگرایی او با تجربه‌گرایی مفرطش. به این دلیل در مواجهه با دلوژ مدام دچار تناقض و سرگیجه می شوم، به خصوص مای که کم و بیش به درک نظام‌مند- اگر نگوییم کج و معوج- چیزها عادت کرده‌ایم. از این رو میان درک نظام‌مند او برای حفظ خصلت تأسیس‌گرانه اش و مثله‌کردنش به بهانه‌ی تفاوت و تکثر درونی با مواجعات تکین اش با فیلسوفان درون چرخش مبهمی می لغزیم. به هر روی، در نوشته‌ی پیش رو دو مقصود دنبال می شود: ۱- مواجهه با دلوژ که از طریق تفسیر دلوژی بر فردیت نزد اسپینوزا بهانه یافته و کاملاً یک علاقه‌ی فردی می تواند باشد، ۲- نقب‌زدن به وضعیت ظلمانی فرد/فردیت در جهان کنونی ما که هم‌ذات‌بودنش با چنین شرایط را هرگز به رُخش نمی کشد.

دلوژ سخنرانی اش درباره‌ی اسپینوزا در ۱۹۸۱ را به تحلیل ابعاد مفهوم فردیت اختصاص می دهد. تصویری که دلوژ با ارجاع به اسپینوزا و از منظر او تحلیل می کند، امری منفصل و کاملاً بیرون از قلمرو تفکر خود او نیست، یعنی همراه با ویتگنشتاین و تعمیم سخن او که کلام هیچ فیلسوفی را نمی شود فهمید مگر آنکه پیشاپیش بدان اندیشیده باشیم، دلوژ پیشاپیش نزدیک به این نوع فهم فردیت خود رسیده است: فردیت در مقام یک پس‌گانه و امری در خود متکثر. ناگفته نگذارم که بازگشت دلوژ به اسپینوزا که به نوشتن دو رساله درباره‌ی او منجر گردید، به واقع حکایت از نهضتی در فرانسه داشت که آغازگر آن آلتوسر بود. این نهضت اقدامی بود علیه هگلیانسم مسلط روزگار در پناه نیرومند نیچه. دلوژ مانند بارت و آلتوسر به این فراخوان ضد هگلی پیوست. من همیشه از خود می پرسیدم که چرا دلوژ سراغ هگل نرفته، در



فرد پیشاپیش در بی نهایت قدم می زند، و گشوده به بی نهایت نسبت می تواند باشد؛ در عین حال که تنهایی دارد. بی نهایت مقدم بر تنهایی فرد جایگاه دارد، پس فرد نه با تنهایی اش که با عرصه‌ی ماتقدم عمیق تر معنا می شود. همین وضعیت برون‌خوبشانه‌ی فرد موجب می شود فرد اصالتاً نسبت نامیده شود و نه یک جوهر.

سیمای مفهوم «نسبت» است.

سمینار ۱۹۸۱ تحت عنوان «حد، نسبت، و بی‌نهایت» حول یک مفهوم (نسبت) درون‌مایه اش را شکل می دهد، یا من مایلم با چنین تفسیری همراه شوم. دلوژ حد و بی‌نهایت را بهمانجی «نسبت» تحلیل می کند، درست وقتی نسبت را عاری از ظابطه اش یعنی فاقد تعیین خاص اش لحاظ می کند. و رای چنین تجریدی و در کمک آن یک لطف یا ابزار ریاضیاتی نیز وجود دارد: لطف حساب بی‌نهایت کوچک یا نسبت دیفرانسیلی که از طریق کمیت ناپدیدشونده/بی‌نهایت کوچک همه‌ی ظوابط اش را نفی می کند و در مقام نسبت محض می ایستد. به هر روی، اما تحلیل دلوژ روی سه مفهوم مذکور معطوف به مفهوم فردیت پیش می رود. اصلی‌ترین وهله‌ی آغازین این فقره است:

«فرد آن‌طور که اسپینوزا ارائه می دهد، در همه‌ی ابعادش، سه نکته دارد، که آن را خواهم گفت. از یک سو، فرد نسبت است، از سوی دیگر، قدرت است، و در نهایت حالت است؛ اما حالتی بسیار خاص، حالتی که می توان آن را حالت ذاتی نامید (دلوژ، ۱۳۹۲: ۷۶).» فرد نسبت است؛ از آن حیث که به همه‌ی نسبت‌های ما با یک سطح، صفحه یا بستر ارجاع می دهد. فرد همه‌ی نسبت‌ها با یک سطح را در خود جمع می کند. پس فرد یک ترکیب‌بندی درون‌ماندگار و قائم به خویش است. فارغ از این ترکیب یا نسب منشعب از و قائم به فرد، فرد یک قدرت و بهتر است بگوییم میدانی از نیروها نیز است. در نهایت، فرد یک حالت ذاتی یا نوعی درجه محسوب می شود. هر درجه به میزان کیفیتی خودش اشاره دارد. دلوژ در سمینار قبلی (۱۹۸۱) درباره‌ی اسپینوزا تحت عنوان «هستی‌شناسی و اخلاق» حالت را به طور هستی معنا و تفسیر می کند (دلوژ، ۱۳۹۲: ۴۵).

با این توصیفات، اما آیا داریم از فرد در مقام یک جوهر سخن نمی‌گوییم که دارای سه مشخصه‌ی مذکور می باشد؟ و مگر نگفتم فرد تجمیع نسبت‌ها را قائم به خویش عهده‌دار است؟ اما مسأله کاملاً صورت معکوس دارد: این سه درون‌مایه در یک نقطه اشتراک و تلاقی می‌کنند: این‌که فرد هرگز جوهر نیست. بدان معنا که اگر فرد نسبت است، واضح است نمی‌تواند جوهر باشد. زیرا «نسبت» از بنیان نفی جوهر و پایگان واحد و صلب به‌نحو مطلق است. جوهر یک تعیین به‌شمار می‌آید، به قول دلوژ یک ظابطه؛ اما نسبت هیچ‌کدام نیست. این امر را وقتی بهتر می‌توان درک کرد- یعنی اهمیت این تفسیر را- که مفهوم جوهر در ارسطو و پس از آن را در ذهن داشته باشیم. از طرفی، فرد قدرت است، نیرو یا میدانی از نیروهاست، فرم نیست. پس بازم جوهر نمی‌تواند باشد. در وهله‌ی نهایی، فرد درجه است؛ و درجه همواره پاره‌ی از یک کیفیت را نشان می‌دهد. طوژ همیشه طور چیزی تلقی می‌شود. کیفیت امر متکثر می‌باشد؛ بنابراین درجه مطلقاً با امر متکثر پیوند می‌خورد، نتیجتاً فرد همیشه به امر کثیر و متفاوت در خود ارجاع می‌یابد. از منظر حد به قدرت، قدرت همان کناوتس/تلاشی است برای حفظ ذات، یا امری است که همیشه بدان سمت امتداد دارد یا ارجاع می‌یابد. آن چه این جا مهم است نفس امتداد و ارجاع به حد و پایان است. فرد ضابطه/جوهر نیست؛ با این وجود، بدون شک فرد در مقام امر ارجاع‌دهنده به بی‌نهایت، یا در مقام یک حالت/طور نسبت به یک کیفیت جایگاهی معینی را اشغال می‌کند. این جایگاه را چگونه باید فهم

کرد؟ بگذارید این‌گونه تعبیر کنیم: فرد خواهی نخواهی تنهایی دارد، با نگاه به این مطلب فرد چگونه می‌تواند نسبت باشد، یا چگونه فرد می‌تواند جایگاه کنونی اش را توضیح دهد؟ دلوژ این جایگاه را کتمان نمی‌کند؛ یعنی استقرار فرد در شأنی از حد را تصدیق می‌کند. به عبارت دیگر، تنهایی را هرگز نمی‌توان انکار کرد؛ اما معتقد است این حد سه راه ورد فرد به ساخت نامتناهی نمی‌شود و «جلو وجود داشتن نسبت‌ها و ساخته‌شدن این نسبت‌ها را نمی‌گیرد، و حتی مانع از ساخت یافتن نسبت‌های یک فرد همراه با دیگران نمی‌شود. این حد همواره نشانگر کرانمندی و تنهایی فرد است. البته همواره نوعی بی‌نهایت از مرتبه‌ای خاص وجود دارد که نسبت آن را در برمی‌گیرد (دلوژ، ۱۳۹۲: ۸۱).» این سخن بدان معناست که فرد پیشاپیش در بی‌نهایت قدم می‌زند، و گشوده به بی‌نهایت نسبت می‌تواند باشد؛ در عین حال که تنهایی دارد. بی‌نهایت مقدم بر تنهایی فرد جایگاه دارد، پس فرد نه با تنهایی اش که با عرصه‌ی ماتقدم عمیق تر معنا می‌شود. همین وضعیت برون‌خوبشانه‌ی فرد موجب می‌شود فرد اصالتاً نسبت نامیده شود و نه یک جوهر.

مسأله این است وقتی فرد را در مقام نسبت می‌فهمیم، دیگر معنا ندارد بگوییم فرد مانع ایجاد نسبت‌ها نمی‌شود. قضیه به‌طور رادیکال برعکس صورت‌بندی می‌شود: فرد نسبت است؛ زیرا نمی‌تواند جلوی نسبت‌های که او را در آغوش می‌گیرد، مقاومت کند و از کران‌مندی اش به‌طور متصلاً به‌ای صیانت کند. زیرا فرد پیشاپیش به‌عنوان نسبت و نه جوهر شناخته شده است. فرد فی‌الواقع مجموعه‌ی از نسب‌هاست که به شکل یک حالت درآمده است، هم از حیث بدن اش و هم از لحاظ نفس اش- البته چنین تمایزی را دلوژ معتقد نیست. دقیقاً به همین دلیل فرد درجه است، درجه‌ای از یک کیفیت یا مرتبه‌ای از یک بی‌نهایت. مقصود نخست‌مان را در این جا با یک پرسش خاتمه می‌دهم: پرسش این است: تبیین مذکور چه تقدیری به «نسبت» می‌بخشد؟ دلوژ معتقد است اندیشیدن به نسبت ناب و فارغ از ضوابطش برای نخستین بار با اندیشیدن به فرد رخ می‌دهد. نسبت ناب خارج از ضوابطش مطلقاً نسبت را با امر نامتناهی پیوند می‌زند. بدین معنا که نسبت مطلق با بی‌نهایت به‌نحو درون‌ماندگار یکی می‌شود. می‌پرسم آیا نام دقیق بی‌نهایت نسبت نیست؟ اگر چنین بنامیم چه خواهد شد، به گمراهی می‌افتیم، یا وارد نسبت جدیدی برای فهم قضیه خواهیم شد؟ فرد نسبت است نه جوهر، این را که مرز نهایی اش برسانیم، به قلمرو غریبی پرت می‌شویم: همه چیز نسبت است/آن چه هست نسبت است. به تعبیر پارمنیدیسی از قضیه: نسبت هست، نیستی نیست. اگر فرد نسبت است؛ بنابراین، آیا این تنها «نسبت» نیست که تفاوت‌گذار است، یعنی نشان می‌دهد که چگونه چیزها در خودشان متفاوت‌اند، دقیقاً امری که دلوژ در تفاوت و تکرار دنبال می‌کند؟ حال می‌گذریم از این‌که با مفهوم «تفاوت» در دلوژ چگونه باید تعیین تکلیف کرد. اما این رهاشدن به مرز و به زبان آوردن هرآن چه نسبت می‌گوید را در دلوژ نمی‌بینیم، پاسخ پرسش‌ها نیز در او نسبتاً منفی می‌شود. به همین سبب، «نسبت» در دلوژ در منزلت کوتا‌داش باقی می‌ماند. مقصود دومی را با این پرسش این جا نشان‌گذاری می‌کنیم: چیست وضعیت ظلمانی فرد در مقام نسبت که ما در آن قرار داریم؟

آشفتگی، امید و معنا

خوانشی از زمان در برگشت به مرگ



زینب ظهور زامیاد

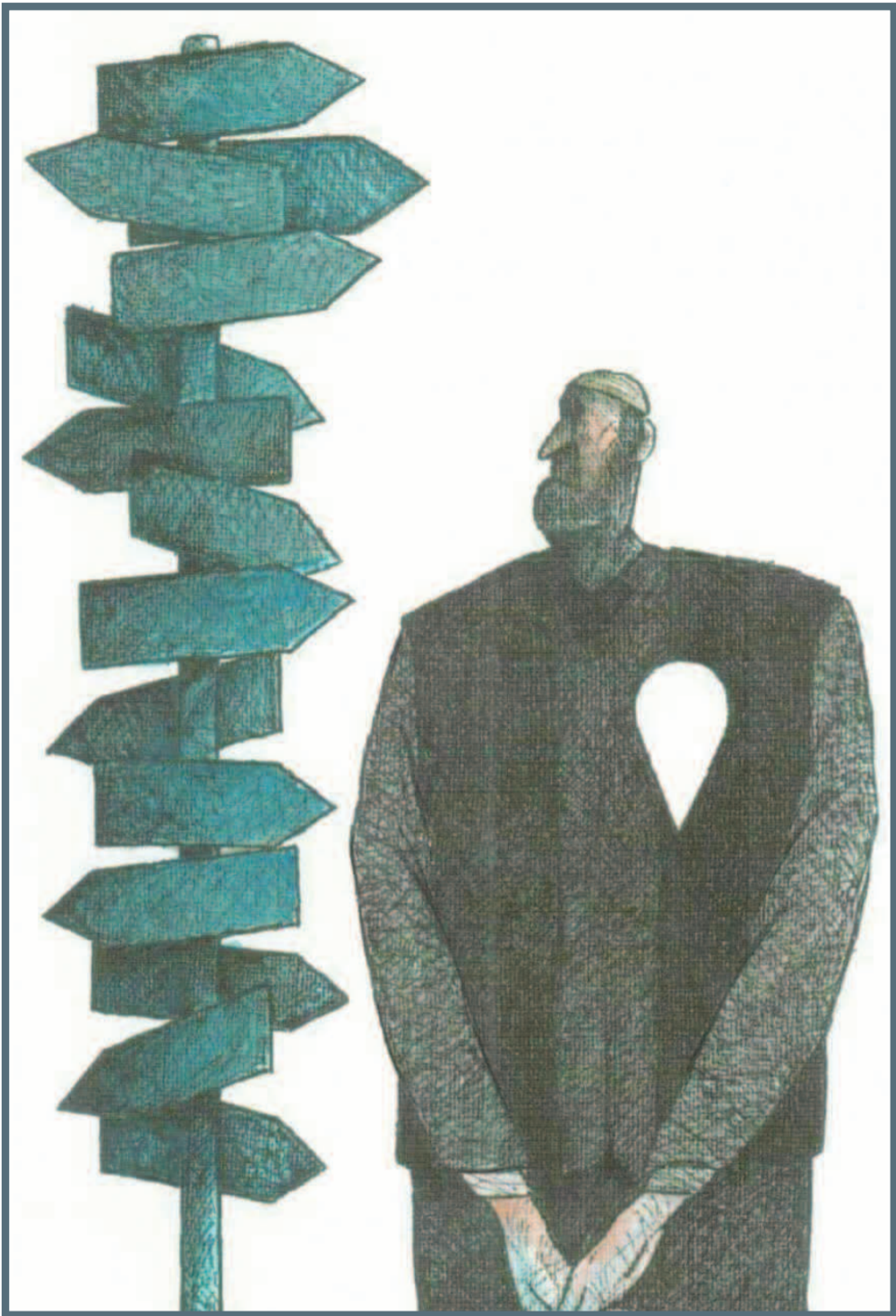
رولان بارت معتقد بود که آنچه یک متن را برمی‌سازد، نیروی آشوبگر و برانگیزنده‌ی اوست. نیرویی که در مقابل طبقه بندی و تصورات خواننده، عصیانگری می‌کند و همه چیز را به یکباره بهم میزند. این ویژگی مختص به متن خاصی نیست، بلکه آنچه به عنوان متن از آن نام برده می‌شود از این خصیصه برخوردار است. زیرا این ویژگی است که امر تأویل پذیری در متن را به عنوان «متن» هستیتی می‌بخشد. یا به عبارت دیگر، متن متنتیت خودش را در این فرایند می‌یابد. در «دربرگشت به مرگ»، از این امکان‌ها به‌ویژه تأمل و تفکر هستی‌شناسانه وجود دارد.

آنچه در این زمان به عنوان دوگانه‌نگاری از آن می‌توان یاد کرد؛ مواجهه «امر نامشروط با امر مشروط یا همانا من مطلق» است که در ادبیات داستانی در جامعه‌ی ما، بسیار کم‌رنگ بوده، و شاید این یکی از کوشش‌های بسیار با اهمیت در این زمینه باشد. در این یادداشت می‌خواهم از این منظر وارد شوم و نقش «من» بازدارنده را مبتنی بر نظریه «من مطلق» شلیگ بررسی نمایم.

«من مطلق یا من بازدارنده» همانا اصل این همانی دستگاه فلسفی شلیگ است که در کل فضای فلسفی او همواره می‌چرخد. هگل معتقد است: «در اندیشه شلیگ، فلسفه و دستگاه با هم منطبق می‌شوند.» یعنی این همانی خودش را در کلیت دستگاه فلسفی به‌نمایش می‌گذارد و حتی در نتایج، یا فرضیه‌های او (شلیگ) رد پای «این همانی» یا «من مطلق» را می‌توان مشاهده کرد. اگر همانندی مطلق، اصل کلیت دستگاه باشد، آن وقت ضرورت می‌افتد که هم سوژه و هم ابژه، هر دو به‌مثابه‌ی سوژه-ابژه، ذهن یا ذهنیت را بسازند. اما این سوژه-ابژه ذهنی برای کامل ساختن آن نیاز به سوژه-ابژه‌ای دارد که بتواند به‌طور مطلق خودش را در هر دو با هم به‌مزنله بالاترین سنتزی که نقطه‌ی بی‌تفاوتی مطلق‌شان، هر دو را در بر می‌گیرد، هم هستی بخش باشد و هم از هر دو زاده شود. به‌فرض اگر دو پدیده‌ای را در نظر بگیریم که در مقابل هم قرار دارند، برآیند مستقرشدن این دو پدیده ذهنیتی خواهد بود یا به‌عبارت دیگر، این دو در هماهنگی بوده‌اند خود، فضایی را یا به‌سخن شلیگ طبیعتی را رقم خواهند زد. اما برای این‌که این تقابل «هست» شود ضرورت به ابژه و سوژه‌ای داریم که در هر دو به‌مزنله بالاترین سنتز بتوان از آن سخن گفت. در واقع این سنتز بتواند هستی بخش، در برگیرنده‌ی هر دو (سوژه، ابژه) و در عین حال از هر دو زاده شود. مساله اساسی دستگاه فلسفی شلیگ همانا سوژه-ابژه ذهنی است و ابژه همانا سوژه-ابژه عینی، و چون دوگانگی ایجاد می‌کند هر یک از اضداد با خودش متضاد است و تقسیم آن الی غیر النهایه ادامه می‌یابد. بدین جهت هر بخش یا قسمت سوژه و ابژه، خودش مطلق است. ابژه که هم سوژه-ابژه است، من = من مطلق است. وقتی که ابژکتیف خودش می‌تواند منیت باشد، در این صورت خودش سوژه-ابژه است که من = من، به‌منیتی که باید با من برابر باشد، تغییر می‌کند. «من مطلق» در بردارنده وجودی است که بر هرگونه اندیشه و تفکر سابقه دارد، و هر نوع اندیشه و تصور در ذیل این «من» می‌تواند قرار داشته باشد که از طریق خود اندیشنده‌اش، از روی علتی مطلق پدید می‌آید. بنابراین تمام تعیین بخش‌ها و دیگر گونی‌ها به این «من» بستگی دارد. زیرا نامتغییر بودن و تعریف ناپذیری از ویژگی‌های «من مطلق» است که تعیین‌اش از ناحیه خودش امکان پذیر است. شلیگ معتقد بود که «فلسفه باید از ناچیز (نامشروط) آغاز کند». در واقع این نوع مواجهه با فلسفه نقادی کانت و فلسفه جزمی، (که در نهایت فلسفه جزمی به اسپینوزا می‌انجامد) بود. وقتی ما از امر مطلق سخن می‌گوییم؛ در واقع از امر بی‌واسطه و ناپیوسته سخن گفته‌ایم. امر مطلق عملاً و عقلاً به‌هیچ امری نمی‌تواند بستگی داشته باشد و علت وجودیش، تنها خودش می‌تواند تعبیر شود. امر نامشروط را می‌توان یکی از امکان‌های امر مشروط و در عین حال شرط محض حضور آن دانست که همواره خود را بر ورای آن بالا می‌کشد که حقیقت غایی، کامل و نامحدود تلقی می‌شود. به‌عبارت ساده‌تر، امر نامشروط دور زدن یا نوع چرخیدن به امور مشروط محض است که از هر نوع تعریف می‌تواند خود را دور نگذارد. بنابراین «من مطلق» را در فلسفه نقادی کانت نیز می‌توانیم ببینیم. یعنی فلسفه نقادی با امر نامشروط آغاز می‌شود و به‌هیچ ابژه‌ای وابسته نیست. اما در مقابل فلسفه جزمی از ابژه‌ای مطلق نه‌من آغاز می‌کند. درست مقابل فلسفه نقادی کانت. اما پرسش اساسی این است که «نامشروط/ ناچیز بودگی، واقع در چیست؟» در من یا در نه‌من؟ پاسخی که عجلاتا می‌توان ارایه کرد این است: از آن حیث که من، هنوز مشروط به‌هیچ ابژه‌ای نیست، بلکه وضع شده از ناحیه آزادی است می‌شود به آن اعتماد کرد. شلیگ معتقد بود که انسان‌ها دنبال آزادی نامشروط اند، ولی آنچه به آن دست می‌یابند، چیزی جزء امر مشروط نیست. اهمیت آزادی از نظر شلیگ نیز، در همین نکته نهفته‌است که ما را در عرصه‌ی عمل

به افق‌های گشوده شده در امر نامشروط و نا متناهی، پرتاب/ فرا می‌خواند.

در آغاز زمان «دربرگشت به مرگ» می‌خوانیم: «بر لبه‌ی گاوسنگ بر پرتگاه ایستادم. چشمانم را بستم. آب دهانم را قورت کردم. دیگر بهانه‌ای برای زندگی نداشتم. حداقل کاری که می‌توانستم این بود، بدنم را در اختیار ماهیان بگذارم. باسمچی! باسمچی! باسمچی!». از همین گزیده می‌توان درک کرد که نویسنده چگونه و با چه رویکردی می‌خواهد دغدغه‌اش را دور بزند. این گزیده در واقع نه پایان همه چیز، بلکه آغاز تازه‌ای می‌تواند باشد که از آن به‌عنوان «من بازدارنده» یاد می‌کنیم. آن چه در پایان امر مشروط در این زمان دوباره از راه می‌رسد امر نامشروط یا نامتناهی است که داستان را به دنبال خود می‌کشاند و از او در جهت افق تازه کوشش می‌خواهد، یا بهتر است بگوییم: آن من بازدارنده یا «من مطلق» است که خود را به‌روی شخصیت داستان آشکار می‌سازد. یعنی شخصیت داستان خود را در مواجهه با مرگ، سپاردن خود به دریا و... عملاً مشاهده می‌کند. این «من» یا شخصیت، منیتی است که در جوار تفکر و اندیشه و همچنان ذیل «من مطلق» قرار می‌گیرد. اما آنچه این شخصیت را (یعنی این من که از پیرامون زندگی‌اش دلگیر و خسته و... است) دور میزند می‌توان به آن «من مطلق» یا بازدارنده» نام نهاد. منی که شخصیت را از امور مشروط رها و به‌نحوی دور می‌سازد و به افق تازه‌ای می‌کشاند که در واقع این یادداشت دنبال آن است. آنچه شخصیت را به باز اندیشی و یادآوری نسبت به گذشته‌اش وامیدارد؛ نوع دور زدن «وجود» خود است که در ذیل «من مطلق» ممکن است. زیرا ما در نظریه شلیگ اشاره کردیم که تفکر و اندیشه و حتی هر نوع عملی در ذیل این «من مطلق» ممکن می‌شود. از دل این «من» به‌معنای خاص‌اش آن چه بیرون می‌جهد نا پیوستگی است که خود تعیین بخش شروط محض است. کسی که باعث می‌شود شخصیت داستان به‌گذشته (امور مشروط) نظروزی کند، در واقع خود این شخصیتی که آن چه را تجربه کرده‌است نیست، بلکه شخصیتی است که در ورای این تجربه‌ها و تفکرات قرار دارد و به‌نحوی از مسیر تجربه واقعی، «خود واقعی» را دور میزند. البته این به این معنا نیست که این «خود» از قبل به امر اکنونی یا به‌تعبیر خاص امر مشروط در شخصیت آگاهی نداشته‌است، بلکه در آغاز تمام تجربیات تنها به‌عنوان افقی تعبیر شده/ می‌شوند که در چشم انداز نویسنده در اکنون تحقق یافته‌اند و دیگر، شخصیت واقعی را (منظور از غلام حسین است که در داستان می‌شناسیم، و نه آن شخصیتی یا منی که غلام حسین را به‌سوی خود می‌کشاند که ما از آن به‌عنوان «من مطلق»، «امر نامشروط» و... یاد نمودیم) دچار باز تولید معنا و تفکر نمی‌سازد. شخصیتی که دنبال شراب، زن و... می‌رود؛ شخصیتی است که در ذیل «من مطلق» پرورش یافته‌است، و نه شخصیتی که در واقع در این یادداشت دنبال می‌شود. با این‌که شخصیت داستان برخوردارش با جهان پیرامونش هستی‌شناسانه‌است، اما این شخصیت در ذیل امر کلی‌تر و نامحدود قرار می‌گیرد (که در شرحی بر دستگاه فلسفی شلیگ به آن اشاره شد). نویسنده با نگاهی هستی‌شناسانه به‌پرسش‌های مهمی نیز می‌پردازد، و این ناشی از امری نامشروط است که در اکنون به امر مشروط انجامیده‌است. در همان آغاز داستان می‌خوانیم: «چشمانم را بستم؛ خواستم دیگر، چیزی را نبینم. دیدن چیزها نفرتم را به دنیا بیشتر می‌کرد.» در واقع آن چه شخصیت داستان را دچار چنین وضعی می‌سازد، خود از وجوه امر نامشروط به امر اکنونی یا مشروط است. به‌نظر نویسنده می‌کوشد افق تازه‌ای را برای شخصیت ایجاد کند یا به‌عبارت دیگر، او را دچار حیرت و درگیری تازه‌ای سازد، تا این بیهودگی‌ها را به‌نحوی دور زده باشد. اما در مقابل نویسنده گرفتار پریشانه‌وارگی نیز می‌شود و هرگاه‌ای از منظوری که در این یادداشت دنبال می‌شود؛ خود را عقب می‌کشد. اما علی‌رغم این من مسئله در واقع به‌عنوان «من مطلق» یا همانا مواجهه نویسنده با «من ناکارآمد» در این داستان می‌تواند تعبیر شود. ممکن خواننده دچار حیرت شود که نویسنده چرا خواسته‌است شخصیت را با گذشته‌اش درگیر سازد، و نه چیزی متفاوت و یا همان افق تازه که ما از آن سخن می‌زنیم. سخن بر سر این نیست که افق تازه در واقع یک جهان واقعی تازه باشد، بلکه مسئله بر سر فعالیت و عمل ذهنی است. یعنی وقتی ما دچار چنین وضعی در زندگی واقعی می‌شویم، نخستین کاری که ممکن است انجام دهیم باز اندیشی خود و مسیری است که از آغاز تا پایان ما را با خود کشانیده‌است. در چنین حالت احساس می‌کنیم این مسیر را بیهوده رفته‌ایم و برای خود تأکید می‌کنیم که این عمل کار درست نبوده/ نیست. اما خیلی زود نیز متوجه می‌شویم که مسیری را که آمده‌ایم؛ چه گزینه‌های را بروی ما باز گذاشته‌است) از چه واقعیت‌های فرار کرده‌ایم و ما چگونه دچار محدودیت و اعمال مان دچار نوع بیهودگی شده‌است)، که در نفس خود افق تازه‌ای نیز محسوب می‌شود. به این معنا که اهداف و نیازهای آدمی و حتی تمناشایی او را حد و مرزی نیست و نمی‌توان تمام این‌ها را تعریف کرد و ذیل «من کرانمند» در آورد، بلکه ذیل «من مطلق» یا من ناکارآمد» می‌تواند قرار گیرد، و آن هنگام است که ما را به افق تازه و امر نامشروط دیگر، رو به‌رو خواهد کرد که



هریک می‌کوشیم از اکنون دوباره‌ی خویش بی‌اغاییم.

در ادامه می‌خوانیم: «غلام حسین ترسیدی؟ نتوانستی خوده پرتاب کنی! - ترسیدم. زندگی، بهانه است؛ زندگی با بهانه ادامه می‌یابد. زندگی باز پیش رویم بهانه‌ای گذاشت. داری ترست را فراق کنی می‌کنی! اگر نه چه بهانه‌ای وجود داشت اینجا باشی؟- بحث ترس نیست. بهانه این شد تا زندگی را روایت کنم. بهتر است بگویم زندگی بهانه شد تا خود را توسط من روایت کند.»

هههه، خوبه، خوبه؛ عجب بهانه‌ای!

علاوه بر این که نویسنده در این‌جا خود را در برابر دغدغه‌های هستی‌شناسانه می‌یابد؛ خواننده نیز می‌تواند خود را به‌عنوان شاهد تقابل میان امر مشروط و نامشروط درک کند. آن‌که با زبان ملامت و اعتراض سخن می‌گوید در واقع می‌داند، و اوست که خبر می‌دهد که روزنه یا افقی در راه است/ وجود دارد. این تقابل خود گواه بر موقعیت مشروط و نامشروط است که در فلسفه شلیگ به‌عنوان امر متناهی و نامتناهی شناخته می‌شود. آن‌که می‌گوید: «بهانه این شد تا زندگی را روایت کنم. بهتر است بگویم زندگی بهانه شد تا خود را توسط من روایت کند.» همانا «من» روایت‌گر و هستی بخش است. منی که می‌تواند هستی بخش باشد و یا بسخن شلیگ از طبیعتی تازه‌ای پرده بردارد. در فیلم «birdman of alcatraz» به کارگردانی john fanken heimer چنین چرخشی را می‌توان شاهد بود. به‌ویژه وقتی «رابرت استراود» شخصیت اصلی فیلم مرتکب دومین قتل (در زندان الکاتراز) می‌شود. قتل دوم به‌خاطر یک عکس است، یا بهتر است بگویم به‌خاطر تصویر مادرش که تنها شخصیت جنگجوی زندگی او به‌حساب می‌آید، اتفاق می‌افتد. مادر «استراود» تنها یار و یاور همیشگی اوست، یعنی در واقع تنها کسی است که برای رهایی فرزندش بیرون از زندان می‌جنگد و هر جنگی به‌موفقیت او می‌انجامد. قتل دوم باعث صدور حکم اعدام «رابرت استراود» از سوی دادگاه می‌شود که فقط چند روز فرصت دارد تا به آن چه می‌خواهد یا هم مجبور است؛ بی‌اندیشید. او در ملاقات با مادرش حکم اعدام را حتمی تلقی می‌کند. او می‌گوید: «مادر تو تمام عمرخود را به دنبال من از این زندان به آن زندان سپری کردی. می‌دانی که این بار دیگه کارم ساخته‌است و من اعدام خواهم شدم.» مادرش فکر می‌کند؛ هرگز پسرش را چنین شکسته و پایان یافته ندیده‌است. او نیز دچار حیرت و شگفتی می‌شود و به‌نظر احساس می‌کند؛ این بار او هم بازنده‌ای اصلی بازی خواهد بود. اما او (مادر) نمی‌تواند معتقد به شکست و نابودی پسرش باشد. او می‌گوید: «پسر من، رأی دادگاه درست نیست. این بی‌عدالتی است. من نزد رییس جمهوری

میروم. او هرچه باشد درد یک مادر را می‌تواند درک کند. من نمی‌گذارم تورا قربانی کنند.» رابرت استراود از تلاش مادرش، دچار تأمل می‌شود و اطمینان از دست رفتن به‌نحوی به امید مبدل می‌شود. زیرا به‌جنگندگی مادر خود مطمئن است. هرچند نمی‌تواند طناب دار را که جلوی او آویخته شده، نادیده بگیرد. آن‌ها (استراود، مادرش) در این جنگ موفق می‌شوند؛ و آنگاه افق تازه‌ای برای این شخصیت گشوده می‌شود. او بقیه عمر خود را با پژوهش در زمینه پرندگان و سیستم ایمنی آن‌ها در زندان سپری می‌کند. راهی که در واقع برای او زندگی تازه بخشیده‌است. آن چه در این اتفاق ما را همراهی می‌کند؛ امر مشروط و یا به‌عبارت دیگر، نتیجه امر نامشروط است که به‌حکم اعدام این شخصیت می‌انجامد، و او زندگی و موقعیت فکری خود را در افق تازه‌ای که گشوده‌شده‌است پیدا می‌کند. البته او به‌همین سادگی نمی‌تواند مطمئن باشد، اما این امر (نامشروط) او را به‌کوشش در خویش فرا می‌خواند. یعنی در واقع این می‌تواند آن چیزی باشد که انسان را از وقوع تصمیمی که ناشی از یک «امر مشروط» می‌شود، باز دارد و به‌جهت «ناکارآمد» و یا «امر نامشروط» پرتاب کند. نمونه درشت‌تر این چشم انداز را می‌توان در کتاب «خانم دالوی» نوشته‌ی ویرجینیا وولف دید. یکی از ویژگی‌هایی که در این کتاب وجود دارد؛ حضور برجسته‌ی هنر و زیبایی (عنصر و شخصیت پردازی‌ها و...) است. نویسنده به‌نظر (ویرجینیا وولف) آن چه را که روایت می‌کند بیشتر از خود و ویژگی‌های جهان پیرامونش می‌شناسد. او به‌همین دلیل ادعا می‌کند که من نمی‌توانم آن‌ها را در خودم و برای خود، یا یک سری خواسته‌هایم، دچار محدودیت و ناملایمت‌های غیر خودی سازم (غیر خودی به‌معنای تعمیم بخشیدن موجود واقعی-اجتماعی). یعنی هر نوع واکنش جهت تعمیم خواست و نیازهای خود به‌شخصیت‌هایی که در واقع همواره یا همگام با نویسنده هستند/ بوده‌اند؛ خواننده را فقط با نویسنده‌ای سرگردان مواجه می‌سازد که حقیقتاً نیت متن و افقی را که مخاطب از آن انتظار دارد، مخدوش و بهم می‌ریزد. ویرجینیا وولف، در این کتاب (خانم دالوی) تصمیم می‌گیرد یکی از شخصیت‌هایش را دچار وسوسه‌ی خودکشی کند، اما دیری نمی‌گذرد خود را در برابر امر نامشروط یا ناکارآمد می‌بیند که او را و سپس شخصیت را به‌سوی خود فرا می‌خواند. البته این قضیه در زندگی خود ویرجینیا وولف نیز به‌گونه‌ای اتفاق افتاده‌است. اما به نظر من این فراخوان ممکن است گاهن نتیجه زود هنگام داشته باشد. به‌طور نمونه خود ویرجینیا وولف از موقعیت‌های مختلف، شرایط و کلیت‌های عمومی اجتماعی و... عبور می‌کند، تا به مرحله‌ی خودکشی که از نظر من به‌عنوان امر

صلح بیهوده‌گی گفتگوهای

در غیبت مردم

برای حل مشکل؛

۱۰- دریافت و معرفی الگوها و ابزارهای مؤثر برای طرفین منازعه، تا در فعالیتهایشان به جای الگوهای خشونت‌آمیز از آنها استفاده کنند؛

۱۱- در نظر گرفتن پروژه‌های انکشافی به منظور از بین بردن فقر و بیکاری؛

۱۲- توجه به مسایلی مربوط به حقوق بشر؛

۱۳- دعوت از گروه‌های ثالث و بی طرف، به منظور ایجاد سهولت در حل منازعه و رسیدن به صلح مطلوب؛

۱۴- ایجاد خبرگزاریهای صلح و تولید برنامه های مشخص در رابطه با آن؛

۱۵- درخواست کمک از نهادهای بین‌المللی؛

۱۶- وصلکردن سه‌سطح طبقاتی جامعه -پایین، متوسط و بالا- به همدیگر؛

با توجه به راه‌حل‌های یاد شده برای دستیابی به صلح، با توجه بسا خصلتهای هرجامعه، راه‌های مختلفی وجود دارد که بسا اتکا به یک مرجع حقوقی مورد توافق می‌تواند به هدف رسید. اما مشکل اینجاست که از یکسو، راه‌حل‌هایی که بر اساس خصلتهای فرهنگی مسلط ارائه می‌شود، بن‌بستهای بیشتری را فرا راه صلح‌جویی مستقر می‌سازد. از سوی دیگر، حکومت افغانستان که مجری قانون اساسی -تنها وثیقهٔ موارد توافق مردم افغانستان- است، نه تنها استراتژی مشخص و موثری برای رسیدن به صلح، تعریف نکرده بلکه بیشترین نقض قانون اساسی، طی سالهای اخیر از سوی سران حکومت اتفاق افتاده است. از این رو، حکومت نمی‌تواند به عنوان یک مرجع حقوقی مورد اعتماد اعضای جامعه، با طالبان وارد گفتگو شود. زیرا برای اینکه یک استراتژی واضح و همه جانبه برای تامین صلح طراحی و ارائه شود، علاوه بر روابط مستقیم میان حکومت و مردم، زمان زیادی برای این کار نیاز است که در پرتو آن، حقوق تمام گروههای در حال منازعه و مردم -قربانیان جنگ، خانواده‌های شهدا، زنان، جوانان، اقلیتهای قومی و مذهبی- در نظر گرفته شود تا بر سر کلیات آن توافق صورت گیرد. مهمتر اینکه پیش از گفتگو با طالبان، باید میان مردم افغانستان صلح برقرار شود، منازعات افغانستان علاوه بر دخالت بیرونی، ریشه‌های ظالمانهٔ تاریخی دارند، برای رسیدگی به جنجالهای تاریخی مانند منازعه کوچیان و ده نشینان، برتری طلبی و تمامیت خواهی قومی راه‌حل‌های عادلانه، قانونی و قناعت بخش ارائه نشود تا مردم، با فراموش کردن گذشته‌های تاریک آیندهٔ روشن و امیدبخش را در فرایند همزیستی مسالمت و برادری تصور کنند.

بدین ترتیب، روند حل جنجالهای تاریخی علاوه بر اینکه نیازمند اراده سیاسی است، رعایت قانون اساسی و اتکا بر اصول و ارزشهای دموکراتیک را نیز به عنوان یک ضرورت اجتناب ناپذیر مطرح می‌کند. تا هنگامی که حاکمان و رهبران سیاسی، اعتماد عمومی را از طریق تطبیق قانون به منظور تامین عدالت اجتماعی به دست نیاورند، توان شرکت مقتدرانه در گفتگوهای صلح را به عنوان دولت انتخابی و مرجع حقوقی مورد اعتماد تمام مردم ندارند. یکی از نگرانی‌های جدی مردم این است که حکومت کنونی بقای خود را در استفاده از طالبان به عنوان یک گروه فشار علیه مردم افغانستان می‌بیند تا از این طریق مردم را مرعوب ارادهٔ خود سازد. گسترش روزافزون فساد اداری و اخلاقی، قتل عام پرسش برانگیز نیروهای امنیتی، قومی سازی ادارات خدمات ملکی، حذف جنرالان برخی اقوام از نهادهای امنیتی، حمایت قومی و تیمی از برخی فساد پیشگان و مجازات غیرقانونی افرادی متعلق به اقوام و تیمهای سیاسی رقیب، سهمیه بندی راهیابی به تحصیلات عالی و آکادمی های نظامی به نفع قوم خاص، انحصار امتیازات تجارتي و اقتصادی به یک تبار، حذف برخی از ولایاتی مربوط به تبار خاص از برنامه های عمرانی و زیربنایی، تعلق تباری و جغرافیایی سران حکومت با طالبان که منجر به رهایی هزاران طالب قاتل از زندانها شد، همکاری تعدادی از کارمندان عالی رتبه دولتی با هراس افگنان، حملات انتحاری به گروه‌های قومی خاص و صد ها موارد دیگر از جمله دلایل و مصادیق آشکار همدستی حکومت با طالبان است که در نهایت به تطبیق و تکمیل برنامه قومی سازی قدرت می انجامد. تا هنگامی که حکومت، از طریق تطبیق و تحکیم قانون، حسن نیت خود را برای مردم ثابت نکند، نمی‌تواند به عنوان یک مرجع قانونی و انتخابی در گفتگوهای صلح از مردم افغانستان نمایندگی کند. پس تا زمانی که سران حکومت تبارگرایانه اقدام و عمل کنند، گفتگوهای صلح، برای اکثریت مردم افغانستان بیهوده و بی فایده است زیرا، گفتگوهای صلح با طالبان در غیبت طرح دیدگاه مردم، به توافق تقسیم قدرت میان نخبگان یک قوم خاص می انجامد.

گرفته، ظهور و زوال زیانبار حکومت‌های استبدادی -قومی، مذهبی، و ایدئولوژیک- طی یک سده اخیر، نشان داد که تامین صلح بدون اتکا به ساختار سیاسی مردم سالار و تقویت ارزشهای مربوط به آن، امکان پذیر نیست. اما مشکل اصلی اینجاست که یک و نیم دهه تمرین عملی و نظری دموکراسی، نه تنها موجب تقویت تعهد حاکمان ما برسر ارزشهای جدید نشده است بلکه حاکمان افغانی یکی پس از دیگری با اتکا به طرح و تطبیق برنامه های تقویت هژمونی قومی، در تطبیق و تحکیم ارزشهای جدید چنانکه باید، تعهد نشان نداده اند. در نتیجه، کاهش حمایت‌های اجتماعی موجبات ضعف حکومت در برابر مخالفین مسلح را فراهم آورده است. به همین دلیل، نمایندگان طالبان در گفتگوهای صلح، دولت فعلی را فاقد مشروعیت سراسری و مزدور بیگانگان معرفی می‌کنند.

با این حال، دولت کنونی افغانستان اگر واقعاً خواهان تامین صلح پایدار است، باید با تکیه بر ارزشهای دموکراتیک و مورد توافق مردم افغانستان، ارتش را در برابر طالبان تجهیز و تقویت کند زیرا تامین حق حیات، کرامت انسانی، آزادی ها، برابری، عدالت اجتماعی، حقوق شهروندی، حق برخورداری از منافع ملی، حق آزادی انسانی، حق آزادی اعتقاد بر مبنای رواداری مذهبی، حق توسعه و تمام امتیازاتی که هریک از شهروندان افغانستان، به حکم انسان/شهروند بودن، حق برخورداری از آنها را دارند، در گسترهٔ حاکمیت نظام مردم سالار صورت امکان می‌یابد اما اگر قرار باشد که گفتگوهای صلح با طالبان به قیمت کنارگذاشتن دستاوردهای هجده سال گذشته ادامه یابد، در چنین وضعی، حکومت افغانستان حق نمایندگی از مردم افغانستان را ندارد مگر اینکه حکومت، چگونگی صلح با طالبان را تحت نظارت دقیق نهادهای آزاد بین المللی حامی مردم‌سالاری و فراهم‌سازی شرایط یکسان برای تمام گروه‌های اجتماعی، به‌هم‌پرسی عمومی حواله دهد و سپس بر اساس آنچه که از مجموع آرای مردم در مورد پیش‌شرطهای صلح به دست می‌آید، تصمیم بگیرد. در غیر این صورت اگر قرار باشد هر گروه شورشی مزدور بنا به اقتضای منافع بااداران خود، فقط به قصد تسلط بی چون و چرا بر مردم افغانستان، در گفتگوهای صلح، پیش‌شرطهای ضد انسانی قرون وسطایی مطرح کند، فرجام این صلح خواهی، چیزی جز نکت، دربدری برای گروه‌های متنوع انسانی این سرزمین چیز دیگری نخواهد بود. واقع اما این است که طالبان یک گروه ویرانگر و مخالف ارزشهای جدید است، بعید است که به پیش‌شرطهای مبتنی بر ارزشهای دموکراتیک تن دهند مگر اینکه رای حامیان خارجی‌شان تغییر کند. به همین دلیل می‌توان با اطمینان گفت که این گفتگوها بیهوده و به مثابه آب در هاون کوفتن است.

راه‌های به وجود آوردن صلح

مارک هورد روس در رابطه به راه های ایجاد صلح می‌گوید: «اگر پرسیده شود مهمترین امر در ساختن جامعه‌ای که در آن شهروندان با پیشینه‌های فکری مختلف و رقابت برسر منافع بتوانند به طور صلح‌آمیز در کنارهم زندگی کنند چیست؟ بسیاری از سیاست مداران، استدلال خواهند کرد که در چنین جامعه‌ای باید نهادهای سیاسی و اجتماعی انگیزه‌کافی را برای رفتار صلح‌آمیز شهروندان، در زمان تعقیب منافعشان فراهم کند یا به عبارتی، نهادها و ساختارهای اجتماعی، طوری پایه‌گذاری شوند که شهروندان را به رفتار صلح‌آمیز تشویق کنند.» هودرس سرانجام اعمال و فعالیتهای زیر را به عنوان راهکارهای مؤثر جهت اعمار صلح پیشنهاد می‌کند:

۱- خلق نیت و انگیزهای مبنی بر توقف اشکال متنوع خشونت، برای دولت، گروه‌های مسلح و سازمانهای غیردولتی؛

۲- ظرفیت‌سازی برای اعضای جامعه مدنی و طرح و تطبیق برنامه‌های آموزشی در مورد حل منازعه و دادخواهی؛

۳- ایجاد مراکز مطالعات صلح در سراسر جغرافیای تحت منازعه و تقویت روحیه همکاری و هماهنگی به منظور تبادل افکار از طریق ایجاد یک شبکه بین این مراکز؛

۴- خلق یک شبکه دادخواهی صلح به خصوص در میان نهادهای جامعه به شمول دانشجویان و نهادهایی که در سطح پایین یا قاعدهٔ جامعه قراردارند؛

۵- تقویت آموزش صلح و ایجاد برنامه مشخص برای آموزش و تشکیل باشگاههای صلح در مکاتب و مراکز تحصیلات عالی؛

۶- افزایش تحقیقات در مورد مسایل مربوط به منازعه و بررسی دلایل و وضعیت منازعه به منظور یافتن راهحل منازعه؛

۷- دریافت راه‌حل‌های بومی و محلی برای مدیریت منازعه و تلاش برای نهادینه سازی و اجتماعیکردن این روشها؛

۸- اقدامات عملی برای حل منازعه به منظور دستیابی به خواسته‌های طرفین درگیر منازعه؛

۹- ایجاد گفت‌وگو میان گروه‌های درگیر منازعه، به خصوص در بین مقامهای درجه دوم و درجه سوم و ایجاد کارگاه‌های آموزشی

... از صفحه ۲

مشروعیت تحمیل نظر و خواست خود به هر روش ممکن است که با رواج فرهنگ احترام متقابل میان دولتهای دموکراتیک این زمینه بر طرف خواهد شد.» این بخش از استدلال کانت را می‌توان چنین استدلال کرد که ساختار سیاسی دموکراتیک که بر برخورداری شهروندان از حق استقلال رای و آزادی استوار است و به موازات آن، به رسمیت شناختن آزادی شهروندان در امور خصوصی‌شان منجر به شناسایی استقلال کشورها و ارج‌گذاری به آزادی هر دولت در ادارهٔ امور داخلی‌اش می‌شود. بر پایه فرهنگ دموکراتیک، تلاش برای مداخله در امور داخلی کشورها به هدف تحمیل ایدئولوژی در سطح دولت‌ها، منتفی خواهد بود چرا که تمام کشورها، دارای ساختار سیاسی مشابه و ایدئولوژی مشترک -فارغ از باورهای سخت‌گیرانه مذهبی و اعتقادی- هستند.

ب) استدلال مبتنی بر ساز و کار نهادهای دموکراتیک

این استدلال، به روش تصمیم‌گیری در نظام‌های دموکراتیک اشاره دارد. به باور کانت: «فرض می‌کنیم که در این نظام‌ها رضایت عموم مردم برای اعلام جنگ، ضروری است و مردم دارای سرشت سودجویی اند، «به طور طبیعی» مردم در اقدام به جنگ، احتیاط خواهند کرد. چرا که در صورت بروز جنگ، خود مردم باید مصیبت‌های ناشی از جنگ را به دوش بکشند. خود مردم که باید خطر جانی شرکت در میدان جنگ، خسارت‌های مالی مربوط به هزینه‌های جنگ، زحمت بازسازی خسارت‌های ناشی از جنگ و مانند اینها را تحمل نمایند. بنابراین، سرشت «مسئولیت» نهادهای تصمیم‌گیری در دولت‌های دموکراتیک، مانع اقدام به خشونت خواهد شد.» روشن است که این بخش از استدلال کانت، ادعای محکم نظریهٔ صلح دموکراتیک را مطرح می‌کند که در جوامع اروپایی بعد از کانت تحقق یافته است اما در جوامع اسلامی و جهان سوم، با اینکه نمی‌توان، معادلسی نظری برای آن در نظر گرفت اما از نظر تجربی هنوز مورد تردید است.

ج) استدلال مبتنی بر روابط اقتصادی حاکم در کشورهای دموکراتیک

این استدلال کانت متکی به حمایت ناخواسته از نظام سرمایه داری است که مربوط به سود حاصل از تجارت بین المللی در نظام اقتصاد بازار می‌شود. کانت، این طور استدلال می‌کند که در «اتحادیهٔ صلح‌گرا» دولت‌ها به دنبال منافع متقابل ناشی از همکاری اقتصادی بین المللی هستند. لذا «روح تجارت» که «سود متقابل» است، آنها را از جنگ برای به دست آوردن سود به ضرر دیگران بازمی‌دارد. کانت، معتقد است که: «توسعهٔ اقتصادی بیشتر- که منجر به وابستگی اقتصادی متقابل دولت‌ها شده و مفاهیمی هم چون خودکفایی را از رونق می‌اندازد- باعث تحکیم فرهنگ تجارت و سود متقابل می‌شود. در جوامع توسعه یافته، رفاه شهروندان در گرو گسترش تجارت میان واحدهای اقتصادی فراوان که تنها در کشورهای متعدد، قابل رشد هستند می‌باشد. لذا در جوامع مرفه، خودکفایی در برابر ارزش رفاه، رنگ باخته و برقراری صلح برای برآورده نمودن نیازهای متقابل اقتصادی را به عنوان یک ضرورت اجتناب ناپذیر مطرح می‌کند.» بدین سان، سرانجام استدلالهای کانت که بر محاسبات لوازم عقلی نظام دموکراتیک استوار شده اند، پیش بینی می‌کند که با توسعهٔ نظام‌های دموکراتیک که در نتیجهٔ رشد فهم انسانها، محقق خواهد شد، جوامع انسانی در آینده شاهد صلح ابدی میان دولتهای دموکراتیک بر پایه فرهنگ مشترک آزادی، احترام متقابل، برابری، عمومیت یافتن نظام‌های سیاسی مردم سالار، رفاه همگانی و فراگیری تجارت کالا و خدمات خواهد بود.

بنا این وصف، انتقاد کوچکی که بر این نظریه کانت می‌توان وارد کرد این است که او فرهنگ احترام متقابل، رشد تجارت و مسئولیت‌پذیری حکومت در برابر شهروندان را فقط به نظام لیبرال دموکراسی و سکولار منحصر می‌داند. زیرا ممکن است نظام‌های سیاسی دیگر نیز ارزش احترام متقابل میان دولت‌ها را به عنوان اساسی‌ترین اصل حاکم بر روابط بین الملل پاس بدارند. اما استدلالهای کانت در بعد داخلی تامین صلح در افغانستان از طریق دخالت شهروندان جهت کنترل فرمان‌روایان، در مسایلی مهمی مانند صلح، به راحتی قابل رد نیست.

جان لاک فیلسوف لیبرال و پیشاکانتی نیز، معتقد بود که مقصود از صلح و امنیت تنها آن نیست که زنده باشیم، بلکه منظور این است که واجد رفاه، آسایش و تسهیلات مشخص باشیم که حق طبیعی ماست و وظیفهی مؤسسات دولتی است که آنها را تسهیل و نگهداری کنند.

با توجه به اینکه افغانستان یکی از کشورهای دارای تنوع قومی و نژادی است و در همسایگی کشورهای دارای نظام‌های سیاسی دموکراتیک، نیمه دموکراتیک و نیمه استبدادی قرار



... از صفحه قبل

نامشروط قابل تعبیر است. در مقابل ما در رمان «دربگشت به مرگ» با شخصیت‌سازی‌ها و اسطوره‌گرایی‌هایی رو به‌رو هستیم که خواننده به‌نحوی شخصیت نویسنده را می‌تواند نظاره کند. به‌سخن فلوربر، نویسنده در طول داستان موفق به جاه زدن خود در پشت متن نشده‌است. اما این به‌هیچ وجه به‌عنوان امر منفیت داستان نیست (منظورم از منفیت به معنای هگلی آن است) که نتوانسته باشد موفقانه وضعیت را آگاهانه پشت سر بگذارد. دغدغه‌های اصلی شخصیت داستان بیشتر به وضعیت دور- و حال اوست. دغدغه‌هایی که خانوادگی و انسانی‌اند، یعنی در واقع آن‌چه بر غلام حسین سنگینی می‌کند؛ خالی بودن خانه و تنهایی عظیم است. هرچند نویسنده می‌خواهد غلام حسین را با عشق، شراب و... از دغدغه‌هایی که بیشتر به مرگ و زندگی منتهی می‌شود دور نگهدارد. اما در واقع خواننده این مواجهه‌ی ساختگی را با پیش‌کش کردن شراب، سکس و... می‌تواند درک کند. زیرا در سراسر داستان ما به‌شخصیتی رو به رو هستیم که انگار سیوروش نیز سیوروت تحمیل شده‌است. نویسنده در طول داستان، شخصیت را به دنبال خود می‌کشد تا خود را به دنبال شخصیت و شنیدن آن‌چه او (غلام حسین) می‌خواهد از جهان پیرامون و احوالات ذهنی و روانی‌اش گزارش دهد. چنین برخوردی به‌نظر من تا حدودی موفق بوده‌است، تا زبان و زیبایی را در این رمان تحت تأثیر قرار دهد. منظور از نمونه‌ای بالا به‌متن داستان از باب تشابه و نسبت به امور مشروط و نامشروط بود که ما در چنین فضاهایی چگونه باید با مفاهیم و تفکرات‌مان برخورد کنیم یا کنار بیاوریم؟ من معتقدم که زبان درک مفاهیم متناسب به ظرفیت و توانایی، دارای یک‌سری توانایی‌های زبانی و پیچیدگی‌های است که به زبان و روایت معمول تقلیل پذیر نیستند. هرچند برای من به‌عنوان یک خواننده مهمترین مسئله نگاه دوگانه‌انگاری - هستی‌شناسانه نویسنده‌است. بنا براین می‌توان چنین تلقی کرد که آن سوری نیست شدگی (مرگ - عشق) است که شخصیت داستان را بیشتر مجاب می‌کند و نگرانی‌های ناشی از این امر را بر «وجود» سیوروت خویش ترجیح می‌دهد که خود همانا پارادوکس یا نقطه‌ی مقابل امر مشروط و یا کرانمند است.

«من به خنده‌ام می‌اندیشیدم که چگونه انسان می‌تواند در وسط این همه‌انده بخندد؛ این خنده‌ها برای چیست؟ خود را گول می‌زنیم، دنیا را مسخره می‌کنیم یا جانوری استیم که به خنده عادت کرده‌ایم و ناگزیر به خندیدن‌ایم؛ شاید خندیدن ما به شادی و انده‌های ما ربطی ندارد...؛ همیشه، وقت و ناوقت، از این‌گونه فکرها به‌گفت مردم فکرهای بی‌حاصل به‌سرم می‌زد.» ما تقریباً در طول داستان با گفت‌وگو‌هایی از این دست رو به رو می‌شویم که به‌ظاهر تناقض‌آمیز و هر ازگاهی دچار پراکندگی و بیهودگی‌اند. اما در واقع این خود می‌تواند تعبیر دیالکتیکی میان «امر‌مشروط و نا مشروط» باشد. زیرا امر کرانمند همواره در برابر امر ناکرانمند است که به مواجهه، یا خود معنا و هستی می‌بخشد. اما ممکن است خواننده ادعا کند که این پرسش‌ها در برابر چه کسی/ کسانی مطرح می‌شوند؟ و چرا برای نویسنده چنین پرسش‌هایی اهمیت دارد؟ از نظر من این پرسش‌ها و تمام مفاهیمی که در طول داستان می‌خوانیم، حکایت از مفهوم این‌همانسی و دوگانه‌انگاری دارد که می‌توان از آن به‌عنوان «نیرو» یاد کرد. هگل در متفاوتیک بنا، می‌گوید: «نیرو متشکل از قوه دافعه و جذبیه است. یعنی هریک در مقام - همبودگی می‌توانند معنا داشته باشند، و بدون یک‌دیگر معنایی نخواهند داشت. در واقع یکی در مقابل دیگری تعریف می‌شود، بنا بر این می‌توان گفت که وحدت عمل این دو (دافعه و جذبیه) به‌عنوان یک نیرو می‌تواند معنا دار باشد.» بنابر این «نیرو -ها» همواره در تقابل هم قرار دارند و علت قوام و هستی‌شان نیز تقابل پیوسته و وابستگی به‌هم‌شان است. آن‌چه میان «دافعه و جذبیه» اتفاق می‌افتد فرایندش، افق-ناکرانمند تازه‌ای است که آدمی را به‌سوی خویش فرا می‌خواند. بنابرین می‌توان گفت که خواننده در مواجهه‌اش با رمان «در برگشت به مرگ» خود را در تقابل با امر نامتناهی یا ناکرانمند می‌یابد. زیرا خواننده و حتی نویسنده نمی‌تواند ادعا کند که شخصیت داستان بعد از فراخوان به کدامین امور مشروط محض ملحق شده یا می‌شود. زیرا مبتنی بر آن‌چه در داستان می‌خوانیم؛ شخصیت داستان به افق تازه و ناکرانمندی پرتاب می‌شود و به‌عنوان امر تجربه ناپذیر و نامشروط برای خواننده باقی می‌ماند. آن‌چه برای خواننده از سرنوشت غلام حسین در دسترس است، صدایی است که می‌گوید: «باسمجی! باسمجی! باسمجی! و صدای‌های شلیک در گوش‌هایم طنین‌انداز شدند...». بناء ختم داستان یا هر متنی با چنین کلمات و گزاره‌ها، خواننده را دچار حیرت و تفکر می‌کند. چون این کار برای خواننده معنا دار است و به آسانی نمی‌شود از آن تعبیر مشخص‌ارایه کرد. نویسنده در پایان داستان ما را با امر «ناکرانمند» و یا مشروط

مواجه می‌سازد که به‌سخن رولان بارت، این آن چیزی است که ادبیات را دچار فراروندگی کرده؛ امکان تعریف و تقلیل به آن را منتفی می‌سازد.

هایدگر ذات شعر

✍️ عباس اسدیان



لحاظ شعر کلاً در همین ساحت‌های غیر علمی خودش را آشکار می‌کند و به آن پرسش‌های غیر علمی در زندگی می‌پردازد. شعر همان تفکر است و اصیل‌ترین شعر آن شعری است که از بودن آدمی در جهان سخن می‌گوید. شعر به مهم‌ترین پرسش‌های وجود آدمی می‌پردازد.

شعر به معنای هایدگری کلمه دقیقاً در تقابل با همان طرز تفکر قرار می‌گیرد که نسبت انسان و طبیعت را صرفاً بر میزان سود و زیان می‌سنجد. نگاه شاعر به طبیعت یک نگاه سراپا معناگرایانه است نه منفعت‌جویانه. شاعر به طبیعت و جهان بیش از هر کس دیگر وفادار می‌ماند، چون شاعر بهتر از هر کسی می‌تواند نسبت انسان و طبیعت را درک کند. البته منظور من از طبیعت صرفاً طبیعت مادی نمی‌باشد. من برای وضاحت موضوع ترجیحاً این‌جا از لفظ طبیعت استفاده می‌کنم ولی منظورم از طبیعت آن بار معنایی است که هایدگر از کلمه «جهان» منظور داشت، و جهان برای هایدگر نه تنها طبیعت مادی و بیرونی بلکه مناسبات و گشودگی‌های ما نسبت به جهان و همین‌طور مناسبات و گشودگی‌های جهان نسبت به ما می‌باشد. شاعران بزرگ کلیت چیزها را درک می‌کنند و ارتباط نمان را می‌بینند. شاعر از سرنوشت انسان و تقدیر تاریخی‌اش حرف می‌زند و بدین جهت است که است شاعر همواره در مرزها زندگی می‌کند. شاعر می‌تواند ساحت‌های زمانی فراتر از محدوده زمان حال را ببیند. اما با همه‌ای این توصیفات شاعر نه پیامبر است، نه پیش‌گو است و نه دانشمند. شاعر سرنوشت همگانی را تجربه می‌کند و خالق فضاهای نو برای زندگی می‌باشد. شاعر «نشانه»ها را می‌خواند. شاعر بزرگ در یک «گشودگی» خاص نسبت به جهان زندگی می‌کند. شاعر رسالت اجتماعی، و یا بهتر است بگویم رسالت انسانی، خاص دارد که این رسالت با رسالت یک سیاست‌مدار و روشن‌فکر کاملاً تفاوت دارد. در اخیر هم این‌که شاعران بزرگ قادر به خلق یک جهان است، درست به همین دلیل که می‌تواند جهانی را بر کند. ممکن است زمانه‌ی خلق جهان شاعران فرارسیده باشد و یا هم ممکن است زمانه‌ی سرنوشتی آن جهان باشد. در هر صورت، هیچ چیز روشن نیست و شاعر رسالت خودش را در همین وضعیت‌ها آشکار می‌کند.

شود، جشنی که در آن زمین و طبیعت سهم به سزا دارد. از طرف دیگر، شعر رویدادی است که به بیداری و احیا کنندگی منجر می‌شود و در پیش‌پا افتاده‌ترین حالت انسان را از روزمرگی نجات می‌دهد. شعر قلمروی است که در آن صورت‌بندی تاریخی تقدیر انسان شکل می‌گیرد.

شعر ما را متوجه حقیقت زمانه می‌کند. ما نمی‌توانیم شعر را برای رفع کسالت و تغییر روحیه‌مان بخوانیم بل شعر را باید در نخستین نگاه برای به چالش کشیدن خودمان و ایجاد پرسش بخوانیم. شعر باید با ما سخن بگوید؛ سخن از بودن انسان در جهان و هستی. شعر تصویر تازه از جهان خلق می‌کند و به آن چیزهایی می‌پردازد که نگاه‌های معمولی و علمی قادر به دیدن‌شان نیست. ما همواره از هستی هستندگان می‌پرسیم اما شعر و تفکر ما را به دعوت و پرسش از نیستی هستندگان فرا می‌خواند. شعر هیچ‌گاه نمی‌تواند رسالت خود را در بیان کردن امر شخصی و بسیار جزئی فروکاست بدهد، شعر بایستی از اساسی‌ترین و کلی‌ترین امورات که همه‌ی هستی ما را در بر گرفته است، بپرسد. شعر اصیل نوعی رویداد خاص است که این رویداد به سمت نشانه‌های ناخوانا نشانه می‌رود. «شعر نه ثبت می‌کند و نه تبیین، بلکه از یک لحظه‌ی آگاهی عمیق استفاده می‌کند» (ص ۱۷۰). شعر صرفاً از یک زمانه‌ی خاص سخن نمی‌گوید، یعنی قلمرو معنایی شعر محدود نیست و می‌تواند هم‌زمان از سه ساحت زمانی سخن بگوید.

اگر بخواهیم موضوع بحث را کمی انضمامی‌تر بسازیم باید گفت که شعر به مهم‌ترین و اساسی‌ترین نقض‌های ما در زندگی اشاره می‌کند؛ شعر همواره در پی پر کردن خلاءهای موجود در زندگی است. نگاه شاعر نگاه معمولی نیست. شعر اصیل ما را از دام بی‌معنایی و نیهلیسم می‌رهاند. اگر به صورت کلی، و به گونه‌ی کم و بیش تکراری، بخواهیم در باره ذات شعر با توجه به آرای هایدگر سخن بگویم و سخنان خود را نیز در این مورد خلاصه کنیم باید گفت که ذات شعر در همین در تقابل قرار گرفتنش با تفکر تحصیل‌گرا و علمی قرار می‌گیرد که می‌خواهد همه‌ی امورات را همچون ابژه‌ی مادی در نظر بگیرد. نیاز به بازگویی ندارد که اساسی‌ترین پرسش‌های ما در زندگی علمی نمی‌باشد روی این

و نتایج همه‌ای شناخت‌های گذشته و حال خود را به چالش می‌کشانیم. اوج این وارونگی تفکر در فلسفه هایدگر در قالب این سوال مطرح می‌شود که «چرا هستندگان هستند به جای این‌که نباشند؟». برای او پیش‌پا افتاده‌ترین مسائل جدی‌ترین مسائل و آشناترین چیزها بیگانه‌ترین چیزها می‌باشند. در تفکر هایدگر اساسی‌ترین مسئله مسئله‌ی پرسش از هستی یا وجود می‌باشد. با این مقدمه سراغ جایگاه شعر در اندیشه هایدگر را می‌گیریم. «شعر، قلمرو وجود است و شاعر کسی است که در گشودگی نسبت به وجود، مجال ظهور حقیقت وجود را در کلمات شعرش فراهم می‌آورد... به باور گادامر، شعر اصیل‌ترین زبانی است که در آن، وجود به ظهور می‌آید» (ادبیات و فلسفه در گفت‌وگو، ص ۹). گادامر، این نکته را در باب شعر با تأثیر پذیری کامل از هایدگر گفته است، بنا بر این نظر هر دو فیلسوف در باره شعر همخوانی دارد. هایدگر مدام از «فراموشی هستی» سخن می‌گفت. برحسب تفکر هایدگری تاریخ تفکر مساوی است با تاریخ فراموشی وجود. اما با این حال او بازم امکان‌انگیزی را می‌دید که از طریق آن «هستی» از مغاک فراموشی دوباره خودش را بیرون می‌کشد؛ هایدگر این امکان را در شعر می‌دید. شاعر کسی است که از هستی پرسش می‌کند و بر تفکری که فراموشی وجود محور آن است، غلبه می‌کند.

شعر اصیل نوعی آغازگری است و ما را از سقوط معنوی نجات می‌دهد. فراموشی هستی سبب سقوط معنوی آدم‌ها می‌شود و روی این لحاظ است که زندگی را مثل چوپ پوسیده و گندیده شده‌ای همچون خانه‌ی مورانه‌ها می‌سازد. شاعر همواره از امر رازورزانه سخن می‌گوید، اما این امر رازورزانه چیزی نیست جز همان به میان آوردن تفکر هستی. هولدرلین، شعر را بی‌گناهی‌ترین همه‌ی پیشه‌ها می‌داند و می‌گوید که این تنها انسان است که شاعرانه بر زمین سکنا می‌گزیند. هولدرلین، یکی از معدود شاعرانی است که به باور هایدگر علیه تفکر متافیزیکی شورش می‌کند، برای همین است که به او لقب «شاعر شاعران» را می‌دهد. هولدرلین شاعر اصیل است. شعر گویی اصیل به معنای تخطی از یک اصل بنیادین اندیشه عادی است. معنای دیگر این سخن این است که شعر در برابر تفکر متافیزیکی – که نتیجه‌اش علم، تکنالوژی و تخریب و تهدید زمین بوده است – قرار می‌گیرد. شاعر بیش از همه چیز به زمین وفادار می‌ماند. شاعران بزرگ زندگی را در کنار چهارگانگان (خدا، آسمان، زمین و انسان) معنا می‌کنند نه جدای از این‌ها. به باور هایدگر شعر آن چیزی است که اجازه می‌دهد ما منزل گزینیم. «شعر نوعی پیوند است. شعر ماهیتاً در راه بودن است که بودن انسان، در آن، به انجام می‌رسد» (ادبیات و فلسفه در گفت‌وگو، ص ۱۰۰). شعر به بودن انسان در جهان هستی می‌پردازد و به تقدیر تاریخی انسان توجه دارد. از این لحاظ شعر قدرت احیا کنندگی دارد. شعر دقیقاً می‌تواند چیزهایی را که در اختیار و گشودگی مدرن درنیامده بشناسد و از اتفاقات پنهان و نیامده در جهان سخن بگوید. یعنی ذات شعر در همین اشارت‌گری‌اش به سمت نشانه‌های غیر علمی خلاصه می‌شود. برای همین شعر می‌تواند به عنوان یک «جشن» قلمداد

سخنانی که این‌جا در باره ذات شعر گفته می‌شود با تعاریف معمول سخنیتی چندان ندارد و در تقابل با دیدگاه‌های جا افتاده در این زمینه قرار می‌گیرد. چون ما از درون چارچوب فلسفه هایدگر در باره شعر حرف می‌زنیم بنا بر این انتظارات و توقع‌مان از شاعر و درک موقعیت آن در جامعه را به مراتب بالا برده، یا دست‌کم جای‌گاه فعلی شاعران زیر سوال می‌بریم. با این تعاریف اکثریت شعرای ما شاعر نمی‌باشند و همین‌طور حجم انبوه از شعرهای تولید شده در قلمرو شعر قرار نمی‌گیرند.

مارتین هایدگر، که به گمان اغلب مهم‌ترین فیلسوف قرن بیستم می‌باشد، توجه خاص به شعر دارد. او شاعران بزرگ و اصیل را در ردیف فیلسوفان بزرگی چون ارسطو و افلاطون قرار می‌دهد. برای هایدگر اصولاً تفاوت قابل توجه میان شاعر، متفکر و فیلسوف وجود ندارد، چون همه‌ای این‌ها به نحوی از یک مسئله واحد – که آن‌هم همانا پرسش از هستی باشد – حرف می‌زنند. او در برابر اکثر شعرای که ما بزرگ‌شان می‌دانیم بی‌تفاوت می‌ماند اما به تعداد انگشت شمار از شاعرانی که ظاهراً قبل از او مورد توجه جدی قرار نگرفته بودند، توجه عمیق مبذول می‌دارد. از این میان هایدگر به شاعر رمانتیک آلمانی (یعنی فریدریش هولدرلین) توجه خاص دارد و حتا می‌شود گفت بیشتر از خیلی فیلسوفان بزرگ به هولدرلین توجه نشان می‌دهد. به نظر هایدگر هولدرلین شاعر استثنایی می‌باشد چون او یگانه شاعری است که به تأمل در باب ذات شعر پرداخته است. برای روی آوردن به این مسئله نیاز احساس می‌شود که به صورت خیلی مختصر یکی دو نکته را در مورد تفکر هایدگر بیان تا پیش‌زمینه بحث روشن شود.

هایدگر، فیلسوفی است که تاریخ تفکر بشر را عمیقاً نقد نموده و به چالش می‌کشاند. او مخالف تفکر علمی، منطقی، پوزیتیو و تحصیل‌گرا می‌باشد. مشخصاً او مخالف این طرز تفکر است که از طبیعت صرفاً به عنوان یک ابزار برای استخراج انرژی بهره‌برداری کنیم؛ اصولاً او مخالف تفکر تکنیکی می‌باشد که هایدگر خود آن را تفکر «متافیزیکی» می‌نامد. او تفکر متافیزیکی را دارای این سه خصیصه می‌داند: «خصیصه اول اوتنیک بودن یا موجودیبتی تفکر مابعدالطبیعی است که پژوهش در باره موجود را جانشین تفکر در باره وجود (اوتولوژی) می‌کند؛ خصیصه دوم تئولوژیک یا کلامی بودن مابعدالطبیعه است، بدین معنا که در سنت مابعدالطبیعه مفهوم موجود برتر یا خدا جانشین حقیقت وجود می‌گردد؛ سومین خصیصه لوژیک یا منطقی بودن تفکر مابعدالطبیعی است، یعنی تفکر مابعدالطبیعی ماهیتاً تفکری عقلانی است که منطق و اصل تناقض را هر یک آن است» (بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ص ۱۸۷). بنا بر این خیلی بعید نیست که وقتی داریم از هایدگر حرف می‌زنیم فکر کنیم که داریم حرف‌های متناقض، مبهم و حتا بیبوهه را می‌شنویم. فکر می‌کنم وقتی که هایدگر تفکر سوژه محور را به چالش می‌کشاند و ارزش بسیار فراوان به زمین و جهان هستی قایل می‌شود، دارد از نوعی «روحانیت طبیعی» حرف می‌زند. می‌خواهم این نکته را بیان کنم که وقتی داریم از یک چنین طرز تفکری حرف می‌زنیم مسا در واقع داریم روش‌ها

هزاره‌امنه مسلمان!

مسیر راه خیلی طولانی بود و باید کم از کم هجده ساعت راه را با موت‌های تیزرفتار طی می‌کردیم؛ هوا به شدت گرم و تمام مسافران خسته شده بودند، کودکان از شدت گرما و خسته گی گریه می‌کردند و مردان صورت‌شان را پوشانده بودند و خواب ناآرامی داشتند!

ساعت سه بعد از ظهر بود که زمزمه‌هایی به گوش رسید. موت‌ر در گوشه‌ای از جاده ایستاد. گوشکی‌هایم را از گوشم کشیدم تا ببینم چه خبر است؟! موت‌ر ما شاید یکی از صدها موت‌ری بود که ایستاده بود...

صدا آمد: قره باغ جنگ است، دیشب یک فامیل اوغان ره چند دانه هزارگی کشته و فرار کرده! راه ره بسته کردند منتظر ماندیم. ساعت هفت شام، هشت، نه شد و ما همین‌طور منتظر بودیم. چشمانم را خواب گرفت.

شورررررررررر! صدای بلند سیلی بیدارم کردم. مردی با ریش بلند و لهجه‌ی اوغانی از مسافری که پیش رویم نشست‌ه بود بعد از زدن چند سیلی محکم می‌پرسید: مسلمانی یا هزاره؟ مسلمانی یا هزاره؟

با دیدن چشمان بادامی مردها و لهجه‌ی هزارگی‌شان، آنها را یک به یک از موت‌ر پایین می‌کردند سینه ام احساس سنگینی میکرد، انگار سنگی را با خود دارد گوش‌هایم سوت می‌کشید! گریه‌ی همسرها و مادران کسانی که با خود می‌بردند خفه شده بود و فقط صدای سنگینی به گوش می‌خورد... نه ساعت تمام! راه برای ده دقیقه باز شد. انگار کسانی که راه را بسته بودند خواب شان برده بود. از میان صدها موت‌ر پنج یا شش موت‌ر حرکت کرد و با سرعت بالایی به مسیرش ادامه داد تا یک ساعت هیچ کس، هیچ چیزی نمی‌گفت. تا اینکه کم کم شروع به تکان خوردن کردیم خوب یادم است که نذر کرده بودم اگر بگذریم چند قرآن را ختم کرده و مردم را دعوت خواهم کرد. بلی، من هزاره ام نه مسلمان!



✍️ مه‌ری رضایی

نقدی بروضعیت نقد ادبی

در افغانستان

بی‌درک مبنای فلسفی نظریه و دیگانه هستی‌شناسی آن نظریه نسبت به ادبیات؛ چند نقل قول از نظریه‌ای ارایه می‌کنند و بعد شعر و داستانی را به آن نقل قول‌ها خم می‌کنند که این‌گونه برخورد به نظریه و ادبیات، موجب تهی‌گی نظریه و ادبیات می‌شود. معمولاً کسانی که گویا نقد دانشگاهی می‌نویسند این کار را می‌کنند.

معضل دوم این‌که تصور می‌کنند معنای شعر و داستان را از درون نظریه‌ای استخراج کنند؛ درحالی‌که اصولاً باید بین جهان متن و نظریه مناسبت برقرار کرد. نه این‌که معیار، نظریه‌ای را قرار داد و بعد به اساس آن معیار دید که متن معنا دارد یا ندارد. درست این است که ببینیم چه جهان‌شناختی و نظریه‌ای را می‌توان در متن ادبی دریافت که به نظریه‌ای ربط داد و این جهان‌شناختی و معنای متن را گشود و به آن توسعه‌ی مفهومی بخشید.

معضل سوم این‌که تبلیغ می‌شد آثارش‌گویی، بی‌استادی و بی‌مرجع‌گری مهم است؛ زیرا گویا نشان می‌دهد که طرف آوانگارد است. درحالی‌که همین آوانگارد بی‌استاد ما دستش به تقلید از اطلاعات و شعرهای دست‌چندم در فیس‌بک‌ها و ویلاک‌ها دراز بود. این معضل آثارش‌گویی اکنون مضاعف شده این‌که خلاف سؤ برداشت قبلی دست به دامن سؤ برداشتِ مرجعیت ادبی در نقد ادبی باید بود.

برداشتِ ما متأسفانه از نقد مدرن همین است که ادبیات را به نقل قول در نظریه‌ای تقلیل بدهیم. بعد ساختاری از پیش مشخص‌شده‌ای را بر نوشته اعمال کنیم؛ چکیده، کلید واژگان، مساله‌ی تحقیق، پیشینه‌ی تحقیق، بدنه‌ی تحقیق، نتیجه و ذکر فهرست منابع. یعنی کار آرشیفی و بررسی سند انجام بدهیم. از دهه‌ها این‌گونه مقالات، فقط یکی می‌تواند تازه و علمی باشد؛ اکثرًا تکرار رعایت ساختاری از قبل مشخص شده در مقاله‌ها است که مقاله‌ها دیدگاه انتقادی و سخنی درباره‌ی اثر ادبی ندارند.

درست است که در مقاله‌نویسی دانشگاهی و ساختارمند مشکل داریم، باید مقاله‌های دانشگاهی و ساختارمند را تمرین کنیم تا یاد بگیریم. اما یادگیری روش به‌عنوان ابزار برای تحقیق و پژوهش با تقلید ظاهر و روساخت از مقاله فرق دارد. متأسفانه ما از هرچه سؤ استفاده می‌کنیم، ظاهر و روساخت آن را کپی می‌کنیم و این کپی را به تکرار بازتولید می‌کنیم. روش، تحلیل محتوا، بیان مساله و رویکرد انتقادی و علمی را کنار می‌گذاریم. این کنارگذاری رویکرد انتقادی است که تعدادی فقط کپی روساخت مقاله‌ی دانشگاهی، معروف به مقاله و نقد را بازسازی می‌کند.

از کپی روساخت و ظاهر مقاله‌ها که بگذریم؛ روزی یک استاد دانشگاه به من دو کتاب را نشان داد و گفت یسنا ببین این دو کتاب از هم چه فرق دارد. فرق نخست این بود که مولف این دو کتاب دو فرد بود؛ یکی افغانستانی و دیگری ایرانی. اما کتاب‌ها هیچ تفاوتی نداشتند. فرد افغانستانی که استاد دانشگاه نیز است، کتاب فرد ایرانی را در افغانستان بنام خود چاپ کرده بود. آن استاد دانشگاه که این دو کتاب را به من نشان داد، گفت که استاد دانشگاه افغانستانی سافت کتاب استاد رهنمای خود را از ایران گرفته بوده که کتاب استاد خود را در افغانستان چاپ می‌کند؛ اما تحصیل را که تمام کرده و افغانستان آمده، تصمیم‌اش تغییر کرده و کتاب را بنام خود چاپ کرده‌است. تا این حد سرقت می‌کنیم اما از این سخن می‌گوییم که در افغانستان نقد ادبی وجود ندارد یا نقد ادبی شکل نگرفته‌است!

این‌گونه برخورد با نقد، سخن ژان‌پل سارتر را در «ادبیات چیست» به یاد می‌آورد که گفته بود کار تعدادی از منتقدان نگهداری از بایگانی‌ها است. خود سارتر نیز منتقد است، آثاری بسیاری از نویسندگان را نقد کرده‌است. اما نقد سارتر با نقدهای ساختاری بی‌روح دانشگاهی فرق می‌کند. نقد سارتر توسعه‌ی مفهومی معنای متن است.

اگر بخواهم این یادداشت را جمع کنم، باید به آغاز یادداشت برگردم. این‌که سؤ برداشت از نقد و معضل‌های نقد (درکل) چگونه درک ما از نقد) به فقر تفکر و اندیشه‌ی فلسفی در مناسبات فرهنگی و اجتماعی ما ارتباط می‌گیرد. این فقر تفکر و اندیشه‌ی فلسفی با درک یک فرد یا دو فرد در جامعه، رفع نمی‌شود. زیرا اندیشه باید زمینه فرهنگی و اجتماعی پیدا کند تا به تفکر جمعی و گفت‌وگویی تبدیل شود؛ در غیر آن تفکر فرهنگی و اجتماعی مدرن، توسعه‌ی فکری و گفت‌وگویی پیدا نمی‌کند.

بنابراین نقد نمی‌تواند جدابافته‌ی جداتافته از تفکر و اندیشه‌ی مدرن باشد. اندیشه‌ای که در مناسبات فرهنگی و اجتماعی زمینه توسعه یافته‌باشد. تا اندیشه و تفکر مدرن در مناسبات فرهنگی و اجتماعی توسعه پیدا نکند و به گفت‌وگویی تبدیل نشود، در نقد دچار این معضل‌ها و سؤ برداشت‌ها خواهیم بود؛ یعنی لکت‌ها و در نقد برطرف نمی‌شود.

عدم‌شکل‌گیری نقد موجب می‌شود، ژانرهای ادبی دسته‌بندی نشوند. ادبیات گرانمایه و تنگ‌مایه تفکیک نشوند. مناسبت‌های ادبی و اعتبار آثار به اساس روابط شخصی باشد. هر فرد زد و بند و مناسبات شخصی‌اش بیشتر بود، گویا اعتبار آثارش نیز بیشتر است. طوری‌که اکنون اعتبار آثار ادبی در کابل به اساس زد و بندهای شخصی سنجیده می‌شود. مهم‌تر از همه در نبود گفت‌وگویی نقد ادبی، ادبیات نیز وارد مناسبات معنامند زندگی مدرن و دغدغه‌های معاصر بشری نمی‌شود. برای این‌که شاعر و نویسنده، زیبایی‌شناسی و دغدغه‌های ادبی سنتی را تکرار می‌کند. زیرا جامعه نیز از نظر مناسبات فرهنگی و اجتماعی درگیر ارزش‌های سنتی زندگی است. این درگیری سنتی جامعه در مناسبات فرهنگی و اجتماعی، بر چگونگی تولید زیبایی‌شناسی و محتوای متن ادبی تأثیرگذار است.

سؤ برداشت از نقد و معضل‌های نقد (درکل) چگونه درک ما از نقد) به فقر تفکر و اندیشه‌ی فلسفی در مناسبات فرهنگی و اجتماعی ما ارتباط می‌گیرد. این فقر تفکر و اندیشه‌ی فلسفی با درک یک فرد یا دو فرد در جامعه، رفع نمی‌شود. زیرا اندیشه باید زمینه فرهنگی و اجتماعی پیدا کند تا به تفکر جمعی و گفت‌وگویی تبدیل شود؛ در غیر آن تفکر فرهنگی و اجتماعی مدرن، توسعه‌ی فکری و گفت‌وگویی پیدا نمی‌کند.



تعدادی می‌گویند نقد ادبی در افغانستان فاقد مبنای نظریه‌های ادبی است و کسی در افغانستان نظریه‌های ادبی را نمی‌داند. اما این افراد فکر نکرده‌اند یا نمی‌کنند؛ اگر دیگران نظریه‌های ادبی را نمی‌دانند، آنها که می‌دانند چیکار کرده‌اند. در این حکم نیز سؤ برداشت وجود دارد. «آیا می‌توان نظریه‌های ادبی را در کتاب‌هایی که امروز زیر نام نظریه‌های ادبی تهیه شده‌اند؛ بی‌خواندن فلسفه‌ی فیلسوفانی که نظریه‌های ادبی از فلسفه‌ی آنها استخراج شده‌اند؛ دانست؟».

در دهه‌ی هشتاد تعدادی از جمله مجیب‌الرحمان مهرداد همیشه به این افتخار می‌کرد که ما ادبیات‌چیان بی‌استادیم؛ یعنی بی‌آنکه مرجعیت و استادی در نقد ادبی و ادبیات داشته‌باشیم وارد ادبیات آوانگارد شده‌ایم. نتیجه‌ی این ادبیات آوانگارد، مجموعه‌شعر «مخاتب» بود که «ط» مخاطب شده بود «ت». درحالی‌که شعرهایی ارایه‌شده در مخاتب، نشخوار دست‌چندم و شلیخته‌ی بوئیقای شعر علی عبدالرزایی بود. اما اکنون مهرداد از افتخار بی‌استادی‌اش عقب‌نشینی کرده، از بی‌مرجعیت‌بودن نقد ادبی در افغانستان گله دارد. مجیب جان نه به بی‌استادی‌که افتخار می‌کردی درست بود، نه دنبال مرجعیت‌بودن در نقد ادبی درست است. نقد ادبی این حکم‌ها را بر نمی‌تابد که بگوییم چه کسی نقد کند و چه کسی نقد نکند. همه حق دارند نقد کنند اما این‌که نقد چه کسی خواهد داشت و تأثیرگذار خواهد بود؛ مهم است.

این سؤ برداشت‌ها موجب چند معضل در نقد ادبی شده‌است که گویا به‌عنوان نقد مدرن ارایه می‌شوند. معضل نخست این است که

رویکرد علی امیری بیشتر بررسی تاریخی تاریخ کلام است. اشاره به آثار علی امیری برای این نبود که آثار امیری اهمیت ندارند؛ اهمیت دارند اما به مباحث عقلانی و فلسفی مدرن چند ارتباط ندارند که این آثار را مبنای برخورد ما با فلسفه‌ی معاصر غرب بدانیم. بنابراین چندان تأثیری بر گفت‌وگویی نقدی نمی‌تواند داشته‌باشند. در چنین فقر تفکر چگونه می‌توان از نقد ادبی مدرن سخن گفت. نقدی که رویکرد و مبنای آن به ادبیات برخاسته از معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی فلسفی مدرن است.

شاید توانسته‌باشم منظورم را از این‌که نمی‌تواند گفت‌وگویی نقد ادبی جدا از گفت‌وگویی فلسفی شکل بگیرد، رسانده‌باشم. سؤ تفاهم «چرا بی‌شکل‌گیری نقد ادبی» اگر رفع نشده‌باشد؛ حداقل اندکی توضیح داده‌شده. با توضیح این سؤ برداشت، می‌توان چند سؤ برداشت دیگر را در باری‌چرایی شکل‌گیری نقد ادبی در افغانستان مطرح کرد.

تعدادی برای این‌که وانمود کنند، ایشان نقد ادبی می‌دانند کلی حکم صادر می‌کنند «نقد ادبی در افغانستان وجود ندارد.» با این حکم رفع مسوولیت می‌کنند. این حکم دو مشکل دارد. اول حکم‌کننده، خود درک درست از شکل‌گیری نقد ادبی در مناسبت با نظریه‌های فلسفی مدرن ندارد. دوم حکم مطلق رد نقد ادبی درست نیست. بهتر است گفته‌شود نقد ادبی مدرن چندان شکل نگرفته‌است. زیرا نقد وجود دارد اما با رویکرد سنتی. این‌که نقد ادبی، مدرن نمی‌شود؛ طبعاً بدون شکل‌گیری و درکی نسبتاً درست از فلسفه‌های مدرن نمی‌تواند فقط نقد ادبی به معنای واقعی مدرن شود.



پروفیسر یعقوب یسنا

اصولاً این پرسش که «چرا نقد ادبی در افغانستان شکل نگرفته‌است» چندان درست نیست. این‌که چرا درست نیست؛ دلیل دارد. نقد ادبی به معنای امروزی از دانش‌های مدرن است. یعنی بعد از رنسانس و روشنگری این دانش شکل گرفته‌است. در واقع از پیامدهای نظریه‌های فلسفه‌ی مدرن درباره‌ی ادبیات است. طوری‌که فلسفه‌ی مدرن نسبت به فلسفه‌ی کلاسیک برداشت هستی‌شناسانه‌اش را به جهان، انسان، زندگی، مرگ، دولت، جامعه، فرد، جنسیت، دین، زبان و فرهنگ تغییر داد و فهم جدید از این مفاهیم ارایه کرد؛ چپستی ادبیات را نیز مورد پرسش قرار داد و نسبت تازه بین مفهوم ادبیات و مفاهیم مدرن جهان، انسان، زندگی، مرگ، زبان و... برقرار کرد.

در این برقراری مناسبت ادبیات با مفاهیم مدرن، نظریه‌های ادبی شکل گرفتند که پیامد این نظریه‌ها نقد ادبی یا گفت‌وگویی نقد ادبی بود. این‌که گفته شد پرسش «چرا نقد ادبی در افغانستان شکل نگرفته‌است» چندان درست نیست؛ به این دلیل چندان درست نیست که باید بپرسیم «گفت‌وگویی مفاهیم مدرن فلسفی چقدر در افغانستان شکل گرفته و توسعه یافته‌است که گفت‌وگویی نقد ادبی شکل بگیرد؟!» نقد و گفت‌وگویی نقد ادبی به عنوان مفهوم مدرن، جدا از شکل‌گیری گفت‌وگویی فلسفی مدرن نمی‌تواند شکل بگیرد.

«آیا شما به این نظریه‌ها که نظریه‌های فلسفه‌ی مدرن و تفکر هستی‌شناسانه‌ی مدرن در افغانستان شکل گرفته‌است که نقد ادبی نسبت به توسعه و شکل‌گیری نظریه‌های فلسفی مدرن، چندان شکل نگرفته و توسعه نیافته‌است؟». من غیر از کتاب‌های خواب‌خورد و خرد آواره از علی امیری مباحثی دیگر را ندیده‌ام که درباره‌ی مباحث عقلانی مطرح شده‌باشد. خواب‌خورد و خرد آواره هر دو مباحث کلان‌روایتی و به‌نوعی تکراری استند که بیشتر مباحث کلامی-عقلی در این دو کتاب مطرح است.

متأسفانه علی امیری بعد از خواب‌خورد چلو نیامد، حتا دچار عقب‌گرد به کتاب «اسلام» شد. به گفته‌ی آقا شیدانی در کتاب اسلام دچار روایت رمانتیک از اسلام شده‌است. روایتی که علی شریعتی گرفتارش بود. همین استعاره‌های خرد آواره و خواب‌خورد نیز به‌گونه‌ای رمانتیک است. در قلمرو فرهنگی ما چه پیش از اسلام و چه بعد از اسلام خرد به مفهوم فلسفی و یونانی آن شکل نگرفت. اگر در آرای فارابی، ابن سینا و... مطرح شد؛ انهم مباحث کلامی بود تا مباحث خرد و عقلانیت به معنای فلسفی و یونانی آن.

به نظر من اگر قرار باشد بحث خرد را در قلمرو فرهنگی جامعه‌ی خود آغاز کنیم، بایستی از آرامش دوستدار آغاز کنیم؛ یعنی از «امتناع تفکر در فرهنگ دینی». اساطیر و ادیان می‌توانند مقل پذیر شوند اما نمی‌توان از درون اساطیر و ادیان خرد و مباحث فلسفی را استخراج کرد.

تعدادی برای این‌که وانمود کنند، ایشان نقد ادبی می‌دانند کلی حکم صادر می‌کنند «نقد ادبی در افغانستان وجود ندارد.» با این حکم رفع مسوولیت می‌کنند. این حکم دو مشکل دارد. اول حکم‌کننده، خود درک درست از شکل‌گیری نقد ادبی در مناسبت با نظریه‌های فلسفی مدرن ندارد. دوم حکم مطلق رد نقد ادبی درست نیست. بهتر است گفته‌شود نقد ادبی مدرن چندان شکل نگرفته‌است. زیرا نقد وجود دارد اما با رویکرد سنتی. این‌که نقد ادبی، مدرن نمی‌شود؛ طبعاً بدون شکل‌گیری و درکی نسبتاً درست از فلسفه‌های مدرن نمی‌تواند فقط نقد ادبی به معنای واقعی مدرن شود.



یکشنبه * ۱۲ جوزا ۱۳۹۸ * سال دوم * شماره نهم



صاحب امتیاز: بنیاد اندیشه
مدیر مسئول: حسن رضا خاوری، ۰۷۷۴۱۵۴۴۷۴
معاون مدیر مسئول: عباس اسدیان
سردهیبر: محمدواثق حسینی
مدیر اجرایی: آرزو رضایی
هیئت تحریریه: محمد سرور جوادی، عبدالرحیم اخلاقی، علی جوادی، انور رحیمی، جواد فلسفی، محمد علم عرفانی، صغرا عطایی و هادی باهنر
طرح و دیزاین: نسیم وکیلانی
دفتر مرکزی: بامیان، دشت عیسی خان، روبروی مسجد رسالت
مراکز توزیع: بامیان، کابل، بلخ، هرات، پروان، غزنی، غور و دایکندي
تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه
قیمت: ۱۰ افغانی



دانشجویان افغانستان اعتراضات

درآئینه‌ی تاریخ جنبش‌های دانشجویی جهانی

آموزشی تا حدودی رشد کرد. تعداد دانش آموز و دانشجو بیشتر شد. آزادی‌ها و حقوقی که برای شهروندان در قانون اساسی تعریف شده بود امکان فعالیت‌های اصلاح طلبانه را برای مردم فراهم کرد. به هر صورت امکان شکل‌گیری جنبش‌های اصلاح طلبانه در این دوران فراهم شد. اگرچه نزدیک به دو دهه می‌شود که کشور ما این نظام مردم سالار را تجربه می‌کند و سیستم حکومتی ما با سازکارهای دموکراتیک مزین شده است اما عدم بستر سازی و تقابل فرهنگ سنتی و دینی با این پدیده، دموکراسی را در افغانستان صرفاً به کالای وارداتی لوکسی مبدل کرده است که فقط می‌توان آنرا از پشت ویترین سخنرانی‌های سیاستمداران آنرا به نظاره نشست. اما هرگاه محک عمل و تجربه به میان می‌آید دولت ناکام می‌شود. و هر دم باور به این ذهنیت که دموکراسی‌های از کتاب آمده نمی‌تواند در بازه زمانی کوتاهی زیربنای فکری و فرهنگی یک جامعه را تغییر دهد بلکه آنرا باید تجربه کرد. تجربه‌ی امری دموکراتیک نیز مستلزم آگاهی است. تا پیامدهای عقلانی در پی داشته باشد.

اعتراض‌های صلح‌آمیز مدنی برای احقاق حقوق یکی از حقوق شهروندان در جوامع دموکراتیک است. در نزدیک به دو دهه دانشجویان در افغانستان نیز از این حربه برای اعتراض به برخی نابسامانی‌ها استفاده کرده و لی هیچ‌گاه نتوانسته این تجمعات اعتراضی را در سطح کلان سیاسی-اجتماعی بیرون دانشگاهی سازماندهی و گسترش دهد. انگیزه اعتراضات و خورده جنبش‌های دانشجویی همواره برای نابسامانی‌هایی بوده که در دانشگاه وجود آمده و دانشجویان برای مرتفع کردن آن دست به اعتراض زده است. عجلالتا در اینجا به دو جنبش دانشجویی در کابل، به طور فشرده، اشاره خواهیم نمود.

۳۰ جوزای سال ۱۳۹۲ ه.ش دانشجویان دانشکده علوم اجتماعی در دانشگاه کابل بخاطر ضعف مدیریتی، علمی و اخلاقی استادان و آنچه که آنرا تبعیض قومی علیه یک طبقه خاص (هزاره‌ها) قلم داد می‌کردند دست به تظاهرات مسالمت آمیز زدند آنها خاسته‌های شان را بصورت واضح و روشن بیان داشتند: رفع تبعیض و برکناری تعدادی از اساتید و مسئولین دانشکده. مسئولین دانشگاه در اوایل به این حرکت دانشجویی توجه‌ای مبذول نداشتند و پاسخی برای مطالبات دانشجویان معترض ارائه نکردند. دانشجویان با گسترده تر کردن دامنه اعتراض آنرا تداوم بخشیدند و حتی تجمعات خودشان را جلو پارلمان برگزار کردند. این اعتراضات که به اعتصاب غذایی انجامیده بود با پا درمیانی هیئتی که حکومت تعیین کرده بود در هشتم جوزا خاتمه یافت و به مطالبات دانشجویان رسیدگی صورت گرفت.

در ۲۶ عقرب سال ۱۳۹۶ ه.ش زهرا خاوری دانشجوی سال آخر وترنری دانشگاه کابل دلیل رد شدن مکرر پایان نامه‌اش از سوی استاد راهنما با خوردن مرگ موش دست به خودکشی زد و بعد از ۱۲ ساعت دست‌وپنجه نرم کردن با مرگ در نهایت تسلیم شد و تن به مرگ داد. دو روز بعد از خودکشی غم انگیز زهرا خاوری دانشجویان دانشگاه کابل بصورت گسترده برای انتقام از خودکشی زهرا خاوری و آوردن اصلاحات، دست به اعتراض زدند و خواهان محاکمه استاد راهنما و مسئول لیلیه که مانع از رساندن زهرا خاوری به داکتر شده بود شدند. رئیس دانشگاه کابل طی یک کنفرانس مطبوعاتی از تمامی دانشجویان بابت این اتفاق غم انگیز معذرت خواهی کرد و گفت که استاد راهنما و مسئول لیلیه را به ارگان‌های قضایی معرفی کرده و وعده سپرد که پرونده آنها را تا صادر شدن حکم نهایی دنبال خواهد کرد.

دو نمونه از اعتراضات فوق نمونه‌هایی از تحریکات و اعتراضات دانشجویی در دانشگاه کابل بوده است که دانشجویان توانسته‌اند با دادخواهی به مطالبات خود دست یابند. اگر به صورت ژرف‌تر به این اعتراضات نگاهی مقایسه‌سوی با سایر جنبش‌های دانشجویی دنیا داشته باشیم خواهیم به این نتیجه رسید که نمی‌توان این اعتراضات را به معنای غربی کلمه جنبش دانشجویی نامید. اما نگاه اجمالی به اعتراضات دانشجویی در داخل کشور، علی‌الخصوص دو نمونه‌ی که در فوق ذکر شد، امیدواری‌های را که در ساختار چنین اعتراضاتی وجود دارد، و نیز با توجه به این مسئله که فشر دانش‌جو از آگاهی نسبی بیشتر نسبت به سایر اقشار جامعه در قسمت درک و فهم جهان دارد، به صورت درست استفاده نمایم بدون شک به خواست‌های سازنده و معقول انسانی‌مان در راستای تغییر وضعیت خواهیم رسید. با توجه به مواردی که در فوق ذکر شد انتظار می‌رود که قشر دانشگاهی بیش از سایر اقشار جامعه، با توجه به ضرورت و موضوعیتی که احساس می‌شود، بتواند بیشتر از پیش در قسمت تغییر وضعیت فعال باشد و جامعه را به سمت ممکن‌ترین جامعه‌ی مطلوب سوق بدهد.



انقلابی و متهور به نام خالق هزاره بود. انگیزه این اقدام خالق هزاره را می‌شود از زوایای متفاوت مورد واکاوی قرار داد ولی نمی‌توان اهداف مشروطه خواهی در مکتب حبیبیه و تاثیر این جریان را در این اقدام انقلابی و شجاعانه نادیده گرفت.

با کشته شدن نادر و روی کار آمدن ظاهر شاه که قدرت اصلی را هاشم خان بدست داشت به خاطر اختناق و استبداد هاشم خان جنبش‌ها و حرکت‌های اصلاح طلبانه نیز از میان رخت بر بستند. در دهه دموکراسی با شکل‌گیری قانون اساسی و به وجود آمدن آزادی‌های بیشتر امکان فعالیت برای دانش آموزان و دانشجویان فراهم شد. در این بازه زمانی تشکل‌های دانشجویی بطور قابل ملاحظه و چشم‌گیری فعال بودند. دانشگاه کابل در نخستین سال‌های تکوین چپ‌گرایی در دهه دموکراسی حق بزرگی به گردن چپ‌گرایی دارد. شور و شوقی که دانشجویان چپ‌گرا در این دانشگاه به راه انداخته بودند و جلسات پر شور و اغلب تشنج‌آمیزی که برگزار می‌کردند، وزن سیاسی چپ‌گرایان را در رقابت‌های سیاسی آن سال‌ها بسیار بالا برده بود. اما در این دوره بیش از آنکه دانشجویان خود خواهان اصلاحات و دگرگونی اجتماعی باشد سوزهایی برای احزاب سیاسی شد. دانشگاه محل فعالیت گروه‌ها و احزاب سیاسی شد. دانشجویان در این دوره بیشتر دنباله‌رو احزاب سیاسی و گروه‌های مختلف بود. خود دانشجویان فکر و اندیشه‌ی آنها نداشتند تا دیگران را برای پیاده کردن آن بسیج نمایند.

بسا کودتای داوود خان و دوران چپی‌ها به خاطر هرج و مرج داخلی و حمله شوروی در افغانستان، فعالیت اصلاح طلبانه از جامعه افغانستان رخت بر بست. جهاد علیه شوروی و بعد به وجود آمدن جنگ داخلی و در نهایت شکل‌گیری امارت اسلامی طالبان آزادی‌ها از بین رفت. به همین سان نهادهای آموزشی ضعیف شد. با سقوط رژیم طالبان و روی کار آمدن حکومت انتقالی و موقت و در نهایت حکومت انتخابی مردم، نهاد‌های

مکتب می‌پرداختند. معلمان هندی با آوردن نشریات خارجی و ترجمه آنها در زمینه تحول فکری این دانش آموزان نقش بسزایی داشتند. این نشریات روحیه استقلال طلبانه و مشروطه خواهی را در افکار این جوانان تقویت می‌کرد. افرادی در دربار نیز خواهان مشروط کردن نظام شاهی بودند و با دانش آموزان این مکتب جنبش مشروطه خواهان را شکل دادند که با واکنش خشونت بار شاه مواجه شدند. اغلب اعضای این جنبش دستگیر و به جوخه‌های دار سپرده و اعدام شدند. شاه ریشه‌های این جنبش را قبل از تومند شدن خشکاند. اما عده‌ای از مشروطه خواهان که در دربار فعالیت داشتند توانست از این قتل عام جان سالم به در ببرند و سکان این جنبش را در خفا در دست بگیرند. امان‌الله فرزند حبیب‌الله نیز به لحاظ افکار و اندیشه به مشروطه خواهان که فاقد تشکل رسمی بود تعلق خاطر داشت. با کشته شدن امیر حبیب‌الله خان، امان‌الله خان پسر وی جانشین پدر شد. از آنجا که امان‌الله به نوعی به مشروطه خواهان گرایش داشت می‌توان گفت که جنبش مشروطه خواهان به پیروزی رسید. بر تخت نشستن امان‌الله خان را می‌توان پیروزی مشروطه خواهان قلمداد کرد که در آن دانش آموزان و استادان مکتب حبیبیه نقش برجسته ای داشتند.

دانش آموزان در دوران امان‌الله خان به خاطر وجود آزادی‌های نسبی و به وجود آمدن مکاتب دیگر تعدادشان به لحاظ کمی افزایش یافت و فعالیت‌هایی به منظور رفع استبداد، قانون‌گرایی و برخی فعالیت‌های دیگر انجام داد. با سقوط حکومت امان‌الله و بسا روی کار آمدن حبیب‌الله کلکانی و نادر شاه، آزادی‌ها از میان رفت و افغانستان دوباره دچار پس رفت شد. روشنفکران، اصلاح طلبان و گروه‌های حامی امان‌الله به شیوه‌های مختلف سرکوب شدند. دانش آموزان، دیگر در این دوره هیچ‌کاری قابل لمس سزاوار یا آواری انجام ندادند. تنها کاری که صورت گرفت قتل مستبدترین شاه و جلداترین حاکم توسط یک دانش آموز



محمدواثق حسینی

اصطلاح «جنبش دانشجویی» اصطلاح کلاسیک و قدیمی نیست، و یکی از ویژگی‌های دنیای مدرن است. اصطلاح «جنبش دانشجویی» عمدتاً در دهه هفتاد قرن بیستم میلادی در مغرب زمین مطرح شد و مورد حمایت روشنفکران وقت اروپایی از قبیل «سازتر»، «فوکو»، «آدرنو» و «هابرماس» قرار گرفت. انقلابیون و اصلاح طلبان سیاسی-اجتماعی بسیاری به جنبش دانشجویی امیدوار بودند و آنرا جنبشی پر تکاپو در غرب تحلیل می‌کردند و استدلال و پیش‌بینی‌هایی برای آن داشتند که بعداً محقق نشد. از میان حامیان تئوریک «جنبش دانشجویی» در غرب هربرت مارکوزه یکی از اعضای اصلی «مکتب انتقادی فرانکفورت» نقش برجسته و تعیین‌کننده‌ای داشت. مارکوزه این ایده مارکس را که در انقلاب‌ها و تحولات اجتماعی طبقه کارگر یا «پرولتار» نقش تعیین‌کننده دارد را نقد و قشر دانشجویی را پرچمدار آزادی و موتور متحرک حرکت‌های انقلابی و اصلاحی می‌دانست. مارکوزه دانشجویان را کاتالیزور انقلاب می‌دانست، و معتقد بود که طبقات اجتماعی دیگر به علت وابستگی به کار، شغل و درآمد، محافظه‌کارانند، اما دانشجویان، چون کار و اشتغال ندارند، محافظه‌کار نیستند، آرمان‌خواه‌اند؛ و در راه آرمان‌پاشان هزینه می‌کنند و به هزینه کردن، راحت‌رو می‌آیند. در جنبش‌های دانشجویی فرانسه در ماه مه ۱۹۶۸ هربرت مارکوزه به یکی از چهره‌های محبوب دانشجویان معترض تبدیل می‌شود و دانشجویان معترض برخی از جملات کتاب‌های او را به عنوان شعار سر می‌دهند و بر دیوارها می‌نویسند. اگر چه عده‌ای سابقه اولین جنبش دانشجویی را به زمانی پیش‌تر از سال‌های ۱۹۶۸ م و جنبش دانشجویی فرانسه می‌دانند و آنرا به سال‌های ۱۹۵۰ م به آمریکا بر می‌گرداند و جنبش ماه مه ۱۹۶۸ م فرانسه را از آن متأثر می‌داند ولی به صورت کل جنبش اعتراضی در ماه مه ۱۹۶۸ م در فرانسه به اولین جنبش دانشجویی شهرت یافته و عده‌ای آنرا «اولین انقلاب دانشجویی» لقب داده‌اند. این جنبش ابتدا توسط دانشجویان پارسی با اشغال دانشگاه آغاز شد و با پیوستن کارگران و اتحادیه‌ها وسعت و گستردگی بیشتری یافت. دانشجویان که به دستگیری اعضای «کمیته ویتنام» که به جنگ ویتنام معترض بودند و اعتراض به قوانین خوابگاه‌ها که خوابگاه دختران و پسران را از هم جدا می‌کرد دست به اعتراض زدند و دانشگاه نانتر در پاریس را اشغال کردند. این جنبش دانشجویی که از اعتراضات مسالمت آمیز شروع و بعدتر به خشونت عجین شد دست کم ۷ نفر کشته و بیش از ۲۰۰۰ هزار نفر در آن زخمی و زندانی شدند. این خشونت‌های غیر قابل پیش‌بینی باعث شد که ایده پردازی چون مارکوزه از اینکه تئوری پرداز چنین جنبش‌هایی بوده‌اند از زیر بار مسئولیت آن‌ها شانه خالی کنند. پیامدهای این جنبش دولت وقت فرانسه را تکان محکمی داد و برای کل اروپا تجربه‌ی الهام بخشی بود. اعتصاب کارگران و دانشجویان در ۱۳ مه سال ۱۹۶۸ م در فرانسه برای روزها فرانسه را فلج کرد و در سراسر کشور ۷ میلیون نفر دست به اعتراض زدند و خواستار برکناری دوگل شدند که از ۱۹۵۸ م بدینسو قدرت را قبضه کرده بود. این جنبش اگرچه به تمام خواسته‌ها و مطالبات‌اش نرسید اما الهام بخش جنبش‌های مشابهی در میان دانشجویان و کارگرانی بسیاری از کشورهای چین، جاپان، آلمان و چکسلواکیا گرفته تا ایالات متحده آمریکا، برزیل و مکزیک شد.

اگر چه سابقه اعتراض و اگر بتوان با دید کلی تری آنرا به بحث و بررسی گرفت، اولین ندهای اعتراضی از یک محیط آکادمیک در افغانستان به تاسیس اولین مکتب (مکتب حبیبیه) در افغانستان بر می‌گردد که در سال ۱۹۰۳ م و در دوران حبیب‌الله خان تاسیس شد. مدرسان اصلی این مکتب معلمان بودند که از هند آمده بودند و توأم با اساتید افغانی به تدریس در این