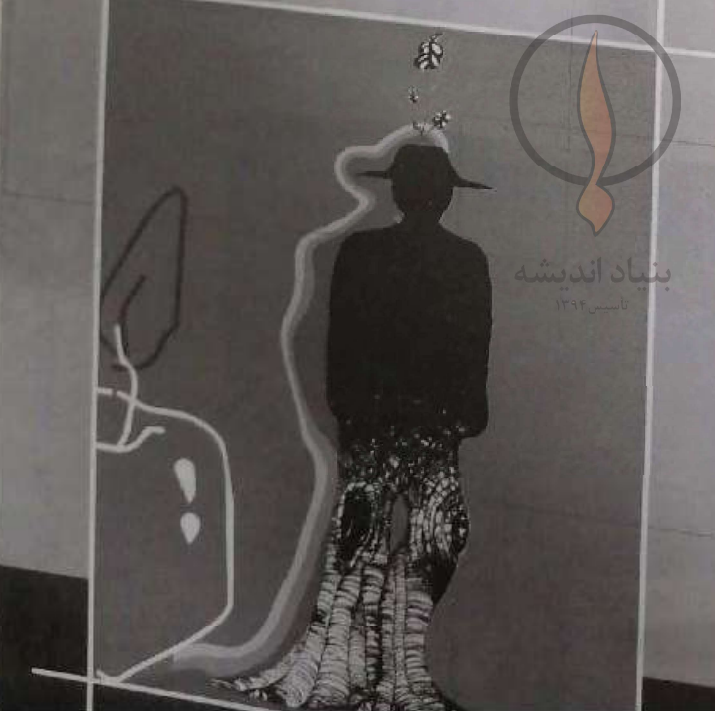
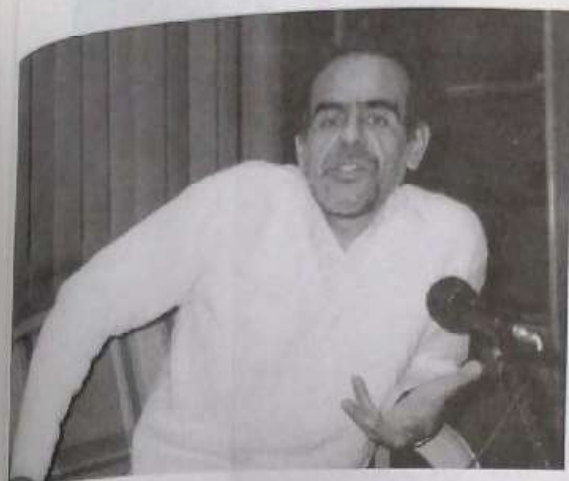


سفر پیش پیدا

- چالشهای دین و مدرنیسم در جهان اسلام
- روشنفکر امروز افغانی و جهان متفاوت
- افغانستان و روشنفکران دینی
- روشنفکری، تعاریف و افات
- گونه‌شناسی مطالعه سنت و تجدد
- روشنفکران و سیاست ملی
- ناگانگی و همگانی سنت و پست مدرنیسم
- این اجنبی چگونه موجودی می‌تواند باشد؟



بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۴



چالشهای دین

مد رئیس در جهان اسلام

در گفتوگو با استاد مصطفی ملکیان

□ سید نادر احمدی



بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۲



خط سوم، شماره سه و چهار / ۱۴

اشاره:

اهل نظر، استاد مصطفی ملکیان را به استحکام فکر و سیالیت بیان می شناسند. روش شناسی خاص ایشان، در بیان مطالب دشوار فلسفه و کلام، معادله ای شیرین است که ذوق هنری و ذایقه عقلی مخاطب را یکجا مجاب می کند. استاد ملکیان به سال ۱۳۳۵ شمسی در نزدیکی شهر اصفهان در خانواده ای روحانی دیده به جهان گشود. پدرش عالم دین و مرد حکمت و عرفان بود و با الهی قمشه ای حکیم و عارف مشهور معاصر نسبت نسبی نزدیک داشت. ایشان هم اکنون از مدرسان برجسته حوزه و دانشگاه در ایران است و علاقه اصلی اش در درجه اول فلسفه و سپس، عرفان و روان شناسی است. در فلسفه بیشتر به فلسفه دین و مابعد الطبیعه پرداخته و اکنون مطالعاتش را بر فلسفه ذهن و فلسفه اخلاق و معرفت شناسی متمرکز کرده است.

ملکیان در ضمن پرکاری در زمینه های تألیف و ترجمه، در چاپ و نشر آثارش سختگیر است با این حال تاکنون آثار تألیفی و نیز ترجمه های متعددی از او به چاپ رسیده است. از آثار ایشان می توان کتابهای «راهی به راهی»، «اخلاق دینی و اخلاق سکولار» و «مشتاقی و مهجوری» را نام برد. علاوه بر این، مصمم است که مجموعه درسهایی را که تاکنون ارائه کرده و به گفته خودش حدود سی هزار صفحه حجم دارد، به چاپ بسپارد.

شناختن افرادی چون ایشان برای عموم جوانان ما، خصوصاً آنانی که درد دیانت و عطش عقلانیت دارند، حیاتی است. لذا در آغاز این ویژه نامه جهت پرداختن به موضوع مهم «ماجرای دین و مدرنیته در جهان اسلام» لازم دیدیم با ایشان گفت وگویی داشته باشیم که خوشبختانه مورد پذیرش ایشان، قرار گرفت. لازم است همین جا از مسئول انتشارات «نگاه معاصر» که زمینه این گفت وگورا فراهم کردند، تشکر کنیم.

خط سوم

و بنابراین روی خوش نشان می دهد و به نوعی قبول دارد. اما در مرحله سوم کلیسا کار دیگری می کند و می گوید اصلاً این کشف جدید را از روز اول از کتاب مقدس ما گرفته بودند و چیز نوی نیاورده اند، اینها با مذاقه در کتاب مقدس ما به این نکته رسیده اند. در واقع گویا باز از نو منکر نو بودن کشفیات می شود. بنابراین، در مرحله اول منکر حقیقت کشفیات می شوند. در مرحله دوم حقیقت را قبول می کنند و حتی نو بودن راه و در مرحله سوم دیگر منکر حقیقت بودن نمی شوند، اما منکر نو بودنش می شوند.

همه اندیشمندان در جهان اسلام، در مواجهه با علوم، معارف و فرهنگ غربی و از جمله مدرنیسم همین راه را در پیش گرفته اند؛ یعنی ابتدا رد و نفی کرده اند، بعداً قبول کرده اند و به آن رضاداده اند و بعداً در مراحل حتی گفته اند که ما از اول همین را می گفتیم. نمونه خوبی از این تلقی سوم را من در آثار مرحوم مهندس بازرگان دیدم. ایشان در بسیاری از کتابهایش از جمله کتاب «طهارت» یا کتاب «باد و باران در قرآن» و «راه طی شده» جوری طرح مسئله می کند که گویی اصلاً همه اینها از اول در قرآن و در روایات ما وجود داشته است. به نظر من البته این موضع، یعنی موضع سوم موضع نادرستی است؛ کما این که موضع اول هم کاملاً نادرست است. موضع درست تر در میان این سه موضع، همان موضع دوم است. با این همه باز هم موضعی بهتر از موضع دوم هم وجود دارد، که شما به آن اشاره فرمودید و از آن به موضع بالایش تعبیر کردید. این موضع البته بسیار کم مصداق است، ولی بهترین موضع است.

جناب استاد ملکیان! با تشکر از این که قبول زحمت فرمودید و این مجال را در اختیار ما قرار دادید، می پردازیم به مباحث اصلی این گفتگو. اگر دنیای اسلام را به سه بلوک کشورهای عربی، ایران و ترکیه تقسیم کنیم و شبه قاره هند را نیز از نظر دور نداریم، مواجهه آغازین اندیشمندان مسلمان با پدیده مدرنیسم در این سه بلوک چگونه بوده است؟ طرد و نفی؛ تسلیم و قبول؛ یا انتخاب و پالایش؟

من درباره جهان ترک زبان و کشور ترکیه تقریباً هیچ اطلاعی ندارم. بیشترین اطلاعات من به ترتیب درباره ایران، یعنی منطقه فارسی زبان، کشورهای عربی و شبه قاره هند است. بنابراین، سخنم را درباره ترکیه، در همین جا متوقف می کنم و در باره بلوک عربی زبان و انگلیسی زبان که شبه قاره هند باشد، منحصرأ سخن می گویم. من با این که به تفاوت های این سه بلوک توجه دارم، در عین حال به نظرم می رسد سخنی را که یکی از اندیشمندان غربی در باب وضع کلیسا در قبال پیشرفتهای علوم معارف بشری گفته، به گمان من می آید که بعینه در باب ما صادق است، یعنی در باب همه اندیشمندان مسلمان. در باب کیفیت مواجهه کلیسا با معارف جدید بشری متحول و متطور، گفته شده است که کلیسا ابتداء در برابر هر کشف جدیدی درباره معارف، مقاومت و طرد و نفی بسیار بلوغ و جدی و سرسختانه و احیاناً خشونت آمیز نشان می داد. پس از این که کشفیات جدید در اذهان مردم راسخ می شود که دیگر اصلاً مخالفت کردن با آن، مخالفت با نوعی عقل سلیم است، کلیسا کار دوم خود را در پیش می گیرد و می گوید: بله، از آیات کتاب مقدس هم، تأییدی در مورد این کشف جدید قابل استناد و استخراج و استنباط است

فکر نه مکان دارد و نه
زمان، چون مکان و
جغرافیا ندارد. هیچ وقت
نباید به یک فکر، از این
حیث که شرقی است یا
غربی، التفات کنیم و چون
زمان و تاریخ ندارد، هیچ
وقت به هیچ فکری از این
حیث که نو یا کهنه است
نگاه کنیم.

من بارها گفته‌ام که فکر نه مکان دارد و نه زمان، چون مکان و جغرافیا ندارد. هیچ وقت نباید به یک فکر، از این حیث که شرقی است یا غربی، التفات کنیم و چون زمان و تاریخ ندارد، هیچ وقت به هیچ فکری از این حیث که نو یا کهنه است نگاه کنیم. اما متأسفانه در کل جهان اسلام، با تفاوتی، هر نوع فکری که عرضه شده، در ابتدا عالمان و روحانیان به این چشم به آن نگاه کرده‌اند که شرقی است یا غربی، نو است یا کهنه. به نظر من بیشترین خساراتی که ما از لحاظ فرهنگی می‌بینیم از توجه به شرقی یا غربی بودن، نو یا کهنه بودن افکار حاصل می‌شود. کم نیستند کسانی که هنوز هم فکری را قبول می‌کنند، چون شرقی است؛ یا رد می‌کنند، چون شرقی است. از آن طرف کم نیستند کسانی که فکری را قبول می‌کنند چون غربی است یا رد می‌کنند چون غربی است و باز هم به همین ترتیب کم نیستند کسانی که فکری را قبول می‌کنند چون نو است و یا رد می‌کنند چون نو است و قبول می‌کنند چون کهنه است و یا رد می‌کنند چون کهنه است؛ یعنی بالآخره ملاک قبول و ردشان، کهنه یا نو بودن و شرقی یا غربی بودن است. یعنی گویی فکر، تاریخ یا جغرافیا یا مکان و زمان دارد. به نظرم این شیوه نادرست‌ترین کیفیت مواجهه با افکار است. ما نباید نگاه کنیم که فکر نو است یا کهنه و نباید نگاه کنیم که شرقی است یا غربی. ما باید فقط فکر را نگاه بکنیم به این که حق است یا باطل؛ درست است یا نادرست. اگر حق است، بپذیریم، چه شرقی، چه غربی، چه نو چه کهنه و اگر باطل است باز رد کنیم، چه شرقی، چه غربی و چه نو، چه کهنه.

در مواجهه با فرهنگ جدید غرب؛ و مدرنیسم، به عنوان یکی از مؤلفه‌های بسیار مهم این فرهنگ جدید، ما در واقع هنوز به مرحله‌ی گزینش‌گری و التفات منطقی نرسیده‌ایم، به این معنا که دقیقاً با فقره فقره این افکار از حیث حق و باطل بودن مواجه بشویم، نه از حیث این که از غرب آمده یا نو است. ما به این مرحله نرسیده‌ایم، ولی خود من احساس می‌کنم که آهسته آهسته طلایه‌ها و پیش‌قراولان این نوع مواجهه با مدرنیسم در حال ظهورند؛ کسانی که به مدرنیسم از حیث نبودن و غربی بودن نگاه نمی‌کنند، کسانی که معتقدند اجزای مدرنیسم به لحاظ حق یا باطل بودن همه حکم واحدی ندارند. یک جزء از جهان‌بینی مدرنیسم ممکن است درست باشد و جزء دیگری از این جهان‌بینی ممکن است نادرست باشد و بنابراین می‌شود دست به گزینش انتقادی زد؛ منتقدی انتقاد مثبت، نه انتقاد منفی.

اما در عین حال یک نکته هست و آن این که همیشه هی افراطی میشه تفریطی به دنبال دارد و هر تفریطی یک افراط. مخالفت بی منطق روحانیان در دو سده اخیر با مدرنیسم و فرهنگ غرب، یک موافقت غیر منطقی هم در میان روشنفکران برانگیخت که تفریطی است در برابر آن افراط یا افراطی است در برابر آن تفریط و این است که الان در جهان اسلام کم نیستند روشنفکرانی که اگر چه خودشان را روشنفکر مسلمان می‌دانند، ولی درست به اندازه روشنفکران و اندیشمندان لائیک، مرعوب یا مجذوب اندیشه غرب هستند. حال چه مرعوب باشند و چه مجذوب، به هر حال موضع انفعالی و واکنش‌پذیرانه نسبت به مدرنیسم و فرهنگ غرب دارند. به نظر می‌آید که هم آن مخالفت بی منطق و هم این نوع

موافقت بی منطق، هیچ کدام نه حق است و نه به مصلحت. حق نیست، به جهت این که وظیفه اخلاقی ما این است که در مواجهه با عقاید و افکار و نظرات، فقط میزان مستدل بودن و یا نامستدل بودن را در نظر بگیریم و به مصلحت هم نیست، به جهت این که با این طرز تلقی‌ها و این موافقتها و مخالفت‌های بی دلیل، روز به روز ملت‌های خودمان را بیشتر به فقیر می‌بریم. موافقت بی دلیل، مردم را به فقیر می‌برد و مخالفت بی دلیل هم به فقیر می‌برد.

اما نکته‌ای که به نظر من تفاوت‌های این حوزه‌ها را نشان می‌دهد؛ چون تا الان وجه اشتراک این حوزه‌ها را می‌گفتم. در مورد تفاوت‌های این حوزه‌ها به نظرم می‌آید که تفاوت فاحشی بین حوزه جهان اسلام عربی و جهان اسلام فارسی وجود دارد. در جهان اسلام فارسی زبان، میزان روشنفکر بودن به گمان من بیشتر با میزان گسستن از سنت معنی می‌شود. یعنی اگر در میان دو تا متفکر بخواهیم تعیین کنیم کدام یک روشنفکرترند، کدام تواندیش‌ترند، آن کسی را که از سنت فاصله بیشتر گرفته، روشنفکرتر و تواندیش‌تر به حساب می‌آوریم. در جهان اسلام فارسی زبان واقعاً همین طور است. ولی در جهان اسلام عرب زبان، اصلاً به این صورت نیست. وضع روشنفکری و تواندیشی را به میزان گسستن از سنت نمی‌سنجند. به میزانی که تفسیر تو از سنت، تفسیر نوتری باشد، تواندیش‌تری نه به میزان گسستن تو از سنت. شما خیلی ساده‌اگر بخواهید این نکته را ببینید کتاب‌شناسی روشنفکران جهان عرب را نگاه بکنید. می‌بینید تقریباً در همه موارد حجم قابل توجهی از آثار که در





بیوگرافی و کتاب‌شناسی در آخر کتاب آمده، از متفکران قدیم، فیلسوفان، متکلمان و عارفان قدیم ماست و مسلماً این حجم در اکثر موارد بیشتر از حجم کتابهایی است که در آن کتاب‌شناسی به زبان‌های لاتین ترجمه شده است، مثلاً به انگلیسی، فرانسه یا آلمانی. اما از روشنفکران ما در ایران، بیوگرافی‌های آخر کتابشان را که می‌بینید، می‌بینید حجم آثاری که در بیوگرافی‌ها مربوط به سنت فلسفی، سنت کلامی، سنت عرفانی خود ماست، خیلی کم است. یعنی گسست‌شان از سنت خیلی فراوان بوده و این به نظر من همان طور که قبلاً هم عرض کردم، نه حق است و نه به مصلحت.

ما به میزان انقطاع آگاهانه از سنت خودمان نیست که رشد می‌کنیم، به میزان شناخت عمیق‌تر از سنت خودمان و در عین حال اتخاذ موضع نقدانه نسبت به سنت خود و دیدن نقاط مثبت و منفی و نقاط مثبت را حفظ کردن و نقاط منفی را طرد کردن است. به این جهت ما رشد می‌کنیم. متأسفانه این نقادی در جهان فارسی‌زبان خیلی ضعیف‌تر از جهان عربی‌زبان است. از همه این سخنان یک نکته را راجع به آینده می‌توانم اظهار امیدواری کنم. ببینید نمی‌گویم پیش‌بینی، چون پیش‌بینی آینده در قدرت بنده و یا هیچ‌کس دیگر نیست. اما من امیدوارم و از این جهت به آینده خوشبینم، چون حس می‌کنم روز به روز به جهت عقلانیت بیشتری که در سطح جهانی پدید می‌آید، ما هم آهسته آهسته مجبور می‌شویم عقلانی‌تر به امور نگاه کنیم و هر وقت عقلانی‌تر نگاه کنیم، نه با سنت قهر می‌کنیم و نه همچنان تحت سیطره بلامنازعش باقی می‌مانیم. همین وضعیت را نسبت به فرهنگ جدید غرب هم پیدا خواهیم کرد. نه نسبت به آن می‌توانیم قهر خود را ادامه بدهیم و نه می‌توانیم کاملاً مجذوب و مغرور بشویم. این عقلانیت وقتی رشد بکند، ما را به آمیزه‌ای از نقاط مثبت سنت و نقاط مثبت مدرنیته غرب خواهد رساند.

آیا در دنیای اسلام چنین زمینه‌ای و چنین استعدادی وجود ندارد که اولاً این عقلانیت مورد نظر از متن جامعه‌دینی مسلمانان برخیزد، یا باید برمی‌خاست، بدون این که اصلاً بروند از غرب بگیرند. نکته بود این که چگونه می‌شود این را به دست آورد که ما یک برخورد معقول و منطقی با پدیدۀ مدرنیسم و اصولاً پست مدرنیسم داشته باشیم.

○ عرض کنم که به گمان من، جهان اسلام به لحاظ عقلانی زیستی و عقلانی اندیشی، دو دوره را طی کرده ولی این هر دو دوره با عقلانیتی که الان محل بحث من و شماست، یک فرق اساسی دارد. جهان اسلام تا همین اواخر کاملاً متن‌محور بوده و تمام التفات و توجهش به متون مقدس دینی و مذهبی کتاب و سنت بوده است. این نکته‌ای نیست که فی حد نفسه موجب مدح یا ذم باشد، اما در عین حال در این متن‌محوری که کل تاریخ فرهنگ اسلامی داشته، ما دو دوره متمایز می‌بینیم: یک دوره که دوره اوج شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی است و تقریباً تا اواسط قرن ششم ادامه دارد. در این دوره اگرچه ما متن‌محوریم، ولی در متن‌محوری خودمان، کاملاً عقلانی هستیم. یعنی چه؟ یعنی متن کتاب و سنت، محور اندیشه و زندگی ماست، اما در مواجهه و در استفاده از کتاب و سنت و بیرون کشیدن یک شیوۀ اندیشه و زندگی درست از آن، عقلانی رفتار می‌کنیم. این است که در میان ما کسانی پدید می‌آید که هرچند هنوز نظر به متن دارند و برای متون قداست قائلند، در عین حال متفکران چشم‌گیری هستند، ما در اینجا فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، ابوحیان توحیدی، محمد زکریای رازی و ابوریحان بیرونی داریم. بعد به عنوان آخرین نمونه‌ها، کسی مثل خواجه نصیرالدین توسی را داریم. اما آهسته آهسته هرچه از اواخر قرن ششم وارد قرن هفتم و از قرن هفتم وارد قرن هشتم می‌شویم، می‌بینیم متن‌محوری محفوظ می‌ماند، اما عقلانیت لازم برای رجوع به متن از دست می‌رود و آهسته آهسته وضع به انحطاط کشیده می‌شود، به صورتی که چه بسا اصلاً ناظر خارجی باور نکند که ما همان اقوام و ملت‌هایی هستیم که از میان ما، این بزرگان برخاسته‌اند. اما به هر حال، در طول تاریخ فرهنگ اسلامی چه وقتی عقلانیت وجود داشت و چه وقتی عقلانیت وجود نداشت؟ آن عقلانیتی که یا بود یا نبود، با عقلانیت امروز خیلی متفاوت است. آن عقلانیت متن‌محور بود و عقلانیت متن‌محور همیشه عقل را ابزاری می‌کند برای کشف و استخراج آموزه‌های دینی و مذهبی، که البته بهترین ابزار هم هست، اما برای استفاده از متون مقدس دینی و مذهبی.

عقلانیت امروز، عقلانیتی است که اصلاً متن را نمی‌پذیرد. متنش متن مکتوب نیست، متنش جهان هستی است. بنابراین عقل را به کار می‌گیریم، اما نه برای کشف و استخراج آموزه‌های متون مقدس؛ بل برای کشف جهان واقع به کار می‌گیرد. این عقلانیت بسیار متفاوت است، با عقلانیت متن‌محور. اصلاً بحث بر سر این نیست که این عقلانیت عقلانیتی است بهتر یا بدتر. بحث بر سر این است که متفاوت است با آن عقلانیت. خیلی فرق است بین وقتی که شما معتقد باشید که با رجوع به متن مقدس دینی و مذهبی باید جهان هستی را شناخت، زندگی دنیوی را، زندگی پیش از دنیا را، زندگی پس از دنیا را، طبیعت را، ماوراء طبیعت را، انسان را، حیوانات را، نباتات را، جمادات را، فرد را، جامعه را، امور واقع را، ارزش‌ها را، تکالیف را. البته برای این که از متون دینی و مذهبی بتوانیم استفاده بکنیم، باید عقل را به کار بگیریم.

در عقلانیت جدید، ما برای شناخت این‌ها به خود عالم واقع - بدون واسطه متون مقدس - رجوع می‌کنیم. عقلانیت قدیم، عقل را ابزاری می‌ساخت برای شناخت متون مقدس و از طریق متون مقدس، برای



شناخت جهان هستی. اما عقلانیت جدید، این متون مقدس را به عنوان واسطه از میان برمی دارد و می خواهد با جهان واقع بدون وساطت متون مقدس مواجه شود. به تعبیر دیگر، عقل قدیم عقل ابزار شناخت متون مقدس است ولی عقل جدید یک منبع شناخت مستقل است و بنابراین در استخدام متون مقدس نیست.

این یک نکته، اما نکته دومی که فرمودید این بود که چگونه در جهان اسلام ما می توانیم این عقلانیت را در اذهان و نفوس مردم راسخ بکنیم و ترویج و تشویق بکنیم. گمان من این است که برای ترویج و تشویق، ما باید در دو محور کار بکنیم. محور اول، محوری است که من از آن تعبیر می کنم به اخلاق باور، در اخلاق باور همه تأکید بر سر این است که اخلاق همان گونه که بر همه افعال ارادی دیگر ما حاکمیت دارد و همه افعال ارادی ما آدمیان بالاخره مشمول احکام اخلاقی است. یعنی هر فعل ارادی که ما آدمیان داریم بالاخره از لحاظ اخلاقی یا درست و صواب است و یا نادرست و خطا. یا باید انجام بگیرد یا نباید انجام بگیرد. یا وظیفه است یا نیست. یا مسؤلیت است یا نیست یا فضیلت آن زیاد است یا نیست. یعنی اخلاق در مورد هر فعل ارادی که از من و شما صادر می شود بالاخره حکم دارد؛ حالا یا حکم به اثبات یا حکم به نفی. این را نیز باور بکنیم که بر باورآوری و اعتقاد یا عدم اعتقاد هم اخلاق حاکم است. یعنی بعضی از باور آوردن ها غیر اخلاقی است و بعضی از باور آوردن ها اخلاقی است. وقتی که اصل این مسأله را پذیرفتیم، سؤالی پیش می آید و آن این که چه باور آوردنی اخلاقی است و چه باور آوردنی غیر اخلاقی است. جواب این است که باور آوردنی اخلاقی است که همراه با استدلال باشد. اگر گزاره واحدی مثل «الف، ب است» را شما باور کنید چون استدلالی به سودش دارید؛ و من به همان «الف، ب است» باور می آورم علی رغم این که هیچ استدلالی به سودش نداشته باشم؛ یا این که در هر دو حال گزاره واحدی است، و این گزاره به هر حال اگر مطابق با واقع است در هر دو حال مطابق با واقع است و اگر مطابق با واقع نیست در هر دو حال مطابق با واقع نیست؛ اما در عین حال باور آوردن شما از لحاظ اخلاقی درست است و باور آوردن من به همان گزاره از لحاظ اخلاقی نادرست است. چون شما باوری می آورید همراه با استدلال و من باوری می آورم همراه با عدم استدلال. اگر این اخلاق باوری روشن بشود؛ مردم ما آهسته آهسته سعی می کنند همان طور که در افعالی که با زبان و چشم و گوش و دست و پا انجام می دهند موازنه بین اخلاقی را رعایت کنند؛ در باور آوردن هم موازن اخلاقی را رعایت کنند. ۱۳۹۴ و معنای این که در باور آوردن موازن اخلاقی را رعایت بکنند این است که باور نیاورند، مگر به گزاره ای که به سود آن گزاره دلیل قوی وجود دارد. اگر این طور باشد، مردم آهسته آهسته عقلانی می شوند.

این یک محور است، اما محور دوم هم برای عقلانی شدن مردم وجود دارد و آن این که ما بتوانیم ذره ذره به مردم نشان بدهیم که هر مسئله نظری و عملی که در جامعه ما وجود دارد، به این جهت پیش آمده که ما عقلانی نزیسته ایم و بنابراین حتی اگر به اخلاق باور هم اعتقاد نداریم، لااقل به مصلحت مان است که عقلانی زندگی کنیم. فرض کنید شما در غیر مسئله باور هم یک وقتی مخاطبان را متقاعد بکنید که تو از لحاظ معنوی اگر

بخواهی رشد بکنی، باید راستگو باشی. این فرد از این بعد وقتی راستگویی دارد، به انگیزه این است که رشد معنوی پیدا بکند. اما یک وقتی از این مأیوس می شویم و بهش می گویم که آقا، ما فرض می کنیم تو اصلاً به رشد معنوی خودت هم بها نمی دهی؛ اگر بخواهی زندگی اجتماعی این جهانی ات هم درست بگذرد، با چه جامعه ای درست می گذرد؟ با جامعه ای که در آن راستگویی وجود داشته باشد. پس اگر آن رشد معنوی هم التفات نداری به مصلحت است که راست بگویی. ما می توانیم این کار را در جامعه بکنیم، یعنی به افراد جامعه بگوییم که اگر به اخلاق باور هم اعتقاد ندارید، لااقل به مصلحت تان این است که عقلانی زندگی بکنید. اگر پرسید از کجا بفهمم که به مصلحتم هست که عقلانی زندگی بکنم؟ جواب می دهیم چون می بینم مسایل نظری و مشکلات عملی ناشی از عدم عقلانیت ماست. برای این که این مسایل حل بشود و آن مشکلات رفع بشود، چاره ای جز عقلانی زیستن نداریم. [شما برای عقلانی شدن جامعه، مسئله اخلاق باور را مطرح کردید. اما متأسفانه در جوامع عقب مانده و فقیر، اخلاق هم مرتبه بسیار نازلی دارد. چگونه می شود اصولاً اخلاق را به چنین جوامعی تفهیم کرد تا اخلاقی بیندیشند؟]

○ به نظر من اگر بخواهیم اخلاق بیشتر مورد توجه قرار بگیرد، هم در مقام نظر هم در مقام عمل، باید سه کارکرد اخلاق را از هم تفکیک کنیم تا مخاطبانمان دریابند که حتی اگر کارکرد اول و کارکرد دوم را هم قبول ندارند، لااقل کارکرد سوم مهم است. کارکرد اول اخلاق این است که شما به مخاطبان با دو تا پیش فرض سخن بگویید. به او بگویید که از آن جایی که اولاً خدا وجود دارد و ثانیاً زندگی پس از مرگ و آخرت وجود دارد، تو باید اخلاقی زندگی بکنی، چون اگر نکنی، خدا در زندگی پس از مرگ تو را کیفر خواهد کرد. این یک کارکرد اخلاقی است که بسیاری از مردم گمان می کنند که تنها کارکرد اخلاقی همین است. فکر می کنند که تنها سودی که اخلاقی زیستن برایشان دارد همین است که در زندگی پس از مرگ از کیفر و عذاب نجاتشان می دهد خوب این دوتا پیش فرض دارد. پیش فرض اول این است که اصلاً خدایی وجود داشته باشد و آن هم خدایی مشخص و انسان وار و ثانیاً زندگی پس از مرگی وجود داشته باشد. اگر کارکرد اخلاق را در اذهان و نفوس مردم فقط همین کارکرد اول بدانیم، آن وقت نتیجه اش این می شود که اگر کسانی وجود خدای مشخص انسان وار را قبول نداشته باشند و یا وجود زندگی پس از مرگ را قبول نداشته باشند، یا هر دو را با هم قبول نداشته باشند آن به بعد خواهند گفت که دیگر چه لزومی دارد که اخلاق را رعایت بکنیم؟ این کارکرد اول فقط با آن دو تا پیش فرض سازگار است. چون به کمال تأسف روحانیت ما در طول تاریخ کارکرد اخلاق را عمدتاً همین دانسته، همه کسانی که روزی روزگاری در زندگی خودشان به نقاظ انکار و یا لااقل به نقطه شک در این دو گزاره یا یکی از این دو گزاره رسیده اند، آهسته آهسته اخلاقی زیستن را فراموش کرده اند، چون به نظرشان آمده که اخلاقی زیستن فقط به آن درد می خورد. حالا دیدند که قبول ندارند که زندگی پس از مرگی وجود دارد یا قبول ندارند که خدا وجود دارد، یا هر دو را قبول ندارند یا لااقل در هر دو یا در یکی از اینها



و قمر
ا بکر
بس که
در گوی
سست
گر به
بی
لوریم
است
سست
ری و
سایل
ریم
دید
سیار
نخیم
هم
کیک
راهم
است
که از
خرت
دا در
است
ست
ت که
دو نا
داشته
مرگی
فقط
انی یا
ندگی
لند از
عایت
یون ما
همین
نقطه
گزاره
ون به
ند که
به خدا
ز اینجا

بنابر این اخلاقی زیستن را گذاشته اند کنار. اما اگر توجه کنند به اخلاقی زیستن - حتی اگر خدا و زندگی پس از مرگی هم وجود نداشته باشد - کار کرده دیگری هم دارد و آن این که اخلاقی زیستن باعث می شود به انسان در زندگی همین دنیا با آرامش درونی بیشتر، با شادی و رضایت باطنی بیشتر زندگی کند. در آن صورت، آن مورد اول هم اگر نبود، باز هم همچنان اخلاقی زندگی خواهد کرد چون دوست دارد در درونش شادی، آرامش و رضایت باطنی وجود داشته باشد. اما حالا فرض می کنیم که انسانی باشد که آن قدر روح زخم و نالطیفی داشته باشد که برای خودش اصلاً آرامش درونی مهم نباشد، رضایت باطن مهم نباشد، آن وقت این شخص می تواند باز هم از اخلاقی زیستن بگریزد. من به نظرم می آید که اخلاق یک کارکرد سوم دارد و آن این است که نه، حتی اگر به درون خودت هم اهمیت نمی دهی، بدان که اگر در جامعه ای اخلاق رعایت نشود، همین زیست بیولوژیکی تو هم قابل دوام و استمرار نخواهد بود. برای این که بتوانیم زندگی این جهانی مان را فارغ از امور باطنی هم حتی ادامه بدهیم، باید در جامعه لااقل نظم، رفاه و امنیت برقرار باشد و این سه تا عامل اگر نباشد، دیگر حتی زندگی بیولوژیک مان را هم از دست می دهیم. پس برای این که نظم و رفاه و امنیت برقرار باشد، باید اخلاقی زندگی کنیم.

حالا با توجه به آنچه گفته شد، نظر بنده این است که اگر بخواهیم مردم را اخلاقی بار بیاوریم، چون همه مردم انسانهای لطیف روحی نیستند که به کارکرد دوم اخلاق توجه کنند و چون همه مردم هم به زندگی پس از مرگ و وجود خدا قابل نیستند که به کارکرد اول توجه کنند، لااقل باید کارکرد سوم را در اذهان و نفوس مردم راسخ بکنیم که بالاخره می خواهید هفتاد سالی زندگی کنید یا نه؟ اگر می خواهید زندگی بکنید باید نظم، رفاه و امنیت وجود داشته باشد و نظم و رفاه و امنیت بدون اخلاقی زیستن امکان پذیر نیست.

با توجه به این که ما مواجهه نخستین مدرنیسم با دنیای مسیحیت بوده و متالمان مسیحی برای سازگاری میان سنت دینی و عقلانیت جدید روشهایی را پیشنهاد کرده اند، بفرمایید این اتفاق در دنیای اسلام هم افتاده است یا خیر و به چه شکل و توسط چه کسانی؟
بله، در جهان اسلام هم رخ داده، منتها با یک تأخیر لااقل چهار صد ساله. یعنی ما اگر آغاز رنسانس را اواخر قرن چهاردهم بدانیم، می توانیم بگوییم که ما در جهان اسلام در اواخر قرن هجده، تازه آهسته آهسته داریم با پدیده مدرنیته آشنایی پیدا می کنیم. بنابر این لااقل چهار صد سال تأخیر داریم. تازه کشورهای که مواجهه مستقیم تری داشته اند، باز مسلمانانی که در شبه قاره هند زندگی می کردند. باز اینها بیشتر از کشورهای مثل ما و متقدم بر ما این مواجهه را داشتند. حالا سؤال این است که آیا اندیشمندان مسیحی چه کردند برای این که بتوانند هم سنت دینی خودشان را حفظ کنند و هم در عین حال نسبت به تحول و تطور علوم و معارف و در نتیجه این تحول و تطور علوم و معارف، نسبت به تحول فرهنگی خودشان، واکنش مناسبی نشان بدهند. به نظر می آید که در قرن هجدهم رفته رفته آنها سه کار عمده انجام دادند. کار اول این بود که آمدند

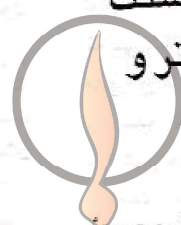
دامنه امور مقدس را تعیین کردند. به این معنی که دیدند در قرون وسطی و در صدر مسیحیت یعنی در چهار قرن اول مسیحیت که هنوز قرون وسطی شروع نشده بود؛ علاوه بر کتاب مقدس، بسیاری از شرح ها و تفسیرها و بیان ها و تبیین های عالمان مسیحی هم مقدس به حساب می آمد. دقت می کنید؟ بنابر این هر چند اسم کتاب مقدس فقط به همان کتاب یک جلدی اطلاق می شد، در واقع دایره مقدسات خیلی وسیع تر بود. یعنی مثلاً قول توماس آکوئیناس در قرن سیزدهم، یا آگوستین قدیس در قرن چهارم و پنجم، درست مثل خود کتاب مقدس، مقدس به حساب می آمد. آمدند و گفتند که لااقل آن را مقدس بدانیم که چاره ای جز مقدس بودنش نداریم. بنابر این برگردیم به خود کتاب مقدس و بگوییم حالا که به عنوان یک مسیحی راهی جز مقدس تلقی کردن کتاب مقدس وجود ندارد، نمی شود که مسیحی، مسیحی باشد و بگوید که کتاب مقدس هم نه. حالا بگذاریم، بعداً خواهیم گفت که حتی این میزان محدود کردن امور مقدس در کتاب مقدس هم به نظر بعضی از اندیشمندان جدید مسیحی باز هم کم است. این یک کار بود که کردند. این کار باعث شد که شانه ذهن و ضمیر خودشان را از خیلی امور سبک کردند. یعنی قبلاً اگر قرار بود از هزار فقره چیز دفاع کنند و نسبت به هزار فقره چیز غیرت و حمیت بورزند و مخالفت با آنها را مخالفت با دین تلقی بکنند، حالا این هزار فقره تبدیل شده بود به صد فقره، خوب این خیلی بار را سبک می کند. این درست مثل این است که در میدان جنگ تمام باری که بر دوش یک سرباز هست، دو کیلو باشد و سرباز دیگر سی کیلو مهمات بر دوش دارد. خوب مسلماً قدرت تحرک و مانور و چستی و چابکی سرباز اول خیلی بیشتر از سرباز دوم است. علی الخصوص که سرباز در حال فرار است. توجه می کنید؟ حالا یک وقت سرباز در حال حمله است. این باز تفاوتش خیلی زیاد نیست، اما وقتی که در حال گریزند، آن وقت سربازی که سی کیلو زاق و زوق و بار و بندیل به خودش بسته، خیلی قدرت مانورش کم است. خوب اندیشمندان مسیحی دیدند که بارشان خیلی زیاد شده، علی الخصوص حالا که در حال عقب نشینی هستند. پس آمدند ۲۸ کیلو بار اضافی را راحت از دوششان ریختند و فقط دو کیلو را برداشتند. این دو کیلو، دو کیلوی کتاب مقدس بود. کار دومی که کردند این بود که آمدند و آنچه را در دین شان جنبه منطقه ای و موضعی [Local] داشت، از آن چیزی که جنبه گلوبال و جهانی [Universal] داشت جدا

کردند. گفتند درست است که ما مسیحی هستیم و کتاب مقدس را قبول می داریم، ولی در درون همین کتاب مقدس بعضی از امور فقط به این جهت آمده که کتاب مقدس مال فلسطین است و مربوط فلان قرن خاص است. اینها امور مقطعی و موضعی کتاب مقدس است که اگر همین کتاب مقدس مثلاً به جای فلسطین در ژاپن می بود و فرض کنید به جای قرن اول میلادی بیست قرن قبل و یا هفت قرن بعد می بود، خوب مسلماً تفاوت می شد. خیلی چیزها به خاطر آن است که آن زمان خاص و مکان خاص پیدایش کتاب مقدس دخیل بود، اما یک چیزهایی هم هست که جهانی است؛ آنها دیگر مال فلسطین، خاورمیانه، ژاپن و چین نیست؛ مال این قرن و آن قرن هم نیست. آمدند گفتند آقا ما باید جنبه های مقطعی و موضعی کتاب مقدس را دور بریزیم تا بتوانیم پیام مسیحی را جهانی بکنیم. این هم کار



دومی بود که کردند. کار سومی که کردند، این بود که گفتند در تفسیر کتاب مقدس ما باید بیشتر به یافته های انسانی تکیه کنیم. داده های وحیانی را باید با توجه بیشتری با یافته های انسانی تفسیر کرد. هر چه بیشتر بتوانیم یافته های انسانی خودمان را در تفسیری که از داده های وحیانی می کنیم دخیل بکنیم، آن وقت حاصلش دیانتی خواهد شد که قدرت انطباق با جهان جدید را خواهد یافت. به نظرم می آید که این سه کار به همه فعالیت هایی که اندیشمندان مسیحی یا مدرنیته انجام دادند، پوشش می دهد. من فکر نمی کنم که هیچ کدام از این سه کار اختصاص به مسیحیت داشته باشد. بنابراین اگر یک متفکر آیین هندو یا مسلمان هم بخواهد خود را با مدرنیته تطبیق بدهد، به نظر من همین سه تا کار را باید بکند. به این لحاظ است که من در بعضی از گفته ها و نوشته هایم گفته ام که بیابید اسلام «یک» را از اسلام «دو» و «سه» جدا کنیم و بگوییم که آقا ما فقط متکفل دفاع از اسلام یک هستیم و مراد از اسلام یک متون مقدس اسلام است. ما از آن رو که مسلمان هستیم، فقط نسبت به اسلام «یک»

در جهان اسلام فارسی زبان، میزان روشنفکر بودن به گمان من بیشتر با میزان گسستن از سنت معنی می شود، یعنی اگر در میان دو تا متفکر بخواهیم تعیین کنیم کدام یک روشنفکرترند، کدام نواندیش ترند، آن کسی را که از سنت فاصله بیشتر گرفته، روشنفکرتر و نواندیش تر به حساب می آوریم.



تعهد و التزام داریم. دیگر مجبور نیستیم که از اسلام «دو»، یعنی مجموعه شرحها و تفسیرها و بیانها و تبیین هایی که عالمان اسلامی در طول این یکصد و چهارصد سال از متون مقدس کرده اند، دفاع کنیم. یعنی مجموعه آنچه که فقها، عالمان اخلاق اسلامی، متکلمان اسلامی، فیلسوفان اسلامی و عارفان اسلامی گفته اند، دیگر قداسی را که خود متون مقدس دارند، ندارند. بنابراین بار خودمان را سبک کنیم. بگوییم که هر چه کتاب مقدس گفته درست است، اما دیگر آنچه که عالمان جهان اسلام، در طول این هزار و چهارصد سال گفته اند، قداس نیستند. پس با آنها چه کار کنیم؟ میان مجموعه آنچه که در کتابهای فقهی، اخلاقی، کلامی، فلسفی و عرفانی گفته شده، هر چه اش را که درست است قبول می کنیم و هر چه اش که نادرست است؛ هیچ گونه غیرت و حمیتی نسبت به آن نمی ورزیم.

از سوی دیگر هم بارها تأکید کرده ام که ما جنبه های لوکال متون

مقدس را باید از جنبه های گلوبالش جدا کنیم و بگوییم که جنبه لوکالش به خاطر شبه جزیره عرب در هزار و چهارصد سال پیش بوده. مسلماً آیه «تَبَّتْ یَدَا ابْنِ لَهِبٍ وَ تَبَّ» دیگر برای روزگار ما جریق ندارد. ابولهب یک زمانی بوده است. بله، مگر این که از ورای «تَبَّتْ یَدَا ابْنِ لَهِبٍ» پیامی استخراج کنیم که آن پیام دیگر، مقطعی و موضعی نباشد. کار سومی هم باید کرد و آن این که ما در تفسیر کتابهای مقدس به تأثیر دستاوردهای بشر در هر زمان در زمینه علوم تجربی، اعم از طبیعی، انسانی و علوم فلسفی و علوم تاریخی توجه نکنیم. از این تأثیر دستاوردها باید استفاده کنیم و با این دستاوردها باید تفسیر کنیم متون مقدس دینی و مذهبی را.

□ شما در بخشی از سخنان خود اشاره فرمودید که نسلی در حال ظهور هست که یک برخورد معقول و منطقی و خردگرایانه با پدیده مدرنیسم خواهد داشت. یا توجه به آن بفرمایید مهمترین چالشهای سنت دینی مسلمانان را با دنیای جدید در چه می بینید؟ آیا این چالشها باز هم وجود دارد و اگر هست مهم ترینش در چه حوزه هایی است و چرا؟



○ مهم ترین چالشها در سه قسمت خواهد بود. اولین آن، چالشی است که سنت ما با دانشهای غرب دارد، چه دانشهای تجربی و طبیعی یا انسانی و چه دانشهای فلسفی و چه دانشهای تاریخی. بالاخره بشر در هر سه زمینه رشد غیر قابل انکاری کرده، هم در زمینه علوم تجربی، چه علوم تجربی طبیعی مثل فیزیک، شیمی و زیست شناسی و چه علوم تجربی انسانی مثل روان شناسی و جامعه شناسی و اقتصاد، در علوم فلسفی هم در همه شاخه های فلسفه، بشر پیشرفت کرده است. در زمینه علوم تاریخی هم همین طور. اولین چالش جدی را - برای ما که می خواهیم همچنان ملتزم به سنت بمانیم - همین پیشرفتها پیش می آورند. چالش دوم، چالش حقوق بشر با سنت است. حقوق بشر چه به آن صورتش که در اعلامیه جهانی حقوق بشر در ۱۹۴۸ تصویب شده و تقریر و تثبیت شده و چه آن چه که از فاصله ۱۹۴۸ تا الان به عنوان حقوق بشر شناخته می شود و حتی چه بسا موجب جرح و تعدیل هایی هم در اعلامیه های



نبه های
بوده و
ندارد
می لپس
نباشد
آخرین
بیعی و
آخرین
مقدس
ظهور
نیسم
تدینی
باز هم
را؟

«پانی حقوق بشر بشود، این حقوق بشر هم برای سنت ما چالشی خیلی جدی فراهم می کند که ما چگونه می توانیم از حقوقی دفاع بکنیم که با حقوق بشر کم یا بیش ناسازگاری دارد. امروزه بسیاری از جهاتی که ما در آن جهات متهم و محکوم هستیم، فقط این نیست که در مقام عمل نقض می کنیم حقوق بشر را، بحث این است که در مقام نظر هم ما به حقوقی قابل هستیم که آن حقوق با حقوق بشری که امروزه محل توجه است ناسازگاری دارد. یک بار به شما می گویند که چرا در قضاایه تان، در زندانهای تان حقوق بشر را عملاً نقض می کنید. این یک بحث است، اما یک بحث جدی تر از این هم وجود دارد و آن این که اصلاً آن حقوق بشری که ما قائلیم، خودش مشکلات نظری و تئوریک دارد و اگر خوب رعایت هم بشود، خودش ناقض حقوق بشر است. این چالش دوم است که بالاخره اهل فکری که می خواهند در عین مدرن بودن، مسلمان هم بمانند، فکری باید برایش بکنند. اما سومین چالش، چالش اخلاق جهانی است، نظیر همان چیزی که ما پیش می گوئیم حقوق بشر، ما

ن بسته به این است که مراد شما از دین چه باشد؟ اگر مراد شما از دین چیزی باشد که امروزه در اذهان و نفوس بسیاری از ما هست؛ به گمان من این دین با مدرنیته قابل جمع نیست و بنابراین هر جا مدرنیته پیشرفت می کند، دین عقب می نشیند و هر جا بخواند دین بر مواضع خودش بماند، باید مدرنیته پیشرفت نکند. این دوتا با هم ناسازگارند. ما نمی توانیم به همان معنایی که پدران و مادرانمان تصور از دین داشتند، اجدادمان تصور از دین داشتند، هم متدین باشیم و هم مدرن، علی الخصوص هم متدین باشیم و هم مدرنیست. اما اگر مراد از دین گوهر دین باشد، یعنی ما ببینیم که بالاخره تمام ادیان جهانی می خواستند چه به بشر بدهند و همان را فقط بهش بچسبیم و ملتزم بمانیم و دیگر به پوسته ها و قشرها را توجه نکنیم، یعنی ببینیم لب قرآن چیست؛ لب سنت چیست؛ لب متون مقدس دینی و مذهبی چیست؟ این البته به نظر من هم با مدرنیته و هم با مدرنیسم قابل جمع است. ما می توانیم مدرن باشیم و در عین حال متدین به این معنی باشیم. این گوهر چیست؟ این گوهر دیگر جنبه

چالش دوم، چالش حقوق بشر با سنت است. که ما چگونه می توانیم از حقوقی دفاع بکنیم که با حقوق بشر کم یا بیش ناسازگاری دارد. امروزه بسیاری از جهاتی که ما در آن جهات متهم و محکوم هستیم، فقط این نیست که در مقام عمل نقض می کنیم حقوق بشر را، بحث این است که در مقام نظر هم ما به حقوقی قابل هستیم که آن حقوق با حقوق بشری که امروزه محل توجه است ناسازگاری دارد. که بالاخره اهل فکری که می خواهند در عین مدرن بودن، مسلمان هم بمانند، فکری باید برایش بکنند.

مفصلاً در این بیست سال اخیر مواجه ایم با پدیده ای بنام «اخلاق جهانی» و بسیاری از اندیشمندان در این بیست سال اخیر دارند در سرتاسر دنیا فعالیت می کنند تا یک اعلامیه اخلاق جهانی هم نوشته شود. این اخلاق جهانی هم، با اخلاقی که ما در دین داریم سازگاری ندارد. فرق اخلاق و حقوق البته در این است که اخلاق بیشتر جنبه فردی و حقوق بیشتر جنبه جمعی دارد و اخلاق پیامد کفیری این جهانی ندارد ولی حقوق پیامد کفیری این جهانی هم دارد. به هر حال ما اگر در اعلامیه اخلاق جهانی که پیش ترش چند سال پیش منتشر شده، مذاقه کنیم، می بینیم که با آن اخلاقی که ما اخلاقی دینی خودمان می دایم ناسازگاری دارد. لذا توجه به این چالشها و با توجه به این که ما به هر حال نمی توانیم از متون مقدس اسلامی دست بشوئیم و اصولاً دین را کنار بگذاریم، آیا با اصلاح مگر می توانیم مسلمان می توان دین را در دنیا مدرن و کارآمد کرد؟ یا شما را افکار دیگری در این زمینه پیشنهاد می کنید.

لوکال ندارد. به نظر من می شود انسان مدرن یا مدرنیست باشد و در عین جهانی و بسیاری از اندیشمندان در این بیست سال اخیر دارند در سرتاسر دنیا فعالیت می کنند تا یک اعلامیه اخلاق جهانی هم نوشته شود. این اخلاق جهانی هم، با اخلاقی که ما در دین داریم سازگاری ندارد. فرق اخلاق و حقوق البته در این است که اخلاق بیشتر جنبه فردی و حقوق بیشتر جنبه جمعی دارد و اخلاق پیامد کفیری این جهانی ندارد ولی حقوق پیامد کفیری این جهانی هم دارد. به هر حال ما اگر در اعلامیه اخلاق جهانی که پیش ترش چند سال پیش منتشر شده، مذاقه کنیم، می بینیم که با آن اخلاقی که ما اخلاقی دینی خودمان می دایم ناسازگاری دارد. لذا توجه به این چالشها و با توجه به این که ما به هر حال نمی توانیم از متون مقدس اسلامی دست بشوئیم و اصولاً دین را کنار بگذاریم، آیا با اصلاح مگر می توانیم مسلمان می توان دین را در دنیا مدرن و کارآمد کرد؟ یا شما را افکار دیگری در این زمینه پیشنهاد می کنید.



نشی
ی یا
هر
لوم
ری
سم
لوم
هم
لش
که
یت
خته
ای

گزاره‌های نظیر اینها که بگذریم، دیگر به محض این که بخواهید به امور لوکال تر، مقطعی تر، موضعی تر، برسید. آن وقت دیگر می بینید که آهسته آهسته واقعا جمعی با دین مشکل می شود. جمع مدرنیسم یا مدرنیته با دین مشکل می شود.

□ ما می گوئیم به هر حال انسان می تواند گوهر دین را صید بکند و در دنیای مدرن زندگی کند. مسئله این است که این گوهر دین را در واقع چه کسی باید به این شخص هدیه کند؟ یعنی راه شناخت گوهر دین، به نظر شما چیست؟

○ اولاً قبل از این که به سؤالتان بپردازم، یک نکته را بگویم؛ این که گوهر دین را باید گرفت، یک سخن روشنفکرانه جدید نیست. شما بینید در قرن هفتم مولانا می گفت:

ما ز قرآن مغز را برداشتیم

پوست را بهر خران بگذاشتیم

یعنی قرآن یک مغز دارد و یک پوست. خران و ابلهان چسبیده اند به پوستش و نمی فهمند که پیام واقعی قرآن و مغز و لب و لباب قرآن چیست؟ این چیزی بود که همه عرفا می گفتند. اما یک مطلب متولوژیک در واقع شما پرسیدید، روش شناختی، یعنی با چه روشی می شود فهمید گوهر دین چیست، تا گوهر دین را از صدف دین جدا بکنیم. قشر دین را از لب دین جدا کنیم و حجاب دین را از لباب دین جدا کنیم. من بدون این که حالا وارد تفسیرش بشوم، معتقدم که برای کشف گوهر دین باید از دو نیروی عقل و وجدان اخلاقی استفاده کنیم. با به کار گرفتن عقل و وجدان اخلاقی می شود در تمام تعلیم ادیان و مذاهب مذاقه کرد و فهمید که غرض و مراد از این احکام و تعلیم چی ها بوده است. آن غرض و مراد نهایی را بیش بگوئیم گوهر دین و بقیه را هم با مراتب مختلف صدف به حساب بیاوریم. عقل و وجدان اخلاقی با رجوع به احکام و تعلیم متون مقدس دینی و مذهب می فهمد که غرض از اینها چه بوده است. آن غرض می شود گوهر دین و بقیه می شود صدف دین. در واقع با کارکرد درست عقل و کارکرد درست وجدان اخلاقی ما گوهر دین را دومی بایم و می فهمیم که دیگر هر چیزی خلاف این باشد، به گوهر دین آسیب می رساند. به تعبیر خیلی ساده به شما بگویم. آیا به نظر شما وجدان اخلاقی این حکم را نمی پذیرد که با دیگران چنان رفتار کن که خوش داری دیگران با تو رفتار کنند؟ این یکی از گوهرهای تعلیم همه ادیان است و اتفاقاً در همه ادیان جهانی بلااستثناء این یک آموزه مشترک است و از این نظر کسانی که در ادیان مطالعه و تحقیق می کنند به این اصل گفته اند: Golden rule یعنی قاعده زرین، قاعده طلایی که در همه ادیان مشترک است و من در جای دیگر گفته ام و از همه متون مقدس ادیان و مذاهب ده گانه، شاهد آوردم که همه شان گزاره «با دیگران چنان رفتار کن که خوش داری که دیگران با تو رفتار کنند» را قبول دارند. این را وجدان اخلاقی می پذیرد. هر چه را خلاف این باشد، نمی تواند بپذیرد، یعنی به تو بگوید که با دیگران چنان رفتار کن که اگر دیگران با تو همان رفتار را بکنند ناخوش می آید.

□ جناب استاد! محضر را هم که شده یک سؤال در رابطه با افغانستان، طرح کنیم. با توجه به این که جامعه افغانستان حداقل دو دهه است که با یک بحران بسیار عمیق و فاجعه آمیز روبه رو بوده، و طبیعتاً

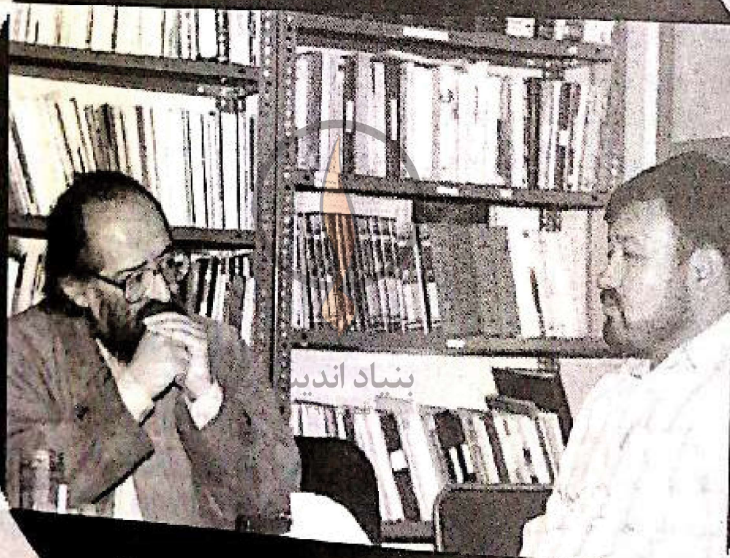


روشنفکران افغانستان هم در طی این سالها به مناطق مختلف پراکنده شده اند و یک خلاء فکری در جامعه امروز افغانستان وجود دارد. می خواستم از خدمت شما استفاده بکنم که به هر حال، نیازهای اساسی جامعه امروز افغانستان به چه چیزهایی است، به چه عناصری هست، تا از این بحران سرافراز بیرون بیایند؟

○ بنده متأسفانه شناخت عمیق و وسیعی از برادران و خواهران افغانی ندارم که بتوانم به خصوص درباره اینها چیزی بگویم. ولی به گمانم نماینده نویس معروف رومی، که می گفت: «من انسانم و هیچ چیز انسانی با من بیگانه نیست.» خوب من به همین ترتیب می گویم: من مسلمانم و هیچ امر مسلمانانه ای از من بیگانه نیست. بنابراین وقتی خود ما مسلمانان ایرانی را می شناسیم در واقع گویی مسلمانان افغانی را هم می شناسیم، چون می فهمیم که ما در واقع در چه وضع مشترکی قرار داریم. اگر از بنده پرسید، من معتقدم آقا در هر کشوری اگر عقلانیت و قوامش به استدلال است رخت برینند، دو تا چیز دیگر جانشینش می شود. یکی فریب و دیگری خشونت؛ و چون اهل سیاست همیشه با فریب و خشونت کارشان را پیش می برند، در تمام طول تاریخ آزادی و سیاست مداران و قدرتمندان به مردم رسانده اند، یا از راه فریب دین مردم بوده و یا از راه خشونت ورزیدن به مردم. بنابراین ظاهراً چهارهائی جز این نیست که اگر بخواهید بیست سال گذشته تکرار نشود که درش هم خشونت وجود داشت و هم فریب، هم فریب مارکسیستی وجود داشت هم فریب مسلمانانه، هم خشونت مارکسیستی را شما دیدید و هم خشونت مسلمانانه را، و خشونت و فریب انواع دیگری هم دارد، اختصاص به مارکسیست و مسلمان ندارد. بنابراین من گمانم بر این است که تنها راهش بازگشت به عقلانیت است، یعنی بازگشت به استدلال. این که مردم، حرف هیچ فرد، گروه، حزب و جناحی را نپذیرند، مگر ببینند که استدلال قوی تری به سودش وجود دارد. والا وقتی شما استدلال را از در بیرون بکنید، از یک پنجره خشونت و از پنجره ای دیگر فریب می آید و این فریب و خشونت چیزی است که ما در افغانستان دیدیم و هم در سرتاسر کشورهای اسلامی، کم یا بیش به درجات متفاوت شاهدش هستیم. راهی به نظر من جز استدلال گرایی وجود ندارد. خوب، استدلال گرایی و عقلانیت سبب می شود که محیط بیرونی جامعه، محیط سالمی بشود یعنی مناسبات ما افراد جامعه با یکدیگر. اما ما فقط احتیاج به جامعه ای نداریم که مناسبات بیرونی افراد در آن سالم باشد. باید در درون خودمان هم نزاع نداشته باشیم. من فقط کافی نیست که با خودم نزاع نداشته باشم. آن را عقلانیت تأمین می کند اما برای این که با خودم نزاع نداشته باشم، به یک چیز دومی هم نیاز داریم که آن چیز دوم معنویت است. معنویت نزاع مرا با خودم در واقع از بین می برد و عقلانیت نزاع من را با دیگران از بین می برد. خوب اما چون سؤال شما بیشتر ناظر به مسایل سیاسی اجتماعی، بیرونی در افغانستان بود، من بر عقلانیت تأکید کردم و اگر نه فرضاً که شما یک، جامعه ای هم شدید که در آن همه چیز به قرار خودش هست نظم و امنیت و رفاه و همه چیز. باز هم در درون خودتان ممکن است مشکل داشته باشید. آن دیگر به نظر من راه حلش در معنویت است.

□ بی نهایت سپاسگزارم که وقت شریفتان را در اختیار ما گذاشتید.

روشنفکر امروز افغانی و جهان متفاوت



گفت و گو با داکتر سید عسکر موسوی

□ سید ابوطالب مظفری

جناب داکتر موسوی ایا تشکر از این که فرصت را به ما دادید. با این سؤال آغاز می کنیم که شما مؤلفه ها یا مشخصه های دنیای امروز را در چه می بینید و ما یعنی افغانستانی امروز چه جایگاهی در این جهان داریم؟

○ جهان امروزی به طور کلی به دو شاخصه بسیار بسیار برجسته ، با جهان دیروز فرق دارد. یکی از این مشخصه ها، تکنولوژی است. تکنولوژی جدید مخصوصاً با انقلابهای پشت سر هم که در کامپیوتر، اینترنت و اینها به وجود آمده است، تأثیر بسیار بسیار شگرفی در فکر و فرهنگ، و حتی قطع و وصل جامعه امروزی داشته است. یعنی از یک نگاه تمام جهان یک دهکده است. از نگاه دیگر بخشی از جهان امروز خارج از آن دهکده است، وصل نیست به این تحول امروزی. ویژگی دیگر جهان فعلی یک قطبی شدن آن است. یک قطبی شدن جهان که بحثهای بسیار خاص خودش را در دنیای غرب دارد، عملاً یک بحث اقتصادی است. اینکه جهان یک دهکده است؛ پس باید از یک تبادل یا تعامل مشترک، متابعت نکند؛ نتیجه مستقیم یک قطبی شدن جهان است. به همین خاطر هم هست که تحولات پس از سقوط رژیم شوروی، مخصوصاً در دوره پیش از به قدرت رسیدن بوش دوم، تحولاتی است بسیار بسیار شگفت آور. به این مفهوم که یک نوع کلونبلیزم برتر، یک نوع استعمار برتر، که بعضی استعمار نوین گفته اند، وجود دارد؛ بدین مفهوم که قدرت شگرف اقتصادی و دست آورد تکنولوژی غرب، مخصوصاً آمریکایی ها، دیکته کننده درستی و نادرستی امور است و حتی درستی و نادرستی رژیم کشورهاست و برای نخستین بار در تاریخ ما اصلاحاتی از قبیل تغییر رژیم ها در همین افغانستان خود ما به وقوع پیوست، چیزی که در گذشته اصلاً در تخیل ما هم نمی گنجید. اینک مای افغانی در همین دنیای ضمیمه نامجانی هستیم که هر سو یا هر جایی که این موج با این تحولات برود، ما را نیز با خودش می برد.

○ شما بیشتر مشخصه های این جهان را از لحاظ عملی طرح کردید که ناظر به سیاست جهان است. خوب است اگر یا همین اجازه را رابطه با بنیادهای فکری این جهان صحبت کنید.

○ ببینید، شاید شاخصه سومی که بتوانم اضافه کنیم این است که جهان دیروز، جهان جنگ ایدئولوژی هاست و آخرین آن جدال بین چپ و ایدئولوژی کاپیتالیسم و سوسیالیسم بود. اما ویژگی جهان جدید این است که دیگر چیزی به نام ایدئولوژی مطرح نیست. حتی ایدئولوژیهای بسیار بزرگ به افلاس این نوع پرداختها اعتراف دارند. من فکر می کنم که مادر ۱۳۹۴ آغاز یک تحول بسیار بزرگ تاریخی قرار گرفته ایم که هیچ کس نمی داند ما را این انقلاب های پشت سر هم که گاهی و از نظر بعضی ها از کنترل ما خارج است؛ به کجا خواهد برد. بناء نمی دانیم که چیزی که به نام فکر و ایدئولوژی داریم؛ سرنوشت این فکر و این ایدئولوژی با تکنولوژی بسیار بسیار پیشرفته چه خواهد شد. در قرن گذشته ما کم از کم می دانستیم در کجا قرار داریم و برای چه؟

○ چه چیزی جای ایدئولوژی را گرفته و به عبارت دیگر اکترا تیاتو آن چه می تواند باشد؟

○ یک بحثی را بیل کلیتون وقتی که شش هفت ماه پیش* در لندن سخنرانی داشت، مطرح کرد. او در برابر ایدئولوژی روش ریالیستی

متکی به سند را قرار داد. گفت: بعضی ها دیدگاه ایدئولوژیک دارند و بعضی ها هم غیر ایدئولوژیک. یعنی چه؟ یعنی این که ما واقعیت را می بینیم و بنابر واقعیت خودمان را عیار می کنیم. اما آنها ضمن این که دچار دردسر ایدئولوژی هستند، می خواهند که واقعیت را بر اساس ایدئولوژی خودشان تعریف کنند. در جهان امروز کشورهای بزرگ جهان، خودشان را بر اساس داده های اخلاقی و ایدئولوژیک عیار نمی کنند. بر اساس پیشامدهای واقعی هر روزه عیار می کنند. این یکی از شگفتی های این قرن است که سرعت تحولات به اندازه ای است که شما دیگر به یک چیز ثابت نمی توانید تکیه کنید. یعنی هر روز شما باید خودتان را مطابق با پیامدها و مطابق با واقعیت ها عیار کنید و واقعیت چون چیزی ثابت نیست و متغیر است، در نتیجه شما هر روز خودتان را از نو بازبینی کنید و عیار کنید با تغییرات امروز.

○ شما روند ورود به دنیای جدید را تحول جبری دانستید، خصوصاً در جامعه اسلامی افغانستان. اگر این را ببذیریم نقش روشنفکران و فرهیختگان افغانی یا فرهیختگان چه می تواند باشد؟ صرف تسلی و قبول و تن دادن به قضا و قدر، یا نه می توانند، جامعه را مقداری هدایت دلخواهانه کنند؟

○ تأثیرگذاری معمولاً بر اساس توانایی است. اگر روشنفکران افغانی این توانایی را در خودشان می بینند که در روح و روان و دل و دماغ جامعه تأثیر بگذارند، خواهی نخواهی این کار شدنی است و تحولات فعلی جامعه ربط چندانی با این کار نخواهد داشت. تا جایی که این تحولات و این تأثیرات هم سویی و همخوانی داشته باشد با کل تحولات جامعه جهانی و من شخصاً شک دارم که آن چنان چیزی امکان داشته باشد؛ برای این که من بارها گفته ام که ما چیزی به نام قشر روشنفکر در افغانستان نداریم. افراد روشنفکر یا افراد خودساخته داریم. حتی این افرادی هم که هستند، توانایی این ها بسیار کمتر از این است، با بخت تأثیرگذاری آن کمتر از آن است که روی جامعه افغانستان تأثیری بگذارند تا تحولاتی نتیجه آن باشد.

○ مادر دوره ایدئولوژی، روشنفکران مخصوص آن دوره را داشتیم که در چهره جپی ها و روشنفکران دینی بروز و ظهور داشت. آیا زمان ما روشنفکران مخصوص به خودش را تولید کرده یا نه؟ که شما اشاره کردید که نکرده. آیا همان چهره های روشنفکر سابق وجود دارد یا ندارد؟

○ اجازه بدهید این طوری بگویم. ما یک بار از ویژگی های کلان جهانی صحبت کردیم؛ آن هم بسیار گذرا. بیایید یک بار هم از ویژگی های کلان محلی، یا منطقه ای یا دینی خودمان صحبت بکنیم. ویژگیهای ما چی هست؟ از بسیاری نگاه ها در شرایط فعلی، افغانستان در موقعیت بهتری قرار دارد؛ تا افغانستان قبلی. روشنفکرانی که حالا تعدادشان هر قدر می خواهد باشد، از کیفیت بسیار بالایی برخوردار هستند. این بالایی یا والایی ها شاخصه های زیر را می تواند داشته باشد. یک روشنفکر امروز افغانستان یا آن بقیه السیفی که می تواند داشته باشد این ها از تجربه های بسیار بسیار درجه یک تاریخی گذشته اند. آنهایی که از جمله این تجربه سی سال پیش را داشته اند. روشنفکرانی که دیروز مارکسیستی بودند یا به ایدئولوژی های چپ حتی چپ مذهبی معتقد



یک مقداری کهنه است و بسته به قرن گذشته، بنا به تعریف بعضی از ایدئولوگهای این قرن، آنچه از قبل بوده، حتی بسیار مشترکات مهم دیگری هم که هنوز در بخش بسیار کلان جهان از اهمیت‌های خاص برخوردار هستند، متأسفانه انکاء یا متکای این کشورها شده نمی‌توانند. اگر این چیزهای می‌توانستند متکا و انکای این کشورها باشند، این کشورها الان گرفتاری نداشتند. اما واقعیت قضیه این است که ما اول موقعیت افغانستان را در جهان امروز تعریفی کلی بکنیم، بعد بفهمیم که ما آن نقطه انکاء را در کجا پیدا می‌توانیم کرد. این تعریف مستقیماً از ویژگی‌های

بودند، اینها دیگر صحبت از جامعه بی طبقه، نمی‌کنند. اینها را تجربه کرده‌اند. یک، این که روشنفکران افغانی آنها بی‌اند به عنوان کسانی پایشان به زمین رسیده و این ویژگی، بسیار تحول مهمی است، تحول بسیار جالبی است؛ در مجموعه روشنفکران. دوم این که روشنفکران افغانی در گذشته ارتباطهای محدودی با جامعه جهانی داشتند، حتی ارتباطهای محدودی با همسایه‌های افغانستان داشتند؛ در حالی که روشنفکران امروز افغانی ارتباطهای گسترده و بسیار پیچیده‌ای با جهان امروز دارند. شاخصه یا ویژگی سوم این است که سی سال پیش بسیاری از شعارها آزمایش نشده بود. مثلاً شعارهای ایدئولوژیکی؛ و این چه در بخش چپ و چه در بخش راست یک دل مشغولی، حتی یک ترلزلی در بین روشنفکران به وجود آورد. و اگر یک روشنفکری خواسته خیلی چپ یا آن طرفی باشد و مثلاً به ادبیات مارکسیستی آشنایی پیدا کند، یا اگر می‌خواسته بسیار مذهبی باشد و در افکار مذهبی خودش پرورش یابد و در تصور نمی‌گنجید که خودش را از این بارها آزاد بسازد. شاخصه چهارم این است که در برابر روشنفکر امروز افغانستان یا روشنفکران امروز افغانستان مبانی بسیار اندکی از آن نوع وجود دارد چون این مبانی خود به خود از هم پاشیده است.

□ اگر با ادبیات رایج امروز که ادبیات بازسازی است صحبت کنیم؛ ممکن است کسی بگوید ما یک سری امکاناتی داریم؛ مثلاً منابع زیرزمینی داریم. حالا بیاییم همین بحث را در ساحت بازسازی فرهنگی انتقال بدهیم و سؤال کنیم کشور چه امکانات فرهنگی دارد که بتوانیم روی آن تکیه کنیم؟

○ هم امکاناتی هست و هم امکاناتی نیست. یکی از این امکانات کیفیت آن بقیه السیف از فرهنگی‌ها و روشنفکران افغانی است که از این تجربه خونبار گذشته‌اند و الان مثل چراغ در این طرف می‌سوزند. دو نسل بسیار نوینی در خارج از مرزهای افغانستان به وجود آمده و یا در حال شکل گرفتن است. این‌ها با بهترین تحصیلات و با بهترین اندیشه‌ها با جهان بسیار گسترده یا دیدی بسیار باز با فراخوانهای بسیار نوین، بزرگترین سرمایه‌های افغانستان همین نسل می‌باشند. اگر شرایط نیز در کنار همه این امکانات روی زمینی و زیرزمینی قرار داشته باشد، اگر در کنار این ذخایر، این نسل به طور جدی در یک برنامه‌ریزی بسیار مشخص وارد کارزار و بازسازی، وطن‌سازی و یا وارد کار ملت‌سازی گردد؛ افغانستان می‌تواند، جبران مافات و صلوات بکند این بسیار ویژه است؛ در گذشته هرگز وجود نداشته است. بسیاری از کشورهای جهان سوم این ویژگی را ندارند.

□ در رابطه با همین سؤال می‌خواستم بگویم که واقعه‌ما به کجا تکیه کنیم. مثلاً کشوری مثل ایران که با ما مشترکاتی دارد در طول این سالها هویت‌هایی را برای خودش ساخته است؛ با تکیه بر منابع موجود در زبان فارسی؛ با تکیه بر تاریخ ایران باستان؛ از نظر مذهبی هم تا حدودی کارهای شده است. ولی ما در افغانستان در این دو سه قرن اخیر دچار بحران بودیم. هنوز سریک هویت ثابت فرهنگی و مورد قبول همه به توافق نرسیده‌ایم. من می‌خواهم ببینم آن چیزی که افغانی به عنوان هویت بتواند روی آن درنگ کند چه می‌تواند باشد؟

بنیاد

اگر کسانی پیدا شوند که جامعه افغانی را به تاریخ چند هزار ساله افغانی متکی بسازند و زبان و یا زبان‌هایی بسیار عجیب و غریبی در گذشته متکی بسازند و یا در جغرافیا و مسایلی از این بخش افغانستان، در تجربه تکراری صد ساله گذشته باقی خواهد ماند و از خیزش‌های بسیار سریع که هر روز در دور و بر ما اتفاق می‌افتد محروم می‌مانند.

تاسیس ۱۳۹۴

جامعه افغانی می‌آید بیرون. جامعه افغانی یک جامعه تقریباً نصف نصف مهاجر نصف نصف غیر مهاجر است. اصطلاح جنگ زده در جامعه افغانی بیان آن بعد وحشتناک فاجعه را که در افغانستان هست نداعی می‌کند. پس باید یک شناخت کلی و یک تعریف کلان داشته باشیم که جامعه افغانی یک جامعه بسیار بسیار تکان خورده و پراکنده و مشوش است. خارج از این اختلافات تاریخی-اجتماعی، فکر می‌کنم از بعضی نگاه‌ها جامعه افغانی مستقیماً باید برود و به نظرم دارد می‌رود به طرف انکاء به آینده، به موقعش و آن منافع ملی افغانستان است. یعنی اگر روشنفکران افغانی به عنوان ایدئولوگ‌های فرض کن اجتماعی جامعه، منافع ملی افغانی را طوری ساده و شفاف به خودشان و به مردم تعریف کنند و نشان بدهند، آن هم انکاست و هم متکایی است برای حرکت به





به جای این که افغانستان انرژی اش و وقتش را بگذارد روی سر خط دیورند، از منافع بسیار کلان منطقه ای بین افغانستان و پاکستان می تواند بهره بگیرد. و هکذا به جای این که برود انرژی امروزی اش را بگذارد روی آب هیرمند، با ایران طرح همکاری بریزد. پس ما باید برویم به دو نوع منافع در آینده نگاه بکنیم یکی منافع خاص ملی ما و یکی هم منافع خاص ملی - منطقه ای در درون منافع کلان منطقه و این نقطه اتکاء حرکت باید باشد.

می دهد وارد شود، یک کار نمونه بسیار جالب خواهد بود. یعنی به جای این که افغانستان انرژی اش و وقتش را بگذارد روی سر خط دیورند بحث بکند، از منافع بسیار کلان منطقه ای بین افغانستان و پاکستان می تواند بهره بگیرد. و هکذا به جای این که افغانستان برود انرژی امروزی اش را بگذارد روی آب هیرمند، با ایران طرح همکاری بریزد. ما بسیار منافع کلان داریم با ایران. در همکاری با ایران هر دو طرف می توانیم از آن بهره برداری بکنیم. پس ما باید برویم به دو نوع منافع در آینده نگاه بکنیم یکی منافع خاص ملی ما و یکی هم منافع خاص ملی - منطقه ای در درون منافع کلان منطقه و این نقطه اتکاء حرکت باید باشد.

□ چون بحث جالب می شود لذا من مایلم گسترش پیدا کند. منتی یک ابهام است و آن این که منافع ملی یک امر مابعدی است. ما اول باید روی کلمه افغانستان و مشخصه های آن به توافق برسیم تا بعد بگوییم منافع ملی این افغانستان. من سوال ناظر به این بود که این افغانستان را چه چیزی سرپا نگه می دارد؟

○ ببینید، یکی از ویژگی هایی که در بحث سازندگی و بازسازی به نظر من مهم است این است که بازسازی این است که ما دلایلی برای سازندگی بر عهده داریم. دلایل بازسازی از درون همان دلایلی که برای سازندگی داریم بیرون می آید. اگر این طوری فکر بکنیم، خواهی نخواهی ما باید از زیر بار ذلت با از گرفتاری های ایدئولوژی زدگی یابیم بیرون، یکی از این بیرون آمدن ها در افغانستان بیرون آمدن از چیزی به نام قبیله سالاری است که خودش یک ایدئولوژی شده است. برای مثال اگر ما از این فارغ شویم، آزاد شویم آن زمان، ما دیگر دغدغه بی اعتمادی را نداریم. مثلاً بی اعتمادی پشتون از هزاره، هزاره از ازبک، ازبک از تاجیک، تاجیک از پشتون و این دور باطل بی اعتمادی است. این جاست که ما باید برویم به طرف نوسازی یک جامعه نوین، و این جامعه نوین باید با آهنگ فردا و آینده حرکت کند. یک نوع چیزی اگر بتوانیم بگوییم مثلاً چیزی از جنس دموکراسی افغانی. به همین خاطر است که من بارها با تأکید گفته ام که من طرفدار یک چیزی به نام دموکراسی ملی هستم. چرا

آینده. اما اگر در برابر این، کسانی پیدا شوند که جامعه افغانی را به تاریخ چند هزار ساله افغانی متکی بسازند و زبان و یا زبان هایی بسیار عجیب و غریبی در گذشته متکی بسازند و یا در جغرافیا و مسایلی از این بخش افغانستان، در تجربه تکراری صد ساله گذشته باقی خواهد ماند و از خیزش های بسیار سریع که هر روز در دور و بر ما اتفاق می افتد محروم می مانند. یک نمونه بسیار خوب این مسأله خودروندی است که در جامعه بسیار پیشرفته غربی دارد اتفاق می افتد. و آن این است که در جامعه غربی منافع بسیار کلان پنجاه ساله، شصت ساله، ده ساله، بیست ساله نقطه اتکا و دلیل حرکت کردن و نکردن کار یک برنامه است. اما در جامعه غربی هیچ وقت یک کسی نمی رود مسایل بسیار حاد و مسایل بسیار سرنوشت ساز مردم و کشور خودش را در استخوان های پوسیده بگذارد که در گذشته ما مشترک بودیم با ایران، با پاکستان، با آسیای مرکزی، پوستن به آن گذشته ها مثل این است که ما دست به سهم دیگران بزنیم. اما آینده در اختیار ماست و می توانیم آینده را در اختیار خود و به نفع خود بچرخانیم، در صورتی که نگاه ما به آینده باشد و مهمترین شاخصه این آینده نگری، آینده نگری منافع کلان ملی در قالب منافع کلان منطقه است.

در این صورت اگر مدیریت داخلی جامعه افغانی درست عمل بکند، از فرصت جهانی خاصی که به وجود آمده می تواند استفاده بی نظیر بکند. پیشه و اگر برگردد به استخوانهای پوسیده و به مشترکاتی که ما در گذشته با همه داریم به آنها برود، برگردد، نه تنها از این فرصت طلایی استفاده نمی کند، بلکه یک بار دیگر این شانس را از دست داده است. این جاست که نگاه به آینده یک نوع مشترکات مثبت است به آینده نگرها. نگاه به گذشته یک نوع مشترکات منفی است با یک سری گذشته نگرها. من فکر می کنم که در گیر و دارهای فعلی آهسته آهسته چیزی به نام منافع ملی در افغانستان را رقم می زنیم. از نگاه اصلاح فکر می کنم که افغانستان اگر موفق شود در ده سال آینده، چیزی به نام حکومت ملی را رنگ و رو بدهد، بیش از این که از این کار خارج بشود باید در گیر و دار حرکت های بیست ساله، سی ساله آینده که نوعی گرایش های منطقه ای را شکل



خط سوم، شماره سه و چهار ۲۶۱

دموکراسی ملی؟ برای این که ما در گذشته دموکراسی های غیر ملی را تجربه کردیم که از بالا شاه یا رئیس جمهور وارد جامعه می کرد. دموکراسی ملی مستقیماً از خواست ها و نیازهای مردم بیرون می آید، نه از دستورها و فرمان های توشیحات شاهانه. دموکراسی دهه اخیر شاه که موفق هم نشد، به این خاطر بود که دموکراسی شاهی بود و دموکراسی، نمی تواند شاهی باشد. جامعه افغانستان این ویژگی را در همین شرایط یک سانه و دوساله آینده دارد که بتواند اولین بار یک تجربه بسیار استثنایی خودش را داشته باشد. این باعث می شود که در آن افغانستان چه خواهد بود تعریف شود. برای مثال ممکن است که منافع کلان ملی ما حکم بکند و ما به این نتیجه برسیم که چیزی به نام «افغانستان» همه گیر و همه شمول نیست و باید تغییر کند، زیرا که در آن رگه هایی از تأثر و تحجر و انحصار قومی هست. منافع ملی به عنوان یک نقطه حرکت و حتی یک نگاه، نقطه نگاه به آینده این گنجایش را دارد و حکم می کند که ما از این مسایل آزد شویم. این یک نمونه. نمونه بعدی اش، اگر که نیازها، منافع یا رفتن به سوی دموکراسی ملی حکم کند که ما از درگیری های محلی و منطقه ای خودمان را دور بکنیم و درگیرهای منطقه ای به این خاطر دور بکنیم یکی از درگیرهای منطقه ما اشتراک فرهنگی و قومی است با اطرافیانمان. از این دور بکنیم، چطور می دور بکنیم؟ یک چیز کلان تر از این را پیش پای مردم بگذاریم. برای مثال اگر آقای الف فکر کرده یا باور کرده که با بودن در فلان حزب برای خودش یک خانه می خرد یا مثلاً زندگی به هم می زند ما اگر پیش پای این یک انتخاب دوم را بگذاریم ما، یعنی دولتمردان افغانی و روشنفکران، که تو نه تنها می توانی خانه داشته باشی، بلکه آینده تضمین شده و حتی فرزندان تو، فرزندان از تأثیری بر خوردار خواهند بود که هر وجهی ای در هر جایی که می خواهند به دست می آورند. طبعاً این آدم انتخاب دوم را بر انتخاب اول ترجیح می دهد. جامعه کلان یعنی این که ما از اجراهای کوچک بیایم بیرون. از اجرای کوچک بیایم بیرون نه به عنوان انکار این هویتها، بلکه از مجموع این هویتها یا از مجموع این رنگها. زنده یاد استاد جاوید می گفت: افغانستان به یک پارک بسیار زیبا شباهت دارد که در او چهل و چهار گل با چهل و چهار رنگ وجود دارد که از ترکیب این گل ها می توانیم یک تابلوی بسیار بزرگتر و جویباری تر بسازیم.

شما از خلق یک افغانستان جدید صحبت کردید که در آن به جای این که ما معضل امروز را با تکیه بر باورهای گذشته حل کنیم، از طرفی مجبور به زندگی در جغرافیای خاصی به نام افغانستان هستیم و آن پیشینه هم نمی تواند ما را به یک سرنوشت درستی برساند. لذا از همین حالا باید راه دیگری را تجربه کنیم. که این روش انسانی است به جای این که بر قبیله یا مذهب تکیه کنیم، بر انسان بودن تکیه کنیم. انسان می تواند خودش یک تکیه گاه عمده و مقاوم باشد. تا این جا درست. اما با این تجربه های گذشته چه معامله کنیم. آنها را به یکباره فراموش کنیم؟ آن وقت یک مردم بی ریشه در جهان چه جایگاهی می توانند داشته باشند؟

شما وقتی اعلان می کنید که مرزهای کاذب جغرافیایی و سیاسی بسیار کوچکتر از این است که فرهنگ های بزرگ بشری را از هم جدا بکند، هیچ این دغدغه را نخواهید داشت. بسیار خوب. در سوئیس هم

فرانسوی داریم، هم ایتالیایی و هم آلمانی داریم. این فرانسوی هیچ فکر نمی کند که چون در داخل جغرافیای سوئیس اسکانند است، این از آن افتخارات کلان آنها بی بهره است، که اینها کمتر اروپایی است و فرانسوی که دیگران در حال حاضر هستند. یا فرد ایتالیایی که تابعیت سوئیس دارد این طوری فکر نمی کند که کمتر است از آن ایتالیایی که در روم است چرا؟ آنچه که در روم هست، در پاریس هست و در برلین هست. این هر چه بوده در گذشته بوده و این مربوط به تمدن بشری یا فرهنگ بشری است که سهم همه می شود. این نتیجه رشد بالای افراد این جامعه است؛ اگر فرانسوی اصل سوئیس بخواهد با آلمانی اصل سوئیس درگیر بشود، هر دو از آن سهم کلان در آن میراث بزرگ فرهنگی محروم می شوند. من فکر می کنم که اگر ما این طوری فکر بکنیم چه بخواهیم و چه نخواهیم قلمرو فرهنگ و قلمرو تمدنهای گذشته ما هیچ وقت در محدوده خیال پردازیهای ما محدود نمی شود. سلطان محمود همان قدر که به افغانستان بستگی دارد، بسیار بیشتر از آن در مسیر راهی که تا دهلی چند بار رفت چه مثبت چه منفی بستگی دارد. سلطان غیاث الدین هکذا. مغول های هند همان قدر که عاشق کابل بودند همان قدر هم عاشق دهلی بودند. بیشتر در دهلی کار کردند. دو تاباغ ساختند در اینجا و آرامگاه بابر هم در کابل است. در نتیجه ما در تمدن مغولی شریک هستیم، با همه. ما هیچ وقت نمی توانیم این تمدن را با کسی قسمت بکنیم. اگر قسمت کردیم آن را از بین برده ایم. هکذا، فردوسی همان قدر که در تمدن غزنوی و در نتیجه به غزنوی ها یا غزنی چی ها یا افغانیهای امروز وابسته هست و مربوط هست، همان قدر به ایرانی ها هم به ایرانی های امروز بستگی دارد. ما به هیچ وجه نخواهیم توانست به تاجیکها و به ایرانی بقول لایم که شما عجمه فردوسی نداشته باشید؛ عاشق فردوسی نباشید و فردوسی نخوانید، این فقط و فقط مال ماست. هکذا، دریادل بزرگ مولانا جلال الدین بلخی که از مرزهای فارسی زبان گذشته و تا مرزهای کسانی که خارج از محدوده آسیا خودش را رسانده. ما به هیچ وجه نمی توانیم به امریکایی ها که در چند سال گذشته ترجمه مشنوی مولانا از بر فروش ترین کتاب ها بوده در امریکا، بگوییم شما این را نخوانید یا اگر می خوانید اول بگویید ما افغانستان است و بعد بخوانید. ما نمی توانیم این کار را بکنیم. تمدنها، مخصوصاً فرهنگ بشری بالاتر و بالاتر از این است. فرهنگ اگر محدود شد، اولاً فرهنگ نیست، دوم زنده نیست. بنابراین ما کاری نمی توانیم. ما نمی توانیم به پاکستانی ها بگوییم که موشکهای فلان فلان را به نام غور و غزنی نسازید؛ برای این که آنها هم در این مسأله همان قدر شریک ما هستند. ما باید برگردیم و تجدید نظر کنیم به آن دروغ سازی ها و تاریخ سازی هایی که دولتهای گذشته ما به خورد ما داده اند. بسیار انسانی تر خواهد بود و بسیار به مصلحت خواهد بود بسیار آینده نگرتر خواهد بود، اگر ما در گذشته ها با هم شریک باشیم اما عملی احقمانه تر خواهد بود و عملی هم نیست که ما گذشته هایی را که در کنترل ما نیست قسمت کنیم و به خاطر آن جنگ کنیم و به خاطر آن با کسی ارتباط برقرار کنیم یا با کسی ارتباطمان را قطع کنیم. اما تنها جایی که ما باید عجله کنیم و بیشتر سهمی داشته باشیم، آینده است. مهمترین اتهام روشنفکران نسل قبل از ما در کشورهای جهان سوم.



از خود بیگانگی اینهاست یا همان غرب زدگی که در ایران مطرح شد. شما با همین ترکیب غرب زدگی تا چه مقدار موافقید و چه مقدار آن را ساختگی می‌دانید؟ اصولاً مواجهه روشنفکران ما با این روندی که به عنوان غرب در افغانستان گسترده است چگونه ارزیابی می‌کنید؟

○ غرب مثل جامعه شرق، مثل جامعه افغانستان، یک جامعه بشری است که در آن هم روی سیاه وجود دارد و هم روی سفید. چنانچه جامعه افغانستان هم روی زشت و سیاه دارد و هم روی خوب سفید دارد. ما چه بخواهیم و نخواهیم، نمی‌توانیم روی سفیدش را انتقاد بکنیم و همچنین روی سیاهش را. این مربوط به آن ظرفی است که ما در اختیار داریم که چقدر می‌توانیم از آن آب برداریم. واقعیت قضیه این است که بسیار خوبی‌ها و بسیار مشترکات انسانی و فرهنگی ما با دنیای غرب داریم که حتی کتله‌های داخل مجموعه ملی ما با هم ندارند.

من فکر می‌کنم که به جای این که ما صفت آریایی از قبل غرب و شرق بکنیم، بهتر شاید این باشد که به یک خودسازی برسیم؛ به کشف دوباره خودی برسیم که خود ما چی هستیم. خود ما افغانی هستیم؟ این کلمه افغان را شصت سال پیش کسی نمی‌گفت. کلمه پشتون شصت سال پیش کسی نمی‌گفت. کلمه هزاره را نیز در هیچ متنی نداریم. بزرگان ما در گذشته با این چیزها بیگانه بودند. حافظ به خاطر هزاره و پشتو شعر نگفت. خود برگشت به خود ما، برگشت به خود ناسیونالیستی ما نخواهد بود. برگشت به خود ما، برگشت به یک فرهنگ بسیار جهانی است و آن فرهنگ، فرهنگ امپراطوری بود، اما نه امپراطوری سیاسی - نظامی که امپراطوری فرهنگی. و آن با فرهنگ‌های دیگر جنگ نداشت فرهنگ‌های دیگر هم با آن جنگ نداشتند. (فرهنگ بزرگ فارسی بالاتر از یک زبان است. این یک نکته بسیار باریک است. فرهنگ بزرگ فارسی بالاتر از یک زبان است. به نظر من فارسی جزء کوچکی از این کل بزرگ است) در ستیز با فرهنگ‌های دیگر نبود. این ترس موجود ضعیف است از موجود قوی. من فکر کنم که این دغدغه را باید این طوری جواب بدهم که به جای هلر کردن نیرو و ساختن شعارهای رنگارنگ، خودمان را به طور جدی قوی بسازیم. برای نمونه اگر پاکستان بمب اتمی نمی‌داشت آیا پاکستان را کسی جدی می‌گرفت؟ چون پاکستان بمب اتمی دارد جدی می‌گیرندش. حتی امریکا هم جدی می‌گیرد. اگر ایران بمب اتمی می‌داشت یا عراق یا سوریه یا اردن یا مصر بمب اتمی می‌داشت امریکایی‌ها که این روز را بر سر عراق و کشورهای عربی آوردند؟ می‌توانستند بیاورند؟ نه. اسرائیلی‌ها به جای این که بنشینند غربی شوند یا شرقی شوند،

توانایی شان را در سطح جهانی بردند بالا. فرض کنیم که اگر افغانستان بخواهد که غربی شود، در جامعه‌ای مثل افغانستان بیست سال لازم است تا افغانستان خود را آماده کند تا بفهمند که غرب یعنی چی. من فکر می‌کنم که این کار دچار اشکال است. فرهنگ بشری چه غربی چه شرقی هیچ کس قدرت کنترل آن را ندارد. فرض مثال اگر ما توانستیم جلوی عبور سردی را یا اگر توانستیم جلوی عبور صدا را بگیریم، جلوی عبور فکر و فرهنگ را هم می‌توانیم بگیریم. وقتی بودیزم هزار و نهصد سال هزار هشتصد سال پیش وارد افغانستان شد. آیا مردم بومی مردم محلی افغانستان قیام کردند؟ چکار کردند در مقابل بودیزم؟ یا در مقابل



فرهنگ‌هایی که از شمال وارد افغانستان شد؛ تمدن کوشانی به وجود آمد. الان ما به این تمدن کوشانی افتخار می‌کنیم. من فکر می‌کنم این بحر عکس العملی و عاجزانه است و یک مقداری از ضعف گپ می‌زند. یک حرکت هوشیارانه و توانمندانه.

□ مشرق که می‌گویم چون در مقابل مغرب زمین است. این مشرق زمین آیا واقعاً حرف‌های ناگفته‌ای برای دنیای امروز دارد یا نه. تمام این خود را مصرف کرده است؟ این سؤال را به خاطر این کردم که گفتید خودمان را قوی بسازیم. این قوی ساختن مسلماً یک قوی ساختن تسلیحاتی که نبود. قوی ساختن فرهنگی است. ما آیا فرزند گذشته‌مان را قوی بسازیم؟ آیا چیزهایی داریم که قوی بسازیم؟

○ بله. فراوان. یک نمونه را پیشتر عرض کردم که ترجمه مشرق معنوی مولوی به زبان انگلیسی در امریکا چند سال پشت سر هم در فروشگاه‌های کتابها بوده است. وقتی که مثنوی پس از قرن‌ها بتواند در قلب امپراطوری امروز کاپیتالیسم این قدر قدرت و نفوذ داشته باشد کتاب پرفروش شود، آیا نمونه‌های دیگری از این فرهنگ بزرگ، لایه‌های دیگری، پرده‌های دیگری از این فرهنگ بزرگ این توانایی را ندارد؟ از سوی دیگر، چقدر از فارسی زبان‌ها از مولانا و مثنوی او خبر دارند و استفاده می‌کنند و می‌فهمند؟ من فکر می‌کنم تعداد کسانی که در غرب از مولانا سر در می‌آورند و کتابش را می‌خرند، بیشتر از کسانی اند که در قلمرو فارسی زبان زندگی می‌کنند، ما نقاط اتکاء بسیار کلاتی به گذشته داریم. کشف دوباره شناخت از ریشه‌های پارینه برای ما از دلگرمی آن توانایی را می‌دهد که ما با این وسایل و این آمادگی برویم به سراغ مشترکات دیگری که در دنیای غرب داریم و خوبی‌هایش را ببینیم.

□ به عنوان آخرین سؤال، مولوی برای غرب چه حرف تازه‌ای دارد؟

○ فراوان، دنیای غرب عرض کردم یک روی سیاه دارد و یک روی سفید. روی سیاه دنیای غرب یعنی توسعه طلبی، خشونت، مادی گرایی بی‌حد و حصر بی‌بندباری اخلاقی و امثالهم. انسان در دنیای غرب در اولین لحظه‌ای که از مادر متولد می‌شود چیزی به نام آرامش را از دست می‌دهد. در یک آمار خوانده بودم که ۷۰ درصد از کسانی که در انگلیس هستند دچار افسردگی روانی هستند یا به طور دایم، یا گاهی در زندگی شان. و این مستقیماً نتیجه جامعه صنعتی و صنعتی زده و صنعتی شده کشور انگلیس است. درست این لایه‌های سیاه یا روی سیاه جامعه غربی باعث می‌شود که انسان‌هایی که در آن جا هست که مثل ما انسان هستند، نیازمند شوند به آن ذخیره‌هایی که ما اینجا داریم و این ذخیره‌ها در آن جا پیدا نمی‌شود و این ذخیره‌ها انبوه انبوه در اینجا هست، همان گونه که شما به تکنولوژی آنها نیز نیاز دارید. آنها درست به چیزهای دیگری نیاز دارد که در اختیار شما هست.

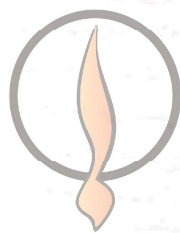
□ سپاسمندم

○ خیلی ممنون.

افغانستان دوشنفکران دیني

میزگردی با حضور داکتر محمد امین احمدی و داکتر عبدالقیوم سجادی

□ قنبر علی تابش



بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۹۴



□ خط سوم: جناب آقای دکتر احمدی و دکتر سجادی، از این که دعوت ما را پذیرفتید و در این گفت و گو شرکت کردید، از حضور شما بسیار سپاسگزاریم. به عنوان اولین سؤال از جناب آقای دکتر احمدی، آیا شما ترکیب روشنفکر دینی را یک ترکیب پارادوکسیکال می دانید یا خیر، و اگر می دانید چه ترکیب دیگری را به جای آن پیشنهاد می کنید؟

○ دکتر احمدی: بسم الله الرحمن الرحيم. در مورد سؤال شما باید بگویم که داوری در مورد این که ترکیب «روشنفکرای دینی» متناقض نماند یا نه بسته به این است که از واژه روشنفکر، چه چیز را مراد نماییم. اگر مراد از روشنفکر کسی باشد که عقل را یگانه منبع معرفت و تنها مرجعی می شمارد که نظام اخلاقی، سیاسی و مدنی خود را بر پایه آن استوار باید کرد و به مرجعی فراتر از عقل قابل نبوده و هیچ چیز را مصون از نقد عقلانی نمی شمارد، در این صورت باید گفت که ترکیب یاد شده متناقض نما و به عبارتی پارادوکسیکال به نظر می آید. اگر به سابقه تاریخی جریان روشنفکری که عمدتاً در بستر تحولات تاریخی و فرهنگی غرب به وجود آمده نگاه کنیم، می بینیم که عمدتاً Enlightened که واژه روشنفکر ترجمه آن است بر کسانی اطلاق می شد که به گمان استعمال کنندگان آن، به نور عقل و دانش روشن بودند و خودشان را فقط تابع و منترم به عقل می شمردند نه چیز دیگر.

اما اگر بترسیم بین نقد و تحلیل عقلانی و تفکر نقاد که اساساً گزهر مدرنیته محسوب می شود و حتی در مقام نقد حدود و توانایی های عقل نیز برآمده و به دیدگاه متواضع تری نسبت به عقل و منابع معرفت دست یافته، از یکسو ایمان، دینداری، و اساساً مقوله وحی، تجارب دینی و عرفانی از سوی دیگر جمع کنیم، می توانیم امکان تحقق ترکیب «روشنفکری دینی» را ادعا نماییم. به طور خاص از این زاویه در مورد اسلام می توان گفت که ما با یک اسلام تاریخی و فرهنگی مواجهیم و یک اسلام ذاتی. اسلام ذاتی همان چیزی است که می توان از آن به «وحی»، گزهر ایمان، تجربه عرفانی و دینی بنیانگذار این دین تعبیر کرد. اما اسلام تاریخی تفسیر و تفسیقی است که از اسلام ذاتی، یعنی وحی، ایمان و تجارب عرفانی، در طی چهارده قرن، در قالب علوم و آموزه های رسمی دینی به دست داده شده و دست کم نمی توان مدعی شد که این فرایند فارغ از شرایط فرهنگی و تاریخی متفکران مسلمان و جامعه مسلمانان، از جمله نزاعهای سیاسی آنان به وجود آمده است. اگر چنین تفکیکی را

پذیریم آنگاه می توانیم مدعی شویم که به کمک عقل، اسلام تاریخی را مورد نقد و تحلیل حتی ساختار شکنانه قرار دهیم و به ویژگیهای اصیلی ۱۳۹۰ ذاتی اسلام (اسلام ذاتی) که با عقل و نیازهای آدمیان در هر عصر و زمان سازگار خواهد بود، دست خواهیم یافت. چنانکه ملاحظه می کنید، در این رویکرد سعی می شود بین نقد و تحلیل عقلانی از یک سو و دفاع از اموری چون حیات دینی و منابع متعدد معرفت و شناخت که در واقع مبتنی بر نقد علم گرایی است از سوی دیگر جمع کنند و از عنصر نقد هم در نقد اسلام تاریخی و هم در نقد علمگرایی بهره ببرند و لذا می توان آن را جریان «روشنفکری دینی» نامید.

□ خط سوم: بسیار خوب، پس شما ترکیب خاصی را به عنوان جایگزین پیشنهاد نمی کنید.



○ دکتر احمدی: البته خوب چرا، چون به قول معروف در وضع اصطلاح هیچ گونه مناقشه ای نیست. ترکیبی را انتخاب کنیم که از وضوح معنایی بیشتری برخوردار باشد و از ابهام و ابهامی که روشنفکر دارد عاری و بری باشد، از باب مثال می توانیم از آن به نواندیشی و یا نوگرایی دینی تعبیر کنیم.

□ خط سوم: جناب آقای دکتر سجادی، در رابطه با فرمایشهای آقای دکتر احمدی اگر نکته ای به ذهن تان می رسد، بفرمایید.

○ دکتر سجادی: بسم الله الرحمن الرحيم. من یک نکته را به عنوان مقدمه عرض می کنم و آن این که در بحثهای جدید و بحثهای زبان شناسی و هرمنوتیک در واقع یک مسأله در مورد معانی الفاظ مطرح است؛ آن ی در واقع الفاظ به هیچ معنایی خاص و مشخصی ارجاع داده نمی شود و معانی الفاظ کاملاً یک امر قراردادی است. به عبارت دیگر، الفاظ یک دال تهی و خالی از معناست و اگر ما قطع نظر از دیالوگ یا گفتگمانی که این الفاظ در آن به کار می رود آنها را بخواهیم معنا بکنیم، چنین چیزی امکان ندارد. بنابراین الفاظ در درون گفتمان هاست که معنا پیدا می کند و این گوینده کلام است که به لفظ معنا می بخشد. از این زاویه اگر ما کمی دقت کنیم، مسأله تنها به همین جا ختم نمی شود. در خیلی از مفاهیم دیگر این سؤال مطرح می شود جامعه مدنی دینی، دموکراسی دینی، تمام پدیده هایی که به هر حال ریشه در جامعه غربی داشته و در بطن و متن جامعه مدرن مطرح شده و رشد یافته و امروزه در جوامع اسلامی به نحوی تسری پیدا کرده وقتی با وصف دینی به کار گرفته می شود، آیا پارادوکسیکال نیست؟ با توجه به این نکته، من معتقدم که خیر. یعنی پارادوکسیکال نیست. ما باید ابتدا روشنفکر را معنی کنیم، بعد ببینیم که آن را برای چه طبقاتی و چه افرادی به کار می بریم و آیا می شود برای دینداران یک جامعه مفهوم روشنفکری را به کار برد یا نه؟ شما با یک نگاه گذرا به تاریخچه روشنفکری در غرب می بینید که روشنفکر برای نخستین بار در اواخر قرن نوزده به عنوان یک صنف در جامعه فرانسه به وجود آمد. از این منظر اگر ما روشنفکر را به عنوان یک طبقه به کار بگیریم، طبیعی است که این در درون یک جامعه خاص با یک سری باورهای خاص به وجود آمده و به کار گرفتن آن در یک جامعه دینی، پارادوکسیکال خواهد بود. اما از نظر محتوایی، وقتی واژه روشنفکر را معناکاری می کنیم، احتمالاً این پارادوکس مشاهده نمی شود چرا که برای این که تعابیر و تعاریفی که برای روشنفکر به کار رفته عمدتاً چند دسته است. در سه دسته می شود این تعاریف را مطرح کرد. من در مطالعه ای که چندی پیش داشتم به نوشته ای برخورد کردم که مدعی بود برای واژه روشنفکر بیش از شصت تعریف بیان شده و این تعاریف را می شود در سه طبقه دسته بندی کرد. روشنفکر به مفهوم دسته ای از افرادی که در خلق، حفظ و بسط ارزشهای غایی یک جامعه نقش دارند، این یک معنا از روشنفکر. روشنفکر به معنای دسته ای که از عقاید بنیان گذاران ایدئولوژی ها تبلیغ می کند؛ و روشنفکر به عنوان یک قشر اجتماعی که در توسعه و پیشبرد فرهنگ جوامع نقش دارد. ببینید، دسته سوم کاملاً ناظر به این است که روشنفکر را ما یک قشر و یک صنف می دانیم. وقتی ما صحبت از روشنفکری دینی می کنیم، طبعاً این منظور نیست. اما در

اساس آن دو تعریف دسته نخست، می شود گفت که روشنفکری دینی داریم، مادر جوامع اسلامی افرادی داریم که دغدغه های دینی دارند و در ضمن از توانایی های فکری برخوردارند که در خلق و حفظ ارزشهای غالبی یک جامعه نقش دارند. همان طور که آقای داکتر هم اشاره کردند، بهترین خصیصه روشنفکری، عقلانیت و انتقادی است. روشنفکر کسی است که دارای نگرش انتقادی است و وضع موجود را نقد می کند در عین حال تلاش می کند که راهی را از میان راههای مورد نقد باز کند و فرای جامعه قرار دهد. بنابراین در جامعه دینی کسانی که با تکیه بر مبانی دینی و برخوردار از ایده های دینی از چنین ویژگی ای برخوردارند که می توانند سنتهای موجود و وضعیت موجود را نقد بکنند و در راستای پیشبرد جامعه یک خط جدید را از منظر دینی و با تکیه بر دین باز بکنند، می شود گفت اینها روشنفکران دینی هستند. به صورت خلاصه من می خواهم این جوری عرض بکنم که روشنفکر به مفهوم اتلکوتوال، که یک طبقه و یک قشر باشد، با پسوند دینی پارادوکسیکال است. روشنفکر به مفهوم دسته ای از آگاهان و عالمانی که برخوردار از عقلانیت هستند و به نقد وضعیت موجود می پردازند و در مورد باورهای دینی و سنتی جامعه علامت سؤال می گذارند و می خواهند باورهای دینی را از منظر عقلانی و با نگاه جدید تفسیر کنند، از این نظر می شود گفت که می توانیم روشنفکر دینی هم داشته باشیم.

خط سوم: پس شما واژه روشنفکری دینی را برای اطلاق به این تیپ از انسانها یا از عالمانی که در جوامع دینی مشغول فعالیت هستند مناسب می بینید؟

○ داکتر سجادی: خوب اصل ترکیب ممکن است اینهامتی داشته باشد، اما من بهتر از حتی اصطلاح نواندیشی می بینم، برای این که مفهوم نواندیشی بیشتر ترجمه همان مدرنیته است و بیشتر تأکید روی عقل و برقیب بودن عقل می کند، در حالی که در دینداری عقل در کنار شرع قرار می گیرد و رقیب نیست که شرع را مصادره کند. بنابراین من این را

موجه ترمی دانم حتی از نواندیشی یا نوگرایی که ترجمه مدرنیسم یا مدرنیته است.

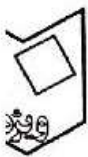
خط سوم: جناب داکتر احمدی! آیا اصولاً می توان در افغانستان در دو شاخه مذهبی تشیع و تسنن جریانی را به عنوان روشنفکری دینی تعریف کرد در صورت مثبت بودن پاسخ شما، چه جریانه و توسط کدام افراد؟

○ داکتر احمدی: باید مقدمتاً چند مسأله و نکته را مورد توجه قرار داد تا بتوانیم به این سؤال پاسخ دهیم. اول این که همان طور که در تعریف روشنفکر گفتیم؛ روشنفکری دینی این است که قائمه روشنفکری در نقد عقلانی استوار است اگر نقد عقلانی وجود نداشته باشد، روشنفکری هم وجود نخواهد داشت. نقد هم در حقیقت از سه عنصر تشکیل می شود: اول توصیف پدیده ها و رویدادها و فرهنگ و اندیشه، دوم تحلیل آن رویدادها و اندیشه ها و سوم هم تبیین. بنابراین روشنفکر همیشه با ابزار عقل و خرد به نقد و تحلیل می پردازد و نقد و تحلیل اندیشه ها، گفتمان ها و الگوهای کلان فکری در تمامی عرصه ها، کار اصلی روشنفکر است. اولین مواجهه ای که روشنفکر می تواند با یک پدیده داشته باشد این است که آن پدیده را از این سه منظر اول توصیف کند، بعد تحلیل کند و سوم هم تبیین نماید. بعد ببیند چه اشکالاتی در این پدیده و در این ایده وجود دارد. این کار روشنفکر است.

نکته دوم این است که فرهنگ و دانش علمی و فلسفی و ادبی در جامعه افغانستان تا چه اندازه از قوت و قدرت برخوردار است. این را هم باید ضمیمه بکنیم، ضمیمه این دو تا مقدمه، یکی این که روشنفکری در مدار نقد اخلاقی استوار است و دوم این که میزان ظرفیت فرهنگی و توان فرهنگی جامعه ما تا چه اندازه است. آیا در این جامعه تولید فکری وجود داشته؟ تولید اندیشه وجود داشته؟ آیا یک گفتمان علمی و نظری و فرهنگی شکل گرفته است یا شکل نگرفته است؟ اگر این دو تا را با هم ضمیمه بکنیم و بعد ببینیم سراغ کسانی که در کشور ما از تحصیلات عالی



احمدی: به نظر می آید که در افغانستان بنی جریان روشنفکری دینی شکل نگرفته است، یعنی نه در سابق جریانی به نام جریان روشنفکری شکل گرفته بوده و نه الان چنین جریانی را می توانی آنجا نشان بدهیم.





سجادی: نقش شهید مطهری و داکتر شریعتی را بیشتر بعد از کودتای مارکسیستی در افغانستان برجسته‌تر می‌بینیم، یعنی قبل از آن فقط آشنایی حلقه‌ها و افراد خاصی بازگوکننده این تأثیرات می‌تواند باشد، اما بعد از آن است که جامعه افغانستان در یک رابطه مستقیم و همه جانبه با جامعه ایران قرار می‌گیرد.

مطرح کرد:

□ خط سوم: شما می‌توانید از این جریان‌ها یا از این افراد کسانی را نام
ببرید؟

○ داکتر سجادی: بله، از جمله می‌شود به چهره‌هایی مثل سیدجمال
اشاره کرد. نخستین سنگ بنای جریان روشنفکری در جامعه افغانستان
در واقع برمی‌گردد به یک سده قبل. بعد از سیدجمال کسانی که از
اندیشه‌های سید متأثر بودند به نحوی دارای نگرشهای روشنفکرانه و
همراه با دغدغه دینی بوده‌اند که نمودهایی از آن را در محمود طرزی تا
اندازه‌ای می‌بینیم. بعد از ایشان هم بعضی از چهره‌های دیگر مثل مرحوم
شهید بلخی و اسماعیل مبلغ هستند.

اشاره شد به محمود طرزی، اسماعیل مبلغ و شهید بلخی. می‌دانید
اگر اینها را بخواهیم با آن معیارهای دقیق روشنفکری دینی بررسی بکنیم،
ممکن است آن ویژگیها را آن گونه که امروزه مطرح است در آنها نبینیم،
اما به هر حال در کلیت وقتی ما روشنفکری را یک جریان منتقد می‌بینیم
و ذهنیتی را می‌بینیم که در صدد نقد وضع موجود و تلاش برای ارایه
افکار جدید در عرصه‌های دینی و یا ارائه ارزشهای سنتی و دینی در چهره
جدید است، تا اندازه‌ای می‌شود گفت روی این چهره‌ها به عنوان جریان
روشنفکری دینی در افغانستان می‌شود صحبت کرد.

□ خط سوم: بارزترین مشخصه‌های این جریان را می‌شود در یک
جمع‌بندی کلی بفرمایید؟

○ داکتر سجادی: البته یافتن وجوه مشترک کلی قدری دشوار است،
چون از نظر فکری هم قرابت جدی‌ای ندارند. ولی یک وجه مشترک
وجود دارد که از یک طرف اینها دارای نگرش انتقادی هستند، حتی نسبت
به باورهای دینی سنتی جامعه، و از طرف دیگر یک نوع دغدغه دینی
دارند. با توجه به گرایشهای غرب‌گرایانه‌ای که گاه در جامعه مطرح
می‌شود، طرفدار این هستند که در جامعه‌ای مثل افغانستان که اکثر مردم
مسلمان هستند، کلیه تحولات سیاسی و اجتماعی بر محوریت
در نظر داشت باورهای دینی جامعه مورد تحلیل و ارزیابی قرار بگیرد.
□ خط سوم: شما فرمودید یکی از مشخصه‌های این دسته، داشتن

برخوردار بوده و اهل قلم و اهل اندیشه بوده‌اند، اینها را با این دو مقیاس
الحق اگر بسنجیم، به نظر می‌آید که در افغانستان جریان روشنفکری
دینی شکل نگرفته است، یعنی نه در سابق جریانی به نام جریان
روشنفکری شکل گرفته بوده و نه الان چنین جریانی را می‌توانی آنجا
نشان بدهیم.

□ خط سوم: آقای سجادی، شما با فرمایشات آقای داکتر موافقت می‌کنید؟

○ داکتر سجادی: من نکته‌ای را می‌خواهم در رابطه با فرمایش آقای
داکتر اضافه کنم. ما در بحث روشنفکری دینی در واقع آمدیم و گفتیم که
روشنفکر کسی است که از چهار چوب‌های سنتی جامعه فراتر می‌رود و
یا این که از طریق خلق ارزشهای جدید پیش‌آهنگ جامعه است و با
ارزشهای قدیم جامعه را لباس نو می‌پوشاند. این یک تفسیر جدید از
ارائه می‌دهد و در عین حال دارای نگرش انتقادی است. نگرش انتقادی
روشنفکری به آن دلیل است که او نگاه عقلانی دارد، یعنی به سادگی تسلیم
خرافات و تعبدات جامعه نمی‌شود و اینها را به چالش می‌کشد. ما این
ویژگیها را اگر بخواهیم بحث روشنفکر دینی را در تاریخ افغانستان مطرح
بکنیم، آن هم در جامعه‌ای که پیروان مذاهب مختلف در آن زندگی
می‌کنند، طبعاً کار ساده‌ای نیست که بیایم یک خط‌نشان بکشیم و بگوییم
که این خط سیر روشنفکر دینی در این جامعه است. اما من می‌خواهم بگویم

۱۳۹۴

اضافه بکنم که به هر حال روشنفکر دینی در هر جامعه به تناسب شرایط
بخشهای جامعه قابل ملاحظه است. یعنی ما بخواهیم روشنفکر دینی در
افغانستان را در چهار چوب روشنفکرانی که در غرب وجود داشته‌اند و
یا حتی در سایر کشورهای اسلامی، مثل ایران و مصر مطالعه بکنیم، از
این منظر نمی‌شود مطالعه کرد. اما با توجه به خود جامعه افغانستان
می‌شود گفت که در ادوار مختلف چهره‌هایی وجود داشته‌اند. عالمانی
بوده‌اند که نسبت به سنتهای دینی جامعه نگاه انتقادی داشته و در راستای
نوآوریهای دینی تلاش می‌کرده‌اند. وضع موجود را نقد می‌کرده‌اند و در
عین حال یک نوع دغدغه دینی هم داشته‌اند. از این منظر می‌شود گفت
نمودهای هر چند خفیه‌ای را از روشنفکری دینی در آن جامعه می‌شود



بینش انتقادی نسبت به باورهای دینی است. می شود این را یک کمی بازتر بکنید که اینها نسبت به کدام باورهای دینی مثلاً بینش انتقادی داشتند و چگونه؟

○ داکتر سجادی: ببله، ببینید مرحوم سید جمال می گوید که مسلمانان متمسک به باورهای دینی ای هستند که از دین و ارزشهای دینی واقعی خیلی فاصله دارد. به عنوان مثال، زهد و دنیاگریزی و نگاه کاملاً واقعی نسبت به فعالیتهای اجتماعی و سیاسی و تسلیم و توکل محض. این نگاه در واقع مفاهیمی دینی است و از متن دین ما درمی آید یعنی توکل و زهد. اما از اینها تفسیرهایی می شود که باعث می شود افراد از اجتماع بگریزند و به گوشه های انزوا کشیده شوند. کمترین نتیجه آن این است که در برابر ظلمهای موجود و در برابر نظام استعماری ای که احیاناً می خواهد در جامعه حاکم بشود، از خود واکنش نشان نمی دهند، در حالی که شما ببینید مثلاً محمود طرزی یا مثلاً شهید بلخی یکی از دغدغه هایی که دارند، این است که از یک طرف با تجدد غرب روبه رویند و از طرف دیگر دغدغه اینها این است که به هر حال به استعمار هم نباید زمینه داده شود که بیاید جامعه دینی را تحت انقیاد خود در آورد. یعنی این طیف، یک نوع مبارزه با استعمار، استعمارستیزی و ظلم زدایی را از متن باورهای دینی استخراج می کند، در حالی که در باورهای سنتی دینی تفسیری از ظلم و تحکیم و تقوای دینی ارائه می شود که مغایر با اصلاح یا انقلاب یا تحولات اجتماعی در عرصه های سیاسی است.

□ خط سوم: پس می شود فرمایش شما را این گونه دریافت که این جریانها، باورهای دینی را به عنوان باورهای دینی به چالش نکشیده اند، بلکه باورهای مسلمانان یا مردم نسبت به آن اصول را به نوعی بالایش کرده اند. پس این تعبیر شاید زیاد دقیق نباشد که اینها باورهای دینی را با رویکرد عقلانی به انتقاد گرفته اند.

○ داکتر سجادی: ببله، فرمایش شما درست است، ولی وقتی صحبت از باورهای دینی در یک جامعه خاص می شود، عمدتاً منظور همان باور دین مداران است، نه آموزه های دینی، یعنی اینها تأکید داشتند که آن آموزه های ناب دینی مثل زهد و توکل و صبر و انتظار و اینها با معنی واقعی اش در جامعه مطرح بشود و آنچه الان جامعه برداشت می کند، با معنای واقعی این مفاهیم قدری فاصله دارد.

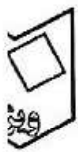
□ خط سوم: پس می شود گفت که روشنفکران دینی این گونه که شما تعریف کردید، فقط توانسته اند یا می توانند باورهای دینی مردم را نسبت به اصول و ارزشهای دینی به نقد بکشند، اما هیچ گاه حق این را ندارند که با بینش عقلانی به سراغ آموزه های دینی بروند؟

○ داکتر سجادی: حالا حق دارند یا ندارند، بحث دیگری است؛ ولی حداقل در جامعه افغانستان ما به این مرحله وارد نشده ایم. یعنی حتی آن طیف از روشنفکران که ذهنیت دینی کمتری داشتند هم با توجه به بافت سنتی جامعه افغانستان به خودشان این جرأت و اجازه را نمی دادند که مستقیم سراغ نقد آموزه های دینی بروند. نهایت کاری که می کردند این بود که برخی از برداشتهای باورهای عامیانه از دین را مورد نقد قرار می دادند و آن برداشتهایی را که خودشان برحق می دیدند، مطرح می کردند.

□ خط سوم: جناب آقای داکتر احمدی! شما در این زمینه فرمایش خاصی ندارید؟

○ داکتر احمدی: من تحلیل جناب آقای داکتر را از یک حیث می پذیرم که یک تحلیل جامعه شناختی است. در بستر جامعه افغانستان به تحولات و نقدهای پاره ای از دینداران اشاره می نمایم که تفسیرهایی نسبتاً جدید از دین ارائه کنند. می توان گفت به صورت بسیار خفیف بارقه هایی از روشنفکری دینی در آنها دیده می شده است. اما چیزی که بنده به آن نظر داشتم و عرض کردم، یک تعریف انتزاعی تر از روشنفکری است. به اعتقاد بنده می توان سه چیز را محک سنجش جریان روشنفکری دینی دانست و گفت که چنین جریانی در افغانستان وجود داشته است یا نه. اول این که نقد و تحلیل عقلانی در اندیشه دینی به کار گیرد. باید بین نقد و تحلیل عقلانی و دفاعیات کلامی که صرفاً در صدد توجیه، دفع شبهه و نو کردن کلمات است، تمایز قابل شد. هم چنین باید نقد و تحلیل عقلانی را از ارائه تفسیر و تعبیر ایدئولوژیک از دین که فقط برخی از وجوه و سطوح دین را برای نیل به اهداف اجتماعی و مدنی خاص برمی گزیند، متمایز دانست. دوم این که باید دید میزان ظرفیت و توان فکری در کشور مادر چه اندازه بوده است. آیا به تولید فکر و اندیشه در دانش دینی، دانش فلسفی، جامعه شناسی و امثال آن دست یافته ایم؟ به نظر می آید در جایی که تولید فکر وجود ندارد، عمدتاً جریانهایی تقلیدی به وجود می آید. جریان تقلیدی، به همان اندازه که تقلیدی است، از روشنفکری به دور است. سوم این که باید دید مسئله روشنفکری دینی در رویارویی با مدرنیسم و دنیای مدرن چیست؟ مسئله روشنفکری دینی علاوه بر جمع بین دینداری و نقد و تحلیل عقلانی، مدارای دینی و مذهبی، دموکراسی، حقوق بشر و عدالت است. روشنفکر دینی که صرفاً در صدد توجیه و مدافعه گری نیست، سعی می نماید این مشکل را آن گونه که هست درک کند. او در عین این که سعی می کند سرچشمه های مقاومت، هویت و معنویت و چیزی را که به زندگی او و جامعه بشری معنای دهد، از دست ندهد، بر این باور است که مدارای دینی و مذهبی، حقوق بشر، دموکراسی و بهره گیری از تجربیات و دستاوردهای عقلانی بشر نیز برخاسته از تجربه طولانی و عبرت آموز بشر خصوصاً در دنیای معاصر است و نمی توان در یک زندگی انسانی تر، فارغ از خشونت جنگ و امثال آن، از آن بی نیاز بود. لذا او سعی می کند میزان سازگاری دین را، که حقیقت الهی و معنوی است و اساساً نباید با حقایق عقلی و اخلاقی ناسازگار باشد، با دموکراسی، رواداری دینی و مذهبی، حقوق بشر و بنیاد عقلانی امور، معلوم کند. او می خواهد به طور خاص از سطح به عمق عبور کند و روشن کند که بر چه پایه و اساس معرفت شناختی و فلسفی می توان سازگاری حقیقت دینی را با حقیقت عقلی و ارزشهای اخلاقی حقوقی بشر، به عنوان مثال معلوم کرد.

با توجه به این سه خصوصیت به سختی می توان ادعا کرد که در کشور ما جریانی و یا دست کم متفکر و متفکرانی واجد این خصوصیات به وجود آمده باشد. جریانهایی اسلام گرا عمدتاً البته با شدت و ضعف این رویکرد را داشته اند که نوعی تقابل بین اسلام، دموکراسی، حقوق بشر و نقد عقلی امور آن گونه که هست می دیدند. در این رویکرد به جای نقد و تحلیل عقلانی برای فهم حقیقت دین و مسایل اساسی بشر، مدافعه گری غالب است و عمدتاً بر این مسئله تأکید می شود که اسلام یک مکتب و



مراد ما از عقل مداری بدین معنا نیست که بگوییم دیدگاه ما بر پایه استدلالهای عقلانی و علمی قابل اثبات باشد. به این معنا خود روشنفکر هم مدعی نیست که مدعیات او را عقل صد در صد اثبات می کند و کاملاً یک راه و روش دقیق عقلانی در اثبات مدعیات او وجود دارد. چنین چیزی نیست، بلکه منظور این است که روشنفکر خود را در حیطه و چهارچوب یک سلسله دگم ها منحصر نمی کند. یعنی دگم ها و ساختارها را می شکند؛ ساختار شکن است؛ در محدوده یک ساختار ذهن خود را محدود نمی کند؛ سعی می کند به قول بعضی از متفکران بت های ذهنی خودش را که ساختار اجتماعی، فرهنگی مذهبی و حتی جامعه علمی بر او تحمیل کرده است، بشکند و اندیشه ای را موجه تر و مدلل تر و راجح تر ارائه دهد. دوم این که روشنفکر به جای یک جانبه گویی و گفتار آمرانه، به عقل و خرد جمعی اهتمام می ورزد و بر این اساس برای یک نظریه و یک اندیشه مرجعیت مطلق قابل نیست. خوب اگر این نکات را

مرازم اجتماعی است و می توان بر پایه آن نظامی فراگیر و حلال مشکلات فراهم آورد و نیاز چندانی به استفاده از تجربیات و دستاوردهای عقلی و عرفی بشر نیست. در این زمینه عمدتاً تحت تأثیر تعلیمات و ایدئولوژی های بوده ایم که در خارج از مرزهای افغانستان به وجود آمده بودند. البته می توان گفت ظهور این جریانها در کشور ما که در برابر مارکسیسم آرمانهای اجتماعی خویش را بر پایه اسلام طلب می کردند و آن را مبنای مقاومت و اساس هویت فردی و جمعی ما می دانستند، به هر حال تحولی در افغانستان محسوب می شد. اوج این تحول و تأثیر گذاری آن، در مقاومت چهارده ساله اخیر در برابر تجاوز اتحاد جماهیر شوروی سابق خود را نشان داد.

لیکن مشکل عمده این جریانها به اعتقاد بنده دو چیز بوده و هست. یکی این که در افغانستان صورت تقلیدی داشته و در سطوح رهبری آن، کسانی نبوده اند و نیستند که به مقام تولید فکر و اندیشه نایل شده باشند و

بالتبع نمی توانستند این اندیشه را به صورت اصلی و کامل آن که سازگار با خصوصیات جامعه افغانستان نیز باشد معرف باشند. دوم این که دوری از نقد و تحلیل عقلانی بسیاری از آنها را در معرض خطر گرفتار آمدن به تعصب، عدم رواداری و صورت گرایی و ظاهر گرایی افراطی قرار داده است و در واقع آنچه را که مسئله اصلی روشنفکری دینی نامیدیم، به طاق نسیان سپرده است. آنها بنیه و امکانات فکری مواجهه با این مسئله را نداشته اند. لذا به اعتقاد بنده مشکلات عدیده ای که بعد از پیروزی مجاهدین به وجود آمد، ناشی از این بود که نیازهای ما به سمت و سویی پیش رفته بود که یک جامعه تکثرگرا و پلورال را طلب می کرد. ما نیازمند یک جامعه اهل رواداری بودیم، نیازمند جامعه ای که با دنیای جدید سازگار باشد، ولی ابزار فکری اش آماده و فراهم نبود.

□ خط سوم: ببخشید آقای دکتر، دلیل این

که چنین جریان روشنفکری ای در جوامع

بنیاد اندیشه

اسلامی روی کار نیامد را شما این نمی دانید که روشنفکری همچنان که فرمودید، تمام مبناهایش بر می گردد به عقل و عقل مداری و این تسامح و دموکراسی و تساهل و این قبیل چیزها که فرمودند هم دستاوردهای عقلانی بشری است که عقل را معیار قرار می دهد و بقیه چیزها را از دید عقلی می سنجد، در حالی که در باور دینی قضیه بر عکس است، شرع را اصل قرار می دهد و بقیه دستاوردهای بشر را فرع بر شریعت قرار می دهد. فکر نمی کنید که دیگر هیچ راه جمع وجود نداشته باشد تا یک فرد هم روشنفکر باشد به معنای عقل مدار و هم مسلمان باشد به معنای پایبند به اصول و سنتهای دینی؟

○ دکتر احمدی: در مورد مفهوم عقل من توضیح مختصری خدمت شما عرض کنم. اول این که عقل مدار بودن، دامنه معنایی وسیعی دارد. نمی شود از این مفهوم هم یک تعریف کاملاً واضح و دقیق ارائه داد. لیکن



در محضر داشته باشید، با توضیحاتی که در مقدمه عرض کردم، باید دید جمع در بین روشنفکری و دینداری آیا عملاً پروژه ای شکست خورده است یا نه؟ فعلاً فکر می کنم داوری زود است. بعضی از متفکران قابل اند که روشنفکری دینی می تواند به وقوع بپیوندد، البته در صورتی که از دستگاههای فکری و فلسفی که جدیداً به وجود آمده در نقد، تحلیل و تفسیر اسلام و دین استفاده کنیم، دستگاههای فلسفی متفاوت و گوناگون از قبیل هرمنوتیک، فلسفه دین شناسی جدید و امثال و ذلک. ما اگر از اینها در تفسیر، تحلیل و نقد دین - خصوصاً دین تاریخی - یعنی تفسیرهایی که از دین در تاریخ شکل گرفته - استفاده کنیم، ممکن است که در نهایت به جمع بین دین و روشنفکری یعنی جمع بین دین و عقل مداری نایل



شود. یعنی هم از سکولاریزم مطلق و از لیبرالیزم شدیداً فرهنگی نجات پیدا کنیم. یعنی از معنویات دینی دور نماییم. در عین حال از عقل و نقد عقلانی هم بهره مند باشیم. در این دیدگاه هم تعریف متواضعانه تری از عقل مداری و عقل گرایی به دست داده می شود و هم معرفت دینی بیش از آنچه گمان می رود، به لحاظ علمی و فلسفی قابل نقد و تحلیل به حساب می آید.

خط سوم: آقای سجادی! شما در فرمایشهایتان اشاره داشتید که در افغانستان نوعی جریان ولو سطحی روشنفکری دینی به وجود آمده و به افراد و اشخاصی هم اشاره کردید. اینجا این سؤال پیش می آید که الگوی فکری روشنفکران دینی در افغانستان چه کسانی و کدام کشورها بودند؟ مثلاً شما نقش متفکرینی چون علامه اقبال، حسن البنا، دکتر شریعتی و شهید مطهری را در میان روشنفکران ما چگونه ارزیابی می کنید؟

دکتر سجادی: خدمت تان عرض کنم که جریان روشنفکری دینی در مرزهای جغرافیایی محدود نمانده و این امر بیشتر بدان دلیل است که آموزه های دینی و تفکر دینی، فراملی و فرامرزی است. بنابراین جریانهای فکری ای که در مصر و ایران به وجود آمد، به نحوی بازتاب و تأثیری جدی بر جامعه افغانستان داشته است. افرادی که شما اشاره کردید مثل سید قطب و پسان تر حسن البنا، به هر حال روی جریانات فکری در افغانستان تأثیرات جدی داشتند که ما اوج آن را در شکل گیری اخوان المسلمین در افغانستان می بینیم. نقش شهید مطهری و دکتر شریعتی را بیشتر بعد از کودتای مارکسیستی در افغانستان برجسته تر می بینیم، یعنی قبل از آن فقط آشنایی حلقه ها و افراد خاصی بازگوکننده این تأثیرات می تواند باشد، اما بعد از آن است که جامعه افغانستان در یک رابطه مستقیم و همه جانبه با جامعه ایران قرار می گیرد. دانشجویان، دانشگاهیان و روحانیون به نحوی در این ارتباط از اندیشه و آراء شهید مطهری و دکتر شریعتی تأثیر می پذیرند. شما هم چنین اندیشه های اقبال را اگر در نظر بگیرید، می بینید که در بخشهای مختلف عمده در میان طیف دانشگاهی افغانستان تأثیری داشته است. شما وقتی در نوشته ها و آراء برخی افراد دقت بکنید، می بینید که اشعار مذهبی و انقلابی اقبال به نحوی خودش را نشان می دهد، هر چند افکار و آراء ایشان نمود عینی در مبارزات اجتماعی و سیاسی ندارد، آن گونه که اندیشه های حسن البنا یا شریعتی و مطهری دارد. به هر حال تأثیرات اینها را می شود ردیابی کرد. اما به نظر می رسد بدان دلیل که یک جریان روشنفکری تعریف شده مثل ایران یا مصر در افغانستان نبوده، این تأثیرات هم خیلی ملموس نیست، یعنی بیشتر اشخاص در حوزه های خاصی هستند، نه در این حدی که بتواند یک جریان فکری را به عنوان جریان روشنفکری به وجود بیاورند.

خط سوم: جناب آقای احمدی، همچنان که آقای سجادی فرمودند، در افغانستان تحت تأثیر اخوان المسلمین و کسانی دیگر، احزابی اسلامی تحت قیادت علمای دینی پا گرفتند. شما کارنامه این جماعت را در مجموع چگونه ارزیابی می کنید؟

دکتر احمدی: کارنامه این جماعت را باید در دو دوره مشخص تفکیک و تقسیم کرد. دوره اول، دوره مقاومت است؛ در این دوره، احزاب اسلامی توانستند با تکیه بر این که اسلام می تواند آرمان اجتماعی،

مدنی، دنیوی و معنوی مردم افغانستان باشد و یگانه مؤلفه منحصر به فرد هویت جمعی مردم افغانستان است، مردم را در برابر یگانه بسیج کنند و امکانات لازم را برای مقاومت و مبارزه فراهم بیاورند. از این حیث، نقش آنها در این دوره قابل تقدیر بوده و نمی شود آن را به آسانی منکر شد. اما بعد از دوره اشغال و در دوره دولت سازی، به اعتقاد بنده، مهمترین نقشی که احزاب جهادی داشتند، این بود که موفق به تشکیل دولت نشدند. نتوانستند مرحله انتقالی و عبور از یک حالت پراکندگی و تشتت را به یک دولت ملی و منسجم و سراسری که به نیازها و خواسته های اکثر مردم افغانستان پاسخ دهد، برسانند. دلیل عمده ای که می شود برای شکست اینها در دولت سازی بیان کرد، غیر از عوامل خارجی که ما منکرشان نیستیم، این بود که به لحاظ فکری و ذهنیت سیاسی، برای تشکیل دولت ملی آماده نبودند، یعنی نمی دانستند دولت ملی چگونه شکل می گیرد و لوازم و اقتضائات آن چیست. به عبارت دیگر، اینها نمی دانستند که وفاق ملی بر پایه چه ارزشهایی شکل می گیرد تا با آن بشود دولت ملی را تشکیل داد. معلوم است در یک جامعه متنوع و متکثر مثل افغانستان با تعدد احزابی که شکل گرفته و به وجود آمده بود و با تعدد خواسته هایی که در پی فروریختن قدرت دولت بروز کرده بود، نیازمند تفسیری از دولت و ارزشهایی که دولت باید بر پایه آن به وجود آید بودیم که سراسری و فراگیر باشند و از همگان به نحو یکسان و بدون تبعیض حمایت کنند. چنین چیزی نیازمند نوعی تسامح و کثرت گرایی سیاسی و فرهنگی و گردش آزاد قدرت بود. احزاب جهادی ما از نگاه تفکر و گفتمان فکری ای که به آن وابسته بودند، ذهنیت پذیرش این امور را نداشتند و عمدتاً خصوصیات احزاب تمامیت خواه را بازتاب می دادند، لذا در تشکیل دولت ملی توفیق نداشتند.

خط سوم: آقای سجادی، شما هم در رابطه با این سؤال گفتنی ای دارید؟

دکتر سجادی: من هم یک نکته را به فرمایشهای آقای دکتر اضافه می کنم. اساساً احزاب جهادی در افغانستان زاده تحولات اجتماعی بوده اند، یعنی برخلاف خیلی از جوامع دیگر یا جوامع غربی که مجموعه هایی از افراد با تدابیر، طراحي و تدوین استراتژی قبلی یک کادر مشخص فکری را آماده می کنند و احزاب سیاسی را در راستای اهداف خاصی که دارند تشکیل می دهند و فعالیت شان را شروع می کنند. اینها استراتژی و برنامه و کادر سازی و فعالیت های فکری دارند و غیره. اما در افغانستان احزاب سیاسی یکباره از دل تحولات اجتماعی یک باره سر در آوردند. بنابراین از نظر مبانی فکری فاقد استانداردهای لازم در آن جامعه بوده اند. لذا مشکل بزرگ احزاب ما این بود که فاقد یک تفکر و اندیشه سیاسی روشن بودند. در واقع فاقد یک مانیفست مشخص بودند. لذا بعد از خروج ارتش سرخ، مخاصمات درونی به وجود می آید بدان دلیل که آن عامل به وجود آورنده، دیگر یکباره از بین رفته بود. اینها در یک خلأ نفس می کشیدند. بحران از اینجا آغاز می شود. شاید بهترین شاهد بر این که احزاب سیاسی ما فاقد یک ایدئولوژی روشن بودند، این بود که بعدها به صورت خواسته یا نخواست در چهارچوبهای قومی و مرزبندی های قومی قرار گرفتند. این نشان می دهد که اینها قبلاً

مرزبندی‌های ایدئولوژی و فکری روشن نداشتند.

آن بحثی هم که آقای داکتر اشاره کردند یعنی دولت‌سازی، ریشه در همین دارد که اینها فاقد یک بینش سیاسی و فرهنگی دقیق بودند و لذا نتوانستند مقتضیات و نیازمندیهای جامعه افغانستان را درک کنند. هر یک احساس می‌کردند که تکلیف دینی دارند بر این که قدرت را در اختیار داشته باشد، قطع نظر از این که دیگر مجموعه‌ها یا احزاب و نیروها چه می‌خواهند. ما بیشترین بحران را زمانی مشاهده کردیم که آن نیروی خارجی‌ای که اینها را دور هم جمع می‌کرد، از بین رفت و تازه آن مخاصمات و منازعات اجتماعی به وجود آمد.

اینک هم که ما در مقطعی خاص قرار داریم که مرحله گذر از یک دوران بحران طولانی و درازمدت به سوی یک وضعیت باثبات نسبی و همراه با امنیت است، که یکی از چالشها و مشکلات، فقدان یک مبنای فکری روشن در احزاب سیاسی است. وقتی احزاب سیاسی دارای یک مبنای فکری روشن و یک ایدئولوژی روشن نباشند خیلی راحت و زود در دگرگونیهای اجتماعی از جا کنده می‌شوند و در بازیها خیلی راحت این طرف و آن طرف حرکت می‌کنند. این نشان می‌دهد که به هر حال ما به یک مبنای فکری و ایدئولوژی روشن تکیه نداشتیم و این خلاء امروزه همچنان وجود دارد.

□ خط سوم: شما با توجه به تحولات پیش آمده و همین کارنامه‌ای که از این احزاب اسلامی بیان کردید، آینده تفکر دینی را در افغانستان چگونه می‌بینید؟

○ داکتر سجادی: ما در قضاوت‌های آینده باید تفکیک کنیم بین تفکر دینی و دینداری که به هر حال در گذشته متولیان امور اجتماعی و سیاسی جامعه بودند. این تفکیک به نظر من خیلی مهم است. ما نباید تفکر دینی را از منظر گذشته ببینیم و از منظر کسانی که متصدی و متولی امور سیاسی جامعه ما بوده‌اند. تفکر دینی را در آینده افغانستان با توجه به این که ریشه در هویت و موجودیت آن مردم دارد، نمی‌شود به سادگی در تحلیلها نادیده گرفت. اما در شرایط کنونی که یک وضعیت خاص بر جامعه حاکم است، ممکن است خیلی هم توجه روی باورهای دینی جامعه نشود. دوران فعلی دوران گذار و بی‌ثباتی و همراه با تزلزل است. در دوران گذار و بی‌ثباتی، بحرانهای مختلف اجتماعی و فکری به یک جامعه روی می‌آورد و چون جامعه افغانستان مدتها طعم تلخ ناامنی‌ها را چشیده است، ممکن است به بهای امنیت و استقرار یک حاکمیت ملی‌ای که حداقل نیازهای اولیه جامعه را تأمین بکند، مردم خیلی به باورهای دینی و این که در حاکمیت سیاسی، چه اندازه جای و جایگاه برای اندیشه دینی آنان باز می‌شود، توجه نکنند. اما شما این را توجه دارید که اندیشه و تفکر و خواسته‌های فکری جامعه همیشه جزء نیازهای ثانوی است که با تأمین نیازهای اولیه و حفظ موجودیت افراد، معنا پیدا می‌کند. جامعه‌ای که هنوز در بین مرگ و زندگی دست و پنجه نرم می‌کند و هنوز موجودیت و حیاتش در سایه ناامنی و فقر و قحطی و گرسنگی در خطر است، دیگر خیلی این دغدغه‌ها را ندارد. اما پس از این که نیازهای اولیه یک جامعه تأمین بشود، بحث نیازهای ثانوی که فکری و اندیشه‌ای است مطرح می‌شود.

من اعتقاد دارم اندیشه دینی در جامعه‌ای مثل افغانستان که بیش از ۹۹ درصد آن جامعه علقه و اعتقاد به باورهای دینی دارند، یک اندیشه ماندگار و پایدار خواهد بود. یک بحث این است که آیا دینداری در آن جامعه باقی خواهد ماند یا خیر؟ من اعتقاد دارم که دینداری با پوست و گوشت و استخوان آن مردم عجین است. اما یک وقت سؤال این است که دینداری و اندیشه دینی تا چه اندازه می‌تواند در تحولات اجتماعی سیاسی نقش بازی بکند، به نظر من، این مسئله بیشتر بستگی به این دارد که روشنفکران دینی و دیندارانی که به هر حال هم فضای جدید و هم مفاهیم جدید را آشنا هستند و درک می‌کنند و هم دغدغه دینی دارند، تا چه اندازه بتوانند برنامه‌ریزی داشته باشند و قدم بردارند. اگر اینها واقعا بتوانند مفاهیم دینی و باورهای دینی جامعه را با توجه به فضای جدید و با نظر داشت این مفاهیم و باورهای جدید تفسیر بکنند و به جامعه ارائه بدهند، چنین تفکر دینی‌ای می‌تواند برای دانشگاهیان، دانشجویان و جوانان به خصوص جذابیت داشته باشد و طبعاً طرفدار خواهد داشت. در آینده هم در تحولات اجتماعی و سیاسی نقش بسزایی خواهد داشت.

□ خط سوم: جناب آقای داکتر احمدی! شما درباره این سؤال یعنی آینده تفکر دینی در افغانستان چه نظری دارید؟

○ داکتر احمدی: این فرمایشهای برادر عزیزم آقای داکتر سجادی در مجموع مورد قبول بنده هست. اما به شکلی جزئی‌تر و به یک بیان دیگر آن را توضیح می‌دهم. مقدمتا باید بگویم که در آینده کشور شاهد سه تفسیر از اسلام خواهیم بود: تفسیر سنتی، تفسیر به اصطلاح بنیادگرایانه و تفسیر روشنفکران دینی. تفسیر سنتی از اسلام در جامعه ما ریشه دار است و در گذشته نیز به شدت و ضعف جزء مؤلفه‌های اصلی دولت، سیاست، قانون و فرهنگ جامعه بوده و در دوره جدید نیز، شاید نه به قوت گذشته، خواهد بود. به عنوان مثال یکی از منابع قانون گذاری، شریعت اسلام خواهد بود و در قانون اساسی، دین رسمی خواهیم داشت و در آن وضع قوانین به عدم مخالفت با اساسات اسلام مانند گذشته مقید خواهد شد و این در حقیقت بازتاب اسلام به تفسیر سنتی در مناسبات قدرت و سیاست است. دوم تفسیر بنیادگرایانه از اسلام است که در حال بازسازی و نوسازی خویش است و می‌خواهد خود را با شرایط جدید تطبیق دهد. پاره‌ای از احزاب جهادی که از این تفسیر حمایت می‌کنند و زاده آن هستند، سعی می‌کنند شبیه الگوی اخوان المسلمین مصر یعنی شاخه اصلی آن که رهبری اش با حسن الغزیری بود راه مبارزه انتخاباتی و پارلمانی را در پیش گیرند و در عرصه قدرت و سیاست گام زنند. این جریان به دلیل نفوذش در ساختار قدرت کنونی، از توان لازم برای تداوم تأثیرگذاری برخوردار است. جریان سوم جریان روشنفکری دینی است که هنوز در افغانستان راه پیدا نکرده، ولی زمینه‌های رشد زیادی دارد و هم اکنون آثار این دسته از متفکران با اقبال قشر تحصیل کرده مواجه است و ممکن است در آینده به مقدار آن افزوده شود و اینجا در خود کشور اصحاب فکر و قلم در این عرصه به مقام تولید اندیشه تایل آیند.

□ خط سوم: بسیار سپاسگزاریم از شرکت شما آقای داکتر احمدی و داکتر سجادی در این گفت و گو.

روشنفکر، تعبیر و افات

■ روشنفکری، تعاریف و افات

■ محمد سمیع امینی دره‌ای

روشنفکر فردی است که در امور مربوط به منافع و مصالح عمومی جامعه دخالت کرده و از خود واکنش نشان می‌دهد. (آنتوان فرانکس)

روشنفکر در زبان فارسی برابر با انتلکتوتل (در لفظ به معنای کسانی که اهل قضاوت عقلی و سنجشگرانه در امور هستند و از انتلکت [intellect] به معنای قوه عقلی) در زبان فرانسه وضع شده است. اسم جمع انتلکتوتل (انتلیگنسیا) است که نخست در روسیه در دهه ۱۸۶۰ ساخته شد و سپس در قرن نوزدهم در اروپا کاربرد گسترده یافت. مراد از آن (به قول پیسارف، نهیلیست روس) آن بخش از دانش آموخته‌های دانشگاهی هستند که (شخصیتی با فکر انتقادی دارند) یا به قول تورگنوف «نهیلیست» هستند، یعنی کسانی که همه ارزشهای قراردادی (تراشیدنی) را به نام عقل و پیشرفت مورد پرسش قرار می‌دهند. روشنفکر به مثابه سوامد جامعه است. اندیشه و رفتارش - برخلاف مارکس و الکسی دو توکویل - یکسره با چپ روی آمیخته نیست و بسیاری از این گروه را می‌توان در جناح راست نیز قرار داد. در عین حال بسیاری از روشنفکران از شرکت در سیاست نیز بیزار بوده‌اند، ولی از آن جایی که خاستگاه این گروه اغلب از طبقه میانه است، بسا هنگام برچسب «روشنفکران خرده بورژوا» برایشان زده‌اند.^۱ به گونه‌ای که کارل مانهایم در کتاب ایدئولوژی و اتوپیا، محدوده مفهوم روشنفکر را - برخلاف اندیشمندان فوق - از بین برده و می‌نویسد: روشنفکران قشر شناوری هستند که به طبقه خاصی تعلق نداشته و در هر طبقه اعم از کارگر و بورژوا، می‌توانند ظاهر شوند و در سطح عام جامعه و ملت اثر بگذارند.



مذهب «روشنفکری» فراورده تمدنی است که بر ارزشهای عقل، انسان باوری (اومانیسم) و پیشرفت تکیه دارد و از این رو می توان گفت که روشنفکران پاسداران سنت اندیشه آفریننده و انتقادی درباره مسائل هنجاری جامعه هستند.^۲

واژه روشنفکر در زبان و فرهنگ تمام کشورها همچون ظرف طلایی ای زیب و زینت خاص خود را داشته است؛ اما آنچه این ظرف زیبا را غبارآلود کرده است، نگاهها، تعریفها و تعبیرهای مختلف و متفاوت بوده است که بعضی از آنها را می توان سوء تعبیر نیز نامید که در چنین حالتی، سوء استفاده گران ظروف نابه کار مسی را نیز به بازار عرضه کرده اند. اینها در برخی موارد خریداران خویش را غافلگیر نموده و موفق گشته اند و در مواردی هم، با افشا شدن چهره هایشان باعث بی اعتمادی نسبت به عرضه گران اصلی آن ظروف زرین گردیده اند. در کشور ما افغانستان، روشنفکر در مقاطع خاص تاریخی اکثراً قابل لمس و احساس نبوده است، به خصوص در حوادث سه دهه اخیر که جامعه را درگیر عصیتهای ایدئولوژیهای از نوع تنظیمی، حزبی، اسلامی و غیراسلامی، قومی و زبانی و مذهبی، و در نوع سنتی آن در قالب مردسالاری و پدرسالاری (با عصیتهایی از جنس مردانه) کرده است، کشور را از وجود این موجود مبارک (روشنفکر) تهی نموده و آن را به ناکجا آباد متواری کرده است. همچنان گمان می رود که نسبت نبودن تعریف قطعی و ثابت شده جهانی از نقش و رسالت روشنفکر، روشنفکران ما در یک درهم و برهمی و سردرگمی خاص، موقعیت خویش را نیافته و نقش و رسالت خود را ندانسته اند.

در جامعه سنتی افغانستان، بارها درک و مطالعه شده است که برجسب روشنفکر به چهره و قیافه های متعددی داده شده است. کسانی تمام خارج رفته ها را روشنفکر می پندارند و کسانی هم، هر تحصیل کرده را؛ و هم هستند کسانی که ساده لوحانه هر نکتایی پوش و شیک پوش را روشنفکر گفته اند. و اکثراً هم آمیزه ای از آنها را، به هر صورت در یک نگاه منصفانه می توان گفت که روشنفکر در افغانستان به مفهوم واقعی آن کمتر تیلور یافته است، که در مواردی، بدبینی های فوکو نسبت به این قشر «گمشده» صادق می گردیده که گفته بود: «از نظر من عبارت روشنفکر عبارت عجیب و غریبی است و مرا تکان می دهد. من هرگز روشنفکری را ملاقات نکرده ام. من افرادی را دیده ام که رمان می نویسند؛ دیگرانی که بیماران را معالجه می کنند، فعالیت های اقتصادی دارند؛ و بعضی موسیقی الکترونیک می سازند، درس می دهند، نقاشی می کنند و آنها که هرگز نفهمیدم چه کاری می کنند، اما روشنفکر هرگز.»^۳

روشنفکر کیست و چیست؟

با آن که طرز دید نسبت به روشنفکر، در کشورهای مختلف، در مقاطع زمانی مختلف با برداشت ها و تعریف های مختلفی مواجه بوده است، پژوهشها اکثراً نشان داده است که، این نوع دید بازتاب اندیشه ها و گرایشهای نویسندگان آن بوده است، که متأثر از اوضاع و شرایط جامعه شان تعریف کرده اند.

اماروشنفکر، از یک نگاه مبوه ای است نهایت لذت و خوشمزگی که در درختان سبز مردم یک جامعه بارور می شود و همچنان صفتی است برای افرادی که شیوه زندگی خویش را با آن عجین می کنند. با یک تعریف دیگر، روشنفکران، خفاشان شب اند که در شبهای تاریک جهالت جامعه چشم بینا و گوش شنوا داشته و با همصدایی و همنوایی کامل با یکدیگر جامعه پریشان و پراکنده را روشنایی، بینایی و شنوایی می بخشند.

روشنفکر، نه تنها از برکننده، توضیح دهنده و تبیین کننده مفاهیم و مقولات روشنفکری (نوگرایی، تجددطلبی، روشنگری، افشاگری، آزادی خواهی، ترقی پسندی و خواهان عدالت، برابری و مصونیت های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی) است، بلکه واکنش گر و تعمیل کننده این مفاهیم، خارج از یک چوکات فکری (ایدئولوژیکی) بوده و در رسالت روشنفکری خویش به عنوان داور، نه تنها در محدوده ملی، بل در سطح جهانی، ایفای نقش می کند. از این نگاه که جامعه جهانی را دهکده جهانی نامیده اند، ادعای ادوارد سعید مبنی بر جهانی بودن نقش روشنفکر مصداق خوبی می یابد که می گوید: «چیزی به نام روشنفکر خصوصی وجود ندارد. از همان لحظه که شما کلمات را بر روی کاغذ می نشاند و سپس به چاپ می رسانید، به جهانی همگانی گام نهاده اید.»^۴ از این منظر است که روشنفکر را نمی توان محدود کرد، هر چند گاهی محدود هم مانده اند.

رای اندیشمندان در مورد روشنفکر

یورگن هابرماس، که از متفکران مکتب نقدی فرانکفورت است و تغییر وضع جامعه را وظیفه عالمان علوم اجتماعی و روشنفکری می داند، برای رفع هرگونه سوء تفاهم درباره نقشی که برای روشنفکران در نظر گرفته است، دو نکته اساسی را متذکر می شود: نخست این که تعهد فرهیختگان و روشنفکران جامعه به تلاش در گستره همگانی و در جهت تأثیرگذاری در فرایند دگرگونی های اجتماعی و سیاسی نباید الزاماً منجر به درهم آمیختگی فعالیت های علمی فرهنگی با کوششهای اجتماعی و کنش های سیاسی آنها در جامعه شود. و استقلال دانش و هنر در مقابل سیاست باید حفظ باشد. موصوف همچنان معتقد است که در جامعه ای که نهادهای مدنی رشد و توانایی با ارزش را ندارد و روشنفکر آفت پذیر می نماید، روشنفکر باید پویا، فعال و در پایگاه خود (خارج از دایره قدرت) باشد، چنان که به قول سروش اگر روشنفکر در قدرت سیاسی غوطه ور شود، امکان شناخت عینی از او سلب خواهد شد، چه رسد به امکان نقد عینی و بی طرفانه. روشنفکر دارای قدرت محدودش است و این قدرت - که نقش اصلی روشنفکری نیز می تواند باشد - در ابداع تئوریک آن متبلور می شود.

مانهایم عقیده داشت که روشنفکر در انجام نقش و رسالتش مواجه به دو خطر مبرم از بیرون می باشد که یکی «تخصصی شدن» و دیگر «سیاسی شدن» آن می باشد و می گوید این دو خواستار، شکل مهار شده با کارگزاران تفکر هستند. وی بزرگترین وظیفه روشنفکری را آزاداندیشی دانسته و می گوید: «دفاع از روح آزاد بزرگترین و برترین وظیفه



روشنفکران است» آنچه که سرش در جهان سوم، پل زدن به ابداعات تئوریک، میان عقل و اسطوره و مدرنیسم و سنت می داند. جلال آل احمد، که یکی از چهره های پرکار روشنفکری در ایران به شمار می رود، در بحث خدمت و خیانت روشنفکران، میان روشنفکری و دینداری تضاد مطلق می بیند و جمعشان را نیز ناممکن می شمارد. جلال می گوید روشنفکر هر که و هر چه باشد، دو طایفه نمی تواند روشنفکر باشد. روحانیان و نظامیان. او می گوید «هر جا که تعبدی در کار باشد و شخص تصور تمرد و جرأت عصیان نکند، در آنجا روشنفکری پای نمی گیرد. به تعبیر او روشنفکران، قضاوقدری نمی تواند

شریعتی مبنی بر ایدئولوژی ساختن دین و یا دین را در ظرف ایدئولوژی به جوشش و حرکت آوردن بود، همان طوری که معاصر هم قرنش، آنتینو گرامشی، نویسنده و مبارز کمونیست ایتالیایی با سلاح ایدئولوژیک به کشتن ایدئولوژی دیگر - ولو ویرانگر هم باشد - وارد معرکه می شود تا در مقابل قدرت ویرانگر مبارزه کند.

در اینجا قابل یادآوری می دانم که فرد ایدئولوژیست هیچ گاهی در قالب روشنفکری ما نمی گنجد، الی زمانی که جامعه ایدئولوژی به تن داشته باشد. لازمه روشنفکری، قضاوت و داوری روشنفکرانه هست که با عینک ایدئولوژیک دیدن آن ممکن نمی تواند باشد.

در جامعه سنتی افغانستان، بارها درک و مطالعه شده است که برچسب روشنفکر به چهره و قیافه های متعددی داده شده است. کسانی تمام خارج رفته ها را روشنفکر می پندارند و کسانی هم، هر تحصیل کرده را؛ و هم هستند کسانی که ساده لوحانه هر نکتایی پوش و شیک پوش را روشنفکر گفته اند

نقش روشنفکر

اگر از منظر پذیرفته شده دیدگاه های فوکو و ادوارد سعید، وارد مسئله شده و گفتمانها را در پیوندشان به قدرت تعریف بکنیم (گفتمانها در نظر آنها بیان ایده آلیستی پندارها نه بلکه در چارچوبی کاملاً ماتریالیستی، بخشی از قدرت و ساختار آن، در درون جامعه را تشکیل می دهند.) و یاس هایدگر هراس دلز و فوکو و پرسشهای پریشان کارل پوپر را در ذهن تداعی می کند که به زعم آنها خود روشنفکران به عنوان نمایندگان آگاهی و گفتمان، بخشی از نظام قدرت را تشکیل می دهند. پاسخ فوکو در اینجا که گویا نقش روشنفکر چه بوده می تواند، می گوید: «نقش روشنفکر دیگر این نیست که خود را جلوتر یا در حاشیه قرار دهد تا از آن طریق حقیقت ناگفته را بیان کند، در عوض روشنفکر باید اشکال مختلف قدرتی مبارزه کند که خود او نیز هم موضوع و هم ابزار آن است.» وی اضافه می کند که او (روشنفکر) این کار را باید در چارچوب قلمروهایی انجام

بشد. روشنفکری ملازم با چون و چرا کردن است و روشنفکر کسی است که به خود اجازه دهد هیچ اندیشه ای را به گونه دگم و ثابت برنگیرد و هر مقوله ای برای او استعجالی و موقت باشد و جسارت و جرأت به زیر سؤال کشیدن هرگونه اندیشه ای را داشته باشد. وی ضمن این که تأکید می کند نظامی گری و روحانی بودن با روشنفکری منافات دارد، می افزاید: نه تنها نظامیان و روحانیان بل همه کسانی که ایمان، التزام و تعبدی دینی یا شبه دینی به امری می ورزند، از حلقه روشنفکران بیرون اند. و اما دکتر شریعتی، دین شناس قوی پنجه معاصر در ایران روشنفکر را بطور دیگری تعریف نموده می گوید: روشنفکر کسی است که نسبت به خودش، محیط ماحولش و زمانه اش، آگاهی دقیق داشته و خود را متعهد و مسئول و مکلف بداند که هم خود و هم محیط ماحول - یعنی جامعه اش - را از آنچه که هست، به سوی آنچه که باید باشد و به سوی تعالی و ترقی و کمال به حرکت و جوشش درآورد. ناگفته نباید گذاشت که سعی



دهد که خودش ابزار آنهاست: قلمروهای «دانش»، «حقیقت»، «آگاهی» و «گفتمان». به قول حمید عفدائلو، این نظریه در حقیقت درگیری مبارزه‌ای است علیه قدرت تا از طریق آن اشکال مختلف قدرت و آمریت را آشکار کند، و در جایی که بیش از هر زمان قابل رؤیت و خوانانه‌اند به تضعیف آنها انجامد.

پدیده قدرت و آمریت با اشکال مختلف آن، همان طوری که مفهوم روشنفکر را، یا به زیر سؤال برده و یا معدوم نموده است، در پی تفری که مردم از صورت‌های آن دارند، فوکو را به این نتیجه وامی‌دارد تا دو نکته مهم را از همدیگر تمییز بدهد: اول این که پندار دیگری از آزادی، عدالت و برابری وجود دارد که چه بسا بهتر و عادلانه‌تر است. دوم و مهم‌تر این که، مکانی وجود دارد که در آن آمریت به نام و به بهای مردم عمل می‌کند. هر نوع مبارزه‌ای که مردم در آن مشارکت می‌کنند، مبارزه‌ای است علیه یکی از صورتهای قدرت. او خاطر نشان می‌کند که وظیفه روشنفکر، بنا نهادن یک نظام تمام عیار از شبکه‌ها و پایگاه‌های مردمی است.^۵

اما افشاگری و روشنگری آمریت و قدرت خودکامه می‌تواند بخشی از وظیفه و نقش روشنفکری باشد، ولی با تفنگ ایدئولوژی به جنگ ایدئولوژی قدرت رفتن، بخش دیگری از وظیفه روشنفکری را زیر سؤال می‌برد، چون ایدئولوژی‌ها برای ناگزیر برای به دست آوردن آرمانشان گرفتن قدرت می‌رزمنند که این غریزه فرد ایدئولوگ را از «اصول اخلاقی» و «قضاوت اخلاقی» که روشنفکر باید با آن مسلح باشد دور می‌نماید. از این روست که مرحوم شریعتی با دادن شمشیر ایدئولوژی دینی به دست پیروانش صفت روشنفکری واقعی را برای خودش نایل نشد و بنا بر همین موضع سخت ایدئولوژیکی‌اش بود که وی هیچ گاه به پلورالیسم دینی و مذهبی معتقد نشده و شعار عندالاسلام و عندالشیعه را کنار نگذاشت. روشنفکر، سرمخاصمت و عداوت با هیچ کسی جز خاین، جنایت‌کار و قدرت خودکامه ندارد و هر نوع بغض و کینه، نارواداری - حتی دینی - صرف در قالب ایدئولوژیک می‌گنجد که روشنفکر از آن مبرا می‌باشد. البته این نه به این معنی فهمیده شود که گویا روشنفکر باید بی‌دین باشد! نه، روشنفکر می‌تواند کاملاً دینی و حتی روحانی باشد، ولی در نبرد عقلانی و روشنفکری ضمن تحلیل ایدئولوژی «تولارانتز» حقیقت‌گو و حقیقت‌پذیر باشد، چنان که فرهنگ دینی ما^{۱۳۹۲} مثالهای بارزی از منصورها، عین القضاات‌ها و سهروردی‌ها را با خود دارد.

آنچه ما از بدبینی‌های فوکو یاد کردیم، متأسفانه در افغانستان جامه حقیقت پوشیده است. زبان گفتن، گوش شنیدن، تحمل دگراندیشان، تساهل، تسامح و رواداری نسبت به دیگران - در سطح به اصطلاح روشنفکران - ملموس نیست، چون هیچ کسی به چشم نمی‌خورد که زنجیر ایدئولوژی و عصبيت در گردنش نباشد. آن که قلم به دست دارد، قلمش را سلاح ایدئولوژیک و عصبيت خویش نموده است و آن که تفنگ دارد تفنگش را... البته استثنا در همه موارد معدود است - برخلاف روشنفکران فرامردن مغرب زمین و اندیشمندی چون میشل فوکو، جهان



سوم و به خصوص توده‌های مردم افغانستان با وجودی که از آگاهی‌ها درک نسبی نیست به نارساییهای جامعه‌شان برخورد کرده و در صورت ممکن از بیان آن نیز عاجز نیستند، ولی نگارنده در زمینه رسالت و نقش قشر روشنفکر معتقدم که تا حد ممکن نمایندگی توده‌ها را به عهده خویش داشته و روشنگری و تنویر ذهن توده‌ها را در دستور کار خویش قرار دهد. پوشیده نیست که نظام قدرتی در جامعه وجود دارد که از ابزار این گفتمان و دانش جلوگیری نموده و حتی آن را معطوف جلوه می‌دهد. نظام قدرت - که اهمیتی برای گفتمان و دانش توده‌ها و روشنفکران قایل نیست - به خصوص در جوامع سنتی، دینی، ایدئولوژیک حتی با احکام



تکفیر، بدعت و بغاوت نیز می‌تواند با روشنفکران مواجه گردد که این از بدترین نظامهای مستبد و توتالیتیر در جهان بوده و نمونه‌های آن در کشور ما افغانستان، در چهره‌های امیران و شاهان، نظام امارت طالبی و دولت جهادی پرواضع بوده است. به قول کارل پوپر، که واضحاً ایدئولوژیست‌های به اصطلاح روشنفکر در تعریفش می‌گنجد، «همیشه ما به اصطلاح روشنفکران بوده‌ایم و هستیم که از سر جبین، خودبزرگ بینی و مرض موقفیت طلبی،

بدترین کارها را مرتکب شده ایم. ما به عنوان کسانی که گویا اساساً وظیفه خاصی در برابر افرادی داشته ایم که امکان تحصیل و مطالعه نداشته اند، خاین به روح انسانی هستیم، آنچنانی که مصلح بزرگ فرانسوی ژولین بندا Julin Binda ما را توصیف کرده است. او نشان داده است که ما ناسیونالیسم را کشف کردیم و برای آن تبلیغ نمودیم.»

روشنفکر، افغانستانی از این گناه عاری نیست (یعنی از حربه نمودن بفرقه های قومی، زبانی و...) ما به اصطلاح روشنفکران بوده ایم که از هزاران سال پیش خسارات نفرت انگیزی به باور آورده ایم. قتل عامها به نام یک آرمان، قوم گرایی و برتری جویی به خاطر اعاده قدرت، به نام یک مکتب و یک تئوری، «اخوانسیم و کمونیسم» این کار ماست. وی می افزاید: «مهمترین فرمان از فرمان دهگانه که می گوید: «تو نباید قتل کنی» و حاوی تمام علم اخلاق است؛ فرمانی که در تعمیم همین یک فرمان، شوپنهاور تمام علم اخلاقش را بیان می کند و می گوید: «به کسی خسارت نرسان. به کسی آسیب نرسان، بل تا آن جا که می توانی به دیگران کمک کن.» را فراموش کرده ایم. در عرصه روشنگری و روشنفکری ما نگوشیده ایم که از تاریخ، قانون مندی های عام استخراج کنیم، به این صورت که از گرایشهای موجود امروز نتیجه گیری کنیم که فردا چه موقع خواهد شد. باز هم اشتباه است، این ادعا که گویا تاریخ رودخانه ای است که باید ادامه جریان آن را بعضاً پیش بینی کرد، تلاش ناکامی است، مثل آن که از یک تصویر و یا یک نشانه، یک تئوری بسازیم. تنها موضع گیری درست این است که گذشته را کاملاً به گونه دیگری غیر از آینده ببینیم. حوادث گذشته را از دید اخلاقی و تاریخی نقد کنیم، تا بیاموزیم که چه چیزی ممکن است و چه چیزی اخلاقاً درست است. هرگز نباید کوشش کنیم که بر مبنای گذشته آینده را پیش بینی کنیم، چون آینده کاملاً باز است و در آن هر چیزی ممکن است اتفاق بیفتد. ۶ چنان که کالینگ وود Colling Wood فیلسوف معاصر انگلیسی در این زمینه نیز معتقد بود که وقتی به تاریخ می پردازیم، باید خود را به جای قهرمانان روشنفکری تاریخ قرار داده و تاریخ را دوباره بازی کنیم. یعنی در واقع تحلیل تاریخ فکر بکنیم.

ویژگی روشنفکر

روشنفکر، به عنوان شخص آگاه و باهوش و با درد که پرداختن به امور معرفتی و فکری (غیر ایدئولوژیک) از اهم ویژگیهایش است، همواره سعی می کند تا در اداره غیرمستقیم جامعه - از طریق جنباندن ریشه های اجتماعی و فرهنگی و رسانیدن آگاهی و متوجه ساختن توده ها - سهم فعال داشته باشد. روشنفکر در مجموع الماس ناپیدایی نیست که سراغش را در خزانه های شاهان و کوه نور بگیریم. به گفته زیبای مرحوم شریعتی: هر مدرک دار و قبالة دار انتکلتو فل را نمی تواند روشنفکر گفت - چنانچه بسیاری اند - و هر بی مدرک را هم نمی توان غیر روشنفکر گفت. روشنفکر را می توان در میان هر دو گروه و حتی آمی های نیز سراغ کرد که برخلاف برداشت شریعتی «فاقد سلاح ایدئولوژیک باشد» و اما موافق با شریعتی - درد ملت و جامعه ای را در دل داشته باشد. من به این باورم که

سیاست زمانی می تواند متعالی و مردم پسند شود که در محور روشنفکران و نهادهای روشنفکری (غیر ایدئولوژیک) شکل گرفته و بارور شود (یعنی از سفره روشنفکران تغذیه شود) چون روشنفکران بلندگویان و نمایندگان مردم اند که باید به مزارع سیاست آب بدهند. این روشنفکر است که در روشنگری و تئویر اذهان توده ها نقش محوری را ایفا نموده و القاء کننده مفاهیم مقدس آزادیخواهی عدالت، برابری و... می باشد. روشنفکر در نقش نمایندگی مردم است که به خودش حق می دهد تا از سیاست و سیاستگزار و قدرت و قدرتمدار انتقاد بکند. روشنفکر در این مرحله است که احساس رسالت نموده و صدای نفرین به هر نوع استعمار، استعمار، نابرابری، استبداد و... سر داده و وابستگی، نفع بری و بهره کشی را محکوم می کند. یکی از ویژگیهای روشنفکر امروز، در این آشفته بازار سیاسی ایدئولوژیک افغانستان این است که وظیفه روشنگری و تحقیقش را به عنوان مسؤول به عهده داشته و شیء قابل خرید و فروش بازار قرار نگیرد، روشنفکر در این حالت است که انگشت انتقادش را به هر طرفی دراز نموده و مجرم را در محکمه خلق الله به داوری و قضاوت می کشاند. روشنفکر همراه با زمان و اوضاع در حرکت است ولی با تغییر و تحول زمان نقشش تغییر نمی کند. او همیشه تماشاگر واکتش گر، روشنگر و داویر است. او مانند ایدئولوژی ها با هر تغییر و تحول، جامه بدل نمی کند، بلکه در افشای چهره های دروغین و توهم آور ایدئولوژی ها و ایدئولوژیست ها که اوضاع را به نفع خویش وارونه جلوه می دهند، نیز تلاش می کند.

روشنفکر، انسان غیرسیاسی نیست، بل غیر ایدئولوژیک است. وی با این موضوعش بر سیاست از طریق ضربه نمودن ریشه های اجتماعی و فرهنگی، تأثیر عمیق می گذارد. و در آخرین کلام بازمه خاطر نشان می کنم که از آفات دستیابی روشنفکران به حکومت و قدرت - به خصوص حکومتهای ایدئولوژیک - این است که حریت روشنفکر قربانی تعلقات او خواهد شد. و متأسفانه این مدعا در جوامع غیردموکراتیک به کلی صادق است و به کلی باید توجه داشت که کار روشنفکری نه به شرط مزد است و نه به امید مزد. محرومیت دارد، ولی تمتع ندارد، عین شمع صفتی و بخورشید منشی است، تماماً فوریاشی و روشنگری و گشاده دستی و کربمی و اندیشه ورزی و دلیری است.

پیشگفتارها:

۱. تاریخ روشنفکران، ص ۱۷۸، نک روشنفکران، دانشنامه سیاسی
۲. تاریخ روشنفکران، ص ۱۷۹، نک روشنفکران، دانشنامه سیاسی
۳. ادوارد سعید، نقش روشنفکر، ص ۷، پیشگفتار مترجم
۴. ادوارد سعید، نقش روشنفکر، ص ۵، پیشگفتار مترجم
۵. ادوارد سعید، نقش روشنفکر، ص ۱۵ و ۱۳، پیشگفتار مترجم
۶. سهراب بهزادی، فصلنامه آسمایی، شماره مسلسل ۱۶، صص ۷۰ و ۷۱.



گونه‌شناسی مطالعات سنت و تجدید



گونه‌شناسی مطالعه سنت و تجدید

□ عبدالقیوم سجادی



داستان تعامل با تقابل سنت و تجدید در جوامع اسلامی ماجرایی تاریخی و دامنه‌داری است که در مقاطع مختلف مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است. هرچند نمی‌توان زمینه‌ها و خاستگاه داخلی این ماجرا را از نظر دور داشت، خاستگاه و عوامل اصلی موضوع نسبت سنت و تجدید را می‌بایستی در مواجهه و رویارویی جوامع اسلامی با آراء و اندیشه‌های جدید و عمدتاً مدرنیته غرب دنبال کرد. از این منظر پرسش از رابطه سنت و تجدید را می‌توان با اولین رویارویی اندیشه‌گران مسلمان با تجدید غرب ارجاع داد. تسخیر مصر توسط ناپلیون و پس از آن سلطه سردمداران جنگ صلیبی بر سرزمین‌ها و بلاد اسلامی و در نهایت ارتباط اقتصادی و تجاری مسلمانان با دیار غرب، این پرسش را مطرح کرد که اسلام و باورهای دینی با آموزه‌ها و جلوه‌های فکری و صورتی مدرنیسم چه نسبتی برقرار می‌کنند؟ این سؤال از آنجا به عنوان دغدغه فکری اندیشمندان مسلمان حایز اهمیت بود که جوامع اسلامی برای نخستین بار با مظاهر نو و جلوه‌های جدیدی از زندگی مدرن روبه‌رو شدند که عمدتاً بر مبنای مکتب لیبرالیسم استوار شده و با آموزه‌هایی چون اومانیسم، راسیونالیسم، پلورالیسم و سکولاریسم بروز و ظهور می‌یافت. ذیل عنوان پرسش اصلی مزبور سؤالاتی در مورد رابطه اسلام و اندیشه دینی با هر یک از مؤلفه‌ها و شاخصهای یاد شده نیز مطرح شد.

اگر پرسش فوق را یک بار دیگر در گزاره‌ای روشن و به‌روز ارجاع دهیم این گونه قابل طرح خواهد بود که:

چگونه جوان مسلمان در عصر تجدید و در بطن جامعه مدرن می‌تواند در چارچوب باورهای دینی خویش بیندیشد، و در عین حال از دستاوردها و تجربیات جدید بشری نیز بهره‌مند شود؟ این پرسش هر چند از نظر ماهوی در درون جوامع اسلامی ناظر به چالش تجدید و دینداری است، اما اندیشمندان مسلمان این بخت را با الهام از مباحث جامعه‌شناختی غرب در درون گفتمان سنت و تجدید به بخت گرفته‌اند. سنت و تجدید به عنوان دو الگوی فکری یا ویژگیهای خاص به خود از منظر جامعه‌شناختی، مبانی فلسفی و اندیشه‌های سیاسی دو نوع گفتمان فکری خاصی را مطرح می‌کند که در مواردی با هم متعارض و یا سازگارند! بررسی نسبت این دو مقوله یکی از حوزه‌های جدی مباحث اکادمیک غرب محسوب می‌شود که امروزه عمدتاً تحت عنوان گرایش موسوم به سیاست مقایسه‌ای (Comparative politics) به بحث گذاشته می‌شود.

اما از آنجایی که باورهای دینی و مجموعه تعالیم دینی متعلق به حوزه فقهی،

کلامی و اخلاقی، یکی از مهمترین مضامین «سنت» در مفهوم کلاسیک آن است،

به صورت منطقی در درون جامعه دینی (اسلامی) زمانی که صحبت از

روابط سنت و تجدید به میان می‌آید به‌طور ضمنی رابطه این دو

و تجدید نیز مطرح خواهد بود. در این نوشتار

تلاش بر آن است تا با توجه به فضای کنونی

حاکم بر جامعه افغانستان، چارچوب

تئوریک مناسبی برای مطالعه و بررسی

رابطه این دو مقوله ارائه گردد. گفتم

فضای کنونی حاکم بر جامعه

افغانستان، خوب است برای اجتناب

از طرح مباحث ذهنی و انتزاعی از منظر

جامعه‌شناختی فضای موجود، لزوم

پنجاه اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴



و مقتضیات آن را به خوبی بشناسیم. تنها از این رهگذر می توان مباحث مربوط به تجدد و سنت را به خوبی پی گرفت. شرایط کنونی جامعه افغانستان بیانگر درهم تنیدگی جدی مظاهر تجدد و باورهای سنتی است، در حالی که ساختار در جامعه افغانستان منطبق بر ویژگیهای جامع سنتی است. اما در درون این جامعه نمودهای چشمگیری از جامعه مدرن و متجدد در حال ظهور و گسترش است. بحث حاضر برای جامعه ما از آن رو اهمیت دارد که برای نخستین بار به صورت مستقیم با زندگی جدید و مظاهر تجدد روبه رو می شود. مردم از سویی نیازمند آنند که از تجربیات و دستاوردهای بشری - که عمدتاً بر بنیان آموزه های مدرنیزم استوار گشته - در مدیریتهای سیاسی و ساماندهی اجتماعی استفاده کنند و از سوی دیگر نوعی تعلق خاطر غیر قابل اغماض به باورهای دینی و نظام ارزشی اسلام دارند که در برخی موارد احیاناً در تعارض با تجدد و مدرنیزم جلوه می کند.

همان گونه که اشاره شد، پرسش از رابطه سنت و تجدد و به عبارت غربی تر «دین و تجدد» از نظر پیشینه تاریخی به نخستین رویارویی اندیشمندان مسلمان با جلوه ها و نمودهای تجدد غرب بازمی گردد. مفهوم این کلام چنین خواهد بود که هر جامعه و مردمی که بیشتر از دیگران در معرض جلوه های تجدد غرب قرار داشته، بیشتر از سایرین با پرسش مزبور روبه رو شده است. به همین صورت در هر مقطع تاریخی که تماس جوامع مسلمان با جامعه غربی توسعه و بسط یافته، گستره و حوزه بحث مزبور نیز گسترش یافته است. بنابراین امروزه در جامعه افغانستان این بحث بیش از سایر مقاطع مطرح است. پاسخ عالمانه و دقیق این پرسشها افزون روشن و امیدوارکننده ای را در فضای جامعه اسلامی باز خواهد کرد.

گونه شناسی مطالعه سنت و تجدد

روشنفکران و اندیشمندان مسلمان در مواجهه با تجدد غرب از منظر دینی گونه های مختلفی از شیوه برخورد و تعامل جوامع دینی با تجدد غربی را مطرح کرده اند. در این جا به اختصار گونه های نسبتاً مطرح و جدی موجود در زمینه طرح می شود و پس از آن رهیافت مورد نظر به بررسی و مطالعه گرفته خواهد شد.

محمد ارگون از روشنفکران مسلمان غرب نسبت سنت و تجدد را ذیل دو دوره مختلف توضیح می دهد. به نظر وی جوامع اسلامی در مواجهه با غرب و مدرنیزم دو دوره کاملاً متفاوت را پشت سر نهاده و اینک نیز در درون این دو گونه تعامل می اندیشند. دوره نهضت و دوره ثور و دوره نخست ناظر به زمانی است که امت اسلام به نوعی بیداری در برابر غرب می رسد و پسان تر این بیداری تبدیل به تشدید گرایشهای رادیکال و انقلابی در برابر غرب می شود که از آن تعبیر به دوره ثور می شود. گونه شناسی دیگر با تمرکز روی «سنت» جهت مواجهه مناسب با تجدد غرب، آموزه ها و باورهای مرتبط با سنت را مورد دستکاری قرار می دهد. از این منظر نیز سه نحله فکری در میان اندیشمندان مسلمان قابل شناسایی است.

۱. نسخ سنت که اعتقاد دارد باورهای سنتی مانعی جدی بر سر راه رشد و ترقی جوامع است و بنابراین در مواجهه با تجدد، این باورهای

جدید ناشی از گفتنمان تجدد است که گفتنمان سنتی را تجدید می کند و یا به یک کنار می گذارد. از این گفتنمان در ادبیات موجود، به نگرش غریزدگی یا سنت ستیزی یاد می شود، زیرا استدلال می شود که تمام آنچه ذیل سنت قرار دارد، عامل بازدارنده منفی و غیر پویاست و هر آنچه ترقی، توسعه و بالندگی را به همراه دارد، تجدد و نوگرایی است. در این معنی تجددگرایی به مفهوم گریته برداری کامل از مدرنیزم غرب است و توسعه و ترقی به عنوان الگوی تک خطی در نظر گرفته می شود که جز از طریق تقلید و تعقیب مسیری که غرب پیموده امکان پذیر نیست.

۲. احیای سنت. در این تلقی سنت به عنوان عامل پویا و دینامیزم اجتماعی مورد توجه قرار می گیرد و رنگ باختن آن در برابر جلوه های خیره کننده تجدد، ناشی از خود بیگانگی و احساس خودکم بینی جوامع اسلامی است. بنابراین احیای سنت به مفهوم بازگشت به ارزشهای دینی و هنجارهای بومی است که جوامع درگیر با جلوه های مدرنیزم را از بحران معنی و معنویت رهایی می بخشد. گفتنمان احیای سنت هر چند ناظر به احیای ارزشهای دینی و بازگشت مجدد معنویت و دین باوری در جوامع شرقی و اسلامی است، اما در غرب نیز پس از تجربه مدرنیزم آنگاه که با بحرانهای اجتماعی روبه رو می شود و به قول یکی از پژوهشگران با انحطاط فرهنگ، غروب خدایان، مرگ اساطیر و سقوط معنویت مواجه می شود، گفتنمان احیای سنت یک بار دیگر مطرح می شود. اما در جوامع اسلامی تفکر احیای سنت عمدتاً در چارچوب افکار متقابل و عکس العملی در برابر نگرش نخست قرار می گیرد. همین موضوع باعث انعطاف ناپذیری و جزم اندیشی و در نهایت نفی مطلق غرب و تجدد در درون این رهیافت می شود، چیزی که امروزه از آن به بنیادگرایی دینی تعبیر می شود.

۳. تجدید و بازخوانی سنت، سومین رهیافت ناظر به بررسی نسبت تجدد و سنت است. در این تلقی عمدتاً تلاش بر آن است که حوزه های سازگار تجدد و سنت شناسایی شود و با عنایت به ضرورتهای زمانه و زندگی اجتماعی، سنت و باورهای دینی از منظری جدید مورد بازخوانی قرار گیرد. این رهیافت بر دو پیش فرض اساسی استوار است که با فروریختن این مفروضات اساسی نظریه نیز فرو خواهد پاشید.

الف. فرض بر این است که سنت و باورهای دینی از توانمندی و ظرفیت درونی مناسبی بر خوردار است که می تواند با نیازمندیهای کلیه عصرها و مصرها انطباق و سازگاری داشته باشد. بنابراین پیشرفت اندیشگری مدنی و توسعه عقلانیت بشری نه تنها گزاره های دینی را از اعتبار ساقط نمی کند، بلکه زمینه های درک عمیق و همه جانبه آن را فراهم نموده و بیش از پیش جذابیت باورهای دینی را آشکار می سازد.

ب. عقلانیت و تحلیلی عقلانی جوهره اصلی تجدد و مدرنیزم غربی است که پسان تر در گفتنمان پست مدرن به نقد کشیده می شود. مدرنیزم، عقل را مطلق نموده و رفتار عقلانی بشر را در عصر روشنگری مسلم می انگارد، اما پست مدرن این همه را خوشبینی به ساحت عقل و انسان دانسته و این نکته را بیان می کند که عقل نه تنها همیشه مبنای رفتار آدمیان نیست، بلکه خیلی از رفتارهای بشری مبنای غیر عقلانی دارد. از این منظر عقل در قبال شرع و مفاد آن قرار نمی گیرد، بلکه عقل و شرع در





کنار هم می تواند رفتار آدمی را جهت بخشد و جامعه بشری را به سامان رساند. در این چهارچوب شرع محوری نگاه ثابت و مداوم به چهارچوب کلی شریعت دارد و عقل گرایی ضرورتها و نیازمندیهای عصر جدید را در چهارچوب مزبور جای داده و صغرای احکام کلی و گزاره های عام شریعت را شناسایی می کند. به هر روی، گفتمان تجدید سنت از سویی بازگشت به هویت و ارزشهای اصیل دینی را مطرح می کند و از سویی دیگر برای هم آوا نمودن گزاره های دینی با زندگی جدید تلاش می کند و با توجه به دو مفروض فوق، چنین کوششی را ممکن و منتج می داند. اگر از منظر انتقادی گونه شناسی اخیر را مورد بررسی قرار دهیم، به سه نوع نگاه انتقادی کاملاً متفاوت و سه نوع غرب شناسی خواهیم رسید؛ ۱. نقد خود از منظر دیگر. «دیگر» در اینجا غرب و به صورت خاص گفتمان «تجدد» است. تلاش این دسته بر آن است تا سنت و باورهای سنتی و آموزه های دینی را از منظر تجدد به نقد بگیرد. در اینجا ناقد بر سکوی موسوم به لیبرالیسم و آرمانیسم ایستاده و از آنجا باورهای دینی را به نقد می کشد. این نوع نگاه گذشته از پیامدها و تبعات منفی آن، به لحاظ معرفت شناسی نیز با تأمل جدی روبه رو است، زیرا نقد یک تفکر و اندیشه با ایستادن در جایگاه رقیب و معارض نمی تواند نقدی عالمانه و دقیق باشد. نگرش موسوم به غرب گرایی عمدتاً سنت و باورهای دینی جوامع شرقی را از این منظر به نقد می گیرد، که در جای خود قابل طرح و بررسی است.

۲. نقد غرب (تجدد) از منظر خود. در تلقی دوم که از آن به احیای سنت تعبیر شد، ناقد در پی آن است که ضمن مفروض گرفتن محسنات کلیه گزارشهای سنتی، تجدد را از این منظر به نقد کشد. در اینجا تلاش بر آن است تا غرب با سلاح سنت و فرهنگ خودی مورد جرح و نقد قرار گیرد. نگرش سلفی گری و بنیادگرایی با چنین نگاهی در نهایت به نقد همه جانبه تجدد و نفی کلیه جنبه های آن می رسد. این نحله فکری نیز در جوامع اسلامی از دیرباز تاکنون بوده و طرفدارانی نیز داشته است. این که چرا چنین تفکری در جوامع اسلامی رو به رشد و ازدیاد است، در جای خود قابل طرح و حایز اهمیت است، اما در مورد ریشه ها و عوامل توسعه آن نحوه تعامل غرب با جوامع اسلامی را نمی توان از نظر دور داشت و به قول چامسکی تحقیر ملل اسلامی از سوی غرب بدترین رفتاری است که واکنش متقابل را در ظهور و گسترش بنیادگرایی اسلامی ایجاد می کند.

۳. موضع گزینشی و تفکیک میان جنبه های مثبت و منفی تجدد، سومین روش نقد مدرنیسم است که در گفتمان اخیر (بازخوانی سنت) مورد توجه و تأکید قرار دارد. در این تلقی جزم اندیشی و مطلق انگاری بنیادگرایانه به انعطاف پذیری و تساهل اندیشگی تبدیل می شود. در این گونه، جنبه های خاص از هر دو طرف رابطه، هم سنت و هم تجدد، قابل نقد و احیاناً جرح و تعدیل انگاشته می شود. باورهای سنتی تا آنجا که سرناز ساکاری با کلیه مظاهر و نموده های تجدد داشته باشد، قابل نقد اعلام می شود و تجدد نیز در مواردی که به نفی سنت می رسد به نقد کشیده می شود. هر چند مدرنیسم در ابتدا به مفهوم کنار نهادن سنت و فرار از سنتها بود، اما بعدها در اوج کمال در درون گفتمان پست مدرنیسم نوعی رویکرد مثبت نسبت به سنت جایگزین نگرش منفی مزبور شد.

گفتمان بازخوانی سنت این نکته را مطرح می کند که به دلیل سازگاری و هماوایی عقل و شرع می توان گزاره های شرعی و عقلی را در کنار هم چید و هر دو را دمساز نمود. عقلانیت مدرنیسم تا آنجا که به نفی شرع نپردازد، موجه و قابل قبول خواهد بود و آموزه های دینی تا آنجا که تعطیل عقلانیت نینجامد اعتبار دارد. در این میان مهم آن است که حوزه های تلاقی و انطباق و نیز محدوده تعارض و ناسازگاری کشف و استخراج شود.

از میان رهیافتهای مزبور، با توجه به تجربیات تاریخی جوامع اسلامی و با عنایت به ضروریتهای زمانه جامعه ما از تلقی نخست (غرب زدگی) و رویکرد دوم (بنیادگرایی) هیچ کدام نمی تواند وضعیت جامعه ما و شرایط جهانی را به خوبی درک کند، زیرا هر یک از این دو رویکرد، تنها بخشی از عوامل را مورد توجه دارد. رویکرد نخست ضروریتهای زمانه و اهمیت تجدد را تا جایی می رساند که جانب دیگر رابطه را از نظر دور می دارد و در نهایت به یک جامعه پرمتهای می رسد که بشر استقلال خود را از دین و خدا اعلام می کند. تجربه غرب به خوبی نشان داد که این تفکر با تمام کامیابیهای مادی، بشر را به خلاء منفی و بحران معنویت و در نهایت از هم گسیختگی روبه رو نموده و در نهایت انسان را در برهوت تنهایی و حیرت واماندگی قرار خواهد داد.

از جانب دیگر، تلقی دوم نیز با نگاه صرفاً سنتی نیازها و ضروریتهای عصری را از نظر دور می دارد و عقلانیت را در حصار شریعت به بند می کشد که کمترین اثر آن تکرار تجربه سکولاریسم غربی در جوامع اسلامی است. آنگاه که آموزه های دینی عقلانیت آدمی را به تعطیل بکشاند و انسان عاقل و خردمند را به انقیاد کورکورانه از خویش فراخواند و برای پرسشهای او جز تعبد تفکری نداشته باشد، زمینه های بی رونق شدن مفاهیم دینی و فاصله گرفتن روشنفکران از مفاهیم دینی و در نهایت سکولاریسم ایجاد خواهد شد.

تنها در آخرین رهیافت مورد بحث، هر دو طرف رابطه مورد توجه قرار می گیرد. اعتقاد بر آن است که مفاهیم و آموزه های دینی اصالت دارد و نیازمندیهای زمانه نیز از ضرورت برخوردار است. در این جاست که عقل و شرع در کنار هم می نشینند؛ سنت و تجدد به هم می رسند و از دل گزاره های سنتی مفاهیم جدید استخراج می شود. در این تلقی است که به گفته سید جمال الدین افغانی، اندیشمند مسلمان هم به نقد خود می پردازد، هم بازگشت به ارزشهای اصیل اسلامی مورد توجه قرار می گیرد و هم در پی آشتی میان دین و مدنیت جدید تلاش می شود. روشنفکران مسلمان دو جامعه کنونی افغانستان با استفاده از این رویکرد می توانند بیشترین بهره را از فضای ایجاد شده برداشته و ضمن اعتنا فرصت با استفاده از تجربیات عینی دیگر جوامع و اندوخته های علمی اندیشمندان، به بازخوانی مناسب و بالنده ای از سنت و آموزه های دینی پرداخته و چهره ناصواب و متقلب از باورهای دینی را که در گذشته وجود داشته اصلاح نمایند. اما انجام این رسالت بزرگ نیازمند شناخت غرب و تفکیک رویه ایدئولوژیک تجدد از رویه تکنولوژیک آن است و مسلم شناخت مدرنیسم و نقد عالمانه گزاره های سنتی و مدرن، رسالتی است بر دوش اندیشمندان مسلمان.

بنیاد اندیشه
۱۳۸۴

روشنفکران و سیاست ملی

□ یاسین رسولی



۱- نسبت میان مدرنیته و دین

۲- سیاستهای ملی نسبت به دین در مذهب

این دو موضوع باهم اند و یکی بدون دیگری انتزاعی می گردد. در افغانستان امروز در زمانه ای قرار گرفته ایم که باید انتخاب کنیم، ما وظیفه داریم و انتظار مردم ما هم از ما این است که فارغ از هوسهای فردی به موضوع مهم سیاست دینی جامعه امروز بپردازیم با پشتوانه ای از دانش جامعه شناسانه و دین شناسانه، بر تلخیص و مصلحت جویانه از پس انتخاب بر آییم.

ادیان عموماً و اسلام خصوصاً در شرایط و زمانه و بستری رشد نمودند که ما در تقسیم بندی مان به «عصر سنت» تعبیر می نماییم. به عبارت بهتر ادیان زاده شرایط ذهنی و اجتماعی جوامع سنتی هستند، شما هیچ جامعه سنتی بدون دین نمی توانید بیابید، گرچه بعضی از آن ادیان بسیار ابتدایی اند. اما ذهن سنتی و بالطبع جامعه سنتی فقط با حضور و محوریت خداوند و روشی که به عنوان دین از آن می توان یاد کرد زیست می کند. (امیدوارم این نگاه جامعه شناسانه ذهن شما را به موضوع حقانیت دین ببرد چرا که ما در نگاه جامعه شناسانه از آنچه هست سخن می گوئیم نه آنچه خفای است و یا باید باشد) ادیان با موفقیت توانستند شالوده ای اساسی و عمیق برای زندگی اجتماعی جوامع سنتی بنیاد کنند. اخلاق بنیان ادیان است، چنانکه پیامبر عظیم الشان اسلام فرمود «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»

ارائه الگوی اخلاقی توانست پاسخ کافی به انسان و زندگی اجتماعی اش بدهد و انسان بربر را به مدنیت رهنمون شود. ادیان در پی ریزی مدنیت ها و تمدنهای کهن نقش محوری و زیربنایی داشته اند. اخلاقی اجتماعی و سیاسی اسلام که پیامبر در «مدینه النبی» به اجرا آورد و تا حدی در خلافت مسلمین تداوم یافت، اعراب را از جاهلیت به مدنیت و پی ریزی تمدنی شکوهمند یاری رساند و حتی در سایه این معرفت و

آسیب شناسی فرهنگ مذهبی و وظیفه روشنفکران قوم است که باید جدی تر بگیرند، چرا که تا فرهنگ مذهبی ما اصلاح نگردد و بینش و روش زندگی مذهبی مانو نشود و علم دینداری توأم با معرفت بر سکوهایی اجتماعی به جای دینداری عوامانه و منشرعانه به اهتزاز در نیاید، در هیچ حوزه دیگر زندگی اجتماعی نباید امیدصلاح و بهبودداشت، زمانه جدید به ایمان نو و معرفت دینی نو نیاز دارد. امار و حانیت ما دین را در مناسک و عبادات خشک خلاصه شده و تعبدی عرضه می کنند و هر روز در انبیشه یافتن مقلدان بیشتری هستند. واقعیت این است که دینداری عوامانه با منافع اجتماعی و روحانیت چنان گره خورده است که یکی بدون دیگری ماندگار نخواهد ماند!

حال که مقدمه گفتار ما به این جا رسید لازم می دانم دو موضوع را به تفکیک توضیح دهم که می اندیشم سخن روز جامعه افغانستان و به خصوص قشر تحصیل کرده و روشنفکر به بسط و تشریح این دو گفتار، امروز بیش از هر زمانی نیازمند است. این دو موضوع عبارتند از:



سیادت بسیاری دیگر از جوامع چند قرن تاریخ را روشن و پر نور معرفت ساختند.

اما امروز مادر عصر مدرنیته زیست می کنیم. مدرنیته در جهان امروز عالمگیر شده است. همین جهانی شدن که بحث روز است نهایت مرحله فراگیری مدرنیته است و مدرنیته چیست؟ بنیاد مدرنیته «بر عقلانیت انتقادی» استوار است که زاینده معرفتی نوین بوده است و نگاهی نو به انسان و جهان، متفاوت از عصر سنت. نیچه این تحول عظیم را هراسناک در یک جمله خلاصه کرد و گفت: «خدا مرده است». یعنی انسانها دیگر رازهای تودرتوی جهان آفرینش را به منبعی و مرجعی به نام خدا نمی رسانند و انسان است که در عصر مدرن محور می شود و این انسان محوری و انسان گرایی به «اومانیسم» تعبیر شده است.

اومانیسم با به کارگیری عقلانیت ابزاراری سعی کرد جهان را «رازدایی شده» معرفی کند به گونه ای که برای هر پدیده ای یک تفسیر عقلانی وجود دارد و انسان دیر یاز و دیر کشف این «فرمول ها» نایل می شود و چنین است که علم مدرن پدید می آید و از همه مهمتر زندگی مدرن است که بر اساس علم مدرن ساخته می شود. اگر در جامعه ای آموزش فراگیر شود و یافته های علم تعیین کننده محورهای زندگی اجتماعی باشد می توان گفت آن جامعه مدرن است و فرقی در این زمینه بین شرق و غرب نیست، گرچه غرب در کسب تجربه مدرنیته پیشگام بوده و هست. اما مدرنیته و آموزه هایش در انحصار کسی یا مردمی خاص نیست.

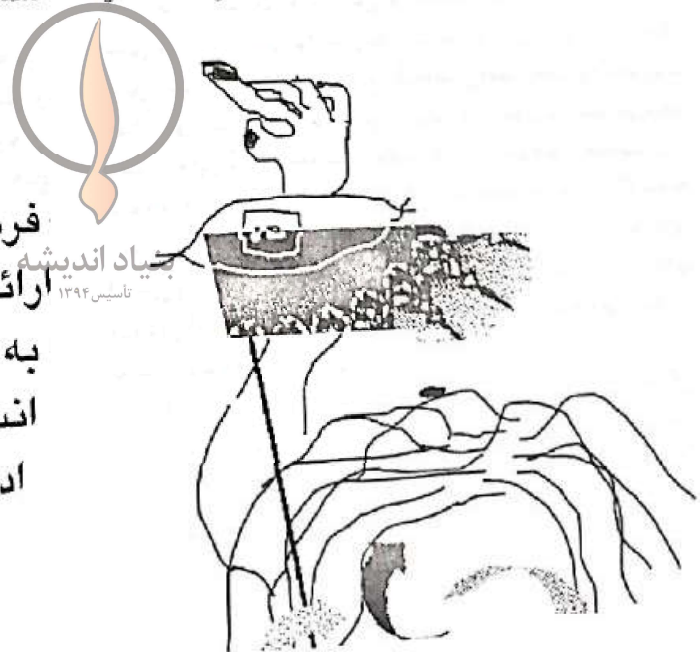
باری! اگر در عصر سنت، خدا محور بود همه چیز زندگی اجتماعی با آنچه دین می نامند تعبیر و تفسیر می شد، اما در گفتمان مدرنیته «انسان» محور است و یافته های انسانی اساس زندگی اجتماعی اش را می سازد. در پیش گرفتن سیاست، اقتصاد و مدیریت جامعه بر اساس علم و عقلانیت و تجربیات اجتماعی، شیوه زندگی مدرن است که به سیاست «سکولار» و یا «عرفی» تعبیر و تعریف می شود. واقعیت این است که جامعه افغانستان نه تماماً در عصر سنت مانده و

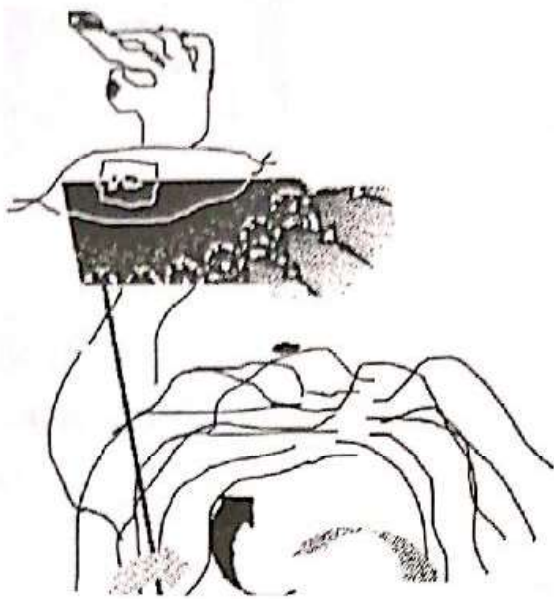
نه حقیقی و افزای مدرنیته برده است. افغانستان در قرن بیستم تلوتلو خوردن و لرزان بر مرزهای سنت و مدرنیته به پیش رفته گاهی ادای مدرنیته را درآورده و زمانهایی به عقب روی آورده و در وادی سنتها غلطیده است. در ابتدای قرن بیستم در دوره ده ساله از ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۹ میلادی امان الله مدرنیزاسیون جدید را در پیش گرفت. هرچند این مدرنیزاسیون یا واکنش طبقات سنتی، دوام نیاورد اما الگوی وی با ملایمت و اعتدال بیشتری دنبال گردید، به خصوص در زمان پادشاهی محمد ظاهرشاه کمونیست ها هم کاری از پیش نبردند و مجاهدین به راستی سرگردان بودند و توان انتخاب نداشتند تا این که طالبان از آستین قهر سنت برآمدند و چنان ارتجاع و ضدیتی با «ظاهر مدرن» را به نمایش گذاشتند و تراژدیها آفریدند که همه دیدیم.

قصدم از بیان این مطالب این بود که نوسازی و پیشرفت افغانستان مدرنیته است و ادیان و مذاهب شان که از مظاهر دوران سنت اند و به میراث به ما رسیده اند. اینها توان و ظرفیت ایجاد نهادهای اجتماعی مدرن را ندارند و نباید از ادیان توقع آفریدن نظام های اجتماعی مدرن را داشت. باشیم. البته ایدئولوژیست ها با فریه نمودن گوشه هایی از دین و تفسیر ایدئولوژیک از سنت، نیات و برنامه های بشری را تعمیم داده و جامعه دین و مذهب بر آن پوشانده و تحت عنوان نظام اجتماعی دینی به خورد جامعه داده اند و بدتر این که تحمیل کرده اند و می کنند. از دین در عصر مدرن چگونه می توان کار ویژه ای را انتظار داشت که در عصر سنت ایفا می کرد؟ روشنفکران هم محصول همین دوران های گذار بوده اند. روشنفکران پیام آوران مدرنیته اند که رسالتشان به سلامت عبور دادن جامعه از مراحل گذار است. مشخصه دوره گذار آشفتگی و درمنازگی است و وظیفه روشنفکر تلفیق سنت و مدرنیته و کمک فکری به جامعه برای انتخاب کردن درست می باشد.

جامعه افغانستان بار دیگر بر صراط سنت و مدرن به راه افتاده است. گفتمان های فکری و جریان های اجتماعی و سیاسی حول این شکاف

اخلاق مهمترین ثمره ادیان است، چنانکه پیامبر عظیم الشان اسلام فرمود «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»
آرائه الگوی اخلاقی توانست پاسخ کافی به انسان و زندگی اجتماعی اش بدهد و انسان بربر را به مدنیت رهنمون شود.
ادیان در پی ریزی مدنیت ها و تمدنهای کهن نقش محوری و زیربنایی داشته اند.





است، چنان که در لویه جرگه همه شاهد بودند که چگونه هنوز هم استفاده ایزاری از مذهب برای سیاستمداران زیرک راحت ترین ابزار در مبارزه قدرت است.

بدون شک مردم افغانستان دلبستگی عمیق نسبت به دین دارند. بنابراین نویسندگان قانون اساسی لازم است به فرهنگ دینی مردم احترام گزارده و احترام به اسلام و استفاده از آموزه های اسلام مردمی، غیردولتی و مبتنی بر درک عصری از دین را در قانون اساسی به عنوان سندی که راهنمای آینده است؛ جدی بگیرند.

اما مذاهب که قرائت هایی از دین اند، همواره با تعصب شدید پیروان همراه بوده اند که برای اثبات حقانیت یک مذهب نفی سایر مذاهب را در پیش گرفته اند. امکان همزیستی چند مذهب رسمی در یک کشور اگر غیرممکن نباشد، بسیار دشوار و بحرانی خواهد بود و عامل همبستگی ملی را به صورت جدی تهدید می کند. اما یک «اسلام مردمی غیردولتی و آزاد» می تواند بهترین عامل قوام بخش هویت ملی ما باشد.

رسمی شدن مذاهب جز این که راه را برای استفاده ایزاری مجدد مانند گذشته از مذهب و گستردن زمینه کینه و عداوت مذهبی باز می کند، و زیاده اند که ستم مذهبی بدترین نوع ستمهاست و از همه دهشت آورتر این که راه متولیان غیر شایسته و امتحان پس داده بر کرسی اقتدار مذهبی باز خواهد شد که با نام دین، منافع سیاسی و اجتماعی شان را پیگیری می کنند. با برپایی یک دولت ملی سکولار علاوه بر مصونیت جامعه از آسیب هایی که بر شمرديم «آزادی مذهب» پذیرفته خواهد شد و از این فرصت بیشترین استفاده را اقلیت ها خواهند برد چرا که در شرایط سکولار

مذاهب اقلیت و اکثریت فرصت های برابری به دست می آورند. امید است ان شاء الله در فرصت های آینده با رویکردی دین شناسانه بتوانم آسیب شناسی فرهنگ دینی و تاهثیرات سیاست سکولار را بر فرهنگ دینی بخصوص در افغانستان پیگیری نمایم.

شکل خواهند گرفت که قصه آینده تحولات سیاسی را باید در پرتو آن تحلیل کنیم.

نوسازی موفقیت آمیز جز با درک صحیح از این مقوله حاصل نمی شود. گریزی از ملزئنه نیست، گرچه ناخشنودی هایش را هم باید در نظر داشت. ملزئنه اگر نتوانسته بهشت را در این دنیا بسازد، از معذات های بسیار داشته و زندگی انسانی بسیار بهبود یافته است. سوالات اساسی این است که:

۱. روشنفکران باید پاسخ دهند که چگونه باید آموزه های ملن را در جامعه مان بومی و نهادینه کنیم؟

۲. چگونه از میراث غنی سنت که ثروت فرهنگی است بهره ها، تجربه ها و نکته هایی برای بازسازی افغانستان نوین و ملن استفاده شود گرفته شود؟

۳. چگونه می توان یک نوع دینداری را ترویج کرد که هم بتوانیم ملن باشیم و هم مؤمنانه زندگی کنیم؟

اینجا انتظارات جدید از دین مهم است و فرصت بیشتری برای بحث و بررسی می طلبد. کسانی امروز در افغانستان داعیه مرجعیت دینی دارند و علم برافراشته اند تا انتخاب را مشکل بسازند و جامعه را در پیش گرفتن سیاست عرفی با تردید روبه رو سازند. بدون تردید پشتوانه ذهنی آنان این است که «دین برای همه جنبه های زندگی قواعد و بر نامه دارد» این سخن که انتظار حداکثری از دین را می رساند، در عصر ملن ناشیانه ترین گزاره ای است که در بحث انتظار از دین می توان بر زبان آورد. حتی اگر در زندگی اجتماعی دین حرفهایی برای گفتن داشته باشد، باز هم در پنبرش مردمی و سازگاری با تحولات نوشونده معرفتی و اجتماعی مشکل دارد و بدتر از آن، متولیان دین اند که بیشتر مشکل دارند و این را به تجربه سه دهه اخیر در افغانستان همه دیده ایم.

می اندیشم: دین برای حفظ بقاء و تاثیر گذاری بر زندگی ملن باید پنبیرای سه شرط عمده گردد:

۱- معرفت دینی که معرفتی بشری است، تابع دانش زمانه است، چرا که دانش زمان میزان فهم انسانی و تفسیرش از متون مقدس است. با نوشدن مداوم دانش، معرفت دینی هم احتیاج به نوشدن پیدا می کند.

۲- ادیان باید خود را با روش دموکراتیک سازگار کنند و فقط از طریق گفتگو بر وجدانهای انسانی تاثیر بگذارند. شیوه های دموکراتیک حاصل تجربه بشری اند و روشهای مغایر با آن محکوم به شکست اند. پنبیرا به خصوص تحمیل ها و عدم تساهل ها و روشهای قهرآمیز نتیجه عکس در تبلیغ دین دارند.

۳- در زندگی بین المللی ادیان با میثاق های بین المللی مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر و منشور ملل متحد سازگار شوند و پذیرا گردند، چرا که این میثاقها زبان بشر امروز است.

افغانستان که می رود یک سیاست سکولار و عرفی را در پیش بگیرد. آبا سنجیده ایم که شعار «رسمی شدن مذهب» و بعد دعوای پیاده کردن قواعد مذهبی چه پیامدهایی دارد؟

البته برای سیاستمداری که با این شعار می تواند از انزوای سیاسی به درآید و شوری در جامعه افکند دامن زدن به مذهب گرایی نتیجه بخش





□ نقیب آروین (بادغیسی)

ناگانگی و همگانگی

مذهب و پست مدرنیسم

یابش و گزارش خطی محتوم و غایت انگارانه در توازی یا تضاد مذهب و پست مدرنیسم با دیدداشت به تأویلها، چالشها و گفتنهای مرده، زنده و تولد ناشده هر دو فراگرد فکری، گزاره‌ای خواهد بود که فراشد آن به یک سخن، نامشتمل است.

نوسان، تعلیق، ناجزم انگاری و منش ضد ساختاری پست مدرنیسم، وجود آن را به قطع از فراداشت‌های ساختماندهی می‌دارد. با در نظر داشت مجموعه گزاره‌هایی که در این نظرگاه جمع می‌آیند. اگر بتوان آنها را در تباری یگانه جمع آورد (که فشرده سازی آن بحر در کوزه‌ریزی است) و دشواری و گسترندگی منش بر آشوبنده و بیخیاخته‌اندیشانه آن ^{تأسیس ۱۳۹۴} این مؤلفه‌ها برای ذهن این سویی به ویژه با برابری نهاد مذهب با آن، گزاره‌ای دشوار یاب و به گفته قدیمی‌ها سهل ممتنع است.

پست مدرنیسم در ساده‌ترین رویه، نقدی به سبطه مدرنیسم است. مدرنیسمی که نه تنها در قالب زمانی چند سده اخیر هیأت وجودی یافته است، بلکه مدرنیسمی که به لحاظ فلسفی ریشه در ساختار کهن دوران آغاز فلسفه غربی و از نظر گاههای افلاطونی، تا پایان خود دارد. و نقدها از آن گونه که با پیش فرض‌ها و انگاره‌هایی که در تمام این دوران شالوده‌های وجودی قاطع فکر و فلسفه بوده‌اند؛ بلکه نقدی که خود این شالوده‌ها را به پرسش و چالش می‌کشد و می‌کشانند. نقدی که

مبنای «کلان روایت»‌ها را سؤال گذاری می‌کند. خردمندی، عقلانیت و تعالی تکنولوژیک بنیه‌های اساسی «کلان روایت» مدرنیسم را برمی‌سازد. پست مدرنیسم درست (کلان روایت)‌هایی از این دست را که ادعای رسانش بشر به غایت و نهایت و «حقیقت» را در زیر ساخت‌های اندیشگی خود دارند به چالش و بنیان فکری برمی‌گیرد. محتر خود «حقیقت» را و از همین ریشه هر گونه دیدگاهی را که ادعای قطعیت انگاری دارد، مردود می‌شمارد.

پست مدرنیسم مجموعه پویه‌ها، پرسش‌ها و ترندها و گزاره‌هایی است که خواب گران آدمی، خواب سنگی عادت‌ها، باورها و قراردادهای هستی و هستی شناسی آن را برمی‌آشوبد. خوی بر آشوبنده و ناباوری که به هیچ باوری، باوری ندارد و گاه به خود نیز باور ندارد. چنان که اشارت رفت، به هیچ روی خود را در قالب ساختاری و با به عنوان مثال ایدئولوژیکی در نمی‌گنجانند بلکه نظرگاهی است کاملاً ضد ایدئولوژیسم.

نقد مدرنیسم یا آنچه که پسانتر پست مدرنیسم نام گرفت با همه گسترندگی و شاخه‌های هم تبار آن، از اندیشه‌های انلیشور آلمانی فردریش نیچه آغاز شد و به زاینده‌گی و تکثر رسید. او نخستین صدای غول پیکری بود که به نقد مدرنیته دست بازید و بعد از او همه شاخه‌های

که هر کدام در حوزه‌ای خاص به تحلیل و پژوهندگی قامت افرازدند از

زمن‌ها بودند. فردویگ وینگشتاین، اندیشمند آتریشی قباری که در انگلستان زندگی کرد و پژوهشهای زبان‌شناسانه خود را، از آثار نیچه بر و بهره گرفت؛ بنیاد استوار زبان، که به واسطه آن جهان «انسانی» معنا می‌یابد را به بازی و دوباره‌اندازی گرفت و به این نتیجه رسید که زبان نمی‌تواند معرف نام و مخوم جهان واقعی باشد و از همین ریشه تمام گفتمان‌هایی را که در و از عرصه زبان بر ساخته می‌شوند، به عنوان بازی زبانی صرف شناخت. از همین جاست که «معنا» به ناپودی کشانده شد.

طرح معروف بازیهای زبانی وینگشتاین که تنها در حوزه زبان‌شناسی، ساختار زبان‌شناسی متعارف را که ریشه در فلسفه کهن عبر کلاسیک تا دوران مدرن داشت به چالش کشید. در فرائسه اما که بدون نظرگاههای پست مدرنیسم بود، اندیشوران بزرگی در گونه‌های دیگر، فراگردهای اندیشگری‌ای که به صورت عام، آیین-منش‌های قاطع هستی‌شناسانه اجتماع بشر-به خصوص در جهان در سیطره مدرنیسم-راه بنیان بر افکنی گرفتند.

میشل فوکو و ژاک دریدا دو اندیشور فرانسوی‌اند که دیدگاهشان همسر و سربه با طرح «خانمان بر انداز» وینگشتاین بود. فوکو چه از ربرد زبان‌شناسانه در این یک جیتی نیست و چه از نظرگاه عام فلسفه هستی، مجموعه بوده‌ها، هستنده‌ها، قاعده‌ها و انتظام و قراردادی که بین آنها وجود دارد و جاری بی‌سوزیر ساخت اندیشه و فلسفه بوده‌اند را به ایستایی و پرسش کشاند و «نظم چیزها» را دست کم به خیال خودش برهم زد.

از بارزترین رهیافت‌های فوکو مسأله دانش و قدرت است. از دیدگاه او همه اندیشه‌های هم‌نسل او، مدرنیسم بر استوانه دانش استوار است و دانش زمینه‌ساز «قدرت» است. هیچ تضمینی وجود ندارد که دانش معنایی تکنولوژیک بنیان‌ساز مدرنیسم، برای آزادی، سعادت و رهایی بشر به پیش برود و اصلاً تا حالا پیش رفته باشد.

از دیدگاه آنان مدرنیسم که ادعای «کلان روایت» رسانش بشر به غایت، آزادی و سعادت را دارد، خود اکنون تبدیل به زنجیرگاهی گردیده که به جز خود، هرگونه ناهمگونی‌ای را مردود می‌شمارد و به طرد آن باور دارد.

ژاک دریدا اندیشور فرانسوی دیگر که «بنیان فکنی» از گزاره‌های بنام اوست، هستی را با خردینه‌ترین هستنده‌ها و تکرر و تنوع آن به عنوان یک متن کلان شناخت متنی که خوانش آن را به روشی باز گونه از قبل، پیشنهاد کرد.

در گزاره‌های او و هم‌تباران پست مدرنش، پیش‌داشته‌های ذهنی مغایب با «خواننده متن» در معنا سازی متن سهم دارد به پیشنهاد او باید هر متنی را «مثلاً فلسفی یا ادبی» بی‌توجه به ساختارهای معناشناسی‌ای که نا قبل از آن وجود داشته، شالوده اصلی آن را به ساخت شکنی گرفت. به عنوان مثال در متنی که گزاره‌های معنا، حقیقت، آزادی... حضور حتمی دارند و ادعای وصول و رسانش به این مفاهیم را نیز، باید

زیر ساخت‌های بنیادی متن را واسازی کرد و تعریف با شاید ناویل نازم در شناخت (و متن) رسید.

بررسی جایگاه «متافزیک روح» در فلسفه غرب که ریشه در تفکر افلاطونی داشت از رهبردها و رهیافتهای بنام دریداست. دریدنا حضوری را که تمرکز و مرکز ملاری فلسفی را که از اندیشه‌های افلاطونی تا پسین دوره اندیشه غربی به انسان بخشیده شده بود مورد سؤال قرار داد؛ آنچه که در گفتمانهای پست مدرنیستی، مرکز دایمی نام گرفت. از این دیدگاه مرکز رجعت پذیر هستی‌شناسانه از فرد و فلسفه از مشروعبیت افتاد. فرانسوا لیوتار اندیشور فرانسوی دیگر نیز در همین رده جایگاه دارد. او ضمن بررسی مفهوم دگر دینی فرهنگ به صورت عام در گفتمان پست مدرنیسم، به تولید فرهنگها و باور داشته‌هایی باورهای تازه‌ای که مغایرت جدی با فرهنگها، ارزشها و ارزش ملاریهای ماقبل دارند. باور داشت و گونه‌ها، فرهنگها و باورداشت‌های متکثر گوشه‌های متنوع اجتماع بشری را برابر نهاد و متقابل کرد و در نتیجه گفتمانهای علمی متعالی را که ریشه در دانش و از دیدگاه پست مدرنیست ها همبسته دیگر آن قدرت، داشت تا باورهای «خرافی» انسانهای فلان منطقه پرت زمین، به یک دید نگریست.

پیشنهاد او رهایی از «فراروایت»‌هایی بود که ادعای رسانش انسان به غایت‌مندی نهایی و سعادت را دارند. «فراروایت»‌هایی مانند دانش و عقل‌مداری و خردورزی (به ویژه غربی)، آزادی، حقیقت و...

از دیدگاه پست مدرنیسم دانش در جهان کنونی همبسته و زمینه‌ساز قدرت است. دانش غربی که تکنولوژی پیشرفته نمودار آن است، اکنون خود تبدیل به قدرتی گردیده، که حرکت آن در توازی با سعادت بشر دور از نظر است در این گفتمانها ایده‌های علمی پیشرفته نیز به عنوان «فراروایت» که وصول به سعادت بشر و «حقیقت» را در پس زمینه وجودی شان دارند، مورد تردید قرار گرفته و از این مهمتر که خود «حقیقت» به عنوان غایبی که تداوم تاریخ و فلسفه وابسته آن بود، از قبول افتاد و در نتیجه تاریخ، فلسفه و ایدئولوژیسم که بیشترین ادعای تکرار وانه را دارا است در پست مدرنیسم به پایان رسیدگی خود رسید.

وقتی «خط تداوم» فلسفه مدرن دیدگاه قطبی و خودانگاری که هستی و انسان را در چهار چوبه دانش خاص خود قرار می‌داد مورد سؤال رفت، نگاه پست مدرنیسم به همه جلوه‌ها، وجوه و تکرری که هستی را بر می‌سازد، معطوف شد.

در مدرنیسم بیرون از محوریت یگانه و خودانگار مدرن، هستی‌ها هستی‌شناسی‌های موجود قطعاً فاقد مشروعبیت بودند. پست مدرنیسم به این تکرر توجه کرد و «ابر روایت»‌ها را به همان گونه به «روایت» صرف تقلیل داد که همه جلوه‌های وجودی هستی از دیدگاه‌های آیینی تا اسطوره و... را به جایگاه همان «روایت» صرف مشروعبیت داد. تکرر، چندصدایی، عدم جزمیت و قطعیت انگاری از داشته‌ها و گزاره‌های بنیادی پست مدرنیسم است. پست مدرنیسم، رویه‌ها، گونه‌ها و گانه‌های مشروعبیت هستی را به رسمیت شناخت و هیچ «ابر معنایی» را به عنوان ربرد مطلق به غایت و حقیقت و فهم و درک واقعی از هستی جدا



نکرد. چه این که به خود حقیقت و «ابر معنا» باور نداشت. گفتنیهای پست مدرنیسم چونان شعر کتیبه اخوان روی دیگر سنگ را فرا روی خویش آورد که نیز چیزی در آن نوشته نشده بود. مجموعه گفتنیهای که نظرگاه اگر نه واحدولی همبازی را به نام پست مدرنیسم برمی سازد با حجم وسیعی از متن ها و فراداشت و انگاشت هایی انباشته است که به گفته سپهری تا بخواهی پیوندد، تا بخواهی تکثیر، نظر در خود دارد. صیورت، سیالیت و زندگی و دگرشوندگی ای که دارد، آن قدر قرائزنده است که در هیچ مکانیت و زمانی در نمی گنجد. ساده ترین آموزه ای که از آن جهان انسانی می گیرد طرح نو دراندازی ای است که تا حال در تجربه های دانی و فلسفی بشر رنگی نداشته است.

پست مدرنیسم دانی بشر را به یکباره دگرگون می کند، آن چنان دگرگونی که انسان، حتی انسان مدرن، دگربودگی خود را در جهان پست مدرن، که هنجار ناآشنای خلاف عادتش، ناسازترین صلابی است که تا حال شنیده، نمی تواند باور کند. همین طبع دگرگون کننده و خود دگرشونده پست مدرنیسم جدا از مدرنیته قابل بررسی نیست. پست مدرنیسم را در هر دو بعد آن یعنی نقد مدرنیته و یا جهان پس از مدرنیسم مورد نظر پست مدرنیست ها اگر بررسی کنیم، موقعیت های فرار و ناپایداری که دست کم هویت انسان امروزی زمین را در احتوا دارد و بایستی آنها را ناموقعیت و ناپایداری نام داد، بر همه سلسله وجودی، افکار، نشانه ها و جهان آدمی زنده این جهانی سیطره دارد. حتی اگر با دیدملافان مدرنیسم بنگریم موقعیت انسان در سیطره تکنولوژی گسترده و متعالی و فرهنگ نو دچار دگرذیسی شده است. با فرض این که برابر نهادی مذهب و چالش و همایش آن با پست مدرنیسم ضرورت داشته باشد. آغاز بایسته از کجاست.

حقیقت این است که فضای جهان پست مدرن از بسیار باریکه ها و دقیقه ها با جهان شرقی همبندی ها و هماهنگی هایی دارد؛ جهان شرقی ای که گونگی های متنوعی را، از فرهنگها و خرده فرهنگها گرفته تا آیینها، اسطوره ها، فلسفه ها و... را در خود دارد که مذهب یکی از آن است، اما از همه آن دیگران متفاوت است. پیش از رانش و برابر گذاری نظرگاههای پست مدرنیسم با مذهب (به صورت عام) باید گذار زمانی حیات مذهب را دست کم در بخش بندی دوگانه غرب و شرق موبدیان اندیشه تأمل قرار دهیم.

مذهب اگر چه در ماهیت وجودی و خاستگاهی و شناخت شناسی خود، در کلیت مجموع عوالم انسانی را با یک سایه در احتوا داشته است. اما در طول عمر درازدامن خود، در گستره های متنوع اجتماعی-انسانی یا مثلاً همین شرق و غرب از چالشها و صافی ها و برخورد های زیاد و ناهمگونی برخوردار بوده است.

در غرب مذهب بعد از تکانه های دوران رنسانس تا تولد عصر روشنگری با خرد پنداری

خط سبز، شماره سه و چهار ۵۰۱

و عقلانیت، تفکر این دوره، در چالش جدی قرار داشته و نتیجاً با شکاف وجودی غیرعقلانی اش به حاشیه رانده شده و از مقام جهانی جامعه سالار، دنیا سالار و سیاسی اش فرود آورده شده، به منشیهای تشریفاتی تغییر وجود داده است.

شالوده وجودی غیرعقلانی ای که مذهبیان نیز در انکار آن نیستند نقد و دیدگاههای چالشی با مذهب اگر چه در شرق و به عنوان مثال در گستره زبان پارسی نیز، در سیر تاریخ اندیشه این سرزمین ها بوده است. دیدگاه های انتقادی ای در پوشش هایی اما از تبار اندیشه نو جلدی به عنوان مثال چون عرفان، طریقت، صوفیسم و غیره... کمتر بوده اند دیدگاه هایی که صرفاً عقل مدارانه به انتقاد از مذهب پرداخته باشند. شاید فخر رازی را بتوان از این خیل دانست یا اگر صلابا صدهای دیگری بوده به ما که در این جای تاریخ قرار داریم، در نرسیده است. در غرب اما وضع به این گونه نیست. مذهب به عنوان یک جهان بینی و اصول جامعه ملاری ای که همواره مطرح بوده، امروز چنان معنایی را که در شرق دارد، سلبا و سلبه هاست که فراموش کرده است.

اگر چه اساساً دیدگاه اندیشورزان پست مدرنیست در مشروعیت بخشی به بوده های ناهمگون از نگرش به فرهنگهای این سوی شرقی و جهان سوم می خیزد، اما دیدگاهی است از تماشگری که با یک متن مرده روبه روست. آن عالی جنابان غربی با متن زنده واقعیتی شرقی به صورت ملموس و واقعی برخورد نداشته اند. فردریش نیچه با عنوان بزرگترین منتقد مدرنیته، تضاد جدی با مسیحیت در اروپای آن دوران و اخلاق و کنش مندیهای متأثر از آن داشته است نیچه در جایی می گوید: «به طرف انجیل می روی، دستکش را فراموش نکن» ولی



بر خود
چهره
عنوان
کنیم
آموزه
حضر
است
جهان
غیر فا
آن مه
د
تعدیل
اجتما
به جا
رویه
باورده
به عت
فراخ
است
اروا
و به
تاریخ
این
نگاه
نظار
آن پ
مفاه
خوا
اص
شم
متر
رسم
خبر
تعا
ص
این
اص
یا
به

بر خود پست مدرنیسم با مذهب به این کوتاهی نیست. مذهب در شرق چهارها، نام گذاری ها و تأویل های متفاوتی دارد. حالا کدام آن را به عنوان نماینده واقعی، در گزینش به برابر نهادی با پست مدرنیسم اختیار کنیم. یک رویه و چهره مذهب، مذهب سنتی است که بیشتر به کنشگران آموزه های آن در جوامع سنتی شرقی و جهان سوم می برمی گردد یعنی آن حضور اجتماعی مذهب که در قالب های سنتی منشی جامعه شناختی یافته است. نمونه دیگر مذهب، مذهب اصول گرا، جامعه سالار و جهان سالاری است که به متن مقدس به عنوان متن الوهی و غیر زمینی و غیر قابل تعدیل و دستبرد نگریسته و مطابق آموزه هایش، در تطبیق و تسری آن مصر است.

دست کم اگر یک بعد دیگر مذهب را برگزینیم. دامنه تأویل ها و تعدیل و دگرشوندگی هایی است که مذهب به لحاظ فکری (نظری) و اجتماعی (کنشگری پیروندگان) داشته است. دیدداشت پست مدرنیسم به جلوه های باورداشتی شرقی در کجا موافق است؟ پست مدرنیسم آن رویه باورداشتهای سنتی جوامع بیرون از ملرن را تا جایی که به کنشگری باوردانندگان آن در فرهنگ های اجتماعی خاص خودشان برمی گردد، به عنوان «روایت» نگاه می کند. روایتی که یک قصه از شناخت هستی را فراهم و برای خود دارد و به عنوان یک اسطوره از مشروعیت برخوردار است. قبلاً نیز اشاره شد که پست مدرنیسم تمام «روایت ها»، چه «روایت ها» و گفتن های علمی، اساطیری و... را به هم درمی آمیزد و به یک دید می نگرد تا جایی که می گویند اسطوره علم، یا اسطوره تاریخ...

رویه دیگر مذهب محلی است که مورد تضاد پست مدرنیسم است. این را توضیح دهم که چون مجموعه تبار اندیشگی پست مدرن محصول نگاه انسان غربی است و به دلیل این که مذهب در غرب هیأت شرق گونه ندارد، از برخورد با اصول گرای مذهب به صورتی واضح کمتر ردی در آن پیدا می شود. اما با توجه به گزاره های پست مدرن اگر صورت بندی مفاهیم مذهب اصول گرا در این سو مورد چالش قرار گیرد، همان کاری خواهد شد که پست مدرنیسم با مدرنیسم کرد. مفاهیم آموزه های مذهب اصول گرا، دیدگاه جزم انگار و غایت مداری است که خواهان سلطه و تسری است و متون مقدس به دلیل الوهی مقامی آنها کوتاه ترین صدای مخالف را بر نمی تابد. فراروایتی است که ادعای غیر عقلانی اتصال و رسانش بشر به صورت کل و عام را به «حقیقت» و «غایتی» خودانگار در خود دارد.

بعد سوم مذهب شرقی که مسأله تأویلهای، خوانشهای دگرگونه و تعدیل هاست بیشتر در فروغ مذهب با چالش بوده و متن مقدس به هیچ صورت رویاروی انتقاد و بازاندیشی نبوده است. از اینجا است که تمام این حاشیه هایی که در متنهای غیر الوهی صورت پذیرفته است تغییری در اصل آن نمی توانسته به وجود بیاورد.

پس دو سوی قضیه می ماند. یکی مذهب به عنوان باور داشت آیینی یا کنشمندهای که در یک جمع خاص مورد پذیرش است و دوم مذهب به عنوان جهان بینی و قانون جامعه شناختی ای که خواست استیلا و

استقراری بر مبنای اصول بلاشروط خود را به وسیله قدرت سیاسی در پس زمینه دارد.

یکی از گزاره های جدی پست مدرنیسم که می تواند در تعارض با مذهب قرار داشته باشد، مسأله ای است که به نام مرکز گریزی در گفتمان پست مدرن آوازه دارد. این مرکز گریزی چنان که قبلاً اشارت شد، به وسیله ژاک دریدا مطرح شد و مذهب و جوه در هم تنیده ای از مرکز مداری را داراست. مذهب در گزینه نخست تا جایی که به باور مندی ها و ارزش گذاری هر فرد و جمعی قرار می گیرد آموزه ها و وجود آن به عنوان یک «روایت» مورد ضلالت با پست مدرنیسم قرار ندارد. اما در گزینه دوم مذهب خود را در هیأت «ابر روایت» بر می نمایاند، اینجا است که مذهب همان وجودی می شود که پست مدرنیسم در تعارض با پست مدرنیسم داشت. یعنی پست مدرنیسم چون به هیچ «حقیقتی» یا دست کم «ابر حقیقت» و «ابر معنایی» باور ندارد و دو مآذیدگاه خودانگارانه تر و خود محورانه تری که تقدس و الوهیت منشی مذهب نسبت به مدرنیسم دارد و از جانب دیگر ایدئولوژی سیاسی ای است که بر اساس اصول گرایی خاص خود به قدرت و استیلا گرایش دارد. مورد انکار پست مدرنیسم است. شاید نیاز به اشاره باشد که برخی جوه پست مدرنیسم به دموکراسی پهلوی می زند. تفاوت بنیادی پست مدرنیسم این است که برای دموکراسی متولی و برگزار و برقرار کننده نمی شناسد یعنی هر برگزار کننده یا مجموعه ای از سیستم ها و نظامهایی که خواست برگزاری دموکراسی را داشته باشند، ابتدا باید محور و قدرت باشند و ضلالت با محوریت، تک گونگی و تک معنایی درست مسأله ای است که پست مدرنیسم در اساس خود دارد. دریدا جهان را به عنوان یک متن شناخت متنی که به هیچ روی نمی توان آن را تک معنا دانست و تأویل یگانه از آن داشت هر متنی به تکرار مخاطبانش می تواند از تأویل برخوردار باشد. از یک طرف مجموعه پیش داشته های ذهنی مخاطبی که به طرف متن می رود در خوانش، پایش و تأویل متن سهم اساسی دارد و چند معنایی تکرار و تنوع از این جا پدید می آید و مورد قبول پست مدرنیست ها هم است.

در یک پایان بندی تکراری این که: اگر مذهب نمایاننده چهره پذیرنده توسط فرد و یا جمعی است، در جهان پسا مدرن اتفاقاً مورد پذیرش است اما پذیرشی که فقط وجود مذهب را به عنوان هسته ای در متن هستی مورد قبول قرار می دهد و هیچ گونه تضمینی در بقاء و هیچ گونه تصمیمی در امحای آن ندارد.

بنیادین مذهب اصول گرا با داشته هایی چنان که اشارت شد می تواند مورد تعارض با پست مدرنیسم قرار گیرد.

نتیجه اخلاقی خیابانستی:

قومی متفکرند در مذهب و دین

جمعی متعجبند در شک و یقین

ناگاه منادی ای برآید ز کمین

کای بی خبران! راه نه آن است و نه این



این اجنبی چگونه موجودی می‌تواند باشد



□ میلاد بلخی

کرده‌اند، ولی متأسفانه مسئله روشنفکری در کشور ما تا امروز دقیقاً کراسناسی نشده است تا زوایای تاریک و روشن پدید آید و ناپندای آن به درستی معلوم گردد البته ما با یک افراط و تفریط دوسویه هم مواجه هستیم، هم از سوی روشنفکران و هم نخبگان و نیز حاکمان سیاسی، فرهنگی و اقتصادی و بی‌عوام الناس.

در واقع، دومین مشکل اساسی همین برداشت ناصواب است، بدین گونه که عده‌ای تلاش می‌کنند خود را به نقش روشنفکر جایز نهند و توجه را به سوی خویش جلب نمایند، در این میان روشنفکران واقعی اولاً گمنامند و در جامعه حضوری مؤثر ندارند و ثانیاً توانسته یا نخواسته‌اند تعریفی هر چند ناقص از موجودیت خود ارائه دهند و دیگر آن که آنان که روشنفکر را بوی دماغ خود می‌بینند، تلاش کرده‌اند و می‌کنند که یک معنای عوام فهم برای آن کلمه اختراع کنند و موفق هم بوده‌اند، لذا می‌بینیم که آن که ادعای روشنفکری دارد و بر آن مصر است، در جمع عام منکر چنین ادعایی است زیرا می‌داند که روشنفکری در بین عوام الناس سنتی دقیقاً مترادف است با کفر.

سومین مشکل اساسی بومی گردد به خود روشنفکران و آن این که در تحولات سالیان اخیر نقش آنها مشخص نیست، در ست است که این جماعت قرار نبوده تفنگ به دست گرفته و وارد کارزار با مخالفین شوند و یا... اما توقعی که از ایشان می‌رفت و می‌رود این است که تکلیف خود را با بسیاری از مسائل مشخص نمایند و فریادشان را به گوش جامعه برسانند و در جهت اصلاح امور بکوشند، در حالی که چنین نکرده‌اند. عموم مدعیان روشنفکری، راحت‌طلبی را بر همه چیز ترجیح داده‌اند و بعد از سالیان که جامعه جنگ‌زده کمکی به سوی ساحل آرامش رانده شده است، یکباره چهره‌های جدیدی وارد کشور شده و هزار ادعاهم دارند، حتی باید نیروهایی که سالیان جنگ را در محل کار خود گذرانده‌اند، اخراج شوند تا آقای - به ادعای خودش - روشنفکر عمرش و معلوماتش به هدر نرود!

لذا به نظر می‌آید که جامعه روشنفکر ابتدا باید با خود کنار بیاید و مفهوم مشخصی برای این کلمه در نظر بگیرد و ثانیاً تکلیف روشنفکرانها مشخص شود و ثانیاً این که رابطه این جامعه و عوام الناس تلطیف گردد، و اگر اعتقاد داشته باشیم که: «روشنفکر جهانشمول از زمان ولتر تا زمان سارتر فرسوده شده و جای خود را به «روشنفکر ویژه» ای سپرده که در چارچوب یک رشته خاص مشغول کار است». روشنفکر بیشتر به فردیت گرایش پیدا کرده و دیگر زمانه شاهد روشنفکر عام و به اصطلاح جهان‌شمول نخواهد بود، اما این یک ادعای صرف است و ثبوت آن همانند ثابت کردن تعریف خاص برای روشنفکری مستلزم هزاران سال تحقیق و پژوهش خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - آناتول فرانس.
- ۲ - میشل فوکو.

«روشنفکر آن آن گروه از فرهیختگان جامعه‌اند که بی‌آن که تکلیف سیاسی - برای فعالیت در محدوده حرفة ایشان - به آنها واگذار شده باشد، در آموزی نیز دخالت می‌کنند و نسبت به آنها واکنش نشان می‌دهند که به منافع و مصالح عمومی جامعه بستگی دارد.»^۱

این تعریف از روشنفکری مذاق آدم را به شدت تلخ می‌کند؛ یعنی روشنفکر می‌شود وکیل الزعایای بی‌مزد و موجب همه خلائق! یعنی کسانی که مرتب برای خلق الله سینه می‌زنند و گاهی هم سینه سپر می‌کنند، می‌شوند روشنفکران از جان گذشته راه خلق و بشریت، به هر صورت فهم این مطلب «سهل» بسیار «ممتنع» می‌شود و آدمی یکباره که به خود می‌آید و کشف می‌کند که همچنان در آلودگی خود نشسته و به دیوارهای خط‌خطی شده توسط روشنفکران که جوی خود، زلزله زده است، البته این بدترین وضعیتی است که آدمی می‌تواند شاهدش باشد ولی نتواند و یا قادر نباشد که تغییری در آن بدهد و یا لااقل سرافغندی چوبه دار کند یا در شکم ماهی فرو رود و گر نه جسم بی‌مقتدر را در میان شعله‌های آتش جزغاله کند! اگر آدمی قدم در راهی نهد گرچه پایسته است که آهسته و پیوسته رود اما این راه روی هزار و یک خون‌جگر خوردن دارد، یعنی وقتی طریقی در پیش گرفته می‌شود، ابتدا باید آن شناخته شود و انسان آگاهانه به آن سروروان شود، چنان که جامعه ابتدایی و قرون وسطایی ما ملعبه بسیاری از این بازیهاست و آنها که تلاش دارند همیشه با گل‌آلود کردن آب، ماهیهای تازه و درشت شکار کنند، از خاک و چنگ کردن در راه‌های سعی کرده‌اند و می‌کنند و لا راه‌ها را آلوده کنند و ثانیاً راه‌روان از حرکت بمانند و ثالثاً به خلائق بگویند که: ایها الناس! چه نشسته‌اید که گمراهان! بر شما سوار شوند! این نه راه و روش سرزمین ما و قرون وسطی تاریخی، که روش بسیاری از جوامع عقب مانده است.

شاید به همین دلایل است که در جامعه سنتی «روشنفکر» معادل کفر محسوب می‌شود و آنهايي که همیشه بر خر مراد سوار بوده‌اند، هر کسی را که مزاحم آب و نان خود دیدند، پسان دشمنان آبا و اجدادی خود می‌دانند و به همین دلیل کلمات قرار می‌دادند و می‌دهند که «کلمه الحق یزاد به الباطل» «مصدق و ثبوتی با رزی از چنین آب گل کردن است». به هر صورت اساس مشکلات جامعه و سرزمین ما را در باب روشنفکری چند مسئله مهم تشکیل می‌دهد: اول یافتن پاسخ به این سؤال مهم: «آیا در میان جامعه ما روشنفکر ظهور و بروز کرده است و آیا این جامعه اینک از نعمت وجود روشنفکر بهره‌مند است؟» شاید بتوان جواب قانع‌کننده‌ای به این پرسش پیدا کرد، اما اگر نخبگان و تحصیل‌کردگانی که تلاشهایی جهت اصلاح امور کشور انجام دادند، مورد پژوهش قرار گیرند، احتمالاً سرنخ‌هایی در این باب یافته خواهد شد، همانند طرزی و بلخی و کاتب و... که هر کدام نقشهای والای فرهنگی در کشور بازی

