

انحطاطِ جامعهٔ افغانی

-۱-

دستانم را به آسمان بخشیدم

محرابش فرو ریخت

دیگر

نیازی به دعا نداشت!

های آناهیتا!

بادها را به خانه ات مهمان کن!

دیگر

نیلوپر های این مُرداب خشکیده اند.

های هیپاتیا!

"ستاره - یاب" ات کجاست؟

خورشید را گم کرده ایم

و کوچه ها

همه

به بُنِستِ ظلمت می ریزند!

(۲۴ جنوری ۲۰۱۹)

باری شعری از لویی آراگون (پس از ویکتور هوگو او یگانه شاعر فرانسه بود که شعر هایش در

هنگام زنده گیش وارد کتابهای درسی آموزشگاه ها شد) را به پارسی برگردانده بودم که در

جایی از آن آمده است:

اگر دوباره می بایست

میرفتم این راه را!

او راه حزب کمونیست فرانسه را رفته بود و این مصراعها را در شامگاهان عمرش سروده بود.

و ما جمعی از آدمهای دلبسته "بهشت - زمین موعود" که اینک در آستانِ شامگاهِ زادگاهِ مان، تابوتِ آرمانهای گم گشته در پژواک خاکستری کوه های "آسمایی" و "شیر دروازه" را بردوش داریم و با خیره سربیی بی همتا در تاریخ، هنوز چشم به راه "گردِ سُمِ ستورانِ سوارانِ نیامده" هستیم آیا میتوانیم با خود بگوییم: اگر دوباره می بایست، می رفتیم این راه را؟ هنوز پرسشت در زبان شکل نگرفته است تا واژه های دقیق را با هم پیوند زنی که مصیبتِ جامعهٔ امروزِ افغانی چون مشتی صخره - سان لب هایت را با هم می دوزد و "زبان" را در دهانت می خشکاند و با خمی آشفشانی به یادت می آورد: در این جا، در این "دروغ - آباد"، دیگر مفهوم "پُرسش" را از زمانه برچیده اند. آنگاه متوجه می شوی که در فرجامین لحظه های جامعه یی نفس می کشی که زمانی بسترِ رویش آرزوهایت بود و حیفت می آمد که هر شبانگاه هیاهوی کوچه را به ستاره گان بسیاری... کجاست آن سرایِ آخرین که "شهر آفتابش"^۱ می خواندی؟

گشتی بزیم به آن سویِ زمانه ها تا باشد سرآغازِ تاریخِ "مصیبت - کدهٔ افغانی" را در جایی نشانی کنیم و به دنبال آن، سایه سارِ تلخ زنده گی مردمان این سرزمین را وجب به وجب اندازه گیریم. مگر سرگذشت آدمهایی که در دو سمت هندوکش زیسته اند چیزی از شادمانی را بر برگهای روزگار از خود گذاشته است؟

شهنامهٔ فردوسی را برای پژوهشی می خواندم. وقتی به آخرِ جلدِ ۹ (چاپ ماسکو) نزدیک می شدم در جایی سیمایِ امروزیِ سرزمینم را یافتم و به توانمندیِ پیش بینیِ فردوسی با چشمانی حیرت زده نگریستم.

مشهور است که فردوسی "رسماً" در زیر سیطرهٔ ایدیالوژی حاکم زمانه اش نفس می کشید و گاه و بیگاه، چار یا ناچار، ارجمندانِ آن ایدیالوژی را تقدیس می کرد. اما در سراسر شهنامه، هر جا زمینه می یافت، همه اسطوره ها و افسانه های زادگاهش را - در مقامِ انگاره های جالب تر و انسانی تر نسبت به افسانه های خرافاتیِ ایدیالوژی حاکم - به خدمت می گرفت تا نیشخندی آبدار به تیکه دارانِ ایدیالوژی حاکم حواله کند! آنچه قابل ستایش است این است که چنین روشنفکری در آن بُرههٔ تاریک (بُرهه یی که در پهنهٔ آن از قرمطیان کله منار ساخته می شد) برداشتهای خود را در دهانِ سپهبدِ دلیر و ستاره - شَمَر و آسمان - خوان و آینده نگری به نام "رستم فرخ هرمزد" (از سویی تنها نامی افسانه یی چون "رستم" می توانست

^۱ اشاره به سرود حزب دموکراتیک خلق افغانستان

شجاعتِ گفتن سخنانی را داشته باشد که فردوسی در آرزوی بیان آنها بود) می گذارد که وظیفهٔ دفاع از شهنشاهی ساسانی را در برابر تازیان در جنگ قادسیه به عهده داشت.

فردوسی چنین قصه میکند:

عُمَر سعد و قاس را با سپاه

فرستاد تا جنگ جوید ز شاه

چو آگاه شد زان سخن یزدگرد

ز هر سو سپاه اندر آورد گرد

بفرمود تا پورِ هرمزد راه

به پیماید و برگشد با سپاه

که رستم بدش نام و بیدار بود

خردمند و گرد و جهاندار بود

ستاره شُمر بود و بسیار - هوش

بگفتارِ موبد نهاده دو گوش

برفت و گرانمایگانرا بُرد

هر آتش که بودند بیدار و گرد

برین گونه تا ماه بگذشت سی

همی رزم جستند در قادسی

بدانست رستم شمارِ سپهر

ستاره شُمر بود و با داد و مهر

همی گفت کاین رزم را روی نیست

ره آبِ شاهان بدین جوی نیست

بیاورد صلاب و اختر گرفت

ز روزِ بلا دست بر سر گرفت

بدین گونه با "خوانش" شوربختی فرارسیدنی ایران - زمین در رازگاهِ ستاره گان نامه یی به برادر خود نگاشت که در آن با درکِ ماهیتِ لشکر عرب (برخاسته از فقر و متحد شده زیرِ طلسمِ دین) چنان تصویری از آیندهٔ زادگاه خود ارایه کرد که پس از ۱۴ سده همچنان در برابر

چشمان مان با سماجت ایستاده است . فردوسی با چیره دستی انحطاط میهنش را از زبان
رستم حکایت میکند:

یکی نامه سوی برادر بدرد
نوشت و سخنها همه یاد کرد
نخست آفرین کرد بر کردگار
کزو دید نیک و بد روزگار
دگر گفت کز گردش آسمان
پژوهنده - مردم شود بدگمان
[...]

ز بهرام و زهره ست ما را گزند
نشاید گذشتن ز چرخ بلند
همان تیر و کیوان برابر شدست
عطارد ببرج دو پیکر شدست
همه بودنیها به بینم همی
وزان خامشی برگزینم همی
بر ایرانیان زار و گریان شدم
ز ساسانیان نیز بریان شدم
دریغ این سر و تاج و این داد و تخت
دریغ این بزرگی و این فر و بخت
کزین پس شکست آید از تازیان
ستاره نگرده مگر بر زیان
برین سالیان چار صد بگذرد
کزین تخمه گیتی کسی نشمرد
[...]

و با پیروزی تازیان :
چو با تخت منبر برابر کنند

همه نام بوبکر و عمر کنند

تبه گردد این رنجهای دراز

نشیبی درازست پیش فراز

[...]

ز پیمان بگردند وز راستی

گرامی شود کژی و کاستی

پیاده شود مردم جنگجوی

سوار آنک لاف آرد و گفت و گوی

کشاورز جنگی شود بی هنر

نژاد و هنر کمتر آید ببر

رباید همی این ازان آن ازین

ز نفرین ندانند باز آفرین

نهان بدتر از آشکارا شود

دل شاهشان سنگ خارا شود

بد اندیش گردد پدر بر پسر

پسر بر پدر هم چنین چاره گر

شود بنده بی هنر شهریار

نژاد و بزرگی نیاید بکار

بگیتی کسی را نمآند وفا

روان و زبانها شود پُر جفا

از ایران وز ترک وز تازیان

نژادی پدید آید اندر میان

نه دهقان نه ترک و نه تازی بود

سخنها بکردار بازی بود

همه گنجهها زیر دامن نهند

بمیرند و کوشش بدشمن دهند

بود دانشومند و زاهد بنام
بکوشد ازین تا که آید بکام
چنان فاش گردد غم و رنج و شور
که شادی بهنگام بهرام گور
نه جشن و نه رامش نه کوشش نه کام
همه چارهٔ ورزش و ساز دام
پدر با پسر کینِ سیم آورد
خورش کشک و پوشش گلیم آورد
زیانِ کسان از پیِ سودِ خویش
بجویند و دین اندر آرند پیش
نباشد بهار و زمستان پدید
نیارند هنگام رامش نبید
چو بسیار ازین داستان بگذرد
کسی سوی آزادگی ننگرد
بریزند خون از پی خواسته
شود روزگارِ مهان کاسته

باری دیگر به این بیت بنگریم: زیانِ کسان از پیِ سودِ خویش / بجویند و دین اندر آرند پیش!
مگر این بیت ماهیتِ ۴ دهه "جهاد" را خلاصه نکرده است؟ جهادی که اینک به انحطاط
انجامیده است!

انحطاط جامعهٔ افغانی

-۲-

باری برگردیم به این برنهادِ بنیادیِ تفکر سیاسی فردوسی:

«چو با تخت منبر برابر کنند»

همه فاجعه‌هایی که در نامهٔ سپهبد رستم چونان چشم اندازِ تاریکِ فردا های پسا-قادسیه
تصویر شده اند از همین برنهاد بر میخیزند: برابری منبر(دین) با تخت(قدرت سیاسی). در
مفهوم "برابری" هنوز هم نشانه‌هایی از خوشبینی را میتوان در نحوهٔ پرداخت فردوسی یافت،

اما، رویداد های بعدی گواهی می‌دهند که از برابری خبری نبود و این منبر بود که بر تخت حکمفرمایی میکرد. تیوکراسی به حیث نظام مسلط قرون وسطایی خاور و باختر را در بر گرفت. امپراتور کانستانتین یکم که در ۱۳ جون سال ۳۱۳ فرقه عیسویت را از دخمه ها و سردابه های گورستانها بیرون کرد و آن را همردیف دیگر ادیان اعلام داشت و خود در پایان عمر در بستر مرگ، غسل تعمید دید بنیانگذار تیوکراسی عیسوی شد، تیوکراسی که بیش از هزار و پنجصد سال بخش عظیمی از بشر را در زیر یوغ استبداد و تاجر نگه داشت. اسلام با الهام گیری از تجربه عیسویت از همان آغاز پیدایی اش خود را به حیث تیوکراسی مطرح کرد و نخواست مرحله رنج آور فرقه بودن را چون عیسویان در بیغوله های حومه شهر ها و اطراق - سرا های "ارواح خبیثه!" تجربه کند. تیوکراسی خلافت اسلامی در شرق موازی با امپراتوری تیوکراتیک عیسوی در باختر زمین شکل گرفت.

علاقه مندی شدید خلافت عباسی برای ترجمه آثار علمی و فلسفی (بین سده های ۸ و ۱۰ میلادی) یک هدف را دنبال میکرد: بهره گیری از دستاورد های اندیشه یی بشر برای تقویت استدلال ایدئالوگهای (بخوانید: متکلمین) اسلامی!

در هر دو تیوکراسی آنچه برخاسته از خرد انسانی و دریافتهای تجربی اجتماعی می بود، نخست در قالب های جزمی نصوص اندازه می شد و سپس اجازه افاده می یافت. خرد-ستیزی خنجری بود که از پس نواخته های ناقوس کلیسا ها یا حنجره های منادی ها سکوت سپیده های افق را از هم می درید! فردوسی با شهامت یک شاعر یعنی با شهامت کسی که خاستگاه تصویر ها و پرداختهایش را جایی تسخیر ناپذیر (که همان ضمیر ناخود آگاه شاعر است) می دانست، به ستایش خرد می پرداخت و هر جا که زمینه می یافت خرد را پیش تر و فرا تر از همه مطرح میکرد. عجم زنده کردن او به هیچوجه صبغه زبانی نداشت؛ زبان بستری بود که او در پهنه آن در برابر "همراه شدن منبر با تخت" و هبوط حوزه تمدنی که با همه عقب مانی های مادی و فنی اش زمانی جولانگه نسبی پرواز اندیشه ها بود و در آن اهورا مزدا ها در برابر اهریمنان در نبرد دایمی به سر میبردند برخاست. شاعر با گردنی افراخته تا چرخ چهارم در برابر آوای شومی که خبر از انحطاط مزمین جامعه اش میداد قیام کرد.

تیوکراسی منحنی آخوندی ایران که نمونه بارز برابر شدن تخت با منبر است شهنامه را به خاطر آن می ستاید که میخواهد پارسی را در برابر عربی آل سعود قرار دهد و خلق را بفریبد ورنه

ولایت فقیه و دولت آل سعود، هر دو، ریشه در یک خاستگاه انحطاطی دارند و انحطاط را چون بیماری مزمن بر خلقهای حوزهٔ مسلمان شده تحمیل کرده اند. تیوکراسی‌هایی که فارابی‌ها و ابن سینا‌ها و ذکریا رازی‌ها را مورد شماتت قرار می‌دادند.

چی چیزی بزرگمردی چون ابن سینا را وا میداشت که برای خواننده گان آخرین اثرش "اشارات و تنبیهات" این گونه گوشزد کند و آنان را به احتیاط فرا خواند: «ای برادر، من در اشارات شیرو حقیقت را کشیده، و در این انماط دهگانه مطالب فلسفی را به صورت بهترین غذای حکمت با عباراتی دلکش آماده کرده و در دهانت نهادم، پس آن را از نادانان و ناهلان و هم از کسانی که از هوش تیز و زیرکی سرشار بی بهره اند و همچنین از کسانی که به دریافت مسائل مشکل فلسفی خو نگرفته اند... محافظت کن!» (پایان نمط دهم، ترجمهٔ دکتر حسن ملکشاهی) هراسِ پورِ سینای بلخی از خنجر - به - دستانی بود که چون ابوالحسن اشعری، امام محمد غزالی و فخر رازی می‌توانستند بساطِ حکمت - ستیزی را هموار سازند و عقل را پای سکوی ایمان قربان کنند. در همان اوج تیوکراسی خلافت اسلامی دو چهرهٔ درخشان حکمت و دانش، فارابی و ابن سینا، آماج تحجر انحطاط آوران دگماتیک قرار گرفتند. این تحجر بیش از هزار سال دوام کرد و نمونه‌های "پُر آوازه" تری از خود به جای گذاشت که باید به آنها پرداخت و چهرهٔ واقعی آنان را آشکار ساخت. ایدیالوژیهای حاکم منحن همیشه قهرمانان خود را تقدیس کرده است و از آنها حضرت و مولانا و شیخ و مجاهد کبیر و قهرمان ملی و ... ساخته است!

انحطاطِ جامعهٔ افغانی

- ۳ -

«ای بسا خرقة که مستوجبِ آتش باشد» (حافظ)

با پابرجا شدن تیوکراسی عیسوی در باختر (آغاز: سدهٔ چهارم میلادی) و تیوکراسی اسلامی در خاور زمین (آغاز: سدهٔ هفتم میلادی) اندیشه پردازان با دوگونه از مسایل و چالشها مواجه شدند: یکی مسایل همیشه گی و دیرین چون حقیقت، آفرینش جهان، ماهیت نفس و پیوند آن با تن، خیر و شر و جایگاه زمین و انسان در عالم و غیره و دو دیگر مسایل برخاسته از دین (ایمان، اعتقاد، اخلاق دینی، الحاد، جنگ دینی صلیبی یا جهاد، و غیره).

تفکر در غرب و شرق در زیر چتر تیوکراسی به چهار عرصه عمده پرداخت و این همسانیِ نگرش به مسایل و موضوعهای مطروحه ناشی از آن بود که تیوکراسی اسلامی با راه اندازی یک جنبش بزرگ ترجمه آثار فلسفی و علمی و ادبی به عربی در "بیت الحکمه" عباسی و هزینه کردن ثروتهای کلان (با مقایسه قدرت خرید آن زمان با حال در کشوری مثل امریکا، معاش ماهوار یک مترجم آن وقت بیست هزار دالر تخمین شده است، البته همراه با کاخ و خیل نوکران و کنیزان) شرایط و زمینه های مساعد را برای تکوین و سپس مسلط سازی ایدیالوژی خود فراهم کرده بود. و آن چهار گستره از این قرار اند:

۱- فلسفه (حکمت) با بینش غیر دینی و علوم بر بنیاد مسایل مطروحه در تفکر فلسفی و علمی یونان که موضوع آنها شناختن جهان از راه خرد ورزی و استدلال منطقی بود. در خاور زمین ابوبکر رازی، فارابی و ابن سینا و سپس ابن میمون یهودی و ابن رشد در اندلس نماینده گان این روش اند. آنان در کل عقیده داشتند که آنچه بر عقل استوار باشد مقدم و تهاداب است و نصوصی که با خرد ناسازگار باشند مردود اند.

۲- اشراق یا حکمت اشراقی که شهود بی میانجی حقیقت و رسیدن به "دیدار" خدا را صرف از طریق تزکیه نفس ممکن میدانست چه این طریق با دین سازگار باشد یا نباشد. شهاب الدین سهروردی چهره مشهور این طریقه است.

۳- تیولوژی یا کلام که وظیفه توجیه احکام و نصوص متنهای رسمی دین را به عهده داشت. در غرب، توماس اکوینی و در شرق ابوالحسن اشعری، امام محمد غزالی و فخر رازی چهره های برارزنده این مدرسه اند.

۴- تصوف و عرفان که آمیزه یی از اشراق و کلام بود و تزکیه نفس و به "بالا رفتن" (اشاره به "ما ز بالایم و بالا می رویم" - مثنوی) را تنها در انطباق بی چون و چرا با دین مطرح میکرد. (در باختر زمین ماستر اکهارت و در شرق از عطار و سنایی گرفته تا بیدل در این نحله جا دارند).

آنچه با گسترده شدن بستر انحطاط مزمین قرون وسطایی در غرب و شرق پیوند دارد، سیادت کلام و عرفان بر همه شئون تفکر و رفتار آدمی است. حکمت و اشراق بسیار زود در زیر ضربات آنانی که "برهان قاطع" در دست داشتند از صحنه رسمی تفکر رانده شدند. سهروردی در سن

۳۸ ساله گی با فتوای امامان و متکلمان به جرم "معاندت با شرایع آسمانی" در شهر مشهور حلب اعدام شد. (۵۸۷ هجری / ۱۱۹۱ میلادی).

تیوکراسی عیسوی، هشت سده پیشتر از سهروردی، فانوس دانش اسکندریه مصر را خاموش ساخته بود. هیپاتیا، حکیم- بانوی زیبای افسانه‌ی، اندیشه پرداز نوافلاطونی پیرو فلوطین (یکی از بنیان بارز فلسفه اشراق) نخستین زن ریاضی دان و کیهان شناس، استاد دانشگاه دولتی اسکندریه بود. "سیریل"، اسقف شهر اسکندریه، در جریان سال ۴۱۴ میلادی همه کنشتهای اسکندریه را به آتش کشید، دارایی های یهودان را غصب کرد و آنان را از شهر بیرون راند. چرخ گوشت - سای تیوکراسی دیگر در اسکندریه یی که بزرگترین کتابخانه جهان باستان را بر تاج خود حمل میکرد به راه افتیده بود. سیریل فتوای قتل هیپاتیای "دهری کافر- کیش جادوگر شیطان-منش" (!) را صادر کرد. در یکی از روز های مارچ ۴۱۵ میلادی، گماشته گان اسقف بر دانشگاه شهر دیوانه وار هجوم بردند؛ ردای سنتی استادی (همان ردای معروف کلبی ها) و جامه های ساده هیپاتیا را از تنش درآوردند و پیکر آزرده از زخم او را نیمه جان تا درگاه کلیسای اسقف سیریل کشاندند. پوست خوان آلود او را با تیغه های تیکر و صدف از تنش جدا کردند و در پایان این "حماسه دینی" (!) جسدش را به آتش کشیدند. (گویا در هر بیغوله و پس-خانه تاریخ تیوکراسی فاجعه یی از سنخ "لب دریای شاه دو شمشیره" نهفته باشد!)

پرداختن به موضعگیریهای متکلمین خاور زمین به موضوع مورد بحث ما (انحطاط) چیزی نخواهد افزود چون آنان به حیث "کارگزاران دین" و مأموران دولت مبتنی بر دین وظیفه خود را مطابق "اطاعت از اولی الامر" انجام می دادند... همانگونه که اسقف سیریل انجام داده بود.

اگر جستجو شود که از هنگام نگارش "رساله فی العقل" فارابی (حدود ۹۴۰ میلادی) تاکنون چند باشنده سرزمین ما آن را خوانده اند یا حداقل با نام آن آشنایی داشته اند به یک حقیقت تلخ و تکاندهنده خواهیم رسید. این اثر برزگ فلسفی که پیشتر از آثار ارسطو به لاتین و عبری ترجمه شده بود و در باختر زمین راه را برای پرورش صد ها حکیم و دانشمند گشوده بود (از جمله ابو عمران موسی بن میمون الیهودی و ابن رشد و ...) صرف پس از هزار سال به پارسی برگردانده شد! اگر شهرت جهانگیر ابن سینا که خود را شاگرد فارابی (معلم ثانی پس از ارسطو،

به گفته ابن میمون) می دانست نمی بود، به یقین هیچ اثری از آن بزرگمرد آزاد - اندیش در خاور زمین باقی نمی ماند!

اما کیست که عطار و سنایی و جامی و جلال الدین محمد را شناسد و با مباحثات سر تعظیم و تکریم برپیشگاه این ستونهای تیولوژی و عرفان فرود نیاورد!

به همین گونه چند باشنده سرزمین "فرهنگ - پرور ما" (!) از اندیشه های عمیق و منطقی استوار ابوبکر زکریای رازی در برابر ادعا های متکلمین با خبر است؟ حکیم و بنیاد گذار پزشکی بالینی که بیش از یکصد و شصت اثر درگستره های فلسفه و طب و کیمیا و داروها داشت در برابر متکلمین متحجر قامت افراخت و با منطقی که سده ها را در نور دیده است برکوته - نظری آنان انگشت انتقاد گذاشت. ابوبکر رازی (همانند فارابی) بر آن بود که عقل در همه آدمیان هست و اگر دین بر بنیاد فلسفه راستین استوار باشد نیازی به وحی و الهام و نبوت نیست چون فلسفه راستین مبتنی بر عقل، خود، حقایق هستی را آشکار می سازد. به او گفتند: وحی برای کسانی لازم افتاد که عقل کم دارند و خود به تنهایی به حقایق سرمدی نمی رسند. وی در پاسخ گفت: پس برای من لازم نمی افتد! و متکلمین مشاجره کننده با رازی که ضرورت وحی را با "کم - عقلی" پیوند داده بودند نمی توانستند بگویند: "پای استدلالیان چوبین بود!" (مثنوی).

آنچه از دیدگاه من بسیار مهم است نشان دادن ماهیت واقعی تصوف و عرفان است که تا همین لمحہ که این واژه ها نگاشته می شوند، اکثریت مطلق تحصیل کرده گان (نگفتم روشنفکران) جامعه افغانی را در گرو جادوی کلام خود دارد. [در بخشهای بعدی به این موضوع خواهیم پرداخت]

پس راه درازی در پیش است تا ریشه های انحطاط مزمین جامعه یی را که در هوای آلوده آن نفس می کشیم از پس این همه پرده های غبارآلوده یی که ایدیالوژی حاکم در برابر چشمان ما برافراخته است باز شناسیم و سرچشمه های واقعی "رسالت" جهادی - داعشی - طالبی را آشکار سازیم.

انحطاطِ جامعهٔ افغانی

-۴-

«نیست - وش باشد خیال اندر روان

تو جهانی بر خیالی بین روان

بر خیالی صلح شان و جنگ شان

وز خیالی فخر شان و ننگ شان

آن خیالاتی که دامِ اولیاست

عکسِ مه رویانِ بستانِ خداست» (مثنوی مولانا، دفتر اول، بیت های ۷۰ - ۷۳)

شاگرد صنف هشت بودم. استاد فیزیک ما که مردی آرام، متفکر و خانقاهی بود، روزی بر تختهٔ سیاه نوشت:

«باده از جوشش گدایِ جوشِ ماست

چرخ در گردشِ اسیرِ هوشِ ماست»

در آن زمان و تا دیری پس از آن نمی دانستم که این بیت از کی است و نمی فهمیدم که چی معنا دارد، اما با علاقه یی که به شعر داشتم آن را به حافظه سپردم. سالها بعد، زمانی که "مثنوی خوان" شدم، به این بیت در آغاز مثنوی برخوردم و مصراع دوم را چنین یافتم: «چرخ در گردش ° گدایِ جوشِ ماست».

«باده در جوشش گدایِ جوشِ ماست

چرخ در گردشِ گدایِ هوشِ ماست

باده از ما مست شد نه ما از او

قالب از ما هست شد نه ما از او

ما چو زنبوریم، قالبها چو موم

خانه خانه کرده قالب را چو موم» (مثنوی، دفتر اول، بیتهای ۱۸۲۰ - ۱۸۲۲)

پرسشی که در دوامِ سالهایِ دانش آموزی ام در صنفهای فلسفه مرا همراهی می کرد این بود که انگیزه ها و عواملِ دلبسته گی آن استاد فیزیک ما به این بیت (و در کُل به پرداختهای تصوفی و عرفانی) چی بودند و فراتر از آن، مولانا و همه شیفته گانِ عرفان بر بنیاد کدام "اصول و برداشتها"، با خیالی راحت، چنین بگویند: «خیالاتِ اولیا صورتهای مه رویانِ بستانِ خدایند!»

اگر مه رویان و بستان را از این مصراع برداریم چیزی بنیادی از برداشت مولانا کم نکرده ایم و می ماند: «خیالاتِ اولیا صورتهای خدایند». از آغازین نحله های صوفیه صدر اسلام تا بیدل و پیرِ روشن به یک برداشتِ کلی بر می خوریم و آن این است که میتوانیم از راه تزکیه نفس (یا روح) و خلع تن (یا جسم) به خدا برسیم و رو در رو با آنچه خدا می اندیشد قرار بگیریم چون ما به گونه یی جزیی از خداییم، پس ماییم که به «باده جوشش می دهیم و ماییم که به چرخ گردش می دهیم!» باده در مقام چیزی مادی نمیتواند جوشش داشته باشد؛ به همین گونه چرخ، طبیعت یا ماده، فی نفسه (به خودی خود) نمی تواند بگردد!

از همین قرار است مسأله کثرت چیزها در جهان ما: بودن موجودات گوناگون ناشی از صورتهایی است که "عقل کل" (در این مقطع از اندیشه مولانا باید آن را آفریدگار فهمید) با تفکر در خویشتن خویش آنها را فرستاده است.

«این جهان یک فکرتست از عقل کل

عقل شاه است و صورتهای رسل» (مثنوی)

باید دید که در این نحوه نگرش چی چیز باعث شده است که ۱۴ قرن در شرق و ۱۷ قرن در باختر زمین، عرفان زنده بماند و هنوز هم در سرزمین ما در کنار تیولوژی حاکم رسمی به زنده گی خود ادامه دهد و گروه آدمها را روانه خانقاه ها سازد. هدفم به هیچ وجه پرداختن به تاریخ تصوف نیست، در این زمینه کارهای بسیار ارزشمندی شده است، هدفم آشکار ساختن بنیادهای فکری "امکان ظهور و تداوم عرفان" است که آگاهانه یا نا آگاهانه (در کنار تیوکراسی) در گسترش علوم نقش منفی و بازدارنده را بازی کرده است و به گونه یی در تداوم انحطاط جوامع مسلمان شده (از جمله جامعه افغانی) مسؤولیت داشته است!

چرا سهروردی و حلاج را (که همین آمیزش با خدا را موعظه میکردند) به دار زدند ولی مثنوی مولانا را "قرآن زبان پهلوی" خواندند؟

برای اینکه بنیاد های فلسفی این نگرش را روشن سازیم، چاره یی نداریم جز اینکه به بانی این طرز دید (افلاطون) و یکی از پیروان دیر هنگامش، فلوطین (پلوتینوس) بپردازیم.

آنچه اندیشه پرداز شهیر و انقلابی، احسان طبری، در باره تخیلی که به این گونه برداشتها می انجامد نگاشته است صرف بار ساده شده آموزشی دارد ورنه آن خردمند آگاه از ژرفای پرداختهای فلسفی افلاطون کاملاً مطلع بود. وی می نگارد: «دو نوع رؤیا و خیال وجود

دارد. "خیال آفریننده" که از آن قدرت تعمیم و انتزاع علمی، و قدرت تصویر سازی هنری زائیده شده است و رؤیا یا خیال ابتدائی به تعبیری "خیال بیمار و سرگشته" که ما آنرا معمولاً "وهم" نیز می نامیم، و از آن مذهب، عرفان و جادو زائیده شده است. «برخی بررسی ها در باره جهان بینی ها و جنبش های اجتماعی در ایران، انتشارات انجمن دوستداران احسان طبری، ص ۴۱) آنچه به موضوع مورد بحث ما رابطه می گیرد می شود هستی شناسی (انتولوژی) و تیوری معرفت افلاطون را به طور خلاصه چنین بیان کرد: هر آنچه در جهان محسوس هست، در تغییر دایمی است؛ آنچه در تغییر دایمی و پیوسته است نمی تواند شناخته شود چون استقرار ندارد. آنچه استقرار ندارد حقیقی نیست چون حقیقی تغییر نمی کند. شناختن یعنی دست یافتن به چگونه گی چیز هایی که پابرجا و همیشه گی و تغییر ناپذیر اند. اگر چیز های گرد این جهانی را با "دایره" مقایسه کنیم آشکار می شود که گرد های این جهانی در تغییر اند و شمار شان هم میتواند به بینهایت نزدیک شود. اما خود دایره به حیث موجودی هندسی (ریاضی) تغییر ناپذیر است. "دایره" در همه زمانه ها و همه جاها دایره باقی می ماند. و از همین روست که ما آن را خیلی دقیق با تعریفی دقیق می شناسیم. ما چیز های گرد را از روی دایره گرد دریافت می کنیم اما هیچگاهی خود دایره را نمی بینیم. این واقعیت حقیقی در کجاست و از چی جنس است؟ افلاطون گفت: این دایره مطلق شناخته شدنی ناگزیر باید در دنیای دیگری، آنسوی این جهان محسوسها قرار داشته باشد، دایره یی که "نمونه یا سرمشق یا مثال" ("ایدوس" یا "ایده" به یونانی) برای همه اشیای گرد است! ماده که فی نفسه (در خود) بدون صورت (شکل) است رو به دایره مطلق می کند و از آن "بهره گرفته" (به دیگر سخن با آن در آمیخته) خود را به شکل گرد در می آورد. همه آنچه در این جهان گرد است یک سرمشق دارد که دایره مطلق جهان مثل است. به همین گونه مثال های مثلث، نبات، حیوان، انسان و . . . به حیث موجودات حقیقی در دنیای دیگری که دنیای صورت های محض یا "ایدوس" هاست قرار دارند.

پس دنیای مثال ها (ایده ها)، حقیقی است و جهان محسوسات، مجازی است! وقتی گفته شود دایره یک حقیقت قدیمی و ابدی است یعنی وجودش قائم به خودش است، بیرون از زمان و مکان است. شاید پرسیده شود که این بر نهاد افلاطونی را با انحطاط جامعه

افغانی چی پیوندی است؟ در سطر های بعدی آهسته آهسته خواهیم دید که مهمترین برهان برای ممکن بودن بینش عرفانی همین برنهاد افلاطونی است.

وقتی مولانا جلال الدین می گوید: «ما ز بالاییم و بالا می رویم» منظور دیگری ندارد به جز اینکه می گوید من (جلال الدین محمد نگارنده نی-نامه) و همه هستنده های این جهان ناسوتی غیر حقیقی و مجازی استیم؛ من "انسان دروغین" استم و برای انسان حقیقی شدن باید به آن "بالا" (دنیای مُثل) عروج کنم. اینک به شرح این برداشت ایده آلیستی که نام عرفان را به خود گرفته است می پردازم.

یادآور شوم که یگانه بخشی که در فلسفه به حیث فلسفه باقی می ماند، تیوری شناخت است. پیش از هر گونه شناخت (علم به گفته قدمای حکمت) باید این موضوع حل شود که خود "شناختن" چیست؟ شناختن را باید به حیث یک موضوع پیشا- علمی مورد ارزیابی قرار داد ورنه به دور باطل می رسیم.

برگردیم به تیوری افلاطونی: ارسطو نخستین منتقد استاد خود بود. وی گفت که صورت یک چیز (مثلاً مرم) در خود آن چیز است و از آن جدا ناشدنی است. ما صورت اشیا را دریافت می کنیم. صورت اشیا در خود آنهاست؛ گردی در خود گرد هاست و نمیشود آن را از چیز های گرد جدا کرد مگر بر اساس یک باهمشماری اشیا گرد که بعد ها نام انتزاع (ابستراکشن) را به خود گرفت. دایره یک امر هندسی است نی یک مثال عینی با یک هستی جداگانه در دنیایی جداگانه. دایره به حیث یک صورت مطلق (ایدوس) وجود جداگانه ندارد. ماده مطلق بدون صورت و صورت مطلق بدون ماده وجود ندارد! ارسطو با رد ایدیالیزم استاد خود، دروازه معرفت واقعی را به روی بشر گشود. هایدگر در مورد کتاب فزیک ارسطو گفت: «این کتاب بنیاد فلسفه باختر زمین است».

از دایره مطلق جاودان تا "واجب الوجود" دین ها یک "تصور" (!) فاصله است. افلاطون تصور "مطلق بودن" را آفرید! تمام ایدیالوگها یا متکملین دینهای تاریخی پسا - افلاطونی به افلاطون ارج قایل اند چون او بود که وجود یک مطلق بیرون از زمان و مکان را ممکن جلوه داد.

نقد بامزه ارسطو از استادش زیر عنوان "انسان سوم" در تاریخ فلسفه شهرت دارد. ارسطو به استاد گفت: باشد! بین این انسان زمینی و آن انسان نمونه باید یک انسان سوم هم باشد که همزمان هم این باشد و هم آن تا گذار صورت پذیرد! استاد این "انسان سومی" را در کدام دنیا

قرار خواهد داد؟ از سوی دیگر اگر مثال حیوان وجود داشته باشد این مثال چگونه همزمان صورت تمام حیوانات را خواهد گرفت؟ هانس گئورگ گادامر، فیلسوف شهیر آلمانی، بر آن است که افلاطون با توجه به انتقاد ارسطو، در آثار پسینش به موضوع مثل برگشت و جدا بودن آنها را در دنیایی دیگر کنار گذاشت - البته سوای متعلقات عالم ریاضی که صورتهای محض اند و امروزه در فلسفه زیر عنوان "آنتولوژی صوری" مورد بحث است (ر.ک: مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی، ترجمه دکتر حسن فتحی، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۸۲). ارسطو راه شناخت طبیعت را در پیش گرفت و به مطالعه مشخص زمان و مکان و تغییر و حرکت و حیوانات و نباتات و نفس آدمی و... پرداخت و فانوس خاموش ناشدنی معرفت را بر سواحل یونان روشن ساخت!

انحطاط جامعه افغانی

-۵-

«هر کجا بوی خدا می آید

خلق بین بی سر و پا می آید

زانک جانها همه تشنه ست بوی

تشنه را بانگ سقا می آید» (مولانا)

شاید برخی از دوستان براین باشند که در بحث در باره انحطاط مزمن فکری جامعه افغانی می شود مستقیماً به بررسی نقادانه بینشهای نماینده گان برزنده آنچه "عرفان اسلامی" نامیده می شود پرداخت بی آنکه نیازی به جستجوی منابع آن باشد. از دید من یک برگشت شتابنده و فشرده شده به سرچشمه های میتافیزیک بینش عرفانی ما را یاری خواهد رساند تا دو چیز را به روشنی دریابیم: یک: تقلید کامل و رونوشت وار عرفان حوزه اسلامی از آئیده افلاطونی - فلوطینی و دو: التقاط تناقض آمیز الهیات اسلامی با جهان آفرینی نیو - افلاطونی که خاستگاه مستقیم عرفان سده های میانه تا امروز است و در آثار افلاطون (به ویژه تیمائوس) و فلوطین (نه گانه ها یا تساعیات) توضیح داده شده است. در پایان این بررسی به نتایجی خواهیم رسید که جایگاه معنویت افسانه یی عارفان به اصطلاح اسلامی را جداً زیر پرش خواهند برد!

مفهوم مرکزی عرفان "نفس" (روح یا روان) است. نفس (پسیخه در یونانی) مفهومی است که پیوسته در کیهان زایی افلاطون به حیث اصل یا مبدأ یا صادر حرکت مطرح میگردد. نفس همبودِ مُثَل و همبودِ سازنده (صانع یا دیمیورگ) است که از خود حرکت دارد. همبود به این معناست که دو "چیز" همزمان وجود دارند، از هم پیشی و سپسی زمانی (تقدم و تأخر زمانی) ندارند. نفس نامیرا یعنی قدیم است و همراه با صانع جهان (دیمیورگ) هستی دارد. نفس سه قوه دارد: ۱- قوه خواست (خواهش یا اشتیاق) چون گرسنه گی و علایق جنسی و غیره. ۲- قوه قهر و غضب؛ ۳- قوه عقلی یا ذهن خدایی که با معقولات رابطه دارد. بین این سه قوه سلسله مراتبی برقرار است: عقل بر غضب حکمفرماست و غضب بر خواهش. از سوی دیگر هر یک از این قوه ها فضیلت ویژه خود را دارد: فضیلت عقل دانایی است؛ فضیلت غضب، شجاعت است و فضیلت خواست، تعادل است. عدالت گونه یی از توازن را بین این سه قوه برقرار می سازد. نفس پس از مرگ جسم به جایگاه نخستین خود (پیش از حلول در جسم) بر می گردد چون نامیراست.

قرآن بین نفس و روح تمایز سرشتی برقرار میکند. واژه نفس قریب سه صد بار به معنای "خود یا خویش" به کار گرفته شده است. واژه روح و ترکیبهای متعلق به آن صرف چند بار آمده است و وقتی پرسیده شده است که روح چیست؟ پاسخ روشن نیست. «یسئلونک عن الروح، قل الروح من امر ربی...» (از تو از روح می پرسند بگو: آن از دستورات پروردگارم می باشد...)(رک: افلاطون و مولوی، از دکتر ناصر رسولی بیرامی، ص ۳۷) قرآن میگوید که نفس در خواب گرفته میشود اما روح نی.

افلاطون برای نمایاندن اندیشه ها و طرح هایش اسطوره آفرینی می کند (اسطوره هایی چون "غار"، "اتلانتیس"، "ار" و غیره) تا از راه افسانه نظریات خود را به صحنه آورد اما استدلال را با بهره گیری از شیوه دیالکتیک قدیم (جدل) کنار نمی گذارد.

در بینش افلاطون، مُثَل یا صورتهای معقول (معقولات)، ذوات مستقل و بدون آمیزش با یک دیگر اند. مثلاً مثال دایره با مثال مثلث رابطه ندارد. [نکته یی که مورد نقد ارسطو قرار گرفت: چگونه میشود گفت که مثال حیوان با مثال اسب رابطه ندارد در حالی که باید رابطه جنس - نوع بین آنها استوار باشد! و در این صورت نی مثال حیوان و جود دارد و نی مثال اسب!]

شناختن در بینش افلاطون به معنای "به یاد آوردن" است، به این معنا که روح در هنگام فرود آمدن در جسم از دنیای مُثُل (همان معقولاتِ ناب) بیگانه می شود و آن را فراموش میکند. با تعقل آن دنیا گاهگاه در خاطرش زنده میشود و به آگاهی دست می یابد. علم بر محسوسات علم راستین نتواند بود. تنها حضور یافتن در دنیای معقولات علم راستین است. و مولانا در خطِ تلقی افلاطون می گوید:

«عارفان که جام حق نوشیده اند

رازها دانسته و پوشیده اند

هر که را اسرار کار آموختند

مُهر کردند و دهانش دوختند

...

علم نبود غیر علم عاشقی

مابقی تلبیسِ ابلیسِ شقی»

موضوع قدیم بودن معقولات به حیث واقعیت های حقیقی متکلمین آغاز اسلام را نیز به انشقاق کشاند: اشاعره بر آن بودند که آیات قرآن قدیم اند یعنی پیش از آنکه نازل شوند در ذات خدا به عینه وجود داشته اند چون در ذات خدا کلمه جدیدی حادث نمیشود. اما معتزله اعتقاد داشتند که قرآن حادث است و در زمان نزول پدید آمده است. (همان اثر، ص ۴۵)

از دیدگاه افلاطون صانع همان عقل (نوئوس) است که می اندیشد، سخن می زند، پیشبینی می کند، دارای اراده است و سازنده عالم است. صانع همینکه عالم را از مواد و مصالح ساخت وظیفه نظم آن را به عهده "نفس عالم" (روح عالم) می گذارد. در جهان سازی افلاطون مفهومی به معنای آفرینش یا خلقت از عدم وجود ندارد. افلاطون گاه صانع می گوید و گاه صانعان؛ بدین گونه می شود از "وظیفه ساختن عالم" سخن راند بی آنکه کدام موجود مشخص به حیث صانع (سازنده) مطرح شود. این دیدگاه افلاطون مورد نقد ارسطو قرار گرفت؛ وی بر آن بود که "طبیعت به حیث اصل سازنده عالم" همانند یک صنعتگر با خود مشوره نمی کند!

عالم در بینش افلاطون چیزی زنده است که هم نفس (روح) دارد (نفس عالم) و هم جسم. صانع از چهار عنصر اولیه (که قدیم اند) عالم را از روی معقولات (مُثُل) ترکیب می کند. این

برداشت که تمام هستندند ها "زنده اند" (انیمیزم) از همان آغاز پیدایی آگاهی در تصورات بشر شکل گرفته بود و بنیاد تکوین پدیده واحد "جادو - هنر - دین" (ر.ک: "زیبا چیست؟" از نگارنده این سطور) را می ساخت. افلاطون به جز تدوین یک میتافیزیک سلسله مراتب بین نفس (جان - روان)، عقل و عالم محسوسات کار دیگری نکرد.

بدینگونه افلاطون نخستین کسی است که مفهوم "نفس عالم" را وارد فلسفه کرد. "نفس عالم" حرکت و نظم اجسام آسمانی را عهده دار است: دایره "خودی" ستاره گان ثابت را و دایره "دیگری" (غیریت) سیاره گان را در خود دارد و این دایره غیریت متشکل از هفت دایره است که هر کدام یک سیاره را در خود دارد. حرکت دایره ها، سیاره ها را به گردش می آورد. (این همان "چرخ در گردش اسیر هوش ماست" است که هوش را در پیوند با نفس عالم می پندارد). لاینتیس بر آن بود که در عقب هر سیاره یک ملک یا فرشته قرار دارد که آن را می گرداند! ارسطو در اثرش به نام "در باره نفس" تلقی استاد خود را مورد استهزا قرار داد: چرا باید نفس حرکت دورانی داشته باشد؟ اصلاً چرا باید فرض کرد که نفس در خود حرکت می کند؟ در بخش بعدی سخن را با میتافیزیک عرفانی فلوطین ادامه میدهم تا فشرده یی از "نمایشنامه عرفان" را روی صحنه بیاوریم و سرچشمه "سیمرغ" منطق الطیر عطار را آشکار سازیم. (یاد آوری: عطار هزار سال پس از فلوطین زاده شده بود).

انحطاط جامعه افغانی

-۶-

فلوطین (پلوتین) (۲۰۳ - ۲۷۰ میلادی) حکیم یونانی - رومی در چهل ساله گی به تدریس اشراف (زن و مرد) در شهر روم پرداخت و در آنجا به ترویج فلسفه افلاطون با بینش عرفانی مشغول گشت. پس از مرگش یکی از شاگردانش، پورفریوس، نوشته هایش را در شش گروه (هرگروه شامل نه رساله) جمع آوری کرد.

فلوطین هفت سده پس از افلاطون، بینش فلسفی او را از سر گرفت، البته با برخی تعدیلات. ساختار بینش میتافیزیک فلوطین پنج اصل را در بر دارد: واحد، عقل، روح (نفس)، جهان، ماده. (برای آشنایی با تفصیل این ساختار رک: فلوطین، نوشته کارل یاسپرس، ترجمه حسن لطفی)

۱- واحد بیرون از گستره شناخت است، برتر از هستی است، گفته ناشدنی است؛ واحد به معنای "یک عددی" نیست چون یک عددی اندیشیده می شود. فلوطین همانند افلاطون گاهگاهی این "واحد برتر از هستی" را "پدر" می نامید.

۲- ماده نیز بیرون از اندیشه قرار دارد و در باره آن صرف به گونه سلبی می توان چیزی گفت: نا معین، بی صورت، بی کیفیت، بی چندی. (این پنداشت از ماده در فلسفه ارسطو جایز نبود؛ برای ارسطو ماده بی صورت وجود نداشت). در بینش فلوطین ماده، ظلمت مطلق و فقر مطلق است.

۳- عقل پس از "واحد برتر از هستی"، مرتبه دوم را دارد، هستی راستین است و در قید زمان و مکان نیست. خرد، اندیشیدن است. هم می اندیشد و هم اندیشیده می شود. یعنی آنچه را که می اندیشد در خودش است. عقل تنها معقولات (مثل یا صورتهای محض، چون دایره، زیبا و . . .) را می اندیشد که همه هستند های حقیقی تغییر ناپذیر اند. (همان "بستان صورتهای" مولانا) کثرت همه صورتهای معقول در عقل به وحدت می رسند. عقل، کثرت در وحدت است چون همه معقولات از یک جنس اند و هر یک به طور جداگانه و مستقل در عقل کل هستند!

۴- روح (یا نفس یا روان) بین "برتر از هستی" و ماده قرار دارد؛ روح در نگرش به "بالا" جهان صورتهای محض (مثل یا معقولات) را می بیند که همان "کیهان خرد" است. این کیهان عقل خارج از زمان است و همیشه بر خویش استوار (قایم به ذات). روح در نگرش به پایین به حیث "روح جهان" به جهان هستی می بخشد و طبیعت را زیر فرمان خود می آورد. روح از روی آنچه در کیهان خرد می بیند، به جهان هستی می بخشد، مثلاً وقتی انسان کامل مطلق راستین را در دنیای معقولات (عقل) می بیند، انسان های زمینی را می سازد! این انسانهای زمینی چون ترکیبی از روح و زندان جسم (ماده) هستند، ناکامل نسبی دروغین در دنیای محسوسات (جهان) می باشند! روح در ستاره های آسمان، در آدمیان، در جانوران و در نباتات صورت روح انفرادی را به خود می گیرد.

۵- جهان یا طبیعت، سایه یی از معقولات عقل کل است.
این جهان یک فکرت است از عقل کل

عقل شاه است و صورتهای رُسل

عقل دنیای محسوس را با میانجیگری روح (و ارواح فردی) صورت می بخشد.

آنچه در نگرش فلوطینی بنیادی است این است که هر پنج اصل با هم به گونه یی پیوند دارند که "نزول" و "صعود" روح (روان - نفس) را ممکن می سازد. روح از مقام آسمانی در تن نزول می کند و در آن زندانی می شود و پس از فروپاشی و مرگ تن، دوباره به آن "بالاها" صعود میکند.

از نگرگاه فلوطین ادعای گنوستیک ها که می گویند جهان هنگامی ساخته شد که روح عالم هبوط کرد (با تکیه بر رساله فیدروس افلاطون که در آن "از دست دادن بالهای روح" مطرح شده است) نادرست است زیرا روح عالم در حوزه معقول باقی می ماند. تفاوت بین روح کلی و روح عالم در این است که روح کلی روح چیزی نیست، نی روح عالم است و نی روح کدام جاندار دیگر، در حالی که روح عالم به عالم نظم می بخشد.

واحد بر عقل تقدم دارد و عقل بر نفس (روح). اما این تقدم، تقدم منطقی است نی تقدم زمانی؛ به دیگر سخن واحد و عقل و نفس (روح) همیشه با هم بوده اند. وی در رساله شماره ۲۴ نه گانه ها (تاسوعات)، فراز شماره ۶، می گوید: «میشود یک (واحد) را به نور، عقل را به آفتاب و نفس گل را به ماه تشبیه کرد.» نفس گل، نفس مصدر است که نفس عالم و نفس های انسانی را صادر میکند. این صدور به معنای تقسیم شدن نفس گل نیست، بل رابطه بین جزیی و کلی است (سفیدی تقسیم نمی شود، اما همه سفیدها از سفیدی می آیند!) فلوطین این پیوند (رابطه) را بین نفس ها از گونه رابطه بین علم و تیورم های آن علم می داند.

به همین گونه عقل گل، تمام صورتهای (ذوات یا مثالها به گفته افلاطون) را در خود دارد. رساله پنجم تاسوعات سه تمثیل را برای تبیین رابطه بین نفس گل، نفس عالم و نفس های انسانی از یکسو و تبیین رابطه بین عقل گل و صورتهای آن سوی دیگر ارائه می کند: یک تمثیل رابطه بین جزء و گل؛ دو تمثیل تخم نباتی که همه چیزهای یک نبات شونده را در خود دارد و سوم تمثیل علم که تیورم ها را در خود دارد.

عقل گل و نفس گل از معقولات محض اند و نمی توانند با جسم رابطه و پیوند داشته باشند، اما نفس عالم با عالم رابطه دارد و بر آن فرمان می راند.

در بینشِ فلوطینی نفسِ عالمِ دو بخش دارد: (۱) بخشِ فرازین یا عالی که بیرون از جهانِ محسوس است. (۲) بخشِ فرودین یا دانی که داخلِ جهانِ محسوس است. نفسِ عالم و نفسهایِ جزئی انسانی هر کدام دو بخش دارند: بخشِ فرازین که رُخ به عقل دارد و بخشِ فرودین که رُخ به محسوس دارد و بر دنیایِ محسوس فرمان می راند. بخشِ فرودینِ نفسِ عالم در عالمِ حلول نمی کند بل در جوار و همسایه گی آن می ماند و برعالم "نور افشانی" می کند. اما بخشِ پایینیِ نفسِ هایِ جزئی در تن حلول میکنند.

واحد و عقل و بخشِ فوقانیِ روح که رُخ به عقل دارد با هم در تماس نیستند! رابطه آنها از گونه "اشراق" یا فیضان است: روح از "فیض" عقل هست (من هستن یا وجود داشتن را با "ه" می نویسم تا از فعلِ استن که رابطه بین مسند و مسندالیه را می رساند تمیز شود) یعنی روح چیزی بارآمده از فیضانِ عقل است و عقل از فیضِ واحدِ برتر از هستی هست، همانگونه (به گفته فلوطین) که روشنایی از خورشید هست و خورشید از نور! اما بخشِ فرودینِ روح با ماده و تن می آمیزد و از این رو "آلوده" می گردد. این ارواح "آلوده شده با ماده" اشتیاق دارند تا به روحِ برتر برگردند (آنچه در عرفان به نام عشقِ راستین یاد می شود) و حقایقِ جهانِ معقول را با همه زیبایی هایش ببینند. (همه افسانه ها و قصه های "ئی نامه" مولانا شکایت نامه این "جدایی" اند و "ئی" به حیثِ نمادِ روحِ فرود آمده در تن، قصه آلوده گی ها و ستردنها را سر میدهد! جنباننده گذشتنِ مرغان از هفت وادی در منطق الطیر عطار همین اشتیاقِ رسیدن به سیمرغ است با آنکه وی وادیِ دوم را وادیِ عشق نام گذاشته است. عطار لابد حرکتِ معکوسِ "از دست دادن بالهای روح" را که افلاطون در فیدروس هبوطِ روح دانسته است در نظر داشته است و شاید از همین رو مرغان را به حیثِ قهرمانان داستانِ منطق الطیر برگزیده است).

اما هنگامی که از فلوطین پرسیدند که این "واحدِ برتر از هستی" چرا در خویشتن نمی ماند و چی نیازی به "فیضان" دارد؟ در پاسخ گفت: «دراین باره باید بدین سان سخن بگوییم که روی در خدا بیاوریم و هنگامی که در برابر او تنها قرار می گیریم، با تمام روحمان دست به دعا برداریم.»!! (اثر یاد شده، ص ۲۸).

در جای دیگری می گوید: «حتا وقتی هم که واحد را اصل و منبع و علت می نامیم، درباره او سخن نمی گوییم بلکه تنها درباره خودِ مان حرف می زنیم زیرا چیزی از او در ما هست، در

حالی که خودِ او در خودِ اوست . . . ما گاه به واحد نزدیک می شویم و گاه از آن دور می گردیم.» (همانجا، ص ۲۹).

در جای دیگر می گوید: «باید او را تا آنجا که ممکن است به نام چیزی شبیه آنچه در خودِ ما هست بخوانیم، زیرا در ما هم چیزی از او هست؛ یا به عبارت بهتر: برای آنان که سعادتِ بهره وری از او را دارند، هیچ نقطه یی نیست که او در آن نباشد.» (ص ۲۹)

و باز می گوید که «ما در بارهٔ آثارِ واحد مانند مجذوبان و مسحوران سخن می گوئیم که می دانند چیزی بر تر و عالی تر در درون خود دارند بی آنکه بدانند آن خود چیست.» (ص ۲۸)

فلوطین بر آن است که از طریق پاکیزه سازی روح (نفس یا روان) و جدا کردنِ آن از "آلوده گیهای" مادی تن میتوان به مراتب "بالا" راه یافت حتا تا سرحدِ "یگانه شدن با واحد!"

«از جمادی مُردم و نامی شدم

وز نما مُردم ز حیوان سر زدم

مُردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم کی ز مُردن کم شدم

بارِ دیگر از مَلک پران شوم

آنچه اندر و هم ناید آن شوم» ("نی نامه")

انحطاطِ جامعهٔ افغانی

-۷-

جناب محمد رضا شفیعی کدکنی، پژوهشگرِ نامدار سرزمینِ فارس، در مقدمهٔ "از میراثِ عرفانی بایزید بسطامی، دفترِ روشنائی" (کتاب النور، گرد آورده شده توسط محمد بن علی سهلگی، ترجمهٔ شفیعی کدکنی به فارسی، انتشارات سخن) (بایزید: ۷۷۷ - ۸۴۸ عیسایی) چنین حکم میکند: «مهم ترین اتفاقِ فرهنگی در سراسرِ دورهٔ اسلامی ایران، ظهورِ پدیده ای است به نام عرفان و در سراسرِ تاریخِ عرفان ایرانی اگر دو سه چهرهٔ نادر و استثنایی ظهور کرده باشند، یکی از آنها بایزید بسطامی است و این کتاب حرفها و حکایات اوست.» (ص ۳۳)

اگر آثار همه عارفانِ حوزهٔ اسلامی را از منشورِ آنچه تا کنون در بارهٔ خطوطِ عمدهٔ بینش میتافیزیکی افلاطونی - فلوطینی یاد آور شده ام بخوانیم آشکار خواهد شد که چیز بیشتری از

این خطوط نخواهیم یافت. من بر آنم که عصارهٔ بینش عرفانی در ساختارِ بینش میتافیزیکِ فلوطین خلاصه گردیده است. از آن زمان تا کنون چیزِ نوی بر آن افزون نشده است (نی در خاور و نی در باختر). عرفانِ حوزهٔ اسلامی رونوشتِ شرقیِ عرفانِ فلوطین است و بس! این "رونوشت" در خاور- زمینِ مسلمان شده چنان با آفرینشِ هنری گره یافت که بازتاب آن را در حکم ادبیاتِ شناسِ گرانقدر کدکنی باز می‌یابیم که می‌گوید: «"عرفان" چیزی نیست مگر "نگاهِ هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الاهیّات و دین"» (همانجا، ص ۱۷). اگر پذیرفته آید که "عرفان مهم‌ترین اتفاقِ فرهنگی" در خاور زمینِ مسلمان شده است، در موردِ "ارزشمندی" اندیشه‌ی و اجتماعی آن باید بسیار با احتیاط داوری کرد. بخوانیم بخشهایی از افسانهٔ معراجِ بایزید بسطامی را و آن را با معراجِ فلوطین که پنج قرن پیشتر از بایزید می‌نگاشت مقایسه کنیم (با درنظرداشت این نکته که این گفته‌ها منسوب به بایزید اند و کدکنی بر آن است که از فارسی به عربی ترجمه شده اند و دو قرن و نیم پس از مرگِ بایزید توسطِ سهلگی گرد آوری شده اند):

بایزید: «نظر کردم در پروردگار خویش به چشم یقین/از پس آنکه او مرا، از نظر به خویش، بازداشت/ و مرا به نورِ خویش روشنایی بخشید/ و شگفتی‌هایی از سرّ خویش به من نمود/ و هویتِ خویش را به من نمود.../ و به هویتِ خویش هویتِ مرا از میان برداشت/ و هویتِ خویش را به یکتایی من نمود.../ پس مرا گفت تو چیستی؟! گفتم تو چیستی؟! گفت منم حق./ گفتم من به توام./ گفت چون، به من تویی/ پس من تو ام و تو من.../ دو بال از عزّ و کبریا مرا داد/ پس بدین دو بال پرواز کردم.../ و مرا به فردانیتِ خویش تنها کرد/ و یکتایی بخشید به یکتایی خویش.../ پس با او بودم، بی تفرّدِ خویش و فردانیتِ او/ و با او بودم، به او.../ آنگاه در من به چشمِ ذاتِ نگریست.../ پس مرا به نامِ خویش خواند... و به یکتاییِ خویش آواز داد/ گفت ای من!.../ پس در من به چشمِ قدرتِ نگریست/ و با وجودِ خویش مرا به عدمِ بُرد/ در من ظاهر شد، به ذاتِ خویش.../ پس بودم به او/ و مناجاتِ پایانِ گرفت/ و سخن یکی شد/ و همه به همه گی یکی شد./ پس مرا گفت تو یکتایی/ گفتم منم یکتا...» (بند ۵۰۲، دفترِ روشنایی، اثر یادشده)

و این هم یکی از معراج‌های مشهورِ فلوطین که به گفتهٔ هانری کوربن، فیلسوفِ فرانسوی ایران شناس، توسطِ سهروردی به عینه نقل شده است (معراج را معادلِ واژهٔ لاتینِ "اکس-ستاز" گرفته اند که "بیرون از خود ایستادن" معنی میدهد و قرصِ مخدّری به همین نام ترکیب شده

است که با بارآوردن حالت "پرواز" باعث مرگِ بسا از جوانان در غرب شده است). متن را من از روی ترجمه استاد گرانقدرم آقای ژان فرانسوا بالوده (اکنون رئیس دانشگاه معروف "نانتِر" در پاریس) که رساله هشتم از نه گانه چهارم فلوطین را از متن یونانی به فرانسوی برای تدریس برگردانده و شرح داده است، ترجمه می کنم چون ترجمه مترجم گرانمایه محمد حسن لطفی را با زبان عرفانی فلوطین همناخت نیافتم (جهت مقایسه دو متن ر.ک: دوره آثار فلوطین «تاسوعات»، جلد اول، ص ۶۳۹).

«بارها هنگامی که، بیرون - شده از بدنم، در خود بیدار می شوم و از همه چیز دیگر بیرون می شوم ولی برای خود درونی می مانم، زیبایی را می بینم که شگفتی آورانه بزرگ است؛ هنگامی که سازگار با والاترین زنده گی، از تعلق داشتنم به جهان برین [بالا] کاملاً متیقن می شوم و با خدا یکسان می شوم و در او بنیاد می یابم و با متکی ساختنِ خودم فراتر از بقیه معقولات، به این فعالیتِ برانزده دست می یابم، هنگامی که پس از این ایستادن در خدا، از عقل [کُل / مطلق] به استدلال فرود می آیم، از خود می پرسم که چگونه اکنون فرود می آیم، چگونه پیشتر از این فرود آمده بودم و چگونه روح فرو افتاده در تنم - آنگونه که هست و آنگونه که بر من هویدا شد - بارِ نخست در این تن داخل شده بود؟» (ر.ک: رساله هشتم نه گانه چهارم)

افلاطون هر جا با دشواری استدلال مواجه می شد، اسطوره (میت) می آفرید و به نیروی تمثیل (انالوژی) پناه می بُرد. عارفان اسلامی با پیروی از شیوه افلاطون به تمثیل ها و قصه ها می پردازند و فرمان میدهند که "پای استدلالیان چوبین است و چوبین، سخت بی تمکین". منطق الطیر عطار و مثنوی مولانا سراسر قصه پردازی است. هر قصه به گونه دیگری افسانه نزول و صعود روح و ضرورتِ سُترده شدن آن را از آرایش های تن از سر می گیرد و پشت پا زدن به این "دنیای پست و گذرا" را موعظه می کند!

آیا پابرجایی استبداد شرقی قرون وسطایی در دوام بیش از ۱۴ سده توجیه گر پناه بردن آدمها به دنیای عرفان است آنگونه که شماری از روشنفکران (به شمول احسان طبری) این پناه بردن را "مقاومت منفی" میخوانند؟ مگر ممکن است که نکوهش عقل زمینی و پوچ انگاشتن زنده گی اجتماعی بتواند عنصری از مقاومت را در خود داشته باشد؟ آیا عرفان "اکستازی" خیال - آور (شاید هم هذیان - آور) دیگری نیست که هرگونه نیروی مقاومت در برابر دنیای انسان -

ستیز را از آدمها می ستاند و بالهای دروغین را بر شانه های آنها می رویاند؟ برخلاف آنچه کدکني گرامی می پندارد، عرفان صرف یک پرداخت هنری نسبت به دین و تیولوژی نیست، عرفان یک "جهان بینی" است، یک جهان بینی ضد علمی (نی تنها غیر علمی) و "نانسانی - ساز" که در پراتیک خود گونه یی از مناسبات ارباب - برده یی را در باشگاه های صوفیان بین "مراد" و "مرید" برقرار می سازد. در سراسر پرداختهای مربوط به عرفان دیدیم که انسانهای زمینی با وضعیت های تاریخی مشخص شان در جامعه کوچکترین ارزشی در دید "شیخ های معظم" ندارند. انسانی که مولانا در آرزوی آن است انسان موهومی است که صرف در دنیای "مُثل" افلاطون تصور شده است. هومانیزم مولانا یک هومانیزم انتزاعی است که درد دیگری بر درد های اجتماعی می افزاید!

تا اینجا انحطاط جامعه افغانی را در ابعاد ایدیالوژیک آن مطرح کردم. رکود فلسفه پس از فارابی و ابن سینا، زمینه نیافتن رشد علوم تحصّلی، دیکتاتوری کلام در دوام ۱۴ سده و تداوم بینشهای عرفانی، در واقعیت امر، به معنای استیلا بی چون و چرای ایدیالوژی های قرون وسطایی بر جامعه افغانی است. استیلائی که اندیشه را بی پروازگاه ساخته است!

انحطاط جامعه افغانی

-۸-

«من صرف سکرتر روح جهانم!» (هگل)

اینک باید پرداخت به سه مسأله اساسی در رابطه با امکان انحطاط جوامع.

۱- روبنا - زیربنا؛

۲- پیشرفت و تکامل؛

۳- سمت "حرکت تاریخ" و انحطاط.

موضوع های یاد شده را به گونه یی مطرح کرده ام تا دروازه های بحث و تبادل نظر باز باشند و کار "خوانش" انحطاط عینی جامعه افغانی آسان گردد. دو نکته اول را در همین بخش و نکته سوم را در بخش نهم نشر میکنم تا رعایت حجم شده باشد.

۱- روبنا - زیربنا؛

ممکن است شماری از دوستان (به ویژه آنانی که با آثار منتشره در شوروی سابق آشنایی دارند) بر من خرده بگیرند که چرا بررسی انحطاط جامعه افغانی را از بررسی "اندیشه های حاکم" آغازیدم و نی از وضعیت اقتصادی کشور؟ مگر ایدیالوژی، هنر، فلسفه و همه مظاهر اندیشه و اخلاق یک جامعه "انعکاس مستقیم" روابط اقتصادی حاکم بر آن جامعه نیستند؟ پاسخ به این ایراد دو جنبه دارد:

جنبه نخست) مطرح کردن این ایراد در این شکل هیچگاهی در تیوری منسوب به جهانبینی علمی مطرح نشده است. در این تیوری زنده گی اندیشه یی و هنری یک جامعه در یک مقطع مشخص تاریخی بازتاب مستقیم و تصویرگونه (در مفهوم تصویر در آئینه) وضعیت اقتصادی آن جامعه در آن مقطع نیست. به یاد آوریم که انگلس در سالهای اخیر عمر خود جداً خاطر نشان ساخت (در برابر اقتصاد گرایی / اکونومیسم) که نباید علم تاریخ مارکس را از ماهیت آن تهی کرد و ساده لوحانه گفت که روبنا بازتاب ساده زیربناست، بل، باید گفت که روبنای سیاسی، حقوقی، ایدیالوژیک یک شیوه تولید «در نهایت تحلیل» به وسیله مناسبات اقتصادی حاکم در این شیوه تولید معین می گردند. این مفهوم بنیادی "در نهایت تحلیل" عمدی یا غیر عمدی از زنجیره استدلال علمی ساقط شد و در بسا کشور های "سوسیالیزم واقعی" به فاجعه انجامید که مظاهر مشهور و تاریک آن را میتوان در ایدیالوژیک شدن علوم در شوروی دوران استالین و راه اندازی "انقلاب فرهنگی" در چین مشاهده کرد. "نهایت تحلیل" به این معناست که وقتی ما روند شکل گیری پدیده های روبنایی را مورد تحلیل قرار میدهیم در زنجیره علت ها به کدام علت غایی(نخستین یا پایه یی) می رسیم که تعیین کننده چنان وضعیتی است که در آن پدیده های روبنایی تکوین می یابند. وقتی ایدیالوژی حاکم بر جامعه افغانی را بررسی می کنیم به این نتیجه می رسیم که علت بنیادی آن تسلط چنان روابط اقتصادی بوده است که "در نهایت تحلیل" بعد سیاسی را(از طریق فرمانروایی زور و نی تسلط اقتصادی) به حیث عنصر تعیین کننده در زنده گی اجتماعی متباز ساخته است و آهنگ رشد نیرو های مولد (به ویژه علوم تحصلی) را در سطحی بسیار پایین نگه داشته است. در جامعه یی مثل جامعه افغانی که در آن مناسبات بورژوایی تولید در چارچوب روند جهانی شدن سرمایه داری مراحل تکوین و آغازین خود را می پیماید و هنوز به حیث مناسبات مسلط تبارز نکرده است، سیاست با همه

ابزارهایی که در اختیار دارد (شبکه نهاد های ایدیالوژیک از قبیل دین، مساجد و آموزشگاه ها، پول، زور و دستگاه های تبلیغی) نقش تعیین کننده را به عهده دارد.

جنبه دوم) انحطاط یک جامعه را نباید با رکود تولید اقتصادی (که ممکن در اثر حوادث ناگوار و ویرانگر طبیعی یا جنگ بر یک جامعه چیره شود) یکی گرفت. انحطاط یک جامعه عمدتاً در گندی و افول نظام ارزشی آن جامعه نهفته است؛ در تسلط فساد بر همه روابط اجتماعی آن جامعه نهفته است. بهتر از این می شود گفت که انحطاط نی تنها از منظر افول و نبود ارزشهای راستین انسانی (که در مرکز آن حرمت به زنده گی و کرامت انسانی، به ویژه حرمت به کم توانترین افراد جامعه چون کودکان، سالمندان و زنان قرار دارد) مطرح می شود بل از نگرانه سیادت و تسلط کامل اختناق و رفتار های انسان- ستیزانه، دانش- ستیزانه، آزادی-گش و زنده گی- ستیزانه نیز مطرح است، یعنی حاکمیت غول های انسان- ستیز!

۲- پیشرفت و تکامل؛

برای آن که بتوان از انحطاط یک جامعه سخن راند باید نخست از همه، موضوع تکامل و تعالی ضروری، پیوسته و مستدام جوامع را از پله های پایینی به بالایی، از دانی به عالی، از ساده به پیچیده مورد بررسی قرار داد. اگر اصل یاد شده را بپذیریم - اصلی که توسط نسلهای انقلابی جوامع انکشاف نیافته، از جمله وابسته گان جنبش چپ افغانی، بدون چون و چرا پذیرفته شده است و حتی برهان وجودی آنها را تشکیل داده است - وقوع انحطاط یک جامعه یا یک تمدن ناممکن است. انحطاط تنها در صورتی مطرح شده می تواند که اصل امکان عقبگرد، فروپاشی و فساد در زنده گی جوامع پذیرفته آید. نخست بنگریم که مفاهیم تکامل، پیشرفت یا ترقی کدام بار معنایی را انتقال میدهند و سپس این سؤ تفاهم را رفع کنیم که گویا جهانبینی مشهور به جهانبینی علمی یک تیوری پیشرفت ناگزیر بشر است و گذار به جامعه فاقد بهره کشی را یک حرکت محتوم تاریخ معاصر می پندارد. (در سرزمین خود ما به یاد داریم که گاهگاه "قوای مسلح انقلابی" را پرولتاریای افغانی معرفی می کردند و وظیفه آن را ساختن سوسیالیزم می انگاشتند!)

مفهوم "ترقی" در معنای مطلق آن به چنان نیروی مثبتی گفته می شود که بشر را از قید فقر و فلاکت بیرون می کشد. این ایده در فلسفه تاریخ سده هژدهم اروپا حیثیت مفهوم مرکزی را حاصل کرد و در برابر مفهوم انحطاط و تکرار وضع موجود قرار گرفت و در واقعیت امر جنبه

غیر مذهبی مفهوم "مشیت الهی" را ارایه کرد به این معنا که گویا "ترقی" همانند مشیت الهی بشر را از ناهنجاری های هستی نجات میدهد. ایده پیشرفت در سده هفدهم صرف برای عرصه شناخت مطرح می شد اما در سده بعدی به همه ابعاد زنده گی اجتماعی منتقل گردید به شمول خود انسان! در سده نهم ایده پیشرفت با ایده "تکامل" نزدیک شد. مفهوم تکامل نخست به وسیله تیوری غایت گرایی (تیلیولوژیسم) از سوی ارسطو مطرح گردید که توضیح دهنده "فعلیت یافتن" یک شیء از حالت بالقوه به حالت بالفعل است. وقتی یک شیء مضمّر به آخرین پله فعلیت خود می رسد (حالت کمال به گفته فارابی) همه ماهیت خود را آشکار می کند. اما نکته بنیادی در این بینش این است که ماهیت نهایی (کمال) به گونه بالقوه در خود شیء وجود دارد و کسبی نیست. [پیش انداز تیوری ژنیتیک معاصر] از این دیدگاه تکامل یعنی به کمال ماهیت مضمّر خود رسیدن.

کانت بر آن بود که مفهوم پیشرفت کدام مفهوم توضیحی نیست (یعنی یک قانون تاریخی نیست که عینیت داشته باشد و مورد شناخت قرار گیرد) بل، یک تصور سامان - بخش و منظم - ساز است (یعنی یک آرمان خرد است که باید به سوی آن بگراییم).

در سده بیستم وقوع مصیبت های بزرگ بشری چون جنگ های اول و دوم و ظهور نظام های سیاسی استبدادی و کشتار های عام، ایده های پیشرفت و تکامل را سخت مسأله انگیز ساخت. باید به هر صورت بین مفاهیم انکشاف اقتصادی - تکنالوژیک، ترقی و تکامل جدا فرق گذاشت. ترقی یک جامعه در آن است که همه افراد آن جامعه از انکشاف اقتصادی - تکنالوژیک و ثروت های تولید شده بهره ور گردند و اما تکامل آن است که یک جامعه بر بنیاد چنان روابطی استوار گردد که "انسان ها" (البته آدم های مشخص این جهانی، نی "انسان های به خدا رسیده" عارفان کرام!) در همه ابعاد زنده گی شان - مادی و معنوی - در مرکز نظام حقوقی - ارزشی آن جامعه قرار گیرند. با این تفکیک مقدماتی می توان امکان وجود چنان جوامع کم انکشاف یافته را تصور کرد که با قرار دادن حقوق انسان در مرکز نظام ارزشی شان نسبت به برخی جوامع انکشاف یافته، مترقی تر و متکامل تر باشند.

انحطاط جامعه افغانی

-۹-

۳- سمت "حرکت تاریخ" و انحطاط.

خوانش ساده از انگاره "تعیّن تاریخی" (همان جبرِ تاریخ) چنین است که جوامع، به گونه بایسته، از فروده به فرازه، از ساده به پیچیده و از دانی به عالی گذار می کنند و این جنبش، جنبشی مطابق قوانین تاریخ است. با چنین خوانشی باید پذیرفت که جامعه امروزین افغانی پیشرفته تر و متعالی تر نسبت به جامعه یک سده پیش است! از این نگرگاه سخن زدن از انحطاط جامعه امروز افغانی نادیده گرفتن "سمت حرکت تاریخ" است. در این بخش به واگشایی دو ادعا می پردازم:

یک) آیا تاریخ سمت از پیش -تعیین - شده دارد؟ اگر دارد این سمت را کی یا چی (که باید پیشتر از فرجام تاریخ وجود داشته باشد) تعیین کرده است؟ از منظر دین قیامت پایان تاریخ است و این سمت را آفریدگار جهان تعیین کرده است. از منظر غیر دینی این طبیعت است که سمت تاریخ را تعیین می کند.

دو) در حرکت به یک سوی معین چی یا کی حرکت میکنند؟ آیا آنگونه که گاهگاه بدون اندیشیدن می گوئیم "حرکت تاریخ"، این تاریخ است که حرکت می کند؟ اما هیچ کس تا کنون با "تاریخ" رو به رو نشده است و علوم حرکت چیزی را به نام تاریخ ثبت نکرده است. تاریخ را اگر تداوم و تسلسل رویداد های پی در پی انگاریم و محرک (جنباننده به گفته ابن سینا) را همان طراح یا مهندس نخست پنداریم که سمت این رویداد ها را تعیین کرده است، متحرک ها (جنبنده ها) کی ها یا چی ها هستند؟ این موضوع را باید باری دیگر برای آنانی که خود را پیرو "جهانبینی علمی" و وفادار به اندیشه های انقلابی، پیشرو و چپ تلقی میکنند از نو مطرح کرد. سرچشمه بینش مارکس "تاریخ باوری ایده آلیستی" هگل بود. هگل در خط بینش فلسفی افلاطون، بر آن بود که روح همان مهندس جنباننده تاریخ است که نخست در طبیعت از خود بیگانه می گردد و باعث انکشاف و تکامل آن می گردد و سپس از طریق "مردمان" به گونه یی پدیدار می گردد که در نهایت در سیمای دین، دولت، هنر و فلسفه خود را باز می یابد و به خود بر می گردد و رفع از-خودبیگانه گی می کند، اما این بار، از پی این نفی در نفی به درجه متعالی و برتر می رسد یعنی به خود-آگاهی کامل و مطلق دست می یابد! هگل پایان تاریخ را در دولت شاهی مشروطه در آلمان میدید؛ پایان در نظام دیالکتیکی هگل به معنای "کاملاً به سر رسیده" یا "کاملاً انکشاف یافته" * است نی به معنای استقرار آزادی

کامل، خوشبختی کامل و ناپدید شدن جنگها! فوکویاما با خوانش سرسری که از هگل دارد کژدیسانه نظام سرمایه داری امروز را "پایان تاریخ" هگلی وانمود می سازد.

هگل دولت ها را مظهر بسط و بالایش تاریخ خلق ها می دانست که از طریق روح آنها شکل می گیرد. وی کشور های افریقای آن زمان را فاقد تاریخ می پنداشت چون فاقد دولت بودند.

مارکس با کنار گذاشتن عرفان-مشربی و ایده آلیزم هگل، در جستجوی یافتن عناصر مادی حرکت جوامع برآمد، اما طرح کلی حرکت پیشرونده و فراز جویانه "تاریخ" را از آن خود ساخت. (تاریخ را به خاطر آن بین ناخنک ها جا دادم که تاریخ چیزی نیست که به خودی خود حرکت داشته باشد، بل نامی است که ما روی تسلسل رویداد ها در بستر زمان گذاشته ایم و میدانیم که رویداد ها واقع میشوند و اثر گذاری می کنند؛ آنچه در حرکت است "چیزی" از آدمهاست که رویداد ها را عبور می کند. مارکس کشف کرد که این چیز روح هگلی نی بل روابط بین آدمها در روند تولید و بازتولید وسایل معیشت و زنده گی است. مارکس مفهوم «مبارزه طبقات» را به جای مفهوم روح هگلی نشاند و آن را "موتور" تاریخ نام گذاشت.)

در طرح هگل می شود دو مفهوم دیگر تیوری مارکس را نشانی کرد: از یک سو پنداشت هگلی "تبارز روح در دین و هنر و دولت و فلسفه" را در مفاهیم زیربنا/روبا (زیربنا تعیین کننده شکل دولت و هنر و نظام حقوقی و ایدیالوژی) و آگاهی پرولتاریا به حیث سازنده جامعه فارغ از «ازخودبیگانه گی» و دیکتاتوری آن به حیث دولت؛ از سوی دیگر پنداشت هگلی "خودآگاهی روح" را در مفهوم "انسان کامل" جامعه کمونیستی (انسان شوروی به حیث نخستین سیمای این انسان کامل مطرح شده بود) که در نخستین آثار مارکس (مارکس جوان) دیده می شود.

«من صرف منشی روح جهانم.» این ادعای شگفتی آور هگل را چگونه باید فهمید؟ پس از بررسی بینش های عرفانی افلاطون، فلوطین و عطار - مولانا، دیگر میدانیم که در بینش میتافیزیکی عرفان، روح عالم یک رخ به دنیای معقولات (کیهان خرد) دارد و رخ دیگر به جهان مادی. روح عالم جهان مادی را از روی معقولات کیهان خرد "سامان" می بخشد و به حرکت می اندازد. هگل این بینش عارفانه (میستیک به قول مارکس) را از سر گرفت و نظام پیچیده فلسفی خود را بر بنیاد آن استوار ساخت و چگونه گی این حرکت روح را با روش دیالکتیک دنبال کرد. هگل می گوید: «واقعی معقول است و معقول واقعی!» این حکم مشهور که باز هم در وهله نخست عجیب به نظر می رسد به این معناست که "واقعیت طبیعی و اجتماعی"

مطابق معقولات عقلِ کُل (با میانجیگری روح) سامان یافته است و معقولات (همان مُثُل افلاطونی یا «خوبرویانِ بستانِ خدای» مولانا) واقعیت های حقیقی اند. هگل نظام فلسفه خود را از معقولات (مفاهیم یا کانسپت ها که گاهگاهی مقولات ترجمه شده اند) آغاز می کند و با پی گیری حرکتِ دیالکتیکی و منطقیِ کانسپت ها هستی را توضیح میدهد. کانسپت های هگلی همانند مُثُل افلاطونی حقایقِ راستین اند! مفهوم "میوه" (مثال باز هم از مارکس است) حقیقی تر از سیب و ناک و ... است، همانگونه که "انسانِ بالای" مولانا انسان تر از همه آدمهای خاکی است! هگل در مقامِ فیلسوفی که حرکت روح را در ذهن (روحِ ذهنی) و در طبیعت و جامعه (روحِ عینی) دنبال می کند، خود را صرف سکرترِ این روح معرفی میکند یعنی کار دیگری جز تعبیر (اشارهٔ مارکس به فلسفه های تعبیری) حرکت روح نمی کند. همین سکرترِ روح "آن" (مومن) های انحطاط و زوال را در جوامع «چال» یا «نیرنگ» عقل می شمرد که در واقعیتِ امر پایانِ یک دوران را نشان می دهد کهز سوی دورانِ جدید تر نفی می گردد. انحطاط و زوال به حیثِ پایانِ یک واقعیتِ تاریخی سیرِ پیشروندهٔ روح را مانع نمی شوند. اما هگل نسبت به افلاطون گام بزرگی را به پیش گذاشت: مُثُل را که در بینش افلاطونی حقایقِ جداگانه و بدون رابطه با هم انگاشته شده بودند با هم پیوندِ منطقی داد و آنها را به "حرکت" آورد و از این حرکت یک نظامِ منسجمِ فلسفی تدوین کرد. "سرمایه" مارکس نیز حرکتِ مفاهیم است؛ حرکتی که تمامِ دورِ سرمایه را در می نوردد و پایانِ آن را به حیثِ یک شیوهٔ تولیدِ گسترش یافته در پهنهٔ تاریخِ جوامع سرمایه داری نشانی میکند.

نیچه با آنکه با فلسفهٔ هگل سرِ سازگاری نشان نمی داد در بارهٔ مفهوم انحطاط نگاشت: «هرزرفتنی، تباهی و ناپدید شدن را نشاید که محکوم کرد؛ اینها پی آمد های ضروری زندگی، پی آمد های رشد زندگی، هستند. پدیدهٔ انحطاط به همان اندازه ضروری است که هر اوجگیری و پیشرفت زندگی؛ اما در وضعیتی نیستیم که آن را از میان برداریم. برعکس، اقتضای خرد این است که حق آن را به جای آوریم... یک جامعه آزاد نیست که همواره جوان بماند. و حتی در اوج نیرومندی خویش، به ناچار، تفاله ها و زباله هایی به بار می آورد و موادی را به هرز می دهد... گذر عمر را به ضرب و زور نهاد ها نمی توان از میان برداشت. و نه بیماری را. و نه تبهکاری را.» (ارادهٔ قدرت، ترجمهٔ دکتر مجید شریف، بند ۴۰)

* دوستی یادآور شد که واژه "انکشاف" در لغت به معنای «آشکار شدن، ظاهر شدن، گشادگی، واشدگی، اظهار چیزی تازه و نو» است و کاربرد "توسعه" به جای آن مناسب تر است. توسعه نیز به معنای فراخی و گسترش دادن (یا گسترش یافتن) است و دهخدا آن را به معنای "پیشرفت" نیز آورده است. هر دو واژه در برابر واژه انگلیسی "دیولوپمنت" مورد کاربرد قرار گرفته است. شاید واژه های "رشد" و "بالش" که از سوی داریوش آشوری پیشنهاد شده اند رسا تر باشند. به هر صورت در زبان فلسفی هگل و مارکس (با توجه به تیوری ارسطویی کون و فساد) منظور از انکشاف/توسعه/رشد/بالش همان گسترش یابی یک "ذات" در سیر تبارزش در یک "روند" است.

انحطاط جامعه افغانی

-۱۰-

«تاریخ جهان دادگاه جهان است.» (هگل)

تاریخ چیست؟

بارها شنیده ایم - و بیشترین با ابراز گونه یی افتخار و سرافرازی - که "ما" تاریخ پنجهزار ساله داریم! این حکم مانند احکام دیگر ایدیالوژیک روی "تصوری" که از گذشته و تاریخ داریم بنیاد یافته است، نی روی یک تفکر علمی یا فلسفی. رُست کردن این موضوع که "تاریخ چیست؟" برای بررسی و فهمیدن وضعیت کنونی جامعه افغانی یک امر اجتناب ناپذیر است، در غیر آن همچنان درگیر تلقی های ایدیالوژیک خواهیم ماند.

در وهله نخست باید گفت که برای همه گان روشن خواهد بود که تاریخ چیزییست که با زمان پیوند دارد و آن هم زمانی که آن را گذشته می گویند. پس برای فهمیدن تاریخ باید زمان را فهمید! ارسطو نخستین فیلسوفی بود که "زمان" را با "حرکت" (تغییر) همپیوند دانست. به این معنا که یکی بدون دیگری نمی توانند باشند (تغییر بدون زمان و زمان بدون تغییر). چون یکی با دیگری پیوند هستیانه (وجودی یا انتولوژیک) دارد، یکی را از روی دیگری می سنجیم. زمان را با حرکت می سنجیم (اندازه می کنیم) و حرکت را با زمان. [رک: ارسطو: سماع طبیعی (فیزیک) بند ۲۱۸ الف به بعد] و برگسُن گفت: «اگر جهان را ساکن تصور کنیم، زمان ساقط میشود» (از حافظه نقل کردم) از همین نخستین و مبتدی ترین برداشت فلسفی آشکار می شود که زمان، با وجود داشتن پیوند با حرکت، خود حرکت نیست. اگر زمان را "چیزی" ممتد

(دارای امتداد همانند یک خطِ مستقیم) تصور کنیم که از لحظه های ("آن"ها یا به گفتهٔ ارسطو "اکنون ها") به هم پیوسته تشکیل شده است (همانگونه که خط را از نقطه های به هم پیوسته تصور می کنیم)، لحظه ها حرکت نمی کنند، بل اشیاء در بستر این لحظه ها (یعنی روی خطِ زمان) حرکت می کنند. اگر "اکنون" را معیار بینداریم، "پیش" و "پس" (لحظهٔ پیش و لحظهٔ پس از اکنون) متصور می شوند.

نخستین نتیجهٔ فلسفی که از این امر می توان گرفت این است که برخلاف تصورِ عامیانه، "زمان بیچاره!" در پیر شدن و فرسوده شدن و کهنه شدن ما نقشی ندارد! زمان تنها بسترِ پیر شدن ماست! ماییم که زمان را عاملِ فرسوده گی خود عنوان می کنیم، در حالی که زمان عامل هیچ چیز بوده نمی تواند، تنها بستری برای حرکتِ (تغییر) چیز هاست! ارسطو گفت چون تفکر و تخیل در زمان واقع میشوند پس حرکت اند!

برگردیم به تاریخ: تاریخ یعنی آنچه پیش از اکنون رخ داده است (در بستر زمان). رخ داده های دیروز دیگر نیستند و رخ داده های لحظهٔ پیش دیگر نیستند. پس چه گونه می شود چیزهایی را که دیگر نیستند، شناخت؟ شناختِ یک شیء یا یک موضوع (ابژه) وجود این شیء یا این موضوع را مفروض میدارد، آنگونه که در کیمیا و فزیک و بیولوژی و دیگر علوم توضیحی (اکسپلیکاتیف) صورت می گیرد، در حالی که ابژه علم تاریخ دیگر وجود ندارد. از همینجاست که علم تاریخ را (چون روانشناسی) علمِ تأویلی یا تفسیری (انترپریتاتیف) می گویند که تفسیری از روی شواهدِ دست داشته در اکنون ارایه می دارد.

اما رویدادهای واقع شده در پیش از اکنون چی شدند؟ اگر بگوییم که دیگر نیستند به معنای این است که هر "اکنون" چیزی کاملاً نو است که نی در گذشته بوده و نی در آینده خواهد بود. ولی همهٔ ما با خاطره هایی که در حافظه از رویدادهای گذشتهٔ زنده گی با خود داریم، حدس می زنیم (و دقیق حدس می زنیم) که چنین نمی تواند باشد. رویدادهای گذشته کاملاً معدوم و نیست نشده اند، در غیر آن ما نمی توانیم خود را در اکنون باز شناسیم. اگر "اکنون" های گذشته کاملاً محو شده باشند و بستر انتقالِ هیچ چیز نباشند یک جامعه در کلیت اش نمی تواند خود را به حیث یک جامعهٔ مشخص با یک هویت مشخص در اکنون باز یابد. باید منطقاً پذیرفته آید که رویدادِ "اکنونِ پیش" (لحظهٔ پیش) در "اکنونِ حاضر" (لحظهٔ حال) به

شکلی از اشکال "حضور" دارد. و به همین گونه رویداد "لحظه پیشتر از پیش" در "لحظه پیش" حضور داشت. و این تسلسل را تا بینهایت باید ادامه داد!

نتیجه چنین می شود که همه گذشته جامعه افغانی به شکلی از اشکال در اکنون این جامعه (در وضعیت امروزی این جامعه) حضور دارد! و همین حضور گذشته جامعه افغانی در اکنون است که هویت امروزی جامعه افغانی را می سازد و ما میتوانیم (با یک اسلوب علمی) از طریق فهم این "حضور گذشته در حال" عوامل چگونه گی وضعیت امروزی را بیرون بکشیم. حضور گذشته در ساختار اجتماعی - اقتصادی - فرهنگی اکنون جامعه نهفته است. این ساختار را میتوان ترکیبی با همبافته از عناصر عمده زیر به شمار آورد:

۱- اقتصاد؛ ۲- سیاست، ۳- ایدیالوژی - دین، ۴- فرهنگ - هنر

[تبصره: مارکس با به تحلیل گرفتن ساختار شیوه تولید سرمایه داری که در واقع پیامد حرکت همه شیوه های تولید گذشته را به نحوی از انحا در خود نهفته دارد کلید فهم همه شیوه های تولید را به دست داد و علم تاریخ را از تأویلی بودن بیرون کشید! او به حیث فیلسوفی ژرف نگر کاملاً دریافته بود که ساختار اجتماعی اکنون، سرگذشت ساختار های گذشته اجتماعی را در خود نهفته دارد. حرف مشهور است که: اناتومی انسان، توضیح دهنده مراحل تطور پستانداران از دیدگاه فیلو ژنیز است]

حال مسأله دیگری در تحلیل ما از تاریخ قد می افرازد: آیا "زمان تاریخی" هر یک از این عناصر یکی است؟ به دیگر سخن، رویدادهایی که پیش و پس را در هر کدام از این عرصه ها تعیین و نشانی می کنند و برای آنها "تاریخ" می سازند، "همزمان" (یا در یک برهه زمانی واحد) بروز می کنند؟

زمان تاریخی هر یک از عرصه های یاد شده در بالا، با حرکت آنها پیوند دارد. در تاریخ یک جامعه نمی شود از زمان واحدی سخن زد و این اشتباهی است که اکثریت تاریخ نگاران سنتی تاکنون به آن دچار بوده اند. زمان تاریخی دین با زمان تاریخی سیاست یکی نیست. هر عرصه استقلال نسبی (روی نسبی تأکید می کنم) خود را دارد. اتفاق هایی که بتوانند یک دین را دگرگون سازند (یعنی برایش تاریخ بسازند) با اتفاقهایی که نظام های سیاسی را دگرگون می سازند در "دامنه" های متفاوت زمان رخ میدهند. پس زمان تاریخی آنها یکی نیست (یادآور می شوم که زمان تاریخی با رویدادها اندازه می شود، نی با سالها و حتی برخی رویدادها به

حیث سرآغاز شمارش سالها در تقویم ها برگزیده می شوند/میلادی و هجری و غیره). بسا دیده شده است که حاکمان جدید سیاسی این واقعیت را نادیده گرفته در صدد تغییر اصول دین یا پراتیک دینی در جامعه می شوند بی خبر از آنکه چنین تغییری در مقیاس زمان تاریخی سیاسی شان مقدر نیست. به همینگونه زمان تاریخی اقتصادی مقتضیات خود را دارد که با زمان تاریخی سیاسی یکی نیست. اشتباه در تدوین استراتیژی های سیاسی هنگامی رخ می دهد که زمان تاریخی عرصه های مختلف اجتماعی را با سال اندازه می کنند، نی با امکان وقوع رویداد ها !

شکستهای برخی نظامهای سیاسی که به مقاومت دین یا واقعیت اقتصادی مواجه شده اند، از همین ناهمسانی زمان تاریخی عرصه ها ناشی می شود. زمانی احسان طبری گفته بود: «تا دروازه های کمونیزم با اسلام میرویم». بنیاد داوری طبری در همین ناهمسانی زمان های تاریخی دین و شیوه تولید است. دین میتواند بدون تغییر بنیادی از فراز چندین شیوه تولید گذر کند. اما برای آنکه بتوان دین را تغییر داد، دو راه است: (۱) ریفورم از درون دین (پنج سده پس از مرگ بودا، جرگه چهارم بودیزم در زمان حکمفرمایی کنشکا در سرینگر کشمیر دایر شد. در این جرگه مذهب "مهاییانه" (گردونه بزرگ) به جای "هینه یانه" (گردونه کوچک) رسماً پذیرفته شد. به همینگونه ظهور مذاهب گوناگون در اسلام و تداوم آنها در دوام بیش از هزار سال، نمونه دیگری از ویژه گی زمان تاریخی دین است. میشود ریفورم مارتین لوتر (اوایل سده شانزده میلادی) را در دین عیسوی نیز مثال داد که مذهب پروتستانت را مروج ساخت، مذهبی که رونق سرمایه داری را موعظه می کرد؛ (۲) ترویج کتله یی تفکر علمی و فلسفی؛ آنچه در کشورهای اروپایی رخ داد. سیاست با اعمال دیکتاتوری هرگز نمی تواند دین را ضربه بزند. اما تنها کاری که می کند دین را به پسخانه مقاومت می راند، مقاومتی که معمولاً با غلبه های فاجعه بار دین بر همه عرصه ها تمام میشود. (نمونه های بارز آن ایران و ترکیه است).

در جامعه افغانی، زمان تاریخی اقتصادی به گونه یی است که دارد داخل زمان تاریخی اقتصادی جهانی میشود به این معنی که ساختار اقتصادی جامعه با ساختار اقتصادی جهانی سرمایه داری گره می یابد. آهنگ استقرار شیوه تولید سرمایه داری در افغانستان به یقین سریع تر از آهنگ تکوین این نظام در اروپای سده های ۱۴ و ۱۵ خواهد بود ولی زمان زیادی را در بر خواهد گرفت تا به آهنگ امروزی تحولات سرمایه در مراکز این شیوه تولید

برسد (برخی ها بر آن اند که هرگز ممکن نخواهد بود). کسانی که افغانستان و جاپان آغاز سده های بیست را با هم مقایسه می کنند، زمانهای تاریخی متفاوت هر دو جامعه را خلط میکند. حضور همزمان چند شیوه تولید در یک فورماسیون اقتصادی - اجتماعی به این دلیل امکان دارد که هر شیوه تولید زمان تاریخی خود را دارد. تکوین یک شیوه جدید تولید مثلاً (مثلاً سرمایه داری) به طور آنی شیوه پیشین را مضمحل نمی سازد، بل به حیث یک جوانه در بدنه ساختار پیشین اقتصادی پدیدار می شود و آنگاه بر بنیاد ویژه گیهای خود رشد میکند. اگر زمان های تاریخی شیوه های مختلف تولید با هم یکی می بودند همزمانی آنها ناممکن می بود و مفهوم "فورماسیون اقتصادی - اجتماعی" (که از سوی بانیان جهانبینی علمی تدوین شده بود) کدام واقعیت عینی را تبارز نمی داد. از همین جاست که در جامعه افغانی شیوه های مختلف تولیدی همزمان عملکرد دارند.

در عرصه سیاسی: پس از موناشرشی، حاکمیت حزب دموکراتیک خلق افغانستان (حزب در مقام "شهزاده مُدرن" به گفته گرامشی) [از یاد نبریم که تیوری حاکمیت حزب کمونیست به نماینده گی پرولتاریا کار دیگری به جز تعویض یک گویا "اراده دسته جمعی" (حزب) به جای اراده یک فرد (شاه) نکرد: یکی مشروعیتش را از تاریخ می گرفت (پرولتاریا) و دیگری از "اراده خدا" (ظل الله)] در برابر مقاومت سیاسی جهان ضد شوروی قرار گرفت. جهان ضد شوروی وسیله مؤثری را در اختیار داشت که می توانست از آن به حیث انگیزه ایجاد مقاومت استفاده کند و آن دین بود. نخست تبلیغات گسترده را راه انداخت و از ح. د. خ. ا یک حزب کمونیست ضد دینی "تراشید" و سپس مقاومت ضد آن را با "دالر" و سلاح زیر نقاب دین سازمان داد و نام آن را "جهاد" گذاشت. اسلام پیش از ثور با اسلام پس از ثور هیچ تفاوتی ندارد چون خارج از زمان ثور و ضد ثور بود! برای یک بررسی دقیق باید هم حاکمیت حزب دموکراتیک خلق افغانستان و هم "جهاد" را در بُعد صرف سیاسی مطرح کرد. با در نظر داشت "زمان تاریخی سیاسی" می شود آغاز حاکمیت حزب دموکراتیک خلق افغانستان را انقلاب سیاسی شمرد و "جهاد" را ضد انقلاب سیاسی!

شاید از این دیدگاه که تداوم حاکمیت حزب دموکراتیک خلق افغانستان به پرورش و تعمیم آموزش علوم زمینه میداد، بتوان گفت که خاطر متکلمین دین را پریشان ساخته بود و آنان به

گونه‌ی "جهاد" در افغانستان را (که عمدتاً جنگ بر سر حفظ منافع کشورهای منطقه و امپریالیزم بود) به سود خود میدیدند.

افغانستان به حیث گرهگاه تضاد دو نظام جهانی، سرمایه داری (امریکا به حیث محور) و ضد سرمایه داری [نگفتم سوسیالیستی] (اتحاد شوروی به حیث محور) تبارز کرد. چرا این جنگ به انحطاط جامعه افغانی انجامید؟ در بخش های بعدی به این موضوع می پردازم.

انحطاط جامعه افغانی

-۱۱-

*

«کمونیزم "فرمانروایی آزادی" است، جامعه‌ی بی است که در آن بالش [شگوفایی] آزادانه هر فرد شرط بایسته بالش [شگوفایی] آزادانه همه گان است.» (مانیفست)

*

برای بررسی وضعیت کنونی انحطاط جامعه افغانی (در بستر انحطاط بی سرو صدای دیرین!) حادثه‌ی بی را که میتوان به حیث "گردشگاه تاریخی" در نظر گرفت همانا آغاز حاکمیت حزب دموکراتیک خلق افغانستان در هفت ثور ۱۳۵۷ است. رویداد هفت ثور تاریخ معاصر کشور را به پیش و پس از هفت ثور تقسیم کرد. فروپاشی کامل نظام ارزشی در جامعه افغانی پس از رویداد هفت ثور در سه بعد به گونه همزمان در یک روند واحد شکل گرفت:

۱. افول ارزش ها در بعد حاکمیت حزب دموکراتیک خلق افغانستان؛

۲. افول ارزش ها در دامنه جهاد (ضد انقلاب سیاسی) و الیگارش‌ی طالبی؛

۳. امپریالیزم - ناتو و اشاعه ضد-ارزشها.

۱ - حاکمیت حزب دموکراتیک خلق افغانستان: رویدادی که در اثر عملکرد این حزب در ۷ ثور به وقوع پیوست و از آن یک حزب حاکم ساخت چیزی بود که در برنامه حزب به حیث سرآغاز تحولات بنیادی در جامعه افغانی متصور شده بود. در مورد ویژه گیهای انقلابی و ترقیخواهانه حزب در جای دیگر نگاشته ام (۱) اما این جا روی کاستیهای سرشتی حزب مکث میکنم که

چگونه در امتداد چهارده سال حاکمیتش نقش بارزی را (خواسته یا ناخواسته) در استقرار انحطاط در جامعه بازی کرد.

یک: اصل «زرین» مرکزیت دموکراتیک که جوهر آرمانی زنده گی درون - حزبی پنداشته میشد، هیچ گاهی از «اصل مرکزیت» فراتر نرفت. اگر از یک سو شرایط عینی اختناق و ناعلنی بودن حزب عامل بودند، از سوی دیگر رهبری حزب، آگاهانه یا ناآگاهانه، برای ایجاد و تقویت دموکراسی در درون حزب برنامه یی را اجرا نکرد. انسجام و یک پارچه گی ظاهری حزب و تعمیل جانبازانه اوامر مقامهای بالایی از سوی رزمندگان صف، این پندار واهی را در رهبری و در صفوف حزب به وجود آورده بود که گویا روح و ایمان انقلابی یگانه غنای زنده گی درون حزبی را میسازند و آن را از خطرهای هجوم هیئت حاکمه از یک سو و چند پارچه گی درونی از سوی دیگر، در امان میدارند. این از نخستین و بزرگترین اشتباههای رهبری ح. د. خ. ا بود. اولین پیامد نبود دموکراسی در درون حزب، برعکس انتظار، انشعاب حزب بود. اما آنچه مهمتر از انشعاب تبارز کرد دیکتاتوری آغاز احراز قدرت سیاسی بود. حزبی که زنده گی درونی غیردموکراتیک داشت، نمیتوانست (با حاکمیت بر دولت) دولت دموکراتیک را بنیاد گذارد.

بعد دموکراسی در اصل مرکزیت دموکراتیک به معنای ابراز عقیده و اندیشه یا به سخن دیگر کاربرد "آزادی" است. "مانیفست" جامعه فارغ از بهره کشی را «فرمانروایی آزادی» تعریف کرد و سارتر بر آن بود که "آزادی" (اختیار) بنیادی ترین و نخستین ارزش بشری است زیرا تنها با کاربست اختیار است که میتوان دیگر ارزشها را برگزید. اگر آزادی یا اختیار نباشد هرگز نمیتوان یاری رساندن به یک "ناتوان" را به حیث یک ارزش هومانستی برگزید. آنچه در حزب دموکراتیک خلق افغانستان از اعضای آن سلب شده بود آزادی بود بخصوص آزادی داوری! اعضای حزب ناگزیر چون رهبری داوری می کردند و این داوری همه امور زنده گی به شمول داوری در مورد ارزشها را در بر می گرفت. حزبی ها در ژرفای وجدان شان زنده گی خود را وقف دفاع از انسان مظلوم کرده بودند و حزب را شرف هستی خود و معنای زیستن خود تلقی میکردند. نخستین حادثه یی که روحیه "فداکاری" اعضای حزب را به حیث یک "ارزش بزرگ اجتماعی" ضربه زد، استقرار دیکتاتوری یک گروه کوچک بر تمام حزب و از طریق آن بر حزب - دولت و سپس بر جامعه بود. رفاقت حزبی که برترین رابطه اجتماعی و غنی ترین ارزش سیاسی تلقی می شد در پای سلطه و قدرت یک گروه کوچک قربانی شد و جای آن را کدورت،

دشمنی، تفتین و توطئه گرفت. حزب دموکراتیک خلق افغانستان با آمیزش در دولت از پی رویداد ۷ ثور از "ماهیت انقلابی" خود بیگانه گردید و از معنویت انقلابی خود تهی شد. دیگر از "رفاقت" که بنیاد هستی حزب به حیث یک سازمان رهایی بخش وابسته به دنیای کار پنداشته می شد، خبری نبود!

رویداد ۶ جدی که به دیکتاتوری خونین یک گروه در حزب - دولت پایان بخشید، همراه بود با تعمیق "از خود بیگانه گی" حزب - دولت که دیگر کاملاً در اختیار حزب - دولت شوروی قرار داشت. در ۷ ثور حزب به حیث یک "اراده دسته جمعی" در دولت مستحیل گردید و در ۶ جدی حزب - دولت به حیث یک اراده اجتماعی افغانی در اراده حزب - دولت شوروی مستحیل گردید. آن بخشهایی از جامعه افغانی که زیر اداره، نفوذ و عملکرد حزب - دولت قرار داشتند توان تعیین سرنوشت خود را از دست دادند. از این قرار سلب اراده بخشی از جامعه افغانی - یعنی سلب آزادی انتخاب - رکود ارزشها را شتابان تر ساخت. این بخش جامعه افغانی هویت "جمعیت گیرافتاده پی" را به خود گرفت که آزادی را چونان رؤیایی دست نیافتنی در پروازگاه تخیل خود تصویر می کرد! "زد و بند" های درون حاکمیت بر اساس منافع گروهی (خانواده گی، فراکسیونی، جناحی، قومی، زبانی، سمتی و ...) آن بخش از اعضای حزب را که هنوز پابند ارزشهای هومانستی بودند و با دشواری توانسته بودند دستان خود را در زیر شادروان شفاف آرمانهای والای بشری پاکیزه نگه دارند، کاملاً به حاشیه برد.

گسترش دامنه جنگ و افزایش سرسام آور تلفات انسانی در دو سوی خط کارزار بارآور روحیه کین توزی و انتقام جویی و بی ارزش ساختن "زنده گی انسانی" گردید. در سالهای پسین حاکمیت حزب دولت برخی از اعضا، سپهبدان و گروه های حزبی نی تنها روی اصول حزبی شان پا گذاشتند، بل، با در غلتیدن در لجن خیانت با دشمنان پیشین شان همدست شدند و بر رفقای شان تاختند!

آن بخش از جامعه که با حزب دولت پیوند داشت باور و اعتقاد خود را نسبت به ارزشهایی که حزب در آیین نامه رسمی خود درج کرده بود و خود را ممثل آنها در پهنه زنده گی اجتماعی جلوه می داد، کاملاً از دست داد. "سیاست بازی" گره یافته با فریب و نیرنگ جای کنش سیاسی را به حیث پراتیک ارزشمند اجتماعی گرفت. تسلیم دهی "قوای مسلح جمهوری دموکراتیک افغانستان" یگانه عامل فروپاشی نظام نبود، بل، این فروپاشی نظام ارزشی و استقرار

انحطاط بود که عوامل تسلیم دهی قوای مسلح و افول حزب-دولت را ساختند. ارزش ها دیگر از ذهن ها کوچ کرده بودند و "معنویت" چیزی جز یک مفهوم میان تهی نبود. اعضای حزب دموکراتیک خلق افغانستان که دیگر در چرخهای دولت گیر مانده بودند محراب های مقدس گذشته شان را هیکل های مقوایی آلوده به پلشتیها یافتند! چنین است که امروز (پس از ربع قرن از فروپاشی حزب - دولت) به جز شمار اندکی از حزبی های وفادار به آن ارزشهای والای انسانی، دیگران در بستر پیامد های انحطاط به سر می برند!

(ادامه دارد)

- ازنده گی و فروپاشی حزب دموکراتیک خلق افغانستان (در همین برگه)

انحطاط جامعه افغانی

-۱۲-

«در جامعه ای که در آن عناصر سترون، غیربارآور و ویرانگر حضور دارند، هیچ همبستگی در کار نیست؛ این عناصر، لزوماً، بازماندگانی خواهند داشت بی اصالت تر از خود شان.» (نیچه)*

دو: کیش شخصیت/توتیمیزم

چرا باید کیش شخصیت را با توتیمیزم پیوند داد؟

هگل که شیفته ناپلیون بود و پیروزی او را در "اینا" (۱۸۰۶) «روح جهان سوار بر اسب» نامید، بر آن بود که روح مردمان در پهنه تاریخ در وجود "آدمهای بزرگی" که ممثل دولتهای بزرگ اند، تجسم می یابد. هگل "اراده فردی" را نفی می کرد و آن را چیزی جز یک "انتزاع" نمی پنداشت، انتزاعی که تنها در "جمعیت" (مردم، ملت، دولت) تجسم می یابد. تیوری هگلی نمی تواند توضیح دهنده کیش شخصیت باشد. این تیوری تبیین کرده نمی تواند که چرا تجسم روح مردم در یک فرد بخشی از افراد را به خود می کشاند نی گل افراد جامعه را. اقتدا کردن به یک فرد و او را تا سرحد یک موجود مقدس "درونی" ساختن باید ناشی از چیز دیگری سوای تعلق به آنچه هگل آن را در بینش ایده آلیستی خود "روح مردم" می شمارد، باشد.

توتیمیزم گونه یی پراتیک جمعیتهای کهن بود که هنوز در آنها دین و پراتیک دینی ظهور نکرده بود. توتیم (یک شیء یا یک حیوان) مظهر پیوند افراد یک طایفه بود. این پیوند کاملاً یک

رابطه "بیرون - خونی" بود. افراد یک طایفه که زیر نام یک توتِم هویت اجتماعی می یافتند نمی توانستند با هم ازدواج کنند. روابط توتِمی نسبت به پیوند خونی - خانواده گی مرجع تر بود. تعلق به یک توتِم از طریق سلسله مراتب مادری صورت می پذیرفت .

جزای تخطی از تعلق توتِمی بیشترین اعدام بود! تعلق توتِمی به حیث مقدس ترین تعلق اجتماعی محور و معیار دیگر پراتیکهای اجتماعی بود .

فروید با تکیه بر یافته‌های اتنولوژی در جمیعت‌های کهن بومی آسترالیا، ایده توتِم را وارد روانکاوی ساخت .

و اما کیش شخصیت چیست؟ کیش شخصیت رابطه‌ی است که بین یک گروه و یک فرد به گونه‌ی برقرار می شود که افراد آن گروه خود را وابسته به آن فرد می پندارند و زنده گی خود را بر اساس این وابسته گی عیار می سازند. این وابسته گی چنان تکوین می یابد که "شخصیت" یا فرد یاد شده (در مقام موجودی که ویژه گیهای فوق العاده و فرا انسانی دارد) جایگاه مقدس را در نظام ارزشی گروه وابسته شده کسب می کند و به معیار "خوب و بد" در کردار زنده گی فردی و اجتماعی مبدل می شود. بر اساس این وابسته گی، "خوب" کسی یا کاری است که به نحوی از انحا با آن "شخصیت" پیوند دارد. هیتلر، استالین، مائو، موسولینی، فرانکو و چند "رهبر" حزب دموکراتیک خلق افغانستان به حیث شخصیت‌های فرابهنجاری (توتِم ها) مورد "پرستش" قرار گرفتند .

ممکن بتوان گفت که وضعیت‌های مشخص تاریخی زمینه های بروز چنین پدیده ها را مهیا ساختند اما آنچه به یقین میتوان گفت این است که آنهایی که از این افراد برای خود توتِم های مقدس ساختند و در روند سلب آزادی افراد فعالانه (آگاهانه یا نا آگاهانه) شرکت کردند، بخشی از مسوولیت زوال ارزشهای انسانی را به عهده دارند. کیش شخصیت زندان دیگری بود که برخی از اعضای حزب دموکراتیک خلق افغانستان را از ارزشهای معنویت انقلابی و روح آزاده گی و آزادی خواهی بیگانه ساخت و فسوسا که این بیماری مزمن تاکنون در بازمانده های آن حزب "زنده" است! هستند کسانی که هنوز هم خود را از خیل توتِم هایی معرفی می کنند که دیگر به فراموشی خانه تاریخ سپرده شده اند. پرستش یک هستنده خیالی میتواند گونه یی منطق داشته باشد اما پرستش چیزی که دیگر نیست از سنخ هذیان است. در پدیده کیش شخصیت، بزرگی شخصیت توسط گروه و جمعیتی که دچار توهم دسته جمعی می شوند تا شخصی را "ابر-انسان" بسازند، نهفته است .

دیکتاتوری و کیشِ شخصیت دو عامل بُنیادیِ زدایشِ ارزشها در حزب - دولت بودند که چون بیماری واگیر بخشی از جامعهٔ افغانی را به خود مبتلا ساختند.

*نیچه، ارادهٔ قدرت، ترجمهٔ دکتر مجید شریف، بند ۵۲.

انحطاطِ جامعهٔ افغانی

-۱۳-

«آدم نادان آزاد نیست زیرا خود را در حضورِ جهانی می یابد که با همه تعلقی که به آن دارد بیرون و فراتر از او واقع است - جهانِ بیگانه یی که ساختهٔ او نیست و در آن نمی تواند خود را در خانهٔ خود احساس کند.» (هگل)*

- ۲ جهاد - دروغِ قرن :

چگونه گی سازمانیابی مقاومتِ مسلحانهٔ ضدِ حزب - دولت از سوی امپریالزم و ارتجاع را در جای دیگر توضیح داده ام.** در اینجا بعدِ دیگر این مقاومت را که نامِ جهاد را بر آن گذاشتند، مطرح می سازم .

دیگر آشکار شده است که استراتیژی "هلال سبز" برای محاصره کردن اتحاد شوروی از سوی جنوب و میدان دادن به حرکت اخوان المسلمین (با مرکزیت الازهر قاهره) یکی از نقشه های اساسی امریکا و دولتهای اروپایی جهت پس زدن اشاعهٔ اندیشه های رهایی بخشِ سوسیالیستی و ضد استعماری در کشورهای اسلامی بود. سازمانیابی اسلامیزم سیاسی در افغانستان همزمان بود با تشکل سازمانهای چپ. تشویق اسلامیزم در افغانستان از سوی ارتجاع منطقه به ویژه پاکستان به حیث یک نظامِ اسلامیت، به هدایت استخبارات کشورهای امپریالیستی صورت گرفت .

پان اسلامیزمی که از سوی پیشوایان الازهر موعظه می گردید هدفی یگانه داشت: جلوگیری از اشاعهٔ مارکسیزم در "جهان سوم" و ایجاد مقاومتِ ضد دولتی در جمهوری های مسلمان نشین اتحاد شوروی!

ایدیالوگهای اسلام از همان آغاز پیدایی شیوهٔ استراتیژیک سرکوبِ مقاومت‌های سیاسی را با جزئیات آن زیر نام "جهاد" تدوین کرده بودند. از سرکوب معتزله در سده های ۸ و ۹ میلادی گرفته تا مقاومت در برابر ناصر و اتاترک، یک نسخه تجویز می شد : جهاد!

از چگونه گی تشکل و تجهیز جهادیهها همه با خبر اند و ضرورتی برای تکرار نیست .

گفته می شود که بیش از ۷۰ سازمان سیاسی - نظامی در بیش از هزار و صد گروه عملیاتی (مجموعاً بیش از صد و ده هزار مسلح) زیر نام جهاد در برابر حزب - دولت مصروف جنگ بودند. مقاومت ها در برابر قدرتهای مرکزی معمولاً در روستاها، جاهایی که دور از دایره نفوذ حاکمیت باشد، مستقر می گردند. مردمان روستاهای افغانستان همان دین قدیم را بدون کوچکترین تغییری می زیستند و مبارزه برای "نجات اسلام" برای آنها ملموس نبود. در شهر ها نیز از ویران کردن مساجد و ممانعت ادای مراسم دینی خبری نبود. فاجعه ای که به نام یک دروغ بزرگ زنده گی بیش از دو میلیون انسان را گرفت در نهایت به انارشی جهادی در کابل و ولایات انجامید .

در جریان جنگ ۱۴ ساله فرسایشی، آن بخشی از جامعه که در زیر سیطره "جهاد" قرار داشت، سیمای "دفاع از خدا و دین را" در لحظه های دوزخی زورگویی، کشتار، تجاوز، دزدی، بی حرمتی به کرامت انسانی به ویژه نفی کامل حیثیت دختران و زنان باز یافتند. در این بخش از جامعه ارتکاب جنایت به نام دفاع از اسلام، سرازیر شدن میلیاردها دالر، قاچاق مواد مخدر و منابع طبیعی کشور، آواره شدن میلیونها انسان از خانه ها و قریه های شان، شیرازه ارزشهای سنتی را فرو ریختاند! قهقراایی شدن ارزشهای استه تیک را در این بخش جامعه میتوان در نگاشته یی خواند که ضیأالحق را «نگین اسلام» تراشید! "ارزشهای"!!! اخلاقی جهاد را میتوان در آیینة جنگهای کابل باز خواند .

دشمنی جهادیان با مدرسه و آموزش علمی ریشه های کهن افسانه یی دارد. در تورات در سفر پیدایش (کتاب تکوین) چنین پرداخته شده است که مار(کنایه از شیطان و شر) از حوا خواست تا از میوه «درخت شناختن نیک و بد»(درخت معرفت) که از سوی خدا ممنوع شده بود، بچشد. حوا با شهامت زنانه یی که داشت از فرمان خدا سرپیچی کرد و گناه آزادی اراده و خرد ورزی را به عهده گرفت. «زمانی که آدم و حوا از میوه ممنوع چشیدند، چشمان شان باز شد و آنگاه دریافتند که برهنه اند.»(سفر پیدایش، فصل های ۲ و ۳) حوا در واقع بانای اندیشیدن بود -البته به بهای رانده شده از فردوس برین! جهادیان برای آن که دختران و پسران افغان باری دیگر از "میوه درخت ممنوع" نچشند و از بهشت جهادی رانده نشوند مدرسه ها را به آتش کشیدند و بیش از دو هزار آموزگار را در دوام چهارده سال جنگ با حزب - دولت تیرباران کردند!

شمار زیاد آدمهایی که با داشتن اعتقاد به دین، با زنده گی ساده معمولی شان در حرکت سراسری جهاد شرکت کردند، در منطق جنگ چنان گیر ماندند که آدم کشتن، غنیمت بردن،

ویران کردن و مستقر ساختن وحشت را در روستا و مناطق زیر نفوذ شان امری کاملاً واجبی جهاد پنداشتند. اما حقیقت چیز دیگری بود: بهره برداری ابزاری از ایمان مسلمانانی که با افتخار در جنگ ویرانگری به نام "دفاع از دین اسلام" جان فشانی کردند. فرماندهان این گروه ها و احزاب که خرجین های انباشته از دالر را نصیب می شدند تا پیشبرد جنگ در برابر حزب - دولت و شوروی را سوق و اداره کنند، مصروف فربه ساختن خود بودند. آنان زیر سایه محافظت دولتهای پاکستان و ایران به زنده گی افسانه یی دست یافتند. تناقضات و جنگها بین هفتگانه و هشتگانه و ده ها سازمان دیگر، چهره واقعی جهاد را به حیث یک "حرکت گسترده اغواگرانه" افشا می ساخت.

میلیونها انسانی که در بستر "جهاد" در جریان ۱۴ سال طعم تلخ جنگ ویرانگر را چشیده بودند باور و اعتقاد خود را نسبت به "تیکه داران" دروغ از دست دادند. بحران ارزشی ناشی از جهاد ارزشهای انسانی را با خود به یغما بُرد. فجایع جنگهای کابل و دیگر مناطق پس از پیروزی "مجاهدین" پدیده هایی بودند که انحطاط ارزشی جامعه زیر سلطه جهاد را آشکار می ساختند.

سازمانهای جهادی اراده خودی نداشتند و به حیث مزدوران جنگی در خدمت تمویل گران و "میزبانان" (پاکستان و ایران) بودند. "از خود بیگانه گی" این نیروها سرنوشت آن بخش از جامعه را که زیر سیطره شان بود تعیین میکرد، یعنی سرنوشتی که دیگر کاملاً از خود بیگانه و در بند بود. آزادی و اختیار در این بخش جامعه که زیر سیطره جهاد بود نیز معدوم شده بود. این بخش جامعه نیز برون از ارزشهای انسانی می زیست. انارشی جهادی و سپس دیکتاتوری الیگارشسی طالبی دو بخش جامعه را (بخش زیر نفوذ حزب - دولت و بخش زیر سلطه جهادیان) که در انحطاط فرو رفته بودند، با هم وصل کرد. جامعه یی که در انحطاط به سر می بُرد در اثر تصاحب نابرابر پولهای بادآورده برای پیشبرد جنگ و حصول غنایم از طریق چور و چپاول مردم و دارایی های عامه، همزمان به گونه افقی به دوبرخش دارا و نادار تقسیم شد.

*درسهایی در باره زیبایی شناسی، ترجمه از متن فرانسوی از ماست.

انحطاط جامعه افغانی

-۱۴-

- ۳ سیادت امریکا - ناتو و اشاعه ضد - ارزشها

سرپیچی امارت طالبی - القاعده از اوامر واشنگتن و حادثه ۱۱ سپتامبر زمینه لشکر کشی ناتو امریکا را بر سرزمین افغانها فراهم ساخت. این هجوم که با شعار دروغین "مبارزه با تروریسم، دفاع از حقوق مردم افغانستان و اسقرار دموکراسی" راه افتاد برای مدتی توانست آدمهای ساده را بفریبد، اما دیری نگذشت که پرده دروغ و تزویر از چهره حقیقی امپریالیزم فرو افتاد.

امریکا و ناتو در کنار کاربرد سلاح های مدهش، "ارزش جهانشمول اقتصادی" را در سیمای فریبای "نوت های سبز" سخاوتمندانه وارد روابط اجتماعی - اقتصادی جامعه افغانی کرد! برای آن که به راز تعمیق انحطاط جامعه افغانی از طریق توزیع ده ها ملیار دالر رایگان پی ببریم گشتی بزنییم به تحلیل مشهور مارکس :

«پول ... شکل مجسم ثروت در برابر دیگر اجسام مادی سازنده ثروت است... از سوی دیگر بر خلاف همه کالا های دیگر، پول، شکل عام ثروت است و همه خصایص ویژه کالا های دیگر در جوهر پول وجود دارد... پس ثروت... فقط هنگامی به شکل ملموس و فردیت یافته اش در طلا و نقره معنا پیدا میکند که پول همه کالا های دیگر را کنار بزند. از این رو پول خدای کالا هاست.

پول از آنجا که یک شیء فردیت یافته و ملموس است شانس بیشتری دارد تا همه به دنبالش بیفتند، پیدایش کنند، یا دست به سرقتش بزنند؛ و به همین ترتیب امکان اینکه ثروت عام در چنگ این یا آن فرد معین قرار بگیرد وجود دارد. پس پول از نقش خدمتگزاری اش به عنوان ابزار گردش صرف ناگهان مقام خدائی پیدا می کند و فرمانروای دنیای کالا ها میشود... همه مذمت قدما از پول به عنوان سرچشمه همه مفاسد، ناشی از همین جاست.» (گروندریسه، مارکس، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، صص ۱۶۹-۱۷۲)

پول در مقام "ارزش جهانشمول" ظرفیت عظیم فسادپروری را در خود نهفته دارد .

ده ها ملیارد دالری که در سرزمین جنگ زده افغانها با اهداف مشخص استیلاگرانه، واگیر ساختن فساد، خشکاندن احساس ملی و میهن پرستی برای جلوگیری از ایجاد مقاومت ملی و مردمی و در نهایت تداوم بخشیدن بی ثباتی به حیث بهانه برای تداوم حضور نظامی و استقرار پایگاه های دائمی نظامی از سوی امریکا و ناتو سرازیر شد، آخرین میخ ها را بر تابوت ارزشهای بشری در جامعه افغانی کوبید!

امریکا - ناتو برنامه تشکیل "جامعه مدنی" (تصنعی) (را در افغانستان پیاده کرد. در جوامع سرمایه داری بخشی از فعالان اجتماعی را که بین دولت و دنیای فعالیتهای اقتصادی - مالی عملکرد دارند "جامعه مدنی" می گویند. در تعریف ملل متحد از این مفهوم سازمانهای غیر حکومتی نیز گنجانده شده اند.

در سال ۲۰۱۶ ناتو نقش و وظیفه مدیر نماینده ملکی خود را در افغانستان چنین تصریح کرد: «وی مسوول روابط با حکومت، جامعه مدنی، کشور های همسایه و نماینده گان جامعه بین المللی است.» با در نظرداشت ناتوانی دولتواره کابل میتوان حدس زد که نقش جامعه مدنی افغانی ساخت ناتو در تحقق اهداف ناتو در کشور چگونه بوده است! (می گویند ۴۵۰۰ انجو در کشور زیر پوشش امریکا - ناتو فعال اند) این انجو ها به حیث سرپوش هایی که از انفجار های اجتماعی جلوگیری می کنند در واقعیت امر شاهرگهای اشاعه فساد اند. به همین گونه شیوع نشرات وابسته که مستقیماً از طریق ناتو تمویل می گردند در اشاعه اندیشه ها و

بینش های قرون وسطایی، ضدِ دموکراتیک ، تبار گرایانه و زبان گرایانه و توجیه سیاستها و گُش های امپریالیزم امریکا نقش مهمی را در نهادینه سازی انحطاط جامعه افغانی بازی کرده اند. تبدیل کردن افغانستان به یک "مزرعه افسرده-سیمای خشخاش و کوکنار" برنامه دیگری بود برای اشاعه بیماری و بیمار-اندیشی در لایه های بالنده اجتماع افغانی. امروزه بیش از ۳ میلیون معتادِ موادِ مخدر (از یک جمعیت ۳۰ میلیونی (در کشور وجود دارد! اگر کودکان و سالخورده گان را از این شمار بیرون کنیم در واقعیت امر یک پنجمِ کل جمعیت کشور غرق در معتادِ موادِ مخدر است !

پدیده های فساد را در همه گوشه های زنده گی اجتماعی می توان دید. در این جا نیازی به برشماری بیشتر نمی بینم.

۴۲ سال از رویداد ۷ ثور و ۱۸ سال از حادثه ۱۱ سپتامبر می گذرد. جامعه امروز افغانی رُمان زنده یی است که در آن آدمها از گندابِ انحطاط سر برآورده اند و دوزخِ واقعی را تمثیل می کنند. سارتر بر آن بود که هنگام عمل کردن نمیتوان حقیقت را دید. شاید تمامی آدمهایی که امروز در دوزخ جامعه افغانی می زیند نتوانند حقیقت این دوزخ را بفهمند ولی به یقین آن را می زیند و آن را چنان می زیند که می شود گفت دوزخیانِ حقیقی اند، همانگونه که در کتابهای دینی آمده است!

در همین جا دفتر "انحطاط جامعه افغانی" را می بندم و این مصراع ها را که ۲۸ سال پیش نگاشته بودم چونان سوگ - سرودِ جامعه یی که هنوز تنورِ شبانگاهی خوابهایم را می سوزاند در مقام "گواهینامه" استقامتم می آورم:

سرگذشت

در کف دست کوچک فرزندم ، بهزاد

میخوانم:

فصلی از سرگذشت آفتاب

باقیست هنوز

و بر سوگ هر چهارراه

شبهنگام

چراغی خواهد سوخت

*

در کف دست کوچک فرزندم میخوانم

ستاره گان

آرمان سوراخ سوراخ رفیقانم را

روی گنبد آسمان

تصویر میکنند

و ماه

چادر سرمه یی به سر

فاتحه جلیل عشق را زمزمه میخواید کردن

*

در کف دست کوچک فرزندم میخوانم

بادها از چشمه ها آغاز خواهند شد

و بهار

به بیفروغی اجاق

پیامی خواهد آورد

از لیخند تموز

*

در کف دست کوچک فرزندم میخوانم

"ایمان"

نخستین واژه یی خواهد بود

در درسنامه کودکان

و "فردا" کلید در هر مدرسه

در شهری

به این ژرفا

خونین

*

در کف دست کوچک فرزندم

میخوانم:

انجماد بغضها

خواهد شکست

شامی

بر تاج شهر

وتاجران خون

- از چهار سوی -

با سکه های شان

- فاجعه و مرگ -

خواهند خفت

در خاک

تا همیشه

تا همیشه

کابل

۷۰/۳/۱۷

انحطاطِ جامعهٔ افغانی

— [افزوده] —

ارزش چیست؟ (۱)

«آیا آن چه موردِ پسندِ خدایان است پارسایی است یا آن چه خود مطابقِ پارسایی است موردِ پسندِ خدایان قرار می گیرد؟» (سقراط، اوثوفرون - اثرِ افلاطون)

افلاطون از زبانِ سقراط موضوعِ بنیادیِ "ارزش چیست؟" را (البته از ورای مثالِ ایده آلیستیِ پارسایی یا دینداری) مطرح کرد تا مسألهٔ عینی بودن ارزش‌ها را در گنشی آدمیان موردِ بحث قرار دهد.

برای آنکه بتوان از فروپاشی ارزش‌ها به حیث عنصرِ اساسی انحطاطِ سخن زد باید مفهوم ارزش را روشن کرد. نخست از همه باید در نظر داشت که مفهوم ارزش به "ارزش‌ها" تعلق می‌گیرد، یعنی واژهٔ ارزش معرفِ یک شیء نبوده بل دلالت به چیزهایی می‌کند که در عرصه‌های مختلفِ زنده‌گی اجتماعی حضور دارند: از گونهٔ آزادی، دادخواهی، زیبا، والا، سودمند، زیست، شجاعت، بشرخواهی و غیره. تفکر فلسفی در آغاز تمامی ارزش‌ها را به دو دسته تقسیم کرد: نیک و بد (خیر و شر). برای افلاطون خیر و زیبا عین مفهوم را داشتند. بینش دینی خیر و حقیقت و زیبا را چیزهای یگانه می‌پندارد. اما از دیدگاه برخی اندیشه پردازان از همه ارزش‌ها میتوان آزادی یا اختیار را در برترین جایگاه قرار داد چون تنها از طریق آزادی است که می‌شود دیگر ارزش‌ها را برگزید. سارتر حتا چنین مطرح کرد که بدون امکانِ گزینش از سوی یک سوژه، ارزش‌ها وجود ندارند، به این معنا که معطوف شدنِ توجه یک سوژه به یک شیء و انتخاب او به یک چیز یا یک پدیده ارزش قایل می‌شود. اما این ایده دشواری را از پی دارد: اگر این سوژه است که ارزش را می‌سازد، وجود این سوژه، خود، یک ارزش است یا خیر؟ منطقاً باید پذیرفت که یک ارزش است در غیر آن موجودی را که ارزش آفرین است نفی میکنیم و به تناقض می‌رسیم. پس این سوژه نیست که ارزش‌ها را تعیین می‌دارد، بل، ارزش‌ها در بیرون از ذهنِ سوژه، دارای واقعیت‌های عینی اجتماعی اند!

با کنار گذاشتن سوژکتویزم سارتر، می‌رسیم به اینکه ارزش‌ها به حیث "عینی‌ها" چیستند؟ باید پذیرفت که ارزش‌ها وجود آزادی را هم از نگاه منطقی و هم از نگاه زمانی پیش تر مفروض می‌دارد اما آزادیِ گزینش یک ارزش سازندهٔ این ارزش نمی‌تواند باشد چون برای توجیه انتخاب خود، ما به خود مراجعه نمی‌کنیم بل به "ارزش‌ها" مراجعه میکنیم، ارزشهایی که آنها را در بیرون از خود و بیرون از گزینش خود موجود فرض می‌داریم!

هابرماس بر آن است که ارزش چیزی است که از طریق برقراری یک توافق بین ذهن‌ها شکل می‌گیرد؛ به دیگر سخن، ارزشها در مبادله اجتماعی جان می‌گیرند و ما آنها را به حیث واقعیت‌های بیرونی که در محیط پرورش و زیست خود می‌یابیم، می‌زییم. ارزشها در بستر فرهنگ یک جامعه تبلور می‌یابند.

پس ارزش به حیث یک مفهوم کلی و عام به چیزی گفته می‌شود که موضوع یک سنجش و برآورد قرار گرفته، باعث یک داوری شود و گزینش (پسند) را از پی داشته باشد. در عرصه اخلاق ارزش به چیزی گفته می‌شود که توسط یک گروه اجتماعی "پسندیده و مرجح" تلقی شود.

ارزشها و هنجارهای اجتماعی (نورمها) با هم یکی نیستند. ارزشها به حوزه "باید بودن" (بایسته‌گی) تعلق می‌گیرند (مثلاً صادق بودن) و هنجارها به "باید کردن" در رفتار اجتماعی یک گروه؛ یعنی آنچه افراد یک گروه باید در زنده‌گی اجتماعی شان مراعات کنند (مثلاً شیوه لباس پوشیدن).

آشکار است که مقام و مرتبت ارزشها نسبت به هنجارها متعالی تر است و می‌تواند در جوامع مختلفی که دارای هنجارهای گوناگون باشند به طور یکسان حضور داشته باشند (مثلاً صداقت که صرف نظر از نحوه کنشها و رفتارهای اجتماعی در همه جوامع به حیث ارزش مطرح است).

ارزشها وابسته به مفاهیم خوب و بد اند و هنجارها وابسته به مفاهیم "اجباری" "قدغن"، "اجازه" و غیره. وقتی از عینی بودن ارزشها سخن زده می‌شود باید روشن شود که آنها روی چی واقعیت‌هایی بنا می‌یابند؟ باید دلایل محکم و استواری وجود داشته باشد که ما یک چیز را "ارزش" بپذیریم. نظریه‌هایی که وجود یک حس ارزش یابی را در انسان مطرح میکند (آنگونه که حس دریافتن رنگها را داریم) پذیرفتنی نیستند، زیرا کفایت بگوییم که می‌شود از شادمانی یک کس غمگین شویم تا تناقض بین حالت عینی بیرونی و حالت درونی ما را نشان دهیم. اما آنچه یک چیز را به حیث ارزش در یک جمعیت نهادینه می‌سازد دلایل عینی زنده‌گی این جمعیت در دوام تاریخ آن است. این دلایل به وسیله افراد جمعیت نامبرده و به وسیله ناظرین بیرونی به حیث دلایل عقلانی (بُنیاد یافته روی خرد ورزی) پذیرفته می‌شوند. مثلاً روحیه آزاده‌گی نسبت به روحیه اسارت بنابر دلایل استواری در همه جوامع به حیث یک "ارزش" پذیرفته شده است. البته نمیتوان برتری روحیه آزاده‌گی را نسبت به روحیه اسارت با استدلال فلسفی یا علمی ثابت کرد، اما بُنیاد بخردانه آن پذیرفتنی به نظر می‌آید.

کانت حتا بر آن بود که ارزشها و نورمهای اخلاقی از یک خرد ورزی جهانشمول "انسانی" سرچشمه می‌گیرند، اما این نظریه روند مشخص دگرگونی ارزشها را در بستر تاریخ جوامع انسانی نادیده می‌گیرد.

در بینشهای میتافیزیکی (از جمله ادیان) مرجع اصلی ارزشها خداست. نیچه با ارایه این حکم که «خدا مرده است!» آغاز بحران نظام ارزشی جوامع غرب را اعلام کرد. از دیدگاه او این بحران زنده‌گی انسان غربی را که دیگر بدون قبله شده است چیزی کاملاً "پوچ" جلوه می‌دهد. انسان غربی برای رسیدن به "آبر - انسان" وسیله دیگری جز "قدرت زنده‌گی" در اختیار ندارد، چون سکوی ارزشهای خود را که خدا باشد، دیگر از دست داده است. نیچه برای برون رفتن از نیهیلیزم، زنده‌گی را به حیث ارزش مطلق مطرح میکند، زنده‌گی را با همه ابعاد و جلوه‌هایش بدون هرگونه پیش داوری!

از دید او زنده گی یگانه ارزش است و آنچه از زنده گی بر می خیزد و در خدمت زنده گی است ارزش است، البته زنده گی در تجلی سرشتی اش!

از مجموع حکمت مردمان و گرایش گلی اندیشه پردازان میتوان چنین نتیجه گرفت که: ارزش چیزی است که به شکلی از اشکال با نگهداشت، گسترش و متعالی شدن زنده گی انسان پیوند دارد. از این نگرگاه، می شود گونه یی ثبات و تداوم ارزش ها را در زمان و مکان مطرح کرد و آنها را جهانشمول دانست. نخستین ارزش پایه یی نگهداشت و بهسازی زیستن است. سنجش بهای زنده گی آدمی مقیاس ندارد یعنی با هیچ چیزی اندازه شدنی نیست؛ اعدام یا قصاص به هیچ وجه "بهای" گرفتن زنده گی یک آدم را جبران نمی کنند! (۲)

اشاعه اندیشه ها و بینش هایی که بهشد زنده گی آدمها را مطرح می کنند و تلاش و مبارزه عملی در جهت تحقق این بهشد، گنیش های بی بدیل و ارزشمند اند. عروج نام و سیمای دادخواهان بزرگ در آسمان افسانه های مردمی از همین جا سرچشمه گرفته است!

(۱) شماری از دوستان موضوع "چیستی ارزش ها" را از ورای تبصره های شان در دوام چهارده بخش "انحطاط جامعه افغانی" مطرح کردند که اینک به پاسخ آن می پردازم.

(۲) در جامعه افغانی در دوام چهار دهه زنده گی آدمها هم ارز چند دالر شده است! تنها اگر همین ارزش بنیادی را (زنده گی را) معیار قرار دهیم، جامعه افغانی از منحنی ترین جوامع در سطح جهانی است. به همین گونه اگر جایگاه زن و کودک را معیار قرار بدهیم، پیداست که کرامت انسانی زن و کودک چنان پامال است که می شود از جامعه زن - ستیز و کودک - ستیز سخن زد. وقتی یک "رییس جمهور" از کشته شدن ۴۵ هزار نظامی در دوام سه - چهار سال خبر میدهد (شمار زخمی ها و خانواده های به ماتم نشسته و به فقر نشسته را که حساب نمی دهد!) تا اشاره یی داشته باشد به "جنگی" بودن قوای مسلح، می توان "ارزش زنده گی" را در "نظام ارزشی" (بخوانید "نظام ارزش - ستیزی") جامعه افغانی حدس زد!