



The Crisis of Intellectuality in Afghanistan within the Horizon of Intertextuality:

From the Ideological Deadlock toward the Necessity of Dialogue

Dr. Sayed Nooroddin Alawi
University Professor and Sociologist
E- Mail: nooroddinalawi@gmail.com

ABSTRACT

Article type: Research Article

Article history:

Revived: September 8, 2025

Accepted: Accepted: October 15, 2025

Published online: November 3, 2025

This article, entitled “The Crisis of Intellectuality in Afghanistan within the Horizon of Intertextuality,” re-examines the crisis of intellectual identity in Afghanistan through the lens of modern critical discourse and theories of intertextuality. It employs fundamental concepts such as polyphony and dialogism in Bakhtin’s thought, the production of meaning through difference and rupture in the thought of Julia Kristeva, the discursive order and power in the philosophy of Michel Foucault, deconstruction and the infinite play of meaning in Jacques Derrida, the representation of the Orient in Edward Said, and parody and postmodern re-reading in the analysis of Linda Hutcheon, as analytical tools to illuminate the predicament of intellectuality in Afghanistan. The article argues that intellectuality in Afghanistan has persistently existed at the intersection of discourses -those of power, tradition, ideology, and modernity - and, instead of evolving into a self-reflective and critical subject, has often been absorbed within external or closed discursive structures throughout different historical periods. The crisis of intellectuality in Afghanistan is not merely the outcome of historical underdevelopment, but originates, more profoundly, from an intertextual and epistemic closure: the inability to create a genuine dialogue between tradition and modernity, East and West, faith and reason. In conclusion, the article suggests that by opening the horizon of intertextuality and fostering dialogue among diverse intellectual heritages - from Zoroaster and Buddha to Rumi and Nietzsche - it becomes possible to lay the foundation for a self-conscious and emancipatory intellectual culture. Such an intellectual endeavor derives its meaning not from imitation, but from creative interpretation and a profound dialogue among texts, histories, and traditions.

Keywords: intertextuality; intellectuality in Afghanistan; identity crisis; discourse and power; critical reading; postmodern reinterpretation; emancipatory thought



نبراس

فصلنامه علمی - پژوهشی
شماره یازدهم، پاییز ۱۴۰۴
ویژه منظرهای بینامتنیت



بحران روشنفکری افغانستان در افق بینامتنیت: از بن بست ایدئولوژیک تا ضرورت گفت‌وگو

دکتر سید نورالدین علوی

استاد دانشگاه و جامعه شناس

E-mail: nooroddinalawi@gmail.com

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۷ سنبله / شهریور ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۲۳ میزان / مهر ۱۴۰۴

انتشار آنلاین: ۱۲ عقرب / آبان ۱۴۰۴

این مقاله با عنوان «بحران روشنفکری افغانستان در افق بینامتنیت»، تلاشی است برای بازخوانی بحران هویت روشنفکری در جامعه افغانستان از منظر نظریه‌های بینامتنیت و گفتمان انتقادی مدرن. در این مطالعه، مفاهیم بنیادینی چون «چندآوایی» و «گفت‌وگومندی» در نظریه باختین، «تولید معنا از دل تفاوت و گسست» در اندیشه ژولیا کریستوا، «نظم گفتمانی و قدرت» در فلسفه فوکو، «شالوده‌زدایی و بازی بی‌پایان معنا» در دیدگاه دریدا، «بازنمایی شرق» در نظریه ادوارد سعید، و «پارودی و بازخوانی پسامدرن» در اندیشه لیندا هاچنون، به‌مثابه ابزارهای تحلیلی برای فهم وضعیت روشنفکری در افغانستان به‌کار گرفته شده‌اند. مقاله نشان می‌دهد که روشنفکری در افغانستان همواره در تقاطع گفتمان‌های قدرت، سنت، ایدئولوژی و مدرنیته قرار داشته و به‌جای آن‌که به سوژه‌ای مولد و منتقد بدل شود، در بسیاری از دوره‌ها درون نظم‌های گفتمانی بیگانه یا بسته ادغام شده است. بحران هویت روشنفکر افغانستان نه تنها محصول توسعه نیافتگی تاریخی، بلکه حاصل فروبستگی بینامتنی در سطوح فرهنگی و معرفتی است؛ یعنی ناتوانی در گفت‌وگو میان سنت و مدرنیته، شرق و غرب، ایمان و عقلانیت. در پایان، مقاله پیشنهاد می‌کند که با گشودن افق بینامتنیت و برقراری گفت‌وگویی میان میراث‌های فکری گوناگون - از بودا تا مولانا و از زرتشت تا نیچه - می‌توان بنیان نوعی روشنفکری رهایی‌بخش و خودآگاه را پی‌ریخت؛ روشنفکری‌ای که معنا و مشروعیت خود را نه در تقلید، بلکه در تأویل خلاق و گفت‌وگویی میان متن‌ها و سنت‌ها می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: بینامتنیت، روشنفکری افغانستان، بحران هویت، گفتمان قدرت، خوانش انتقادی، بوطیقای پست مدرنیسم، جامعه‌شناسی رهایی‌بخش

مقدمه: طرح مسأله و ضرورت بررسی موضوع

افغانستان در طول یک قرن اخیر با بحران‌های متعدد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مواجه بوده است. نظام‌های سلطنتی و مارکسیستی، بنیادگرایی دینی، جریان‌های قوم‌محور، تکنوکرات‌ها و لیبرال‌ها، هر یک در دوره‌ای ادعای مشروعیت فکری و عملی داشته‌اند، اما هیچ‌یک نتوانسته‌اند افق فکری پایدار و پاسخگویی نیازهای جامعه را ارائه دهند. روشنفکران هر جریان، غالباً در دفاع ایدئولوژیک از مواضع خود، به گفتمان تک‌قرائتی و تعصبی تن داده‌اند که به بازتولید بحران هویت و ناکارآمدی ساختارهای اجتماعی و سیاسی انجامیده است. ما در جهانی زیست می‌کنیم که مرزهای دانش، هویت، و زبان درهم‌تنیده‌اند. افغانستان معاصر، در میان تلاقی متون متعارض سنت، دین، ایدئولوژی و مدرنیته گرفتار آمده است. روشنفکران، اندیشمندان و نخبگان ما هر یک حامل بخشی از این روایت‌های پراکنده‌اند، اما فقدان افق میان‌متنی موجب شده است که هیچ‌گفت‌وگویی اصیل و پیوسته‌ای میان این روایت‌ها شکل نگیرد. در تاریخ روشنفکری افغانستان، این گفت‌وگو به‌جای هم‌زیستی، به رقابت حذف‌گرانه تبدیل شده است. نتیجه‌ی این وضعیت، شکل‌گیری گفتمان‌هایی خودبنیاد، مطلق‌گرا و فاقد حساسیت تاریخی بوده است؛ گفتمان‌هایی که در عمل نتوانسته‌اند افق تازه‌ای برای بازسازی خرد جمعی بگشایند و این به فرسایش مشروعیت عمومی «پروژه روشنفکری» در جامعه انجامیده است. در این بستر، پرداختن به مفهوم بینامتنیت^۱ و کاربرد آن در تحلیل و بازخوانی تاریخ و فرهنگ فکری افغانستان، نه تنها ضرورت نظری، بلکه نیاز عملی و اخلاقی است. بینامتنیت این امکان را فراهم می‌کند که متون، گفتمان‌ها و سنت‌های فکری و ادبی در تعامل با یکدیگر بازخوانی شوند و بدین سان، از انحصارگرایی و خشونت فکری فاصله گرفته شود (Kristeva, 1980; Bakhtin, 1981). این مفهوم با تأکید بر گفت‌وگو، تسامح و فهم چندصدایی، می‌تواند زمینه‌ای برای بازسازی هویت روشنفکری و اجتماعی افغانستان فراهم آورد. در این میان، تجربه تبعید و مهاجرت اجباری نخبگان، یکی از غنی‌ترین بسترها برای بازاندیشی در چیستی و کارکرد بینامتنیت به شمار می‌آید. تبعید، به‌عنوان گسستی در پیوستار فضا-زمانی زیست انسانی، تجربه‌ای استثنایی از واگسیختگی، بازخوانی، و بازمعناکردن مداوم گذشته و حال است. فرد تبعیدی، ناگزیر است در میان دو یا چند منظومه‌ی معنایی زندگی کند؛ منظومه‌هایی که از خلال زبان، خاطره، قانون، رسانه و مناسبات قدرت به‌طور دائم بازتولید می‌شوند. در چنین وضعیتی، مهاجر یا تبعیدی، نه تنها خواننده متون، که خود بدل به تولیدکننده‌ای از بینامتن‌های تازه می‌شود؛ بینامتن‌هایی که حامل تنش، گفت‌وگویی ناتمام، و مقاومت در برابر گفتمان‌های مسلط‌اند.

مهاجرت اجباری نخبگان، به‌ویژه در بافت‌هایی که با استعمار، استبداد، خشونت سیاسی و انقطاع فرهنگی همراه‌اند، به‌شدت متنی شده است؛ چه در سطح روایت‌های فردی (خاطرات، اشعار، نامه‌ها و سایر نگاه‌ها به شخصی)، چه در سطح گفتمان‌های نهادی (قوانین پناهندگی، رسانه‌ها، ادبیات سیاست‌گذاری، گفتمان‌های مسلط در مراکز علمی، سازمان‌ها و احزاب سیاسی) و چه در قالب نمادهای هنری (عکس، فیلم، نقاشی، داستان). این متنی شدن زندگی مهاجر، به خودی خود زمینه‌ی ظهور یک افق بینامتنی تازه را فراهم می‌کند؛ افقی که در آن، گذشته و حال، صداهای خودی و بیگانه، و روایت‌های حاشیه و مرکز در پیوستار چندلایه و متقاطع با یکدیگر مواجه می‌شوند (Said, 1993; Bhabha, 1994). مسئله اساسی پژوهش ما این است که چگونه روشنفکران مهاجر افغانستانی می‌توانند با بهره‌گیری از منظرهای بینامتنیت و فضای سوم^۲ (Bhabha, 1994)، از بحران هویت روشنفکری در افغانستان عبور کنند و افق‌های نوآورانه برای گفت‌وگو، بازتولید هویت و مقاومت فرهنگی بیافرینند؟

روش این پژوهش کیفی و تفسیری^۳ است که با تکیه بر رهیافت تحلیل بینامتنیت و گفتمان انتقادی انجام گرفته است. هدف آن، فهم لایه‌های پنهان معنا، روابط متقاطع متن‌ها، و بازتولید قدرت در گفتمان روشنفکری افغانستان است. داده‌های تحقیق از طریق تحلیل متون تاریخی، سیاسی و فرهنگی

^۱. Intertextuality

^۳. Interpretive Qualitative Method

^۲. مفهوم «فضای سوم» (Third Space) با ریشه در روان‌شناسی فرهنگی-اجتماعی و یگوتسکی، بر نقش فرهنگ در ساخت ذهن تأکید دارد و در اندیشه هومی بابا به عرصه‌ی پسااستعماری و بازنمایی فرهنگی گسترش یافته است.

و نیز خوانش انتقادی آثار نظریه‌پردازان کلیدی چون کریستوا^۱، باختین^۲، فوکو^۳، دریدا^۴، سعید^۵ و هاجنون^۶ گردآوری شده است. تحلیل داده‌ها با روش تحلیل گفتمان فوکویی و خوانش بینامتنی تطبیقی صورت گرفته تا از خلال آن، ساختارهای معرفتی، تنش‌های هویتی، و استراتژی‌های بازنمایی روشنفکران افغانستانی در بستر تاریخی و فرهنگی‌شان آشکار گردد. این روش اجازه می‌دهد تا پدیده‌ی بحران روشنفکری نه تنها به عنوان ناکامی فردی یا نهادی، بلکه به مثابه‌ی یک ساختار بینامتنی قدرت و معنا درک شود.

چارچوب‌های نظری بینامتنیت

در باب بینامتنیت از دیر باز تا کنون نظریه‌پردازان زیادی، مستقیم و غیر مستقیم، سخن گفته‌اند. اما ظهور و همگانی شدن تکنالوژی‌های جدید ارتباطی و رسانه‌ای، پویایی و توسعه قلمروهای مختلف معرفتی، آشکار شدن بن بست‌های انواع قرائت‌های ایدئولوژیک و انحصارگرا و وقوع مهاجرت‌های گسترده در سطح منطقه و جهان، با طرح پرسش‌های جدی که در پی داشته‌اند، بینامتنیت را در کانون بحث‌های مهم معرفت‌شناسانه قرار داده‌اند. در این نوشتار با توجه به موضوع و مسئله این تحقیق، گزیده‌ای از نظریه‌های بینامتنیت را به طور بسیار خلاصه مورد بحث قرار می‌دهیم.

جولیا کریستوا، فیلسوف و نظریه‌پرداز بلغاری-فرانسوی، در دهه ۱۹۶۰، از نخستین نظریه‌پردازانی بود که با معرفی مفهوم «بینامتنیت» در بستر نشریه «تل کل^۷»، گسست اساسی در تلقی ساخت‌گرایانه از متن و معنا ایجاد کرد. کریستوا با تأثیرپذیری عمیق از میخائیل باختین، تلاش کرد تا متن را نه همچون یک ساختار بسته و خودبسته، بلکه به‌منزله‌ی شبکه‌ای از روابط، گفت‌وگوها و برخوردهای بینامتنی بنگرد؛ شبکه‌ای که در آن، معنا هرگز نهایی، ایستا یا قطعی نیست، بلکه همواره در حال تولید، کشمکش و جابجایی است. او می‌نویسد: «هر متن درهم‌تنیدگی و درآمیزی متونی دیگر است، و هر کلمه، چونان متنی در گفت‌وگویی بی‌پایان با دیگر کلمات قرار دارد» (Kristeva, 1980: 66). این درهم‌آمیزی و تلاقی نه به‌معنای صرف ارجاع یا اقتباس، بلکه به‌مثابه‌ی فرآیند پیچیده‌ای از جابه‌جایی معنا^۸ عمل می‌کند. متن، محلی است که در آن صداهای مختلف به‌مواجهه می‌پردازند، و در همین تقابل، ظرفیت‌های زایش معنا، مقاومت در برابر گفتمان مسلط، و ظهور زبان حاشیه‌ای فعال می‌شوند.

یکی از عناصر کلیدی در اندیشه کریستوا، تمایز میان دو نظام زبانی است: نظام سمبولیک^۹ و نظام سمیوتیک^{۱۰}. نظام سمبولیک، نظامی است که به نظم اجتماعی، زبان رسمی، قانون‌پدرانه، ساختارهای معنادار و گفتمان‌های نهادینه مربوط می‌شود. این همان زبانی است که قدرت، هویت رسمی، قانون و گفتمان ایدئولوژیک از طریق آن بازتولید می‌شود. در مقابل، نظام سمیوتیک، قلمروی از بیان پیشا-زبانی، بدنی، عاطفی و زنانه است که به ناخودآگاه، موسیقی، ریتم و حاشیه تعلق دارد. این قلمرو، ظرفیت گسست از زبان رسمی را در خود دارد؛ گسستی که می‌تواند خاستگاه نوآوری، شعر، و مقاومت فرهنگی باشد (کریستوا، ۱۳۹۱). در دیدگاه کریستوا، بینامتنیت تنها به‌هم‌نشینی متون پیشین و پسین محدود نمی‌شود؛ بلکه میدان نبردی است میان این دو نظام - سمبولیک و سمیوتیک - و متن، محل بروز این کشمکش دائمی است. از این منظر، هر متنی که بتواند گفتمان رسمی را شکاف داده، صداهای خاموش، بدنی، زنانه، یا حاشیه‌ای را به درون متن فرا بخواند، بدل به کنش‌رهای بخش می‌شود؛ کنشی که نه فقط در حوزه ادبیات، بلکه در سطح کنش اجتماعی، هویت‌سازی و مقاومت فرهنگی نیز عمل می‌کند. این دیدگاه، بنیان اندیشه‌ی پسا‌ساختارگرایانه‌ای را می‌گذارد که بر ناپایداری معنا، سیالیت دلالت‌ها و غیاب مرکز تأکید دارد. رولان بارت^{۱۱} نیز در ادامه همین جریان می‌نویسد: «نویسنده مرده است؛ آنچه زنده می‌ماند، فقط خود زبان و بازی بی‌پایان نشانه‌هاست» (Barthes, 1977: 146).

باختین، فیلسوف و زبان‌شناس روسی، یکی از نخستین متفکرانی است که بنیان‌های نظری مفهوم بینامتنیت را پیش از کریستوا، اما در قالب واژگان متفاوت، پی‌ریزی کرد. کلیدواژه‌هایی مانند گفت‌وگومندی^{۱۲}، چندصدایی^{۱۳} و زمان-مکان^{۱۴}، مهم‌ترین مفاهیمی هستند که از دیدگاه باختین باید در

1. Julia Kristeva (1941)

2. Mikhail Bakhtin (1895 – 1975)

3. Michel Foucault (1926 – 1984)

4. Jacques Derrida (1930 – 2004)

5. Edward Said (1935 – 2003)

6. Linda Hutcheon (1947)

7. Tel Quel

8. transposition

9. symbolic

10. semiotic

11. Roland Barthes (1915 – 1980)

12. dialogism

13. polyphony

14. chronotope

فهم روابط بینامتنی، به‌ویژه در بسترهای قدرت و مقاومت، مورد توجه قرار گیرند. او می‌گوید: «هیچ گفتاری از خلأ بر نمی‌خیزد؛ هر گفتار پاسخی است به گفتارهای دیگر و در گفت‌وگویی بی‌انتها شرکت دارد» (Bakhtin, 1981: 279). باختین از خلال تحلیل رمان‌های داستایوفسکی^۱ و دیگر نویسندگان، نشان می‌دهد که هر متن، نه یک صدای واحد، بلکه محل تقابل و همزیستی صداهای گوناگون است. این صداها نه تنها از شخصیت‌های مختلف متن، بلکه از گفتمان‌های بیرونی، گفتارهای پیشین و روابط اجتماعی-فرهنگی پیرامونی ناشی می‌شوند. به بیان دیگر، هر سخن، همواره در واکنش به سخن‌های دیگر شکل می‌گیرد؛ هیچ کلامی، نخستین یا واپسین نیست، بلکه هر گفتار، در یک میدان اجتماعی-زبانی شکل می‌گیرد که آکنده از صداهای پیشینیان و دیگران است (Bakhtin, 1981). از دیدگاه باختین، زبان نه یک سیستم بسته و خنثی، بلکه میدان نبردی اجتماعی است که در آن، نیروهای مختلف برای سلطه یا مقاومت درگیر می‌شوند. بنابراین، هر متن، حتی آن‌چه در ظاهر ادبی یا هنری است، یک کنش اجتماعی است و بازتابی از کشمکش‌های ایدئولوژیک و طبقاتی را در خود دارد. در این چارچوب، بینامتنیت، نه صرفاً یک پیوند ادبی میان متون، بلکه یک رابطه زنده اجتماعی و تاریخی میان گفتارها و نیروهای اجتماعی است. در برابر چندصدایی بودن زبان، مونولوگ قدرت قرار دارد؛ آن‌جایی که گفتمان مسلط می‌کوشد زبان را یک‌دست، شفاف، و تحت کنترل نگاه دارد. دولت‌ها، نظام‌های آموزشی، رسانه‌های جریان اصلی، و نهادهای دینی و سیاسی، همواره در تلاش‌اند تا زبان را از گفت‌وگومندی تهی کرده، به یک صدای یگانه بدل کنند. اما دقیقاً در همین جاست که قدرت رهایی‌بخش بینامتنیت آشکار می‌شود: هر متنی که به گفت‌وگو با متون دیگر بنشیند، و صداهای حذف‌شده یا فراموش‌شده را احضار کند، خود بدل به کنشی انتقادی علیه گفتمان مسلط می‌شود.

در اندیشه میشل فوکو، «متن» نه تنها یک محصول زبانی یا ادبی، بلکه محل تلاقی گفتمان‌ها، ساختارهای دانایی، و سازوکارهای قدرت است. برخلاف رویکردهای کلاسیک که به دنبال درک معنا از درون متن بودند، فوکو پیشنهاد می‌کند که ما باید مکانیزم‌های تولید معنا را در گفتمان‌ها ردیابی کنیم. از این منظر، هر متن واجد قدرت است، زیرا در درون نظامی از گفتمان‌ها ساخته می‌شود که خود، از دل مناسبات اجتماعی و تاریخی مشخصی برمی‌خیزند. به تعبیر او، «قدرت نه بیرون از دانش، بلکه درون آن جریان دارد؛ زیرا دانایی همان قدرت است و قدرت، تولیدکننده دانایی» (Foucault, 1972: 49). بنابراین، بینامتنیت در نگاه فوکویی، نه فقط پیوند میان متون، بلکه پیوند میان میدان‌های قدرت و دانش است. متن، به مثابه گفتمان، هم بازتولیدکننده و هم برهم‌زننده نظم قدرت است. یکی از مفاهیم کلیدی در اندیشه فوکو «گفتمان^۲» است که او آن را مجموعه‌ای از قواعد و محدودیت‌ها می‌داند که تعیین می‌کنند چه چیزی را می‌توان گفت، چگونه باید گفت، چه کسی حق گفتن دارد، و چه چیزهایی را باید ناکفته گذاشت (Foucault, 1972). گفتمان، به‌زبان دیگر، نظم تولید معناست. در این چارچوب، بینامتنیت به مثابه مجموعه‌ای از پیوندهای درونی میان متون مختلف، به‌خودی‌خود، محصول یا تابع یک نظم گفتمانی است. متونی که در یک گفتمان پزشکی، حقوقی، سیاسی یا ادبی خاص پدید می‌آیند، هرکدام در «رژیم حقیقت^۳» خاص خود معنا می‌یابند. و این رژیم حقیقت، نه امر طبیعی یا جهان‌شمول، بلکه برساخته‌ای از قدرت و دانش است. در نظریه فوکو، «سوز» دیگر فاعل مطلق دانایی نیست، بلکه محصول گفتمان‌هاست. متن نیز نه به‌دست سوزهای مستقل، بلکه در بستر قواعد گفتمانی خاص و در دل ساختار دانش — قدرت شکل می‌گیرد. بنابراین، تحلیل بینامتنیت در چارچوب اندیشه فوکو معطوف به کشف منطق‌های پنهانی است که امکان شکل‌گیری متن را فراهم می‌سازند. در این سطح، بینامتنیت از منظر فوکو می‌تواند به منزله نوعی فناوری قدرت^۴ فهم شود؛ گفتمان‌های مسلط از طریق استناد به متون گذشته، نظم دانایی خود را تثبیت می‌کنند، اما در همین فرآیند، متون حاشیه‌ای — یعنی آن‌هایی که از بیرون گفتمان مسلط برمی‌آیند — می‌توانند نقش مقاومتی ایفا کنند. اگر فوکو در پی نمایاندن چگونگی تولید معنا از دل ساختارهای قدرت و گفتمان بود، دریدا اساساً وجود هرگونه معنا را، به‌مثابه یک بنیاد ثابت، به تعلیق درمی‌آورد. دریدا، با نقد سنت متافیزیک غرب که همواره در پی یافتن یک «مرکز» یا یک «حقیقت حاضر» در نظام‌های معنایی بوده، مفهوم «ساخت‌گشایی» را برای گشودن گره‌های پنهان درون متون پیشنهاد می‌کند (دریدا، ۱۳۸۲). به‌زبان ساده، ساخت‌گشایی^۵ نه تخریب متن، بلکه کاوش در تنش‌های درونی آن، در جهت افشای سازوکارهایی است که خود معنا را ممکن می‌سازند، و در عین حال ناپایدار می‌کنند.

1. Fyodor Dostoevsky (1821 – 1881)

2. discourse

3. Regime of truth

4. technology of power

5. Deconstruction

از این زاویه، متن در معنای دریدایی، نه فقط «نوشته‌شده» بلکه بازنوشته‌شده، بازتولیدشده و لغزش‌پذیر است. هر متنی در شبکه‌ای از ارجاعات بی‌پایان به متون دیگر قرار دارد، و این پیوندها، معنا را به تعویق می‌اندازند و امکان تثبیت نهایی آن را ناممکن می‌سازند. با اتکا به فلسفه زبان دریدا، بینامتنیت نه به‌عنوان تکنیکی در مطالعات ادبی، بلکه به‌عنوان وضعیت ذاتی نوشتار قابل فهم است. به‌عبارت دیگر، بینامتنیت در این جا یک پدیدار ثانویه نیست، بلکه هستی متن است. از این رو، تحلیل بینامتنیت، باید به‌جای کشف ارجاعات مشخص (مثلاً فلان متن به فلان متن)، وارد سطحی ساختاری شود: بررسی چگونگی تولید لغزش در معنا، چگونگی شکل‌گیری سوژه خواننده، و چگونگی ناکامی هر تلاش برای استقرار معنا در یک نقطه قطعی. او در دربارۀ گراماتولوژی^۱ می‌نویسد: «هیچ چیز بیرون از متن وجود ندارد» (Derrida, 1978: 158). این گزاره، کل نظم معنا را به میدان تعلیق و تفاوت می‌کشاند؛ جایی که هر نشانه تنها از خلال تفاوت با دیگری معنا می‌یابد و هیچ مرجع نهایی یا حضور مطلق در کار نیست. تفکر دریدا، برخلاف سوء تفاهم‌های رایج، نه نسبی‌گرایی محض، بلکه افشای سازوکارهای پنهان سلطه معنایی است. دریدا به ما می‌آموزد که چگونه مفاهیم محوری (مثل «عقل»، «غرب»، «مهاجر»، «زن»، «غیر»، «وحشی»...) در متن‌های گوناگون تثبیت می‌شوند؛ چگونه می‌توان با کاوش در لغزش‌های درونی متن، سلطه معنایی را به چالش کشید و چگونه بینامتنیت می‌تواند به ساحت مقاومت بدل شود، از خلال احضار آن چه که حذف شده، فراموش شده یا به حاشیه رانده شده است. به بیان دیگر، ساخت‌گشایی نه تخریب، بلکه عمل افشاگرانه و انتقادی است؛ و بینامتنیت، ابزار این کنش.

ادوارد سعید، روشنفکر فلسطینی-آمریکایی و بنیان‌گذار حوزه «مطالعات پسااستعماری»، در کتاب معروف خود، شرق‌شناسی^۲ تصویر تحول‌آفرین از رابطه میان دانش، قدرت و بازنمایی ارائه کرد. او نشان داد که چگونه گفتمان‌های غربی درباره «شرق»، نه تنها بی‌طرفانه یا علمی، بلکه ساخته‌هایی ایدئولوژیک هستند که در خدمت استعمار و سلطه عمل می‌کنند. نظریه سعید به‌ویژه در تحلیل متون فرهنگی، ادبی، تاریخی و رسانه‌ای اهمیت یافته است. او بر این باور بود که هر متنی، در دل «نظامی از گفتمان» شکل می‌گیرد که ایدئولوژی، سیاست، و رابطه قدرت در آن حضور دارد. سعید با تأثیر از میشل فوکو، شرق‌شناسی را به‌مثابه «گفتمان» تحلیل می‌کند. به بیان او: «شرق‌شناسی نه تنها انباشت دانش درباره شرق، بلکه ساختار گفتمانی است که از خلال زبان، استعاره، بازنمایی، و نهادها، شرق را همچون موضوعی قابل فهم، کنترل و سلطه‌پذیر می‌سازد» (Said, 1978: 3). این گفتمان، طی قرون، از طریق متون ادبی، تاریخی، سفرنامه‌ها، نقاشی‌ها و پژوهش‌های آکادمیک، شرق را به‌صورت یک «دیگری» رازآلود، بدوی، احساسی، منفعل و فاقد عقلانیت بازنمایی کرده است. در مقابل، غرب به‌مثابه مرکز عقل، منطق، قدرت و تمدن تثبیت شده است. در این ساختار، متن به ابزاری برای تولید قدرت بدل می‌شود، چرا که معنا را با نابرابری می‌آفریند: «ما» و «آن‌ها»، «مرکز» و «حاشیه»، «عقل» و «احساس»، «غرب» و «شرق». یکی دیگر از نکات مهم در اندیشه سعید، تأکید بر موقعیت گوینده^۳ و موقعیت نویسنده^۴ است. او می‌پرسد: چه کسی درباره دیگری می‌نویسد؟ از کجا می‌نویسد؟ برای چه مخاطبی می‌نویسد؟ در نگاه سعید، نویسنده در یک فضای کاملاً ایدئولوژیک می‌نویسد. به‌ویژه نویسندگان غربی که درباره شرق، اسلام، خاورمیانه یا زنان شرقی می‌نویسند، اغلب از جایگاه قدرت سخن می‌گویند و همین جایگاه است که متن را تبدیل به ابزار سلطه می‌کند. او در مقاله «پوشاندن اسلام»^۵ یا «اسلام در پوشش رسانه‌ها»^۶ نشان می‌دهد که حتی رسانه‌های خبری غربی نیز، با بازتولید کلیشه‌ها درباره اسلام و مسلمانان، به پروژه شرق‌شناسی ادامه می‌دهند. سعید با وجود نقد شدید از شرق‌شناسی، به امکان مقاومت درون متن باور دارد. او به متون نویسندگان تبعیدی، نویسندگان زن، نویسندگان جهانی جنوب یا مسلمانان مدرن اشاره می‌کند که با استفاده از «خودبازنمایی»، کلیشه‌ها را درهم می‌شکنند. نظریه‌های پست مدرنیستی بینامتنیت ابعاد دیگری از این موضوع را بیان می‌کنند. پست مدرنیسم را می‌توان به‌عنوان نوعی گفت‌وگو با گذشته فهمید. در حالی که مدرنیسم بر گسست و نوآوری تأکید می‌کرد، پست مدرنیسم بر «بازگشت انتقادی» به گذشته تکیه دارد. لیندا هاچون در آثارش نشان می‌دهد که پست مدرنیسم، بیش از آن‌که نابودکننده سنت باشد، بازاندیشنده سنت است. او می‌نویسد: «پست مدرنیسم گذشته را انکار نمی‌کند، بلکه آن را در آینه طنز و خودآگاهی بازتاب می‌دهد» (Hutcheon, 1988: 4)، با این نگاه، هاچون میان‌متنیت را از سطح صرفاً زبانی (در ژرار ژنت) و روانی (در هارولد بلوم) به سطح ایدئولوژیک و تاریخی می‌برد. در نتیجه، هر متن

1. Of Grammatology, 1967

2. Orientalism, 1978

3. narrator

4. authorial position

5. Covering Islam, 1981

6. Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World, 1997

پست مدرن به میدان نبرد تبدیل می‌شود که در آن، تاریخ، قدرت و زبان با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند. در نظریهٔ هاچنون، «پارودی^۱» یعنی گفت و گوی انتقادی با صدای دیگری؛ گشودن معنا از خلال تضاد و تفاوت و به معنای شوخی یا تقلید سطحی نیست؛ بلکه عملی معرفت‌شناختی است که به خواننده امکان می‌دهد هم‌زمان درون سنت و بر فراز آن بایستد. او می‌گوید: «پارودی از طریق تکرار با تفاوت، هم تأیید و هم نقد می‌کند». (Hutcheon, 1988: 6) در این تعریف، سه عنصر کلیدی وجود دارد:

۱. تکرار^۲: حضور گذشته در متن جدید.

۲. تفاوت^۳: فاصله‌گذاری از آن گذشته.

۳. خودآگاهی^۴: آگاهی از بازی زبانی و موقعیت تاریخی خود.

به عبارت دیگر، پارودی هاچنونی، نوعی میان‌متنیت انتقادی است که به جای انکار گذشته، آن را به بازی می‌گیرد تا قدرت پنهان در زبان، تاریخ و گفتمان‌ها را آشکار کند. هاچنون در کتاب بوطیقای پست مدرنیسم^۵ مفهوم مهم را مطرح می‌کند: «فرداستان تاریخ‌نگارانه^۶». مقصود او از این اصطلاح، آثاری است که هم‌زمان تاریخی و خودارجاع‌اند؛ یعنی آثاری که هم به واقعیت تاریخی اشاره دارند و هم نشان می‌دهند هر تاریخ، ساختاری روایی و گفتمانی دارد. به تعبیر او: «تاریخ نه آینهٔ واقعیت، بلکه شکلی از روایت است» (Hutcheon, 1988: 89). بنابراین، در نگاه هاچنون، میان‌متنیت تنها ارتباط میان متون ادبی نیست، بلکه روشی است برای افشای ایدئولوژی در روایت‌های تاریخی. در این چارچوب، بازگویی تاریخ از منظر فرودستان، زنان، مهاجران و اقلیت‌ها نه صرفاً حرکتی ادبی، بلکه کنشی سیاسی و انتقادی است. هاچنون، برخلاف فوکو که بر ساختارهای بیرونی قدرت متمرکز بود، نشان می‌دهد که قدرت در درون زبان و روایت جاری است. پارودی، به‌ویژه در جوامع پسااستعماری، می‌تواند به ابزاری برای بازتعریف هویت فرهنگی بدل شود و به شکلی از مقاومت فرهنگی نرم تبدیل گردد، به گونه‌ای که امکان انتقاد از سلطهٔ سنت یا غرب، از درون زبان خود آنان را فراهم می‌کند.

بحران روشنفکری در افغانستان از منظر بینامتنیت

در آغاز این مبحث، بیان نوع نگاه ما به مفهوم «روشنفکر» درک روشن‌تر خواننده را از تحلیل‌های ارائه‌شده فراهم خواهد کرد. از نظر نگارنده، «روشنفکر فرد یا جمعی است موقعیت‌یافته، نقاد و میانجیگر فرهنگی - معرفتی که با حفظ فاصلهٔ انتقادی نسبت به قدرت‌ها و سنت‌ها، از خلال تولید و بازتولید گفتمان‌های بینامتنی و چندصدایی، مسئولیت ترجمهٔ معنا میان حافظهٔ تاریخی و پرسش‌های معاصر را بر عهده می‌گیرد. روشنفکر هم‌زمان سازندهٔ فهم جمعی و متقاضی عدالت نمادین و اخلاقی است و در عمل انتقادی خود، تولید اشکال جایگزین سوژگی و عمل جمعی را ممکن می‌سازد». بر بنیاد چنین نگاهی، بحران کنونی روشنفکری در افغانستان را نمی‌توان تنها نتیجهٔ سقوط دولت‌ها یا خشونت ایدئولوژیک دانست؛ این بحران، پیش از هر چیز، بحران زبان و گفت‌وگو است. تاریخ روشنفکری افغانستان را می‌توان به مثابهٔ تاریخ شکست گفت‌وگوهای ناتمام خواند. هر جریان فکری در تلاش برای ساختن «متن حقیقت خود» بوده است - متنی که بر پایهٔ نفی «دیگری» و انکار گذشته بنا شده است. با این حال، هیچ‌یک از این جریان‌ها نتوانسته‌اند وارد فرآیند گفت‌وگوهای بینامتنی شوند؛ یعنی گفت‌وگویی میان سنت و مدرنیته، دین و خرد سکولار، قوم و ملت و شرق و غرب برقرار نشده است و این فقدان گفت‌وگو، بحران مستمر روشنفکری در افغانستان را رقم زده است. به همین دلیل، تجربهٔ روشنفکری افغانستان همواره در مرز میان نوگرایی و بازگشت‌های مکرر به گذشته نوسان کرده است. از زمان استقلال پروژه‌ای افغانستان در ۱۹۱۹ میلادی تا کنون، روایت‌های رسمی شامل میراث سلطنت، ایدئولوژی‌های مدرن‌ساز، خط‌کشی‌های قومیتی و تفاسیر مذهبی رقابتی بوده‌اند؛ هر روایت تلاش کرده «جهت حقیقت» را تثبیت کند. در نتیجه، «گفتمان حقیقت ملی» هرگز فرصت ظهور نیافته است تا بتواند فضای همزیستی گفتمانی را تضمین کند. نخبگان غالباً در نقش مدافع گفتمان قرار گرفته‌اند، نه منتقد شرط‌های تولید آن گفتمان. به این معنا که، به جای پرداختن به «چگونگی تولید دانش و

۱. در نظریهٔ لیندا هاچنون، «پارودی» (Parody) مفهومی فراتر از طنز یا تقلید

صرف دارد و به‌عنوان ابزار انتقادی و بازخوانی میان‌متنی عمل می‌کند.

۲. repetition

۳. difference

۴. reflexivity

۵. A Poetics of Postmodernism, 1988

۶. historiographic metafiction

مشروعیت» در میدان عمومی، تنها «حفاظت مواضع» را دنبال می‌کنند. ما این رویکرد انتقادی را با اشاره به چند نقطه عطف تاریخی در دوران معاصر روشن‌تر می‌سازیم.

نوگرایی سلطنت‌طلب و اصلاح‌طلبی از بالا: مدرنیته بی‌ریشه

در دهه‌های نخست قرن بیستم، چهره‌هایی چون محمود طرزی و امان‌الله خان کوشیدند پروژه مدرن‌سازی را بر اساس الگوهای غربی پیش ببرند. اما از منظر بینامتنی، این تلاش بیشتر بازتولید «متن غرب» بدون ترجمه فرهنگی بود. به تعبیر بوردیو^۱ (۱۹۹۱)، هر نظام معنایی تنها در پیوند با میدان فرهنگی و تاریخی خود معنا می‌یابد. سلطنت‌گرایی اصلاح‌طلب، بدون درک این زمینه، کوشید متن مدرنیته اروپایی را در بستر سنتی پیاده کند - بی‌آنکه وارد گفت‌وگو با متون دینی، قومی یا عرفانی جامعه شود. این «مدرنیته از بالا» سبب شد تا روشنفکران آن دوران در موقعیت «بی‌مخاطب» قرار گیرند: نه سنت آنان را می‌پذیرفت و نه جامعه مدرن آنان را درک می‌کرد. عبدالرحمن فطرت در آثارش به این مسئله اشاره دارد که «تجدد در افغانستان زمانی به شکست انجامید که از درون تجربه بومی و نیاز تاریخی مردم برنخاست» (فطرت، ۱۳۸۹: ۶۷). همان‌طور که باختین (۱۹۸۱) می‌گوید، هر سخن زمانی معنا می‌یابد که وارد گفت‌وگوی زنده با دیگری شود؛ و وقتی این گفت‌وگو حذف می‌شود، معنا در خلأ می‌میرد.

مارکسیسم و چپ‌گرایی: ترجمه ایدئولوژیک بدون زمینه فرهنگی

در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، جریان‌های چپ کوشیدند با تکیه بر مفاهیم عدالت، مبارزه طبقاتی و رهایی اجتماعی، گفتمان جدیدی بیافرینند. اما این گفتمان به جای برقراری گفت‌وگو با حافظه فرهنگی جامعه، در قالب «متن ترجمه‌شده روسی-چینی» شکل گرفت (Roy, 1985). به بیان دیگر، چپ افغانستان درون میدان گفتمانی بی‌زمینه عمل کرد. مفاهیم او - مانند پرولتاریا، دیالکتیک و انقلاب - در جامعه‌ای معنا نداشت که هنوز در مرحله سنتی پیوندهای قبیله‌ای و دینی بود. این جریان با زبان عدالت اجتماعی و برابری، اما در قالب زبان اقتدارگرایانه و بی‌گفت‌وگو سخن گفت. مارکسیسم در افغانستان، نه در گفت‌وگو با سنت، بلکه در جنگ با آن بود؛ از این‌رو، به جای خلق معنا، تکرار خشونت متنی و فیزیکی را رقم زد. روشنفکران چپ افغانستان، به جای ترجمه خلاق مفاهیم، به بازتولید مکانیکی و بدون تأمل متون مارکسیستی پرداختند؛ بنابراین، نه تنها پیوندی با جامعه برقرار نکردند، بلکه در نهایت، به یکی از نیروهای بی‌ریشه خشونت سیاسی تبدیل شدند.

اسلام‌گرایی سیاسی: بازگشت به متن مقدس و انجماد معنا

اسلام‌گرایی سیاسی افغانستان در دهه‌های ۱۳۵۰-۱۳۶۰ واکنشی بینامتنی به چپ‌گرایی بود، اما به جای بازسازی گفت‌وگوی متن مقدس، به انجماد و بسته‌شدن معنا انجامید. اسلام‌گرایان کوشیدند «متن دینی» را به متن سیاسی بدل کنند، اما با حذف تاریخ، سنت و تأویل، خود را در حصار «متن واحد و منجمد» گرفتار کردند. کریستوا (۱۹۸۰) بر این باور است که حتی متون مقدس نیز تنها در تداوم گفت‌وگو با فرهنگ‌های زنده معنا می‌یابند؛ اما بنیادگرایی اسلامی در افغانستان با قطع این گفت‌وگو، متن بی‌صدا و بی‌انعطاف تولید کرد. اسلام‌گرایی به جای قرائت انتقادی از سنت، به «دگم‌سازی متن» پرداخت. این رویکرد سبب شد تا به جای بازسازی ایمان در افق مدرن، ایمان به ابزار قدرت سیاسی بدل شود. فوکو (۱۹۷۸) نشان می‌دهد که قدرت از طریق زبان و گفتمان عمل می‌کند؛ در این معنا، هر قرائت انحصاری از متن، شکل خاصی از انضباط و کنترل اجتماعی است. در افغانستان، همین انحصار قرائت، به حاکمیت نظام‌های ایدئولوژیک خشونت‌زا انجامید.

قوم‌گرایی و حافظه تکه‌تکه: تولید معنا از طریق نفی دیگری

با فروپاشی ایدئولوژی‌های بزرگ (البته به معنای قابلیت پاسخگویی آنها به چالش‌ها و پرسش‌های هویتی و نه به معنای تداوم بیمارگونه و توهم آمیز آنها در میان بسیاری از نخبگان)، گفتمان قوم‌محور در افغانستان به صورت نوعی «پناهگاه معنایی» ظهور کرد. اما قوم‌گرایی نیز، همانند دیگر جریان‌ها، به جای بازخوانی گفت‌وگویی تاریخ و فرهنگ اقوام، به تولید «متن علیه متن» روی آورد؛ یعنی نوشتن تاریخ خود از طریق نفی دیگری. در این گفتمان، معنا از تقابل تغذیه می‌کند نه از تعامل. نتیجه آن شد که حافظه جمعی به میدان نزاع متنی تبدیل شد - هر قوم، تاریخ خود را «تملک» کرد و روایت‌های مشترک از بین رفت. ادوارد سعید در فرهنگ و امپریالیسم^۲ می‌نویسد که هر گفتمان هویتی اگر خود را تنها در نفی دیگری تعریف

^۱. Pierre Bourdieu (1930-2002)

^۲. Culture and Imperialism, 1993

کند، در دام شرق‌شناسی معکوس گرفتار می‌شود. در افغانستان، قوم‌گرایی نیز نوعی شرق‌شناسی درونی است: بازتولید سلسله‌مراتبی از «ما» و «دیگران» در درون یک ملت. نتیجه، چیزی جز فرسایش حافظهٔ جمعی و نابودی امکان گفت‌وگوی تاریخی نبوده است.

تکنوکراسی و لیبرالیسم پس از ۲۰۰۱: بینامتنیت سطحی و وارداتی

دوران جمهوریت (۲۰۰۱ - ۲۰۲۱) فرصتی بود برای بازسازی خرد سیاسی، اما گفتمان لیبرال-تکنوکراتیک نیز از عمق فرهنگی تهی ماند. زبان توسعه، دموکراسی و حقوق بشر، به‌جای ریشه داشتن در تجربهٔ تاریخی و فرهنگی مردم، در قالب «متن ترجمه‌شده» از نهادهای جهانی بازتولید شد (Anderson, 2016). در این دوره، روشنفکر تکنوکرات افغانستانی «زبان دموکراسی» را سخن می‌گفت، اما این زبان به زبان مردم تبدیل نشد؛ چون در پیوند با حافظه فرهنگی جامعه نبود. این گفتمان، به تعبیر فوکو، فاقد «رژیم حقیقت» بومی بود (Foucault, 1980). بدین ترتیب، پروژهٔ جمهوریت نه به معنای تولد یک گفت‌وگوی اجتماعی، بلکه به «سیاست ترجمه» تبدیل شد - سیاستی که تنها در سطح شعار باقی ماند.

بر اساس چنین رویکردی اکنون می‌توانیم یک تحلیل مفهومی تر از بحران هویت روشنفکری در افغانستان ارائه نماییم که شامل موارد زیر می‌گردد:

۱. ریشهٔ تاریخی و ساختاری: تجدید چرخهٔ ناکامی نهادها

تاریخ معاصر افغانستان با تناوب نظام‌های سیاسی متعارض (سلطنت، جمهوری‌های اقتدارگرای مدرن، دولت‌های ایدئولوژیک، حکومت‌های بنیادگرا، و پروژه‌های بین‌المللی) همراه بوده است؛ این تناوب، نهادسازی پایدار و مشروعیت آرام‌بخش را نابود کرده است (Bourdieu, 1991). از جمله تجلیات این وضعیت تاریخی، می‌توان به این نکته اشاره کرد که دانشگاه‌ها، محافل فکری و رسانه‌ها یا به ابزار دولت و جریان‌های ایدئولوژیک تبدیل شده‌اند یا در شرایط بی‌ثباتی، عملکرد پژوهشی و آموزشی مؤثر ندارند. پیامد معرفت‌شناختی و اجتماعی این وضعیت نیز آن است که فقدان نهادهای مستقل تولید علم منجر به شکل‌گیری «دانش ناپایدار» می‌شود - دانشی تابع پروژه‌های کوتاه‌مدت یا روایت‌های حاکم، نه تولید انتقادی بلندمدت. برخی پژوهشگران افغانستانی چون نادر کاظمی، بحران روشنفکری را نه فقط نتیجهٔ استعمار فکری، بلکه حاصل «قطع پیوند میان نهاد دانش و نهاد اجتماع» می‌دانند (کاظمی، ۱۳۹۵: ۴۵).

۲. رژیم‌های حقیقت متداخل و تضاد گفتمان‌ها

وجود رژیم‌های حقیقت موازی - گفتمان سلطنت، گفتمان مارکسیستی، تفسیر دینی - تقلیدی، گفتمان توسعه و حقوق بشر بین‌المللی، و گفتمان‌های قوم‌محور و امنیتی - عرصهٔ تولید «حقیقت» را چندقطبی و متعارض ساخته است. در چنین فضایی، روشنفکر یا باید به یکی از این رژیم‌ها خدمت کند و مشروعیت آن‌ها را بازتولید نماید، یا در حاشیه باقی بماند. بسیاری از افراد عمل ممکن را نه از منظر نقد، بلکه از منظر بقا و مراودات سیاسی می‌سنجند. پیامد وجود و تداوم این رژیم‌های حقیقت موازی، انسداد گفت‌وگو و فروپاشی ضوابط عقلانیت جمعی و تولید حقایق پراکنده است که یکدیگر را نفی می‌کنند.

۳. وابستگی معرفتی و الگوگیری تقلیدی

فشارهای استعمار نو و جهانی‌سازی علمی، و فقدان منابع داخلی در افغانستان، سبب شده اند الگوها و زبان‌های علمی غربی به‌عنوان معیار ارزش‌گذاری پذیرفته شوند؛ اما این الگوها غالباً بی‌تناسب با ساختارهای محلی وارد می‌شوند. به عبارت دیگر، آموزه‌ها و سیاست‌گذاری‌ها «کپی-پیست» می‌شوند و روشنفکر برای جلب توجه غرب یا نهادهای کمک‌رسان، از زبان و پارادایم‌های وارداتی بهره می‌گیرد. این وابستگی به بیگانگی معرفتی نسبت به جامعهٔ محلی و ظهور متن‌هایی می‌انجامد که نه انگیزهٔ تغییر در بستر محلی را دارند و نه در گفتمان جهانی معتبرند.

۴. تجربهٔ تبعید، دیاسپورا و کرونوتوپ معلق

مهاجرت اجباری نخبگان و پراکندگی اجتماعی، کرونوتوپ یا زمان-مکان روشنفکری را برهم زده است. روشنفکر تبعیدی میان «حافظهٔ وطن» و «ضرورت سازگاری/نمایش در غرب» معلق است؛ این وضعیت هویت را پاره‌پاره و گفت‌وگو با انکشاف داخلی را دشوار می‌سازد. پیامد چنین تجربه ای تولید گفتمان‌های دوپاره - یکی خطاب به مخاطب داخلی (اغلب کمتر)، و دیگری خطاب به فضای بین‌المللی - است که شکاف مشروعیت و اثرگذاری را افزایش می‌دهد.

۵. زبان، پارودی و بینامتنیت بحران زده

متون روشنفکری در افغانستان غالباً حالت پارودیک یافته‌اند. منظور از «پارودیک شدن» در این جا، تکرار متون والا - همچون مدرنیته، اسلام سیاسی و ناسیونالیسم - همراه با تفاوت‌هایی ستیزه‌جویانه یا دفاعی است. در چنین فضایی، آثار نظری و سیاسی هم‌زمان ظاهری مدرن و درونی سنتی دارند، اما از انسجام روشنی برخوردار نیستند؛ سخن‌رانی‌ها نیز به جای تولید معنا، روایت‌های متناقض را در کنار یکدیگر می‌نشانند. پیامد این وضعیت، سردرگمی مخاطب و تضعیف نقش روشنفکر به عنوان واسطه تبیین و منتقد مسئول است؛ در نتیجه، امکان خوانش انتقادی و بازآفرینی معنا کاهش می‌یابد (شایگان، ۱۳۷۶).

روشنفکر افغانستان در موقعیتی چندپاره زیست می‌کند: از یک سو میان سنت و مدرنیته گرفتار آمده و از سوی دیگر با قدرت سیاسی ای مواجه است که مجال بروز تفکر انتقادی را نمی‌دهد. این وضعیت سبب شده است که پروژه روشنفکری در افغانستان، به جای آن‌که فرآیندی برای بازاندیشی فرهنگی و اجتماعی باشد، به واکنش عاطفی و گاه ایدئولوژیک در برابر بحران‌ها تبدیل شود (کازمی، ۱۳۹۵: ۵۲).

۶. بحران اخلاقی و مشروعیت روشنفکری

در افغانستان، نقش روشنفکر به تدریج از «ناقد اخلاقی جامعه» به «مهندس مشروعیت جناح‌ها» تنزل یافته است؛ فشارهای مالی، امنیتی و شبکه‌ای، هویت اخلاقی او را تضعیف کرده و استقلال فکری او را محدود ساخته‌اند. این فقدان جسارت اخلاقی در نقد قدرت‌های مؤثر، یا تبدیل نقد به سازوکارهای سیاسی تابع، نه تنها اعتماد عمومی به نخبگان را کاهش داده است، بلکه منجر به فقدان سوژگی شناختی شده است - همان مبنایی که هر کنش انتقادی بر آن استوار است.

۷. حافظه جمعی، روایت تاریخی و انقطاع زمانی

خشونت‌ها و جابجایی‌های مکرر نظام‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی، حافظه جمعی جامعه را پاره کرده و پیوندهای تاریخی را تضعیف کرده‌اند. فقدان کانال‌های منظم و متکی بر عقلانیت انتقادی برای انتقال تجربه تاریخی و تربیتی، ظرفیت بازخوانی تاریخی و خودانتقادی جامعه را کاهش داده است - همان ظرفیت‌هایی که برای بازسازی روشنفکری و استقرار گفت‌وگوی انتقادی ضروری‌اند. نتیجه این انقطاع، تولید روایت‌های ناتمام و حافظه‌ای شکننده است که جامعه را از بازتعریف هویت جمعی و فهم انتقادی تاریخ خود محروم می‌کند.

به عنوان یک نتیجه‌گیری رهنمودی

اکنون با بهره‌گیری از چارچوب‌های نظری و تحلیل انتقادی هویت روشنفکری در افغانستان، به عنوان یک نتیجه‌گیری، برخی ایده‌های رهنمودی را مطرح می‌سازیم:

الف) بینامتنیت و امکان گفت‌وگوی تمدن‌ها

بر اساس نظریه ژولیا کریستوا، هیچ متن یا گفتمانی به تنهایی معنا ندارد؛ معنا از رویارویی و گفت‌وگو میان متون زاده می‌شود. هر متن صحنه‌ای است که صداها، گوناگون در آن با یکدیگر سخن می‌گویند، تعارض می‌ورزند و از خلال این تنش، حقیقت سیال شکل می‌گیرد. برای افغانستان، که تاریخش مملو از گسست‌ها، تداخل‌ها و اقتباس‌های فرهنگی است، این نظریه معنای ویژه‌ای دارد: اسلام با بودیسم و زرتشتی‌گری گفت‌وگو کرده و عرفان با زبان قدرت سیاسی درآمیخته است. با این حال، در دوران معاصر، این گفت‌وگو جای خود را به تک‌صدایی ایدئولوژیک داده است: بنیادگرایی دینی، ناسیونالیسم قومی و مدرنیسم تقلیدی. از منظر باختین، تک‌صدایی به مرگ زبان و مرگ تفکر می‌انجامد، زیرا معنا تنها در گفت‌وگوی زنده میان صداها، متفاوت پدید می‌آید. در نتیجه، راهی روشنفکری افغانستان در گرو احیای چندصدایی فرهنگی است: بازگشت به سنت، اما در مقام گفت‌وگو و نه سلطه؛ ارتباط با مدرنیته، اما در مقام مشارکت و نه تبعیت. این مسیر، امکان بازتعریف هویت جمعی و تولید دانش انتقادی را فراهم می‌کند و جامعه را از انجماد فرهنگی و تک‌صدایی نجات می‌دهد.

ب) دانش، قدرت و بازنمایی در جهان پسااستعماری

در بُعد سیاسی-معرفتی، تحلیل بحران روشنفکری بدون توجه به نظریات امثال فوکو و ادوارد سعید دشوار است. فوکو نشان داد که قدرت صرفاً از طریق زور اعمال نمی‌شود، بلکه در شبکه‌ای از دانش، گفتار و انضباط عمل می‌کند. در جوامع استعماری یا پسااستعماری، این قدرت از راه نهادهای آموزشی، دینی و رسانه‌ای، سوژه‌هایی مطیع و کنترل‌شده می‌سازد. ادوارد سعید تحلیل فوکویی را به حوزه فرهنگ گسترش داد و در کتاب شرق‌شناسی نشان داد که چگونه غرب از طریق گفتمان دانش، شرق را به‌عنوان «دیگری غیرعقلانی» بازنمایی کرده است. این سازوکار نه تنها در استعمار سیاسی، بلکه در درونی‌سازی خودِ شرقیان از این نگاه نیز عمل کرده است.

روشنفکری در افغانستان درون همین دوگانه پیچیده گرفتار است: از یک سو به دنبال عقلانیت مدرن است، و از سوی دیگر از درون سنت‌های بومی و دینی خود خجالت می‌کشد. نتیجه، سوژگی شکسته است - سوژه‌ای که نه به غرب تعلق دارد و نه به شرق. در این زمینه، فوکو به ما می‌آموزد که مقاومت تنها نفی قدرت نیست، بلکه تولید اشکال تازه زیست و گفتار است. روشنفکر باید با خلق گفتارهای آلترناتیو، فضاهای نوینی برای اندیشیدن و سخن گفتن فراهم کند و امکان بازتعریف هویت جمعی و انتقادی را ایجاد نماید.

ج) پارودی و بازآفرینی معنا

لیندا هاچنون در نظریه «پارودی» خود، مفهوم مهمی را مطرح می‌کند که می‌تواند برای روشنفکری در افغانستان راه‌گشا باشد. پارودی از نظر او صرفاً تقلید طنزآمیز نیست، بلکه «بازنویسی خلاقانه» است؛ نوعی نقد درون‌متنی که گذشته را می‌پذیرد اما از درون آن را دگرگون می‌سازد. جامعه افغانستان نمی‌تواند گذشته‌اش را انکار کند، اما می‌تواند آن را به‌صورت انتقادی بازخوانی کند. پارودی به معنای بازآفرینی هویت از درون متن تاریخی است. این همان چیزی است که در آثار متفکرانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد اقبال لاهوری و علی شریعتی نیز به چشم می‌خورد: تلاش برای بازگشت به سرچشمه‌ها، اما نه برای تکرار آنها، بلکه برای بازسازی‌شان در افق جدید (شریعتی، ۱۳۷۹؛ اقبال، ۱۳۷۲). در سطح فرهنگی، این همان کاری است که مولانا در مثنوی با قصص قرآنی می‌کند، یا حافظ با زبان شراب و عشق. آن‌ها گذشته را می‌گیرند و در دستگاه تازه از معنا بازآفرینی می‌کنند. روشنفکر معاصر نیز باید از این پارودی معرفتی بهره‌گیرد: بازگشت به سنت، نه برای تملک یا تقلید، بلکه برای دگرگونی و تکامل معنادار. به این ترتیب، روشنفکر افغانستانی قادر می‌شود هم به ریشه‌ها وفادار باشد و هم با خلق معناهای تازه، مسیر تحول فرهنگی و هویتی جامعه را هموار سازد.

د) بازسازی گفت‌وگوی شرق و غرب: از بودا تا نیچه

روشنفکر افغانستانی، اگر بخواهد در برابر سلطه دوگانه سنت‌گرایی و مدرن‌نمایی مقاومت کند، باید در پی ساختن افق سومی باشد؛ جایی میان شرق و غرب، میان عرفان و عقل، جایی که سنت‌های فکری گوناگون بتوانند در قالب گفت‌وگوی بینامتنی به فهم متقابل برسند. بودا با آموزه‌هایی از رنج از طریق «آگاهی درونی» انسان را از اسارت تمایلات و خشونت رها می‌کند، مولانا با تأکید بر «عشق» به مثابه نیروی دگرگونی، راهی به سوی اتحاد میان عقل و دل می‌گشاید، زرتشت با سه‌گانه گفتار، کردار و اندیشه نیک اخلاق را از صورت‌تبعیدی به کنش آزاد بدل می‌کند، سقراط با هنر گفت‌وگوی دیالکتیکی بر زایش حقیقت در تعامل میان انسان‌ها تأکید دارد، نیچه با بازخوانی زرتشت هشدار می‌دهد که انسان از بند اخلاق بردگی و تقلید آزاد شود و خویش را بیافریند، و هابرماس در عصر جدید همین ایده را در قالب «عقلانیت ارتباطی» صورت‌بندی می‌کند؛ گفت‌وگوی آزاد، برابر و مبتنی بر استدلال، راه‌هایی جمعی است. در نتیجه، راهی نه در انکار گذشته است و نه در تسلیم به مدرنیته، بلکه در گفت‌وگو میان این صداها تحقق می‌یابد، همان چیزی که کریستوا از آن به‌عنوان بینامتنیت فرهنگی یاد می‌کند و مسیر آن، احیای سوژگی انتقادی و تولید معناهاست.

ه) روشنفکر افغانستان به مثابه مترجم بینافرهنگی

در پرتو این بینامتنیت، نقش روشنفکر از «معلم حقیقت» به «مترجم معنا» دگرگون می‌شود. او نه مالک حقیقت است و نه پیرو مطلق سنت یا ایدئولوژی. به تعبیر باختمین، روشنفکر در افق گفت‌وگویی چندصدای زیست می‌کند؛ افقی که در آن، معنا نه داده‌ای ثابت، بلکه برآیند دیالوگ و تفاوت است. روشنفکر افغانستان می‌تواند از رهگذر ترجمه‌ای خلاق میان زبان‌ها، ادیان و تجربه‌ها، پلی میان جوامع و فرهنگ‌ها بنا کند. این ترجمه صرفاً زبانی نیست، بلکه ترجمه‌ای وجودی است: ترجمه رنج و امید مردم به زبان تفکر. چنان‌که پائولو فریره (۲۰۰۰) یادآور می‌شود، «آگاهی‌رهای بخش»

زمانی پدید می‌آید که انسان از موقعیت خود به‌عنوان ابژه آگاه شود و خویشتن را به‌منزله سوژه تاریخ بازآفرینی کند. این همان رسالتی است که بر دوش روشنفکر افغانستان نهاده شده است: تبدیل آگاهی منفعل به آگاهی خلاق؛ آگاهی‌ای که توان دیدن، پرسیدن و دگرگون کردن دارد. در نهایت، آگاهی از بحران روشنفکری در افغانستان را باید نه نشانه‌ای از فروبستگی، بلکه فرصتی برای بازآفرینی دانست. هر بحرانی، چنان‌که آرنت می‌گوید، «امکان تولد چیزی نو را در خود دارد» (Arendt, 1973: 174). روشنفکری افغانستان می‌تواند در رویارویی با همین بحران‌ها، معنای تازه از مسئولیت و خلاقیت بازابد؛ معنایی که در گفت‌وگو با دیگری، در بازخوانی متون و در تأملی انتقادی بر خویشتن شکل می‌گیرد و از دل همین تأمل، افق تازه‌ای برای فهم خویشتن و جهان می‌گشاید.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۷۲). بازسازی اندیشه دینی در اسلام (ترجمه احمد آرام). تهران: انتشارات علمی.
- باختین، میخائیل. (۱۳۹۴). تحلیل گفت‌وگویی (ترجمه محمدجعفر پوینده). تهران: نشر مرکز.
- بورديو، پی‌یر. (۱۳۹۳). قدرت نمادین (ترجمه حمیدرضا شعیری). تهران: نشر هرمس.
- دریدا، ژاک. (۱۳۸۲). درباره‌ی گراماتولوژی (ترجمه محمد ضیمران). تهران: نشر مرکز.
- سعید، ادوارد. (۱۳۸۲). شرق‌شناسی (ترجمه عبدالرحمن نجل‌رحیم). تهران: طرح نو.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۶). آسیا در برابر غرب. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شریعتی، علی. (۱۳۷۹). روشنفکر و مسئولیت او. تهران: حسینیه ارشاد.
- فطرت، عبدالرحمن. (۱۳۸۹). سیر اندیشه‌تجدد در افغانستان. کابل: مرکز تحقیقات علوم انسانی.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۰). نظم‌گفتمان (ترجمه باقر پرهام). تهران: نشر آگاه.
- کاظمی، نادر. (۱۳۹۵). روشنفکری و بحران معنا در افغانستان معاصر. کابل: انتشارات معرفت.
- کریستوا، ژولیا. (۱۳۹۱). نشانه‌شناسی و متن (ترجمه فریبا هوشیار). تهران: نشر نی.
- هاچنون، لیندا. (۱۳۸۴). نظریه طنز و پارودی در پست‌مدرنیسم (ترجمه حسین پاینده). تهران: نشر قطره.

ب) منابع انگلیسی

- Anderson, B. (2016). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (Revised ed.). London & New York: Verso.
- Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York, NY: Harcourt Brace Jovanovich.
- Bakhtin, M. M. (1981). *The dialogic imagination: Four essays*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Barthes, R. (1977). *Image, music, text* (S. Heath, Trans.). New York, NY: Hill & Wang.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. London & New York: Routledge.
- Bourdieu, P. (1986). *The forms of capital*. In J. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). Westport, CT: Greenwood.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power* (J. B. Thompson, Ed.; G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Derrida, J. (1978). *Writing and difference* (A. Bass, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press.

- Freire, P. (2000). *Pedagogy of the oppressed* (30th anniversary ed.; M. B. Ramos, Trans.; D. Macedo, Forward). New York, NY: Continuum.
- Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge*. New York, NY: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972–1977* (C. Gordon, Ed.). New York, NY: Pantheon Books.
- Hutcheon, L. (1988). *A poetics of postmodernism: History, theory, fiction*. London & New York: Routledge.
- Kristeva, J. (1980). *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York, NY: Columbia University Press.
- Roy, O. (1985). *Islam and resistance in Afghanistan*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York, NY: Pantheon Books.
- Said, E. (1981). *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. New York, NY: Pantheon Books.
- Said, E. (1993). *Culture and imperialism*. New York, NY: Alfred A. Knopf.

