

عبدالامید

فصلنامه‌ای در عرصه‌های اندیشه،
سیاست، اجتماع، فرهنگ و ادب
شماره ۱۵ زمستان ۱۴۰۴

پرونده ویژه این شماره

به مناسبت سی و یکمین سالگرد شهادت استاد عبدالعلی مزاری



نظام سیاسی عدالت محور

در اندیشه سیاسی شهید مزاری

توهم عبور

بازاندیشی وحدت ملی در اندیشه شهید مزاری

اندیشه و سیاست:

سرنوشت من؛

روایتی از سال‌های سرنوشت

تحلیل اعتبار معاهده دیورند بر اساس قواعد حقوق بین الملل

پاشیده مثل دانه سرخ انارها

شاه و شبان

شکوه سرخ

مبانی قلمرو اختیارات حاکم اسلامی بر اراضی موات در فقه حنفی

با آثاری از

سرور دانش | علی امیری | عبدالله جعفری | حسین حیدر بیگی | حمید عارفی | عبدالقیوم آیتی | غلام سخی احسانی | محمد اسحاق عارفی |
محراب علی دانش | محمد علی ابراهیمی | محمد رضا شفایی | پوریامی ردفر | علی احمدی | حمید تقدیمی | سید فضل الله قدسی |
محمد حسن حسین زاده | زهرا ابراهیمی | سید حکیم بینش | حسین صالحی مالستانی | محمد جواد حسینی هزاره | محمد نایب علی توسلی

عندو

شماره ۱۵ - زمستان ۱۴۰۴

فصلنامه‌ای در عرصه‌های اندیشه، سیاست، اجتماع، فرهنگ و ادب



- صاحب امتیاز: بنیاد اندیشه
- مدیر مسئول: سرور دانش
- سردبیر: توسلی غرjestانی
- دبیر اندیشه و سیاست: محمدعلی جویا
- دبیر جامعه و تاریخ: محمد هدایت
- دبیر ادبیات معاصر: حسین حیدریبگی
- صفحه‌آرا و طراح جلد: گروه هنری آرمیتا
- هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):
 - امان میرزایی، تقی واحدی، امین الله
 - امینی، دکتر حبیب الله فهیمی، دکتر
 - حسن رضا فهیمی، حسین صالحی
 - مالستانی، دکتر ذکيه عادل، ریحانه
 - بیانی، سخی رضایی، عبدالحمید عارفی،
 - دکتر عبدالله شفایی، دکتر عبدالقیوم
 - آیتی، دکتر عبدالله جعفری، علی امیری،
 - فریده فریاد، قربانعلی انصاری، دکتر
 - قربانعلی هادی، محمداسحاق عارفی،
 - دکتر محمدامین احمدی، دکتر
 - محمدامین مبلغ، محمدرضا شفایی،
 - محمدسرور جوادی، محمدشریف سعیدی،
 - دکتر محمدطاهر قاسمی، دکتر
 - محمدعوض اعتمادی، محمدعلی حامدی

یادآوری: مسئولیت محتوای مقالات و مطالب بر عهده نویسنده/نویسندگان است.



بنیاد اندیشه
تأسیس ۱۳۹۴

فهرست

- ۴ اندیشه‌ای برای رهایی؛ شهید مزاری و راه دشوار عدالت در افغانستان
-
- ۸ تحلیل اعتبار معاهده دیورند بر اساس قواعد حقوق بین‌الملل | دکتر عبدالله جعفری
- ۱۹ تحلیل فقهی و حقوقی سیر تحول و تکامل آزادی‌های عمومی در قوانین افغانستان | حمید عارفی
- ۳۶ شاه و شبان (کوچیان در کتاب سراج‌التواریخ) | ا. پورپامی ردفر
- ۵۸ نظام فدرالی؛ به مثابه مکانیسم حل منازعات و بحران‌های تاریخی افغانستان | دکتر غلام‌سخنی احسانی
مبانی قلمرو اختیارات حاکم اسلامی بر اراضی موات در فقه حنفی با تأکید بر ادعای فرمان کوچی‌ها
- ۷۵ | محمدرضا شفایی
- ۸۸ دیاسپورهای هزاره و الگوهای زیسته‌ای از دیاسپورای جهانی | محمد اسحاق عارفی
- ۱۰۳ بی‌ثباتی سیاسی در افغانستان: تأملی بر بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی | علی احمدی

فهرست

- ۱۲۶ نظام سیاسی عدالت‌محور، اصل کلیدی در اندیشه سیاسی شهید مزاری | استاد سرور دانش
- ۱۳۱ توهم عبور: توضیحی پیرامون ادعای «عبور از مزاری» | علی امیری
- ۱۴۱ رهبری که جاودانه شد (واکاوی و ویژگی‌های جاودانگی شهید وحدت ملی استاد مزاری) | غرجستانی
- ۱۴۷ تحلیل و ارزیابی جایگاه زنان در اندیشه شهید مزاری | داکتر عبدالقیوم آیتی
- ۱۵۵ مقاومت غرب کابل، نقطه عطف عدالت‌خواهی هزاره‌ها در افغانستان | محمدعلی ابراهیمی
- ۱۶۸ مکانیزم ملت‌سازی و وحدت ملی در افغانستان از دیدگاه شهید مزاری | محمدجواد حسینی هزاره
- ۱۷۲ شهید مزاری و دفاع از حقوق و حضور سیاسی - اجتماعی زنان در افغانستان | حسین صالحی مالستانی
- ۱۸۷ تبیین رابطه مشارکت سیاسی و ثبات ملی در افغانستان در اندیشه شهید مزاری | محراب‌علی دانش
- ۱۹۵ بازاندیشی وحدت ملی در افغانستان معاصر با تأکید بر اندیشه شهید مزاری | حمید عارفی
- ۲۰۸ افغانستان برای همه؛ استراتژی گذار از منازعات قومی در اندیشه شهید عبدالعلی مزاری | علی احمدی
- ۲۱۳ بر بال خاطرات: حضور رهبر شهید در جبهه قزل‌توپچاق دره‌صوف | محمدنایب علی توسلی
- پیام استاد سرور دانش رئیس عمومی بنیاد اندیشه به‌مناسبت سی و یکمین سالگرد رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری و یارانش
- ۲۱۶ گزارشی از مراسم گرامی‌داشت سی و یکمین سالگرد شهادت استاد عبدالعلی مزاری
- ۲۲۰ گزارشی از مراسم گرامی‌داشت سی و یکمین سالگرد شهادت استاد عبدالعلی مزاری

- ۲۲۵ سرنوشت من؛ روایتی از سال‌های سرنوشت (معرفی و نقد کتاب) | حسین حیدر بیگی
- ۲۳۰ پاشیده مثل دانه سرخ انارها (نگاهی به دیوان محمدحسین طالب قندهاری) | حسین ارزگانی
- ۲۳۵ چند شعر از محمدحسین طالب قندهاری
- ۲۳۸ گزارشی از رونمایی مجله بیدگران و ویژه استاد قربان‌علی عرفانی
- شکوه سرخ: با اشعاری از سید فضل‌الله قدسی | حسین حیدر بیگی | حمید تقدیمی | سید حکیم بینش |
- ۲۴۳ محمدحسن حسین‌زاده | زهرا ابراهیمی

اندیشه‌ای برای رهایی؛

شهید مزاری و راه دشوار عدالت در افغانستان

است؛ مسیری که ریشه در آموزه قرآنی «لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» دارد. بر همین اساس، این فصلنامه هرگونه تبعیض، بی‌عدالتی، تجاوز به سرزمین‌ها و کشتار انسان‌های بی‌گناه - به‌ویژه کودکان، غیرنظامیان و رهبران سیاسی - و تخریب زیربناها را مغایر با اصول آزادی‌های مدنی و کرامت انسانی می‌داند. بر همین بنیاد شهادت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی ایران و سایر افراد ملکی را که بر اثر حمله و تجاوز آمریکا و اسرائیل به کشور جمهوری اسلامی ایران به شهادت رسیدند، محکوم می‌نماید. ما باور داریم که بی‌عدالتی، ستم، ترور و رفتارهای خلاف شأن انسان باید برای همیشه از چهره زمین زدوده شود و هرگونه خشونت و تجاوز به هر بهانه‌ای از سوی انسان‌های آزاداندیش در سراسر جهان محکوم گردد.

فصلنامه عدالت و امید چنانچه پیش از این اشاره شده است، سه حوزه اصلی اندیشه و سیاست، جامعه و تاریخ، و ادبیات را پوشش می‌دهد. در این شماره نیز کوشیده‌ایم تا حد ممکن به هر سه حوزه پرداخته شود.

بنیاد اندیشه به‌عنوان یک پایگاه فکری و فرهنگی، و فصلنامه عدالت و امید که در شرایط کنونی تنها نشریه فعال این مرکز است، می‌کوشد بستری برای گفت‌وگوی اندیشه‌ها و گسترش آزادی بیان، تفکر و آگاهی فراهم سازد. این فصلنامه بر آن است تا اندیشه‌ها و دیدگاه‌های متنوع را سامان دهد و آن‌ها را در قالب شماره‌های پی‌درپی عرضه کند تا گامی هر چند کوچک در شکوفایی فضای فکری و فرهنگی کشور برداشته شود.

هرچند انتشار این شماره به دلیل تحولات منطقه‌ای و قطع ارتباط‌های موقت با نویسندگان ارجمند و اعضای هیئت تحریریه مدتی به تأخیر افتاد، اما تلاش ویژه‌ای صورت گرفته تا در سی‌ویکمین سال یاد شهادت شهید وحدت ملی، استاد عبدالعلی مزاری، بخشی از این شماره به بازخوانی اندیشه‌ها و میراث فکری ایشان اختصاص یابد. در عین حال، کوشش شده است که سایر حوزه‌های موضوعی فصلنامه نیز مورد غفلت قرار نگیرد.

فصلنامه عدالت و امید مأموریت خود را در مسیر تحقق عدالت اجتماعی و تقویت امید به آینده تعریف کرده

در بخش اندیشه و سیاست، موضوعاتی چون چالش‌های ژئوپولیتیکی منطقه، نوع نظام سیاسی مناسب برای افغانستان، و هنجارهای اجتماعی و تاریخی همچون خط دیورند به‌عنوان یک مسئله پایدار و تأثیرگذار بر روابط منطقه‌ای و انسجام داخلی کشور بررسی شده است. در این بحث، ابعاد حقوقی این خط از منظر حقوق بین‌الملل نیز مورد توجه قرار گرفته است.

همچنین، موضوع شکل نظام سیاسی - از جمله طرح‌های مربوط به نظام فدرالی - به‌عنوان یکی از جدیدترین مباحث در حوزه حکومت‌داری و ساختار قدرت، بازخوانی شده است. از سوی دیگر، مسئله مناقشه هر ساله میان کوچی‌ها و جوامع دهنشین نیز از دل واقعیت‌های اجتماعی برخاسته و در این شماره از دیدگاه‌های فقهی، حقوقی و اجتماعی مورد بررسی انتقادی قرار گرفته است.

تحولات داخلی و منطقه‌ای همچنان یکی از دغدغه‌های بنیادین ماست. بی‌گمان هر تغییر و تحول در محیط منطقه‌ای، به‌گونه‌ای مستقیم بر ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی افغانستان اثر می‌گذارد؛ از این رو پرداختن علمی و تحلیلی به این تحولات ضرورتی انکارناپذیر است. هدف ما آن است که اندیشه نقاد، گفت‌وگوی روشنفکرانه و تولید فکر در مواجهه با این رویدادها نهادینه گردد.

در بخش پرونده ویژه این شماره از فصلنامه، به مناسبت سی‌ویکمین سالگرد شهادت شهید وحدت ملی، استاد عبدالعلی مزاری، به موضوعات گوناگونی پرداخته شده است؛ از نظام سیاسی عدالت‌محور در اندیشه شهید مزاری گرفته تا بحث توهم عبور از مزاری و این پرسش بنیادین که چرا با گذشت بیش از سه دهه از شهادت ایشان، همچنان نام و اندیشه او در میان مردم زنده و حاضر است. این پرسش نیز درخور تأمل است که ویژگی‌های ماندگاری شهید مزاری چیست و چرا نسل امروز، با وجود فاصله زمانی بیش از سه دهه با آن رهبر شهید، همچنان به او علاقه‌مند است؛ و در مقابل، چرا مخالفان او هنوز نیز از نام و نفوذ فکری‌اش هراس دارند.

آنچه در این میان برجسته و مسلم می‌نماید، این است که نه علاقه‌مندان شهید مزاری صرفاً به شخصیت فردی او دل‌بستگی دارند و نه مخالفان وی از سر دشمنی شخصی با او به مخالفت برمی‌خیزند؛ بلکه آنچه دوستداران شهید مزاری را شیفته و دل‌باخته ساخته و مخالفانش را در موضع عداوت و بدخواهی قرار داده، اندیشه و افکار او است. همان اندیشه‌ای که در قالب گفتار و رفتاری ساده، صریح و مردمی بیان شد، اما امروز به‌عنوان یکی از مطالبات اساسی عدالت‌خواهان مطرح است. از همین رو، بزرگداشت شهید مزاری - که هر سال در گوشه‌وکنار جهان بسیاری را گرد هم می‌آورد - صرفاً یک مراسم

اندیشه شهید مزاری درباره نوع نظام سیاسی، برابری اقوام، وحدت ملی، رعایت حقوق شهروندی بدون توجه به جنسیت، قومیت و مذهب، تحقق عدالت اجتماعی، رفع ستم تاریخی، و ممنوعیت هرگونه برتری‌جویی منطقه‌ای، قومی و جنسیتی، اندیشه‌ای روشن، منسجم و صریح است. در این منظومه، افغانستان نه بر پایه حذف و انکار، بلکه بر بنیان مشارکت، هم‌پذیری، برابری و شناسایی حقوق همگان قابل بازسازی است.

بازخوانی اندیشه‌های شهید وحدت ملی می‌تواند در عبور از وضعیت کنونی یاری‌رسان باشد و زمینه را برای رسیدن مردم افغانستان به آرامش فکری، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی فراهم سازد؛ آرامشی که حق طبیعی هر ملت و جامعه انسانی است. در غیر این صورت، انحصار طلبی، قدرت خواهی، نادیده‌گرفتن حقوق دیگران، و اعمال تبعیض‌های قومی، جنسیتی و مذهبی - چنان‌که در گذشته نیز راه به جایی نبرده است - در آینده نیز راه‌حل نخواهد بود

منظر، میراث فکری شهید مزاری را می‌توان نه فقط متعلق به یک قوم، یک جریان یا یک مقطع تاریخی خاص، بلکه بخشی از سرمایه فکری همه کسانی دانست که در پی ساختن جامعه‌ای عادلانه، متکثر و انسانی‌اند.

از این‌رو، پرداختن به سالگرد شهادت وی صرفاً از باب یادآوری یک واقعه تاریخی نیست، بلکه توجهی دوباره به اندیشه‌ها، راهکارها و افق‌های فکری اوست؛ افق‌هایی که می‌تواند برای عبور از وضعیت بغرنج کنونی راهگشا باشد. امروز مردم افغانستان در تعیین سرنوشت خویش نقش مؤثری ندارند، این کشور با جهان در نوعی گسست و انزوای عمیق به سر می‌برد، و بخش عظیمی از جامعه، یعنی زنان و دختران، از حقوق بنیادین خویش همچون حق آموزش، کار، مشارکت سیاسی و حضور اجتماعی محروم مانده‌اند. روشن است که اگر افغانستان بخواهد به رفاه، آرامش، ثبات و هم‌پذیری پایدار دست یابد، بدون توجه به این مؤلفه‌ها و بدون استقرار عدالت و مشارکت همگانی، چنین امری ممکن نخواهد بود.

از همین رو، بازخوانی اندیشه‌های شهید وحدت ملی می‌تواند در عبور از وضعیت کنونی یاری‌رسان باشد و زمینه را برای رسیدن مردم افغانستان به آرامش فکری، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی فراهم سازد؛ آرامشی که حق طبیعی هر ملت و جامعه انسانی است. در غیر این صورت، انحصارطلبی، قدرت‌خواهی، نادیده‌گرفتن حقوق دیگران، و اعمال تبعیض‌های قومی، جنسیتی و مذهبی - چنان‌که در گذشته نیز راه به جایی نبرده است - در آینده نیز راه‌حل نخواهد بود؛ بلکه تنها جامعه را در چرخه‌ای معیوب از بی‌اعتمادی، فقر، تبعیض و ستم گرفتارتر خواهد ساخت. استمرار چنین وضعیتی می‌تواند همگان را در گردابی فرو برد که رهایی از آن هر روز دشوارتر شود؛ و هرگز چنین مباد.

یادبود نیست، بلکه بازتابی از تداوم یک گفتمان فکری و عدالت‌طلبانه است؛ گفتمانی که تحلیل‌گران، سخنرانان و نویسندگان می‌کوشند آن را با معیارها و استانداردهای علمی و جهانی بازخوانی و عرضه کنند. در واقع، اندیشه‌های عدالت‌خواهانه شهید مزاری را می‌توان در چارچوب بسیاری از نظریه‌های رایج در علوم سیاسی، حقوق عمومی و مطالعات عدالت اجتماعی تحلیل کرد. در بنیاد این منظومه فکری، عدالت و عدالت‌خواهی جایگاهی محوری دارد. اصولاً اندیشه سیاسی شهید مزاری بر مدار عدالت، برابری و رفع تبعیض می‌چرخید؛ اصلی که از جمله مسلمات مورد پذیرش همه خردمندان جهان است. حتی آنان که در عمل بر دیگران ستم روا می‌دارند، می‌کوشند رفتار خود را در پوشش عدالت توجیه کنند. از این منظر، هنگامی که به سخنان، موضع‌گیری‌ها و میراث فکری برجای‌مانده از شهید مزاری پس از سی‌و یک سال با نگاهی ژرف، منصفانه و بی‌طرفانه بنگریم، درمی‌یابیم که بسیاری از چالش‌ها و بن‌بست‌های امروز افغانستان در آن اندیشه‌ها پیش‌بینی شده و برای آن‌ها راه‌حل‌هایی نیز ارائه گردیده است. گویی بخشی از آن سخنان برای همین روزگار و همین وضعیت ایراد شده است. از همین جاست که سخن یکی از رهبران سیاسی افغانستان معنا می‌یابد که گفت: «شهید مزاری مسیر تاریخ را تغییر داد.»

اندیشه شهید مزاری درباره نوع نظام سیاسی، برابری اقوام، وحدت ملی، رعایت حقوق شهروندی بدون توجه به جنسیت، قومیت و مذهب، تحقق عدالت اجتماعی، رفع ستم تاریخی، و ممنوعیت هرگونه برتری‌جویی منطقه‌ای، قومی و جنسیتی، اندیشه‌ای روشن، منسجم و صریح است. در این منظومه، افغانستان نه بر پایه حذف و انکار، بلکه بر بنیان مشارکت، هم‌پذیری، برابری و شناسایی حقوق همگان قابل بازسازی است. از همین



فصلنامه عدالت و امید شماره ۱۵

اندیشه و سیاست

تحلیل اعتبار معاهده دیورند

بر اساس قواعد حقوقی بین‌الملل

داکتر عبدالله جعفری



خط مرزی حائل میان افغانستان و پاکستان که بنام «خط دیورند» شهرت یافته، در سال ۱۸۹۳ در معاهده‌ای میان هنری مورتیمر دیورند، نماینده دولت بریتانیایی هند، و امیر عبدالرحمن خان، امیر وقت افغانستان، منعقد گردید. از زمان انعقاد این توافق تاکنون، خط دیورند همواره یکی از مناقشه‌برانگیزترین مسائل میان دو کشور بوده و بارها به بروز تنش‌های جدی در روابط کابل و اسلام‌آباد انجامیده است. این مرز همچنان یکی از مهم‌ترین موانع پیش‌روی تحقق صلح و ثبات پایدار میان افغانستان و پاکستان به‌شمار می‌رود. این نوشتار می‌کوشد منازعه دیرپای دیورند را از منظر حقوق بین‌الملل بررسی و تحلیل کند. بدین منظور، مطالب در سه بخش سامان یافته است: نخست، بررسی معاهدات مرتبط با خط دیورند؛ دوم، مرور منازعات سیاسی پیرامون این معاهده. در نهایت، ارزیابی حقوقی خط دیورند در چارچوب حقوق معاهدات. دو بخش نخست نقش مقدمه و زمینه‌ساز برای ورود به بحث سوم به‌شمار می‌رود. بدیهی است که بررسی حقوقی جامع معاهده دیورند مستلزم دسترسی به تمامی اسناد، وثایق و متون رسمی مرتبط با دیورند و نیز بررسی آرای دیوان بین‌المللی دادگستری و سایر مراجع بین‌المللی معتبر در پرونده‌های مشابه است. با توجه به عدم دسترسی به این اسناد و همچنین محدودیت‌های ذاتی یک مقاله در پرداختن به تمام ابعاد، این نوشتار صرفاً از منظر حقوق بین‌الملل نگاه گذرا و اجمالی به این موضوع دارد.

شایان یادآوری است که متن معتبر و تأییدشدهٔ معاهدات مربوط به خط دیورند تاکنون به صورت رسمی و کامل در دسترس عموم پژوهشگران قرار نگرفته است. آنچه در این نوشتار مورد استناد و تحلیل واقع شده، بر پایهٔ نقل‌های موجود، به‌ویژه روایت میر غلام‌محمد غبار، استوار است. انتظار می‌رود وزارت امور خارجهٔ افغانستان یا سایر نهادهای ذی‌ربط، اسناد اصلی و رسمی این معاهدات را همراه با نسخه‌های معتبر در زبان‌های مربوط و تصاویر اسناد اولیه، منتشر سازند تا زمینهٔ انجام بررسی‌های دقیق علمی و مستند برای حقوق‌دانان و پژوهشگران فراهم گردد. انتشار این اسناد می‌تواند گامی اساسی در روشن‌شدن ابعاد تاریخی و حقوقی این موضوع به‌شمار آید.

۱. معاهدات خط دیورند

پیمان‌های متعدد میان افغانستان و انگلستان مانند معاهدات لاهور (۱۸۳۸م) و گندمک (۱۸۷۹م) به محدود شدن قلمرو افغانستان انجامید، اما این پیمان به‌عنوان معاهدات معتبر از سوی دولت‌های ذی‌نفع پذیرفته شده است. از این‌رو، پرداختن به آن‌ها در چارچوب این نوشتار ضروری به نظر نمی‌رسد. در ارتباط با خط دیورند، سه معاهده میان امیران افغانستان و نمایندگان انگلستان منعقد شده است.

معاهده نخست؛ پیمان دیورند: این پیمان در سال ۱۸۹۳ میلادی میان عبدالرحمن خان، امیر وقت افغانستان، و هنری مورتیمر دیورند، نماینده دولت بریتانیایی هند، به امضا رسید. بر پایه این معاهده، بخش‌های گسترده‌ای از مناطق پشتون‌نشین — از جمله سوات، باجور، چترال، وزیرستان و چمن — از قلمرو افغانستان جدا و به حوزهٔ نفوذ و کنترل انگلستان واگذار گردید و بدین ترتیب مسیر دسترسی افغانستان به آب‌های آزاد مسدود شد. در مقابل، دولت بریتانیا حاکمیت افغانستان را بر مناطق دره کنر تا اسمار و علاقه برمل در وزیرستان به رسمیت شناخت (فرهنگ، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۱۳).

متن معاهده‌ای که میان امیر عبدالرحمن و دیورند، نماینده

دولت انگلستان در هند، منعقد شد به شرح زیر است: «از آنجا که بعضی مسأله‌ها به نسبت سرحد افغانستان به طرف هندوستان برپا شده‌اند و چنانکه هم جناب امیر صاحب و هم دولت عالی هند خواهش انفصال این مسأله به طریق اتفاق دوستانه‌اند و خواهش تقرر و تعیین حدود دایره تسلط و اقتدار خودشان دارند تا که در آینده هیچ اختلاف رای و خیال در امر مزبور بین این دو دولت هم‌عهد و هم‌پیمان وقوع نیابد، به‌وسیلهٔ این نوشته معاهده حسب ذیل نموده شد:

۱- حد شرقی و جنوب مملکت جناب امیر صاحب از واخان تا سرحد ایران به درازی خطی که در نقشه کشیده شده و آن نقشه همراه عهدنامه ملحق است، خواهد رفت.

۲. دولت عالی هند در ملک‌های که آن طرف این خط به جانب افغانستان واقع می‌باشند هیچوقت مداخله و دست‌درازی نخواهند کرد و جناب امیر صاحب نیز در ملک‌های که بیرون این خط به طرف هندوستان واقع می‌باشند، هیچوقت مداخله و دست‌اندازی نخواهند نمود.

۳. پس دولت بهیبه بریتانیه متعهد می‌شوند که جناب امیر صاحب اسمار و وادی بالای آن را تا چنگ در قبضه خود بدارند و [از] طرف دیگر جناب امیر صاحب متعهد می‌شوند که هیچوقت در سوات و باجور و چترال معه وادی ارنوی یا باشکل مداخلت و دست‌اندازی نخواهند کرد. دولت بهیبه بریتانیه نیز متعهد می‌شوند که ملک برمل را چنانکه در نقشهٔ مفصل که به جناب امیر صاحب از قبل داده شد، به جناب امیر صاحب واگذار نموده شود و جناب امیر صاحب از ادعای خود به بقیهٔ منطقهٔ وزیری و داور دست بردار می‌باشند و نیز دست‌بردار از ادعای خود به چاگی می‌باشند.

۴. این خط سرحد بعد از این تا آنجایی که ممکن و مطلوب باشد توسط هیأت مشترک بریتانیایی و افغانی به تفصیل نهاده شده و نشان کاری خواهد شد و مراد و مقصد هیأت مذکور این خواهد بود که به اتفاق یکدیگر به سرحدی موافقت نمایند که با عالی‌ترین دقت ممکن

مطابق خط سرحدی که در نقشه که همراه این معاهده ملحق است، باشد، ولی حقوق محلی موجود دهات که به نزدیک سرحد قرار دارند، مد نظر گرفته می‌شود.

۵. نسبت به مسأله چمن جناب امیر صاحب از اغراض خود بر چهارونی جدید انگریزی دست بردار می‌باشند و

حقوق خود را که در آب سرگی تلری به ذریعه خرید حاصل نموده‌اند به دولت بریتانیه تسلیم می‌نمایند. براین حصه سرحد خط حدبندی به‌حسب ذیل کشیده خواهد شد:

خط سرحدبندی از سر کوه سلسله خواجه عمران نزدیک پشاکوتل که در حد قلمرو بریتانیا می‌باشد این طور می‌رود که مرغه چمن و چشمه شیراوبه را در افغانستان می‌گذارد، چشمه شیراوبه عدل

مابین قلعه چمن نو و تهنه افغانی مشهور در آنجا بنام لشکر دند می‌گذرد. بعد از این، این خط حد عدل مابین ریلوی استیشن و کوهچه به‌میان بلاک می‌رود و به طرف جنوب گشته شامل سلسله کوه خواجه عمران می‌شود و تهنه گواشه را در ملک انگریزی می‌گذارد و راه را که به طرف شوراک از جانب مغرب و جنوب گواشه می‌رود به تعلق افغانستان می‌گذارد، دولت بهیه بریتانیه هیچ مداخلت تا به فاصله نصف از راه مزبور نخواهد نمود.

۶. شرایط مزبوره این عهدنامه را دولت عالی هند و جناب امیر صاحب افغانستان این طور تصور می‌کنند که این یک کامل و خاطرخواه فیصله جمیع اصل اختلاف رای و خیال که در بین ایشان به نسبت سرحد مذکور بوده‌اند، می‌باشد. و هم دولت عالی هند و هم جناب امیر صاحب بر ذمه خود می‌گیرند که انفصال هر اختلاف فقرات جزئی به مثال آن نوع اختلافات که بر آن در آینده

افسرهای مقرر جهت علامت نهی خط حدبندی غور و فکر خواهند نمود به طریق دوستانه نموده خواهد شد تا برای آینده حتی الامکان جمیع اسباب شک و شبهه و غلط فهمی مابین دو دولت بر داشته و دور کرده شود.

۷. چونکه دولت هند از نیک نیتی جناب امیر صاحب به

نسبت دولت بهیه بریتانیه تشفی و اطمینان خاطر به طور کامل دارند و خواهش دارند که افغانستان را در حالت خود مختاری و استقلال و قوت ببینند، لهذا دولت مومی‌الیه هیچ ایراد و اعتراض بر امیر صاحب در باب خریدن و آوردن اسباب جنگ در ملک خود نخواهند کرد و خود دولت موصوف چیزی معاونت و امداد به عطیه اسباب جنگ خواهند نمود. علاوه براین جهت اظهار اعتراف خود شان نسبت به طریقه دوستانه که جناب امیر صاحب در

این گفتگو و معامله ساخته‌اند، دولت عالی هند قرار می‌دهند که بر آن وجه عطیه سالانه دوازده لک روپیه که الآن به جناب ممدوح داده می‌شود، شش لک روپیه سالانه مزید نموده شود. المرقوم ۱۲ ماه نوامبر ۱۸۹۳ مطابق ۲ جمادی الاول ۱۳۱۱ هجری. (غبار، ۱۳۷۵: ج ۲: ۱۰۹۴-۱۰۹۶).

دلایل پذیرش معاهده از سوی امیر عبدالرحمن خان روشن نیست؛ زیرا او از یک‌سو محدود شدن قلمرو دولت خود را نمی‌پذیرفت و از سوی دیگر، واگذاری بخشی از سرزمین‌های افغانستان را موجب تضعیف اعتبار و جایگاه خویش در میان رعیت می‌دانست (دوگرا، ۱۴۰۴: ۲۳۱-۲۳۲). با وجود این ملاحظات، وی معاهده دیورند را امضا کرد. با این‌همه، چند عامل ممکن است در اتخاذ این تصمیم نقش داشته باشد:

نخست آن‌که امضای این معاهده هم‌زمان با یکی از

بخشی از معاهده عبدالرحمان خان و دیورند:
۱- حد شرقی و جنوب مملکت جناب امیر صاحب از واخان تا سرحد ایران به درازی خطی که در نقشه کشیده شده و آن نقشه همراه عهدنامه ملحق است، خواهد رفت.
۲. دولت عالی هند در ملک‌های که آن طرف این خط به جانب افغانستان واقع می‌باشند هیچوقت مداخله و دست درازی نخواهند کرد و جناب امیر صاحب نیز در ملک‌های که بیرون این خط به طرف هندوستان واقع می‌باشند، هیچوقت مداخله و دست اندازی نخواهند نمود.

تلخ‌ترین و سیاه‌ترین فصل‌های تاریخ افغانستان، یعنی سرکوب خون‌بار هزاره‌ها و به اسارت رفتن گسترده زنان و کودکان آنان و غصب و تملک سرزمین شان، منعقد گردید. به احتمال قوی، عبدالرحمن در جریان این جنگ داخلی، وارد معامله‌ای تحقیرآمیز با دولت بریتانیا شد؛ به‌گونه‌ای که در قبال دریافت حمایت سیاسی، لجستیکی و مالی انگلستان برای ادامه جنگ علیه هزاره‌ها، بخش‌های مهمی از سرزمین‌های پشتون‌نشین را به این قدرت استعماری واگذار کرد. راجیو دوگرا نیز به این عامل به‌عنوان یکی از زمینه‌های امضای معاهده دیورند اشاره کرده است (دوگرا، ۱۴۰۴: ۲۲۹).

همچنین محتمل است که انعقاد این معاهده در پی اعتراض میرزای شیرازی نسبت به کشتار شیعیان افغانستان و انتقال این اعتراض از سوی دولت ایران به بریتانیا صورت گرفته باشد. در چنین فرضی، معاهده دیورند می‌تواند به‌مثابه بهایی برای خاموش کردن یا تعدیل واکنش‌های احتمالی انگلستان در برابر این فجایع تلقی شود؛ گویی عبدالرحمن می‌کوشید با واگذاری بخشی از قلمرو، حمایت یا دست‌کم سکوت بریتانیا را در قبال سیاست‌های سرکوب‌گرانه داخلی خود تضمین کند.

بی‌تردید، اگر عبدالرحمن به‌جای واگذاری گسترده مناطق پشتون‌نشین، با هزاره‌ها برخورد انسانی صورت می‌گرفت و جایگاه مناسب در حاکمیت برای آنان در نظر می‌گرفت، یا به حد اقل اعمال حاکمیت در حد دریافت مالیات متعارف از خوانین بسنده می‌کرد، نیازی به معامله به سرنوشت پشتون‌ها آن سوی مرز و واگذاری آنان به حاکمیت کفار نبود و نسبت به هزاره‌ها این حجم عظیم از خشونت، ویرانی و فاجعه انسانی رقم نمی‌خورد. چرا که هزاره‌ها و مناطق هزاره‌نشین در دوره شاهان پیشین نیز بخشی از جغرافیای سیاسی افغانستان بوده‌اند و هیچ‌گاه از این چارچوب خارج تلقی نمی‌شدند. هزاره‌ها نه در پی تأسیس دولت یا کشور مستقل بودند و نه اساساً چنین داعیه‌ای را مطرح کرده بودند؛ بلکه همواره خود را جزئی از این سرزمین و تابع ساختار کلی سیاسی افغانستان

می‌دانستند. مطالبه اصلی آنان، احیای حقوق اجتماعی و سیاسی و تعیین جایگاه حقوقی متناسب با جمعیت، نفوذ و نقش تاریخی‌شان در نظام سیاسی کشور بود. هرگاه حاکمان پیشین حقوق متناسبی برای آنان قائل می‌شدند، هزاره‌ها آمادگی خود را برای خدمت به کشور و همکاری با حکومت نشان می‌دادند؛ امری که به‌روشنی از نحوه تعامل و همکاری آنان با حاکمان پیش از دوره عبدالرحمن قابل استنباط است.

بر این اساس، توسل به اتهام‌های کفر و ارتداد، لشکرکشی نظامی، قتل‌عام گسترده و اسارت نوامیس مسلمانان، نه از منظر عقلانی قابل توجیه بود و نه از دیدگاه شرعی و اخلاقی مشروعیت داشت. بی‌گمان، منفورترین گونه حاکمیت آن است که بدون ضرورت و مصلحت معقول، کمر بر قتل و نابودی اتباع و رعیت خویش ببندد؛ متأسفانه عبدالرحمن خان در این مقطع تاریخی، به چنین مسیر ننگین و ویرانگری تن داد.

حتی اگر فرض شود که توافق میان عبدالرحمن و بریتانیا در چارچوب یک «معامله سیاسی» صورت گرفته باشد، باید اذعان کرد که چنین معامله‌ای به صرفه نبود. عبدالرحمن در این دادوستد بخش‌های گسترده‌ای از قلمرو خویش را از دست داد و مسیر خود به آب‌های آزاد را مسدود کرد؛ سرزمین‌هایی که با توجه به تحولات بعدی سیاسی و مرزی، هرگز امکان استقرار دوباره حاکمیت افغانستان بر آن‌ها فراهم نشد و نخواهد شد. در برابر سرزمینی را به دست آورد که همواره جزو این کشور بود و نیازی به توسل به قوه قهریه برای تصرف آن نداشت. در حقیقت معامله‌ای صورت گرفت، در برابر پرداخت بهای سنگین، هیچ و پوچ نصیب حاکمیت افغانستان گردید.

عامل دوم آن است که دولت افغانستان از آغاز پیدایش خود دولتی فقیر و نیازمند بوده و این وضعیت تا امروز نیز تداوم یافته است. این واقعیت هرچند تلخ است، اما پنهان کردن آن مشکلی را حل نمی‌کند. پایداری حکومت‌ها در افغانستان همواره یا بر غارت و هجوم به سرزمین‌های

عامل چهارم، ایفای نقش توسط چهره مرموز بریتانیایی در دربار عبدالرحمن به شمار می‌رود. فردی به نام سالتر پایین به‌طرزی مشکوک و تدریجی راه خود را به دربار امیر گشود و کم‌کم چنان مورد اعتماد او قرار گرفت که بنا بر گزارش دوگرا، به «دومین فرد قدرتمند در دربار» بدل شد و امیر در بیشتر امور با او مشورت می‌کرد. با این حال، پایین در حقیقت یکی از عوامل استخبارات انگلستان بود و حضور او در درباری تردید بر روند تصمیم‌گیری‌های عبدالرحمن، از جمله در موضوع حساسی چون خط دیورند، تأثیر گذاشت.

سالتر پایین در سال ۱۸۹۸ کابل را ترک کرد و هرچند ادعای طلب بیست هزار پوندی از دولت افغانستان داشت، اما هرگز نتوانست به کشور بازگردد. ظاهراً امیر به ماهیت حقیقی او پی برده و پایین نیز از بیم جان خویش از بازگشت پرهیز کرده بود. با وجود این، دولت بریتانیا برای خدمات او بهای شایانی پرداخت: نخست او را به‌عنوان سفیر به ایران گماشت و سپس به‌عنوان سفیر راهی واشنگتن شد (دوگرا، ۱۴۰۴: ۲۴۹).

افشای نقش پایین تأثیری منفی و عمیق بر روحیه امیر گذاشت؛ چنان‌که در سال‌های پایانی عمر، هنگام ابتلا به نقرس، از درمان توسط پزشکان خارجی خودداری می‌کرد، زیرا همه آنان را با سوءظن می‌نگریست و به چشم مأموران پنهان بیگانگان می‌دید. پزشکان محلی نیز با شیوه‌های سنتی توانی برای درمان او نداشتند. سرانجام امیر در حالی چشم از جهان فروبست که سایه سنگین تصمیمات سیاسی و پیامدهای آن چه در عرصه داخلی و چه در مناسبات خارجی بر پایان کار او سنگین بود.

معاهده دوم: پیمان حبیب‌الله خان؛ پس از درگذشت عبدالرحمن، دولت بریتانیایی هند خواستار مذاکره برای تجدید و تأیید دوباره معاهده دیورند از سوی حبیب‌الله خان شد. امیر جدید افغانستان در آغاز از ورود به گفت‌وگو و پذیرش امضای مجدد معاهده خودداری کرد و کوشید از زیر بار این مطالبه شانه خالی کند. دولت هند بریتانیایی برای تحت فشار قرار دادن حبیب‌الله،

دیگر استوار بوده چنان‌که در دوره احمدشاه مشاهده می‌شود یا بر اتکای مستقیم به مساعدت و کمک دولت‌های خارجی؛ وضعیتی که از زمان دوست محمدخان و عبدالرحمن آغاز شده و تا امروز ادامه دارد. در حقیقت، ساختار سیاسی و اقتصادی افغانستان به‌گونه‌ای رقم خورده است که بقای دولت‌ها به کمک‌های بیرونی گره خورده و چنین دولتی، نمی‌تواند به معنای واقعی کلمه استقلال داشته باشد. عبدالرحمن نیز از این قاعده مستثنا نبود؛ تهدید به قطع کمک‌های مالی از سوی بریتانیا برای واداشتن او به پذیرش شروط این معاهده کافی بود. حاکمی که در برابر مردم خویش سخت‌گیر، خون‌ریز و مستبد بود، در برابر بیگانگان در نهایت بیچارگی، ضعف و تسلیم‌پذیری قرار داشت. او در سراسر دوران حکومت خود وام‌دار حمایت مالی و سیاسی انگلستان بود. با واگذاری مناطق گسترده‌ای در آن سوی خط، تنها مبالغ ناچیزی به‌دست آورد؛ کمک‌های سالانه بریتانیا از یک میلیون و دویست هزار روپیه به یک میلیون و هشتصد هزار روپیه افزایش یافت، و این در برابر گستره سرزمین‌هایی که واگذار شد، بسیار ناچیز بود. دوگرا نیز این موضوع را از عوامل مهم امضای معاهده برشمرده است (دوگرا، ۱۴۰۴: ۲۲۸).

عامل سوم، جلب حمایت انگلستان از افغانستان در برابر فشارهای روسیه بود. هم‌زمان با مشکلات مرزی افغانستان با هند بریتانیایی، این کشور از سوی روسیه نیز با تهدیدهای جدی روبه‌رو بود. مرزهای شمالی افغانستان بارها مورد تعرض قرار می‌گرفت و بخش‌هایی از قلمرو آن جدا شده و به مستملکات روسیه افزوده می‌شد. به‌طور طبیعی امتناع از امضای معاهده، این خطر را در پی داشت که روسیه قلمرو بیشتری از شمال افغانستان را ببلعد و به قلمرو خود ملحق کند. عبدالرحمن برای آن‌که حمایت انگلستان را در برابر توسعه‌طلبی روسیه حفظ کند، از بخشی از سرزمین‌های شرقی و جنوبی چشم پوشید. دوگرا این وضعیت را «گرفتار شدن امیر میان دو امپراتوری» توصیف می‌کند (دوگرا، ۱۴۰۴: ۱۹۹).

پرداخت کمک سالیانه یک میلیون و هشتصد هزار روپیه را متوقف ساخت و همچنین اجازه ترانزیت سلاح و تجهیزات نظامی را به افغانستان از طریق قلمرو هند لغو کرد. این اقدامات موقعیت اقتصادی و نظامی افغانستان را در تنگنا قرار داد و امیر را ناگزیر به پذیرش مذاکرات ساخت.

سرانجام حبیب‌الله خان، لویس دلبیو، دن، سکرتر وزیر خارجه دولت هند بریتانیایی را به کابل دعوت کرد و مذاکرات رسمی آغاز شد. این فرایند در نهایت به امضای معاهده جدید میان طرفین در ۲۱ مارس ۱۹۰۵ انجامید. در متن این معاهده آمده است:

«اعلی حضرت پادشاه افغانستان به این وسیله قبول می‌فرماید که در مسایل جزئی و کلی عهدنامه راجع به امور داخلی و خارجی و قراردادی که والا حضرت پدرم ضیاء المله و الدین با دولت علیه انگلستان منعقد نموده و عمل شده است، من نیز همان را قبول نموده و عمل خواهم کرد.» (غبار، ۱۳۷۵: ج ۱: ۱۱۵۰).

معاهده سوم: پیمان راولپندی و کابل: در ادامه تایید پیمان دیورند، در زمان امان‌الله خان، دو معاهده مهم میان افغانستان و انگلستان به امضا رسید: معاهده راولپندی و معاهده صلح کابل. در هر دو معاهده، خط دیورند به عنوان خط حایل میان انگلستان و افغانستان مورد تایید قرار گرفت.

معاهده راولپندی در ۸ اوت ۱۹۱۹ میان علی‌احمد خان، نماینده افغانستان، و هملتن گرانت، نماینده انگلستان، به امضا رسید. در ماده پنجم این معاهده آمده است:

«دولت افغانستان سرحد بین هندوستان و افغانستان را که امیر مرحوم قبول نموده بودند، قبول می‌نمایند.» (غبار، ۱۳۷۵: ج ۱: ۱۲۱۹).

بار دیگر معاهده‌ای بنام معاهده صلح کابل میان محمود طرزی وزیر خارجه افغانستان و سرهنری دابس نماینده انگلستان در ۱۴ ماده در ۲۲ نوامبر ۱۹۲۱ برابر با ۳۰ عقرب ۱۳۰۰ به امضای طرفین رسید. در ماده دوم آن آمده است:

«دولتین علیتین عاقدین بالمقابل سر حد هندوستان و افغانستان را به طوری که دولت علیه افغانستان به موجب ماده پنجم عهدنامه که به تاریخ ۸ اگوست ۱۹۱۹ میلادی مطابق با ۱۱ ذی‌قعدة ۱۳۳۷ هجری در راولپندی انعقاد یافته است، قبول کرده بود و قبول می‌نماید.»

در معاهده کابل سه نکته مهم در خور توجه است:

۱. حق کشتیرانی و بهره‌برداری از رود کابل: طبق ماده دوم، به صاحب‌منصبان بریتانیایی و اقوام ساکن در طرف سرحد بریتانیایی اجازه داده شده است که از رود کابل برای مقاصد کشتیرانی و آب‌رسانی بهره‌برداری کنند و این حق نسبت به اتباع بریتانیایی همواره برقرار خواهد بود.

۲. معافیت گمرکی: بر اساس ماده هفتم، هر مالی که به موجب ماده ششم (اموال مربوط به دولت افغانستان از جمله لوازم رفاهی، کارخانه‌ها، ماشین‌آلات، تجهیزات تلگراف و تلفن و سایر نیازهای ضروری) از سوی دولت افغانستان به بنادر هندوستان بریتانیایی وارد شود، از پرداخت گمرک معاف بوده و بدون توقف به افغانستان حمل خواهد شد.

۳. مدت اعتبار معاهده: طبق ماده چهاردهم، این معاهده از تاریخ امضا اجرایی شده و تا سه سال پس از آن نافذ خواهد بود.

پس از دوره امان‌الله، در دوره نادر این معاهده دوبار مورد تایید قرار گرفت. بار اول نادر، برادر خود سردار شاه ولی را به عنوان وزیر مختار و نماینده خاص به لندن فرستاد. شاه ولی پس از ورود به لندن طی یک یادداشت با آرتر هیندیرسن وزیر خارجه بریتانیا در ۶ ژوئیه ۱۹۳۰ معاهده صلح کابل که در سال ۱۹۲۱ به امضا رسیده بود را مورد تأیید قرار داد و نوشت: «در پاسخ به یادداشت شما» من نیز افتخار دارم تا رسماً ضبط نمایم که درک ما نیز همین است که این دو معاهده [معاهده ۱۹۲۱ و معاهده تجارتهی ژوئن ۱۹۲۳] دارای اعتبار تام بوده و کاملاً مرعی‌الاجرا می‌باشند.» (اصولی، ۱۳۹۸: ۴۹).

هم‌چنین نادر در بیانیه افتتاح شورای ملی در سال ۱۹۳۱

منازعات سیاسی میان افغانستان و پاکستان به عنوان دولت ذی‌نفع نسبت به خط دیورند ادامه یافت و در دوره زمامداری داوود تنش‌ها در دو مرحله به اوج خود رسید. بار اول در سال ۱۹۵۴ در دوره نخست‌وزیری داوود منجر به قطع رابطه پاکستان و افغانستان شد و درگیری‌های جزئی میان نیروهای مرزی دو کشور رخ داد، کنسول‌گری افغانستان در پیشاور و کنسول‌گری پاکستان در قندهار و جلال‌آباد و سفارت افغانستان در کابل مورد حمله قرار گرفت و دو کشور در آستانه جنگ با همدیگر قرار گرفتند. هم‌چنین حکومت افغانستان لوی‌جرگه‌ای را به منظور مشورت و نظرخواهی در باره موضوع آن سوی خط دیورند دایر کرد (فرهنگ، ۱۳۷۱: ج ۲: ۶۸۲-۶۸۵). بار دیگر پس از کودتا علیه ظاهرشاه و در دست گرفتن زمام قدرت در سال ۱۹۷۳ باز بر مسأله خط دیورند و الحاق آن سوی خط دیورند به افغانستان تاکید کرد (فرهنگ، ۱۳۷۱: ج ۳: ۳۵-۳۶). اما در هر دو مرحله تلاش‌های او ناکام ماند.

پس از داوود سایر زمامداران افغانستان از یک سو از پیگیری جدی موضوع خط دیورند و حل و فصل آن ابا ورزیده‌اند و از سوی دیگر این خط را به عنوان خط مرزی میان دو کشور به رسمیت نشناخته‌اند. این موضع از سوی حاکمان متعدد مانند ربانی، طالبان، کرزی و غنی به این شکل امتداد یافت. همین موضع سکوت یا اعلام عدم پذیرش خط دیورند از سوی افغانستان سبب شده که دولت پاکستان همواره نسبت به دولت افغانستان نظر منفی داشته باشد و دو کشور نتوانند به رابطه پایدار مسالمت آمیز و دوستانه دست یابند.

۳. بررسی حقوقی خط دیورند

از منظر حقوق بین‌الملل طبق ماده ۳۸ اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری اولین و مهم‌ترین منبع برای حقوق بین‌الملل معاهدات عام یا خاص به شمار می‌رود، چنانچه معاهدات عام یا خاص قواعد حقوقی را ایجاد کرده باشد و توسط طرفین یا اطراف معاهده پذیرفته شده باشد، الزام آور است. در صورت رسیدگی پرونده حقوقی توسط

نسبت به اعتبار معاهده مذکور گفت: «سیاست من در افغانستان آشکار است، تمام معاهداتی را که دولت‌های قبلی با دول متحابه عقد کرده بودند من نیز تصدیق کرده‌ام» (همان: ۴۹).

در واقع آخرین سند مکتوب رسمی میان دو کشور همان معاهده صلح کابل میان دولت افغانستان در زمان امان‌الله خان و نماینده انگلستان به شمار می‌رود. آنچه در دوره نادرخ داد در حد یک یادداشت به شمار می‌رود و پیمان حساب نمی‌شود و هم‌چنین سخن نادرشاه در افتتاحیه شورای در حد بیان سیاست‌گذاری خارجی ارزیابی می‌شود. طبق حقوق معاهدات بین‌المللی ۱۹۶۹ وین، در ماده ۲، در صورتی یک سند به عنوان معاهده به شمار می‌رود که به صورت کتبی میان دو کشور منعقد شده باشد. از این رو نمی‌توان روی یادداشت‌های متاخر حساب خاصی باز کرد.

۲. منازعات سیاسی در باره خط دیورند

منازعات سیاسی درباره خط دیورند پس از جدی شدن استقلال هند و پاکستان از انگلستان وارد مرحله‌ای تازه شد. تا پیش از آن، طرف اصلی مناقشه، دولت بریتانیا به شمار می‌رفت؛ اما با شکل‌گیری دو کشور جدید، هند و پاکستان نیز به‌عنوان بازیگران تازه وارد این منازعه شدند سردار شاه‌محمود خان، نخست‌وزیر وقت در دوره ظاهرشاه، قدری دیر هنگام، مقارن با استقلال هند از بریتانیا در اواخر سال ۱۹۴۶ نامه‌ای به دولت هند بریتانیایی ارسال کرد و خواستار توجه به مسئله تعیین سرنوشت پشتون‌های ساکن آن سوی خط دیورند شد.

در سال بعد، هنگامی که کشور پاکستان تأسیس گردید، دولت افغانستان یادداشتی رسمی به سفارت بریتانیا در کابل فرستاد و در آن تأکید کرد که باید برای پشتون‌ها و بلوچ‌ها نیز فرصتی فراهم شود تا بتوانند حکومت مستقل خود را تشکیل داده و در صورت تمایل به افغانستان بپیوندند. این ادعا از دولت بریتانیا مورد پذیرش قرار نگرفت. پاکستان نیز به طور طبیعی آن را نپذیرفت (فرهنگ، ۱۳۷۱، ۲: ۶۶۸).

انعقاد معاهدات بین‌المللی مطرح شده و جزو اصول حقوق بین‌الملل قرار گرفت است؛ اما رویه حقوق بین‌الملل این مسیر را نمی‌پیماید، حقوق بین‌الملل برای بسیاری از معاهدات منعقد شده از روی اجبار و اضطراب اعتبار در نظر گرفته است، نمونه آن در ایران می‌توان از معاهده گلستان و ترکمانچای یاد کرد و هم‌چنین در افغانستان معاهده گندمک و لاهور را نمونه بارز آن شمرد. فلسفه اعتبار این معاهدات هم روشن است، اگر بنا شود رویه بین‌المللی چنین معاهداتی را بی‌اعتبار بداند و برای کشورهای متضرر در زمان معاهده حق بهم زدن معاهده را قایل شود، نظم جهانی بهم می‌خورد.

مشکل دوم این است که میان عدم رضایت باطنی و اجبار تفاوت است، چه بسا افراد یا کشورها میل باطنی به انعقاد قراردادی ندارند؛ ولی به دلیلی حاضر به انعقاد قرارداد می‌شوند، در چنین فرضی صرف عدم میل باطنی موجب بطلان قرارداد نمی‌شود. فرض دوم جایی است که عامل خارجی شخص را مجبور به امضای قرارداد کند، در چنین فرضی، قرارداد باطل اعلام می‌شود. در مقام اثبات می‌توان اثبات کرد که معاهده دیورند از سوی عبدالرحمن بر اساس میل باطنی امضا نشده است؛ اما اثبات این‌که معاهده بر اساس اجبار صورت گرفته باشد، دشوار است؛ چرا که امیر افغانستان این توان را داشت در برابر هیأت دیپلماتیک بریتانیا مقاومت کند و گفته‌های آنان را نپذیرد. هیأت دیپلماتیک چند نفره تهدیدی برای حاکم مستقر یک کشور به شمار نمی‌رود.

نکته دوم: کامل بودن دلالت معاهدات بر مضمون و مفاد؛ یعنی در صورتی می‌توان به مفاد یک معاهده استناد جست که دلالت آن بر معنای مورد نظر، مورد وفاق طرفین معاهده باشد. اما اگر در تفسیر معاهده میان طرفین اختلاف نظر وجود داشته باشد، در این صورت چنانچه در متن معاهده داور برای تفسیر معاهده در نظر گرفته شده باشد، معیار رای تفسیری داور است؛ در غیر این صورت در معاهدات بین‌المللی مهم‌ترین مرجع دیوان دادگستری بین‌المللی سازمان ملل متحد است.

محاکم بین‌المللی، دیوان بر اساس آن معاهده دآوری می‌کند. منظور از معاهدات عام قواعدی است که رعایت آن برای بسیاری از کشورها لازم است، مانند میثاق‌های بین‌المللی و معاهدات خاص به قواعدی گفته می‌شود که رعایت آن برای دو یا چند کشور لازم است و نباید بر خلاف قواعد عام بین‌المللی باشد. با توجه به ویژگی‌های مذکور، معاهده دیورند جزو معاهدات خاص بین‌المللی به شمار می‌رود؛ چرا که در صورت اثبات، التزام به آن برای کشورهای طرف معاهده لازم الاتباع خواهد بود. با توجه به این موضوع که منبع اساسی برای حقوق بین‌الملل، معاهدات به شمار می‌رود، نظر حقوقی چند نکته در رابطه با این معاهده قابل بررسی است.

نکته اول: طبق ماده ۵۲ حقوق معاهدات وین مصوب ۱۹۶۹، قراردادهای منعقد شده میان کشورها در صورتی اعتبار دارد که از راه تهدید، اجبار و اعمال زور منعقد نشده باشد. در صورتی که قرارداد و معاهده‌ای بر پایه زور و اجبار تحصیل شده باشد، دارای هیچ‌گونه اثر حقوقی نیست و باطل است. بر پایه این اصل، کشوری که تحت قیمومیت کشور مقتدر قرار دارد، هر گونه پیمانی که میان کشور غالب و مغلوب و به نفع کشور غالب منعقد می‌گردد، ناشی از اجبار و زور است. در نتیجه چنین پیمانی پذیرفته نیست. رابطه کشور افغانستان با بریتانیا در زمان انعقاد قرارداد مبتی بر رابطه غالب و مغلوب بوده، وقتی چنین معاهده‌ای صورت گرفته که بخشی عظیمی از افغانستان جزو قلمرو بریتانیا قرار بگیرد، از منظر حقوق بین‌الملل اعتباری ندارد. اصل رضایت طرفین به قرارداد همان‌گونه که در قراردادهای فردی شرط صحت یا لزوم عقد است، در معاهدات بین‌المللی نیز اصل رضایت طرفین بدون اکراه و اجبار شرط صحت کامل یا ناقص قرارداد است، هر گونه اخلال در این اصل موجب بی‌اعتباری معاهده می‌شود.

این ایراد حقوقی با دو مشکل جدی مواجه است: نخست این‌که هر چند در ماده‌های ۴۸ تا ۵۲ حقوق معاهدات بین‌الملل اصل رضایت و اصل عدم خطا و سایر شرایط

اما شواهد و قراین متنی و خارجی دلالت می‌کند که این سند به عنوان معاهده مرزی میان دو دولت نبوده است: اول: طبق گزارش دوگرا در توافق میان عبدالرحمن و دیورند از عبارت «حوزه‌ای نفوذ» استفاده شده است؛ در حالی که در همان سال (۱۸۹۳) عبدالرحمن توافق‌نامه دیگری را در باره مرز شمالی با روسیه امضا کرده و در آن از واژه «مرز» استفاده شده است (دوگرا، ۱۴۰۴: ۲۴۲). این تفاوت در تعبیر نشان می‌دهد که توافق مذکور به عنوان سند مرز دو کشور افغانستان و بریتانیا در آن زمان و پس از آن میان افغانستان و پاکستان به شمار نمی‌رود. این قرینه به عنوان مهم‌ترین شاهد برای بی‌اعتبار بودن خط دیورند به عنوان مرز بین‌المللی است. از قضا طبق گزارش دوگرامتن معاهده صرفاً به زبان انگلیسی نگارش یافته است (دوگرا، ۱۴۰۴: ۱۹۷) و در اختیار دولت انگلستان است. این امر نیاز به بررسی سند اصلی معاهده دارد.

دوم: دولت‌های بریتانیا پس از درگذشت هر حاکمی در افغانستان یکی از مطالبات او از حاکم بعدی، امضای معاهده دیورند و تعهد بر حفظ آن بوده است. پس از مرگ عبدالرحمن، از حبیب‌الله خواسته شد که این کار را انجام دهد و پس از آن از امان‌الله نیز چنین تعهدی دریافت گردید و با نادر شاه نیز همین گونه عمل شد. در دوره ظاهر عملاً قیوموت بریتانیا بر هند و پاکستان از دست رفت، مباحثات حقوقی سیاسی وارد فاز جدیدی گردید. اگر مفاد معاهده دوره عبدالرحمن یک معاهده مطلق و دائمی بوده، برای همه زمان‌ها اعتبار داشت و نیازی به تجدید و تمدید آن از سوی حاکمان بعدی وجود نداشت. اصرار بر تمدید آن از سوی حاکمان بعدی شاهی بر این معناست که سند مذکور، سند رسمی به شمار نمی‌رود. چه این که معاهداتی که در مورد مرز شمال با روسیه به امضا رسید یا معاهده مرزی میان ایران و افغانستان در مورد مرز هرات به امضا رسید، هیچگاه دولت‌های ذی نفع خواهان امضای مجدد آن از سوی حاکمان بعدی نشدند.

در خصوص معاهده دیورند ابهام وجود دارد که این پیمان با چه ماهیت حقوقی منعقد شده است، آیا صرفاً به عنوان توافقی موقت برای تعیین حدود اعمال حاکمیت عملی طرفین در مقطع زمانی خاص در نظر گرفته شده بود، یا به‌مثابه معاهده‌ای رسمی و دائمی برای تعیین خط مرزی میان دو دولت — بریتانیا و افغانستان — منعقد گردید. تفاوت میان این دو فرض، از منظر حقوق بین‌الملل، اساسی و تعیین‌کننده است؛ زیرا اگر پیمان صرفاً ناظر به تقسیم قلمرو اعمال حاکمیت بالفعل بوده باشد، نمی‌توان آن را به‌عنوان معاهده تعیین مرز مورد استناد قرار داد. در مقابل، تنها در صورتی که سند مذکور با قصد ایجاد یک خط مرزی رسمی و پایدار امضا شده باشد، می‌تواند واجد اعتبار حقوقی لازم به‌عنوان سند مرزی تلقی شود.

ابهام از آنجا افزایش می‌یابد که قراین حالیه از زمان انعقاد قرارداد در دسترس نیست؛ چرا که هیچ گزارش مستند و قابل اتکایی از محتوای مذاکرات میان امیر عبدالرحمن و هنری مورتمیر دیورند در اختیار ما قرار ندارد. چرا که در مذاکرات با نماینده بریتانیا تنها شخص امیر حضور داشته است. بر اساس برخی منابع، فردی به نام سلطان محمد خان، هندی تبار، از سوی امیر مأمور ثبت غیررسمی وقایع مذاکرات بوده است؛ با این حال، تاکنون هیچ نشانه‌ای از یادداشت‌ها یا گزارش‌های او به دست نیامده است (دوگرا، ۱۴۰۴: ۲۰۲). پس از امضای معاهده، یکی از اعضای هیئت مذاکره‌کننده بریتانیا به نام همیلتون، به سلطان محمد خان هشدار می‌دهد که برای حفظ جان خود کابل را ترک کند. وی پس از خروج از افغانستان، در هند بریتانیایی به اتهام جاسوسی بازداشت شده، اما مدتی بعد آزاد شده و از سوی دولت بریتانیایی هند به سمت سفیر در افغانستان منصوب گردید. به نظر می‌رسد که این بازداشت با هدف ضبط یادداشت‌های احتمالی مربوط به مذاکرات صورت گرفته و انتصاب بعدی او به مقام سفارت، به عنوان نوعی پاداش در قبال همکاری وی تلقی می‌شود (دوگرا، ۱۴۰۴: ۲۴۸-۲۴۹).

سوم: جورج همیلتون وزیر امور هند در نامه خود به مجلس عوام می‌نگارد که معاهده دیورند صرفاً پیمانی تعیین محدوده نفوذ حوزه‌های دو دولت است و به عنوان خط مرزی میان دو کشور به شمار نمی‌رود (دوگرا، ۱۴۰۴: ۲۵۵).

نکته سوم: طبق قواعد حقوق و نیز بر اساس ماده ۳۹ حقوق معاهدات وین مصوب ۱۹۶۹ طرفین یا اطراف معاهده این صلاحیت را دارند که با موافقت همدیگر معاهده منعقد شده را اصلاح، جرح یا تعدیل نمایند. این اصل عقلایی حاکم بر قراردادهای خصوصی و توافقات بین‌المللی است، اطراف معاهده همان‌گونه که صلاحیت توافق و انعقاد معاهده را دارند، صلاحیت اصلاح و تعدیل و ابطال معاهده را نیز با توافق همدیگر دارند. در خصوص معاهده دیورند بر فرض بپذیریم که طرفین قرارداد صلاحیت لازم برای انعقاد چنین توافقی را داشته‌اند و قبول کنیم که معاهده دیورند بر مرز بین‌المللی بودن خط دیورند

عهدنامه هذا از یومی که یکی از دولتین علیتین عاقدین آن را رد نماید تا انقضای یک سال واجب‌التعجیل خواهد ماند. و معاهده هذا بعد از امضای میهن‌های طرفین اجرا می‌شود و در دو نیم ماه بعد از امضاء صورت‌های تصدیق شده آن در کابل تعاطی می‌شود. المرفوم ۲۲ نوامبر ۱۹۲۱ عیسوی مطابق ۳۰ عقرب ۱۳۰۰ شمسی با امضای محمود طرزی وزیر امور خارجه افغانستان و سرهنری دابس رییس میهن انگلیسی (غبار، ۱۳۷۵: ج ۱: ۱۲۳۰).

بر مبنای این سند تمام معاهدات و توافقات ذکر شده در این سند از سال ۱۳۰۳ به بعد اختتام یافته و اعتباری ندارد و از جمله آن ماده ۲ است که در آن بر اعتبار خط دیورند تاکید شده است. پس از معاهده صلح کابل میان دولت انگلستان و افغانستان، معاهده صلحی منعقد نشده و پس از تشکیل دولت پاکستان نیز توافقی صورت نگرفته است؛ در نتیجه معیار همان معاهده صلح کابل خواهد بود. البته موضع‌گیری‌ها در حد یادداشت سیاسی یا اظهار نظر سیاسی بر

پس از دوره امان‌الله، معاهده دیورند دوبار مورد تایید قرار گرفت. بار اول توسط سردار شاه ولی برادر نادر خان به عنوان وزیر مختار و نماینده خاص او به لندن فرستاد. شاه ولی پس از ورود به لندن طی یک یادداشت با آرتر هیندیرسن وزیر خارجه بریتانیا در ۶ ژوئیه ۱۹۳۰ معاهده صلح کابل که در سال ۱۹۲۱ به امضا رسیده بود را مورد تأیید قرار داد و نوشت: «در پاسخ به «یادداشت شما» من نیز افتخار دارم تارسمأ ضبط نمایم که درک ما نیز همین است که این دو معاهده [معاهده ۱۹۲۱ و معاهده تجارتي ژوئن ۱۹۲۳] دارای اعتبار تام بوده و کاملاً مرعی‌الاجرامی باشند.»

پذیرش یا نفی خط دیورند از سوی حاکمان افغانستان صورت گرفته؛ ولی هیچ‌گاهی این موضع‌گیری‌ها ارزش حقوقی ایجاد نمی‌کند، ارزش حقوقی صرفاً بر پایه امضای سند توسط دو دولت ایجاد می‌گردد.

تنها نقدی که بر این استدلال می‌توان گرفت آن است که این استدلال مبتنی بر ماده ۳۹ حقوق معاهدات وین مصوب ۱۹۶۹ است، در حالی که طبق ماده ۴ حقوق معاهدات، این پیمان عطف به ما سبق نمی‌شود؛ یعنی پیمان‌هایی که قبل از این معاهده امضا شده، مشمول این پیمان نخواهد بود. در نتیجه نمی‌توان بر اساس ماده ۳۹ حقوق معاهدات، معاهده دیورند را بر اساس پیمان کابل

دلالیت دارد؛ اما این معاهده بر اساس توافق طرفین در «معاهده صلح کابل» اصلاح و تعدیل شده است، مدت اعتبار آن از حالت اطلاق خارج شده و محدود به سه سال شده است. در نتیجه معاهده مذکور از زمان امضای پیمان تا سه سال نافذ بوده و بعد از آن اعتباری ندارد. در متن این گونه آمده است:

«ماده ۱۴: شرایط عهدنامه هذا از تاریخ امضا شدن آن اجرا پذیر می‌گردد، و از تاریخ مذکور تا ظرف سه سال نافذ خواهد ماند در صورتی که هیچ یک از دولتین علیتین عاقدین ۱۲ ماه قبل از انقضای سه سال مذکوره فوق از این اراده اطلاع ندهد که عهدنامه را به اختتام می‌رساند.

الغایا تعدیل کرد، پیمان دیورند هم‌چنان به قوت و اعتبار خود باقی است. اما نقد وارد نیست؛ زیرا هر چند حقوق معاهدات وین عطف به ما سبق نمی‌شود؛ اما حق تعدیل و اصلاح معاهدات و پیمان‌ها جزو قواعد فرازمانی و مکانی است که از حق کشورها نسبت به سرنوشت شان برمی‌خیزد، در نتیجه حتی در فرض نبود چنین ماده‌ای، در صورت تعدیل شدن معاهده، معاهده دوم اعتبار دارد.

نکته چهارم: خواسته افغانستان در خصوص زمین‌های آن سوی خط دیورند در نوسان بوده، گاهی افغانستان خواهان حق تعیین سرنوشت توسط پشتون‌های آن سوی خط شده‌اند، این ادعا در بدو شکل‌گیری دولت پاکستان و متعاقب آن در دولت‌های بعدی مطرح گردید. گاهی افغانستان خواهان الحاق سرزمین‌های گذشته افغانستان به افغانستان شدند. داوود در هر دو دوره نخست‌وزیری و ریاست جمهوری خود این ایده را مطرح می‌ساخت. این امر نشان می‌دهد که افغانستان در سیاست خارجی از فقدان سیاست مبتنی بر دانش حقوق و سیاست رنج می‌برد. خواسته افغانستان در طول زمان باید روشن و شفاف باشد یا خواسته آن حق تعیین سرنوشت توسط پشتون‌های آن سوی خط یا داعیه الحاق آن سرزمین به افغانستان. البته اگر صرف حق تعیین سرنوشت پشتون‌های فرامرزی باشد، این داعیه باید توسط پشتون‌های آن سوی مرز صورت بگیرد، چون مردم آن سرزمین حق دارند که به وضعیت موجود در حاکمیت پاکستان قناعت ورزند یا خواهان جدایی یا استقلال بیشتر شوند، افغانستان حق دخالت در این موضوع را ندارد. چون امری است که مرتبط با سرنوشت مردمان سرزمین دیگر است.

سخن پایانی آن‌که سیاست انقباض، رد، سکوت و پرهیز از گفت‌وگو درباره خط دیورند، سیاستی مفید و کارآمد نیست و تنها به تداوم فضای بی‌اعتمادی و روابط غیردوستانه میان دو کشور می‌انجامد. تداوم این وضعیت نه تنها کمکی به حل معضل نمی‌کند، بلکه زمینه‌های تنش و سوء تفاهم را نیز تقویت می‌نماید. برای برون‌رفت از این بن‌بست، دو راه حل قابل تصور است:

نخست، دستیابی افغانستان و پاکستان به یک توافق دوجانبه است. در این چارچوب، افغانستان می‌تواند به جای اصرار بر بازپس‌گیری مناطق مورد مناقشه، بر تأمین منافع راهبردی خود تمرکز کند. برای نمونه، واگذاری حق استفاده یا مالکیت یک بندر در آب‌های سرزمینی پاکستان، یا تضمین دسترسی پایدار افغانستان به آب‌های آزاد و مسیرهای بین‌المللی ترانزیتی، می‌تواند در برابر به‌رسمیت شناختن حاکمیت پاکستان بر این قلمرو، معامله‌ای منصفانه و سودمند برای هر دو کشور به‌شمار رود. در چنین فرضی، از یک‌سو حاکمیت پاکستان بر مناطق پشتون‌نشین به رسمیت شناخته می‌شود و از سوی دیگر، مهم‌ترین دغدغه افغانستان، یعنی محصور بودن در خشکی، تا حد زیادی برطرف می‌گردد. افزون بر این، حضور بخشی از مردم افغانستان در آن سوی خط، در چارچوب یک کشور مسلمان، نباید به‌خودی‌خود منشأ نزاع و درگیری تلقی شود؛ چراکه شایسته نیست مسلمانان بر سر خطوط فرضی و مرزهای ترسیم‌شده سیاسی به کشمکش و جنگ روی آورند.


دوم، ارجاع پرونده خط دیورند به داوری یا مراجع قضایی بین‌المللی مانند دیوان بین‌المللی دادگستری. این راه حل می‌تواند وضعیت حقوقی موضوع را به‌صورت شفاف روشن سازد و از طریق یک تصمیم حقوقی معتبر، به این مناقشه دیرینه پایان دهد.

منابع

فرهنگ، میرمحمدصدیق (۱۳۷۱)، افغانستان در پنج قرن اخیر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، اول.
غبار، میرغلام محمد (۱۳۷۵ش)، افغانستان در مسیر تاریخ، قم: صحافی احسانی، اول.
دوگرا، راجیو (۱۴۰۴)، فاجعه دیورند، ترجمه سید بهرام موسوی، تهران: مؤسسه انتشارات عرفان، اول.
اصولی، زکریا (۱۳۹۸)، معاهده مرز بین‌المللی دیورند از دیدگاه پژوهشگران، کابل: اول.
حقوق معاهدات وین، مصوب ۱۹۶۹.
اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری.

تحلیل فقهی و حقوقی سیر تحول و تکامل آزادی‌های عمومی در قوانین افغانستان

(۱۳۰۱ تا ۱۳۸۲)

حمید عارفی 

چکیده

آزادی‌های عمومی به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین حقوق انسانی، نقشی محوری در تعیین حدود قدرت دولت و تضمین کرامت انسان دارند. در تاریخ حقوق اساسی افغانستان، از نخستین قانون اساسی ۱۳۰۱ تا قانون اساسی ۱۳۸۲، مفهوم و گستره‌ی آزادی‌های عمومی همواره در تعامل میان شریعت اسلامی، ساختار سیاسی و مقتضیات اجتماعی دچار دگرگونی بوده است. این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی و روش اسنادی، به بررسی سیر تحول و تکامل آزادی‌های عمومی در قوانین اساسی افغانستان می‌پردازد و با تکیه بر منابع فقه اسلامی و متون حقوقی، چگونگی انعکاس و تحدید این آزادی‌ها را در ادوار مختلف تحلیل می‌کند.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که آزادی‌های عمومی در افغانستان همواره میان دو قطب «اقتدار سیاسی» و «مشروعیت دینی» در نوسان بوده‌اند. در قوانین اولیه، آزادی‌ها بیشتر جنبه‌ی نمادین داشتند و تابع مصالح سلطنت و نظم عمومی بودند؛ در دوره‌های ایدئولوژیک

(۱۳۵۹-۱۳۶۹)، آزادی‌ها در خدمت نظام حزبی و دولت متمرکز قرار گرفتند؛ و از دهه‌ی ۱۳۷۰ به بعد، بازگشت به مبانی فقه اسلامی موجب احیای تدریجی مفهوم آزادی مشروع گردید. قانون اساسی ۱۳۸۲ اوج این روند را نشان می‌دهد، زیرا در آن آزادی به‌عنوان «حق طبیعی انسان» و در چارچوب احکام اسلام شناسایی شده است. نتیجه‌ی پژوهش بیانگر آن است که فقه اسلامی با تأکید بر اصول کرامت انسانی، عدالت و مصلحت عامه، ظرفیت گسترده‌ای برای حمایت از آزادی‌های عمومی در نظام‌های اسلامی دارد. تداوم این رویکرد می‌تواند مبنای تدوین قانون اساسی آینده‌ی افغانستان بر اساس تعادل میان آزادی مدنی و مسئولیت اجتماعی قرار گیرد.

واژگان کلیدی: آزادی‌های عمومی، فقه اسلامی، قانون اساسی افغانستان، تحول تاریخی، حقوق اساسی.

مقدمه

آزادی‌های عمومی به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین حقوق انسانی، از ارکان اساسی نظام‌های حقوقی و شاخص مشروعیت سیاسی دولت‌ها به شمار می‌رود. این مفهوم



شده‌اند و چه نسبتی میان ساختار قدرت سیاسی و مبانی شریعت در این زمینه برقرار بوده است؟ پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و روش اسنادی، به دنبال پاسخ به این پرسش است و تلاش دارد تا با تحلیل مبانی فقهی و حقوقی، چگونگی بازتاب آزادی‌های عمومی در هر یک از ادوار قانون‌گذاری افغانستان را تبیین کند.

اهمیت این پژوهش در آن است که برای نخستین بار سیر تاریخی و فقهی آزادی‌های عمومی را به صورت نظام‌مند و تطبیقی مورد مطالعه قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه تحول اندیشه‌ی فقهی و تغییر نظام‌های سیاسی، بر تفسیر و تضمین آزادی‌ها تأثیر گذاشته است. فهم این روند نه تنها برای شناخت تاریخ حقوق اساسی افغانستان ضروری است، بلکه می‌تواند در تدوین قانون اساسی آینده‌ی کشور نیز نقش راهبردی ایفا کند. تبیین رابطه‌ی میان شریعت اسلامی و آزادی‌های مدنی، به‌ویژه در جوامع مسلمان، می‌تواند الگویی نظری برای ایجاد توازن میان «آزادی انسان» و «مصلحت جامعه» فراهم آورد و پایه‌ای برای استقرار عدالت، قانون‌مداری و کرامت انسانی در نظام حقوقی افغانستان باشد.

الف) مفهوم آزادی‌های عمومی

آزادی‌های عمومی به مجموعه‌ای از حقوق و آزادی‌هایی گفته می‌شود که به‌طور مستقیم بر زندگی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و فردی افراد تأثیر می‌گذارند و توسط قانون اساسی و سایر مقررات قانونی تضمین می‌شوند (قربانی، ۱۳۹۵، ص ۳۴). این نوع آزادی‌ها نقش مهمی در تعیین حدود قدرت دولت و تضمین کرامت و حقوق انسانی شهروندان دارند. برخوردار از آزادی‌های عمومی به افراد این امکان و زمینه را می‌دهد تا در زندگی اجتماعی و سیاسی مشارکت و سهم فعال داشته باشند و از سوی دیگر، مرزهای مشروع قدرت حاکمیت نیز مشخص می‌شود (Dicey, 1959, p 203). آزادی‌های عمومی شامل آزادی‌های شخصی، مدنی، آزادی جسمانی، حق مالکیت، انتخاب محل سکونت و امنیت شخصی است. حفظ این نوع آزادی‌ها تضمین‌کننده‌ی

در تعیین مرز میان اقتدار حکومت و حقوق فردی شهروندان نقشی محوری ایفا می‌کند و همواره بازتابی از وضعیت سیاسی، فرهنگی و دینی هر جامعه است. در تاریخ افغانستان نیز، آزادی‌های عمومی از آغاز تدوین نخستین قانون اساسی در سال ۱۳۰۱ هجری شمسی تا قانون اساسی ۱۳۸۲، مسیر پرنوسانی را از محدودیت تا تثبیت پیموده است. این روند نه تنها بیانگر تحول مفاهیم حقوق اساسی در کشور است، بلکه نشان‌دهنده‌ی تلاش مداوم برای برقراری تعادل میان ارزش‌های اسلامی، نیازهای سیاسی و خواست‌های اجتماعی به شمار می‌رود. در ادوار مختلف تاریخ قانون‌گذاری افغانستان، مفهوم آزادی عمومی همواره تابع ساختار قدرت و شرایط سیاسی زمان بوده است. در دوره‌ی مشروطه و جمهوریت داوود خان، آزادی‌ها بیشتر در چارچوب مصالح حکومت و سلطنت تعریف می‌شد و جنبه‌ی نمادین داشت. در دوران حکومت دموکراتیک خلق و پرچم، آزادی‌ها به‌طور عملی تحت سلطه‌ی ایدئولوژی حزبی و نظام سوسیالیستی قرار گرفت. با روی کار آمدن حکومت مجاهدین، بازگشت به شریعت اسلامی، معیار اصلی در قانون‌گذاری شد و در قانون اساسی دوره‌ی جمهوریت (۱۳۸۲)، آزادی‌های فردی و اجتماعی مانند آزادی بیان، مطبوعات، اجتماعات، احزاب و عقیده در پرتو اصول اسلامی و مصالح عمومی تثبیت گردید. بررسی این سیر تاریخی نشان می‌دهد که در همه ادوار، کوششی مستمر برای تلفیق آزادی‌های مدنی با موازین شرعی و حفظ نظم اجتماعی وجود داشته است و مشروعیت فقهی به تدریج جایگاه پررنگ‌تری در تبیین آزادی‌های مشروع یافته است.

با وجود آنکه آزادی‌های عمومی در متون قانونی افغانستان همواره مورد تصریح قرار گرفته‌اند، در عمل با چالش‌های ناشی از تمرکز قدرت، تفسیر محدود از شریعت و ضعف نهادهای دموکراتیک روبه‌رو بوده‌اند. پرسش اساسی این است که چگونه آزادی‌های عمومی در قوانین اساسی افغانستان از ۱۳۰۱ تا ۱۳۸۲ دچار تحول مفهومی و فقهی

حریم خصوصی افراد در جامعه می‌باشد. همچنان آزادی‌های سیاسی و اجتماعی؛ شامل آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی اجتماعات و احزاب، حق رأی و

قانون اساسی ۱۳۴۳ دوره ظاهرشاه نقطه‌ی عطفی در تاریخ آزادی‌های عمومی افغانستان بود. برای نخستین بار اصولی چون آزادی بیان، آزادی اجتماعات، آزادی احزاب و مصونیت شخصی در قانون به صورت صریح گنجانده شد. این قانون متأثر از نظام مشروطه‌ی سلطنتی و تجربه‌ی قانون اساسی ۱۳۰۱ بود. از دیدگاه فقهی، بسیاری از مواد آن با اصل شورا و اجتهاد تطبیق داده می‌شد؛ علما با استناد به آیه‌ی «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸) آزادی مشارکت سیاسی را مشروع می‌دانستند و فقها نیز با استناد به قاعده‌ی «الناس مسلطون علی أموالهم وأفسههم» آن را مبنای کرامت انسانی می‌شمردند.

مشارکت در اداره‌ی امور عمومی است. این دسته از آزادی‌ها، بستر فعالیت سیاسی، نقد حکومت و مشارکت شهروندان در تصمیم‌گیری‌های جمعی را فراهم می‌آورد از منظر فقه اسلامی، این نوع آزادی‌ها نیز جایگاه ویژه‌ای دارند. آزادی انسان به عنوان یک اصل ذاتی و الهی تلقی می‌شود و تنها در چارچوب مصلحت عامه یا حفظ نظم اجتماعی محدود می‌گردد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق). اصل «عدم اکراه در دین» و احترام به کرامت انسانی، چارچوب نظری آزادی‌های عمومی را شکل می‌دهد و نشان می‌دهد که آزادی، محدود به قوانین شرعی و مصالح جامعه است. در فقه اسلامی آزادی انسان به عنوان اصل اولیه مطرح است و هرگونه محدودیت باید در راستای مقاصد شریعت و حفظ نظم عمومی مشروع باشد (شاطبی، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۱۹۰). بنابراین، آزادی‌های عمومی در

حقوق اساسی و فقه اسلامی، دو وجه فردی و اجتماعی دارند. از نظر فردی، آزادی‌ها حریم شخصی و اختیار افراد را تضمین می‌کنند و از نظر اجتماعی، مشارکت فعال در زندگی سیاسی و اجتماعی جامعه را ممکن می‌سازند. در قوانین اساسی کشورهای اسلامی، این آزادی‌ها با شرط رعایت شریعت و مصالح عمومی تضمین می‌شوند و نشان‌دهنده‌ی تعادل میان حقوق فردی و منافع جامعه است (Dupree, 2002, p 146). به طور کلی، آزادی‌های عمومی به عنوان ستون فقرات هر نظام قانونمدار، نقشی محوری در حفظ کرامت انسانی، محدودسازی قدرت دولت و تضمین عدالت اجتماعی دارند و مطالعه‌ی آنها در چارچوب تحولات تاریخی و حقوقی، زمینه را برای اصلاح قوانین و ارتقای حقوق شهروندی فراهم می‌سازد (قربانی، ۱۳۹۵: ۳۶).

ب) اهمیت آزادی‌های عمومی در نظام‌های حقوقی
 آزادی‌های عمومی مفهومی بنیادین در حقوق عمومی است که به حقوق اساسی انسان در برابر قدرت سیاسی اشاره دارد. این آزادی‌ها شامل آزادی عقیده، بیان، اجتماعات، مشارکت سیاسی، مالکیت، امنیت شخصی و حریم خصوصی می‌شوند (Kelsen, 1961, p 134). در یک نظام حقوقی قانونمدار، آزادی‌های عمومی نه تنها حقوق فردی، بلکه ابزار کنترل قدرت و تضمین عدالت اجتماعی‌اند. به تعبیر مونتسکیو، آزادی همان امنیتی است که از اجرای صحیح قانون ناشی می‌شود، نه از فقدان آن (Book XI, Montesquieu, 1748)

از دیدگاه حقوق اسلامی نیز، آزادی‌های عمومی جزء لاینفک کرامت انسانی و مسئولیت شرعی انسان محسوب می‌شود؛ زیرا انسان بدون آزادی نمی‌تواند موضوع تکلیف الهی باشد (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۲۸). بنابراین، آزادی‌ها در فقه و حقوق، هم جنبه‌ی الهی دارند و هم دارای بُعد اجتماعی و سیاسی هستند.

نظام‌های حقوقی معاصر، آزادی‌های عمومی را محور اصلی ساختار دولت‌های قانونمدار قرار داده‌اند. اسناد بین‌المللی نیز این نوع حقوق و آزادی‌ها را مورد تأکید و

این حق جز به موجب قانون محدود نمی‌شود و آزادی دیگران و مصالح عمومی حدود آن را تشکیل می‌دهد. بنابراین، قانون‌گذاران افغانستان آزادی را نه به‌عنوان امتیازی اعطایی، بلکه به‌عنوان حقی ذاتی و طبیعی شناسایی کرده‌اند. از دیدگاه فلسفه‌ی حقوق نیز آزادی و عدالت دو ارزش مکمل‌اند؛ بدون آزادی، عدالت صوری خواهد بود و بدون عدالت، آزادی به هرج و مرج می‌انجامد. به عبارت دیگر آزادی‌های اساسی جزء اصول نخست عدالت است و فدا کردن آن حتی به نفع منافع جمعی مردود است (Rawls, 1971, p 61). فقها نیز معتقدند که تحقق عدالت اجتماعی بدون تضمین آزادی‌های مشروع ممکن نیست. آزادی لازمی اختیار است و اختیار شرط تکلیف و عدالت است؛ پس آزادی، پایه‌ی عدالت اجتماعی است (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۴: ۵۸). به همین دلیل، در حقوق اسلامی و نظام‌های اسلامی معاصر، رعایت آزادی‌های عمومی نه‌تنها یک وظیفه‌ی سیاسی، بلکه یک تکلیف شرعی محسوب می‌شود.

د) اهمیت حفظ آزادی‌های عمومی در عصر حاضر

امروزه که جامعه‌ی افغانستان در مسیر دولت‌سازی، بازسازی اعتماد عمومی و تثبیت نظم حقوقی قرار دارد، آزادی‌های عمومی نقشی حیاتی در تحقق مشروعیت نظام، انسجام اجتماعی و ثبات سیاسی ایفا می‌کنند. آزادی بیان، رسانه، تجمعات و فعالیت‌های مدنی، ابزاری‌اند برای بیان خواست‌های مردم، مبارزه با فساد و تقویت شفافیت در اداره‌ی امور عمومی. در جامعه‌ای که آزادی‌ها تضمین نشوند، زمینه برای سوءاستفاده از قدرت، استبداد و افراط‌گرایی فراهم می‌شود. آزادی‌های عمومی اساس عدالت است و بدون آن عدالت در جامعه تأمین نخواهد شد و هیچ‌گونه اصلاحاتی نیز در جامعه امکان‌پذیر نخواهد بود؛ به بیان دیگر آزادی عادلانه، پایه‌ی هر اصلاح است و هیچ امتی بدون آن اصلاح نمی‌شود. لذا آزادی‌های عمومی در هر نظام حقوقی به‌عنوان شاخص میزان پابندی آن نظام به کرامت انسانی و قانون‌مداری و ستون عدالت شناسایی شده است و در نظام‌های اسلامی،

حمایت قرار داده و چارچوبی جهانی برای تضمین این آزادی‌ها فراهم کرده‌اند. بر اساس این اسناد، دولت‌ها مکلف‌اند از مداخله‌ی غیرضروری در آزادی‌های فردی پرهیز کنند و تنها در موارد استثنایی و بر اساس قانون، ضرورت اجتماعی و تناسب، آن را محدود سازند. در نظام‌های حقوقی قانون‌مدار، آزادی‌های عمومی از جایگاه و اهمیت خاصی برخوردار می‌باشند؛ بدین دلیل که شناسایی این نوع آزادی‌ها توسط نظام‌ها، ضمانت اجرای عدالت و کنترل قدرت سیاسی هستند و به مردم امکان می‌دهد تا بر حکومت نظارت کنند (Dicey, 1959, p 82) علاوه بر آن، پایه‌ی مشروعیت حکومت‌ها محسوب می‌شوند؛ نظامی که آزادی‌های اساسی را نقض کند، از منظر حقوق عمومی فاقد مشروعیت مردمی است. همچنان پیش‌شرط توسعه‌ی اجتماعی و فرهنگی نیز به شمار می‌روند؛ جامعه‌ای آزاد، امکان رشد اندیشه، نوآوری و اصلاح را فراهم می‌سازد. نکته‌ی مهم‌تر اینکه عامل وحدت و همبستگی ملی نیز محسوب می‌گردد، زیرا آزادی در بیان و مشارکت، به شهروندان احساس تعلق و مسئولیت می‌دهد.

ج) جایگاه آزادی‌های عمومی در نظام حقوقی اسلام و افغانستان

در حقوق اسلامی، آزادی از اصول فطری و الهی انسان دانسته می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید: *وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (الإسراء: ۷۰)*. این آیه مبنای کرامت و حفظ آزادی‌های انسان در برابر حکام و نظام‌هاست. از دیدگاه فقه اسلامی، آزادی به‌عنوان حق الهی به انسان عطا شده است و حکومت‌ها تنها مجاز به تحدید آن در چارچوب مصلحت عمومی و احکام قطعی شریعت می‌باشند (ابن تیمیه، ۱۳۹۰: ۵۴). در نظام حقوقی افغانستان نیز، از نخستین قانون اساسی ۱۳۰۱ تا قانون اساسی ۱۳۸۲، آزادی‌های عمومی به‌عنوان یکی از ارکان حقوق اساسی ملت شناخته شده‌اند. قانون اساسی ۱۳۴۳ صراحت دارد که آزادی و حیثیت انسان از تعرض مصون است، و قانون اساسی ۱۳۸۲ نیز بیان می‌دارد که آزادی حق طبیعی انسان است.

جلوه‌های از اراده‌ی الهی در آفرینش آزاد انسان است. در افغانستان، با وجود چالش‌های تاریخی و سیاسی، نهادینه‌سازی آزادی‌های عمومی می‌تواند عامل وحدت ملی، توسعه‌ی سیاسی و تحقق عدالت اجتماعی باشد.

ه) مبانی فقهی و حقوقی آزادی‌های عمومی

آزادی در شریعت اسلامی از اصول بنیادین کرامت انسانی و مسئولیت اخلاقی انسان ناشی می‌شود. در قرآن کریم، انسان به‌عنوان موجودی مکلف، آزاد و صاحب اراده معرفی شده است: *إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا* (الإنسان: ۳). بر اساس این آیه، خداوند انسان را آزاد در انتخاب مسیر حق یا باطل آفریده است. این آزادی فطری، مبنای تمام حقوق و آزادی‌های مدنی در اندیشه‌ی اسلامی محسوب می‌شود (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۵۸). از نظر فقهی، آزادی به معنای فقدان سلطه‌ی غیر بر اراده‌ی انسان تعریف شده است (ابن‌عابدین، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۵۶). بنابراین، اصل اولیه در شریعت اسلامی، آزادی انسان است و محدودیت‌ها تنها بر اساس نصّ شرعی صریح یا ضرورت اجتماعی مشروع پذیرفته می‌شوند. قرآن کریم و سنت نبوی، اصولی را تأکید می‌کنند که بنیان آزادی‌های عمومی را تشکیل می‌دهند؛ مانند:

۱. اصل کرامت انسانی: که بر شأن ذاتی و حقوق بنیادین انسان‌ها تأکید نموده و مبنای فقهی و حقوقی برای تمام آزادی‌های اساسی افراد در جامعه قرار می‌گیرد.
۲. اصل عدم اکراه در دین: *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ* (البقرة: ۲۵۶). این آیه از پایه‌های مهم آزادی عقیده است. بر اساس تفسیر فقهی، اجبار بر پذیرش عقیده ممنوع است؛ زیرا ایمان باید ناشی از اختیار و رضایت قلبی باشد.
۳. اصل شورا و مشارکت عمومی: *وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمُ* (الشورى: ۳۸). شورا از نظر فقهی مبنای آزادی سیاسی و مشارکت در تصمیم‌گیری عمومی است. فقها هر دو شورا را وسیله‌ای برای تحقق عدالت اجتماعی و نظارت مردم بر قدرت می‌دانند (ابن‌تیمیه، ۱۴۴۰ق: ۵۴).
۴. دو اصل عدالت و مساوات: در شریعت اسلامی از مهمترین اصول شمرده شده‌اند. عدالت نه تنها ارزش

اخلاقی بلکه قاعده‌ای فقهی و حقوقی است که به‌موجب آن، تبعیض در برخورد با آزادی‌ها ممنوع است.

در فقه اصول دیگری نیز هستند که اساس این نوع آزادی‌ها محسوب می‌شوند؛ از قبیل اصل اباحه‌ی اولیه (الأصل فی الأشياء الإباحة)، یعنی هر عمل و رفتار انسانی، تا زمانی که نصّی بر حرمت آن نیامده باشد، مباح و آزاد است (شاطبی، ۱۳۹۵ق: ۱۹۲). بر این مبنا، آزادی‌های اجتماعی و سیاسی از نظر فقهی مجازند مگر آن‌که با نصّ قطعی قرآن یا سنت در تعارض باشند. از دیدگاه فقها آزادی بیان، مشارکت سیاسی، مالکیت و امنیت فردی حقوق مشروع‌اند؛ اما هرگاه این آزادی‌ها موجب فتنه، افساد یا تضعیف وحدت امت شوند، محدودیت‌های فقهی بر آن‌ها رواست. بنابراین، معیار مشروعیت محدودیت‌ها مصلحت شرعی و تناسب با هدف مشروع است (ابن‌قیم، ۱۳۹۵: ۱۱۶).

بنابراین فقه اسلامی بر اصل آزادی انسان تأکید دارد و آن را جزء مقومات تکلیف و اختیار می‌داند. از نظر فقهی هرگونه تحدید آزادی باید بر اساس قاعده‌ی لاضرر، قاعده‌ی نفی حرج و اصل تناسب توجیه شود. مصلحت عمومی نمی‌تواند بهانه‌ای برای نفی آزادی‌های فردی شود مگر در مواردی که ضرر اجتماعی یا دینی محقق گردد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق). فقه امامیه آزادی‌های عمومی را به‌عنوان حقوق شرعی و ذاتی انسان می‌پذیرد؛ مانند آزادی عقیده و اندیشه به استناد قاعده‌ی «الناس مسلطون علی انفسهم»، آزادی بیان به شرط حفظ حرمت و نظم عمومی، آزادی مشارکت سیاسی و حق نظارت بر قدرت در قالب امر به معروف و نهی از منکر (نراقی، ۱۴۱۷ق: ۷۲). بنابراین، آزادی انسان از اصول مسلم است و محدودیت‌ها تنها در موارد استثنایی و با رعایت اصل تناسب و ضرورت قابل اعمال است.

مبانی فقهی مشترک:

در فقه اهل سنت و فقه امامیه نقاط مشترک مهمی در خصوص آزادی‌های عمومی وجود دارد: کرامت انسان به‌عنوان مبنای حقوق طبیعی و فطری، اصل اباحه و اختیار

دوران دکتر نجیب‌الله، قانون اساسی جمهوری افغانستان در سال ۱۳۶۶ تصویب شد و در سال ۱۳۶۹ با تعدیل‌هایی مواجه گردید. در دوران دولت اسلامی مجاهدین اصول اساسی دولت اسلامی افغانستان در سال ۱۳۷۲ به تصویب رسید. در دوره‌ی جمهوریت قانون اساسی جدیدی در سال ۱۳۸۲ تصویب شد (دانش، ۱۳۹۰: ۲۱).

۱. آزادی‌های عمومی در قانون اساسی ۱۳۰۱

تدوین و تصویب این قانون، نخستین تلاش رسمی برای تنظیم روابط دولت و مردم بود. در این قانون مفاهیمی از آزادی بیان، آزادی مطبوعات و برابری در برابر قانون به صورت کلی ذکر شده بود، اما در عمل بیشتر جنبه‌ی نمادین داشت. این قانون با الهام از اصلاحات ترکیه و ایران تنظیم شده بود و از دید فقهی، آزادی‌ها در چارچوب شریعت محدود می‌شدند (فیض محمد کاتب، ۱۳۹۳). علما در آن زمان با تأکید بر قاعده‌ی «سَدِّ ذَرایِعِ آزادی‌ها را در حدود مصالح عمومی محدود می‌دانستند و با اصل «لاضرر» و «حرمت اکراه» به کرامت انسانی تأکید بیشتری داشتند. این قانون گام اولیه در شناسایی آزادی‌های فردی و مدنی بوده و برخی حقوق اساسی را برای مردم افغانستان به رسمیت شناخت، اما دامنه‌ی آزادی‌ها محدود و مشروط به حفظ نظم و امنیت کشور و رعایت اصول اسلامی بود (فاضل، ۱۳۹۶: ۴۲). این قانون اساسی به رسمیت شناختن آزادی مذهب را در چارچوب اسلام مجاز دانسته است و شهروندان می‌توانستند به انجام مراسم مذهبی‌شان پردازند، اما قوانین جزایی و حکومتی محدودیت‌هایی برای جلوگیری از اقدامات مغایر با شریعت در نظر گرفته بود. آزادی مطبوعات در این دوره به صورت محدود وجود داشت و هرگونه نقد علیه حاکمیت و مقامات دولتی تحت نظارت شدید قرار می‌گرفت (Dupree, 2002, p 145). حق تشکیل اجتماعات قانونی بود اما با محدودیت‌های جدی برای جلوگیری از تهدید امنیت عمومی و ثبات سیاسی همراه بود (Barfield, 2012, p 152). به‌طور کلی، قانون اساسی ۱۳۰۱ آزادی‌های فردی را به

انسان مگر در موارد نصّ شرعی، لزوم رعایت مصلحت و تناسب در محدودسازی آزادی‌ها، پرهیز از اکراه و اجبار در عقیده و عمل. هر دو مکتب تأکید دارند که آزادی، شرط مسئولیت و اساس تکلیف است؛ زیرا تکلیف بدون آزادی معنا ندارد.

بنابراین از منظر فقه اسلامی، آزادی‌های عمومی بخشی از نظام حقوقی الهی است. فقه اسلامی آزادی را با دو قید اصلی می‌پذیرد: عدم تعارض با احکام قطعی شریعت، و رعایت مصالح عمومی و اصل تناسب در محدودیت‌ها. بر این اساس، نظام‌های حقوقی اسلامی از جمله در افغانستان، می‌توانند با تکیه بر مبانی فقهی مشترک میان مذاهب اسلامی، چارچوبی مشروع و متوازن برای حمایت از آزادی‌های عمومی فراهم کنند. آزادی در فقه اسلامی، اعم از فقه اهل سنت و تشیع، بر پایه‌ی کرامت ذاتی انسان و اصل عدم اکراه استوار است. فقها آزادی انسان را امری فطری و الهی می‌دانند که تنها در مواردی محدود به مصالح عامه قابل تحدید است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۰). آزادی به‌عنوان اصل اولیه در حقوق مکلفان مطرح شده است و قیود شرعی باید با مقاصد شریعت سازگار باشد (شاطبی، ۱۳۹۵ق: ۱۸۵). از منظر حقوق اساسی نیز آزادی‌های عمومی بر اصولی چون حاکمیت قانون، مسئولیت دولت در برابر ملت و تضمین قضایی حقوق شهروندان مبتنی است (p 202, Dicey, 1959).

(و) سیر تاریخی آزادی‌های عمومی در قوانین اساسی افغانستان

نظام‌نامه‌ی اساسی دولت علیه‌ی افغانستان در سال ۱۳۰۱ به‌عنوان اولین قانون اساسی افغانستان در دوره‌ی زمامداری امیر امان‌الله خان به تصویب رسید. در دوران محمدظاهرشاه، قانون اساسی جدیدی در سال ۱۳۴۳ تصویب شد. در دوره‌ی محمدداوود خان، قانون اساسی جمهوری افغانستان در سال ۱۳۵۵ تصویب شد. در دوره‌ی حکومت ببرک کارمل، اصول اساسی جمهوری دموکراتیک افغانستان در سال ۱۳۵۹ به تصویب رسید. در

دانسته‌اند. این قانون ضمن حفظ مرجعیت شریعت اسلامی، مفاهیم جدیدی چون آزادی، قانونمندی و مسئولیت دولت را معرفی کرد. هرچند در اجرا ناکام ماند، اما پایه‌های فکری آن در تدوین قوانین بعدی، به‌وضوح تأثیرگذار بود (دانش، ۱۳۹۰: ۲۷).

۲. آزادی‌های عمومی در قانون اساسی ۱۳۴۳

این قانون اساسی در دوره‌ی ظاهرشاه نقطه‌ی عطفی در تاریخ آزادی‌های عمومی افغانستان بود. برای نخستین‌بار اصولی چون آزادی بیان، آزادی اجتماعات، آزادی احزاب و مصونیت شخصی در قانون به‌صورت صریح گنجانده شد. این قانون متأثر از نظام مشروطه‌ی سلطنتی و تجربه‌ی قانون اساسی ۱۳۰۱ بود. از دیدگاه فقهی، بسیاری از مواد آن با اصل شورا و اجتهاد تطبیق داده می‌شد؛ علماً با استناد به آیه‌ی «وَأمرهم شوری بینهم» (شوری: ۳۸) آزادی مشارکت سیاسی را مشروع می‌دانستند و فقها نیز با استناد به قاعده‌ی «الناس مسلطون علی أموالهم وأنفسهم» آن را مبنای کرامت انسانی می‌شمردند. این قانون در مقایسه با قانون قبلی، توسعه‌ی قابل توجهی در زمینه‌ی آزادی‌های عمومی ایجاد کرد. این قانون، چارچوب حقوق شهروندی گسترده‌تری ارائه داد؛ مانند آزادی بیان و مطبوعات که در این قانون صراحتاً آزادی مطبوعات و رسانه‌ها را تضمین کرد و امکان نقد حکومت را فراهم ساخت. البته محدودیت‌هایی مانند منع نشر مطالب تحریک‌آمیز یا مغایر با مصلحت عمومی همچنان وجود داشت. تشکیل احزاب سیاسی و انجمن‌های مدنی مجاز اعلام شد و دولت موظف به حمایت از این نهادها بود. این تحول، زمینه‌ی مشارکت سیاسی فعال شهروندان را فراهم کرد. این قانون اساسی به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های دینی و آزادی مذهب را ارتقا داد، هرچند چارچوب اسلامی حفظ شده بود. این دوره شاهد افزایش نقش نهادهای قضایی و حقوقی در تضمین آزادی‌ها بود و قوانین جزایی و مدنی برای حمایت از حقوق شهروندان اصلاح شد. این قانون توسعه‌ی قابل توجهی در آزادی‌های فردی و اجتماعی ایجاد کرد و چارچوب دموکراتیک‌تر و

رسمیت می‌شناخت، اما با تمرکز قدرت در نهاد سلطنت، اجرای عملی این آزادی‌ها با محدودیت‌های جدی مواجه بود. این قانون آزادی‌های عمومی را به‌صورت محدود و مشروط شناسایی کرد و تمرکز قدرت در سلطنت مانع از تحقق کامل آن‌ها شد. هدف از تدوین این نظام‌نامه، بیشتر تثبیت مشروعیت سیاسی بر اساس قانون، تحدید قدرت مطلقه‌ی شاه و تنظیم روابط بین مردم و حکومت بود. در مقدمه‌ی قانون، امان‌الله خان تأکید کرده بود که تحت ظل شریعت اسلام، مردم افغانستان باید از حقوق و آزادی‌های خود برخوردار باشند (تره‌کی، ۱۳۸۸: ۴۵). از نظر ساختار، این نظام‌نامه دارای بخش‌هایی در مورد سلطنت، شورای دولت، محاکم شرعی، مالیات و حقوق ملت بود. این قانون بر اسلام به‌عنوان دین رسمی دولت و بر ضرورت تبعیت تمام قوانین از شریعت اسلام تأکید داشت (دانش، ۱۳۹۰: ۲۴). این قانون اساسی را می‌توان نخستین گام در مسیر گذار از سلطنت مطلقه به حکومت قانون در افغانستان دانست. تدوین آن متأثر از اصلاحات اجتماعی و سیاسی امان‌الله خان و تجربه‌های قانون‌گذاری در جهان اسلام بود (Rubin, 2002, p 84).

از منظر حقوقی، این قانون برای نخستین بار اصل برابری اتباع در برابر قانون و مصونیت جان و مال شهروندان را مطرح ساخت. هرچند این مفاهیم در چارچوب فقهی و مذهبی محدود تفسیر می‌شدند، اما از نظر تاریخی نقطه‌ی تحول مهمی در اندیشه‌ی حکمرانی افغانستان بودند. از دیدگاه فقه اسلامی، بسیاری از مواد نظام‌نامه بر مبنای قواعد فقهی اهل سنت تنظیم شده بود (1960, p 56, AlMawdudi). اما مفهوم بیعت، شوری و امر به معروف و نهی از منکر که در نظام‌نامه ذکر شده بود با مبانی فقه شیعه نیز هم‌خوانی داشت (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۴۲). از نظر اجرایی، این نظام‌نامه در عمل به‌طور کامل تطبیق نشد ولی از نظر محتوایی گامی مهم در جهت آزادی‌های عمومی و تحدید قدرت مطلقه بود، اما از نظر نهادی و اجتماعی، بستر اجرای آن فراهم نبود. این نظام‌نامه را نخستین تجربه‌ی مشروعیت اسلامی در افغانستان

همین دلیل، بسیاری از مواد این قانون در واقع بر پایه‌ی فهمی اسلامی از آزادی بنا شده‌اند؛ بدین معنا که انسان آزاد است تا در چارچوب ارزش‌های دینی، در سیاست و اجتماع مشارکت داشته باشد. این نوع آزادی را می‌توان آزادی مسئولانه نامید، در مقابل آزادی مطلق که در غرب مطرح است (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۵۶).

از دیدگاه سیاسی، قانون ۱۳۴۳ نخستین تجربه‌ی واقعی مشروطیت دوم در افغانستان بود. شاه از قدرت اجرایی خود کاست و نظام پارلمانی دومجلس (شورای ملی و مجلس سنا) را ایجاد کرد. در نتیجه، حکومت از حالت شخصی به حالت نهادی و قانونی تغییر یافت. این تحول، بستر رشد مطبوعات آزاد، تشکیل احزاب سیاسی و فعالیت نخبگان مدنی را فراهم آورد (1969, p 261, Gregorian). با وجود این، باید توجه داشت که ساختار سیاسی و فرهنگی جامعه‌ی افغانستان هنوز آمادگی کامل برای پذیرش آزادی‌های مدنی گسترده را نداشت. نبود احزاب نیرومند، ضعف نهادهای قضایی و تسلط ارزش‌های قبیله‌ی سبب شد که بسیاری از آزادی‌های پیش‌بینی‌شده در قانون، در عمل محدود بماند (دانش، ۱۳۹۰: ۴۵). این قانون را می‌توان لیبرال‌ترین و مردمی‌ترین قانون اساسی افغانستان دانست. این قانون توانست برای نخستین بار مفاهیم مدرن آزادی‌های عمومی را در چارچوب شریعت اسلامی وارد نظام حقوقی کشور سازد. در نتیجه، مبنای حقوقی آزادی بیان، مطبوعات، اجتماع، مالکیت و مشارکت سیاسی در افغانستان تثبیت شد. هرچند در عمل با چالش‌های فرهنگی و سیاسی روبه‌رو گردید، اما اثر آن در قوانین اساسی بعدی انعکاس و استمرار یافت. بنابراین، می‌توان گفت قانون ۱۳۴۳ نه‌تنها نقطه‌ی عطفی در تاریخ حقوق اساسی افغانستان است، بلکه الگویی از همزیستی میان شریعت و آزادی‌های عمومی در جهان اسلام ارائه نمود (دانش، ۱۳۹۰: ۴۶).

۳. قانون اساسی ۱۳۵۵

با روی کار آمدن محمدداوود خان و اعلان جمهوری،

مشارکت سیاسی گسترده‌تری فراهم آورد. این قانون با رویکرد بازتر، زمینه‌ی تحقق عملی آزادی‌ها را فراهم‌تر نمود. این قانون، از نظر تاریخی و حقوقی، مهم‌ترین نقطه‌ی عطف در سیر تکامل آزادی‌های عمومی در افغانستان محسوب می‌شود. این قانون یکی از جامع‌ترین و مترقی‌ترین قوانین اساسی در تاریخ افغانستان است (دانش، ۱۳۹۰: ۴۱).

در مقدمه‌ی این قانون تأکید شده بود که هدف از آن تضمین وحدت ملی، حفظ استقلال، عدالت اجتماعی و آزادی‌های عمومی در پرتو شریعت اسلام است. این قانون نخستین‌بار در تاریخ کشور، فصل مستقلی را به حقوق و وجایب اتباع اختصاص داد که در آن آزادی‌های فردی و اجتماعی با صراحت بی‌سابقه‌ای بیان گردید. از جمله؛ آزادی بیان و مطبوعات، آزادی تشکیل اجتماعات و احزاب سیاسی، آزادی تأسیس جمعیت‌ها و اتحادیه‌ها، مصونیت مسکن، مکاتبات و مالکیت خصوصی. با تصویب این قانون، نظام سلطنتی مشروطه در افغانستان رسمیت یافت و برای نخستین‌بار تفکیک قوا و استقلال قوه‌ی قضائیه به‌صورت اصولی پذیرفته شد (تره‌کی، ۱۳۸۸: ۷۲). این قانون اساسی را می‌توان نقطه‌ی عطفی در مسیر نهادینه‌سازی آزادی‌های عمومی و حرکت به‌سوی دولت قانون‌مدار دانست. این قانون تصریح می‌کرد که دین دولت افغانستان، دین مقدس اسلام است و هیچ قانونی نمی‌تواند مخالف احکام اسلام باشد. در این قانون اساسی قانون‌گذار در پی تلفیق میان فقه اسلامی و نظام حقوقی مدرن بوده است. در واقع، آزادی‌های عمومی در پرتو احکام شریعت تفسیر می‌شد، نه در تعارض با آن. از منظر فقه، اصولی چون عدم اکراه در دین، اصل عدالت و مصلحت عامه، مبنای نظری برای پذیرش آزادی‌های مشروع به‌شمار می‌روند (القرضاوی، ۱۹۹۷: ۲۳). از نظر فقهی نیز آزادی فردی تا زمانی محترم است که به نظم عمومی و شریعت آسیب نرساند. از سوی دیگر، اصل کرامت ذاتی انسان و اختیار در فعل به‌عنوان مبنای مشروع آزادی انسانی شناخته شده‌اند. به

قانون اساسی ۱۳۵۵ تصویب شد. این قانون با وجود تأکید بر جمهوری خواهی، تمرکز قدرت در رئیس جمهور را تقویت کرد و آزادی های عمومی محدود شد. آزادی مطبوعات و اجتماعات منوط به منافع دولت اعلام گردید. از دیدگاه فقهی، این دوره شاهد غلبه ی رویکرد مصلحت گرایی دولتی بود؛ یعنی حاکم می تواند برای حفظ نظم، محدودیت هایی بر آزادی ها وضع کند. فقها بر لزوم التزام حکومت به اصول عدالت و بیعت آزادانه ی مردم تأکید داشتند. این قانون، نخستین قانون اساسی نظام جمهوری افغانستان است و از نظر تأثیر بر آزادی های عمومی، مرحله ای حساس در تاریخ حقوق اساسی کشور محسوب می شود (دانش، ۱۳۹۰: ۵۱).

این قانون نظام جمهوری ریاستی را به عنوان شکل حکومت معرفی کرد. در مقدمه ی آن آمده است که هدف از تأسیس جمهوری، تحقق عدالت اجتماعی، استقلال ملی و آزادی های مشروع مردم افغانستان در پرتو اصول اسلام است. این قانون فصل مستقلی برای آزادی های عمومی نداشت و آن ها را در چند ماده ی پراکنده مطرح کرد (تره کی، ۱۳۸۸، ص ۸۶). به این بیان که آزادی شخصی و حیثیت انسانی اتباع محفوظ است و هیچ کس را نمی توان بدون حکم قانون توقیف یا مجازات نمود. در این قانون به آزادی بیان اشاره شده است اما تصریح نموده است که استفاده از این آزادی نباید برخلاف اصول جمهوری و مصالح ملی باشد. در مجموع، هر چند قانون ۱۳۵۵ اصول آزادی را ذکر می کرد، اما آن را به رعایت نظم عامه و مصالح انقلاب جمهوری مقید ساخته بود (دانش، ۱۳۹۰، ص ۵۳). این قانون اساسی محصول دوره ای است که در آن محمد داوود خان کوشید نظام سیاسی متمرکز و اقتدارگرا را با ظاهری جمهوری خواهانه ایجاد کند. این قانون در واقع بازگشت اقتدار سلطنت به لباس جمهوریت بود (Gregorian, 1969, p 278).

از نظر فقهی و حقوقی، این قانون همچنان اسلام را دین رسمی دولت اعلام کرده و تصریح نموده بود که هیچ قانونی نمی تواند مخالف احکام اسلام باشد. اما در مقام

اجرا، تفسیر از اسلام بیشتر جنبه ی سیاسی و ابزاری یافت تا حقوقی و فقهی. آزادی های عمومی نیز در حدی پذیرفته شد که با نظام تک حزبی جمهوری و اقتدار رئیس جمهور تعارض نداشته باشد (Rubin, 2002, p 167). از دیدگاه نظریه های فقهی، این قانون بر مفهوم وحدت امت تحت امارت واحد استوار بود. تعدد قدرت یا مخالفت سیاسی می تواند موجب فتنه و تفرقه گردد (الموردی، ۱۹۸۵: ۱۱۲). داوود خان با همین منطق، آزادی های حزبی و فعالیت اپوزیسیون را محدود کرد و حزب واحد جمهوری را پایه گذاشت. از نظر بعضی فقها حکومت اسلامی باید بر پایه ی مشورت و رضایت مردم بنا شود (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۹۱). در نتیجه، قانون ۱۳۵۵ اگرچه از لحاظ صوری مبتنی بر شریعت و جمهوریت بود، در واقع تمرکزگرایی و اقتدار سیاسی را بر آزادی و مشارکت ترجیح داد. به طور کلی، می توان گفت این قانون اساسی با هدف ایجاد نظم سیاسی باثبات تدوین شد، نه با هدف توسعه ی آزادی های عمومی. از همین رو، در عمل، مطبوعات آزاد، احزاب مستقل و آزادی های مدنی عملاً وجود نداشت و بسیاری از منتقدان سیاسی دستگیر یا تبعید شدند (تره کی، ۱۳۸۸: ۸۹). قانون اساسی ۱۳۵۵ را باید نقطه ی گذار از مشروطیت به جمهوری اقتدارگرا دانست. این قانون اگرچه در ظاهر به آزادی های عمومی و عدالت اجتماعی تأکید داشت، اما با قیدهایی مانند مصالح جمهوری، وحدت ملی و نظم عامه، عملاً آزادی های واقعی را محدود ساخت. بنابراین، قانون ۱۳۵۵ را باید مرحله ای از تقلیل آزادی های عمومی در برابر اقتدار سیاسی دانست؛ مرحله ای که در تاریخ حقوق اساسی افغانستان، به عنوان تجربه ای از جمهوریت اقتدارگرا شناخته می شود.

۴. قانون اساسی ۱۳۵۹ و ۱۳۶۵

در این دوره، مفهوم آزادی های عمومی بیشتر جنبه ی ایدئولوژیک یافت. اگرچه در ظاهر، آزادی های مدنی و سیاسی تضمین شده بود، اما حاکمیت حزب واحد (حزب دموکراتیک خلق) موجب شد که این آزادی ها در



به حقوق شهروندان ضعیف بود. در نتیجه، قیدهایی که صوری به‌عنوان محدودیت قانونی ذکر می‌شدند، در عمل اجازه‌ی مداخلات گسترده در حقوق فردی و سیاسی را می‌دادند.

از منظر فقهی، قوانین و مقرراتی که آزادی‌ها را محدود می‌ساختند، در برخی موارد با آموزه‌های فقهی مبنی بر نیاز به حفظ مصالح عامه قابل توجیه بودند؛ اما تحدید آزادی‌ها باید نسبتاً استثنایی، متناسب و مبتنی بر دلیل شرعی و قضایی باشد. تضاد میان ضرورت‌های ایدئولوژیک دولت و تقاضای فقهی برای تناسب و مصلحت واقعی جامعه آشکار بود. این مرحله از سیر تاریخی، یکی از بحث‌برانگیزترین ادوار در تحول آزادی‌های عمومی و مبانی مشروعیت حقوق اساسی افغانستان است؛ زیرا برای نخستین بار مبانی فکری غیردینی و ایدئولوژی سوسیالیستی بر قانون‌گذاری حاکم شد (دانش، ۱۳۹۰: ۵۷).

در مقدمه‌ی این قانون تأکید شده بود که نظام جدید بر اساس دموکراسی ملی، عدالت اجتماعی و رهبری طبقه‌ی کارگر بنا می‌شود. برای نخستین بار در تاریخ افغانستان، واژه‌هایی چون طبقه‌ی کارگر، انقلاب ملی دموکراتیک و مانند آن در متن قانون درج شد (تره‌کی، ۱۳۸۸: ۱۰۱). در این قانون جمهوری دموکراتیک افغانستان، کشور سوسیالیستی معرفی شده بود که هدف آن تأمین سعادت مادی و معنوی مردم در پرتو اصول مارکسیسم بود. در این قانون تصریح شده بود که قدرت سیاسی از آن مردم زحمتکش است و از طریق شوراهای نمایندگان مردم اعمال می‌گردد. در بخش آزادی‌ها، ظاهراً آزادی‌های گسترده‌ای را به رسمیت می‌شناخت؛ مانند آزادی بیان، اجتماعات، تظاهرات، مطبوعات و دین. اما همه این آزادی‌ها با قید در چارچوب منافع مردم زحمتکش و نظام سوسیالیستی محدود شده بود. این قانون قطع کامل پیوند میان شریعت اسلامی و قانون اساسی افغانستان را رقم زد. برخلاف همه قوانین پیشین، در این قانون هیچ اشاره‌ای به اسلام به‌عنوان دین دولت یا منبع قانون‌گذاری وجود

عمل نقض کردند. این قوانین بیشتر متأثر از مارکسیسم حقوقی بودند. علمای مسلمان این رویکرد را مخالف با اصل توحید در حاکمیت الهی می‌دانستند و آزادی‌های مشروع را تنها در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر معتبر می‌شمردند. قانون اساسی ۱۳۵۹ در بستری از تغییرات سیاسی و تحولات ایدئولوژیک تدوین شد که پس از کودتاها و تغییرات نظامی و سیاسی در دهه‌ی ۱۳۵۰ خورشیدی رخ داد. فضای سیاسی آن دوره با گرایش‌های سوسیالیستی و تمرکز دولت بر بازسازی ساختارهای اجتماعی و اقتصادی همراه بود؛ بنابراین نگرش قانون اساسی ۱۳۵۹ نسبت به آزادی‌های عمومی تابع محتوای ایدئولوژیک و ضرورت‌های امنیتی آن دوره بوده است. این قانون اساسی تا حدی حقوق و آزادی‌های فردی را به رسمیت شناخت، اما این شناسایی در عمل با محدودیت‌های ساختاری همراه بود. حق مالکیت به‌صورت محدود تحت مقررات ملی‌سازی و سیاست‌های اقتصادی دولت قرار داشت و حریم خصوصی در مواجهه با مداخلات اداری و کنترلی دولت آسیب‌پذیر بود. آزادی بیان و مطبوعات از منظر رسمی وجود داشت، اما در عمل تحت نظارت و محدودیت‌های سیاسی قرار داشتند؛ نشر مطالبی که با برنامه‌ی دولت یا ایدئولوژی حاکم در تعارض بود، معمولاً سرکوب می‌شد. در این قانون اساسی ساخت نهادهای سیاسی و تشکل‌های حزبی در چارچوبی تعریف‌شده و محدود مورد پذیرش بود؛ اما در عمل، به‌شدت تحت سیطره‌ی نهادهای دولتی و حزب یا جریان حاکم قرار داشت و رقابت آزاد سیاسی و تضمین شده مشارکت همگانی محدود بود. حقوق انتخاباتی و مشارکت سیاسی تابع چارچوب‌های سازمان‌دهی شده و کنترلی بود که ظرفیت جامعه‌ی مدنی برای مطالبه‌گری را کاهش می‌داد. محدودیت‌هایی که در عمل بر آزادی‌ها تحمیل شد، غالباً با توجیه‌های امنیت ملی، ضرورت‌های بازسازی، یا منافع عمومی توجیه می‌گردید. در واقع، معیار مصلحت عمومی در عمل به‌نفع تمرکز قدرت تفسیر می‌شد و تضمین‌های قضایی مستقل برای رسیدگی

نداشت. بدین ترتیب، برای نخستین بار در تاریخ کشور، قانون‌گذاری از مرجع دینی جدا شد (دانش، ۱۳۹۰: ۵۸). از دیدگاه فقهی، این تغییر بنیادین موجب بحران مشروعیت شد؛ زیرا از نظر فقهی، مشروعیت حکومت و قانون بدون مرجعیت شریعت اسلامی ممکن نیست. در فقه، امامت برای حفظ دین و سیاست دنیا است؛ یعنی بدون دین، حکومت فاقد مشروعیت است (الماوردی، ۱۹۸۵، ص ۳۲؛ ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۳۶۵). حکومت عادلانه بدون مشروعیت شرعی، از نوع جور محسوب می‌شود.

از منظر آزادی‌های عمومی این قانون به صورت ظاهری مفاهیمی چون آزادی بیان، اجتماعات و دین را پذیرفت، اما در عمل این آزادی‌ها کاملاً صوری و کنترل‌شده بودند. احزاب مستقل، مطبوعات آزاد و فعالیت‌های مذهبی همگی تحت نظارت شدید دولت قرار داشتند. در واقع، آزادی در این نظام به معنای آزادی در چارچوب ایدئولوژی حاکم بود (Rubin, 2002, p 184). قانون ۱۳۵۹ نوعی جابه‌جایی در مفهوم مشروعیت به همراه داشت؛ مشروعیت نه از دین یا مردم، بلکه از انقلاب و حزب پیشاهنگ ناشی می‌شد. این قانون تصریح می‌کرد که حزب دموکراتیک خلق افغانستان نیروی رهبری‌کننده‌ی جامعه و دولت است. این قانون عملاً اصل تفکیک قوا و حاکمیت ملت را از بین برد و نظام تک‌حزبی را قانونی ساخت (تره‌کی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲). از دیدگاه فلسفه‌ی حقوق، حذف مبانی الهی قانون، موجب آن شد که حقوق و آزادی‌های فردی نیز به ابزار سیاسی بدل شوند. در نظام سوسیالیستی افغانستان، انسان نه به‌عنوان فرد آزاد، بلکه به‌عنوان عضو جمع، و آزادی نه به‌عنوان حق ذاتی، بلکه به‌عنوان وسیله‌ی خدمت به انقلاب تعریف می‌شد (185 Rubin, 2002, p). لذا این قانون اساسی را می‌توان نقطه‌ی گسست از سنت دینی حقوق اساسی افغانستان دانست. در این قانون، شریعت اسلامی حذف و به‌جای آن ایدئولوژی مارکسیستی جایگزین شد. هرچند در ظاهر از آزادی‌های عمومی سخن گفته شده بود، اما در عمل، این

آزادی‌ها در خدمت ایدئولوژی سیاسی و حزب حاکم قرار گرفتند. از منظر فقه اسلامی، چنین قانونی فاقد مشروعیت شرعی بود؛ زیرا مبانی آن بر اصول دینی و عدالت الهی استوار نبود. در نهایت، هرچند نظام‌مند و مدون بود، اما به‌دلیل بی‌پایه بودن از نظر فقهی و فرهنگی، هیچ‌گاه مورد پذیرش جامعه‌ی افغانستان قرار نگرفت و با سقوط رژیم کمونیستی، عملاً از اعتبار افتاد (دانش، ۱۳۹۰: ۶۱).

۵. قوانین اساسی ۱۳۶۶ و ۱۳۶۹

این دوره از منظر آزادی‌های عمومی و بازگشت تدریجی دین به قانون اساسی، یکی از مقاطع کلیدی در تاریخ حقوق اساسی افغانستان محسوب می‌شود. قانون اساسی ۱۳۶۶ و ۱۳۶۹، بازگشت تدریجی اسلام و گسترش محدود آزادی‌های عمومی شمرده شده است. پس از تشدید بحران سیاسی و نظامی در افغانستان و ناکامی قانون ۱۳۵۹، دکتر نجیب‌الله رئیس‌جمهور وقت، با هدف کاهش فشارهای داخلی و بین‌المللی و نیز جلب حمایت اقشار مذهبی، اقدام به تدوین قانون اساسی جدید در سال ۱۳۶۶ نمود. این قانون با وجود حفظ ساختار جمهوری دموکراتیک، تغییرات بنیادینی در محتوای ایدئولوژیک آن به وجود آمد (دانش، ۱۳۹۰: ۶۲).

در مقدمه‌ی این قانون برای نخستین بار اسلام به‌عنوان دین مقدس مردم افغانستان ذکر شد و اعلام می‌داشت که دین مقدس اسلام، دین جمهوری افغانستان است و دولت مکلف است از عقاید اسلامی مردم صیانت کند. این قانون تصریح می‌کرد که آزادی عقیده، بیان، اجتماعات و مطبوعات تضمین است، مشروط بر این‌که مخالف قانون و اصول انقلاب نباشد. بدین‌سان، مفاهیمی چون آزادی بیان، آزادی احزاب و آزادی مذهب دوباره وارد نظام حقوقی کشور شد، هرچند همچنان قید در حدود قانون در همه موارد آمده بود (تره‌کی، ۱۳۸۸: ۱۲۴). از منظر ساختار سیاسی، در قانون ۱۳۶۶ نظام تک‌حزبی همچنان حفظ شده بود و تصریح داشت که حزب وطن نیروی رهبری‌کننده‌ی جامعه و دولت است. با این حال، در

اسلامی، آزادی حقیقی زمانی معتبر است که در چارچوب اخلاق و مصلحت عمومی باشد و از حدود حق خارج نمی‌شود و در برابر عدالت الهی محدود است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۲۶۵). این دو قانون به‌طور آشکار از فضای ایدئولوژیک مارکسیستی فاصله گرفتند و گفت‌وگوهای جدیدی از اسلام، آزادی و عدالت اجتماعی را پایه‌گذاری کردند؛ هرچند تا سقوط نظام نجیب‌الله (۱۳۷۱) این تغییرات فرصت اجرایی کامل نیافتند. این قوانین را می‌توان مرحله‌ی انتقالی از نظام ایدئولوژیک سوسیالیستی به نظام دینی و مردم‌سالار دانست. در این دوره، اسلام دوباره به عنوان دین رسمی و منبع قانون‌گذاری پذیرفته شد و آزادی‌های عمومی هرچند مشروط به رسمیت شناخته شدند.

۶. قانون اساسی ۱۳۷۲

این قانون نقطه‌ی عطفی در بازتعریف آزادی‌های عمومی بر مبنای اصول اسلام و عدالت دینی به‌شمار می‌رود. در سال ۱۳۷۱ با پیروزی مجاهدین، شورای رهبری دولت اسلامی افغانستان قدرت را به‌دست گرفت. در این زمان، برای تأمین مبنای مشروعیت حقوقی و اسلامی، در سال ۱۳۷۲ پیش‌نویس قانون اساسی دولت اسلامی افغانستان تنظیم شد که از لحاظ ساختار به قانون ۱۳۴۳ شباهت داشت، اما از نظر مبنای، کاملاً بر شریعت اسلامی استوار بود (دانش، ۱۳۹۰: ۶۷). در مقدمه‌ی آن صراحتاً آمده بود که دین مقدس اسلام دین دولت اسلامی افغانستان است و هیچ قانونی نمی‌تواند مخالف احکام مقدس دین اسلام باشد. ماده‌ی دوم نیز تکرار می‌کرد که در افغانستان هیچ قانونی نمی‌تواند مخالف اساسات دین اسلام باشد. همچنین تصریح شده بود که منبع قانون‌گذاری در افغانستان کتاب‌الله، سنت رسول‌الله (ص) و اجماع امت است. بدین ترتیب، نخستین سند حقوق اساسی افغانستان بود که به‌صورت روشن، منابع فقهی اسلام (قرآن، سنت و اجماع) را به‌عنوان منابع قانون‌گذاری ذکر کرد و هیچ مرجع غیراسلامی را نپذیرفت. در این قانون حقوق و آزادی‌های اساسی مردم به موضوع آزادی‌ها اختصاص

مقایسه با قانون ۱۳۵۹، این قانون یک گام مهم در جهت اسلامی‌سازی تدریجی نظام حقوقی و کاهش رنگ ایدئولوژیک کمونیستی به‌شمار می‌رفت.

در سال ۱۳۶۹ هجری شمسی، در پی تضعیف قدرت حکومت نجیب‌الله و تلاش برای آشتی ملی گسترده‌تر، نسخه‌ی اصلاح‌شده‌ای از قانون اساسی ۱۳۶۶ به تصویب رسید. در این قانون، چند تغییر کلیدی در ارتباط با آزادی‌های عمومی و هویت اسلامی ایجاد گردید؛ از قبیل حذف ماده‌ی مربوط به حزب واحد، یعنی اصل تک‌حزبی حذف شد و نظام چندحزبی مجاز شناخته شد. ماده ۲ قانون جدید تصریح می‌کرد: در افغانستان هیچ قانونی نمی‌تواند مخالف اصول دین مقدس اسلام باشد. این ماده مبنای بازگشت اسلام به‌عنوان منبع قانون‌گذاری محسوب می‌شود. در این قانون آزادی مطبوعات، اجتماعات و تشکیل احزاب سیاسی به‌صورت روشن‌تر تضمین شده بود (دانش، ۱۳۹۰: ۶۴). بنابراین، قانون ۱۳۶۹ گامی تعیین‌کننده در جهت گذار از نظام سوسیالیستی به نظام جمهوری اسلامی با مبنای مردم‌سالارانه‌تر بود.

از نظر فقه اسلامی، بازگرداندن دین اسلام به جایگاه منبع قانون‌گذاری، گامی در راستای احیای مشروعیت دینی نظام سیاسی تلقی می‌شود. در فقه، سیاست عادلانه جزئی از دین است و حکومت بدون مرجعیت شریعت، مشروعیت ندارد (ابن تیمیه، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۱). فقها بر این باورند که اجرای احکام و تأمین عدالت، تنها در چارچوب حاکمیت مبتنی بر شریعت معنا دارد (نائینی، ۱۳۷۴، ص ۵۹؛ کرکی، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۱۷۲). بنابراین، قانون‌های ۱۳۶۶ و ۱۳۶۹ را می‌توان تلاشی برای پیوند دوباره میان دولت و شریعت اسلامی دانست. هرچند هنوز در عمل نظام تحت سیطره‌ی حزب وطن بود، اما از نظر حقوقی، آزادی‌های دینی و سیاسی به رسمیت شناخته شدند. در حوزه‌ی آزادی‌های عمومی، این دو قانون با تأثیر از فقه اسلامی و اصول عدالت اجتماعی، بر ارزش‌های انسانی تأکید داشتند. از منظر فلسفه‌ی حقوق

یافت. در این قانون آمده بود که اتباع افغانستان از آزادی بیان و مطبوعات در حدود احکام دین اسلام و مصالح عامه برخوردارند. اتباع افغانستان حق دارند مطابق احکام دین مقدس اسلام، اجتماعات و سازمان‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی تشکیل دهند. همچنان در این قانون تصریح شده بود که آزادی عقیده در حدود شریعت اسلامی تضمین است. همچنین بر تساوی مردم در برابر قانون، مصونیت جان، مال و حیثیت، و آزادی تعلیم و تعلم تأکید شده بود. اما ویژگی بارز این قانون آن بود که تمام آزادی‌ها با قید در حدود شریعت اسلام همراه بودند. بدین معنا که مرجع تعیین‌کننده‌ی حدود آزادی‌ها، فقه اسلامی بود، نه اراده‌ی بشری یا پارلمان.

از منظر فقه اسلامی، مشروعیت حکومت و قانون تنها زمانی تحقق می‌یابد که مبنای آن بر احکام شرع و مصالح امت استوار باشد. در این قانون، با ذکر صریح منابع شریعت (قرآن، سنت و اجماع)، قانون‌گذاری مشروع شمرده شد. از نظر فقها هیچ حکمی بر مسلمانان نافذ نیست مگر در پرتو احکام خدا و سنت رسول او (الموردی، ۱۹۸۵، ص ۳۵). قانون در اسلام منحصر در حکم خداست و هیچ قانونی که مخالف آن باشد، مشروعیت ندارد (الخمينی، ۱۴۰۲ق: ۷۵). این قانون با تأکید بر همین مبنا، نظام سیاسی را در چارچوب ولایت شرع و عدالت اسلامی قرار داد. در این قانون، آزادی نه به معنای مطلق و فردگرایانه‌ی غربی، بلکه به مفهوم اسلامی آن تعریف شد؛ یعنی آزادی در بندگی خداوند (ج). چنان‌که در قرآن کریم آمده است: وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ. یعنی آزادی باید در مسیر حق و عدالت قرار گیرد، نه در پیروی از هوای نفس. از این منظر، این قانون کوشید میان آزادی‌های مدنی و احکام شریعت تعادل برقرار کند. برای نمونه، آزادی مطبوعات و احزاب مشروط به عدم مخالفت با اسلام بود؛ یعنی دولت وظیفه داشت از ترویج افکار الحادی یا ضداسلامی جلوگیری کند. این برداشت با اصول فقهی همچون سدّ ذرایع و امر به معروف و نهی از منکر سازگار است

(ابن‌قیم، ۱۴۱۶ق، ج ۴: ۲۷۵). این قانون از لحاظ آزادی‌های عمومی پیشرفته‌تر بود، زیرا ضمن حفظ اصول اسلامی، حقوق بنیادین مردم را نیز تصریح کرد. اما از لحاظ اجرایی، به دلیل جنگ‌های داخلی، این قانون هرگز به صورت کامل عملی نشد. با این حال، از نظر نظری، بنیانگذار بازگشت اسلام به مرکز نظام حقوقی افغانستان بود و مسیر تدوین قانون اساسی بعدی را هموار کرد (Rubin, 2002, p 189). این قانون اساسی را می‌توان بازگشت کامل شریعت به قانون‌گذاری افغانستان دانست. در این قانون، برای نخستین بار آزادی‌های عمومی در پرتو احکام اسلام تعریف شد و مبنای مشروعیت سیاسی، الهی اعلام گردید. این قانون با اصول فقهی سازگار بود و توانست توازن میان ایمان، عدالت و آزادی را در چارچوب اسلامی بازآفرینی کند.

۷. قانون اساسی ۱۳۸۲

این قانون اساسی نقطه‌ی اوج تکامل آزادی‌های عمومی در افغانستان به‌شمار آمد. در این قانون، اصولی چون آزادی بیان، آزادی دین، حق مشارکت سیاسی و برابری شهروندان در برابر قانون به صورت گسترده پذیرفته شد. در این قانون به صراحت بیان شد که هیچ قانونی نمی‌تواند مخالف احکام اسلام باشد. این تلفیق میان آزادی و شریعت، بازتابی از دیدگاه فقهی است. فقهای معاصر از باب خلافت انسان بر زمین، آزادی را تجلی مسئولیت انسانی می‌دانند و آزادی را یکی از مقاصد شریعت معرفی کرده‌اند (القرضاوی، ۲۰۰۷). این قانون اساسی نقطه‌ی عطفی در تاریخ حقوق اساسی افغانستان به‌شمار می‌رود. این قانون در شرایطی تصویب شد که کشور پس از دهه‌ها جنگ داخلی و فروپاشی نهادهای قانونی، در مسیر بازسازی نظام سیاسی و استقرار حاکمیت قانون قرار داشت. در این دوره، یکی از اهداف اصلی فرایند قانون‌گذاری اساسی، تضمین آزادی‌های عمومی و احیای کرامت انسانی شهروندان بود. به همین دلیل، قانون مذکور بیش از هر قانون پیشین، به تفصیل از حقوق و آزادی‌های اساسی سخن گفته و آن‌ها را با اصول فقه اسلامی و

مشروط بر آن که مغایر با احکام اسلام و نظم عمومی نباشد. این قید، بیانگر تلاش قانون‌گذار برای تلفیق آزادی با موازین شریعت و مصالح اجتماعی بود. قانون اساسی مذکور آزادی‌های مدنی و سیاسی را به صورت گسترده شناسایی کرد و تأکید نمود که آزادی بیان از تعرض مصون است. هر افغان حق دارد فکر خود را به وسیله

گفتار، نوشته، تصویر یا وسایل دیگر اظهار کند. این قانون مبنای حقوقی نظام رسانه‌ای آزاد افغانستان شد و سبب شکل‌گیری صدها رسانه‌ی مستقل گردید. در این قانون اساسی اجازت تأسیس احزاب را داد؛ مشروط بر آن که مرام‌نامه‌ی آن‌ها مغایر با اصول اسلام و استقلال ملی نباشد. این رویکرد، آزادی سیاسی را در چارچوب ارزش‌های اسلامی نهادینه

ساخته بود و آموزش و کار را نه تنها به عنوان حق، بلکه به مثابه‌ی مسئولیت دولت در برابر ملت معرفی کرده بود. مصونیت شخصی و منع شکنجه مورد تأکید قرار گرفت؛ به این بیان که هیچ شخصی را نمی‌توان مورد شکنجه یا رفتار ظالمانه، غیرانسانی یا تحقیرآمیز قرار داد. این قانون با میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی همخوان بود و از حیث حقوق بین‌الملل، گامی پیشرفته برای افغانستان محسوب می‌شد.

این قانون در مواد مختلف تصریح داشت که هیچ قانونی نمی‌تواند مغایر با احکام اسلام باشد. این قانون تأکید داشت که آزادی‌ها در افغانستان نه مطلق بلکه مقید به موازین اسلامی، نظم عمومی و مصالح ملی هستند. این قیدها از نظر فقهی نیز مشروعیت داشت، زیرا در اصول اسلامی، آزادی محدود به عدم ضرر و عدم افساد است به رسمیت شناخته شده است. فقها نیز تأکید کرده‌اند که

معیارهای بین‌المللی حقوق بشر سازگار ساخته بود. این قانون از لحاظ ساختاری، در فصل دوم خود تحت عنوان حقوق و وجایب اساسی اتباع، بنیادی‌ترین اصول آزادی‌های عمومی را بیان می‌کند. این فصل، بازگوکننده‌ی حقوق اساسی ملت بود و حقوقی مانند آزادی عقیده، بیان، تجمع، مالکیت، مشارکت سیاسی و مصونیت از

شکنجه و بازداشت خودسرانه را به رسمیت شناخت.

اصل کرامت انسانی و آزادی ذاتی در این قانون اساسی بیان شده است؛ به این صورت که آزادی حق طبیعی انسان است. این حق جز به موجب قانون محدود نمی‌شود و آزادی دیگران و مصالح عمومی حدود آن را تشکیل می‌دهد. این قانون، برای نخستین بار در تاریخ قانون‌گذاری افغانستان، آزادی

را به عنوان حق طبیعی و ذاتی انسان تعریف کرد و نه امتیازی اعطایی از حکومت. این تحول مفهومی، گامی مهم در جهت انطباق حقوق داخلی با نظریه‌های مدرن حقوق بشر و فقه اسلامی محسوب می‌شد (کریمی، ۱۳۹۱: ۸۴). از دیدگاه فقهی نیز، این اصل با آموزه‌های اسلامی سازگار بود؛ چنانچه که در قرآن کریم نیز آمده است: *وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (الإسراء: ۷۰)*. این آیه مبنای فقهی کرامت ذاتی انسان و در نتیجه، حق آزادی او را تشکیل می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۸). آزادی عقیده و مذهب در این قانون اساسی تصریح شده بود که پیروان دیگر مذاهب اسلامی در انجام مراسم دینی خود آزادند. این قانون جلوه‌ای از پذیرش تعدد فقهی و مذهبی در چارچوب وحدت اسلامی به شمار می‌رفت و نشان از بلوغ حقوقی نظام داشت. همچنین، این قانون حق تجمع و تظاهرات مسالمت‌آمیز را به رسمیت شناخته بود،

قانون اساسی سال ۱۳۸۲ نقطه اوج تکامل آزادی‌های عمومی در افغانستان به شمار آمد. در این قانون، اصولی چون آزادی بیان، آزادی دین، حق مشارکت سیاسی و برابری شهروندان در برابر قانون به صورت گسترده پذیرفته شد. در این قانون به صراحت بیان شد که هیچ قانونی نمی‌تواند مخالف احکام اسلام باشد. این تلفیق میان آزادی و شریعت، بازتابی از دیدگاه فقهی است. فقهای معاصر از باب خلافت انسان بر زمین، آزادی را تجلی مسئولیت انسانی می‌دانند و آزادی را یکی از مقاصد شریعت معرفی کرده‌اند

مخالف احکام اسلامی باشد. قرآن، سنت پیامبر و اجماع امت مبنای قانون‌گذاری اعلام گردید. بنابراین بازگشت شریعت به قانون‌گذاری و تأکید بر اسلام به‌عنوان دین رسمی، این قانون اساسی را از نظر مشروعیت دینی در چارچوب فقه، قابل قبول ساخت. در فقه، مشروعیت حکومت تنها در پرتو احکام الهی و رعایت عدالت و مشورت تحقق می‌یابد (الموردی، ۱۹۸۵: ۳۵) و اجرای عدالت و تأمین حقوق مردم باید مبتنی بر شریعت باشد. این قانون اساسی مفهوم آزادی مشروع را به‌صورت روشن بیان نمود. آزادی‌ها مشروط به عدم مخالفت با احکام اسلامی بود، بدین معنا که آزادی فردی نباید نظم عمومی، امنیت ملی و اصول شریعت را مختل کند. این رویکرد با اصول فقهی و مصلحت عامه همخوانی داشت و آزادی را در چارچوب مسئولیت اجتماعی تعریف کرد (ابن‌قیم، ۱۴۱۶ق، ج ۴: ۲۷۵). این قانون اساسی در مقایسه با قوانین پیشین، پیشرفتی در تثبیت آزادی‌های عمومی داشت. آزادی‌های سیاسی و اجتماعی به‌صورت واضح و قانونی تضمین شده بود. چارچوب حقوقی و نهادینه‌سازی آزادی‌ها نظام‌مندتر و جامع‌تر گردید (p185 Rubin, 2002).

لذا به باور اکثر محققان، این قانون اساسی نقطه‌ی اوج تثبیت آزادی‌های عمومی در تاریخ معاصر افغانستان شمرده شده است. ویژگی‌های برجسته آن مانند بازگشت کامل شریعت به قانون، تضمین آزادی‌های فردی و اجتماعی در چارچوب اصول اسلامی، نهادینه کردن حقوق بشر، مشارکت سیاسی و استقلال قوا و ایجاد تعادل میان آزادی و مسئولیت اجتماعی با رعایت مصالح عامه بیان شده است. این قانون، پایه و مبنای تدوین سیاست‌های حقوقی و جنایی و نیز سایر قوانین موضوعه‌ی افغانستان شد و تا حدودی مسیر قانونی روشنی در کشور فراهم نمود.

نتیجه‌گیری

بررسی سیر تاریخی و فقهی آزادی‌های عمومی در قوانین اساسی افغانستان نشان می‌دهد که این مفهوم در جریان

آزادی در اسلام تا جایی است که با مصالح جامعه در تضاد نباشد (ابن‌تیمیه، ۱۴۴۰ق، ص ۵۴؛ نراقی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۲). اما نکته مهم در قانون این بود که این محدودیت‌ها تنها با حکم قانون و در چارچوب تناسب و ضرورت مشروع پذیرفته شده بود (2010, p 189, Barfield). این قانون اساسی همگرایی با معاهدات بین‌المللی داشت. این تعهدات بین‌المللی، پشتوانه‌ای برای تضمین عملی آزادی‌های عمومی فراهم آورده بود. با وجود تصریح قانونی بر آزادی‌ها، اجرای واقعی آن‌ها در افغانستان با موانع سیاسی، فرهنگی و امنیتی مواجه بود. برخی از این چالش‌ها ناشی بود از: برداشت‌های متفاوت از مفهوم مغایرت با احکام اسلام؛ ضعف نهادهای قضایی در حمایت مؤثر از حقوق اساسی؛ فشارهای سیاسی و امنیتی بر رسانه‌ها و فعالان مدنی؛ ناهمگونی میان فرهنگ سنتی و الزامات حقوقی مدرن. با آن‌هم این قانون اساسی نخستین سند حقوقی در تاریخ افغانستان است که نظامی جامع برای حمایت از آزادی‌های عمومی ارائه کرده و میان فقه اسلامی، حقوق مدرن و ارزش‌های بومی تا یک حدی تلفیق ایجاد نموده بود. این قانون را می‌توان نقطه‌ی تثبیت و نهادینه‌سازی آزادی‌های عمومی در افغانستان دانست. این قانون با الهام از اصول شریعت اسلامی و موازین بین‌المللی، برای نخستین بار آزادی را به‌عنوان حق طبیعی، قانونی و قابل استناد در برابر دولت معرفی کرد. بدین ترتیب، آزادی در افغانستان از یک مفهوم اخلاقی یا سیاسی به نهاد حقوقی الزام‌آور تبدیل شد که مبنای مشروعیت و عدالت اجتماعی را تشکیل می‌داد. هرچند در عمل، تحقق کامل این آزادی‌ها نیازمند اراده‌ی سیاسی و تقویت نهادهای حاکمیت قانون است، اما از منظر فقهی و حقوقی، این قانون بنیان محکمی برای پاسداری از آزادی و کرامت انسانی در کشور نهاد. این قانون با هدف تأمین وحدت ملی، عدالت اجتماعی، حاکمیت قانون و آزادی‌های مشروع مردم تدوین شد و تصویب گردید (دانش، ۱۳۹۰: ۷۱). اسلام دین دولت افغانستان معرفی شد و تأکید شد که هیچ قانونی نمی‌تواند

را به صورت واقعی تضمین کند. پژوهش حاضر با روشن ساختن این مسیر تاریخی، گامی در جهت تقویت گفت‌وگو میان فقه اسلامی و حقوق اساسی معاصر فراهم می‌آورد و می‌تواند مبنای نظری برای مطالعات آتی در زمینه‌ی نهادینه‌سازی آزادی‌های عمومی در نظام حقوقی افغانستان محسوب شود.

فهرست منابع

(الف) منابع فارسی و عربی

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۸ق). *السیاسة الشرعية*. (ج ۱). ریاض: وزارت امور اسلامی، اوقاف و دعوت و ارشاد عربستان سعودی
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۴۰ق). *السیاسة الشرعية فی إصلاح الراعی والرعية*. ریاض: دار عطاءات العلم.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۳۹۰). *السیاسة الشرعية فی إصلاح الراعی والرعية*. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۴۰۸ق). *المقدمة*. بیروت: دارالفکر.
۵. ابن عابدین، محمد امین. (۱۴۱۵ق). *رد المحتار علی الدر المختار*. بیروت: دارالفکر.
۶. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. (۱۳۹۵ق). *اعلام الموقعین عن رب العالمین*. بیروت: دارالمعرفه.
۷. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. (۱۴۱۶ق). *مدارج السالکین بین منازل إیاک نعبد وإیاک نستعین*. بیروت: دارالکتب العربی.
۸. الخمینی، روح الله. (۱۴۰۲ق). *الحکومة الإسلامیة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. الماوردی، علی بن محمد. (۱۹۸۵). *الأحكام السلطانیة*. بیروت: دارالکتب العربی.
۱۰. تره‌کی، محمد حسن. (۱۳۸۸). *تحولات نظام‌های سیاسی افغانستان*. کابل: پوهنتون کابل.
۱۱. دانش، سرور. (۱۳۹۰). *حقوق اساسی افغانستان*. کابل: مرکز مطالعات اندیشه.
۱۲. شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۳۹۵ق). *الموافقات فی*

یک قرن قانون‌گذاری، از مرحله‌ی محدودیت و وابستگی به اقتدار سیاسی به مرحله‌ی شناسایی و تثبیت نسبی رسیده است. هرچند ساختار قدرت و تحولات سیاسی در هر دوره نقش تعیین‌کننده‌ای در دامنه‌ی آزادی‌ها داشته، اما به تدریج اندیشه‌ی آزادی در بستر فرهنگ اسلامی و حقوقی کشور استحکام یافته است. فقه اسلامی، با تأکید بر کرامت انسانی، اختیار و اصل اباحه، چارچوب نظری مشروعی برای تعریف آزادی‌ها ایجاد کرده و در عین حال، مرزهای آن را بر پایه‌ی نظم عمومی و مصالح اجتماعی ترسیم نموده است. در دوره‌های نخست قانون‌گذاری، آزادی‌ها عمدتاً تابع اراده‌ی سلطنت و مصالح حکومت بودند. در دوران کمونیستی، آزادی‌ها به ابزار توجیه قدرت حزبی بدل شدند. از دهه‌ی هفتاد به بعد، با بازگشت به مبانی شرعی و تأکید بر آزادی‌های مشروع، نوعی تعادل میان شریعت و حقوق مدنی شکل گرفت که در قانون اساسی ۱۳۸۲ به اوج خود رسید. در این قانون، آزادی به عنوان حقی طبیعی و الهی به رسمیت شناخته شد و اجرای آن در چارچوب قانون و اصول اسلامی تضمین گردید. تحلیل تطبیقی قوانین اساسی افغانستان نشان می‌دهد که هر زمان مشروعیت فقهی، مشارکت مردمی و حاکمیت قانون تقویت شده‌اند، آزادی‌های عمومی نیز توسعه یافته‌اند؛ و در مقابل، تمرکز قدرت، تفسیر محدود از شریعت و سلطه‌ی ایدئولوژیک، موجب تضعیف آن بوده است. این روند تاریخی بیانگر تلاش مداوم برای یافتن توازن میان آزادی و مسئولیت اجتماعی در جامعه‌ی اسلامی افغانستان است.

می‌توان گفت که در نگاه به آینده، پیوند دادن مبانی فقه اسلامی با ارزش‌های انسانی و حقوق بشری نه تنها با آموزه‌های دینی ناسازگار نیست، بلکه کاملاً با روح شریعت و اصولی چون عدالت، مصلحت و کرامت انسان هماهنگی دارد. اگر در تدوین قانون اساسی آینده‌ی کشور به این هماهنگی توجه شود، می‌توان به شکل‌گیری نظامی حقوقی امید داشت که هم ریشه در باورهای اسلامی مردم داشته باشد و هم بتواند آزادی‌ها و حقوق شهروندان

۲۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). آزادی و مسئولیت انسان در اسلام. تهران: صدرا.
۳۰. نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۴). تنبیه الامه و تنزیه المله. تهران: نشر نی.
۳۱. نراقی، احمد. (۱۴۱۷ق/۱۴۰۴ق). عوائد الايام. قم: مکتبه المرعشی.
- (ب) منابع انگلیسی
- Afghanistan: A Cultural and (2010). Barfield, Thomas .Political History. Princeton University Press
- Afghanistan: A Cultural and (2012). Barfield, Thomas Political History (Updated Edition). Princeton .University Press
- Constitutions in a (2001). Brown, Nathan Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government. Albany: .SUNY Press
- Introduction to the Study (1959). Dicey, Albert Venn .of the Law of the Constitution. London: Macmillan
- Afghanistan. Princeton. (2002). Dupree, Louis .University Press
- The Emergence of Modern (1969). Gregorian, Vartan .Afghanistan. Stanford University Press
- General Theory of Law and (1961). Kelsen, Hans .State. Harvard University Press
- Islamic Law and (1960). Mawdudi, Abul A'la .Constitution. Lahore: Islamic Publications
- The Spirit of the Laws. (1748). Montesquieu, Charles .Paris
- A Theory of Justice. Cambridge, (1971). Rawls, John .MA: Harvard University Press
- Al-Manar Journal, (1908). Rida, Muhammad Rashid
- The Fragmentation of (2002). 11n, Barnett. Vol Afghanistan. Yale University Press
- اصول الشریعه. بیروت: دارالمعرفه.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۲). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۵). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۹). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۹۷۳). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۷. فاضل، محمد. (۱۳۹۶). تاریخ حقوق اساسی افغانستان. کابل: انتشارات سعید.
۱۸. فیض محمد کاتب. (۱۳۹۳). سراج التواریخ. کابل: انتشارات عرفان.
۱۹. قربانی، محمدرضا. (۱۳۹۵). حقوق اساسی و آزادی‌های عمومی. تهران: نشر میزان.
۲۰. قرآن کریم. (۱۴۴۲ق). امارات متحده عربی: مجمع القرآن الکریم شارجه.
۲۱. قرضاوی، یوسف. (۱۹۹۷). مدخل لدراسة الشریعة الإسلامیه. قاهره: مکتبه وهبه.
۲۲. قرضاوی، یوسف. (۲۰۰۷). الحریه فی الإسلام. قاهره: المکتب الإسلامی للطباعة.
۲۳. قوانین اساسی افغانستان. (۱۳۸۸). کابل: وزارت عدلیه.
۲۴. کرکی، علی بن حسین (محقق کرکی). (۱۴۲۰ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل‌البتیت.
۲۵. کریمی، محمد. (۱۳۹۱). تحلیل تطبیقی حقوق اساسی افغانستان و اسلام. کابل: انتشارات دانشگاه کابل.
۲۶. الغزالی، ابو حامد محمد. (۱۳۶۰). احیاء علوم الدین. قاهره: دار المنار.
۲۷. محقق حلّی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). پیرامون جمهوری اسلامی. تهران: صدرا.

شاه و شبان

(کوچیان در کتاب سراج التواریخ)

۱. پورپامی ردفر

چکیده

پدیده کوچی در تاریخ معاصر کشور ما، پدیده شومی برای مردم این کشور شمرده می‌شود. این پدیده پس از نسل‌کشی‌ای که عبدالرحمان از مردم هزاره به راه انداخت، به قوت تمام وارد سیاست و اجتماع و اقتصاد کشور شد. این پدیده از سوی امیران و حاکمان برای آزار مردم بومی، به‌ویژه هزارگان، استفاده می‌شد. کوچیان با حاکمان نیز وفایی به عهد می‌کردند. امیران گاه از مجبوری آنان را گوشمالی می‌داد. کتاب سراج‌روراست نبودند و نقض قانون و بی‌التواریخ، منبع معتبر برای بررسی این پدیده از آغاز شکل‌گیری و پیوند امیران و حاکمان، هست که وقایع آغازین، شکل افسارگسیخته کوچی‌گری را مستند و در قید قلم آورده است.

کلیدواژه: کوچی، بومی، سراج التواریخ، هزاره، افغان، شبان، شاه

مقدمه

پدیده کوچی در تاریخ معاصر کشور ما، همواره معضل‌آفرین بوده است. گرچه تاکنون کاری بنیادی روی شناخت پدیده کوچی در تاریخ معاصر کشور نوشته و چاپ نشده است، تاریخ‌پژوهان به این پدیده به دیده‌های مختلف نگریسته است. برخی بینوایی و بی‌زمین کوچی را عامل دوام این پدیده دانسته است. برخی نیز این را یک رسم میان آنان دانسته و گفته است که سبک زندگی آنان است. باوجود این، پرسش اصلی این است که چرا باید در این قرن هنوز پدیده کوچی‌گری باشد؟ مهم‌تر اینکه چرا این کوچی سالانه یک ساخت خاص را برای چرایش مال و مواشی خود، تلف کند و به زراعت و مزارع آنان آسیب بزند؟ پدیده کوچی، در تاریخ معاصر کشور، به‌عنوان ابزار سرکوب بومی و بیجاسازی و متواری کردن آنان از سرزمین‌های آبایی‌شان از سوی امیران و حاکمان و حکمرانان استفاده شده است.

آنچه من در این مقاله کردم، نوعی نگاه دقیق پدیده کوچی در کتاب مستطاب سراج التواریخ، اثر ملا فیض محمد کاتب

میان رفت و روستانشینی پدید آمد. با وجود آن، مردمان بسیار در سراسر جهان به گونه کوچپانه زندگی داشتند. از آن میان مردم در آسیای میانه همین روش را تا پسان داشتند. پادشاهی بزرگ چون سلجوقیان (۴۲۹-۵۵۲). نخست، طایفه‌های چادرنشین کوچی بودند (لین‌پول، ۱۳۶۲: ۱۳۳).

در کشور ما، پدیده کوچی به شکل جدید آن، به دوران پس از زوال قدرت در خوراسان برمی‌گردد. پس از سقوط پادشاهی تیموریان هرات (۸۰۷-۹۱۱هـ.ق)، کشور وحدت خود را از دست داد و به سه بخش شمال و شرق و غرب بخش شد که شمال آن به دست ازبکان افتاد و شرق آن به دست بابریان و غرب آن به دست صفویان (غبار، ۱۳۶۲: ۲۸۱). در این کشاکش و انحطاط سیاسی، شهرها آسیب دید و زمین‌های زراعتی به زمین‌های بایر بدل شد و این زمینه آمدن قبایل رمه‌یار افغان کوچی خانه‌به‌دوش را فراهم کرد. آنان با اجازه و بی‌اجازه، نخست به شکل کوچی به خوراسان آمدند؛ سپس در آنجا ساکن شدند (فرهنگ، ۱۳۶۷: ۲۷). افغانان، با استفاده از فرصت و نیروی قبیله‌یی، با یورش بر طایفه‌های کمزور و حاشیه‌نشین، دست به تصاحب زمین و مال آنان دراز کردند. نمونه خوبی این گونه رفتار، آمدن تدریجی و تصاحب زمین‌های حاشیه‌یی گردیز و زابل و ارغنداب به دست افغانان است. افغانان به زیاد شدن نفوس‌شان، در صدد فراری دادن ساکنان بومی برآمدند. از آن میان، زمین‌های زابل و ارغنداب را از دست هزارگان ستاندند و آنان را فراری کوهستان مرکز کشور کردند. نشیمنگاه اصلی افغانان در اطراف کوه‌های سلیمان، در پاکستان امروزی است (محمدی، ۱۳۹۷: ۴۴). آنان سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی، ساحه خود را تا قندهار و کابل گسترش دادند که به نام «مهاجرت بزرگ» یاد می‌شود (فرهنگ، ۱۳۶۷: ۲۷).

با جاگیر شدن افغانان در جغرافیای سیستان، برای قبضه قدرت تلاش کردند. حاجی میرویس تاتار بخارایی که او را به‌دروغ افغان (Swedish officer, 1724, p. 3)

هزاره بوده است. کتاب سراج التواریخ، کتابی است که پدیده نو کوچی‌گری را در کشور به دقت رصد کرده است. از آنجای که این پدیده در زمان عبدالرحمان و حبیب‌الله پدید آمد، کتاب سراج التواریخ بهترین منبع معتبر در این باره است. من با منبع اصلی قرار دادن آن، نوعی نگاه پدیدارشناسانه به پدیده کوچی در این کتاب کردم و رخدادهای که کوچیان مسبب آن بودند، همه را بیرون‌نویسی و درج مقاله کردم.

در این مقاله، من از چند اصطلاح خاص بهره بردم که نیاز است برای خواننده گفته شود تا در هنگام خواندن دچار سرگردانی نگردد. منظور من از شبان/شبانان در این مقاله، همان مردم افغان کوچی است. برای همین، در هر جای که واژه شبان/شبانان آمد، خواننده باید آن را افغان کوچی / کوچیان بدانند. کوچی نیز به کسانی گفته می‌شود که از جای دیگر به سرزمین بومی وارد شده است و آن را به زور خود یا حکومت، تصاحب کرده باشد یا کسانی که بالای سرزمین بومی، مال و مواشی خود را یله کنند و مزارع و مراتع بومی را خراب کنند. در این مقاله، تقسیماتی که دکتر مولایی از افغان به نام ناقل و مهاجر کرده است (مولایی، مقدمه سراج التواریخ، ۱۳۹۰: ۱۸۰)، استفاده نمی‌شود و هر دو زیر نام شبان آمده است. همچنین در اینجا منظور از شاه همان امیر کابل است. منظور از شاه پدر، عبدالرحمان (۱۲۵۹-۱۲۷۹ ش.) و شاه پسر، حبیب‌الله (۱۲۷۹-۱۲۹۸ ش.) و شاه نوه، امان‌الله (۱۲۹۸-۱۳۰۸ ش.) است. افغان نیز طبع عرف مردمان این کشور، مردمی هست که امروزه به نام پشتون یاد می‌شود.

افغانان و زندگی کوچپانه

زندگی کوچپانه، روش زندگی مبتنی بر کوچ است. در این روش، افراد قبیله نظر به فصل‌های سال، از یک جای به جای دیگر می‌کوچند. در دوران‌های از زیست بشر به روی زمین، این روش زندگی، یک امر رایج بوده است. زمانی تمام انسان‌ها زندگی کوچپانه داشتند. به مرور زمان، با پدید آمدن انقلاب کشاورزی، زندگی کوچپانه از

پدیده کوچی به شکل نو و با وحشت و دهشت و کشتار و یغما در دوان همین شاه شکل گرفت. او پس جنگ‌های که با قوم‌های مختلف کشور انجام داد، دست شبان کوچی را بر سرزمین‌های بومی گشود. او، زمین‌ساز ورود شبانان به زمین‌های بومی بود. شبان کوچی پس از شکست هزارگان وارد کوه‌های هزاره دای‌زنگی و دای‌کندی و بهسود و بلخاب و دره صوف تا بامیان شدند (همان، ج ۴، ۱، ۱۳۹۰: ۱۴۲). شبان کوچی از این روز (۱۳۱۲ ه.ق.) به بعد «رفته‌رفته از راه تغلب، مراتع و مزارع جبال و عقار و اودیبه و مرغزارهای تمامت هزاره دای‌زنگی و دای‌کندی و بهسود و ناهور و جاغوری را بیلاک‌گاه قرار داده، عرصه زیست و معیشت هزارگان را تنگ ساختند.» (همان، ج ۳، ۲، ۱۳۹۱: ۵۷۴) این شبانان کوچی نه تنها بلای جان بومیان هزاره شدند که املاک بلوچان کجران را نیز تصرف کردند (همان، ج ۴، ۳: ۱۶۵). به جان تاجیکان گیزاب نیز رحم نکردند و ملک‌شان را ستاندند (همان ج ۱، ۱، ۱۳۹۰: ۱۸۸). عبدالرحمان، املاک و مزارع بالامرغاب را کوچیان درانی بخشید و آنان از آنجا کوشیده در کُشک رفتند (همان، ج ۴، ۳، ۱۳۹۰: ۵۲۱). او شمال را نیز لگدگاه سُم ستم شبان کوچی ساخت. حبیب‌الله محمدزایی، رئیس کوچیان اسحاق‌زایی و نورزایی، چهارهزار خانوار را از قشلاق‌های میمنه و بلخ و ایبک رجعت داده، یک هزار خانه را به سوی نهر مرغاب، یک هزار خانه را از قول بالا تا جلدیز میمنه، یک هزار خانوار از میمنه تا اندخود و یک هزار خانه را از انوخود تا ایبک جای و مأوا داد (همان، ج ۴، ۳، ۱۳۹۰: ۱۳۱). در قلب کشور، کار به جای رسیده بود که در میان خاک بومی، مرز می‌کشند تا شبان کوچی به ملک بومی دست‌درازی نکند! (همان، ج ۴، ۲، ۱۳۹۰: ۴۸۱) پس از دادخواهی‌های فروان بومی، مردم کوچی از رفتن به مالستان قدغن شد؛ اما کوچی ملاخیل همواره از میان مالستان به هژیرستان رفته علف و مواشی و مزارع مردم را تلف می‌کرد (همان، ج ۴، ۲، ۱۳۹۰: ۴۸۲).

هوتک غلزایی معرفی کرده‌اند، با نیرنگ، گرگین، حاکم صفوی قندهار، را کشت و صفویان را از قندهار بیرون کرد (هنوی، ۱۳۶۷: ۳۶). محمود، پسر میرویس، با گرد آوردن لشکری از ابدالی و بلوچ و کسانی از اطراف کابل، به ایران حمله و پادشاهی صفویان را سرنگون کرد (همان، ص ۱۰۴). اوج قدرت‌گیری افغانان، پس از نادرقلی افشار (۱۱۶۰ ه.) است. یکی از افسران نادر، فردی به نام احمد سدوزایی بود. وی پس از مرگ نادر، به قندهار آمد و خود را شاه خواند. احمدشاه مُلتانی (کاتب، ج ۱، ۲، ۱۳۷۲: ۱۱) حکومتی پدید آورد که شامل تمام خوراسان می‌شد. این کار، دست افغانان را به سراسر کشور باز کرد. پس از این دو حکومت، پای کوچیان افغان به بخش‌هایی از کشور باز شد.

کوچیان در هزاره‌جات

۱. پیش از نسل‌کشی هزاره‌ها

در پیش از نسل‌کشی هزارگان، آنان قدرت برتر در غزنین و نواحی قندهار بودند. هزارگان هیچ‌گاه به شبانان افغان اجازه دست‌درازی به ملک و مال خود را نمی‌دادند. شبانان، جرأت دست‌درازی به هزارگان را نداشتند. در جنگ دوم بریتانیا به شاهان افغان، انگلیسیان می‌خواستند هزاره و افغان غزنین را به جان هم بیندازند تا به کابل نرسند. حاکم غزنین اجازه این کار را نداد. افزون بر آن، هزارگان ضرب‌شصتی به قوم اندر نشان دادند (همان، ج ۱، ۲، ۱۳۹۱: ۸۹۲-۸۹۱). در پیش‌انسل‌کشی، هزارگان صاحبان سرزمین خود بودند.

۲. پس از نسل‌کشی هزاره‌ها

عبدالرحمان، مردی زیرک و خونریز بود. تاریخ‌پژوهان، او را از امیران دست‌نشانده انگلیس معرفی کرده است (پیکارپامیر، ۱۳۹۵: ۱۱۶). کسی که از داشتن این مقام، مفتخر بود یا به قول طالب قندهاری «مفت خر شد» (طالب، ۱۳۶۲: ۱۸) عبدالرحمان در جاهای فراوانی نداشتن قدرت تصمیم‌گیری را نشان داده است که این خود، خادم بودنش را نشان می‌دهد (مولایی، مقدمه سراج، ۱۳۹۰: ۱۵۲).

پیوند شاه و شبان

دو گونه پیوند را می‌توان میان شاه و شبان در سراج‌التواریخ دید؛ یکی پیوند دوستانه و دیگری پیوند خصمانه. پیوند دوستانه، همان پیوندی است که می‌توان آن را در رابطه با مردم هزاره دید. در اینجا، شاه برای منزوی و متواری کردن مردم هزاره، از کوچیان بهره می‌برد. به عکس این پیوند، پیوند خصمانه میان شاه و شبان نیز وجود دارد که هرازگاهی خودش را نمایان می‌کند. این پیوند را می‌توان در فرار کوچیان از دادن مالیات دید.

شبان، ابزار سرکوب شاه

پیوند ابزاری شبان و شاه، پیوند بُردبُرد است. شاه از شبان نیز برای پیاده کردن اهداف سیاسی خود بهره می‌برد. این کار برای شاه دو فایده دارد؛ یکی، شاه مستقیم در کار سرکوب نقش ندارد و می‌تواند - به‌زعم خود - خود را با تیرئه کند. دوم، شاه منتقدان و مخالفان سیاسی خود را با این ابزار سرکوب می‌کند. در سوی شاه، شاه ابزار کارآمد سرکوب را در اختیار دارد که از مصارف هنگفت لشکرکشی خلاص می‌شود و به بهای اندک، مخالفان را از رده خارج می‌کند. شبان در مقابل، نیز سود می‌برد. شبان، در نخست، پاداش حمایت شاه را با خود دارد. با این نام، راحت می‌تواند ترکتازی کند. هم زمین مفت گیرش می‌آید و هم مال یغمارفته و هم بر بومیان قدرت زور و پشتوانه‌اش نمایان می‌شود. بومی همواره زیر فرمان شبان یا در ترس از او می‌زیید. این ترس، هیچ‌گاه اجازه ایستادگی در برابر شبان را نمی‌دهد و این حلقه به بی‌بندوباری شبان منجر می‌شود که هرچه خواست در حق بومی می‌کند و بومی چون از طرف شاه نیز حمایت نمی‌شود، مجبور است یا با این غارت و سرقت و قتل کنار بیاید و یا فراری شود.

شبان، ابزار سرکوب شاه را می‌توان در دو بُعد بررسی کرد. یکی بعد رفتار شبان است. این رفتار، به‌طور واضح خشن و همراه با آزار و غارت و دزدی است. در سراج‌التواریخ، گروهی که آزار می‌بینند و غارت می‌شوند و مال و اموالشان به یغما می‌رود، معمولاً از یک گروه قومی -

مذهبی خاصی هستند. چون شاه و شبان از یک قوم و مذهب هستند، هر دو بر سر این امر همدست هستند. شاه به صراحت به این نکته اشاره کرده است. شاه شبانان را وحشی و جاهل و خسارت‌کار خوانده و گفته است که دولت افغانستان از «سبب افغان بودن ایشان را غنیمت شمرده است» و گرنه، جز خسارت، منفعی از ایشان عاید دولت و مملکت افغانستان نمی‌گردد (همان، ج ۱، ۱، ۱۳۹۰: ۳۹۵). ابزاری چون شبان آنقدر برای شاه اهمیت داشت که برای آنان قاضی و مفتی مقرر می‌کرد (همان، ج ۱، ۱، ۱۳۹۰: ۳۲۲). و آنگهی، در این پیوند بردبرد، شبان با خطه و غله می‌رسد و شاه به غلبه. شبان - چنانکه گفته شد - چون چتر حمایت شاه را بالای سر می‌بیند، در ترکتازی و غارت و چپاول و اسارت مضایقه نمی‌کند. هرچه او بیشتر از این کارها می‌کند، بر قلمرو خود بیشتر می‌فزاید. این افزایش، به بهای از دست دادن ملک و نفوس و قدرت بومی تمام می‌شود؛ ولی شاه پروای آن را ندارد؛ زیرا شاه، قدرت و نفوس و ملک زیاد بومی را دشمن پنهان خود می‌شمارد که ممکن روزی در برابر او بایستد. پس شاه در مقابل مقاتلت شبان، چشم می‌بندد و آواز ناله بومی را ناشنیده می‌گیرد. این اغماض شاه، شبان را بیشتر جسور و در کشتن و پامال کردن بومی جری‌تر می‌کند. این چرخه ادامه می‌یابد. کسی که میان این چرخه خان و مانس را از دست می‌دهد، بومی است سراج‌التواریخ این واقعیت را از زبان حاکم ارزگان چنین بیان می‌کند: «بارها افغانان را اندرز کردم؛ لیک به من گوش نمی‌کنند و می‌گویند که شمار را دخلی نیست؛ زیرا که ایشک‌آقاسی، دوست محمد خان، ما را امر کرده و اجازت داده، تأکید کرده است که دست قتل و غارت و اسر و سرقت و آزار و اذیت به زراعت و مال و عیال و اطفال و ضیعت مردم هزاره کشوده، صرفه و دریغ در جور و ستم نسبت به ایشان ننماییم تا همه به ستوه آمده، فرار اختیار کنند و اراضی و عار و مزارع و مراتع و مساکن و مسابقات ایشان لامالک مانده، افغانان متصرف شوند.» (همان، ج ۱، ۱، ۱۳۹۰: ۳۷۸) چون این، خواست شاه و شبان

است، آنان اجازه ایستادن چرخ قتل و غارت را نمی‌دهند. نمونه این‌گونه رفتار در سراج التواریخ بسیار است. این رفتار شبان سخت نانسانی و وحشیانه است که ممکن برای خوانندهٔ رحمدل ناگوار آید. اینجا به‌گونهٔ مختصر به آن می‌پردازم.

سراج التواریخ از نخستین رفتارهای نانسانی شبان چنین یادآور شده است. کوچیان بالای مردم چوره به‌جور می‌آمدند و آنان را به سنگ و چوب می‌زدند و آنان را تهدید به کشتن می‌کردند. شاه پدر از این کار آگاه شد و به حاکم و مفتی گیزاب فرمان داد: شرعاً و عرفاً از اچکزاییان بازپرسی کنند تا دیگر هزارگان را نیازارند. آنان از تعصب هیچ نپرسدند و از اینجا است که رفته‌رفته افغانان جسور شدند و اقدام به قتل و غارت هزارگان کردند (همان، ج ۱، ۱۳۹۰: ۳۷). اینجا آغاز آزار بومی است. جای که فرمان شاه، نادیده گرفته می‌شود و کارکنان همسویی با شبان می‌کنند چون شبان هم‌قوم و هم‌مذهب آنان است. رفتار کارکنان و نرمش شاه، به شبان نوعی خوشامدگویی بود. شبانان پشت‌رود و نواحی قندهار که بهار در غورات و زمستان به گرشک و فراه و گرمسیر می‌آمدند، پس از شکست هزارگان به داخل کوهستان هزارهٔ دای‌زنگی و دای‌کندی و بهسود و بلخاب و درهٔ صوف تا بامیان شدند. چون کسی آنان را مانع نشد، جسور شدند و مزارع مردم هزاره را بیلاگاه خود قرار دادند (همان، ج ۱، ۱۳۹۰: ۱۴۲). از این پس، شبان در خاک بومی نیامد؛ بلکه در بیلاگاه خود می‌آمد. چنین شد که شبان نخست به غصب زمین بومی توجه کرد. مردم علی‌خیل مقر در موضع اولولالا، مردم کاکر و خروتی در گزک و آب‌قول و پل‌جنگلی، خدایداد خوازک در خاک‌ایران، قوم ملاخیل در هژیرستان آمدند و ملک‌های هزاره را متصرف شدند (همان، ج ۱، ۱۳۹۰: ۳۲۰). مردم افغان خروتی و دفتانی و غیره قبایل کوچی ملک‌های کهنه‌ده، کلبی و کهنه‌ده، شهباز، نحعی، سیدولی، شاه‌محمد، لوگری، میرگ از مردم محمدخواجه، زردآلو، سپیدخواجه، قلعهٔ موسی، شرک جهان‌گل، سرسوته، چهارده بهسود از

مردم چهاردسته، جوی آیین، بعضی قلاع ککرک از مردم جغه‌تو همه را تصرف کردند (همان، ج ۱، ۱۳۹۰: ۳۴۱).

پس از غصب زمین، شروع به آزار دادن بومیان کردند. به‌طور نمونه آزار دادن هزارگان توسط کاکریان کوچی که بازپرس نشد (همان، ج ۴، ۲، ۱۳۹۰: ۵۷۷). شبانان اچکزایی سه تن هزاره را دزدیدند (تتمه ج ۳، ۱۳۹۰: ۲۹۳). این آزار دادن، به‌شکل غصب زمین و محصول آن و ندادن مالیهٔ آن زمین نیز می‌شد. کارکنان همدست شبان، مالیهٔ زمین غصب‌شده را از بومیان می‌گرفتند. سراج التواریخ آورده است که شبانان، مزارع مردم هزاره را بالای خود ایشان کاشته، ربع و دخلش را متصرف می‌شدند و مالیاتش را عمال دیوان از هزارگان می‌گرفتند (همان، ج ۱، ۱۳۹۰: ۴۹۲).

در گام سوم، شبان آغاز به کشتن بومی می‌کرد. به‌طور مثال، شبانان زمین اکبر نام هزاره گیزایی را به‌زور تصرف کردند و خودش را کشتند برای اینکه اقامه دعوا نتواند و زمین را پس نگیرد. چون کسی نبود که اقامهٔ دعوا کند، قتل نزد قاضی افغان ثبوت نشد (همان، ج ۴، ۲، ۱۳۹۰: ۱۹۹). ما نیک می‌دانیم که دست قاضی در پشت پرده با دست شبان در یک کاسه بوده و هر دو نقشهٔ شاه را پیاده می‌کردند. باری، شبانان بهرام‌خیل بومیان را برای همان مقصد می‌کشتند (همان، ج ۱، ۱، ۱۳۹۰: ۶۴۸). یکی از زنده‌ترین این کشتار، کشتار خدایداد خوازک است. خدایداد خوازک سلیمان‌خیل که توسط غلام‌بچگان دربار، زمین‌های هزاره قلندر و مسکه را متصرف شده بود، همراه قوم خروتی و علی‌خیل و کاکر به سوی منطقهٔ پل‌جنگلی بالای هزارگان یورش برده، چهار تن هزاره را کشته و اجسادشان را قطعه‌قطعه کردند و سرهاشان را با خود بردند و سه تن هزاره را مجروح و هژده زن و دختر هزاره را اسیر کردند. به همین شیوه، ملک پل‌جنگلی و ترکانک و اولوم‌لالا و گزک و تنهاچوب و آب‌قول و ارغنداب را متصرف شدند (همان، ج ۴، ۳، ۱۳۹۰: ۴۸). این گام‌ها، رفتارهای پسین شبان را راحت‌تر می‌کرد

طوری که در گام چهارم، شبانان افزون بر اینکه هرساله زمین و زراعت مردم هزاره را تلف می‌کردند، در بازگشت، زنان و دختران هزاره را با خود می‌بردند. اگر فردی خواستار برگرداندن آنان می‌شد، می‌گفتند که ما او را خریدیم یا نکاح کردیم (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۱۴۴). این کار، حد اعلای توهین و زجر بومی است که از زمین گذشته به دختران و زنان آنان دست می‌آورد؛ چون می‌دانستند که این کار، آنان را بیشتر فراری می‌کند. در داستان غم‌انگیز آمده است که مجنون نامی از شبانان با چند تن از مهاجرین، سید علی‌پناه نامی از سادات هزاره، را با زوجه و مادر و سه نفر از اطفال خردسالش، شب‌هنگام اسیر کرده از خانه‌اش به دست و ساعد بسته با خود بردند. حاکم گیزاب کس نزد مجنون فرستاد؛ اما چون او داخل چوره شده بود، دست حاکم به آن نرسید. دوست محمد، مکتوب فرستاد و طالب سید مذکور و عیالش شد. مجنون دعوا کرد که سید، همسرش را طلاق داده و به من فروخته است. سید انکار کرد. هرچه فریاد زد و داد خواست، کاری از پیش نرفت. آخر مجبور شد که دختر بزرگ خود را جای زوجه‌اش بگذارد و خود عیالش را گرفت و طریق فرار در پیش گرفت. مجنون چندی دختر را متصرف شد و بعد به دیگری بفروخت (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۲۹۸-۲۹۹). شبان می‌دانست که در عرف بومی، وقتی دست به دامان عفت زنان‌شان گشاده شوند، آنان بیشتر عذاب می‌بینند و نمی‌توانند با این ننگ زندگی کنند. برای همین، شبان هرچه بیشتر از این کارها می‌کرد. به‌طور نمونه شبانان بادیه‌نشین کوچی، چهل خانوار هزاره‌دای‌کندی را غارچ و تاراج کردند. هفت زن و دختر و دوصد رأس گوسپند و صدوپنجاه رأس گاو را با خود برداشتند. داخل دولت‌یار تابع هرات شدند. دست حاکم دایزنگی از آنان کوتاه شد. حاکم فراه و هرات و قندهار را فرمان رفت که شبانان را به دست آورد؛ چون همه این حکام افغان بودند، اهمال اختیار کردند و رسم و رواج داد به روی کار نیاوردند. هزارگان به حقوق خویش نرسیدند (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۲۹۹).

آری که وقتی شبان به انگشت شاه کار کند، کارکنان چرا رسم دادخواهی برپا کنند. در جایی، هفت تن زن و دختر هزاره را شبانان زیر فرمان سیف آخوندزاده اسحاق‌زایی دزدیدند. رئیس در کابل محبوس شد؛ اما با پادرمیانی محمدسرور اسحاق‌زایی که نزد شهزاده نصرالله مکتبی داشت، رها شد (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۳۰۱ و ۳۱۵). همین کوچیان دزد صدوشصت رأس گوسپند از هزارگان علاقه‌شیرین ارزگان را دزدیدند. سه تن دختر هزاره که برای خاک آوردن برای تنور رفته بودند، به دست کوچیان افتادند و با آنان هرچه خواستند کردند (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰، ص ۳۰۰). اینجا خوانند به دقت می‌بیند که شاه چه‌سان هوای شبان را دارد. در جایی، شبانان غلزایی، زنان و دختران هزاره قلند جاغوری را به‌اکراه متصرف می‌شدند و خودشان را نیز تخویف و تحذیر می‌نمودند و علف و مواشی‌شان را نیز تلف می‌کردند و هزارگان از ترس و نادانی، کاری نمی‌توانستند، مگر فرار. از طرف شاه به شبانان حکم شد که اگر مشکلی در قسمت زمین دارید، وکیل‌تان را بفرستید. همین شد که عبدالشکور پایش به میدان باز شد و زمین‌های قلندر و مسکه هزاره جاغوری را به مردم کوچی اندر و خروتی و کاکر داد (ج ۲، ۱: ۱۳۹۰: ۲۱۳). این عبدالشکور، پناه شبان بود. در جایی، سراج التواریخ وی را «معاون افغان» و «معاند هزارگان» خوانده و آورده است که شبانان کاکر مردم هزاره را آزار اذیت کردند و مال و منال مردم هزاره را دزدیدند و زمین‌های آب‌قول را متصرف شدند. کار به حاکم حواله شد. شبانان به افراد حاکم تن ندادند و حاکم ماجرا بر شاه نوشت. شاه از عبدالشکور پرسید. او که معاون افغان و معاند هزارگان بود، هیچ ننوشت (همان، ج ۲، ۱: ۱۳۹۰: ۵۲۴).

فرمان پنهان شاه

از آنجای که شاه در خفا در صف با شبان یکی بود، نرمش او، به‌نحوی، فرمان بر ادامه اذیت بومی شمرده می‌شد؛ زیرا از شاه پدر که در سفاکی دست بلند داشت و در کشتن نامور بود، غلط است که بپنداریم مثنی چند شبان

چوپان و هیزم‌تو و گرگابه و قلند و پیک و گیزاب و دای حسینی و سیاه‌بغل و زرتک و زاوی و سلطان‌احمد به افغانان، خدمت به دین و دولت و قوم افغان کرد؛ چه مخالف مذهب را از منازل و مسکن ایشان کشیده تبعید کردند و افغانان را به‌رایگان مزارع و مراتع دادند.» (ج ۴ب ۲، ۱۳۹۰: ۱۹۸)

داستان زمین دادن شاه و کارکنان شاه، نوعی بی‌خانمان‌سازی و فراری دادن یک گروه خاصی قوم‌مذهبی است که با ترفندهای مختلف اجرا می‌شد. مثلاً آنان از هم‌کیشان و هم‌قومان خارج کشور خود تقاضای آمدن می‌کردند و به آنان زمین رایگان می‌دادند و برخی دیگر از داخل، خود را کوچی و ناقل نام می‌کردند و زمین هزارگان را به آنان می‌دادند. از جمله، در صفر ۱۳۱۵ق. شیرمحمد خان اندری آگاه شد که دوست محمد خان، اکثر از مردمان افغانان متوطنه داخله مملکت را که از خود مزرعه دارند، مهاجر و ناقل نام نهاد، املاک و اراضی مردم هزاره رعیتی را که در وقت شرارت هزارگان متمدن، خدمت به دولت کرده بودند، به ایشان می‌دهد و علاوه بر آن، علوفه و تقاوی از خزانه دولت گرفته بدیشان می‌رساند و قرب نودوپنچ‌لک روپیه از دولت به آنان داد (کاتب، ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۲۷). بازهم، شیرمحمد اندری، به چندین خانوار از اقوام خود، ملک هزاره ارزگان را رایگان بخشید (همان، تتمه ج ۳، ۱۳۹۰: ۳۶۵). شاه وقتی خبر شد، دستور داد: اگر کسی از خارج آمد، باید در سرحد که رسید، پرسیده شود که آنان به‌راستی از آنجا آمده است و آنگاه یکی را وکیل برگزیده به دربار بیاد. اگر از داخل باشد، باید از علاقه‌داری که در آن سکنا دارد، پرسیده شود که فرد بی‌زمین است یا خیر. اگر بی‌زمین بود، به امیر احوالش را برساند. این حکم دستور کافی به دست دوست محمد داد تا کوچیان که شش ماه در کشور و شش ماه در خارج است، در هزاره‌جات به ایشان مزارع بدهد (همان، ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۲۸). در جایی، نه تن از مردمان توبه خاک مقبوضه انگیس به کابل آمدند و دستور داده شد که به آنان طبق پسندشان در چوره مزرع و مرتع

ژولیده‌موی ناشسته‌روی بر او چیره شده باشد. برعکس رفتار شاه با بومی، با شبان بسیار نرم بود. وقتی شاه فهمید زکات از شبانان اضافه ستانده شده است، گفت از زکات سال آتی باید کم شود (همان، ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۳۸۷). اینسان فرمانی که در پیام نرمش خودش در پیچیده است، در جاجایی سراج التواریخ آشکار شده است. داستان‌های که شما می‌خوانید، همه به‌گونه‌ای از این فرمان رونمایی می‌کند. کسانی چون دوست محمد و عبدالشکور، سرپرستان شبانان و غلام محمد، سردفتر اداره تحریرات و عبدالقدس، ایشک آقاسی، دستان پنهان شاه بودند که در کار شبان سررشته‌دار بودند و شاه اعتماد کامل بر آنان داشت. بر آنان خشم نمی‌گرفت؛ مگر وقتی که به شبان خیانت می‌کردند (همان، ج ۴ب ۲، ۱۳۹۰: ۶۴۸)

دادن زمین بومی به خواست شبان

نمونه نخست و آشکار فرمان پیدای شاه، زمین بومی را به کوچی دادن است. خود شاه پدر این رسم نادرست را بنیاد نهاد. باری، اولاد و احفاد و نبایر دارونیکه در کابل آمدند و از شاه خواستار راضی و عقار در چوره شدند. شاه به دوست محمد فرمان داد که مزارع مردم هزاره چوره را پیمایش کرده به اینان بدهید. گاو و تخم و وسایل شخم به همراه جیره و تقاوی برای یکسال آنان بدهید و مالیات سه سال را از آنان مگیرید. دوست محمد چنان کرد و حاصل مزارع و خرمن‌های هزارگان را نیز به افغانان داد (همان، تتمه ج ۳، ۱۳۹۰: ۳۰۱). آنان از تیره شاه بودند. کارکنان شاه زمین بومیان را به شبانان بخش کردن که عادت در حق آنان مراعات شود! (همان، تتمه ج ۳، ۱۳۹۰: ۳۵۵) پس از او، این رسم توسط دوست محمد بارکزیایی و عبدالشکور به شدت تمام ادامه یافت که در آن، بیش از چهارصد هزار خانوار هزاره فرای شدند و پنج‌هزار و هفتاد و شش نفر شبان کوچی به جای آن، مأوا گزیدند (همان، ج ۴ب ۲، ۱۳۹۰: ۵۵۲). سراج التواریخ در وصف خدمت عبدالشکور آورده است: «قاضی عبدالشکور با فراری و دادن زمین‌های هژیرستان و چقماق و تاله و می‌می و سرهنگان و چارشینه و شهر

بدهند؛ اما دوست محمد، در جای دیگر، به آنان زمین‌های هزارگان را داد (همان ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۴۵). در جای دیگر، ۱۱۵ خانوار کوچی اچکزایی که آوازه زمین‌بخشی شاه با کمک دوست محمد را شنیده بودند، از کوه خواجه‌عمران به قندهار آمدند و چندی نزد شاه رفتند و امر شد که در موضع چوره، زمین به ایشان داده شود. دوست محمد این ۱۱۵ پانزده خانوار را هزار خانوار حساب کرد (همان ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۷۷). یعنی ملک یک هزار خانوار را به آنان بخشید. چندی از فرقه حمیدزایی اچکزایی که در کاکرستان اقامت داشتند، از خدمت انگلیس گریختند و گرفتار کوتوالی شدند و شاه آنان را به نزد نزدیکانش که ملک هزاره گیزاب را متصرف شده بودند، فرستاد و دوست محمد برای آنان تقاوی و جیره معین کرد (همان ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۵۳۸). دو تن افغان از علاقه فوشنج خاک مقبوضه انگلستان به کابل آمدند و خود را هفتصد خانوار معرفی کردند و خواستار مواضع ناوه لنگر و فاتون و ناوه اوزم‌تو و شینه شدند. فرمان شد که به ایشان مانند دیگر مهاجران، جیره و تقاوی و بذر و زمین بدهد. اگرچه آن مواضع درج حکم پادشاهی نبود؛ اما دوست محمد همه را به آن دو نفر سپرد (همان ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۲۷۲). در جای دیگر، ۳۷۰ خانوار عثمان‌زایی و اشتزایی اچکزایی و نورزایی و پنج‌پای و خواجه‌زایی بارکزایی اراضه مقبوضه دولت انگلیس پس از شنیدن دادن ملک هزاره‌ها به افغانان به این سوی مرز کوچیدند. دوست محمد چندی را بدون فرمان مزرعه داد و چندی را نزد شاه فرستاد. عبدالقدس فرمانی را به خواست دوست محمد جعل کرد که در آن به معافیت سه‌ساله از مالیات و دادن جیره به کوچیان نوآمده شامل می‌شد. با استفاده از این فرمان، بسیاری از هزارگان را از سرزمین‌شان بیرون کشید (همان ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۱۴۰). باز هم دوست محمد، زمین‌های دای‌چوپان و لرزاب و اوزم‌تو و چوره و بوباش را به شبان کوچی داد (همان ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۶۶۸). این شد که بسیار از مردم ملک‌دار نواحی قندهار، به صلح و صواب‌دید دوست محمد، نام

کوچی بر خود نهادند و زمین و مزارع هزارگان را متصرف شدند. این خبر به شاه رسید و شاه گفت: به جز مهاجران خارجی، به داخلی‌ها زمین داده نشود (همان ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۱۵۰). افغانانی بودند که زمین‌های خود را به زارع می‌دادند و خود را کوچی و بی‌زمین معرفی و از دوست محمد طلب زمین می‌کردند. باری، شاه از آن آگاه شد و گفت که ملک بی‌مالک هزاره فقط برای مهاجران خارج داده می‌شود و کسی نمی‌تواند در دو جای زمین داشته باشد (همان ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۳۲۰). این زمین‌دادن‌های بی‌فرمان و رویه سبب شد که چند تن از شبانان هوتک مقیم مهرآباد، خواستار ملک تیرین هزاره (همان ج ۳، ۱۳۹۰: ۴۱۹) شبانان نورزایی خواستار ملک دهرآود هزاره شوند (همان ج ۳، ۱۳۹۰: ۴۲۳) پس از این، بازی‌ای میان شاه و دوست محمد می‌رود که در آن، دوست محمد، خلاف فرمان شاه، کار می‌کند. این کار، باز همان نوعی استفاده ابزاری است که شاه برای پاک‌نمایاندن خود به کار گرفته است. گرچه دوست محمد خلاف فرمان شاه عمل نمی‌کند و به آن وقعی نمی‌نهد؛ اما پس پشت، فرمان پنهان شاه است که او را یاری می‌کند و با او یاور است. نمونه‌های بسیار از آن در سراج‌التواریخ آمده است. به‌طور نمونه: صد خانوار از طایفه اچکزایی وارد موضع چارچینه هزاره شدند و گفتند که این ملک را حضرت والا به ما داده است. هزارگان طالب فرمان ملک شدند. چون شبانان سند نداشتند، هزارگان به شاه گزارش دادند. شاه فرمان داد که باید از دوست محمد پرسیده شود که چرا خلاف دستورالعمل کار می‌کند. اگر کوچیان املاک هزاره را گرفته است، باید پس دهد. دوست محمد به این فرمان وقعی ننهاد و ملک چارچینه و می‌می و گرگابه و تاله و راه‌ملک و زاوولی و چقماق را به افغانان داد (همان ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۱۴۲). در جایی، دوست محمد عزم تصرف ملک هزاره دهرآود که در وقت مقاومت هزارگان، طرفدار دولت بود، کرد. حاکم دهرآود و هزارگان مقاومت کردند و شاه فرمان داد که رفتار دوست محمد خلاف دستورالعمل است. دوست محمد،

چندی از تاجیکان گیزاب به نزد شاه رفتند و گفتند که ما در وقت جنگ، حامی دولت بودیم. اکنون دوست محمد می‌خواهد ملک را به افغانان بدهد. شاه نوشت که غیر از اراضی دولتی و ملک بی‌صاحب، دیگر ملک را کسی حق ندارد به کسی بدهد. دوست محمد این فرمان را نپذیرفت و هم ملک گیزاب را به افغان داد و هم غله خوارکۀ افغانان را افزون از نرخ مروج روز بر هزارگان حواله کرد و به‌زور گرفت. گیزاییان به شاه دادخواست دادند و شاه نوشت: کسی نمی‌تواند غیر از ملک بی‌صاحب، ملکی دیگر را بگیرد. در پاسخ، دوست محمد ملک گیزاب را به افغانان داد (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰). در جای دیگر، دوست محمد به علاقه مسکۀ جاغوری آمد و خواست موضع ککرک و گوهرگین را پیمایش کند و به افغانان بسپارد. هزارگان که سند شاهی در دست داشتند که در آن نگاشته بود که کسی نمی‌تواند ملک ایشان را بگیرد، اجازه پیمایش به دوست محمد را ندادند. دوست محمد، کار آنان را شورش علیه دولت گفت و به دولت گزارش داد. بزرگان هزاره محبوس شد و زمین به افغانان داده شد (همان، ج ۱، ۱: ۲۵۵-۲۵۶). دوست محمد، مردم اسکه دهرآود را که جز سرکشان نبود و پیرو دولت بود، به مردم افغان داد. چندی که بر این کار اعتراض کردند، محبوس شدند. خبر به گوش شاه رسید و شاه با نرمی کار دوست محمد را ناپسند گفت و چند تن از بزرگان هزاره را طلب کابل کرد. از آنان خواستند که سند محکم برای ملک خود بیاورند. جا دارد ما نیز بر این سخن بخدمتیم و مانند کاتب بگوییم: چه سندی محکمتر از اینکه اینان سالیان دراز در این ملک بودند؟ (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۳۲۱).

این کارها، هراساندن مردم بومی بود. دوست محمد، مردم هزاره می‌ترساند و می‌گفت که زمین‌های شما را حضرت والا به مردم افغان داده است. آنان را با این کار، از کشت و کار باز می‌داشت (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۱۲۴). چون این خبر به گوش شاه رسید، وی نوشت: ایشک‌آقاسی دوست محمد مأمور دادن ملک چورۀ هزاره شده و

بخشی زمین را خودش متصرف شد و بخشی را به طباقه درانی، قوم خود، داد (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۱۷۷). در دیگر جا، دوست محمد، خواست که موضع چارچینه ملک هزارۀ دای‌نوری و خلج و گیزابی را به افغانان کوچی بدهد. محمدنبی خان مالستانی، به شاه نوشت که دوست محمد، خلاف دستور شاه، دست به توزیع ملک هزاره به افغانان ملک‌دار و بی‌ملک به نام مهاجر زده است. او نوشت که او دوهزار خانه از مردم دای‌نوری متوطن علاقه‌چوره کوچ داده و برعلاوه، هفتصد خانوار مردم چارچینه را کوچ داده به صد خانوار از مردم اچکزایی بدهد، دوهزار خانه از مردم گیزاب را کشیده به پنج‌جاه خانه و دوصد خانه مردم خلج را کشیده به چند افغان بدهد. شاه نوشت که از دوست محمد بپرسد که منظورش از این کار چیست. دوست محمد در پاسخ، هیچ پاسخی به شاه نداد و آنچه خواست، کرد (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۱۸۶). محمدنبی، پرسش‌های شاه را به دوست محمد فرستاد. او ترهات و واهیاتی چند برنگاشت و آن را روانۀ دربار کرد. این واهیات او عذر معقول نبود. دوست محمد، از برادرش، خواجه محمد، خواست که از نزد ایشک‌آقاسی عبدالقدوس جوابی که سند و حجّت مکفی برای اقدامات او باشد، حاصل و ارسال نمایند. عبدالقدوس فرمانی بر وفق مدعای او رقم کرد و خاتم برنهاد و به اعتبار مهر او، ناظر صفر، مهرداد پادشاهی، آن منشور را مزین به مهر پادشاهی نمود و ارسال فرمود که حجت قاطع دوست محمد گردید و او هرچه خواست کرد و اراضی چهارلک هزاره را به مستی از افغان داد (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۲۲۷ و ۲۸۴). در دیگر جای، دوست محمد، اراضی مردم هزارۀ گیزاب را که سرگرم زراعت بودند، به افغانان داد که مالیه دیوانی آنان را نیز نمی‌دادند. وی همچنان خواستار مالیه نگرفتن از افغانان شده است. شاه در پاسخ نوشت: دولت زمین‌های بی‌مالک را مهاجر می‌دهد تا مالیه دهد و اگر ندهد، بیت‌المال خالی می‌شود و آن را نمیتوان به کسی بخشید (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۱۸۷ و ۲۵۹). شاه به هم‌کیشان خود نیز رحم نداشت.

۱۳۹۰: ۲۹۰).

پس از این خیره‌سری و ناشنوی دوست‌محمد که پس پرده شاه آن را مقبول یافته بود، شاه برای اینکه نشان دهد طرف داد است و مردم برای او اهمیت دارند، دوست‌محمد را به کابل فراخواند. در کابل، جای مواخذه، وی را خلّاع فاخره داد! دستور مجدد در باب سپردن املاک هزاره به افغان را به او داد (همان، ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۳۱۳). یعنی چنین مکافات دادن، فقط از چنان شاهی برمیاید که دوستدار شبان باشد.

دوست‌محمد پس از اینکه از سوی شاه مفتخر شد، در ارزگان آمد و مناطق چوره، چیلی، خلیل، کوتل، بلاق، برج‌بلاق، ضبطی خلج، قول خار، نوری، خواجه‌خضر، کرکابه محمدخواجه، سیدبومی، قریه قزلباش و املاک قوم جمالی، زرغانی، بیری، برمنی، کمسان را تمام به افغان داد. افغان که دوست‌محمد را پشتیبان خود دیده بودند، جری و جسور شدند و دست ستم سوی هزارگان گشودند و سرانجام هزارگان مجبور شدند که مال و ملک را رها کنند و جان را به سلامت بکشند. شاه از این حال آگاه شد و با خشم به حاکم ارزگان نوشت که هر شب ده بیست خانه از ارزگان فرار می‌کند و شما مبلغ ذمگی ایشان را نمی‌گیرید. حاکم در عرض ماجرا نوشت که دوست‌محمد پنج خانه را در سر ناوه و پنج خانه از افغانان را در انتهای ناوه جا می‌دهد و آنان را تشویق به ستم کردن و غارت کردن هزارگان می‌کند. برای همین هزارگان فراری می‌شوند. همو میفزاید که بارها افغانان را اندرز کردم؛ لیک به من گوش نمی‌کنند و می‌گویند که شمار را دخلی نیسیت؛ زیرا که ایشک آقاسی دوست‌محمد خان ما را امر کرده و اجازت داده، تأکید کرده است که دست قتل و غارت و اسر و سرقت و آزار و اذیت به زراعت و مال و عیال و اطفال و ضیعت مردم هزاره کشوده، صرفه و دریغ در جور و ستم نسبت به ایشان ننماییم تا همه به ستوه آمده، فرار اختیار کنند و اراضی و عار و مزارع و مراتع و مساکن و مساقات ایشان لامالک مانده، افغانان متصرف شوند (همان، ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰:

دستورالعمل آن به افغانان مفوض گردیده است نه دیگر املاک هزاره‌جات (همان، ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۱۲۵). مردم ارزگان از ترس اینکه ملک ایشان امروز یا فردا به دست دوست‌محمد به افغانان داده خواهد شد، دست از زراعت بازداشته بودند. شاه فرمان داد که ملک ارزگان به کسی داده نمی‌شود و ارزگانیان آسوده‌خاطر باشند. مردم کوچی به دستور دوست‌محمد وارد موضع سیاجوب ازرگان شدند و املاک هزاره را تصاحب کردند. همچنان مردم افغان در ارزگان گردش می‌کردند و ملک مورد پسند خود را از هزارگان خالی می‌کردند. مردم هزاره از این کردار، فرار شدند. شاه به دوست‌محمد نوشت: اگر تمام کارهای شما چنین باشد، سخت است بتوان نظمی پدید آورد. این چه کاری است که مهاجران را مطلق‌العنان رها کرده‌اید؟ این نیست مگر اینکه می‌خواهید عموم مردم هزاره را متوهم و متوحش نمایید که فرار اختیار کنند و ملک ایشان را لامالک مانده، شما به افغانان بدهید. پس به‌زودی خود را در علاقه ارزگان رسانیده، آن‌ها را مطابق فرمان و سررشته جابه‌جا نمایید. دوست‌محمد، ضمیر «آن‌ها» را که مرجعش مردم هزاره و نام مهاجر مظهرها در قفای آن مرقوم این فرمان بود، راجع به افغان کرده، ایشان را به همان لفظ «جابه‌جا نمایید»، در ارزگان جا داده معروض داشت که مردم هزاره نبودند و ملک ایشان خالی بود، به افغانان داده شد (همان، ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۲۸۴). عین همین ترفند را عبدالشکور نیز رفته است. وقتی چند شبان قبیله عایشه‌زایی اچکزایی از خاک مقبوضه هند وارد قندهار شدند، شاه به عبدالشکور نوشت: «هروقت حاکم قندهار آنها را نزد او گسیل دارد، قرار دیگر مهاجرین، در هزاره‌جات، سررشته ایشان را بنماید.» او لفظ «در هزاره‌جات سررشته ایشان را بنماید» را حجت قرار داده، هر قدر از مردم افغان کوچی و وطنی که نزدش آمد، از جای که دوست‌محمد املاک و مزارع هزاره به افغان داده بود، مابقی برجا مانده بود، به خارج کردن هزاره و داخل نمودن افغان اقدام نمود. چنانکه از ده دای هزاره، اینک چهار دای دیگر کسی باقی نمانده است (همان، ج ۲ب ۲،

تحریک کارکنان شاه

کارکنان شاه، همچون چشم و گوش و دست و پای شاه هستند. وقتی آنان کاری می‌کنند، یا خلاف فرمان شاه است یا موافق فرمان شاه. اگر مخالف فرمان باشد، حتماً مکافاتش را می‌بیند. اگر موافق فرمان شاه باشد، شاه از آن استقبال می‌کند. در زمینه پیوند شاه و شبان، کارکنان شاه، وظیفه اجرای فرمان پنهان شاه را بر دوش داشتند. آنان، همواره با مردم بومی، ناسازگاری می‌کردند. این کارهای آنان، گاه با خطاب نرم و تند شاه مواجه می‌شد؛ اما هیچ‌گاهی شاه عملاً دست به کاری نزد تا دست آنان را از یخن بومی برهاند. در زمان شاه پسر، گاه حکام با شکایت بومی و فرمان شاه، برکنار می‌شد؛ اما در آنجا بیشتر کارهای به ضرر شاه در نظر بود تا رفتار حکام با بومی. شاه حاکم را برای اینکه از فرمانش سرپیچیده یا مالیات را دزدیده است، برکنار می‌کرد. کارکنان نیز گاه آشکار و گاه پنهان، به شبانان اجازه دست‌درزای و دستبرد به بومی را می‌دادند. هیچ دلیلی نمی‌تواند شاه از بازپرس نکردن کارکنان محرّف و محرک، بی‌گناه و ناآگاه جلوه دهد. شاهی که سکه‌سکه پول بیت‌المال را می‌دانست و خبررسانانش حتا خبر همبستر شدن دو فرد را در کوهستان دور جنوب به شاه می‌رسانید، چطور نمی‌توانست بفهمد که کارکنانش در درازگان و دای‌چوپان و گیزاب و... به بومی زور می‌گویند و شبان را به جان آنان میندازد؟ این ناممکن است؛ مگر به اجازت و اشارت پنهان شاه به کارکنان باور داشته باشیم. بنابر متن صریح سراج التواریخ، شاه کاملاً آگاه به حال زار مردم بومی بوده است. سراج التواریخ آورده است: مردم بادین‌زایی اچکزایی که املاک مردم هزاره را تصاحب کرده بودند، به شورآبک رفتند و شصت نفر شتر مردم بلوچ آنجا را دزدیدند و به هزاره‌جات بردند. دزدان و بیست‌وشش نفر شتر به دست کوتوالی افتاد. دزدان در مقابل مدعی شدند که بلوچان مال و اموال ما را غارت کرده است. شاه نوشت: دزدان اچکزایی دروغ می‌گویند. اگر راست باشد که بلوچان ایشان را قبل از هجرت‌شان

(۳۷۸). خوانندگان دقت کنند که خشم شاه نه برای بیرون کشیدن بومی؛ بلکه برای نگرفته «مبلغ ذمگی» است. برای شاه، بومی هیچ ارزشی نداشت و اصلاً نیست و نابود شدن‌شان، هدف شاه بود.

دست پرتوان شاه و پیونده شبان و شاه، وقتی مال و جیره و تقاوی شبان را در انبان خود ذخیره کرد، شبان از او به شاه شکایت برد و شاهش، وی را از وظیفه سبکدوش کرد (همان، ج ۲، ۱۳۹۰: ۹-۱۰). پس از او، قاضی عبدالشکور فرزند سعدالدین را سرپرست شبانان قرار داد. عبدالشکور، کار ناتمام دوست محمد را تمام کرد و نیم هزاره‌جات را به شبانان رایگان داد. عبدالشکور به ارزگان وارد شد و ملک حجرستان قوم دایه و فولاده و قدری از زمین‌های جرغی و برجگی هزاره بهسود را به کوچی ملاخیل داد. افزون بر آن، راه ملک، چقماق، قلعه شیر، تاله، می‌می، سرهنگان، تابوت، چهارده‌خاک، گرگاب، پیک، شهر گیزاب، زاولی، سلطاناحمد، حسینی، سیاه بغل، زرتک، گزک، پیک، قلندر، دای‌چوپان، اولوم‌لالا، پل‌جنگلی، ترکانک، تنهاچوب، آب‌قول، ارغنداب را به طوایف افغان کوچی داد و هزارگان را تبعید و اخراج نمود (همان، ج ۲، ۱۳۹۰، ص ۲۵۷). همچنان او زمین‌های هزاره و قزلباش قندهار چون زمین‌های لاشک و خجود از توابع قندهار مردم هزاره را به الکوژی، دودهان و شاه مشهد دهرآود را به خوانچی‌زایی، کودی و خالی میان‌نشین هزاره را به مشکی خان، حسینی و تیمور و آب‌پران مسکه را به اچکزایی، گوهرگین و دهرآود را به بارکزایی، قلندر را به علی‌خیل، حجرستان را به ملاخیل داد (همان، ج ۲، ۱۳۹۰: ۵۵۱).

در کنار این دو، ملک هزاره شوی و نیک و چله‌کور را شهزاده نصرالله به فرمان خویش به قوم کاکر کوچی داد (همان، ج ۲، ۱۳۹۰، ص ۷۰). شاه نیز به حکام قندهار و وردک و مقر و قلات و غزنین فرمان داد که خاندان‌های بی‌ملک افغان را هر کدام از توابع مقام حکومت خود در هزاره‌جات مأمور توطن و تمسکن کند (همان، ج ۱، ۱۳۹۰: ۲۹۶).

غارت و تاراج کرده باشند، مردم هزاره که چیزی و پیشیزی از مهاجرین را به نوعی از انواع متصرف نشده و مرتکب هیچ امری اخلاقی نسبت به ایشان نگردیده، چرا مال و منال و دختران پسران آنها را بر علاوه ملک و زمین‌شان متصرف شده و به تغلب، غارت و تاراج می‌کند؟ (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۵۱۹) سکوت شاه در برابر ستم شبان، یک برنامه بود که شاه خود این کار را به نفع خود می‌دید. برای همین، کارکنان، همان فرمان پنهان شاه را که نابودی بومی بود، انجام می‌دادند. وانگهی شبانان فقط می‌توانستند به جان بومی چنین خشن و وحشی باشند. باری، شبانان به جان صاحب شاه پدر و پسر مزاحمت کردند: قوم اچکزایی و بلوچ کوچی، که در قندهار و هزاره‌جات جا و مأوا از جانب دولت یافته بودند، به بهانه بازدید اقوام خود در خاک مقبوضه انگلیس مباشر قتل و غارت و سرقت می‌شدند. چندبار حکمران بلوچستان به حاکم قندهار از این کردار آگاهی داد؛ اما کاری نشد. سرانجام وایسرای هند به شاه به حاکم قندهار نوشت که مهاجرین را محبوس و سرزنش کنند و تا کدورتی در خاطر اولیای دولتمین عاید نگردد. پس از آن، حاکم با کوشش‌های خود، دزدان را سرکوب کرد و زبان شکایت کارکنان انگلیس را بریست. (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۶۱۲) شاه نه تنها فرمان محبوس کردن آن شبانان دزد را صادر کرد که دستور داد آنان را بکشند! (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۶۸۴)

داستان‌های فروان از تحریک کارکنان شاه در سراج التواریخ آمده است. در آن، کارکنان شاه، شبان را به جان مردم بیچاره بومی مینداختند تا آنان را از بیزار از بودند در ملک اجدای‌شان کند. از آن میان یکی این است: حاکم، دزد را چون در زمان حاکمیت دزدی نکرده - البته چون شبان بوده است - رها کرد! از استدعای دوست محمد، سرپرست مهاجرین، غلام‌نبی بارکزایی مأمور حکومت مهاجرین شد. قبل از وصول او در بین مهاجرین، ایشان را به تعلیم و تلقین خود و ایمای دوست محمد، دست به غارت و سرقت بر مردم هزاره گشودند که شاید ایشان

تنگ آمده از ملک بیرون روند و کذب او به روی روز نیفتد. دو تن از کوچیان پول و تفنگ و تخته شالی هزاره‌ای را در کوتل کج‌قول گرفتند. غلام‌رضا بیگ هزاره خلیج دزدان را دستگیر کرد و حوالت غلام‌نبی حاکم کرد. او گفت این کار پیش از حاکمیت من رخ داد، بنابراین دزدان را رها کرد. همین شبانان دزد، صدوشصت رأس گوسپند از هزارگان علاقه شیرین ارزگان را دزدیدند (همان، ج ۱، ۱: ۳۰۰). در دیگر داستان، چه زود شاه شبانان را می‌بخشد. شبانی که با تحریک کارکنان شاه، دوباره به بومی ستم می‌رساند. آیا این بخشیدن خود داستان پیوند را بازگو نمی‌کند؟ هزارگان ساکن دره قاق‌تابه و قوم کوچک، از دستبرد مهاجرین افغان و ایذا و آزار ایشان به ستوه آمده، راه فرار برداشتند. گروه مهاجر متعلق ملک غلام‌محمد اچکزایی، خانه‌های آن مردم را غارت کردند و آنان را فراری ساختند. به نصیحت حاکم گوش ندادند و حاکم و همراهانش را سقط و دشنام دادن و همه را به قهر و عنف از پیش برانندند. حاکم به شاه ماجرا بگفت و شاهش ایشک‌آقاسی دوست محمد را فرمان کرد که مهاجران را تویخ و تنبیه کنند. دوست محمد که معاون و مربی مهاجران بود، اقدام به احکام شاه نکرد. شاه بار دیگر با فرمان عتاب‌آلود به غلام‌نبی، حاکم مهاجران، نوشت مهاجران را بازپرس کند. کوچیان توبه‌نامه به درگاه شاه فرستادند و شاه توبه ایشان پذیرفت. شاه تهدید کرد که دست به آزار مردم هزاره نکشایند؛ ولی چون محرک داشتند، تا که مردم هزاره را یاوه و فرار نساختند، دست از جور و ستم برداشتند (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۴۴۶). بازهم تحریک کارکن شاه: شبانان کوچی به تعلیم و تحریک دوست محمد از قتل و غارت و تصرف و تصاحب مال و عیال و ملک و طن مردم هزاره دریغ نکردند (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۴۹۱). داستانی از همان جنس: شرارت دزدان سلیمان خیل کوچی به تحریک و القای میرزا عبدالاحمد، نایب مستوفی الممالک و میرزا پاینده محمد خان، سردفتر غزنین، به سرقت و قتل و غارت مردم هزاره قره باغ و جیغتو و چهاردسته (همان،

ج ۴ب ۳، ۱۳۹۰: ۴۹۰). تحریکات کارکن شاه چنان است که حتا شبان بر سر سرباز شاه نیز حساب نمی‌کند. جالب‌تر اینکه حاکم، رشوه‌خوار شبان می‌شود؛ آنهم از مالی که شبان از بومی دزیده است: شبانان کوچی با تحریکات دوست‌محمد جسور شدند و پیادگان ساخلو را لت‌وکوب کردند و مبلغ نقد و اسباب جنسی آنان را غارت کردند. بیست‌وپنج فرد گاو و چهار رأس الاغ را از هزارگان غارت کردند. حاکم وقتی برای اندرز به نزد ایشان آمد، دو فرد گاو را برای مهمانی به حاکم دادند. حاکم از رفتن خود پشیمان شد (ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۵۶۲). شبانان به کارکنان شاه رشوت می‌دادند که زمین بومی را برای خود بگیرند (همان، ج ۴ب ۲، ۱۳۹۰: ۴۷۱). زمین بومی در بدل رشوه به شبان سپرده می‌شد. در جای دیگر، کارکن شبان را با تفنگ انگلیسی مسلح کرده به جان بومی میندازد: پاینده‌محمد، سردفتر غزنین، و عبدالاحمد، مردم سلیمان‌خیل را اغوا کرده و به قتل و غارت هزاره تحریک نمودند. این تشویق آنان سلیمان‌خیلان را چنان جسور ساختند که با تفنگ‌های انگلیسی از قره باغ و جیغتوی غزنین تجاوز نموده تا به بهسود و دای‌زنگی و جاغوری و مالستان رسیدند و از عدم بازپرس آنان، طوایف وردک و اندر و ترکی و علی‌خیل در سرقت و غارت شامل شده‌ه‌رج و مرجی در غزنین راه انداختند (همان، ج ۴ب ۲، ۱۳۹۰: ۳۵۹). در جایی، عبدالشکور مردم خروتی را به حمله و غارت و سرقت مزارع و املاک مردم هزاره دای چوپان تحریک می‌کرد. عبدالشکور به شبانان می‌گفت: شما پس از من به فلان جا حمله کنید و من چاره کار را در دربار پادشاه به شکل نیکو انجام می‌دهم. بعد با چال‌بازی، زمین‌های هزاره را از هزارگان خالی می‌افت و به افغان می‌سپرد. شبانان در برابر ستمی که بر بومی می‌کرد، به حکومت پاسخ نمی‌داد و حاکم و لشکرش را به تفنگ می‌رانند. در پایان این، تمام اراضی مردم قوم قلندر را که از دوازده الی پانزده هزار خانه در شمار می‌آمد، با ملک ابو، گزک، تنهاچوب، ترکانک، پل‌جنگلی، به چند خانوار افغان داد. در زمان امانی، وزیر

عدلیه از هزارگان که در ارتش انگلیس بودند خواست که ببینند و ملک شان را متصرف شوند؛ اما وزیر مالیه این حکم را نپذیرفت و ملک را به افغان داد (همان، ج ۴ب ۲، ۱۳۹۰: ۲۶۵-۲۶۸). این یعنی، شاه در مقابل تصمیم‌های کارکنان خود، هیچ اراده‌ای نداشت! در داستانی دیگر: شاه به چهار تن وکیل مردم مالستان منشور املاک و مزارع میرآدینه و زاوولی و سلطان احمد و زرتک و پیک را داد؛ اما عبدالشکور، آن فرمان را نادیده گرفت و آن زمین‌ها را به کوچی داد (همان، ج ۴ب ۲، ۱۳۹۰: ۴۹۶).

تحریف کارکنان شاه

مثال‌های اینسان رفتار در سراج التواریخ آمده است. به‌طور نمونه: دو تن شبان بر دو هزاره ارزگانی تهمت اند. زدند که آنان شش رأس گوسپند ما را کشته و خورده هر دو را نزد قاضی آوردند. قاضی شهادت شاهدان هزاره را قبول نکردند و آن دو هزاره را امر به زندان کرد (همان، ج ۱ب ۱، ۱۳۹۰: ۵۹-۶۰).

وقتی سیف آخوندزاده را دستگیر کردند، به وسیله رشوت که پسرانش مذکور به حاکم پشت رود داده بودند، از زندان رها شد. (همان، ج ۴ب ۱، ۱۳۹۰: ۴۱۱) به جای او، ده تن از کوچیان افغان بابری و نورزایی و هوتکی و توخی و کاکری و بلوچی را دستگیر کردند و آنان اعتراف کردند مال مردم هزاره را سرقت کرده‌اند. (همان، ج ۴ب ۱، ۱۳۹۰: ۴۱۱) سیف آخوندزاده مزارع و مراتع مردم هزاره دای‌زنگی را پامال می‌کرد و چهارده فرد گاو را نیز به یغما برد. حاکم را از نول تفنگ پاسخ گفت. آخر سر محبوس شد و در زندان مرد. پسرش، از مردم هزاره انتقام خون پدر خود را کشید و در انواع جور و ستم و مضایقه نکرد. (همان، ج ۴ب ۱، ۱۳۹۰: ۵۵۰)

کارکنان شاه نه تنها شبانان را تحریک به جان و مال و اموال و عیال بومی می‌کردند که عملاً خودشان نیز داستان را وارونه می‌ساختند. به این معنا که کارکنان شاه، ستم بر جان بومی را با جعل و تحریف و دستکاری، کتمان می‌کردند. این گزارش‌ها یا در سرزمین‌ها رخ می‌داد یا در بیخ گوش شاه، جای اسناد و شکایت‌نامه‌ها گرد می‌آمد از

اینسان داستان‌ها نیز در سراج التواریخ بسیار است؛ من باب مثال: جنرال شیرمحمد اندری و دوست محمد بارکزایی مزارع و مساکن قوم حسینی هزاره را به مردم علی خیل سکنه مقر و چند تن مهاجر دادند و هزارگان به امید عدالت به کوه‌ها پناه‌گزين شدند. شاه آگاه شد و به دوست محمد نوشت که چرا مساکن رعیت مالیه‌ده را به مهاجرین داده‌اید؟ این قسم دستور به شما داده نشده بود. حال جواب خود را بنگارید. دوست محمد همان نامه‌ای که او به کمک عبدالقدس جعل کرده بود، مبنی بر اینکه مردم هزاره را از یک طرف تبعید و خارج مملکت کرده، مزارع و مراتع‌شان را به افغان بدهد و کسی از هزاره در جایی به میان افغان باقی نماند، به شاه فرستاد. شاه چون مهر خودش را در آن دید، چیزی نگفت (همان، ج ۴، ص ۱۳۹۰، ۶۲۷). دوصد خانوار افغان به گیزاب رفتند و عزم تصرف آن را کردند. گیزاییان که چهار طغرا فرمان پادشاهی داشتند، معروض شاه شدند. شاه نوشت که آنان را به دوست محمد نشان دهید. دوست محمد بدون در نظر داشتن آن، زمین‌ها را میان افغانان بخش کرد (همان، ج ۱، ص ۱۳۹۰: ۶۵۱). در جایی، املاک و اراضی تمزان و گیزاب و تابوت و چارده‌خاک خلاف دستور شاه پدر به شبان داده شده بود. سردار گل محمد، سرپرست مهاجرین، قصد کشیدن افغانان را از آن نمود؛ اما غلام محمد، سردفتر اداره تحریرات، با دستکاری عریضه، آن را به شاه فرستاد و مهر شاهی بر آن خورد. هدف او از این کار، باقی گذاشتن افغانان بر زمین هزارگان بود که شد (همان، ج ۴، ص ۱۳۹۰: ۵۶). کاتب این عریضه را نقد و بررسی کرده است و شکاف و تناقضات آن را آشکار کرده است (همان، ج ۴، ص ۱۳۹۰: ۵۷-۶۱). در داستانی، عبدالشکور، از راه نیرنگ شبانان را می‌گفت که نامه بنوسید عبدالشکور از ما مال بیشتر گرفته است و بر ما ستم کرده است. این شکایت‌ها برای تحت شعاع قرار دادن دادخواهی هزارگان بود که زمین‌هاشان به دست عبدالشکور به مردم افغان بخش می‌شد (همان، ج ۴، ص ۱۳۹۰: ۳۸۱). در جاهایی، کارکنان شاه، زمین را به

آدم‌های خیالی می‌داد: محمدشریف اچکزایی چهار نفر بود و باید دوازده جریب زمین می‌گرفت؛ اما عبدالشکور به او هزار جریب زمین در گیزاب و تمزان داد و سه‌صدوسی نفر آن خیالی بود (همان، ج ۴، ص ۱۳۹۰: ۴۱۶). بازهم داستان شبان اچکزایی: محمدشریف اچکزایی که ملک گیزاب را متصرف شده بود، سر خان خلیج هزاره لشکر کشید و صد خروار برنج و گندم او را به سرقت برد. شاه که حکم بازپرس شریف نام را صادر کرده بود، عبدالشکور و حاکم گیزاب، صد نفر کوچی را به عنوان شاهد بر صدق محمدشریف گرد آورد (همان، ج ۴، ص ۱۳۹۰: ۵۲۷). تنها یک‌بار چنین پیشامدی نشده است؛ بلکه کارکنان شاه از شبانان برای شهادت و پوشاندن خیانت خودشان و سرکوب بومیان بهره می‌بردند (همان، ج ۴، ص ۱۳۹۰: ۲۶۱). در داستانی دیگر، ملک وصی محمد و قبر ثوم جرغی هزاره بهسود از سوی عبدالشکور به ملاخیل کوچی بدون فرمان شاه داده شد. نایب‌السلطنه فرمان کرد که املاک هزاره را از دست ملاخیلان کشیده به خودشان سپارند. فرمان اجرا نشد و ملاخیلان قرب سی‌وسه‌هزار روپیه مالیات آن را نیز نداد که بر هزاره بی‌خانمان حواله شد. این قضیه توسط حاکم کلان هزاره بهسود و جاغوری و مالستان به شاه عرض شد. شاه نوشت: مزاحم حال ملاخیلان نشود. در زمان شاه نوه، میرزمان‌الدین، والی کابل، مهمان ملاخیلان در هژیرستان شد. ملاخیلان چهارهزار روپیه به او بیکش داده سعایت اربابان هزاره کرد. او نه تن از اربابان هزاره بهسود را محبوس کرد. «مردم ملاخیل که از این نوازش او که به ایما و اشاره ایشان مردم هزاره را نکوهش نموده جسور گریده، چهل‌ودو تن نفر مرد و زن و پسر و دختر را با چهار جلد کلام‌الله که هزارگان شفیع ساختند، از قوم چهارصدخانه هزاره دای‌زنگی واقع قرب حجرستان زنده به آتش سوخته و رؤس سوختگان را هزارگان با قرآن‌های سوخته در کابل آورده چون این امر به تحریک والی و امین‌الله خان از قوه به فعل آمده بود، از مردم ملاخیل مراسم بازپرس به روی روز نیامد.» (همان، ج ۴، ص ۳۰۳)

۱۳۹۰: ۵۴۶). او پس از جای گرفتن، دختران زیادی از مردم هزارهٔ مالستان و جاغوری و شیرداغ و پشی به این بهانه که ملک شما را از کوچی پس خواهم گرفت، متصرف شد. حتا آنان را به دوستان خود در کابل و جلال آباد به عنوان هدیه می‌فرستاد (همان، ج ۴ب ۳، ۱۳۹۰: ۵۴۷).

شبان سرکش

پیوند دیگر میان شاه و شبان را می‌توان پیوند خصمانه خواند. در این پیوند، شبان از پیوند خود با شاه، استفادهٔ کند. او نرمش شاه نسبت به خود را از قوت خود سوء می‌بیند. برای همین، از آن نرمش، بهره می‌برد. این بهره بردن، به ضرر شاه است؛ زیرا شاه اجازه نمی‌دهد که آنچه دارایی او خوانده می‌شود، بدون صلاح خودش، کسی دیگر آن را بستاند. شاه در محدودهٔ حوضهٔ اختیارات خود، بی‌رقیب است و هیچ رقیبی را نمی‌تواند بپذیرد. وقتی شبان دست در حوضهٔ اختیارات شاه دراز می‌کند، به‌نوعی با چهرهٔ خصمناک شاه روبه‌رو می‌شود. برای همین است که شاه، شبان را نیز به چوب سیاست نرم می‌کند تا هیچ‌کسی نتواند نرمش شاه را نشانهٔ ضعف او بیندازد.

آنچه در سراج التواریخ می‌بینیم، گوشه‌ای از این پیوند است. در اینجا، گرچه شاه با تمام نیرو به شبان نمی‌تازد؛ اما رفتار شبان برایش مقبول نیست. این پیوند را می‌تواند در خیره‌سری شبان یافت. آنجا که شاه، فرمانی می‌دهد؛ اما شبان آن را نادیده می‌گیرد. مهترین جای که این پیوند پدیدار می‌شود، «قاچاق شدن» شبان است. قاچاق آشکارا خلاف فرمان شاه است و هرکسی قاچاقی کند، گویی خلاف او کرده است و باید مکافات کردارش را ببیند.

در سراج التواریخ آمده است که شاه پسر از قاچاق شدن روغن و برک و گلیم و پسته و بادام و زیره آگاه شد. چون شبان، روغن را قاچاقی به خاک هند بریتانیایی می‌برد، روغن در داخل قیمت شد. شاه، بیرون بردن روغن را قدغن کرد (همان، ج ۴ب ۱، ۱۳۹۰: ۴۱۷). این دستور کافی نبود؛ زیرا سرحدداران رشوه‌گیر، به قاچاقبران چیزی

۱۳۹۰: ۴۵-۴۴) بازهم هزارگان که سندی از عبدالرحمان داشتند که ملکش به کسی داده نمی‌شود و طبق همان سند، گل محمد قصد کشیدن شبان را داشت، غلام محمد مانع آن شد. این کار، پای هزارگان را به کابل کشانید. شاه از طریق برادر دوست محمد به عریضهٔ کوچیان آگاه شد که به‌دروغ می‌گفتند ما خانوار بسیار در تمزان هستیم. شاه تصمیم گرفت که «حق» را به آنان داده و به حال خود گزارند و هزارگان را نادیده بگیرند. «زهی مروت و زهی انصاف اسلامی که ملک غیری را به غیری، صاحب گفته می‌دهد!» (همان، ج ۴ب ۳، ۱۳۹۰: ۱۲۱-۱۲۰). شبانان با همسویی کارکنان شاه چنان زیرک و ذی‌حق شده بودند که ملک بومی را توسط نیرنگ قرض چندساله می‌گرفتند. باری از یک جفت پایفزار و یک توب رخت، پس از چند سال سی و پنج هزار روپیه هزارگان مقروض شدند و مجبور به دادن قلعهٔ خود شدند (همان، ج ۴ب ۳، ۱۳۹۰: ۴۹۲). در جایی، خدایداد خوازک سلیمان‌خیل که به کمک غلام‌بیچگان دربار، زمین‌های هزاره قلندر و مسکه را متصرف شده بود، همراه قوم خروتی و علی‌خیل و کاکر به سوی منطقهٔ پل جنگلی بالای هزارگان یورش برده، چهار تن هزاره را کشته و اجسادشان را قطعه قطعه کردند و سرهاشان را با خود بردند و سه تن هزاره را مجروح و هژده زن و دختر هزاره را اسیر کردند. به همین شیوه، ملک پل جنگلی و ترکانک و اولوم‌لالا و گزک و تنهاچوب و آب‌قول و ارغنداب را متصرف شدند (همان، ج ۴ب ۳، ۱۳۹۰: ۴۸). خدایداد که مأموران حکومتی چون نصرالله خان و خواجه محمد ایشک‌آقاسی، برادر دوست محمد، در بازپرس کارهایش اغماز می‌کردند (همان، ج ۴ب ۳، ۱۳۹۰: ۱۶۸) جسور شده، با شریکانش بر مردم هیجه و مسکه هزاره تاخته سه تن را کشت و سه تن را گم کرد (همان، ج ۴ب ۳، ۱۳۹۰: ۱۷۱).

عبدالکریم، فرزند سعدالدین قاضی القضاة، که پس از گل محمد، سرپرست مهاجران و کوچیان شده بود (همان، ج ۴ب ۳، ۱۳۹۰: ۵۲۱) شیرداغ و جاغوری و مالستان و پشی را نیز جزو حکومت خود کرد (همان، ج ۴ب ۳،

نمی‌گفتند (همان، ج ۴، ۱، ۱۳۹۰: ۴۱۷). این شد که در سال ۱۳۲۱ ه.ق. شاه فرمان داد که به شبان روغن فروخته نشود؛ زیرا شبان بدون دادن مالیه آن، آن را قاچاقی از کشور خارج می‌کند. این حکم هیچ‌گاه عملی نشود؛ زیرا بزرگ‌ترین تأمین‌کنندگان روغن، هزارگان بودند و آنان به پول نیاز داشتند. از سوی دیگر، شبان، روغن را با دادن رشوه به کارکنان و سرحداران، بیرون می‌بردند (همان، ج ۴، ۲، ۱۳۹۰: ۲۸۵).

گزارش‌های فراوان از قاچاق کردن شبان آمده است. در گزارشی آمده است که شبان، دانه‌های طلا را آویزان گردن شتران و تفنگ و فشنگ را تابوت کرده، به خارج قاچاق می‌کردند (همان، ج ۱، ۱، ۱۳۹۰: ۵۸۳). افغانان آکاخیل کوچی، هشتصد بار اشتر کشمش و روغن و قروت و... را به شکل قاچاقی به پشاور بردند و خراجش را نداند (همان، ج ۱، ۱، ۱۳۹۰: ۴۰۶) قبایل کوچی تغر، خروتی، لوجانی، دفتانی، نیازی، ناصری، اندری، ترکی، سلیمان‌خیل، ملاخیل زمستان در بنون و دامان و غیره مواضع می‌رفتند و در اوایل ثور به افغانستان می‌آمدند و مراتع و مزارع هزاره‌جات را تلف و علف دواب خود می‌کردند. آنان مال‌التجاره زیادی با خود به شکل قاچاقی و بدون پرداخت خراج به بیرون کشور می‌بردند. آنا روغن و برک و پشم و گلیم و قالین و پسته و بادام و اسپ را به خارج افغانستان منتقل می‌کردند (همان، ج ۱، ۱، ۱۳۹۰: ۳۹۵). شبانان عادت بر قاچاق بردن و خراج ندادن کرده بودند (همان، تتمه ج ۳، ۱۳۹۰: ۴۵۳). این قاچاقی‌ها به سوی ترکستان متعلق روسیه تزاری نیز می‌شد که شبانان شمال به آن اقدام می‌کردند (همان، ج ۴، ۳، ۱۳۹۰: ۳۳۸ و همان، ج ۴، ۳: ۱۳۱). در این کار، شبانان نورزایی و اسحاق‌زایی پیشتاز بودند (همان، ج ۴، ۲، ۱۳۹۰: ۶۳۶). باری، شبانان غلزایی دوهزار سر گوسفند را قاچاق کردند (همان، ج ۴، ۲، ۱۳۹۰: ۳۲۰). این قاچاق کردن به حدی رسید که شاه پدر، شبانان بزرگ را خواست و از آنان اقرارنامه گرفت که اگر خلاف رای شاه کنند، جریمه دهند؛ ولی شبانان، بنابر عادت همیشگی

خود همواره آن را زیرپای نمی‌نهادند و به قاچاق کردن ادامه می‌دادند (همان، ج ۴، ۳، ۱۳۹۰: ۱۴۴-۱۴۷). شاه پدر، برای گوشمالی شبان، قوم ناصری را از دخول به کشور منع کرد. آنان پس از توبه و لابه راه یافتند؛ اما هیچ تغییری در کارشان پیدا نشد (همان، ج ۴، ۳، ۱۳۹۰: ۱۴۳). قوم ناصری با رشوه دادن به سرحدار، از آن به‌آسانی گذر می‌کردند (همان، ج ۴، ۳، ۱۳۹۰: ۴۵۶).

بیشتر اموالی که شبان با خود قاچاق می‌کرد، چیزهایی بود که بیرون بردنش قدغن شده بود. بیشتر گزارش‌ها از قاچاق کردن گوسفند است (همان، ج ۴، ۳، ۱۳۹۰: ۱۳۱، همان، ج ۴، ۲: ۶۱۲، همان، ج ۴، ۲: ۶۳۶، همان، ج ۴، ۲: ۳۲۰، همان، ج ۱، ۱: ۵۸۷). روغن نیز به بیرون قاچاق می‌شد. یکی از خواندنی‌ترین داستان قاچاق شبان و خیره‌سری آنان را کاتب در ماجرای قاچاق کردن قوم میلخیل آورده است. کاتب خود در میدان حاضر بوده است و همه چیز به چشم سر دیده است. حتا شبانان قصد کشتن کاتب را کرده بودند (همان، ج ۴، ۱، ۱۳۹۰: ۶۹۸ و همان، ج ۴، ۱: ۴۱۹).

از دیگر نشانه‌های پیوند خصمانه شاه و شبان، ندادن مالیه است. شبان چون گمان می‌کرد، همان‌گونه که ملک رایگان به کف آورده است، باید مالیات آن را نیز ندهد. بخش بزرگ مالیات شبان، نه از زمین؛ بلکه از مالی بود که به خارج می‌بردند و باید مالیاتش را در سرحد می‌دادند. شبان افزون بر آنکه مالیه نمی‌داد (همان، ج ۴، ۳، ۱۳۹۰: ۴۹۱) و آن را قاچاق و بدون خراج به بیرون می‌برد، با سربازان شاه نیز وارد جنگ می‌شد (همان، ج ۴، ۲، ۱۳۹۰: ۵۲۸). این خود دهن‌کجی آشکار شبان به شاه بود. کاتب، این قاچاق کردن شبان را «اعانت به دولت انگلیس» می‌خواند. (همان، ج ۱، ۱، ۱۳۹۰: ۲۸). کوچیان الکوزایی و علیزایی و بایری که در کوهستان دای‌زنگی و دای‌کندی بودند، از دادن محصول علوفه خود سرباز زدند و از آنجا به سوی کوهستان غور رفتند. حاکم دای‌زنگی خواست محصول را از آنان بگیرد؛ اما آنان ششصد نفر مسلح مانع او شدند. (همان، ج ۱، ۱، ۱۳۹۰: ۱۴۲) آنان نه تنها به

به حُکام رشوه می‌دادند. آنان در مقابل، به شاه خبر نمی‌دادند (همان ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۱۹۱-۱۹۲).

آخرین مرحله پیوند خصمانه شاه و شبان، طغیان شبان برابر شاه است. این طغیان گاه به شکل جاسوسی بود که چندی از شبانان، زیر نام مهاجر از خاک مقبوضه انگلیس به داخل کشور میامدند. آنان زیر نام دیدار از دوستان و آشنایان، پی هم رفت و آمد می‌کردند و به انگلیسیان معلومات می‌دادند (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۳۰۲). گاه سربرداشتن از فرمان حضور یافتن نزد شاه بود. به‌طور نمونه، سیف آخندزاده، از شبانان نامدار پشت‌رود که فرمان آمدن کابل شده بود، به کابل نیامد. جای آن، نقطه مقابل فرمان شاه، با قبیلۀ خود بسی آزار به مردم هزاره و ازبک رسانید. رشوت‌خواری و غداری کارکنان حکومت نیز در چنین بی‌روی شدند شبانان بی‌تأثیر نبوده است (همان، ج ۴، ۲: ۱۳۹۰: ۲۴۳). سرانجام شاه دست به قبضه قدرت خود برد و آن شبان سرکش را به بند کشید و در بند بود تا بمرد. پس از مرگش، غلام‌رسول، پسرش، ستم آغاز کرد و غارت و آزار بسیار بر مردم سرپل و نواحی آن رسانید تا اینکه حاکم گزارش این شرارت را به شاه نوشت. شاه از او و قومش التزامنامه گرفت. او باز هم خیره‌سری را کنار نگذاشت و در زمان شاه نوه، بر املاک مردم ازبک و هزاره دست می‌آورد (همان، ج ۴، ۲: ۱۳۹۰: ۶۸۵).

روشن‌ترین نوع طغیان، خاستن بر ضد شاه است. در زمان شاه نوه، خدایداد خوازک سلیمان‌خیل که ملک قلندر و مسکه هزاره جاغوری را متصرف شده بود و از طرف شاه نوه معاش دریافت می‌کرد، در طغیان مردم جنوبی، علیه شاه برخاست. او، چندی از مردم هزاره جاغوری را که در حمایت شاه برخاسته بودند، بکشت و زنان ایشان را به اسیری برد. این درحالی بود که شبانان نصف هزاره‌جات که یکصد میل در یکصد میل طول و عرض آن است، رایگان متصرف شده بودند. مردم شبان، ۱۲۰ نفر در طغیان مردم جنوبی به شاه نوه به‌عنوان نیرو فرستاد. مردم هزاره، هزاران نفر به شاه کمک شدند

روی کارکنان شاه لشکرکشی می‌کردند که آنان را لت‌وکوب می‌کردند. شبانان به تعلیم و تحریک دوست‌محمد از قتل و غارت و تصرف و تصاحب مال و عیال و ملک و طن مردم هزاره دریغ نکردند (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۴۹۱) باری افغانان کوچی با تحریکات دوست‌محمد جسور شدند و پیادگان ساخلورالت‌وکوب کردند و مبلغ نقد و اسباب جنسی آنان را غارت کردند (همان، ج ۱، ۱: ۱۳۹۰: ۵۶۲).

دستبرد شبان به مال شاه نیز از دیگر نمونه پیوند خصمانه شاه و شبان است. جاهایی بود که شبان به شاه زیان وارد می‌کرد؛ اما سرپرست شبانان که عبدالشکور نام داشت، از شبان دفاع می‌کرد (همان، ج ۴، ۲: ۱۳۹۰: ۴۶۸). این یعنی، گاه حتا فرمانبران شاه نیز از شبان دفاع می‌کردند؛ چون شبان و فرمانبران از یک قوم بودند و عرق قومی میان آنان ثابت بود. برخی از این شبانان، به کشور میامدند و بعد از گرفتن سند ملک و اقامه، آن را با خود به خاک انگلیس می‌برد تا اعتبار خود را نزد آنان بلند بپرند. شاه پسر آنان را «مفاجر» نام نهاده بود (همان، ج ۴، ۲: ۱۳۹۰: ۳۷۹). نمونه عالی دستبرد شبان به مال شاه، داستان شبانان پشت‌رود قندها است که به میمنه و اندخود رفتند و دست به غارت معدن نمک شاه زدند. آنان، هر شب سیچهل نفر اشتر را از نزد نوکران مستأجر معدن به تغلب حمل می‌کردند و جانب میمنه و درزآب و گریوان نقل می‌دادند. جنرال غوث‌الدین برای حراست معدن، چند تن از پیادگان ساخلو را مأمور کرد. شبانان، به عادت همیشگی، آمدند و حارسان را دست و پای بستند و نمک را دزدیدند. غوث‌الدین، پیادگان را دوباره به میمنه خواست. این کار، شبانان را جسور کرد و پنداشتند که از دولت قوی‌ترند. شب دیگر، چهل تن از قوم ملا شمس‌الدین، بیست‌ویک نفر اشتر را نمک بار و یک نفر مستأجر را زخمی کردند. یکی از مستأجران گریخت و خبر را به حاکم دولت‌آباد رساند. او با صدباشی پیاده ساخلو به‌شتاب آمدند. هفت نفر اشتر و شبان را دستگیر کردند. باقی گریختند. شبانان باز هم تمکین نمی‌کردند و

(همان، ج ۴ب ۳: ۱۳۹۰: ۲۹-۳۰). اینجا پرسشی پیش می‌آید که آیا آن‌همه خدمت شاه به شبان، پاسخش این بود که برابر شاه بایستند؟ آیا بهتر نبود شاه به جای شبان، تکیه بر بازوی بومی می‌زد؟

نتیجه ستم بر بومی

شاه و کارکنانش در قبال سرنوشت بومیان، بی‌توجه بودند. آنان وقتی زمین بومی را به کوچی می‌دادند، در اندیشه بومی بی‌خانمان شده نبودند. این کار شاه، در ادامه روند کارهای دیگر او بود. شاه خواستار نابودی گروهی خاصی مذهب‌یقومی بود. برای همین، گوش او در برابر دادخواهی اعضای آن گروه، کر بود و زبانش لال. در واقع، شاه می‌خواست بگوید که من از آن خبر ندارم و کار کارمندان به من ربطی ندارد. من اندرز خودم را می‌کنم. وقتی اندرز اثرگذار نیست، من چه کنم؟ این ناتوانی شاه، از «غفلت آگانه» او بود. او آگاهانه خود را غافل می‌گرفت. اگر نه شاه زیرک چون عبدالرحمان، چطور از دادن زمین بومی بر کوچی خبر دارد و از جیره و تقاوی شبان خبر دارد؛ اما از بومیان گریزان بی‌خبر است. این بی‌خبری، عین باخبری است؛ اما شاه آن را آگاهانه کتمان می‌کند.

این سیاست غفلت آگاهانه، نتیجه وخیم برای ملت و مملکت داشت. کاتب، پراکنده شدن بومیان را یکی از آثار مخرب کوچیان نوشته و آن را «تیشه بر ریشه تمدن و اجتماع زدن» دانسته است (همان، ج ۴ب ۳: ۱۳۹۰: ۳۸۹). این سیاست، نابودی بسیار از بومیان را در برداشت؛ چنانکه از ده دای هزاره، اینک جز چهار دای، دیگر کسی باقی نمانده است (همان، ج ۴ب ۲: ۱۳۹۰، ص ۲۹۰). همچنان موآشی و دواب عموم مردم هزاره از چرایش در مراتع موروثی و حقوق محلی خود به واسطه غلبه افغان کوچی محروم گردید (همان، ج ۱ب ۱: ۱۳۹۰: ۱۴۰). بومیان یا به سوی شالکوت و مشهد و بخارا رهسپار شدند (همان، ج ۱ب ۱: ۱۳۹۰: ۴۰۲) که آنان نیز در هنگام فرار شدن سوی آن دیار دستگیر و تحقیر می‌شدند (همان، ج ۴ب ۲: ۱۳۹۰: ۱۸۶). برخی بومیانی که در

داخل ماندگار شده بودند، آنان زندانی می‌شدند و پس از آن اگر زنده می‌ماندند، به شمال کشور تبعید می‌شدند؛ از آن‌جمله هزارگان دهرآود که ملک‌شان توسط دوست محمد به افغان کوچی داده شده بود، به ترکستان پس از هفت سال زندانی تبعید شدند (همان، ج ۴ب ۳: ۱۳۹۰: ۴۷). هزارگانی دستگیر شده بودند و در برگشت به خانه، متوجه می‌شدند که ملک و املاکش را افغان کوچی متصرف شده است (همان، ج ۴ب ۲: ۱۳۹۰: ۱۹۸). فرمانی با مهر شاه درباب کسانی که از وطن خود فرار شده بودند (۱۳۱۷): هزارگانی را که ملک شان به افغان داده شده است، به هزاره بهسود اقامت دهند (همان، ج ۱ب ۱: ۱۳۹۰: ۴۹۱). برای همان، مردم هزاره متوطنه علاقه چوره و چله‌کور و غیره محال و مواضع که کوچ داده و اراضی و عقار و مزارع و مراتع و مساکن و مواطن ایشان ربه افغان مهاجر سپرد یا می‌سپارد، از حضور حکم است که مردم هزاره را جانب بهسود و غیره مواضع و محال هزاره‌جات که قریب و ملک و مسکمن آنا باشند، جا و مأوا دهد (همان، ج ۱ب ۱: ۱۳۹۰: ۲۹۵).

کارکنان شاه، در برابر بومی بسیار خشن و نانسانی بود. وقتی افغانانی که از هزارگان قُرب قندهار و قلات زمین خریداری شده بودند، آگاه شدند که زمین‌های هزارگان را به کوچیان می‌دهد، خواستار پس گرفتن بهای زمین خود را از هزارگان خواستار شدند. نصرالله خان، نایب‌السلطنه، امر کرده بود که بهای ملک را به زور از هزارگان بگیرد و ملک را به رایگان تسلیم کوچیان کردند. هزارگان چیزی برای دادن نداشتند، برای همین فرزندان خود را فروختند و خود فرار شدند (همان، ج ۴ب ۳: ۱۳۹۰: ۱). وقتی شاه پسر خواستار آمدن فراریان به داخل شده بود، اشتهااری به ۲۲ رمضان سال ۱۲۲۳ انتشار داد و در آن نوشت: زمین‌های هزاره که به کوچی داده شده است، به هزاره برنمی‌گردد (همان، ج ۴ب ۳: ۱۳۹۰: ۱۱).

در پایان، کاتب داستانی آورده است و آن را با آه افسوس چنین به پایان برده است: کسی از افغان آن‌سوی مرز که دورانی در ارتش انگلیس خدمت کرده بود، به شاه نامه

است و همچنان که هجرت بر مهاجرین فرض است، نصرت و حمایت بر انصار فرض باشد. باید این خدمت دینی و مذهبی را به منزله عبادت دانسته آورند و نام بیگار در زبان و شمار نیاورند تا خیر و برکت آن کاسته نگردد. و اگر تعداد اعداد مهاجر بسیار باشند و رعیت علاقه موصله شان از عهده بارگیر دادن نتوانند برابند، فورا به حاکم آن علاقه به حکمران قندهار آگهی دهد که او به طریق کرایه بارگیر مهیا و آماده کند. و حاکم سرحد از وقت داخل و پانهاد شدن مهاجر در خاک مملکت اسلام، بزرگان ایشان را که از چهار سال عمر افزون داشته باشند، هریکی را در ماه سه سیر و سه چارک به وزن کابل غله به نام خوراک و جیره از دولت بدهد و از سرکرده ایشان، رسید برای حصول و مجرای روز حساب خود حاصل کند. و بدین منوال، منزل به منزل، مصارف رحل و ترحال ایشان را حکام عرض راه، قرار دستورالعملی که حاکم قندهار از وصول و ورود مهاجرین به حاکم سرحد داده است، برسانند و حکام قندهار و پشت رود و فراه، قرار اطلاعی که سرحددار به ایشان بدهد، تا موضعی که قوم مهاجر پیشتر اقامت ورزیده، یا مزرع و مقام داده شده‌اند، ایشان را واصل و وارد نمایند و راپرت [گزارش] تعداد نفوس و کویف حال و کدخدایان و سرکردگان مهاجر و مستدعیات ایشان را معروض دارند تا هرکه از ایشان طلب حضور شد، بلادرنگ او را گسیل کابل نمایند و پس از آنکه امر جا و مقام دادن ایشان صادر گشت، قرار دستورالعملی که در دست دارند، زمین و خوراک و تقاوی به ایشان داده رسید به مهر و امضای خودشان حاصل نمایند و تصدیق سرپرست مهاجرین را در رسید حاصل نموده در خرچ خود از غله و خوراکه و تقاوی مجری ببرند. و در مبلغ کرایه بارگیر، رسید مکاری را به مهر و امضای خود و تصدیق سرپرست مهاجر لازم شمارند. و رسید مبلغ کرایه را که حاکم به کرایه‌کش می دهد، از سرکرده مکاریان یا کدخدا و محاسن‌سپیدان حاصل نموده قرار آن به حاکم مجری داده شود؛ فقره دوم، از تاریخ ورود مهاجر در سرحد تا عرصه یک

فرستاد و خواستار ملکی در افغانستان شد. شاه در پاسخ نوشت که برای شما همانجا خوب است هم زمین دارید و هم تنخواه. «ای کاش ای حکم درباب مهاجرین و ناقلینی که املاک و اراضی مردم هزاره متصرف شده‌اند و نصف سال را در خاک دولت انگلیس می‌روند و نصف سال را در این مملکت روز می‌گذرانند، صادر می‌شد و قرب سه الی چهارصد هزار خانوار از مردم هزاره جلای وطن و خادم تبعه خارجه و باعث تنگی ارزاق و کاستی نفوس افغانستان نمی‌شد (همان، ج ۴، ۲، ۱۳۹۰: ۳۷۴)

پیوست

دستورکار جابه‌جایی کوچی در زمین بومی

این دستورالعمل، یک روز پیش از فوت عبدالرحمان به امضای خامه خاص او رسید و به حکمران قندهار و دفتری ان و حکام ارزگان و گیزاب و جاغوری و پشت‌رود فرستاده شد. حبیب‌الله این دستورالعمل را با اندک تغییرات به حکمران هرات فرستاد و تا زمان قتل اجرا می‌شد

فقره اول، حاکم و دفتری قندهار درباب راحله و بارگری مهاجر به سرحدداران اطلاع بدهند که به مجرد رسیدن مهاجرین در سرحد مملکت اسلام، ایشان را جا داده معلوم نمایند که از خود چه حامل ائقال دارند. بعد از سرشمار بارگیر ایشان، نفوس خودشان را در قید شمار آرند که چند نفر و چند بارگیر از خود دارند و چند دیگر به ایشان داده شود که کفایت کند. سپس هرگاه اعداد رعیت تحت حکومت حاکم سرحد از عهده بارگیر

مهاجرین بتواند برابند، بلامعطل و درنگ، آهنگ حواله و انداز رعیت کرده، کرایه آن را ایل و آلوس رعیتی بدهند و قرار کرایه مروج همان ملک، وجه داده به منزل واقع سرزمین دیگر حاکم نشین برسانند و همچنین و حاکم یک محل، به دیگر محل نقل و رعیت تبعه خود را آگهی داده دلالت و هدایت ایشان به طرق دینداری بکنند که از راه حمایت، رعایت و معاونت ایشان کنند؛ زیرا حمایت مهاجر از طرف فرض و بر عموم اسلام چون فرض

خواه از حاصل ملک خود، پس به کارکنان و مامورین دولت بدهند؛

فقره هفتم، مردم مهاجر به عرض رسانیدند که برای ما خرج یک سال بخشش مقرر می‌باشد و بعضی از ما در همان سال، به زراعت خود رسیده نمی‌تواند و یا سال تمام شده می‌باشد که ما رسیده نمی‌توانیم، امید، سال دیگر را به قسم قرض از حضور داریم و این عرض ایشان را حواله به بیت‌المال ننموده فرمودیم، از اقوام خود که کشت کرده باشند، قرض مساعده کنند، زیاده از یک سال سرکاری داده نشود؛

فقره هشتم، خود مردم مهاجر عرض نمودند که تقاوی و خوراکه ما را در علاقه گرشک و مواضع بعیده حواله داده‌اند که تا به حال به ما نرسیده و ما از زراعت خود بازمانده ایم و بنابراین، حاکم و دفتری وقت را حکم است که خوراکه و تقاوی‌شان را در مواضع قریبه و متصله جای ایشان حواله نمایند. و هرگاه خود مردم مهاجر بارگیر نداشته باشند، برادران انصار را که از رعیت اسلام باشند و غله برای ایشان حواله گردیده باشد، آگاهی داده، نصیحت و اندرز و موعظت کنند که غله ایشان را از راه یاری و نصرت بدیشان برسانند. و قرار موسوم، در انبار و گدام پادشاهی که می‌رسانند، نرسانند. برای برادران مهاجر خود رسانیده خدا و آن‌ها را از خود رضا سازند؛ زیرا در این صورت، برای حامل و ناقل غله به جز مزیت حصول، رضایت خداوند و مهاجرین خاطر نزنند، دیگر تفاوتی ندارد و اگر خودشان اشتر و بارگیر نداشته باشند، از مسافت ده کرور دورتر، حواله غله بدیشان ندهند و اگر دارای بارگیر باشند، در هر جا از مواضع پشت‌رود و فراه و قندهار و توابع و مضافات آن‌ها که بخواهند، حواله بدهند؛

فقره نهم، مردم مهاجر که شرکت خود در آب با همسایگان، عرض و استغاثت نموده، حکم شد که حاکم و دفتری، آب زراعت ایشان را لازم که قرار جریب مزرعه شان تقسیم نموده، دهن مجرای آب را از سنگ و چوب را محکم و پخته‌کاری کرده، آهن نصب نمایند که درباب

سال کامل، خرج خوراکه کبیرشان که افزون از چهار سال سن داشته باشد، در ماه سه سیر و سه چارک به وزن کابل، آرد به اسم بخشش از بیت‌المال مسلمانان برای مهاجرین معین و مقرر است و در این حکم، افغان و بلوچ ساکن هر علاقه که مهاجر باشد، یکی است. فرق و مبنایی باهم ندارند و اطفال یک‌ساله و دوساله و سه‌ساله و چهارساله که به سال پنجم نرسیده باشند، داخل حصه و بهره‌داران خرج زمین نمی‌باشند؛

فقره سوم، مالیات اراضی و مزارع را که به ایشان داده می‌شود، سه سال نمی‌دهند و در سال سوم، وجوه تقاوی را رسانیده در سال چهارم، مالیه ذمگی خود را قرار سه کوت بدهند. اگرچه زمین خالصه و ضبطی باشد، همین سه کوت است. و اقوام بلوچ و افغان و تاجیک همه حکم دارند؛

فقره چهارم، از مهاجر افغان و بلوچ سرخانه گرفته نمی‌شود و از مردم ناقل، قرار سررشته قندهار تا زمانی که ملک ایشان داخل بست جمع نشده باشد، سرخانه گرفته، زمانی که جمع بسته شد، وجوه سرخانه بر مالیات جریبی زمین ایشان افزوده، بسته می‌شود و سررشته دفتر قندهار در اینجا، از سبب آن ذکر می‌شود که هر قوم که به دفتر سرخانه داشته باشد، خواهد داد و قومی که نداشته باشد، جدید سرخانه نخواهد داد. چنانچه نخعی و علیزایی که سرخانه دارند، اینجا هم می‌دهند و قوم درانی که در هیچ جا سرخانه ندارند، در اینجا هم جدید برعهده‌شان گذاشته نمی‌شود؛

فقره پنجم، ذکات ایشان را دو سال معاف دانسته، پس از دو سال، به اندازه نصف باشندگان علاقه قندهار حصول نمایند و در این امر و سررشته نیز مکرر فرموده می‌شود که افغان و بلوچ و تاجیک یک حکم دارند؛

فقره ششم، چون بعضی از بزرگان مهاجر طلب حضور می‌شوند، حکم است که خرج راه برای او داده شود و برخی از ایشان که تنخواه معین و مقرر شده و می‌شود، چون خرج یک سال‌شان بخشش است، دو دفعه به یک شخص بخشش نشود، این خرج راه را خواه از تنخواه و

زیادت و نقصان آب، در بین ایشان، دعوی و اضطراب واقع نگردد؛

فقره دهم، مهاجرین درباب خراب بودن جوی‌های مزارع خود، طالب سررشته شدند. بنابراین، حاکم را لازم است که جوی‌های زمین‌های مهاجرین را ملاحظه نموده، اگر کندن به کار داشت و خود ایشان توان حفر آن‌ها را نداشتند، به دستیاری ایل و اولوس قریب شان، جوی‌ها را آباد و جاری ساخته، معاونت الوسی نمایند. و پس از آنکه در کار خود سرراست و بلد شدند، سررشته امور خود را، خود خواهند کرد؛

فقره یازدهم، مردم مهاجر درباب قتل و زنا و غیره جنایات و جناحات واقعه بین خود، قرار سررشته ملک و موطن اصلی خود، خواهش تعیین سیاست و جزا کرده، چون بعد از داخل شدن در مملکت اسلام، اجازت ندارند که بدون امر شرع شریف، حرکتی نمایند و مرتکب امر نامشروعی شوند. بنابراین، بر حاکم وقت لازم است که سرکردگان و بزرگان مهاجرین از بازپرسی‌های شرعیه در امور و کتابچه حکومتی آگاه نموده، برای ایشان کتابچه حکومتی را بخوانند؛ بلکه به سرکرده ایشان که خواننده باشد، یک کتابچه به هر قوم و قبیله بسپارند تا از بازخواست‌های شریعت و دین و حکومت و قوانین آگاه گشته، از حرکات خلاف شرع و حکم اجتناب ورزیده، گرفتار شکنجه بازخواست نیابند؛ زیرا در ملک و وطن خود از فقرات شرعی و حکومتی چیزی ندیده اند. باید دیده و دانسته شوند که خلاف حکم شرع شریف و حکم پادشاهی کار نکنند. و هرگا مرتکب مباشر شدند، بازخواست آن قرار شرع انور می شود و آن بازخواست را از بدی خود بفهمند. و اندازه بازخواست قتل و زنا و غیره جنحه و جنایت نگاه داشته، هرگز بیرون از امر شرع شریف حرکت خلافی نکنند و هرکه بکند، بازخواست می شود؛

فقره دوازدهم، وجوه نکاح پلی را قرار دیگر مردم باشنده قندهار بدهند؛ زیرا در امر نکاح پلی، تمامت مردم مساویند؛

فقره سیزدهم، درباب جای سکونت خود شکایت کردند. بنابر حکم و بر حاکم وقت لازم نمودیم که اگر خانه ضبیطی بدیشان داده شود و بشود. البته هر شخص عیالدار را دو حجره لازم خواهد بود؛ پس اگر آن شخص از درجه اصلی بوده باشد، حجره هم اعلی و اگر اوسط و ادنی بود، اوسط و ادنی باشد، داده شود. و اگر خانه ضبیطی سرکاری نباشد، چوب از طرف دولت داده شود و مزدور، خود مردم مهاجر گرفته، خانه‌ها به قسم مردم رعیتی بانده، نه به قسم قلاع بروج و باره‌دار بسازند. فقره چهاردهم، چون تفصیل دیگر احکام نموده شد، لازم آمد که تفصیل زمین و سنجش نفوس نیز کرده شود. البته از برای هر شخص و مرد و کبیر یک جریب زمین اعلی، برای خوراک و یک و نیم جریب اوسط برای - که یک جریب اعلی شود - برای تخم و علف و گاو قلبه و غیره مصارف زراعت داده شود. و سررشته تعداد و سنجش نفوس چنان باشد که از چهارساله برتر الی چهارده‌ساله، دو نفر صغیر یک نفر کبیر و دو زن، یک مرد کبیر حساب کرده، از چهارده بالا، همه را کبیر در شمار آرند؛

فقره پانزدهم، درباب زمین دادن به دهقانی که زمین هاشان به مهاجر داده شده است، حاکم هر علاقه، از خود آنها بپرسند که از راه زمین گرفتن در هزاره‌جات می‌روند یا نه. بعد، لا و نعم ایشان را به حضور آگاهی دهد؛

فقره شانزدهم، چون برای خوانین و بزرگان و سرداران مهاجر، از حضور به اندازه لیاقت، تنخواه مقرر نمودیم و از برای ملکان ایشان، بیستیک مالیه متعلقه هریک را تعیین و امر کردیم که بر حاکم و دفتری وقت لازم است که قرار سررشته مرسومه دولت اسلام، به رضای رعیت، ماتحت ملکان آن‌ها، این حکم را جاری دارند. و سرداران و خوانین، تا زمان حیات خود، تنخواه معین و مقرر خود را خواهند برد. و هرگاه در بین شان فوت و فراری واقع شد، سیاه نفر خانواری و اولاد فوتی و فراری را با رضانامه ملکان ماتحت آن که بالای هرکدام باشد، به حضور فرستاده، درباره هرکه هرچه حکم شد، معمول

دارند؛

فقرة هفدهم، چون تا حال، مردم بلوچ را در علاقه قندهار جا داده‌اند، بعد از اینکه اگر بیایند، در علاقه قندهار جای برای شان تنگی کند یا زمین آنجا را پسند نکنند، بر حاکم وقت لازم است که اول چند نفر دانسته ایشان را نزد حاکم علاقه‌ای از هزاره‌جات بفرستد که زمین‌های آنجا را از نظر بگذرانند، پس از آنکه پسند نمودند، نفری ایشان را اگر بارگیر از خود نداشته باشند، کرایه داده، سیاهه تعداد ذکور و اناث و کبیر و صغیر ایشان را نموده، به نام حاکم بنویسید که او جابه جا کند (کاتب، ج ۴، ۲، ۱۳۹۰: ۱۰-۱۷).

کتابنامه

پیکار پامیر، کریم (۱۳۹۵)، امیران دست‌نشانده در افغانستان، ج ۳، تورنتو: اداره ماهنامه پگاه

طالب قندهاری، محمدحسین (۱۳۶۲)، نگاهی به دیروز و امروز افغانستان، ج ۲، بی‌جا: ح. ر. مهاجر غزنوی

غبار، میرغلام محمد (۱۳۶۸)، افغانستان در مسیر تاریخ، ج ۱، چ ۴، بی‌جا: مرکز نشر انقلاب با همکاری جمهوری فرهنگ، میرمحمد صدیق (۱۳۶۷)، افغانستان در پنج قرن اخیر، چ ۲، ویرجینیا: انجیر احسان‌الله مایار

کاتب هزاره، ملا فیض محمد (۱۳۷۲)، سراج التواریخ، ج ۱ و ۲، تهران: موسسه مطالعات و انتشارات بلخ

_____ (۱۳۷۳)، ج ۳، ۱، تهران: موسسه تحقیقاتی و انتشارات بلخ

_____ (۱۳۹۱)، به‌کوشش محمدابراهیم شریعتی،

ج ۳، ۲، تهران: عرفان

کاتب، ملا فیض محمد (۱۳۹۰)، سراج التواریخ، ویرایش، مقدمه، فهارس دکتر محمدسرور مولایی، تتمه ج ۳، کابل: امیری

_____ (۱۳۹۰)، ج ۴، ۱، کابل: امیری

_____ (۱۳۹۰)، ج ۴، ۲، کابل: امیری

_____ (۱۳۹۰)، ج ۴، ۲، کابل: امیری

لین‌پول، استانلی (۱۳۶۳)، تاریخ طبقات سلاطین اسلام،

ترجم، عباس اقبال، چ ۲، تهران: دنیای کتاب

هنوی، جونس (۱۳۶۷)، هجوم افغان و زوال دولت

صفویه، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، بی‌جا: انتشارات


یزدان

Swedish Officer. (1724). The Persian Cromwell: Being an Account of the Life and Surprising Achievements and successes of Miri-Ways, Great Duke of Candahar and Protector of the Persian Empire. London: printed for W. Mears and J. Roberts.

https://archive.org/details/b20271119?utm_source=chatgpt.com

نظام فدرالی

به مثابه مکانیسم حل منازعات و بحران‌های تاریخی افغانستان

داکتر غلام‌سخی احسانی 

چکیده:

در منظومه‌ی فکری جریان عدالت‌خواهی و گروه‌های قومی افغانستان؛ مفهوم عدالت اجتماعی در محور پی‌گیری ارزش‌های چون برابری در برخورداری از خدمات عمومی و دستیابی به امتیازات سیاسی، به مثابه نقطه عطفِ درهم شکستن گرایش‌هایی انحصار طلبانه و قطبی‌سازی قدرت، بوده است. دیگر مفاهیم و ارزش‌های انسانی به نسبت مفهوم عدالت اجتماعی، نقش پیرامونی داشته‌اند. از آنجای که فلسفه پیدایش نظام فدرالی و تقسیم ایالات بر اساس ویژگی‌ها و همانندی‌های تاریخی، جغرافیایی، سنت‌های قوی منطقه‌ای و همگنی فرهنگی می‌باشد. می‌تواند حداکثر رضایت‌مندی را در بین گروه‌های قومی، زبانی و مذهبی فراهم نماید. پیشنهاد فدرالیزه‌سازی افغانستان، به عنوان یک الگوی حکومتداری عادلانه و مطلوب، که در قالب آن تعاملات و رفتار سیاسی کنشگران سیاسی به عدالت نزدیکتر، و فضای سیاست، انسانی‌تر خواهد گردید، ساختار اجتماعی عادلانه را مساعد می‌سازد. ولی آنچه که بر جذابیت و زمینه اقبال عام را برای پذیرش نظام فدرالی در میان جوامعی که دارای کثرت و تنوع می‌باشد، همین ویژگی‌هاست. چون در قالب ساختار فدرالی، امکان بیان منافع سیاسی منطقه‌ای تضمین می‌گردد. یعنی سیستم فدرالی، سازوکاری نهادی را به وجود می‌آورد که جوامع آسیب‌پذیر و در معرض تهدید، ضمن که بتوانند ظرفیت‌های منطقه‌ای خود را در یک فضای پویا، مبتنی بر رقابت مثبت، شکوفا سازند؛ وحدت و همبستگی خود را نیز تقویت می‌نمایند. در واقع ساختار نظام فدرالی، غالباً برای جوامعی که از لحاظ قومی متنوع و از لحاظ منطقه‌ای تقسیم شده‌اند پیشنهاد می‌گردد. از این منظر جامعه افغانستان با ویژگی‌های نظام فدرالی به خوبی سازگار و هماهنگ و منطبق است. در نظام‌های فدرالی، ایالت‌ها بر پایه‌ی قانون اساسی از مجموعه اختیارات گسترده برخوردارند. هم از امتیاز قانون‌گذاری در حکومت ایالتی و هم تا حد امکان از طریق نمایندگان خود در مجلس قانون‌گذاری حکومت فدرالی نقش آفرینی می‌کنند.

کلید واژه‌ها: نظام فدرالی، عدالت اجتماعی، انحصارطلبی، گروه‌های قومی

مقدمه

جنون قدرت طلبی، از طریق گسترش قلمرو سلطه، لذت بردن از به خدمت گرفتن هم نوعان و فزون خواهی سیری ناپذیر، از ویژگی‌ها و خصلت بارز بشر است. به گونه‌ای که سراسر تاریخ تحولات زندگی اجتماعی انسان، مملو و مکدر از اعمال رفتارهای ضد انسانی، در چهره اشغالگری، تصرف سرزمین، کوچ اجباری، اعمال سیاست زمین سوخته، قتل عام، نسل‌کشی و به بردگی گرفتن هم نوعان خویش است. برای لجام زدن حرص و طمع سیری ناپذیر بشر، و نیز رهایی و کنار زدن سایه سنگین هراس و نگرانی دائمی از نسل‌های آینده؛ به ناچار از بخش آزادی خود چشم پوشی کردند و تن به قراردادی برای تأسیس نهادی بنام دولت و واگذاری حق حاکمیت بر خویش را به آن سپرده اند. بشر در این مسیر طولانی، به هدف رسیدن به نهادی که قانون‌مندتر و بهره‌مندی حد اکثری از عدالت اجتماعی را برای انسان‌ها فراهم سازد؛ راه‌های گوناگون و الگوهای مختلفی را آزموده است. از این رهگذر؛ اکنون الگوهای مختلف نظام سیاسی، از نظر متناسب بودن با ترکیب و بافت اجتماعی در جوامع مختلف در سطح دنیا شاهدیم. از این زاویه برای ملت‌های که از حیث ترکیب قومی، زبانی، فرهنگی، مذهبی و اقلیمی بسیار متنوع هستند؛ و همچنین سابقه رفتار در انواع بحران‌های تاریخی دارد؛ نظام فدرالی موفق‌ترین و نزدیک‌ترین الگو برای تأمین عدالت اجتماعی است. به خصوص چنین جوامعی که تاریخ‌شان، مشحون از رویدادهای رنج‌آوری همانند ادغام، استحاله و یکسان‌سازی هویتی-فرهنگی از طریق رویکرد انسانیت‌زدایی و تصویرسازی اهریمنی از سایر اقوام غیر حاکم است. که در نهایت منجر به قتل عام و نسل‌کشی و به بردگی گرفتن بخشی از جامعه‌ای که می‌توانستند هم وطنان هم افزا و هم سرنوشت باشند؛ تبارز یافته و

چهره حافظه جمعی یک سرزمین را مکدر و ننگین ساخته است. در چنین جوامعی که تا کنون زخم‌های تاریخی شان التیام نیافته که هیچ، بلکه همچنان سیاست حذف و انکار و بیگانه انگاشتن و به حاشیه راندن از خانه آبای در اشکال مختلف رنج مضاعف را تحمیل می‌سازد و ایده ملت شدن را در هاله‌ای از ابهام قرار می‌دهد. بنابراین، راه رهایی از همچنین بستری اجتماعی، چه گزینه‌ای می‌تواند باشد؟؟ برحسب ویژگی ساختاری، و تجربه به‌جا مانده از جوامع مشابه، شاید انتخابی بهتر از کمپایی سعادت که نظام فدرالی باشد؛ در فراچنگ ملت افغانستان نباشد. زیرا تاکنون مؤثرترین الگو برای حد اکثرسازی زمینه مشارکت گروه‌ها و طبقات اجتماعی، و نیز خارج کردن قدرت از حلقه خاص؛ سیستم فدرالی بوده است. البته باید یک نکته را در نظر داشت؛ در طراحی و اجرایی نظام فدرالی همواره الگوی وضعیتی مد نظر قرار گیرد. زیرا کشورها برحسب شرایط و متغیرهای محیطی، ساخت‌بندی و ترکیب گروه‌های قومی و سایر متغیرهای تأثیرگذار عمل می‌کنند. بدان معنی که در خصوص توزیع عادلانه امتیازات، افزایش رضایت‌مندی و از بین رفتن تبعیض عینی و احساسی، راه‌های متفاوتی را تجربه کرده و در حال تجربه هستند.

با این وصف افغانستان به عنوان کشوری که در بردارنده گروه‌های متنوع قومی، مذهبی، زبانی و دارای حافظه جمعی خاص خود است باید نوعی نظام فدرالی متناسب خود را داشته باشد. تردیدی نیست که ذهنیت و حافظه تاریخی مردم افغانستان، ذهنیت استبداد زده و نا آشنا با پدیده‌های معطوف به سرنوشت جمعی چون: مشارکت در تصمیم‌گیری، حق داشتن تعیین سرنوشت، احترام به حقوق شهروندی و... است. به همین دلیل به صورت تاریخی، نگاه‌ها به قدرت در افغانستان، همیشه مطلق، تجزیه ناپذیر، انحصاری، و قطبی ساختن

امتیازات بوده است.

در مجموع مردم افغانستان در راستای همگانی سازی قدرت و تبدیل نمودن آن به کالایی که برای همه در دسترس باشد؛ تا زمینه مشارکت جریان های مختلف سیاسی و قومی، فراهم گردد؛ تجربه های ناکامی مثل دهه دموکراسی، مشروطیت خواهی، بیست سال دوره جمهوری اسلامی با محتوای لیبرال دموکراسی را پشت سر گذاشته است. به گونه ای که همیشه، برخورد مردم، با پدیده های مدرن مثل دموکراسی، حقوق بشر، حقوق شهروندی، آزادی بیان، حق انتخاب کردن و انتخاب شدن و سایر ارزش های انسانی جهان شمول، با شک و تردید بوده است. ولی در عین حال جریان های برابر طلب و عدالت خواه، در دل ناکامی ها، از تلاش باز نمانده اند و در این راه هزینه های زیادی را پرداخته اند. از این رو نوشته حاضر تلاش می کند تا با بررسی سیستمی که از سوی گروه های مشارکت جو بیشتر مورد توجه و اقبال قرار گرفته که همانا سیستم فدرالی است می پردازد.

پرواضح است که همه جریان های عدالت خواه، به دنبال برقراری عدالت اجتماعی در همه عرصه های جامعه؛ اعم از عدالت اداری، خدمات، امتیازات، توزیع تناسبی قدرت و حقوق شهروندی هستند. اما در عین حال شاید این سوال مطرح گردد؛ چه تحول و ضرورتی باعث شده تا «نظام فدرالی» مورد توجه و تأکید جریان ها و شخصیت های عدالت خواه قرار گیرد؟ واضح است؛ پس از سقوط نظام جمهوری اسلامی، مجموعه های مختلفی در صدد طرح و ارائه الگوی جدید برای شرایطی پسا امارت طالبانی برآمدند. زیرا فرض بر این است؛ رژیم امارت طالبانی که هم فاقد مشروعیت داخلی و بین المللی است و هم فاقد ظرفیت سازگاری با نرم های بین المللی؛ و هم فاقد توان تعامل با جامعه جهانی و همگرایی داخلی؛ در نتیجه روند خود نا بودی (انترویپی مثبت)

را طی می کند. لذا به حکم حق تعیین سرنوشت و تصمیم گیری درباره آینده خویش و مدیریت خانه مشترک (افغانستان)؛ شایسته است برای مواجهه با شرایط پسا طالبانی، طرح و الگوی نوع نظام سیاسی مورد نظر خود را داشت. آن هم طرحی که با واقعیت های عینی، تاریخی، بافت اجتماعی و پیچیدگی های زمانه سازگار و پاسخگو باشد. از این روی، نظر به ترکیب و بافت جغرافیای زیست اقوام و ساختار جامعه چند قومی افغانستان و دیگر متغیرهای تأثیر گذار؛ سیستم فدرالی در مقایسه با دیگر انواع نظام های موجود در جهان، هماهنگ ترین نوع نظام سیاسی، به منظور توزیع عادلانه و تناسبی امتیازات و قدرت برای جامعه متنوع و متکثر افغانستان می باشد. اما قبل از پرداختن به نظام فدرالی، شایسته است؛ به نظام نیمه ریاستی که همچنان در میان گروه های سیاسی طرفدارانی خود را دارد؛ پرداخته شود تا کاستی ها و معایب هر کدام در روشنی مقایسه با یکدیگر نمایان گردد. سپس به الگوی نظام سیاسی دیگر یعنی نظام پارلمانی- صدارتی، که این نیز کم و بیش طرفدارانی دارد پردازیم. تا از این رهگذر، در انتخاب مان دارای قضاوت آگاهانه باشیم.

نظام ریاستی

سیستم نظام ریاستی و یا دموکراسی ریاستی، نوعی از حکومت دموکراتیک است که رئیس جمهور برای مدت معین توسط آراء مستقیم مردم و یا غیر مستقیم (از طریق کالج انتخاباتی) سکان اداره کشور را در دست می گیرد. این نوع حاکمیت از منظر تبارشناسی، به سلطنت مشروطه بر می گردد. در واقع سلطنت مشروطه، پیش درآمد نظام ریاستی به حساب می آید که در اواخر قرن هجدهم پدیدار شد. (فلیب اردان، ۱۳۸۹: ۴۸۱) در این نوع نظام، به دلیلی که رئیس جمهور با رأی مستقیم مردم به قدرت می رسد، معمولاً پارلمان نمی تواند وی را برکنار سازد. هر

چند در موارد بسیار نادر امکان استیضاح او به وسیله پارلمان وجود دارد. مثلاً در قانون اساسی سابق افغانستان، مواردی برای استیضاح رئیس جمهور پیش‌بینی شده است که در عمل امکان استفاده از آن بسیار پیچیده و دور از ذهن به نظر می‌رسد. «اتهام علیه رئیس جمهور به ارتکاب جرایم ضد بشری، خیانت ملی یا جنایت، از طرف یک ثلث کل اعضای ولسی جرگه می‌تواند تقاضا شود.» (قانون اساسی افغانستان، ماده ۶۹) همانطور که ملاحظه می‌گردد، مواردی پیش‌بینی شده برای استیضاح رئیس جمهور، بسیار محدود و مصداقش بسیار مبهم و قابلیت تفاسیر و برداشت‌های متضاد می‌تواند داشته باشد. که این امر خود می‌تواند در جامعه سیاست زده افغانستان جنجال برانگیز و حتی نقطه شروع بحران گردد. زیرا مفاهیم جرایم ضد بشری، خیانت و جنایت؛ می‌توانند تفاسیری بسیار گوناگون و متنوعی را در صحنه‌ی سیاسی-اجتماعی جوامع چند قومی، مذهبی و زبانی که ذهنیت سیاسی‌شان متأثر از رویکرد قومی، مذهبی و زبانی هستند اصل موضوع را به انحراف بکشاند و زمینه ساز بحران دیگر گردد. بدان معنا که در چنین جوامعی، مشکل است؛ یک سوم اعضای پارلمان را، که خود تبلور گروه‌های قومی است بر علیه رئیس جمهوری که او نیز متعلق به یکی از همان گروه‌های قومی است به وجود آورد. لذا به نظر می‌رسد که مسئله استیضاح رئیس جمهور، یک موضوع دور از ذهن و غیر قابل تحقق باشد.

در ضمن عرصه سیاست در نظام جمهوریت، آنگونه که شاهد بودیم؛ بیشتر متمایل به اقتدارگرایی بود تا دموکراتیک. به همین دلیل عملکرد و تصمیمات رئیس جمهور خارج از کنترل و نظارت پارلمان بود. اما در نظام پارلمانی، حکومت توسط حزب پیروز که اکثریت کرسی پارلمان را در اختیار دارد و یا از ائتلاف احزاب سیاسی (در پارلمان) تشکیل می‌شود.

از این منظر قابل بازخواست‌تر است. در حالیکه در چارچوب نظام نیمه ریاستی، رئیس جمهور دور از دسترس مردم و پارلمان بود. به گونه‌ای که در بیشتر مسائلی که نظارت و موافقت پارلمان نیاز بود؛ رئیس جمهور به راحتی پارلمان را دور می‌زد و به شکل انحصاری اعمال قدرت می‌کرد. چون در آن سیستم، تفکیک قوا نیرومندتر بود. به همین دلیل در عمل پارلمان قدرت پاسخگو ساختن و یا برکناری رئیس جمهور را نداشت. همانطور که رئیس جمهور توان انحلال پارلمان را نداشت. چراکه هرکدام به طور جداگانه از طریق رأی مردم برگزیده می‌شد و منتخب مردم بود. فی الواقع در نظام ریاستی، حاکمیت ملی در دو نوبت تجلی می‌کرد، یکی در انتخابات رئیس قوه مجریه و دیگری در انتخاب نمایندگان قوه مقننه. اما نکته‌ای که در این نوع نظام می‌توان از آن به عنوان یک صفت ویژه یاد کرد، این است که در این گونه نظام، مردم در هنگام انتخابات بیشتر به شخصیت و تیم‌های نامزد ریاست جمهوری توجه دارند تا به سیاست‌ها و برنامه‌های حزبی آن؛ و این وضعیت این زمینه را ممکن می‌سازد که در انتخابات امکان دارد کسی پیروز شود که از حمایت هیچ حزبی در پارلمان برخوردار نباشد و در نتیجه ممکن است که رئیس جمهور نتواند کارایی لازم را در صحنه‌ی عمل از خود نشان دهد. (قاضی، ۱۳۸۲: ۳۱۶-۳۱۷) و نیز نقضی دیگری را که می‌توان در این نوع نظام شناسای کرد، وضعیت بعد از شکست تیم نامزدهای ریاست جمهوری است؛ یعنی در صورت شکست تیم نامزدهای ریاست جمهوری، این امکان وجود دارد که کاندیداتوران شکست خورده به طور کلی از عرصه فعالیت‌های سیاسی خارج شوند. در حالیکه در نظام‌های پارلمانی رهبران احزاب شکست خورده، رهبری اپوزیسیون را در دست می‌گیرند و به صورت منتقدان دولت به فعالیت‌های سیاسی‌شان ادامه می‌دهند تا در دوره

رئیس دولت، امکان برکناریش به واسطه عدم رأی اعتماد از طرف پارلمان وجود دارد. در عوض، این امکان برای نخست وزیر نیز وجود دارد که بتواند در بعضی موارد پارلمان را منحل نموده و انتخابات زود هنگام را برگزار نماید. در این نوع نظام (بر خلاف نظام ریاستی یا نیمه ریاستی)، در عین جدایی قوه مجریه و مقننه، همکاری بین این دو قوه برقرار است. (قاضی، ۱۳۸۲: ۳۷۱-۳۷۲)

وجه تمایز دیگری نظام پارلمانی از نظام ریاستی در این است که در این قسم نظام، مردم تنها نمایندگان خود را در پارلمان، انتخاب می‌کنند و رئیس دولت (نخست‌وزیر) یا توسط حزب پیروز در انتخابات که اکثریت کرسی‌های پارلمان را بدست آورده؛ و یا ائتلاف از احزاب پارلمانی، تعیین می‌شود. در این شکل حکومت، رئیس جمهور قدرت اجرایی ندارد و حکومت در دست رئیس دولت، یا نخست‌وزیر است. همچنین در نظام‌های پارلمانی بقا و دوام رئیس دولت برسر قدرت، منوط به تداوم اکثریت اعضای حزب او در پارلمان و یا اکثریت ائتلاف احزاب حامی دولت می‌باشد. و دوره ریاست نخست‌وزیر، محدودیتی ندارد بلکه تا زمانی که نمایندگان هم حزبی او، یا نمایندگان احزاب هم ائتلافی وی در پارلمان اکثریت اعضای پارلمان را در اختیار داشته باشد؛ بر سر قدرت باقی می‌ماند. (تانسی، ۱۳۸۳: ۲۱۹-۲۲۴) اضافه بر آنچه که بیان شد؛ از مشخصه‌های دیگری نظام پارلمانی این است که در این گونه نظام، تنها پارلمان از مشروعیت دموکراتیک برخوردار است. در حالیکه در نظام ریاستی، رئیس‌جمهور و پارلمان هر دو از مشروعیت موازی دموکراتیک برخوردارند. همین امر باعث می‌شود تا دو قوه، همواره بر سر بیشتر مسائل، رو در روی یکدیگر قرار گیرند. که این امر موجب می‌گردد؛ پتانسیل بروز اختلاف و نزاع میان آن دو وجود داشته باشد. در صورت بروز اختلاف، غالباً مجبور می‌شوند

انتخابات بعدی با برنامه‌های تازه وارد صحنه رقابت شوند. (دانش، ۱۴۰۱: ۶۶-۶۷)

در کل شاخص‌ترین ویژگی نظام ریاستی، استقلال هر یک از دو نهاد قوه مقننه و قوه مجریه در برابر یکدیگرند. از این حیث رئیس‌جمهور علاوه بر داشتن مقام ریاست کشور، متصدی مقام ریاست دولت یعنی مقام نخست‌وزیری نیز می‌باشد، و اوست که وزرا را تعیین و یا آنان را از مقام‌شان برکنار می‌نماید. زیرا در این نوع سیستم وزرا، تنها همکاران رئیس‌جمهور به شمار می‌روند. به همین دلیل فقط تحت ریاست او تشکیل جلسه می‌دهند. از این زاویه به یک اعتبار، وزرا خودشان را تنها در برابر رئیس‌جمهور مسئول و پاسخگو می‌دانند. به طور سر جمع می‌توان گفت که در این نوع رژیم، هر دو نهاد (مقننه و مجریه) به لحاظ نظری در یک سطح قرار دارند و دارای پشتوانه‌ی مساوی هستند. (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۷۸: ۹۴)

نظام پارلمانی

نظام پارلمانی یکی از دو شکل عمده حکومت دموکراتیک است که خواستگاه اشرافی دارد، و از نظر خصیصه دموکراتیک بودن، بعضی بر این است که نظام پارلمانی جدّ نظام دموکراتیک است. اما تشخیص این‌که چه نوع نظامی پارلمانی است، باید به میزان و سطح همکاری قوای مجریه و مقننه توجه شود. در این ساختار قوه‌ی مجریه مستقل است ولی در برابر قوه‌ی مقننه مسئول می‌باشد. پس اندیشه مسئولیت سیاسی دولت در مقابل پارلمان هسته مرکزی نظام پارلمانی را تشکیل می‌دهد. مسئولیت دولت در برابر پارلمان به این صورت است که دولت آزادانه سیاست‌های خود را تعیین می‌کند. اما نمی‌تواند آن را به مرحله اجرا بگذارد؛ مگر این‌که از اعتماد و حمایت پارلمان برخوردار باشد. یعنی دولت، در چارچوب این نظام، مسئول عملکرد خود در برابر پارلمان است. پس در واقع در این نوع نظام،

به دیوان قانون اساسی مراجعه نمایند. (بشیریه؛ ۱۳۸۷: ۳۵۹-۳۶۰)

به هر صورت با آنکه رئیس جمهور مسئول اعمال خود می‌باشد ولی حدود مسئولیت رئیس جمهور و نحوه برگزیدن او در تمام کشورهایی که از نظام ریاستی (یا نیمه ریاستی) و یا پارلمانی پیروی می‌کند یکسان نیست. مثلاً مطابق قانون اساسی سابق افغانستان، رئیس جمهور زمانی در قبال اعمال خود مسئول و قابل تعقیب بود که متهم به ارتکاب جرایم ضد بشری، خیانت ملی و یا جنایت، از طرف یک سوم اعضای پارلمان متهم می‌گردید. (قانون اساسی افغانستان، ماده ۶۹) در حالیکه در فرانسه رئیس جمهور فقط در صورت ارتکاب خیانت به کشور، قابل تعقیب و پیگرد قانونی است. مرجع رسیدگی به جرایم رئیس جمهور اعضای دیوان عالی عدالت که به طور مساوی از میان اعضای مجلس سنا و مجلس ملی برگزیده می‌شود می‌باشد. در واقع مجلسین به عنوان مدعی‌العموم علیه رئیس جمهور اعلام جرم می‌کنند و سپس توسط دیوان عالی عدالت، مورد محاکمه قرار می‌گیرد. (زرنگ، ۱۳۸۴: ۲۸۶-۲۸۷) اما در آمریکا، طبق بند چهار ماده ۲ قانون اساسی آن کشور، رئیس جمهور علاوه بر خیانت به کشور، در صورت ارتکاب جرائم جزایی، ارتشاء و سایر جنایات و خنجه‌های مهم محکوم شود، از سمت خود منفصل و مورد تعقیب قرار می‌گیرد. (مدنی، ۱۳۸۸: ۴۹۲)

مسئله دیگر مکانیزم انتخاب رئیس جمهور است؛ در کشورهایی که با سیستم نظام ریاستی و پارلمانی اداره می‌شود؛ شیوه انتخاب رئیس جمهور نیز یکسان نیست. در برخی از این کشورها انتخاب رئیس جمهور همانند اعضای پارلمان مستقیماً از طرف مردم صورت می‌گیرد؛ مانند کشورهای آمریکا، فرانسه و نظام سابق افغانستان. ولی در برخی دیگر کشورها، مردم تنها اعضای پارلمان را انتخاب

می‌کنند و بعد آن‌ها رئیس جمهور را تعیین می‌نمایند. مثل کشورهای ترکیه (قبل از اصلاحات جدید قانون اساسی) و آلمان فدرال. در آلمان فدرال، طبق ماده ۵۴ قانون اساسی آن کشور، رئیس جمهور توسط مجمع فدرال به مدت پنج سال انتخاب می‌شود؛ که برای یک دوره دیگر قابل تجدید است. (مدنی، ۱۳۸۸: ۴۹۲) مجلس فدرال با اکثریت دو سوم و شورای ایالات با اکثریت عادی می‌تواند رئیس جمهور را به نقض قانون اساسی و یا قوانین فدرال متهم نمایند؛ در نتیجه او را برای محاکمه به دادگاه قانون اساسی معرفی نمایند. البته دادگاه قبل از محاکمه، وی را از مقامش خلع می‌کند. در این کشورها رئیس‌جمهور از طرف اعضای پارلمان با یکسری تفاوت‌هایی جزئی انتخاب می‌شود.

نظام فدرالی

نظام فدرالی و یا سیستم فدرالی، از جمله مفاهیمی هستند که تاکنون دیدگاه هماهنگ و واحدی درباره‌ی آن ارائه نشده است. این واژه ریشه لاتینی دارد و از کلمه Foedus مشتق شده که به معنای عهد و پیمان و قول و قرار می‌باشد. که در آن طرفین از جایگاه مساوی، پیمان شراکت تعهد آوری را ما بین خود منعقد می‌کنند؛ که بر اساس این تعهد (covenant)، ضمن حفظ هویت و جامعیت فردی خود، هستی (entity) جمعی نوینی را، نظیر خانواده، نهاد سیاسی و غیره، بوجود می‌آورند. که بنوبه خود، هویت مستقل و جامعیت خاص خود را دارد.

مفهوم تعهد همچنین بدین معناست که طرفین معاهده، نه فقط بر مفاد قانونی تعهد خود، بلکه اخلاقاً بر روح عهد و پیمان خود نیز پایبند بمانند. بنابراین، توافق تعهدشده، چیزی فراتر از قرارداد ساده است، چرا که متضمن تعهد به رابطه‌ی پایدار و حتی دائمی در بین طرفین و تعهد به همکاری برای دستیابی به هدف‌های این پیمان و حل صلح آمیز مناقشات احتمالی است. (دانش، ۱۴۰۱: ۳۲-۳۳)

نمی‌توان از یک شکل واحد فدرالیسم سخن گفت. لیکن به رغم تنوع در اشکال متفاوت سیستم‌های فدرالی، همه آنها در یک مضمون کلیدی که می‌توان آن را عیار سنجش و تشخیص سیستم فدرالی از غیر فدرالی تلقی کرد: حاکمیت دوگانه (dual sovereignty) بین حکومت مرکزی (یا فدرال) و ایالت‌ها است. این دو سطح یا دو لایه از حاکمیت در یک جغرافیای معین با اینکه هر یک استقلال خاص خود را دارند، ولی در عین حال، منزوی از هم نیستند، بلکه هر دو سطح از حقوق متقابلی برخوردارند. به این ترتیب، هم ایالت‌ها، ضمن که در حوزه معین حاکمیت خود، اعمال قدرت می‌کنند؛ که از آن تحت عنوان خود حکومتی (یا self-rule) نام برده می‌شود؛ و هم در اداره حکومت مرکزی مشارکت دارند؛ که به حکومت مشارکتی (یا shared-rule) معروف است.

(اندرسون، ۱۴۰۲: ۲۳-۲۴)

ویژگی‌های نظام فدرالی

فدرالیسم به عنوان نوعی نظام سیاسی که از او (به) خاطر کار آمدی در نحوه توزیع قدرت و تأمین رضایت‌مندی شهروندان) به کمپایی سعادت نیز تعبیر شده است؛ متشکل از جوامعی با شاخصه‌های متفاوت است. با این توضیح که جوامع تشکیل دهنده، ممکن است از ویژگی جامعه ملی، زبانی، مذهبی، فرهنگ ویژه و سنت تاریخی گوناگون (خاص خود) برخوردار باشند. و هر یک از این جوامع با استفاده از خود مختاری سیاسی، به توسعه سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی ویژه خود بپردازند. بدان معنا که نظام فدرالی به جوامع تشکیل دهنده اجازه می‌دهد، تا مسیر توسعه‌ای را، که با ویژگی‌های اقلیمی، اجتماعی، جغرافیایی طبیعی و انسانی‌شان، بیشترین هماهنگی و سازگاری را داشته باشد برگزینند. در این خصوص، دولت فدرال تنها در نقش متحد کننده دولت‌های ایالتی تبارز می‌کند.

از این منظر، فدرالیسم هم به معنی ساختار و هم به معنی روش حکومت داری است. لذا «فدرالیسم» به دو گونه تقسیم می‌شود: «فدرالیسم متحد کننده و الحاقی» و «فدرالیسم جدا کننده» که شکل دومی، در کشورهای با نظام سیاسی متمرکز به وجود می‌آید و دومی نمونه فدرالیسم بی جنگ و انقلاب کشور بلژیک است که در سال ۱۹۹۳ استقرار یافت. (خوب‌روی، ۱۳۸۹: ۱۴) ولی در کل فدرالیسم یک نوع نظامی است که وحدت و یگانگی را بر شالوده تفاهم و رضایت همه طرف‌ها و صاحبان حق بر قرار می‌سازد، در عین حالی که از طریق یک قانون اساسی فراگیر، این تنوع مولفه‌های تشکیل دهنده، یگانگی سیاسی را حفظ می‌کند.

بر پایه چنین تعریفی، فدرالیسم، شکلی از سازمان سیاسی دولت است که بر حاکمیت دوگانه مرکز (فدرال) و ایالت‌ها، و یا به عبارتی دیگر، بر سطوح متفاوتی از توزیع عمودی قدرت، چه بشکل جغرافیایی یا ولایتی، چه بر اساس خطوط ملی-قومی و یا بر ترکیبی از جغرافیایی و ملی-قومی استوار است. که در آن هر یک از دو سطح حاکمیت در حوزه صلاحیت و اختیارات خود، از حق اعمال اقتدار مستقل و مشخص برخوردارند. یعنی هیچ یک از آن دو سطح حق تعرض به حیطه حقوق و صلاحیت‌های دیگری را ندارد. در کل آنچه که امروزه کلمه فدرال یا فدراسیون و یا ایالات متحده، گفته می‌شود، ریشه در همان کلمه لاتینی دارند. و وجه تمایز اساسی فدرالیسم را می‌توان سیستم سیاسی داوطلبانه مبتنی بر خود-حکومتی (self-rule) و حکومت-شراکتی (shared-rule) تعریف کرد.

ناگفته نماند که میزان قدرت و حدود اختیارات مرکز و ایالت‌ها (زیر مجموعه‌ها sub-units) و یا نحوه مشارکت زیر مجموعه‌ها در تصمیم‌گیری‌های قدرت مرکزی، از کشوری به کشور دیگر ممکن است فرق کند. از این نظر، در سطح مباحث نظری،

یعنی دولت فدرال می‌کوشد تا در دل تفاوت‌های بزرگی چون زبان، نژاد، مذهب و ... که به طور عمده، بعد جامعه شناسانه دارد (در کنار مشکل عدم تناسب اقتصادی در میان مناطق مختلف)؛ راه وحدت را جستجو کند. با این وصف دولت فدرال دارای اصولی چون: اصل تقسیم حاکمیت، اصل خودمختاری سیاسی، اصل مشارکت، قوه قضائیه و قانون اساسی مستقل است. در صورت فقدان این اصول، نمی‌توان دولتی را که مدعی فدرالی بودن است؛ فدرال نامید.

در مورد اصل تقسیم قدرت در سیستم‌های فدرالی باید واضح ساخت؛ این اصل به معنای تفکیک قوای سه‌گانه نیست. زیرا در فدرالیسم، علاوه بر تفکیک قوای سه‌گانه (به منظور تقسیم قدرت)، دوگانگی حاکمیت نیز وجود دارد. به عنوان مثال: نحوه قانون‌گذاری میان دولت فدرال و حکومت‌های ایالتی، برحسب اینکه موضوع قانون‌گذاری دارای اهمیت ملی و یا بعد محلی داشته باشد، تقسیم می‌شود. از این نظر هر یک از حکومت‌های ایالتی، در قلمرو صلاحیت‌ها و اختیارات تعیین شده، براساس اصل خودمختاری سیاسی مسئول هستند و تابع دولت فدرال نیستند. ولی اصل مشارکت، زمینه حضور مردمان همه ایالت‌ها را در دولت فدرال، از طریق حضور در مجلس دوم (مجلس سنا)، فراهم می‌سازد. اما در نظر داشته باشیم که چگونگی مشارکت ایالت‌ها در تصمیم‌گیری دولت مرکزی (فدرال)، از کشوری به کشوری متفاوت است. برای تضمین رعایت این اصول سه‌گانه؛ دادگاه مستقلی که وظیفه آن حراست از قانون اساسی فدرال است در نظر گرفته می‌شود. تا از این رهگذر همه مقام‌های سیاسی دولت‌های ایالتی و فدرال، ملزم به رعایت اصول سه‌گانه باشد. شایسته است که در اینجا افزون بر اصول یاد شده؛ اصول دیگری نیز برای پاسخگویی به نیازهای اجتماعی و حفظ منافع

همگانی مد نظر قرار گیرد. چرا که در هر حال نمی‌توان جوامعی که تحت نظام فدرالی اداره می‌شود، از تأثیر رسوبات سنت‌های تاریخی، سیاسی و حقوقی‌ای که ویژه هر یک از جوامع تشکیل‌دهنده فدرالیسم است مبرا دانست. به همین خاطر می‌بینیم که تمام کشورهای فدرالی؛ برای رسیدن به نظام فدرالی، مسیر جداگانه را پیموده‌اند. این مطلب اشاره به این نکته دارد که نظام فدرالی، دارای ماهیت و نسخه واحد نیست. که بتوان همان تک نسخه را برای تمامی کشورهایی که خواهان استقرار نظام فدرالی است؛ تجویز کرد. بلکه هر کشور و جامعه بنابه شرایط ویژه و سرگذشت تاریخی، فرهنگی، بافت اجتماعی خود و دیگر متغیرهای دخیل و تأثیرگذار؛ می‌تواند الگوی خاصی از نظام فدرالی را طراحی نماید که متناسب با نیازهای همان جامعه باشد (محسن رضایی، الکترونیکی، ۲۰۰-۲۰۱)

باین برای پیاده کردن نظام فدرالی در افغانستان؛ نباید از ویژگی‌های بافت اجتماعی، سنت‌های قوی تاریخی هر قوم، شرایط جغرافیایی، منطقه‌ای، ترکیب قومی، زبانی، مذهبی، و ... که ویژه افغانستان است در طراحی و اجرای نظام فدرالی غفلت شود. اما با وجود همه تفاوت‌های که بین سیستم‌های فدرالی وجود دارد، ولی در یکسری اصول اساسی و عناصر بنیادی، که جوهر فدرالیسم را تشکیل می‌دهند؛ باهم اشتراک دارند. که در صورت فقدان آن عناصر و اصول مشترک، نظام سیاسی مدنظر را هر نوع نظامی که بنامیم. اما نمی‌توان نظام فدرالی نامید.

در میان اصول مشترک نظام‌های فدرالی؛ تقسیم درونی دوگانه حاکمیت (dual sovereignty)، از اصلی‌ترین اصل به حساب می‌آید. این تقسیم درونی حاکمیت، یکی از شاخصه‌های اساسی انواع نظام‌های فدرالی است. نکته قابل توضیح در اینجا این است که، حاکمیت دوگانه را با تفکیک قدرت (separation of powers) نباید اشتباه گرفت. چون در همه

(دانش، ۱۳۹۱: ۲۱۱-۲۱۲).

براین اساس حکومت فدرال، نوعی حکومت مشروطه یا مقید به قانون اساسی است که در آن، قدرت و اختیارات بین مقامات مرکزی و مقامات منطقه‌ای-محلی به نحوی توزیع شده که هر یک از آن‌ها در حوزه مسئولیت‌شان از حق حاکمیت خودمختاری برخوردارند. به این معنا که در کنار یک حکومت مرکزی، تعدادی از حکومت‌های خودمختار و محلی وجود دارند که اقتدار و وظایف دولت

مرکزی، میان حکومت مرکزی و حکومت‌های محلی تقسیم گردیده است. در این مکانیزم، به بخش‌ها و حوزه‌های محلی، حقوق و وظایف و صلاحیت و اختیارات خاصی واگذار می‌شود. همچنین در صورت بروز اختلافات میان حکومت مرکزی و حکومت‌های محلی و ناحیه‌ای، روش‌ها و چارچوب‌های ویژه‌ای برای حل اختلافات پیش بینی می‌گردد (بخشی، ۱۳۸۹:

در مورد اصل تقسیم قدرت در سیستم‌های فدرالی باید واضح ساخت؛ این اصل به معنای تفکیک قوای سه‌گانه نیست. زیرا در فدرالیسم، علاوه بر تفکیک قوای سه‌گانه (به منظور تقسیم قدرت)، دوگانگی حاکمیت نیز وجود دارد. به عنوان مثال: نحوه قانونگذاری میان دولت فدرال و حکومت‌های ایالتی، برحسب اینکه موضوع قانونگذاری دارای اهمیت ملی و یا بعد محلی داشته باشد، تقسیم می‌شود.

۲۴۰-۲۴۱). لازم به ذکر است که پیوند دهنده اعضای فدرال، قانون اساسی است. که توسط نمایندگان منتخب مردم در مجلس مؤسسان به تصویب می‌رسد. شاید همین شیوه قانون‌گذاری، اصلی‌ترین تفاوت بین فدرالیسم و کنفدراسیون باشد. چراکه در کنفدراسیون تنها حکومت‌ها براساس یک پیمان و یا معاهده باهم متحد می‌گردد؛ ولی در فدرالیسم، اراده ملت‌ها از طریق قانون اساسی، چند دولت را در قالب یک دولت متحد می‌کنند.

در تحلیل پایانی، فدرالیسم در اصطلاح وسیع‌تر، به سیستم حکومتی گفته می‌شود که بخش‌هایی اداری (ولسوالی‌ها) و ولایات در کنار حکومت مرکزی از

دموکراسی‌های پارلمانی، تفکیک قدرت وجود دارد. ولی همه حکومت‌های پارلمانی، ضرورتاً فدراتیو نیستند، بلکه برای تحقق آن نیاز به تقسیم عمودی و افقی قدرت، یا حاکمیت دوگانه در درون کشور نیز هست. معمولاً در توزیع عمودی و افقی قدرت، در چند حوزه کلیدی که خود بازتابی از نیاز به اقدام و هماهنگی مشترک است؛ نظیر دفاع، سیاست خارجی، حق نشر پول و سیاست‌های کلی مربوط به اقتصاد کشور، در حوزه صلاحیت حکومت مرکزی

قرار دارد. ولی بقیه حوزه‌های مربوط به اداره کشور که جنبه محلی دارد؛ به ایالت‌ها واگذار می‌گردد. باز در این حوزه نیز، شکل واحدی از نوع و میزان صلاحیت‌ها در بین حکومت مرکزی و ایالت‌ها وجود ندارد. مثلاً در قانون اساسی کانادا، حوزه‌های صلاحیت ایالت‌ها، شمرده شده و ما بقی صلاحیت‌ها به دولت مرکزی تعلق دارد، حال آنکه در آمریکا درست بر عکس این

است. یا در سوئیس، براساس قانون اساسی، دولت فدرال، حق داشتن ارتش را در زمان صلح ندارد؛ مگر اینکه ایالت‌ها تایید کرده باشند.

با این توضیح می‌توان ادعا کرد که حکومت فدرال، بر آمده از: اتحاد چند دولت مستقل و یا تقسیم دولت واحد به چندین حکومت محلی (ایالت) است. که مبنایش قانون اساسی واحد فدرال می‌باشد. در این نظام، همه دولت‌های عضو فدرال، بخشی مهمی از استقلال خود را براساس قانون اساسی (فدرال) حفظ می‌کنند؛ که همان استقلال داخلی است. ولی با سپردن اختیارات وسیع، به حکومت مرکزی (فدرال)، شخصیت حقوقی بین‌المللی واحد پیدا می‌کنند.

خود تفویض کردند. در حالیکه هنوز به آنها استقلال کامل نداده بودند. در دهه ۱۹۸۰، به دلیل تمرکز بر توسعه انسانی و ضرورت همسان سازی شیوه‌های حکومتی با آن مرتبط بود. در حال حاضر، سیاست عدم تمرکز در هر کشوری منطق خاص خود را دارد. کشورهای پیشرفته سیاست عدم تمرکز را به دلیل عرضه ارزانتر و کارا تر خدمات برگزیدند. اما کشورهای در حال توسعه، به خاطر جلوگیری از عدم کارائی و بی‌ثباتی اقتصادی؛ و همچنین کشورهای با سابقه کمونیستی نیز از عدم تمرکز به عنوان ابزاری برای جذب و سرمایه‌داری کردن ساختارهای اقتصادی، و گذار شتابان به اقتصاد بازاری، آن را بکار گرفتند. عدم تمرکز سازمان اداری نیز برای مدیریت دستگاه بوروکراسی کشور، روشی است که از مدت‌ها پیش در بسیاری از کشورها به اجراء گذاشته شده است. در قاره آفریقا، عدم تمرکز، ابزاری است برای حفظ وحدت ملی. در نتیجه، ممکن است حکومت‌ها، به دلایل گوناگون و به درجات متفاوتی، سیاست عدم تمرکز را پیش ببرند. لیکن هیچ یک از این‌ها را نمی‌توان یک روش فدراتیو تلقی کرد، چرا که فاقد مکانیسم فدراتیو، یعنی حق حاکمیت دوگانه هستند (اندرو هیوود، ۱۳۸۹: ۲۳۶-۲۳۷).

نسبت خود مختاری و فدرالیسم

مفهوم خود مختاری در معانی متفاوتی بکار برده می‌شود و بیشتر در بردارنده اقدام به اختیار خود، در حوزه‌های معین است. از نظر توزیع یا پخش کردن قدرت سیاسی، خود مختاری، به معنی سیاست عدم تمرکز است، لیکن در غالب موارد، از اختیار انحصاری وضع قوانین و اداره امور محلی، و در بعضی مواقع حق قضائی در چهارچوب کلی قانون اساسی کشور است.

در اینجا باید بین "خودمختاری اداری" که بیشتر شکلی از عدم تمرکز در سازماندهی اداری کشور

قدرت قابل ملاحظه‌ای در تصویب قوانین در قالب و چارچوب معینی که در قانون اساسی فدرال مشخص شده؛ برخوردار باشند. به این صورت که بر مبنای قانون اساسی فدرال، قدرت میان حکومت مرکزی و حکومت‌های ایالتی و محلی، با در نظر داشت شرایط و ملاحظات جغرافیایی، ترکیبات جمعیتی، قومی- مذهبی و سایر ایجابات دیگر، تقسیم می‌گردد. ولی تشریک مساعی‌شان را در ارائه خدمات، هرچه بهتر به مردم خود انجام می‌دهند؛ در کل حکومت‌های فدرالی بیشتر بر اثر شرایط خاص جغرافیایی و بافت‌های اجتماعی پدید می‌آیند، به همین خاطر در همه جا یکسان و دارای شکل و فرم واحد نیستند. تفاوت‌هایی در بین شان قابل تشخیص است (رضایی، ۱۳۹۰: ۱۴۴).

سنجش تمرکز و عدم تمرکز در نظام فدرالی

هر نوع سیستم نظام فدرالی، ضرورتاً بر عدم تمرکز استوار است، چون فلسفه وجودی فدرالیسم مبتنی بر شکستن و توزیع قدرت بین ایالت‌ها و سپردن موضوعات محلی به ایالت‌های مربوطه است. لیکن هر نوع عدم تمرکز، به معنی سیستم فدرالی نیست. وجه تمایز اساسی بین سیستم فدرالی و عدم تمرکز را، باید در وجود حاکمیت دوگانه در حکومت‌های فدراتیو که خود اساساً با عدم تمرکز نیز همراه است سنجید، و فقدان آن را در عدم تمرکز اداری و یا حتی در خود مختاری، جستجو کرد. امروزه، اکثر کشورها، برحسب اقتضات و نیازهای زمانه، چه پیشرفته و چه در حال توسعه، اشکال متفاوتی از سیاست عدم تمرکز را در برنامه توسعه خود دارد. سیاست عدم تمرکز، اگرچه روش تازه‌ای نیست و بعد از پایان جنگ جهانی دوم، غالب کشورهای پیشرفته از آن استفاده کرده‌اند. ولی در دو دهه گذشته، عمومیت بیشتری یافته است. در سال‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، کشورهای استعمارگر، بخش قابل توجهی از اختیارات خود را به مستعمرات

سنجش تطبیق نظام فدرالی با ویژگی‌های افغانستان پیگیری موضوع فدرالیزه‌سازی افغانستان، بدون در نظر گرفتن پیامدهای محتمل (اعم از داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی)، همچنین مطالعه همه جانبه ساختار اجتماعی، موقعیت جغرافیایی از نظر سیاسی-اقتصادی و اجتماعی، مناسبات تاریخی اقوام، روسوبات روابط اقوام با اقوام و اقوام با حکومت‌های قوم‌محور، واقعیت‌های عینی-ذهنی و انواع بحران‌های تاریخی به همراه ایجابات جامعه افغانستان؛ به شدت ساده انگارانه و به معنای واقعی کلمه؛ سوق دادن کشور به سیاه چال بحران ویرانگر می باشد. زیرا یکی از اهداف روی آوردن جوامع به فدرالیزه‌سازی، استحکام حاکمیت، حفظ یکپارچگی سرزمینی شان است. این امر مهم در صورت قابل تأمین است که جایگاه حقوقی هر یک از نهادهای سیستم فدرالی؛ مثل مجلس مؤسسان، شورای ملی فدرال، رئیس جمهور و معاونان او؛ قوه قضائیه‌ی فدرال، سیاست خارجی و ... به دقت در قانون اساسی فدرال که نقش پیوند دهنده ایالت‌ها و مردمان ایالات را دارد تعریق و تدقیق گردد.

اگر به تاریخ مبارزات فدرال‌خواهی در افغانستان مراجعه کنیم؛ بی‌تردید جدی‌ترین حرکت در این راستا، اقدام حزب وحدت اسلامی به رهبری عبدالعلی مزاری در دهه هفتاد است که پیش‌نویس قانون اساسی دولت فدرال در مرکز نویسندگان افغانستان با محوریت سرور دانش و مقدمه ایشان آماده گردید و توسط شهید مزاری به عنوان رهبر حزب وحدت به نماینده وقت سازمان ملل متحد در امور افغانستان، آقای اخضر ابراهیمی ارائه شد. در واقع این پیش‌نویس، طرح پیشنهادی حزب وحدت برای نوع نظام سیاسی افغانستان بود. که نسبتاً از جامعیتی خوبی برخوردار است. ظرفیتی مبنا قرار گرفتن برای نوع نظام سیاسی آینده دارد. در این پیش‌نویس، مکانیسم و فرایند، طرح و تصویب قانون

است، و «خودمختاری سیاسی» که به معنی انتقال حق قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی به یک واحد سرزمینی درحوزه‌هایی معین است، و همچنین «خودمختاری فرهنگی»، قائل به تمایز شد. خودمختاری فرهنگی، با خودمختاری سیاسی فرق می‌کند. خود حکومتی فرهنگی، معمولاً به گروه‌های زبانی، مذهبی و یا از نظر قومی متفاوت بکار برده می‌شود. تا گروه‌های اجتماعی که صرفاً بر اساس تعلق سرزمینی تعریف می‌گردد، و دامنه خود مدیریتی آنان محدود به آموزش، فرهنگ و زبان اقلیت و امور مذهبی و رفاهی می‌باشد. نهادهای خود مختار نیز فقط در آن حوزه‌های معین حق اعمال قدرت را دارند و نه بیشتر.

محدوده خودمختاری سیاسی، همانگونه که اشاره شد، وسیع‌تر است و درجه و وسعت اختیارات تفویض شده نیز در هر موردی ممکن است فرق کند. خودمختار منطقه‌ای عمدتاً حوزه‌های آموزش، فرهنگ، زبان، محیط زیست، برنامه‌ریزی محلی برای منابع طبیعی، توسعه اقتصادی، امور اداری محلی، مسکن، بهداشت و دیگر امور اجتماعی را در برمی‌گیرد (اندروه‌یوود، ۱۳۸۹: ۲۴۰).

تفاوت اساسی خود مختاری با سیستم فدرال در اینست که دولت مرکزی حق تغییر یا برهم زدن اختیارات تفویض‌شده را در مناطق خودمختار دارد؛ در حالیکه براساس قانون اساسی فدرال، چنین حق یک طرفه برای دولت مرکزی در حکومت فدرال وجود ندارد. زیرا بر اساس قانون فدرال و قرارداد اولیه که مبنای فدرالیزه‌سازی را تشکیل می‌دهد؛ اصل برابری واحدهای ایالتی حاکم است. بدون مشوره و مشارکت همه ایالت‌ها، ایالت فدرال نمی‌تواند در مسایل اساسی، به طور یک جانبه اقدام نماید. دیگر اینکه سیستم خود مختار، فاقد جنبه حاکمیت دوگانه و مشارکت متقابل در اداره حکومت مرکزی است.

مجموعه این فعالیت‌های به ظاهر جدا و بی‌ارتباط، همانند اعضای یک موجود ارگانیک، در راستای تأمین اهداف نهایی دولت جمهوری فدرال، تعریف شده. بر این اساس مناسبات ایالات با یکدیگر، بر مبنای حسن تفاهم، تقویت روحیه همکاری متقابل پیش‌بینی شده. به گونه‌ای که همه ایالت‌ها، همراه با تطبیق برنامه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی دولت فدرال؛ حق دارند با استفاده از تجارب همدیگر، قراردادهای مفید متقابل تجاری با یکدیگر نیز داشته باشند. تا از تجارب و ظرفیت‌های جغرافیایی و اقلیمی خاص همدیگر، برای پیشبرد مسایلی اقتصادی، فرهنگی، آموزشی، و ... بهره ببرند.

نظر به شرایط و فضای فکری حاکم بر آن زمان (دهه ۱۳۷۰)؛ در این پیش‌نویس به حقوق زنان و اقلیت‌ها؛ اعم از: قومی، مذهبی، زبانی و ... توجه خوبی شده است. چنانکه در ماده بیست و ششم آمده است: «هر ایالت از حقوق و خدمات زن در برابر خانواده و جامعه حمایت می‌کند. تساوی حقوق اسلامی و قانونی زن و مرد را در حیات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی تضمین می‌نماید». این برجستگی‌های پیش‌نویس؛ نشان از وسعت نظر، درک شرایط بین‌المللی، الزامات زمانه، وقع‌گرا بودن رهبری حزب وحدت (شهید مزاری) و تدوین کنندگان پیش‌نویس بر محوریت سروردانش دارد. (مرکز نویسندگان افغانستان، ۱۳۷۴: ۳۶۸-۳۷۰)

در فصل دوم این پیش‌نویس، که به اساسات نظام اجتماعی-اقتصادی مربوط است؛ بیشترین توجه روی تأمین عدالت اجتماعی و حقوق گروه‌های آسیب‌پذیر جامعه؛ مثل گروه‌های قومی، مذهبی، زبانی و ... شده است. مثلاً در ماده بیست و یکم و بیست و دوم به طور خاص به موضوع، تأمین عدالت در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در میان مردمان ایالت‌ها پرداخته. حکومت ایالتی را

اساس و قوانین فرعی هر ایالت، به درستی پیش‌بینی شده است. براساس این پیش‌نویس، قوانین ایالتی، توسط شورای ایالتی هریالت طرح، و توسط شورای ملی فدرال به تصویب می‌رسد. نکته دیگری که در تشکیلات واحدهای اداری و تعیین حدود جغرافیایی ایالات، که بسیار مهم است تذکر رفته است. مثل در نظر گرفتن علایق منطقه هرمنطقه، مسایلی تاریخی، فرهنگی، مقتضایات اقتصادی و سازگاری ویژگی‌های اجتماعی، تقسیم و یا الحاق و انفصال ایالات، به خوبی در نظر گرفته شده است. زیرا با لحاظ نمودن چنین ملاحظات است که زمینه توسعه، رشد، ایجاد رقابت مثبت در بین ایالت‌ها و فلسفه اهمیت نظام فدرالی برجسته ساخته می‌شود. با اندک تأمل روی تقسیم‌بندی ایالت‌ها، متوجه می‌شویم که فلسفه و نکته اصلی این تقسیم بندی بیشتر بر مبنای جغرافیایی سکونت اکثریت هریک از اقوام است. (مرکز نویسندگان افغانستان، ۱۳۷۴: ۳۱۷-۳۱۸)

در مجموع پیش‌نویس طرح قانون اساسی فدرال، مبنای خوبی برای چگونگی تقسیمات اداری فدرال هم می‌تواند باشد. زیرا خیلی از جنبه‌ها و نیازمندی‌های هر یک از ایالت‌ها و حکومت فدرال را پیش‌بینی کرده است. به عنوان مثال: در پیش‌نویس قانون اساسی فدرال، ضمن که، تأکید بر تعیین حدود جغرافیایی ایالت‌ها و برخورداری آنان از قانون اساسی ایالتی، در چارچوب داشتن قوای مستقل قانون‌گذاری، اجرائیه، قضائیه، که بتواند حاکمیت برتمام قلمرو خویش داشته باشد؛ بیان گردیده. همچنین می‌تواند هریک از ایالت‌ها، در کنار بیرق جمهوری فدرال، بنا بر خصوصیات ایالتی خود، از بیرق و نشان ایالتی نیز برخوردار باشد.

در این طرح، ایالت‌ها همانند مجموعه جزایر، جدا از هم و بدون ارتباط نیستند. بلکه در چارچوب قانون اساسی دولت جمهوری فدرال، به صورت سیستماتیک و قانون‌مند، باهم در تعاملند. که

چارچوب مناسب برای ساختار اجتماعی-جغرافیایی افغانستان که گروه‌های قومی، مذهبی و زبانی بتوانند در قالب آن به حقوق و مطالبات سیاسی سرکوب شده شان برسند، بیشترین حامیان و طرفداران در میان گروه‌های قومی و همچنین بسیاری از حلقات و گروه‌های سیاسی، پیدا کرده است. ولی از آنجایی که دولت‌های ایالتی در سیستم فدرالی، دارای صلاحیت‌های سیاسی و سازمانی ویژه خود هستند. (قاضی، ۱۳۸۲: ۲۴۲) با تفسیرهای تحریف شده از سیستم نظام فدرالی توسط جریان‌های تمامیت‌خواه و غافل از ایجابات جامعه افغانستان از نظر تاریخی، بحران‌های دوامدار، نیاز جامعه امروزی؛ مخالفان سرسختی را نیز در میان برخی جریان‌های سیاسی و گروه قومی و زبانی خاص دارد. اگر به صورت خوش‌بینانه به موضوع نگاه کنیم؛ شاید دلیل و انگیزه مخالفان سیستم فدرالی ریشه در گرایش به خودمختاری و استقلال هرچه بیشتر ایالت‌ها داشته باشد. همچنین نظر به ذهنیت بدبینانه و واگرایانه‌ی تاریخی اقوام نسبت به همدیگر و روابط و تعاملات ناخوشایند شان در گذشته، که همواره مبتنی بر بدبینی و عدم اعتماد نسبت به همدیگر تا سر حد نفی و حذف همدیگر بوده است؛ استدلال‌شان تا جایی دور از واقعیت نیست. البته از یک موضوع دردآور نباید غفلت ورزید؛ و آن اینکه روحیه‌ی واگرایی در میان اقوام افغانستان در طول تاریخ این کشور، ریشه در رفتار استبدادی، انحصار و تبعیض سیستماتیک حکومت‌های قوم‌محور داشت و دارد. در واقع همین امر یکی از معضلات حکومت‌های مرکزی در جهت ملت‌سازی و ایجاد هویت ملی واحد بوده است.

چنانکه عبدالحمید مبارز در کتاب خود تحت نام «فدرالیسم و عواقب آن در افغانستان» معتقد است: «نظام فدرالی منجر به تجزیه افغانستان می‌شود». وی این پیامد را یک مسأله قطعی میداند. از این رو تمام

مکلف ساخته تا به منظور رشد فرهنگ، زبان و جمع‌آوری و نشر ادبیات مردم تدابیر لازم را در جهت انکشاف و رشد آن‌ها در نظر بگیرند. (مرکز نویسندگان افغانستان: ۳۷۰-۳۷۱) اما صرف نظر از طرح نظام فدرالی، یک مطلب را باید در نظر داشت؛ و آن اینکه: از آغاز انقلاب و قیام مردم افغانستان علیه نظام کمونیستی و اشغالگری ارتش سرخ اتحاد جماهیر شوروی و نیز جنگ‌های تنظیمی و داخلی؛ افغانستان عملاً به صورت ایالت‌های خودمختار فدرال قومی اداره می‌شد. از این نظر ذهنیت مردم افغانستان، برای پذیرش سیستم فدرالی آماده بود. به گونه‌ای که وفاداری و تعهد به مرزها و قلمرو جغرافیایی سکونتگاه قومی، چنان در باورگروه‌های قومی، تثبیت و نهادینه شده بود؛ که هر قوم دفاع از مرزها و محدوده سکونت‌شان را به مانند مرزهای ملی و سرزمینی (شاید هم حاد تر)، برخویش فرض می‌دانست و در برابر تعدی و نفوذ دیگر اقوام اعلام جهاد می‌کردند؛ و با آنان به حیث متجاوزین خارجی با هدف جنگ‌های بخشی می‌جنگیدند.

البته مسأله وفاداری به قلمرو قومی و احساس دلبستگی شدید به اهدافی قومی از طرف گروه‌ها و احزاب حاکم بر آن مناطق (که همان احزاب نیز ماهیت قومی داشتند) به عنوان یک رسالت ملی-میهنی در میان اعضای قوم تبلیغ و ترویج می‌گردید. از این حیث دفاع از مرزهای قومی به مثابه یک جنگ مقدس در راه خدا قلمداد می‌شد. چنانکه در عمل کلیت کشور به چندین حکومت خود مختار قومی تقسیم شده بود؛ که هر کدام اداره‌ی خاص خود را نیز داشتند.

حال بعد از تجربه دولت اسلامی مجاهدین، امارت طالبانی و نظام جمهوری اسلامی همراه با ساختار نیمه ریاستی و در نتیجه فروپاشی آن، سلطه مجدد امارت طالبانی؛ نظام فدرالی به عنوان دیدگاه رقیب نظام ریاستی، پارلمانی و امارتی به حیث یک

دارای تنوع و گوناگونی فرهنگی، زبانی، قومی، مذهبی، و خواست‌های سیاسی و هدف‌های نامتجانس هستند، سازگار است. تا از این طریق بتوانند در کنار خودمختاری منطقه‌ای، وحدت ملی را حفظ نمایند. همچنین یکی از اهداف مهم تشکیل فدرالیسم، به صحنه آوردن مزیت‌های نسبی محلی از نظر اقتصادی، فرهنگی و ... می باشد. یعنی در قالب سیستم فدرال تلاش می شود تا ظرفیت‌های مردم هر منطقه بیشتر برانگیخته شود. و همین امر سبب راه افتادن یک رقابت مثبت بین ایالت‌ها در درون نظام فدرال می گردد. (عالم، ۱۳۸۸: ۳۳۸-۳۴۱)

به نظر می‌رسد آقای مبارز نه درک درست و روشن از سیستم فدرالی دارد و نه شناخت از ظرفیت‌ها و استعداد توسعه‌ی مناطق مختلف افغانستان. به همین دلیل، وقت که سخن از نظام فدرالی برای افغانستان می‌زند؛ این سیستم را نامناسب و زمینه‌ساز تجزیه افغانستان معرفی می‌کند. و متعاقب آن به تعریف و تمجید از سیستم فدرالی آمریکا می پردازد. اما توجه نمی‌کند که به چه دلیل درخت نظام فدرالی در آمریکا، میوه خوش طعم ثمر می‌دهد و در افغانستان کاملاً دانسته. چون یکی از معایب این نظام را محدودیت و یا حتی ممنوعیت رفت و آمد شهروندان هریالت به ایالت دیگر دانسته. چنانکه قبلاً توضیح داده شد؛ در سیستم فدرالی، شهروندی مضاعف پدید می‌آید. یعنی یک شخص در عین زمان که شهروند ایالت خاص هست، شهروند دولت فدرال نیز هست. و او می‌تواند با استفاده از امتیاز شهروندی دولت فدرال (ملی)، در تمام ایالت‌ها بدون نیاز به گرفتن ویزه، حق تردد و حق انتخاب سکونت و اشتغال داشته باشد. شاید محدودیت‌های هم داشته باشد؛ ولی همه محدودیت‌ها و سهولت‌ها، در قالب قانون اساسی فدرال قابل پیش‌بینی است. (مبارز، ۱۹۹۸: ۱۱۱)

تلاش خود را در جهت سیاه‌نمایی سیستم فدرالی برای جامعه افغانستان به کار گرفته است. ولی نظر به تعریفی که ایشان از سیستم فدرالی ارائه کرده نشان می‌دهد که وی درک درستی از مفهوم معجمی فدرالیسم ندارد. زیرا فدرالیسم را فقط به معنای «تقسیم» گرفته. که خواننده متن از نظر روانی؛ در همان نگاه نخست، یک ذهنیت منفی و بدبینانه نسبت به اصل موضوع که سیستم فدرالی باشد؛ پیدا می‌کند. در حالیکه فدرالیسم به دو گونه تقسیم می‌شود: «فدرالیسم متحد کننده و الحاقی» و «فدرالیسم جدا کننده». که به نوع اول، اصطلاحاً کنفدراسیون گفته می‌شود و به نوع دوم فدراسیون. اما در هر دو قسم، فدرالیسم به معنای اتحاد دولت‌هاست. منتها در قسم اول، فدرالیسم به معنای دولت‌های مستقل، با حفظ قوانین، حاکمیت داخلی و بین‌المللی، و نیز شهروندی یگانه است. منتها بنا به برخی اهداف مشترک دفاعی و اقتصادی، دولت‌ها باهم متحد می‌شوند و اجتماعی از دولت‌ها را به وجود می‌آورند. و از نظر حقوقی هم هرگاه بخواهند؛ بدون مواجهه با کدام مشکل حقوقی و قانونی، می‌توانند از اتحا خارج شوند. در حالیکه در قسم دوم؛ در عین کثرت و تعدد دولت‌ها، در صحنه بین‌الملل دولت واحدی وجود دارد. که به طور عموم، از ابتدا نیز دولت واحد بزرگ، با نظام سیاسی متمرکز بوده است. اما باهدف توزیع قدرت و کم کردن مسئولیت دولت مرکزی (فدرال)، و افزایش مشارکت نواحی و مناطق مختلف در برنامه‌های توسعه‌ای، به منظور بالابردن توانایی‌های نواحی مختلف و استفاده مطلوب از استعداد و ظرفیت‌های محلی، به وجود می‌آید. در دولت فدرال یا فدراسیون؛ برای دولت‌های ایالتی، قوانین تازه وضع می‌شود و شهروندی هم در چنین نظامی، مضاعف می‌گردد. در واقع این نوع نظام بیشتر با وضعیت کشورهای بزرگ و با نظام سیاسی متمرکز؛ بالاخص کشورهای که

ندارد. زیرا در دولت‌های ملی، از همه ابزارهای دولتی و ایدئولوژیک استفاده می‌شود تا اقلیت‌ها، در هویت جمعی مشخصی جای گیرند. و از طرف فرهنگ اقلیت‌ها را با سیاست‌های حمایتی که در قانون اساسی راهکار توسعه و انکشاف آن مشخص می‌شود؛ به صورت فولکلوریک در می‌آورد تا آنان را با فرهنگ کلان جامعه هماهنگ و همانند سازد. و حال آنکه افغانستان سرزمین اقلیت‌ها است. هریک از قوام، انبانی از خاطرات جمعی هویت‌بخش و سایر عناصر فرهنگی خاص خود را نسل به نسل حمل کردند و تا به امروز زنده ماندند و خودشان را براساس آن تعریف می‌کنند. هویت ملی مشترک یا وابسته بودن به ملت افغان در چنین فضای، برای اقوام افغانستان انگاره تازه و اکراه آور است. گرچه برطبق قانون اساسی نظام سابق، هویت «افغان» را بر همه افراد ساکن در افغانستان اطلاق کرده بود. چنانکه در ماده‌ی چهار قانون اساسی آن نظام تصریح شده است: «بر هر فرد از افراد ملت افغانستان کلمه افغان اطلاق می‌شود» (قانون اساسی افغانستان، ماده ۴) ولی واقعیت این است که اکثریت گروه‌های قومی غیر از قوم پشتون، معتقدند که کلمه افغان فقط بازتاب دهنده هویت قوم «پشتون» است و از اطلاق آن بر دیگر اقوام، احساس ناخوش آیند و ناراحت کننده دست می‌دهد. در نتیجه دولت-کشور فدرال، مرکب از دولت‌های کوچکی است که هم می‌خواهند مستقل بمانند و هم در عین حال آمادگی دارند تا میزان قابل توجهی از حاکمیت خود را به دولت مرکزی بسپارند و هم خواستار این است که علاوه بر حفظ حاکمیت درون دولتی، در تحقق اراده حاکمیت دولت-کشور مرکزی مشارکت کنند. چراکه این‌گونه دولت‌ها، در چارچوب کشور فدرال قرار دارند، از حیث حقوق داخلی روابطی بین خود برقرار نموده‌اند که بر آن اساس، صلاحیت عملکردهای مهم که مربوط به منافع کلان ملی است؛ در انحصار دولت

به هر حال تمام الگوهای حکومتداری در راستای یک هدف به وجود آمده است؛ و آن تأمین عدالت اجتماعی در همه عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و ... است. از این رو هرگاه ناکارآمدی یک سیستم حکومت داری در برآوردن اهداف مذکور نمایان شد؛ عاقلانه نیست که برتداوم آن اصرار گردد.

فدرالیسم و راه حل مشکل هویتی

یکی از مشکلات جدی کشورهای چند قومی مثل افغانستان، مسئله هویت‌ها است. در اینگونه جوامع، افراد به خاطر وابستگی شان به کیش و آیین، زبان، قوم و یا ناحیه زیست شان، هویت جمعی خود را تعیین و تعریف می‌کنند. دشواری کار در این‌گونه جوامع، بیشتر از آنجا شروع می‌شود که در زمان انتخابات، رویکرد تبلیغاتی کاندیداتوران، با هدف جلب آرای قومی، وابستگی آنان به این‌گونه هویت‌ها را بیشتر دامن می‌زند و غیریت‌سازی هریک از کتله‌های قومی-زبانی را با دارندگان هویت‌های دیگر بر می‌انگیزانند. لذا یکی از دلایلی عمده طرفداران سیستم فدرالی در کشورهای چند قومی، فائق آمدن بر مسئله هویتی است. چون در سیستم فدرالی، یکی از مباحث اصلی تقسیم و تعیین حدود مرزهای دولت‌های ایالتی، ملاک قرار دادن مسایلی قومی، زبانی و ... است. در افغانستان نیز یکی از چالش‌های عمده، در طول تاریخ این سرزمین، همین موضوع بوده است. افغانستان آمیزه از گروه‌های قومی و قبیله‌ای گوناگون است؛ و دولت مرکزی، تا هنوز نتوانسته همه گروه‌ها را در مجموعه‌ای از هویت جمعی، که در حقیقت تنها یک ملت می‌تواند حامل آن باشد، قرار دهد. به خاطر همین مشکل، اگر بخواهیم از واژه دولت ملی، معنای دقیق آن را مراد کنیم، افغانستان را حتی نمی‌توان یک دولت ملی خواند. چون در این سرزمین مردمانی که کاملاً یگانه و معرف یک هویت جمعی روشن باشند؛ وجود

برون رفت از مشکلات و بحران‌های دوام دار، عمیق تاریخی و فرسایشی افغانستان؛ پذیرش نظام فدرالی است؟ در این نکته تردیدی نیست که هرکس درک دقیق و روشنی از تاریخ و مناسبات اقوام با اقوام و دولت‌های قوم‌محور، با اقوام محروم، همچنین ساختار اجتماعی افغانستان داشته باشد؛ گزینه فدرالیسم را تنها راه حل خواهد دانست. از طرف دیگر می‌دانیم که مسأله اصلی همه فدرالیست‌ها در طول مبارزات ضد تبعیض، ضد انحصار و تمامیت خواهی، برقراری عدالت اجتماعی در تمام حوزه زندگی سیاسی- اجتماعی و ساختار اداری بوده است. در حقیقت مبارزات و تلاش‌های که تا کنون جریان دارد؛ یک هدف را تعقیب می‌کند؛ که عبارت باشد از شکستاندن تفکر انحصار و تمامیت‌خواهی سازماندهی‌شده. به همین خاطر همه آنان در میان عوامل زمینه ساز فدرالیسم، تنها با در نظر داشت «احساس تجانس و همگرایی فرهنگی و اجتماعی» نظام فدرالی را با شرایط افغانستان، مناسب تشخیص داد و پیش‌نهاد کرد. چون می‌دانست که برای پیوند دادن صلح آمیز کثرت‌گرایی، تنوع ملی، قومی، فرهنگی، زبانی و مذهبی در افغانستان، و نیز با داشتن دولتی کارا و درعین حال یکپارچه، نظام فدرالی بهترین انتخاب است. همچنین روند رو به رشد خواسته‌های باز شناسی هویتی و حق تعیین سرنوشت در میان آندسته از ملیت‌هایی که با سلطه سیاسی، فرهنگی و اقتصادی یک ملیت خاص بر آن‌ها، حقوق سیاسی و فرهنگی شان، در طول تاریخ نادیده گرفته شده. پدیده سلطه یک ملیت، بر ملیت‌های دیگر، چنان جا افتاده و نهادینه و عادی‌سازی شده بود که تبدیل به یک هنجار فکری و رفتاری در ذهن و ضمیر نا خود آگاه سایر اقوام تثبیت و عادی شده بود. در حقیقت جز این، دیگر تصور نمی‌شد. به گونه‌ای که بسیاری از کسانی که خود را دموکرات و یا مدافع حقوق بشر می‌دانستند،

مرکزی قرار داشته باشد؛ و دولت‌های عضو را مشمول حقوق داخلی و مستحیل در جامعه کل فدرال ساخته است. در این ساختار هدف اساسی را که دولت-کشور فدرال دنبال می‌کند، همگون‌سازی و مستحیل نمودن دول عضو در قالب کشور جدید است. این کشور جدید به موجب قانون اساسی،

یکی از مشکلات جدی کشورهای چند قومی مثل افغانستان، مسئله هویت‌هاست. در اینگونه جوامع، افراد به خاطر وابستگی شان به کیش و آیین، زبان، قوم و یا ناحیه زیست شان، هویت جمعی خود را تعیین و تعریف می‌کنند

یکی از دلایلی عمده طرف‌داران سیستم فدرالی در کشورهای چند قومی، فائق آمدن بر مسئله هویتی است. چون در سیستم فدرالی، یکی از مبناهای اصلی تقسیم و تعیین حدود مرزهای دولت‌های ایالتی، ملاک قرار دادن مسایلی قومی، زبانی و... است.

سهم عمده‌ای از قدرت عمومی را، از آن خود می‌کند و بخشی کمتری را به دول عضو واگذار می‌نماید. در کل، شکل فدرالی دولت-کشور درباره‌ی تضمین آزادی، به نسبت دولت‌های بسیط یا مرکب‌ساده، رجحان دارد، زیرا با وجود روابط پیچیده بین دولت مرکزی و دولت‌های عضو، دولت فدرال از لحاظ داخلی مجبور است که با دولت‌های عضو برای تصمیم‌گیری به مذاکره بنشیند. از این زاویه، تصمیمات متخذه در سطح دولت-کشور، کمتر جنبه فرمان‌روایی و تحکم دارد. (قاضی: ۲۴۲-۲۴۴)

نتیجه

درباره نظام فدرالی، شاید در ذهن هر خواننده نخستین سوال این باشد که چه دلایلی و انگیزه سبب شد تا فدرالیست‌ها به این نتیجه برسند که راه



افق ذهنی شان در دیدن این اجحاف‌ها باز می‌استاد و متوقف می‌شد. زیرا تجربه تاریخی، دیگر جوامع که وضعیت مشابه افغانستان را دارد؛ نشان داده است که نمی‌شود، یک کشور چند ملیتی را که در آن سلطه سیاسی و فرهنگی یک قوم حاکم باشد؛ ولی نابرابری اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در بین دیگر ملیت‌ها و یا شکلی از آپارتاید را به وجود نیاورد، و آن‌ها را عملاً به شهروندان درجه دوم و سوم تبدیل نکند. روشن است که این سلطه، قبل از هر چیز، خود را از طریق مکانیسم حاکمیت سیاسی و سلطه آن بر دستگاه سیاسی نشان می‌دهد. لذا نظام فدرالی، قبل از آنکه راه حلی برای همه مشکلات سیاسی-اقتصادی و همه بیماری‌های اجتماعی معرفی شود؛ تلاشی است برای حل صلح‌آمیز نابرابری‌های ملی در درون کشور؛ و نزدیک کردن آنان به همدیگر در یافتن راه‌حلی مناسب در تغییر ساختارهای سیاسی حکومتی، تعدیل انواع نابرابری‌های سیاسی-اجتماعی در بین ملیت‌ها و ارائه پاسخی دموکراتیک برای آن‌ها، بی‌آنکه شیرازه امور کشور از هم گسسته و بپاشد.

منابع:

۱. اردان، فلیب (۱۳۸۹)، نهادهای سیاسی و حقوق اساسی، رشید انصاریان، اهواز، انتشارات دانشگاه شهیدچمران.
۲. قانون اساسی افغانستان.
۳. قاضی، ابوالفضل (۱۳۸۳)، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، نشر میزان.
۴. طباطبایی موتمنی، منوچهر (۱۳۶۸)، حقوق اساسی، تهران، نشر میزان.
۵. تانسی، استیون (۱۳۸۳)، مقدمات سیاست، هرمزهمایون پور، تهران، نشرنی.
۶. بشیریه، حسین (۱۳۸۷)، آموزش دانش سیاسی: مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی، تهران، مؤسسه نگاه معاصر.
۷. زرنگ، محمد (۱۳۸۴)، سرگذشت قانون اساسی در سه کشور ایران، فرانسه، و آمریکا، تهران، انتشارات مرکزاسناد

انقلاب اسلامی.

۸. مدنی، سیدجلال الدین (۱۳۸۸)، حقوق اساسی تطبیقی، تهران، جنگل، جاودانه.
۹. خوب روی پاک، محمد رضا (۱۳۸۹)، فدرالیسم در جهان سوم؛ تهران، هزارکرمان.
۱۰. غفوری، محمد (۱۳۸۵)، سازمانهای بین‌المللی، تهران، سمت.
۱۱. دانش، سرور (۱۳۹۱)، حقوق اساسی افغانستان، افغانستان، کابل، انتشارات دانشگاه ابن سینا.
۱۲. بخشی، علی آقا (۱۳۸۹)، مینوافشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، چاپار.
۱۳. رضایی، اسدالله (۱۳۹۰)، حکومت فدرالی و اصلاحات در افغانستان، قم، دارالتفسیر.
۱۴. هیوود، اندرو (۱۳۸۹)، سیاست، عبدالرحمن عالم، تهران، نشرنی.
۱۵. مزاری، عبدالعلی (۱۳۷۴)، حیاء هویت، مجموعه سخنرانی‌های شهید مزاری، مرکز نویسندگان افغانستان-سراج.
۱۶. دانش، سرور (۱۴۰۱)، جستاری درباره فدرالیسم، کابل، انتشارات بنیاد اندیشه،
۱۷. اسپریگنز، توماس (۱۳۸۲)، فهم نظریه‌های سیاسی، مترجم: فرهنگ رجایی، تهران، نشرآگاه.
۱۸. رضایی، محسن (الکترونیکی)، فدرالیسم اقتصادی، ایران، معاونت اطلاع‌رسانی و پژوهش-اداره کل اطلاع‌رسانی.
۱۹. اندرسون، جورج (۱۴۰۲)، مقدمه‌ای بر فدرالیسم، مترجم: سرور دانش، کابل، بنیاد اندیشه.
۲۰. مزاری، عبدالعلی (۱۳۷۴)، فریاد عدالت، مجموعه مصاحبه استاد مزاری، تهران، وزارت خارجه.
۲۱. قوانین اساسی افغانستان (۱۳۷۴)، قم، مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان، فرانشر.
۲۲. عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۸)، بنیادهای علم سیاست؛ تهران، نشرنی.
۲۳. مبارز، عبدالحمید (۱۹۹۸)، فدرالیسم و عواقب آن در افغانستان، پيشاور، انتشارات سبا دهکی نعلبندی.

مبانی قلمرو اختیارات حاکم اسلامی بر اراضی موات در فقه حنفی با تأکید بر ادعای فرمان کوچی‌ها

محمد رضا شفایی 

چکیده

بررسی مبانی قلمرو اختیارات حاکم اسلامی در اقطاع، انتفاع و اداره‌ی اراضی موات، از مباحث بنیادین در فقه به‌شمار می‌رود. فقه حنفی، اختیاراتی برای حاکم اسلامی در اداره‌ی زمین‌های موات قایل است، اما حدود و مبانی این اختیارات همواره محل اختلاف و تفسیر بوده‌است. اهمیت این مبانی زمانی روشن‌تر می‌شود، که در بستر تاریخی و حقوقی افغانستان، ادعاهای ناشی از فرمان‌های کوچی‌ها درباره‌ی اراضی موات، مورد بررسی قرار گیرد؛ فرمان‌هایی که از اواخر دوره‌ی امیر عبدالرحمان خان صادر گردیده و در نظم حقوقی بعدی نیز، استمرار پیدا کرد.

پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی - تطبیقی و با اتکا بر منابع اصیل فقه حنفی، به تبیین مبانی نظری و شرعی اختیارات حاکم اسلامی در این حوزه می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد؛ که در فقه حنفی، حاکم اسلامی به‌مثابه‌ی نائب و امین مردم، اختیار تصرف در اراضی موات را تنها بر مبنای مصالح عمومی، عدالت توزیعی و عدم ترجیح بی‌دلیل گروهی بر گروه دیگر، دارا است و تصرفات مبتنی بر تبعیض یا امتیازدهی گروهی، فاقد مشروعیت شرعی است. در نتیجه، ادعای «فرمان کوچی‌ها» در واگذاری یا تخصیص اراضی موات بدون تحقق شرایط احیا و مصلحت عامه، با مبانی فقهی حنفی سازگار نیست و نیازمند بازنگری فقهی و حقوقی است.

واژگان کلیدی: اراضی موات، فقه حنفی، اختیارات حاکم اسلامی، فرمان، کوچی.

مقدمه

مسئله‌ی اراضی موات و نحوه‌ی اعمال اختیارات حاکم اسلامی بر آن، از موضوعات بنیادی در فقه اسلامی، به‌ویژه در مکتب فقهی حنفیه، به‌شمار می‌رود. در این مکتب، اراضی موات در زمره‌ی اموال عمومی قرار می‌گیرد، که مالکیت آن به‌عموم مسلمانان تعلق دارد و تملک فردی تنها از طریق احیا، با اجازه‌ی امام و در چهارچوب ضوابط شرعی امکان‌پذیر است. فقه حنفی با تأکید بر اصول بنیادین مانند «تقدیم مصلحت عامه بر مصلحت خاصه»، «تحقق عدالت توزیعی در اموال مشترک» و «منع استنثار»، برای حاکم اسلامی اختیار ولایی و امانی داده‌است.

در بستر تاریخی افغانستان، مسئله‌ی اراضی موات و قلمرو اختیارات حاکم اسلامی در مورد آن، با چالش‌های خاصی مواجه است. یکی از مهم‌ترین این چالش‌ها، «ادعاهای ناشی از فرمان‌های است، که توسط آن کوچی‌ها را در اموال عمومی از قبیل اراضی موات، صاحب حق جلوه می‌دهد. فرمان‌هایی که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در دوره‌ی امیر عبدالرحمان خان صادر گردید و موجب شکل‌گیری نوعی حق مبتنی بر اقطاع برای کوچی‌ها بر اراضی موات هزاره‌جات و مراتع مورد استفاده‌ی اقوام بومی، به‌مخصوص، هزاره‌ها گردید. با گذر زمان، این فرمان‌ها در قوانین علفچر (۱۳۴۹) و اصلاحات ارضی (۱۳۵۴) نیز، انعکاس یافت و به‌سطح رسمیت حقوقی نزدیک شد.

با این وجود، پرسش اصلی آن است، که اراضی موات چیست؟ و قلمرو اختیارات حاکم در مورد آن، بر چه مبنایی استوار است و آیا فرمان‌هایی که کوچی‌ها براساس آن خود را صاحب حق می‌دانند، قابلیت ایجاد حق را دارند یا خیر؟ به‌عبارتی، اعتبار فقهی - حقوقی دارند، یا خیر؟

برای پاسخ به‌پرسش‌های فوق، مقاله‌ی حاضر ابتدا

مبانی نظری اختیارات حاکم اسلامی در فقه حنفی را تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد، که مشروعیت تصرفات حاکم مقید به سه اصل بنیادین است: مصلحت عمومی، عدالت توزیعی و منع ترجیح بی‌دلیل یک گروه بر دیگران. سپس با تطبیق این اصول بر فرمان‌هایی تاریخی کوچی‌ها، ماهیت فقهی این دستورات در نسبت با قواعد اقطاع، اذن احیا و حقوق عمومی بررسی می‌شود.

۱. چارچوب نظری

۱.۱. مفاهیم

بررسی مفاهیم و تبیین اصطلاحات مندرج در عنوان مقاله، نقش اساسی در تحلیل و به‌دست آوردن نتیجه از تحقیق دارد. بنابراین، در ابتدای مباحث نظری، لازم است، معنای مفاهیم این پژوهش بیان شود.

۱.۱.۱. مفهوم اراضی موات

اصطلاح «اراضی موات» از دوکلمه‌ی اراضی و موات ترکیب شده است. اراضی جمع «أرض» (فیومی، ۱۳۲۲ق: ۸ و ابن منظور، بی‌تا: ۷، ۱۱۲) و هرشی که در پایین و مقابل آسمان قرار دارد، ارض نامیده می‌شود (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۵۲). معنای این کلمه در زبان فارسی، «زمین» است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲، ۱۸۶۴) موات، از ریشه‌ی مَوَت (ازدی، ۱۳۸۷: ۳، ۱۲۲۳) است و به چیزی اطلاق می‌شود که روح نداشته باشد (جوهری، بی‌تا: ج ۱، ۲۶۷؛ ثعالبی، بی‌تا: ۴۸) بنابراین، اراضی موات براساس کتاب‌های لغت به‌زمین‌های که روح نداشته و مرده باشد اطلاق می‌شود. به‌رغم این ترکیب، کلمه‌ی «موات» به‌تنهایی هم معنای زمین را در خود دارد. مثلاً جوهری می‌نویسد: موات به‌زمین‌هایی گفته می‌شود، که از آدمیان مالکی بر آن نباشد و کسی نتواند از آن زمین منفعتی به‌دست آورد (جوهری، بی‌تا: ج ۱، ۲۶۷). یا ابن اثیر می‌نویسد: موات، زمینی است، که در ملکیت احدی نباشد (ابن اثیر، ۱۳۴ق: ۱، ۴۷۱) و هم‌چنین در لسان‌العرب آمده‌است: موات، زمینی است، که

زراعت و آباد نشده و تحت ملکیت کسی قرار نگرفته باشد (ابن منظور، پیشین: ۲، ۹۳).

با توجه به مطالب مذکور، از تعریف لغت‌شناسان به دست می‌آید که اراضی موات به آن دسته از زمین‌هایی گفته می‌شود، که ملکیت هیچ شخص بر آن ثابت نیست. در آن زمین زراعت نشده و آبادانی بالای آن صورت نگرفته است.

اراضی موات در اصطلاح فقه حنفی، به زمین‌هایی گفته می‌شود، که خارج از محل سکونت (بلد) باشد، ملک کسی نباشد و هیچ فردی بالای آن حق خاصی نداشته باشد و اساساً زمین موات، در داخل محل سکونت نیست (کاسانی، ۱۴۲۴: ج ۸، ۳۰۵). هم‌چنین، زمین‌هایی که خارج از محل سکونت قرار دارند، ولی جز منافع عمومی مردم محسوب می‌شوند، از قبیل، محل جمع کردن هیزم، چراگاه، زمین نمک، قیر و نفت، موات نیست و امام حق واگذاری آن را ندارد؛ زیرا آن‌چه از منافع اهل بلد بوده، حق آنان است و با واگذاری آن، حق‌شان باطل می‌شود و جایز نیست. به‌باور کاسانی، زمین موات آن، است که از محل زندگی و آبادی مردم دور باشد، به‌گونه‌ای که اگر مردی از آن نقطه، با بلندترین صدا، فریاد بزند، کسی از اهالی آبادی صدای او را نشنود (کاسانی، ۱۴۲۴: ج ۸، ۳۰۵). هم‌چنین، وهبه زحیلی در این زمینه می‌نویسد: موات به‌زمینی اطلاق می‌شود که خالی از آبادانی و آب باشد و ملکیت کسی بر آن ثابت نباشد و هیچ کس از آن نفع نبرد (زحیلی، ۱۴۰۵: ج ۵، ۵۵۰).

۲،۱،۱. مفهوم فرمان

فرمان در لغت به معنای حکم، امر و دستور بیان شده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۱، ۱۷۰۹۷). این واژه، از لحاظ ریشه‌شناسی ذاتا حامل حکم و اقتدار است و به معنای آن‌چه از اراده و اندیشه بر می‌آید و باید به اجرا درآید، دلالت دارد؛ اما در اصطلاح به کلیه‌ی اوامر و دستورهای حاکم یک کشور در موارد جزئی

و مشخص است، مانند عزل و نصب قضات، والیان، ... و بسیاری از احکام حکومتی، مانند احکام صادر شده از طرف پیامبر اسلام (ص) نظیر اعطای غنایم جنگی به تازه مسلمان‌ها، آزاد کردن مشرکان در فتح مکه، تعیین والیان و قضات برای نقاط مختلف، فرمان نامیده می‌شود (صرامی، ۱۳۸۰: ۴۹). بنابراین، فرمان، در چارچوب اختیارات حاکم اسلامی قابل بررسی است.

۳،۱،۱. مفهوم کوچی‌ها

واژه‌ی کوچی ترکیبی از کلمه‌ی «کوچ» و «ی» نسبت است، که به معنای مهاجرت، رحلت و انتقال ایل یا لشکر از مکانی به مکان دیگر، به کار می‌رود (معین، ۱۳۶۰: ۳، واژه کوچ). لغت‌شناسان دیگری، این مفهوم را جابه‌جایی اسباب و اهل و عیال از منزلی به منزل دیگر، تعریف کرده‌اند (دهخدا، پیشین: ۱۲، ۱۸۶۷۹). بنابراین، در معنای لغوی، کوچی به کسی اطلاق می‌شود، که خصیصه‌ی اصلی زندگی او «کوچ‌روی» بوده و فاقد سکونت‌گاه ثابت باشد.

در اصطلاح، کوچی به چهار دسته‌ی اصلی تقسیم می‌شود: ۱. نمادیزم که همان رمه‌گردانی کامل برای امرار معاش است؛ ۲. ترانس هومانس که نوعی اقتصاد گله‌داری و نیمه‌گله‌داری است که براساس حرکت منظم سالیانه و فصول سال، صورت می‌گیرد و در آن تنها چوپانان استخدام شده، به کوچ فصلی می‌روند و خانواده‌ها ساکن می‌مانند؛ ۳. اقتصاد آلمی که شامل کوچ در چمن‌زارهای محل سکونت روستاییان می‌شود ۴. کولی‌ها گروه‌هایی حاشیه‌نشین در شهرها هستند، که برای کشورها و شهرهای بزرگ مشکلات امنیتی و زیستی نیز، ایجاد می‌کند (مشیری، ۱۳۸۸: ۵۲ - ۸۲).

از دید پژوهش‌گران حوزه‌ی افغانستان‌شناسی، مفاهیمی مانند «کوچ‌نشین»، «کوچ‌نشین» و «شیوه‌ی زیست کوچ‌نشینانه» در ادبیات علمی دارای تمایزهای مفهومی قابل توجهی هستند (پاپلی یزدی، ۱۳۷۲:

گروهی دانسته شده است، که در طول یک سال دو یا چند بار محل سکونت خود را تغییر داده و فاقد استقرار دایم و ثابت است (همان).

با استناد به مجموعه دیدگاه‌های پژوهش‌گران، می‌توان نتیجه گرفت، که عنوان «کوچی» در افغانستان به‌طور عمده، به گروه‌هایی اطلاق می‌شود، که سه شاخصه اصلی را دارا باشند: ۱. شیوه‌ی زیست کوچ‌روانه و جابه‌جایی مستمر؛ ۲. فقدان محل سکونت ثابت؛ ۳. اتکای ساختاری به دام‌پروری و مالکیت رمه به‌عنوان محور معیشت.

۲.۱. انواع مالکیت و نسبت آن با اراضی موات

یکی از پایه‌های نظری تحلیل مبانی اختیارات حاکم اسلامی بر اراضی موات، تبیین ماهیت و قلمرو انواع مالکیت به‌لحاظ عمومی و خصوصی بودن است.

ملک در لغت به‌معنای حیزت (در اختیار گرفتن) مال توسط انسان و استبداد به آن (منحصر بودن در تصرف) است (قرافی، بی‌تا: ۳، ۲۰۸). ضمن دلالت این واژه به «شی مملوک»، به «رابطه‌ی مالکیت» نیز، دلالت دارد (زحیلی، ۱۴۰۵: ۵، ۴۸۹). از این لحاظ، ملک چیزی است، که انسان مالک آن شده است، چه اعیان و چه منافع باشد.

با توجه به‌معنای لغوی، فقیهان حنفی نیز، مالکیت را نوعی «اختصاص» همراه با «قدرت تصرف» دانسته و آن را چنین تعریف کرده‌اند:

ملک عبارت از اختصاص داشتن به‌چیزی همراه با قدرت انتفاع بر آن است (ابن عابدین، ۱۴۲۳: ۷، ۱۰-۱۱). هم‌چنین وهبه زحیلی در این زمینه می‌نویسد: ملک عبارت است، از اختصاص داشتن به یک شی، به‌گونه‌ای که دیگران را از آن منع می‌کند و صاحبش را قادر می‌سازد که ابتدا (اصالتاً و بدون واسطه) در آن تصرف کند، مگر آن‌که مانعی شرعی وجود داشته باشد (زحیلی، ۱۴۰۵: ۵، ۴۹۰ و ۵۱۵). بنابراین، هرگاه شخصی مالی را از راه مشروع به‌دست آورد، آن مال مختص او می‌شود و این

۳۳). در برداشت نخست، «کوچ‌نشین» به گروه‌هایی اطلاق می‌شود، که فارغ از نوع فعالیت اقتصادی (اعم از شکار، باغبانی یا دام‌داری)، به‌سبک زیست سیار و کوچ‌نشینی پای‌بند هستند. برداشت دوم، «کوچ‌نشین» را به‌معنای کسانی به‌کار می‌گیرد، که حرفه‌ی اصلی آنان پرورش رمه (گله) و رمه‌گردانی است؛ حرفه‌ای که به‌دلیل نیاز ذاتی به جابه‌جایی، پیوندی ساختاری با کوچ‌نشینی دارد. این دوگانه‌ی مفهومی را می‌توان در عرف و فرهنگ بومی افغانستان نیز، بازشناخت. در شرق افغانستان، واژه‌ی کوچی (Kuchey) به‌مردمانی اطلاق می‌شود که در چادر زندگی کرده و به‌طور دایمی، در حال جابه‌جایی هستند. در این معنا، «کوچی» مترادف با «خانه‌به‌دوش» است؛ با این تفاوت که شامل گروه‌های سیار غیر دام‌دار که به شیوه‌ی کولی‌وار زندگی می‌کنند، نمی‌شود. در این حوزه‌ی معنایی، «کوچی» به‌صورت عمده، به‌سیاه‌چادرنشینان پشتون و عرب اطلاق می‌گردد و در تقابل با «باده‌نشین» (روستاییان دارای سکونت‌گاه ثابت) به‌کار می‌رود؛ اما در جنوب افغانستان، به‌ویژه در منطقه‌ی قندهار، واژه‌ی «کوچی» معادل اصطلاح «پویندا/ پواندا» به‌معنای «چراننده» به‌کار می‌رود و بر نقش حیاتی دام‌پروری در هویت و ساختار اجتماعی این گروه تأکید دارد (همان، ۵۴).

در ادبیات تخصصی مردم‌شناسی و جغرافیای انسانی، تعاریف متفاوتی از کوچ‌نشینی ارایه شده است. برخی پژوهش‌گران «چادرنشینی» یا «کوچ‌نشینی شبانی» را شیوه‌ای از معیشت می‌دانند، که مبتنی بر جابه‌جایی منظم و فصل‌مند میان قلمروهای زمستانی و تابستانی است؛ بدین معنا که گروه‌های کوچ‌نشین همراه با رمه‌های خود از استقرارگاه‌های زمستانی به‌چراگاه‌های تابستانی حرکت کرده و با آغاز فصل سرما به مناطق زمستان‌نشین باز می‌گردند (مشیری، ۱۳۸۸: ۵). در تعریف دیگری، «کوچ‌نشین» فرد یا

راه‌ها، چراگاه‌ها، زمین‌های نمک، قیر و گچ، حق عموم مسلمانان و اهالی بلد است. به همین خاطر، امام و حاکم اسلامی اجازه ندارد در آن تصرف کند و آن را به کسی واگذار نماید؛ زیرا تصرف امام باعث باطل شدن حق عموم مردم می‌شود (کاسانی، پیشین). بنابراین، ملکیت عموم مردم شهر بالای آن ثابت است. به علاوه این نوع ملکیت، ولایت حاکم اسلامی نیز، بالای آن ثابت است؛ یعنی، بدون اقطاع، تخصیص و اجازه حاکم اسلامی نمی‌توان از آن استفاده کرد. اموالی مانند مجهول المالک، بدون وارث و اراضی خراجی از آن دسته اموالی است، که در عین حالی که ملکیت حقیقی آن برای عموم مردم است، ولی امام و حاکم اسلامی نیز، بر آن ولایت دارد (زحیلی، پیشین: ۵۲۳). زمین‌های موات نیز، از جمله اموالی است، که ولایت امام و حاکم اسلامی بالای آن ثابت است و جز اموالی که حقوق عامه بر آن ثابت باشد، نیست (کاسانی، پیشین).

بنابراین، اراضی موات، در زمره‌ی اموال عمومی است، ولی اموالی که ولایت حاکم اسلامی بالای آن وجود دارد.

۳،۱. حدود اختیارات حاکم اسلامی بر اراضی موات در نظام حقوقی اسلام، تعیین وضعیت دقیق «اراضی موات» پیش شرط تحلیل اختیارات حاکم بر آن است. چنانچه، بیان شد، اراضی موات از اموال عمومی مسلمانان محسوب می‌شود، که ولایت امام بر آن ثابت است، نکته‌ی حایز اهمیت این است، که حدود و قلمرو اختیارات حاکم اسلامی بر اراضی موات تا چه اندازه است؟

امام ابوحنفیه، اراضی موات را نه بی‌مالک محض، به معنای رهاشدگی کامل، بلکه متعلق به عموم مسلمانان می‌داند و برای احیای آن اجازه‌ی امام، شرط است (ابویوسف، ۱۳۹۹ق: ۶۴؛ مرغینانی، ۲۰۰۴: ۳-۴، ۳۸۳ و بیهقی، ۱۹۹۱: ۹، ۸). این تلقی، اراضی موات را در زمره‌ی ملک‌های عمومی داخل

اختصاص، او را قادر می‌کند، که از آن بهره‌برداری کرده و در آن تصرف کند؛ مگر آن‌که مانعی شرعی جلوی این کار را بگیرد. تعریف‌های مذکور، دو عنصر مهم مالکیت را برجسته می‌نماید، که عبارت‌اند از «اختصاص» و «حق تصرف». عنصر اولی، ملک را مخصوص فرد می‌سازد به گونه‌ای که دیگران حقی در آن ندارند و براساس عنصر دوم، مالک نسبت به شی تحت تصرف خود، اختیار انجام هرکاری مثل فروش، هبه، تخریب و... را دارد، مگر این‌که مانع شرعی مانند جنون، سفه، صغر و... وجود داشته باشد. در صورتی عناصر «اختصاص» و «حق تصرف» در مورد ملک ثابت نباشد، آن شی جنبه‌ی عمومی پیدا می‌کند. از منظر فقه حنفی، مالکیت دوتی است

۱،۲،۱. مالکیت خصوصی

براساس آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (نساء / ۲۹)، انتقال اموال از طریق تجارت و تراضی معتبر دانسته شده است. در واقع، آن‌چه سبب تبادل اموال می‌شود، تجارت و رضایت است و رضایت با بودن مالکیت خصوصی معنا پیدا می‌کند. براین اساس، مالکیت خصوصی ثابت می‌شود. ضمن آیه‌ی قرآن کریم، پیامبر اسلام (ص) نیز، در حدیث «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبِ نَفْسِهِ» (ابن حیون، ۱۳۸۵ق: ۲، ۲۴۶) و حدیث دیگری که در آن تعرض به مال را در کنار تعرض به خون (جان) و ناموس قرار داده است، مالکیت خصوصی افراد را تا زمانی که شرعی است، ثابت دانسته و تعرض به آن را حرام و ناجایز شمرده است (زحیلی، پیشین، ۵۱۸).

۲،۲،۱. مالکیت عمومی

این نوع از مالکیت نیز، دوتی است. نوع اول آن است، که امام و حاکم اسلامی اجازه تصرف به آن را ندارد و در نوع دوم، تصرف امام بالای آن ثابت است. اموالی که نفع عمومی دارد مثل مساجد، مدارس،



الزامی بدانند؟ بررسی متون فقهی حنفی نشان می‌دهد، که این رویکرد، نه یک تعبد محض، بلکه مبتنی بر درکی عمیق از مصالح جامعه و نظم عمومی است. مبانی اصلی این دیدگاه را می‌توان در محورهای زیر خلاصه کرد:

۱،۲. مصلحت عمومی

در فقه حنفی، اصل «مصلحت عمومی»، یکی از مهم‌ترین مبانی دخالت حاکم در حوزه‌ی اراضی موات به‌شمار می‌رود و بسیاری از احکام ناظر به عمران و آبادانی بر این اساس سامان یافته‌است (کاسانی، پیشین: ۳۰۵). گرچه براساس نظرات کسانی مثل قاضی ابویوسف، احیای موات به‌طور مطلق جایز است و اذن حاکم در آن لازم نیست، اما ابوحنیفه این اطلاق را مقید به سیاست‌گذاری حاکم می‌داند؛ زیرا بهره‌برداری از اراضی بی‌صاحب، از نظر وی، تنها یک حق فردی نیست، بلکه امری مرتبط با نظم عمومی و منافع کل جامعه است. وی با تکیه بر قاعده‌ی کلیدی «تَصْرُفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ» (حنفی، ۱۰۴) بر این نکته تأکید دارد، که حاکم شرعی تنها، مرجع صلاحیت‌دار برای تشخیص چگونگی تخصیص منابع عمومی از جمله اراضی موات است.

با توجه به این نظر ابوحنیفه، می‌توان بیان داشت، که او دغدغه‌ای عمیق نسبت به پیامدهای اجتماعی و اقتصادی احیای خودسرانه‌ی اراضی داشته‌است؛ زیرا در صورت آزاد بودن افراد و عدم نظارت و صدور مجوز از سوی حاکم، اراضی وسیع به‌اشغال آنان در خواهد آمد. این رویه، پیامدهای منفی نظیر تراکم و درگیری اجتماعی، انباشت نامتوازن زمین نزد افراد خاص، بهره‌برداری ناکارآمد از منابع عمومی و ایجاد اختلال در سیاست‌های کلان عمرانی را به‌وجود می‌آورد.

براین اساس، «اذن حاکم»، در نگاه ابوحنیفه، نوعی تشریفات زاید یا محدودیت فردی نیست، بلکه

می‌کند و برای احیای آن اجازه‌ی امام را لازم می‌داند. این دیدگاه، به‌طور ضمنی، اختیارات اولیه‌ی حاکم را برای نظارت و مدیریت بر منابعی که به امت تعلق دارند، پایه‌ریزی می‌کند. البته فقه حنفی در این زمینه که تملک با اذن تحقق پیدا می‌کند یا با احیا، اختلاف نظر دارند. عده‌ای از فقیهان حنفی، مانند قاضی ابویوسف زمین موات را از مباحات عامه (Res Nullius) قلم‌داد کرده و اذن امام را در احیای آن لازم نمی‌داند (ابویوسف، پیشین: ۶۴). به‌رغم اختلاف فقیهان حنفی، نظر مختار در این مذهب که توسط ابوحنیفه پایه‌گذاری شده‌است، اجازه‌ی امام را در احیای اراضی موات شرط می‌داند (ماوردی، ۳۲۷ق: ۱۵۸). بنابراین، تملک شرعی بر اراضی موات، تنها در صورتی محقق می‌شود، که عمل احیا، مسبوق یا ملحق به اذن صریح حاکم باشد. در واقع، اذن امام در این‌جا نقش شرط صحت یا جزء اخیر علت تامه برای انتقال مالکیت را ایفا می‌کند. بدون این اذن، فرد احیاکننده، اگرچه مستحق اجرت عمل خود است، اما مالک رقبه زمین نمی‌گردد. این دیدگاه، نقطه‌ی عزیمت اصلی برای توسعه‌ی اختیارات حاکم بر اراضی موات در فقه حنفی است از مطلب مذکور می‌توان نتیجه گرفت، که مالک حقیقی اراضی موات عموم مسلمانان است، ولی براساس نظر ابوحنیفه، احیای آن، وابسته به‌اجازه‌ی حاکم اسلامی است. اختیار حاکم اسلامی در این مورد، ولایت مقید به‌مصلحت است، نه مالکیت حقیقی.

۲. مبانی قلمرو اختیارات حاکم اسلامی بر اراضی موات در فقه حنفی

پس از بررسی چارچوب نظری این مقاله، باید به این پرسش اساسی پاسخ ارایه شود، که چه مبانی فقهی و مقاصد شرعی، ابوحنیفه را بر آن داشت، تا برخلاف ظاهر برخی نصوص و دیدگاه شاگردانش، عنصر «اذن حاکم» را در فرایند احیای اراضی موات

سازوکاری برای تضمین مصالح جامعه است؛ سازوکاری که به دولت امکان می‌دهد؛ هم بر فرآیند احیا نظارت کند و هم تخصیص اراضی را با اهداف کلان اقتصادی □ اجتماعی هماهنگ سازد. به بیان دیگر، حاکم در مقام «ولی امر» نه تنها حق، بلکه مسئولیت دارد، که اراضی موات را در چارچوب اولویت‌های عمومی مدیریت کند. از این رو، احیای اراضی تنها وقتی منشأ آثار حقوقی است، که با مجوز و نظارت حاکم اسلامی انجام شود؛ زیرا این نظارت تجلی اصل «مصلحت عمومی» و ابزار جلوگیری از هرگونه هرج و مرج در عمران سرزمین است.

۲.۲. عدالت توزیعی

یکی از مبانی دخالت حاکم در اراضی موات، عدالت توزیعی است. اقامه‌ی عدل، امر صریح خداوند متعال در قرآن است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل / ۹۰). این عدل به طور مطلق ذکر شده است و همه‌ی ساحت‌های زندگی انسان را شامل می‌شود. نسبت به امام و حاکم اسلامی یکی از مواردی که عدالت نمود عینی پیدا می‌کند، در اعطای کل ذی حق، حقه (دادن حق، به صاحب آن) است. اموال عمومی مثل اراضی موات، این اعطا را به ترازوی سنجش می‌گیرد. از این رو، مفهوم عدالت در منظومه‌ی فکری ابوحنیفه و شاگردانش، جایگاهی بنیادین دارد. به گونه‌ای که نبود عدالت در امام که باعث می‌شود، او از شهوت و هوس فرمان‌بری کند و آنچه را ممنوع است انجام دهد و بدان‌چه منکر است، اقدام نماید، سبب خروج او از امامت گردد (ماوردی، پیشین: ۱۴). بنابراین، پای‌بندی به اصول عدالت که ثمره‌ی آن در نحوه‌ی ولایت امام بر امور مردم آشکار می‌شود، از مبانی اختیارات او محسوب می‌گردد.

در این مکتب فقهی، زمین موات یک «مال عام» محسوب می‌شود، هرگونه تخصیص آن، باید با

اصول عدالت سازگار باشد؛ اصولی که شریعت در مقام تنظیم روابط اقتصادی و اجتماعی امت، آن را لازمه‌ی قوام جامعه می‌داند و نبود آن را سبب فرمان‌بری از شهوت و زانو زدن در برابر هوس‌ها و انجام منکرات می‌شمرد. ابویوسف در کتاب «الخراج»، به صراحت از این خطر سخن می‌گوید که رها بودن اراضی موات بدون سیاست‌گذاری، سبب «استثثار الأغنیاء بالأرض» و خروج زمین از دست‌رس نیازمندان می‌شود (ابویوسف، پیشین: ۶۴). فقیهان حنفی، این وضعیت را خلاف مقاصد شریعت می‌دانند؛ زیرا زمین از مهم‌ترین منابع تولید، امنیت غذایی و سکونت است و انحصار آن، با عدالت شرعی ناسازگار است.

۳.۲. عدم ترجیح بی‌دلیل یک گروه بر گروه دیگر

یکی دیگر، از مبانی دخالت حاکم در احیای اراضی موات، اصل عدم ترجیح بی‌دلیل یک گروه بر گروه دیگر است. مقصود از «عدم ترجیح بی‌دلیل» این است، که حاکم اسلامی در توزیع و اجازه‌ی احیای اراضی موات نباید، به صورت خودسرانه یا مبتنی بر منافع گروهی خاص، یک طبقه یا قشر را نسبت به دیگران در اولویت قرار دهد، بلکه هر تخصیص یا اجازه‌ی باید مبتنی بر مصلحت عمومی و رعایت معیارهای عدالت توزیعی باشد.

این اصل، ریشه در مفهوم ولایت امام بر مصالح امت و قاعده‌ی «منع استثثار» دارد. استثثار، به معنای ویژه‌ی خویش ساختن و به انحصار خود درآوردن است (ابن منظور، پیشین: ۴، ۸؛ فراهیدی، ۱۳۲۲ق: ۳۷). بنابراین، استثثار ریشه در فزون‌خواهی و عافیت‌طلبی انسان دارد، که سبب می‌شود دیگران را در راستای مطامع خود به کار گیرد و همه چیز را به خود و بستگانش، اختصاص دهد و خودکامگی نماید (زابولی زواره، ۱۴۰۰: ۱۰).

در قرآن، هرچند این واژه وجود ندارد؛ اما عبارات

دیگری، که با کلمه‌ی استثنا مرتبط است و ما را به آن رهنمایی می‌کند، وجود دارد؛ از جمله، بیان می‌دارد: «كَفَى لَأَيُّكُونَ ذُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ»؛ خداوند نمی‌خواهد مال و ثروت در دست گروهی از مردم بگردد و دیگران از آن نصیبی نداشته باشند (حشر / ۷). این آیه، بیان کننده‌ی نوعی استثنا است، که باعث می‌شود مال و ثروت در دست توان‌گران و ثروت‌مندان باقی بماند. هم‌چنین طبق آیه‌ی شریفه‌ی ۲۴۷ سوره‌ی بقره، که می‌فرماید: «نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ»، گروهی در برخورداری از مال، ثروت و قدرت خود را سزاوارتر از دیگران می‌دانند و به‌همین اساس، برای

یکی از مبانی دخالت حاکم در اراضی موات، عدالت توزیعی است. اقامه‌ی عدل، امر صریح خداوند متعال در قرآن است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل / ۹۰). این عدل به‌طور مطلق ذکر شده است و همه‌ی ساحت‌های زندگی انسان را شامل می‌شود. نسبت به امام و حاکم اسلامی یکی از مواردی که عدالت نمود عینی پیدا می‌کند، در اعطای کل ذی حق، حقه (دادن حق، به‌صاحب آن) است. اموال عمومی مثل اراضی موات، این اعطا را به‌ترازوی سنجش می‌گیرد.

رانت، فساد و تمرکز ثروت در دست گروهی خاص می‌شود.

۳. ادعای ناشی از فرمان کوچی‌ها بر اراضی موات

ادعاهایی که براساس «فرمان‌های تاریخی کوچی‌ها» نسبت به اراضی موات مطرح می‌شود، تنها در صورتی واجد اثر حقوقی است، که بتوان ماهیت این فرمان‌ها، قلمرو آن‌ها و نسبت‌شان با حق عمومی بر اراضی موات را از منظر فقهی تحلیل کرد. چنان‌چه، ذکر شد، فقه حنفی در موضوع اقطاع، اذن احیا و حدود اختیارات حاکم اسلامی در اموال عمومی چارچوبی روشن ارائه می‌کند که می‌تواند، معیار ارزیابی ادعاهای ناشی از این فرمان‌ها باشد.

۱،۳. پیشینه‌ی صدور فرمان برای کوچی‌ها
سابقه‌ی فرمان صادر شده برای کوچی‌ها بر می‌گردد،

دیگران هیچ ارزش و پایگاه اجتماعی قایل نیستند و مناصب را منحصر در خود دانسته و مانع از قدرت‌یابی یا منصب‌یابی دیگران می‌شوند. به‌علاوه این دو مورد، آیات دیگری نیز می‌توان یافت، که به‌انحای مختلف به‌موضوع استثنا و نهی از آن اشاره کرده‌است.

با توجه به‌فاعده‌ی «منع استثنا»، هیچ گروه، قبیله یا شخصیت اجتماعی، بدون وجود دلیل شرعی معتبر، حق تقدم یا امتیاز ویژه، در بهره‌مندی از منابع عامه را ندارد. از آن لحاظ، که اراضی موات از اموال عمومی و مشترک امت اسلامی است و امام صرفاً «ولی» و «امین» در اداره‌ی آن به‌سود عموم مسلمانان محسوب می‌شود، هرگونه تخصیص، احیا یا اقطاع اراضی موات که به‌ترجیح بی‌دلیل فرد یا گروهی بینجامد، مصداق «استثنا» قرار گرفته و از منظر

به دورانی که بین کوچی‌ها و مردمان بومی، در مورد مراتع و چراگاه‌ها درگیری صورت می‌گرفته است. براساس روایت فیض محمدکاتب هزاره، در «سراج‌التواریخ»، قبل از دوران امیر عبدالرحمان، در برخی مناطق مرزی هزاره‌جات میان اقوام کوچی‌ها و هزاره‌ها درگیری اتفاق افتاده است، ولی اولین نشانه‌های گسترش این امر در سال‌های پایانی دهه‌ی اول حکمرانی امیر عبدالرحمان دیده می‌شود. در تابستان سال ۱۸۸۷م، تاجوخان اسحاق‌زایی، رییس مردم کوچی که قبلاً مأمور شده بودند، در نواحی بادغیس و هرات مستقر شوند و به‌زعم امیر در صورت حمله‌ی روس، از آن نواحی دفاع کنند، طی عریضه‌ای به‌امیر از محیط نامساعد زیست برای کوچی‌ها در آن نواحی شکایت می‌کند و امیر به‌کنایه فرمان می‌دهد: «...هرجا که می‌روند، بروند تا دواب و مواشی ایشان را مگس و خود ایشان را کیک در نفس کشیده نکشد» (کاتب، ۱۳۹۱: ج ۳، ب ۱، ۴۵۴) و به‌قول کاتب، «پس از این روز، مردم مذکور در زمستان به بیلاقات میمنه و ترکستان و در بهار و تابستان در هزاره‌جات رفت‌وآمد کرده ایذا و آزار بسیار به مردم رعیت هردو ولایت از قبیل تاراج مال و تلف زراعت و قتل نفس و غیره می‌رسانند...» (همان).

امیر عبدالرحمان در بهار سال ۱۸۹۲م، با صدور فرمان بسیج عمومی برای جهاد علیه هزاره‌ها، از کوچی‌ها نیز، می‌خواهد که در این بسیج شرکت نمایند (همان، ۹۴۲). با شکست هزاره‌ها و صدور فرمانی از سوی امیر عبدالرحمان در ۲۶ اپریل ۱۸۹۴م، تمام چراگاه‌های مردم هزاره را در ابتدا ملکیت دولتی داده و سپس همه را به‌حکام و مستأجران تفویض می‌کند و آنان این مراتع را به کوچی‌ها می‌فروشند. این فرمان و پی‌آمدهای آن را کاتب این‌گونه ثبت کرده است: «مردم هزاره را منع و قدغن کنند، که چمن‌ها را چنان‌چه، سابق علف دواب و مواشی

خود کرده تلف می‌کردند، پس از این روز، تصرف نکنند و قلیل و کثیر هرچه باشد، همه را حق دولت دانند و از صدور انتشار این اشتها رفته، رفته مرغزارهای هزاره‌جات به‌حکام و مستأجران جداگانه مفوض گشت و ایشان آن‌ها را به مردم افغان کوچی فروخته مال‌داری مردم هزاره رو به‌تزلزل نهاد باعث قلت لحوم و دسوم شد» (همان، ب ۲، ۳۲۰ - ۳۲۱) از بهار سال ۱۸۹۵م به‌بعد، هجوم کوچی‌ها که با زور همراه است، چنان گسترده می‌شود، که مجال زندگی مردم هزاره‌ها را تنگ می‌کند. در «سراج‌التواریخ» می‌خوانیم: «و افغانان کوچی از این روز به‌بعد، رفته، رفته از راه تغلب مراتع و مزارع و جبال و قفار و اودیه و مرغزارهای تمامت هزاره‌ی دایزنگی و دایکندی و بهسود و ناهور و مالستان و جاغوری را بیلاقی‌گاه قرار داده، عرصه‌ی زیست و معیشت هزارگان را تنگ ساختند» (همان، ۵۷۵). در عین حال، در بهار همین سال، دولت مقرر کرد که هزاره‌ها از مواشی و دوابی که «در مرغزارهای متملکه‌ی خود ایشان چرایش می‌کردند»، محصول مشخص «عوض بهای علف مرغزارها و جبال» به‌دولت بپردازند (همان، ۵۰۹).

این فرمان سال‌های طولانی وسیله‌ی بهره‌کشی کوچی‌ها از هزاره‌ها را فراهم آورد به‌شکل یک پیوستار شوم تاریخی در حکومت‌های بعدی هم ادامه یافت تا این‌که در حوت سال ۱۳۴۹ش، حکومت شاهی اولین قانون علف‌چر را به‌تصویب رساند و این فرمان، وجهه‌ی قانونی پیدا کرد. ماده‌ی سوم این قانون، تمام علف‌چرها را ملکیت دولت اعلام کرد و تصریح کرد: «مردم می‌توانند، مطابق احکام این قانون از آن استفاده کنند.» در ماده‌ی پانزدهم این قانون آمده است: «حق استفاده‌ی اشخاص از علف‌چر که قبل از نفاذ این قانون به‌اساس اسناد رسمی و یا تعامل کسب گردیده اعتبار دارد.» این ماده، بر ادعاهای کوچی‌ها در مورد

سیاست امیر عبدالرحمان در انتقال مراتع هزاره‌ها به دولت و سپس فروش آن‌ها به کوچی‌ها بود. این فرمان‌ها اگرچه در ظاهر، شکل «تفویض» یا «تمکین» داشت، اما به دودلیل نمی‌تواند، در فقه حنفی در قالب اقطاع شرعی جای گیرد:

نخست این‌که اقطاع مشروع، تنها زمانی شکل می‌گیرد، که به قصد آبادسازی و احیا باشد (ماوردی، پیشین: ۱۶۸-۱۶۹)؛ در حالی‌که واگذاری مراتع موجود، احیا محسوب نمی‌شود و در حقیقت، انتقال مالکیت اموال عمومی یا خصوصی بدون تحقق شرط احیا است. دوم این‌که اقطاع در فقه حنفی نمی‌تواند، وسیله‌ی تبعیض، استتار یا ظلم بر گروهی دیگر باشد. طبق گزارش کاتب، این

واگذاری‌ها به‌طور مستقیم سبب «سلب معیشت» و «تنزل مال‌داری» مردم هزاره شده‌است؛ امری که خود به صراحت، اقطاع را از مشروعیت ساقط می‌کند. بنابراین، از نظر فقه حنفی، فرمان‌های صادر شده برای کوچی‌ها (اعم از دوران امیر عبدالرحمان یا قوانین بعدی) در بهترین حالت تنها اذن انتفاع که به معنای اجازه‌ی استفاده‌ی بدون تملیک است (قرافی، بی تا: ۱، ۱۹۳) هستند، نه تفویض مالکیت یا حق تقدم دائمی.

به‌علاوه‌ی مورد مذکور، استدلال دیگری که در این زمینه می‌توان بیان داشت، از لحاظ اصلی و عارضی بودن زمین‌های موات است. فقه حنفی میان موات اصلی و موات عارضی نیز، تمایز قایل شده‌است. مشروعیت اقطاع یا اجازه‌ی احیا، به‌طور عمده، مربوط به موات اصلی است؛ زیرا موات عارضی معمولاً دارای مالکیت سابق یا حقوق اجتماعی

عطف‌چرهای مناطق مختلف، از جمله در هزاره‌جات مهر تأیید می‌زند. در ماده‌ی ۲۳ این قانون، برای کسی‌که «راه‌های عبور و مرور مواشی را از بین ببرد و یا به مقصد دیگر استعمال نماید»، جزای نقدی سه تا شش هزار افغانی و حبس از یک تا شش ماه در نظر گرفته شده‌است. این ماده،

حفاظت از کشت‌زارها و چراگاه‌ها را در مقابل هجوم گله‌های کوچی‌ها جرم‌انگاری می‌کند. در عین حال، ماده‌ی یازدهم این قانون به حکومت حق می‌دهد: «حق آبه و چشمه‌سارهای خصوصی در داخل یا جوار علف‌چر» را به‌منظور «حفاظت و بهبود علف‌چر» استملاک نماید. بعدها، زمانی‌که داوودخان رییس جمهور شد، در قانون

اصلاحات ارضی سال ۱۳۵۴، در ماده‌ی ۱۳ کوچی‌های بی‌زمین را در کنار دهقانان در اولویت قرار داد.

۲.۳. بررسی ماهیت فقهی فرمان‌های صادر شده برای کوچی‌ها

شواهد تاریخی متذکره، نشان می‌دهد، که فرمان‌های حکومتی در رابطه با کوچی‌ها، به‌طور غالب، مبتنی بر اجازه‌ی کوچ‌روی و انتفاع فصلی صادر گردید و هیچ نشانه‌ای از تفویض مالکیت یا اقطاع شرعی در آن‌ها وجود ندارد. برای نمونه، فرمان کنایه‌آمیز امیر عبدالرحمان در سال ۱۸۸۷م خطاب به تاجوخان اسحاق‌زایی، نه فرمان تملیکی، بلکه در حکم «اذن به حرکت» بوده‌است؛ اذنی‌که از نظر فقه حنفی فاقد قابلیت ایجاد حق اختصاص است؛ زیرا اذن صرف، حق ملکیت و تصرف ایجاد نمی‌کند.

اما نقطه‌ی عطف تاریخی، فرمان سال ۱۸۹۴م و

ادعاهایی که براساس «فرمان‌های تاریخی کوچی‌ها» نسبت به اراضی موات مطرح می‌شود، تنها در صورتی واجد اثر حقوقی است، که بتوان ماهیت این فرمان‌ها، قلمرو آن‌ها و نسبت‌شان با حق عمومی بر اراضی موات را از منظر فقهی تحلیل کرد. چنان‌چه، ذکر شد، فقه حنفی در موضوع اقطاع، اذن احیا و حدود اختیارات حاکم اسلامی در اموال عمومی چارچوبی روشن ارائه می‌کند که می‌تواند، معیار ارزیابی ادعاهای ناشی از این فرمان‌ها باشد.

پیشینی است، که با فرمان حکومتی قابل اسقاط نیست (کاسانی، پیشین: ۳۱۰) تا آن را به عنوان موات، واگذار کند. براساس گزارش‌های کاتب، مراتعی که فرمان‌های امیر عبدالرحمان شامل آن شد، نه موات اصلی بودند و نه زمین‌های بی‌استفاده، بلکه مراتعی بودند، که مردم بومی «در مرزهای مملکه خود»، مواسی‌شان را می‌چراندند. بدین‌سان، فرمان‌هایی که مراتع آباد و دارای مالکیت عرفی یا شرعی را «ملکیت دولت» اعلام کرد، با تعریف فقهی موات تعارض دارد؛ زیرا دولت نمی‌تواند، با فرمان، زمین آباد را به موات تبدیل کند. مضاف بر آن، بسیاری از مراتع افغانستان طبق فقه اسلامی در دسته‌ی «منافع بلد» قرار می‌گیرند؛ اموالی که به تصریح کاسانی، نه قابل تملک خصوصی و نه قابل اختصاص به گروه خاص بدون وجود ضرورت قطعی هستند (کاسانی، پیشین: ۳۰۵-۳۰۶). بنابراین، حتی اگر فرمان صادر شده باشد، قلمرو آن نمی‌تواند، شامل مراتع عمومی گردد؛ زیرا این اموال خارج از «دایره‌ی سلطان» هستند و در حوزه‌ی «حق مشترک مسلمانان» قرار دارند.

استدلال سومی که در این زمینه می‌توان بیان داشت، از لحاظ تعارض میان حق عمومی و حق ناشی از فرمان خاص است. در فقه حنفی، هرگاه حق عمومی با حق ناشی از فرمان حاکم در تعارض قرار گیرد، اصل بر تقدیم حق عمومی است؛ زیرا حاکم در اموال عامه، مالک نیست، بلکه «امین» و «مجری مصالح امت» است. این مبنا در آثار کسانی مثل کاسانی به روشنی منعکس شده است (کاسانی، پیشین). بدین ترتیب، فرمانی که منجر به تخصیص مراتع عمومی به یک گروه خاص شود، حتی اگر صادرکننده‌ی آن حاکم مشروع باشد، به دلیل مالک نبودن حاکم، فاقد قدرت شرعی برای نقض حق عمومی است.

از این‌رو، فرمان‌های تاریخی که در نهایت سبب سلطه‌ی یک‌جانبه کوچی‌ها بر مراتع مناطق مرکزی شده است، به گونه‌ای که کاتب آن را «تنگ شدن عرصه‌ی معیشت هزاره‌ها» می‌خواند، در فقه حنفی از اعتبار شرعی ساقط است؛ زیرا نه تنها مصلحت عمومی را تأمین نمی‌کند، بلکه موجب استثنا و ظلم است. همین مبنا در قوانین بعدی نیز، قابل تطبیق است. قانون علف‌چر ۱۳۴۹ش، که مراتع را ملک دولت اعلام و فرمان‌های قبلی را به صورت مطلق تأیید کرد، سال‌هاست که منجر به محرومیت جامعه‌ی محلی از حقوق عامه و عرفی‌شان می‌شود. هم از نظر قاعده‌ی ملکیت در فقه حنفی و هم از منظر مبانی اختیارات حاکم اسلامی بر اراضی موات، مشروعیت ندارد.

در نتیجه، هرچند دولت می‌تواند، برای تنظیم چرا و حفظ علف‌چرها، قانون‌گذاری کند، اما نمی‌تواند، حق عمومی یا حق مکتسبه‌ی عرفی مردم بومی را به نفع گروه خاصی ولو براساس فرمان حکومتی سلب نماید. بنابراین، حق عمومی در اراضی موات، مراتع و منافع بلد مقدم بر هر فرمان خاص است، مگر این‌که ضرورت قاطع یا مصلحت راجحه‌ای وجود داشته باشد، که تعارض را توجیه کند و چنین ضرورتی در موارد موضوع بحث وجود نداشته است.

نتیجه‌گیری

اراضی موات در فقه حنفی، بخشی از اموال عمومی به‌شمار می‌رود، که ملک هیچ فرد یا گروه خاصی نیست و تنها از طریق احیا، قابلیت تملک دارد؛ از این‌رو، اختیارات حاکم اسلامی نسبت به این اراضی ولایی و امانی است و برسه‌ی مبنای «مصلحت عمومی»، «عدالت توزیعی» و «منع ترجیح بی‌دلیل یک گروه بر گروه دیگر (منع استثنا)»، استوار شده است. براساس این اصول، هرگونه تخصیص یا واگذاری اراضی موات باید در راستای عمران،

توسعه و رفاه عمومی باشد و نمی‌تواند، به شکل انحصاری، قبیله‌ای یا تبعیض‌آمیز انجام گیرد. با این چارچوب، روشن می‌شود، که فرمان‌های تاریخی صادر شده برای کوچی‌ها که از دوره‌ی امیر عبدالرحمان آغاز شده و بعدها در قوانین رسمی بازتاب یافته‌است، فاقد شرایط لازم برای شکل‌گیری «اقطاع تملیکی» هستند؛ زیرا نه بر احیا مبتنی است و نه در راستای مصالح عمومی صادر شده‌اند. بنابراین، در بهترین حالت، این فرمان‌ها نوعی «اذن انتفاع» تلقی می‌شوند، که به اقتضای سیاست داخلی و شرایط امنیتی زمان صادر شده‌است و از منظر فقه حنفی قابل تغییر، محدودسازی یا لغو است. افزون بر این، اراضی مورد ادعای کوچی‌ها به طور عمده، شامل موات اصلی یا مراتع عمومی بوده و گاه حتی اراضی دارای سابقه‌ی احیا و ملک بومیان را نیز، دربر گرفته‌است، که چنین تصرفاتی نه تنها با قواعد احیا و مالکیت در فقه حنفی ناسازگار است، بلکه به سبب نقض حقوق عامه و ترجیح بی‌علت یک گروه، با قاعده‌ی منع استثنای تعارض آشکار دارد. براین اساس، فقه حنفی ادعاهای تاریخی مبتنی بر این فرمان‌ها را فاقد پشتوانه‌ی کافی دانسته و تقدم حق عمومی بر اراضی موات را معتبر می‌شمرد، تا آن‌جا که بازنگری حقوقی این فرمان‌ها در راستای عدالت اجتماعی، انسجام ملی و بازگرداندن منافع عامه، کاملاً مطابق با مبانی این فقه، ارزیابی می‌شود.

منابع

الف. کتاب‌ها

قرآن کریم

۱. احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۲۲ق)، معجم مقایس اللغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول
۲. ابن اثیر (۳۶۴ق)، النهایه فی غریب الحدیث، قم، موسسه اسماعیلیان لطباعه والنشر و التوزیع.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرّم (بی‌تا)، لسان العرب، بیروت، دار صادر، چاپ سوم
۴. ----- (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول
۵. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۳۸۵هـ)، دعائم الإسلام، تصحیح آصف فیضی، قم، موسسه آل‌البیت (ع)، چاپ دوم
۶. ابن عابدین (۱۴۲۳هـ)، ردالمختار علی الدر المختار شرح تنویر الأبصار، تحقیق شیخ عادل احمدالموجود و شیخ علی محمد معوض، ریاض، دارعالم الکتب، چاپ اول
۷. ابن نجیم، زین‌الدین بن ابراهیم (۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م)، الأشباه والنظائر علی مذهب أبی حنیفه النعمان، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول
۸. ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (۱۳۹۹هـ)، کتاب الخراج، بیروت، دارالمعرفه، چاپ اول
۹. ازدی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷)، کتاب‌الماء، تهران، موسسه مطالعات تاریخ پزشکی، چاپ اول
۱۰. بیهقی، ابوبکر (۱۹۹۱م)، معرفه السنن والاثار، دمشق، دار القتیبه، چاپ اول
۱۱. ثعالبی، عبدالملک بن محمد (بی‌تا)، فقه اللغه، با تصحیح و تحقیق جمال طلبه، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد (بی‌تا)، الصحاح، با تصحیح و تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت،

- دارالعلم، چاپ اول
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۴. الزحیلی، وهبه (۱۴۰۵هـ)، الفقه الاسلامی وادلته، دمشق، دار الفکر، چاپ دوم.
۱۵. صرامی، سیف‌الله (۱۳۸۰)، احکام حکومتی و مصلحت، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک.
۱۶. فیومی، احمد بن محمد (۱۳۲۲ق)، المصباح‌المنیر، قاهره، مطبعه التقدم العلمیه، چاپ اول
۱۷. قرافی، احمد بن ادریس (بی‌تا)، الفروق، بیروت، عالم‌الکتب
۱۸. کاتب هزاره، ملافیض محمد (۱۳۹۱)، سراج‌التواریخ، به‌کوشش محمدابراهیم شریعتی، تهران، موسسه انتشارات عرفان، چاپ اول
۱۹. الماوردی، ابوالحسن (۱۳۲۷هـ)، احکام‌السلطانیه، مصر، مطبعه السعاده، چاپ اول
۲۰. مرغینانی، برهان‌الدین ابی‌الحسن علی بن ابی‌بکر (۲۰۰۴م)، الهدایه، بیروت، داراحیاء تراث العربی، چاپ اول
۲۱. مشیری، سیدرحیم (۱۳۸۸)، جغرافیایی کوچ‌نشینی، تهران، انتشارات دانشگاه پیام‌نور.
۲۲. معین، محمد (۱۳۶۰)، فرهنگ فارسی معین، تهران، چاپ چهارم
- ب. مقالات و قوانین**
۲۳. زابولی زواره، فاطمه (۱۴۰۰)، «بررسی استثنای در حکم‌رانی از منظر آموزه‌های اسلامی و نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران»، مجله‌ی فقه حکومتی، شماره‌ی پانزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰.
۲۴. قانون اصلاحات ارضی، مصوب ۱۳۵۴.
۲۵. قانون علف‌چر، مصوب ۱۳۴۹.

دیاسپورای هزاره

والگوهای زیسته‌ای از دیاسپوراهای جهانی

محمداسحاق عارفی 

چکیده

مهاجرت و آوارگی بخش بهم پیوسته از زندگی هزاره‌های افغانستان به عنوان یک جمعیت قومی و مذهبی خاص است که با سرنوشت جمعی و تاریخی این مردم آمیخته شده است. هزاره‌ها از زمان عبدالرحمن خان امیر خشن و مستبد افغانستان به کوچ اجباری واداشته شده و در زمان حاضر بر شدت این پروسه افزوده شده است. در پی این جابجای، هزاره‌ها در سراسر جهان پراکنده شده و زندگی‌های جدیدی را در کشورهای آسیا، اروپا، آمریکا، کانادا و استرالیا برگزیده است.

شیوه‌های زندگی بدون آزمون و خطای آنها در کشورهای جهان و بهره‌گیری از الگوهای دیاسپوریک جهانی، مسأله اصلی این نوشته را شکل داده و بر بنیاد این فرضیه تدوین شده است که الگوهای زیسته دیاسپورای جهانی می‌تواند الگوهای موفق از زندگی دیاسپوریک را برای مهاجرین و آوارگان هزاره ارائه داده و آزمون و خطا را از زندگی مهاجران هزاره دور نگهدارد. به همین ترتیب، بخش از تجربه‌های زیسته دیاسپورای هندی، ارمنی و ایرانی، به تحلیل و بررسی گرفته شده و تأکید شده است که دیاسپورای هزاره با الگو قرار دادن این تجربه‌ها می‌تواند اهداف دیاسپوریک خود را به خوبی برآورده کرده و زندگی در دو وطن اول و دوم را به شایستگی و موفقیت مدیریت کند.

کلید واژگان: دیاسپورا، هزاره‌ها، دیاسپورای جهانی و الگوهای زیسته دیاسپوریک.

مقدمه

تجربه حضور دیاسپورای جهانی در موقعیت‌های مهم علمی، تخصصی، مالی و اقتصادی، اداری و سیاسی کشورهای میزبان، حضور در منازعات قدرت و سیاست، پیگیری مطالبات دیاسپوریک و مطالبات که در کشورهای اصلی برآورده نشده است، مبارزه و تلاش برای انسانی کردن سیاست‌های استبدادی رژیم‌های حاکم بر کشور مادر و اصلی آنان، حفظ فرهنگ، هویت، باورها و ارزش‌های جمعی، مشارکت در توسعه و آبادانی کشور اصلی، مساعدت‌های پولی و مالی به بازماندگان، تأمین ارتباط نسل‌های بعدی دیاسپورا با کشور مادر، حضور در پروژه‌های توسعه‌ای کشورهای میزبان و بسیاری دیگر از تجربه‌های مترقیانه آنان، می‌تواند به‌مثابه الگوی قابل توجه و موفق برای دیاسپورای هزاره‌گی باشد که در پرتو آن می‌تواند به حیات جمعی، علمی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و دیاسپوریک خود سامان داده و از این تجربه‌ها به نفع خود بهره برداری‌های فراوانی را انجام دهند. به همین دلیل نمونه‌های از تجربیات دیاسپورای هندی، ایرانی و ارمنی مورد توجه این نوشته قرار گرفته و تلاش شده است معلوماتی هرچند کلی و ابتدایی از تجربیات زیسته آنان برای دیاسپورای هزاره‌گی ارائه شود.

الف. مفهوم دیاسپورا

از نظر واژه‌شناسی دیاسپورا واژه یونانی و مرکب از دو کلمه *dia* به معنای سرتاسر و *spiro* به معنای پراکندن و منتشر شدن است. این کلمه به لحاظ مفهومی واژه‌ای زمینه‌مند است که در تطور زمان دچار تحول مفهومی شده است. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۲۹) واژه دیاسپورا تا اواخر دهه ۱۹۶۰ میلادی در دایره‌المعارف‌های علوم اجتماعی وجود نداشت و یا در معنای تاریخی خود به کار می‌رفت و از دهه ۱۹۸۰ به بعد در میان دانشمندان علوم اجتماعی به واژه مصطلح و متداول تبدیل شد و تلاش‌های زیادی در جهت مفهوم‌بندی علمی آن صورت گرفت. در حال حاضر دیاسپوراها در مفهوم کلی مظهر هویت‌های هستند که براساس سه رکن؛ سرزمین اصلی و خاستگاه سرزمینی

دیاسپورا، سرزمین میزبان و روابط سیاسی، اقتصادی و فکری با این عرصه‌ها تعریف می‌شوند. در مجموع می‌توان دیاسپورا را این چنین تعریف کرد: «گروهی از مردم که به خارج از مرزهای سرزمینی کشور مادری قومی و مذهبی شان- اعم از اینکه سرزمین واقعی مادری است یا نمادین، مستقل است یا تحت کنترل خارجی- مهاجرت کرده اند و برای مدت مداوم- نه دائمی- در آنجا حضور داشته، با یک دیگر ارتباط دارند، به لحاظ هویتی خود را به‌عنوان بخشی از جامعه ملی سرزمین مادری تعریف می‌کنند و در امور مربوط به سرزمین مادری شان درگیر می‌شوند». (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۳۰)

هرچند تفاوتی میان دیاسپورا (Diaspora) و مهاجر (immigrant) نیز اریه شده است که مهاجر به‌کسانی اطلاق می‌شود که به جای دیگری تعلق دارند و با آنکه در مکان جدید سکنی گزیده اند هنوز ارتباط با میهن خود را حفظ کرده اند. دیاسپورا اما، به مهاجرانی گفته می‌شود که خانه دیگری ندارند و غالباً (برای چند نسل پی در پی) در سرزمین میزبان زندگی کرده اند اما هم‌چنان از جلوه‌هایی از فرهنگ بومی خود برخوردار می‌باشند. (بور بور و دیگران؛ ۱۳۹۳: ۲۵۱)

ب. تأثیرگذاری دیاسپورا

تا مدت‌ها پیش این باور برجسته بود که دیاسپوراها جوامع چند قومی پراکنده و فاقد قدرت است که تأثیرگذاری بر سیاست، اقتصاد و جامعه اصلی و میزبان را از دست داده اند، اما تجربه معاصر چندین گروه از دیاسپوراها نشان می‌دهد که آنان بازیگران مهمی در عرصه تعاملات جهانی هستند که به‌عنوان بخشی از بازیگران فراملی در فرایندهای سیاسی شناخته شده اند که رویدادها را به‌نحوی قابل توجهی به نفع خود تحت تأثیر قرار می‌دهند و فراتر از آن بر اقتصاد، تولید و ثروت تأثیر گذاشته و نقش مهمی در هدایت فرایندهای آنها به عهده دارند. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۳۱)

دیاسپوراها فعال بازیگرانی هستند که توانایی و اثرگذاری بر سیاست خارجی کشور میزبان و مبدأ خود

حاکمیت عبدالرحمن خان به صورت‌های گوناگون مورد آزار، بی‌احترامی، تعدی و تجاوزهای مکرر و دوام‌دار از سوی حاکمان سیاسی و حکومت‌های بر سر قدرت کشور افغانستان و گروه‌های مسلح واقع شده و وضعیت‌های اسفباری را برای این مردم رقم زده است. در این میان اما، کوچ اجباری و بیرون راندن هزاره‌ها از سرزمین اصلی و تاریخی خود پدیده آشنا در تاریخ و سرگذشت هزاره‌های افغانستان است که در دوره‌های متفاوت تاریخی و به‌گونه‌های متفاوت بازتولید شده و جمعیت‌های گسترده‌ای از این مردم را در کام خود فرو برده و دیاسپورای هزارگی را در دنیا شکل داده است.

به نظر می‌رسد که بزرگ‌ترین و غمبارترین اخراج دسته جمعی و کوچ اجباری و سازمان‌یافته هزاره‌ها در حاکمیت امیر عبدالرحمن خان از سال ۱۸۸۰ تا ۱۹۰۱ میلادی واقع شده است که در آن دوران، جمعیت انبوهی از این مردم به کشورهای ایران، پاکستان، هند و کشورهای آسیای میانه و ادار به مهاجرت و ترک وطن خود شده‌اند. عبدالرحمن خان، با تجاوز و کشتار سیستماتیک، هزاره‌جات را از ساکنان اصلی آن تخلیه و فرمان‌های رسمی و سلطنتی مبنی بر غصب سرزمین و جای‌گزین کردن کوچی‌ها و سایر اقوام پشتون را بر اساس تبعیض و انسانیت‌زدایی از هزاره‌ها صادر کرد. (راه عدالت و آزادی؛ ۱۴۰۲، شماره ۱۱) این سیاست در حکومت‌های دیگر افغانستان نیز عملیاتی شده و به صورت قانونمند مردم را از سرزمین اصلی شان کوچ داده و پشتون‌های پاکستانی و جنوبی را تحت عنوان «ناقلین» به‌جای آنان جاگزین کردند. (نظامنامه ناقلین به سمت قطغن زمین؛ ۱۳۰۲)

این وضعیت در جنگ‌های مردم افغانستان با رژیم خلق و پرچم و به خصوص دوره جنگ‌های میان گروهی احزاب و گروه‌های مسلح اسلامی در هزاره جات، جنگ‌های مجاهدین افغانستانی در میان خودشان و ورود طالبان دور اول (۱۳۵۸-۱۳۸۲ ش) شدت بیشتری یافته و جمعیت‌های میلیونی از هزاره‌های افغانستان در چند نوبت به دو کشور همسایه جمهوری اسلامی ایران و پاکستان آواره

را دارند. مخصوصاً آن‌های که در کشورهای لیبرال دموکراتیک زندگی می‌کنند، اغلب به‌منظور تأثیرگذاری بر سیاست خارجی کشور میزبان و در مقابل کشور زادگاه‌شان به‌عنوان گروه‌های ذی نفوذ سازمان دهی می‌شوند. در واقع، گروه‌های قومی دیاسپوریک در جوامع دموکراتیک، به‌مثابه بخشی از جامعه مدنی تکثرگرا یا وزنه تعادل نخبگان سیاسی به‌شمار می‌روند که می‌توانند به‌طور مستقیم سیاست کشور خاستگاه را از خارج و از طریق سرمایه‌گذاری و تأمین وجوه جنبش‌های خاص یا انتشار دیدگاه‌شان در خصوص سیاست و هویت ملی، تحت تأثیر قرار دهند و یا در کشور میزبان بر سیاست خارجی آن کشور نسبت به سرزمین اصلی شان اثر بگذارند. در برخی کشورها دیاسپوراها هم‌چنین به‌طور مستقیم از طریق نمایندگی سیاسی در کشور مبدأ اعمال نفوذ می‌کنند (به‌عنوان مثال احزاب ارمنی و تایوانی) و از این طریق، نتایجی چون افزایش حمایت سیاسی و نظامی برای سرزمین اصلی یا شناسایی کشور اصلی به‌عنوان کشور مستقل را به دست می‌آورند. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۳۲)

در هر حال دیاسپوراها ممکن است در وجه مثبت، منبع بسیج نیروهای انسانی، سرمایه، تحولات در حوزه فناوری و ایجاد اشتغال به نفع کشور مبدأ و یا در وجه منفی، منبع تأمین نیرو و سرمایه و فکر برای گروه‌های خرابکار و یا جدای طلب در مقابل کشور موطن خود باشند. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۳۲) به‌طور مثال، در عرصه تأثیرگذاری اقتصادی و مالی، مطابق آمار مقامات رسمی افغانستان، جریان درآمدهای برگشتی در سال ۲۰۱۵، معادل ۳۴۲ میلیون دلار ۱/۷ تولید ناخالص ملی افغانستان بوده است، گرچه بعضی از آمارها این مبلغ را معادل ۳-۷ درصد تولید ناخالص داخلی افغانستان می‌دانند. (حاتمی؛ ۱۳۹۹: ۲۰)

ج. سرگذشت دیاسپوریک هزاره‌ها

هزاره‌ها بخشی از گروه‌های انسانی سرزمینی افغانستان است که از دیرباز و به صورت تاریخی مورد ستم سازمان یافته‌ای قرار گرفته است. این گروه سرزمینی بعد از

دیاسپوریک مهاجران سایر کشورها، دیاسپورای هزاره را مساعدت می‌کند که چه‌گونه به زندگی خود سامان داده و چه اهدافی را در جهت ارتقای زندگی خود مورد تعقیب قرار داده و با چه میکانیزم‌های بر روند حیات اجتماعی، علمی، اقتصادی و سیاسی خود و دیگران تأثیر بگذارد.

د. دیاسپورای هندی

۱. وضعیت کلی دیاسپورای هندی در جهان

۱.۱. حضور دیاسپوریک هندی‌ها در کشورهای جهان
گفته می‌شود امروزه مهاجرین هندی در بیش از ۱۳۰ کشور جهان حضور دارند و جمعیت آنها بیش از سی میلیون نفر است. (ربانی؛ ۱۴۰۱، ۲۰ اسفند) در کشورهای عربی طی ۵ دهه گذشته، اتباع هندی نقش مهمی در تأمین نیروی انسانی و توسعه کسب و کارها داشته‌اند. هندی تبارها حدود یک سوم جمعیت مهاجر در کشورهای این حوزه را تشکیل می‌دهند و نیمی از درآمد ارسال اتباع هندی مقیم خارج برای خانواده‌هایشان از مبدا کشورهای حاشیه خلیج فارس صورت می‌گیرد. (ربانی؛ ۱۴۰۱، ۲۰ اسفند)

هندی تباران آمریکایی نیز از جمعیت قابل توجه و انبوهی در آمریکا برخوردار بوده و آنها به لحاظ تعداد و نرخ رشد حایز اهمیت هستند. تعداد هندی تباران از ۱۰۷۲ نفر در اوایل قرن بیستم با نرخ رشد ۳۷/۶۹ در صدی در سال ۲۰۲۰ به ۲۸۴۳۳۹۱ نفر رسیده‌اند. طبق نتایج این سرشماری هندی‌ها در حال حاضر سومین گروه قومی آمریکایی‌های آسیایی تبار پس از چینی‌ها و فلیپینی‌ها هستند. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۳۴)

۲.۱. دست‌یابی دیاسپورای هندی به موقعیت‌های

علمی، اقتصادی و سیاسی

امروزه چهره‌های برجسته‌ای از هندی‌های مهاجر در کشورهای مختلف یافت می‌شوند که به مقامات عالی حکومتی دست یافته و از جایگاه برجسته‌ای برخوردارند. (ربانی؛ ۱۴۰۱، ۲۰ اسفند) در آمریکا، هندی‌تبارها کمتر از یک درصد جمعیت را تشکیل می‌دهند. اما ۶۸٪ آنها

شده و دیاسپورای هزاره‌گی را در این دو کشور نیز شکل دادند. باروی کارآمدن طالبان در سال ۲۰۲۱ اما، سیاست عبدالرحمن‌خان مبنی بر کوچ اجباری هزاره‌ها از سرزمین‌های اصلی شان دوباره از سر گرفته شد و طی نزدیک به سه سال گذشته، هزاران نفر از هزاره‌ها در هلمند، کابل، میدان وردک، دایکندی و بلخ وادار به ترک خانه‌های خود شده و خانه‌های شان به بهانه جاده‌کشی شهری به خصوص در شهر کابل تخریب و ویران شده است. (راه عدالت و آزادی؛ ۱۴۰۲، شماره ۱۱)

براساس گزارش وزارت خارجه آمریکا در مورد وضعیت حقوق بشر در در دنیا که به وضعیت حقوق بشری افغانستان نیز پرداخته است، طالبان گروه‌های قومی و مذهبی چون هزاره‌ها، شیعه‌ها، سیک‌ها و اهل هوند را مورد هدف قرار داده و هزاره‌ها را از مناطق شان در ولایت ارزگان به گونه اجباری کوچ داده‌اند. این گزارش تأکید کرده است که خانه‌های هزاره‌ها در ولایت ارزگان سوزانده شده، درختان شان قطع گردیده و زمین‌های شان مصادره شده است. در گزارش، از یک چهره برجسته هزاره گفته شده که حد اقل ۱۳ تن از ساکنان یکی از روستاها در ارزگان در جریان اخراج اجباری از سرزمین و خانه‌های شان کشته شده‌اند. (۸ صبح؛ ۲۰۲۴، ۲۵ آپریل)

دیاسپورای هزاره‌گی در این مدت فراتر از کشورهای همسایه ایران و پاکستان کشورهای دیگر جهان را نیز به عنوان مقصد دیاسپوریک خود برگزیده و در کشورهای مانند استرالیا، کشورهای اروپایی، کشورهای اسکانندیناوی و حتی کشورهای خاورمیانه مانند عراق، سوریه و لبنان آواره و مسکن گزین شده‌اند.

با توجه به اینکه حضور آواره‌های هزاره در کشورهای دنیا به خصوص کشورهای غیر از جمهوری اسلامی ایران و پاکستان، حضور پسینی بوده و تجربه از زندگی در آن کشورها ندارند، تجربه‌های زیسته از زندگی دیاسپوریک مهاجران سایر کشورها می‌تواند به عنوان الگوی موفق و قابل بهره برداری و استفاده برای آنان باشد. تجربه‌های

دارای مدارج دانشگاهی هستند و ۸٪ بنیانگذاران شرکت‌های فناورانه و یک سوم شرکت‌های نوآفرین (استارت‌آپ‌ها) در قطب فناوری انفورماتیک آمریکا، در اختیار هندی‌ها است. لذا هندی‌تبارها جزو موفق‌ترین گروه مهاجران در آمریکا محسوب می‌شوند. این گروه که

از موقعیت اقتصادی و جایگاه

علمی و اجتماعی بالایی برخوردارند علاوه بر ارسال درآمدهای ارزی، زمینه انتقال دانش فنی به کشورشان و امکان مشارکت نیروی کار متخصص و فعالان اقتصادی هندی در کسب و کارها در آمریکا را نیز فراهم می‌آورند. (ربانی؛ ۱۴۰۱، ۲۰ اسفند)

روابط کشور هند و آمریکا در

دوران جنگ سرد و پس از آن تا آخرین دوران ریاست جمهوری بیل کلینتون دارای فراز و نشیبی زیادی بود، اما، این روابط در اواخر دوره ریاست جمهوری بیل کلینتون و به ویژه از دوره جورج بوش، به‌طور چشم‌گیری بهبود و به‌سطح روابط راهبردی ارتقا یافت. در میان علل مختلفی که برای گسترش روابط هند و آمریکا ذکر می‌شود، معمولاً نقش آمریکاییان هندی‌تبار یا دیاسپورای هندی در آمریکا به عنوان یکی از علت‌های اصلی و مهم ذکر شده است. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۳۴)

۳،۱. مشارکت دیاسپورای هندی در پروژه‌های توسعه‌ای هند

سیاست‌گذاران هند موقعیت‌های اساسی را برای مهاجرین هندی در نظر گرفته و طرح‌های مهمی را جهت مشارکت و سرمایه‌گذاری دیاسپورای هندی، تنظیم و برای تشویق آنان، سیاست‌های جذابی را ارایه کرده است. طرح «ساخت هند» و تشویق مهاجرین به بازدید از «تحقیقات پیشرفته مشترک»، «آژانس طرح توسعه با مسئولیت محدود»، پروژه «هند دیجیتال» پروژه «شناخت هند» و چندین

طرح دیگر از جمله برنامه‌هایی است که برای جذب مهاجرین و سرمایه‌های آنان طراحی شده است. به‌همین دلیل است که دولت مودی، در حالی که اهداف سیاست خارجی خود را بر اساس هر کشور، جداگانه تنظیم می‌کند، بر اهمیت وجود مهاجرین هندی تأکید داشته و

با هدف بسیج آنها برای تبدیل

شدن به بخشی از راهکار توسعه هند تمرکز کرده است. (ربانی؛ ۱۴۰۱، ۲۰ اسفند) این سیاست به موفقیات عملیاتی شده و دیاسپورای هندی از بهترین سرمایه‌گذاران در بخش توسعه کشور هند می‌باشند. (ربانی؛ ۱۴۰۱، ۲۰ اسفند)

هندی‌تباران آمریکایی یکی از مجموعه‌های دیاسپوریک هندی است که از جمعیت قابل توجه و انبوهی در آمریکا برخوردار بوده و به لحاظ تعداد و نرخ رشد حایز اهمیت هستند. تعداد هندی‌تباران از ۱۰۷۲ نفر در اوایل قرن بیستم با نرخ رشد ۳۷/۶۹ درصدی در سال ۲۰۲۰ به ۲۸۴۳۳۹۱ نفر رسیده‌اند. طبق نتایج این سرشماری هندی‌ها در حال حاضر سومین گروه قومی آمریکایی‌های آسیایی‌تبار پس از چینی‌ها و فلیپینی‌ها هستند.

۴،۱. نقش دیاسپورای هندی

در مساعدت‌های مالی به هند

دیاسپورای هندی از جمله سرمایه‌دارترین مجموعه‌های دیاسپوریک جهانی است که دارایی‌های آنان در سراسر جهان نزدیک به ۱ تریلیون دلار می‌رسد که نیمی از آن دارایی‌های مالی است. این بدان معناست که اگر دولت هند بتواند مهاجرین را گردهم آورده و توجه آنها را به سرزمین اجدادی‌شان معطوف کند، جهش بزرگ اقتصادی را رقم زده است که می‌تواند در جهت پیشرفت هند به‌کار گرفته شود. بر اساس آمار صندوق بین‌المللی پول، تا سال ۲۰۱۷، تولید ناخالص داخلی هند ۲،۴ تریلیون دلار بود، در حالی که درآمد سالانه مهاجرین هندی ۴۰۰ میلیارد دلار تخمین زده می‌شود که حدود ۲۰ درصد از تولید ناخالص داخلی هند را شامل می‌شود. دیاسپورای هندی با داشتن روحیه بالای مساعدت به مردم و کشور خود، بزرگترین مساعدت‌های مالی را انجام داده و با بیش از ۵۰ میلیارد دلار حواله در سال ۲۰۱۰، بزرگترین حواله‌های مالی مهاجران را به نام خود ثبت کرده است. (ربانی؛ ۱۴۰۱، ۲۰ اسفند)

تباران آمریکا نسبت به دیگر گروه های قومی از میانگین در آمد خانوار و سرانه بیشتری برخوردار بوده اند؛ چنانکه متوسط درآمد آسیایی ها در سال ۱۹۹۹، ۵۰۳۲۴ دلار و متوسط درآمد خانوار در سطح ملی ۵۹۳۲۴ دلار بوده است، متوسط درآمد خانوار آمریکاییان هندی تبار ۶۸۱۰۰ دلار بوده است. علاوه بر آن، طبق برآورد شرکت سرمایه گذاری مريل لیچ، از هر نه نفر هندی در آمریکا (۱۰ درصد این گروه قومی) میلیونر هستند. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۳۵)

۲.۳. مهارت و تخصص

آمریکاییان هندی تبار از مسلط ترین گروه های قومی در زمینه تأسیس شرکت های عرصه فناوری پیشرفته در آمریکا است. از کل شرکت های تأسیس شده توسط مهاجران در آمریکا ۲۶ درصد متعلق به بنیان گذاران هندی است. هندی تباران در مقایسه با دیگر آسیایی تباران از نرخ بالاتری در زمینه تخصص و مهارت های مانند تحصیلات عالی، تسلط بر زبان انگلیسی و اشتغال برخوردار هستند. در سال ۲۰۱۰، ۳/۶۶ درصد هندی تباران آمریکایی در مشاغل حرفه ای و مدیریتی، ۷ درصد مشاغل در مشاغل خدماتی، ۹/۱۸ درصد در بخش فروش و نهادهای دولتی، ۶ درصد در بخش تولید و حمل و نقل و ۷/۱ درصد در بخش کارگری مشغول به کار بوده اند. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۳۵)

۲.۴. تحصیلات عالی

هندي تباران در کنار بسیاری دیگر از گروه های آسیایی تبار در آمریکا، از بالا ترین میزان تحصیلات عالی برخوردار هستند. براساس سرشماری ۲۰۱۰، ۸/۷۰ درصد از هندو تبارهای آمریکا در مقایسه با ۴/۴۹ درصد از آسیایی تبارهای آمریکا دارای مدرک کارشناسی (لیسانس) و بالاتر می باشند. هم چنین بیش از ۵۰۰۰ هندی به عنوان اعضای هیأت علمی در دانشگاه های آمریکا و بیش از ۵۰ هزار پزشک هندی تبار در آمریکا مشغول به کار هستند. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۳۶)

گفته می شود که در سال ۲۰۱۴ مهاجران هندی حدود ۷۰،۳۹ میلیارد دلار برای خانواده های خود در هند واریز کرده اند که بیشتر از مبلغ ارسالی مهاجرین کشور چین یعنی حدود ۱۴،۴ میلیارد دلار به کشورشان می باشد. به غیر از این، حواله های شخصی ارسال شده از خارج به هند حدود ۳،۵ درصد از تولید ناخالص داخلی هند را شامل می شود. در واقع، این حواله ها از میانگین سرمایه گذاری مستقیم خارجی که در سال ۲۰۱۵ به هند وارد شده بود و تنها حدود ۴۴،۹ میلیارد دلار آمریکا بوده، فراتر رفته است. علاوه بر این، مهاجرین هندی از هر کجا که به هند سفر می کنند (در مقایسه با هندیهای داخل کشور) پول زیادی خرج می کنند که این امور در فعال سازی اقتصادی هند نقش ویژه ای دارد. به علاوه، هند می تواند از مهاجرین هندی در خواست کند که به سازمان های غیر دولتی و بسیاری از بخش های دیگر کمک مالی کنند. حتی این مهاجرین می توانند وضعیت روستاها علی الخصوص روستاها و شهرهای بومی خود را بهبود دهند تا سایر افراد نیز مستقیماً از مزایای این افراد بهره مند شوند. آنها از طریق علم و فناوری نیز می توانند برای جوانان هندی در روستاها یا سایر نقاط کشور فرصت های شغلی ایجاد کنند. (ربانی؛ ۱۴۰۱، ۲۰ اسفند)

۲. وضعیت دیاسپورای هندی تبار آمریکایی

۲.۱. جمعیت گسترده

هندي تباران آمریکایی یکی از مجموعه های دیاسپوریک هندی است که از جمعیت قابل توجه و انبوهی در آمریکا برخوردار بوده و به لحاظ تعداد و نرخ رشد حایز اهمیت هستند. تعداد هندی تباران از ۱۰۷۲ نفر در اوایل قرن بیستم با نرخ رشد ۳۷/۶۹ در صدی در سال ۲۰۲۰ به ۲۸۴۳۳۹۱ نفر رسیده اند. طبق نتایج این سرشماری هندی ها در حال حاضر سومین گروه قومی آمریکایی های آسیایی تبار پس از چینی ها و فلیپینی ها هستند. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۳۴)

۲.۲. قدرت مالی وسیع

طبق سرشماری صورت گرفته در سه دهه اخیر، هندی

۵.۲. دسترسی گسترده به رسانه‌ها

هندی تباران آمریکایی دارای تعداد قابل توجهی مطبوعات چاپی و دیجیتالی با دامنه انتشار وسیع هستند. بنابر تحقیق صورت گرفته میزان دسترسی هندی تباران آمریکا به انترنت و وبسایت‌های قومی، از همه گروه‌های قومی آسیایی تبار در آمریکا بیشتر بوده و به شبکه‌های مختلف تلویزیونی، تلویزیون‌های ماهواره‌ای، شبکه‌های قومی رادیویی مختلف دسترسی دارند. رسانه و ابزارهای ارتباطی از یک سو موجب تقویت روابط گروه دیاسپورا با کشور مبدأ شده و اشتراک هویتی درون گروه را تقویت کرده و از سوی دیگر اثر گذاری دیاسپورا را بر سیاست مداران و تصمیم گیرندگان کشور میزبان، تسجیل کند. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۳۶)

در این میان تأثیر گذاری فیلم‌های سینمایی هندی از برجستگی خاص رسانه‌های برخوردار است. میزان استقبال از فیلم‌های هندی در میان هندی‌های خارج از کشور به قدری گسترده است که در سال ۲۰۰۶ نصف در آمد ۲ میلیاردی بالیود از بازارهای خارجی، از کشورهای بوده است که داری جمعیت گسترده هندی بوده است. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۳۷)

۳. نقش آفرینی هندوهای آمریکایی تبار در روابط هند و آمریکا

هندوهای آمریکایی تبار علاوه بر حضور علمی، اقتصادی، مهارتی و تخصصی در عرصه‌های سیاسی نیز حضور قدرتمند و تأثیر گذاری داشته‌اند. دیاسپورای هندی بر سیاست‌های داخلی و خارجی ایالات متحده آمریکا با شیوه‌های گوناگون تأثیر گذاری داشته و نقش‌های برجسته‌ای را ایفا کرده‌اند.

۱.۳. ایجاد سازمان‌ها و نهادهای قومی

دیاسپورای هندی تلاش گسترده‌ای را در جهت افزایش هم‌گرایی سیاسی، مدنی و تباری بر مبنای حس هویت ملی به خرج دادند و بر مبنای آن، اقدام به تأسیس نهادها و انجمن‌های مختلفی بر محوریت مسائل و نگرانی‌های جامعه دیاسپورا و کشور هند به‌عنوان کشور اصلی نموده

اند. این نهادها که اغلب به سه دسته نهادهای مذهبی، سیاسی و حرفه‌ای تقسیم می‌شوند به جایگاه‌های مهمی در عرصه فعالیت‌های سیاسی نیز دست یافتند تا جای که بعضی از این نهادها به سازمان‌های لابی کننده مهمی تبدیل شدند. علاوه بر این نهادها، شبکه گسترده‌ای از انجمن‌های دانشجویی، دانش‌آموختگی، حرفه‌ای و... وجود دارند که در کنار فعالیت‌های اختصاصی خود از طریق ارائه آموزش‌های سیاسی، تشویق هندی‌تباران به مشارکت سیاسی گسترده و پیگیری مسائل خاص هندی‌تباران در آمریکا، در ایجاد هویت واحد سیاسی در میان هندی‌تباران تلاش می‌کنند. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۳۷)

۲.۳. ورود به منازعه قدرت و سیاست

هندی‌تباران آمریکایی با روش‌های گوناگونی به منازعه قدرت و سیاست ورود کرده و درگیر منازعه قدرت به صورت مشارکت در انتخابات‌های فدرالی، ایالتی و محلی جهت تعیین مقامات سیاسی و اداری در ایالات متحده آمریکا، حضور در عرصه رقابت جهت به عهده گرفتن مناصب سیاسی و اداری در هر دو حزب دموکرات و جمهوری‌خواه آمریکا به مبارزه پرداخته‌اند. علاوه بر روش‌های مستقیم به‌صورت غیرمستقیم نیز درگیر منازعه قدرت شده و از روش آموزش دادن اعضای دیاسپورا و سیاست مداران در باره مسائل سیاسی مورد علاقه دیاسپورا یا کشور اصلی از طریق گروه‌های ذی‌نفع، انجمن‌های فرهنگی و گروه‌های لابی‌گر، مشارکت مالی در تأمین هزینه‌های انتخاباتی و روش‌های فرا نهادی، استفاده می‌کنند. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۳۹) لابی هندی تباران در آمریکا به حدی است که برخی معتقدند، بعد از لابی یهود، لابی‌گری هندی تبارهای آمریکای دومین لابی‌گر است که قدرتی به اندازه قدرت لابی یهودی در آمریکا را دارا می‌باشد. سازمان‌های لابی کننده هندی تباران بر شبکه‌های قوی از شرکت‌های عمومی و قانونی مبتنی هستند که مورد حمایت جمعی از هندی تباران ثروتمند قرار دارند. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۴۴)

پرداخت پول جهت تأمین هزینه‌های مبارزات انتخاباتی

در کشور میزبان یکی از دیگر روش‌های غیرمستقیم قابل استفاده برای قدرت سیاسی دیاسپورا است. این روش اغلب مورد استفاده دیاسپورای ثروتمند از جمله هندی تبارهای آمریکایی مورد استفاده قرار گرفته است. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۴۰) در انتخابات سال ۲۰۱۲ از میان اعضای جامعه هندی تبار چهار نفر از ثروتمندترین اعضا به عنوان چهار نفر اول در فهرست کمک کنندگان به مبارزات انتخاباتی اواما جای گرفتند. (همان: ۴۴)

علاوه بر این، دیاسپورا می‌تواند از روش‌های روابط فرا نهادی جهت تأثیرگذاری استفاده کند. به عنوان نمونه می‌توان به تماس شخصی دیاسپورای هندی با رئیس جمهور کلینتن در سال ۱۹۹۴ اشاره کرد که ایشان را متقاعد کرد تا «استفن سولارز» نماینده آمریکای طرفدار هند را به عنوان سفیر آمریکا در هند انتخاب کند. نمونه دیگر صدها ایمیل کمپیوترکاران هندی تبار آمریکایی به مقامات آمریکا در جهت موضع‌گیری به نفع هند در جنگ «کارگیل» بود. گستردگی این کمپین و ارسال ایمیل به مقامات آمریکای به حدی بود که در ۲۴ ساعت حدود ۴۰۰ ایمیل به یک عضو کنگره ارسال کردند. این عمل نشان دهنده ظرفیت بسیج هندی تباران آمریکا جهت تأثیرگذاری بر سیاست خارجی آمریکا در قبال هند بوده و می‌باشد. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۴۴)

در گیر کردن دیگر گروه‌ها در مبارزه قدرت یکی دیگر از روش‌های تأثیرگذاری بر سیاست‌های کشور میزبان در مورد منافع دیاسپورا است. هندی تباران آمریکا دو گروه عمده را در رابطه با موضوعات هند درگیر کرده‌اند. یکی نمایندگان کنگره آمریکا که در قالب کمیته حزبی و کمیته دوست داران هند برای تأمین منافع هند و هندی تباران و دیگری دولت هند که با تغییر سیاست‌های خود در قبال دیاسپورا به حمایت از آنان پرداخته‌اند. کمیته حزبی هندی در سال ۱۹۹۲ جهت ختنی سازی تصمیمات ضد هندی کنگره و وزارت خارجه آمریکا به ویژه سیاست‌های حقوق بشری هند در کشمیر و شاخه دیگر کمیته حزبی هند در سنا در سال ۲۰۰۴ با نام دوستداران هند تشکیل

شد. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۴۴)

این کمیته‌ها به طور ثابت به روابط هند و آمریکا و مسائل و دغدغه‌های مرتبط با هندی تباران آمریکا مثل مهاجرت، وحدت خانواده، بهداشت، مبارزه با تبعیض، جنایات مرتبط با انزجار نژادی و مانند آن می‌پرداخت. اما از آن‌جای که وحدت دو حزب در موضوعات مختلف دشوار است، بیشتر فعالیت‌های اصلی خود را در مورد سیاست خارجی متمرکز کرده است. شکست «برتون» جهت تصویب اصلاحیه ضد هندی، لغو تحریم‌های اقتصادی آمریکا بر هند پس از انفجارهای پوخاران ۲، تصویب اصلاحیه لایحه مبارزه با تروریسم در ۷ می ۲۰۰۳ در کمیته روابط خارجی مجلس، تأکید «هیلاری کلینتون» رئیس کمیته انتخاباتی هند در سنای آمریکا و «گری اکرم» رئیس کمیته حزبی هند در مجلس نمایندگان برای تصویب همین لایحه، رای دادن به خط مشی هسته هند و آمریکا و همچنین دیدارهای مکرر اکرم با بوش در جهت تصویب این خطی مشی در کنگره از جمله تأثیرگذاری‌های این کمیته‌ها در روابط هند و آمریکا بوده است. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۴۵)

۳.۳. همسو کردن حکومت هند با مطالبات دیاسپورای هندو تبار

دیاسپورای هندی تبار آمریکای تلاش‌های گسترده‌ای جهت همسو کردن حکومت هند با مطالبات دیاسپورا انجام دادند. حکومت‌های هند از زمان نهر و حکومت‌های دیگر جهت ترس از اتهام دخالت در امور سایر کشورها، مخالف سیاست حمایت از دیاسپورای هندی در سایر کشورها بودند ولی بعد از فعال شدن هندی‌های آمریکایی تبار در آمریکا سیاست دیاسپوریک حکومت هند در قبال دیاسپورای شان نیز تغییر یافت و به حمایت از آنان پرداخت. از آن پس هر دو حکومت ایالتی و مرکزی، دیاسپورای هندی را یکی از منابع عظیم سرمایه انسانی دانسته و سیاست توسعه روابط با آنان را به ویژه در کشورهای توسعه یافته در پیش گرفتند. (واعظی؛ ۱۳۹۲: ۴۵)

مهاجران ایرانی در کل اروپا در سال ۲۰۱۱، ۲۷۲، ۴۹۴ نفر بوده است. (خزایی؛ ۱۳۹۹: ۸۲)

۲. دست‌یابی به موقعیت‌های بالای علمی، تخصصی و

مهارتی

مهاجرت ایرانی به‌عنوان مهاجرت نخبگی، با داشتن سرمایه‌های گوناگون، به سازماندهی روابط اجتماعی خود در قالب شبکه‌های قومیتی یا اجتماع همبسته، گرایش نداشته و در مقابل، بیشتر در پی ادغام در جامعه میزبان بوده است. این ادعا با توجه به وجود مفاهیم متفاوت در مورد رابطه مهاجر با جامعه میزبان، می‌تواند موضوع یک پژوهش جداگانه باشد. (خزایی؛ ۱۳۹۹: ۹۳)

در مقایسه میان نوع حرفه و اشتغال نزد مهاجر ایرانی برخوردار از آموزش حرفه‌ای و تخصصی و نزد دیگر مهاجران متعلق به طبقه عامه، به‌عنوان نیروی کار غیرمتخصص، اشتغال فرد وابسته به طبقه متوسط، دارای ویژگی‌ها، مهارت‌های فردگرایانه بوده و مرتبط با فردیت فرد، یعنی برخاسته از توانمندی‌های حرفه‌ای و تخصص اوست و بنابراین، شبکه روابط قومیتی و خانوادگی در کشور میزبان نمی‌تواند نقشی در یافتن شغل مناسب برای فرد داشته باشد. به این ترتیب می‌توان استدلال کرد که مهاجران ایرانی در مقایسه با دیگر مهاجران، به‌عنوان افرادی نخبه و متخصص بیشتر در کارهای یقه سفیدی و حرفه‌های تخصصی مشغول به کار هستند و به ندرت در کارهای فیزیکی می‌پردازند. (خزایی؛ ۱۳۹۹، ۹۴)

در نتیجه جامعه گسترده ایرانیان خارج از کشور که از نظر سرانه درآمد، سطح تحصیلات، میزان کارآفرینان و تعداد اعضای هیئت‌علمی به لحاظ آماری در جایگاه بسیار بالایی قرار دارد، ارتباط منسجم و بلندمدتی را در توسعه زادگاهی نداشته و از عدم سازماندهی منطقی در دیاسپورا رنج می‌برد. (سعیدی؛ ۱۳۹۸: ۱۴۱)

۳. حفظ فرهنگ، عنعنات و رسومات ایرانی

دیاسپورای ایرانی هرچند بیشتر تلاش‌شان جذب در جامعه میزبان می‌باشد ولی در عین حال حفظ فرهنگ، عنعنات و رسومات ایرانی یکی از دغدغه‌های اصلی آنان

اولین گام در این مسیر، ایجاد «کمیته عالی در امور دیاسپورا» در سال ۲۰۰۰ بود که این کمیته مطالعه جامعی در مورد دیاسپورای هندی در جهان انجام داد و توصیه‌های لازم را برای ارتباط و بهره‌برداری از آنها ارائه داد. این توصیه شامل بهتر کردن امکانات جابجایی و ورود، آسان کردن قوانین، مشخص کردن زمینه‌های سرمایه‌گذاری، اعطای تابعیت مضاعف و مواردی از این قبیل بود. ایجاد بخش مجزا در وزارت خارجه جهت رسیدگی به امور دیاسپورا در سال ۲۰۰۲، برگزاری جلسه جهانی از دیاسپورای هندی تبار در ۶۲ کشور جهان جهت رسیدگی به مشکلات آنان، شناسایی افراد نخبه و اعطای جایزه به هندیان مرتبط با کشور هند، تأسیس «وزارت خانه مستقل دیاسپورای هندی» در هند، طرح «اعطای تابعیت مضاعف» به نسل دوم و سوم دیاسپورای هندی‌تبار، و طرح «اعطای شهروندی محدود» برای دیاسپورای که قانوناً نمی‌توانست تابعیت مضاعف داشته باشند از جمله اقدامات دولت هنداست که تا کنون عملیاتی کرده است.

(واعظی؛ ۱۳۹۲: ۴۶)

د. دیاسپورای ایرانی

۱. وضعیت کلی دیاسپورای ایرانی

پیش از انقلاب اسلامی ایران، تعداد ایرانیانی که در خارج از ایران زندگی می‌کردند حدود ده‌هزار نفر تخمین زده می‌شد، پس از انقلاب اما، این عدد به میلیونها نفر رسید که در سراسر جهان پخش شده اند. (مجدی‌زاده و دیگران؛ ۱۳۹۹، ۱۰۹) آمارهای ضدونقیض و مبهمی در مورد تعداد واقعی ایرانیان خارج از کشور وجود دارد که بازه‌های بین ۳/۱ تا ۶ میلیون نفر را شامل می‌شود که بیش از ۵۲ هزار نفر آن، دانشجو است. کشور آلمان به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مقاصد مهاجرتی ایرانیان در طول تاریخ بوده (سعیدی؛ ۱۳۹۸، ۱۲۲) و کانادا، کشورهای اروپایی و به‌خصوص ایالات متحده آمریکا، از مهم‌ترین کشورهای مقصد برای دیاسپورای ایرانی است که بزرگ‌ترین تمرکزشان در ایالات متحده آمریکا و در شهر لس‌آنجلس می‌باشند. (مجدی‌زاده و دیگران؛ ۱۳۹۹: ۱۰۹) تعداد

به شمار می‌آید. به‌عنوان نمونه، نمونه‌های فراملی‌گرایی در میان مهاجران ایرانی در آلمان، ارتباط تلفنی و مجازی با خویشاوندان جامانده در کشور مبدأ و یا سایر بدنه دیاسپورا، استفاده از زبان مادری در خانه، مسافرت‌های رفت و برگشتی به ایران، وجوه ارسالی به ایران یا سایر نقاط دیاسپورا، برپایی مراسم و مناسک ایرانی-اسلامی، استفاده از پوشش ایرانی-اسلامی، استفاده از نمادهای فرهنگی در چیدمان خانه به سبک ایرانی و مصرف فرهنگی (تماشای تلویزیون‌های ماهواره‌ای ایرانی، روزنامه، اینترنت، رادیو، فیلم و کتاب) و مواردی از این دست است که در انتقال معانی فرهنگی به فرزندان نقش مهمی ایفا می‌کند. (سعیدی؛ ۱۳۹۸: ۱۴۳)

در مطالعات فراملی‌گرایی مصرف چه در قالب مصرف فرهنگی و چه مصرف غیرفرهنگی (مانند فروشگاه‌های مواد غذایی و پوشا قومی) گروه‌های مهاجران در شناخت هویت افراد از اهمیت بالایی برخوردار است. مراکز خرید مواد غذایی ایرانی و هم‌چنین رستوران‌های ایرانی در بسیاری از شهرهای آلمان وجود دارند که نه تنها مایحتاج مهاجران ایرانی را تأمین می‌کنند بلکه مهاجران افغانستانی با توجه به قربات فرهنگی و ذائقه‌ای، نیز از این مراکز بهره می‌برند. این فروشگاه‌ها نه تنها مواد خوراکی خاص ایران مانند نان بربری، ادویه‌های بومی و هم‌چنین گوشت حلال را عرضه می‌کنند بلکه صنایع دستی، کتاب فارسی، توزیع نشریات فارسی‌زبان و بلیط کنسرت و سایر برنامه‌های فرهنگی را به عهده داشته و در تعاملات فرهنگی دیاسپورای ایرانی نقش محوری دارند. (سعیدی؛ ۱۳۹۸: ۱۴۴) در بسیاری از موارد، افراد، به محکم‌تر کردن پایگاه خود در کشور مقصد مبادرت ورزیده و در این راستا به سرمایه‌گذاری‌های درازمدتی هم‌چون خرید ملک یا درخواست تابعیت پرداخته‌اند. (سعیدی؛ ۱۳۹۸: ۱۴۶)

۴. حفظ ارتباط و مساعدت‌های مالی به کشور مادر

دیاسپورای ایرانی ارتباط با کشور مبدأ خود را نیز به فراموشی نسپرده و تمایل به تداوم این ارتباط را در

نسل‌های بعدی خود حفظ و استحکام بخشیده است. تمایل به تداوم ارتباط با کشور مبدأ نوعی ابراز وابستگی چندبعدی است که فرد نشان می‌دهد هم به جامعه میزبان تعلق دارد و هم هم‌چنان ریشه در خاک دارد. به عنوان نمونه، مهاجران ایرانی در آلمان با «رویه‌ها و عمل فراملی‌گرایانه» از طریق مصرف فرهنگی و یا شرکت در انجمن‌های زادگاهی، به نوعی «وابستگی‌های بومی» خود را در جامعه میزبان بازتولید می‌کنند. وجوه ارسالی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های فراملی‌گرایی است که سهم مهاجران ایرانی رقم ۴۰۰، ۱ میلیارد دالر و معادل ۳ درصد تولید ناخالص داخلی است که به نظر می‌رسد با توجه به تحریم‌های بین‌المللی و عدم ارتباط دوسویه و پویای کشور مبدأ با دیاسپورا، جمهوری اسلامی ایران سهم بسیار ناچیزی در مبادلات ارزی و مشارکت مهاجران در توسعه زادگاهی دارد. هم‌چنین بحث وجوه ارسالی غیرمادی نیز در دیاسپورای ایرانی قابل تحلیل است که به معنای انتقال ابعاد فرهنگی، اجتماعی، ارزشی، ایده‌ها، دانش و مهارت‌های مهاجران به جامعه مبدأ بوده که لزوماً به بازگشت فیزیکی نیازی ندارد و با گسترش فناوری‌های نوین به سهولت انجام می‌شود که از آن می‌توان به فراملی‌گرایی میکروالکترونیک یاد کرد. (سعیدی؛ ۱۳۹۸: ۱۴۲)

پژوهش‌های ابتدایی در این حوزه می‌رساند که ارتباط با وطن فقط به نسل اول مهاجرین محدود می‌شود در حالی که هم‌راستا با یافته‌های پژوهش‌ها و تحقیقات جدید ارتباط عینی و ذهنی با کشور مبدأ را متعلق به نسل یک و نیم، دوم و سوم مهاجرین هم می‌داند. (سعیدی؛ ۱۳۹۸: ۱۴۳)

ه. دیاسپورای ارامنه

۱. وضعیت کلی دیاسپورای ارامنه

هم‌اکنون دوسوم ارامنه جهان خارج از جمهوری ارمنستان زندگی می‌کنند. مهاجرت ارمنی‌ها در سه دوره متفاوت رخ داده و تا اندازه زیادی معلول سه رویداد عمده دانسته شده است: نسل‌کشی ارامنه عثمانی در طول سال‌های



به منابع خودش، در سوق دادن کمک کشورهای میزبان و سازمان‌های بین‌المللی به ارمنستان بسیار موفق بوده است. (ولی‌زاده و شیوا؛ ۱۳۹۴: ۱۰۸۰) «داشناک‌ها» و سایر احزاب ارمنی با تشکیل سازمان‌ها و باشگاه‌های اجتماعی و گروه‌های لابی‌گری، به‌ویژه در خاورمیانه، فرانسه و آمریکا نفوذ زیادی به‌دست آورده‌اند. (ولی‌زاده و شیوا؛ ۱۳۹۴: ۱۰۸۰)

در آمریکا دو گروه مهم لابی ارمنی فعالیت دارند؛ یکی «کمیته ملی ارامنه در آمریکا» که بازوی لابی‌گری حزب «دانشاسوکتیون» است و دیگری «همایش ارامنه آمریکا» است که وابسته به انجمن خیریه کل ارامنه می‌باشد. این دو گروه اهداف مانند؛ شناسایی نسل‌کشی ارامنه عثمانی در کنگره آمریکا، تلاش برای به‌رسمیت شناخته شدن قره‌باغ از سوی آمریکا (فعلاً تحت تصرف آذربایجان) و کمک‌های مستقیم آمریکا به قره‌باغ، تلاش برای افزایش کمک‌های آمریکا به جمهوری ارمنستان، تلاش برای ممانعت از کمک‌های آمریکا به آذربایجان و ... از اهداف اصلی گروه‌های لابی ارامنه در آمریکا می‌باشد. نمایندگان علاقه‌مند به مسایل ارامنه در کنگره آمریکا از هر دو حزب جمهوری خواه و دموکرات (۱۳۹۲ش) به ۱۲۵ عضو رسیده و در نظر دارند تا موضوع نسل‌کشی ارامنه عثمانی را بار دیگر در دستور کار کنگره قرار دهد. ارامنه روسیه، آمریکا، ایران، فرانسه، سوریه و لبنان به ترتیب سهمی در سرمایه‌گذاری در ارمنستان داشته‌اند. (ولی‌زاده و شیوا؛ ۱۳۹۴: ۱۰۸۱)

۳. تلاش برای سرمایه‌گذاری در ارمنستان

دیاسپورای ارامنه و به خصوص نوع جدید آن که بعد از زلزله ۱۹۸۸ از ارمنستان و به دلیل ملاحظات اقتصادی از ارمنستان خارج شده‌اند انگیزه بیشتری برای سرمایه‌گذاری در آن جا دارند و میزان سرمایه‌گذاری شان در اقتصاد ارمنستان دوبرابر دیاسپورای قدیمی است. ارمنستان میهن واقعی آنان است که خانواده و دوستان شان را در آن‌جا، جا گذاشته‌اند، با فرهنگ و اخلاقیات در حال‌گذار آشنایند و پیوندهای شخصی محکمی با آنجا

۱۹۱۵ تا ۱۹۲۳، مهاجرت ارامنه از ارمنستان شوروی در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به دلیل فشارهای سیاسی، مهاجرت از جمهوری ارمنستان در اواخر دهه ۱۹۸۰ و دهه ۱۹۹۰ به دلیل دشواری‌های اقتصادی. (ولی‌زاده و شیوا؛ ۱۳۹۴، ۱۰۷۹) هم اکنون بیش از ده میلیون ارمنی در کشورهای مختلف جهان زندگی می‌کنند که تنها حدود سه میلیون از آنها در جمهوری ارمنستان به‌سر می‌برند. بزرگ‌ترین جمعیت دیاسپورای ارمنی در روسیه (حدود سه میلیون)، آمریکا (یک و نیم میلیون)، فرانسه (حدود نیم میلیون) زندگی می‌کنند. کشورهای گرجستان، ایران، اوکراین، لهستان، لبنان، ترکیه، سوریه، آرژانتین و کانادا دیگر کشورهای هستند که میزبان جوامع نسبتاً بزرگ ارمنی هستند. (ولی‌زاده و شیوا؛ ۱۳۹۴: ۱۰۷۹)

۲. حفظ هویت و کسب حمایت کشور میزبان از آرمان‌های ارامنه

در اواخر قرن نوزده، جنگ ترک‌ها با ارامنه که منجر به کشتار و آوارگی حدود یک میلیون نفر از ارمنی تبارها شد، مهاجرت گسترده آنها به سایر کشورها از جمله سوریه و آمریکا و ایران را نیز در پی داشت. بوروبور؛ ۱۳۹۳: ۲۵۲)

دیاسپورای ارامنه و بویژه دیاسپورای قدیمی‌تر آن دیاسپورای است که زخم جمعی، درد تبعید و رویای وطن شاکله ذهنی آنان را می‌سازند. دیاسپورای کهن موفق به بسیج و سازمان‌دهی خود از طریق فعالیت‌های مذهبی و فرهنگی و

لابی‌کردن برای شناسایی نسل‌کشی، اعطای کمک‌های خراجی به جمهوری ارمنستان و شناسایی قره‌باغ به عنوان منطقه ارمنی نشین و بخشی از کشور ارمنستان، (براساس توافقنامه ای که میان ارمنستان، آذربایجان و روسیه در تاریخ ۱۰ نوامبر ۲۰۲۰ به امضا رسیده است، حاکمیت کشور آذربایجان بر منطقه کوهستانی قره‌باغ به رسمیت شناخته شده و براساس آن، منطقه قره‌باغ تحت تصرف آذربایجان قرار گرفته است) گواه ماهیت سیاسی دیاسپورای کهن است. دیاسپورای ارمنی علاوه بر اتکا

دارند. دیاسپواری نو شامل کارگرانی است که داو طلبانه از ارمنستان مهاجرت کرده اند. (ولی زاده و شیوا؛ ۱۳۹۴: ۱۰۸۰)

۴. تجارت به مثابه پیشه اصلی ارمنی‌های ایرانی

جامعه ارمنی ایران به مدد پیوندهای تجاری میان شاهان قاجار و تجار ارمنی روسیه در نیمه دوم قرن نوزدهم جان تازه گرفت. ارامنه تجارت خانه‌های جدید در سواحل خلیج فارس و خزر گشودند و به تجارت با روسیه، هند و اروپا پرداختند. حمایت‌های شاهان قاجار از ارامنه آنان را به تهران کشاند و آنان به دلیل دانستن زبان‌های خارجی و داشتن ارتباط با خارجیان، توانستند به عنوان سفرای ایران به اروپا اعزام شوند. ارامنه در این دوران، اندیشه‌های جدید سیاسی، سبک غربی هنر و نوآوری‌های فن آورانه را به ایران آوردند. ارامنه شمال غرب ایران به زودی در معرض ملی و سیاسی ارامنه ققاز قرار گرفتند و در ایران قرن بیستم نقش مهمی ایفا کردند. (ولی زاده و شیوا؛ ۱۳۹۴: ۱۰۸۲)

۵. تجارت پیشه اصلی دیاسپواری ارمنی در روسیه

در سال ۱۶۶۷ موافقت نامه ای بین بازرگانان ارمنی و روسیه امضا شد این توافقنامه انحصار فروش کالاهای خاص ایرانی به خصوص ابریشم را در روسیه به ارمنی‌ها واگذار کرد. آنها هم‌چنین حق استفاده از قلمرو روسیه را برای انتقال کالاهای تجاری بین کشورهای شرقی و غربی، به دست آوردند. تا اواخر قرن هفدهم، ارمنی‌ها یک کارخانه دباغی هم در مسکو ساختند و خیلی زود فرصت‌های بیش از تجارت برای ارمنی‌ها در روسیه فراهم شد. آنها در مشاغل دیپلماتیک در روسیه به کار گرفته شدند. در سال ۱۷۱۶ کلیسای ارمنی در روسیه به صورت رسمی از سوی دولت شناسایی شد و یک «مطران» در آستراخان مستقر شد. ارمنی‌ها از خدمت در ارتش معاف بودند و آزادی مذهبی داشتند و به آنها اجازه تأسیس مدرسه و چاپ کتاب داده شده بود. این آزادی‌ها در دوره‌هایی که تزارها سیاست روسی سازی را دنبال می‌کردند، تا اندازه ای محدود شده بود. (شیوا؛ ۱۳۹۹:

(۱۷۱)

در دوره کاترین کبیر جوامع ارمنی روسیه پیشرفت زیادی کردند. در این دوره، مراکز ارمنی نشین جدیدی در امپراتوری روسیه شکل گرفت که خودمختاری زیاد و شوراهای محلی خود را داشتند. در این دوران ارمنی‌ها به مشاغل مهم اداری، نظامی و دیپلماتیک منصوب شدند و در مسکو و سن پترزبورگ کلیساهای ساختند و مدرسه‌های زبانهای شرقی مسکو هم در همین دوره از سوی خانواده‌های لازاریان تأسیس شد. (شیوا؛ ۱۳۹۹: ۱۷۱)

هرچند ارمنی‌ها پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی وضعیت چندان خوبی نداشتند ولی در این میان تاجران و صاحبان کسب و کارهای هستند که از نفوذ سیاسی هم برخوردارند و به بخشی از طبقه اولیگارش در روسیه تبدیل شده اند. می‌توان از بین آنها میلیونرها و میلیاردهای مانند دانیل خاچا طوراف، روبن وارطانیان، ساموئیل کاراپتیان، لوان هاروتو نیان و آرا آبراهمیان را نام برد. (شیوا؛ ۱۳۹۹: ۱۷۴)

۶. فعالیت‌های خیریه و حقوق بشری دیاسپواری ارمنی

در روسیه

دیاسپواری ارمنی در روسیه علاوه بر حضور در عرصه‌های سیاسی، اداری و اقتصادی به فعالیت‌های دیاسپورایی و اقدام‌های خیریه و بشر دوستانه در ارمنستان و روسیه نیز پرداخته اند. آنها در روسیه به لابی‌گری برای تأمین منافع اقتصادی خود نیز مشغول هستند. از فعالیت‌های خیریه آنان می‌توان به برگزاری مراسم ازدواج برای هفتصد زوج در قره‌باغ توسط لوان هاپرتیان در سال ۲۰۰۸ و اهدای دوهزار دلار به هریک از فرزندان آنها توسط وی و روبن وارطانیان اشاره کرد. ساموئیل کاراپتیان در سال ۲۰۰۸، ۱۵ میلیون دلار به بنیاد هایستان کمک کرد. گفته می‌شود که فعالیت‌های بشر دوستانه ارمنی‌های روسیه بیشتر دربرگیرنده رویدادهای بزرگی است که گفته می‌شود، جنبه تبلیغاتی آن قوی است و کمتر با دغدغه توسعه کشور صورت می‌پذیرد. (شیوا؛ ۱۳۹۹: ۱۷۴)

۷. لابی و تلاش دیاسپورای ارمنی روسیه جهت ارتباط با میهن تاریخی

دیاسپورای ارمنی روسیه، لابی و تلاش‌های زیادی جهت ارتباط با میهن تاریخی خود انجام داده و گام‌های تعیین کننده ای را برای اتحاد ارمنی‌های روسیه در آستانه قرن بیست و یکم برداشته‌اند. در نخستین کنفرانس «ارمنستان و دیاسپورا» در سال ۱۹۹۹ رهبران جامعه ارمنی روسیه به فکر تأسیس نهادی برای سامان دهی امورات دیاسپوریک شان افتادند که در نتیجه، در سال ۲۰۰۰ «اتحادیه ارمنی‌های روسیه» را تأسیس کردند که این اقدام را می‌توان واکنشی به تلاش‌های دولت ارمنستان برای گسترش روابطش با دیاسپورا به شمار آورد. با تأسیس این اتحادیه، دوران جدیدی از زندگی جامعه ارمنی روسیه، فرایند تحکیم روابط روسیه بین دولت‌های روسیه و ارمنستان و برقراری ارتباط بین دیاسپورای ارمنی و میهن تاریخی، آغاز شد. هدف این اتحادیه سازمان دهی ارمنی‌های روسیه را به منظور حفظ هویت، فرهنگ، زبان و باورهای ملی، فراهم کردن کمک چندین بعدی برای میهن، احیای اقتصاد میهن و تقویت روابط بین دولت‌های روسیه و ارمنستان دنبال می‌کرد. در نتیجه فعالیت‌های این اتحادیه، دانشگاه روسی ارمنی و مرکز زبان روسی در ایروان تأسیس شد. (شیوا؛ ۱۳۹۹: ۱۷۵) «انجمن همکاری تجاری روسی ارمنی» نهاد دیگری بود که به هدف عمق بخشیدن به ارتباط بین دایره‌های کسب و کار روسیه و ارمنستان و ایجاد فضای مطلوب‌تر برای گسترش روابط اقتصادی متقابل میان دو کشور ایجاد و نقش مهمی را در همین راستا ایفا کرد. (شیوا؛ ۱۳۹۹: ۱۷۵)

اتحادیه وظیفه حمایت از پیشرفت کسب و کارهای ارمنی در روسیه را وظیفه خود دانسته و می‌کوشد تا سیاست مداران روس را به سمت سیاست‌های صحیح و مطابق با اهداف اتحادیه هدایت کند. علاوه بر آن، گسترش ارتباط‌های درون جامعه ارمنی یکی دیگر از فعالیت‌های اصلی اتحادیه و شعبه‌های آن به شمار می‌رود. تأسیس مدرسه و مراکز فرهنگی، حفظ سنت‌های ملی و

ارزش‌های فرهنگی، ساخت و مرمت کلیساها، ساخت سنگهای یادبود، دایرکردن کنفرانس‌ها و گرامی‌داشت رویدادهای تاریخی، جشن‌های ملی و روزهای یادبود از دیگر اقدامات اتحادیه است که از سوی آن انجام می‌پذیرد. اتحادیه، خود را سازمان مدنی غیر سیاسی دانسته که از ارتباط‌های شخصی با نخبگان سیاسی روس برای حل مشکلات و تحقق هدف‌هایش نیز بهره می‌برد. علاوه بر اتحادیه ارمنی‌های روسیه سازمان‌ها و نهادهای ارمنی دیگری نیز در روسیه فعال‌اند. آرامنه در روسیه از ظرفیت‌های بالای اقتصادی برخوردارند و به شکل ارسال پول به طور فردی به ارمنستان مساعدت مالی نیز می‌کنند. (شیوا؛ ۱۳۹۹: ۱۷۶)

۸. موقعیت‌های بالای علمی، آموزشی و اقتصادی دیاسپورای ارمنی در روسیه

آمارهای بدست آمده از شبکه‌های اجتماعی نشانی می‌دهد که تنها ۳۰٪ از ارمنی‌های روس زبان در رویدادهای فرهنگی جامعه ارمنی مشارکت می‌کنند و از سوی دیگر جامعه ارمنی روسیه بیشتر در معرض جذب در جامعه میزبان است که ازدواج با اقوام دیگر، آن را تشدید می‌کند. (شیوا؛ ۱۳۹۹: ۱۷۷)

ارمنی‌های روس زبان حتی از مسکوی‌های روسیه تحصیلات بالاتری دارند. آنها برخلاف ارمنی‌های که از دهه ۱۹۹۰ به روسیه آمده‌اند، بیشتر در بخش‌های علمی، آموزشی و فرهنگی مشغول به کار‌اند. اما مهاجران جدید به طور معمول در بخش‌های تجارت، حمل و نقل، ارتباطات، صنعت و ساخت و ساز کار می‌کنند. (شیوا؛ ۱۳۹۹: ۱۷۸) دیاسپورای ارمنی در روسیه دارای سرمایه‌ای به ارزش ۲۵ تا ۳۰ میلیارد دلار است که در روسیه ۸ تا ۱۰ میلیارد دلار و در ارمنستان تا ۵۰ میلیارد دلار سرمایه گذاری کرده است. (شیوا؛ ۱۳۹۹: ۱۷۷)

۹. تلاش برای همسو کردن حکومت ارمنستان با مطالبات دیاسپورای ارمنی

آرامنه روسی تلاش‌های زیادی به خرج داده‌اند تا حکومت ارمنستان را با مطالبات شان همسو کند. در

ارمنستان قانون تابعیت مضاعف تصویب شده است که براساس آن افراد ۱۸ سال به بالا و بلدیت به زبان ارمنی

و دانستن قانون اساسی ارمنستان می‌توانند تابعیت کشور ارمنستان را بدست آورند. ارمنیان دارای تابعیت مضاعف می‌توانند در انتخابات رأی دهند و به ارگان‌های قدرت محلی وارد شوند ولی نمی‌توانند رئیس جمهور، نماینده مجلس و عضو دادگاه قانون اساسی شوند. گرایش جهت بدست آوردن تابعیت مضاعف ارمنستانی در میان سرمایه داران ارمنی ساکن روسیه افزایش چشم گیری داشته است. (شیوا؛ ۱۳۹۹: ۱۸۱)

نتیجه

نتیجه‌ای که از این نوشتار می‌توان بدست آورد این

است که دیاسپورای هزاره ضرورت دارد که سرنوشت موفقیت‌ها، ناکامی‌ها و شکست‌های دیاسپورای جهانی را که تجربیات پیشینه‌تری نسبت به آنان دارند، مورد مطالعه قرار داده و به منصفه عمل برسانند. دیاسپورای جهانی تجربه موفق‌تری را در زمینه هماهنگی و هم‌گرایی دیاسپورای هم سرنوشت خود بدست آورده و با تأسیس نهادهای دیاسپوریک توانسته اند در زمینه‌های مساعدت به حل مشکل جامعه دیاسپوریک، حفظ فرهنگ و رسومات هویتی و فرهنگی آنان، زنده نگهداشتن هویت‌های فرهنگی نسل بعدی دیاسپورا، جلب توجه آنان به وطن مبدأ و تأمین ارتباط عمیق نسل‌های متفاوت دیاسپورا با وطن اصلی خود، اقدامات مفید و قابل استفاده‌ای را به جا گذاشته اند.

دیاسپورای جهانی تجربیات موفق‌تری در زمینه‌های تعامل با کشورهای میزبان و وطن جدیدشان داشته و در حوزه‌های گوناگون، مساعدت، همکاری و هم‌آوای جامعه میزبان را جلب کرده و فرصت‌های فراوان شغلی، معیشتی، اقتصادی و سیاسی را جلب و ایجاد کرده است.

به‌ویژه مشارکت در عرصه‌های اقتصادی و مساعدت‌های مالی به بازماندگان شان در کشور مبدأ، مشارکت در پروژه‌های توسعه‌ای، اقتصادی، علمی و فناورانه، در وطن اول و دوم شان تجربه‌های موفق و بی‌نظیری را فراروی دیاسپوراهای هم سرنوشت خود به یادگار گذاشته اند.

بنابراین ضرورت است که دیاسپورای هزاره‌گی با مطالعه و عملی کردن تجربیات

دیاسپورای جهانی، مراحل موفقیت و پیشروندگی را بدون آزمون و خطای مجدد، به موفقیت‌های چشم‌گیری تبدیل کرده و اهداف دیاسپوریک خود را به منصفه عمل برساند.

منابع

۱. بوربور، ترانه (۱۳۹۳ش)، مهاجران و راه‌های گذار از احساس تبعید: بررسی رهیافت‌های نظری، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۶۶
۲. حاتمی، محمدرضا (۱۳۹۹ش)، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، سال دهم، شماره ۴
۳. نظامنامه ناقلین به سمت قطغن زمین، مصوب ۷/۴ ۱۳۰۲ش.
۴. خزایی، طاهره (۱۳۹۹ش)، ناهمگونی‌های ناهمگرای

- مهاجرت ایرانی و محدودیت‌های معنایی و نظری دیاسپورا، مورد ایرانی‌های مقیم فرانسه، فصلنامه علوم اجتماعی، سال ۲۷، شماره ۸۸
۵. ربانی، محمدعلی (۱۴۰۱ش)، مهاجران هندی و سهم آنان در افزایش قدرت نرم و جایگاه هند در جهان، وبسایت سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، تاریخ بارگذاری: ۲۰ اسفند ۱۴۰۱ش.
۶. راه عدالت (۱۴۰۲ش)، ارگان نشراتی حزب عدالت و آزادی افغانستان، سال اول، شماره ۱۱
۷. سعیدی، سعیده (۱۳۹۸)، بازنمایی وطن در میان ذهنیت مهاجران: رهیافتی نظری به دیاسپورای ایرانی، فصلنامه علوم اجتماعی، سال ۲۶، شماره ۸۷
۸. شیوا، علی‌زاده (۱۳۹۹ش)، ارمنیان روسیه و کارکردهای دیاسپورایی، مطالعات اورآسیای مرکزی، دوره ۱۳، شماره ۱
۹. گزارش سالانه وزارت خارجه ایالات متحده آمریکا در مورد وضعیت حقوق بشر در جهان، به نقل از روزنامه ۸ صبح، ۲۵ آپریل ۲۰۲۴م.
۱۰. مجدی‌زاده، زهرا و مولایی، حمیده (۱۳۹۹ش)، جستجوی ایران در تویتر: فناوری‌های نوین و صدای دیاسپورای ایرانی، فصلنامه مطالعات رسانه‌های نوین، سال ششم، شماره ۲۴
۱۱. نواندیش، الیاس (۱۴۰۳ش)، پاکسازی زمین؛ گزارشی از سه سال تخریب خانه‌های مسکونی در کابل، روزنامه اطلاعات روز، ۲۸ عقرب ۱۴۰۳ش.
۱۲. واعظی، طیبه (۱۳۹۲ش)، دیاسپورا و روابط دوجانبه؛ مطالعه موردی آمریکاییان هندوتبار، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال شانزدهم، شماره مسلسل ۵۹
۱۳. ولی‌زاده، اکبر و شیوا، علی‌زاده (۱۳۹۴ش)، دیاسپورای ارمنی؛ فرصت‌ها و تهدیدهای پیش‌روی ایران، فصلنامه سیاست، دوره ۴۵، شماره ۴

بی‌ثباتی سیاسی در افغانستان:

تأملی بر بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی

علی احمدی 

چکیده

هویت ملی، مجموعه‌ای از ارزش‌های اجتماعی، تاریخی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در کنار هم است. شکل‌گیری هویت ملی بستگی به اجماع عمومی دارد و رسیدن یک‌بارگی به آن امکان‌پذیر نیست؛ عدم اجماع در شکل‌گیری آن، بحران هویت را در پی دارد. مقاله‌ی حاضر، بحران هویت ملی و نابرابری در حقوق شهروندی در افغانستان را به‌عنوان متغیر مستقل، و ثبات سیاسی در کشور را به‌عنوان متغیر وابسته مورد توجه قرار داده و در پی تبیین رابطه‌ی علی میان این دو متغیر است. یافته‌ها نشان می‌دهد که افغانستان در حال حاضر با بحران حاد هویت ملی و نابرابری در حقوق شهروندی مواجه است. فقدان نمادها و روایت‌های وحدت‌بخش ملی که بتوانند جمعیت متنوع کشور را در قالب یک هویت شهروندمحور گرد آورند، به‌شدت محسوس است. شکاف‌های قومی، زبانی و فرقه‌ای، همراه با تبعیض ساختاری و به‌حاشیه‌رانی تاریخی اقلیت‌های قومی، نه‌تنها مانع شکل‌گیری یک هویت منسجم ملی گردیده، بلکه نابرابری در حقوق شهروندی را نیز شدت بخشیده است. افزون بر این، اعمال سیاست حذف و سرکوب توسط حکومت‌های گذشته‌ی افغانستان و دوام آن، بی‌اعتمادی جمعی را تعمیق بخشیده و شکاف‌های اجتماعی را گسترش داده است. در نتیجه، گسست هویتی و نابرابری در حقوق شهروندی به پدیده‌های تقویت‌کننده‌ی یکدیگر بدل شده‌اند که این امر، امکان حاکمیت سیاسی باثبات را تضعیف کرده است. در چنین شرایطی، افغانستان همچنان با دست‌یابی به وحدت ملی و برابری شهروندی فاصله دارد و دست‌یابی به ثبات سیاسی پایدار در آینده‌ی نزدیک، دور از تصور است.

کلیدواژه‌ها: هویت ملی، حقوق شهروندی، برابری، ثبات سیاسی، افغانستان.



مقدمه

افغانستان امروزی تقریباً ۳۰۰ سال قبل، در سال ۱۷۴۷ میلادی توسط احمدشاه ابدالی پایه‌ریزی شد. این کشور در طول این محدوده‌ی تاریخی، حالات پرفرازونشیبی را تجربه کرده است. فراز بزرگی از این تاریخ به درگیری‌ها و کشمکش‌های زیادی گره خورده است. شاید در نخستین سال‌های تأسیس افغانستان، درگیری‌ها با هدف کشورگشایی و گسترش قلمرو سرزمینی افغانستان دنبال می‌شد، اما پس از مدت کوتاهی، حاکمان افغانستان به درگیری‌های میان‌گروهی و خانوادگی پرداختند و از آن زمان تا به امروز، دامنه‌ی این درگیری‌ها برچیده نشده و همچنان شعله‌ور است. تاریخ ما از جنگ خانوادگی برای به دست گرفتن قدرت سیاسی در کشور، به‌عنوان نقطه‌ی اوج درگیری‌ها و بی‌ثباتی سیاسی در کشور یاد می‌کند.

افغانستان پس از عبور از درگیری‌های خانوادگی بر سر کسب قدرت سیاسی، همچنان به‌عنوان یک کشور چندپارچه و بی‌ثبات باقی مانده است. ریشه‌ی اصلی این بی‌ثباتی در سیاست افغانستان را عدم شکل‌گیری یک هویت فراگیر و همه‌شمول ملی و فقدان برابری در حقوق شهروندی تشکیل می‌دهد. افغانستان هنوز فاقد یک عنصر مشترکی است که بتواند همه را دور خود جمع کند و یک افغانستان به معنای واقعی را به نمایش بگذارد. می‌توان گفت زمانی می‌توانیم ثبات سیاسی را در افغانستان تأمین و برقرار سازیم که بتوانیم مؤلفه‌های مشترک بین اتباع این سرزمین ایجاد کنیم و برابری شهروندی در کشور را تأمین نماییم. این مؤلفه‌ها می‌تواند در پرتو فرهنگ مشترک، دین مشترک، زبان مشترک و مؤلفه‌های بسیار دیگر شکل بگیرد.

با توجه به دغدغه‌های کنونی، برداشت از هویت و برابری شهروندی به یک بحث اغراض‌آمیز مبدل شده و پیچیده‌ترین مفهومی است که مورد توجه محققان رشته‌های مختلف به‌ویژه جامعه‌شناسی و علوم سیاسی قرار گرفته است؛ زیرا هویت وسیله‌ای است که فرد به‌موجب آن خود را می‌شناساند و از این طریق تفکیک

میان خود و دیگران را به نمایش می‌گذارد. اغراض‌آمیز بودن بحث هویت نیز از همین موضوع ناشی می‌شود. در این میان، آنچه که مهم است، این است که هویت مورد نظر باید مورد قبول تمام صاحبان آن قرار بگیرد و ما در مجادله با مسأله‌ی هویت تحمیلی قرار نگیریم. به معنای دیگر، هویت شهروندمحور برای همه شکل گیرد و همگان از حقوق برابر در سایه‌ی آن بهره‌مند گردند.

در خصوص افغانستان، باورها بر این است که هنوز هم هویت مشترک و مورد پذیرش تمام ساکنان این کشور شکل نگرفته است. افزون بر این، الگوهای هویت‌سازی که در افغانستان تا هنوز مورد استفاده قرار گرفته است نیز نتوانسته بر چالش‌های موجود فایق آید تا برآیند آن، یک هویت همه‌شمول را برای مردم افغانستان به ارمغان آورد. پس مسلم است که ما در افغانستان با بحران هویت ملی و نابرابری در حقوق شهروندی مواجه هستیم. بنابراین، با دو متغیر مهم در این مقاله سروکار داریم: متغیر بحران هویت ملی و نابرابری در حقوق شهروندی و متغیر ثبات سیاسی. تعیین نسبت میان این دو متغیر، هدفی است که تحقیق حاضر مأموریت انجام و بررسی آن را به عهده دارد.

۱. بحران هویت

منظور از هویت، احساس تعلق به مجموعه‌ای از ارزش‌های اجتماعی و معنوی‌ای است که از قبل به‌وجود آمده و ما خود را توسط آن به معرفی می‌گیریم (نورزاد، ۱۳۹۷: ۱۹). اگر فقدان این احساس تعلق را در جامعه و در افراد ببینیم، مفهوم بحران هویت باب می‌شود (رحمانی، ۱۳۹۷: ۲۵). این مفهوم به کامل‌ترین شکل توسط روان‌شناس آمریکایی به‌نام اریک اریکسون، ساخته و پرداخته شده است. وی این مفهوم را در یک حس فردی از خویشتن، که دارای ابعاد به‌هم‌پیوسته‌ی روان‌شناسی و جامعه‌شناسی است به کار می‌برد (مارشال، ۱۳۸۸: ۵۳۱). اما اگر بخواهیم این مفهوم را زیر چتر ثبات سیاسی به بررسی بگیریم، بحث ما بر سر این خواهد بود که آیا هویت‌ها، به‌طور مناسب یا به‌طور اصولی در درون یک

واحد سیاسی یا قلمرو حکومتی قرار گرفته‌اند یا نه. در اینجا اگر بعضی از اعضای جامعه احساس کنند که به‌طور

مناسب در درون قلمرو حکومت قرار نگرفته‌اند و یا احساس کنند که بعضی از اعضا در درون قلمرو قرار ندارند، بحران هویت پدید می‌آید.

در این میان بحران هویت را می‌توان در پاسخ به این پرسش‌ها مشخص کرد: آیا اجتماع سیاسی و دولت سیاسی به‌طور کامل منتسب و متعلق به یکدیگر هستند یا خیر؟ آیا فهم، درک، احساس و برداشت مشترک میان نخبگان و اتباع وجود دارد؟ و آیا احساس هویت افراد با یک نظام سیاسی خاص در یک محدوده‌ی تعریف‌شده

همراه است و یا اینکه مردم و حاکمات در فضاهاى جداگانه‌ای زندگی می‌کنند؟ (واعظی، ۱۳۹۱: ۵۹-۶۰). در پاسخ باید گفت بحران هویت به «مبنای انتزاعی عضویت در جامعه سیاسی» اشاره دارد. به بیان دیگر، تنش موجود بین احساس هویت شخصی-جمعی و تعریف جامعه‌ی سیاسی، بحران هویت را شکل می‌دهد (بایندر، بی تا: ۲). پاسخ منفی به سؤالات مطرح‌شده نیز روشن‌کننده‌ی این مفهوم است. بحران هویت در جوامع امروزی، خصوصاً جوامعی مثل افغانستان برخاسته از عوامل زیادی می‌باشد که توضیح آن را به مبحث بعدی می‌گذاریم. در ادامه‌ی این بحث به انواع بحران هویت خواهیم داشت.

۱-۱. انواع بحران هویت

بحران هویت به چهار شکل اصلی وجود دارد. نخستین نوع آن به احساسات در قبال سرزمین و رابطه‌ی فضایی-

جغرافیایی با احساسات ناسیونالیستی برمی‌گردد. دومین شکل آن زمانی رخ می‌دهد که ساختار اجتماعی و

تقسیمات طبقاتی افزایش یابد که مانع وحدت ملی کارآمد گردد. سومین نوع آن با تعارض بین هویت‌های قومی و فروملی سروکار دارد. آخرین گونه‌ی آن در اثر پیامدهای روان‌شناسانه‌ی تغییر اجتماعی سریع و احساسات دوگانه نسبت به بیگانگان ایجاد می‌شود (پای و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۱۷۱). تجزیه و تحلیل همه‌جانبه و کامل اشکال بحران هویت از حوصله‌ی این نوشتار خارج است و فقط با مطالعات موردی قابل بررسی است؛ اما با توجه به اهمیت موضوع تلاش می‌کنیم به اختصار ابعاد

افغانستان امروزی تقریباً ۳۰۰ سال قبل، در سال ۱۷۴۷ میلادی توسط احمدشاه ابدالی پایه‌ریزی شد. این کشور در طول این محدوده‌ی تاریخی، حالات پرفرازونشینی را تجربه کرده است. فراز بزرگی از این تاریخ به درگیری‌ها و کشمکش‌های زیادی گره خورده است. شاید در نخستین سال‌های تأسیس افغانستان، درگیری‌ها با هدف کشورگشایی و گسترش قلمرو سرزمینی افغانستان دنبال می‌شد، اما پس از مدت کوتاهی، حاکمان افغانستان به درگیری‌های میان‌گروهی و خانوادگی پرداختند و از آن زمان تا به امروز، دامنه‌ی این درگیری‌ها برچیده نشده و همچنان شعله‌ور است. تاریخ ما از جنگ خانوادگی برای به دست گرفتن قدرت سیاسی در کشور، به‌عنوان نقطه‌ی اوج درگیری‌ها و بی‌ثباتی سیاسی در کشور یاد می‌کند.

افغانستان پس از عبور از درگیری‌های خانوادگی بر سر کسب قدرت سیاسی، همچنان به‌عنوان یک کشور

اصلی آن را ترسیم نماییم.

۱-۱-۱. هویت ملی و سرزمین

در تعریف هویت ملی این مفهوم روشن می‌شود که ابتدایی‌ترین شکل هویت ملی با نوعی احترام به مرزهای جغرافیایی یک کشور و پذیرش آن توسط شهروندان آن کشور ارتباط می‌گیرد. یعنی در دنیای امروز سرزمین، بزرگ‌ترین هویت‌دهنده‌ی هویت‌های ملی محسوب می‌شود (مشرقی، ۱۳۸۹: ۲۲). به نوشته‌ی برخی نویسندگان (باستانی، ۱۳۷۲: ۴۲) نداشتن دید واحد نسبت به سرزمین از نشانه‌های بحران هویت است. اگر این موضوع را از نگاه عاطفی مطالعه کنیم، دیده می‌شود که از حس میهن‌پرستانه، سرزمین به مادر دوم تعبیر می‌شود. این احساسات در هویت ملی اهمیت زیادی دارد. امروزه برخلاف گذشته که نظام سیاسی بر مبنای

چهارمین نوع اصلی بحران هویت، به تغییرات سریع و ناگهانی در اجتماع بستگی دارد. این نوع بحران هویت باعث می‌شود تا اعتماد کشورهای جدید را در آن هنگام که رهبران و مردم ذی‌نفوذ این کشورها درباره‌ی میزان حفظ سنت‌های قدیمی برای تبدیل شدن به بخشی از جهان نو و مدرن دچار سردرگمی هستند، کاهش یابد. زمانی که گروهی از مردم و یا اجتماع با یک‌سری تغییرات سریع روبرو می‌شوند، خود را از منظر تاریخی، بین گذشته و حال در یک سردرگمی و تردید می‌بینند که با حس بی‌ریشگی همراه بوده و فرد در آن نمی‌تواند بین گذشته و حال تصمیم‌گیری کند. بنابراین، می‌توانیم بگوییم بی‌ریشگی ناشی از تاریخ اخیر، باعث این نوع بحران گردیده است. تا زمانی که افراد نسبت به معنی تاریخ، تردیدهای عمیقی داشته باشند، به مشکل می‌توانند به احساس مشترک از هویت ملی در جامعه، خود را منسجم گردانند (پای و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۷۹-۱۸۴).

۲-۱. عوامل و زمینه‌ها

۱-۲-۱. عوامل بحران هویت و نابرابری در حقوق

شهروندی در افغانستان

در کشوری مانند افغانستان که در طول تاریخ شکل‌گیری‌اش هیچ‌گاهی از ثبات سیاسی برخوردار نبوده است، عوامل زیادی قابل بحث است که هر کدام در حیطه‌ی خود منجر به گستره‌ی بستر این بحران شده است. مهم‌ترین عواملی را که می‌توانیم بیش‌تر برجسته ساخته و مطرح بحث نماییم، مسئله‌ی شکاف‌های قومی، شکاف‌های مذهبی و مسأله‌ی زبان در کشور است که اشاراتی مختصر به هر کدام می‌داشته باشیم.

۱-۲-۱-۱. قومیت

قومیت و قوم از واژه‌هایی است که در متون امروزی برای بررسی کشمکش‌های اجتماعی و هویتی از اهمیت خاصی برخوردار است. این واژه‌ها نیز همچون اکثر واژه‌های حوزه‌ی مطالعاتی علوم انسانی از تعریف مشخصی برخوردار نیستند. اکثر نویسندگان قوم‌شناسی نیز در نوشته‌های‌شان تعریفی از قوم و قومیت بیرون

خون سازماندهی می‌شدند، گرایش به سمت سازماندهی بر مبنای خاک یا واحدهای سرزمینی است. بحران هویت بر این ملاحظات زمانی پدیدار می‌شود که نظام حکومتی یک سرزمین، تعریف جدیدی ارائه دهد که ساکنان آن سرزمین نتوانند پیوند با نظام حاکم برقرار کنند و تا زمانی این پیوند برقرار نشود و تردیدهای بنیادین در زمینه‌ی اینکه فلان سرزمین به کدام اجتماع تعلق دارد و حدود مرزی قلمرو یک جامعه کدام‌اند وجود داشته باشد، نوع بحران هویت نیز وجود خواهد داشت (پای و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۷۲-۱۷۴).

۱-۲-۱. هویت و طبقات اجتماعی

نوع دیگری از بحران هویت ارتباط می‌گیرد به ساختار اجتماعی حاکم در کشورها؛ یعنی اگر در کشوری شکاف‌های طبقاتی برجسته‌ای وجود داشته باشد تا حدی که احساسی از منافع مشترک در بین نباشد، این خود نوعی از بحران هویت است (پای و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۷۴).

۱-۳-۱. هویت ملی و تقسیمات قومی

زمانی که گروه‌بندی‌های فروملی در یک کشور زیاد باشد و دولت نتواند آن را زیر چتر یک واحد ملی گرد آورد، این نوع بحران هویت بروز می‌کند. در واقع، این نوع بحران هویت اشاره به تعدد اقوام در کشورهایی دارد که بین گستره‌ی دولت و احساس یک جمع، تناسب کاملی وجود نمی‌داشته باشد. در اینجا مشکل هویت، برخورد میان گروه‌های اکثریت و اقلیت در متقاعد ساختن تمام عناصر جامعه در جهت احساسی است که کشور به‌طور مساوی به همه‌ی آن‌ها تعلق دارد. مهم‌ترین عنصر در این گونه‌ی از بحران هویت به احساس شهروندی شهروندان یک کشور برمی‌گردد. یعنی هرگاه احساس شهروندی بر مبنای هویت واحد ملی از بین برود و هویت‌ها به‌شکل تک‌قومی ایجاد شود، موجودیت این بحران، امر طبیعی است (پای و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۷۶-۱۷۸).

۱-۴-۱. بحران هویت و تغییر اجتماعی

نداده‌اند. سجادی این امر را معلول این وضعیت در نویسندگان قوم‌شناس می‌داند که مفاهیم قوم و قومیت و... برای آن‌ها پدیده‌های شناخته‌شده و روشن است و خواننده از ابتدا می‌داند که قوم چیست و گروه قومی کدام است و مراد از قومیت چیست. در اینجا به دو تعریف مختصر از قوم و قومیت اشاره می‌کنیم: «قوم عبارت است از یک جمعیت انسانی مشخص با یک افسانه‌ی اجدادی مشخص، خاطرات مشترک، عناصر فرهنگی، پیوند با یک سرزمین تاریخی یا وطن و میزانی از حس منافع و مسئولیت» و قومیت «به دیدگاه‌ها و شیوه‌های عمل فرهنگی، که اجتماع معینی از مردم را متمایز می‌کند، اطلاق می‌گردد». تأکید روی عنصر قومیت و مباحث قومی بیش‌تر در جاها و مناطقی است که در آن تعارضات قومی به‌حد بسیار ملموسی وجود دارد. به نوشته‌ی ریچارد تاپر که در مورد قوم و مسائل قومی در افغانستان تحقیقاتی تطبیقی انجام داده: «قوم احتمالاً مفهومی است که در نزد افغانی‌ها کاربرد وسیعی دارد و همه‌ی روابط اجتماعی گروه‌ها و تعارضات اجتماعی را در بر می‌گیرد» (سجادی، ۱۳۸۰: ۳۶-۳۷).

با تکیه بر مفهومی که آقای تاپر از قوم و قومیت در خصوص افغانستان بیان داشته، این مورد به‌درستی فهم می‌شود که تمام روابط و بافت اجتماعی در جامعه‌ی افغانستان با مقوله‌ی قومیت درگیر است. عمق این درگیری را در نوشته‌ی اولیویه روآ می‌توانیم بهتر بیان کنیم: «در جامعه‌ی افغانی، حتی در مناطق خارج از قبایل، گروه‌هایی وجود دارند که اعضای آن رارشته‌های مختلفی به‌هم می‌پیوندند، مثل قبیله، شغل مشترک، وابستگی به یک قریه، به یک دره و... این گروه را قوم می‌نامند. قوم در اینجا مترادف با همان عصیت است. قوم اغلب به‌دور یک خان جمع شده است و به معنی خاص یک ساختار محکم است که از لحاظ توارث و نژاد، تاریخ و افسانه، قانون قبیله‌ای و... غنای خاصی دارد» (روآ، ۱۳۷۸: ۱۶۵). عصیت قومی‌ای که آقای روآ عنوان کرده در طول تاریخ افغانستان وجود داشته است. این عصیت در شکل بسیار

قوی آن بیش‌تر در نزد قوم پشتون افغانستان وجود داشته است؛ طوری‌که زمام‌داران افغانستان که عمدتاً از قوم و تبار خاص بوده‌اند همواره با بهره‌گیری از این عصیت، به تشدید نفاق در کشور پرداخته و اکثراً با استفاده‌ی ابزاری از آن، قوم‌گرایی و تکیه بر آرای قوم مشخص را عنصر مشروعیت‌بخش به اقتدار و قدرت خویش مبدل کرده‌اند. افغانستان که متشکل از چندین قوم و چند نژاد است، همواره سلطه‌ی یک قوم بر دستگاه حاکم و ستم روا کردن از طریق امکانات دولتی را شاهد بوده است. بنابر این سرچشمه‌ی نارضایتی‌های قومی و نابرابری در حقوق شهروندی در افغانستان از همین جا نشأت یافته و در تمام ادوار تاریخی و در حساس‌ترین شرایط سبب شده است تا منافع قومی بر منافع جمعی ارجحیت داشته باشد. آنچه که امروز قوم بر سر قدرت، شورش و سرکشی قلم‌داد می‌کند برآیند تبعیض نژادی در طول تاریخ بوده و اکنون مجال بروز برای آن بیشتر شده است (افخمی، ۱۳۹۴: ۱۰۴).

با این حال، اوضاع کنونی افغانستان نیز جریانی را نشان می‌دهد که در آن منافع گروهی و قومی در جامعه تشدید فزاینده‌تر از پیش داشته است. از همین رو، نگارنده معتقد است که آنچه در بستر تاریخی افغانستان در گذشته اتفاق افتاده منجر به تولد نفاق و شکاف قومی در جامعه‌ی امروز افغانستان شده است. این امر دلیل بر این شده تا دست‌یافتن به هویت ملی، یک جامعه دانستن افغانستان و برابری شهروندی در این کشور یک مفهوم ایدئالی به‌نظر آید. بنابراین قومیت و قوم‌گرایی از مهم‌ترین عوامل بحران هویت و فقدان برابری حقوق شهروندی در افغانستان به‌حساب می‌آید.

۱-۲-۱-۲. مذاهب

در سطح کل، مذاهب را در جامعه‌ی افغانستان به دو دسته تقسیم‌بندی کرده‌اند: شیعیان و اهل سنت. هر کدام از این دسته‌ها به نوبه‌ی خود زیرمجموعه‌های گوناگونی دارند که مجال بحث آن در اینجا میسر دیده نمی‌شود. دودستگی‌ای که ساختار مذهبی در افغانستان پدید آورده

تاریخ قتل و نسل‌کشی شیعیان به دست حاکمان قوم پشتون با انگیزه‌ی سیاسی خلأ اجتماعی و وحدت را فراخ‌تر و گشاده‌تر گردانیده بود، تکرار آن به مراتب خطرناک‌تر از قبل خواهد بود (افخمی، ۱۳۹۴: ۹۰). به این ترتیب، مذاهب در افغانستان و قرائت‌های رنگارنگ از آن سبب شده است تا این عامل نیز یکی از ارکانی باشد که سبب تشدید بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی در کشور شده است.

۱-۲-۳. زبان

نبرد بر سر زبان نیز از جمله مواردی است که جامعه‌ی افغانستان با آن سردچار بوده است. این نبرد خود دلیلی است بر عدم امکان ملت‌شدن و برابری در حقوق شهروندی. از آنجا که زبان به‌عنوان ابزار افهام و تفهیم در بیان احساسات و اندیشه‌ی ما نقش اساسی را بازی می‌کند، در ایجاد ملت و تشکیل هویت ملی نیز باید با دید وسیع به آن نگرسته شود. زبان، امروز در هویت مردم از جایگاه و اهمیت خاصی برخوردار است. بر این اساس، جوامع چندزبانه در مسئله‌ی هویت‌سازی با چالش‌های زیادی از این ناحیه مواجه می‌شوند (گروت‌هوویز، ۱۳۹۸: ۶۱). نمونه‌ی برجسته‌ای از کشورهای چندزبانه افغانستان است. در افغانستان تقریباً به همان اندازه که با تعدد قومی برخورد می‌کنیم، تعدد لسانی و زبانی نیز در برابر ما قد برافراشته است. چه‌بسا اینکه در کشور ما از یک مقطع تاریخی به‌بعد (از زمان به قدرت رسیدن ظاهرشاه به‌بعد) تمرکز قدرت حاکم بر رشد و پویایی زبان خاص (پشتو) و تضعیف سایر زبان‌ها بوده است و ما کمتر شاهد بوده‌ایم تا حاکمان به‌صورت برابر به زبان‌های کشور اهمیت داده باشند، سبب گردیده تا ما از این ناحیه نیز با تعصبات و تبعیضات فراوانی دست‌وپنجه نرم کنیم. از این رو، چندگانگی زبانی و سعی حاکمیت سیاسی در نادیده گرفتن سایر هویت‌های زبانی نیز سبب تقویت بحران هویت و نابرابری شهروندی در کشور شده است و جزو مهم‌ترین عوامل آن به‌شمار می‌رود.

۱-۲-۲. زمینه‌های بحران هویت در افغانستان

در کنار عامل قومیت، در تشدید نفاق و دشمنی میان مردمان کشور از برجستگی خاصی برخوردار است و منجر به تعارض مذهبی در کشور شده است. مقصود از تعارض مذهبی به نوشته‌ی سجادی «وضعیتی است که در آن، تنش و خصومت نیروها بر اساس باورها و گرایش‌های مذهبی شکل گرفته و روند خصومت و ستیز را دنبال می‌کند. زمانی که عده‌ای تلاش می‌کنند که ارزش‌های خود را بر دیگران تحمیل کنند، به‌علت تفاوت‌های جدی در باورها و ارزش‌ها، این امر موجب تعارض مذهبی می‌گردد که این تعارض با شرایط اجتماعی و جریانات داخلی تأثیرگذار بر تعارضات اجتماعی با اهداف متفاوت تشدید می‌شود» (سجادی، ۱۳۸۰: ۳۱).

گذشته‌ی تاریخی افغانستان پر است از نمونه‌هایی که در آن چگونه مسایل بر اساس مذاهب دامن زده می‌شده است که به نمونه‌های آن در مبحث بعدی همراه با تأثیرات آن بر ثبات سیاسی اشاره شده است. تشدید درزهای ایجاد شده بین دو مذهب بزرگ شیعه و سنی از عوامل بحران‌زایی است که مانع وحدت و همدلی در میان مردمان ما شده است. هرچند پیروان این دو مذهب با داشتن هدف واحد (اسلام) می‌باید اختلافات کم‌تر داشته باشند، اما نادیده گرفته شدن و اهانت به اعتقادات شیعیان در گذشته‌ی تاریخی افغانستان، امروزی زیر حاکمیت طالبان و تلاش‌ها برای احیای حقوق‌شان در نظم نوین افغانستان (جمهوری بیست‌ساله) به دامنه‌ی اختلاف‌ها در این عرصه افزوده است؛ طوری که در بسیار موارد باعث خشونت‌های سیاسی-اجتماعی شده است. نباید نادیده گرفت که از این اختلافات برخی کشورهای همسایه از جمله عربستان سعودی بیشترین استفاده‌ی سیاسی را در جریان حکومت طالبان کرده است. در حال حاضر، که مجدداً طالبان اقتدار کشور را به‌دست گرفته است، اگر باز هم بر طبل اختلافات بر پایه‌ی مذهب کوبیده شود، انتظار می‌رود افغانستان یک بار دیگر در چاه عمیقی از تعارضات مذهبی فرو رود و خشونت عظیم اجتماعی و سیاسی را شاهد باشد. طوری که در طول

در کنار عوامل فوق، بی‌سوادی و سطح پایین آگاهی مردم و مداخلات بیرونی‌ها سبب شده است تا زمینه برای تقویت بحران هویت و نابرابری حقوق شهروندی در افغانستان بیش‌تر فراهم آورده شود. در ذیل این دو مورد را به صورت خلاصه به بحث می‌گیریم:

۱-۲-۲-۱. بی‌سوادی

پذیرش هم‌دیگر نیاز به سطح بالایی از آگاهی و دانش جمعی دارد. افغانستان که از نقطه نظر شاخص سواد، در سطح پایین قرار دارد، دشوار است تا بار منفی نفاق و شکاف‌های موجود را تفکیک و درک نماید. در کنار اینکه برای ترقی و ملت شدن یک جامعه یا یک کشور، سطح سواد جمعی مهم است، موجودیت دانشمندان و پژوهشگران نیز ضروری است. دانش می‌تواند برای آینده مردم، نفع و ضرر مردم و بیان منافع جمعی افق‌های روشنی را به ارمغان آورد. بنابراین بی‌سوادی خود این زمینه را بار آورده است تا قوم‌گرایی، تبعیض مذهبی و زبانی در کشور بیشتر زیانه بکشد. برای کوتاه‌کردن این زیانه، تنها راه حل تمرکز روی افزایش سطح اطلاعات جمعی و نهادینه‌سازی مفهوم و جایگاه شهروندی در اذهان عامه است (گروت‌ن‌هوویز، ۱۳۹۸: ۶۶).

به این ترتیب، ملت‌شدن نیازمند افزایش آگاهی عمومی و ورود مفاهیم آن در برنامه‌های تعلیمی و تحصیلی یک کشور است. خصوصاً تبیین مفاهیم مرتبط به ملت‌شدن در متون درسی دوره‌های ابتدایی و متوسطه ابزار مهمی در این راستا شمرده می‌شود. محققان بسیاری کشور تانزانیا را نمونه‌ی موفق برای ملت‌سازی در آفریقای پس از استعمار می‌دانند. پس از استقلال این کشور، برنامه‌های درسی را برای ملت‌سازی تدوین و اجرایی کرد. اگرچه عوامل مهم دیگری نیز وجود داشت (رهبری دوراندیشانه‌ی ژولیوس نایر و توزیع برابر گروه‌های قومی)، اما آموزش یکی از ارکان مهم دولت تانزانیا در زمینه ملت‌سازی قلمداد می‌شود (همان: ۶۹). از همین رو، به عقیده‌ی نگارنده، بی‌سوادی یکی از زمینه‌های

اصلی بارور شدن بحران هویت و تشدید نابرابری در حقوق شهروندی در افغانستان است و برای اینکه به‌سوی مهار این بحران گام‌های اساسی برداشته شود، استفاده از راهکاری که در تانزانیا اجرایی شده است، خیلی مفید و کارآ خواهد بود. بنابراین این مورد یکی از راهکارهای اساسی در این زمینه نیز به نظر می‌رسد.

۱-۲-۲-۲. مداخلات بیرونی

در فراهم‌آوری زمینه‌ی بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی در افغانستان افزون بر بی‌سوادی ساکنان این کشور در سطح بسیار وسیع، مداخلات خارجی‌ها نیز نقش به‌سزایی دارند. به‌ویژه همسایه‌های ما که با تقویت عواملی که موجب بحران هویت در کشور شده است، در پهن کردن سفره‌ی بحران هویت و نابرابری شهروندی در کشور نقش داشته‌اند. در خصوص افغانستان باید گفت که همسایه‌های این کشور (مخصوصاً ایران و پاکستان و عربستان سعودی) در تشدید شکاف‌های قومی و مذهبی در این کشور دخالت مستقیم دارند. به‌طور نمونه، در دوران حکومت چهارونیم‌ساله‌ی طالبان، قبل از جمهوری بیست‌ساله ما دیدیم که کدام کشورها اقتدار این گروه افراطی را به رسمیت شناختند و چگونه با ابزار قرارداد آن سهم خویش را در تخریب آبادانی‌های افغانستان و تشدید بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی ایفا کردند.

مداخلات آشکارای پاکستان در امور افغانستان از طریق حمایت‌های همه‌جانبه از گروه‌های سیاسی و نظامی مانند طالبان، لشکر جنگجوی طیبه و بالاخره شبکه‌ی حقانی در دهه‌ی هشتاد عریان‌تر از قبل نمایان گردید. موجودیت شورای کویته به رهبری ملا عمر رهبر سابق طالبان در پاکستان و مراکز گروه‌های تروریستی فعال در افغانستان که از پاکستان آب حیات می‌نوشیدند، دخالت مستقیم شبکه‌ی استخباراتی پاکستان را در افغانستان نشان می‌دهد. بعد، اینکه اقدامات این گروه‌های تروریستی چه نتایجی را در پی داشت برای همه آشکار است (سجادی، ۱۳۹۵: ۳۷۵). از جمله اینکه این گروه‌ها به‌طور خاص هزاره‌ها را

زمینه‌سازی می‌شود و هنوز هم راه درازی را باید پیمود تا به سرمنزل هویت ملی در افغانستان دست یافت.

۲. بحران هویت، نابرابری در حقوق شهروندی و مسأله ثبات سیاسی

دریافتیم که هنوز در افغانستان، هویت ملی به مفهوم واقعی جامعه‌شناختی‌اش به وجود نیامده است. هرچند ما مواردی را می‌توانیم به‌عنوان منابع هویت ملی، طوری که در گفتار پیشین تذکر رفت برشمرده و بررسی کنیم، اما این منابع با توجه به بافت اجتماعی افغانستان، باعث به وجود آمدن بحران هویت شده

است. به بیان دیگر، شکاف‌های عمیق قومی و قبیله‌ای، دینی و مذهبی، تبعیض، تعصبات و نابرابری‌ها، هرکدام تأثیر منفی‌ای بر ثبات سیاسی در افغانستان گذاشته است و این محصولی از بررسی‌های نادقیق، غیرعلمی و احساساتی بسیاری از اندیشه‌گران، تحلیل‌گران و پژوهش‌گران ما از ساختار سیاسی و بافت‌های اجتماعی و محیطی کشور ما است که منشأ قضاوت نادرست بسیاری از محققین خارجی و تحلیل‌گران سیاسی قرار گرفته است. همین قضاوت‌های سیاسی-تحقیقی

سبب تصمیم‌گیری‌ها، سیاست‌گذاری‌ها و نسخه‌پیچی‌های هزارپاره شده که خود به یک بحران مبدل شده است. باید به این امر باورمند بود که بحران افغانستان یک بحران درون‌ملی است و ریشه و رشته در ساختار ناپیوسته‌ی هویتی و فقدان حقوق شهروندی دارد. تکرار و تداوم یافته‌های احساسی، غرض‌ورزانه و توجیه‌گرانه‌ی سیاسی از بحران موجود، محصولی جز تشدید و تداوم و تکرار اشتباهات، برای مردم قربانی‌شده‌ی افغانستان نخواهد

در افغانستان هدف قرار می‌دادند، این امر جدا از تلفات خونینی که به‌دنبال داشت، یک نوع بدبینی خاصی میان دو گروه قومی در کشور نسبت به هم ایجاد نموده است. اینکه کشورهای بیرونی از چنین بازی‌شان در افغانستان چه نفعی را به‌دست می‌آورند، بررسی آن مأموریت این نوشتار نیست. نکته‌ی دیگری که در این اینجا لازم می‌دانم یادآوری کنم رقابت بر سر نفوذ است که این کشورها خصوصاً ایران، پاکستان و عربستان سعودی در قبال افغانستان دنبال می‌نمایند. رقابت این‌ها در کنار منافع‌شان

برای افغانستان فقط و فقط شکاف و تضاد قومی و مذهبی را به‌بار آورده است که در نهایت این امر، به زمینه‌ای برای تشدید عوامل بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی مبدل شده است.

در حال حاضر نیز گروه طالبان با حمایت مستقیم پاکستان و کشورهای همسایه و منطقه بر افغانستان چیره شده است، ما شاهد از بین رفتن راه بیست‌ساله‌ی ملت و دولت‌سازی و تمام تلاش‌هایی که به‌منظور احیای حقوق شهروندی در

گذشته‌ی تاریخی افغانستان نشان می‌دهد که قدرت سیاسی همواره در دست یک قوم خاص، در درون آن در دست یک قبیله‌ی خاص و در درون آن در دست خانواده‌ی خاص محدود شده و اینان به‌خاطر حفظ منفعت شخصی‌شان به سرکوب از درون قوم و قبیله‌ی خودشان شروع تا برخورد ناسالم، سرکوب‌گرایانه و غیرمتناسب با تقاضاهای اقوام دیگر، زمینه‌های تشدید بحران هویت و افزایش نابرابری در حقوق شهروندی را فراهم کرده‌اند. خیلی از تحلیل‌گران سعی کرده‌اند این بحران را یک مشکل آنی جلوه بدهند و گذشته‌ی کشور را در امنیت و ثبات معرفی کنند؛ این حرف تا حدودی درست هم است اما برای یک قشر و قوم خاصی که با دولت‌های گذشته در ارتباط بوده‌اند، نه تمام مردم. عملکرد دولت‌ها از گذشته تا به امروز بر مبنای همین سیاست استوار بوده است

افغانستان گردیده بود، هستیم. ضمناً در روزهای نخست تسلط دوباره طالبان بر کابل دیدیم که رئیس استخبارات پاکستان (آی. اس. آی) رسماً به‌دعوت شورای رهبری طالبان به کابل آمده بود و به باور تحلیل‌گران این سفر در واقع برای ایجاد و شکل‌دهی حکومتی بود که به‌واسطه‌ی گروه طالبان رهبری می‌شود. در نهایت به این نتیجه باید دست یافت که تشدید بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی، به‌طور خاص توسط بیرونی‌ها در افغانستان

داشت (واعظی، ۱۳۸۱: ۱۸-۱۹).

عوامل خیلی فراوانی در تزلزل مقوله‌ی هویت ملی و فقدان حقوق شهروندی نقش دارد که باعث عقیم بودن هویت ملی و برابری شهروندی در افغانستان گردیده است. ساختار سیاسی کشور ما به‌گونه‌ای تربیت و رشد یافته است که پایه‌ها و نمادهای عناصر ملی همواره تبارز نیافته باقی مانده است. زمانی هویت ملی در افغانستان کامل خواهد شد که طریقه‌های لازم تحقق این عناصر در بستر فرهنگی و اجتماعی و ظرف جغرافیایی فراهم آورده شود که متأسفانه هیچ‌گامی در افغانستان فراهم نشد و منافع شخصی و قومی و... محبوب‌تر و مهم‌تر از منافع ملی دانسته شده (واعظی، ۱۳۸۱: ۲۰) و هیچ‌گامی هویت شهروندمحور مورد توجه قرار نگرفته است.

در ادامه‌ی این مبحث کوشش می‌کنیم تا ثبات سیاسی در افغانستان را به‌عنوان بازتاب بحران هویت و فقدان برابری در حقوق شهروندی حول سه محور عمده: ساختار قبیله‌ای و قومی، ساختار دینی و مذهبی، ساختار زبانی و لسانی، به بررسی بگیریم.

۲-۱. ساختار قومی-قبیله‌ای

افغانستان کشور چندقومی است و فعل و انفعالات ساختار سیاسی و گردش قدرت سیاسی، تنها در درون یک قوم و یک قبیله انجام گرفته است و بر این مبنای نظام سیاسی به‌جای ارتباط با نظام اجتماعی، بیشتر با قوم خاص یا قبیله‌ی خاص ارتباط برقرار کرده است (سجادی، ۱۳۹۵: ۷۶). پس زمانی که فعل و انفعالات در یک نظام سیاسی قومی باشد و فقط در درون یک قوم منحصر شود و سایر اقوام خود را در وضع بی‌ریشگی یا به بیان دیگر گروه جدا شده و منفعل از جامعه ببینند، این حالت جامعه را به‌سوی بحران و شکاف سوق می‌دهد. این شکاف را محققین جامعه‌شناسی به دو دسته تقسیم‌بندی می‌کنند: ساختاری و تاریخی. شکاف‌های ناشی از تقسیم کار اجتماعی، جنسیت، نسب و... از جمله شکاف‌های ساختاری و شکاف‌های مذهبی، دین و دولت، فرقه‌ای و زبانی از جمله‌ی شکاف‌های تاریخی

شمرده می‌شوند که نتیجه‌ی تعارضات تاریخی و حاصل سرنوشت تاریخی یک جامعه است. بر این اساس بحران هویتی و نابرابری شهروندی که از شکاف‌های قومی در افغانستان ناشی می‌شود در زمره‌ی شکاف‌های تاریخی قرار دارد. از سوی دیگر وضعیت سیاسی افغانستان نیز بر تیرگی این امر سایه انداخته است. بسیاری از جنگ‌ها در افغانستان بعد از تاریخ معاصر، منشأ قومی، گروهی و حتی خانوادگی در درون یک قوم خاص داشته است (سجادی، ۱۳۹۵: ۸۱-۸۳).

گذشته‌ی تاریخی افغانستان نشان می‌دهد که قدرت سیاسی همواره در دست یک قوم خاص، در درون آن در دست یک قبیله‌ی خاص و در درون آن در دست خانواده‌ی خاص محدود شده و اینان به‌خاطر حفظ منفعت شخصی‌شان به سرکوب از درون قوم و قبیله‌ی خودشان شروع تا برخورد ناسالم، سرکوب‌گرایانه و غیرمتناسب با تقاضاهای اقوام دیگر، زمینه‌های تشدید بحران هویت و افزایش نابرابری در حقوق شهروندی را فراهم کرده‌اند. خیلی از تحلیل‌گران سعی کرده‌اند این بحران را یک مشکل آنی جلوه بدهند و گذشته‌ی کشور را در امنیت و ثبات معرفی کنند؛ این حرف تا حدودی درست هم است اما برای یک قشر و قوم خاصی که با دولت‌های گذشته در ارتباط بوده‌اند، نه تمام مردم. عملکرد دولت‌ها از گذشته تا به امروز بر مبنای همین سیاست استوار است (دولت‌آبادی، بی‌تا، ص ۱۰-۱۵). امروز هم سیاست حذف، سیاست برتری یک قوم بر قوم دیگر، سیاست قوم درجه اول و درجه دوم و... وجود دارد. از طرف دولت قبلی افغانستان که با رویکرد به‌ظاهر دموکراسی به میان آمده بود، نیز سیاست نابرابری در حقوق شهروندی را بر ساکنان این سرزمین اعمال می‌نمود. این مهم، اکنون به اشکال دیگری در کشور بروز نموده است و طالبان به‌عنوان جریان سیاسی فعال پشتون‌ها، قوی‌تر از جریان‌های پشتونی پیشین، در تلاش است تا هویت این قوم را به‌عنوان هویت برتر بر سایر هویت‌ها بقبولانند و اداره‌ی امور کامل کشور را در

منازعات سیاسی جاری در کشور ما از همین روایت قومی تغذیه می‌کند. به‌طور مثال، شماری از نخبه‌های قوم پشتون آرمان پشتونستان بزرگ و حکومت متمرکز را در سر دارند و همچنین نخبه‌های قوم تاجیک به دو گروه خراسان‌خواه و فدرالیست‌خواه تقسیم می‌شوند، شماری از نخبه‌های قوم هزاره از هزارستان صحبت می‌کنند. در همین حال برخی از نخبگان ازبیک از پان‌ترکیسم حرف می‌زنند و این مباحثاتی است که همواره در رسانه‌ها و محافل سیاسی بازتاب داشته است (فقیری، ۲۰۱۹). بازتاب این مباحثات، در شکل‌گیری جنبش‌ها بعضاً نقش ایفا می‌کند که از این جهت تأثیر آن بر ثبات سیاسی کاملاً محسوس است. در پایان باید گفت این پدیده مختص کشورهای جهان‌سومی مثل افغانستان نیست، بلکه کشورهای پیشرفته نیز شاهد این‌گونه گرایش‌ها بوده‌اند. با این تفاوت که کشورهای پیشرفته ساختارهای اداری و سیاسی را به نفع مطالبات معقول قومی به اشکالی چون فدرالیسم و اعطای خودمختاری سرزمینی و تحقق بخشیدن حقوق شهروندی، از بحران هویت ملی برخاسته از تعدد قومی جلوگیری کرده‌اند، ولی ما هنوز آتش درگیری‌های قومی را شعله‌ورتر می‌سازیم (نعیمی، ۱۳۹۵).

۲-۲. ساختار دینی و مذهبی

از نظر دینی، اکثریت مردم افغانستان مسلمان هستند. از نظر مذهبی، بر اساس آمارهای تقریبی بین ۶۵-۷۵ درصد از کل جمعیت افغانستان پیرو مذهب حنفی، بین ۲۵-۳۰ درصد پیرو مذهب جعفری و پس از آن اسماعیلیه‌ها که یکی از شاخه‌های مذهب جعفری است در اقلیت قرار دارند. و اما وهابیت هرچند در افغانستان پیروان مشخصی ندارد اما در میان پیروان اهل سنت، نحله‌های فکری متأثر از تعالیم وهابیت وجود دارد که تفکر افراطیت از نظر ایدئولوژیکی بیشترین قرابت را با این مذهب دارد (سجادی، ۱۳۹۵: ۱۲۴-۱۲۸).

مطابق قانون اساسی ۲۰۰۴ دین رسمی مردم افغانستان اسلام است و پیروان سایر ادیان نیز در اجرای مراسم

انحصارشان قرار دهند و در این راستا تا حدودی زیادی موفق نیز شده‌اند. تحمیل هویت قومی پشتونی، در حکومت جمهوری بیست‌ساله‌ی افغانستان نیز به‌شدت دنبال می‌شد. برای مثال، زمانی که پروسه‌ی آغاز توزیع تذکره‌های الکترونیکی پس از ماه‌ها بحث و جدال توسط رئیس‌جمهور با گرفتن اولین تذکره‌ی برقی آغاز شد، این تصمیم از جانب رئیس اجرایی حکومت وحدت ملی غیرمشروع پنداشته شد و بحران سیاسی-هویت‌ناشی از این موضوع ابعاد گسترده‌تر یافت. در رابطه به این مسئله در ابتدا سیاسیون افغانستان، به‌جز آنانی که به بینش تندروانه‌ی قومی مشهورند، با احتیاط و مدارا برخورد کردند. در این جریان، قوم‌گرایان سنتی به بسیج افکار عامه در موافقت یا مخالفت با توزیع این تذکره‌ها شدت بخشیدند (۸ صبح، ۲۰۱۸).

در چهار سال پایانی حکومت جمهوری، پس از بالاگرفتن مباحث مربوط به قانون ثبت احوال نفوس در پارلمان کشور و سپس گروگان گرفتن مصوبه‌ی مجلس از سوی بعضی چهره‌های برتری‌طلب، انسجام درونی نخبگان سیاسی پشتون تقویت شد و آن‌ها تا دفتر رئیس‌جمهور برای دست یافتن به خواسته‌های‌شان راهی شدند. در این میان نخبگان سیاسی تاجیک‌ها، حرکات زیگزاگی داشتند و همچنین نخبگان سیاسی هزاره در دو طرف، موافق و مخالف درج واژه‌ی افغان در تذکره‌ها قرار گرفتند، ازبیک‌ها و سایر اقوام کوچک‌تر درج نام قوم در تذکره را یک امر خوب دانسته و در مورد کلمه‌ی افغان به سه دسته، موافق، مخالف و بی‌تفاوت تقسیم شدند. در این چنین یک فضا و نارضایتی عبدالله عبدالله رئیس اجرایی دولت قبلی، رئیس‌جمهور دستور توزیع شناسنامه‌های برقی را با ذکر کلمه‌ی «افغان» صادر کرد. پیامدهای این امر، پایه‌های ثبات سیاسی، وحدت ملی و حقوق شهروندی را در کشور نشانه گرفت و به بی‌ثباتی و افتراق اجتماعی سرعت بیشتر بخشید؛ در حالی که با نگاه از درون، حتی تجزیه‌ی افغانستان در پس‌منظر آینده‌ی اقدامات این‌چنینی قابل مشاهده است (۸ صبح، ۲۰۱۸).

دینی‌شان آزاد گذاشته شده‌اند (قانون اساسی مصوب ۱۳۸۲، ماده ۲). با ملاحظه‌ی این موضوع می‌توان ادعا کرد که افغانستان از هویت ملی برخوردار است، زیرا پیروان ادیان دیگر آن‌چنان عمده نیستند که در مقابل هویت اسلامی قرار گیرند و این دیدگاه تا جایی قابل تأمل نیز می‌باشد. اما اگر نگاهی به حقایق افغانستان داشته باشیم، می‌بینیم که مسئله‌ی طور دیگری رقم خورده است. در داخل این دینی که همه را برادر و برابر می‌داند و همه را به دوستی فرا می‌خواند، مذاهب در تعارض با هم قرار گرفته‌اند و رشته‌بندی این تعارض طوری است که اقوام مثل پشتون و تاجیک و ازبک و غیره اقوام اکثراً پیرو مذهب تسنن و هزاره‌ها اکثراً پیرو مذهب جعفری هستند. این رشته‌بندی خود موجب شده تا شکاف‌های قومی تشدید یابد. جریان تاریخی افغانستان پر است از وقایعی که چهره‌ی سیاه از اعمال تبعیض مذهبی علیه شیعیان را به نمایش می‌گذارد، که از نقطه‌نظر تاریخی جامعه‌ی شیعی افغانستان عمدتاً به نام هزاره شناخته می‌شود (محمدی، ۱۳۷۶: ۴۰).

حاکمان افغانستان از آنجا که اکثریت پیرو مذهب تسنن بودند، با ایجاد تعارض مذهبی و دنبال کردن سیاست تبعیض مذهبی، از یک سو به توده‌های اهل سنت دلگرمی بخشیده و آنان را به نظام وفادار می‌ساختند از سوی دیگر، بی‌کفایتی و نارضایتی مردم را زیر غبار آن پنهان می‌ساختند یا به بیان دیگر اذهان عامه را با این مسائل مسموم می‌کردند. در کنار این اهداف حاکمان برای گسترش تنش‌های مذهبی، سیاست کشورهای سلطه‌جو را نیز نباید از نظر دور داشت. این کشورها از گذشته تا به امروز در گسترش این بحران‌ها نقش داشته‌اند (سجادی، ۱۳۹۵: ۱۳۱).

در یک دوره‌ی زمانی، تلاش شد تا مذهب حنفی در کشور تعمیم یابد. با دقت به قوانین دوره‌های پیشین، می‌بینیم که مذهب حنفی را تنها مذهب رسمی کشور اعلام داشته و بر هویت مذهبی سایر ساکنان این سرزمین، ستم روا داشته شد. در زمان نادرشاه بود که دستگاه حاکم

به‌طور رسمی، برگزاری مراسم تعزیه‌ی امام حسین (ع) را ممنوع اعلام کرد و نیز در سال ۱۳۱۳ دستور اکید صادر شد که شیعیان حق برگزاری مجالس امام حسین (ع) را ندارند (سجادی، ۱۳۹۵: ۱۴۲). این موارد یک موضع بسیار غیرعادلانه و غیرمنطقی را نشان می‌دهد؛ زیرا همان‌طوری که کلیت دین اسلام جزء هویت ملی ماست، مذهب نیز هویت فرهنگی و اجتماعی ما به شمار می‌رود و سلب این هویت در واقع محروم ساختن از حقوق فرهنگی، اجتماعی و فردی آنان است (دانش، ۱۳۹۱: ۳۶۳).

به باور برخی نویسندگان منابع اصلی هویت‌سازی در تاریخ معاصر افغانستان را باید در عنصر مذهب و ملی‌گرایی جستجو کرد. به‌طور مثال، آنچه حکومت امان‌الله خان را به فروپاشی کشاند عنصر دینی هویت بود. دین در آن زمان بزرگ‌ترین منبع هویت به حساب می‌آمد و همین علت بود که امیر حبیب‌الله خان در شورش علیه امان‌الله خان حمایت بسیاری از حلقه‌های پشتون را با خود داشت. اما اولویت این عنصر هویتی از زمان محمدنادرخان جایگاه‌اش با هویت قومی تزویج شد و قوم‌گرایی از این به بعد در افغانستان فربه‌تر می‌شود. از سال ۱۳۸۱ تا حال آنچه دیده می‌شود این است که هرگونه مخالفت با قدرت سیاسی و نهاد دولت از آدرس هویت‌های قومی صورت می‌گیرد. این موضوع با اختلافات بر سر نمادها، موضوع تذکره الکترونیکی، تفسیرهای متفاوت از رویدادهای تاریخ معاصر افغانستان، ساختار نظام و... از مصادیق آشکارای بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی در کشور است (فقیری، ۲۰۱۹).

پس به این نتیجه می‌رسیم که تاریخ سیاسی-اجتماعی افغانستان پر از مثال‌هایی است که دلالت بر واگرایی قومی و مذهبی، نبود هویت ملی، نبود دولت متمرکز و پر از کینه‌های تاریخی دارد (سردارنیا و حسینی، ۱۳۹۳: ۵۰). هرچند امروز، تکرار آشکارای این وقایع بزرگ‌ترین عامل بی‌ثباتی سیاسی خواهد بود، اما زهر تبعیض مذهبی که در گذشته بر مردمان این سرزمین تریق شده است تا

تحمیل شده است. بنا به تعاریفی که از هویت داشتیم؛ شهروندان یک کشور باید بدون جبر و اکراه خودشان را در هویت ملی شریک بدانند و زمانی خود را شریک و متعلق خواهد دانست که ارزش‌های نمادین وی در آن متبلور باشد (رهبری، بی‌تا: ۵۷).

مردمی که در یک سرزمین زندگی می‌کنند، طبعاً از نظر خصوصیات فرهنگی، نژادی، مذهبی و زبانی، مشترکاتی دارند. طبیعتاً به هر اندازه که این اشتراکات بیشتر و ترکیب جمعیتی یک‌دست‌تر باشد دولت از قدرت مانور بیشتر برخوردار بوده و در حد اعظمی ثبات خود قرار خواهد داشت. به بیان دیگر تا وقتی کشوری نتواند عوامل بی‌ثبات‌کننده مثل بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی را مهار کند، دچار آشفتگی و تزلزل سیاسی است. نمونه‌ی آشکار این مورد، انتخابات‌هایی بود که پشت سر گذاشتیم. اوج این کشاکش این بار در یک انتخابات درون‌پارلمانی که به‌خاطر گزینش رئیس پارلمان بود، نمایان گردید. جمع‌بندی ما در اینجا این خواهد بود که اساسی‌ترین عاملی در بحران هویت ملی ساختار قومی و زبانی در کشور بوده و نتیجه‌ی این بحران، بی‌ثباتی سیاسی موجود در کشور می‌باشد. مثال دیگر در این رابطه، چهار انتخابات اخیر ریاست جمهوری در کشور است؛ در این انتخابات‌ها اکثر پشتوزبان‌ها و فارسی‌زبان‌ها به دو کاندید رقیب رأی دادند. محمد اشرف غنی در انتخابات‌های ۲۰۱۴ و ۲۰۱۹ رأی اکثریت پشتون‌ها و ولایات جنوبی را به دست آورد و عبدالله عبدالله رقیب وی با آنکه متحدان قدرتمندی از قوم پشتون را با خود داشت نتوانست از ولایات جنوبی رأی قابل توجهی بیاورد. این وضعیت انتخاباتی، ثبات سیاسی در کشور را هویتی ساخته و به همین دلیل بسیار زنده و خطرناک است (کاوش، ۲۰۱۹).

دوام این مسأله و قومی شدن و زبانی شدن هویت در افغانستان ضرورت به فکر اساسی دارد و انتظار حل این مسأله در آغاز شکل‌گیری حیات تازه‌ی سیاسی در پس از ۲۰۰۱ و کنفرانس بن می‌رفت؛ اما در این کنفرانس نوع

امروز حس می‌شود و یا هم گروهی که مورد ستم قرار گرفته است، گذشته‌ی‌شان را از یاد نبرده است. تعارض مذهبی در گذشته سبب گردیده تا به امروز، افغانستان را از مسیر ملت شدن منحرف سازد و بحران هویت کماکان از این ناحیه در پس از ۱۳۸۲ دامن‌گیر افغانستان باشد (نورزاد، ۱۳۹۷: ۶۵).

۲-۳. تعدد و امتیازات زبانی

یکی دیگر از عوامل عمده‌ی بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی در افغانستان، اعمال تبعیض لسانی است. کینه و کدورت‌های فراوانی که این سیاست را در بین مردم افغانستان ایجاد نموده تا امروز به شدت‌اش باقی است (دولت‌آبادی، بی‌تا: ۱۶). اگر از بحث تاریخی آن بگذریم و به پس از سال ۱۳۸۲ اکتفا کنیم، هنوز هم، نقش امتیازات زبانی به‌عنوان یک عامل پرانرژی بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی، قابل بحث است بافت اجتماعی کشور ما طوری است که در آن گویش و لهجه‌های فراوان رشد یافته است. محققین زبان‌شناسی موجودیت ۳۰ زبان و لهجه را در کشور تأیید می‌کنند (ارزگانی، ۱۳۸۷: ۴۸). با این کثرت زبان در حین تصویب قانون اساسی ۱۳۸۲ تلاش شد تا به‌نحوی بحران برخاسته از این عامل را با به رسمیت شناختن دو زبان پرگوینده یعنی دری و پشتو، و سایر زبان‌های رایج بحیث زبان سومی نظر به تعداد گویندگان آن در هر منطقه (قانون اساسی مصوب ۱۳۸۲، ماده ۱۶)، حل نماید. اما باز هم مواردی وجود دارد که در آن هویت کتله‌ی عظیمی از مردم را نادیده گرفته است. نمونه‌های آشکاری آن: سرود ملی، عناوین رتبه‌های نظامی، عناوین رتبه‌های علمی دانشگاهی، عناوین سیستم قضایی کشور و موارد زیادی از این قبیل. به‌طور نمونه در کشورهای پیشرفته امروز، که تعدد گویش رایج باشد، برای اینکه سرود ملی بتواند از تمام مردم نمایندگی کند، آن را در قالب نواختن یک آهنگ بدون اینکه حرفی از زبانی در آن به کار رفته باشد، طراحی می‌کنند. اما برعکس، در افغانستان، زبان قوم خاص در محتوای سرود ملی بر سایر شهروندان

سلسله مراتب سیاسی و قومی در افغانستان به صورت نانوخته رقم خورد که بر مبنای آن در رأس هر تیکت انتخاباتی، همیشه یک پشتون و اقوام غیرپشتون در مقام معاونان حضور داشته باشند. مطابق قانون اساسی در هرم قدرت سیاسی یک هرم مثلثی یعنی رئیس با دو معاون قرار می‌گیرد که با توجه به این هرم یکی از اقوام پرنفوس همیشه از مثلث قدرت جا می‌ماند که منشأ اساسی بی‌ثباتی سیاسی در کشور است و نشان‌دهنده‌ی این است که در افغانستان رأی شهروندی نه، بلکه بر معیار هویت زبانی و قومی استعمال می‌شود (کاوش، ۲۰۱۹).

۲-۴. تعصبات و تبعیض؛ میراثی از گذشته تا به امروز

در تحقیقات قوم‌شناسی، روش‌های اعمال تبعیض علیه اقلیت‌های محکوم از سوی قوم حاکم، تحت سه عنوان کلی طبقه‌بندی شده است. در این تقسیم‌بندی، قومی که قدرت سیاسی را در اختیار دارد، سیاست تبعیض علیه اقلیت‌ها را از طریق نابودسازی، تبعید و اسکان در مناطق نامطلوب و جداسازی و محروم کردن آنان از امکانات زندگی بهتر، اعمال می‌کند (سجادی، ۱۳۹۵: ۱۳۰). در افغانستان نیز تعصبات و تبعیض بر این گونه‌ها اعمال گردیده است که به تفصیل به آن می‌پردازیم.

۲-۴-۱. نابودسازی

نابودسازی هویت‌ها و اعمال تبعیض و تعصب در افغانستان ریشه‌ی تاریخی دارد. این سیاست اغلباً بر کتله‌ی مشخصی از مردمان این سرزمین یعنی هزاره‌ها و شیعیان اعمال شده است. به قضاوت تاریخ، از زمانی که امیر عبدالرحمن خان پس از دریافت حکم جهاد علیه شیعیان از روحانیون دربار، رسماً اعلام جهاد کرد، تمام پیروان مذهب تسنن را به یاری نیروهای دولتی برای نابودی شیعیان فراخواند. امیر مذکور اعلام کرده بود که هر که در این جنگ شرکت کنند، مال و دارایی شیعیان و هزاره‌ها به آنان جایزه داده می‌شود و زنان و اطفال شیعیان به کنیز و غلام تبدیل خواهند شد (سجادی به نقل از: یوسف ریاضی، ۱۳۹۵: ۱۳۳). قبل از چنین فراخوانی،

امیر عبدالرحمن خان تلاش کرد تا مذهب حنفی را بر هزاره‌ها تحمیل کند و برای از بین بردن علمای شیعه تلاش‌های فراوانی به عمل آورد تا جایی که چندین مسجد با قواعد مذهب حنفی بنا کرد و این مذهب را بر هزاره‌ها تعلیم دادند و بعضی از مسائل دینی نیز به مذهب تعلق پیدا کرد، اما هیچ‌کدام مؤثر واقع نشد (سجادی به نقل از: فیض محمد کاتب، ۱۳۹۵: ۱۳۳). تحمیل این وضعیت تا کشتار ۶۲ درصدی هزاره‌ها ادامه یافت.

امیر عبدالرحمن، بعد از نابودسازی مذهبی، اعمال مذهبی شیعیان را منع قرار داد و اقدام به بازداشت رهبران مذهبی کرد. به این ترتیب این تلاش‌ها بذر دشمنی، خصومت و تعارض مذهبی را بین شیعیان و پیروان اهل سنت کاشت. این وضع، زمینه‌ی تعارض همیشگی بین این دو طیف وسیع مردمی را در افغانستان فراهم کرده است (سجادی، ۱۳۹۵: ۱۳۴-۱۳۶).

۲-۴-۲. تبعید و اسکان در مناطق نامطلوب

پس از سیاست نابودسازی هویتی در گذشته‌ی افغانستان، حاکمان سیاست تبعید و اسکان یک کتله‌ی از مردم را دنبال کردند. امیر عبدالرحمن خان پس از کشتار خونینی که انجام داد، زمین‌های این مردم را مصادره کرد و در اختیار قوم پشتون قرار داد و شیعیان و هزاره‌ها را مجبور به ترک وطن‌شان کرد و یا هم در جاهای نامطلوب و کوه‌پایه‌ها و جاهای صعب‌العبور نقل مکان داد (سجادی، ۱۳۹۵: ۱۳۶). اعمال این تبعیض تا امروز هم دامنگیر این قشر در جامعه‌ی افغانستان است. دولت قبلی افغانستان، نیز توجه اندکی به مناطق هزاره‌جات داشت و اکنون حکومت دوم طالبان نیز سیاست اخراج اجباری هزاره‌ها را از سرزمین‌های پدری‌شان دوباره به اجرا گذاشته است

۲-۴-۳. محروم کردن از امکانات زندگی بهتر

عبدالرحمن خان پس از اینکه هزاره‌ها را در دامنه‌های کوه‌های صعب‌العبور متواری ساخت، یک تفکیک بین مناطق اهل سنت و اهل تشیع قایل شد. بر مبنای این تفکیک مناطق اهل تشیع را از امکانات رفاهی محروم ساخت و یک نابرابری و بی‌عدالتی اجتماعی را به میان

گذشته‌ی افغانستان از منابع مشروعیت دیگری مانند دیانت (اسلام) و ملیت نیز بهره گرفته، اما عنصر اصلی مشروعیت قدرت در افغانستان همان عنصر بنیادین بنیان‌گذار یعنی قومیت بوده است» (شفایی، ۱۳۹۹: ۱۴۷) با ملاحظه‌ی نخستین سند قانون اساسی افغانستان (نظامنامه‌ی اساسی دولت علی‌هی افغانستان)، برای نخستین بار به همه‌ی ساکنان افغانستان از کلمه‌ی «افغان» تذکر رفت و این صفت به‌عنوان هویت ساکنان افغانستان در قانون اساسی درج گردید (نظامنامه‌ی اساسی، ۱۳۰۱، ماده ۸). با آنکه برای نخستین بار در این قانون اساسی، منبع مشروعیت دولت جدایی از عنصر دیانت (اسلام) تمثیل می‌کند و تلاش می‌شود تا همه در افغانستان زیر چتر ملت تعریف گردند، اما دولت در همیشه‌ی تاریخ افغانستان نتوانسته از طریق اقتدار عالی خودش (ملت) تعریف شود، بلکه همواره استناد به ملت، اشاره به پشتون‌ها - قومی که هنوز فرایندی را که به تحقق یک ملت می‌انجامد به‌پایان نبرده است و هنوز بر این باور است که تنها مقرر موجود برای دیگر اقوام پیوستن به پشتون‌ها است - دارد (روآ، ۱۳۶۹: ۳۶). این رویه که در قانون اساسی تمام ساکنین افغانستان برابر دانسته شوند و از نظر قانون همه جزء ملت افغانستان تلقی شوند در تمام قوانین اساسی افغانستان از سال ۱۳۰۱ به‌بعد دنبال شده است؛ اما در عمل هیچ‌گاهی چنین نبوده است. طوری که حتی در تمام این قوانین اساسی به‌استثنای قانون اساسی ۱۳۸۲، حقوق دینی و مذهبی سایر اتباع کشور به‌صورت قطع نادیده گرفته شده و اهانت‌های فراوانی در این خصوص صورت گرفته است. طوری که در مبحث قبل نیز آمده است، دیدگاه دولت‌ها در افغانستان با ساکنان آن به‌استثنای قوم پشتون (افغان) در قالب سیاست حذف، تبعید و اسکان اجباری آن‌ها عملی گردیده و کوشش شده است تا به‌نحوی آن‌ها را از صحنه‌ی سیاست و اشتراک در قدرت حذف و دور نگه‌دارند.

با پایان کنفرانس بن در سال ۲۰۰۱ میلادی، طرح جدید دولت‌سازی در افغانستان ریخته شد. بسیاری‌ها از جمله

آورد. در این دوره تلاش شد تا هزاره‌ها در محرومیت شدید از لحاظ فرهنگی و اقتصادی قرار داشته باشند. زمامداران پس از عبدالرحمن نیز این سیاست را تا به امروز اعمال کرده‌اند که نمونه‌های زیادی را می‌توانیم از تاریخ سراغ کنیم (سجادی، ۱۳۹۵: ۱۳۷-۱۳۹). در پس از سال ۱۳۸۲، تقسیم نابرابر واحدهای اداری، توجه اندک به مناطق محروم، کاهش حضورشان در ساختار سیاسی و در آخرین مورد سهمیه‌بندی کانکور و امثال این‌ها نمونه‌ای از ادامه‌ی این سیاست است.

پرسشی که اینجا مطرح است، این است که چه پیوندی بین این گذشته‌ی تلخ تاریخی که بحران آشکارای هویتی است با ثبات سیاسی وجود دارد؟ این پرسش هم در گذشته قابل بحث است و هم در حال. به‌طور کوتاه می‌توانیم بگوییم نتیجه در هر دو دوره یکسان است. حکومت‌های گذشته هم نتوانستند با نادیده گرفتن هویت‌های قومی و مذهبی، ثبات سیاسی را در کشور به میان آورند و هم حکومت کنونی نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن تمام هویت‌های قومی و مذهبی به پای‌استد.

۳. جمهوری بیست‌ساله: مسأله هویت و حقوق شهروندی به نوشته‌ی روآ «افغانستان هرگز ملت یک‌پارچه نداشته ولی دولتی وجود داشته که می‌توانیم تاریخ آن را ترسیم کنیم...» (روآ، ۱۳۶۹: ۲۸). دولت‌ها در افغانستان نیز به‌شدت با تکیه بر عنصر قومی هویت عمل کرده‌اند. تکیه‌ی حکومت‌ها در افغانستان بر عنصر قومیت، سایر اقوام و اقلیت‌های ساکن در کشور را از شرکت در امور سیاسی و قدرت همواره محروم نگه داشته و زخم ناسوری را بر تن و روان آن‌ها ایجاد کرده است. افزون بر این، مباحث دینی و زبانی‌ای که از جانب حکومت‌های گذشته دنبال شده است نیز بر تخریب روند ملی‌شدن سیاست و ملت‌سازی نقش برجسته‌ای را دارا بوده است. اما موضوع قومیت بیشتر از هر عامل دیگری در افغانستان تحت‌الشعاع قرار داشته و ملی‌شدن را در افغانستان مسئله‌دار کرده است. امان‌الله شفایی به نقل از اولویه روآ آورده است: «هرچند قدرت سیاسی یا حکومت در

تدوین قوانین مربوط به انتخابات و قانون اساسی ۱۳۸۲ به‌خوبی به‌چشم دیده می‌شود (شفایی، ۱۳۹۹: ۱۵۱). هرچند در قانون اساسی و سایر قوانین افغانستان، تلاش شد تا مفهوم شهروندی در کشور اعاده شود و کشور به سمت ملت‌شدن کشانیده شود، اما برخورد سلیقه‌ای نمایندگان اقوام شریک در قدرت و نهادینه شدن این سنت که رئیس دولت از قوم پشتون، معاون اول از قوم تاجیک و معاون دوم از قوم هزاره در کنار یک نماینده‌ی قدرتمند از قوم ازبک باشند، عملاً شهروندان کشور را به سمت درجه‌بندی شدن کشاند و می‌توان گفت این امر منجر به تشدید منازعات قومی و گروهی اقلیت‌ها در کشور شد. این امر این نتیجه را بار آورد تا همه از شهروندی و مفهوم آن، هر روز دورتر روند و قدرت بر اساس سهمیه‌بندی به‌جای شایستگی ملاک قرار گیرد. به‌این ترتیب، در نهایت، ساختارهای دولتی و عملکرد حکومت مکمل زیر اثر تقسیمات قومی، جناحی و زبانی قرار گرفت و ما عملاً دیدیم تا فرجامین روزهای جمهوری بیست‌ساله، حتی یک پست درجه یک یا دو در یک اداره‌ی محلی نیز از روی مناسبات قومی و جناحی تعیین می‌شد. این رویه‌ی حکومتداری، هویت ملی نوپایی که از آغاز شکل‌گیری حاکمیت جدید در کشور انتظار می‌رفت شکل بگیرد را به‌شدت صدمه رساند و یک‌بار دیگر به تشدید شکاف‌های قومی و مذهبی در کشور انجامید. سرانجام، کار به‌جایی رسید که عمر کوتاه جمهوری و تقسیم توافقی قدرت در کشور از هم پاشیده شود و مجدداً حکومت طالبان اقتدار کشور را به‌دست گیرد و تمام اندوخته‌های بیست‌ساله مردم و حامیان بین‌المللی‌شان به‌صورت مفتضحانه‌ای به سمت نابودی سوق داده شود.

۳-۱. هویت ملی و حقوق شهروندی در قانون اساسی ۱۳۸۲

پس از فروپاشی حکومت داکتر نجیب‌الله و پیروزی مجاهدین، قانون اساسی ۱۳۶۶-۱۳۶۹ ساحه‌ی تطبیق خود را از دست داد و تا سال ۱۳۸۲ هیچ قانون اساسی‌ای

فردریک استار معتقدند که داستان ملت‌سازی در افغانستان باید از پایان دوره‌ی اول حکومت طالبان و آغاز دوره‌ی جمهوریت بیست‌ساله آغاز شود. به استدلال وی، موجودیت حاکمیت در یک دولت-ملت اساسی‌ترین عنصر است. از این رو، خیلی منطقی می‌نماید که مسئله‌ی ملت‌سازی و حل بحران هویت در افغانستان از این زمان به‌بعد متفاوت‌تر از قبل نگریسته شود. پس از پایان کنفرانس بن بود که پایه‌های یک دولت فراگیرتر از هر دولتی دیگر در گذشته بنا نهاده شد (استار، ۱۳۹۸: ۲۲۸). پس از پایه‌ریزی این دولت و قرار دادن مدیریت آن به‌دست آقای کرزی با همکاری، مشورت و نظارت مستقیم جامعه جهانی، قانونی اساسی ۱۳۸۲ به تصویب رسید و بر مبنای آن نموده‌ها و نشان‌های هویت ملی در افغانستان بازتعریف و برای جهانیان به‌رسمیت شناخته شد. بر مبنای همین قانون اساسی، نخستین انتخابات در کشور تجربه شد و کودک دموکراسی در افغانستان تولد یافت. در طول دوره‌ی جمهوری بیست‌ساله، ما ظاهراً هویت ملی شناخته‌شده‌ای در برابر چشمان بیرونی‌ها داشتیم؛ اما در واقع در تمام این دوره، نیز مؤلفه‌های هویت ملی ما پر از ابهامات و چالش‌ها بود. در واقع، پایه‌ریزی حکومت آینده افغانستان در سال ۲۰۰۱ میلادی نقطه‌ی عطفی در تاریخ افغانستان به‌حساب می‌آید. نقطه‌ی عطف از این جهت بود که برای اولین بار یک توافق جمعی برای ختم بحران میان تمام گروه‌ها و احزاب سیاسی بر سر تشکیل یک حکومت مردمی حاصل شد. هرچند در حکومت موقتی که شکل گرفت ریاست دولت موقت با حفظ ملاحظات به نماینده‌ی بزرگ‌ترین گروه قومی رسید، اما چپینش اعضای دولت موقت به نحوی بود که تقریباً تمام گروه‌های اجتماعی به‌نحوی خویشان را در آیینی نظام سیاسی آینده‌ی افغانستان می‌دیدند. از این بعد، سنگ‌بنای این امر در افغانستان گذاشته شد تا مطابق آن دولت‌های بعدی در افغانستان ملاحظات قومی، زبانی و مذهبی را در توزیع کرسی‌های ملی و محلی در نظر بگیرند. مصادیق این سنت بعدها در

یک‌دست و یک‌صدا در سایه‌ی «ملت» گرد آمده‌اند. (ب) ماده‌ی اول که نام افغانستان و موجودیت دولت افغانستان را تعریف کرده است و می‌دانیم که از ارکان دولت، عنصر جمعیت است. بر این اساس، قانون‌گذار با تعریف دولت واحد در واقع جمعیت واحد را نیز تعریف کرده است.

(ج) ماده‌ی چهارم مهم‌ترین حقوق شهروندی را برای ساکنین کشور تعریف کرده و مشروعیت حاکمیت را ناشی از اراده‌ی مردم دانسته است. در پاراگراف دوم نیز ملت افغانستان را تعریف کرده است: «ملت افغانستان عبارت است از تمام افرادی که تابعیت افغانستان را دارا باشند». در فقره‌ی آخر نیز آورده است که بر هر فرد از افراد افغانستان کلمه‌ی افغان اطلاق می‌شود.

(د) ماده‌ی شانزدهم با رسمیت بخشیدن دو زبان که بیش‌ترین گوینده را دارد (دری و پشتو) به‌عنوان زبان رسمی و رسمی بودن زبان سومی در منطقه‌ای که تعداد گویندگان آن زیاد است، نیز نقطه‌ی عطفی است در راستای هویت‌سازی و تقویت هویت ملی می‌باشد.

(ه) ماده‌ی نوزدهم پرچم و نشان ملی ما را تعریف کرده است. بر این اساس، در طول بیست سال گذشته، پرچم سهرنگ و نشان ملی‌ای که در این قانون تعریف شده است، عامل مهم در وحدت و یکپارچگی مردم بود و نقش به‌سزایی در این عرصه داشت.

(و) ماده‌ی بیستم سرود ملی ما را تعریف کرده است. این سرود ملی در بیست‌سال گذشته در جای جای دنیا همراه با اهتزاز پرچم ما، از افغانستان نمایندگی کرده است و یکی دیگر از نمودهای هویت ملی ما را به‌نمایش گذاشته است.

(ز) افزون بر موارد، در سراسر این قانون، جلوه‌هایی از هویت ملی ما به‌نمایش گذاشته است و تقریباً در اکثر مواد، مستقیماً با استعمال کلمه‌ی «افغان» تمام ساکنان کشور مخاطب قرار داده شده است.

این قانون با آنکه توانسته بود تا عناصر هویت ملی ما را به‌خوبی تعریف و توضیح دهد و در طول بیست‌سال

جایگزین آن نشد. هرچند در دوره‌ی حکومت برهان‌الدین ربانی تلاش‌ها برای طرح قانون اساسی جدید صورت گرفت، اما وضع آشفته و بی‌ثبات کشور مانع به فرجام رسیدن کار روی طرح قانون اساسی جدید شد. با سقوط دولت مجاهدین و پیروزی طالبان، بار دیگر کشور در تغییر نظام سیاسی روبرو شد و خبری از قانون اساسی نبود؛ تا اینکه در سال ۲۰۰۱ ائتلاف بین‌المللی برای مبارزه با تروریسم شکل گرفت و به حاکمیت اول طالبان در کشور پایان داده شد. طوری‌که قبلاً نیز یادآوری شد در این مقطع زمانی، موافقت‌نامه‌ی بن برای ایجاد نظم جدید در افغانستان شکل گرفت و این موافقت‌نامه برای نخستین بار توانست تا رضایت تمام اقشار و گروه‌ها را در مورد شکل‌گیری نظام و حکومت جدید در افغانستان به‌همراه آورد (رسولی، ۱۳۹۲: ۱۳۱-۱۳۲).

موافقت‌نامه‌ی بن دو پیامد مهم در افغانستان داشت: نخست، تدوین و تصویب قانون اساسی. دوم، احیای ساختار حکومتداری در افغانستان. این قانون اساسی توانست ساختارهای حکومتی و نظام مبتنی بر تفکیک قوا را در افغانستان به صورت نیم‌بند احیا کند، سازوکارهای انتقال قدرت را مشخص سازد و جزء یکی از بهترین قوانین اساسی در منطقه از لحاظ رعایت اصول حقوق بشری، حقوق زنان و اصل برابری باشد. مهم‌تر از همه آنچه در این بحث بیشتر شایان توجه است، موضوع هویت ملی ما در این قانون اساسی است. این قانون اساسی منبع و مرجعی شد بر اینکه افغان‌ها بتوانند از حقوق شهروندی که جزء اساسی‌ترین عنصر دولت-ملت و مهم‌ترین مؤلفه‌ی هویت ملی است، برخوردار شوند.

نمونه‌هایی از موادی که مستقیماً به ملت بودن همه ساکنان افغانستان در این قانون اساسی آمده است:

(الف) مقدمه‌ی این قانون اساسی با عنوان «ما مردم افغانستان» آغاز گردیده است. این عنوان اشاره بر مخاطب بودن تمام ساکنین کشور دارد که تا آن مقطع زمانی برای حفظ استقلال و آزادی در کشور کوشیده و اکنون

مذهب، همراه با دخالت کشورهای اسلام‌گرا و ذینفع در کشور به‌خصوص همسایه‌های ما از مهم‌ترین علل‌هایی است که باعث تعدد احزاب و شکل‌گیری آن در افغانستان شده است (نظری فکری، ۱۳۹۷: ۱۵۲-۱۵۶).

به‌دین ترتیب تمام احزابی که حتی پس از پایان حکومت اول طالبان، در دوره‌ی جمهوریت بیست‌ساله در افغانستان فعالیت داشته‌اند با وجود تعیین سازوکارهای دموکراتیک در اساسنامه‌های‌شان، هیچ‌کدام به آن پای‌بند نمانده‌اند، بلکه این احزاب مستقیماً بر شراکت در قدرت بر مبنای تقسیمات قومی و جناحی تأکید ورزیدند و هیچ‌گاهی نتوانستند مطالبه‌ی شان را به‌صورت دموکراتیک مطرح سازند. مهم‌ترین دلیل در این عرصه نیز، تأسیس این احزاب برپایه‌ی عنصر قومیت و مذهب بوده است؛ طوری‌که در حال حاضر هر حزب فقط متعلق به قوم خاصی دانسته می‌شود و در بحث مشارکت سیاسی و تقسیم قدرت نیز به این احزاب به‌عنوان نمایندگان و نهادهای متعلق به اقوام خاص نگریسته می‌شود.

به‌طور نمونه، چهار حزب پرنفوذ که فعلاً در افغانستان فعال است: حزب اسلامی متعلق به پشتون‌ها، حزب جمعیت متعلق به تاجیک‌ها، حزب وحدت متعلق به هزاره‌ها و حزب جنبش متعلق به ازبیک‌ها دانسته می‌شود. در هر دور انتخابات نیز دیدیم به این احزاب از آیین‌های قومی نگریسته شده است. این نکته نیز نباید از قلم بیفتد که خود این احزاب نیز در مناسبات قدرت همواره کوشیده‌اند از آدرس قوم خاص وارد تعامل گردند به‌جای اینکه داعیه‌ی ملی و همه‌شمول داشته باشند.

در طول منازعاتی که در دهه‌ی هفتاد و قبل و بعد از آن اتفاق افتاده به‌درستی دیده می‌شود که احزاب سیاسی بر پایه‌ی مذهب از حزب دیگری منشعب و به درگیری‌ها دامن زده‌اند. ریشه‌ی بسیاری از درگیری‌های چندین ساله در کشور، به احزابی برمی‌گردد که توسط گروه‌های سیاسی جدید در پس از سال ۱۳۵۷ شکل گرفته است. هرچند احزاب به‌وجود آمده از این تاریخ به بعد، کوشش داشتند تا مرزهای سنتی و قبیله‌ای که قبلاً وجود داشت

گذشته مبنای هویت ملی ما باشد، اما اکنون با قدرت گرفتن مجدد طالبان، بار دیگر تمام نمودها و عناصر هویت ملی نیمه‌جان ما به حالت قبل از موجودیت این قانون اساسی برگشته است. حال آنکه در طول دوره‌ی انفاذ این قانون اساسی نیز در مورد مؤلفه‌هایی که تذکر داده شد حرف و حدیث‌های زیادی وجود داشت و از منظر بسیاری‌ها آن مؤلفه‌ها، هویت بسیاری از گروه‌های قومی و اجتماعی مردم افغانستان را نادیده گرفته است؛ طوری‌که به‌برخی از مصادیق آن در مبحث دوم این مقاله اشاراتی صورت گرفت.

۲-۳. احزاب سیاسی و تشدید بحران هویت

در افغانستان، پیدایش احزاب سیاسی محصول دوره‌ی طولانی استبداد و انحصار قدرت دانسته می‌شود که گروه‌ها با ایجاد احزاب در واقع می‌خواستند به نیازشان در سهم شدن در قدرت سیاسی پاسخ دهند. پیدایش احزاب در افغانستان و تاریخچه‌ی آن با ابهامات زیادی روبرو است؛ زیرا در ابتدا ساختارهایی وجود داشته که معمولاً حزب خوانده می‌شده، اما با تعریف حزب به‌مفهوم اساسی آن تفاوت‌های فراوانی داشته است. سیدضیا فرهنگ، برخلاف روایت‌های رایج، تاریخچه‌ی پیدایش تحزب در افغانستان را به شکل‌گیری حزب «دموکرات ملی» ارجاع می‌دهد و از نقش کلیدی محمدداود در این حزب سخن می‌گوید. جدا از این روایت، آنچه با مراجعه به اسناد تاریخی در مورد پیدایش حزب می‌توان گفت، این است که «ویش زلمیان» در سال ۱۹۴۷ میلادی با انتشار جریده‌ی «انگار» و «ولس» به فعالیت آغاز کرده است. گل پاچا الفت، قیام‌الدین خادم، عبدالرئوف بینوا، فیض محمد انگار، غلام‌سخی صافی، نورمحمد ترکی و حاجی محمدانور اچکزایی از مؤسسین و فعالین عمده‌ی این حزب بودند (نظری فکری، ۱۳۹۷: ۱۴۹).

با گریز از بحث پیشینه‌ی تحزب در افغانستان؛ اگر به عوامل شکل‌گیری احزاب در کشور توجه کنیم، دست‌یابی به قدرت، تضاد طبقاتی و انحصار قدرت، قومیت و

وفاداری‌های شخصی، بیش‌ترین تأثیر را پذیرفته است. «تعدد احزاب پشتون، نمایانگر این واقعیت است که مسائل مختلف هویتی و نژادی (البته ایلی و خانوادگی) میان خود پشتون‌ها نیز وجود دارد، به‌ویژه در میان گروه‌هایی که اهل غلزایی هستند» (سجادی، ۱۳۹۵: ۱۸۰).

به همین‌سان، در میان سایر اقوام نیز ما با انشعاب فراوان حزبی روبرو بوده‌ایم که نشان‌دهنده‌ی تأثیر علایق افراد و حلقه‌ی خاص در درون یک حزب است که آن هم کاملاً بر محوریت عنصر قوم می‌چرخد. پس به‌این نتیجه دست می‌یابیم که ترکیب احزاب در افغانستان به تمام معنا بر بنیان قوم و قبیله استوار است.

وقتی احزاب سیاسی که تمثیل‌کننده‌ی دموکراسی باشند، بر مبنای هویت قومی شکل گیرند و داعیه و مطالبات خویش را نیز بر مبنای عنصر قومیت مطرح کنند، پرواضح است که به‌خودی خود هویت ملی را تضعیف و هویت‌های قومی و مذهبی را تقویت می‌کنند. از این رو، احزاب سیاسی در افغانستان در طول دوران فعالیت‌اش، به‌ویژه در دوره‌ی جمهوریت بیست‌ساله به تشدید بحران هویت در افغانستان نقش داشته و مانع اساسی در برابر شکل‌گیری هویت ملی فراگیر در کشور بوده است. همچنین این احزاب در بی‌ثباتی سیاسی نیز نقش مؤثر خود را داشته، چون دولت مرکزی برای جلب حمایت هر حزب و کسب رضایت آن مجبور بودند تا افراد کلیدی آن‌ها را در قدرت سهیم سازند. این مهم نیز، بین عامه‌ی مردم و دولت فاصله انداخته و سبب گردیده تا مردم در گروه‌های حزبی متعدد و پراکنده تقسیم شوند. ایدئولوژی حاکم حزبی در افغانستان همواره این بوده است که در میان اعضای یک حزب تنفر نسبت به حزب دیگر و اعضای آن را تریبه و پرورش دهد. این ایدئولوژی نیز عامل مهم دیگری بر تقویت هویت حزبی و گروهی و فاصله گرفتن از هویت ملی و جمعی در کشور می‌باشد. در نهایت باید گفت احزاب سیاسی یکی از عوامل مهم بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی در

را طرد کنند، اما در عمل دیدیم که وجود گروه‌های سیاسی جدید، عامل تشدید تقسیم‌بندی‌های قومی و قبیله‌ای جدید شد (سجادی، ۱۳۹۵: ۱۷۸).

به‌طور مثال، پس از فروپاشی حکومت داکتر نجیب‌الله، شهر کابل شاهد دولت‌های حزبی بود که هر یک، مدعی حاکمیت همه‌جانبه بر بخشی از کابل بودند. «هر گروه و دستجات سیاسی در قالب تشکل‌های قومی و مذهبی، اداره‌ی بخشی از کابل را در اختیار گرفتند و فزون‌طلبی را سرلوحه‌ی برنامه‌های خود قرار دادند. شیعیان در قالب دو حزب سیاسی وحدت اسلامی و حرکت اسلامی، عمدتاً نقاط غرب کابل را در اختیار گرفتند. در حالی که حزب جمعیت اسلامی، حزب اسلامی، اتحاد اسلامی و نیروهای ملیشه‌ی ژنرال دوستم، دیگر نقاط شهر را بین خود تقسیم کرده بودند. در جنگ‌های داخلی، که از همان آوان پیروزی و ورود مجاهدین به کابل آغاز شد، عمدتاً چهار نیروی متجانس و به لحاظ قومی دارای تمایلات خاص به‌خود، در برابر هم قرار داشتند. ماهیت تقسیم‌بندی نیروها بیش‌تر در قالب قومیت و مذهب شکل می‌گرفت، هرچند روند بعدی تحولات، هم‌سوئی و ائتلاف برخی اقوام در برابر دیگران را شاهد بوده است که خود، نظریه‌ی رقابت سیاسی نخبگان سیاسی در سیاست‌سازی پدیده‌ی قومیت را تأیید می‌کند» (همان، ۱۳۹۵: ۲۴۱-۲۴۲).

به نوشته‌ی آقای سجادی، پیروی از الگوی سنتی ساختار اجتماعی افغانستان، جزء خصلت ذاتی احزاب سیاسی در کشور است که در شبکه‌های قومی و روابط خویشاوندی جامعه محصور مانده است و دانش سیاسی نخبگان سیاسی احزاب در نتیجه‌ی جهت‌گیری و روش‌های سیاسی آنان براساس آداب، رفتار و نگرش قومی شکل گرفته است و در نهایت، قومیت در رقابت سیاسی و سهم‌گیری در حاکمیت مرکزی، نقش تعیین‌کننده یافته است. افزون بر این، می‌توان گفت که تعدد احزاب، حتی در یک قوم، علاوه بر مسایل سیاسی و تفاوت‌های دینی و مذهبی، از علایق فردی و

افغانستان است و از این حیث در بی‌ثباتی سیاسی موجود در کشور نقش مستقیم را نیز دارا می‌باشد.

نتیجه‌گیری

آنچه در این تحقیق مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است، نشان می‌دهد که در افغانستان بافت اجتماعی، با تعدد اقوام، مذاهب و زبان گره خورده است. این حالت، منجر به بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی گردیده است. این بحران با نادیده گرفتن هویت‌های قومی، مذهبی و زبانی، مردمان این سرزمین از زمان عبدالرحمن خان و حتی قبل از آن آغاز و تا به امروز تداوم یافته است. پس ما ناگزیریم برای ایجاد ثبات سیاسی و برقراری دولت مقتدر که همه ساکنان افغانستان خود را در سایه‌ی آن ببینند، هویت ملی‌ای شکل دهیم که بتواند تمام مردم را زیر چتر خود جمع کند و این راهی ندارد جز اینکه از یک سلسله موارد مثل سرود ملی به یک زبان، تعمیم عناوین نظامی و ملکی به زبان خاص و از این موارد، صرف‌نظر کنیم. مطمئناً دشواری‌های فراوانی در این عرصه فراراه ما خواهد بود، اما باید این را بپذیریم که برای برقراری ثبات سیاسی، بهترین راهی که تا امروز از سوی جامعه‌شناسان و محققان این عرصه در سایر جوامع دنیا مورد تأیید قرار گرفته، همین است.

تداوم وضع فعلی در افغانستان، به هیچ وجه نمی‌تواند کمکی به حل بحران هویت و برقراری ثبات سیاسی در این کشور نماید. بنابراین ارائه و جستجوی راه‌حل مناسب‌تر، نیاز به نوشتار و تحقیق موردی دیگری دارد. آنچه این تحقیق در جستجوی تعریف و اثبات آن بود، این است که بین بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی و ثبات سیاسی یک رابطه‌ی مستقیم وجود دارد؛ بدین معنا که هرگاه بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی تشدید یابد، ثبات سیاسی نیز از هم خواهد پاشید یا به بیان دیگر کاهش بحران هویت، افزایش ثبات سیاسی را بار می‌آورد.

راهکارها

امیدها برای پایان بی‌ثباتی سیاسی در افغانستان و ختم

بحران هویت و فقدان برابری شهروندی در بیست‌سال گذشته خوش‌بینی‌های فراوانی را بارآورده بود و انتظار می‌رفت تا رفته‌رفته با نهادینه شدن اصول مندرج در قانون اساسی و تحکیم حقوق شهروندی، راه برای ملت شدن و ثبات سیاسی در افغانستان هموار گردد؛ اما حوادث اخیر نشان داد که نه‌خیر، افغانستان هنوز هم بر چرخه‌ی ملت‌شدن سوار نشده است. با این وصف، حالا که گروه طالبان بر کرسی حاکمیت در افغانستان تکیه زده است، به‌وضوح مشاهده می‌شود که استفاده از راه‌کار مشارکت همگانی در حاکمیت سیاسی به‌طور قطع نادیده گرفته شده است و این‌ها مانند حاکمان پیشین افغانستان همچنان بر حاکمیت گروه خاص و قوم خاص در افغانستان باورمند هستند. این‌گونه عملکرد در شرایط کنونی، زمینه‌ی مجدد تشدید بی‌ثباتی سیاسی در حال و آینده‌ی کشور را فزونی می‌بخشد. در حال حاضر، برای ایجاد و تحکیم ثبات سیاسی در کشور تنها راه‌کار، مشارکت برابر تمام ساکنان این سرزمین در حاکمیت سیاسی‌شان است. به‌این وسیله، حاکمیت دولت جدید در افغانستان، می‌تواند مشروعیت قانونی به‌دست آورد. پس از ایجاد یک دولت مشروع و مورد قبول در کشور، فرصت اینکه برای حل مسأله‌ی بحران هویت و نابرابری شهروندی در افغانستان کار صورت گیرد، مهیا خواهد شد. به باور نگارنده تنها با به‌میان آوردن فرصت برای حل بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی است که می‌شود مسأله بی‌ثباتی سیاسی در افغانستان را به‌صورت ریشه‌ای و بنیادی آن رفع کرد.

به این ترتیب، چند راه‌کاری که به‌نظر نگارنده در مسأله‌ی حل بحران هویت و فقدان برابری در حقوق شهروندی در افغانستان کارآیی می‌توانند داشته باشند را در ادامه به بررسی می‌گیریم:

الف) بازتعریف نشانه‌های هویت ملی: در بیست‌سال گذشته که افغانستان سبزترین دوره‌ی تاریخی‌اش را گذراند، نشانه‌های هویت ملی در قانون اساسی تعریف شده بود، اما آن نشانه‌ها نیز بر مسأله‌ی ثبات سیاسی در

و بر آن تأثیر می‌گذارند که این تأثیرگذاری نشان‌دهنده مؤثریت مشارکت سیاسی همه اتباع آن کشور یا جامعه است (احمدی، ۱۳۹۹: ۱۲۷-۱۲۸). به این ترتیب، تقویت فرهنگ سیاسی مشارکتی نیز یکی از راهکارهای قابل توجه در این عرصه می‌تواند باشد.

ج) آموزش: در مبحث زمینه‌های بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی اشاراتی بر بحث «بی‌سوادی» صورت گرفت. بدون تردید سطح پایین آگاهی جمعی در افغانستان، نقش برجسته‌ای را بر بحرانی شدن هویت و فقدان برابری شهروندی دارد. هرچند اینکه سطح سواد چقدر نتیجه‌ی مثبت روی حل بحران هویت و دست یافتن به برابری شهروندی می‌تواند داشته باشد تا هنوز تحقیقی صورت نگرفته است، اما می‌توانیم ادعا کنیم که هرگاه سطح آگاهی مردم نسبت به حقوق‌شان خصوصاً حقوق شهروندی در سطح قابل ملاحظه‌ای قرار داشته باشد، خرد جمعی آن‌ها بر همدیگرپذیری رأی خواهد داد. از این‌رو، یکی از راهکارها می‌تواند آموزش مسایل مربوط به هویت ملی از سطوح پایین یعنی دوران ابتدایی و متوسطی مکاتب به دانش‌آموزان است.

آقای گروتن‌هوویز نیز در کتاب ملت‌سازی‌اش با آموختنی دانستن روند ملت‌سازی، «آموزش رسمی و غیررسمی» و «دانش» را از راهکارهای مؤثر هویت‌سازی دانسته است و نمونه‌ی تانزانیا را یکی از نمونه‌های موفق هویت‌سازی یاد می‌کند که با استفاده از آموزش توانسته است تا بر مسأله‌ی بحران هویت در کشورش نقطه‌ی پایان بگذارد (گروتن‌هوویز، ۱۳۹۸: ۶۹).

د) ازدواج‌های میان‌قومی: این راهکار می‌تواند بر شکاف‌های موجود قومی در کشور کمکی شایان نماید. با استفاده از این راهکار، می‌توان اختلاط فرهنگی در کشور به وجود آورد. با اختلاط فرهنگی و برقراری پیوندهای خویشاوندی می‌توان بحران هویت در کشور را حل و بر بی‌ثباتی سیاسی در کشور نقطه‌ی پایان گذاشت. از این‌رو، نگارنده پیشنهاد می‌کند که در آینده

افغانستان و حل بحران هویت و نابرابری در حقوق شهروندی مؤثر واقع نگردد. از جمله، نمادهایی مانند سرود ملی، نشان‌ها و مدال‌های دولتی، عناوین رتبه‌های دانشگاهی و نظامی و... بر یک زبان تعریف شده بود و بر سایر زبان‌های رسمی کشور از جمله زبان دری که بیش‌ترین گوینده را در افغانستان دارد، تبعیض صورت گرفته بود. این امر، مسبب این نتیجه بود تا دری‌زبانان هویت زبانی‌شان را در نشان‌های رسمی و سایر موارد بی‌ارزش ارزیابی کنند؛ به‌نحوی که گویا به‌صورت برنامه‌ریزی‌شده‌ای زبان آن‌ها را نادیده گرفته است. از این‌رو، نگارنده معتقد بر این است تا پس از شکل‌گیری حاکمیت مشروع در کشور، نشان و نموده‌های تمام ساکنان کشور مدنظر گرفته شود.

ب) تقویت فرهنگ سیاسی مشارکتی: لوسین پای از مهم‌ترین نظریه‌پردازان توسعه سیاسی، فرهنگ سیاسی را مجموعه‌ای ایستارها، اعتقادات و احساساتی تعریف می‌کند که به روند سیاسی نظم و معنی بخشیده و فرضیه‌ها و قواعد تعیین‌کننده‌ی حاکم بر رفتار سیاسی را مشخص می‌کند. از این‌رو، سایر نظریه‌پردازان گونه‌های متفاوت فرهنگ سیاسی را در جوامع مورد بررسی قرار داده‌اند. از آن میان، آلموند و وربا با بازشناسی فرهنگ سیاسی سه نوع کلی را برای فرهنگ سیاسی تعیین کرده‌اند: فرهنگ سیاسی تابع، محلی و مشارکتی.

۱. فرهنگ سیاسی تابع: در این فرهنگ سیاسی، شهروندان آمادگی بسیار محدودی برای نفوذگذاری بر حکومت داشته و بی‌تفاوتی شهروندان نسبت به آن مشهود است.
۲. فرهنگ سیاسی محلی: این فرهنگ سیاسی با نبود حس شهروندی در مردمی که وابسته به محل شناخته می‌شوند نه ملت و تمایل و توانایی شرکت در سیاست را هم ندارند، مشخص شده است.

۳. فرهنگ سیاسی مشارکتی: در این فرهنگ، شهروندان به سیاست توجه زیادی نشان داده و مشارکت عمومی را مطلوب و مؤثر می‌دانند. در این فرهنگ سیاسی، شهروندان از نظام سیاسی و ساختارهای آن آگاه هستند

- افخمی، محبوب‌الله. (۱۳۹۴). ملتی که ساخته نشد (چاپ اول). کابل: انتشارات تمدن شرق.

- باستانی، محمدحسین. (۱۳۷۲). بحران هویت، مسئله‌ای جهانی. نامه فرهنگ، ۳(۱).

- بایندر، لئونارد. (بی‌تا). بحران‌های توسعه سیاسی (ترجمه غلامرضا خواجه سروی). قابل دسترس در:

<http://quarterly.risstudies.org>

- پای، لوسین دلیو؛ بایندر، لئونارد؛ کلمن، جیمز اس؛ لاپالومبارا، جوزف؛ وربا، سیدنی؛ و واینر، مایرون. (۱۳۸۰). بحران و توالی‌ها در توسعه سیاسی (ترجمه غلامرضا خواجه سروی). تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.

- دانش، سرور. (۱۳۹۱). حقوق اساسی افغانستان (چاپ دوم). کابل: انتشارات دانشگاه ابن‌سینا.

- دولت‌آبادی، بصیراحمد. (بی‌تا). ریشه‌های بحران و راه‌های محتمل آشتی ملی در افغانستان. نشریه سراج، ۳(۱۲).

- رحمانی، نورالله. (۱۳۹۷). عوامل بی‌ثباتی سیاسی در افغانستان (در دوره حکومت وحدت ملی) (پایان‌نامه کارشناسی چاپ‌نشده). دانشگاه بلخ، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.

- رسولی، محمدشرف. (۱۳۹۲). مروری بر قوانین اساسی افغانستان (چاپ دوم). کابل: انتشارات سعید.

- روآ، اولیویه. (۱۳۶۹). افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی (ترجمه ابوالحسن سروقدمقدم). مشهد: آستان قدس رضوی، معاونت فرهنگی.

- روآ، اولیویه. (۱۳۷۸). تجربه اسلام سیاسی (ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی امین). تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

- رهبری، مهدی. (بی‌تا). بحران هویت فرهنگی در ایران معاصر. نامه پژوهش، (۲۲ و ۲۳)، ۵۳-۸۴.

- سجادی، عبدالقیوم. (۱۳۸۰). جامعه‌شناسی سیاسی افغانستان؛ قوم، مذهب و حکومت (چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

طرزعملی در این قسمت ساخته شود تا در برابر عرف موجود که مانع چنین امری می‌شود، ایستادگی شود و ازدواج‌های میان‌قومی مورد تشویق قرار گیرد.

ه) نقش رسانه‌ها و نخبگان: افزون بر موارد فوق، رسانه‌ها، جامعه مدنی، نخبگان و بازیگران بین‌المللی نقش مهمی در ملت‌سازی کشورها می‌توانند ایفا نمایند. بنابراین، باید از رسانه‌ها، جامعه مدنی و نخبگان کشور در این امر مساعدت صورت گیرد و حمایت حلقات بیرونی را در امر ملت‌سازی به‌دست آورد؛ این امر می‌تواند بر زمینه‌سازی هویت ملی فراگیر و دست یافتن به برابری در حقوق شهروندی کمک نماید.

موارد زیادی در این راستا را می‌توان برجسته ساخت که تفصیل آن بحث کنونی را به درازا خواهد کشاند. از این رو، نگارنده پیشنهاد می‌کند تا در یک تحقیق جداگانه، راهکارهای حل بحران هویت و عبور از نابرابری در حقوق شهروندی همراه با تجارب موفق کشورهای دیگر در این زمینه انجام پذیرد. سپس با چینش دقیق، کارآترین و قابل‌اعمال‌ترین آن‌ها در خصوص افغانستان مورد بررسی قرار گیرد. به این وسیله می‌توان به بحران هویت، نابرابری در حقوق شهروندی و بی‌ثباتی سیاسی چندصدساله در کشور خاتمه داد.

منابع

- ۸ صبح. (۲۰۱۸). سناریوی بازی با کارت هویت. روزنامه ۸ صبح. قابل دسترس در: <https://8sam.af/>

- احمدی، محمدعلی. (۱۳۹۹). تأثیر نظام انتخاباتی پارلمانی افغانستان بر مشارکت سیاسی اقلیت‌های خُرد قومی. فصلنامه علمی-پژوهشی حقوق بشر، ۱(۳)، ۱۱۳-۱۳۰.

- ارزگانی، مسیح. (۱۳۸۷). افغانستان؛ رنگین‌کمان اقوام [نسخه الکترونیکی].

- استار، اس. فردریک. (۱۳۹۸). حاکمیت و مشروعیت در فرایند ملت‌سازی در افغانستان (ترجمه سیدحسین حسینی الهی). فصلنامه پایدیا، ۳(۱۱ و ۱۲)، ۲۲۳-۲۴۶.



احزاب در افغانستان. فصلنامه اندیشه معاصر، ۴(۱۴)، ۱۴۱-۱۵۹.

- نعیمی، میلاد. (۱۳۹۵). ریشه‌های هویت‌طلبی قومی در افغانستان. بی‌بی‌سی فارسی. قابل دسترس در: <https://www.bbc.com>

- نورزاد، محمداسماعیل. (۱۳۹۷). تأثیر بافت اجتماعی بر بی‌ثباتی سیاسی در افغانستان پس از ۲۰۰۱ (پایان‌نامه کارشناسی چاپ‌نشده). دانشگاه بلخ، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.

- واعظی، حمزه. (۱۳۸۱). افغانستان و سازه‌های ناقص هویت ملی (چاپ اول). تهران: محمدابراهیم شریعتی افغانستانی.

- واعظی، محمود. (۱۳۹۱). بحران‌های سیاسی و جنبش‌های اجتماعی در خاورمیانه: نظریه‌ها و روندها. تهران: وزارت امور خارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

- وزارت عدلیه. (۱۳۸۶). قوانین اساسی افغانستان. کابل: ریاست نشرات وزارت عدلیه.

- وزارت عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان. (۱۳۸۲). قانون اساسی افغانستان، مصوب ۱۳۸۲. جریده رسمی، (۸۱۸).

- سجادی، عبدالقیوم. (۱۳۹۵). جامعه‌شناسی سیاسی افغانستان (چاپ دوم). کابل: نشر واژه و دانشگاه خاتم‌النبین.

- شفایی، امان‌الله. (۱۳۹۹). مشارکت سیاسی گروه‌های اقلیت در افغانستان جدید. فصلنامه علمی-پژوهشی حقوق بشر، ۱(۳)، ۱۴۳-۱۶۰.

- فقیری، سیدمحمد. (۲۰۱۹). تأثیر قومی شدن هویت‌ها بر ایجاد میدان‌های امنیتی در افغانستان. روزنامه ۸ صبح. قابل دسترس در: [8am.af//https://](https://8am.af/)

- کاوش، فردوس. (۲۰۱۹). چرا هر انتخابات ریاست جمهوری به بحران می‌رود؟. روزنامه ۸ صبح. قابل دسترس در: [8am.af//https://](https://8am.af/)

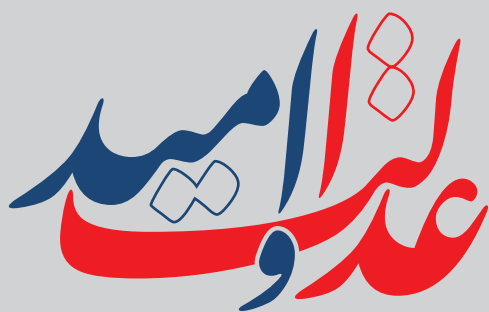
- گروت‌ن‌هوویز، رنه. (۱۳۹۸). برنامه‌ای برای ملت‌سازی در دولت‌های بی‌ثبات (ترجمه حمید رضازاده). فصلنامه پایدیا، ۳(۱۱ و ۱۲)، ۵۵-۸۵.

- مارشال، گوردن. (۱۳۸۸). فرهنگ جامعه‌شناسی (ترجمه حمیرا مشیرزاده). تهران: نشر میزان.

- محمدی، محمدامین. (۱۳۷۶). هویت و چالش‌های آن در افغانستان. سراج بهار، ۳(۱۱)، ۳۲-۴۴.

- مشرقی، دیدارعلی. (۱۳۸۹). بحران هویت ملی در افغانستان (چاپ اول). کابل: انتشارات سعید.

- نظری فکری، نصرالله. (۱۳۹۷). بنیادهای شکل‌گیری



فصلنامه عدالت و امید شماره ۱۵

پرونده ویژه سی و یکمین سالگرد

شهید وحدت ملی استاد عبدالعلی مزاری



نظام سیاسی عدالت‌محور، اصل کلیدی در اندیشه سیاسی شهید مزاری

(متن سخنرانی استاد سرور دانش در مراسم سی‌ویکمین سالگرد شهادت استاد مزاری که توسط شورای عالی مقاومت ملی برای نجات افغانستان در ۲۲ حوت ۱۴۰۴ - ۲۳ رمضان ۱۴۴۷ برگزار گردیده بود)

رهبران معظم احزاب سیاسی و جهادی، شخصیت‌های سیاسی، علمی و فرهنگی، مهمانان گرامی، مردم آزاده و عزتمند افغانستان، خانم‌ها و آقایان! السلام علیکم ورحمت الله و برکاته.

در ابتدا ضمن عرض خیر مقدم به همه شما بزرگان حاضر در این نشست و با تشکر از رهبران گرانقدر شورای عالی مقاومت برای نجات افغانستان، همزمان با ماه رمضان و شب‌های قدر و ایام شهادت مولای متقیان امام علی بن ابی‌طالب (ع)، فرا رسیدن سی‌ویکمین سال یاد شهادت رهبر شهید استاد مزاری و یارانش هر یک: شهید ابوذر غزنوی، شهید خادم‌حسین اخلاصی جاغوری، شهید عیدمحمد ابراهیمی بهسودی، شهید سیدعلی علوی، شهید جان‌محمد ترکمنی، شهید عباس جعفری لومانی را به ملت آزاده و باعزت افغانستان و به پیروان صدیق رهبر شهید و همه عدالت‌خواهان و شما هموطنان گرامی تسلیت عرض می‌کنم و همچنین یاد همه شهدای بزرگ راه عزت و آزادی و از آن جمله استاد ربانی شهید، قهرمان ملی شهید، شهید سید مصطفی کاظمی، حاجی عبدالحق شهید، مطلب بیگ شهید، جنرال عبدالرازق شهید و ده‌ها و بلکه صدها شهید گرانقدر دیگر مردم افغانستان را گرامی می‌داریم

حضار گرامی! موطنان عزیز!

شهید مزاری با این که در زمان خود به عنوان رهبر حزب وحدت و فریاد عدالت خواهانه هزاره‌ها شناخته می‌شد، اما در ژرفای وجود او اندیشه‌ای نهفته بود که او را نه تنها برای هزاره‌ها بلکه به یک نماد عدالت خواهی برای همه افغانستان تبدیل کرد. از این رو او تجسم آرمان‌های همه آزادی خواهان و عدالت خواهان افغانستان در طول تاریخ این کشور محسوب می‌شود، چون او برای حل بحران مزمن افغانستان می‌اندیشید و با مطالعه عمیق تاریخ دیروز و امروز افغانستان، چالش اصلی و ریشه بحران و هم راه درمان آن را دریافته و برای افغانستان راه حل ارائه داد و نه تنها برای هزاره و بلکه می‌توان ادعا کرد که اندیشه شهید مزاری، فراتر از افغانستان، عصاره و فشرده اندیشه سیاسی مدرن بشریت امروز از قرن ۱۸ تا کنون است.

بنیان گذاران اندیشه مدرن سیاسی در قرن ۱۸ اشخاصی مانند جان لاک انگلیسی پدر لیبرالیسم کلاسیک غرب و مهم‌ترین شارح نظریه قرارداد اجتماعی (متوفای ۱۷۰۴) و منتسکیوی فرانسوی (متوفای ۱۷۵۵) و ژان ژاک روسو (متوفای ۱۷۷۸) و افراد دیگری مانند آنان در قرون بعدی بودند. شهید مزاری در سخنان خود نه به عنوان فیلسوف صحبت کرده و نه به عنوان یک حقوقدان و یا استاد دانشگاه و یا پژوهشگر کدام اطاق فکر. او نه به سخنان منتسکیو استناد کرده و نه ژان ژاک روسو و فلان نویسنده غربی یا شرقی. اما مطالعات و آگاهی او از وضعیت جهان و افغانستان و تجربیات او به عنوان یک مبارز هدفمند و باایمان و به عنوان یک رهبر سیاسی، عمیق‌تر و دقیق‌تر و جامع‌تر از هر فیلسوف و حقوقدان و استاد دانشگاه بود و همین برآزندگی از او شخصیتی ساخت که اندیشه سیاسی او می‌تواند نه تنها برای ۳۰ یا ۵۰ سال پیش بلکه برای چند قرن به عنوان یک منظومه کامل و جامع سیاسی،

راهگشای مشکلات کشور ما و کشورهای مانند افغانستان باشد. او با زبان ساده سیاسی و مردمی و با درک ژرفای دردهای جامعه، همان معیارها و ارزش‌ها و راه‌حلهایی را ارائه کرده که تمام متفکران و اندیشمندان و حقوق دانان و سیاستمداران جامعه بشری در طول چند قرن با تحلیل و استدلال و تألیف ده‌ها جلد کتاب مطرح کرده‌اند.

تمام متفکران جهان از افلاطون و ارسطو گرفته تا بزرگترین متفکران قرن ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ دغدغه اصلی شان نظام سیاسی و مسایل مربوط به چگونگی تنظیم و توزیع و انتقال قدرت سیاسی در جامعه و همچنین مهار و کنترل و مدیریت آن بوده است و در افغانستان کنونی نیز نه تنها برای هزاره‌ها، بلکه برای همه اقوام افغانستان در ساحه سیاست‌ورزی، هیچ اولویت دیگری به طراز نوع نظام سیاسی وجود نداشته و ندارد. چون تمام مفاهیم و عناصر سیاسی و حقوقی دیگر همچون: تعیین سرنوشت، آزادی، حقوق اساسی شهروندان، عدالت اجتماعی، رفع تبعیض، جلوگیری از تکرار نسل‌کشی، حفظ هویت، رسمیت زبان، فرهنگ و مذهب، تقسیمات عادلانه اداری، حقوق شهروندی، توسعه و رفاه و مانند آن‌ها همگی پیوند عمیق و همه جانبه با نظام سیاسی دارند و بدون یک نظام عادلانه سیاسی تحقق هیچ یک از آن‌ها امکان پذیر نیست.

شاه بیت و موضوع کلیدی و محوری در مطالبات شهید مزاری و اندیشه سیاسی او نیز طرح نظام سیاسی عادلانه بود و تمام طرح‌ها و ایده‌های دیگری را که مطرح کرده بود در همین محور بود.

عصاره اندیشه شهید مزاری، نظام سیاسی عدالت محور و سازگار با ساختار متکثر جامعه است.

نظام سیاسی مورد نظر شهید مزاری دارای سه شاخصه یا سه عنصر اصلی است:

عنصر اول این است که نظام سیاسی از نگاه محتوایی باید مبتنی بر دموکراسی و مردم سالاری به معنای

حکومت مردم بر مردم باشد. نقطه کلیدی و محوری در این عنصر، رأی مردم و "انتخابات" است به گونه‌ای که هر شهروند یک رأی داشته باشد و در این میان زنان در کنار مردان باید از حقوق کامل سیاسی و اجتماعی خود برخوردار باشند. بنا بر این مشروعیت قدرت سیاسی و انتقال قدرت تنها از طریق انتخابات، تأمین می‌گردد و نه از راه زور و تغلب و نه وراثت و نه حتی لویه جرگه و مجلس اهل حل و عقد. هیچ کدام این‌ها نمی‌تواند مشروعیت اصلی نظام سیاسی را تأمین کند.

با توجه به این شاخصه نظام سیاسی مورد نظر شهید مزاری، به روشنی می‌توان گفت که حاکمیت کنونی در افغانستان به هیچ صورت از مشروعیت برخوردار نیست زیرا هیچ ارتباطی با اراده عمومی مردم افغانستان ندارد. از همین رو ما از همه کشورها و نهادهای بین‌المللی می‌خواهیم که از هر نوع رویکرد تعاملی با طالبان و یا به رسمیت شناختن این گروه اجتناب ورزند زیرا حاکمیت این گروه از هیچ نوع مشروعیت حقوقی و قانونی برخوردار نیست. دنیا باید با احترام گذاشتن به اراده عمومی مردم افغانستان، برای ایجاد حاکمیت نظام مشروع مردم‌سالار و مسئول و پاسخگو در تأمین حقوق اساسی شهروندان و پایبند به معاهدات و حقوق بین‌الملل، مردم ما را یاری رسانند.

عنصر دوم در نظام سیاسی مورد نظر استاد مزاری این است که نظام سیاسی در محتوای خود باید سازگار با ساختار متکثر فرهنگی و اجتماعی جامعه و تأمین کننده حقوق عادلانه همه اقوام باشد زیرا ما در افغانستان با یک جامعه متکثر و متنوع از نگاه زبان، اقوام، مذاهب و خطوط فکری و سیاسی مواجه هستیم و نه یک جامعه یک‌دست تک قومی و تک فرهنگی. در جامعه متکثر و پلورال نظام سیاسی و قانون اساسی باید به گونه‌ای طراحی شود که بازتاب ساختار جامعه باشد یعنی باید تکثر جامعه و حقوق

همه هویت‌های قومی، زبانی و مذهبی را به رسمیت بشناسد.

هویت ملی متکثر مستلزم این است که هویت ملی ما بر مبنای وحدت در عین کثرت تعریف شود زیرا وحدت بدون در نظر گرفتن کثرت، موجب تمرکز و انحصار قدرت و بازتولید تبعیض و به حاشیه‌راندن و حتی کوچ‌های اجباری و نسل‌کشی‌ها می‌شود و از سوی دیگر کثرت بدون وحدت نیز زمینه انفصال، تجزیه و فروپاشی را فراهم می‌کند و استقلال و تمامیت ارضی کشور را در معرض خطر قرار می‌دهد.

در دنیای امروز به اثبات رسیده که در کشورهای متکثر و دارای هویت ملی متکثر، سیستم دولت ملی مبتنی بر نظریه تک‌دولت و تک‌ملت ناکام بوده و نتوانسته عدالت و ثبات را تأمین کند. از این رو شهید مزاری بر این باور بود که در افغانستان، زمانی به عدالت و ثبات دست می‌یابیم که حقوق همه اقوام به صورت برابر و عادلانه به رسمیت شناخته شود.

اما تحقق عدالت و ثبات و به رسمیت شناختن همه هویت‌ها، فرهنگ‌ها و کتله‌های اجتماعی و سیاسی، می‌طلبد که در ساختار نظام سیاسی افغانستان عنصر دیگری نیز افزوده شود که از دیدگاه شهید مزاری این عنصر سوم، تنظیم نظام سیاسی کشور در قالب نظام فدرال یا توزیع قدرت به صورت عمودی است.

دلایلی را که امروز طرفداران فدرالیسم در قالب دهه‌ها کتاب و مقاله در حمایت و دفاع از داعیه فدرالیسم مطرح می‌کنند، شهید مزاری همه آن‌ها را سه دهه پیش در چند پاراگراف مختصر و با بیان بسیار ساده و روان بیان کرده است. در لابلای سخنان استاد مزاری در مورد ضرورت فدرال، به هفت دلیل اشاره شده است که بدون تفصیل و تشریح، تنها عناوین آن‌ها را یادآوری می‌کنم:

۱. ما تنها در سایه نظام فدرال می‌توانیم از مصونیت و امنیت مردم و تکرار نشدن قتل عام‌ها مطمئن شویم و گرنه در سایه نظام متمرکز ما از کجا اطمینان

۱. استقلال و تمامیت ارضی کشور:

در این اواخر در مرز بین افغانستان و برخی از همسایه‌ها، تنش‌ها و درگیری‌هایی ایجاد شده که منجر به تلفات سنگین جانی و مالی در میان هموطنان ما شده است. در این رابطه باید گفت حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور و عدم مداخله خارجی یک اصل تردید ناپذیر در اندیشه سیاسی پیروان شهید مزاری است. چنان که تجربیات تاریخی هم در افغانستان و هم در جهان به اثبات رسانده هیچ نوع مداخله یا تجاوز خارجی نه استقلال را به ارمغان می‌آورد و نه دموکراسی و

عدالت و آزادی را بلکه کاملاً برعکس، موجب هرج و مرج و خشونت‌های بی‌پایان و بلکه باعث گسست و فروپاشی می‌گردد. اما از سوی دیگر امروز روشن است که گروه طالبان نه تنها قادر به حفظ استقلال و تمامیت ارضی و تأمین صلح و ثبات نیست، بلکه با انحصارطلبی‌های خود و با پناه دادن و حمایت کردن از گروه‌های تروریستی دیگر باعث شده که برخی از مناطق کشور مورد تجاوز و بلکه بمباران‌ها قرار بگیرد و ده‌ها تن از مردمان بی‌گناه این سرزمین در جنوب و شرق کشور قربانی شوند. ما از گروه طالبان می‌خواهیم که هرچه زودتر از حمایت گروه‌های تروریستی دست بردارد تا امنیت منطقه آسیب نبیند و در چارچوب احترام متقابل و اصول بین‌المللی، زمینه روابط نیک دوستی و حسن همجواری فراهم گردد.

پیدا کنیم که آن قتل‌عام‌ها دیگر تکرار نمی‌شود.

۲. نظام فدرال همه شمول است یعنی حقوق همه اقوام را به طور عادلانه تأمین می‌کند.
۳. وحدت ملی واقعی تنها با نظام فدرال تأمین می‌شود چون در این نظام همگی با احترام به یکدیگر و با رعایت حقوق همدیگر، بدون از انحصار و تبعیض زندگی می‌کنند.
۴. دموکراسی و اعمال حاکمیت و اراده مردم در دو بعد عمودی و افقی و در لایه‌های مختلف، در نظام فدرال به صورت بهتر تأمین می‌گردد.
۵. با نظام فدرال از تمامیت ارضی کشور حفاظت

با توجه به این شاخصه نظام سیاسی مورد نظر شهید مزاری، به روشنی می‌توان گفت که حاکمیت کنونی در افغانستان به هیچ صورت از مشروعیت برخوردار نیست زیرا هیچ ارتباطی با اراده عمومی مردم افغانستان ندارد. از همین رو ما از همه کشورها و نهادهای بین‌المللی می‌خواهیم که از هر نوع رویکرد تعاملی با طالبان و یا به رسمیت شناختن این گروه اجتناب ورزند زیرا حاکمیت این گروه از هیچ نوع مشروعیت حقوقی و قانونی برخوردار نیست. دنیا باید با احترام گذاشتن به اراده عمومی مردم افغانستان، برای ایجاد حاکمیت نظام مشروع مردم‌سالار و مسئول و پاسخگو در تأمین حقوق اساسی شهروندان و پایبند به معاهدات و حقوق بین‌الملل، مردم ما را یاری رسانند.

می‌شود و از تجزیه و فروپاشی جلوگیری می‌گردد.
۶. نظام فدرال باعث ثبات می‌شود چون با نظام فدرال عدالت تأمین می‌گردد و تأمین عدالت، صلح و اعتماد متقابل ایجاد می‌کند و در این حالت است که در کشور ثبات سیاسی پدید می‌آید. ثبات از راه زور و انحصار قدرت ایجاد نمی‌شود.

۷. آخرین دلیل هم این است که فدرالیسم یک تجربه موفق جهانی است. چگونه ممکن است که فدرالیسم در هر کشور دیگر مفید و سازنده اما برای افغانستان زیان‌بار و غیرقابل تطبیق باشد.

حضار گرامی! هموطنان عزیز!

در پیوند به اندیشه و روش و منش شهید مزاری و در رابطه به حوادث جاری کشور و منطقه لازم می‌بینم که به چند نکته مهم دیگر نیز به صورت کوتاه اشاره کنم:

کنم، ضرورت تحکیم همبستگی و روابط دوستانه در میان اقوام کشور است. شهید مزاری ضمن تأکید بر تأمین عادلانه حقوق همه اقوام، همزیستی مسالمت‌آمیز و روابط دوستانه بین اقوام کشور را یک ضرورت می‌دانست و از این رو در سخنان خود به صراحت می‌گفت: وحدت ملی برای ما یک اصل و دشمنی بین اقوام یک فاجعه و خیانت ملی است. این آموزه در شرایط حاضر ما نیز یک ضرورت حیاتی است. ما بدون همبستگی و همدلی در میان همه گروه‌ها و هویت‌های متنوع زبانی، فرهنگی و مذهبی به هیچ موفقیتی دست نخواهیم یافت. پیروان صادق شهید مزاری با هیچ یک از اقوام و گروه‌های سیاسی و اجتماعی افغانستان خصومت نداشته و بر اساس احترام متقابل، رعایت حق و عدالت، به همه اقوام کشور احترام قایل هستند. زیرا کسی که قربانی ستم و تبعیض قومی باشد، نمی‌تواند خود این ستم را بر دیگران روا دارد! کسانی که امروز از هر آدرسی، به نام این یا آن قوم بذر نفرت و دشمنی می‌کارند، در حقیقت در خدمت دشمنان مردم قرار دارند. من از همه اندیشمندان، فرهنگیان، روشنفکران، سیاسیون و بزرگان اقوام کشور عاجزانه می‌خواهم که به هر ترتیب ممکن از نفرت پراکنی‌ها و تحریک احساسات کینه‌توزانه که توسط افراد ناآگاه یا مریض در فضای مجازی و حقیقی صورت می‌گیرد جلوگیری کنند و با پرهیز از هر نوع تنش و تفرقه میان اقوام، بر همگرایی و همبستگی در میان اقوام عزیز کشور تأکید نمایند.

با آرزوی آزادی و عزت برای مردم افغانستان و با درود بی پایان به روان پاک رهبر عدالت خواه استاد مزاری
تشکر از توجه شما

۲. مقاومت حق مردم ما است:

خطاب به گروه طالبان باید بگویم که مردم هزاره به پیروی از روش و منش شهید مزاری، جنگ‌طلب و آغازگر جنگ و خشونت نبوده‌اند و نیستند. ما بر صلح و زندگی مدنی مسالمت‌آمیز تأکید می‌کنیم و افغانستان را سرزمین خود می‌دانیم و در راه عزت و سربلندی آن از هیچ کوششی دریغ نمی‌کنیم و امروز جوانان ما با همه فقر و محرومیت، در همه عرصه‌های آموزش، دانش، ورزش و هنر، برای افغانستان در سطح ملی و بین‌المللی افتخار می‌آفرینند. ما همه اقوام این کشور را برادر خود می‌دانیم و خود را در غم و شادی همگان شریک می‌دانیم. اما همه این‌ها بستگی به این دارد که حقوق ما و حقوق تمام اقوام افغانستان به صورت عادلانه تأمین گردد. اگر حق مردم ما یعنی عدالت تأمین نگردد و افغانستان برای همه نباشد، برای هیچ کس نخواهد بود. مقاومت گذشته هزاره‌ها در کابل، مزار، دره صوف، بلخاب و بامیان و مناطق دیگر نشان داد که این مردم می‌توانند با شهامت و شجاعت از خود دفاع کنند و امروز هم مقاومت حق مردم ما است. از این رو ما یکبار دیگر از گروه طالبان می‌خواهیم که به اراده مردم احترام بگذارند و زمینه را فراهم کنند برای مشارکت عمومی در تعیین سرنوشت و تدوین قانون اساسی و تعیین نظامی که به نفع مردم بوده و با رأی و اراده مردم و از طریق انتخابات آزاد و عادلانه تعیین گردد و گرنه این حق برای مردم ما محفوظ است که برای تأمین عدالت و جلوگیری از انحصار و زورگویی از هر ابزاری استفاده کند.

۳. دشمنی و نفرت پراکنی در میان اقوام:

نکته بسیار مهم دیگر که در پایان باید بر آن تأکید

توهم عبور

توضیحی پیرامون ادعای «عبور از مزاری»

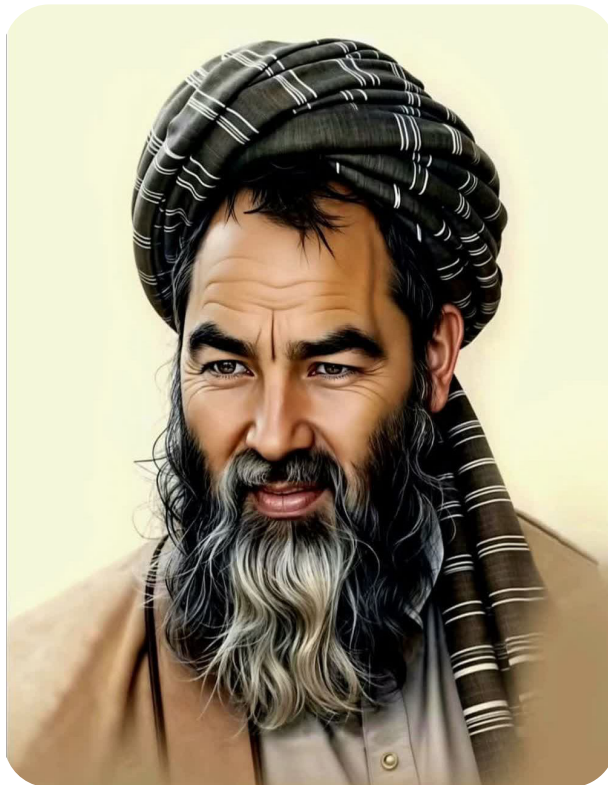
علی امیری 

چندی است که ادعا یا شعاری با عنوان «عبور از مزاری» توسط برخی از اشخاص گاه و بیگاه مطرح می‌شود و گاه لحن دلسوزانه به خود می‌گیرد که نمی‌توان راه تکامل جامعه را سد کرد و مزاری و جریان او نیز خواه ناخواه بایستی مشمول مرور زمان شود و جامعه هزاره برای تکامل و پیشرفت ناگزیر باید از مزاری و مواضع او عبور کند. این لحن خیرخواهانه سبب شده است که نسل جوان و نسبتاً تحصیل کرده هزاره نیز شعار «عبور» را دانسته ندانسته تکرار کند و گاه در این تکرار خود را حق به جانب و خیرخواه جامعه نیز بیندارد. بررسی دقیق‌تر شعارها و موضع‌گیری‌ها اما نشان می‌دهد که شعار «عبور» و حملات هستریک علیه مزاری دو روی یک سکه است؛ یکی در صدد مخدوش کردن و بی‌اعتبار نشان دادن شخصیت مزاری است و دیگری در پی کهنه نشان دادن طرح او. حملات سازمان یافته علیه شخصیت مزاری که از زمان حیات او تا کنون همواره وجود داشته ولی پس از تسلط طالبان بر کشور شدیدتر و سازمان‌یافته‌تر شده است، هم ناشی از طرح سیاسی اوست و هم به نیت نابودی طرح سیاسی او صورت می‌گیرد. بدین سان ادعای «عبور از مزاری» و «حملة برنامه ریزی شده بر مزاری» اگر خاستگاه واحد نداشته باشد، دست کم هدف واحد دارد. اگر موضوع «عبور» را، که گاه به زبان حق به جانب و خیرخواهانه‌تری بیان می‌شود، به درستی باز کنیم و مورد بررسی قرار دهیم، سیر حملات گسترده و سازمان یافته علیه شخصیت مزاری نیز آشکار می‌شود.

عدالت

دعوای عبور خود ابعاد و ویژگی‌هایی دارد. تا جایی که اکنون می‌دانیم، این دعوی، واجد ویژگی‌های چندی است که باید بدان پرداخته شود.

نخست ابهام مدعا. این مدعا که باید از مزاری عبور کرد بسیار مبهم است. مدعیان نمی‌گویند که چه چیزی در طرح مزاری دیگر کهنه شده و با مقتضیات زمانه و منافع مردم هزاره و مصالح کشور ناسازوگار است و باید با چیزی بهتری



یا کمال‌گرایی اجتماعی که غایت آن رشد و کمال جامعه است، عرضه کنند. بسته‌بندی روشنفکرانه مدعای عبور، نوعی «ملال روشنفکرانه» است که بر فهم بدوی از تاریخ‌مندی و تکامل استوار است. هر چیز تاریخ‌مند است و بنابراین مزاری نیز به تاریخ پیوسته است و همه چیز رو به تکامل است و از الزامات کمال عبور از گذشته است.

بر شالوده همین برداشت بدوی از تاریخ و تکامل است که حاملان این مدعا لذا مکرر از مناسکی شدن مراسم و مناسبات مربوط به مزاری انتقاد می‌کنند ولی از زدن طرح سیاسی او به محک واقعیت اجتماعی و سیاسی کشور به شدت می‌پرهیزند.

سوم تنوع مدعیان. ویژگی سوم ادعای عبور تنوع مدعیان آن است. گروه خاصی حامل این ادعا نیست بلکه طیفی از حلقه‌های مختلف از حمله و عمّله این دعوا هستند. که از مخالفان سیاسی و ایدئولوژیک مزاری گرفته تا برخی از میراث‌داران او تا روشنفکران ورشکسته و استراتژی‌هایی که وحدت جامعه هزاره حول محور مزاری را مانع اهداف بلندمدت یا کوتاه مدت شان می‌بینند، پیرامون این مدعا به هم می‌رسند. عبور مخرج مشترک این طیف گسترده است. این همه ایجاب می‌کند که این مدعا مورد بررسی قرار گیرد. سالگرد مرگ مزاری فرصت مناسبی در اختیار می‌نهد که نه تنها پیرامون طرح و اندیشه و راه و آرمان او سخن گفته شود، بلکه به مسایلی از این

جای‌گزین آن شود. فقط به صورت کلی به تغییر زمانه و اقتضات جدید و تغییر مذاق و مطالبات عمومی اشاره می‌کنند و اینکه مزاری نیز یک مجاهد بود و گفتمان جهادی حاصل جز جنگ و خشونت و ویرانی ندارد. مزاری یا بخشی از جنگ داخلی و بنابراین از مسئولان خشونت و ویرانی است و یا هم اگر موضع دفاعی داشته و در کار خود صادق بوده، دیگر به تاریخ پیوسته است و نباید از طریق ایجاد مناسک و تولید هیجانات عاطفی جامعه را اسیر او نگهداشت. در ورای این لحن خیرخواهانه اما هیچ اشاره انضمامی به طرح مزاری صورت نمی‌گیرد.

دوم چاشنی روشنفکرانه. دعوای عبور صورت نسبتاً آراسته و گاه تلاش می‌شود که با بسته‌بندی روشنفکرانه به جامعه عرضه شود. بدیهی است که مانند سایر پروپاگنده‌های ضد مزاری مدعای عبور از ناسزا و بددهنی خالی نیست ولی گاهی این دعوی با رنگ و لعاب روشنفکرانه مطرح می‌شود و کم و بیش تلاش شده است که آن را در قالب نوعی نقد درونی

دست نیز پرداخته شود. در آنچه که در زیر می‌آید من نخست سعی می‌کنم طرح مزاری را، بدان‌سان که در گفتار و بیان شخص او به صورت رسمی منعکس شده است، تعریف کنم و توضیح بدهم، سپس تلاش خواهم کرد تا ماهیت دعوای عبور و سِرِّ حملات همه جانبه و سازمان یافته علیه مزاری را، در حد امکان، تبیین نمایم.

طرحی برای گذار

طرح مزاری، یک طرح سیاسی برای عبور افغانستان از نظم قبیله‌ای به نظم مدنی است. این طرح پس از پیروزی مجاهدین، در بنبوحه جنگ‌های داخلی و در شرایطی که ساختار کهن فروپاشیده و ساختار جدید هنوز شکل نگرفته بود، مطرح شد. طرح مزاری گوش شنوایی نیافت چون جریان‌های عمده جهادی یا به حفظ سنت استبدادی گذشته می‌اندیشیدند و رؤیای بازتولید آرمانشهر تک‌صدایی گذشته را در سر داشتند، و یا به جابه‌جایی در انحصار قدرت فکر می‌کردند. بدیهی بود که در چنین جو مشحون از غرور و توهم طرح مزاری گوش شنوایی نیابد و لی به مرور زمان ثابت شد که طرح او هم از واقع‌بینی بسیار بهره دارد (چون بر احترام و پذیرش استوار است و چیزی را نفی نمی‌کند)، هم توجیه اخلاقی لازم برخوردار است (چون بر عدالت و مساوات برای همگان تأکید دارد)، هم برد و ظرفیت لازم را برای عملی شدن دارد و به میزان زیادی از پشتیبانی توده‌های مردم برخوردار است.

باری، ارکان طرح سیاسی مزاری را سه چیز تشکیل می‌دادند: ۱. حکومت باید منبعث از اراده مردم افغانستان باشد و مسایل چون زبان، قومیت، جنسیت و مذهب نمی‌توانند منبع مشروعیت سیاسی باشد (مشارکت در حکومت به تناسب نفوس و سهم‌گیری زنان در امور سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، آزادی احزاب سیاسی و سهم‌گیری در قدرت به اندازه شعاع وجودی هر قوم). ۲. زبان و

مذهب و فرهنگ، مسایل حقوق بشری هستند که موجب امتیاز سیاسی نمی‌گردند ولی باید مورد احترام قرار بگیرند و به رسمیت شناخته شوند (رسمیت مذهب جعفری در کنار حنفی و زبان ازبکی و فارسی در کنار زبان پشتو). ۳. تضمین عدالت در ارائه خدمات عامه (تعدیل واحدهای اداری). این خلاصه آن چیزی است که مزاری در اوج جنگ‌های داخلی و در خلال کمتر از سه سال، تا زمان مرگ خود، به تکرار در موضع‌گیری‌های رسمی، سخنرانی‌های عمومی و

شاید دلایل تاریخی و فرهنگی و اجتماعی و روانی بسیاری در پشت حملات گسترده علیه مزاری وجود داشته باشد ولی وجه مشترک همه نگرانی از پیامدهای طرح سیاسی اوست. مزاری اگر محبوب دل‌هاست هم به دلیل طرح سیاسی خود است و اگر خار چشم‌هاست نیز به همین دلیل است و همه مخالفت‌ها، حملات و هجمات حول محور این طرح می‌گردد. زیرا این طرح هم هزاره‌ها صاحب سخن سیاسی می‌کند و هم به آنان محوریت و وحدت می‌بخشد و هم فعالیت‌های آنان را معنادار و هدفمند می‌کند. بدیهی است که این طرح مخالفان بسیار داشته باشد. برغم این مخرج مشترک اما، می‌توان مخالفت‌ها، حملات و هجمات علیه مزاری را، به صورت مشخص‌تر به عنوان خاستگاه حملات هستریک به مزاری و دعوای عبور از او در نظر گرفت..

گفتگو با اشخاص فرهنگ‌ی و سیاسی و میانجیگران صلح، روزنامه نگاران داخلی و خارجی و هیئت نمایندگی سازمان ملل متحد مطرح کرده است. بدین ترتیب، این طرح هم پاسخی به جنگ داخلی بود، هم فلسفه سیاسی جریان‌های عمده جهادی مبنی بر حاکمیت ایدئولوژیک مبتنی بر اسلام سیاسی را، که موفق نشده بودند «عدالت اسلامی» مورد ادعای‌شان را به مردم نشان دهند ولی در عوض

خشونت اسلامی‌شان دمار از روزگار مردم درآورد و بود، به چالش می‌کشید، و هم طرفداران هژمونی قومی را خشمگین می‌کرد.

اگر از منظر عمومی‌تر به ارکان این طرح بنگریم مسایل و موضوعات آن ساده و نسبتاً پیش‌پا افتاده است و کسانی که به تاریخ افغانستان آشنایی ندارند شاید دچار شگفتی شود که مسایل مربوط به بروکراسی و توزیع عادلانه خدمات عامه چطور یکی از خواست‌های عمده یک جریان عدالت‌خواهی و اصلاحی بوده و بر سر آن خون ریختانده شده است. ولی اگر به یاد بیاوریم که حتی در دوران جمهویت زمامداران از تعدیل واحدهای اداری به شدت سر باز می‌زدند و رایه خدمات عامه (مانند مکتب و سرک و شفاخانه) را نه یک حق بلکه امتیازی می‌دیدند که زمامدار به مردم عطا می‌کند، برد و اهمیت این طرح آشکار می‌شود. به هر حال طرح سیاسی مزاری ساده و روشن است و اگر آن را به زبان فلسفه سیاسی ترجمه کنیم حاصل آن یک دموکراسی محافظه‌کار در چارچوب یک دولت ملت و رسمیت دادن حقوقی به نوعی پلورالیسم سیاسی و فرهنگی در یک جامعه عملاً متکثر و چند فرهنگی است. مطرح کردن فیدرالیسم به مثابه شکل و شیوه از حکومت‌داری و تأکید بر تصدی پست‌های کلیدی توسط تمامی اقوام از امور مصداقی این طرح است و بالقوه می‌تواند یکی از اشکال عملی و صورت تطبیقی آن باشد.

چنانکه می‌دانیم مجاهدین جز شعار مبهم «حاکمیت اسلام» طرح سیاسی مبتنی بر واقعیت سیاسی و اجتماعی افغانستان نداشتند و گروه‌های بسیاری به انحصار قدرت یا بازتولید سنت تک‌صدایی گذشته می‌اندیشند و این اندیشه در ضمن قانون اساسی دولت مجاهدین که در زمان زمامداری آکنده از آشوب و خشونت استاد ربانی تدوین شد ولی به تصویب نرسید، خود را نشان داده است. به هر حال، اندیشه انحصار قدرت با آرمانگرایی ایدئولوژیکی -

جهادی دست به دست هم دادند و طرح سیاسی مزاری را ناکام کرد ولی از آنجا که بحران سیاسی با طرح مبهم «حاکمیت اسلام» یا «انفاذ شریعت» راه حلی پیدا نکرد این طرح مستقیم یا غیر مستقیم همواره در فضای سیاسی حضور داشته است. اکنون کشور در کنترل غیر مشروع یک گروه یک‌سالار، تروریستی و تمامیت‌خواه است و عملاً راه هر نوع مباحثه و عمل برای بهبود سامان سیاسی مطلقاً مسدود است. اما انسداد سیاسی کنونی به همان اندازه که ضرورت و اهمیت طرح سیاسی مزاری را آشکار کرده است، به مسئله عبور نیز دامن زده است. بایستی بررسی کنیم که با توجه به آنچه گفته شد، عبور به چه معنا است؟

دعوای عبور: هدف مشخص و معنای مبهم

دعوای «عبور از مزاری» گرچه معنای محصّلی ندارد ولی هدف مشخصی دارد. در مطرح کردن مسئله عبور، بین «طرح مزاری» و «شخصیت مزاری» آگاهانه یا ناآگاهانه خلط صورت می‌گیرد. این هم نشانه آن است که مدعیان پروای منطق و حقیقت ندارند ولی به جد مشتاق رسیدن به هدف هستند. به هر حال، حملات هستریک علیه مزاری در طول سه دهه بعد از مرگ او این موضوع را نشان می‌دهد که عبور از مزاری نه یک ضرورت فکری و ناگزیری ناشی از اقتضائات زمانه بلکه پروژه سیاسی مشترک پاره حلقات و اشخاص بوده است. در حلقه میراث‌داران رسمی مزاری نیز این تلقی وجود داشت که مزاری گذشته هزاره‌ها است و باید به عنوان برگی از تاریخ مقاومت این مردم مورد احترام باشد. همین کوتاه نظری‌ها سبب شد که این میراث‌داران با پروژه‌های موقت و موج‌های سیاسی همراه شوند و بدون درک درست از سرشت فرایندی طرح سیاسی مزاری فرصت‌طلبی را به یگانه فرهنگ سیاسی تبدیل کنند و جامعه را به سمت روز مره‌گی سوق دهند. این رویکرد نخستین گام‌های عملی عبور به شمار است.

اینجا به شخصیت مزاری احترام می‌شود اما طرح او نادیده گرفته می‌شود. موج اخیر مدعیات عبور اما بر عکس است. حلقات مدعی به شخصیت مزاری حمله می‌کنند تا ضرورت عبور از او را توجیه کنند. این موج، از آنجا که تحت تأثیر نفرت از شخصیت مزاری شکل گرفته است، از این رو، چه لحن روشن‌فکرانه داشته باشد و چه به زبان نفرت‌آمیز و کینه‌توزانه مطرح شده باشد، روی هم رفته مبهم و فاقد صراحت و روشنی است. مدعیان جدید بر شخصیت مزاری متمرکز شده و با تولید انواع پروپاگاندا و نشر دروغ و بهتان سعی در بی‌اعتباری و بدنام‌سازی او کرده‌اند تا بلکه از این راه بتوان طرح او را نیز نادیده‌انگاشت یا بی‌اعتبار کرد. مدعی عبور با این موج حملات سازمان‌یافته پیوند دارد. روی این باید کمی بیشتر مکث کنیم.

عبور لابد بایستی از جایی به جایی و از چیزی به چیز دیگر باشد. در مورد مزاری این عبور بایستی از موضعی به موضع دیگر باشد. پس سخن بر سر طرح و موضع سیاسی مزاری است. این موضوع بدان سان که پیشتر آن را توضیح دادیم چه نقایص و کاستی‌ها و کهنه‌گی‌های یافته است که دیگر پاسخگوی مطالبات و نیازمندی‌های جامعه هزاره نیست؟ در طرح مزاری نه تجزیه‌طلبی وجود دارد، نه هژمونی قومی و زبانی. حاکمیت اسلامی نیز مسئله او نیست و مذهب نیز، صرف نظر از ایمان راسخ شخصی او، چنانکه گفته شد، برای او به عنوان نوعی حق بشری و بنابراین در چارچوب آزادی وجدان مطرح است. در جوهر طرح او که همان مشروعیت مردمی حکومت (حاکمیت از آن مردم است نه خدا یا قوم خاص)، پلورالیسم سیاسی (مشارکت زنان، اقوام و احزاب) و مساوات (خدمات عامه و تعدیل واحدهای اداری) باشد، این موارد به صراحت خود را نشان داده است. اکنون پرسش این است که چه ایجابات تازه پدیدار شده است که باید از این طرح عبور کرد؟

مدعیان عبور هیچ‌گاهی به صراحت به این مسایل اشاره نکرده‌اند. ولی در عوض سعی کرده‌اند با بهتان و بدگویی کارکتر منفی از مزاری به دست دهند و با ترسیم سیمای یک ضد قهرمان، ضرورت عبور از او را توجیه کنند. به همین دلیل همه روزه شاهد حملات سازمان‌یافته علیه او هستیم ولی بحث در مورد طرح سیاسی او با سکوت مرگبار همراه بوده است. بدین‌سان «عبور از مزاری» ادعایی است با هدف مشخص و معنا و مفهوم نامشخص. حال باید دید که خاستگاه پروژه عبور کجاست و چرا موج نفرت علیه مزاری این قدر فعال است و برغم اینکه موفق نبوده است همواره وجود داشته و ادامه یافته است؟

حمله بر مزاری: ترس از پیامدهای طرح سیاسی او

شاید دلایل تاریخی و فرهنگی و اجتماعی و روانی بسیاری در پشت حملات گسترده علیه مزاری وجود داشته باشد ولی وجه مشترک همه نگرانی از پیامدهای طرح سیاسی او است. مزاری اگر محبوب دل‌هاست هم به دلیل طرح سیاسی خود است و اگر خار چشم‌هاست نیز به همین دلیل است و همه مخالفت‌ها، حملات و هجمات حول محور این طرح می‌گردد. زیرا این طرح هم هزاره‌ها صاحب سخن سیاسی می‌کند و هم به آنان محوریت و وحدت می‌بخشد و هم فعالیت‌های آنان را معنادار و هدفمند می‌کند. بدیهی است که این طرح مخالفان بسیار داشته باشد. برغم این مخرج مشترک اما، می‌توان مخالفت‌ها، حملات و هجمات علیه مزاری را، به صورت مشخص‌تر در نکات زیر فشرده کرد. یعنی عوامل ذیل را می‌توان به عنوان خاستگاه حملات هستریک به مزاری و دعوای عبور از او در نظر گرفت.

۱. رقابت‌های ایدئولوژیک. طرح سیاسی مزاری برای گروه‌هایی که وابستگی ایدئولوژیک دارند و منابع

ایدئولوژیک شان در مصالح کشورهای دیگر قرار دارند، هرگز قابل قبول نبوده است و نیست. اما از آنجا که تیغ آنان در حمله به طرح سیاسی مزاری کند و نابراً است، همواره شخصیت او را مورد حمله قرار داده و می‌دهند. یکی از مخالفان خط و راه مزاری در دوران جهاد کتابی نوشت با عنوان «تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان» که نه تنها متضمن طرح سیاسی او برای آینده افغانستان است، بلکه به سرنوشت هزاره (به تعبیر او اهل تشیع کشور) نیز بدان پرداخته شده است. برابر این طرح هزاره‌ها هیچ مشکلی ندارد و به هیچ یک از عناصری که در طرح مزاری قبلاً توضیح داده شد، اشاره‌ای در کتاب نیامده است. حتی رسمیت مذهب تشیع که نویسنده کتاب، در این اواخر، سعی وافر داشت تا سکه آن را یکسره به نام خود ضرب کند، نیز در این کتاب تصریح نشده است و تمامی مسایل جامعه هزاره به نوعی خودمختاری مذهبی و تشکیل «شورای امامیه» تقلیل یافته است که لابد نویسنده (آیت الله شیخ آصف محسنی) خود را رئیس آن تصور می‌کرده است. درست است که چنین توهماتی در جامعه جایی نیافت و حتی صاحب آن در واپسین سال‌های حیات از تفوه بدان می‌پرهیخت ولی از اینکه طرح سیاسی مزاری به گفتمان سیاسی هزاره و بخش قابل توجهی از مردم افغانستان بدل شد، هم نویسنده و هم مریدان‌شان نسبت به مزاری و طرح او احساس تحقیرشدگی و مآلا کینه و نفرت داشتند. برخی از حملات علیه مزاری در این دست واقعاتها ریشه دارد. تمام کسانی که هزاره‌ها را در داخل رعیت بدون مطالبه و حقوق پادشاه و در خارج شیعیان متدین و مقلدان صادق فلان مرجع تقلید و مریدان مخلص فلان ولی فقیه، نه شهروندان آزاد یک دولت - ملت، می‌خواستند، در ذیل این مخالفان ایدئولوژیک قابل دسته‌بندی هستند.

۲. دشمنی با وحدت و هویت هزاره. چنانکه اشاره

شد، طرح مزاری به هزاره وحدت، هویت و تشخص می‌دهد. در طرح مزاری هزاره برخوردار از حقوق مدنی و سیاسی و آزادی وجدان (رسمیت مذهب)، بخشی از یک ساختار سیاسی بود و مصالح و منافع ایشان در چارچوب یک دولت - ملت تعریف می‌شد. مزاری، زبان، فرهنگ و مذهب هزاره را در ذیل یک ساختار ملی ادغام می‌کرد و طوری که خود بارها گفته بود «وحدت ملی را در افغانستان یک اصل» می‌دانست و «دشمنی اقوام» را فاجعه می‌دید. تلاش مزاری دولت‌سازی بود و تلاش داشت که این وحدت ملی توسط یک دولت ملی و برخاسته از اراده همگانی تمثیل گردد. هزاره‌ها به نظر مزاری بایستی بخشی از این ساختار ملی باشد و فرهنگ و هویت و مذهب آنان باید به عنوان حقوق بنیادین بشری ایشان در این چهارچوب احترام گردد و به رسمیت شناخته شود. تحقق این طرح مآلاً هزاره‌ها را از ابژه‌های پراکنده که در راستای منافع ایدئولوژیک این و آن مورد استفاده قرار گیرد خارج و آنان را به سوزدهای درگیر با سرنوشت خودشان تبدیل می‌کند. بدیهی بود که برای کسانی که به هزاره به عنوان سیاهی لشکر نیاز دارد و با ساختن یک هویت «شیعی» و تعریف یک «رسالت جهانی» برای «تشیع» خون آنان را در هر جبهه‌ای جز جبهه حق و هویت هزاره ریختانده و می‌ریزاند، طرح سیاسی مزاری و شخصیت او مانع جدی به شمار بوده باشد. بی‌اعتبارسازی طرح و شخصیت مزاری راه تبدیل کردن هزاره‌ها را به «شیعه» و استخدام شیعیان را در راستای توهم «رسالت جهانی تشیع» از قبیل دفاع از حرم و امثال آن مهیا می‌کند. بدین‌سان، قسمت عمده‌ای از حملات سازمان‌یافته علیه مزاری و تشدید آن در سال‌های اخیر با التفات به این دست استراتژی‌ها قابل درک است. ورشکستگان ایدئولوژیک سابق نیز، به دلیل سرشت انگلی و وابستگی ذاتی‌شان به منافع و مصالح دیگران و بی‌پروایی به تجارت با

خون هزاره، در ذیل این استراتژی به عنوان سیاهی لشکر در آن فعال شده‌اند.

مُخ این استراتژی را پاک کردن صورت مسئله هزاره و خلق یک مسئله کاذب به نام «رسالت جهانی تشیع» تشکیل می‌دهد و دقیقاً به همین دلیل است که هزاره‌ها تنها قومی در منطقه است که نام شان به مسئله بدل شده و تا سرحد «شرک به خدا» جرم‌انگاری گردیده و گناه‌آلود خوانده شده است. امروزه با بردن و نبرد نام هزاره ایمان و تقوای انسان‌ها مورد آزمایش قرار می‌گیرد. اگر راهبرد عمیق تبدیل کردن هزاره‌ها به «شیعه» و سپس تبدیل کردن شیعه به سربازان فدکار «رسالت جهانی تشیع» و ابژه‌های پراکنده و کارت‌های بازی در عرصه جدال ایدئولوژیک نبود بعید می‌نمود که نام هزاره این قدر حساس و خطرناک شود و در هم کوبیدن و حدت و هویت آنان به ضرورت راهبردی استراتژی‌های منطقه‌ای تبدیل گردد.

در غرب کابل هزاره تنها بر سر حق سیاسی خود و مشارکت در قدرت نچنگید، بلکه بر سر هویت و نام خود نیز جنگید و این به معنای حق مالکیت بر زندگی و مذهب بود. از این به بعد است که هزاره‌ها تصمیم می‌گیرند که نه ابژه‌های منفعل و مستحق حذف و سرکوب در داخل باشند و نه لشکر بی‌مزد و مواجب ایدئولوژی‌های جهان‌وطنی در خارج که ریختن خون هزاره را در اطراف مقابر و آرامگاه‌هایی تقدیس می‌کنند که در شرایط عادی هزاره امکان کشفدار شدن در آن بارگاه‌های ملکوتی را ندارند. بدین‌سان غرب کابل مانیفیست نوعی سبک زندگی سیاسی است و دشمنی با نام هزاره را به یک موضع استراتژیک تبدیل کرده است. خودآگاهی ناشی از پایداری و دادخواهی غرب کابل هزاره‌ها را در راستای تبدیل شدن از ابژه‌های منفعل به سوژه‌های فعال قرار داد. الگویی را از درون به آنان عرضه می‌کرد که هزاره‌ها را در جایگاه خودش مستقر کند و آنان را با مصالح و مفاسدشان درگیر نماید. هم حمله

علیه مزاری و طرح شعار «عبور» و هم حساسیت با نام هزاره، آگاهانه یا ناآگاهانه، ریشه در این دست استراتژی‌ها دارد.

۳. تلاش بر سر مالکیت مرگ هزاره. دست کم در یک قرن اخیر هزاره با مرگ پیوند هولناک داشته است. هزاره به هر بهانه‌ای می‌مُرد و مرگش ارزان و بی‌بها بود. پاره‌ای از گروه‌های سیاسی هزارگی قبل از حزب وحدت کم و بیش به اهمیت مرگ و تبدیل کردن آن به ابزاری برای مبارزه سیاسی التفاتی پیدا کرده بودند ولی در اصل در طرح سیاسی مزاری (شیوه‌های تاکتیکی و راه‌های عملی سازی آن) بود که مهندسی یا مدیریت مرگ هزاره اهمیت پیدا کرد. مزاری فرمول ساده «مرگ هزاره برای کرامت انسانی هزاره» را وارد دستگاه ادراکی و وجدان عمومی این مردم کرد. در غرب کابل این آگاهی به نقطه اوج خود رسید. مرگ آشنای خانه‌زاد هزاره بود ولی این مرگ آنقدر ارزان و عادی بود که نه تنها پیامد حقوقی نداشت، بلکه کوچک‌ترین خراش وجدانی نیز برای کسی به وجود نمی‌آورد (برای نمونه مراجعه شود به پرونده جبار قاتل). مزاری این مرگ را معطوف به رهایی و کرامت کرد. قرار شد که خون هزاره برای عزت و کرامت هزاره بریزد. برای برنامه‌هایی که افتخار هزاره را در «شهید مدافع حرم» بودن تعریف کرده و به هزاره به عنوان لشکر آماده در هر جبهه برای منافع استراتژیک این و آن و تحت لوای دین و شریعت و رسالت جهان وطنی تشیع می‌بینند، تغییر الگوی مردن هزاره به شدت غیر قابل تحمل است. طرح مزاری تکلیف مرگ هزاره را نیز معین کرده بود که همان مرگ هزاره برای رهایی هزاره باشد. این امر تاجران مرگ و سیاست را که در پوشش «اسلام ناب» و «رسالت جهانی تشیع» در تلاش کنترل و مدیریت مرگ هزاره بودند و هستند، به شدت نگران می‌کرد. ریشه برخی از حمله‌های سازمان‌یافته علیه مزاری و نام و نشان هزاره به نیت مالکیت مرگ

هزاره صورت می‌گیرد.

تمام کسانی که در پروژه تحریف تاریخ مقاومت هزاره‌ها دخیل هستند، خواسته یا ناخواسته کارگزاران ریزش خون هزاره به نفع دیگران هستند و با تمام تلاش در صدد هستند که یگانه جایی را که هزاره مرگش معطوف به رهایی و آزادی و کرامت انسانی خودش بوده است لجن مال کند. انگ‌های مانند «جنگ‌طلب» و «شورشی» که بر رهبری و فرماندهان مقاومت غرب کابل توسط روشنفکران معصوم و ضد جنگ و ملی‌اندیش و انسانگرا و در عین حال ظاهرالصلاح و وجیه‌المله چسبانده می‌شوند و به گونه گسترده به کار می‌روند و ترویج و حمایت می‌شوند از شدت بی‌طرفی و وفاداری به علم نیست، از شدت وابستگی ایدئولوژیک به دشمنان هزاره و بخشی از پروژه مخدوش‌سازی مقاومت انسان فقیر و در راستای تبدیل آگاهی به توهم است.

آشکارا می‌بینیم که تلاش‌های مذبوحانه‌ای در جریان است که مزاری را یکی از ده‌ها رهبر جهادی و طرح سیاسی او را در ذیل گفتمان جهاد دسته‌بندی کنند. این تلاش‌ها از آن رو صورت می‌گیرد که اگر کامیابی در کار باشد به پای جهاد و اسلام نوشته شود و اگر خون و خشونت و جنگ داخلی و ناکامی بوده است به تحقق رؤیای «عبور» سرعت بخشد و مزاری را در کنار دیگران تحویل تاریخ دهد. من از آغاز دهه هشتاد به تفاریق در مکتوبات خود یادآوری و تأکید کرده‌ام که جنگ‌های داخلی مجاهدین تنها جنگ قدرت نیست، بلکه جنگ بر سر چگونگی ساختار قدرت نیز است و لذا جوانب دخیل در جنگ هر کدام منطق خاص خود را در این گیرودار دارند. مزاری جنگید اما نه برای انحصار قدرت و نه برای حفظ سنت استبدادی کهن، بلکه برای مشارکت در قدرت و ایجاد یک ساختار عادلانه سیاسی تلاش و مبارزه کرد. در همین راستا بود که او از احترام به واقعیت‌های قومی، حفظ وحدت ملی، تعدد احزاب،

پلورالیسم سیاسی و حقوق برابر زنان و سیستم انتخاباتی مختلط سخن گفت (به سخنرانی او در مورد نظام انتخاباتی در دانشگاه کابل مراجعه شود). شاهدیم که چگونه برای اینکه سیمای «جنگ‌طلب»، «لجوج» و «آتش‌افروز» از مزاری ترسیم شود، با این دست مضامین که از ارکان اساسی طرح سیاسی او است، با کتمان و سکوت برخورد می‌شود.

سکوت در مورد قانون اساسی دولت مجاهدین که که توسط دولت استاد ربانی تدوین شد نیز بخشی از پازلی است که روایت جنگ‌طلبی مزاری را تکمیل می‌کند. آن قانون اساسی نه تنها نشان می‌دهد که چرا جنگ ناگزیر بود بلکه نشان می‌دهد که آنانیکه امروزه بردن نام «هزاره» چهار ستون ایمان شان را به لرزه در می‌آورد آن روزها مدافع همین قانون اساسی بود و برای تطبیق آن حاضر بودند به خدا و قرآن خیانت و مثل آب خوردن فتوای کفر و محاربه صادر کنند. تبدیل شدن مبلغین و مؤیدین قانون اساسی حکومت مجاهدین دیروز به مدافعين «حریم تشیع» امروز و لجن‌مال کردن مقاومت غرب کابل بخشی از پروژه تصاحب مالکیت مرگ هزاره و مدیریت آن در راستای اهداف ملی دیگران تحت لوای دفاع از «اسلام بدون مرز» است.

۴. ملال و انفعال. آخر الامر باید از این نکته یاد کنیم که حمله به مزاری تنها ابعاد استراتژیک و ایدئولوژیک ندارد، بلکه قسماً به ملال و انفعال قشر سیاسی و فرهنگی و روشنفکری جامعه نیز می‌گردد. در شرایط حقارت و انفعال کنونی، مزاری به یک موجود آزاردهنده و مزاحم، تقریباً برای همه، تبدیل شده است. مزاری تنها خواب همگانی ما را نمی‌پراند، بلکه ضمن تحقیر روشنفکران و نخبه‌گان سیاسی به اغلب مدعیان نوعی احساس اضافه بودن می‌دهد. این امر، یعنی احساس اضافگی که کم و بیش دامن اغلب ما را گرفته است به گونه جدی حملات هستریک علیه مزاری یا توهم‌های امثال «عبور از

مزاری» را توجیه می‌کند.

توضیح مطلب از این قرار است که مزاری بخت زندگی نیافت اما در مرگ نیز کار خود را حفظ کرد ولی بقیه که بخت زندگی یافتند به مرور غیر کارکردی شدند و به موجودات اضافی تبدیل شدند. بسیاری به ضرب و زور رسانه و حمایت‌های خارجی سعی باطل در کار کردند تا مرجع سیاسی شود اما از آنجا که وراچی‌های مکرر و ملال‌انگیز شان عوام را سرگرم می‌کرد ولی انگیزه و جهت نمی‌داد هیچگاه مواعظشان که معجونی از

شریعت و شیادی و علم روز و نقد دموکراسی و حقوق بشر و درس اخلاق بود، به گفتمان تبدیل نشد. ناکامی در گشودن راه تازه حتی به ضرب و زور رسانه و جادوی مذهب و دعوی اخلاق و شریعت، سبب شد که نخبه‌گان سیاسی و فرهنگی جامعه به دو بخش تقسیم شوند. یا سعی کردند در سایه مزاری راه بروند و از اعتبار او نام و نان به دست آورند و یا کوشیدند که با دشنام به مزاری اگر نه اعتبار و حسن شهرت دست کم سوء شهرت به دست آورند و حس حقارت و کینه و نفرت خود را اشباع کنند. بدین ترتیب، در حالی که بقیه از روشنفکر تا اهل

حافظه مردم پیوند خورده است، صداقت و شجاعتش مایه رشک و غبطه دوست و دشمن است، مرگش زیبا و قهرمانانه بود، سماجت و پایداری اش حس احترام همگانی را بر می‌انگیخت، طرح سیاسی اش سرشار از واقع‌بینی و خیرخواهی بود و مستقیم و غیر مستقیم همواره در فضای سیاسی افغانستان حضور دارد. مزاری عمر کوتاه (چهل و هشت سال) ولی پربار و مرگ پر از درد و دریغ اما زیبا داشت و این او را یکه و یگانه می‌ساخت. این یکه‌گی و ویژه بودن سبب شده است که در

عمق ضمیر همه به حقانیت او اعتراف کنند ولی جرئت به زبان آوردن آن را نداشته باشند، در ته دل همه بخواهند مثل او باشند ولی در عمل نتوانند. این ناتوانی سبب ملال و حس حقارت شده است. بدین‌سان وجود مزاری علاوه بر اینکه منشأ خدمات و برکات بوده است، برای بسیاری‌ها تحقیر کننده نیز است. لذا به او حمله می‌کنیم تا از بار تحقیر خو در برابر او بکاهیم. او حضور مبتنی بر غیبت دارد. نیست اما همه جا را از خود آکنده است، منافع کسی را تهدید نمی‌کرد اما باعث ملال و آزار همه شده است. به

در غرب کابل هزاره تنها بر سر حق سیاسی خود و مشارکت در قدرت نجنگید، بلکه بر سر هویت و نام خود نیز جنگید و این به معنای حق مالکیت بر زندگی و مذهب بود. از این به بعد است که هزاره‌ها تصمیم می‌گیرند که نه ابژه‌های منفعل و مستحق حذف و سرکوب در داخل باشند و نه لشکر بی‌مزد و مواجب ایدئولوژی‌های جهان‌وطنی در خارج که ریختن خون هزاره را در اطراف مقابر و آرامگاه‌هایی تقدیس می‌کنند که در شرایط عادی هزاره امکان کشف‌دار شدن در آن بارگاه‌های ملکوتی را ندارند. بدین‌سان غرب کابل مانیفیست نوعی سبک زندگی سیاسی است و دشمنی با نام هزاره را به یک موضع استراتژیک تبدیل کرده است. خودآگاهی ناشی از پایداری و دادخواهی غرب کابل هزاره‌ها را در راستای تبدیل شدن از ابژه‌های منفعل به سوژه‌های فعال قرار داد. الگویی را از درون به آنان عرضه می‌کرد که هزاره‌ها را در جایگاه خودش مستقر کند و آنان را با مصالح و مفاسدشان درگیر نماید. هم حمله علیه مزاری و طرح شعار «عبور» و هم حساسیت با نام هزاره، آگاهانه یا ناآگاهانه، ریشه در این دست استراتژی‌ها دارد.

قول شاعر در «سرزمین قدکوتاهان» سرو بودن گناه کمی نیست و بی‌تردید طرح عبور، نشان ملال ما از رویارویی با او نیز است. ماهستیم اما نیستیم. اما

سیاست با احساس ملال و انفعال و اضافگی بودن دست به گریبان است، مزاری تنها موجودی در جامعه هزاره است که کارکرد دارد؛ نام او با عاطفه و

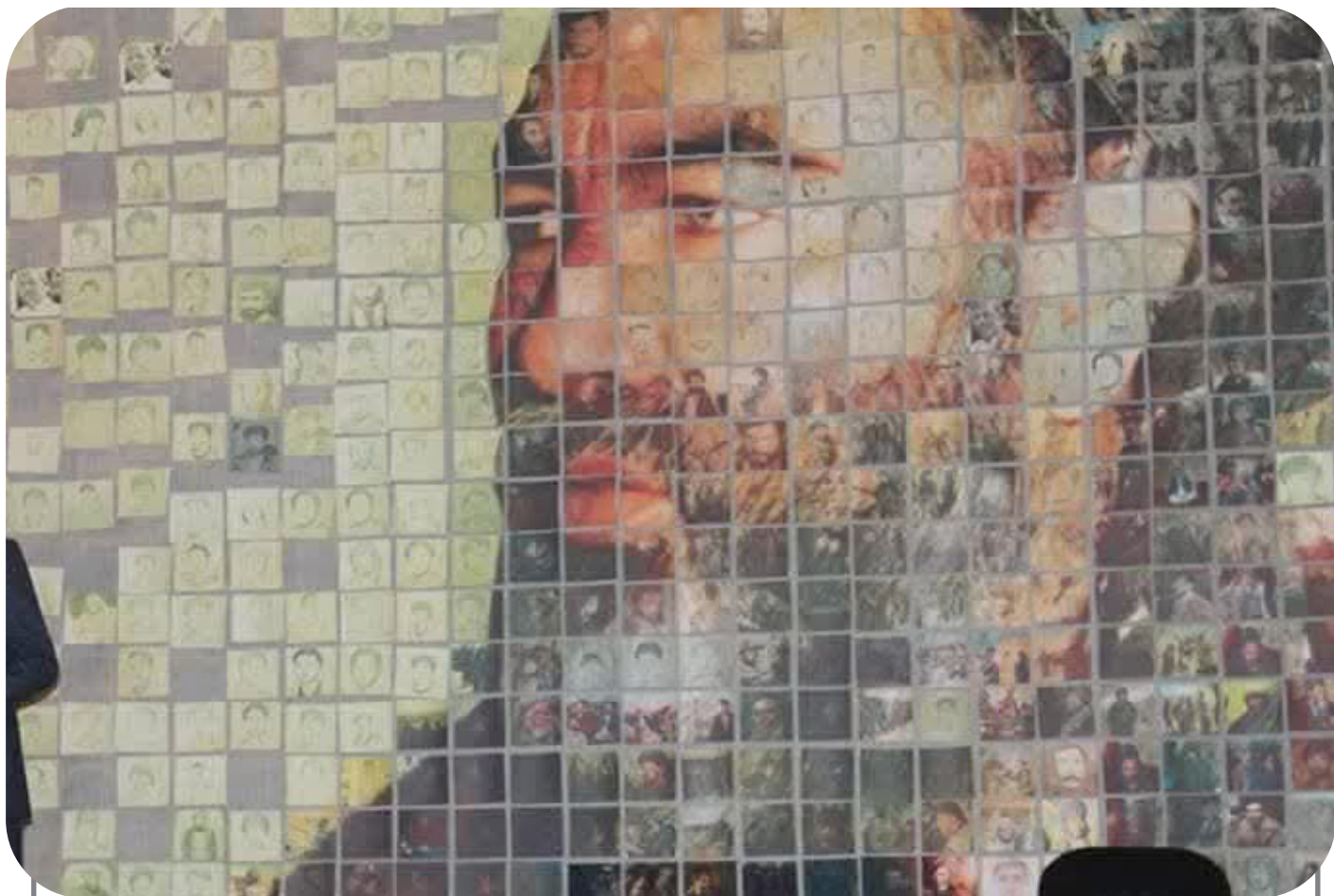
همین‌ها هستند که پیوسته به توهّم عبور دامن می‌زنند. تحلیل روشنفکران تنزه‌طلب و فتوای تاجران شریعت و کتمان سیاستمداران کوتاه‌نگر از یک سرچشمه آب می‌خورد: ملال و انفعال. برای حمله و تهمت و ناسزا به مزاری به همان اندازه که از قرآن و شریعت و فتوا استفاده شده است، به همان اندازه از متفکران مدرن و مفاهیم چون دموکراسی و حقوق بشر استفاده شده است. اما حاصل این همه سعی باطل و تلاش بی‌حاصل جز عرض خود بردن و زحمت خواننده و شنونده داشتن، تا کنون چیزی دیگری نبوده است.

خلاصه کنیم. طرح عبور از مزاری توهّم است. حتی آنجا که این طرح ریشه‌های ایدئولوژیک و استراتژیک دارد نیز توهّم است. تا عدالت گمشده اصلی مردم باشد، تا سیاست ملک طلق طایفه خاص باشد، تا قومیت و مذهب منشأ مشروعیت سیاسی باشد، تا تبعیض و نفرت سکه رایج زمامداری باشد و تا خواست عدالت از میان اقشار مختلف مردم ریشه‌کن نشده باشد، عبور از مزاری توهّم است. می‌توان بر مزاری حمله کرد، می‌توان او را «لجوج» و «جنگ‌طلب» و «شورش‌ی» خواند، می‌توان دایره المعارفی از زشتی و پلشتی و نفرت و ناسزا در مورد او تولید کرد و جمعیت‌ها و جماعات بسیاری را در این راستا به استخدام آورد و دهن‌ها و قلم‌های کرایه بسیاری را برای بدگویی و هرزه‌درایی اجاره کرد، ولی نمی‌توان از مزاری عبور کرد. مزاری بازتاب انسانی‌ترین و متعالی‌ترین خواست و اراده یک مردم است. تاخواست زندگی انسانی در میان باشد مزاری همواره حاضر است. او هم پشتیبان است و هم رهنما، ما او را پشت سر خود نمی‌گذاریم، ما به سوی او می‌رویم. مزاری آینده‌ماست نه گذشته‌ما. فقط.

مزاری نیست ولی هست، غایب است اما همه حضور دارد، سالیاد مرگش با بیش از صد مراسم در سراسر جهان گرامی داشته می‌شود. با مبارزات خود به هزاره اعتبار و آبرو داده است و با مرگ خود به هزاره مجال سخن گفتن و ابراز موضع می‌دهد. بدین ترتیب مزاری در میان مردگان و زندگان هزاره یگانه سیمای دارای کار کرد است. بقیه همه، کم و بیش، اضافی هستند. جامعه نمی‌داند که آنان به درد چه می‌خورند؟ اگر مرده‌اند از یادها رفته‌اند و اگر زنده‌اند با پرسش کار کرد مواجه‌اند: به کدام درد جامعه دوا هستند؟


رهبران کلاسیک در پیری روی نیمکت انتظار نشسته‌اند و منتظر تحول از بیرون هستند و روشنفکران سرگرم ملامت این منتظرانند. در این میان کسی که یکسان برای هر دو گروه ملال انگیز هست، مزاری است. همه می‌خواهد از او عبور کنند چون تاب و توان رویارویی با او را ندارند. این عبور نیاز روانی هست. می‌خواهند او را فراموش کنند تا ملال و انفعال و حس حقارت شان اندکی تسکین یابد. مزاری اما هم‌رنگ جماعت نیست. نه مانند مردگان از یاد رفته و در وادی خاموشان به فراموش شدگان پیوسته است و نه مانند زندگان روی نیمکت نکبت و انتظار باعث نفرت و ترحم می‌شوند که هر روز ملامت بشنوند و ملامت‌گذاری کنند، توهین بینند و تملق و تعارف تمنا کنند.

مزاری موجودی متفاوت و متضادی است. برای مردم امید، برای مبارزان راستین الگو و برای تاریخ به عنوان «احیا کننده امر سیاسی» در میان هزاره‌ها دارای جایگاه روشن و تثبیت شده است. اما برای سیاستمداران منفعل، روشنفکران تنزه‌طلب و تاجران مذهب و شریعت ملال‌انگیز و خار چشم است. و



رهبری که جاویدانه شد

(واکاوی ویژگی‌های جاودانگی شهید وحدت ملی استاد مزاری)

غرجستانی 

تاریخ، حافظه‌ای گزیننده دارد؛ بسیاری از انسان‌ها، رویدادها و رنج‌های بزرگ با گذر زمان رنگ می‌بازند و در غبار روزگار فراموش می‌شوند. اغلب مرگ‌ها، جدایی‌ها و دردهای بشری پس از چندی سرد می‌شوند و جای خود را به دغدغه‌های تازه و روزمره می‌دهند. اما در میان این سنت فرساینده تاریخ، گاه نام‌هایی یافت می‌شود که نه تنها از یاد نمی‌روند، بلکه هر چه زمان می‌گذرد، روشن‌تر، زنده‌تر و اثرگذارتر می‌شوند.

شهادت سرخ‌فام رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری از جمله همین رخدادهای ماندگار است. اکنون سی‌ویک سال از آن فاجعه دردناک می‌گذرد؛ اما محبوبیت و نفوذ معنوی او نه تنها کاهش نیافته، بلکه علاوه بر افراد موجود در آن زمانه، نسل‌هایی که هرگز او را ندیده‌اند، امروز بیش از گذشته به سخنان، اندیشه و راهکارهای او توجه نشان می‌دهند. پرسش اینجاست: چه ویژگی‌هایی سبب شده است که نام مزاری همچنان در حافظه جمعی جامعه حضوری زنده و تأثیرگذار داشته باشد؟

عبدالعلی مزاری

چرا سخنان، دیدگاه‌ها و طرح‌های او هنوز هم راه‌حلی‌هایی راهبردی، معقول و قابل اتکا برای معضلات جاری افغانستان به شمار می‌روند؟

این نوشتار می‌کوشد به مهم‌ترین عوامل و ویژگی‌های محبوبیت و جاودانگی استاد مزاری بپردازد و نشان دهد که چگونه ویژگی‌های شخصیتی، اخلاقی و سیاسی او توانسته‌اند میراثی ماندگار ایجاد کنند. این تحلیل مبتنی بر یک اصل کلیدی است: «اعتبار و ماندگاری یک رهبر در حوزه عمومی را می‌توان

تابعی از هم‌نواییِ گفتار، پندار و کردار او در نظر گرفت.»

در این نوشته تلاش خواهد شد که به این پرسش‌ها پاسخ‌های قابل تأمل داده شود.

عوامل محبوبیت رهبر شهید استاد مزاری

این عوامل و ویژگی‌ها در دو بعد قابل بررسی و تأمل است؛ ویژگی‌های شخصیت فردی و اخلاقی و ویژگی‌های شخصیت اجتماعی و سیاسی.

الف) ویژگی‌های فردی و اخلاقی

هرچند این ویژگی‌ها تنها ویژگی فردی ایشان نبوده و نیست اما از آنجای که ویژگی‌های فردی زمینه‌ساز و بستر رشد ویژگی‌های اجتماعی و سیاسی‌اند می‌توان آن‌ها را به صورت جداگانه مطرح کرد

۱. ساده‌زیستی

هرچند ساده‌زیستی استاد مزاری تنها یک ویژگی شخصی نبود، بلکه بخشی از اندیشه و منش سیاسی او نیز به شمار می‌رفت اما بیشترین تبارز را در زندگی فردی او نشان داد که با وجود امکانات در دسترس او

هیچگاه از این ویژگی فاصله نگرفت. او در تمام دوران مبارزه و حتی زمانی که در جایگاه رهبری حزب وحدت اسلامی افغانستان قرار گرفت، هرگز زندگی

خود را از سطح مردم رنج‌دیده بالاتر نبرد. خانه و وسیله نقلیه شخصی نه در داخل و نه در خارج نداشت (خانواده، همسر، تنها دخترش زینب و مادرش در خانه محقر اجاره‌ای زندگی می‌کردند)، لباسش معمولی و رفتارهایش به دور از هرگونه تشریفات بود. همین سادگی و ساده‌زیستی، اعتماد و باور مردم را نسبت به او چندین برابر می‌کرد.

در جامعه‌ای که فاصله طبقاتی و شکاف میان رهبران و مردم محسوس بود و روزبه‌روز در حال افزایش، سادگی و بی‌آلایشی مزاری نه تنها یک فضیلت اخلاقی، بلکه نوعی اعتراض خاموش به تجمل‌گرایی و فاصله‌گیری قدرت‌مداران از مردم تلقی می‌شد. بسیاری از مردمی که زندگی سختی را تجربه می‌کردند، در چهره مزاری تصویر انسانی را می‌دیدند که زندگی و دردهای‌شان را به‌راستی درک می‌کند؛ زیرا او نیز همان‌گونه می‌زیست و اینگونه بود که مردم افغانستان به‌ویژه مردم غرب کابل عاشقانه و صادقانه تمام هستی خود را در راه اهداف حزب وحدت اسلامی و رهبری آن می‌گذاشتند. این ویژگی رهبر شهید چنان برجسته بود که منتقدان و مخالفان وی نیز تاکنون از این خصوصیت به برجستگی یاد می‌کنند و علی‌رغم تخریب بسیار اما در مقابل آن کرنش روا می‌دارند.

۲. صداقت در گفتار و رفتار

مزاری به صداقت مشهور بود؛ صداقتی که در

شهادت سرخ‌فام رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری از جمله رخدادهای ماندگار است. اکنون سی و یک سال از آن فاجعه دردناک می‌گذرد؛ اما محبوبیت و نفوذ معنوی او نه تنها کاهش نیافته، بلکه علاوه بر افراد موجود در آن زمانه، نسل‌هایی که هرگز او را ندیده‌اند، امروز بیش از گذشته به سخنان، اندیشه و راهکارهای او توجه نشان می‌دهند. پرسش اینجاست: چه ویژگی‌هایی سبب شده است که نام مزاری همچنان در حافظه جمعی جامعه حضوری زنده و تأثیرگذار داشته باشد

سیاستمداران کمتر یافت می‌شود. سخنش یکی بود و رفتارش همان. مردم به درستی احساس می‌کردند که مزاری چیزی را پنهان نمی‌کند، وعده‌ای نمی‌دهد که به آن ایمان نداشته باشد، و از گفتن حقیقت - حتی اگر تلخ باشد - هراسی ندارد. کسانی سخنان وی را که از طریق مصاحبه‌ها و سخنرانی‌ها که اینک خوشبختانه در دسترس قرار دارند، می‌شنیدند و می‌دیدند، زره‌ای در این ویژگی تردید نمی‌کردند. این ویژگی او در روزگاری که بی‌اعتمادی به سیاستمداران گسترده بود، مزاری را به چهره‌ای متمایز و اثرگذار در جامعه بدل ساخت.

صداقت او سبب شد که سخنانش همچنان پس از سه دهه برای نسل جدید جذاب و باورپذیر باشد. مزاری برای آنچه می‌گفت و معتقد بود، هزینه می‌پرداخت و تا پای جان برای تحقق ارزش‌هایی که بدان باور داشت ایستادگی می‌کرد. در نتیجه، مردم سخنان او را نه شعارهای گذرا و جذاب، بلکه برنامه‌ای واقعی و برخاسته از باورهای عمیق و شعور یک ابر مرد انقلابی که به مردمش هویت داد، تلقی می‌کردند.

۳. ایمان به هدف

شهید مزاری به آنچه می‌گفت، باور و اطمینان قلبی داشت. برای رسیدن به هدف از تحمل هیچ سختی و چالش‌هایی ابا نداشت. بر اساس همان صداقت عملی و باور قلبی چه در زندگی فردی و شخصی و چه زیست اجتماعی و سیاسی وقتی به درست هدفی پی می‌برد، تا سرحد عملی کردن آن از هیچ تلاش و کوششی دریغ نمی‌کرد و در این راه سختی‌هایی زیادی را در زندگی شخصی و اجتماعی در عمر کوتاهی خود متحمل شد و حسادت بسیاری را برانگیخت که تا هنوز که هنوز است شماری بر جایگاه رفیع و ویژگی‌های ممتاز مزاری غبطه می‌خورند و حسادت می‌ورزند.

ب) ویژگی‌هایی اجتماعی و سیاسی ۱. آینده‌نگری

مزاری در تحلیل رویدادهای سیاسی و اجتماعی افغانستان، نگاهی آینده‌نگرانه داشت. او بحران‌های آن روز را تنها سطح مشکلات نمی‌دانست، بلکه ریشه‌های عمیق و تاریخی آن‌ها را می‌شناخت و راه‌حل‌هایی ارائه می‌کرد که فراتر از مقطع کوتاه‌مدت بود. همین ویژگی باعث شد دیدگاه‌های او حتی پس از دهه‌ها همچنان قابل استناد و کارآمد به نظر برسد. او هشدار داده بود که تا زمانی که ساختارهای سیاسی کشور بر تبعیض، تمرکز قدرت و نادیده‌گرفتن واقعیات اجتماعی استوار باشد، افغانستان روی آرامش نخواهد دید. امروز، بسیاری از تحلیل‌گران و سیاسیون اذعان می‌کنند که سخنان مزاری نه تنها تحلیل رخداد‌های زمان خودش بود، بلکه تصویری روشن از آینده افغانستان نیز ارائه می‌داد؛ آینده‌ای که متأسفانه بسیاری از هشدارهای او به واقعیت تبدیل شده‌اند.

ویژگی آینده‌نگری شهید مزاری باعث شد که وی علی‌رغم اهمیت مسائل سیاسی و جبهات جنگ، از موضوعات فرهنگی و تحصیلات عالی غافل نشود که به چند مورد تنها اشاره می‌شود. شهید مزاری شماری زیادی از جوانان مستعد را شناسایی و برای ادامه تحصیل اکادمیک و مسلکی به دانشگاه‌های کشورهای مختلف بورس نموده و معرفی می‌کرد. همچنان شهید مزاری برای کدرسازی آینده افغانستان با تلاش زیاد مؤسسه آموزشی شهید بلخی را در رشته حقوق در شهر قم ایران فعال نمود. شهید مزاری در بحبویه جنگ تحمیلی بر مردم غرب کابل توسط اداره آقای ربانی و اتحاد سیاف و دفاع از کیان و هویت مردم خود، به یاران خود در خارج از کشور از جمله استاد سرور دانش مکتوب می‌نویسد تا مرکز نویسندگان افغانستان را در راستای پیشبرد اهداف فرهنگی فعال سازد. همچنین با نگاه به آینده شهید مزاری برای نظام سیاسی افغانستان قانون اساسی جمهوری اسلامی فدرال افغانستان را تدوین و به

مسئله را به خوبی مبرهن ساخت. تجربه زیسته مزاری از روزگاری که مکلفیت عسکری را طی می‌کرد و با درد هموطنان در گوشه گوشه افغانستان با پوست و استخوان آشنا شد، در فرایند شکل‌گیری این ویژگی نقش مؤثر داشت و در وجود او زبانه کشید و تا آخرین لحظه حیات طبیعی او ادامه داشت و حتی پس از شهادت استاد مزاری گوشه‌های از مردمی بودن او در

تشیع پرشکوه آن شهید جاوید از غزنی تا به بلخ حماسه‌ها و شکوه آفریدند که در تاریخ افغانستان بی‌نظیر بود و است.

۳. عدالت‌خواهی

عدالت‌خواهی ستون اصلی مبارزات مزاری بود. او معتقد بود هیچ ملتی نمی‌تواند بر پایه تبعیض، نابرابری و حذف دیگران به آرامش و ثبات برسد. عدالت برای او نه یک شعار سیاسی، بلکه یک باور ریشه‌دار دینی، انسانی و اخلاقی بود. او با صدای بلند از حقوق پایمال شده مردم و اقوام محروم دفاع کرد و در این راه هیچ مصلحت‌سنجی سیاسی نتوانست او را از مسیرش منحرف کند.

این عدالت‌خواهی و برابری طلبی صریح و بی‌تزلزل، مردم را به شدت به او نزدیک کرد. آنان در چهره مزاری کسی را می‌دیدند که عدالت را نه فقط برای گروه خود، بلکه برای همه مردم افغانستان می‌خواست. همین نگاه برابری‌محور و انسانی، میراث او را فراتر از



جامعه سیاسی افغانستان ارائه کرد.

۲. مردمی بودن

مردمی بودن استاد عبدالعلی مزاری یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌هایی است که نام او را در حافظه جمعی جامعه ماندگار کرد. او برخلاف بسیاری از رهبران سیاسی، نه از برج‌های بلند قدرت که از میان رنج‌های مردم برخاست و زبان گویای دردمندان شد. حضور مستمر او در میان مردم، نشستن بر خاک با آنان و شنیدن بی‌واسطه دردهای

شان، مزاری را در جایگاهی قرار داد که مردم او را نه به عنوان یک رهبر دور از دسترس، بلکه به عنوان همدلی آشنا و همراهی صمیمی می‌شناختند.

مزاری هرگز میان خود و مردم دیوار نکشید. او باور داشت که قدرت واقعی نه در اسلحه و نه در خدم و حشم، بلکه در پشتیبانی مردمی نهفته است. همین نگاه بود که او را به چهره‌ای «از مردم برای مردم» بدل ساخت. در روزگاری که بسیاری از رهبران سیاسی به مردم همچون ابزاری برای رسیدن به قدرت می‌نگریستند، حضور مزاری با صداقت و صمیمیتش، امیدی تازه در دل مردم زیر بار تبعیض و بی‌عدالتی می‌نشاند. گفته‌ای او که در آخرین سخنرانی خود پیش از شهادت، در غرب کابل ایراد کرد، خطاب به مردم گفت «من بجز منافع شما هیچ منفعتی ندارم. از خدا خواسته‌ام که خونم در اینجا در کنار شما بریزد و در بین شما کشته شوم. در خارج از کنار شما زندگی برایم هیچ ارزشی ندارد.» این

بود، امروز به عنوان حداقل‌های یک جامعه عادلانه مطرح می‌شود؛ مسیری که

او با شجاعت آغاز کرد اینک در میان نسل جوان معروف به نسل □ هواخوان بسیار دارند. به قول رئیس جمهور سابق افغانستان محمد اشرف غنی احمدزی «شهید مزاری مسیر تاریخ را تغییر داد» اما عمر کوتاه و گذرا به وی فرصت نداد که ایده‌ها و اندیشه‌های

خود را به منصف ظهور برساند و تنها راه را برای ما ترسیم کرد.

۵. احترام به تفاوت دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها

در دوره‌ای که خشونت، انحصارطلبی و حذف رقیب سیاسی، روش رایج بسیاری از گروه‌ها بود، مزاری نگاه متفاوتی داشت. او باور داشت که افغانستان موزاییک متنوعی از فرهنگ‌ها و اندیشه‌هاست و تنها راه همزیستی پایدار، احترام به تفاوت‌هاست. او مخالفان و منتقدان خود را دشمن نمی‌دانست، بلکه آنان را بخشی از واقعیت سیاسی کشور تلقی می‌کرد. این ویژگی باعث شد که پس از استقرار استاد مزاری و حزب وحدت اسلامی در غرب کابل، علی‌رغم دیدگاه منفی برخی از کدر رهبری حزب نسبت به نیروها بخصوص جنرال‌های که در حکومت خلق و پرچم خدمت کرده بودند، ایشان با آغوش باز از حضور آنان در کنار مردم و حزب وحدت اسلامی استقبال کردند و تفاوت دیدگاه و اندیشه‌ها را مانع کار و فعالیت سیاسی و حزبی نمی‌دانستند.

این نگرش چندصدایی و تحمل‌پذیر، مزاری را به یکی از معدود رهبرانی تبدیل کرد که صادقانه به گفت‌وگو، اشتراک قدرت و پذیرش «دیگری» باور داشت. احترام او به دیدگاه‌های مختلف و تلاش برای

جغرافیا و قومیت برده و او را به نمادی ملی از مبارزه برای عدالت و شکست

انحصار و تبعیض تبدیل کرده است. حمایت از جنبش ملی - اسلامی ازبیک‌ها به رهبری جنرال دوستم و ایجاد ائتلاف با بخشی از پشتون‌ها به رهبری گلبدین حکمتیار و ایستادن در مقابل انحصارطلبی شورای نظار و اتحاد سیاف، دقیقاً در

راستای ویژگی عدالت‌خواهی فراقومی او قرار داشت. و در یک کلام: عدالت برای همه و نفی تبعیض و انحصار از همه.

۴. برابری طلبی

مزاری باور داشت که جامعه افغانستان تنها زمانی می‌تواند به صلح و پیشرفت برسد که همه اقوام و گروه‌های اجتماعی در آن از حقوق برابر برخوردار باشند. او علیه هرگونه تبعیض ساختاری، سیاسی و فرهنگی ایستاد و از نظامی دفاع کرد که در آن تمام شهروندان، فارغ از قوم، مذهب، زبان و منطقه، فرصت‌های برابر داشته باشند. شهید مزاری برای رسیدن به برابری عدالت‌محور و مشارکت همه مردم در تعیین حق سرنوشت، نظام فدرالی را برای نظام سیاسی افغانستان مطرح کرد زیرا نظام‌های متمرکز تجربه‌شده نابرابری و ستم‌گری را نهادینه کرده بود و برای رسیدن به یک جامعه برابر و متعادل، نوع نظام سیاسی باید متحول شود.

این برابری‌طلبی بخش مهمی از گفتمان او بود و به همین دلیل نسل‌های بعدی نیز او را نه تنها رهبر یک قوم، بلکه پیشگام «گفتمان مدرن حقوق شهروندی» در افغانستان می‌دانند. بسیاری از خواسته‌هایی که مزاری سال‌ها پیش مطرح کرده



ایجاد یک فضای سیاسی فراگیر، الگویی است که امروز نیز ضرورت آن بیش از هر زمان دیگری احساس می‌شود و اگر رهبران سیاسی و کنشگران اجتماعی بخواهند در فضای سیاسی افغانستان یک آرامش ذهنی و روانی و فیزیکی به وجود آید و همه احساس برابر مشارکت در تعیین حق سرنوشت داشته باشند، باید به تفاوت دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها احترام گذاشت و دست از انحصار و جمودگرایی و تحمیل دیدگاه و «قرائت واحد» دست برداشت در غیر این صورت این چرخه کجدار و مریض که طی نیم قرن بر افغانستان حاکم بوده و زیست جمعی، رفاه اجتماعی و روان جمعی را آزار داده و آسیب رسانده، همچنان بر آن پاشینه خواهد چرخید!

نتیجه‌گیری

مزاری بیش از آنکه یک شخصیت سیاسی باشد، نماد یک اندیشه و یک مسیر بود؛ مسیری مبتنی بر عدالت، برابری، احترام و مردم‌باوری. محبوبیت او نه حاصل تبلیغات، بلکه نتیجه هماهنگی میان باور و رفتار، و پیوند عمیق او با مردم بود. همین هم‌صدایی

با رنج‌های جامعه و ویژگی‌های گفته شده، سبب شد که با گذشت زمان نه تنها نام او کمرنگ نشود، بلکه هر سال پررنگ‌تر و زنده‌تر و گسترده‌تر گردد. تحلیل این مقاله نشان می‌دهد که هشت عامل مردمی بودن، ساده‌زیستی، صداقت، ایمان به هدف، آینده‌نگری، عدالت‌خواهی، برابری‌طلبی و احترام به تفاوت‌ها، در یک سیستم به هم پیوسته عمل کردند و میراثی پایدار از مزاری برای نسل‌های پس از او خلق نمودند.

امروز، یاد و راه او نه فقط بخشی از تاریخ، بلکه بخشی از نیاز امروز جامعه است؛ زیرا عدالت، ایمان به هدف، مشارکت در حق تعیین سرنوشت، احترام به تفاوت دیدگاه‌ها و مردم‌گرایی هنوز هم همان نسخه‌هایی هستند که می‌توانند افغانستان را از چرخه تکراری بحران‌ها رها سازند. استاد مزاری به‌مثابه یک ثابت تاریخ‌ساز باقی می‌ماند، نقطه‌ای روشن که نور آن با گذشت زمان نه تنها کم‌نور نمی‌شود، بلکه روشنایی‌بخش مسیرهای پرپیچ‌وخم حال و آینده می‌گردد.

تحلیل و ارزیابی؛

جایگاه زنان در اندیشه شهید مزاری

داکتر عبدالقیوم آیتی 

چکیده

در این نوشتار، «جایگاه زنان در اندیشه رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری (ره)» مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته است. با توجه به نگرش دیگر رهبران سنتی افغانستان که زنان حق تعیین سرنوشت، شرکت در انتخابات، اشتغال و فعالیت‌های اجتماعی و تحصیل را نداشتند؛ اما رهبر شهید، با نگاه انسانی و اسلامی، به شخصیت و جایگاه زنان نگریده و از منزلت و جایگاه انسانی آنان به دفاع برخاسته است. به نظر رهبر شهید، زنان از همه حقوق انسانی و اسلامی برخوردارند و حق تعیین سرنوشت و حق مشارکت در همه عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را در جامعه دارند و هرگونه مخالفت با حضور زنان در اجتماع را خلاف دستور صریح دین مبین اسلام دانسته است. رهبر شهید، خواستار ارتقای جایگاه زنان در جامعه شده است. همانند، حق تعیین سرنوشت، شایسته‌سالاری نه مردسالاری، مشارکت زنان در نظام سیاسی، تغییر نظام اجتماعی و آموزشی کشور گردید. **واژگان کلیدی:** اندیشه، رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری، جایگاه زنان، حق رأی، شایسته‌سالاری و تعیین سرنوشت سیاسی.

مقدمه

شهید، با تأکید بر آموزه‌های دینی به تبیین جایگاه زنان در جامعه پرداخته است که در جهت احقاق حقوق زنان و جایگاه آنان در جامعه، صرفاً به شعار اکتفا نکرد، بلکه در این راستا گام‌های عملی را برداشته و با پیشگام شدن در این عرصه، برای زنان

رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری (ره)، جایگاه همه شهروندان کشور بدون در نظر داشت جنسیت، تعلق به قومی خاص، به بر مبنای شایسته‌سالاری و به جای رفتار مردسالاری تأکید می‌شد. از این روی، رهبر



فرهنگی و تغییر نظام آموزشی، استوار است.
۱. زنان و حق تعیین سرنوشت
 یکی از مسائلی که شهید مزاری به آن معتقد بود این‌که همه گروه‌های قومی بدون در نظر داشت

جایگاه همسان مردان تعریف کرده است و به جامعه نشان داده که زنان نیز قادر به فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، هنری و... در جامعه هستند. بدون تردید فهم درست دین و درک صحیح از



قومیت، جنسیت خاص در ساختار سیاسی آینده کشور مشارکت کنند و در نظام سیاسی آینده باید براساس واقعیت‌های موجود مشارکت کنند. کسی و یا کسانی خیال نکنند، حقوق و امتیازاتی درخور شأن برای آن‌ها در نظر گرفته نشده است. رهبر شهید، میزان نفوس اقوام و تناسب وجود فیزیکی آن‌ها را به‌عنوان یک‌راه حل در این زمینه مطرح کرده و تصریح می‌کند: «ما حقوق همه مردم افغانستان را طبق نفوس و به‌تناسب حضورشان در صحنه‌های جهاد می‌خواهیم هر ملیتی به‌تناسب واقعیت وجودی و حضور خود در این کشور در سرنوشت سیاسی خود سهیم باشند.» (مزاری، ۱۳۸۸: ۲۷۶) و رهبر شهید در جای دیگر تأکید می‌کند: «حکومت‌ها در کشورهای پیشرفته و آزادی‌خواه دنیا وجود داشته و موجب جذب و وصل ملیت‌های متعدد است. ما معتقدیم تنها راه جلوگیری از تجزیه افغانستان و تأمین وحدت ملی و ارضی، این است که همه ملیت‌ها به حقوق‌شان برسند. اگر ملیتی حقوق خود را طلب نموده و خواستار عدالت باشد به معنی

اوضاع پیرامون افغانستان و همگام شدن رهبر شهید با اندیشه‌های اسلامی و دستاوردهای مدنی و بین‌المللی است که رهبر فرزانه، مشارکت زنان در تصمیم‌گیری‌های کلان سیاسی و نیز مشارکت آنان در امور اجتماعی را یک اصل دانسته است. رهبر شهید، تأکید می‌کند که هرگونه رفتاری مانع حضور زنان در تصمیم‌سازی‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... آنها شود، یک عمل غیر مدنی و مخالف صریح قوانین اسلامی و انسانی است.

رهبر شهید، به جنبه انسانی زن، توجه کرده و اظهار می‌کند که زن از همه حقوق انسانی برخوردار است؛ بنابراین، ابتدا، باید دید که یک انسان از آن جهت که انسان است، فارغ از مسئله جنس، نژاد، زبان، باورها و عقاید و... چه حقوق و مزایای حقوقی دارد. هر حقی را که یک انسان با این لحاظ داشته باشد، زن نیز به‌طور یکسان و برابر آن را دارا است. در این نوشتار، جایگاه زنان در اندیشه شهید مزاری، مبتنی بر معیارهای حق تعیین سرنوشت، شایسته‌سالاری و نه مردسالاری، تغییر نظام اجتماعی، تغییر نظام

تجزیه نیست، این حق طبیعی مردم است که خواستار حقوق خویش و عدالت باشد.» (مزاری، ۱۳۷۴: ۴۵) رهبر شهید، مشارکت متناسب و عادلانه در ساختار سیاسی کشور نیاز جامعه دانسته و برای اداره بهتر کشور و راه‌حلی مناسب منازعات گروه‌های قومی می‌داند.

یکی دیگر از مسائلی تعیین حق سرنوشت سیاسی است که همه شهروندان کشور و بدون تفاوت جنسیتی در انتخابات برای ایجاد حکومت مرکزی و محلی مشارکت کنند. زنان حق ورود در همه عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشور را دارند.

الف) زنان و حق رأی

حق رأی، تعیین سرنوشت و تصمیم‌گیری؛ یکی از حقوق عمده انسان است که خداوند این حق را به همه انسان‌ها داده و او را مسئول تعیین سرنوشت و خانواده و جامعه قرار داده است. همه افراد بشر اعم از زن و مرد، پیرو جوان، سیا و سفید و... به صورت یکسان این حق را دارند. همه حق دارند در تعیین سرنوشت خود شرکت کنند، انتخاب کنند و انتخاب شوند؛ ولی در افغانستان زنان چنین حقی را نداشتند. حتی برخی از رهبران جهادی و علمای که فهم و درک درستی از اسلام نداشتند، مخالف فعالیت‌های سیاسی و حضور زن در اجتماع و سیاست بودند. رهبر شهید، مزاری بزرگ، براساس تعالیم ناب اسلام و آموزه‌های رهایی‌بخش مکتب تشیع، دفاع مشروع از حقوق و جایگاه سیاسی اجتماعی زن را وجهه همت قرارداد. رهبر شهید، نماد عدالت‌خواهی و مبارزه علیه ظلم و استبداد و تبعیض بود. وی می‌خواست طلسم انحصارگرایی و قدرت‌طلبی را به هر شکل و شیوه آن بشکند و یک حکومت اسلامی به وجود آورد که در پرتوی آن، همه مردم افغانستان؛ اعم از زن و مرد به حقوق‌شان دست‌یابند و براساس عدالت و مساوات زندگی کنند. رهبر شهید در یک

مصاحبه، موضع کسانی را که مخالف حضور زن در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی بودند، خلاف دستورات اسلام دانسته، اظهار می‌دارد: «زنان از کلیه حقوق انسانی برخوردار هستند و می‌توانند در همه عرصه‌های حیات اجتماعی سیاسی کشور، فعال باشند انتخاب کنند و انتخاب شوند.» (مزاری، ۱۳۷۳: ۵۵)

ب) زنان و حقوق مساوی با مردان

مشارکت برابر زنان با مردان، لغو حوزه‌های انتخاباتی متعدد براساس واحدهای اداری قبلی و به وجود آوردن یک حوزه انتخاباتی وسیع کشور و توزیع قدرت بر مبنای ترکیب قومی به تناسب ترتیب آرای که به دست آورد. (مزاری، ۱۳۸۸: ۲۸۳) هدف شهید مزاری از طرح دولت فدرال، رفع مظالم گذشته بود. او با توجه به شرایط پیش‌آمده که نتیجه عملکرد احزاب سیاسی - نظامی در پیشاور و کابل بود، از تکرار تاریخ گذشته کشور هراس داشت؛ و برای حل مشکلات جامعه پیشنهاد کرد. نکته قابل توجه در سازوکار انتخاباتی مورد نظرش این بود که او تمام افغانستان را یک حوزه انتخاباتی بزرگ در نظر گرفته که همه شهروندان در هر نقطه از کشور و حتی خارج از کشور که باشند به کاندیداهای حزب مورد علاقه خود رأی دهند. احزاب به تناسب کل آرای که در سراسر کشور به دست می‌آوردند و تعداد نمایندگان خود را براساس فرمول نسبت رأی پیش‌بینی شده برای هر نماینده تقسیم بر افراد نماینده به دولت و مجلس معرفی کنند. (همان، ۲۸۸ و ۲۴۱) رهبر شهید، انتخاباتی را راه‌حل، مسائل افغانستان می‌داند که دارای دو ویژگی باشد: یک، آزاد باشد؛ دو، مردمی و فراگیر باشد: «ما معتقدیم که انتخابات باید کاملاً آزاد باشد و همه مردم افغانستان بتوانند در آن شرکت کنند. ما سیستم انحصار را به هر شکل و شیوه آن رد می‌کنیم و طرفدار شرکت کلیه مردم افغانستان اعم از زن و مرد، پیر و جوان و... برای

تعیین سرنوشت سیاسی‌شان هستیم، این عادلانه نیست که مردان حق شرکت در انتخابات داشته باشند ولی زنان از این حق مسلم انسانی-اسلامی‌شان محروم باشند.» (مزاری، ۱۳۷۳: ۳۲) به عقیده رهبر شهید نادیده گرفتن حق سیاسی زنان و جلوگیری از حضور آنان در امور سیاسی کشور از جمله انتخابات، علاوه بر این که یک کار غیرعادلانه است، نظام سیاسی کشور و انتخابات، بدون حضور زنان، ناتمام و ناقص خواهد بود: «ما طرح خود را برای حل این مسائل به کمیسیون انتخابات دادیم و در آن گفته بودیم که باید احزاب و افراد مستقل کاندید شوند کسی که تابع افغانستان است اعم از زن و مرد در رأی‌گیری شرکت داشته باشند... و اگر بگویم زن‌ها شرکت نکنند. بدین ترتیب نصف مردم در انتخابات حاضر نبوده و انتخابات ناقص خواهد بود.» (مزاری، ۱۳۷۳: ۲۰۲)

رهبر شهید، حضور زنان را در جامعه و برای تعیین سرنوشت سیاسی‌شان ضروری می‌داند و مشارکت زنان را در انتخابات و به عنوان انتخابگر و انتخاب شونده از حقوق اساسی آنها دانسته است. در صورتی که زنان در انتخابات حق تعیین‌کنندگی نداشته باشند و این انتخابات مردود است؛ زیرا نیم از بیکره جامعه در آن انتخابات حضور نداشتند.

ج) ضرورت سرشماری

مسئله دیگر در انتخابات مشخص نبودن دقیق نفوس است و مشکل دیگر شرکت و یا عدم شرکت زن‌ها در انتخابات است. ما طرح خود را برای این مسائل به کمیسیون انتخابات دادیم و در آن طرح ما گفته بودیم که باید احزاب و افراد مستقل کاندید شود، کسی که تابع افغانستان است اعم از زن و مرد در رأی‌گیری شرکت داشته باشند و به این طریق هم موضوع نفوس و هم واحد اداری حل می‌شود چون اگر واحدهای اداری معیار باشد حقوق تعداد زیادی از مردم ضایع می‌شود و اگر بکشیم که زن‌ها شرکت

نکنند. بدین ترتیب، نصف مردم در انتخابات حاضر نبوده و انتخابات ناقص خواهد بود و اگر نفوس را معیار قرار بدهیم بازهم سرشماری دقیق وجود ندارد.» (عبدالله غفاری، ۱۳۷۳: ۲۴۴ و ۲۴۵)

رهبر شهید، ضمن اعلان مواضع حزب وحدت اسلامی افغانستان، موضع حزب وحدت را در قبال زنان افغانستان این‌طور بیان می‌کند: «ما معتقدیم که زنان مسلمان افغانستان، در عین حال که یکی از اقشار همیشه محروم و مظلوم افغانستان بوده‌اند و همواره در همه تحولات و بحران‌های این سرزمین، مخصوصاً جنگ استقلال‌طلبانه بر ضد انگلیس و در جهاد رهایی‌بخش بر ضد اشغالگران شوروی و در همه زمینه‌های سیاسی، فرهنگی، درمانی، تشکیلاتی و حتی جهادی فعالیت چشم‌گیر و نقش بسیار مؤثر داشته‌اند. نادیده گرفتن حقوق آن‌ها و جلوگیری از شرکت آن در تعیین سرنوشت و حق رأی در انتخابات، مخالف دستورات اسلام و یک ستم بزرگ است. ما می‌خواهیم که زنان مسلمان در همه صحنه‌ها حضور فعال داشته و حقوق آن‌ها در چارچوب قوانین و مقررات اسلامی حفظ و رعایت شود.» (سیدنورالدین، ۱۳۸۹: ۸۶)

د) زنان و حزب وحدت اسلامی افغانستان

رهبر شهید، یک رهبر عمل‌گرا بود و هر اندیشه که در ذهن داشت و در میدان عمل هم درصدد تحقق آن برمی‌آمد. رهبر شهید برای تحقق عدالت اجتماعی و احیای و تأمین حقوق زنان، عملاً زنان را در ساختار سیاسی و تصمیم‌گیری و اداره حزب وحدت سهم ساخت. به همین دلیل شورای مرکزی حزب وحدت را از تک‌جنسیتی (رجلیت) تغییر داده و از خواهران و برادران تشکیل شد و ۱۲ تن از زنان تحصیل‌کرده را از سال ۱۳۷۰ به عضویت شورای مرکزی حزب وحدت درآمد. (ارزگانی، بی‌تا: ۵) و نیز زمینه فعالیت زنان را در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی جامعه فراهم و مساعد کرد و در جهت



آمده در جامعه، خواستار آن چیزی است که همیشه از فقدان آن رنج برده و بر آن تأکید می‌کردند. رهبر شهید به مسئله جایگاه و احقاق حقوق زن افغانستان و بازشناسی و جایگاه انسانی آن تأکید می‌کرد. این فریاد در شرایطی از زبان رهبر شهید طنین‌انداز می‌شد که عده‌ای از رهبران متحجر و بی‌خبر از اصول و ارزش‌های اسلامی، صریحاً ابراز می‌دارند که زنان، نقشی در حکومت آینده افغانستان ندارند و حکومتی که زنان در

آن نقش داشته باشد، غیر اسلامی است (باقری، ۱۳۸۵: ۱۵۰). در قانون اساسی دولت ربانی آمده بود که صرفاً مرد حنفی، حق کاندید شدن در مقام ریاست جمهوری را دارد یعنی زنان از چنین حقی محروم‌اند. مولوی یونس خالص؛ یک عالم دینی اهل سنت، نیز تأکید می‌کرد، حکومتی که هزاره و زنان در آن نقشی داشته باشند، غیر اسلامی است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ۴۷۴)؛ اما رهبر شهید که هدف اصلی و آرمان اساسی وی تحقق عدالت اجتماعی، شکستن طلسم انحصار و استبداد بود از دفاع حقوق و آزادی زن بود و خواستار ایجاد حکومتی می‌شود که در پرتو آن، همه مردم افغانستان اعم از مرد و زن به حقوقشان رسیده و برابر و برادروار زندگی کنند.

رهبر شهید، دغدغه‌های جدی که از سوی برخی رهبران احزاب جهادی درباره مشارکت زنان مطرح می‌گردید هرگز مورد تأیید ایشان قرار نگرفت. او مخالف هر نوع تبعیض جنسیتی در جامعه بوده و آن را ناسازگار با آموزه‌های دینی می‌دانست. (مزاری،

عملی کردن و سهم‌گیری و حضور بهتر زنان کمیته امور زنان را که یکی از چند کمیته اصلی حزب وحدت اسلامی افغانستان بود، ایجاد کرد و کمیسیون‌های منشعب از آن‌ها را نیز در سطح ولایات در داخل و در شهرهای مهاجرنشین خارج از کشور فعال کرد. بدین وسیله حزب وحدت افغانستان نشان داد که اندیشه اسلامی با دید شیعی پویا، متحرک و انسانی است که می‌تواند

تمام نقش‌ها را از سر بگیرد. (ماهانامه گل‌سرخ، ۱۳۷۶: ۲۳).

رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری (ره) این موضوع را چنین توضیح می‌دهد: «حزب وحدت ده تا کمیته دارد در شورای مرکزی آن، یک کمیته به نام کمیته زنان است و معتقد هستیم که نصف جمعیت افغانستان را زنان تشکیل می‌دهد، باید در سرنوشت آینده مملکت‌شان مشارکت داشته باشند و در انتخابات هم. در طرح انتخابات هم که حزب وحدت داده است، به زنان حق قائل شده است که هم انتخاب شده و هم رأی داده می‌توانند.» (لاله سرخ (۶)، ۱۴۰۱: ۲۹)

۲. شایسته‌سالاری، نه مردسالاری

از دیدگاه شهید مزاری رعایت شایسته‌سالاری و نه مردسالاری مطرح است که در افغانستان، محاسبات براساس شایستگی و لیاقت افراد نبوده است و همیشه بر معیار و ترازوی قومیت و جنسیت ارزیابی و سنجش می‌شد و به‌ویژه آن‌های که از این دیدگاه و رفتار انحصارطلبانه رنج بردند با تغییرات پدید

۳. تغییر نظام اجتماعی

رسوخ دامنه‌دار تبعیض و عصبیت‌های کور در بین گروه‌های قومی در افغانستان از نظر حقوق سیاسی، منزلت اجتماعی و بهره‌مندی از امکانات عمومی روزبه‌روز بر تشدید بحران کارآمدی افزوده است چیزی که می‌توان از آن به ستم مذهبی و قومی نام برد تکیه یک‌سویه بر فرهنگ و عقاید طایفه‌ای به انکار هویت‌های متمایز و تضعیف نقش مردم در نظام اجتماعی انجامیده است از این روی، شهید مزاری برای حل این بحران و رفع تبعیض و توجه به نقش مردم را به‌عنوان یکی از شاخصه‌های خویش معرفی می‌کند. شهید مزاری از بزرگ‌ترین طراحان نظریه دولت مردم‌سالار در دهه ۱۳۷۰ شناخته

می‌شود. او بیان می‌کند: ما تنها راه حل مسئله افغانستان را در انتخابات می‌دانیم... ما معتقدیم که انتخابات باید کاملاً آزاد باشد و همه مردم افغانستان بتوانند در آن شرکت کنند. ما سیستم انحصار را به هر شکل و شیوه آن رد می‌کنیم و طرفدار شرکت کلیه مردم افغانستان اعم از زن، مرد، پیر، جوان و... برای تعیین سرنوشت سیاسی‌شان هستیم این عادلانه نیست که مردان حق دارند که در انتخابات شرکت داشته باشند ولی زنان از این حق مسلم انسانی اسلامی‌شان محروم باشند همه حق دارند که در انتخابات شرکت کنند. (مزاری، ۱۳۷۳: ۳۷) او تابعیت را تنها معیار مشارکت شهروندان در سرنوشت سیاسی‌شان می‌داند و هر نوع تبعیض نژادی، مذهبی و جنسیتی را در انتخابات مردود تلقی می‌کند. دغدغه‌های جدی که از سوی برخی احزاب جهادی

۱۳۷۳: ۲۴۱) رهبر شهید، ضمن اشاره به نقش و جایگاه والایی زن در تفکر اسلامی، حضور فعال زنان را در صدر اسلام، یادآوری می‌کند، موضع کسانی را که مخالف حضور زنان در صحنه‌های اجتماعی سیاسی، بودند، خلاف دستورات اسلام دانسته و خاطرنشان می‌کند: «زنان از کلیه حقوق انسانی برخوردار هستند و می‌توانند در همه عرصه‌های حیات اجتماعی سیاسی کشور فعال باشند، انتخاب شوند و انتخاب کنند.» (همان، ۵۵) در جای دیگر رهبر شهید به نقش زنان در جهاد و پیروزی انقلاب اسلامی افغانستان، اشاره می‌کند و تلاش‌های خستگی‌ناپذیر مادران در تربیت فرزندان جهادگر را

ستوده و کاری بسیار بزرگ خوانده است. استاد شهید، چنین بیان می‌کند: این خواهران و مادرانی که در پیروزی انقلاب نقش فوق‌العاده داشتند. اگر هر جوانی، فداکاری کرده و از این سرزمین دفاع کرده و با خونس این سرزمین را آزاد کرده است؛ در دامن چنین مادران تربیت شده است و با مشکلات این طفل را تا جوان رعنا درست کرده و از اسلام دفاع کرده این رنج را مادرش کشیده است. (لاله سرخ (۶)، ۱۴۰۱: ۳۰)

شهید مزاری، از رفتار تبعیض‌آمیز، حاکمان پیشین به شدت انتقاد می‌کند و در نظام سیاسی آینده، باید گزینش افراد را براساس لیاقت، تخصص و شایستگی افراد صورت گیرد و نه براساس وابستگی به قوم خاص و تعلق به جنسیت خاص.

هزاره‌ها، نه تنها توجه نمی‌شده بلکه توهین و تحقیر دیگر گروه‌های قومی به‌ویژه هزاره‌ها را به یک هنجار تبدیل کرد بود. شهید مزاری در همین باره فرمود: «من می‌خواهم هزاره بودن در این کشور جرم نباشد.» (منشور برادری، ۱۳۷۹: ۲۳۴)

۵. تغییر نظام آموزشی

شهید مزاری با درک این وضعیت که نظام آموزشی گذشته همواره تبعیض‌آمیز و ظالمانه بوده است و باید تغییر کند و بارها روی کارهای فرهنگی تأکید می‌کرد ایشان در آخرین بیانات خود که در واقع وصیت‌نامه سیاسی ایشان، می‌توان به‌شمار آورد این‌گونه سفارش می‌کند: نظام‌های حاکم تعدد داشتند که ما را به مکتب‌ها اجازه ندهند و آنچه در این جامعه امتیاز به حساب می‌رفت، ما از آن محروم بودیم در زمان شاه محمود رسماً به وزارت فرهنگ مکتوب می‌نویسند که بچه‌های هزاره و شیعه را در حربی پوهنتون و سایر مکتب‌های که ارزش دارند، نگیرند. (مزاری، ۱۳۸۸: ۲۱۸) رهبر شهید با درک ضرورت آموزش زن و مرد، چنین بیان می‌کند: «به‌عنوان یک وظیفه ملی و اسلامی وظیفه ماست که پوهنتون باید باز شود تا نسل جوان (زن و مرد) تحصیل بکند و آینده افغانستان در اختیار این‌هاست» (همان، ۳۵) او تأکید می‌کرد که باید این نوع رویکردها تغییر کند تا زنان در نظام سیاسی آینده جایگاه خویش را به دست آورند.

در اندیشه رهبر شهید، حق تحصیل، برای زن و مرد یکسان دانسته شده است؛ اما در دیدگاه مردسالارانه بنیادگرایان اخوانی و طالبان‌سوم، چنین نگاه مردود شماره شده است. در ادارهٔ ربانی، هم حقی برای زنان در نظر گرفته نشده بود و حتی زنان حق اشتغال در رسانه‌های کشور نداشتند و همچنین در دوره امارت چنین رفتار تبدیل به یک‌رویه شده است. زنان حق کار، اشتغال، تحصیل را در جامعه ندارند و از هرگونه فعالیت اجتماعی و خدماتی نیز محروم

درباره مشارکت زنان ابراز می‌شد هرگز مورد تأیید مزاری قرار نگرفت. او مخالف هر نوع تبعیض جنسیتی بوده و آن را ناسازگار با آموزه‌های دینی می‌دانست. با توجه به آنچه گفته آمدیم هدف شهید مزاری از طرح این مسئله روشن می‌شود، او با طرح این قضیه خواهان تغییر ساختار اجتماعی تک قبیله‌ای و تک قومی گذشته به ساختار مردمی و فراگیر بود تا در سایه چنین ساختاری مظالم گذشته مرتفع گردد و به‌مرور ایام شکاف‌های قومی، قبیله‌ای و مذهبی محو گردد و وحدت ملی در سایه مشارکت همه اقوام به وجود آید.

۴. تغییر نظام فرهنگی

یکی دیگر از دغدغه‌های شهید مزاری این بود که نظام فرهنگی کشور باید تغییر کند. رهبر شهید با درک این مهم خواستار تغییر در نظام فرهنگی شده و اصلاح ساختار فرهنگی را در کنار اصلاح ساختار سیاسی و اجتماعی، راه‌حل اصلی بحران معرفی می‌کند. یکی از راهبردهای شهید مزاری برای تغییر نظام فرهنگی، مسئله تنوع و حفظ هویت‌های فرهنگی اقوام است. شهید مزاری با تمام وجود احساس کرده بود که در طول تاریخ افغانستان گروه حاکم چقدر بی‌رحمانه هویت‌های فرهنگی اقوام دیگر را نابود کرده و می‌کنند و رهبر شهید به این نتیجه رسیده بودند که به نفع همه‌ی گروه‌های قومی است که در سایه یک فرهنگ متکثر، زیست اجتماعی، برادرانه و برابانه داشته باشند و در همین راستا است که شهید مزاری خطاب به مردم غرب کابل می‌فرماید: «ما عاشق قیافه کسی نیستم، سه چیز در این مملکت در آینده می‌خواهیم: یکی رسمیت مذهب ما، دیگر اینکه تشکیلات گذشته ظالمانه بوده باید تغییر کند و سوم اینکه شیعه در تصمیم‌گیری شریک باشیم.» (مزاری، ۱۳۷۳: ۷۵)

بسیار روشن است که در طول تاریخ افغانستان به هویت‌های فرهنگی و مذهبی اقوام دیگر به‌ویژه

شده‌اند.

نتیجه‌گیری

در افغانستان نگرش‌های سنتی نسبت به زنان وجود داشته است و نظام مردسالارانه و فرسوده‌ای بر سر نوشت زنان حاکم، بوده است. رهبران گروه‌های جهادی پس از پیروزی جهاد، نگرش منفی نسبت حق زنان داشتند و حضور و فعالیت زنان را در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی تابو دانسته و مردود می‌شمارند؛ اما رهبر شهید، با توجه به وضعیت و شرایط بحرانی کشور، با نگرش انسانی به زنان و جایگاه آن‌ها، نگرسته و تأکید می‌کند که زنان از همه حقوق انسانی خود در همه‌ی عرصه‌های حیات اجتماعی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشور برخوردار باشند و مخالفت با اشتغال، تحصیل و مشارکت زنان در اداره کشور را خلاف دستورات دین اسلام می‌دانست. در اندیشه رهبر شهید، زنان می‌توانند حق تعیین سرنوشت، مشارکت در انتخابات آزادانه و عادلانه و شایسته‌سالاری نه مردسالاری و در نظام سیاسی کشور سهیم شوند و نیز در تصمیم‌گیری‌های کلان کشور مشارکت کنند. رهبر شهید در میدان عمل، کمیته زنان را در حزب وحدت اسلامی پیشنهاد کرد و ۱۲ تن از زنانی تحصیل کرده به عضویت این کمیته درآمدند.

منابع

باقری، یار محمد، (۱۳۸۵)، «شکل‌گیری و تحول جنبش طالبان»، ۱۳۸۵ و حکومت آینده: مجموعه

مقالات برگزیده فراخوان کنگره، به کوشش محمدعیسی رحیمی، مؤسسه فرهنگی راه فردا (شعبه تهران).

جمعی از نویسندگان، (دلو ۱۴۰۱)، لاله سرخ (۶)، ایران، گروه فرهنگی راه روشن.

جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۸)، افغانستان و حکومت آینده: مجموعه مقالات برگزیده فراخوان کنگره، به کوشش محمدعیسی رحیمی، مؤسسه فرهنگی راه فردا (شعبه تهران).

سخی ارزگانی، (بی‌تا)، «دیدگاه‌ها و نقطه نظرات شهید مزاری در حل بحران افغانستان»، ماهنامه مشعل.

سید نورالدین، (مهر ۱۳۸۹)، «روند تکاملی حزب وحدت اسلامی افغانستان»، شاهد یاران، تهران، ماهنامه فرهنگی تاریخی، شماره ۵۹.

شهید مزاری، (۱۳۷۳)، فریاد عدالت (مجموعه مصاحبه‌های استاد شهید مزاری)، به کوشش عبدالله غفاری، قم، موسسه شهید سجادی.

شهید مزاری، (۱۳۷۴)، احیای هویت، مجموعه سخنرانی‌های رهبر شهید، قم، انتشارات سراج.

شهید مزاری، (۱۳۷۹)، منشور برادری، بنیاد رهبر شهید بابه مزاری.

شهید مزاری، (۱۳۸۸)، چراغ راه، به اهتمام محمدرضا ضیایی، بنیاد فرهنگی رهبر شهید در اروپا.

ماهنامه گل‌سرخ، (۱۳۷۶)، قم، شماره ۲۹ - ۳۰، سال سوم، حزب وحدت اسلامی افغانستان.

مقاومت غرب کابل

نقطه عطف عدالت‌خواهی هزاره‌ها در افغانستان

محمدعلی ابراهیمی

چکیده

انتخاب موضوع «مقاومت غرب کابل، نقطه عطف عدالت‌خواهی هزاره‌ها در افغانستان» از آن‌رو اهمیت دارد که بازتابی از یکی از برجسته‌ترین جلوه‌های پایداری تاریخی، فرهنگی و اجتماعی هزاره‌ها در برابر تبعیض، خشونت و نابرابری در بستر جامعه معاصر افغانستان است. مسأله اصلی پژوهش آن است که مقاومت غرب کابل چه نسبتی با عدالت‌خواهی جامعه شیعی داشته و چگونه در شکل‌گیری هویت جمعی و گفتمان عدالت‌محور در افغانستان تأثیر گذاشته است؟ این تحقیق می‌کوشد نشان دهد که مقاومت غرب کابل تنها یک واکنش نظامی و امنیتی نبوده، بلکه تجلی اراده آگاهانه هزاره‌های شیعه مذهب برای تحقق عدالت، برابری و کرامت انسانی در برابر سلطه و حذف ساختاری بوده است. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که این مقاومت، در سه سطح تاریخی، فرهنگی و اجتماعی، به رهبری شهید عبدالعلی مزاری به بازتولید مفهوم عدالت‌خواهی در میان شیعیان افغانستان انجامیده و به تدریج زمینه‌ساز

شکل‌گیری نوعی خودآگاهی سیاسی و اخلاقی در این جامعه گردیده است. پیش‌زمینه‌های تاریخی، دوره‌های مقاومت، اسطوره‌ها و نمادهای برآمده از آن، و دستاوردهای عینی و نمادین این حرکت، همگی در تکوین گفتمان عدالت‌خواهی نقش داشته‌اند. هدف پژوهش، تبیین علمی پیوند میان مقاومت و عدالت در بستر اجتماعی خاص غرب کابل و استخراج سازوکارهای نظری این پیوند در چارچوب اندیشه عدالت‌محور اسلامی است. روش تحقیق، تحلیلی - توصیفی است و با اتکا بر منابع تاریخی، اسناد میدانی و تحلیل گفتمان انجام گرفته است. این بررسی نشان می‌دهد که عدالت‌خواهی جامعه تشیع افغانستان نه تنها ریشه در آموزه‌های دینی دارد، بلکه در تجربه زیست مقاومت نیز معنا و استمرار یافته و امروز می‌تواند الگویی برای بازخوانی مفاهیم عدالت، هویت و مقاومت در گستره تمدنی اسلام باشد.

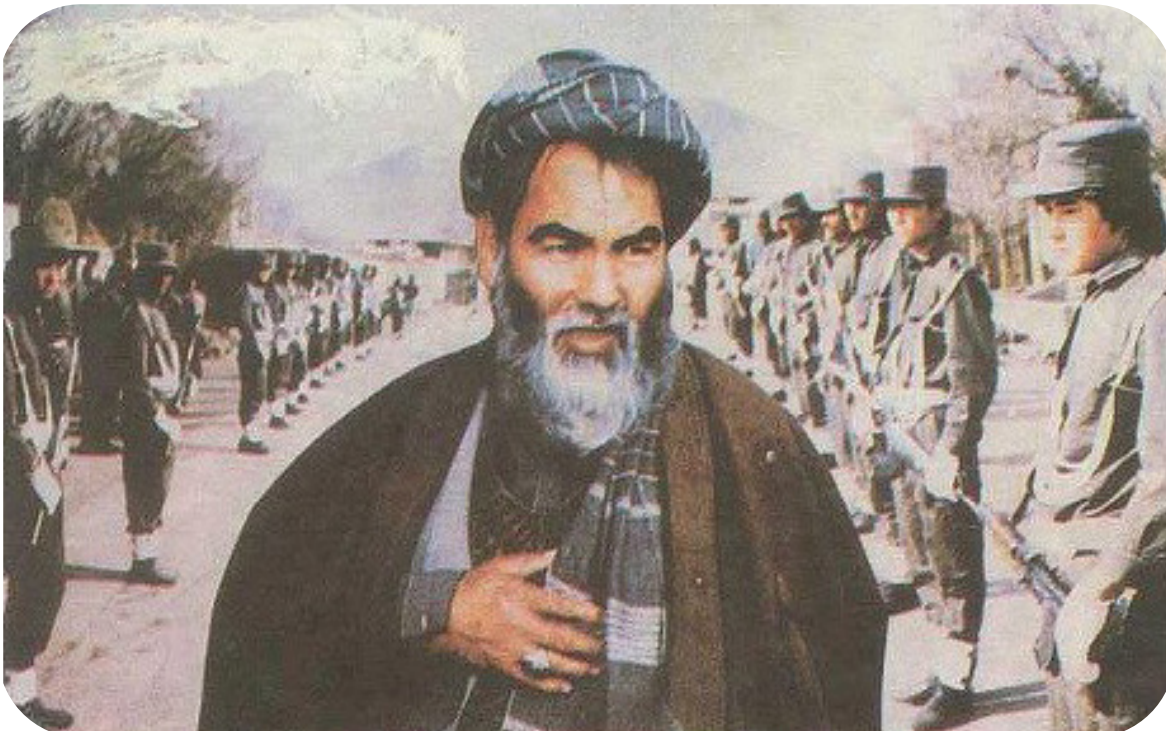
واژگان کلیدی: عدالت، مقاومت، جامعه هزاره، جهاد، شهید عبدالعلی مزاری.

عدالت

۱. مقدمه

مقاومت و پافشاری بر کرامت انسانی و عدالت بوده است. در دهه هفتاد خورشیدی، با آغاز جنگ‌های داخلی، غرب کابل به صحنه‌ای تبدیل شد که در آن عدالت‌خواهی نه در قالب شعار، بلکه در شکل مقاومت عملی و فداکارانه تبلور یافت. در این میان، شخصیت‌هایی چون شهید عبدالعلی مزاری به‌عنوان نماد آگاهی سیاسی و

مقاومت غرب کابل، نقطه عطف عدالت‌خواهی هزاره‌ها در افغانستان، تلاش علمی‌ای است که برای بازشناسی یکی از حساس‌ترین و پرمعناترین مقاطع تاریخ معاصر افغانستان انجام یافته است؛ مقطعی که در آن، مقاومت مردم غرب کابل به نماد پایداری، عزت‌طلبی و



عدالت‌محوری، نقش تعیین‌کننده‌ای در جهت‌دهی این مقاومت ایفا کردند. او با طرح اندیشه «عدالت برای همه اقوام افغانستان»، مقاومت را از سطح دفاع قومی فراتر برد و به گفتمان ملی عدالت و همزیستی بدل ساخت. از این‌رو، بررسی مقاومت غرب کابل بدون واکاوی اندیشه و سیره مزاری، شناختی ناقص و سطحی از این حرکت بزرگ خواهد بود.

پژوهش حاضر بر آن است تا با تکیه بر منابع تاریخی، اسناد میدانی و تحلیل گفتمان، نسبت میان مقاومت و عدالت‌خواهی را در تجربه تاریخی غرب کابل روشن سازد. در حالی که اغلب تحقیقات پیشین، مقاومت را تنها به عنوان رویدادی سیاسی یا نظامی بررسی کرده‌اند، این تحقیق می‌کوشد آن را به‌مثابه فرایند تکوین آگاهی

عدالت‌خواهی جامعه هزاره و تشیع افغانستان بدل شد. انگیزه انتخاب این موضوع از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که در میان رویدادهای پرشمار تاریخ سیاسی کشور، مقاومت غرب کابل کمتر از منظر عدالت اجتماعی، آگاهی تاریخی و تحولات فکری تحلیل شده است. بازخوانی این دوره، نه تنها روشن‌کننده ابعاد تاریخی و سیاسی آن است، بلکه راهی برای فهم پیوند میان مقاومت، عدالت‌خواهی و شکل‌گیری هویت جمعی هزاره‌ها در بستر پرچالش افغانستان محسوب می‌شود.

جامعه هزاره در تاریخ افغانستان، از دوره‌های کهن تاکنون، همواره با تبعیض ساختاری، حذف سیاسی و نابرابری اجتماعی روبه‌رو بوده است. اما آنچه این جامعه را در تداوم حیات تاریخی‌اش متمایز ساخته، روحیه

عدالت‌محور در میان جامعه هزاره تحلیل کند. این تمایز، ارزش افزوده پژوهش کنونی است؛ زیرا مقاومت غرب کابل در این نگاه، نه پایان یک نبرد، بلکه آغاز یک تحول فکری و اجتماعی تلقی می‌شود که هزاره‌ها را از موقعیت انفعال تاریخی به جایگاه کنشگری عدالت‌طلب رساند. هدف نهایی پژوهش، تبیین این نکته است که مقاومت غرب کابل، نقطه عطفی در مسیر عدالت‌خواهی هزاره‌ها بوده است؛ نقطه‌ای که در آن پیش‌زمینه‌های تاریخی و فرهنگی مقاومت، با آگاهی دینی و سیاسی جامعه در هم آمیخت و به ظهور گفتمانی انجامید که هنوز هم در حافظه جمعی مردم این سرزمین زنده است. این تحقیق مسیر خود را از بررسی مفاهیم بنیادین مانند مقاومت، عدالت و عدالت‌خواهی آغاز می‌کند، سپس به تحلیل تاریخی و اجتماعی غرب کابل می‌پردازد، دوره مقاومت را با محوریت اندیشه و رهبری شهید مزاری و اکاوی می‌نماید و در پایان، به ارزیابی دستاوردهای احتمالی و پیامدهای بلندمدت آن در تحکیم گفتمان عدالت‌خواهی در جامعه تشیع افغانستان می‌رسد. چنین نگاهی، این پژوهش را به تلاشی معاصر برای فهم پیوند میان عدالت، هویت و مقاومت در تاریخ افغانستان بدل می‌سازد.

۲. مفاهیم

قبل از ورود به اصل بحث و پاسخ به سوال اصلی، شایسته است که مفردات عنوان مفهوم یابی گردیده و معنای منظور از آن روشن شود؛ تا خواننده در هنگام مطالعه بدنه مقاله دچار مشکل به دریافت محتوای تحقیق نشود. این مفردات شامل مقاومت، غرب کابل، عدالت و عدالت‌خواهی است.

۲-۱: مقاومت

این کلمه به معنای ایستادگی، پایداری و استواری است. (صدری افشاری و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۱۹۵)؛ معنای دیگر آن مبارزه، نبرد و کارزار است. (بعلبکی، ۱۳۸۵: ۱۰۲۴)؛ در دانش فیزیک مقاومت از جمله قطعات الکتریکی اساسی است که در مدارهای الکترونیکی بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد و نسبت به سایر قطعات نقش مهمی

دارد؛ چرا که موجب کاهش جریان الکتریکی مدار تا حد معینی می‌گردد. (جزیره سخت افزار، ۲۰۲۴: وب). ولی این معنا مورد نظر این نوشته نیست.

اصل این کلمه از ماده قَامَ، یَقُومُ، مصدرش قِيَامًا و اسم فاعل آن قَائِمٌ است که به معنای به پا خاست، برخاست و بپا خاستگی می‌باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲۹)؛ مصدر آن قاوم، قوام و مقاومه است. (معلوف، ۱۹۹۴: ۶۶۳). واژگان استقامت و مستقیم نیز از همین ماده اشتقاق یافته است که در قرآن کریم مورد استعمال زیاد دارد. تلاش نوشته بر استفاده همین محور است.

در قرآن آیاتی وجود دارد که بندگان خدا را به آن ارشاد می‌کند. مثلاً قرآن کریم می‌فرماید: «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ» (هود، ۱۱۲). پس همانگونه که فرمان یافته‌ای، استقامت کن؛ و همچنین کسانی که با تو بسوی خدا آمده‌اند (باید استقامت کنند)!. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۳۴)؛

دلیل این امر آن است که انسان در حالت ایستادگی بهتر از هر وضعیت دیگر بر اوضاع خود مسلط است، تمامی قوای خویش و افعال آن را در دست دارد و حرکات، رفتار و کردار خود را بهتر مدیریت می‌تواند و از هر جهت دارای ابهت است. بنا بر این می‌توان گفت حالت قیام در تمامی شؤون معرف شخصیت آدمی است. (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۱۱/۶۱)؛ لذا ارزش مقاومت در همین قیام است که بخش عمده زندگی انسان را به خود اختصاص داده است. بشر بدون مقاومت قادر به زندگی نیست.

هم‌چنین در قرآن کریم خداوند در چندین مورد فرموده است: «فَاسْتَقِمْ وَ لَا تَتَّبِعَنَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (یونس: ۸۹). استقامت به خرج دهید؛ و از راه (و رسم) کسانی که نمی‌دانند، تبعیت نکنید! (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۰۳)؛ مفهوم استقامت در این آیات عبارت از مقاومت است که در مقابل برخی عملکردها و رفتارهای ناعادلانه باید در پیش گرفته شود و به عنوان یک استراتژی از آن استفاده گردد.

در تفسیر همین آیه آمده است که توصیه خداوند به بندگان با ایمان این است که هرگز در برابر پیشنهادهای افراد نادان و بی‌خبر تسلیم نشوید، و از راه جاهلان نروید، بلکه کاملاً آگاهانه برنامه‌های انقلابی خود را ادامه دهید. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۹۷/۸)؛ مقاومت انگیزه حیات بشر است.

و نیز در قرآن کریم این آیه وارد شده که می‌فرماید: «فَلِذَلِكَ فَادُعْ وَ اسْتَقِمْ کَمَا أَمَرْتَ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ...» (الشورای: ۱۵). پس به همین خاطر تو نیز آنان را به سوی این آیین واحد الهی دعوت کن و آن چنان که مأمور شده‌ای استقامت نما، و از هوی و هوس‌های آنان پیروی مکن ... (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۴۸۴). در نتیجه باید گفت استقامت منبع قرآنی دارد.

تعریفی که امروز از مقاومت ارائه می‌گردد آن را به معنای عدل، اعتدال و ثبات، دانسته و تصریح شده به این که منظور از آن عبارت است از اعتقاد و اقدامی پایدار، ثابت و مستمر در چارچوب مبانی اسلام، جهت تحقق اهداف و مقاصد عالی الهی و انسانی. (ملکزاده، ۱۳۹۲: ۹۷).

به دلیل آن که مقاومت از دیدگاه قرآن، کوششی برای بازگرداندن چیزی به حالت طبیعی خود است. مقاومت‌گران سعی در آن دارند که برای تحقق مقاصد فوق در جوامع بشری استقامت کرده و مبارزه نمایند. از این لحاظ مقاومت دو رکن اساسی دارد که شامل ایمان راسخ و عمیق به خالق هستی و استفاده از تمام توان مادی برای رسیدن به آن است. (ملکزاده، ۱۳۹۲: ۹۷).

برخی از ویژگی‌های مقاومت عبارت است از فطری بودن؛ فراگیری و همه‌جانبه بودن؛ هدفدار و منظم بودن و دائمی بودن آن. هدف اصلی مقاومت، ایجاد تعادل و توازن در انسان و جامعه انسانی است. هر چند مقاومت صرفاً در برابر دشمن خارجی نیست، بلکه به مقابله با هواهای نفسانی و ناهنجاری‌های اجتماعی نیز مقاومت گفته می‌شود. چیزی که خیلی انسان به آن محتاج است. بنابراین حقیقت مقاومت یا ایستادگی و موارد مصرف آن در برابر حاکمان ستمگر و فاسدی است که جامعه در

سایه اداره ظالمانه آنان گرفتار، انحصارگرایی، تبعیض و تحقیر هستند. برای تغییر در اوضاع و به سازی شرایط کنشگران اجتماعی و رهبران پیش تاز جوامع مستضعف اقدام به ایستادگی می‌نمایند و در این راه از پیشوایان دین و الگوهای اجتماعی تأسی و تقلید می‌کنند. چون رهبران پیش کسوت با این روش افزون بر عمل به تکلیف سیاسی - الهی خویش، شیوه‌های گوناگون مبارزه را به توده‌ها نشان داده و در زمینه سیاسی به آنان آگاهی می‌دادند. (ملکزاده، ۱۳۹۲: ۹۹). جوامع بشری برای ایجاد تحول به زندگی و تغییر در سبک آن نیازمند اتخاذ این شیوه خواهد بود.

۲-۲: غرب کابل

غرب کابل منطقه عمده‌تأثیر تشیع نشین هزاره تبار است. نام اصلی آن دشت برچی است. در طول چهار دهه گذشته تحولات بسیار سنگین، خونین، فاجعه آمیز و الم باری را دیده است. مصایب غرب کابل پایانی ندارد و مردمان آن زیر سایه شوم جغد مرگ نفس می‌کشند و برای زنده ماندن خود در پویش و کوشش مستدام هستند.

این قسمتی از شهر کهن کابل (پایتخت افغانستان) در دهه هفتاد شاهد مقاومت و پایداری مثال زدنی و الگواره بود. در آن روزگار ماندن برای تثبیت هویت و مبارزه برای قبولاندن آن به دیگر طرف‌های منکر و معاند بود. از زبان رهبران احزاب و مخالفان بومی هزاره‌ها بارها شنیده می‌شد که «حرف این مردم را بعداً می‌زنیم». مردم در یک مقاومت خونبار ثابت کردند که تابع این معادله نژادی و آپارتاید قومی نمی‌گردند و خود را در مرکز تصمیم‌گیری سهیم خواهند ساخت.

پیشگام این رقابت نفسگیر شهید عبدالعلی مزاری رحمت‌الله علیه بود. طوری که از وی تعبیر به «عصاره مقاومت خونبار تشیع در افغانستان» شد. او گفت: «خواستیم که در کنار شما خونم این‌جا بریزد، در بین شما کشته شوم و در خارج از کنار شما هیچ زندگی برایم ارزشی ندارد». (مزاری، ۱۳۷۴: ۲۲۲). او بر همین عهد ماند و در میان مردم به دست گروه اسلام‌گرای قومیت

محور شهید گردید.

استقامت مردم غرب کابل دستاوردهای چشم‌گیری هم داشت. از آن جمله می‌توان به رسمیت یافتن مذهب تشیع در قانون اساسی مصوب ۱۳۸۲ اشاره کرد.

خود رهبر مقاومت به عنوان شهید وحدت ملی ملقب گردید، هزاره‌ها برای نخستین بار کاندیدای ریاست جمهوری معرفی کردند، ادارات دولتی به سمت تعدیل پیش می‌رفت، مردم جرئت مطالبه و حق محوری در امور اجتماعی را یافته بودند، کار و کاسبی کسبه کاران رونق یافت، شهر چهره نو به خود گرفت، رشد اجتماعی شتاب پیدا کرد، درب‌های مدارس، دانشگاه‌ها و حوزات علمی به روی پویندگان علم و روشنایی باز گردید و فرزندان نوپای قوم استضعاف شده اشتیاق وصف ناپذیر برای رفتن در مراکز علمی پیدا کردند و زنان در ساختار نظام سیاسی دارای حقوق تعریف شده گردیدند. (ابراهیمی، ۱۴۰۲: ۲۶۰).

امروز غرب کابل نمادی از مقاومت است. ساکنان آن بین انفجار، انتحار، آتش خشم ترورستان و خون به زندگی ادامه دادند، مراکزی مثل بیمارستان، زایشگاه، مساجد، کورس‌های آموزشی، مکتب‌خانه‌ها، تجارت‌خانه و حتی ماشین مسافری شهری آن طعمه نفرت و عداوت دشمنان این قوم مدنی گردید و هزاران انسان مظلوم هزاره قربانی شدند، ولی ماندن و می‌مانند تا از حقوق خود دفاع کنند. سریال جواز قتل این مردم ادامه دارد و هر از گاهی که دشمن عدالت، مدعیان اسلام قومیت محور تشنه خون می‌گردند، به دشت برچی رفته و با کارگزاری مواد انفجاری تعداد بیگانه‌های را به کام مرگ می‌فرستند و بدون هیچ ترسی مرتکب جنایات می‌گردند. (ابراهیمی، ۱۴۰۲: ۲۶۰).

در طول چهار دهه گذشته این مردم جنازه‌های عزیزان شان را روی دست گرفته و با مظلومیت تمام نسل‌کشی شدند. امروز علاوه بر طعمه حملات تروریستی، رسمیت مذهب، زبان و مراکز حوزات علمی خود را هم از دست داده و تبدیل به رعیت بیعتی بی‌سهم و شهروند دون پایه

بی‌امتیاز گردیده‌اند. کرسی داران انحصارگرایی قومی بدون ترس از عواقب جنایات خود به مسلخ بردن این مردم بی‌دفاع پرداخته و حتی رفتار شنیع دست درازی ناموسی را هم مرتکب می‌شوند. شکایت این مردم به خدا و فریاد دادخواهی آنان تا اقصا نقاط عالم طنین انداز است، ولی هیچ متنفسی آماده شنوایی آن نیستند.

آمار و ارقام شهدای این قوم روی تاریخ را سرخ کرده است، سینه خاک غرب کابل شرمنده از به آغوش گرفتن اجساد چاک‌چاک اطفال، زنان، مردان، جوانان و کهن سالان است. ظلم و بیدادگری که در حق این قوم روا داشته می‌شود، هنوز در هیچ جای دنیا دامنگر جوامع انسانی نبوده است. دیگر معلوم نیست که دشمنان قسم خورده و کینه توز این قوم چی بکنند که دنیا سکوت را بشکنند و در تقابل رفتار وحشیانه آنان فراتر از محکوم کردن، واکنش جدی تری نشان دهند. صفحات جراید، رسانه‌های جمعی و مطبوعات پر است از گزارش‌های کشتار و در معرض انقراض قرار داشتن قوم هزاره‌ها، ولی کرختی دنیای انسانی چنان مأیوسانه است که موجب حیرت و گزیدن انگشت به داندان می‌باشد. (ابراهیمی، ۱۴۰۲: ۲۶۴).

۳-۲: عدالت

در لغت عرب العدالة مساوی و هم معنای استقامت است. در کتاب تعریفات جرجانی آمده است که: «(عدالت) در زبان (لغت)، به معنای «راست‌روی» و «استقامت» است. اما در اصطلاح شرعی، عبارت است از پایداری و ثبات بر راه حق، از طریق دوری گزیدن و پرهیز کردن از آنچه در دین حرام شمرده شده است». (جرجانی، ۱۳۷۰: ۶۳). در تعریف دیگری که از عدالت شده این است که: «عدالت، حدّ میانه‌ای است میان ستم کردن و ستم‌پذیری. مقصودم از ستم‌پذیری آن است که انسان در به‌دست آوردن و بهره‌گیری از اموال، گاهی چنان رفتار کند که باید و گاهی چنان که نباید. فرد ستمگر در امور مالی آن است که مال را از راه‌های ناروا به دست می‌آورد، و شخص ستم‌پذیر آن است که دارایی‌اش اندک است، زیرا از

راه‌های درست کسب مال چشم‌پوشی می‌کند. اما انسان عادل در میانه این دو قرار دارد؛ مال را از راه درست به دست می‌آورد و از راه نادرست از آن چشم می‌پوشد». (جهامی، ۱۴۲۵هـ.ق: ۶۸۲).

برخی از علمای عراق گفته‌اند: عدالت عبارت است از آشکار ساختن اسلام، به شرط آن‌که شخص دچار فسق آشکار نباشد؛ بنابراین، از نظر آنان هر مسلمان ناشناخته‌ای عادل به شمار می‌آید. اما از دیدگاه ما، عدالت تنها با شناخت درونی و بررسی رفتار آشکار و پنهان فرد شناخته می‌شود. (عجم، ۲۰۰۰م: ۴۴۶).

نظر ملا صدرا این است که: « عدالت، که نیکویی و زیبایی درون انسان است، عبارت است از تهذیب اخلاق و پاک‌سازی دل از رذایل، و به کار گرفتن نیروهای شهوت، خشم و وهم در جایگاهی که برای آن آفریده شده‌اند؛ تا انسان شجاع باشد، نه بی‌پروا و نه ترسو؛ پاکدامن باشد، نه هرزه‌کار و نه بی‌تفاوت؛ و خردمند باشد، نه حيله‌گر و نه ساده‌دل». (دغیم، ۲۰۰۴م: ۵۷۸).

تعریف دیگری که از عدالت شده این است که: «عدالت عبارت است از پایبندی و استقامت بر شریعت اسلام و روش مقدس آن، به‌گونه‌ای که انسان نه با ترک واجبی، مانند ترک نماز، مرتکب گناه شود و نه کار حرامی، مانند زنا، را بدون عذر شرعی انجام دهد. و نیز گفته شده است: عدالت، حالتی درونی و ملکه‌ای نفسانی است که انسان را بر انجام واجبات و ترک محرمات وادار می‌سازد و او را بر راه تقوا پایدار می‌دارد». (۱۴۲۹، ۱: ۱۸۶).

عدالت در لغت به معنای دادگری و انصاف است؛ در

اصطلاح فقهی، «عبارت است از این که به‌طور ملکه‌های گناهان بزرگ را ترک کند و به گناهان کوچک اصرار ننماید و واجبات الهی را به جا آورده و مروّت را رعایت کند». (مروج، ۱۳۷۹ش: ۳۴۵). یکی از تعریف‌های

عدالت، این است که گفته: «حالتی درونی و پایدار در نفس انسان است که او را به تقوا و پرهیز از ناپاکی‌ها و کارهایی که خلاف مروّت و شأن انسان در نظر مردم است، وامی‌دارد». (غوری، ۱۴۲۸: ۴۸۵).

با توجه به آن چپ گذشت، خلاصه تعریف عدالت در لغت و اصطلاح به این صورت است که عدالت در لغت به معنای استقامت، دادگری و راست‌روی است، و در اصطلاح، به حالتی درونی و پایدار در انسان اطلاق می‌شود که او را به رعایت حق، انجام واجبات و پرهیز از محرمات و رفتارهای ناپسند وادار می‌سازد. عدالت نوعی استقامت بر شریعت و راه حق است که با تهذیب اخلاق، تزکیه نفس و به‌کارگیری قوای شهوت، خشم و

وهم در جای شایسته تحقق می‌یابد. انسان عادل در همه عرصه‌ها، میانه‌رو است؛ نه ستمگر و نه ستم‌پذیر، بلکه کسی است که رفتار و کردار او بر اساس تقوا، مروّت و اعتدال سامان می‌گیرد. براین اساس عدالت ملکه نفسانی است که قائم به شخص می‌باشد. به همین خاطر درجات آن نسبت به افراد بشر متفاوت و در نوسان خواهد بود.

۴-۲: عدالت خواهی

از لحاظ این که عدالت از اساسی‌ترین دغدغه‌های همیشگی بشر و از مفاهیم بنیادین اندیشه انسانی، به‌ویژه در حوزه سیاست به شمار می‌رود؛ تحقق عدالت و استقرار آن، آرزوی پایدار انسان در طول تاریخ و در همه

امروز غرب کابل نمادی از مقاومت است. ساکنان آن بین انفجار، انتحار، آتش خشم ترورستان و خون به زندگی ادامه دادند، مراکزی مثل بیمارستان، زایشگاه، مساجد، کورس‌های آموزشی، مکتب‌خانه‌ها، تجارت‌خانه و حتی ماشین مسافربری شهری آن طعمه نفرت و عداوت دشمنان این قوم مدنی گردید و هزاران انسان مظلوم هزاره قربانی شدند، ولی ماندن و می‌مانند تا از حقوق خود دفاع کنند. سریال جواز قتل این مردم ادامه دارد و هرازگاهی که دشمن عدالت، مدعیان اسلام قومیت محور تشنه خون می‌گردند، به دشت برچی رفته و با کارگزاری مواد انفجاری تعداد بیگناهی را به کام مرگ می‌فرستند و بدون هیچ ترسی مرتکب جنایات می‌گردند.

فرهنگ‌ها بوده است و همواره به‌عنوان یکی از ارزش‌های اصیل و مطلوب زندگی انسانی مورد توجه قرار داشته است. عدالت حقیقی در سرشت و فطرت انسان ریشه دارد و از این‌رو پدیده‌ای عمومی، فراتاریخی و جهان‌شمول است که در تمام ادیان، مکاتب فکری و جوامع انسانی، در هر زمان و مکانی، مورد بحث و جست‌وجو بوده و خواهد بود.

معنای عدالت در زبان‌شناسی «نهادن هر چیزی به جای خود»، «حد متوسط میان افراط و تفریط در قوای درونی» است. (معین، ۱۳۶۲، ۲: ۲۲۷۹). تعبیر دیگری که از آن شده «به تساوی تقسیم کردن است» (معلوف، ۱۹۹۴م: ۴۹۱). راغب می‌گوید: «عدالت رعایت برابری در پاداش و کیفر دادن به دیگران است، اگر عمل نیک است پاداش و اگر بد است کیفر داده می‌شود». (راغب، ۱۴۱۲: ۵۵۱). اگر این کلمه پیش‌وند کلمات دیگر قرار گیرد مفاهیم متفاوتی ارائه خواهد داد. مثل عدالت‌پیشه، عدالت‌پرور، عدالت‌جو، عدالت‌محور، عدالت‌خواه و عدالت‌خواهی که صفت دوست‌دار و خواهان عدالت است. (صدرافشاری و دیگران، ۱۳۸۱: ۸۸۷).

عدالت و عدالت‌خواهی دو سرمایه بزرگ اجتماعی است. عدالت، مهم‌ترین صفت هر انسان مؤمن و بارزترین ویژگی حکومت دینی و مردمی است. عدالت، گمشده آدمی در تمام قرون و اعصار بوده و گل‌واژه‌ای است که از عصر دود و باروت، هنوز هم هر شنونده‌ای را مسحور و هر بیننده‌ای را مبهوت و مجذوب خود می‌کند.

عدالت‌خواهی عبارت از خواستن عدالت است. عدالت‌خواهی صفت انسان‌های آزاد، مجاهد و مبارزی است که برای اعتدال در حاکمیت قانون، توزیع عادلانه سرمایه، قدرت و حاکمیت سیاسی برای شهروندان ستیزه و پیکار می‌کند. آنان مطالبات عدالت اجتماعی خود را در قالب شعار عدالت‌خواهی مطرح کرده و نظامی که در آن بی‌عدالتی، بیدادگری، ظلم، تبعیض و استبداد است را به چالش می‌کشد. به همین دلیل از نظر کارشناسی «عدالت‌خواهی، حرکت در خط انبیا و نقطه‌مقابل کفر

است». (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ۲: ۳۴۴). کسانی که با جریان عدالت‌خواهی مخالف هستند، به تعبیر قرآن آنانی می‌باشند که: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيْنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ» منکر عدالت خداوند بوده و انبیاء و خواستاران قسط را به قتل می‌رسانند. البته این خطر مانعی برای اصرار اعتدال‌جویان به اجرای عدالت نمی‌شود. (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ۲: ۳۴۴). کسانی که در این راه گام بر می‌دارند شجاعانه همه خطرها را با جان خود خریدار هستند.

عدالت‌خواهی، ریشه در تعالیم قرآن کریم دارد. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ». (نساء، ۱۳۵). ای اهل ایمان! نگهدار عدالت باشید و برای خدا گواهی دهید. براساس یافته‌های مفسران، «از آثار عدالت‌خواهی، قسط است. در جامعه‌ای که قسط هست، عدالت‌خواه هم وجود دارد. اگر عدالت نباشد، ایمان هم نیست. قسط، نتیجه‌ی عدالت است؛ مثل این‌که سرسبزی مزرعه نشان از علم و عشق باغبان است. (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۳، ۲، ۴۲). مثلاً «عدالت‌خواهی امیر مؤمنان (ع) حاکی از این است که همه‌ی وجود ایشان سرشار از عدالت بود». به این دلیل که وقتی شخصی «حقیقت‌اندیشه‌ی او عدالت‌خواهی شود، شریعت و اعماق آن را خوب می‌شناسد». (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۳، ۲: ۴۷). مطالعات شخصیت‌شناسی نشان می‌دهد که علی (ع) و پیروان او چنین ویژگی‌هایی داشتند.

این که گفته می‌شود عدالت‌خواهی شعار انسان‌های با ایمان است به این دلیل است که «شعر ارزشمند، از ابزار کارآمد برای عدالت‌خواهی، مبارزه با ظلم و حمایت از مظلوم» است. (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ۱۳، ۱۹۲). چنان که «یاد خدا و عدالت‌خواهی از بارزترین نمودهای ایمان و عمل صالح» می‌باشد. (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ۱۷: ۲۷). در واقع «عدالت‌خواهی، روحیه سودمندی است که انسان را از دچار شدن به افراط و تفریط، حفظ می‌کند». (انصاریان، ۱۳۹۸، ۲: ۱۰۵).

از نظر قرآن کریم نیز «عدالت‌خواهی خواست همه ادیان

الهی است. به این دلیل که خدای متعال فرموده است که: «لَا عُدْلَ بَيْنَكُمْ» (الشورا، ۱۵). به همین خاطر عدالت خواهان به شمول «انبیا باید حاکم و با نفوذ باشند تا بتوانند عدالت را در جامعه پیاده کنند». (قرائتی، ۱۳۸۳، ۸: ۳۸۶).

نظر به مطالب فوق در تعریف و توصف عدالت خواهی می توان گفت: عدالت خواهی گرایش درونی و کنش آگاهانه انسان برای تحقق عدالت در عرصه های فردی و اجتماعی است؛ حالتی که از فطرت الهی و عقلانی بشر سرچشمه گرفته و انسان را به سوی برقراری توازن، برابری و رعایت حق در روابط انسانی، ساختارهای قدرت و نظام های اقتصادی و سیاسی سوق می دهد. عدالت خواهی، جلوه ای از ایمان، آگاهی و مسئولیت اجتماعی است که انسان را به مقاومت در برابر ظلم، تبعیض و بی عدالتی واداشته و او را در مسیر انبیا و مصلحان قرار می دهد. در حقیقت، عدالت خواهی نه تنها مطالبه عدالت در گفتار، بلکه التزام عملی به قسط، حق مداری و اصلاح ساختارهای ناعادلانه است؛ حرکتی پویا و مستمر که در آن، انسان مؤمن با تکیه بر عقل، وجدان و وحی، برای تحقق جامعه ای متوازن، الهی و انسانی تلاش می کند.

۳. مقاومت غرب کابل و عدالت خواهی جامعه تشیع افغانستان

در این بخش از مقاله لازم است که توجه به سوال اصلی پژوهش گردیده و جهت ارائه پاسخ مناسب آن باید پیش زمینه مقاومت مورد اشاره قرار گیرد، دوره مقاومت یادآوری گردد، استوره مقاومت معرفی شود و دستاوردهای احتمالی آن به شمارش درآید.

۱-۳. پیش زمینه مقاومت

مقاومت در فرهنگ اسلامی دارای سابقه طولانی است. بعد از بعثت رسول اکرم (ص) در شهر مکه، از طرف بت پرستان قوم قریش شدید ترین نوع فشار بر مسلمانان وارد گردید، آنان ناگزیر به صبر و تحمل آن گردیدند، شکنجه، تحقیر، محرومیت و سالها تحریم در شعب ابی طالب را شجاعانه پشت سر نهادند و در مقابل آن بردباری

نشان دادند. (ذهبی، ۱۴۱۳، ۱: ۲۲۱). از آن جای که سبک زندگی و رفتار عملی پیامبر برای جامعه اسلامی به عنوان یک الگوی بی بدیل مطرح است و قرآن کریم نیز امت اسلامی را به آن ارجاع داده و فرموده است که «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (الاحزاب، ۲۱). مسلماً برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود، (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۴۱۷). برای بهبود وضعیت زندگی و مطالبه اعتدال قوانین، حقوق شهروندی و رفع تبعیض از چنگال ستم پیشگان زورگو، این روش زندگی سرمشق ملل اسلامی باید باشد و مسلمانان برای مطالبات خود به آن حضرت اقتدا باید کنند تا به خواسته های مشروع ملی، انسانی و اعتقادی خود برسند.

علاوه بر آن پیشوایان دینی، نمونه های عینی و قابل تحقیق در موضوع مقاومت هستند. حضرت علی (ع) بیش از یک ربع قرن مبارزه و ایستادگی کرد تا به حقوق مسلم خود دست یاب شد. او فرمود که: «فَصَبْرْتُ، وَفِي الْعَيْنِ قَدَيٌّ، وَفِي الْحَلْقِ شَجَاٌ»؛ پس صبر کردم در حالی که گویا خار در چشم و استخوان در گلو من مانده بود. (دشتی، ۱۳۸۹: ۲۸).

سایر آن بزرگواران هرگز دنبال سازش و تسلیم برنیامدند و از مطالبه خواست مشروع خود دست برنداشتند و در مقابل ستم کاری دستگاه های حاکم زمان خود استوار ماندن که همه آن برای جامعه و مردمی که به استضعاف سوق داده می شوند و در چمبره زیادی خواهی بیدادگران گیر می مانند، قابل عبرت آموزی است.

قرآن کریم به شدت از ستم پذیری نهی کرده و تکیه بر ستم کاران را موجب محکومیت در آتش جهنم می داند. «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (هود، ۱۱۳)؛ و بر ظالمان تکیه ننمایید، که موجب می شود آتش شما را فرا گیرد؛ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۳۴)؛ و باز خدای متعال فرموده است که «لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (بقره، ۲۷۹). نه ستم می کنید، و نه بر شما ستم وارد می شود. مقاومت به عنوان یک استراتژی مبارزاتی دارای جایگاه ارزشی در فرهنگ اسلامی است. به همین علت بعد از

سقوط اداره کمونستی و دست نشاده کابل در نیمه نخست دهه هفتاد هجری گروه‌ها و احزاب جهادی از اطراف و اکناف کشور جمع شدند. به زودی جنگ مسلحانه در گرفت و رهبری حزب وحدت اسلامی شهید عبدالعلی مزاری، صلاح را در مقاومت دید و با اعتمادی که به آموزه‌های اسلامی داشت، از شرایط دشوار آن روز مایوس نگردید و در مقابل تمام بی‌عدالتی و ستم بارگی استبداد قامت راست نمود. او می‌گفت: «اگر یک ملتی دچار گمراهی و ضلالت است، تن به ظلم داده، تن به جنایت داده، این را خدا عوض نمی‌کند تا آن وقتی که این مردم خود را عوض کند، از این اخلاق بیرون بیاید، از این جنایت بیرون بیاید». (مزاری، ۱۳۸۶: ۱۴).

۲-۳. دوره مقاومت

پیامبر اسلام بعد از بعثت سیزده سال در مکه بود و با مشرکان قریش مبارزه می‌کرد. (بیهقی، ۱۳۶۱، ۲، ۱۷۲)؛ در این مدت چنان شرایط سختی بر پیامبر (ص) و اصحاب او گذشت که زبان از بیان آن عاجز است. بر اساس نص تاریخ فشار گرسنگی به حدی رسیده بود که سعد وقاص می‌گوید: «شب‌ی از میان درّه [شعب ابی‌طالب] بیرون آمدم، در حالی که نزدیک بود تمام قوا را از دست بدهم. ناگهان پوست خشکیده شتری را دیدم، آن را برداشتم و شستم و سوزاندم و کوبیدم، بعد با آب مختصری خمیر کرده و از این طریق سه روز به سر بردم». (سبحانی، ۱۳۶۶: ۳۴۳)؛

قرآن مجید، رمز کامیابی، پیامبر (ص) را در ایمان به هدف و استقامت در طریق آن می‌داند و می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا»؛ (فصلت، ۳۰)؛ به یقین کسانی که گفتند: «پروردگار ما خداوند یگانه است!» سپس استقامت کردند، فرشتگان بر آنان نازل می‌شوند که: «ترسید و غمگین مباشید، و بشارت باد بر شما به آن بهشتی که به شما وعده داده شده است!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۴۷۰). براساس استناد تاریخی و مستند فرمایش خود امام علی (ع)، وی قریب به یک ربع قرن مقاومت و بردباری

نمود تا در نتیجه تغییر اوضاع اجتماعی و اقتضای شرایط به جایگاه خود رسید و به حق خود دست یافت. بقیه امامان مانیز سال‌های طولانی از عمر خود را در محرومیت و زندان گذراندن و حتی به مقام و منصب اداری جامعه دست نیافتند و از دنیا رفتند. شیعه بعد از آنان منتظر ظهور امام عصر (عجل) هستند که خود صبر و استقامت می‌طلبد و هنوز آن آرمان شهر الهی به وقوع نپیوسته است.

اما شهید مزاری و یاران نستوه او سه سال بسیار سخت را در کابل مقاومت کردند. وضعیت جامعه آن روز به حدی رقت بار و غمگینانه بود که تا حال بین دو طیف مخالف و موافق مورد نقد و ابرام است. هر چند سرانجام کار شهید مزاری شهادت بود. پاداشی که خداوند برای اهالی ایمان و استقامت کنندگان وعده داده است؛ ولی این طور هم نبود که هیچ دستاوری نداشته باشد. امروز بسیاری از کسانی که به راه آن شهید و مقاومت او افتخار می‌کنند، درک درست از آن روحیه سازش ناپذیری دارند و آن را دنبال می‌نمایند و هیچ وقت فریب یک مشت اغواگر را نمی‌خورند.

اساتید او که عبارت از امامین انقلاب اسلامی ایران هستند نیز در دوران مبارزات خود به شدت مقاومت کردند. از تهدید زندان، شکنجه و قتل خم به ابرو نیاوردند تا جای که امام فرمود: «من موظف به ادای تکلیف هستم و اگر لازم باشد برای انجام این کار از فرودگاهی به فرودگاه دیگر می‌روم، اما دست از مبارزه با رژیم شاه برنخواهیم داشت». (۱۵ میزان ۱۳۹۷). مبارزه بدون مقاومت به پیروزی نمی‌رسد و مؤمنان ملزم به ادامه راه انبیاء و اولیاء الهی هستند تا اهداف آنان را در روی زمین به پیروزی رسانند و آرمان‌های آنان را محقق سازند.

۳-۳. استوره مقاومت

بدون هیچ تردیدی قهرمان سناریوی استقامت غرب کابل استاد شهید، باب‌عبدالعلی مزاری (ره) (یکی از شاگردان مبارز و مجاهد امامین انقلاب اسلامی) بود. غیر از وی هیچ کسی نه چنین داعیه دارند و نه قابلیت آن را دارا بودند. این طوری نبود که شهید وحدت ملی و آرمان‌های



جهاد مقدس مردم افغانستان در دخمه‌های شهر بخزند و منتظر فرود آمدن موشک، بمباران و تهاجم خصم بمانند؛ بلکه او شدیداً به اصل جهاد و مبارزه رهایی بخش اعتقاد داشت. او و یارانش در سنگرهای نبرد عزت و دفاع از کرامت سینه سپر کرده و خواب را از چشم دشمنان مردم جهادی قوم ربوده بود.

متخصصان و صاحبان اندیشه می‌دانند که جهاد یک شبه شکل نمی‌گیرد. جهاد در دوران معاصر فرایندی است. اصلاً نمی‌تواند پروژه باشد. حقیقت جهاد توسعه است و در یک بازه زمانی طولانی اتفاق می‌افتد. مردم افغانستان نسبت به مسأله جهاد دورانی را گذرانده است. مثل رستاخیزی ملت در مقابل انگلیس که در آن مردم شیعه نقش بسیار اساسی داشتند. دشمنی استعمار انگلیس با ملت هزاره به همین بازه زمانی معطوف است.

آنان روی روحیات جامعه شرق مطالعه کردند و به این نتیجه رسیدند که تنها گروهی قومی که سنگ دل، قابل خرید، تشنه خاک و قدرت هستند، قوم پشتون می‌باشند. به همین لحاظ مردم هزاره را دشمن پنداشته و به گروه قومی افغانان امتیاز دادند.

مورد دیگر جهاد با اتحاد جماهیر شوروی بود که مردم تشیع در کوتاه‌ترین زمان ممکن مناطق خود را از حضور نیروهای بیگانه پاک کردند و خود مختاری خود را بدست آوردند. هر چند رهبران آنان در مدیریت این آزادی تجربه نداشتند و موفق نبودند، اما اصل ثمره جهاد، رهایی بخش بود که بسیار زود بدست آوردند.

پیامبر اسلام وقتی در مدینه موفق به تشکیل حکومت شد، به خوبی متوجه گردید که حراست از آن نیازمند ایجاد قدرت است. خدای متعال کمک کرد و دستور جواز مبارزه را صادر نمود. در قرآن آمده است که «أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأَنفُسِهِمْ ظُلْمًا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» (الحج، ۳۹). به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل گردیده، اجازه جهاد داده شده است؛ چرا که مورد ستم قرار گرفته‌اند؛ و خدا بر یاری آنها تواناست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ص ۳۲۵).

از مطالعه در تعالیم اسلامی بدست می‌آید که جهاد چهار عنصر اساسی دارد:

۱. تولید قدرت؛ جامعه اسلامی باید ضعف خود را به قدرت تبدیل کند؛ ناتوانی متحول به قدرت و تهدید به فرصت تغییر کند؛ چون مخاطب جهاد اسلام، امت اسلامی و مسایل آن است.

۲. سبیل الله؛ منظور از جهاد اسلام، امت اسلامی، امنیت، اقتدار عزت کرامت و حفظ جغرافیای سرزمینی، مقابله با توطئه‌های دشمنان اسلام و امت اسلامی است. این جهاد فی سبیل الله است و در این تعبیر دیگر تحقق مصلحت عمومی و دفع مفسده فی سبیل الله باید باشد؛ نه آن که صرف تصاحب قدرت، انحصار گرای و قومیت محوری ۳. ورود ضربه قاطع به دشمن؛ به این معنا که مجاهد باید بتواند دشمن را تضعیف کند، برایش محدودیت ایجاد کند تا نتواند بر علیه اسلام و امت اسلامی کاری انجام دهد.

۴. حاکمیت اسلامی؛ البته جهاد لزوماً باید برای حاکمیت اسلام و آزادی جوامع اسلامی صورت گیرد. باید رهایی بخش باشد، زیر زعامت و فرمان علمای اسلام و توأم با هدایت آنان صورت گیرد. از این جهت فرمان جهاد در دست علمای اسلام است.

شهید مزاری با توجه به مولفه‌های فوق به جهاد اسلامی باورمند بود او در این زمینه سخنان قاطع و بیان بین دارد. او به صراحت بیان داشته است که قرآن ۲۱۴ آیه در باره جهاد دارد. تمام شرایط جهاد را روشن می‌کند. کل مسأله این است که جهاد مسلحانه با جنگ و جدال دیگران فرق دارد. (مزاری، ۱۳۸۶: ۱۸)؛ وی در ادامه همین فرمایش اصول جهاد را تشریح کرده و قواعد حقوق بشری آن را آشکار می‌سازد.

در اصول فقه بحثی تحت عنوان مقدمات مفوته شده است. مثال آن در آمادگی برای سفر حج است. اگر آن مقدمات فراهم نشود حج انجام نخواهد شد. جهاد مقدمات مفوته زیاد دارد که اگر فراهم نگردد، جهاد ضایع می‌شود. میدان جهاد فقط جنگ نیست، تولید قدرت

سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، دیپلماتیک، روابط بین‌المللی دفاع حقوقی، نظری امنیتی، دفاعی ایجاد انسجام و همبستگی، میدان داری در حمایت از خط اول جبهه مقاومت، همه از مقدمات مفوته جهاد محسوب می‌شود.

امروز بعد از گذر سی و نه سال از شهادت رهبر جهادی مان باید از خود سوال کنیم که در کجای این میدان ایستاده ایم؟ و چه کاری می‌توانیم بکنیم؟ باید وظایف مان را خوب انجام دهیم. ما در عصر جهاد و ایثارگری بسر می‌بریم. در اطراف مان مقاومت‌های زیادی در حال انجام است و جوامع مثل اوکراین، فلسطین، سوریه و عراق با جهاد و مبارزه رهایی بخش به ستیزه حریف رفته‌اند. همین قومی که ما اکنون از دست آنان به ستوه آمده‌ایم با مقاومت بیست ساله به کرسی قدرت رسیده‌اند و حالی جامعه ما را به رعیت و بردگی گرفته‌اند. راه نجات از بردگی انتظار بیهوده، عزلت‌گزینی، فرار و دم‌غنمتی نیست. مسلمان باید هدفمند، با انگیزه، شجاع، آماده خدمت و فداکاری باشد. مشکل امروز ما این است که آن ابزارهای لازم را از دست می‌دهیم و نگرانی اصلی رهبر فرزانه انقلاب اسلامی نیز همین مسأله است. خوف آن می‌رود که مسلمان از همیت و ایثار باز بماند.

امروز بیش از هر وقتی دیگر جامعه هزاره به اتحاد، تجمع نیروهای فکری، جوانان غیور و تربیت سالم نیاز دارد. باید به نوستالژی مقاومت دهه هفتاد برگشت و در آثار، روحیات، غیرت و حمیت آنان مطالعه نمود و از روح فداکاری و عزتمندی آنان الهام گرفت و به تغییر سرنوشت خود معتقد بود. این پیامی است که می‌شود از گرامی داشت سالیاد و یادمانه شهیدان مان گرفت و دست رد بر این همه زبونی، جبن و ترسویی زد.

۳-۴. دستاوردهای احتمالی مقاومت

همان‌گونه که در صدر اسلام، پیامبر اکرم با استقامت خود ثابت کرد که هر ناممکنی روزی ممکن می‌گردد، می‌توان به آینده و پایان خوشی برای مقاومت امیدوار بود. در زندگی انسانی مهم خواستن است که به توانستن منجر

می‌گردد. اگر یک نگاه خیلی سطحی به وضع کنونی شود، معلوم است که در چی موقعیتی قرار داریم. تحت اداره حاکمیت آپارتاید قومی، جنسیتی و زبانی به سختی نفس می‌کشیم، از حقوق شهروندی، حق تعیین سرنوشت و مداخله در اداره کشور محروم هستیم؛ مذهب، آموزه‌های فقهی و ابزارهای آموزشی ما اعتبار ندارد؛ زبان تمدنی فارسی از رسمیت باز مانده است، مراکز آموزش عالی به غارت رفته است و کارگزاران تعالیم عالی همه متواری گردیده‌اند، مردم دل واپس و بسی ناامید گردیده‌اند. پس جهت برگشت به دوران مقاومت و نوستالژی روزهای استواری چیزی برای از دست دادن نداریم.

در حالی که تجربه ثابت کرده است که جبهه مقاومت قدرت برتر ایدیولوژیک در منطقه و جهان است و برای ساخت تمدن اسلامی نظام نوینی را شکل خواهد داد. محور مقاومت دارد مقاومت تمدنی می‌کند. خط اول آن را باید خط اول تمدنی معرفی کرد. در این مسیر باید نگاه کنیم که در کجای کار هستیم.

برای این مقاومت چند لایه لازم است. لایه اول نظریه تمدنی است که بر اثر اجتهاد فقها و منظومه فکری فقهی باید تولید شود. از این جهت خوش‌یختانه چندان دست خالی نیستیم. آیاتی دارای قدرت اجتهاد و عالم به زمان در جامعه رشد یافته و حضور دارند.

لایه دوم دولت تمدن ساز است که البته در جهان اسلام وجود دارد و تکلیفی شرعی ایجاب می‌کند که برای ایجاد آن باید کوشید یا اداره موجود را رام و اصلاح نمود.

لایه سوم رهبر تمدنی است که خود پیامبر اسلام داری این ویژگی بود و پیشوانان معصومین راهنمای دولت تمدنی هستند و علمای فرهیخته و مراجع عظام تقلید بومی هم مسایل به روز تمدنی را پاسخگو هستند و استوره پایداری غرب کابل به دنبال آن بود.

لایه چهارم امت آماده پذیرش تمدن است. مراکز علمی



رسالت آماده سازی چنین امتی را خواهند داشت. این امت لزوماً باید بر پایه عقلانیت، معنویت، عدالت، ایثار، نگاه تمدنی، ایمان، عمل صالح، اخوت، حکمت، حضور در میادین ضروری، ساخته شوند. بنابراین شایسته نخواهد بود که در کمرختی، انزوا و قطع امید تماشاچی و اعتراض‌گر بود.

ضرورت برگشت به نوستالژی مقاومت غرب کابل، به صورت دقیق چنین رسالتی را برای جامعه نخبگان مقتضی است. اکنون که در بیست و نهمین سالگرد شهادت آن پیر پشمینه پوش جسور قرار داریم، بیش از هر زمانی دیگر به اعاده یادمانه مقاومت عدالت محور مدنی تمدن ساز در جامعه خود نیازمند هستیم. فرهیختگان کشور و امید آینده جامعه اسلامی لازم است که از این رخوت عزلت‌گزینی‌رهایی‌یابند، عافیت‌طلبی و امن‌جویی را کنار زنند و به فکر نجات جامعه خود بایند.

اقتضای استمرار حرکت تکاملی دانش انسانی که آموخته ایم، الگوگیری از پیامبری که پیرو آیین آن هستیم، کتابی که راهنمای زندگی دنیایی و اخروی ماست و ستم‌بارگی که خیلی گستاخانه بر بام خانه نشسته است، ندا دارد که آخر منتظر چه باید بود؟ چه اتفاقی قرار است بیفتد؟ چی کسی وجایب ما را بنا است انجام دهد؟

تحول از بیرون نمی‌آید و اگر هم بیاید به نفع جامعه نخواهد بود، باید خود به تغییر سرنوشت خود اندیشید و راه آن را پیدا. (مزاری، ۱۳۸۶: ۱۹)؛ در قرآن کریم (رعد، ۱۱) هم این موضوع تذکر رفته است. اگر بنا باشد که وضعیت ما تغییر کند، حضور در صحنه، همراهی با جامعه و آمادگی برای رویاروی ضروری است.

نتیجه

تجربه نگاری و تحولات تاریخی الگوهای مقاومت و عدالت‌خواهی در جهان اسلام، مستدعی است که نمونه‌های آن در سطح امت اسلامی شناسایی و معرفی گردد. در پاسخ به آن نوشته‌ای که مطالعه کردید تدوین و نگارش گردید تا در آن یکی از تجربه‌های مقاومت تبیین گردد.

در این پژوهش با عنوان «مقاومت غرب کابل، نقطه عطف عدالت‌خواهی هزاره‌ها در افغانستان» کوشیدم نشان دهم که مقاومت غرب کابل تنها یک رخداد تاریخی یا نظامی نبود، بلکه تجلی اراده‌ای جمعی برای تحقق عدالت، کرامت و برابری در برابر تبعیض و حذف ساختاری بود. در این مسیر، مفاهیم مقاومت، عدالت و عدالت‌خواهی را در پیوند با بستر اجتماعی و فرهنگی جامعه تشیع افغانستان بررسی کردم و به این نتیجه رسیدم که این مقاومت، ریشه در آگاهی تاریخی و ایمان دینی مردمی داشت که عدالت را نه به‌عنوان شعار سیاسی، بلکه به‌عنوان جوهر هویت خود می‌فهمیدند. محور این آگاهی در رهبری شهید عبدالعلی مزاری تبلور یافت؛ شخصیتی که توانست عدالت‌خواهی را به‌گفتمانی ملی و انسانی بدل کند و از دل مقاومت، اندیشه همزیستی و برابری را بازآفرینی نماید. نگارش این مقاله برای من، پاسخی علمی و وجدانی به پرسشی بود که سال‌ها در ذهنم جریان داشت: چرا و چگونه مقاومت غرب کابل به نماد عدالت‌خواهی بدل شد؟ اهمیت این تحقیق در آن است که نشان می‌دهد تجربه مقاومت، هنوز در حافظه تاریخی ما زنده است و می‌تواند چراغی برای بازخوانی عدالت در امروز افغانستان باشد. اکنون، از خواننده می‌خواهم این مقاومت را نه صرفاً در گذشته، بلکه در استمرار آن در وجدان جمعی خود بازبینید و از آن برای ساخت آینده‌ای عادلانه‌تر الهام‌گیرید.

منابع

قرآن کریم

امام علی(ع)، (۱۳۸۱ش)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، انتشارات امیرالمؤمنین.

انصاریان، حسین، (۱۳۹۸ش)، تفسیر حکیم. قم - ایران، نشر دارالعرفان.

انوری، حسن، ۱۳۸۱، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۸، تهران، انتشارات بزرگ سخن.

بعلبکی، روحی، ۱۳۸۵، فرهنگ عربی - فارسی المورد، ترجمه: محمد مقدس، تهران، امیر کبیر.

مروج، حسین، (۱۳۷۹ش)، اصطلاحات فقهی، ایران، قم، انتشارات بخشایش.

مزاری، عبدالعلی، ۱۳۸۶، منشور برادری، (سخنرانی‌ها و مصاحبه و پیام‌های رهبر شهید) قم، مرکز فرهنگی □ اجتماعی سراج.

مزاری، عبدالعلی، احیاء هویت، (مجموعه سخنرانی‌های استاد شهید) ۱۳۷۴، قم، مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان.

معلوف، لوئیس، ۱۹۹۴م، فرهنگ عربی المنجد فی اللغة و الاعلام، لبنان، دار المشرق.

معین، محمد، (۱۳۸۶) فرهنگ فارسی معین، تهران، انتشارات ادینا (کتاب راه نو)

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۳، ترجمه قرآن کریم، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

ملکزاده، محمد، ۱۳۹۲، سیره سیاسی معصومان در عصر حاکمیت جور، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

منصوری لاریجانی، اسماعیل، (۱۳۸۳ش)، تفسیر علیا، قم، نشر بنیاد قرآن.

هاشمی رفسنجانی، اکبر، (۱۳۸۶ش)، تفسیر راهنما، قم، موسسه بوستان کتاب.

ابراهیمی، محمد علی، (۱۴۰۲)، ضرورت برگشت به نوستالوژی مقاومت غرب کابل، مجله خورشید عدالت، شماره ۶، مجمع علمی فرهنگی جنبش عدالت‌خواهی افغانستان.

<https://www.javanonline.ir> / جوان آن لاین، تاریخ انتشار: ۱۵ مهر ۱۳۹۷، بازدید: ۱۸ مهر ۱۴۰۴.

<https://jaziresakhtafzar.ir> / جزیره سخت افزار، ۲۰۲۴، مقاومت چیست؟ بررسی رفتار آن در مدار، وبسایت بازدید: ۲۴ بهمن ۱۴۰۲.

بیهقی ابو بکر احمد بن حسین، ۱۳۶۱، دلائل النبوة، مترجم: محمود مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۷۰هـ.ش)، التعریفات، تهران، ناصر خسرو.

جهامی، جیرار، (۱۴۲۵هـ.ق)، موسوعه مصطلحات ابن سینا (الشیخ الرئيس)، لبنان، مکتبه لبنان ناشرون.

دشتی، محمد، ۱۳۸۹، ترجمه نهج البلاغه، قم، انتشارات امیر المؤمنین (ع).

دغیم، سمیح، (۲۰۰۴م)، موسوعه مصطلحات صدرالدین شیرازی، لبنان، مکتبه لبنان ناشرون.

ذهبی، شمس الدین، ۱۴۱۳/۱۹۹۳م، تاریخ الاسلام و وفيات المشاهیر و الاعلام، بیروت، دار الكتاب العربی.

راغب، حسین، (۱۴۱۲هـ.ق)، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان - سوریه، دار العلم - الدار الشامیه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲هـ.ق، المفردات فی غریب القرآن، دار العلم الدار الشامیه، دمشق - بیروت، چاپ اول.

سبحانی، جعفر، ۱۳۶۶، فروغ ابدیت، قم، بوستان کتاب، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

سرور، ابراهیم حسین، (۱۴۲۹هـ.ق)، المعجم الشامل للمصطلحات العلمیه و الدینیة، لبنان، دارالهادی.

صدری افشاری، غلام حسین، حکمی، نسرین، حکمی، نسترن، (۱۳۸۱ش) فرهنگ فارسی معاصر، انتشارات فرهنگ فارسی معاصر، تهران، چاپ سوم.

طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۰۱هـ.ق)، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: موسوی، محمد باقر، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

عجم، رفیق، (۲۰۰۰ن)، موسوعه مصطلحات الإمام الغزالی، لبنان، مکتبه لبنان ناشرون.

غوری، عبدالماجد، (۱۴۲۸هـ.ق)، معجم المصطلحات الحدیثیه، سوریه - دمشق، دار ابن کثیر.

قرائتی، محسن، (۱۳۸۳ش)، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.

مکانیزم ملت‌سازی و وحدت ملی در افغانستان از دیدگاه شهید مزاری

محمد جواد حسینی هزاره

مقدمه

تاریخ معاصر افغانستان، روایت پرفراز و نشیب از منازعات خونین، گسست‌های اجتماعی و بی‌ثباتی مزمین سیاسی است. ریشه‌یابی دقیق این بحران‌ها نشان می‌دهد که فراتر از مداخلات کشورهای فرامرزی، حلقه مفقوده‌ای اصلی در سیاست افغانستان، ناکام ماندن روند ملت‌سازی و عدم شکل‌گیری هویت ملی فراگیر بوده است. در طول سالیان متمادی، استراتژی غالب حکومتها برای ایجاد وحدت، مبتنی بر حذف هویت‌های گوناگون قومی و مذهبی و تلاش برای یک‌سازی اجباری بوده است. سیاست انکار و حذف نه تنها به تشکیل یک ملت واحد منجر نشد، بلکه اقوام را به جزایر جداگانه در کشور مبدل ساخت و دیوارهای عظیم بی‌اعتمادی در جامعه را احیا کرد. نتیجه این رویکرد، جنگ‌های داخلی خانمان‌سوز و تبدیل شدن مفهوم «وحدت ملی» به واژه‌ای گمشده و دست‌نیافتنی در ادبیات سیاسی کشور بود.

شهید مزاری در نقطه‌ای مقابل این رویکرد (رویکرد حذف و انحصار)، ادبیات سیاسی خویش را بنا کرد. او در راستای جلوگیری از گم‌شدن مفهوم «وحدت ملی» به مبارزه پرداخت و در اوج تنش و جنگ که توپ و باروت به تنها ابزار سخن گفتن و ابزار افهام و تفهیم میان سیاسیون عصر او تبدیل شده بود سخن از پذیرش همدیگر به میان آورد. مزاری برخلاف سیاستمداران هم‌عصرش که وحدت ملی را در حد یک شعار تبلیغاتی یا ابزاری برای تحکیم قدرت خود به کار می‌بردند، آن را به یک راهکار عملی و یک مکانیزم مشخص سیاسی تبدیل نمود. به همین دلیل، بازخوانی اندیشه سیاسی وی، نه صرفاً به عنوان یک بحث تاریخی، بلکه به عنوان یک ضرورت حیاتی برای امروز و آینده افغانستان بایستی طرح و تحلیل شود.



افغانستان از مسیر شعارهای انتزاعی نمی‌گذرد، بلکه نیازمند بازتعریف ساختار قدرت بر اساس واقعیتهای موجود است. این میکانیزم بر سه رکن اساسی استوار است:

یکم- ریالیسم سیاسی: پذیرش واقعیتهای عینی جامعه

نقطه عزیمت اندیشه شهیدمزاری، رئالیسم سیاسی است. مزاری بارها در سخنرانی‌ها و مصاحبه‌هایش به این مهم توجه کرده و از پذیرش افغانستان به عنوان کشوری با تنوع عمیق قومی و مذهبی سخن گفته است. مزاری معتقد بود که بحران هویت در افغانستان ناشی از سیاست حذف، انکار و کتمان است. به همین دلیل، مزاری با طرح گزاره‌ای

«در افغانستان هیچ قومی اکثریت مطلق نیست»، دکتربین انحصارگرایی تاریخی را به چالش کشید. از دیدگاه او، اولین قدم برای ملت‌سازی به رسمیت شناختن هویت‌های متکثر است، نه تلاش برای یکسان‌سازی آن‌ها (مزاری، ۱۳۸۶).

مصادق این رویکرد واقع‌گرایانه را می‌توانیم در اصرار شهیدمزاری بر «رسمیت مذهب جعفری» و «تثبیت حقوق ملیت‌ها در قانون اساسی» ببینیم. شهید مزاری استدلال می‌کرد تا زمانی که هویت مذهبی یا قومی بخشی عظیمی از مردم افغانستان در اسناد ملی نادیده گرفته شود، آن‌ها خود را متعلق به آن ملت نمی‌دانند و این سرآغاز بیگانگی و گسست ملی است (مزاری، ۱۳۸۶). بنابراین، وحدت ملی زمانی شکل می‌گیرد که به واقعیتهای عینی جامعه تن بدهیم و زمینه را برای انعکاس تمام مؤلفه‌های قومی و مذهبی کشور در آیین نظام سیاسی، قانون اساسی و هویت ملی فراهم آوریم.

دوم- عدالت اجتماعی به مثابه چسب وحدت

این مقاله با تکیه بر منظومه فکری شهید مزاری، می‌خواهد بگوید که روند ملت‌سازی در افغانستان از مجرای زور، استبداد و کتمان هویت‌ها امکان‌پذیر نیست. بر اساس تحلیل گفته‌ها و رفتار سیاسی مزاری، می‌توان استدلال کرد که میکانیزم ملت‌سازی تنها بر دو پایه استوار است: نخست، پذیرش واقعیتهای متکثر جامعه، به این معنا که هیچ قومی اکثریت مطلق نیست و همه واقعیتهای قومی و مذهبی باید به رسمیت شناخته شوند؛ و دوم، توزیع عادلانه قدرت و ثروت، متناسب با شعاع وجود و نفوس اقوام. در ادامه به تحلیل این مهم در منظومه فکری شهید مزاری می‌پردازیم.

ارکان میکانیزم ملت‌سازی در اندیشه شهیدمزاری

شهیدمزاری بر خلاف رویکردهای سنتی که وحدت ملی را یک امر احساسی یا دستوری می‌پنداشتند، آن را یک «پروژه سیاسی» نیازمند به میکانیزم‌های دقیق می‌دانست. در منظومه فکری او، ملت‌سازی در

اگر پذیرش واقعیت‌ها شرط لازم برای ملت‌سازی است، عدالت اجتماعی، شرط کافی و قوام‌بخش آن است. در اندیشه سیاسی شهیدمزاری، وحدت ملی بدون عدالت اجتماعی، مفهوم تهی و ابزاری برای استثمار شمرده می‌شود. مزاری با صراحت بیان می‌کرد که وحدت واقعی تنها در سایه تقسیم عادلانه

امکانات و قدرت امکان‌پذیر است. شهیدمزاری برای عملیاتی کردن عدالت اجتماعی، معیار «شعاع وجودی» یعنی تناسب با نفوس و جمعیت را مطرح کرد. بر این اساس، سهم هر قوم در ساختار قدرت، تصمیم‌گیری و بودجه ملی باید متناسب با جمعیت آن قوم باشد. این فورمول، مانع انحصار قدرت توسط یک گروه و حذف گروه‌های دیگر می‌شود. جمله کلیدی و مشهور شهیدمزاری که زینت‌بخش تابلوهای و دیوارنگاری‌های پس از او شده عصاره‌ای این تفکر را بیان می‌نماید: «حقوق ملیت‌ها به معنای برادری ملیت‌هاست؛ نه دشمنی ملیت‌ها» (مزاری، ۱۳۸۶).

این گزاره، نشان می‌دهد که از دیدگاه شهیدمزاری، طرح مطالبات قومی، نه برای تجزیه کشور، بلکه برای رسیدن به یک برادری پایدار بر مبنای برابری است. از طرف دیگر، در بطن این گزاره، مفهوم حقوق ملیت‌ها نهفته است. حقوق ملیت‌های که در سراسر تاریخ افغانستان به عنوان آدمان درجه چندم حساب شده‌اند. مزاری با طرح مفهوم عدالت اجتماعی، خواست به درجه‌بندی ملیت‌ها و

شهروندان افغانستان نقطه پایان بگذارد و بگوید وحدت ملی زمانی تأمین می‌شود که عدالت اجتماعی را نیز به همراه داشته باشد.

سوم- انتخابات و مردم‌سالاری: میکانیزم حل منازعه

سومین رکن در مهندسی ملت‌سازی شهیدمزاری،

عبور از منطق زور به منطق رأی است. در دورانی که زبان غالب در افغانستان، زبان گلوله بود، شهید مزاری از معدود رهبرانی بود که انتخابات آزاد را تنها راه حل بحران مشروعیت در افغانستان می‌دانست. مزاری باور داشت که اگر عدالت اجتماعی و حقوق اقوام پذیرفته شود، دیگر نیازی به جنگ نیست و رقابت گروه‌ها باید به رقابت در صندوق‌های رأی مبدل شوند.

شهید مزاری انتخابات را میکانیزمی می‌دانست که از طریق آن، اقوام مختلف می‌توانند بدون خون‌ریزی، وزن سیاسی خود را تعیین کرده و در قدرت سهم شوند. تأکید مکرر

مزاری بر برگزاری انتخابات در مناطق آزاد شده و تعیین سرنوشت توسط مردم، نشان‌دهنده باور عمیق او به این بود که ملت‌سازی دستوری و از بالا به پایین، محکوم به شکست است و حکومت ملی باید برآیند اراده‌ای جمعی تمام شهروندان باشد (مزاری، ۱۳۸۶).

الگوی عملی وحدت ملی: تجربه حزب وحدت

تا قبل از سال ۱۳۶۸ هجری شمسی، جامعه هزاره

شهید مزاری با درک عمیق از این واقعیت که «حق‌گرفتنی است و با تفرقه نمیتوان حق گرفت» استراتژی وحدت را روی دست گرفت. او برخلاف بسیاری از رهبران که قدرت خود را در حذف رقبا می‌دیدند، قدرت را در «جمع شدن» با رقبا دید. پروسه وحدت یک شبه اتفاق نیفتاده است. بلکه مزاری با سفرهای طولانی و پرخطر به پایگاه‌های مختلف احزاب متخاصم از دره‌های دوردست دایکندی تا بلخ و بامیان و ساعت‌ها گفتگو با فرماندهان و رهبران، آنان را قانع کرد که ادامه این وضعیت به نابودی همگانی منجر می‌شود. اوج این تلاش‌ها در تابستان ۱۳۶۸ با تشکیل حزب وحدت اسلامی به ثمر نشست.

در افغانستان درگیر شدیدترین و ویرانگرترین جنگ داخلی بود. وجود بیش از هشت حزب و گروه سیاسی که هر کدام دارای تشکیلات نظامی، زندان‌های شخصی و قلمروهای جداگانه بودند، انرژی مردم را به جای مبارزه با دشمن مشترک، صرف درگیری‌های فرساینده داخلی کرده بود. شهیدمزاری در کتاب خاطرات سیاسی خویش، این دوران را تلخ‌ترین دوران تاریخ مردم خود می‌داند و شرح می‌دهد که چگونه این پراکندگی، مردم را در برابر حکومت‌های مرکزی و دشمنان خارجی آسیب‌پذیر کرده بود.

یکم- ابتکار بامیان: فرایند گذار از جنگ به صلح
شهید مزاری با درک عمیق از این واقعیت که «حق گرفتنی است و با تفرقه نمی‌توان حق گرفت» استراتژی وحدت را روی دست گرفت. او برخلاف بسیاری از رهبران که قدرت خود را در حذف رقبا می‌دیدند، قدرت را در «جمع شدن» با رقبا دید. بر اساس آنچه در خاطرات سیاسی شهید مزاری می‌خوانیم، پروسه وحدت یک شبه اتفاق نیفتاده است. بلکه مزاری با سفرهای طولانی و پرخطر به پایگاه‌های مختلف احزاب متخاصم از دره‌های دور دست دایکندی تا بلخ و بامیان و ساعت‌ها گفتگو با فرماندهان و رهبران، آنان را قانع کرد که ادامه این وضعیت به نابودی همگانی منجر می‌شود. اوج این تلاش‌ها در تابستان ۱۳۶۸ به ثمر نشست. رهبران احزاب هشت‌گانه که تا دیروز در برابر همدیگر در جنگ بودند، در یک اقدام تاریخی گردهم آمدند.

دوم- میثاق وحدت و سوگند تاریخی

نقطه عطف این رویداد، امضای سند تاریخی «میثاق وحدت» در بامیان بود. در این میثاق‌نامه، رهبران متعهد شدند که تمام تشکیلات حزبی، نظامی و سیاسی خود را منحل کرده و همگی تحت یک نام واحد (حزب وحدت اسلامی افغانستان) و یک رهبری واحد فعالیت کنند. شهید مزاری در خاطرات

خود اشاره می‌کند که این سوگند، یک پیمان اخلاقی و سیاسی بود برای پایان دادن به «انحصارگری حزبی» و آغاز بود برای «منافع جمعی».

سوم- حزب وحدت به مثابه راهنمای ملت‌سازی
تجربه تشکیل حزب وحدت، تنها یک ادغام حزبی نبود؛ بلکه یک الگوی کوچک‌سازی شده برای ملت‌سازی در سطح کل افغانستان بود. این تجربه سه کلید و راهنمای مهم را برای مردم افغانستان به دست داد. اول از همه، تجربه حزب وحدت، در واقع یک تجربه عینی عبور از هویت‌های خرد به هویت کلان بود. همانطوری که هزارها توانستند هویت‌های کوچک و متخاصم را کنار بگذارند و به یک هویت سیاسی واحد برسند، اقوام مختلف افغانستان نیز می‌توانند با حفظ تفاوت‌های فرهنگی، به یک هویت کلان ملی برسند. دوم، تجربه حزب وحدت در واقع تجربه‌ای میکانیزم تصمیم‌گیری جمعی بود. ساختار حزب وحدت (شورای مرکزی) که در آن نمایندگان تمام احزاب قبلی حضور داشتند، تمرینی برای دموکراسی و مشارکت بود. این تجربه نشان داد که اگر میکانیزم تقسیم قدرت عادلانه باشد، جنگ پایان می‌یابد. سومین پیام این تجربه، پذیرش واقعیت است. شهیدمزاری ثابت کرد که صلح زمانی پایدار می‌شود که همه طرف‌ها واقعیت وجودی یکدیگر را بپذیرند و هیچکس به دنبال حذف دیگری نباشد.

نتیجه‌گیری

بازخوانی اندیشه و کارنامه‌های سیاسی شهیدمزاری نشان می‌دهد که وحدت ملی در منظومه فکری او، نه یک تاکتیک مقطعی برای کسب قدرت، بلکه یک استراتژی بنیادین برای بقای افغانستان و گذار از بحران‌های تاریخی بوده است. مزاری با درک عمیق از بافت متکثر جامعه، مدل ملت‌سازی کلاسیک (مبتنی بر یک‌سان‌سازی اجباری و حذف تفاوت‌ها) را مردود دانست و در مقابل، الگوی وحدت در عین

کثرت را پیشنهاد نمود. همانطوری که در این مقاله بیان شد، می‌توانیم پیشنهادی شهیدمزاری برای ملت‌سازی بر سه اصل کلیدی استوار است: ریالیسم سیاسی، تأمین عدالت اجتماعی و توسل به دموکراسی و انتخابات. تجربه عملی تشکیل حزب وحدت و پیمان تاریخی بامیان، گواهی روشن بر امکان‌پذیری این الگوست. شهیدمزاری در عمل ثابت کرد که عبور از منازعات خونین و رسیدن به یک چتر واحد سیاسی، حتی در میان گروه‌های متخاصم، امر ممکن است؛ مشروط بر این آن که اراده‌ای برای پذیرش دیگری و تقسیم عادلانه قدرت وجود داشته باشد. در نهایت، می‌توان گفت که میراث سیاسی شهیدمزاری برای افغانستان امروز و فردا، یک نقشه راه روشن است. طبق این نقشه راه، تا زمانی که در ساختار سیاسی کشور، تعریف ملت بر اساس حذف بخشی از شهروندان باشد، چرخه

خشونت و بی‌ثباتی ادامه خواهد یافت. راه نجات افغانستان از منظر شهید مزاری، بازگشت به فرمول برادری برابر است؛ جایی که هیچ قومی خود را مالک انحصاری کشور نداند و هیچ شهروندی به دلیل تعلقات قومی یا مذهبی، بیگانه شمرده نشود. به باور مزاری، تنها راه حل مسأله وحدت ملی و ملت‌سازی در افغانستان، پذیرش همدیگر است.

منابع

مزاری، عبدالعلی. (۱۳۷۴). خاطرات سیاسی شهید مزاری بوسیله خودش. گردآورنده: حاجی مصطفی محمدی. ناشر: مرکز تهیه و نشر آثار شهید مزاری
مزاری، عبدالعلی. (۱۳۸۶). منشور برادری: مجموعه سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و پیام‌های شهیدمزاری. چاپ دوم، کابل: مرکز فرهنگی-اجتماعی سراج.

شهید مزاری

و دفاع از حقوق و حضور سیاسی - اجتماعی زنان در افغانستان

حسین صالحی مالستانی 

مقدمه

چکیده: زنان در طول تاریخ بشری، سرنوشت غمبار و پر چالشی را سپری کرده اند، زنان اما در کشور افغانستان، سرنوشت غمبار و زندگی اجتماعی پیچیده تری داشته، تاریخ تلخ تری بر آنان سپری شده و جریان دارد، درد مندانه، در شرایط کنونی نیز، سرنوشت متفاوت انزوای اجتماعی و سیاسی زجرآوری بر زنان و دختران افغانستانی، تحمیل گردیده است؛ گروه طالبان از سال ۱۴۰۰ شمسی برای دومین بار بر سرنوشت سیاسی جامعه افغانستان مسلط شده است. این گروه، در کنار انحصار طلبی های خود، علیه اقوام کشور، شدیدترین تزییقات را بر زندگی زنان جامعه تحمیل کرده است، آنان دختران را از حق تحصیل محروم کرده اند. از این جهت شاید بتوان گفت که زنان افغانستانی در شرایط کنونی، روزگار تلخ و غریبی را سپری می کنند که در جوامع دیگر جهان، نظیر ندارد. جامعه سنتی افغانی متعلق به یک قبیله بسته، فرهنگ زن ستیزانه قبیله ای قدیمی داشته است که امروزه بدان رنگ و لعاب ایدئولوژیک نیز داده اند، در این میان، شهید مزاری، یگانه رهبر سیاسی است که در دهه هفتاد، به رگم سایه سنگین این فرهنگ زن ستیز، در راستای تحقق عدالت و حمایت از محرومان، از حقوق و حضور زنان در اجتماع و سیاست به طور صریح، جدی و شفاف دفاع کرده و عملاً در کادر مرکزی حزب وحدت اسلامی، کمیته ای را به زنان اختصاص داده است. در این مقاله ضمن اشاره تاریخی به سرنوشت زنان، نقش و دیدگاه اسلام در این زمینه، به سازوکار دفاع استاد مزاری از حقوق و حضور زنان، پرداخته شده است.

واژه های کلیدی: شهید مزاری، حقوق زنان، حضور اجتماعی زنان، زنان و تمامیت ارضی کشور، مشارکت زنان در انتخابات، مشارکت زنان در تعیین سرنوشت، حق آموزش برای دختران.

مقدمه

مسأله حضور و مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان در جوامع مختلف بشری، از مسایل پیچیده در تاریخ زندگی اجتماعی انسان به‌شمار می‌آید، در دنیای انفجار اطلاعات و در بوغ و کرنا کردن حقوق بشر و حقوق زن، باز مسأله حقوق و حضور زن در جامعه و دخالت بر سرنوشت سیاسی اجتماعی آنان، حل نشده باقی مانده است. زنان در جامعه بشری همواره در میانه دو لبه قیچی افراط و تفریط گرفتار گشته و از هر دو طرف آسیب‌های جدی دیده‌اند. استفاده ابزاری از زن و یا پایمال شدن عزت، عفت و کرامت زنان در شرق و غرب عالم از طنزهای تلخ تاریخ زندگی بشر می‌باشد، دردمندانه، سرنوشت زنان به عنوان نیمی از پیکره نیروی انسانی جامعه بشری، هرگز به طور متعادل، منصفانه، انسانی، کرامت‌آمیز و عادلانه حل نشده است. در جوامع اسلامی به رغم دیدگاه کرامت‌آمیز اسلام به همه انسان‌ها از جمله زنان، تبعیض، مظلومیت و حق‌کشی نسبت به زنان هر از گاهی خبرساز می‌شود، متأسفانه وضعیت زنان در افغانستان حالت زجرآوری دارد، در طول تاریخ به خصوص در زیر چتر حاکمیت طالبان، خبرهای تلخی هر از گاهی از مظلومیت زنان رسانه‌ای می‌شود که قلم از انعکاس برخی گزارش‌ها شرم دارد،^۱ البته در طول چهارسال حاکمیت طالبان، خبرهای درد ناک بسیار زننده‌ای از کشور رسانه‌ای شده است و بسیاری از حق‌کشی و بهره‌کشی حیوانی و خشن علیه زنان رخ داده است که گزارش نشده است و قلم از بیان خیلی از مظالمی که بر زنان جوان جامعه می‌گذرد، شرم دارد. سوگمندانه کرامت خدادادی و عزت و عفت زنان، همواره مورد هجمه و بی‌مهری و خشونت قرار

می‌گیرد و در نتیجه زنان گیرمانده در بین دو تیغه افراط و تفریط، با فشارهای تحمیل شده بسیار دردناکی، دست و پنجه نرم می‌کنند.

در آموزه‌های مکتب اسلام نگاه به زن به عنوان عضوی از جامعه انسانی، نگاه کرامت‌آمیز و با محوریت حفظ شرافت انسانی و رعایت ظرافت خلقت زن می‌باشد، از بدیهیات تاریخ مکتب اسلام، این واقعیت است که زنان با بعثت رسول گرامی اسلام به شدت مورد حمایت قرار گرفتند و اسلام آمد به زن حیثیت و کرامت بلکه حیات داد؛ زیرا در جامعه جاهلی اعراب قبل از بعثت، تولد دختر مایه شرمساری و روسیاهی خانواده، به خصوص پدران قرار می‌گرفت و تولد دختر به عنوان اولاد نه تنها مایه خوشحالی نمی‌شد بلکه به شدت خشم پدر را در پی داشت (نحل: ۵۸) به اندازه‌ای که دختران معصوم را زنده به گور می‌کردند. اسلام آمد به داد دختران و زنان رسید و باعث نجات آنان شد، رسول گرامی اسلام برای فرهنگ سازی و تغییر ذهنیت جاهلی اعراب، عملاً به همسرش احترام می‌گذاشت و به خصوص به دخترش حضرت زهرا، بسیار فوق العاده و ویژه احترام و حرمت قایل بود. آن حضرت در منظر مردم در سفر رفتن و برگشت از مسافرت، به شکل خاص، دخترش زهرا را مورد تفقد و احترام قرار می‌داد.

رهبر شهید استاد مزاری که دانش خود را در حوزه‌های علمیه تحصیل کرده بود، با توجه و فهم روشن و منطقی از آموزه‌های دینی و سیره رسول خدا، نگاه کرامت محور به زنان جامعه داشت، با توجه به نگاه تبعیض‌آمیز به زنان در تاریخ مردسالارانه افغانستان، که زنان حتی از داشتن تذکره محروم بوده و حاکمان قبیله، حتی هویت انسانی

۱. برای اطلاع از مظالم تحمیل شده علیه زنان، همچنین مبارزه شجاعانه آنان علیه تبعیض، از جمله مراجعه شود به فصلنامه سخن صبا، بخش «فصل‌نما، گزارش‌ها و رویدادهای مهم افغانستان» شماره‌های ۴۰ تا ۵۴ که تا کنون، زمستان ۱۴۰۴ منتشر شده است و انتشار آن ادامه دارد.



خواهی در سی و یکمین سالگرد عروج و شهادت آن شهید شاهد و یاران صدیق ایشان، مسیر عدالت خواهی و اعتراض بر تبعیض‌های سیستماتیک را در آینه رهنمودهای آن رهبر دور اندیش، فرهنگی و با برنامه‌های سنجیده شده، جستجو کرده باشیم.

حق و حضور اجتماعی زنان در مکتب اسلام
برای زن، مادر بودن و اینکه او کانون مهر و معلم آدمی است، افتخار بس بزرگ و بی‌نظیر است. طنز تلخ این است که بر این معلم و کانون محبت و مهربانی، در تاریخ بشری، سرنوشتی به شدت غمبار و آمیخته با ستم و تبعیض‌های شوک‌آور جنسیتی و حیرت‌انگیز تحمیل شده است؛ از جمله در دوره جاهلیت قبل از بعثت رسول خاتم (ص)، اوج وحشت و جنایت علیه دختران اعمال می‌شد، مانند زنده به گور کردن دختران معصوم و ننگ پنداری تولد دختر برای خانواده به‌خصوص برای پدران! در تداوم این تبعیض و وحشتناک جنسیتی، نگاه افراطی و تفریطی نسبت به زنان، دو تیغه خشن قیچی بوده که عزت، شرافت و کرامت انسانی زنان را مورد حمله قرار داده است ولی «تحقیر و در هم شکستن

زن‌ها را به رسمیت نمی‌شناختند، در دهه هفتاد نیز برخی رهبران جهادی، مخالف مشارکت سیاسی اجتماعی زنان بودند، شهید مزاری با صراحت از حضور اجتماعی، تحصیل و کار زنان حمایت کرد و سیاست تبعیض‌گرای جنسیتی را به چالش کشید. او با توجه به واقعیت‌های تاریخ مبارزاتی زنان، حتی زنان را پیشقدم‌تر از رهبران جهادی در مبارزه با تجاوز ارتش سرخ شوری سابق معرفی و سیاست حذف زنان از سوی برخی رهبران جهادی را مورد نقد قرار داد. از این رو حزب وحدت اسلامی به رهبری رهبر شهید استاد مزاری تنها تشکل سیاسی در دهه هفتاد کابل بود که در مرکز تصمیم‌گیری حزب، کمیته مستقلی را به زنان اختصاص داد و عملاً زنان را به مشارکت در تعیین سرنوشت خود ترغیب کرده و از این سیاست دفاع کرد. در این مقاله ضمن مرور کوتاه بر دیدگاه اسلام به حق و حضور زنان در اجتماع، به برخی از دفاعیات جدی، صادقانه و صریح رهبر شهید استاد مزاری از حضور و مشارکت سیاسی اجتماعی زنان در کشور افغانستان، می‌پردازیم تا ضمن یادآوری از آن شهید بزرگ عدالت

شخصیت زن، تنها به عرب جاهلی منحصر نمی‌شود، بلکه در میان اقوام دیگر و حتی شاید در میان مدعیان تمدن‌ترین ملل آن زمان نیز، زن شخصیتی ناچیز داشت، غالباً با زنان به صورت یک کالا و نه یک انسان رفتار می‌شد، ولی مسلماً عرب‌های جاهلی

این تحقیر را در اشکال زننده تر و وحشتناک‌تری بر زنان تحمیل می‌کردند. تا آنجا که اصولاً نسب را به مرد مربوط می‌دانستند و مادر را تنها ظرفی برای نگاهداری و پرورش جنین، محسوب می‌کردند! چنانکه در شعر معروف جاهلی منعکس شده است: «بُنُوْنَا بَنُوْ أَبْنَائِنَا وَ بَنَاتِنَا بَنُوْهُنَّ أَبْنَاءُ الرَّجَالِ الْأَبَاعِدِ»؛ (فرزندان ما فرزندان پسران ما هستند و اما فرزندان دختران ما فرزندان پسران مردان بیگانه‌اند. جاهلیت عرب، تولد دختر را که طبق فرموده خداوند در قرآن، مایه ننگ و روسیاهی می‌پنداشتند «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهَهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ» (نحل: ۵۸)؛ چون یکی از ایشان به دختر نوید داده شود، چهره‌اش سیاه می‌گردد،

در حالی که او به شدت خشم خود را فرو می‌برد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۱: ۳۰۳).

پیامبر اسلام با این خرافه ضد انسانی، در ابعاد مختلف آن به‌طور جدی مبارزه کرد، در احادیث متعددی از پیامبر اسلام و ائمه اطهار علیهم السلام تولد دختر، تربیت دختر و داشتن آن، به عنوان یک امتیاز معنوی یاد شده است (ادامه مقاله) خود

پیامبر (صلی الله علیه وآله) عملاً با تحقیر و تبعیض زن مقابله کرد و آن حضرت، قدری به دختر خود بانوی اسلام فاطمه زهرا (علیها السلام) احترام می‌گذاشت که برای جامعه آن روز تعجب برانگیز بود، پیامبر اکرم با تمام مقام معنوی و اجتماعی که

داشت، دست دخترش را می‌بوسید، همچنین به هنگام مراجعت از سفر، به دیدار نخستین کسی که می‌رفت، دخترش «فاطمه» (علیها السلام) بود. همچنین هنگامی که می‌خواست به سفر برود آخرین خانه‌ای را که خداحافظی می‌کرد، باز خانه فاطمه (علیها السلام) بود.

در حدیثی آمده است: به پیامبر (صلی الله علیه وآله) خبر دادند، خدا به او دختری داده است، ناگهان نگاه به صورت یارانش کرد، دید آثار ناخشنودی در آنها نمایان گشت! (گوئی هنوز رسوبات افکار جاهلی از مغز آن‌ها برچیده نشده بود) پیامبر (صلی الله علیه وآله) فوراً عکس العمل نشان داده، فرمود: «مَا لَكُمْ؟ رِيحَانَةٌ أَشْمَمَهَا وَ رِزْقُهَا عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ!»؛ (این چه

حالتی است در شما می‌بینم؟! خداوند گلی به من داده آن را می‌بویم و روزی او با خدای بزرگ است (حر عاملی، ۱۵: ۱۰۲؛ ۲۱: ۳۶۵).

در حدیث دیگری از پیامبر (صلی الله علیه وآله) می‌خوانیم که فرمود: « نِعْمَ الْوَالِدُ الْبِنَاتُ، مُلَطِّفَاتُ، مُجَهِّزَاتُ، مُؤْنِسَاتُ، مُفْلِيَاتُ»؛ چه فرزند خوبی است دختر! هم پر محبت است، هم کمک کار، هم مونس

شهید مزاری برای رهایی اقشار محروم افغانستان از جمله زنان جامعه که محروم‌ترین قشر جامعه افغانستان را تشکیل می‌دهند، تمامی عمر خود را در طبق اخلاص گذاشت و در راه بیداری و حمایت از حقوق محرومان، از جمله زنان جامعه، از هیچ تلاشی دریغ نکرد او با هدف نجات مردم از یوغ بردگی و تبعیض، با صداقت و ایثار زندگی خود و خانواده خویشتن، برای ارتقای فرهنگی و بیداری مردم، تلاش هدفمند، مستمر و موثر انجام داد. شهید مزاری از حقوق و حضور مشروع و منطقی زنان در اجتماع و سیاست، با صراحت و شجاعت دفاع کرد. وی به محرومین از جمله زنان، جرئت حق خواستن و صدا بلند کردن داد که امروزه بازخورد آن را در شجاعت و جسارت زنان در صحنه‌های اعتراضی علیه استبداد می‌بینیم.



در راستای تبیین نگاه کرامت آمیز اسلام به انسان از جمله زنان، مرجع شناخته شده معاصر، تربیت شده در مکتب اسلام، آیت الله العظمی محمد اسحاق فیاض دام ظلّه العالی، جایگاه وسیعی برای زنان قایل شده است، دیدگاه ایشان در باره زنان در اثری مستقل با عنوان «جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام» منتشر شده و مطالب بنیادینی در سرفصل‌های آن مورد بررسی قرار گرفته است، مانند؛ «زن؛ رهبری، فرماندهی و قضاوت»، «زن؛ حاکمیت امت و شورا»، «زن و امر به معروف و نهی از منکر»، «زن و آزادی‌های عمومی و حقوق اساسی»، «جایگاه زن در خانواده و اجتماع»، ... تأثیرات استنباط فقهی و شرایط محیطی در حقوق زن»، «زن و مقام افتا و مرجعیت»، «حقوق متقابل زن و شوهر و تعارض آن با حقوق اساسی» و «صلاحیت حکومت اسلامی در وضع قوانین خاص در حقوق زن» در آن مورد بحث و بررسی قرار گرفته است (فیاض، ۱۳۹۳: صفحات مختلف). در این نوشته مختصر توضیح مطالب کتاب میسر نیست، خوانندگان گرامی، خود به کتاب مراجعه خواهند کرد، افزون بر آن، سرفصل‌ها، خود گویا است که ایشان جایگاه بلندی برای زنان قایل است، به عنوان نمونه، فرماندهی، حاکمیت امت، قضاوت، مرجعیت و رهبری زنان را مورد بحث و

است و هم پاک (همان، ۱۵: ۱۰۰؛ ۲۱: ۳۶۳). در حدیث سومی که از پیامبر (صلی الله علیه وآله) رسیده می‌خوانیم: «... مِنْ فَرَحِ ابْنَتِهِ فَكَأَنَّهَا أُغْتَقَ رَقَبَتُهُ مِنْ وُلْدِ إِسْمَاعِيلَ»؛ هر کس دخترش را شاد و مسرور کند، چنان است که گوئی کسی از فرزندان اسماعیل (علیه السلام) را آزاد کرده باشد (همان، ۱۵: ۱۰۲؛ ۲۱: ۵۱۴).

احترام به شخصیت زن به پیمان‌ه یادشده، قطعاً سبب آزادی زن در جامعه و پایان دادن به دوران بردگی زنان است. گرچه در این زمینه سخن بسیار است ولی از این واقعیت نمی‌توان به آسانی گذشت که با نهایت تأسف هنوز در جوامع بشری از جمله در کشورهای اسلامی، آثاری از همان رسوبات افکار جاهلی وجود دارد. در جوامع غربی نیز، گرچند ریاکارانه از آزادی زنان سخن‌ها می‌گویند و حتی دیگر کشورها را به اتهام زن ستیزی مورد هجمه قرار می‌دهند ولی واقعیت غیر از آن چیزی است که در بوغ و کرنا می‌اندازند؛ آنان نه تنها برای زنان شخصیت والائی قائل نیستند، بلکه عملاً می‌بینیم زنان را آن چنان تحقیر کرده‌اند که به صورت یک عروسک بی‌ارزش یا وسیله‌ای برای خاموش کردن آتش شهوت و یا ابزاری برای تبلیغ کالاهای تجاری شان در آورده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۱: ۳۰۳).

بررسی قرار داده است. این مباحث بلند گویای حق حضور زنان را نه تنها در اجتماع بلکه حق حضور آنان را در مناصب بزرگی مانند حاکمیت، قضاوت و مقام فتوا و مرجعیت مورد تحلیل قرار داده است. بنا براین هیچ مانعی برای تحصیل، رشد استعداد خدادادی و رسیدن زن به مقام رهبری جامعه، وجود ندارد و هرکس چنین موانعی ایجاد کند، بدعتی در مکتب اسلام مرتکب شده است. آنچه که در باره حضور زن در اجتماع مهم است، حفظ کرامت، عزت و عفت زنان است با این شرایط انسانی و کرامت‌آمیز، اصل حضور آنان نیز در تاریخ صدر اسلام محرز و مشروع بوده و نیز دلیلی بر محدودیت‌های بدعت‌آمیز علیه حضور و مشارکت زنان وجود ندارد.

اشاره به نمونه‌ای از زن ستیزی در دنیای غرب

از دنیای غرب، سرو صدای زیادی از حقوق و آزادی زن به گوش می‌رسد، به خصوص وقتی پای برخی عنعنات فرهنگی در جوامع اسلامی، مانند حجاب به میان می‌آید، صدای آنان، زیر چتر شعار آزادی زنان بلندتر می‌شود. این در حالی است که معمولاً جایگاه زن در جامعه غربی در حد کالای تجاری و ابزاری برای تبلیغات کالا تنزل داده شده است، در این وادی پر طمطراق، افزون بر بازیچه قرار دادن زن، ستم‌های بی‌شماری بر آنان روا داشته شده و می‌شود.

از جمله، در این ایام (دلو/ بهمن ماه ۱۴۰۴)، داستان وحشتناک جزیره اپستین و جنایات وحشیانه و ضد

بشری که در این جزیره وحشت و خشونت حیرت‌انگیز علیه زنان و کودکان انجام گرفته است، رسانه‌ای شده است (www.bbc.dom ۲۸ بهمن ۱۴۰۴)، در این وحشتناکه، از تجاوز به زنان و کودکان گرفته تا قطع قطع‌ه کردن آنان گزارش شده و هر روز ابعاد وحشتناکتری از آن گزارش و رسانه‌ای می‌شود، از جمله تصویر، نام و مشارکت دونالد ترامپ، رییس جمهور بولهورس و دمدمی مزاج آمریکای زیاده‌طلب، در آن پرونده شرم آور ضد انسانی، پررنگ است. قربانی اصلی در این جنایتناکه، زنان و کودکان بوده‌اند. جالب این است که جامعه مدعی حقوق بشر و آزادی انسان در ایالات متحده آمریکا، که برای دیگر کشورهای جهان نسخه حقوق بشری و آزادی و حقوق زنان و کودکان می‌پیچند، نسبت به این جنایات، از سوی آنان اعتراض جدی و درخور دیده و شنیده نمی‌شود، آنان اجازه داده‌اند شخصیت رسوا و فاسدی مانند ترامپ، با عریه کشی علیه مردم خود و دیگر کشورها، بر این کشور حکم براند و دنیا را به نا آرامی و جنگ و خشونت تهدید کند^۱. رسانه‌ای شدن این رسوایی‌ها، تشت رسوایی دنیای غرب را به نمایش گذاشته است، همچنین دروغ‌های آنان نسبت به حقوق بشر، آزادی، دموکراسی و حقوق زنان! را برای چندمین بار آشکار کرده است. متأسفانه خیلی از کشورها در منطقه خاورمیانه و آسیا، بارها فریب شعارهای دروغین غربی‌ها به

۱. برای تاریخ: در نهم اسفند/ حوت ۱۴۰۴، در حالی که بین هیأت‌های ایالات متحده آمریکا و جمهوری اسلامی ایران، چندمین دور مذاکرات غیر مستقیم با واسطه‌گری یکی از کشورهای منطقه، در جریان بود، رژیم آمریکا به سرکردگی ترامپ و رژیم کودک کش صهیونی به سرکردگی نتانیاهو، حمله نظامی علیه ایران انجام داده و دست به ترور دولتی رسوایی زدند، در اولین روز حمله تروریستی آنان، رهبر جمهوری اسلامی ایران، آیت الله العظمی خامنه‌ای و جمعی از اعضای خانواده ایشان و تعدادی از فرماندهان بلند پایه ایران به شهادت رسیدند، همچنین در برابر چشمان بشریت مدعی تمدن و حقوق بشر، به مدرسه دبستانی شجره طیبه میناب، حمله کردند که بیش از ۱۷۰ دانش آموز دختران دبستانی را به خاک و خون کشیدند. این حملات تروریستی تا کنون (۳ حمل/ فروردین ۱۴۰۵)، همچنان در شهرهای مختلف ایران ادامه دارد، البته نیروهای ارتش و سپاه جمهوری اسلامی ایران نیز تا کنون بیش از هفتاد بار پایگاه‌های آمریکا در کشورهای منطقه و نیز اسرائیل غاصب را مورد حملات کوبنده موشکی و پهپادی قرار داده است که این مقابله و دفاع همچنان جریان دارد. خدا کند جنگ و خشونت به زودی پایان یابد، صلح و امنیت در منطقه حاکم شود و شر اشرار برطرف گردد. حقیقتاً، جانان فاسد، دونالد ترامپ و نتانیاهو، ننگ بشریتند.

خصوص حاکمان زورگو و زیاده طلب آمریکا را خورده اند، آسیب‌های جبران ناپذیر نیز دیده‌اند اما تجربه نیندوخته‌اند و بارها در دام این افعی گرفتار شده و خسارت‌های جبران ناپذیر و وحشتناکی را متحمل شده‌اند که کشور افغانستان از جمله قربانیان این هیولای زیاده طلب بوده است؛ زنان افغانستان، قربانی سیاست رسوای غربی به خصوص حاکمان آمریکای جنایت‌کار است که افغانستان را در یک معامله ننگین به این وضعیت گرفتار کردند.

شهید مزاری و دفاع از حقوق محرومان در افغانستان

با توجه به سیستم سنتی، میراثی و بسته حاکمان قبیله‌گرا در افغانستان، سیاست حذف و انکار حقوق اقوام غیر پشتون، از جمله روند حاکم بر جامعه افغانستان بوده که در نظام سیاسی اجتماعی کشور جریان داشته است، این سیستم قبیله‌ای چنان در تار و پود سیاست افغانی ریشه دوانده است که حتی با عوض شدن نظام حکومتی به نام جمهوری نیز، ماهیت بسته خود را حفظ کرد، از جمله در دوره بیست ساله جمهوریت (۱۳۸۰ - ۱۴۰۰)، به رغم برگزاری انتخابات و ساز و کار به ظاهر مبتنی بر مشارکت مردمی در تعیین کادر دولتی، اما ماهیت سیاست حاکم بر همان پاشنه قدیمی قبیله محور چرخیده و استبداد بر نظام حکومتی سایه افکنده بود. قبل از آن نیز در اداره مربوط به شورای نظار و حاکمیت خود خوانده برهان الدین ربانی، همان سیاست حاکمیت قبیله و این بار با محوریت قبیله تاجیک، جریان یافت و چوکی داران مسلط، بر سیاست حذف و انکار، بر استبداد و انحصار پای فشردند و در این راه غلط سیاست، دست به جنایت و خشونت‌های کور زدند، جنگ‌های مسلسل را علیه مردم غرب کابل تحمیل کردند که ویران کردن منطقه افشار در غرب کابل و قتل عام مردم مظلوم غرب کابل، از جنایات آن دوره می‌باشد.

رهبر شهید، استاد عبدالعلی مزاری (ره)، جنبش عدالت خواهی و حق طلبی را در کشور استبداد زده تاریخی افغانستان، برای زدودن تبعیض و حمایت از تبعیض زده‌گان بنیان گذاشت. استاد مزاری، یک عنصر فرهنگی فعال و با برنامه بود، اندیشه عدالت طلبانه ایشان به خصوص در دفاع از حقوق محرومان از جمله زنان جامعه، به عنوان سرمایه اجتماعی با برکت برای مردم افغانستان به طور عام و برای مردم تبعیض دیده و با افتخار شیعه و هزاره، همچنان برای زنان، به شکل خاص مطرح است. امروزه پس از سپری شدن سی و یک سال از شهادت مظلومانه رهبر شهید استاد مزاری و شش تن از یاران با وفایش و نیز قتل و کشتار مردم مبارز و مقاوم غرب کابل، یاد، نام و اندیشه شهید مزاری نه تنها فراموش و کمرنگ نشده است، بلکه هم اندیشه عدالت خواهانه او هر روز طیف‌های گسترده‌تری از جمله زنان را جهت می‌دهد و نیز بزرگداشت سالگرد شهادت شهید مزاری با وسعت کمی و کیفی رو به رشد، با سخنرانی‌ها، نشست‌ها و کنگره‌های تخصصی و علمی بر محور اندیشه، سیره و شخصیت شهید مزاری، در تمامی قاره‌های جهان از شرق و غرب عالم، توسط مردم ما و نخبگان و صاحب اندیشه‌های ملی و بین‌المللی، تجلیل و تحلیل می‌گردد، شهید مزاری دیگر به نماد حق طلبی و عدالت خواهی تبدیل شده و راهبردها و راهکارهای ارائه شده توسط ایشان که ریشه در حق و مکتب عدل محور اسلام و نیز مطابقت با واقعیت عینی کشور افغانستان دارد، این اندیشه، با محوریت عدالت و حمایت از اقشار محروم جامعه، از جمله زنان، به عنوان راه حل منحصر به فرد قضایای پیچیده و مشکلات در هم تنیده و تاریخی افغانستان، جا باز کرده است.

شهید مزاری برای رهایی اقشار محروم افغانستان از جمله زنان جامعه که محروم‌ترین قشر جامعه افغانستان را تشکیل می‌دهند، تمامی عمر خود را در

طبق اخلاص گذاشت و در راه بیداری و حمایت از حقوق محرومان، از جمله زنان جامعه، از هیچ تلاشی دریغ نکرد او با هدف نجات مردم از یوغ بردگی و تبعیض، با صداقت و ایثار زندگی خود و خانواده خویشتن، برای ارتقای فرهنگی و بیداری مردم، تلاش هدفمند، مستمر و موثر انجام داد. شهید مزاری از حقوق و حضور مشروع و منطقی زنان در اجتماع و سیاست، با صراحت و شجاعت دفاع کرد. وی به محرومین از جمله زنان، جرئت حق خواستن و صدا بلند کردن داد که امروزه بازخورد آن را در شجاعت و جسارت زنان در صحنه‌های اعتراضی علیه استبداد می‌بینیم.

استاد مزاری پس از بیداری مردم، سراغ حاکمیت قبیله‌گرا و مستبد رفت و حکومت را به پاسخ‌گویی به خواسته‌های مردم فرا خواند. شهید مزاری، بر این امر اصرار کرد که مردم ولی نعمت دولت هستند و دولت و حاکمان وظیفه دارند برای مردم از جمله زنان جامعه بسترهای رفاه و آسایش و زندگی عزت‌مندانه را بر محور عدالت فراهم کنند. او عدالت را در مکتب امام علی (ع) آموخته بود که آن حضرت به والی خود (مالک اشتر) در سرزمین مصر فرمود: «وَأَشْرِعْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللَّطْفَ بِهِمْ، وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَان: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ، يَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلَلُ وَ تَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلَلُ وَ يَأْتِي عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَ الْخَطِيئَةِ، فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ وَ تَرْضَى أَنْ يُعْطِيَكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَ صَفْحِهِ، فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ وَ وَالِي الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ وَ اللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَلَاكَ وَ قَدْ اسْتَكْفَاكَ أَمْرُهُمْ وَ ابْتَلَاكَ بِهِمْ»؛ مهربانی به رعیت و دوست داشتن آن‌ها و لطف در حق ایشان را شعار دل خود ساز. چونان حیوانی درنده بر مردم مباحش که خوردن آنان را غنیمت شماری، زیرا مردم دو گروهند؛ یا همکیشان تو هستند یا همانندان تو در آفرینش. از آن‌ها خطاها

سر خواهد زد و علت‌هایی عارضشان خواهد شد و به‌عمد یا خطا، لغزش‌هایی خواهند کرد، پس، از عفو و بخشایش خویش نصیب‌شان ده، همان گونه که دوست داری که خداوند نیز از عفو و بخشایش خود تو را نصیب دهد. زیرا تو برتر از آن‌ها هستی و آنکه تو را بر آن سرزمین ولایت داده، برتر از توست و خداوند برتر از کسی است که تو را ولایت داده است. ساختن کارشان را از تو خواسته و تو را به آن‌ها آزموده است». (نهج البلاغه صبحی صالح: ۴۲۷). شهید مزاری با الهام از همین منطق انسانی و مهرورزانه علوی، حاکمان افغانستان را به مسئولیت‌شناسی و رعایت عدالت در برابر مردم فرا خواند و علیه انحصار و استبداد به مبارزه هدفمند با محوریت عدالت اقدام کرد.

راهبرد شهید مزاری برای خودباوری جامعه محکوم افغانستان

از جمله اقدامات حاکمان قبیله‌گرای افغانستان، ایجاد روحیه تملق در برابر حکومت و نهادینه کردن بی‌باوری بین مردم کشور به خصوص اقوام محروم کشور بود، این دسیسه باعث شده بود تا مردم مطیع مطلق حاکمان باشند و هیچ‌گاه به مطالبه حق از حکومت فکر نکنند.

رهبر شهید استاد مزاری به خوبی دریافته بود که بی‌باوری و یا باور به ناتوانی خود، مهلک‌ترین آفت، برای خاموشی، رکود و عقب ماندن یک ملت، اعم از زن و مرد جامعه می‌باشد. در افغانستان، هزاره‌ها، زنان و در کل، مجموعه مردم افغانستان در طول بیش از دو قرن و نیم، توسط حاکمان مستبد، عمدا در مسیر انحرافی رکود، بی‌باوری و از خود بیگانگی سوق داده شده بودند، تا حاکم را سایه خدا پنداشته و مطیع مطلق آنان باشند. سوگمندان، روحیه تملق مردم نسبت به حکومت و توقع بی‌جای حاکمان افغانستان بابت تملق مردم نسبت به آنان، همچنان ادامه یافته و به روند غالب در رابطه نا متعادل مردم

متجاوزان به کشور

شهید مزاری، در بین سران جهادی از پیشگامان مدافع حقوق محرومان افغانستان از جمله مدافع جدی حقوق و حضور زنان، در امور سیاسی اجتماعی بود. ایشان نه تنها در شعار بلکه عملاً، در طرح کلی حزب وحدت اسلامی از جمله برای زنان، جایگاه شایسته در نظر گرفته بود و کمیته‌ای را به زنان اختصاص داد که در بین سران احزاب در آن روزگار یک امر غریب بود. شهید مزاری (ره) در زمانی که سیاست قبیله محور افغانی پیشینه‌ی تاریخی و سنتی کاملاً مرد سالارانه داشت، از حقوق و مشارکت زنان در تعیین سرنوشت شان با شجاعت و صراحت دفاع کرد و مجاهدان منکر فعالیت‌های سیاسی زنان را به شدت به باد انتقاد گرفت و براساس دیدگاه اسلام، تساوی در خلقت زن و مرد را سنت واضح الهی برشمرد؛ ایشان از جمله، با یاد آوری و ستایش از قهرمانی‌ها و حضور فعال زنان در عرصه‌های مقاومت و جهاد علیه ارتش سرخ شوروی سابق و حکومت دست نشانده آن، حق حضور فعال زنان در عرصه‌های سیاسی اجتماعی را مورد تأکید قرار داد. استاد مزاری مخالفین حضور زنان در این عرصه‌ها را به شدت نکوهش کرده و با صراحت اعلام کرد:

«متأسفانه پس از چهارده سال مبارزه و جهاد و زجر و تکلیف، تعدادی از رهبران می‌گویند نصف از جمعیت ما (زنان) حق ندارند برای سرنوشت شان حرف بزنند ولی وقتی این‌ها در پاکستان و اروپا نشسته بودند، این خواهران قهرمان این حرکت را به وجود آورد و مردم کابل جوشید. قرآن کریم خطاب می‌کند به ناس، یعنی مردم یا ایها الناس! ... در خلقت تان هیچ تبعیضی نیست» (شهید مزاری، ۱۳۸۸: ۱۴۶ و ۱۶۸). شهید مزاری در این بیان، مبارزات زنان را برجسته کرده است؛ در این نگاه انسانی، زنان نه تنها غایب صحنه‌های اجتماعی نبوده بلکه پیشگام مقابله

و حکومت، تبدیل شده است، این رویه غلط و مخرب، عملاً جلو حق طلبی مردم از حکومت را سد کرده است. استاد مزاری برای زدودن این روند و توقف تملق در برابر حکومت و نیز ایجاد خودباوری به مردم، همواره بر شعور بالای مردم و درک اساسی و پیشتازی آنان از نظر فهم مسائیل پیرامونی و سیاسی و اجتماعی تأکید کرده است تا مردم را از نظر ذهنی و از جنبه نرم افزاری تجهیز کرده و بر ویرانه‌های بی‌باوری تحمیلی بر مردم، که از ناحیه حکومت‌های فاشیستی قبیله‌ای تحمیل و تبلیغ شده بود، نهال باور بنشانند و آن را با تلاش پیگیر خود، بارور کند. وی با تلاش‌های مستمر فرهنگی، ابتدا نگاه مردم اعم از زن و مرد را به زندگی اجتماعی و تعامل با جامعه و حکومت تغییر داد. بر نگاه حقارت آمیز و رعیت منشی و بله قربان گفتن در برابر حاکمان، مهر بطلان زد و مردم را در مسیر حق طلبی عزتمندانه فراخواند. به نظر نگارنده این سطور، محور اصلی جنبش عدالت خواهانه رهبر شهید و ماندگاری و جریان سازی آن در این نکته نهفته است که ایشان ابتدا، باورهای مردم را دچار انقلاب کرد؛ ایشان از جمله تأکید کرده است: «من از هوشیاری و درک شما مردم اطمینان پیدا کرده‌ام. این مسأله را سال گذشته هم گفته بودم که بر خلاف باور دیگران که می‌گویند مردم ما عقب مانده‌اند و از لحاظ درک سیاسی و فرهنگی پایین‌اند، من این باور را ندارم. من می‌گویم که مردم ما الحمدلله در چهارده سال انقلاب از نگاه هوش سیاسی و درک اجتماعی بسیار رشد نموده و حتی از ما مسؤولین هم جلوتراند. این را سال گذشته گفتم و به این مسأله معتقد هستم. ... به شعور و درایت و حساسیت شما مطمئن هستم» (شهید مزاری، ۱۳۷۴: ۲۵۷).

ساز و کار حضور زن در جامعه در اندیشه و سیره رهبر شهید استاد مزاری (ره)
الف. برجسته‌سازی پیشتازی زنان در مبارزه با

نهادهای حقوقی سیاسی بین‌المللی توسط شخصی رسوایی مانند دونالد ترامپ رییس‌جمهور ایالات متده آمریکا و ژاندارم قصاب او نتانیا هو، بی‌اعتبار شده است، این وضعیت حق‌کشی در کشور افغانستان نیز ادامه یافته است؛ زیرا صدای مظلومان، در این دنیای پر آشوب شنیده نمی‌شود.

تفکر متحجرانه و زن‌ستیز، در دهه هفتاد نیز بین برخی رهبران جهادی وجود داشت. شهید مزاری در برابر این دگم اندیشی ایستاد، در اندیشه بلند شهید مزاری، تمامی اتباع کشور اعم از زن و مرد حق دارند در سرنوشت سیاسی اجتماعی خود دخالت و مشارکت داشته باشند. ایشان با قاطعیت و صراحت با تبعیضات اجتماعی، از جمله با تبعیض بر مبنای جنسیت، مبارزه کرد و بر نگاه عادلانه انسانی نسبت به زنان و مردان تأکید کرد. ایشان زمانی با صراحت از احقاق حقوق زنان سخن گفت که جو حاکم بر جامعه سنتی افغانستان، کاملاً علیه حضور و مشارکت زنان در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی بود. رهبر شهید استاد مزاری تصریح کرده است: «زنان از کلیه حقوق انسانی برخوردار هستند و می‌توانند در همه‌ی عرصه‌های حیات اجتماعی سیاسی کشور فعال باشند» (شهید مزاری، ۱۳۸۸: ۳۳) یا در جای دیگر می‌گوید: «در مورد خواهرها، حقوقی را قایل هستیم که مطابق به موازین و معیارهای اسلامی باشد» (شهید مزاری، ۱۳۷۹: ۲۲۶). رهبر شهید در بیان دیگر گفته است: «ما طرفدار شرکت کلیه مردم افغانستان اعم از زن، مرد، پیر و جوان برای تعیین سرنوشت سیاسی شان هستیم» (شهید مزاری، ۱۳۸۸: ۳۹۴).

ج. اصرار هدفمند شهید مزاری بر حقوق و حضور زنان در انتخابات

انتخابات، بهترین گزینه برای مشارکت مردم در سرنوشت سیاسی اجتماعی است، برگزاری انتخابات مردمی و فراگیر، با ساز و کار درست و شفاف، نظام

با متجاوزان بوده‌اند. آنان افزون بر اعلام حضور خود، مردان را نیز برای مقاومت و مبارزه علیه تجاوز بر حیثیت و خاک و وطن، تشجیع و تشویق کرده‌اند. با این واقعیت پیشتازی و حضور فعال زنان در عرصه‌های تاریخی کشور، حالا که جهاد به پیروزی رسیده است، مجاهد مردان، بر چه منطقی منکر حقوق و حضور آنان در تعیین سرنوشت شان می‌شوند؟ استاد مزاری برای حق‌شناسی و رعایت عدالت، از مبارزات و پیشگامی زنان تمجید کرده بر حق حضور و مشارکت اجتماعی زنان بر سرنوشت شان تأکید کرده است. نکته دیگر شاهد قرآنی است که استاد مزاری بدان تمسک و استدلال کرده است و آن خطاب کلی قرآن با جمله «یا ایها الناس» است که شامل زن و مرد می‌شود، ایشان ضمن اشاره به آیه قرآن، مجاهد مردان منکر حق و حضور زنان را، به تفکر فراخوانده و کج فهمی آنان از مکتب اسلام را نقد کرده است. در مکتب انسان ساز اسلام، زن و مرد از لحاظ خون، آبرو و دیگر حیثیت‌های فردی و اجتماعی حرمت و کرامت دارند. همانگونه که کرامت انسانی مخصوص مردان نیست، مشارکت در تعیین سرنوشت خویش، نیز اختصاص به مردان ندارد.

ب. تأکید شهید مزاری بر حق دخالت زنان در تعیین سرنوشت شان

مشارکت مردمی در امر اداری و حکومتی، باعث مشروعیت نظام سیاسی می‌شود، حکومت و نظام سیاسی در صورتی پایدار و پر قدرت است که پایگاه مردمی داشته باشد، زنان به عنوان نصفی از جامعه یک واقعیت مردمی است که باید در تعیین سرنوشت خود مشارکت داشته باشند و خود را در آیین نظام سیاسی ببینند.

امروزه می‌بینیم که زن‌ها و دخترها در افغانستان، توسط گروه طالبان از جامعه منزوی گشته و سرو صدای جهانی ایجاد کرده است. اما به دلیل اینکه

سیاسی با پایه‌های وسیع مردمی را باعث می‌شود. اما انتخابات هم مانند هر پدیده سیاسی اجتماعی، در معرض آسیب‌ها و چالش‌های جدی قرار دارد و شفاف، آزاد و عادلانه برگزار شدن آن و نیز خروجی صادقانه انتخابات، ساز و کار خود را می‌طلبد.

اما پدیده انتخابات در کشور افغانستان یک پدیده نوپا در زمانه حضور شهید مزاری است، از این جهت، شهید مزاری (ره) ضمن اینکه راه حل بسیاری از چالش‌ها و مشکلات اداری و سیاسی کشور افغانستان را برگزاری انتخابات سالم می‌دانست، او برای جلوگیری از مشکلات زمان جریان انتخابات و بعد از انتخابات، بر مؤلفه‌هایی مانند عادلانه بودن، آزاد بودن، فراگیر بودن، همگانی بودن و مشارکت زنان و مردان در انتخابات تأکید دارد:

«ما معتقدیم که انتخابات باید کاملاً آزاد باشد و همه مردم افغانستان بتوانند در آن شرکت کنند. ما سیستم انحصار را به هر

شکل و شیوه آن رد می‌کنیم... این عادلانه نیست که مردان حق دارند در انتخابات شرکت داشته باشند، ولی زنان از این حق مسلم انسانی، اسلامی شان محروم باشند. همه حق دارند در انتخابات شرکت نمایند» (شهید مزاری، ۱۳۷۳: ۳۲؛ شهید مزاری، ۱۳۸۸: ۳۹۴).

شهید مزاری (ره) در شرایطی بر حضور و مشارکت زنان به عنوان نصف از پیکره جامعه اصرار و تأکید داشت که تفکر ضد حضور زنان در اجتماع در بین برخی جریان‌ها و رهبران سیاسی و سران تصمیم

گیرنده سیاسی در کشور پررنگ و پرطرفدار بود. رهبر شهید استاد مزاری (ره) با اشاره به طرح انتخاباتی حزب وحدت اسلامی افغانستان می‌گوید: «مسأله دیگری که در این طرح گنجانیده شده است، رعایت حقوق همه مردم، اعم از زن، مرد، پیر و جوان است. شاید بسیاری از

تنظیم‌ها و رهبران، تا حالا نتوانسته باشند یک بار، اعتراف کنند که نصف این جامعه را زن‌ها تشکیل می‌دهند و حق دارند که در تعیین سرنوشت آینده شان شرکت کنند و تصمیم بگیرند. در طرح حزب وحدت، این مسئله رعایت شده است» (ارزگانی و رویش، ۱۳۷۴: ۶۸-۶۹). رهبر شهید استاد مزاری، حضور و مشارکت زنان را در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی به عنوان بخشی از سیاست‌های عملی و اعلامی حزب وحدت اسلامی می‌دانست و تأکید می‌کرد که: «ما معتقدیم که زنان نصف جامعه افغانستان را تشکیل

می‌دهند و در طرح انتخاباتی که ما داشتیم، گفتیم که، زن‌ها هم حق دارند انتخاب شوند و هم حق انتخاب کردن را دارند» (شهید مزاری، ۱۳۸۸: ۲۷۸؛ شهید مزاری، ۱۳۷۹: ۲۷۸).

د. اختصاص کمیته‌ای مستقل به زنان در تشکیلات

حزب وحدت اسلامی به رهبری استاد مزاری

سوگمندها در افغانستان حقوق زن و مرد از جانب حاکمان تاریخی قبیله گرا، در طول تاریخ پایمال شده و در دوره همه حاکمان، چه پادشاهی و چه به اصطلاح دمکراتیک و جمهوری و هر عنوانی که

تفکر متحجرانه و زن ستیز، در دهه هفتاد نیز بین برخی رهبران جهادی وجود داشت. شهید مزاری در برابر این دگم اندیشی ایستاد، در اندیشه بلند شهید مزاری، تمامی اتباع کشور اعم از زن و مرد حق دارند در سرنوشت سیاسی اجتماعی خود دخالت و مشارکت داشته باشند. ایشان با قاطعیت و صراحت با تبعیضات اجتماعی، از جمله با تبعیض بر مبنای جنسیت، مبارزه کرد و بر نگاه عادلانه انسانی نسبت به زنان و مردان تأکید کرد. ایشان زمانی با صراحت از احقاق حقوق زنان سخن گفت که جو حاکم بر جامعه سنتی افغانستان، کاملاً علیه حضور و مشارکت زنان در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی بود.

داشته اند، به دلیل عدم تغییر ماهیت نظام قبیله، وجه مشترک عملکرد آنان، حق کشتی و نادیده گرفتن حقوق اولیه مردم مظلوم افغانستان اعم از زن و مرد بوده است. در این میان، زنان جامعه، روزگار تاسف‌بارتری داشته اند، محرومیت زنان به پیمان‌های بود که در برهه از تاریخ، از زنان به عنوان قوم بی‌تذکره یاد می‌شد و عملاً از سوی حکومت! برای زنان شناسنامه صادر نمی‌شد، این حرکت غیر انسانی بدین معنا بود که حکومت، برای زنان هویت مستقل قایل نبودند! امروزه باز زنان هستند که در محور حق کشتی قرار دارند، دخترها از تحصیل و کار و حضور عزتمندانه در جامعه محروم اند که صدای آن در جهان بلند است ولی گروه طالبان را گوش شنوایی نیست.

حق کشتی و تبعیض نسبت به زنان سابقه تاریخی در افغانستان دارد از جمله در دهه هفتاد شمسی که حکومت مردمی شکل نگرفته بود و احزاب مختلف در موقعیت‌های متعدد کابل تسلط داشتند و در میان احزاب مسلط بر بخش‌هایی از شهر کابل، فقط در بخشی که رهبر شهید، استاد مزاری حاکمیت داشت، (غرب کابل) پدیده‌ای به نام کمیته زنان در شورای مرکزی حزب وحدت اسلامی شکل گرفته و فعال بود؛ در شورای مرکزی حزب وحدت اسلامی که ارکان اصلی سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری‌های حزب به حساب می‌آمد، زنان عضویت و حضور فعال داشتند، در دهه هفتاد هرچند فضای آن زمان همراه با جنگ‌های تحمیلی علیه حزب وحدت اسلامی و هرج و مرج حکومت‌های محلی در گوشه کنار کشور غبار آلود بود اما شهید مزاری با دیدگاه وسیع به مسائل دینی و انسانی می‌اندیشید و زنان در اندیشه و سیره عملی ایشان جایگاه ویژه‌ای داشت. حزب وحدت اسلامی به رهبری استاد مزاری تنها تشکلی بود که رسماً برای زنان در مرکز تصمیم‌گیری حزب، جایگاه شایسته قایل شده بود، شهید مزاری در این

باره تصریح کرده است: «شورای مرکزی حزب وحدت از ده کمیته تشکیل شده که یک کمیته آن به نام خواهران است، در تشکیلات حزب وحدت هیچ‌گونه ممانعتی در عضویت خواهران نیست، با همان شرایط برادران، خواهران را نیز در نظر داریم.» (شهید مزاری، ۱۳۷۹: ۲۲۶).

ه. دفاع شهید مزاری از حق تحصیل و کار زنان

امروز تحصیل دختران و زنان از مسایل مطرح و حیاتی جامعه افغانستان است، منع تحصیل دختران و بسته شدن در دانشگاه بر روی دختران افغانستان، اعتراض بین‌المللی یافته و همه دنیا در برابر این سیاست تعجب آور موضع گرفته اند، گروه طالبان که نام اسلام را یدک می‌کشند، این محرومیت و بدعت را بر دختران مسلمان تحمیل کرده‌اند. این در صورتی است که پیامبر اسلام، تحصیل دانش را برای زن و مرد فرض بر شمرده است: از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ رَوَايَتٌ شَدِيدَةٌ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ»؛ رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فرمود تحصیل علم و دانش بر هر مرد و زن مسلمان واجب و لازم است (مجلسی، ۱۴۰۴، ۶۷: ۶۸). گرچه در کلمه ذیل حدیث (مسلمه) اختلاف روایت وجود دارد ولی قراین و مجموعه نگاه ویژه اسلام به اهمیت دانش‌اندوزی و کسب آگاهی، نشان می‌دهد که علم آموزی تبعیض جنسیتی ندارد. ولی گروه طالبان به عنوان حاکمان سرپرست کشور افغانستان، بر سیاست زن ستیزانه خود مبنی بر منع تحصیل دختران اصرار دارند.

از سوی دیگر «حق آموزش و تحصیل زنان، برابر و همانند مردان، از جمله حقوق بنیادین بشری است که در اسناد متعدد بین‌المللی بدان اشاره شده است. اکثر دولت‌ها با توجه به اسناد بین‌المللی در زمینه حق زنان بر آموزش به صورت حقوقی متعهد شده‌اند که خود را در معرض مسئولیت‌های ناشی از نقض حق ذکر شده قرار دهند. با توجه به اهمیت موضوعات

حقوق بشری در زیست بین المللی، دولت‌ها با اهتمام بیشتر بر این امور، توسعه یافتگی و مدنیت خود را به نمایش می‌گذارند. همانطور که در بیانیه ... شورای امنیت سازمان ملل متحد آمده، ممنوعیت تحصیل و آموزش زنان بیانگر زیر پا نهادن و عدم احترام به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی زنان افغانستانی است. حکومت طالبان مکلف است بر اساس اصل تعهد به احترام، از هرگونه اقدام یا مانعی که موجب سلب حق آموزش برابر زنان می‌شود، پرهیز کند. حال باید دید که آیا تمامی اعضا از چنین اقدام رسمی شورای امنیت سازمان ملل حمایت خواهند کرد یا خیر؟ (سیدناصری، ۷، ۱۲، ۱۴۰۱: ۷).

«شهید مزاری در همان دهه هفتاد نیز با مشابه چنین سیاست زن ستیزانه رو برو بود، در واقع این فرهنگ یک قبیله است که به نام اسلام بر زنان و دختران تحمیل می‌شود، استاد مزاری در باره تحصیل زنان گفته است: «زن با حجاب می‌تواند اداره برود، کار کند و تحصیل کند، ما برای زن‌ها غیر از محدودیت‌های اسلامی هیچ محدودیتی را نمی‌خواهیم» (شهید مزاری، ۱۳۷۹: ۲۲۶). البته محدودیت اسلام مبتنی بر حفظ کرامت، عزت و عفت زنان است، زنان نباید در ادارات و اجتماع، بازیچه هوا و هوس مردان مریض قرار بگیرند. آنان با حفظ عزت و عفت و احترام، حق حضور در اجتماع و سیاست را دارند.

جاودانگی رهبر شهید استاد مزاری در قلب نسل‌ها
رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری، بابت پاکدستی، ایمان به مبداء غیب و توکل راستین بر قدرت الهی، صداقت با مردم و هوشمندی در نشان دادن راه بیرون رفت از بحران انحصار و تبعیض و درنهایت ذوب بودن در عدالت و صداقت در عدالت طلبی، در میان نهادهای مختلف فرهنگی و دانشگاهی، بین محصلین علوم دینی و دانشگاهی و توسط توده مردم

از اقشار مختلف، اعم از زنان و مردان، هر روز محبوبیت بیشتری یافته است، با گذشت سه دهه از شهادت رهبر شهید، برگزاری صدها نشست علمی و تخصصی همه ساله، در گوشه و کنار جهان به شکل وسیع و گسترده بابت تجلیل از شخصیت، اندیشه و سیره شهید مزاری، نشان دهنده وسعت و فراگیری ابعاد اندیشه عدالت طلبانه و وسعت شخصیت و بلند نظری آن شهید والا مقام است. اندیشه عدالت محور شهید مزاری امروزه به عنوان یک سرمایه اجتماعی نه تنها برای جامعه شیعه و هزاره بلکه برای تمامی عدالت خواهان و عموم ملت افغانستان مطرح و مورد توجه مردم ما از جمله زنان جامعه است. این وسعت و بزرگی و موج آفرینی مکتبی و مردمی شهید مزاری، برای رهروان راه عدالت خواهی مایه عزت و افتخار و نیز فرصت و الگو و راهنما است، همچنین برای بدخواهان ایشان، مایه خجلت و شرمساری است که در راه عدالت خواهی او سنگ اندازی کردند. معاندان مکتب عدالت خواهی شهید مزاری، با یاوه سرایی‌ها و هزیان‌های ننگین، عملاً به ذلت و خواری خود اذعان می‌کنند. اما این قول خداوند علیم و حکیم است که: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا (سوره مریم، آیه ۹۶)؛ کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند به زودی [خدای] رحمان برای آنان محبتی [در دل‌ها] قرار می‌دهد.

نتیجه

در مکتب اسلام انسان بما هوانسان، اعم از زن و مرد، دارای کرامت و عزت است، اسلام برای زنان و مردان کرامت و عزت آورده و انسان را از بردگی و سرسپردگی به سمت عزت و زندگی کریمانه دعوت کرد. اسلام با با روند بردگی مردان و زنده به گور کردن دختران، به مبارزه علنی پرداخت. رسول گرامی اسلام خود، عملاً به تکریم زن مبادرت کرد؛ آن حضرت، در جامعه زن ستیز جاهلیت عربی که

منابع

- دختران خود را زنده به گور می‌کردند، با حضرت خدیجه، زنی که حضور اجتماعی داشت و به تجارت مشغول بود، ازدواج کرد و به او احترام قایل بود. آن حضرت همچنین در جوی که زنده به گورکردن دختران به فرهنگ جاهلیت عرب تبدیل شده بود، دخترش حضرت زهرا (س) را مادر پدر خوانده و به همان اندازه او را تکریم می‌کرد.
- شهید مزاری نیز که تربیت شده مکتب اسلام راستین است، در جامعه مرد سالار و بسته افغانستان، از حقوق و مشارکت منطقی و مشروع دختران و زنان در عرصه‌های مختلف تحصیل، کار، مبارزه و دفاع از وطن، مشارکت در مسایل کلان اجتماعی و سیاسی، مشارکت در مراکز تصمیم‌گیری و نیز مشارکت در انتخابات، انتخاب کردن و انتخاب شدن، به صراحت دفاع کرد و عملاً در مرکز تصمیم‌گیری حزب وحدت اسلامی، از احزاب موثر دهه هفتاد شمسی در افغانستان، کمیته‌ای را به زنان اختصاص داد که تعدادی از زنان در آن کمیته، عملاً حضور فعال و موثر داشتند. بنا بر این، آبار تاید جنسیتی علیه زنان، از نگاه اسلام و به تبع از آیین انسانی اسلام، از منظر شهید مزاری، مردود است. شهید مزاری با فهم درست از مکتب اسلام، زن ستیزی را شرعاً و عرفاً مردود یرشمرده و عقلاً محکوم می‌دانست. شایسته است، با بیداری و حضور مردم کشور، ریشه تبعیض در کشور برچیده شود چه علیه اقوام محروم و چه علیه زنان جامعه افغانستان و این نیاز به همدلی و تلاش جمعی مردم دارد که شهید مزاری منادی این چنین حضور و همدلی و دارای راهبرد و راهکارهای مشخص در این زمینه بوده و راهنمایی‌های او در آثار برجای مانده از ایشان، راهگشای نسل‌ها، از جمله زنان و دختران جامعه است.
۱. ارزگانی و عزیز رویش (۱۳۷۴)، سخنانی از پیشوای شهید (ره) تهیه‌کنندها، ارزگانی و عزیز رویش، اسلام آباد، کانون فرهنگی رهبر شهید (ره)، چاپ اول؛
۲. حر عاملی، محمد بن حسن بن علی، وسائل الشیعه، قم، آل‌البیت [بی‌تا]؛
۳. سیدناصری، محمد مهدی، (۱۴۰۱)، طالبان و منع تحصیل زنان در افغانستان از منظر اسناد حقوقی بین المللی، روزنامه اطلاعات، یکشنبه ۱۷ سفند ۱۴۰۱ ۵ شعبان ۱۴۴۴ ۲۶ فوریه ۲۰۲۲، سال نودوهفتم - شماره ۲۸۳۴۷؛
۴. شهید مزاری، عبدالعلی، (۱۳۷۳)، فریاد عدالت (مجموعه مصاحبه‌های حجت الاسلام والمسلمین استاد مزاری...، به کوشش عبدالله غفاری لعلی، قم؟، موسسه شهید سجادی؛
۵. شهید مزاری، عبدالعلی، (۱۳۷۹)، منشور برادری (مجموعه سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های رهبر شهید (ره)، قم، بنیاد رهبر شهید؛
۶. شهید مزاری، عبدالعلی، (۱۳۷۴)، احیای هویت (مجموعه سخنرانی‌های استاد شهید عبدالعلی مزاری (ره)، قم، سراج؛
۷. شهید مزاری، عبدالعلی، (۱۳۸۸)، چراغ راه (سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های برگزیده از رهبر شهید بابه مزاری (ره)، گرد آورنده رضا ضیایی، اروپا، بنیادرهبر شهید بابه مزاری، نمایندگی اروپا؛
۸. فیاض، محمد اسحاق، (۱۳۹۳)، جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، ترجمه محمد سرور دانش، تهران، عرفان.
۹. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفا؛
۱۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۵۱.
۱۱. www.bbc.com ۱۴۰۴ / ۱۱ / ۲۸

تبیین رابطه مشارکت سیاسی و ثبات ملی در افغانستان

در اندیشه شهید مزاری

محراب‌علی دانش 

چکیده

ثبات سیاسی در تاریخ معاصر افغانستان همواره گوهری نایاب بوده که همواره ریشه در ساختار انحصاری قدرت و نادیده گرفتن واقعیت‌های اجتماعی این کشور دارد. هدف این مقاله، تبیین رابطه میان "مشارکت فراگیر" و "ثبات سیاسی" از منظر شهید عبدالعلی مزاری است. سوال اصلی این است که در اندیشه ایشان، چگونه مشارکت تمامی اقوام و گروه‌ها می‌تواند منجر به نظم پایدار شود؟

این پژوهش با روش "توصیفی و تحلیلی" نشان می‌دهد که شهید مزاری بر خلاف الگوهای مرکزگرا، ثبات را نه در "غلبه یک گروه بر دیگران" بلکه در "عدالت اجتماعی" و "پذیرش تکثر" جستجو می‌کرد. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که در منظومه فکری ایشان، مفاهیمی چون تشکیل دولت ملی، نظام فدرالی بیق‌یقا غیرمتمرکز، و توزیع عادلانه قدرت، ابزارهای اصلی تبدیل تقابل‌های قومی به همکاری‌های ملی هستند. در نهایت، این مقاله به این نتیجه می‌رسد که از دیدگاه مزاری، ثبات سیاسی در افغانستان تنها در پرتو پایان ستم ملی و به رسمیت شناختن هویت‌های گوناگون و تأمین مشارکت سیاسی معنادار

برای همگان (بدون تبعیض) امکان‌پذیر است. در واقع فرضیه اصلی این است که انحصار قدرت و اعمال تبعیض سیستماتیک جنسیتی و قومی، با تضعیف سرمایه اجتماعی، مشروعیت سیاسی، کشور را به سمت بحران بازگشت به منازعات و فروپاشی اجتماعی و سیاسی و ملی سوق می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: افغانستان، شهید مزاری، مشارکت فراگیر، ثبات سیاسی، عدالت اجتماعی، توزیع قدرت.

مقدمه

افغانستان به عنوان کشوری با بافت اجتماعی موزائیکی و تنوع ریشه‌دار قومی، در طول تاریخ معاصر خود همواره با بحران "ثبات سیاسی" دست و پنجه نرم کرده است. نگاهی به سده‌های اخیر نشان می‌دهد که فقدان یک نظام سیاسی فراگیر و اصرار بر مدل‌های حکمرانی انحصاری، نه تنها منجر به نظم پایدار نشده، بلکه چرخه‌ای از منازعات خونین، بی‌ثباتی مزمن و فروپاشی‌های پی‌درپی را به دنبال داشته است. در این میان، مسئله اصلی پژوهشگران سیاسی این است که چگونه می‌توان میان تکثر اجتماعی و نظم سیاسی پیوندی برقرار کرد که منجر به صلح پایدار شود؟

در میان نظریه‌پردازان ورهبران سیاسی افغانستان، شهید عبدالعلی مزاری جایگاهی منحصر به فرد دارد. ایشان با درک عمیق از گسست‌های تاریخی و اجتماعی جامعه، ریشه بی‌ثباتی را نه در نفسِ تنوع قومی، بلکه در "انحصارطلبی" و "حذف سیستماتیک" جستجو می‌کرد. در اندیشه سیاسی مزاری، ثبات سیاسی یک پدیده انتزاعی یا تحمیلی نیست، بلکه محصولی مستقیم است مشارکت فراگیر و عدالت اجتماعی است. او بر این باور بود که هیچ ثباتی در افغانستان پایدار نخواهد ماند مگر آنکه تمام هویت‌های قومی و مذهبی خود را در آینه قدرت ببینند و احساس تعلق به ساختار سیاسی پیدا کنند.

شهید مزاری با طرح شعار معروف "می‌خواهم دیگر هزاره بودن جرم نباشد" در حقیقت لزوم عبور از شهروندی درجه دو به شهروندی برابر را فریاد می‌زد. او با نقد ساختارهای متمرکز و استبدادی، مدلی از مشارکت را پیشنهاد می‌کرد که در آن قدرت از انحصار یک گروه خاص خارج شده و میان لایه‌های مختلف جامعه توزیع شود. از دیدگاه او، مشارکت فراگیر تنها یک انتخاب اخلاقی نیست، بلکه یک "ضرورت استراتژیک" برای بقای ملی و دستیابی به ثبات سیاسی است.

این نوشتار در صدد است با واکاوی گفتمان سیاسی شهید مزاری، رابطه علی میان مشارکت سیاسی گروه‌های اجتماعی و تحقق ثبات در افغانستان را تبیین کند. اهمیت این بحث در شرایط کنونی جامعه افغانستان بیش از هر زمان دیگری برجسته است؛ چرا که تجربه نشان داده است هرگونه تلاش برای استقرار نظم بدون در نظر گرفتن اصل مشارکت، محکوم به شکست و بازگشت به نقطه صفر بی‌ثباتی است.

سوال اصلی این نوشتار آن است: که مؤلفه‌های مشارکت فراگیر در اندیشه مزاری چیست و این مؤلفه‌ها چگونه به بازتولید ثبات سیاسی در یک جامعه چندپاره کمک می‌کنند؟

فرضیه این تحقیق: به نظر می‌رسد در اندیشه سیاسی شهید مزاری، ثبات سیاسی در افغانستان تابعی از میزان

مشارکت فراگیر و عادلانه گروه‌های قومی و مذهبی در ساختار قدرت است؛ به گونه‌ای که ایشان بر این باور بود که گذار از ساختار انحصاری به مدل توزیع عادلانه قدرت (از طریق به رسمیت شناختن هویت‌های قومی و مذهبی و نفی برتری‌طلبی نژادی)، تنها راهکار عملی برای پایان دادن به چرخه‌ی منازعات و دستیابی به یک نظم پایدار و ملی است. روش تحقیق در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای و متن سخنرانی‌های رهبر شهید بابه مزاری (ره)، به آزمون فرضیه فوق می‌پردازد.

مفاهیم و چارچوب نظری:

تعریف علمی مشارکت سیاسی

مشارکت سیاسی، در علوم سیاسی از جمله مفاهیم کلیدی و بسیار پرکاربرد است. در علوم سیاسی، مشارکت سیاسی به فعالیت‌های داوطلبانه شهروندان برای تأثیرگذاری بر انتخاب رهبران و سیاست‌های عمومی اطلاق می‌شود. دوتن از برجسته‌ترین دانشمندان علم سیاست می‌گویند: مشارکت سیاسی، فعالیت شهروندان عادی است که به قصد تأثیرگذاری بر تصمیم‌گیری‌های دولت مردان صورت می‌گیرد. (هانتینگتون، ۱۳۷۹: ۲۳)

پس بنابر تعریف علوم سیاسی؛ مشارکت سیاسی به معنای درگیر شدن اعضای جامعه در سطوح مختلف سیستم سیاسی برای تعیین سرنوشت جمعی است. این مشارکت از "رای دادن" آغاز شده و تا "تصدی مناصب حکومتی" و "حق اعتراض" ادامه می‌یابد. (بشریه، ۱۳۸۰: ۳۱۴)

بنابراین، دکتر بشیریه معتقد است که مشارکت سیاسی واقعی، تنها در بستری از "جامعه مدنی" و "توزیع عادلانه قدرت" شکل می‌گیرد و بدون آن، مشارکت به صورت توده‌ای و ابزاری در می‌آید که منجر به ثبات نخواهد شد

مشارکت سیاسی از دیدگاه شهید مزاری

شهید مزاری مشارکت سیاسی را نه یک امتیاز، بلکه یک "حق انسانی و الهی" می‌دانست که ریشه در نفی نظام‌های انحصاری و استبدادی دارد. او مشارکت را راهکار عبور از وضعیت "رعیت" به وضعیت "شهروند" می‌دید.



اندیشه مزاری مشارکت بر مبنای "عدالت میان‌گروهی" است. (لعل‌زاد، ۱۳۹۰: ۱۱۲)

در تحلیل گفتمان مزاری؛ او مشارکت را نه در قالب لیبرالیسم فردگرا، بلکه در قالب یک نظام کثرت‌گرا "پلورالیستی" تعریف می‌کند که در آن گروه‌های اجتماعی به عنوان واحدهای سیاسی به رسمیت شناخته می‌شوند تا ثبات از پایین به بالا شکل بگیرد.

تعریف علمی ثبات سیاسی

در علوم سیاسی، ثبات سیاسی به معنای ظرفیت یک نظام برای مدیریت تضادها، تداوم عملکرد نهادهای حکومتی و پیش‌بینی‌پذیری رفتار سیاسی بدون توسل به خشونت گسترده تعریف شده است.

ولی تعریف دقیق آن؛ ثبات سیاسی وضعیتی است که در آن تغییرات سیاسی در چارچوب قانون رخ می‌دهد و نظام از چنان "مشروعیتی" برخوردار است که گروه‌های اجتماعی برای رسیدن به قدرت، مسیرهای مسالمت‌آمیز را بر جنگ ترجیح می‌دهند. (عالم، ۱۳۹۴: ۳۸۲)

از لحاظ تبیین علمی؛ دکتر عالم معتقد است ثبات سیاسی صرفاً به معنای "نبود جنگ" نیست، بلکه به معنای وجود وفاق ملی بر سر قواعد بازی سیاسی است. اگر بخشی از

بنابراین، مشارکت سیاسی در اندیشه مزاری بر دو پایه استوار است: ۱ رسمیت هویت‌ها و ۲ حضور در ساختار تصمیم‌گیری. او معتقد بود تا زمانی که هویت یک قوم انکار شود، مشارکت آن قوم در سیاست معنا نخواهد داشت. ما می‌گوییم که در افغانستان باید مشارکت ملی به معنای واقعی کلمه تأمین شود. ایشان می‌گوید: یعنی هر فرد از هر قوم و نژادی، بر اساس شعور سیاسی و توانمندی‌اش، حق داشته باشد در بالاترین سطوح تصمیم‌گیری کشور حضور یابد. مشارکت سیاسی برای ما یعنی پایان دادن به دوران حاکمیت تک‌قومی در این کشور. (مزاری، ۱۳۷۴: ۲۳۸)

از نظر شهید مزاری، پیوند ثبات سیاسی با مشارکت سیاسی "ضامن ثبات" است. او می‌گوید: "جنگ زمانی تمام می‌شود که هیچ‌کس احساس نکند از صحنه سیاست کنار زده شده است. اگر همه مشارکت داشته باشند، همه خود را در حفظ نظام مسئول می‌دانند. (همان، ۱۳۷۴: ۲۴۱)

تفاوت مشارکت در اندیشه مزاری با مدل‌های غربی در حالی که در علوم سیاسی کلاسیک (مانند نظریات رابرت دال) مشارکت بر مبنای «رقابت فردی» است، در

جامعه خود را از قدرت محروم ببیند، ثبات به یک آرامش اجباری و موقت تبدیل می‌شود.

ثبات سیاسی در اندیشه شهید مزاری

شهید مزاری برخلاف حاکمان وقت که ثبات را در "سرکوب مخالفان" و "تمرکز قدرت" می‌دیدند، ثبات را محصول رضایت همگانی و "عدالت‌ساختاری" می‌دانست. از نظر مزاری، ثبات سیاسی در افغانستان یک پدیده امنیتی نیست، بلکه یک پدیده حقوقی-اجتماعی است. او معتقد بود ثبات زمانی حاصل می‌شود که "رابطه حاکم و رعیت" به "رابطه دولت و شهروند" تبدیل شود. (مزاری، ۱۳۷۴: ۲۰۸)

استاد مزاری در سخنرانی در مورد ریشه‌های بحران افغانستان می‌گوید: ما می‌گوییم تا زمانی که حقوق ملیت‌ها تأمین نشود، صلح و ثبات در این کشور تأمین نمی‌شود. ثبات با زور و تفنگ به دست نمی‌آید؛ ثبات آن زمانی می‌آید که هیچ برادری بر برادر دیگر خود برتری طلبی نکند و همه در سرنوشت کشور شریک باشند. (همان، ۲۱۶)

در پیوند میان مشارکت و ثبات: شهید مزاری بر این باور بود که انحصارطلبی دشمن ثبات است. انحصارطلبی عامل اصلی جنگ و بی‌ثباتی است. اگر می‌خواهید افغانستان آرام شود، باید دست از انحصار بردارید و بگذارید همه مردم در قدرت سهیم شوند. آن وقت است که هیچ‌کس علیه نظام سلاح بر نمی‌دارد (همان، ۲۱۵) در حالی که نظریه پردازانی مانند ساموئل هانتینگتون در کتاب "سامان سیاسی در جوامع در حال دگرگونی" معتقدند که مشارکت سریع توده‌ها ممکن است باعث بی‌ثباتی شود (هانتینگتون، ۱۳۷۹: ۵۴). شهید مزاری معتقد بود که در افغانستان اساساً مشارکتی وجود نداشته، دقیقاً "عدم مشارکت" عامل بی‌ثباتی است. در واقع، مزاری ثبات را در "توازن قدرت" می‌دید. او می‌گفت اگر قدرت میان اقوام تقسیم شود، هیچ جریانی نمی‌تواند جریان دیگر را حذف کند و همین "بازدارندگی متقابل" منجر به ثبات پایدار می‌شود.

تبیین اندیشه شهید مزاری:

۱- انحصارطلبی سیاسی از نگاه شهید مزاری

از دیدگاه شهید مزاری، ریشه اصلی تمام جنگ‌ها و بی‌ثباتی‌های قرن اخیر در افغانستان، تلاش یک گروه یا قوم برای حذف دیگران و قبضه کامل قدرت بوده است. ایشان معتقد بود که انحصار قدرت، "مشروعیت" را از بین می‌برد و وقتی گروهی خود را از دایره قدرت بیرون ببیند، برای احقاق حق خود دست به سلاح می‌برد و این چرخه بی‌ثباتی تکرار می‌شود. (مزاری، ۱۳۷۴: ۲۳۱)

شهید مزاری می‌گوید: مشکل افغانستان در انحصارطلبی است. تا زمانی که مسئله انحصار حل نشود، جنگ در افغانستان خاتمه نمی‌یابد... هر گروهی که بیاید و بخواهد به تنهایی حکومت کند، شکست می‌خورد و کشور را به آشوب می‌کشد. (همان، ۲۳۸)

۲- نادیده گرفتن واقعیت‌های اجتماعی (قومی و مذهبی)

مزاری بر این باور بود که بی‌ثباتی حاصل "تک‌صدایی" در یک جامعه "چندصدا" است. حکومتی که واقعیت وجودی اقوام (هزاره، ازبک، تاجیک، پشتون و...) را انکار کند، هرگز به ثبات نمی‌رسد. از نظر ایشان، نفی هویت‌های مذهبی (مانند تشیع) و قومی، باعث گسست میان دولت و ملت شده و ثبات را به یک سراب تبدیل می‌کند. (همان، ۲۰۸) بی‌ثباتی از آنجا آغاز شد که خواستند یک ملت را نادیده بگیرند. ما می‌گوییم رسمیت مذهب ما و رسمیت هویت ما، نه تنها ضد ثبات نیست، بلکه پایه اصلی صلح است. انکار این واقعیت‌ها یعنی دعوت به جنگ دائمی.

۳- نبود عدالت اجتماعی و توزیع ناعادلانه منابع

در اندیشه مزاری، ثبات سیاسی رابطه‌ای مستقیم با "شکم گرسنه" و "تبعیض اداری" دارد. او بی‌ثباتی را ریشه در فقر تحمیلی و محرومیت سیستماتیک برخی مناطق می‌دانست. وقتی مرکز همه‌چیز را برای خود بخواهد و ولایات و اقوام دیگر در حاشیه باشند، مرکزگرایی مفرط به ضد خود تبدیل شده و منجر به فروپاشی مرکز می‌شود. عدالت اجتماعی اساس پایداری است. اگر حق ملیت‌ها

بر اساس نفوس و جایگاهشان داده نشود، هیچ کس خود را مالک این ملک نمی داند و هر کس برای تخریب این ساختار ناعادلانه تلاش خواهد کرد. (همان، ۱۸۷)

در نتیجه شهید مزاری بی ثباتی را نه یک مشکل نظامی، بلکه یک بحران ساختاری می دید.

از نظر او، تا زمانی که ساختار قدرت از "هرم انحصاری" به "سطح مشارکتی" تغییر پیدا نکند، جابجایی مهره‌ها و حکومت‌ها هیچ کمکی به ثبات نخواهد کرد؛ چرا که علت اصلی (انحصار و تبعیض) همچنان باقی است.

مؤلفه‌های مشارکت فراگیر در منظومه فکری شهید مزاری

در اندیشه ایشان، مشارکت یک مفهوم انتزاعی نیست، بلکه دارای ابعاد عینی و ساختاری است. بنابراین، در اندیشه شهید مزاری، آنچه در سخنرانی‌ها، مصاحبه و گفت‌وگوهای سیاسی می‌بینیم مؤلفه‌های مشارکت در اندیشه

سیاسی ایشان در موارد زیر برجسته است:

۱- توزیع عادلانه قدرت (نفی انحصار قومی)

اصلی‌ترین مؤلفه مشارکت در منظومه فکری مزاری، تقسیم قدرت بر اساس واقعیت‌های جمعیتی (نفوس) است. او مشارکت را نه در قالب «اعطای امتیاز از سوی مرکز»، بلکه به عنوان یک «حق طبیعی» تعریف می‌کرد. او در این زمینه می‌گفت: "ما می‌گوییم که حقوق ملیت‌ها بر اساس نفوس شان تأمین شود؛ نه کم می‌خواهیم و نه زیاد" این معنای مشارکت واقعی است که در آن هیچ قومی بر قوم دیگر برتری نداشته باشد. (مزاری، ۱۳۷۴: ۱۸۹)

۲- رسمیت مذهب و هویت (پلورالیسم مذهبی و فرهنگی)

مزاری معتقد بود مشارکت سیاسی بدون «رسمیت

هویت» امکان‌پذیر نیست. اگر مذهب یا هویت گروهی انکار شود، مشارکت آن‌ها در ساختار سیاسی صرفاً جنبه تزئینی خواهد داشت. «رسمیت مذهب تشیع و به رسمیت شناختن هویت‌های قومی، پیش شرط مشارکت است. نمی‌توان از مردم خواست

در دفاع از نظام شریک باشند، اما حقوق و مذهب‌شان در قانون اساسی نادیده گرفته شود». (همان، ۲۱۲)

۳- تغییر ساختار سیاسی (فدرالیسم یا تمرکززدایی)

از نظر شهید مزاری، ساختار متمرکز (کابل‌محور) ذاتاً ضد مشارکت است. مؤلفه کلیدی مشارکت از دیدگاه او، انتقال قدرت از مرکز به ولایات است تا مردم در محلات خود بر سرنوشت‌شان حاکم باشند. او می‌گوید: ما سیستمی را می‌خواهیم که در آن صلاحیت‌ها توزیع شده باشد. مردم باید خودشان والی

خود را انتخاب کنند و در اداره منطقه خود سهیم باشند. نظام اداری متمرکز، مانع مشارکت ملی و عامل فساد و بی‌عدالتی است. (همان، ۲۳۸)

۴- حضور در نهادهای تصمیم‌ساز (قوه مجریه و نظامی)

مشارکت فراگیر در اندیشه مزاری تنها به صندوق رأی ختم نمی‌شود، بلکه شامل حضور ملموس در بدنه دولت، ارتش و نهادهای دیپلماتیک است. حکومت آینده افغانستان نباید در انحصار یک حزب یا یک قوم باشد. تمام ملیت‌ها باید در کابینه، در اردو (ارتش) و در تمام ارگان‌های دولتی به تناسب حضور داشته باشند تا احساس کنند که این حکومت از خودشان است. (همان، ۱۹۵)

مؤلفه‌های مشارکت در اندیشه مزاری، بر یک "قرارداد

شهید مزاری: ریشه اصلی تمام جنگ‌ها و بی‌ثباتی‌های نیم قرن اخیر در افغانستان، تلاش یک گروه یا قوم برای حذف دیگران و قبضه کامل قدرت بوده است. انحصار قدرت، "مشروعیت" را از بین می‌برد و وقتی گروهی خود را از دایره قدرت بیرون ببیند، برای احقاق حق خود دست به سلاح می‌برد و این چرخه بی‌ثباتی تکرار می‌شود. مشکل افغانستان در انحصارطلبی است. تا زمانی که مسئله انحصار حل نشود، جنگ در افغانستان خاتمه نمی‌یابد... هر گروهی که بیاید و بخواهد به تنهایی حکومت کند، شکست می‌خورد و کشور را به آشوب می‌کشد.

اجتماعی جدید" استوار است. او معتقد بود که مشارکت

فراگیر، تنها زمانی محقق می‌شود که از سطح شعار به سطح قانون اساسی منتقل شود. در واقع، ایشان "مشارکت" را ضامن "وحدت ملی" می‌دانست و معتقد بود وحدت ملی از طریق ادغام اجباری به دست نمی‌آید، بلکه محصول احترام به تفاوت‌ها و تقسیم عادلانه فرصت‌های سیاسی است.

چگونگی تبدیل مشارکت به ثبات سیاسی در اندیشه مزاری: این مؤلفه در واقع تبیین مکانیسمی است که نشان می‌دهد چگونه حضور همگانی در قدرت، شعله‌های جنگ را خاموش کرده و

به نظم پایدار منجر می‌شود. در اندیشه شهید مزاری، این تحول یک فرآیند مکانیکی نیست، بلکه یک تحول ساختاری و روانی در جامعه است.

در ادامه، این فرآیند را در سه سطح تحلیلی با استناد به منابع دقیق مرور می‌کنیم:

۱- تبدیل "تضاد قومی" به "رقابت سیاسی" (مکانیسم نهادسازی)

در جامعه‌ای که مشارکت وجود ندارد، تضادها به شکل جنگ نمود پیدا می‌کنند. شهید مزاری معتقد بود مشارکت باعث می‌شود گروه‌ها به جای "حذف فیزیکی" یکدیگر، به "رقابت در درون ساختار" روی بیاورند. این تغییر رفتار، اولین قدم برای استقرار ثبات است. جنگ در افغانستان راه حل نظامی ندارد. راه حل این است که همه ملیت‌ها در یک چارچوب سیاسی شریک شوند. وقتی هر قومی بداند که در نظام سهم دارد و حقش پایمال نمی‌شود، دیگر انگیزه‌ای برای جنگ باقی نمی‌ماند. (همان، ۲۳۱)

۲- پیوند میان "مشروعیت" و "ثبات پایدار"
ثبات سیاسی بدون مشروعیت، تنها یک "آرامش نظامی"

موقت است. مزاری بر این باور بود که مشارکت فراگیر

باعث می‌شود دولت از سوی تمام مردم "خودی" تلقی شود. وقتی نظام سیاسی مشروعیت ملی پیدا کند، در برابر لرزش‌ها و بحران‌ها فرو نمی‌پاشد. شهید مزاری در این زمینه می‌گوید: حکومتی که قاعده وسیع مردمی داشته باشد و همه ملیت‌ها خود را در آن ببینند، حکومتی است که هیچ‌کس نمی‌تواند آن را سرنگون کند. این حکومت بر قلب‌های مردم استوار است و ثبات آن را خود مردم تضمین می‌کنند. (همان، ۱۹۷)

۳- مشارکت به مثابه "توازن قوا"

و بازدارندگی از استبداد

یکی از عوامل اصلی بی‌ثباتی در افغانستان، کودتاها و ظهور حاکمان مستبد بوده است. شهید مزاری معتقد بود مشارکت فراگیر (به ویژه در نیروهای امنیتی و اداری) نوعی توازن ایجاد می‌کند که هیچ گروهی جرأت نمی‌کند علیه گروه‌های دیگر دست به انحصار بزند. او می‌گوید: این توازن، ضامن بقای نظم سیاسی است. ما می‌گوییم اردو (ارتش) و ادارات باید ملی باشد. اگر همه اقوام در ارتش حضور داشته باشند، دیگر ارتش ابزار دست یک نفر برای سرکوب دیگران نخواهد بود. این توازن، جلوی دیکتاتوری و بی‌ثباتی را می‌گیرد. (همان، ۱۸۹)

راه‌های همکاری استاد مزاری:

در منظومه فکری شهید مزاری، رابطه مشارکت و ثبات یک رابطه مستقیم و معنادار است. مشارکت از طریق سه فرآیند "اعتمادسازی ملی"، "توزیع عادلانه فرصت‌ها" و "نهادینه‌سازی هویت‌ها"، ریشه‌های خشونت (یعنی احساس محرومیت و ترس از حذف) را می‌خشکاند. بنابراین، ثبات سیاسی در افغانستان نه از مسیر سرکوب، بلکه از مسیر صندوق رأی و تقسیم عادلانه قدرت

می‌گذرد. این تبیین، فرضیه اصلی تحقیق را که ثبات را تابعی از مشارکت سیاسی می‌داند به اثبات می‌رساند. در اندیشه شهید مزاری، مشارکت صرفاً یک عمل دموکراتیک نیست، بلکه یک «مکانیسم تولید ثبات» است. ایشان معتقد بود که مشارکت، «علت» و ثبات سیاسی، «معلول» آن است. از نظر استاد مزاری ثبات سیاسی در موارد ذیل امکان دارد:

الف - تولید «تعلق ملی» و کاهش انگیزه‌های گسست
در علوم سیاسی، ثبات زمانی پایدار است که مردم خود را «صاحبان نظام» بدانند. شهید مزاری معتقد بود مشارکت باعث می‌شود اقوام از حالت «اپوزیسیون مسلح» به «شهروندان مسئول» تبدیل شوند. وقتی فردی خود را در قدرت سهم ببیند، انگیزه‌ای برای تخریب نظام نخواهد داشت. اگر حق مردم داده شود و همه در حکومت شریک باشند، دیگر کسی علیه حکومت دست به جبهه‌گیری نمی‌زند. ثبات زمانی می‌آید که مردم افغانستان احساس کنند در این خانه (کشور) شریک هستند، نه بیگانه. (همان، ۲۴۱)

ب - جایگزینی «منطق گفت‌وگو» به جای «منطق حذف»

مشارکت فراگیر در اندیشه مزاری، فضا را از «تنازع بقا» به «رقابت سیاسی» تغییر می‌دهد. او بر این باور بود که اگر ساختار مشارکتی باشد، گروه‌ها برای رسیدن به اهدافشان به جای ماشه تفنگ، از میز مذاکره استفاده می‌کنند و این یعنی ثبات. جنگ ناشی از حذف است. وقتی راه برای حضور سیاسی بسته باشد، راه برای جنگ باز می‌شود. طرح مشارکت ما، راه جنگ را می‌بندد؛ چون هر ملیتی مطمئن می‌شود که از طریق سیاسی به حق خود می‌رسد. (همان، ۲۳۱)

ج - ایجاد «مشروعیت پایدار» در برابر دخالت‌های خارجی

مزاری یکی از ریشه‌های بی‌ثباتی را مداخله بیگانگان می‌دانست. او معتقد بود مشارکت فراگیر باعث ایجاد یک «سد ملی» می‌شود. حکومتی که پایگاه مردمی فراگیر

داشته باشد، در برابر فشارهای خارجی فرو نمی‌پاشد و این یعنی ثبات سیاسی درونی. حکومتی که از تمامی ملیت‌ها تشکیل شده باشد، یک حکومت قوی است. چنین حکومتی را هیچ قدرتی نمی‌تواند متزلزل کند. ثبات واقعی آن است که ریشه در اراده مردم داشته باشد، نه در حمایت بیگانگان. (همان، ۱۹۷)

بنابراین، حلقه مفقوده ثبات در افغانستان از دیدگاه شهید مزاری، «عدالت در توزیع قدرت» است. مشارکت فراگیر از طریق دو مکانیسم «اقناع سیاسی» و «توازن قوا»، بی‌ثباتی را مهار می‌کند

۱. اقناع سیاسی: همه گروه‌ها قانع می‌شوند که سهمی در قدرت دارند.

۲. توازن قوا: هیچ قومی نمی‌تواند قوم دیگر را حذف کند، پس مجبور به همزیستی مسالمت‌آمیز می‌شوند. این دقیقاً همان نقطه‌ای است که در آن مشارکت به ثبات تبدیل می‌شود و فرضیه تحقیق حاضر را تأیید می‌کند.

نتیجه‌گیری

نوشته حاضر با هدف تبیین رابطه میان «مشارکت فراگیر» و «ثبات سیاسی» در اندیشه شهید عبدالعلی مزاری انجام یافت. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در منظومه فکری ایشان، بی‌ثباتی مزمن در افغانستان نه یک پدیده تصادفی، بلکه محصول ساختاری است که بر پایه «انحصارطلبی» و «نفی هویت‌های قومی و مذهبی» بنا شده است.

در پاسخ به سوال اصلی تحقیق، می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه شهید مزاری، مشارکت فراگیر تنها یک انتخاب سیاسی نیست، بلکه تنها راهبرد عملیاتی برای رسیدن به ثبات پایدار است. ایشان بر این باور بود که ثبات سیاسی از مسیرهای زیر حاصل می‌شود:

۱. عدالت‌محوری: تبدیل شدن دولت از یک ابزار سرکوب قومی به یک نهاد ملی که حقوق تمام شهروندان را بر اساس عدالت توزیع می‌کند.

۲. رسمیت تکثر: گذار از هویت‌های ستیزه‌جو به هویت‌های هم‌گرا، که تنها از طریق به رسمیت شناختن مذهب، فرهنگ و جایگاه سیاسی تمام اقوام میسر است.

منابع

۱. بشیریه، حسین (۱۳۸۰) آموزش دانش سیاسی، تهران: نشر نگاه معاصر
۲. عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۴). بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی
۳. لعل‌زاد، امین‌الله (۱۳۹۰). ساختار سیاسی و مشارکت در افغانستان. کابل: انتشارات امیری
۴. مزاری، عبدالعلی (۱۳۷۴). احیای هویت (مجموعه سخنرانی‌های شهید مزاری)، قم: مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان
۵. هانتینگتون، ساموئل و نلسون، (۱۳۷۹). جوان؛ مشارکت سیاسی در کشورهای در حال توسعه، مترجم: علیرضا طیب، تهران: نشر قومس
۶. هانتینگتون، ساموئل (۱۴۰۴) سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، مترجم: محسن ثلاثی، تهران: علم

۳. ساختارمند کردن مشارکت: توزیع قدرت از طریق تمرکززدایی (نظام غیرمتمرکز) تا مشارکت از حالت شعاری خارج شده و به یک واقعیت اداری و سیاسی تبدیل شود.

در نهایت، فرضیه تحقیق به اثبات رسید؛ بدین معنا که در اندیشه مزاری، ثبات سیاسی تابعی از میزان رضایت عمومی و مشارکت معنادار گروه‌های اجتماعی در قدرت است. تا زمانی که مکانیسم‌های «حذف» جای خود را به مکانیسم‌های «پذیرش» ندهند، هرگونه نظمی در افغانستان موقتی و شکننده خواهد بود. آموزه‌های شهید مزاری برای امروز افغانستان نیز حاوی این پیام روشن است که: وحدت ملی نه از مسیر ادغام و انحلال هویت‌ها، بلکه از مسیر عدالت و شریک ساختن همگان در سرنوشت سیاسی کشور می‌گذرد.

پیشنهادات

- تدوین قانون اساسی بر پایه واقعیت‌های اجتماعی و تنوع مذهبی افغانستان.
- توزیع عادلانه منابع ملی و فرصت‌های اقتصادی به عنوان زیربنای ثبات سیاسی.
- آموزش فرهنگ رواداری و کثرت‌گرایی سیاسی در نظام آموزشی بر مبنای اندیشه‌های وحدت‌طلبانه شهید مزاری.

بازاندیشی وحدت ملی در افغانستان معاصر

با تأکید بر اندیشه شهید مزاری

حمید عارفی 

چکیده

وحدت ملی از بنیادی‌ترین نیازهای جوامع چندقومیتی به شمار می‌رود و در افغانستان معاصر، این موضوع به دلیل تجربه‌های تلخ و طولانی منازعه، بی‌اعتمادی اجتماعی و گسست‌های سیاسی، اهمیتی دوچندان یافته است. در این میان، اندیشه‌های شهید عبدالعلی مزاری به‌عنوان یکی از جریان‌های اثرگذار سیاسی، حاوی قرائتی خاص از وحدت ملی است که بر عدالت، برابری شهروندی، پذیرش تنوع قومی و مذهبی و مشارکت همگانی در ساختار قدرت تأکید می‌ورزد. این مقاله با رویکردی تحلیلی – تفسیری می‌کوشد ضمن تبیین مبانی نظری وحدت ملی، دیدگاه شهید مزاری را بازخوانی کرده و ظرفیت‌های آن را برای پاسخ‌گویی به چالش‌های همگرایی در افغانستان امروز بررسی نماید. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در این اندیشه، وحدت ملی نه به معنای همسان‌سازی، بلکه به مفهوم ایجاد نظم اجتماعی و سیاسی مبتنی بر عدالت و رفع تبعیض تعریف می‌شود؛ امری که می‌تواند همچنان به‌عنوان چارچوبی الهام‌بخش برای تقویت همبستگی اجتماعی و حرکت به سوی ثبات پایدار مورد توجه قرار گیرد.

واژگان کلیدی: وحدت ملی، عدالت اجتماعی، موانع و راهکارها، شهید مزاری و افغانستان معاصر.

عدالت

مقدمه

وحدت ملی در جوامع متکثر، نه تنها به عنوان یک آرمان اساسی و سیاسی است بلکه ضرورتی بنیادین برای بقا، ثبات و توسعه دولت‌ها به شمار می‌رود. افغانستان به عنوان کشوری با تنوع گسترده قومی، مذهبی و فرهنگی، در سده‌های اخیر همواره با چالش ایجاد و حفظ همبستگی ملی مواجه بوده است. تداوم منازعات، تجربه‌های تلخ تبعیض و حذف سیاسی در تاریخ این کشور و همچنان ضعف در شکل‌گیری هویت فراگیر شهروندی، سبب شده است که مسئله وحدت ملی همچنان در کانون مباحث فکری و سیاسی قرار داشته باشد. در میان رهبران و اندیشه‌ورزان سیاسی معاصر، شهید مزاری جایگاه ویژه‌ای دارد. او با طرح مفاهیمی چون عدالت اجتماعی، برابری حقوقی اقوام و مشارکت عادلانه در عرصه‌های اجتماعی؛ تلاش کرد قرائتی نو از مناسبات ملی در افغانستان ارائه کند. در این نگاه، وحدت ملی نه به معنای نفی یا انکار تفاوت‌ها، بلکه مبتنی بر به رسمیت شناختن تنوع‌ها در چارچوب حقوق برابر شهروندی تعریف می‌شود. چنین برداشتی می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای فهم امکان همزیستی در جامعه امروز افغانستان بگشاید. با وجود اهمیت این دیدگاه، هنوز نیاز به بازخوانی و تفسیر مجدد آن متناسب با شرایط کنونی احساس می‌شود. بسیاری از پژوهش‌ها به توصیف تاریخی اندیشه مزاری بسنده کرده‌اند، در حالی که ظرفیت‌های نظری آن برای ارائه راه‌حل در وضعیت کشور کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از این رو، تحقیق حاضر می‌کوشد با رویکرد تحلیلی، ضمن تبیین مفهوم وحدت ملی، به بازاندیشی این ایده در چارچوب اندیشه شهید مزاری پرداخته و قابلیت‌های آن را برای تقویت همگرایی و کاهش شکاف‌های اجتماعی بررسی کند. در این تحقیق پرسش اصلی این است که وحدت ملی چه مؤلفه‌هایی دارد و این مؤلفه‌ها تا چه اندازه می‌توانند در افغانستان الهام‌بخش بوده و ایجاد نظم اجتماعی و سیاسی عادلانه و پایدار را به همراه داشته باشند؟ به نظر می‌رسد که از این دیدگاه؛

تأکید بر کرامت انسانی، عدالت اجتماعی و نفی تبعیض، هسته مرکزی نظریه وحدت ملی را تشکیل می‌دهد و بدون تحقق آن، هرگونه دعوت به وحدت ملی، صوری و ناپایدار خواهد بود.

الف: چارچوب مفهومی و نظری وحدت ملی

وحدت ملی به معنای همبستگی و هم‌پیوندی میان اعضای یک جامعه سیاسی است که علی‌رغم تنوع قومی، زبانی، مذهبی یا فرهنگی، حول ارزش‌ها، هویت و اهداف مشترک ملی شکل می‌گیرد و عاملی برای پایداری سیاسی و اجتماعی به شمار می‌رود. این مفهوم به عنوان انگیزه‌ای برای مشارکت شهروندان در فرآیندهای جمعی و تقویت حس تعلق به نهاد دولت تلقی می‌شود، به گونه‌ای که شهروندان نه تنها هویت‌های جزئی خود را پذیرفته‌اند، بلکه در راستای منافع عمومی نیز وحدت عملی دارند. به بیان ساده‌تر، وحدت ملی عبارت است از همبستگی و یگانگی یک ملت پیرامون اصول و منافع مشترک به گونه‌ای که افراد جامعه، در عین حفظ هویت‌های قومی یا فرهنگی خود، احساس تعلق به جامعه واحد سیاسی داشته و برای رفاه و ثبات آن تلاش کنند. لذا مؤلفه‌های اصلی وحدت ملی را می‌توان در سه عنصر کلیدی خلاصه نمود؛ هویت ملی مشترک، احساس تعلق و تعریف مشترک از ملت که افراد با وجود اختلافات جزئی خود را به یک کلیت سیاسی مرتبط می‌بینند. همگرایی ارزش‌ها و اهداف؛ اشتراک در ارزش‌های بنیادین مانند عدالت، آزادی و رفاه عمومی که مبنای مشارکت شهروندان در عرصه عمومی است و پذیرش تنوع و احترام متقابل؛ به‌رغم تنوع قومی و فرهنگی، پذیرش تفاوت‌ها همراه با احترام در مناسبات اجتماعی و سیاسی. بنابراین در متون سیاسی، وحدت ملی به عنوان یک فرآیند پویا تعریف می‌شود نه فقط وضعیت ثابت در جامعه. به این بیان که تحقق آن نیازمند تعهد شهروندان، نهادهای قانونی و فرهنگ سیاسی باز است که زمینه گفت‌وگوی جمعی و مشارکت برابر را فراهم کنند. به عبارت دیگر وحدت ملی به حضور و فعالیت سازگاران

گروه‌های اجتماعی در ساختار قدرت، احترام به حقوق برابر شهروندی و پذیرش آزادی‌های اساسی بستگی دارد. این عناصری هستند که همگرایی سیاسی در جامعه را تقویت می‌کنند و مانع از تجزیه اجتماعی یا سیاسی می‌شوند. به طور خلاصه می‌توان گفت که وحدت ملی نه به معنای حذف تفاوت‌ها، بلکه ایجاد پیوند سیاسی و اجتماعی قوی میان گروه‌های مختلف در چارچوب ارزش‌های مشترک است. این فهم، وحدت را عامل مؤثر در پایداری حکومت، و انسجام اجتماعی معرفی می‌کند. در علوم سیاسی، وحدت ملی مفهومی بنیادین است که به پیوند اجتماعی، همگرایی سیاسی و احساس تعلق مشترک میان افراد یک جامعه سیاسی اشاره دارد. این پیوند نه به معنای حذف تنوع، بلکه به معنای پذیرش تفاوت‌ها در چارچوب ارزش‌ها و منافع مشترک ملی است. (Fukuyama, 1995) وحدت ملی زمانی برقرار می‌شود که گروه‌های اجتماعی مختلف، علی‌رغم اختلاف در هویت‌های قومی، زبانی، فرهنگی یا مذهبی، حول یک هویت جمعی و منافع مشترک متعالی احساس تعلق کنند و در صحنه سیاسی مشارکت فعال داشته باشند. (2008, Allworth) یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های وحدت ملی، هویت ملی مشترک است؛ یعنی احساس تعلق به ملت به عنوان یک کل واحد سیاسی. هویت ملی زمانی شکل می‌گیرد که شهروندان بتوانند خود را عضوی از یک جامعه بزرگتر ببینند و در کنار هویت‌های خردتر به یک هویت فراگیر و مشترک نیز اعتقاد داشته باشند (1983, Anderson). این نوع احساس تعلق، پایه اعتماد اجتماعی و کنش جمعی در جامعه است. مؤلفه دیگر وحدت ملی، اشتراک در ارزش‌ها و آرمان‌های بنیادین است. ارزش‌هایی مانند عدالت، آزادی، و رفاه عمومی به‌عنوان اصول مورد قبول جمعی، بستری فراهم می‌کنند که گروه‌های اجتماعی بتوانند در آن با هم تعامل کنند و منازعات خود را از راه‌های مسالمت‌آمیز حل کنند. پذیرش متقابل تنوع‌ها و تفاوت‌های اجتماعی، مولفه‌ای ضروری برای تحقق وحدت ملی محسوب می‌شود. به معنای دقیق‌تر، وحدت

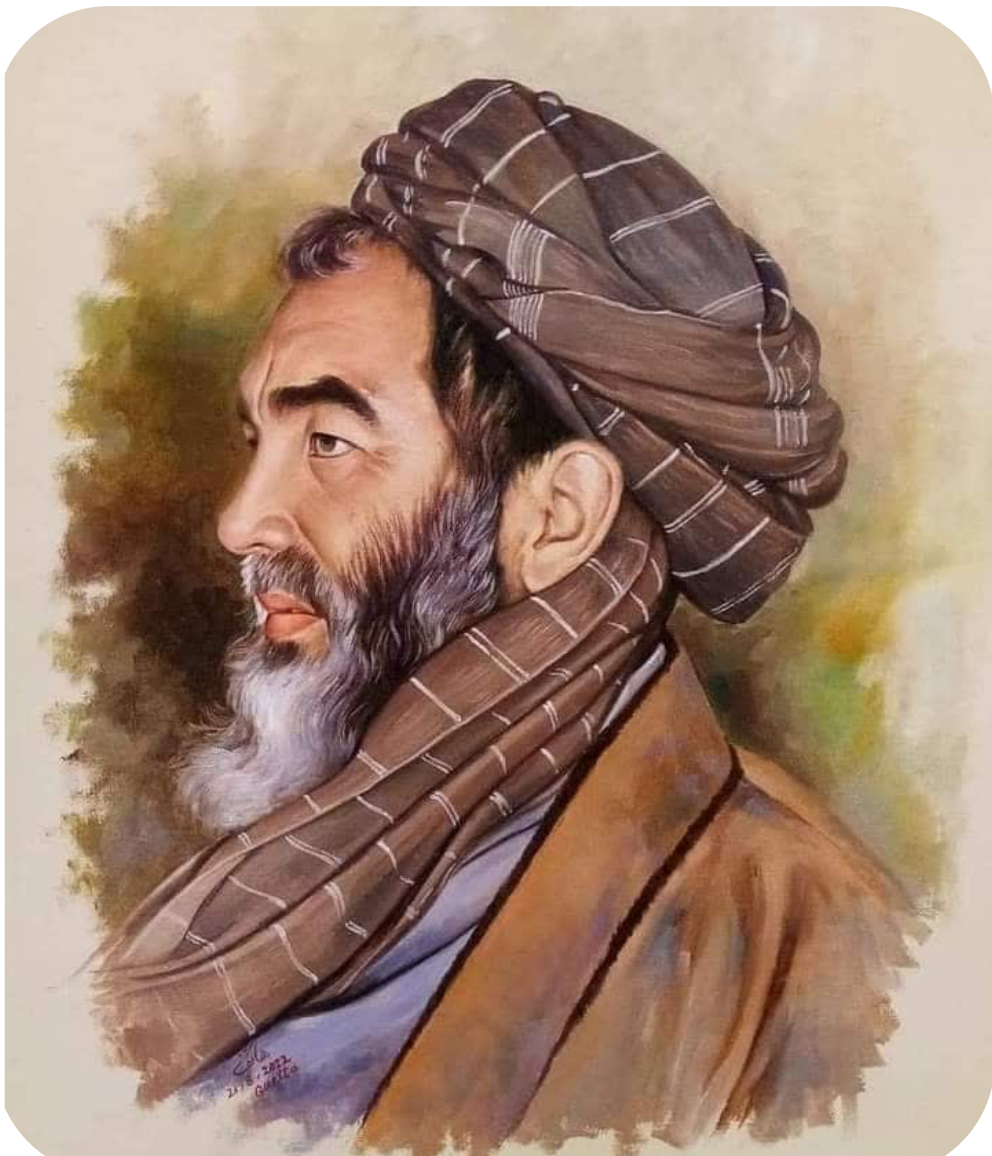
ملی بدین معنی نیست که جامعه باید همگون باشد، بلکه بدین معناست که گروه‌های اجتماعی مختلف در چارچوب قوانین و هنجارهای مشترک، تفاوت‌های خود را بپذیرند و به حقوق یکدیگر احترام بگذارند. (1998, Huntington) در چنین فضایی، تنوع فرهنگی و اجتماعی به‌عنوان سرمایه‌ای برای غنای هویتی و مشارکت جمعی دیده می‌شود، نه تهدیدی برای انسجام ملی. وحدت ملی را می‌توان به عنوان فرآیندی پویا و چندبعدی تعریف کرد که شامل احساس تعلق به هویت ملی مشترک، اشتراک در ارزش‌های بنیادین و احترام به تنوع اجتماعی است. این فرآیند، بستری فراهم می‌آورد که افراد و گروه‌های مختلف بتوانند در ساختار سیاسی مشارکت کنند، تضادها را از طریق گفت‌وگوی جمعی حل کنند و به تدریج به همگرایی بیشتر در عرصه اجتماعی و سیاسی دست یابند. (1997, Castells) وحدت ملی در جوامع اسلامی افزون بر یک ضرورت سیاسی، ریشه در مبانی اعتقادی و هنجاری نیز دارد. بسیاری از اندیشمندان مسلمان، همبستگی اجتماعی را شرط اساسی تحقق عدالت و جلوگیری از منازعه دانسته‌اند. به باور آنان، جامعه‌ای که در آن پیوندهای مشترک میان گروه‌های مختلف تقویت شود، بهتر می‌تواند نظم سیاسی پایدار ایجاد کند. در اندیشه معاصر اسلامی، وحدت ملی به معنای اجتماع گروه‌های متنوع در چارچوب حقوق برابر و اهداف مشترک تعریف می‌شود. جامعه سیاسی سالم زمانی شکل می‌گیرد که اصل کرامت انسانی و عدالت، مبنای روابط میان گروه‌ها قرار گیرد و هیچ بخشی از جامعه دچار حذف یا تبعیض نگردد. (صدر، ۱۴۰۰ق) چنین برداشتی نشان می‌دهد که همبستگی بدون عدالت، استحکام واقعی نخواهد داشت. اختلافات طبیعی میان انسان‌ها نباید به نفی پیوند اجتماعی بینجامد، بلکه باید در جهت تکامل حیات جمعی مدیریت شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰) بنابراین، وحدت نه به معنای یکنواختی، بلکه به معنای حرکت هماهنگ در عین تنوع است. دانشمندان اسلامی وحدت را از مقاصد عالی شریعت می‌دانند و معتقد هستند که

شهید مزاری و ظرفیت‌های آن در افغانستان پرداخت.

ب: وحدت ملی از دیدگاه آیات قرآن کریم و سنت پیامبر اسلام (ص)

وحدت ملی در آموزه‌های اسلامی نه تنها یک ضرورت اجتماعی و سیاسی، بلکه یک اصل اخلاقی و دینی است. قرآن کریم مسلمانان را به وحدت، تعاون و پرهیز از تفرقه دعوت می‌کند و هشدار می‌دهد که اختلاف و ودستگی، پیامدهای زیان‌باری برای جامعه دارد. چنانچه که خداوند متعال فرمود است: *وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا*. (آل عمران، ۱۰۳) همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده نشوید. این آیه به صراحت بر ضرورت انسجام امت و پرهیز از تفرقه تأکید می‌کند. مفهوم «اعتصام

به حبل الله» به معنای چنگ زدن به ارزش‌ها و اصول مشترک دینی است که می‌تواند مبنای هویت جمعی و وحدت ملی باشد. در واقع، قرآن وحدت را نه صرفاً همگرایی ظاهری، بلکه همزیستی مبتنی بر ارزش‌های مشترک اخلاقی و دینی معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۶). سنت پیامبر اسلام (ص) نیز نمونه عملی وحدت ملی و اجتماعی را ارائه می‌دهد. پیامبر اسلام (ص) در دوران حکومت اسلامی خویش با پیمان‌های اجتماعی، مشارکت سیاسی و رعایت حقوق اقلیت‌ها، الگوهای همزیستی و انسجام جامعه را نشان داده است. یکی از مهم‌ترین نمونه‌ها، پیمان مدینه است که در آن مسلمانان، یهودیان و دیگر گروه‌ها در چارچوب توافق مشترک زندگی مسالمت‌آمیز، دفاع جمعی و رعایت حقوق متقابل را پذیرفتند. این نوع پیمان‌ها در تاریخ اسلام نشان می‌دهد



تفرقه، توان جامعه اسلامی را در برابر بحران‌ها تضعیف می‌کند. ضرورت به رسمیت شناختن تفاوت‌های مذهبی و قومی در چهارچوب اخوت انسانی و اسلامی یک امر مهم و لازم می‌باشد. (القرضاوی، ۲۰۰۱) این نگاه، مبنایی نظری برای پذیرش کثرت در درون یک نظم سیاسی واحد را فراهم می‌سازد. وحدت؛ نیازمند گفت‌وگو، مشارکت و توزیع عادلانه قدرت است. هرگاه شهروندان احساس کنند که در سرنوشت سیاسی سهیم‌اند، زمینه‌های همگرایی تقویت خواهد شد (Al-Alwani, 1993). از این منظر وحدت ملی بر سه عنصر مهم همچون کرامت و برابری انسان‌ها، عدالت در ساختار سیاسی و اجتماعی و پذیرش تنوع در عین پابندی به منافع مشترک استوار است. با توجه به این عناصر، بستری نظری فراهم خواهد شد که بتوان بر اساس آن به بازخوانی اندیشه‌های سیاسی

که اسلام وحدت ملی را نه صرفاً به معنای هم‌پوشانی هویت‌ها، بلکه به معنای احترام به تفاوت‌ها و ایجاد مشارکت عملی تعریف می‌کند. پیامبر (ص) همچنین در حدیثی معروف فرموده‌اند: المؤمن للمؤمن کالبنيان يشد بعضه بعضاً (مسلم، ۲۵۰۹) مؤمنان همچون ساختمان‌اند که بخش‌های آن یکدیگر را تقویت می‌کنند. این تشبیه نشان می‌دهد که انسجام و همکاری میان اعضای جامعه، هم ضرورت اخلاقی و هم شرط استحکام اجتماعی است. وقتی هر بخش جامعه به وظایف خود پایبند باشد و حقوق دیگران را رعایت کند، کل ساختار جامعه قوی و پایدار خواهد بود. دانشمندان اسلامی نیز بر این مبنا وحدت ملی را واجب دانسته و تأکید کرده‌اند که اختلاف و رقابت بی‌مورد میان مسلمانان، مشروعیت دینی ندارد و تنها همگرایی و همکاری، موجب صلابت امت می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۱۸ق؛ الغزالی، بی‌تا). یوسف قرضاوی نیز وحدت امت را پایه قدرت اجتماعی و سیاسی معرفی می‌کند و بر ضرورت بازسازی اعتماد میان گروه‌های مختلف تأکید دارد. (القرضاوی، ۲۰۰۱) در نتیجه، آموزه‌های قرآنی و سنت پیامبر (ص) به وضوح نشان می‌دهند که وحدت ملی نه یک انتخاب، بلکه یک الزام دینی و اجتماعی است. این نوع وحدت مبتنی بر احترام متقابل، مشارکت برابر، پرهیز از ظلم و تبعیض، و همکاری برای مصالح جمعی استوار است. بازخوانی این آموزه‌ها می‌تواند الهام‌بخش سیاست‌ها و برنامه‌های عملی در افغانستان معاصر باشد و پیوند میان هویت دینی و هویت ملی را تقویت کند. وحدت و همبستگی میان مسلمانان جایگاه ویژه‌ای دارد و اختلاف و پراکندگی به عنوان خطر بزرگ برای امت معرفی شده است. جامعه اسلامی باید بر مبنای عدالت، همکاری و احترام متقابل شکل بگیرد. امام علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: المؤمن أخو المؤمن لا یظلمه ولا یخذله. (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۱) مؤمن، برادر مؤمن است؛ نه او را ظلم می‌کند و نه رهاش می‌سازد. این نوع تأکیدات؛ اهمیت همبستگی و همکاری میان مسلمانان را روشن می‌کند و تأکید دارد که وحدت تنها با

رعایت حقوق دیگران و نفی ظلم محقق می‌شود. چنین دیدگاهی، اساس هویت ملی مبتنی بر عدالت و انصاف را فراهم می‌آورد. همچنین امام صادق (ع) فرموده است: لا یكون للمسلمین فرقة إلا بالباطل. (وسائل الشیعه، ج ۱۰: ۵۰)

میان مسلمانان، اختلاف و جدایی تنها بر پایه ناحق و بی‌عدالتی رخ می‌دهد. این بیان نشان می‌دهد که تفرقه و جدایی، نتیجه ظلم، تبعیض و سوء تفاهم است و رفع آن مستلزم رعایت حقوق، انصاف و گفت‌وگوست. چنین آموزه‌هایی با تأکید شهید مزاری بر مشارکت عادلانه اقوام و مذاهب در سرنوشت کشور همخوانی دارد. (مزاری، ۱۳۷۲) از منظر فقهی، بسیاری از عالمان، وحدت و همبستگی جامعه اسلامی را وظیفه واجب دانسته‌اند و تأکید نموده‌اند که تفرقه میان مسلمانان، زمینه تضعیف دین و جامعه را فراهم می‌کند و یکی از اهداف پیامبران، ایجاد انسجام میان مؤمنان بوده است. (طباطبایی، ۱۳۷۶) بنابراین، بازخوانی این نوع روایات و نظریات؛ نشان می‌دهد که وحدت ملی باید مبتنی بر اصولی همچون رعایت عدالت و حقوق متقابل، نفی تبعیض و ظلم، همکاری برای مصالح عمومی و احترام به تفاوت‌ها و تنوع گروه‌های قومی و مذهبی باشد. این اصول کاملاً با آموزه‌های دینی و با اندیشه شهید مزاری همسو است و می‌تواند چارچوبی مشترک برای توسعه همبستگی و وحدت ملی در افغانستان ارائه دهد.

ج: وحدت ملی در اندیشه شهید مزاری

تحولات اجتماعی و سیاسی چند دهه اخیر در افغانستان نشان داده است که هرگاه بخشی از جامعه احساس حذف یا نابرابری کرده، زمینه‌های واگرایی و بی‌ثباتی افزایش یافته است. از این رو، بازاندیشی نظریه‌هایی که بتوانند مبنایی برای همگرایی فراهم آورند، اهمیتی حیاتی دارد. اندیشه سیاسی شهید مزاری از این جهت قابل توجه است که وحدت ملی را در مشارکت عادلانه و به‌رسمیت شناختن تنوع جست‌وجو می‌کرد. اگر این دیدگاه را معیار تحلیل وضعیت کنونی قرار دهیم، می‌توان

دریافت که ثبات سیاسی پایدار بدون احساس شراکت واقعی همه اقوام و گروه‌ها دشوار خواهد بود. بازخوانی اندیشه مزاری برای امروز نشان می‌دهد که وی نوعی وحدت مبتنی بر حقوق شهروندی را پیشنهاد می‌کرد. در چنین چارچوبی، افراد پیش از آنکه عضو یک قوم یا مذهب باشند، شهروندانی با حقوق برابر محسوب می‌شوند. این برداشت می‌تواند راه را برای گذار از رقابت‌های هویتی به همکاری ملی هموار سازد. تأکید بر برابری حقوقی می‌تواند نقطه آغاز بازسازی اعتماد عمومی باشد. در نتیجه، اندیشه مزاری هنوز هم ظرفیت آن را دارد که الهام‌بخش رویکردهای نو برای کاهش تنش‌ها و حرکت به سوی همگرایی ملی باشد. مزاری وحدت ملی را بر بنیاد عدالت و مشارکت عمومی تعریف می‌کرد و معتقد بود که ثبات پایدار بدون رفع تبعیض‌های تاریخی امکان‌پذیر نیست. (مزاری، ۱۳۷۲) او تأکید داشت که اگر گروهی از شهروندان خود را بیرون از دایره قدرت ببینند، طبیعی است که احساس تعلق آنان به نظام سیاسی تضعیف خواهد شد. از سوی دیگر، در بازخوانی اندیشه مزاری می‌توان دریافت که وی نوعی گذار از سیاست هویتی مبتنی بر حذف، به سیاست شهروندی مبتنی بر شمول را پیشنهاد می‌کرد. در این چارچوب، تنوع قومی نه تهدید، بلکه واقعیتی اجتماعی است که باید در سازوکارهای توزیع عادلانه در تمام عرصه‌های اجتماعی انعکاس یابد. چنین نگاهی با دیدگاه دانشمندان اسلامی درباره ضرورت مشارکت همگانی و مدیریت اختلاف از طریق گفت‌وگو قابل مقایسه است. (Al-Alwani, 1993)

بازاندیشی این نظریه برای امروز افغانستان نشان می‌دهد که تحقق وحدت ملی، پیش از هر چیز نیازمند ایجاد سازوکارهای عادلانه در دسترسی به فرصت‌های اجتماعی است. بدون چنین سازوکارهایی، دعوت به وحدت بیشتر جنبه نمادین خواهد داشت. مزاری تأکید داشت که وحدت تحمیلی یا ظاهری، به جای همگرایی، می‌تواند به انباشت نارضایتی‌های پنهان منجر شود. (مزاری، ۱۳۷۳) در عین حال، باید توجه داشت که عملی ساختن این الگو

با موانع جدی روبه‌رو است. ضعف نهادهای ملی، تداوم بی‌اعتمادی تاریخی و نبود چارچوب‌های حقوقی تضمین‌کننده برابری، از جمله عواملی‌اند که روند تحقق چنین وحدتی را پیچیده می‌کنند. در نتیجه، بازخوانی اندیشه شهید مزاری نشان می‌دهد که وی وحدت ملی را بر اساس یکسان‌سازی، عدالت، شمولیت و کرامت انسانی تکیه دارد؛ عناصری که هر طرح موفق همگرایی ملی ناگزیر از توجه به آن‌هاست. شهید عبدالعلی مزاری از جمله رهبران سیاسی معاصر افغانستان است که مسئله وحدت ملی را در پیوندی ناگسستنی با عدالت اجتماعی و رفع تبعیض طرح کرد. در گفتمان سیاسی او، وحدت نه یک شعار سیاسی مقطعی، بلکه بنیانی برای شکل‌گیری دولت و نظم پایدار اجتماعی محسوب می‌شود. وی بر این باور بود که جامعه افغانستان به دلیل ساختار متکثر قومی و مذهبی، تنها در صورتی می‌تواند به ثبات دست یابد که همه گروه‌ها خود را در قدرت و در تعریف هویت ملی سهیم ببینند. در این دیدگاه، وحدت ملی به معنای همسان‌سازی فرهنگی یا حذف تفاوت‌ها نیست، بلکه مبتنی بر به‌رسمیت‌شناختن تنوع اجتماعی در چارچوب حقوق برابر شهروندی است. مزاری تأکید می‌کرد که هیچ گروه و قومی نباید از مشارکت سیاسی محروم گردد. (مزاری، ۱۳۷۲) بنابراین، اصل محوری در این قرائت از وحدت ملی، نفی انحصار و حرکت به سوی مشارکت عادلانه است. از منظر مزاری، عدالت پیش‌شرط تحقق وحدت است. او بارها تصریح می‌کرد که دعوت به وحدت، در شرایطی که تبعیض ساختاری وجود دارد، نمی‌تواند به همبستگی واقعی منجر شود. به بیان دیگر، وحدت زمانی معنا پیدا می‌کند که زمینه‌های نابرابری از میان برداشته شود و همه شهروندان فرصت برابر برای حضور در عرصه‌های اجتماعی داشته باشند (مزاری، ۱۳۷۳). یکی دیگر از عناصر مهم در اندیشه او، پیوند وحدت ملی با کرامت انسانی است. مزاری تلاش داشت مفهوم ملت را به گونه‌ای بازتعریف کند که در آن، افراد صرف‌نظر از تعلقات قومی و مذهبی، از منزلت برابر

برخوردار باشند. در نتیجه، وحدت ملی در این چارچوب به معنای ایجاد نظم است که در آن تفاوت‌ها پذیرفته می‌شوند، اما تبعیض مشروعیت ندارد. در نهایت، می‌توان گفت که قرائت مزاری از وحدت ملی، بر سه محور استوار است؛ عدالت، مشارکت و پذیرش تنوع. این سه عنصر در کنار هم، الگویی از همگرایی را پیشنهاد می‌کند که می‌تواند زمینه‌ساز کاهش بی‌اعتمادی‌های تاریخی و حرکت به سوی دولت فراگیر باشد. به همین دلیل، اندیشه او همچنان ظرفیت آن را دارد که در مباحث مربوط به آینده سیاسی افغانستان مورد بازاندیشی قرار گیرد. شهید مزاری در تحلیل‌های سیاسی خود بارها تأکید می‌کرد که وحدت ملی بدون عدالت ساختاری امکان‌پذیر نیست. او بر این باور بود که مشارکت واقعی اقوام باید در قوانین و نهادهای رسمی کشور انعکاس یابد و صرف وعده‌های سیاسی نمی‌تواند اعتماد تاریخی گروه‌های محروم را بازسازی کند. (مزاری، ۱۳۷۲) از دیدگاه او، باید همه شهروندان خود را در جامعه سهیم ببینند و راه‌های قانونی برای حضور در تصمیم‌گیری‌ها در اختیار داشته باشند. در اندیشه اسلامی نیز اهمیت قانون و عدالت نهادی مورد توجه قرار گرفته است. ضرورت برقراری عدالت و حفظ حقوق مردم به عنوان شرط بقای نظم اجتماعی بیان شده است. (ماوردی، ۱۴۰۹ق) این دیدگاه نشان می‌دهد که ساختار حکمرانی باید به گونه‌ای طراحی شود که مانع ظلم و تبعیض گردد. از نظر علمای اسلامی؛ قانون ابزاری برای جلوگیری از استبداد و تضمین مشارکت مردم معرفی شده است. بدون محدود شدن قدرت در چارچوب قواعد حقوقی، امکان تحقق عدالت و در نتیجه وحدت اجتماعی فراهم نخواهد شد. (نائینی، ۱۳۸۲) بنابراین، قانون نه تنها ابزار اداره کشور، بلکه وسیله‌ای برای حفظ همبستگی ملی است.

د: نقش نخبگان سیاسی و فرهنگی در تحقق وحدت ملی

بخش مهمی از موفقیت یا ناکامی وحدت ملی به جهت‌گیری نخبگان سیاسی و فرهنگی وابسته است. در

جوامع متکثر، رهبران از طریق گفتمان خود تعیین می‌کنند که تفاوت‌های اجتماعی به سمت همکاری حرکت کند یا به رقابت و حذف منجر شود. هرگاه نخبگان بر برتری یک گروه تأکید کنند، بی‌اعتمادی گسترش می‌یابد؛ اما اگر بر شمولیت و حقوق برابر پای بفشارند، زمینه‌های همگرایی تقویت می‌شود (Fukuyama, 2011). در اندیشه شهید مزاری نیز اصلاح رفتار نخبگان جایگاهی اساسی دارد. (مزاری، ۱۳۷۲) عالمان دینی نیز بر این مسئولیت تأکید کرده‌اند و تفرقه را از بزرگ‌ترین خطرها برای امت می‌دانند و نخبگان را مکلف می‌سازد که به جای دامن زدن به اختلاف، زمینه اخوت و همکاری را فراهم آورند (القرضاوی، ۲۰۰۱). چنین برداشتی، نقش اخلاقی رهبران را در تولید یا رفع شکاف‌های اجتماعی برجسته می‌سازد. علاوه بر رهبران سیاسی، نخبگان فرهنگی و علمی، دانشگاهیان، روحانیان و رسانه‌ها نقش اساسی در شکل‌دهی ذهنیت اجتماعی دارند. آنان می‌توانند با ترویج گفتمان همگرایی، احترام متقابل و برابری، زمینه پذیرش تنوع را در میان شهروندان فراهم کنند. به عنوان مثال، بازتولید روایت‌های تاریخی که به همکاری و اتحاد اقوام اشاره دارند، می‌تواند به کاهش شکاف‌های هویتی کمک کند و حس تعلق مشترک به ملت را تقویت نماید. نظریه‌های اسلامی نیز این دیدگاه را تقویت نموده و تفرقه و اختلاف غیرسازنده را یکی از بزرگ‌ترین خطرها برای امت می‌دانند و نخبگان را مکلف می‌سازند که به جای دامن زدن به اختلافات، زمینه اخوت و همکاری میان گروه‌ها را فراهم آورند. (القرضاوی، ۲۰۰۱) نخبگان علاوه بر وظیفه سیاسی، مسئولیت اخلاقی نیز دارند تا از بحران‌های اجتماعی جلوگیری کنند و انسجام جامعه را حفظ نمایند. نقش نخبگان در تحقق عدالت اجتماعی و کاهش تبعیض غیر قابل انکار است. (صدر، ۱۴۰۰ق) به عبارت دیگر، وحدت ملی نه تنها به مشارکت حقوقی و سیاسی نیاز دارد، بلکه مستلزم هدایت اخلاقی و اجتماعی نخبگان نیز می‌باشد. تجربه تاریخی افغانستان نمونه بارزی از اهمیت نقش نخبگان

در وحدت ملی است. در دوره‌های مختلف، هرگاه گروهی از رهبران قومی یا حزبی تلاش کرده‌اند بر منافع خود اولویت دهند، شکاف‌ها عمیق شده و منازعات داخلی افزایش یافته است. در مقابل، نمونه‌هایی مانند تلاش‌های شهید مزاری نشان می‌دهد که وقتی نخبگان بر اصول عدالت، شمولیت و احترام متقابل پای می‌فشارند، امکان همگرایی و اعتماد میان اقوام فراهم می‌شود. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که پایداری وحدت ملی به تعهد عملی نخبگان به اصول اخلاقی، عدالت اجتماعی و احترام به تفاوت‌ها وابسته است. بدون مشارکت فعال و مسئولیت‌پذیری نخبگان سیاسی و فرهنگی، هرگونه مفکوره وحدت ملی محکوم به شکست است. بازخوانی اندیشه شهید مزاری نشان می‌دهد که وحدت واقعی تنها از طریق تغییر در رفتار و نگرش نخبگان قابل تحقق است و این فرآیند باید با ایجاد سازوکارهای آموزشی و فرهنگی نیز همراه شود. زمامداران، علما و شخصیت‌های اثرگذار اجتماعی نه تنها مدیران امور عمومی، بلکه جهت‌دهندگان اخلاق جمعی و حافظان انسجام امت هستند. از این منظر، هرگونه گفتار یا رفتاری که موجب برتری‌طلبی، تعصب یا طرد دیگران گردد، زمینه تفرقه و ضعف جامعه را فراهم می‌سازد. بنابراین اگر نخبگان بر عدالت و اعتدال حرکت کنند، جامعه نیز به همان سمت هدایت خواهد شد. هر اقدامی که به تضعیف جماعت مسلمانان بینجامد، باید کنار گذاشته شود؛ حتی اگر در ظاهر به سود یک گروه خاص باشد. (ابن تیمیه، ۱۴۱۸ق) چنین برداشتی نشان می‌دهد که نخبگان وظیفه دارند منافع کلان جامعه را بر ترجیحات محدود قومی یا حزبی مقدم بدارند. اختلاف‌های سیاسی و مذهبی هنگامی خطرناک می‌شود که توسط نخبگان به ابزار بسیج علیه دیگران تبدیل گردد. رهبران فکری باید فقه همزیستی را تقویت کنند و از تبدیل تفاوت‌ها به نزاع جلوگیری نمایند. (القرضاوی، ۲۰۰۱) حفظ نظام اجتماعی و جلوگیری از فروپاشی وحدت مسلمانان از اهداف بنیادین دین معرفی شده است. (ابن عاشور، ۲۰۰۴) بر

اساس این تحلیل، نخبگان دینی و سیاسی مسئول‌اند سیاست‌هایی را پیگیری کنند که به تقویت همبستگی ملی منجر شود. با توجه به این دیدگاه‌ها، می‌توان دریافت که میان اندیشه سیاسی شهید مزاری و بسیاری از نظریات علمای اسلامی نوعی اشتراک مبنایی وجود دارد؛ تأکید بر عدالت، پرهیز از انحصار، و ترجیح مصلحت عمومی بر منافع گروهی. این همگرایی فکری ظرفیت مهمی برای ایجاد گفتمان مشترک در افغانستان معاصر فراهم می‌سازد؛ گفتمانی که می‌تواند از دل منابع اسلامی، مشروعیت دینی برای وحدت ملی تولید کند.

هـ نقش آموزش و فرهنگ شهروندی در تحقق وحدت ملی

وحدت ملی تنها محصول توافق‌های سیاسی یا تنظیم قوانین رسمی نیست، بلکه پیش از هر چیز ریشه در نوع نگرش شهروندان به یکدیگر دارد. این نگرش‌ها در فرآیندهای طولانی آموزش، جامعه‌پذیری و انتقال ارزش‌ها شکل می‌گیرد. به همین دلیل، نظام آموزشی و نهادهای فرهنگی نقش تعیین‌کننده‌ای در ایجاد یا تضعیف همبستگی ملی ایفا می‌کنند. اگر آموزش، پذیرش تنوع، احترام متقابل و حقوق برابر را تقویت کند، جامعه به سمت همگرایی حرکت خواهد کرد؛ اما اگر روایت‌های تبعیض‌آمیز بازتولید شود، شکاف‌های اجتماعی عمیق‌تر می‌گردد. نظریه‌پردازان ملت‌سازی، آموزش عمومی را از مهم‌ترین ابزارهای شکل‌گیری هویت مشترک می‌دانند. به باور آنان ملت‌ها تا حد زیادی اجتماعات تصویری هستند که از طریق نهادهایی مانند مکتب، مدرسه، نهادهای علمی، رسانه و زبان مشترک ساخته می‌شوند.

(Anderson, 1983)

بر این اساس، برنامه‌های درسی، کتاب‌های تاریخ و ادبیات، و شیوه روایت گذشته می‌توانند در ایجاد حس تعلق به یک جامعه واحد نقش اساسی داشته باشند. شهید مزاری نیز به اهمیت تحول در ذهنیت اجتماعی توجه داشت. او بارها تأکید می‌کرد که بدون تغییر نگرش‌ها نسبت به اقوام و گروه‌های مختلف، نمی‌توان به

وحدت واقعی دست یافت. از دیدگاه وی، شهروندان باید بیاموزند که تنوع قومی نه تهدید، بلکه فرصتی برای غنای ملی است. (مزاری، ۱۳۷۲) این سخن نشان می‌دهد که وحدت ملی، نیازمند بازسازی فرهنگی نیز هست. در این میان، مفهوم فرهنگ شهروندی اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. فرهنگ شهروندی به مجموعه ارزش‌ها و رفتارهایی گفته می‌شود که افراد را به مشارکت مسئولانه در حیات عمومی، احترام به قانون و پذیرش حقوق دیگران سوق می‌دهد. ثبات نظام‌های سیاسی تا حد زیادی وابسته به وجود چنین فرهنگی در میان مردم است. (Almond & Verba, 1983)

در منابع اسلامی نیز بر تربیت اجتماعی و تقویت روحیه اخوت تأکید فراوان شده است. قرآن کریم مؤمنان را برادر معرفی می‌کند و اصلاح روابط میان آنان را یک وظیفه عمومی می‌داند. بسیاری از اندیشمندان مسلمان با الهام از این آموزه‌ها، بر ضرورت پرورش نسلی تأکید کرده‌اند که به جای تعصب، به عدالت و همکاری پایبند باشد. اگر آموزش بر مبنای احترام متقابل بنا شود، بسیاری از نزاع‌های اجتماعی کاهش می‌یابد. (القرضاوی، ۲۰۰۱)

توجه به تربیت شهروندان عادل و مسئول جایگاه مهمی دارد. جامعه اسلامی بدون پرورش اخلاقی افراد، قادر به حفظ انسجام خود نخواهد بود؛ زیرا قانون زمانی مؤثر است که وجدان عمومی آن را حمایت کند. این نگاه نشان می‌دهد که آموزش، مکمل سازوکارهای حقوقی است. برای افغانستان معاصر، توجه به این بعد فرهنگی اهمیت دوچندان دارد. دهه‌ها جنگ و رقابت‌های سیاسی، تصویرهای منفی از دیگری در ذهن گروه‌های مختلف ایجاد کرده است. اگر نظام آموزشی و رسانه‌ها نتوانند این تصویرها را اصلاح کنند، بی‌اعتمادی همچنان ادامه خواهد یافت. در مقابل، تدوین برنامه‌های درسی فراگیر، برجسته ساختن تاریخ مشترک، و آموزش مهارت‌های گفت‌وگو می‌تواند زمینه شکل‌گیری نسل تازه‌ای را فراهم سازد که وحدت را یک ضرورت طبیعی بداند. بر این اساس، بازاندیشی وحدت ملی، ایجاب می‌کند که توجه

جدی بر آموزش و فرهنگ شهروندی صورت گیرد. این امر نه تنها به کاهش تنش‌های قومی کمک می‌کند، بلکه پایه‌های دولت ملی را نیز تقویت می‌نماید. هر قدر شهروندان بیشتر به حقوق و مسئولیت‌های مشترک خود آگاه شوند، امکان سوءاستفاده از تفاوت‌های هویتی نیز کاهش خواهد یافت. در نتیجه، می‌توان گفت که آموزش، بستر بلندمدت تحقق وحدت ملی است. سیاست‌ها ممکن است در کوتاه‌مدت تغییر کنند، اما ارزش‌هایی که در مکتب و مدرسه و خانواده نهادینه می‌شود، نسل‌ها باقی می‌ماند. از این رو، بدون تحول فرهنگی، موضوع وحدت ملی به ثبات پایدار نخواهد رسید. نظام آموزشی، رسانه‌ها و نهادهای دینی نقش تعیین‌کننده‌ای در ایجاد یا تخریب این باور دارند. ملت‌ها از طریق فرآیندهای فرهنگی و آموزشی به صورت اجتماعات تصویری ساخته می‌شوند (Anderson, 1983). در سنت اسلامی نیز بر این جنبه تأکید شده است و تعاون اجتماعی لازمه حیات جمعی تلقی شده است اختلافات طبیعی باید در مسیر تکامل جامعه هدایت شود، نه تخریب آن. (طباطبایی، ۱۳۹۰) این دیدگاه می‌تواند مبنای برنامه‌های تربیت شهروندی قرار گیرد.

و: مصادیق عینی وحدت ملی در افغانستان معاصر

بحث وحدت ملی زمانی از سطح نظریه فراتر می‌رود که بتوان آن را در عرصه‌های عملی و قابل مشاهده جست‌وجو کرد. جوامع متکثر، بیش از هر چیز نیازمند نشانه‌هایی هستند که شهروندان در زندگی روزمره خود احساس کنند به یک جامعه مشترک تعلق دارند. این نشانه‌ها در قالب سیاست‌های عمومی، توزیع فرصت‌ها، نوع مواجهه با تنوع فرهنگی و چگونگی مشارکت در قدرت متجلی می‌شوند. بدون چنین مصادیقی، وحدت ملی به شعاری کلی تبدیل خواهد شد که توانایی ایجاد اعتماد پایدار را ندارد. در اندیشه شهید عبدالعلی مزاری، وحدت ملی مفهومی انتزاعی نبوده است بلکه باید در ساختارهای سیاسی و اجتماعی انعکاس می‌یافت. او بر این باور بود که تا زمانی که اقوام مختلف حضور عادلانه

در تصمیم‌گیری‌های کلان نداشته باشند، سخن گفتن از برادری و همبستگی کافی نخواهد بود. (مزاری، ۱۳۷۲)

۱. مشارکت عادلانه در ساختار قدرت: وقتی گروه‌های مختلف قومی و مذهبی بتوانند در نهادهای حکومتی نقش داشته باشند، احساس تعلق آنان به دولت افزایش می‌یابد. در مقابل، حذف یا حاشیه‌نشینی یک گروه، زمینه بی‌اعتمادی و نارضایتی را فراهم می‌کند. نظریه‌پردازان سیاست در جوامع چندپاره نیز تأکید کرده‌اند که تقسیم عادلانه قدرت می‌تواند از تبدیل اختلاف‌ها به بحران جلوگیری کند (Lijphart, 1977). چنین رویکردی با تأکید مزاری بر نفی انحصار سیاسی هم‌سو است.

۲. توزیع متوازن منابع و فرصت‌های اقتصادی: یکی دیگر از نمودهای وحدت ملی، چگونگی توزیع امکانات توسعه‌ای است. اگر مناطق یا گروه‌هایی به صورت مداوم از خدمات عمومی، زیرساخت‌ها و فرصت‌های شغلی محروم بمانند، حس بی‌عدالتی تقویت می‌شود. شهید مزاری تأکید داشت که محرومیت تاریخی برخی بخش‌های جامعه، مانع شکل‌گیری اعتماد ملی است. (مزاری، ۱۳۷۲) از دیدگاه اقتصاد توسعه نیز نابرابری شدید می‌تواند همبستگی اجتماعی را تضعیف کند. (Sen, 1999)

۳. برابری در دسترسی به آموزش و استخدام: نظام آموزشی و اداری، آئینه عدالت یا تبعیض در یک کشور است. اگر معیارهای شایستگی جایگزین تعلقات قومی شود، شهروندان آینده خود را در چارچوب ملی جست‌وجو خواهند کرد. در غیر این صورت، رقابت‌های هویتی بازتولید می‌شود. این موضوع با مفهوم فرهنگ شهروندی پیوند مستقیم دارد؛ فرهنگی که مشارکت برابر را تشویق می‌کند.

۴. به رسمیت شناختن تنوع فرهنگی و زبانی: وحدت ملی به معنای یکسان‌سازی نیست، بلکه پذیرش تفاوت‌ها در چارچوب هویت مشترک است. احترام به زبان‌ها، آیین‌ها و سنت‌های گوناگون می‌تواند حس کرامت را در میان گروه‌ها تقویت کند. بسیاری از اندیشمندان معاصر

تأکید دارند که نادیده گرفتن این تنوع، به مقاومت اجتماعی منجر خواهد شد. (Taylor, 1994) در دیدگاه مزاری نیز، پذیرش چندگانگی فرهنگی مقدمه همزیستی عادلانه بود.

۵. مقابله قانونی با تبعیض: وجود قوانین ضد تبعیض و اجرای بی‌طرفانه آن‌ها، یکی از مهم‌ترین شاخص‌های وحدت ملی است. شهروندان باید اطمینان داشته باشند که در صورت نقض حقوقشان، نهادهای رسمی از آنان حمایت می‌کنند. این اطمینان، اعتماد به دولت را افزایش می‌دهد و از رجوع به راه‌حل‌های خشونت‌آمیز جلوگیری می‌نماید.

۶. ایجاد بسترهای گفت‌وگوی بین‌المذهبی و قومی: تشکیل مجامع، برنامه‌های فرهنگی و رسانه‌هایی که ارتباط میان گروه‌های مذهبی و قومی را تقویت کند، می‌تواند سوء تفاهم‌ها را کاهش دهد. گفت‌وگو به شهروندان کمک می‌کند تا دیگری را نه به عنوان رقیب، بلکه به عنوان شریک در آینده مشترک ببینند. این همان منطقی است که مزاری بر آن تأکید می‌کرد: شراکت به جای حذف. در سنت اسلامی نیز مبانی متعددی برای تقویت این همزیستی وجود دارد. بسیاری از عالمان دین بر حرمت تکفیر و ضرورت حفظ حرمت مسلمانان تأکید کرده‌اند. اختلاف مذهبی را امری تاریخی می‌داند، اما تبدیل آن به دشمنی را برخلاف مقاصد شریعت معرفی می‌کند. (القرضاوی، ۲۰۰۱) آنچه باید محور تعامل قرار گیرد، مشترکات گسترده میان مسلمانان است. اصل همزیستی و همکاری مورد توجه قرار گرفته است. بسیاری از فقهای معاصر نیز تأکید کرده‌اند که وحدت جامعه اسلامی در برابر تهدیدهای بزرگ‌تر، یک ضرورت شرعی و عقلانی است. از نظر عملی، رعایت حقوق مذهبی می‌تواند در عرصه‌هایی چون آزادی انجام مناسک، حضور در نهادهای دینی و آموزشی، و مشارکت برابر در استخدام‌های دولتی نمود پیدا کند. هر قدر این حقوق به صورت رسمی و شفاف تضمین گردد، احساس امنیت و اعتماد در میان پیروان مذاهب افزایش خواهد یافت.

تجربه کشورهای مختلف نیز نشان می‌دهد که احترام متقابل میان مذاهب، می‌تواند از تبدیل اختلاف‌های فقهی به بحران‌های سیاسی جلوگیری کند. در چنین فضایی، رقابت‌ها به جای آنکه بر محور هویت مذهبی شکل گیرد، به سمت برنامه‌ها و توانایی‌های مدیریتی سوق داده می‌شود. در نتیجه، می‌توان گفت که توجه به جایگاه پیروان مذاهب، یکی از ارکان اساسی وحدت ملی است. بازخوانی اندیشه شهید مزاری نیز این پیام را به همراه دارد که عدالت، زمانی معنا پیدا می‌کند که هیچ شهروندی به دلیل باور مذهبی خود احساس حاشیه‌نشینی نکند. با توجه به این مصادیق، می‌توان گفت که وحدت ملی یک موضوع چندبعدی است که از سیاست تا اقتصاد و فرهنگ را در بر می‌گیرد. بازخوانی اندیشه شهید مزاری نشان می‌دهد که او بسیاری از این شاخص‌ها را پیش شرط ثبات کشور می‌دانست. بنابراین، تحقق این موارد می‌تواند راهی برای تبدیل آرمان وحدت به واقعیتی ملموس در زندگی مردم باشد.

ز: موانع تحقق وحدت ملی در افغانستان معاصر

با وجود تأکید گسترده بر ضرورت وحدت ملی، تحقق این آرمان در عمل با چالش‌ها و موانع متعددی روبه‌رو است. این موانع ریشه در عوامل تاریخی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی دارند و در بسیاری موارد به گونه‌ای در هم تنیده‌اند که رفع آن‌ها نیازمند برنامه‌ریزی بلندمدت و اراده جدی نخبگان می‌باشد. بدون شناسایی این موانع، هرگونه سخن گفتن از همبستگی ملی، جنبه آرمانی پیدا خواهد کرد.

۱. میراث تاریخی بی‌اعتمادی: یکی از مهم‌ترین مشکلات، تجربه‌های تلخ گذشته و احساس محرومیت تاریخی برخی گروه‌هاست. این خاطرات جمعی، ذهنیت بدبینی را بازتولید می‌کند و پذیرش همکاری را دشوار می‌سازد. نظریه‌پردازان هویت معتقدند که حافظه تاریخی می‌تواند به عامل تعیین‌کننده در شکل‌گیری رفتار سیاسی تبدیل شود. (Anderson, 1983)

۲. سیاست‌های انحصارگرایانه: هرگاه قدرت سیاسی در

اختیار یک گروه محدود قرار گیرد و دیگران از مشارکت مؤثر محروم شوند، زمینه واگرایی افزایش می‌یابد. انحصار قدرت، بزرگ‌ترین تهدید برای بقای کشور است. (مزاری، ۱۳۷۲)

۳. ضعف حاکمیت قانون: نبود نهادهای بی‌طرف و اجرای گزینشی قوانین، اعتماد شهروندان به عدالت را از میان می‌برد. اگر افراد احساس کنند که حقوقشان تضمین نمی‌شود، وابستگی به هویت‌های کوچک‌تر جایگزین تعلق ملی خواهد شد. ثبات سیاسی وابسته به وجود نهادهای قانونی پاسخگو است. (Fukuyama, 2011)

۴. فقر و نابرابری اقتصادی: تفاوت‌های شدید در سطح توسعه مناطق مختلف می‌تواند به برداشت‌های تبعیض‌آمیز دامن بزند. وقتی گروهی خود را از امکانات عمومی محروم ببیند، طبیعی است که نسبت به پروژه ملی بی‌اعتماد گردد. محرومیت، مشارکت فعال شهروندان را کاهش می‌دهد. (Sen, 1999)

۵. بهره‌برداری سیاسی از هویت‌ها: در برخی موارد رقابت‌های قومی یا مذهبی نه از متن جامعه، بلکه از سوی بازیگران سیاسی تشدید می‌شود. استفاده ابزاری از احساسات هویتی برای کسب قدرت، فضای گفت‌وگو را محدود کرده و مرزهای اجتماعی را عمیق‌تر می‌کند. این وضعیت، امکان رسیدن به تفاهم پایدار را کاهش می‌دهد.

۶. ضعف فرهنگ مدارا: کمبود آموزش‌های لازم درباره پذیرش تفاوت‌ها، سبب می‌شود که کوچک‌ترین اختلاف به تنش تبدیل گردد. در حالی که اندیشمندان اسلامی همواره بر حرمت خون مسلمان و ضرورت اخوت تأکید کرده‌اند، فاصله میان آموزه‌های نظری و رفتار عملی همچنان پابرجاست. (القرضاوی، ۲۰۰۱)

ح: راهکارهای عبور از موانع وحدت ملی در افغانستان معاصر

تحقق وحدت ملی در افغانستان مستلزم برنامه‌ریزی راهبردی و اقدام‌های هماهنگ در سطوح مختلف سیاسی، حقوقی، فرهنگی و اقتصادی است. بازخوانی اندیشه شهید مزاری نشان می‌دهد که وی وحدت ملی را تنها با

مشورتی دینی و فرهنگی، و تضمین حضور متوازن اقلیت‌ها در تصمیم‌گیری‌های عمومی، می‌تواند از بازتولید تبعیض جلوگیری کند. این راهکار، مستقیماً با اندیشه مزاری در پذیرش مشارکت همه اقوام و مذاهب همسو است. راهکارهای فوق نشان می‌دهند که وحدت ملی، موضوع یک‌بعدی نیست، بلکه نیازمند همزمانی اصلاحات در حوزه‌های مختلف است. بدون مشارکت واقعی اقوام و مذاهب، بدون رعایت عدالت و بدون پرورش فرهنگ همبستگی، وحدت ملی دست‌یافتنی نخواهد بود. بنابراین، ترکیب نهادسازی، آموزش، گفت‌وگو و توسعه اقتصادی، می‌تواند وحدت را از یک آرمان به یک واقعیت ملموس تبدیل کند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف بازاندیشی مفهوم وحدت ملی در افغانستان معاصر و با تأکید بر اندیشه سیاسی شهید عبدالعلی مزاری انجام شده است. بررسی چارچوب‌های نظری نشان‌دهنده این است که وحدت ملی در جوامع متکثر، نه بر حذف تفاوت‌ها، بلکه بر ایجاد پیوندی پایدار میان گروه‌های اجتماعی در سایه ارزش‌های مشترک استوار است. در این میان، عدالت، برابری حقوقی و مشارکت سیاسی، عناصر بنیادینی‌اند که بدون آن‌ها انسجام ملی دوام نخواهد یافت. تحلیل دیدگاه مزاری آشکار ساخت که وی وحدت ملی را موضوع سیاسی - حقوقی می‌دانست، نه صرفاً شعاری اخلاقی. در این قرائت، تا زمانی که تبعیض‌های ساختاری ادامه یابد، سخن گفتن از وحدت نمی‌تواند به همبستگی واقعی منجر شود. بنابراین، هسته مرکزی نظریه او را باید در پیوند عمیق میان وحدت و عدالت جست‌وجو کرد. بازخوانی این اندیشه در افغانستان نشان می‌دهد که بسیاری از چالش‌های موجود همچنان با همان مسائلی گره خورده‌اند که مزاری بر آن‌ها انگشت می‌گذاشت؛ بحران مشارکت در جامعه، ضعف شمولیت سیاسی و کمبود اعتماد عمومی. از این رو، دیدگاه او هنوز ظرفیت آن را دارد که مبنایی نظری برای گفت‌وگو پیرامون

مشارکت فعال و عادلانه همه اقوام و پیروان مذاهب امکان‌پذیر می‌دانست و برای عبور از موانع موجود راهکارهای عملی و اخلاقی ارائه می‌کرد. در ادامه به مهم‌ترین راهکارهای تقویت وحدت ملی در افغانستان اشاره می‌شود.

۱. تقویت مشارکت عادلانه در قدرت سیاسی: یکی از مؤثرترین ابزارها برای کاهش رقابت‌های هویتی، تضمین حضور همه اقوام و مذاهب در نهادهای تصمیم‌گیری است. ایجاد سیستم‌های نمایندگی عادلانه، قوانین شفاف، می‌تواند از انحصارگرایی جلوگیری کند و اعتماد اجتماعی را بازسازی نماید. (مزاری، ۱۳۷۲)

۲. اصلاح نهادهای حقوقی و قضایی: نهادهای مستقل و پاسخگو می‌توانند اعتماد شهروندان را افزایش دهند و امکان سوءاستفاده سیاسی از هویت‌ها را کاهش دهند. اجرای بی‌طرفانه قانون، ایجاد نهادهای ضد تبعیض، و تضمین حقوق اقلیت‌ها، از شاخص‌های کلیدی ثبات ملی است. پاسخگویی نهادی پایه دولت‌های موفق در جوامع متکثر است. (2011, Fukuyama)

۳. کاهش نابرابری و محرومیت اقتصادی: توزیع متوازن امکانات توسعه‌ای و ارائه فرصت‌های برابر آموزشی و شغلی، یکی از مؤثرترین راهکارها برای بازسازی اعتماد اجتماعی است. برنامه‌های توسعه‌ای عادلانه، اعطای تسهیلات منطقه‌ای و ارتقای خدمات عمومی، می‌تواند حس تعلق به جامعه ملی را تقویت کند. (1999, Sen)

۴. تقویت گفت‌وگوی ملی و فرهنگ مدارا: ایجاد مجامع گفت‌وگوی بین‌اقوامی، کارگاه‌های آموزشی درباره همزیستی، و رسانه‌های فراگیر، می‌تواند فضای سوء تفاهم‌ها را کاهش دهد. گفت‌وگوی ملی، همانند آنچه در اندیشه مزاری برجسته است، نه ابزار سیاسی موقت، بلکه فرآیندی بلندمدت برای مدیریت تفاوت‌ها و ایجاد اعتماد است. (مزاری، ۱۳۷۲)

۵. به رسمیت شناختن تنوع مذهبی و فرهنگی: تضمین حقوق پیروان مذاهب و احترام به تفاوت‌های فرهنگی، از عوامل کلیدی انسجام اجتماعی است. ایجاد نهادهای

۱۵. مزاری، عبدالعلی. (۱۳۷۳). مجموعه بیانیها و دیدگاههای سیاسی. کابل.

16. Castells, M. (1997). *The Power of Identity*. Blackwell
17. Fukuyama, F. (2011). *The Origins of Political Order*. Farrar, Straus and Giroux.
18. Al-Alwani, T. J. (1993). *The Ethics of Disagreement in Islam*. Herndon: IIT.
19. Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.
20. Fukuyama, F. (1995). *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Free Press.
21. Huntington, S. P. (1993). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster.
22. Tahnworth, J. (2008). *National Unity and Political Community*. Oxford University Press.
23. Waltz, K. N. (2000). *Structural Realism after the Cold War*. International Security
24. Almond, Gabriel & Verba, Sidney. (1963). *The Civic Culture*. Princeton: Princeton University Press
25. Lijphart, Arend. (1977). *Democracy in Plural Societies*. New Haven: Yale University Press.
26. Taylor, Charles. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
27. Sen, Amartya. (1999). *Development as Freedom*. New York: Knopf.


وحدت فراگیر و نظم عادلانه فراهم آورد. تمرکز بر سازوکارهای عملی و راههای عینی تر تبدیل این چارچوب نظری به برنامه‌های اجرایی می‌تواند به امنیت دائمی، ثبات و صلح پایدار در افغانستان یاری رساند.

منابع

۱. قرآن شریف (۱۴۴۲ ق) الامارات العربیه المتحده.
۲. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ ق). *نهج البلاغه؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی.*
۳. مسلم، ابوالحسین مسلم بن حجاج. (بی تا). *صحیح مسلم*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ (۱۴۰۹ ق) *وسائل الشیعہ* *إلى تحصيل مسائل الشریعة؛ قم: لإحياء التراث.*
۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۶). *تفسیر المیزان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۰۰ ق) *اقتصادنا*. بیروت: دارالتعارف.
۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰) *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. القرضاوی، یوسف. (۲۰۰۱). *فقه الاختلاف فی الاسلام*. قاهره: دارالشروق.
۹. غزالی، ابوحامد محمد. (بی تا). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دارالمعرفه.
۱۰. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم؛ (۱۴۱۸ ق). *مجموع الفتاوی*. مدینه: لطباعه المصحف الشریف.
۱۱. ابن عاشور، محمد طاهر. (۲۰۰۴). *مقاصد الشریعة الاسلامیة*. عمان: دارالنفائس.
۱۲. نائینی، محمدحسین. (۱۳۸۲). *تنبیہ الامه و تنزیه المله*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۳. ماوردی، ابوالحسن. (۱۴۰۹ ق). *الاحکام السلطانیة والولايات الدینیة؛ بیروت: دارالکتب العلمیة.*
۱۴. مزاری، عبدالعلی. (۱۳۷۲). *پیامها و سخنرانیها*. کابل.

افغانستان برای همه؛

استراتژی گذار از منازعات قومی در اندیشه شهید عبدالعلی مزاری

علی احمدی 

امقدمه: معمای امنیت و بحران دولت-ملت

در ادبیات علوم سیاسی، افغانستان کلاسیک‌ترین نمونه از یک جامعه عمیقاً شکاف‌خورده است. برای فهم دینامیسم منازعه در افغانستان و جایگاه استراتژیک اندیشه عبدالعلی مزاری در حل آن، ابتدا بایستی ماهیت رابطه دولت و جامعه را از نظر بگذرانیم. بارنت روبین، افغانستان‌شناس آمریکایی در کتاب «تکه تکه شدن افغانستان» استدلال می‌کند که دولت در افغانستان مدرن، همواره ماهیت رانتیر داشته است. به این معنا که ساختار سیاسی در افغانستان به جای نمایندگی از ملت و ایجاد یک رابطه ارگانیک با جامعه، ابزاری برای انباشت منابع و توزیع رانت‌های خارجی توسط گروه خاص بوده است (Rubin, 2022: 14). این انحصار منابع و فقدان بی‌طرفی دولت، منجر به

شکلگیری وضعیتی شد که بری پوزن در روابط بین‌الملل آن را «معمای امنیت قومی» نام گذاشته است. بر اساس این معما، اقوام در افغانستان در غیاب یک دولت ملی فراگیر که ضامن حقوق همه باشد، وارد یک بازی با حاصل جمع صفر شدند؛ جائیکه افزایش امنیت و قدرت یک قوم، بی‌چون و چرا به معنای ناامنی و تهدید وجودی برای سایر اقوام تلقی می‌گردد. فروپاشی دولت مرکزی در دهه ۹۰ میلادی، این معما را به اوج خود رساند و جامعه را به وضعیت آنارشی کشاند که در آن، بقا تنها از طریق پیوند با ساختارهای قومی ممکن بود. (Ibid, 2002: 20).

در چنین فضای پر تنش، عبدالعلی مزاری پارادایم سیاسی جدیدی را مطرح کرد که تلاشی برای خروج از

می‌داند که بر چهار پایه استوار است: ائتلاف بزرگ، خودمختاری گروهی، تناسب و وتوی اقلیت (Lijphart, 1977: 25). تحلیل محتوای سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های عبدالعلی مزاری نشان می‌دهد که او به صورت شهودی و تجربی، دقیقاً همین مؤلفه‌ها را به عنوان پیش‌شرط‌های صلح و راه حل پایان منازعات قومی مطرح کرده است.

الف- اصل تناسب و دکترین شعاع وجودی

لیپهارت، اصل تناسب را به عنوان مهم‌ترین استاندارد برای توزیع پارلمان، بودجه، استخدام‌های دولتی و تصمیم‌گیری‌های کلان معرفی می‌کند. او معتقد است که در جوامع چندقومی، برنده نباید همه چیز را ببرد، بلکه هر گروه باید سهمی متناسب با جمعیت خود داشته باشد (Lijphart, 1977: 39). دقیقاً مشابه همین استدلال، در اندیشه عبدالعلی مزاری بازتاب یافته است. مزاری معتقد بود که عدالت انتزاعی نیست؛ بلکه باید نمود عینی و آشکار در ساختار قدرت داشته باشد. به تعبیر مزاری: «ما می‌گوییم هر کس به اندازه شعاع وجودی‌اش باید در تصمیم‌گیری کشور سهمیم باشد. ما حقوق همه ملیت‌ها را می‌خواهیم، حقوق برادران پشتون، تاجیک، ازبک و ... به اندازه شعاع وجودی‌شان.» (مزاری، ۱۳۸۶).

فورمول شعاع وجودی که عبدالعلی مزاری مطرح کرد دقیقاً همان میکانیزی است که پپیا نوریس در کتاب «مهندسی انتخابات» آن را برای جلوگیری از طغیان اقلیت‌ها حیاتی می‌داند. نوریس با بررسی داده‌های تجربی نشان می‌دهد که سیستم‌های انتخاباتی مبتنی بر نمایندگی تناسبی با تضمین حضور تمام گروه‌ها در پارلمان، انگیزه خشونت را (Norris, 2004: 209) کاهش می‌دهد. کاهش می‌دهد مزاری به درستی تشخیص داده بود که بدون یک میکانیزم سهمیه‌بندی، واژه مشارکت ملی به یک دروغ سیاسی برای پنهان کردن انحصار تبدیل می‌شود؛ چیزی که در حال حاضر در افغانستان، توسط طالبان به درستی قابل مشاهده است.

این چرخه معیوب بود. اهمیت استراتژیک اندیشه مزاری در این است که او برخلاف سایر رهبران سنتی که در پی هژمونی و حذف دیگری برای حل معمای امنیت بودند، به دنبال تعادل بود. مزاری با درک عمیق از اینکه حذف فیزیکی یا سیاسی اقوام در افغانستان غیرممکن است، دکترین «افغانستان برای همه» را به عنوان مبنایی برای بازنویسی قرارداد اجتماعی پیشنهاد کرد. مزاری در اکثر سخنرانی‌ها و مصاحبه‌هایش به نقد صریح انحصارگرایی تاریخی در افغانستان پرداخته است. وی نقطه‌ای عزیمت دولت‌سازی را پذیرش واقعیت‌های متکثر می‌داند و تصریح می‌کند که «واقعیت‌های جامعه باید در نظر گرفته شود... در افغانستان هیچ قومی اکثریت نیست و هر کس که ادعای اکثریت بودن را می‌کند، گزاف می‌گوید.» (مزاری، ۱۳۸۶). این سخن، یک پاسخ تیوریک و عملی به «معمای امنیت قومی» است؛ زیرا به باور مزاری، امنیت پایدار نه از گلوله تفنگ، بلکه از طریق استراتژی و میکانیزی حاصل می‌شود که در آن همه اقوام خود را در آیین قدرت و سیاست ببینند و ترس از حذف شدن از بین برود. از این رو، در ادامه برای فهم بهتر این استراتژی و این میکانیزم (استراتژی گذار از منازعات قومی در اندیشه مزاری) به طرح سه بحث اساسی: ۱- مزاری و مدل دموکراسی انجمنی؛ ۲- سیاست بازشناسی و هویت؛ و ۳- انتخابات، می‌پردازم.

۱- مزاری و مدل دموکراسی انجمنی

یکی از برجسته‌ترین تطابق‌ها میان اندیشه سیاسی عبدالعلی مزاری و تیوری‌های مدرن دولت‌سازی، قرابت شگفت‌انگیزی دیدگاه او با نظریه دموکراسی انجمنی است. این نظریه توسط آرنست لیپهارت طرح و بسط داده شده است. لیپهارت در کتاب «دموکراسی در جوامع چندپاره» توضیح می‌دهد که در جوامعی که دارای شکاف‌های عمیقی قومی، مذهبی یا زبانی هستند، مدل‌های دموکراسی اکثریت‌گرا نه تنها کارآمد نیستند، بلکه خطرناک‌اند. زیرا به دیکتاتوری اکثریت منجر می‌شوند. لیپهارت راه حل ثبات را در مدل تسهیم قدرت

ب- وتوی متقابل و استراتژی نفی انحصار

لیپهارت استدلال می‌کند که حتی با وجود مشارکت در پارلمان، اقلیت‌ها نیازمند یک سپر دفاعی هستند تا اکثریت نتواند منافع حیاتی آن‌ها را با رأی‌گیری ساده پایمال کند. وی این سپر را «وتوی اقلیت» نام گذاشته است (Lijphart, 1977:26). در ادبیات سیاسی مزاری، این مفهوم با کلیدواژه «شکستن انحصار» و «تصمیم‌گیری مشترک» بازتاب یافته است. مزاری ریشه تمام جنگ‌های افغانستان را در تلاش یک قوم برای حذف دیگران و قبضه کردن قدرت می‌داند. وی در مصاحبه‌ها و سخنرانی‌هایش با نقد ساختارهای پیشین، تأکید می‌کند که هیچ تصمیم کلانی درباره سرنوشت کشور نباید بدون توافق و اجماع نمایندگان واقعی اقوام اتخاذ شود (مزاری، ۱۳۷۴). پافشاری مزاری بر اینکه «تصمیمات باید با حضور همه گرفته شود» در واقع تلاشی برای اعمال یک وتوی یک غیررسمی بود تا از تکرار فجایع تاریخی و حذف سیستماتیک جلوگیری شود. بنابراین، دکتترین ضدانحصار مزاری، یک شعار هیجانی نبود، بلکه یک ابزار پنهان برای ایجاد توازن قوا در یک جامعه بی‌اعتماد محسوب می‌شد.

۲. سیاست بازشناسی و احیای هویت

فراتر از جنبه‌های سخت‌افزاری سیاست مانند تقسیم قدرت، عبدالعلی مزاری توجه عمیقی به جنبه‌های نرم‌افزاری، روانشناختی و فرهنگی ملت‌سازی داشت. در حالی که بسیاری از سیاست‌مداران وقت، منازعه را صرفاً بر سر سهمیه می‌دیدند، مزاری ریشه بحران را در تحقیر تاریخی و انکار هویت جستجو می‌کرد. چارلز تیلور، فیلسوف برجسته کانادایی، در کتاب «چندفرهنگ‌گرایی: بررسی سیاست بازشناسی» توضیح می‌دهد که هویت انسان‌ها تا حد زیادی توسط شناسایی یا عدم شناسایی از سوی دیگران شکل می‌گیرد. تیلور می‌نویسد که عدم شناسایی یا بدتر از آن، شناسایی غلط هویت یک گروه توسط نهادهای فرادست، تنها یک بی‌احترامی ساده نیست. بلکه می‌تواند زخم‌های عمیقی بر روان جمعی

وارد کند و نوعی از سرکوب محسوب می‌شود که قربانیان را در قفس نفرت از خود زندانی می‌نماید (25, Taylor, 1994). از تحلیل صحبت‌های عبدالعلی مزاری نیز چنین برمی‌آید که وی دقیقاً بر همین نقطه حساس انگشت گذاشته است. اصرار مزاری بر رسمیت مذهب جعفری در قانون اساسی، در واقع بیانگر تلاش حقوقی او برای دستیابی به این بازشناسی بود. مزاری در یکی از صحبت‌هایش تصریح می‌نماید که «رسمیت مذهب ما به معنای نفی مذهب دیگران نیست، بلکه به معنای بودن ماست... ما می‌خواهیم دیگر هزاره بودن جرم نباشد.» (مزاری، ۱۳۸۶).

«هزاره بودن دیگر جرم نباشد» فریادی برای پایان دادن به چیزی است که تیلور آن را شناسایی غلط و تحقیرآمیز می‌نامد. مزاری درک کرده بود که مفهوم مدرن شهروندی در بافت افغانستان نمی‌تواند یک مفهوم انتزاعی و بی‌رنگ باشد، بلکه شهروندی واقعی زمانی محقق می‌شود که هویت‌های فرهنگی خاص شهروندان توسط دولت به رسمیت شناخته شود تا احساس تعلق ملی ایجاد گردد. فرانسیس فوکویاما نیز در کتاب «هویت: تقاضا برای کرامت و سیاست خشم» بر این باور است که موتور محرک سیاست در قرن بیست‌ویکم، اقتصاد نیست. بلکه «تیموس» یا میل به دیده شدن و تقاضای منزلت است (9, Fukuyama, 2018). فوکویاما معتقد است که گروه‌های که احساس می‌کنند کرامت‌شان نادیده گرفته شده است، دست به طغیان می‌زنند. با تکیه بر این نظریه، میتوان اذعان کرد که عبدالعلی مزاری، نه یک رهبر شورشی، بلکه رهبری بود که این «تقاضای منزلت» سرکوب شده را مدیریت کرد و آن را به یک پلتفرم سیاسی سازنده تبدیل نمود. مزاری به جای هدایت این خشم به سمت انتقام‌جویی کور، آن را به سمت مطالبه‌ای حقوق مدنی سوق داد و به همین دلیل از سوی هزاره‌ها به احیاگر هویت مسمی شد. در نتیجه، می‌توان گفت استراتژی هویتی مزاری، تلاشی برای درمان آن زخم روانی بود که تیلور از آن سخن می‌گوید، تا از دل آن یک

ملت با اعتماد به نفس متولد شود.

۳- میکانیزم گذار: انتخابات به جای تفنگ

یکی از پیچیده‌ترین مراحل در روند دولت-ملت‌سازی، مدیریت دوران گذار از جنگ داخلی به ثبات سیاسی است. پاول کولیر، اقتصاددان و نظریه‌پرداز اقتصاددان و نظریه‌پرداز توسعه، در کتاب «جنگ‌ها، تفنگ‌ها و آرا: دموکراسی در مناطق خطرناک» با مطالعه داده‌های تجربی از کشورهای درگیر جنگ داخلی، هشدار می‌دهد که جوامع پس از جنگ، دموکراسی اگر صرفاً به معنای برگزاری انتخابات بدون نهادسازی باشد، می‌تواند به خشونت بیشتر منجر شود. کولیر اضافه می‌کند که خطرناکترین مرحله، انتقال رقابت از میدان جنگ به صندوق رأی است، مگر آنکه قواعد بازی به گونه‌ای تنظیم شده باشد که بازندگان انتخابات احساس نکنند که همه چیز را از دست داده‌اند (Collier, 2009, 15). عبدالعلی مزاری در دهه ۹۰ میلادی، در حالیکه افغانستان در اوج آناژشی و جنگ همه علیه همه قرار داشت، با بینش که امروزه کولیر آن را تیوریزه می‌کند، انتخابات را نه به عنوان یک مانور تبلیغاتی، بلکه به عنوان تنها میکانیزم حل منازعه معرفی کرد. مزاری درک کرده بود که تازمانی که منطق زور حاکم باشد، چرخه خشونت پایان نخواهد یافت. از همین رو، وی در کتاب خاطرات سیاسی خویش، با نقد صریح جنگ‌های داخلی میان احزاب، فلسفه تشکیل حزب وحدت را فراتر از یک اتحاد نظامی توصیف می‌کند. وی توضیح می‌دهد که هدف نهایی، ایجاد یک بلوک سیاسی منسجم و مدنی است که بتواند در فردای پس از جنگ، در یک رقابت دموکراتیک شرکت کند (مزاری، ۱۳۷۴). از دیدگاه او، حزب وحدت تمرینی برای عبور از دسته‌های مسلح پراکنده به سمت یک سازمان سیاسی مدرن بود.

نویسنده کتاب «مهندسی انتخابات» نیز تأکید می‌نماید که در جوامع چندقومی، طراحی سیستم انتخاباتی بایستی به گونه‌ای باشد که احزاب را تشویق به رفتار عبدالعلی مزاری (Norris, 2004: 209) فراقومی کند

نیز با طرح مسأله نفوس و سرشماری دقیق به عنوان مبنای توزیع قدرت، به دنبال شفاف‌سازی قواعد بازی بود. به باور مزاری، اگر میکانیزم توزیع قدرت شفاف و ریاضیکی (بر اساس آمار نفوس) باشد، انگیزه اقتصادی برای خشونت از بین می‌رود، زیرا گروه‌ها می‌دانند که سهم‌شان در قدرت تضمین شده است و نیازی به جنگیدن برای بقا ندارند. در نتیجه، اصرار مزاری بر انتخابات در زمانیکه صدای گلوله بلندترین صدا بود، یک آرمان‌گرایی خام نبود، بلکه یک محاسبه عقلانی برای پایان دادن به هزینه بی‌نهایت جنگ بود. مزاری می‌خواست مشروعیت را از لوله تفنگ به برگه رأی منتقل کند تا معمای امنیت قومی برای همیشه حل شود.

نتیجه‌گیری: مهندسی بقا

بررسی تطبیقی و واکاوی هرمنوتیک اندیشه عبدالعلی مزاری نشان می‌دهد که تقلیل دادن او به یک رهبر قومی سنتی یا فرمانده نظامی، خطای فاحش در تحلیل تاریخ معاصر افغانستان است. همانطوریکه در این مقاله نشان داده شد، مزاری در واقع یک مهندس سیاسی بود که با درک عمیق از بن‌بست‌های ساختاری «دولت رانتیر» و «معمای امنیت قومی» جلوتر از زمانه خود می‌اندیشید. استراتژی کلیدی مزاری تحت عنوان «افغانستان برای همه»، نه یک شعار اخلاقی صرف یا یک تعارف سیاسی، بلکه یک فورمول ریاضیکی برای بقای کشور بود. او به درستی تشخیص داده بود که در یک سیستم با آشفتگی بالا مثل افغانستان، تنها راه جلوگیری از فروپاشی، ایجاد تعادل است. این فورمول در اندیشه مزاری بر دو متغیر اصلی استوار است: ۱- توزیع سخت‌افزاری قدرت و ۴- به رسمی‌شناسی نرم‌افزاری هویت‌ها.

متغیر نخست بر اصل تناسب و شعاع وجودی تأکید دارد. همانطوریکه لیپ‌هارت در نظریه دموکراسی انجمنی تبیین می‌کند، ثبات سیاسی تنها زمانی حاصل می‌شود که گروه‌های مختلف دقیقاً به اندازه وزن دموگرافیک خود در ساختار قدرت سهمیم باشد. مزاری با اصرار بر



- Fukuyama, F. (2018). *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. Farrar, Straus and Giroux.

- Lijphart, A. (1977). *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. Yale University Press.

- Norris, P. (2004). *Electoral Engineering: Voting Rules and Political Behavior*. Cambridge University Press.

- Rubin, B. R. (2002). *The Fragmentation of Afghanistan: State Formation and Collapse in the International System* (2nd ed.). Yale University Press.

- Taylor, C. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press.

- مزاری، عبدالعلی. (۱۳۷۴). *خاطرات سیاسی شهید مزاری بوسیله خودش*. گردآورنده: حاجی مصطفی محمدی. ناشر: مرکز تهیه و نشر آثار شهید مزاری ره.

- مزاری، عبدالعلی. (۱۳۸۶). *منشور برادری: مجموعه سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و پیام‌های شهید مزاری*. چاپ دوم، کابل: مرکز فرهنگی-اجتماعی سراج.

سرشماری و انتخابات، به دنبال تثبیت این متغیر بود تا انگیزه برای خشونت نظامی را به صفر برساند. متغیر دوم به جنبه‌های روان‌شناختی و فرهنگی سیاست می‌پردازد. همسو با نظر «سیاست‌بازشناسی» تیلور، مزاری معتقد بود که شهروندی بدون هویت، معنا ندارد. اصرار وی بر رسمیت مذهب جعفری و حقوق زبانی، تلاشی برای تأمین کرامت انسانی و پایان دادن به «شناسایی غلط» بود تا احساس تعلق ملی در میان تمام شهروندان شکل بگیرد ادبیات توسعه و دولت‌سازی در عصر امروز بر این نکته اجماع دارد که دولت‌های چندقومی که فاقد این دو مؤلفه (توزیع عادلانه قدرت و بازشناسی هویت) باشند، ناگزیرند به یکی از این دو سرنوشت گرفتار شوند: استبداد مرکزی برای سرکوب تفاوت‌ها و یا فروپاشی دولت و جنگ داخلی. بنابراین، بازگشت به پارادایم عبدالعلی مزاری، بازگشت به گذشته نیست، بلکه بازگشت به عقلانیت مدرن سیاسی است. طرح مزاری برای افغانستان، همچنان تنها نقشه راه معتبر برای گذار از منازعات قومی و رسیدن به ثبات پایدار به حساب می‌آید.

منابع و مأخذ

- Collier, P. (2009). *Wars, Guns, and Votes: Democracy in Dangerous Places*. HarperCollins.



دنیال خجرت

حضور رهبر شهید در جبهه قزل توپچاق دره صوف

محمدنایب علی توسلی

زندان انداخت، ملاها را تعقیب نمود، اربابها و قریه دارها را دستگیر کرد؛ زیرا از این طبقه سخت بیم داشت که مبدا علیه حکومت مزدور روسی قیام کنند. رژیم دست‌نشانده شوروی می‌کوشید دستاوردهای تازه‌ای را به جامعه سنتی افغانستان تحمیل کند؛ از جمله کورس‌های سوادآموزی، صندوق‌های کوپراتیفی، الغای مهر ازدواج، عسکرگیری اجباری و...

دولت نورمحمد تره‌کی سبب شد تا زمینه‌ی انقلاب سرتاسری افغانستان فراهم گردد و به دنبال آن، شکست حزب خلق و پرچم در کشور رقم خورد. (طلوع، عبدالمؤمن، ۱۴۰۴)

در ۲۳ ثور ۱۳۵۸ هـ.ش، مجاهدین مرکز دره‌صوف را از اشغال حکومت خلق و پرچم آزاد کردند. سیدامیرحسین

روز ۷ ثور ۱۳۵۷، روزی سیاه در تاریخ افغانستان است که هرگز فراموش نخواهد شد؛ روزی که برای نخستین بار کمونیست‌ها زمام امور کشور را به دست گرفتند. گروهی فاسد و منحرف به عنعنات اسلامی مردم مسلمان افغانستان بی‌احترامی کردند و اعتقادات سرزمینی را که بیش از ۹۹ درصد آن مسلمان است، به سخره گرفتند. کمونیست‌ها سخت دچار اشتباه شدند و تصور کردند که می‌توانند در افغانستان طرح و پلان کمونیستی خود را پیاده کنند؛ اما زهی خیال باطل!

قیام مردم دره‌صوف در ۲۵ دلو ۱۳۵۷ هـ.ش به‌گونه‌ای ماندگار در تاریخ ثبت شد، زیرا زمام‌داران کابل را به لرزه درآورد. زمانی که رژیم نورمحمد تره‌کی روی کار آمد، مردم بی‌گناه را بی‌هیچ دلیل قتل‌عام کرد، بسیاری را به

عدالت

سجادی رهبر، حکومت تشکیل داد؛ شیخ خادم حسین ناطقی به عنوان رئیس، مولوی سردار به عنوان معاون و گل قریه دار به عنوان قوماندان نظامی تعیین شدند. جنگ در

کوردره کشیده شد و امنیت نسبی در دره صوف برقرار گردید.

در همین زمان، گروهی از بزرگان چارکنت از جمله حاجی خداد (پدر رهبر شهید)، سید کاتب، محمدعلی انصاری، غلام رسول خان و محمدعلی خان از شولگره به دره صوف رسیدند و درخواست کمک کردند تا مناطق



شولگره و چارکنت از اشغال دشمن آزاد شود. نیروهای مجاهدین به دو بخش تقسیم شدند: شیخ خادم حسین ناطقی برای حفاظت سنگر کوردره و قزل توپچاق ماند، و سید سجادی با حدود ۴۰۰ نفر به سمت شولگره حرکت کرد. در نبرد شولگره، جنگ سختی در گرفت و نیروهای مجاهدین با تلفات زیاد شکست خوردند. (رهبر، سید امیرحسین، ۱۴۰۴)

در ۱۴ جوزا ۱۳۵۸ هـ.ش، قیام مردمی در بوینه قره (شولگره) آغاز شد. از دره صوف، سجادی رهبر با شمار زیادی از مجاهدین به یاری مجاهدین شولگره شتافت؛ اما در این حمله مجاهدین شکست سنگینی را متحمل شدند و دوباره به دره صوف بازگشتند. در ۱۸ جوزا ۱۳۵۸ هـ.ش، عبدالله امین (پسر خوانده حفیظ الله امین) در رأس قوای دولتی قرار داشت و نیروهای دولت به دره صوف حمله کردند، مناطق قزل توپچاق و شرق دره صوف را

تصرف نموده و به سوی بازار دره صوف پیشروی کردند. (محقق، حاجی محمد محقق، ۱۳۹۵)

پس از آنکه قوای دولت بار دیگر مرکز دره صوف را اشغال نمود، دار و ندار مردم را غارت کردند. اما با مقاومت جانانه مردم روبه رو شدند و پس از شکست نیروهای دولتی به رهبری عبدالله امین در ۲۵ جوزا ۱۳۵۸ هـ.ش، مردم دره صوف سنگرهای دفاعی خود را در مناطق کوردره و قزل توپچاق مستقر کردند.

در همین هنگام، چهار تن از چریک‌ها به

نام‌های افتخاری سرخ مشهور به بهار، قاسم، حشمت (برادران استاد شفق بهسودی) و شیخ ایمان ناصری جهت سوق و اداره سالم جبهات شرق دره صوف، از جمله جبهه قزل توپچاق، از سوی رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری اعزام شدند.

حضور رهبر شهید استاد مزاری در مرکز دره صوف

در همین راستا، رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری همراه با آقای مصباح به مرکز دره صوف رسید و پیام نشریه مستضعفین را برای آگاهی مردم با خود آورده بود. در مرکز دره صوف، رهبر شهید با شماری از بزرگان و روشن فکران دیدار کرد و طی سخنرانی‌ای از نهضت‌های آزادی‌بخش جهان همچون فیدل کاسترو، نلسون ماندلا، یاسر عرفات (رهبر جنبش آزادی‌بخش فلسطین)، ماهاتما گاندی و روح‌الله امام خمینی یاد کرد. وی به استاد کاظم جعفری دستور داده بود که مکتب دره صوف را در اختیار

چریک‌ها قرار دهد تا نیروهای بیشتری تحت تعلیم و تربیه قرار گیرند. (سلطانی، شیخ سلطان‌علی، ۱۴۰۴)

شیخ عبدالله کربلایی روایت می‌کند:

«هوای تابستان منطقه قزل‌توپچاق بسیار گرم بود. من همراه با یک کموی پنج‌تیره (تفنگ) که از جنگ سقوی از پدرم باقی مانده بود، در سنگر بالای تپه قزل‌توپچاق پیره‌داری می‌کردم. دیدم از سمت منطقه "کنده موشک" مردی پیاده می‌آید. وقتی نزدیک تپه شد، او را دریش کردم. ایستاد و گفت: "السلام علیکم، مانده نشی آته مه! کلان شما کیه؟"

گفتم: گل قریه‌دار و سرکرده کل، شیخ خادم‌حسین ناطقی است. گفت: "آته مه، مثل عسکر ایستاد شو." من لرزیدم؛ چون عسکری کرده بودم و قوانین یک پیره‌دار را خوب می‌دانستم. رهبر شهید را با احترام نزد گل قریه‌دار بردم. بچه‌آبغه ما، انجینر صدرالدین قرین وقتی رهبر شهید را دید، با شور و محبت در آغوشش گرفت.»

ابتدا جلسه‌ای با سران جبهه قزل‌توپچاق - چه شیعه و چه سنی - برگزار شد. رهبر شهید به مجاهدین آموزش می‌داد: «هنگام آمدن طیاره، فوری به زمین بیفتید و هنگام حمله، سینه‌خیز به سوی مواضع دشمن بروید.» این توصیه‌ها روحیه مجاهدین را چندین برابر تقویت کرد، چنان‌که گویی از مرمی نیز هراس نداشتند.

گل قریه‌دار میرحسین سرخیل را به‌عنوان راه‌بلد و محافظ در اختیار رهبر شهید قرار داده بود. استاد مزاری در سفر خود به قریه‌ها و قشلاق‌های هزاره‌های اهل سنت - از جمله بغک، دهمگی، زیدوری، دایکندی، آهنگران، قلندرا، فولاد، سرجنگل، لبابی، سرخوی و میسود (بیسود) - با بزرگان دیدار کرد و می‌گفت:

«شما هزاره هستید. از ظلم امیر عبدالرحمن خان جابر از ملک پدری‌تان آواره شده‌اید. شما هزاره هستید و هیچ‌گاه مذهب مانع قومیت ما نمی‌شود.»

کربلایی ادامه می‌دهد:

«سخنی که هرگز فراموش نمی‌کنم، این بود که در قریه دایکندی گفت:

احیای هویت هزاره‌ها، عبور از تحقیر تاریخی و تبدیل شدن به "هزاره بودن" است؛ و همه ما هزاره هستیم. در آن روزگار، این سخن یک افتخار بزرگ بود. استاد مزاری با اعتماد کامل، در حضور بزرگان و مولوی‌های هزاره‌های اهل سنت - از جمله مولوی سردار، مولوی زمان، مولوی جمعه‌خان مشهور به مولوی (جندک) و مولوی مختار - واژه هزاره را با صدای بلند به کار می‌برد تا هویت آنان را زنده کند و برای مشارکت در تعیین سرنوشت خویش در حکومت تشویقشان کند. همگان سخنان رهبر شهید را با گوش دل می‌شنیدند و می‌پذیرفتند.»

بزرگان و محاسن سفیدان حاضر در جبهه قزل‌توپچاق عبارت بودند از: شیخ خادم‌حسین ناطقی، شیخ اسلم یوسفی، گل قریه‌دار، غلام‌نبی قریه‌دار جرس، غلام پالوان، احمدشاه تمسکی، عبدالکریم میرگن، جنرال خیرالله فهیمی مشهور به *جنرال سرسفید، انجینر صدرالدین قرین، سید امیرحسین سجادی رهبر، بابه مسلم، شیخ ناصر لنگ، شیخ عبدالعلی مزاری و دیگران... (کربلایی، شیخ عبدالله، ۱۳۹۹)

منابع

- مصاحبه حاجی خلیل دره‌صوفی با سید امیرحسین سجادی (۱۴۰۴)
- خاطرات استاد محقق، قسمت ۳۱ (۱۳۹۵)
- عاشورعلی احمدی، کلاتر ناحیه ششم شهرداری مزارشریف-بلخ
- شیخ سلطان‌علی سلطانی، ولسوال دره‌صوف بالا (۱۴۰۴)
- عبدالؤمن طلوع (۱۴۰۴)
- شیخ عبدالله کربلایی (۱۳۹۹)، محاسن سفید قریه خواجه‌بلند بهسود دره‌صوف



پیام استاد سرور دانش رئیس عمومی بنیاد اندیشه به مناسبت سی و یکمین سالگرد

رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری و یارانش

گردیده‌اند و هم‌چنین یاد و خاطره همه شهدای راه عزت، استقلال و آزادی افغانستان را که در برهه‌های مختلف به خیل شهدا پیوسته‌اند، گرامی بداریم و با آرمان‌ها و اهداف آن‌ها پیمان ابدی ببندیم. اکنون که بیش از سه دهه از فقدان آن چهره تابناک و بی‌بدیل تاریخ غمبار مردم رنج‌دیده ما می‌گذرد، نیاز به

بسم الله الرحمن الرحيم
فرارسیدن سی و یکمین سالگرد شهادت استاد عبدالعلی مزاری و یاران گرانقدرش را برای همه عدالت‌خواهان و پیروان آن شهید والامقام و خانواده‌های معظم شهدا تسلیت می‌گویم. جا دارد یاد و خاطره همه یاران عدالت‌خواهی را که تا کنون به پیشوای شهید ملحق

حضور و نقش ماندگار شهید مزاری بیش از هر زمان دیگر احساس می‌شود. مزاری مردی است که پس از یک برهه تاریک، ظهور کرد اما تا انتهای تاریخ را روشن کرد. او دیگر یک شخص و یک پیشوای روشنگر نیست، بلکه روح عدالت در کالبد خسته تاریخ ما است. او الگویی است که همه ارزش‌های انسانی را در وجودش متبلور ساخت و برای آن ارزش‌ها جان سپرد. مزاری مکتب‌پویای عدالت‌خواهی در تاریخ سرزمین ما است و عدالت همواره با نام او پیوند خورده است. عدالت‌خواهی، برابری و برادری در ستم‌آبادی به نام افغانستان بدون نام مزاری بی‌معنی و بی‌مفهوم است. به همین خاطر هرچه زمان می‌گذرد، نام مزاری و آرمان او خواستنی‌تر و درخشان‌تر می‌شود.

هموطنان عزیز و رهروان راستین شهید مزاری!

در آستانه دهه چهارم فقدان فیزیکی استاد مزاری و حضور ابدی و درخشان معنوی او در متن جامعه محروم ما، به خصوص در این عصر تاریک و سیطره جهالت، جا دارد آرمان‌ها و اهداف او را یک بار دیگر از نو قرائت کنیم. از همین رو لازم می‌دانم نکاتی را یادآور شوم: یک. مزاری به مثابه یک مکتب و مسیر روشن عدالت‌خواهی هرگز پایان نمی‌یابد و فراموش نمی‌شود. زیرا عدالت امری پایان‌ناپذیر و راهی ناتمام است. از همین رو هرگونه تلاش مذبحانه برای زدودن نام و یاد مزاری از تاریخ پرغصه ما نه تنها از قبل شکست خورده است، بلکه عاملان آن را بیش از هر وقت دیگر، در جامعه رسواتر و منزوی‌تر می‌سازد. با تاسف در سال‌های اخیر به خصوص پس از استیلا دوباره قاتلان شهید مزاری بر افغانستان که نیاز به وحدت و یک‌پارچگی بیش از هر زمان دیگر احساس می‌شود، عده‌ای تلاش می‌کنند به هر بهانه و ترفندی، گردی بر چهره درخشان مزاری بیفشانند. اما می‌بینیم که نه تنها سیمای مزاری مکدر نمی‌شود، بلکه محبوب‌تر و روشن‌تر از پیش جلوه می‌کند. حضور رهبر شهید در قالب هزاران برنامه فرهنگی، آیینی و مراسم سالگرد در سراسر جهان، این

درخشش و جلوه را به تصویر می‌کشد. دو. شهید مزاری در افغانستان چیزی فراتر از برابری و عدالت برای همه مردم افغانستان نمی‌خواست. آرمان‌ها و ارزش‌های مندرج در منظومه فکری شهید مزاری آن قدر روشن و فراگیر است که در همه جای جهان و در هر زمان و در همه فرهنگ‌ها قابل فهم و پذیرفته شده است. راز ماندگاری و حضور بی‌چون‌وچرای مزاری در متن جامعه امروزی و حتی در متن نسل‌های آینده ما در همین نکته نهفته است. مزاری مخالف هرگونه برتری‌طلبی و تبعیض در همه اشکال آن، چه در قالب برتری‌طلبی قومی، برتری‌طلبی نژادی و برتری‌طلبی مذهبی بود. از همین رو شناخت آرمان مزاری بسیار آسان و قابل حس کردن برای همگان است و اکنون به سرمایه اجتماعی غیرقابل انکار و فراموش‌ناشدنی تبدیل شده است.

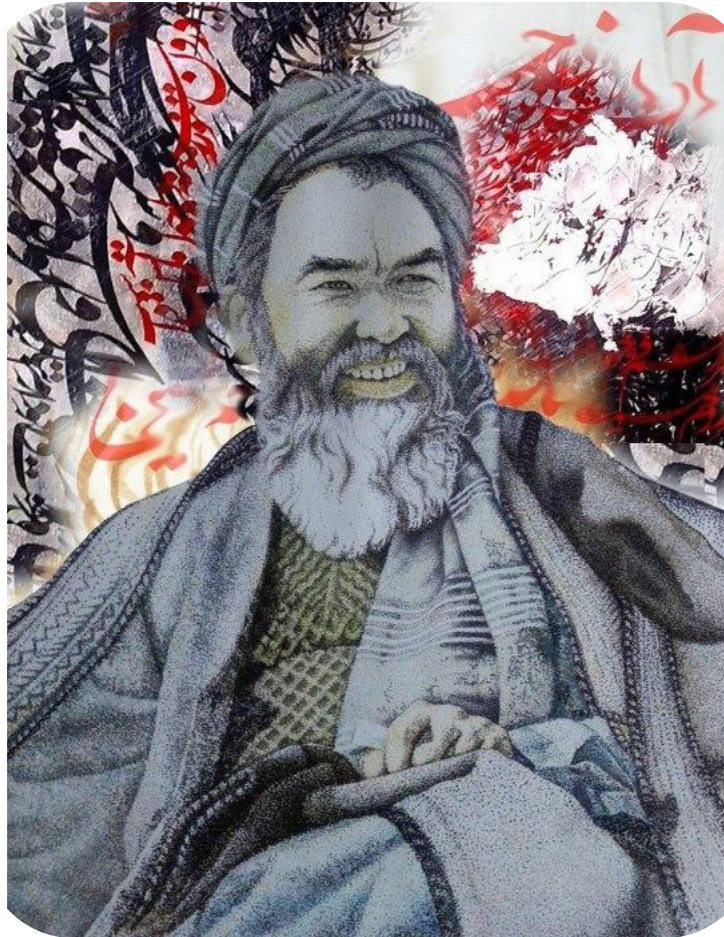
سه. با تاسف ما در عصری زندگی می‌کنیم که جهالت و تاریکی در قامت طالبان دو باره برگشته و بر سرنوشت ما مسلط گردیده است. ما اکنون یک بار دیگر در نقطه صفر تاریخ قرار گرفته‌ایم. زیرا طالبان با ویژگی‌ها و خصوصیات که دارد، تاریخ و فرهنگ دامن‌دار سرزمین ما را در محاق برده است و قرار است تاریخ این سرزمین را از نو و به شیوه بدوی بنویسد. ما در افغانستان امروز با شیوه‌ای از حکومت‌داری مواجه هستیم که نمونه‌های آن تنها در عصر ماقبل مدرن یافت می‌شود. ممنوعیت آموزش و حضور زنان در جامعه، خفه کردن هرگونه صدای مخالف، به رسمیت شناسی بردگی انسان، تفتیش عقاید در قالب امر به معروف و نهی از منکر، انحصار مطلق قومی، مذهبی، زبانی و گروهی در همه عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و صدها ارمغان ضدبشری دیگر تنها در قامت طالبان قابل دریافت است. در چنین وضعیتی است که به آموزه‌ها و آرمان‌های شهید مزاری شدیداً محتاج هستیم و به آن‌ها احساس نیاز می‌کنیم. چهار. درس‌ها و آموزه‌های مزاری تنها در مبارزه با ستم و ستمگر خلاصه نمی‌شود. بلکه پیش از آن او معمار بازسازی هویت مخدوش و کتمان‌شده مردم ما نیز است.

مزاری از یک جامعه فراموش شده و به شدت متفرق یک کتله متحد و قدرتمند در معادلات سیاسی ساخت.

او به احیای هویتی پرداخت که هرگز کسی به حساب نمی‌آورد و حتی این هویت را تبدیل به ننگ اجتماعی کرده بودند. از همین رو امروز نیز ما پیش از آن که به آرمان مبارزه با استبداد و ستم و تبعیض نیاز داشته

باشیم، باید با الهام از آموزه‌های مزاری به بازسازی درونی و هویتی خویش، متحد ساختن نیروهای سیاسی و فشرده‌تر کردن صفوف عدالت‌خواهان پردازیم. متأسفانه در وضعیت امروز که همه چیز ما در حال از بین رفتن است، بازهم با تفرقه، تشتت و رقابت‌های منفی مواجه هستیم که به شدت مایه تأسف است. بنابراین ما بیش از هر زمان دیگر نیاز به بازسازی خویش در همه زمینه‌ها و عرصه‌ها داریم و این امر با الهام از ایثار و خودگذری شهید مزاری به سادگی ممکن است.

پنج شهید مزاری ضمن تأکید بر تأمین عادلانه حقوق همه اقوام، همزیستی مسالمت‌آمیز و روابط دوستانه بین اقوام کشور را یک ضرورت می‌دانست و از این رو در سخنان خود به صراحت می‌گفت: وحدت ملی برای ما یک اصل و دشمنی بین اقوام یک فاجعه و خیانت ملی است. این آموزه در شرایط حاضر ما نیز یک ضرورت



حیاتی است. ما بدون همبستگی و همدلی در میان همه گروه‌ها و هویت‌های متنوع زبانی، فرهنگی و مذهبی به هیچ موفقیتی دست نخواهیم یافت. پیروان صادق شهید مزاری با هیچ یک از اقوام و گروه‌های سیاسی و اجتماعی افغانستان دشمنی ذاتی ندارند و بر اساس احترام متقابل، رعایت حق و عدالت، به همه اقوام کشور احترام قایل هستند. زیرا کسی که قربانی ستم و تبعیض

قومی باشد، نمی‌تواند خود این ستم را بر دیگران روا دارد! کسانی که امروز از هر آدرسی، به نام این یا آن قوم بذر نفرت و دشمنی می‌کارند، در حقیقت به مردم خود خیانت و به دشمنان خدمت می‌کنند. من از همه اندیشمندان، فرهنگیان، روشنفکران، سیاسیون و بزرگان اقوام کشور عاجزانه می‌خواهم که به هر ترتیب ممکن از نفرت پراکنی‌ها و تحریک احساسات کینه‌توزانه که توسط افراد ناآگاه یا مریض در فضای مجازی و حقیقی صورت می‌گیرد جلوگیری کنند و با پرهیز از هر نوع تنش و تفرقه میان اقوام، بر همگرایی و همبستگی در میان اقوام عزیز کشور تأکید نمایند.

شش شهید مزاری تنها به زمان حال و گذشته پر از ستم و تبعیض نظر نداشت، بلکه برای آینده و حل بحران دوامدار افغانستان نیز طرح‌ها و برنامه‌های روشن داشت. شهید مزاری با شناخت عمیقی که از تاریخ افغانستان

افغانستان نیز با الهام از آموزه‌های شهید مزاری فدرالیسم را در متن اصول اساسی و یکی از آرمان‌های بنیادین خویش قرار داده است و تا تحقق این امر تلاش خواهد کرد.

هفت. شاخصه دیگر نظام سیاسی مورد نظر شهید مزاری، مردم‌سالار بودن آن است. از دیدگاه شهید مزاری و پیروانش، مشروعیت اصلی نظام سیاسی، برخاسته از اراده مردم و انتخابات عمومی است. از این رو حاکمیت کنونی به هیچ صورت از مشروعیت برخوردار نیست زیرا هیچ ارتباطی با اراده عمومی مردم افغانستان ندارد. از همین رو ما از همه کشورها و نهادهای بین‌المللی می‌خواهیم که از هر نوع رویکرد تعاملی با طالبان و یا به رسمیت شناختن این گروه اجتناب ورزند و با احترام گذاشتن به اراده عمومی مردم افغانستان، برای ایجاد حاکمیت نظام مشروع مردم‌سالار و مسئول و پاسخگو در تأمین حقوق اساسی شهروندان و پایبند به معاهدات و حقوق بین‌الملل، مردم ما را یاری رسانند.

یک‌بار دیگر یاد و خاطره رهبر شهید و یاران گرانقدرش را گرامی می‌داریم و بر ادامه مبارزه در مسیر اندیشه شهید مزاری و تحقق آرمان‌های والای او تجدید عهد می‌کنیم و آرزو داریم که شاهد یک افغانستان بدون تبعیض و ستم و عاری از هرگونه برتری‌طلبی و انحصارطلبی باشیم.

سرور دانش

۱۶ حوت ۱۴۰۴

برابر با ۷ مارچ ۲۰۲۶

شهید مزاری در افغانستان چیزی فراتر از برابری و عدالت برای همه مردم افغانستان نمی‌خواست. آرمان‌ها و ارزش‌های مندرج در منظومه فکری شهید مزاری آن قدر روشن و فراگیر است که در همه جای جهان و در هر زمان و در همه فرهنگ‌ها قابل فهم و پذیرفته شده است. راز ماندگاری و حضور بی‌چون‌وچرای مزاری در متن جامعه امروزی و حتی در متن نسل‌های آینده ما در همین نکته نهفته است. مزاری مخالف هرگونه برتری‌طلبی و تبعیض در همه اشکال آن، چه در قالب برتری‌طلبی قومی، برتری‌طلبی نژادی و برتری‌طلبی مذهبی بود. از همین رو شناخت آرمان مزاری بسیار آسان و قابل حس کردن برای همگان است و اکنون به سرمایه اجتماعی غیر قابل انکار و فراموش ناشدنی تبدیل شده است.

داشت بر این باور بود که بحران کشور تنها در پرتو برابری و عدالت و به رسمیت شناختن همه هویت‌ها، فرهنگ‌ها و کتله‌های اجتماعی و سیاسی قابل حل است. او برای رسیدن به چنین وضعیتی برای آینده افغانستان، نظام سیاسی فدرال را پیشنهاد کرد و حتی برای آن پیش نویس قانون اساسی جمهوری فدرال افغانستان را تدوین و عرضه کرد. از همین رو حزب عدالت و آزادی



گزارشی از

مراسم گرامی‌داشت سی‌ویکمین سالگرد شهادت استاد عبدالعلی مزاری

اشاره:

در پی تجاوز آمریکا و اسرائیل در اواخر سال ۱۴۰۴ به جمهوری اسلامی ایران و بمباران برخی مناطق این کشور و حملات گسترده به مراکز غیرنظامی همچون مدارس، دانشگاه‌ها، شفاخانه‌ها، مراکز مذهبی و دینی و زیرساخت‌ها، و نیز شهادت قائد امت و رهبر انقلاب اسلامی ایران حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای و صدها تن از مسئولان و شهروندان، از جمله حدود ۵۰ تن از مهاجران افغانستانی، فضای عمومی این کشور با تهدیدات امنیتی گسترده مواجه شد. در نتیجه، هرگونه تجمع و برگزاری مراسم عمومی با محدودیت‌های جدی روبه‌رو گردید و برنامه‌های متعددی که قرار

بود در نیمه دوم ماه حوت ۱۴۰۴ به مناسبت سالگرد رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری در شهرهای مختلف ایران برگزار شود، لغو شد. از جمله، مراسمی که مقرر بود در شهر قم و در سی‌ویکمین سالگرد عروج ملکوتی آن شهید بزرگوار برگزار گردد نیز به تعویق افتاد.

پس از اعلام آتش‌بس و فراهم شدن شرایط نسبی امنیتی، جامعه روحانیت دایکندی اقدام به برگزاری محفل گرامی‌داشت این مناسبت با حضور علماء، طلاب، دانشجویان و جمعی از مهاجران افغانستانی نمود. آنچه در ادامه می‌آید، گزارشی از این مراسم است. (فصلنامه عدالت و امید)



مراسم گرامی‌داشت سی و یکمین سالگرد شهادت «شهید وحدت ملی» استاد عبدالعلی مزاری و سایر شهدای راه عدالت، با تلاوت آیاتی چند از کلام‌الله مجید توسط قاری محترم، آقای احمدی، آغاز شد. در ادامه، مجری برنامه، آقای دکتر قربانعلی هادی، از آقای دکتر محمدامین میرزایی دعوت به عمل آورد تا اشعار خود را در رثای رهبر شهید قرائت کند. اشعار ایشان که آمیخته با مضامین حماسی و عاطفی بود، حال و هوای خاصی به محفل بخشید و فضای مجلس را سرشار از یاد و نام آن شهید و الامقام ساخت.

سپس، ریاست جامعه روحانیت دایکنندی، حاجی محمد اکبری، ضمن خیرمقدم به حاضران، به بیان تاریخچه تأسیس و اهداف این نهاد پرداخت و توضیح داد که چرا مراسم سی و یکمین سالگرد شهادت

رهبر شهید با تأخیر و به صورت قضای سالیاد برگزار می‌شود. وی با اشاره به شرایط خاص سیاسی و امنیتی ماه‌های گذشته، بر ضرورت حفظ وحدت، هوشیاری و تداوم راه شهدا تأکید کرد.

در بخش دیگری از برنامه، کلیدی از سخنان شهید وحدت ملی استاد مزاری در موضوعاتی همچون وحدت ملی، اهمیت دانشگاه و آموزش، مشارکت سیاسی، پذیرش متقابل اقوام و مذاهب، حقوق زنان، عدالت اجتماعی و نظام سیاسی پخش شد. این کلیپ که توسط دکتر حسین فیاض تدوین شده بود، جلوه‌ای از اندیشه‌ها و آرمان‌های آن شهید را برای نسل جوان بازخوانی کرد و نشان داد که دغدغه اصلی وی، ساختن جامعه‌ای مبتنی بر عدالت، آگاهی و همزیستی مسالمت‌آمیز بوده است.

مداحی و توسل نیز توسط آقای اسدالله عبداللهی

اجرا شد. نوا و محتوای حزن‌انگیز مداحی، دل‌های حاضران را به ۳۱ سال پیش، به روزهای شهادت رهبر شهید و تشییع باشکوه پیکر مطهرش - که بر دستان مردم از غزنه تا بلخ بدرقه شد - برد و اشک شوق و اندوه را بر دیدگان بسیاری جاری ساخت.

سخنران اصلی این محفل، دکتر حیات‌الله رسولی، استاد حوزه و دانشگاه، بود. وی در سخنانی تحلیلی به تبیین فلسفه قیام رهبران تاریخ‌ساز، از صدر اسلام تاکنون، پرداخت. ایشان با استناد به آیات شریفه:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد: ۲۵) و «قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بَوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفُرَادَى» (سبأ: ۴۶) بیان داشت که فلسفه قیام و بعثت پیامبر

اعظم(ص)، امام علی بن ابی‌طالب(ع)، امام خمینی، قائد شهید آیت‌الله العظمی خامنه‌ای و رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری، در جوهره خود یک حقیقت



او، نحوه اندیشیدنش و در نهایت شهادتش، همگی پیام روشنی برای ما دارند. کسانی که در مسیر عدالت گام برمی دارند و جان خود را در این راه از دست می دهند، مصداق روشن آیه شریفه «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» هستند. شهید مزاری همچنان زنده است؛ سی و یک سال است که با ما سخن می گوید، الهام می بخشد و مسیر را نشان می دهد، و این خود گواهی

روشن بر مضمون همین آیه شریفه است. دکتر رسولی در ادامه سخنان خود، پنج نکته اساسی از بیانات رهبر شهید عبدالعلی مزاری را بازخوانی کرد؛ نکاتی که می توان آن ها را به منزله «زیربنای نظری یک نظام سیاسی عادلانه در افغانستان» و «راهی برای عبور از بحران های ساختاری کشور» قلمداد کرد. وی همچنین از طلاب جوان و دانشجویان خواست که اندیشه های شهید مزاری را با رویکردی تحلیلی و علمی، به صورت دکترین یک نظام عادلانه سیاسی تدوین و تئوریزه کنند. به باور وی، تمامی سخنان رهبر شهید حول محور عدالت اجتماعی و نظام عادلانه می چرخد و نسل تحصیل کرده امروز مسئولیت دارد این اندیشه ها را صورت بندی علمی کند.

او با تأکید بر ضرورت مطالعه عمیق سخنان رهبر شهید، گفت که این چند نکته را از میان انبوه سخنان

واحد بوده است: برپایی عدالت اجتماعی و دعوت مردم به قیام برای قسط و دادگری.

وی افزود: عدالت، یکی از بنیادی ترین مبانی فکری و کلامی مکتب تشیع است و از همین رو، شیعیان در علم کلام به «عدلیه» شهرت یافته اند. بنابراین، مسئولیت علما، اندیشمندان و نویسندگان آن است که فلسفه قیام برای عدالت را با زبانی روزآمد، منطقی و قابل فهم برای نسل جوان تبیین کنند.

دکتر رسولی تأکید کرد: «بحث از شهید مزاری، بحث از یک فرد نیست؛ بلکه سخن از یک مکتب و اندیشه است.» به باور وی، جوانان باید آثار، سخنان و مواضع آن شهید را مطالعه کنند تا دریابند که وی برای چه هدفی تا آخر ایستادگی کرد و فلسفه قیام پیشوایان دینی و رهبران سیاسی ما در چه امری نهفته است.

او خاطر نشان کرد که عقبه نظری جنبش عدالت خواهی در افغانستان را می توان در آیه شریفه «لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» جست و جو کرد؛ با این حال، عدالت خواهان در طول تاریخ همواره با جریان های مخالف عدالت امثال مارکین و قاسطین روبه رو بوده اند و لازم است مصادیق این تقابل ها در هر عصر به درستی شناخته شود تا مسیر عدالت طلبی و عدالت خواهی با بصیرت و آگاهی ادامه یابد.

شهید مزاری، شهید راه عدالت است. شیوه زیستن

ایشان برمی‌گزیند تا نشان دهد چگونه می‌توان آن‌ها را به «یک نظریه سیاسی» تبدیل کرد:

۱. «ما نمی‌خواهیم هزاره بودن در افغانستان ننگ و جرم باشد.»

این سخن، دغدغه و مسئله امروز همه ما نیز هست. باید اندیشید که این جمله در چه فضای تاریخی و اجتماعی‌ای بیان شد و چرا هنوز موضوعیت دارد. می‌توان این دیدگاه را در چارچوب «نظریه اعتمادسازی ملی» یا «نظریه سرمایه اجتماعی» تحلیل کرد. این سخن، فراتر از دفاع از یک قوم، دعوتی است برای ساختن جامعه‌ای که در آن هویت قومی منبع امنیت باشد، نه تهدید.

۲. «ما می‌خواهیم ستم‌های چند قرنه پایان یابد و جامعه‌ای پدید آید که در آن از توهین، تحقیر و تبعیض خبری نباشد.»

این جمله مهم را می‌توان ذیل «نظریه تشکیل جامعه عادلانه» طبقه‌بندی کرد. واژه‌هایی مانند ستم، توهین، تحقیر و تبعیض هر کدام خود موضوع پژوهش مفصل هستند و ضرورت دارد در قالب مطالعات دانشگاهی و علمی بررسی شوند تا روشن گردد که این مفاهیم چگونه در یک نظریه عدالت‌محور ادغام می‌شوند.

۳. «ما خواهان حکومت اسلامی، مردمی و فراگیر مبتنی بر عدالت اجتماعی هستیم.»

این سخن، شاکله اصلی «نظریه نظام سیاسی عادلانه» است. ویژگی‌هایی مانند اسلامی بودن، مردمی بودن و فراگیر بودن - و تکیه بر عدالت اجتماعی به عنوان ستون اصلی - دقیقاً همان معیارهایی هستند که در علوم سیاسی برای توصیف یک نظام عادلانه مطرح می‌شود. این جمله، نقشه راه یک دولت مطلوب را ترسیم می‌کند.

۴. «ما وحدت ملی را در افغانستان یک اصل می‌دانیم. برابری و برادری اقوام را می‌خواهیم.»

اگر این عبارات را تحلیل کنیم، می‌بینیم که اصل

دانستن وحدت ملی و تأکید بر برابری اقوام، هر دو به نظریه نظام سیاسی عادلانه مرتبط است. این دیدگاه، ساختار سیاسی‌ای را پیشنهاد می‌کند که در آن تنوع قومی نه مانع، بلکه عامل استحکام ملی باشد.

۵. «ما هیچ‌گاه خواهان جنگ نبوده و نیستیم؛ ما خواهان مشارکت برابر همه اقوام افغانستان در تعیین سرنوشت کشور هستیم.»

این فراز، علاوه بر بیان مشکلات، راه‌حل‌های روشن نیز ارائه می‌دهد. استاد مزاری در قالب جملاتی ساده اما عمیق، نسخه‌ای برای حل بحران‌های افغانستان بیان کرده است: مشارکت برابر، نفی جنگ، و حرکت به سوی تصمیم‌گیری ملی. دکتر رسولی افزود که طبقه‌بندی نظری این جمله را به خود حاضران واگذار می‌کند تا در این باره بیندیشند و برداشت خود را ارائه دهند.

بر این اساس، از طلاب جوان و دانشجویان انتظار می‌رود که این پنج اصل بنیادین را برای خود ساده‌سازی کرده، به عنوان «مسئله پژوهشی» تلقی کنند و در قالب پایان‌نامه یا رساله دکتری به یک نظریه منسجم تبدیل نمایند. زیرا این مسائل، تنها مربوط به گذشته نیست؛ بلکه امروز نیز بخش مهمی از چالش‌های جامعه ما را تشکیل می‌دهد.

سخنران محفل یکبار دیگر در پایان سخنان خود از اقدام بجای جامعه روحانیت دایکندی به نیکی یاد نمود که در شرایط موجود اقدام به برگزاری محفل گرامی‌داشت سی‌ویکمین سالگرد شهید مزاری نمودند و این پیشگام بودن خود فضیلت است.

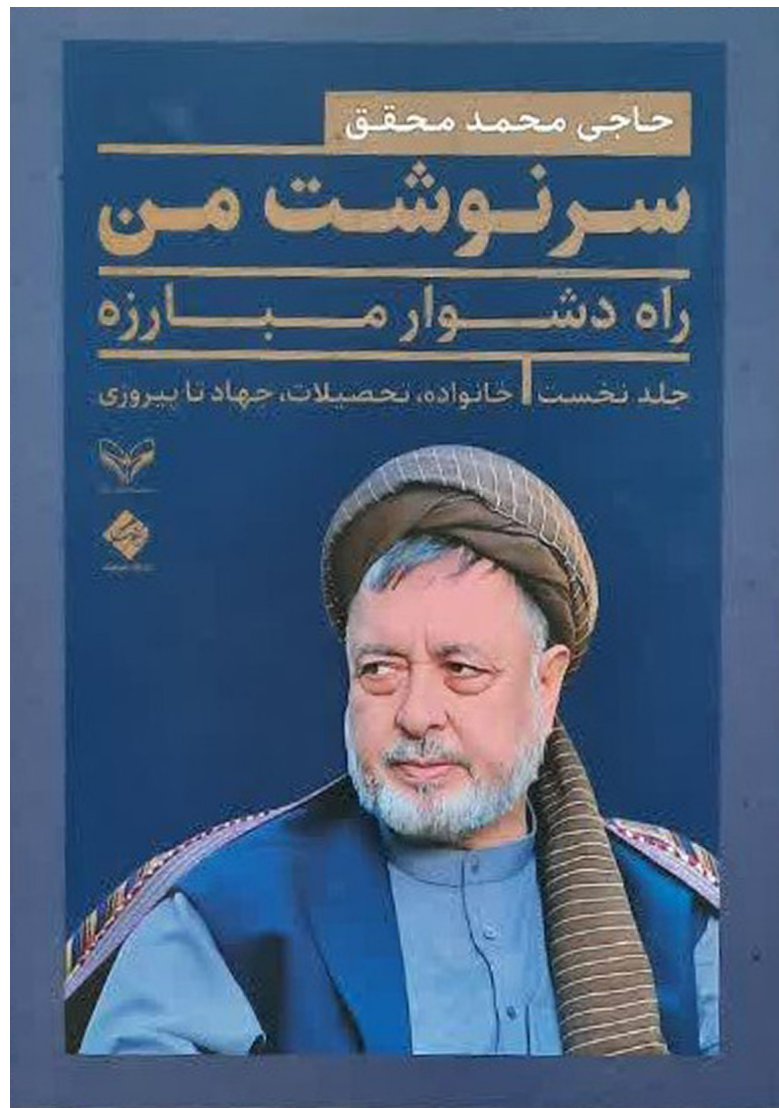
این مراسم در فضایی معنوی و آکنده از احساس مسئولیت نسبت به آرمان‌های شهدا به پایان رسید و شرکت‌کنندگان بار دیگر با آرمان‌های رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری تجدید میثاق کردند.



فصلنامه عدالت و امید شماره ۱۵

ادبیات معاصر

- ✓ سرنوشت من؛ روایتی از سال‌های سرنوشت
- ✓ پاشیده مثل دانه سرخ انارها
- ✓ چند شعر از محمدحسین طالب قندهاری
- ✓ گزارشی از رونمایی مجله بیدارگران ویژه استاد عرفانی
- ✓ شکوه سرخ



سرنوشت من؛

روایتی از سال‌های سرنوشت

حسین حیدریگی 

انباشته می‌شوند، به تدریج ته‌نشین می‌شوند و در غبار فراموشی رخ می‌بندند و گم می‌شوند. و یا این که با ظرف خودش، که ذهن و ضمیر راوی مسکوت است، برای ابد به نابودی کشانده می‌شوند؛ چون ناگفته و خاطره وابسته به راوی خودش است و راوی نیز برای همیشه زیست جاودانه نخواهد داشت. در این صورت، ناگفته‌ها برای

ناگفته‌ها مفاهیم شکل نیافته، آشوبه، تصاویر تودرتو و رد روشن و یا معشوشی از حوادث، رخ دادها و وقایعی اند که هنوز در قالب و ساختار زبان شکل نگرفته‌اند؛ که اگر تکانه‌ای پیش نیاید، دسته‌بندی و روایت نشوند، در ذهن و ضمیر «من راوی» بالقوه، و در اثر حوادثی که از پی هم

عدالت

مفاهیمی بدون ساختار بیرونی باشد، اگر زودتر روایت شود، باز هم نزدیک به واقع است و اگر هرچه زمان بگذرد، حوادث در ذهن و ضمیر راوی متراکم می‌شوند، حوادث در هم می‌پیچند، گاه جابه‌جا می‌شوند، در تحلیل ذهنی راوی، گاه پای مصالح و مفاصد بیان رخداد در میان می‌آید، و گاه کم‌رنگ و پررنگ و بالاخره، در زمان روایت خاطره، بسیاری از رخدادها، اصالت واقعی خودش را از دست خواهند داد و مخاطبان این‌گونه روایت‌ها با روایت بازسازی شده، نیمه‌واقعیت و نیمه‌بازآفرینی راوی روبه‌رو خواهند بود.

در این میانه پرسش اصلی این است که به راستی همه خاطره‌هایی که روایت می‌شوند، فارغ از این که راوی کیست و موضوع روایت چیست، تمام و کمال همان چیزی است که رخ داده و در قالب خاطره روایت شده‌اند؟ آیا همه خاطره‌ها از منظر خود راوی قابلیت روایت شدن را دارند؟

جواب این پرسش قطعا و یقینا در بخش‌هایی مثبت نخواهد بود. همان‌گونه که تاریخ را فاتحان می‌نویسند، خاطره را نیز راوی خاطره می‌نویسد و بیرون می‌دهد. همان‌طور که ذکرش رفت، خاطره از ابتدای فرایند وقوع تا شکل‌یابی و نوشتن، در ذهن راوی دسته‌بندی، اولویت‌بندی، پالایش و تصفیه می‌شود و بنا بر اولویت‌ها بیرون داده می‌شود. البته یک تفاوت ممکن است بین خاطره‌های خیلی شخصی و خیلی جمعی باشد. ممکن است در خاطره‌هایی که مربوط به سرنوشت جمعی می‌شود، یا هیچ و یا کمتر تصفیه و پالایش و تحریف پیش بیاید مثل وقایع و تحولات سیاسی و اجتماعی که در خاطره جمعی نیز به شکلی موجودند. البته که می‌بینیم در بعضی خاطره‌های جمعی هم گاه تحریف‌هایی پیش می‌آید چنان که در برخی خاطره‌هایی که در طی سال‌های گذشته نوشته شده است، دیده می‌شود.

پس می‌توان نتیجه گرفت که هیچ خاطره‌ای کامل نیست و هرچه هم کامل باشد و وقایع تاریخی و روایت‌های کلان به درستی روایت شده باشد، باز هم نسبت به

همیشه ناگفته می‌ماند و در سیاه‌چاله‌های تاریخ و زمان مدفون می‌شوند، مگر این که تکانه شود، بادی بر درختی بوزد و از ذهنیت به عینیت تبدیل شده و در قالب یک ساختار روایتی بر دیوارهٔ زمان نقش یابد و برای نسل‌های آینده انتقال پیدا کند.

ما در درازنای تاریخ شاهد برون‌داد و روایت‌هایی از رخدادها، گذشته در ساختارهای مختلف هستیم و به همان اندازه و شاید هم بیشتر، رخدادها و خاطره‌های بسیاری است که در پیچ‌وتاب‌های زمان ناگفته مانده و اندوه راوی آن‌ها را با خود برده است و در هیاهوی زمانه گم شده‌اند که اگر به عقب نگرسته شود، یا هیچ در پایی از آن رخدادها باقی نمانده و یا وقایع چنان مغشوش‌اند که دیگر قابلیت روایت شدن را ندارند. لذا اگر خاطره‌ای در زمان مناسب خودش روایت شود، خاطره است و آنچه که روایت می‌شود، مطابق با واقع و یا نزدیک به واقع دانسته می‌شود. اگر خاطره هرچه از زمان خودش دور شود تصاویری از وقایع مغشوش و نامفهوم می‌شود و دیگر در دید روایتگر نمی‌آید، مگر این که طرح نو در انداخته شود و روایت جدید ساخته. در این مورد می‌شود مثال عینی زد: شما در تپه‌ای نزدیک و مشرف بر شهری هستید و زیبایی‌های شهر و تقسیم‌بندی‌هایش را نگاه می‌کنید و از این چشم‌انداز، همه زیبایی‌ها و جزئیات شهر را می‌بینید، همه خیابان‌ها، پارک‌ها و کوچه‌ها را. اما هرچه از این تپه دورتر بروید، به تپه‌های دیگر و همین‌طور دور دست، شما با تصاویر مغشوش از شهر روبه‌رو هستید و یک کلیت را با تقسیم‌بندی‌های کلی و خیابان‌های بزرگ می‌بینید. همین‌طور اگر خیلی دور شوید، شهر به عنوان توده‌ای از غبار و یا مجموعهٔ یک‌دست به نظر می‌آید. همین‌گونه، باز هم هرچه شما دورتر شوید دیگر همه چیز از نظر پنهان خواهد شد.

خاطره نیز همین‌گونه است، اگر خاطره به عنوان یادداشت‌های روزانه باشد، به واقعیت نزدیک‌تر و عینی‌تر است و خطر از هم پاشیدگی در آن نیست. اما اگر خاطره فقط و فقط در ذهن طبقه‌بندی شده باشد و به عنوان

خرده‌روایت‌ها، جزئیات و رخ‌دادهای مربوط به شخص راوی، کمبود و جا افتادگی‌هایی وجود دارد. از همین روی است که خاطره همیشه روایتی در پس زمینه روایت عینی دارد، همان روایت غایب، مثل داستانی با پایان باز و یا دیدن عکسی از یک اعدامی در هنگام تیرباران، که در این حالت، روایتی در پس زمینه، در ذهن خواننده و بیننده ادامه پیدا می‌کند.

۲

افغانستان در طول تاریخ پر فراز و نشیب خود و به‌خصوص بعد از حضور چپی‌ها و کودتای هفت ثور ۱۳۵۷، تحولات بسیاری را در خود تجربه کرده است. تجاوز ارتش سرخ و به دنبال آن شروع جهاد مردم افغانستان با پشتوانه غرب و آمریکا، پیروزی مجاهدین و جنگ‌های ویران کننده‌تر و خانمانسوز داخلی، دوره اول طالبان، دوره جمهوریت و حالا باز هم دوره طالب دوم، تحولات بزرگ سیاسی و اجتماعی را در پی داشت؛ از ویرانی و فروپاشی اجتماعی و فرهنگی تا جنایات جنگی و رخ‌دادهایی که حتا بیانش در زبان و قلم هم نمی‌گنجد. هرچند این تحولات به مرور و حتا به شکل جزئی در مطبوعات کشور چه در داخل و چه در فضای مهاجرت، انعکاس یافته است، اما هیچ‌گاه شاهد تهیه و تنظیم و نگاشتن کامل و یکدست تحولات به صورت منظم و براساس مدارک، منابع و شواهد نبوده‌ایم و نیستیم، به جز نشر چند دفتر خاطرات جهاد که توسط حمزه واعظی و همکارانش در دفتر ادبیات مقاومت افغانستان در مشهد صورت پذیرفت و متأسفانه برنامه آن دفتر هم، همزمان با پیروزی ظفربخش مجاهدین، تعطیل شد. در طول بیست سال گذشته، گاه نهادهایی قصد آن را داشتند که گام‌هایی درباره ثبت و تنظیم تاریخ شفاهی کشور بردارند، اما هیچ‌گاه، بنا به هر دلیلی، شروع نشد و نیم‌قدمی نیز برداشته نشد.

اما نسبت به خاطره‌نویسی شخصی، بزرگ‌ترین خالیگاهی که در این مسیر به نظر می‌رسد، نوعی فرهنگ حاکم بر قلم‌به‌دستان و باسوادان کشور است؛ فرهنگ و عادت،

نوشتن و یادداشت نکردن وقایع، حوادث و رخ‌دادهای روزانه. ما هنوز هم یاد نگرفته‌ایم که تحولات پیش‌آمده روزانه را یادداشت کنیم تا هویت یک حادثه به همان شکلی که اتفاق می‌افتد، در آینده و برای نسل بعد، محفوظ بماند و انعکاس پیدا کند. در سال‌های جهاد کمتر کسی را سراغ داریم که به چنین امر پسندیده‌ای دست یازیده باشد. مهمترین نقطه قوت در خاطره‌نویسی یادداشت کردن حوادث روزانه است. در این صورت خواننده بیشتر با راوی احساس نزدیکی، صداقت و همذات‌پنداری می‌کند و همگام با حوادث پیش می‌رود. در یادداشت‌های روزانه هرچند نمی‌شود ذهنیت راوی و نوعی زاویه دیدش را نسبت به تحلیل مسائل از نظر دور داشت، اما وقایع اتفاقیه و رخ‌دادهای عینی کمتر مورد دخل و تصرف و فراموشی و جابه‌جایی قرار می‌گیرند. خوشبختانه ما در سال‌های اخیر به نحوی شاهد خیزش خاطره‌نویسی هستیم، که بسی جای مسرت است، اما بیشتر براساس اطلاعات انباشته شده ذهنی، نه یادداشت‌های روزانه. یادداشت‌های روزانه فقط «یادداشت‌های میثم» است که چند سال پیش در کابل به چاپ رسید و در آن مقطعی از تحولات افغانستان و جنگ‌ها و جبهه‌ها پوشش داده شده است؛ چون قومندان میثم خیلی زود به شهادت رسیده است. این جنبش خاطره‌نویسی نوید خوبی است برای روایت کردن و ثبت و انتقال آن برای نسل آینده کشور. ما در طی این سال‌ها شاهد آثار بسیار خوبی در زمینه خاطرات جهاد و چند دهه تحولات کشور بوده‌ایم، هرچند در این میانه، گاه کسانی یافت می‌شود که قضایا و رخ‌دادها را بنابر ناکامی‌ها، کج‌تابی‌ها و گاه خیانت‌های خودشان نسبت به سرنوشت مردم، وارونه روایت و تحلیل می‌کنند. البته این روایت‌های وارونه درست است که در مقطعی به عنوان روایتی از وقایع و سند رخ‌دادها بیرون داده می‌شود، اما خوبی قضیه این است که روایت‌های دروغین بادی است که گاه می‌آید و خس و خاشاک کوچک را تکان می‌دهد و می‌گذرد و گم زمانه می‌شود؛ چون خاطره جمعی

پر قدرت تر و عینی تر از آن است که دچار تحریف، کج گویی و کج تابی شود.

۳

«سرنوشت من، راه دشوار مبارزه»، یکی از مجموعه خاطراتی است که به قلم حاجی محمد محقق و سی و چهار نفر از یاران و مبارزان هم دوره و هم تشکیلات ایشان، تدوین شده و به دست خوانندگان قرار گرفته است. این کتاب در سال ۱۴۰۴ از سوی انتشارات فرهنگ و واژه به بازار آمد و مورد استقبال خوانندگان و توجه منتقدین قرار گرفت. البته باید گفت که بخشی از واکنش ها و به اصطلاح، نقدواره هایی که در مورد کتاب صورت گرفت، براساس معیارهای نقد واقعی و فنی نسبت به کتاب نیست و بیشتر بر مبنای غرض ورزی های حزبی و جانب گیری های معمول نسل جدید است که چندین سال با تمام لجام گسیختگی، تمرین آزادی بیان می کردند و به جای برداشتن قدم های مثبت، بیشتر ادبیات بی ادبی، ادبیات کثیف و تخریب شخصیتی را رواج می دادند. البته نباید از نظر دور داشت که نوشته های جدی نیز درباره این کتاب صورت گرفت.

من وقتی این مجموعه را دریافت کردم و خواندم، خیلی خوشم آمد، خوشحال شدم و بخشی از دغدغه های ذهنی ام انگار جواب گفته شد. چون مثل بسیاری از یاران دغدغه مند دیگر در پی این بودم و هستم که سال های پر از تحول و رخ داده های افغانستان بایستی به شکلی در داخل طرح مفصل تدوین تاریخ شفاهی، روایت شود. چنان که دوستان ما در «بنیاد اندیشه» نیز این طرح را تا حدودی پیش بردند، ولی اوضاع و احوال و روزهای انفجار بشکه های زرد و عاشقان حورات بهشتی، همه چیز را به پایان بردند. پژوهش و ثبت و نوشته تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشور در این سال ها از آن روی مهم است که هم نسلان «راوی» و کسانی که خودشان مستقیم در این تحولات و راهبری مردم و مبارزات دست داشتند، کم کم پیر می شوند و رو به افول اند. این بخشی از روند طبیعی زیست است و ممکن

به زودی راویان روایت گر و یا نویسندگان رخ داده های آن سال ها به تاریخ پیوندند و ما در حسرت بخش بزرگی از ناگفته ها بمانیم. چنان که متأسفانه در همین سال های گذشته نزدیک، بسیاری از شخصیت های جهادی، یا به مرگ طبیعی و یا در اثر انفجار و انتحار از دست رفتند و مجموعه ارزشمند روایت های ناگفته شان را نیز با خودشان در قعر خاک سیاه بردند.

«سرنوشت من»، که در شش بخش و فصول متعدد تدوین شده است، تحولات بیش از یک دهه افغانستان را دربر گرفته است. فصل اول کتاب درباره سرگذشت خانواده راوی است. این بخش را شاید برخی از باب خودپسندی بپندارد چنان که در برخی از واکنش ها دیده می شود، اما به نظرم یکی از بخش های ضروری و مهم کتاب است. در این بخش خواننده هم با سابقه و سرنوشت خانواده راوی و نویسنده آشنا می شود و هم با تحولات تاریخی که در آن سال ها اتفاق افتاده است. همچنین نشان می دهد که راوی از اصالت مبارزاتی برخوردار است و یکبار در میدان نیامده، بلکه خانواده و گذشتگان همواره در راه سرنوشت مردم شان مبارزه کرده اند، سر داده اند و در این راه ثابت قدم بوده اند. اطلاعات درباره راوی و یا نویسنده امر معمول است و از همین جهت در ابتدای بیشتر کتاب ها، زندگی نامه مختصر و یا مفصل از نویسنده درج می شود.

فصول دیگر کتاب «سرنوشت من»، از کودتای هفت ثور ۱۳۵۷، تحولات سیاسی و اجتماعی و همین طور مبارزات جدی راوی علیه چپی ها و تجاوز ارتش سرخ به کشور، شروع می شود و تا پیروزی مجاهدین در سال ۱۳۷۱ را روایت می کند و در قسمت آخر کتاب مجموعه عکس از یاران، هم حزب ها و هم سنگران راوی جای گرفته است و کتاب در ۶۳۸ صفحه بسته شده است. البته این جلد اول است و دو جلد دیگر به گفته نویسنده، تدوین شده و آماده چاپ است که به زودی به دست علاقه مندان خواهند رسید.

«سرنوشت من» از چند ویژگی برخوردار است:

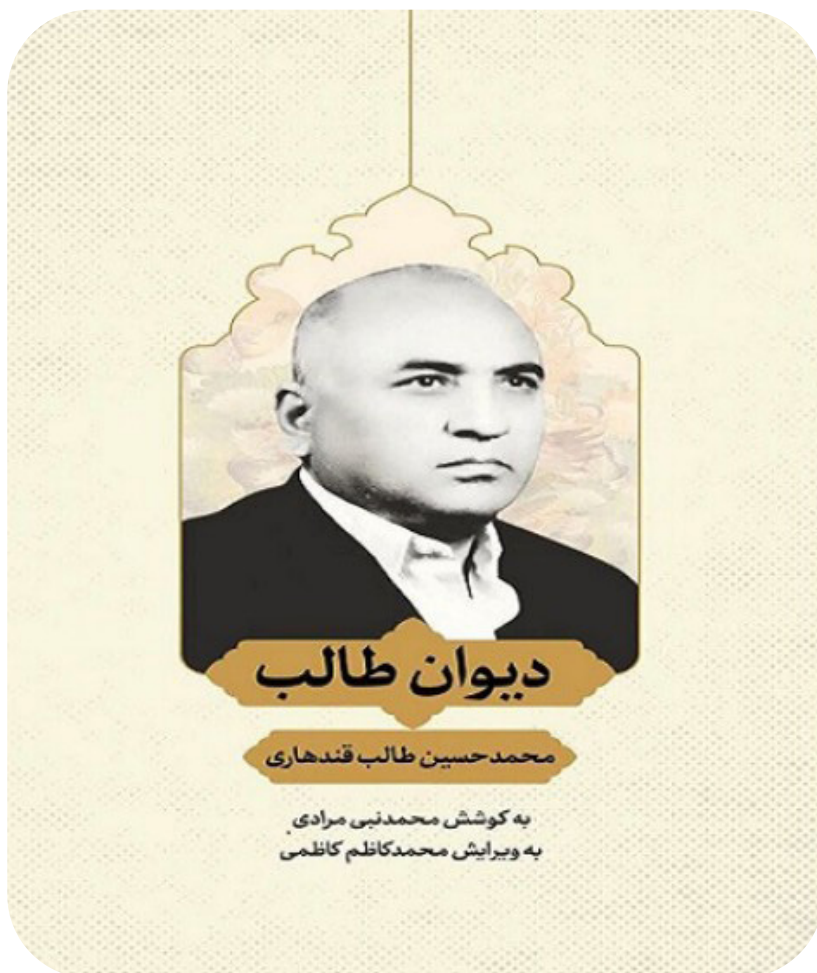
الف. یکی از ویژگی‌های این کتاب، نگاه جامع به تمام تحولات سیاسی اجتماعی و رخداد‌های مربوط به احزاب شیعی و تعامل‌شان با دیگر احزاب و گروه‌های قومی در افغانستان است. این مجموعه که حاصل روایت راوی و همکارانش است، کلیت جبهه‌ها را اعمی از مبارزات شخصی راوی، ایجاد تشکیلات، شروع مبارزه، شکل‌گیری و حضور احزاب در منطقه، مبارزات حزب سازمان نصر افغانستان، خود فروشی و خیانت بعضی از احزاب و جریان‌ها نسبت به جریان مبارزه مجاهدین در سمت شمال، آغاز مبارزات و آزادسازی مناطق مرکزی، آغاز جنگ‌های داخلی در هزارستان، تا تشکیل حزب وحدت اسلامی و پیروزی مجاهدین در کابل روایت می‌شود. این روایت هرچند براساس اطلاعات و خاطرات انباشته شده است، نه براساس یادداشت‌های روزانه، اما در بسیاری از فصول به شکل جزئی به قضایا نگریسته شده است؛ چه بخش‌هایی که به مبارزات خود نویسنده و راوی مربوط می‌شود و چه بخش‌هایی که نویسنده در کتاب روایت می‌کند، ولی قطعا راوی اصلی کسی دیگر و از همکاران نویسنده است؛ چون راوی حضور نداشته است.

ب. نقطه قوت دیگر این کتاب نوعی نگاه و لحن روایت است. نمی‌دانم که مربوط به ویراستار می‌شود و یا خود نویسنده، به هر صورتی که در نظر بگیریم، نثر کتاب و روایت خاطرات خالی از تعصب و اتهام‌زنی و جانب‌گیری و ذکر صفات خوب و ناشایست است. مثلا در کتاب اول حاجی محمد محقق، «خاطرات یک سنگ‌نشین» این گونه نیست. لحن، لحن خطابه است و اگر از واقعیت‌ها و خیانت‌های بعضی اشخاص و جریان‌هایی که در سمت شمال به جریان و مبارزات مجاهدین خیانت کرده‌اند، و کسانی که جنگ‌های داخلی و حزبی را شروع کرده‌اند، سخن گفته می‌شود، با لحن سخت و زننده است و خود نوشته عمق نفرت را به مخاطب انتقال می‌دهد. اما در این کتاب همان روایت‌ها، روایت یک راوی بی‌طرف است انگار. این امر بیشتر خواننده را با راوی همسو می‌سازد.

این لحن در سراسر کتاب حفظ شده است و حتا در جاهایی که راوی از جفاهای بسیار تلخی یاد می‌کند؛ جفاهایی که از سوی خائنین به مبارزات مردم علیه تجاوزگران و اشغال‌گران، نسبت به مردم و جهاد صورت گرفته است و همچنین از حزب و جریان‌هایی که دست به سلاخی و کشتن مردم بیگناه زده‌اند و جنگ‌های داخلی را در سمت شمال راه انداخته‌اند.

خاطره روایت اول شخص از وقایع و حوادثی است، که صاحب خاطره و راوی آن را تجربه می‌کند و بعد به رشته تحریر در می‌آورد و می‌نویسد و یا روایت می‌کند. «سرنوشت من» نیز چنین است. اما از لحاظ تکنیکی خواننده این روایت را تا زمانی می‌پذیرد که «من راوی» حضور داشته باشد. مثلا در وقایع و مبارزاتی سیاسی و اجتماعی که در سمت شمال اتفاق می‌افتد، نویسنده و راوی حضور دارد، تشکیلات درست کرده، طراحی و عمل کرده و همچنین، خارج از مناطق شمال که سفر راوی در مناطق مرکزی روایت می‌شود. این قسمت‌ها از لحاظ تکنیکی خاطراتی است که راوی به شکل مستقیم تجربه و بعد روایت کرده است. اما فصل‌هایی از کتاب است که راوی حضور ندارد مثل رخداد‌های آزادسازی مناطق مرکزی، برخی از کنگره‌های حزب وحدت و... که قطعا توسط همکاران راوی تهیه و تنظیم شده است. این گونه روایت‌ها بیشتر رویکرد پژوهشی دارد و با روایت خاطره که در قالب روایت اول شخص است، نمی‌تواند همخوانی داشته باشد. به نظرم صورت بهتر این بود که در بخش‌ها و قسمت‌هایی که راوی و نویسنده کتاب حضور ندارد، و رخ دادها و تحولات سیاسی و نظامی توسط کسی دیگر و راوی دیگر تهیه و تعریف شده است، اسم راوی و راویان بایستی ذکر می‌شد. البته که اسم همکاران در ابتدای کتاب ذکر شده است، اما ما را از ذکر راوی در پای روایت، بی‌نیاز نمی‌کند.

با آرزوی طول عمر و موفقیت بیشتر برای مرد مبارز شمال، استاد محقق.



پاشیده مثل دانه سرخ انارها

(نگاهی به دیوان محمد حسین طالب قندهاری)

حسین ارزگانی



محمدکاظم کاظمی، قطع رقعی، ۳۰۳ صفحه، در زمستان ۱۴۰۴ از سوی انتشارات بدخشان در مشهد منتشر شده است. این مجموعه با مقدمه مهتمم و مقدمه ویراستار آغاز می‌شود و دارای سه عنوان و بخش است. گویا چهار دفتر شعر در یک دیوان جمع‌آوری و نسخه‌نویسی شده بوده؛ سه دفتر شعر به زبان فارسی و یک دفتر پشتو. مهتمم سه دفتر فارسی را در قالب دیوان حاضر تدوین کرده است و دفتر پشتو بایستی جداگانه به چاپ برسد.

دیوان طالب
محمد حسین طالب قندهاری
به کوشش: محمدنبی مرادی
ویراستار: محمدکاظم کاظمی
انتشارات بدخشان
مشهد، ۱۴۰۴

«دیوان طالب»، مجموعه شعر محمد حسین طالب قندهاری، به کوشش محمدنبی مرادی و ویرایش

سه دفتری که این دیوان را احتوا کرده عبارتند از: «سی پاره دل»، «اشک گلگو» و «خرابات». در آخر دیوان نمونه نثر و عکس شاعر نیز آمده است.

محمدنبی مرادی مهمتم دیوان طالب قندهاری، در مقدمه خود فرایند به دست آوردن نسخه دستنویس دیوان طالب قندهاری را از کتابخانه آستان قدس رضوی شرح داده است و این که چگونه با صبر چندین ساله، این مهم انجام شده است. در ادامه مقدمه، زندگی محمدحسین طالب قندهاری آمده است که امر ضروری و شایسته به نظر می آید. محمدکاظم کاظمی ویراستار مجموعه شعر نیز مقدمه درخور توجه نوشته است. اول از آشنایی خود نسبت به طالب قندهاری گفته و همین طور درباره شعر طالب نیز اظهار نظر کرده و ستوده است. استاد کاظمی در مقدمه خود گفته است: «باید اعتراف کنم که با همه سابقه آشنایی با این نام، تصویری که از این شاعر در ذهن داشتم کامل و دقیق نبود. من او را نه شاعری حرفه‌ای، بلکه شخصیتی اجتماعی و صاحب رسوخ تلقی می‌کردم که گهگاهی از سر تفنن مخمس‌هایی نیز بر شعر شاعران ساخته است. چون می‌دانیم که مخمس خود قالبی تفننی و فرعی در شعر فارسی است. با این حال، همواره طالب قندهاری برایم نامی محبوب بود.

آنگاه که جناب محمدنبی مرادی از سر مهربانی و اعتماد، مجموعه شعر طالب قندهاری را برای ویرایش و صفحه‌آرایی به من سپردند، تصویر طالب قندهاری شاعر برایم تجدید و تکمیل شد و تحسینی بزرگ برانگیخت. او را شاعری حرفه‌ای و توانا یافتم که شعرش به راحتی با آثار معاصران و هم‌دوره‌هایش در شعر کلاسیک افغانستان برابری می‌کند و حتی وجوه تمایزی دارد.» (مقدمه دیوان، ص ۱۶).

در ادامه مقدمه، ویراستار نکاتی را که نسبت به دیوان انجام داده ذکر کرده است از قبیل اشاره به نواسانات وزنی که بیشتر تابع لهجه عمل شده است، پاورقی‌های شاعر و همین طور پاورقی‌هایی که باید انجام می‌شد ولی نشده و در ویراستاری انجام شده است. همچنین تضمین‌هایی از

شعر شاعران که توسط شاعر مشخص نشده بوده، توسط ویراستار نشانه‌گذاری شده است.

دیوان طالب قندهاری را می‌شود از دو منظر نگاه کرد: زبان و ساختار زبانی و از منظر محتوایی. از لحاظ زبانی؛ همه شعرها بیشتر در بافت و ساخت زبان کلاسیک شکل یافته است، چنان که عصر و زمانه طالب تقاضا می‌کرده است. عدم تلاش شاعر برای نوآوری‌های زبانی و تصویری به روز، نشان می‌دهد که شاعر دلبسته و وابسته زبان کلاسیک بوده است و قدم زدن بیرون از این دایره را چندان خوش آیند نمی‌پنداشته است، ورنه بخش مهمی از زمانه زیست شاعر همزمان است با نوآوری‌های زبانی و نحوه دید در عرصه ادبیات شعری و داستانی در حوزه زبانی ایران و افغانستان. با این هم، زبان شعرها در قالب و رویکرد کلاسیک از پختگی و استحکام خاصی برخوردار است و حتا از هم عصران خودش محکم‌تر به نظر می‌آید.

محتوای شعرها را بیشتر مسائل سیاسی، اجتماعی، دینی و مذهبی با ته‌مایه تغزل شکل می‌دهد. چون طالب قندهاری خود، فعال سیاسی و اجتماعی بوده، لذا بخشی از شعرهای او با درونمایه سیاسی و اوضاع و احوال کشور و مسائل و مصائب جهانی از قبیل جنگ جهانی و انسان‌کشی در ویتنام و... شکل یافته است. طالب در این شعرها از مسائل بیکاری، بی‌صنعتی کشور سخن می‌گوید و آرزومند است که کشور به استقلال سیاسی، مالی و صنعتی برسد؛ امری که هنوز هم برای مردم کشور آرزوی دست نیافتنی است. برای دیدن بیشترین دغدغه سیاسی و اجتماعی شاعر چند بند از یکی از شعرهای سیاسی و اجتماعی شاعر را مرور می‌کنیم:

شد قطره خون از غم بسیار دل زار

مجروح صفت خسته و با آه شرربار

از سینه سوی دیده و از دیده به رخسار

بیرون شد و گفت از سر حسرت به فغان آه

ای هم‌وطنان، هم‌وطنان، هم‌وطنان، آه

ای هم‌وطنان، آه

ندانم در کدامین مدرسه مشق جنون کرده
 که طفل اشک بر خاک شهیدان می زند پهلوی
 به یاد قد هر فردی ز افراد کتاب دین
 مرا هر مصرع موزون به دیوان می زند پهلوی
 ز تاراج خزان ظلم و کین گل های باغ دین
 به نوک خار و خس بر خاک میدان می زند پهلوی
 ...

اگر از کینه دیرینه عهد جهالت نیست
 چرا بر آل یاسین آل سفیان می زند پهلوی

حسین تشنه لب، آن شاهد مقبول بزم قدس
 که عاشورای او بر عید قربان می زند پهلوی
 به یاد لعل لب های کبود طللكان او
 سرشک سرخ من بر لعل و مرجان می زند پهلوی
 بنازم چشم مست حضرت عباس صفدر را
 که از مستی به نوک تیر و پیکان می زند پهلوی
 ...

این شعر طولانی تصویری کلی و برداشت شاعر از واقعه
 و قیام اما حسین (ع) را به تصویر می کشد و هرچند،
 گاهی شاعر گریزی می زند به دوران معاصر و بشر امروز،
 اما باز بر محور واقعه کربلا، امام حسین و یارانش
 می چرخد، روایت و محور عمودی شعر حفظ می شود.
 محمدحسین طالب قندهاری، یکی از آخرین های نسل
 شاعران کلاسیک ماست که در این فضا موفق عمل کرده
 است. جهان شعری قندهاری را می توان با دو وجهه و
 فضا در نظر گرفت و تقسیم بندی کرد؛ شعرهایی که شاعر
 تحت تأثیر شاعران قدیم سروده است و شعرهایی که
 متعلق به جهان خود شاعر است. قندهاری در بخشی از
 شعرهایش همواره نیم نگاهی به جهان شاعران کلاسیک
 داشته و بخشی از شعرهایش با حال و هوای شاعران
 قدیم سروده شده است؛ به خصوص شعرهایی که
 تضمین شده و یا درباره اش مخمس ساخته شده است.
 همین گونه است شعرهایی که یا از لحاظ وزن، قافیه،
 بافت کلمات و کاربرد اصطلاحات، نوعی نگاه و

این غفلت و بیکاری ما تاکی و تا چند؟
 این مسکنت و خواری ما تاکی و تا چند؟
 بر خویش ستمکاری ما تاکی و تا چند؟
 این بی خبری تا به کی از سود و زیان؟ آه
 ای هم وطنان، آه
 از خویش نداریم چو ما صنعت و هم کار
 پر گشته ز اموال اجانب همه بازار
 تا شیشه و تا پارچه، تا سوزن و تا تار
 یعنی همه اشیاست ز مال دگران، آه
 ای هم وطنان، هم وطنان، هم وطنان، آه
 ای هم وطنان، آه
 ریزد همه در جیب اجانب ثمن ما
 مال دگران است همه پوشاک تن ما
 از دست نصاری است به محشر کفن ما
 ای وای از این ننگ و از این عار کلان، آه
 ای هم وطنان، هم وطنان، هم وطنان، آه
 ای هم وطنان، آه

این نمونه هرچند از بهترین و محکم ترین شعرهای طالب
 قندهاری نیست، اما دغدغه او را نسبت کشور و علت
 عقب ماندگی و فقر کشور را نشان می دهد. او در ادامه
 شعر، علت بی سروسامانی، ویرانی و فلاکت کشور را
 مربوط به غفلت از اوضاع جهان و عدم تلاش برای
 سازندگی می داند.

همان طور که اشاره شد، بخشی از محتوای شعری طالب
 را مسائل دینی و مذهبی شکل می دهد. شعری با عنوان
 «کربلا» یکی از شعرهای مهم طالب است که به قیام امام
 حسین و یارانش در دشت کربلا پرداخته و از لحاظ
 نوعی نگاه به واقعه، استحکام زبانی، تصویرسازی، بافت
 کلمات و موسیقی درونی، یکی از آثار مهم شاعر به شمار
 می رود. چند بیت از این شعر را مرور می کنیم:

کربلا

به موج دجله از خون، چشم گریان می زند پهلوی
 به دشت کربلا طبع پریشان می زند پهلوی

فضاسازی، شعر شاعران معروف کلاسیک و قدیم را به یاد خواننده تداعی می‌کند. در این زمینه بیشترین موارد تداعی‌کننده مربوط به شعرهای حافظ است، به خصوص که بیشترین مخمس نیز درباره شعرهای خواجه ساخته شده است.

اما بخش عمده شعرهای طالب قندهاری انعکاس دهنده جهان خصوصی خود شاعر است؛ بافت و ساخت زبان، مضامین و محتوان، تصویرسازی‌ها و روایت‌ها، البته با بافت زبانی کلاسیک، مربوط به دنیایی است که در سلوک شاعرانه و تجربه زیستی شاعر به دست آمده و جهان دیگری ساخته شده است. این نشان می‌دهد که شاعر علاوه بر دل بستگی به جهان شعری شاعران کلاسیک ماقبل خودش، جهان ذهنی و زبان شعری خودش را باز یافته است و شعرهایی، هرچند در فضای کلاسیک، اما با استحکام زبانی و فضای ذهنی متعلق به «من» شاعر آفریده شده است. در ادامه یکی از غزل‌هایی را که در این حال و هوا شکل یافته است، مرور می‌کنیم:

یار بی‌مانند

کی‌ام من؟ چون دل شیدایی خود آرزومندی

نه آبادی، نه ویرانی، نه آزادی، نه در بندی

نزاده مادر ایام چون من طفل بدخویی

ندیده پیر گردون هم چو من نااهل فرزندی

به صحرای جنونم نیست همراهی و همدردی

به شهر حسن خوبانم نه دلخواهی نه دل‌بندی

چو زلف دلبران باشد پریشانی خوشایندم

که دارد در پریشانی به جز من طبع خرسندی؟

چو جوهردار شمشیرم، ولی در مشت نامردی

توانا خامه‌ام؛ اما به دست ناخرمندی

چو من از آب چشم و آتش دل کی دگر یابی

گریق رود هلمندی، شهید دشت میوندی

ز شیخ پارسا عمری است درد بی‌دوا دارم

به شوخ پارسا خواهم دهم دل بعد از این چندی

نمی‌شد تلخ، شهید زندگی چون زهر در کامم

اگر آن لعل نوشین داشتی با من شکرخندی

ز عشق شعله رخسار شوخ آتشین خوبی
منه بیهوده ناصح زخم دل را پنبه بندی
چه پرسی حال من بی‌روی او در پیش بدبینان
به روی مجمر سوزان چه باشد حال اسپندی؟
ز هول حشر می‌ترساندم واعظ، نمی‌داند
که پیش رحمت عامش، چه اسپندی، چه الوندی
مرا «طالب» اگر مانند و مثلی نیست در عصیان
ندارد یار هم در لطف و خوبی مثل و ماندی
«دیوان طالب» در اوایل زمستان ۱۴۰۴ در «شورای فرهنگ‌ی مهاجرین مقیم جمهوری اسلامی ایران» در مشهد رونمایی شد. در این محفل که ناشر کتاب نیز حضور داشت، زینب بیات شعری از دیوان طالب را قرائت کرد. محمدنبی مرادی مهتم دیوان درباره خانواده طالب و با نشان دادن آرشیو عکس از خانواده و کسان و بزرگانی که شاعر با آن‌ها مراد داشته، و نیز، درباره فرایند چاپ کتاب صحبت کرد. همچنین محمدکاظم کاظمی درباره شعر محمدحسین طالب قندهاری و نحوه آشنایی خانوادگی خود با شاعر سخن گفت. سید اسحاق شجاعی از دیدارش با طالب قندهاری در قم، خاطراتی را ارائه کرد. در پایان این یادداشت قسمتی از مقدمه مهتم را که درباره زندگی و فعالیت‌های طالب قندهاری است، مرور می‌کنیم:

درباره محمدحسین طالب قندهاری

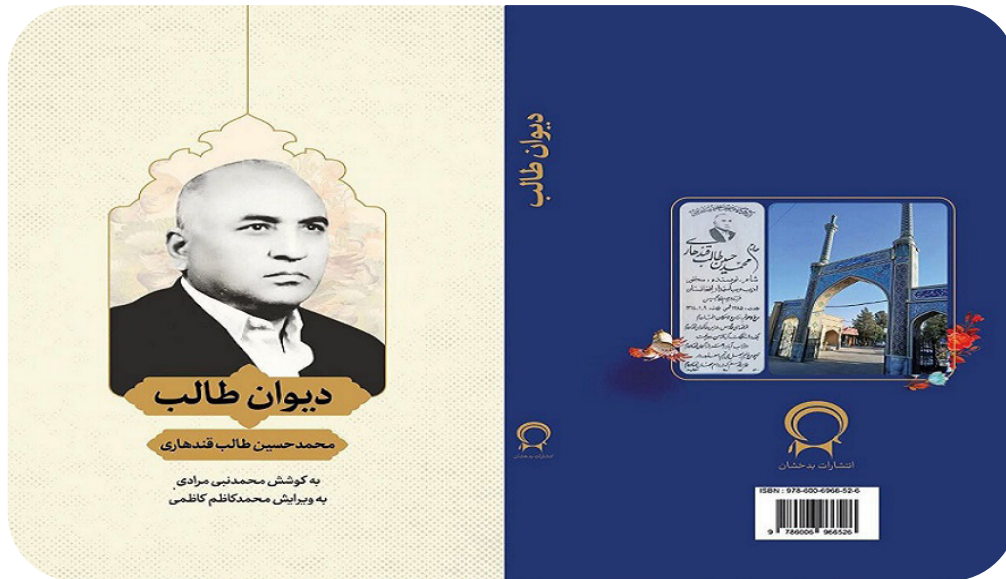
«محمدحسین مشهور به «طالب قندهاری» فرزند غلامحسین شخصیت آزادی‌خواه، ادیب، شاعر و سیاستمدار افغانستان در سال ۱۲۸۵ خورشیدی در منطقه گندگان در غرب شهر قندهار دیده به جهان گشود. خانواده زنده‌یاد طالب از آوارگان ولایت ارزگان بودند که از جور عبدالرحمان خان به قندهار کوچیدند و مورد حمایت و توجه بزرگان شیعه و فارسی زبان قندهار از جمله سید میر عبدالجواد آقا قرار گرفتند. مرحوم طالب در کتاب دست‌نویس اشعارش، خود را از هزاره‌های «جمالی» منطقه «گیزاب» ولایت ارزگان معرفی

کرده است. این ادیب سخنور، تحصیلات ابتدایی را در قندهار فراگرفت و تحصیلات متوسطه و عالی را در کابل به پایان برد. پس از آن به کارهای رسمی روی آورد و در نهادهای مختلف دولتی سمت‌های گوناگونی داشت. او در دههٔ چهل خورشیدی، در کابل دفتر وکالت دایر کرد و در پوشش این دفتر، خدمات شایانی برای ملیت‌های محروم انجام داد.

طالب از نوجوانی به دو زبان فارسی و پشتو به سرودن شعر پرداخت و در اندک زمانی در خلق اشعار ناب مهارت یافت. شعر فارسی او آمیزه‌ای از سبک‌های عراقی و هندی است و در پیروی از این دو شیوه، از شاعران مطرح معاصر افغانستان به شمار می‌رود. طالب قندهاری در عین حال از نویسندگان دردمند و سخنوران روشنفکر و راست‌اندیش افغانستان است. تفکر مذهبی و دینی و اندیشهٔ محرومیت‌زدایی و حق‌طلبی در اشعار و آثار او موج می‌زند. چنین صفاتی طالب را در ردیف متفکران و نویسندگان آرمان‌گرا، ضدستم و متدین افغانستان به ثبت رسانده و زینت‌بخش تاریخ کشور، به ویژه در وادی ادبیات و سرمشق شاعران وارسته کرده است. در عین حال، در شعرهای طالب قندهاری عشق و عرفان، نگرش و دیدگاه اسلامی، انتقاد از دربار و سلطنت و گلایه از

بی‌مسئولیتی روشنفکران به چشم می‌خورد. در یک دسته‌بندی، مضامین اشعار طالب قندهاری، اجتماعی، سیاسی، تاریخی، اخلاقی، مذهبی و تغزلی است. اشعار پشتوی مرحوم طالب در تابستان ۱۳۵۶ توسط انتشارات بیهقی و گزیده‌ای از اشعار فارسی او در سال ۱۳۶۹ خورشیدی در کابل به زیور چاپ آراسته شده‌اند. «کربلا» یکی دیگر از آثار منظوم طالب قندهاری است که در رثای اهل بیت (ع) سروده شده و در ایران به چاپ رسیده است. او اثر دیگری نیز به نام «نگاهی به دیروز و امروز افغانستان» دارد که در سال ۱۳۶۲ خورشیدی چاپ شده است. سه دفتر شعری زنده‌یاد طالب که شرح آن گذشت، از دیگر سروده‌های این شاعر معاصر افغانستان است که اکنون در دست دارید. البته ممکن است که برخی از اشعار این دفترها قبلاً به صورت پراکنده چاپ شده باشند.

محمدحسین طالب قندهاری در سال ۱۳۵۶ خورشیدی فضای حضور در افغانستان را بر خود تنگ دید و به ایران مهاجرت کرد و در قم ساکن شد. او خانواده تشکیل نداد و تا آخر عمر مجرد زیست. زنده‌یاد طالب در نهم حمل / فروردین ۱۳۶۴ در شهر قم درگذشت.»
یادش گرامی باد



چند شعر از محمدحسین طالب قندهاری

که از حيله رفيقان بر رفيقان می‌زند پهلوی
 چنان آیین مردی و شجاعت از جهان گم شد
 که مردان را ز روی طعنه نسوان می‌زند پهلوی
 چنان اخلاق فاسد گشته و اعمال‌ها ضایع
 که زاهد در بساط باده خواران می‌زند پهلوی
 چنان قحط‌الرجال افتاده در اسلامیان امروز
 که قحط علم بر جهل فراوان می‌زند پهلوی
 چنان شد عاشقان بی‌نگ و بی‌غیرت که می‌بینم
 رقیب سفته اندر بزم جانان می‌زند پهلوی
 چه آتش بود یا رب این نزاع خانه ویران کن
 که تا محشر به قلب هر مسلمان می‌زند پهلوی
 الهی عقل را در پرده اسرار تو ره نیست
 چه گویم من که بر دین تو شیطان می‌زند پهلوی
 در دندان آن کو باعث ایجاد عالم بود

کربلا

به موج دجله از خون، چشم گریان می‌زند پهلوی
 به دشت کربلا طبع پریشان می‌زند پهلوی
 ندانم در کدامین مدرسه مشق جنون کرده
 که طفل اشک بر خاک شهیدان می‌زند پهلوی
 به یاد قد هر فردی ز افراد کتاب دین
 مرا هر مصرع موزون به دیوان می‌زند پهلوی
 ز تاراج خزان ظلم و کین گل‌های باغ دین
 به نوک خار و خس بر خاک میدان می‌زند پهلوی
 چنان شیرازه دیوان دین از یکدگر پاشید
 که اوراقش به اوراق گلستان می‌زند پهلوی
 چنان شد پیکر اسلام از تیغ ستم پاره
 که موج خون او بر چرخ گردان می‌زند پهلوی
 چنان رسم وفا و پاکی نیت ز عالم رفت

ز سنگ کفر بر لعل بدخشان می‌زند پهلوی
 سر دروازه شهر نبوت شق شد و زین شرم
 سر محراب بر چاک گریبان می‌زند پهلوی
 حدیث حضرت خیرالنسا را چون توانم گفت
 که این آتش به قلب صد نیستان می‌زند پهلوی
 دل کشتی نوح یعنی حسین(ع) سوراخ شد از زهر
 عجب نبود اگر خونس به طوفان می‌زند پهلوی
 نسوزد از چه مرغ عقل را بال و پر از حیرت
 که دیو زشت بر تخت سلیمان می‌زند پهلوی
 شهی از تشنه‌کامی شد شهید تیغ ظلم و کین
 که خاک تربتش بر آب حیوان می‌زند پهلوی
 کلام‌الله ناطق، زاده جبل‌المتین دین
 صراط‌المستقیم کو به قرآن می‌زند پهلوی
 حسین(ع) تشنه‌لب، آن شاهد مقبول بزم قدس
 که عاشورای او بر عید قربان می‌زند چهلوی
 به یاد لعل لب‌های کبود طفلکان او
 سرشک سرخ من بر لعل و مرجان می‌زند پهلوی
 بنازم چشم مست حضرت عباس صفدر را
 که از مستی به نوک تیر و پیکان می‌زند پهلوی
 که دیده در ره دین کشته‌ای همچون علی‌اکبر؟
 که فرق اطهرش بر تیغ بُران می‌زند پهلوی
 چنان شوق شهادت برده از سر هوش قاسم را
 که بی‌باکانه بر شمشیر عریان می‌زند پهلوی
 ز پای چکمه‌دار شهر شد روح‌الامین حیران
 که بی‌پروا به ساق عرش رحمان می‌زند پهلوی
 سکینه چون سر شاه شهیدان دید از غیرت
 ز روی خویش بر سیلی عدوان می‌زند پهلوی
 مزنی ای شمر، آتش خیمه‌گاه آل طاها را
 که دود آه مظلومان به کیوان می‌زند پهلوی
 چه پرسنی حال زینب را در آن وادی؟ که می‌بیند
 به خون کشتگان اشک یتیمان می‌زند پهلوی
 ز راه شام و روز آل پیغمبر چه‌سان گویم
 که بر صبحش به صد شام غریبان می‌زند پهلوی
 سحر تا شام، هر یک پای پر از آبله در راه

ز شب تا صبح بر سنگ بیابان می‌زند پهلوی
 مپرس از زخم پای عابد بیمار در زنجیر
 که در هر گام، بر خار مگیلان می‌زند پهلوی
 چه کیش است این یزید سفله را یارب، نمی‌دانم
 که از ظلمت به نور شمع ایمان می‌زند پهلوی
 اگر از راستی نمرود امت نیست، پس از چیست؟
 که از کین بر عزیز حی سبحان می‌زند پهلوی؟
 اگر از کینه دیرینه عهد جهالت نیست
 چرا بر آل یاسین آل سفیان می‌زند پهلوی
 الهی عزت آن آبرومندان دربارت
 که در شرع تو از واجب به امکان می‌زند پهلوی
 تویی آن ذات یکتایی که لطف و رحمت عامت
 به حال کفر و دین پیدا و پنهان می‌زند پهلوی
 ز روی انور شاهی منور ساز گیتی را
 که برق تیغ او بر شمس تابان می‌زند پهلوی
 امام عصر و مهدی هدایت، حجت‌القائم
 که عدلش بر صراط و نشر و میزان می‌زند پهلوی
 سر «طالب» به ملک هر دو عالم کی فرود آید؟
 که هر بیتش به صدر باغ رضوان می‌زند پهلوی

ساز بی‌قانون

خشک از آلاب شد اندر رگ دل خون ما
 سُرنمی‌گیرد چرا این ساز بی‌قانون ما؟
 رعد می‌خندد به اوضاع جنون آثار ما
 ابر می‌گیرد به این اقبال و بخت دون ما
 زار نالیدم در دارالشفاء، پیش طبیب
 قابل مرهم نشد زخم دل پر خون ما
 از من بدروز، دامن دور دار ای هم‌نفس
 چرخ را چنبر نماید گردش گردون ما
 گر چو زلف یار مضمون پریشان گفته‌ام
 بس پریشان است یاران، خاطر محزون ما
 غیر صاحب دل که فهم نکته ما می‌کند
 عقده‌ها بسیار دارد در گلو مضمون ما
 سر به نوک نیزه داد و پا به فرق عرش سود

در خم گردون نمی‌گنجید افلاطون ما
 نا نگردد دست مردی ز آستین ما برون
 کی همایون می‌شود این بخت نامیمون ما؟
 دشت هامان خشک و آب رودباران در خروش
 حیف از هامون ما، صد حیف از جیحون ما

بی‌جای هر جایی

می‌کشاند بس که هر سو طبع شیدایی مرا
 می‌سزد خوانند اگر مجنون صحرایی مرا
 جای دارد گر چنین بی‌جای و هر جایی شدم
 دل ز جا برده است آن بی‌جای هر جایی مرا
 آنچه می‌جستم، درون سینه پیدا کرده‌ام
 ساخت فارغ از دو عالم، عشق و رسوایی مرا
 صید مطلب دست‌بوس ضعف من دارد هوس
 ناتوانی، داده بازوی توانایی مرا

از سر و سامان کار من چه می‌پرسی؟ که هست
 رشک تاج خسروی این بی‌سروپایی مرا
 بس که دل با درد و داغ عشق او خو کرده است
 رقص بسمل می‌دهد ذوق تن آسایی مرا
 فیض عیب خویش را دیدن چه می‌پرسی ز من؟
 عیب‌پوشی داده فیض چشم بینایی مرا
 خضر راهم عشق شد، ورنه به راه زندگی
 سر کجا می‌ماند در وادی خودرایی مرا؟
 دور دار از دامنم دامن، که من تردامنم
 تا به زهد خشک خود، زاهد! نیالایی مرا
 گر نگوید کس که «طالب» لاف دانش می‌زند
 معترف هستم که نادانی است دانایی مرا

**رونمایی از ویژه‌نامه
مرحوم استاد قربان علی
عرفانی یکاولنگی**

سخنرانان:
استاد محمد فیاض ارزگانی
دکتر محمد علی جویا




زمان: پنجشنبه، ۱۸ جدی/دی ماه ۱۴۰۴ از ساعت ۳-۵ بعد از ظهر
مکان: قم، حجتیه، مدرسه صادقیه، طبقه ۲، سالن شهید صفی‌الدین

شماره‌های تماس
۰۹۰۳۹۵۸۴۰۶۳ - ۰۹۳۷۰۴۸۹۳۴۵

گزارش از

رونمایی مجله بیدارگران ویژه استاد قربان علی عرفانی

در تاریخ ۱۸ جدی ۱۴۰۴، از مجله «بیدارگران» ویژه استاد قربان‌علی عرفانی، از اعضا و بنیان‌گذاران حزب وحدت اسلامی افغانستان به رهبری شهید وحدت ملی استاد مزاری، طی مراسمی در سالن مدرسه صادقیه شهر قم رونمایی شد. این برنامه به همت نهادها و انجمن‌های علمی-فرهنگی از جمله بنیاد اندیشه، بیدارگران، جامعه روحانیت دایکندی، مجمع علمای جاغوری و مجمع علمای لعل و سرجنگل و... با حضور علما، دانشجویان،

طلاب و بانوان گرامی برگزار گردید.

جلسه با مقدمه دبیر نشست، آقای محمدعلی حامدی آغاز و با تلاوت آیاتی از قرآن کریم ادامه یافت. نخستین سخنران این مراسم، دکتر محمدعلی جویا بود که درباره «بیدارگری» و ویژگی‌های استاد عرفانی در این عرصه سخن گفت.

وی با استناد به آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» مفهوم احیای فردی و

اجتماعی را توضیح داد و بیان کرد که «احیاءگری» مذکور در قرآن همان «بیدارگری» است که موجب حیات جامعه و انسان می‌شود.

آقای جوینا سپس روند تاریخی بیدارگری در افغانستان را بررسی کرد و گفت: بیدارگری و احیاءگری از ویژگی‌های برجسته استاد عرفانی در جامعه هزاره و شیعیان افغانستان بود. او این بیدارگری را در سه مقطع تاریخی چنین تبیین نمود:

۱. دهه‌های ۴۰ و ۵۰ خورشیدی: در این دوران، استاد عرفانی و شماری از اندیشمندان دیگر ابتدا خودآگاهی دینی را در خود شکل دادند و سپس به بیدارگری اجتماعی پرداختند. در آن زمان دو مکتب فکری عمده در جامعه رواج داشت:

- مکتب کمونیستی و مارکسیستی، که به صورت مستقیم در تقابل با دین و اسلام بود. بیدارگران دینی، عمدتاً برخاسته از حوزه‌های علمیه، با نگارش کتاب‌ها و مقالات متعدد به رد این جریان پرداختند.

- مکتب لیبرالیسم و سرمایه‌داری، که هرچند نسبت به آن نقد کمتری در حوزه‌های علمیه دهه‌های یادشده مطرح شد، اما بیدارگران بر این باور بودند که باید اثبات کرد ما «مسلمانیم، نه کمونیست و نه لیبرال». آثار و نوشته‌های بازمانده از آن دوران حول مفهوم «امت واحده» می‌چرخند.

۲. اواسط دهه ۶۰: از اواسط این دهه، عنصر جدیدی به بیدارگری افزوده شد و آن «مبارزه با اشغالگران و بیرون راندن آنان از افغانستان» بود. در این مرحله، مرزهای ملی و حاکمیتی در محدوده نفوذ رهبران و بیدارگران پدید آمد و شعار «امت واحده» تا حدودی به حاشیه رفت.

۳. اواخر دهه ۶۰: در این مقطع عنصر «خودآگاهی قومی» نیز بر بیدارگری افزوده شد؛ امری که شرایط زمان و واقعیت‌های اجتماعی آن دوران ایجاب می‌کرد. استاد عرفانی از فعال‌ترین بیدارگران این سه مقطع بود و نقش او در این روند انکارناپذیر است.

محور دوم سخنان دکتر جوینا با این پرسش آغاز شد: استاد عرفانی چه کرده است که باید از او تجلیل شود و

چرا؟

او پاسخ داد: استاد عرفانی از پیشگامان بیدارگری در «شباب هزاره» در نجف اشرف، «سازمان نصر» و «حزب وحدت اسلامی افغانستان» بود و دارای ویژگی‌های برجسته‌ای زیر بود:

۱. آرامش و اعتدال: ایشان شخصیتی آرام و باطمینان بود. در سال ۱۳۶۶ شبی در بامیان مهمان ایشان بودم. گرچه از دیرکل وقت حزب وحدت اسلامی گلایه‌مند بودم، اما هرگز راه تقابل را در پیش نگرفتم. همین ویژگی موجب شد ضمن حفظ ارتباط با حزب، فعالیت‌های فرهنگی خود را نیز گسترش دهد که از جمله نتایج آن تأسیس مراکز علمی - فرهنگی از جمله کتابخانه‌ای در ولسوالی یکه‌ولنگ بود.

استاد عرفانی با وجود مشغله‌ها علاقه وافر به نوشتن و فعالیت فرهنگی داشت. کتاب «از کنگره تا کنگره» از آثار اوست که پس از تحویل تمام اسناد و یادداشت‌ها به استاد سرور دانش، با تدوین و مقدمه ایشان منتشر شد و به‌عنوان سندی ارزشمند باقی ماند.

۲. اعتماد به نفس: برای نمونه:

- در دهه شصت، در بحبوحه جنگ‌های حزبی، عبور از مرزهای ساختگی سیاسی آسان نبود، اما استاد عرفانی در کنار شهید استاد مزاری این جرأت را نشان داد.

- هنگامی که قرار بود تشکلی سیاسی در ایران شکل گیرد، او و شماری از بزرگان با رد آن پیشنهاد، ایجاد تشکل سیاسی در داخل کشور را پی گرفتند که سرانجام به تأسیس حزب وحدت اسلامی افغانستان در بامیان انجامید.

۳. دلسوزی برای مردم: استاد عرفانی و دیگر بیدارگران نسل پیشین تا حد فدا کردن خود و خانواده‌شان برای مردم پیش رفتند. چنین روحیه‌ای متأسفانه در نسل امروز کمتر دیده می‌شود.

در بخش بعدی برنامه، آقای محمدشریف عظیمی شعری از سروده‌های خود را قرائت کرد که با استقبال و تشویق حضار همراه شد.





از همین جا بود که بیدارگری استاد عرفانی در حوزه علمیه نجف آغاز شد.

بیداری فرهنگی هزاره‌ها در نجف و نقش استاد قربانعلی عرفانی

در آن زمان، عنوان «بربری» درباره مهاجران هزاره در عراق، به‌عنوان یک نقطه منفی و تحقیرآمیز رواج یافته بود. استاد عرفانی برای روشن کردن این موضوع که هزاره‌ها نه «بربری» هستند و نه دارای این ویژگی، همراه با چند تن دیگر یک مبارزه فرهنگی را آغاز کرد.

در راستای این حرکت، کتابی با عنوان «الهزاره و الافغانیون» را در دو بخش تألیف نمود:

۱. بربری کیست؟

۲. هزاره کیست و چه پیشینه‌ای دارد؟

پس از تدوین این اثر، شخصی به‌نام علی معلم آن را به زبان عربی ترجمه کرد و قرار بود در عراق چاپ و منتشر شود. در آن زمان، خلیل‌الله خلیلی، شاعر نامدار، سفیر افغانستان در بغداد بود. او با اطلاع از انتشار این کتاب، از طریق رایزنی با دولت عراق مانع چاپ و نشر آن شد. خلیلی اظهار داشت که با عنوان کتاب مخالف است نه

سخنران دوم محفل، استاد فیاض ارزگانی، نیز سخنان خود را در دو محور ارائه کرد: «بیدار» و «بیدارگری» و اینکه چگونه استاد عرفانی در شمار بیدارگران قرار می‌گیرد.

او گفت: بیدار کسی است که شرایط زمانه و جامعه خود را بشناسد، مسئولیت خویش را در قبال آن درک کند و در عرصه عمل به آن پایبند باشد. چنین انسانی بیدار و متعهد است.

اگر شخصی بتواند این مسئولیت را به دیگران نیز بشناساند و آنان را نسبت به سرنوشت فردی و اجتماعی‌شان آگاه کند، او بیدارگر است. استاد عرفانی از جمله چنین شخصیت‌هایی بود که هم خود به بیداری رسیده بود و هم در صدد بیدار کردن جامعه بود.

استاد فیاض ارزگانی در پایان افزود:

بیدارگری استاد عرفانی از نجف اشرف آغاز شد. هنگامی که وارد حوزه نجف شدم، آشنایی چندانی با طلاب و شخصیت‌ها نداشتم، با این حال، از میان طلاب هم‌ولایتی، معدودی همچون آقای عرفانی و سید غلام‌حسین موسوی درباره مسائل قومی و هویتی سخن می‌گفتند.

فشارهایی بر علامه مدرس و طلاب افغانستانی آغاز شد. در نتیجه، علامه مدرس به دلیل انتشار این اعلامیه در مدرسه‌اش، از حوزه علمیة نجف و عراق اخراج گردید.

دیدار استاد مزاری و بررسی تاریخ سیاسی افغانستان استاد فیاض ارزگانی در ادامه افزود: استاد عبدالعلی مزاری در سال ۱۳۵۱ (ه‌ش) به نجف آمد و دیدارهایی انجام داد. در یکی از جلسات، استاد عرفانی، اخلاقی جاغوری، بنده و چند نفر دیگر با استاد مزاری ملاقات

با محتوای آن؛ زیرا واژه «و» در عنوان عربی، نشانه تقابل و مغایرت است و مسئولیت دیپلماتیک او اقتضا می‌کند جلوی نشر آن را بگیرد.

پس از ممنوعیت چاپ کتاب در عراق، یکی از علاقه‌مندان با تلاش شخصی، آن را در بیروت چاپ و منتشر کرد. وی گفت: با مخالفت سفیر افغانستان با واژه «هزاره»، این نام به صورت یک مفهوم سیاسی در دستگاه سیاسی عراق مطرح شد و بار سیاسی پیدا کرد. در آن دوران، در ایام



داشتیم. من کتاب «تاریخ سیاسی افغانستان» اثر مهدی فرخ، سفیر ایران در افغانستان، را از کتابخانه دارالحکمه آورده بودم. در این جلسه چند موضوع از جمله ستم سیستماتیک بر قوم هزاره در تاریخ افغانستان مطرح شد. به عنوان نمونه، از همان کتاب نقل شد که حدود سه هزار دختر و زن هزاره در زمان حکومت عبدالرحمان خان در کابل و جلال‌آباد فروخته شده‌اند؛ آماری که نویسنده بر اساس منبع مالیات ناشی از فروش بردگان توسط حکومت وقت افغانستان استخراج کرده بود. در همان

عزاداری امام حسین(ع) در دهه محرم، گروه‌ها و هیئات مذهبی مختلف با نام‌های متفاوت فعالیت می‌کردند. طلاب و مهاجران هزاره مقیم نجف، پس از جلسات متعدد، تصمیم گرفتند موبک عزاداری خود را با عنوان هیئت «شباب الهزاره» اعلام کنند.

اعلامیه تأسیس این هیئت در تابلوی اعلانات مدرسه دینی علامه مدرس افغانی، که محل تدریس ایشان بود، منتشر شد. پس از آن، سفیر وقت افغانستان بار دیگر با این حرکت مخالفت کرد و از طریق حکومت عراق،

جلسه تأکید شد که مبارزه برای دستیابی به حق مشروع و برابری، بدون داشتن قدرت امکان‌پذیر نیست؛ نکته‌ای که استاد مزاری بیش از همه بر آن تأکید داشت.

نقش استاد عرفانی در عبور از جنگ‌های داخلی در هزاره‌جات

فیاض ارزگانی گفت: نقش استاد عرفانی در عبور از جنگ‌های داخلی بسیار برجسته بود. پس از تصمیم استاد مزاری برای پایان دادن به این جنگ خانمان‌سوز و ایجاد یک تشکل سیاسی واحد، استاد عرفانی به منطقه دایکندی اعزام شد. رفتن به قلمرو گروه رقیب، به علت سال‌ها تبلیغات منفی و شکل‌گیری نگاه‌های خصمانه، کار آسانی نبود؛ اما استاد عرفانی این خطر را پذیرفت و به دیدار شهید صادقی نیلی رفت.

فعالیت‌های بعدی که در نهایت به تشکیل حزب وحدت اسلامی انجامید، مبتنی بر همان گام نخست بود؛ اندیشه‌ای که از رهبر شهید و همفکرانش سرچشمه می‌گرفت.

ایشان افزود: من معتقدم هرآنچه بعدها به دست آمد - از رسمیت مذهب جعفری گرفته تا حقوق فرهنگی و اجتماعی دیگر - نتیجه تلاش جمعی همه بیدارگران بود، البته با تفاوت در میزان نقش و کوشش هرکدام.

خاطراتی از استاد مزاری

در بخش پایانی، استاد فیاض به دو خاطره درباره استاد مزاری اشاره کرد که از زبان آقای محمد اکبری نقل شده است:

۱. سخن استراتژیک درباره «گرفتن حق با زور»: اکبری نقل کرد که استاد مزاری گفته بود: «لالی مه حق که به زور گرفته نشه، مره مزه نمپته.» چرا؟ به ادامه این خاطرات دقت شود.

دکتر شاه‌جان نیز گفت: در زمان جنگ دولت ربانی با مردم غرب کابل و حزب وحدت، ما میان دولت آقای ربانی و حزب وحدت میانجی‌گری می‌کردیم. از طرف آقای ربانی، چند وزارت و ریاست برای حزب وحدت

در نظر گرفته شده بود. با خوشحالی نزد استاد مزاری رفتیم و این پیشنهاد را مطرح کردیم. او پاسخی داد که دیدگاه مرا کاملاً تغییر داد:

«این وزارت‌ها و ریاست‌ها را ممکن است امروز بدهند و فردا پس بگیرند. هدف ما ریاست نیست؛ هدف ما مشارکت واقعی در تصمیم‌گیری است، نه ایستادن در صف صدقه‌گیران سیاسی.»

این جمله، نشان‌دهنده بینش استراتژیک استاد مزاری است.

۲. گفت‌وگو با احمد شاه مسعود: اکبری نقل کرد: استاد مزاری قدرت‌طلب بود، اما این قدرت‌طلبی از جنس تفکر راهبردی بود. روزی با گروهی از طرف استاد مزاری به پنجشیر رفتیم تا با احمدشاه مسعود مذاکره کنیم. به من گفت: «مسعود را تنها ملاقات کن و این پیام مرا برسان: «بیا، ریاست جمهوری از شما، صدارت از ما.»

هنگامی که این سخن را به مسعود گفتم، او لحظه‌ای مکث کرد و سپس پاسخ داد: «پس حکمتیار و پشتون‌ها را چه می‌کنیم؟»

وقتی پاسخ را به استاد مزاری رساندم، گفت: «می‌دانستم که مسعود قبول نمی‌کند؛ اما این حرف را زدم تا بدانند ما خواهان مشارکت واقعی هستیم.»

این جمله نیز نشانه تفکر استراتژیک استاد مزاری بود. او می‌خواست هزاره برای خودش باشد، نه برای دیگران. به باور مزاری، هزاره نیز مانند سایر اقوام باید در تعیین سرنوشت خویش سهم داشته باشد. مشارکت واقعی بدون قدرت به دست نمی‌آید و برای رسیدن به جایگاهی برابر در آینده افغانستان، باید سهمی مؤثر در قدرت داشت.

در پایان این نشست، از مجله بیدارگران ویژه استاد قربانعلی عرفانی با حضور جمعی از شخصیت‌های علمی و سیاسی، رونمایی به عمل آمد.



شکوه سرخ

به مناسبت شهادت رهبر شهید آیت الله خامنه‌ای



سید فضل الله قدسی

زین پس تهاجم گله دوست ختم شد
 بیگانه دشنه در دل رهبر نمی‌زند
 اکنون که حجله بسته به قصد وصال دوست
 حرف از می طهور و ز کوثر نمی‌زند
 تاج تواضعش بدرخشد به شش جهت
 بر تارک شکوه خود افسر نمی‌زند

مفتون کیمیای شهادت

تقدیم به روح مطهر امام شهید

حال خوش، امشب از چه به من سر نمی‌زند
 در پشت در نشسته، ولی در نمی‌زند
 در من پرنده‌ای قفسش وا شده‌ست، لیک
 سر زیر بال کرده، چرا پر نمی‌زند!
 آغوش درد وا شده در من، بگو به غم
 اندوه ملتهب ز چه خنجر نمی‌زند!
 آرام رفت ماه ده و چار، تا ابد
 در گرد ماه، حادثه چنبر نمی‌زند
 در حجله شهادت خود بار یافت، کس
 صورت نمی‌خراشد و بر سر نمی‌زند
 مفتون کیمیای شهادت به وقت مرگ
 هرگز صلاهی مرگ به بستر نمی‌زند
 سیمرغ پر کشید و ز هفت آسمان گذشت
 نبض حیات طیبه دیگر نمی‌زند

عبدالمجید



سردار خراسانی

تقدیم به رهبر شهید

حسین حیدریگی

تو سر دادی که سرداری بماند
شکوه آسمان جاری بماند
میان کوچه‌های بی‌خیالی
ره و رسم وفاداری بماند

صدایت روشنای شهر ما بود
همش آینه‌های از بهر ما بود
که هر دم از ظفر می‌گفت با ما
رهی تا قله‌های دهر ما بود

خراسان از غمت تب دارد امشب
برای یار، یارب دارد امشب
تمام مردمان سر به دارش
به دل اندوه زینب دارد امشب

به استقبال تو فانوس سوزد
دل پر آتش و افسوس سوزد
دوبیتی‌های ایل بختیاری
میان باغ‌های توس سوزد

نامت شکوه سبز البرز و صنوبرها
در باد و طوفان و هجوم خیل بربرها
در های و هوی شروه‌هایش رقص خونینی
با روشنای بال و پرهای کبوترها
نامت دماوند است سر بر آسمان جاری
شعر و شکوه فصل میدان دلاورها
در مخته‌های ایل، سردار خراسانی
سرو دوییتی‌های اندوه دروگرها
اروند در اندوه می‌پیچید و ماهی‌ها
سرخ‌اند با خون تو در آشوب خنجرها
دریا به دریا می‌رود موج غرورت با
باد و صدای مرغ دریایی، شناورها
سر می‌دهند از چار سوی باغ و آبادی
آوای سرخ انتقامت را برادرها



حمید تقدیمی


۲

چو ققنوس بر اخگر دیگری
 چه غم چون بروید پر دیگری
 به آتش زند این چنین باز هم
 خدا گر دهد بیکر دیگری
 بیفتد اگر بیرق فتح او
 بگیرد ورا افسر دیگری
 به غیر از شهادت چه در شأن اوست؟
 نباید جز این آخر دیگری
 مقدر همین بود بعد از علی
 شود مجتبی رهبر دیگری
 خدا گر ز حکمت ببندد دری
 ز رحمت گشاید در دیگری

۱

یکی در خاک خفته بر سرش باران آمین‌ها
 یکی زنده است، اما غرق در سیلاب نفرین‌ها
 وسط بازان عالم باختند عقبی و دنیا را
 در این جنگی که درگیرند با دین‌ها و بی‌دین‌ها
 تویی که رفتنت بر کاخ‌ها آورده آژین‌ها
 ولی تر کرده اندوه نبودت چشم مسکین‌ها
 به مرگ سرخ دائم باختند این روسپاهان چون
 به اکسیر شهادت می‌برند عمامه مشکین‌ها
 چنان ای پیر افشا کرده‌ای تو خواب دشمن را
 که حیرت کرده از تعبیرهای ابن سیرین‌ها
 بصیرت خانه‌اش در پشت ابروی سفیدت بود
 افق‌ها را چنان دیدی که نادیده است شاهین‌ها
 و زخم قاصدک را درک کردی باز فرمودی
 چنان بالا نگیرید ارتفاع قد پرچین‌ها
 تو فرزند حسینی مرگ تو آغاز خواهد بود
 خطا بود و به زعم خود تو را کشتند خوشبین‌ها
 دو دنیا پیش روی ماست باید گفت یک لبیک
 به دنیای حسینی یا که دنیای اپستین‌ها



سید حکیم بینش 

علمدار

برای قائد امت سیدالشهدای جنگ تحمیلی حضرت آیت الله خامنه‌ای

پرسیده‌ای کجاست پدر؟
 خانوادگی؛
 باور کنید رفته سفر، خانوادگی
 اینجا قلم دوباره به هق هق نشسته است
 شاعر به شرح داغ شقایق شکسته است
 دنیا فدای یک نخ و گرد عبای تو
 بگذار باز شعر بخوانم برای تو
 ما پابرهنگان زمین بی پدر شدیم
 مایی که بود پشت سر ما دعای تو
 تلویزیون نماز تو را باز هم گذاشت
 بعدش چه کرد با دل ما ربنای تو
 باید که پر شود همه دیوارهای شهر
 از حرف‌های تازه و اندیشه‌های تو
 هر چند نیستی تو ولی همچنان، هنوز
 دارد ادامه معجزه‌های عصای تو
 حتما شبیه توست؛ همان ناخدا که بعد
 سکان کشتی است به دستش به جای تو

صاحب علم کجاست؟ علم داغدار کیست؟
 خون است گریه‌های قلم، داغدار کیست؟
 ای داغ قد کشیده به عالم مرا بسوز
 هی دم‌به‌دم در تب این غم مرا بسوز
 ای چشم‌های شعله‌ور بامیان من
 خون گریه کن برای تمام جهان من
 باور نمی‌کنیم که خورشید رفته است
 شاید برای فرصت تجدید رفته است
 باور کنم که مهر رخ از ما گرفته است؟
 از ما دگر همیشه خودش را گرفته است؟
 دیگر برای فقه تو استاد نیست او؟
 دیگر خطیب نیمه خرداد نیست او؟
 راهی سر مزار شهیدان نمی‌شود؟
 دیگر امام جمعه تهران نمی‌شود؟
 در هر کجا که کرد تبسم بهار شد
 فرزاندگی به قامت او استوار شد
 افکنده بوده لرزه به دنیا نگاه او
 مستضعفین به زیر عبا در پناه او



محمد حسن حسین زاده

رد پاهایت

تورفتی و صدای رعد و باران مانده بر جای
چرا رفتی؟ که باران مانده با غم‌های تنه‌ایت
به هر سو می‌دواند بوی تو سرگشتگی‌ام را
میان غصه‌ها پالیده پشت رد پاهایت
به یاد تو دویده زیر باران بی‌کلاه و کفش
رها از دست هشیاری‌ام و در بند سودایت
نشستم بعد تو در غربت یک شام بارانی
همان جایی که ماندم کفش‌هایت را دم پایت
که باز آیی و بنشینم دوباره روبه‌روی تو
برایت گل بگویم آنقدر تا یخ کند چایت

زهرا ابراهیمی

گلویم شبیه یک بطری پر
که دارد سرریز می‌شود
خم می‌شوم و به خاک می‌ریزم
چرخش ذکر و تسبیح در انگشتانم
به بیرون پرید از دهانم
نشست روی درختی پر شکوفه
خالی شدم از غصه، از تلخ‌آب‌هایی در گلویم
صبح چندشنبه
چه فرق می‌کند زمان
طی کشیدن کارگاه
شنیدن خبر از دهان صاحب‌کار

لا اله الا الله
از حمله به زندگی
از عکس تخریب بیمارستانی جلو چشم
از تیت‌های خبری جنگ
دختر، النگو، دست قطع شده
چه خاکی شده بر سر این دنیا

آخرین صدای رهبر
ماند در آسمان هوایی من
ماند در خاطرات روسری‌ام
با چهارخانه‌های سیاه و سفید
از این پس

این چغیه را به یاد تو می‌اندازم روی سرم

برگرداندن پاهایم به عادت کودکان نوپا
که ایستادگی بلدند
این قدم‌های کوچک
هر قدر بیفتند زمین
باز برمی‌خیزند

پرتاب موشک‌ها
صدای الله اکبر
این صدای خشم ملتی است
که برای خون‌خواهی شما
در آسمان می‌چرخد
و بر خاک دشمن فرود می‌آیند

نگرانی جنگ در فیلترهای سیگار
کنار نیمکت‌ها در پارک
در خرید مردم از بازار
من نگرانم
جوشش دلم مثل سیر و سرکه
شیون مادران میناب است
در دل‌تنگی کودکان‌شان

به خودش می‌آید زبانم
روی قوت پاهایم می‌ایستم
نگاهی طولانی

به آخر این راه بی‌فاصله
پیچیدن صدا در گل‌های صورتی
چون اصابت مردم به غم
و بلند شدن ستون دود در هوا
حالا نوبت ایستادن است.

پیام رئیس بنیاد اندیشه به مناسبت شهادت حضرت آیت الله خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی ایران

بسم الله الرحمن الرحيم

من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنه من قضى نجهه و منهم من ينتظر و ما بدلوا تبديلا.

شهادت پیشوای سیاسی، مرجع دینی و مرد بزرگ تاریخ معاصر ایران، حضرت آیت الله خامنه‌ای رهبر انقلاب اسلامی را به دولت و ملت شریف ایران، مراجع تقلید، حوزات علمیه و جهان اسلام تسلیت عرض می‌کنیم.

او از سوی دشمنانش به تعبیر امام حسین (ع) مجبور به انتخاب "بین السله و الذلة" شده بود، اما او با الهام از شعار "هیئات منا الذلة" ذلت را نپذیرفت، از تهدید نهراسید، مردانه و قهرمانانه مقاومت کرد و سرانجام در این دنیای شرّ و ابتذال و پلشتی، به‌الگوی خیر و کرامت و شجاعت و مقاومت تبدیل شد.

انا لله و انا اليه راجعون.

سلام علیه یوم ولد و یوم استشهد و یوم یبعث حیا.

سلام بر او روزی که زاده شد و روزی که با عزت، فرزangi و آزادی زندگی کرد و روزی که در راه آرمانش و توسط سرسخت‌ترین دشمنانش، با سرافرازی و افتخار به شهادت رسید و روزی که سربلند و سرخرو دوباره برانگیخته خواهد شد.

ما با تقبیح شدید هر نوع تجاوز و نقض حاکمیت و تمامیت ارضی جمهوری اسلامی ایران و ضمن اتحاف دعا و درود به روان پاک همه شهدای راه عزت و آزادی، انتظار داریم دولت و مردم شریف ایران این مقطع حساس تاریخی را با استواری، همبستگی، شکیبایی، تدبیر و متانت پشت سر گذاشته و کشور ایران همچون گذشته از استقلال، عزت، کرامت و رفاه برخوردار باشد

سرور دانش

رئیس بنیاد اندیشه

۱۰ حوت / اسفند ۱۴۰۴

