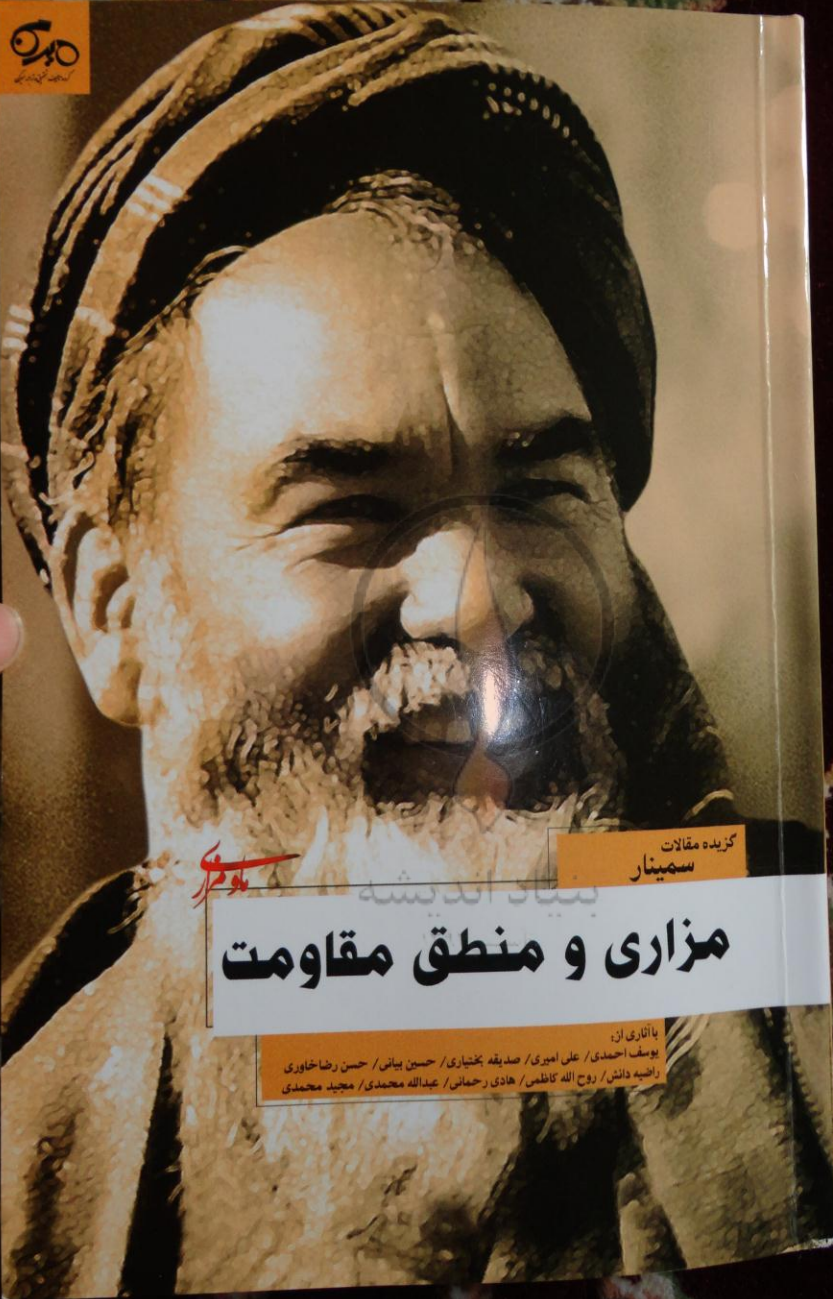




گزیده مقالات
سجینار

سجینار

مزاری و منطق مقاومت

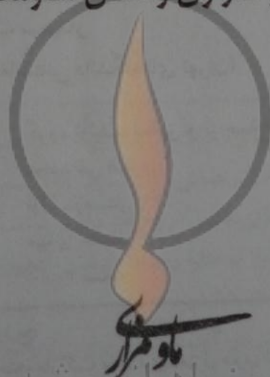
با آثاری از:

یوسف احمدی / علی امیری / صدیقه بختیاری / حسن بیانی / حسن رضاخاوری
راضیه دانش / روح الله کاظمی / هادی رحمانی / عبدالله محمدی / مجید محمدی

مزاری و منطق مقاومت

گزیده مقالات

سمینار «مزاری و منطق مقاومت»



بنیاد اندیشه

دانشجویان افغانستانی دانشگاه‌های تهران



مزاری و منطق مقاومت

گزیده مقالات سمینار
(دانشجویان افغانستانی دانشگاه‌های تهران)

ناشر: گروه تألیف، تحقیق و ترجمه «میرگن»
ویراستار: محمدتقی صفری
نوبت چاپ: اول - زمستان ۹۲
طراح جلد: مهدی حقیقی
تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

آدرس محل توزیع:

کابل، بل سوخته، مارکت محمدی، منزل دوم، انتشارات صبح امید -
تلفن: ۰۷۹۹۰۴۳۲۰۵ (و نمایندگی‌های صبح امید در ولایات)
کابل، جاده آسمایی، جوی شیر، بازار کتابفروشیها، کوچه چهارم
تلفن: ۰۷۸۴۱۰۰۹۱۲ و ۰۷۰۰۲۹۰۱۱۴
© حق چاپ برای گروه «میرگن» محفوظ است.

فهرست

مقدمه	۹
احیای امر سیاسی / علی امیری	۱۷
امید در زمین سیاست / هادی رحمانی	۲۹
مزاری و منطق سیاست‌رهای بخش / روح الله کانظمی	۵۳
نگاهی به مقاومت غرب کابل به مثابه رخداد حقیقت / مجید محمدی	۱۱۷
ارزیابی توسعه فرهنگی در اندیشه شهید مزاری / یوسف احمدی	۱۳۷
دیگراندیشی، مدارا و تساهل در گفتن‌های شهید مزاری / راضیه دانش	۱۷۹
تطورات تاریخی جنبش‌های اجتماعی و سیاسی هزاره ها / حسین بیانی	۱۸۷
مقاومت تاریخی قبیله در ساختار سیاسی افغانستان / صدیقه بختیاری	۲۲۷
در غیبت عدد: مسأله سرشماری در افغانستان / عبدالله محمدی	۲۳۷
وفاداری به برهان مقاومت / حسن رضا خاوری	۲۶۷

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۲

مقدمه

در تاریخ تاریک افغانستان معاصر تجربه یک لحظه مسیحایی می‌درخشد که، بنا به اقتضای ذاتی منطق تکیه‌گی‌اش، مدام باید نوبه‌نو خوانده شود. این یگانه لحظه درخشان مشخصاً در افق زندگی «شهید مزاری» و یارانش طلوع کرده است. از این افق روشنایی، مدام بر زمین زخم‌خورده ستمدیدگان نور خودآگاهی می‌بارد و دل اندوه‌بار آنان را حیاتی تازه می‌بخشد. این نور در بلندای فروغ خود از برپا ساختن عرصه‌ای سخن می‌گوید که در افق آن، سیاست انسانی امکان ظهور و بروز می‌یابد. عدالت‌خواهی ما تک‌نوری در مغاک ظلمت تاریخ افغانستان است که با درخشیدن پایان‌ناپذیرش، وضعیت تاریخی کنونی را در کلیتش برای ما روشن، و لذا قابل دیدن و فهمیدن می‌نماید.

لذا بر آنیم تا از یاد و خاطره قهرمانان رخداد عدالت‌خواهی تجلیل و تقدیر به عمل آوریم و از پتانسیل‌های رهبری «شهید مزاری» و آرزوها و برنامه‌هایش برای داشتن کشوری بهتر سخن بگوییم؛ زیرا او و یارانش تاریخ نو و عالمی برای ما برپا ساختند که عدالت‌خواهی در آن معتادار و ممکن گردید. قصد داریم در پرتو درخشش این نور تکیه به باوراندیشی در باب فهم منطق این مقاومت در ابعاد سه‌گانه آن یعنی تجدیدنظر در گذشته، رویارویی با حال حاضر و ترسیم نقشه راه آینده بپردازیم. بنابراین، به خصوص در شرایط جاری، لازم و حیاتی است که منطق و ابعاد عقلانی این لحظه تکیه عدالت‌خواهی برای ما با دقت روشن، تبیین و تحلیل شود. از این رو، تلاش سمینار علمی آن است که با رصد کردن مسیر اشراق نور این ستاره رستگاری، درواقع رخداد و محتوای حقیقت مقاومت عدالت‌خواهی را در قامت تکرار در تفکر نوبه‌نو بازسازی نماید و الزامات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، حقوقی، ادبی و هنری آن را بسط دهد.

در برگزاری این سمینار نهادهای بسیاری ما را یاری و کمک کردند که از آن جمله می‌توان به تشکل‌های دانشجویان افغانستانی دانشگاه‌های قزوین، قم، سمنان، اصفهان و کرج، خانه ادبیات افغانستان، انجمن کلمه (قم)، درّ دری (مشهد)، انجمن عکاسی نوآوران افغانستان، معاونت فرهنگی دانشگاه پلی تکنیک تهران، معاونت فرهنگی دانشگاه تهران، سرپرست فرهنگی سازمان دانشجویان و گروه نرم‌افزاری امید مبین اشاره کرد.

دوستان بسیاری نیز با ما همراه شدند تا این برنامه، به بهترین نحو انجام گیرد؛ از جمله: دکتر سلطانی، عبدالاحد رسولی، محمدهادی احمدی، یوسف احمدی، علی اکرمی، سرور رجایی، علی مدد رضوانی، عارف جعفری، محمدحسین فیاض، زهرا زاهدی، آقای غلامی (از کاشان)، نسیم ابراهیمی، محمد عطایی، محمدتقی صفری، مصطفی وهبایی و...

همچنین از حاجی محمدحسین دانش (مدیر محترم شرکت صراف و دفتر سیاحتی دانش)، سیاس بسیار داریم که هزینه چاپ این مجموعه مقاله را برعهده گرفتند.

و من الله التوفیق.

مقدمه

واژه‌ها، کنش‌هایند.

دست‌یابی به ژرفای دشواری، کاری است دشوار. زیرا اگر در سطح به‌دست آید، همان دشواری‌یی که بود باقی می‌ماند، باید ریشه‌اش را برکنند، و این بدین معناست که باید به شیوه‌ای جدید آغاز به اندیشیدن درباره‌ی این چیزها کرد. اگر شیوه‌ی جدید اندیشیدن تثبیت شود، مسائل قدیمی محو می‌شوند. (ویتگشتاین)^۱

هستی و آگاهی

اندیشیدن در باب ماهیت و جایگاه تاریخی هر پدیده‌ی اجتماعی در سه حیث بنیادین می‌تواند ظهور یابد. اقامت در این موضع به همان اندازه که می‌تواند سرشت و جوهر پدیده‌ها را آشکار سازد، به همان مقیاس انسان را با مقام و موقف تاریخی‌اش روبرو می‌گرداند. سه زاویه‌ی اصلی مواجهه با رخدادهای تاریخی چنین‌اند: ۱. تأمل در ذات و نظم درونی رخداد فی‌نفسه، ۲. مقام و نسبت آن با گذشته، و ۳. شیوه و شرایط پیوند آن با آینده. این سه بُعد را از جانب متفاوت، می‌توان ظهور انضمامی تفکر و نزدیک‌شدن آن به رسالت اصلی‌اش نیز نام داد. مبنی بر این، مقاومت غرب کابل هم در حدّ جوهر و ماهیت انضمامی و کلی‌اش قابل تأمل است، و هم شکل نسبت آن با گذشته و آینده.

۱. ویتگشتاین، لودویگ، فرهنگ و ارزش، ترجمه، امید مهرگان، تهران، گام‌نوا، ۱۳۸۷، ص: ۹۵ و ۹۹.

موقف تاریخی ما و رسالت خرد را عیان می‌سازد. گذشته، نعلب مرده‌ای نیست که مدفون می‌شود و هیچ ردپای از خود بر جای نمی‌نهد. هم‌چنان که آینده نیز ممکن نیست معدوم مطلق نام یابد. انسان بدین ترتیب، نه با گذشته متهم و مفقود مواجه است و نه با آینده سراسر تاریک. توالی ضرورت‌ها و خلغ و لبس پیوسته‌ی دگرگونی، به مقتضای جریان پیشرونده‌ی زمان، هر امر را می‌تواند به سرشت و هست یا نظم درونی انسان و جوامع بدل سازد. در این‌صورت، چهره‌ی آینده نه تاریک، بلکه با تمام جزئیات و محتوایش رؤیت‌پذیر می‌شود. گذشته و آینده ممکن است فراموش گردد. اما این نسیان، عینا فراموشی خود انسان نیز هست. انسان با غنودن در حیات طبیعی محض، واجد هیچ هستی انسانی نخواهد بود. از سوی، اگر هستی انسان و چگونگی بودنش در میان باشد، نسبت او با خود و هستی‌اش، از خلال نسبت او با گذشته و آینده‌اش عبور می‌کند. نقطه‌ی بعثت این عبور، اکنون می‌باشد. به این سبب، فکرکردن در باب مقاومت غرب کابل، محمل پرسش از خود، چگونگی بودن و عبور از گذشته به سمت آینده است.

یاری هر عبور و تجاوز از وضعیت متعین و فعلیت‌یافته دشوار است، و راه یافتن به ژرفای این دشواری مستلزم اندیشیدن به دشواری‌های تاریخی آن می‌باشد. اما ناممکنی تعلّی از دشواری، زمانی بیشتر مرمی می‌شود که تصمیمی به شیوه‌ی دیگر بودن و هستی‌داشتن، تمامی ساحت‌های حیات آدمی را آشفته و دگرگون می‌نماید. به هر روی، ضرورت این دگرگونی دردناک، نخستین وهله‌ی زایش و ظهور بودن به شیوه‌ی متفاوت را نشان می‌دهد. بنابراین، پرسش اصلی این است که ما تا کون چگونه هستی یافته‌ایم، و وقوف و رویارویی با این موجودیت، به چه اندازه در ما رمق دارد. آگاهی از هستی خویش، هرگز به معنای آگاهی تثبیت‌شده و متعین نمی‌باشد، برعکس، به معنای پرسش و جدال ناتمام با خود، گذشته و آینده

است. از اینرو، مخرج مشترک این مجموعه مقالات، در حقیقت مواجه‌شدن با هستی تاریخی و به پرسش‌درآوردن خود نسبت به گذشته و آینده می‌باشد. هستی ویران و ارتباط وجودمندانه‌ای ما با گذشته و آینده، با مقاومت رادیکال غرب کابل به طرز غریب و استثنایی، به پرسش کشیده می‌شود. مقاومت، در نخستین بی‌واسطه‌ترین گام، نفس هستی ما را به پرسش کشید. به همین دلیل، با عزیمت از خواست تاریخی نهفته در جوهر آن، نحوه‌ی پیوند ما با تاریخ و تقدیرمان ظاهر می‌شود. مقالات پیش رو، با پناه‌گرفتن در خواست و تصمیم درونی مقاومت غرب کابل، تقابل و جدال منطقی آن‌را با تاریخ به تأمل نشسته و تبعات و بالقوه‌های آن‌را به روی خرد می‌گشایند.

مقاومت غرب کابل ما را با تکیه‌ترین سوژه‌ی آن به دیدار می‌برد: شهید عبدالعلی مزاری. سلب این نام مساوی است با ناممکنی مقاومت. به همین جهت، مزاری سوژه‌ای بود که با خلق یک تصمیم تسلیم‌ناپذیر معطوف به هستی‌داشتن به گونه‌ای دیگر و وفاداری به اصلی‌ترین خواست تاریخی و انسانی، مردم را با آن گره زد و مقاومت را ممکن ساخت.

مقاله‌ی *احیای امر سیاسی*، سراغ امر بنیادین احیای امر سیاسی می‌رود. با این پرسش آغاز می‌کند که سیاست در ذات و گوهر خود چه می‌تواند باشد؟ با این پرسش، ماهیت سیاست را فضیلت می‌داند. فضیلت/ امر نیک به یک معنا جوهر آدمیت را ساختار می‌بخشد و از محتوای درونی آن خبر می‌دهد. احیای امر سیاسی می‌کوشد مسیرش را از خلال تمایزات تاریخی طی می‌کند. به همین سبب، سراغ سیاست دوره‌ی مدرن می‌رود و از پیوند محکم و پایدار آن با قدرت پرده بر می‌دارد. از سویی، تاریخ افغانستان راه تاریخ زوال و فروپاشی امر سیاسی دانسته و به نشانه‌ی انسانی آن یعنی مرگ انسان (محرومیت و سرکوب مطلق هزاره‌ها) اشاره می‌کند. در نهایت مقاله احیای امر

سیاسی، و به عبارت دیگر، احیای اساتیت را که جوهر سیاست محسوب می‌گردد، را در مقاومت غرب کابل و با مزاری، آشکار می‌سازد و به پندار کاذب و فهم نادرست از مطالبات مزاری اشاره می‌کند.

مقاله امید در زمین سیاست، با این پرسش جدی مواجه می‌شود که امید چگونه در بطن حیات سیاسی ممکن می‌شود؟ از اینرو، منطقاً با ناممکنی امید در سیاست روبرو می‌شود. مقاله، امتناع را در سیاست عمل گرایانه فاقد امر معقول/ عقلانیت، می‌یابد. زیرا با تفاوت میان امر طبیعی و امر عقلانی، امکان استعلائی تبیین امر طبیعی توسط امر عقلانی داده می‌شود. اما سیاست عمل گرایانه با اسارت در دام امر طبیعی و اخذ ظایفه و نظم از این طریق، عاری از معقول می‌گردد. سپس با تبیین وجوهی تاریخی امر طبیعی و امر عقلانی، چگونگی امکان امید با امکان زیست-سیاست - عقلانیت را پیش می‌کشد. امید در زمین سیاست، امکان امید را در پیوند منطقی میان وضع انسان و پیشروی زمان می‌بیند، به عبارت دیگر در این که چگونه وضعیت انسانی در چگونگی خلق و حدوث آینده تأثیر می‌گذارد.

مقاله مزاری، و منطق سیاست رهایی‌بخش، به منطق و نظم درونی سیاست رهایی‌بخش - که حامل تاریخی آن مقاومت غرب کابل به شمار می‌آید - نیاز می‌گردد. این مقاله، گونه شورش منطقی را، منطق عبور به آینده و افق جدید می‌بیند. اما این عبور را نیز زمانی ممکن می‌داند که خواست عقل در بطن دگرگونی‌های انضمامی احیا گردد. به همین دلیل، با اقامت در توصیف تقابل رادیکال میان دو نوع منطق، نحوه مواجهه با هستی تاریخی و آگاهی از آن را آشکار می‌سازد. تضاد درونی و ذاتی میان دو نوع سیاست، سیاست معمولی و سیاست رهایی‌بخش، شاکله اصلی مقاله را تشکیل می‌دهد. سیاست معمولی، با پیوند کاذب میان محمول‌های غرضی، به مدفن عقل و نابودی انسان بدل می‌شود. اما در سیاست رهایی‌بخش، ارغنون و قانون درونی آن

را عقل تشکیل و شکوفایی امکان‌های آدمی تشکیل می‌دهد. در مقاله تکاهی به مقاومت غرب کابل به مثابه رخداد، نیز ما با نفس رخداد غرب کابل در ذات و ماهیت‌اش مواجه می‌شویم. این نوشته می‌کوشد، در پرتو تفکر آلن بدیو - که هسته مرکزی و روح فلسفه او رخداد می‌باشد - مقاومت غرب کابل را چونان رخداد و نوعی رستاخیز سیاسی به تحلیل بگیرد. لذا از تمرکز بر نفس رخداد و سرشت آن آغاز می‌نماید. به همین سبب، در شروع، سراغ مؤلفه‌ها و ویژگی‌های می‌رود تا نشان دهد که به چه چیزی می‌توان رخداد گفت. با گذر از این ساحت نظری، به نقطه اتصال و انضمامیت نشانه رخداد با مقاومت غرب کابل می‌رسد. در نهایت مقاله می‌کوشد با مؤلفه‌های ذاتی و خصلت‌های درونی چون تصمیم‌ناپذیری، تمایزناپذیری، وقفه‌افکنی، سوژه حامل حقیقت و وفاداری، مقاومت غرب کابل را در مقام رخداد سیاسی، آشکار سازد.

در مقاله ارزیابی توسعه فرهنگی در اندیشه شهید مزاری، نیز به گونه‌ای سعی می‌شود برخی از جنبه‌های بنیادین مقاومت به‌طور متمایز، مرئی و مجل اندیشه قرار گیرد. در حقیقت این مقاله با فقر و انحطاط فرهنگی به نبرد می‌رود. از حیث دیگر، مقاله، محتوای درونی مقاومت غرب کابل و خواست تاریخی شهید مزاری را ذاتاً یک خواست فرهنگی می‌بیند. مقاله در دو گام اصلی به نهایت می‌رسد: شاخص‌های توسعه فرهنگی و نشان‌دادن این معیارها در اندیشه شهید مزاری. در گام اول، شاخص‌های توسعه فرهنگی را با توجه به ساختار اجتماعی و فرهنگی افغانستان به بررسی و تأمل می‌نشیند. به عبارت دیگر، نفس تمایزات اجتماعی، مذهبی و قومی را نه خواستگاه‌های خصوص و تشتت فرهنگی، بل امکان‌های فرهنگی می‌داند که نه تنها مسیر توسعه فرهنگی را مسدود می‌نماید، بلکه سرچشمه‌های پویایی فرهنگی تلقی می‌کند. سپس این الگوها را به نحو مشخص و عیان در اندیشه شهید مزاری بیان می‌نماید.

در مقاله دگراندیش، مدارا و تساهل در گفتمان شهید مزاری، نیز ما با خوانش مجدد اندیشه‌های سیاسی شهید مزاری مواجه می‌شویم. مقاله ابتدای سنی می‌کند به برخی ابهام‌ها و به تعبیر دقیق‌تر، کج‌فهمی‌ها نیست به اندیشه و مبارزه شهید مزاری پاسخ گوید. سعی می‌کند بگوید جنبشی که با شهید مزاری در متن جریان ظالمانه تاویخ حادث گردید، چه چیزی نیست. سپس به شکل مستقیم و بی‌واسطه گفتمان شهید مزاری را به منزله گفتمان مدارا و تساهل به تحلیل می‌گیرد. گفتمان تساهل در این مقاله، میرش را با آشکار ساختن یک گسست و تضاد گام می‌زند. گسست و تضاد با گفتمانی که بر حذف دیگری قوام می‌یافت. گفتمان شهید مزاری گفتمان مدارا و تساهل است نه حذف و به همین دلیل در تقابل جدی با تاریخ حذف و سرکوب رو در رو قرار می‌گیرد.

با مقاله تطوّرات تاریخی جنبش اجتماعی هزاره‌ها، ما به سمت سرگذشت و ماجرای تاریخی جنبش اجتماعی هزاره‌ها می‌رویم. به همین مناسبت، ابتدا از برآمدگی تاریخی این جنبش‌ها می‌پرسد. محرومیت تاریخی و پایدار هزاره‌ها، علت جنبش هزاره‌ها نام می‌گیرد. از اینرو، مقاله با این شناخت که آگاهی تاریخی از قربانیان و بازخوانی مجدد ستم و استبداد سیاسی، مسیر رفتن و عبور از این تباهی را به ما هدیه می‌کند، به محرومیت مطلق هزاره‌ها می‌پردازد. سپس مقاله جنبش‌های هزاره‌ها را در برهه‌های مختلف تاریخ، تحلیل می‌نماید. مقاله، مقاومت غرب کابل را نقطه اوج و بروز ریشه‌ای جنبش‌ها می‌داند، جنبشی که در بطن مبارزه، عدالت اجتماعی را - هرچند به طرز خونی و دردناک - به عنوان محتوای اصلی این جنبش‌ها آشکار می‌سازد.

در مقاله مقاومت تاریخی قبیله در ساختار سیاسی افغانستان، نیز با قسمی رویکرد تاریخی مواجه می‌شویم. اما این رویکرد تاریخی بیشتر بر ساختار قومی افغانستان متمرکز می‌شود. مقاله در آغاز ساختار

قبیلوی را مورد تحلیل قرار می‌دهد. در مرحله بعد با نوعی فاصله به آن باز می‌گردد. به میانهی این فاصله، مقاله می‌کوشد به تبعات و لوازم چنین ساختاری بیابدیشد. ساختار قبیلوی از خلال نوعی انحصار اروش‌ها، به شکل عصیبت شدید و منصلب در می‌آید. عصیبت/ قبیله پیوند ناگسستی با سرکوب اقوام دیگر می‌یابد. دیگری در مقام یک امر بیگانه همواره مورد سرکوب و خشونت قرار می‌گیرد. سرکوب، به عنوان اصلی‌ترین ابزار پاسداری از عصیبت قبیلوی، خود را در دو شکل سرکوب فرهنگی و خشونت جسمانی آشکار می‌نماید. لذا ساختار قبیلوی در حقیقت یک ساختار سرکوب و تبعیض می‌باشد.

در مقاله در غیبت عدد، مانند مقاله پیشین، با یک مانع تاریخی دیگر مواجه می‌شویم: امتناع سرشماری. شهید مزاری پیوسته به میزان مشارکت منطبق با نفوس اقوام اصرار می‌ورزید. این مقاله عهده‌دار آن می‌شود تا امتناع سرشماری و لوازم و پیامدهای تاریخی آن را مطرح نظر قرار دهد. در حقیقت مقاله با سه گام به سمت هدف اصلی‌اش حرکت می‌کند. در نخستین گام، تحلیل الگوهای نظری سرشماری را به میان می‌آورد. با گذر از این مرحله، نگاه تاریخی به سرشماری در افغانستان می‌اندازد و نشان می‌دهد که چگونه در این ارقام ظنی و نادقیق، تصویر تاریخی ما نیز پریشان و معیوب آشکار می‌شود. در نهایت مقاله می‌کوشد بر تبعات تاریخی و دلالت‌های سیاسی و اجتماعی امتناع سرشماری متمرکز شود. مقاله آشکار می‌سازد که چگونه ارقام پریشان، سده راه عدالت و توسعه گردیده و نابرابری و تبعیض را حاکم می‌سازد.

در مقاله وفاداری به برهان مقاومت، ما با پرسش از اکتوئیت رو بروایم. در حقیقت در این جا پرسش از اکتون، پرسش از هستی اکتون و پاره پاره می‌باشد. مخاطب اصلی این پرسش دانشجویان و کسانی است که در یک محتوای فرهنگی و آکادمیک نفس می‌کشند. تکلیف و رسالت تاریخی - وجودی دانشجویان چیست. این مقاله به

سمت آن می‌رود تا منطق و ارغون کنش‌های دانشجویان را بدست دهد. اصلی‌ترین کنش و به غایت رادیکال در وضعیت اکنون تفکر و اندیشه است. تنها با سکونت در خواست عقل و خرد می‌توان حیات پاره پاره را احیا کرد و آنرا به مکان امن انسان مبتدل ساخت. رسالت تاریخی دانشجوی این است که به گذشته‌اش فکر کند و اینکه چگونه این گذشته هویت و طبیعت او را تحت سلطه قرار داده و آنرا به رخوت و انفعال دچار ساخته است. فعالیت اساسی و بنیادبرافکن دانشجوی کنش از راه نوشتن و فکر کردن می‌باشد.

احیای امر سیاسی - علی امیری (نویسنده و پژوهشگر)

درآمد

عبدالمعلی مزاری (۱۳۲۶ - ۱۳۷۳) نه تنها برجسته‌ترین رهبر سیاسی هزاره‌ها در یک صد سال اخیر است، که یگانه احیائنده «امر سیاسی» در میان هزاره‌ها در دوران متأخر نیز می‌باشد. مزاری مؤسس سیاست در میان هزاره‌ها و بنابراین تبدیل‌کننده یک جامعه حاشیه‌ای و محروم به یک جامعه سیاسی است. تأسیس سیاست و تبدیل یک جامعه منزوی به یک اجتماع برخوردار از فضیلت سیاسی رخداد کوچکی نیست، بلکه رویداد تاریخی بزرگی است. من در اینجا سعی می‌کنم معنا و اهمیت این رخداد را روشن کنم.

سیاست نه خشونت است و نه غارت، بلکه فضیلت است. ارسطو کمال آدمی را به حضور در مدینه منوط می‌کرد. اگر به بار سیاسی مفهوم «شهر» یا «مدینه» در اندیشه سیاسی ارسطو توجه کنیم، می‌توان گفت سیاست خود در حکم جوهر انسانیت آدمی است. اینکه ارسطو گفته است که «آنکه بیرون از شهر است یا از ددان است یا از ایزدان»، خود نشانه بار انسان غلیظ امر سیاسی است. در این گفته به نحوی آدمیت آدمی به مدینه و سیاست پیوند خورده است. انسان بیرون از مناسبات شهر و شهروندی انسان نیست. یونانیان به این چنین آدمی لقب برده را داده بودند. برده مفهوم پیچیده‌ای در اندیشه سیاسی

باستان است که به سادگی نمی‌توان آن را باز کرد. اما لازم به یادآوری است که بردگان برخی بیشتر از انسان‌های آزاد فروش داشتند، اما حق مشارکت در حیات سیاسی و رفق وفق امور مدینه را نداشتند و این بیش از همه بر پیوند فضیلت و امر سیاسی تأکید می‌کند. بدین سان در یونان باستان سیاست دارایی نبود، بلکه کمال و فضیلت نفس بود. فلسفه سیاسی جدید، سیاست را برخورداری از قدرت تعریف می‌کند و قدرت را نیز در عداد منابع کم‌یاب آورده است که همگان بر سر دست‌یابی به آن رقابت می‌کنند. بدین‌سان جوهر سیاست مدرن رقابت برای کسب قدرت است. یا این برداشت از سیاست، مبارزات سیاسی را حتی گاه تا حد آشوب‌طلبی و اوباشگری تنزل یافته است. به همین دلیل فلسفه سیاسی جدید که آزادیخواهی صوری را در کانون خود قرار داده است، از تبیین امر سیاسی جدی به جفا ناتوان است. بی‌جهت نیست که امثال لئو اشتراوس بحران سیاسی معاصر را با فلسفه و دانش سیاسی جدید قابل حل نمی‌داند و بار دیگر به افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن میمون متوسل می‌شود.

در قرون وسطا شاید فرمولی برای توزیع قدرت سیاسی و انتقال مسالمت‌آمیز قدرت پیدا نشد، اما در عوض بر پیوند امر سیاسی با گوهر انسانی تأکید به‌سزا رفت. جنگ‌های قدرت در قرون وسطا را نمی‌توان تنها به نقض نظریه مشروعیت این دوره تقلیل داد؛ بیشتر پذیرفتنی می‌نماید که گروه‌های پیکارجوی کهن مانند جنبش اسماعیلیه و خوارج در جهان اسلام کمتر برای عطش قدرت و بیشتر برای تأمین فضیلت انسانی تلاش می‌کردند. در جهان اسلام، تا دوران جدید، به سختی می‌توان در انگیزه‌های انسانی گروه‌هایی پیکارجو تردید کرد؛ یا حداقل این است که این پیکارجویی را نمی‌توان یکسره به خواست قدرت تقلیل داد. خشونت‌ورزی سیاسی، در دوران متأخر جهان اسلام، خواه در بخش دولت‌های ملی و خواه در بخش

گروه‌های پیکارجو، ریشه در ایدئولوژیک شدن دین دارد و این ایدئولوژیک شدن رویداد پیچیده‌ای است که معنای آن تاکنون به درستی برای ما روشن نشده است. به اجمال می‌توان گفت که ریشه آن به «آوارگی خرد» و گذار از قرائت فلسفی از دین و استیلای تدریجی قشریت و صوفی‌گری در ادوار پسین باز می‌گردد. باری از شواهد و فراین پیداست که در دوران میانه اسلامی کمال انسانی با امر سیاسی پیوند جدی داشت. محرومیت مطلق از امر سیاسی پیشینه‌ای بسیار اندک در جهان اسلام دارد. بنیادهای سیاسی جهان اسلام اغلب تعادل به نسبت استوار میان نیروهای مهم سیاسی بدید آورده است. جز خوارج که اپوزیسیون دایمی نظام‌های اسلامی بوده است، دیگر کمتر گروهی اسلامی را می‌شناسیم که در ساختار کلی و کلان قدرت در جهان اسلام سهم نبوده، یا بر بخشی از قلمرو اسلامی حکم نرانده باشد. حکومت آل بویه ترکیبی از تشیع زیدی، امامی و اسماعیلی و نظریه خلافت اهل سنت و جماعت بود. خلافت فاطمی در مصر ناپ نبود و خلافت دوران اولیه عباسی تعامل با شاخه دیگری از بنی‌هاشم یعنی خاندان علوی را تا حد تعیین جانشین ولایت‌عهدی که بی‌تردید نوعی توزیع قدرت بود، پیش گرفت. این مشارکت‌ها البته ناشی از ناگزیری‌های عملی بود که امروز نیز به قوت خود باقی است، اما خاستگاه آن نه نوعی نظریه مشروعیت سیاسی، بلکه نوعی کمال انسانی بود. در جهان اسلام امر سیاسی با فضیلت و کرامت انسانی درک شد و تلاش برای مشارکت سیاسی، نوعی کوشش برای تحقق کرامت و شخصیت انسانی بود.

زوال امر سیاسی

اما در ادوار پسین ما به تدریج شاهد نوعی زوال امر سیاسی و افزایش حاشیه‌نشینی در جهان اسلام هستیم. این وضعیت زاده یک تحول سیاسی پیچیده در تاریخ دوران متأخر جهان اسلام است که عجلاناً

نمی‌توان آن را به درستی باز کرد. تنها به اجمال می‌توان اشاره کرد که فساد و استبداد سیاسی خود امر تاریخی است و با گسترش آن بود که حاشیه‌های سیاسی فاقد فضیلت سیاسی خلق شد. به خصوص با ورود ناسیونالیسم اروپایی و شکل‌گیری ناسیونالیسم‌های ناقص و تشدید جدال هویت، حذف و ادغام به یک شیوه مهم در سیاست و حکومت‌داری بدل شد. در دوران جدید که جهان اسلام نیز به طرف تأسیس دولت‌های ملی خیز برداشتند، سرمایه‌انسانی لازم را برای این کار را نداشتند و به نظر من یکی از ناکامی‌های جهان اسلام در تأسیس دولت مدرن همین زوال امر سیاسی و در نتیجه زوال انسانیت در جوامع اسلامی بود. دولت مدرن حاصل جمع تجمع منافع است و تجمع منافع با حضور انسان‌های ذی نفع مناسبت دارد، توزیع قدرت و ثواب تصدی امر سیاسی و به زبان جدیدتر، کثرت‌گرایی سیاسی ریشه در همین حضور انسان‌های ذی نفع دارد. به لحاظ تاریخی تأسیس دولت‌های اسلامی مدرن حاصل اشتراک منافع گروه‌های ذی نفع نیست، بلکه حاصل غلبه یک گروه ذی نفع مقتدر بر سایر نیروهای انسانی است و این است که ما در دوران جدید از یک سو شاهد رشد حاشیه‌نشین در جهان اسلام هستیم و از سوی دیگر شاهد ضعف، فساد و استبداد دولت‌های ملی. در جهان اسلام بیش از یک‌صد سال است که دولت‌های ملی به شیوه‌های مختلف بر ملت‌های خود ستم می‌کنند و منافع ملی‌شان را در راستای سرکوب مردمان‌شان به مصرف می‌رسانند و به یک معنا جغرافیای جهان اسلام جغرافیای گسترده‌ترین جدال میان متن و حاشیه است و منافع ملی در این جوامع در راستای حذف و ادغام به مصرف می‌رسد.

حذف و ادغام ناقص الخلقه افغانی از همان آغاز، کار خود را با تئوری به تدریج اقوام و طوایف کوه‌نشین که نخست به عنوان «سپاهی اجیر» در مجادلات قدرت حکومت‌های کوچک محلی

کاربرد داشت، به اشکال مختلف در مناطق شرقی و جنوبی مستقر شد. در ۱۷۴۷ که احمدشاه ابدالی قبیله خود را درآنی نامیده و امارت خود را بعد از مرگ نادرشاه افشار در قندهار اعلام کرد، مدت زمانی بسیار طول کشید تا بلخ و هرات و کابل از موضوع تأسیس پادشاهی جدید باخبر شدند. انحطاط اجتماعی و ضعف ارتباطات به جای خود عامل مهمی است، اما، این رویداد را می‌توان به عنوان زوال مطلق هویت سیاسی و در نتیجه زوال مطلق انسانیت فهمید. احمدشاه ابدالی هرچند نیم‌نگاهی به امپراطوری‌های کلاسیک اسلامی داشت و به خصوص به الگوی نادرشاه نظر می‌کرد، اما از تبدیل شدن «ابدالی» به «درآنی» پیداست که او به تفوق قبیله‌ی و غارت ثروت و منابع طبیعی همسایگان به خصوص هندوستان بیشتر نظر داشت و هیچ‌گونه توجهی به احیای ظرفیت انسانی در کشور نمی‌توانست به خرج دهد. به تدریج که پای انگلیسی‌ها باز و دست‌شان به این میدان دراز شد، منازعات قبیله‌ی نیز اشکال تازه به خود گرفت. در میان جامعه‌ای از حیث فرهنگ سیاسی فقیر، تنها سازوکار عملی اعمال قدرت، سیستم باج‌دهی به سران قبیله و خرید و فروش فتوی‌های علمای دینی بود که عمال «دولت فحیمه انگلس» در هر دوی این کار مهارت بسیار یافته بودند. اما به تدریج که زمان بیشتر سپری می‌شد، حکومت هند برتانوی به تمرکز و مرجع واحد برای کنترل قبیله‌ی احساس نیاز بیشتر می‌کرد. این نیاز به حذف و کنترل را تنها با ایده تأسیس قدرت متمرکز تحت الحمایه و غیر مستقل می‌توان پوشش داد و توجه کرد، اما در شرایط فقدان فرهنگ سیاسی مناسب و استیلای فرهنگ قبیله‌ی، این کار تنها با سرکوب و خشونت و حذف و ادغام گسترده ممکن بود. سناریوی حذف، ادغام و سرکوب را عبدالرحمان خان اجرا کرد. ضرب شمشیر عبدالرحمان در سایه حکومت انگلیس، نابودی انسانی، جا به جایی‌های جمعیتی و پیامدهای عاطفی و سیاسی گسترده داشت که اکنون مجال اشاره به آن نیست و ما حتی از تمام

ایمان آن آگاهی مناسب نیز نداریم. البته آن‌گاه که عبدالرحمان به اجرا درآورد، هزاره‌ها در نمایش تراجیحی که عبدالرحمان به سرکوب و آوارگی را در فریاد اصلی بود. آنان بزرگ‌ترین کشتار، سرکوب و آوارگی را در اعجاز قرن بیستم خاموشانه تحمل کردند. برابر روایت فیض محمد کاتب هزاره، تاریخ‌نگار رسمی دربار امیر حبیب‌الله خان، علاوه بر سرقت و بخارا در آسیای میانه، خراسان و سیستان در ایران، کویت، بلوچستان در هند برتانوی و عراق عرب در قلمرو عثمانی، جنیت‌های گسترده‌ای از آوارگان هزاره تا افریقا و اروپا و برمه و میانمار پراکنده شدند. حجم کشتار و آوارگی و ضبط املاک و اسارت و برده‌گیری زنان و کودکان نیز دهشت‌ناک و تکان‌دهنده بود. تا سال‌ها دولت افغانستان از فروش برده و اسیر هزاره مالیات دریافت می‌کرد. حکم بردگی هزاره‌ها بیش از دو دهه بعد از سرکوب خوئین هزاره‌جات همچنان به قوت خود باقی بود و تنها در سال ۱۲۹۷ بود که این حکم توسط امام‌الله خان شاه متجدد افغانستان لغو شد. برای بقیه السیف هزاره‌ها در مناطق مرکزی افغانستان نیز، با انواع تنقیقات و فشار و حواله کردن انواع مالیات سنگین، زندگی در حکم محال شده بود. تقریباً در یک صد سال اخیر هزاره‌جات مورد غارت سیستماتیک کوچی‌های قوم پشتون بود که به تشویق حکام از آن سوی خط دیورند، از باجو و کرم ایجنسی و وزیرستان‌های شمالی و جنوبی، همه ساله هجوم می‌بردند. بدین سان هزاره‌ها نه تنها به طور وحشتناک دچار کاهش جمعیت شدند، بلکه از مناسبات اجتماعی و انسانی یک‌سره حذف شدند. در مورد هزاره‌ها محرومیت سیاسی یک‌سره با زوال امر انسانی پیوند خورده بود. یک قرن بعد از عبدالرحمان سؤال اساسی که وجدان هزاره را دچار مشکل می‌کرد، بیش و بیش از هر چیز دیگر مسئله انسانی بود. چطور می‌توان دارای مزایا و فضایل انسانی شد؟ درونی کردن انسانیت کافی نیست، بلکه باید در مناسبات انسانی واجد حقوق و برابری سیاسی شد. در خلال

یک قرن گذشته در کنار کشتار و آوارگی، با انسانیت انسان هزاره شدیداً میاززه شده بود و با کشتن شخصیت انسانی‌شان، آنان را به محرومیت سیاسی مبتلا کرده بودند. تا جایی که به هزاره‌ها باز می‌گردد، در چنین وضعیتی نه تنها مسئله بازیابی شخصیت انسانی با سیاست پیوند داشت، بلکه جز از مجرای سیاست ممکن نبود. اما در شرایطی که حیثیت انسانی هزاره‌ها به شدت آسیب دیده بود، احیای امر سیاسی خود دشواری‌های بسیار داشت. باید دید که مزاری به عنوان احیاکننده امر سیاسی در میان هزاره‌ها، این مهم را چگونه به انجام می‌رساند.

احیای امر سیاسی

جنبش‌های سیاسی جهان اسلام عمدتاً تحت تأثیر پروگروسیسم و ناسیونالیسم ناقص‌الولادة قرن نوزدهم اروپا بودند. سازمان‌های سیاسی ملی دچار انحطاط بود و نمی‌توانست با بازگشت به ظرفیت انسانی سیاست ملی تأسیس کند و اقلیت‌های محذوف و ستم‌دیده نیز به دلیل تأثیر ایدئولوژی‌های چپ و راست غربی نمی‌توانستند گامی در راستای احیای امر سیاسی بردارند. اینکه ما در کنار ناسیونالیسم فارس و ترک و عرب شاهد بروز انواع ناسیونالیسم‌های کوچک کردی، بلوچی و ترکمنی و ازبکی می‌باشیم نه تنها خود مؤید زوال و ابتذال امر سیاسی است که نشان دشواری احیاء و ظهور مجدد آن نیز می‌باشد. اما مورد هزاره‌ها در این میان تا حدود زیادی متفاوت است. هزاره‌ها نه جدایی طلب بودند، نه خودمختاری می‌خواستند و نه خواستار استیلا و سیطره بر دیگران بودند. آنان خواستار مناسبات انسانی برابر در یک چارچوب ملی مناسب بودند. اما پاسخ نیافتن این مطالبه انسانی، نه تنها حکایت از مشکل در ساختار سنت سیاسی افغانستان که قبل از همه به معنای زوال امر انسانی در این جامعه تفسیر می‌گردد، درست به همین دلیل خیزش اخیر هزاره‌ها برای ورود در

تاریخ و مناسبات سیاسی به سختی می‌تواند در چارچوب فلسفه سیاسی جدید مورد تبیین قرار گیرد. هزاره‌ها جزو معدود واحدهای قومی در شرق است که نه تحت تأثیر ایدئولوژی‌های سیاسی غربی قرار داشتند. با این حال باید دید که کار احیای امر سیاسی در این جامعه به چه صورت مطرح شده و انکشاف یافته است.

در کانون حرکت احیای امر سیاسی در میان هزاره‌ها عبدالعلی مزاری قرار دارد. با توجه به اینکه او نسبتی با خرده ناسیونالیسم‌های رایج در میان واحدهای قومی جهان اسلام نداشت، کوشش او برای احیای امر سیاسی شایسته توجه خاص است. به اجمال اشاره کردیم که سیاست‌زدایی از جامعه هزاره به معنای انسانیت‌زدایی از این جامعه نیز بود. به موازات تشدد و خشونت که برای سرکوبی، آوارگی و نابودی هزاره‌ها صورت گرفت، تلاش‌ها و تبلیغات گسترده‌ای برای غیر انسانی‌شان دادن سیمای هزاره نیز صورت گرفته است. مزاری بیش از هر چیز از این تاریخ الهام گرفته بود و در پایان قرن بیستم، بیش از هر چیز دغدغه بازگرداندن انسانیت را در جامعه داشت و می‌کوشید که چگونه می‌توان یک واحد سیاسی محذوف و سرکوب شده را وارد مناسبات انسانی کرد. در قدم نخست برای او مسأله در سطح انسانی مطرح بود؛ یعنی اینکه چگونه می‌توان انسانیت را به یک جامعه‌ای که از لحاظ انسانی زوال یافته است، بازگرداند؟ مبنای کار او احیای امر انسانی یعنی بازگرداندن انسانیت به یک جامعه انسانیت‌زدایی شده بود. او نه تنها با فلسفه سیاسی مدرن آشنا نبود، که کمتر تحت تأثیر ایدئولوژی‌های سیاسی جدید قرار داشت. از این رو تفسیر تلاش‌های سیاسی او بر پایه ترمنولوژی سیاسی جدید از جمله مشارکت در قدرت یا کسب قدرت سیاسی دقیق نیست. خاستگاه حرکت او احیای امر انسانی بود، و این امر انسانی ناگزیر از مسیر مشارکت سیاسی می‌گذشت. به طور خلاصه می‌توان گفت مزاری به

عنوان احیاءکننده امر سیاسی در میان هزاره‌ها، می‌کوشد این کار را از مجرای احیای شخصیت انسانی آنان به انجام رساند. انسانیت گویهر امر سیاسی است. مزاری با تأکید بر شخصیت انسانی، به طرح سیاسی خود برد و ژرفایی داده است که هم مخالفت با آن جز با ردالت بسیار ممکن نیست و هم تأثیر آن پایدار و دگرگون‌کننده است و هم درک ابعاد و ژرفای آن دشوار و سخت است. جای تعجب است کسانی که خود با ادبیات بنجل ایدئولوژی‌های سیاسی سخن می‌گویند و به حکم اراده معطوف به منافع حقیر شخصی عمل می‌کنند، مزاری را به قدرت‌طلبی متهم می‌نمایند. در این گفته‌ها بیش از آنکه نوعی عقده سیاسی وجود داشته باشد، نوعی انحطاط سیاسی وجود دارد. هرچه که دغدغه‌های انسانی کمتر شده و پای منافع و امتیاز سیاسی بیشتر به میان آمده، مخالفت‌ها با مزاری هم بیشتر شده است. و این بیش از آنکه به انحطاط و ابتذال مخالفان بازگردد، به برد و ژرفای طرحی باز می‌گردد که مزاری به میان می‌کشد؛ طرح انسانی کردن سیاست و سیاسی کردن انسان.

امر سیاسی غیر از ساماندهی نظام سیاسی و تجربه عملی سیاست در جامعه است. کوشش‌های مزاری تاکنون از سوی موافقان و دوستان به صورت تلاش برای ساخت‌دادن به ساختار سیاسی و مشارکت در نهاد قدرت از سوی مخالفان و دشمنان قدرت‌طلبی درک شده، یا حداقل بیان شده است. درست است که او برای ساخت دادن به نظام سیاسی تلاش کرده است، اما هدف اصلی او احیای امر سیاسی به مثابه یگانه راه احیای امر انسانی در جامعه بود. مهم این است که جامعه از فضیلت سیاسی و حق مشارکت برابر برخوردار باشد؛ آن گاه این جامعه برخوردار، این حق مشارکت یا فضیلت سیاسی را به هر نحو ممکن می‌تواند تحقق بخشد. احیای امر سیاسی امکان دادن به خواست سیاسی است، اما عین آن نیست. اما در غیبت امر سیاسی، فعالیت با مشارکت سیاسی ناممکن است. مزاری با

احیای امر سیاسی امکان مشارکت سیاسی را به جامعه اعطا کرد. لذا او بیش از آنکه به عنوان یک مدعی مشارکت در قدرت سیاسی باشد، مؤسس امر سیاسی در جامعه خودش است. با این کار او به جامعه‌اش مجال سیاست‌ورزی و مشارکت در ساخت قدرت سیاسی را می‌دهد. اما به دلیل همین پیوند ژرفی که میان امر سیاسی و امر انسانی به خصوص در مورد هزاره‌ها وجود دارد، کوشش‌های مزاری، تاکنون اغلب، به صورت خواست قدرت یا مشارکت سیاسی ترجمه شده است. واقع اما این است که خواست قدرت یا مشارکت در ساخت سیاسی، فرع بر وجود امر سیاسی است. مشارکت در قدرت سیاسی، امتیاز سیاسی است و هرکس می‌تواند خواستار امتیاز سیاسی باشد. اما آنچه رویداد تاریخی محسوب می‌شود بازگرداندن امر سیاسی به جامعه عاری از فضیلت سیاسی است. آنکه برای امتیاز سیاسی تلاش می‌کند، در قدم اول برای زندگی تلاش می‌کند. برای یک امتیاز طلب نخستین امتیاز زندگی است؛ اما کسی که ارزش انسانیت را درک می‌کند، ارزش مرگ در راه انسانیت را نیز درک می‌کند. مرگ خوین مزاری را دوستان به «شجاعت» و «صدافت» و دشمنان به «لجاجت» و «سماجت» تائیل برده اند. واقع اما این است که این مرگ برای «انسانیت» است. انسان با «فضیلت» واجد انسانیت می‌شود و «عدالت» فضیلت اول است؛ و با احیای امر سیاسی است که عدالت به خواست انسانی بدل می‌شود. با امتیازطلبی نمی‌توان امر سیاسی را در جامعه احیا کرد. فقدان عدالت اگر به صورت فقدان انسانیت درک نشود، شعاری بیش نخواهد بود. مزاری موفق شد امر این جامعه دید. از این رو، او بیش از آنکه امتیاز انسانیت را در سیمای حق و عدالت و اخلاق تأکید کرد، از ستم و نابرابری و جرم هویت انسانی یک جامعه انسانی سخن گفت. در شرایطی که در بهترین حالت هر نوع تلاش سیاسی نوعی مشارکت در قدرت تعبیر می‌شود،

هشوار است که معنای کش و اقام مزاری برای ما قابل درک باشد. اما یادآوری مرگ مزاری شاید بتواند اهمیت کار او را برای ما آشکار کند. بهترین گرامی‌داشت از مزاری این است که بدانیم او برای چه کشته شده است. اگر درک کنیم که او برای احیای امر سیاسی و بازگرداندن انسانیت به یک اجتماع انسانی کشته شده است، درک درست‌تری از میراث سیاسی او خواهیم داشت و احتمالاً قدر این میراث را بیشتر خواهیم دانست. معنای اقدام مزاری احیای امر انسانی است و درست به همین دلیل کار او هم خطرناک و هم باشکوه است. هر حادثه‌ای رویداد تاریخی نیست. اما، یک جامعه محروم و متزوی را برخوردار از فضیلت سیاسی کردن، نه تنها رویداد تاریخی که با شکوه‌ترین رویداد تاریخی نیز است.

سخن پایانی

اما بار انسانیت را بر دوش کشیدن خطر دارد. این خطر سه جاذبه است: هم برای کسی که طراح این پروژه انسانی کردن سیاست است خطر است؛ هم برای جامعه‌ای که واجد فضیلت انسانی می‌شود و هم آن ساخت سیاسی که ناگزیر است با اجتماع محروم از فضیلت سیاسی، رفتار انسانی کند. مزاری به سهم خود به استقبال این خطر رفت و نشان داد که میراث سیاسی او ارزش مرگ را دارد. اما به نظر می‌رسد که این میراث اکنون، از سوی ما، با خطر مواجه است. یکی از خطرهایی که امروز میراث مزاری و در نتیجه جامعه را تهدید می‌کند، تفسیر «احیای امر سیاسی» به «خواست امتیاز سیاسی» است. این امر ضمن اینکه پیام مرگ مزاری را تحریف و مخدوش می‌کند، به سیاست‌زدایی از جامعه نیز کمک شایان می‌کند. تقلیل «فضیلت سیاسی» به «امتیاز سیاسی» خطری است که امروز دامنگیر ماست. در دوران جدید، نظام سیاسی به طور گسترده‌ای به طرف غیر انسانی شدن در حرکت بوده و سیاست‌ورزی به بده بستان بدل شده

است. میراث‌داران مزاری نیز کمتر در پی تحقق فضیلت سیاسی و گسترش فضای سیاسی جهت برخورداری همگانی بوده‌اند و بیشتر در پس کتب امتیاز سیاسی، این روند ارزش سیاست را نابود کرده و جامعه را در پرتگاه مخاطره‌آمیز غیرسیاسی‌شدن و در نتیجه عاری شدن از تضایل انسانی قرار داده است. حدود دو دهه بعد از آن مرگ خوین، ماکون با این پرسش مواجه هستیم که چطور می‌توان یک جامعه انسانی داشت و چطور می‌توان سیاست و قدرت سیاسی را در خدمت انسانیّت درآورد. میان ما نوعی شکاف میان «انسانیّت» و «سیاست» در شرف وقوع است. این یک فاجعه است. هنوز ابعاد این فاجعه برای ما قابل درک نیست، اما هرچه است سهمگین و ویران‌کننده است. بنابراین دو دهه بعد از مرگ مزاری پرسش اساسی برای ما می‌نویسد این است که چطور می‌توان از امر انسانی به مثابه یگان میراث سیاسی مزاری حراست کرد. در سیاست به مثابه اصل‌ترین کنش انسانی، همواره دوست و دشمن وجود دارد؛ اما، در مورد مزاری این دواپس‌های ناب انسانی است که مرز میان این دوستی و دشمنی را ترسیم می‌کند.

امید در زمین سیاست

-هادی رحمانی
(دکترای فلسفه غرب)

فلسفه در اصل سیاسی است. بحران در زیست سیاسی است که عقل را به ظهور فرا می‌خواند. و از سوی دیگر این فلسفه است که همواره در کار بسط و تداوم زیست سیاسی است. چرا که زیست سیاسی همواره در معرض هجوم‌های زیست طبیعی قرار دارد. در صورتی که زیست سیاسی استقلال خود را در برابر زیست طبیعی از دست دهد، عرصه دولت از معنای حقیقی سیاست تهی می‌گردد. در چنین شرایطی بیش از هر نوع نظر و عمل سیاسی بایستی به بازتأسیس عرصه زیست سیاسی پرداخت. این بازتأسیس در عین اینکه محتاج عمل و کنش است، در عین حال بسیار همبسته نظروزی عقلانی ست. از این رو مسأله‌ای ست که همزمان بایستی به حکمت عملی و حکمت نظری پردازد. در این میان، امید مقوله‌ای است که پیوندگاه نظر و عمل است؛ زیرا در وضعی که طی قرون اخیر در افغانستان وجود داشته و بسط یافته است، عرصه زیست سیاسی کاملاً توسط عرصه زیست طبیعی بلعیده شده است. از این رو زیست سیاسی امری ست که نه در گذشته که در آینده جای دارد. سیاست عملکردیانه که همواره بر اساس آنچه تاکنون رخ داده عمل می‌کند، افق آینده را فروخته می‌داند. در حالی که امید، که بنیاد سیاست امیدوارانه است، مقدمه بازتأسیس عرصه زیست سیاسی است، چرا

که عدم حضور آن راه آینده را می‌بندد. سیر تاریخی قرون گذشته در افغانستان، جز واکاوی و شکاف بر آفتاب چشم غوغای منطق طبیعی امور نیست. در تمام این سیره تمامی رخدادها، سیاسی تحت لوی منطق طبیعی رخ داده است. در این میان شاید یکی از معدود رخدادهایی که اگرچه در زمینه طبیعی امور شکل گرفت، اما توانست با حضور خویش، شرایط امکان شکل‌گیری عرصه زیست سیاسی را ایجاد کند، مقاومت غرب کابل است. از این رو این نوشته کوچک را باید پژوهشی نظری از آن رخداد تاریخی دانست. هر رخداد بنا به ماهیتش در مکان و زمانی خاص و جزئی رخ می‌دهد و از این رو کاملاً در مقابل نظروزی قرار می‌گیرد، که به عرصه کلی و اترانی تعلق دارد. اما تنها عقلانی که بتواند در رخداد گذرا بازتابی از حقیقت را بیابد، اصل است، زیرا فلسفه در اصل سیاسی است.

زیست سیاسی

سیاست مانند دیگر حوزه‌های نظر و عمل بایستی زمین و زمینه خویش را داشته باشد. هیچ حوزه‌ای نمی‌تواند جز به بهای چهل به مابنی، ادعای استقلال مطلق نسبت به فلسفه نماید. امکان فراموشی نقطه آغاز به معنای وجود نداشتن یا بی‌اهمیت بودن آن نیست. از این رو، اگر فلسفه مادر علوم نام دارد، به این دلیل است که برای هر تأسیس دوباره در هر حوزه‌ای بایستی به اصل بازگشت. البته حاصل این بازگشت، صرف فلسفه نیست، چرا که نمی‌توان در فلسفه مستقر شد. بلکه تنها می‌توان در یک دم و بازدم به اصل رجوع کرد و بازگشت. از این رو چه تأسیس و چه بازتأسیس سیاست، به عنوان زمینه‌ای از نظر و عمل در زمین، جز با بازگشت به فلسفه امکان‌پذیر نمی‌شود. گرچه در بیشتر موارد این حرکت دم و بازدم که در یک نفس رخ می‌دهد، به سادگی قابل دیدن نیست.

منظور از بازگشت به اصل، بازپرداخت مفاهیم و مقولات سیاست

از جایی بیرون از سیاست است. آن ناکجایی که مفاهیم و مقولات در اینجا ساخته و پرداخته می‌گردد، جز فلسفه نیست. موضوع فلسفه، یا آنچه فلسفه در باب آن سخن می‌گوید، همواره به صورت پرسشی با پاسخ‌های بسیار باقی مانده و خواهد ماند. و این امر، دلیل بر بی‌جایگاهی فلسفه نیست. کوره زمین در فضا معلق است، بر ستون‌هایی ناپدیدانی که زمین بر آنها استوار است و نه بر عکس. از این رو این تصور که تنها آنچه بر زمین پای گرفته است، استواری دارد، تصویری ناهنجار است. فلسفه آن عمارت ناپدیدانی ست که زمینه دیگر حوزه‌های نظر و عمل در آن قرار دارد.

منظور از حوزه نظر و عمل، روابط و مناسباتی در میان انسان‌هاست، که بخشی از امکان‌های بشر را به نحو متمایز مشخص کرده و امکان نظر و عمل را به نحو توانمند در آن عرصه فراهم می‌کند. حوزه سیاست یک حوزه نظر و عمل است. در صورتی که یکی از این دو ستون وجود نداشته باشد، آن حوزه را نمی‌توان به معنای حقیقی حوزه سیاست خواند. آن زیست سیاسی که در عملکردی صرف فرو رفته باشد، یک حوزه سیاسی حقیقی نیست.

آنچه از این بیان مختصر آغشته به تمثیل در مورد فلسفه گفته شد، گفتاری کوتاه در روش نوشته حاضر است. موضوع اصلی، طرح مختصات کلی زمینه سیاست است و جایابی مقوله امید در آن. این هدف در دو گام توانمند حاصل خواهد آمد. ابتدا با طرح تمایز امر طبیعی و امر عقلانی روشن می‌شود که زمینه سیاست در جایی میان این دو عرصه شکل می‌گیرد. و سپس با طرح نسبت میان مقوله امید و مفهوم آینده، نشان داده می‌شود که امید، قلب پنبه‌د زیست سیاسی است.

زیست طبیعی و زیست سیاسی

در ابتدا برای روشن‌سازی معنایی از امر طبیعی که در اینجا مد نظر است، می‌توان از فلسفه اسلامی کمک گرفت. در تقابل میان امر

مادی و امر مجرد، امر طبیعی همیشه ماده است و امر مجرد، جدا از ماده، امر معقول است. معقول تا جایی معقول است که جدا از ماده باشد. از یک سو مجرد و معقولیت و از سوی دیگر مادی بودن و نامعقولیت، همیشه یکدیگرند. شیء از وحدت و ترکیب ماده و صورت شکل می‌گیرد. که صورت، جنبه معقول شی و ماده جنبه نامعقول شی است. یعنی جنبه مادی را نمی‌توان با عقل صرف شناخت. به این ترتیب، همانطور که ازسوط در متافیزیک بیان کرده است، ماده به خودی خود ناشناختنی است. از این دو شی به شرطی شناختی است که جنبه معقول داشته باشد. و جنبه مادی در حاشیه شناخت جنبه معقول، شناخته می‌شود. به بیان کانتی، جنبه معقول، شرط شناخت جنبه مادی است.

انسان شیئی در میان اشیا است. اما به علاوه اشیا را نامگذاری می‌کند و می‌شناسد. از این رو از شی فراتر است. بنابراین گام بعدی این است که نسبت تقابل امر طبیعی و امر عقلانی را با انسان بسنجیم. یعنی جنبه طبیعی و جنبه عقلانی را در انسان و نسبت آنها را مشخص کنیم. تعریف کهن انسان به حیوان ناطق صرفاً عنوانی برای این بحث است و به هیچ عنوان پاسخ نیست. دنبال کردن لوازم و تبعات این تعریف راهی است که بایستی طی شود.

نخستین نکته این است که امر طبیعی و امر عقلانی در انسان، همواره در زمینه و حوزه‌ای از نسب و روابط انسانی شکل گرفته و معنا می‌یابد. یعنی برخلاف اشیا، امر طبیعی در انسان، در زمینه زیست طبیعی معنا می‌یابد، و نیز امر عقلانی که تحت زیست عقلانی معنا می‌یابد. منظور از زیست، همان حوزه‌ای از نظر و عمل است که ممکن است به نحو مستقل وجود داشته باشد و یا غیرمستقل. در صورتی که زیست طبیعی عرصه زیست به طور کلی را اشغال کند، عرصه زیست عقلانی تنگ‌تر شده و در معنای دقیق‌تر، فرع بر زیست طبیعی قرار می‌گیرد.

در عرصه زیست به طور کلی، آنچه داده شده و هم از تحت وجود دارد زیست طبیعی است. از این رو خود زیست طبیعی به خودی خود مورد پرسش قرار نمی‌گیرد. بلکه پرسش اینجاست که زیست عقلانی و زیست سیاسی چگونه آغاز می‌شود. این پرسش در دل خود دو پرسش اساسی را جای داده است. چگونگی تولد عقلانیت در عرصه زیست و نیز چگونگی شکل‌گیری زیست سیاسی بر فراز زیست طبیعی. به نظر می‌رسد که این دو همیشه هم‌اند. یعنی نوعی نسبت وثیق میان عقلانیت و زیست سیاسی وجود دارد، به طوری که عدم هر کدام از آنها به معنای عدم دیگری با بی اثر بودن دیگری است. پرسش جدی‌تر این است که کدام یک از این دو بر دیگری تقدم دارد. آیا زیست سیاسی بر فلسفه تقدم دارد یا برعکس.

در باب چگونگی شکل‌گیری زیست سیاسی می‌توان گفت در صورتی که تعارضات عرصه طبیعی از طریق جنگ حل و فصل شود، امر سیاسی تحت امر طبیعی در آمده است، و بنابراین زیست سیاسی به معنای حقیقی وجود ندارد. تنها در صورتی که تعارضات عرصه طبیعی به نحو عقلانی توضیح داده شده و امر سیاسی تحت امر عقلانی در آید، زیست سیاسی آغاز می‌گردد. در این تفسیر این ادعا نهفته است که دغدغه سیاسی بر فلسفه مقدم است. یعنی آنچه عقلانیت را به سوی وجود فرامی‌خواند، تعارضات عرصه زیست طبیعی است. این حکم تنها زمانی صادق است که سیاست در معنای حقیقی در جریان باشد. چرا که سیاستی که تحت سیطره زیست طبیعی قرار گرفته باشد، با سیاست به معنای حقیقی کلمه، تنها اشتراک لفظی دارد.

بنابراین وظیفه فلسفه، که بنا به بند پیشین، در اصل سیاسی است، بحث در نسبت زیست طبیعی و زیست عقلانی است. اینکه عقلانیت چگونه از زمینه طبیعت سر بر می‌آورد. از جمله تمایزهای فلسفه سیاسی قدیم و اندیشه سیاسی جدید، تفاوت در توضیح این نسبت میان زیست طبیعی و زیست عقلانی است.

فلسفه سیاسی قدیم، از جمله افلاطون، ارسطو و قزاقی در هماهنگی با مقله بندی متافیزیکی‌شان، عرصه زیست طبیعی را کاملاً نهی از عقلانیت می‌دانند. کما اینکه در نظر قزاقی، محل اسیل عقلانیت، عقل فعال است که در مرتبه‌ای از هستی قرار داده که از ماده میراست. در حالی که در اندیشه سیاسی جدید، عقلانیت از درون نامعقولیت زیست طبیعی و از خلال امر مادی بروز می‌کند. این امر را به نحوی صریح‌تر و روشن‌تر در فلسفه تاریخ جدید می‌توان دید. بنا بر همین موضع است که اندیشمندان سیاسی مدرن بر آن‌اند که می‌توان بر الگوی علوم تجربی، علم سیاست تاسیس کرد. چرا که بر این نظرند که از طبیعت بشری، و از درون تمامی همین کثرت‌ها و پراکندگی‌ها و تضادها هایش، در نهایت نوعی قانون‌مندی می‌توان بیرون کشید. این نظر بسیار بنیادی در باب نسبت طبیعت و عقل، به طور خاص در عرصه سیاست، به یکی از عام‌ترین مباحث برای توجیه اعمال و تصمیم‌گیری‌های سیاسی شده است.

خانواده و دولت

هگل بر آن است که در یونان باستان - و تا حدی کل جهان سنت - تنها دو حوزه روابط و مناسبات وجود داشت. یکی حوزه خانواده و دیگر حوزه دولتشهر. بر اساس نظر هگل این دو عرصه بایستی در عرصه سومی به پایداری می‌رسیدند، که چنین امری در یونان باستان امکان نداشت. اما در جهان مدرن جامعه مدنی عرصه‌ای است که میان عرصه خانواده و دولت واسطه‌گری می‌کند و از این طریق پایداری را برای کل فراهم می‌کند. در واقع جامعه مدنی حوزه‌ای از روابط و مناسبات است که در دوره مدرن شکلی متمایز به خود گرفت و نسبت به دو عرصه خانواده و دولت استقلال یافت. بنابراین پایداری عرصه زیست سیاسی و نیز ماندگاری سنت عقلانیت، هر دو به این حد وسط وابسته‌اند. این حد وسط به صورت نوعی محافظ دو طرفه و

نیز در عین حال نوعی مبنای پیوستگی، میان عرصه خانواده و عرصه دولت عمل می‌کند. عدم وجود چنین حد وسطی به معجم یکی از این دو به دیگری می‌شود.

منطق خانواده از احساسات برمی‌خیزد. و احساسات اساساً به عرصه زیست طبیعی تعلق دارد. در تفسیر هگل از تراژدی آنتیگونه، آنچه با آن مواجه هستیم، تعارض میان احساسات خانوادگی و قانون دولتشهر است. اگر این تعارض را نتوان به نحوی حل و فصل نمود، با غلبه مطلق یکی از این منطق‌ها مواجه خواهیم بود. بنابراین از یک سو شرط بقای هر کدام از این عرصه‌ها، آن عرصه دیگر است و از سوی دیگر بزرگ‌ترین تهدید هم، همان عرصه دیگر است.

بسط منطق خانواده، قبیله و قوم را به وجود می‌آورد. از تبعات بسط این منطق، این است که عرصه قانون دچار قیفس شده و حتی در منطق قبیله هضم می‌شود. عرف و آداب قبیله، همان عرصه قانون است که تحت سیطره منطق بسط یافته خانوادگی قرار گرفته است. از همین روست که هر قبیله، حتی را اساساً محدود به حدود خود می‌داند و تنها به نحو مشروط حقی برابر برای قبیله دیگر قائل می‌گردد. بنابراین حتی که اساساً کلی و نامحدود است، به قبیله محدود می‌گردد. بسط بیشتر و عمیق‌تر منطق خانواده، پس از قبیله، به شکل‌گیری قوم می‌انجامد که قبایلی با روابط و نسب شجره‌نامه‌ای هستند. منطق احساسات، در چنین وضعیت بسط یافته‌ای، مبدل به عصیبت قومی می‌گردد. به همین دلیل است که عصیبت در عین اینکه قدرت بسیار بالایی دارد اما گذراست. چرا که عصیبت به نحوی عمیق ریشه در احساساتی دارد که در جنبه عرف و آداب قومی به سادگی قابل دیدن نیست.

بنابراین بسط یافتن منطق احساسات خانوادگی که در عصیبت تجلی می‌یابد، عرصه قانون را تحت لوای خویش می‌گیرد و این همان عرف قومی است. در چنین شرایطی عرصه حق، استقلال خویش را از دست

داده است. یعنی حق که در مابیت خویش کلی است، وجود ندارد. از سوی دیگر امکان بسط یافتن منطق قانون و سلب استقلال منطق خانواده نیز وجود دارد. اما آنچه در جهان سنت، تکرار می‌گشت، نه تحقق یافتن امکان اخیر، که بازتکرار چرخه هجوم منطق خانواده به منطق حق بوده است.

بنابراین با تمام پیچیدگی‌هایی که زیست قومی واجد است، می‌توان گفت در نهایت این زیست متعلق به عرصه طبیعت است. چرا که طبیعت در وهله نخست دو تقابل با عرصه عقل تعریف گشت. از این رو منطق احساسات را نمی‌توان نوعی متعلق شمرد. بلکه این دو منطق تنها اشتراک لفظی دارند. چرا که تنها چیزی که در عرصه طبیعت پدیدار است، ناپایداری و اوج و فروهای بی‌قاعده است. وضعیت ملوک الطوائف در واقع جولان پرقدرت چنین منطقی است. و پایداری تنها به مدد غلبه یکی از اقوام بر دیگر اقوام حاصل می‌گردد. و در این شرایط، قانون - که در ذات خویش کلی و جهانشمول است - در محدوده یک قوم تعریف شده، و به صورت عرف قومی در آمده و بر دیگر اقوام تحمیل می‌گردد زیرا قانون را به صرف وجود، نمی‌توان قانون محسوب نمود. قانون موجود بایستی با ایده قانون مطابق باشد تا بتوان آن را حقیقتاً قانون نام نهاد.

با تحلیل گشته شده می‌توان اینطور گفت که آنچه در جهان سنت با آن مواجه بودیم، روند پیش رونده هجوم و غلبه عرصه زیست طبیعی بر عرصه عقلانیت بوده است. یعنی بسط منطق خانواده که به قبیله و سپس قوم انجایده است، در عمل، عرصه قانون و دولت را از میان برده است. بنابراین در نهایت تنها عرصه زیست طبیعی ست که باقی می‌ماند. در چنین وضعی هر نظر و هر عملی در نهایت در پاتلاق زیست طبیعی فرو می‌رود و تنها نوعی از زندگی که با جریان طبیعی امور همسو می‌گردد، به نتیجه می‌رسد. از همین روست که در چنین وضعی، همواره استقلال مردان عمل در جدال‌ها پیروز از میدان بیرون

می‌آید. چرا که کل عرصه زیست، استقلال آنان را پشتیبانی می‌کند. عرصه دولت در معنای حقیقی اش، عرصه ای ست که امر کلی و عمومی جریان دارد. در صورتی که دولت از این حالت عمومیت در آید، از معنای حقیقی‌اش تهی شده و استقلال امر سیاسی در برابر امر طبیعی از میان رفته است. وضعیت ملوک الطوائف و وضعیت تمامیت‌خواهی دولت، دو حد این طیف هستند. بنابراین منظور از دولت در اینجا، نه نهاد اجرایی دولت در درون یک کشور، که در واقع به عرصه‌ای سیاسی اشاره دارد که یک کشور را به معنای حقیقی، یک کشور می‌سازد. از این رو تا زمانی که عرصه دولت، که همان عرصه زیست سیاسی ست، در تمام عرصه طبیعی حضور عادلانه نداشته باشد، دولت به معنای حقیقی وجود ندارد و زیست سیاسی تحت زیست طبیعی قرار گرفته است.

همانطور که در توضیح عرصه زیست به طور کلی که افغانستان مصداق اتم آن است، گفته شد، زیست طبیعی تا حدی بسط و عمق یافته است، که زیست سیاسی را از میان برده است. عدم منشأ اثر حتی یکی از اقوام - که مجموعاً عرصه زیست طبیعی را می‌سازند - عرصه زیست سیاسی را بی‌معنا می‌سازد. بنا به منطق عرصه زیست طبیعی، چیزی از کل که بر کل غلبه یافته است، از قدرت سیاسی کنار نمی‌رود، مگر به بهای غلبه چیزی دیگر بر کل. بنابراین تداوم منطق زیست طبیعی به صورت چرخه‌ای از غلبه نیروهای مختلف در می‌آید.

در چنین شرایطی که تداوم منطق طبیعی امور جریان دارد، قومی که بتواند غیاب بلند مدت خویش را در عرصه سیاسی به حضور موثر تبدیل کند، در عین حال کل عرصه زیست سیاسی را ایجاد کرده است. چرا که عرصه زیست سیاسی جز با حضور کل نیروهای عرصه طبیعی در حوزه عمومی حقیقتاً ایجاد نمی‌شود. عدم حضور حتی یک قوم، منطق سیاست را تحت منطق طبیعت قرار می‌دهد.

تأسیس فلسفه و تولد زیست سیاسی

با بر تخطی که ارائه شد، روشن گشت که بسط منطق خانواده - یا به بیان دیگر عرصه زیست طبیعی - در صورت قبیله و قوم، عرصه زیست سیاسی را از میان برده است. گذشته از واکاوی علل و دلایل این امر، پرسشی که با آینده مرتبط است، بحث در شرایط امکان شکل گیری عرصه زیست سیاسی است. به بیانی دیگر، آنچه دو اینجا صرفاً در حد اشاره ای بیان می‌شود، این است که ما با مسأله تأسیس عقلانیت و تأسیس فلسفه مواجه هستیم. یعنی تولد زیست سیاسی و تأسیس عقلانیت، دو روی یک سکه‌اند.

در عدم وجود عرصه زیست سیاسی، هر عملی در چتره سلسله روابط و مناسبات طبیعی گیر خواهد افتاد. و نیز عقلانیت در برابر منطق زیست طبیعی که احساسات و عصبیت، شکل‌هایی از آن‌اند بی‌اثر خواهد بود. از این رو به نظر می‌رسد که پیش از هر نوع عمل و هر نوع نظریه‌پردازی در این عرصه، بایستی به بحث در شرایط امکان تولد خود عرصه زیست سیاسی به طور کلی پرداخت. چرا که در نبود زمین و زمینه زیست سیاسی، هر عملی محبوس به هیوط در عرصه زیست طبیعی خواهد بود.

تمایز میان عمل سیاسی و عمل طبیعی یکی از نخستین تمایزهاست که در چنین بحثی اساسی است. از همین جاست که نظریه‌پردازی در باب امور سیاسی شکل می‌گیرد. و نیز به همین دلیل است که عمل حقیقتاً سیاسی همواره همبسته نظریه‌پردازی در باب امور است. این نکته بیانی دیگر از این امر است که تولد عرصه زیست سیاسی همبسته تأسیس فلسفه است.

نظریه و عمل

برای روشن‌سازی تمایز گفته شده میان عمل سیاسی و عمل طبیعی به تمایز میان امر عملی و امر نظری در کانت رجوع می‌کنیم. آنچه اینجا

پراهمیت‌تر است، روشن ساختن معنای امر عملی نزد کانت است. امر عملی را می‌توان آن امری دانست که بر مبنای صرف قانونمندی و صرف وظیفه بنیاد می‌شود، و از جهت دیگر آن است که کاملاً بی‌توجه و بدون در نظر گرفتن امر واقع انجام می‌شود. از این رو روشن می‌شود که امر عملی در صورت مطلق خود، هیچ نیستی یا غایت ندارد. چرا که هر غایتی در عرصه طبیعی است و از این جهت اگر امر عملی، مقتضیات غایت را در بنیاد خویش وارد کند، آنگاه صرفاً از صورت محض قانون پیروی نخواهد کرد.

کانت در نقد قوه حکم دو صورت از امر عملی را از هم متمایز می‌کند. یکی امر از لحاظ اخلاقی عملی^۱ و دیگر امر از لحاظ فنی عملی^۲. در عرصه سیاست، امر از لحاظ فنی عملی نام امر پراگماتیک به خود می‌گیرد. امر پراگماتیک از این لحاظ که اصولاً بر اساس تحقق غایات، که نسبت به قانون کلی، بیرونی هستند، شکل می‌گیرد، جزئی از فلسفه عملی نیست و می‌توان گفت حوزه‌ای اشتقاقی از فلسفه نظری است. بنابراین در معنای دقیقی که کانت از امر عملی یا عقل عملی مد نظر دارد، امر پراگماتیک به هیچ عنوان امر عملی محسوب نمی‌شود. و پرسشی که در نسبت با یک مسأله پراگماتیک طرح می‌شود، تماماً نظری است.

امر از لحاظ اخلاقی عملی نیز همانطور که گفته شد، بر مبنای صرف مفهوم قانونمندی بنیاد می‌یابد و از این رو کاملاً بی‌توجه به هر نوع غایت است. از این رو هر پرسشی که از جهت عملی باشد، ضروری ست که مبنای حکم را بر صرف مفهوم قانونمندی قرار دهد. به بیان دیگر عمل طبیعی همان عمل پراگماتیک است. چرا که عمل طبیعی در زمینه سلسله ابزار و هدفی قرار می‌گیرد که در بنیاد

1. Morally Practical.
2. Technically Practical

کنش فردی قرار دارد. بنابراین هر عملی تا جایی که صرفاً در افق فرد انجام می‌شود، عملی طبیعی است. در عرصه سیاست هم هر عملی که تماماً در افق منفعت فردی انجام شود جز عملی طبیعی یا عملی پراگماتیک نیست. هنگامی که هیچ عملی جز در افق فردی ممکن نباشد، عرصه زیست سیاسی فروسته است. و در سطح گسترده‌تر تا زمانی که هیچ عملی جز در افق قومی ممکن نباشد، عرصه زیست سیاسی وجود ندارد.

از جهت دیگر عمل سیاسی همان امر عملی - در نزد کانت - است. چرا که امر عملی نه بر اساس اهداف طبیعی و غایات محدود که بر اساس ایده کلی عدالت و آزادی انجام می‌شود. از این رو مهمترین استقلال مخالف در برابر عمل سیاسی، بدون منفعت فردی بودن عمل سیاسی است. به این صورت است که منتقد زیست طبیعی با تمام قدرت همواره تلاش دارد که جنبه سیاسی تمام کنش‌ها را از میان بردارد. در حالی که در صورت وجود عرصه زیست سیاسی، این امکان به وجود می‌آید که میان عمل طبیعی و عمل سیاسی هم‌افزایی نیز به وجود آید.

بر این اساس، پرسش شرایط امکان ایجاد زیست سیاسی، مبدل به توجیه عقلانی عمل سیاسی در میانه جولان منطق زیست طبیعی است. و بنا به آنچه گفته شد روشن می‌شود که عمل سیاسی نمی‌تواند توجیه خویش را در عرصه طبیعی بیابد. این مسأله ما را به مقوله امید رهنمون می‌گردد، که کلید نوعی بنیادگذاری عقلانی عمل سیاسی است. با انجام این بنیادگذاری، در عین حال شرایط تاسیس عقلانیت نیز ایجاد می‌شود. چرا که در خلال همین پرسش است که عقلانیت به طور مستقیم در ارتباط با بحران سیاسی شکل گرفته است. در این تماس نزدیک نظر و عمل است که فلسفه آغاز می‌شود.

مفهوم امید

تحلیل مفهومی مقوله امید مقدمه‌ای است بر ایجاد این تماس میان نظر و عمل.

امید رو به سوی آینده است. از این رو، مفهوم امید، همواره همیشه مفهوم آینده است. ممکن است مفهوم آینده به نحوی باشد که هیچ مفهومی از امید را برنتابد و برعکس. اگر این دو مفهوم را تحت مفاهیم کلی تری قرار دهیم، امید را باید تحت مفهوم انسان و آینده را تحت مفهوم زمان فهم کنیم. چرا که امیدواری از اوصاف انسان و آینده داشتن از اوصاف زمان است. بنابراین دو مفهوم انسان و زمان و نسبت بین آنهاست که بنیاد دو مفهوم همیشه امید و آینده را می‌سازد. دو مفهوم زمان انسانی و انسان زمانمند امکان بحث در این ربط و نسبت میان انسان و زمان را ایجاد می‌کنند.

مفهوم آینده همواره با مفهوم غایت همیشه بوده است. بنا بر تحلیل ارسطویی، غایت، صورت است و بنابراین غایت همان است که شی را آن می‌کند که هست. اگر شی را شناختن بدانیم در این صورت غایت را نیز ضروری دانستیم. چرا که اگر غایت را طئی بدانیم آنگاه صورت را نیز نامتعین و ناشناختنی دانستیم. بنابراین می‌توان گفت در عرصه زمان طبیعی، غایت شی، ضروری است. از این رو می‌توان گفت در زمان طبیعی، آینده و گذشته تمایزی اساسی ندارند. چرا که همان ضرورتی که بر گذشته حاکم است بر آینده نیز حاکم است و بنابراین مفهوم آینده در زمان طبیعی، به علم و جهل ما و جایگاه ما در زمان طبیعی مربوط است.

از این نتیجه می‌شود که در زمان طبیعی، مفهوم آینده وجود ندارد. چرا که در زمان طبیعی تمایزی میان گذشته و آینده نیست، و صرفاً مفهوم زمان است که وجود دارد و نسبت انسان با این زمان است که مفهوم گذشته و آینده، که ذاتی زمان نیستند، را بر می‌سازد. به این معنا، جهل است که مفهوم آینده را می‌سازد، در حالی که

کنش فردی قرار دارد. بنابراین هر عملی تا جایی که صرفاً در افق فرد انجام می‌شود، عملی طبیعی است. در عرصه سیاست هم هر عملی که تماماً در افق منفعت فردی انجام شود جز عملی طبیعی یا عملی پراگماتیک نیست. هنگامی که هیچ عملی جز در افق فردی ممکن نباشد، عرصه زیست سیاسی فروسته است. و در سطح گسترده‌تر تا زمانی که هیچ عملی جز در افق قومی ممکن نباشد، عرصه زیست سیاسی وجود ندارد.

از جهت دیگر عمل سیاسی همان امر عملی - در نزد کانت - است. چرا که امر عملی نه بر اساس اهداف طبیعی و غایات محدود که بر اساس ایده کلی عدالت و آزادی انجام می‌شود. از این رو مهمترین استقلال مخالف در برابر عمل سیاسی، بدون منفعت فردی بودن عمل سیاسی است. به این صورت است که منتقد زیست طبیعی با تمام قدرت همواره تلاش دارد که جنبه سیاسی تمام کنش‌ها را از میان بردارد. در حالی که در صورت وجود عرصه زیست سیاسی، این امکان به وجود می‌آید که میان عمل طبیعی و عمل سیاسی هم‌افزایی نیز به وجود آید.

بر این اساس، پرسش شرایط امکان ایجاد زیست سیاسی، مبدل به توجیه عقلانی عمل سیاسی در میانه جولان منطق زیست طبیعی است. و بنا به آنچه گفته شد روشن می‌شود که عمل سیاسی نمی‌تواند توجیه خویش را در عرصه طبیعی بیابد. این مسأله ما را به مقوله امید رهنمون می‌گردد، که کلید نوعی بنیادگذاری عقلانی عمل سیاسی است. با انجام این بنیادگذاری، در عین حال شرایط تاسیس عقلانیت نیز ایجاد می‌شود. چرا که در خلال همین پرسش است که عقلانیت به طور مستقیم در ارتباط با بحران سیاسی شکل گرفته است. در این تماس نزدیک نظر و عمل است که فلسفه آغاز می‌شود.

مفهوم امید

تحلیل مفهومی مقوله امید مقدمه‌ای است بر ایجاد این تماس میان نظر و عمل.

امید رو به سوی آینده است. از این رو، مفهوم امید، همواره همیشه مفهوم آینده است. ممکن است مفهوم آینده به نحوی باشد که هیچ مفهومی از امید را برنتابد و برعکس. اگر این دو مفهوم را تحت مفاهیم کلی تری قرار دهیم، امید را باید تحت مفهوم انسان و آینده را تحت مفهوم زمان فهم کنیم. چرا که امیدواری از اوصاف انسان و آینده داشتن از اوصاف زمان است. بنابراین دو مفهوم انسان و زمان و نسبت بین آنهاست که بنیاد دو مفهوم همیشه امید و آینده را می‌سازد. دو مفهوم زمان انسانی و انسان زمانمند امکان بحث در این ربط و نسبت میان انسان و زمان را ایجاد می‌کنند.

مفهوم آینده همواره با مفهوم غایت همیشه بوده است. بنا بر تحلیل ارسطویی، غایت، صورت است و بنابراین غایت همان است که شی را آن می‌کند که هست. اگر شی را شناختن بدانیم در این صورت غایت را نیز ضروری دانستیم. چرا که اگر غایت را طئی بدانیم آنگاه صورت را نیز نامتعین و ناشناختنی دانستیم. بنابراین می‌توان گفت در عرصه زمان طبیعی، غایت شی، ضروری است. از این رو می‌توان گفت در زمان طبیعی، آینده و گذشته تمایزی اساسی ندارند. چرا که همان ضرورتی که بر گذشته حاکم است بر آینده نیز حاکم است و بنابراین مفهوم آینده در زمان طبیعی، به علم و جهل ما و جایگاه ما در زمان طبیعی مربوط است.

از این نتیجه می‌شود که در زمان طبیعی، مفهوم آینده وجود ندارد. چرا که در زمان طبیعی تمایزی میان گذشته و آینده نیست، و صرفاً مفهوم زمان است که وجود دارد و نسبت انسان با این زمان است که مفهوم گذشته و آینده، که ذاتی زمان نیستند، را بر می‌سازد. به این معنا، جهل است که مفهوم آینده را می‌سازد، در حالی که

آینده ضرورتاً رخ می‌دهد.
بنابراین در عرصهٔ زمان طبیعی یا به تعبیر بهتر، زمان بیرونی، علم و بنابراین در عرصهٔ زمان طبیعی، آینده را تغییر نمی‌دهد. و از این رو چهل انسان نسبت به آینده، آینده را تغییر نمی‌دهد. و از این رو آینده، حتی اگر ما به آن علم نداشته باشیم، آنچنان ضروری است که نمی‌توان جای برای مفهوم امید در نسبت با آن یافت. در واقع امید تنها در نسبت با مفهومی از آیندهٔ ظنی معنا می‌یابد. یعنی اگر در بستر زمان طبیعی کسی به امید معتقد باشد، می‌توان او را جاهل خواند. زیرا می‌توان گفت امید او واهی ست و صرفاً از چهل او نسبت به آینده برمی‌خیزد. هنگامی که یقین بیاید، امید بی‌معنا می‌شود. و هنگامی می‌توان به آینده علم یقینی یافت، که زمان، سیری ضروری داشته باشد. و مهمترین نکته این که علم و چهل ما در چگونگی آمدن آینده دخلی نداشته باشد.

به این معنا، زمان و انسان قدر مشترک ذاتی ای ندارند. زمان، بی‌تفاوت به وضعیت انسان، پیش می‌رود. و انسان مفهوم پیشروی ضروری زمان است. که یعنی ضرورت زمان، ضرورتی بیرونی ست نسبت به انسان اگر نسبت این دو مفهوم به این صورت باشد، نه امید معنا دارد و نه آینده.

بنابراین تنها زمانی مفهوم امید معنایی خواهد داشت که میان وضعیت انسان و پیشروی زمان، ربطی اساسی و ذاتی موجود باشد. یعنی وضعیت انسانی در چگونگی آمدن آینده مؤثر باشد. یا به بیان دقیق‌تر عمل انسان در چگونگی آینده مؤثر باشد. بر همین اساس است که مفهوم زمان انسانی با انسان زمانمند است که امید و آینده را معنایی متمایز می‌بخشد. مفهوم تاریخ بر این اساس شکل می‌گیرد. یعنی هنگامی که میان زمان و آگاهی به زمان ربطی وثیق برقرار می‌گردد. و این دو تحت مفهوم کل یا همان تاریخ قرار گیرند. پس می‌توان گفت که تنها در مفهوم تاریخ است که مفهوم آینده ممکن می‌شود.

اگر زمان طبیعی واجد ضرورتی مستقل از انسان است، آنگاه اگر امری الهی محیط بر آن ضرورت باشد، می‌تواند مفهوم آینده را معنادار سازد. مفهوم مشیت که در برابر مفهوم تقدیر قرار می‌گیرد چنین شأنی را داراست. یعنی تقدیر که نوعی ضرورت بیرونی حاکم بر زندگی انسان است، خود، تحت مشیت الهی قرار گیرد. بنابراین انسان نه از طریق جهان بیرون، که از طریق جهان درون، امکان رابطه با مشیت را دارد. و از طریق مشیت می‌تواند تقدیر را دگرگون سازد. بنابراین در دیدگاه دینی، اگرچه به یک معنا زمان، کماکان نسبت به انسان بیرونی است، اما از جهت دیگر زمان در بد قدرت مشیت قرار دارد و مومن به واسطهٔ مشیت الهی، می‌تواند زمان را رنگ انسانی بزند.

بر اساس تحلیلی که گفته شد، می‌توان سه نسبت کلی میان انسان و زمان تصور نمود. تصویری که در جهان‌بینی فلسفی قدیم جریان دارد، زمانی را که بر عرصهٔ زیست انسانی احاطه دارد را تحت مفهوم تقدیر درک می‌کند. تقدیر، دارای ضرورتی ذاتی است که مستقل از کنش و آگاهی انسان به پیش می‌رود. تصویری که در جهان‌بینی دینی جریان دارد، زمان را تحت مفهوم مشیت درک می‌کند. مشیت، بر تقدیر احاطه دارد و نیز دارای نسبیتی با وضعیت درونی انسان است. از این رو در این جهان‌بینی نوعی نسبت میان وضعیت انسانی و آینده برقرار است. اما در جهان‌بینی مدرن، تاریخ است که زمینهٔ نسبت میان انسان و زمان را معنا می‌بخشد. آینده‌ای که در جهان‌بینی تاریخی مدرن معنا می‌یابد، نسبیتی اساسی با کنش و آگاهی انسانی دارد.

بر این اساس می‌توان گفت که مقولهٔ امید در عرصهٔ زیست سیاسی تنها در حضور مفهوم تاریخ ممکن می‌گردد. چرا که تنها در عرصهٔ جهان‌بینی تاریخی است که آینده در افق سیاست قرار می‌گیرد.

پرسش نظری و عملی امید
اکنون بایستی پروژمانیک بودن مفهوم آینده را در نسبت با همزمان نظری و عملی بودن پرسش امید قرار دهیم. بسیار مهم است که این حضور همزمان امر عملی و امر نظری را در پرسش امید، جدی بگیریم.

از جهت نظری، روشن است که پرسش امید، پرسشی صرفاً نظری نیست. چرا که موضوع امید که در آینده جای دارد نمی‌تواند، موضوع شناخت باشد. از سوی دیگر مطلقاً در حوزهٔ ناپدیدار - به معنای کانتی - نیز قرار ندارد. بنابراین در این میانه، امکان بحث از امید وجود دارد. اینکه پرسش امید، مطلقاً نظری نیست، دو دلیل کلی و متمایز می‌تواند داشته باشد.

نخست دلیلی نظری است، که هم اکنون به آن اشاره شد. یعنی به مقتضای موضوع امید و یا قوای شناخت است که نمی‌توان به نحو مطلقاً نظری از آنها شناخت حاصل کرد. از این رو یکی از پاسخ‌ها این است که نقد عقل محض یا مرزبندی دایرهٔ اعتبار نظری عقل، نشان داده است که پرسش امید نمی‌تواند تماماً نظری باشد. یعنی محدودیت قوای شناخت است که منجر به این می‌شود که پرسش امید مطلقاً نظری نباشد.

دوم، دلیلی عملی است، که در اینجا دلیل بنیادی همین دلیل عملی است. یعنی مسأله نه از محدودیت قوای شناخت ما، که از گستردگی آزادی و اختیار ما ناشی می‌شود. یعنی پرسش امید جایی به نحو بنیادی طرح می‌شود که حوزهٔ آزادی با حوزهٔ طبیعت برخورد می‌کند. یعنی این مسأله که پرسش امید مطلقاً نظری نیست، از این دلیل ناشی می‌شود که امید به حوزه‌ای ارجاع دارد که در عین حال از جهتی حوزهٔ آزادی است و از این رو به معنای کانتی در عین حال پرسشی عملی نیز هست.

بنیاد اندیشه

امر امیدوارانه عملی^۱ و غایت‌مدارانه نظری^۲

از آنجا که امید، در عین اینکه امری عملی است، اما با امور مطلقاً عملی متفاوت است، آن را *امر امیدوارانه عملی* می‌نامیم. و نیز از آنجا که در عین نظری بودن، با امور مطلقاً نظری متفاوت است، آن را *امر غایت‌مدارانه نظری* می‌خوانیم.

امید از آن جهت که مبتنی بر عمل قرار می‌گیرد و عمل طبیعی را تا حد عمل سیاسی ارتقا می‌دهد، امری عملی است. و از آن جهت که مبتنی بر نظری (آینده نگاره‌ای) دارد، امری نظری است. از همین روست که می‌توان گفت امید نقطهٔ اتصال نظر و عمل است. و در عین اینکه امکان تحقق و شکل‌گیری زیست سیاسی را ممکن می‌گرداند، خود مسئله شدن آن نقطهٔ تائیس عقلانیت انضمامی است.

سیاست و سیاست

کانت در مقدمهٔ *مابعدالطبیعهٔ اخلاق* دو شیوهٔ سیاست‌ورزی را به نحو بنیادی از هم متمایز می‌کند که یکی بر بنیاد خوشبینی شکل می‌گیرد و دیگری بر بنیاد حق. به بیان دقیق‌تر، حق می‌تواند یک اصل و اساس دانسته شود، چرا که آن را می‌توان به نحو پیشینی و کلی بنیاد نهاد. اما خوشبینی در واقع یک اصل نیست، چرا که هیچ‌گاه نمی‌توان کثرت تجربی معنای خوشبینی را تحت یک اصل واحد جمع کرد. به خصوص در عرصهٔ جامعه که به تعداد افراد، معنای خوشبینی وجود دارد. از این رو می‌توان گفت تا آنجا که در سیاست، رفا و خوشبینی مد نظر باشد، نظریهٔ سیاسی ممکن نیست. بنابراین هر کسی که بخواهد دو باب سیاست ناظر به خوشبینی، نظریه‌پردازی کند به ناچار دچار مسئلهٔ فاصلهٔ نظر و عمل خواهد شد. زیرا از آن رو که

1. Hopefully Practical.
2. Purposively Theoretical.

نظریه - سیاست ناظر به خویشی - به نحو پیشینی ممکن نیست، اولاً اینکه تعارض نظر و عمل صرفاً به صورت تقدم تجربه بر نظریه جلوه گر می‌شود، و دوماً اینکه تعارض بنیادین میان نظریه و تجربه آشکار نمی‌گردد. تنها هنگامی که نظریه - سیاست ناظر به حق - ممکن شد، تعارض بنیادین نظر و عمل رخ می‌نماید.

بنابراین اگر خویشی مردم را در نظر بگیریم، نظریه در واقع موجه نیست، چرا که همه چیز به روندی که از تجربه استخراج شده وابسته است.

اما عقل، مفهومی را عرضه می‌کند که با اصطلاح حق سیاسی بیان می‌شود. و این مفهوم برای انسان‌هایی که در وضعیت خصوصیت، که از آزادی طبیعی آنها ناشی می‌شود، هم‌زیست‌اند لازم الاجراست، چرا که گذشته از غیر و شری که ممکن است به بار آورد نوعی واقعیت عینی و عملی دارد. بنابراین بر اصول پیشینی استوار شده است، چرا که تجربه نمی‌تواند دانشی از آنچه حق است عرضه کند، و یک نظریه حق سیاسی وجود دارد که عمل برای اینکه موجه باشد، بایستی خود را با آن هم‌راز سازد (86 p, 2). On the Common Saying.

این تمایز میان دو بنیاد خویشی و حق در واقع از جنس همان تقابلی است که میان زیست طبیعی و زیست سیاسی برقرار نموده‌ایم. می‌توان گفت کانت با این تمایز، تمامی عناصر تجربی و غیرپیشینی را از نظریه حذف کرده و سعی می‌کند بر اساس مفهوم آزادی بیرونی یک وضع حقوقی را توضیح دهد که بایستی غایت هر نوع سیاست‌ورزی عقلانی باشد.

اما گذشته از بحث ضرورت، بحث در امکان تحقق چنین وضع حقوقی‌ای پرسشی دیگر است. یعنی اگر چه عقل عملی، الزام یا ضرورت عملی آزادی بیرونی را نشان می‌دهد، اما درست به همین دلیل است که میان آموزه حق و وضع طبیعی فاصله‌ای برناگذاشتنی رخ می‌نماید. که کانت آن را تحت عنوان تعارض نظر و عمل بحث کرده است.

کانت در ضمیمه نخست رساله صلح دائم در باب تعارض امر اخلاقی و امر سیاسی دو نسبت با صلح دائم بحث می‌کند. صلح دائم به عنوان مفهوم پیشینی عقل عملی، بنیاد عمل اخلاقی در این حوزه محسوب می‌شود. صلح دائم در واقع قریبه بیرونی غلبه اصل خیر بر اصل شر در درون انسان است. کانت در دین در محدوده عقل تنها می‌گوید:

همانطور که وضع طبیعی حقوقی عبارتست از وضعیت جنگ هر فردی در مقابل فرد دیگر، همین طور هم وضع طبیعی اخلاقی عبارت است از وضعیت نزاع دائمی اصل خیر، که در وجود هر فردی متحقق است، با اصل شر، که در وجود خود انسان و افراد دیگر جریان دارد. (دین در محدوده عقل تنها، صفحه ۱۴۲)

بنابراین در عرصه سیاسی، صلح دائم مفهومی ایده‌آل از وضعیتی است که یکی از صورت‌بندی‌های امر عملی است، که در تقابل با امر طبیعی قرار دارد. پرسش کانت این است که چه چیز بر سر راه تحقق صلح دائم قرار دارد. اما آنچه مورد پرسش ماست با این پرسش متفاوت است، گرچه از همان منطلق تبعیت می‌کند. پرسش ما در واقع این است که چه چیز بر سر راه تحقق و شکل‌گیری عرصه زیست سیاسی قرار دارد. در این جاست که میان دو نوع نگاه به امر سیاسی تعارض ایجاد می‌شود.

سیاست عمل‌گرایانه

سیاست‌مدار عمل‌گرا بر آن است که ضرورت صلح دائم، گرچه از لحاظ نظری درست است، اما کاربردی نیست. به این معنا که اگرچه تحقق صلح جاودان بنا به عقل عملی در توانایی بشر هست، اما در واقع و در عمل انسان‌ها این چنین نیستند و هر گونه سیاست‌ورزی بر مبنای نظری، لاجرم محکوم به شکست است. چرا که امکان این که

اکثر افراد - حداقل یک جامعه و نه کل بشریت - تصمیم بگیرد که بر طبق وظیفه محض عمل کند بسیار ناچیز است، چرا که طبیعت بشر این است که نمی‌خواهد به سمت تحقق هدف صلح جاودان حرکت کند. در واقع سیاست‌مدار عمل‌گرا، شر بودن طبیعت بشر را پیشفرض می‌گیرد، با استناد به تاریخ و امر واقع. یعنی منطلق سیاست عمل‌گرا به طور کلی، این است که زیست طبیعی در نهایت همواره بر زیست سیاسی اصل غلبه دارد. و سیاستمداری که طبیعت و واقعیت بشر را نادیده بگیرد، لاجرم محکوم به شکست است. در حالی که کانت در برابر این منطلق، که زیست سیاسی را به تبعیت از زیست طبیعی فرا می‌خواند، بر استقلال زیست سیاسی تأکید می‌کند.

البته اگر آزادی با هیچ قانون اخلاقی مبتنی بر آزادی وجود نداشت، بلکه صرفاً وضعی بود که هر چه رخ می‌دهد یا می‌تواند رخ دهد صرفاً از اثرات مکانیکی طبیعت پیروی می‌کرد، آنگاه سیاست صرفاً به معنای هنر بهره‌برداری از طبیعت برای حکومت بر بشر می‌بود، و کل حکمت عملی را همین تشکیل می‌داد: آنگاه مفهوم حق صرفاً یک ایده نمی‌بود. (117 p, 2). Perpetual Peace.

کانت به طور کلی دو نقد به این نوع سیاست‌ورزی وارد می‌کند. یکی نقد بر اساس اعتبار پیشینی عقل عملی است که در این بند نقل شده دیدیم. اما نقد دوم، نکته‌ای را طرح می‌کند که در واقع دلیلی عملی و آینده‌نگر در توجیه امید است.

سیاست امیدوارانه

کانت در جلدال دانسته‌ها، از تاریخ پیشگوییانه سخن می‌گوید. منظور از تاریخ پیشگوییانه نیز در واقع نوعی جایگزین عقلانی برای مفهوم پیشگویی پیامبران است. کانت این پرسش را طرح می‌کند که چگونه می‌توان در مورد آینده تاریخ حکم صادر کرد، البته به نحو عقلانی.

پاسخ کانت این است که یک روایت تاریخی - پیشگوییانه به این صورت ممکن است که به دنبال رویدادهایی باشد که امکان پیشینی آنها نشانه‌دهنده رخ دادن آنها در آینده باشد:

می‌توان با شرح رخدادهایی که امکان پیشینی آنها اشاره به این دارد که در واقع رخ خواهند داد، یک روایت تاریخی پیشگوییانه از امور آینده به دست داد. اما تاریخ به نحو پیشینی چگونه ممکن است؟ پاسخ این است که اگر خود پیشگو رخدادهایی را که پیشگویی می‌کند، باعث شود و ایجاد کند، (تاریخ پیشینی) ممکن است. (The Context of Faculties, 2), p.177

کانت در ادامه می‌گوید که پیشگویی پیامبران بنی اسرائیل مبتنی بر انحطاط حکومت الهی نبوده، از این جهت درست بود و به وقوع پیوست که خود آنها معماران تقدیر خویش بودند. اکنون می‌توان نقد دوم کانت به سیاست‌ورزی عمل‌گرایانه را طرح کرد. در واقع این سیاستمداران درست به شیوه آن پیامبران عمل می‌کنند. یعنی آنها با پیش فرض گرفتن وقوع شر، به وقوع شر کمک می‌رسانند و به معنای دقیق‌تر معمار وقوع آن در آینده‌اند.

سیاستمداران ما، تا همان حد که ناخبرگزارند، دقیقاً به همین شیوه رفتار می‌کنند، و به همان اندازه در پیشگویی‌های‌شان موفق‌اند. آنان می‌گویند، بایستی بشر را همانطور که هست ببینیم، و نه آن گونه که فطرت فروشان جاهل و یا خیالی‌افان خوش - قلب تصور می‌کنند که بایستی باشند. اما «همانطور که هست» را بایستی اینطور خواند:

«همانطور که ما آنها را، با اجبار ناعادلانه و طرح‌های خائنه‌ای که دولت به خوبی می‌تواند به اجرا در آورد، ساخته‌ایم». (The Context of Faculties, 2), p.178

بنابراین سیاستی که بر مبنای امر واقع شکل گرفته باشد، گذشته از

اینکه اساساً مفهوم آزادی و قانون را نمی‌سازد، بلکه در عین حال به نحوی فرستقیم، همان امر واقع را ایجاد می‌کند. یعنی از آنجا که در عرصه سیاست، نظریه به نحوی که گفته شد، خود علت عمل قرار می‌گیرد، تا جایی که در عرصه طبیعت بشری، آزادی ممکن است، بایستی بر اساس ایده محض آموزه حق وارد سیاست شد و این همان سیاست امپدوارانه است. سیاست امپدوارانه نمی‌تواند جز در افق آینده به مقابله با سیاست عمل گرایانه بپردازد.

سخن پایانی

از آنچه آمد روشن می‌شود که سیاست امپدوارانه راهی است مقدم بر بازتأسیس عرصه زیست سیاسی. حتی از این نکته اساسی‌تر، مسأله امید در زمینه سیاست، پرسشی است که حتی از جمله مقدمات بازتأسیس عقلانیت نیز هست. این نکته که پرسش امید، پرسشی همزمان عقلی و نظری است، بیان کلی‌تری از همین دو نکته است. فلسفه اگرچه در عرصه نظری قرار دارد، اما در تولد خویش از زمینه‌ای سر بر می‌آورد که به طور بی‌واسطه با آن در تماس است. بنابراین برای جستجوی آغاز بایستی به نقطه‌ای نزدیک شد که این تماس میان نظر و عمل برقرار گشته است. و این نقطه جز از طریق فلسفه سیاسی قابل یافتن نیست. و نقطه آن همان امید است. این نوشته تنها اشاراتی کوچک به همان رخدادی است که این نوشته پژوهشی کوچک از آن نداشت.

منابع

1. Immanuel Kant, *Kant: Political Writings* (Cambridge Texts in the History of Political Thought), H. S. Reiss (editor), H. B. Nisbet (translator), Cambridge University Press; 2 edition (January 25, 1991)
2. Immanuel Kant, *Critique of pure Reason*, Paul Guyer, Allen

W. Wood, Cambridge University Press, 1998

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegel: Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge Texts in the History of Political Thought), H. B. Nisbet, Cambridge University Press; New Ed edition (October 31, 1991)

۴. ایمانوئل کانت، ستش خرد ناب، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۹۱.
۵. ایمانوئل کانت، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران، ۱۳۹۰.
۶. ایمانوئل کانت، نقد عقل عملی، ترجمه انشاء الله رحمتی، نشر نورالثقلین، ۱۳۸۵.
۷. ایمانوئل کانت، مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه منوچهر صائمی دره پیدی، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۸.
۸. ایمانوئل کانت، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صائمی دره پیدی، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۹۰.
۹. گئورگ ویلهلم فردریش هگل، عناصر فلسفه حق، ترجمه مهرداد ایرانی طلب، نشر پروین، ۱۳۷۸.
۱۰. رضا داوری اردکانی، فارابی: فیلسوف فرهنگ، نشر سخن، ۱۳۸۹.
۱۱. لئو اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، نشر آگاه، ۱۳۷۳.
۱۲. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست، ترجمه فرهنگ رجایی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۱۳. میر محمد صدیق فرهنگ، افغانستان در پنج قرن اخیر، انتشارات محمد ابراهیم ربیع افغانستانی، ۱۳۸۵.

بنیاد اندیشه

مزاری و منطق سیاست‌رهای بخشش

-روح‌الله کاشفی
(نویسنده و دکترای فلسفه)

درآمد: کنش و امکان آینده

دلوز در یکی از مقاله‌هایش می‌نویسد: «در دوران پُرآبادی به سر می‌بریم: دوران واکنش». اکنون پرسش این است که واکنش چیست و چه چیزی در آن رخ می‌دهد که هرگونه بویایی در آن ناممکن می‌شود؟ واکنش مطلقاً یا متعلق و مقابلش را در گذشته معین می‌کند، یا در وضعیت حال. واکنش یا عرصه محدودیت‌ها و ساختارهای محقق، رو در رو می‌شود. جولان در برابر امر پدیدار شده، موجب می‌شود واکنش به سمت هیچ امکان جدیدی خارج از این تقابل، نرود. واکنش امکان‌ها را از خود سلب می‌کند. به تعبیر دیگر، خود را ممتنع می‌سازد، و رفته رفته آشکار می‌شود که واکنش ما را رویاروی با چیزی می‌نهد که خود جزء آن قرار می‌گیریم. همواره واکنش نشان دادن، همواره سرکوب‌شدن است. پس از این جهت، افق جدید خلق نمی‌کند، هرچند ممکن است چنین چیزی در گوهر آن پنهان باشد. واکنش همواره ما را در سیطره امر سرکوب‌گر جای می‌دهد. یعنی صرف تقلای ناکام و نهی است که آینده در آن خود

۱. ژیل دلوز، میانی‌ها، ترجمه، پویا رفوی، ص: ۱۹.

را نشان نمی‌دهد. بنابراین، واکنش نوعی انفعال و سترونی مقید به خود می‌باشد. ممکن است در قلمرو حیث اجتماعی، واکنش‌ها مثبت، راه‌گشا و خلاقانه به نظر آیند اما در نگاه متفکرانه‌تر، خواست متضاد خود (امر سرکوب‌کننده) را حمل می‌نمایند.

از این‌رو، واکنش به یک مباحثی و مزاد نجات‌دهنده احتیاج دارد تا از محض واکنش و فرم فاقد محتوا خارج گردد. این مازاد نجات‌دهنده، امکان‌های آدمی است. امکان‌ها رو به آینده دارند. بنابراین، به مباحثی بازگشت به بالقوه‌گی‌ها و امکان‌ها، آینده ممکن می‌شود. می‌توان گفت امر موجود همواره امر تمامیت‌یافته است؛ مگر آن که بتوان چیزی در آن دید که صرفاً به شورش علیه امر موجود تمام نمی‌شود؛ بل امر سرکوب‌شده‌ای است که گهرش را در آینده آزاد می‌نماید. اما اگر کنش و واکنش را وارد فضای فلسفی سازیم، آن دو را باید به حالت‌ها و تحولات عقل تأویل ببریم. شاید مقصود اصلی داور همین باشد که بدترین وضعیت هنگامی رخ می‌دهد که عقل دروند انفعال و واکنش دچار گردد. در این صورت، عقل / تفکر به دو شکل ممکن است بروز کند: یا پیوسته به واکنش ادامه می‌دهد، یا به یگانه‌عامل دفاع از وضعیت موجود تغییر می‌یابد. در تصویر دوم، عقل خود را در هیئت تئوری‌سازی وضعیت آشکار می‌کند. یعنی تنها فعالیت و حاکمیت ممکن عقل در سامان تئوری‌سازی و به تعبیر دقیق‌تر در ایدئولوژی‌سازی امر موجود ظهور می‌نماید، که می‌توان آن را زوال فعاله‌ای عقل نامید. در تصویر نخست، تنها امکان عقل / تفکر، مقاومت می‌باشد. اقتاد در مقابله با تمام نیز، عقل را به دو شکل متفاوت ظهور می‌دهد: ۱) عقل می‌تواند به تأویل و نقد وضعیت موجود آغاز کند، ۲) عقل قادر است نقد وضعیت را با انتخاب یک موضع رادیکال و انضمامی تحقق بخشد، یعنی با دخالت مستقیم در واقعیت‌ها. مثلاً انقلاب فرانسه نوع دخالت رادیکال ظهور عقل مدرن را نشان می‌دهد. این دو وجه، ظهور متغی عقل را پدیدار می‌سازد.

یعنی در هر دو صورت عقل، نفی‌کننده و تخریب‌گر ظاهر می‌شود. اما سوبه ویران‌ساز عقل تنها زمانی حیثیت می‌یابد که وجه انجایی عقل آشکار گردد. وجه انجایی عقل، آن را از صرف تقلیل یا امر گذشته‌رها می‌سازد؛ اما به آینده‌ای پرتاب می‌کند که نهی است، هیچ چیزی در آن وجود ندارد و صرفاً می‌توان چیزهایی را در آن تصور و تخیل نمود. این جاست که با دخالت حقیقی عقل مواجه می‌شویم. دخالت یا ظهور و انکشاف بنیادین عقل در صورتی اتفاق می‌افتد که با عرصه‌ای کاملاً خالی، تحقق‌نیافته، بدون نقطه انکا و بدون پیش‌فرض مواجه گردد. به تعبیر متفاوت، عقل هم برهنه با خود دیدار می‌نماید و هم به شکل خودآیین درون وضعیت هنوز پرنشده گام می‌گذارد، و این خودآیینی در صورتی حقیقی و اصیل است که درون یک عرصه بالقوه محض و برهنه با بگذارد. این بدان معناست که «بالتقوه‌گی» حداقل یکی از حیثیت‌های جوهری عقل می‌باشد. پس می‌توان چنین گفت: حضور ناب، رادیکال، تخریب‌کننده و برساننده عقل تنها در صورتی ممکن است که در حیث فانی‌اش یعنی بالقوه‌گی استقرار یابد. شاید این اصیل‌ترین درسی باشد که می‌توان از آگامین آموخت. «بالتقوه‌گی»، روح و جوهر تفکر آگامین محسوب می‌گردد. آگامین بالتقوه‌گی را تنها امکان تفکر و ظهور ناب عقل می‌دانند. نقد رادیکال عقل از یک وضعیت تاریخی در صورتی تحقق می‌یابد که عقل در بالتقوه‌گی از آن خود و بالتقوه‌گی وضعیت بیرونی سکنی گزیند.

پس زمینه نامرئی و فاقد صراحت بحث اکنون، بالتقوه‌گی آگامین می‌باشد. صراحتاً از این حیث که ما با رخدادی مواجهیم که درجه فعلیت‌بخشی به امکان‌ها را به روی ما گشوده است. و ضرورتاً باید آن را به سمت دلالت‌ها و مضامین بالتقوه‌اش ادامه دهیم. روی بالتقوه‌گی بحث نمی‌کنیم؛ زیرا این‌جا فعال آن نیست، اما بحث از مزاری به عنوان تکین‌ترین نام سیاست رهایی‌بخش، از یک حیث، بر همین

عنصر استوار می‌باشد. به طور خلاصه، عرصه‌ای که مزاری آغاز می‌نماید، عرصه تعلیق و طرد فعلیت‌های تاریخ، و پناه‌گزیدن در امکان‌های بالقوه خرد می‌باشد، یعنی سکا و اقامت در امکان‌های بالقوه عقل است که سیاست رهایی‌بخش ممکن می‌گردد. از سویی دیگر، عقل و برد تنها تابع منطق خود می‌باشد و به هیچ امری غیر از خود انکا و وابستگی درونی ندارد. از این‌رو، منطق عقل رادیکال است، زیرا عقل خود رادیکال می‌باشد. لازمه رادیکالیت منطق عقل این خواهد بود که نقد تنها می‌تواند رادیکال باشد. اما حالا پرسش این است که مواجهه رادیکال عقل با یک وضعیت، یعنی نقد رادیکال آن، به کدام شیوه ممکن است ظهور یابد؟ بروز نقد رادیکال عقل تنها در صورتی امکان‌پذیر است که بر جریان منطق امر موجود وقفه افکند. قسمی جنگ و تضاد تقلیل‌ناپذیر که میان وضعیت موجود و منطق عقل رخ می‌دهد، از ظهور خود عقل خبر می‌دهد. بنابراین، عقل در تقابل واقعی دو منطق، نخستین گام‌هایش را برمی‌دارد. رخدادهای عینی، در قالب جنگ‌ها یا جنبش‌های خیابانی، در صورتی حضور عقل را اثبات می‌نمایند که بتوان در آنها ردپای عقل را کشف کرد. وجود یک خواست عقلانی در بطن این رویدادها، نشان از پیدایی عقل دارد. این خواست عقل، واجد دو وجه اساسی است: از یک‌سو، امر موجود و تاریخی را نفی می‌نماید، یعنی خود را از سیطره آن رها می‌سازد. از جانب دیگر، همین نفی و تخریب، نقطه عزیمت به سمت آینده به شمار می‌رود.

بنابراین، عقل با انکا بر منطق و اقتضای خود، شورش منطقی علیه وضعیت موجود را هم‌زمان می‌تواند هم با فهم و نقد آن و هم با ایجاد یک واقعیت جدید به انجام رساند. کنش حقیقی، در گوهر خود حامل این دو حیثیت می‌باشد. اما وجه برساننده آن، محتوای است که به مباحثی عقل ساخته می‌شود، و بدین‌سان آینده به مثابه عرصه ناب شکوفایی ممکن می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت امکان کنش،

ایکای آینده نیز هست. و این دو امکان، بر پایه پیدایی عقل استوار می‌شود. حال اگر عبور از سیطره امر موجود و بالفعل - استیاد، ناپایداری، تفکر ایدئولوژیک، ابتلال و انحراف هنر و غیره - در هر برهه تنها به مباحثی عقل / خرد امکان‌پذیر باشد، پس ما با خواست نامتناهی عقل مواجهیم. به این دلیل که هر وضعیتی در بطن محدودیت‌های متکثر تکوین می‌یابد، و برای این که ساختار آن برپا شود، بسیاری از چیزها را باید کنار زدند. وجود یافتن در دایره محدودیت‌ها، قاعده و منطق هر امر حادث است. این امر بر ساخت سیاسی و اجتماعی نیز صادق است. تنها عقل می‌تواند فراتر از این محدودیت‌ها برود. آن هم در خود و فی‌نفسه، یعنی در قلمرو بالقوه‌گی‌هایش. و از قضا بالتقوه‌گی‌های نامتناهی عقل، منطق شورش علیه یک وضعیت را به ما می‌دهد. چنین نیست که بازگشت عقل به عرصه درونی و قلمرو عقلانی و غیرانضمامی‌اش به معنای مترع شدن و بیگانه شدن آن با واقعیت‌های عینی باشد. از قضا، این فاصله می‌تواند به معنای نقد فضای عینی باشد، یعنی تهی بودن عرصه واقعی از عقل. و همین نامتناهی خواست همواره به منزله یک نقطه سلطه‌ناپذیر، چونان شکاف و حفره، از وضعیت بالفعل کسر می‌شود و خارج از آن خود را باقی می‌گذارد. این خواست، هنوز بالقوه بوده، و بر این اساس، هرگز نفی / ناپدید نمی‌شود، هرچند موانع سیاسی و اجتماعی ممکن است آن را سرکوب نماید و اجازه ظهور ندهد. بدین‌ترتیب، هر وضعیتی همواره در درون، قسمی شکاف و عنصر شکست را پنهان می‌سازد که از خلال این گسار، خود را قوام می‌بخشد. دقیقاً همین خلأ و شکاف یعنی نفس همین نقطه منفی قوام‌بخش وضعیت را به چالش می‌کشد. از این‌رو، می‌توان خلاهای یک وضعیت را به منزل گاه‌های عقل نامید. از جانب دیگر، این خلاها، مکان‌های تکین مقاومت نیز به شمار می‌آیند. بنابراین، مقاومت علیه وضعیت حاکم، ملهم در نقطه کور وضعیت دست به شورش می‌زند، محلی که از دید

وضعیت خارج و ناپایداری باقی می‌ماند. بدین صورت، مقاومت همان خواست، و به تعبیر دقیق‌تر، انکشاف عقل است که در یک محل خاص غلبه می‌یابد و حدوثش به شیوه نامتناهی روح می‌دهد. از این‌رو، نامتناهی عقل و نامتناهی مقاومت، به معنای فراوری عقل و نامتناهی کشش می‌باشد. پس عقل با بازگشت به ذات نامتناهی‌اش، خود را از سیطره امر مرکب‌کننده رها می‌سازد. عقل، خود، نجات‌دهنده و احیاگر خودش به شمار می‌آید. و کشش تنها در صورتی به رسم‌گذاری می‌رسد که به خواست خود متکی باشد. با این وجود، کشش در صورتی آینده را ممکن سازد که بر خواست رادیکال عقل متکی باشد. بنابراین، پرسش جوهری در این نوشته این است که آینده چگونه و تحت چه شرایط انضمامی خواست خود را ظهور می‌بخشد؟ سعی می‌شود به این مسأله از خلال صورت‌بندی بحران تاریخی از یک‌سو و امر امبدواثانه که در دل این بحران پدیدار می‌شود (مقاومت سال‌های غرب کابل)، از سوی دیگر، نزدیک شویم. پس پیش از هر چیز باید به‌طور خلاصه به صورت‌بندی مسأله بپردازیم.

سیاست، آن‌چنان که ماجرای انضمامی و تاریخی ما گویا آن است، با تازدادن قوم‌گرم می‌خورد. به همین دلیل، استبداد به عنوان شکل منطقی سیاست قومی و ضروری‌ترین تقدیر آن پدیدار می‌شود. بخش نخست این نوشته مربوط می‌شود به تلاش برای فهم و توصیف سرشت درونی سیاست نژادی-استبدادی، و به تعبیر دقیق‌تر و عام سیاست معمولی، و در قسمت دوم برخی وجوه منطق سیاست رهایی‌بخش را به اجمال می‌گشاییم. در حقیقت، مسأله تقابل منطق دو نوع سیاست می‌باشد: منطق سیاست تاریخی و قومی / سیاست معمولی، که رخصت تاریخی ظهور استبداد را مرئی می‌سازد، و منطق سیاست رهایی‌بخش که در آن خواست فرارونده عقل زیست می‌نماید. کوشش می‌کنیم این یکپارچگی را به گونه‌ای مورد تأمل

قرار دهیم که به مدد آن خلاصه و جفردهای تاریخی آشکار گردد و به سیاست رهایی‌بخش در مقام یگانه و اصل‌ترین شکل خواست عقل برای عبور از ویرانی تاریخی و امکان آینده نزدیک شویم.

منطق انضمامی - تاریخی سیاست معمولی

برای افلاطون، سیاست زمینه‌ای به حساب می‌آید که آدمی بتواند از طریق آن با حقیقت / مثل نسبت یابد. سیاست در نگاه او اگر نتواند پیوند انسان با حقیقت را ممکن سازد، ظلمت و ماندن در دخمه گمان و پندار می‌باشد. به یک معنا دیالکتیک انضمامی، اولین شرط زمانی دیالکتیک ورود به جهان مثل ظاهر می‌شود. درست به همین دلیل، افلاطون در جمهوری، با این مسأله مواجه است که چگونه، شدن و زیستن با حقیقت در بطن دنیای انضمامی و همگانی، ممکن می‌گردد. به تعبیر متفاوت، چگونه ممکن است «حقیقت» هم‌چون روح و خون، در رنگ روایت آدمیان ساکن و جاری شود. در حقیقت، کتاب جمهوری افلاطون، قسمی طرح انضمامی - استعلایی برای آشکار ساختن و تقدیر انضمامی حقیقت در قلب حیات اجتماعی به نظر می‌آید. از این‌رو، سیاست در نگاه افلاطون را می‌توان سیاست حقیقت نامید. از این‌رو، افلاطون ابتدا در جست‌وجوی راهی می‌رود که انسان با سفر کردن و اقامت در این راه قادر می‌شود به جهان ابدیها و حقایق ابدی دست یابد. راهی که افلاطون می‌باید، فلسفه است. فلسفه دانش حقیقی است و آدمی با آن قابلیت می‌یابد خود را از ساخت گمان به عرصه معرفت و از جهان سایه‌ها به جهان ابدیها بزرگد. افلاطون در پایان کتاب پنجم جمهوری چنین اندیشه‌ای را می‌پروراند، و در آغاز کتاب ششم، این پرسش را مطرح می‌نماید:

چون معلوم شد فیلسوف چنان کسی است که می‌تواند هستی تغییرناپذیر سرمدی را درآید، درحالی که دیگران از آن توانایی بهره‌راند و در عالم کثرت و دگرگونی

سرگردان، اینکه این سؤال پیش می‌آید که زمام جامعه به دست کدام یک از آن دو گروه (گروهی که به دنبال پندارند، و فیلسوف که به دانش حقیقی می‌پردازند) باید سپرده شود؟

او بلادرنگ پاسخ می‌دهد: بهتر است برای این منظور کسانی را برگزینیم که حقیقت مثالی هر چیزی را می‌شناسد و در عین حال نه از حیث تجربه و توانایی کمتر از آن گروه دیگرند و نه در دیگر اجزای فضایل^۱.

در فقره فوق، ملاک حقیقی افلاطون برای هدایت حیات همگانی، و یک ملاک سیاست، «حقیقت» به شمار می‌آید. از این‌رو، برای افلاطون، سیاست هنگامی واجد اعتبار فلسفی می‌شود که از حقیقت بهره‌مند گردد، به گونه‌ای که بتوان حقیقت را در متن صورت‌های انضمامی انسان زیست و با آن دست به کشش زد. از این‌رو، غیاب حقیقت، مساوی است با ویرانی حیات انسان. زیرا حقیقت، تنها ضامن حقیقی حیات، و تنها پاسخ واقعی به اقتضا و خواست ذاتی آن است. بنابراین، اگر با اخذ چنین معیار استعلایی و فلسفی سراغ تاریخ افغانستان برویم، یقیناً تنها پاسخ، زوال سیاست می‌باشد، و به تعبیر دقیق‌تر، ناممکنی سیاست. افلاطون در حقیقت یک نگاه حقیقی به سیاست را به ما می‌آموزاند. چرا که تنها در این صورت، می‌توان به نحو حقیقی، با جهان مواجه شد و از حقیقت حیات پرسش نمود. از حیث متفاوت، فقط با ملاک قراردادن حقیقت در عرصه سیاسی، آدمی با امکان‌های خویش دیدار می‌نماید و با موانع شکوفایی ذاتی‌اش برخورد می‌کند. تنها با حقیقت، انسان جهان

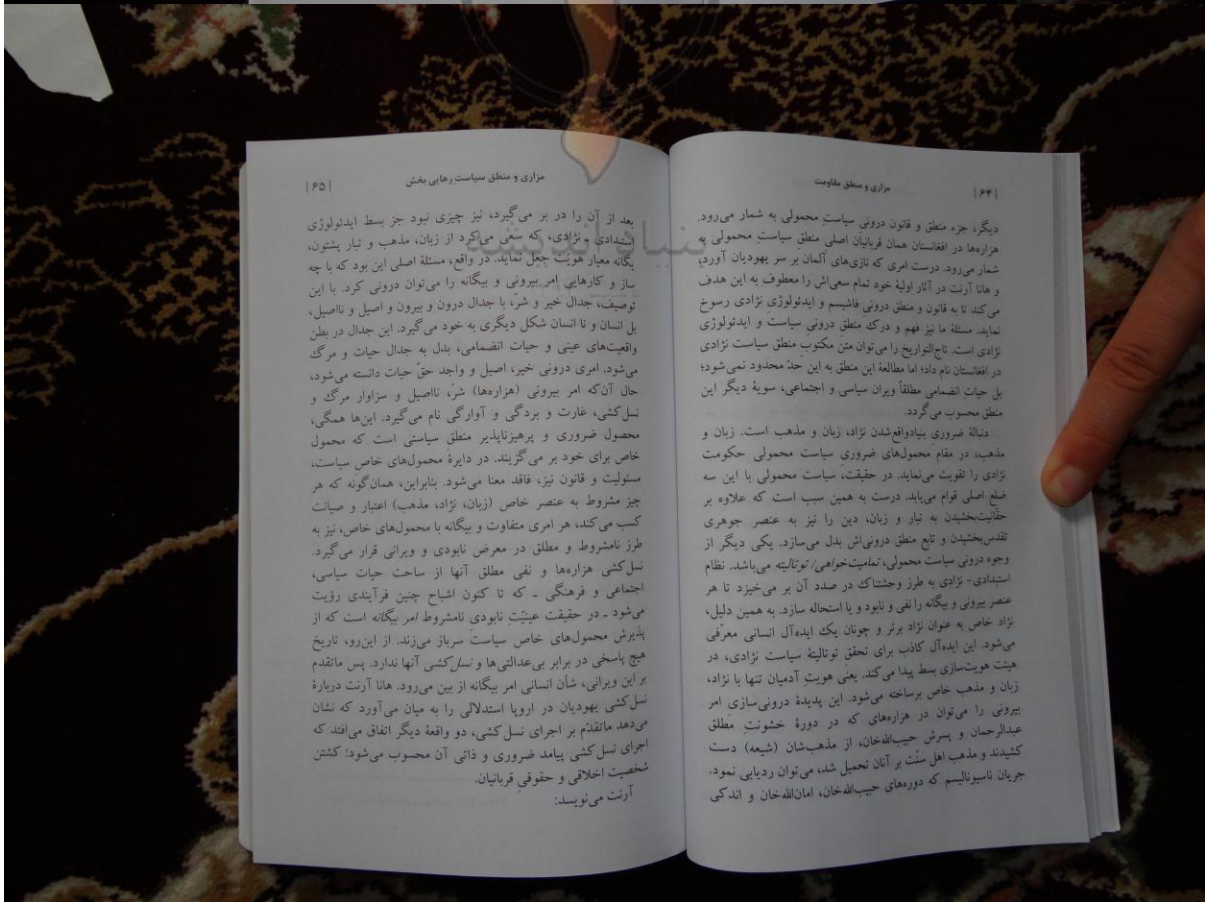
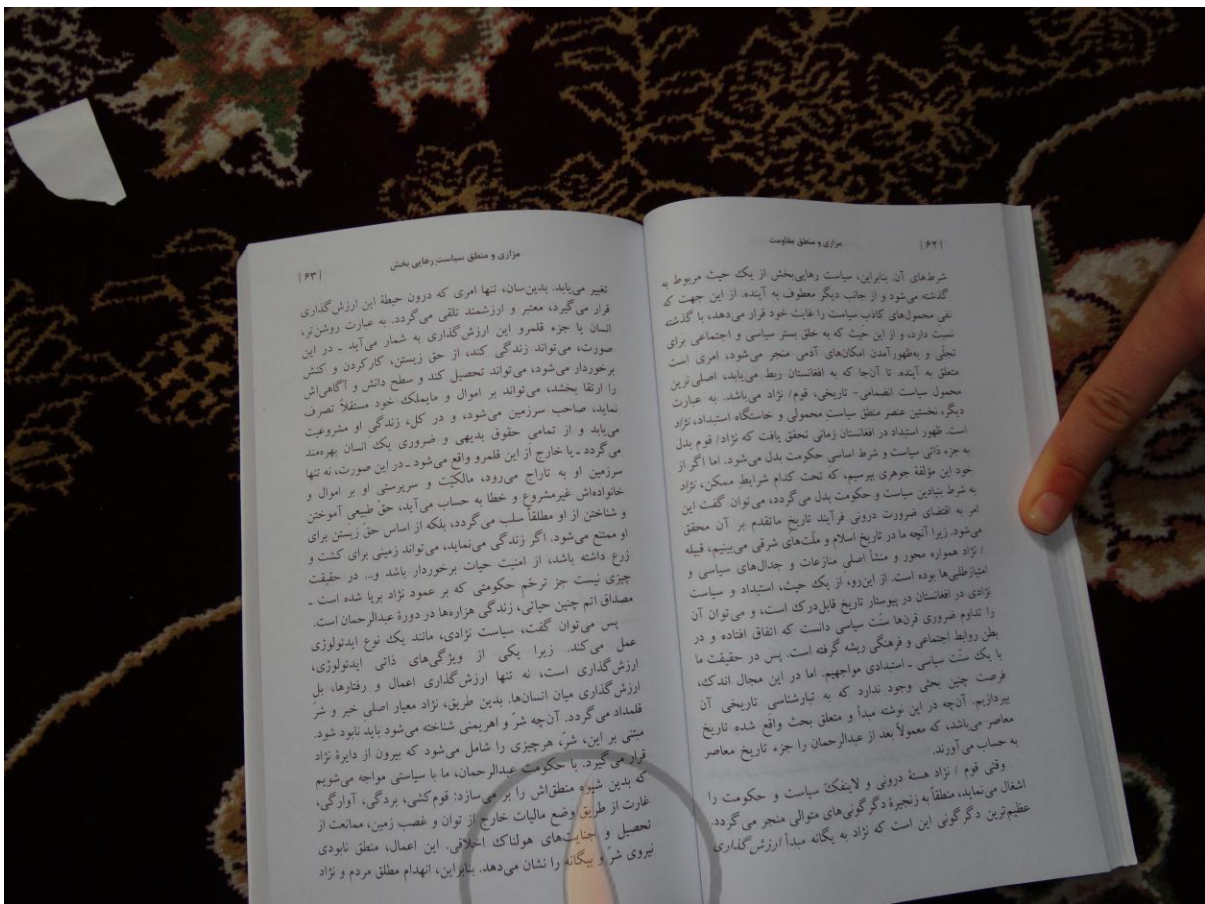
و هستی‌اش را می‌شناسد.

تاریخ افغانستان تاریخ تباریخی زوال / امتناع سیاست - به معنای مذکور - است؛ چرا که انسان را نه با امکان‌ها و نیروهایش، بل با مرگ ناتمام و امتناع امکان‌هایش مواجه می‌سازد. سیاست در این‌جا پست‌آشنایی با حقیقت نیست، بلکه میدان تاخت و تاز شر و خشونت و فساد و بیگانگی انسان با خود می‌باشد. امتناع سیاست، به معنای مواجهه وارونه و غیرحقیقی با جهان و دیگری نیز هست. منطق انضمامی‌زیسته‌ای سیاست، در حقیقت، امتناع تقریب به حقیقت را نشان می‌دهد. به همین دلیل، مفهوم سیاست با محتوای حقیقی آن را نمی‌توان در این‌جا بکار برد. یعنی ما به چیزی سیاست اطلاق می‌کنیم که حقیقتاً سیاست نیست، بلکه حکومت نژادی و در حالت مفهومی سیاست معمولی تنها نام حقیقی آن می‌باشد. بنابراین، بحث از سیاست نژادی، در حقیقت، بحث از شرایط امتناع سیاست است؛ زیرا هنگامی که سیاست تنها با حقیقت ممکن گردد، بدون آن نیز ناممکن خواهد بود.

سیاست نژادی، مطلقاً همان سیاست استبدادی است. این این‌همانی به گواهی تجربیات تاریخی قابل اثبات می‌باشد. از این‌رو، ابتدا سعی می‌کنیم به خاستگاه‌های تاریخی استبداد در افغانستان بپردازیم، خاستگاه‌های که دقیقاً عناصر منطق سیاست معمولی را تشکیل می‌دهد، و سپس به پیامدها و لوازم اجتناب‌ناپذیر آن.

به لطف یک تصویر کلی می‌شود گفت سیاست در تجربه تاریخی، سیاستی است معمولی و مشروط. تاریخ افغانستان، برهه‌های رشد و فریب‌شدن سیاست را عیان می‌کند که با محمول‌های خاص و شرط‌های تغییرناپذیر ماهیت‌اش را شکل می‌دهد. مزاری در دهه‌های شصت و هفتاد در بطن یک مقاومت رادیکال، علیه این روند مستحکم و حالت تاریخ می‌ایستد. این ایستادگی و مقاومت بر یک خواست بنیادین تکیه داشت: آزادساختن سیاست از محمول‌ها و

۱. دوره آثار افلاطون، جمهوری، کتاب ششم، بند: ۵۸۵.
۲. همان.



گیم عین کشته یعنی در راه تدارک نعش‌های زنده، کشتن شخصیت اخلاقی در انسان است. این کار بیش‌تر از طریق امکان‌پذیر ساختن شهادت انجام می‌گیرد، که در تاریخ سابقه ندارد؛ چقدر از مردم در این‌جا هنوز باور دارند که اعراض آنها دست‌کم می‌تواند یک اعمیت تاریخی داشته باشد؟ ایجاد شک در این باره، شاهکار راستین و دستاورد بزرگ اس اس است. آنها هرگونه همسنگی بشری را تیار کرده‌اند. در این‌جا پرده شب حتی بر آینده نیز کشیده شده است. زمانی که هیچ شهادتی باقی نماند، شهادتی نیز در کار نخواهد بود. تظاهرات کردن در زمانی که دیگر توان مرگ را به تعویق انداخت، کوششی است در جهت معاینه‌شدن به مرگ، یعنی انجام دادن عملی که حتی مرگ هم نتواند از آن جلوگیری کند. یک ژست موفقیت‌آمیز، باید معاینی اجتماعی دیر داشته باشد. حال آن‌که در این‌جا صدها هزار از ما در انزوای مطلق زندگی می‌کنیم. به همین دلیل است که ما در برابر هرچه که پیش می‌آید تسلیم هستیم.^۱

گفته آرتست هرچند اشاره به یک مرجع خاص دارد، اما محتوای آن کلی و عام است. در سیاست عبدالرحمانی نیز پیش از آن‌که نسل کشی هزاره‌ها رخ دهد، شخصیت اخلاقی آنها را نابود می‌سازد. جلال اعلام نموده و بدین‌شبه دست به مشروعیت‌سازی خشونت مطلق می‌زند. به همین سبب، کشتن هزاره‌ها، غارت و تاراج اموال و تعاقب به زنان و دختران و به بردگی کشیدن آنها در قلمرو سیاست محمولی، هرگز امری متضاد با اخلاقی به حساب نمی‌آید. به عبارت

۱. همان آرتست، نوتالیا ریمس، ص ۲۸۶ - ۲۸۷.

دیگر، هزاره‌ها در منطق سیاست استبدادی - نژادی اخلاق‌ناپذیر قلنداد می‌شوند. منطق سیاست محمولی آنها را خارج از ساخت اخلاق و قانون طرد می‌نماید و به این دلیل، کشتن و آوارگی و تحقیر آنها هرگز مسئولیت‌آور تلقی نمی‌شود. به تعبیر صریح‌تر، می‌توان گفت، گویی هیچ قساوت و جنایتی رخ نداده بود که کسی مجرم شناخته شود. هم از این‌رو، هزاره‌ها به نعش‌های زنده میل می‌شوند که هیچ موجودیتی ندارند. ائتلاف احزاب نه‌گانه در پیشاور پاکستان در اوایل دهه هفتاد، که ناموجودیت هزاره‌ها را به صراحت اعلام نمودند، یکی از مصادیق تکرار تاریخی تلاطم مرگ اخلاقی و حقوقی هزاره‌ها قبل از نسل‌کشی آن‌هاست. و مزاری موجودیت هزاره‌ها را به یگانه راه مقاومت و طغیان علیه سیاست محمولی بدل می‌نماید. در بخش دوم روی مقوله «موجودیت» به تفصیل باز خواهیم گشت و نشان خواهیم داد که این موجودیت صرف به معنای نفس‌کشیدن هم‌چون نعش‌های زنده نیست؛ بلکه به نحو رادیکال با منطق سیاست استبدادی - نژادی و با محمول‌های آن درگیر می‌شود. دومین چیزی که آرتست دربارهٔ انهدام مطلق بیان می‌کند، کشتن شخصیت حقوقی قربانیان است:

پس از کشته‌شدن شخصیت اخلاقی در انسان، تنها چیزی که هنوز انسان‌ها را نمی‌گذارد تا به نعش‌های زنده تمایز فردی و هویت یگانه‌اش است... شکی نیست که بسیاری از انسان‌ها تحت فرمانروایی توتالیتار، به انزوای مطلق این شخصیت عاری از حقوق و وقوف بنده می‌روند.^۱

مقصود آرتست از شخصیت حقوقی همان فردیت آدمی است که بنیان تمامی حقوق انسان به شمار می‌آید. یعنی فردیت و بی‌همتایی انسان که آزاده، طبیعت و سرنوشت فردی و خصوصیات تکنی و

۱. همان، ص ۲۸۹.

جزئی، به آن شکل می‌بخشد، و مبنای اصلی برخورداری انسان از حقوق محسوب می‌شود. تحت سلطهٔ نظام توتالیتار به نابودی تمام می‌رود. پس از آن که شخصیت اخلاقی و حقوقی انسان از بین می‌رود، دیگر قتل‌عام و بردگی و آوارگی و... به آسانی تحقق‌پذیر می‌شود. به همین سبب، محرومیت تمام هزاره‌ها در تاریخ افغانستان، در حقیقت تجسم عینی ویرانی شخصیت و شأن اخلاقی و حقوقی انسان را نمایان می‌سازد. مثلاً، نابودی بخشی از حیثیت‌های زندگی انسان نیست، فراتر از آن مسأله این است که در نظام توتالیتار و سیاست نژادی - استبدادی، آدمی شایستهٔ انسانی‌اش را از دست می‌دهد و به لگهٔ بی‌شکل در ساخت نمادین بدل می‌شود. به همین سبب، موجودیت آن پیروی خشونت مطلق و جنایت بی‌مرز باز می‌شود. اکنون باید این پرسش را به میان آورد که لوازمات و پیامدهای منطق سیاست محمولی چیست؟ به تعبیر متفاوت، در منطق سیاست نژادی - استبدادی، آینده چه تصویر و معاینی می‌یابد؟

به شکل کلی می‌توان گفت تصویر و محتوای آینده با آن‌چه در گذشته رخ داده، ماهیتاً متفاوت نیست. آیندهٔ سیاست محمولی، چیزی نیست جز استمرار و باز تولید درونمایهٔ گذشته. وضعیت همواره همان وضعیت‌ایستای موجود می‌باشد؛ زیرا منطق حاکم بر وضعیت، منطق واحد است. ذیل این منطق واحد، نسل‌کشی، بردگی و تبعیض و محرومیت مطلق، بازتاب اقتضای درونی این منطق می‌باشد. چنین منطقی، بر ساخته‌های بی‌شماری در پی خواهد داشت؛ اما مهم‌ترین برآیند منطق انضمامی سیاست محمولی امتناع تفکر است. استبداد مانع تاریخی تفکر و عقل به حساب می‌آید. اما تنها سکونت در قانون درونی عقل مقاومت در برابر برآیند ایدئولوژیک زمان را رقم می‌زند. تفکر و عقلانیت، از دو جالب سرکوب و ناممکن می‌شود؛ از حیث درونی و از حیث بیرونی. به دیگر سخن، تفکر از دو محل و مبدأ هم‌پویند، امکان آغاز می‌یابد: مبدأ درونی و مبدأ بیرونی. مبدأ

درونی، ما را به سمت خاستگاه و زمینهٔ درونی یا قوانین درونی ظهور تفکر می‌برد. واژه‌های این قوانین و نظم درونی عقل، گشوده می‌شود که بر انسان چنان‌یک میل برهیزناپذیر و خواست شدید تحمیل می‌گردد. زیرا نخستین شرط امکان ظهور عقل، تفکر، وجود خواست و تمکین عقل در نهاد آدمی است. این خواست، مختص ذات آدمی است، هرچند تحت شرایطی عینی، امکان بروز نیابد. از طرف دیگر، بنیادی‌ترین مبدأ و بستر بیرونی ظهور و تجلی عقل، آزادی است. به معنای خیلی کلی و مبهم، توان و آزادی انسان بر دیگرگون‌ساختن سرنوشت و جهان خویش، امری که تنها به میانجی خودآیینی عقل محقق می‌شود. آزادی در حقیقت همان خودآیینی عقل است. اما استبداد با ناممکن‌ساختن آزادی، تنها مانع بیرونی بخت عقل و خرد نیست، بل این دیوار تا عرصهٔ درون نیز بسط می‌یابد. با گذاردن استبداد به عرصهٔ درونی انسان زمانی اتفاق می‌افتد که به تاریخ و فرهنگ همگانی، شکل خاصی داده شده و آدمیان نیز ذیل همین هویت، تربیت یابد. به یک معنا، سلطهٔ تاریخی استبداد، ضرورتاً منجر به بروز ایدئولوژی می‌گردد. ایدئولوژی در حقیقت ایستگاه استبداد را به دوش می‌کشد، و هیئت استبدادی آن به شمار می‌آید. بدین‌طریق، استبداد به درون انسان چنگ می‌اندازد. بنابراین، استبداد هم‌زمان، مانع بیرونی و درونی بیداری و خودآیینی خرد به شمار می‌آید. رنج و هراس اصلی این جاست که سیاست محمولی، گونه‌ای تربیت را برای آدمی رقم می‌زند که در آن تفکر و خواست خرد و پایداری ذاتی انسان خاموش می‌گردد. در افغانستان ما هر چند از خلال بروز ناسیونالیسم پشتون، مارکسیسم ده‌های پنجاه و شصت و اسلام‌یسم در دورهٔ منازعات داخلی به خصوص بنیادگرایی طالبان، سراسر با اشکال مختلف ایدئولوژی مواجه می‌شویم که بی‌تردید شاکلهٔ هویت و شخصیت درونی ما را به تاهی برده اما وجه غالب این دگرپرسی‌های مذبح‌خانه و کاذب، موانع بیرونی و انضمامی تفکر را

نشان می‌دهد. مقاومت علیه موانع بیرونی، تفکر، محض نفی و شورش بر معنا نمی‌باشد تا تفکر و پیداری جرد به نحو پستی آغاز گردد؛ بل نفس مقاومت و شورش علیه پرست‌های انضمامی و تاریخی، نخستین ظهور عقل و جرد را آشکار می‌سازد. اما از کجا می‌توان فهمید رخدادی که در بطن دیای انضمامی حادث گشته، حقیقتاً یک رخداد عقلانی و ظهور ناب عقل را نشان می‌دهد؟ درسی که بدو به ما می‌دهد این است که رخداد را نمی‌توان پیش از ظهور آن شناخت و محاسبه نموده بلکه تنها پس از وقوع رخداد می‌توان به آن ایمان آورد. اعلام وفاداری نمود و از وضعیت موجود فاصله گرفت. یعنی همه‌چیز پس از رخداد و به میانه رخداد آغاز می‌یابد. ممکن است رخداد حقیقی ظهور یابد، اما با کتمان یا ایدئولوژی‌ساختن و تقلید دروغین از آن، به رخداد خیانت شود. این بستگی به تصمیم سوژه دارد که گسست و انفصال رخداد را از وضعیت تصدیق نماید و به آن اعلام وفاداری کند. حال پس از وقوع رخداد، پرسش فوق به تعبیر دیگر این است که چگونه می‌توان رخداد حقیقی را از رخدادانما/رخداد کاذب تشخیص داد؟ بهتر است پاسخ بدو را از زبان ژیک بشنویم:

بدین معیاری دقیق برای این تمایز به دست می‌دهد، معیاری مأخوذه از نحوه پدید رخداد یا شرایطش، نحوه پیوند آن با «وضعیتی» که رخداد از دل آن برخاسته است؛ یک رخداد راستین از درون حفره وضعیت سر بر می‌آورد؛ رخداد به *element numeraire* [عصر خارج از شمارش] وضعیت چیده است؛ بحث به عنصر خارق یا سیپتوماتیکی که به‌رغم تعلقش به وضعیت، هیچ جایی در آن ندارد، حال آن‌که واژه یک رخداد سیپتوم یا علامت پیداری و نفس‌انگار می‌کند...^۱

۱. ژیک، اسلاوی، گزیده مقالات، نظریه دین، سیاست، ص ۲۱۸-۲۱۹.

به‌طور خلاصه، رخداد حقیقی، رخدادی است که خلأها و خفیه‌های ذاتی یک وضعیت را با انفصال از آن، نشان می‌دهد. تا آن‌جا که به افغانستان مربوط می‌شود این عنصر خارق و سیپتوماتیک هزاره‌ها است که به‌رغم تعلقش به وضعیت، هیچ جایی در آن نمی‌یابد و چیزی شمرده نمی‌شود. مزاری در مقام سوژه تکین رخداد عدالت‌خواهی/سیاست‌های بخش، به نفس خفیه‌های وضعیت می‌چسبد و برای به‌جلوراندن و رادیکال‌ساختن آن، اعلام وفاداری می‌نماید. اکنون مسأله این است: رخداد عدالت/سیاست‌های بخش، چگونه منطقش را از خلال ذات سیال عرصه انضمامی، از سیطره سیاست محمولی عبور می‌دهد.

منطق سیاست‌های بخش

در همین آغاز مایلیم برخی از وجوه هندسه/شاکله منطق‌های را تا حد ممکن ترسیم نماییم و سپس به بحث از آن بپردازیم. بی‌تردید بحث اکنون در نهایی‌ترین تلاش، چیزی جز فراخوان فهم و درک منطق سیاست‌های بخش نخواهد بود. فهم منطق این رستاخیز تاریخی - وجودی، هم مستلزم پراکسیس انضمامی است و هم خوانمان تلاش‌های فکری. پس سخن گفتن از ارغنون‌های و رستگاری تاریخی به‌طور کامل در چنین قالب‌های تنگی نمی‌گنجد - هرچند سرشت هر سخنی ناتمام بوده و چونان یک دال به فراتر از خود اشاره می‌کند. به همین سبب، این نوشته سوبه‌های منطق‌های را به شکل ناکام و ناپخته وامی‌گشاید و رها می‌کند، اما تنها امید این است این ناکامی و در حقیقت بالقوه‌گی یا تلاش‌های وفاداران به رخداد‌های و عدالت می‌تواند به غنای تام و محتوای حقیقی‌اش دست یابد.

در طلیعه این نوشته نیز اشاره شده به این که سیاست‌های بخش در هیئت نوعی برانگیختگی سیاسی - تاریخی بر خواست عقل استوار می‌باشد. به بیان روشن‌تر، منطق سیاست‌های بخش، همان منطق

عقل است. و به همین سبب، مسیر آینده عقل را می‌گشاید. پس به این دلیل، باید تکلیف یا فاصله‌اش با امر سیاسی فعلیت‌یافته را مشخص نماییم. سیاست‌های بخش در تقابل تام و رادیکال با روند تاریخی و انضمامی سیاست قرار می‌گیرد. این تقاد منطق - تاریخی، نخستین نقطه عزیمت و دشوارترین صحنه دراماتیک آن به حساب می‌آید؛ درست به این دلیل که ممکن است هم‌راهِ شدیدترین درد و رنج‌های بشری باشد به‌طور نمونه، مقاومت‌های خوئین مسأله غرب کابل، منطق گسست و رهایی از تاریخی سراسر حرمات و رنج و حقارت را از خلال یک پایداری همگانی و نامشروط و در بطن سنگین‌ترین رنج اعلام نمود. سخن گفتن از یک منطق جدید مغایر با منطق تجربه‌شده دست‌کم در ماحضت زمان و در ادبیات سیاسی، نخستین گام سیاست‌های بخش است؛ اراده و امید به‌مثبت اراده و حدوث امید در دل منطق عقل، اولین طلوع‌ی رهایی نشان می‌دهد. می‌توان گفت امید، پدیدارشدن سوزیکو، و اراده ظهور عینی و ایزیکو آن می‌باشد. اراده شرط ضروری ضرورت سوژه رهایی در دل تجربه‌های انضمامی است. ظهور اراده سیاسی نیرومند، که رستگاری انسان را محو و منطق خود تعریف نمی‌نماید، اولین قدم حیات عقل را در عرصه واقعیت اجتماعی تجلی می‌بخشد. بنابراین، بازگرداندن کرامت برپادرفته به انسان، آغاز کار و زار عقل در میدان تجربه زمانی و مکانی است. از ایزرو، کرامت انسان، اولین و بنیادی‌ترین ویژگی منطق سیاست‌های بخش به شمار می‌آید. این وجه بنیادین، ذاتاً با یک عنصر دیگر گره می‌خورد که دویین خصلت جوهری سیاست‌های بخش نام می‌گیرد: رهایی از کین. انسان زمانی عظمت و کرامت خاکسترشده‌اش را بازی می‌یابد که در دام بی‌رحمانه‌ای کین‌توزی نلغزد. سوبین ویژگی و نظم ذاتی منطق سیاست‌های بخش، آزادی است. عدالت و آزادی حقیقت حیات اجتماعی به شمار می‌آید، یعنی حقیقتی که انسان در زمین به دنبال آن می‌رود و نه در آسمان، و به

وساطت این حقیقت، در آستانه شکوفایی امکان‌های اصیل خویش واره می‌شود. بدین‌شویه، انسان در معرض ظهور اصیل‌ترین امکان‌اش یعنی تفکر قرار می‌گیرد. بنابراین، تفکر در مقام آخرین عنصر سیاست‌های بخش، به نحو وجودمندانه راه‌شویه‌های هستین آدمی را فرامی‌گشاید. در نتیجه، اراده و امید، که نخستین طلوع عقل و انکشاف خرد را نشان می‌دهد، در حقیقت معطوف به این چند وصف ذاتی منطق سیاست‌های بخش می‌باشد: امید و اراده به کرامت انسان، رهایی از کین‌خواهی، امید و اراده به عدالت و آزادی، امید و اراده به تفکر و اندیشیدن. بدین‌طریق، ارغنون حیات انسان با خود او و شکوفایی امکان‌هایش به‌نگارش در می‌آید. شهید مزاری تنها سوژه سیاست‌های بخش در تاریخ معاصر ماست که در متن باس و هراس و خشونت، ندای اندوهبار انسان را می‌شنود و به نحو بنیادین و رادیکال، اراده و امید به کرامت انسان، رهایی از کین‌خواهی، عدالت و آزادی و تفکر و اندیشیدن را خلق می‌نماید. به این دلیل، تاریخ معاصر را می‌توان به قبل و بعد از مزاری تقسیم نمود و در برتو این تمایز اهمیت راه مزاری را تشخیص داد.

پیش از آن که روی منطق سیاست‌های بخش - که در بالا مطرح شد - بحث را آغاز نماییم، از تأمل درباره لحظه و شرایط اکنون آغاز می‌کنیم. شرایط انضمامی زمان حال از هر حیث یک شرایط متزلزل و محصور در ترس و لرزه‌های فراوان است. این تزلزل و عدم ثبات بیشتر محصول وضع سیاسی است که بر همهٔ ساخت‌ها سایه افکنده است. پس زمان حال تنها با این محدودیت‌ها قابل توضیح می‌باشد. «امیت» راز اصلی مسئله هسته‌ای در عرصه سیاسی زمان حال می‌باشد. وجود امیت، در زمانه اکنون، در هر کشوری شرط اول سیاست‌ورزی و نخستین ملاک عقلانیت سیاسی به شمار می‌رود. امیت بستری است که هر تحول و تصمیمی سوار بر آن ممکن می‌شود. اما در اصلی‌ترین حالت، امیت شرط مُعت ظهور هر نوع

فرآیند مثبت سیاسی را نشان می‌دهد، اما این تنها وضع و سامان سیاسی نیست که مدام تحقق امنیت به شمار می‌رود؛ بل ما مقدم بر آن، وجود قسمی عقلانیت و مدنیت به معنای عام، شرط بنیادین آن محسوب می‌گردد. در کل، حدوث هر تحول و سیروورت، از بطن یک منظومه دیالکتیکی بر می‌خیزد که تمامی عرصه‌های حیات انضمامی انسان را در بر می‌گیرد. و در صورتی این دیالکتیک، منجر به امنیت و ثبات می‌شود که بتوان ردّهای حضور عقل و خرد را در آن تشخیص داد. تا این‌جا به این نتیجه می‌رسیم که عقلانیت، نخستین امکان ثبات و هر نوع تصمیم سیاسی، فرهنگی و اقتصادی محسوب می‌شود. به همین سبب، تزلزل و عدم ثبات و امنیت در افغانستان آشکارترین برهان فقدان عقلانیت و مدنیت می‌باشد. به تعبیر دیگر، عقلانیت سیاسی در افغانستان به این حدّ شکوفایی و خودآیینی دست نیافته که بتواند مستقلاً و خودآیین امنیت را تأمین نماید. بنابراین، وجود امنیت، وجود سیاسی یک کشور را آشکار می‌سازد. ما اکنون در ظاهر با یک وجود سیاسی ویران مواجهیم؛ اما در اصل با فقر تفکر و خردمندی که در سرشت تقدیر تاریخی ماست، دیدار می‌کنیم.

مزاری سوژه است که در دل این وضعیت تاریک، از امر عقلانی سخن می‌گوید و به نجات تاریخ می‌اندیشد. او از خلال تجربه تاریخی و شورشی‌های اگزیستانسیال، تباهی وجود انسان را درک می‌کند و به تکثیر و عیبت این آگاهی تاریخی همت می‌ورزد. به همین سبب، او بر یک موضع رادیکال در عرصه سیاست پای می‌نهد. مقاومت او در متن فاجعه غرب کابل و ماندن در کنار قربانیان، نه تنها حاکی از شدیدترین حسن‌انسان‌دوستی او؛ بل ناشی از بصیرتی است که متنبی به خلق اراده شدن و بودن و فرآیند عدالت‌طلبی گردید. در حقیقت، در صقع این مقاومت، خواست رادیکال عقل به بیان در آمد. وجه رادیکال ظهور فراخوان عقل، به شکل بنیادین نوعی تقابل و تضاد سرسخت را با وضعیت موجود

پارزنمایی می‌کند. پیش از این نیز گفته شد که در صورتی این رادیکالیت به غایت می‌رسد که از کل تجربه زیسته فرارود و آشیانه‌اش را محض بر اقتضای خرد و عقل بیان نهد. شهید اسماعیل مبلغ در کتاب دین تریاک نیست، سخنی می‌گوید که دقیقاً ناظر بر گسست رادیکال از هر وضعیت موجود به خصوص فضای که او خود در آن زندگی می‌کرد، می‌باشد:

انقلاب یعنی دگرگونی بنیادی، ریشه‌ای و اساسی در همه مظاهر، تجلیات، شئون و نمودهای حیات فردی و جمعی انسان... محور انقلاب اصیل، انسان و وضع انسانی است. انسان از آن‌چه که هست بایستی به سوی آن‌چه که باید باشد، تحول نماید. بودن در وضع موجود، نقض است، و شدن یعنی تجاوزکردن از آن، کمال. این شدن در جهت خروج به فله آدمیت و حرکت از جایگاه پست حیوانی به سوی مقام ارجمند خلافت خدایی پایان‌پذیر است. عملیه انقلابی، نفی بودن است، و انکار آن‌چه که هست و اعتراض بر وضع حیوانی. از این‌رو، هر تحولی که از این نفی، انکار، رد و اعتراض آغاز نیاید و در جهت تحکیم بودن و آنچه که هست عمل کند، و وضع موجود را به رنگها و نیرنگها بپاراید، و با تلاش ریاکارانه آن را ثواب ارائه نماید و با کوشش متقلبه قلب را به جای محتوا و نمود را بجای بود و عرض را بجای جوهر عرضه کند، تحولی است ارتجاعی، و سیری است فقراتی. انقلاب آن دگرگونی بنیادی است که وضع موجود را از ریشه ویران کند و بر ویرانه آن کتب بلند و عظیم عدالت و آدمیت بسازد. دست انسان را بگیرد و او را بدون وقفه و سکون از مراحل بودن به سوی مقامات شدن رهبری نماید، بدو خودآگاهی و آزادی دهد و او را با همه امکانات و

نیروهایش در کار سرگ نوسازی وضع انسانی شریک و سهیم گردند.^۱

شهید اسماعیل مبلغ، در دین تریاک نیست، در اصل به ایدئولوژی کمونیسم - مارکسیسم پاسخ می‌دهد. اما نقد مبلغ فراتر از نقد محض می‌رود. او می‌کوشد با ارائه یک تفسیر و فهم برساننده، انقلابی و جوسازیانه از دین اسلام، به کمونیسم - مارکسیسم پاسخ بگوید. اما گفتارهای دارد که از یک متعلق و ابژه متعین تجاوز می‌کند و بدل به سخنی اساسی راجع به اکوئیتی می‌گردد. از جمله پاره که در بالا نقل گردید، ناظر به کل تاریخ و هستی انسان افغانی می‌باشد. به سخن دقیق‌تر، گفتار فوق عمیق‌ترین نگاه فلسفی و سیاسی او را راجع به نحوه بودن و شدن انسان بیان می‌کند. سخن فوق در عین حال که موضع رادیکال سیاسی او را آشکار می‌سازد، در ژرفای خود تفکر فلسفی و استنباطی او را نسبت به هستی انسان به زبان می‌آورد. مبلغ در دوره ایدئولوژی کور مارکسیسم سال‌های پایانی زندگی‌اش را سیری می‌نماید. نقد او بر ایدئولوژی مارکسیسم، در حقیقت نقد وضع فکری و سرشت تاریخی ماست که پاره‌پاره شده و محصولی جز شر و خشونت به ارمغان نمی‌آورد. مبلغ در همین دوره و توسط رژیم کمونیست‌ها به شهادت می‌رسد. در سخن فوق، مبلغ از یک گسست منطقی و تغییر وجودی سخن می‌گوید. در نظرگاه مبلغ، ماندن در وضع موجود سیر فقراتی و سکون در حدّ حیوانی است. او هر چند به صراحت به تاریخ افغانستان اشاره ندارد؛ اما به یقین او همین وضعیت را مدنظر دارد و با تاریخ خود سخن می‌گوید. لذا می‌توان دین تریاک نیست را رساله در باب زمان حال و وضع آشفته فکری معاصر تلقی کرد. اهمیت سخن مبلغ در دل یک صورت‌بندی ناب آشکار می‌شود که او از زمان ارائه می‌دهد: او زمان را در بطن تمایز

۱. مبلغ، اسماعیل، دین تریاک نیست، ص ۶۶.

وجودی جوهر و عرض شما می‌بخشد. تا رغبت اندیشه را برانگیزد. یعنی او از جوهر و عرض زمان می‌پرسد. و به صراحت اعلام می‌کند که جوهر زمان امکان‌های آدمی است. در حقیقت مبلغ، امکان‌های آدمی را به امر ضروری برای تفکر معرفی می‌کند؛ دقیقاً چیزی که هرگز در تاریخ مورد اندیشه واقع نشده است.

بنابراین، تاریخ افغانستان در دید او تاریخ تحول انسانی است که به حیوانیت سیروورت یافته. زیرا هرگز از سرشت وضع موجود پرسش نکرده و هیچ تجربه وجودی را طی ننموده است. به بیان دیگر، در نگاه او زمان را همواره امر غرضی پیش رانده است و نه امکان‌های آدمی. پس در حقیقت، ورای سخن مبلغ قسمی انسان‌شناسی بنیادین نمایان می‌شود. به همین دلیل، او خود به صراحت معتقد است که: محور انقلاب اصیل، انسان و وضع انسانی است. می‌توان گفت مبلغ با مرگ انسان در تاریخ خویش مواجه می‌شود. مسئله او انسان می‌باشد. تعبیر «انسان و وضع انسانی» در کلام او، دگرگونی اصیل و وجودمندان را هم به ساحت فردی می‌برد و هم به عرصه سیاسی - اجتماعی. در اندیشه او هستی انسان زمانی بنا می‌شود که به شکل ریشه و در تمامی مظاهر و تجلیات حیات، وضع موجود را ویران سازد و بر ویرانه‌های آن، از نو و متکی بر امکان‌های خود خانه وجودش را اعمار نماید. به یک معنا او بر زمان جوهری تکیه می‌کند که از جوهر انسان مایه می‌گیرد، نه بر زمان غرضی که بر بنیاد اعتراض زمان و حالت‌های روبنایی آن پیش می‌رود. مبلغ در یک گام جلوتر، انقلاب و دگرگونی حقیقی را معطوف به عدالت، انسانیت و آزادی می‌داند؛ اما در نهایت، بنیادی‌ترین گفتار فلسفی او در نقطه ظاهر می‌شود که از امکان‌ها و نیروهای اصیل انسان سخن به میان می‌آورد. در تفکر او دگرگونی اصیل انسان زمانی به غایت حقیقی‌اش می‌رسد که آدمی با امکان‌ها و نیروهای وجودش آشنا گردد. بنابراین، در اندیشه این متفکر شهید، انقلاب وجودی و تأسیس وضع جدید انسانی

بر بنیاد امکان‌های آدمی ممکن می‌گردد. تنها در این صورت آدمی قادر می‌شود وضعیت موجود را از بنیاد ویران سازد. همین تغییر اساسی و ویرانی رادیکال، بر نگاه دقیق و نقادانه مبلغ از شرایط و تقدیر تاریخی ما دلالت می‌کند. وجه سیاسی این طرح وجودی در اراده و هستی‌الای مزاری تجلی می‌یابد. با گفتن آن که مزاری در ادبیات سیاسی خلق می‌نماید، سیاست را به سمت یک ماهیت و محتوای غیر از مفهوم متعارف می‌برد. سیاست در نگاه مزاری به پستری نفکر و بروز امکان‌های انسان مبتل می‌شود. مزاری نیز با آگاهی بر منطق وضع موجود، نوعی شورش منطقی علیه آن را طرح می‌نماید. بنابراین، لازم است بحث را با تأمل در باب مؤلفه‌ها و قوانین درونی منطق سیاست‌رهای بخش ادامه دهیم.

امید و اراده

پیش از این گفته شد که می‌توان امید را وجه سوژکتیو و اراده را وجه ایزکتیو ظهور نخستین عقل دانست. حال اگر این دو مفهوم، در طول هم دو حیث خواست یک امر واحد (عقل) را نمایندگی کنند، می‌توان از خود نسبت درونی این دو مفهوم پرسید. پاسخ اولیه می‌تواند این باشد که امید را بنیاد و محرک اراده بدانیم. اما این پاسخ به پرسشی دیگر دامن می‌زند، و آن این که خود امید بر چه بنیادی سوار می‌شود. فیلسوفان اسلامی در تقلیل یا انگرش کلامی، بنیاد اراده را علم می‌دانند. در این صورت، علم و شناخت امکان اراده را به ما می‌دهد. در حقیقت، در فلسفه اسلامی از سه مرحله سخن می‌رود که به اراده اجازه ظهور و بیرونی شدن عطا می‌کند: شناخت، شوق و اراده.^۱ بنابراین، اگر نتوانیم شوق را به امید تأویل ببریم، می‌توانیم بگوییم شناخت هم‌هنگام هم بنیاد اراده است و هم شوق / امید. اما این

۱. ابن سید، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۶۲۹.

تأویل سخت و ناممکن است. شوق یک متعلق و غایت جزئی می‌طلبد. حال آن که امید به امر کلی حاوی جزئیات متکثر معطوف می‌شود. مثلاً یک فضای متفاوت فکر کردن یا یک وضعیت اجتماعی دیگرگونه. در این ساختار شاید بتوان ماقدم بر شوق، در مرحله شناخت و تصدیق غایت جایی برای آن یافت. در این صورت، نفس تصدیق غایت، ممکن است موجب پدیدارشدن امید شود. طبق فهم متعارف، اراده در فلسفه اسلامی، ذیل علم‌النفس قرار می‌گیرد؛ لذا این را نیز باید گفت که بحث از امید در این جا بحث از یک امر روانی نیست؛ بل چنان یک امر وجودی و تاریخی - سیاسی مورد نظر است. اما اگر شناخت شرط اصلی امکان امید و اراده دانسته می‌شود، پس باید از گونه شناخت عملی و مربوط به جهان محسوس سخن گفت؛ زیرا اساساً از طریق شناخت ما به حقیقت معقول اشیا راه داریم. این امر معقول هم می‌تواند محض نظری باشد که مستقیماً به هیچ حکم عملی منتهی نمی‌شود جز شناخت از واقعیت، هم حقیقتی معقولی که مستقیماً یک قاعده عملی را بر می‌سازد. بنابراین، شناخت به مثابه مقوم ذاتی و شرط امکان امید و اراده، ضرورتاً شناختی عملی خواهد بود. درست به همین سبب، کانت در پایان نقد اول، امید را هم‌هنگام هم عملی می‌داند و هم نظری. کانت ماقدم بر امید، از آزادی سخن می‌گوید، و این به طریقی نشان می‌دهد که کانت آزادی را نه تنها شرط امکان امید، بل شرط خودآیینی امید تلقی می‌کند. زیرا ایزکتیوینه امید به یک معنا، ظهور عملی خودآیینی انسان است، و این تنها در صورتی محقق است که به نحو پیشینی در آزادی بنیاد گیرد. به‌طور کلی و از حیث معرفت‌شناختی، شناخت شرط امکان هر فعل و کنش به حساب می‌آید. بدون حداقل شناخت هیچ امری انضمامی و عینی نمی‌شود. تنها به این دلیل که در شناخت

۱. کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ص ۴۱۱.

مفروض این است که آدمی با حقیقت مواجه می‌یابد، و همین روبرویی آنرا به نوع فعالیت انضمامی قرار می‌گیرد. با این توصیف، امید در معنا و مقصود سیاسی - تاریخی، بر نوعی مواجهه با حقیقت و واقعیت تاریخی دلالت می‌کند. بنابراین، این پرسشی که میان می‌آید که مزاری در مقام سوژه تکین رهای کدام حقیقت تاریخی - سیاسی را آشکار نموده که به لطف آن امید و اراده در بطن جهان آشوب و سرکوب، ممکن می‌شود؟

مزاری تمامی بندهای به‌هم‌دوخته سیاست محمولی را از هم پاره می‌نماید و در قلب نبرد تمام‌عیار با تقدیر زیسته تاریخی، مشق دشوار منطق رهای را از سر می‌گیرد، منطقی که سیاست را از هر نوع محمول‌های مکتوبی و هولناک آن جدا می‌سازد و سیاست را به عرصه نامشروط تهرین انسانیت و عدالت بدل می‌نماید، منطقی که همه محمول‌ها و شرط‌های سیاست را سلب می‌کند و آن را غیرمشروط می‌گذارد. به‌طور فشرده، او در متن مبارزه و مقاومت، ماهیت سلب سیاست محمولی را می‌شکند و نقطه سیاست ژئوپلیک، محمول‌ناپذیر و غیرمشروط را در زهدان رود زمان و تاریخ پرتاب می‌کند. او تنها از یک محمول سخن می‌گوید: انسان. به عبارت دیگر، سیاستی که هیچ محمول و مشروطی ندارد جز انسان، سیاستی است ژئوپلیک و عاری از محمول. او در حقیقت انسان را از محمول‌های کاذبی چون نژاد، زبان، مذهب و غیره آزاد می‌نماید. بنابراین، مزاری با این دگرگونی، قسمی شورش رادیکال و منطقی علیه منطق سیاست استبدادی - نژادی به راه می‌اندازد. به لطف این محمول‌های فکری و همجور، مزاری بذر امید را در ژرفای ارواح خسته و سرگردان می‌پاشد و در اوج لحظه‌های تنهایی و رنج و فاجعه و مراقبت از قربانیان، آن را آبیاری می‌نماید. این امید مبدأ حدوث سیج اراده جمعی گردید و سیاسی را به منزله فرآیند تاریخی آغاز نمود که سوژه اصلی آن مردم است نه حاکمان. مزاری با خلق اراده

همگانی و مردمی‌ساختن سیاست، از تمامی سیاست‌مداران زمان خود به‌خصوص آنان که دو کنار او بودند - و اکنون با به رخداد سیاست رهای خجالت می‌کنند یا بی‌هیچ مبرانی از او برای خود دربار تشکیل دادند - تحلیل می‌نماید. البته سیاست‌مداری دیگر در زمان خود مزاری رخداد سیاست رهای را کتمان نمودند. به هر روی، مزاری با الهام دو عنصر به هم - مردم و اراده سیاسی - گشایش بنیادین در منطق فروخته زمان می‌آفریند. او نقطه برخورد تاریخی مردمانی می‌شود که به معنای حقیقی به دنبال عدالت و آزادی هستند، و به تعبیر آلتوسر می‌توان او را نقطه تحقق و آشکارشدن ماتریالیسم مواجهه نامید. این گشایش و اراده نیرومند سیاسی مردم، لحظه حقیقتاً به ادراک می‌آید که بی‌اراده‌گی سوژه‌های منحرف سیاست در وضعیت اکنون را با آن محک بزنیم. لحظه اکنون، به یک معنا لحظه بی‌ارادگی است، لحظه‌ای که اراده مبتنی و مشحون از خواست عقل، جایش را به هم - رنگی سترون و عقیم سیاسی، و پلشتی تاناک منفعت و مصلحت می‌سپارد. اینکه این پرسش فراروی ما گشوده می‌شود که اراده ماهیتاً چیست، و وقتی در عرصه حیات سیاسی - اجتماعی از آن سخن می‌رود، واجد کدام سرشت جوهری است که می‌توان به آن امید بست، و از جانی دیگر سیر تظور و حدوث اراده معطوف به امکانات آدمی، چگونه رخ می‌دهد؟

اراده نخست، خود را آشکار می‌سازد، یعنی نفس ظهور و حدوث دانش را. این ظهور ناب در عرصه سیاسی، از بعثت ناب مردم و اراده جمعی خبر می‌دهد. پدیدارشدن اراده و خودانگیختن مردم، نخستین نقطه به چالش کشیدن و تعلیق هنجارهای موجود محسوب می‌گردد. در بطن این تضاد تقلیل‌ناپذیر با شرایط حاکم، نیرویی زیست می‌نماید که از تصویر زخمی، سرکوب‌شده و مغلوب قربانیان تغذیه می‌نماید. و دقیقاً همین ارتزاق تاریخی در سخت‌ترین لحظه، مردم / قربانیان را به مقاومت نامشروط وامی‌دارد. به همین دلیل، مقاومت‌های سه‌ساله

غرب کابل، حضور ناب تصویر تاریخی ستم‌دیدگان را در صقع یک پایداری نامشروط ثبت می‌نماید. پایداری که به میانجی آن، قربانیان بر مرگشان غالب می‌آیند و محتوای پایداری‌شان را از حصار محدود و جزئی به سمت آینده نامحدود و هدف کلی رها می‌سازند. بیش از این نیز گفته شد که اراده در خواست نامتناهی عقل ورشه می‌گیرد. وقتی مزاری عدالت را به مثابه فرآیند اصیل در برابر روند ظالمانه تاریخ مطرح می‌نماید، ما با نخستین ظهور عقل در تاریخ مواجه می‌شویم. خواست نامتناهی عقل، مستلزم تناهی و جزئی‌شدن تنهایی آن در جریان واقعیت‌های انضمامی است. به همین سبب، مزاری در اولین برهه فعالیت‌هایش به «وحدت» قربانیان می‌اندیشد و طی سفرهای متعدد سعی می‌کند از خلال بسط آگاهی تاریخی، سوزهای منفرد و منکثر و فاقد اراده را در متن یک خواست عقلانی - تاریخی نظم و اتحاد بخشد. این خواست امکان داشت درون یک نظم سترون و انفعالی و خواب‌آلودگی مقدس فرو غلند و بمیرد؛ اما این مزاری بود که در مقام عقل سرگشته و ویران، در به در و آواره، می‌گردد تا از بدن زخمی و روح سرگردان قربانیان، نه یک عنصر منفعل و متغایر، بل سوز مبارزه و رفیق راه نبرد بسازد. او در حقیقت، نبرد با ظلمت تاریخی را تقوای عملی عقل و خرد معرفی می‌نماید. در این‌جا ما به یک نقطه به شدت خطرناک، کاذب و ویران‌کننده‌ای می‌رسیم. می‌دانیم که ایدئولوژی به پشتوانه اراده، ایدئولوژی می‌شود، یعنی نوعی معرفی که به یک منظومه هنجارها و قوانین صلب و سخت بدل می‌شود و اراده عملی‌ساختن، آن را مستقیماً بدل به یک ایدئولوژی می‌نماید پس در ایدئولوژی نیز ما با یک اراده نیرومند و پراگماتیک مواجه می‌شویم. اکنون این پرسش در برابر ما قرار دارد که آیا اراده که تاکنون از آن سخن گفتیم، دقیقاً چیزی نیست که بی‌واسطه ما را به معافی می‌برد که از درون آن ایدئولوژی سر بر می‌نهد؟

پیتر هالوارد یکی از کسانی است که از اراده سیاسی و سیاست رادیکال سخن می‌گوید:

هر پروژه سیاسی رادیکال وابسته است به سیخ اراده سیاسی مردم، یعنی جزم کردن عزم اراده جمعی یا خواست همگانی بر تغییر یک نظم اجتماعی سنگین.^۱

او در مقاله‌اش از تمامی فیلسوفان مدرن و پست‌مدرن انتقاد می‌نماید؛ زیرا به زعم او آنها اراده را تحقیر کرده‌اند. فارغ از درستی و عمق نقد هالوارد، او از جمله به آلتوسر اشاره می‌کند و می‌گوید:

آلتوسر اراده را به منزله سوبیاری از ایدئولوژی نکوهش می‌کند و از تجربه و تحلیل علمی فرآیندهای تاریخی که بدون نیاز به فاعل (سوز) پیش می‌روند، دفاع می‌کند.^۲

تعبیری که بدیو در مورد آلتوسر راجع به فرآیندهای تاریخی بدون سوز به کار می‌برد سوزکثیوتیه بدون سوز است. باز هم به گفته بدیو، آلتوسر فرآیند بدون سوز را در پتان ساخت تئوریک توصیف می‌نماید و معتقد است هر نظریه‌ای از طریق روابط درونی مفاهیم پیش می‌رود. ما تنها با فرآیندهای بدون سوز مواجهیم. اما سوز در زمره مفاهیم نیست. به همین جهت، آلتوسر سوز را ایدئولوژیک می‌داند و ایدئولوژی را واجد نسبتی ضروری و منطقی با دولت. این وجه تمایز سیاست از ایدئولوژی در نظر آلتوسر می‌باشد. اما آلتوسر سیاست را از علم نیز متمایز می‌کند، زیرا علم همواره با ابزار سروکار دارد، حال آن‌که سیاست بیان فلسفه هیچ ابزاری ندارد.

۱. هالوارد، پیتر، سیاست رادیکال و اراده سیاسی، ترجمه صالح نجفی، ص: ۱۰۰.
 ۲. هالوارد، پیتر، «Radical Politics and political Will', in Radical Politics Today', May 2009.

۳. نقل از: سایت نر پارادیم.
 ۴. هالوارد، پیتر، ص: ۵.

بدیو در این‌جا پرسشی خیلی جدی راجع به سوزکثیوتیه بدون سوز مطرح می‌نماید:

اگر هیچ سوزی در کار نیست، اگر فقط فرآیندهای بدون سوز پراکنده، چگونه باید سیاست را از علم شناسایی فرآیندهای بدون سوز، یعنی از علم تاریخ در کسوت ماتریالیسم تاریخی، متمایز ساخت؟ چگونه می‌توان سیاست را از علم (ماتریالیسم تاریخی) جدا کرد، و آن را به ایدئولوژی فرونگاشت؟

چرا که در ماتریالیسم تاریخی نیز ما با فرآیند بدون سوز مواجه می‌شویم که در نهایت سر از ایدئولوژی سر بر می‌نهد. بدیو اندکی بعد، پرسش فوق را درون ساخت فلسفی پرتاب می‌کند، جای (نقطه) اتصال فلسفه و سیاست که به شدت برای او حرص برانگیز می‌شود. به‌طور خلاصه، در نهایت بدیو با دو پرسش ذیل، پاسخ آلتوسر را بیان می‌کند. آن دو پرسش چنین است:

اگر سیاست را از ابزار و ابزارمندی بیبرایم (سیاست علم نیست) و همچنین سوز را از آن کسر کنیم (سیاست ایدئولوژی نیست، سیاست تابع دولت نیست)، آن‌گاه چگونه می‌توانیم فضای تئوریک (و ابزار) سیاست را مشخص کنیم؟ آلتوسر در عمل وبه شیوای به وضوح ناتمام، به این پرسش از دو طریق ذیل نزدیک می‌شود: ۱. «طبقه» و «مبارزه طبقاتی»؛ دال‌های آن‌د که هویت‌ناپایدار و شناور سیاست را «مهار» می‌زنند، این دو نام‌های سیاست‌اند. کلمه «مبارزه» نشان می‌دهد که هیچ‌گونه ابزار سیاسی در کار نیست (مبارزه ابزار نیست) و کلمه «طبقه» نشان می‌دهد که

۱. بدیو، آن، فلسفه، سیاست، هنر، عشق، گریش و ترجمه، مرادفرهادی‌پور، صالح نجفی، ص: ۳۳۷.

سوزهای هم در میان نیست (آلتوسر هیچ تصویری از سوز پروژه در بهینه تاریخ ندارد).^۲ آلتوسر با تعبیرهای چون «خواهاری»، «انتخاب‌های تصمیم» یا «مبارز انقلابی»، نشان می‌دهد که آن‌چه در سیاست به میان می‌آید کاملاً سامان سوزگیز دارد.

از خلال مفاهیم طبقه، تصمیم، انتخاب و مبارز انقلابی می‌توان پی‌برد که مسأله نفی اراده نیست؛ بلکه مسأله اراده و سوزهای است که با سیستم دولتی گره می‌خورد. در واقع، می‌شود گفت وقتی سیاست با مردم رقم می‌خورد، در حقیقت فاقد سوز می‌شود، زیرا هیچ سوز خاصی نمی‌پذیرد. پرسشی که در بالا مطرح نمودیم، دقیقاً همان محلی است که ما را به نقد آلتوسر می‌رساند. آلتوسر اراده را مطلقاً ایدئولوژیک می‌بیند. مسلم است که اراده ایدئولوژیک منجر به دگماتیسم خطرناک و خشونت خواهد شد. به عنوان مثال، ایدئولوژی مازکسیسم در افغانستان هزاران انسان را به کام مرگ فرستاد و در هر جا نیز ایدئولوژی از خون انسان‌ها تغذیه نموده است. پس چگونه باید اراده را نجات داد؟ اما در جانب متفاوت، به غیر از آلتوسر، هایدگر اراده را در لایپ‌نیتس، شلینگ و نیچه، چونان هستی‌هستندگان می‌داند. به نظر هایدگر جوهر و وجود موجودات در دوره

۱. آن، بدیو، همان، ص: ۳۳۱ برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به مقاله ماتریالیسم مراجعه، از آلتوسر در: آلتوسر در این مقاله نیز به شکل تاریخی و فر تفکر فیلسوفان می‌کوشد نبود سوز را از خلال ماتریالیسم مواجهه - که همواره در تاریخ تفکر پس زده شده- نشان دهد. به‌طور کلی آن‌چنان که بدیو راجع به آلتوسر سخن می‌گوید می‌توان ادعا نمود که اگر مثلاً در تفکر هگل مطلق هسته تفکر قرار می‌گیرد و در هایدگر وجود، این هسته بنیادین در تفکر آلتوسر سوزکثیوتیه بدون سوز می‌باشد. بدیو به صراحت این مفهوم را ذات تفکر آلتوسر نام نمی‌نهد اما از تئیک‌بودن آلتوسر سخن می‌گوید و می‌توان این تئیک‌بودن را نشانه‌ای دانست که جوهر تفکر او را برای ما آشکار می‌سازد.

مردن به شکل اراده تجلی می‌نماید، تجلی که به‌طور مشخص با موانعی لایبنتس به عنوان وحدت تصور و طلب / اراده آغاز می‌شود و در کانت و فیخته در هیئت اراده عقلانی، در هگل به شکل اراده تاریخی روح، مطلق، در شلینگ در مقام اصلی‌ترین محمول هستی‌سازندگان، برای شوپنهاور در اراده و تصور و برای نیچه به صورت اراده قدرت استمرار می‌یابد.^۱ پس ما با اراده، تنها به عنوان یک بدیده نفسانی مواجه نیستیم و سخن نمی‌گوییم، به خصوص وقتی از اراده به مثابه نوعی تحول تاریخی و در میان شوربختی‌ها و رنج و دردهای انسان یاد می‌کنیم. اراده‌ای که مزاری آن را در بطن فرآیند تاریخ جای می‌دهد، هزاره‌ها را وجود سیاسی می‌بخشد. زیرا لازمه ظهور هر منطق و روند تاریخی، نجات آبی شدیدترین زخمی است که از آن رنج می‌برد. برای همین، مزاری باید ابتدا به نجات هزاره‌ها به مثابه دردناک‌ترین و نقطه‌مشدود رنج تاریخی فکر می‌کند. اما مسأله این است که خصوصیت جزئی و محدود این رویداد نباید ما را از دلالت‌های کلی و خواست‌های بالقوه آن منحرف سازد. مزاری در حقیقت به رهایی انسان غری از محمول‌هایش - پشتون، ازبک و تاجیک و هزاره که سیاست استبدادی تحمیل نموده - فکر می‌کند و به تجربه سیاسی و سخنرانی‌هایش آشکارا بر آن پای می‌فشارد. از سوی، دلالت‌های کلی، رادیکال و بالقوه آن در بطن منظومه قابل درک می‌شود که کل منطق سیاست رهایی را تشکیل می‌دهد.

هر فرآیند و ضرورت تاریخی، بل هر رخداد انسانی به پشتوانه‌ای اراده اجازه ظهور می‌یابد. از این‌رو، سلب اراده از انسان ناممکن است. در این صورت، به چه نحو فرآیندهای تاریخی بدون فاعل / سوزده ممکن می‌شود؟ شاید مقصود آلتوسر مسئله اراده یک فرد باشد

۱. هابز، مارتین، چه باشد آنچه خوانندش تفکر، ترجمه سیاحوش جمادی، ص ۲۱۱-۲۱۲.

که نهایتاً سرشت ایدئولوژیک کسب می‌کند، و ممکن است به همین سبب هالوارده برای بیرون رفتن از نقد آلتوسر، اراده جمعی را هسته تفکرش می‌نهد و از مردم سخن می‌گوید. اما خود آلتوسر نیز سوز کبوتنه بدون سوزده را به قصد به عرصه آوردن مردم مطرح می‌نماید. البته مسئله آلتوسر مستقیماً اراده نیست، بل او با دولت به مثابه ایدئولوژی و از اراده به عنوان قسمی سازوکار آن مواجه است. بنابراین می‌توان گفت مسأله نفس اراده نیست؛ بلکه معرفی است که اراده از دل آن بر می‌خیزد. از جانب دیگر، اراده زمانی می‌تواند نجات یابد که اراده مردم ذیل یک اراده واحد نباشد. تجربه تاریخی بروز تولد ایدئولوژی نشان می‌دهد که همواره اراده یک فرد مستقیماً به ظهور ایدئولوژی مدد رسانیده است. از زاویه متفاوت، اراده‌ای که بر خواست بنیادین عقل تکیه دارد و تجلی امکان‌های آدمی تنها غایت آن به شمار می‌آید، اراده رهایی و رستگاری است. به عبارت دیگر، تنها در صورتی اراده می‌تواند به رستگاری برسد که ماقدم بر ظهور عینی، حامل مواجهه انسان با حقیقت باشد. سوزده ناشناهی اراده که به نحو پیشینی در بالقوه عقل ریشه دارد، همواره منع تمسک و تأسی اراده به حقیقت باقی می‌ماند. از طرفی، نمی‌توان از یک معیار عینی و تجربی سخن نگفت و به نحو تئوریک از اراده رهایی دفاع نمود، بلکه باید آن را با معیارهای تجربی و عینی محک زد. به این دلیل، امکان‌های انسان و آزادی را می‌توان مستحضر انضمامی این مواجهه به‌شمار آورد، دو عنصری که بیوست در منطق ایدئولوژی ویران و نابود شده است. اراده، در شکل نوعی فعالیت خلقانه تجلی می‌نماید؛ زیرا مفروض این است که گسست و انقطاع از منطق گذشته با اراده‌ای دنبال می‌گردد که هیچ‌یک از واقعیت موجود را تکرار نمی‌کند. بنابراین، اراده میانجی مستقیم ظهور عقل در هیئت پراکسیس نمی‌باشد. اما این پراکسیس و کشش، نه فردی بل هیئت امکانی دارد. به این دلیل، تاریخ سوزده‌های ثابت‌اش (حاکمان)

را از دست می‌دهد. مزاری به‌طور جزئی به کشورهای آسیایی و شرقی اشاره می‌نماید که در آنها همواره اراده یک فرد حاکم بوده و از مردم صرفاً مشروعیت درست می‌کنند.^۱ به همین سبب، او تصمیم به آغاز سیاست از محل اصلی‌اش (مردم) می‌گیرد و تلاش می‌کند این دگرگونی بیادین را رهبری نموده و همواره در کنار مؤدب باقی بماند. بدین جهت، او در حقیقت در نقطه تلاقی خواست‌های تاریخی و سرکوب‌شده انسان مقام می‌گیرد. به یک معنا او با اراده‌ای جدی، وجود سیاسی را اشتهاء می‌نماید. اراده‌ای که حامل خواست عقل و خواست انسان بندهو انسان می‌باشد، کرامت انسان را بدین‌ترین میعادگاه ماتریال و انضمامی‌اش تعریف می‌نماید. اما کرامت انسان ماهیتی چه معنایی ممکن است داشته باشد و در کدام محل رخداد سیاست رهایی می‌توان مشرق طلوع آن را تشخیص داد؟

انسان و امکان‌هایش

کرامت انسان، معنی ندارد جز اجازه‌دادن به ظهور امکان‌های او. تاریخ، روند ظهور امکان‌ها را نشان می‌دهد. تأمل در باب این که تحت کدام شرایط تاریخی، این ظهور رخدادپذیر می‌شود، مستلزم گفت‌وگوی جدی با حالت‌های تاریخ و روابط این حالت‌هاست، به خصوص از موضع ظهور و زوال امکان‌های آدمی. در این جا، اما چنین وسعتی را توان و مجال نیست، از این‌رو، سراغ تاریخ معاصر می‌رویم. آن‌هم یک لحظه خاص آن، یعنی مقاومت سه‌ساله غرب کابل، که به آن می‌توان به عنوان نقطه عزیمت به آینده نگاه کرد، البته در مقام محل رؤیت امکان‌های بالقوه‌گی. به همین سبب، نباید پنداشت که در نقطه عزیمت همه چیز به بیان در می‌آید. نقطه عزیمت

۱. احیای هویت، ص ۱۷.
۲. همان، ص ۹.

به این دلیل درخور فکر کردن و امیدبستن تلقی می‌شود که فضایی برای ظهور بالقوه‌گی‌ها می‌گشاید. فضای که همزمان فکر کردن به گذشته و آینده را امکان می‌بخشد. اما اندیشیدن به گذشته و آینده بدون انکا به عقل و امکان‌های آن ناممکن می‌باشد. انسان به تعبیر هابزگرو تاویخ‌مند است. وجود و شیوه‌های بودن او از خلال تاریخ عبور می‌کند. در تعبیر دقیق‌تر، تاریخ ظرفی نیست که مجموعه اعمال و وقایع را در خود جای داده باشد؛ بلکه تاریخ نفس اعمال است. اما تاریخ همان‌گونه که صحنه ظهور و انکشاف امکان‌هاست و به اقتضای جوهر انسان پیش می‌رود، همان‌طور نیز عرصه ظهور متوالی عادات نیز هست. تاریخ اغلب به سلطه امیال و هوس‌ها مجال داده تا ظهور عقل. به‌طور کلی تاریخ میدان پدیدارشدن همزمان خیر و شر می‌باشد. تاریخ روح و جوهری نیست که خود را مستقلاً قوام بخشد. تاریخ ذاتاً نه پیوندی درونی با شر دارد و نه با خیر و نیکی، نه با عقل و نه هوس. و از قضا، تاریخ به همین دلیل مهم و جدی جلوه می‌کند. این را باید از هگل یاد بگیریم که تاریخ ظرف نیست که در آن مجموعه حوادث و خاطره‌ها ریخته شده باشد. وقتی هگل از شان عقل در تاریخ سخن می‌گوید هرگز مقصود او این نیست که تاریخ را چونان ظرفی برای عقل در نظر گیرد. تاریخ نفس همان گشت و گذار عقل و برهه‌های مختلف ظهور عقل را نشان می‌دهد. تاریخ چیزی نیست جز ردپای عقل. به تعبیر دیگر، تاریخ سیر ناخشنودی عقل / آگاهی است که مسیرش را به سمت مطلق طی می‌نماید و در نهایت به خشنودی یعنی به خواست ذاتی و جوهری‌اش می‌رسد. جوهر زمان، آن‌چنان که هگل به آن فکر می‌نماید عقل / روح و در تعبیر متفاوت آزادی و آگاهی است. اکنون آیا می‌توان گفت تاریخ ما نیز ردپای عقل را نشان می‌دهد؟ البته هگل تاریخ شرق را جزء تاریخ غرب قرار می‌دهد که باید برای رسیدن به مطلق آن را ضرورتاً پشت سر می‌گذارند. آن‌چه از هگل در این جا منظور است صرف این

اندیشه اوست که تاریخ را نباید طرفی پنداشت. بنابراین، تاریخ ما نیز ضرورت‌های خود ماست. اندیشیدن به تاریخ اندیشیدن به خود ما می‌باشد. تفکر در باب گذشته این حقیقت را برای ما روشن می‌سازد که چه نسبتی با خود و با حقیقت داشته‌ایم و خود و حقیقت را چگونه یافته‌ایم. اگر مفهوم زمان جوهری و زمان غرضی که از خلال گفتار مبلغ استنباط نمودیم، درست باشد، باید در جست‌وجوی حالت‌های از زمان برویم که در آن امکان‌های انسانی ما ظهور یا زوال می‌یابد. باید ردشان عقل و خشونت را دنبال نماییم. از آن‌جا که اکنون تاریخ معاصر را مدنظر قرار دادیم، ناگزیر باید سراغ همین برهه تاریخی برویم. فارغ از جدال‌های خوین، زمانه معاصر وجوه گوناگون سيطرة ایدئولوژی را نشان می‌دهد. به‌طور کلی می‌توان گفت هر فرآیند تاریخی اگر با محصول‌های خاصی ماهیت‌اش را تعیین بخشد، بدل به ایدئولوژی می‌گردد. در ایدئولوژی نه تنها که امکان‌های آدمی تعریف و نابود می‌گردد، بلکه خواست عقل مطلقاً محو می‌شود. ایدئولوژی عقل را دچار زوال و انفعال می‌نماید. اما مهم‌ترین چیزی که با آن رخ می‌دهد، ناممکنی امکان‌های آدمی است. زیرا طبق این روند توانایی‌های آدمی ذیل محصول‌های خاص تولید و تعریف می‌گردد. بدین شیوه، انسانیت انسان هرگز به نحو ژنئیک و عاری از محصول مجال ظهور نمی‌یابد. مذهب، دین، نژاد و زبان عناصر اصلی برساختن ایدئولوژی در تاریخ ما بوده و هست. به این سبب، به‌گواه تاریخ مذهب، دین، زبان و نژاد مطلقاً ایدئولوژی است، دقیقاً امری که از خلال تجربه تاریخی امکان‌های آدمی را به تباهی کشانیده است. تاریخ ما به یک معنا سلب نهی شدن و سترونی آدمی از درون می‌باشد، روندی که با وابست‌ساختن آدمی به بیرون و اختگی و سکون او پیش رفته است. به یک معنا ایدئولوژی، روند بیگانه‌شدن و بیرونی‌شدن آدمی است. تاریخ ما به‌طور کل و تاریخ معاصر به‌طور خاص، برهمه‌ای ظهور ایدئولوژی و استحاله انسان را آشکار می‌سازد.

آنچه تاریخ معاصر را متمایز می‌سازد، وجه سیاسی ایدئولوژی است. فضای عاری از ایدئولوژی و برهنه از محصول، وضعیت را به‌روی امکان‌های انسان می‌گشاید. مقاومت غرب قابل، در مقام شورش علیه محصول‌های تاریخی، روندی را خلق می‌کند که شأن اکنون وضعیت را از درون به چالش می‌کشد. به این جهت، باید این فرآیند را هم‌چون خواست ذاتی در متن سیال زمان سکونت داد. جنبش مقاومت، در ذات خود، حامل خواست ژنئیک و فاقد محصول می‌باشد و از این حیث، آغاز رادیکال یک وضعیت به سمت امکان‌های آدمی را به سرچشمه ظهور فعالیت و کشش‌گری و میدا سکونت در تاریخ بدل می‌سازد.

دوستی‌رهای از کین

کرامت انسان به معنای نسبت وجودمندان‌های انسان با انسان و تلاش برای این‌که در فروغ این نسبت، آدمی به سمت شکوفایی خصلت‌های ذاتی‌اش، سلوک نماید، منطقاً رهای از کین را ضرورت جوهری‌اش تعریف می‌نماید. رستن از کین، اولین گام تصدیق و احترام به عظمت انسان و گذشتن از مرز توخت و بیداد می‌باشد. کین‌توزی، یعنی آوارگی و بردگی، یعنی نسل‌کشی و تاراج و تحقیر، کین‌توزی یعنی مرگ انسان. کین‌توزی می‌تواند فردی و جزئی باشد، همان‌گونه که می‌تواند بدل به سرشت فرآیند تاریخ گردد. در صورتی که کین‌توزی، بدل به ماهیت رفتار همگانی و تقدیر سیاست می‌شود، نمی‌توان آن را صرف به ویرانه اخلاقی سیاسی فرو کاست، و برای درمان این زخم از اخلاق در ساحت سیاست سخن گفت - روگردانی که در نهایت سر از نوعی قاعده‌سازی و هنجارسازی عظیم اخلاقی در عرصه سیاست، در می‌آورد. کین‌توزی در مقام جوهر سیاست، یک مسئله فرهنگی و به تعبیر دقیق‌تر تاریخی - وجودی است. خاستگاه تاریخی کین‌توزی در دوره معاصر، ریشه در بروز نژاد

به منزله نئوموس سیاست دارد. همان‌گونه که پیش از این گفته شد، نژاد با تبدیل شدن به جوهر سیاست ماهیت وحشت‌ناک و ایدئولوژیک یافته و یگانه معیار خیر و شر قلمداد می‌گردد. از این طریق، نژاد هر امر یگانه با خود را شر و ابژه کین‌توزی می‌نامد. تحت همین شرایط است که هزاره‌ها در تاریخ معاصر تنها نام شر تلقی می‌شوند و به این دلیل، در مقام تنها ابژه کین‌توزی، به نابودی مطلق محکوم گردند:

سعی دارند (کنند) در اتمام کار آن طایفه نابکار (هزاره) کوشیده، نگذارند که نامی از ایشان، در مملکت باقی ماند.^۱

مبدأ تکوین تاریخ معاصر همین کین‌توزی است که در گفته فوق از عبدالرحمن، بروز برهنه و عریان آن را می‌بینیم. به تعبیر متفاوت، سیاست محصولی، زهدان پرورش کین‌توزی بوده و مزاری دقیقاً با تاریخی سراسر کین‌خواهی مواجه می‌شود. بنابراین، رهایی از کین‌توزی - که می‌توان آن را ترجیع‌بند سلوک سیاسی مزاری نامید - یعنی، گسست از سیاسی که کین‌توزی یگانه منطق آن به شمار می‌آید. لازم است ابتدا برخی از سخنان مزاری را در باب رهایی از کین مرور نماییم و سپس به شکل عمیق‌تری راجع به آن فکر کنیم:

در این‌جا وجود اقوام شر نیست، سلب حقوق یک تعداد شر است. اگر یک آدم می‌آید و کسی را در یک جامعه می‌کشد، این کشتن و حیات کسی را به عدم‌بردن، شر است. چنانچه وقتی خانه‌ای منهدم می‌شود، عدم این خانه شر است، وجودش شر نیست.^۲

ما مردم افغانستان، هیچ نژادی را نمی‌خواهیم نفی کنیم، ترکین است، هزاره است، تاجیک است، افغان است،

ایمان است و دیگر اقوام هستند، همه آنها بایدند و در این مملکت برادروار زندگی کنند، و هرکس به حقوق‌شان برسند و اگر کسی بیاید و نژاد خود را حاکم بسازد، دیگران را نفی کند، این فاشیستی است.^۳

در افغانستان دشمنی ملیت‌ها فاجعه است.^۴

مزاری در جایی از فاجعه افشار یاد می‌کند، و معتقد است سخن گفتن از افشار هرگز به معنای جنگ/ کین نیست، بلکه علی‌رغم آن ما می‌توانیم دوست باشیم؛ و در عین حال، از حق منهدم‌شده قربانیان سخن بگوییم. سخن ذیل به شکل نامشروط بر رهایی از کین‌خواهی دلالت دارد که تبدیل چنین تفکری را در هیچ انسان‌دوستی در تاریخ معاصر نمی‌توان یافت، و به نحو حیرت‌انگیز و در عین حال دردناک ما را به تأمل وامی‌دارد:

من معتقد هستم که اگر ما بیاویم با جماعت اسلامی جنگ هم نکنیم و دوست هم باشیم هیچ منافات ندارد که ما از مسأله افشار و فجاج افشار صحبت بکنیم و هیچ مخالفتی با این مسأله نداریم. صحبت کردن قضایای تاریخی و صحبت کردن درد یک مردم، مظلومیت یک مردم، ظلمی که شده، معنایش جنگ نیست. حالا اگر بنا شود این را ما معنایش را جنگ بدانیم پس در تاریخ گذشته افغانستان صحبت باید نکنیم. از مظلومیت مردم خود هیچ چیز نباید بگوییم. در صورتی که ما مظلوم و محکوم در این جامعه بودیم و تا حالا هستیم.^۵

۱. همان، ص ۱۶.
۲. همان، ص ۴۴.
۳. همان، ص ۷۴.

۱. تلخ‌تاریخ، به نقل از: دای فولادی، افغانستان: قلمرو استبداد، ص ۲۷۶.
۲. احیای هویت، ص ۸۵.

ما با همه تنظیم‌ها سر جنگ نداریم، دوست هستیم، با همه ملت‌ها سر جنگ نداریم، دوست هستیم، و وحدت ملی را در افغانستان یک اصل می‌دانیم.

گفتارهای فوق، منطق رادیکال سیاست رهایی‌بخش را برای ما آشکار می‌سازد. مزاری دقیقاً هنگامی از دوستی اقوام و احزاب سخن می‌گوید که در عین زمان، از سوی آنها مورد هجوم و لعن و تکفیر واقع می‌شد. او در اوج فوران کین‌توزی از دوستی و برادری سخن می‌گوید. این نشان می‌دهد که مزاری وطن اصلی‌اش را پیدا کرده بود. پیداست که مزاری به شکل جدی با تاریخ مواجهه یافت، و قادر شد نسبت‌اش با تاریخ را نام بگذارد؛ دوستی، آزادی، برابری و عدالت. او آزادی، دوستی، عدالت و برابری را وطن خویش و وطن حقیقی انسان می‌دید و تا پای جان ایستاده بود برای محافظت از آن به نحو مطلق دفاع نماید - حتی در بی‌رحمانه‌ترین وضعیت، در فضای که همگان تشنه خون او و هزاره بودند. در بطن چنین گفتارهای عظیم، می‌توان به ژرفای تفکری بی‌برد که مزاری آن را برای رهایی از تاریخ ظلمت فراوری ما می‌نهد.

دوستی، یعنی برون‌شدن انسان از بردگی کین‌توزی. مزاری با طرح دوستی، در حقیقت از هیئت انسان ناکوینی فرا می‌رود و به ما یاد می‌دهد که تاریخ سراسر ظلمت و تباہی را نمی‌توان با تغییر چند امر جزئی و سطحی و به آسانی پشت سر گذاشت. به همین سبب، او با طرح دوستی، راه رهایی را در صقع ذات انسان جست‌وجو می‌نماید. در پرتو این فراوری تابناک، روایت ناکوینی تاریخ وارونه می‌شود، و شکل متفاوت و حقیقی‌اش را برای ما می‌گشاید. به سخن روشن‌تر، او گونه‌ای بردگی را افشا می‌نماید که کین‌خواهی را چنان لازمهٔ منطقی و قانون درونی‌اش عیان می‌نماید. درست است که در ظاهر

۱. همان، ص ۷۵

هزاره‌ها به بردگی کشیده شدند؛ اما جوهر بردگی این نیست. ذات بردگی، از خلال کین‌خواهی و لگزدن به کرامت و امکان‌های آدمی به تمامیت می‌رسد. مزاری به امکان‌های انسان توجه دارد. لذا اقتصاد و ثروت را ملاک بردگی نمی‌بیند، بل معیار اصلی در نگاه او انسان و امکان‌های انسان می‌باشد. در دورهٔ مدرن، بردگی اغلب با سیطره بر جسم و ثروت آدمیان تعریف می‌شود. فانتجان، همان ثروت‌مندان و قدرت‌مندان به حساب می‌آیند. به همین دلیل، هنگامی که از بردگی سیاهان سخن می‌گویند، ستم و غارتی را قصد می‌کنند که بر جسم و اموال آنان اعمال می‌شد. مبارزهٔ طبقاتی و جدال بی‌پایان پرولتر و اربابان سرمایه، ظهور استعمار و پدیدآمدن اردوگاه‌های کار اجباری و غیره، در مرکز منطق سرمایه‌داری معنا می‌گیرد، و دست‌کم، یکی از بنیان‌های این جدال‌ها ماهیت اقتصادی دارد. مزاری با دعوت به دوستی، به یکی از اصیل‌ترین امکان آدمی تمسک می‌جوید و از این طریق بردگی را آشکار می‌سازد که اسلداد شکوفایی امکان‌های آدمی، درونی‌ترین خصلت آن به شمار می‌آید. به مقتضای این منطق، بردگان در حقیقت کسانی‌اند که بوع قدرت و ثروت را به دوش می‌کشند. کین‌توزی، ماهیت دنیای بردگان را به تصویر می‌کشد و در تقدیر تاریخی ما، فاتحان/ حاکمان - و نه اقوام - همان فرومایگان و کین‌توزان حقیقی‌اند، آنانی که در افق نگاه کین‌توزانه‌شان، انسان مطلقاً فاقد ارزش گردید. تاریخ معاصر، تاریخ سلطه و سروری بردگانی است که به پیروزی می‌رسند و در سیمای عبدالرحمان، بچه سقاو و ربانی و مسعود و ملاعمر تکرار می‌شوند. طرح دوستی، طرح دوستی اقوام افغانستان است که فاتحان برده و کین‌توز، تخم نفرت و خشونت را در میان آنان کاشتند. طرح دوستی، ازغونی است برای برآمدن مردم در مقام سوژهٔ اصلی سیاست رهایی‌بخش.

رهایی از کین، ما را در دل تفکر در باب انسان می‌برد، محلی که

نیچه دیده می‌شود و ما با عظمت تفکر او دیدار می‌کنیم. بر اساس نگاه هایدگر، تفکر نیچه ناظر بر رهایی از روح کین است. امری که مانع از هر اخوت، دوستی، سیاست زورتوزی و خشونت و صلح‌طلبی قرار می‌گیرد. مسئله اصلی نیچه به زعم هایدگر، فراوری واپسین انسان از وضعیت اکنون‌اش به سمت ابرانسان می‌باشد. و این گذر به مباحثی رستن از کین، تحقق می‌پذیرد. نیچه خود می‌گوید: بزرگ رستن انسان از کین پلی‌ست به برترین امیدهای من و رنگین‌کنی از طوفان‌های دراز، بنابراین، رهایی از کین، تنها پلی گذر و رسیدن به ابرانسان می‌باشد. هایدگر می‌گوید کین در تفکر نیچه واجد دو حیث اساسی می‌شود: حیث متفاوتی و حیث انسانی. یعنی رهایی از کین هم مستعد یک خوالش متفاوتی و بنابراین در نسبت با هستی موجودات است، و هم می‌توان از حیث انسانی و انضمامی بدان نگاه کرد. هایدگر خود، کین را از حیث نخست در برابر تفکر می‌نهد؛ زیرا مایل است آن را به خوراک برای عبور از متفاوتی بدل سازد. درست به همین سبب او اراده را با تصور هستی هشتادگانه یکی می‌کند. تصور، موجود را به انقیاد در می‌آورد و به آن طبق شیوهٔ خودش عین می‌بخشد. تصور را به اراده در طی این سلطه، با امر پاداراده یعنی منشأ بی‌زاری برخورد می‌کند. یعنی موجود را چنان متضادش در برابر خود می‌نهد. اراده منشأ بی‌زاری یا امر بی‌زارکننده را درونی ساخته و بدین‌سان خود بدل به رنج خویش می‌گردد. زیرا با امری مواجه می‌گردد که همواره در پستر زمان از چنگدش می‌گریزد. نقطهٔ کین در همین‌جا منعقد می‌شود. این بی‌زاری که درون اراده لایه می‌سازد، ذات کین است، بی‌زاری از زمان و امر

۱. هایدگر، مارلین، چه باشد آنچه خوالشش تفکر، ص ۲۰۹

۲. نیچه، فریدریش، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، ص ۱۱۳

۳. هایدگر، همان، ص ۲۱۸

زمان‌مند. اما از حیث دوم، یعنی مضمون انسانی و انضمامی، هایدگر بحث نمی‌کند. باری همین مضمون متفاوتی را می‌توان در قالب دلالت، سیاسی - اجتماعی ترسیم نمود. پیش از این گفته شد که در اسلداد قتل از کشته شدن خود قربانی، شخصیت اخلاقی و حقوقی او ویران می‌گردد. نابودی قربانی از خلال یک تصویر می‌گذرد که باید دربارهٔ آنها ابداع گردد. یعنی تصویری باید از آنان خلق گردد که با کشتن آنها را ممکن سازد یا درون منطق اسلداد استحاله یابد. حاکمان همواره به دنبال انقیاد و اطاعت‌اند، و این انقیاد به مباحثی تصویری امکان‌پذیر است که کل هویت آنها را نکون سازد. به عبارت دیگر، هویت‌سازی و به انقیاد درآوردن قربانیان از خلال قسمی جعل هویت دنبال می‌شود. مقاومت در برابر تصویرسازی و جعل هویت، از ابژهٔ متضاد یک قطب متضاد حاکم می‌سازد، و طبق این فرآیند، قربانی به امر بی‌زارکننده بدل گشته و برای حاکم بدل به یک درد درونی می‌شود، زیرا حاکم نمی‌تواند به‌طور مطلق آن را فراچنگ آورد. در حقیقت با امری به سبزی بر می‌خیزد که هر چند موقتاً متضاد می‌شود، اما نیروی مخرب و عصیان‌گر درونش، هرگز به خاموشی نمی‌گراید و همواره ممکن است فوران نماید. درونی شدن امر بی‌زارکننده دقیقاً همان ممکن است فوران نماید. درونی شدن دلیل، حاکمان در افغانستان اصلی‌ترین سوژه‌های کین‌توزی‌اند. چنین است که آوارگی و واژگونی ارزگان وجود هزاره‌ها و سوزاندن و با خاک یکسان نمودن افشار حیات آنان در دل این منطق ضرورت درونی می‌یابد. بحث از کین در بعد انسانی و تاریخی را می‌توان در خوالش دلوژ از نیچه یافت. لذا با یک درنگ کوتاه از آن می‌گذریم. دلوژ و در اصل نیچه، کین‌توزی را از خلال سه ویژگی ذاتی توصیف

۱. همان، ص ۲۱۴ - ۲۱۶

می‌نماید: ۱. ناتوانی از ستودن، احترام گذاشتن، دوست‌داشتن. انسان کینه‌توز نمی‌تواند انسان را دوست داشته باشد، لذا ستایش از انسان برای او ناممکن و سخت است. او تنها با نفرت و خوارداشت و تحقیر انسان می‌تواند به خشنودی برسد. ۲. بی‌کنشی. در کینه‌توزی، خوشبختی در هیئت قسمی حیات خواب‌آلود، رخوت‌انگیز و خاموشی ذهن/ عقل و در کل به شکل بی‌کنشی معنا می‌گیرد. بی‌کنشی به تعبیر نیچه، نا - کنش‌گری نیست، بل به معنای به - عمل - در نیامده است، یعنی امری محسوس در خود و انکشاف‌نشده. انسان کینه‌توز بلد نیست و نمی‌خواهد دوست بدارد، او می‌خواهد دوستش بدازند، نوازشش کنند، سیرایش کنند، او بیش از حد پُرتوقع است، و طبق سخن صریح دلوژ:

انسان کینه‌توز، انسان بهره و سود است. گذشته از این کینه‌توزی نمی‌توانست در جهان جا بیفتد مگر با چیره‌ساختن سود، با تبدیل کردن سود نه فقط به یک میل و یک اندیشه، بلکه به نظام اقتصادی، اجتماعی، الهیاتی، نظامی کامل، سازوکاری الهی. برتافتن سود، این است جایگاه الهیاتی و یگانه جایگاه بر ضد روح.^۱

در قفله فوق دلوژ با نیچه، کینه‌توزی را در محتوای فرهنگی به مثابه ویژگی نظام سیاسی، اقتصادی و الهیاتی دوره مدرن به تصویر می‌کشد. اما در مفهوم کلی انسان کینه‌توز، برده سود و بهره است، در جست‌وجوی سیراب کردن ناگامی‌ها و خلاهایش از طریق غارت و تاراج، با وضع مالیات هفده‌پاو و... ۳. انتساب تقصیرها، توزیع مسئولیت‌ها، متهم‌سازی دائم. برای انسان کینه‌خواه، همواره دیگری مقصر و مسئول وجود دارد و در یک قاعده بنیادین همواره مدعی

۱. دلوژ، ژیل، نیچه و فلسفه، ترجمه، عادل مشایخی، ص ۳۰۶.
۲. دلوژ، ژیل، همان، ص ۲۰۷-۲۰۸.

است: تو شروری، پس من خویم، من خویم، پس تو شروری.^۱ و به شکل مانوس‌تر، یعنی تو هزاره‌ای، تو شرّی، پس من خویم، تو کافری و بری از ایمان، تو هزاره‌ای، حیوان، خر، بارکش و جوالی، تو در اهریمن زندگی می‌کنی، تو سرکشی و صغیان‌گر، پس مطلقاً باید محو کردی، این بازنمایی و سیمای کلّ تاریخ ماست و پیروزی انسان کینه‌خواه و خوارکننده و تحقیرکننده انسان. بنابراین، دوستی و رهایی از کین، واکنش مقابل گذشته نیست، بل کنشی است معطوف به آینده، دوستی، نمی‌تواند پاسخ سیاسی به گذشته باشد، بل انتخاب یک موضعی فرهنگی و اکزیستانسیال را به منزله دخالت عیان در فرآیند تاریخ وارد جهان زندگی انسان می‌نماید. بر این اساس، مزاری با طرح دوستی، بحران تاریخی را نه یک بحران سیاسی، بلکه در ژرفا یک بحران فرهنگی و انسانی می‌بیند. دوستی نه هنجار است و نه قانون، و نه در کسوت قانون و هنجار تحقق‌پذیر می‌شود. دوستی حتی از اخلاق نیز فراتر می‌رود و شأن و امکان وجودی انسان را مشکوفاً می‌سازد. دوستی اصیل‌ترین نسبت انسان با انسان و نسبت با وجود است. بدین ترتیب، این عبور، رهایی ذات انسان از کین را چنان‌که الفناح وجودی در مرتبه هستی انسان عیان می‌نماید. رهایی از کین، راه تفکر را هموار می‌کند و انسانی که از کین نرسیده هرگز قادر به رهایی و تفکر نخواهد بود. در این جا به نقطه‌ای می‌رسیم که آشکارا معلوم می‌گردد شورش منطقی علیه سیاستی که محمول‌های کاذب را به خودش می‌چسباند، در هیئت رستن از کین تجلی می‌نماید. ما به میانه‌ی دوستی با حقیقتی مواجه می‌شویم که خواست قربانیان را از صرف مسئله حیطی عبور می‌دهد. قربانیان افشار و هر قربانی در تاریخ تنها حقوق‌شان را نمی‌طلبند، خواست بنیادین قربانیان، نجات آدمی از بند زنجیرهای است که دست و پای جسم و عقل او را

۱. همان، ص ۲۰۸-۲۰۹.

آزاده ساخته، در خدمه بهره‌کشی و قدرت‌طلبی مدام او را مثله نموده و از خون او تغذیه کرده است. خواست اصیل قربانیان آزادی و عدالت است نه کین‌خواهی و انتقام. خواست آنها دوستی و برابری است. شکوفایی و ظهور امکان‌های آدمی تنها معنا و غایت رنج آنها می‌باشد. محتوای اندوهناک حیات آنان کنش‌گری است برای ظهور عقل و خرد و پایان‌دادن به تپاهی و تاریکی و استبداد.

عدالت و آزادی

در این جا عدالت و آزادی را به منزله محتوای جوهری و مقومات ذاتی فرهنگ مورد بحث قرار می‌دهیم. بنابراین، ماهیت سیاست رهایی که از بطن جنبش عدالت‌خواهی آغاز گردید، در حقیقت قسمی جنبش فرهنگی و به یک معنا بعثت وجودمندان‌های است که تجربه‌اش را در جهان انضمامی و درد و رنج‌ها پیش می‌برد. یعنی اگر برای فرهنگ ذاتاً نوعی قانون و نظم درونی در نظر بگیریم، این نظم درونی در جنبش ژنریک مقاومت به بیان در آمده است. در ظاهر چنین به نظر می‌آید که می‌توان عدالت را در قالب هنجارها و قوانین تحقق داد؛ اما آزادی را نه این تا حدودی درست است، به خصوص زمانی که از یک قانون عادلانه سخن می‌گوییم. اما با این درک، ما منحصرأ به حیطه حقوق می‌لغزیم و عدالت تنها مضمون حقوقی و نوزیدی می‌گیرد. یعنی عدالت در هیئت قسمی محدودیت مشروع و قانونی برای زندگی تجسد می‌یابد. در بطن این استنتاج، چیزی دیگری قابل دید است که نقطه شروعی جدید به ما می‌دهد. به عبارت دیگر، مسأله این است که از طریق هر نظم و محدودیتی، آدمی می‌خواهد بستری برای فرآیند حیات‌اش فراهم آورد. محدودیت، در حقیقت ناگزیری حیات است. پس مسأله اصلی ایجاد بستر مطلوب برای زندگی است. اکنون این پرسش خلق می‌شود که مطلوب‌ترین وضعیت کدام وضعیت است؟ مطلوب‌ترین وضعیت را باید تنها در

قیاس با امر مطلوب و حقیقی سنجید. امر حقیقی در این جا چه می‌تواند باشد؟ امر حقیقی چیزی نیست جز وجود آدمی و ظهور امکان‌هایش. به تعبیر روشن‌تر، نزدیک - شدن به حقیقت. بر این اساس، مسئله اصلی در بنیاد عدالت این است که از طریق آن مطلوب‌ترین وضعیت برای ظهور امکان‌ها به وجود آید. در این صورت، عدالت در اصل یک وضعیت و نوعی فرآیند خواهد بود. این جا به نقطه‌ای می‌رسیم که عدالت با آزادی گره می‌خورد. آزادی چیزی نیست جز: رهایی از هر قید و بندی که مانع شکوفایی امکان‌های ذاتی انسان در قریب حقیقت گردد. به این دلیل، تا وقتی شکوفایی و شدن انسان نزدیک حقیقت چنان خواست وجودی بروز نیابد، نیاز به آزادی نیز بیدار نمی‌شود. تا این نیاز بیدار نگردد، هیچ امری حقیقی و جدی رخ نمی‌دهد. به این جهت، می‌توان عدالت را نام دیگر آزادی دانست. عدالت به معنای فرآیند را می‌تواند در تفکر بدیو دنبال کرد. برای بدیو عدالت به عنوان رویت حقیقت، شرط ظهور سیاست است، البته سیاست در مقام زمینه عادلانه برای تفکر. به این دلیل، بدیو موضوع را در قالب یک پرسش آغاز می‌نماید. پرسش بدیو این است:

آیا می‌توان از سیاستی عادلانه سخن گفت؟ یا سیاستی که نسبت به تفکر به عدالت رفتار کند؟^۱

با این پرسش، سیاست هیچ رابطه‌ای با دولت، مدیریت و قدرت ندارد. بل یک رویت حقیقت است که از مسیر تفکر پیروده می‌شود. از این نظر، سیاست یک وضعیت سیال و تدریجی است که خود را به روی تفکر می‌گشاید. پس تفکر مشروط به سیاست می‌شود، و سیاست مشروط به تفکر. این مشروطیت دو جانبه، رویت حقیقت را چنان زیست دو طرف در درون دیگری، آشکار می‌سازد. زیست

۱. بدیو، آلن، فلسفه، سیاست، هنر، عشق، پیشین، ص ۳۶۵.

تفکر و سیاست در درون و از طریق هم‌دیگر، ممکن است همان معنای عدالت سیاست باشد. شاید به همین جهت بدیو عدالت را همزمان متعلق فلسفه و سیاست می‌داند:

عدالت کلمه متعلق به فلسفه است. و یا عدالت موقوف به شرط ابرسیاسی است.^۱

عدالت در این‌جا چوتان مخرج مشترک میان فلسفه و سیاست ظاهر می‌شود. و به لطف تلاقی در این نقطه، هر کدام شرایط شکوفایی هم‌دیگر را فراهم می‌آورند. در نهایت، فلسفه، عدالت و سیاست، هر یک دیگری را از درونش عبور می‌دهد و به تحقق می‌رساند. این رابطه متداخل بدان معناست که هر کدام از سیاست، فلسفه و عدالت بدل به نظم درونی دیگری می‌گردد. وضعیت حقیقی و عادلانه با تفکر، به میانجی تحقق این رابطه ظهور می‌یابد. نسبت انسان و حقیقت نیز، در بطن همین رابطه سیال و متداخل عیان می‌شود. این شرایط به نظر بدیو هیچ رابطه‌ای با دولت ندارد؛ چرا که دولت هیچ پیوندی با عدالت ندارد، و به یک معنا فاقد رابطه با تفکر و سیاست:

زیرا دولت فاقد سیمای سوزه محور و اصلی موضوعی است. دولت فی‌نفسه نسبت به وجود هر نوع سیاسی که متعرض خفایا گردد، موضع بی‌اعتنا یا خصمانه دارد.^۲

به تعبیر رادیکال‌تر:

دولت در هستی‌اش به عدالت بی‌اعتنا است.^۳

چرا چنین است؟ به این سبب که دولت در هستی‌اش هیچ رابطه‌ای با حقیقت نمی‌تواند داشته باشد. دولت در نهایت حامل و حافظ نظم

۱. همان، ص ۲۶۵.

۲. همان، ص ۲۶۹.

۳. همان، ص ۲۶۹.

اجتماعی ایستا و عقیم است، امری که بدیو آن را وضعیت دایره‌المعارفی نام می‌نهد. اما رخداد حقیقت در غیاب هر نوع نظم اجتماعی پدید می‌آید.^۱ یکی از عناصر ناممکنی سیاست و عدالت ذیل وضعیت بر ساخته دولت، این است که دولت سوزه را از میان برمی‌دارد. سوزه با تصدیق رخداد، روال جاری وضعیت را متوقف نموده و بنیان اصلی و محافظه کارانه دولت را واژگون می‌سازد؛ زیرا همواره در سوزگی و نه در جماعت است که فرمان ایست (l'arrêt) برابری خواهانه‌ای که در روال معمول سیاست محافظه کارانه وقفه می‌افکند و آن را واژگون می‌گرداند، به صدای بلند بر زبان جاری می‌شود.

بنابراین، سوزگی به مثابه امکانی خارج و بیگانه با دولت، شرط دیگری برای رویه حقیقت فراهم می‌آورد؛ فرمان ایست برابری طلبانه، سوزه توسط نوعی برابری وقفه می‌افکند. این توقف بنیادین به معنای تحقق امری سیاسی درخور تفکر می‌باشد. یعنی برابری شرط انضمامی رابطه متداخل که در بالا گفتیم، نام می‌گیرد. اما این برابری ذاتاً چیست که به تحقق امر سیاسی منجر می‌شود؟ بدیو ذات برابری را انسایت ژنریک و بدون محمول می‌داند:

این جهت‌گیری سیاسی از مردمانی که درگیرشان می‌شوند، چیزی نمی‌خواهند مگر انسایت عاری از هرگونه محمول‌شان (generic) را. در اصول عملی این جهت‌گیری‌های سیاسی، منافع جزئی یا خاص، محلی از اعراب ندارد، آنها توانایی جمعی را (the collective) را باز می‌نمایاند که عاملان خاص خود را به آکدترین معنای برابری ارجاع می‌دهد.

۱. همان، ص ۲۷۰.

۲. همان، ص ۲۷۴.

۳. همان، ص ۲۶۶.

برابری ژنریک و عاری از محمول بدین معناست که یک فاعل سیاسی تنها ذیل نشان قابلیت مشخصه انسانی‌اش بازنمایی و تصدیق گردد. به عبارت دیگر، سیاست تنها در صورتی از محمول‌های کادش مفصل و کنده می‌شود که تنها بر انسایت محض و برهه تکیه کند. این پوست‌اندازی و عریانی، جوهر سیاست رهایی را منکشف می‌سازد. در این صورت، آزادی پیوند ذاتی با سیاست پیدا می‌کند، زیرا مسیر تفکر را به منزله اصلی‌ترین امکان هموار می‌نماید. تفکر راه‌اش را در برابری یعنی در انسایت ژنریک می‌جوید. کرامت انسان، یعنی کار رفتن عارضه‌های دروغین و سکناگزیدن در شأن ذاتی، یعنی رهایی از کین. دوستی نیز معنای جز آنس با ذات خود و آغازیدن از منع امکان‌های آدمی، نخواهد داشت. از این‌رو، مقاومت در مقابل یک وضعیت، در حقیقت ایستادگی انسایت ژنریک در برابر محمول‌های آن می‌باشد. اما از حیث ایجابی، مقاومت برای حقیقت و تفکر است. پس جهت‌گیری خاص سیاسی با لحاظ قابلیت مشخصه انسانی است که می‌تواند وضعیت برابر و برهه از محمول‌های چون پشون، هزاره، ازبک و تاجیک را ممکن سازد. بنابراین، کرامت انسان، دوستی و رهایی از کین، عدالت و آزادی در واقع مسیرهای متعددی است که به نیروی ذات انسانی منتهی می‌شود. به همین جهت بدیو می‌گوید:

اما آن قابلیت که مشخصه انسانی است، قابلیت تفکر است، و تفکر آن چیزی است که به واسطه آن حقیقت حیوان موسوم به بشر تسخیر می‌کند و در می‌نورد.^۱

و از جانب متفاوت:

یک جهت‌گیری خاص سیاسی به شرطی اشاره به حقیقت می‌کند که استوار بر این اصل برابری طلبانه باشد که

۱. همان، ص ۲۶۶.

همگان قابلیت یا ظرفیت تشخیص عدالت و خیر را دارند.^۱

در نتیجه، منطق سیاست رهایی، در سوبه‌ای سلی‌اش مبارزه علیه محمول‌های انسایت نام می‌گیرد، و در سوبه‌ای ایجابی‌اش توطئه در شأن ذاتی و قرار گرفتن در معرض درخشش حقیقت. کنش حقیقی برخاسته از بخواست عقل نیز در صورتی امکان‌پذیر می‌باشد که آدمی سلوک محمول‌زدایی‌اش را سمت حقیقت ببیماید. اگر از بُعد فرهنگی، به قضیه نگاه کنیم، فرهنگ تنها از خلال عبور آدمی از هر محمولی به‌جز انسایت محض، ماهیت‌اش ساخته می‌شود. این عبور به یک معنا ظهور و پدیدارشدن متوالی کنش‌های برخاسته از ماهیت ناب انسان می‌باشد. سیاستی عاری از محمول، در اصل به فرهنگی فارغ از محمول دلالت می‌نماید. ماهیت فرهنگ را به نحو متفاوت می‌توان در نتیجه نیز نشان داد. نتیجه فرهنگ را واجد دو معنای متمایز و در عین حال به‌هم پیوسته می‌بیند. او می‌کوشد با چنگ انداختن به خشنونی نهفته در ذات فرهنگ، راه کنش‌گری معطوف به آینده را بگشاید. مسئله نتیجه دقیقاً این است که چگونه می‌توان از وضعیت موجود فراتر رفت. نتیجه در سه مرحله از فرهنگ سخن می‌گوید:

مرحله پیشاتاریخی، مرحله پساتاریخی و فرهنگ از دیدگاه تاریخی.

نتیجه فرهنگ را در مرحله پیشاتاریخی قسمی کنش‌گری نوعی انسان می‌داند.^۲ فرهنگ ذاتاً بر تربیت کردن دلالت دارد. یعنی تربیت و شکل‌دادن به افراد، نظم درونی فرهنگ می‌باشد. اما این نظم درونی، در درون، نیروی ضد خودش را پرورش می‌دهد. این تضاد، دو حیث فرهنگ را تمایز می‌دهد که قانون درون‌ماندگار فرهنگ را بازنمایی می‌نماید. یعنی یک بعد فرهنگ همان تربیت است که ضرورتاً از غل و زنجیر و شکنجه جدایی‌ناپذیر است. آن‌چه در میان یک قوم و نژاد

۱. همان، ص ۲۶۷.

۲. دلوز، ژیل، پیشین، ص ۲۳۰.

یافت می‌شود شکل واکنش‌گری و به تعبیر نیچه اخلاقیست آداب و رسوم است که خیلی احقانه، مضحک و کوتاه‌نظرانه است. وجه دوم را می‌توان در اصل اطاعت از قانون پی گرفت. اطاعت از قانون هرچند از نوعی تربیت و شکل‌دادن انفاک‌ناپذیر است؛ اما غایت آن تربیت و آماده ساختن آدمی برای کنش می‌باشد. همین آماده‌سازی خصلت نوعی و پیشاتاریخی فرهنگ محسوب می‌شود. به عبارت روشن‌تر: تربیت کردن انسان به معنای شکل‌دادن به او به شیوه‌ای است که او بتواند نیروهای واکنش‌گر خود را به عمل آورد. کنش‌گری فرهنگ در اصل بر نیروهای واکنش‌گر اعمال می‌شود و آنها عاداتی می‌ساخته و الگوهای را بر ایشان تحمیل می‌کند تا آنها را برای به‌عمل‌درآمدن آماده کند.^۱

نیچه نفی و کسر عنصر تربیت را از فرهنگ ناممکن می‌داند. بر این اساس، او سعی می‌نماید تربیت را به جهتی ببرد که کنش را درون آن ضرورت ذاتی دهد. اما چگونه تربیت که ظهور نیرومندش را در واکنش‌گری و نهایتاً انفعال بروز می‌دهد، به واکنش مجال می‌دهد؟ واکنش به نظر منطقاً یا حافظه پیوند دارد؛ حافظه ردیابها. جای که محل زایش کین است. یعنی در واکنش نوعی آگاهی به گذشته زیست می‌نماید. تربیت، ذاتاً یک ساختار ثابت و متصلب به بار می‌آورد که نهایتاً محصول آن انفعال و رخوت و واکنش‌گری است. پس تحت چه شرایطی کنش در بطن تربیت ممکن می‌شود و چگونه تربیت خود به عامل تحریک و حدوث کنش بدل می‌شود؟ نیچه خود چنین پاسخ می‌دهد:

اما هدف اصلی فرهنگ تقویت آگاهی است. این آگاهی را که بر اساس سرشت‌ناپذیر تحریک‌ها تعریف می‌شود،

۱. همان، ص ۲۳۱

این آگاهی که خود متکی بر قوه فراموشی است، باید سازگاری و استحکامی بخشد که به خودی خود فاقد آن است. فرهنگ آگاهی را به قوه جدیدی مجهز می‌کند که به‌ظاهر با قوه فراموشی در تضاد است: حافظه. اما این حافظه، حافظه ردیابها نیست. این حافظه اصیل نه (چون حافظه ردیابها) تابع گذشته، بلکه تابع آینده است. نه حافظه حساسیت، بلکه حافظه خواست است.^۲

معلوم می‌گردد که نیچه این‌جا به میانجی هسته تفکرش یعنی خواست/اراده، تربیت و حافظه را به محرک کنش بدل می‌سازد. ما در حقیقت، در حافظه پیمان می‌بندیم؛ اما نه پیمان گذشته، بل پیمانی که باید در آینده به جا آورده شود. پیمان یا وفاداری به آینده خود کنش‌ست که ما را از خلال تربیت به سمت آینده پرتاب می‌نماید.^۳ به همین سبب، هدف فرهنگ مدرسان به انسانی است که از دام گذشته می‌رستد و به پیمودن آینده بر می‌خیزد، او آینده را در اختیار دارد، زیرا آینده، تنها ظرف کنش است، کنش انسان آزاد و توانمند. انسانی که کنش‌گر است، در او همه‌چیز به شکوفایی می‌آید و به عمل می‌رسد، حتی واکنش‌هایش به عمل آورده می‌شود.^۴

نیچه تربیت را خشونت ذاتی و پیشاتاریخی فرهنگ می‌داند. در زبان نیچه مفهوم پیشاتاریخی واجد دلالت زمانی نیست، هرچند در ظاهر چنین می‌نماید. این مفهوم در اصل به ماهیت و خواست درونی فرهنگ ارجاع دارد. یعنی طبیعت فرهنگ ابزاری خشن به نام تربیت را بکار می‌بندد تا انسان آزاد و توانمند به بار آورد.^۵ مسئولیت

۱. همان، ص ۲۳۱
۲. همان، ص ۲۳۲
۳. همان، ص ۲۳۲
۴. همان، ص ۲۳۳

فرهنگ پدیدآوردن زمینه‌ای برای تولد انسان جدید است، از طریق رنج و ایجاد زخم و اعمال خشونت ذاتی‌اش. فرهنگ از نگاه پساناریخی، به محصول و برآیند فرهنگ از دید پیشاتاریخی / ذاتی اشاره دارد: انسانی آزاد و کنش‌گر. این ضرورت، در اصل عدالت فرهنگ را بازنمایی می‌کند. عدالت در معنای نیچه‌ای زمانی عینیت می‌یابد که کنش‌گری نوعی ممکن گردد. عدالت همان کنش‌گری نوعی است، امری که با واکنش‌گری و کین‌توزی ممتنع می‌شود. در مرحله فرهنگ از دید تاریخی، نیچه به زوال و ویرانی کنش‌گری نوعی انسان در تاریخ فرهنگ اروپایی می‌پردازد. هرچند این نگاه نقادانه او تقریباً در همه‌جا به‌خصوص تاریخ ما صادق می‌باشد. تاریخ به نظر او، طبیعت فرهنگ را قلب نموده و به تباهی کشانیده است. تاریخ به جای کنش‌گری نوعی نژادها، اقوام و طبقات و کلیساهای را به ما عرضه کرده است. تحت چنین شرایطی، انسان بدل می‌شود به رعم، حیوان گل‌دزی، موجود رام بیمارناک حقیر. خشونت فرهنگ - که باید به سمت تحقق کنش‌گری سوق یابد - به تصاحب در می‌آید و از بطن آن جز انسانی اهلی، منفعل و واکنش‌گر بیرون نمی‌زند. به سخن روشن‌تر:

تاریخ به جای عدالت و فرآیند خود - ویرانگری‌اش، جوامعی را به ما عرضه می‌کند که نمی‌خواهند زوال یابند و هیچ چیز برتر از قوانین خود تخیل نمی‌کنند. کدام دولت به بند زرنشت گوش خواهد سپرد: بگذار سرنگون شوی؟^۱

نیچه زوال فرهنگ و کنش‌گری می‌داند. وقتی بدیو رویه حقیقت

۱. همان، ص ۲۳۴
۲. همان، ص ۲۳۸
۳. همان، ص ۲۳۸-۲۴۰

را خارج از دولت جست‌وجو می‌نماید، این سخن بدیو را می‌توان به عقب برد و در تفکر نیچه به شکل متفاوت ترجمانی کرد. نقطه مشترک در هر دو فیلسوف این است که آزادی، عدالت و کنش، و به معنای کلی حقیقت، امری است که باید آن را ورای نظم و نظام اجتماعی طلبید.

مقاومت سه‌ساله غرب کابل و فاجعه دردناک افشار را همگی ما به یاد داریم. افشار را به دو نحو می‌توانیم به یاد بیاوریم: یکی صرف به عنوان یک فاجعه دردناک، دوم به عنوان مشق عدالت‌خواهی و آزادی. افشار هرچند یک حادثه اندوه‌بار بوده اما در این حد خلاصه نمی‌شود. افشار مقاومت است نه دفاع. امری دفاعانه از محض واکنش مقابل قدرت سرکوب‌گر فرا نمی‌رود. دفاع به یک لحظه مربوط می‌شود، لحظه دفاع از خود. ماهیت دفاع را شرایط لحظه تعیین می‌کند. مقاومت فراتر از دفاع می‌رود و در آن یک خواست تاریخی - عقلانی احیا می‌شود، خواست عبور از گذشته و رفتن به آینده. بنابراین، محتوای مقاومت را منطق ساختن و سکان‌گردیدن تشکیل می‌دهد. ما در افشار قربانی دادیم تا مسیر آینده را واهی و آسان نبیم. مقاومت افشار، تصدیق این حقیقت بود که مسیر آزادی و عدالت را باید دشوار بپیمود. عاملان افشار فقط انسان کشتند. واکنش آنها در برابر خواست رادیکال رهایی و مقاومت چیزی نبود جز ویران کردن، سوزاندن، جنایت کردن و قتل و کشتار. هم از این رو آنها این قساوت را به هم تبریک گفتند. عملکرد آنها پدیدآوردن صرف شر و قساوت / شر به زبان آرنتم عمق و محتوا ندارد. شر تنها حاکی از غیاب تفکر و خرد است و نمی‌توان به آن فکر کرد. تنها وجود و خیر سزاوار نامتناهی اندیشیدن و تذکر می‌باشد. جنایت وقتی رخ می‌دهد که آدمی مسخ می‌شود و عقل و خرد به یغما می‌رود. برای آنها افشار صرف جنبه سلبی دارد، نفی کردن و از میان برداشتن و پایان دادن. اما افشار صرفاً جنایت نیست، بلکه قیام، کردن

است. محتوای اصل آن قربانی کردن و مقاومت به خواست خود است و تصدیق به این که راه آزادی و عدالت و نجات انسان قربانی می‌طلبد. برای ما افشار وجه ایجابی دارد و محض دفاع کردن نیست، بلکه ایجاد و اثبات است، ما افشار را اثبات نمودیم تا راه آزادی و عدالت را دشوار معرفی نماییم. افشار در حقیقت آذان و اقامه خونین برای به‌جا آوردن نماز عدالت و آزادی است، ما در افشار وضو ساختیم تا نماز عدالت و حقیقت اقامه نماییم. برای ما افشار آغاز است نه پایان، و از این‌رو، همواره حاضر است. افشار یک پیمان وجودی است به این که راه آزادی و عدالت را دشوار ببیناییم، زیرا راه عدالت و آزادی دشوار پیوده می‌شود. آینده برای ما حکم بسط افشار را دارد، یعنی بسط و وفاداری به مقاومت رادیکال. محتوای افشار، ماندن و مقاومت برای آزادی و خواست عقل و خرد است. افشار تصمیم آزادی و عدالت و ظهور منطق رادیکال سیاست‌رهایابی است. تصمیم برای گشودن فضای تفکر و راه آزادی. افشار جیغ تولد عقل است تا به دنیای جدید دشوار گام گذارد. منطق سیاست‌رهایابی دشوار نوشته می‌شود. افشار ایمان آوردن به یک دشواری است، دشواری انسان‌بودن. شهسوار آزادی در افشار سوار بر اژاکه عقل، روانه کوهستان می‌شود تا قربانی‌اش را در پیشگاه خدای آزادی و انسانیت تقدیم نماید. در افشار ابراهیم آزادی و عدالت نه یک فرزند که تمامی فرزندانش را به قربانی می‌برد. او به ندای حقیقت لبیک می‌گوید. در افشار انسان یا به سوی قربانگاه می‌رود و یا از انسانیتش دست می‌شوید. از افشار نمی‌توان به تلخی یاد کرد، افشار واقعه تابناک ایستادگی و پایداری است که شیرینی و زیبایی راه آینده را نشان می‌دهد. افشار زیبایی شکوهمند لحظه‌های در کنارهم ماندن و مراقبت از هم‌دیگر را به تصویر می‌کشد، در کنارهم ماندن رهبر و مردم افشار اوج تجربه والای دوستی است. افشار نقطه درخشش و طلوع پرفروغ آزادی و عدالت است. افشار

نقطه توانستن برای قربانی دادن می‌باشد. توانستن برای تصمیم گرفتن برای قدم نهادن در مسیر حقیقت. اما نباید فراموش کرد که افشار بزرگ‌ترین و سنگین‌ترین مسئولیت تاریخی - وجودی را بر دوش ما گذاشته است. از این‌رو، فراموش کردن و تلاش نکردن در امتداد محتوای افشار و مقاومت سه‌ساله غرب کابل، خیانت آشکار به رخداد عدالت و آزادی به شمار می‌آید. در این جا باید به نهایی‌ترین دلالت و محتوای این جنبش بپردازیم: اندیشه و تفکر.

تفکر و اندیشیدن

آرنت با توجه به محاکمه آیشمان به این اندیشه دست می‌یابد که نفس وقوع شر، حکایت از غیاب تفکر دارد. معنای دیگری قضیه این است که غیاب تفکر با وقوع شر تلازم دارد. از طرفی، میان تفکر و شر قسمی تضاد به غایت رادیکال نیز وجود دارد. بنابراین، ما با یک تلازم متضاد روبرو می‌شویم، که خود را چوتان موضوع و متعلق اندیشه ضرورت می‌بخشد. چنین نسبت متضاد و منفی شرایط و دگردیسی‌های تاریخی را به نحو عمیق‌تری قابل تأمل می‌سازد. لازمه کلی‌تر و مطلق این رابطه منفی را چنین باید توضیح داد که رجوع تفکر به گذشته الزام آن را بی‌واسطه روی ترک‌ها و گسست‌ها می‌برد. و این تنها شکل بنیادین اندیشه در باب گذشته خواهد بود. اما اگر فکر کردن به حفره‌ها و شکاف‌ها یگانه شکل اصل بروز آن نسبت به گذشته باشد، یقیناً انتخاب کش‌گری و تکون یک تجربه انضمامی، نیز قادر می‌شود تاریخ را به نحو متفاوت وارد عرصه تفکر سازد. یعنی همان اندازه که تفکر گسست‌های تاریخی را رؤیت‌پذیر می‌نماید، یک جنبش، نیز می‌تواند چنین پرتوی را بیافریند و خلاها را به موضوع اندیشه بدل سازد.

باری بیداری تفکر در بطن نوعی تجربه انضمامی، حیث لطیف‌اش را صرفاً در گذشته آشکار نمی‌سازد، بل هویت درونی این

الضات عرصه آینده را نیز به قلمرو اصل و زیست‌گاه حقیقی‌اش معرفی می‌نماید. مقاومت غرب کابل یک چنین تجربه‌ای است. تجربه‌ای که شر را در سیمای محمول‌های کاذب شناسایی می‌کند، و حضور سلطه محمول‌ها را نماد اصلی بی‌خردی تشخیص می‌دهد. این‌رو، مقاومت غرب کابل، از خلال آفرینش تضاد با محمول‌های که جوهر فرآیند تاریخ را ساختار بخشیده، ذاتاً حامل بنیادین خواست عقل می‌باشد. بنابراین، شر در هیئت پدیدار نیرومند و دهشت‌انگیز محمول‌ها زمانی واقعیت می‌یابد که عقل و خرد به خواب رود. واضح است که مقصود از شر در این جا معنای سیاسی و اجتماعی آن مورد نظر است نه مضمون الهیاتی آن. تاریخ معاصر، ظهورات گوناگون شر و به همین دلیل غیاب تفکر را نشان می‌دهد. از سوی، نباید گمان برد که ظهور تفکر به معنای ناپدیدشدن مطلق شر می‌باشد. شر همواره لازمه حیات انسان بوده و هست. از قضا، همین جدال بی‌پایان خیر و شر است که بویابی زندگی آدمی را معنا می‌دهد. شر همواره نقطه جدال را مشخص می‌سازد. و نجات آدمی از خلال همین جدال ناشناخته به فرجام می‌رسد. نامتناهی این جدال به معنای آن است که شر هرگز به‌طور مطلق نفی نمی‌شود. این یعنی این که انسان به هیچ وجه، به نحو تام به خیر / حقیقت دست نمی‌یابد. تنها راهی که فراوی انسان گشوده می‌شود، نزدیک - شدن به حقیقت است. شدن در نزد حقیقت، هم‌زمان آفاقی و انفسی، نظری و عملی است. اندیشه، در حیث التفاتی‌اش با تاریخ در هیئت آزادی و عملی ظهور می‌کند، آزادشدن از واکنش‌ها و تعینات که تاریخ فعلیت داده است. در اصل، اندیشه هیچ متعلق ثابتی ندارد، هرچند در هر شرایطی تاریخی راجع به متعلق خاص فکر می‌کند. این شرایط تاریخی است که متعلق خاصی اندیشه را تعیین می‌کند. به یک معنا می‌شود گفت فراز و فرود حالت‌های تاریخی، در حقیقت درخشش و کسوف خرد است. اما آیا این شرایط تاریخی است که باعث بروز فکر می‌شود؟ یعنی اندیشه تا

مطلق نباشد، هرگز بیدار نمی‌شود؟ اندیشه به مقتضای طبیعت حیات زمان‌مند، همواره خود را نه با متعلقات یکسان، بلکه با بحران‌ها و گسست‌های که فراوری انسان گشوده می‌شود، ظهور می‌دهد. این رویدادها تنها تجلی بحران‌های اجتماعی نیست، بلکه بحران وجودی است، و بحران‌های سیاسی و اجتماعی تنها نشانه‌های انضمامی آن محسوب می‌گردد. اندیشه در یک مقوله و مفهوم خاص خانه نمی‌کند تا از خود به آن معنای بدهد. اندیشه آن چیزی نیست که در یک کردار خاص سکن گزیند و از خود به آن معنایی ببخشد. به همین سبب، نمی‌توان سرشت خرد را تنها با موضوعات و مقولاتی که زمان در برابر تفکر می‌نهد، معین کرد؛ چرا که در این صورت، خطر جدی که تفکر را تهدید می‌نماید، نوعی عادت‌زدگی و استحاله در واقعیت‌ها و عارضه‌های وضعیت حاضر می‌باشد. اندیشه به ما اجازه می‌دهد تا از این شیوه عمل کردن یا عکس‌العمل نشان دادن کناره گیریم، آن را به‌عنوان ابژه اندیشه به خود بنمایانیم و به واسطه‌ی معنا، شرایط و اهدافش آن (کنش یا واکنش) را به پرسش بگیریم. نسبت به کنش و فعلیتی که انجامش می‌دهیم، تفکر از یک حیث، سیر رهاشدن از واکنش و رسیدن به کنش می‌باشد. اندیشه آزادی ست، حرکتی که به کمک آن از واکنش‌مان جدا می‌شویم، آن را به مثابه ابژه‌ای در برابرمان می‌نهمیم و به عنوان یک مسأله در آن تأمل می‌کنیم. تفکر در هیئت رهاشدن از محمول‌های خود و محمول‌های تفکر، فقط نسبت به تقرّب انسان به حقیقت عمق می‌یابد، چه حقیقی سیاسی و زمانی، و چه حقیقتی استعلائی و لزماً، تفکر اندیشیدن به گذشته و آینده است، و در کلّ اندیشیدن به هستی و جهان آدمی. هستی آدمی هرچند امر فرازمان و همواره حاضر است، اما عارضه‌های متناهی آن از قلمرو زمان و مکان عبور می‌نماید. مبتنی بر این، مقاومت غرب کابل، امکان اندیشیدن به گذشته و آینده را فراهم

ساخت. این مقاومت، منطق تاریخ و محمول‌های خاص آن را شجاعانه به پرسش کشید. این که مزاری همگان را به یک زندگی برادروار دعوت می‌نماید، محتوای ژنریک تلاش‌های او را در بطن تجربه تاریخی معاصر می‌کند. ضرورتاً در دل هر نوع فرآیند ژنریک و آزاده، خواست خودآیین عقلی زیست می‌نماید. به همین سبب، مزاری با طرح دوستی، برابری، عدالت و آزادی یک جنبش رادیکال و ژنریک را آغاز نمود. تمام تلاش در این نوشته معطوف به این مقصد پیش رفت - هرچند به اجمال - که نشان دهد منطق سیاست رهایی‌بخش در تقابل منطقی با سیاست محمولی قرار می‌گیرد. سیاست محمولی، حضور شر و غیاب تفکر، برابری و آزادی را رقم می‌زند. کشش‌گری اصلی که در ذات خود حامل خواست عقل می‌باشد، از جهت تاریخی و اجتماعی تنها در بطن سیاستی ممکن می‌شود که از محمول‌های کاذب رها می‌شود.

منابع:

۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۲. کانت، ایمانوئل، منجش خرد ناب، ترجمه: میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۷، سوم.
۳. هانوار، پتر، سیاست رادیکال و اراده سیاسی، ترجمه صالح نجفی، منبع: Peter Hallward, Radical Politics and political Will, in Radical Politics Today, May 2009.

به نقل از: www.thesis11.com

۴. بدیو، آئن، فلسفه، سیاست، هنر، عشق، گزینش و ترجمه، مرادفرهادپور، صالح نجفی و...، تهران، فرهنگ صبا، ۱۳۸۸.
۵. هایدگر، مارتین، چه باشد آنچه خوانندش تفکر، ترجمه سیاوش

۶. جمادی، تهران، فتنوس، ۱۳۸۸.
۷. مجموعه سخنرانی‌های رهبر شهید، احیای هویت، قم، انتشارات سراج، ۱۳۷۳.
۸. امیر عبدالرحمن، تاج‌التواریخ، به نقل از: دای فولادی، افغانستان: قلمرو استبداد، کابل، ۱۳۷۷.
۹. نیچه، فریدریش، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه، ۱۳۸۵، بیست و پنجم.
۱۰. دلوز، ژیل، نیچه و فلسفه، ترجمه: عادل مشایخی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۱، دوم.
۱۱. شهید مبلغ، اسماعیل، دین تریاک نیست، ارگان نشراتی سید جمال‌الدین حسینی، ۱۳۳۳.
۱۲. ژیرک، اسلاوی، گزیده مقالات، نظریه، سیاست، دین، گزینش و ویرایش، مرادفرهادپور، مازیاراسلامی، امیدمهرگان، تهران، گام نو، ۱۳۸۹، دوم.
۱۳. هانا آرت، توتالیتاریسم، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، ثالث، ۱۳۸۸.
۱۴. دوره آثار افلاطون، جمهوری، ج ۲، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۳.
۱۵. ژیل دلوز، میانجی‌ها، ترجمه، پویا رفویی، تهران، رشد آموزش، ۱۳۹۰.

نگاهی به مقاومت غرب کابل به مثابه رخداد حقیقت

- مجید محمدی

بنیاد اندیشه‌مستری جمعیت شناسی

من از خدا خواسته‌ام که خونم در میان شما مردم بریزد.
(شهید مزاری)

در این نوشتار تلاش شده است که خصلت‌های رخدادگون مقاومت غرب کابل از دل آن وضعیت بیرون کشیده شده و قابل تفکر شود. به جنگ آوردن حوادث تعیین‌کننده تاریخی برای اندیشیدن؛ به این امید که قابل فهم شود و همچنین با سنجیدار ارزش‌های انسانی همچون عدالت، برابری و آزادی مقیاس شود، بسیار ضروری است و ارزشمند.

به زعم بدیو - برخلاف هایدگر - : «وجود یک وضعیت چیزی نیست که تنها سخنی شاعرانه بتواند بدان تقرب جوید؛ وجود یک وضعیت خیلی ساده و پیش‌یافتاده، همان وضعیت است. «پیش از» یا به بیان بهتر بدون عملیات «یک‌شماری»، یعنی وضعیت در هیئت کثرتی وحدت‌نیافته یا نامنسجم.

«پس از» یا با اثرگذاری «یک‌شماری» یک وضعیت همانا کثرتی وحدت‌یافته یا منسجم است. (بدیو، ۱۳۸۸، ص ۲۶). در نگاه بدیو وجود یا حقیقت در «وضعیت» یا همان «کثرت فرا نموده» روی

می‌دهد. «وجود در نظر بدیو هیچ نیست الا وضعیت‌های کثیر» (همان، ص ۲۲).
حوزه سیاست که عام‌ترین حوزه حقیقت است، حقیقت در آن، یا به عبارتی سیاست حقیقی، چنین تعریف می‌شود: «سیاست حقیقی صرفاً پیچ جمعی افراد است تحت راهنمایی چیزی، به عبارت ژان ژاک روسو، همچون یک «اراده عمومی» نه کسب و کار اداری و دیوانی یا چک و چانه‌زنی اجتماعی بر سر منافع». (همان، ص ۱۷۶)
سیاست فقط به مباحثی سوزده است که با حقیقت و امر کلی پیوند می‌خورد. از اینجاست که سوزده آن اهمیت خاص را در تفکر بدیو پیدا می‌کند یا به قول آگامبن، سوزده‌ها چیزی نیستند جز «وسایل بی‌هدف» یا همان سربازان حقیقت.

بدیو این نکته را مفروض می‌گیرد که: «در جهان امروز سوزده را دیگر نمی‌توان به مثابه آن جوهر یا خود هماتی که در جریان تغییر و تحول ثابت می‌ماند، قالبی نظری بخشید و نه دیگر می‌توان آن را محصول تأمل و بازاندیشی یا رکن هم‌بسته یک ایده یا متعلق شناسایی در نظر آورد». (همان، ص ۱۶). «سوزده شدن نتیجه این «تصمیم بشری» است که اعلام کنیم با «اتفاقی» در وضعیت «مواجه» شده‌ایم که هر چند با وضعیت یگانه و ناپه‌نجاه است، به واقع به وضعیت تعلق دارد و از همین روی می‌توان از آن چشم پوشید». (همان، ص ۲۰). در این «تصمیم» و روند فاعلیت است که فاعل بشری قوام می‌یابد. او در مثالی که از عشق می‌آورد، هنگامی که دو تن نرد عشق می‌یازند، «مواجه‌شدن‌شان» خواه آن مواجهه، نخستین ساعات باهم‌بودن‌شان باشد خواه ندانم رابطه‌شان در سراسر عشق‌ورزی‌شان - برای آن دو رخدادی را صورت و شکل می‌بخشد که در نسبت با آن، زندگی‌شان را دگرگون می‌سازد.

آنچه در تفکر بدیو، آغاز فرایند حقیقت را ممکن می‌سازد و سوزده را قادر می‌سازد که در دل آن دست به تصمیم بزند و به عبارتی

بشر را به مقام سوزگی برساند، آغاز یک «رخداد» است.
در رابطه با حقیقت و رخداد، بدیو در مهم‌ترین اثرش تا به امروز، وجود و رخداد (۱۹۸۸)، به تفصیل توضیح می‌دهد: «حقیقی»، فرایندهای مبارزه‌جویانه هستند که در یک زمان و مکان مشخص، در دل یک «وضعیت خاص»، آغاز می‌شوند و تغییر گام‌به‌گام آن وضعیت را بر طبق شکل‌های جدیدی از اصول برابرخواهانه پی می‌برند» (بدیو، ۱۳۸۷، ص ۱۷۶).

آن «وضعیت خاص» همان «عرصه رخداد» است. در نگاه بدیو مکان وقوع رخداد، قابل گمانه‌زدن است. او در رابطه با مکان وقوع رخداد می‌گوید: «مکان وقوع یک رخداد عموماً نزدیک به لبه هر آن چیزی خواهد بود که «خلاف» یا «ساحت» تشخیص‌ناپذیر» وضعیت محسوب می‌شود یعنی در آن بخشی از وضعیت که به دلایل بنیادین، فرم‌های رایج تشخیص و بازشناخت، هیچ‌گاه معنایی در آن ندارند. پس رویه حقیقی از دل این «عرصه رخدادناپذیر» گسترش می‌یابد تا آن جا که اعتقاد راسخ و مبارزه‌جویانه افراد را برمی‌انگیزد که استراتژی‌های انقلابی رخداد را بسط می‌دهند و در جریان این کار، خود را در مقام سوزده‌های حقیقت بر می‌سازند». (همان).

رخداد، خود با چهار مقوله سالب در ارتباط است و حقیقت در آن، از خلال این چهار مقوله سالب می‌گذرد. این چهار مقوله در کنار هم چنین بیان می‌شود: (۱) رخداد تصمیم‌ناپذیر است (۲) سوزده به امر تمیزناپذیر گره خورده (۳) حقیقت، خود، ژنریک و تمامیت‌ناپذیر است و (۴) حد یقف توان بالقوه حقیقت همان «نام‌ناپذیر» است» (بدیو، ۱۳۸۸، ص ۱۵۲).

چه چیزی سیاسی است؟

هر حرکتی به زعم بدیو سیاسی نیست. او در تعریف رخداد سیاسی می‌گوید: «یک رخداد وقتی سیاسی است که ماده آن «اجمعی» باشد، یعنی هنگامی که بتوان رخداد را به کثرتی جمعی

اگر بخواهیم اصطلاحی فرود این باره صحبت کنیم باید بینیم وضعیت قبل از این چگونه شکل گرفته است. در جغرافیایی به نام افغانستان از ابتدای شکل‌گیری، منطق در سطح حاکمیت به وجود آمد. ابتدای تسلط عبدالرحمان بر این جغرافیا منطقی که حاکم است، منطق سلطه قومی و غیریت‌سازی است. در این منطق، قاعده بر این است که فقط و فقط قوم مسلط انسان به شمار می‌آید و لاغیر. از این جا مفهوم غیرسازی شکل می‌گیرد: خودی و غیرخودی. تمام کسانی که خارج از این دسته‌بندی قرار می‌گیرند، خون‌شان مباح است؛ اموال‌شان را می‌توان به غارت برده زنان و کودکان‌شان را می‌توان به اسارت گرفت و به بردگی کشاند. حاکم می‌تواند تکفیرشان کند و علیه‌شان حکم جهاد بگیرد، ولو آنان با صدای بلند از مآذنه‌هاشان اذان بگویند و اشهد ان لا اله الا الله سر بدهند. تاریخ افغانستان سرشار از فاجعه است. سراج التوارخ روایت خون و غارت و کشتار و اسارت است: «از جمله مأمورین دولت در هزاره‌جات، میرا غلام‌حیدر نام مأمور فراهم نمودن مالیات هزاره جاجووری در تضاعیف و افغانی که به شرح رفت، به اخذ و قبض وجوه مصادره پرداخته و در هر ماهی یک نفر دختر دوشیزه از هزارگان خواسته را کام حاصل کردن و به مرام حاصل شدن پیش گرفت و از عرایض متوالیه واقعه - نگار آنجا رفتار ناهنجار و کردار ناسزاوار او حالی رای والا شده، او را طلب کابل و مجبوس فرموده و مردم جاجووری را فرمان کرد که حاضر آمده وجوه مصادره و دختران پاک‌زده خود را بر او ثابت کرده حاصل دارند. و چون در این وقت عموم مردم هزاره از بی و نرد بعضی هزارگان منفعل و شرمسار بودند و هم از سبب اشتهازی که به کثیر ایشان انتشار یافته بود، اهالی محکمه‌جات شرعیه ایشان را چون اهل جزیه قبل از امان دانسته، گوش بر دعوی و خصوصت ایشان نمی‌دادند. ایشان از ناامیدی در کابل نیامده، چنانچه بیاید، میلی جرم شدند» (سراج التوارخ، تمه جلد سوم، ۳۰۶).

نست داد. «جمعی» در اینجا مفهومی عددی نیست. می‌گوییم رانندگی از حیث هستی‌شناسی تا بدان حد جمعی است که محمل فراخوانی بالقوه خطاب به همگان گردد. «جمعی» یعنی بی‌واسطه کلیت‌بخش. مثلاً از بودن سیاست مربوط می‌شود به حکمی ایجابی که بر طبق آن برای هر یک تفکر موجود است» (همان، ص ۲۷۵).

مقاومت غرب کابل یک رخداد سیاسی است. اکنون بیایم نگاهمان را به سمت مقاومت غرب کابل ببریم. بینیم رخداد غرب کابل واجد کدام خصصه‌هاست؟ آیا می‌توان مقاومت غرب کابل را حلقه بار حقیقت دانست؟ آن چه که در کابل بر واضح است این است که در مقاومت غرب کابل مردم همه از پیش برابرند و این برابری، خود را در مطالبات و خواست‌های جمعی‌شان نشان می‌دهد. این گونه است که می‌بینیم به قول آگامبن که: «امر کلی همان سیاست است». خود را چون روحی در جان‌ها و فکرها افکنده است. مقاومت غرب کابل وضعیتی است که در آن مردم فکر می‌کنند، تصمیم می‌گیرند، خطر می‌کنند، مبارزه می‌کنند، «وفا دارند» و «امیدوار» و وفادار به رخداد حقیقت و امیدوار به تحقق حقیقتی معین به نام عدالت و برابری.

در مقاومت غرب کابل که پیش از این مردم به حاشیه رانده‌شده هرگز به شمار نمی‌آمدند و در سطح موجود «جوالی» و بازکش فرو کاشته شده بودند، ناگه به مدد رخدادی این وضعیت را به پرورش می‌رسانیم. ما همه برابریم. پیش از این حادثه که قدرت توانسته بود با تمام سزاکار مشروعیت‌بخش بدنه محروم و اقلیت مردم را به حاشیه براند، و عملاً آنان را از عرصه زندگی انسانی خارج کرده و فاقد مقاومت و تصمیم‌سازی اما اکنون وضعیت دگرگون شده است؛ پس چیزی رخ داده است. نور آگاهی وجودهای بی‌حق را فرا گرفته است و آنان را به میدان کشانده است.

قدرت حاکم با بی‌رحمی تمام شروع به بی‌سرزمین‌سازی هزاره‌ها و دیگر اقوام غیر پشتون کردند. غارت اقوام و مردم غیر از قوم حاکم یک قاعده شده بود و هنوز هم هست. فیض محمد کاتب می‌نویسد که:

در خلال احوال مزبور، ایشک آفاسی دوست‌محمدخان سرپرست مهاجرین افغان، حصه جنوبی جلگای چوره از املاک مردم هزاره را، به هفتصد و پنجاه تن از مردم اچکزایی با پنج حجر آسیاب، و حصه شمالی آن را با سه حجر آسیاب به یک‌هزار و یک‌صد نفر ذکور و اثاث و طفل رضيع و شیخ فانی مردم گرج‌زایی داده، در این ایشان تعیین قسمت کرد. و مردم گرج‌زایی از این که در تعداد نفوس افزون‌تر بودند و سه حجر آسیاب به ایشان داده شد، به نزاع برخاسته با اچکزاییان آهنگ جنگ کردند و دوست‌محمدخان مانع مناقشه و مناقصه ایشان آمده، رجوع رفع مخاصمه ایشان را به صدور امر والا فرموده معروض حضور داشت، و حضرت والا ارقام فرمود که: «عیب و زبانی ندارد که در آسیاب دیگری غله خود را آرد کرده، روز قیامت و اتحاد به سر برند و از نفاق مجتنب بوده، شکرگزار پروردگار و منت‌پذیر دولت باشند که به لک‌ها رویه مزارع و مسافت زرخیز خوش آب و هوایی را رایگان متصرف شده‌اند.» (همان، ۳۵۵).

همچنین:

در خلال احوال مسطور، جنرال شیرمحمدخان پنجاه و سه خانوار از مردم اندر قوم خود را از شلگیر غزنین و بیست و هفت خانوار از مردم نیازی سکنه مواضع اوبه و مقر و لرگه را از توابع غزنین، در اوزگان از مزارع و مراتع مردم هزاره به رایگان داده، عریضه‌نگار حضور شد. و حضرت والا در

روزیست و چهارم رمضان ارقام فرمود که «اگر خود مردم هزاره و در جای خود متمکن و مستقر باشند، اراضی و عقار ایشان را به کسی از مردم افغان ندهد، و الا به نام دهقانی و زراعت‌کاری به افغان بدهد که لا مزروع نماند.» و او اگر چه مردم هزاره حاضر بودند، از غیبت و گم و فرار بودن ایشان معروض داشت و اراضی که داده بود، همچنان در تصرف افغانان بماند و هزارگان جلائی وطن اختیار کرده، در خراسان و سیستان و بلوچستان رفتند» (همان، ص ۳۶۵).

حکام قبیله‌گرای افغانستان از غیراخلاقی‌ترین روش‌ها برای سرکوب و منقاد ساختن دیگر قبایل بهره می‌گرفتند. آنان همیشه از اختلافات مذهبی به بی‌شرمانه‌ترین روش برای نابودی دیگر اقوام سود جستند. این روش تا اکنون هم برای تهییج و عقلانی و اخلاقی ساختن نبردهای حکام به کار گرفته می‌شود. تکفیری‌ها و افراطیون مذهبی از همین ابزار برای انتحار و قتل‌عام دیگر مسلمانان بهره می‌گیرند. در کتاب «یادداشت‌های قندهار» درباره فرمان عبدالرحمان خطاب به ملاهای اهل سنت این‌طور آورده است:

بر تمام ملاها و واعظان محترم معلوم باشد که در نماز جمعه، در مساجد، اعلان کنند که کافران، یعنی شیعیانی که به تحریک ملاهای شان خلفا را سب و لعن می‌کنند، در افغانستان زندگی می‌کنند. سب خلفا از سر بی‌ایمانی آنهاست، چرا که اگر آن‌ها بصیرت داشتند، به خاطر علی این کار را نمی‌کردند و نام پیامبر خدا و اهل آن بزرگوار را دستاویزی برای این کارهای خود قرار نمی‌دادند. دوستی آن‌ها چون دوستی خرس می‌مانند.

در این اوضاع وظیفه من است آن‌هایی را که به بیراهه رفته‌اند، اخطار دهم و با پند و نصیحت به راه راست

قدرت حاکم با بی‌رحمی تمام شروع به بی‌سرزمین‌سازی هزاره‌ها و دیگر اقوام غیر پشتون کردند. غارت اقوام و مردم غیر از قوم حاکم یک قاعده شده بود و هنوز هم هست. فیض محمد کاتب می‌نویسد که:

در خلال احوال مزبور، ایشک آفاسی دوست‌محمدخان سرپرست مهاجرین افغان، حصه جنوبی جلگای چوره از املاک مردم هزاره را، به هفتصد و پنجاه تن از مردم اچکزایی با پنج حجر آسیاب، و حصه شمالی آن را با سه حجر آسیاب به یک‌هزار و یک‌صد نفر ذکور و اثاث و طفل رضيع و شیخ فانی مردم گرج‌زایی داده، در این ایشان تعیین قسمت کرد. و مردم گرج‌زایی از این که در تعداد نفوس افزون‌تر بودند و سه حجر آسیاب به ایشان داده شد، به نزاع برخاسته با اچکزاییان آهنگ جنگ کردند و دوست‌محمدخان مانع مناقشه و مناقصه ایشان آمده، رجوع رفع مخاصمه ایشان را به صدور امر والا فرموده معروض حضور داشت، و حضرت والا ارقام فرمود که: «عیب و زبانی ندارد که در آسیاب دیگری غله خود را آرد کرده، روز قیامت و اتحاد به سر برند و از نفاق مجتنب بوده، شکرگزار پروردگار و منت‌پذیر دولت باشند که به لک‌ها رویه مزارع و مسافت زرخیز خوش آب و هوایی را رایگان متصرف شده‌اند.» (همان، ۳۵۵).

همچنین:

در خلال احوال مسطور، جنرال شیرمحمدخان پنجاه و سه خانوار از مردم اندر قوم خود را از شلگیر غزنین و بیست و هفت خانوار از مردم نیازی سکنه مواضع اوبه و مقر و لرگه را از توابع غزنین، در اوزگان از مزارع و مراتع مردم هزاره به رایگان داده، عریضه‌نگار حضور شد. و حضرت والا در

روزیست و چهارم رمضان ارقام فرمود که «اگر خود مردم هزاره و در جای خود متمکن و مستقر باشند، اراضی و عقار ایشان را به کسی از مردم افغان ندهد، و الا به نام دهقانی و زراعت‌کاری به افغان بدهد که لا مزروع نماند.» و او اگر چه مردم هزاره حاضر بودند، از غیبت و گم و فرار بودن ایشان معروض داشت و اراضی که داده بود، همچنان در تصرف افغانان بماند و هزارگان جلائی وطن اختیار کرده، در خراسان و سیستان و بلوچستان رفتند» (همان، ص ۳۶۵).

حکام قبیله‌گرای افغانستان از غیراخلاقی‌ترین روش‌ها برای سرکوب و منقاد ساختن دیگر قبایل بهره می‌گرفتند. آنان همیشه از اختلافات مذهبی به بی‌شرمانه‌ترین روش برای نابودی دیگر اقوام سود جستند. این روش تا اکنون هم برای تهییج و عقلانی و اخلاقی ساختن نبردهای حکام به کار گرفته می‌شود. تکفیری‌ها و افراطیون مذهبی از همین ابزار برای انتحار و قتل‌عام دیگر مسلمانان بهره می‌گیرند. در کتاب «یادداشت‌های قندهار» درباره فرمان عبدالرحمان خطاب به ملاهای اهل سنت این‌طور آورده است:

بر تمام ملاها و واعظان محترم معلوم باشد که در نماز جمعه، در مساجد، اعلان کنند که کافران، یعنی شیعیانی که به تحریک ملاهای شان خلفا را سب و لعن می‌کنند، در افغانستان زندگی می‌کنند. سب خلفا از سر بی‌ایمانی آنهاست، چرا که اگر آن‌ها بصیرت داشتند، به خاطر علی این کار را نمی‌کردند و نام پیامبر خدا و اهل آن بزرگوار را دستاویزی برای این کارهای خود قرار نمی‌دادند. دوستی آن‌ها چون دوستی خرس می‌مانند.

در این اوضاع وظیفه من است آن‌هایی را که به بیراهه رفته‌اند، اخطار دهم و با پند و نصیحت به راه راست



کله و یو مغز هسته اقلیت‌های بی‌زور و غیرت محسوب می‌شوند چون به اندازه آن‌ها قدرت خشونت و پرخاش ندارند، پس «معمولاً» یا همان حیات برهنه هستند. و به همین دلیل به خود اجازه می‌دهند که با آنان به هر شکلی که می‌خواهند رفتار می‌کردند و خشونت می‌ورزیدند.

دو «گفتار مسلط» این آدم‌های «ناچیز» و حاشیه‌ای، این مردمان فاقد «اختصاص»‌های اعضای مجموعه رسمی، جایی ندارند و به «شماره» نمی‌آیند چون هیچ‌اند.

این ناچیزها، این هیچ‌ها یا به زبان ریاضی این عضو نهی (0)، هیچ یک از خاصه‌های اعضای مجموعه قانونی و متعارف را ندارند. این مردم ناچیز و هیچ، همچون عضوی نهی، از طرفی هم عضو مجموعه هستند زیرا ساکنان یک سرزمین‌اند اما چون هیچ یک از خواسته‌های دیگر افراد مثل هسانی قومیت و نژاد گروه حاکم و قانونی را ندارند به شمار نمی‌آیند.

اما دولت و کل مسلط غافل‌اند از اینکه این مجموعه نهی و «ناچیز» از طرفی «همه چیز» است؛ زیرا اگر این عضو نهی نباشد اصلاً مجموعه‌ای شکل نمی‌گیرد.

این «ناچیزها» همان بی‌نام و نشان‌هایی هستند که «در توافق‌نامه» پیش‌شور و در کل تاریخ سلطه قبیله به شمار می‌آیند و اکنون می‌خواهند به شمار بیایند. در این بازتابی و به شمار آمدن «عضو» نهی است که کل یا «دولت / حالت» ویران می‌شود.

مقاومت غرب کابل امری تصمیم‌ناپذیر است؛ «برای آنکه حقیقت بودن خود را به کرسی بنشاند، به مکمل نیاز است. این مکمل در گرو بحث است و تصادف. نمی‌توان آن را پیش‌بینی کرد، نمی‌توان محاسبه‌اش کرد. مکمل مذکور آن سوی مرزهای «آنچه هست» جای دارد. من آن را یک رخداد می‌نامم.» (همان، ص ۱۴۴).

مقاومت غرب کابل به دلیل همین پیش‌بینی‌ناپذیری و عدم

محاسبه شدن و به چنگ آمدن یک امر تصمیم‌ناپذیر است. چه کسی می‌دانست که در آن برهه اتفاقی چنین عظیم واقع می‌شود. و چه کسی می‌دانست که این «واقعه‌الواقعه» به کجا و کدام سوی خواهد رفت و از دل آن چه رخدادهای دیگر سر بر نخواهند آورد. «واقعه‌ها» لحظه‌های تصمیم‌ناپذیرند. «به آنکای هیچ چیز مجاز نیستیم که بگویم.» «در اینجا حقیقت آغاز می‌شود.» قمار باید کرد. از این روی است که حقیقت از یک اصل موضوع درباره حقیقت آغاز می‌شود. حقیقت از یک «تصمیم» می‌آغازد؛ به این که بگویم رخداد به وقوع پیوسته است.» (همان، ص ۱۴۵).

«تصمیم» در یک وضعیت «تصمیم‌ناپذیر» است که سوژه را باردار حقیقت می‌کند. شهید مزاری در چنین واقعه‌ای تصمیم می‌گیرد و رخداد را «اعلام» می‌کند. اعلام رخداد و وفادار ماندن به آن یعنی حقیقت. شهید مزاری به دلیل این تصمیم و اعلام، سوژه حامل حقیقت است.

«چنین سوژه‌ای به میانجی گفتن جمله‌ای در قالب یک قمار یا شرط‌بندی قوام می‌یابد. این جمله به قرار ذیل به میان می‌آید: «اتفاق افتاده، نه می‌توانم ارزیابی‌اش کنم و نه می‌توانم به اثباتش برسانم. با این همه بدان وفادار خواهم بود.» (همان، ص ۱۴۵).

برای توضیح هر چه بیشتر این وضعیت تصمیم‌ناپذیر و قمار کردن، اگر بخواهم از ادبیات دینی بهره بجویم می‌توانم بگویم که سوژه در موقعیت «توکل» قرار دارد. ما نتیجه دقیق را نمی‌دانیم اما به چیزی معتقدیم و باور داریم و دریافتیم که رخداد صحیح و درست است. پس «توکل» می‌کنیم و با این توکل آغاز می‌کنیم؛ هرچه بادا بار.

در اینجا سوژه هم در دامن جبر است و هم اختیاریست و آزاد. از آنجا که رخداد قائم به خود رخ می‌دهد و سوژه تأثیری در چگونگی رخ دادنش ندارد پس مواجهه با تقدیر یا اجبار است. باز از آنجا که

سوژه تصمیم می‌گیرد که رخداد را اعلام کند یا نکند، به آن وفادار باشد یا نه‌اند، محار و آزاد است.

با آن طور که هایدگر می‌گوید: «ازاین در مقام «قیام‌ظهوری» یعنی در معرض وجود قرار دارد. به عبارتی دازاین ایستاده است؛ یعنی در معرض وجود قرار دارد. به عبارتی دازاین ساخت مواجهه با وجود یا همان حقیقت است. در این حالت دازاین مواجهه با جبر است. اینکه دازاین تصمیم می‌گیرد که وجود را اقرار کند و بپذیرد یا که به آن توجه نکند و انکارش کند آزاد است و از همین جاست که می‌گوید: «فات حقیقت آزادی است.»

مقاومت غرب کابل «نام‌ناپذیر است» است.

نشان نام‌ناپذیری‌اش ایجاد «حفره‌ای» است که خبر از «امازادی» مهارناپذیر، سرگردان و متکی به امر کلی را خبر می‌دهد. این نوع امازاد خود «سیاست» را همان ناچیزی که همه چیز است می‌باشد.

در مقاومت غرب کابل نهی‌بودگی از تعلقات ایدئولوژیک، معرفتی، جنسیتی، قومیتی، صنفی، مراد و مریدی، منطقه‌ای، به وضوح نمایان است. این «افتادن» تعلقات یا همان نهی‌بودگی معانی نام‌ناپذیری سیاست در غرب کابل است.

استحضر واقعی رخداد سیاسی و رویه حقیقت برآمده از دل آن، این است که رخداد سیاسی آن سرگردانی را تثبیت می‌کند و به اندازه و قدرت امازاد دولت نیست می‌دهد... رخداد سیاسی حالت دولت وضعیت را بی‌کمرندی می‌کند؛ به آن پیکر می‌دهد؛ قدرتش را بی‌کمرندی می‌کند؛ آن را اندازه می‌گیرد.» (همان، ص ۲۷۹).

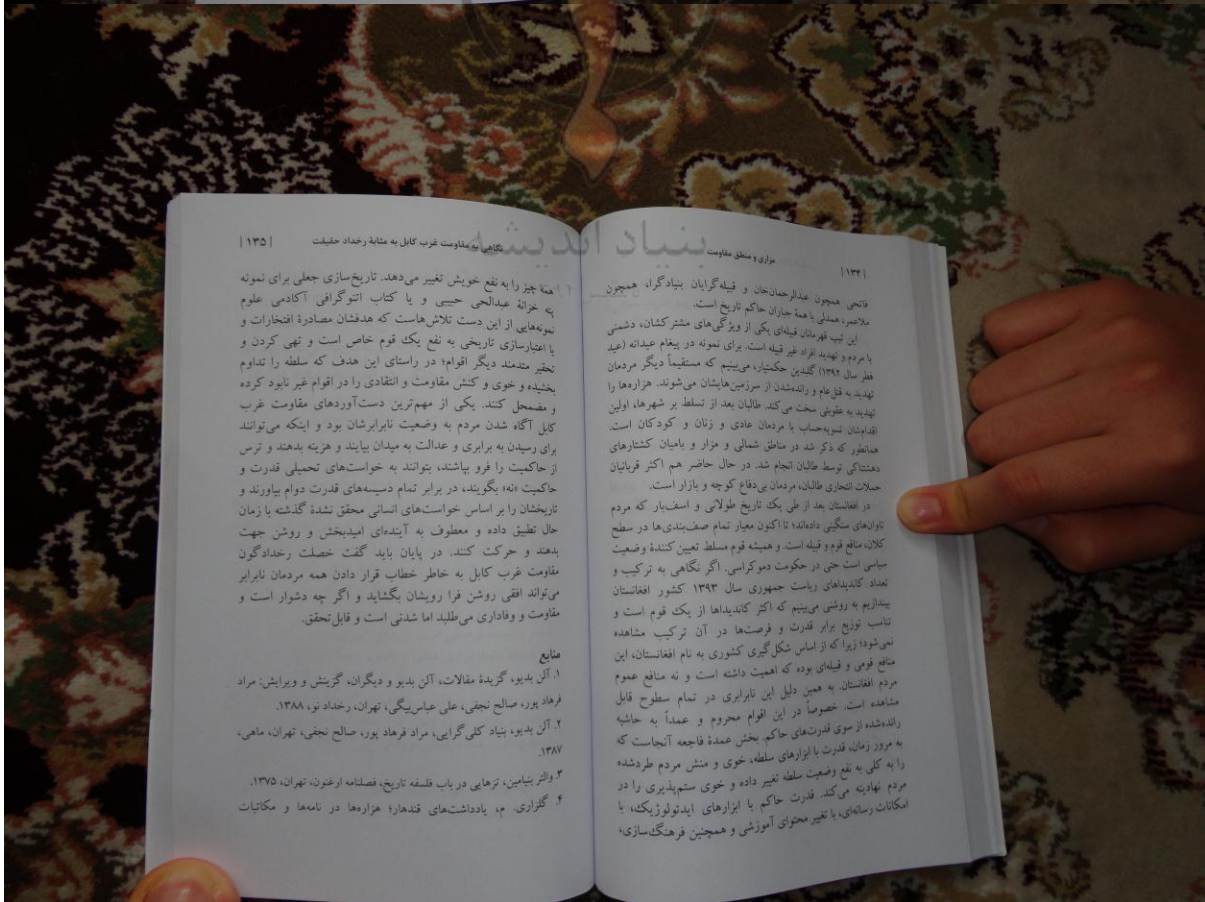
در افغانستان از زمان تسلط عبدالرحمان (۱۸۹۲-۱۸۹۳)، وضعیت اقلیت‌ها خصوصاً هزاره‌ها به وضعی استفاک و فاجعه‌بار است و چنان وحشیانه قمع و قمع شده‌اند که بعد از آن حتی تصور اینکه بتوانند در مقابل ظلم و بی‌عدالتی پشتون‌ها مقاومت کنند، در محله‌ها نمی‌گنجید. این هراس و رعب تا زمان آغاز مقاومت غرب کابل تداوم پیدا می‌کند.

هراس و وحشت از امزاد قدرت پشتون‌ها همه را زمین‌گیر کرده بود. «امداد» مقاومت غرب کابل آن وحشت، آن امزاد رعب‌انگیز عیان می‌شود. آن سرگشته‌های تشنه می‌شود و آن قدرت مرموز و هراس‌آور اندازه پیدا می‌کند و تعین می‌یابد. مردم می‌بینند که حاکم تاجلی و خشونت حاکمیت منجر به اسارت و شکنجه و نهایت به شهادت منتهی می‌شود. دیگر چیزی هراس‌آورتر از آن وجود ندارد. سرگردانی تعین‌ناپذیر، قدرت دولت مردم را گروگان می‌گیرد. سیاست، وقفه افکندن در این سرگردانی است. سیاست اندازه‌ای برای قدرت دولتی عرضه می‌کند. از این حیث است که سیاست همانا «آزادی» است.» (همان، ص ۲۷۹).

از لحظه‌ای که مردم فکر کنند و تصمیم می‌گیرند که وارد میدان شوند؛ دست به کش بزنند و همه چیز را به پرسش بگیرند؛ از این لحظه سیاست شکل گرفته است. این قسم کشش که درگیر با سرنوشت و قدرت است نوعی کشش سیاسی است. نوعی آزادی است. چرا که قسمی مقاومت در برابر وضعیت شکل گرفته است و خارج و برخلاف میل سلطه حاکم کشش انجام شده است.

دیدیم که در مقاومت غرب کابل تمام شروط سالبه یک رخداد جمع است. به درستی که مقاومت غرب کابل یک رخداد است؛ یک «واقعه‌الواقعه» است؛ یک حادثه زیر و زبر کننده است. در این رخداد است که «شهید مزاری» جوان سوژه حامل حقیقت، واقع‌شدن امر نو را «اعلام» می‌کند؛ «عدالت خواهی» را با صدای رسا به همگان خبر می‌دهد و دیگر سوژه‌ها همگام با او لیک می‌گویند. و چنین است که سوژه حامل حقیقت با «امر کلی» پیوند می‌جوید.

سوژه حامل حقیقت با این «اعلام» است که از سوی امر نو در مقام «استفصاح» و یا به عبارتی از سوی حقیقت در مقام یک «برگریزیده» می‌ایستد. هر کس ممکن است یک روز به تسخیر آنچه بر او روی می‌دهد درآید و بر اثرش وجود خویش را وقف چیزی کند که برای





1. Girard Agustin.
2. National Identity.
3. Multi Culture.
4. Terry McKinley.

1. Cultural Development.
2. Development.

کارکرد توسعه فرهنگی به وجود آید. اساساً، شاخص‌ها در روش‌شناسی به منزله معیارهایی هستند که به وسیله آنها می‌توان کیفیت و یا ثبوت یک موضوع را اندازه‌گیری کرد. شاخص‌ها اولین مجبوعه اطلاعات درمورد یک موضوع را بدست می‌دهند و اولین بل ارتباطی کارشناس با موضوع مورد نظر است (صالحی امیری و محمدی، ۱۳۸۹: ۲۲۷).

این مطالعه در نظر دارد که با استفاده از شاخص‌های توسعه فرهنگی، اندیشه شهید عبدالعلی مزاری را به عنوان یک رهبر سیاسی و متفکر در راستای بهبود وضعیت سیاسی افغانستان یا حرکت به سوی توسعه کشور مورد ارزیابی قرار دهد. اهمیت این مطالعه، از آن جهت است که شهید مزاری رهبر یک قوم خاص، گروه خاص و منطقه خاصی نبود - هرچند که دوستان و دشمنان او را محدود به یک قوم جلوه دادند - بلکه او کلت جامعه شیعه و هزاره و در مجموع کل مردم افغانستان را در نظر داشته (دولت‌آبادی، ۱۳۷۶: ۲۲۲). از این رو، مطالعه اندیشه او که تأثیر زیادی در افکار و اندیشه‌های نخبگان سیاسی و فرهنگی و همچنین در اذهان عمومی مردم داشته است، ضروری می‌نماید. در واقع، این مقاله پاسخی است بر این پرسش که اندیشه شهید مزاری به عنوان یک رهبر تأثیرگذار در تحولات سیاسی و فرهنگی چقدر با رویکرد توسعه فرهنگی همسو بوده است و این اندیشه چقدر می‌تواند در یک دهه اخیر راه‌گشایی برای موانع توسعه در کشور و بهبود وضعیت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی باشد؟

زندگی و اهداف شهید مزاری

عبدالعلی مزاری فرزند حاج عداداد، در سال ۱۳۲۶ شمسی در منطقه چهارکنت ولایت بلخ چشم به جهان گشود. وی دروس ابتدایی را در مدرسه ناناوی و سپس تعلیمات دینی را در مدرسه چهارکنت و مزار شریف به پایان رساند. شهید مزاری در دوران جوانی و در ایام طلبگی

با شخصیت و افکار سید اسماعیل بلخی آشنا می‌شود که این آشنایی باعث شکل‌گیری افکار آزاد اندیشی در وی گردید. در واقع، «خیرمایه فکری - سیاسی رهبر شهید، ملهم از افکار مبارزاتی علامه شهید بلخی بنیان‌گذار نهضت اسلامی افغانستان می‌باشد. زیرا، پس از دیدار با شهید بلخی، تحولات بزرگی بر روحیه مزاری جوان ایجاد می‌شود که علی‌رغم ممانعت‌های خانواده و دوستان، او را به سوی عسکری می‌کشاند و در قشله‌های عسکری علاوه بر محرومیت ملت خود با ده‌ها نوع تبعیض و ستم عمومی آشنا می‌گردد» (دولت‌آبادی، ۱۳۷۶: ۲۲۷). پس از اتمام خدمت عسکری و آشنایی با سیستم تبعیض‌آلود کشور و ستمی که بر اقوام غیرپشتون روا داشته می‌شد، تصمیم به ادامه تحصیل برای مبارزه علیه بی‌عدالتی‌ها می‌گیرد. در سال ۱۳۵۰ شمسی قم را به عنوان محل تحصیل خود انتخاب می‌کند. در این سال‌ها که ایران اوج مبارزات ضد شاهنشاهی بود، فضای سیاسی - فکری مزاری را بیشتر از گذشته به فعالیت‌های سیاسی و جریان‌های انقلابی علاقمند می‌نمود. وی با اشتیاق نسبت به آزادی با هدف آزادسازی کشورش که بر پایه ظلم و تبعیض بنا نهاده شده بود، برای ادامه تحصیل و شروع مبارزات سیاسی خود روانه نجف گردید. رهبر شهید در کنار فعالیت‌های سیاسی و همفکری با شخصیت‌های رده اول انقلاب، در سال ۱۳۵۵ موفق شد تا درس سطوح حوزه‌ای را به پایان برساند.

رهبر شهید، در سال ۱۳۵۶ وارد افغانستان شد و در کابل با دیگر مبارزان شیعه و هزاره اقدام به تشدید فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی خویش نمود. مثلاً، ایجاد گروه همفکران در کابل و احداث کتابخانه‌ای در شهر مزار شریف. به دنبال کودتای هفت نور و قیام سوم حوت ۱۳۵۷، مزاری با مردم چهارکنت به جنگ مسلحانه علیه دولت خلق و پرچم و متجاوزان شوروی پرداخت. در همین سال‌ها با همکاری و هماهنگی جمع کثیری از مبارزان شیعه و هزاره سازمان

نصر افغانستان را بنیان نهاد. البته، در این سال‌ها گروه‌ها و سازمان‌های زیادی علیه حکومت کمونیستی به راه افتاد که بعدها مشکلاتی بین آنان در منطقه ایجاد گردید. رهبر شهید با تلاش زیاد سعی نمود تا این گروه‌ها را گرد هم آورد و از نفاق بیشتر در بین مردم هزاره و شیعیان جلوگیری شود.

تلاش و هدف او در سال ۱۳۶۸ به ثمر نشست و حزب وحدت اسلامی افغانستان متشکل از تمام گروه‌های مبارز هزاره تشکیل گردید. ایجاد حزب وحدت مزاری را وارد مرحله تازه‌ای از زندگی سیاسی - فکری‌اش نمود که طی آن رایزنی‌ها با احزاب سیاسی و نظامی افغانستان و همچنین با کشورهای همسایه از یک‌سو، و تعامل و گفت‌وگو بین گروه‌های قومی و جهادی از سوی دیگر هدف اصلی او را در راستای بهبودی وضعیت کشور دانسته می‌شود. در این مدت، شهید مزاری همواره سعی نمود تا حقوق هزاره‌ها در بین گروه‌های جهادی به رسمیت شناخته شود. چنانچه قبلاً در بین مجاهدین، در ایجاد دولت موقت در بشاور، حقوق هزاره‌ها نادیده گرفته شده بود.

با شکست آخرین دولت کمونیستی در سال ۱۳۷۱، رهبر شهید در غرب کابل مستقر گردید. استقرار او در کابل، سرآغاز مقاومت پر افتخاری است که در تاریخ جامعه هزاره و افغانستان به «مقاومت غرب کابل» تغییر می‌شود. هرچند، سقوط دولت نجیب و به قدرت رسیدن دولت ربانی محصول همکاری و هماهنگی سه جریان سیاسی و نظامی کشور همانند حزب وحدت اسلامی، شورای نظار و جنبش ملی اسلامی بود، اما شورای نظار بعد از جابجایی در کابل و تصاحب قدرت بر خلاف تصور، در صدد حذف متحذیان دیروز خود - حزب وحدت و جنبش ملی اسلامی - برآمد. در واقع، دولت وقت افغانستان از پذیرش حقوق سیاسی و مذهبی مردم هزاره به صورت رسمی اجتناب نمود و برعکس، برچسب قوم‌گرایی را به مزاری و حزب وحدت اسلامی می‌زد. اما، لازم است بدانیم که مردم هزاره در طول

تاریخ افغانستان از حقوق سیاسی و مذهبی و حتی طبیعی‌شان به «چرم هزاره بودن» محروم بودند. «استاد شهید، می‌خواست که این حقیقت را در ذهنیت مردم به وجود آورد و زنده کند که اگر دیگران بر این افتخار می‌کنند که مسلمان هستند، این افتخار را مردم هزاره نیز دارند، اگر دیگران به قوم و نژاد خود مباحثات ورزیده و افتخار می‌نمایند، هزاره‌ها نیز قوم و نژاد اصیل داشته و دارند و حتی کلت عظیمی را در جامعه افغانستان تشکیل می‌دهند. پس، خیلی بی‌معنی است که اگر دیگران از قوم و نژاد خود نام برند، قوم‌گرایی محسوب نشود، ولی اگر کسی از احقاق حقوق هزاره و شیعه صحبت نموده و از آن دفاع کند، متهم به قوم‌گرایی شود» (عطایی غزنوی، ۱۳۷۶: ۲۵۷). اعمال این برچسب‌ها بر حزب وحدت در حالی است که شهید مزاری همواره طرح مسائل قومی و نژادی در کشور را محکوم می‌نمود و هدف خود و حزب وحدت را چنین اعلام می‌کرد: «حزب وحدت اسلامی می‌خواهد که در افغانستان، هیچ ملیتی و هیچ قشری و هیچ قومی و نژادی حق‌شان ضایع نشود و به دیگری ظلم نشود» (شهید مزاری، به نقل از عطایی غزنوی، ۱۳۷۶).

پیگیری حقوق هزاره‌ها و شیعیان از سوی حزب وحدت و شخص شهید مزاری باعث گردید که جنگ خانمان‌سوزی از سوی دولت با همکاری بعضی از گروه‌های جهادی بر مردم هزاره و حزب وحدت اسلامی تحمیل گردد. جنگی که باعث ویرانی خانه‌ها، کشته و زخمی شدن عده زیادی از مردم بی‌دفاع غرب کابل گردید، نزدیک به سه سال ادامه یافت و در نهایت نتایج فاجعه‌باری برای دولت‌مردانی که فکر می‌کردند که با تحمیل جنگ می‌توان هزاره‌ها را وادار به اطاعت نمود، به وجود آورد. هرچند، فاجعه افشار و قتل عام مردم بی‌ناه آن به بهانه سرکوب هزاره‌ها توسط سربازان دولت و گروه‌های متحذین، شخصیت‌های اصلی و افکار شوم آنان را بر همگان هویدا ساخت؛ اما ادامه کارشکنی‌ها، تحریم و محاصره غرب کابل باعث گردید که

شهید مزاری مجبور شود تا به درخواست طالبان جهت مذاکره و همکاری در مقابل دولت پامخ مثبت دهد. متأسفانه، طالبان متحجرانه تنها به قول خود وفا نکردند، بلکه با مهمان خود بر خلاف قانون پشتون‌والی‌شان که افتخار قوم پشتون تلقی می‌گردد، رهبر حزب وحدت را به تاریخ ۲۲ خوت ۱۳۷۳ مظلومانه به شهادت رساندند.

طرح مساله

می‌دانیم که شهید عبدالعلی مزاری، یکی از رهبران بزرگی است که در تاریخ سیاسی و فرهنگی جامعه افغانستان همواره می‌درخشد و در اندیشگان مردم تأثیر و نفوذ زیادی داشته است. رهبری او در تحولات سیاسی و فرهنگی بیشتر مبتنی بر اصول کثرت‌گرایی سیاسی و فرهنگی بود که طی آن همه اقوام و ملیت‌های کشور را در عرصه دولت‌داری برادر و برابر می‌دانست. «شهید مزاری، با درک صحیحی که از فرهنگ سیاسی کشور داشت، به دفاع از حقوق همه مردم برخاست. او وقتی از حقوق مردم سخن می‌گفت بر خلاف سنت حاکم برای فضای سیاسی و اداری این جامعه در پی هژمونی قوم خود نبود، بلکه برادری و برابری اقوام [کشور] را مد نظر داشت، (اکبری، ۱۳۸۵: ۱۶۷). در واقع، هدف و خواست «شهید مزاری رفع ظلم و تبعیض، برقراری رابطه عادلانه اجتماعی میان همه اقوام در همه ساخت‌های حیات جمعی بود که جز با طرح و اجرای عدالت اجتماعی ممکن و میسر به نظر نمی‌رسید» (محسنی، ۱۳۸۵: ۸۴). از آن نادرده گرفتن آن در سیستم سیاسی کشور و اعمال تبعیض قومی، منطقه‌ای و فرهنگی در فرآیند توسعه افغانستان باعث گردید که یک نوع اطلاع‌بخشی و هویت‌یابی در بین مردم صورت گیرد.

به نظر می‌رسد که چنین رویکردی در طول تاریخ افغانستان، به خصوص در چند دهه اخیر از سوی هیچ یک از رهبران سیاسی و

مذهبی صورت نپذیرفته است. این رویکرد که براساس مؤلفه‌هایی همچون کثرت‌گرایی، آزادی فرهنگی، عدالت اجتماعی، انسجام ملی و مشارکت سیاسی همراه با آموزه‌های اسلامی از سوی شهید مزاری به عنوان یک رهبر سیاسی مطرح شد و همواره با جدیت خاصی دنبال گردید، در بین مردم علاقمندان و طرفداران زیادی داشته است و همینطور در اندیشگان سیاسی و فرهنگی آنان تأثیر گذارده است. از این رو، این فرض برچسته می‌شود که اندیشه شهید مزاری مبتنی بر اصول توسعه فرهنگی استوار بوده است که پیوسته در طول حیات خویش از آن پیروی نمود. اصولی که بر مبنای کرامت انسانی، هویت فرهنگی و ارزش‌های اسلامی بخش اعظم از مبارزات سیاسی او را تشکیل داده‌اند، حال در بین گروه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی محور قرار گرفته و در جامعه نیز از مقبولیت خاصی برخوردار می‌باشند.

برای درک بهتر، در این مقاله سعی شده است تا اصول یا شاخص‌های توسعه فرهنگی را در اندیشه شهید مزاری مورد ارزیابی قرار دهد. در واقع، این مقاله به دنبال این پرسش است که چقدر شاخص‌های توسعه فرهنگی از سوی شهید مزاری مورد استفاده و پیگیری قرار گرفتند و این شاخص‌های چقدر در زندگی اجتماعی و سیاسی مردم اثرات مثبتی بر جای نهاده‌اند؟

مفاهیم و نظریه‌ها

توسعه فرهنگی مجموعه اصول و شاخص‌هایی است که در آن انسان با رویکرد فرهنگی تعریف می‌شود تا در فرآیند توسعه کشور مؤثر واقع گردد. اهمیت توسعه فرهنگی از آن جهت است که نگاه فرهنگی آن نسبت به انسان در مسیر توسعه در کشورهای چندقومی و با چندفرهنگی همانند افغانستان راه‌گشا می‌باشد. در واقع، وجود تنوع فرهنگی در کشورهای توسعه‌یافته باعث بازآندیشی در

خصوص توسعه از سوی کارشناسان و نهادهای ذیربط گردید که در نهایت توسعه فرهنگی مورد توجه قرار گرفت و «سازمان فرهنگی یونسکو دهه (۱۹۹۷-۱۹۸۷) را دهه توسعه فرهنگی اعلام نمود. با اعلام دهه جهانی توسعه فرهنگی، به تدریج زمینه برای دستیابی به الگوی متناسب با شرایط فرهنگی، تاریخی و اجتماعی جوامع به اصطلاح عقب مانده فراهم شد و به جای پذیرش الگویی واحد از توسعه و پیش‌فرض‌های نظری و فرهنگی آن، سعی می‌شود متناسب با بافت تاریخی - فرهنگی جوامع مد نظر، الگوی سازگار با این بافت توصیه شود» (فروغ، ۱۳۷۹) به نقل از فاضل نیا و دیگران، (۱۳۸۹: ۱۵۰). بدین لحاظ، توسعه فرهنگی در جهت ارتقای سطح فرهنگ جامعه‌ای مورد نظر است که در آن ضمن رشد ارزش‌های انسانی و فرهنگی برای تحقق همدلی بین گروه‌های اجتماعی و عدالت اجتماعی در مسیر توسعه، آزادی تفکر برای شناخت و عمل برای رفع موانع توسعه نیز باور می‌شوند. با این نگاه «توسعه فرآیند فرهنگی است که نمی‌تواند از خارج کسب شود یا همچون هدیه‌ای توسط سازمان‌های خارجی کربانه اهدا شود، بلکه باید از درون هر جامعه تولید شود» (یونسکو، ۱۳۶۶: ۱۱۴).

رویکردهای توسعه فرهنگی

فیروززاد (۱۳۸۲)، در کتاب جامعه‌شناسی توسعه، رویکردهای نظری در باب توسعه فرهنگی را تحت سه عنوان طبقه‌بندی نموده است که عبارتند از رویکرد تراوش‌گرایی، توسعه خودمحمور و توسعه درون‌زا که در این میان رویکرد آخری مورد تأکید این مطالعه می‌باشد:

- رویکرد تراوش‌گرایی: نظریه پردازان این رویکرد، توسعه را حاصل تراوش و فراگرد فرهنگ‌پذیری می‌دانند. طبق نظر آنها، توسعه کشورهای عقب‌مانده در نتیجه تراوش عناصر و خصوصیات توسعه از کشورهای توسعه‌یافته امکان پذیر می‌گردد؛ البته به شرطی

که کشورهای عقب مانده بخواهند و بتوانند، سرمایه و کمک‌های تکنولوژیک را جذب کرده و عناصر فرهنگی موافق توسعه را جزئی از فرهنگ خویش ساخته و نهادینه کنند. برخی از متفکرانی که در این دسته قرار می‌گیرند، معتقدند که فرهنگ سنتی مانع توسعه است. لذا، توسعه با طرد و فراموشی فرهنگ سنتی سرچشمه است. آنان فرهنگ کنونی غرب را، فرهنگ جهانی و به بیان دیگر، فرهنگ جهان امروز به شمار می‌آورند و اظهار می‌دارند که برای کشورهای جهان سوم راهی جز پذیرش بی‌چون و چرای آن وجود ندارند، آنها معتقدند که برای پاسخ گفتن به مسائل جهان امروز، جز راه پیش‌گری زبان دیگری وجود ندارد.

- رویکرد توسعه خودمحمور: نظریه پردازان این رویکرد که بیشتر از کشورهای در حال توسعه هستند، معتقدند زمانی توسعه صورت خواهد پذیرفت که همه چیز را از نو آغاز کنیم و به خود برگردیم و تنها به نیروی درونی اکتفا کنیم. در واقع، شعار محوری نظریه پردازان این رویکرد «بازگشت به خویش»، حفظ هویت فرهنگی و طرد تجارب جوامع پیشرفته است. فیروززاد در نقد و ارزیابی آرای نظریه پردازان این رویکرد، می‌گوید: «آرای ایشان مطلوب‌تر از رویکرد تراوش‌گرایی است، اما همانند آنها افراطی است با این تفاوت که در نقطه مقابل آن قرار دارد. متأسفانه ایشان، عامل زمان و همچنین تجارب مفید جوامع پیشرفته را در نظر نمی‌گیرند، در حالی که در موقعیت زمانی کنونی، کشورهای توسعه‌یافته و در حال توسعه نمی‌توانند، حصاری به دور خود بکشند و از دستاوردهای نوین صنعتی، علمی، تکنیکی جوامع صنعتی و همچنین تجارب آنها در امر توسعه چشم‌پوشی کنند.

- رویکرد توسعه درون‌زا: اصول مورد قبول نظریه پردازان این رویکرد در ارتباط با جایگاه فرهنگ در توسعه، تحت سه عنوان مورد بحث قرار می‌گیرد که عبارتند از: (۱) خودباوری فرهنگی: متفکرانی

که در این دسته قرار می‌گیرند، حفظ هویت فرهنگی را تکیه‌گاه امن و مطمئن در جهت نائل شدن به توسعه می‌دانند، طبق نظر آنها، مردم کشورهای در حال رشد برای دستیابی به علم و تکنولوژی و غلبه بر عقب‌ماندگی، باید این نحوه تفکر را که اروپایی‌ها بر آنان تفوق دارند - چیزی که توسط اشتیاق لقاء شده - از خود دور کنند. (۲) بالایش فرهنگی؛ دومین اصل مهم در رویکرد درون زده بالایش فرهنگی است و لازمه آن شناخت دقیق فرهنگ خویش، نقد و ارزیابی آن، مشخص کردن ویژگی‌های مثبت و تقویت آنها و تشخیص ویژگی‌های منفی و زدودن تدریجی آنها از چهره فرهنگ است. (۳) ضرورت ارتباط آگاهانه با فرهنگ‌های دیگر: از نظر معقدان به رویکرد درون‌زده، تکیه بر روی فرهنگ ملی، هیچ گاه به مفهوم بی‌اهمیت شمرده فرهنگ بشری نیست. زیرا، یکی از ویژگی‌های فرهنگ باور و زاینده عبارت است از قدرت برقراری ارتباط با فرهنگ‌های دیگر و دادوستد آگاهانه با آنها. یا به بیان دقیق‌تر، شناخت فرهنگ‌های جوامع دیگر، در نظر گرفتن هم‌خوانی جنبه‌های مورد اقتباس با مقتضیات فرهنگ و جامعه خویش است (همان، ۷۶-۷۷).

شاخص‌های توسعه فرهنگی

گفته می‌شود که شاخص‌ها در لغت به معنی نمودار یا نشان‌دهنده یا نماینده می‌باشد. در اصطلاح عبارت است از معتری کیفی برای نظارت و پایش، یا معتری کمی برای اندازه‌گیری و پیمایش محیطی و نیز مقایسه پدیده‌ها و تغییرات آنها در شرایط مختلف، (گودرزی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۳۱). بدین‌سان، می‌توان گفت که شاخص توسعه فرهنگی در اصطلاح معتری کیفی تأکیدی است بر کیفیت محتوایی توسعه فرهنگی و اما، از نگاه معتری کمی، به تعداد مقوله‌های فرهنگی یا به ظرفیت و رشد توسعه فرهنگی اطلاق می‌شود. اما، در خصوص

شاخص‌های کیفی توسعه فرهنگی که بیشتر حالت رهنمودی دارد و به موجب آن شناخت و درک بهتری از فعالیت‌های فرهنگی برای توسعه در یک جامعه به وجود می‌آید؛ تری مک‌کینلی^۱ (۱۹۹۷) در مقاله‌ای تحت عنوان «شاخص‌های فرهنگی توسعه» که از سوی یونسکو به چاپ رسیده است، سه شاخص فرهنگی را معرفی نموده و عبارت‌اند از: «آزادی فرهنگی»، «اخلاقیت فرهنگی» و «دیالوگ فرهنگی» که در اینجا فقط به دو شاخص آن می‌پردازیم:

۱- شاخص آزادی فرهنگی: براساس شاخص آزادی سیاسی ایجاد شده است که در آن «امنیّت فردی»، «آزادی بیان و اندیشه»، «برابری در پیشگاه قانون»، از آن اقتباس شده‌اند. به‌طور «عدم تبعیض» و «حق تعیین سرنوشت» از اعلامیه بین‌المللی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸، «میتان بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» در سال ۱۹۶۶ و اعلامیه حقوق اقلیت‌های ملی، قومی، مذهبی و زبانی در سال ۱۹۹۲ به آن اضافه شده‌اند. در واقع، شاخص آزادی فرهنگی، مجموعه‌ای از شاخص‌ها را در بر می‌گیرد که اسناد بین‌المللی به انتخاب آن حقوق آزادی‌ها را مشروعیت می‌بخشد. از این روه این فهرست که نتیجه تلاش آگاهانه است، مبنای برای بحث و گفتگو قرار می‌گیرد: (۱) امنیت فردی، بر این آزادی‌ها تأکید می‌کند که آیا در جامعه، مردم از بازداشت مطلقه، تبعید، شکنجه و رفتار غیر انسانی با مجازات آزاد هستند؟ (۲) آزادی بیان و اندیشه، به این حقوق تأکید می‌کند که آیا در جامعه، همه مردم حق آزادی تفکر، وجدان و مذهب را دارند؟ آیا همه مردم حق آزادی عقیده و بیان را دارند که شامل آزادی تحقید و شرط برای تحقیق علمی و فعالیت خلاقانه می‌شود؟ (۳)

1. Terry McKinley.
2. Cultural Freedom Index.

برابری در پیشگاه قانون^۱ مبتنی بر عدالت است که در آن همه مردم، باید در برابر قانون یکسان قرار گیرند و هیچ گونه برتری و کهنتری به سبب نژاد، قوم و مذهب در قانون لحاظ نشده باشد. (۴) عدم تبعیض، منوجه این امر است که آیا افراد در جامعه صرف نظر از نژاد، قومیت، رنگ، جنسیت، زبان، مذهب، عقاید سیاسی، خاستگاه ملی یا اجتماعی، اموال، تولد و دیگر متزلزلات، بدون هیچ گونه تبعیض مورد حمایت قانون قرار می‌گیرند؟ (۵) حق تعیین سرنوشت، آخرین مقوله‌ای که شاخص آزادی فرهنگی را تشکیل می‌دهد، در پی آن است که آیا تمام مردم حق تصمیم‌گیری برای خود را دارند؛ و قادرند آزادانه جایگاه سیاسی را تعیین و توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی‌شان را دنبال کنند؟

۲- شاخص گفتگوی فرهنگی: به گفته مک‌کینلی، برای زندگی در کارهم، مردم باید بتوانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و فرهنگ یکدیگر را درک کنند. از آنجایی که ارتباطات بر مبنای فرهنگ است و همچنین مبنای برای تعامل در هر جامعه چند قومی و چند فرهنگی، نبود ارتباطات به نبرد، خشونت و جدایی فرهنگی منجر می‌شود. آنچه که نیاز است، ارتباطات بر مبنای دیالوگ فرهنگی است؛ تلاشی فعال بر نقش فرد برای فهم و احترام فرهنگ‌های دیگر. در واقع، لازمه همزیستی ملتها، برقراری ارتباط و درک متقابل آنها از یکدیگر است. شناخت متقابل ملتها خود مستلزم پذیرش و محترم شمردن اصل تنوع فرهنگی است. به باور مک‌کینلی، ابزارهای مدرن ارتباطات که پتانسیل فوق‌العاده‌ای برای تنوع یا ممانعت از تنوع فرهنگی دارند، برای استانداردسازی ارزش‌ها، باورها و سبک‌های زندگی فرهنگی به کار می‌روند. به همین دلیل است که مفهوم

۱. مک‌کینلی، نویسنده مقاله توضیحی در این مقوله نداده است.

2. Cultural Dialogue Index.

ارتباطات باید به قدری غنی گردد که ارتباطات [این] فرهنگی معتبر را نیز شامل گردد. یعنی، گفت‌وگوی واقعی بین مردمی، با پس زمینه‌های مختلف قومی، مذهبی و زبانی. گفت‌وگوی فرهنگی باز معنایی دیگری نیز دارد: گسترش توانایی مردم برای زندگی در کنارهم در گمنا «آرامش» در معنای فهم دوطرفه فرهنگ یکدیگر (همان، ۱۵-۹).

علاوه بر این، به دلیل اهمیت فرهنگ در توسعه، موضوع تنوع فرهنگی را یونسکو از بدو آغاز به کار خود در سال ۱۹۴۵ به رسمیت شناخت و در بیانیه جهانی یونسکو در باره تنوع فرهنگی در سال ۲۰۰۱ به ارزیابی ابعاد مختلف آن پرداخته و در اغلب جهانی در خصوص تنوع فرهنگی، از گمنا میان فرهنگی و احترام به تنوع فرهنگی و تساهل به عنوان مقدمات ضروری برای توسعه و ایجاد صلح پایدار یاد شده است.

صالحی امیری (۱۳۸۹)، تنوع فرهنگی را در قالب‌های گوناگونی تقسیم نموده است که عبارت‌اند از: تنوع دینی، مذهبی، تنوع زبانی، تنوع قومی و ... که به ترتیب بدان می‌پردازیم:

۱- تنوع دینی - مذهبی: از آنجایی که دولت‌های ملی، تشکیلات و واحدهای سیاسی نو ظهوری هستند و پس از پیدایش ادیان شکل گرفته‌اند، در هر واحد سیاسی - یعنی دولت ملی - [یک دین واحد] یا ادیان گوناگونی در آن سکونت دارند. دولت‌ها در برابر تنوع دینی رهیافت‌های مختلفی داشته و دارند. برخی کشورهای تنوع دینی را امری طبیعی دانسته و حقوق شهروندان را از هر دین و مذهبی که باشند، محترم می‌شمارند. اما، برخی کشورها، اقلیت‌های دینی را تحت شرایط خاصی پذیرا هستند یا قوانین تبعیض آمیزی درباره اقلیت‌های مذهبی به کار می‌برند. اینان به صورت قانونی یا عرفی،

1. Cultural Diversity.

عرصه را برای اقلیت‌ها تنگ نموده حقوق آنها را تضییع می‌کنند. به عنوان نمونه، وضعیت کنونی مسلمانان در انگلستان و فرانسه یا وضعیت گذشته شیعیان در عراق و افغانستان نشان می‌دهند که برای تنوع دینی و مذهبی نه تنها اهیتی قائل نبوده و نیستند، بلکه این تنوع را به مثابه دشمنی تلقی نموده و آنان را مورد تبعیض قرار می‌دادند.

- تنوع زبانی: به کار بردن زبان و لهجه‌های قومی و محلی، یکی از متداول‌ترین خواست‌های اقلیت هاست و در اغلب کشورهای دنیا - اعم از توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته - چنین درخواست‌هایی وجود دارد. گروهی که به زبانی غیر از زبان اکثریت مردم یک کشور سخن می‌گویند، اقلیت زبانی نامیده می‌شوند. صالحی‌امیری برای توضیح کارکرد زبان در جوامعی که دارای تنوع فرهنگی‌اند، به «نوام چامسکی» استناد می‌کند. «از نظر وی ساختار جوامع امروزی که عمدتاً چند زبانی‌اند، زندگی زبان‌ها در کنار یکدیگر به نوعی به‌غناي فرهنگی جامعه‌باری می‌رساند و در تولید فرهنگ و ادبیات و پربرار شدن محیط‌های علمی و فرهنگی جامعه نقش اساسی دارد. صالحی‌امیری در خصوص اعلامیه جهانی حقوق زبانی که در سال ۱۹۹۶ در پاریس به تصویب رسید، اهداف دیدگاه‌ها را مد نظر قرار داده‌است که عبارت‌اند از: الف) از دیدگاه سیاسی، هدف، طراحی روشی برای سازماندهی تکرر و تنوع زبانی به گونه‌ای است که به مشارکت مؤثر جمعیت‌های زبانی در مدل توسعه [فرهنگی] کمک می‌کند. ب) از دیدگاه فرهنگی، هدف تأمین و ایجاد محیط ارتباطات جهانی سازگار با مشارکت برابر همهٔ خلق‌ها، جمعیت‌های زبانی و افراد در روند توسعه فرهنگی است. ج) از دیدگاه اقتصادی، هدف، تشویق پایدار توسعه بر پایه مشارکت همه و بر اساس احترام به تعادل محیط زیست جوامع و برقراری روابط برابر بین همه زبان‌ها و

۱. Noam Chomsky.

فرهنگ‌ها است.

- تنوع قومی: قوم و قومیت معطوف به ویژگی‌های فرهنگی یک مجموعهٔ جمعیتی است، به طوری که اکثر کشورهای جهان از تنوع قومی برخوردارند و باور به تفاوت نژادها، و ملت‌های گوناگون به ویژه در کشورهای جهان سوم وجود داشته و معمولاً از انگیزه‌های نژادی - قومی برای بسیج افراد، طرد دیگران و تسهیل مدیریت بهره‌فراوانی برده می‌شود. در واقع، عوامل مؤثر در تنوع قومی همان عوامل هستند که سبب مرزبندی آنها می‌شوند. این عوامل با عناصر عبارت‌اند از: نام، زبان، دین، آداب و رسوم، موسیقی و رقص، لباس، احساس تعلق و همبستگی و به طور کلی، فرهنگ و تاریخ مشترک. در کشورهایی با تنوع قومی، مسئله هویت ملی به عنوان عاملی اصلی برای انسجام سیاسی و اجتماعی مطرح است و بسیاری از کشورها می‌کوشند تا با الگوبرداری از مدل‌های تاریخی تشکیل دولت‌های ملی در کشورهای اروپایی، دست به ایجاد نوعی احساس تعلق ملی زده و از ابزارهایی چون زبان و ادبیات برای پدید آوردن نوعی حافظهٔ جمعی و تاریخی استفاده کنند (همان، ۱۵۹-۱۵۴).

احمدی (۱۳۹۲)، در ارزیابی کارکردهای رسانه‌های جمعی در فرآیند توسعه فرهنگی در افغانستان، چندین شاخص توسعه فرهنگی را از ساختار اجتماعی و فرهنگی کشور استخراج و معرفی نموده است که در اینجا فقط به مقوله‌هایی همچون تنوع سیاسی، تنوع قوم‌مدارانه و نفی خرافه‌پرستی می‌پردازیم:

- نفی سیاست‌های قوم‌مدارانه، تأکید بر نادرستی سیاست‌های قومی دارد و تضعیف عدالت اجتماعی را ناشی از تسلسل این سیاست در جامعه می‌داند. این مقوله با نفی برتری قومی سعی می‌کند که از گسترش شکاف‌های اجتماعی در کشور جلوگیری نموده و همهٔ اقوام را در پیشگاه قانون برابر و برادر سازد. از این رو، سعی در اطلاع‌رسانی و آگاه‌سازی مردم از نحوه سیاست‌های قومی در سیستم

حکومت‌داری را در اولویت کاری خود می‌داند. مثلاً، تحقیر شدن و اعمال تبعیض به سبب تعلقات اجتماعی همانند قوم، مذهب و زبان.

- نفی خرافه‌پرستی: که تأکید بر خردورزی و رفتار عقلانی در جامعه دارد، سعی می‌کند با بازگویی واقعیت‌های اجتماعی و مذهبی از نفوذ و گسترش خرافه‌پرستی در کشور جلوگیری شود. به نظر می‌رسد تأکید بر خردورزی و تعقل در جامعه امروزی افغانستان تحقق نمی‌یابد، مگر سواد آموزی افراد کم‌سواد یا بی‌سواد و آگاهی‌بخشی در بین توده‌ها و گروه‌های اجتماعی گسترش یابد.

بدین ترتیب، توسعه فرهنگی در افغانستان مبتنی بر نیازهای واقعی جامعه طرح شده است که در آن رویکرد درون‌زا می‌تواند، بستر و زمینه‌ای را برای تحقق توسعه در کشور فراهم سازد. این رویکرد با خودباوری فرهنگی این اطمینان را در مردم زنده می‌کند که با اتکا به هویت و پیشینیات فرهنگ و ارزش‌های اسلامی می‌توان به علم و تکنولوژی در سایهٔ برابری و همدلی اقوام دست یافت. علاوه بر این، پالایش فرهنگی در این رویکرد، الزاماتی را به وجود می‌آورد که شناخت بهتری از فرهنگ و کارکرد آن در فرآیند توسعه و پیشرفت کشور به وجود آید و از سوی، تشخیص نمایه‌های منفی همانند خرافه‌پرستی و زدودن آنها رفتارهای عقلانی و خردورزی در جامعه را بیشتر از پیش وسعت می‌بخشد. شاخص‌های توسعه فرهنگی که در بالا ذکر گردیدند، ممکن است، تمام جنبه‌های انسانی، فرهنگی و سیاسی افغانستان را تحت پوشش قرار ندهند، اما، اکثر آنان می‌توانند، بیشترین نیازهای توسعه‌ای کشور را برآورده سازد.

روش‌شناسی

این مطالعه براساس روش تحقیق کیفی و مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی استوار است. به گفتهٔ کارشناسان، «تحقیق کیفی یک فعالیت منحصربه‌فرد و پیچیده است که تجربه و ذهنیت پژوهشگر را از محیط

پژوهش می‌طلبد» (لیندلف و تیلور، ۲۰۰۲: ۵). در واقع، این مهم که یکی از ویژگی‌های پژوهش کیفی است، به پژوهشگر امکان می‌دهد که با آزمودنی‌ها به زبان خود آنها و در همان شرایطی که در آن قرار دارند، تعامل داشته باشد؛ برای گردآوری، تحلیل و تفسیر داده‌ها نیز از روش‌هایی انعطاف‌پذیرتری استفاده کند و پدیده‌های تحت مطالعه را از دیدگاهی جامع‌نگر مورد ملاحظه قرار دهد (حریری، ۱۳۸۵: ۷).

تحلیل محتوای کیفی یکی از روش‌های تحقیقی متعددی است که برای تحلیل داده‌های متن به کار می‌رود. در واقع، «تحقیق که از تحلیل محتوای کیفی استفاده می‌کند بر مشخصه‌های زبان به مثابه ارتباط با توجه به محتوای یا معنای باقی متن تمرکز می‌کند. در کل، تحلیل محتوای کیفی را می‌توان روش تحقیقی برای تفسیر ذهنی محتوایی داده‌های متنی از طریق فرایندهای طبقه‌بندی نظام‌مند، کدگذاری، تم‌سازی و طراحی الگوهای شناخته شده دانست» (شانون و هیسه، ۲۰۰۵: ۱۲۷۸). همانطور که در اینجا، داده‌ها به صورت منظم به «واحدهای تحلیل»^۱ تقسیم شده و براساس مقولات مأخوذ مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. منظور از واحدهای تحلیل در اینجا، «سخنرانی‌ها» و «مصاحبه‌های شهید مزاری و هم‌مفرد «براز نظر»هایی که از سوی افراد در قالب مصاحبه در مورد شهید مزاری صورت پذیرفته و در نشریه‌ها به چاپ رسیده‌است، می‌باشد.

رویکرد تحلیل محتوای این مطالعه براساس «تحلیل محتوای هدفمند» شانون و هیسه (۲۰۰۵) اتخاذ شده است. این رویکرد که بر اساس «روش قیاسی» و «متکی بر نظریه» طبقه‌بندی می‌گردد، بیانگر

1. Thomas R. Lindlof & Bryan C. Taylor.
2. Hsiu-Fang Hsieh & Sara E. Shannon.
3. Units of Analysis.

نقش برجسته نظریه در آن است. از این رو، هدف تحلیل محتوای هدایت‌شده، معترضان و گسترش دادن مفهوم چارچوب نظریه و با خود نظریه است. بدین‌سان، در ابتدا با توجه به سوال‌های تحقیق، مقوله‌ها از دل نظریه‌های توسعه فرهنگی و شاخص‌های آن استخراج شده و سپس، هر یک از مقوله‌ها را مورد تعریف قرار گرفتند. ابزار تحلیل در این رویکرد پژوهشی مقوله‌هایی است که بدست آمده‌اند و هر یک از آن در تحلیل کدبندی می‌شود، یعنی در قالب یک یا چند مقوله دیگر قرار می‌گیرند. در اینجا، تحت عنوان «تعریف مقولات» باید گفت که مقوله‌ها، به «صورت قیاسی» از «دل نظریه‌های مطالعه» استنتاج شده‌اند. در واقع، مقولات مأخوذ بیشتر همسو با نظریات توسعه فرهنگی و همراه با زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی جامعه افغانستان می‌باشند.

مقوله‌ها	تعریف مقوله‌ها
آزادی بیان و اندیشه	تأکید بر آزادی بیان و اندیشه افراد را در خلایق فردی و فرهنگی تشویق و در مشارکت سیاسی سهمین کند.
برابری در پیشگاه قانون	برابری در پیشگاه قانون باعث جلوگیری از اعمال تبعیض و تحقق عدالت اجتماعی در جامعه می‌گردد.
حق تعیین سرنوشت	حق رای و تعیین جایگاه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برای مردم تا آنان قادر به ساخت سرنوشت‌شان کنند.
تنوع فرهنگی	احترام به اقوام و فرهنگ‌های موجود در افغانستان منجر به پذیرش تنوع فرهنگی در جامعه می‌گردد.
گفت و گوی فرهنگی	تعامل بین فرهنگی و احترام به ارزش‌های فرهنگی دیگران همزیستی مسالمت آمیزی را موجب می‌شود.

نهی سیاست قوم	برخورد با عوامل تبعیض و بی‌عدالتی‌ها زمینه را برای تحقق برابری و برابری اقوام فراهم می‌کند.
نهی خرافه پرستی	تأکید بر خردورزی و نقل و بارگیری واقعیت‌های دینی افراد را از خرافه پرستی دور می‌کند.

جدول تشریح مقوله‌های توسعه فرهنگی برای ارزیابی اندیشه شهید عبدالملی مزاری

یافته‌های تحقیق

آزادی بیان و اندیشه: نهی سیاست قوم‌مدارانه

مقوله آزادی بیان و اندیشه، در اصل به عنوان یک حق برای افراد و گروه‌های اجتماعی یا قومی در نظر گرفته می‌شود تا افراد آزادانه و بدون هیچ هراسی بتوانند در زندگی اجتماعی و سیاسی خود اندیشه و باورهای خود را ابراز دارند. در واقع، «آزادی ارزشی است که در تمامی مباحث زندگی و توسعه به عنوان گوهر والا و روح متعالی در جریان است و بدون وجود آن توسعه، تعالی و پیشرفت [یک جامعه] نهی، غیر قابل حصول، فاقد امکان سنجش و بی‌محتواست» (آمارتاسن، ۱۳۹۱: ۲۷). این مقوله در سخنرانی شهید مزاری که در گرامی داشت «ولادت امام علی» ابراز گردید، مورد ارزیابی قرار گرفته است.

مزاری در ابتدای سخنان خود، از مردم هزاره و شیعه به خاطر پاسداری از عقاید و باورهای مذهبی‌شان تمجید می‌کند و سپس با تأکید به الگوهای مذهبی و بیانات امامان معصوم مردم را به داشتن زندگی آزاد و بدون بندگی و بردگی نوید می‌دهد. اینکه درست است «شما به خاطر علی دوستی و محبت حضرت علی زجر و ستم را با پوست جان و استخوان و مال و ناموس‌تان تحمل کردید... اما منتظریم که از کسی پیروی می‌کنیم که می‌گوید: مرگ در بستر

خواب ذلت است و این افتخار برای ما پس که پیرو پسر عزیزش امام حسین هستیم که می‌گوید: حیات عقیده و جهاد است، حیات سیاسی را این می‌داند که باید آدم عقیده و باور داشته باشد و در راه [حفظ] آن جهاد کند. آن عقیده چیست؟ ولایت علی است که شما دارید و در راه این عقیده جهاد کردید. من فکر می‌کنم که همین افتخار بزرگی برای ما و شما کافی است که پیرو امام علی و امام حسین هستیم. نگذار هر چقدر که دشمن می‌تواند، برای این عقیده و به خاطر این پیروزی بر سر ما فشار بیاورد و ما را نابود کند، باز هم این افتخار ما خواهد بود.

بخش دوم سخنرانی رهبر شهید را مسائلی تشکیل می‌دهد که براساس آن درگیری‌های بین دولت و حزب وحدت اسلامی به وجود آمده بود. رهبر شهید تأکید می‌کند «من شاید این مسأله را در صحبت‌های دیگر هم خدمت عزیزان و سروران روشن کرده باشم و حالا هم خدمت‌تان می‌گویم که ما به هیچ وجه طرفدار این شش جنگ که بر ما تحمیل شد، نودیم. خدا را هم شاهد می‌گیریم که هر جنگی که بر ما تحمیل شد، روز اول اعلامیه آتش‌بس را من یک‌طرفه امضاء کردم... استاد شهید، پس از در جریان قرار دادن مردم از مسائل پشت پرده سیاست به دلیل اصلی درگیری‌ها اشاره می‌کند. اینکه «شما در جریان قضیه هستیم، برادران [گروه هفتگانه] که در پشاور نشست داشتند و گفتند که شیعه‌ها در افغانستان دو یا سه درصد جمعیت هستند، از همه رادیوها اعلام شد که شیعه دو درصدی یا سه درصدی هیچ جفی ندارد که در حکومت نقشی داشته باشد و این حرف منطقی است؟» در اینجا بود که ما فکر کردیم، پس ما که تا حالا در سرو صورت می‌زیم که دولت در افغانستان تشکیل می‌دهیم و آن دولت وابسته نباشد، حکومت اسلامی ناب باشد؛ وقتی که ما در افغانستان موجودیت نداریم، این حرف بی‌خودی است. باید امروز از موجودیت خود در افغانستان دفاع کنیم، ما باید به این

برادران ایات کنیم که ما در افغانستان هستیم و [همانند شما] از این خاک دفاع می‌کنیم.

مقوله‌ها	کدها
آزادی بیان و اندیشه: نهی	۱) حمایت از عقاید و باورهای مذهبی. ۲) تأکید بر الگوهای مذهبی در جهت زندگی آزاد و بدون بردگی. ۳) افتخار به پیروی از امام علی و امام حسین که نوع آزادی بیان و عقاید را ترویج می‌کنند.
سیاست قوم مدارانه	۴) طرح مسائل جنگی با مردم و ابراز دلایل تحمل جنگ بر آنان. ۵) اشاره به طرد نمودن هزاره‌ها و شیعیان از سوی گروه‌های هفتگانه. ۶) تأکید بر ایات هویت هزاره‌ها در جامعه و در فرآیند سیاسی کشور.

جدول شماره ۱

تشریح مقوله‌های آزادی بیان و اندیشه و نهی سیاست قوم‌مدارانه

تحلیل

در این واحد تحلیل دو مقوله «آزادی بیان و اندیشه» و «نهی سیاست قوم‌مدارانه» مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند. رهبر شهید «آزادی بیان و اندیشه» را به عنوان یک «حق» و «هدف» عنوان می‌کند. اینکه داشتن عقاید و باورهای شیعی حق مردم هزاره است و هدف آن است که برای حفظ آن با تمام وجود تلاش گردد. شهید مزاری، با تأکید بر الگوهای مذهبی و سیره امامان که زندگی آزاد و انسانی را نوید می‌دهد، سعی می‌کند تا نیروی درونی مردم را برای آزاد اندیشی و آزاد زیستی تحریک و تقویت کند. آزاد عقیده و بیان، برای اکثر مردم افغانستان، به خصوص هزاره‌ها بیش از یک قرن همواره جرم تلقی می‌شد و مردم هزاره توان بیان عقاید مذهبی، ارزش‌های

فرهنگی و اندیشه‌های سیاسی‌شان را نداشتند. همانطور که شهید مزاری در گرامی‌داشت «عید ولایت» یادآور شدند که «ما در طی صد سال محکوم بودیم و در تاریخ افغانستان محو شده بودیم و کسی ما را با هویت هزاری‌گی قبول نداشت و هزاره گفتن و هزاره بودن در این مملکت به زعم بعضی‌ها تنگ بود، بر کسی پوشیده نیست». پس می‌توان گفت که عناصری همچون زندگی آزاد و بدون بردگی که بر اساس مکتب حبیبی در بین شیعیان وجود دارد و همچنین افتخار به پیروی از آنان نوعی تأکید و ترویج به بیان عقیده است که می‌بایست در جامعه آزادانه مطرح گردد و نباید کسی به جرم باورهای مذهبی مورد مواخذه قرار گیرد.

مقوله نفی سیاست قوم‌مدارانه که با تأکید بر نادرستی این سیاست در فرآیند سیاسی کشور، سعی می‌کند از تبعیض قومی و محرومیت اجتماعی در جامعه جلوگیری کند، در این واحد تحلیل (سخت‌رانی رهبر شهید در عید ولایت) مورد ارزیابی قرار گرفته است. طرد هزاره‌ها از سوی گروه‌های هفتگانه و دولت موقت و تأکید بر اثبات هویت قومی هزاره‌ها در افغانستان عناصری هستند که مقوله نفی سیاست قوم‌مدارانه را در اینجا برجسته می‌کنند. رهبر شهید با بازگویی واقعیت‌های سیاسی که در آن همواره مردم هزاره نادیده انگاشته شده‌اند، تلاش می‌کند تا سیاست‌های قومی را در فرآیند ایجاد شکاف‌های اجتماعی و قومی در جامعه شده و نفی آن می‌تواند ضمن جلوگیری از تبعیض قومی عدالت اجتماعی را نیز محقق سازد. در واقع، با نفی سیاست قوم‌مدارانه می‌توان زمینه برابری و برادری همه اقوام را در افغانستان فراهم نمود.

برابری در پیشگاه قانون و حق تعیین سرنوشت
متفق بر آن مقوله «برابری در پیشگاه قانون» در اینجا «عدالت اجتماعی»

است که در آن همه افراد، گروه‌های سیاسی و قومی نه با برتری و کثرتی، بلکه با برابری و مساوات در پیشگاه قانون قرار گیرند. مراد از «حق تعیین سرنوشت» حق تصمیم‌گیری در مورد امور کشور و تشکیل سیستم حکومتی است (علیزاده مالستانی، ۱۳۷۰: ۲۴۰).

مزاری در باب عدالت اجتماعی است، تشکیل می‌دهد. در این مقاله که توسط علیزاده مالستانی در سال ۱۳۷۷ نوشته شده و در مجله سراج به چاپ رسیده است، آمده است که «رهبر و پیشوای شهید ما راه‌حل اساسی مشکلات کشور را در برقراری عدالت اجتماعی می‌دید. از این رو فریادش تحقق عدالت اجتماعی بود و آن را یک اصل اساسی برای حفظ تعادل از به هم خوردن می‌دانست. [رهبر شهید] معنای عدالت اجتماعی را خوب فهمیده بود و ترسیمی که از عدالت اجتماعی داشت، بسیار روشن بود. مزاری، فاشیسم، برتری قومی و شونیسیم، انحصار و تبعیض را در قالب هر شخصی یا [مسئولی] ظاهر می‌شد، آن را مانع و سد راه عدالت اجتماعی می‌دید؛ چه در قالب عبدالرحمن، ظاهر شاه، ملاعمر و در جهره مسعود، ربانی و در هر قالب دیگری.

علیزاده مالستانی با تأکید بر سخنان رهبر شهید در خصوص تضییع حقوق انسانی گروه‌های قومی در افغانستان عنوان می‌کند که با مرور به تاریخ گذشته افغانستان و جهاد چندین ساله علیه روس و دست نشاندگانش، به ما می‌گوید که در حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور و به گردش در آوردن چرخ اقتصاد افغانستان، تمامی اقوام به اندازه شعاع وجودی‌اش سهم بوده‌اند، ولی اکثریت طوایف و [گروه‌های قومی] از اساسی‌ترین حقوق انسانی خود محروم بوده‌اند... حق تعیین سرنوشت یکی از حقوق عمده انسانی است که خداوند این حق را برای او داده و وی را مسئول ساختن سرنوشت خود و جامعه‌اش قرار داده است، ولی بخش‌های عمده‌ای از مردم افغانستان،

تحلیل

مقوله برابری در پیشگاه قانون که سعی در برابری و عدالت اجتماعی برای همگان در فرآیند سیاسی و توسعه کشور دارد، سخنان رهبر شهید را - که در قالب مقاله در آمده است - مورد ارزیابی قرار داده‌اند. عناصر و کدهای که در برابری در پیشگاه قانون در اندیشه شهید مزاری نشان می‌دهد، تأکید بر «عدالت اجتماعی» در جهت رفع مشکلات و شکاف‌های اجتماعی یا قومی در جامعه است. سیاست‌هایی که در طول تاریخ افغانستان، به خصوص در یک صد سال اخیر به نفع قوم حاکم اعمال می‌شد، سبب گردید تا دیگر اقوام از مزایای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برخوردار نشوند. همین امر، شکاف اجتماعی و مشکلات قومی را بیش از پیش برجسته‌تر نموده است. بدین لحاظ، رهبر شهید معتقد است که تحقق عدالت اجتماعی باعث تعادل نیرو و تعامل سیاسی و فرهنگی بین اقوام می‌گردد و از سوی ویژگی عدالت اجتماعی در جامعه این است که مانعی در برابر جریان‌های فاشیستی و انحصارگر قرار می‌گیرد که به هر قیمتی و تحت هر شرایطی حقوق دیگران پایمال می‌کنند. همانطور که انحصارگران و فاشیست‌ها در روز ۲۲ بهمن ۱۳۷۱ در ناحیه افشار واقع در غرب کابل، صدها تن از ساکنان هزاره به دستور مستقیم رئیس جمهور ربانی و فرمانده‌اش مسعود توسط نیروهای حکومتی به قتل رسیدند (موسوی، ۱۳۸۷: ۲۵۸).

حق تعیین سرنوشت مقوله دیگری است که در این واحد تحلیل مورد ارزیابی قرار گرفته است. عناصری همچون «حق دانستن تعیین سرنوشت» برای همگان و «خواستار تأمین عدالت شدن» در جهت تسهیم و مشارکت سیاسی همگان بیان‌گر آن است که شهید مزاری در مسیر توسعه فرهنگی قدم برداشته است و از این طریق سعی در مشارکت همه اقوام در فرآیند قدرت سیاسی و توسعه کشور را دارد. در واقع، رهبر شهید به دنبال فضایی است که در آن تمامی مردم و

کمترین حقی در تصمیم‌گیری امور کشورش نداشته‌اند. حق تدریس و تحصیل برای ارتقاء به مدارج بالا و کسب امتیازاتی انسانی از جمله حقوقی است که [برای] هر فرد در کشور به طور مساوی قرار داشته باشد، نه اینکه فقط مختص یک قوم خاصی باشد. نویسنده مقاله با تأیید اهداف شهید مزاری در خصوص «توسعه مردم به سرنوشت سیاسی‌شان از قول ایشان می‌نویسد: «خواستار ما تأمین عدالت، برابری و برادری میان مردم افغانستان است، ما حقوق ملیت‌های محروم را می‌خواهیم و از آن دفاع می‌کنیم. ما حقوق همه مردم افغانستان را طبق نفوس و به تناسب حضورشان در صحنه جهاد می‌خواهیم... تا توافق همه ملیت‌ها گرفته نشود، یک دولت پایدار در کشور به وجود نمی‌آید؛ و هر ملیتی به تناسب واقعیت وجودی و حضور خود در این کشور در سرنوشت سیاسی خود سهمیم باشد».

مقوله‌ها	کدها
برابری در پیشگاه قانون؛ حق تعیین سرنوشت	۱) راه‌حل افغانستان از طریق عدالت اجتماعی. ۲) عدالت اجتماعی باعث تعادل نیروها و برابری اقوام ۳) مانع دانستن فاشیسم، انحصار و تبعیض در برابر تحقق عدالت اجتماعی؛ ۴) تسهیم دانستن همه اقوام در آزادی و حفاظت از کشور. ۵) حق دانستن تعیین سرنوشت برای همگان. ۶) خواست تأمین عدالت در جهت تسهیم و تعیین سرنوشت سیاسی کشور.

جدول شماره ۲:

تشریح مقوله‌های برابری در پیشگاه قانون و حق تعیین سرنوشت

گروه‌های اجتماعی از حق تصمیم‌گیری برخوردار باشند و آزادانه علاقمندی عقیدتی - سیاسی، اقتصادی و اجتماعی‌شان انتخاب کنند. چنانچه قبلاً، بعضی از اقوام بنا بر سیستم تبعیض‌آلود حکومتی از حق تصمیم‌گیری برخوردار نبودند. مثلاً، در گذشته «از ۲۸ سناتور، تمام هزارستان بزرگ می‌بایست یک سناتور می‌داشت و بر حسب سهمیه ولایات از ۲۱۶ وکیل شورای ملی می‌بایست ۱۶ وکیل می‌داشت» (علیزاده مالستانی، ۱۳۷۷: ۲۴۲). بدین‌سان، بدیهی است که هزاره‌ها هیچ‌گونه سهم و یا تصمیمی در سرنوشت جامعه و کشور نداشته باشند.

با تجربه وضعیت ناعادلانه در کشور، بیم آن می‌رفت که افغانستان نه تنها به سوی توسعه و پیشرفت حرکت نمی‌کند، بلکه روز به روز به سوی تحجر و انحصارگرایی پیش می‌رود. رهبر شهید با دید باز و با تفکر برابری و عدالت اجتماعی تلاش نمود تا مردم را نسبت به ادامه وضعیت ناعادلانه سیستم حکومتی آگاهی بخشد تا از این طریق از تکرار تاریخ بر تمام مردم افغانستان جلوگیری کند و از این رو همیشه به مردم هشدار می‌داد که «نگذارید تاریخ بر شما تکرار شود».

تنوع فرهنگی و گفت‌وگوی فرهنگی

مقاله «تنوع فرهنگی» در اصل به احترام گذاردن به فرهنگ‌های موجود در کشور و به رسمیت شناختن آنان است که در اینجا کمی فراتر، به معنی دوستی و برابری و حتی برابری فرهنگ‌ها مطرح است تا اقوام موجود در افغانستان با درک و شناخت همدیگر بتوانند، در کنار هم زندگی مسالمت‌آمیزی داشته باشند. اما منظور از «گفت‌وگوی فرهنگی» که تقریباً هم‌ردیف با مقوله تنوع فرهنگی قرار می‌گیرد، درک و شناخت مذاهب اقوام و تعامل بین فرهنگی است. یعنی گفت‌وگوی مردمی با پس‌زمینه قومی، مذهبی و زبانی که توانایی مردم را در جهت تسهیل زندگی، آرامش و رفاه می‌سازد.

مقاله تنوع فرهنگی، در مقاله‌ای که در باب اندیشه سیاسی رهبر شهید نگاشته شده است، مورد ارزیابی قرار گرفته است. این مقاله که توسط عطائی غزنوی (۱۳۷۶) نوشته شده و در مجله سراج نیز چاپ شده است، با تأکید بر درک درست شهید مزاری از تبعیض قومی در جامعه، در مورد اندیشه سیاسی وی چنین می‌نویسد: «یکی از اندیشه‌ها و اصول مبارزاتی شهید مزاری که بر گرفته از اصول و اندیشه‌های اسلامی و قرآنی است، اصل و اندیشه مبارزه با گرایشات نژادی، قومی و ناسیونالیستی است». عطائی غزنوی به نقل رهبر شهید می‌گوید: «باید انحصار حاکمیت قومی را بشکنیم؛ ما باید تعصبات گوناگون نژادی را در جامعه افغانستان از بین ببریم، ما باید روحیه‌ای را در بین مردم خود به وجود آوریم که هیچ ملیتی از انتصاب خود به ملیت خود تنگ نکنند و خجالت نکنند... ما [هزاره‌ها] طی سه صد سال محکوم بودیم، در تاریخ افغانستان محو شده بودیم و کسی ما را با هویت هزاره قبول نداشت و هزاره گفتن و هزاره بودن در این مملکت به زعم بعضی‌ها تنگ بود... ما در طول تاریخ افغانستان، سه، چهار بار قتل عام عمومی شدیم که در [اوج آن] در دوران عبدالرحمن شصت و پنج درصد مردم ما از بین رفت...».

در بخش دیگری همین مقاله که در صدد کاوش اندیشه سیاسی شهید مزاری است، رویکرد وحدت شیعی و وحدت ملی او را مورد کنکاش قرار می‌دهد. رویکرد وحدت شیعی شهید مزاری مبتنی بر گفت‌وگو و تعامل با گروه‌های سیاسی - مذهبی شیعیان است که هدفی جز جمع‌شدن اتحاد و همبستگی در راستای مبارزه با ارتش شوروی و دولت کمونیسم نداشت. در واقع، رهبر شهید با هماهنگی و تعامل توانست، ضمن تأسیس حزب وحدت اسلامی متشکل از هشت گروه شیعی از بروز و ادامه اختلافات حاشیه‌ای که توسط دشمنان مردم شیعه به راه انداخته و دامن زده می‌شد، جلوگیری کند و یک

منطقه به وجود آورد. همینطور، رهبر شهید در رویکرد وحدت ملی، همه اقوام و مذاهب را دعوت به برابری و برابری نمود. به عبارتی، «سعی و تلاش وحدت خواهی رهبر شهید، محدود و منحصر به احزاب شیعی نمی‌شود، بلکه وحدت ملی و تشکیل همه فرهنگ‌ها و اقوام در افغانستان یکی از آرزوهای همیشگی استاد شهید بود» (میرزا، ۱۳۸۷: ۱۰۰). می‌خواست که در سایه عدالت واقعی، همه اقوام و مذاهب افغانستان، طبق شعاع وجودی‌شان در ساختار حکومت سهم و از حقوق حقه خویش بهره‌مند شوند تا در سایه تأمین حقوق همه مذاهب، وحدت واقعی ملی به وجود آمده و اختلافات ریشه کن شود و احدی حق توهین و تحقیر، تضعیف و ترد اقوام و مذاهب دیگر را نداشته باشد.

مقاله‌ها	کدها
تنوع فرهنگی	(۱) مبارزه با گرایشات قومی، نژادی و ناسیونالیستی.
گفت‌وگوی فرهنگی	(۲) تأکید بر برابری و برابری فرهنگ‌ها و اقوام بر اساس الگوی اسلامی. (۳) ایجاد روحیه همدلی اقوام و فرهنگ دوستی در بین مردم. (۴) تأکید بر خودباوری فرهنگی.
	(۵) داشتن رویکرد تعاملی با گروه‌های سیاسی - مذهبی نسبی. (۶) ایجاد وحدت و همبستگی اجتماعی - سیاسی بین گروه‌های شیعی. (۷) دعوت از گروه‌های سیاسی - مذهبی تسنن به برابری و گفت‌وگو. (۸) خواستار تأمین حقوق همه گروه‌ها و مذاهب در ساختار دولت.

جدول شماره ۳

تشریح مقوله‌های تنوع فرهنگی و گفت‌وگوی فرهنگی

تحلیل

مقاله تنوع فرهنگی که به رسمیت شناختن فرهنگ‌ها و اقوام موجود در افغانستان را توصیه می‌کند، عصاره‌ای را در اندیشه سیاسی شهید مزاری نشان می‌دهد که همخوانی زیادی با این مقوله دارد. این عصاره، اصول مبارزه شهید مزاری با گرایشات نژادی، قومی و ناسیونالیستی است که طی آن به نفی انحصارگرایی، تعصب قومی و نژادی در جامعه منجر می‌شود. در واقع، ارزیابی این عناصر بیانگر پذیرش فرهنگ‌ها و اقوام موجود در افغانستان، در اندیشه شهید مزاری است. پذیرش تنوع فرهنگی باعث دوری از خودرایی و انحصارطلبی در نظام سیاسی کشور و همینطور موجب آزاد منشی، آزاد اندیشی و کثرت‌گرایی فرهنگی در جامعه می‌شود که در آن اقوام با هویت اجتماعی و فرهنگی خود در تعامل با دیگری قرار می‌گیرند. رهبر شهید، بر مبنای این امر سعی داشت که روحیه خودباوری را در بین مردم هزاره در مقابل دیگر اقوام و فرهنگ‌ها به وجود آورد. چون که «تأثیر توهین و رفتارهای ظالمانه حاکمان، مسئولان و بعضی اقوام با هزاره‌ها در گذشته که تبدیل به هتار عادی شده بود و در گفت‌وگوهای روزانه مردم بازتاب می‌یافت، هنوز در ذهنیت مردم وجود داشت، طوریکه حتی کلمه هزاره به مرور زمان در ذهنیت عموم مردم بار معنایی منفی پیدا کرده بود» (موسوی، ۱۳۸۷: ۲۱۴). شهید مزاری ضمن احترام به فرهنگ‌های دیگر از فرهنگ و ارزش‌های مذهبی و قومی مردم هزاره دفاع و توهین به هزاره‌ها و اقوام دیگر را خیانت به وطن می‌دانست: «اگر کسی ملیت‌های ساکن در افغانستان را با هم دشمن بسازد، خیانت به افغانستان و ملیت‌های آن است، ما دشمنی در داخل افغانستان و بین ملیت‌ها را فاجعه می‌دانیم».

عناصر دیگری که بیان‌گر «گفت‌وگوی فرهنگی» در اندیشه شهید مزاری می‌تواند باشد، رویکردهای وحدت بخشی هستند که از طریق

تعامل فرهنگی بین گروه‌های اهل تشیع و تسنن، از سوی او در دوران جهاد و مقاومت غرب کابل اتخاذ شدند. در دوران جهاد، رویکرد رهبر شهید بیشتر درون فرهنگی بوده است که طی آن نیروها و گروه‌های سیاسی - مذهبی راه از خطر اختلاف و نفاق داخلی رها شده به همبستگی قومی و وحدت سیاسی رسانند. همانطور که مشخص است، این رویکرد با زمینه قومی و مذهبی توانست، اکثر جناح‌های سیاسی هزاره شیعی را دور هم جمع کند و حزب وحدت اسلامی را با مرکزیت اقتدار تشیع در افغانستان بنا نهد. در رویکرد دومی که وحدت ملی مد نظر شهید مزاری بود، تعامل و گفت‌وگوی فرهنگی فراتر از گروه‌های شیعی، با دعوت همه اقوام و مذاهب به برابری و برادری آغاز گردید. این رویکرد که در دوران «مقاومت غرب کابل» کلید خورد، براساس تأمین حقوق همه اقوام و فرهنگ‌های موجود در افغانستان به تمامی گروه‌های قومی و سیاسی پیشنهاد گردید تا همگان در سایه عدالت واقعی، طبق شعاع وجودی‌شان در ساختار حکومت سهیم و از حقوق خویش بهره‌مند شوند. این درخواست‌ها از گروه‌های قومی و سیاسی مبتنی بر اصل وحدت ملی و احترام به فرهنگ‌های ساکن در کشور صورت پذیرفت. همانطور که رهبر شهید معتقد بود: «وحدت ملی را ما در افغانستان یک اصل می‌دانیم، اگر دانسته و ندانسته برای مردم ما این مسئله اختلاف و دو دسته شدن را کسی مطرح بکند، این برای مردم ذلت است... ما معتقدیم، در اینجا مسئله افغانستان وقتی حل می‌شود که مردم و احزاب همدیگر را تحمل بکنند و در صدد حذف یکدیگر نباشند. چه از نگاه اقوام، چه از نگاه احزاب و چه از نگاه مذهب. برای همه احزاب و ملیت‌ها احترام که با کسی جنگ نداریم و برای همه احزاب و ملیت‌ها احترام قائلیم...» (رهبر شهید به نقل از عطائی غزنوی، ۱۳۷۶: ۲۶۵).

نفی خرافه پرستی

مفهوم «نفی خرافه پرستی» که تأکید بر خردورزی و تغفل در جامعه دارد و از طریق بازگویی واقعیت‌های دینی و اجتماعی سعی می‌کند تا از گسترش خرافه پرستی یا انحراف فکری در جامعه و اذهان مردم جلوگیری شود، در اکثر سخنان رهبر شهید کاربردی شده است. در واقع، در اینجا، منظور از نفی خرافه پرستی بیشتر روشنگری در باره مسائلی است در سرنوشت سیاسی و اجتماعی مردم تأثیر گذارده و اما از دید مردم پنهان و یا درک درستی از آن به وجود نیامده است، همینطور، می‌توان گفت که مراد از نفی خرافه پرستی زدودن افکاری است که باعث انحراف در سیر حرکت مردم در راستای توسعه سیاسی و مشارکت اجتماعی می‌شود.

یکی از این مسائل، عدم شناخت درست از مذهب جعفری و هزاره‌ها در جامعه است که با سیاه‌نمایی دولت‌مردان گذشته، چهره نادرستی از آنان ارائه شد و همینطور هویت هزاره‌ها از آن متأثر. با وجودی که هزاره‌ها یک چهارم جمعیت افغانستان را تشکیل می‌دهند، ولی سال‌هاست که انگ بیگانه و رانده شده را خورده‌اند. آنها شیعیانی هستند که از صدر اسلام زیر سلطه حکومت‌های مستبد و خودکامه زندگی کرده و اما به انسان‌های پر تلاش و سخت‌کوش شهرت دارند (بهسودی، ۱۳۸۹: ۵۵). البته، این انگ بیگانگی پس از آن شروع شد که امیر عبدالرحمن هزاره‌های شیعه را کافر اعلام نمود و دستور داد «که این کافران را چنان درهم بکوبید که حتی اثری از آنها در کوهستان‌ها باقی نماند. زمین‌ها و دارایی آنها را در بین اقوام غلزی و درانی تقسیم شود. بنابراین من به همه نیروهای قبیله‌ای و سلطنتی دستور می‌دهم که از هر طرف حمله خود را بر شورشیان [هزاره] شروع کنند و به هیچ جانداری رحم نکنند و اگر کسی از این مردم باقی بماند، باید به عنوان زندانی و اسیران جنگی باشد و مثل برده‌ها در میان قبایل افغان [پشتون] تقسیم شود» (قبض کاتب، ۷۸۱ به

نقل از بولادی، ۱۳۸۱: ۳۲۲). با قتل عام شیعیان هزاره و به بردگی کشاندن دختران و پسران این قوم، این باور غلط تا دهه ۱۹۷۰ در بین روحانیون سنتی پشتون ریشه دوانده بود و کشتن هزاره‌ها را یکی از راه‌های مسلم و مقدس برای رضای خداوند و رفعت به بهشت اعلام می‌کردند (موسوی، ۱۳۸۷: ۲۱۶). بدین ترتیب، باورهای در جامعه جریان داشت که شیعه و هزاره بودن در افغانستان جرم تلقی می‌شد، باورها و مناسک مذهبی هزاره‌ها همواره مورد تحقیر و تمسخر قرار می‌گرفت، شدت تضعیف روحیه هزاره‌ها به حدی بود که ریشه خود باوری در بین مردم هزاره کم‌کم از بین رفته بود.

در واقع، «فرب و ترس مداوم و غیر قابل تحمل که هزاره‌ها در معرض آن قرار گرفته داشتند، روحیه آنان را تضعیف و این برداشت را در بین آنان به وجود آمده بود که سرنوشت محتوم موجود، نتیجه اعمال خود آنان است» (همان، ۲۱۳). همانطور که تا هنوز بعضی از مردم هزاره اعتقاد به جبر تاریخی دارند که «هر چه کده، خدا کده، اورم از گاد کده» (احمدی، ۱۳۹۲).

شهید مزاری با بازگویی این واقعیت که سرنوشت هر فرد و هر قوم دست خودشان است و برای تغییر و تحول سرنوشت در راستای آزادی و سربلندی باید تلاش و مبارزه کرد، سعی می‌نمود تا روحیه خودباوری و خوداتکایی را در بین مردم زنده و تقویت کند. او همواره در سخنرانی‌های خود با توسل به آیه‌های قرآن و روایت‌های مذهبی سعی در زدودن افکاری می‌نمود که مخالف استواری و مقاومت در راستای تثبیت و تحقق حقوق شیعیان هزاره در افغانستان بود. رهبر شهید در سخنرانی خود در جمع مردم مزار شریف، به این آیه قرآن کریم «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یتغیروا ما بانفسهم» تأکید می‌کند و می‌گوید: «این وضعیتی را که امروز دارید، دو ماه پیش نداشتید، یکسال قبل نداشتید. اگر بگویم چهارده سال پیش نبود، از

چنین جا است که خداوند متعال در این آیه شریفه برای بندگانش گوشزد می‌کند و می‌فرماید که سرنوشت مردم و قومی را تغییر نمی‌دهد مگر که خود آن مردم و آن قوم سرنوشت را تغییر دهد. بدین سان، رهبر شهید، با بازگویی واقعیت دینی افکار و روحیه مقاومت و خودباوری را در مردم تقویت می‌کند.

در سخنرانی دیگری خود نسبت به این مسئله چنین می‌گوید: «استعمار و حکومت‌های ظالم و جابر گذشته، چنان روحیه مردم ما را خرد کرده بود که در تمام مناطق [هزارستان] اگر یک عسکر می‌آمد، مردم فرار می‌کردند و به خانه‌هایشان می‌رفتند، می‌گفتند که سپاهی آمده. کوچی‌ها که به مناطق مردم هزاره می‌آمدند، سر موری و در خانه‌ها کالای‌شان را پیاده می‌کردند و می‌گفتند که سال دیگر ما از اینجا باج می‌خواهیم... شما مردمی بودید که از یک نظامی می‌ترسیدید ولی امروز آمده‌اید در مقابل یک بر قدرت ایستاده‌اید، این همان تغییری است که خداوند در درون شما ایجاد کرده است».

علاوه بر این، شهید مزاری در خصوص زدودن افکاری که مامی در برابر فهم درست، توسعه سیاسی و کرامت انسانی می‌شد، به فراگیری آموزش و تحصیلات عالی تأکید زیادی نمود. همینطور، نسبت به فعالیت‌های فرهنگی بیشتر بها می‌داد و ماحصل آن را آگاهی بخشی و دانایی در جامعه می‌دانست. چون شهید مزاری اعتقاد داشت که مبارزات فرهنگی مقدم‌تر از مبارزات سیاسی است و «باید مبارزات سیاسی را پس از سال‌ها مبارزه فرهنگی شروع کرد». به همین لحاظ، به ایجاد و انتشار نشریات سازمان نصر، اطلاعیه‌ها، گزارشات و مصاحبه‌ها در نشریات دیگران توجه قابل ملاحظه‌ای داشت (دولت آبادی، ۱۳۹۲).

مقوله‌ها	کدها
نقی خرافه پرستی	۱) بازگویی واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی در باره محرومیت مردم ۲) تأکید بر آیه‌های قرآن نسبت به تغییر سرنوشت مردم ۳) تشویق و تحسین مردم نسبت به گذشته در راستای تقویت روحیه خود بسازری ۴) آگاه نمودن مردم نسبت به روند سیاه‌نمایی حکومت‌های جبار ۵) تأکید بر مبارزات فرهنگی و مقدم دانستن آن نسبت به مبارزات سیاسی ۶) تلاش در جهت انتشار ایده و افکار تشکیلاتی حزب به هر طریقی

جدول شماره ۱۵: تشریح مقوله نقی خرافه پرستی

تحلیل

همانطور که ذکر گردید، مقوله نقی خرافه پرستی در اینجا نسبت به بازگویی واقعیت‌های دینی - اجتماعی یا سیاسی می‌پردازد که طی آن افکاری که باعث عدم تلاش و تضعیف روحیه مردم در جهت خودباوری، مشارکت سیاسی و حق خواهی شده‌اند، از بین می‌روند. عناصر و کدهایی که بیانگر نقی خرافه پرستی در اندیشه شهید مزاری هستند در بین مردم شناخته شده و قابل اعتمادند. در واقع، رهبر شهید با استفاده از مولفه‌های اعتقادی و مذهبی همانند قرآن کریم که بین مردم مسلمان افغانستان از پایگاه بالای برخوردار است و بازگویی واقعیت‌های تاریخی - سیاسی که برای مردم با تمام وجود ملموس‌اند، اقدام به آگاهی بخشی و تقویت روحیه مردم نموده است. می‌دانیم که قرآن کریم همیشه در زندگی سیاسی و اجتماعی مردم مسلمان افغانستان مبنی و محور قرار داشته است و هر فرد و گروه‌های قومی در کشور با توسل به این کتاب آسمانی زندگی و سرنوشت خود را

شکل می‌بخشد. از این رو، می‌توان گفت که قرائت آیه قرآن کریم در جهت تغییر در راستای بهبودی سرنوشت مردم، مفید بوده و نیروهای درونی آنان را تحریک در این خصوص می‌کند. علاوه بر این، بازگویی رویدادهای تلخ گذشته همانند تحقیر شدن‌ها، باج گیری‌ها که همواره بر مردم هزاره تحمیل می‌شد، می‌تواند به مثابه عنصر هشدار و یا اختطاری عمل کند که عدم توجه کافی به آن ممکن است، رویدادهای گذشته را تکرار کند. با درک همین مسئله، رهبر شهید اغلب هشدار می‌داد که «نگذارید تاریخ بر شما تکرار شود». از این رو، می‌توان گفت که تأکید بر عنصر هشدار از سوی شهید مزاری سبب هوشیاری مردم و دوری از افکاری که باعث نفاق در بین مردم می‌گردد، می‌شود. براساس همین مسئله است که مبارزه فرهنگی در اندیشه شهید مزاری مقدم‌تر از مبارزه سیاسی جلوه می‌کند. آنچه او خواهان آن بود، آگاهی و مشارکت مردم نسبت به سرنوشت سیاسی‌شان بود و این میسر نمی‌شد، مگر از طریق تلاش فعالیت‌های فرهنگی تا مردم را از تفکر و تخیل جبر تاریخی‌شان دور کند.

یکی از عناصری که کارکرد نقی خرافه پرستی را در اندیشه شهید مزاری برجسته می‌کند، علاقمندی او به فعالیت‌های فرهنگی است. چنانکه در دوران مقاومت و قبل از آن همواره از فعالیت‌های فرهنگی تقدیر می‌نمود. همانطور که در اکثر سخنرانی‌های خود، قبل از شروع بحث از تمامی دست‌اندرکاران واحد سمعی و بصری حزب وحدت تشکر می‌کرد که مقدمات سخنرانی و دیدار با مردم را فراهم نمودند. البته این علاقمندی بیشتر به خاطر آگاه نمودن مردم نسبت به رویدادهای سیاسی و نظامی روز می‌نماید، اما شیوه بیان و ساده صحبت کردن ایشان با عامه مردم بیانگر هوشیارسازی و آگاهی بخشی مردم است که می‌توان از آن به «کارکرد بهینه‌ای توسعه فرهنگی» یاد نمود.

بحث و نتیجه گیری

همانطور که ذکر گردید، این مطالعه در پی آن بوده است که توسعه فرهنگی را در اندیشه شهید عبدالعلی مزاری به عنوان یک رهبر سیاسی و منتقد در افغانستان مورد ارزیابی قرار دهد. این ارزیابی مشخص نمود که شاخص‌ها و مقولات توسعه فرهنگی در اندیشه او مبتنی بر الزامات و نیازهای اصلی جامعه افغانستان کاربردی شده‌اند. این شاخص‌ها، نه بر اساس رویکرد سیاسی و مصلحت‌اندیشانه سیاست‌مداران روز که بیشتر بر مبنای اصول اعتقادی و باورهای مذهبی او صورت پذیرفته است. اصول اعتقادی که در آن آزاد زیستن و حق گرفتن با تأکید بر برابری، همدلی و انسجام در جامعه شرط است، از آموزه‌های مکتب امام علی و امام حسین در اندیشه او متجلی شده‌است. همانطور که رهبر شهید پیوسته در حضور مردم می‌گفت: «هر آنچه داریم از برکت خون شهدا و مقاومت شما مردم است... من فکر می‌کنم که همین افتخار بزرگ برای ما و شما کافی است که پیرو علی و حسین هستیم». بدین سان، می‌توان گفت که اندیشه شهید مزاری همسو با تفکر توسعه فرهنگی است که در پی آزادی اندیشه و بیان، عدالت اجتماعی، همدلی اقوام، تنوع فرهنگی، وحدت ملی و... در جامعه افغانستان بود و بدون هیچ تردیدی بر باور و بیان خود استوار بوده و گام‌های بلندی را در این راستا برداشته است. در واقع، او به دنبال تثبیت هویت فرهنگی و ارزش‌های اسلامی در جامعه شتم زده افغانستان بود و از این طریق سعی نمود تا کرامت انسانی در بین افراد و گروه‌های قومی و سیاسی در کشور تحقق یابد. از آنجایی که تمامی مردم افغانستان مسلمان هستند و سرسختانه پایبند اصول و ارزش‌های اسلامی و آزادی اند، تفکر آزادی بخش و عدالت محوری شهید مزاری چه در زمان حیات او و چه پس از شهادتش طرفداران زیادی در جامعه داشته و همچنان رو به گسترش است. همانطور که در زمان حیات رهبر شهید، اکثر شخصیت‌های

سیاسی - مذهبی و معتمدین اقوام با حضور در مقر حزب وحدت اسلامی افغانستان ضمن تأیید اندیشه و رفتار شهید مزاری حمایت خود را نیز اعلام می‌داشتند. همینطور، پس از شهادت اندیشه برابری و همدلی او سرلوحه رفتار و زندگی اجتماعی و سیاسی مردم شده است؛ چنانچه هر ساله مردم و شخصیت‌های سیاسی و مذهبی و حتی قومی به یادبود و گرامی داشت از مقام رهبر شهید تجلیل به عمل می‌آورند. این خود گواهی است، بر این مدعا که اندیشه شهید مزاری بر مبنای توسعه فرهنگی در زندگی سیاسی و اجتماعی مردم تأثیر زیادی داشته‌است.

طرح و ارزیابی این مبحث با توجه به کارکرد شاخص‌ها و مقولات توسعه فرهنگی در اندیشه شهید مزاری، نشان می‌دهد که رویکرد رهبر شهید مبتنی بر رویکرد توسعه درون‌زا بوده است. چون که رهبر شهید به خودباوری فرهنگی اعتقاد راسخ داشت و همواره در این خصوص مردم را تشویق و ترغیب می‌نمود تا با رجوع به گذشته و درک رویدادهای تلخ و شیرین آن، به شناخت دقیقی از خود و فرهنگ خویش دست یابند. این طرز تفکر بیانگر آن است که فرهنگ پشته‌های مطمئن در راستای حرکت به سوی توسعه و پیشرفت جامعه است و همینطور چتری برای همدلی افراد و گروه‌های قومی. علاوه بر این، کارکرد مقوله‌های نقی سیاست قوم‌مدارانه و نقی خرافه پرستی در اندیشه شهید مزاری، نشان‌دهنده تأکید او بر بالایش فرهنگی در بین مردم و سیستم سیاسی کشور است. او از یک سو، به طور مکرر از مردم می‌خواست که «هوشیاری» و «در صحنه بودن» خود را حفظ کنند تا اهریمنان بار دیگر بر سرنوشت‌شان مسلط نشوند و از سوی دیگر، همواره از نظام سیاسی و فرهنگ سیاسی در افغانستان انتقاد می‌کرد که چطور افراد و گروه‌های قومی را مورد ظلم و تبعیض قرار می‌دادند و می‌دهند. در واقع، رهبر شهید نمی‌خواست که روند سیاسی گذشته باز بر مردم تحمیل شود. از این رو، خواستار

بالایش و اصلاح فرهنگی بود که در بین مردم و سیستم سیاسی کشور منجر به نظم و تعین می گردید. همچنین، کاربرد مقوله‌های تنوع فرهنگی و گفت‌وگوی فرهنگی بیان‌گر پذیرش گروه‌های قومی و فرهنگی در کشور از سوی رهبر شهید عبدالملی مزاری است. پذیرش فرهنگ‌ها و گروه‌های قومی در افغانستان این ویژگی را در اندیشه شهید مزاری برجسته می‌کند که او خلاف تبلیغات سوء دشمنان و جاهلان هیچ‌گاه با فرهنگ‌های دیگر خصومتی نداشته‌است، بلکه دوستی و گسترش ارتباطات بین فرهنگی را یک اصل برای زندگی مسالمت‌آمیز در کشور می‌دانست. در واقع، از شهید مزاری پذیرش فرهنگ‌ها و ایجاد دوستی و گفت‌وگو بین فرهنگی در افغانستان بستر و زمینه‌ای است برای تشکیل وحدت ملی در کشور. بدین ترتیب، می‌توان گفت که رویکرد شهید مزاری، از نظر توسعه فرهنگی مبتنی بر رویکرد درون‌زا است که طی آن خودباوری و بالایش و اصلاح فرهنگ سیاسی و همینطور ایجاد و گسترش ارتباطات بین فرهنگی و بین گروه‌های قومی در جهت ایجاد وحدت ملی در افغانستان ضروری می‌نماید.

منابع فارسی

۱. آمارتاس (۱۳۹۱)، توسعه یعنی آزادی، ترجمه سعید نوری نائینی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات نی.
۲. ازکیا، م. و غفاری، غ. و (۱۳۸۸)، جامعه شناسی توسعه، تهران: انتشارات کیهان، چاپ هشتم.
۳. احمدی، ی (۱۳۹۲)، ارزیابی کارکردهای توسعه فرهنگی در رسانه‌های جمعی افغانستان، تهران: دانشکده علوم اجتماعی.
۴. بهسودی، م. ع (۱۳۸۹)، شیعیان افغانستان یک قرن دفاع از هویت دینی و قومی، تهران: فصلنامه یاران، شماره ۵۹، صص ۵۵-۵۸.

۵. بولادی، ح (۱۳۸۱)، هزاره‌ها، ترجمه علی‌عالمی کرمانی، تهران: انتشارات ابراهیم شریعتی.
۶. حریری، ن (۱۳۸۵)، اصول و روش‌های پژوهش کیفی، تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.
۷. صالحی امیری، س. ر و محمدی، س (۱۳۸۹)، دیپلماسی فرهنگی، تهران: انتشارات ققنوس.
۸. صالحی امیری، ر (۱۳۸۹)، انسجام ملی و تنوع فرهنگی، تهران: پژوهشکده مطالعات استراتژیک، چاپ دوم.
۹. اکبری، م. ه. (۱۳۸۵)، استراتژی ملی شهید مزاری، کابل: فصلنامه جامعه فردا، شماره ۳، صص ۱۷۶-۱۶۳.
۱۰. محسنی، م. ج (۱۳۸۵)، اندیشه اجتماعی شهید مزاری، کابل: فصلنامه جامعه فردا، شماره ۳، صص ۹۸-۵۶.
۱۱. دولت‌آبادی، ب. ا (۱۳۷۶)، رهبر شهید استاد مزاری را چگونه می‌شناسیم؟، قم: فصلنامه سراج، شماره ۱۱، صص ۲۵۰-۲۲۱.
۱۲. دولت‌آبادی، ب. ا (۱۳۹۲)، تلاش‌های فرهنگی بایه مزاری، آنلاین در کتابخانه گوگل.
۱۳. عطایی‌غزنوی، م. آ (۱۳۷۶)، نگرش اجمالی بر اندیشه سیاسی رهبر شهید استاد مزاری، قم: فصلنامه سراج، شماره ۱۱، صص ۲۷۲-۲۵۱.
۱۴. علیزاده مالستانی، ع. ا (۱۳۷۷)، شهید مزاری و عدالت اجتماعی، قم: فصلنامه سراج، شماره ۱۵، صص ۲۴۷-۲۲۸.
۱۵. فروزاد (۱۳۸۲)، جامعه شناسی توسعه فرهنگی، تهران: انتشارات چاپخش.
۱۶. فاضل‌نیا، غ و دیگران (۱۳۸۹)، ارزیابی برنامه‌های توسعه فرهنگی در مناطق روستایی بخش مرکزی شهرستان رستم، تهران: فصلنامه تحقیقات فرهنگی، شماره ۳، صص ۱۹۷-۱۹۹.
۱۷. گودرزی، غ و دیگران (۱۳۹۱)، اولویت بندی مؤلفه‌های

فرهنگی - اجتماعی انتقال فناوری در جمهوری اسلامی ایران با استفاده از روش تحلیل شبکه، تهران: فصلنامه راهبرد، شماره ۳۰، صص ۱۵۰-۱۲۷.

۱۸. موسوی، س. ع (۱۳۸۷)، هزاره‌های افغانستان، ترجمه اسدالله شفا، قم: انتشارات اشک یاس.
۱۹. بونسکو، ب (۱۳۷۶)، فرهنگ و توسعه: رهیافت مردم شناختی توسعه، ترجمه نعمت الله فاضلی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

منابع انگلیسی

- Terry McKinley (1997), Cultural Indicators of Development, Switzerland: Published By: NURISD & UNESCO.
- Lindlof Thomas R & Taylor Bryan C (2002), Qualitative Communication Research Methods, California: Sage Publications, Inc.
- Shanon, Sarah E & Hsieh, Hsiu-Fang (2005), Three Approaches to Qualitative Content Analysis, Qualitative Health Research, Vol. 15. pp. 1277-1288.

سیاق اندیشه

دیگران‌دیشی، مدارا و تساهل
در گفت‌وگو با شهید مزاری

-راضیه دانش
(ماستری جامعه‌شناسی سیاسی)

ما مردم افغانستان هستیم. هیچ نژادی را نفی نمی‌کنیم. همه باید بیایند و در این مملکت برانرواز زندگی کنند و هر کس باید درباره سرنوشتش تصمیم بگیرد. این خواسته و حرف ماست! (رهبر شهید استاد عبدالملی مزاری)

پیش از بررسی دیگران‌دیشی و مدارا و تساهل در اندیشه رهبر شهید باید به چند مسأله مهم توجه داشت. از این رو لازم است قبل از بیان اندیشه‌های ایشان، به ابهاماتی پاسخ گفت؛ اولاً تجلیل از مزاری تجلیل از یک شخص نیست؛ تجلیل از یک آرمان و ایده و یک راه است که در افکار و خط فکری مزاری گرایشی تجلی یافته است. مزاری‌گرایی یک جنبش نیرومند و رو به گسترش اجتماعی در جامعه هزاره است. افکار ایشان رهت‌ها و شخصیت او خصوصاً بعد از شهادت پیشاهنگ و راهبر و رهبر مردم هزاره در این شاهراه طولانی تاریخ است. مزاری‌گرایی موجی است برگشت‌ناپذیر که به سوی آینده و آینده‌های دور به پیش می‌رود تا در قلمرو آینده، خود را به اهدافی برساند که در خواسته‌ها و افکار شهید مزاری انعکاس یافته است.

دوماً شاید بعضی‌ها تصور کنند که جنبش مزاری گرای در جامعه هزاره سرآغاز جدایی مردم هزاره از سایر ملت‌های ساکن در افغانستان است، اما در واقع مزاری گرای و شعار احیای هویت ملی هزاره‌ها نه تنها منافاتی با تفاهم و برادری مردم هزاره با ملت‌های دیگر ساکن در افغانستان ندارد، که حتی می‌تواند یکی از زیربنای اساسی تفاهم ملت‌ها در افغانستان باشد؛ چون شرایط اصلی برادری ملت‌ها، برابری آنهاست. در حقیقت، شرط دوستی با کسی دیگر، برابری با اوست؛ ملت‌ها نیز از این قاعده مستثنا نیستند. دو ملت فقط زمانی می‌توانند با هم دیگر دوست باشند که برابر باشند. اگر هویت یک ملت حرم باشد؛ برادری و برابری آن ملت با ملت دیگری که هویت اجتماعی او افتخار است، غیرمنطقی است. بنابراین جنبش مزاری گرای در راستای احیای هویت هزاره‌هاست و از بین‌برنده یکی از موانع عمده از سر راه تفاهم ملت‌های ساکن در کشور خواهد بود. سوماً جامعه ما بیش از هر زمان دیگری نیاز به هماهنگی و انسجام دارد. این انسجام از هر طریقی که برای ما میسر باشد، نباید جلوی آن گرفته شود؛ زیرا زمان ما نیازمان را دارد و باید رهبران و بزرگان و روشنفکران این جامعه با تربیت نسل‌های آینده این جامعه و به خاطر بسیاری یادواره مزاری بزرگ و آرمان‌ها و آموزه‌های استاد در انداختن این نسل‌های فردا، پسر کاری نیرومندی را ایجاد نمایند تا همگام با نهادهای سیاسی، فرهنگی و اجتماعی مربوط به این جامعه، آرمان‌های استاد مزاری را در ابعاد وسیع آن متبلور ساخته و زمینه‌های فعلی شد آن را مساعد سازند. گرچه حضور پر شور و سهم گیری فعالانه جوانان نسل نوین افغانستان که دوران مزاری بزرگ را درک نکرده‌اند در مراسم‌ها و بزرگداشت‌ها برای تجلیل از شخصیت ایشان، مبین این امر است که جوان امروز جامعه فارغ از این همه نیست. چهارم با توجه به حرکت‌های ابعاد جدید و به پاگیری بسترهای نوین در حیات سیاسی افغانستان، نسل حاضر هزاره باید تلاش کند تا

در این عرصه به غیبت تسلسل حضور دچار نگردد و در دام تساهل منفی نیفتاده باشد که ندای همیشه جاوید استاد شهید کلبه‌وازه مشکلات ذهن‌های نم خورده باشد.

پنجماً تاگفته نماند که مزاری شهید همیشه به مثابه یکی از مدافعان سخت کوش و آگاه وحدت ملی در افغانستان یاد شده است. استاد مزاری مرتبط به همه ملیت‌ها و اقوام افغانستان است و محدود نمودن مزاری به ملیت و یا قوم خاص، جفا به راه و اندیشه اوست؛ زیرا رهبران تاریخی همواره، وهگشیان نه یک قوم، نه یک ملت بلکه هادیان بشریتی هستند که در نبرد آزادی و عدالت در جهت غلبه بر طاغوت استبداد و ظلم کوشیده‌اند. مزاری به دوران جهاد، مزاحمت قومی و مسأله نابرابری اجتماعی قابل تقلیل نیست. اینها هر کدام بخشی از تجربه زیسته مزاری است، اما مزاری به مثابه رویداد اصیل به هیچ کدام این بسترهای تاریخی قابل فرو کاستن نیست.

از عدالت مزاری سخن زیاد گفته آمد، داد از شجاعتش خطبه‌ها شد و از نبردهای دلیرانه‌اش خون در رگ‌ها به جوش آمد... اما در بین این همه بیاور و فریاد رگه‌هایی از شاه کلبه‌های اندیشه استاد شهید برای ما همچنان سرشته ماند، گفتمانی ناپیدا که گویی کس ندید و نشنید! تساهل و دیگراندیشی! مزاری نه تنها در قامت یک آزادپناه در قطار آزادی خواهانی همچون ارنستو چه گوارا، نلسون ماندلا، گاندی و سایر آزادگان و آزادی خواهان جهان قد راست کرد و مایه مباحثش بود: «من افتخار می‌کنم که مدافع مردم خود هستم و برای آنها حقوق می‌خواهم، بلکه به عنوان مبتکر و بنیان‌گذار یک جنبش فکری و مبتکر یک نظریه سیاسی جدید برای کشورهای کثیرالقومی با ساختار موزاییکی، بهترین الگوی حکومتی را که در آن عدالت و مساوات به نیکوترین نحو تأمین می‌شد، ارائه داد و تفسیر انحصاری‌شده از عدالت را از مناسبت منجمد سیاست افغانستان، بیرون کشید و در جلای نور عقلانیت

و منطق، تفسیری انسانی به جامعه عرضه کرد. رهبر شهید سیاست را از انحصارطلبی، خودخواهی و کینه‌ورزی‌های دروغین بیرون کشیده و بر سکوی هم پذیری، وحدت ملی تساهل و مدارا قرار داده است و برای نخستین بار زیر بنای دیگراندیشی میان همه اقوام را در افغانستان پی ریخت. شهید مزاری غسته از رگود فکری و انجماد الگوی سیاست در افغانستان، برای نجات مردم این سرزمین، طرح انسانی کردن سیاست را ارائه داد و در پی ترمیم دوباره سیاست و مناسبات غیر انسانی حاکم در افغانستان برآمد. آنجا که می‌گوید: «... راه نظامی دیگر نقش ندارد و باید راه سیاسی جستجو کرد و حکومت بی‌طرف را قبول کرد.» شهید مزاری، چنانچه خود نیز در یکی از سخنرانی‌های‌شان به تاریخ ۱۶ / ۱۰ / ۱۳۷۱ اشاره کرده‌اند که:

حرفی را که در اینجا خدمت شما عزیزان تذکر بدهم این است که از راه مذاکره سیاسی با گروه‌ها می‌توانیم حقوق ملت خود را خواهیم و عدالت اجتماعی را در جامعه می‌خواهیم و انحصارطلبی را نفی می‌کنیم. هر کس که باشد ولی از اینکه اینجا افغانستان است طرف مخالفت سیاسی را هیچ گونه تحمل ندارد.

رهبر شهید برای برهم زدن مناسبات غیرانسانی و ناعادلانه حاکم بر افغانستان ضمن راهبری یک جریان سیاسی موثر در مناسبات قدرت در کشور، عملاً با نابسامانی‌ها و انحصارطلبی‌ها و قانون حذف دیگری در کشور مبارزه نمود و به ترمیم و تغییر این مناسبات پرداخت و شالوده یک رهیافت جدید و دست‌یافتنی در قالب الگوهای مدرن، با تکیه بر واقعیت‌های ساختاری و تاریخی موجود در جامعه افغانستانی را گذاشت.

نظریات سیاسی شهید مزاری، ترکیبی است از الگوهای جدید ادبیات سیاسی مدرن، ارزش‌ها و آموزه‌های اسلام و مذهب تشیع و

البته واقعیت‌های ساختاری و تاریخی جامعه افغانستان. در این نظریه با در هم آمیزی این همه، جامع‌ترین ترکیبی شکل گرفته که بدون شک نه تنها برای افغانستان رو به فردا، بلکه برای تمامی جوامع با ساختار موزاییکی، بهترین الگوی عملی خواهد بود. چنانچه نظریات سیاسی شهید مزاری در افغانستان فرصت ترتیب اثر یافتن می‌داشت، بدون شک مشکلات مردم افغانستان تا حد زیادی به بهترین نحو ممکن حل می‌شد. بایه مزاری در سخنرانی خویش در بین مردم کابل به تاریخ ۱۲ / ۱۳۷۲ می‌گوید:

حق خواستن به معنی دشمنی با کسی نیست. ما معتقد هستیم در اینجا مسأله افغانستان وقتی حل می‌شود که مردم و احزاب همدیگر را تحمل کنند، در صدد حذف یکدیگر نباشند. چه از نگاه اقوام چه از نگاه احزاب، چه از نگاه مذاهب...

و در ادامه بیان داشتند:

با کسی جنگ نداریم، برای همه احزاب و ملیت‌ها احترام قائلیم و برای همه حق مساوی طبق نفوس‌شان می‌خواهیم و بر همین اساس برای مردم خود حق می‌خواهیم راه حل برای افغانستان تفاهم است نه حذف یکدیگر؛ لذا هر کسی که می‌آید در اینجا برای حذف یک ملت و برای حذف یک تنظیم فعالیت می‌کند سخت اشتباه می‌کند.

و در جایی دیگر:

هر کس روی تمامیت ارضی افغانستان، وحدت ملی افغانستان فکر بکند کسی را حذف نکند. خواست ما این است که جنگ نباشد تفاهم باشد؛ خواست ما این است که حذف نباشد پذیرش باشد؛ خواست ما این است که بیابند یک روز در تاریخ افغانستان افغان‌ها اثبات بکنند که لیاقت و توانایی این را دارند که مشکل خود را

در بین خود خود حل بکند.
در پرتو مفهوم «حذف» در گفتن استاد شهید که به تواتر یادآوری شده، می‌توان به مفهوم دیگری به نام «دیگراندیشی» رسید: من این راه به آن کسی که بسیار متعصب است... برای شان گفتم و قبول کردند گفت تو دوست می‌گویی ما اشتباه می‌کنیم. راه حذف در افغانستان تمام شد و کسی نمی‌تواند کسی راه ملی را و حزبی را و مذهبی را حذف بکند. یک راه است، راه تفاهم و پذیرش همدیگر، و این منطق را با همه اعلان کردیم و می‌گوییم و روی این مسئله هستیم. هر کسی در این مملکت لساناً، ملاً، نظامی، غیر نظامی خیانت بکند مقابلش می‌ایستیم...

بر کسی پوشیده نیست که شهید مزاری وقتی از حقوق ملیتها حرف می‌زد هر گز منظور ایشان تنها قوم هزاره نبود بلکه حرف او این بود که باید هر کس به تناسب وجودی خود در همه مسائل افغانستان دخیل باشد. با استاد به سخنان خود رهبر شهید که بیان داشته‌اند:

ما مردم افغانستان هیچ نژادی را نمی‌خواهیم نفی کنیم. ترکمن است، هزاره است، تاجیک است، افغان است، ایماق است و دیگر اقوام هستند. همه آنها بایند در این مملکت برادر و زندگی کنند و هر کس به حقوقشان برسند و هر کس در بارهٔ سرنوشت خودش تصمیم بگیرد. این حرف ما است. اگر کسی بیاید و نژاد خود را حاکم بسازد، دیگران را نفی بکند این فاشیستی است. این خلاف رسوم بین‌المللی است.

وجود رابطهٔ انسانی میان ساکنین افغانستان از مسائل محوری در اندیشه‌ها و باورهای استاد مزاری محسوب می‌شد چنانچه از سخنان مشهور ایشان است که اما وحدت ملی را در افغانستان یکدک اصل

می‌دانیم. استاد شهید راه حلی برای کشور کثیرالاقوامی چون افغانستان نیز ارائه کرده است و آن ایجاد سیستم فدرالی است که در سخنرانی خود در خزان ۱۳۷۱ در کابل آن را نیک یادآور شده‌اند: تنها راه حل که هم افغانستان را از تجزیه نجات می‌دهد و هم ملیتها را قانع می‌سازد و هم حقوقشان را در دست‌هایشان می‌دهد، یک سیستم فدرالی در افغانستان است که در آن توافق ملیتها در نظر گرفته شود، عنعناتش در نظر گرفته شود، و خودشان تصمیم گیر باشند. یک حکومت مرکزی هم داشته باشد اگر نمایندگان ملیتها مختلف در ساختن قوانین دولت فدرالی سهم نداشته باشد باز هم آن قانون طوری تدوین خواهد شد که ملیتها از حقوق خود محروم شوند؛ و اگر سهم داشته باشند قانونی تدوین خواهد شد که حقوق همه را در نظر بگیرند. حزب معتقد است و اعلان هم کرده که آینده افغانستان توسط یک سیستم فدرالی اداره شود تا هر ملیت احساس کند که دربارهٔ سرنوشت خودشان تصمیم بگیرند.

یکی از راه‌حل‌های سیاسی که استاد مزاری برای افغانستان مطرح کرد، فدرالیسم بود. استاد می‌گفت که «حقوق، حضور و نمایندگی سیاسی اقوام باید به رسمیت شناخته شود». مکانیزم و شکل آن را هرگونه می‌توانیم تعیین کنیم: البته فدرالی باشد یا غیر فدرالی، مهم نیست. مهم این است که محتوا و ماهیت این نظام سیاسی باید مشارکتی باشد. هیچ کسی از مردم افغانستان خود را با این نظام بیگانه احساس نخواهد کرد. این راه حل سیاسی است.

در امر تساهل در جای جای سخنان خود رهبر شهید به این امر خطیر اشاره فرموده‌اند:

هر کس که به حقوق مردم ما احترام گذاشته و خواسته‌های

مشروع ما را بپذیرد، ما نیز به او احترام قائلیم...

جایز هبیم تا آخر وحدت ملی و تمامیت ارضی را حفظ نماییم...
خواست ما تأمین عدالت، برابری و برادری میان مردم افغانستان است...
راه حل مسأله افغانستان پذیرش یکدیگر است.
و نیز در رابطهٔ سیاسی خود در امر تساهل با دیگران می‌گوید: ما عاشق قافه هیچ کسی نیستیم. برای مردم خود حقوقشان را می‌خواهیم. هر کس این حقوق را به رسمیت بشناسد، دستش را می‌فشاریم.

منابع

۱. اسلامی، محمدتقی، تساهل و تسامح در اسلام، ۱۳۸۱.
۲. دهخدا، علی اکبر، فرهنگ دهخدا.
۳. جنابی کاشانی، محمدسعید، تسامح و تساهل، نامه فرهنگ، شماره ۲۸.
۴. دژاکام، علی اکبر، تساهل و تسامح از دیدگاه شهید مطهری، روزنامه کیهان، ۸۸/۲/۲۰.
۵. سخنرانی استاد شهید در بین مردم کابل، ۱۳۷۲/۱۲/۳.
۶. سخنرانی استاد شهید در بین مردم کابل، خزان ۱۳۷۱.

تطورات تاریخی جنبش‌های اجتماعی و سیاسی هزاره‌ها

- حسین یانی
(دکترای جامعه‌شناسی)

پیران غده به دل رفت که شاید به شب
تسل آید، ما غده گشتا بر خیزد
مدای هست و توفیق که این قلعه هم
هرچو سلطان تو آسوز به پاخیزد
(غده غده غمی)

چکیده:

خیزش‌های قومی در افغانستان فراز و نشیب‌های متعددی را در فرایند تطور مطالبات گروه‌های قومی پیموده است. اگرچه به لحاظ تاریخی تمامی کنش‌های جمعی هر یک از اقوام افغانستان قابل بررسی و کار جامعه‌شناسانه است اما جنبش‌ها و پویش‌های هزاره‌ها از اهمیت بیشتری برخوردار است. شاید تفاوت در شاخصه‌های قومی، زبانی، مذهبی و جغرافیایی مشخص کنش‌گران این جنبش‌ها، باعث تمایز بخشی و در نتیجه، باعث سرکوب، واکنش و حتی در مقاطعی باعث الهام‌راویان و حاملان این جنبش‌ها و کنش‌گران آن شده است. و یا این که، مطالبات کنش‌گران این جنبش‌ها، به نحوی مطالبات کل گروه‌های قومی محروم نیز به شمار می‌رفته و از لحاظ بعد اندیشه‌ای، رفتاری و حتی وجه احساسی و هیجانی، شدت بیشتری نسبت به سایر

پیش‌های قومی برخورداری بوده است. به لحاظ ذهنی، دارای ایدئولوژی شیعی و برخی موارد مارکسیستی - مائوئیستی و از جنبه احساسی سرشار از احساس مظلومیت و ستم تاریخی و حذف شدن و رنجیدگی‌های تاریخی برخورداری بوده است و در بعد اجتماعی محرومیت از عدم برخورداری از حق مشارکت اجتماعی و سیاسی برابر با کثیر گران گروه‌های قومی حاکم و در بعد اقتصادی از توزیع ناعادلانه فرصت‌های اقتصادی و شغلی ناراضیانی دارند و به لحاظ رفتاری، نیز این کنش‌ها، به سوی قومیت‌گرایی و نیز تثبیت حق خود بر سرزمین مادری در چارچوب مرزهای ملی افغانستان حرکت کرده است. مهم‌ترین بستر شکل‌گیری این جنبش‌ها، مظلومیت و ستمی است که از طرف کثیر گران گروه‌های قومی حاکم روا داشته شده است. در این نوشتار به «تطورات تاریخی جنبش‌های سیاسی و اجتماعی هزاره‌ها، پرداخته شده و برای نیل به این مقصود از نظریه‌های جامعه‌شناسی تاریخی و جنبش‌های اجتماعی نظیر آلبرتو ملوچی، چارلز تیلی، والرشاین بهره گرفته و سعی شده پیشینه جنبش‌های اجتماعی هزاره‌ها، زمینه‌ها و بسترهای اجتماعی - سیاسی و تاریخی آن به بررسی گرفته شود و سپس تطورات و مراحل این جنبش‌ها به لحاظ تاریخی صورت‌بندی شده و نقش راپایان و حاملان جنبش‌ها در فرایند جنبش نیز توجه گردیده است که این نوشتار می‌تواند در پی داشته باشد، نتیجه آگاهی‌بخشی و الگویی است که ادعا دارد: باز خوانی قاجعه‌های گذشته و یادآوری خاطره قربانیان، بردگی و آواره‌گی هزاره‌ها، علاوه بر این که جریان ستم تاریخی و استبداد داخلی را می‌شناساند، ارتباط خود هزاره‌ها را که در مقاطع گسست اجتماعی دچار چه سرنوشتی شوم و رقت‌باری شده‌اند، نیز می‌نمایاند.

۱. مقدمه

علاقه به مطالعه جنبش‌های اجتماعی تا حدود زیادی مرهون عطف توجه به اصلاح‌طلبان و بسیج هواداران و نیروهای مخالف در قالب تلاش‌های سازمان‌یافته برای تغییر ساختار سازمانی و سیاسی یک جامعه بوده است. در ایالات متحده و اروپا پژوهش‌های فراوانی درباره جنبش‌های اجتماعی، سیاسی، کارگری، مخالفت‌های مذهبی و تحولات قومی و قبیله‌ای انجام شده است، اما در کشورهای توسعه‌یافته و کمتر توسعه‌یافته نظیر جامعه افغانستان، توجه اندکی به مسأله جنبش‌ها و علل و عوامل ظهور و افول جنبش‌ها و نیز آسیب‌شناسی‌شان می‌شود. جنبش‌های اجتماعی از موضوعات مهم در جامعه‌شناسی سیاسی است و مطالعه آگاهانه و هدفمند جنبش‌های اجتماعی تاریخ چندان طولانی ندارد. اگرچه در نوشته‌های اندیشمندان کلاسیکی چون مارکس، وبر، پارتو، و... می‌توان رگه‌هایی از مباحث مربوط به جنبش‌های اجتماعی پیدا کرد، ولی این نظریه‌پردازان، به شکل خاصی به این موضوع پرداخته‌اند. نقطه آغازین تمرکز اندیشمندان اجتماعی و جامعه‌شناسان بر روی موضوع جنبش‌های اجتماعی را باید دهه چهارم قرن بیستم یعنی پایان جنگ جهانی دوم دانست. در این مقطع با گسترش رسانه‌های ارتباطی، بلوک‌بندی سیاسی و اقتصادی، آگاهی مناطق مستعمره و تلاش ساکنان آنها برای رهایی از استعمار، شاهد رشد و گسترش مبارزات مستمر و هدفمند مردمی در مناطق مختلف جهان هستیم و روز به روز رو به گسترش است (تیلی، ۱۳۸۹: ۲۳). کاربرد اصطلاح «جنبش‌های اجتماعی» در اوایل قرن نوزدهم در اروپای غربی معمول شد و یکی از نخستین بحث‌های منظم آن را می‌توان در کتاب لورنس قرن شانزدهم به نام «تاریخ جنبش‌های اجتماعی در فرانسه از ۱۷۸۹ تا امروز»

1. Lorenz Von Stein.

یافت که در آن مبارزه برای کسب بیشتر استقلال اجتماعی که در مبارزات طبقاتی پروتاریا به اوج می‌رسد، تصویر شده است (باتامور، ۱۳۶۸: ۵۷). طی چندین دهه گذشته، مطالعه جنبش‌های اجتماعی جزو مفیدترین و به لحاظ نظری با نشاط‌ترین شاخه‌های جامعه‌شناسی بوده است. اما در کشورهای «پیرامونی و نیمه پیرامونی» به قول والرشاین به دلیل وجود گونه‌های از استبداد داخلی در این کشورها اهتمام جدی روی این حوزه از حوزه‌های جامعه‌شناسی صورت نگرفته است. جنبش‌های اجتماعی به عنوان یک حرکت دسته‌جمعی و اعتراضی، پدیده مخصوص جوامع مدرن است. حدود دو قرن است که جوامع مدرن با این جنبش‌ها، به عنوان یکی از عوامل اصلی تحریک این جوامع، روبه‌رو هستند. جامعه‌شناسان به ویژه در اروپای غربی و نیز در ایالات متحده بر نظام‌های فکری که این جنبش‌ها از آنها حمایت می‌شده، تمرکز کرده‌اند، این نظام‌ها با اصطلاحاتی چون سوسیالیسم، کاپیتالیسم، کسروواتیسم، کمونیسم و فاشیسم توصیف شده‌اند. تحلیل اغلب این بوده است که پایگاه اقتصادی یا طبقاتی جنبش یا حداقل مجموعه مجزا از منافع و احساسات، مانند منزلت اجتماعی، که یک گروه را در ساختار اجتماعی قرار می‌دهد، بفهمد. مسأله اساسی بسیاری از تحلیل‌گران این بوده که فرایند شکل‌گیری جنبش را از طریق تحلیل ساختاری اجتماعی، مورد پژوهش قرار دهند (التریک لارنا، ۱۳۸۷: ۱۶). در افغانستان با وجود این که رویارویی هزاره‌ها را با استبداد داخلی، به ابتدای حاکمیت پشتون‌ها در افغانستان برمی‌گردد، اما جدی‌ترین مواجهه هزاره‌ها با حاکمیت پشتون‌ها و استبداد به زمان عبدالرحمان برمی‌گردد. جدی‌ترین منازعه از زمانی آغاز می‌شود که عبدالرحمان به توسعه و بسط حاکمیت استبدادی خود به مناطق هزاره‌جات، می‌پردازد؛ لذا آغاز جنبش عدالت‌خواهی هزاره‌ها را می‌توان از دهه هشتاد میلادی به بعد ردیابی و مورد بررسی قرار داد.

۲. مفهوم جنبش اجتماعی

واژه ترکیبی جنبش اجتماعی، قابل انطباق با طیف گسترده‌ای از رفتارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است. این طیف از یک سو با ترکیب تحول اجتماعی، که در بردارنده حوزه وسیعی از تحولات در حوزه اجتماعی است، آغاز می‌شود و از سوی دیگر، در انتهای طیف، با مفهوم انقلاب پایان می‌یابد، که در حقیقت جدی‌ترین و بارزترین شکل ظهور جنبش اجتماعی است (رستگار، ۱۳۸۹: ۱۸). جنبش اجتماعی یکی از انواع «رفتارهای جمعی» است. رفتار جمعی^۱ پاسخ عده‌ای از مردم به یک وضعیت یا مسأله خاص است. این رفتارها در جامعه به شکل‌های گوناگون تجلی می‌یابند و تنها یکی از آنها به شکل «جنبش اجتماعی» است. اگر فقط با معیار (میزان سازماندهی)، رفتارهای جمعی را بر روی یک طیف به چهار منطقه تقسیم کنیم، آنگاه بهتر می‌توانیم «جنبش‌های اجتماعی» را در میان سایر شکل‌های رفتار جمعی مشخص کنیم. جنبش‌های اجتماعی آن نوع رفتاری هستند که ما بین انواع رفتارهای «بروکراتیک» و «انقلابی» قرار می‌گیرند، با این ویژگی که از اولی کمتر و از دومی بیشتر سازماندهی شده‌اند. هم‌چنین، جنبش‌ها از رفتار جمعی بدون سازمان و (غیر هدفمند) مانند شورش‌های خیابانی فاصله می‌گیرند. پس منظور از جنبش‌های اجتماعی آن نوع رفتاری است که دارای سازماندهی است و عده‌ای زیادی از افراد از طریق آن در پی تحقق هدف یا اهدافی هستند (جلائی‌پور، ۱۳۸۱: ۲۰).

۳. نظریه‌های جنبش اجتماعی

با درک مقدماتی از جنبش‌های اجتماعی، پاسخ یک پرسش بنیادی

1. Social Movement.
2. Collective Behaviour.

مفید خواهد بود که؛ اساساً دلیل اصلی ظهور و پیدایی جنبش‌های اجتماعی چیست؟ در حقیقت کدام مجموعه دلایل، در کنار یکدیگر، در یک محیط اجتماعی، زمینه را برای شکل‌گیری یک جنبش اجتماعی، در هر شکل، قالب و فرمی که باشد فراهم می‌کند؟ البته نباید از ذهن دور داشت که جامعه‌شناسان در تبیین پدیده‌های اجتماعی، هر پدیده را در ظرف زمان و مکان خاص خودش بررسی می‌کنند. اما به صورت بسیار کلی، نظریه‌های مربوط به جنبش‌های اجتماعی را می‌توان در چهار رویکرد طبقه‌بندی کرد.

۳/۱. نظریه تضادم طبقاتی

در این چشم‌انداز که تفسیر مارکسیستی از جنبش‌های اجتماعی است، جنبش‌ها را ناشی از تقاضای جامعه مدرن می‌دانند. تعارض میان دو طبقه (بورژوا / پروتازریا)، موتور محرک جنبش‌های اجتماعی است. در یک طرف این تعارض طبقه سرمایه‌دار است که به تولید و سود بیشتر می‌اندیشد و طرف دیگر آن، طبقه کارگر است که هر روز بیش از پیش، توسط طبقه سرمایه‌دار، استثمار می‌شود (رستگار، ۱۳۸۹: ۱۹).

۳/۲. رویکرد رفتارگرایی

شامل نظریه‌های نظریه‌پردازانی همچون گوستاو لویون، نیل اسملسر، جیمز دیویس، رابرت تد کر، کورن هازر، هربرت بلومر، رالف ترنر می‌گردد.

۳/۳. رویکرد نهادی

شامل نظریه‌های نظریه‌پردازانی همچون ماکسور السون، آنتونی اوبرشال، زالد و مک کارتی، جانرزیلی می‌شود. از دیدگاه الوسون - آیر شال، ممکن است در جامعه سال‌های

مندی فقر، سرخوردگی، و سایر ناراضی‌های اجتماعی وجود داشته‌اند ولی جنبش اجتماعی در آن فعال نشود. جنبش اجتماعی وقتی فعال می‌شود و به راه می‌افتد که نخبگان و هواداران بتوانند منابع مادی (مثل نفوذ، تعهد، دوستی و مهارت) را بسیج کنند. بسیج نیز شامل مجموعه برنامه‌ها و اقداماتی است که برای پیگیری اهداف جنبش صورت می‌گیرد. به میزانی که آن اهداف از نظر هواداران با ارزش تلقی شوند و امکان دستیابی به اهداف با هزینه زیادی به همراه نباشد، حالا هواداران جنبش قادر خواهند بود عده‌ای بیشتری را جذب جایش کنند و امکان پیروزی بیشتر است (جلایی‌پور، ۱۳۸۱: ۵۳). چارلز تیلی نقطه عزیمت نظری خود را مفهوم کش جمعی قرار می‌دهد، و آن عبارت است از: «کش مردم با هم در تعقیب منافع مشترک». کش جمعی از دید وی ناشی از ترکیب‌های متنوع و تحول منافع، بسیج و فرصت است. تیلی توان جنبش‌های اجتماعی را مشکل از ترکیبی با عنوان (WUNC) می‌داند که از ارزشمندی، وحدت، تعداد و تعهد تشکیل یافته است. در صورتی که این ترکیب به صفر برسد، توان جنبش نیز صفر خواهد شد و جنبش اعتبار خود را از دست خواهد داد. (تیلی، ۱۳۸۹: ۱۶).

۳/۴. رویکرد جامعه مدنی

شامل نظریه‌های نظریه‌پردازانی همچون آرن تورن، بورگن هارماس، مانوئل کاستلز، و آلبرتو ملوچی می‌گردد. نسبت به علت‌یابی جنبش‌ها، ملوچی بیش از همه به عامل شبکه‌های شاور نامحسوس، در میان افراد در جریان زندگی روزمره تأکید می‌کند. از نظر او در چنین جامعه پیچیده و اطلاعاتی افراد در زندگی روزانه خود تجربیات جدیدی خلق و با هم رد و بدل

1. <http://www.femschool.net/snpp.php?article>.

می‌کنند که اغلب به چشم نمی‌آیند و جنبش‌های اجتماعی از این تجربیات تغذیه می‌کنند. لذا در دوره‌هایی که جنبش تحت فشار قرار می‌گیرد، عده‌ای فکر می‌کنند که جنبش خاموش شده است؛ در صورتی که شبکه‌های روابط سیال و نامرئی میان طرفداران جنبش، که در زندگی روزمره آنها در جریان است، کار خود را انجام می‌دهد. آنها راه‌های دیگری را برای پیگیری مطالبات خود خلق می‌کنند و قواعد مسلط جامعه را به چالش می‌کشند و به محض یافتن «فرصت» مردم را بسیج می‌کنند و به اعتراض عمومی دعوت می‌کنند (جلایی‌پور، ۱۳۸۱: ۵۹).

۴. جنبش‌های اجتماعی و سیاسی جهان

۴/۱. والرش‌تاین شش نوع جنبش را بازشناسی کرده است.

۴/۱/۱. چپ غربی قدیم؛

۴/۱/۲. جنبش‌های اجتماعی غربی جدید در غرب که به موضوعات زنان و اقلیت‌های قومی و... علاقه مندند؛

۴/۱/۳. احزاب کمونیستی بلوک سوسیالیستی؛

۴/۱/۴. جنبش‌های جدید برای حقوق بشر علیه حکومت‌های بروکراتیک در بلوک سوسیالیستی (اسمیت، ۱۳۸۶: ۱۶۳).

۴/۱/۵. جنبش‌های آزادی‌بخش ملی مستی در جهان سوم؛

۴/۱/۶. جنبش‌های جهان سومی ضد غربی که غالباً شکل مذهبی دارند؛

۴/۲. آن تورن جنبش‌های اجتماعی را به سه گروه تقسیم‌بندی می‌کند:

۴/۲/۱. جنبش‌های تاریخی: جنبش‌هایی که در خصوص شیوه توسعه یا حاکمیت سیاسی یا دولت در تضاد باشد و اعتبار دولت را به این سبب زیر سؤال ببرند؛

۴/۲/۲. جنبش‌های اجتماعی که به فرایند شکل‌گیری روابط

اجتماعی در جامعه به ویژه در ارتباط با مدرنیته تکیه می‌کند؛
۴/۲/۳. جنبش‌های فرهنگی که ضمن تأکید بر جهت‌گیری‌های فرهنگی جامعه، فضا را برای حضور اعضای یک حوزه فرهنگی در جامعه مناسب می‌گردانند (تورن، ۱۳۷۹: ۶۳).

۵. ویژگی جنبش‌های اجتماعی

به رغم این که جنبش‌های اجتماعی به لحاظ اهداف، جهت‌گیری‌ها و وسعت متفاوت‌اند، اما دارای خصوصیت‌های عمومی و مشترکی نیز هستند.

۵/۱. وجود حداقل یک شکاف یا تبعیض اجتماعی که صف‌بندی میان مخالفان آن تبعیض و برخورداران از آن را موجب می‌شود؛

۵/۲. وجود آموزه‌هایی که این شکاف‌ها را توضیح داده و راه‌های برون‌رفت از آن را نشان دهد؛

۵/۳. مستقل از نهادهای حکومتی یا سازمان‌ها و شبکه‌های غیر دولتی برای سازماندهی هواداران در برابر مخالفان وجود داشته باشد؛

۵/۴. امکان اعتراض در برابر مخالفان وجود داشته باشد (جلایی‌پور، ۱۳۸۱: ۱۱۸۱)؛

۵/۵. غیر ابزاری، یعنی بیان‌کننده علایق و نگرانی‌های جهان‌شمول و اغلب اعتراض‌آمیز نسبت به وضعیت اخلاقی و نه نماینده منافع مستقیم گروه‌های اجتماعی خاص؛

۵/۶. این جنبش‌ها به شیوه غیررسمی، «بازه»^۱ و انعطاف‌پذیر سازمان‌دهی شده‌اند و حداقل در بعضی زمینه‌ها از سلسله‌مراتب، بروکراسی و حتی گاهی اوقات قرار دادن شرایطی برای عضویت اجتناب می‌کنند.

1. non-instrumental.

2. loose.

۷۴. این جنبش‌ها به شدت به رسانه‌های جمعی متکی‌اند و از طریق آنها درخواست‌هایشان را مطرح می‌کنند، اعتراض‌هایشان نمایش داده می‌شود و اندیشه‌هایشان برای تسخیر اندیشه و احساس‌های عمومی به گونه مؤثر بیان می‌گردد (کیت‌نش، ۱۳۸۷: ۲-۱۳۱).

۵۸. از افراد با هویت یکسان تشکیل شده باشد که منافع خاصی را دنبال کنند؛

۵۹. دارای حریف یا دشمن مشخص باشند؛
۶۰. دارای هدف و تفکر باشد که پیشرفت جامعه را هدف قرار داده باشند (صالحی، ۱۳۸۷: ۱۳۹).

۱۱/۵ سازمان جنبش‌های اجتماعی قطعی و از سلول‌های نیمه خود مختار ترکیب یافته است و جنبش‌های اجتماعی دارای چند سر و عدم تمرکز است. جنبش یک رهبر عالی مقام ندارد، بلکه هر بخش یا سلول دارای رهبر یا رهبرانی است و واحدهای سازمانی جنبش هر کدام دارای عضو، ساختار و ایدئولوژی هستند؛

۱۲/۵ حریفان ممکن است واقعی یا تصنعی باشند که برای ترویج و رشد جنبش لازم هستند و موجب اتحاد و تعهدات جنبش می‌شوند (واگو، ۱۳۷۳: ۲-۲۹۱).

۶ جنبش‌های سیاسی و اجتماعی هزاره‌ها

به گواهی تاریخ، زندگی هزاره‌ها حالت ملوک الطوایفی داشت و میران هزاره از نقطه نظر مسائل سیاسی داخلی، شاهان هزاره‌جات به حساب می‌آمدند. اما ما شاهد خیزش‌های مردمی در مقابل حکام محلی علی‌رغم ستم و ظلمی که آنها بر رعایای خود روا می‌داشتند، نبوده‌ایم. تا زمان زمامداری عبدالرحمان، مناطق هزاره‌جات از استقلال سیاسی و اقتصادی در امور داخلی خودشان برخوردار بود. هیچ دولتی تا زمان عبدالرحمان در هزاره‌جات تسلط کامل نیافته بود.

احمدشاه سدوزایی اولین کسی بود که به فکر تسخیر این منطقه کوهستانی برآمد. او شاه ولی وزیر خویش را به همراه عظمت خان غزنایی با سپاه مجهز به سرکوبی هزاره‌ها فرستاد. مردم دایکندی به رهبری عنایت خان به دفاع برخاستند، اما احمدشاه و اخلاف او به مرکز هزاره‌جات دست نیافتند. سلاطین سدوزایی فقط در قسمت‌های جنوبی هزاره‌جات و گاهی موقتاً در بهسود و بامیان تسلط پیدا می‌کردند. درگیری واقعی هزاره‌ها با دولت از زمان دوست محمد خان شروع می‌شود. او میر یزدان‌بخش بهسودی را با برادرش به شهادت رساند و هزاره‌های مرکز بامیان را در چله زمستان از خانه‌هایشان بیرون راند و دارایی‌هایشان را تصاحب کرد و مالیات بهسود و بامیان را تا دو برابر افزایش داد. میرمحب علی بکارنگی نیز علیه زورگویی امیر دوست محمدخان قیام کرد. در زمان شیرعلی نغان آرامش نسبی به هزاره‌جات حکم فرما بود و هزاره‌ها حتی با دولت او همکاری نیز داشتند. بنابراین، هزاره‌ها تا زمان عبدالرحمان حالت نیمه استقلال داشت و هیچ دولتی تا آن زمان در آن جا تسلط نیافته بود (یزدانی، ۶-۴۴). وضع از زمانی تغییر پیدا کرد که امیر عبدالرحمان (۱۹۰۱-۱۸۸۰) توانست با ایجاد حکومت مرکزی در کابل تمام نیروهای مسلح را در تمام مناطق افغانستان تحت حاکمیت خود درآورد و به صفت یک دیکتاتور در صحنه سیاسی و قدرت اظهار وجود کند و به حیث پادشاه مستبد و ظالم برچوکی حکومت تکیه زند (تیمورخانوف، ۱۳۷۲: ۱-۱۷۰). میران هزاره نیز هنگامی که

۱. میریزدان بخش از مردان بزرگ و خرومند بود که تمام بهسود زیر نظرش قرار داشت و اقتدار خود را بر سر میرهای دایرنگی، پکارنگ، بامیان، کالو و سایر گسترش‌یافته و برای امنیت و اعتدالی هزاره‌ها تلاش نمود، راههای رفت و آمد آن زمان را امن ساخت و نام نیکش تاکنون با احترام یاد می‌گردد (یزدانی، فرزندان کوهساران، ص ۶۳).

عبدالرحمان قدرت را بدست آورد، مؤید او بودند و عقیده داشتند که روابط با امیر جدید با همان شکل و فرم سابق خواهد بود اما حقیقت به شکل دیگر تبارز یافت. میران هزاره‌های غزنی، جاجووری، شیخ علی، بهسوده، مانستان و دایرنگی خود را متحد کابل می‌شمردند (همان، ۱۷۵). اما عبدالرحمان نقشه‌ای دیگری در سر داشت. او در نظر داشت بر مناطق هزاره‌جات سلطه خود را تحکیم بخشد. در عین حال او تحمل میرهای قدرتمند هزاره را نداشت (موسوی، ۱۳۸۷: ۱۶۵). ولی دلایل غیر قابل انکاری دلالت می‌کند که عبدالرحمان تابعیت هزاره‌ها را نمی‌خواست، بلکه نابودی هزاره‌ها را در سر می‌پروراند و فقط منتظر فرصت بود که اینک ایجاد شده بود (یزدانی، ۱۳۷۰: ۲۰۲). عبدالرحمان از سال (۱۸۸۰-۱۸۹۱) با مائوهای زیاد به مناطق جدید هزاره‌جات لشکر کشی نمود و آنجا را فتح کرد. عدم یگانگی، عناد و دشمنی در بین میران هزاره، باعث پیروزی عساکر تحت فرماندهی عبدالقدوس خان گردید. بعد از تسلط بر تمامی مناطق هزاره‌جات، دخالت‌های دولت مرکزی در امور داخلی و روابط اقتصادی بین قبایل هزاره افزایش یافت. نمایندگان دولت در هزاره‌جات دست به کارهای ظالمانه و بی‌رحمانه زده و از قدرت خود سوءاستفاده می‌کردند. آنها «هزاره‌ها» را تحقیر نموده اموالشان را به زودی و چپاول می‌گرفتند. تمام عمال دولت که در هزاره‌جات فعالیت داشتند، از طریق اجرای سیاست‌های ظالمانه زودی و چپاول اموال رعیت فقیر و بی‌توان هزاره، به زودی ثروتمند و با نفوذ شدند و دارای القاب، مال و منال، باغ، زمین و شتر و اسب گشتند (تیمورخانوف، ۱۳۷۲: ۱۷۸).

در اواخر دهه هشتاد میلادی مالیات فوق‌العاده افزایش یافت و هر قایل هزاره مکلف گردید که مالیات بپردازند - برای جمع‌آوری مالیات از زمین‌داران هزاره، ساحه زمین زراعی‌شان را اندازه‌گیری کردند و برای جمع‌آوری مالیات از مال‌داران تعداد حیواناتشان

تعیین گردید - مالیات زمین چنان بالا رفت که نصف زمین زراعتی به نام مالیه اخذ می‌شد و مالیات به هردو شکل پول و محصول اخذ می‌گردید. مالیات از باغ‌ها به شکل مخصوص (طباب - آه) جمع‌آوری می‌شد. از صنعت‌گران نیز «یک جهم» قیمت محصول صنعتی و همراهی اخذ می‌گردید. علاوه بر این‌ها، هر فرد هزاره بدون در نظر داشتن جنسیت (مرد/زن) و عمر (کودک/بزرگسال) مجبور بودند که همه ساله یک قیران پول نقره به عنوان مالیه بپردازند و از هر خانه نیز مقدار ۱۲-۱۳ تنگه اخذ می‌گردید. علاوه بر تمام این‌ها، مقدار پولی دیگر به نام «مالیات برای نورگزی» یعنی تأمین معیشت عساکر گرفته می‌شد. در حدود بیست تنگه از هر منزل و از آسیاب‌ها نیز پول حصول می‌گردید. در مقابل هیچ چیزی به آنها داده نمی‌شد همه ساله میزان حقوق و امتیازات میران هزاره کاسته می‌شد، ارتقای منصب دولتی و عسکری برای طبقه حاکمه هزاره ممنوع شمرده شد (تیمورخانوف، ۱۳۷۲: ۸۰-۱۷۹). این مسایل باعث رنجش خاطر مردم نسبت به دولت مرکزی و شخص عبدالرحمان گردید و مردم در مقابل عمال و فرستاده‌های حکومت مرکزی به این مناطق دست به شورش زدند. از این زمان است که ما جنبش‌های سیاسی و اجتماعی در میان هزاره‌ها را شاهد هستیم.

زمینه‌ها و عواملی که باعث پیدایی جنبش‌های سیاسی - اجتماعی مردم شد، عبارتند از:

۱. اخذ مالیات سنگین از مردم؛
۲. ظلم و بیدادگری در اخذ مالیات؛
۳. رفتار خشن و ظالمانه عمال دولت در مقابل مردم؛
۴. نارضایتی‌های رهبران مذهبی و سیاسی؛
۵. جلوگیری از تحرک اجتماعی و سیاسی میرهای هزاره و محروم شدن آنان از منابع و امتیازات مالی و قدرت سیاسی (تیمورخانوف، ۱۳۷۲: ۱۸۸)؛

۶. اختلافات قبیله‌ای ریشه‌دار بین هزاره و قبایل پشتون (موسوی، ۱۳۸۷: ۱۶۱).

۷. تفتیش عقاید مردم و اجرای فقه حنفی برای هزاره‌ها که شیعه مذهب بودند (فرهنگ، ۱۳۹۰: ۱۳۹).

۸. توهین به مقدسات دینی و مذهبی مردم هزاره (موسوی، ۱۳۷۳: ۱۷۳).
جیش‌های هزاره‌ها را به لحاظ سیر تاریخی و تطور خود این جیش‌ها، به پنج مرحله می‌توان تقسیم کرد:

۶/۱. مرحله اول: جیش هزاره‌های شیخ‌علی (دهه هشتاد قرن ۱۹)
در این مرحله جیش به صورت قطع دارای خاصیت و شکل خود به خودی و ناخودآگاه بود و شکل منظم نداشت فقط در منطقه شیخ علی دارای چوکات منظم بود و لذا دارای قدرت مقاومت بیشتر هم بود.

طی سال‌های (۱۸۸۱-۱۸۸۲) «درة غورینده» که محل سکونت هزاره‌های شیخ علی بود، مردم با وجود یک فوج عسکر افغان در آنجا هم امنیت خود و هم امنیت راه‌ها و قافله‌ای که از این منطقه عبور می‌کردند، تأمین می‌کردند و در اوقات ضروری افراد مسلح در اختیار دولت قرار می‌دادند و عساکر افغان را با پرداخت حیوانات مجهز می‌کردند. مردم تا آن زمان مشکلی با دولت مرکزی نداشتند. مشکل از وقتی شروع شد که دولت مرکزی برای اثبات وفاداری مردم شیخ علی رهبران و سران آنان را به عنوان گروگان به کابل بردند. علامه کاتب قصبه را چنین می‌نگارد:

برای تثبیت وفاداری مردم شیخ علی، دولت امر داد که تا رهبر آنان به نام سید جعفر بیعت گروگان در کابل نگهداری شود، سپس سید جعفر و تمام افراد فامیل او را به مزار شریف منتقل کردند. مردم شیخ علی که نصف شیعه

۱. تیمورخانوف، ص ۱۸۳.

مذهب و آقا خانی محلاتی و تیمی سنی حنفی مذهب بودند در معاندت با هم در آویخته و عبدالله خان حاکم ایشان به دفع نزاع برخاست که جانبین را زجر و توبیخ نموده با صلاح آرد [اصلاح نماید] و جرم زیاد چون بار گران بر عهده ایشان نهاد، ره‌نورد بغی و طغیان شدند و محصلان حاکم را جواب داده روی ستنز به سوی اقامت گاه عبدالله خان نهادند او و کسانی که تحت رایش [تحت فرمانش] بودند و در قلعه اقامت گاهش متحصن ساختند، (کاتب، ج ۳، ۱۳۷۲: ۴۲۷).

در سال (۱۸۸۸م)، هنگامی که اسحاق خان، یکی از پسر عموهای عبدالرحمان و حاکم مزار شریف، به مخالفت وی پرداخت، برخی از خانواده‌های قبیله شیخ علی چون پنج قول و علی جم، از فرصت استفاده کرده به مخالفت برخاستند، اما با ایجاد اختلافات فرقه‌ای بین هزاره‌های سنی و شیعه شیخ علی و در نتیجه جرمه کردن هردو طایفه به زودی این حرکت درهم کوبیده شد و ۲۳ تن از رهبران دستگیر و به کابل فرستاده شد و به صورت دسته‌جمعی اعدام شدند و کسانی هم که تسلیم شده بودند، زندانی و یا به شمال و جنوب افغانستان تبعید شدند و به جای آنان، کوچی‌های پشتون از شرق افغانستان به این منطقه منتقل شدند و حکومت زمین‌های آنها را در اختیار آنان گذاشت (موسوی، ۱۳۸۷: ۱۶۶).

اگرچه جیش هزاره شیخ علی شکست خورد و این مردم نتوانستند جیش خود را گسترش دهند، اما اقدام آنان الهام‌بخش دیگران شد؛ چرا که این اولین ابراز مخالفت سازمان یافته و رهبری شده هزاره‌ها علیه حاکمیت جابرانه عبدالرحمان بود.

۶/۲. مرحله دوم: جیش عمومی هزاره‌ها (دهه نود قرن ۱۹)
عبدالرحمان طی سال‌های (۱۸۸۰-۱۹۱۰) توانست مناطق دیگری از هزاره‌جات را تحت انقیاد در آورد که قبلاً مستقل بودند. پیروزی‌های

عساکر امیر کابل در نتیجه ظلم و جبر خود فتودال‌ها و دیگر طبقه حاکم بر افراد رعیت هزاره بود. برای افراد رعیت هیچ فرقی نداشت که ظلم از طرف کدام‌یک از آنها اعمال گردد. بنابراین، در مقابل افراد مسلح امیر کابل مقاومت قابل توجهی از خود نشان دادند. رعیت تصور می‌کردند که با ضمیمه شدن دولت مرکزی شاید از شدت جبر و ظلم فتودال‌ها کاسته شود، اما بعد متوجه شدند از هردو طرف (هم فتودال‌های افغان و هم فتودال‌های محلی هزاره‌جات) مورد ظلم و شکنجه قرار می‌گیرند (تیمورخانوف، ۱۳۷۲: ۱۹۳). در نتیجه عبدالرحمان تا سال ۱۸۹۲ عملاً تمام هزاره‌جات را بدون برخورد با مقاومت جدی تحت انقیاد در آورد و هزاره‌ها هم مالیات را متحمل شدند و مردان خود را برای سر بازی به کابل فرستادند، اما ثابت شد که عبدالرحمان این‌ها را نیز کافی نمی‌داند. او هم‌چنان هزاره‌ها را بزرگ‌ترین تهدید تلقی می‌کرد از همین‌رو، تصمیم داشت آنها را کاملاً از بین ببرد و به عنوان یک نیرو از افغانستان محو کند. بدین منظور، میران و رهبران مذهبی هزاره را به کابل فراخواند و سپس آنان را به زندان انداخت و یا تبعید کرد؛ به جای آنان حاکمان و فرماندهان افغان را با گروهی سربازان به هزاره‌جات فرستاد. این فرماندهان جدید که بسیاری‌شان عموزادگان عبدالرحمان بود، در این مناطق به دلخواه خود رفتار می‌کردند. یکی از بدنام‌ترین آنها عبدالقدوس خان بود (موسوی، ۱۳۸۷: ۱۶۷-۸). هزاره‌ها به صورت کامل خلع سلاح شدند و تمام اسلحه‌های سبک، سرد و گرم را از میان آنها جمع‌آوری کردند. خلع سلاح و جمع‌آوری اسلحه از هزاره‌ها با ظلم و پیداکری همراه بود. مرحوم کاتب برنامه جمع‌آوری اسلحه را چنین گزارش می‌دهد:

پس از مطیع و متقاعد شدن تمام هزاره باغستان و خراب کردن قلاع و گرفتن اسلحه شان، سرکردگان لشکر و آحاد و افراد عسکر پادشاهی چشم آرد به مال و جان آن مردم

باز کرده دست ستم به گرفتن دختران و پسران ایشان دراز نموده اسلحه پالیدن و تمام ندادن آن را بهانه جستجوی خانه‌های آنها ساخته هرچه به قوه داشتند به فعل آوردند. (کاتب، ۱۳۷۲: ۵۵۹).

در طی دورهٔ بازرسی، مردم مورد انواع شکنجه، مثلی گردیدن سگ و حتی قتل نیز قرار می‌گرفتند (تیمورخانوف، ۱۳۷۲: ۱۹۵). سربازان حکومتی آزاد بودند تا به میل خود هر نوع جرمه‌ای را بر مردم تحمیل کنند و یا افراد را به بهانه خلع سلاح، دستگیر و شکنجه کنند. شکنجه‌های رایج عبارت بودند از: داغ کردن بدن با سنگ‌های داغ، انداختن آتش داخل لباس، به اسب بستن و کشیدن به زمین، انداختن جلو سنگ‌های گرسنه و انداختن گربه داخل لباس مردم و خشمگین ساختن آن تا به فرد مورد شکنجه حمله کند و انداختن را پاره پاره کند. این رویدادها وقتی به اوج خود رسید، زمینه‌های قیام‌های هزاره‌ها را فراهم آورد. هر روز که از اقامت سپاهیان دولت عبدالرحمان به هزاره‌جات می‌گذشت، به جای امنیت، و ایجاد نظم، بر شدت ظلم و کشتار و کارهای خلاف افزوده می‌شد. بدین ترتیب، قیام‌های عمده هزاره از مناطق تحت اشغال آغاز گردید. شورش از مناطقی آغاز گردید که امیر در آنجا از حمایت بیشتری برخوردار بود (موسوی، ۱۳۸۷: ۷۰-۱۶۸).

در ابتدای شورش‌ها، عبدالرحمان فکر می‌کرد با اندرز و نصیحت که با ترس نیز توأم بود حاکمیت دولت کابل را پدیدار کند. نصیحت عبدالرحمان را این گونه ذکر می‌کند:

برای شما می‌نگارم و شما را می‌آگاهانم که از خرابی شما متأسفم و می‌خواهم که شما مردم هم مانند دیگر میران و بزرگان هزاره‌جات در دربار پادشاه افغانستان پایه اعزاز و

۱. موسوی، ص ۱۶۸.

مایه اعتبار داشته باشد و این را نمی‌خواهم که خوار و ذلیل شود و نزد خدا و رسول او شرم‌سار گردد. پس محض خیر شما می‌گویم که از وسوسه شیطانی که راهزن دین محمدی است و در دل‌های شما خلل و زلل راه را می‌دهد که نقصان دین و ایمان است فرو گذاشته... اگر نصیحت را نپذیرفته به دل جای ندادید، مردم افغانستان بکلمه تمام اهل اسلام بر عصیان و طغیان و بغاوت شما حکم خواهند کرد (کاتب، ۱۳۷۰: ۵۳۵).

در اوایل، دولت مرکزی اعمیتی برای شورشیان هزاره قایل نبود و در ابتدا تصمیم داشت تا فقط به کمک نیروهای مسلح حکومتی که در هزاره‌جات مستقر بودند و همچنین با فرستادن نیروی کمکی تاجیک مسلح کاملاً آتش شورش را خاموش نمایند، اما حقیقت این بود که این حرکت و جنبش گسترده‌تر از آن بود که نیروهای محلی بتواند از آن جلوگیری به عمل آورده زیرا نیروهای مسلح افغان که در هزاره‌جات تحت رهبری عبدالقدوس خان مستقر بود، کاملاً توسط میر عظیم‌بیگ نابود شده بود و نیروهای کمکی نیز با قبول شکست عقب‌نشینی کرده بود و هزاره‌ها توانسته بودند نیروهای جنرال شیرمحمدخان را نیز که از کابل رسیده بود و قصد داشت که فولادی، دایه و اجرستان را متصرف شود، به آسانی درهم شکستند (تیمورخاؤف، ۱۳۷۲: ۲۰۶).

بالاخره عبدالرحمان متوجه خطر جدی شورش شد و زمانی که به وسیله نظامیان دولتی بر ضد هزاره نتوانست پیروز شود، از طریق مذهب وارد عمل شد. عبدالرحمان خان هنگامی که ملاحظه کرد کار از دست حکومت پیش نمی‌رود، جنگ مذهبی را به راه انداخت. از علمای [ای] نیکو اهل سنت فتوی قتل مردم هزاره را و اباحه دها و اموال ایشان را گرفت (ناصری، ۱۳۷۹: ۱۲۴). رهبران روحانی سنی مذهب عامل اصلی برای بسیج کردن نفوس سنی مذهب افغان بودند،

علمای مذکور فتوایی دادند که در آن صحیح بودن «جهاد مقدس» ضد شورشیان ذکر شده بود. ملاهای سنی هر روز در مساجد بعد از ادای نماز در خطابه‌های که برای مردم می‌خواندند، دالما مردم را علیه هزاره‌ها تحریک می‌کردند.

پدر تاریخ نگاری افغانستان می‌نویسد:

چون آتش جنگ ملتهب گشت، در این وقت میر احمد شاه خان فتوی تکفیر هزاره‌ها را صادر کرد؛ و به عینه این عبارات را رقم کرده به مهر پادشاهی رسانید، و در اطراف و اکناف ولایات انتشار داد: چون کفر اشرار هزاره ... به جایی رسیده و مسلمانان حکم کفر نموده‌اند و سرکار اعلی در قلع و قمع بنیاد این بی دینان که اثری از ایشان در آن محال و خلل چپال نماند و املاک ایشان در بین اقوام غلجایی و دراتی تقسیم شود. چنین سر رشته و تجویز فرموده‌اند که سپاه نصرت پناه نظامی و الوس (مردم) از هر سمت و جانب مملکت آن چنان در خاک طوائف باغیه هزاره‌جات جمع شوند که نفری از آن طوائف گمراهان جان به سلامت نبرد و رها نشود و کنیز و غلام از طوائف مذکور به دست هر نفری از اقوام مجاهدین افغانستان باشد (کاتب، ۱۳۷۰: ۸۱۲).

عبدالرحمان دستور عام صادر کرد:

هرچند مرد و زن و پسر و دختر و مال و متاع آن قوم کافر را از راه غنمت متصرف شوند، به قرار آئین دین مبین، پنج یک آن را حق حضرت والا دانسته ارسال حضور بدارند و باقی را حق و حصه خود دانسته و متصرف شوند (دولت‌آبادی، ۱۳۸۵: ۱۰۷).

عبدالرحمان «به ملا سید محمدنام گوسج که در لقب سید مستغن می‌گفتند و از علمای اهل سنت و سید محمود قندهاری

دستور داد، تا کتابچه و اعلانی به عوام ایشا نمایند در ثبوت تکفیر (هزاره) و رد عموم روا دارند مشروط بر این که در عنوانات متدرج آن دلایل بعضی آیات قرآنی و حدیث نبوی را نص کنند. این عمل برای ترغیب و تحریک سنی‌ها علیه هزاره‌ها صورت گرفت... در سنه ۱۳۱۰ هجری مطابق ۱۸۹۳ مسیحی ملا سید محمد مرجوعه خود را انجام داده یعنی اعلانی تکفیر را نوشت و اشتهاد آن را به طبع رسانید و به تمام اوطان فرستادند (خاوری، ۱۳۸۲: ۲۰۱). حکم تکفیر و فتوی جهاد علیه هزاره‌ها، با مهر و امضای مولوی میر افضل، امیر محمد، میر نظام الدین، عبدالملک و عمر، منشی‌های شرعیات کابل در تیراژ زیادی تکثیر و در سراسر افغانستان منتشر شد (همان، ۲۵۳). در عین حال عده‌ای از مولوی‌های مزدور، در میان اهل سنت فرستاده شد تا همه روزه مردم را علیه هزاره‌ها ترغیب و تشویق به جهاد نمایند (یزدانی، ۱۳۷۰: ۲۵۹).

بالاخره برای سرکوبی جنبش هزاره‌ها، نیروهای زیادی جمع‌آوری گردید که تقریباً ۴۰ فوج پیاده نظام، ده هزار سواره نظام کمکی با صد میل توپ، صد هزار پیاده و بیست هزار سواره مسلح عادی و غیر نظامی کمکی بودند.

کوچی‌های افغان نیز سهم عمده در این جنگ‌ها ایفا کردند. ده‌ها هزار پشتون بیابان گرد، به شوق جمع‌آوری غنیمت، از هر گوشه و کنار، راه هزاره‌جات را در پیش گرفتند. «کوچی‌های افغان با علاقه فراوان و انرژی زیاد در مبارزه جهاد مقدس اشتراک ورزیدند، آنان با علاقه و محبت زیاد اعلامیه عبدالرحمان خان را شنیده گروه گروه به جنگ ضد هزاره می‌شتافتند. بدون شک یکی از علت‌های عمده که سبب گردید تا کوچی‌های افغان به جنگ هزاره‌ها علاقه پیدا کنند، همان موجودیت زمین‌های سرسبز و چراگاه‌های مساعد در هزاره‌جات بود، زیرا قبلا هزاره‌ها به صورت قطع اجازه‌ی استفاده از چراگاه‌ها را برای کوچیان افغان نمی‌دادند. لذا امکان

نداشت که صاحب چراگاه‌های وسیعی شوند که سابقاً نیز بر سر آن‌ها کوچی‌ها و هزاره‌ها جنگ‌های زیادی صورت گرفته بود. بسیج عمومی ضد هزاره‌ها، و با آمادگی برای جنگ در قندهار، فراه، هرات، کهمرود، سیغان، کابل، واکان، شیرخان، مزارشیرین، بدخشان، غزنی و جلال‌آباد به اوج خود رسید و در بعضی مناطق مثل هرات پول و مالیات برای افراد کمکی به عنوان تشویق که در جنگ هزاره‌ها شرکت می‌جستند، داده می‌شد (تیمورخاؤف، ۱۳۷۲: ۲۰۸). زمانی که مسئولین دولت از آمادگی کامل خویش برای سرکوب کردن هزاره‌ها اطمینان حاصل کرد، امر داده شد که حمله عمومی را به مناطق هزاره‌جات آغاز کنند.

اما در طرف مقابل هزاره‌ها نیز که تا حدودی متحد شده بودند در مقابل دولت مرکزی توانستند مقاومت جانانه‌ای برای دفاع از خاک و مناطق خودشان نمایند. به گواهی تاریخ نگاران مقاومت هزاره‌ها یکی از درخشان‌ترین نبردهای مردمی را در طی این جنگ‌ها به نمایش گذاشتند. در مدت بسیار کوتاهی تمام افواج مسلح افغان که در هزاره‌جات استقرار یافته بودند یکی بعد از دیگری نابود شدند و تنها فوج محمدالله خان بعد از شکست در جنگ هزاره‌های فولادی، به طرف اجرستان گریخت. دامنه شورش به زودی از سرزمین‌های جدیدالتسخیر که اخیراً قوای نیز شامل شد. اولین منطقه سرزمین هزاره‌های چوره بود (همان، ۱۹۹). اگرچه اولین قیام با شورش وسیع مردم عادی هزاره شروع گردید، ولی به زودی رهبران عمده هزاره نیز به آن پیوستند. میر محمد عظیم‌بیگ از اولین میرهای هزاره بود که در سال (۱۸۸۷م) با امیر کابل بیعت کرد و او بود که طرح تهاجم عبدالرحمان را به مناطق اشغال نشده هزاره‌جات چون ارزگان، غور و اجرستان ریخت و در نتیجه فاتح هزارجات شد (موسوی،

(۱۳۸۷: ۱۷۰). اما سیاست‌های جابرانه عبدالرحمان در هزاره‌جات باعث شد تا او با نیروهای خود به شورشیان بپیوندد و نیروهای منظم و مسلح هزاره‌های فولادی، دایه، میر آدینه، چوره و شاید هم نیروهای سلطان احمد زاولی و قاضی محمد عسکر رئیس طایفه فولادی به همکاری او پرداختند. محمدعظیم بیگ کوشش کرد تا قیام و شورش هزاره‌ها شکل عمومی یافته و تمام هزاره‌جات را در بر بگیرد. او از تمام خوانین و میرها دعوت کرد تا به شورشیان بپیوندند. بنا به دعوت میر اعظم بیگ یک اجلاس به عمومی میران تشکیل یافت (جرگه او قول) و همه با یکدیگر تصمیم مهمی مبنی بر اعلام جنگ علیه امیر کابل را صادر کردند و در اخیر تمام آنها در پشت قرآن امضا کردند و با مهر خود را به یادگار گذاشتند (تیمورخاؤف، ۱۳۷۲: ۲۰۱). بعد از این جلسه تمام میران و بزرگان قوم با امضای پیمان جنگ به مناطق تحت نفوذشان برگشتند و آتش شورش را شعله‌ورتر ساختند. عمال دولت در تمام هزاجات از حاکم تا تحویلدار از ترس جان خود به کابل فرار کردند و شورشیان آن‌عه از میران و بزرگان خویش را که با کابل مراوده و دوستی برقرار کرده بودند نیز به قتل رساندند. شورش تمام مناطق هزاره‌جات را دربر گرفت و حتی مأمورین هزارگی که در کابل در دربار امیر بودند و هم‌چنین عساکر هزاره که در میان عساکر امیر بودند نیز راه هزاره‌جات را در پیش گرفتند و به شورشیان پیوستند و طایفه دایزینیات با قیام خود تمام قسمت‌ها و استحکامات سرحدی با روسیه را متصرف شدند (همان، ۲۰۳). وحشت در میان سپاه چنان مستولی شده بود که دسته‌های از آنان قبل از آن که با جنگجویان هزاره روبه‌رو شوند، فرار می‌کردند. گزارش این شکست‌ها به کابل می‌رسیده و در آن جا نیز وضع بهتر نبود خوف عظیم بر از کان دولت مستولی و حتی پایتخت عبدالرحمان

از کابل به بغمان منتقل شد و سوارکاران قلعن که قرار بود برای سرکوبی هزاره‌ها و کمک عبدالقدوس پرو، دستور داد که از رفتن متصرف شده در منطقه ارغنده که در سر راه تهاجم هزاره‌ها در غرب کابل واقع شده است مستقر شوند تا سد راه شده و به امیر آسیب نرساند (ناصری، ۱۳۷۹: ۲۴ - ۱۲۳). این جنگ‌ها چندین ماه ادامه یافت؛ طی این مدت مقاومت شجاعانه و جلدی هزاره‌ها صدمات شدیدی بر نیروهای حکومتی وارد آمد. سرانجام عبدالرحمان نیروهایش را از هزاره‌جات فراخواند. او مجبور شد به تقاضای مخالفان تن دهد و به هزاره‌جات امتیازات خاصی اعطا کند. در همین زمان هزاره‌ها نیز به دلیل مواجهه با کمبودهای غذایی، قحطی، فقر و هزینه‌ها و صدمات جنگ در صدد مصالحه در آمدند. آنان پس از مذاکرات طولانی، برای مذاکره مستقیم عبدالرحمان نمایندگانی به کابل فرستادند و برای اطمینان از عدم دستگیری نماینده‌ها، افرادی از چند خانواده مهم افغان را به عنوان گروگان پیش خود نگه داشتند. نمایندگان پس از انجام گفتگوها و تعهد عبدالرحمان به رعایت حقوق هزاره‌ها با وی بیعت کردند. بدین ترتیب آخرین شورش‌ها به پایان رسید (موسوی، ۱۳۸۷: ۱۷۵). هزاره‌ها پس از این مذاکرات به سه دسته تقسیم شدند:

۱. میرهایی که شرایط امیر کابل را پذیرفتند؛ این‌ها حدود ۷ تا ۱۰ هزار خانواده می‌شدند؛
۲. هزاره‌هایی که به قول امیر باور نداشتند و به او اعتماد نمی‌کردند؛ اما به اندازه لازم توان مقاومت را نداشتند. اینها حدود ۱۰ تا ۱۵ هزار خانواده می‌شدند و تصمیم گرفتند به سرزمین‌های بی‌رنجایی (پاکستان) مهاجرت کنند
۳. هزاره‌های که نه به امیر اعتماد داشتند و نه قصد ترک سر زمین خود را داشتند؛ اینان به مقاومت علیه امیر ادامه دادند

(تیمورخاؤف، ۱۳۷۲: ۲۳۶). این شکاف عمیق و ایجاد شده در بین حاملان جنبش سبب گردید تا نیروهای جنبش نیز تضعیف شود و در آخر سال (۱۸۹۳م) آخرین گروه مقاومت، یا به کلی نابود شدند یا اسلحه خود را به زمین گذاشته تسلیم شدند و قیام مسلحانه پایان یافت (همان، ۲۳۷). دلایل شکست این مرحله از جنبش به صورت اجمال به اختلافات سیاسی میان اعضای جنبش و عدم یک کادر رهبری منسجم، عدم تعهد نیروهای جنبش به رهبران که قیلا خود ظلم‌هایی را به مردم روا داشته بودند و در مقابل نیروهای حکومتی از امکانات پیشرفته که توسط حکومت هند بریتانوی تدارک شده بود، استفاده می‌کردند و به علاوه سربازان حکومتی از رهبری واحد و اهداف مشخصی پیروی می‌کردند، گذشته از آن به لحاظ کمی نیز قابل مقایسه با نیروهای مقاومت نبودند. ولی عوامل و علل تفصیلی شکست جنبش در این مرحله، نیازمند کار جداگانه است که از عهده این نوشتار خارج است.

۶/۲/۱ تفاوت جنبش در مرحله اول و دوم

تفاوت عمده بین مرحله اول و مرحله دوم این بود که قیام مردم شیخ‌علی اهداف خاصی چون کاهش مالیات و نظایر آن را داشت، اما در مرحله دوم مردم و آرمان جنبش را ساقط کردن امیر کابل می‌دانستند به همین دلیل بود که قیام بخشی از ازبک‌های میمنه و حتی والی آنجا محمد شریف خان از شورشیان با دلسوزی حمایت کردند و عده‌ای از افسران افغان نیز به شورشیان پیوستند. ساکنان کابل و کوهستان نیز به حمایت شورشیان برخاستند و خوشبینی خودشان را به آنها نشان دادند. آنان معلومات رسمی دولت و امور حربی را به شورشیان می‌رسانیدند (تیمورخاؤف، ۱۳۷۲: ۵ - ۲۰۲). تفاوت دیگر این مرحله از جنبش با مرحله اول این بود که برای اولین بار، هزاره‌ها نتوانستند موانع قبیله‌ای و طایفه‌ای را از میان خود بردارند و با یکدیگر

متحد شوند. البته بعضی از مناطق بزرگان آن از قبیل طوایف فولادی (بالستان) کلان‌های جاغوری، یک قسمت از طایفه بهسود، دایزینگی، دایکندی، کلان‌های ساکن غرب غزنی، جش و شوی قیام نکردند که هر کدام دلایل خاص خود را داشتند.

۶/۳ مرحله سوم: جنبش گاوسوار

تمامی جنبش‌های هزاره‌ها در واکنش به اتواع ستم، استثمار و تبعیض آشکار و نهانی که به شیوه‌های گوناگون اقتصادی، سیاسی، قومی و مذهبی، بر مردم اعمال می‌گردید، به وجود آمدند. اما این بار مالیات سنگین و کمر شکن به ویژه حواله روغن حیوانی بر مردم هزاره، مهم‌ترین محرک قیام مردم به رهبری محمد ابراهیم معروف به «گاو سواره» گردید.

در آن زمان به دلیل نبودن کارخانه‌های کافی برای تولید روغن نباتی و معافیت مالیاتی مردم جنوب کشور و ثروتمندان مقتدر و فساد مالی و اداری دولت، رژیم کابل احتیاج به مقداری زیادی از روغن وارداتی داشت که آن را به جای تأسیس کارخانه و یا خریداری و وارد کردن آن از خارج، بر مردم هزاره حواله می‌کرد و برای این امر، قانونی وضع کرد که بر اساس آن در ازای هر رأس گوسفند یا بز ۱۸۰۰ گرم روغن زرد حیوانی و در برابر هر رأس اسب ۱۰۸۰۰ گرم از در مقابل هر رأس گاو ۷۲۰۰ گرم و هر رأس می‌شد. مأموران دولتی به بهانه مردم محروم شیعه و هزاره جمع‌آوری می‌شد. مأموران دولتی به بهانه ضایعات در جایه‌جایی حمل و نقل از هر رأس گوسفند یا بز تا ۲۲۵۰ گرم و از هر رأس الاغ ۷۲۰۰ گرم و از هر رأس گاو ۹۰۰ گرم و از هر رأس اسب چهار کیلو نیم روغن حیوانی زیاده دریافت می‌کردند (ناصری، ۱۳۷۹: ۲۶۸). علاوه بر این، چندین نوع مالیه دیگر نیز وجود داشت که عبارتند از: «خسری» که از زمین مزروعی می‌گرفتند و «شاخ بولی» که از هر رأس حیوان سلاخه اخذ می‌شد و «کله بولی»

که نوع مالیه بر خود انسان‌ها وضع کرده بودند و «گندم گندام» که نوع مالیه سراسری بود و «سرچوبی بی‌بی و ملکه» که نوعی مالیه برای مصارف خانواده شاهی گرفته می‌شد (دولت‌آبادی، ۱۳۸۵: ۸-۳۶۷). قانون یادشده با شدت و قساوت تمام به اجرا گذاشته می‌شد و مردم فقیر و زحمتکش هزاره که مراتع و حتی زمین‌های تحت کشت آنان از سوی کوچی‌های افغان مورد تاراج قرار می‌گرفت و از این رهگذر صدمه می‌دیدند، نه‌روغن یادشده ضربه دیگری بر معیشت آنان وارد می‌ساخت.

این روغن توسط خود مردم از قریه‌ها و کوه و کمر به مراکز حکومتی و بعضاً حتی تا کابل مشک‌های روغن به پشت خود مالیه‌دهنده نقل می‌شد و رسید از کابل می‌گرفتند. مردمی که نمی‌توانستند مالیه را تکمیل کنند، شب‌هنگام دست زن و بچه را گرفته، خانه و زندگی را رها کرده از بیراهه‌ها راه ترکستان یا پاکستان پیش می‌گرفتند و برای همیشه با هزاره‌جات خدا حافظی می‌کردند. هیچ مرجعی هم برای شکایت مردم وجود نداشت. حاکمان و مأموران محلی اختیار عام و تام داشتند که با مردم چگونه برخورد کنند (همان، ۱۳۶۵).

ابراهیم گلاوسوار در سال ۱۳۲۴ شمسی با مشاهده فشارهای یادشده، به مرکز حکومت افغانی دایزنگی در منطقه پنجاب هزارستان رفت و از مشکلات و ناراضیاتی مردم و فشارهای موجود شکایت نمود. سید عباس لوگری حاکم دولت در آن نواحی به جای رسیدگی به شکایات وی، او را دستگیر و زندانی کرد (ناصری، ۱۳۷۹: ۲۶۸). پس از چهل روز سرانجام با دخالت و ضمانت سران اقوام، ابراهیم خان آزاد گردید و دوباره به شهرستان بازگشت. گلاوسوار آزرده حال و ناامید از حکومت، چند روزی را با فکر و اندیشه سپری کرد. در یکی از روزها میر یوسف بیک از میران قدرتمند شهرستان به محل ابراهیم رفت و اسلم بیک نیز در آنجا حضور داشت. طی صحبت‌ها به

این نتیجه رسیدند که این وضعیت قابل تحمل نیست. البته این اقدام آنها به دلیل پیمان‌شکنی یوسف بیک در نیمه راه به خاموشی گرایید. اما گلاوسوار با برنامه‌ریزی و تهیه سلاح و برخی تفنگ‌های قدیمی و طرح و نقشه دقیق به قلعه نظامی «القان» حمله و آن را محاصره کرد. خبر قیام وی به سرعت در سراسر هزارستان پخش گردید. دولت که به خوبی متوجه وخامت اوضاع شده، به دلیل بیم از گسترش ناآرامی و سرایت قیام عدالت‌خواهانه گلاوسوار به سایر مناطق کشور، پیشنهاد صلح داده و آمادگی خویش را برای پیگیری قضیه و قبول خواسته‌های قیام‌کنندگان ابراز کرد و برای برگرداندن اوضاع به حالت قبلی و حاکمیت امنیت، از سران روحانی و موسفیدان هزاره، از مناطق گوناگون خواست در بین قیام‌کننده‌گان و دولت به میانجی‌گری بپردازند. دولت نیز با تضمین جان گلاوسوار و آمادگی برای اجرایی شدن خواسته‌های او، گلاوسوار را به کابل دعوت کردند و قیام به این ترتیب خاتمه یافت، اما دولت و شخص شاه برای اولین‌بار مجبور شد تا به برخی از خواسته‌ها و مطالبات هزاره‌ها گردن نهاده، قسمتی از فشارهای ناروایی رژیم را کنار گذارد و محمد هاشم خان که شخص متعصب و ستمگری بود، بر کنار و مالیات را بردارد و اعتبارات عمرانی مثل چند باب مدرسه و کلینیک و جاده‌های خاکی در هزاره‌جات احداث نماید (ناصری، ۱۳۷۹: ۷۰-۲۶۹). اگرچه خود گلاوسوار در کابل می‌ماند و مدتی بعد در طرح براندازی حکومت شرکت می‌کند، ولی جنبشی که به رهبری او به راه افتاده بود، این حسن را داشت که زمینه‌ساز یک طرح بزرگ تقریباً فرا منطقه‌ای و حتی فراقومی در کشور گردید و آن طرحی بود که به رهبری یک روحانی شیعه با همکاری جمعی از هزاره‌ها و غیر هزاره‌ها ساماندهی گردید. این طرح براندازی حکومت از سوی بلخی و شخص گلاوسوار و یاران او بود.

۶/۴. مرحله چهارم: جنبش مقاومت ملی هزاره‌ها (دهه هفتاد

قرن ۲۰) هزاره‌ها که اکثریت شیعیان افغانستان را تشکیل می‌دهند، از آنجایی که در کوهستان مرکزی افغانستان متمرکز شده‌اند، اهمیت استراتژیکی فراوانی در نهضت مقاومت داشتند؛ زیرا هزاره‌جات هم یک گره ارتباطی و هم یک پناهگاه مناسب در مقابل حملات بزرگ محسوب می‌گردید.

هنگامی که داود به قتل رسید و مارکسیست‌های متعهد و طرفدار شوروی حکومت را در اختیار گرفتند، آنها به سرعت اصلاحاتی را روی دست گرفتند. ترس مردم از تضعیف اسلام در صورت بقای مارکسیست‌ها تشدید می‌شد. رهبران حکومت به تحریکات مردمی و ناآرامی‌ها با زور و خشونت پاسخ می‌دادند و ده‌ها هزار از شهروندان عادی بازداشت و حتی اعدام شدند. افرادی که بیشتر هدف قرار گرفتند، عبارت بودند از شخصیت‌های سیاسی و مذهبی و معلمان و دانش‌آموزان معترض و اقلیت‌های نژادی خاص از جمله هزاره‌ها که به علت اعتقاد به مذهب شیعه مدت‌ها مورد آزار و اذیت حاکمان پشتون بودند (کورنات، ۱۳۸۳: ۴۸).

قیام خوین مردم «دره صوف» را می‌توان اولین جرقه‌های جنبش مردم ملت افغانستان به حساب آورد. مردم دره صوف که در تاریخ ۲۷ دلو ۱۳۵۷ش نیروهای مارکسیستی را اخراج، معدن زغال سنگ دره صوف را گرفتند و رژیم کمونیستی با خشونت تمام و غیر قابل توصیف وارد عمل گردید و مدت ده شبانه‌روز با قطع ارتباط دره صوف با سایر مناطق افغانستان، جنگ شدیدی را راه انداخت و عده‌ای کثیری از مردم بی‌پناه را قتل عام و خانه‌هایشان را ویران و دارایی‌هایشان را به آتش کشید و حتی اطفال و کهنسالان را به شهادت رساندند. اما مردم از قیام دست نکشیدند و بعد از این منطقه «دهن غوری» و هزاره‌های «جنگل اوغلی» و سپس دامنه قیام به «شولگره»، «پیشنده» و «چهارکت» سرایت کرد (بزدانی، بی‌تا: ۳۲).

مردم دایکندی نیز در ۱۸ حمل ۱۳۵۸ شروع به قیام کردند (سلی، ۱۳۸۷: ۱۱۵). طی سال‌های (۱۹۷۸/۸۲) تمام مناطق هزاره‌جات و کلیه دیگر مناطق هزاره‌نشین در سراسر هندوکش، به جز مرکز بامیان آزاد شد و تحت کنترل سازمان‌یافته نیروهای محلی مبارزه‌کنان دو آمده. در سراسر هزاره‌جات سازمانی موسوم به شورای اتفاق به رهبری سید علی بهشتی که یک رهبر مذهبی بود، شکل گرفت. این مقاومت محدود به هزاره‌جات نبود، در سراسر این سال‌ها در کابل نیز فعالیت‌هایی انجام شد که مهم‌ترین آنها، تظاهرات‌های ضد حکومتی بود. تظاهرات ۳ حوت سال ۱۳۵۸ هزاره و شیعه‌ها یکی از خوین‌ترین و بزرگ‌ترین آنها به شمار می‌رود (موسوی، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

جنبش مقاومت هزاره‌ها به عنوان سازمان‌یافته‌ترین و موفق‌ترین نیرو علیه ارتش اشغال‌گر و رژیم کابل، یکی از بهترین نمونه‌های جنبش مقاومت مردمی و موفق در دنیای رو به رشد به شمار می‌آید. نقش فعالی که هزاره‌ها در جنبش مقاومت ملی (در سال‌های ۹۲ - ۱۳۵۷/۷۱ - ۱۳۵۷ش) بازی کردند منحصر به فرد و شگفت‌آور بود. حتی خود هزاره‌ها پس از ۹۰ سال سرکوب و انزوا، نمی‌توانستند ابای چنین نقشی مهمی را در توسعه سیاسی و ملی افغانستان پیش‌بینی کنند. با این وجود، هزاره‌ها توانستند با تکیه بر فرهنگ و سنت‌های غنی خود، بر همه بدبینی‌ها و موانع فایز آمده و با ظهور و احیای مجدد در عرصه‌های گوناگون سهم فعال و قاطعی در جریان رویدادهای افغانستان طی دهه ۱۹۸۰ میلادی به عهده بگیرند (همان، ۳ - ۱۳۲۰). تحولات جامعه هزاره طی این دوره هم از نظر گستردگی و هم از جهتی تغییراتی که به وجود آمده جالب توجه است: افزایش سریع آگاهی‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نسبت به جامعه خود، به عنوان پیامد مستقیم حضور فعالانه آنها در جنبش مقاومت ۱۹۸۰ بوده است. این بیداری نه توبه خود، خواسته‌ها و دیدگاه‌های مردم را

در مورد هویت قومی، خودمختاری و عدالت اجتماعی به عنوان اهداف اولیه هزاره‌ها شکل داده است. آنچه مطالعه این دوره از تاریخ هزاره‌ها را اهمیت می‌بخشد، تغییر و تحولاتی است که طی این دوره در جامعه هزاره اتفاق افتاده است. اثرات این تحولات بر سنت‌ها، فرهنگ و ساختار اجتماعی هزاره‌ها گسترده بوده است. اصطلاحات جدیدی چون حزب، رهبری سیاسی، سازمان، گروه، طبقه، ملیت، مرکزیت در محاورات روزانه مردم رایج شد و به تدریج جایگزین اصطلاحات و ساختارهای قبیله‌ای و سنتی گردید. در حالی که هزاره‌های نواحی روستایی سعی داشتند با استفاده از فروپاشی رژیم و حکومت کمونیستی، جایگاه بهتری در جامعه و مناسبات سیاسی و اجتماعی افغانستان به دست بیاورند، اکثریت هزاره‌های شهری و به خصوص هزاره‌های کابل به نفع خود می‌دیدند که از اصلاحات رژیم جدید بهره بگیرند. این اولین بار طی ۲۵۰ سال اخیر بود که افرادی از هزاره‌ها توانستند بر کرسی‌های نخست وزیری، معاونت نخست وزیری و دیگر پست‌های حکومتی تکیه زنند. به طور کلی رژیم کمونیستی به دلیل مخالفت مبنایی حزب یا دسته‌بندی‌های مبتنی بر «قبیله»، «زبان»، و «مذهب» برخورد عادلانه‌تری با هزاره‌ها داشت. مهم‌ترین بهبود در وضعیت هزاره‌ها، شناسایی آنها به عنوان یک قوم شناسایی بود که در سال (۱۹۸۷م/ ۱۳۶۶ش)، آنان توانستند اولین جرگه سراسری ملیت هزاره را تشکیل دهند. جرگه (شورا) پیش از این به طور خاص به موضوعات قبیله‌ای پیشون‌ها می‌پرداخت و قبل از ۱۹۸۷ تنها پشتون‌ها اجازه داشتند جرگه تشکیل بدهند. جرگه هزاره اولین قدمی بود که حزب دموکراتیک خلق افغانستان برای مشارکت دادن هزاره‌ها در حیات سیاسی - اجتماعی افغانستان برداشت. هم چنین هزاره‌ها در نهادهای مختلف دیگر، از دانشگاه گرفته تا ارتش، کاملاً قابل توجه بود. جدای از موفقیت‌های سیاسی هزاره‌ها اگر

برخورداری جامعه هزاره از این فرصت‌ها در سال‌های آینده ادامه می‌یافت، زمینه‌های مساعدی برای رشد و تحول اجتماعی آنان به وجود می‌آمد (موسوی، ۱۳۸۷: ۳-۲۳۲).
۶/۵ مرحله پنجم: جنبش عدالت‌خواهی «مقاومت غرب کابل» (دهه نود قرن ۲۰)

هزاره‌ها از ابتدای تشکیل افغانستان قربانی شوم قوم‌گرایی و جزم‌اندیشی مذهبی بودند و هیچ‌گاه از حقوق مساوی با سایر اقوام افغانستان برخوردار نبودند. در جریان تشکیل دولت اسلامی و جهادی، بازهم از سهمیم شدن در قدرت، کنار گذاشته شدند و دوباره همان قولین سخت‌گیرانه اما این بار توسط برادران جهادی بر آنها اعمال گردید. بدین ترتیب نیروهای فکری هزاره و سران جهادی هزاره، به فکر چاره افتادند تا خود را از این برتگاه سقوط نجات داده و در پی حقوق از دست رفته خود باشند. البته نیاز به همبستگی میان گروه‌های شیعه و هزاره درست از همان مراحل آغازین فعالیت سیاسی این گروه‌ها از ۱۹۷۹ میلادی درک شده بود، اما اولین گروه‌هایی که طی دهه ۱۹۸۰ در ایران شکل گرفتند به درس‌های تلخ و غم‌انگیز قیام‌های گذشته توجه نداشتند، منافع شخصی، تفسیرهای مختلف از اصول و اعتقادات اسلامی، اختلافات سازمانی، درجات مختلف وابستگی، اختلاف در استراتژی و تاکتیک و مهم‌تر از همه فقدان صداقت و تجربه سیاسی باعث اضمحلال آنها شد. نخستین اتحاد تحت «عنوان اتحاد انقلاب اسلامی افغانستان» در (۱۳۵۸/۱۹۷۹) شکل گرفت؛ پنج گروه شیعه و هزاره مستقر در ایران زیر پوشش این اتحاد قرار گرفتند اما عمر آنها اندک بود. یک سال بعد ائتلاف دیگری میان گروه‌ها به وجود آمد و «جبهه آزادی‌بخش انقلاب اسلامی افغانستان» نام گرفت که دوام چندانی نداشت. در اواخر سال (۱۳۶۱ش) چهار گروه کوچک‌تر در هم ادغام شدند و «جبهه متحد انقلاب اسلامی افغانستان» را تشکیل دادند. این ائتلاف در ادامه با سه

گروه بزرگ‌تر دیگر شیعه به هم پیوست و ائتلاف چهارگانه را در سال ۱۳۶۳ به وجود آورد. ائتلاف وسیع‌تر دوام نیاورد، اما «جبهه متحد» شش سال به فعالیت خود ادامه داد. نخستین ائتلاف جدی احزاب شیعه و هزاره نهایتاً در سال ۱۳۶۶ توسط هشت گروه مستقر در ایران، در پاسخ به منازعات نابودکننده بین گروه‌های مختلف در داخل هزاره‌جات و ناهمبستگی تحت فشار مقامات ایران، شکل گرفت. این ائتلاف به شورای ائتلاف اسلامی افغانستان موسوم شد. این ائتلاف در اساس نامه خود تأکید داشت که نیاز به وحدت کامل میان گروه‌های شیعه وجود دارد. این ائتلاف راه را برای پیدایش اتحاد مستحکم‌تری هموار ساخت. حزب وحدت اسلامی طرف دو سال در بامیان (مرکز افغانستان) شکل گرفت. به دنبال گفت و گوه‌های اولیه میان رهبران نصر و پاسداران در «پنج‌جاو» در (۱۹۸۸) که به کنگره «پنج‌جاو» موسوم شد و چندین نشست میان گروه‌های مختلف در سال بعد، سرانجام کنگره سراسری در بامیان تشکیل شد. شش گروه ذیل در آنجا حضور داشتند: سازمان نصر، پاسداران جهاد اسلامی، نهضت اسلامی، جبهه متحد انقلاب اسلامی، حرکت اسلامی و سازمان نیروی اسلامی که اساس نامه آن تحت عنوان «میثاق وحدت» موسوم گردید (موسوی، ۱۳۸۷: ۳-۲۴۲).

حزب وحدت اسلامی که نتیجه و برآیند این ائتلاف احزاب شیعی هزاره بود، این امکان را به هزاره‌ها داد که برای کسب حقوق از دست رفته خود تلاش کنند و نگذارند که بار دیگر شاهد پایمال شدن حقوق‌شان باشند. از اهداف مهم و میثاق این حزب

تداوم و تشدید مبارزه و نفی هر گونه سازش تا سرنگونی رژیم کمونیستی نجیب الله بود. و همین طور تلاش برای برقراری عدالت اجتماعی و همبستگی با نهضت‌های آزادی‌بخش جهان و اتخاذ مواضع سیاسی بر اساس اصل نه شرقی و نه غربی و نه سلطه (نوری، ۱۳۸۴: ۱۱۶).

به ششان می‌رفت. حزب وحدت به مثابه یک حزب رادیکال خواستار عدالت اجتماعی، تقسیم عادلانه قدرت و احترام به حقوق قومی و مذهبی بود. مقاومت هواداران این حزب در غرب کابل «مقاومت غرب کابل» باعث شد که توان چابزنی هزاره‌ها در معادلات سیاسی افغانستان افزایش یابد، به طوری که در طول سه سال مقاومت غرب کابل توجه بسیاری از سیاست‌مداران داخلی و خارجی را به خود جلب نمود و از شهید مزاری به عنوان یک چهره شناخته شده و رهبر لیسان نامبرده می‌شد.

جنبش عدالت‌خواهی که محصول فعالیت‌های سیاسی این جریان است، مجموعه دال‌ها و نشانه‌هایی است که بر محور (عدالت اجتماعی) شکل گرفته و دال‌های پیرامونی آن عبارتند از: مقاومت در مقابل تبعیض و بی‌عدالتی، وحدت ملی و هزاره به عنوان سمبل بی‌عدالتی و قربانی تاریخی.

دال مرکزی این مرحله جنبش که عدالت اجتماعی است، هم معطوف به گذشته و هم مربوط به زمان حاضر و شرایط فعلی افغانستان است. بدون تردید، «علامه فیض محمد کاتب» یکی از راویان اصلی تاریخی بی‌عدالتی است که با بازخوانی امر گذشته و نوعی مقاومت در برابر فراموشی اجباری خاطره و تاریخ قربانیان و یادآوری آنان از فراموشی تاریخ بی‌عدالتی و خاطره قربانیان جلوگیری نمود. مرحوم کاتب تلاش کرد خاطره نسل‌کشی‌ها و کله‌منارها و اخراج‌های اجباری و بی‌شماری از قاجعه‌های انسانی که صرفاً به خاطر تفاوت‌های قومی - مذهبی صورت گرفته بود را، یادآور شود و با این کار بس سترگش، از فراموشی و محو تاریخ و خاطره قربانیان جلوگیری نماید.

شهید پایه مزاری از حاملان اصلی این جنبش عدالت‌طلبی در تاریخ معاصر افغانستان به حساب می‌آید. او نسل امروز را با تاریخ دیروز و آرمان‌های فردایش پیوند می‌داد و خود حامل تاریخ دیروز

بوده زیرا تنها شخصیتی بود که رازها و اسرار تاریخی و فرهنگی پدر تاریخ‌نگاری افغانستان (علامه کاتب) را در سینه داشت. دیدگاه‌های استاد شهید هم معطوف به گذشته تاریخی افغانستان است و هم معطوف به شرایط معاصر؛ از دیدگاه شهید مزاری تاریخ گذشته افغانستان محلو از ظلم، تبعیض و بی‌عدالتی است، او با طرح یک سؤال به یک واقعیت تاریخی اشاره می‌کند و آن را به چالش می‌کشد:

از آن روزی که این کشور اسم افغانستان را به خود گرفته است دوصد و پنجاه سال می‌شود، و در طول این دوره برای ما بسیار ناگوار بوده و از زمانی که عبدالرحمان تصمیم گرفت که حکومت مرکزی را به وجود بیاورد، همه‌ی حکومت‌های محلی با این مسئله مخالفت کردند، از شمالی مخالفت کردند، از جنوب مخالفت کردند، از غرب مخالفت کردند و از شرق مخالفت کردند؛ ولی چرا تنها شصت و دو درصد (۶۲٪) مردم ما را از بین بردند؟ چرا؟ (مزاری، ۱۳۴۶: ۵۱).

شهید بابه مزاری در آخرین سخنرانی خود در جمع مردم مقاوم غرب کابل با اشاره به انواع تبعیض‌های که از سوی حکام مستبد و نژادپرست گذشته علیه هزاره‌ها اعمال می‌گردید می‌گوید:

وقتی ۶۲ درصد مردم ما نابود شد، از آن تاریخ تا حالا که بیش از صد سال می‌شود ما محروم بودیم، تحقیر می‌شدیم، هزاره بودن عیب بود، شیعہ بودن عیب بود، تعدد بود بر این که، ما را نگاهدارند به مکعب‌ها، ما را نگاهدارند به کارکردن و تجارت‌ها، آنچه در این جامعه امتیاز به حساب می‌رفت ما محروم بودیم. در زمان شاه محمود خان، رسماً مکتوب می‌نویسید به وزارت فرهنگ که بچه‌های هزاره و شیعہ را در مکتب حری پوهتون [دانشکده افسری] و

مکتب‌های ورزش دار نگیرد (همان، ۲۱۳).

شهید مزاری در شرایط معاصر نیز از آرمان‌های بلند جهاد مردم افغانستان و ایده‌ی مساوات و اخوت اسلامی در بین اقوام افغانستان، مشارکت سیاسی همه‌ی ملیت‌ها به تناسب نفوس‌شان و از استقلال و عدم وابستگی به اجانب، ریشه‌یابی ظلم‌های تاریخی و تبعیض در تاریخ کشور، با صلابت، حمایت می‌کرد و آرزوی یک حکومت فدرالی و با در نظر گرفتن عدالت اجتماعی تمام اقوام ساکن افغانستان را داشت. بابه مزاری در مصاحبه‌ای با (بی. بی. سی) در پاسخ به این سؤال که «آیا حزب وحدت اسلامی که قبل از سالش (۱۳۷۱ش) جهاد را هدف اصلی خود می‌دانست، اکنون آن هدف را جایگزین مبارزه برای رسیدن به حقوق اقلیت‌ها و گروه‌های قومی کرده است؟» پاسخ داد: «بلی، تا زمان حضور روس‌ها و بقای رژیم دست‌نشانده‌اش جهاد ضرورت داشت...» اما اکنون برای شکل دادن یک حکومت ضرورت دارد که حقوق گروه‌های مختلف قومی را مد نظر قرار دهیم» (به نقل از: موسوی، ۱۳۸۷: ۲۸۲). ایشان در یکی از سخنرانی‌های خود می‌فرماید:

ما سه چیز در این مملکت در آینده می‌خواهیم: یکی مذهب ما رسمی باشد؛ و دیگری این که، تشکیلات گذشته‌ی ظالمانه بوده باید تغییر کند؛ سوم این که شیعہ در تصمیم‌گیری شریک باشد (مزاری، ۱۳۷۴: ۷۵).

البته عدالت اجتماعی و حق مشارکت سیاسی خواست دیگر گروه‌های قومی و مذهبی هم بود اما این خواست‌ها برای دیگران از چنین اهمیتی بر خوردار نبود. عدالت اجتماعی برای هزاره‌ها به مفهوم پایان یک قرن تبعیض قومی، زبانی و مذهبی بود و تداعی‌گر سل کشتی و کله‌منارها و بردگی هزاره در تاریخ دوصد و پنجاه ساله افغانستان بود.

ما در طول دوصد و پنجاه سال از طرف پشتون‌ها و حاکمان پشتون صدمه دیده‌ایم (همان، ۵۳).

ایشان در سخنرانی به مناسبت فاجعه افشار می‌فرماید: برای شما واضح می‌گویم در افغانستان دشمی ملیت‌ها فاجعه بزرگی است. در افغانستان برادری ملیت‌ها مطرح است (همان، ۸۷).

ما وحدت ملی را در افغانستان یک اصل می‌دانیم... مسئله افغانستان وقتی حل می‌شود که مردم و احزاب هم‌دیگر را تحمل کنند در صدد حذف یکدیگر نباشند چه از نگاه اقوام، چه از نگاه احزاب، چه از نگاه مذاهب... راه حل برای افغانستان تفاهم است نه حذف یکدیگر.

داشتن حق مشارکت سیاسی زمینه را برای اعاده هویت و شخصیت اجتماعی، سیاسی و فرهنگی هزاره‌ها در افغانستان مهیا می‌ساخت.

به اعتقاد ما... هر ملیت طبق نفوس‌شان به همان اندازه که هستند در تصمیم‌گیری‌های سیاسی مربوط به کشور شرکت داده شوند نه حق بیشتر از آنچه هستیم می‌خواهیم و نه اجازه می‌دهیم که کسی بر ما ظلم کند (مزاری، ۱۳۷۳: ۱۲۴).

شهید مزاری یکی از راویان اصلی جنبش عدالت‌خواهی مردم ما به حساب می‌آمد. فریادهای عدالت‌خواهی مزاری اکنون نیز در روح و روان جوانان و نسل امروز و فردای مزاری حضور دایمی دارد و در اکوئیت و فراسوی اکوئیت ذهن هر جوان هزاره ماندگار خواهد شد. شاید به این خاطر باشد که با او اسطوره تقدیر تاریخی «محکومیت هزاره‌ها» از بنیاد متزلزل گشت و با اوست که برای هزاره‌ها تصور گذر از جهان بده سرشار از ظلم و ستم به جهان «خوب» که باید در آن عدالت انسانی برقرار باشد، ممکن می‌گردد (احمدی ۱۳۸۵: ۱۶۰). بنابراین، مزاری، شهید، شهادت و حضور است و با شهادت و ظهور و حضور او در تاریخ افغانستان نه تنها افسون

ت‌سازی دایمی، بلکه طلسم ترس‌سازی دایمی نیز باطل می‌گردد و اگر وجود مزاری در تاریخ بسط پیدا می‌کند به این دلیل است که با بیان خویش وجود جمعی هزاره‌ها را تأیید کرده است و نیز به این دلیل که، نقطه‌ی دوری زمان را در هم شکسته و کفاره گناه انسان بودن هزاره را به تنهایی به دوش کشیده است. با حضور پر شکوه او بود که معادلات قدرت به هم ریخت و کلیدی‌ترین مفاهیم انسانی و اخلاقی چون عدالت اجتماعی، آزادی، برادری و برابری، به صورت دال مرکزی گفت‌وگو و جنبش عدالت‌خواهی هزاره‌ها مطرح گردید. اهداف و آرمان‌های مزاری بزرگ به دلیل ماهیت انسانی و بشری‌اش در شرایط حاضر و در آینده‌های افغانستان نیز ظرفیت فراخوانی انسان‌های آزادی‌خواه را به عدالت‌خواهی و آرمان‌ها بلند انسانی خواهد داشت و این آرمان‌ها جاودانه خواهد ماند.

نتیجه‌گیری

در تاریخ صد و پنجاه ساله اخیر افغانستان، جنبش هزاره‌ها یکی از پر تحرک‌ترین و پرنمرترین پوشش‌های مردمی در افغانستان بوده است. در دوران عبدالرحمان اگرچه این جنبش در مراحل مختلف با شکست مواجه شد و صدمات سنگینی بر مردم وارد آمد، اما مواجهه هزاره‌ها با دولت مرکزی درس‌ها و عبرت‌های خوبی را برای جنبش‌های مردمی در مقاطع بعدی به یادگار گذاشت. پس از جنبش مردمی در عصر عبدالرحمان، جنبش گاوسوار، از حرکت‌های مهمی است که هزاره‌ها برای رفع ظلم و ستم دولت مرکزی، آن را سامان دادند و نتایج مثبتی در جهت رفع ظلم و برداشتن انواع مالیات از مردم در پی داشت. هزاره‌ها در دوران جهاد نیز یکی از پیشگامان نهضت اسلامی در افغانستان به حساب می‌آمدند و اولین خیزش‌های مردمی را در زمان کمونیست‌ها، هزاره‌های «دره صوف» شروع کردند و بعد مناطق مرکزی و سپس سایر مناطق افغانستان به این جنبش

عمومیت بخشیدند و جنبش حالت ملی پیدا کرد. بعد از شکست روس‌ها و برپید شدن حکومت کمونیستی، این هزاره‌ها بودند که با شعار عدالت اجتماعی خواستار مشارکت سیاسی و برداشته شدن بی‌عدالتی‌های گذشته نسبت به حقوق دیگر اقوام و مذاهب در افغانستان شدند. جنبش در این مرحله، این امکان را به هزاره‌ها داد که برای کسب حقوق از دست رفته خود تلاش کنند و نگذارند که باری دیگر شاهد پایمال شدن حقوق‌شان باشند. مقاومت هواداران این جنبش در غرب کابل «مقاومت غرب کابل» باعث شد که توان چانه‌زنی هزاره‌ها در معادلات سیاسی افغانستان افزایش یابد، به طوری که در طول سه سال مقاومت غرب کابل توجه بسیاری از سیاستمداران داخلی و خارجی را به خود جلب نمود و از شهید مزاری به عنوان یک چهره شناخته شده و رهبر شیعیان نام برده می‌شد. در شرایط حاضر نیز اگر هزاره‌ها بتوانند صورت‌بندی منطقی و معقولی از اهداف و آرمان‌های جامعه خود داشته باشند و از تجربه‌های زیسته تاریخی خود عبرت بگیرند، یکی از کنش‌گران مهم در صحنه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی افغانستان خواهند بود.

منابع و مآخذ:

۱. احمدی، اسدالله، (۱۳۸۵)، شهادت در فرهنگ بشر (جامعه فردا، سال اول، شماره سوم).
۲. اسمیت، دنیس، (۱۳۸۶)، برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی، ترجمه هاشم آقا جری، تهران مروارید.
۳. التریک لازنا و دیگران، (۱۳۸۷)، جنبش‌های اجتماعی، مترجمان محمدکمال و دیگران، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۴. تام، بی. باتامور، (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صوری کاشانی، تهران کیهان.
۵. تورن، آلن، (۱۳۷۹)، در جستجوی خویش، ترجمه محسن متقی.

- (منتشر شده در کتاب ماه علوم اجتماعی شماره ۴۱ و ۴۲، اسفند ۱۳۷۹).
۶. توسلی، محمد، (۱۳۸۷)، سیمای ارزگان، قم نشر آراسته.
 ۷. تیلی، چارلز، (۱۳۸۹)، جنبش‌های اجتماعی، علی مرشدی زاد، تهران، دانشگاه امام صادق.
 ۸. تیمورخانیف، (۱۳۷۲)، تاریخ ملی، هزاره ترجمه: عزیز طغیان تهیه و تنظیم عزیز الله رحیمی، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
 ۹. جلالی‌پور، حمیدرضا، (۱۳۸۱)، جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی با تأکید بر جنبش اصلاحی دوم خرداد، تهران طرح نو.
 ۱۰. خاوری محمدتقی، (۱۳۸۲)، هزاره‌ها و خراسان بزرگ، تهران، عرفان.
 ۱۱. دولت آبادی، بصیر احمد، (۱۳۸۵)، هزاره‌ها از قتل عام تا احیای هویت، قم، ابتکار دانش.
 ۱۲. رستگار، اشکان، (۱۳۸۹)، جنبش‌های اجتماعی معاصر و حقوق عمومی، تهران، نشر پاپان.
 ۱۳. صالحی امیری، سید رضا، (۱۳۸۷)، مجموعه مقالات «همایش جالش‌های اجتماعی ایران»، «ویژگی‌ها و صورت‌بندی جنبش‌های اجتماعی در ایران»، فهیمه حسن‌زاده، تهران، مجمع تشخیص مصلحت نظام، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
 ۱۴. کاتب، فیض محمد، (۱۳۷۰)، سراج التواریخ، ج ۳، قسمت اول، قم، فرانشر.
 ۱۵. گورنا، لورل، (۱۳۸۳)، افغانستان، ترجمه فاطمه شاداب، تهران، ققنوس.
 ۱۶. مزاری، عبدالعلی، (۱۳۷۳)، فریاد عدالت (مجموعه مصاحبه‌ها)، به کوشش عبدالله غفاری لعلی، قم موسسه فرهنگی تحقیقاتی و آموزشی شهید سجادی.
 ۱۷. مزاری، عبدالعلی، (۱۳۷۴)، مجموعه سخنرانی‌ها، تهیه و تنظیم مرکز

- فرهنگی نویسندگان افغانستان، قم، انتشارات سراج.
۱۸. موسوی، (۱۳۸۷)، سید عسکر، هزاره‌های افغانستان، قم، زلال کوثر.
 ۱۹. ناصری داوودی، عبدالمجید، (۱۳۷۹)، زمینه و پیشینه جنبش اصلاحی در افغانستان، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
 ۲۰. نش، کیت، (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، تقی دلفروز، تهران، کوبر.
 ۲۱. نوری، محمد، (۱۳۸۵)، جریان‌شناسی مجاهدین افغانستان، قم، سراج، مرکز فرهنگی - اجتماعی سراج.
 ۲۲. واکو، اسفان، (۱۳۷۳)، درآمدی بر تئوری‌ها و مدل‌های تغییرات اجتماعی، ترجمه احمد رضا غروی زاد، تهران، ماجد.
 ۲۳. بردانی، حسین علی [حاجی کاظم]، (۱۳۷۰)، صحنه‌های خونین از تاریخ تشیع در افغانستان، مشهد، بهرام.
 ۲۴. بردانی، حسین علی [حاجی کاظم]، (بی‌تا) فرزندان کوهساران، کابل، حاجی نثار احمدحسینی.

پایان اندیشه

مقاومت تاریخی قبیله در ساختار سیاسی افغانستان

- صدیقه بختیاری
(ماستری علوم اجتماعی)

درآمد

تار و ارجاع به خون نیاکان از اساسی‌ترین مولفه‌های تعیین‌کننده منزلت اجتماعی افغان‌ها است. در میان قبایل افغان، افراد یا پسوند زن، انتساب خود را به جد خود نشان می‌دهند. آنچه افراد قبیله را به هم نزدیک می‌کند و منافع گروهی‌شان را شکل می‌بخشد، در خون مشترکی است که در رگ‌های‌شان جاری است. استحکام قبیله در همین رابطه مشترک با جد است. در صورت نبود چنین اشتراکی در خون، هر نوع رابطه بین افراد قبیله بی‌معنی می‌شود. پیوند خونی را مرد منتقل می‌کند. فرزند پسر به عنوان ناقل این پیوند، نسل را تداوم می‌بخشد و ارتباط بین فرزندان پسر نیز در رابطه با نسی که به پدر مشترک دارند، رابطه‌ای ارزشمند، واقعی و محکم قلمداد می‌شود. فرزند دختر ارتباط بسیار ضعیفی با پدر بزرگ دارد و در نسبت با فرزند پسر هیچ میزانی از خون پدری را به فرزندانش منتقل نمی‌کند. بنابراین «تار» از طریق مردان معنا می‌یابد و زنان جایگاه تباری خاصی را به فرزندان‌شان نمی‌بخشند.

از سوی دیگر، ساختار قبیله، ساختاری مردانه است. ساختاری که

در آن تولد هر مرد، موهبتی است الهی در راستای حفظ و تداوم قبیله. دوام قبیله در بهترین حالت با کوچ مدام همراه است و مسلماً کوچ و خطرانی که در طی آن احتمال مواجهه با آنان است، قوت بدنی و مقاومت فزونی می‌طلبد. در بدترین حالت هم، قبیله بر غارت، هجوم و دفاع استوار است که تجربه، مردان را در این زمینه برتری بخشیده است. خطر تهاجم سایر قبایل، حوادث طبیعی و نیاز به حفظ بقا در محیط طبیعی همواره قبیله را مورد تهدید قرار داده است. اینجاست که در مواجهه با این وضعیت پرخطر، قبیله به اراییه تعریفی از اعضایش می‌پردازد. از یک سو، قبیله اعضایی دارد که از آن به عنوان میراثی از پدران و سنتی ضروری از گذشتگان محافظت می‌کنند. این تقدس قبیله، به این محافظان نیز می‌رسد. این اعضای نیرومند و برتر کسانی جز مردان نیستند. مردان به مثابه اعضای نیرومند، خشن (تقدس خشونت در قبیله، اصلی اساسی برای تداوم آن است)، غیرمنعطف و جنگجو، نسبت به زنان که لطیف، تجملی، احساساتی و ضعیف هستند در دو سر طیف قرار می‌گیرند. قبیله برای دوام خود به تداوم این صفات مردانه نیازمند است و در نهایت این مردانند که قبیله را می‌سازند و هم محافظت می‌نمایند. اما مردان همه با هم برابر نیستند. در خانواده این پدر است که محور است. پدر، قدرتمندترین عضو خانواده (اولین واحد قبیله) است که جایگاه خانواده در قبیله و هم ساخت درونی خانواده با توجه به او تعیین می‌شود. پیش از شکل‌گیری قبیله، اوست که در خانواده تصمیم می‌گیرد چه کسی در چه جایگاهی از قدرت در درون خیمه قرار بگیرد. زن/زنان و فرزندان او در زیر سیطره مطلق پدر افغان رتبه‌بندی می‌شوند. پدر نه تنها جنس برتر و مناسب برای زندگی قبیله‌ای است، بلکه از جایگاه ویژه و خاصی در سلسله‌مراتب قدرت برخوردار است. پس از جمع شدن خانواده‌ها در کنار یکدیگر و ایجاد قبیله، آنچه آنها را به هم پیوند می‌دهد تبار مشترکی است که به

یک پدر واحد ارجاع‌شان می‌دهد. بنابراین، در سطح خانواده و پیش از شکل‌گیری قبیله، آنچه محور رتبه‌بندی افراد و مواجهه آنان با یکدیگر قرار می‌گیرد، «پدرسالاری» حاکم است که در قبیله جای خود را به «تبارسالاری» می‌دهد و با ارجاع به همان پدر مشترک معنا و اهمیت می‌یابد. سطح سوم، سطح کلان‌تر حاکمیت ملی است. این سطح، سطحی است که قبیله (با ویژگی‌هایی که ذکر شد)، حاکمیت ملی را در دست می‌گیرد. اینکه قبیله با چه ویژگی‌های خاصی می‌تواند حاکمیت ملی را در دست خود بگیرد، اشاره خواهد شد. آنچه در نهایت در این سطح به میان می‌آید، «قوم» است. قوم، شکل پیشرفته‌تر قبیله است و علاوه بر تبار، تاریخ مشترک را نیز در بر می‌گیرد. قوم یک مجموعه گروهی به هم پیوسته است با این فرض که اعضای آن برخاسته از خون و تبار مشترک هستند و در طی تاریخ، تجارب و پیشینه مشترکی دارند، به علاوه زبان مشترک نیز میان آنان وجود دارد. در نهایت در سطح حاکمیت ملی، تبار اهمیتش را به قوم می‌دهد. به تعبیر فوگلستگ، پشتون‌های امروزی یک گروه تباری واضح و قابل شناخت‌اند. آنها کاملاً از خصوصیات متمایز گذشته مشترک، زبان، فرهنگ و سرزمین خود باخبرند. آنها در عین زمان، به چنین قبیله، طایفه و کنفدراسیون قبایل تقسیم می‌شوند... تمام پشتون‌ها می‌دانند که به طور دقیق در کجای این هرم قربانی قرار دارند. جهت‌گیری اجتماعی یک پشتون به سمت موقعیت خاص او در این سیستم هدایت شده و در اغلب موارد نزاع‌های سیاسی و نظامی در بین پشتون‌ها یا بین پشتون‌ها و دیگران وابسته به روابط خویشاوندی بین آنها و در بین طرفین است (فوگلستگ، ۲۰۱۱).

ساختار کنونی افغانستان، از نوع سوم و متکی بر قوم‌سالاری است. قوم‌سالاری در نتیجه همان شکل پیشرفته پدرسالاری در خانواده و تبارسالاری در قبیله است. به تعبیر ابن خلدونی آنچه قبیله را در تسلط

کامل بر قدرت و منابع آن کمک می‌کند، عصیت است. این عصیت امروزه نیز با تغییر شکل و گستره، در ساختار سیاسی وجود دارد. ابن خلدون، عصیت را مختص به جوامع بادیه‌نشین خواند اما وضعیت کنونی کشور را می‌توان با توجه به عصیت قبیله‌ای که به قوم‌سالاری تغییر شکل داده، بررسی نمود. بنابراین به نظر می‌رسد عصیت، هنوز هم عامل مهمی در حفظ و گسترش تسلط بر ساختار سیاسی و منابع قدرت در کشور است. با چنین فرضی، ساختار اجتماعی کنونی کشور، مبتنی بر حاکمیت قبیله‌ای کلان‌شده‌ای است که در سطح ملی نفوذ دارد و متکی بر ویژگی‌های عصیت در قبایل بادیه‌نشین است.

عصیت، تنها ابزار دستیابی به قدرت

ابن خلدون تعریف دقیقی از اصطلاح عصیت ارائه نکرده ولی از زوایای مختلف بدان پرداخته است. عصیت از نظر لغوی از ریشه «عصبه» به معنای خویشاوندان شخص از جانب پدر است و شخص صاحب عصیت کسی است که از حرم جد اعلا خود دفاع کند (جعفری نژاد، ۱۳۸۵). بنابراین عصیت وابسته به تباری است که میان افراد قبیله مشترک است و به جث واحد برمی‌گردد. ابن خلدون در تعریف عصیت بر مفاهیم یگانگی، پیوند و وابستگی که بر اساس روابط خویشاوندی اصل به دست می‌آیند تأکید می‌کند. عصیت در نظر او امری ذهنی و خیالی نیست، بلکه واقعی است و منشأ فعل و عمل است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۷: ۱۶۲).

آنچه عصیت را شکل می‌دهد، به زعم ابن خلدون، کاملاً تحت شرایط محیطی و اقتصادی است. به این معنا که نوع معاش زمینه‌ساز نوع رفتار، آداب، سنن و در نهایت، نظام اجتماعی است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۷: ۱۵۳). به طور عموماً او بر مبنای نوع معاش، دو شیوه زندگی بادیه‌نشی و شهرنشینی را معرفی می‌کند. وی تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگی ملت‌ها را نتیجه اختلاف در شیوه معاش‌شان

می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۹۰: ۲۴۱). عصیت صرفاً در شیوه زندگی بادیه‌نشی وجود دارد. بنابراین نحوه زندگی بر مبنای بادیه است که عصیت را می‌آفریند و تقویت می‌کند. گرچه عصیت از راه پیوند نسبی تعریف می‌شود اما به واقع این زندگی سخت و ابتدایی بر بادیه است که آن را می‌سازد و پابرجا نگاه می‌دارد. بادیه‌نشینان صرفاً به دنبال رفع نیازهای اولیه زندگی‌شان هستند و در صورتی که تمایل به شهرنشینی پیدا کنند، عصیت‌شان ضعیف شده و در نهایت نابود می‌شود. به زعم ابن خلدون طبیعت اصلی بادیه‌نشی، با عصیت تعریف می‌شود که هدف آن غلبه و قدرت و دستیابی به دولت در شهرها است. از سوی دیگر، بادیه‌نشی به گفته ابن خلدون، به خلوص نسب و تبار کمک می‌کند و زمینه مناسبی برای ظهور عصیت است.

عصیت بر علاوه ارتباط با محیط جغرافیایی، با نظام اقتصادی و اعتقادی نیز مرتبط است. این عوامل هرچند منشأ مستقل عصیت نیستند اما در شدت و ضعفش موثرند. ابن خلدون معتقد است دین به تنهایی عصیت نمی‌آفریند اما یک جامعه دارای عصیت اگر دین‌دار نیز باشد، اقبال گسترش قلمروش بیشتر می‌گردد. در نتیجه دین عامل افزایش عصیت است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۷: ۱۶۵). دین مشترک باعث انسجام و نزدیکی افراد به یکدیگر شده و عصیت قوی‌تری می‌سازد. عصیت کارکردهای مهمی برای قبیله دارد. اولین کارکرد آن، ایجاد احساس غرور میان اعضای قبیله و خویشاوندان است. دومین کارکرد عصیت یاریگری نسبت به یکدیگر است. کارکرد سوم، دلآوری است:

پیداست قومی که در بادیه‌نشی ریشه‌دارتر و خوی وحشی‌گری او افزون‌تر از دیگران باشد در غلبه بر اقوام دیگر توانا تر خواهد بود.

ابن خلدون محصول نهایی عصیت بادیه‌نشینان را دستیابی به

حاکمیت می‌داند. آنچه که برای رسیدن به قدرت و سلطه نیاز است به نظر وی، صرفاً از طریق عصیت به دست می‌آید:

ریاست جز به وسیله قدرت و غلبه به دست نمی‌آید و غلبه تنها از راه عصیت حاصل می‌شود (ابن خلدون، ۱۳۹۰: ۲۶۷).

در این میان، عوامل دیگری نیز هستند که به استیلای گروهی بر سایرین، کمک می‌کنند. «شمار جمعیت» و «مساحت سرزمینی» که قبیله یا قوم در اختیار دارند نیز در گسترش قدرت‌شان مؤثر است. برای این بحث وی به اتفاقاتی که پس از برتری قوم رخ می‌دهند، نیز اشاره می‌کند.

حاکمیت قبیله‌ای و غیر خودی‌ها

مواجهه حاکمیت قبیله‌ای بر مبنای عصیتی که دارند به زعم ابن خلدون با سرکوب دیگر گروه‌ها همراه خواهد بود. در افغانستان حاکمیت قبیله‌ای در قبال تفاوت‌های فرهنگی و قومی دو نوع برخورد داشته است که در نهایت هدف هر دو ایجاد و تداوم تسلط قوم حاکم بوده است. سرکوب فیزیکی نوع خشن‌تر و آشکارتر در راستای حفظ قدرت بوده است. برده‌داری‌ها و به تسلط درآوردن بدن‌های محکومین و اقلیت‌ها، کشتار جمعی، کوچ اجباری و تبعید، برخوردهای نادری با اقلیت‌ها در تاریخ افغانستان نیستند. این نوع سرکوب، تن محکومین را نابود می‌کند و به هدف ایجاد جامعه‌ای یکدست، جان‌ها را می‌ستاند.

نوع مواجهه دوم، از نوع نرم و ارزشی است. در این حالت، عناصر فرهنگی اقلیت‌ها آماج قرار می‌گیرند. همانندسازی فرهنگی و یکدست‌سازی ارزشی می‌تواند به تنهایی و یا در کنار حذف فیزیکی انجام شوند. تسلط زبان قومی خاص و به رسمیت شناختن آن در سطح ملی، برچسب تکثیر زدن، برچسب‌های «ملی» زدن به عناصر

فرهنگی محدود قومی و حتی نام‌گذاری قوم خود بر تمامی اقوام لشکال برجسته این راهکار تداوم سلطه است.

قبیله بازتولیدشده

حاکمیت ملی در افغانستان چیزی نیست جز سلطه قومی که شکل کلان‌تر حاکمیت قبیله است. همانگونه که ذکر شد قوم در واقع شکل گسترده‌تری از قبیله است که علاوه بر تبار، زبان، عادات و تاریخ مشترکی را فرا می‌گیرد و به عنوان مظهر هویت قوم تعریف می‌شود. حاکمیت قبیله‌ای در میان پشتون‌ها، مبتنی بر اصول پشتونوالی است. پشتونوالی در واقع معیار قبیله افغان است. یک پشتون علاوه بر آگاهی از تبار خویش، از قواعد پشتونوالی محافظت و تبعیت می‌کند. حاکمیت قبیله‌ای در افغانستان معاصر نیز در عرصه‌ها و دوره‌های مختلف به پاسداری و حفاظت از این ارزش‌ها پرداخته است. بازترین اصل پشتونوالی که در دوره کنونی نیز حتی با وجود تقابل با قانون، به شدت ارجح نهاده شده، لویه جرگه است. لویه جرگه بازترین نماد حاکمیت قبیله است در دورانی که ساختار دموکراتیک که به ظاهر پذیرفته شده است، پارلمان را تعریف کرده است. لویه جرگه مکان جمع شدن افرادی است که بنابر تبار و جایگاه خانوادگی و قبیله‌ای خود و نه بر مبنای ویژگی‌های اکتسابی، تصمیم‌گیری‌های کلان ملی را می‌گیرند. در زمانی که قانون اساسی به مثابه اصلی‌ترین معیار دولت‌داری، مشروعیت و اقتدار خود را از لویه جرگه می‌گیرد، نمی‌توان از اهمیت این جرگه در ساختار حکومت‌های پیشین و معاصر کشور چشم‌پوشی کرد. لویه جرگه است که حاکم را به رسمیت می‌شناسد و او را جابه جا می‌کند و البته خالی از شبهه نیست که این جرگه‌ها نتوانسته‌اند در طول تاریخ بی‌طرفی خود را در بسیاری از مسایل حفظ کنند. حتی امروزه هم جرگه‌های قومی‌اند که لاند انتخابات را سمت و سو می‌دهند و امید و یأس برای نامزدهای

انتخاباتی می‌آفرینند. جرگه‌هایی چون جرگه سران قندهار یا تعریف منافع قومی و قبیله‌ای خاص، رویکردشان را به نامزدها تعریف می‌کنند و به حمایت یا رد آنان می‌پردازند.

زبان به مثابه یکی دیگر از اصول پشتونوالی همواره مورد توجه حاکمان بوده است. پشتو در ۱۹۳۶ م به زبان ملی کشور ارتقا یافت و در دوره‌های مختلف نیز به نسبت‌های گوناگون مورد لطف خاص سیاستمداران قرار گرفت. تلاش‌ها در راستای اداری‌سازی زبان پشتو، به این معنی است که حاکمیت به دنبال این بوده تا با استفاده از قدرت خود، پشتو و آموختن آن را بر تمام افرادی که دستی در دولت خواهند داشت، القا کنند. و یا این که تنها کسانی که به این زبان تسلط دارند به دولت و قدرت دست یابند. اما تاریخ نشان داد که در دوره‌هایی چون دوره داوود که آموختن پشتو برای مأموران دولتی اجباری شد، نتیجه‌ای جز اتلاف بیت‌المال و زمان مفید برای کار به بار نیاورد. در واقع کودتای محمد داوودخان در مقابل محمدظاهر، چیزی نبود جز اعتراض به افول پشتونوالی و عصیت پشتونی. محمد ظاهرشاه با تسهیلات و آسان‌گیری‌های فراوان، پشتونوالی را با خطر مواجه ساخته بود و این محمد داوود بود که به منزله ناجی پشتونوالی وارد عرصه شد. محمد داوود در زمان صدارت شاه محمود، کلوپ ملی را که یک تشکل ناسیونالیستی بود تأسیس نمود. به نوشته فرهنگ هدف از تأسیس این حزب تضعیف حکومت شاه محمودخان، مخالفت با فضای باز سیاسی به وجود آمده و برقراری دیکتاتوری بود. در این حزب کسانی عضویت داشتند که عمدتاً به برتری طلبی زبانی، نژادی و قومی مشهور بودند. او در دولت خود نیز یکی از اهداف دولتش را صراحتاً دفاع از منافع پشتون‌های ساکن در مرز افغانستان و پاکستان اعلام کرد. محمد داوود مسأله پشتونستان را بر مبنای رسالت دفاع از قوم پشتون و زبان پشتو حمایت می‌نمود و در این راستای به تدویر لویه جرگه پرداخت.

حکومت ملایان نیز شکل عریان حاکمیت قبیله‌ای در افغانستان است. آنان گرچه ظاهر دینی داشته و با شعار اسلامی به پیش آمدند، اما در واقع ایدئولوژی طایبان افراطی از قبیله‌گرایی بود. در واقع همانگونه که ابن خلدون اشاره می‌کرد، دین در قالب ماده مغذی و واژه کارشمار آنان به حذف شدید فیزیکی سایر اقوام و نابود برداختند. قتل عام و غارت و چپاول در این رژیم به گونه انگاری مورد استفاده بود و بر علاوه زبان پشتو به طور کلی حاکم و تسلط گردید.

در نهایت مواجهه حاکمیت قبیله‌ای در افغانستان، مواجهه از نوع حذف به دو معنای فیزیکی و غیر فیزیکی بوده است. دهه‌های جنگ و نوینری و سرکوب، همه بیانگر ساختاری است که غیرخودی‌ها را از قدرت حذف می‌کند و همه را با توجه به تبارشان می‌سنجد. زمانی که تبار معیار و ملاک قضاوت برای اجازه دادن به بقا و یا نابودی باشد، نمی‌توان امید به بهبود داشت. کشتارها، کوچ‌های اجباری، به برده درآوردن زن‌ها و سرکوب انسان‌های آزاد و محروم کردن آنان از حقوق اولیه‌شان، بر مبنای تعریف قدرتمندان از تبار و پدر صورت گرفته است. اگر این مینا را معیار قرار دهیم، همه از آدم واحد به وجود آمده‌اند و اگر نه، همه انسان‌هایی هستند که حق حیات و زندگی را هیچ پدری و فرزندان نمی‌تواند از آنان سلب نماید.

منابع

۱. آزاد ارمکی، تقی، جامعه شناسی ابن خلدون، موسسه فرهنگی نشرانی نیان، ۱۳۷۷.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گزالی، نشر الکترونیک، ۱۳۹۰.
۳. جعفری نژاد، عفت، نظریه عصیت در مقدمه ابن خلدون، ماهنامه کیهان فرهنگی، دی و بهمن ۱۳۸۵.
۴. فرگلسنگ، ویلیم، افغان‌ها، ترجمه سهیل سبزواری، ۲۰۱۱.

در غیبت عدد؛ مسأله سرشماری در افغانستان

عبدالله محمدی
(ماستری جمعیت شناسی)

همه می‌دانیم که در گذشته واحدهای اداری افغانستان عادلانه نبوده‌اند، اولاً امروز در سطح بین‌المللی مسأله نفوس معیار و اصل پذیرفته شده است که تمام برنامه‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... بر مبنای آن صورت می‌گیرد. در یک مملکت وقتی که برای مردم برنامه‌ریزی می‌کنند... باید بر مبنای نفوس باشد تا موفق گردد. اما ما می‌بینیم که در افغانستان تاکنون نفوس شماری دقیق و عادلانه صورت نگرفته است...

این یک مسأله است.

(سخنرانی رهبر شهید در دومین سمینار بررسی مسائل سیاسی افغانستان،

۱۳۷۲ / ۷ / ۵)

مقدمه

سرشماری یا شمارش دوره‌ای جمعیت از اقدامات ثابت و اساسی دولت‌هاست. اگر به ساختار ساده جامعه در دوران قدیم بازگردیم، آشکارا دیده می‌شود این امر عمدتاً به منظور وضع مالیات و به کارگیری مردان برای نیروی نظامی انجام می‌شد؛ یعنی فاقد معنا و دلالت مدیریتی بود. پس می‌توان گفت اغلب معطوف به قدرت بود و نه جامعه. اما در دوره مدرن، سرشماری برای هرگونه طرح یا برنامه انکشافی و توسعه‌ای در حوزه‌های اقتصاد، فرهنگ، سیاست و... ضروری به شمار می‌رود. در واقع، اخذ سیاست‌های کلان دولتی و

تدبیر حیات جمعی و فسی عقلانیت اقتصادی و مدیریتی بدون انجام سرشماری مداوم و در دست داشتن آمار و ارقام موثق از نفوس کشور و خصوصیات آن امکان‌پذیر نیست. با این حال، علیرغم ضرورت صورت‌گیری سرشماری یا احصائیه سراسری در افغانستان، متأسفانه تاکنون به دلایل عمدتاً سیاسی، نه تنها سرشماری سراسری صورت نگرفته، بلکه هر گونه تلاش در جهت طرح اهمیت این بحث در فضای عمومی افغانستان، با بحث و مناظرات سیاسی بسیاری همراه بوده است. در این مقاله کوشش می‌شود با نگاهی گذرا به تاریخچه سویی‌ها و سرشماری‌های ناقص صورت گرفته، به بررسی موانع انجام سرشماری و پیامدهای تاریخی آن بپردازیم.

مهم‌ترین منابعی که می‌توان از طریق آنها به داده‌های جمعیتی دست یافت، سرشماری‌ها و آمارهای مربوط به وقایع حیاتی هستند. با استفاده از سرشماری می‌توان تصویری کلی از میزان باروری، مرگ و میر و مهاجرت را در یک مقطع زمانی به دست آورد. البته با استفاده از تکنیک‌هایی خاص، می‌توان به میزان‌های موارد پیش گفته را در زمان‌های دورتر نیز به دست آورد. لیکن، با این حال، به دلیل هزینه‌های بسیار و امکانات کم جهت انجام سرشماری‌ها در دوره‌های زمانی نزدیک، لازم است وقایع حیاتی ثبت گردند تا تعیین آهنگ رشد جمعیت و میزان‌های باروری، مرگ و میر و مهاجرت در زمان‌هایی که سرشماری امکان ندارد، ممکن گردد.

امروزه دولت‌ها، با توجه به پیچیده‌تر شدن مناسبات اجتماعی و به خصوص روابط بین دولت و شهروند، در سرشماری‌ها فقط به اطلاعات پیش گفته اکتفا نمی‌کنند و از انواع داده‌ها بهره می‌برند تا در تعیین سیاست‌های خود از آنها استفاده کنند.

طرح مسأله

مسأله سرشماری واجد دلالت‌های سیاسی و اجتماعی مهم است. به سخن روشن‌تر، هم ضرورت سرشماری و انجام آن، و هم موانع و ناممکن‌بودن آن، از سوی «دیگر» پیامدهای انجام سرشماری فارغ از ارتباط وثیق آن با مدیریت جمعی، واجد یک دلالت انسانی است. پس از این جهت، سرشماری در اصل یک مسأله انسانی است. اما این مسئله انسانی دقیقاً در کجا مصداق پیدا می‌نماید؟ این امر انسانی مشخصاً عدالت نام دارد. بنابراین به یک معنا می‌توان گفت، امکان و عدم امکان سرشماری و موانع تاریخی آن در حقیقت سخن از امکان و عدم امکان عدالت و برابری می‌باشد.

سرشماری از حیث کاملاً ملموس و عینی، اشراف دولت بر دایره و ابعاد گوناگون مدیریت را آشکار می‌سازد. این امر می‌تواند به دو معنا باشد: نخست اینکه اشراف دولت بر قلمرو فیزیکی قدرتش، دال بر ابراهه‌سازی جمعیت و انسان‌ها دارد. سویی دیگر این ابراهه‌سازی دقیقاً به معنای ظهور بی‌امان سرکوب است. سرکوب الزاماً به معنای اعمال خشونت فیزیکی نیست؛ بلکه می‌تواند بر اعمال سیاست‌ها و سازوکارهای فرهنگی کنترل نیز دلالت نماید. دقیقاً به همین سبب، فوکو از تکنیک‌های سوزن‌سازی سخن می‌گوید. در فوکو ما به شکل بنیادی با یک حیث اساسی سیاست مدرن مواجه می‌شویم: تکنیک‌های سوزن‌سازی.

دومین حیث و برآیند بنیادین سرشماری، توزیع برابر منابع انسانی و فرهنگی میان شهروندان است. به یک معنا عقلانیت توزیع برابری منابع انسانی و فرهنگی از خلال شناخت کمی درباره جمعیت می‌گذرد. با توجه به ساختار پیچیده جوامع در دنیای مدرن، بحث آمار واجد یک حیث انتولوژی - سیاسی می‌شود. انتولوژیک به این معنا که آمار و ارقام و پا در کل محاسبه، نفس تدبیر حیات سیاسی و اجتماعی و توزیع منابع و فرصت‌ها را هستی می‌بخشد. تهنه آمار

امروزه معطوف به اهداف گوناگون انجام می‌گیرند. اما مخرج مشترک آن توزیع منابع و فرصت‌ها می‌باشد. برآیند هشت‌شناسانه این امر نکون وجود سیاسی و اجتماعی است. پس در حقیقت ما به میانجی بحث از امکان و عدم امکان سرشماری یا وجود تاریخی و اجتماعی، یا نابودی سیاسی - اجتماعی روبرویم. چنانچه امروزه فقدان آمار می‌تواند یک اختلال عظیم در نظم اجتماعی به بار آورد.

پیشینه تاریخی و الگوهای انضمامی سرشماری

سرشماری‌ها را بر اساس اطلاعاتی که به دست می‌دهند، به سه ساختار تئوریک تقسیم می‌کنند: (شیخاوندی، ۹):

۱. سرشماری عمومی جمعیت؛ ۲. نمونه‌گیری؛ و ۳. تخمین. در سرشماری عمومی، تمام افراد ساکن در کشور تحت پوشش قرار می‌گیرند و به تمام منازل در سراسر کشور مراجعه و اطلاعات مربوط به آنها جمع‌آوری می‌شود. انجام این کار، البته، نیازمند نیروی انسانی آموزش‌دیده بسیاری است. روش سرشماری عمومی را می‌توان سرشماری استقرایی نام داد که در آن به تک تک موارد مراجعه صورت می‌گیرد.

اما در نمونه‌گیری نیازی نیست که به تک تک افراد مراجعه شود. در این روش، با به کار بردن شیوه‌های ویژه خود، جمعیتی به عنوان نمونه انتخاب شده و با استخراج داده‌ها، نتایج آنها به کل جمعیت تعمیم داده می‌شود. این روش، علیرغم نیاز به هزینه، نیرو و زمان کمتر، مشکلاتی دارد. این روش را می‌توان روش استنتاجی یا علی نام داد، به این معنا که در آن کوشش می‌شود از خلال یک نمونه به علت یک پدیده شناخت حاصل شود. لذا با شناخت علت می‌توان نتیجه را حتی به مواردی شمارش‌شده نیز تعمیم داد.

اما تا آنجا که به افغانستان مربوط می‌گردد، عدم سرشماری

حکایت از یک مانع تاریخی دارد که سرچشمه آن را باید در تقدیر و سرشت سیاست قومی جست‌وجو کرد.

زمانی که اجرای سرشماری عمومی و نمونه‌گیری، هیچ کدام، در کشور امکان نداشته باشد، می‌توان دست به تخمین زد و جمعیت تخمینی را به دست آورد. در این شیوه، معمولاً از دفاتر ثبتی مانند دفاتر مالیاتی، کارتهای انتخاباتی و... استفاده می‌کنند. این نوع سرشماری فاقد هر نوع ملاک و معیار است، و لذا نتایج آن نمی‌تواند تأثیر مثبت در توزیع برابر منابع و فرصت‌ها داشته باشد.

منظور از سرشماری یا احصائیه، شمارش دوره‌ای جمعیت است (رانگ، ۷). به دلیل حجم وسیع کارهای مورد نیاز برای اجرای یک سرشماری کامل، مسلماً این مهم تنها از عهده دولت‌ها بر می‌آید. یعنی بدون پشتیبانی دولت یا نهادهای بین‌المللی، اجرای سرشماری تقریباً غیرممکن است، به‌طوری که در موارد بسیاری مشاهده می‌شود در کشورهایی که درگیر جنگ‌های داخلی و فاقد قدرتی متمرکز هستند، سرشماری‌ها صورت نمی‌گیرند. به عنوان مثال، نامتنها و نود دولت مرکزی در چین، در سال‌های ۱۹۵۳ - ۱۹۵۴، از دلایل اصلی عدم اجرای سرشماری در آن کشور به شمار می‌رود (رانگ، ۷).

در طول تاریخ، حکومت‌های گوناگون دست به شمارش رعایای خود زده‌اند که عمده هدف‌شان از این کار، تعیین میزان مالیات وضع شده بر رعایا و سربازگیری از میان آنها بود. در چین، اولین شمارش جمعیت دو هزار سال پیش صورت گرفت که نتیجه‌اش جمعیتی حدود ۵۰ میلیون را نشان می‌داد (لوکاس و میر، ۲۸). در یونان باستان نیز در مواردی مانند وقوع جنگ‌ها، دست به شمارش جمعیت دولت می‌نهادند. لیکن این شمارش‌ها به صورت سراسری نبوده‌اند و در موارد بسیاری، تنها مردان را شامل می‌شدند. برای مثال از قرن ۱۵ میلادی، ثبت غسل‌های تعمید و ازدواج در کلیسا آغاز می‌گردد، اما با میزان پوشش آن در زمان‌ها و مکان‌های مختلف متفاوت بود. در

قرن ۱۶، میزان پوشش این ثبت‌ها در فرانسه ۸٪ بود و در سال ۱۶۷۰ تا ۵۰٪ افزایش یافت (امین‌زاده، ۱۲).

در اروپا، نخستین سرشماری عمومی در سوئد در سال ۱۷۴۹ صورت گرفت. پس از آن، نروژ در ۱۷۶۰، دانمارک در ۱۷۶۹، فرانسه و انگلستان در ۱۸۰۱، هلند در ۱۸۲۹، اسپانیا در ۱۸۴۲، ایتالیا در ۱۸۶۱ و روسیه در ۱۸۶۷ سرشماری را اجرا کردند (امین‌زاده، ۹). ایالات متحده هم در سال ۱۷۹۰ اولین سرشماری خود را انجام داد (رانگ، ۸). در آسیا، هند اولین کشوری بود که در سال ۱۸۷۲ مورد سرشماری قرار گرفت (لوکاس و میر، ۷). استرالیا نیز اولین سرشماری سراسری را در سال ۱۸۸۱ انجام داد.

از آن زمان تاکنون، روز به روز بر تعداد کشورهایی که سرشماری سراسری را تجربه کرده‌اند، افزوده می‌شود به طوری که در بین سال‌های ۱۹۵۵ تا ۱۹۶۴، حدود ۶۸٪ از جمعیت جهان تحت پوشش سرشماری قرار گرفتند (لوکاس و میر، ۷).

سرشماری‌ها و سروی‌های جمعیتی در افغانستان

افغانستان به عنوان یک واحد سیاسی مستقل، اولین بار در زمان احمدشاه درانی در سال ۱۷۴۷ م. شکل گرفت. احمدشاه ابدالی، از سرداران معتمد نادرشاه، پس از قتل نادر با ترک اردوی وی به میان قبایل خود در قندهار بازگشت و سنگ بنای افغانستان امروزی را بر جای گذاشت (برای تفصیل بیشتر در این باره، رک: کاتب الف ۱۳۹۱، غبار ۱۳۹۰ و فرهنگ ۱۳۹۰). لیکن این سرزمین، در محدوده جغرافیایی که امروز به عنوان افغانستان شناخته می‌شود، دارای تنوع قومی و فرهنگی خاصی است و به لحاظ نژاد، چهارمین کشور در قاره آسیا به شمار می‌رود. بیش از پنجاه گروه قومی با خصوصیات فرهنگی و مذهبی متمایز و صدها قبیله و عشیره در این سرزمین زندگی می‌کنند. از مهم‌ترین آنها می‌توان به پشتون‌ها، هزاره‌ها،

تاجیک‌ها، ازبک‌ها، ترکمن‌ها، چارایماق‌ها، بلوچ‌ها و قزلباش‌ها اشاره نمود. در آن زمان که بیشتر این قومیت‌ها به صورت ملوک الطوائفی و نظام قبیله‌ای زندگی می‌کردند، تا سال‌های زیادی مستقل از یکدیگر و در بسیاری از موارد در تضاد با یکدیگر قرار داشتند که البته این وضعیت، تا حد زیادی تا به امروز نیز ادامه دارد.

این امر در تاریخ معاصر این کشور به کشمکش‌ها و رقابت‌های مداوم بین قوم‌های مختلف موجود در کشور منجر شده است، به طوری که جنگ‌های داخلی بازرترین نمود این واقعیت می‌باشند. از جمله نمودهای این کشاکش‌ها را می‌توان در ذکر میزان جمعیت قوم‌های مختلف در سرشماری‌ها و برآوردهای چندی که صورت می‌گیرند، شاهد بود. متأسفانه، از میان معدود سرشماری‌های ناقص و سوری‌هایی که تاکنون صورت گرفته‌اند، به دلیل مسأله قدرت‌خواهی و الزامات سیاسی، تاکنون هیچ تلاشی جهت مشخص ساختن بافت، ترکیب و جمعیت قوم‌های مختلف کشور صورت نگرفته است.

اکنون می‌توان از ناممکنی سرشماری در افغانستان پرسش کرد. در این بخش قصد داریم، اجمالاً به سرشماری‌ها و سروی‌هایی که تاکنون در افغانستان صورت گرفته‌اند بپردازیم. لیکن این نکته قابل ذکر است که هیچ کدام از این موارد، سرشماری جامع و فراگیر نبوده است. به عبارت دیگر می‌توان آن‌را یک سرشماری تخمینی نام داد.

نگاهی اجمالی به ارقام جمعیتی موجود

موت استوارت الفستون، که در سال ۱۸۰۹ و در زمان شاه شجاع الملک به مأموریتی در افغانستان فرستاده شد، جمعیت افغانستان را ۱۴ میلیون نفر ذکر می‌کند و جمعیت ملت‌های مختلف را به صورت زیر می‌آورد (الفستون، ۱۳۷۹: ۹۸):

افغانان	۴ میلیون و سیصد هزار
بلوچان	یک میلیون
تاتار از همه گروهها	یک میلیون و دویست هزار
پارسیوان	یک میلیون و پانصد هزار
هندیان	۵ میلیون و هفتصد هزار
قیابل مترقه	سیصد هزار

البته در آن زمان، وی حدود قلمرو افغانستان را از شرق به سند، از جنوب به ته‌های سیستان، از شمال به هندوکش و از غرب به رشته کوه‌های سلیمان می‌خواند (همان: ۱۰۴).

اولین سرشماری رسمی در زمان عبدالرحمان خان در سال ۱۸۹۲ صورت گرفت. هدف وی از این کار شناسایی عناصر مختلف ملی، افزایش مالیات و آمادسازی دفتری ثنی از افراد موجود برای خدمت نظام ذکر شده است. (Leiberman, p.275). دو منبع بسیار مهم از همین دوره موجودند به نام‌های *سراج التواریخ* و *تذکره افغان*، اثر علامه فیض محمد کاتب هزاره، کاتب دربار امیر عبدالرحمان، که در ذکر قوم‌های مختلف موجود، ارقامی را می‌آورد. ایشان حدود «سلطنت کابل» را از شرق به سرحد کشمیر، از غرب به هرات، از شمال به بلخ و از جنوب به بلوچستان ذکر می‌کند و در *سراج التواریخ* می‌آورد: «جمعیت همه این ولایات از ملل غربیه پانزده ملیان است؛ افغان: چهار ملیان و پنجاه هزار، هندو: پنج ملیان و پنجاه هزار، تاتار: یک ملیان و پنجاه هزار، ایرانیان: یک ملیان و پنجاه هزار و قیابل دیگر: دو ملیان» (کاتب ۱۳۹۱ الف: ۵۷).

همو با آوردن این ارقام، برآوردهای صاحب کتاب *حیات افغانی* (هشت ملیان و چهارصد هزار) و صاحب *تاریخ سلطانی* (چهارده ملیان) و صاحب *المصیبه* (چهار ملیان) را رد می‌کند.

کاتب در اثر دیگرش، *تذکره افغان* (۱۳۲۲)، تمام قیابل افغان را

علاوه بر دیگر اقوام افغانستان فهرست‌وار ذکر می‌کند، و تعداد خانوارها و حدود زندگی‌شان را به طور دقیق مشخص می‌سازد. میر صدیق فرهنگ (۱۳۹۰: ۳۱) نیز جمعیت کشور را در دهه ۹۰ قرن بیستم، حدود پانزده میلیون نفر ذکر می‌کند و می‌آورد: «حدود بیست فیصد از باشندگان، در شهرها به سر می‌برند و حدود ده فیصد کوچی مالدار هستند. مهم‌ترین شهرها عبارتند از کابل که بیش از نهمین شوری در حدود هشتصد هزار باشند؛ هرات و قندهار، هر یک با بیش از یکصد هزار نفوس و شهرهای دیگر چون مزارشریف، جلال‌آباد، غزنی و قندوز هر یک با حدود پنجاه هزار نفوس» (همان: ۳۳).

ا. جانانا (به نقل از: ارزگانی ۱۳۹۰: ۱۹۹) جمعیت افغانستان را در ۱۹۷۸، دوازده میلیون نفر و گروه‌های قومی اصلی را به شرح زیر ذکر می‌کند:

پشتون	۴/۸۰۰/۰۰۰	۴۰٪
تاجیک	۳/۰۰۶/۰۰۰	۳۰٪
ازبک	۱/۰۰۲/۰۰۰	۱۰٪
هزاره	۱/۰۰۰/۰۰۰	۸٪
ایماق	۵۰۰/۰۰۰	۴٪
ترکمن	۴۰۰/۰۰۰	۳٪
بلوچ	۲۰۰/۰۰۰	۱٪
نورستانی	۷۰/۰۰۰	۰٫۶٪
پشه‌ای	۶۰/۰۰۰	۰٫۵٪
دیگر اقوام	۱۷۰/۰۰۰	۱٪

اریوال (به نقل از: ارزگانی ۱۳۹۰: ۲۰۰) نیز ارقام زیر را برای جمعیت قوم‌های مختلف افغانستان به دست می‌دهد:

پشتون	۴/۸۰۰/۰۰۰ تا ۷/۰۰۰/۰۰۰
تاجیک	۲/۴۰۰/۰۰۰ تا ۳/۶۲۵/۰۰۰
ازبک	۷۵۰/۰۰۰ تا ۱/۳۴۶/۰۰۰
هزاره	۸۷۰/۰۰۰ تا ۱/۱۰۰/۰۰۰
ایماق	۵۰۰/۰۰۰ تا ۸۳۰/۰۰۰
ترکمن	۱۲۵/۰۰۰ تا ۴۰۰/۰۰۰
بلوچ	۴۰/۰۰۰ تا ۲۰۷/۰۰۰
نورستانی	۶۰/۰۰۰ تا ۱۰۰/۰۰۰
پشه‌ای	۱۰/۰۰۰ تا ۱۰۰/۰۰۰

برآورد لودویک و. آدامک (همو: ۲۰۱) نیز، به میلیون، به شرح زیر است:

پشتو (۶)	عرب (۱/۱)
تاجیک و فارسی (۶)	نورستانی (۱/۱)
ازبک (۱۳)	پشه‌ای (۱/۱)
هزاره (۱/۱)	تاتار (۱/۰۶)
ایماق (۱/۵)	قرلیاش (۱/۰۴)
ترکمن (۱/۴)	هندو و سیک (۱/۳)
بلوچ و پراهمی (۱/۱۶)	قزلباز و مغول (۱/۱۱)

محمود شاکر، از نویسندگان عرب لبنانی، نیز در برآوردی این ارقام را می‌آورد: «پشتون ۶۰٪، تاجیک ۳۰٪، ترک‌ها (ازبک‌ها) ۵٪، هزاره‌ها ۶۰ هزار (کمتر از یک درصد) و بقیه اقوام ۴٪» (به نقل از: ارزگانی ۱۳۹۰: ۲۰۲).

نگاه اجمالی به سرشماری‌های فوق نشان می‌دهد که کاملاً از یک الگوی سنی تبعیت می‌نماید. درست به همین سبب، معیار سرشماری

قوم/نژاد می‌باشد. معیار قومی در نفوس‌شماری بیشتر به سرشت فرهنگ قبیله‌ای و سیاست قومی دلالت می‌نماید. با تمام این احوال، اولین سروری کلان توسط دانشگاه دولتی نیویورک در پوفاو و دولت افغانستان از خان ۱۹۷۲ تا دسامبر ۱۹۷۴ صورت گرفت. این سروری، که جامع‌ترین تلاش برای کسب داده‌های جمعیتی تا آن روز بود، محدود به جمعیت ساکن بود، حدود ۲۱ هزار خانوار (۱۴۰ هزار و ۲۰۸ نفر). بر اساس داده‌های به دست آمده از این سروری، ۸۵ درصد مردم در روستا زندگی می‌کنند. نرخ رشد جمعیت در روستا ۲/۵ و در شهر ۳/۴ است. فقط یک درصد زنان روستایی اصلاً ازدواج نمی‌کنند و بیش از نیمی از زنان گروه سنی ۱۵ تا ۱۹ ساله ازدواج کرده‌اند. سن میانگین ازدواج برای زنان روستایی ۱۷/۸ و برای زنان شهری ۱۹/۵ است. در مورد مردان نیز، ۹۲ درصد مردان بین ۱۵ - ۱۹ ساله ازدواج نکرده‌اند و سن میانگین ازدواج در بین آنها، ۲۶/۲ است. همچنین داده‌های این سروری بر میزان بالای مرگ و میر کودکان در این کشور دلالت دارند: در روستا، یک سوم نوزادان قبل از ۵ سالگی می‌میرند و در شهر، ۷۵٪ به ۵ سالگی می‌رسند (Thussell & Brown, 1979; Spiller, 1978).

گذشته از این سروری، تلاش‌هایی نیز برای انجام سرشماری صورت گرفت.

در عصر صدراعظمی داود خان (۱۳۴۱ ش)، طی یک سرشماری

مقدماتی، ب جمعیت کل کشور معادل ۱۳ میلیون نفر (از جمله دو میلیون کوچی) برآورد شد.

لیکن داوودخان در دوره ریاست جمهوری خود، اولین قدم جدی را برای سرشماری نفوس برداشت. مرحله مقدماتی این سرشماری اساساً شامل تهیه نقشه‌های توپوگرافیک، فهرست‌های قبلی (prelist)، تعیین ساجات مسکونی تحت شمار به سطح علاقه‌اندازی، ولسوالی و ولایت بود. مراحل بعدی آمادگی سرشماری شامل طرح فرم و پرسشنامه‌های احصایی، آموزش سرمارها و مصاحبه

کننده‌ها بود (سام، بی‌تا). همچنین مراکز سرشماری در ولایت‌ها و ولسوالی‌ها و علاقه داری‌های مختلف ایجاد گردید. لیکن وقوع کودتای هفت ثور و سقوط رژیم محمد داود سبب عقیم ماندن این طرح گشت.

با این وجود، رژیم کمونیستی در ماه جوزای سال ۱۳۵۸ ش / ژوئن ۱۹۷۹ نخستین سرشماری رسمی در تاریخ افغانستان به اجرا درآورد. این سرشماری که در شرایط دشوار صورت گرفت، تقریباً سه چهارم کشور را تحت پوشش قرار داد و اطلاعات مربوط به باقی مناطق را با استفاده از تکنیک‌های دموگرافیک استخراج نمود. متأسفانه، در این سرشماری، با دستور مستقیم حفیظ الله امین، صدر اعظم وقت، سوال مربوط به گروه قومی (اتنیک) از پرسشنامه‌ها حذف شد و اینگونه، همچنان موضوع بافت قومیتی کشور در ابهام باقی ماند. انگیزه‌های سیاسی این اقدام تا بدان حد بود که وقتی در مصاحبه‌ای از حفیظ الله امین درباره جمعیت کوچی‌ها سوال کردند، ایشان بدون ارائه هیچ سند یا مدرکی، جمعیت آنها را دو میلیون و هفتصد نفر خواند. این سرشماری، به دلیل اوضاع درهم ریخته‌ی سیاسی کشور و مقابله مردم با رژیم کمونیستی، نتوانست کل جمعیت را تحت پوشش قرار دهد. در برخی مناطق، دفاتر مربوط به انجام سرشماری را آتش زدند و مأموران و کارمندان آنها را به قتل رساندند. در نهایت، به دلیل همین ناآرامی‌ها و تجاوز اتحاد جماهیر شوروی، این سرشماری زودتر از موعد پایان یافت و در مجموع، حدود سه چهارم مناطق کشور را تحت پوشش قرار داد. با استناد به داده‌های این سرشماری، جمعیت کشور ۱۶/۲۶/۸۶۱ نفر اعلام شد (ارژگانی، ۱۳۹۰).

در سال ۱۹۹۰، کمیسون عالی ملل متحد در امور پناهندگان با فرض نرخ رشد ۲/۴، جمعیت ساکن کشور را ۱۶/۲۲۴/۷۷۲ نفر در آن سال تخمین زد. در همین سال، سروی دموگرافی افغان رقم

۱۶/۷۵۶/۲۶۱ را برای جمعیت کل ساکن اعلام کرد. برآورد اداره مرکزی احصائیه نیز با فرض نرخ رشد ۱/۹۲، رقم ۱۶/۱۱۷/۴۲۵ نفر بود.

بعد از به پایان رسیدن جنگ‌های داخلی و روی کار آمدن دولت جدید، قرار بر آن شد که برای برگزاری انتخابات سال ۱۳۸۳ ش (۲۰۰۳) سرشماری‌ای مقدماتی انجام گیرد و بعد از سال ۱۳۸۴ ش، با پایان یافتن انتخابات، سرشماری عمومی با کمک صندوق جمعیت ملل متحد (UNFPA) در سراسر کشور اجرا شود.

بر اساس ارقام منتشر شده در سالنامه احصائیه سال ۱۳۸۳ (۲۰۰۳)، اداره احصائیه میزان نفوس ساکن (بدون کوچی‌ها) را در سال‌های ۱۹۷۹/۱۳۵۸، ۲۰۰۰/۱۳۷۹، ۲۰۰۱/۱۳۸۰، ۲۰۰۲/۱۳۸۱ به ترتیب ۱۳،۵۱۴، ۱۹،۵۳۲، ۲۰،۲۹۷/۸، ۱۹۹۱/۹، ۲۰،۲۹۷/۸ میلیون نفر تخمین زد (واعظی، ۱۳۹۱).

با پایان یافتن سرشماری اولیه، جمعیت کل افغانستان حدود ۲۴ میلیون نفر تخمین زده شد (با ده میلیون نفر واجد شرایط رأی‌دهی). در سال ۱۳۸۴، شورای وزیران طی جلسه‌ای کمیته ملی سرشماری را موظف ساخت تا با همکاری وزارتخانه‌های مختلف، طرح سرشماری عمومی را کامل و تا سال ۲۰۰۸ نهایی نماید (واعظی، ۱۳۹۱). لیکن، در اوایل جون ۲۰۰۸، دولت افغانستان اعلام کرد که به دلیل برگزاری انتخابات ریاست جمهوری و پارلمانی و مسائل امنیتی، سرشماری را تا دو سال دیگر به تعویق می‌اندازد.

موانع انجام سرشماری سراسری در کشور

انجام سرشماری در مقیاس وسیع و سراسری در افغانستان، مشکلات و موانع متعددی بر سر راه خود دارد که به طور خلاصه می‌توان آنها را در گروه‌های مشکلات اقتصادی، فرهنگی، تخصصی و سیاسی تقسیم کرد.

انجام سرشماری‌های کلان نیازمند تخصیص بودجه‌های کلان و استخدام نیروی انسانی بسیار است. به همین دلیل، در بسیاری از کشورها، سرشماری‌ها با کمک اقتصادی‌ها و سازمان‌های بین المللی صورت می‌گیرد. اقتصاد افغانستان اقتصادی مصرفی و فاقد تولید است. از سوی دیگر، دهه‌ها جنگ داخلی سبب از بین رفتن معدود کارخانه‌های تولیدی و زیرساخت‌های اقتصادی شد. به همین خاطر، انجام سرشماری بدون یاری و تخصیص بودجه از سوی کشورهای دوست و نهادهای بین‌المللی امکان ندارد. همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، در طرح برگزاری سرشماری سراسری در سال ۱۳۸۴، صندوق جمعیت ملل متحد تأمین مالی این برنامه را برعهده داشت.

در کنار مشکلات اقتصادی، دسته دیگر از مشکلات نیز بر سر راه برگزاری درست و بایسته سرشماری وجود دارند که به طور کل می‌توان از آنها به عنوان مشکلات فرهنگی یاد کرد. افغانستان از جمله کشورهایی است که بالاترین میزان بی‌سوادی را داراست. بافت سنتی و قبیله‌ای جامعه افغانستان به همراه نبود امکانات آموزشی، سبب شده بسیاری از مردم، به خصوص در نواحی روستایی، به تحصیل دسترسی نداشته باشند و میزان بی‌سوادی در کشور بالا برود.

از جمله پیامدهایی که این بی‌سوادی می‌تواند در انجام سرشماری‌ها داشته باشد، عدم دادن اطلاعات صحیح و کافی به مأموران سرشماری می‌باشد. مثلاً، می‌توان به عدم گزارش سن دقیق اشاره کرد. دلیل این امر یا ناآگاهی از سن دقیق است، که البته پدیده‌ای رایج در جوامعی مثل افغانستان می‌باشد، یا اینکه افراد، صرفاً به خاطر کلان جلوه دادن خود در بین مردان و خرد نشان دادن خود در بین زنان، سن خود را بالاتر یا پایین‌تر از حد واقعی گزارش می‌دهند.

همچنین می‌توان به عدم گزارش تعداد یا اطلاعات دقیق مربوط به

فرزندان دختر در بین برخی قبایل، از جمله قبایل جنوبی (پشتون‌ها)، اشاره کرد که به لحاظ فرهنگی و منزلت و شان اجتماعی خاص و مادونی که زنان در این جامعه دارند، این امر در بین آنها طبیعی به شمار می‌رود. در گزارش‌های مربوط به مرگ و میر مردان یا همسران نیز دقیقاً با چنین مشکلی روبه‌رو هستیم. مردان معمولاً از دادن اطلاعات دقیق در مورد تعداد همسران زنده و متوفی خود اجتناب می‌کنند و حتی در بعضی اوقات، پرسش از این موارد می‌تواند حساسیت بسیاری برانگیزد.

از دیگر پیامدهای بی‌سوادی که مانعی جدی به شمار می‌رود، فقدان نیروی متخصص در سطوح اجرایی، مدیریتی و تکنیکی روند سرشماری است. انجام سرشماری به نیروی انسانی کلان جهت مدیریت و اجرای سرشماری و ساماندهی و تحلیل داده‌های آن دارد. متأسفانه، به جرات می‌توان گفت افغانستان فاقد چنین نیروی انسانی می‌باشد.

در این بین، اما، به جرات می‌توان بزرگ‌ترین مانع را مشکلات سیاسی ناشی از حکومت‌های استبدادی در افغانستان و نادیده گرفتن حقوق اقوام دیگر دانست. به همین لحاظ، قصد داریم با نگاهی به حکومت‌های و دولت‌های یک و نیم سده‌ی گذشته‌ی افغانستان، مشکلات سیاسی مذکور را به طور جداگانه مورد بررسی قرار دهیم.

افغانستان؛ جغرافیای جور

در این سرزمین، از زمان شکل‌گیری آن به مثابه یک واحد سیاسی مستقل (با ظهور احمدشاه ابدالی)، همواره مسأله قومیت به عنوان یکی از اساسی‌ترین مشخصه‌ی حکومت برای مردم این سرزمین مطرح بوده است. با این حال، من، دوره عبدالرحمان خان (۱۸۸۰-۱۹۰۱) را به عنوان مبدأ شکل‌گیری افغانستان به عنوان یک دولت - ملت می‌گیرم، چرا که اولین بار در دوره همین امیر بود که مرزهای

جغرافیایی - سیاسی افغانستان به طور مشخص تعریف شده و کشوری به نام «افغانستان» شکل گرفت. از جانب دیگر، ما با حکومت عبدالرحمان، یک تجربه‌ی سیاسی را از سر می‌گذرانیم که هنوز هم سایه‌ی آن بر تقدیر جمعی مردم به‌طور کامل نفی و نابود نگشته است. بنابراین، این مبدأ تاریخ معاصر، به شکل آشکار به سیاست قومی بروز و ظهور می‌دهد، که در نهایت می‌توان هسته‌ی درونی آن را نفی و حذف نام گذاشت.

وی، خود، در پندنامه‌ی دین و دنیا که به همین مناسبت منتشر می‌سازد، برای نخستین بار نقشه‌ای طرح و ضمیمه می‌کند و می‌گوید: «حال نقشه‌ای از کشور خود و کشورهایی که در چهار طرف‌مان واقع شده‌اند، تهیه دیدم...» (Edwards 1996:78). این دوره، به لحاظ سیاسی دوره‌ای بسیار مهم و حیاتی است. از یک سو، مصادف است با اهمیت یافتن این سرزمین به لحاظ استراتژیک برای دو ابرقدرت وقت: امپراتوری‌های بریتانیا و روسیه. بریتانیا از نفوذ روسیه و نفوذش در مستعمرات خود می‌ترسید و روسیه نیز تلاش داشت تا به نحوی به آب‌های آزاد دست یابد؛ این امر منجر به «بازی بزرگ» شد که یکی از اصلی‌ترین قربانیانش، افغانستان بود. از سوی دیگر، در همین دوره است که کل سرزمین مذکور با قوم‌های مختلف ساکن در آن، تحت سلطه‌ی یک قوم غالب در می‌آیند و کشوری با مرزها و استقلال سیاسی مشخص به نام افغانستان شکل می‌گیرد. عبدالرحمان، معروف به امیر آهنین، که از قبایل پشتون بود، در اولین اقدام خود جهت یکپارچه‌سازی کشور، دست به اتحاد و یکدست‌سازی قبایل پشتون زد. او در این راستا، تلاش‌ها و جنگ‌های بسیاری با دیگر قبایل پشتون، به خصوص غزایی‌ها، صورت داد که حاصل آنها، سرکوب‌های شدید و کله‌ماتر‌ها بود. لیکن به خاطر مقدور نبودن امپراتور، از جمله «زمین‌های حاصلخیز و غلف‌چرها» (کاتب ج ۳،

۷۴۱) آنها را منقاد و مطیع ساخت. وی، پس از اینکه تا حدودی دیگر قبایل را با زور یا تلمیع با خود همراه ساخت، رو به سوی دیگر قوم‌های افغانستان کرد که در آن زمان، عمدتاً به صورت ملوک الطوائفی در نقاط مختلف کشور حکومت می‌کردند. لازم به ذکر است که در این زمان، پشتون‌ها عمدتاً در جنوب افغانستان اقامت داشتند و دیگر نواحی کشور در اختیار هزاره‌ها، تاجیک‌ها، ازبک‌ها و دیگر قوم‌ها بود.

عبدالرحمان جهت مقابله با این اقوام، سیاست‌های مختلفی را پیش گرفت که از جمله می‌توان به حلف ادغامی و ادغام حذفی اشاره کرد. در مورد هزاره‌ها، که به راجتی دست از استقلال خود بر نمی‌داشتند، امیر آنها را «کافر» خواند و فتوی «کفر و بغی و عصیان آنها» (کاتب ج ۳، ۲۳۱) را صادر کرد، سیاست حذف و خشونت مطلق را پیش گرفت و با سرکوبی که در تاریخ افغانستان بی‌مانند است، با کمک بریتانیا دست به قتل عام مردان و به اسارت گرفتن زنان و فرزندان این مردم زد. به همین سبب، در افغانستان تنها واحد قومی که در معرض خشونت تام و لجام‌گسیخته قرار گرفت، و به حیات برهنه‌ی صیوریت یافت، هزاره‌هاست. هزاره‌ها به رغم تعلق‌شان به افغانستان، خارج از آن پنداشته شد. هزاره‌ها به یک معنا به یک استثنا در وضعیت سیاسی مبدل شدند به نحوی که قانون و اخلاق در مورد آنان مطلقاً تعلیق گردید، و بدین جهت ابروی خشونت و تبعیض قرار گرفتند. در مورد مردم کافرستان در شمال شرقی افغانستان نیز سیاست عبدالرحمان تنها از راه قتل و کشتار و خشونت عبور نمود. ظهور خشونت مطلق، تنها هزاره‌ها را موضوع خود نداشت، بل تمامی مردم افغانستان از این خشونت بی‌حس و مرز در امان نبودند. محتوای درونی این وضعیت، فقدان مردم در سیاست است. بازتاب و رسوبات غیاب مردم در سیاست را هم‌اکنون نیز می‌توان مشاهده نمود. بنابراین، جدال کنون برای حاکم شدن مردم بر سرنوشت‌شان در حقیقت جدال با

یک سبک دهشت‌ناک سیاسی است. اما چیزی که در میان همه‌ی دگرپس‌ها و تحولات خونین بسیار جدی و سرنوشت‌ساز به نظر می‌رسد، جابه‌جایی‌های کلان جمعیتی به دستور مستقیم شخص عبدالرحمان است که در سرتاسر کشور صورت می‌گیرد. وی با جابه‌جا کردن قوم‌های مختلف از سرزمین اصلی‌شان و جایگزین نمودن آنها با دیگر قبایل پشتون، ترکیب جمعیتی - قومی افغانستان را به هم زد و ترکیبی نو در انداخت. به عنوان مثال، می‌توان انتقال جمعیتی کلان از غزایی‌ها به شمال افغانستان در مناطق ازبک‌نشین (رک: نظام‌نامه‌ی ناقلین به قطغن و بدخشان) و بخشیدن چراگاه‌ها، مراتع، زمین‌های زراعی و خانه‌های ملکی هزاره‌ها به پشتون‌ها (رک: دای فولادی ۱۳۸۹، یزدانی ۱۳۸۸) یاد کرد. امیر از این سیاست دو هدف عمده را دنبال می‌نمود: ۱. به جای گذاردن جمعیتی از قوم خود در میان قوم‌های مختلف و ممانعت از شورش آنها؛ ۲. بخش و کنترل نمودن قبایل ناراضی پشتون از حکومت.

بدین ترتیب، عبدالرحمان، با سیاستی آهنین افغانستان نوین را پایه‌گذاری نمود، اما علیرغم ایجاد ارتشی ثابت، اصلاحات اجتماعی - قانونی - مذهبی و خلق اداره‌های جهت انجام امور کشور، میراثی از خود به جای گذاشت که تا امروز دست از دامن این کشور برنداشته است. بزرگ‌ترین پیامد این میراث، عدم امنیت داخلی و وحدت و ثبات دولت - ملت افغانستان است (Lieberman 1980). بعد از عبدالرحمان، افغانستانی که به جای ماند، کشوری است بدون ثبات، با چالش‌های درونی و بیرونی بسیار و اخلاف وی هر چه تلاش کردند تا این ساختار معیوب و ناقص را اصلاح کنند، ناکام ماندند.

شاه حبیب الله، فرزند عبدالرحمان، در انتقال آرام قدرت بر تخت سلطنت نشست و به مانند پدر، روابط خود را با بریتانیا ادامه داد. در خصوص اوضاع داخلی، دوره‌ی وی نسبت به دوران حکومت پدرش

نسبتاً آرام‌تر بود. وی در فرمان‌هایی که صادر کرد، دستور داد به احوال زندانیان بی‌حد و شمار دوره‌ی پادشاهی پدرش رسیدگی شود، کسانی که در دوره‌ی امیر ماضی به داخل یا خارج تبعید شده‌اند یا از ترس متواری گشته‌اند، به وطن‌شان مراجعت کنند و ملک و چای‌دشان هم به آنها اعاده گردد. مثلاً در فرمانی درباره‌ی مردم هزاره می‌آورد: «ملک و زمین شما مردم که تا حال به مردمان مهاجر و ناقل افغان داده می‌شد، حکم کردیم که بعد از این به دست خود شما باشد و هر قدر ملکی که از مردم هزاره قبلاً به افغان داده شده باشد... در بدل آن از زمین‌های خالصه‌ی نوآباد سرکاری ملک و زمین داده شود» (فرهنگ ۱۳۹۰، باب دوازدهم). لیکن از وجود کتله‌های هزاره‌ها در خراسان ایران و بلوچستان و ترکستان روس، معلوم می‌شود که بسیاری از مهاجرین به سرزمین‌های خود باز نگشتند. علاوه بر این، در فرمانی امیر به صراحت آمده که هیچ تلاشی برای بازگردان ناقلین بر سر جای قبلی‌شان صورت نمی‌گیرد. به لحاظ روابط خارجی، این دوره همزمان است با وقوع جنگ جهانی اول و اعزام هیئت‌های انگلیسی، روسی و آلمانی به کشور (در این باره رک: فرهنگ ۱۳۹۰ و غبار ۱۳۹۰). رفتار حبیب الله، در این بین، آمیخته با احتیاط بود. از یک سو، در اوایل پادشاهی‌اش، از مذاکره با انگلیسیان خودداری کرد و بعدتر که آماده مذاکره شد، به تمدید همان معاهده پدرش با آنها رضایت داد.

با به قتل رسیدن حبیب الله، فرزندش شهزاده امان الله خان به قدرت رسید و در همان اوایل پادشاهی خود، استقلال نام افغانستان به شمول استقلال در مناسبات خارجی را اعلان کرد. این امر به وقایعی و معاهداتی منجر شد که از آن جمله می‌توان به جنگ مرزی ۱۹۱۹، انعقاد عهدنامه‌ی افغان و انگلیس و معاهده‌ی دوستانه افغانستان و روسیه اشاره کرد (فرهنگ ۱۳۹۰، باب سیزدهم).

امان الله، در امور داخلی، به تحول ساختار کشور کمر بست. بدین

منظور، وی اصلاحاتی را در برنامه‌ی کار خود قرار داد که به اصلاحات امنیتی معروف شدند. این اصلاحات سه ساحت اقتصادی، اجتماعی و نظامی را در بر می‌گرفت. متأسفانه، این اصلاحات به دلیل شتاب‌زدگی شخص شاه، همگی ضعیف بودند و به لحاظ زمان‌بندی نامناسب، و در نهادهای ساختن آن در بطن فرهنگ، با برنامه و سیاست مشخص صورت نگرفتند، و به همین دلیل به شکست انجامید.

اقدامات اقتصادی که شامل ساخت ساختمان‌های عمومی و کارخانه‌های کلان بود، عمدتاً جهت نمایش بودند و مستلزم وارد ساختن ماشین آلائی که هزینه‌ی بسیاری سنگینی را بر دولت تحمیل می‌کردند.

اصلاحات اجتماعی نیز به دلیل در نظر گرفتن احساسات مذهبی عامه مردم، به شدت مورد مخالفت قرار گرفت، به خصوص ملایان و وهران مذهبی در این بین واکنش تندی نشان دادند.

در بخش نظامی نیز، امان‌الله با کسر بودجه نظامی، کاستن از معاش سربازان و زیر سؤال بردن مرجعیت رهبران قبیله‌ی، اشرافیه دیگر مرتکب شد و حمایت آنها را از دست داد.

اکنون می‌توان از ماهیت این اصلاحات و فرجام ناکام آن پرسید. می‌دانیم که امان‌الله به خارج از کشور نیز مسافرت می‌کند و از نزدیک با مظاهر تمدن جدید روبرو می‌شود. و از سوی دیگر، روشنفکرانی را داریم که سودای تجدید در سر می‌پرورانند. بنابراین، اصلاحات امنیتی به لحاظ عقیده تاریخی به همین سودا و دغدغه‌ی تجدید باز می‌گردد. یعنی ماهیت اصلاحات امنیتی را می‌توان گونه‌ای تجدیدطلبی دانست. یعنی اصلاحات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی - فرهنگی ماهیتاً قسمی جست و خیزها و تلاهای تجدیدطلبانه بود. اما چرا اصلاحات امنیتی بدفرجام می‌شود و ره به جایی نمی‌برد؟ این شکست دو دلیل عمده داشت: یکم، این تلاش‌های تجدیدخواهی صرفاً یک خواهش و تمنای سطحی بود و از روح تجدید عاری و

برهنه. به طور کلی کوشش‌های تجدیدخواهانه در افغانستان همواره ماهیت سطحی و رونمایی داشته است. ما تجدید را صرفاً در برخی تغییرات سطحی و صوری جست و جو کرده ایم. به همین دلیل این خواست، از درون نهی و بی‌مایه بود. دومین عامل شکست عدم تناسب برخی اصلاحات امنیتی با فرهنگ دینی - قبیله‌ی بود. فرهنگ و سنتی که هرچند درونمایه‌ی اصلی‌اش را از دست داده بود، اما با تعصب شدید و کور در بطن آن، اجازه تحقق این اصلاحات را به آسانی تا نمی‌آورد. به این دو دلیل، اصلاحات امنیتی فرجام نیافت. این تجربه ناکام البته می‌تواند یک درس تاریخی به ما بدهد، که ظهور و تحقق تجدید دشوارتر از آنی است که در ظاهر می‌پنداریم.

گذشته از همه اینها، بعد از جنگ مرزی ۱۹۱۹، شاه در سیاست خارجی نیز در مقابل بریتانیا ایستاد و بدین ترتیب، کمک‌های مالی بریتانیا را از دست داد، بی‌آن که حداقل به جای بدیل بریتانیا، به روسیه توجه کافی کند.

مجموع این عوامل، به شورش‌های ۱۹۲۴ و سقوط دولت در ۱۹۲۹ منجر شد.

اوضاع کشور در این برهه زمانی بسیار به هم ریخته و متوش بود و باروی کار آمدن حبیب‌الله کلکانی (معروف به بچه سقاو و از قوم تاجیک) وضعیت بیش از پیش بحرانی‌تر شد. برآمدن حبیب‌الله کلکانی در مقام حاکم یک کشور به معنای امکان حکومت توسط هرکسی فاقد هر نوع لیاقت و درایت و مدیریت بود. این امکان مستقیماً به این پرسش دامن می‌زند که این فرهنگ و سنت واجد چه ماهیت و تقدیریست که حتی یک شخص مطلقاً بی‌کیفیت و دزد می‌تواند بر سرنوشت آن حاکم گردد. به اجمال ما با این تحولات و دگردیسی‌ها با سرشت تلخ تاریخی و ظهور تباهی و تاریکی مواجه می‌شویم. عدم امکان سرشماری و فضای مبهم و آشفته نیز در همین تباهی ریشه می‌گیرد.

در دوره حکومت چند ماهه بچه سقاو، دزدی و چپاول در سراسر کشور، به خصوص کابل، عادی گشت و هرج و مرج سراسر کشور را فرا گرفت. یعنی ما قسمی عادی شدن شر و خشونت و تباهی روبرو می‌شویم که سویی تلخ و دردناک دیگر از تاریخ ما را به مشاهده می‌آورد. حبیب‌الله که خود پیش از به قدرت رسیدن، به راهزنی و غارت کاروان‌ها اشتغال داشت، از حکومتداری هیچ نمی‌دانست و غریبی اوضاع اقتصادی بیش از پیش به ناتوانی او در اداره‌ی امور دامن می‌زد. سرانجام، نادرشاه پشتون، با کمک دیگر اقوام افغانستان که از سهم‌های بچه سقاو به تنگ آمده بودند، در ۱۹۳۲ علیه او به مبارزه برخاست و در نتیجه آن، در سال ۱۳۰۸ بر تخت سلطنت نشست.

ظاهرشاه نیز مانند پدران خود، در حکومتداری راه استبداد و خشونت را پیش گرفت و چنان در این امر پای می‌فشرد که بعد از عبدالرحمان سابقه نداشت. لیکن خیلی زود، به قتل رسید و پسر نوزده ساله اش، ظاهر، جای او را گرفت. لیکن جانشینان وی، مخصوصاً محمدشاه خان (صدر اعظم نادر)، با پیروی از شاه مقتول، در پادشاهی چهل ساله ظاهر نیز به این راه ادامه دادند (ر.ک: غبار، ۱۳۹۰).

داوودخان با کودتایی علیه ظاهرشاه، پسرعموی خود، زمام قدرت را به دست گرفت و حکومت را از پادشاهی به جمهوری تغییر داد. در این زمان دولت افغانستان ارتباط‌هایی با دولت‌های خارجی دیگر، از جمله ایالات متحده، برقرار کرده بود. در همین دوره بود که برنامه‌های پنج ساله اول و دوم انکشاف اقتصادی افغانستان به اجرا گذاشته شد (ر.ک: فرهنگ، ۱۳۹۰: ۷۴۴). همچنین در این دوره، دولت شوروی به طور هم‌جانبه در فضای سیاسی افغانستان نفوذ یافت. از دیگر کارهایی که داوود خان در دوره‌ی صدر اعظمی و ریاست جمهوری خود انجام داد، برنامه‌ریزی انجام احصائیه سراسری نفوس بود که پیش‌تر بدان اشاره کردیم.

در نتیجه کودتای هفت ثور ۱۳۵۷، حزب دموکراتیک خلق افغانستان حکومت را به دست گرفت و خود داوود خان با خانواده‌اش نیز باران شدند. به قدرت رسیدن حزب دموکراتیک خلق و کمونیست‌ها و اختلافات شدید داخلی در بین رهبران‌شان سبب نزاع‌ها، بازداشت‌ها و اعدام‌های فراوانی شد. ناامنی دوباره سراسر کشور را فرا گرفت و گروه‌ها و حزب‌های اسلامی یکی پس از دیگری با به عرصه می‌گذاشتند. جنگ‌های داخلی شروع شد و تجاوز ارتش سرخ و تلاش‌های بسیار دولت‌های کمونیستی وقت برای آرام کردن اوضاع ثمری نداشت.

معاهده بن: تلاش برای ملت‌سازی

جنگ‌های داخلی، اما، خود زمینه‌ای را فراهم آورد برای ظهور کله‌ها و گروه‌های قومی که تا آن زمان، مجال سربرآوردن نیافته بودند. حکومت‌ها و دولت‌های استبدادی در طول تاریخ افغانستان از زمان شکل‌گیری آن، همواره همراه بوده با سرکوب، اسارت، قتل و استبداد. پشتون‌ها، با کمک‌ها و حمایت‌های مادی و معنوی قدرت‌های بین‌المللی، در تمام این دوران سلطه‌ی خود را بر دیگر اقوام کشور حفظ کرده و در این میان، جایگاه خود را به عنوان قدرت و گروه برتر در این سرزمین محکم ساختند. لیکن سیل ورود تجهیزات و آلات نظامی از سوی کشورهای غربی و همسایه در داخل کشور جهت مقابله مردم با روس‌ها و قیام عمومی مردم در برابر متجاوزان، فرصتی برای تمام گروه‌های مردمی، به خصوص گروه‌های حاشین‌نشین، فراهم آورد تا پس از سال‌ها اختناق و سرکوب، در کنار دیگر گروه‌ها ایستاده و به مقابله با دشمن برخیزند. از همین رو، یکی از دستاوردهای مهم در دوران معروف به «جهاد» را می‌توان احیای گروه‌های قومی و نژادی مختلف در کشور و آگاهی آنان از حقوق خود دانست.

در نتیجه همین امر، ساختار سیاسی و اجتماعی افغانستان پس از این دوره کاملاً متحول شد و در تغییر ذهنیت اجتماعی مردم نسبت به حق و حقوق خود نمود یافت. گروهها و اقلیت‌های حاشیه‌نشینی که وجودشان عملاً انکار می‌شد و تا دیروز در میان قریه‌ها و کوه‌ها برای بقای خود تقلا می‌کردند، امروز نسبت به موقعیت اجتماعی و سیاسی خود معترض هستند و خواستار تغییر در ساختار اجتماعی و سیاسی موجود. حمله آمریکا به افغانستان در ۱۷ اکتبر ۲۰۰۱ و بیرون راندن طالبان از کشور فرصتی تازه را پیش روی این مردم قرار داد. در کفرانس بن (۵ دسامبر ۲۰۰۱)، نمایندگان گروه‌های قومی و نژادی مختلف افغانستان، نجیبان، علما و بزرگان کشور گرد هم آمدند تا با کمک جامعه جهانی قدمی بزرگ در راستای ملت‌سازی در افغانستان بردارند. تصمیم بر ختم جنگ و ترازوی در افغانستان، ایجاد آشتی ملی، صلح و ثبات پایدار، احترام بر حقوق بشر در کشور، تحکیم مجدد استقلال، حاکمیت و تمامیت ارضی افغانستان... شناسایی حقوق مردم افغانستان در جهت انتخاب آینده سیاسی‌شان مطابق اساسات اسلام، دموکراسی، حضور احزاب و گروه‌های مختلف و عدالت اجتماعی... (از متن توافقات بن).

پیامدهای عدم انجام سرشماری در افغانستان

عدم انجام سرشماری‌ها و سروی‌های کلان در کشور و در نتیجه، نبود آمار دقیق از نفوس و ترکیب قومی کشور، بیش از هر چیز به سود حاکمیت‌های تمامیت خواه و استبدادی افغانستان تمام می‌شد. از آنجایی که نظام حکومتی در افغانستان طی سال‌ها نظامی ساکن و بر اساس سرکوب دیگر اقوام توسط قوم غالب (پشتون‌ها) استوار بوده، حکومت همواره برای حفظ منافع خود، ارقام و آمار مورد نظر خود را در اختیار دیگران قرار می‌داد که این امر خود یکی از عوامل مؤثر زمینه ساز برای ندادن استبداد در کشور تلقی می‌شود. نمود این امر را

نیز به روشنی می‌توان در پریشانی ارقام در مقالات، کتب، رساله‌ها و دایرةالمعارف‌ها دید. مثلاً بی‌هیچ استنادی نفوس در صدی‌ها از ۴۰ الی ۶۰ درصد کل جمعیت کشور ذکر می‌شود. همچنین در مورد هزاره‌ها، در منابع مختلف، جمعیتی از چند هزار نفر تا ۱۹ درصد جمعیت کشور را می‌توان شاهد بود (برای تفصیل بیشتر در این باره، رک: موسوی ۱۳۸۷).

در حال حاضر هم، علیرغم اینکه در کفرانس بن توافق بر آن شد که احصائیه نفوس در زودترین زمان ممکن صورت گیرد، متأسفانه برگزاری آن هم تاکنون فراهم نشده و دولت به دلایلی که آن را اذیتی می‌خواند، از برگزاری آن شانه خالی کرده است. این امر، مشکلات و آفت‌هایی را سبب می‌شود که عمده‌ترین آنها را می‌توان به طور خلاصه در موارد زیر خلاصه کرد:

- عدم مشارکت‌پذیری عموم مردم در نظام سیاسی

تعیین ترکیب قومی کشور و جمعیت دقیق ولایات اولین شرط برنامه‌ریزی‌ها و سیاستگذاری‌های کلان در امور کشور برای سیاستگذاران و تصمیم‌گیرندگان است. تا زمانی که ارقام مشخص و دقیق از نفوس کشور و ترکیب‌بندی آن به دست نیاید، هر گونه سیاستگذاری در این زمینه با اشکال مواجه خواهد بود. گذشته از این، تداوم وضعیت حاضر به مبهم‌تر شدن رابطه بین اقوام و عدم هم‌پذیری آنها دامن زده و مانعی جدی در برابر روند ملت‌سازی به شمار می‌رود. روشن شدن ترکیب قومی، زمینه را برای میزان مشارکت و سهم‌گیری آنها در روند ملت‌سازی معلوم ساخته و آنها را علاوه بر مشخص شدن حق و حقوق‌شان در کشور، تشویق به مشارکت خواهد نمود.

- فراهم نشدن زمینه‌های توسعه

توسعه متوازن اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز نیازمند اخذ سیاست‌های مشخص و کلان است. نرخ رشد جمعیت، میزان‌های مولید و مرگ و میر و مهاجرت، ساختار سنی جمعیت، ترکیب جنسیتی و... همه برای برنامه‌ریزی در ایجاد زیرساخت‌های حیاتی، تخصیص بودجه‌های مناسب برای ولایت‌ها و ولسوالی‌های مختلف، سرمایه‌گذاری و پروژه‌های عمرانی ضروری هستند. در عرصه اجتماع نیز سرشماری کمک خواهد کرد تا خصوصیات فرهنگی اقوام مختلف روشن و در جهت به رسمیت شناختن آنها اقدام شود. همچنین مقابله با میزان بالای بی‌سوادی در کشور، ایجاد مراکز فرهنگی و آموزشی و ساماندهی تولیدات فرهنگی نیازمند اخذ تصمیم‌ها و سیاست‌های قاطع و مشخص می‌باشد که بدون در دست داشتن آمار صحیح و جامع ناممکن است.

- ناکام ماندن تلاش‌ها برای نوسازی و بازسازی

دعاهای جنگ و خرابی، زیرساخت‌های حیاتی کشور را به نابودی کشانده است. پس از کفرانس بن، با سرازیر شدن کمک‌های مالی و غیرمالی جهانی، فرصتی خوب برای نوسازی و بازسازی کشور فراهم آمد. لیکن این مهم نیازمند وجود آمار دقیق از منابع و پتانسیل‌های مناطق مختلف کشور می‌باشد. نبود شاخص‌های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی مانعی جدی است بر سر راه هرگونه طرح بازسازی. تا زمانی که میزان منابع آبی، زمین‌های کشاورزی، بل‌ها، جاده‌ها، بیمارستان‌ها، دانشگاه‌ها و مدارس و... معلوم نگردد، هر راهبردی در این خصوص محکوم به شکست خواهد بود.

پیامدهای تاریخی ناممکنی سرشماری

علیرغم ضرورت بسیار، تاکنون سرشماری یا احصائیه نفوس در

افغانستان صورت نگرفته است که این امر، عمده‌تأ ناشی از موانع اقتصادی، فرهنگی و سیاسی می‌شود. در این بین، اما، مهم‌ترین مانع، مشکلات سیاسی ناشی از بافت قومیتی افغانستان ناشی می‌شود. افغانستان به مثابه کشورهای که از اقوام متعدد تشکیل شده، رنگین‌چمان اقوام (ارزگانی ۱۳۹۰)، در طول تاریخ شکل‌گیری خود به جهت اینکه کشور مستقل با مرزهای جغرافیایی مشخص از دوران عبدالرحمان تاکنون، شاهد حکومت‌های استبدادی و خودکامه‌ی قومی واحد بوده که با سرکوب کردن دیگر اقوام، عدالت اجتماعی و حقوق آنها را نادیده گرفته و هیچ‌گاه، زمینه را برای اشتراک دیگر اقوام در ساختار قدرت فراهم نیاوردند. این تمامیت‌خواهی، که لازمی آن غالب نشان دادن قوم پشتون، چه به لحاظ توانایی اقتصادی و نظامی و چه به لحاظ رقی، فضایی گنگ و مبهم را از ترکیب قومی افغانستان سبب شد که تا امروز ادامه دارد. متأسفانه، تلاش‌های معدودی هم که در این زمینه صورت گرفت، به دلایل مختلف ناکام ماند.

بنابراین، ناممکنی سرشماری یکی از سویه‌های منطق سیاست استبدادی را برای ما آشکار می‌سازد. این ناممکنی واجد یک دلالت نسبت به گذشته و یک پیامد معطوف به آینده است. تا آنجا که به گذشته نسبت می‌یابد، ما با ماهیت درونی سیاست استبدادی مواجه می‌شویم. سیاستی که مسیرش را مبهم می‌سازد، و از قضا همین ابهام - که فراتر از نامعلوم‌بودن نفوس می‌رود و همه ساخت‌های حیات اجتماعی و فرهنگی را در بر می‌گیرد - توانایی استبداد و خودکامگی حاکمان را تثبیت می‌نماید. پیامد بی‌واسطه این ابهام به معنای فرورفتن در جهل و نادانی نیز هست. به همین سبب، به طور کلی می‌توان مدعی شد که در منطق سیاست استبدادی و به مقتضای خودکامگی، ماندن در جهل و نادانی تحقق خواست درونی این نظام می‌باشد. روشن‌تر اینکه نظام خودکامگی همواره مایل است انسان‌ها در ورطه

نادانی فروغطلد و نسبت به سرگذشت تاریخی، سرنوشت آینده و ساختار اجتماعی و نظام اجتماعی‌شان پیوسته متغیر و سترون باقی بمانند. در جانب دیگر، تنها امری که پایه‌های خودکامگی و استبداد را واژگون می‌سازد، آگاهی و دانایی است. زیرا آگاهی و دانایی به افراد قدرت می‌بخشد تا راجع به تقدیر تاریخی و مسیر آینده‌شان تفکر کنند و تصمیم بگیرند. هویت آدمی در دانایی شکل می‌گیرد، و در تباهی و تاریکی از این هویت اصل‌اش تهی می‌گردد. و این خواست ذاتی انسان مستقیماً جوهر استبداد را نشانه می‌رود.

اما پیامد آینده آن این است که طبیعت خودکامگی آینده را نیز همانند گذشته به تصویر می‌کشد. آینده، همان گذشته‌ای خواهد بود که در آن آدمی صرفاً به موجود رام، سترون و گله‌ی بی‌تصمیم بدل خواهد شد. یعنی آدمی همواره در همان حالت ایستا و ساکن، خانه می‌کند. با توجه به این دو دلالت و پیامد استبداد، می‌توان به صراحت گفت، ناممکنی سرشماری اصل طبیعت استبداد را برای ما رؤیت‌پذیر می‌سازد. به همین سبب، سرشماری شفاف در افغانستان نوعی جدال با کل روند تاریخی سیاست استبدادی است، یعنی قسمی مقاومت در برابر خودکامگی و توتالیتیه سیاست قومی.

می‌دانیم که شهید مزاری همواره در سخنرانی‌هایش از نفوس شماری و مشارکت در تصمیم سیاسی بر مبنای نفوس سخن می‌گفت. این ایده رهبر شهید دقیقاً در مقابل منطق استبداد و تاریکی درون آن قرار می‌گرفت. سرشماری برای مزاری دقیقاً نوعی مقاومت علیه این سنت وارونه مقام بافت.

پس از سپتامبر ۲۰۰۱ و بیرون راندن طالبان توسط نیروهای مقاومت داخلی با همکاری جامعه جهانی، دولتی موقت در افغانستان بر پایه موافقات در کنفرانس «بن» شکل گرفت. در این کنفرانس، قرار بر آن شد که زمینه‌های هم‌پذیری اقوام مختلف و به رسمیت شناختن حقوق آنها فراهم گردد. همچنین بر ضرورت انجام

سرشماری تأکید صورت گرفت. لیکن تاکنون، به دلایل اقتصادی، فرهنگی و به خصوص سیاسی، دولت کنونی از انجام سرشماری ناکام مانده است.

با این حال، افغانستان، به عنوان کشوری عقب‌مانده، برای توسعه و پیشرفت خود چاره‌ای جز برگزاری سرشماری و مشخص نمودن تعداد نفوس و مشخصه‌های جمعیتی آن ندارد. در غیر این صورت، در نبود ارقام موثق و قابل اطمینان، هر گونه تلاش در راستای بهبود وضعیت کشور محکوم به شکست خواهد بود.

البته، لازم به ذکر است که جهت گردآوری داده‌های ضروری، علاوه بر سرشماری، دولت باید در خصوص ایجاد مراکز ثبت وقایع حیاتی و الزام صدور تذکره / شناسنامه برای تک تک افراد ساکن در کشور اقدام کند.

منابع

- ارزگانی، مسیح، رنگین کمان اقوام افغانستان، خراسان، مرکز مطالعات و انتشارات میراث، تابستان ۱۳۹۰.
- الفستون، مونت استوارت، افغانان: جای، فرهنگ، نژاد (گزارش سلطنت کابل)، ترجمه: محمد آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۹.
- امین‌زاده، فرخ، جمعیت شناسی، ج اول، تهران، سازمان انتشارات ابوریحان، ۱۳۴۹.
- رانگ، دنیس، جمعیت و جامعه، ترجمه: اسدالله معزی، ج دوم، تهران، انتشارات دانشگاه پهلوی، ۱۳۴۹.
- سامع، فتح محمد، ترکیب اتنیک (قومی و ملیتی) نفوس افغانستان، فتنه‌نامه امید، شماره‌های ۵۸۰ و ۵۸۱، بی‌تا.
- شیخ‌وندی، د، جمعیت‌شناسی، تهران، نشر و پخش کتاب، ج دوم، بی‌تا.

بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۹۶

۲- تاریخ سیاسی: منطق قدرت در افغانستان

امیر عبدالرحمان نقطه تعیین کننده در تاریخ سیاسی معاصر افغانستان به حساب می آید اما نگاهی کوتاه به قبل از او مسأله را بهتر توضیح می دهد. قبل از قرن هفدهم، افغانستان به انزوای فرهنگی و اقتصادی دچار آمده بود و با کشف راه های دریایی بین شرق و غرب، موقعیت انحصاری افغانستان به عنوان مرکز ترانزیتی تجارت به شدت کاهش یافته بود و پایه ها و شالوده های قدرت سیاسی در افغانستان از دست رفته بود. «فروپاشی قدرت مرکزی مؤثر و کاهش تجارت خشکی، توسعه اقتصاد شهری افغانستان را به تحلیل برد و افزایش قدرت خرده مالکان و سران قبایل، چارچوب جامعه فئودالی را محکم کرد.» (اورتان گریگوریان: ۴۲ و نیز صفحات: ۹۲، ۷۵) احمدخان ابدالی تحت این شرایط داخلی و با استفاده از خلأ قدرت ناشی از قتل نادرشاه و ضعف حکومت مغول های هند فرصت یافت یک حکومت تشکیل دهد. احمدشاه با غارت مالیات بادآورده توانست سازماندهی قبیله های مختلف را به انجام برساند و جهت فتوحات سرزمینی آماده شود. او در جنگ پانی پات نیروهای هندی را شکست داد. این شکست هندی ها به تثبیت موقعیت بریتانیا در هند کمک زیادی کرد و شرایط سیاسی را برای سیطره بریتانیا بر کل منطقه سرعت بخشید، که به زودی آتش آن دامن خود افغانستان را نیز فراگرفت. به هر حال، حکومت ابدالی دو سه دهه به عنوان قدرت غالب منطقه بود اما به سرعت زوال یافت و تضعیف شد، چنان که طی چند دهه نیمی از قلمرو خود را از دست داد. از دست دادن ایالت های هند به معنای از کف رفتن منابع ثروت و قطع شاهرک اقتصادی حکومت نوپای افغان بود. علاوه بر این معضل، جنگ ها و جدال های داخلی بر سر تصاحب تاج و تخت نیز وضعیت حاکمیت را بیش از پیش تضعیف می کرد. دوست محمد (جد عبدالرحمان) سعی کرد قدرت حاکمیت را بکپارچه سازد. این تمرکز قدرت نمی توانست گرهی از کار

فروسته افغانستان بگشاید. زیرا منطقه دچار تغییرات ژئوپلیتیکی عظیمی شده بود و نظم جدید قدرت در منطقه اجازه نمی داد ابدالی ها به سرزمین های مجاور حمله و منابع مالی آن ها را غارت کنند. دو قدرت بزرگ بریتانیا و روسیه به مرزهای افغانستان رسیده بودند و در برابر تحولات افغانستان بی تفاوت نبودند. انگلستان به خاطر حفظ منافع خود در هند از هر فرصتی برای مداخله در افغانستان استفاده می کرد. در کل، دوست محمد نه توان رویارویی با این قدرت ها را داشت و نه درک درستی از وضعیت سیاسی جدید منطقه داشت. سیک ها مولتان، کشمیر، دیرجات، و پشاور را تصرف کرده بودند و «از دست دادن ایالت های ثروتمند هندی که منبع درآمد اصلی امپراتوری افغان ها بود، باعث ضعف قاطع آن گردید. بازسازی امپراتوری و تسخیر مجدد پشاور - که پایتخت زمستانی دوست محمد بود - به صورت عقده ای درآمد که طی سالیان سلطنت او گشوده نشد.» (د. بالان: ۲۵۷) با توافق بریتانیا و روس در ۱۸۷۳ بر سر تقسیم آسیای مرکزی، افغانستان در حوزه بریتانیا قرار گرفت اما با این حال روس ها چشم طمع خود را باز نگه داشتند. به هر حال، بریتانیا قبل از عبدالرحمان، مدام سیاست خارجی افغانستان را به دست گرفته بود. عبدالرحمان نیز با تأیید پیمان گندمک، این مسأله را پذیرفت یعنی با فروش استقلال سیاسی افغانستان، سلطنت را برای خود خرید.

با وجود این که روس ها از عبدالرحمان حمایت می کردند، انگلیسیان سلطنت بر افغانستان را به او پیشنهاد کردند. پیشنهاد انگلیسیان بر مبنای این استدلال بود که او برای اداره کشوری بی طرف توانایی بیشتری دارد. پس از آن که عبدالرحمان تمام مواد پیمان گندمک را پذیرفت، در ۲ شعبان ۱۲۹۷ ه. ق. ۲۲ ژوئیه ۱۸۸۰، ژنرال رابرتس او را رسماً امیر خواند. (همان: ۲۶۷)

عبدالرحمان با تکیه بر منابع مالی و تسلیحاتی بریتانیا (گريگوريان:

۱۶۷) که در اجرای پیمان گندمک به او وعده داده شده بود، تمام نیروها و مقاومت های داخلی را در هم کوبید و افغانستانی پدید آورد که برج و باروهایش از کله منارها و خندق هایش از خون مردمان ساخته شده و شب ها و روزهایش از آه و ناله دردها و رنج های قربانیان و ستمدیدگان روشن و گرم بود. عبدالرحمان هر چند به قول برخی به اصلاحات اداری و قانونی و اجتماعی و اقتصادی و تشکیل ارتش جدید و برقراری نظم سیاسی دست یازید اما برای درک ماهیت فاجعه بار سیاست های اصلاحی او بصرف نظر از قتل عام های دهشتناک کافی است مقایسه چند آمار مورد ملاحظه قرار گیرد: ۱- «حقوق نیروهای منظم، شبه منظم و غیر منظم به ۷۲۶۲۶۷۰ روپیه یا ۵۸/۶ درصد کل هزینه های حکومت بالغ می شد.» (ا. غنی: ۳۰۱، ۲- در «تاج التواریخ» عبدالرحمان آمده:

به هر یک از پسرهایم حبیب الله خان و نصر الله بیست هزار روپیه ماهانه به جهت خرج جیب آنها داده... شود و به عیال آنها و سایر مستخدمین شخصی آنها هم همین قسم مستعمریات علی حده داده ... شود (دای فو لادی: ۲۲۳، ۲۲۴).

۳- عبدالرحمان «برای سردار محمد ابراهیم خان پسر امیر شیرعلی خان که در هند فرار کرده بود، سالانه ۴۸ هزار روپیه معاش می داد.» (همان: ۲۲۵، ۴- «در زمان حبیب الله بودجه وزارت آموزش و پرورش ۶۰۰۰ [شش هزار] روپیه بود.» (ا. غنی: ۳۰۵) مقایسه ی سه آمار نخست با آمار چهارم به وضوح وضعیت اسفناک عقلانیت سیاسی عبدالرحمان را نشان می دهد که در نظر او، کشتار و خوشگذرانی بر آموزش و ترویج عقلانیت چنان تقدم و ترجیحی دارد که اصلاً با هم قابل مقایسه نیستند. درواقع، انسانیت برای او اهمیتی ندارد، چنان که خودش می گوید: «تلفات جانی اهمیتی ندارد؛ زیرا در افغانستان افسر و افراد به قدر کافی داریم.» (دای فو لادی: ۲۶۲) وقتی نظر او به نیروها و افراد خودش تهی از احترام انسانی باشد، به طریق اولی، نگاه او

نست به اقوام دیگر معلوم است چه خواهد بود. این وضعیت افغانستان در یک قرن پیش است و تاکنون تغییر قابل ملاحظه ای در آن دیده نمی شود. وقتی یک قوم ستمدیده به منزله «خر بارکش» تعریف می شود، برای کل بشریت ارزش و شئون انسانی باقی نخواهد ماند. حاکمیت عبدالرحمانی هیچ نوری از سرزمین خوشبختی را به قلب ستمدیدگان نیفشاند و به عمد خواسته است چنین کند. اکنون نیز جز یک تاریکی خوفناک در آینه ی امید ستمدیدگان انعکاس نمی یابد. خشونت ها، اختلاس های کلان، فساد فراگیر اداری، نابرابری ها و فقر فزاینده بیداد می کنند. در کل، وضعیت جاری قرن اخیر ما حاکمیت فاجعه است. شکل گیری و ادامه حکومت مرکزی روی ریلی به حرکت درآمده که بر دریای قتل عام بیش از شصت درصد هزاره ها ساخته شده و هنوز بستر حرکت خود را تغییر ن داده است. حکومت مرکزی بیشترین هزینه ها را از ما گرفته و سنگین ترین فشارها را به ما تحمیل کرده اما کمترین حق مشارکت در ساختن این کشور را به ما داده است. هر چند از فاجعه اعظم قتل عام، یک قرن و اندی می گذرد ولی طنین شوم آن هنوز خیلی رسا به گوش می رسد: از خاکستر خانه ها و زمین های سوخته ی بهسود، از دردها و رنج های پایان ناپذیر بی جای شدگان حملات کوچی ها، از اعضای مقامات دولتی بر پای جنایت ها و از بی شمار جاهایی که گمناش نمی رود، صدای خرد شدن استخوان های قربانیان به گوش می رسد. هنوز پس از یک قرن همچنان صدای گریه کودکانی به آسمان بلند است که در بین راه های ناهموار و طولانی اسارت زیر ضربات شلاق از دامن مادر جا شده و طعمه نظام قساوت گشته اند. هنوز نسیم سردی از خاطره چهل دختران لابلای کوه ها و دشت های این سرزمین آزدست رفته می وزد و هنوز که هنوز است «گل بیگم» دارد شب های سرد کابل را آه می کشد. عبدالرحمان چنان افغانستان را درون مرزهای فلاکت و فقرات محصور ساخت که تا کنون پایانی بر این شامگاه حیات افغانی دیده

نمی‌شود. با این حال، طی این صد سال، هزاره‌ها بسی کوشش‌ها کرده‌اند تا ساختار اجتماعی و موجودیت سیاسی خود را بازسازی کنند. در اوج این تلاش‌های صدساله، جنبش عدالت‌خواهی به رهبری شهید مزاری می‌درخشد.

«حاکمیت» یک نسبت است، نسبتی که میان حاکم و مردم در حیطه یک سرزمین مشخص شکل می‌گیرد. یگانه‌نیتی که حاکمیت در افغانستان، ذات خود را در افق آن آشکار کرده نسبت «مرجعت و اطاعت» است. (ر. کت: علی امیری؛ خواب خود: مقاله «ست چیست؟») پشتون‌ها، بنا به تصادف تاریخی، به حاکمیت دست یافتند. خود را در قُلب مرجعت و سایر اقوام را در قُلب اطاعت جای دادند. هر گروهی که این معادله را پذیرفت با خشونت روبرو شد اما تنها هزاره‌ها به طور کامل مورد حذف سیستماتیک و قتل‌عام‌های گسترده قرار گرفتند. حاکمیت پشتونی ساختارهای استبدادی خود را بر بنیاد این نسبت قوم‌محورانه برپا ساخته است. صرف‌نظر از این که این نسبت یک رابطه غیرمندی و ضد شئون انسانی است، اما مشکل این‌جا است که از یک طرف، این نسبت سنتی دیگر در شرایط عصر حاضر جواب نمی‌دهد، و از سوی دیگر، حاکمیت قوم‌گرا به واقعیات و رخدادهای جدید تن نمی‌دهد و به هیچ قیمتی حاضر نیست از این نسبت که دست بردارد. این یک بُعد اساسی از بن‌بست و فروپاشی افق سیاست افغانستان است. افغانستان در حرکت به سوی عقلانیت سیاسی و توسعه آن همواره شکست خورده و مادامی که بر اساس این بنیاد ناممکن قوم‌گرایی تلاش می‌کند، هرگز به نتیجه نخواهد رسید. عصر حاضر اقتضائات اجتناب‌ناپذیری دارد که مناسبات سنتی حاکمیت ظرفیت پرداختن به آن را ندارد. بنابراین، حاکمیت باید از نو بر پایه‌ها و شالوده‌های جدیدی بنا گردد. جنگ‌های داخلی هرچند نبردی بر سر ساختن پایه‌های جدید برای حاکمیت بود که با شکستی دهشتناک به فروپاشی حاکمیت منجر

شد. این فروپاشی به آزادسازی نیروهای قومی امکان داد اما آن‌ها نتوانستند مناسبات انسانی میان خود برقرار کنند؛ در نتیجه، تباهی بر تباهی تاباشته گردید. خلاصه، عبدالرحمان با سیاسی کردن شکاف‌های قومی و مذهبی، جهان سیاست را درون افق قوم‌گرایی استخوان‌بندی کرد. سیاست پس از صد سال هنوز درون این حصارهای قومی دست‌وپا می‌زند و قادر نیست از منجلاب آن خارج شود. قدرت سیاسی از همان آغاز، خود را بر شالوده‌های قومی استوار ساخت و بر پایه همان شالوده‌ها باز تکرار شد. منطق قومی توسعه و توسعه‌یابی را در معاکب امتناع افکنده است. بیش از همه، ستم‌دیدگان است که فشار نابودکننده این امتناع را به دوش می‌کشند. در نهایت، با استفاده از تعبیر فنی جورجو آگامبن می‌توان گفت، تاریخ سیاسی معاصر تابع منطق «حذف و ادغام» است. پدیده‌هایی مانند قتل‌عام، کلمنارسازی، غارت، تجاوز، بردگی، اسارت، تبعید، اخراج، تصرف زمین، جابه‌جایی‌های جمعی، مالیات‌های سنگین، خیانت، معامله و... همگی شکل‌های رایج منطق «حذف و ادغام» است. شهید مزاری در برابر همین منطق حذف و ادغامی ایستادگی و مقاومت می‌ورزد و بارها و بارها به صراحت بر آن تأکید و تصریح دارد.

۳- مزاری همچون برهان مقاومت

مزاری نه تنها مقاومت عدالت‌خواهی را استدلال‌پردازی کرد بلکه مهم‌تر آن را زندگی کرد. پس، زندگی مزاری به‌خودی‌خود عرصه‌ای است که «برهان مقاومت» در افق آن آشکار و اثبات می‌شود. مزاری به عنوان یک برهان بر مقاومت عدالت‌خواهی در تمام سخنرانی‌های او قابل دیدن است. اینکه نگاهی ناتمام به سخنرانی‌ها او افکنده می‌شود تا گوشه‌ای از منطقی که او دنبال می‌کرد روشن گردد.

مزاری در سخنرانی‌هایش می‌کوشد، واقعیت سیاسی را در چارچوبی طرح کند که مردم بتوانند وضعیت را درست درک کنند. بدین لحاظ، سخنرانی‌های او نوعی گفت‌وگو در باب روشن‌سازی گره‌گاه‌های نظام حاکمیت و بازکردن منطق حذف و ادغام دولت در تاریخ سیاسی افغانستان به شمار می‌آید. تأمل در پاره‌ای تعبیرهای فنی به کاررفته در سخنرانی‌ها به وضوح چارچوب کلی تفکر شهید مزاری را نشان می‌دهد. عبارات کلیدی مانند دفاع از موجودیت، نادیده گرفته‌شدن، حذف و انکار هویت هزاره‌ها، حق زندگی کردن، حق تعیین سرنوشت، حق مشارکت در مجموع ذیل منطق حذف و ادغام قابل صورت‌بندی است.

مزاری از «تجدیدنظر در مبارزات» سخن می‌گوید (منشور برادری: ۳۹) که بسط آن مسأله را به تجدیدنظر عملی در تاریخ می‌کشد. تأکید بر هوشیاری در برابر «تکرار تاریخ» در همین طرح تجدیدنظر در تاریخ ریشه دارد که مزاری می‌کوشد آن را جا بیندازد. مزاری بارها از «فراموشی» و «غفلت» سخن می‌گوید، زیرا امکان تکرار فجایع و جنایات تاریخی را در پی دارد. مزاری رابطه «فراموشی» و «امکان تکرار حوادث تاریخ» را بارها در سخنرانی‌هایش بیان می‌کند. تاریخ مدام واجد امکان تکرار است، اما راه جلوگیری آن تنها به مدد خود مردم ساخته می‌شود. شرایط تاریخی حساس و جبران‌ناپذیر است. یک لحظه غفلت ممکن است سه‌صد سال موقعیت ما را به عقب بکشاند، پس، نسبت به چرخه تکرار تاریخ گریزی از هوشیاری بی‌وقفه نیست. از آن‌جا که غفلت عزت و سرفرازی مقاومت را به ذلت و زبونی و بدبختی بدل می‌کند، هوشیاری و وحدت تضمین‌کننده پیروزی و مشارکت در تمام مسائل سیاسی و اجتماعی است. (چراغ راه: ۴۸)

تاریخ حاکمیت بر نادیده‌گرفتن موجودیت و انکار هویت ما اصرار بی‌پایان دارد، اما مقاومت عدالت‌خواهی برای اثبات موجودیت

و حذف نشدن و متوقف‌کردن منطق حذفی تاریخ جور تلاش می‌کند. (همان: ۵۹-۶۰). بر این اساس، سه عنصر آگاهی و عدم تزلزل و عدم خیانت سه شرط اصلی در حذف‌شدن از مناسبات سیاسی است. (همان: ۶۰) پس، بیداری و هوشیاری و همکاری از مقومات مقاومت در حفظ موجودیت است. (همان: ۶۱) به‌هرحال، نظام حاکمیت هرگاه از انکار موجودیت ما ناتوان می‌ماند، به بی‌عدالتی و جورپردازی روی می‌آورد. در این راستا، «فوس و عدالت و واقعیت» سه معیار برای مشارکت ملی به شمار می‌آید. (همان: ۶۶)

مزاری در سخنرانی‌های اخیرش عمدتاً بر «بازکردن منطق جنگ» (همان: ۸۳) تأکید و تصریح دارد. حمله دولت به چن‌داول و افشار نه منطق دولت ربانی بل منطق تاریخ سیاسی را عیان می‌کند، که در آن، دولت نه تنها از شهروندان دفاع نمی‌کند بلکه با توپ و تانک و موشک به آن‌ها حمله می‌کند. درحالی‌که حذف موجودیت هزاره‌ها و ستم‌دیدگان یک عمل غیرعقلانی و حرف بی‌خود است. (همان: ۸۴) با این که سرنوشت افغانستان با جنگ قابل تعیین نیست (همان: ۱۲۸ و ۱۳۳) اما دولت درصدد کنارگذاشتن منطق حذف نیست، لذا مقاومت ستم‌دیدگان در برابر منطق حذف، یک «حیات جدید» (همان: ۸۰) به شمار می‌آید. این زندگی سیاسی جدید از مسیر ادامه‌دادن مقاومت و وقفه در چرخه حذف می‌گذرد. (همان: ۱۰۵) پس، مقاومت عدالت‌خواهی ساختن راه آینده و تحصیل جایگاه سیاسی در افق آن است. (همان: ۱۰۵) «افشار» گره‌گاهی است که منطق تاریخ حاکمیت را به نحوی غیرقابل انکار باز می‌کند و دولتی‌شدن قوم‌گرایی و انحصاری و حرفه‌ای‌شدن آن را نشان می‌دهد، درحالی‌که به وضوح «انحصار» و «حذف» غیرمنطقی است و برخورد حذفی در افغانستان جواب نمی‌دهد. (همان: ۱۶۲) به‌هرحال، کسی که موجودیتش در خطر باشد، قبل از هر چیز از

موجودیت خود دفاع کند، بعد از آن نوبت می‌رسد به این که چگونه زندگی کردن و چگونه تصمیم گرفتن خود را مطرح کند و آن‌گاه برسد به این که چگونه نظام حاکم را بسازد. (همان: ۱۷۳)

علاوه بر منطق حذف دولت اما چیزی که آن را کامل می‌کند «خیانت» است. دولت «خیانت» را به عنوان تکنیک ادغام به کار می‌گیرد. حزب حرکت یا پیوستن به احزاب پاکستان، «مذهب» را از روابط سیاسی کنار می‌گذارد اما در عین حال، با پرتاب حکم مذهبی (مانند محارب و تکفیر و...) بالای روابط سیاسی مجدداً به نوعی مذهب را داخل در روابط سیاسی می‌کند. این تناقض عملی مسئولین حزب حرکت در بی‌منطقی و نابخردی تاریخی ریشه دارد، که حاکمیت عبدالرحمانی مدام از آن به عنوان ابزار همراهی عناصری خائن با نظام حذف و همکاری و تأیید آن بهره‌برداری کرده است. این مسائل در مجموع، هویشیاری بی‌وقفه را ضروری می‌سازد، به خصوص که رویدادهای تعیین‌کننده همیشه رخ نمی‌دهند و فرصت تغییر نیز به ندرت پیش می‌آید، پس یک لحظه نیز نباید غفلت کرد. گشتودن گره جنگ‌هایی داخلی یکی از مسائل اساسی در سخنرانی‌های اخیر شهید مزاری است. این گره گشایی منحصر به چند سال اخیر نمی‌شود، بلکه منطق چند قرن حاکمیت جور را برملا می‌کند. مزاری بعد از بازکردن گره منطق حذف، در اخیر، زندگی و مردن در کنار مردم را آرزو می‌کند و زندگی جدا و دور از مردم را یک حیات بی‌ارزش می‌داند. (همان: ۲۲۴-۲۲۵) و سرانجام در راه «دفاع از هویت آینده»، ستم‌دیدگان (همان: ۷۰) به شهادت می‌رسد. بدین گونه، مزاری برهان مقاومت عدالت‌خواهی را زندگی کرد و آن را به امکان حیاتی ما در مشارکت سیاسی و حق تعیین سرنوشت‌مان بدل ساخت. خلاصه، افغانستان از حکومت عبدالرحمان تا دولت ربانی با دو فرآیند نکان‌دهنده مواجه است: ۱- دولتی شدن قوم‌گرایی.

قوم‌پرستی دولتی جامعه را بدل به بستر روابط خصمانه قومیت‌ها و ملیت‌ها می‌کند. به قول شهید مزاری: «برای شما واضح می‌گویم در افغانستان، دشمنی ملیت‌ها قاجاعه بزرگی است.» (چراغ راه: ۱۰۸) ۲- دولتی شدن جنگ علیه شهروندان داخل کشور: به تبع دولتی شدن قوم‌گرایی و تبدیل اجتماع به میدان نبرد، خودبه‌خود دولت نه با دشمن خارجی بلکه بر ضد شهروندان عادی خود آغاز به دشمنی و جنگ می‌کند. قوم‌گرایی دولتی نه از درجه عقلائیت سیاسی بلکه از منظر جنگ به روابط میان اقوام می‌نگرد. در این صورت، مناسبات اجتماعی تابع نتیجه قدرت نظامی خواهد بود. بدین‌سان، جنگ تحت ساختاری دوباره عمل می‌کند که با گذار آن از درون اجتماع، جامعه را به دو خط نبرد تقسیم می‌کند: جنگ بین خود و دیگری یا جنگ میان خطوط دوست و دشمن، که گریزی از قرارگرفتن در یکی از دو نیست.

از منظر دیگری، مقاومت عدالت‌خواهی در قبال شالوده سنتی و قومی «مرجعیت اطاعت» حاکمیت چه نظرگاهی دارد؟ به نظر می‌آید شهید مزاری یگانه کسی است که در تاریخ معاصر از نسبت جدیدی سخن می‌گوید که می‌تواند افق سیاست را به سوی عقلائیت سیاسی بگشاید و شرایط امکان‌پذیری توسعه را فراهم آورد. زیرا، یکی از جدی‌ترین و پی‌گیرترین مطالبات شهید مزاری خواست «مشارکت سیاسی بر مبنای عدالت اجتماعی» است. مسأله مشارکت سیاسی را باید به معنای احداث یک نسبت جدید در تاریخ سیاسی افغانستان به عنوان بدل‌یل نسبت سنتی مرجعیت‌اطاعت به فهم درآورد. توسعه عقلائیت سیاسی بر مبنای سنتی حاکمیت ممکن نیست. شدت عقب‌ماندگی و فاجعه‌های انسانی چنان واضح اند که جایی برای شک در ضرورت دستیابی به توسعه سیاسی نمی‌گذارد. باید خیلی وقت‌ها پیش توسعه‌ای در عقلائیت سیاسی اتفاق می‌افتاد تا حاکمیت در مسیر سقوط و فروپاشی نمی‌افتاد. ستون فقرات مردم زیر فشار

خردکننده فاجعه‌ها درهم‌شکسته است و خود حاکمیت بیش و پیش از هر کسی مشیر قساوتش را بر پیکر مردم فرود آورده و آن را تا سرحد مرگ زخم زده است. دولت کنونی هرچند بر پایه معاهدات نسبتاً خوبی برپا شد اما شواهد حاکی از این است که دولت فعلی گام‌های موثری در زمینه توسعه عقلائیت سیاسی برنداشته است. موارد متعدد نقض قانون اساسی، تشدید گرایش قوم‌گرایی دولتمردان، بی‌عدالتی آشکار در تقسیم بودجه‌های ولایت‌ها، فسادهای اداری گسترده، همسویی پیچیده بخشی از بدنه دولت با انتحارگران و دشمنان ملی به وضوح نشان می‌دهد هنوز همان اراده سیاسی بیمار قدیمی در جریان است و تغییر بارزی در منطق قدرت دیده نمی‌شود. اراده سیاسی عبدالرحمانی اینک در قامت حامد کرزی در حال قبض روح آزادی‌نویز آمد محرومان است و گلولی توسعه آن را در چنگال قدرت مرگ خویش می‌فشارد. با این حال، نمی‌شود متغیلاً به انتظار آمدن توفان حذف نشست و فضای سیاسی را کاملاً به کسانی تقدیم کرد که هیچ باوری به قانون اساسی ندارند. باید پاره‌ای مطالبات را جدی‌تر و محکم‌تر مطرح ساخت و دنبال کرد؛ اما چه چیزی محکم‌تر و جدی‌تر از مطالبات شهید مزاری وجود دارد؟ جدی‌ت و ضرورت مطالبات رهبر شهید هنوز به قوت خود باقی است. هیچ یک از آن‌ها چنان که باید و شاید برآورده نشده است. بی‌پروا باید تصدیق کرد که تغییر جدی در وضعیت رخ نداده است. نور عدالت همچنان در محراب فراموشی قرار دارد و ظلمت ظلم روشن‌تر و داغ‌تر از آفتاب می‌درخشد. بنیاد حاکمیت خشونت‌گرا دست نخورده باقی مانده است. مردم نقش اساسی در تعیین سرنوشت‌شان ندارند؛ چون انتخابات توسط حلقات خاصی مهندسی می‌شود. اراده‌هایی از درون دولت تیشه به ریشه نهال نازک امیدها و آرزوهای مردم می‌زنند که از درخشش انتحار و از قله‌های قتل‌عام می‌آیند. بی‌شک حاکمیت باید بر نسبت جدیدی بنیان گذاشته شود که بتواند در راستای عقلائیت

سیاسی و تحقق عدالت حرکت کند. پیشنهاد شهید مزاری مشارکت سیاسی به عنوان یک نسبت جدید است. مشارکت سیاسی بر عدالت استوار است، و عقلائیت سیاسی را توسعه می‌بخشد. مشارکت سیاسی را با کمک از تعریف ارسطویی در کتاب «سیاست» می‌توان به معنای «حکمرانی کردن» و «تحت حکمرانی قرارگرفتن» ترجمه کرد. مشارکت سیاسی حضور در قطب‌های متضاد حکمرانی و تحت حکمرانی است. این حضور پارادوکسیکال است که به سیاست مجال ظهور می‌بخشد. در این سیاق، موضوع عدالت‌خواهی سیاسی نفس سیاست و حفظ امکان آن محبوب می‌شود. یعنی سیاست به سهم افراد بی‌سهم توجه می‌کند و قربانیان به حساب‌نیامده در طول تاریخ را به یاد می‌آورد، به حساب می‌آورد و در نظر می‌گیرد. موجودیت سیاسی هزاره‌ها در پاکستان به حساب نیامد، لذا مزاری راهبردی را با موفقیت به پیش برد که در نهایت نتوانستند موجودیت سیاسی و هویت اجتماعی هزاره‌ها را انکار کنند. سهم‌گیری و رسمیت حق مشارکت هزاره‌ها در معاهده بن بی‌شک در تلاش‌های مزاری و پراشت ریشه دارد. بدین ترتیب، مشارکت سیاسی طریقی است که سیاست از مجرای آن می‌تواند از فروپاشی چرخه خشونت خارج شود و به خودش تحقق و استقلال ببخشد. مشارکت سیاسی به عنوان یک نسبت جدید اجازه می‌دهد حاکمیت متلازم با توسعه عقلائیت سیاسی و عدالت اجتماعی را به عرصه وجود بگذارد و حیات ویران افغانی را سروسامانی تازه ببخشد و به پیش ببرد. بنابراین، مقاومت عدالت‌خواهی بر عناصری تأکید می‌ورزد که از قضا قوام‌بخش عرصه سیاست و بازنگری در قلعرو تصمیم‌های سیاسی است. عناصر مشارکت سیاسی و عدالت اجتماعی با عقلائیت سیاسی همبسته است. عقلائیت اما بر اساس حقیقت عمل می‌کند. حقیقت در قلب عقلائیت و در کانون تصمیم سیاسی قرار دارد. بنابراین، مقاومت عدالت‌خواهی غرب‌کابل به رهبری شهید مزاری شکلی از ثبت موجودیت سیاسی

هزارها به شمار می‌آید که در مقام یک حقیقت سیاسی انکارناپذیر بر بدنهٔ حاکمیت حکم شده است. این رخداد افقی برای انکشاف عقلانیت سیاسی در تاریخ معاصر افغانستان گشوده است. وفاداری به آن می‌تواند ما را به سوی ابداع یک جهان سیاسی جدید حرکت دهد.

یک جریان امیدبخش اینک می‌تواند از مدخل عقلانیت سیاسی وارد ترکیب مشارکت و عدالت شود و با این ورود در بطن چارچوبی استقرار یابد که همان چارچوب مقاومت عدالت‌خواهی است. وقتی سخن از درخشش عدالت و عقلانیت سیاسی جریان می‌یابد، صحنه‌ای روشن می‌شود که در پستر آن سردارانی از قلب هزاره‌جات مجهز به تیروی امید به سوی ما می‌تازند. این‌جا است که برقی از نور چشمان مزاری برمی‌خیزد و شعله‌های امید را در قلب ستم‌دیدگان روشن و فروزان می‌کند. یاران صادق رهبر شهید پا به پای او تا نهایت مقاومت تاخند و شعلهٔ مقاومت را به دست ما رساندند. اکنون نوبت ما است که اخگری از این شعلهٔ پرومته‌ای برگیریم و راه استدلال مقاومت را ادامه دهیم و با نوسازی برهان عدالت، افق‌های جدیدتری را زندگی کنیم.

۴- وفاداری به برهان مقاومت

نقطه‌ای که دانش و واقعیت در آن به هم گره می‌خورند، وجود دانشجو و جنبش دانشجویی است. دانشجو نقطهٔ اتصال علوم با واقعیت‌ها و رخدادها است. از این‌رو، جهان جدید بر دوش دانشجو ساخته شده است. دانشجو در جهان معاصر از یک موقعیت وجودی استثنایی برخوردار است. در این نقطهٔ استثنایی، عرصه‌های مختلفی همدیگر را قطع می‌کنند و به هم متصل می‌شوند و از درون یکدیگر می‌گذرند. بدین سان، جنبش دانشجویی به نحو انفکاک‌ناپذیر به نیروی حقیقت و یکی از رده‌های برجستهٔ آن یعنی عقلانیت سیاسی

گره می‌خورد. حیات دانشجویی منظومه‌ای است که اجازه می‌دهد نور علوم بر فضای زندگی انسانی نورافشانی کند. جنبش دانشجویی وقتی به تجربهٔ مقاومت وفاداری می‌ورزد، درواقع روی یک لبهٔ تیز و ظریف راه می‌رود. زیرا دانشگاه خود یکی از مکان‌های حامل و نهادهای بازتولیدکنندهٔ قدرت حاکمیت است. دانشجو درون نهاد قدرت علیه آن ایستادگی می‌ورزد و خود را در خطرات زیادی می‌افکند. با این حال، این ایستادگی در چه جهتی رخ می‌دهد؟ مقاومت دانشجویی بیش از همه بر عقلانیت سیاسی اثر می‌گذارد، آن را سر از نو بر مدار جدیدی به انکشاف درمی‌آورد، به نحو متوازن توسعه می‌بخشد و همراه با آن تاریخی را به پیش می‌راند که موضوع آن رستگاری مردم است. عقلانیت سیاسی همان حلقه‌ای است که جنبش دانشجویی و مقاومت عدالت‌خواهی درون آن به هم گره می‌خورند، وحدت می‌یابند و با نیروی مضاعف بر مناسبات سیاسی اثر می‌گذارند. جنبش عدالت‌خواهی غرب‌کابل درواقع زخمِ ناسور میان دو لحظه‌ای را درمی‌نوردد که به وسعت تاریخ و عمق کل زندگی ما است: از ویرانی تا مقاومت. مسألهٔ این است که دامنهٔ ویرانی و سرشت عبدالرحمانی‌اش هولناک‌تر از آن است که این مقاومت خاتمه‌یافته اعلام شود. دوبیتی سرخوش (که در سرآغاز نوشته آمد) جوهرهٔ دردناک وضعیت گذشته و حال حاضر ما را با زبان فصیح هنری حکایت می‌کند. جنبش دانشجویی در قبال این وضعیت چه کاری می‌تواند انجام دهد؟ مقاومت دانشجویی نسبت خود را با سیاست از طریق ساده‌ترین امکان‌هایش می‌تواند پیش ببرد، ازجمله توانایی سخن گفتن، که با فعلیت آن می‌توان وارد مشارکت در عرصهٔ سیاسی به نحو عقلانی شد. بنابراین، جنبش دانشجویی می‌تواند کلیت عقلانیت سیاسی را درون ساختار مقاومت خویش فرمول‌بندی کند. مشارکت بر مبنای آزادی و برابری معنادار است. آزادی و برابری یا نفی سلطه ملایم است، و بر این اساس، آزادی و

برابری همان حرکت به سوی زندگی بهتر است، که ندای آن از سراسر گفتار برهان مقاومت شنیده می‌شود.

ادامه و توسعهٔ بحث ایجاب می‌کند که تحلیل مسأله از خلال پیوند سه عرصهٔ تاریخ، حقیقت و سیاست و ارتباط آن با وضعیت امکان‌های جنبش دانشجویی از سر گرفته شود. اگر بتوانیم کویر خشک و سوزان استیصال کنونی را به سوی یادآوری «تجربهای استثنایی» ترک کنیم، آن‌گاه در افق لحظهٔ غم، تجربه‌ای استثنایی در تاریخ سیاسی معاصر می‌درخشد و روشنایی خیره‌کننده‌اش را برای کویدن قساوت این سال‌های تاریک هدیه می‌آورد. این نور استثنایی نه از گذشتهٔ اذیت‌رفته و سرزمین بی‌بازگشت مرگ، بلکه از ابدیت، از آینده و از سرزمین امیدها و آرزوها به استقبال ما می‌آید. این نور تکیه که همیشه با محبتی بی‌پایان چشمان بادامی انتظارش را به دیدار ما دوخته است کسی نیست جز شهید مزاری. در این لحظهٔ شکوهمند، اجازه دهید دایرهٔ ارادت خود را با استقبال از حضور دو سیمای خاکی دیگری کامل کنیم که یکی از آن دو، درد تحمل‌ناپذیر قتل عام هزاره‌جات راه به تنهایی، در شب‌های سرد و تاریک کابل، در جست‌وجوی جزئی‌ترین ردنشانی از انبوه قربانیان، لایه‌لای اسناد و آرشوها و چشم‌دیدها و خاطره‌ها، به دوش کشید و جوهر غریان زندگی قربانیان و ستم‌دیده‌گان را بر پیشانی مجروح حقیقت نوشت و دیگری آن‌ها را اندیشید و زیست: مرحوم فیض‌محمد کاتب هزاره و مرحوم شهید محمداسماعیل مبلغ. بدین ترتیب، جنبش دانشجویی با سه چهره در دو عرصهٔ متفاوت روبه‌رو است: الگوی مزاری در عرصهٔ تجربهٔ سیاسی، و الگوی کاتب و مبلغ در عرصهٔ تجربهٔ اندیشیدن و نوشتن. اگر بتوانیم این تجربه‌های آشنا را

بر محور واحد «حقیقت» مفصل‌بندی کنیم، آن‌گاه اجازه می‌بایم سرنوشت واحد هر سه را در کنار هم مشاهده کنیم. بنابراین، سه ضلع بی‌جفت عبارت است از: حقیقت، سیاست و تاریخ. این سه خط در هم می‌لغزند و از درون همدیگر عبور می‌کنند و در نقاط متعدد به هم گره می‌خورند و دگردیسی‌هایی را در مناسبات سیاسی وارد می‌کنند که از دل آن‌ها، انسانی سربرمی‌کشد که قادر است سگان مقاومت را به دست گیرد و به پیش ببرد. بدین ترتیب، از چشم‌انداز جغرافیای سیاسی حقیقت، حقیقت دیگر نه از موضع شاهان و امیران بلکه در عرصهٔ مردم آشکار می‌شود، و همچنین نه در گذشته‌های دور و نهی بلکه در اکنونی پُر و متراکم‌شده عیان می‌گردد. با این حساب، از درون این سه تجربهٔ استثنایی و درخشان «امکانی» آزاد می‌شود که توانایی و نیرویی را بر سطح کارها، برنامه‌ها، تصمیم‌ها، اندیشه‌ها، رفتارها، نیت‌ها، دلخوشی‌ها و دلتنگی‌هایمان حک می‌کند و بدین سان، اثرات دگرگون‌ساز خویش را به جریان می‌اندازد. تنها در اتصال به قدرت چنین رخدادهایی است که می‌توان از محدودیت‌های وضعیت فراتر بال گستراند، سقف تیره‌گی‌های اکنون را شکافت و طرحی نو درانداخت، طرحی که از سطوح آن نوری می‌جوشد و فواره می‌کشد تا چشمان بادامی و خاک‌آلود لحظه‌های مغفول را بیدار و آگاه سازد؛ طرحی که امروز همهٔ ما در شعاع و دامنهٔ رحمت آن سکونت گزیده‌ایم، زنده‌گی می‌کنیم، گرد هم می‌آییم، مقاومت می‌ورزیم و راه این استثنا را ادامه می‌دهیم. مزاری، کاتب و مبلغ تجربه‌هایی نیکین اند که از عصر تاریک خود بسی فراتر گام برداشته‌اند و تا حد توان، استلزامات انقلابی عصر خود را پیش برده و بسط داده‌اند. دقیقاً از چنین موقف مستحکمی است که ما به مقاومت و مبارزه فراخوانده می‌شویم. پس، برهان مقاومت لحظهٔ پیوند جنبش دانشجویی و جنبش عدالت‌خواهی غرب‌کابل را به همراه می‌آورد. با این حال، مسألهٔ تا جایی که به مقاومت مربوط می‌شود اما تنها با

۱. شهیدان زنده‌اند و «عند الله یرزقون» یعنی در ساحت ابدیت به سر می‌برند و لذا همواره و همه‌جا حی و حاضر اند.

لحظات ظهور آن رویه‌رو نیستیم، بلکه با لحظات شکست، سقوط، زوال و امکان انحطاط آن نیز مواجه هستیم. رهبر شهید بیش از هر کسی امکان تکرار آن را هشدار داده است و جنبش دانشجویی پاسخ به ندای پیدارباش او است.

سه‌مانیفست نوشتن: امید و رهایی

حضور اجتماع دانشجویی حول نور او قطعاً شرایط را به نفع ظهور عقلانیت سیاسی و توسعه آن تغییر می‌دهد. با این حال، بین وضعیت و حقیقت شکاف‌هایی وجود دارد. این شکاف‌ها مکان اقامت نوشتن‌ها و تولد گاه سراج‌ها است. پدیدار نوشتن در چنین شکاف‌هایی سکونت می‌گزیند تا اجازه ندهد مرز حقیقت و خشونت فروبریزد. پس، نوشتن نه تنها مقاومت علیه بی‌عدالتی حاکمیت است بلکه خلق توبه‌نو عقلانیت سیاسی نیز هست. این نحوه مقاومت در ذات خود سیاسی است؛ یعنی نوشتن ماهیت سیاسی دارد. چون یاد حقیقت را در خاطره خود ثبت می‌کند و آن را در افق عقلانیت سیاسی به جریان می‌اندازد. رسالت دانشجوی در وهله اول فکر کردن و اندیشیدن است. تفکر در ذات خود با حقیقت سروکار دارد. برای ما نقطه آغاز تفکر همانا مقاومت عدالت‌خواهی به رهبری شهید مزاری است. تفکر و همین‌طور نوشتن از برهان مقاومت آغاز می‌شود و تا آینده‌ای نو و بهتر ادامه می‌یابد. «سراج» کاتب الگوی حقیقی این نحوه نوشتن است. دانشجوی با نوشتن یک اثر محکم درواقع خانه‌ای برای اقامت و پاسایی از یاد برهان مقاومت فراهم می‌آورد، که در جای‌جای تاریخ جور به عمد مطرود و مغفول و یا مورد سوءاستفاده رها می‌شود. دانشجوی نوبس سرباز مقاومت است و با نور قلم خود علیه تروهای می‌جنگد که ظلمت خشونت را وارد جهان زندگی ما می‌کنند. با این حساب، نوشتن شکلی از گسست از منطق حاکمیت و دستکاری نظم تاریخی حاکم است که بر ناعقلانیت استوار است. چون شر و

فاجعه، فروپسنگی وضعیت و انسداد فهم را به دنبال می‌آورد، و این یعنی ابقای خشونت پایدار. نوشتن در باب برهان مقاومت عدالت‌خواهی درواقع کوبیدن پتک‌هایی بر دیوار این سد و شکستن قامت آن است. همچنین، نوشتن رذشانی از توبه‌نو خواندنی کردن به مدد تعبیر و تفسیرهای پیاپی است. بدین ترتیب، نوشتن شبکه فهم و امکانات جدیدی را تدارک می‌بیند که بی‌واسطه با وضعیت سیاسی درگیر است، از طریق حدنهادن بر تداوم ناعقلانیت، مقاومت عدالت‌خواهی را باید در ساحت تفکر و عقلانیت تکرار کرد و ادامه داد. یکی از شکل‌های بارز این تکرار و ادامه‌دادن، وفاداری به آن به میانجی فکر کردن و نوشتن در باب برهان مقاومت است؛ نوشتاری که درواقع شکلی از شمار کردن و به حساب آوردن افرادی است که در طول تاریخ به حساب نیامده‌اند و مدام حذف شده‌اند و حقوق‌شان انکار شده است. این همان هدف مقاومت عدالت‌خواهی است. علاوه بر این، مقاومت نوشتن درواقع لحظه‌های از دست‌رفته و بی‌نام‌نشان را به بحث باب روز بدل می‌کند، در عین حال، فرصتی می‌آفریند که اجازه می‌دهد شکست همواره در حال تکرار اندکی متوقف و رفع شود. پس، نباید این فرصت توقف چرخه خشونت را از دست داد. نوشتن هر کلمه حقیقت شلیک یک گلوله به قلب خشونت است. خلاصه، نوشتن از جهات مختلف به برهان مقاومت وصل می‌شود و آن را زندگی می‌کند و توسعه می‌دهد. خلاصه، جوهر نوشتن مسأله زیان است. از آن‌جا که زیان در ذات خود گرایش به انتقال و هم‌رسانی دارد، پس نوشتن از گذشتگان و قربانیان درواقع انتقال و نجات امیدها و آرزوهای آن‌ها و بلکه خود ما است. نوشتن از برهان مقاومت عدالت‌خواهی همچنین ساختن یک قلمرو جدید برای تصمیم سیاسی و توسعه آن است. در این قلمرو جدید است که نیروهای حذف‌شده آزاد می‌شوند و در کنار هم برای پیگیری مطالبات سیاسی صف می‌بندند. پیوند زیان و دانش که در حیات

دانشجویی رخ می‌دهد، گشودن حوزه جدیدی است که پیوستار تاریخی ناعقلانیت را منجمد می‌کند و اجازه نمی‌دهد چرخه خشونت مبنی بر آن ادامه پیدا کند. در شکاف‌های زیان که به ضرب خشونت قطعه قطعه شده، این انسان قربانی است که به سخن گفتن درمی‌آید. نوشتن ثبت این سخنان و بخشیدن حیات تازه‌ای به موجودیت آن‌ها است. این تلاش همان حیات جدید و تلاش بی‌وقفه برهان مقاومت عدالت‌خواهی است. پس، باید کتاب رخداد را نوشت، باید سراج مقاومت را نوشت، تا بتوان وفاداری به رخداد را تلاوت نمود. نوشتن آزادسازی رویاها و امیدهای فرایان را به همراه دارد. این آزادسازی و بازگرداندن به ساحت تفکر سیاسی قرینه آزادسازی سیاسی ستمدیدگان است. مقاومت عدالت‌خواهی غرب کابل همین رسالت را دنبال می‌کرد. در فضای شکاف میان گذشته و آینده، که انسان ناگزیر است با مسئولیت خود روبرو شود، رسالت سوژه دانشجویی در قبال برهان مقاومت، نوشتن سراج مقاومت و زندگی کردن آن است. جمع‌بندی: در غرب کابل یک نمودار جدید از قدرت ظهور کرد که حول مزاری به جریان درمی‌آمد. مزاری با تکیه بر این قدرت جدید منطق تاریخی مناسبات قدرت را به چالش کشید. بدین‌سان، مزاری نه تنها حامل و نام شکل جدیدی از ظهور قدرت بلکه حامل ابداع نحوه تازه‌ای از دیدن، سخن گفتن و اندیشیدن سیاسی نیز هست که طرح «جدیدبنظر در تاریخ» و تجزیه واقعیت‌های پیشین و تولید مدل جدیدی از حقیقت را پیش می‌برد. قدرت تنها از دولت ناشی نمی‌شود، بلکه از بین کانون‌های مردمی و گروه‌های مقاومت نیز سربرمی‌آورد و می‌بالد. مزاری این کانون‌های مردمی مقاومت را در قالب حزب وحدت اسلامی متحد ساخت، و بدین‌سان، شکل جدیدی از قدرت را به جریان درآورد که در دفاع از موجودیت و هویت سیاسی ستمدیدگان به‌ویژه هزاره‌ها مبارزه کرد. به عبارتی، مزاری جریان مقاومت را نه رهبری بلکه زندگی کرد. از این‌رو،

بنیاد اندیشه
با این حال، هرچند مزاری توانست بر منطق تاریخ جور غلبه کند، اما به خوبی توانست گسست، وقفه و شکافی در روال دائمی آن ایجاد کند. «تاریخ مردم» (نه تاریخ حاکمان) از دل همین شکاف بیرون می‌زند. رسالت جنبش دانشجویی نوشتن و ادامه‌دادن عقلانی برهان مقاومتی است که آینده ما را می‌سازد.

منابع

- «چراغ راه» برگزیده‌ای از سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و پیام‌های استاد شهید باب مزاری (ره)، گردآوری رضا رضایی، بنیاد رهبر شهید، ۱۳۸۸.
- «ارثان گریگوریان» ظهور افغانستان نوین، ترجمه علی عالمی کرمانی، عرفان، ۱۳۸۸.
- د. بالان: تاریخ سیاسی در افغانستان: مجموعه مقالات، ترجمه سعید ارباب شیرانی و هوشنگ اعلم، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی، ۱۳۷۶. مقاله ا. خنی: قوه اجرایی: نیز در همین مجموعه هست.

در تاریخ تاریک افغانستان معاصر، تجربه یک
لحظه مسیحایی می درخشد که، بنا به اقتضای
ثانی منطق تکیه گی اش، مدام باید توبه نو خوانده
شود. این یگانه لحظه درخشان مشخصاً در افق زندگی
«شهید مزاری» و یارانش طلوع کرده است. از
این افق روشنایی، مدام بر زمین زخم خورده
ستمیدگان نور خود آگاهی می بارد و دل اندوه
بار آنان را حیاتی تازه می بخشد این نور در بلندای
فروغ خود از برپا ساختن عرصه ای سخن می گوید
که در افق آن، سیاست انسانی امکان ظهور و
بروز می یابد. عدالت خواهی ما تکنوری در مغاک
ظلمت تاریخ افغانستان است که درخشیدن پایان
ناپذیرش، وضعیت تاریخی گداز در کلیتش برای
ما روشن، و لذا قابل دیدن و پندیدن می نماید...

بنیاد اندیشه

۱۳۹۶

پژوهش

دانشجویان افغانستانی دانشگاه های تهران