

- درس دین و دردین
- سنت صوفی گری در افغانستان
- اخلاق دموکراسی
- پست و تمیز در افغانستان
- پلریکور در یک نگاه

فرهنگ و اندیشه



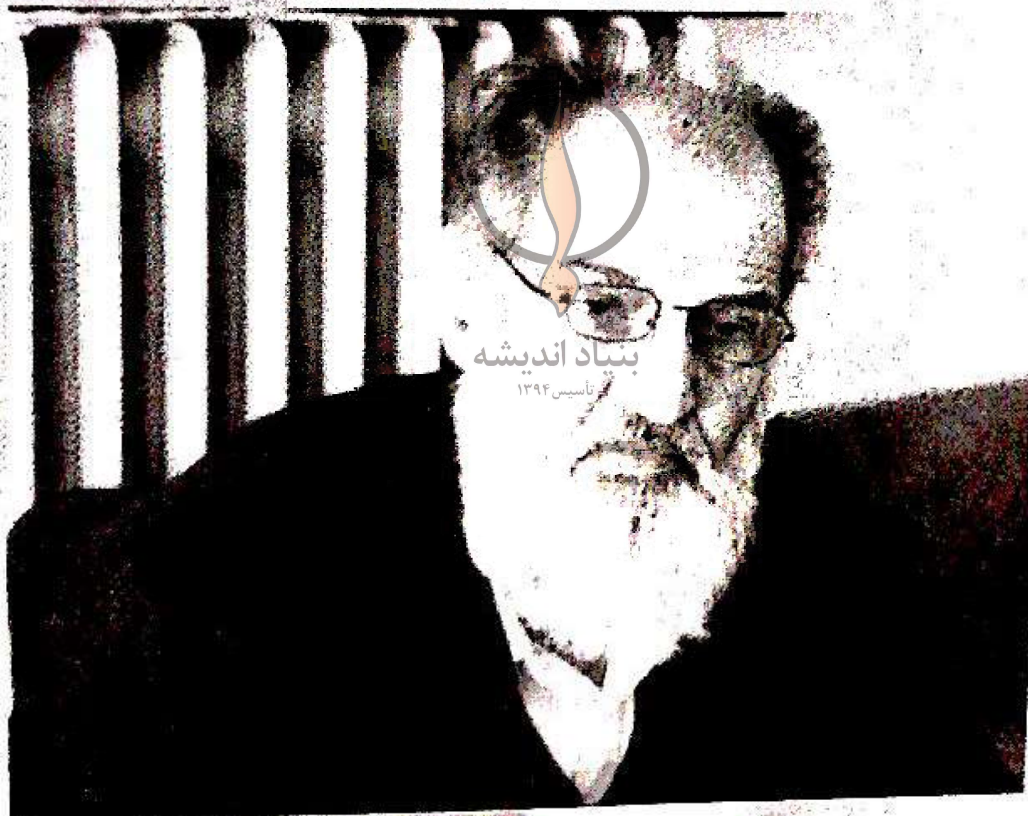
بنیاد اندیشه
تأسیس ۱۳۹۴



درس دین در دین

دانشی با استاد حیلوی وجودی

سید موسی زکی زاده



بنیاد اندیشه
تأسیس ۱۳۹۴



خط سوم، شماره مفت / ۱۰

□ در محضر استاد حیدری وجودی هستیم. موضوع صحبت ما عرفان اسلامی است. جناب استاد! بدون این که ما زیاد در جریان صحبت دخالت کنیم، دوست داریم طبق میل خودتان آن را شروع کرده و پیش ببرید.

○ با نام خداوند توانا آغاز می کنیم. عرفان را عرفا با اعتبار قلمرو عرفان اسلامی تعبیّرات گوناگون کرده اند، که البته تعبیّرات ایشان از نگاه عبارات با هم تفاوت دارد، ولی با توجه به مقام اصلی ایشان همسویی و همسانی دارند که من به چند تعبیّر از عرفان به طور فشرده اشاره می کنم. عرفان در لغت خداشناسی را می گویند و در اصطلاحات و تعبیّرات عرفانی، حقیقت اشیا را شناختن است، ذوقاً و حالاً، نه از راه نظر و استدلال، زیرا که احساس و ادراک حقایق اشیا یا حقیقت الوجود، امری وجدانی است ما می دانیم که وجدانیات را به آن قسمی که لازم است به وسیله عبارت و کلمات نمی شود به ذهن دیگران انتقال داد. پس چون مرکب یک سالک حق در راه رسیدن به مرتبه اصلیه انسانی و شناخت حقایق الوجود، عشق می باشد و عشق را نمی شود به وسیله کلمات و عبارات به ذهن دیگران انتقال داد، عشق، بر اساس نسبت شناخته می شود، چنان که مولانا فرموده اند که:

آفتاب آمد دلیل آفتاب

گر دلیلیت باید، از وی رومتاب

و حضرت سعدی فرموده اند که:

حدیث عشق چه داند کسی که در همه عیمر

به سر نرفته باشد در سرائی را؟

یا بی بی به این ارتباط از این فقیر است:

ندیده داغ اسیری به عمر خرد صبا

زبان بلبل کنج نفس چه می داند؟

یا بی بی دیگر که از حضرت مولانا است:

پرسیدی که عاشقی چیست

گفتند چون من شای بدانی

و ابوالمعانی بیدل هم در همین ارتباط در چار عنصر نوشته است که: در ک معانی امر وجدانی است، نه تکرر بیانی و ورق گردانی... تا قطره دست از خود نشسته است از امواج دریا چه بگوید، در حالی که دریاست قطره ای که به دریا رسیده است

جز ما کس دیگر تواند به ما رسیده.

به تعبیّر دیگری عرفان، روش خاصی است که سالکان حق برای رسیدن به قرب الهی و موصوف شدن به صفات اصلیه انسانی آنها انتخاب کرده اند و به تعبیّر دیگری عرفان ثمره یا حاصل علم و دین است. از نظر گاه عرفای محقق و عرفان شناسان واقعی، آینه ای که انسان را با همان رنگی که سزاوار شأنش است

انعکاس می دهد، همین عرفان اسلامی است. پس با توجه به این تعبیّر که عرفان ثمره یا حاصل علم و دین است، از همین تعبیّر روشن می شود و استنباط می گردد که کسی که دیندار نباشد و از علوم دین آگاهی نداشته باشد، به هیچ گونه ای نمی تواند که کارش به معرفت خداوند بکشد. اولین شرط فقط دین است. حال ما باید بفهمیم که این دین چیست. به طور فشرده اشاره می کنم که دین قانونی است که از سوی خداوند وضع شده و به وسیله پیامبران - به صورت خاص با توجه به دین ما به وسیله پیامبر مکرم ما - به ما رسیده است. و دین دارای سه خط اصلی می باشد که عبارت اند از اعتقادات، عبادات و معاملات. پس به این اساس اگر یک انسانی که مدعی ایمان داری است عرفانش محکم نباشد، عباداتش و همچنان معاملاتش نتیجه ای نخواهد داشت.

عرفان باور است به خدایی که او را ندیده ای و در تصور انسان نمی گنجد، به فرشتگان و به کتب و صحیفی که بر پیامبران فرستاده شده و آنچه ما به حشر و نشر و محاسبه اعمال و نتایج اعمال زشت و نیکوی انسان که همانا دوزخ و بهشت است در رأس خط عبادات منت قرار دارد. منت با توجه به کتاب و سنت که محور است و در رأس آن پیامبر قرار دارد که مثل دین است و در رأس خط معاملات امامهای مذاهب گوناگون قرار دارند بر اساس اصطلاحات فکری. ولی با توجه به پیش عرفانی در رأس خط معاملات مؤسّسین طریقه های گوناگون قرار دارند که هر یکی ایشان دارای سیر و سلوک به خصوص می باشد که البته به همان قسمی که اشاره شد اهداف این مؤسّسین طریقه های گوناگون که صلاحیت روشنگری را دارند یکسان است. ولی روش شان با توجه به سیر و سلویشان با هم تفاوت دارد.

□ فرمودید عشق بر اساس نسبت شناخته می شود. این مورد را کمی بیشتر باز بفرمایید.

○ یعنی آدم نمی تواند که عشق را بیاموزد، از کتابها کسب کند یا از راه تعلیم و تعلم. یعنی عاشق، عاشق را می شناسد. عاشق احساس و ادراک یک عاشق را می داند و کسی که عاشق نشده باشد و بر اساس سیر و سلوک عملی همین مراحل را طی نکرده باشد و به شهود نرسیده باشد عشق را هم نمی داند چیست، و همچنین نمی شود که از روی کتابها یک آدم عشق را کسب کند یا بداند.

با توجه به آثار عرفا که عشق را توصیف کرده اند شاید ما هم بتوانیم عشق را توصیف بکنیم. ولی تعریف کرده نمی توانیم، زیرا که توصیف با تعریف فرق دارد.

روشنفکران امروز

بر اساس تعبیّرات

بزرگان قدیمی ما

مثل نیمچه ملاها

هستند، یا مثل

فیل مرغ هستند.

اگر بگویی بار ببر،

می گوید مرغ هستم

و اگر بگویی ببر،

می گوید فیل هستم.

اینها نه بار برده

می توانند و نه پرواز

کرده می توانند.



تو صریف یک آندیشی است، ولی تعریف شناخت است. شاید به حساب کلیات هر کسی بتواند عشق را تعریف کند، ولی عشق را تعریف کرده نمی تواند زیرا که تعریف از نباط به شناخت دارد. ذوقیات را آدم نمی تواند به ذهن دیگری انتقال بدهد، زیرا هر داشت همدگی از مسایل ذوقی یکسان نیست. برای مثال در یک سالن بیش از صد نفر نشسته است و نوای بی و می شنوند یا صدای دیگری از آلات موسیقی یا رباب یا هر چه که باشد، ولی تأثیرات عمیق همین چندین تن و برداشت شان از نوای بی یکسان نیست. هر کسی متناسب با ذوقش و متناسب به حالش از صدای بی متأثر می شود یا حظ می برد، مطابق به نقد حال یا وصف حال خودش. مولانا می گوید

عشق سازد کوه را مانند ریگ

عشق جوشد بحر را مانند دیگ

می شنویم که مولانا می گوید عشق آن قدر قدرت دارد که یک کوه را مثل ریگ می ساید یا یک بحر را به جوش می آورد، مثل آبی که در یک دیگ باشد. ولی آن کیفیتی که در این نهفته است تا که خود دشواری به آن مرحله نرسیده باشیم یا از راه تجربه به این شناخت نرسیده باشیم، نمی شود. یک مثال بسیار حساس من عرض می کنم. یک آدم آدمی دیگر را در حد محبت دوست دارد. اگر از همان جانب مقابل که ما و شما او را معشوق می گویم این عاشق یادآوری کند یا کسی دیگری از او نام ببرد در باطن این عاشق حتی به اقتضای عشق دگرگونی پیدا می شود. گاهی عاشق در کوچه همان معشوقه یعنی او را می بیند، در باطنش دگرگونی پیدا می شود، حتی منویات خود را می بازد، ریشه ای در وجودش پیدا می شود، رنگش به اصطلاح می پرد. اگر از همین عاشق بپرسند که چرا می لرزی، چرا رنگت پریده، چرا اعصاب اعتدال و تناسب خود را باخته؟ آیا عاشق همان احساس خود را می تواند که به وسیله کلمات و عبارات به ذهن همان سؤال کننده انتقال بدهد؟ امکان ندارد. همان قدر شاید گفته بتواند «من این شخص را دوست دارم. این را که دیدم حالم دگرگون شد یا قدر قامت و چشم و ابروی او دل مرا برده». همین قدر می تواند بگوید، ولی آن تأثیرات و آن دگرگونی حالی که از دیدن آن مطلوب در باطنش ایجاد می شود که علایم پریدن رنگ است یا لرزش اعضا یا باختن منویات، آن را نمی تواند به ذهن دیگری انتقال بدهد. شاعری گفته که:

گشته ام در راه عشق اما که می نیم تو را

معنویات بلند خویش می بازم هنوز

□ اندکی هم از رابطه عشق و علم و دین بگویید.

بنیاد اندیشه

○ دین را گفتیم که به یک تعبیر باور داشتن است به خدایی که او را ندیده ایم ۱۳۹۴ و قرشتگانی که ندیده ایم و اکثر انبیایی که ما آنها را ندیده ایم و کتب و صحایفی که به ایشان نازل شده. ایمان باور داشتن است، ولی این باور را عرفا به عشق هم تعبیر می کنند. عرفای بزرگ به این نظر هستند که هر دینی از ادیان آسمانی دارای کمال خاصی می باشد. به طور مثال کمال دین آدم (ع) صفوت است و کمال دین نوح (ع) دعوت است و کمال دین ابراهیم خلیل الله خلعت و کمال دین پیامبر ما محبت است. حتی عرفا که دو عرفان نظری و عملی صلاحیت دارند مسمی اسم محمد را محبت می خوانند و باز اشاره می کنند که نمایشگر این مطلب فقط صدر اسلام است، زندگی پیامبر ما و یاران پیامبر که در گرمی و روشنی همین محبتی که با خدا داشتند و با پیامبر داشتند هیچ شیء مانع حرکتشان



در صراط مستقیم نمی شد. نه محبت اولاد و نه زن و نه مال و اموالی که مانع حرکت انسان می شود، یعنی انسان را از سیر و سفر به سوی خدا مانع می شود.

اما این علمی که اشاره می کنید، ما باید بدانیم که کدام علم است؟ حاصل آن عرفان است. علم گوناگون است. اسلام هیچ گونه علمی را نفی نمی کند و جمیع علوم و فنون چه در کلیت علوم طبیعی، چه علوم اجتماعی متکی به عقل جزئی است. یک آدمی که دارای عقل نباشد او نمی تواند که این علم را بیاموزد. اما آن علمی که حاصلش عرفان است، مراد از آن علم دین است که از روا و ناروا در حد ضرورت آگاهی داشته باشد هم به حساب عبادات و هم به حساب معاملات. هیچ عارفی را ندیده ایم که او عالم نبوده باشد. در مرحله اول یک عارف با توجه به زندگی نامه اش و شناسنامه آفاقی و انفسی اش علوم متداول زمان خود را فرا گرفته، گواهینامه گرفته و بعد از او مسایل طریقتی را باز کرده که در یکی از طریقت ها داخل شده و بر یکی از صاحب مسلکان شیخ مرشد یا سیر طریقت شامل شده و تحت نظر او آموزش دیده و پرورش یافته، ولی هیچ عارفی دیده نمی شود که بی علم باشد.

گفتیم که هیچ علمی و هیچ هنری را اسلام نفی نکرده، به شرط این که از علومی که می آموزد چه علوم طبیعی و چه علوم اجتماعی استفاده به جا بکند. ولی عرفا به این باورند که انسانها تا وقتی که خودشان ساخته نشوند و ترمیم نشوند، نمی توانند از ثروت مالی و معنوی خویش استفاده به جا بکنند که به خیر خودشان و به خیر دیگران تمام شود. به همین خاطر است که همین علومی که مولانا می گویند از آن به جز اطفال شهواتی که از شکم برمی خیزد، از قوهای حیوانی برمی خیزد، در دیگر راهی استفاده نمی شود. آن را نکوهش می کنند

این همه علم بنای آخور است

که عماد بود گاو و اشتر است

بهر استقبای حیوان چند روز

نام آن کردند این گیجان رموز

علم راه حق و علم منزلش

صاحب دل داند آن را یا دلش

باز می فرماید

علم گفتاری که آن بی جان بود

عاشق روی خریداران بود

گرچه باشد وقت بحث علم زفت

چون خریدارش نباشد، مرد و رفت

مشتی علم تحقیقی حق است.

دایماً بازار او باروتق است

مشتی من خدای است او مرا

می کند. بالا که الله اشتی

این خریداران مفلس را بهل

چه خریداری کند یک مشت گل؟

گل مخمر، گل را مخمر، گل را مجو

زان که گل خوار است، دایم زرد و

دل بخر تا دایماً باشی جوان

از تجلی چهره ات چون ارغوان

دیگر این که عرفا به این باورند که جز از راه تزکیه و تصفیه باطن، ایمان کسی کامل نمی شود و کسی به خودشناسی، جهان شناسی و خداشناسی نمی رسد. یکی تعبیر از تصوف تبدیل اخلاق است، یعنی اخلاق ناپسند در وجود انسان به اخلاق پسندیده مبدل گردد و این جز از راه تزکیه و تصفیه یعنی نفی اخلاق ناپسندیده و رفتار حیوانی از راه دیگری میسر نیست. مولانا می فرماید:

عشق خواهد کین سخن بیرون بود
آینه ت غماز نبود چون بود
آینه ت دانی چرا غماز نیست؟
زان که زنگار از رخس ممتاز نیست
رو تو زنگار از رخ او پاک کن
بعد از آن، آن نور را ادراک کن
آینه ت زنگ و آرایش جداست
پس شمع نور خورشید خداست
یعنی جمال و کمال بالقوه انسانی بالفعل بتواند در رفتار و گفتار ظهور کند. باز در جای دیگری حضرت مولانا می فرماید:

دقت صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید همچون برف نیست
ذات دانشمند آثار قلم
ذات صوفی چیست؟ انوار قلم
ذاتش انوار است در جایی که جان
نه ز راه دقت و نی قبل و قال

تعبیر دیگری است که یکی درس دین است و دیگری درد دین. درس دین با درد دین از زمین تا آسمان تفاوت دارد. بیشتر انسانها در درس دین مهارت دارند، ولی انسانی که درد دین را داشته باشد کمیاب است. پس در پهلوی درس دین، درد دین کار است. در پهلوی عرفان نظری، عرفان عملی کار است. عرفان می خواهد که انسان موصوف به همان صفاتی باشد که سزاوارش است. وقتی که موصوف همان صفت شد، باز می تواند با توجه به وظایف اصلی انسانی خود در خط عقل معاش از مسایل دنیوی مطابق همین نظام حرکت کند و می شود در خط عقل به مسایل اخروی نیز آدم آن باشد که جسمانی و روحانی باشد.

□ بهتر است سیر بحث را ادامه بدهیم.
○ خط اصلی ما به حیث یک مسلمان و مؤمن، خط سبز همیشه بهار پیامبر ماست. بعد از خط رسالت یا نبوت که با ظهور پیامبر مبارک ما به کمال خود رسیده و خاتمه یافته و دیگر پیامبری ظهور نمی کند، مگر خط ولایت. این خط را عرفا خلافت محمدیه می خوانند که این خط خلافت یا ولایت است. ولایت و کمالات یک خلیفه، یک امام یا یک ولی کمالات نبی است. پس این نمایانگر

این است که وقتی یک انسان به خلافت محمدیه می رسد یا به امامت، که از مستخلف خویش تام و تمام تبعیت کند؛ در گفتار و کردارش علم و عمل و اخلاص پیامبر روزگار جلوه گر باشد. دیده شود مولانا این مطلب را در مثنوی شریف با تکیه به حدیثی از پیامبر مکرم چنین عبارت کرده اند.

گفت پیغمبر شما را در نهان
چون پدر هستم شفیق و مهربان
ز آن سبب که جمله اجزای منید
جزء را از کل چرا برمی کنید؟
جزء از کل قطع شد، بیکار شد
عضو از تن قطع شد مردار شد
تا نبیند به کل بار دگر
مرده باشد، نبودش از جان خبر
هر که از بیخ و بن خود دور شد
بی نوا شد بنده شد مزدور شد
آزادی به معنای دقیق و واقعی است. من ابیات را می خوانم و این مجال را نداریم که درباره هر بیت صحبت کنیم.

چون به آزادی نبوت هادی است،
مؤمنان را ز انبیا آزادی است
زین سبب پیغمبر با اجتهاد
نام خود آن علی مولانا نهاد
گفت هر کور را منم مولا و دوست
این عم من علی مولای اوست

سوء تفاهم رخ ندهد که خلیفه چهارم نسبت به سه خلیفه دیگر برتری داشته باشد. یعنی چهار خلیفه به مثابه آینه هایی است که صفات پیغمبر را هر یکی شان انعکاس داده است و می دهد. مثال آینه صدق پیامبر، خلیفه اول است، آینه عدلش فاروق اعظم، آینه حیایش عثمان، آینه شجاعت که عرفان را به عشق تعبیر می کنند، حضرت علی است. عرفا این چهار صفت کلی را این گونه تعبیر می کنند می گویند کسی که دارای صدق باشد، هم عدل دارد، هم حیا و هم شجاعت. کسی که دارای عدل باشد، او هم دارای صفت صدق است و هم حیا و شجاعت. هم چنان کسی که دارای حیا باشد، صدق هم دارد عدل هم دارد. کسی که دارای شجاعت باشد یا عشق، این سه صفت کلی دیگر را نیز داراست. و اشاره حضرت مولانا به خط امامت است، به خط ولایت است که در رأس ولایت حضرت علی کرم الله وجهه قرار دارد و بعد از ایشان ائمه و بعد نظرانی بعضی عرفا دارند که دیگر هیچ کس نمی تواند به آن مقام برسد، پس با توجه به وظیفه ای که به حیث یک محور در رأس خط ولایت خلیفه چهارم قرار دارد، مولانا می فرماید که:

درس دین با درد
دین از زمین تا
آسمان تفاوت دارد.
بیشتر انسانها در
درس دین مهارت
دارند، ولی انسانی
که درد دین را
داشته باشد کمیاب
است. پس در
پهلوی درس دین،
درد دین کار است.





دین را گفتیم که به یک تعبیر
باورداشتن است به خدایی که
او را ندیده ایم و فرشتگانی که
ندیده ایم و اکثر انبیایی که ما آنها
را ندیده ایم و کتب و صحیفی
که به ایشان نازل شده. ایمان
باورداشتن است، ولی این باور را
عرفا به عشق هم تعبیر می کنند.

داشته باشد او فرزند پیغمبر است، وارث حقیقی اش است و خلیفه:

آنچه دارند از ثریا یا ثری
می ستایند آن یکی بر دیگری
پس به هر دوری ولی قایم است
نا قیامت آزمایش دایم است

بر اساس اصطلاحات عرفانی هم علم کسی که متکی به عقل
جزئی است، و وظیفه شان راهنمایی مثل یک شمع چراغ است، اما توان
رهگشایی را ندارد. توان رهگشایی را چه دارد؟ شجاعت دارد، او را
عشق می گویند.

یک اشاره: فرعون به موسی (ع) در خلوت گفت که «ایا تو هوشیار
هستی؟» گفت: «بله، من هوشیار و دارای حواس سالم هستم.» گفت:
«من باور نمی کنم. اگر تو هوشیار باشی، چگونه با کدام قوت و پشتیبان
در مقابل من قیام کردی؟ هیچ چیز نداری، جز یک نفی که او هم مثل تو
شکست گرسنه است و پایش برهنه است. این چه هوشیاری است؟ اگر تو
هوشیار باشی چگونه با کدام قوت و تکیه گاه در مقابل من می ایستی؟ این
قصه ترانی است حضرت موسی (ع) در جواب فرعون گفت: «صحیح
است. ولی من متکی به آن ذاتی هستم که تمام کائنات را تحت تصرف دارد
و به مشیت او می چرخد و مطابق دستور او حرکت می کند. من گام خود
را در همین راهی که از سوی او برای من تعیین شده بر می دارم این به من
ارتباط دارد که همین گام من در زمین برسد یا نرسد من مطابق دستور او
هستم و از همین خطی که خط دعوت من است یک موی من هم ته و بالا
نمی روم، ولو که یک نفس داشته باشم، ولو گامی که برداشته ام به زمین
نرسد.» حضرت مولانا به همین عنوان با توجه به بینش عرفانی چنین
انعکاس داده است که

تو مکن تهدیدم از مردن که من
تنه زارم به خون خویش
آزمودم مرگ من از زندگی است

زان سبب پیغمبر بااجتهاد
نام خود و آن علی مولا نهاد
گفت هر کس را منم مولا و دوست
این عم من علی مولای اوست
باز می گوید:

صد هزار آفرین بر جان او
بر قدم دور فرزندان او
گر ز بغداد و هری یا از ری است
از هر جایی که باشد:

بی مزاج آب و گل نسل وی است

این چه معنا دارد باید در این مورد هم اشاره ای شود. نسبت فرزندی
به نوع است، یکی نسبت فرزندی طبیعی، یک انسان دارای پدر و مادری
است. دیگر استادی که راه و رسم انسانی را برای آدم می آموزد تعلیم
می دهد، او هم پدر معنوی انسان می شود. ولی پدر جمیع مسلمانان و
امتهای پیامبر، حضرت پیامبر است. با توجه به این قضیه پیش می آید
فرزند حقیقی پیامبر کسی است که در حد ظرفیت و قابلیتش در همین دوره
زندگی این صفات پیامبر را داشته باشد، چنان که مولانا می گوید:

شیر را بچه همی ماند به او
تو به پیغمبر چه می مانی؟ بگو
بله،

پسر گر ندارد نشان پدر

تو بیگانه خوانش، نخوانش پسر

ولی مولانا می گوید که «بی مزاج آب و گل» اشاره به نسب است. به
نسب نمی شود. فرزند معنوی پیامبر کسی است که صفات پیامبر را داشته
باشد. خلیفه پیامبر کسی است که صفات پیغمبر را داشته باشد، زیرا هر
خلیفه باید صفات مستخلف خویش را داشته باشد. نیز از بغداد است،
از هر جایی که باشد، عرب است، عجم است، فقط کسی که صفاتش را



چون هم زین زندگی بایندگی است
هری من یعنی زندگی است که در برابر قوتهای ناپسندیده زر و زور
تسلیم شوم، زیون باشم و از خط منحرف شوم، فریب نام و نشان، جاه
و جلال اغیاری را نخورم. پس به همین خاطر خطاب به روندگان این
راه می فرماید.

استاد، نظر شما در مورد افرادی که این روزها کلمه روشنفکر بر
آنها اطلاق می شود چیست؟ نقش اینها را در جامعه چگونه ارزیابی
می کنید؟

ن بزرگان ما و شما روشنفکر را در قدیم دردمند می خواندند. وقتی من
پیش از شانزده سال نداشتم اولین دفعه این عبارت را شنیدم که در جمع
مربی صاحب عشقری، شایق، سید جمال که خدایا مرز دشت به کار
می رفت. چند تنی از اهل ادب که شعر می سرودند در مورد یک شاعر
صحبت می کردند، ایبائی از او خواندند و باز گفتند که این یک آدم دردمند
است. آن موقع من این طور فکر کردم که آن آدم بیمار است. بعد فهمیدم
که دردمند همان است که مولانا می گوید:

هر کسی آگاه تر، پردردتر

هر کسی پردردتر رنگ زردتر

روشنفکران امروز بر اساس تعییرات بزرگان قدیمی ما مثل نیمچه ملا
ها هستند، یا مثل فیل مرغ هستند. اگر بگوییم بار بیر، می گوید مرغ هستم
و اگر بگوییم بیر، می گوید فیل هستم. اینها نه بار برده می تواند و نه
پرواز کرده می تواند. من چون با عرفان و اندیشه های عرفانی سر و کار
دارم، روشنفکر را به این قسمی که تعبیر می کنند، نمی توانم در موردش
گپ بزنم. فقط گواه ثبوت روشنفکری عمل است. ما دینیم که یک آدم
مدعی روشنفکری بوده است، مدعی فرهنگ مداری، وطن دوستی،
مردم دوستی بوده است. ولی تا وقتی که از این اعتبارات فرعی محروم
بوده، زبان گرم، بیان گرم داشته. ولی وقتی که به یک اعتبارات فرعی
رسیدند، مردم دوستی را و یا فرهنگ مداری را از یاد بردند. در دوران
پیامبر مکرم ما نه دانشگاهی بود و نه مکتبی. فقط تمام اوراقش تربیت
نزولی نهفته بود. کارشان و امتیازشان این بود، مربوط به عملشان بود.
پیغمبر در پرتو عمل خود پیغمبر حرکت می کرد. بیشتر و بیشتر از همه و
بعد پیروانش و یارانش و اصحابش. این که ما نمی توانیم، نمی توانیم،
ولی این هیچ گاهی به گردن دین نمی توانیم بیندازیم.

حالا که بحث به این جا رسید، فکر می کنم جالب باشد مقایسه ای
داشته باشید بین آزادی مد نظری پیغمبر و آزادی ای که حالا ازش
تعبیر می شود و بحثش خیلی زیاد است، مخصوصاً ما بین یاد اندیش
روشنفکران.

از نگاه اسلام، علی الخصوص عرفان اسلامی که در حقیقت از نتایج
دین است، آزادی دو گونه است: یکی آزادی یک گروه و یک کشور از
اسارت کشورهای بیگانه، که چنین آزادی ای از راه جهاد اصغر میسر
می شود. و دیگر آزادی از اسارت قوتهای نفسانی و شیطانی است که در
وجود خود انسان بالقوه وجود دارند و فعال می باشند. این آزادی جز از
راه جهاد اکبر از راه دیگری میسر نمی شود. رسالت پیامبر ما چه بود؟
رسالتش و جهاد و مبارزانش در مقابل چگونه قوتها صورت گرفت؟
مولانا می فرماید:

از غر زین فرض شد بر مؤمنان

تا سناندر کف معجون سنان
جان او معجون، تنش شمشیر او
و اسنان شمشیر را زان زشت خو
آنچه منصب می کند یا جاهلان
از قضیحت کی کند صد ارسلان؟

جاهل یعنی کسی که از خدا منکر باشد و از پیامبر و از خطوط دین،
ولو مالک تمام زمان خود باشد و به حساب ذمگی جهانی دارای همه
چیز باشد. ولی کسی که از خدا و پیامبر و از خطوط دین منکر باشد،
جاهل است.

عیب او، مخفی است، چون آلت بیافت
مارش از سوراخ بر صحرا شناخت
جمله صحرا مار و گزدم پر شود
چون که جاهل شاه حکم تر شود
و استان از دست دیوانه سلاح
تا ز نوراضی شود عقل و صلاح

این ابیات نمایانگر جهاد اکبر و جهاد اصغر است و آزادی انسان
از قوتهای ظاهری و قوتهای درونی. تا وقتی که انسان از این قوتهای
درونی آزادی حقیقی حاصل نکند، با آزادی از قوتهای بیرونی کار به
جایی نمی کشد. و همچنان تا وقتی که از این قوتهای درونی آزاد نشود
کار به اتحاد و وحدت گوهری نمی کشد. تا وقتی که کار انسانها به اتحاد
و وحدت گوهری نکشد، کار به وحدت وجودی که سرزبانهاست امکان
ندارد. این وحدت ملی بدون رسیدن به اتحاد و وحدت گوهری از نگاه
عرفانی دین بی شک دروغ است. حال باید بدانیم که وحدت گوهری
چیست و عرفا به این مورد چه می گویند، مولانا می فرماید:

اتحاد بار با یاران خویش است

پای معنی گیر، صورت سرکش است

منبسط بودیم یک گوهر همه

بی سو و بی پا بدیم آن سر همه

چون به صورت آمد آن نور سره

شد عدد چون سایه های کنگره

این کار به وحدت و اتحاد جانی و قلبی می شود. تنها به وحدت زمانی
و مکانی کار به جایی نمی کشد.

کنگره ویران کنید از منجنیق

تا رود فرق از میان این فریق

تأسیس ۹۴

تأسیس ۹۴

تأسیس ۹۴

جان گرگان و سگان از هم جداست

منجد جانهای شیران خداست

ما و شما بدون تصنع و تکلف همراه با صفا و صمیمیت صحبت
می کنیم و برداشتی که من دارم، البته این برداشت خود را من مطلق
نمی دانم. برداشت من در حد استقرار است، همان قسمی که ملاها
می گویند سر هرکس تا کمال او قرب حق است و هیچ کس مدعی این
شده نمی تواند که کامل است.

تشکر استاد



صوفی‌گری در افغانستان

یورگن وازیم فرمبگن

Jurgen Wasim Frembgen

برگرفته از مجله «هنر و اندیشه»
منشور سازمان فرهنگی گوته

دین اسلام در افغانستان - مانند سایر مناطق اسلامی - وجوه و جریانه‌ها و جلوه‌های گوناگونی دارد که در واقع زیر نهادهای دینی با تفسیرهای متفاوت سنت قرآنی هستند. سنتهای تجویزی مورد استناد علما نیز که به صورت نهادهای حقوقی و اخلاقی پدید آمده‌اند و مسجد و مدرسه به آنها گرایش دارند در این حیطه دینی جای می‌گیرند. اسلام سیاسی که از سال ۱۹۹۴ تا ۲۰۰۱ طالبان بر آن مسلط بودند و زمینه‌های وسیع تصوف اسلامی عامیانه نیز به این «دینداری کتاب‌گرا» پیوند خورده‌اند. مرزهای بین این ابعاد اسلام در واقع مبهم و ناپیدا و در سیلان‌اند. به ویژه در افغانستان التقاط به حدی است که مثلاً صوفیان محافظه‌کار نقشبندی در عین حال مدرسان آشنا به شریعت هستند.

تصوف، جریان دینی جذبه و تسلیم است که در آن صوفی بر اساس قرآن و سنت نبوی تلاش می‌کند وجوه باطن اسلام را کشف کند. برخلاف فقیهان سنتی که با تفکر حقوقی خود بیشتر به جامعه توجه دارند، تصوف بیشتر متوجه فرد است و درون‌گرا. اولیا در جستجوی حقیقت پای در طریق خدا می‌نهند و از راه سرانجام در حالت بی‌خودی و وجد در قلب خود می‌یابند. غایت این سیر عرفانی که در آن سالک حلقه ارادت مرشدی را به گوش کرده، شکوفایی صفات الهی نهانی در روح انسان است و اتصال انسان به خدا و وحدت مع الله. سالک باید انانیت را از دهنده خود را در طی مراحل زهد و انضباط اخلاقی نابرد سازد و محبت پر خدا و انسانها را تکامل بخشد.

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴



صوفیان که در زمان حیات و ممات در مقام اولیاً مورد تکریم بوده‌اند، غالباً سعی می‌کردند تجارب نزدیکی و عشق به خدا را با شعر بیان کنند. مردم اشعار آنها را به آواز و موسیقی می‌خوانند و بدین سان بین بی‌سوادان نیز رواج می‌دهند. در قرون وسطی تعداد بسیاری از صوفیان و شاعران بزرگ از خراسان، یعنی خاورزمین، که شامل افغانستان امروز و شرق ایران و آسیای میانه مجاور آن می‌شود و مهد سنت تصوف در جهان اسلام به شمار می‌رود، برخاسته‌اند. تصوف و هنر به ویژه در شهرهای هرات و غزنه و بلخ شکوفا شد. از این شهر اخیر واقع در صحرای شمال افغانستان که مرکز دانشوران بود، ابراهیم ادhem (متوفی ۷۷۶ یا ۷۹۰ میلادی) زاهد معروف برخاست که گویند از امیرزادگان بود و زندگی مرفه خود را ترک کرد و در سلک صوفیان متقی درآمد. خواجه عبدالله انصاری (۱۰۸۹-۱۰۰۶ میلادی) پیر هرات که ابتدا از علمای متعصب حنبلی بود، بعداً یکی از مرشدان بزرگ صوفیه شد. از آثار معروف او رساله‌ای است به نام «منازل السائرین» در شرح مقامات و منازل اهل سلوک و مناجات، کتاب دعایی که به نثر مسجع فارسی نوشته شده. در غزنه پایتخت قدیم، هجویری بزرگ زاده شد که «کشف المحجوب» اثر اصلی او قدیمی‌ترین کتاب فارسی در تصوف است. هجویری که در سال ۱۰۷۱ میلادی در لاهور مقر حکومت غزنویان در هند وفات یافت، امروز از مشایخ مورد تکریم پاکستان به شمار می‌رود. چندین سال بعد شاعر پرکار حکیم سنائی (تقریباً ۱۱۳۱-۱۰۶۱ میلادی) در دربار غزنه به سر می‌برد. مهم‌ترین اثر او در ادبیات تصوف منظومه‌ای است به نام «حلیقه الحقیقه» و اما گوهر تاج سنت تصوف در خراسان بدون شک عارف پرآوازه جلال الدین رومی (۱۲۷۳-۱۲۰۷) است که در افغانستان او را مولانا بلخی می‌خوانند. او در سن دوازده سالگی با خانواده خود از صحرای بلخ به قونیه واقع در آناتولی میانه مهاجرت کرد و پسرش در آنجا طریقه درویشان مولوی را بنیاد نهاد. اثر فتاوی‌دیر او مشنوی است که از ۲۶ هزار بیت تشکیل یافته و تمام گستره تصوف را در بر می‌گیرد. دوستداران رومی هنوز هم اشعار او را بین تپه‌ها و دشتهای افغانستان و کوههای بلند قره قروم، جایی که اسماعیلیان میراث او را پاس می‌دارند، سینه به سینه نقل می‌کنند. صوفیان و شاعران معروف دیگری نیز وجود دارند مانند جامی (۱۴۹۲-۱۴۱۴) و بیدل (۱۷۲۱-۱۶۴۴) که به فارسی می‌نوشتند و رحمان بابا (۱۷۱۱-۱۶۵۳) و حمزه شینواری (۱۹۴۴-۱۹۰۷) که

نماینده‌گان ادبیات پشتو بودند. فرهیختگان، میراث ادبی این عارفان را تا امروز حفظ کرده‌اند و عامه مردم آنها را در مقام اولیه صوفیه ستایش می‌کنند.

سنت معنوی تصوف، دینداری و تقوای مردم افغانستان را تا زمان ما تحت تأثیر قرار داده است. در ارتباط با این سنت، شعر و شاعری و موسیقی به منزله اشکال بیان هنری نقش مهمی را بر عهده دارند. مراکز تصوف افغانستان، هرات در غرب و کابل در شمال و منطقه قبایل غلزی در جنوب شرق است. سران صوفیه که پیر و شیخ نامیده می‌شوند، با شاگردان و مریدانشان طریقه‌ها و سلسله‌هایی تشکیل داده‌اند که غالباً بین سده‌های ۱۲ و ۱۴ بنیادگذاری شده‌اند. مردانی از اقشار مختلف مردم به این انجمنها که با سلسله مراتب سازمان یافته‌اند، پیوسته‌اند. اعضای آن، هم از قشر روستاییان و بازرگانان و پیشه‌ورانند و هم از قشر کارمندان دولت و افسران ارتش و علما و هنرمندان. دینداران زیادی اخوان طریقه‌های متعددی هستند. برخی از این طریقه‌ها به علت تأکید بر ریاضتهای معنوی بیشتر خصیصه زهد و وجد و حال دارند، در حالی که بعضی دیگر بیشتر گرایشهای کلامی و سیاسی و اجتماعی نشان می‌دهند. در کنار ویژگیهای عامیانه که اغلب بین روستاییان مشاهده می‌شود، در قشر بالای مردم طریقه‌هایی وجود دارد که در آنها شعر و ادبیات منزلت خاصی دارند. بنابراین، طریقه صوفیه بر اسلام افغانی حاکم است که در آن عناصر پیش از اسلام و غیراسلامی نیز به چشم می‌خورد. بسیاری از این شبکه‌های دینی اجتماعی که غالباً با هم در رقابت‌اند، سوگیری سنتی دارند و از شریعت پیروی می‌کنند. از این رو بسیاری از پیروها در مدارس قرآن نیز تدوین می‌کنند. خاطر نشان می‌سازد که پیر در این نوع تصوف نهادینه شده، به علت تقرب به خدا صاحب برکات است و می‌تواند آن را به مرید یا جانشین مستعدش منتقل کند. بدین ترتیب نظم خاصی برای ارشاد معنوی جانشین برقرار می‌شود. ولی در اکثر طریقه‌های افغانی این برکات به جانشین نسبی انتقال می‌یابد و بنابراین خصیصه خانوادگی دارد. در این مورد اغلب پسر بزرگ از مقام و منزلت پیر برخوردار می‌شود.

به طوری که قبلاً اشاره شد، مهم‌ترین طریقه‌های رایج در افغانستان به گروه «با شرع» تعلق دارند و به سنت مکتوب اسلام یا به عبارت ساده‌تر به «دین مسجد» نزدیک‌اند. اینها نماینده تصوف میانه‌روی هستند که با بر عناصر اخلاقی تأکید دارند یا در پی آن‌اند که با وجد و حال به کشف و شهود برسند که اندیشه‌های عرفانی و

صوفیان که در زمان حیات و ممات در مقام اولیاً مورد تکریم بوده‌اند، غالباً سعی می‌کردند تجارب نزدیکی و عشق به خدا را با شعر بیان کنند. مردم اشعار آنها را به آواز و موسیقی می‌خوانند و بدین سان بین بی‌سوادان نیز رواج می‌دهند.



زهد و مراقبه در آن نقش مهمی دارند. نمایندگان آنها مورد احترام جامعه هستند و در زندگی سیاسی صاحب قدرت و نفوذند. پیران به طور سنتی به حکمران زمان مشروعیت می بخشیدند و تاج سلطنت بر سرشان می نهادند. سابقاً و اکنون هم در مناطق قبایل پشتون - پیر وظیفه مهم وساطت در اختلافات را بر عهده می گیرد.

مقر پیر و خانواده اش خانقاه است که غالباً مسجد و مدرسه و مقبره اجداد مورد ستایش او را در بر می گیرد. از این رو این محل، هم عبادتگاه و مدرسه و هم آرامگاه اولیاست که مؤمنان - اکثراً زنان - به زیارت آن می روند. خانقاه علاوه بر آن محل خورد و خواب طلاب و درویشان



مسافر و نیازمندان است. در جایگاه علیحده ای مجالس ذکر برگزار می شود. مریدان در دیدارهای مرتب (سالی یک یا دو بار) در این مراسم شرکت می کنند و هدیه می آورند.

بزرگترین طریقه افغانی، نقشبندیه است که به ویژه در شمال این کشور و هرات و اطرافش و همچنین در میان قبایل غلزی پشتو در جنوب شرقی پیروان زیادی دارد. این طریقه که نامش از بهالدین نقشبندی (۱۳۸۹ - ۱۳۱۸) گرفته شده و در ارتباط نزدیک با عقاید اهل تسنن در بخارا پدید آمده، از آسیای میانه تا شمال آفریقا در غرب و تا اندونزی در شرق گسترش یافته است. درویشان نقشبندی به تصوف معتدلی گرایش دارند. به نماز و

مراقبه و مکاشفه و ذکر خفی و آموزش قلبی به کمک پیر اهتمام می ورزند. رقص و موسیقی و سایر مظاهر عامیانه اولیای پستی را غیر اسلامی تلقی و رد می کنند. این سختگیری مذهبی بعداً در سده ۱۸ الهام بخش نهضتهای احیای شد که خواهان بازگشت به تصوف پیشین بودند. یوسف همدانی (تقریباً ۱۱۴۱) پیر صوفی خراسان که سنایی یکی از شاگردان او بود، هموارکننده راه این طریقه به شمار می رود.

در دوره سلطنت تیموریان هند دوست که مقر حکومت آنها در سمرقند و بخارا و هرات بود، طریقه نقشبندی در سده ۱۵ به دوره شکوفایی خود رسید و به ویژه میان قشر فرهیخته پیروان زیادی یافت. انتشار طریقه در شبه جزیره هند و پاکستان با نام احمد سرهندی (متوفی ۱۶۲۴ میلادی) پیوند خورده است. شاخه مجددیه این طریقه به سرهندی که با لقب نورآور هزاره دوم (مجدد الف ثانی) مورد ستایش است، برمی گردد. تحت هدایت شیخ یوسف و مولانا احمد و شیخ حسن جانشینان افغانی او تعداد زیادی خانقاههای دیر مانند بین قندهار و کابل و مناطق شمالی کشور ایجاد شد. مدت کوتاهی پس از بنیادگذاری دولت افغانستان در سال ۱۷۴۷ از خانواده مجددی دعوت شد که در پایتخت اقامت کند. عنوان افتخاری رئیس سلسله، حضرت شوربازره است. این اسم از محله ای قدیمی در کابل که در آن مقر و خانقاه درویشان قرار دارد، برگرفته شده است. در آن زمان نیز احمدشاه ابدالی اولین پادشاه افغانستان (دوره حکومت: ۱۷۷۳ - ۱۷۴۷) به نقشبندیه پیوست که در طی تاریخ خود نه تنها در افغانستان بلکه در سایر مناطق جهان اسلام حکمرانان را به سوی خود جلب کرده و گاهی نیز در برابر حکمرانان نامشروع به مقاومت شدید برخاسته است. مثلاً هده صاحب پیر نقشبندی (که از اخوان طریقه های دیگر نیز بود) در برخوردهای ضد استعماری سده ۱۹ شخصیت بارزی بود و در شرق افغانستان نفوذ کلام زیادی داشت و بعداً نیز طی لیامهای قبایل غلزی در سال ۱۸۸۱ و ۱۸۸۸ - ۱۸۸۶ به مخالفت با امیر عبدالرحمان - که به کمک بریتانیا به قدرت رسیده بود - برخاست. امیر عبدالرحمان در تبلیغ اسلام مبتنی بر شریعت سنی سختگیر بود و صوفیان و درویشان را شدیداً تحت فشار قرار می داد. در سومین جنگ بین انگلیس و افغانستان، شیوخ سلسله مجددی از شاه امان الله در جهاد با بریتانیا حمایت کردند، ولی چند سال بعد با سیاست اصلاحات و غربگرایی او به مخالفت برخاستند. بنیادگذاری «جبهه نجات ملی افغانستان» به وسیله پیر صیغه الله مجددی در سال ۱۹۷۸ که حزب کوچکی برای مقاومت در برابر تجاوز نیروهای شوروی بود، مداخله مستقیم سلسله مجددی را در سیاست روز نشان می دهد. اسماعیل خان حکمران محلی هرات نیز عضو طریقه نقشبندیه است. علاوه بر سلسله مجددی، در شمال و غرب افغانستان نیز شاخه های دیگری از این طریقه وجود دارد.

در سنت صوفیگری افغانستان، طریقه قادریه نیز نقش اجتماعی و سیاسی مهمی را بازی می کند. این معروف ترین طریقه بین غرب آفریقا و اندونزی است که به وسیله عبدالقادر گیلانی (۱۱۶۶ - ۱۰۸۸) صوفی و فقیه بغدادی بنیادگذاری شده است. این مبلغ دین که در خاورمیانه و جنوب آسیا با لقب قطب اولیا مورد تکریم است، بین عامه مردم به کراماتش شهرت دارد. عبدالقادر برکات خود را به اخلاف متعددی به



زنت گذاشته است، گویند چهار زوجه و ۲۹ فرزند داشته است. طریقه قدیمه با شریعت گرای خود بیشتر در فرهنگ شهری نفوذ کرده است، ولی در روستاها نیز پیروانی دارد. این طریقه از مراکز شهری هند سرچشمه گرفت و در سده ۱۷ هنگامی که امیر اتوری مغول (تیموریان هند) قسمت اعظم افغانستان را به مناطق بین گنگ و سند ملحق کرد، در این سرزمین بر محبیت یافت. در آن زمان خواجه محمد فضیل، شاگرد شیخ نوشاد، به شهر قادری، برای جانشینی او به کابل فرستاده شد. این طریقه در سده نوزده خود را بین قبایل پشتوی غلزایی در شرق افغانستان توسعه داد. سرانجام اوایل سده بیست یکی از شاخه های معروف سلسله گیلانی از حوالی مکه و مدینه خاستگاه دین اسلام به ایالت ننگرهار در شرق افغانستان کوچ کرد. این شاخه که خود را از اخلاف پیغمبر می داند، از طریق ازدواج، با خانواده محمدزایی پادشاه افغانستان پیوند یافت و اکنون صاحب مرجعیت و اقتدار مذهبی و سیاسی است. پیر سید احمد گیلانی معروف ترین نماینده فعلی این طریقه در دهه هشتاد سده پیش، حزب محافظه کار «محاذ ملی اسلامی افغانستان» را بنیادگذاری کرد.

همان طور که در مورد نقشبندیه گفته شد. در افغانستان علاوه بر سلسله گیلانی شاخه های دیگری از قادریه با سلسله های مخصوص به خود وجود دارد که در شمال و غرب کشور پخش شده اند. مثلاً گروه مهمی با معنویت متناهی سلسله پیر تکاب است که به اسم شهر کوچکی به این نام در ایالت کاپیسا واقع در شمال کابل خوانده شده است. با توجه به نحوه دینداری قادریه در افغانستان لازم است اشاره شود که آنها برخلاف شاخه مجددی در مراسم خود ذکر جلی را بر خفی ترجیح می دهند. بهترین طریقه بعدی، چشتیه است که کمتر از طریقه های مذکور فعالیت سیاسی می کند. از ویژگیهای آرمانی این طریقه فقر درویشان و توکل مطلق به خداست. سماع را ابزار معنوی می داند و رقص و جذآور را به دیده تسامح می نگرد. گونه روستایی این طریقه در هند و پاکستان نیز محبیت خاصی دارد. معین الدین چشتی (۱۲۳۶ - ۱۱۴۲) بنیادگذار آن در شبه جزیره، میان مردم با لقب «غریب نواز» مورد تکریم است. او در یک خانواده سادات در شرق ایران متولد شد و بعداً به وسیله شیخ ابوالسحاق شامی صوفی چشتی به سلک این طریقه درآمد. چشتیه با تأکید بر اولیایرستی اشکال خاص «اسلام زیارتگاه» را در شبه جزیره به وجود آوردند. این نحله تصوف از ده کوچک چشت واقع در ۱۵۰ کیلومتری شمال شرقی هرات سرچشمه گرفته است. به ویژه در کابل، بسیاری از نوزادگان به قرابت خود با چشتیه تأکید دارند. در آنجا، چشتیه با آواز و

آهنگ هارمونیم ذکر می گویند.

علاوه بر طریقه های مذکور، سهروردیه نیز که از ایران نشأت گرفته و در افغانستان رایج شده، از سده ۱۲ در خاور میانه و جنوب آسیا نقش مهمی بازی می کند. این طریقه که اعضای آن شعر و سماع را برای کشف و شهود رد می کنند، در ملی تاریخ تحول خود اغلب روابط نزدیک با حکمرانان زمان داشته است. درباره حوزه نفوذ آن در افغانستان اطلاع زیادی در دست نیست.

غیر از این نمایندگان متشرع تصوف، درویشان دوره گرد نیز وجود دارند که قاعده‌آنها عضو طریقه خاصی نیستند. مشتاقان منفردی هستند که راه فقر را برگزیده اند و غالباً با کدایی و شعله بازی امرار معاش می کنند. زندگی بی قید و بند توأم با مخدرات و موسیقی و پایکوبی را پیشه ساخته اند، متوکل به خدایت. که در حالت سکر و جذبه خود را با اسماً حسنی هم ذات می بندارند. این صوفیان که در افغانستان ملنگ یا درویش خوانده می شوند، از پدیده های جانبی تصوف هستند که دینداری خاصی از خود نشان می دهند. لباسهایشان غریب و چشم گیر است. عبادی درویشی و کلاه وصله دار می پوشند و کشکول و شاخ غنیر و منشای سایر اسباب و آلات درویشی حمل می کنند. این درویشان به پیروی از دین عامه، خود را خادم مزارهای اولیا می دانند و بین زیارتگاهها در رفت و آمدند. با فال بینی، تعبیر خواب و معالجه نیش زدگی، فروش تعویذ و آوازخوانی امرار معاش می کنند. در جن گیری بعضی از عناصر آیین شمعی را به کار می گیرند. مثلاً خود را به کمک مواد مخدر و موسیقی به حالت خلسه درمی آورند تا فال بینی کنند. برخی از آنها جادوگری می کنند و بعضی دیگر که ظاهراً به طریقه نقشبندی نزدیک اند، در دود کردن اسفند تخصص دارند و بدین ترتیب چشم زخم را می سوزانند.

هرچند که در چند سده اخیر، سنت ادبی و شفاهی تصوف در افغانستان راه انحطاط پیموده و بیروان آن چندی قبل در دوره طالبان شدیداً سرکوب می شدند، ولی به نظر می رسد که اکنون احیای آن با ساختارهای دینی و اجتماعی و فعالیت های مربوطه در حال تکوین است. به هر حال مراسم ذکر در سالهای جنگ دو دهه گذشته نیز به ویژه در کابل و هرات با اراکت خاصی برگزار می شدند. ممکن است روابط قدیمی طریقه های افغانی با طریقه های هند و پاکستان در بازگشت به این سنت تصوف در آینده مؤثر افتد. دینداری عاطفی اولیایرستی که کماکان جزء لاینفک جزای فرهنگ روزمره افغانی است، با تصوف ارتباط نزدیکی دارد.

بنیاد اندیشه
تأسیس ۱۳۹۴

منابع و مراجع.

- Frembgen, Jurgen Wasim 1995: Harmul - wala und Isfandi Das ambivalente Gewerbe des Raucherns in Pakistan und Afghanistan. In: Anthropos 90: 181 - 185.
- Frembgen, Jur wasim 2000: Reise zu Gott. Sufis und Derwische im Islam. Munchen (C.H.Beck)
- Schimmel, Annemarie 1975: Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill (University of North Carolina Press).
- Sidky, M.J. 1990: Malang Sufis and Mystics: An Ethnographic and Historical Study of Shamanism in Afghanistan. In: Asian Folklore Studies 47: 275 - 301.
- Uta, Bo 1980: Notes on Afghan Sufi Orders and Khanaqahs. In: Afghanistan Journal 7/2: 60 - 67
- Wieland - Karimi, Almut 1998: Islamische Mystik in Afghanistan. Stuttgart (P.Steiner).



آدموکراسی

ورنر بکر

برگردان: دکتر عباس پویا

ورنر بکر^۱ متولد ۱۹۲۷، استاد فلسفه در دانشگاه فرانکفورت و گیسین و از سال ۱۹۹۲ رئیس انستیتوت بین‌المللی فلسفه سیاسی در پاریس، نویسنده مقاله کوتاهی است زیر عنوان «به رسمیت شناسی و شکست‌ناپذیری» در باره فضیلت‌های سیاسی دموکراسی^۲. گزیده‌هایی از این مقاله را که درباره اخلاق حقوقی دموکراسی «می‌باشد در پایین می‌خوانید.

بیاد اندیشه
تأسیس ۱۳۹۴



خط سوم، شماره هفت / ۳۰



بی تردید «به رسمیت شناسی» معیار پایه‌ای اخلاق سیاسی در یک دموکراسی لیبرال می‌باشد و عبارت است از التزام هر شهروندی به محترم شمردن پیروندان دیگر به عنوان اشخاصی که دارای حقوق برابر می‌باشند. بدیهی است که برابری حقوق پیروندان در یک حکومت قانونی^۳ لیبرال نمی‌تواند تنها از طریق صلاحیت داشتن حکومت در اعمال زور پیاده گردد. هیچ حکومتی - و نه هم حکومت دموکراسی لیبرال - قادر است خود را بر نوک سرنیزه حفظ کند. هر حکومتی و بیش از همه حکومت لیبرال دموکرات نیازمند وفاداری اخلاقی شهروندانش به ارزشهای پایه‌ای و سیاسی - اخلاقی موجود در قانون اساسی می‌باشد. طبعاً وسعت وفاداری عملاً موجود وابسته به این است که حکومت در برابر پدیده وظیفه ناشناسی اخلاقی واقعاً هم از حق تنبیه‌گری^۴ خود استفاده کند. از این منظر، نوعی وابستگی وجود دارد میان آمادگی برای رفتار اخلاقی و خودآگاهی عمومی که بر طبق آن حکومت هر نوع مخالفت با التزام اخلاقی نسبت به رفتار قانونی را مورد تعقیب و بازخواست قرار می‌دهد. شرط اخلاقی سیاسی که در عمل پیاده می‌گردد، امنیت حقوقی است.

من آن بخش از اخلاق سیاسی را که ارزش پایه‌ای آن به رسمیت شناسی است، اخلاق حقوقی دموکراسی می‌نامم. درونمایه اخلاق حقوقی را شخص باوری^۵ تشکیل می‌دهد. شخص باوری عبارت است از انسان شناسی فلسفی که بر اساس آن هر انسان به دلیل برابر بودن با دیگران یک شخص است و دارای حقوقی می‌باشد که به تبع آن از امکان اندیشیدن و عمل کردن آزاد برخوردار است. این انسان شناسی فلسفی دارای تلاوخی کهن می‌باشد و در اخلاق و فلسفه سیاسی باستان ریشه دارد و پسان ترها بخشی از انسان شناسی مسیحی را تشکیل داده است. اما برای اولین بار همراه با فلسفه روشنگری و به خاطر انقلابهایی که در امریکای شمالی و در فرانسه رخ داد، این انسان شناسی فلسفی در آخر قرن هجده شکل یک برنامه سیاسی را به خود گرفت و در قوانین اساسی حکومتها در جمهوریهایی مدرن راه باز کرد. در انسان شناسی فلسفی مدرن که مبتنی بر شخص باوری است دو فیلسوف سهم عمده داشته اند: ژان لاک و ایمانوئل کانت. این اندیشه های ژان لاک بودند که طرح حکومت قانونی لیبرال در امریکای شمالی و فرانسه را قویاً تحت تأثیر قرار دادند. و اخلاق شخص باوری که مکمل ضروری طرح حکومت قانونی ژان لاک می‌باشد، اندیشه ای است از کانت. این یک بدیعتی بزرگ است که در تاریخ برداشت^۶ فلسفی آلمان از شخص باوری یک گسستگی و خیم پیش آمد.

مسبب این گسستگی هگل بود که مهم ترین فیلسوف قرن نوزده آلمان به شمار می‌رفت. او با نقدش بر کانت، طرح حکومت قانونی لیبرال را تا حد آزادی خود سرانه^۷ ژان لاک و اجبار حکومتی برای تأمین برابری تنزل داد. به عنوان نتیجه گیری از این نقد، هگل منکر ویژگی اخلاقی در حکومت قانونی لیبرال شد، زیرا از دید او چنین حکومتی فقط بر پایه خودمداری اقتصادی فردی و قدرت اجبار حکومتی تشکیل شده است. این تلقی از حکومت قانونی لیبرال بعداً مورد پذیرش فلاسفه راست گرا و همین طور چپ گرا قرار گرفت. تلقی هگلی به گونه غیر قابل تصویری بر اندیشمندان آن عصر تأثیر گذاشت، چه در جناح راست و چه در جناح چپ؛ حکومت قانونی لیبرال به عنوان شیوه ای از سازماندهی جامعه صنعتی مدرن محکوم شد که تنها در خدمت شکوفایی خودمداری فردی - و بیش از همه در خدمت سرمایه داری - است و قدرت اجبار حکومتی در آن تنها برای حفظ این سرمایه اندوزی خودمدارانه استفاده می‌شود. بیش از همه مارکس و مارکسیسم از این تفسیر حکومت قانونی لیبرال بهره برداری کردند. مارکس به موقع از نقد لیبرالیسم بهره گرفت و موضع جمع گرایانه خود را در برابر حکومت قانونی مستحکم ساخت. مارکس معتقد بود که باید حکومت قانونی با فردباوری بورژوازی اش که تنها در خدمت طبقه سرمایه دار است، نابود شود تا نهاد جمع گرایانه بشریت و رهایی یافته بتواند به نام سوسیالیسم و کمونیسم به پا خیزد.

ولی این تنها آزادی خودسرانه ژان لاک و اجبار حکومتی برای تأمین برابری نیستند که به طرح حکومت قانونی لیبرال مربوط می‌شوند. حکومت قانونی لیبرال تنها به معنای چشم اندازهای سودجویانه و خودمدارانه اقتصاد فردگرا نیست، بلکه در عین حال به معنای اخلاق شخصیت^۸ می‌باشد که ایمانوئل کانت آن را در یک قالب بی مانند ریخته است. درونمایه اخلاق شخصیت عبارت است از التزام اخلاقی هر فرد تا به عنوان یک شخصیت به شخصیت دیگران را محترم بشمارد. بی تفاوت است که چه چیزهایی محتوای شخصیت را تشکیل می‌دهند، مهم این است که در برابر انسان شناسی جمع گرا - مثلاً انسان شناسی مارکسیسم - بر ویژگی فردی شخصیت به روشنی تأکید شود. سخن بر سر به رسمیت شناختن وضعی است که انسانها به خاطر التزام اخلاقی به شخصیت، برای یکدیگر به عنوان افراد حق مساوی آزادی را می‌پذیرند. خدمت واقعی که باید برای فرضیه شخصیت^۹ انجام بگیرد، عبارت است از آن چیزی که من آن را «جنبی نگریستن»^{۱۰} دگرگونی و «بی اعتنا

من آن بخش از اخلاق سیاسی را که ارزش پایه‌ای آن به رسمیت شناسی است، اخلاق حقوقی دموکراسی می‌نامم. درونمایه اخلاق حقوقی را شخص باوری تشکیل می‌دهد. شخص باوری عبارت است از انسان شناسی فلسفی که بر اساس آن هر انسان به دلیل برابر بودن با دیگران یک شخص است و دارای حقوقی می‌باشد که به تبع آن از امکان اندیشیدن و عمل کردن آزاد برخوردار است. این انسان شناسی فلسفی دارای تاریخی کهن می‌باشد و در اخلاق و فلسفه سیاسی باستان ریشه دارد و پسان ترها بخشی از انسان شناسی مسیحی را تشکیل داده است.



مانند^{۱۱} به دگرگونگی می‌نامم. منظور من از این تعبیر این است که برای رعایت برابری شخصیت می‌باید تفاوت‌های جداافتاده برآمده از دگرگونه بودن - تفاوت‌های جنسی، نژادی، دینی و اجتماعی - به عنوان امور جنبی تلقی شوند، یعنی به عنوان ویژگی‌های دیگران، ویژگی‌هایی که در روابط اجتماعی با دیگران نه به شمار می‌آیند و نه تعیین‌کننده هستند. از ظهور اندیشه کانت مبتنی بر این که هر فرد موظف است که خصوصیت شخصیتی افراد دیگر را مراعات کند تا روایت‌های امروزی از حقوق بشر، تعبیر بهتری از اخلاق شخصیت پیدا نشده است. از زمان پدیدار شدن نقد هگلی، غالباً برخورد سطحی با مفهوم وظیفه به رسمیت‌شناسی شخصیت شده است. ولی این مفهوم به ظاهر صوری وظیفه‌مندی در یک رابطه معکوس با مفهوم واقعی وظیفه‌مندی در حکومت قانونی لیبرال قرار دارد. اگر از وظیفه به رسمیت‌شناسی شخصیت در حد کافی پیروی نشود - بی تفاوت است که حد کافی پیروی چگونه تعریف شود - در یک دموکراسی از نوع مابخششای بزرگی از سیستم حقوقی و نظام سیاسی درهم خواهند شکست. در سیستم حقوقی بخششای کلانی از حقوق قراردادی^{۱۲} ضربه می‌بیند. اگر حرف‌های قرارداد شخصیت یکدیگر را محترم بشمارند، برای غالب انسانها در جامعه مدرن انگیزه‌ای نمی‌ماند تا پایبند قراردادهای خویش باشند. و در نظام سیاسی برپایه داشتن دموکراسی اکثریتی لطمه می‌بیند. اگر این وظیفه‌مندی وجود نداشته باشد که مخالف سیاسی همواره به عنوان شخصی با حقوق مستقل محترم شمرده شود، نه اکثریت حاضر می‌بود که اقلیتها را محترم بشمارد و نه اقلیتها حاضر می‌بودند تا در چارچوب تصمیم‌گیری‌های اکثریت زندگی کنند.

بسیاری از ناقدان اجتماعی غالباً وانمود می‌کنند که گویا تنها واقعیت موجود، انسانهای منفردی می‌باشند که در نزاع با یکدیگر قرار دارند و در پی ثروت اندوزی هستند. آنها این چنین نشان می‌دهند که گویا هیچ چیز دیگر وجود ندارد، چیزهایی از آن گونه که افراد در شکل اخلاق حرمت‌گذار به فردیت و شخصیت از خود پدیدار می‌سازند. در حوزه‌های گوناگون، از آداب معاشرت در روابط روزمره که بیانگر احترام گذاشتن انسانها به یکدیگر می‌باشد، گرفته تا رفتار ترافیکی و تا فرهنگ دموکراتیک سیاستمداران، شاهد این اخلاق می‌باشیم. البته مانند همه شرایط دیگر تاریخی، در شرایط کنونی هم، اخلاق تحقق یافته کمتر وجود دارد. این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که اخلاق فردباورانه شخصیت، مولفه کلان فرهنگ واقعی سیاسی و اجتماعی در دموکراسیهای امروزی می‌باشد. انکار چنین حقیقتی می‌تواند تنها از سر تنگ نظری بدوآهانه

صورت بگیرد. نباید پنداشت که یک جامعه دموکرات حتماً برای یک مدت زمان کوتاه قادر به ادامه حیات خواهد بود، در صورتی که افراد آن تنها دارای ویژگی خودمندی^{۱۳} و فاصله‌گیری بیگانه‌ساز^{۱۴} از همدیگر باشند.^{۱۵}

مفهوم ارزشی به رسمیت‌شناسی متضمن برابری اشخاص حقوقی^{۱۵} است. بی تفاوت است که فرد در کدام ساخت اجتماعی قرار دارد، اخلاق دموکراتیک و لیبرال خواهان خواهد بود که او دیگری را به عنوان همکار و یا رقیبی که دارای حقوق مساوی هست، به رسمیت بشناسد. این درخواست همان طور که شامل رفتار فرد در رقابتهای اقتصادی می‌شود، شامل رفتار او در حوزه سیاست هم می‌باشد. رقیبهای اقتصادی موظف

هستند که علیرغم داشتن مقاصد متضاد، حرمت همدیگر را داشت باشند. این شیوه رفتاری باید با پاسداری از قوانین رقابتی که هر دو طرف متعهد به آنها هستند، حفظ گردد. و در حوزه سیاست بحث بر سر این است که رقیب خویش را دارای این حق بدانیم که تحت شرایط مساوی برای دست یافتن به اکثریت تلاش کند. ولی وظیفه به رسمیت‌شناسی تنها پذیرفتن تساوی شرایط اولیه برای رقابت به پایان نمی‌رسد، بلکه باید در عین حال نتایج به دست آمده برای رقیب را هم به رسمیت شناخت. و این در موارد بسیاری به این معناست که نتایجی را بپذیریم که مخالف منافع ما می‌باشند. وقتی در میدان رقابت اقتصادی عرضه‌کننده‌ای می‌بیند که کالای عرضه شده از سوی او در مقایسه با کالاهای عرضه شده از سوی دیگران از اقبال اندکی برخوردار است، باید نتایج منفی چنین حاشی را که برای او با زیان همراه است، بپذیرد. بر واضح است که هر چه شخص بیشتر در چنین حالتی قرار بگیرد، به همان اندازه تن دادن به وظیفه پذیرش زیان و خسارت شخصی دشوارتر است. در حوزه سیاست هم مسئله به همین گونه است در میدان نزاعهای دموکراتیک حزبی هم، دامنه وظیفه به رسمیت‌شناسی تا مرز پذیرش نتایج رقابتهای سیاسی گسترده است. این باید به عنوان یک امر عادی تلقی شود که تعدادی از احزاب (احزاب مخالف) قوانینی را بپذیرند که در تقابل با منافع آنها قرار دارند. البته برای حزبی که در رقابت دموکراتیک برای به دست گرفتن اقتدار دولتی، مکرراً شکست خورده است، با گذشت هر چه بیشتر زمان، دشوارتر می‌شود که از وظیفه پاسداری از قوانین بازی دموکراتیک پیروی کند. برای چنین حزبی احتمال این وسوسه بزرگ است که در جستجوی بازی دیگری و قوانین دیگر بازی باشد تا شانس موفقیتش را بیشتر کند. استراتژی بسیار محتمل چنین احزابی که تحت شرایط رقابتی دموکراتیک به آرزوهای دلخواه خود نرسیده‌اند، تلاش در جهت دیکتاتوری است. در جمهوری وایمر در آلمان هم کمیونستها به عنوان افراطی‌ترین چپ‌گرایان و هم نازیها به عنوان افراطی‌ترین راست‌گرایان در میان احزاب موجود یک چنین استراتژی دیکتاتوری را تعقیب کردند. نتایج آن را امروزه همه می‌دانند.

1. Werner Becker

2. Ueber die politischen Tugenden der Demokratie Anerkennung und Toleranz.

3. Rechtsstaat

4. Sanktionsrecht

5. Personalismus

6. Rezeptionsgeschichte

7. Willkuerfreiheit

8. Ethik der Personalitaet

9. Personalitaetsgebot

10. Vernebensaechlichkeit

11. Vergleichgueltigung

12. Vertragsrecht

13. Egoismus

14. Entfremdende Isolierung

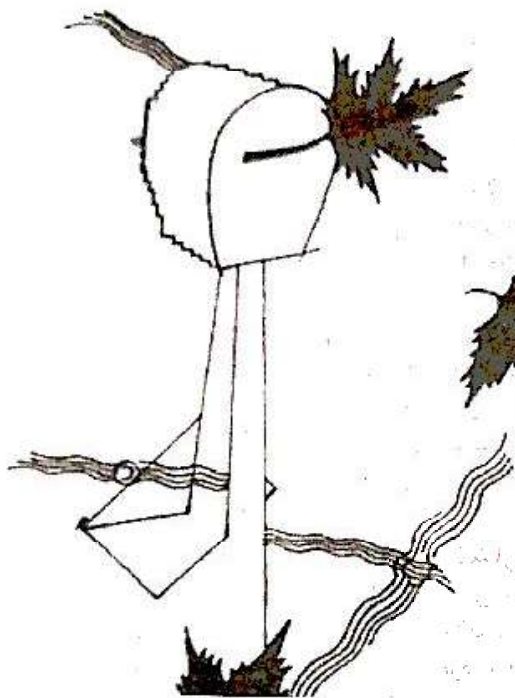
15. Rechtssubjekte





امیر احمد حسین زاده

پست و تمیز در افغانستان



این نوشته، بخشی از پژوهش مفصلی است که تاریخ پست در افغانستان را از دوران هخامنشی تا امروز در خود دارد. متن کامل این پژوهش، به صورت کتابی در آینده به چاپ خواهد رسید و آنچه ما از آن برگزیده ایم، بخش مربوط به افغانستان معاصر است.

خط سوم

بعدها که انسانها به کشف خط نایل آمدند، پیغامهای خود را به طریق مکتوب به همدیگر می رساندند و برای انتقال مکاتبات از چابک سواران استفاده می کردند و رساندن یک مکتوب به مقصد روزها و ماهها و گاه سالی به طول می انجامید.

پادشاه بزرگ هخامنشی چابک سواران دولتی را تربیت کرده بود که نوشته های دولتی را ایستگاه به ایستگاه برده به چاپار بعدی می رساندند، و به این ترتیب وی همیشه از اخبار دورترین نقاط مطلع می شد. جمله معروف او که «نه برف و نه باران و نه گرما و نه تاریکی شب می تواند پیکهای تندرو را از حرکت بازدارد» هم اکنون در بالای سردر ساختمان شهر نیویورک به چشم می خورد.^۱

شاید انسان آن روزگار به فکرش هم نمی رسید که روزی بتواند به تلگراف و تلفن و موتر و طیاره دسترسی پیدا کند. ولی بشر اندک اندک به تکنولوژی دست پیدا کرد و صحبت از تلگراف و تلفن کرد و همین اندیشه بشری توانست پرنده های بالداري به نام طیاره بسازد که در کمتر

ارتباطات همیشه یگانه چیزی بوده است که انسانها را از حال یکدیگر با خبر کرده است. در تمام دوران تاریخ، انسانها به ارتباط با یکدیگر نیاز داشته و به وسیله ارتباط با یکدیگر نیازهای خود را برطرف می ساختند، و از حال هم باخبر می شدند.

از زمانهای بسیار دور که انسانها زندگی اجتماعی را قبول کردند و به تشکیل یک نوع زندگی دسته جمعی موفق شدند نیاز به ارتباط با همدیگر را نیز به شدت احساس کردند.

انسانهای گذشته قبل از ایجاد نوعی خط که بتواند پیغامی کتبی باشد پیغامهای خود را از طریق شفاهی به همدیگر می رساندند. آنها وسیله ای شبیه به سیم داشتند که به چوبی بسته می شد و یا سیم را به دور چوب گره می زدند و سپس آن چوب را به خود می بستند و حرکت می کردند و در مسیر راه با دست زدن به این گره چون دانه تسبیح پیغامهایی را که به آنان سپرده شده بود به یاد می آورده و تا رسیدن به مقصد آن را در حافظه خود نگاه می داشتند.^۲



از چند ساعت نامه و مکاتبات او را به مقصد دلخواه او برساند. ولی دیری نباید که دیگر تلگراف و تلفن، موز و طیاره هم برای بشر وسیله‌هایی کهنه محسوب شدند و آنگاه بود که همین آدمیان احساس کردند که باید چیزی اختراع کنند که ارتباط آنها را با همدیگر سهل تر کند، تا این که استفاده از رایانه رایج شد و آنگاه بود که صحبت از نامه‌های برقی به میان آمد، نامه‌هایی که آدمیان در کمتر از چند ثانیه به وسیله آن، صدا، تصویر و پیام خود را به همدیگر رساندند و اینک به طور مستقیم و زنده به وسیله رایانه، ساعتها با هم سخن می‌گویند و از حال یکدیگر آگاه می‌شوند.

پست و تمبر پستی در افغانستان معاصر

پست در افغانستان از سال ۱۲۰۰ خورشیدی، در دوره زمامداری امیر شیرعلی خان رایج شد و برای اولین بار یک چاپخانه در بالا حصار کابل تأسیس شد و رفته رفته این کار در ولایات بزرگ هم صورت گرفت. در این زمان برای حمل و نقل مراسلات کدام وقتی معین نبود و کار انتقال بسته‌های پستی بستگی به تعداد نامه‌ها داشت، باید تعداد بسته‌های پستی به مقداری معین می‌رسید و آنگاه به مقصد مورد نظر انتقال پیدا می‌کرد، چون در آن زمان انتقال مراسلات بسیار مشکل بود. اما در همان زمان هم علیرغم مشکل بودن انتقال بسته‌های پستی، مکاتبات دولتی که کلمات «فوری و ضروری» روی آن نوشته می‌شد، به وسیله پست فوق العاده که در آن زمان چاپار فوق العاده نام داشت، منتقل می‌شد. انتقال نامه‌ها و مکاتبات شخصی در آن زمان توسط اشخاصی به نام نامه‌رسان صورت می‌گرفت که در بین شهرها در حرکت بودند. در آن زمان پست و ارتباط پستی به شکل امروزی دایر نبود و ارتباط با خارج از افغانستان هم برقرار نبود ولی اگر گاهی ارسال مکتوبی به کدام کشور لازم بود، دولت قاصد مخصوصی برای این کار می‌گماشت. این وضعیت تا سال ۱۲۵۷ خورشیدی ادامه داشت. از این تاریخ به مدت ۱۳ سال یعنی تا سال ۱۲۷۰ خورشیدی انتقال مراسلات، متوقف شد و اگر گاهی ضرورتی ایجاب می‌کرد، مراسلات دولتی به وسیله چاپار منتقل می‌شد.^۳

انتشار اولین تمبر پستی در افغانستان

اولین تمبر پستی در افغانستان در اواخر زمان امیر شیرعلی خان به قیمت یک شاهی و یک صنار در کاغذ سفید به رنگ ضعیفی چاپ و بالای نامه‌ها و مکاتبات پستی چسبانده شد. تمبر پستی آن زمان به نام «کله شیر» معروف بود که اکنون به ندرت می‌توان آن را پیدا کرد.^۴

در دوران امیر عبدالرحمان و امیر حبیب‌الله

در سال ۱۲۷۱ خورشیدی با آغاز زمامداری امیر عبدالرحمان خان، امور پستی پس از یک وقفه چندساله دوباره جریان یافت و به شکل منظم‌تری درآمد. در این زمان یک پستخانه مرکزی بزرگ در سمت جنوب ارگ کابل راه‌اندازی شد که ارسال بسته‌های پستی از این پستخانه انجام می‌گرفت. در دوران امیر عبدالرحمان چاپارهای نامه‌رسان به امکانات بهتری مجهز شدند در این زمان مکاتبات دولتی بدون نصب تمبر ارسال می‌شد و در عوض تمبر، مهر مخصوص دولتی داشت که بر روی مراسله می‌خورد. مراسلات دولتی به وسیله اسپهانی به نام «پست بردار» حمل می‌شد. برای این نامه‌برها سامان و لوازم مخصوص چرمی تهیه کرده بودند. آنها شمشیری هم به خود می‌بستند تا در میان راه از گزند حوادث دور باشند و از امنیت بیشتری برخوردار شوند. و اما یکی از نکات قابل طرح، تأسیس یک پستخانه در پشاور پاکستان بود که این امر در دوران امیر حبیب‌الله رخ داد. این پستخانه به نام «داک خانه دولت خداداد افغانستان» نام گذاری شد که در امر انتقال بسته‌های پستی به خارج از افغانستان نقش مهمی ایفا کرد و از این زمان به بعد بود که بسته‌های پستی از طریق این پستخانه به خارج ارسال می‌شد.^۵

تمبر پستی در زمان امیر عبدالرحمان و امیر حبیب‌الله

کار عمده‌ای که در زمان امیر عبدالرحمان در قسمت تمبر صورت گرفت، چاپ ۳۶ نوع تمبر پستی بود. این تمبرها را به ندرت می‌توان در دست اشخاص پیدا کرد. شاید در موزیم‌های کشورهای مختلف دنیا موجود باشند.



نمونه شماره ۱



در سال ۱۳۷۸ خورشیدی و در عصر امیر حبیب الله خان در قسمت چاپ تمبر پستی انکشافاتی رخ داد که مهمترین آنها چاپ «پست کارتها»، «کارت لیترها» و «پارسل پست» بود که در افغانستان رایج شد.^۶
در عصر امیر حبیب الله، کیفیت و مرغوبیت تمبرها نسبت به دوران عبدالرحمان بالا رفت و تمبرهای مختلفی در طرحهای مختلف چاپ شد.

در زمان امان الله خان

در زمان زمامداری امان الله خان همان گونه که در سایر امور پیشرفتهایی صورت گرفت، امور پستی هم از این امر بی نصیب نماند و شاهد پیشرفت قابل توجهی بود. این پیشرفتها تا حدودی به تلاش خود امان الله خان بستگی داشت که به راه اعتلای کشور کوششهای فراوانی به خرج داد و مقداری هم به پیشرفت علم و تکنولوژی بستگی داشت که تأثیر خود را در سراسر جهان و از جمله در افغانستان به جای گذاشت.

یکی از کارهای مهم این دوران، تأسیس یک اداره مرکزی برای نظم دادن و بازرسی امور پستی و مخابراتی بود و همچنین تأسیس مدیریت پست و تلگراف و تلفن زیر نظر وزارت داخله بود که در آن دوران به انجام رسید. آمدن تعدادی متخصص از خارج که به سیستم پستی و مخابراتی افغانستان سر و سامان بدهند از دیگر کارهای آن دوره بود. تا قبل از حاکمیت امان الله خان در سایر ولایات پستخانه وجود نداشت و در این زمان بود که ولایتهای دیگر نیز پستخانه راه اندازی شد. از پیشرفتهای مهم دیگری که در عصر امان الله خان اتفاق افتاد و در سرعت امور پستی نقش مهمی ایفا کرد، استفاده از موتر برای حمل بسته های پستی بود. در سال ۱۳۰۴ خورشیدی بین کابل و ننگرهار به جای پست رسان پیاده از موتر استفاده شد و در همین سال یک دفتر تبادلۀ سرحدی در تورخم تأسیس شد.

چاپ تمبرهای پستی مختلف به شکل موزون تر و در طرحهای مختلف و همچنان تهیه مهرهای فلزی برای راحت تر کردن مراسلات پستی از دیگر اقدامات این دوران بود.
این پیشرفتها که به شکل روزافزونی در حال توسعه بود، تا قبل از اغتشاشات داخلی آن روز ادامه داشت و با شدت پیدا کردن اغتشاشات، جریانات امور پستی تقریباً متوقف شد. تا سال ۱۳۰۸ خورشیدی هیچ گونه تمبر پستی نشر نشد و برای ارسال مراسلات پستی از همان تمبرهای سابق استفاده می شد.

عضویت افغانستان در اتحادیه بین المللی پست

با به روی کار آمدن نادر، باز روند پیشرفت امور پستی شتاب بیشتری به خود گرفت و در سال ۱۳۰۹ خورشیدی افغانستان رسماً به عضویت اتحادیه بین المللی پست درآمد.^۷
در زمان حاکمیت نادر بود که علاوه بر نامه های پستی، دیگر مراسلات مثل پست کارتها، جراید و مجلات، اموال تجاری تجارتخانه ها، اوراق کار و بسته های کوچک با وزن سبک به داخل و خارج از افغانستان ارسال می شد. مراسلات در داخل افغانستان به وسیله موتر و در خارج از افغانستان مراسلات به صورت هوایی انتقال می یافت. و اما یکی از کارهای مهم دیگر در زمان حاکمیت نادر، چاپ تمبرهای پستی با تصاویر و مناظر باستانی و تاریخی افغانستان بود. این تمبرها به اندازه های مختلف و به قیمتهای جداگانه در چاپخانه دولتی افغانستان چاپ شد و امروز هر کدام از اینها در بازار جهانی تمبر به قیمت بسیار گزافی خرید و فروش می شود.

ارتقا ریاست پست و تلگراف و تلفن به وزارت

در زمان حاکمیت ظاهر شاه حبشیا و پیشرفتهای بزرگی صورت گرفت. در این زمان ریاست مستقل پست و تلگراف و تلفن به وزارت مخابرات ارتقا پیدا کرد و این خود باعث پیشرفت و تسریع در ارتباطات جهانی میان افغانستان و سایر کشورها شد و هم روند اطلاع رسانی در داخل کشور را سرعت بخشید.
از جمله کارهایی که در این دوره صورت گرفت، پذیرش بسته های پستی سنگین وزن (۲۰ تا ۲۰۰ کیلوگرم) بود. تا قبل از این، فقط بسته های سبک وزن قابل حمل بود.

سرعت بخشیدن به ارتباط پستی خارج، از دیگر کارهایی بود که در این دوره صورت گرفت و ارتباط پستی بین کابل و شهرهای بزرگ دنیا از جمله مسکو، دهلی، فرانکفورت، هامبورگ، آمستردام، نیویورک، پاریس، ژنو، روم، بیروت، قاهره، توکیو، انقره، صوفیه، پکن، تهران، اسلام آباد، کراچی و هانکاک به



نمونه شماره ۳



نمونه شماره ۲



صورت هوایی برقرار شد. کار چشمگیر دیگر در این دوره، ارسال مراسلات پستی از طریق پست هوایی بین شهرهای خود افغانستان بود. از سال ۱۳۳۵ خورشیدی ارتباط هوایی کابل و هرات، مزار شریف، قندهار و مېمنه برقرار شد. و در همین سالها بود که طبق پلان پنج ساله دولت، وزارت مخابرات موظف شد هر سال حدود سی پستخانه محلی در ولایت و ولسوالیها تأسیس کند.

وضعیت تبر پستی در زمان حاکمیت ظاهر شاه

در سال ۱۳۲۴ در چاپ تبرهای پستی تحولی اساسی صورت گرفت و تبرهای مختلفی در اندازه‌های گوناگون و با رنگهای مختلف و متنوع چاپ شد. چاپ تبرهای یادگاری و پستی با دندانه و بدون دندانه با کیفیت مرغوب از کارهای اساسی و مهم آن سالهاست. از آنجا که چاپ تبر از یک حساسیت خاص برخوردار است و برای چاپ تبرهای با کیفیت بسیار بالا باید به چاپخانه‌های بسیار قوی مجهز بود، دولت افغانستان تصمیم گرفت که بعضی از تبرهای یادگاری را در خارج از افغانستان به چاپ برساند و به همین منظور در سال ۱۳۲۷ خورشیدی قراردادهایی را با بعضی از کشورهای خارجی به امضا رساند.^۹ در همین سالها بود که تبر افغانستان کم کم موقعیت ویژه خود را پیدا کرد و دولت برای نظم بخشیدن و فروش تبرهای پستی و یادگاری، یک موزیم تبر در کابل ایجاد کرد تا علاقه مندان به جمع آوری تبر، بتوانند از نزدیک با وضعیت تبر و تبرهای افغانستان آشنا شوند. تبرهای یادگاری، هم به مناسبتهای جهانی مثل روز جهانی یونسکو، بازیهای المپیک، تأسیس صلیب سرخ جهانی و تأسیس سازمان ملل متحد منتشر می شد و هم با موضوعات داخلی مثل تأسیس شورای ملی، افتتاح پروژه‌های بزرگ، سالروز به حاکمیت رسیدن ظاهر شاه و آثار باستانی. (به نمونه شماره ۱ مراجعه کنید.)

تأسیس مدیریت انکشاف تبر پستی

در این عصر، یک مدیریت جداگانه در ریاست پست تأسیس شد. در این مدیریت که از آن به نام مدیریت انکشاف نکت پستی یاد می شد با جمع آوری تعدادی از افراد متخصص در زمینه تبر، نقاشی و طراحی، تعدادی تبرهای خاص و فوق العاده منتشر کردند تا از یک طرف اسعار خارجی وارد افغانستان شود و از طرفی هم خاطره روزهای ملی و آثار عتیقه و بناهای ماندگاری که در این تبرها به تصویر کشیده شده بود، زنده بماند. از جمله تبرهای خاطره انگیزی که در این زمان به چاپ رسید، تبرهایی منقوش به بنای خواجه عبدالله انصاری، بهای بودا، مسجد جامع هرات، بند امیر و بالا حصار کابل بود. در زمینه معرفی چهره‌های ملی و فرهنگی افغانستان، تبرهایی با چهره مولانا جلال الدین بلخی، ابوریحان بیرونی، ابن سینای بلخی، مولانا ابوالمعانی بیدل، و از چهره‌های ملی کسانی چون امیر شیرعلی خان، وزیر محمد اکبر خان و احمد شاه بابا نام برد و از تبرهایی که آثار عتیقه را در خود جای داده بود، می توان به تصویر فرشهای نفیس افغانی و آثار به جای مانده از دوران غزنویان و... اشاره کرد. (به نمونه شماره ۲ مراجعه کنید.)

پست و تبر در زمان سردار داوود

بعد از اعلام جمهوریت، سردار داوود در ۲۶ سرطان ۱۳۵۲ خورشیدی که تمبری هم به همین مناسبت در همان روزها به چاپ رسید. وضعیت اطلاع رسانی و ارسال مراسلات شتاب بیشتری به خود گرفت. پستخانه‌های بزرگ و کوچک در مراکز ولایت و ولسوالیها کشور پرپا شد و در خود کابل مراکز پستی افزایش یافت. اکثر تبرهای یادبود و پستی در زمان محمد داوود به صورت چهار رنگ منتشر می شد (در زمان محمد ظاهر بعضاً دورنگ بود). کیفیت تبرها در این زمان تغییر چندانی محسوس نکرد و با همان وضعیت سابق در قطعه‌ها و مناسبتهای مختلف منتشر می شد. (به نمونه شماره ۳ مراجعه کنید.)

در زمان خلقیها و پرچمیها

با به روی کار آمدن حکومت خلقیها به رهبری نور محمد تره‌کی و آغاز درگیریهای داخلی و شروع مقاومت‌های اسلامی، وضعیت جامعه آشفته شد و این آشفتگی بر تمام ارکان کشور تأثیرات مخرب خود را بر جای گذاشت.



نمونه شماره ۵



نمونه شماره ۶



درگیر شدن حکومت در جنگ و سیاست باعث شد که سایر چیزها به فراموشی سپرده شود. با شروع مقاومت‌های اسلامی در برابر خلقیها و پرچمیها امنیت جامعه برهم خورد و چیزی که بیش از همه خسارت‌مند شد، ساختارهای زیربنایی کشور بود که از هم فرو ریخت. با دست به دست شدن شهرها و ولسوالیها میان نیروهای مقاومت و خلقیها، اولین چیزی که آسیب دید و از بین برده شد، ساختمانهای دولتی بود. پستخانه‌های بسیاری ویران شد، سیمهای تلفن بین شهرها از بین رفت و مخزنهای تمبر در ولایات به آتش کشیده شد. وضعیت پست و اطلاع رسانی در این دوره نه تنها بهبود نیافت، بلکه سیر قهقراپی طی کرد. البته نباید ناگفته گذاشت که کار وزارت مخابرات در زمان حاکمیت خلقیها و پرچمیها همچنان در کابل و شهرهای بزرگ افغانستان جریان داشت و امور پستی در بین شهرهای بزرگ افغانستان و ارتباط افغانستان با سایر کشورها همچنان برقرار بود، به خصوص با کشورهای بلوک شرق این ارتباط پیش از هر وقت دیگری گسترش پیدا کرد.

وضعیت تمبر در زمان خلقیها و پرچمیها

با به روی کار آمدن نور محمد تره کی چاپ تمبر و پاکت نامه پستی همچنان و بدون وقفه جریان داشت و تمبرهای بسیار زیبایی در چهار رنگ و در اندازه‌های مختلف همچنان به چاپ می‌رسید و مورد استفاده اداره پست قرار می‌گرفت. البته همان طور که گفته شد، بیشتر این فعالیتها در کابل جریان داشت که از تیررس نیروهای مقاومت دور بود و این وضعیت تا پایان زمان ریاست جمهوری دکتر نجیب‌الله ادامه داشت. در این زمان علاوه بر مناسبتیهای که در گذشته به آن پرداخته می‌شد، مناسبتیهای حزبی هم وارد تمبرهای منتشره شد و حتی مناسبتیهای اتحاد شوروی و سایر کشورهای بلوک شرق مثل گرامی داشت رهبران اتحاد شوروی، کنگره‌های بین‌المللی ارتش سرخ، در موضوعات حزبی و مناسبتیهای داخلی هم برای «سالگرد انقلاب کبیر هفت نور» سالگرد «تأسیس حزب خلق دموکراتیک افغانستان» تأسیس «جبهه ملی پدر وطن»، «فرمانهای شورای انقلابی» و... تمبرهای زیادی منتشر شد. (به نمونه شماره ۴ مراجعه کنید.)

با به روی کار آمدن دکتر نجیب‌الله، از موضوعات حزبی تا حدود زیادی کاسته شد و بیشتر مناسبتیهای آشتی جویانه و صلح آمیز در تمبرها به کار گرفته شد. (به نمونه شماره ۵ مراجعه کنید.)

حکومت مجاهدین و توقف امور پستی

از سال ۱۳۵۷ تا سال ۱۳۷۰ خورشیدی تنها جایی که از گزند حوادث و درگیریها در امان مانده بود، شهر کابل بود که با تصرف این شهر به دست نیروهای مقاومت که حال خود به حکومت رسیده بودند آن هم نابود گردید. با روی کار آمدن حکومت مجاهدین و آغاز درگیری بین آنها، باقی ساختارهای جامعه از هم فروپاشید. در آغاز تمام اموال وزارت خانه‌ها به غارت برده شد و آنچه هم که از این دستبرد در امان مانده بود، به وسیله موشکهای پرتاب شده از سوی نیروهای درگیر به طرف یکدیگر از بین برده شد. دیگر سیستم پست و ارسال مراسلات پستی عملاً متوقف شد و کاری در این راستا صورت نگرفت. البته تعدادی تمبر با عنوان «افغان پست» در این زمان منتشر شد. (به نمونه شماره ۶ مراجعه کنید.)

بنیاد اندیشه

تمبر افغانستان از زوایای گوناگون

طریق باطل کردن تمبر
تمبرهای پستی در زمانهای مختلف به روشهای متفاوتی باطل می‌شده است. در اوایل پیدایش تمبر در افغانستان، گوشه آن بریده می‌شد و بعد بر روی مراسلات پستی چسبانده می‌شد. مدتی بعد برای باطل کردن تمبر از شیوه دیگری استفاده کردند. در این روش تازه ابتدا تمبر را روی مراسلات پستی نصب می‌کردند و بعد روی تمبر یک ضربدر (چلیپا) می‌کشیدند. اما بعدها به روش دیگری روی آوردند؛ روی تمبر پستی کلمه «باطل شده» نوشته می‌شد و بدین وسیله تمبر باطل می‌گردید. بعدها مأموران پست در هنگام نوشتن کلمه باطل شده، زیر آن را امضا نیز می‌کردند که این شیوه تا سالهای سال رواج داشت.

اما روش دیگری که بعدها برای باطل کردن تمبر از آن استفاده شد و تا به امروز هم آن روش ادامه دارد، تهیه مهرهای تاریخ داری بود که علاوه بر زمان و تاریخ ارسال مراسلات، نام مبدأ و کلمه «باطل شده» هم در آنها حک شده بود. این روش با استقبال بسیار مواجه شد و تا هنوز هم رایج است. (به نمونه شماره ۷ مراجعه کنید.)



نمونه شماره ۷



عنوان تمبر

تمبرهای افغانستان از آغاز تا به امروز عنوانهای گوناگونی داشته است. تمبرهایی که تا قبل از زمامداری ظاهر شاه نشر می گردید عموماً به زبان فارسی بود و در دوره های مختلف عنوانهای مختلف داشت. در ابتدا «داکخانه دولت خداداد افغانستان» بود. بعدها شد «پست افغانستان». در زمان امان الله خان و محمد نادر، ابتدا عنوان تمبر «دولت علیه افغانستان» بود و بعدها به «دولت علیه شاهی افغانستان» یا «دولت شاهی افغانستان» و «پست دولت افغانستان» و «پوسته دولت علیه افغانستان» تغییر کرد. مناسبتهای داخلی تمبرها هم به زبان فارسی نوشته می شد. (به نمونه شماره ۸ مراجعه کنید.)

اما با به روی کار آمدن دولت محمد ظاهر شاه، عنوان تمبرها تغییر کرد. ترویج زبان پشتو در دستور حاکمیت وقت قرار گرفته بود و خود محمد ظاهر شاه در ترویج زبان پشتو به تبلیغات پرداخت و مسئله دوگانگی زبان فارسی و پشتو را در افغانستان صیغه رسمی داد. ۱۱ از آن زمان عنوان تمبرها و حتی اسکناسها و مطالب داخل بیشتر آنها به پشتو تغییر داده شد و عنوان تمبرها به «د افغانستان پست» تغییر کرد. ۱۱ مناسبتها نیز به پشتو نوشته می شد. این روش تا زمان حکومت سردار داوود ادامه داشت. در زمان داوود عنوان تمبر تغییری نکرد، ولی مناسبتهایی که باید در داخل تمبر نوشته می شد، گاهی پشتو و گاهی به فارسی بود. این روش تا زمان پایان حکومت دکتر نجیب الله ادامه داشت. البته نباید ناگفته گذاشت که در اوایل حکومت خلیقا بعضی تمبرها منتشر شد که عنوان آن به «د افغانستان دموکراتیک جمهوریت» تغییر داده شده بود. (به نمونه شماره ۱۰ مراجعه کنید.)

قیمت روی تمبر در دوره های مختلف

قیمت تمبرهای افغانستان در دوره های گوناگون متفاوت بوده است و وابسته به قیمت ارسال مراسلات پستی از سوی دولت. اولین تمبری که در زمان امیر شیر علی خان منتشر شده یک شاهی و یک صنار ارزش داشته است. ۱۳ قیمت ارسال مراسلات پستی هم باید همین مقدار بوده باشد. این قیمت تا سالها به همین متوال باقی ماند و بعد در دوران امیر حبیب الله و امان الله رفته رفته افزایش پیدا کرد. تمبرهایی که در دوران امیر حبیب الله دیده شده است از یک شاهی تا ده شاهی بوده است. در دوران امان الله این قیمت افزایش پیدا کرد و تمبرهای از یک پول گرفته تا ده پول هم منتشر شد. این قیمتها، در دوران محمد نادر هم تقریباً ثابت بود، ولی در دوران حکومت ظاهر شاه افزایش نسبی پیدا کرد. تمبرهایی که در آن زمان منتشر شد، از یک پول تا پنجصد پول و بوده. در همین زمان، رفته رفته قیمت تمبرها بیشتر شد و واحد پول به «افغانی» تبدیل شد و از آن دوران تا به امروز همین واحد باقی بوده است. در سالهای آخر حکومت ظاهر شاه تمبرهای به واحد افغانی منتشر می شد. ۱۳ در زمان حکومت داوود قیمت تمبر مقداری افزایش پیدا کرد و تمبری زیر پنج افغانی کمتر منتشر می شد.

گاهی اداره پست تمبرهای را به نام «افغانی سره میاشت» منتشر می کرد که بعضی از اینها دو قیمت جداگانه داشت؛ یکی همان قیمت اصلی تمبر بود که جهت مصرف پست از خریداران دریافت می شد و قیمت دیگر آن جهت کمک به هلال احمر یا «سره میاشت» از خریداران دریافت می شد. به عنوان مثال یک سری تمبر در سال ۱۳۴۰ با همین عنوان منتشر شد که انواع میوه های افغانستان در آنها به تصویر کشیده شده بود و شاید بتوان گفت از زیباترین تمبرهای موجود افغانستان بود. قیمت این تمبرها از ۱ پول تا ۱۵۰ پول متفاوت بود. در کنار بعضی از این تمبرها قیمتی جداگانه به ارزش ۲۵ پول آمده بود که برای اداره سره میاشت دریافت می شد تا در حوادث غیر مترقبه و دفع آفات از مزایع به مصرف برسد. (به نمونه ۱۲ مراجعه شود.)

فیلیگران تمبر

در بعضی از کشورها در داخل کاغذ تمبر ته نقشی موجود است که به آن فیلیگران (Filigran_Wajemark) می گویند. این کلمه در فارسی گویا لغت برابر ندارد و می توان آن را ته نقش تمبر نامید. تمبرهایی که فیلیگران دارند، وقتی در مقابل نور قرار بگیرند، ته نقش آنها به خوبی قابل رؤیت است (دقیقاً مثل بانک نوت ها). البته این فیلیگرانها در حال حاضر کمتر مورد استفاده قرار می گیرد چون چاپ تمبر با حساسیتهای ویژه ای صورت می گیرد و دیگر امکان چاپ تمبر به دست اشخاص سودجو غیر ممکن است.

در افغانستان از همان ابتدا تا به امروز در داخل تمبر فیلیگران وجود نداشت و چون تمبرهایی که در افغانستان به نشر



بر رسید اغلب از کیفیت بسیار بالای جایی برخوردار بود، هر نوع سوء استفاده از نمبر را غیر ممکن می ساخت.

خط، کاغذ و چسب تمبر

تمپهای که در داخل تمبر نوشته می شد بیشتر به سه خط بود. نسخ، ثلث و نستعلیق، سه نوع خطی بود که در متن نمبر در افغانستان به کار می رفت و متن انگلیسی تمبر با حروف ماشینی بسیار ریز بود. (به نمونه شماره ۱۰ مراجعه کنید.)

اما کاغذ تمبرهای افغانستان، بیشتر کاغذ الوان بود که کاغذی است مخصوص چاپ تمبر. نوع چسب تمبرها هم متفاوت بود. در سالهای اولیه تمبرها فاقد چسب بود و آنها را با چسب دستی بر روی مراسلات می چسباندند. تمبرهای بعدی چسب داشت، ولی آن چسب هم دستی بود، یعنی پشت تمبر را بعد از چاپ با پنجه به چسب آغشته می کردند و بعد از خشک شدن کامل، در اختیار عموم قرار می دادند. بعدها که چاپخانه های قوی تری به وجود آمدند، نوع کاغذ و نوع چسب از کیفیت بسیار بالایی برخوردار شد. چسب تمبرهای که بعدها به چاپ رسید، ماشینی بود و کاملاً یکدست.

رنگ چسپها هم در دوره های مختلف متفاوت بود. ابتدا زرد پررنگ بود و بعدها به زرد کم رنگ تبدیل شد و در این اواخر هم بیشتر از چسب سفید و مات استفاده می شد.

صندوق پستی و نحوه جمع آوری نامه ها

در تاریخ پست در افغانستان، برای جمع آوری نامه ها روشهای متفاوتی وجود داشته است. در ابتدا اداره پست قرارداد جارچی را مأمور می کرد تا به داخل محلات رفته و با جازدن نامه های مردم را بگیرند. بعدها که اداره پست پیشرفت کرد و در همه جا راه اندازی شد، مردم نامه های خود را خود به اداره می آوردند. و در این اواخر در نقاط مختلف شهرها صندوقهایی نصب شد که افراد نامه های خود را در آنها بیندازند.

بعدها صندوقهای پستی هم راه اندازی شد. افراد علاوه بر این که می توانستند نامه های خود را در صندوق بیندازند، می توانستند با اجاره صندوق پستی برای خود، نامه هایی را که به آنها می رسید، از صندوق خود دریافت کنند.

پی نوشت ها

- ۱- راهنمای تمبرهای ایران، فریدون نوین فرخ بخش، تهران، ۱۳۷۲، ص ۳
- ۲- همان
- ۳- افغانستان در پنجاه سال اخیر، تنظیم عبدالحق و آله، چاپ کابل ۱۳۴۷
- ۴- این که اولین تمبر در چه تاریخی و چگونه چاپ و منتشر شده است اطلاع دقیقی در دست نیست. پستی من نگارنده علیرغم تلاشهای زیادی که انجام داده ام نتوانسته به منابع دقیقی دسترسی پیدا کنم. فقط دو کتاب افغانستان در پنجاه سال اخیر همین اطلاعات موجود را پیدا کردم، ولی با توجه به این که اولین تمبر پستی جهان در تاریخ ۶ می ۱۸۴۰ در انگلستان منتشر شده است، باید اولین تمبر پستی افغانستان در اواخر حکومت امیر شیر علی خان منتشر شده باشد.
- ۵- افغانستان در پنجاه سال اخیر
- ۶- یکی از ویژگیهای این گونه آثار این است که ارزشی همانند تمبر پستی دارد و بعد از مدتی نایاب می گردد. امروز باکت نامه های قدیمی به علت تیراژ محدود از خود تمبر پستی ارزش بیشتری دارد.
- ۷- بعد از این که ارسال مراسلات پستی بین کشورها جاری شد. مشکلاتی در تحویل و پرداخت کرایه پستی بین آنها به وجود آمد. و ارسال مراسلات پستی از هماهنگی برخوردار نبود. در این زمان دکتر هاینریش فن اشتفان رئیس پست امپراتوری آلمان تشکیل اتحادیه پستی بین المللی را پیشنهاد نمود و بعد از این که این اتحادیه تشکیل شد ارسال مراسلات و تبادل پستی از هماهنگی خوبی برخوردار شد. عمده کارهای تنظیم قوانین و مقررات در این اتحادیه صورت می گرفت و تصمیمات اتخاذ شده با تصویب کشور عضو این اتحادیه صورت می گرفت به کشورهای عضو ابلاغ می شد. اتحادیه پست جهانی در سال ۱۸۷۵ میلادی در شهر برن در کشور سوئیس به وجود آمد و فعلاً هم مقر آن در همان جاست. افغانستان بعد از ۵۵ سال که از تأسیس این اتحادیه گذشت در سال ۱۳۰۹ خورشیدی به عضویت آن درآمد.
- ۸- تمبر یادگاری، تمبری است که به مناسبتها مختلف که صورت گرفته با صورت می گیرد، منتشر می شود و تیراژ آن نسبت به تمبر پستی بسیار اندک است. تمبر پستی تمبری است که برای مصرف پست چاپ و منتشر می شود، البته هر دوی این تمبر از ارزش نگهداری یکسانی برخوردار هستند.
- ۹- تمبرهای که در خود افغانستان به چاپ می رسید، اغلب دو رنگ بوده و در بعضی از آنها دنیانه ها نامنظم بود، اما تمبرهای که در خارج افغانستان به چاپ می رسید کیفیت بسیار بالایی داشت.
- ۱۰- تاریخ و زبان در افغانستان، نجیب مایل هروی، انتشارات افشار یزدی، تهران ۱۳۶۲
- ۱۱- تا آنجا که نگارنده کاوش کرده است، تمبرهای قبل از زمان ظاهر به زبان فارسی بوده است، ولی بعد از آن دوران به زبان پشتو تغییر داده شده است. به نمونه شماره ۹ مراجعه کنید.
- ۱۲- افغانستان در پنجاه سال اخیر
- ۱۳- نگارنده در تمبرهای زمان محمد ظاهر از یک تا پنجاه افغانی را مشاهده کرده ام. ظاهر نباید قیمت ارسال مراسلات بیش از یک یا دو افغانی بوده باشد و تمبرهای بالای ده افغانی برای مصرف پست خارجی در نظر گرفته می شد.



نمونه شماره ۱۱



نمونه شماره ۱۲ و ۱۳



پلریکون دیکنگا

تامپسون جان لی



برگردان: علیرضا خرقی



بل ریکور از فیلسوفان مهم فرانسیسی نیمه دوم قرن بیستم است. ریکور، همراه با فیلسوف آلمانی هانس گایورگ گادامر، از نمایندگان مهم و اصلی هرمنوتیک فلسفی در دوره معاصر است. گرایش فلسفی‌ای که تأکید خاصی بر ماهیت و نقش تفسیر دارد. ریکور، که آثار اولیه‌اش شدیداً تحت تأثیر پدیدارشناسی هوسرل قرار داشت، به طور فزاینده‌ای به مسائل مربوط به تفسیر علاقه‌مند شد و نظریه هرمنوتیکی خاصی را تا حدودی از طریق تحقیقات مفصل در روانکاوی و ساختارگرایی پروراند. ریکور در نوشته‌های متأخر خود به بررسی ماهیت استعاره و روایت به مثابه روشهای خلق معنای جدید در زبان می‌پردازد.

۱- آثار اولیه

ریکور در سال ۱۹۱۳ در زالنس متولد شد. او کار فلسفی خود را در زمانی شروع کرد که پدیدارشناسی راگزیستانسیالیسم در محافل روشنفکری فرانسه نفوذ داشت. ریکور به عنوان یک دانشجو در اواخر دهه ۱۹۳۰ و متعاقباً به عنوان زندانی جنگی در آلمان در دوره جنگ جهانی دوم آثار هوسرل، هیدگر، یاسپرس و مارسل را خواند. بعد از جنگ، ریکور و مایکل دورفون پژوهش مفصلی را درباره یاسپرس تحت عنوان «یاسپرس و فلسفه اگزیستانس» به چاپ رساندند (۱۹۴۷). در همان سال، ریکور پژوهش تطبیقی خود درباره یاسپرس و مارسل را به چاپ رساند و همچنین کتاب I dean هوسرل را به زبان فرانسیسی ترجمه کرد و در نتیجه خود را به عنوان صاحب نظر مهمی در پدیدارشناسی مطرح کرد.

ریکور در سال ۱۹۴۸ به کرسی تاریخ فلسفه در دانشگاه استراسبورگ انتخاب شد و در دهه بعد تلاشهای او صرف بسط دادن پروژه بلندپروازانه‌ای در باب «فلسفه اراده» یعنی تأمل نظام‌مند بر روی جنبه‌های فعال و ارادی وجود انسان شد. ریکور در جلد اول این پروژه تحت عنوان «اختیار و طبیعت» (۱۹۵۰) با استفاده از روش پدیدارشناسانه به بررسی تعامل بین جنبه‌های ارادی و غیرارادی زندگی، از قبیل روش تأثیرپذیرفتن عمل از اندامهای بدن و طیفی از عوامل خارج از کنترل فرد می‌پردازد. جلد دوم فلسفه اراده در

سال ۱۹۶۰ به صورت دو کتاب جداگانه به نامهای «انسان خطاکار» و «نمادشناسی شر» به چاپ رسید. ریکور در این کتاب از روش پدیدارشناسانه بسیار فاصله گرفت و به بسط دادن رویکردی تفسیری تر به نمادها و اسطوره‌ها به عنوان روشی برای دستیابی به مسائل مربوط به خطا و قصور انسان پرداخت. ریکور در نظر داشت جلد سوم را به «نظریه هنری مربوط به اراده» اختصاص دهد، اما زمانی که توجه او به مسائل دیگر معطوف شد، این پروژه به تأخیر افتاد.

۲- روانکاوی و ساختارگرایی

ریکور در سال ۱۹۵۷ به استادی فلسفه در دانشگاه سوربن انتخاب شد و تا سال ۱۹۶۶ - که به ریاست دانشگاه نانت پاریس گماشته شد - این سمت را حفظ کرد. اکنون او همچنین به عنوان استاد در بخش فلسفه مدرسه دینی دانشگاه شیکاگو کار می‌کند. در اواخر دهه ۱۹۵۰ و اوایل دهه ۱۹۶۰ فضای فکری پاریس به طور چشمگیری در حال تغییر بود. تمایل به روانکاوی رشد می‌کرد و ایده‌های ساختارگرایانه نفوذ می‌یافت ریکور با پرداختن به تحقیق مفصل در کار فروید و برخورد انتقادی با برخی متون اصلی رویکرد ساختارگرایانه به این تغییر واکنش نشان داد.

کتاب «فروید و فلسفه» که یکی از معروف‌ترین آثار ریکور است در سال ۱۹۶۵ از چاپ خارج شد. ریکور تحلیل کاملی از سیر کار فروید به منظور معرفی نسبت فلسفی آن به دست می‌دهد. برخلاف گرایشهای فلسفی (مثل پدیدارشناسی) که محتوای خودآگاهی را نقطه عزیمت قرار می‌دهد، فروید با به زیر سؤال بردن تقدم خودآگاهی و جست‌وجوی جای دیگری در سطح ناخودآگاه برای فرایند اصلی شکل دهنده زندگی روانی شروع می‌کند. اما چنانکه ریکور نشان می‌دهد، مسلم انگاشتن فرایندهای ناخودآگاه از سوی فروید قابل تفکیک از عمل تفسیر نیست. مطابق تلفی ریکور، روانکاوی شکلی از هرمنوتیک است که در آن روانکا و مجموعه خاصی از قواعد، فرضیه‌ها و الگوها را به کار می‌گیرد تا معنای افعال و اظهاراتی را که در بدو نظر فهم آنها دشوار می‌نماید روشن سازد. بنابراین، روانکاوی باید نه به عنوان یک علم طبیعی نظیر فیزیک و شیمی، بلکه به عنوان یک رشته تفسیری شبیه تاریخ و نقد ادبی تلقی شود. روانکاوی رشته‌ای است که در صدد رمزگشایی نمادها و نشانه‌های مربوط به بیان میل و آرزو است. مباحث انتقادی ریکور درباره ساختارگرایی در

من آن بخش از
اخلاق سیاسی را
که ارزش پایه‌ای آن
به رسمیت شناسی
است، اخلاق حقوقی
دموکراسی می
نامم. درونمایه
اخلاق حقوقی را
شخص باوری
تشکیل می‌دهد.
شخص باوری
عبارت است از
انسان شناسی
فلسفی که بر اساس
آن هر انسان به
دلیل برابر بودن با
دیگران یک شخص
است و دارای حقوقی
می‌باشد که به تبع آن
از امکان‌اندیشیدن
و عمل کردن آزاد
برخوردار است.
این انسان شناسی
فلسفی دارای
تاریخی کهن می
باشد و در اخلاق
و فلسفه سیاسی
باستان ریشه دارد
و پسان ترها بخشی
از انسان شناسی
مسیحی را تشکیل
داده است.



مجموعه مقالاتی انتشار یافت که در یک جلد تحت عنوان «تعارض تفسیرها» گردآوری شد (۱۹۶۹). متفکران زیادی در فرانسه و جاهای دیگر مدعی بودند که اصول زبان‌شناسی ساختارگرا، به ویژه آن گونه که توسط زبان‌شناس سوییسی فردیناند دوسوسور بسط یافته است، الگوی تعمیم‌پذیری را فراهم ساخته است که می‌تواند برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی مورد استفاده واقع شود. ریکور ملاحظات جدی بر این سلسله مدعیات داشت. او می‌خواست نشان دهد که روشهای ساختارگرایانه تحلیل در حالی که می‌تواند برای اهداف خاصی مفید باشد، بر فرضیهایی مبتنی است که اعتبار آنها را محدود می‌کند. بنابراین، روشهای ساختارگرایانه نمی‌تواند رویکرد جامع و خودبسنده‌ای فراهم سازد. آنها می‌بایست در یک نظریه هرمنوتیکی گسترده‌تر نظام یابد.

ریکور این ادعا را از طریق تحلیل دقیق آثار برخی از نویسندگانی بسط داد که در ظهور ساختارگرایی نفوذ داشتند که هم شامل آثار زبان‌شناسان ساختارگرا از قبیل سوسور، یاکوبسون و یلمسلو و هم شامل آثار کلودلوی استروس ۳ مردم‌شناس می‌شد. ریکور از طریق تحلیل زیرکانه نوشته‌های لوی استروس درباره اسطوره نشان داد که لوی استروس مکرراً از حدود اعتبار رویکرد ساختارگرایانه فراتر می‌رود و به چیزی منتهی می‌شود که ریکور اسم آن را کانت گرایی فاقد موضوع استعلایی می‌گذارد. ریکور هم چنین مدعی بود که تحلیل ساختارگرایانه اسطوره در بهترین حالت تبیین ناقص است؛ چون چیزهایی از جمله روشهای ریشه دار شدن اسطوره‌ها در سنن تاریخی را که از یک نسل به نسل بعدی منتقل می‌شود نادیده می‌گیرد.

۳- متن و تفسیر

نقد ریکور بر لوی استروس و دیگران یکی از بهترین تبیین‌ها از نقطه قوتها و نقطه ضعفهای رویکرد ساختارگرایانه باقی می‌ماند و زمینه‌ای را می‌سازد که ریکور بر روی آن نظریه هرمنوتیکی خود را بسط می‌دهد. ریکور در یک متن کوتاه به نام «نظریه تفسیر» (۱۹۷۶) و مجموعه مقالاتی که مجدداً در کتاب «هرمنوتیک و علوم انسانی» (۱۹۸۸) چاپ شد نظریه نظام‌مندی از تفسیر بر اساس تلقی متمایزی از متن به عمل می‌آورد. به نظر ریکور، متن نمونه‌ای از گفتمان نوشتاری است متضمن چهار تمایز ۴ که آن را از شرایط گفتار متمایز می‌سازد:

- ۱- در گفتمان گفتاری، بین واقعه گفتن و معنای آنچه گفته شده، تعامل وجود دارد؛ اما در گفتمان نوشتاری واقعه گفتن تحت اشعاع معنای آنچه گفته شده قرار دارد. این معناست که در متن ثبت می‌شود.
- ۲- در حالی که در گفتمان گفتاری بین قصد گوینده و معنای آنچه گفته شده همپوشی وجود دارد، در گفتمان نوشتاری این دو جنبه معنا از هم جدا می‌شوند، یعنی معنای متن با آنچه نویسنده قصد کرده انطباق ندارد.
- ۳- در حالی که گفتمان گفتاری خطاب به مخاطب خاصی است، گفتمان نوشتاری مخاطب شناخته شده‌ای ندارد و به صورت بالقوه مخاطب آن هر کسی است که بتواند آن را بخواند.
- ۴- شرایط دخیل در موقعیت گفتاری تا حدودی برای گفتمان گفتاری موجب وضوح می‌شود، در حالی که در گفتمان نوشتاری چنین شرایطی

دیگر وجود ندارد.

این ویژگیهای مختلف متن، اساسی را فراهم می‌سازد که ریکور بر پایه آن نظریه تفسیر خود را توضیح می‌دهد. ریکور مثل متفکران اولیه در سنت هرمنوتیک متن را موضوع متمایز ۵ تفسیر تلقی می‌کند، اما برخلاف آنان مدعی است که فرایند تفسیر می‌تواند با استفاده از روشهای تبیینی تحلیل تسهیل و تقویت شود. از آنجا که متن یک کلیت سامان یافته از معناست که از شرایط پیدایی خود فاصله گرفته است، می‌توان با استفاده از روشهای ساختارگرایانه به نحو ثمربخش و به حق به تحلیل آن پرداخت. اما این نوع تحلیل فی‌نفسه هرگز نمی‌تواند پایان کار باشد، فقط می‌تواند یک گام در طول مسیر تفسیر باشد، یعنی کمک اندکی است به رسالت هرمنوتیکی گسترده‌تر گشودن دنیای متن و اهمیتی که برای خوانندگان آن دارد.

در حالی که نظریه تفسیر ریکور با توجه به متون صورت‌بندی می‌شود، او مدعی است که این نظریه می‌تواند به پدیده‌های غیرمتنی مثل رفتار گسترش یابد. استدلال ریکور این است که رفتار متضمن چهار ویژگی شاخص گفتمان نوشتاری است و بنابراین، عمل به هدف تحلیل می‌تواند متن تلقی شود. یک امتیاز رویکرد این است که ریکور را به ارائه راه حل بدیعی برای مسئله پیوند بین تبیین و فهم در علوم اجتماعی قادر می‌سازد. همان‌طور که تفسیر متون می‌تواند با تحلیل ساختارگرایانه بافتهای آن تسهیل شود، فهم رفتار نیز می‌تواند به وسیله تبیین تقویت شود. بنابراین، تبیین و فهم لزوماً متضاد یکدیگر نیستند آن گونه که برخی از فیلسوفان علوم اجتماعی گفته‌اند؛ بلکه تبیین رفتار را می‌توان بخش مکمل فرایند فهم تلقی کرد.

۴- استعاره و روایت

ریکور در سراسر نوشته‌های خود به خلاقیت و تخیل علاقه مند بوده است و در دهه ۱۹۷۰ و دهه ۱۹۸۰ این علاقه را از طریق مطالعات گسترده خود درباره استعاره و روایت، دنبال کرد. کتاب «قاعده استعاره» در سال ۱۹۷۵ به چاپ رسیده است و سه جلد کتاب «زمان و روایت» در سالهای ۱۹۸۳، ۱۹۸۴ و ۱۹۸۵ از چاپ بیرون آمد. استعاره و روایت برای ریکور جاذبه خاصی دارد، چون آنها میدانهای خلاقیت در زبان است. آنها آثار جایگزینی و ترکیب است که تخیل مولد در آن بیان می‌شود و آشکار می‌گردد.

به نظر ریکور، خصوصیت خلاق استعاره از این واقعیت ناشی می‌شود که بیان استعاری از طریق نقض دستور و قاعده زبانی در میان دو واژه در یک جمله تنش ایجاد می‌کند. استعاره از طریق تناسب معنایی خلاق به ظهور می‌رسد که تنش به وجود آمده را با خصصت ناسازگار فرومی‌کاهد. بنابراین، استعاره صرفاً در سطح کلمات عمل نمی‌کند، بلکه در سطح جمله عمل می‌کند. فقط از طریق یک تفسیر سازنده یعنی بازسازی تخیلی زمینه‌های معنایی - که معنای جمله را به صورت یک کل آشکار می‌سازد - می‌توان به معنای نو ظهور و برآمده دست یافت. خصیصه خلاق استعاره جنبه ارجاعی زبان را از بین نمی‌برد، بلکه استعاره را از نوع جدیدی قدرت ارجاعی برخوردار می‌سازد؛ قدرت توصیف



نسیان صد کلمه



وفا سمنلو

کلمات از کجا می آیند؟

کلمات از ابدیت می آیند، با ابدیت می روند و ضمناً خود نیز ابدیت هستند، این طرف ابدیت است. آن طرف ابدیت است. ما در بین خلاییم.

ما از ابدیت می آییم؟ اینجا ماندیم مانند خلای شدیم.

ما صداهای خشک شده ای هستیم که جادوگر ماورای خلای اینها را در چهره های مهره ها جابه جا ساخته اند که نوعی رقص و نمایش باشند. ما گدازیم که ای رقص و نمایشیم.

ما صداهای از حرکت افتاده هستیم که صدای «صدا» را از درونی ترین حالت خود نمی شنویم، حالت حالتی به جا مانده از آغاز است.

آغاز با چه شد؟

حرکت! حرکت بعد زمان را آفرید، زمان تئاتر مکان را در خود جا داد و اینجا بود که «تفاوتها» جان گرفتند، دیگر زمان از لحظه بودن پدر شد، زمان منقسم و پارچه پارچه شد. قسمتی از زمان زندگی را باخت، زمان مرده گذشته شد.

انسان حرکت بود، بودن بود، در بودن بود که به اشیاء درآمد، از بودن برآمد. در آغاز حرکت بود، حرکت چیزی مانند رود دریا بود. ما همراه با رودبار حرکت می آییم، می آییم، می آییم... شاید حرکت (دریا بودن) لحظه ای باشد که همه را دربردارد.

از رودبار، از آغاز چه خبر است چه در دست است؟

شاید صدا نشانه ای از دریا باشد، شاید صدا از دریای ابدیت

بهند واقعیت.

در مورد روایت، نوآوری معنایی عبارت است از ابداع یک طرح طرح روایت با کنار هم قرار دادن ویژگیها، اهداف، علل و حادثه چیز جدیدی می آفریند: الگوی جدیدی در سازماندهی حوادث. برای فهم این الگو باید از تخیل به منظور دستیابی به منظور عناصر مختلف طرح و دغام آنها در یک کل کامل و قابل فهم استفاده کرد. به علاوه همان طور که استعاره واجد قدرت ازجایی برای توصیف مجدد واقعیت است، روایت نیز واجد چیزی است که ریکور به تبع ارسطو اسم آن را ازکردنمابشی و تقلیدی می گذارد. ابداع طرحها - یا به طور کلی تر گفتن داستانها - وسیله ای است که با آن زمینه عمل انسانی را بازسازی و زمان مندی وجود انسانی را مجدداً تصویرگری می کنیم. ریکور در این زمینه می گویند تفاوت بین روایتهای خیالی - مثل داستانها و روایتهای تاریخی - آثار مربوط به تحقیق تاریخی آن چنان زیاد نیست که در ابتدا به نظر می رسد. فرض مورخان عموماً بر این است که روایتهای آنان با گذشته ارتباط دارد که فرض شده واقعی است. اما در یک سطح کلی تر هم روایتهای تاریخی و هم آثار زاینده تخیل دلمشغول تصویرگری مجدد زمان مندی وجود انسانی است.

ریکور آن گونه که نوشته های او درباره استعاره و روایت نشان می دهد به سائلی می پردازد که نه تنها مورد علاقه فیلسوفان است بلکه مورد علاقه افراد در رشته های دیگر نیز هست. آثار او تأثیر قابل توجهی بر مناظرات در نقد ادبی، کلام، جامعه شناسی، مردم شناسی و تاریخ داشته است. وجود یک تصور سازگار و هماهنگ با آثار ریکور حیات بخشیده است، تصویری که بر خلاقیت، تفسیر و تکوین اجتماعی تاریخی رفتار وجود انسانی تأکید می کند. امتیاز دیگر آثار ریکور در ارزیابی بدیع و اصیل او از دیگر متفکران و گشوده بودن آن بر دیگر رشته ها و سنتهای فکری است.

پاورقی:

1- John B. Thopson

2- Poetics of the will

3- از معدود متفکرانی که با صراحت و همواره خود را ساختارگرا می خواند.

4- Distanciation

5- Privileged

این مقاله از منبع زیر ترجمه شده است.

Routledge Encyclopedia of philosophy, general Editor

Edward craig volum & pp. 318 - 322322 (1998)





می‌روید، دریا شاید لحظه سخن گفتن ابدیت برای ابدیت در خود ابدیت باشد.

همه ما از ابدیت به سوی ابدیت و در خود ابدیت هستیم!

آخر دریا چه شد، دریای ما! چه شد؟

آه چقدر صداهاست که ابدیت را پوشانیده است. ما صرفاً صداهای مجسم را حس می‌کنیم. ما شناخت عینی، جسمی، شکلی داریم و دید عینی داریم و صدای عصرها شکل صداست که چنان غور دور می‌زند، چقدر اشکال است که صدا را در خود به خواب برده‌اند.

نه، نه، جیغ هم وجود دارد، جیغ شدیدترین کلمه‌ای است که خواب ما را (حجم ما آدمها را) می‌شکند. مادر تلاش معنی دادن کلمات هستیم، شاید جیغ نخستین کلمه‌ای باشد که زبان را با خود آورد.

آه صدا را چه شد؟

دریا بود، صدا بود، و یک خلای بزرگتر از اشیاء و حجم زمانی اشیاء عجیب است. تثلیث (دریا، صدا، خلأ) و یک جیغ نگدمان کرد.

ما لحظه لحظه بیداری اشیاء هستیم، ما صدایی هستیم بیدار شده در شکل شی و حجم.

انسان با به نفس انداختن پرنده و حیوان انتقام پرنده حیوان شده خودش را تماشا می‌کند.

آه انسان چی ضعیف می‌گردد. بیاید برای انسان مرده بگریم (انسان زنده را می‌گویم). اشکال، اشیاء و احجام باره‌هایی از صدا و دریا و آن اقیانوس سرزمینهای دور دور هستند. ما نسبت به اصل به دریا و به صدا مشکوکیم، ما از آنها چیزی را نمی‌بینیم. آخر ما می‌خواهیم همه چیز را حتی آن خلای بزرگ‌تر و قدیم‌تر از اشیاء را به چشم سر بینیم. می‌خواهیم تماشا بکنیم. می‌خواهیم با این عادت بپاییم، ما عادت به تماشا شدن غمهای خود در چهره‌های دیگران داریم.

ما بزرگ‌ترین اشتباه در برابر خود هستیم، خود را غم خود را، قصه و سرنوشته خود را، به چهره‌های دیگران می‌دهیم، پس ما جیغ می‌کشیم، زمین مرده‌ای است که جیغ، ناله و زوزه آن را تکان می‌دهد (و ما آن را حرکت می‌نماییم) آه چقدر آزار می‌کشیم.

شاید ما قطره‌هایی از اقیانوس ابدیت هستیم که به شکل درآمده‌ایم، ما قطره‌های ابدی هستیم که خواستیم شکل شی و حجم باشیم. ما شکل صدا، شکل صدای آن دریا سرزمینهای دهر هستیم. ما صداهای بت شده، حجم شده، سنگ شده هستیم. ما عاشق و معشوق، صداها و سنگین، چوبی و شکلی هستیم. ما عشق را فراموش کرده‌ایم. ما سنگ و کلوخ هستیم که جسد عشق را در خود فرو بردیم. ما باید متلاشی شویم تا صدا، دریا و عشق بروید.

آه ابدیت چقدر پر است، اشیاء چقدر زیادند، ما آدمها شیوه‌ها، تکثیر اشیاء هستیم ماها (صداهای خفته، سنگ شده، جسم شده) در بین بازار سنگین وزن اشیاء به سر می‌بریم، می‌خواهیم برایش بیدار شویم. لذا در همه چیز از همه چیز «گل» می‌چینیم. گل‌های صدا دار! برای این که صدا نخستین چهره‌ای است که از نخستین و آخرین لحظات ما حکایت می‌کند. ما دستخوش «بیداری» ما در بین اشیاء شده‌ایم. از کلمات اشیاء گل می‌چینیم، گل‌های خشک نتیجه خشک بودن و شکل بودن صداهای

ماست. گل می‌آید، می‌شکفت، بو می‌فرستد، می‌فرستد، می‌فرستد... و در دورترین دورها (آنجا که بود) خاموش می‌شود. ما از آن سوی دوری دور و این سوی دوری دور می‌ترسیم. می‌خواهیم بدانیم، می‌خواهیم زمان را در خود بکشیم، می‌خواهیم حجم زمان باشیم. می‌خواهیم شکل بدانیم.

ماندن ما بت پرستی را مروج ساخت. شاید «صدا»، «دریا» نخستین عنصر از بودن باشند. آه چقدر منقسم هستیم، به اشکال، به اشیاء به احجام، به زبانها... صدا نیرویی است که در همه زبانها جاری است. زمین و کیهان فیزیکی، مکانی است که بالای آن همیشه باران صدا می‌آید، می‌رود، می‌آید و می‌رود... باران هوا و حیات ماست. ما صدا را از باران (بلی از باران) می‌کشیم، ما صداهای در قالبهای تقاضاهای خود می‌آویزیم. ما گل‌های باران را نکد می‌کنیم، برای این که «گل» می‌چینیم. گل‌هایی از رنگهایی که زیاد به چشم بخورند، چشم‌های ما شکمهای گنده رنگ پرست هستند.

وای وای از چشم‌های شکمی!

لذا ما گل پرستیم، بلی، ولی این چه شد که گلها در دستهایمان خشک شدند؟ سنگها، دیوارها، برجها، باروها، معابد، گورستانها و... پر است از خطرات سنگ شده‌ای از گل‌های نخستین که باران صدا با خود آورده است.

ما انسانهای مدون، ما نسل تاریخ! خاطره‌هایی از شکم قلم بیرون می‌کشیم. اینه کلمه می‌آید و می‌آید، و می‌آید... کلمه‌ای که از خاطره گریه گل‌های سنگی به وجود آمده است. گل‌هایی که در دستهای ما سنگ شده‌اند. آن سنگها از آسمان آمده بودند. اما آنها را دست زدیم، بیدار شدند، بیدار شدند، ولی نمی‌دانند که در آغاز دانای همه چیز بودند و همه چیز بودند، با همه چیز یکجا سوی همه چیز، از سوی همه چیز می‌رفتند که به سوی مجلس اشیاء نشستند، ناگاه چوپانی از خواب پرید، «کتابی» را یافت که آینه‌وار قصه می‌گفت.

آن آینه‌ها و آن قصه‌ها همه خشکیدند، چون از دست‌ها ترسیدند. اینجا دست‌ها قوی‌تر از صدا بودند. دست‌ها به کار افتادند. برای نخستین حرف‌ها چهره و هیكل آفریدند. آن انسانها شهرت یافتند که ابدیت را قوی‌ترین چیز می‌دانند و برایش زانو می‌زنند.

کلمات از سر ساخته و پرداخته شدند، کلمات به رقص تازه درآمدند، کلمات می‌پرسیدند، می‌پرسیدند، می‌پرسیدند تا که همه چیز از یاد رفت. صرف کلمه ماند (شکل کلمه) کلمه از اصلش جدا و بی‌کار ماند، کلمه دم گرفته، دم گرفته، دم گرفته خواب می‌دید که نبود؛ ولی بود.

کلمه کارآمدترین چیزی آدمها شد، کلمات همه اشیاء (همراه با همه تقاضاها) را در برگرفت. از آن پس کلمه دار شد، دروازه شد، معبد شد، دوزخ شد، سرنوشته شد، فاصله شد، آسمان شد، زمین شد، آهسته آهسته کلمه سنگین و زمین و حجم شد. امروز کلمه به موجودی خشکه مبدل شده است. کلمه صدا و دریا را فراموش کرده، کلمه مانند شیء و وسیله‌ای است برای امرار معاش. کلمه سهل‌ترین وسیله‌ای است که دست انسانها به آن می‌رسد. انسانها با کلمه یکدیگر را بیشتر می‌زنند. می‌می ما بیشتر خورده‌ها هستیم.