شماره‌ی ۱۶، میزان / ۱۴۰۵

مقاومت ۱۶

مجله‌ی فرهنگی، سیاسی و اجتماعی



عناوین:

« «شهید مسعود؛ مقاومت و اقتدار بی‌دولت (به مناسبت هجده سنبله)»
« اشتراک‌ها و تفاوت‌ها در شعر مقاومت افغانستان و ایران»
« استاد ربانی، فرصتی که از دست رفت »
« زندگی‌نامه‌ی داکتر محیی‌الدین مهدی »
«جنگ خیلاب (۲) »
« شهید حسیب‌الله پنجشیری؛ نام ماندگار در تاریخ مقاومت افغانستان »
« زود قضاوت نکنیم»
و.....

با نوشته‌هایی:

-(جویا جهانی)
-(صادق حسینی)
-(شکیل ابوترابی)
-(کیانوش میرزایی)
-(دکترحسین سعید)
-(برسام آریایی
-(عبدالوهاب عاصم
-(یحیی فیضی
و.....

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

سرمقاله / ۱

- «شهید مسعود؛ مقاومت و اقتدار بی‌دولت (به مناسبت هجده سنبله)/۱

مقالات /۳

- « احمد شاه مسعود؛ نام ماندگار در تاریخ افغانستان » /۳
- « استاد ربانی، فرصتی که از دست رفت »/۸
- «احمدشاه مسعود، مردی که حملات ۱۱ سپتامبر را پیش‌بینی کرده بود؛»/ ۱۸

نظریه /۲۲

- « در جست‌وجوی کرامت انسانی و آزادی » / ۲۲

چهره‌ها /۴۰

- « زندگی‌نامه‌ی داکتر محیی‌الدین مهدی » /۴۰

رویدادها و خاطره‌ها /۴۳

- « جنگ خیلاب (۲)/۴۳

مشاهیر افغانستان/۴۷

- «زندگی و روزگار پرمخاطرهٔ ملا فیض‌محمد کاتب هزاره»/۴۷

تاریخ /۵۵

- « خاطره‌ای از شورای سراسری قومندانان در شاه سلیم » /۵۵

زنان/۵۹

- «بیست روز است که حرف نزده است»/۵۹

گلگون کفنان/۶۵

- « شهید حسیب‌الله پنجشیری؛ نام ماندگار در تاریخ مقاومت افغانستان /۶۵

شعر مقاومت /۷۰

- « اشتراک‌ها و تفاوت‌ها در شعر مقاومت افغانستان و ایران » /۷۰

داستان کوتاه /۷۲

- « زود قضاوت نکنیم»/۷۲

معرفی و نقد کتاب /۷۴

- کتاب «درس‌های احمدشاه مسعود؛ قهرمان ملی افغانستان»/۷۴

مقاومت ۱۶

مجله‌ی فرهنگی، سیاسی و اجتماعی

صاحب امتیاز: جبهه مقاومت ملی افغانستان
مدیر مسئول: ابراهیم زبردست
سردبیر: موسوی
صفحه آرایی: عبدالمعروف کلانتزاده
راه‌های ارتباطی:
صادق حسینی: ۹۸۹۹۳۸۰۶۹۰۱۳+
تصویر روی جلد: شهید فرمانده حسیب پنجشیری



سرمقاله

شهید مسعود؛ مقاومت و اقتدارِ بی‌دولت (به مناسبت هجده سنبله)

هجده سنبله ۱۳۸۰ (نهم سپتامبر ۲۰۰۱) دو روز پیش از یازدهم سپتامبر رخ داد؛ هم‌جواری‌ای که تقویم، آن را تصادف می‌نامد، اما تحلیل سیاسی ناچار است آن را معنادار بخواند. دو مهاجم عرب‌تبار، با پوشش خبرنگاری و دوربینی که ماین در آن جاسازی شده بود، در خواجه‌بهاءالدین تخار به مسعود نزدیک شدند. بدون شک، بخشی از مأموریت آنان تضعیف آخرین جبهه‌ای بود که در برابر طالبان و شبکه‌ی همپیمانش ایستاده بود.

ترور سیاسی معمولاً دو کارکرد دارد: حذف شخص و ایجاد گسست در انسجام یک جریان. شهادت مسعود، اما نه جبهه را نابود کرد و نه از مقاومت‌پذیری‌اش کاست؛ چند هفته بعد، همین نیروها در تحولات پس از ۲۰۰۱ نقش مهمی یافتند. این نکته درسی نظری دارد: سازمان‌هایی که اقتدارشان تنها بر یک چهره تکیه ندارد، از حذف رهبر زنده می‌مانند. بنابراین، شهادت مسعود بیش از آنکه پایان یک زندگی باشد، لحظه‌ای است برای اندیشیدن به معنای مقاومت: چیستی آن، شرط مشروعیتش و مرزهایی که نباید از آن‌ها گذشت.

وقتی طالبان کابل را گرفتند و بخش بزرگی از کشور زیر سلطه‌ی رژیمی قرار گرفت که برای مخالفانش مجال سیاسی قائل نبود، ایستادگی در پنجشیر و شمال شرق صرفاً یک ضرورت نظامی نبود؛ اعلام این بود که برخی چیزها، از جمله حق تنوع سیاسی و قومی و زبانی، قابل معامله نیست. اما روش و منش مسعود نشان می‌دهد که: «مقاومتی که اصول و حدود نشناسد، به همان چیزی بدل می‌شود که با آن می‌جنگد. بنابراین سنجه‌ی مقاومت اصیل، تنها دشمنی که برابرش می‌ایستد نیست، بلکه اصولی است که برای خود ترسیم می‌کند و حدودی است که بر خود می‌نهد.

از نظر عقلانیت ابزاری مدرن، مقاومت در وضعیتی که توازن قوا به‌شدت نابرابر است، گاه غیرعقلانی می‌نماید. اما ماکس وبر در «سیاست به‌مثابه‌ی حرفه» جمله‌ای دارد.

ایستادگی‌ای که ارزش خود را نه از نتیجه، بلکه از ایستادن می‌گیرد. مقاومت، هم معنا لازم دارد و هم زیرساخت، و تفکیک این دو از تحلیل واقع‌بینانه جدایی‌ناپذیر است.

پس از شهادت مسعود، چهره‌ی او به «سرمایه‌ی نمادین» تبدیل شد که گروه‌های گوناگون، بر آن سرمایه‌گذاری کرده‌اند. اما نباید از یاد برد که مقاومت، در عمیق‌ترین معنایش، تعهد به امکانی است که هنوز تحقق نیافته. مسعود برای بخشی از جامعه‌ی افغانستان، تجسم همین تعهد بود.

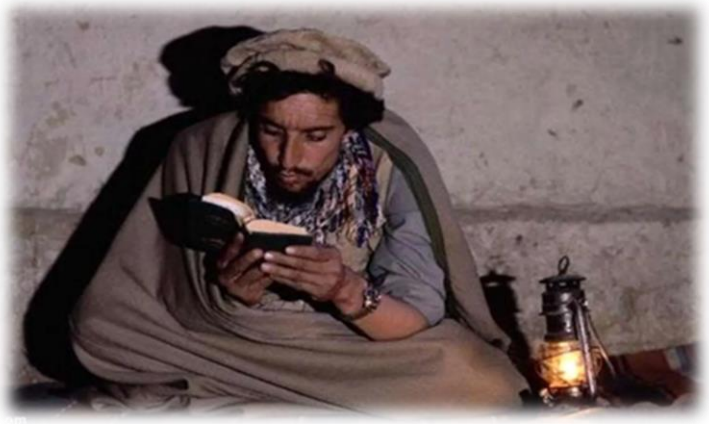
افغانستان دهه‌های ۱۹۹۰ در وضعیت بی‌دولتی به‌سر می‌برد: انحصاری در کار نبود و مشروعیت میان قدرت‌های محلی تکه‌تکه شده بود. مسعود در شرایط خلأ سیاسی، قدرت ساخت، اما نه به شکل یک سردار سنتی. او از اواخر دهه‌ی ۱۳۶۰ در پنجشیر و سپس در شمال شرق، ساختار اداری و نظامی نسبتاً منسجمی پدید آورد: «شورای نظار»، کمیسیون‌های مالی و قضایی، و مالیات‌ستانی منظم. این تجربه، به زبان جامعه‌شناسی تاریخی، نوعی «دولت‌سازی در مقیاس خُرد» بود؛ تلاشی برای عبور از کاریزمای شخصی به سوی روال‌های نهادی.

آنچه مسعود را در حافظه‌ی جمعی ماندگار کرد، بیشتر در معنایی نهفته است که از ایستادگی و مقاومت او ساخته شد. هانا آرنت قدرت را توانایی «با هم عمل کردن» می‌دانست، نه صرفاً تسلط بر دیگران. پنجشیر در سال‌های ۱۳۷۵ تا ۱۳۸۰ برای بخشی از جامعه‌ی افغانستان نماد امکانی بود که در آن تنوع قومی و زبانی، با ایده‌ی نظم سیاسی جمعی گره می‌خورد. همین‌جا باید به نکته‌ای جامعه‌شناختی اشاره کرد: نمادها در جوامع شکسته نقش «سرمایه‌ی نمادین» پیدا می‌کنند. از همین رو، مسعود پس از شهادت، بیش از آنکه یک فرمانده باشد، به نشانه‌ای تبدیل شد که گروه‌های مختلف، بر آن سرمایه‌گذاری کرده‌اند. این چندمعنایی خود شاهد قدرت نماد است.

واپسین جمله اینکه: بزرگداشت واقعی یک چهره‌ی تاریخی، تکرار ستایش نیست؛ پرسیدن از چیزی است که او ناتمام گذاشت. جامعه‌ای که هنوز میان خاطره‌ی جنگ و آرزوی صلح سرگردان است، به بازتولید الگوی «اقتدار» نیاز دارد.

« سردبیر»

مقـــــالات



احمد شاه مسعود؛ نام ماندگار در تاریخ افغانستان

برگردان: یحیی فیضی

این یادداشت برگرفته شده از پژوهش تازه‌ی دکتر آرش بیدالله‌خانی، پژوهشگر علوم سیاسی و پژوهشگر مؤسسه‌ی توسعه‌ی جهانی دانشگاه منچستر است، که تحت عنوان «جبهه‌ی پنهان؛ نگاهی به پویایی جنبش‌های مقاومت در سایه‌ی دومین دور سلطه‌ی طالبان بر افغانستان» در نشریه‌ی علمی Insurgencies small wars در ماه می ۲۰۲۶ منتشر شده است.

دکتر بیدالله‌خانی در این مقاله به بررسی جریان‌های مقاومت افغانستان در سایه‌ی سلطه‌ی دوباره‌ی گروه طالبان می‌پردازد. او در این پژوهش، در کنار تحلیل مقاومت معاصر، به ریشه‌های تاریخی آن نیز بازمی‌گردد و از احمدشاه مسعود به‌عنوان یکی از چهره‌های مهم در شکل‌گیری الگوهای مقاومت افغانستان یاد می‌کند.

آنچه در ادامه می‌خوانید، برگردان گزیده‌ی بخش‌های مرتبط با احمدشاه مسعود از این پژوهش است؛ روایتی از فرماندهی که بیست‌وپنج سال پس از شهادت، هنوز نامش با مقاومت و آینده‌ی افغانستان گره خورده است.

بیست‌وپنج سال پس از ترور احمدشاه مسعود، نام او همچنان از مرز یک خاطره‌ی تاریخی فراتر رفته و در ادبیات سیاسی و پژوهشی افغانستان به‌عنوان یکی از نمادهای مقاومت باقی مانده است. شاید راز ماندگاری او را نتوان تنها در کارنامه‌ی نظامی‌اش جست‌وجو کرد؛ آنچه مسعود را از سایر فرماندهان جنگی متمایز می‌کند، پیوندی است که میان مقاومت، جامعه، فرهنگ، جغرافیا و آینده‌ی سیاسی افغانستان برقرار کرده بود.

پژوهش تازه‌ی آرش بیدالله‌خانی، پژوهشگر دانشگاه منچستر، درباره‌ی جریان‌های مقاومت در برابر سلطه‌ی گروه طالبان، از همین زاویه به تجربه‌ی تاریخی مقاومت در افغانستان نگاه می‌کند. در این روایت، احمدشاه مسعود تنها یک فرمانده‌ی نظامی نیست؛ او بخشی از سنت تاریخی است که در آن جامعه‌ی محلی، جغرافیا، سازمان‌دهی اجتماعی و ایستادگی در برابر قدرت‌های مسلط در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. مسعود را نمی‌توان صرفاً فرماندهی دانست که در دره‌های پنجشیر در برابر ارتش شوروی و سپس گروه طالبان جنگید. اهمیت او، در بخشی از ادبیات پژوهشی جدید، فراتر از میدان نبرد تعریف می‌شود؛ جایی که مقاومت نه فقط به معنای جنگیدن، بلکه به معنای حفظ جامعه و امکان زیستن در شرایط دشوار نیز معنا پیدا می‌کند.

مقاومت؛ چیزی فراتر از جنگ

یکی از نکات اساسی در پژوهش بیدالله‌خانی این است که مقاومت را نمی‌توان تنها با شمار جنگجویان، عملیات نظامی یا گستره‌ی جغرافیایی مناطق تحت کنترل یک گروه سنجید. تجربه‌ی افغانستان نشان داده است که دوام جریان‌های مقاومت‌گر، به همان اندازه که به توان نظامی وابسته است، به شبکه‌های اجتماعی، شناخت جغرافیا، ارتباط با جامعه‌ی محلی و توانایی سازمان‌دهی نیز بستگی دارد. پنجشیر در دوران احمدشاه مسعود نمونه‌ای روشن از این تجربه است.

مسعود در شرایطی که بخش بزرگی از افغانستان درگیر جنگ بود، در مناطق تحت کنترل خود برای اداره‌ی امور اجتماعی نیز سازوکارهایی ایجاد کرد. آموزش، دستگاه قضایی و نظم محلی بخشی از این ساختار بود.

بنابراین، مقاومت در تجربه‌ی او تنها به حضور در سنگر و جنگ در کوهستان محدود نمی‌شد؛ حفظ نظم اجتماعی و فراهم کردن امکان ادامه‌ی زندگی برای مردم نیز بخشی از آن بود. همین ویژگی است که باعث شده تصویر احمدشاه مسعود در پژوهش‌های جدید از یک فرمانده‌ی نظامی فراتر رود.

پنجشیر؛ جغرافیایی که به نماد تبدیل شد

در تحلیل بیدالله‌خانی، جغرافیا نقش مهمی در شکل‌گیری و دوام مقاومت دارد. پنجشیر در تاریخ معاصر افغانستان بارها به کانون مقاومت تبدیل شده است؛ دره‌ای کوهستانی با راه‌های دشوار، پیوندهای اجتماعی مستحکم و تجربه‌ای طولانی از مبارزه.

این ویژگی‌ها به نیروهای محلی امکان می‌داد تا در برابر قدرت‌هایی که از امکانات نظامی به‌مراتب گسترده‌تری برخوردار بودند، مقاومت کنند.

اما هنر مسعود تنها در شناخت کوهستان خلاصه نمی‌شد. او توانست جغرافیا را با سازمان‌دهی انسانی و اجتماعی پیوند دهد و پنجشیر را از یک منطقه‌ی جغرافیایی به یکی از شناخته‌شده‌ترین نمادهای مقاومت در تاریخ معاصر افغانستان تبدیل کند. از همین منظر است که می‌توان فهمید چرا میراث او با به شهادت رسیدنش پایان نیافت.

پس از بازگشت گروه طالبان به قدرت در سال ۲۰۲۱، پنجشیر بار دیگر در کانون توجه مقاومت قرار گرفت. جبهه‌ی مقاومت ملی افغانستان به رهبری احمد مسعود، فرزند احمدشاه مسعود، فعالیت خود را از این منطقه آغاز کرد و نام پدر او بار دیگر در ادبیات سیاسی افغانستان با مفهوم مقاومت پیوند خورد.

بیدالله‌خانی نیز به همین تداوم توجه می‌کند؛ تداومی که نشان می‌دهد میراث مسعود تنها در حافظه‌ی تاریخی باقی نمانده، بلکه همچنان در شکل‌دهی روایت‌های سیاسی معاصر افغانستان حضور دارد.

میراثی فراتر از یک نام خانوادگی

شاید مهم‌ترین بخش این میراث، جایگاهی باشد که نام احمدشاه مسعود در حافظه‌ی سیاسی افغانستان پیدا کرده است.

احمد مسعود به‌سادگی نمی‌تواند صرفا به‌عنوان فرزند یک فرمانده‌ی نامدار تعریف شود. نام پدر او در گذر زمان به سرمایه‌ای نمادین تبدیل شده است؛ سرمایه‌ای که بخش‌هایی از جریان‌های مخالف طالبان، به‌ویژه پس از سال ۲۰۲۱، از آن برای تعریف روایت خود درباره‌ی مقاومت بهره گرفته‌اند.

پنجشیر و مسعود در حافظه‌ی سیاسی افغانستان چنان به یکدیگر پیوند خورده‌اند که سخن گفتن از یکی، اغلب دیگری را نیز به یاد می‌آورد.

این پیوند حتی از مرزهای افغانستان فراتر رفته است. بیدالله‌خانی به جایگاه مسعود در میان بخش‌هایی از جامعه‌ی ایران نیز اشاره می‌کند؛ جایی که او همچنان شخصیتی شناخته‌شده و مورد احترام است و اشتراکات فرهنگی، زبانی و تاریخی میان دو جامعه در تداوم این تصویر نقش داشته است.

از این منظر، احمدشاه مسعود دیگر تنها یک شخصیت متعلق به گذشته نیست؛ او به نمادی سیاسی و فرهنگی تبدیل شده که روایت‌های مختلف درباره‌ی مقاومت افغانستان حول آن شکل گرفته است.

مقاومت امروز؛ از تفنگ تا فرهنگ

با این حال، مقاومت دوران احمدشاه مسعود و جریان‌های مخالف طالبان پس از ۲۰۲۱ را نمی‌توان کاملا یکسان دانست.

مقاومت مسعود در شرایطی شکل گرفت که شبکه‌های محلی، جغرافیای مشخص و جنگ مسلحانه نقش محوری داشتند. مخالفان طالبان امروز اما در محیطی فعالیت می‌کنند که کنترل امنیتی، فشار اجتماعی و محدودیت‌های سیاسی گسترده‌تر است.

از همین رو، مقاومت معاصر افغانستان تنها در قالب جنگ مسلحانه ظهور نمی‌کند.

بیدالله‌خانی سه شکل عمده‌ی مقاومت را از یکدیگر تفکیک می‌کند: ۱. مقاومت مسلحانه؛ ۲. مقاومت مدنی و فرهنگی، به‌ویژه از سوی زنان؛ ۳. حرکت‌های پراکنده‌ی اجتماعی.

این نگاه مفهوم مقاومت را گسترده‌تر می‌کند. اگر در دوران احمدشاه مسعود، تفنگ یکی از مهم‌ترین ابزارهای مقاومت بود، امروز مقاومت می‌تواند در اعتراض، فعالیت فرهنگی، تلاش برای حفظ آموزش، فعالیت‌های اجتماعی و حتی مخالفت خاموش با سیاست‌های طالبان نیز نمود پیدا کند.

در چنین برداشتی، میراث مسعود تنها در شیوه‌ی جنگیدن او خلاصه نمی‌شود؛ بلکه در این ایده نیز ادامه می‌یابد که مقاومت می‌تواند شکل‌های گوناگونی داشته باشد و حفظ هویت، فرهنگ و امید به آینده نیز بخشی از آن است.

فرمانده‌ای که به فرهنگ می‌اندیشید

یکی از جذاب‌ترین بخش‌های تصویری که این پژوهش از احمدشاه مسعود ارائه می‌کند، توجه به وجه فرهنگی و فکری شخصیت اوست.

در روایت مطرح‌شده در مقاله، مسعود مبارزه‌ی خود را صرفا تلاشی برای دستیابی به قدرت سیاسی یا پیروزی نظامی معرفی نمی‌کرد. او از فرهنگ، ادبیات و تاریخ افغانستان سخن می‌گفت و آینده‌ی مطلوب خود را در آموزش و خدمت فرهنگی نیز تصور می‌کرد.

این وجه از شخصیت او تصویری متفاوت از یک فرمانده‌ی جنگ ارائه می‌دهد؛ فرماندهی که در کنار میدان نبرد، به جامعه‌ای می‌اندیشید که قرار بود پس از جنگ چگونه ادامه پیدا کند.

در چنین نگاهی، مقاومت زمانی ماندگار می‌شود که بتواند برای جامعه معنا و چشم‌انداز ایجاد کند. شاید به همین دلیل است که در تجربه‌ی مسعود، مفاهیمی چون تفنگ و کتاب، جغرافیا و فرهنگ، مبارزه و آینده‌نگری در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند.

چرا هنوز درباره‌ی مسعود می‌نویسند؟

بیست‌وپنج سال پس از ترور احمدشاه مسعود، او همچنان موضوع پژوهش و بحث سیاسی است. ماندگاری این نام را نمی‌توان تنها به شهرت نظامی‌اش گره زد.

مسعود در یکی از پیچیده‌ترین دوره‌های تاریخ معاصر افغانستان ظهور کرد؛ دوره‌ای که جنگ داخلی، مداخلات خارجی، ظهور گروه طالبان و گسترش شبکه‌های تروریستی آینده‌ی کشور را در هاله‌ای از ابهام قرار داده بود.

او در سال‌های پایانی زندگی خود تلاش کرد خطر گروه طالبان و شبکه‌های مرتبط با تروریسم فراملی را به جامعه‌ی جهانی گوشزد کند. ترور او در ۹ سپتامبر ۲۰۰۱، تنها دو روز پیش از حملات یازدهم سپتامبر، یکی از تراژیک‌ترین نقاط تاریخ معاصر افغانستان را رقم زد.

امروز که افغانستان بار دیگر تحت سلطه‌ی گروه طالبان قرار دارد، بازگشت نام مسعود به پژوهش‌های مربوط به مقاومت یک پرسش اساسی را دوباره پیش روی ما می‌گذارد: چگونه یک جامعه‌ی تحت فشار می‌تواند سنت مقاومت خود را حفظ کند؟

شاید پاسخ به این پرسش، یکی از دلایلی باشد که تجربه‌ی مسعود هنوز برای پژوهشگران اهمیت دارد.

مسعود؛ ۲۵ سال پس از ترور

در آستانه‌ی بیست‌وپنجمین سالیاد شهادت احمدشاه مسعود، شاید پرسش اصلی این نباشد که او چند نبرد را پیروز شد یا در کدام جنگ‌ها شکست خورد.
پرسش مهم‌تر این است که چرا پس از یک ربع قرن، نام او همچنان در ادبیات سیاسی، تاریخی و مقاومت افغانستان زنده است.

پاسخ را باید در مجموعه‌ای از عوامل جست‌وجو کرد: ۱. تجربه‌ی نظامی؛ ۲. شناخت جغرافیا؛ ۳. توانایی سازمان‌دهی؛ ۴. پیوند با جامعه‌ی محلی؛ ۵. مبارزه با گروه طالبان؛ و ۶. مهم‌تر از همه، تبدیل شدن به یک نماد.

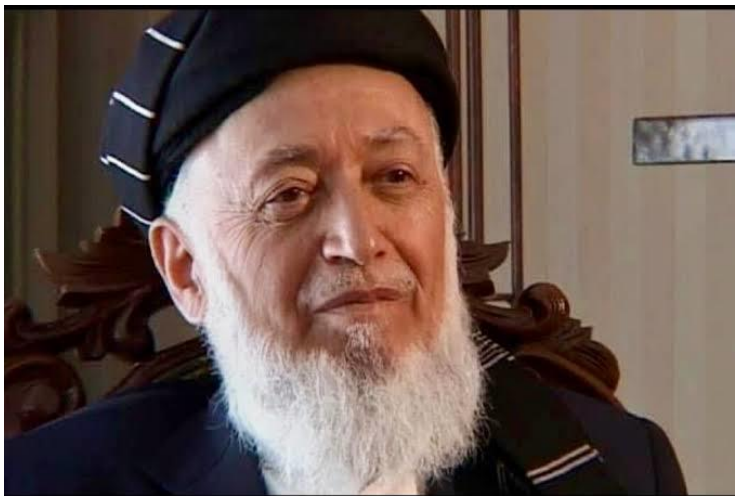
برای بسیاری از افغانستانی‌ها، مسعود دیگر تنها نام یک فرد نیست؛ نام یک دوره‌ی تاریخی است، نام پنجشیر است و نام مقاومتی که برای آنان بخشی از حافظه‌ی سیاسی و تاریخی افغانستان را شکل داده است.

پژوهش تازه‌ی آرش بیدالله‌خانی، هرچند مستقیما درباره‌ی احمدشاه مسعود نوشته نشده، یک نکته‌ی مهم را برجسته می‌کند: مقاومت‌های امروز افغانستان را نمی‌توان بدون شناخت ریشه‌های تاریخی آن فهمید. در این تاریخ، احمدشاه مسعود یکی از برجسته‌ترین نام‌هاست.

شاید به همین دلیل است که ۲۵ سال پس از ترور او، پژوهشگران همچنان درباره‌ی میراثش می‌نویسند، نسل تازه‌ای از مخالفان طالبان از نام و تجربه‌ی او الهام می‌گیرند و پنجشیر همچنان در حافظه‌ی سیاسی افغانستان با مفهوم مقاومت پیوند خورده است.

مسعود در سال ۲۰۰۱ از صحنه‌ی افغانستان حذف شد؛ اما آنچه از او در حافظه‌ی جمعی بر جای ماند، با شهادتش پایان نیافت. جغرافیای مقاومت، تجربه‌ی سازمان‌دهی، نگاه به فرهنگ و آموزش و تصویری که از او به‌عنوان فرماندهی با دغدغه‌ی آینده‌ی افغانستان شکل گرفته بود، همچنان موضوع بحث و پژوهش است.

میراث مسعود بیش از آن‌که در یک مقبره یا یک عکس تاریخی خلاصه شود، در پرسشی زنده است؛ پرسشی که افغانستان هنوز با آن روبه‌روست: در برابر استبداد، جامعه چگونه می‌تواند هویت، آزادی و امید به آینده را حفظ کند؟



استاد ربانی، فرصتی که از دست رفت

نویسنده: خجسته طیب

مقدمه

استاد برهان‌الدین ربانی شهید بدون شک از رهبران تأثیرگذار نیم قرن اخیر افغانستان محسوب می‌گردد. استاد ربانی عالم دینی معتدل، اسلام‌گرای خردمند و سیاست‌مدار آرام و قاطع بود که در بسیاری از تحولات معاصر افغانستان نقش محوری داشت. وی از بنیان‌گذاران نهضت اسلامی در افغانستان بود که در مبارزه و جهاد مردم افغانستان علیه تجاوز شوروی سابق نیز نقش محوری بازی کرد. استاد ربانی در رأس دولت اسلامی مجاهدین بعد از سقوط رژیم کمونیستی قرار گرفت و از مشروعیت دولت اسلامی در برابر بغاوت گروه‌های دیگر و طالبان دفاع نمود که بعداً تنها دست‌آویز حقوقی برای مشروعیت دولت جمهوریت گردید. استاد در دوره‌ی جمهوریت بیشتر نقش مصلحانه و ملی داشت، در عین حالی که نمایندگی مردم در شورای ملی نیز بود. در پایان، استاد ربانی رئیس شورای عالی صلح تعیین گردید و در این راه با صداقت کامل و امیدوار به صلح با گروه طالبان تلاش می‌نمود، غافل از این‌که هدف اصلی گروه طالبان بود تا از میان

استاد ربانی به عنوان یک رهبر اسلام‌گرا با معضل تعمیم سیاسی شدن گروه‌های مذهبی و رادیکال شدن نسل دوم عصر جهاد علیه تجاوز شوروی روبه‌رو گردید که برای او چالش سختی به شمار می‌رفت. این معضل استاد ربانی را در برابر مطالباتی چون منع تعلیم دختران، تکفیرگری و قوم‌گرایی قرار داد، ولی وی با در پیش گرفتن اعتدال فعال از این مشکل عبور نمود. سال‌ها بعد از شهادت استاد ربانی روشن گردید که وی فرصتی برای خردورزی و اعتدال فکری بود و می‌توانست برای اهل اندیشه و تفکر الگو باشد، ولی از دست رفت. امروز ما به پیگیری مدل تفکر و اندیشه استاد ربانی نیاز داریم تا جلو افراطی‌گری معاصر، که دمار از روزگار دینداری و خردورزی درآورده، گرفته شود و در عین حال، کشور به تنفر قومی و مذهبی سقوط نکند.

۱. معضل اصلی پیش‌روی جریان‌های اسلامی در افغانستان

جریان‌های اسلامی افغانستان در مبارزه علیه تجاوز شوروی سابق بر افغانستان به شهرت رسیدند. بار اصلی مبارزه و جهاد علیه تجاوز را جریان‌های یادشده به دوش می‌کشیدند.

استاد برهان‌الدین ربانی رهبر حزب جمعیت اسلامی افغانستان از مشهورترین رهبران جهادی عصر مبارزه علیه تجاوز شوروی محسوب می‌گردد. احزاب جهادی در عین حال توجیه مشروعیت مبارزه علیه تجاوز شوروی و دولت کمونیستی کابل، باعث توسعه‌ی اسلام‌گرایی در منطقه نیز گردید و تا آنجا که یکی از رهبران اخوان‌المسلمین مصر، آینده‌ی حکومت اسلامی در افغانستان را نخستین نمونه‌ی حکومت اسلامی معاصر پیش‌بینی نموده بود که برای دیگران می‌توانست الگوی مثبتی باشد. گذشته از موفقیت یا ناکامی رسیدن احزاب اسلامی به این مأمول، به صورت نظری پیامد تحولات بعدی، پیوند یافتن روحانیت سنتی به سیاست، رواج سلفی‌گری معاصر و پرسش قرائت قومی از قدرت و دین گردید که بعداً هر سه مورد به لحاظ تیوریک معضل اصلی پیش‌روی جریان‌های اسلامی در افغانستان محسوب می‌گردد. در نهایت تشدید معضلات یادشده باعث کاهش محبوبیت اسلام‌گرایی گردید و فاصله میان آن‌ها و جهان معاصر را بیش از پیش زیاد ساخت. حالا این جریان‌ها در دوراهی: همراهی با جریان‌های افراطی و قومی و یا با خریدن اتهام خیانت به مبانی آیدیولوژیک علیه خودشان قرار گرفته‌اند.

الف؛ سیاسی شدن اندیشه سنتی

تجاوز شوروی سابق بر افغانستان باعث گردید که همه‌ی مردم افغانستان علیه آن بپا خیزند و پیشاپیش آن قیام، روحانیون و جوانان قرار داشت. نخستین اثر این تحول، سیاسی شدن اندیشه سنتی فقهی در کشور بود. حزب حرکت انقلاب اسلامی افغانستان و جریان‌هایی چون محاذ ملی و نجات ملی افغانستان نمونه‌ای از سیاسی شدن قشر روحانیون سنتی و صوفی در ا فغانستان بود. مسأله‌ی اصلی این نیست که این تحول یک پیش‌آمد مثبت بود یا منفی؛ بلکه پرسش اصلی این است که بعد از جهاد، این پیوند چگونه کنترول می‌گردید. موضوع محوری جریان‌هایی از این قبیل، دعوت به مبارزه و جهاد بود که در نتیجه‌ی آن دولت مورد نظر اسلامی قرار بود تشکیل گردد، ولی بعد از پایان جهاد و مشکلات که دامنگیر دولت مورد نظر گردید، چنین یک دولتی قوام پیدا نکرد. با توجه به وضعیت پیش‌آمده، باید در مورد آینده‌ی پیوند روحانیت و سیاست و تصوف و سیاست چاره‌ای اندیشیده می‌شد، ورنه چنانچه دیده شد، مبارزه و جهاد علیه تجاوز جای خود را به یک مبارزه و جهاد دیگر زیر عنوان جهاد علیه فساد و هرآنچه دست‌آورد معاصر شناخته می‌شد، داد. با این تحول، می‌توان گفت که نخستین معضل پیش‌روی جریان‌هایی مانند جمعیت اسلامی در افغانستان و اخوان‌المسلمین در منطقه و جهان، شکل‌گیری مدلی دیگری از اسلام‌گرایی بود که افراطی‌تر از آن‌ها می‌نمود و مدعی برنامه‌هایی شده بودند که از مدل مورد نظر جریان‌هایی همچون جمعیت اسلامی یک قدم اسلامی‌تر جلوه می‌نمود. سیاسی شدن روحانیت سنتی دو دهه بعد از جهاد خود را در قالب افراطیت نشان داد؛ گروه طالبان و جریان‌های مشابه، همچنان خشونت‌گری برخی جریان‌های صوفی مشرب محصول پیوندی دانسته می‌شود که در آغاز جهاد بذر آن کاشته شده بود. بحث ما روی نقد و رد چنین جریان‌هایی نیست بلکه می‌خواهیم بر این نکته تأکید نماییم که اگر جریان اخوان‌المسلمین و شاخه‌های آن همچون جمعیت اسلامی و حزب اسلامی را به دلیل ساختار معاصر و پذیرش اصل مردم‌سالاری در نظم سیاسی، جریان‌های مدرن بنامیم، قطعاً گروه‌هایی همچون گروه طالبان، حزب‌التحریر و امثال آن، در مقایسه با اخوان‌المسلمین افراطی می‌نماید و برای مقبولیت

جریان‌هایی اخوانی یک معضل تلقی می‌گردد.
معضل به این معنی که انتظار روحانیت سنتی–سیاسی این بود که دولت متشکل از جریان‌های اسلامی بسان امروز گروه طالبان بر ضد همه چیز از جمله تعلیم زنان، تصویر و تلویزیون باشد در حالی که تأکید استاد ربانی که گفته بود: «درب ارگ را می‌بندم، ولی دروازه مکاتب دخترانه را نمی‌بندم»، نشان از عدم پذیرش نوع تفکر پیش‌گفته داشت. اینجا بود که نوع تفکر روحانیت سنتی–سیاسی در برابر جریان‌هایی همچون جمعیت اسلامی برهان‌الدین ربانی به یک معضل تبدیل گردید که وی را بی‌توجه به تعهد اسلامی و فاسد می‌دانست.

گروه طالبان برای مشروعیت جنگ‌شان علیه دولت استاد برهان‌الدین ربانی نیز به فاسد بودن ایشان تمسک نمود و جنگ‌شان را «جهاد علیه شر و فساد» اعلام داشت، ورنه در ارزش‌های دیگری همچون جهاد، شهادت، هجرت، دانش، تقوا، مبارزه و معرفت به پای استاد ربانی نمی‌رسیدند. استاد ربانی با توجه به جریان‌هایی همچون گروه طالبان در وضعیت سختی قرار داشت؛ از یک جانب باید این گروه‌ها را مورد تردید قرار نمی‌داد چون با خلوص نیت اسلامی شکل گرفته بودند و مبارزه علیه آن‌ها در حقیقت میدان دادن به سکولاریته‌ی سیاسی بود که در تضاد با اسلام‌گرایی استاد ربانی قرار داشت و از طرف دیگر باید در اتحاد با آن‌ها نیز نباید قرار گرفت چون مبرهن بود که چنین یک تفکری نه می‌توانست زیاد اسلامی باشد و نه امروزی. به همین دلیل می‌توان گفت که بنا بر دیدگاه استاد ربانی، ضدیت با تعلیم دختران و اندیشه‌هایی از این قماش، برخاسته از قرائت بدوی و قبیله‌گرایانه از شریعت بود نه یک روش معروف و قابل قبولی از قرائت شرعی.

ب) ورود سلفی‌گری معاصر

سلفی‌گری معاصر معضل پیچیده‌تری در مقایسه با روحانیت سنتی در برابر استاد ربانی و نوع فکر وی دانسته می‌شود. در برخی مناطق شرقی افغانستان مذهب اهل حدیث (که به وهابیت و سلفی‌گری نیز یاد می‌شود) پیروانی دارد و داشته، ولی زیاد بنیادگرایانه نبوده‌اند که دلیل آن هم عدم دسترسی مالی و نبود قدرت سیاسی می‌باشد. با سیل کمک عربستان سعودی و نوع تفکر حاکم بر روحانیت سعودی، سلفی‌گری به صورت یک نوآوری مذهبی وارد جریان‌های جهادی شد و هرازگاهی این تفکر باعث ایجاد سوء ظن نیز می‌گردید آنجا که مفتی سعودی جهاد مردم افغانستان را «جنگ مشرک علیه بی‌دین» تلقی نموده بود. سلفی‌گری معاصر که بنا بر گفته‌ی محمد بن سلمان برای مبارزه و مقابله با شیعه‌گری جمهوری اسلامی ایران روی کار شده بود، تمام تمرکز خود را بر شاخصه‌هایی می‌نمود که به نوعی نماد شیعه‌گری شناخته می‌شد .

مانند مراسم تعزیه و تسلیت، تمسک به شخصیت‌های بزرگ از اولیاء و ائمه، احترام به زیارت و مقابر و... این تمرکز به نوبه‌ی خود شاخ و برگ زیادی به صورت انتزاعی در مباحث بدعت، ارتداد، تکفیر و توحید تولید نمود و تا آنجا که طرفداران زیارت مقابر و نداء رسول خدا مشرک یا اندکی کافر خوانده شدند و اشتهای تکفیر سلفی‌گرایانه از آن هم اشباع نگردید و تکفیر مولانا و ابن سینا را نیز صادر نمودند. گذشته از رخ فرهنگی سلفی‌گری، روی سیاسی آن به دو دلیل: یکی وابستگی سیاسی بیشتر آن به حزب اسلامی حکمتیار (که رقیب جمعیت اسلامی شناخته می‌شد)، دوم ارتباط آن با اسلام‌گرایان پاکستان و سعودی (که در عصر مجاهدین از مخالفان دولت استاد ربانی شناخته می‌شدند)، استاد ربانی را به چشم خائن به جهاد می‌دانست. باری در یک مجلس، بنده خود شاهد بودم که یکی از مسئولین جمعیت اصلاح (گروه فرهنگی–اجتماعی) استاد ربانی را خائن به آرمان‌های مجاهدین دانست و بنده در مورد حکمتیار پرسیدم، ولی ایشان وی را هنوز متعهد به آن آرمان‌ها می‌دانست. این وضعیت نشان می‌داد که معضل سلفی‌گری معاصر در معرکه‌ی قدرت و اعلام موضع که بعد از کنفرانس بن فرصت آن به جمعیت اسلامی دست داده بود، سنگ بزرگی پیش‌روی استاد ربانی و در کل جمعیت اسلامی دانسته می‌شد. سلفی‌گری معاصر از یک طرف خود به القاعده‌گری و داعش ختم گردید و از طرف دیگر، جایگاه فکری استاد ربانی را در جهان عرب به ویژه حوزه‌ی خلیج فارس به شدت آسیب زد و تا آنجا که علیه استاد ربانی برخی از این سلفی‌ها کتاب نوشتند. گرچه استاد ربانی پیوند فکری خود را همیشه از طریق دوستی و هم‌سنگری با استاد سیاف که خود زمانی اندیشه سلفی داشته، حفظ نمود و هیچ‌گاه به صورت مستقیم از آن‌ها انتقاد نکرد، ولی سلفی‌های معاصر رحم نداشتند و به صورت سیستماتیک علیه استاد ربانی تبلیغات راه انداختند و هیچ‌گاه دولت وی را به صورت یک دولت مشروع و شرعی ندانستند.

همان‌گونه که افراطیت چیزی بیشتر از اعتدال می‌باشد، اعتدال نیز چیزی کمتر از افراطیت است لهذا باید در اصل موضوع با هم مشترکاتی داشته باشند و این مشترکات باعث گردید که استاد ربانی از جانب مراکز سکولار و بیشتر غرب‌زده مورد تهمت افراطی‌گری قرار گیرد و امروز نیز از جانب گروه‌های رادیکالی مانند راوا، استاد ربانی در کنار سلفی‌های دیگر با اتهام مشابه روبه‌رو می‌باشد در حالی‌که سلفی‌ها نیز وی را خائن به جهاد و اسلام می‌دانستند. ثبات استاد ربانی در برابر این وضعیت ناشی از سنگینی شخصیت وی بود که هیچ‌گاه نلغزید و هیچ‌گاه ناامید نگردید، ورنه این وضعیت، بسیاری از رهبران دیگر اسلام‌گرا را نابود کرده بود و امروز نامی از آن‌ها برده نمی‌شود.

ج) معضل قومی و تفکر قبیله‌گرایی

استاد ربانی را می‌توان شخصیتی دانست که در اوج بازی‌های قومی با وجود همه اتهام‌هایی که بر ایشان زده شده و همه عقده‌هایی که علیه ایشان خالی شده، نشانه‌ای از قوم‌گرایی از خود بروز نداده است. بنا بر گفته‌ی مرحوم آیت‌الله محسنی، حکمتیار دلیل واضح خود را برای نپذیرفتن دولت اسلامی، تاجک بودن استاد ربانی اعلام نمود و استاد ربانی می‌توانست با استناد به این دلیل، میان قوم خود به جذب نیرو بپردازد، ولی هیچ‌گاه این کار را نکرد و حتی بدخشان بیشترین طرفدار حزب حکمتیار و جریان‌هایی از قبیل سلفی‌ها و دیگران را داشت. در انتخابات دوره دوم ریاست جمهوری آقای کرزی، استاد ربانی از نامزدی داکتر عبدالله حمایت نموده بود و بنده با تعدادی از استادان دارالعلوم عربی کابل خدمت ایشان رفتیم و یکی از استادان (از بردن نام ایشان معذوریم) با نام بردن از یکی از رهبران دیگر که از کرزی حمایت نموده بود، گفت: وی به دلیل قومیت از کرزی حمایت نموده است و باید ما هم از قوم و مردم خویش بخواهیم که بیشتر جمع شوند؛ استاد ربانی ناگهان کمی برآشفته شد و فرمود: وی (با اشاره به آن رهبر سیاسی) هیچ‌گاه هدف قومی ندارد و ما هم حق نداریم و مجاز نیستیم که با استفاده از کارت قومی به این انتخابات نگاه کنیم. قلب وی را خدا می‌داند، ولی تا آخر تلاش نمود که از خود یک چهره ملی به نمایش بگذارد.

اما!

معضل تفکر قبیلوی و به ویژه قرائت قبیلوی از اسلام چنان سخت بود که استاد ربانی را اجازه نمی‌داد تا صدای ایشان شنیده شود. قرائت قبیلوی از دین به محصولی انجامیده بود که هر اندیشه متفاوت از یک قبیله خاص را نیز بیرون از اسلام و شریعت می‌دانست چنانچه هر تفکر متفاوت با اندیشه مذهب خاص را بیرون از دین می‌پنداشت. معجون بدویت و دینداری در حال تبدیل شده به یک قدرت بلامنازع بود. این قدرت یک بار پیشنهاد خود را به صورت منع تعلیم زنان به استاد ربانی من حیث رئیس جمهور داده بود، ولی این بار به زور اسلحه داشت این تفکر را به کرسی می‌نشاند و خطر وجود استاد ربانی را از طریق ترور وی کم نمود. استاد ربانی این معضل را به خوبی در کنفرانس بیداری اسلامی منعقد در ایران گوشزد نمود، ولی معلوم بود که هر کشوری تا رسیدن به بحران با یکی دیگر فرق داشت و نمی‌خواست به سادگی از کنار قابلیت استفاده گروه‌های این‌چنینی عبور نماید.

۲. میان دولت‌داری و دعوت‌گری

استاد ربانی را همیشه می‌توان به عنوان شخصیتی میان دولت‌داری و دعوت‌گری مدنظر گرفت. به این معنی که وی همیشه در تحولات افغانستان نقش نخست را داشته، ولی در عین حال به صورت مداوم به عنوان یک شخصیت دعوت‌گر و مصلح نیز مطرح بوده است. سیاست‌مداران افغانستان و همین‌گونه در کشورهای دیگر، همیشه سیاست‌مدار باقی می‌مانند و دعوت‌گران نیز همیشه مشغول کار و فعالیت فرهنگی. استاد ربانی در یک مرحله، رئیس دولت اسلامی بوده که در کارنامه‌ی خود علاوه بر ریاست دولت و مدیریت بحران، مقاومت علیه یورش گروه طالبان را نیز دارد که راه وی را به لحاظ فکری از نوع تفکر گروه طالبان جدا می‌نماید.

استاد ربانی در مرحله‌ی دوم زندگی سیاسی خود نماینده مردم، رهبر جبهه‌ی ملی و رئیس شورای عالی صلح بود و در این مرحله نیز در برابر نوع تفکر طالبانی از یک جانب، سلفی‌گری معاصر از جانب دیگر و موج غرب‌گرایی از طرف سوم روبه‌رو بود. استاد برهان‌الدین ربانی در این مرحله نیز نشان داد که در نوع تفکر خود مستقل و دور از هیاهوی تکفیر و افراطی‌گری بوده است.

الف؛ دولت در بحران

به لحاظ سیاسی دولت استاد برهان‌الدین ربانی گرفتارترین دولت تاریخ افغانستان را تشکیل می‌دهد. دولت وی به لحاظ سیاسی برخاسته از اسلام‌گرایی شمرده می‌شد که مورد اعتماد جهان غرب نمی‌توانست شود، به لحاظ قومی، از همان آغاز در برابر ابربحران ملی قرار گرفت و دلیل آن نیز دو چیز بود: یکی این‌که استاد برهان‌الدین ربانی یک تاجیک بود و دوم این‌که در مقایسه با جامعه‌ی سنتی قبیلوی، مدرن و تجددطلب محسوب می‌گردید. با وجود این‌که دولت استاد ربانی نخستین دولت در افغانستان بود که زندانی سیاسی نداشت، نخستین دولت در تاریخ افغانستان بود که پابند عفو عمومی باقی ماند و هیچ مخالف سیاسی خویش را مجازات ننمود و نخستین دولت در تاریخ افغانستان بود که برخاسته از آیدیولوژی چپ و راست نبود و در اصطلاح مستقل از شرق و غرب سیاست می‌نمود، ولی در تاریخ معاصر کشورهای اسلامی نخستین دولت بود که توسط دست‌پرورده‌های خودش واجب‌الاسقاط دانسته شد و علیه آن جهاد اعلان گردید.
نویسنده شاهد بودم که در سال ۱۳۷۳ محفلی توسط حاجی امین‌الدین پنجشیری بنیان‌گذار مدرسه ضیاءالمدارس در پشاور پاکستان برگزار گردید و در آن نسبت به همه، مولوی ضیاءالرحمن تخاری و پهلوان شمس‌الدین بدخشانی با صراحت، جهاد علیه دولت استاد ربانی را زیر عنوان جهاد علیه «شر و فساد» واجب خواندند. کسانی که دولت وی را نمود شر و فساد می‌دانستند، مدعی حمایت از مصالح مردم، توسعه علم و دانش و کم کردن جنگ بود که در سال‌های بعد، انفجار در مساجد، انتحار علیه هوتل‌ها و ممنوع ساختن درس و تعلیم دختران را در کارنامه‌شان ثبت نمودند.
جالب توجه این است که گروه‌هایی از اقوام جنوب کشور خدمت استاد برهان‌الدین ربانی آمدند که با منع دختران از درس و تعلیم، به دولت وی بیعت خواهند نمود، ولی استاد ربانی، منع تعلیم زنان را جهالت دانست و بی‌ربط با اسلام. طنز تلخ تاریخ این است که با منع تعلیم دختران، هیچ گروه یا بزرگ قومی برای گرفتن مجوز آن، خدمت رهبر گروه طالبان مراجعه نکردند و تا آنجا که سکولارترین‌ها نیز برای سفیدنمایی اعمال گروه طالبان از هم سبقت گرفتند. آنچه در فوق گفته شد، بحران‌هایی را نشان می‌دهد که استاد ربانی به عنوان رئیس یک دولت و همچنان رهبر یک جریان سیاسی گرفتار آن بود.

ب) انحنای موج تفکر جهادی به تکفیر و سرخوردگی

عدم موفقیت دولت استاد ربانی در امر ایجاد ثبات در افغانستان و حاکمیت دوره‌ی نخست گروه طالبان، پرسش پیش‌روی استاد ربانی را از ایجاد ثبات در افغانستان به مقاومت در برابر افراطیت مرکب (قرائت قومی از دین) تغییر داد. استاد ربانی در برابر این پرسش قرار گرفت که سرخوردگی ناشی از عدم موفقیت در ایجاد یک دولت قدرتمند اسلامی را چگونه مداوا نمود؟ این سرخوردگی از یک طرف باعث می‌گردید که نگاه عامه نسبت به اسلام‌گرایان منفی گردد و آن‌ها را ناکام در ایجاد دولت‌داری مدرن تلقی نمایند و از جانب دیگر باعث شکل‌گیری گروه‌هایی می‌گردید که باور داشتند هنوز از اسلام کمتر استفاده گردیده و جریان‌هایی چون جمعیت اسلامی کمتر اسلامی می‌باشند. تفکر جهادی در انحنای هشتاد درجه قرار گرفت که منجر به روی کار گردیدن دو نوع تفکر دیگر: سکولاریته و تکفیرگری شد. همزمان، قرائت دینی کشورهای منطقه در شکل‌گیری جریان‌های مذهبی در افغانستان نیز مضاف بر علت گردید که جنگ مذهبی را در حد تکفیر و جااندازی اصطلاحات جدید رساند. سلفی‌گری با دو نوع مدل خود: مدل وهابی آن که متمرکز بر تکفیر هر نوع تیوری به جز خود بود و مدل سپاه صحابه‌ی آن که بیشتر بر تکفیر شیعیان متمرکز بود در مقابل فربه شدن مراسم شیعه‌گری جایگاه مذهب فقهی را وارد حوزه‌ی سیاست و امنیت نمود. در چنین یک وضعیتی، استاد ربانی برای کنترول اوضاع اندیشه‌ی دینی به ایجاد «شورای اخوت اسلامی» با همکاری آیت‌الله محسنی دست زد. این شورا گرچه در عمل چندان مؤثر واقع نگردید، ولی نتیجه‌ی آن و نتیجه‌ی کار امثال استاد ربانی باعث گردید که اندیشه‌ی وهابیت به هنجار عادی تبدیل نگردد و همیشه یک روش رادیکال شناخته شود. استاد ربانی مدلی از تفکر اعتدالی به معنی واقعی کلمه بود به این معنی که در باورهای خود نیز افراطی و جزمی نبود.

یادم است که از دوستان نزدیک ایشان که همیشه در دفتر ایشان زیست داشت، مرحوم مولوی غلام ربانی نورستانی بود که یک سلفی مذهب بود، ولی در جهان‌بینی سیاسی خود، افراطی نبود و از دوستان و همراهان نزدیک استاد نیز محسوب می‌گردید و این نشان می‌داد که استاد ربانی به معنی واقعی کلمه می‌خواست، افکار و اندیشه‌های مختلفی باید فرصت حضور و زیست را داشته باشد و هر یکی برای خود تبلیغ نماید مشروط بر این‌که علیه همدیگر مورد استفاده سیاسی قرار نگیرد و همچنان به خشونت کشیده نشوند.

ج) دم تیغ اسلامی بودن و جهان معاصر

استاد ربانی را پیام‌رسان صلح به شهادت رساند و طبیعی است که قاتل باور داشت: عمل خوبی برای خدا انجام داده است. گرچه در شهادت وی، دست طالبان که رسیدن به قدرت سیاسی را از راه زور و کشتار می‌خواست به وضوح دیده می‌شد و گروه طالبان نیز در آغاز فعالیت خود دولت استاد را شر و فساد نام نهاده بود و علیه آن در اصطلاح جهاد نموده بودند، ولی در کنار آن از فرصتی استفاده نمودند که قبل از ترور استاد ربانی به صورت فکری در جامعه‌ی افغانستان به وجود آمده بود. زیر شعاع سلفی‌گری معاصر و تبلیغات ضدغربی نهادهای فرهنگی منسوب به ایران، شخصیت‌هایی مانند استاد ربانی خائن به جهاد و اسلام وانمود می‌گردید. استاد ربانی که جهاد، هجرت، تقوا، تدریس، تبلیغ، نوشته، مقاومت، روحانیت و رهبری را در کارنامه‌ی خویش داشت، هنوز مسلمان خوب تلقی نمی‌شد و فهم وی از قرآن یک فهم صحیح نبود و هرازگاهی محافلی در شهرهای مختلف از جانب جریان‌های خاصی زیر عنوان «فهم صحیح از قرآن» برای کم‌رنگ نمودن تفکر امثال استاد ربانی راه‌اندازی می‌گردید. استاد ربانی متهم بود که از اسلام فاصله گرفته است و تبلیغ این اتهام زمینه را برای ورود گروه طالبان هرچه بیشتر مساعد می‌نمود و به صورت ناخواسته، جامعه را هرچه بیشتر گروگان افراطی‌گری می‌نمود.
تیغ اسلامی بودن توسط جریان سلفی‌گری معاصر در گلوی استاد ربانی و امثال وی زمانی گذاشته شده بود که از جانب دیگر، جریان‌های غربی و معلوم‌الحال دیگر، وی را بنیادگرا و افراطی می‌دانست و هرازگاهی مورد اتهام قرار می‌داد. جالب این بود که هفته‌نامه «آفتاب» به مدیرمسئولی سید میرحسین مهدوی به صورت سیستماتیک در چند شماره، روی بدنام‌سازی شخصیت استاد ربانی تمرکز داشت آن هم‌زمانی که مجالسی در گوشه و کنار شهر کابل مبنی بر این‌که استاد ربانی منحرف از اسلام بوده و خائن به جهاد می‌باشد برگزار می‌گردید. استاد ربانی در حقیقت دم تیغ اسلامی بودن سلفی‌گری از یک طرف و لیبرالیزم غربی از جانب دیگر در حرکت بود و تنها استاد ربانی بود که به یک سو نلغزید و تا آخر همچنان معتدل و متعهد باقی ماند. اعتدال و تعهد استاد ربانی زمانی بیشتر آشکار گردید که گروه طالبان بار دوم به قدرت رسیدند و هرچه مخالف فکری‌شان بود دور ریختند و چه سلفی و چه شیعه هر دو فرار نمود.

خلاصه این‌که استاد ربانی در جریان حرکت میان دولت‌داری و دعوت‌گری: بحران دولت‌داری، مبارزه در برابر تکفیرگری و همچنان ایستادگی در برابر اتهام جفا به اسلام و بنیادگرایی را تجربه نمود، ولی در تمام این موارد سربلند باقی ماند چون به معنی واقعی کلمه باورمند به اعتدال و خرد بود.

۳. استاد شهید یک فرصت برای اندیشه و تفکر

زمانی که اجمل نقشبندی را جلو دوربین ذبح نمودند و مولوی انصاری در سخنرانی خویش در هرات شوهران خانم‌های بی‌حجاب را «دیوث» اعلام کرد، روشن شد که شخصیت‌هایی چون استاد ربانی در برابر بحران سختی قرار گرفته‌اند که دامن دین را گرفته بود. دیگران زیر پرسش نبودند یا به دلیل این‌که به اسلام‌گرایی تعلق نداشتند و یا این‌که به بزرگی استاد ربانی نبودند. این بحران دو لبه داشت: یک، لبه‌ی تکفیر که بیشتر از جانب ملاهای احساساتی و خیال‌اندیش زیر شعاع موج سلفی‌گری معاصر، دامن زده می‌شد و تفکر شخصیت‌هایی چون استاد ربانی را نوعی ارتداد معاصر می‌دانست و باری در یک مجلس تلویزیونی از جانب کسی به نام «مبشر مسلم‌یار» به صراحت دولت‌داری معاصر نوعی شرک در تقنین اعلام شد. دو، لبه‌ی ارعاب: از جانب گروه‌هایی انجام می‌شد که علیه دولت وقت جنگ می‌نمودند و برای ترساندن مردم و دولت، گروگان‌ها را جلو دوربین ذبح یا تیرباران می‌نمودند.

هر دو بحران، اعتدال‌گرایی، عقلانیت و باریک‌اندیشی را نشانه گرفت که محصول بعدی آن سخنان مولوی یحیی عنابی شد که کسب علم توسط زنان را باعث جسور (چشم لول) شدن زنان دانست و حرام اعلام کرد و مردم نیز از ته دل «الله اکبر» گفتند. استاد ربانی در مرکز این بحران که سرنوشت اندیشه را در افغانستان فرا گرفته بود، قرار داشت و کوتاه این‌که استاد ربانی به ظاهر فرصتی برای صلح بود چون رئیس شورای عالی صلح تعیین گردیده بود، ولی در حقیقت فرصتی برای اعتدال و عقلانیت بود که بحران بی‌خردی و افراطیت تمام اندیشه و تفکر را در کشور داشت نابود می‌نمود.

الف؛ اعتدال‌گرایی

استاد ربانی را در دوره جهاد نیز به عنوان شخصیت ممتاز و معتدل می‌شناختند، وی در عین حال مبارزه علیه تجاوز شوروی سابق، به مسکو و واشنگتن نیز سفر نموده بود؛ سفری که از جانب برخی احزاب متهم به سستی در تعهد جهادی گردید، ولی به زودی ثابت شد که عقلانیت استاد ربانی فراتر از عقل دیگر رهبران جهادی بود. استاد ربانی «اعتدال‌گرایی» را در اوج بازار افراطی‌گری به نمایش گذاشت. به این معنی می‌توان گفت که اعتدال‌گرایی به کرختی و بی‌موضعی نیز تعریف می‌گردد چنان که به انتخاب راه میانه و معقول در عین حال قاطعیت تعریف می‌شود. اعتدال‌گرایی استاد ربانی به معنی عدم واکنش و بی‌موضعی نبود بلکه به صورت یک انتخاب فعال مطرح بود که بر آن قاطع استوار بود تا آنجا که معروف است وی گفته بود: «درب ارگ را می‌بندد، ولی دروازه مکاتب دختران را، نه». بازار افراطی‌گری و همچنان سکولارمنشی در عصر جمهوریت گرم بود به دلیل این‌که دموکراسی اجازه می‌داد هرکی در تلاش توسعه اندیشه‌ی خود باشد و در این میان، گروه‌های افراطی تا توانستند در نهادهای تحصیلی و تبلیغی کشور جا باز کردند و از طرق مختلف مردم را به سوی اندیشه‌شان کشاندند. از جانب دیگر، با سرازیر شدن کمک‌های غربی و مدل زندگی غربی، غربی‌نمایی زندگی نیز به نوعی اندیشه تبدیل شد که برخی از اسلام‌گرایان سابق را به صوب خود کشانده بود.

در چنین یک وضعیتی، کار استاد ربانی و امثال وی بسیار سخت و سنگین می‌نمود؛ از یک جانب باید روشن می‌شد که افراطی‌گری تمام اندیشه اسلامی نیست و از جانب دیگر، واضح می‌گردید که می‌توان یک منش اعتدالی از اسلام را به یک الگو و انتخاب تبدیل کرد. این کار تنها از عهده‌ی استاد ربانی برمی‌آمد نه کسی دیگر.

بنده سلسله نوشته‌هایی را در موضوع «اجتهاد» در هفته‌نامه «پیام مجاهد» نشر می‌نمودم و در یکی از محافل که در یکی از هوتل‌های شهر کابل برگزار گردیده بود، با استاد سرخوردیم و ایشان با مجرد دیدن فرمود: نوشته‌ی شما در موضوع اجتهاد خوب است و از نظر گذشتاندم، ولی دو نکته بسیار مهم است: اول این‌که با استفاده از منابع عربی باید موضوعات حاد و مورد استفاده گروه‌های افراطی را تبدیل به موضوع مورد اجتهاد امروزی نمایید و دوم این‌که مشخص کنید که شرایط و ساختار اجتهاد در اسلام خود یک امر اجتهادی می‌باشد نه منصوص در حالی‌که شما فقط روی امکان یا امتناع اجتهاد در حال حاضر بحث نموده‌اید و این بحث، بحث اصلی نیست. آن روز شاید متوجه نشدم که وی چقدر از وضعیت اسفناک آن زمان رنج می‌برده است، ولی امروز متوجه شدم که افراطی‌گری با ترکیب قبیله‌گرایی، درد بی‌درمان اندیشه در سرزمین ما می‌باشد و بوده است. امروز می‌دانیم که اعتدال‌گرایی استاد ربانی می‌توانست به یک جریان و الگو تبدیل گردد که نگردید و استاد ربانی فرصتی برای ترویج اعتدال در برابر افراطیت، قبیله‌گرایی، دین‌گریزی، قوم‌گرایی مزمن و خشونت بوده است که از دست رفت.

ب) عقلانیت

عقلانیت استاد ربانی را در حرکت آرام و پیوسته سیاسی او باید دید. حالا که ما در پایان دوره جمهوریت قرار داریم و حاکمیت گروه طالبان دوباره برقرار گردیده است، مشخص می‌شود که رهبران سیاسی و فکری چه اشتباهاتی مرتکب گردیدند که کشور به این حالت گرفتار شد. در این میان کمترین اتهام اشتباه به صوب استاد ربانی حواله می‌گردد

و بیشترین اتهام نیز به یاران و رهبران جناح استاد ربانی و قهرمان ملی احمد شاه مسعود. این وضعیت نشان می‌دهد که استاد ربانی کرامت پیش‌بینی وضعیت امروز را نداشت، ولی عقلانیت درک وضعیت آن روز را داشت که این قدرت را می‌داد تا وضعیت امروز را پیش‌بینی نماید. عقلانیت استاد ربانی، وی را از اقدامات هیجان‌زده، احساساتی، مبتنی بر عقده و نفرت و محله‌گرایی به دور داشت و امروز که در رسانه‌های جمعی روز حساب و کتاب می‌نماید کمترین اتهام متوجه استاد ربانی می‌باشد. در گرماگرم جزم‌گرایی اگر به مصلحت هم که شده باید از خود شخصیت قاطع و پرهیاهو نشان داد تا دیگران شیفته و جذب موضع سیاسی شما گردد، ولی استاد ربانی از خود این ترفند را به نمایش نگذاشت و تدبیر عقلانی خود را مدام به کار گرفت. این عقلانیت در بازی سیاسی استاد در عصر جمهوریت بسیار برجسته گردید آنجا که ایشان از یک طرف از اپوزیسیون حکومت پشتیبانی می‌نمود و از جانب دیگر در قضایای بزرگ ملی در کنار نظام می‌ایستاد در حالی که برخی‌ها چنین یک موضع‌گیری را درک نمی‌توانستند و مخالفت سیاسی را با براندازی کل نظام اشتباه می‌گرفتند. استاد ربانی در همان آوان، شورای اخوت اسلامی میان شیعه و سنی را در کابل (با همکاری آیت‌الله محسنی) راه‌اندازی نمود در حالی‌که آن زمان مشخص نبود که روزی در افغانستان شیعیان به جرم شیعه بودن به قتل برسند و اینجا و آنجا فتواهایی مبنی بر رافضی بودن و کافر بودن شیعه توسط سلفی‌گری افراطی تبلیغ گردد، ولی بعداً این کار شد. زمانی رسید که شیعیان به صورت گروهی تیرباران شدند و صفحاتی برای تبلیغ علیه شیعیان به وجود آمدند و در اصطلاح تلاش نمودند که جنگ و کشتار فرقه‌ای همچون پاکستان را در افغانستان ترویج نمایند.

ج) تواضع

قرار نیست که به ویژگی‌های شخصیتی استاد ربانی در این نبشته پرداخته شود، ولی در ضمن توجه به ویژگی‌های فکری او، لازم دیده شد به تواضع و باریک‌بینی وی در امور و قضایای اجتماعی–سیاسی نیز اندکی توجه صورت گیرد.

سال‌های آغازین دوره جمهوریت بود و با استفاده از وضعیت پیش‌آمده و حضور پرقدرت غربی‌ها در افغانستان، برخی آدم‌ها به آب و آتش می‌زدند تا به شهرت یا جلب توجه غربی‌ها برسند و از این طریق نانی یا مقامی به دست آرند؛ در چنین یک فرصتی بهترین موضوع، حمله و اتهام‌زنی به رهبران جهادی تلقی می‌گردید چون از یک طرف این حملات نوعی شجاعت محسوب می‌شد و از جانب دیگر، جلب خاطر غربی‌ها نیز صورت می‌گرفت. شخصی به نام میرحسین مهدوی هفته‌نامه‌ای داشت به نام «آفتاب» و در این هفته‌نامه شروع نمود به توهین و تحقیر استاد ربانی و دشنام‌زنی به حزب جمعیت اسلامی افغانستان و هرآن، منتظر بود که واکنشی از جانب استاد ربانی و دفتر ایشان دیده شود تا بهانه‌ای شود به داد و فریاد مرتضوی مبنی بر این‌که آزادی بیان تهدید گردیده است. چنین واکنشی صورت نگرفت و این‌گونه حملات در هفته‌نامه مذکور ادامه یافت و واکنش‌هایی هم که بعداً صورت گرفت بسیار بی‌رمق و غیرجدی بود تا این‌که روزی نزد استاد (یادم نیست به چه دلیلی) رفته بودیم و از این موضوع (توهین و تحقیر استاد شهید) یادآوری گردید و ایشان بلافاصله فرمود: انتقاد را باید شنید تا خود را اصلاح نماییم اما توهین جدا از انتقاد می‌باشد، ولی با آن هم من شخصاً راضی به واکنش در برابر چنین مسایلی نیستم. (البته نقل قول ایشان است و کلمات ایشان را دقیقاً ثبت نکرده‌ام). حالا نمی‌دانم که آقای مهدوی کجا شد (پناهندگی به دست آورد یا خیر) و استاد ربانی نیز به شهادت رسید، ولی یاد ما باقی ماند که شخصی به بزرگی و قدرت استاد ربانی در برابر توهین‌نامه‌ی مسئول هفته‌نامه آفتاب آن‌گونه که نقل گردید واکنش نشان داد و گذشت زمان و تجربه‌های مشابه برای ما آموخت که شخصیت‌هایی به معنی دقیق کلمه متواضع انگشت شمارند.

د) باریک‌بینی

هدف از باریک‌بینی در اینجا واقع‌نگری استاد ربانی می‌باشد. استاد ربانی در عین حالی که رهبر یک حزب قدرتمند (جمعیت اسلامی) بود، فراتر از مسایل حزبی مورد احترام دولت وقت و مردم به عنوان یک رهبر ملی نیز بود لهذا توقع نمی‌رفت که وارد مبارزات انتخابات پارلمانی شود تا به عنوان یک نماینده در پارلمان افغانستان حضور داشته باشد، ولی ایشان این کار را کرد و بعدها در جریان حضور ایشان در پارلمان دیده شد که این تصمیم ناشی از واقع‌نگری ایشان بوده و قطعاً مفید نیز واقع گردید. به نقل از عبدالحفیظ منصور، تصمیم استاد ربانی برای پذیرش ریاست شورای عالی صلح نیز در کمال شگفتی یاران وی گرفته شد و ایشان با توضیح دلایل پذیرش این مسئولیت، بزرگان جمعیت اسلامی را به سادگی مجاب ساخت. شهادت ایشان به دست پیام‌آور صلح از جانب گروه طالبان بعداً نشان داد که صلحی ممکن نبوده و اراده‌ای نزد طرف جنگ افغانستان برای صلح وجود نداشته است، ولی این هم ثابت گردید که استاد ربانی و مجاهدین در کل، همان‌گونه که رهبران مبارزه علیه تجاوز شوروی بودند، پیش‌قراولان صلح نیز می‌توانند باشند و این تلقی، تبلیغات وسیع غربی‌ها را مبنی بر «جنگ‌سالار خواندن مجاهدین» خنثی نمود و همچنان قیاس گروه طالبان با مجاهدین را (که آن زمان به نوعی تبلیغ می‌گردید) باطل ثابت کرد (به ویژه زمانی که رئیس شورای عالی صلح توسط پیام‌آور صلح انفلاق داده شد).

۴. عبور از استاد ربانی

نبشته‌ها و تبصره‌های زیادی پیرامون شخصیت استاد ربانی صورت گرفته و هنوز ادامه دارد. همچنان سالیادهای زیادی برای رهبران جهادی و فرماندهان نامدار شهید شده همه‌ساله انجام می‌گیرد که به عنوان درسی برای آینده کار نیکویی می‌باشد، ولی اگر این عمل به صورت موضوعی همه‌ساله انجام گیرد و فربه نیز ساخته شود، به شدت خطرناک است و ممکن است ما را وارد چرخه‌ی شخصیت‌پرستی، غرق شدن در تاریخ و راکدانگاری خود ما نماید. اگر ما از طریق پردازش عملکرد بزرگان کشور به صورت مفرط غرق شخصیت‌پرستی شدیم و در ذهنیت گذشته باقی ماندیم بسیار مشکل است که راهی به سوی آینده بازنماییم به دلیل این‌که هرگونه پیشرفت به صوب آینده موقوف به عبور از گذشته می‌باشد و باید انجام گیرد.

الف؛ غرق شخصیت‌پرستی

بدون شک استاد ربانی از شخصیت‌های بی‌بدیل تاریخ مردم ما و کشور ما بوده است که امروز میان ما نیست و ایجاب می‌نماید که در مورد اندیشه و تجربه‌های او بیشتر تحقیق و پژوهش صورت گیرد، ولی در کنار آن بسیار مهم است که ما در این وجیبه گرفتار بحران شخصیت‌پرستی و گیرماندن در تاریخ نگردیم. با استفاده از این نبشته خواستیم که به دو نکته‌ی مهم از این آسیب‌ها اشاره نمایم که یکی از آن غرق شدن ما در شخصیت‌پرستی از طریق پردازش بیش از حد به شخصیت‌ها به وجود می‌آید، می‌باشد. شخصیت‌پرستی به لحاظ تیوریک، حکمت‌یابی بیش از حد برای فعالیت شخصیت‌های بزرگ را گفته می‌شود و در این بیماری، نویسندگان و روشنفکران در صدد تولید رازهای بسیار مهم پشت عملکرد شخصیت‌های بزرگ می‌باشند و در عملکرد آن شخصیت‌ها حکمت‌هایی را می‌بافند و ناخودآگاه تولید می‌نمایند. در حالی که معلوم است: برخی از عملکرد شخصیت‌ها جدا از دلایلی بوده که بعداً در مورد آن گفته می‌شود و یا اساساً برخی این اعمال زیاد جدی نبوده از اصل بدون حکمت صورت گرفته است.

پرداختن بیش از حد روشنفکران به شخصیت‌های معروف به درک اجتماعی از وضعیت جاری ما آسیب می‌زند. پرسش‌های امروزین جامعه‌ی ما این است که چرا ما نتوانستیم از استبداد عبور نماییم؟ به صورت تاریخی، در دوره‌ی جمهوریت آزادی، مردم‌سالاری و حمایت و برخورداری از حقوق بنیادین بشری وجود داشت، ولی به گونه‌ی نظری در همان زمان نیز ذهنیت تقسیم قومی قدرت و کنترول افکار عامه میان سیاست‌مداران و ذهنیت تضاد آزادی با دینداری نزد ملاهای ما بسیار گسترده بود و آزادی و حقوق بشر را ارزش غربی می‌دانستند غافل از این‌که این ذهنیت به گونه‌ی خود کار حمایت از استبداد و ستم‌گری را تقویه می‌نمود. برای پاسخ به پرسش فوق و عبور از بحران یادشده ما در قدم نخست به تحلیل واقع‌بینانه‌ی وضعیت موجود داریم و در قدم دوم

به راهکاری نیاز داریم که منجر به تقویه نهاد به جای اشخاص گردد. به همین دلیل، وضعیت امروزی ما ایجاب می‌نماید که روشنفکران ما از غرق گردیدن به شخصیت‌محوری و شخصیت‌پرستی حذر نمایند.

ب) غرق تاریخ

«افغانستان تاریخ پنج هزارساله دارد» این جمله تا آن حد تکرار گردیده که امروز به یک مضحکه تبدیل شده است. قرآن کریم نیز غرق شدن در تاریخ را به عنوان یک بیماری مزمن و جاهلانه می‌داند آنجا که می‌فرماید «الهکم التکاثر حتی زرتم المقابر» ترجمه: تفاخر به بیشتر داشتن غافل نمود شما را تا جایی که گورها را دیدار کردید (به تعداد مردگان نیز بر یکدیگر مباهات نمودید) اگر کسی به افغانستان افتخار می‌نماید هم به تاریخ گذشته‌ی این کشور چنگ می‌زند و اگر کسی آن را نقد می‌کند نیز به تاریخ تمسک می‌ورزد. این درست است که تاریخ بخشی از هویت اجتماعی یک ملت را می‌سازد، ولی غرق گردیدن در تاریخ، باعث می‌شود که جعل تاریخ، تحریف تاریخ و فراگیر شدن تاریخی‌اندیشی رخ دهد.افغانستان یکی از کشورهایی می‌باشد که باشندگان آن به تاریخ گذشته‌شان به چشم تردید نگاه می‌کنند تا آنجا که برخی تاریخ این کشور را پر از جعل و تحریف می‌داند. نخستین دلیل این است که برای برنامه‌ریزی آینده نیز به گذشته تکیه شده است نه این‌که از گذشته تنها اعتبار گرفته شده باشد بلکه تلاش گردیده که گذشته بازتجربه شود. بازتجربه‌ی کار احمدشاه ابدالی، بازتکرار عصر عبدالرحمن خان، بازتجربه‌ی عصر محمد داود و بازتکرار عصر جهاد و مقاومت همه، تلاش در جهت انتقال گذشته به امروز دانسته می‌شود که ممکن نیست و دیده می‌شود و دیده شده که چه خون‌هایی برای آن ریخته نشده است و نمی‌شود. به لحاظ جامعه‌شناختی، غرق شدن بیش از حد به تاریخ گذشته، روشنفکران ما را متوهم و گرفتار انتزاعی‌اندیشی می‌نماید. توقع ما از جهان، منطقه و همسایه‌ها، موضوعات مورد بحث و نزاع ما و زد و بندهای سیاسی و اجتماعی ما امروز نشان می‌دهد که ما به صوب غرق شدن در تاریخ روان هستیم و اگر به زودی به خود نیاییم در توهم تکرار تاریخ باقی خواهیم ماند.

ج) درسی برای دوران سرخوردگی ما

با حاکمیت دوباره گروه طالبان عصر سرخوردگی اقوام و جریان‌های غیرطالب آغاز گردید. از پیامدهای سرخوردگی یکی هم درگیری قومی به صورت مجازی میان اقوام غیرپشتون بود و دیگری هم چسبیدن به رهبران و بزرگان که در گذشته نقش مؤثری بازی کرده‌اند در حالی که جنگ مجازی قومی پیش از آن‌که نشانه‌ی ابتکار عمل باشد، مبین بیرون از میدان واقعی و پناه بردن به عقده‌پراکنی می‌باشد و چسپیدن بیش از حد به گذشتگان نیز نشانه‌ی ناامیدی از رهبران فعلی می‌باشد.

مهم‌ترین درسی که از شکوه رهبری استاد ربانی شهید می‌توانیم به دست آریم یکی این است که استاد ربانی کمتر به تجلیل و بزرگداشت گذشتگان می‌پرداخت بلکه همیشه حاضر صحنه‌ی تحولات سیاسی و میدانی بود. استاد ربانی شرایطی را تجربه نمود که سخت‌تر از هر شرایطی بود که امروز ما در آن قرار داریم. دوم این است که پناه بردن به بازی‌های کوچکی چون قوم، مذهب و محله کار استاد ربانی نبود برای این‌که استاد ربانی با اتهام‌هایی چون قوم‌گرایی، ارتباط با کشورها، قدرت‌طلبی و سایر اتهامات روبه‌رو گردید، ولی هیچ‌گاه گرفتار این‌گونه بازی‌ها نشد و از ادعای رهبری و مالکیت کل افغانستان دست نکشید. دوران سرخوردگی ما نشان می‌دهد که مقدم بر احیای جایگاه سیاسی به احیای اعتماد و باور به مالکیت کل افغانستان نیاز برده می‌شود.



شهید احمدشاه مسعود، مردی که حملات ۱۱ سپتامبر را پیش‌بینی کرده بود؛»

(نگاه از زاویه‌ای گسترده‌تر)

نویسنده: کمال علام

ترجمه از عربی: دکتر هجرت الله جبرئیلی

امروز بیست‌وپنج سال از ترور [شهید] احمدشاه مسعود، مردی که روزنامه «وال‌استریت ژورنال» از او به‌عنوان «افغانِ [ستانی] پیروز جنگ سرد» یاد کرده بود، می‌گذرد.

مسعود تنها دو روز پیش از حملات ۱۱ سپتامبر ترور شد. اکنون، پس از گذشت یک ربع قرن، در حالی که امریکایی‌ها بار دیگر خاطره بدترین حمله تروریستی تاریخ ایالات متحده را زنده می‌کنند؛ حمله‌ای که نه‌تنها چهره امریکا را دگرگون ساخت، بلکه با جنگ جهانی علیه تروریسم که در پی آن آغاز شد، خاورمیانه را نیز بازتعریف کرد، یک پرسش بزرگ تاریخی بار دیگر در ایالات متحده و روسیه مطرح شده است:

«اگر چنین نمی‌شد، چه اتفاق می‌افتاد؟»

داستان مسعود، مانند داستان خود افغانستان، از مرزهای آن کشور فراتر رفت و به فصلی از تاریخ جهان معاصر تبدیل شد. این داستان با تهاجم شوروی در سال ۱۹۷۹ آغاز شد و با فروپاشی اتحاد شوروی ادامه یافت؛ فروپاشی‌ای که باتلاق افغانستان و نقش مسعود در آن، از جمله عوامل مهم تضعیف‌کننده شوروی به شمار می‌رفت.

اما پس از حملات ۱۱ سپتامبر، این تناقض تاریخی چهره دیگری یافت؛ ایالات متحده خود را در وضعیتی یافت که تا حد زیادی شبیه همان شرایطی بود که شوروی پیش‌تر در افغانستان تجربه کرده بود.

امروز، دولت ترامپ بار دیگر نگاه خود را به سوی پایگاه بگرام معطوف کرده است؛ پایگاهی که ترامپ آن را مهم‌ترین پایگاه هوایی در آسیا توصیف می‌کند.

با فرارسیدن نهم سپتامبر هر سال، امریکایی‌ها در فضایی آمیخته با اندوه و زنده‌کردن خاطرات، گرد هم می‌آیند؛ در حالی که هنوز بسیاری از آنان از خود می‌پرسند که آیا جنگ‌های افغانستان و عراق ارزش پرداخت چنین هزینه سنگینی را داشتند، به‌ویژه اکنون که جنگ دیگری نیز علیه ایران شعله‌ور شده است.

مسیر رویدادها می‌توانست به‌کلی تغییر کند، اگر سازمان اطلاعات مرکزی امریکا (CIA) به هشدارهای [شهید] احمدشاه مسعود توجه می‌کرد. مسعود تنها یک چهره محوری در منازعه شوروی و امریکا در دهه ۱۹۸۰ نبود؛ بلکه در لحظه‌ای که بیشتر به یک تناقض تاریخی می‌مانست، توانست دو رقیب سابق را برای مدتی کوتاه حول یک هدف مشترک گرد هم آورد؛ آن هم تنها چند ماه پیش از حملات ۱۱ سپتامبر.

مردی که شوروی را شکست داد

در ۹ سپتامبر ۲۰۰۱، ولادیمیر پوتین، رئیس‌جمهور روسیه، با جورج دبلیو بوش، همتای امریکایی خود، تماس گرفت و با نگرانی به او هشدار داد: «احمدشاه مسعود کشته شده است و من بسیار نگرانم.»

این رویداد برای خود روس‌ها نیز تحول بسیار معناداری بود؛ زیرا پوتین در سال‌های جنگ افغانستان در سازمان اطلاعاتی شوروی، «کاگ‌ب» (KGB)، خدمت کرده بود؛ جنگی که افغانستان را از حافظه تاریخی روسیه بیرون نکرده است.

پوتین، که مانند بسیاری از مردان آن دوره همچنان به شکوه و عظمت گذشته شوروی دلبستگی داشت، از جایگاه یک رقیب و دشمنی که با مسعود جنگیده بود، به جایگاه کسی رسید که برای او احترام قائل بود و در ماه‌های پیش از ۱۱ سپتامبر از او حمایت می‌کرد.

هنگامی که پوتین شامگاه ۹ سپتامبر ۲۰۰۱ با جورج دبلیو بوش گفت‌وگو کرد، می‌دانست که ترور مسعود تصادفی نبوده و رویدادی بزرگ در راه است.

در ماه‌های پیش از حملات، روس‌ها و امریکایی‌ها با یکدیگر همکاری می‌کردند و درباره فعالیت‌های اسامه بن‌لادن در افغانستان، اطلاعات استخباراتی ردوبدل می‌کردند. کمتر از ۴۸ ساعت از ترور مسعود نگذشته بود که هشدار مسکو مبنی بر این‌که «رویدادی بزرگ در راه است»، تحقق یافت.

در آن زمان، هیچ‌کس ابعاد آنچه قرار بود رخ دهد را نمی‌دانست. تنها چند روز بعد، ایالات متحده جنگ جهانی خود علیه تروریسم را آغاز کرد و جهان از آن زمان وارد مرحله‌ای تازه شد؛ مرحله‌ای که پیامدهای آن هنوز هم ادامه دارد.

امروز در بخش‌های مختلف آفریقا شاهد جنگ‌های کوچک و تازه‌ای هستیم که از سوی نخستین شبکه تروریستی بین‌المللی، یعنی القاعده، و با الهام از مبارزان اسلام‌گرایی شکل گرفته‌اند که افغانستان را به پایگاه فعالیت‌های خود تبدیل کرده بودند.

مسعود به دلیل توانایی‌اش در دفع نیروهای شوروی و شکست آنان در پنج عملیات مختلف در دره مشهور پنجشیر شهرت یافت؛ دره‌ای که نام آن در زبان فارسی دری به معنای «دره پنج شیر» است. حتی فیلم «رمبو ۳» نیز تصویری خیالی از مسعود به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین فرماندهان افغانستان ارائه کرد؛ چنان‌که در فیلم، او به سیلوستر استالونه در نبرد با نیروهای شوروی کمک می‌کند.

رونالد ریگان، رئیس‌جمهور وقت امریکا، نیز از فیلم «رمبو ۳» تمجید کرده و آن را فیلمی برجسته دانسته بود و از ضرورت برخورداری از «روحیه رمبو» برای شکست شوروی سخن گفته بود. در نهایت، امریکایی‌ها در رقابت و رویارویی خود با اتحاد شوروی پیروز شدند و مسعود لقب «افغانِ [ستانی] پیروز جنگ سرد» را به خود اختصاص داد.

فیلم‌های مستند متعددی نیز تصویری از نبوغ و مهارت نظامی مسعود در رویارویی با نیروهای شوروی ارائه کردند. همچنین «ساندی گال»، خبرنگار باسابقه شبکه ITV، زندگی‌نامه رسمی او را با عنوان «ناپلئون افغانستان» نوشت.

گال از اوایل دهه ۱۹۸۰ میلادی مسیر مبارزاتی مسعود را دنبال می‌کرد و حتی پیام‌های حمایتی مارگارت تاچر را برای او برده بود؛ تاچر در سفری مشهور به گذرگاه خیبر رفته بود تا مجاهدان افغانستان را به ادامه مبارزه با نیروهای شوروی تشویق کند.

امروز دیگر به‌خوبی روشن است که غرب در جنگ خود علیه اتحاد شوروی از افغان[ستانی] ها استفاده کرد، اما به محض خروج تانک‌های شوروی از کابل، پشت آنان را خالی کرد. پس از آن، افغانستان وارد جنگ داخلی شد؛ در حالی که کشورهای همسایه نیز برای تأثیرگذاری بر سرنوشت این درگیری، از طرف‌های رقیب حمایت می‌کردند.

در میان آن آشوب و بی‌ثباتی، مسعود تنها فرمانده افغانستان بود که در داخل افغانستان زندگی کرد، جنگید و سرانجام نیز در همان‌جا شهید شد. دیگر رهبران، از جمله گلبدین حکمتیار، اسماعیل خان، عبدالرشید دوستم و شماری دیگر، در خارج از کشور و در کشورهایی مانند ایران، پاکستان یا ترکیه زندگی می‌کردند. اما مسعود هرگز افغانستان را ترک نکرد.

با خروج نیروهای شوروی و سپس فروپاشی اتحاد شوروی، و پس از آن‌که پوتین جانشین بوریس یلتسین در قدرت شد، رئیس‌جمهور روسیه به یکی از چهره‌های بازمانده از دوران جنگ سرد تبدیل شد که با احترام به مسعود می‌نگریست و واقعیت شکست در برابر او را پذیرفته بود.

از همین‌جا بود که حمایت پوتین از مسعود در برابر «طالبان» و متحدان تروریست آن، یعنی شبکه «القاعده» به رهبری اسامه بن‌لادن، آغاز شد.

پوتین تلاش کرد امریکایی‌ها را متقاعد کند که از مسعود در تلاش برای کشتن یا دستگیری بن‌لادن، پیش از وقوع یک فاجعه بزرگ، حمایت کنند؛ اما این تلاش‌ها بی‌نتیجه ماند با این حال، آن فاجعه واقعاً رخ داد.

چرا مسعود هنوز اهمیت دارد؟

در سال ۲۰۰۶، شبکه «ای‌بی‌سی» مجموعه تلویزیونی‌ای با عنوان «مسیر رسیدن به ۱۱ سپتامبر» تولید کرد که بر یافته‌های کمیسیون تحقیق درباره حملات ۱۱ سپتامبر استوار بود و شماری از واقعیت‌های ناخوشایند را آشکار کرد؛ از جمله این‌که دولت کلینتون فرصتی برای هدف قرار دادن اسامه بن‌لادن در اختیار داشت.

در بازسازی نمایشی این رویدادها، مسعود می‌گوید: «او در تیررس ماست.» اما پس از آن، سازمان اطلاعات مرکزی امریکا (CIA) با اجرای حمله پهپادی موافقت نمی‌کند و هم‌زمان از حمایت از مسعود در جنگ علیه «طالبان» نیز خودداری می‌کند؛ جنگی که در آن هزاران جنگجوی عرب و غیر افغانستانی، تحت رهبری بن‌لادن، در کنار طالبان می‌جنگیدند.

با فرارسیدن بیست‌وپنجمین سالگرد حملات ۱۱ سپتامبر، این مجموعه تلویزیونی بار دیگر به مرکز بحث‌ها بازگشته است و مسعود در کانون این روایت قرار گرفته؛ به‌عنوان نمادی از فرصتی که از دست رفت.

این مجموعه هنگام پخش چنان بازتاب شدیدی داشت که بیل کلینتون برای متوقف‌کردن پخش آن از شبکه «ای‌بی‌سی» فشار وارد کرد.

اما تصویر گسترده‌تری که از نگاه دولت‌های کلینتون و بوش پنهان ماند، احمدشاه مسعود بود. اگر او در جنگ خود علیه بن‌لادن و «طالبان» از حمایت برخوردار می‌شد، شاید حملات ۱۱ سپتامبر هرگز رخ نمی‌داد.

اهمیت استثنایی مسعود دقیقاً از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد.

مسعود به کشورهای عربی هشدار داده بود که اگر به خطر این جنگجویان عرب توجه نشود، آنان روزی به کشورهای خود بازخواهند گشت و در آنجا جنگ و ناامنی به راه خواهند انداخت.

در واقع، بعدها مصر، الجزایر، اردن و حتی عربستان سعودی با حملات تروریستی‌ای روبه‌رو شدند که توسط جنگجویانی انجام شد که پیش‌تر در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ میلادی در افغانستان جنگیده بودند.

خاطرات عبدالله آنس، داماد عبدالله عزام، درباره تجربه عرب‌ها در افغانستان، به بازخوانی و بررسی شماری از روایت‌هایی که هنوز هم رواج دارند کمک می‌کند؛ از جمله [بررسی دوباره] این باور که مسعود بخشی از همان جریان افراطی‌ای بود که سرانجام به تأسیس سازمان «القاعده» انجامید.

همچنین کتاب «القافلة» (کاروان)، زندگی‌نامه عبدالله عزام به قلم توماس هیغهامر، به اختلافاتی می‌پردازد که پس از دیدار عزام با مسعود، میان عزام و بن‌لادن شکل گرفت.

اسامه بن‌لادن و جنگجویانش علاقه‌ای به مسعود نداشتند؛ در حالی که مسعود از اواسط دهه ۱۹۸۰ میلادی به این باور رسیده بود که بیشتر جنگجویان عرب وابسته به اسامه بن‌لادن، دیدگاه‌هایی افراطی دارند.

عزام بعدها کشته شد؛ در حالی که ادعاهایی مطرح بود مبنی بر این‌که اسامه بن‌لادن و برخی محافل پاکستانی در ترور او دست داشته‌اند. پس از آن نیز رویدادها یکی پس از دیگری رخ دادند؛ رویدادهایی که امروز بخشی از تاریخ به شمار می‌روند.

همان‌گونه که در فیلم «جنگ چارلی ویلسون» نیز آمده است، نماینده مشهور کنگره از تگزاس در برابر دو کمیته قدرتمند اطلاعات و دفاع در مجلس سنا و مجلس نمایندگان می‌گوید: «ما مرحله پایانی را خراب کردیم.»

از سال ۱۹۸۹ تا زمان حملات ۱۱ سپتامبر، ایالات متحده افغانستان را به حال خود رها کرد. مسئولیت این رویکرد را نمی‌توان بر دوش کسی جز خود امریکایی‌ها گذاشت؛ زیرا مسعود همچنان به‌تنهایی به مبارزه خود ادامه داد تا این‌که تنها دو روز پیش از حملات ۱۱ سپتامبر، در یک انفجار ترور شد [و به شهادت رسید]

نام عربی مقاله: أحمد شاه مسعود... الرجل الذي استشرف هجمات 11 سبتمبر؛ نظر إلى المشهد من زاوية أوسع .

نظـــریه

نویسنده:شکیل ابوترابی



در جست‌وجوی کرامت انسانی و آزادی

(بازخوانی جایگاه کلامی کرامت انسانی و آزادی)

مقدمه

مسأله انسان و جایگاه او درنظام هستی، یکی از موضوعات مهم اندیشه بشری می‌باشد. این پرسش که «انسان چیست»، «چه منزلتی دارد» و «آزاد است یا مجبور» همواره مطرح بوده است. دراین میان پرسش کرامت انسانی و آزادی او در اسلام از پرسش‌های اصلی اندیشه در جهان اسلام دانسته می‌شود. درجهان معاصر مفهوم کرامت انسانی به عنوان پایه برای بسیاری از نظام‌های حقوق‌بشری مطرح بوده است. هم‌چنین آزادی، به ویژه آزادی اندیشه و انتخاب، یکی از مهم ترین ارزش‌های اجتماعی و سیاسی عصرحاضر محسوب می‌گردد. بنابراین، باید دید که این مفاهیم در اسلام، به‌ویژه در علم کلام اسلامی چگونه مورد بررسی قرار گرفته است. آیا می‌توان با توجه به مبانی کلامی در این دو حوزه مهم، به بازخوانی در حوزه شرعی (حقوق) دست یافت؟

کلام اسلامی به عنوان دانشی که به تبیین عقلانی اصول اعتقادی می‌پردازد ظرفیت خوبی برای بررسی این موضوع دارد؛ مسائلی مانند اینکه مبانی کلامی کرامت انسانی در اسلام چیست، و مفهوم آزدی در اسلام چگونه تبیین می‌گردد. علاوه برآن، باید دید که نسبت میان هردو گزاره در کلام اسلامی چگونه توجیه می‌شود و اگر این دو ارزش بازخوانی گردد، به چه نتایجی می‌رسیم و با چه رویکردهایی می‌توان به این نتایج دست یافت.

۱. مبانی کلامی کرامت انسانی در اسلام

اسلام با تکیه بر مبانی توحیدی خود جایگاه ویژه‌ای برای انسان قائل شده است. مسئله‌ی اصلی این است که کرامت انسانی در منظومه‌ی کلام اسلامی چه جایگاهی دارد و چگونه می‌توان رابطه‌ی میان محوریت الهی در کلام اسلامی و کرامت ذاتی انسان را تبیین کرد. بدون شک که انسان در مسیر زندگی خود به جایگاه و شخصیت خود ارتقا می‌بخشد و یا با ارتکاب جرایم و تجاوز به این جایگاه آسیب می‌زند، که بررسی این موضوع مربوط به نظام‌های حقوق و در اسلام مربوط به شریعت می‌باشد؛ ولی مهم آن است که دیده شود آیا کرامت ذاتی انسان آن‌گونه که در فلسفه‌ی حقوق بشر مدرن مورد نظر است، در اسلام قابل توجیه می‌باشد؟ کرامت ذاتی انسان را در کلام اسلامی چگونه باید در منظومه‌ی ارزش ایمان، از یک طرف و مشیت الهی از جانب دیگر پذیرفت؟ همچنان برده‌داری چگونه با بنیادین بودن حق آزادی قابل جمع می‌باشد؟ در اسلام گفته می‌شود که پارسایی (تقوی) موجب تعالی کرامت انسانی می‌گردد؛ این امر چگونه با ذاتی بودن کرامت انسانی قابل توجیه خواهد بود؟

الف، کرامت ذاتی (تکوینی)

کرامت ذاتی یا تکوینی همان چیزی است که انسان‌شناسی مدرن نیز به آن اعتراف دارد.

پرسش در این مورد این است که کرامت ذاتی با ارزش ایمان چگونه می‌تواند تعامل نماید و همچنان کرامت انسانی را با مسئله‌ی برده‌داری چگونه می‌توان کنار هم قرار داد. این مباحث از مهم‌ترین‌های بحث کرامت ذاتی در اسلام شناخته می‌شود.

۱. کرامت ذاتی و ارزش ایمان

در اسلام بالاتفاق، انسان (زیر عنوان بنی‌آدم) دارای کرامت شناخته شده است. در بخشی از آیت هفتاد سوره‌ی اسراء چنین می‌خوانیم: «ولقد کرمنا بنی آدم وحملناهم فی البر والبحر...» ترجمه: ما فرزندان آدم (انسان) را با کرامت گرداندیم و آن‌ها را بر خشکی و دریا حاکم ساختیم... با توجه به این آیت چند نکته را می‌توان قابل توجه دانست:

یک، این کرامت را پروردگار به خود نسبت داده است. این مسئله می‌رساند که این نوع کرامت، ذاتی انسان می‌باشد و توأم با انسانیت انسان وجود دارد. در نتیجه، کرامت ذاتی نوع انسان اصل و حالت طبیعی انسان شمرده می‌شود. هرگونه ارتقای فضیلت یا محدودیت در دسترسی انسان به برخی حقوق بنیادین ناشی از حالتی می‌باشد که بر اثر عملکرد خود انسان رخ می‌دهد و یک امر حقوق تلقی می‌گردد، نه یک حالت طبیعی و وضعیت اصلی. به همین ملحوظ کرامت ذاتی را باید یک حالت اصلی دانست و هرگونه محدودیت بر آن را یک حالت عارضی و متعلق به عوامل بیرونی تلقی نمود.

دو، در این آیت از «بنی آدم» نام برده شده، با توجه به اصطلاحات و القاب قرآنی؛ واژه‌ی «انسان» برای نوع بشر، غالبا در حوزه‌ی حقوق و وجائب و حوزه‌ی اخلاق و باورها مورد استفاده می‌باشد، مانند آیت زیر: «یا ایها الانسان ما غرک بربک الکریم» (سوره‌ی انفطار/۶). ترجمه: این انسان! چه چیز تو را به پروردگار بزرگوارت مغرور ساخته. و «بشر» نیز ناظر به وجود طبیعی انسان بی‌توجه به عقل و جایگاه انسان می‌باشد و در نهایت «بنی آدم» معمولا ناظر بر نوع انسانی مقدم بر حالت اجتماعی و حقوقی وی می‌باشد.

بدین ملحوظ گفته می‌توانیم که «کرامت» متعلق به بنی‌آدم مقدم بر نقش اجتماعی انسان در یک جامعه‌ی مورد نظر می‌باشد، که در نتیجه، کرامت متعلق به بنی‌آدم، در واقع متعلق به نوع انسانی انسان است نه عملکرد وی.

سه، این تکریم با تأکید و جمله‌ی فعلیه «ماضی» نشان‌دهنده‌ی آن است که کرامت ذاتی انسان یک ویژگی عمیق و بنیادین می‌باشد. در نتیجه، نمی‌توان مبتنی بر عوارض بعدی، ویژگی متعلق به فطرت انسانی را نادیده گرفت. در قرآن کریم کرامت انسانی گاهی در شکل خلقت وی تبارز می‌یابد، چنانچه خداوند متعال فرموده: «لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم» (سوره‌ی تین/۴). ترجمه: به تحقیق ما انسان را به بهترین صورت و نظام آفریدیم. بهترین صورت و نظام یعنی زیباترین شکل و قیافه. گرچه بهترین شکل و قیافه را می‌توان با دو صورت اثبات نمود؛ یکی این‌که در نسبت به پدیده یا موجود دیگری و دوم این‌که مبتنی بر تعدادی از شاخصه‌هایی از قبل شناخته‌شده؛ اما قرآن کریم بی‌توجه به هر دو مورد فوق می‌خواهد وانمود نماید که شکل انسانی باید معیاری برای زیبایی باشد نه این‌که معیارهای دیگری آن را به سنجش بگیرد.

قرآن کریم مسئله‌ی دیگری را نیز به میان می‌کشد و آن «خلیفه» بودن انسان است و این نیز به جایگاه انسان به لحاظ کرامت وی ارزش مضاعف می‌بخشد. با وجود این‌که درک موقعیت خلافت وابسته به ایمان و پذیرش راه و هدایت الهی می‌باشد، نفس خلیفه خواندن انسان نشان از جایگاه باعزت وی میان زنده‌جان‌ها دارد. متکلمان مسلمان خلافت انسان را نشانه‌ای از ظرفیت انسان به لحاظ عقلانی و اخلاقی می‌دانند (جرجانی، ص ۳۴۳-۳۷۰، ۱۹۹۸). آنچه جالب توجه است، رابطه‌ی ایمان انسان با کرامت وی است. در این تعامل، ایمان یک فرد می‌تواند برای ارتقای کرامت حقوقی وی ممد واقع گردد، ولی چیزی بر کرامت ذاتی وی نمی‌افزاید و یا عدم ایمان از کرامت وی کم نمی‌کند. دلیل آن این است که خطاب ایمان آوردن، متوجه انسان با درجه‌ی کرامت است، نه انسانی که این ویژگی ذاتی را نداشته باشد و در صورت فقدان آن به‌خودی‌خود ظرفیت مخاطب قرار گرفتن خطاب الهی را از دست می‌دهد.

۲. کرامت انسانی و مشیت الهی

در قرآن کریم در مواضع متعددی، اختیار انسانی در ضمن مشیت الهی معرفی گردیده و در جایی آمده است: «وما تشائون الا أن یشاء الله رب العلمین» (سوره‌ی تکویر/۲۹). ترجمه: هرچه شما می‌خواهید در واقع همان چیزی است که پروردگار جهانیان خواسته است. جدای از مباحث پیچیده‌ی کلامی در این مورد، این مواضع نشان می‌دهد که اختیار انسانی یک اختیار حاکم بر تمام عوامل و شرایط قبل و بعد از خود نیست و واقعا هم چنین است. امروز به وضوح معلوم گردیده که اختیار و حتی انتخاب انسانی زیر اثر یک سلسله عوامل بیرونی و به ارث بردن‌های قبل از خود شکل می‌گیرد و در حقیقت انسان در یک سیستم پیچیده‌ی حیات فعالیت می‌نماید. با این همه، آنچه مشخص می‌باشد این است که انسان دارای اختیار منطبق با ظرفیت وجودی خویش دارد و این بدین معنی است که انسان، اختیار انسانی دارد و این اختیار را در انتخاب‌های خود به وضوح اعمال می‌نماید. داشتن این اختیار هیچ دلیل فلسفی و پیچیده نمی‌خواهد بلکه چیزی است که به وضوح دیده می‌شود و اجرا می‌گردد.

سؤال اصلی این است که اختیار انسانی به معنایی که گفته شد، با مشیت الهی چگونه وارد تعامل می‌شود؟ همچنان در قرآن کریم در مواضع زیادی از مسئولیت و پیامد انتخاب آزادانه‌ی انسان سخن رفته است و در جایی آمده: «وأن لیس للانسان الا ماسعی وإن سعیه سوف یری» (سوره‌ی نجم/۳۹). بر انسان نتیجه‌ی هر آنچه سعی نموده است، برمی‌گردد و نتیجه‌ی تلاش خویش را خواهد دید. جالب این است که در این آیات، اختیار انسانی به انسان نسبت داده شده و منطبق با سنت عمل و پیامد، تمام آنچه به سرنوشت انسان می‌آید ناشی از عمل و انتخاب وی معرفی شده است.

در پاسخ به پرسش فوق می‌توان گفت که بدون شک خداوند متعال برای انسان عقل و اختیار انسانی اعطا (اعطای الهی را نباید از قبیل حقوق اعطایی از جانب انسان‌ها یا نهادهای بشری دانست بلکه به معنی ذاتی انسان باید شمرد) نموده است. و معلوم است که عقل و اختیار انسانی مهم‌ترین موضوع در امر تعامل میان اراده‌ی انسان و مشیت الهی شمرده می‌شود. در این مورد مشخص است که عقل انسانی ابزار شناخت حق و باطل (به لحاظ کلامی) یا درست و نادرست (به لحاظ حقوقی) می‌باشد. یعنی این‌که انسان در قدم نخست از بندگی و خلافت در روی زمین به عقل یا ابزار تشخیص حق و باطل و حتی تشخیص پیام الهی (وحی) از پیام‌های دروغین که نسبت به خدا داده می‌شود نیاز دارد. تازه، این مرحله‌ی اول اعمال قدرت در زمین دانسته می‌شود و در مرحله‌ی دوم مسئله‌ی اختیار به میان می‌آید تا به واسطه‌ی آن، انسان بتواند میان یکی از آنچه از طریق عقل خویش تشخیص داده انتخاب نماید تا مسئولیت خلق گردد وگرنه (در صورت نداشتن اختیار انتخاب) مسئولیت انسانی نیز به صورت خودکار مسلوب دانسته می‌شود. مبتنی بر این توضیح، باید گفت که کرامت انسانی در تعارض با مشیت الهی شمرده نمی‌شود و بر اساس مشیت کلی الهی، این انسان است که برای تشخیص حق و باطل یا درست و نادرست به عقل (ویژگی فاصل انسان با سایر جانداران) نیاز دارد و برای انتخاب یکی از این راه‌ها به اختیار نیاز دارد. بنابراین، عقل و اختیار انسانی بر اساس مشیت الهی می‌باشد و مشیت الهی را باید به‌عنوان چارچوب ساختار انسانی شناخت نه در عرض خواسته‌های انسان. همچنان باید توجه داشت که خداوند متعال انسان را با فطرت پاک معرفی می‌نماید و این فطرت پاک در عین حالی که عامل خیرخواهی و خیرطلبی انسان می‌باشد، نشان‌دهنده‌ی مشیت الهی بر ذاتی بودن کرامت انسانی می‌باشد. در این میان مهم است که دیدگاه متکلمان مسلمان نیز مورد توجه قرار گیرد:

یک، معتزله عقل انسانی را قادر به تشخیص خوب و بد و یا همان حق و باطل به صورت مستقل می‌دانند و این بدین معنی نیست که مستقل از اراده‌ی پروردگار باشد بلکه به معنی آن است که اراده و عدل الهی مقتضی استقلال عقل در شناخت خوب و بد است و اگر در این مورد تناقضی میان نقل و عقل به وجود می‌آید با شرط این‌که استدلال عقلی روشن و غیرمبهم باشد، باید نقل را به‌گونه‌ای تفسیر نمود که به نفع کارکرد عقل باشد (قاضی عبدالجبار، ص ۲۳۱، ج ۴، ۲۰۰۸).

دو، دیدگاه اشاعره و ماتریدیه با اندکی تفاوت میان هم، مبتنی بر کسب انسانی می‌باشد. این ترفند کوشش می‌نماید که از استقلال عقل آن‌گونه که معتزله معتقدند فاصله بگیرد و همچنان گرفتار جبرگرایی همانند اهل حدیث و اهل ظواهر نگردند. منطبق با نظریه‌ی کسب، انسان آزاد می‌باشد به این معنی که آزادی قدرت اجرای عمل را دارد و این آزادی گرچه در ضمن اراده‌ی پروردگار رخ می‌دهد، ولی در تلقی انسان از قدرت اجرای عمل، چنان است که یک قدرت واقعی شمرده می‌شود. در عین حالی که انسان این قدرت را واقعی می‌داند اما در حقیقت این قدرت نیست مگر آن چیزی که خداوند می‌خواهد. در نتیجه، این قدرت یک قدرت حقیقی نیست بلکه بر اساس تلقی و ذهنیت انسان است. من نتوانستم این‌گونه توجیه را زیاد درک نمایم ولی با اطمینان می‌توان گفت که جبرگرایی در تضاد با کرامت انسانی قرار می‌گیرد و آزادپنداری انسان در حمایت از کرامت انسانی تلقی می‌شود (اشعری، ص ۱۲۳، ۲۰۰۹) و (باقلانی، ص ۲۷۶، ۱۹۵۷).

۳. کرامت انسانی و برده‌داری

مشخص است که تکلیف یا مکلف دانستن انسان ناشی از عقل و اختیار انسان می‌باشد. انسانی که کرامت یافته، با داشتن عقل برای تشخیص خوب و بد زندگی و با داشتن اختیار در انتخاب خوب یا بد زندگی مسئول شناخته شده است، معلوم است که نباید همچون سایر جانداران مورد معامله و تلقی قرار گیرد. این‌جا یک پرسش دیگر سر بلند می‌کند و آن این است که: برده‌داری چگونه با کرامت انسانی و در ضمن آن با عقل انسانی و اختیار انسانی جور درمی‌آید؟

و این‌که در اسلام نیز برده‌داری بوده است و این امر را چگونه می‌توان توجیه نمود، در حالی که انسان خلیفه‌ی خدا و دارای عقل، و قدرت انتخاب آزاد ذاتی باشد. در پاسخ نمی‌توان به صراحت از وجود برده‌داری در اوایل تاریخ اسلام انکار کرد و یا توافق میان برده‌داری و کرامت و اختیار انسانی را ماست‌مالی نمود، ولی می‌توان گفت که این امر بزرگ‌ترین بحران تیوریک در انسان‌شناسی اسلام دانسته می‌شود. زیاد مهم نیست که برده‌داری را اسلام در واکنش به فضای آن روز پذیرفته باشد و یا در حال تلاش برای کم کردن آن باشد، بلکه مهم آن است که هیچ نصی در قرآن مجید به صراحت برده‌داری را همچون سایر جرایم ممنوع نمی‌کند. به هر صورت، با بررسی دقیق می‌توان در این مورد سه نکته را یافت:

یک، در قرآن کریم هیچ دستوری به صراحت، به گرفتن برده و یا برده‌سازی وجود ندارد و این مسئله در کنار این‌که دساتیر متعددی در مورد مسائل اجتماعی دیگر انسانی وجود دارد، نشان می‌دهد که برده‌داری یک دستور و یا یک اصل مورد قبول در انسان‌شناسی اسلام نمی‌باشد. آنچه وجود داشته است، وضعیتی بوده که اسلام با آن روبه‌رو گردیده و منتها در این تلاق، به ادامه‌ی آن به‌عنوان یک اصل اجتماعی دستور نداده است، تا آن‌جا که مسائل دیگری همچون فرزندخواندگی و اسارت جنگی دستورهای مشخصی صادر نموده است.

دو، چنانچه در برده گرفتن یا برده‌سازی در قرآن کریم دستور صریحی وجود ندارد، برای رفع بردگی از طرق مختلف در قرآن کریم دستورهای صریحی وجود دارد. این تفاوت نشان می‌دهد که اسلام همچون تحریم شراب در امر رفع برده‌داری نیز تدریج را مدنظر گرفته است، منتها با تفاوت مروج بودن شراب با برده‌داری و امکان منع قطعی شراب‌نوشی با برده‌داری. به لحاظ اجتماعی معلوم است که وقتی دخولی برده‌داری مورد حکم قرار نگیرد و خروجی آن زیاد باشد، در یک برهه‌ی زمانی مشخص، خودبه‌خود این امر پایان می‌یابد، ولی در جهان اسلام به این سادگی پایان نیافته، چرا؟

دلیل آن این است که مسلمانان نتوانستند این عدم دستور برده‌داری در قرآن کریم را به حکم منع برده‌داری تبدیل نمایند.

سه، بنابراین، باید دانست که مجموعه‌ی مواصفات و ذاتیات که قرآن کریم برای نوع انسانی قائل گردیده است، در تضاد با برده شدن انسان می‌باشد و در ضمن، برده شدن انسان در اسلام مبتنی بر هیچ دستور صریحی در قرآن کریم، سنت متواتر، اجماع نمی‌باشد. هیچ اجماعی آن‌چنان که در تعریف اجماع گفته‌اند، در مورد لازم بودن برده‌گیری صورت نگرفته و هیچ نص قرآنی و یا روایت متواتر که برده‌گیری را دستور بدهد وجود ندارد و نقل نگردیده است.

به همین ملحوظ می‌توان گفت که بزرگ‌نمایی برده‌گیری در اسلام ناشی از سه نکته می‌باشد؛ یکی هم این‌که مسلمانان اولیه نتوانستند این عدم دستور را به عدم جواز تبدیل نمایند، در حالی که قرائن صریحی مبنی بر کرامت انسان که در تضاد با برده بودن آن می‌باشد در قرآن کریم آمده است. دوم این‌که گروه‌هایی در اسلام با قرائت دلخواه و جزم‌گرایانه‌ی خودشان در گذشته و امروز (مانند داعش) وجود داشته‌اند که برای تحکیم قدرت و وحشت در جامعه، بر برده‌گیری و برده‌داری دشمنانشان زیر نام اسلام اصرار ورزیده‌اند. سوم این‌که اسلام‌پژوهی نیز از یک پایگاه مستقل بهره‌مند نبوده تا این وضعیت را واقع‌بینانه مطالعه نمایند، بلکه بیشتر گروه‌ها یا مراکزی بوده که در پی یافتن مو در خمیر اسلام بوده‌اند و این امر را به جای این‌که دستور صریح اسلام ندانند، به دلیل عملکرد مسلمانان و گروه‌های رادیکال دستور صریح اسلام دانسته‌اند، در حالی که به اصل متن دینی (قرآن کریم) مراجعه نکرده‌اند. پاسخ به این پرسش نیز از جانب اسلام‌پژوهان مسلمان بیشتر به ماست‌مالی می‌ماند تا یک بحث جسورانه و دقیق. در نتیجه، باید گفت که برده‌داری با توجه به عدل الهی و همچنان جایگاه کرامت ذاتی انسان در تضاد با کرامت انسانی قرار می‌گیرد

و در اسلام نیز این امر یک عارضه می‌تواند باشد و یک اصل انسانی نیست و نبوده است. دلیل آن این است که اصول اسلامی به صورت مشخص یک فعل یا یک وضعیت اجتماعی را به صورت مشخص دستور می‌دهد که در موضوع برده‌داری این کار صورت نگرفته است و فقط در ضمن وضعیت «استصحاب الحال» قابل توجیه بوده و ادامه یافته است. بنابراین، برده‌داری در اسلام ناشی از یک دستور صریح نیست بلکه ناشی از وضعیتی است که قبلا جریان داشته تا این‌که ورودی آن بند آمده و خروجی آن بیشتر شده که در نهایت به تمام شدن برده‌ها منجر گردیده است. البته کار حرمسراهای خلفا و پادشاهان مسلمان مجزا از این بحث تیوریک است و کار آن‌ها رسوایی دارد که مو بر تن انسان با کرامت راست می‌شود.



ب، کرامت و عملکرد انسان

در بحث کرامت انسانی و عملکرد انسان همان کرامت اکتسابی مطرح است. چنانچه دیده می‌شود که در این بحث باید به مسئله‌ی نقش تقوا و ایمان در رشد کرامت انسان و پیروی از شریعت خاص پرداخت.

۱. تقوی – ایمان (دوراهی تیولوژی و حقوق)

دوراهی تیولوژی و حقوق را می‌توان در رابطه‌ی کرامت انسانی با «تقوا» و «ایمان» یافت. شاید بتوان گفت که این‌جا منظور از کرامت انسانی همان کرامت اکتسابی (در اصطلاح کلام اسلامی) است نه کرامت ذاتی که قبلا روی آن بحث صورت گرفت.

این توضیح را به این دلیل گفتم که کرامت ذاتی انسان چنانچه قبلا یاد گردید، منهای چگونگی ایمان و تقوای انسان‌ها می‌باشد و فقط با نحوه‌ی فعالیت انسان ممکن است محدود گردد و آن هم به لحاظ حقوقی نه به لحاظ ذاتی. ارزش اولیه‌ی انسان مبتنی بر کرامت ذاتی انسان می‌باشد ولی انسان مؤمن از طریق ایمان آوردن به این کرامت می‌افزاید و مسئله‌ی کرامت اکتسابی به میان می‌آید. در توضیح رابطه‌ی میان کرامت انسانی و ایمان و تقوا باید به سه نکته‌ی اساسی اشاره نمود:

یک، کرامت ذاتی انسان هیچ ربطی به ایمان یا تقوای انسان‌ها ندارد و به مجرد انسان بودن این کرامت وجود دارد ولی این کرامت ممکن است از طریق نیت و عملکرد انسان ارتقا یابد که این‌جا است مسئله‌ی کرامت اکتسابی پیش می‌آید. کرامت اکتسابی از ایمان آغاز می‌گردد. ایمان به خداوند متعال که به صورت خودکار پای بندگی و حساب و عدالت را به میان می‌کشد، نخستین مرحله از اکتساب کرامت برای انسان شمرده می‌شود. قرآن کریم افراد مؤمن را به درجاتی از افراد غیرمؤمن بلندمرتبه معرفی نموده است و این نشان می‌دهد که افراد، با ایمان آوردن به پروردگار متعال یک قدم به صوب کرامت اکتسابی برمی‌دارد و با توجه به این مسئله جایگاه انسان از آنچه بوده است یک پله ارتقا می‌کند. دو، بعد از ایمان تقوا مهم است. تقوا که در قرآن کریم با اجرا و عملکردهای مختلفی بروز داده شده است، می‌تواند نسبی باشد و به صورت یک طیف، کرامت انسانی را ازدیاد بخشد. این امر در نظام‌های حقوقی همان بلند رفتن شخصیت حقوقی انسان‌ها در جامعه می‌باشد که برای فاقدان این شخصیت، نوعی سوء پیشینه یا زیر نظارت بودن به وجود می‌آورد. اصول اولیه‌ی تقوای فردی در آیات ۱۵۱-۱۵۳ سوره‌ی انعام و همچنان در ۶۳ سوره‌ی فرقان ردیف گردیده است.

سه، نکته‌ی اصلی این است که آیا منهای ایمان و با داشتن عملکرد خوب می‌توان به ارتقای جایگاه انسانی دست یافت؟ به عبارت دیگر، آیا اخلاقی بودن لزوما از کوچه‌ی مؤمن بودن عبور می‌کند؟

به هر صورت، آنچه از توضیح فوق به دست می‌آید این است که تقوا چه بدون ایمان یا با ایمان و ایمان چه به این دین یا دین دیگری، در ارتقای کرامت انسانی در جامعه‌ی همان انسان کمک می‌نماید. این امر موجب آن می‌گردد که کرامت اکتسابی یک امر قابل کسب دانسته شود و به لحاظ حقوقی این اکتساب برای افراد در جامعه و در برابر قانون نوعی حسن پیشینه به وجود آورد. همچنان باید دانست که کرامت ذاتی، زمینه‌ی کسب کرامت اکتسابی می‌باشد و کرامت اکتسابی نمی‌تواند کرامت ذاتی را از میان ببرد ولی می‌تواند ارتکاب جرم (که نوعی پس زدن کرامت اکتسابی است) موجب محدودیت در دسترسی به کرامت ذاتی گردد.

۲. تقوی و شریعت خاص

برخی از شاخصه‌های اخلاقی آن‌گونه که در قرآن کریم آیات ۱۵۱-۱۵۳ سوره‌ی انعام آمده است، میان ادیان مختلف حتی میان باورهای دینی و شبه‌دینی مشترک‌اند و این امر نشان می‌دهد که تقوا یا پارسایی لزوما به معنی ایمان داشتن به شریعت یا دین خاصی نمی‌باشد. این امر را می‌توان از دو دریچه دید:

یک، آنچه که امروز فلسفه‌ی اخلاق نشان داده است: اخلاقی بودن لزوما وابسته به ایمان یا پیروی از دین خاصی نیست. یک فرد می‌تواند به صورت ذهنی به اخلاق متعهد باشد و از این رهگذر تبدیل به یک شخص اخلاقی یا پارسا و با تقوا گردد که به هیچ دین یا آیینی وابسته نباشد. اغلب مردم ژاپن را همین‌گونه تعریف می‌کنند (محمد عبدالفتاح، ص ۲۵-۲۷، ۱۹۹۶) ولی فراموش نکنیم که در گذشته این مردم نیز باید تعلیمات یا معارف دینی همان سرزمین را یافت و تاریخ دین نشان داده است که از همان آغاز این دو (تقوا و دین) توأم میان انسان‌ها بوده‌اند.

دو، ادیان در مجموع، به اخلاقی بودن توصیه می‌نمایند. این توصیه‌ی جمعی نشان می‌دهد که اصول اخلاقی میان ادیان مشترک می‌باشد.

آنچه از آیات سوره‌ی انعام به دست می‌آید نیز همین امر را نشان می‌دهد. موارد یاد شده موارد مشترکی است که هم به تصریح قرآن کریم و هم به لحاظ میدانی میان پیروان و طرفداران ادیان توحیدی مشترک می‌باشد.

در پایان باید به این نکته توجه نمود که این امر (رابطه‌ی تقوا و شریعت خاص) چه ربطی به بحث کرامت انسان دارد. مسئله این است.

ج، هدف بودن یا ابزار بودن انسان برای عبادت

نخست باید دانست که «عباد» جمع عبد به معنی «بنده با اراده‌ی آزاد» است و آنچه برخی از مفسران مسلمان عباد را جمع عبد به معنی بنده بدون اراده‌ی آزاد گرفته‌اند یک مفهوم عمومی در تمام مراحل نیست؛ عبد به این معنی به عباد جمع نمی‌گردد بلکه به عبید جمع می‌شود. به معنی دیگر، این‌که «عبد» به مفهوم نخست به «عباد» جمع می‌گردد و عبد به مفهوم دوم به «عبید» جمع می‌شود. عبد در دنیا به معنی نخست می‌آید که حق انتخاب و آزادی انتخاب میان خیر و شر را دارد، می‌باشد. عبد به معنی دوم که حق انتخاب و آزادی انتخاب میان خیر و شر را ندارد در آخرت می‌باشد نه در دنیا؛ آن‌جا که فرموده است: «وما ربک بظلام للعبید». بنابراین، باید عبادت را همان بندگی با اختیار دانست و بندگی بدین معنی شامل بندگان غیرمؤمن، عاصی و مؤمن و مطیع می‌گردد.

عبادت از سر انتخاب و اختیار معنی پیدا می‌کند و آنچه از سر اختیار و انتخاب نباشد عبادت نیست بلکه عبیدیت است که در آخرت اعتبار دارد. در قرآن کریم انسان موجود چندبعدی می‌باشد. چندبعدی به معنی: جسمانی، روحانی، عقلانی و اخلاقی که می‌توان به لحاظ وجودی این ابعاد را به خاکی، الهی، اندیشمند و مسئول تفسیر نمود. انسان بنا بر بعد جسمانی خود یک موجود خاکی مانند سایر موجودات زنده است و بر اساس بعد روحانی خود یک موجود الهی است که روح الهی در آن دمیده شده و خلیفه‌ی خدا در زمین شناخته می‌شود، قطع نظر از این‌که این خلیفه در عمل چقدر موفق در این امر (خلافت) می‌گردد یا خیر؛ بنا بر بعد عقلانی خود یک موجود اندیشمند است که می‌تواند

خوب و بد را تشخیص دهد و وحی الهی را فهم کند و این فهم و تفسیر، وی را در امر زندگی خویش بیشتر رهنمون گردد؛ و در نهایت بر اساس بعد اخلاقی خود مسئول شمرده می‌شود که مسئولیت دارد تا بر اساس تشخیص حق و باطل به پیروی از حق و در راستای بهتر نمودن اطراف و جامعه‌ی خود تلاش نماید.

انسان با ابعادی که یاد گردید، صاحب تسخیر جهان نیز معرفی گردیده است. خداوند متعال در کنار کرامت، جهان را در تسخیر انسان معرفی می‌کند. این امر نشان‌دهنده‌ی این موضع است که تسخیر موجودات دیگر برای انسان نشانه‌ی هدف بودن خود انسان در حیات امروزی است و «موضوع بودن انسان» برای پروردگار مهم است نه عبادت وی. آنچه ناشی از پیامد عبادت وی است برای خود انسان برمی‌گردد نه پروردگار متعال، و خداوند متعال نیز اگر راضی از عبادت وی است و با عبادت وی خشنود می‌گردد برای این است که به نفع خود وی است نه این‌که به پروردگاری پروردگار چیزی افزوده باشد.

۲. مفهوم کلامی آزادی در اسلام

آزادی نیز از مفاهیمی است که در همه‌ی نظام‌های فکری جایگاه ویژه دارد و انسان همواره در جست‌وجوی رهایی از موانعی بوده که مانع شکوفایی استعدادها و تحقق اهداف وی می‌شده است. با این حال باید دید که این ارزش، در کلام اسلامی چگونه قابل توجیه است. در حالی که تمام ارزش‌های اجتماعی یا انسانی در اسلام در پیوند با توحید به‌عنوان محور جهان‌بینی اسلام قابل درک می‌باشد، کلام اسلامی چگونه میان این زیربنا و ارزش آزادی رابطه برقرار نموده و آزادی انسان را به‌عنوان نمایانگر اراده‌ی آزاد انسانی تمثیل نموده است. آزادی در کلام اسلامی باید در قالب آزادی برخاسته از اراده‌ی آزاد و همچنان قضیه‌ی «کسب و خلق افعال» از جانب انسان مورد بحث قرار گیرد.

الف، آزادی برخاسته از اراده‌ی آزاد

آزادی را در کلام اسلامی به: «توانایی انتخاب در چارچوب اراده‌ی الهی» (التفتازانی، ص ۳۰۸-۳۱۲، ۱۹۸۹) تعریف نموده‌اند. این تعریف از آزادی از یک جانب می‌تواند بسیار کامل باشد به این معنی که اراده‌ی الهی به معنی اراده‌ی دستگاه حاکمه‌ی بشری و یا هر تفسیر دیگر بشری نیست، لهذا می‌توان گفت که آزادی به معنی توانایی انتخاب یک انسان است که خداوند متعال برای آن اراده نموده است. ولی از جانب دیگر می‌تواند قابل تفسیر وابسته باشد به این معنی که آزادی را به موضوع آزادی که انسان است بسنده نکرده و به نوعی به اراده‌ی بیرون از اراده‌ی انسان وابسته نموده است. امروز دیده می‌شود که این وابسته بودن از آزادی در اسلام توسط برخی مسلمان‌ها و دستگاه‌های سیاسی علیه خود آزادی استفاده گردیده است. آزادی را در فلسفه‌ی مدرن به استقلال و فارغ از اجبار بودن بیرونی تفسیر نموده‌اند و یا آزادی را به استقلال یک انسان در قالب اراده‌ی عمومی تفسیر کرده‌اند (روسو، ص ۳۱۲، ۱۳۹۲). بنا بر هر دو تفسیر، دیده می‌شود که آزادی همان عدم اجبار در انتخاب یک فرد از بیرون انسانی همان فرد می‌باشد. بنا بر توضیح گذشته دیده می‌شود که اصل اختلاف یا تفاوت در خود آزاد بودن نیست بلکه در منشأ آزادی می‌باشد. منشأ آزادی در اسلام خداوند متعال است و در فلسفه‌ی مدرن، طبیعت (جان لاک، ص ۱۷۶، ۱۳۸۶)، عقل خودبنیاد (ایمانوئل کانت، ص ۲۷۶، ۱۳۸۷) و یا قرارداد اجتماعی (روسو، ص ۳۱۸، ۱۳۹۲) می‌باشد. بنابراین، رابطه‌ی آزادی و قانون یا شریعت نیز در همین راستا قابل تفسیر می‌باشد. به این معنی که در فلسفه‌ی مدرن، قانون تنظیم‌کننده‌ی آزادی‌های متعارض است ولی در اسلام شریعت هدایت‌کننده‌ی آزادی می‌باشد. به هر دو صورت، آزادی نمی‌تواند مطلق ظاهر شود.

در نهایت باید گفت که منطبق با هر دو تفسیر، آزادی مسئولیت‌آور است و بدون مسئولیت یا همان آزادی مطلق ممکن نیست.

آزادی برخاسته از اراده‌ی آزاد به معنی آزادی ناشی از قدرت بر فعل و استطاعت و اختیار در انتخاب فعل می‌باشد. این مفهوم در حقیقت همان «توانایی انتخاب» را گفته می‌شود که در ضمن اراده‌ی الهی تبارز پیدا می‌کند. این‌جا است که بحث جبر و اختیار به میان می‌آید. بر اساس دیدگاه معتزله، تنها فلسفه‌ی ممکن در قضیه‌ی «پاداش و عقاب» (که یک اصل مهم در دین است) آزادی می‌باشد و بدون آزاد بودن انسان، مجازات انسان یا مکافات وی قابل توجیه نیست (عبدالجبار معتزلی، ص ۲۳۴، ۲۰۰۸). بر اساس دیدگاه ماتریدی نیز انسان نوعی از قدرت مؤثر در انتخاب فعل دارد که این قدرت ناشی از خلقت الهی است. به معنی دیگر، انسان گرچه خالق افعال خود نیست ولی درون خلقت الهی قدرت مؤثر بر انتخاب و کسب فعل دارد (ماتریدی، ص ۷۶، ۲۰۰۸) و (نسفی، ص ۳۵، ۲۰۰۳).

از آنچه در فوق توضیح داده شد، به دست می‌آید که آزادی در اسلام به‌عنوان «رهایی انسان» معرفی گردیده است. این مفهوم نشان می‌دهد که در اسلام آزادی را نه به‌عنوان کشف طبیعت انسان بلکه با توجه به موقعیت انسان آن روز (دوره‌ی استثمار انسان توسط انسان) تعریف می‌نماید. خاستگاه این تعریف، وضعیتی است که انسان‌های آن روز گرفتار بودند. انسانی که توسط نظم قبیلوی زیر عنوان حمایت از رسوم و پرستش، به بردگی گرفته می‌شد و آن که آزاد بود نیز گروگان رسوم و فشارهایی بود که نمی‌توانست به‌عنوان یک انسان آزاده زندگی نماید. بنابراین، آزادی در اسلام بیشتر به معنی رهایی از قید و بند بندگان تفسیر می‌گردد تا کشف اراده‌ی آزاد انسان. با توجه به این بار معنایی، آزادی مسئولیت‌زا می‌باشد نه بی‌قیدی مطلق.

ب، آزادی برخاسته از کسب

مسئولیت انسان ناشی از کسب و آزادی وی می‌باشد. این بحث مربوط به کلام ماتریدی است (باقلانی، ص ۲۳۴، ۱۹۵۷). به هر صورت، می‌توان گفت که تثبیت و موضوع بودن آزادی در کلام اسلامی، از آن کلام معتزله و ماتریدیه و اندکی هم اشاعره می‌باشد. نحله‌های دیگری همچون اهل ظواهر و اهل حدیث در این مورد چندان وارد نگردیده‌اند و اساسا نتوانسته‌اند این مفهوم (آزادی) را به یک موضوع محوری تبدیل نمایند. پرسش اصلی این‌جا سر باز می‌کند که: چگونه می‌توان میان خالقیت مطلق الهی و آزادی انسان جمع کرد؟ اگر پروردگار متعال همه‌ی آنچه انسان انجام می‌دهد را خلق و اراده نماید، دیگر از اراده‌ی مؤثر انسانی خبری نیست و نمی‌توان برای انسان آزادی اراده قائل گردید. غزالی این امر (جمع میان خالقیت مطلق الهی و اراده‌ی آزاد انسانی) را پیچیده می‌داند ولی با آن هم معتقد است که برای حفظ توحید این گزاره (اعتقاد به خالقیت مطلق الهی) ضرورت است و باید همین‌گونه باور داشت (غزالی، ج ۳، ص ۳، ۱۹۸۲). از گفته‌های غزالی و برخی متکلمین دیگر به دست می‌آید که بحث آزادی در کلام اسلامی با انگیزه‌ی آنچه در غرب مطرح می‌باشد به میان نیامده است. در غرب این بحث (آزادی انسان) با این انگیزه به میان آمده که بتواند بیشتر اراده‌ی انسان را از فشار بیرونی واقع بر انسان‌ها نجات دهد و جایگاه انسان را در انتخاب خویش تثبیت کند. به معنی دیگر، بحث آزادی در ذیل انسان‌گرایی قرار می‌گیرد و برای تثبیت جایگاه انسان این بحث به میان آمده است، در حالی که در اسلام این بحث یک مسئله‌ی نسبتا ضمنی است و با انگیزه‌ی تثبیت جایگاه انسان به میان نیامده بلکه برای توجیه مسئول یا مکلف دانستن انسان به میان آمده است.

در اسلام نخست این موضوع مهم است که انسان موجود مکلف و مسئول می‌باشد و برای این‌که بتواند مسئولیت خود را ادا نماید و پیامد مسئولیت خود را به دوش بکشد باید قدرت انتخاب و اراده‌ی آزاد داشته باشد.

اگر توجیه این مسئولیت بدون داشتن اراده‌ی آزاد ممکن باشد دیگر مهم نیست که انسان آزادی داشته باشد یا خیر، چنانچه اهل حدیث و برخی اشاعره به همین نکته اصرار دارند که انسان اساسا اراده‌ی آزاد ندارد و به دلیل این‌که در انتخاب خود آزاد به نظر می‌آید (نه این‌که حقیقتا آزاد باشد) مسئول شناخته می‌شود و به خاطر که از اراده‌ی حاکم الهی که همه چیز را از پیش مقدر نموده خبر ندارد و گرفتار توهم آزاد بودن می‌باشد باید مسئول و مکلف شناخته شود. به هر صورت، به نظر می‌آید که دیدگاه اهل حدیث و اشباه آن نه معقول می‌نماید و نه قابل قبول و بهتر همان است که معتزله و ماتریدیه باور دارند. یعنی این‌که انسان دارای قدرت انتخاب و اراده‌ی آزاد می‌باشد ولی در ضمن اراده‌ی الهی که اراده‌ی الهی به هیچ صورت موجب جبر بر انسان نمی‌گردد. اخیرا دیدگاه دیگری نیز مطرح گردیده و آن این است که در فعل و انتخاب انسانی اساسا اراده‌ی قبلی الهی به میان نمی‌آید به دلیل این‌که هنوز چیزی به وجود نیامده است و تعلق علم و اراده‌ی الهی به عدم قابل درک نیست، بنابراین، انسان در اراده و انتخاب خود آزاد می‌باشد و پدیده‌های مؤثر بر اراده‌ی انسان همان چیزهایی می‌باشد که در حول‌وحوش انسان می‌گذرد (شحرور، ص ۴۳۱-۴۳۷، ۲۰۰۶).

ج، ولایت قهریه

پرسش دیگر، نسبت میان آزادی انسان و علم الهی یا همان «قضا و قدر» الهی است. چنانچه مشهور است اگر قضا و قدر الهی به معنی «تقدیر و اندازه‌ی همه چیز» و «اراده‌ی الهی در همه چیز» گرفته شود، اراده‌ی انسان در برابر اراده‌ی پیشین الهی قرار می‌گیرد و بسیار سخت است که در این میان انسان را دارای اراده‌ی آزاد بدانیم. اگر قضا و قدر الهی را به معنی علم الهی بدانیم و علم وی که قابل نقض نمی‌باشد، باز هم همان سؤال به میان آید که چگونه می‌توان در این اجبار بزرگ از اراده‌ی آزاد انسان سخن گفت؟ برخی‌ها آمده‌اند علم الهی را به‌گونه‌ای تفسیر نموده‌اند که موجب تغییر در اصل فعل انسانی نمی‌گردد و انسان می‌تواند قدرت خود را بر فعل به نمایش بگذارد و به این معنی که علم الهی علت افعال انسانی نیست (فخر رازی، ۱۹۸۱). توجیه دیگری که نسبت به دیگران جالب و قابل قبول می‌نماید این است که «قدر» الهی به معنی تقدیر و اندازه‌ی هر چیزی از جانب خداوند است ولی «قضا» الهی به معنی فیصله یا اراده‌ی الهی نیست بلکه به معنی امر الهی می‌باشد. بنا بر این توجیه، این‌طور به نظر می‌آید که مشکل اصلی در تفسیر لفظی واژه‌ی «قضاء» رخ داده است که موجب تفسیرهایی گردیده که در تضاد با اراده‌ی انسانی تلقی می‌گردد. بر اساس این تفسیر، قضاء الهی به معنی امر الهی می‌باشد، چنانچه در آیات متعدد قرآن کریم نیز به همین معنی آمده است مانند آیت ۲۳ سوره‌ی اسراء «وقضى ربک أن لا تعبد إلا إياه وبالوالدين إحسانا» یعنی این‌که پروردگار امر نموده است که تنها او را بپرستید نه این‌که فیصله نموده باشد که تنها او را بپرستید، چون اگر فیصله چنین شده باشد دیگر مکلفیت انسان به پرستش الهی و احسان به والدین معنی ندارد چون فیصله‌ی پروردگار واقع می‌گردد. بنا بر این تفسیر، اصلا بحث قضا و قدرت الهی ربطی به جبر ندارد و انسان در اراده‌ی خود آزاد می‌باشد.

۳. نسبت کرامت انسان و آزادی در اسلام

قبلا گفته شد که کرامت انسانی در کلام اسلامی یک امر ذاتی دانسته می‌شود و همچنان آزادی در اسلام نیز در قالب آزادی اراده‌ی انسانی و با توجیه خلق یا کسب فعل انسانی توسط انسان قابل پذیرش است. این امر می‌تواند زیربنای شرعی در بازخوانی معاصر کرامت و آزادی در اسلام به کار گرفته شود. با وجود آن، پرسش اصلی این است که رابطه‌ی میان کرامت انسانی و آزادی در اسلام چگونه تبیین می‌شود. آیا آزادی نتیجه‌ی کرامت انسانی است؟ یا این‌که چنین پیوندی میان هم وجود ندارد؟ محدودیت‌های دینی با آزادی انسان سازگاری دارد؟ و همچنان چگونه می‌توان آزادی را با مالکیت بر خود توجیه نمود و این امر در جهان‌بینی اسلامی چگونه مورد مداقه قرار گرفته است؟

الف، توأمیت و مکمل بودن یکی برای دیگری

با توجه اول می‌توان دریافت که آزادی شرط کرامت انسانی می‌باشد. یعنی این‌که کرامت انسانی بدون مسئولیت نمی‌تواند ظاهر گردد و در واقع کرامت انسانی بدون مسئولیت نمی‌تواند وجود داشته باشد. به معنی دیگر، انسان برای این‌که حامل مسئولیت می‌تواند باشد کرامت دارد و کرامت خود را از این معنی می‌گیرد که می‌تواند مسئولیتی را اجرا کند. هرگونه ادای مسئولیت و همچنان تحمل مسئولیت نیازمند اختیار و آزادی می‌باشد. اگر انسان آزادی نداشته باشد از یک جانب پاداش و کیفر معنی و ارزش خود را از دست می‌دهد و از جانب دیگر، انگیزه‌ی اجرا یا ترک فعل از انسان گرفته می‌شود. در نتیجه، کرامت بدون داشتن آزادی در حقیقت یک وجود طبیعی و بدون ارزش ذاتی باقی می‌ماند.

از طرف دیگر، کرامت انسانی مبنای اعطای آزادی شناخته می‌شود. در قرآن کریم خود آزادی برخاسته از کرامت انسانی معرفی گردیده است. آن‌جا که می‌فرماید: «ولقد کرمنا بنی آدم وحملناهم فی البر والبحر ورزقناهم من الطیبات...» ترجمه: ما کرامت بخشیدیم بنی‌آدم را و بر خشکی و دریا حاکم گردانیدیم و از چیزهای پاکیزه روزی‌شان دادیم... بر اساس این آیت، تسخیر بر و بحر نشان‌دهنده‌ی قدرت انتخاب است و قدرت انتخاب (تسخیر بر و بحر) ناشی و برآیند مستقیم کرامت (ولقد کرمنا بنی آدم) می‌باشد. در نتیجه، کرامت انسانی مبنای اعطای آزادی شناخته می‌شود. در نسبت میان کرامت انسانی و آزادی وی باید گفت که اگر انسان ارزش ذاتی نداشته باشد، آزادی او نیز صرفا یک ابزار سیاسی و اجتماعی تلقی می‌شود. بنا بر این توضیح، تعریف ابزاری از ذاتیات انسانی، نسبت آزادی به انسان را بی‌معنی می‌نماید.

ب، محدودیت‌های حاکم بر آزادی

محدودیت‌های حاکم بر آزادی معمولا ناشی از سه امر است:

یک، نخستین محدودیت یک محدودیت خودساخته است. به این معنی که این محدودیت از جانب خود شخص از تصور نسبت میان آزادی و ایمان به وجود می‌آید. به این معنی که ایمان چنانچه می‌تواند اعتماد، رحم و احترام به دیگران را تولید نماید همچنان می‌تواند سوءظن، کشتار و غیریت‌پنداری را تولید کند. در نتیجه، بحث بر اصل ایمان نیست بلکه بحث بر چگونگی تصور ما از خداوند متعال و ایمان به او می‌باشد. بدین ملحوظ در نشان دادن علائم مؤمن بودن در جامعه، نیت خوب به تنهایی کافی نیست بلکه ضرورت است که تصور خوبی از خدا و ایمان به خدا داشت، وگرنه ایمان می‌تواند مورد سوء استفاده در جهت انکار آزادی قرار گیرد.

دو، گاهی ممکن است محدودیت بر آزادی از مفاهیمی برخیزد که در یک سازوکار معیوب و از روی تعمد تولید گردیده باشد. مانند مفاهیمی چون «اطاعت از حاکم همچون اطاعت از خدا»، «واجب بودن هرگونه دستور حاکم با این پیش‌فرض که وی شخص پارسا است»، «مقدس بودن فهم گذشتگان» و «رعیت بودن مطلق مردم در برابر حاکم». این‌ها مفاهیمی‌اند که بر اثر یک سازوکار (منظومه‌ی تفسیر) معیوب و به صورت عمدی تولید گردیده‌اند و اکنون «استبداد» را تشریع می‌نمایند. تمام حکومت‌های استبدادی دینی به این مفاهیم پناه می‌برند و تمسک می‌جویند و با استفاده از همین مفاهیم بر فرق مردم می‌کوبند و بر گرده‌ی مردم سوار می‌شوند. در این‌جا ما در برابر منظومه‌ی (تفسیر ایمان و تولید استبداد) قرار داریم.

سه، محدودیت سوم ناشی از یک امر حقوقی می‌تواند باشد. اسلام نیز بسان هر نظام حقوقی دیگر، محدودیت‌هایی را زیر نام محدودیت شرعی بر برخی از افراد ایجاد نموده است مانند محدودیت‌هایی که بر آزادی مرتکبان جرم به وجود می‌آید.

ارتکاب جرم در تمام نظام‌های حقوقی بر آزادی مجرم تأثیر می‌گذارد و این امر در تمام نظام‌های حقوقی و فکری معمول است. دلیل آن این است که آزادی مطلق نه ممکن است و نه موفق می‌باشد چون آزادی مطلق به صورت تیوریک در قدم نخست نافی خود می‌باشد.

ج، آزادی و مالکیت بر خود

در این موضوع باید گفت که آزادی به صورت عینی «مالکیت بر خود» را به بار می‌آورد. هر انسانی در زندگی عینی خود باور دارد که بر خود مالکیت دارد ولی به صورت تیوریک، مشکلاتی دارد. «مشکلاتی دارد» به این دلیل که آیا نقض کرامت خود، نیز می‌تواند آزادی باشد؟ پاسخ بسیار مشکل است؛ نخست این‌که کرامت را باید به «احترام دیگران برای من» تفسیر نمود وگرنه خودکشی یا خودآزاری می‌تواند نقض کرامت خود و در نتیجه نافی مالکیت بر خود قلمداد گردد. دوم این‌که آزادی را شامل مالکیت بر خود باید ندانست. چنانچه در اسلام نیز انسان حاکم بر فعالیت خود می‌باشد نه مالک بدن و روح خود. به این معنی که نمی‌تواند نقض کرامت خود را انجام دهد چنانچه خودکشی در اسلام ناروا است. سوم این‌که راه میانه باید پیدا کرد به این معنی که از یک جانب باید آزادی انسان شامل مالکیت فعالیت خود نیز گردد و از جانب دیگر نافی یا ناقض کرامت انسانی یا کرامت خود نیز نباشد.

یک موضوع مهم در مسئله‌ی «آزادی و مالکیت بر خود» این است که مبتنی بر انسان‌شناسی اسلام، حیات ودیعه‌ی الهی می‌باشد و هیچ‌کسی حق ندارد این ودیعه را از بین ببرد. پیامبر اکرم (ص) فرموده است: «لزوال الدنیا أهون علی الله من قتل مؤمن بغیر حق» (ترمذی، ص ۱۲۳، ج ۳، ۱۳۹۵). بر خدا از بین رفتن آسمان و زمین آسان است از این‌که جان کسی نابود گردد. این اصل می‌رساند که جان انسان زیر تصرف وی می‌باشد و مالکیت انسان بر بدن وی از قبیل حق تصرف است نه از قبیل مالکیت صاحب ملک بر مایملک وی. در نتیجه، یک شخص می‌تواند از بدن خویش در راه کار خیر یا شر استفاده نماید و در این مورد آزادی انتخاب و عمل دارد ولی حق ندارد که بدن خویش را همچون «مایملک» خود نابود کند. پرسش این است که میان حق انتخاب کار زشت و عدم حق انتخاب «خودکشی» یا از بین بردن بدن، تفاوت در کجاست؟ اگر موضوع اصلی، قدرت انتخاب کار زشت و خودکشی باشد، که وی می‌تواند هریک را انتخاب کند و اگر، حق انتخاب هریک باشد، هیچ‌یک را حق انتخاب ندارد. در پاسخ باید گفت که موضوع اصلی، حق استفاده از بدن و حق از بین بردن بدن (نفس) می‌باشد. بنابراین، یک شخص حق استفاده از بدن خویش را مطلقا دارد و پرسش بعدی این است که این استفاده در راه خیر یا شر، که باید خیر را انتخاب نماید و حق انتخاب شر بر وی محدود می‌باشد ولی در موضوع «حق از بین بردن بدن» از ریشه این حق را ندارد به دلیل این‌که ذاتا وی مالک بدن خویش (از قبیل ملکیت مالی) شناخته نمی‌شود. بنابراین، این مورد به معنی «نداشتن حق» نیست بلکه به معنی عدم «موضوع حق» است.

۴. بازخوانی معاصر کرامت انسانی و آزادی در اسلام

در بازخوانی معاصر کرامت انسانی و آزادی در اسلام باید در قدم نخست به این موضوع توجه نمود که کلام اسلامی به‌عنوان زیربنای تیوریک شریعت اسلامی (نظام حقوقی اسلام) اثر قابل توجهی بر تعریف حقوقی از انسان در جامعه‌ی اسلامی دارد.
بنابراین، هرگونه بازخوانی می‌تواند آثار خویش را در اجتهادهای معاصر شرعی نشان دهد. با توجه به این مسئله باید گفت که در این بازخوانی می‌توان از سه رویکرد یاد نمود:

1. رویکرد مرکزیت ایمان؛ به این معنی که ایمان یک انسان را بر کرامت و آزادی وی مؤثر دانست در عین حالی که کرامت انسانی و آزادی یک امر ذاتی باشد و مقدم بر ایمان وجود داشته باشد؛

؛ ۲. در رویکرد مرکزیت انسان، شبیه فردگرایی معاصر، ما به محوریت انسان توجه می‌نماییم و در این امر فقط انسانیت انسان در محراق بحث کرامت و آزادی‌های او و محدودیت‌های وارد بر کرامت و آزادی وی می‌باشد؛ ۳. رویکرد دیگری نیز وجود دارد که در تلاش جمع میان دو رویکرد نخست می‌باشد و در صدد است که از یک طرف ارزش ایمان را به‌عنوان راه تعالی انسان جدی بگیرد و از جانب دیگر، به جایگاه محوری انسان نیز توجه داشته باشد.

الف، رویکرد مرکزیت ایمان (ایستگاه ایمان به اصول یا ایمان به شریعت)

رویکرد مرکزیت ایمان در بحث کرامت و آزادی در کلام اسلامی از جهان‌شمولی حقوق بشر معاصر و خاص‌گرایی تفسیر دینی از کرامت و آزادی برمی‌خیزد. خاص‌گرایی کرامت و آزادی در اسلام معمولا ناشی از حوزه‌ی حقوق (شریعت) است تا حوزه‌ی کلام یا تیولوژی. به لحاظ کلامی قبلا گفته شد که کرامت انسانی و آزادی در اصل فطرت بشر جا دارد و بدین ملحوظ نمی‌توان گفت که اسلام، جهان‌شمولی کرامت و اختیار انسانی را نمی‌پذیرد. آنچه به نظام حقوقی اسلام برمی‌گردد، بسان هر نظام حقوقی دیگر محدودیت‌هایی بر کرامت و آزادی با توجه به عملکرد فردی انسان و یا جایگاه اجتماعی یک انسان قابل تفسیر می‌باشد. در رویکرد مرکزیت ایمان، می‌توان به ایستگاه ایمان، چنین توضیح داد که ایمان به پروردگار و روز آخرت مرکز اصلی ایمان است و ایمان به شریعت خاصی در این مسئله چندان قابل توجه نیست. در این منظومه، اصل کرامت و آزادی مبتنی بر انسانیت و فطرت پاک انسانی است که در نظام شرعی اسلام نیز به‌گونه‌ی نمونه بر پاک بودن پس‌خورده‌ی هر انسان قطع نظر از اعتقاد او تأکید گردیده است که نشان‌دهنده‌ی پاکی انسان برخاسته از کرامت ذاتی او می‌باشد. در تفاسیر اسلام نیز از آیت مربوط به کرامت انسان به این نکته توجه شده است که منظور الهی، پاک بودن و تفضیل نوع انسانی است (طبری، ج ۶، ص ۲۳۴، ۲۰۰۱). مبتنی بر این تفاسیر، بندگی برای پروردگار نیز به معنی آزادی کامل انسان درون منظومه‌ی الهی قابل توجیه می‌باشد، چنانچه خداوند متعال فرموده است: «إنا هدیناه السبیل إما شاکرا وإما کفورا» (سوره‌ی انسان/۳). این آیت به صراحت دال بر صلاحیت واقعی انسان می‌باشد (فخر رازی، ج ۷، ص ۴۳۲، ۲۰۰۰). بنا بر گفته‌ی فضل‌الرحمن، آزادی و کرامت انسانی در قرآن کریم یک مفهوم اخلاق – اجتماعی می‌باشد که قابل توسعه می‌باشد (فضل‌الرحمن، ص ۱۲۴، ۱۴۰۱). در بحث سیاست و مسائل اجتماعی نیز چنانچه ماوردی گفته است: عدالت سیاسی موقوف به حفظ کرامت انسانی می‌باشد (ماوردی، ص ۵۴۳، ۱۳۹۲).

پرسشی که باقی می‌ماند این است که: آیا بازخوانی معاصر کرامت انسانی و آزادی در اسلام می‌تواند بر جایگاه شرعی (حقوقی) انسان در جامعه و برعکس (جایگاه شرعی انسان می‌تواند بر جایگاه کلامی انسان در اندیشه‌ی اسلامی) تأثیر بگذارد که بتواند در بازخوانی معاصر ممد واقع گردد؟ در این مورد می‌توان گفت که مهم‌ترین مسئله‌ی مؤثر از جانب نظام شرعی اسلام، نظریه‌ی «مقصدگرایی» نسبت به جایگاه انسان در جامعه می‌باشد. به این معنی که «مقصدگرایی» آن‌گونه که دیده می‌شود، در پی هدف‌گذاری انسان برای شریعت اسلامی (نظم حقوقی اسلام) می‌باشد. تمام مقاصد یاد شده در نسبت خود به انسان معنی پیدا می‌کند و از آن انسان دانسته می‌شود.
در واقع می‌توان گفت که مقصدگرایی تبارز مستقیم انسان‌گرایی در کلام اسلامی می‌باشد. آن‌گونه که مشهور است، کلام اسلامی «رضایت الهی» (شناخت خدا) را به‌عنوان مقصد وجودی معرفی می‌نماید ولی مقصدگرایی در شریعت این مفهوم را متمایل به محوریت انسان توجیه می‌نماید. به این معنی که رضامندی الهی از راه حفظ ارزش‌ها و حیات انسانی عبور می‌کند و انسان با کرامت و آزاد می‌تواند بنده‌ی خوب خدا باشد.
رویکرد مرکزیت ایمان با این گزاره موافق است که انسان قطع نظر از ایمان او، دارای کرامت ذاتی و آزادی اراده می‌باشد ولی معتقد است که در کنار محدودیت‌های ناشی از حق دیگران بر کرامت و آزادی او، کرامت ذاتی او از طریق ایمان می‌تواند زیر عنوان کرامت اکتسابی بارور گردد و به آن افزوده شود و همچنان آزادی او نیز به دلایل ایمانی و اخلاق محدود گردد تا زمینه‌ی رشد او فراهم باشد.

ب، رویکرد مرکزیت انسان

فردگرایی افراطی و شهروند شدن از اخلاق و انسانیت جمعی تأثیر پذیرفته است. قابلیت گفت‌وگوی تمدنی در موضوع کرامت و آزادی انسان و تفکیک فردی بودن از ذاتی بودن می‌تواند کمک نماید. فردگرایی معاصر در حقیقت بر فردی بودن کرامت و آزادی تأکید می‌کند در حالی که لزوما این مفهوم به معنی ذاتی بودن کرامت و آزادی نیست. بنابراین، می‌توان بر ذاتی بودن کرامت و آزادی تأکید نمود در عین حالی که در گرو فردگرایی افراطی معاصر نیافتاد. با توجه به توضیح فوق، امکان جمع «ذاتی بودن کرامت و آزادی انسان» با «الهی بودن کرامت و آزادی انسان» وجود دارد و این معنی به سادگی در دسترس است ولی نمی‌توان از آن لزوما فردی بودن این کرامت را استخراج نمود. مرکزیت انسان لزوما به معنی ضدیت یا نافی مرکزیت الهی چنانچه از تفاسیر اسلامی به دست می‌آید، نمی‌باشد.

رویکرد مرکزیت انسان در تلاش است که کرامت و آزادی انسان را وابسته به انسانیت انسان تعریف کند و ایمان صرف را در این مورد چندان مؤثر نداند بلکه تنها به عملکرد انسان منحیث انسان در جامعه تکیه نماید. این رویکرد به فردگرایی افراطی مدرن بسیار نزدیک می‌نماید تا آن‌گونه که جمع‌گرایی اسلامی گفته می‌شود.

در این موضوع، علاوه بر آنچه در فوق توضیح داده شد، می‌توان به نکته‌ی خاص دیگری اشاره نمود و آن این است که در موضوع «مرکزیت انسان» اگر به معنی «هدف بودن انسان» باشد، در کلام اسلامی قابل توجیه نمی‌باشد به این دلیل که هدف بودن انسان مبتنی بر تیولوژی اسلامی، نه‌تنها که انسان را بزرگ نمی‌سازد و بر مقام او نمی‌افزاید بلکه مرتبه‌ی وی را تنزل می‌دهد چون هدف بودن خود انسان در واقع بی‌هدف بودن حیات انسانی و هدف بودن غرایزی است که محدود، فردی و به‌شدت حیوانی می‌باشد و این امر ادعای برتری و ممتاز بودن انسان را زیر سؤال می‌برد. اگر مرکزیت انسان به معنی «هدفمند بودن انسان» باشد، در آن صورت می‌توان این امر را توجیه کرد و هدفمند بودن انسان، انسان را مرتبه‌ی بزرگ‌تر از حضور فزیکی وی می‌دهد و در اصطلاح «خلیفه‌ی الهی» معرفی می‌کند. پرسشی که این‌جا به میان می‌آید این است که: این «اعطای مرتبه» از جانب خود انسان قابل تفسیر می‌باشد و در این روند (تفسیر تعالی انسان) دوباره دچار همان سردرگمی می‌شویم که بودیم؛ به این معنی که روحانیون یا مستبدان دینی با قرائت‌های ویژه‌ی خودشان می‌توانند تفسیری به دست دهند که دلخواه خودشان باشد. آنچه به کلام اسلامی برمی‌گردد، این است که مرکزیت انسان به معنی هدف بودن مطلق غرایز و خواسته‌های نفس انسانی نیست بلکه به معنی «تعالی انسان» توسط پیام الهی (دین)، عقل و جامعه می‌باشد.

ج، احتمال سوم

رویکرد سوم را با چند نکته می‌توان توضیح داد:

یک، مخالفت با بردگی و تحقیر انسان امر مشترک و پذیرفته شده است. این امر در نقطه‌ی جمع میان هر دو رویکرد یاد شده در فوق ایستاده است.

دو، ارزش فرد انسانی مقدم بر ارزش جامعه‌ی انسانی است. بنابراین، نباید فرد انسانی قربانی جامعه گردد. ولی بخشی از هویت فردی از جایگاه او در جامعه به دست می‌آید، لهذا باید از فردگرایی افراطی پرهیز نمود و میان حقوق فردی و عدالت اجتماعی به‌گونه‌ای جمع کرد.

سه، مهم‌ترین نکته در این رویکردها که نشان‌دهنده‌ی ممیزه‌ی نگاه کلام اسلامی به کرامت انسانی و آزادی وی می‌باشد این است که: کرامت و آزادی چنان با هم در تعامل می‌باشد که نمی‌توان به دلیل حق آزادی، کرامت خود را خود زیر پا نمود و به دلیل کرامت، آزادی خود را سلب کرد. این امر در اصل «امانت بودن حیات» در اسلام را نشان داده است.

مبتنی بر این اصل، هیچ فردی حق ندارد حیات و کرامت خود را خود نیز به دلیل آزاد بودن سلب نماید و حق ندارد به دلیل انتخاب خود، خود را بنده‌ی بندگان کند. البته حق داشتن این باور را دارد ولی این باور را اسلام، نوعی سلب آزادی و اراده‌ی آزاد انسانی می‌داند.

همچنان می‌توان کلام اسلامی را در موضوع «کرامت انسانی و آزادی» بازخوانی نمود که بتواند انسان‌شناسی خود را از «مکلفیت انسان» برای دفاع از دین به «رسالت انسان» برای کاربرد دین در جهت تعالی انسانی متمایل سازد. این بازخوانی در قدم نخست به تغییر هدف کلام اسلامی از «دفاع از دین» به «فهم معنی هستی» و بالتبع آن، نظام اجتهادی اسلام از «کشف مکلفیت‌های انسان» به «مشروعیت‌دهی نهادها» نیاز دارد. در قدم دوم، بازخوانی قضا و قدر به‌گونه‌ای که در تضاد با اختیار انسان قرار نگیرد. انحنای اندکی که در تفسیر نخست قضا و قدر رخ داد باعث گردید که اختیار انسان به سختی مورد قبول قرار گیرد و تفسیر متداول، اختیار انسانی را در عرض مشیت الهی تفسیر نمودند که در نتیجه، از علم و مشیت الهی نیز تفسیر انسان‌گونه، همچون علم و مشیت انسانی به دست داده شد و به صورت خودکار در تضاد با انتخاب و اختیار انسانی قرار گرفت در حالی که انسان به صورت عینی و میدانی مشخص است که انتخاب و اختیار خویش را در عملکرد خویش دارد. وجود اراده‌ی آزاد انسان یک امر عینی است و این امر در عین حالی که برخی عوامل محیطی و فرهنگی بر وی تأثیر می‌گذارد و واقعیت‌های تخنیکی حیات وی مانند جغرافیا، والدین، جنسیت و... از اختیار و انتخاب وی خارج می‌باشد، به‌سادگی قابل درک می‌باشد. جدای از عوامل یاد شده و ویژگی‌های تخنیکی، انسان در محدوده‌ی قدرت خود اختیار دارد و منطبق با وجود فزیکی خود قدرت دارد. واقعیت عینی یاد شده دلیل محکمی بر آن است که قضا و قدر الهی یک چارچوب کلی می‌باشد که انسان و همه‌ی هستی را از آن گریزی نیست و علم الهی اساسا به کاری که هنوز به وجود نیامده معنی ندارد که تعلق بگیرد چون چیزی وجود ندارد تا متعلق علم الهی قرار گیرد. این مجادله (قضا و قدر) سر دراز دارد و تنها می‌توان گفت که تفسیر معطوف به اختیار انسان از آن در کلام اسلامی می‌تواند برای بسیاری از پرسش‌های امروزی پاسخ باشد.

جمع‌بندی

«در جست‌وجوی کرامت انسانی و آزادی» بحثی در مورد جایگاه کلامی کرامت انسانی و آزادی می‌باشد. این بحث با این انگیزه راه انداخته شده که تلاش گردد حق بنیادین کرامت انسانی و حق بنیادین آزادی از دل یک بررسی کلامی به دست آید تا بتواند مبنایی برای بازخوانی این دو حق در نظام شرعی (حقوق) اسلام گردد. توضیح یاد شده ما را به این نتیجه می‌رساند که بحران واقعی زیر پا گذاشتن کرامت انسانی و سلب آزادی زیر عنوان دفاع یا تطبیق شریعت (نظام حقوقی اسلام) در حاکمیت‌هایی صورت می‌گیرد که خود را حاکمیت اسلام معرفی می‌کنند. نادیده گرفتن حقوق یاد شده از یک جانب نشان می‌دهد که این امر ناشی از یک فریب عمدی نیست بلکه نتیجه‌ی مستقیم یک قرائت معیوب (قرائت جزم‌گرایانه و بدوی) از شریعت و مبانی شریعت در موضوع حقوق بنیادین انسان می‌باشد. قرائت معمول مسلمانان در جهان معاصر، از حقوق بنیادین بشری همان است که در اعلامیه‌ی اسلامی حقوق بشر تبلور یافته است و جز در منشأ حقوق بشر، در موارد دیگر چندان تفاوتی با اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر ندارد. این امر نشان می‌دهد که اسلام صرف بر منشأ حقوق بنیادین انسان‌ها تأکید دارد که از جانب خداوند متعال اعطا گردیده و این امر غیراعطایی بودن (به لحاظ حقوق) حقوق بنیادین بشری را می‌رساند. این دقیقا همان مفهومی است که اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر نیز آن را نشان می‌دهد.

بررسی حاضر نشان داد که نخستین پرسش، مبانی کلامی کرامت انسانی می‌باشد. با تکیه بر مبانی کلام اسلامی به این نتیجه رسیدیم که کرامت ذاتی انسان در قرآن کریم برخاسته از اعطای الهی می‌باشد و آنچه ایمان بر این کرامت می‌افزاید در حقیقت افزایش کرامت اکتسابی انسان است نه کرامت ذاتی او.
از طرف دیگر، مشیت الهی نیز در تضاد با کرامت انسانی قرار نمی‌گیرد و برده‌داری نیز یک دستور انشایی در اسلام نمی‌باشد چون معلوم گردید که اسلام در قرآن کریم هیچ دستوری مبنی بر برده‌سازی صادر نکرده است و راه خروجی از برده‌داری را نیز متعدد قرار داده که در نتیجه، مجتهدان مسلمان می‌توانست این روند را از همان آغاز همچون موضوع «مؤلفة القلوب» ببندد که چنین نشد و در نهایت، توأم با نابودی برده‌داری در جهان، در اسلام نیز این روند خاتمه یافت. آزادی نیز از همین مبنا آب می‌خورد. بر اساس کلام اسلامی، آزادی در اسلام برخاسته از آزاد بودن انسان در خلق افعال یا در کسب عملکرد خویش می‌باشد. آزادی انسان با تفسیر وارونه از «قضا و قدر» الهی قابل درک نبود؛ تفسیری که قضا و قدر الهی را شامل تمام آنچه ما قرار است انجام بدهیم (مشروط بر این‌که بر کاری که هنوز صورت نگرفته بتوانیم مفهوم «چیزی» را استفاده نماییم) و آنچه انجام داده‌ایم می‌دانست و در یک چنین یک وضعیتی که همه چیز از قبل تعیین شده باشد، آزاد بودن انسان صرف می‌تواند یک توهم باشد و مسئول دانستن متوهم خود یک اجبار غیرمعقول خواهد بود. تفسیر درست از قضا و قدر الهی همان است که قضای الهی دستور او است نه اجبار او و یک انسان (بر اساس اختیار خود) می‌تواند این دستور را اجرا و یا ترک نماید که نمایانگر اختیار و آزادی او می‌باشد.

در نسبت میان کرامت انسانی و آزادی باید گفت که هریک بدون دیگری نمی‌تواند به وجود آید و کرامت انسانی منشأ آزادی می‌باشد و آزادی نیز شرط کرامت انسانی است. در پایان باید یادآوری نمود که کرامت و آزادی در اسلام باید مورد بازخوانی قرار گیرد و بازخوانی معاصر این دو مفهوم نشان می‌دهد که می‌توانیم شاهد سه رویکرد باشیم: رویکرد نخست آن است که کرامت و آزادی بر پایه‌ی ایمان تفسیر گردد. گرچه کرامت ذاتی در قرآن کریم مشخص گردیده ولی ایمان می‌تواند این کرامت را ارتقا بخشد. با وجود این‌که ایمان نیز مورد بحث قرار دارد، که آیا ایمان به خدا و روز آخرت کافی است؟ یا این‌که ایمان باید شامل باور به شریعت خاصی نیز گردد، می‌تواند محض ایمان آوردن، کرامت خود را ارتقا داد. رویکرد دوم این است که کرامت و آزادی بر پایه‌ی انسان تفسیر گردد. در این رویکرد، فقط عملکرد انسان می‌تواند بر سرنوشت کرامت و آزادی او تأثیر بگذارد و ایمان نقشی در این موضوع ندارد. تأکید قرآن کریم در موارد مختلف در کنار ایمان، به «عمل صالح» نشان‌گر مرکزیت انسان و فعالیت انسانی می‌باشد و ایمان نیز ارزش خود را از عمل صالح می‌گیرد. رویکرد سوم در حقیقت جمع میان هر دو رویکرد نخست شمرده می‌شود. بنابراین، باید چنین نتیجه‌گیری نمود که کرامت انسانی و آزادی در کلام اسلامی یک امر ذاتی است و محدودیت‌هایی ناشی از مقررات حاکم یا رعایت حقوق دیگران نمی‌تواند ذاتی بودن هر دو را منتفی نماید. ذاتی بودن کرامت انسانی در قرآن کریم منهای مسائل دیگر، به این کرامت تصریح گردیده است و آزادی نیز برخاسته از اراده‌ی انسان، یک امر ذاتی می‌باشد که بنده بودن نیز به مختار بودن وی اشاره دارد.

منابع

- القرآن الکریم.

۱- ابوعلی، حسین بن عبدالله، ابن سینا. الشفاء، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.

۲- ابوالحسن، عبدالجبار بن احمد. المغنی فی ابواب التوحید والعدل، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۸.

۳- ابوالحسن، علی بن اسماعیل اشعری. اللمع فی الرد علی أهل الزیغ والبدع، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۹.

۴- ابوبکر، محمد بن طیب الباقلانی. کتاب التمهید، بیروت، المکتبة الشرقیة، ۱۹۵۷.

۵- ابوسلیمان، عبدالحمید احمد. اشکالیة الاستبداد والفساد فی التاریخ الاسلامی، ورجینیا، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۲۰۱۲.

۶- الشریف، الجرجانی. شرح المواقف، تحقیق محمود عمر الدمیاطی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۸.

۷- التفتازانی، سعدالدین عمر. شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیرة، بیروت، عالم الکتب، ۱۹۸۹.

۸- ابوعیسی، محمد بن سورة، ترمذی. سنن ترمذی، قاهرة، دارالحدیث، ۲۰۰۸.

۹- التجانی، علی احمد. العقل عندالماتریدیة، جامعة الازهر کلیة اصول الدین، ۲۰۱۸.

۱۰- الفنجری، احمد شوقی. الحریة السیاسیة فی الاسلام، کویت، دارالقلم، ۱۹۸۳.

۱۱- البناء، جمال. الاسلام وحریة الفکر، کتب عربیة، نشر الکترونی، ۲۰۲۰.

۱۲- جوینی، امام الحرمین. الإرشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، بیروت، دارالشروق، ۲۰۱۲.

۱۳- حنان، محمد عبدالمجید. التغیر الاجتماعی فی الفکر الاسلامی الحدیث، ورجینیا، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۲۰۱۳.

۱۴- رازی، فخرالدین، محمد بن عمر. التفسیر الکبیر، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۲۰۱۲.

۱۵- روسو، ژان ژاک. قرارداد اجتماعی، ترجمه: مرتضی کلانتریان، تهران، نشر آگاه، ۱۳۹۲.

۱۶- شبانة، محمد عبدالفتاح. الیابان: العادات والتقالید وإدمان التفوق، قاهرة، مکتبة مدبولی، ۱۹۹۶.

۱۷- شحرور، محمد. الکتاب والقرآن؛ قرائة معاصرة، بیروت، شرکة المطبوعات، ۲۰۰۶.

۱۸- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. تفسیر الطبری، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۲۰۰۸.

۱۹- عبدالکریم، محمد. تفکیک الاستبداد، بیروت، الشبکة العربیة للأبحاث والنشر، ۲۰۱۳.

۲۰- غرایبة، رحیل محمد. الحقوق والحریات السیاسیة فی الشریعة الاسلامیة، عمان، دارالمنار، ۲۰۰۰.

۲۱- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. إحیاء علوم الدین، بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۸۲.

۲۲- فضل‌الرحمن. اسلام و مدرنیته، ترجمه: زهرا ایرانیان، تهران، نشر کرگدن، ۱۴۰۱.

۲۳- کانت، ایمانوئل. بنیاد مابعد الطبیعة اخلاق، ترجمه: حمید عنایت و علی قیصری، تهران، نشر خوارزمی، ۱۳۸۷.

۲۴- لاک، جان. دو رساله دربارهٔ حکومت، ترجمه: محمود صناعی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.

۲۵- ماتریدی، ابومنصور، محمد بن محمد بن محمود. کتاب التوحید، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۸.

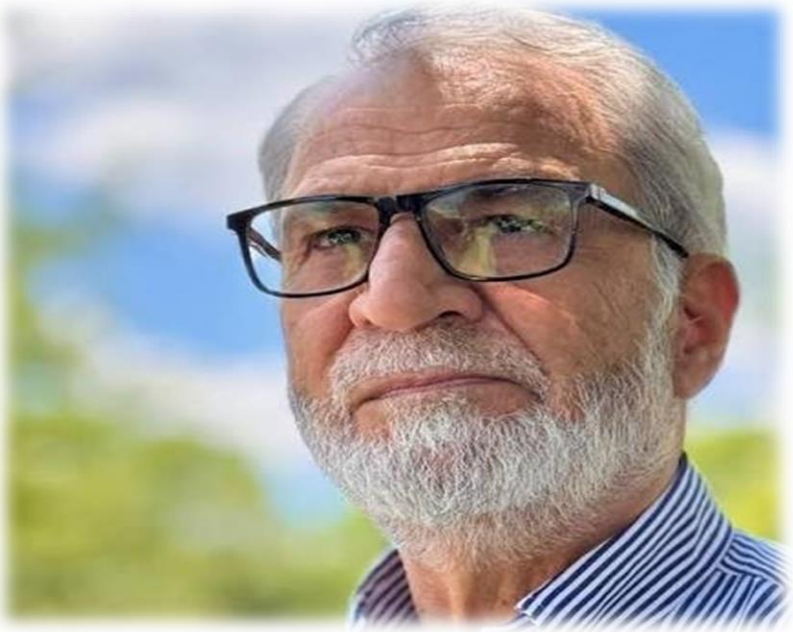
۲۶- ماوردی، علی بن محمد. آیین حکمرانی، ترجمه: حسین صابری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۲.

۲۷- نسفی، عمر. العقاید النسفیة، ذیل شرح العقاید النسفیة، پشاور، مکتبة حقانیة، ۲۰۰۳.

۲۸- یاسین، عبدالجواد. السلطة فی الاسلام، بیروت، مرکز الثقافی العربی، ۲۰۰۰.

چهره ها

دکتر شمس الحق آرینفر



زندگی‌نامه‌ی داکتر محیی‌الدین مهدی

محیی‌الدین مهدی (زاده‌ی ۱ سپتامبر ۱۹۵۵ در بغلان) پزشک، پژوهشگر تاریخ و زبان، نویسنده و سیاست‌مدار اهل افغانستان است. مهدی پس از پایان دوره‌ی مکتب وارد دانشکده‌ی پزشکی دانشگاه کابل شد و در سال ۱۹۷۹ از این دانشگاه فارغ‌التحصیل شد گشت. پس از ورود نیروهای اتحاد شوروی به افغانستان، به احمدشاه مسعود پیوست و در بخش‌های فرهنگی و اجتماعی با او همکاری کرد.

پس از خروج نیروهای شوروی، در سال‌های ۱۹۹۱ و ۱۹۹۳ برای ادامه‌ی تحصیل به ایالات متحده‌ی آمریکا رفت و در دانشگاه بوستون در رشته‌ی بهداشت عمومی در مقطع کارشناسی ارشد تحصیل کرد. پس از بازگشت، از سال ۱۹۹۳ تا ۱۹۹۶ معاون وزارت برنامه‌ریزی دولت افغانستان بود.

پس از سقوط کابل به دست طالبان در سال ۱۹۹۶، مهدی به‌عنوان معاون سفارت افغانستان در تاجیکستان تعیین شد و تا پایان دوره‌ی مقاومت در این سمت فعالیت کرد. او در این دوره از سخنگویان جبهه‌ی مقاومت به رهبری احمدشاه مسعود نیز بود و در کنار فعالیت‌های سیاسی و دیپلماتیک، در عرصه‌ی رسانه فعالیت داشت. مؤسس و مدیرمسئول جریده‌ی «همبستگی» و از مسئولان مجله‌ی «آمو» بود و خبرگزاری «آریا پرس» را نیز تأسیس کرد.

پس از سقوط حکومت طالبان در سال ۲۰۰۱، مهدی به افغانستان بازگشت و فعالیت‌های سیاسی، فرهنگی و دانشگاهی خود را از سر گرفت. او به عضویت لویه‌جرگه‌ی اضطراری و سپس لویه‌جرگه‌ی قانون اساسی انتخاب شد. در فاصله‌ی میان این دو لویه‌جرگه، زبان‌شناسی و تاریخ ادبیات را در دانشکده‌ی زبان و ادبیات دانشگاه کابل تدریس می‌کرد.

در لویه‌جرگه‌ی قانون اساسی، مهدی از اعضای هیئت رهبری جناح اصلاح‌طلب بود؛ آنان از جمله خواستار دسترسی نمایندگان به پیش‌نویس‌های مختلف قانون اساسی و به رأی گذاشته شدن نوع نظام سیاسی کشور بودند. او در جریان مباحث این لویه‌جرگه موضوعاتی چون تمرکززدایی از نظام سیاسی، جایگاه زبان‌های محلی، به رسمیت شناختن مذهب تشیع و قانون‌مند شدن حضور نیروهای خارجی در افغانستان را مطرح کرد. مهدی از بنیان‌گذاران و نخستین رئیس «شورای متحد ملی افغانستان» بود. او در نشریه‌ی این شورا دیدگاهی را با عنوان «همگرایی منطقه‌ای» مطرح کرد که بر ایجاد سازوکار همکاری نزدیک‌تر میان افغانستان و کشورهای منطقه، به‌ویژه کشورهای آسیای میانه، استوار بود. در این دیدگاه، با استناد به پیوندهای تاریخی، فرهنگی، دینی و زبانی میان جوامع منطقه، ایجاد مرزهای مشخص اما باز و تسهیل رفت‌وآمد میان کشورهای همسایه پیشنهاد می‌شد. الگوی مورد نظر در این طرح از برخی جنبه‌ها به اتحادیه‌ی اروپا شباهت داشت.

محیی‌الدین مهدی از سال ۲۰۰۹ تا ۲۰۱۸ نماینده‌ی ولایت بغلان در مجلس نمایندگان افغانستان بود. بیش از صد سخنرانی او در جلسات مجلس ثبت و منتشر شده است. بخش قابل توجهی از مواضع او در مجلس به ساختار نظام سیاسی، حقوق اقوام و اقلیت‌های مذهبی، عدالت اجتماعی، سیاست‌های قومی و مسئله‌ی طالبان مربوط می‌شد. او از منتقدان طالبان و همچنین از منتقدان سیاست دولت‌های حامد کرزی و اشرف غنی در قبال این گروه بود.

مهدی از طرفداران تغییر ساختار سیاسی افغانستان از نظام متمرکز به نظامی غیرمتمرکز، پارلمانی و فدرال است. او در نوشته‌ها و سخنرانی‌های خود عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه‌ی قدرت سیاسی میان اقوام را از عوامل اساسی در فرایند ملت‌سازی دانسته است. وی با توجه به تنوع قومی و زبانی افغانستان، بر تأمین حقوق گروه‌های مختلف قومی، زبانی و مذهبی تأکید کرده و تمرکززدایی سیاسی را یکی از راه‌های کاهش منازعات داخلی دانسته است. او همچنین از بی‌طرفی افغانستان در مناسبات منطقه‌ای و بین‌المللی دفاع کرده و معتقد است موقعیت جغرافیایی و ساختار اجتماعی افغانستان ایجاب می‌کند این کشور روابط صلح‌آمیز با همسایگان و دیگر کشورها داشته باشد.

بخش مهمی از فعالیت‌های پژوهشی مهدی به تاریخ، زبان‌شناسی، زبان فارسی، تاریخ ادبیات، هویت قومی و تاریخ سیاسی افغانستان اختصاص دارد. او نامزد دریافت درجه‌ی دکتری در رشته‌ی تاریخ از آکادمی علوم جمهوری تاجیکستان است و رساله‌ی او با عنوان «بلوچ‌ها؛ از مازندران تا بلوچستان» به تاریخ و جغرافیای تاریخی بلوچ‌ها می‌پردازد.
مهدی طی بیش از پنج دهه مجموعه‌ای از کتاب‌ها، اسناد و آثار تاریخی گردآوری کرده است.

کتابخانه‌ی شخصی او بیش از ۱۲ هزار عنوان کتاب را دربر می‌گیرد و شامل کتاب‌های چاپی، مجموعه‌های قدیمی، نقشه‌های تاریخی و نسخه‌های خطی است. موضوعات این مجموعه تاریخ، ادبیات، فلسفه، هنر، شعر، زبان‌شناسی، فرهنگ‌نامه‌ها، علوم دینی، علوم طبیعی و ریاضیات را دربر می‌گیرد. دو روز پیش از سقوط کابل به دست طالبان در اوت ۲۰۲۱، مهدی این مجموعه را برای جلوگیری از آسیب احتمالی به مکانی امن منتقل کرد.

آثار

الف. تألیفات

۱. «تبار و زبان مردم هزاره»

۲. «بلوچ‌ها؛ از مازندران تا بلوچستان» – رساله‌ی دکتری

۳. «پنج رساله در زبان‌شناسی»

۴. «مبادی دستور زبان فارسی دری» – کتاب درسی

۵. «حل مناسبات تباری؛ گفتمان ملی افغانستان»

۶. «دود چراغ» – مجموعه‌ی مقالات ادبی، تاریخی و زبان‌شناسی

۷. «آشنایی با تاریخ، زبان و ادبیات انگلیسی آمریکا»

۸. «آشنایی با تاریخ، زبان و ادبیات ملل آفریقا»

۹. «پهلوی فربه‌ی سیاست» – مجموعه‌ی مقالات سیاسی، زیر چاپ

۱۰. «زمینه‌های رشد زبان فارسی دری تا عصر سامانی»
(این کتاب توسط دکتر انظورت ملکزاد به خط کریلیک برگردان و چاپ شده است.)

۱۱. «عروض جدید فارسی» – کتاب درسی

۱۲. «مبادی زبان‌شناسی» – کتاب درسی

۱۳. «نگاهی به تاریخ ادبیات فارسی دری در قرون ۷ و ۸» – کتاب درسی

۱۴. «دیورند، دیورند، دیورند»

۱۵. «مسائل پیدایش و گسترش زبان فارسی دری» – ۲۰۱۰، دست‌نویس

۱۶. «همگونی‌ها و ناهمگونی‌های زبان‌های پشتو و فارسی دری» – ۲۰۱۰

۱۷. «مفهوم نژاد و هویت در روند تکامل انسان»

۱۸. «مرزهای کفر و اسلام نزد آخوند درویزه»

۱۹. «تاریخ هندوستان»

۲۰. «ذکر افغان» – دو جلد، کتاب کابل، ۲۰۲۵

۲۱. «تاریخ جعل و جعل تاریخ در افغانستان» – مجموعه‌ی مقالات، کتاب کابل، ۲۰۲۳
(این کتاب توسط عماد عابدی به انگلیسی برگردان شده است.)

۲۲. «رخنامه» – مجموعه‌ی مقالات

۲۳. «تاریخ ممالک مقبوضه‌ی افغانستان»

ب. ترجمه و حرف‌نگاری

۱. «دستور زبان باختری»، تألیف سیمز ویلیامز – ترجمه از انگلیسی

۲. «اسناد زبان باختری»، تألیف سیمز ویلیامز – ترجمه از انگلیسی

۳. «افغانستان از تأسیس تا امروز»، تألیف نظیف شهرانی – **ترجمه از انگلیسی**

۴. «امام اعظم؛ زندگی، آثار و افکار»، تألیف امامعلی رحمان – برگردان از خط سیریلیک

۵. «تاریخ مختصر علم ریاضی»، تألیف گ. صابراوف و شیرمحمد وه – برگردان از خط سیریلیک

۶. «مجموعه‌ی اشعار ظاهر احراری» – برگردان از خط سیریلیک

۷. «یک روشنگری: معاهده‌ی دیورند غیرقانونی است»، نوشته‌ی میر آزاد خان بلوچ – ترجمه از انگلیسی

۸. «خط دیورند؛ تاریخ، نتایج و آینده»، نوشته‌ی توماس بارفیلد – ترجمه از انگلیسی

۹. «گویش هزاره‌گی در پارسی افغانستان»، نوشته‌ی گ. گ. دولینگ – کتاب کابل، ۲۰۲۵

ج. ویرایش و تعلیقات

۱. «دستور زبان معاصر دری»، تألیف محمد نسیم نکهت سعیدی

۲. «چگونگی استیلای نظام قبیله‌سالاری»، تألیف جلال‌الدین صدیقی

۳. «درست‌نویسی یا خلاصه‌ی دستورخط فارسی» – تلخیص از «دستورخط فارسی»، اثر سلیم نیساری

د. فعالیت‌های رسانه‌ای

۱. مدیرمسئول جریده‌ی «شهر»، ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۵ خورشیدی

۲. مؤسس جریده‌ی «همبستگی»، ۱۳۷۷ تا ۱۳۸۱ خورشیدی، دوشنبه و کابل

۳. مؤسس و عضو هیئت تحریریه‌ی مجله‌ی «آمو»، ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۰ خورشیدی، دوشنبه و کابل

۴. مدیرمسئول مجله‌ی «شورای متحد»، ۱۳۸۷ تا ۱۳۸۹ خورشیدی

۵. مؤسس خبرگزاری «آریا پرس»

ه. در دست تدوین

۱. تاریخ زبان انگلیسی، تألیف آلبرت بو و توماس کیبل – ترجمه

۲. «دستورنویسی در افغانستان معاصر»

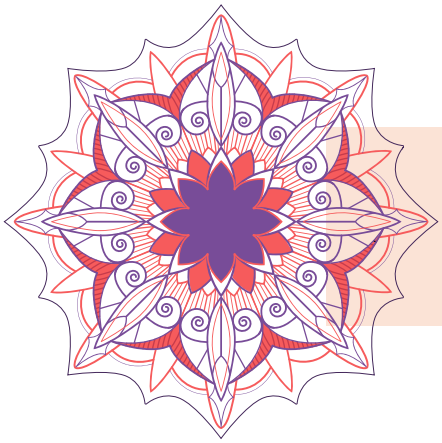
۳. اقوام هندوایرانی

۴. زبان فارسی در دولت‌داری افغانان

۵. دانشنامه‌ی متون کهن فارسی

۶. خراسان‌نامه – در هفت جلد

و. مصاحبه‌ها و گفت‌وگوهای مطبوعاتی چاپ‌شده در مجلات و ویب‌سایت‌های انترنتی.



رویدادها و خاطرات

(محمد حسین سعید)

جنگ خیلاب (2)

سال ۱۳٦٥ بود و نجیب تازه به قدرت رسیده بود. غرش پرواز طیارات و بمباردمان همه روزه و تمام ساعات روز ادامه داشت. هدف اصلی روسها و نجیب نابودی فزیکی (زاغ) یعنی آمر صحب بود.

نا گهان دشمن يك شانس استثنایی بدست آورد. قطعات به هر طرف گسیل شده و خود آمر صاحب با پانزده نفر در انجیرستان تنها مانده بود. دشمن با اطلاع دقیقی که از موقعیت و تعداد افرادش حاصل کرده بود به هدف دستگیری یا نابودی، حمله را برنامه ریزی کرده بود.

یک روز دستور یافتیم که به خیلاب برگردیم. در مسیر راه، در «نمكآب» قصد دَم گرفتن داشتیم که خط آمر صاحب به دست پيك آن که يك «گُجُر» ناشناس بود، رسید. صفی چنین به یاد می‌آورد :قوماندان مسلم آنرا در جمع قرأت کرد:

»هرجا این نامه را در یافت کردید، بدون معطلی حرکت کرده خود را به من برسانید«.

ما دو کوتلی را که بین فرخار و نمک‌آب؛ نمک‌آب و ماندره موقعیت دارد ، بدون توقف پیمودیم و شبانه بعد از توقف اندکی در خانه سرمعلم طارق به خاطر غذا، راه میان ماندره و انجیرستان را در حالیکه بسیاری را مانند معلم داد خدا در حال راه رفتن خواب می برد. همه را در ٢٤ ساعت طی کردیم. شش صبح خود را به آمر صاحب رسانیدیم.

خوشبخت بودیم که دشمن حمله نکرد و وقفه آن روز را با استراحت و حمام سپری کردیم.

آمر صاحب افراد ما را که به پنجاه تن نمی‌رسید به سه دسته تقسیم کرد:

1.سید یحیی آغا با دوازده نفر ، «پی‌کا» برهان و دهشکه صدیق به گردنه راست دره.

2.نواب ماله را با دوازده نفر دیگر به اضافه دهشکه یحیی به سمت چپ دره، فرستاد.

وقتی دیگران را به مواضع بالای کوه‌ها تقسیم کرد، به من گفت: تو به کوه نرو چون پایت تکلیف دارد، به مسلم گفت: تو فشارت بالا ست نرو .صالح ریکستانی را بدون آن هم در قطعات پیاده نمی‌فرستاد.

شاید می‌خواست، سید یحیی آغا و نواب ماله را که هردویشان تازه سوق و اداره را تمرین می‌کردند از مزاحمت ما که سابقه‌ای در فرماندهی داشتیم، فارغ سازد.

یا شاید ما را برای مقابله با اتفاقات پیش‌بینی ناشده نزد خود نگهداشت.

به هر حال ما هشت نفر مترصد دهانه دره ماندیم.

اوایل صبح بود که پس از بمباردمان دقیق و شدید مواضع ما، هلیکوپترها نمودار شدند. سید یحی از طریق مخابره به آمر صاحب گزارش داد که هلیکوپترها به طرف ما می‌آیند. تعداد شان آنقدر زیاد است که آخرش تا دور ترین نقطه افق هم ناپیداست.

آمر صاحب گفت: متوجه با شید، ممکن است تعدادی از آنها در مقابل شما نشست کنند.

دقایقی بعد باز صدای آغا بلند می شود:

—دو هلی کوپتر در مقابل ما فرود آمدند.

هلیکوپترها در در مقابل سید یحیی آغا در فاصله پنجاه-صد متری او به زمین نشستند و جنگ آغاز شد.

تصور حالت چند چریك که در پشت یك درخت کوچك ارچه یا سنگ پنهان شده اند در مقابل اُبهت و غریو نیروی هوائی و قطعات کوماندوی ورزیده و بلند قامت ارتش سرخ که آسمان و زمین را به لرزه درآورده است، در فاصله‌ای به آن نزدیکی مشکل است.

جز با درك معنی توکل، اما توکل حرفی نیست که بر زبان می‌آوریم بلکه یك حالت عرفانی ست؛ پیوستن ذره‌ای بی نهایت کوچك به ذاتی بی نهایت بزرگ.

بابه شاه نقل کرد: اولین راکت غوث الاحمد به خطا رفت، او احساساتی شد و در حالیکه راکت دوم را در «آرپی‌جی» سوار می‌کرد، در حالتی وجد گونه، گفت: «خدایا! مگر ما بخاطر تو نمی‌جنگیم؟»!

من و ناصر هم با هیجان فریاد زدیم خدایا کمك کن !

راکت دوم غوث هلیکوپتر را به آتش کشید چنانچه گویی به دو نیم شد و ما همزمان به سوی پیاده دشمن آتش کردیم .

افرادی از دشمن که از هلی‌کوپترها فرود آمده بودند به زیر ضربه ماشیندارها از بین رفتند. هلیکوپترهای دیگر که هنوز بالای ما می‌چرخیدند، مثل هجوم ملخ‌ها، آسمان را پوشانیده بودند. پیش از اینکه فرود بیایند از فیرهای دهشکه، پی‌کا و کلاشینکوف آسیب دیدند.

بعد از حدود نیم ساعت، سید یحیی باز تماس گرفت:

—قوماندان روسها در نزدیکی ما کشته شده، من بکس خریطه‌ی پلان شان را از او به دست آوردم.

آمر صاحب دستور داد: همین لحظه آن را به من بفرست. اسماعیل خوستی که در دهشکه با یحی عنابه بود می‌گوید: هلی‌کوپترها بی‌باکانه در درون دره و در ارتفاع پایین‌تر از دهشکه پرواز می‌کردند و من مرمی‌های رسام دهشکه را که یحی عنابه فیر می‌کرد می‌دیدم، که آن تیرهای آتشین از بدن هلی‌کوبتر گذشته در حالیکه هنوز فروزان بودند به روی رودخانه فرود می‌آمدند، با برخورد به زمین خاموش می‌شدند.

ماهم از پایین دره هلی‌کوپتر های جنگی (گنشپ) را تماشا می‌کردیم، که در ارتفاع پایین بر بالای سر دوستان ما بی‌وقفه می‌چرخیدند، با شلیك گوش‌خراش راکت‌ها و ضربه پیوسته ماشیندارهای ثقیل وحشت می‌آفریدند.

در گردنه هیچ موضع و خندق وجود نداشت. آنها در مقابل آتش بی‌امان دشمن که نقطه عریان کوه را غربال می‌کرد پناه جز بته‌های ارچه نداشتند.

این حمله بیشتر با آتش دهشکه صدیق، پی‌کای برهان اندرابی و آتش کلاشینکوف‌ها دفع شد... در این مقابله شدید و نسبتا کوتاه هشت هلی‌کوپتر سقوط کرده با سر نشینان شان نابود شدند و اسکلیت دو تای آنهاهنوز هم در مقابل موضع سید یحیی باقی است.

با رسیدن خریطه دشمن دیده شد که آنها نقاطی را در ایشول، سر کوتل سلطان‌شیره، نمك آب و نقاطی در فرخار ورسج، با قلم سرخ به عنوان نقاط دیسانت، نشانی کرده بودند.

به این ترتیب با از دست دادن نقشه و عقیم شدن پلان، هلی‌کوپتر ها با یک برگشت ناگهانی در حالیکه مردم بغلان وقندز آنها را تماشا می‌کردند، بسوی پایگاه‌های خود فرار کردند و چند لحظه بعد آسمان از هلیکوپترها پاک شد. اما طیارات جت آسمان را ترک نکردند و همچنان بمب می‌باریدند و طیارات کشف که در ارتفاع کمی پرواز می‌کردند در شب نیز حرکت ما را تعقیب کردند .

ما به قصد عقب نشینی به بالاتر دره در اوایل شب در حالیکه آمر صاحب با ما یکجا صندوق‌ها را حمل می‌کرد، راکت‌های «سام هفت» و مهمات را در جاهای محفوظ پنهان کردیم.

سحر بود که در گذشتن به سوی بالای دره، چشمم به مرد نیمه سال و کوسه‌ای افتاد که در دهنه‌ی غاری بر بالای رودخانه رو به قبله نشسته بود و به رسم صوفیان نقشبندي، «با اشاره پیاپیِ سر به سوی قلب»، مشغول ذکر بود؛ ملنگ انجیرستان.

ما صوفی نبودیم اما من شعار «هوش در دَم، سفر در وطن و خلوت در انجمن» عارفان را و ترك تعلق شانرا با خواسته‌های حقیر مادی می‌پسندیدم.

از این طرفِ رودخانه، با اشاره دست از او خواهش کردم به ما دعا کند.

آمر صاحب قبلا او را ملاقات کرده بود و در مقابل مخالفت سید یحیی آغا مبنی بر خطر اشاعه رسم ترك دنیا و ترك جهاد در جامعه گفته بود، چه کاری به آنها داریم، این‌ها خود را وقف عبادت خدا کرده اند و به ما هم دعای خیر می‌کنند.

شب در دامنه کوتل رسیده بودیم که توقف کردیم .آمر صاحب به قطعه دستور برگشت به مواضع قبلی را داد. در مورد علت آن بعدا شنیدم که قومندان میرزا، آمر صاحب را از گذشتن به نمک‌آب مانع شده و گفته بود :مردم اینجا به قاعده جنگ و گریز کمتر آشنا اند، رفتن ما نتیجه این پیروزی را در نزد افکارعامه شکست معرفی خواهد کرد... ما چند کیلومتر پایین تر آمدیم و چون معلوم نبود دشمن در تاریکی تا کجا رسیده است، در ایلاق نزدیک به مواضع قبلی توقف کردیم تا با اولین سپیده‌ی صبح به ارتفاع بالا شویم. در زیر آسمان پر ستاره ومهتابی به خواب رفتیم و طیاره کشاف با صدای ملال‌آور یک نواخت بالای سر ما دور می‌زد، که نیمه‌های شب با حسی مانند دیدن کابوس وحشتناك از خواب پریدیم؛ در حالیکه میان غوغای گوش‌خراش انفجار صدها راکت و اشعه‌ی هزاران آلماسك ناشی از آن، به دَور خود می‌چرخیدیم، همدیگر را گم کردیم. سپس به طرف کوه مقابل فرار کردیم، اما موجی از انفجار پیش روی ما را سد کرد. در این وقت من به یاد پناهگاهی افتادم که در همان روز، کاملا تصادفی و در تماشای بی‌هدف اطراف، در عقب ایلاق دیده بودم، در حالیکه می‌دویدم با فریاد همه را به آن طرف دعوت کردم. انفجار خمپاره‌ها همچنان ما را همراهی می‌کرد تا اینکه به پناهگاه رسیدیم

آنجا سگی نیز به ما پیوست که بیشتر از ما از حادثه ترسیده بود؛ به زور خودش را میان ما جا کرد. پناهگاه ما بی شباهت به غار کوه فلم اصحاب کهف و سگ شان نبود. تا صبح، هم ما هم سگ زیر ضربات بودیم. گویا ما را طیاره کشاف رصد می‌کرد و به توپخانه خود «کوردینات» می‌داد. با دمیدن صبح به بلندی کوه برآمدیم اما افراد پیاده‌ی دشمن از ارتفاعات بسیار بلند، ما را دور زده بود. مجبور به عقب نشینی شدیم.

هنگام عقب نشینی مشاهده کردیم که آمر صاحب و عده‌ایکه در پشت سر ما بودند مانند ما ناگهانی مورد ضربت قرار گرفته بودند. در اولین موج ضربه‌ی راکت «بی‌ام‌بیست‌ویک» پنج تن از مجاهدین، سید اکرام الدین آغا که ایستاده پهره می‌دادند، بدن شان غربال شده بود. بستره های سفری و وسایل پاره شده و خون‌آلود شان مشاهده می‌شد. امابه آن‌ها که خفته بودند آسیبی نرسیده بود و تا موج دوم همه زیر کمر ها پناه گرفته بودند.

هنگام صبح با آمر صاحب وا خوردم در حالیکه همه را دستور حرکت داده بود، به من گفت: چرا منتظر هستی؟ گفتم: امین(حصارك) مریض شده در عقب است، منتظر او هستم. با لحن رفیقانه گفت: تو برو من منتظر او می‌مانم.

اوج فروتنی و صمیمیت يك فرمانده بزرگ .

من نرفتم و جرأت هم نکردم که به رفتن او اصرار کنم. در يك توافق ناگفته با هم تا آمدن امین انتظار کشیدیم و بعداً درحالیکه امین را بر يك اسپ سوار کرده پیش فرستادیم یکجا حرکت کردیم.

مشاهیر افغانستان



(ملا فیض‌محمد کاتب هزاره)

(زندگی و روزگار پرمخاطرهٔ ملا فیض‌محمد کاتب هزاره)

کاتب شیعهٔ امامی و از قوم هزاره (تیرهٔ محمدخواجه) است، مهم‌ترین منبع، یادداشت‌های خودزندگی‌نامه‌ای او در «سراج‌التواریخ» است

نویسنده: رابرت مک‌چسنی

تلخیص، ترجمه و تحلیل: جویا جهانی

ملا فیض‌محمد کاتب هزاره (۱۸۶۲–۱۹۳۱م؛ ۱۲۴۰–۴۱ تا ۱۳۰۹ هـ.ش)، مورخ رسمی دربار کابل و نویسندهٔ «سراج‌التواریخ»؛ کسی است که غالباً آخرین مورخ سنتی و نخستین مورخ جدید افغانستان شناخته می‌شود. مک‌چسنی، در این نوشتار می‌کوشد کاتب را فراتر از یک نام بر روی جلد کتاب و به‌عنوان شخصیتی چندلایه و ژرف معرفی نموده و نشان دهد که تاریخ‌نویسی در افغانستان اوایل سدهٔ بیستم در چه شرایط سیاسی و اقتصادی شکل می‌گرفت.

او از روستایی کوهستانی به مقام وکیل هزاره‌ها و چهره‌ای مؤثر در دربار رسید، اما در پایان عمر در تنگدستی نسبی درگذشت و میراثی ادبی و گسترده بر جای گذاشت. نوشته‌های رسمی او همواره زیر نظارت و سانسور بود، با این حال لحن شخصی‌اش (گاه خشم فروخورده، گاه طنز و کنایه، و گاه خودستایی) در آثارش باقی مانده است.

۱. منابع شناخت زندگی کاتب

منابع خود او: مهم‌ترین منبع، یادداشت‌های خودزندگی‌نامه‌ای او در «سراج‌التواریخ» است، به‌ویژه در جلد چهارم که خود را ناظر یا شریک رویدادها معرفی می‌کند.

- در بخشی از جلد سوم (حدود ۱۹۱۵؛ ۱۲۹۳–۹۴ هـ.ش) نیز مسیر کارش را از منشی‌گری تا مورخ رسمی شرح داده است.
- **اسناد و نوشته‌ها:** خاطرات او از دورهٔ حبیب‌الله کلکانی (بچهٔ سقاو) با نام «تذکر الانقلاب»، سند انتقال ملک به پسران (تملیک‌نامه) و دو فرمان شاهی در سال‌های ۱۹۱۶ (۱۲۹۴–۹۵ هـ.ش) و ۱۹۲۰ (۱۲۹۸–۹۹ هـ.ش).
- **شاهدان معاصر:** دو آشنای ایرانی او، حاج عبدالمحمد اصفهانی (مؤدب‌السلطان) و سید مهدی فرخ، و نیز روایت شفاهی خانوادهٔ او.

۳. زادگاه و زادروز

تاریخ تولد ملا فیض‌محمد کاتب مورد اختلاف است: بنابر شهادت خانواده‌اش سال ۱۸۵۸م (۱۲۳۶–۳۷ هـ.ش) دیده به جهان گشود، اما پژوهشگران ۱۸۶۲–۱۸۶۳ (۱۲۴۰–۴۲ هـ.ش) را برآورد می‌کنند. زادگاهش روستای زردسنگ در ولسوالی قره‌باغ غزنی بود؛ منطقه‌ای در مسیر تجاری قندهار–کابل که هزاره‌ها و کوچی‌های غلزایی (خروتی) در آن زندگی می‌کردند. او در جوانی کشاورزی می‌کرد و علوم سنتی (عربی، ادبیات فارسی، حدیث و فقه سنی و جعفری) را فرا می‌گرفت. پدرش، سعید محمد، خطاط ماهری بود و خط نستعلیق را به او آموخت.

در سال‌های ۱۸۷۹–۱۸۸۰ (۱۲۵۷–۵۹ هـ.ش)، هم‌زمان با جنگ با انگلیس، میان هزاره‌ها و خروتی‌ها نزاع و زدوخورد درگرفت و هزاره‌های محمدخواجه از قره‌باغ بیرون رانده شدند. روایت‌های انگلیسی، روایت خانواده و روایت رسمی خود کاتب (که مورد تأیید امیر حبیب‌الله بود) در جزئیات و مقصر دانستن طرف‌ها با هم تفاوت دارند. سپس سیزده سال از زندگی او مبهم است؛ نزدیکانش از زیارت عتبات و رفتن به کشور عراق و شهر نجف برای تحصیل علوم دینی سخن می‌گویند، گرچه ظاهراً مک‌چسنی مدعی شده که خود کاتب در نوشته‌هایش، به آن سفر اشاره نمی‌کند.

کاتب در ۱۸۸۵ (۱۲۶۳–۶۴ هـ.ش) و ۱۸۸۶ (۱۲۶۴–۶۵ هـ.ش) در سپاه سوارهٔ ملیشیای محمدخواجه در کنار دولت قرار داشت. سپس برای تحصیل به قندهار، لاهور و پشاور رفت. در مارس ۱۸۸۸ (حوت ۱۲۶۶ و حمل ۱۲۶۷ هـ.ش) با نفوذ در کاروان امیر عبدالرحمن از جلال‌آباد به کابل رسید و از خوان گستردهٔ دولتی بهره برد. در کابل، نزد ملا محمدسرور خان اسحاق‌زایی، دانشمند اهل سنت که معلم دو پسر ارشد امیر نیز بود، زانوی ادب بر زمین زد؛ پیوندی که سرنوشت او را از سر نوشت.

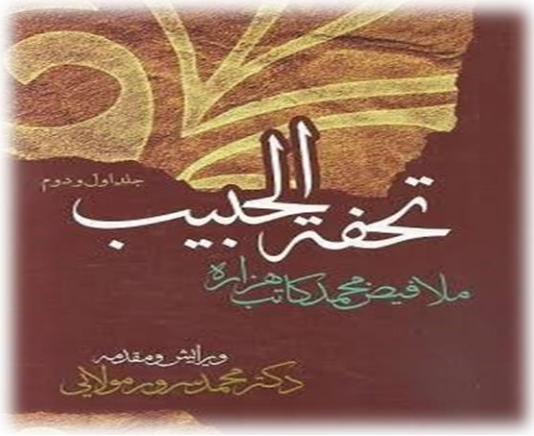
او ریاضیات و نجوم را هم آموخت و با اندیشهٔ فارابی (مدینهٔ فاضله و سیاست مدنی) آشنا شد که بعدها در نگاهش به فساد و حکمرانی اثر گذاشت. در ۱۸۸۸ (۱۲۶۶–۶۷ هـ.ش) کاتب در جلال‌آباد به دعوت امیر عبدالرحمن وارد دستگاه اداری شد

و به توصیهٔ استادش، ملا سرور اسحاق‌زایی، به هیئت همراه ولیعهد، حبیب‌الله، پیوست. خوشنویسی او نخستین عامل جلب توجه شاهزاده بود. او مجموعه‌ای ۲۳۰ برگی از فرمان‌های اورنگ‌زیب را در همان شهر نسخه‌برداری کرد. دوران دبیری و وقایع‌نگاری او را نزدیک به چهار دهه (۱۳۱۰–۱۳۴۷ ق) می‌دانند. او بیش از دو دهه به آرشیو دولتی و منابع شفاهی دسترسی داشت.

در ۱۸۹۳ (۱۲۷۱–۷۲ هـ.ش)، با توصیهٔ استادش و پس از مصاحبه با شاهزاده حبیب‌الله، به‌عنوان منشی با حقوقی اندک (۲۰۰ روپیه در سال) استخدام شد. افزون بر حقوق و معاش نقدی، جیره و هیزم هم دریافت می‌کرد که ارزش آن (تا ۱۹۱۸؛ ۱۲۹۶–۹۷ هـ.ش) بیش از دو برابر حقوق نقدی‌اش برآورد شده است.

۴. از منشی‌گری تا مورخ رسمی: «تحفة‌الحبیب»

وظیفهٔ نخست او رونویسی نامه‌ها و نسخه‌برداری از کتاب‌ها بود. در ۱۸۹۵–۶ (۱۲۷۳–۷۵ هـ.ش) مأمور شد نامه‌های سردار نصرالله خان را از سفر انگلیس برای نصب در چهار سوی شهر و بازار، رونویسی کند. در ۱۸۹۷ (۱۲۷۵–۷۶ هـ.ش) حقوق او ۶۰ درصد (به ۳۲۰ روپیه) افزایش یافت؛ نشانه‌ای از تغییر نقشش و آغاز کار تألیفی به‌جای نسخه‌برداری صرف.

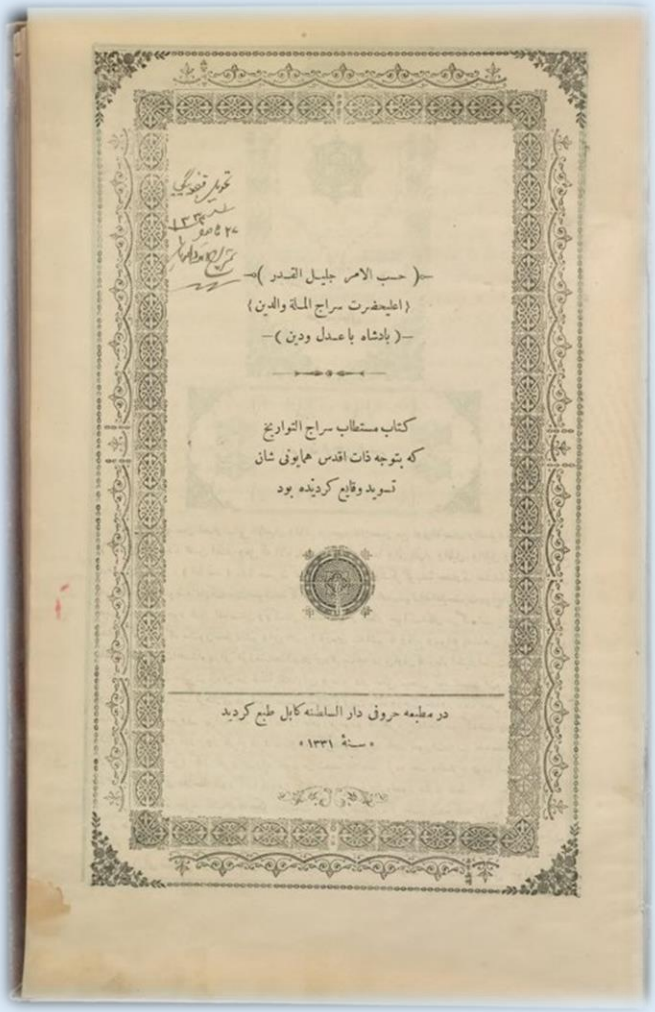


به سفارش حبیب‌الله، کاتب تا ۱۹۰۴ (۱۲۸۲–۸۳ هـ.ش) اثری سه‌جلدی با بیش از ۱۶۰۰ صفحه به نام «تحفة‌الحبیب» نوشت که تاریخ افغانستان را از ۱۷۴۷ (۱۱۲۵–۲۶ هـ.ش) تا ۱۸۸۹ (۱۲۶۷–۶۸ هـ.ش) پی می‌گرفت. حبیب‌الله خان از سبک پرتکلف و آراستهٔ او (استعاره، شعر و ضرب‌المثل) ناخرسند بود و در یک مورد درباره حکمرانی پیشین ایراد داشت؛ از این‌رو چاپ آن را نپذیرفت. در حاشیهٔ نسخه، میان خواننده و نویسنده مجادله‌ای ثبت شده که نشان می‌دهد کاتب زیر بار انتقاد نمی‌رفت. به‌هرحال، چون او کارمند دربار بود و جایگزینی نداشت، به فرمان امیر کار نگارش تاریخ را از نو آغاز کرد و محصول آن «سراج‌التواریخ» بود که از حدود ۱۹۰۴ (۱۲۸۲–۸۳ هـ.ش) پدید آمد.

۵. دشواری‌های نگارش «سراج‌التواریخ»

نظارت و بازبینی: امیر حبیب‌الله شماری از بزرگان از جمله قاضی سعدالدین خان و سردار محمد یوسف خان را برای بازبینی گماشت و با گذشت زمان، بر شمار بازبینان افزوده شد. همین امر سبب کندی در روند نگارش کتاب شد.

قطع حقوق: امیر برای شتاب‌دادن به کار، حقوق او را قطع کرد. کاتب تا ۱۹۰۷ (۱۲۸۵–۸۶ هـ.ش) بی‌حقوق بود و وقتی دستور رسید کاتبانی برای نسخه‌برداری فراهم کند، تا زمان پرداخت امتناع کرد. سردار نصرالله خان با او همدلی نشان داد و مستمری ۱۰۰۰ روپیه‌ای تعیین کرد که تنها بخشی از آن قابل دریافت بود. نسخهٔ چاپی بعدی این ماجرا را به‌گونه‌ای تعدیل‌شده بازگو می‌کند و بر سپاس‌گزاری او از امیر تأکید دارد.


(حسب الامر جلیل القدر)
(اعلیحضرت سراج الملة والدین)
(پادشاه با عدل ودین)
کتاب مستطاب سراج التواریخ
که بتوجه ذات اقدس همایونی شان
تسوید وقایع کردیده بود
در مطبعه حروفی دار السلطنه کابل طبع کردید
سنهٔ ۱۳۳۱

فرمان‌های ۱۹۰۴–۱۹۰۵ (۱۲۸۲–۸۴ هـ.ش) و دسترسی به اسناد: در ۱۹۰۴–۱۹۰۵ (۱۲۸۲–۸۴ هـ.ش) سه فرمان صادر شد. نخست، تعیین نمایندهٔ هر قوم در دربار بود که به انتخاب «همهٔ هزاره‌ها» کاتب را وکیل آن‌ها ساخت و جایگاه او را تثبیت کرد. دو فرمان دیگر اداره را میان نهادها و مقامات متعدد تقسیم کرد؛ در نتیجه اسناد دیگر یک‌جا در ارگ جمع نمی‌شد و دسترسی کاتب به آن‌ها سخت گردید. او می‌گوید این تمرکززدایی دست رشوه‌خواران را باز کرد. نتیجه این بود که پوشش تاریخی او برای دورهٔ پس از ۱۹۰۵ (۱۲۸۳–۸۴ هـ.ش) ناموزون و کم‌سند شد.

کاتب به اسناد مکتوب، بیش از روایت شفاهی اعتماد داشت و می‌گفت روایت شفاهی را باید با احتیاط پذیرفت؛ چنان‌که یکی از ضرب‌المثل‌های دلخواهش دربارهٔ تکرار و سوگند راوی و دروغ‌بودن آن بود.

۶. زندان و رقابت با محمود طرزی

در عصر حبیب‌الله، کاتب به‌طور حاشیه‌ای با جنبش جوانان افغان به رهبری محمود طرزی ارتباط داشت و گفته می‌شود در نشر سراج‌الاخبار و چند نشریهٔ دیگر (انیس، حی‌علی‌الفلاح، آیینهٔ عرفان) نقش داشت.

در مارس ۱۹۰۹ (حوت ۱۲۸۷ و حمل ۱۲۸۸ هـ.ش) نیروهای شاهزاده عنایت‌الله خان او را به اتهام عضویت در «شورای مشروطیت» که امیر آن را توطئهٔ قتل خود می‌پنداشت، بازداشت کردند. او پنج ماه در ارگ زندانی بود. کاتب خود دلیل بازداشت را روشن نمی‌کند و عضویت را نه تأیید می‌کند و نه رد؛ فقط وزیر مالیه را مقصر می‌داند. شماری از متهمان اعدام شدند، اما او نسبتاً خوش‌شانس بود و حبیب‌الله در زندان به او دستور داد «بادشاه‌نامهٔ» عبدالحمید لاهوری را (۴۳۰ برگ) نسخه‌برداری کند. وی در اوت ۱۹۰۹ (اسد و سنبله ۱۲۸۸ هـ.ش) آزاد شد و به کارش بازگشت. محمود طرزی، فرهیختهٔ برگشته از تبعید و مدیر نشریهٔ «سراج‌الاخبار»، به‌عنوان بازیین سبک و زبان کتاب سراج التواریخ گماشته شد و جلدهای نخست و دوم سال‌ها در دست او ماند. در ۱۹۱۰ (۱۲۸۸–۸۹ هـ.ش) در پغمان کاتب مجبور شد برای بازگشت نزد خانواده (به‌خاطر وبا) بپذیرد که تغییرات طرزی را قبول کند. در ۱۹۱۲ (۱۲۹۰–۹۱ هـ.ش) طرزی نسخه‌ها را با اصلاحات پس داد. سرانجام در فوریهٔ ۱۹۱۳ (دلو و حوت ۱۲۹۱ هـ.ش) طرزی به امیر پیشنهاد کرد

۷. چاپ جلدها و پایان دورهٔ حبیب‌الله

از این پس روند چاپ سامان یافت: کاتب متن را در دسته‌های ۳۲ صفحه‌ای رونویسی می‌کرد، ویراستاران بررسی می‌کردند، امیر امضا می‌کرد و به چاپخانهٔ دولتی می‌رفت. تاریخ روی عنوان جلدهای یک و دو ۱۹۱۳ (۱۲۹۱–۹۲ هـ.ش) است، اما انتشار واقعی احتمالاً حدود ۱۹۱۶ (۱۲۹۴–۹۵ هـ.ش) بود. جلد سوم (دورهٔ عبدالرحمن خان) از ۱۹۱۵ (۱۲۹۳–۹۴ هـ.ش) به‌صورت پاره‌پاره چاپ شد و کاتب تا ۱۹۱۸ (۱۲۹۶–۹۷ هـ.ش) حدود ۹۴ دسته (نزدیک به ۲۹۰۰ صفحه) نوشت. در ۱۹۱۶ (۱۲۹۴–۹۵ هـ.ش) به درخواست او، پسرش عبدالصمد با ماهی ۹۰ روپیه دستیار او شد. نشانه‌هایی از شتاب و بی‌دقتی در صفحات پایانی چاپ‌شده دیده می‌شود (تکرار، ارجاع به مطالب ناموجود و اشتباهات).

در ۱۹ فوریهٔ ۱۹۱۹ (۳۰ دلو ۱۲۹۷ هـ.ش) امیر حبیب‌الله در یک سفر شکار در کله‌گوش کشته شد. کاتب در جلال‌آباد بود و خبر را همان روز شنید. نصرالله خان شش روز ادعای امارت کرد، اما امان‌الله خان با پشتیبانی پادگان کابل قدرت را گرفت. کاتب در این میان جایگاهی نامطمئن داشت؛ احتمالاً مانند دیگران بیعت کرد و سپس مجبور شد با امان‌الله کنار بیاید. پس از قتل حبیب‌الله در ۱۹۱۹ (۱۲۹۷ هـ.ش)، کاتب در وزارت معارف به بازنگری کتاب‌های درسی پرداخت و سپس در لیسهٔ حبیبیه تدریس کرد. امان‌الله‌خان ابتدا به سراج علاقه نشان داد و حروف‌چینی جلد سوم از میانهٔ دههٔ ۱۹۲۰ (۱۲۹۸–۱۳۰۸ هـ.ش) ادامه یافت، اما پس از دیدن مطالب مربوط به روابط افغان و بریتانیا دستور داد نسخه‌های ناتمام جلد سوم را بسوزانند.

۸. دورهٔ امان‌الله خان (۱۹۱۹–۱۹۲۹؛ ۱۲۹۷–۱۳۰۷ هـ.ش)

نخستین نشانهٔ بقای او مأموریتی در ماه می ۱۹۱۹ (ثور و جوزا ۱۲۹۸ هـ.ش) بود: امیر امان‌الله او را به‌عنوان وکیل هزاره‌ها به هزارجات فرستاد تا نظر آنان را بسنجد. به گفتهٔ او، هزاره‌ها با وجود بدگمانی دولت، پول و اسب برای جهاد فرستادند. در ۵ می ۱۹۲۰ (۱۵ ثور ۱۲۹۹ هـ.ش) امان‌الله خان طی فرمانی، دوباره کاتب را مورخ رسمی دربار اعلام کرد تا «سراج‌التواریخ» را کامل کند و رویدادهای دورهٔ امانی را ثبت نماید، اما با محدودیت: مقامی در دربار، فهرست اسناد مجاز را تعیین می‌کرد و اسناد «محرمانه و خصوصی» را از دسترس کاتب دور نگاه می‌داشت. دفتر کاتب به وزارت خارجه منتقل شد، جایی که دشمنش طرزی وزیر بود. در آنجا سندی یافت که او را به خیانت در مأموریت هزارجات متهم می‌کرد؛ با این حال نگرانی دربارهٔ او بی‌نتیجه ماند. کاتب سرانجامِ تلخ متهم‌کننده (طرزی) را (براساس تفسیر خود) کیفر الهی می‌داند و با غرور از ماندن خود در دربار یاد می‌کند.

از ۱۹۲۲ (۱۳۰۰–۰۱ هـ.ش) اوضاع بر او سخت شد. مؤدب‌السلطان، که به دعوت طرزی از مصر آمده بود، رقیب او در تاریخ‌نگاری شد؛ هرچند کاتب نخست با او مهربان بود، از تحقیقاتش به او بهره داد و برایش تقریظ نوشت. کاتب به وزارت معارف (زیر نظر سردار فیض‌محمد خان) منتقل شد. به گفتهٔ خودش حقوقش قطع و به مؤدب‌السلطان داده شد و بخشی از جلد پنجم را «غارتگران دانش» بردند.

او با حمایت وزیر معارف و رئیس دفتر کتب درسی (حسین شایق بخاری) جلد چهارم را نوشت و در ۲۴ فوریهٔ ۱۹۲۶ (۵ حوت ۱۳۰۴ هـ.ش) به پایان برد.

۹. ممنوعیت «سراج‌التواریخ»: چرا چاپ متوقف شد؟

ولفگانگ لنتس گزارش داده که امان‌الله در ۱۹۲۴ (۱۳۰۲–۰۳ هـ.ش) چاپ را ناگهان متوقف کرد (خود کاتب می‌گوید از ۱۹۱۹ (۱۲۹۷–۹۸ هـ.ش) چیزی چاپ نشد). مک‌چسنی دلایل احتمالی را برمی‌شمارد و نتیجه می‌گیرد که قطعیتی در کار نیست:

- **ملاحظات ضدانگلیسی:** برخی گمان می‌کنند امان‌الله محتوای این کتاب را طرفدار انگلیس می‌دانست، اما به‌سختی می‌شد از این دیدگاه دفاع کرد، زیرا کتاب، انگلیسی‌ها را قدرتی فریبکار و توسعه‌طلب معرفی می‌کند؛ هرچند در یکی دو جا سلطهٔ بریتانیا القا می‌شود.
- **رقابت‌ها و حساسیت‌های شخصی:** بسیاری از رجال دربار از آنچه که در این کتاب دربارهٔ خودشان یا خانواده‌شان گفته شده بود ناخشنود بودند. از جمله قاضی سعدالدین خان، محمود طرزی (که کاتب او را کسی می‌دانست که خواسته اثرش را تصاحب کند)، سردار عبدالقدوس خان (صدراعظم که کاتب او را به‌خاطر ناکامی در لشکرکشی ۱۸۹۲ (۱۲۷۰–۷۱ هـ.ش) و سوءرفتار سپاه با زنان هزاره نکوهش کرده بود) و میرزا محمد حسین خان، وزیر مالیه، که به قدرت‌نمایی ناروا توصیف شده بود.

به هر روی، ممنوعیت فقط چاپ ثلث پایانی جلد سوم را عملاً مختل کرد و به گفتهٔ میر غلام‌محمد غبار، «اهل ذوق» به چاپخانه شتافتند و شمار نسخه‌های چاپ‌شده را نجات دادند.

۱۰. پیوند با سفارت ایران

روابط کاتب با نمایندگان ایران در کابل می‌تواند عاملی دیگر در سقوطش بوده باشد. در حالی که امان‌الله و طرزی گرایش ترکی داشتند، کاتب ایرانیان را دوست هزاره‌ها می‌دانست. او خود در خاطرات ۱۹۲۹ (۱۳۰۷–۰۸ هـ.ش) می‌نویسد که هشت سال هفته‌ای دو بار به سفارت ایران می‌رفت، چیزی که در «سراج‌التواریخ» نیامده است. سفیران ایران (اعتلاءالملک و سید مهدی فرخ) دربارهٔ شخصیت‌های افغان گزارش‌های اطلاعاتی می‌نوشتند. فرخ کاتب را آمادهٔ همکاری معرفی و پیشنهاد کرد از او برای منافع ایران در خراسان استفاده شود؛ و چون نوشته‌هایی از او نزد سفارت بود، می‌توانستند او را کنترل کنند. مک‌چسنی هشدار می‌دهد که این توصیف باید با احتیاط خوانده شود، زیرا دیپلمات‌ها می‌خواستند مهارت خود را به مافوق نشان دهند، اما گفته‌های خود کاتب نشان می‌دهد که او شاید ساده‌دلانه گمان می‌کرد اسرارش نزد هم‌کیشان محفوظ می‌ماند. او برخی دست‌نوشته‌هایش (از جمله نژادنامهٔ افغان) را به دوستان ایرانی سپرد که بعدها (دههٔ ۱۹۹۰؛ ۱۳۶۸–۷۸ هـ.ش) در ایران منتشر شد. او همچنین «فیضی از فیوضات» را به‌صورت خصوصی نوشته بود که حدود چهل صفحه از آن در تاریخ سیاسی افغانستان فرخ نقل شده است.

۱۱. دورهٔ سلطنت حبیب‌الله کلکانی و سال‌های پایانی

در ژانویهٔ ۱۹۲۹ (جدی و دلو ۱۳۰۷ هـ.ش) حبیب‌الله کلکانی، مردی تاجیک‌تبار از کوهدامن، امان‌الله را برانداخت. در این نُه ماه کاتب را مجبور کردند عضو هیئتی شود که برای گرفتن بیعت هزاره‌ها به هزارجات می‌رفت. او در خاطراتش از این مأموریت یاد می‌کند. به هر ترتیب، هیئت بی‌نتیجه بازگشت و اعضایش، از جمله کاتب، لت و کوب شدند. کاتب بر اثر جراحات وارده ناگزیر برای درمان به تهران رفت و در حدود فوریهٔ ۱۹۳۱ (دلو و حوت ۱۳۰۹ هـ.ش) در کابل درگذشت.

۱۲. شخصیت، زبان و پنهان‌نگاری

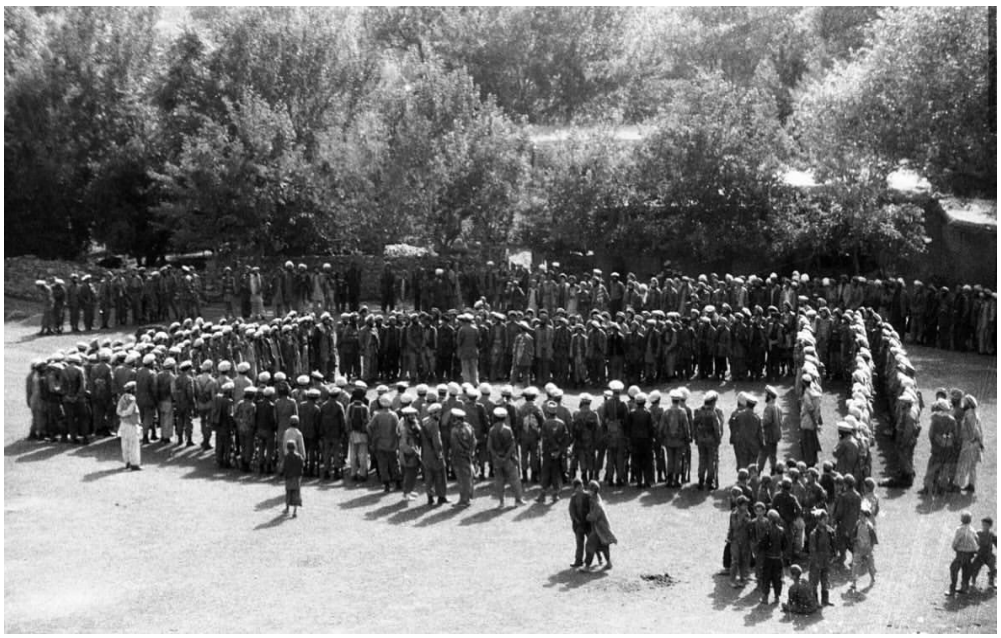
حاکمان می‌خواستند معنای حال را با نوشتن گذشته تعیین کنند و وقتی اثر دلخواهشان نبود، آن را متوقف و محو می‌کردند. کاتب گاه چون شاهدی در صحنهٔ جرم بود که شهادتش هرگز پذیرفته نمی‌شد. با وجود پذیرش بخشی از «توصیه‌های» بازبینان، با استفاده ماهرانه از زبان، بسیاری از آنچه را می‌خواست از سد سانسور گذراند.نمونهٔ برجستهٔ این مهارت، توصیف مکرر هزاره‌ها به‌عنوان «اشرار» در عین ثبت دقیق ستم‌هایی است که بر آنان رفت. این شیوه، کتاب سراج‌التواریخ را از سانسور گذراند و در عین حال نام صدها فرد و گروه هزاره را که کشته، زندانی، آواره یا تبعید شدند، برای آیندگان حفظ کرد؛ چیزی که نویسنده آن را نوعی «سند کشتار» می‌خواند.مک‌چسنی حاشیه‌ای‌بودن کاتب (زادهٔ روستا، هزاره و شیعه) را دلیل اهمیت زبان برای موفقیت اجتماعی او می‌داند. با این وجود، اما نباید از یاد برد که روش «پنهان‌نگاری» کاتب نیز باعث کامیابی او شد و نمی‌گذاشت که نوشته‌هایش دست‌مایه‌ی دشمنان و کینه‌توزان دربار شود تا علیه او استفاده کنند. به هر ترتیب، ملا فیض‌محمد کاتب، که از یک پسر کشاورز در اقلیتی سرکوب‌شده به مشاور سه حاکم و سخنگوی هزاره‌ها رسید، شخصیتی است که برای فهم تاریخ افغانستان و چگونگی روایت و اسطوره‌سازی آن باید صدایش شنیده و به درستی تفسیر شود.

(جدول زمانی مهم‌ترین رویدادها)

زمان	رویداد
۱۸۶۲–۱۸۶۳ (۱۲۴۰–۴۲ هـ.ش)	تولد در زردسنگ قره‌باغ غزنی (خانواده سال ۱۸۵۸ را ذکر می‌کند)
۱۸۷۹–۱۸۸۰ (۱۲۵۷–۵۹ هـ.ش)	درگیری‌های قره‌باغ و رانده‌شدن هزاره‌های محمدخواجه به ناحیهٔ ناوُر
۱۸۸۵–۱۸۸۶ (۱۲۶۳–۶۵ هـ.ش)	همراهی با نیروهای دولتی در سرکوب شورش‌ها در سپاه سوارهٔ ملیشیا
۱۸۸۸ (۱۲۶۶–۶۷ هـ.ش)	رسیدن به کابل همراه کاروان امیر عبدالرحمن از جلال‌آباد
۱۸۹۳ (۱۲۷۱–۷۲ هـ.ش)	استخدام در دبیرخانهٔ شاهزاده حبیب‌الله با ۲۰۰ روپیه در سال
۱۸۹۷ (۱۲۷۵–۷۶ هـ.ش)	افزایش حقوق به ۳۲۰ روپیه و آغاز عملی نقش مورخ رسمی
۱۹۰۴ (۱۲۸۲–۸۳ هـ.ش)	تکمیل «تحفةالحبیب» و آغاز نگارش «سراج‌التواریخ»؛ انتخاب او به‌عنوان وکیل هزاره‌ها
۱۹۰۷ (۱۲۸۵–۸۶ هـ.ش)	تعلیق حقوق، اعتراض و تعیین مستمری ۱۰۰۰ روپیه از سوی سردار نصرالله خان
۱۹۰۹ (۱۲۸۷–۸۸ هـ.ش)	بازداشت و پنج ماه زندان در ارگ؛ آزادی در اوت همان سال
۱۹۱۳ (۱۲۹۱–۹۲ هـ.ش)	رویارویی با محمود طرزی و اجازهٔ تهیهٔ نسخهٔ چاپی جلد یک و دوی سراج‌التواریخ
۱۹۱۵–۱۹۱۹ (۱۲۹۳–۹۷ هـ.ش)	چاپ پاره‌پاره جلد سوم تا قتل امیر حبیب‌الله
۱۹ فبروری ۱۹۱۹ (۳۰ دلو ۱۲۹۷ هـ.ش)	قتل امیر حبیب‌الله در کله‌گوش؛ آغاز دوران عدم اطمینان
۵ می ۱۹۲۰ (۱۵ ثور ۱۲۹۹ هـ.ش)	فرمان امان‌الله خان برای ادامهٔ تاریخ‌نگاری با شرایط و محدودیت
۱۹۲۲–۱۹۲۴ (۱۳۰۰–۰۳ هـ.ش)	ورود مؤدب‌السلطان، قطع حقوق و توقف چاپ سراج‌التواریخ
۱۹۲۶ (۱۳۰۴–۰۵ هـ.ش)	پایان نگارش جلد چهارم سراج‌التواریخ (۲۴ فوریه؛ ۵ حوت ۱۳۰۴ هـ.ش)
۱۹۲۹ (۱۳۰۷–۰۸ هـ.ش)	دورهٔ حبیب‌الله کلکانی و نگارش «تذکر الانقلاب»
حدود فبروری ۱۹۳۱ (حدود دلو و حوت ۱۳۰۹ هـ.ش)	درگذشت در کابل، حدود شصت‌ونه‌ساله

یادآوری: تاریخ‌های هجری خورشیدی و قمری در این مقاله توسط مترجم از تاریخ میلادی تبدیل شده و تقریبی هستند. به همین خاطر در اغلب موارد دو سال هجری خورشیدی در متن آمده است.

تـــاریخ



خاطره‌ای از شورای سراسری قومندانان در شاه سلیم

به روایت فضل کریم ایماق

به کوشش عبدالمعروف کلانتر زاده

سال ۱۳۶۹؛ تقریباً اواخر ماه سنبله بود که از آمر صاحب (شهید احمدشاه مسعود) اجازه گرفتم و به طرف پاکستان آمدم.حدود یک ماه یا چهل روز بعد، آمر صاحب نیز به پاکستان دعوت شده بود. در شاهی سلیم خبر دادند که آمر صاحب می‌رسد. من نیز همراه تعدادی از دوستان حرکت کردم و به آنجا رفتیم. وقتی رسیدیم آمر صاحب پیش از ما آمده بود؛ خیمه‌ها و خیمه‌گاه‌ها برپا شده و همه چیز آماده بود.

در آنجا همان شورای سراسری قومندانان که پیش از آن تأسیس شده بود تشکیل جلسه داده و تقریباً همه اعضای آن حضور داشتند. از جمله قومندانانی که همراه آمر صاحب آمده بودند عبدالحی حقجو و قومندان صاحب فضل احمدخان از کاپیسا حضور داشتند.

چند تن دیگر از قومندانان نیز همراه آمر صاحب بودند که نام‌هایشان فعلاً به خاطرم نمانده است.

از کلان‌ها و قومندانانی که از مناطق دیگر آمده بودند سید جگرن آقا، مولوی صاحب جلال‌الدین حقانی، ملا ملنگ، عبدالحق و شخصی به نام اختر محمد تولک از غزنی حضور داشتند. قومندانان و افراد زیاد دیگری نیز در آنجا جمع شده بودند.

در آغاز، درباره وضعیت عمومی کشور و جنگ صحبت شد؛ هرکدام نظریات خود را داشتند و آمر صاحب نیز دیدگاه‌های خود را مطرح کرد. بعد بحث به این مسئله رسید که جنگ و مسئولیت‌های نظامی در مناطق مختلف چگونه تقسیم و سازمان‌دهی شود. فیصله بر این بود که در سمت شمال، آمر صاحب جنگ را سازمان‌دهی کند و دشمن را تحت فشار قرار دهد. در جنوب نیز کسانی که حضور داشتند تلاش‌های نظامی خود را ادامه دهند.

در مورد مولوی صاحب جلال‌الدین حقانی نیز صحبت شد که اگر بتواند برای فتح خوست اقدام کند.

آمر صاحب پیش از آن تخار را گرفته بود. در آن مرحله تخار نخستین ولایتی بود که گرفته شد. در ادامه درباره خواجه غار، ماورای کوکچه و مناطق دیگر نیز صحبت شد و مسئولیت‌هایی تعیین گردید.

بعد از این بحث‌ها، مسئله مهم دیگری مطرح شد:

ریاست شورای سراسری قومندانان افغانستان به عهده چه کسی باشد؟

این بحث بسیار طولانی شد. استدلال آمر صاحب این بود که این جنگ و این جهاد یک وظیفه دینی است و جناب مولوی صاحب حقانی واجد شرایط است؛ مسائل دینی را می‌فهمد و بهتر است رئیس شورا مولوی صاحب حقانی باشد. اما مولوی صاحب جلال‌الدین حقانی این پیشنهاد را قبول نمی‌کرد.

مولوی صاحب حقانی گفت:

«درست است که من عالم دینی هستم؛ اما مهارت جنگی‌ای را که آمر صاحب دارد، من ندارم چون در عمل جهاد، جنگ مطرح است ریاست شورا باید در دست آمر صاحب باشد.» بعد افزود:

آمر صاحب از همان‌جا هر تصمیمی که می‌گیرد از طریق مخابره و سیگنال‌ها به ما قومانده کند و ما همان را تطبیق می‌کنیم.

این بحث تقریباً یک شب و یک روز ادامه پیدا کرد. نه آمر صاحب قناعت می‌کرد و نه مولوی صاحب حقانی؛ آمر صاحب به او اصرار می‌کرد که ریاست را قبول کند و مولوی صاحب نیز برعکس اصرار داشت که آمر صاحب رئیس شورا باشد.

سرانجام، تقریباً همه قومندانان حاضر در مجلس بر آمر صاحب اصرار کردند و گفتند:

نظر به استدلالی که مولوی صاحب می‌کند شما این مسئولیت را قبول کنید.

مولوی صاحب جلال‌الدین حقانی واقعاً آدم بسیار شریف و بزرگواری بود در پایان به آمر صاحب گفت:

من معاونیت خودت را با افتخار قبول می‌کنم.

مولوی صاحب دیگری نیز به نام مولوی صاحب ارسلان رحمانی در این حرکت حضور داشت. او نیز در این مسئله بسیار اصرار می‌کرد که آمر صاحب ریاست شورا را قبول کند.

بالاخره در همان‌جا دعا کردند و فیصله شد که آمر صاحب رئیس شورای سراسری قومندانان افغانستان باشد. همه به آمر صاحب تبریکی گفتند و با همین فیصله مجلس خاتمه پیدا کرد.

بعد از آن یک جنرال پاکستانی به نام جنجوعه با هلیکوپتر آمد.

او آمر صاحب را همراه خود گرفت و گفت که او را به اسلام‌آباد می‌برد.

در آن زمان یک نگرانی امنیتی وجود داشت بیم آن می‌رفت که اگر آمر صاحب از راه زمین به اسلام‌آباد برود مبادا حزب اسلامی کدام جنجالی ایجاد کند.

حدود شش ماه یا یک سال پیش از آن مولوی صاحب نسیم آخندزاده از هلمند در راه اسلام‌آباد شهید شده بود. به همین اساس مسئله امنیت سفر آمر صاحب جدی گرفته شد.

بنابراین، جنرال جنجوعه آمر صاحب را با هلیکوپتر به اسلام‌آباد انتقال داد.

آمر صاحب تقریباً دو یا سه روز در اسلام‌آباد بود.

وقتی آمر صاحب دوباره به پشاور برگشت در آن زمان جناب حضرت صاحب رئیس حکومت موقت بود.

حضرت صاحب آمر صاحب را دعوت کرد و در همان‌جا برایش رتبه ستر جنرالی داد.

همچنان گفت:

وزیر دفاع آینده افغانستان آمر صاحب باشد.

من نیز در همین جلسه حضور داشتم.

شخصیت دیگری به نام قاری بابا نیز حضور داشت که از غزنی بود.

او هم در جلسه شاهی سلیم حضور داشت و هم بعداً در دفتر حکومت موقت.

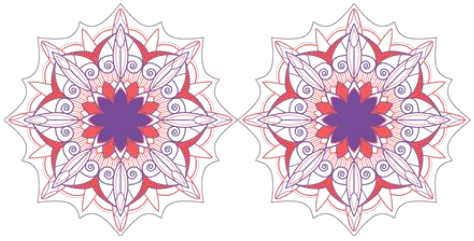
در دفتر حکومت موقت همین شخص ایستاد و گفت:

در مسائل نظامی همین آدم رهبر و کلان همه ما است. ما با افتخار از همین آدم اطاعت می‌کنیم و امر و قوماندهاش را اجرا می‌کنیم.

این یکی از خاطراتی است که من شخصاً شاهد عینی آن بودم.

سه نفر از شخصیت‌های برجسته جهادی – مولوی صاحب جلال‌الدین حقانی، مولوی صاحب ارسلان رحمانی و قاری صاحب بابا از غزنی به رهبری آمر صاحب تمکین داشتند و می‌گفتند که آمر صاحب کلان و رهبر نظامی ما باشد. این مسئله برای من بسیار قابل توجه بود و خودم شاهد آن بودم. خداوند کسانی را که زنده‌اند در پناه خود داشته باشد و کسانی را که جام شهادت نوشیده‌اند، جایشان را بهشت برین نصیب کند.

از میان آن شخصیت‌ها تا جایی که به یاد دارم ملا ملنگ فعلاً در آمریکا زنده است و از آن جمع بسیاری دیگر از شخصیت‌ها در میان ما نیستند.



زنان

نویسنده: یحیی فیضی



« بیست روز است که حرف نزده است »

روایتی از سرکوب زنان معترض هرات توسط طالبان

هرات در ماه جون ۲۰۲۶ شاهد روزهایی بود که صدای اعتراض زنان و خانواده‌های آنان، از کوچه‌ها و محله‌های این شهر برخاست؛ اعتراضی که پس از بازداشت ده‌ها زن به دلیل آنچه گروه طالبان «نقض دستورهای پوشش» خوانده بودند، شکل گرفت.

بر اساس گزارش یوناما، دست‌کم ۳۰ زن در روزهای ۶ و ۷ جون در هرات بازداشت شدند. این بازداشت‌ها واکنش‌هایی را در میان باشندگان شهر برانگیخت و روز ۹ جون گروهی از مردم در منطقه جبرئیل هرات در اعتراض به بازداشت زنان تجمع کردند. یوناما اعلام کرد که جنگجویان گروه طالبان در جریان این اعتراضات از زور بیش از حد استفاده کردند و دست‌کم یک زن و یک پسر در اثر تیراندازی جنگجویان طالبان کشته و شماری دیگر زخمی شدند.

کارشناسان حقوق بشر سازمان ملل نیز نسبت به بازداشت زنان، سرکوب اعتراضات و استفاده از نیروی مرگبار ابراز نگرانی کردند و گفتند که آزادی بیان، تجمع مسالمت‌آمیز، امنیت فردی و مصونیت از بازداشت خودسرانه از حقوق اساسی مردم است.

اما پشت آمارها، بیانیه‌ها و گزارش‌های حقوق بشری، زندگی انسان‌هایی قرار دارد که هر کدام داستانی دارند؛ زنانی که شاید نام‌شان در هیچ فهرستی ثبت نشود و صدای‌شان هرگز به رسانه‌ها نرسد.

داستان زیر، روایتی داستانی از یکی از همین زنان است؛ زنی که پس از روزهای بازداشت و خشونت، به خانه بازگشته، اما هنوز نتوانسته از آنچه بر او گذشته سخن بگوید.

بیست روز است که او به خانه برگشته است.

اما مادرش می‌گوید:

«دخترم هنوز برنگشته.»

جسمش در خانه است. در همان اتاق کوچک کنار پنجره‌ای که پیش از آن هر صبح پرده‌اش را کنار می‌زد و پنجره را باز می‌کرد.

اما خودش انگار هنوز جایی دور مانده است.

جایی پشت یک در آهنی، پشت دیوارهای سرد.

پشت روزهایی که هیچ‌کس از جزئیاتش خبر ندارد.

او بیست روز است که حرف نزده.

حتی یک کلمه.

مادرش هر صبح کنارش می‌نشیند، دست روی موهایش می‌کشد و آرام می‌پرسد:

«دخترم، دیشب خوابیدی؟»

هیچ پاسخی نمی‌شنود.

«چیزی می‌خوری

باز هم سکوت.

«چای برایت بیاورم؟»

دختر فقط به دیوار نگاه می‌کند.

چشم‌هایش باز است، اما نگاهش در اتاق نیست.

آن روز که از خانه بیرون رفت، هیچ‌کس نمی‌دانست قرار است آخرین باری باشد که او با همان لبخند همیشگی از خانه بیرون می‌رود.

مادرش کنار در ایستاده بود.

پرسید:

«کجا می‌روی؟»

دختر روسری‌اش را مرتب کرد و گفت:

«زود برمی‌گردم.»

مادر لبخند زد.

گفت:

«مواظب خودت باش.»

دختر سر تکان داد و رفت.

همین.

آخرین جمله‌ای که مادر از دخترش شنید، همین بود:

«زود برمی‌گردم.»

اما بازگشت او، روزها طول کشید.

عصر که شد، تلفنش خاموش بود.

شب شد، خبری از او نبود.

مادر چند بار شماره‌اش را گرفت.

خاموش.

دوباره گرفت.

خاموش.

تا نیمه‌های شب کنار در نشست.

هر صدای قدمی که از کوچه می‌آمد، قلبش تند می‌زد.

فکر می‌کرد دخترش برگشته است.

اما هر بار، پشت در هیچ‌کس نبود.

صبح روز بعد، خبر بازداشت شماری از زنان در شهر پیچید.

مادر نام دخترش را در هیچ فهرستی پیدا نکرد.

اما همین، بیشتر ترساندش.

چون نمی‌دانست او کجاست.

روزهای بعد برای خانواده شبیه یک شب طولانی بود.

نه خبری بود.

نه تماسی.

نه کسی حاضر بود چیزی بگوید.

مادر هر بار که صدای موتر یا قدمی را در کوچه می‌شنید، به سمت در می‌رفت.

برادرش چندین جا سراغ گرفت.

پرسید.

جست‌وجو کرد.

اما هیچ پاسخ روشنی پیدا نکرد.

تا اینکه یک روز گفتند:

«آزاد شده.»

مادر ابتدا باور نکرد.

پرسید:

«کجاست؟»

گفتند:

«در راه خانه است.»

مادر به طرف در دوید.

وقتی دختر رسید، مادر برای چند ثانیه او را نشناخت.

چهره‌اش تغییر کرده بود.

لاغر شده بود.

لباس‌هایش نامرتب بود.

آرام راه می‌رفت.

خیلی آرام.

انگار هر قدم برایش سنگین بود.

مادر او را در آغوش گرفت.

اما دختر هیچ واکنشی نشان نداد.

دست‌هایش کنار بدنش افتاده بود.

نه مادر را بغل کرد.

نه گریه کرد.

نه حرف زد.

فقط به نقطه‌ای در پشت سر مادر نگاه می‌کرد.

مادر گفت:

«دخترم، خودت هستی؟»

دختر پلک زد.

اما چیزی نگفت.

آن شب هیچ‌کس از او سؤال نکرد.

همه فهمیده بودند که بعضی زخم‌ها را نمی‌شود با پرسیدن بازتر کرد.

برای او آب آوردند.

غذا گذاشتند.

لباس تمیز آماده کردند.

اما او هیچ‌کدام را نخواست.

شب تا صبح کنار دیوار نشست.

گاهی چشم‌هایش را می‌بست و دوباره ناگهان باز می‌کرد.

با کوچک‌ترین صدایی می‌ترسید.

وقتی در خانه باز می‌شد، بدنش می‌لرزید.

وقتی صدای مردی از کوچه می‌آمد، خودش را به گوشه اتاق می‌کشید.

مادر یک بار پرسید:

«از چه می‌ترسی؟»

دختر لب‌هایش را تکان داد.

اما صدایی بیرون نیامد.

داکتر وقتی او را معاینه کرد، مدت زیادی سکوت کرد.

مادر به صورت داکتر نگاه می‌کرد.

از نگاهش می‌خواست جواب بگیرد.

داکتر سرش را پایین انداخت.

مادر فهمید.

آنچه بر دخترش گذشته بود، تنها یک بازداشت ساده نبود.

خشونت، بدن او را زخمی کرده بود.

اما چیزی عمیق‌تر از زخم‌های بدن، درونش شکسته بود.

مادر دیگر سؤال نکرد.

فقط دخترش را در آغوش گرفت.

و برای نخستین بار، خودش گریه کرد.

بیست روز گذشته است.

اما دختر هنوز حرف نمی‌زند.

گاهی ساعت‌ها به پنجره نگاه می‌کند.

مادر صبح‌ها پرده را کنار می‌زند.

پنجره را باز می‌کند.

می‌گوید:

«ببین، هوا خوب است.»

دختر نگاه می‌کند.

اما چیزی نمی‌گوید.

مادر برایش چای می‌آورد.

فنجان را کنار دستش می‌گذارد.

می‌گوید:

«یادت هست چای را چطور دوست داشتی؟»

بعد خودش جواب می‌دهد:

«دو قاشق شکر می‌خواستی.»

لبخند می‌زند.

اما لبخندش خیلی زود می‌شکند.

یک روز مادر عکس قدیمی دخترش را پیدا کرد.

عکسی از چند ماه پیش.

دختر در عکس می‌خندید.

روسری‌اش کمی عقب رفته بود و موهایش روی پیشانی‌اش ریخته بود.

مادر عکس را کنار او گذاشت.

گفت:

«این تویی.»

دختر برای نخستین بار مدت زیادی به چیزی نگاه کرد.

به خودش.

به دختری که در عکس می‌خندید.

به دختری که هنوز نمی‌دانست چند ماه بعد، دیگر حتی توان گفتن یک جمله ساده را نخواهد داشت.

انگشتش را روی صورت خودش در عکس گذاشت.

چند ثانیه همان‌جا ماند.

بعد اشکی از چشمش پایین آمد.

مادر نفسش را حبس کرد.

فکر کرد شاید دختر می‌خواهد چیزی بگوید.

اما باز هم سکوت بود.

آن شب مادر کنار دخترش نشست.

سر او را روی زانو گذاشت.

موهایش را آرام نوازش کرد.

گفت:

«گریه کن دخترم.»

اگر نمی‌توانی حرف بزنی، گریه کن.

دختر چشم‌هایش را بست.

اشک‌هایش آرام پایین آمدند.

مادر گفت:

«هیچ‌کس حق نداشت با تو این‌طور رفتار کند.»

دختر همچنان ساکت بود.

«تو تقصیری نداشتی.»

برای نخستین بار، انگشتان دختر کمی حرکت کرد.

دست مادر را گرفت.

خیلی آرام.

آن‌قدر آرام که مادر ترسید اگر تکان بخورد، دست دختر دوباره رها شود.

مادر دستش را محکم‌تر گرفت.

و هر دو در سکوت گریه کردند.

در بیرون از این خانه، شهر دوباره به زندگی عادی برگشته است.

دکان‌ها باز شده‌اند.

موترها در خیابان رفت‌وآمد می‌کنند.

مردم خرید می‌کنند.

کودکان به کوچه می‌روند.

اما در این خانه، زمان هنوز در همان روزی متوقف مانده است که دختر از خانه بیرون رفت.

در همان لحظه‌ای که مادر گفت:

«مواظب خودت باش.»

و دختر پاسخ داد:

«زود برمی‌گردم.»

او برگشت.

اما چیزی از او در آن روزها جا مانده است.

شاید پشت همان در بسته.

شاید در همان راهروی تاریک.

شاید در آخرین لحظه‌ای که فهمید فریاد زدن فایده‌ای ندارد.

مادر هر صبح کنار پنجره می‌نشیند و به دخترش نگاه می‌کند.

می‌گوید:

«یک روز دوباره حرف می‌زنی.»

دختر ساکت است.

«یک روز دوباره می‌خندی.»

باز هم سکوت.

مادر دستش را می‌گیرد.

«یک روز همه چیز را پشت سر می‌گذاری.»

دختر سرش را پایین می‌اندازد.

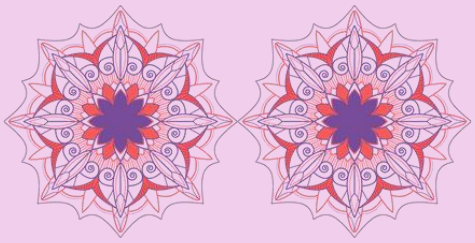
شاید هنوز باور نکرده است.

اما مادر همچنان همان جمله را تکرار می‌کند.

چون برای مادری که دخترش از میان خشونت زنده برگشته، امید شاید تنها چیزی باشد که هنوز می‌تواند به او بدهد.

بیست روز است که دختر حرف نزده است؛

اما سکوت او، شاید بلندترین فریادی باشد که این خانه تا امروز شنیده است.



گلگون کفنان

نویسنده: برسام آریایی



شهید

حسیب‌الله پنجشیری؛

شهید حسیب‌الله پنجشیری؛ نام ماندگار در تاریخ مقاومت افغانستان

شهید فرمانده حسیب‌الله پنجشیری از نسلی بود که در میان طوفان حوادث افغانستان قد کشید؛ نسلی که جنگ، ناامنی و دگرگونی‌های سیاسی را نه در کتاب‌ها، بلکه در زندگی روزمره خود تجربه کرد. او در 8 دلو سال 1370 خورشیدی، در ناحیه دوم شهر کابل، چشم به جهان گشود. پدرش، دگروال محمد آصف، از افسران پیشین افغانستان بود که در نهادهای امنیتی کشور خدمت کرده بود. شهید حسیب‌الله از همان سال‌های کودکی در فضایی رشد کرد که مفهوم مسئولیت، نظم و خدمت به کشور برایش بیگانه نبود. او هنوز نمی‌دانست که روزی زندگی‌اش با یکی از فصل‌های دشوار تاریخ افغانستان گره خواهد خورد؛ فصلی که در آن، تصمیم‌های بزرگ، آزمون‌های سخت و سرنوشت‌های تلخ، مسیر زندگی بسیاری از افغانستانی‌ها را تغییر دادند.

نخستین فصل زندگی شهید حسیب‌الله با آموزش و آموختن آغاز شد. او در کودکی به مسجد محل رفت و آموزش‌های ابتدایی دینی را فرا گرفت. در هفت‌سالگی وارد مکتب شد و تحصیلات‌اش را تا صنف نهم در لیسه شهید ضیاءالله خان ادامه داد. سپس صنف دوازدهم را در لیسه محمدعالم فیض‌زاد کابل به پایان رساند.

سال‌های مکتب، دوران شکل‌گیری شخصیت و اندیشه‌های او بود؛ سال‌هایی که در کنار درس و آموزش، واقعیت‌های جامعه‌ی ناآرام نیز پیش چشم‌اش قرار داشت. کابل برای او تنها زادگاه نبود، بلکه بخشی از هویت و خاطراتش به شمار می‌رفت. او در همین شهر بزرگ شد، با دشواری‌های زندگی آشنا گردید و به‌تدریج راهی را در پیش گرفت که بعدها او را به میدان مسئولیت‌های سنگین نظامی و امنیتی کشاند.

پس از پایان دوره مکتب، حسیب‌الله مسیر آموزش‌های نظامی و امنیتی را انتخاب کرد. او دوره‌های تخصصی نظامی و استخباراتی را در چارچوب ریاست عمومی امنیت ملی افغانستان سپری نمود و پس از تکمیل آموزش‌ها، به‌عنوان افسر به خدمت پرداخت. ورود به این عرصه، مسئولیتی سنگین بود؛ زیرا کار امنیتی به انضباط، دقت، آمادگی و توانایی تصمیم‌گیری در شرایط دشوار نیاز دارد. او در جریان خدمت با پیچیدگی‌های جنگ و ناامنی در افغانستان بیشتر آشنا شد و تجربه‌هایی اندوخت که بعدها در مسئولیت‌هایش اهمیت پیدا کردند. سال‌های نخست خدمت، مرحله‌ی برای آزمودن توانایی‌ها و شناخت واقعیت‌های میدانی بود. شهید فرمانده حسیب‌الله در این مسیر، قدم‌به‌قدم تجربه کسب کرد و با شرایطی روبه‌رو شد که نگاه‌اش را به مسئولیت، خطر و آینده کشور شکل داد.

نخستین مسئولیت مهم شهید حسیب‌الله، فرماندهی یک قطعه واکنش سریع در ولایت هرات بود. او حدود یک سال در این سمت خدمت کرد و سپس به کابل بازگشت تا مسئولیت مالی واحد ششم امنیت ملی را بر عهده بگیرد. پس از آن، با توجه به وضعیت امنیتی شمال کشور، به ولایت کندز منتقل شد و فرماندهی قطعه واکنش سریع در بالاحصار این ولایت را به عهده گرفت. کندز در آن سال‌ها با چالش‌های امنیتی جدی روبه‌رو بود و خدمت در چنین محیطی، آمادگی و مسئولیت‌پذیری فراوان می‌خواست. او در این دوره با شرایط متفاوتی روبه‌رو شد و تجربه‌های تازه‌ی به دست آورد. خدمت در هرات و کندز، بخش مهمی از مسیر حرفه‌ی او را ساخت و شناخت‌اش را از وضعیت امنیتی مناطق مختلف افغانستان گسترش داد.

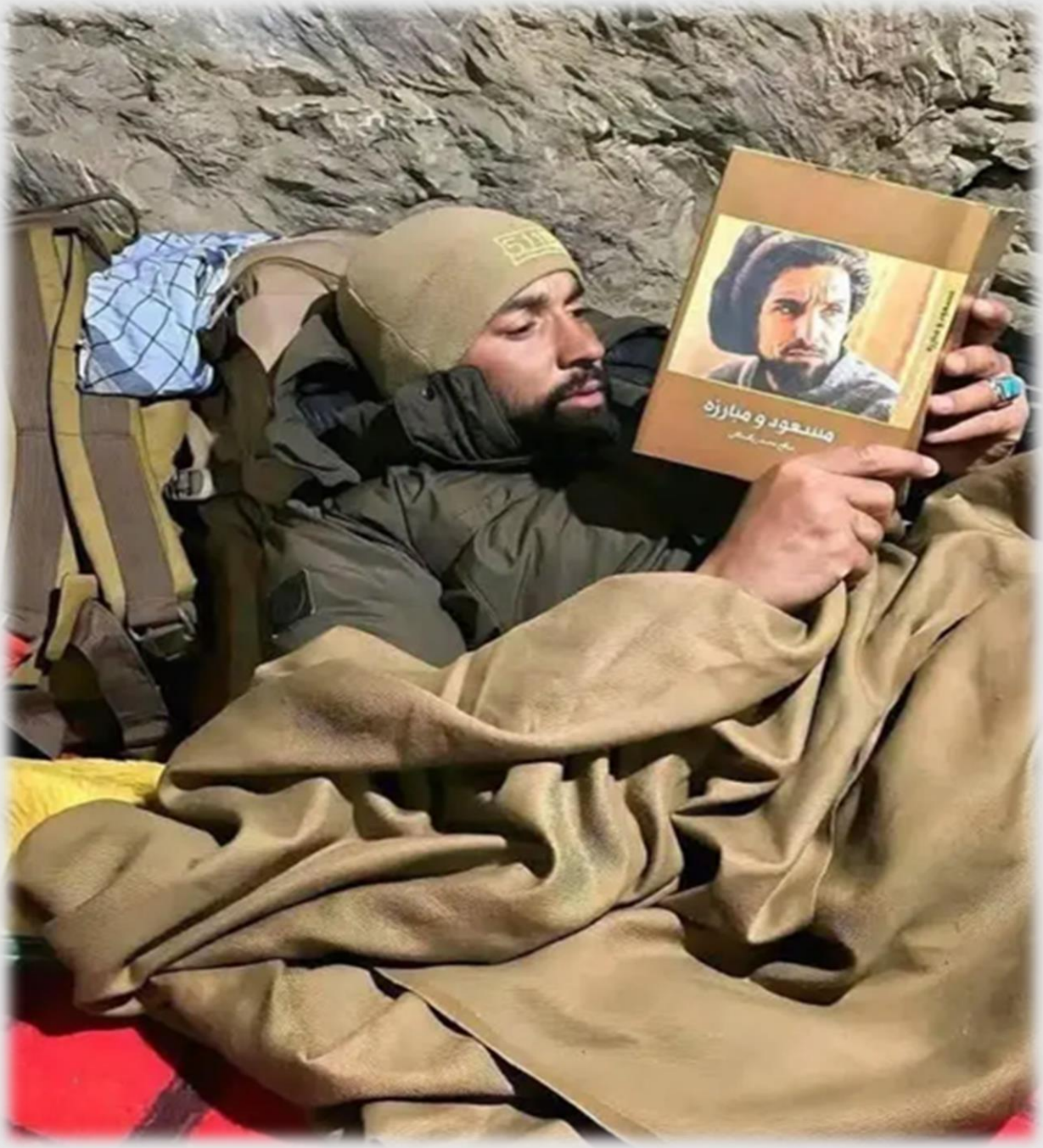
پس از حدود یک سال خدمت در کندز، شهید فرمانده حسیب‌الله دوباره به کابل برگشت و به‌عنوان رئیس ارکان واحد صد امنیت ملی فعالیت کرد. او در ادامه، مسئولیت‌های دیگری نیز بر عهده گرفت و سرانجام فرماندهی کمپنی چهارم از کندک اول امنیت ملی در شش‌درک کابل را به دست آورد. این سمت، آخرین مسئولیت او در ساختار امنیت ملی افغانستان بود. نزدیک به یک دهه خدمت در نهادهای امنیتی، او را با بخش‌های مختلف کار نظامی و امنیتی آشنا ساخته بود. هرات، کندز و کابل، هر کدام بخشی از تجربه‌های او را شکل دادند و شناخت‌اش را از شرایط کشور عمیق‌تر ساختند. با این حال، مسیر زندگی او قرار نبود برای همیشه در چارچوب وظیفه رسمی باقی بماند؛ زیرا تحولات سیاسی و نگرانی‌های شخصی، به‌تدریج او را به سوی تصمیمی متفاوت سوق دادند.

با گذشت زمان، نارضایتی شهید فرمانده حسیب‌الله از وضعیت کشور افزایش یافت. بر اساس روایت زندگی او، مشاهده تبعیض، بی‌عدالتی، قتل‌های پی‌درپی و ضعف مدیریت، از عواملی بود که باورش را نسبت به ساختار حاکم متزلزل ساخت. او نمی‌خواست در برابر رنج مردم و مشکلات جامعه بی‌تفاوت بماند. سرانجام از ساختار امنیتی فاصله گرفت و راه دیگری را برای ادامه زندگی انتخاب کرد. ترک وظیفه پس از سال‌ها خدمت، تصمیمی ساده نبود؛ زیرا بخش بزرگی از عمرش در همان ساختار سپری شده بود. با این همه، تجربه‌های گذشته و برداشت او از وضعیت افغانستان، نگاه‌اش را تغییر داده بودند. او به این نتیجه رسیده بود که نمی‌تواند آینده خود را جدا از سرنوشت کشور و مردمی بداند که در میان ناامنی و بی‌عدالتی زندگی می‌کردند.

پس از ترک وظیفه، شهید حسیب‌الله مدتی در کابل زندگی کرد و سپس به پنجشیر رفت و به کارهای شخصی پرداخت. با وجود فاصله گرفتن از مسئولیت رسمی، تحولات سیاسی و امنیتی افغانستان همچنان برایش اهمیت داشت. او وضعیت کشور را دنبال می‌کرد و نسبت به آینده مردم بی‌تفاوت نبود. پنجشیر برای او تنها محل زندگی نبود؛ این سرزمین کوهستانی در حافظه تاریخی افغانستان با مقاومت، پایداری و مبارزه در برابر نیروهای گوناگون پیوند خورده است.

دره‌های بلند و کوه‌های استوار آن، شاهد روزهای دشوار و رویدادهای سرنوشت‌ساز بسیاری بوده‌اند. حضور شهید حسیب‌الله در این ولایت، بعدها مسیر زندگی او را به تحولات تازه‌ی پیوند زد؛ تحولاتی که پس از سقوط جمهوری افغانستان، بار دیگر نام پنجشیر را در مرکز توجه کشور قرار دادند.

در سال 1400 خورشیدی، با سقوط نظام جمهوریت و بازگشت طالبان به قدرت، کشور وارد فصل تازه‌ی از تاریخ خود شد. بسیاری از نیروهای پیشین امنیتی، کارمندان دولت و شهروندان، به دلیل نگرانی‌های امنیتی و آینده نامعلوم، افغانستان را ترک کردند. اما شهید فرمانده حسیب‌الله، بر اساس روایت موجود، در کشور ماند و در پنجشیر حضور داشت. در همان زمان، جبهه مقاومت ملی افغانستان به رهبری احمد مسعود شکل گرفت و به یکی از جریان‌های مخالف طالبان تبدیل شد. شهید حسیب‌الله نیز به این جبهه پیوست. این تصمیم، آغاز مرحله‌ی دشوار و سرنوشت‌ساز در زندگی او بود؛ مرحله‌ی که در آن، تجربه سال‌های خدمت نظامی با باورهای سیاسی و آرمان‌های شخصی‌اش درهم آمیخت و او را بار دیگر در مسیر رویارویی با خطرهای بزرگ قرار داد.



پس از ترک وظیفه، شهید حسیب‌الله مدتی در کابل زندگی کرد و سپس به پنجشیر رفت و به کارهای شخصی پرداخت. با وجود فاصله گرفتن از مسئولیت رسمی، تحولات سیاسی و امنیتی افغانستان همچنان برایش اهمیت داشت. او وضعیت کشور را دنبال می‌کرد و نسبت به آینده مردم بی‌تفاوت نبود. پنجشیر برای او تنها محل زندگی نبود؛ این سرزمین کوهستانی در حافظه تاریخی افغانستان با مقاومت، پایداری و مبارزه در برابر نیروهای گوناگون پیوند خورده است. دره‌های بلند و کوه‌های استوار آن، شاهد روزهای دشوار و رویدادهای سرنوشت‌ساز بسیاری بوده‌اند. حضور شهید حسیب‌الله در این ولایت، بعدها مسیر زندگی او را به تحولات تازه‌ی پیوند زد؛ تحولاتی که پس از سقوط جمهوری افغانستان، بار دیگر نام پنجشیر را در مرکز توجه کشور قرار دادند.

در سال 1400 خورشیدی، با سقوط نظام جمهوریت و بازگشت طالبان به قدرت، کشور وارد فصل تازه‌ی از تاریخ خود شد. بسیاری از نیروهای پیشین امنیتی، کارمندان دولت و شهروندان، به دلیل نگرانی‌های امنیتی و آینده نامعلوم، افغانستان را ترک کردند. اما شهید فرمانده حسیب‌الله، بر اساس روایت موجود، در کشور ماند و در پنجشیر حضور داشت. در همان زمان، جبهه مقاومت ملی افغانستان به رهبری احمد مسعود شکل گرفت و به یکی از جریان‌های مخالف طالبان تبدیل شد. شهید حسیب‌الله نیز به این جبهه پیوست. این تصمیم، آغاز مرحله‌ی دشوار و سرنوشت‌ساز در زندگی او بود؛ مرحله‌ی که در آن، تجربه سال‌های خدمت نظامی با باورهای سیاسی و آرمان‌های شخصی‌اش درهم آمیخت و او را بار دیگر در مسیر رویارویی با خطرهای بزرگ قرار داد.

شهید فرمانده حسیب‌الله با تکیه بر تجربه نظامی و امنیتی خود، به‌تدریج به یکی از فرماندهان مهم جبهه مقاومت ملی تبدیل شد. او سرانجام مسئولیت فرماندهی عمومی جنگ در پنجشیر را بر عهده گرفت. این مسئولیت در شرایطی به او سپرده شد که جنگ، خطر و بی‌ثباتی بر بخش‌هایی از منطقه سایه انداخته بود. فرماندهی در کوهستان‌های دشوارگذر پنجشیر، شناخت محیط، آمادگی و تصمیم‌گیری در شرایط نامطمئن را می‌طلبید. در چنین فضایی، هر روز می‌توانست آزمونی تازه باشد و هر تصمیم پیامدهای مهمی به همراه داشته باشد. شهید حسیب‌الله این مرحله از زندگی خود را در کنار نیروهایی سپری کرد که در برابر حاکمیت طالبان مبارزه می‌کردند و خواهان آینده‌ای متفاوت برای افغانستان بودند.

سال‌های مقاومت در پنجشیر، روزگار آسانی نبود. کوهستان‌های سرد، راه‌های دشوار، درگیری‌های مسلحانه و نگرانی دائمی از حملات، بخشی از واقعیت زندگی نیروهای مقاومت بود. در این میان، نام شهید حسیب‌الله برای هواداران‌اش با ایستادگی در شرایط دشوار و پذیرفتن مسئولیت پیوند خورد. او در محیطی فعالیت می‌کرد که تصمیم‌های نظامی می‌توانستند پیامدهای جدی برای نیروها و باشندگان محل داشته باشند. در روایت کسانی که از او به نیکی یاد می‌کنند، او فرماندهی بود که مسیر انتخاب‌شده خود را ادامه داد و در برابر دشواری‌ها عقب نه نشست. البته جنگ، در کنار روایت‌های قهرمانی، رنج و فقدان مردم عادی را نیز به همراه دارد؛ واقعیتی که نباید در هیچ روایت تاریخی فراموش شود. همین پیچیدگی‌هاست که بررسی آن سال‌ها را ضروری می‌سازد.

آزادی افغانستان، عدالت اجتماعی و مبارزه با تبعیض و تعصب، از آرمان‌هایی بود که به شهید فرمانده حسیب‌الله نسبت داده می‌شود. او باور داشت که مردم این سرزمین سزاوار زندگی در جامعه‌ی هستند که در آن، هیچ‌کس به دلیل هویت، زبان، قومیت یا باور خود مورد تبعیض قرار نگیرد. در تصویر که مردم افغانستان از او ارائه می‌کنند، دفاع از مردم محروم و ستم‌دیده بخش مهمی از معنای مبارزه‌اش بود.
این آرمان‌ها، فراتر از یک فرد یا یک گروه، از خواسته‌های دیرینه بسیاری از شهروندان افغانستان به شمار می‌روند. تاریخ کشور نشان داده است که جنگ‌ها پایان می‌یابند، اما پرسش‌های مربوط به آزادی، عدالت و همزیستی باقی می‌مانند.

از همین رو، یادکرد از شهید حسیب‌الله فرصتی است برای اندیشیدن به آرمان‌هایی که نسل‌های مختلف برای تحقق آن‌ها هزینه‌های سنگین پرداخته‌اند.

شهید قرمانده حسیب‌الله پنجشیری، سر انجام در 29 اسد سال 1405 خورشیدی، در مسیر سالنگ . بغلان، شهید شد. شهادت او پایانی تلخ بر زندگی مردی بود که از آموزش در کابل آغاز کرده، سال‌ها در نهادهای امنیتی خدمت نموده و سپس به صفوف مقاومت پیوسته بود. این رویداد برای خانواده، دوستان و هم‌رزمان‌اش، فقدان سنگین به شمار می‌رفت. برای کسانی که با او زندگی و کار کرده بودند، خاطره روزهای دشوار، مسئولیت‌های مشترک و امیدهایی که در دل داشتند، باقی ماند. با این حال، ثبت دقیق جزئیات این رویداد و بررسی مستقل گزارش‌های مربوط به آن اهمیت دارد؛ زیرا تاریخ زمانی ماندگار و قابل اعتماد می‌شود که روایت‌ها با اسناد و شواهد سنجیده شوند.

شهید حسیب‌الله پنجشیری دیگر در میان هم‌رزمان‌اش حضور ندارد، اما نام او در حافظه کسانی که به راه و آرمان‌هایش باور دارند، زنده مانده اســت. زندگی او، از روزهای مکتب در کابل تا ســال‌های خدمت نظامی و حضــور در مقاومت، بخشی‌ـ از داسـتان پرپیچ‌وخم افغانسـتان اسـت؛ سرزمینی که نسـل‌های پی‌درپی آن بهای سـنگینی برای جنگ و بی‌ثباتی پرداخته‌اند. ماندگاری نام یک انسـان تنها به جایگاه نظامی یا حضـورش در میدان نبرد وابسـته نیسـت، بلکه به باورها، انتخاب‌ها و اثری نیز بسـتگی دارد که در زندگی دیگران بر جای می‌گذارد. برای مردم افغانسـتان، شـهید حسـیب‌الله نماد ایسـتادگی و پایداری در راه باورهایش اسـت. حسـیب‌الله پنجشـیری؛ نامی ماندگار در تاریخ مقاومت افغانسـتان و یادآور زندگی مردی است که سرنوشت‌اش با یکی از دشوارترین فصل‌های تاریخ معاصر کشور گره خورد

شعر مقاومت

صادق حسینی

اشتراک‌ها و تفاوت‌ها در شعر مقاومت افغانستان و ایران

الف) اشتراک‌ها

۱. **آزادی خواهی** هردو جریان بر آزادی، استقلال، عدالت‌خواهی و مبارزه با ظلم تأکید دارد و بُن‌مایه شعر مقاومت از بُعد اجتماعی در هردو حوزه زبانی را همین عناصر تشکیل می‌دهد. چه این که عوامل بحران ساز در روابط اجتماعی انسان‌ها پدیده‌های یادشده است و باور دینی هردو ملت و یکی از رسالت‌های اجتماعی اسلام، ظلم ستیزی و حفظ آزادی در جامعه اسلامی است و شاعران مقاومت به عنوان باورمندان به اسلام، در محتوای کلام‌شان از اسلام الهام گرفته‌اند.

۲. مبارزه با استبداد و تجاوز

استبداد داخلی و تجاوز خارجی دو عنصر برجسته در شکل‌گیری شعر مقاومت در هردو حوزه به حساب می‌آید؛ چنانکه ملت مسلمان ایران سالها زیر یوغ استبداد رضاشاهی و ملت مسلمان افغانستان در پُرخفقان‌ترین حاکمیت استبدادی مزدوران شرق، نفس کشیدند. این دو عنصر استبداد و تجاوز، شلاق تپنده‌ای بود برگُرده احساسات شاعران مقاومت دو کشور.

۳. مذهب و فرهنگ اسلامی

مفاهیمی مانند شهادت، عاشورا، ایثار، کربلا و قیام، از واژگان پربسامد در هردو شعر مقاومت می‌باشد. بخصوص در دوره‌های جنگ و نبرد مسلحانه و مقاومت نظامی از این دست واژگان به صورت وافر به‌کار گرفته شده است.

. حماسه و میهن‌دوستی

وطن، میهن دوستی، الهامگیری از اسطوره‌های تاریخی و چهره‌های مکتبی ماندگار در تاریخ اسلام و جغرافیای تمدنی حوزه زبان فارسی، پشتوانه مؤثری در شکوفایی شعر مقاومت در هردو حوزه بوده است.

۵. تعهد اجتماعی شاعران

شاعران شعر مقاومت بیان کردن احساسات شخصی را در مرتبه دوم رسالت ادبی شان می‌دانند، دردها و دغدغه‌های اجتماعی و شراکت در درد و سرنوشت مردم را، درد و رسالت اصلی خویش دانسته‌اند.

۶. رنج و شهادت

مرگ، شهادت، زندان، آوارگی، مجروحیت، داغدیدگی و... از مضامین مشترک است که شاعران هردو حوزه در قبال آن مویه کردند و سعی‌شان بر این بود که این آلام را به گوش جهانیان برسانند.

ب) تفاوت‌ها

۱. تفاوت در تجربه تاریخی

در ایران شعر مقاومت معاصر به‌طور برجسته با انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ و جنگ تحمیلی عراق علیه ایران پیوند خورده است. در افغانستان اما تجربه مقاومت بیشتر با کودتای کمونیستی سال ۱۳۵۷ و اشغال کشور توسط قشون سرخ شوروی سابق و جنگ‌های داخلی و سپس حاکمیت طالبان ارتباط دارد. به همین دلیل، جنگ و مهاجرت در شعر مقاومت به‌عنوان دو عنصر کلیدی، جایگاه بسیار گسترده‌ای

۲. مسئله مهاجرت و آوارگی

یکی از برجسته‌ترین تفاوت‌ها این است که در شعر مقاومت افغانستان، مهاجرت، غربت و آوارگی به یک تجربه جمعی تبدیل شده است. جهاد و مهاجرت پدیده‌های تجربه‌شده برای بیشتر مردان و جوانان افغانستانی از هر قشری می‌باشد. تعدادی بیشتر از شاعران افغانستان در جریان جنگ‌ها به ایران و پاکستان مهاجرت کردند و شعرمقاومت افغانستان در داخل و خارج از کشور، شکل متفاوتی پیدا کرد.

۳. تفاوت در سیر تحول شعر مقاومت

در افغانستان، شعر مقاومت ابتدا در برابر اشغال و برای جهاد و پایداری شکل برجسته‌ای یافت، اما با گسترش جنگ‌های داخلی، بخشی از شاعران از شعرجهادی به شعرجنگ و انتقاد از خشونت داخلی گرایش پیدا کردند. این تحول از ویژگی‌های مهم شعرمقاومت افغانستان است.

۴. تفاوت در زبان و شیوه بیان

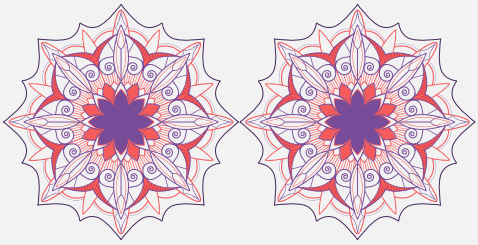
در بخش‌هایی از شعرمقاومت افغانستان، به ویژه شعرهای سروده شده در داخل کشور در شرایط اختناق، شاعران به استفاده بیشتر از نماد، کنایه، استعاره و زبان غیرمستقیم روی آوردند؛ زیرا بیان مستقیم و برجسته کردن جنبه شعاری شعر و موضعگیری سیاسی می‌توانست خطرناک باشد. درمقابل، بخش قابل توجهی از شعر مقاومت که کم‌وکیف آن نسبت به شعر داخل کشور از برجستگی بیشتر برخوردار است به صورت یک جریان و نحله ادبی در ایران شکل گرفته که بیان‌ها معمولاً صریح، مستقیم و حماسی‌تر و تبلیغی‌تر می‌باشد.

۵. تفاوت در مفهوم وطن

در شعر مقاومت ایران مفهوم «وطن» غالباً با ایران، تاریخ ملی، انقلاب و دفاع از سرزمین پیوند خورده است. اما در شعر مقاومت افغانستان «وطن» اغلب با مفاهیمی چون سرزمین ازدست رفته، غربت و مهاجرت و رنج مردم همراه است. بنابراین، وطن در شعر مقاومت افغانستان گاهی نه فقط جغرافیا بلکه خاطره‌ای دور و آرمانی می‌باشد.

۶. تفاوت در موقعیت شاعر

در ایران، شاعر مقاومت ایرانی از داخل جامعه خود و درفضای انقلاب اسلامی سخن می‌گوید، اما در افغانستان به‌سبب مهاجرت گسترده، شاعر افغانستانی ممکن است از بیرون مرزهای کشور درباره وطن و جنگ سخن بگوید. حتی شعر مقاومت افغانستان به شاخه‌های داخلی و بیرون مرزی، از جمله حوزه ایران و پاکستان تقسیم شده است.



داستان کوتاه

نویسنده: سید علی‌رضا شفیعی مطهر

گزینش و ترتیب: عبدالوهاب عاصم

زود قضاوت نکنیم



گاهی آنچه در نگاه نخست، بی‌نظمی، بی‌ادبی یا حتی تمسخر به نظر می‌رسد، ممکن است در پشت خود داستانی از عشق، فداکاری و انسانیت پنهان کرده باشد.

معلمی تعریف می‌کرد:

در مدرسه ابتدایی، مدتی تعدادی از دانش‌آموزان را برای اجرای سرودی آماده می‌کردم. سرانجام روز مراسم فرا رسید. سالن پر از پدرها و مادرهایی بود که با شوق، چشم به فرزندانشان دوخته بودند.

سرود آغاز شد. همه‌چیز مطابق تمرین پیش می‌رفت تا اینکه ناگهان یکی از دختران از صف جدا شد و شروع کرد به حرکت دادن دست‌ها و بدنش در برابر جمع.

بچه‌ها زیرلب می‌خندیدند. من از شدت نگرانی و عصبانیت نمی‌دانستم چه کنم. با خودم گفتم: «این دختر چرا چنین می‌کند؟ مگر نمی‌داند همه نگاهش می‌کنند؟»

اشاره کردم که سر جایش برگردد، اما توجهی نکرد. جلو رفتم و دستش را گرفتم؛ خودش را رها کرد و دوباره همان حرکات را آغاز کرد.

مدیر مدرسه نیز از شدت ناراحتی به کنارم آمد و آهسته گفت: «فقط بگذار مراسم تمام شود؛ بعد با این دانش‌آموز برخورد می‌کنیم.»

در میان آن همه نگرانی، تنها کسی که با شور و شوق کف می‌زد و می‌خندید، مادر همان دختر بود.

سرود که تمام شد، با عصبانیت به سراغ دختر رفتم و پرسیدم: «چرا این کار را کردی؟ چرا مثل بقیه سرود نخواندی؟»

دختر آرام گفت: «خانم معلم، مادرم اینجاست. من برای مادرم این کار را می‌کردم.»

با ناراحتی گفتم: «مگر مادر بقیه بچه‌ها اینجا نیستند؟ چرا فقط تو این‌طور رفتار کردی؟»

دختر دستم را گرفت و با صدایی آرام گفت: «خانم معلم، فقط خواهش می‌کنم مادرم متوجه نشود. خودم برایتان توضیح می‌دهم.»

مکثی کرد و ادامه داد:

«مادر من مثل مادرهای دیگر نیست. او ناشنواست و نمی‌تواند صدای سرود را بشنود. من با این حرکات، شعر و شادی سرود را برایش ترجمه می‌کردم تا او هم بتواند آن را ببیند، بفهمد و شادی کند.»

لحظه‌ای خشکم زد.

تمام آن چیزی که من «بی‌نظمی» دیده بودم، در حقیقت زبان عشق بود.

آنچه من «حرکت عجیب» می‌پنداشتم، زبان اشاره بود؛ زبانی برای رساندن شادی به مادری که نمی‌توانست صدای سرود را بشنود.

اشک بی‌اختیار از چشمانم جاری شد. دختر را در آغوش گرفتم و گفتم:

«آفرین دخترم؛ تو امروز نه‌تنها سرود را اجرا کردی، بلکه معنای واقعی عشق را به همه ما آموختی.»

کم‌کم همه از ماجرا باخبر شدند. سالن که چند لحظه پیش پر از خنده بود، اکنون در سکوتی عمیق و اشک‌آلود فرو رفته بود.

مدیر مدرسه نیز نظرش را تغییر داد و همان دختر را به عنوان دانش‌آموز نمونه معرفی کرد.

مادر و دختر، دست در دست هم از مدرسه بیرون رفتند.

دختر گاهی چند قدم جلوتر می‌رفت، برمی‌گشت و برای مادرش با همان حرکات شیرین دست و پا تکان می‌داد؛ گویی می‌خواست به او بگوید:

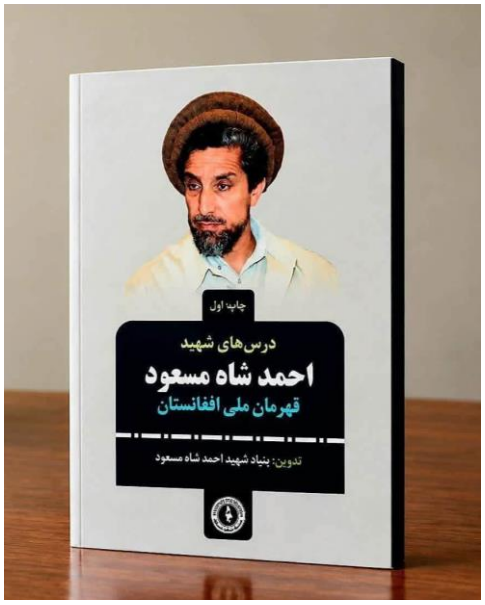
«مادر جان، دنیا شاید صدای ما را نشنود، اما من همیشه زبان شادی تو خواهم بود.»

این داستان یک درس ساده اما بزرگ دارد:

پیش از آنکه کسی را قضاوت کنیم، لحظه‌ای صبر کنیم. شاید پشت رفتاری که نمی‌فهمیم، داستانی باشد که هنوز نشنیده‌ایم.

گاهی انسان‌ها آن‌گونه که ما می‌بینیم نیستند؛ باید پیش از قضاوت، داستان پشت رفتارشان را بشنویم.

معرفی و نقد کتاب



ارزیابی و تحلیل کتاب

«درس‌های احمدشاه مسعود؛ قهرمان ملی افغانستان»

ارزیاب: یحیی فیضی
نام کتاب: « درس‌های احمدشاه مسعود؛ قهرمان ملی افغانستان»
نویسنده کتاب: سمیع الحق ادیب
تعداد برگ‌ها: ۱۲۸
ساختار کتاب: کتاب به اضافه مقدمه، نتیجه گیری و فهرست منابع
چاپ اول: به زبان فارسی
منابع: مجموعه درست های تصویر و صوتی و کتبی از قهرمان ملی
ناشر: کمیته فرهنگی بنیاد شهید احمد شاه مسعود-مشهد

تاریخ ملت‌ها تنها مجموعه‌ای از جنگ‌ها، پیروزی‌ها و شکست‌ها نیست. بلکه بخش مهمی از هویت تاریخی جوامع در اندیشه‌ها، تجربه‌ها و آموزه‌های شخصیت‌هایی نهفته است که در مقاطع سرنوشت‌ساز بر مسیر تحولات سیاسی و اجتماعی تأثیر گذاشته‌اند. شناخت این شخصیت‌ها زمانی ارزشمندتر می‌شود که از بزرگداشت نام آنان فراتر رود و به مطالعه انتقادی دیدگاه‌ها، تصمیم‌ها و میراث فکری‌شان بینجامد.

احمدشاه مسعود، قهرمان ملی افغانستان، از چهره‌های برجسته تاریخ معاصر کشور است که زندگی و مبارزات او با بخش مهمی از تحولات سیاسی و نظامی افغانستان پیوند خورده است. شناخت ابعاد مختلف شخصیت او، افزون بر بررسی کارنامه تاریخی‌اش، مستلزم مطالعه سخنان، مواضع و تجربه‌هایی است که در جریان مبارزات و فعالیت‌های سیاسی بیان کرده است.
چنین رویکردی به نسل جوان امکان می‌دهد تا به‌جای اتکا به روایت‌های پراکنده، با بخشی از اندیشه‌های او آشنا شود و درباره میراث تاریخی‌اش آگاهانه‌تر بیندیشد.

در همین راستا، انتشار کتاب "درس‌های احمدشاه مسعود؛ قهرمان ملی افغانستان" را می‌توان اقدامی ارزشمند در راستای حفظ و انتقال میراث فکری یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار افغانستان دانست. این اثر به گردآوری سمیع‌الحق ادیب، کارشناس ارشد علوم سیاسی، و ویراستاری ضیاالرحمن شایق، دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی و استاد دانشگاه آنلاین زن، تهیه شده است.

نفس این تلاش، به‌ویژه در شرایطی که فاصله نسل جوان با رویدادهای تاریخی بیشتر شده است، شایسته قدردانی است، زیرا ثبت و گردآوری سخنان شخصیت‌های تاریخی می‌تواند به حفظ حافظه جمعی و فراهم‌کردن زمینه پژوهش‌های آینده کمک کند.

با این حال، ارزش موضوعی یک اثر لزوماً به معنای کمال علمی و ادبی آن نیست. کتابی که به معرفی اندیشه‌های یک شخصیت ملی می‌پردازد، افزون بر محتوای ارزشمند، به نگارش روان، ساختار منسجم، ویرایش حرفه‌ای و مستندسازی دقیق نیاز دارد. بر همین اساس، کتاب حاضر را می‌توان هم از منظر اهمیت اصل اقدام ستود و هم با نگاهی انتقادی، ظرفیت‌ها و کاستی‌های آن را بررسی کرد؛ نقدی که هدف آن، کمک به ارتقای کیفیت اثر و ماندگاری بهتر میراثی است که برای حفظ آن تلاش شده است.

الف) مزایا و ارزش‌های کتاب

۱ . پاسداشت میراث فکری قهرمان ملی افغانستان

مهم‌ترین امتیاز کتاب، تلاش برای گردآوری و ثبت سخنان و آموزه‌های شهید احمدشاه مسعود در قالب یک اثر مکتوب است. شخصیت‌های تاریخی تنها با رویدادهای زندگی‌شان شناخته نمی‌شوند؛ دیدگاه‌های آنان درباره سیاست، جامعه، آزادی، مسئولیت و آینده کشور نیز بخشی از میراث تاریخی‌شان را تشکیل می‌دهد. گردآوری این سخنان می‌تواند از پراکندگی منابع بکاهد و زمینه دسترسی منظم‌تر به بخشی از حافظه سیاسی و فرهنگی افغانستان را فراهم سازد.

۲ .فراهم‌کردن زمینه شناخت مستقیم‌تر اندیشه‌ها

مطالعه سخنان مستند یک شخصیت تاریخی، امکان شناخت دیدگاه‌های او را فراتر از روایت‌ها و برداشت‌های دیگران فراهم می‌کند. این کتاب می‌تواند زمینه‌ای برای بررسی مواضع و اندیشه‌های شهید احمدشاه مسعود ایجاد کند و به خواننده اجازه دهد میان سخنان اصلی و تفسیرهای دیگران تمایز قائل شود. البته تحقق این ظرفیت به امانت‌داری در نقل مطالب و دسترسی به منابع معتبر وابسته است.

۳ .ارزش آموزشی برای نسل جوان

نسل جوان افغانستان برای شناخت تاریخ معاصر کشور به منابعی نیاز دارد که فراتر از نقل‌قول‌های پراکنده در رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی باشند. این اثر می‌تواند برای دانشجویان علوم سیاسی، علاقه‌مندان تاریخ و پژوهشگران، منبعی مقدماتی برای آشنایی با دیدگاه‌های آمرصاحب شهید باشد.
چنین مجموعه‌ای، در صورت برخورداری از ساختار روشن و مستندات معتبر، می‌تواند زمینه مطالعه مستقل و گفت‌وگوی آگاهانه درباره تجربه‌های سیاسی گذشته را تقویت کند.

۴ .پیوند تجربه‌های تاریخی با مسائل امروز

مطالعه اندیشه‌های شخصیت‌های تاریخی زمانی سودمندتر می‌شود که امکان بررسی ارتباط میان تجربه‌های گذشته و پرسش‌های امروز را فراهم سازد. موضوعاتی چون رهبری سیاسی، استقلال، مسئولیت‌پذیری، همبستگی اجتماعی و آینده افغانستان، از جمله مسائلی‌اند که می‌توان آن‌ها را در پرتو تجربه‌های تاریخی بررسی کرد. کتاب حاضر ظرفیت آن را دارد که نقطه آغاز چنین تأملی باشد.

۵ .کمک به حفظ حافظه تاریخی کشور

بخشی از سخنان شخصیت‌های تاریخی در مصاحبه‌ها، سخنرانی‌ها و فایل‌های صوتی و تصویری پراکنده باقی می‌ماند و دسترسی به آن‌ها در گذر زمان دشوار می‌شود. گردآوری این مواد در یک مجموعه مکتوب، در صورت ثبت دقیق منابع، می‌تواند به حفظ و انتقال آن‌ها میان نسل‌ها کمک کند. از این منظر، کتاب حاضر بخشی از تلاش برای ثبت تاریخ معاصر افغانستان به شمار می‌رود، تلاشی که ارزش آن می‌تواند فراتر از علاقه‌مندان یک شخصیت سیاسی، برای پژوهشگران و علاقه‌مندان تاریخ نیز باشد.

۶ .ارزش تلاش گردآورنده و ویراستار

گردآوری سخنان یک شخصیت سیاسی، به جست‌وجوی منابع، انتخاب مطالب و شناخت زمینه تاریخی نیاز دارد. همکاری سمیع‌الحق ادیب در گردآوری درس‌ها و ضیاالرحمن شایق در ویراستاری اثر، تلاشی قابل قدردانی برای سامان‌دادن این مواد در قالب یک کتاب است. با این حال، ارزش نهایی چنین تلاشی زمانی به‌طور کامل تحقق می‌یابد که گردآوری محتوا با ویرایش دقیق، ساختار منسجم و مستندسازی علمی همراه باشد.

ب) کاستی‌ها و زمینه‌های بهبود

با وجود اهمیت موضوعی اثر، از نظر طراحی، نگارش و مستندسازی در این کتاب مواردی وجود دارد که توجه بیشتر به این موارد می‌تواند در چاپ‌های بعدی، کیفیت و اعتبار آن را افزایش دهد.

۱ .طراحی جلد، نیازمند بازنگری حرفه‌ای

جلد کتاب نخستین نقطه تماس مخاطب با اثر است و در معرفی هویت آن نقش مهمی دارد. در طرح فعلی، تصویر شهید احمدشاه مسعود و عنوان کتاب مشخص است، اما ترکیب‌بندی عناصر، تناسب فضای بصری، شیوه ارائه عنوان و هماهنگی اجزای طراحی می‌توانست سنجیده‌تر باشد. برای کتابی با چنین موضوع تاریخی و فرهنگی، طراحی جلد باید علاوه بر معرفی محتوا، جدیت و هویت اثر را نیز بازتاب دهد. بازنگری در رنگ‌بندی، انتخاب قلم، چیدمان عنوان و تصویر و تنظیم سلسله‌مراتب بصری می‌تواند ظاهر کتاب را حرفه‌ای‌تر سازد.

۲ .ضرورت ویرایش ادبی سخنرانی‌ها

یکی از چالش‌های اصلی کتاب، تبدیل گفتار شفاهی به متن مکتوب است. در بخش‌هایی از صفحات ارائه‌شده، سخنان با همان ساختار ساده و گفتاری بیان اصلی منتقل شده‌اند، این رویکرد اگر با ویرایش مناسب همراه نباشد، می‌تواند خواندن متن را دشوار سازد.

گفتار شفاهی معمولاً دارای تکرار، جمله‌های طولانی و تغییرات ناگهانی در مسیر بحث است. انتقال مستقیم این ویژگی‌ها به متن کتاب، از روانی نوشته می‌کاهد. ضروری است میان امانت‌داری در نقل سخنان و ویرایش ادبی آن‌ها توازن برقرار شود؛ به این معنا که جمله‌بندی، نشانه‌گذاری و ساختار متن اصلاح گردد، بی‌آن‌که معنای اصلی سخن تغییر کند .

۳ .پاراگراف‌های طولانی و پیوسته

در برررسی صفحات من متوجه شدم که پاراگراف‌های طولانی و پیوسته در بخش‌هایی از متن دیده می‌شوند. این شیوه ارائه، تمرکز خواننده را کاهش می‌دهد و تشخیص موضوع اصلی و ارتباط میان نکات را دشوار می‌سازد. تفکیک پاراگراف‌ها بر اساس تغییر موضوع، استفاده از میان‌عنوان‌های مناسب و تنظیم هر درس در قالبی منسجم، مطالعه کتاب را آسان‌تر می‌کند.

۴ .ضعف در مستندسازی منابع و مآخذ

مهم‌ترین نکته قابل طرح درباره کتاب، ضرورت ثبت دقیق منابع سخنان گردآوری‌شده است.

در صفحات کتاب، مشخصات منابع به شکلی که امکان شناسایی و بازیابی دقیق هر سخن را فراهم سازد، به‌روشنی دیده نمی‌شود و این از نظر پژوهشی مسئله‌ای جدی است که باید در آینده مورد توجه قرار گیرد.

لازم است منبع هر درس به‌صورت مشخص درج شود؛ از جمله عنوان سخنرانی، تاریخ و محل بیان، نام رسانه یا منبع اصلی، نشانی مستقیم فایل صوتی یا تصویری، در صورت دسترسی. برای منابع چاپی نیز نام نویسنده، عنوان اثر، مشخصات نشر و شماره صفحه باید ذکر شود.

همچنین، اگر سخنان تلخیص یا از نظر ادبی ویرایش شده باشند، شیوه تدوین آن‌ها باید روشن باشد و فهرست جامع منابع و مآخذ در پایان کتاب بیاید. اگر مشخصات بخشی از منابع در دسترس نیست، بهتر است این محدودیت صریحاً ذکر شود.

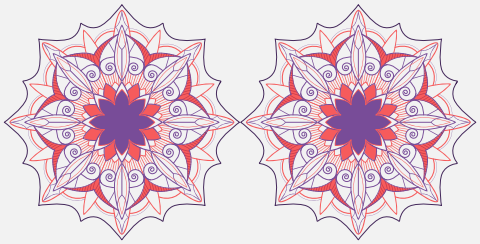
مستندسازی دقیق، صرفاً یک الزام دانشگاهی نبوده بلکه شرط اساسی اعتبار پژوهشی اثر است. ثبت منابع، امکان راستی‌آزمایی سخنان را فراهم می‌کند، از انتساب‌های نادرست می‌کاهد و زمینه استفاده از کتاب در پژوهش‌های تاریخی و سیاسی را گسترش می‌دهد. از همین رو، تکمیل منابع و مآخذ باید یکی از اولویت‌های اصلی چاپ بعدی باید باشد.

کتاب "درس‌های احمدشاه مسعود؛ قهرمان ملی افغانستان" تلاشی ارزشمند برای گردآوری و حفظ بخشی از سخنان و آموزه‌های یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار تاریخ معاصر افغانستان است. اهمیت این اقدام در آن است که زمینه‌ای برای شناخت مستقیم‌تر اندیشه‌های احمدشاه مسعود فراهم می‌سازد و بخشی از میراث فکری او را در دسترس نسل جوان قرار می‌دهد.

با این حال، برای آن‌که این ظرفیت به اثری ماندگار و قابل اتکا تبدیل شود، لازم است در چاپ‌های بعدی به طراحی حرفه‌ای جلد، ویرایش ادبی سخنرانی‌ها، سامان‌دهی پاراگراف‌ها و مستندسازی دقیق منابع توجه بیشتری صورت گیرد. افزودن مقدمه‌ای پژوهشی درباره روش گردآوری مطالب، مشخص‌کردن معیارهای انتخاب درس‌ها و تنظیم نمایه موضوعی نیز می‌تواند ارزش علمی و کاربردی کتاب را افزایش دهد.

در نهایت، نقد کاستی‌های یک اثر به معنای نادیده‌گرفتن ارزش اصل اقدام نیست، بلکه راهی برای پاسداشت بهتر میراثی است که کتاب در پی حفظ آن است. تلاش سمیع‌الحق ادیب در گردآوری درس‌ها و همکاری ضیاالرحمن شایق در ویراستاری اثر، شایسته قدردانی است، اما تکمیل این تلاش از مسیر ویرایش دقیق، مستندسازی علمی و ارائه حرفه‌ای محتوا می‌گذرد.

ارزش واقعی چنین اثری زمانی آشکار می‌شود که سخنان گذشته را نه‌تنها حفظ کند، بلکه با امانت‌داری، دقت و زبانی روشن در اختیار نسل امروز و فردا که برای شناخت تاریخ، فهم وضعیت کنونی و اندیشیدن به آینده افغانستان، به منابع معتبر نیاز دارد، قرار دهد.





امیر قافله عمری است در سفر رفته
تمام رونق از این خاکِ دربه در رفته

هجوم جیش تحجر دوباره در صف ما است
کنون که برنوِ خشمی فشرده در کف ما است

مبادمان که بگویند جیش بی‌هد فیم
به عرصه، منتظر یاوران سر به‌کفیم

(صاق حسینی)