

مجله‌ی فرهنگی، سیاسی و اجتماعی

مقاومت ۲

شماره‌ی ۲، حمل ۱۴۰۴



با نوشته‌های:

- (دکتر محمد یعقوب لیث صفار)
- (دکتر محمد عمر جویا)
- (شکیل ابوترابی)
- (ابراهیم زبردست)
- (حسین سعید)

و

- (مقاومت کلامی - تمدنی حنفیان معاصر)
- (کلام امام ابوحنیفه و آرای او در باب ایمان، ارجاء و تکفیر)
- (بررسی توجیه شرعی استبداد: با تأکید بر کتاب الإمارة الإسلامية ونظامها)
- (نقش موقعیت افغانستان در تجارت منطقه)

و

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فهرست

سرمقاله/ سرشت مقاومت / ۱

مقالات / ۲

- مقاومت کلامی- تمدنی حنفیان معاصر / دکتر یعقوب لیث صفار / ۳
- کلام امام ابوحنیفه و آرای او در باب ایمان، ارجاء و تکفیر / عمر جويا / ۸

نظریه / ۲۹

- بررسی توجیه شرعی استبداد / شکیل ابوترابی / ۲۹
- نقش موقعیت افغانستان در تجارت منطقه / ابراهیم زبردست / ۴۱

چهره‌ها / ۵۱

- مصاحبه با فاروق علیم / مصاحبه کننده: سپهر عبدالله خیلی / ۵۱
- معرفی شخصیت فرهنگی / ضیا قاری زاده / نویسنده: کیانوش میرزایی / ۵۵

داستان کوتاه / ۶۰

- زخم شمشیر / مترجم: احمد میرعلائی / گردآورنده: محمد ابراهیم / ۶۰

خطرها و خاطره‌ها / ۶۴

- مارشال فهیم / نویسنده: حسین سعید / ۶۴

گلگون کفنان / ۶۷

- شرحی بر زندگی شهید پیکان حیدری / نویسنده: برسام آریایی / ۶۷
- زندگی نامه فرمانده بهلول بهیج / نویسنده: برسام آریایی / ۷۲

زنان / ۷۷

- روایتی از زینب / نویسنده: بهرام راستین / ۷۷

شعر مقاومت / ۸۱

- صخره / تحریر نوروز / ۸۱

- وطن دار دلیرمن! / ۸۲

- قلعه هندوکش / ۸۳

- فرمانده / ۸۳

- خراسان / ۸۴

معرفی و نقد کتاب / ۸۶

- معرفی و نقد کتاب از تسخیر تا فروپاشی / نوشته: دکتر یعقوب لیث صفار / ۸۶

صدای مهاجر / ۹۱

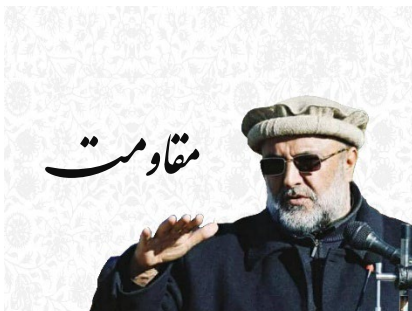
- وضعیت مهاجرین افغانستانی در آلمان / ۹۱



مقاومت

مجله‌ی فرهنگی، سیاسی، اجتماعی

صاحب امتیاز: بنیاد احمدشاه مسعود
مدیر مسئول: ابراهیم زبردست
سردبیر: جويا جهانی
صفحه آرایی: نجیب الله نورخیل
راه‌های ارتباطی:
صادق حسینی: +۹۸۹۹۳۸۰۶۹۰۱۳
تصویر روی جلد: شهید بهلول بهیج





سرمقاله

سرشت مقاومت

مقاومت به عنوان یکی از مفاهیم بنیادین در تاریخ بشری، نمایانگر تلاش مستمر انسان برای مقابله با ظلم، بی‌عدالتی و انحراف از اصول اخلاقی، دینی و انسانی است. فلسفه مقاومت، فراتر از یک واکنش آنی به شرایط دشوار، به مثابه یک نگرش جامع نسبت به عدالت، اخلاق و حقیقت در زندگی فردی و اجتماعی عمل می‌کند.

مقاومت در قرآن کریم به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی، به معنای ایستادگی و پایداری در برابر ناملاهیات، دشمنی‌ها و انحرافات از مسیر حق و عدالت مورد تأکید قرار گرفته است. در منطق قرآنی، مقاومت اغلب به عنوان ابزار ضروری برای دفاع از ارزش‌های انسانی و کرامت بشری مطرح شده است. این مفهوم نه تنها به جنبه‌های فردی بلکه به ابعاد جمعی و اجتماعی نیز اشاره دارد و به عنوان راهبردی برای مقابله با چالش‌ها و دستیابی به اهداف متعالی معرفی می‌شود.

فلسفه مقاومت از ابتدا با وجود انسان در تقابل با شرایط ناعادلانه و بی‌ثبات شکل گرفته است. مقاومت در برابر استبداد، استعمار و استثمار، از دیرباز در تاریخ افغانستان وجود داشته و همواره به عنوان نیروی محرکی برای تغییرات اجتماعی و سیاسی ایفای نقش کرده است. از این رو، مقاومت نه تنها ابزاری برای مقابله با بی‌عدالتی است، بلکه عاملی برای ایجاد تغییرات پایدار در جوامع به شمار می‌آید.

مقاومت را می‌توان در دو بُعد اخلاقی - فرهنگی و عملی صورت‌بندی نمود. بُعد اخلاقی مقاومت که در حقیقت جنبه نرم‌افزاری جبهه مقاومت ملی افغانستان است، شامل مقاومت فرهنگی در برابر ناهنجاری‌ها، انحرافات و نادیده گرفتن اصول بنیادین انسانیت است. این نوع مقاومت، بر مبنای ارزش‌های صلح‌جویانه و اخلاقی استوار است. بُعد عملی مقاومت شامل مبارزات سیاسی، اجتماعی و حتی مسلحانه در برابر نیروهای ظالم، قدرت‌غیرمشروع و خودکامگی است.

رسالت این مجله در گام نخست، مقاومت فرهنگی و جنگ نرم با استبداد و خودکامگی فکری و فرهنگی و درهم شکستن انحصارگرایی گفتمانی گروه افراط‌گرای طالبان است.

و من الله التوفیق

سردبیر



مقالات



(دکتر محمد یعقوب لیث صفار)

مباحث به تحلیل عمیق‌تر درک درونی انسان‌ها در مواجهه با اختلافات و انتخاب‌های اخلاقی پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه فرد باید میان باطل و حق، ظلم و عدالت یکی را برگزیده و از آن حمایت کند.

ما حنفی‌های معاصر نیز از این حالت مبرا نیستیم و باید موقف و مقاومت تمدنی کلامی خود را در این مباحث و جدال‌ها روشن کنیم.

در این نوشتار مقاومت کلامی تمدنی حنفیان معاصر اندر باب جدال‌های کلامی جهان اسلام به اساس فقه کلامی یعنی فقه الاکبر امام اعظم ابوحنیفه رضی الله تعالی عنه تبیین می‌شود.

مقاومت کلامی- تمدنی

حنفیان معاصر

مقدمه

در زندگی انسان‌ها همواره با تضادها و اختلافات مواجه می‌شویم که در بسیاری از مواقع این تضادها نه تنها در کلام، بلکه در دل و قلب افراد نیز وجود دارد. وقتی انسان‌ها در مقابل مسائلی که در آن‌ها اختلاف نظر وجود دارد سکوت می‌کنند و از اظهار نظر در آن‌ها پرهیز می‌کنند، دلشان نمی‌تواند از تضادهای درونی رها باشد و باید یکی از دو گزینه مخالف را بپذیرند. در چنین شرایطی، قلب یا به سمت ظلم و طرفداران آن می‌رود، یا به سمت حق و اهل آن تمایل پیدا می‌کند. این تضاد درونی موجب می‌شود که انسان‌ها نتوانند به هر دو طرف متضاد محبت و علاقه نشان دهند، بلکه در نهایت یکی از آن‌ها را انتخاب کرده و در کنار آن قرار می‌گیرند. این

مباحث به تحلیل عمیق‌تر درک درونی انسان‌ها در مواجهه با اختلافات و انتخاب‌های اخلاقی پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه فرد باید میان باطل و حق، ظلم و عدالت یکی را برگزیده و از آن حمایت کند.

شرح روان شناختی - معرفت شناختی کلام امام ابوحنیفه

این بند از سخنان امان اعظم رحمه الله به تحلیل و بررسی درونیات انسان در مواجهه با اختلافات و تضادهای فکری و اجتماعی می‌پردازد.

۱. ابتلا به دشمنان و نیاز به سلاح: امام ابتدا اشاره می‌کند که در برابر کسانی که با ما می‌جنگند، به ناچار باید از ابزارهای دفاعی (مثل سلاح فکری و مادی) استفاده کرد. این اشاره به شرایطی است که در آن باید از خود دفاع کنیم یا در برابر مشکلات مقابله کنیم.

ب. تعارض در گفتار و قلب: وقتی فردی تصمیم می‌گیرد که در بحث‌ها و اختلافات کلامی شرکت نکند و از صحبت در مورد مسائل اختلافی پرهیز کند، اما در درون خود نمی‌تواند از احساسات مختلف که در قلبش به وجود آمده‌اند، رهایی یابد. این به معنای آن است که انسان‌ها همیشه نمی‌توانند با سکوت و خاموشی خود را از درگیری‌های درونی رها کنند، حتی اگر در ظاهر درگیر نباشند.

ج. نیاز قلب به انتخاب: قلب انسان مجبور است که یک طرف را انتخاب کند. در صورت مواجهه با تضاد، انسان نمی‌تواند به دو چیز که در تضاد با هم هستند، همزمان علاقه نشان دهد. در نتیجه، قلب مجبور است به یکی از دو طرف (مثلاً ظلم یا حق) گرایش پیدا کند.

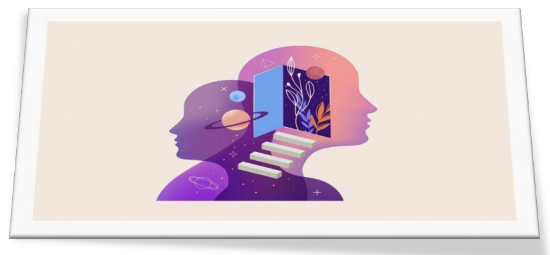
د. گرایش قلب به ظلم یا حق: اگر قلب به سمت ظلم کشیده شود، فرد نسبت به ظالمان احساس محبت و وفاداری می‌کند. برعکس، اگر قلب به حقیقت و اهل آن گرایش پیدا کند، فرد در کنار حق و کسانی که از آن دفاع می‌کنند خواهد ایستادند.

ه. تضاد در محبت: امام نتیجه می‌گیرد که قلب نمی‌تواند همزمان از دو طرف متضاد (ظلم و حق) حمایت کند. زیرا این دو طرف اصولاً با یکدیگر در تضاد هستند و هرکدام از

اصل مقاومت کلامی تمدنی امام اعظم ابوحنیفه در باب جدال‌های کلامی امام رضی الله عنه در کتاب «العالم والمتعلم» گفته است:

«وَنَحْنُ قَدْ ابْتَلَيْنَا بِمَنْ يُقَاتِلُنَا، فَلَا بُدَّ لَنَا مِنَ السَّلَاحِ. مَعَ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَفَتْ لِسَانَهُ عَنِ الْكَلَامِ فِي مَا اخْتَلَفَتْ فِيهِ النَّاسُ، وَقَدْ سَمِعَ ذَلِكَ لَمْ يُطِيقْ أَنْ يَكْفِ قَلْبَهُ؛ لِأَنَّهُ لَا بُدَّ لِلْقَلْبِ مِنْ أَنْ يَكْرَهَ أَحَدَ الْأُمْرَيْنِ أَوْ هُمَا جَمِيعًا. فَإِنَّمَا أَنْ يُجِبَهُمَا جَمِيعًا وَهُمَا مُخْتَلِفَانِ، فَهَذَا لَا يَكُونُ وَإِذَا مَالَ الْقَلْبُ إِلَى الْجَوْرِ أَحَبَّ أَهْلَهُ، وَإِذَا أَحَبَّ الْقَوْمَ كَانَ مِنْهُمْ، وَإِذَا مَالَ الْقَلْبُ إِلَى الْحَقِّ وَأَهْلَهُ كَانَ لَهُمْ وَلِيًّا».

ترجمه: «و ما ما مبتلا به کسانی شده ایم که با ما می‌جنگند، بنابراین برای ما سلاح ضروری است. اما هنگامی که انسان زبان خود را از سخن گفتن در مسائلی که مردم در آن اختلاف دارند باز دارد، و آن را شنیده باشد، قلب او نمی‌تواند از آن باز بماند؛ زیرا قلب باید یکی از دو حالت را انتخاب کند یا هر دو را با هم داشته باشد در حالیکه هر دو با هم در اختلاف هستند، اما اگر قلب به سوی ظلم متمایل شود، آن‌گاه اهل آن را دوست خواهد داشت، در این صورت قومی را که دوست داشته باشد، جزئی از آن‌ها خواهد بود. اما اگر قلب به سوی حق و اهل آن متمایل شود، در این صورت دوستدار و پشتیبان آن‌ها خواهد بود.»



قلب انسان مجبور است که یک طرف را انتخاب کند. در صورت مواجهه با تضاد، انسان نمی‌تواند به دو چیز که در تضاد با هم هستند، همزمان علاقه نشان دهد. در نتیجه، قلب مجبور است به یکی از دو طرف (مثلاً ظلم یا حق) گرایش پیدا کند.

د. "فَلَا بُدَّ لَنَا مِنَ السَّلَاحِ" (پس ما ناگزیر از استفاده از سلاح هستیم): بیانگر ضرورت دفاع از خود با ابزار مناسب در برابر تهدید. اکنون: در گام نخست نیاز به اسلحه کلامی و ابزار فکری داریم تا از مکتب خود و از سلامت و مشروعیت مکتب خود دفاع کنیم.

2. مَعَ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَفَتْ لِسَانَهُ عَنِ الْكَلَامِ فِيمَا اخْتَلَفَتْ فِيهِ النَّاسُ، وَقَدْ سَمِعَ ذَلِكَ لَمْ يُطِيقْ أَنْ يَكْتُبَ قَلْبَهُ :

(وقتی یک مرد از گفتن کلامی که در آن اختلاف وجود دارد خودداری می‌کند، قلبش نمی‌تواند از احساسات مختلف آزاد بماند.)

الف. "مَعَ أَنَّ" (با اینکه): برای معرفی توضیحی اضافه استفاده می‌شود.

ب. "الرَّجُلَ إِذَا كَفَتْ لِسَانَهُ" (زمانی که مرد زبانش را از صحبت کردن بازمی‌دارد): اشاره به فردی که از گفتگو یا بیان نظرات خود در مورد مسائل اختلافی پرهیز می‌کند.

اکنون: حالت نخست، تلاش می‌کنیم که زبان به این اختلافات نگشاییم، قلم خود را باز داریم، تا وحدت صوری امت - امتی که به معنای اصلی کلمه قرن هاست، وجود خارجی ندارد - حفظ شود، اما رقیب دست بر نمی‌دارد و به طعن و لعن خود می‌افزاید.

ج. "عَنِ الْكَلَامِ فِيمَا اخْتَلَفَتْ فِيهِ النَّاسُ" (در مورد موضوعاتی که در آن اختلاف وجود دارد): بیانگر اختلاف‌های بین مردم یا نظرات مختلف.

اکنون: اختلافات درون تمدنی که هر روز نمایان می‌شود و اختلافات بیرون تمدنی با خدانا باوران، قرآن‌نا باوران، سکولارها و ...

آنها نیازمند محبت و حمایت مستقل است. بنابراین، هر فرد باید در انتخاب خود بین حق و باطل یکی را بر دیگری ترجیح دهد.

تجزیه و تحلیل ساختاری لفظی و محتوایی کلام امام در باب مقاومت کلامی تمدنی حنفیان معاصر
۱. وَنَحْنُ قَدْ ابْتَلَيْنَا بِمَنْ يُقَاتِلُنَا، فَلَا بُدَّ لَنَا مِنَ السَّلَاحِ.

ترجمه: (ما) امت) در مواجهه با کسانی که با ما می‌جنگند، ناگزیر به استفاده از سلاح هستیم.)
الف. "وَنَحْنُ" (و ما): اشاره به انسان‌ها یا جمعیتی است که دچار مشکل شده‌اند. آن زمان اهل سنت و الجماعت و اکنون ما حنفی‌ها ماتریدی‌های خراسان.

ب. "قَدْ ابْتَلَيْنَا" (ما آزمایش شده‌ایم): به معنای گرفتار شدن در وضعیت سخت یا دشوار. اکنون: همین مواجهه با سلفیت افراطی و نه اعتدالی، فرقه‌ها و احزاب مختلف.

ج. "بِمَنْ يُقَاتِلُنَا" (با کسانی که با ما می‌جنگند): اشاره به دشمنان یا کسانی که در حال جنگ یا دشمنی هستند.

اکنون: جنگ در نخست فکری و کلامی است که از طریق آن مشروعیت برای خود و باطل بودن ما را ثابت می‌کنند، پس از آن علیه ما مردم را بسیج می‌کنند و با تفنگ و اسلحه به نابودی ما می‌پردازند.

سلاح هستیم): بیانگر ضرورت دفاع از خود با ابزار مناسب در برابر تهدید. اکنون: در گام نخست نیاز به اسلحه کلامی و ابزار فکری داریم تا از مکتب خود و از سلامت و مشروعیت مکتب خود دفاع کنیم.

د. "وَقَدْ سَمِعَ ذَلِكَ" (و او این موضوع را شنیده است): اشاره به اینکه فرد در مورد مسئله آگاهی دارد. اکنون: شب و روز ما تهاجمات را شاهد هستیم، می شنویم، بسیار خاص بر ما حمله می کنند. از دایره دین ما را خارج می کنند، از دایره اهل سنت و جماعت خارج می کنند. سنت فکری ما را منحرف اعلام می کنند.

ه. "لَمْ يُطِيقْ أَنْ يَكْفِتْ قَلْبَهُ" (نمی تواند قلبش را از احساسات مختلف باز دارد): نشان می دهد که حتی اگر فرد از صحبت کردن پرهیز کند، قلبش نمی تواند از تضادهای درونی فرار کند.

اکنون: شناخت معرفتی امام از قلب و دل می گوید که قلب نمی تواند، آرام بگیرد. ما هم آرام نداریم و ناچار ابراز سخن برای دفاع از خود می کنیم.

۳. لِأَنَّهُ لَا بُدَّ لِلْقَلْبِ مِنْ أَنْ يَكْرَهُ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ أَوْ هُمَا جَمِيعًا. (چون قلب ناگزیر باید یکی از دو گزینه را انتخاب کند یا هر دو را رد کند).

الف: "لِأَنَّهُ" (زیرا): دلیل یا علت جمله بعدی را توضیح می دهد.

ب. "لَا بُدَّ لِلْقَلْبِ" (ناگزیر برای قلب): نشان می دهد که قلب باید یکی از دو چیز را انتخاب کند.

اکنون: دل ما و معرفت ما، ما را وا می دارد که یک راه را انتخاب کنیم.

ج. "مِنْ أَنْ يَكْرَهُ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ" (از اینکه یکی از دو گزینه را انکار کند): قلب باید یکی از دو گزینه مخالف را رد کند.

اکنون: ما باید یکی را بد ببینیم، طبیعی است که مکتب فکری خود را بد نمی بینیم.

د. "أَوْ هُمَا جَمِيعًا" (یا هر دو را به طور کامل): یا ممکن است قلب هر دو طرف را رد کند. اکنون: هر دو را بد

ببینیم. هم مهاجمان را و هم مکتب فکری خود مان را. ۴. فَأَمَّا أَنْ يُجِبَّهُمَا جَمِيعًا وَهُمَا مُخْتَلِفَانِ، فَهَذَا لَا يَكُونُ.

(اگر قلب هر دو طرف را همزمان دوست داشته باشد، این ممکن نیست.)

الف. "فَأَمَّا" (پس یا): آغاز گزینه های ممکن.

ب. "أَنْ يُجِبَّهُمَا جَمِيعًا" (که هر دو را همزمان دوست داشته باشد): اشاره به اینکه قلب ممکن است همزمان به دو طرف مختلف گرایش داشته باشد.

اکنون: هر دو را باید دوست داشته باشیم، هم مهاجمان بر مکتب مان را و هم دوستداران و مکتب مان را.

ج. "وَهُمَا مُخْتَلِفَانِ" (در حالی که آنها متفاوت هستند): تأکید بر تفاوت های موجود بین دو طرف.

اکنون: منابع معرفتی و احکام اعتقادی ما با مهاجمان بر مکتب فکری ما مختلف است.

د. "فَهَذَا لَا يَكُونُ" (این ممکن نیست): نتیجه گیری که چنین چیزی قابل تحقق نیست.

اکنون: این امر محال است. هم آن ها را دوست نداریم و هم خود مان را. دوستی یعنی قبول برحق بودن.

۴. وَإِذَا مَالَ الْقَلْبُ إِلَى الْجَوْرِ أَحَبَّ أَهْلَهُ، وَإِذَا أَحَبَّ الْقَوْمَ كَانَتْ مِنْهُمْ؛ (اگر قلب به سمت ظلم تمایل پیدا کند، محبتش به ظالمان بیشتر می شود و اگر از قوم خود حمایت کند، از آنان خواهد بود.)

الف. "وَإِذَا" (و زمانی که): بیانگر شرایط روحی.

ب. "مَالَ الْقَلْبُ إِلَى الْجَوْرِ" (اگر قلب به ظلم تمایل یابد): اشاره به زمانی که فرد به ظلم گرایش پیدا می کند.

اکنون: باید تشخیص باشد که ظلم و نادرستی کدام است، در آن صورت تصمیم بگیریم.

ج. "أَحَبَّ أَهْلَهُ" (محبت بیشتری به ظالمان پیدا

می‌کند): در این حالت، فرد تمایل به محبت به کسانی دارد که ظلم می‌کنند.

اکنون: اگر طرف مهاجم را بگیریم، یعنی آن‌ها را دوست داریم و مهاجم ظلم است.

د. "وَإِذَا أَحَبَّ الْقَوْمَ" (و زمانی که به قوم خود محبت کند): زمانی که فرد به قوم خود گرایش پیدا می‌کند.

ه. "كَانَ مِنْهُمْ" (از آنها خواهد بود): در این صورت، فرد جزو گروه یا قوم خود قرار می‌گیرد.

اکنون: اگر ما آن‌ها را دوست داشته باشیم، پس از آن‌ها هستیم.

ه. "وَإِذَا مَالَ الْقَلْبُ إِلَى الْحَقِّ وَأَهْلَهُ كَانَ لَهُمْ وَلِيًّا". (اگر قلب به سمت حق و اهل آن گرایش پیدا کند، با آنان خواهد بود).

الف. "وَإِذَا" (و زمانی که): بیانگر شرایط روحی

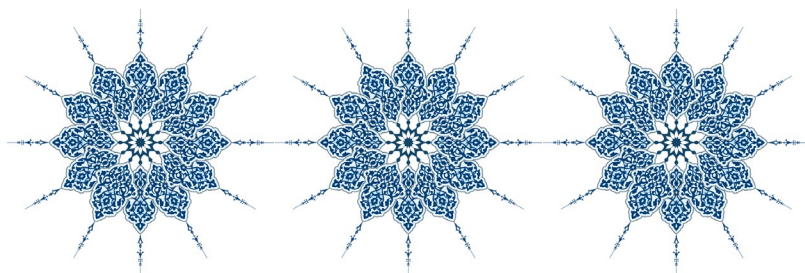
ب. "مَا لَ الْقَلْبُ إِلَى الْحَقِّ" (اگر قلب به سمت حق گرایش یابد): اشاره به زمانی که فرد از حقیقت پشتیبانی می‌کند. اکنون: تشخیص استدلالی کار است که حق را تشخیص دهیم و آن را انتخاب کنیم.

ج. "وَأَهْلَهُ" (و اهل آن): کسانی که از حقیقت دفاع می‌کنند یا حق را نمایندگی می‌کنند.

اکنون: فقط شناخت حق کافی نیست، بلکه شناخت طرفداران حق نیز ضروری است تا به سوی آن‌ها نیز تمایل پیدا کنیم.

د. "كَانَ لَهُمْ وَلِيًّا" (با آنان خواهد بود): فرد به عنوان حامی و طرفدار از حق و اهل آن دفاع می‌کند.

اکنون: تشخیص سنت فکری ما و امروز ما این است که به اساس استدلال‌هایی که داریم ما بر حق هستیم، پس هم دوستدار حق هستیم و هم دوستدار اهل حق.

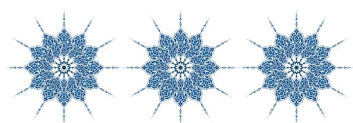


خلاصه مقاومت کلامی تمدنی حنفیان معاصر

از نظر مکتبی و معرفت شناختی، مکتب فکری حنفیان معاصر در باب مقاومت کلامی تمدنی این گونه تبیین می شود.

خلاصه اینکه :

۱. یا باید تمامی فرقه های مجادله گر با خودمان را در عین تضاد استدلالی بر حق بدانیم (کثرت گرایی حق). با توجه به مبانی اسلام و مکتب حنفی که حق از استدلال برمی خیزد، نادرست است.
۲. آنان را بر باطل بدانیم و خود را بر حق بدانیم، سپس آن ها را تکفیر کنیم (مکتب تکفیر). به اساس اصول سنت نبوی و اصل امام اعظم در عدم تکفیر مسلمانان این موقف درست نیست و ما از این موقف دفاع نمی کنیم.
۳. با آنان استدلال کنیم، از طریق استدلال قوت مکتب فکری خود را اثبات کنیم. در مسائل اجتهادی امکان تعدد حق را ممکن بدانیم، در عین حال بر اسلامیت آن ها تاکید داشته باشیم و نتیجه نهایی را روز آخرت منتظر باشیم (مکتب کثرت گرایی اجتهادی). این مکتب ماست که اهل اجتهاد و تأویل می توانند بر حق باشند. هر کس حق دارد استدلال خود را بیان کند.
۴. حق باطل بودن را به مکتب های فکری معارض قبول کنیم، بگوییم در عین باطل بودن حق زندگی و حق آزادی بیان دارند (مکتب تسامح و مدارا). ما این چیز را در باره مکتب فکری موحد درون تمدنی خود نمی گوییم، بلکه در باره کسانی از بیرون تمدن اسلامی می گوییم و با آن ها با تسامح و مدارا برخورد می کنیم.





(دکتر محمد عمر جويا)

کلام امام ابوحنيفه و آرای او در باب ايمان، ارجاء و تکفير

چکیده

در این مقاله، بر روش و رویکرد امام ابوحنيفه به علم کلام پرداخته می‌شود و بعضی از آرای کلامی امام ابوحنيفه در مسائل ايمان، توحيد، ارجاء و تکفير به بحث گرفته می‌شوند. هرچند امام ابوحنيفه پس از مدتی از اشتغال به علم کلام، به فقه روی آورد و تا پایان عمر بر فقه تمرکز ورزید، ولی گرایش‌های کلامی و استدلالی در بسا از آرای فقهی و اصولی او دیده می‌شوند. از همین رو، او نه تنها در فقه بلکه در کلام نیز امام اهل سنت دانسته می‌شود. امام ابوحنيفه اصول اعتقادی را که از استادان فقیه و محدثش از نسل تابعین دریافت کرده بود که خط اصلی اعتقاد اهل سنت را ترسیم می‌نمایند، صادقانه به شاگردان خود انتقال داد و تدریس نمود. او در مقابل آراء و افکاری که از بینش تکفیری خوارج متأثرگشته بودند، به دفاع از اصول اعتقادی روایت شده از اصحاب و تابعین مبنی بر عدم تکفیر گناهکاران برخاست و سرانجام از جانب خوارج، گروه‌های شبه خوارج از اهل حدیث و از جانب معتزله به عقیده مرجئه متهم شد، درحالی که امام ابوحنيفه عقیده گروه مرجئه را مبنی بر اینکه گناه در موجودیت ايمان زیبایی ندارد صریحاً نقد نموده است.

۱. درآمد

امام ابوحنيفه نعمان بن ثابت کوفی (80-150 هـ) از جمله نخستین متکلمین اهل سنت به شمار می‌رود. استدلال‌های کلامی امام ابوحنيفه در مقابل گروه‌های خوارج، معتزله، قدریه، جبریه و مجسمه در منابع مختلف گزارش شده‌اند. از میان فقهای سلف (از سه نسل اول اسلام) و از میان امامان اهل سنت، او یگانه کسی است که آثار کتبی در اصول اعتقادی و کلامی از وی بجا مانده‌اند. رساله «الفقه الاکبر» به روایت فرزندش امام حماد بن ابوحنيفه، رساله «الفقه الأيسر» به روایت شاگردش امام ابومطیع بلخی، کتاب «العالم والمتعلم» به روایت شاگردش امام ابومقاتل سمرقندی، رساله «الوصية» به روایت امام ابویوسف یعقوب و نامه امام ابوحنيفه به عثمان بنی بصری نخستین آثار کتبی در اصول دین و کلام اهل سنت

هستند. علم کلام در پی ظهور چهار گروه از جریان‌های فکری اسلامی بمیان آمد و تدوین گردید: (۱) خوارج که گناه را سبب کفر می‌دانستند و مسلمان گنه‌کار را تکفیر می‌کردند؛ (۲) معتزله که همانند خوارج مرتکب گناه کبیره را خارج از ایمان می‌دانستند و بحث مخلوق بودن قرآن مجید را برای اولین بار مطرح کردند؛ (۳) مجسمه که خداوند را با اوصاف جسمانی وصف کردند و برایش مکان و جهت قرار دادند؛ و (۴) قدریه و جبریه، دو گروه مخالف هم که یکی انسان را خالق افعال و دیگری انسان را فاقد اختیار خوانده، بحث و جدال را درباره قضا و قدر شعله‌ور ساختند. باآنکه گروه خوارج در دوران صحابه

ظهور کرده بود، ولی این چهار گروه عمدتاً پس از دوره تابعین و در آغاز قرن دوم هجری نفوذ بیش‌تری پیدا کردند. در پی پیدایش این جریان‌های فکری، فقها ناگزیر شدند که جهت پاسبانی و صیانت از عقیده درست، به مسائلی بپردازند که قبلاً درباره آن‌ها به بحث و تعمق نمی‌ورزیدند. به این ترتیب، آن‌ها به استدلال ورزیدن و به بحث و مناظره در مسائل عقیدتی پرداختند و کسانی که به این کار همت گماشتند متکلم نامیده شدند. امام ابوحنیفه نیز در اوایل مشغول به علم کلام بود تا آنکه بنا بر دلایلی به علم فقه روی آورد.

امام ابوحنیفه نعمان بن ثابت کوفی (80-150 هـ) از جمله نخستین متکلمین اهل سنت به شمار می‌رود. استدلال‌های کلامی امام ابوحنیفه در مقابل گروه‌های خوارج، معتزله، قدریه، جبریه و مجسمه در منابع مختلف گزارش شده‌اند.



ابوحنیفه در مسائل ایمان، ارجاء و تکفیر بحث‌هایی خواهیم داشت.

۲. رویکرد امام ابوحنیفه به علم کلام

با پیدایش گروه‌هایی چون خوارج و معتزله که مسلمانان را بنا بر ارتکاب گناه به نحوی تکفیر می‌نمودند و با اوج گرفتن بحث‌ها در باب جبر و اختیار، طوری که جبریه در یک‌سوی افراط و قدریه در سوی دیگر تفریط قرار گرفتند، بسا از علمای اهل سنت به مبارزه فکری با این گروه‌ها برخاستند. آن‌ها با رویکرد استدلالی بر اساس منقولات و معقولات، به نقد آرای این دسته از گروه‌های نوظهور اقدام ورزیدند، به شبهاتی که ایشان مطرح می‌کردند پاسخ دادند و وارد مناظره‌ها و مباحثه‌ها شدند. امام ابوحنیفه نیز در اوایل سیر علمی خود، به علم کلام اشتغال داشت. از همین جهت، روایات متعددی از استدلال‌های امام ابوحنیفه در مسائل مختلف اعتقادی و اصولی روایت شده است.

در توجیه نیازمندی به علم کلام، امام ابوحنیفه به شاگردش امام ابومقاتل رازی (متوفای 208 هـ) توضیح می‌دهد که آموزش این علم برای شناخت و تفکیک حق از باطل و مبارزه در مقابل تکفیر لایمی است. در کتاب «العالم والمتعلم» آمده است: «متعلم (ابومقاتل) گفت: ... من مردمانی را دیدم که می‌گفتند: به این عرصه‌ها داخل نشوید زیرا یاران پیامبر ﷺ به هیچ‌یک از این امور داخل نگشته‌اند، پس تنها به آن چیزهایی بپردازید که آن‌ها پرداخته‌اند... عالم (ابوحنیفه) گفت: ... به آن‌ها

اصول اعتقادی را که امام ابوحنیفه از استادان فقیه خویش، چون حماد بن ابی سلیمان (متوفای ۱۲۰ هـ)، عامر شعبی (متوفای ۱۰۴ هـ)، عطاء بن ابی رباح (متوفای ۱۱۴ هـ)، علقمه بن مرثد (متوفای ۱۲۰ هـ) و از چندین محدثین تابعی و تبع تابعی دریافت‌ه بود، تنظیم بخشید و آن‌ها را با استدلال‌های کلامی به شاگردان خویش روایت نمود که در قالب رساله‌ها و کتاب‌ها نگاشته شدند. پس از سه نسل از شاگردان امام ابوحنیفه، کلام حنفی به واسطه امام ابومنصور ماتریدی (متوفای ۳۳۳ هـ) بسط و انسجام بیش‌تر داده شد و این روند تا قرن پنجم و اوایل قرن ششم هجری ادامه داشت تا آنکه استدلال‌های کلامی برای اصول اعتقادی روایت‌شده از امام ابوحنیفه از حیث ترتیب، تنظیم و عمق مباحث به کمال و پختگی رسیدند، چنانکه در کتاب «تبصرة الأدلة» از امام ابوالمعالین نسفی (متوفای ۵۰۸ هـ) تبارز یافت.

روی هم‌رفته اصول اعتقادی روایت‌شده از امام ابوحنیفه مورد اتفاق و اجماع اهل سنت قرار گرفتند و رساله امام ابوجعفر طحاوی (متوفای 321 هـ) مشهور به «العقیده الطحاویة» که اصول اعتقادی روایت‌شده از امام ابوحنیفه را گزارش می‌دهد با جلب بیش‌ترین شروح - نه تنها از جانب علمای حنفی بلکه از جانب علمای شافعی و اشعری - به معتبرترین متنی اعتقادی اهل سنت مبدل گشته است.

در این مقاله، نخست نگاهی به رویکرد امام ابوحنیفه به علم کلام می‌اندازیم و مرحله تکامل و تدوین کلام حنفی را مختصراً بیان می‌کنیم. در قدم بعدی، برای بعضی از آرای امام

بگو: بلی، اگر من نیز بجای ایشان می بودم همان کار را می کردم که ایشان کردند. ولیکن [امروز] مخاطبین من همانند مخاطبین ایشان نیستند؛ ما مبتلا با کسانی شده ایم که بر ما طعن می بندند و خون ما را حلال می دانند و ما نمی توانیم بدانیم که کی بر خطا رفته و کی بر صواب است. پس در حضور اصحاب پیامبر ﷺ کسانی نبودند که ایشان را می کشتند، پس مکلف به سلاح نبودند، اما ما مبتلا به کسانی شده ایم که ما را می کشتند و ناگزیر که سلاح داشته باشیم. هرگاه شخصی زبان خود را از کلام در مسئله ای باز بدارد که در آن مردم به اختلاف پرداخته اند و اگر آن را بشنود نمی تواند قلب خود را از آن بازبدارد. زیرا قلب باید یا یکی از آن دو امر [اختلافی] را بد بیند یا هر دو را بد بیند، ولی اگر هر دو آن را خوب ببیند در حالی که آن دو باهم مختلف اند این نادرست است» (ابوحنیفه: العالم والمتعلم، ص ۹).

پس از آنکه امام ابوحنیفه در علم کلام سرآمد روزگار خود گشت و به شهرت رسید، از حلقه های مناظره متکلمین دوری ورزید و به فراگیری علم فقه روی آورد و تا پایان عمر خویش بر فقه متمرکز بود. از لابه لای روایاتی که در منابع اولیه آمده، می توان دو دلیل را برای دوری گزیدن امام ابوحنیفه از کلام و روی آوردنش بر فقه شناسایی کرد. دلیل نخست این بوده می تواند که امام ابوحنیفه نیازمندی بیشتر را در جامعه در عرصه فقه احساس کرد. در یکی از روایات، امام ابوحنیفه حکایت می کند: «من کلام را آموختم و در آن تا حدی از پختگی رسیدم که انگشت سوی من گرفته می شد. ما [در آن زمان] در

نزدیکی حلقه درس حماد بن ابی سلیمان می نشستیم. روزی زنی نزد آمد و پرسید: «مردی زنی دارد و می خواهد او را به شیوه ای که سنت باشد طلاق بدهد، او را چگونه طلاق بدهد؟» من نفهمیدم که چه بگویم. به او فرمودم که از حماد بپرسد و سپس برگردد و مرا هم [از پاسخش] خبر کند... او دوباره برگشت و [جوابش را] به من خبر داد. من [با خود] گفتم: نیازی برای من در علم کلام نیست. کفش هایم را گرفتم و در حلقه [درس] حماد نشستم» (تمیمی: «الطبقات السنیه فی تراجم الحنفیه»، ج ۱، ص ۷۸-۷۹).

در روایت دیگری، امام ابوحفص صغیر بخاری (متوفای ۲۶۴ هـ) داستان مشابهی را نقل می کند. او می گوید: «ابوحنیفه در کوفه به کلام می پرداخت و بر متخاصمین غالب می شد تا آنکه در علم کلام سرآمد [روزگار] گشت.

روزی نزد وی [دو شخص با یکدیگر] در باب ایلاء^۱ صحبت داشتند؛ یکی از دیگری پرسید که ایلاء چیست؟ دیگرش گفت که نمی دانم. [با شنیدن سخنانشان] ابوحنیفه با خود گفت: «وای بر تو! تو در کلام مشغول هستی، در حالی که شناختن این [مسئله فقهی] نیز بر ما واجب است.» سپس به سوی حماد بن ابی سلیمان رفت و در فقه به غایتی رسید که هیچ کس بدانجا نرسید» (زرنجری: «مناقب ابی حنیفه»، ص ۱۲۴).

دلیل دوم این بوده می تواند که مناظره های کلامی بنا بر درگیر شدن گروه های خوارج و شبه خوارج در یک طرف و قدریه و معتزله در طرف دیگر روز به روز به تشنج و خشونت

روزی زنی نزد آمد و پرسید: «مردی زنی دارد و می‌خواهد او را به شیوه‌ای که سنت باشد طلاق بدهد، او را چگونه طلاق بدهد؟» من نفهمیدم که چه بگویم. به او فرمودم که از حماد بپرسد و سپس برگردد و مرا هم [از پاسخش] خبر کند...

لحظه‌ای خاموش گشت و سپس پرسید که شما چی جواب دادید؟ برایش گفتیم که ما هیچ چیزی نگفتیم تا مبادا سخنی بگوئیم که آن را ناپسند بداری. [با شنیدن جواب ما] ابوحنیفه خرسند گشت و گفت: خداوند از شما خشنود باشد. توصیه مرا گوش کنید: در این مسئله هرگز چیزی نگوئید و از کسی چیزی نپرسید. تنها همین قدر بگوئید که قرآن کلام خداوند است، هیچ حرف بیشتری نگوئید. فکر نمی‌کنم که این مسئله به پایان رسد مگر اینکه مسلمانان نه ایستاده شده بتوانند و نه نشسته بتوانند. خداوند ما را از شیطان سرکش در پناه داشته باشد» (تمیمی: «الطبقات السنیه فی تراجم الحنفیه»، ج 1، ص 153-154).

اما در عین زمانی که امام ابوحنیفه شاگردانش را از گفتگو در این مسئله با متخاصمین و درملاً عام منع نموده بود، در حلقه‌های داخلی تدریس با شاگردانش به صراحت در باب قرآن و تفکیک میان لفظ و معنای قرآن سخن گفته است. چنانکه در رساله‌های «الفقه الأكبر» و «الوصیه» تذکر رفته‌اند. در رساله «الوصیه» (به روایت امام ابویوسف) آمده است: «اقرار می‌ورزیم که قرآن کلام خدای تعالی است که غیرمخلوق

می‌گرائید. شعله مباحث جبر و اختیار، مخلوق و غیرمخلوق بودن قرآن و ارجاء و تکفیرگنه‌کاران به مرور زمان سوزنده‌تر می‌شد و به کشت و خون می‌انجامید. چندین تن از متفکرین قدریه در آن زمان کشته شدند. در چنین یک فضا، بهترین کار دوری گزیدن از این مناظره‌ها در حلقه‌های عام بود. حتی بعدها، امام ابوحنیفه شاگردانش را از چنین فتنه‌ها دور نگهداشت و آن‌ها را از مناظره کردن در مسائل کلامی بازداشت، زیرا این بهترین کار برای حفظ جان و سلامتی شاگردانش بود؛ اما در حلقه‌های درونی تدریس، امام ابوحنیفه بگونه شفاف در باب لفظ قرآن و عدم تکفیر گنه‌کاران سخن گفته است که در رساله‌ها و کتاب‌های شاگردانش روایت شده‌اند؛ بگونه مثال. امام ابویوسف (متوفای 182 هـ) روایت می‌کند که: «در یکی از روزهای جمعه، مردی به مسجد کوفه آمد و از مردم درباره قرآن می‌پرسید. ابوحنیفه به مکه رفته بود... او به حلقه درس ما آمد و از ما پرسید. از هر کدام ما می‌پرسید و ما از پاسخ دادن ابا ورزیدیم. برایش گفتیم که استاد ما حضور ندارد و ما دوست نداریم که در سخن گفتن بر او پیشی بگیریم. زمانی که ابوحنیفه از مکه آمد، در قادسیه به استقبالش رفتیم. او از ما درباره مردم و شهر پرسید... برایش [ماجرای] گفتیم.

¹ ایلاء : سوگند خوردن شوهر برای ترک کردن همخوابگی با زن است.

است... قرآن در مُصحف‌ها نگاشته شده، بر زبان‌ها خوانده شده، در سینه‌ها حفظ شده، بدون اینکه در این‌ها حلول یابد. رنگ و کاغذ و کتابتِ قرآن همه مخلوق‌اند، چون این‌ها افعال بندگان‌اند، درحالی‌که کلام خدای تعالی غیرمخلوق است. نوشتار، حروف، کلمات و آیات - دلالتِ قرآن هستند چون بندگان [برای فهم کلام خداوند] به این‌ها نیاز دارند. درحالی‌که کلام خداوند متعال قائم به ذات خداوند است و معنای کلام خداوند از طریق همین چیزها فهمیده می‌شود» (ابوحنیفه: «الوصیة»، ص 83-84). درواقع، امام ابوحنیفه اصلِ قرآن را همان معنی‌ای می‌داند که قائم به ذاتِ خداوند متعال است، یعنی صفت کلام و این قدیم و غیرمخلوق است. ولیکن لفظ قرآن - که عبارت از حروف و کلماتی‌اند که دلالت بر کلام الهی‌اند - به باور امام ابوحنیفه مخلوق‌اند. همین اصل وارد کتاب‌های اصول الفقه حنفی نیز شد، چنانکه فخرالاسلام بَزْدَوِی (متوفای 482 هـ) می‌نویسد: «[قرآن] شامل نظم و معنی - هردو - است... نزد امام ابوحنیفه نظم [یا لفظ قرآن] تنها در نماز رکن لازم نیست... او معنا را رکن لازم می‌داند و نظم را رکنی می‌داند که محتمل بر سقوط و رخصت است و این به منزلت تصدیق در ایمان است، چه تصدیق رکن اصلی بوده و اقرار رکن زائدی است که احتمال سقوط را در حالت اِکراه [و جبر] داشته می‌تواند» (بزدوی: «کنز الوصول إلى معرفة الأصول»، ص 95). بر اساس همین بینش کلامی امام ابوحنیفه در باب قرآن بود که او قرائت کردن به زبان فارسی یا هر زبان دیگر را در نماز، ولو که نمازگزار زبان عربی را خوب هم بداند، جایز دانسته بود (جويا: 1400؛ جويا: 1402).

بنابراین، اینکه امام ابوحنیفه شاگردانش را از درگیر شدن به مناظره‌های کلامی در ملاً عام منع می‌نمود، به این معنی نیست که او از پرداختن به مسائل کلامی کلاً اجتناب می‌ورزیده یا در مسائل اساسی اعتقادی خاموشی یا بی‌طرفی اختیار می‌کرده است، بلکه چنانکه در بالا نشان داده شد او در حلقات داخلی تدریس و در رساله‌هایی که به شاگردانش املا می‌نمود در باب مخلوق بودن لفظ قرآن و غیرمخلوق بودن اصل قرآن که کلام الله است به تفصیل و به جزئیات پرداخته است. به همین سبب، از امام محمد شیبانی (متوفای 189 هـ) و از حسن بن ابی مالک (متوفای 204 هـ) - شاگرد امام ابویوسف - روایت است که می‌گفتند: «ما در پشت کسی که می‌گوید قرآن مخلوق است و نیز در پشت کسی که می‌گوید [لفظ] قرآن غیرمخلوق است نماز نمی‌گزاریم» (ناطقی: «الأجناس»، ج 1، ص 443). به همین سبب، بسا از تندروان اهل حدیث به خاطر این‌که امام ابوحنیفه لفظ قرآن را مخلوق گفته بود به تکفیر، تضلیل و تبذیر او مبادرت ورزیدند. خطیب بغدادی (متوفای 463 هـ) در کتاب «تاریخ بغداد» اتهامات اهل حدیث را بر امام ابوحنیفه که گویا او اصل قرآن را مخلوق گفته باشد نقل می‌کند و ده‌ها روایاتی را تذکر می‌دهد که از حکم به کشتن، توبه دادن، مشرک خواندن، زندیق خواندن، تکفیر و تضلیل امام ابوحنیفه حکایت دارند (بغدادی: «تاریخ بغداد»، ج 15، ص 518-527).

یکی از علمای مجسمه و حشویه، ابوسعید دارمی سجستانی (متوفای 280 هـ) در کتابی موسوم به «نقض علی المریسی الجهمی العنید» امام حسن بن زیاد لؤلؤی (متوفای 204 هـ) - که از جمله شاگردان بزرگ امام ابوحنیفه است و پس از ابویوسف و محمد شیبانی، بیشترین آرای فقهی مذهب حنفی از حسن بن زیاد برمی آید - و شاگردش محمد بن شجاع ثلجی (متوفای 266 هـ) را به خاطر اینکه سخنان حنابله را مبنی بر غیرمخلوق بودن لفظ (حروف و کلمات) قرآن مجید نقد کرده بودند جهمی و زندیق خوانده، فتوای کفر، کشتن و سوزاندن آن‌ها را صادر کرده است

قرآن در مُصحف‌ها نگاشته شده، بر زبان‌ها خوانده شده، در سینه‌ها حفظ شده، بدون اینکه در این‌ها حلول یابد. رنگ و کاغذ و کتابت قرآن همه مخلوق‌اند

دارمی: «نقض علی المریسی»، ص 432-434، 578-580.

همچنان، از روایاتی که در کتب علمای حنفی نقل شده برمی آید که امام ابوحنیفه حتی بعد اینکه از کلام بسوی فقه روی آورد و به تدریس فقه مشغول بود، باز هم از مناظره در مسائل کلامی کلاً ابا نوززیده است و بنا بر لزوم دید در مقابل آرای نادرست قدریه و دیگر گروه‌ها گاه‌گاهی به مناظره پرداخته است. به طور مثال، امام حماد بن ابوحنیفه می‌گوید که: «یکی از یاران غیلان [دمشقی] از شام به کوفه آمد و ما همراه او گپ زدیم ولی نتوانستیم نقض سخن او را

ثابت سازیم. او سپس به تجمع یاران ابوحنیفه آمد. ابوحنیفه گفت: سؤال خود را بپرس، یار غیلان گفت: «برایم بگو که خداوند برای فرعون چی را خواسته است؟» [ابوحنیفه] گفت: برایش کفر را خواسته است. پرسید: «پس موسی برای فرعون چی را خواسته بود؟» [ابوحنیفه] گفت: برایش ایمان را خواسته بود. یار غیلان گفت: «پس خواست موسی با خواست خداوند مخالف تمام شد، درحالی‌که خواست ابلیس و فرعون با خواست خداوند در توافق بود.» ابوحنیفه گفت: خداوند متعال خواست تا ابلیس برای فرعون



کفر را بخواهد و خواست تا فرعون برای خودش کفرا بخواهد و خواست تا موسی برای فرعون ایمان را بخواهد؛ همه این‌ها [در] خواست و مشیئت خدای تعالی‌اند. دوست غیلان در نهایت گفت: «تو درست گفتی و سخن من نادرست است. خداوند به تو پاداش نیک بدهد. آیا می‌توانم از گفتارم توبه کنم؟» [ابوحنیفه] گفت: ترا توبه همین باشد که چون به شهر خود برگشتی، از آنچه که مردم را به اغوا افگندی برگردان. حماد گفت که او همین کار را در شام انجام داد.» (زرنجری: «مناقب ابي حنيفة»، ص 128-129).

چنین رویکرد امام ابوحنیفه به علم کلام، سرمشق متباقی علمای حنفی قرار گرفت. شاگردانش هریک امام حماد بن ابوحنیفه، امام ابومطیع بلخی، امام ابومقاتل سمرقندی و امام ابویوسف رساله‌هایی را که از امام ابوحنیفه به املاء گرفته بودند - مانند رساله‌های الفقه الأكبر، الفقه الأبسط، العالم والمتعلم و وصیة - نشر و تکثیر نمودند. پس از آن‌ها، از میان نسل دوم علمای حنفی، امام محمد بن شجاع ثلجی رساله «الرد علی المشبهة» را در نقد عقیده تجسیم و تشبیه نوشت. در بخارا و سمرقند نیز کسانی چون امام ابوحفص صغیر بخاری (متوفای 264 هـ) کتاب «الرد علی الکرامیة» را نوشتند. در همین قرن سوم هجری، دو تن از استادان امام ابومنصور ماتریدی، هریک ابوبکر احمد جوزجانی و ابونصر احمد عیاضی (متوفای 277 هـ) کتاب‌هایی را در نقد معتزله نگاشتند؛ بنابراین، از امام ابوحنیفه تا زمان امام ماتریدی که سه نسل علمای حنفی را دربر می‌گیرد، تعدادی به نقد و استدلال در مقابل گروه‌های معتزله، جهمیه، مجسمه و حشویه به مبارزه پرداختند و رساله‌ها و کتاب‌هایی نوشتند. کلام حنفی با کارهای علمی امام ابومنصور ماتریدی، منجمله «کتاب التوحید»، انسجام بیش‌تر و روحیه تازه‌تری گرفتند. از این جهت است که امام ابوالیسر بزجوی (متوفای 493 هـ) می‌نویسد: «عموم محدثین گفته‌اند که فراگیری، تعلیم و تصنیف علم کلام جایز نیست... [ما می‌گوییم که] علم کلام بیان [و روشن ساختن] مسائلی است که اصول دین را تشکیل می‌دهند و دانستن این اصول دین فرض عین می‌باشد. ابوحنیفه (رحمه الله) این علم را فرا گرفته بود و با معتزله و همه اهل بدعت به مناظره می‌پرداخت. در اوایل، او این علم را به یاران خود می‌آموخت و کتاب‌هایی نیز در این علم نوشته بود که تنها بعضی از آن‌ها بما رسیده‌اند؛ اما اکثریت کتاب‌هایش را اهل بدعت و انحراف محو ساختند و شستند. آنچه از آن کتاب‌ها بما بجا مانده کتاب «العالم والمتعلم» و «الفقه الأكبر» اند. در کتاب «العالم والمتعلم» نوشته شده است که باکی در آموختن این علم نیست... و ما از ابوحنیفه پیروی می‌کنیم و او امام ما و پیشوای ما در اصول و فروع است. او تعلیم، تعلم و تصنیف این علم را جایز می‌دانست، اما در آخر عمرش از پرداختن به مناظره در این علم امتناع ورزید و یاران خود را نیز از مناظره در آن باز داشت ...



اما در این زمان، در بعضی از مسائل اصول توحید اشکال بمیان آمده و آموختن سخن امامان بدون دلیل کفایت نمی‌کند. پس ناگزیر دلایل نیز باید آموخته شوند و آموختانده شوند. اگر کافری دلایل را درباره این مسائلی که ارکان اسلام را تشکیل می‌دهند طلب کند تا مسلمان شود، از بیان کردن آن چاره‌ای نیست... پس آموختن علم کلام نه تنها که مباح است، بلکه فرض کفای نیز می‌باشد» (بزدوی: «أصول الدین»، ص 15-16).

[وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...] «با ایشان به شیوه‌ای که نیکوست مناظره [و استدلال] کن» [النحل: 125]، (ماتریدی: «تأویلات القرآن»، ج 8، ص 349).

۳. آرای کلامی امام ابوحنیفه در

باب توحید، ایمان و ارجاء

۳-۱. تمسک به استدلال عقلی

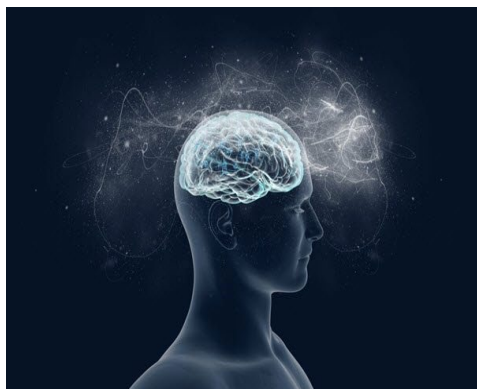
امام ابوحنیفه، به حیث شخصیت برزنده اهل رأی، توجه ویژه به استدلال عقلی داشت؛ استدلال بر اساس منقولات و نیز بر اساس معقولات. برای هر دو نوع استدلال‌ها، مثال‌هایی ارائه می‌دارم. زمانی که ابومقاتل سمرقندی از امام ابوحنیفه درباره یکی از احادیث برساخته گروه خوارج پرسید که: «درباره سخن مردم که می‌گویند «مؤمن زمانی که زنا می‌کند، ایمان از سرش طوری بیرون می‌شود که پیرهن از سرش بیرون می‌شود و سپس چون توبه می‌کند ایمان به او برمی‌گردد» چه می‌گویی؟»، امام ابوحنیفه به استدلال عقلی بر اساس قرآن مجید روی آورد و گفت: «آنچه روایت می‌کنند خلاف قرآن مجید است، زیرا زمانی که خداوند متعال در قرآن از [الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي] «زن زناکار و مرد زناکار» [النور: 2] یاد می‌کند، ایمان را از آن‌ها نفی نمی‌سازد؛ و زمانی که خدای تعالی می‌فرماید [وَالَّذِينَ يَأْتِيْنَهَا مِنْكُمْ] «آن دو مرد و زنی از شما که به زنا می‌پردازند» [النساء: 16]، منظور از لفظ «مِنْكُمْ» «از شما» یهود و نصاری نیست، بلکه منظور از مسلمانان است» (ابوحنیفه: «العام والمطلع»، ص 24-25). این نمونه‌ای از استدلال بر اساس منقولات است. زمانی که ابومطیع بلخی (متوفای 199 هـ) از امام ابوحنیفه پرسید که: «چه می‌گویی اگر کسی بگوید که خدای تعالی کجاست؟»، امام ابوحنیفه پاسخ داد: «به او گفته شود که خدای

اینکه از امام ابویوسف روایت شده که او علم کلام را نکوهش می‌نمود، این تنها متوجه مسائل خاصی از علم کلام است. امام ماتریدی در توضیح این مسئله می‌گوید: «از ابویوسف روایت شده که او خوض [و تعمق] در کلام را بر اساس ظاهر آیت [وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي] [الإسراء: 85] نمی‌نموده است، زیرا زمانی که مردم از روح پرسیدند، به ایشان جواب داده نشد و مسئله به الله متعال تفویض گردید، درحالی‌که هرگاه مردم از سائر احکام می‌پرسیدند، [مسئله] به ایشان روشن ساخته می‌شد... درواقع، ابویوسف از خوض [و تعمق] در آن عده از مسائل کلامی نمی‌نموده که قابل درک نباشند. [در چنین مسائلی] خوض کردن جز حیرت و گمراهی را به بار نمی‌آورد، چنانکه از نبی کریم ﷺ روایت است که گفت: «در مخلوق تفکر کنید و در خالق تفکر نکنید»، زیرا قابل درک نیست. پس تفکر در آنچه که قابل درک نباشد، جز به نابینایی و حیرت و گمراهی نمی‌افزاید؛ اما تعمق در آنچه که قابل درک و قابل فهم برای عقل باشد، نمی‌نشده است. اصل این است که سخن گفتن در باب دین و تعمق ورزیدن در [مسائلی از] کلام در آیات متعددی جایز دانسته شده است، چنانکه فرموده شده: [وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...] «با ایشان به شیوه‌ای که نیکوست مناظره [و استدلال] کن» [النحل: 125]، (ماتریدی: «تأویلات القرآن»، ج 8، ص 349).

۲-۳. تصدیق هستی آفریدگار در حیطة عقل قرار دارد

امام ابوالفضل محمد مروزی مشهور به حاکم شهید (متوفای 334 هـ) در کتاب «المنتقى» روایت می‌کند که امام ابوحنیفه گفته است: «هیچ کسی به خاطر جهل در شناخت آفریدگارش عذری داشته نمی‌تواند، چون می‌نگرد که آسمان‌ها و زمین و نیز خودش و مردم را کسی آفریده که پروردگارش است. ولیکن از بابت [پذیرفتن و تسلیم شدن به] شرایع و ادیان - تا زمانی که حجت [و تبلیغ دین] به او نرسیده باشد - معذور است» (صابونی: «رهنمون بسنده»، ص 248-249). حاکم شهید همچنان روایت کرده که امام ابوحنیفه گفته است: «اگر خداوند پیامبر را مبعوث نمی‌گردانید، بازهم بر مردم واجب می‌بود که آفریدگار را به واسطه عقل بشناسند» (صابونی: «رهنمون بسنده»، ص 249).

بنابراین، امام ابوحنیفه به این باور است که تصدیق کردن هستی خداوند متعال در حیطة عقل انسان قرار دارد.



تعالی بود و مکانی پیش از آنکه مخلوق را خلق کند وجود داشت و خدای تعالی بود و «کجا» وجود نداشت [آنگاه که] چیزی را نیافریده بود و اوست آفریننده هر چیز، (ابوحنیفه: «الفقه الأیسط»، ص 75-76). همچنان، در رساله «الوصیة» به روایت امام ابویوسف آمده است: «اقرار می‌کنیم بدین که خدای تعالی بر عرش استوایافت بدون آنکه بدان نیازی داشته باشد یا بر آن استقرار یابد. او حافظ عرش و غیر از عرش است بدون اینکه [به آن‌ها] احتیاج داشته باشد. اگر محتاج می‌بود، او مانند آفریدگان بر آفرینش و نگهداری و تدبیر جهان توانا نمی‌بود؛ و اگر احتیاج به نشستن و قرار یافتن می‌داشت، پس پیش از آنکه عرش را بیافریند خدای تعالی کجا بود؟ خداوند از این بزرگ‌تر و برتر است» (ابوحنیفه: «الوصیة»، ص 83).

امام ابومنصور ماتریدی روایت می‌کند که: «امام ابوحنیفه گفت: سخن [اختلاف] میان ما و قدریه به دو حرف تمام می‌شود. ما از آن‌ها می‌پرسیم: «آیا خداوند چیزی را که بودنی است همان‌گونه می‌دانست؟» اگر بگویند که نخیر، پس بنا بر جهل به پروردگار خود کفر ورزیدند؛ و اگر بگویند که بلی، سپس از آن‌ها پرسیده شود: «آیا خداوند خواسته است تا علم خویش را همان‌گونه که می‌داند نافذ گرداند یا خیر؟» اگر پاسخ بدهند که نخیر، [معنای سخنشان این می‌شود که] می‌گویند خداوند خواسته است که نداند و کسی که چنین بخواهد حکیم نیست؛ و اگر پاسخ بدهند که بلی، پس اقرار می‌کنند که خداوند خواسته است که هر چیز همان‌گونه باشد که وی آن را در علم خویش دانسته است» (ماتریدی: «کتاب التوحید»، ص 705). این‌ها نمونه‌هایی از استدلال بر اساس معقولات است.

۳.۳. ایمان به پیامبر مقتضای ایمان به

خداست

ابومقاتل سمرقندی از امام ابوحنیفه پرسید که اگر کسی به خدا باور داشته باشد و دعوت نبی برایش برسد ولی او نبوت او را نپذیرد، آیا چنین شخص مؤمن و خدا باور وصف گردیده می‌تواند؟ امام ابوحنیفه در پاسخ او می‌گوید که «این چنین بوده نمی‌تواند و اگر کسی چنین هم باشد او را «کافر بالله» می‌نامیم و او را در اینکه می‌گوید که وی خدای تعالی را می‌شناسد کاذب می‌نامیم. دلیل بر کفر او به خداوند، کفرش به محمد ﷺ است، زیرا هرکه به محمد کفر می‌ورزد کسی است که به خداوند کفر ورزیده است... مثال او شخصی است که می‌گوید: «من می‌شناسم که خدای تعالی حق است جز اینکه من اقرار نمی‌ورزم که این انسان مخلوق او باشد»، درحالی‌که ما می‌دانیم که این شخص دروغ می‌گوید زیرا اگر او واقعاً خداوند متعال را می‌شناخت این را هم می‌دانست که هرآنچه سوای اوست مخلوق و آفریده او می‌باشد» (ابوحنیفه: «العالم والمتعلم»، ص 20).

از این سخنان امام ابوحنیفه می‌توان استنباط کرد که او خدا باوری یا ایمان به خداوند را در صورتی صادق می‌داند که شخص به مقتضای توحید و خدا باوری - که عبارت از ایمان به نبوت است - نیز ایمان داشته باشد.

۳-۴. شکاکیت در ایمان جایز نیست

امام ابوحنیفه شکاکیت را هم در موضوع ایمان و هم در صحت ایمان جایز نمی‌داند. امام ابوحنیفه در کتاب العالم والمتعلم می‌گوید که ایمان همانا تصدیق، یقین و اقرار کردن است و «یقین داشتن به یک چیز عبارت از علمی است که در آن شک [و شبهت] راه نداشته باشد و هیچ‌یک از اهل شهادت

خداوند، کتاب‌هایش و پیامبرانش شک بورزد» (ابوحنیفه: «العالم والمتعلم»، ص 14-15). امام ابوحنیفه شک‌گرایی را در موضوع ایمان (خداوند، نبوت...) ناقض ایمان می‌داند چون یقین و تصدیق را نقض می‌سازد.

همچنان، امام ابوحنیفه شک ورزیدن در صحت ایمان را نیز درست نمی‌داند و می‌گوید که مؤمن «باید بگوید که من حقیقتاً مؤمن هستم، زیرا در ایمانش شکی وجود ندارد» (ابوحنیفه: «الفقه الأیسط»، ص 62). به این خاطر، امام ابوحنیفه استثناء - یعنی، إن شاء الله گفتن - را در ایمان جایز ندانسته بود. این مسئله به یکی از شدیدترین اختلافات اهل حدیث با امام ابوحنیفه مبدل شد، چون اهل حدیث استثناء را در ایمان نه تنها که جایز می‌دانند بلکه توصیه هم می‌کنند که گفته شود «من إن شاء الله مؤمن هستم». استدلال امام ابوحنیفه از این قرار بود که اگر یک شخص با ایمان متصف باشد، آن شخص بالقطع و به یقین مؤمن است و مؤمن حقیقی خوانده می‌شود. پس درست نیست که استثناء کرده شود، همان‌گونه که درست نیست کسی بگوید «من إن شاء الله زنده هستم» یا «من إن شاء الله مرد هستم»؛ زیرا استثناء در حالتی کرده می‌شود که در ثبوت یک چیز در دم حاضر شک وجود داشته باشد، نه در چیزی که هستی‌اش فی الحال قطعاً ثابت باشد؛ بنابراین، بنده‌ای که به ذات خودش حقیقتاً مؤمن باشد، او در علم خدای تعالی نیز مؤمن است (نسفی: «تبصرة الأدلة»، ج 2، ص 815).

۳-۵. ایمان به تفصیل واجب نیست

از نگاه امام ابوحنیفه، آنچه بر مؤمن واجب است ایمان اجمالی یا ایمان داشتن به جملگی موضوعات است، نه به تفصیل و جزئیات.

امام ابوحنیفه گفته است: «اگر کسی به محمد ﷺ

از نگاه امام ابوحنیفه، آنچه بر مؤمن واجب است ایمان اجمالی یا ایمان داشتن به جملگی موضوعات است، نه به تفصیل و جزئیات.

مردم تصدیق ضایع گردد، نام ایمان و حرمت و حق آن از آن‌ها انتقال [و ساقط] می‌گردد و حالتشان به همان حالتی برمی‌گردد که بر شرک بودند. چون این دانسته شد، پس مردم در تصدیق اختلاف و برتری ندارند و تنها در عمل [از یکدیگر] برتری دارند» (ابوحنیفه: «الرسالة إلى عثمان البتي»، ص 35).

در رساله الوصیه آمده است: «عمل غیر از ایمان است و ایمان غیر از عمل است. به دلیل اینکه در بسا از اوقات عمل از مؤمن رفع می‌گردد ولی درست نیست که گفته شود عمل از وی رفع گردیده است. مثلاً خداوند متعال از زن حائض نماز را رفع ساخته است. ولی جایز نیست که گفته شود ایمان را از او رفع ساخته یا او را به ترک ایمان فرموده باشد... یا جایز است که گفته شود که زکات دادن بر فقیر [لازم] نیست ولی جایز نیست که گفته شود ایمان بر فقیر [لازم] نیست» (ابوحنیفه: «الوصیه»، ص 82-83).

امام ابوحنیفه استدلال می‌ورزد که: «خداوند متعال در آیات متعدد در قرآن مجید [ایمان را غیر از عمل گردانیده است. مؤمنان به سبب ایمانشان به خداوند، نماز می‌خوانند و زکات می‌دهند و روزه می‌گیرند و حج می‌گذارند و خداوند را یاد می‌کنند و چنین نیست که به سبب نماز و زکات و روزه و حج شان به خداوند ایمان آورنده باشند؛ زیرا آن‌ها نخست ایمان می‌آورند بعداً عمل می‌کنند، پس عمل بر فرائض به سبب ایمانشان به خداوند است، نه اینکه ایمانشان به سبب عملشان به فرائض باشد. مثال آن مردی است که

ایمان بیاورد و در فکرش خطور نکند که او عرب بود یا اعجمی، او حقیقتاً مؤمن است. همینطور اگر به حرمت خوک اعتقاد داشته باشد ولی نداند که خوک چیست، اسلام او کامل است» (أصول الدین: ص 154). به همین ترتیب، ایمان به پیامبران واجب است، ولیکن واجب نیست که شخص هر پیامبر را بشناسد و بداند که کی از کدام قوم بود، از کدام سرزمین بود، یا چه نام داشتند (بزدوی: «أصول الدین»، ص 154).

۳-۶. ایمان دربرگیرنده عمل نیست

امام ابوحنیفه ایمان را تصدیق به قلب و اقرار بر زبان می‌داند و عمل و طاعت را خارج از ایمان تعریف می‌کند. اصل ایمان نزد امام ابوحنیفه همانا تصدیق است. از این لحاظ می‌گوید که «مؤمنان از لحاظ ایمان و توحید با هم برابرند، اما در کردار [از یکدیگر] برتری دارند» (ابوحنیفه: «الفقه الأكبر»، ص 39). امام ابوحنیفه توضیح می‌دهد: «فرائض بعد از [ایمان آوردن] بر اهل تصدیق نازل شد و از ایشان عمل کردن با ایمان طلب کرده شد: [الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ] و فرمود: [وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا] و آیات همانند این در قرآن آمده‌اند. پس ضایع گرداننده عمل ضایع گرداننده تصدیق نیست، درحالی‌که تصدیق بدون عمل درست می‌باشد. اگر ضایع گرداننده عمل همچنان ضایع گرداننده تصدیق می‌بود، نام ایمان و حرمت آن با ضایع شدن عمل انتقال [و ساقط] می‌یافت. درحالی‌که اگر از

بالایش دین است؛ او اول به دین داری اقرار می‌کند و سپس آن را می‌پردازد. چنین نیست که اول دین را بپردازد و سپس اقرار کند. همچنان، اقرارش به سببِ اداکردن دین نیست، بلکه اداکردن دینش به سببِ اقرارش می‌باشد. یا مثلاً غلامی به سببِ اقرار به غلام بودن به خواجگانش، به ایشان خدمت می‌کند، نه اینکه به سببِ خدمت کردن به ایشان اقرارورزنده به غلامی باشد. تنها به سببِ خدمت کردن نام اقرار به غلامی به او داده نمی‌شود. درحالی‌که اگر غلام دیگری به غلام بودن اقرارورزنده باشد ولی خدمت [خواجگانش را تا هنوز] نکرده باشد، نام اقرار به غلامی از او زایل نمی‌گردد» (ابوحنیفه: «العالم والمتعلم»، ص 12-13).

گروه‌های معاصر اهل حدیث، مانند سلفیت و وهابیت،

گناه کبیره یا ترک فرض انسان را کافر می‌سازد. برخی از به نحوی متأثر از دیدگاه خوارج در این مسئله اند. آن‌ها با تقسیم نمودن توحید به دو گونه، یعنی «توحید ربوبیت» (که آن را اقرار و معرفت تعریف می‌کنند) و «توحید الوهیت» (که آن را دربرگیرنده عبادات و طاعات تعریف می‌کنند) و سپس با قلمداد کردن «توحید الوهیت» (عبادات) بحیث رکن فرق‌گذارنده میان مؤمن و مشرک، به نحوی دیدگاه خوارج را در تکفیر گناهکاران و تارکِ فرائض تطبیق می‌کنند (جويا: 1402).

۳-۷. ارجاء حکم گناهکاران و اجتناب از تکفیر

رُوشِ اهل سنت است

زمانی که امام ابوحنیفه نزد فقیه و محدث مشهور مکه عطاء بن ابی رباح (متوفای 114 هـ) رفت، او ازش پرسید: «از کجا

از نگاه امام ابوحنیفه، آنچه بر مؤمن واجب است ایمانِ اجمالی یا ایمان داشتن به جملگی موضوعات است، نه به تفصیل و جزئیات.

هستی؟» ابوحنیفه گفت که از کوفهٔ عراق عطاء پرسید: «از کدام صنف مردم هستی؟» ابوحنیفه گفت: «از آن صنفی که سلف را دشنام نمی‌دهد، به قضا و قدر ایمان دارد و هیچ کسی را به خاطر گناه تکفیر نمی‌کند» (بغدادی: «تاریخ بغداد»، ج 15، ص 454). از این پاسخ ابوحنیفه، عطاء بن ابی رباح خشنود شد و او را اجازهٔ نشستن در حلقهٔ درس خود داد. این جواب امام ابوحنیفه و تأیید آن از جانب عطاء بن ابی رباح که با حدود دوصد تن از اصحاب - من جمله عبدالله ابن عباس و عبدالله ابن عمر (رضی الله عنهم) - دیده بود و از ایشان روایت می‌نمود، مرزبندی‌های فکری و مذهبی آن زمان را دقیق ترسیم می‌کند: (1) اجتناب از

این رأی امام ابوحنیفه در اختلاف جدی با اهل حدیث قرار دارد که عمل بر جوارح را نیز شامل ایمان می‌دانند و از این لحاظ مردم را در درجات متفاوت ایمان می‌دانند. فرق میان این سخن اهل حدیث و خوارج در این است که هرچند اهل حدیث عمل را جزو ایمان قلمداد می‌کنند، ولی ایمان بدون عمل و طاعت را نیز صحیح می‌دانند و شخص را بنا بر ترک طاعت تکفیر نمی‌کنند (بزدوی: «أصول الدین» ص 148-149).

ولیکن خوارج و گروه‌های شبه‌خوارج می‌گویند که ترک عمل منجر به زوال ایمان می‌گردد و ارتکاب



امام ابوحنیفه با استناد به عقیده‌ای که از استادان فقیه خود چون حماد بن ابی سلیمان، عامر شعبی، عطاء بن ابی رباح، علقمه بن مرثد و از استادان محدثش چون ابوبکر زهری، قتاده، نافع مدنی، اعمش، حکم بن عتیبه و چندین محدثین تابعی و تبع تابعی دیگر دریافته بود، بر عدم تکفیر گناهکاران، ارجاء حکمشان به خداوند متعال و یکسان پنداشتن دخول در ایمان و دخول در اسلام تأکید می‌ورزید. امام ابوحنیفه به شاگردان خود می‌فرمود که:

«ما مسلمانی را به خاطر گناهی از گناهان کافر نمی‌خوانیم، حتی اگر گناهی کبیره هم باشد تا آنگاه که آن گناه را حلال بپندارد؛ و نیز نام ایمان را از او زایل نمی‌سازیم و او را حقیقتاً مؤمن می‌نامیم.» (فقه اکبر)

دشنام دادن سلف، اهل سنت را از اهل تشیع تفکیک می‌سازد؛ (2) ایمان داشتن به قضا و قدر، اهل سنت را از قدریه و معتزله تفکیک می‌سازد؛ و (3) واجتناب از تکفیر مؤمنان گناهکار، اهل سنت را از خوارج تفکیک می‌سازد.

ولی به نظر می‌رسد که تکفیر گناهکاران، بیماری فکری‌ای بوده که از خوارج نه تنها به معتزله بلکه به حلقاتی از اهل حدیث نیز سرایت کرده بود، طوری که معتزله ارتکاب گناه کبیره را باعث زایل شدن ایمان می‌دانستند و گناهکار را در جایگاهی میان ایمان و کفر می‌خواندند و افرادی از اهل حدیث مرتکب گناه کبیره (و تارک فرض) را محکوم به دوزخ می‌کردند و بعضاً آن‌ها را خارج از ایمان ولی داخل در اسلام می‌خواندند.

«ما هیچ‌یک از اهل قبله خود را به خاطر گناهی که انجام داده است کافر نمی‌شماریم تا آنوقت که آن گناه را حلال بنامد.» (عقیده طحاویه)

«بنده از ایمان بیرون نمی‌رود تا آنکه از چیزی که وی را به ایمان داخل ساخته منکر نگردد.» (عقیده طحاویه)

«برای گناهان کمتر از شرک و کفر که انجام دهنده آن توبه نکرده باشد ولی در حالت ایمان بمیرد، پس [عاقبت] او به اراده خدای تعالی است: اگر بخواهد او را در دوزخ عذاب می‌کند و اگر بخواهد وی را می‌آمرزد و هرگز با آتش [دوزخ] عذابش نمی‌کند.» (فقه اکبر)

«او می‌تواند [گناهکاران را] به خاطر گناهانشان از روی عدل خویش عذاب کند و می‌تواند ایشان را از روی فضل خویش ببخشد.» (فقه اکبر)

در نامه‌ای که به یکی از فقهای آن زمان بنام عثمان بقی بصری ارسال نمود، امام ابوحنیفه برایش نوشت: «من می‌گویم: اهل قبله [همه] مؤمنان هستند و با ضایع شدن یکی از فرایض از ایمان خارج نمی‌شوند. هرکس از خدای تعالی در همه فرایض اطاعت کند و ایمان داشته باشد، نزد ما اهل جنت است. هرکس ایمان و عمل را ترک کند، کافر است و از اهل دوزخ است؛ و هرکس ایمان داشته باشد و چیزی فرایض از نزدش ضایع گردد، مؤمن گناهکار است و او در مشیت خداوند متعال قرار دارد؛ اگر بخواهد او را عذاب می‌کند و اگر بخواهد او را می‌بخشاید» (ابوحنیفه: «الرسالة إلى عثمان البتي»، ص 37).

او واضح مرز میان عقیده اهل سنت و عقیده معتزله و شبه‌خوارج را ترسیم می‌کند و می‌گوید: «اگر تو همان سخنی را بگویی که اهل بدعت می‌گویند و بپنداری که [مسلمان گناهکار] نه کافر است و نه مؤمن، بدان که این سخن بدعت است و خلاف [فرموده] نبی کریم ﷺ و [عملکرد] اصحابش است» (ابوحنیفه: «الرسالة إلى عثمان البتي»، ص 36). گفته می‌شود، زمانی که این نامه به عثمان بقی رسید و قناعت او حاصل شد، او بر سر منبر رفت و به مردم گفت: «ای اهل بصره، سخن حق همان است که ابوحنیفه می‌گوید. اگر شما وی را به خاطر این سخنش مرجئی می‌نامید، پس من هفتادساله مرجئه هستم» (زرنجری: «مناقب أبي حنيفة»، ص 139).

ولیکن خوارج، معتزله و گروه‌های شبه‌خوارج از اهل حدیث امام ابوحنیفه و استادانش را به خاطر انضباط و ورزیدن به این اصول اعتقادی که از اصحاب دریافته بودند، متهم به «مرجئه» نمودند. محمد زاهد کوثری روایتی را تذکر می‌دهد که ابوحنیفه همراه با استادش علقمه بن مرثد به دیدار عطاء بن ابی رباح به مکه - که او نیز از جمله استادان ابوحنیفه بود - رفتند. آن‌ها به عطاء گفتند: «در دیار ما گروهی است که کراهت دارند که بگویند مؤمن هستند... زیرا می‌گویند که اگر ما بگوییم که ما مؤمن هستیم، پس ادعای اهل جنت بودن را کرده‌ایم [که به یقین معلوم نیست]». عطاء بن ابی رباح به ابوحنیفه و علقمه گفت: «باید بگویند که ما مؤمن هستیم و نباید بگویند که ما اهل جنت هستیم، زیرا هیچ فرشته مقرب و نبی مرسل نبود مگر اینکه خداوند به ایشان حجت فرستاد که اگر بخواهد عذاب می‌کند و اگر بخواهد می‌بخشاید» (ابوحنیفه: «الرسالة إلى عثمان البتي»، ص 38). سپس عطاء بن ابی رباح گفت:

«ای علقمه، یاران تو اهل جماعت نامیده می‌شدند تا آنگاه که نافع بن الأزرق یاران ترا مرجئه خطاب کرد... و هرکس را که مرجئه نامیده‌اند همه‌شان از اهل سنت هستند» (ابوحنیفه: «الرسالة إلى عثمان البتي»، ص 38). روایت شده است که نافع بن الأزرق خارجی با یکی از اهل سنت صحبت می‌کرد و از او پرسید: کفار در آخرت کجا افکنده می‌شوند؟ جواب داد که: به دوزخ. سپس پرسید: مؤمنین کجا افکنده می‌شوند؟ پاسخ داد که مؤمنان دو نوع‌اند: مؤمن نیکوکار و پرهیزگار که به بهشت می‌رود و مؤمن فاجر که امر او نزد خدای تعالی می‌باشد. اگر بخواهد او را به خاطر گناهانش عذاب می‌کند و اگر بخواهد به خاطر ایمانش می‌بخشد. نافع پرسید: پس کجا افکنده می‌شود؟ او گفت: من امر او را به خدای عزوجل ارجاء می‌کنم. نافع گفت: پس تو مرجئی هستی! (ابوحنیفه: «الرسالة إلى عثمان البتي»، ص 38).

با مرور زمان، این دیدگاه خوارج مبنی بر (1) تکفیر مرتکبین گناه کبیره و (2) مرجئه خطاب نمودن موقوف اصلی اهل سنت - کسانی که حکم مؤمنان گناهکار را به خداوند ارجاء می‌کردند - در میان گروه‌هایی از اهل حدیث رخنه نمود و این دیدگاه تا امروز در میان سلفیت پابرجا مانده است. ابن تیمیه اتهامات اهل حدیث را بر حماد بن ابی سلیمان (استاد اصلی امام ابوحنیفه) نقل کرده می‌گوید: «حماد بن ابی سلیمان و پیروان او تفاضل [و زیادتی] در ایمان، شامل بودن اعمال در ایمان و استثناء (إن شاء الله گفتن) در ایمان را نپذیرفته‌اند، این‌ها مرجئه فقها هستند ...

نپذیرفته‌اند، این‌ها مرجئه فقها هستند ... حماد بن ابی سلیمان با سلف خود مخالفت ورزید و پیروانش از او پیروی کردند و طوایف از مردم کوفه با او هم‌نظر شدند؛ اما سلف و ائمه در این مسئله آن‌ها را به شدت انکار کردند، آن‌ها را بدعت‌گذار خواندند و در بابشان سخنان غلیظی گفتند، ولی از کسی از ایشان آگاهی ندارم که آن‌ها را تکفیر کرده باشد، بلکه اتفاقشان بر این است که آن‌ها تکفیر نمی‌شوند... آنچه از احمد [بن حنبل] و دیگران از ائمه در تکفیرشان یا اهل بدعت خواندنشان نقل گشته، غلط بزرگی است» (ابن تیمیه: «مجموع الفتاوی»، ج 7، ص 507).

در حالی که عطاء بن ابی رباح به علقمه بن مرثد و ابوحنیفه - که داستان شان در بالا نقل گردید - واضح می‌گوید که ارجاء نمودن حکم گناهکاران به خداوند متعال عقیده اصلی اهل سنت و جماعت بوده و کسانی را که خوارج مرجئه خطاب می‌کنند اهل سنت راستین همان‌ها یبند (ابوحنیفه: «الرسالة إلى عثمان البتي»، ص 38). امام ابوحنیفه نیز در نامه‌اش به عثمان بتی می‌گوید: «آنچه تو از نام مرجئه یاد کردی، گناه قومی که به عدل سخن می‌گویند و [دشمنان شان] آن‌ها را با این نام اهل بدعت می‌دانند چیست؟! در واقع، آن‌ها اهل عدل و اهل سنت هستند و این (مرجئه) نامی است که دشمنان شان به آن‌ها داده‌اند» (ابوحنیفه: «الرسالة إلى عثمان البتي»، ص 37-38).

امام ابومنصور ماتریدی می‌گوید که «گروه حشویه [از اهل حدیث] کسانی را مرجئه می‌نامند که اعمال خیر را شامل ایمان نمی‌دانند... و نزد معتزله، مرجئه کسانی‌اند که [حکم] گناه کبیره را ارجاء می‌کنند و

«ای علقمه، یاران تو اهل جماعت نامیده می‌شدند تا آنگاه که نافع بن الأزرق یاران ترا مرجه خطاب کرد... و هرکس را که مرجه نامیده‌اند همه‌شان از اهل سنت هستند»

امام ابوحنیفه این عقیده افراط‌آمیز ارجاء را که گروه مرجه به آن پابند بودند نقد می‌کند. امام حماد و امام طحاوی روایت می‌کنند که امام ابوحنیفه گفته است:

- «ما نمی‌گوییم که کردار نیک ما [حتماً] مورد قبول [و پذیرش خداوند] قرار می‌گیرند و گناهان ما [حتماً] بخشیده می‌شوند آن‌گونه که **مرجه** می‌گویند. بلکه می‌گوییم: هرکسی که کار نیکی را با همه شرایط آن انجام دهد و [عملش] از هر عیب فاسدکننده و معنی باطل‌کننده پاک باشد و آن را با کفر و ارتداد باطل نساخته باشد و تا زمانی که از این دنیا با ایمان برود، پس خدای تعالی اعمال نیک او را ضایع نمی‌سازد، بلکه عملش را از وی می‌پذیرد و از برای آن ثوابش می‌دهد.» (فقه اکبر)

- «ما نمی‌گوییم که مؤمن با ارتکاب گناه زیانکار نمی‌شود و نمی‌گوییم که او [با گناه کردن] هرگز به دوزخ نمی‌رود.» (عقیده طحاویه)

- «ما نمی‌گوییم که گناه به شخصی که ایمان داشته باشد زیان ندارد. آرزو داریم که خداوند نیکوپی کنندگان را از جمله مؤمنین ببخشد و ایشان را به رحمت خود به بهشت داخل سازد؛ اما نمی‌توانیم بر این کاملاً اطمینان داشته باشیم و نمی‌توانیم گواهی دهیم که [حتماً] به جنت داخل شدنی هستند. ما برای اهل گناه [از جمله مؤمنین] آموزش می‌طلبیم و با آنکه برای آن‌ها ترس داریم، در مورد ایشان ناامید نیستیم.» (عقیده طحاویه)

در حق مرتکبین گناه کبیره حکم به دوزخی بودن و بهشتی بودن نمی‌کنند» (ماتریدی: «کتاب التوحید»، ص 836-837). یعنی، هر دو گروه نام مرجه را برای اهل سنت و بخصوص برای حنفی‌ها، بکار می‌برند. درحالی که اهل سنت و حنفی‌ها نام «مرجه» را برای کسانی بکار می‌برند که ادعا می‌کنند که مؤمن قطعاً در آخرت عذاب نمی‌شود و همان‌گونه که نیکی‌ها در موجودیت کفر نفعی برای شخص کافر رسانده نمی‌توانند، گناه نیز در موجودیت ایمان زبانی برای مؤمن نمی‌رساند. جهنم بن صفوان (متوفای 128 هـ) از جمله نخستین متفکرین مرجه بود.

امام ابوالمعبین نسفی نیز توضیح می‌دهد که: «ابوحنیفه رحمه الله [از جانب مخالفینش] به این خاطر مرجه نامیده شد چون او امر مرتکب گناه کبیره را به مشیت [و اراده] خداوند متعال به تأخیر می‌انداخت و ارجاء به معنای به تأخیر انداختن می‌باشد. روایت است که از ابوحنیفه پرسیدند: ارجاء را از کدام [اصل دین] گرفته‌ای؟ او گفت: «از گفتار ملائکه علیهم السلام که گفتند: [لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا] [البقرة: 32]». درحالی که مرجه فرومایه می‌گویند: هیچ‌یک از مسلمانان بر گناهان کبیره عذاب نمی‌گردند و همان‌گونه که حسنات همراه با کفر منفعتی ندارند، گناهان نیز همراه با ایمان زبانی ندارند» (نسفی: «تبصرة الأدلة»، ج 2، ص 766).

هستند. ما برای اهل گناه [از جمله مؤمنین] آمرزش می‌طلبیم و بآنکه برای آن‌ها ترس داریم، در مورد ایشان ناامید نیستیم.» (عقیده طحاویه)

بنابراین، اینکه تعدادی از نواندیشان امروزی امام ابوحنیفه را مرجئه می‌نامند (محقق: 1403)، درحالی‌که از اطلاق نام مرجئه عقیده ارجاء اهل سنت را مراد ندارند بلکه ارجاء افراط‌آمیز گروه مرجئه را - آنگونه که در آرای جهم بن صفوان تبارز یافته بود - مراد دارند، این کار نادرست و غیرصادقانه بوده و خلاف اصول علمی می‌باشد.

۳-۸. اجتناب ورزیدن از تکفیر اهل قبله

امام ابومطیع بلخی از امام ابوحنیفه روایت می‌کند که گفت:

- «کسی که به تنزیل [آیات قرآن] ایمان داشته باشد ولی در تفسیر آن دچار خطا شود، تکفیر نمی‌گردد و انسان به خاطر خطا در تأویل کافر نمی‌گردد» (ابوحنیفه: «الفقه الأبیسط»، ص 52).
- «تا زمانی که شخص چیزی از کتاب الله را انکار نوزد، مؤمن است» (ابوحنیفه: «الفقه الأبیسط»، ص 64).

امام ابوجعفر طحاوی از امام ابوحنیفه و شاگردانش روایت می‌کند که گفته‌اند:

- «ما اهل قبله خود را مسلمان و مؤمن می‌نامیم تا آنگاه که آنچه را پیامبر ﷺ آورده قبول داشته باشند و هرآنچه را که او به ما گفته و در مورد آن خبر داده تصدیق کنند.» (عقیده طحاویه)

الأبیسط»، ص 64).

امام ابوجعفر طحاوی از امام ابوحنیفه و شاگردانش روایت می‌کند که گفته‌اند:

- «ما اهل قبله خود را مسلمان و مؤمن می‌نامیم تا آنگاه که آنچه را پیامبر ﷺ آورده قبول داشته باشند و هرآنچه را که او به ما گفته و در مورد آن خبر داده تصدیق کنند.» (عقیده طحاویه)
- «ما هیچ‌کدام از آن‌ها را بهشتی یا دوزخی نمی‌گوییم و بر هیچ یک از ایشان گواهی بر کفر، شرک یا نفاق نمی‌دهیم تا زمانی که ایشان این‌ها را [به وضاحت] از خویشان نمایان سازند؛ و رازهایشان را به خدای تعالی وامی‌گذاریم.» (عقیده طحاویه)

سخنان بالا وسعت دیدگاه امام ابوحنیفه را در قبال مذاهب مختلف اسلام که هرکدام تأویل و تفسیر خود را از قرآن مجید دارند نشان می‌دهد. تا زمانی که یک شخص به محمد مصطفی ﷺ و به قرآن مجید ایمان داشته باشد و آیتی از قرآن را صریحاً انکار نوزد، از جمله اهل قبله بوده و مؤمن و مسلمان می‌باشد. امام ابوحنیفه خطا در اجتهاد و خطا در تأویل را دلیلی برای تکفیر کسی یا گروهی نمی‌داند، بلکه تفاوت‌های اجتهادی و تأویلات متفاوت را تا زمانی که



به انکار صریح از تنزیل حکم نینجامد قابل تحمل می‌داند.

امام ابوحنیفه همچنان گفته است: «هرکس در اسلام به حیث مؤمن داخل باشد، از شرک مبرا است» (ابوحنیفه: «الوصیة»، ص 35). معنی این سخن امام ابوحنیفه این است که نگرش ما بر مسلمانان باید بر این فرضیه استوار باشد که آنها همه موحدند، نه اینکه گمان شرک را در حق آنها راجح بدانیم. بر این اساس، اعمال مسلمانان باید بر وجه توحید حمل گردند، نه بر وجه شرک. مثلاً، اگر مسلمانی که کلمه شهادت را بر زبان می‌راند نگریسته شود که به شخصی سجده می‌کند، این سجده کردنش حمل بر سجده تحیت و سجده اکرام یا حمل بر زمین‌بوسی یا آستان‌بوسی می‌شود که بر اساس شریعت اسلام مکروه و گناه کبیره تلقی می‌گردد و نه اینکه حمل بر سجده عبادت شود و محکوم به کفر و شرک گردد (ناطق: «الأجناس»، ج 1، ص 440-441؛ ابن مازه: «المحیط البرهانی»، ج 5، ص 395-396؛ ماتریدی: «تأویلات القرآن»، ج 1، ص 87). عین همین اصل بر سائر اعمال مسلمانان چون دعا کردن حین زیارت قبور، جستن درمان و تداوی نزد پزشک یا طبیب و غیره تطبیق می‌گردد. ولیکن این با اصول شرک‌انگاری محمد بن عبدالوهاب - که به روایت حاکم در میان اهل سنت امروزی مبدل شده - در اختلاف جدی قرار دارد.

۴. جمع بندی

از میان نسل سلف صالح و از میان امامان اولیه چهار مذهب اهل سنت، امام ابوحنیفه یگانه شخصیتی است که رساله‌هایی در اصول اعتقادی و کلامی از وی بجا مانده‌اند. هرچند امام ابوحنیفه پس از مدتی از

اشتغال به علم کلام، به فقه روی آورد و تا پایان عمر بر فقه تمرکز ورزید، ولی گرایش‌های کلامی و استدلالی در بسا از آرای فقهی و اصولی او دیده می‌شوند. از همین رو، او نه تنها در فقه بلکه در کلام نیز امام اهل سنت دانسته می‌شود.

امام ابوحنیفه اصول اعتقادی را که از استادان فقیه خود چون حماد بن ابی سلیمان، عطاء بن ابی رباح، عامر شعبی، علقمه بن مرثد و از استادان محدثش چون ابوبکر زهری، قتاده، نافع مدنی، اعمش، حکم بن عتیبه و چندین محدثین تابعی دیگر دریافت کرده خط اصلی اعتقاد اهل سنت را ترسیم می‌نمایند، صادقانه به شاگردان خود انتقال داد و تدریس نمود. او در مقابل آراء و افکاری که از بینش تکفیری خوارج متأثر گشته بودند، به دفاع از اصول اعتقادی روایت‌شده از اصحاب و تابعین مبنی بر عدم تکفیر گناهکاران برخاست و سرانجام از جانب خوارج، گروه‌های شبه‌خوارج از اهل حدیث و از جانب معتزله به عقیده مرجئه متهم شد، در حالی که امام ابوحنیفه عقیده گروه مرجئه را مبنی بر اینکه گناه در موجودیت ایمان زیانی ندارد صریحاً نقد نموده است.

امروز با گذشت دوازده قرن از زمان امام ابوحنیفه، دیدگاه‌های شبه‌خوارج به روایت حاکم در میان اهل سنت مبدل شده است و نیاز جدی وجود دارد تا روش و اصول سلف را که امام ابوحنیفه در باب ایمان و تکفیر بما گزارش داده مورد مطالعه، تبیین و تبلیغ قرار دهیم. هم‌زمان می‌باید که دیدگاه‌های تکفیری شبه‌خوارج - که امروز از جانب بعضی از گروه‌ها بنام عقیده سلف یا به حیث موقف اهل سنت تبلیغ می‌گردند - مورد نقد قرار داده شوند و مشترکات اصولی‌شان با خوارج در تکفیر و شرک‌انگاری برملا و برجسته گردند. همان‌گونه که امام ابوحنیفه استوار و صریح از اصول اعتقادی که از ده‌ها استاد فقیه

و محدثش از نسلِ تابعین دریافت‌ه بود پاسبانی نمود، هرچند به بهای اتهامات مرجئه بودن و به بهای تکفیر و تضلیل شدنش هم تمام شد، امروز بر اهروان مذهب اوست تا از تفکیک و تمییز بخشیدن اصول اعتقادی امام ابوحنیفه از آنچه که از جانب متخاصمینش به گونه فریبنده تحت نام مذهب حنفی و اهل سنت تبلیغ می‌گردند جسورانه به مبارزه فکری و علمی بپردازند.



منابع

ابوحنیفه، نعمان بن ثابت: «الفقه الأكبر» به روایت حماد بن ابوحنیفه، در «الفقه الأكبر وولیه وصیة أبي حنیفة لأصحابه»، تصحیح ابوشعبه سنبادی. نشر مجازی.

ابوحنیفه، نعمان بن ثابت: «الفقه الأيسر» یا الفقه الأكبر به روایت ابومطیع حکم بلخی. در «الفقه الأكبر وولیه وصیة أبي حنیفة لأصحابه»، تصحیح ابوشعبه سنبادی. نشر مجازی.

ابوحنیفه، نعمان بن ثابت: «الوصیة». در: الفقه الأكبر وولیه وصیة أبي حنیفة لأصحابه، تصحیح ابوشعبه سنبادی. نشر مجازی.

ابوحنیفه و ابومقاتل سمرقندی: «العالم والمتعلم». در: «العالم والمتعلم وولیه رسالة أبي حنیفة ألی عثمان البتی»، تصحیح محمد زاهد کوثری. 1368 هـ.

ابوحنیفه و ابومقاتل سمرقندی: «الرسالة إلى عثمان البتی». در: «العالم والمتعلم وولیه رسالة أبي حنیفة ألی عثمان البتی»، تصحیح محمد زاهد کوثری. 1368 هـ.

ابن تیمیة: «مجموع الفتاوی». تصحیح عبدالرحمن بن محمد بن قاسم. وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية، 1425 هـ.

ابن مازة، محمود بن احمد بخاری: «المحیط البرهانی فی الفقه النعمانی»، تحقیق عبد الکریم السامی الجنیدی، دار الکتب العلمیة، بیروت: 1424 هـ.

بزودی، فخرالاسلام علی بن محمد: «کنز الوصول إلى معرفة الأصول»، تحقیق سائد بکداس، دار السراج، مدینه: 1437 هـ.

بزودی، ابوالیسر محمد بن محمد: «أصول الدین»، به تصحیح هانس بیترلنس، المكتبة الزهرية للتراث، قاهره: 2003 م.

بغدادی، ابوبکر خطیب: «تاریخ بغداد»، تحقیق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامی، بیروت: 1422 هـ.

تمیمی، تقی الدین بن عبدالقادر: «الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة»، تحقیق عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرفاعی، ریاض: 1403 هـ.

جويا، محمد عمر: «احرف سبعة، نظم و معنى قرآن و اعجاز نظم قرآن از دیدگاه مذهب حنفی»، مرکز مجازی مطالعات و احیای

آثار اسلامی بینات، سرطان 1400 هـ.ش.

https://bayyinat.org/?page_id=1116

جويا، محمد عمر: «نقد بر تقسیم بندی دوگانه توحید از ابن تیمیة و وهابی ها»، مرکز مجازی مطالعات و احیای آثار اسلامی بینات، حوت 1402 هـ.ش.

https://bayyinat.org/?page_id=1732

دارمی، ابوسعید عثمان سجستانی: «نقض علی المریسی الجهمی العنید»، تصحیح رشید بن حسن الأملعی، مكتبة الرشد، ریاض: 1998 م.

زرنجری، ابوالفضل بکر بن محمد: «مناقب أبي حنیفة»، تصحیح مراد شمشیک و شعبان قوتوق، نشریة تحقیق اسلامی، جون 2018 م، ص 67-167.

صابونی، نورالدین احمد بخاری: «رهنمون بسنده در اصول الدین: ترجمة الكفاية في الهداية»، ترجمة محمد عمر جويا، انتشارات سعید، کابل 1402 هـ.

طحاوی، ابوجعفر: «العقيدة الطحاوية» در ضمیمه: «رهنمون بسنده در اصول الدین: ترجمة الكفاية في الهداية»، ترجمة محمد عمر جويا، انتشارات سعید، کابل 1402 هـ.

قرشی، عبدالقادر: «الجواهر المضیة فی طبقات الحنفیة»، تحقیق عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، قاهره: 1415 هـ.

ماتریدی، ابومنصور محمد: «کتاب التوحید»، تصحیح سعد الدمنهوری، مكتبة الغانم، اردن: 2023 م.

ماتریدی، ابومنصور محمد: «تأویلات القرآن»، تصحیح خلیل ابراهیم فچار، دار المیزان، استانبول: 2006 م.

محق، محمد: «از مُصحف خرد: مباحثی در راستای روشنگری دینی»، کتاب کابل، تورنتو: 1403 هـ.

ناطقی، ابوالعباس طبری: «الأجناس»، تحقیق عبدالله بن سعد الطخیس، دار المأثور، مدینه: 1437 هـ.

نسفی، ابوالمعلمین میمون: «تبصرة الأدلة فی أصول الدین»، تصحیح کلود سلامة، المعهد العلمی الفرنسي للدراسات العربیة، دمشق: 1990 (جلد 1) و 1993 (جلد 2).



نظریه



بررسی توجیه شرعی استبداد:

با تأکید بر کتاب الإمارة الإسلامية ونظامها

(شکیل ابوترابی)

مقدمه

است. سلسله‌های استبدادی در تاریخ اسلام، با تفسیر وارونه از شیوه‌های به قدرت رسیدن خلفای راشدین و بکارگیری برخی اجتهادهای شکل‌گرفته زیرسایه‌ی استبداد، به شرعی نمایی استبداد دینی دست زده‌اند، درحالی‌که شیوه‌های مختلف به قدرت رسیدن هریکی از خلفای راشدین نشان‌گر تأثیر قدرت مردم می‌باشد تا تصرف قدرت از طریق زور، توجیه برخی فقهای نظام‌های استبدادی را نیز ناشی از وضعیتی باید دانست که آنها در آن می‌زیسته‌اند. - اصول و پایه‌های بنیادینی چون «شورا»، «عدالت اجتماعی»، «بیعت (انتخاب)» و «شایستگی» که در قرآن کریم و گفتارهای پیامبر اکرم (ص) در باب سیاست و

کشور ما از استبداد بسی رنج برده است و دارد رنج می‌برد. استبداد گاهی از طریق حاکمیت‌های دیکتاتوری خاندانی بوده، گاهی هم حزبی و زمانی نیز با استفاده از دیدگاه فقهی، شریعت اسلامی به عنوان «نظریه‌ی حقوق اسلامی» متکفل بحث روی موضوع «حکومت‌داری» در جنب سایر موضوعات نیز بوده است. مهم‌ترین مسئله در این مورد این است که در باب حکومت‌داری هیچ نص صریحی بر شیوه و ساختار حکومت‌داری در اسلام وجود ندارد. نخستین منبع در این مورد، شیوه‌ها و ساختار حکومت‌داری خلفای راشدین می‌باشد که مورد استناد قرار گرفته

حکومت داری آمده است. هیچ تردیدی در عدم مشروعیت استبداد (از هر نوع که باشد) نمی‌گذارد. با آن هم، هستند و بوده کسانی که با استفاده‌ی وارونه از عصر خلفای راشدین و دیدگاه برخی فقها، برای تحکیم و مشروع نمایی استبداد دینی قلم زده‌اند. از این میان، کتاب «الإمارة الإسلامية ونظامها» نیز در پی مشروع سازی استبداد دینی حاکم بر افغانستان تألیف گردیده که به صورت بسیار ابتدائی و بی‌خبر از آگاهی جمعی مردم، درصدد توجیه استبداد حاکم و آن هم به صورت دینی برآمده است. این بررسی، به چند مورد

مهم وارد شده در کتاب متذکره در باب «حق حاکمیت» می‌پردازد و «ریشه‌های استبداد دینی» و «تلاقی شریعت و استبداد» را در دو بررسی جداگانه انجام داده است که نیازی به تکرار آنها نمی‌بیند. در ضمن، باید گفت که این بررسی با رعایت موضوع‌بندی کتاب متذکره صورت گرفته و برخی موضوعات که چندان ربطی به مسئله‌ی استبداد ندارد واگذار شده است چون هدف از این بررسی صرف انگشت گذاشتن به مواردی است که استبداد را توجیه شرعی می‌نماید نه نقد و بررسی تمام مانفیسست‌گروه که مؤلف کتاب به آن تعلق دارد.

۱. فلسفه‌ی حکومت داری (اقسام حکومت)

گرچه عبدالحکیم حقانی این بحث را زیر عنوان اقسام حکومت آورده است ولی بعد از مطالعه، معلوم می‌گردد که هدف وی، معرفی حکومت‌ها به لحاظ فلسفه‌ی وجودی آنها می‌باشد تا از این طریق بتواند نشان دهد که حکومت مورد نظر وی، بر کدام ضرورت منطقی استوار است تا وجود داشته باشد. وی دولت‌ها (حکومت‌ها) را به دو گونه تقسیم نموده است:

یک، «دولت رفاه» که حقانی از آن زیر نام «حکومت جبابه» به معنی حکومت که شعار آن جمع‌آوری مالیات می‌باشد، یاد می‌کند. در نتیجه، به نظر وی، هدف این چنین یک دولت «جمع سرمایه و رفاه برای حاکمان یا عناصر بلند پایه حکومت می‌باشد» و این‌گونه حکومت‌ها از تربیت مردم و ترویج اخلاق اسلامی میان جامعه غافل است.

دو، دولت یا حکومت هدایت (حکومت دینی) که به گفته‌ی وی، هدف آن (فلسفه‌ی وجودی آن)، دعوت مردم به سوی خدا، امر به معروف، اعتلای روح، ترویج فضایل اخلاقی، قناعت و جلب نظر مردم به آخرت می‌باشد که از طریق نصب واعظان، ارسال دعوت‌گران میان مردم و مقرر نمودن مأمورین امر به معروف و نهی از منکر صورت می‌گیرد. وی با استناد به آیت 41 سوره حج که می‌فرماید «الذین ان مکناهم فی الارض أقاموا الصلاة وآتوا الزکاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنکر ولله عاقبة الأمور»، ترجمه: کسانی که اگر برایشان قدرت دهیم در زمین، نماز را برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و عاقبت کارها فقط در اختیار خداست. تمام حکومت‌های فعلی جهان را (اعم از مسلمان و غیرمسلمان) از نوع اول (حکومت رفاه) می‌داند و تنها حکومت مدل گروه طالبان را از نوع دوم (حکومت هدایت) می‌شمرد (الإمارة الإسلامية ونظامها، ص 20-21).



حکومت اسلامی می‌تواند ترویج فضایل اخلاقی و تعمیم آگاهی مردم نیز باشد که از طریق دستگاه‌های ارشاد و دعوت میسر می‌گردد. چنین ترفندی به شدت گمراه‌کننده است که حکومت اسلامی را از وظایف اصلی آن تخلیه نموده و در حد یک دستگاه اعمال خشونت بر اجبار فضیلت اخلاقی در جامعه، تنزل می‌دهد. حقانی با این ترفند، از تمام انتظارات مردم از یک حکومت شانه خالی می‌کند و بنا بر گفته‌ی ملاعمر، رهبر سابق گروه طالبان، رشد اقتصادی، صنعت، ایجاد شغل و مصونیت عامه، وظیفه‌ی خداوند متعال است و هر چه وی تقدیر نموده باشد همان خواهد رسید. به لحاظ فلسفه‌ی سیاسی، چنین یک رویکردی،

مهم‌ترین انحراف نظری در فلسفه‌ی حکومت‌داری، ادعای فوق‌می‌باشد که وی وارد نموده است. حقانی اساساً حکومت مدل گروه طالبان را از تمام ناکامی‌های حکومت‌داری تخلیه می‌نماید در حالی که فلسفه‌ی وجودی حکومت‌داری در اسلام وهم‌چنان نظام‌های موجود، تأمین عدالت اجتماعی چنانچه در آیت 135 سوره نساء آمده است، تأمین و رعایت حقوق بنیادین شهروندان، تأمین رفاه عامه چنانچه در آیت 96 سوره اعراف آمده و تأمین مصونیت جانی و مالی مردم از دست برد حاکمان و غیرحاکمان که از مقاصد شریعت اسلامی محسوب می‌شود، می‌باشد. در ضمن وظایف گفته‌شده، سیاست فرهنگی

حکومت را از یک دستگاه ارائه‌دهنده‌ی خدمات عمومی و مدیریت جامعه به حاکمیت بر نوع زندگی خصوصی مردم تعویض می‌نماید.

۲. برجستگی حکومت دینی (ضرورت به

حکومت هدایت)

حقانی در این بحث، سایر حکومت‌ها را مبتنی بر قوانین وضعی می‌داند و حکومت دینی را بر اساس قانون الهی (قانون آسمانی) معرفی می‌کند. معلوم است که حکومت اسلامی بر اساس اصول و ارزش‌های اساسی اسلام شکل می‌گیرد و تا اینجای بحث هیچ مناقشه‌ای نیست ولی اصل بحث حقانی این است که وی خصوصیات حکومت مبتنی بر قانون الهی را چنین برمی‌شمرد:

یک، قانون الهی از جانب خداوند متعال است و معلوم است که از قوانین وضعی بهتر است.

دو، قانون الهی شامل رابطه‌ی فرد با خدا، رابطه‌ی فرد با خود و رابطه‌ی فرد با دیگران می‌شود درحالی‌که قوانین وضعی ناظر بر رابطه‌ی یک فرد با دیگران است و در مورد رابطه‌ی فرد با خدا و با خود کاری ندارد.

سه، قانون الهی متوجه اعمالی نیز می‌شود که جزای اخروی دارد.

چهار، قانون الهی چون از جانب خداوند متعال است، طبعاً که عادلانه می‌باشد، وی در این مورد به بخشی از یک آیت در قرآن کریم که می‌فرماید «إن الدین عندالله الاسلام» استناد می‌کند.

پنج، حکومت اسلامی جز اجرای قانون الهی منطبق با فهم سلف و مجتهدین گذشته، صلاحیتی دیگر ندارد (همان ص 23).

ترفند اصلی وی در این بحث در سه نکته است که می‌خواهد بنام حکومت اسلامی یا دینی، نوعی از استبداد دینی را تحمیل نماید. یک، قانون الهی را شامل تمام حوزه‌های ارتباط می‌داند ولی فراموش می‌کند که آنچه شامل تمام حوزه‌های ارتباط بشری است، آن دین اسلام است و نه حکومت اسلامی. اسلام برای تمام حوزه‌های ارتباط، دستورها و توصیه‌های خود را دارد؛ درحوزه‌ی ارتباط با خدا شعایری چون نماز، روزه، زکات و حج را مقرر نموده است، درحوزه‌ی ارتباط با خود، تزکیه نفس، تقویت روح و اخلاق فردی را توصیه نموده است و درحوزه‌ی ارتباط با دیگران اخلاق اجتماعی و معاملات را دستور داده است و درحوزه‌ی ارتباط با جامعه به صورت یک کل و دستگاه اداری جامعه، نظامی را توصیه نموده است که مبتنی بر شورا، عدالت اجتماعی و رعایت کرامت و حقوق بنیادین افراد باشد. وظیفه‌ی حکومت، مدیریت بخش چهارم ارتباط است نه تفتیش نوع رابطه‌ی یک فرد با خدا و ویل با خود و دیگران.

دو، حقانی با تکیه به بخشی از یک آیت قرآن کریم، تلاش می‌کند که داشتن قوانین وضعی را بیرون از اسلام قلمداد نماید ولی حداقل سواد ابتدائی ایجاب می‌نماید که باید دانست؛ نفس وضع قوانین یک ضرورت است و به معنی بیرون شدن از اسلام نیست بلکه وضع قوانینی که ناقض اصول اساسی اسلام باشد، بیرون شدن از اسلام دانسته خواهد شد و علاوه برآن، آنچه حقانی برای حکومت دینی یاد نموده است در حقیقت ویژگی‌های شریعت اسلامی است نه از حکومت اسلامی درحالی‌که معلوم است، حکومت اسلامی دستگاه خاصی می‌باشد که در سایه‌ی شریعت اسلامی فعالیت می‌کند، چنین خلطی میان شریعت اسلامی و حکومت اسلامی رانمی‌داند که

چگونه آقای حقانی مرتکب گردیده و یا از سر ساده اندیشی بوده است.

سه، وی گفته است که دولت دینی جز اجرای قوانین قرآن و سنت با فهم سلف و مجتهدین، صلاحیت دیگری ندارد. مهم‌ترین ترفند استبداد دینی همین است. به این معنی که سرنوشت شما را به دین مبتنی بر فهم سلف و مجتهدین ارجاع می‌دهد و منظور از فهم سلف مفهوم مجتهد، برداشت خودشان می‌باشد چون فرض بر این است که وی ولی الامر است و ولی الامر دارای اجتهاد و فهم منطبق با فهم سلف می‌باشد. یکی از مسئولین تحصیلات عالی در اعتراض به منع کسب علم زنان از یکی از ملاهای امارت طالبان پرسید که بر اساس کدام دلیل شرعی درس خواندن دختران ممنوع می‌باشد و من آماده‌ام که بحث کنم. وی در پاسخ گفت که چنین یک دستوری را امیرالمؤمنین داده است و امیرمسلمانان مجتهد است و هرچه دستور می‌دهد، همان مصلحت شرعی می‌باشد. این گفتگو نشان می‌دهد که بزرگ‌ترین ترفند استبداد دینی و سایر گروه‌های رادیکال همین است که ادعا می‌کند «همه چیز را برای دین می‌خواهد ولی در پشت این ادعا این است که دین برای خودشان است» در نتیجه، همه چیز که قرار بود برای دین شود، برای اینها می‌شود.

دولت دینی جز اجرای قوانین قرآن و سنت با فهم سلف و مجتهدین، صلاحیت دیگری ندارد. مهم‌ترین ترفند استبداد دینی همین است. به این معنی که سرنوشت شما را به دین مبتنی بر فهم سلف و مجتهدین ارجاع می‌دهد و منظور از فهم سلف مفهوم مجتهد، برداشت خودشان می‌باشد.

۳. ارکان حکومت دینی (ارکان حکومت

اسلامی)

بنا بر دیدگاه حقانی، حکومت اسلامی متشکل از شش رکن است که عبارت‌اند از: 1) رئیس (امیر). 2) مقرری‌ها (به معنی این که انتصاب‌ها بر اساس شایستگی باشد اما حقانی هیچ ساختاری را برای مقرری‌ها پیش کش نمی‌نماید). 3) قوانین مدنی. 4) قضای مستقل 5) ارتش (اردوی اسلامی). 6) مسئولین امر به معروف و نهی از منکر (همان ص 32). با توجه به دسته‌بندی فوق، می‌توان گفت که در عین حالی که این دسته‌بندی هیچ اساس سیاسی واداری ندارد، به لحاظ اسلامی نیز، ارکان حکومت چنین نیست. در اینجا و با توجه به اصل موضوع (استبداد) فقط به دو مسئله می‌پردازیم؛ اول در مورد قوانین مدنی و دوم در مورد مسئولین امر به معروف و نهی از منکر:

در مورد این که قوانین مدنی باید باشد، باید گفت که این منظور وی از قوانین مدنی همان چیزهای است که در فقه اسلامی وجود ندارد و یا وجود دارد ولی امروز کارآمد نیست و یا این که کارآمد هم است اما به نفع حکومت دانسته نمی‌شود مانند مالیات‌های مختلف که در عصر جمهوریت گرفته می‌شد و هیچ اساس فقهی نداشت. این ترفند حقانی از یک طرف متناقض با بحثشان در ص 23 می‌باشد که مدعی گردیده بود هرگونه وضع قوانین خلاف اسلام و خروج از اسلام می‌باشد چون اسلام نیازی به وضع قوانین ندارد و از جانب دیگر، عریان‌ترین شکل ابزاری سازی احکام دینی می‌باشد، به این دلیل که حکومت‌های مبتنی بر استبداد دینی از یک سو، قدرت وضع قوانین مدرن را ندارند چون با شیوهی حکومت‌داری‌شان در تناقض است و از سوی دیگر، بدون چنین یک قوانینی ممکن نیست که حاکمیت نمود و هرج - مرج

مطلق حکم فرما می شود. بنا برآن، برای این که بتوانند هم مردم را اغفال نمایند و مصروف شعار حکومت ناب اسلامی سازند و هم بیشترین نفع را ببرند، قوانینی را که به مدیریتشان کمک می کند و یا نفع برایشان می رساند، بدون هیچ تماسی نگه می دارند و در مورد شرعی بودن و نبودنشان هیچ بحثی انجام نمی دهند مانند مالیات عصر جمهوریت که امروز با شدت بیشتر اخذ می شود در حالی که اساس کامل شرعی ندارد و ده درصد کارت های مصرفی تلفون که هیچ اساس شرعی ندارد و در همان عصر جمهوریت برخی ملامها علیه آن اعتراض نمودند ولی حالا همان ها نیز با دیدن این ترفند سکوت کردند و هیچ هراسی از نقض شریعت ندارند.

- و در مورد اینکه مسئولین امر به معروف رکنی از ارکان حکومت محسوب شده است، به این دلیل است که این دستگاه صرف به شخص امیر وفادار است و تنها دستگاہی است که استبداد را شرعی سازی می نماید و گرنه در نظام اسلامی، ارشاد و دعوت (امر به معروف زیر این ساختار اجرا می شود) یکی از ادارات عادی حکومت بوده و مانند سایر ادارات باید پاسخگو به شورای وزیران باشد.

۴. یکدست سازی جامعه (مذهب و

عرف)

حقانی بدون رعایت ساختار بحث، ناگهان به دو موضوع دیگر می پردازد که آنها عبارت اند از: مذهب فقهی مردم افغانستان و عرف و فرهنگ مردم افغانستان. وی در مورد مذهب فقهی می گوید که باید همه ی قوانین و مقررات منطبق

با مذهب حنفی باشد و اجازه به مذاهب دیگر، بی نظمی و تحقیر به فقه حنفی بار می آورد. همچنان در مورد عرف می گوید که باید همه ی مردم رسم و طرز زندگی افغانی را داشته باشد. حقانی دلیل یکدست سازی مدل لباس و رواج های قومی را به ویژگی هایی ارجاع می دهد که سید جمال الدین افغانی در کتاب تتمه البیان خویش، برای قوم پشتون بر شمرده است. نیازی به پرداختن به ماهیت مذهب حنفی و سایر مذاهب و همچنان رواج های قومی موجود در افغانستان نیست ولی باید این ترفند را به عنوان یکدست سازی جامعه به صورت قومی زیر چتر تک مذهبی دانست.

استبداد همیشه از تنوع فرهنگی هراس دارد چون تنوع فرهنگی به صورت خودکار به آگاهی بیشتر مردم منجر می شود که منافعی با استبداد است. تکیه بر سنت های یک قوم، به ویژه قومی که رأس استبداد به آن منسوب می باشد، از یک طرف پایه های استبداد را محکم می کند و از جانب دیگر، احساسات قومی همان قوم را در دفاع از استبداد تحریک می نماید به این صورت، استناد به یکدست سازی قومی در حقیقت ایجاد یک پناهگاه برای مستبدان تاریخ بوده است و این وضعیت را در کوریای شمالی نیز شاهد هستیم چون واضح است که مردم برای حفظ سنت های محلی و قومی شان که رنگ و بوی حاکمیتی بگیرد، زود تحریک می شوند و زود به سنگر می روند وی برخلاف آیات و احادیث صریحی که تنوع قومی و زبانی را یک اصل معرفی می کند، به یک حدیث موضوعی پناه می برد که آمده است «ما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن». تأکید بر یکدست سازی قومی و مذهبی در حقیقت شاهکار استبداد محسوب می شود و هیچ ربطی به صورت نظری به مسئله ی حکومت داری ندارد.

۵. حقوق و آزادی‌های شهروندان (آزادی)

این بحث را حقانی زیرعنوان «آزادی» مطرح نموده است و در ضمن این بحث به دو نوع آزادی پرداخته است: نخست آزادی بیان و دوم هم آزادی عقیده. در مورد آزادی بیان می‌گوید که هرکسی حق آزادی بیان دارد ولی نباید به بدعت دعوت نماید؛ و قبلاً گفته شد که تمام ارزش‌ها باید برابر با آنچه حکومت و به صورت خاص، امیر از شریعت منطبق با فهم سلف و مجتهدین می‌داند، باشد. در نتیجه، هر فهمی که منطبق با فهم امیر نباشد بدعت محسوب می‌شود و در وضعیت عادی ممکن است فهم شما منطبق با فهم وزیر و یا رئیس‌الوزرا حکومت باشد نیز درست محسوب گردد ولی اگر امیر خطری را در حاکمیت خود احساس نماید (چنانچه در این اواخر احساس نموده است) در آن وقت، هرآنچه برخلاف فهم وی باشد بدعت است ولو که از جانب شخص رئیس‌الوزرا یا یک وزیر باشد (مانند آنچه در حق استانیگری رخ داد)، بدعت خواهد بود. حقانی با استناد به یک فتوای وارد شده در شرح ابن عابدین «شامی» می‌گوید که دعوت‌کننده به بدعت گرچه کافر نمی‌شود ولی امیر می‌تواند از روی تعزیر وی و بارانش را به قتل برساند (الإمارة الإسلامية ونظامها ص 43). حالا روشن می‌شود که نظام‌های استبدادی در اصل داشتن طبیعت وحشیانه‌ی خود، باهم تفاوتی در جهت کشتار مخالفان خود و حتی منتقدان خود ندارند ولی استبداد دینی خطرناک‌تر بدین جهت است که کشتار را رنگ دینی می‌دهد و بر جامعه چنین القاء می‌کند که از طریق قتل و انتحار، به حکومت ناب اسلامی خدمت می‌نماید.

وی در مورد آزادی عقیده باور دارد که غیرمسلمانان در یک کشور اسلامی می‌توانند زندگی نمایند مشروط براین که باورهای خودشان را ظاهر نکنند مانند ساختن معبد و مسائل علنی دیگر. حقانی آزادی عقیده را به باورهای ایمانی خلاصه می‌کند و اساساً در ذهن ایشان تفاوت عقیده به معنی تفاوت برداشت در یک امر فرهنگی یا سیاسی و یا اقتصادی وجود ندارد درحالی‌که آزادی عقیده تنها به معنی آزادی در ایمان و باور ایمانی نیست بلکه منظور از عقیده تمام آنچه یک شخص باور دارد در حوزه‌های فرهنگی، اندیشه، تاریخ، زبان، سیاست و اداره می‌باشد. آزادی عقیده به معنی حق آزاد بودن یک شهروند در اظهار باورهای خویش در این حوزه‌ها است. زیاد مهم نیست که وی از آزادی عقیده چنین یک برداشتی داشته باشد یا نداشته باشد برای این‌که در اصل بحث که استبداد است کمی نمی‌کند اما مهم این است که وی عقیده‌ی اسلامی را کوچک ساخته و گاهی معادل فقه حنفی یا اهل سنت می‌انگارد. به همین ملحوظ، (برخی فرماندهان طالبان) کوشش می‌نمایند که اسماعیلیان را سنی نمایند و (رهبر طالبان) در مورد مسلمان بودن یا نبودن اهل تشیع سکوت کرده است و مراسم محرم ایشان را منع نمود و نصب بیرق را از جانب اهل تشیع جلوگیری کرد چنان‌کاری که معتقدند، در حق اهل ذمه باید صورت‌گیرد (این‌که غیرمسلمانان حق اظهار دینشان را ندارند).

۶. انتخاب رئیس حکومت

در این موضوع، حقانی بسان دیگر نویسندگان اندیشه سیاسی در اسلام باور دارد که هیچ نصی مبنی بر شیوه انتخاب حاکم در اسلام وجود ندارد و تنها منبع این عملیه، روش‌هایی است که خلفای راشدین بر اساس آن انتخاب گردیده‌اند. این بحث بسیار خوب است و

می‌تواند ذهنیت عامه‌ی مسلمانان را روشن نماید که روش انتخاب و ساختار حکومت‌داری در اسلام منصوص نیست. در مورد شیوه‌های انتخاب خلفای راشدین مشهور است که خلیفه اول حضرت ابوبکر صدیق بر اثر پیشنهاد حضرت عمر میان مردم انتخاب گردید و مخالفانی هم مانند حضرت علی و سعد بن عباده از انصار داشت. حضرت عمر بر اساس پیشنهاد خلیفه اول تعیین گردید و حضرت عثمان نیز بر اساس تأیید شورای شش نفره پیشنهاد و به مردم معرفی شد و در نهایت حضرت علی مستقیم میان مردم رفت و توسط مردم انتخاب گردید. حقانی و هم چنان برخی نویسندگان فقه سیاسی و اهل حدیث از شیوه‌ی معرفی انتخاب خلفای راشدین تفسیری را بدست می‌دهند که نقش مردم بسیار اندک می‌نماید به این معنی که پیشنهاد بیعت حضرت عمر، حضرت ابوبکر صدیق را «بیعت انعقاد» می‌دانند و بیعت عموم مردم را «بیعت طاعت» می‌گویند که در نتیجه، با همان بیعت یک شخص یا پیشنهاد یک جمع، انتخاب صورت گرفته و بیعت مردم فقط اعلان پیروی دانسته شده است. بدین ملحوظ، پیشنهاد ابوبکر صدیق حضرت عمر را رأی دادن چهارتن از شورای شش نفره به حضرت عثمان به معنی انعقاد خلافت دانسته می‌شود که بیعت بعدی مردم چندان تأثیر بر اصل انتخاب نمی‌کند و صرف اعلام پیروی خواهد بود. من نمی‌دانم که این نوع برداشت از کجا منشأ گرفته و نخستین بار کی چنین یک برداشتی از وضعیت نموده است ولی هرچه که باشد، این‌گونه توجیه‌ها، نوعی سبوق دادن

انتخاب مردم در عصر خلفای راشدین به صوب یک نمایش بی‌اثر می‌باشد. ساده‌ترین برداشت این است که در شیوه‌ی انتخاب هر چهار خلیفه‌ی راشد، این مردم بودند که بیشترین تأثیر را داشتند البته با توجه به وضعیت و فرهنگ انتخاب همان زمان. دیده می‌شود که در انتخاب خلیفه‌ی نخست، بیعت حضرت عمر وی را در حقیقت بیعت یک شخص است ولی به این دلیل که این شخص، شخص معروف و مؤثری است، بیعت وی طبعاً بر تصمیم مردم اثر می‌گذارد و مردم نیز بیعت می‌نمایند اما اگر بیعت مردم اهمیت نمی‌داشت و صرف یک اعلام اطاعت بود، چرا به سراغ مرد رفتند و حضرت عمر از وی پشتیبانی نمود. در انتخاب حضرت عمر نیز همین موضوع پیش می‌آید به این معنی که خلیفه‌ی نخست حضرت عمر را پیشنهاد می‌کند و ممکن بود این پیشنهاد توسط مردم رد شود ولی که نشد و مردم تأیید کردند و در اینجا نیز مردم حرف اصلی را گفتند و در قضیه‌ی خلیفه‌ی سوم نیز همین منوال را شاهد هستیم به این معنی که شورای شش نفره حضرت عثمان را صالح می‌داند و تعیین می‌کند اما این تعیین فقط یک تعیین محدود، توسط جمع محدود است که بعداً توسط مردم تأیید می‌شود و حضرت علی مستقیم بدون پیشنهاد یا تعیین محدود به سراغ مردم می‌رود. در هر چهار مورد دیده می‌شود که به سراغ مردم می‌روند ولی در چهار مورد

خلیفه اول حضرت ابوبکر صدیق بر اثر پیشنهاد حضرت عمر میان مردم انتخاب گردید و مخالفانی هم مانند حضرت علی و سعد بن عباده از انصار داشت.

پیشنهاد یکسان نیست بلکه در یک مورد توسط یک شخص است. در مورد دوم توسط خلیفه‌ی قبلی و در مورد سوم نیز توسط اکثریت یک شورای چند نفره. با توجه به این توضیح می‌توان گفت که درکل، انتخاب خلفای راشدین با پیشنهادات متفاوت ولی در نهایت توسط مردم عام صورت گرفته است. ولی نمی‌دانم که چرا از یک نوع انتخاب (که انتخاب توسط مردم است) سه نوع به قدرت رسیدن را استخراج نموده‌اند؛ یکی انتخاب توسط عامه‌ی مردم، دوم تعیین توسط خلیفه‌ی قبلی و سوم تعیین توسط یک شورای محدود و چند نفره. در کنار اینکه به انتخاب عامه‌ی مردم واقعی گذاشته شد، دو نوع روش دیگری را نیز کشف کردند که بعداً تحت عنوان ولایت عهدی ادامه یافت و دومی تعیین توسط چند تن از دوستان داخلی. بعداً در تاریخ دیده می‌شود که این دو نوع اخیر ادامه می‌یابد و تکرار می‌شود و از انتخاب عامه‌ی مردم دیگر خبری بدست نمی‌رسد. مشکل همین جا ختم نشد بلکه نوع دیگری را نیز از طریق زورگیری بنی‌امیه استنباط نمودند و آن عبارت است از «تغلب» یعنی گرفتن قدرت از طریق زور و کشتار و خون‌ریزی.

۷. به زورگیری قدرت (تغلب)

حقانی تغلب را نیز یکی از روش‌های مشروع به قدرت رسیدن می‌پندارد در حالی که معتقد است هیچ نصی برای روش به قدرت رسیدن وجود ندارد، با استناد به حدیثی مروی توسط بخاری از رسول اکرم (ص) که فرموده است: «اسمعوا واطیعوا وان أستمعل علیکم عبد حبشی کأن رأسه زبیبه» بشنوید و فرمان ببرید گرچه بر شما بنده‌ی حبشی موظف شده باشد که سر او چون کشمش باشد. استناد به این روایت بی‌ربط است و

در این روایت به پیروی از امیر توصیه می‌شود که گرچه شخص بسیار معمولی باشد و هیچ اشاره‌ای به نوع به قدرت رسیدن یک امیر نمی‌شود و من نمی‌دانم چگونه از این حدیث به مشروعیت تغلب استدلال می‌کنند. هم چنان نقل قولی را از ابن حجر آورده است که فرموده: دلیل پذیرش حاکم متغلب آن است که مبارزه در برابر وی موجب خون‌ریزی می‌شود ولی ابن حجر متوجه نشده که شخص متغلب از طریق خون‌ریزی به قدرت رسیده است و اگر خونی را نریخته باشد که دیگر متغلب نیست. حقانی هم چنان به سخنان شاه ولی‌الله دهلوی استناد می‌کند که تغلب را با سه شرط مشروع دانسته است و این شرایط عبارت‌اند از:

- 1) شخص متغلب دارای شرایط امامت باشد.
 - 2) در همان زمان امام دیگری وجود نداشته باشد.
 - 3) تغلب از طریق ارتکاب حرام صورت نگرفته باشد.
- در حقیقت شرایط یادشده از ریشه، امکان تغلب را از میان می‌برد.

نخست این‌که مگر ممکن است که هم متغلب بود و هم دارای شرایط امامت؟ مگر تغلب از طریق زور و کشتار صورت نمی‌گیرد؟ و قاتل انسان‌ها چگونه دارای شرایط امامت دانسته می‌شود؟ این یک تناقض تئوریک نیست؟

دوم این‌که هیچ زمانی جامعه از حکومت خالی نیست پس هیچ زمانی برای متغلب مجاز نیست که از طریق زور بیاید قدرت را غصب نماید به‌ویژه اگر حکومتی از طریق انتخاب مردم قبلاً در جامعه وجود داشته باشد. سوم این‌که اصلاً گرفتن قدرت از طریق زور بدون ارتکاب فعل حرام ممکن نیست چون ساده‌ترین ابزار رسیدن به قدرت از طریق زور، کشتار مردم است و قتل که یک عمل حلال نیست. به این

اساس هیچ توجیهی برای مشروعیت تغلب وجود ندارد و حقانی نیز نتوانسته از پس آن با استفاده از هر ترفندی برآید.

۸. انتخابات

حقانی در صفحات 75-77 کتاب خویش به موضوع انتخابات می‌پردازد و انتخابات را غیر اسلامی می‌داند. رهبر گروه طالبان نیز در سخنرانی خویش در خیمه‌ی لویه جرگه به صراحت گفت: که وی اهل انتخاب و انتخابات نیست و به آن اجازه نخواهد داد. گروه طالبان نشان داده‌اند که آنها به لحاظ تئوریک، به سه پدیده دشمنی عمیق دارند: یک، به لحاظ سیاسی با انتخابات. دو، به لحاظ اجتماعی و مدنی با تعمیم آگاهی و آزادی اندیشه. سه، به لحاظ اعتقادی با اهل حدیث و سلفی‌گری. آنچه مربوط به انتخابات می‌شود، به این دلیل است که انتخابات (به هر شکلی که باشد) منافای با «استبداد» (ازهر نوع که باشد) می‌باشد و استبداد گران تاریخ، همیشه بر خارج بودن انتخابات، تقلب در انتخابات، پی‌آمد تفرقه و اختلاف در انتخابات و غیردینی بودن انتخابات تأکید نموده‌اند تا این‌که بتوانند آن را از ریشه، منافای دین و منافع عامه معرفی نمایند. وجود انتخابات (به معنی تأثیر مردم بر تعیین سرنوشت شان)، نقطه‌ی آغاز یک نظام سیاسی و مشروع تلقی می‌گردد. شما می‌توانید یک نظام

اسلامی واقعی را صرف بر اثر انتخابات شاهد باشید و تصرف قدرت از طریق زور و بدون انتخابات (زیر هر عنوانی که باشد)، در واقع هم غیر اسلامی است و هم غیرانسانی؛ چون استبداد از ریشه منافای تمدن و تدین دانسته می‌شود. استبداد در ماهیت خود ضد اسلامی است و ممکن است در نام خود از «حکومت ناب اسلامی»، «امارت»،

«خلافت»، «دولت اسلامی» و ... استفاده نماید و با این‌گونه نام گذاری تغییری در ماهیت آن واقع نمی‌شود.

عبدالحکیم حقانی دلایل مردود بودن انتخابات را این‌گونه برمی‌شمرد: انتخابات باعث تشدید تعصب قومی و زبانی می‌شود، در انتخابات تساوی رأی میان عام و جاهل می‌باشد، در برگزاری انتخابات مصارف گزاف صورت می‌گیرد، در انتخابات تبلیغات دروغین صورت می‌گیرد و در انتخابات تقلب صورت می‌گیرد (همان ص 75-77). گزارش حقانی بسیار ساده‌لوحانه و غیرعلمی است، به این دلیل که وی عوارض و مشکلات ناشی از کارآیی انتخابات را به عنوان دلایل مردود بودن آن محسوب نموده است درحالی‌که این عوارض یک حالت طبیعی است و هر انتخاباتی که صورت می‌گیرد، در آن تقلب ممکن است و مسائل دیگر رخ می‌دهد ولی اصل سخن آن است که هیچ بدیلی برای انتخابات در ایجاد یک نظام شرعی و کارآمد در جهان هنوز وجود ندارد و هرگونه نفی انتخابات در حقیقت تأیید استبداد می‌باشد و لاغیر.

۹. قانون اساسی

عبدالحکیم حقانی در مباحث پایانی کتاب خود از قانون اساسی بحث می‌نماید و با یک تقسیم‌بندی ساده، نظام‌های سیاسی را به لحاظ داشتن قانون



اساسی به سه نوع تقسیم می‌نماید: دیکتاتوری، دموکراتیک یا مردمی و اسلامی (همان ص 160). نظام‌های دیکتاتوری نظام‌هایی را گفته می‌شود که جز تصمیم رئیس دولت، هیچ قانون دیگری وجود ندارد و هرچه رئیس دولت اراده می‌نماید، همان به‌عنوان قانون و مصلحت دانسته می‌شود. این‌گونه نظام‌ها ممکن است به لحاظ مبانی هستی‌شناختی خود، یک نظام خاندانی باشد، یک نظام تک‌حزبی باشد و یا مبتنی بر کیش شخصیت و تک فردی باشد. نظام‌های دموکراتیک و مردمی آن است که مبتنی بر اراده‌ی مردم انتخاب می‌گردد. نظام دیگری را که حقانی از آن بنام حکومت شرعی نام می‌برد، نظامی است که از یک جانب غیرانتخابی می‌باشد و از جانب دیگر، دیکتاتوری نمی‌باشد چون تابع شریعت می‌باشد. عریان‌ترین ترفند حقانی برای تحمیل استبداد زیر عنوان نظام شرعی در همین نقطه است. حقانی واضح نمی‌کند که اگر یک نظام سیاسی انتخابی نباشد، بر کدام اساس می‌باشد؟ بر اساس تصمیم یک حزب به قدرت می‌رسد؟ بر اساس تصمیم یک مجموعه‌ی از یک قشر، مانند ملاهای دینی به قدرت می‌رسد؟ بر کدام اساس؟ چون معلوم است که هر روش دیگری منهای انتخابات، تغلب می‌باشد که در زبان سیاسی آن را دیکتاتوری و استبدادی می‌گویند. هم‌چنین حقانی واضح نمی‌نماید که تابع بودن برای شریعت، یعنی چه؟ شریعت بر اساس تفسیر امیر حکومت یا تفسیر درباریان او و یا هم‌زمانی که او به آن تعلق دارد؟ مهم این نیست که حکومت تابع شریعت می‌باشد بلکه مهم‌تر این است که شریعت بدست چنین یک حکومت‌های می‌باشد که توسط آن، هم خود را مشروعیت می‌دهد و هم

مخالفان و منتقدان خود را تکفیر می‌نماید. با این توضیح باید گفت که دیکتاتوری زیر نام شریعت بدترین نوع دیکتاتوری تاریخ و منافقانه‌ترین نوع استبداد سیاسی می‌باشد. فرق میان دیکتاتوری و استبداد دینی این است که اولی با تکیه بر قدرت، مشروعیت خود را تبلیغ و تحمیل می‌نماید و دومی با تکیه بر نوع خاصی از قرائت خود از دین، قدرت را قبضه می‌نماید و با استفاده از دین، استبداد خود را شرعی جلوه می‌دهد که به لحاظ جامعه‌شناختی این دومی خطرناک‌تر از مدل اولی آن می‌باشد.

جمع‌بندی

به صورت گذرا می‌توان کتاب حقانی را در موضوع حکومت‌داری چنین خلاصه نمود:

- به لحاظ فلسفه‌ی حاکمیت، حقانی حکومت را وظیفه‌دار هدایت مردم معرفی می‌کند تا تأمین مصونیت رفاه و حفظ آزادی مردم.

- فلسفه‌ی حاکمیت چنین یک حکومتی، مبتنی بر حاکمیت شریعت می‌باشد و این مسئله به‌صورت کلی مورد اتفاق همه‌ی جریان‌های اسلامی قرار دارد. درحالی‌که حاکمیت شریعت، نقطه‌ی فصل جهان‌بینی اسلامی با جهان‌بینی سکولار شمرده می‌شود، ترفند اصلی حقانی آن است که شریعت را به قرائت خاصی (فهم مجتهدین) ارجاع می‌دهد و این ترفند به‌صورت خودکار فهم شخص حاکم و دستگاه حاکمیت را تنها فهم رسمی شریعت معرفی می‌نماید که هرگونه قرائت متفاوت، به‌عنوان انحراف از شریعت محکوم می‌شود.

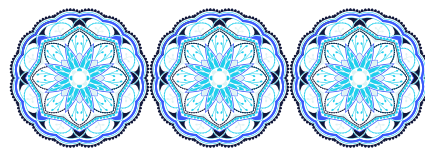
- برای اعمال و اجرایی نمودن چنین یک نظامی، نظریه‌پرداز حاکمیت گروه طالبان، به دو وسیله چنگ می‌زند: یک، دادن قدرت به نیروی

امربه معروف، به عنوان پولیس تفتیش شخص حاکم. دو، یکدست سازی اجتماعی و فرهنگی جامعه، زیر عنوان یگانگی مذهب فقهی و قومی.

- انتخاب حاکم که یگانگی و ویژگی قرائت اهل سنت از انتخاب حکومت در اسلام شناخته می شود، توسط حقانی با دو طرفند بی اعتبار می گردد؛ او بیعت عمومی برای انتخاب حاکم در عصر خلفای راشدین را به عنوان «بیعت طاعت» از قدرت مؤثر بر انتخاب حاکم تخلیه می نماید و دوم، انتخاب حاکم از طریق رأی مردم را با ادعای غربی بودن، غیر اسلامی می پندارد ولی چون به خوبی می داند که در صورت بی اعتبار سازی بیعت عمومی و انتخاب مردم، جای آن را استبداد می گیرد، وی به گونه ای مرموزی از کنار آن می گذرد و چندان بحث مفصلی در مورد آن انجام نمی دهد. در نهایت دیده می شود که این کتاب قبل از آنکه تصویری از حکومت دینی باشد، توجیهی برای استبداد زیر نام شریعت خواهد بود.

منابع

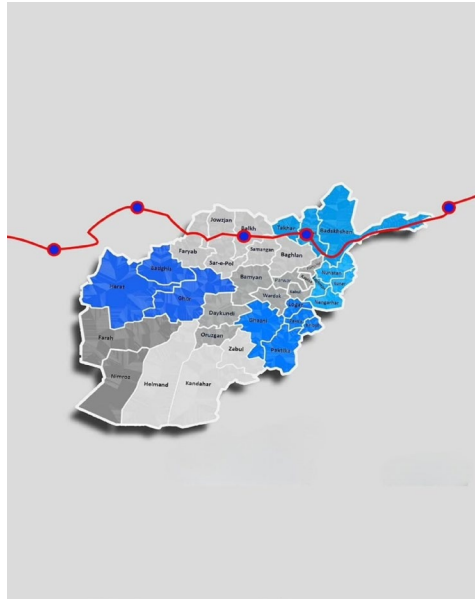
1. المرزوقی، ابویعرب، 2006، فلسفة الدین من منظور الفکر الاسلامی، بیروت: دارالهادی.
2. امام، عبدالفتاح، 2006، الطاغیة، قاهرة: مكتبة مدبولی.
3. النووی، 2007، ابی زکریا یحیی بن شرف، ریاض الصالحین من کلام سید المرسلین، المنصورة: دارالوفاء.
4. حقانی، الشیخ عبدالحکیم، 2022، الإمارة الإسلامية ونظامها، بی جا: دارالعلوم الشرعية.
5. شحرور، محمد، 2019، الدولة والمجتمع، دمشق: دارالساقی.
6. عثمان، محمد فتی، 1984، من أصول الفکر السیاسی الإسلامی، بیروت: الرسالة.
7. محمصانی، صبحی رجب، 2019، فلسفة التشريع فی الاسلام، بیروت: دارالفکر.
8. مقدم، محمد اسماعیل، 2013، الفقه فی العصر الحاضر، بیروت: دارالشروق.



نقش موقعیت افغانستان

در تجارت منطقه

ابراهیم زبردست



چکیده

افغانستان تا قبل از رونق دریانوردی، چهارراه تجاری مهمی میان آسیای میانه، آسیای جنوبی، چین و اروپا بود. سلسله راه ابریشم از همین مسیر عبور می‌کرد. دریانوردی اهمیت افغانستان را به عنوان یک کشور محاط به خشکه به شدت پایین آورد. با جایجا شدن عامل تعیین کننده قدرت در بازی های جهانی از جغرافیا و قدرت نظامی به امور اقتصادی بار دیگر افغانستان را در جایگاهی قرار داده است که می تواند همان اعتبار پیشین خود را در این منطقه حاصل بدارد؛ زیرا وجود ذخائر عظیم نفت و گاز در آسیای مرکزی از نزدیکترین راه که افغانستان است باید به جنوب آسیا منتقل گردد و برعکس نیازمندی های آسیای مرکزی با عبور از قلمرو افغانستان می تواند از جنوب وارد آن جا گردد. در این میان موقعیت جغرافیایی افغانستان پیوند دهنده است، که هیچ کشوری از این رهگذر نمی تواند با این کشور همسری نماید. گرچه چالش هایی در این مسیر وجود دارد، اما وجود منافع سنگین و فراگیر قادر است بر این چالش ها فایق آید.

مقدمه

از نظر جغرافیایی، افغانستان در جایی موقعیت دارد که آسیای مرکزی را به آسیای جنوبی و شرق آسیا را به منطقه خاورمیانه پیوند می دهد. از همین رو اقبال، شاعر بلندآوازه ی پاکستان آن را «قلب آسیا» می نامد. این ویژگی جغرافیایی از قدیم الایام سرزمین افغانستان را هم آماج لشکرگشایان متعدد قرار داده و هم رشته راه های تجاری ابریشم را در قلمرو خود جای داده است و بدین ترتیب این کشور را محل تلاقی ادیان، فرهنگ ها، نژادها و کاروان های تجاری ساخته بود.

رونق افغانستان زمانی رو به کاستی نهاد که راه های بحری کشف گردید، استعمارگران به سهولت از طریق ابحار به مقاصدشان می رسیدند و افغانستان که کشوری محاط به خشکه است، دیگر آن جایگاه و اهمیت پیشین خود را از دست داد و در حاشیه قرار گرفت. لشکرکشی های قدرت های بزرگ در نیم قرن اخیر، نخست اتحاد شوروی و سپس ایالات متحده

کلید واژه ها: چهارراه تجاری، آسیای مرکزی، جنوب آسیا، دولت نامشروع، ذهنیت امنیتی

امریکا به عنوان عامل دوم، باعث آن گردید. تا سرزمین افغانستان بیشتر از قبل از بازار تبادل فرهنگ و توسعه‌ی تجاری محروم بماند و در مقام کشورهای بسیار فقیر جهان که نظیر آن را یکی دو کشور در دل افریقا تنها می‌توان سراغ کرد، احراز موقعیت بدارد.

ظهور قدرت‌های جدید در ما حول افغانستان مانند چین، هند، ایران ضرورت همکاری‌های منطقوی را برجسته کرده است. این ضرورت تنها یک نیاز امنیتی در برابر نظم انگلوساکسونی نیست. جدی‌تر از آن در قرن بیست و یکم، از آن جایی که اقتصاد حرف اول را می‌زند، قدرت‌های منطقوی نیازمند تجارت و تبادل کالا در سطح منطقه می‌باشد. به گونه‌ی مثال چین و هند مصرف‌کننده بیشترین انرژی اند. و این انرژی به قول "جفری کمپ"، باید از "هاتلند انرژی" باید تدارک گردد. هاتلند انرژی منطقه‌ی شامل خلیج فارس تا حوزه خزر می‌باشد. که ۷۰ درصد انرژی جهان را در خود جا داده است. به همین منوال جمهوریت‌های مشترک المنافع باید مواد خام شان را در نزدیکترین بازارهای جهانی بفروش رسانده، و در عوض نیازمندی‌های خود را مرفوع سازند.

از سرگیری تجارت میان کشورهای منطقه به ثبات و امنیت در افغانستان گره خورده، و درغیر آن کشورهای منطقه با مصارف گزاف به رتق وفتق تجاری شان می‌پردازند. ثبات و امنیت در افغانستان تنها از رهگذر تاریخی یک راه حل مناسب پنداشته نمی‌شود. بلکه براساس محاسبات جدید نیز افغانستان کوتاه‌ترین و ارزان‌ترین راه را در دسترس کشورهای منطقه قرار می‌دهد. تا امور تجاری شان را تقویت بدانند.

اگر یک نمونه را در نظر بگیریم، انرژی ایران است که از طریق بحر هند بندر مالاکا را عبور می‌کند. تا به چین می‌رسد. در حالی که احداث یک لوله نفت و گاز از طریق شمال افغانستان و با عبور از دهلیز واخان مستقیم وارد چین می‌گردد. که از جهات گوناگون به صرفه‌تر می‌باشد.

پرسش اصل این است، که اتخاذ سیاست همگرایی منطقه‌ای می‌تواند، جایگاه تاریخی افغانستان (در سده‌های میانه) را اعاده بدارد؟ و پرسش فرعی‌تر این که، تبدیل افغانستان به یک چهارراه تجاری می‌تواند، منافی تحویل کشورهای منطقه نماید؟ و سرانجام چالش‌های این طرح چیست؟

فرضیه‌ی پژوهشگر این است که افغانستان پس از سال‌ها فرصت آن را یافته است. تا جایگاه تاریخی خود را احیا بدارد. و نقطه‌ی وصلی میان تمدن‌ها و جهش تجاری دست کم در آسیا گردد. شناخت وضعیت ژئواکونومی منطقه برای رهبران کشورهای منطقه یاری می‌رساند. تا در میدان رقابت از رقبای سرسخت شان عقب نمانند. تبدیل افغانستان به چهارراه اقتصادی. منافع هیچ کشوری را به چالش می‌کشد. بلکه همه را بهره‌مند می‌سازد. آن‌هایی که از چنین رویدادی استقبال نمی‌دارند، موقعیت و جایگاه آن‌ها حکم می‌دارد. تا به هرگونه‌ی ممکن از رشد و توسعه‌ی قدرت‌های نو ظهور در این منطقه از جهان جلوگیری نمایند. و این بر رهبران سیاسی است. تا عمق و ریشه‌ی سیاست کشورهای مختلف را دریابند و به گونه‌ی شائسته با هریکی از آن‌ها به مقابله بدانند.

برای بررسی نقش موقعیت افغانستان در تجارت منطقه، پژوهشگر مراجعه به یک سری از منابع مکتوب را در نظر گرفته است. که در این پژوهش مسایلی همچون افغانستان کجاست؟

پروژه های فعال که باید با استفاده از موقعیت افغانستان به منطقه اجرا قرار گیرد، چالش های که بر سر این طرح بزرگ قرار دارد، و در پایان نتیجه گیری، شامل جمع بندی مطالب، و چند پیشنهاد می باشد، که به نظر پژوهشگر می تواند، صاحب فایده باشد.

افغانستان کجاست؟

افغانستان کشوری است که در میانه آسیا مرکزی، آسیا جنوبی، چین و خاور میانه موقعیت دارد. این کشور دارای ۶۵۲۸۶۴ کیلومتر مربع مساحت می باشد. از لحاظ مساحت در زمره ی کشور های بزرگ به حساب می آید. قلمرو این کشور در قدیم الایام بنام ایران یاد شده و در عهد اسلامی به خراسان مسمی بود. در ۱۸۸۰ میلادی انگلیس و روس تزاری تصمیم به ایجاد یک منطقه "حایل" اتخاذ کردند و در اثر آن کشوری بنام افغانستان شکل گرفت. انگلستان به همین راضی بود، تا از سوی افغانستان تهدیدی متوجه آن نگردد و ثبات شبه قاره برهم نخورد. روسیه که از گذشته در هوای رسیدن به اب های گرم بود و افغانستان یکی از مسیر های رسیدن به اب های گرم را تشکیل می داد. افغانستان را در ۱۳۵۸ مورد هجوم قرار داد، تا خود را گامی به بحر هند و خلیج فارس نزدیک سازد. در طول این سالیان افغانستان برای قدرت های جهانی از اهمیت چندانی برخوردار نبود، یکی با دید امنیتی به آن می نگریست و دیگری افغانستان را به مثابه یک راه عبور که ارزش باقی

ماندن در آن را نداشت می دید، لذا آن سرمایه گذاری و توجهی که قدرت های استعماری در سایر مناطق داشتند، در افغانستان مبدول نداشتند. کوهستانی بودن افغانستان و محاط به خشکه بودن آن نیز مزید بر علت بود، تا قدرت های جهانی رغبت چندانی برای آبادانی درین کشور نداشته باشند. بر ایند این سیاست ان شده که افغانستان به عنوان یکی از فقیر ترین کشورهای جهان بماند.

گفتنی است کشف راه های بحری و رونق گرفتن دریا نوردی اهمیت کشور های محاط به خشکه را، و افغانستان که یکی از آن کشورها است، از این ناحیه بسیار متضرر گردید. انگاه که "الفردماهان" در عرصه دانش ژئوپلیتیک برتری دریا را نسبت به خشکی مطرح کرد، استعمارگران به شناسایی بنادر مهم و اب راه ها پرداختند و صحرا نوردی به فراموشی سپرده شد، دیری نگذشت که "مکیندر" نظریه ای ماهان را به نقد کشید و به جایگاه بلند خشکی ها تاکید ورزید. او بود که نظریه "هارتلند" را که شامل اور آسیا می شود عنوان داشت. به عقیده مکیندر هر کسی که به هارتلند جهان حکومت کند به همه جهان حکومت می کند در هر دو نظریه افغانستان در محراق توجه قرار نگرفتند، تا این که اسپایکمن (۱۸۹۳-۱۹۴۳م) طرح تازه ای در انداخت و نظریه ای "ریملیند" را عرضه کرد. به اساس نظریه ریملیند مناطقی که در اطراف هارتلند قرار دارند، مهم تر و موثر تر از هارتلند اند، در این جاست که افغانستان در حاشیه ی ریملیند قرار می گیرد و توجه استعمارگران را به خود معطوف می دارد.

افغانستان کشوری است که در میانه آسیا مرکزی، آسیا جنوبی، چین و خاور میانه موقعیت دارد، این کشور دارای ۶۵۲۸۶۴ کیلومتر مربع مساحت می باشد. از لحاظ مساحت در زمره ی کشورهای بزرگ به حساب می آید.

پروژه‌های فعال

نیازمندی‌های روز افزون بشر بصورت دقیق قابل محاسبه و پیش‌بینی نیست. زیرا یک مساله در درون خود چندین مساله‌ی دیگر را می‌پروراند. که صد در صد قابل پیش‌بینی نمی‌باشد، اما آن چه که در حال حاضر به مشاهده می‌رسد، یک سری پروژه‌هایی است، که باید از سرزمین افغانستان عبور نماید و این پروژه‌ها در مجموع مناسبات میان کشور‌های منطقه را می‌تواند متحول نماید؛ رفاه اقتصادی، همبستگی اجتماعی، تقویت روابط سیاسی و حتی همکاری‌های امنیتی را در پی داشته باشد، در این جا از چند پروژه بصورت نمونه یادآوری می‌داریم:

پروژه انرژی تاپی

هند و پاکستان به انرژی ترکمنستان نیازمند می‌باشند، از این رو طرحی روی دست است بنام پروژه‌ی انرژی تاپی که از میدان گازی دولت آباد ترکمنستان با عبور از افغانستان به پاکستان و هند کشیده می‌شود. این پروژه ۵/۷ میلیارد دلاری ظرفیت انتقال ۳۳ میلیارد متر مکعب گاز را در سال دارد، و از این ناحیه سالانه ۶۰۰ میلیون دالر عاید خالص نصیب افغانستان می‌گردد. (همزاد و علیزاده، ۱۴۰۱)

پروژه کاسا ۱۰۰۰

این پروژه از قرقیزستان، تاجیکستان به پاکستان منتهی می‌گردد و بخش زیادی از کار آن تکمیل گردیده است. این پروژه ۳۰۰ مگاوات برق را به پاکستان منتقل می‌سازد و از این ناحیه سالانه ۴۵ میلیون دالر عاید خالص به افغانستان تعلق می‌گیرد. (همزاد و علیزاده، ۱۴۰۱)

در قرون نوزده و اوایل سده بیست، نیروی نظامی و اراضی بازگوکننده‌ی برتری قدرت‌های جهانی بود و هر کشور که می‌خواست، برتری خود را نشان دهد، با توسل با نیروی نظامی و تصرفات بیشتر قدرت خود را به نمایش می‌گذاشت. تا این که در (۱۹۹۷ م) جفری کمپ، جغرافیدان امریکائی عامل تعیین‌کننده‌ی قدرت را در تصاحب منابع انرژی وانمود داشت. جفری کمپ در رساله‌ی نوشت، که در قرن بیست و یک، کشوری دارای برتری است، که هارتلند انرژی تسلط داشته باشد و دیگر در این قرن ژئواکونومیک برژئواستراتژیک و قدرت نظامی غلبه یافته است. (سید یحیی رحیم صفوی و عبدالمهدی شیخانی، ۱۳۸۹: ۵)

جفری کمپ مناطق خلیج فارس و اطراف آن را تا سوی دریای خزر "هارتلند انرژی" می‌نامد که ۷۰ درصد از انرژی جهان را در خود نهفته دارد. خواجه بشیر احمد انصاری یک پژوهشگر سرشناس افغانستانی در کتابی زیر عنوان "افغانستان در آتش نفت" تحولات ۵۰ ساله‌ی افغانستان را به نفت و گاز پیوند می‌زند و معتقد است، که در جهان معاصر انرژی نبض جهان را در کنترل دارد، و این افغانستان است که با موقعیت خاص خود در چهارراه مبادلات انرژی از آسیای مرکزی به جنوب آسیا قرار دارد. (انصاری، ۱۳۸۱: ۳)

به عقیده انصاری تهاجم نظامی امریکا به افغانستان زیر نام مبارزه با تروریسم شعاری بیش نبود، واقعیت عصر در وجود ذخائر عظیم نفتی نهفته است، که ایالات متحده امریکا خواست، تا زیر این پوشش بر آن تسلط خود را قایم نماید. (بنگرید به انصاری، ۱۳۸۱)

انتقال انترنت

بانک جهانی پروژه‌ی دیجیتال کاسا را با هدف توسعه‌ی اتصال شبکه فیبر نوری جنوب آسیا به آسیای مرکزی در نظر دارد. بدین منظور ۵۲ میلیون دالر اختصاص یافته است، و قرار است از مسیر واخان افغانستان به آسیای مرکزی وصل گردد. (هزاد و علیزاده، ۱۴۰۱)

انتقال کالا

در صورت تامین امنیت و ثبات در افغانستان، عمده‌ترین قلم داد و ستد از طریق افغانستان انواع کالا است، که کارشناسان ارزش آن را به یک میلیارد و پنجمصد تا هشتصد میلیون دالر تخمین می‌زنند. (هزاد و علیزاده، ۱۴۰۱)

راه لاجورد

راه تازه‌ی که قرار است رونق گیرد، از بندر آقینه و تورغندی دز افغانستان آغاز می‌یابد. با عبور از ترکمنستان به قفقاز می‌رسد و از آن جا به دریای سیاه راه پیدا می‌کند. انتقال یک کامیون از مسیر راه لاجورد ۳۲۰۰ دالر هزینه دارد، در حالی که هزینه یک کامیون از مسیر بندر کراچی بالغ بر ۵۰۰۰ دالر می‌شود. (هزاد و علیزاده، ۱۴۰۱)

راه آهن ترانس-افغانستان

با جنگ اوکراین، ازبکستان بر آن شده است، تا از طریق افغانستان به بنادر کراچی، گوادر و قاسم راه پیدا کند، بدین منظور طرح احداث راه آهن در محراق توجه آن کشور قرار گرفته است که در اثر آن افغانستان از انزوای ترانسپورتی خارج می‌گردد. (شیرازی، بیتا)

راه آهن پنج ملت

از عمده‌ترین پروژه‌های راه آهن میان پنج ملت است، که در اثر آن چین، قرقیزستان، تاجیکستان، افغانستان و ایران را با هم وصل می‌دارد. این مسیر تا اروپا ادامه می‌یابد. (شیرازی، بیتا)



کریدور چابهار- افغانستان

هند یکی از قدرت های اقتصادی جهان است و این کشور اشتیاق فراوانی به دسترسی در بازارهای آسیای مرکزی دارد. مناسبات تیره میان هند و پاکستان باعث شده، تا آن کشور رغبت لازم را برای عبور از قلمرو پاکستان نداشته باشد و به جای آن ترجیح می دهد از بندر چابهار واقع جنوب شرق ایران استفاده نماید. ایران ترتیبات لازم را برای اجرای چنین نقشی فراهم کرده است. این اوضاع نابسامان افغانستان است که پروژه های یاد شده را معطل قرار داده است.

پایپ لاین ایران- چین

ایران بعنوان دومین کشور دارای ذخائر نفتی در خاورمیانه در حال حاضر با توجه به تحریم های وضع شده از جانب آمریکا، نفت خود را به بهای کم بصورت غیر مستقیم عرضه می دارد، و کشور بزرگ چین عمده ترین خریدار آن می باشد که با عبور از بحر هندی، وارد چین می گردد. کوتاه ترین و به صرفه ترین راه آن است، که به وسیله پایپ لاین قلمرو افغانستان را عبور نموده مستقیم وارد چین گردد. این راه هم از لحاظ اقتصادی به صرفه تر است و هم از رهگذر امنیتی امن تر.

معادن دست نخورده افغانستان

اگر افغانستان کشور فقیری است، در چند دهه درگیر جنگ بوده است، از جانی هم این کشور دارای معادن دست نخورده است، که در سطح منطقه بی نظیر می باشد. در صورتی که مواد خام این معادن در هماهنگی با کشورهای منطقه استخراج و پخته گردد، می تواند نه تنها موجب شکوفایی اقتصادی گردد، از آن فراتر مناسبات کشورهای منطقه رانیز تحکیم می دارد، به گونه مثال، ایران سنگ آهن خود را از استرالیا می آورد و در ایران به فولاد تبدیل می دارد، اگر معادن آهن افغانستان بر اساس یک قرار داد عادلانه به بهره برداری سپرده شود، سود آن به دامن هر دو کشور می ریزد.

چالش ها

همان گونه که رونق گرفتن تجارت میان کشورهای منطقه، برای کشورهای مختلف پر حاصل است، به همان اندازه چالش های عمده ای در مسیر خود دارد، که پاره ای از آن ها عبارتند از:

نبود اداره ی مشروع

افغانستان در زیر سلطه ی تحریک طالبان بسر می برد، این گروه بنا بر سیاست های ویژه ی که دارند، از سوی هیچ کشور خارجی و نهاد بین المللی برسمیت شناخته نشده است. این امر می رساند، که سرمایه گذاران در صورت فقدان یک اداره ی مشروع در افغانستان، جرأت آن را نمی کنند، تا دست به فعالیت بزنند.

از آن جایی که اداره ی نامشروع طالبان هم فاقد مشروعیت داخلی است و هم منافع کشورهای منطقه را تهدید می کند، لازمه اش آن است، که کشورهای منطقه در هماهنگی برای برچیدن بساط اداره ی طالبان وارد عمل شوند.

پایگاه های تروریستی

ورود مخالفان مسلح زیر نام مهاجران می باشد، آن گونه که در سال گذشته در شاه چراغ، کرمان و چندین نوبت در ایران شهر شاهد آن بوده ایم. شناسائی مهاجران از غیر مهاجران راه های آسان تری دارد، که روشن نیست ایران به جای مهاجر آزاری و تیره کردن مناسبات میان دو ملت، از شیوه های بدوی و خشن استفاده می برد.

به نظر پژوهشگر، راه اساسی مقابله با گروه های تروریستی و تحکیم امنیت آن نیست، که مهاجران با خشونت مورد آزار و اذیت قرار گیرند، راه درست آن خواهد بود، که در هماهنگی در کشورهای منطقه فضائی در افغانستان ایجاد گردد که هم به اثر آن پایگاه های تروریستان برچیده شود و هم مهاجران داوطلبانه به خانه و کاشانه شان برگردند.

تقابل سه نظم جهانی

قدرت های بزرگ جهانی برای اعمال سیاست های شان، دارای نظامی اند که بر پایه ی آن عمل می دارند. در این منطقه از جهان که افغانستان شامل آن می باشد، رویارویی سه نظم جهانی به مشاهده می رسد، یکی نظم آنگلو ساکسونی که در گذشته انگلستان نقشه ی آن را ترسیم نمود، و امریکا تا هنوز آن را دنبال می دارد، دوم نظم روسی است، که بر اساس آن روسیه خود را وارث بلا منازع اتحاد شوروی می داند، و نمی خواهد در قلمرو آن خدشه دار گردد و سوم نظم چینی است. چین به حیث یک قدرت نوظهور و جوان در همجواری افغانستان طرح "یک راه-یک کمربند" را راه انداخته است، و زیر این عنوان می کوشد حضور خود را در همه جا تثبیت نماید. روشن است، که این سه نظم در تعامل با یکدیگر قرار ندارند، بلکه در تضاد باهم می باشند و افغانستان یکی از مناطقی است، که سه قدرت

بنابر گزارش های متعدد، تحریک طالبان قلمرو افغانستان را به پایگاه تروریستان بین المللی تبدیل کرده اند. در حال حاضر، ۲ گروه مسلح بصورت عمده متعلق به کشورهای منطقه در افغانستان مستقر اند و تحریک طالبان از آن ها میزبانی نموده، زمینه ی آموزش و پرورش آن ها را فراهم می دارد. تحریک طالبان پاکستان یکی از آن میان است، که ایالت خیبر پشتونخواه را به میدان تاخت و تاز تبدیل کرده است. همچنان جیش العدل و جندالله دو گروه ایرانی است، که در افغانستان مستقر می باشند، و با راه اندازی حملات تروریستی شرق ایران را ناآرام کرده اند. ایران به منظور مقابله با این تهدید امنیتی تاکنون از سه وسیله استفاده برده است :

۱: باج دهی به تحریک طالبان تا جلو فعالیت گروه های مخالف ایران را سد نمایند، که در عمل قرین موفقیت نبوده است.

۲: دیوارکشی، ایران ورود غیرقانونی آواره های افغانستان را اعلام می دارد، اما در واقع این بیم ناشی از ورود صدها جنگجوی است، که در افغانستان انتظار فرصت را می کشند. به نظر می رسد، این وسیله نیز برای جلوگیری از ورود جنگجویان جیش العدل کارساز نخواهد بود، زیرا شکافتن دیوار در جهان پراز باروت کارسبلی است.

۳: اخراج مهاجران، ایران برنامه ای سختگیرانه ی در باب مهاجران افغانستان بدست گرفته است. بخش کوچک این مساله به مهاجرت های غیرقانونی ربط دارد، بدنه ی اصلی مساله، هراس از

قدرت های بزرگ جهانی برای اعمال سیاست های شان، دارای نظمی اند که بر پایه ی آن عمل می دارند. در این منطقه از جهان که افغانستان شامل آن می باشد، رویارویی سه نظم جهانی به مشاهده می رسد.

نتیجه گیری

افغانستان بخاطر موقعیت خاص خود بیش از دو هزار سال قبل چهارراهی برای تعامل تمدن ها و تبادل کالاهای تجاری بوده و رشته راه پرآوازه ابریشم میان چین و اروپا از همین کشور می گذشت. قرن ها افغانستان از این بابت در محراق توجه قرار داشت، تا این که راه های بحری رونق گرفت و کشورهای محاط به خشکه همچون افغانستان آن جایگاه خود را از دست داد، و در مناسبات جهانی در حاشیه رفت.

در نیمه ی دوم قرن بیست در مناسبات بین المللی تحول عمیقی رخ داد و آن هم جابجا ژئواکونومیک بجای ژئواستراتژیک و قدرت نظامی بود، بر این اساس از همان زمان موقعیت افغانستان مورد توجه واقع گردید، زیرا این افغانستان است که آسیای مرکزی را به جنوب شرق آسیا، چین را به خاورمیانه پیوند می دهد و هیچ راه بدیلی بهتر از این وجود ندارد.

با توجه به وضعیت حاضر، فرضیه ی پژوهشگر این بود، که آیا افغانستان می تواند، جایگاه از دست رفته ی خود را در منطقه بار دیگر احراز نماید؟ خوشبختانه شواهد همه گواهی می دهند، که دستیابی به چنین امری میسر است و شواهد متعدد در سطح منطقه بر این امر گواهی می دهند. تحقق چنین امری اگرچه بدون چالش نیست و نباید هم باشد، ولی این چالش ها مهار پذیراند و، بویژه که همه کشورهای منطقه از رونق امور تجاری مستفید می گردند و هیچ کدام در این معامله دست خالی و محروم نمی ماند. برای اجرائی شدن چنین طرحی نویسنده سه پیشنهاد را پیشکش می دارد:

بزرگ جهانی با حساسیت، اوضاع آن را دنبال می دارند. امریکا که چین را در حال حاضر رقیب عمده ی خود می داند، و برای به محاصره کشیدن آن فعال می باشد، با هر اقدامی که موجب بهره وری چین شود، به مقابله برمی خیزد و حتی بی میل نیست، که با راه اندازی اغتشاشات جبهه دومی برای روسیه پس از اوکراین و اروپا در آسیای مرکزی بگشاید.

در چنین وضعیتی ایجاد تعادل میان منافع قدرت های بزرگ، کاردانی و درایت بسیاری می طلبد، در غیر آن همه آرزوها در عالم خیال باقی می ماند.

نبود زیرساخت ها

افغانستان تنها محل تلاقی سیاست های آزمندانه قدرت های خارجی نمی باشد، در درون نیز فاقد زیرساخت های لازم می باشد. برای تجارت، جاده های مناسب و خط آهن نیاز است، که افغانستان از آن محروم می باشد، نبود زیرساخت ها خود یکی از چالش های عمده است، وقت و امکانات زیادی می طلبد، تا فراهم گردد.

با توجه به نیازمندی های منطقه برای تجارت و وجود فناوری های پیشرفته، در صورتی که یک حکومت مشروع و کارآمد در افغانستان بوجود آید، این نقیصه به سرعت رفع شده می تواند.

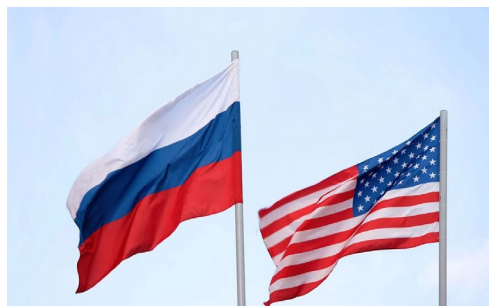


دولت مشروع

می باید نگاه های شان را از جنگ و تهدید به سازندگی و شگوفایی اقتصادی تعویض بدارند.

همگرایی منطقه ای

افغانستان از بدو تاسیس خویش تا امروز به یکی از قدرت های بزرگ متکی بوده است. در آغاز به انگلیس، سالیانی به اتحاد شوروی و سپس به ایالات متحده ای امریکا. حاصل این اتکا غیر از بی ثباتی، محرومیت، عقب ماندگی، فقر و بیسوادی برای این کشور نبوده است. اگر وابستگی نگوئیم، دلبستگی به قدرت های جهانی چنان از نفوذ بر خوردار است، که اکثریت سیاستمداران افغانستان دولتداری بدون حمایت قدرت های خارجی را ناممکن می شمارند. باید این تجربه که به بیش از یک سده به طول انجامیده بسنده و کافی باشد، و در وضعیتی که کشورهای مختلف برای رهایی و پیشرفت راه های بدیلی دریافت کرده اند، نباید مردم افغانستان اسیر همان افکار ناکام و مضر باقی بمانند. نویسنده در حالی که مناسبات حسنه را با همه کشورها برای افغانستان آینده مفید می پندارد، در عین حال این نکته را هم دارد که می باید در اولویت بندی سیاست خارجی، افغانستان می باید به کشورهای منطقه اولویت بدهد، زیرا دوستی با یک همسایه بمراتب مفیدتر از همدستی با قدرت های جهانی است و این امر را در ادبیات امروزی همگرایی منطقه ای یاد می دارند.



افغانستان از نبود دولت مشروع رنج می برد، و در فقدان یک دولت مشروع هیچ کشور و نهاد بین المللی حاضر به سرمایه گذاری از طریق افغانستان نمی باشد. تحریک طالبان از یکسو مردم افغانستان را به گروگان گرفته است، از جانبی هم رشد و شگوفایی اقتصادی منطقه را به تعلیق انداخته است. از این رو راه حل آن است، که کشورهای منطقه در هماهنگی با یکدیگر نگذارند، اداره ی نامشروع طالبان به مثابه غده ای سرطانی عمل نماید، می باید جراحی گردد و ریشه کن شود. این پیشنهاد به معنای دعوت به لشکرکشی در افغانستان نیست، بلکه با اتخاذ سیاست های دور اندیشانه می توانند، در براندازی اداره ی نامشروع طالبان موثر واقع گردند.

جابجائی دید اقتصادی به جای دید امنیتی

طوری که دیده می شود، کشورهای منطقه با نگاه امنیتی، افغانستان را مورد ارزیابی قرار می دهند، این گونه دید نه تنها مانع تجارت و شگوفایی اقتصادی در منطقه شده، فراتر از آن خود به مصائب امنیتی درگیر شده اند، بهترین نمونه ی آن پاکستان است، که در حال حاضر از ناحیه ی تحریک طالبان پاکستان عذاب می کشد، چین و جمهوریت های مشترک المنافع و سرانجام ایران در سال های جمهوریت (۱۳۸۰-۲۰۰۰) به درجات متفاوت لز تحریک طالبان پشتیبانی کردند، و آن چه اکنون بدست آورده اند، چیزی غیر از جنگجویان افراطی آماده در پشت دروازه های شان نیست. این باید درسی باشد، تاسیستمداران کشورهای منطقه با درک نبض جهان امروز،

منابع

- ۱: صفوی، سید یحیی (رحیم) و عبدالمهدی شیخیانی (۱۳۸۹) اهداف کوتاه‌مدت و بلندمدت ایالات متحده آمریکا در تهاجم نظامی به افغانستان، فصلنامه علمی پژوهشی جغرافیائی انسانی، سال دوم، شماره سوم، تابستان ۱۳۸۹.
- ۲: مهزاد، طاهر و ستوده علیزاده (۱۴۰۱) بررسی اهمیت ژئواکونومی افغانستان، مطالعات شرق، ۲۹ تیر، ۱۴۰۱.
- ۳: شیرازی، فاطمه خادم (بی‌تا) نقش محوری افغانستان در ترانزیت انرژی آسیای مرکزی به جنوب آسیا، مرکز بین‌المللی مطالعات صلح، (IPSC).
- ۴: انصاری، خواجه بشیر احمد (۱۳۸۱) افغانستان در آتش نفت، انتشارات میوند، کابل.





چهره‌ها



بخش اول: مصاحبه

مصاحبه‌کننده: «سپهر عبدالله خیلی»

مصاحبه‌شونده: «فاروق علیم»

ثارنوال غلام فاروق علیم از چهره‌های جوان و آگاه افغانستان است که سال‌ها در سنگر عدالت، در برابر جرائم سنگین، فساد اداری و شبکه‌های مواد مخدر ایستادگی کرده است. او که بیش از یک دهه از عمر خود را در مقام دادستان، صرف پاسداری از قانون و دفاع از حقوق مردم کرده، اکنون در بیرون از کشور به سر می‌برد. باین حال، تعهد او به عدالت همچنان استوار است. اینک فرصتی دست داده است تا در مجله مقاومت با او به گفت‌وگو بنشینیم و از تجربیات، دیدگاه‌ها و آرمان‌هایش بشنویم.

علاوه بر این، در برنامه‌های حقوقی رسانه‌ها نیز حضور داشته‌ام و در زمینه تحلیل مسائل حقوقی و قضایی کشور فعالیت کرده‌ام.

شروع مصاحبه

مقاومت: لطفاً خودتان را برای خوانندگان ما معرفی نمایید.

علیم: تشکر از شما، در ابتدا تبریک عرض می‌کنم به شما و همکاران گرامی‌تان آغاز فعالیت مجله مقاومت را، من فاروق علیم، فارغ‌التحصیل مقطع ماستری در رشته حقوق جزا و جرم‌شناسی هستم. بیش از یک دهه به‌عنوان دادستان در حوزه مبارزه با جرائم سنگین فساد اداری و مواد مخدر در افغانستان فعالیت کرده‌ام و هم‌زمان به تدریس در دانشگاه‌های خصوصی افغانستان پرداخته‌ام.

مقاومت: شما یکی از ثارنوال‌های کشور در حکومت پیشین بودید، از چالش‌هایی که در جریان فعالیت و وظیفوی خود در سیستم قضایی افغانستان با آن‌ها مواجه شدید، چه بودند؟

علیم: فعالیت در سیستم قضایی افغانستان، خصوصاً در بخش مبارزه با فساد و جرائم سنگین، همواره با چالش‌های زیادی همراه بود. یکی از مشکلات اصلی، نفوذ سیاسی و فشارهای بیرونی بر روند بررسی پرونده‌ها بود که گاهی موجب می‌شد تا اجرای عدالت به درستی صورت نگیرد. تهدیدهای امنیتی علیه دادستان‌ها نیز یک مسئله جدی بود؛ بسیاری از همکارانم هدف

حملات تروریستی طالبان قرار گرفتند. علاوه بر این، نبود امکانات کافی، فساد داخلی و عدم هماهنگی میان نهادهای قضایی از جمله موانع بزرگ در اجرای قانون بودند.

مقاومت: چگونه وضعیت سیاسی و اجتماعی افغانستان بر عملکرد شما در پرونده‌های حقوقی تأثیر گذاشت؟

علیم: وضعیت ناپایدار سیاسی و اجتماعی افغانستان باعث شده بود که اجرای قانون در برخی موارد دشوار یا حتی ناممکن شود. در بسیاری از پرونده‌های مربوط به فساد اداری، متهمان دارای نفوذ سیاسی بودند و تلاش می‌کردند روند قضایی را منحرف کنند. همچنین، جنگ و ناامنی در برخی مناطق افغانستان باعث شد که رسیدگی به بسیاری از جرائم به تعویق بیفتد یا دادستان‌ها نتوانند آزادانه وظایف خود را انجام دهند.

مقاومت: تجربه‌ای از پرونده‌ای وجود دارد که به طور خاص تأثیرگذار بوده و به عنوان درس مهمی در حرفه شما ثبت شده باشد؟

علیم: بله یکی از پرونده‌هایی که برایم بسیار تأثیرگذار بود، مربوط به یک مقام عالی‌رتبه دولتی بود که به اتهام فساد مالی تحت تعقیب قرار گرفت. این پرونده نشان داد که چگونه برخی افراد با استفاده از قدرت و روابط خود تلاش می‌کنند از عدالت فرار کنند. علی‌رغم فشارهای فراوان، توانستیم مدارک کافی برای اثبات جرم جمع‌آوری کنیم، اما مداخلات سیاسی در نهایت مانع از اجرای کامل عدالت شد. این تجربه برای من یک درس مهم بود که نشان داد، در جوامعی که قانون‌مداری ضعیف است، حتی اجرای یک پرونده شفاف نیز می‌تواند با چالش‌های فراوان مواجه شود.

علیم: بله یکی از پرونده‌هایی که برایم بسیار تأثیرگذار بود، مربوط به یک مقام عالی‌رتبه دولتی بود که به اتهام فساد مالی تحت تعقیب قرار گرفت. این پرونده نشان داد که چگونه برخی افراد با استفاده از قدرت و روابط خود تلاش می‌کنند از عدالت فرار کنند. علی‌رغم فشارهای فراوان، توانستیم مدارک کافی برای اثبات جرم جمع‌آوری کنیم، اما مداخلات سیاسی در نهایت مانع از اجرای کامل عدالت شد. این تجربه برای من یک درس مهم بود که نشان داد، در جوامعی که قانون‌مداری ضعیف است، حتی اجرای یک پرونده شفاف نیز می‌تواند با چالش‌های فراوان مواجه شود.

مقاومت: چرا راه مهاجرت در پیش گرفتید؟

علیم: تصمیم به مهاجرت برای من یک انتخاب نبود، بلکه یک اجبار بود. پس از سقوط حکومت پیشین و تسلط طالبان، امنیت جانی دادستان‌ها و قضات که در بخش مبارزه با فساد و جرائم سنگین کار کرده بودند، به شدت تهدید شد. بسیاری از همکارانم کشته یا مجبور به پنهان شدن شدند. همچنان فعالیت‌های رسانه‌ای من علیه طالبان باعث خصومت جدی این گروه در برابر من شده بود در چنین شرایطی، ادامه زندگی در افغانستان نه تنها دشوار، بلکه غیرممکن بود.

مقاومت: چه تفاوت‌های اساسی را بین سیستم قضایی افغانستان و کشوری که اکنون در آن اقامت دارید مشاهده می‌کنید؟ **علیم:** یکی از تفاوت‌های اساسی، استقلال سیستم قضایی در بریتانیا است. در اینجا، قوه قضائیه از نفوذ سیاسی مصون است و قاضیان و دادستان‌ها بدون ترس از مداخله مقامات یا تهدیدهای امنیتی وظایف خود را انجام می‌دهند. علاوه بر این، وجود شفافیت در روند قضایی، احترام به حقوق متهمان و قربانیان و استفاده از فناوری در امور حقوقی از دیگر تفاوت‌های مهم محسوب می‌شود.

یکی از پرونده‌هایی که برایم بسیار تأثیرگذار بود، مربوط به یک مقام عالی‌رتبه دولتی بود که به اتهام فساد مالی تحت تعقیب قرار گرفت.

مقاومت: چه چالش‌های جدیدی در ادامه فعالیت حرفه‌ای خود پس از مهاجرت تجربه کرده‌اید و چگونه با آن‌ها برخورد کرده‌اید؟

مقاومت: چگونه تغییرات فرهنگی و اجتماعی اعمال‌شده توسط طالبان، تصویر افغانستان را در سطح ملی و بین‌المللی تغییر داده‌اند؟

علیم: چالش اصلی، تطبیق با نظام حقوقی جدید و موانع زبانی بوده است. قوانین، رویه‌های قضایی و ساختار محاکم در کشور جدید متفاوت از افغانستان است. برای غلبه بر این چالش، مطالعه قوانین محلی و شرکت در برنامه‌های آموزشی مرتبط را آغاز کرده‌ام.

علیم: این تغییرات، افغانستان را از یک کشور در حال توسعه به یک جامعه بسته و محدود تبدیل کرده است. در سطح بین‌المللی، افغانستان به عنوان کشوری که حقوق زنان و آزادی‌های مدنی را سرکوب می‌کند، شناخته می‌شود. حقوق اقلیت‌ها نقض می‌شود، در یک کشور فاقد قانون تمام امور کشور توسط چند طالب بی‌سواد در انحصار قرار گرفته است و یک نظام کاملاً استبدادی حاکم است.

مقاومت: از نظر شما تغییرات عمده در نظام قضایی و حقوق بشری تحت حاکمیت طالبان چگونه بر روایت داستانی کشور تأثیر گذاشته است؟

مقاومت: آیا به نظر شما روایت ارائه‌شده توسط طالبان، با واقعیت‌های ملموس زندگی مردم در افغانستان همخوانی دارد؟

علیم: طالبان با تغییرات بنیادی در سیستم قضایی و حذف نهادهای مستقل حقوق بشری، تصویر تاریکی از عدالت در افغانستان ایجاد کرده‌اند. محاکم شرعی بدون رعایت اصول اساسی دادرسی عادلانه و نقض گسترده حقوق زنان و اقلیت‌ها، باعث شده‌اند که افغانستان در سطح بین‌المللی به عنوان یک کشور با بحران حقوق بشری شناخته شود. از طرف دیگر افغانستان در شرایط کنونی تنها کشوری در جهان است که قانون اساسی و سایر قوانین مدون در بخش‌های مختلف لغو شده‌اند که به صحرایی شدن محاکمه افراد توسط نیروهای طالبان کمک کرده است.

علیم: خیر. طالبان ادعا می‌کنند که امنیت و عدالت را تأمین کرده‌اند، اما در واقعیت، مردم از ترس، سرکوب و محدودیت‌های شدید اجتماعی رنج می‌برند. رژیم طالبان فاقد مشروعیت است و هیچ‌گونه حمایت مردمی ندارد و با زور تفنگ افکار خود را بالای مردم تحمیل می‌کنند.

مقاومت: آیا برنامه یا اهداف خاصی برای ادامه فعالیت‌های حقوقی خود در کشور جدید دارید؟

علیم: بله قصد دارم تحصیلات خود را در حوزه حقوق بین‌الملل ادامه دهم و در نهادهای مرتبط با پناهندگان و حقوق بشر فعالیت کنم.

مقاومت: چه راهکارهایی را پیشنهاد می‌کنید تا از تجربیات گذشته برای بهبود عدالت در هر دو سیستم قضایی استفاده شود؟

علیم: ایجاد نهادهای مستقل قضایی، کاهش مداخله سیاسی در پرونده‌های حقوقی، استفاده از فناوری در امور قضایی و حمایت از آموزش حقوق برای قضات و دادستان‌ها.

مقاومت: از نظر شما، مهاجرت چه تأثیری بر نگرش شما نسبت به عدالت و حقوق بشر داشته است؟

علیم: مهاجرت باعث شد که درک عمیق‌تری از اهمیت استقلال قضایی، حمایت از حقوق بشر و اجرای عدالت بدون تبعیض داشته باشم.

مقاومت: با توجه به تجربیات شما، چه توصیه‌ای به جوانان علاقه‌مند به حرفه حقوق و دادستانی در افغانستان دارید؟

علیم: به تحصیل حقوق ادامه دهند، اما هم‌زمان برای ایجاد تغییرات واقعی در سیستم قضایی تلاش کنند. همچنین، آگاهی حقوق جامعه را افزایش دهند و از عدالت و حقوق بشر دفاع کنند.



بخش دوم: معرفی شخصیت فرهنگی
«ضیا قاری زاده: سخن پرداز و هنرمند نامور و درد آشنا»
نویسنده: کیانوش میرزایی



زندگی و زمانه

سخن از ضیا قاری زاده (کبوتر) است. سخن از بزرگ مردی است که با درد بزرگ شد، دردمندانه آواره گشت و با حرمان در آوارگی بدرود حیات گفت. قاری زاده یک گلو درد و یک سینه ناله بود و با شعر، ترانه و سرود دردهایش را فریاد کرد. ضیا قاری زاده شاعر، نویسنده، طنزنویس، تصنیف ساز و آوازخوان و هنرمند نامور میهن را با دو زندگی نامه می شود به شناسایی گرفت. احمد ضیا قاری زاده در سال ۱۳۰۱ خورشیدی در شهرکهنه کابل به دنیا آمد. در سال ۱۳۰۷ شامل لیسه امانی (نجات) آن روزگار شد. بعد از فراغت در همان مکتب به حیث معلم فارسی شامل کار گردید. زمانی مسئول فرهنگی «افغان ننداری» شد، ریاست تئاتر معارف را به دوش داشت، به عنوان مشاور وزیر معارف کار کرد و

در ترکیه نماینده فرهنگی افغانستان بود. در سال ۱۳۷۷ با آغاز جنگ ها در کابل خانه اش را کت خورد و ناگزیر مهاجر گردید. شش ماه در فرانسه زندگی کرد و بعد به کشور کانادا پناهنده شد. در اخیر عمر ضعیف و نابینا گردیده بود. دوستان فراموشش کردند در نابینایی و حرمان، در گوشه تنهایی و نسیان زندگی کرد تا اینکه در ۲۳ جدی ۱۳۸۶ برابر با ۱۳ جنوری ۲۰۰۸ چشم از جهان بست. پیکر او را به کابل انتقال دادند و در ۲۹ جدی برابر با ۱۹ جنوری در روز عاشورا در شهدای صالحین در سینه خاک جا گرفت. در شناسنامه دیگر، قاری زاده را عظمتی می یابیم که با شعر و هنرش جهانی را مسخر کرد. در این شناسایی قاری زاده، تبلور رنج و فریاد و شکوهندگی است. قاری زاده کودک است که پدرش تیرباران می شود. استاد خلیل الله خلیلی نیز در کودکی گواه مرگ پدر بود؛ اما این دو بزرگوار در زیر بار فقر، یتیمی و محدودیت ها، خم نشدند. پدر ضیا قاری زاده، قاری دوست محمد از شخصیت های فعال فرهنگی در عصر امان الله بود. با سقوط امان الله، قاری دوست محمد در کابل تیرباران شد. قاری زاده زیست فقیرانه داشت و همچنان زندگی اش ادامه یافت. وقتی از کشور مهاجر شد و به سرزمین فرانسه رسید سفیر افغانستان در یونسکو ظاهر عزیز می گوید: در بکسش سه کتاب و یک پیراهن بود، فقرا بارشان در هر دو جهان سبک است. با وجود فقر و فاقه، آموزش را ادامه داد. از استادان بزرگی چون شایق افندی در افغانستان و احمد آتش در ترکیه کسب فیض کرد. با زحمات شبانه روزی زبان های ترکی و انگلیسی را آموخت. فوران درد او را هنرمند ساخت تا اندوهش را در قالب شعر و آهنگ فریاد کند. شعر گفت و دردهای نهفته اش را از آن طریق بیرون ریخت و همگانی ساخت. نمایش نامه نوشت و زشت و زیبایی زندگی را تمثیل کرد. به طنزنویسی رو آورد و در محدودیت سانسور آن روزگار، از این دریچه و در لفافه طنز سخنش را به جامعه رساند. این ویژگی ها، در هستی او عظمتی را به نمایش می گذارد که بدیلش را نداریم.

شعر و ادب

شعر قاری زاده برخاسته از نفس و شهرت طلبی نیست که زمزمه آلام اجتماعی، سیاسی و دردهای پنهان مردم است. قاری زاده در سرایش شعر اجتماعی و سیاسی به علامه اقبال که سر قافله این راه است، نظر دارد.

شی از موجه پی پرسید ساحل

که تا چندت سفر در بیکران است

به خود پیچید موج از شوق و گفتا

سفر ما را حیات جاودان است



سروده‌های قاری زاده در سال‌های ۱۳۳۰، اقبال‌وار، سیاسی و پُرشور است. دانشمند ایرانی، استاد سعید نفسی و استاد خلیل‌الله خلیلی، شعر آن روزگار قاری زاده را به آتش پاره‌ای تشبیه کرده‌اند که سبند و خوارزم و فرغانه را به شور آورده است. مجموعه‌های پیام باختر، زبان و طبیعت، غزل و مثنوی شعرهایی از این دست را در خود دارند.

مناظره: شیوه دیگر قاری زاده کاربرد مناظره در

شعر است. در این شیوه شاعر هم خلاق رویدادهاست و هم مضمون‌آفرینی و سرایش را به دوش دارد. در تمثیل‌های قاری زاده ظرافت‌ها و نکته‌یابی‌های نغزی نهفته است که ذهن و روان آدمی را بهره‌مند می‌سازد. از آن شمار است این سروده‌ها:

آهوبچه و مادر- افلاطون و دانش‌پژوه- پیام باختر- ترقی غرب و عقب‌مانی شرق- پیشرفتگان- فلسفه مدنیت،- انحطاط- قافله فردا.

طنز: شیوه دیگر کار قاری زاده نگارش طنز است.

واقعیت‌های زمان برمی‌تابد که قاری زاده از نهایت درد، تحکم و سانسور به داد رسیده و به فریاد آمده است. نمونه‌های از طنز قاری زاده:

کلبی بچه مقصود ساکن کارخانه

زن کرده و درمانده در پیسه طویانه

بی‌کند و بی‌ارزن، افتاده به فکر زن

دارد که شود از غم آواره و دیوانه

طنز فرمان جعلی

مدیر مالیّه غزنه ساخت فرمانی

که ملک احمد ضبط است آنچه موجود است

اگر تمرد از او سرزند قرار اصول

خودش اسیر و عیالش فرار بهسود است

مدح: جالب اینست که قاری زاده هیچ مدحی، در ستایش هیچ مرد و نامردی ندارد.

بی‌نیازان را استغنا چنان است که باوجود فقر، از سر مناعت نفس و بی‌نیازی، سرش به هیچ درگاهی خم نمی‌گردد.

نوگرایی: زمانی که نیما یوشیج در دهه ۳۰ در شعر فارسی

نخستین بار ساختارشکنی کرد، قاری زاده دفتر شعر نو خود را در سال ۱۳۳۶ چاپ کرد. این برمی‌تابد که قاری زاده نه تنها شعر نو می‌سرود که از آغاز گران شعر نو و نوآوری در شعر است.

شعر قاری زاده به سبک عراقی است، اما مضمون‌آفرینی و معنایابی‌هایش از سبک هندی مایه دارد، در بسا

موارد تأثیرپذیری‌ها از ابوالمعالی عبدالقادر بیدل را نیز برمی‌تابد. اما بیشتر سروده‌های قاری‌زاده در قالب نو و نیمایی است. ویژگی دیگر این سروده‌ها در آنست که بیان آهنگین و معاصر قاری‌زاده در سروده‌های نیمایی‌اش سبب گردید تا بیشتر هنرمندان، سروده‌های نیمایی او را آهنگ سازند.

ای زهــــره

ای ستارهٔ زیبای آسمان

رقاص نوریبــــان

این آفریده نیمایی قاری‌زاده به صدای زلاند، سرود جاودانه‌ی شد که هیچ هنرمندی نتوانست کاپی و تقلیدش کند.

این هم یک نمونه از سروده‌های نیمایی قاری‌زاده:

شی در بهار

شی با بهار

به پای چنار

بیا ماه من به همراه من

که تا جان دل را در آنجا کنم

به پایت نثار

بیا ای نگار

بیا بی خبر

ز خویشم ببر

گهی کنج باغ

گهی سوی راغ

مکن شهر بندم که یکجا دم

ندارد قرار

بیا ای نگار

قاری‌زاده و موسیقی: قاری‌زاده هم شعر گفت، هم تصنیف ساخت و هم آواز خواند. قاری‌زاده موسیقی را برای شهرت نمی‌خواست، برای

بیان درد، تلذذ و ارضای ذوق شاعرانه‌اش بود که به موسیقی گرایش یافت. از قاری‌زاده ۲۵ آهنگ در آرشیو رادیوی افغانستان موجود است.

تصنیف‌سازی از هنرهای دیگر قاری‌زاده است که استادان و هنرمندان بزرگ فرمایش می‌دادند و تصانیف او را می‌خواندند. استاد سرآهنگ، استاد رحیم‌بخش، ناشناس، احمد ظاهر، زلاند، احمدولی، هنرمندان ایرانی و تاجیکی تصنیف‌های او را خوانده‌اند که شهرت جهانی یافته است. از آن شمار است این تصنیف‌ها:

- آهسته برو، سرو روان آهسته برو
- از غمت ای نازنین عزم سفر می‌کنم
- مشک تازه می‌بارد ابر بهمن کابل

گفتیم از ضیا قاری‌زاده ۲۵ تا ۳۰ پارچه آهنگ به آواز خودش که در موسیقی (کیبوتر) تخلص می‌کرد برجا مانده است که از آن شمار است:

- بیا شبهای مهتاب است تو ای ماه یگانه - مکن دیگر بهانه
- به یاد داری که روز اول، عنان نازت به نی سواری
- چمن چراغان است هی هی گلکم
- هستی ما نظام
- رفتم از این باغ، هجر تو حاصل
- دم را سر به سر سودا گرفته

نمایشنامه‌نویسی: هنر دیگر قاری‌زاده نمایشنامه‌نویسی است. استادانی چون سرور، بینا و استاد بیسد، در آن نمایشنامه‌ها کار نموده‌اند. نمایشنامه‌های او نیز بیان دردهای اجتماعی بود.

(نمایشنامه شام غریبان) از نوشته‌های اوست که با درون‌مایه اجتماعی به نگارش آمده است.

آثار قاری زاده

از ضیا قاری زاده آثاری در شعر و طنز و نمایشنامه برجای مانده است. برخی از این آثار چاپ گردیده است که از آن شمار است این آثار:

پیام باختر و زبان طبیعت، کابل 1330

نینواز یا ارمغان کهسار (دوستی ها) 1332

خزان زنده گی موسسه نشراتی انیس 1334

اشعار نو نشر موسسه ژوندون 1336

هدف... 1337

منتخب اشعار موسسه طبع کتب 1346

منتخب اشعار، موسسه رحمان پشاور 1382

نگینه، انجمن اجتماعی و فرهنگی افغان کانادا 1994

سهم هنود در سخن دری

رساله طنزهای ادبی و تاریخی

شکایت از وضع روزگار

درونمایه شعر و بیان قاری زاده

۱- درد اجتماعی:

گفتیم قاری زاده بیشتر از سر درد می سرود و می سرائید.

از این رو بیشتر اشعارش مایه اجتماعی دارد. بیان درد است و یا

شکایت از روزگار و بیان نابسامانی ها:

خواب ما ای دوستان بسیار سنگین بوده است

زنده گی در خواب سنگین سخت ننگین بوده است

خفته ایم از عصر سنگ و دورتیکر تا هنوز

شاهد ما کوزه و جام سفالین بوده است

از گدا تا معتبر، از امی تا ملا غریب

شهر ما از شش جهت دارالمساکین بوده است.

یاد غربیا:

احوال دل غمزده را غمزده داند

هرکس نبود محرم پیغام غریبان



شکایت از بی دردی و بیدردان

یک مشت مرده دل را کی زنده می توان گفت

از سینه های بیدرد آه رسا نخیزد

با شیخ هرزه گفتار اندازه را نگهدار

هوشدار کز دهانش بوی ریا نخیزد

دریاب تا توانی حرفم اندرین بزم

بسیار شاعر آمد، اما ضیا نخیزد



حرمان

گذشتیم از همه دنیا گذشتیم

ز دنیا و ز مافیها گذشتیم

کف خاکستری از کاروانی

بجا ماندیم وزین صحرا گذشتیم

چو رنگین آرزوهای رمی شده

خیالی گشته از دلها گذشتیم



۲- عشق میهن

دغدغه واقعی واصلی قاری زاده مردم و میهن است. همچنان که از درد مردم می گوید، برای میهن می سراید و ترانه ها برای میهن ساخته است.

شعر ناب و میهنی

مشک تازه می بارد ابرهمن کابل

موج سبزه می کارد کوی و برزن کابل

ابر چشم تر دارد، سبزه بال و پر دارد

نگهت دیگر دارد سرو و سوسن کابل

پاسدار وطن از زبان شهید

چه گوید شهیدان داغ وطن
 که ای نور چشم و چراغ وطن
 بخاکت منه پای بیگانه را
 نگهدار بخون خود این خانه را



ستایش وطن

فصل بهار می رسد کوه نگر کران نگر
 سبزه چمن چمن ببین ، لاله جهان جهان نگر
 شاخ شگوفه پوش شد تاک سبب دوش شد
 غنچه زیاده نوش شد مسی نوجوان نگر



مرثیه ی شاعر برای خودش

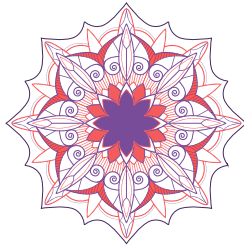
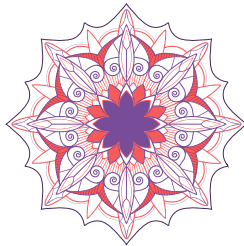
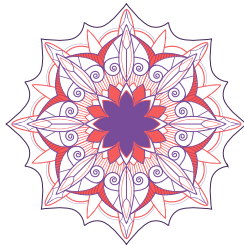
ما که مردیم های وهو نکنید
 هیچ در مرگ من غلو نکنید
 بی صدایم بخاک بسپارید
 مرگم اعلان رادیو نکنید
 در غمم آه و گریه سر ندهید
 ناله را حلقه در گلستو نکنید
 غسل خود کرده ام به خون جگر
 رو به رویم به مرده شو نکنید
 خرج بیجای مرده داری را
 قرض از اکه و عمو نکنید
 بچه را زیر پای نگذارید
 آب این دجله تا گلستو نکنید



3- استغنا و آزادی

مناعت و آزادی ویژگی دیگر ضیا قاری زاده است. او با فقر ساخته است از این روز بارگاه و درگاه زور زری نیاز است. آزاده زندگی می کند و بعد از مرگش نیز این توصیه را دارد. دو سروده پایان، شیوه حیات و وصایای بعد از مرگ او را به نمایش می گذارد:

غلام همت والای بابه خار کشم
 که خار غم کشد و منت خسان نکشد
 ز بار خار از آن شانه اش نشد خالی
 که بار منت دونان پی دو نان نکشد
 غلام حلفه به گوش قناعت خویش است
 چو مفتخوار سر از خوان مردمان نکشد





داستان کوتاه



«زخم شمشیر»

نویسنده: خورخه لوئیس بورخس

مترجم: احمد میرعلائی

گردآورنده: محمد ابراهیم

متن داستان

و مرد انگلیسی برای آن که دوباره کار و بارش رونق بگیرد، شانه‌به‌شانه کارگزارانش کار می‌کند. می‌گفتند سخت‌گیری او تا حد ظلم پیش می‌رفته، اما به حد افراط آدم منصفی بوده. می‌گفتند در شراب‌خوری کسی به پایش نمی‌رسیده. سالی یکی دوبار در اتاقی آن سوی ایوان در به روی خود می‌بسته و دو سه روزی بعد بیرون می‌آمده و مثل از جنگ برگشته‌ها و با آدم‌هایی که تازه از حالت غشی بیرون آمده باشند، رنگ پریده، لرزان و پریشان بوده اما صلابت همیشگی را داشته است. چشمان یخگون و لاغری خستگی‌ناپذیر و سیبل خاکستری رنگش را از یاد نمی‌برم. آدم — مرموزی بود.

جای زخمی ناسور چهره‌اش را خط انداخته بود. جای زخم به شکل هلالی، رنگ باخته و تقریباً کامل بود که شقیقه را از یک سو به گودی نشانده بود و گونه را از سوی دیگر. دانستن نام حقیقی‌اش بی‌اهمیت است. در «تاکارم بو» همه او را انگلیسی «لاکالارادی» می‌نامیدند. «کاردوزو» که مالک سرزمین‌های آن جا بود و خوش نداشت محل را بفروشد، برایم تعریف کرد که مرد انگلیسی بحثی پیش‌بینی‌ناشدنی را به میان کشیده و برای او داستان مرموز جای زخم را گفته است. مرد انگلیسی از جانب مرز آمده از «ریوگران‌دوسل». عده‌ای هم بودند که می‌گفتند در برزیل قاچاقچی بوده. در آن جا پرورشگاه گله‌اش از رونق می‌افتد چاه‌ها می‌خشکنند

یکی از شهرهای «کانات» من از جمله افراد زیادی بودم که نقشه استقلال ایرلند را طرح ریزی می کردند. اکنون از یارانم، عده‌ای زندگی آسوده‌ای دارند، عده‌ای دیگر به عبث در دریا یا بیابان زیر پرچم انگلیس سرگرم جنگ اند؛ یکی دیگر که از بهترین هم کارانم بود در طلوع صبح به دست یک جوجه سرباز خواب آلود در سربازخانه کشته شد. و دیگران (نه آنان که بدبخت‌ترین هم کارانم بودند) در جنگ‌های گمنام و تقریباً مرموز داخلی با مرگ دست و پنجه نرم کردند. ما جمهوری خواه، کاتولیک و نیز به گمانم رمانتیک بودیم. ایرلند برای ما نه تنها مدینه فاضله آینده و سرزمین غیرقابل تحمل حال بود، بل سرزمینی بود یا گنجینه‌ای از افسانه‌های تلخ که طی سال‌ها شکل گرفته بود. سرزمین برج‌های مدور و زمین‌های باطلاحی قرمز رنگ. سرزمینی که در آن به «پارنل» خیانت کرده‌اند و سرزمین اشعار حماسی بلندی که در آن‌ها از ربودن گاوها سخن رفته. گاوهایی که روزی به شکل قهرمان زاده شده‌اند، روزی به شکل ماهی روزی به شکل کوه... آن روز بعد از ظهر را که یکی از دسته «مانستر» به ما پیوست از یاد نمی برم. نامش «جان وین سنت مون» بود. سنش به بیست نمی رسید، استخوانی و در عین حال گوشتالو بود. زشتی اندامش آدم را به این فکر می انداخت که در او از تیره پشت خبری نیست. با شوق و خودنمایی، تقریباً تمام اوراق یک کتابچه کمونیستی را خوانده بود. می توانست هر بحثی را با ماتریالیسم دیالکتیک به نتیجه برساند. دلیلی که یک انسان برای دوست داشتن و یا نفرت از دوستش می تواند داشته باشد، بی نهایت است؛ مون تاریخ جهان را منحصر به کشمکش‌های کثیف اقتصادی می دانست. و اذعان داشت که پیروزی انقلاب محتوم است. به او گفتم تنها هدف‌های برباد رفته می تواند علاقه یک مرد واقعی را برانگیزد... دیگر شب شده بود. در حالی که اختلاف ما هم چنان باقی بود، از سالن و از پلکان گذشتیم و به خیابان تاریک رسیدیم. حالت رک و راست و تسلیم‌ناپذیری او بیش



راستش زبان اسپانیایی او پختگی نداشت و نیمه برزیلی بود. و جز تک و توکی نامه که دریافت می کرد، پست چیزی برایش نمی آورد. آخرین باری که از نواحی شمال عبور می کردم، سیلی ناگهانی دره تنگ «کاراگوتا» را پر کرد. به طوری که مجبور شدم شب را در «لاکالازادا» بگذرانم. ظرف چند دقیقه بی بردم که ورودم بی موقع بوده، چرا که برای جلب علاقه مرد انگلیسی آن چه از دستم برمی آمد، کردم. دست آخر کورترین احساسات یعنی میهن پرستی را به کمک گرفتم و گفتم: کشوری که روحیه‌ای انگلیسی دارد شکست‌ناپذیر است. میزبانم پذیرفت اما با لبخندی اضافه کرد که من انگلیسی نیستم. ایرلندی بود. اهل «دانگاران». این را که گفت مکث کرد، گویی رازی را فاش کرده بود. پس از شام بیرون زدیم، تا نگاهی به آسمان بیندازیم. باران نمی بارید اما آن سوی دامنه تپه‌ها رو به جنوب، شکاف‌ها و خطوطی که رعد و برق ایجاد می کرد، خبر از توفانی دیگر می داد. پیش خدمتی که غذا را آورده بود، یک بطری عرق نیشکر روی میز غذا خوری خالی گذاشته بود. ما در سکوت به نوشیدن نشستیم. درست نمی دانم چه وقت بود که متوجه شدم مست شده‌ام، نمی دانم در اثر الهام بود یا هیجان و یا خستگی که به جای زخم اشاره کردم. مرد انگلیسی سرش را پایین انداخت. چند ثانیه‌ای با این فکر ماندم که الان است که مرا از خانه بیرون بیندازد. سر انجام با صدای معمولی اش این طور آغاز کرد: من داستان این زخم را به شرطی برای شما می گویم که در پایان از سرهیج خفت و ننگی آسان نگذربید. و این داستانی است که نقل کرد، با ترکیبی از زبان اسپانیایی، انگلیسی و حتی پرتغالی: در حدود سال ۱۹۲۲، در

از عقایدش در من اثر می گذاشت. دوست جدیدم بحث می کرد، او با تحقیر و نوعی خشم خودش را مقدس جا می زد.

وقتی به خانه های دورافتاده رسیدیم، صدای شلیک تفنگی ما را در جامان میخ کوب کرد (پیش از این یا پس از آن بود که از دیوار بن بست یک کارخانه و یا سربازخانه گذشتیم). در جاده ای که تلمبار از کثافت بود پناه جستیم، سربازی که در کنار آتش عظیم می نمود از کلبه ای مستعمل بیرون آمد و با فریاد فرمان ایست داد. من با په فرار گذاشتم. رفیقم به دنبالم نیامد، به پشت سر نگاه کردم، «جان وین سنت مون» در آن جا ایستاده بود. افسون شده و گویی از ترس به شکل سنگ در آمده بود. برگشتم با ضربه ای سرباز را به زمین زدم، وین سنت مون را تکان دادم، فحش بارش کردم و دستور دادم دنبالم راه بیفتند. مجبور شدم بازو را بگیرم، از ترس فلج شده بود. ما از میان شب که انباشته از شعله بود گریختیم. بارانی از تیر تعقیب مان کرد؛ یکی از آن ها شانه راست مون را زخمی کرد، از میان کاج ها که می گریختیم، هق هق گریه اش بلند شد.

در پاییز سال ۱۹۲۳ من در خانه بیلاقی «ژنرال برکلی» مخفی شده بودم. ژنرال که هرگز او را ندیده بود در آن وقت یک نوع شغل اداری در بنگال داشت. خانه که کم تر از یک قرن از ساختش می گذشت غیرقابل سکونت و تاریک بود و از سالن های گیج کننده و اتاق های تو در تو پر بود. اتاق اسلحه و کتاب خانه بزرگ، طبقه اول را اشغال کرده بود؛ محتوی کتاب ها جنگ و بحث و گفت و گو بود که از جهتی مبین تاریخ قرن نوزدهم است؛ و در اتاق اسلحه شمشیرهای ساخت نیشابور بود که در انحنای آن ها خشونت و بوی جنگ هنوز لانه داشت. ما وارد خانه شدیم، به گمانم از راه زیرزمین. مون که لب هاش خشک شده بود و می لرزید، با زمزمه گفت: وقایع امشب جالب بود. زخمش را بستم و یک فنجان چای برایش درست کردم؛ زخم سطحی بود. ناگهان با گیجی و لکنت گفت: خیلی خطر کردی.

به او گفتم: اهمیتی ندارد. (تجربه ای که از جنگ داخلی به دست آورده بودم حکم می کرد همان گونه عمل کنم که کردم. گذشته از آن دستگیری یک تن از افراد، ما را به خطر می انداخت.)

روز بعد مون از حالت گیجی بیرون آمد، سیگاری قبول کرد، و چپ و راست سؤالاتی در خصوص منابع مالی حزب انقلابی ما از من کرد؛ سؤالاتش بسیار پخته بود؛ به او گفتم موقعیت حساس است. (و درست هم می گفتم.) از سوی جنوب صدای انفجار آتش شنیده می شد. به او گفتم رفقا انتظار ما را می کشند. پالتو و هفت تیرم در اتاقم بود؛ وقتی برگشتم، مون روی کاناپه دراز کشیده بود، خیال می کرد تب دارد؛ از لرزش درد آلود شانه اش حرف زد.

آن وقت بود که فهمیدم ترسش ماندنی است. سرسری به او گفتم از خودت مواظبت کن و رفتم. به اندازه ای از ترس او متنفر شده بودم که گمان می کردم این منم که می ترسم و نه وین سنت مون، عمل یک انسان چنان است که گویی همه انسان ها مرتکب آن شده اند. به همین دلیل بی عدالتی نیست اگر یک نافرمان در بهشت تمام انسان ها را آلوده می کند، و به همین دلیل بی عدالتی نیست اگر مصلوب شدن مسیح یک تنه برای باز خرید آن کفایت می کند. شاید شوپنهاور حق داشت که گفت: من دیگرانم، هر انسانی همه انسان هاست. به یک تعبیر شکسپیر همان وین سنت مون قابل تحقیر است.

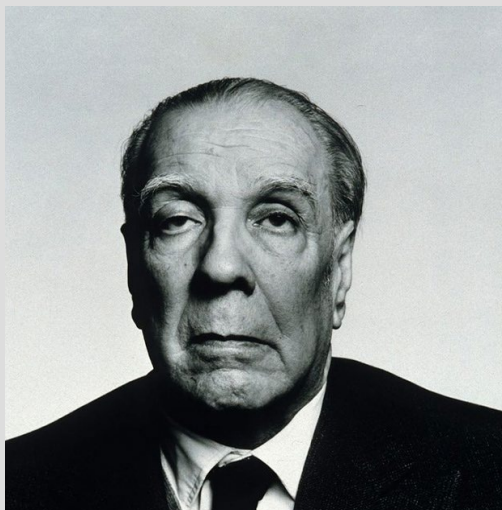
ما نُه روز در آن خانه دور افتاده ماندیم. من از آزمایش ها و لحظات درخشان جنگ چیزی نخواهم گفت. آن چه که می خواهم بگویم، نقل داستان این جای زخم است که بر من داغ نهاده است. آن نُه روز، در حافظه من، در حکم یک روزنه، جز یک روز به آخر مانده که نفرات ما با یک یورش سربازخانه را گرفتند و ما درست انتقام شانزده تن رفقایمان را که در «الفین» از پا درآمده بودند گرفتیم. نزدیکی های صبح، با استفاده از تاریک و روشن هوا، از خانه بیرون خزیدم و شب برگشتم. رفیقم در طبقه اول انتظارم را می کشید. زخمش به او مجال نداده بود به زیرزمین بیاید. یادم

ما نه روز در آن خانه دور افتاده ماندیم. من از آزمایش‌ها و لحظات درخشان جنگ چیزی نخواهم گفت. آن چه که می‌خواهم بگویم، نقل داستان این جای زخم است که بر من داغ نه‌ساده است.

گوشه‌ای گیرش آوردم، از یکی از کلکسیون‌های ژنرال شمشیری بیرون کشیدم. با انحنای هلالی شکل آن نیم هلالی از خون برای همه عمر بر صورتش نقش کردم. بورخس، من این را از آن جهت پیش تو اعتراف می‌کنم که غریبه‌ای. تحقیر تو آن قدرها ناراحت‌کننده نمی‌کند.

در این جا گوینده درنگ کرد. می‌دیدم که دست‌هاش می‌لرزد. پرسیدم: مون چطور شد؟ گفت: او پول‌های یهودان‌شان را برداشت و به برزیل گریخت. در آن روز بعد از ظهر من در میدان گروهی سرباز مست را دیدم که آدمکی را تیرباران می‌کردند.

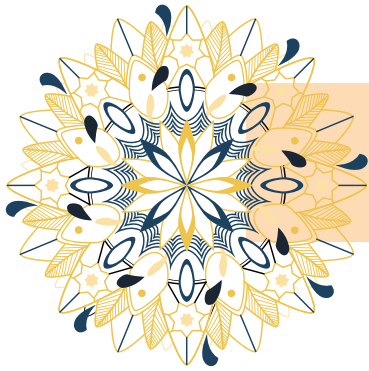
من به عبث در انتظار پایان داستان درنگ کردم. سرانجام گفتم ادامه بده. ناله‌ای اندامش را لرزاند، و با نوعی دل‌سوزی عجولانه به جای زخم هلالی شکل و رنگ پریده اشاره کرد و با لکنت گفت: باور نمی‌کنی؟ نمی‌بینی که داغ رسوایی بر چهره‌ام حک شده است؟ من داستان را از آن جهت به این ترتیب بازگو کردم تا تو تا انتهای داستان مرا دنبال کنی. من مردی را لو دادم که از من مواظبت می‌کرد؛ من وین سنت مونم. اکنون تحقیق کن.



هست یک کتاب ترازوی نوشته «ف. ن. مادیا کلوژویتس» توی دستش بود. یک شب پیش من اعتراف کرد که توپ را به هر سلاخی ترجیح می‌دهد. از نقشه‌مان جويا می‌شد. میلش می‌کشید که آن‌ها را مورد انتقاد قرار دهد یا تغییراتی را پیشنهاد کند و نیز به «موقعیت اقتصادی اسفناک ما» حمله می‌کرد و با افسردگی و قاطعیت، پایان مصیبت باری را پیش‌گویی می‌کرد و برای آن که ثابت کند ترس جسمی چندان اهمیتی ندارد در پرخاشگری فکری خود مبالغه می‌کرد. به این ترتیب خوب یا بد نه روز گذشت.

روز دهم شهر به دست هنگ «بلک و تانز» افتاد. سواران بلندقد و ساکت به گشت در جاده‌ها پرداختند. باد شدیدی همراه دود و خاکستر می‌وزید. در گوشه‌ای چشمم به جنازه‌ای افتاد، جنازه کم‌تر از آدمکی که سربازها به عنوان هدف در وسط میدان به کار می‌بردند در حافظه‌ام تأثیر گذاشته است. پیش از آن که آفتاب همه‌جا پهن شود، خانه را ترک کردم و پیش از ظهر برگشتم. مون در کتاب‌خانه با شخصی حرف می‌زد. از لحن صدایش پی بردم که از پشت تلفن با کسی صحبت می‌کند. آن وقت نام مرا به زبان آورد و این که ساعت هفت بر می‌گردد و این که وقتی از باغ می‌گذرم آن‌ها دستگیرم کنند. رفیق عاقل من، عاقلانه مرا می‌فروخت. و شنیدم که برای حفظ جان خود تضمین می‌خواهد.

در این جا داستان من پیچیده و مبهم می‌شود. می‌دانم که او را در سرسراه‌های سیاه و کابوس‌آور و پلکان‌های شبیدار و گیج‌کننده تعقیب کردم. مون خانه را خوب می‌شناخت، خیلی بهتر از من. یکی دوبار او را گم کردم. پیش از آن که سربازها دستگیرم کنند در



خطرها و خاطره‌ها

نویسنده: حسین سعید

مارشال فهیم یکی از هزاران جوانی بود که با احساسات و اندیشه‌های پاک و معصومانه، با فرار از مکتب، قدم در راه پی‌برگشت مبارزه گذاشتند. پی‌تردید، چشم‌انداز این مبارزه بسیار تاریک‌تر و هراس‌انگیزتر از مبارزه مارشال دوگول برای پایان دادن به اشغال کشورش در جنگ جهانی دوم بود که بعدها از او پرسیدند: وقتی فرانسه از آلمان شکست خورد و تو به انگلیس پناهنده شدی چه برنامه‌ای داشتی؟ و او در جواب گفته بود: «هیچ پلانی نداشتم! فقط یک چیز را می‌فهمیدم که باید درمقابل اشغالگران بجنگم.»

اما ارزش يك مبارز در آن است که صداقت و استقامت را در پیگیری يك هدف بزرگ از دست ندهد و به نظر من مارشال فهیم از زمره‌ی چنین کسان بود. در حالیکه برای او امکانات برای زندگی در خارج کشور مساعد بود، با رضایت و آرامش کامل، زندگی در خوف و خطر و فراز و نشیب جنگ را برگزید. از کتر و نورستان تا جبهات پنجشیر و صفحات شمال کشور و تا پایان جهاد و مقاومت. حتی درمقاطع‌ی که در سایه‌ی پالیسی اداری خاص احمدشاه مسعود فکر می‌کرد، مسئولیت درخور سابقه و استعدادش برای او واگذار نشده است و گله‌ها و نارضایتی‌های جزئی برای بسیاری بهانه خوبی بود برای فرار از خطر، برای او هرگز چنین نبود؛ زیرا او هیچگاه کشور را ترک نکرد!



مارشال فهیم

«مجاهدی از سابقون و عیار دیگری از خراسان»

اندر بلای سخت پدید آید

فضل و بزرگواری و سالاری

«رودکی»

علاوه بر این، او صفات برجسته‌ای داشت که در جریان مبارزه به تدریج درخشید و او را پیش‌آهنگ هم‌زمانش ساخت که به چندتای آن اشاره می‌کنم:

1. سیاست

شخصیت او نمونه نادر همزیستی سیاست و عاطفه بود. به برکت مبارزه طولانی‌اش، بسیاری از مجاهدین و مقاومتگران را در سرتاسر کشور، به نام می‌شناخت و با آنها دوست بود. احصائیه این آشنایان که سر به ده‌ها هزار نفر می‌زد او را مرجع طبیعی مجاهدین و مردم ساخته بود.

در تصمیم‌گیری‌های مهم، از میان نظریات مختلف دوستان، هم‌سنگران و همنشینانش آنچه را باشم سیاسی خودش سازگار بود می‌پذیرفت و بدون تردید و دودلی به آن عمل می‌کرد.

در مقابل بزرگ‌تران، از استاد ربانی، احمد شاه مسعود تا حامد کرزی، در بیان نظرات و انتقاداتش بی ملاحظه بود و وقتی به حقانیت موضعش مطمئن بود، تا آخر به آن پافشاری می‌کرد. اعتماد به نفس و غرور ذاتی آمیخته با صداقت و صمیمیتش در میدان رقابت به او صلابت بیشتری بخشید و از او یک وزنه مهم در جامعه و سیاست ساخته بود.

2. شجاعت

او شجاعت سیاسی و نظامی را توأمان داشت. در کودتای شوروی هماهنگی که وزیر امنیت بود در دفتر خود به سوق و اداره پرداخت. او نقل می‌کرد که در جریان سر درگمی آغاز بر خوردها، خواستم از ریاست پنج امنیت بپرسم که اوضاع چگونه است که به عوض رییس امنیت، صدای یکی از ملیش‌های جنرال دوستم را شنیدم و آهسته گوشه را گذاشتم. اما این فرد ملکی، که تجربه فرماندهی نظامی نداشت، نه تنها از مقرر وزارت تکان نخورد، بلکه قرارگاه او یگانه محور مقاومت بر ضد کودتای شوروی هماهنگی گشت و توانست در غیاب احمدشاه مسعود، یک جبهه بزرگ نظامی را با قدرت سازماندهی و اداره نماید.

در دوره مقاومت نیز وقتی پنجشیر در محاصره کامل طالبان قرار گرفت و واقعیت آن بود که بسیاری در داخل خانه‌های خود از ترس می‌لرزیدند. او برای شکستن محاصره، به خوست و اندراب سفر کرد و بدون همراهی هیچ قطعه نظامی، از هلی‌کوپتر پیاده شد و به میان مردم رفت؛ در حالیکه زندگی‌اش به موی بسته بود و احتمال داشت مانند اسماعیل خان او را بسته به دشمن بسپارند و یا مانند عبدالحق کشته شود و یا سرنوشتی مانند مزاری داشته باشد.

اما او توانست با سازماندهی نیروهای مقاومت، با قطع ارتباط نیروهای مهاجم کمر دشمن را بشکند و در شکست تاریخی طالبان سهم بزرگی را از آن خود نماید.

3. معنویت

مارشال فهیم انسان معنوی و مؤمن بود. نماز با جماعت و تلاوت قرآن را به ندرت ترک می‌کرد و برای رفتن به نماز جمعه مُصری بود. مانند احمدشاه مسعود، در پایان شب نشینی‌های سیاسی نیز نماز تهجد ادا می‌کرد.

در ملاقات‌هایش با مردم عادی ساده بود و رتبه و مقامش را در نظر نمی‌داشت و با تواضع از خوبی‌های طرف مقابل یاد آوری می‌کرد و چهره‌اش از یادآوری خاطرات مشترک با ملاقات‌کنندگان میشکفت.



مارشال فهیم انسان معنوی و مؤمن بود. نماز با جماعت و تلاوت قرآن را به ندرت ترك مي کرد و برای رفتن به نماز جمعه مُصْرَبُود. مانند احمدشاه مسعود، در پایان شب نشینی های سیاسی نیز نماز تهجد ادا مي کرد.

5. کادرسازی از مجاهدین

برعکس احمدشاه مسعود، مارشال فهیم در دادن مقام و رتبه به مجاهدین دستی گشاده داشت. اکثر کادرهای مجاهدین که در دوره حکومت استاد ربانی و چه در حکومت حامد کرزی به رتبه های جنرالی رسیدند و یا به ریاست و معینیت حتی وزارت نایل آمدند، مدیون حمایت مستقیم و غیرمستقیم مارشال فهیم بودند. او نه از روی سیاست و مصلحت، بلکه قلباً به شایستگی کادرهای مجاهدین باور داشت، اگرچه به کادرهای رژیم سابقه نیز بدبین نبود.

مارشال، همنشینی و کار و همکاری با این نسل نتراشیده و سر به هوا، اما با پشتکار و شجاع را دوست داشت و مي گفت: «نباید در مورد کادرهای مجاهدین منفی بافی کرد. بگذارید بعد از مدتی تجربه، در مسئولیت های دولتی کارآزموده شوند و با نظام هم عادت خواهند کرد.»

بلاخره با رفتن او خانه ای خالی شد که دارالندوه حل مشکلات فردی و جمعی بود و محل جوش و پترة چینی ترك خورده ای اعتماد و اتفاق ما.

ثروت و امکانات مالی او به هیچکس پوشیده نیست، اما بزرگی او در آن بود که این داشته ها در بیرون وجدان و ایمان او جا داشتند و جاگزین اخلاق اسلامی و عواطف رقیق انسانی در قلب او نگردیدند.

4. جوانمردی و بخشش

او مانند هر بزرگی، مخالفین و بدگویان انبوهی داشت. اما هیچ وقت به اساس عقده های شخصی عمل نمی کرد. قلبی داشت مانند آب چشمه پاک و زلال که هیچ چرك كینه ای آنرا آلوده نمی ساخت. سخت ترین زخم زبان ها را به کوچکترین بهانه ای از خاطر می زدود و هیچ دشمنی نبود که با يك دیدار دوستانه، یار وفادارش بشمارد. گشاده دستی و جوانمردی مانند شجاعت در خون او جریان داشت؛ به گونه ای که هر کسی می توانست از او چشم یاری داشته باشد. از عامی تا نظامی و خودی و بیگانه وقتی از او درخواستی داشتند، بنصیب باز نمی گشتند. در این راه او گاهی شایعات عمومی و اعتراض مخالفین را نادیده می گرفت و این دریادلی بود که گاهی سوء استفاده دیگران را به همراه داشت و چه بسا سبب سوء شهرت او می گردید.





گلگون کفنان

نویسنده: برسام آریایی

شهید زنده‌یاد دکتر غلام محی‌الدین پیکان حیدری، فرزند خزانه‌دار غلام‌حیدرخان، یکی از فرهیختگان و نام‌آوران خوست‌ها، در اردیبهشت‌ماه ۱۳۵۹ هجری خورشیدی در خانواده‌ای سرشار از دانایی، اصالت و عزت در دهکده‌ی خواجه‌قلا، وادی فرغانیل، شهرستان خوست، استان بغلان چشم به جهان گشود. از همان آغاز، در آغوش خانواده‌ای پرصلابت و آگاه، در فضایی آمیخته با فرهنگ، معرفت و شجاعت پرورش یافت. روزگار کودکی‌اش در دامان پدر و مادر مهربانش سپری شد، جایی که نخستین درس‌های اخلاق، غیرت و آزادی را فراگرفت. در کنار بازی‌های کودکانه، نگاه تیزبین و ذهن پویا و جستجوگرش از همان سال‌های نخستین آشکار بود. در آغازین مراحل آموزش، دکتر شهید نزد امامان مساجد به فراگیری علوم دینی و خواندن و نوشتن پرداخت. این دوران، نقطه‌ی شروعی بود که او را با مفاهیم ایمان، استقامت و حق‌طلبی آشنا ساخت. ذهن روشن و اشتیاق او به دانش، سبب شد که در همان سنین کودکی، فراتر از سن و سالش بی‌اندیشد و شخصیت‌اش در میان هم‌نسلان خود برجسته شود. نام‌برده در سال ۱۳۶۶ هجری خورشیدی، در حالی که کودکی پرشور



«از سنگر روشن‌گری تا سنگر جنگ مسلحانه»

شرحی بر زندگی

شهید پیکان

حیدری

و تشنه‌ی دانش بود، شامل دبستان مرحوم استاد سبزمحمد خان گردید. دوران ابتدایی را با تلاش و پشتکار فوق‌العاده سپری کرد و در سال ۱۳۷۲ هجری خورشیدی، از صنف شش آن دبستان با موفقیت فارغ شد. عطش او برای دانش‌اندوزی، او را در سال ۱۳۷۳ هجری خورشیدی به دبیرستان عالی استاد عبدالرحمن خان (دبیرستان مرکز خوست) رساند، جایی که استعداد کم‌نظیرش بیش از پیش نمایان گشت. به دلیل نبوغ و توانایی‌های علمی برجسته، چندین صنف را با سپری نمودن آزمون‌های لیاقت پشت‌سر گذاشت و مسیر آموزشی خود را با سرعت و درخششی استثنایی پیمود. او که در میان هم‌صنفانش به‌عنوان فردی هوشمند، تلاشگر و هدفمند شناخته می‌شد، توانست با وجود شرایط دشوار زمان، تحصیلات متوسطه را با موفقیت ادامه دهد. سرانجام، در سال ۱۳۷۸ هجری خورشیدی، پس از سال‌ها تلاش و جدیت، از این دبیرستان فارغ گردید و در زمره‌ی دانش‌آموزانی قرار گرفت که نه تنها در تحصیلات، بلکه در اخلاق و مسئولیت‌پذیری نیز زبانزد بودند. دوران دبیرستان، سکوی پرتابی برای آینده‌ی درخشان او شد. آینده‌ای که سرشار از خدمات علمی و اجتماعی برای مردم و سرزمینش بود.

برای همگان روشن است که نظام آموزشی وزارت تحصیلات عالی افغانستان به گونه‌ای طراحی شده که تمامی جوانان و نوجوانان کشور، در صورت موفقیت در آزمون سراسری کانکور، می‌توانند به‌صورت رایگان در یکی از نهادهای تحصیلات عالی دولتی آموزش ببینند. این فرصت، امکان دستیابی به تحصیلات باکیفیت را برای اقشار مختلف جامعه فراهم می‌کند. دکتر شهید نیز با بهره‌گیری از همین فرصت و تلاش‌های خستگی‌ناپذیرش، در آزمون کانکور شرکت کرد و با کسب نمره‌ای چشمگیر، به یکی از مراکز علمی برجسته کشور، انستیتوت طی کابل، راه یافت. پس از سال‌ها تحصیل و فراگیری دانش پزشکی، او با موفقیت از این مرکز علمی فارغ‌التحصیل شد و با احساس مسئولیت عمیق نسبت به مردم و میهن، به کار طبابت پرداخت. نخستین مأموریت او، خدمت در شهرستان مقر در استان غزنی بود، جایی که به‌عنوان پزشک وظیفه‌دار،

شش ماه به درمان بیماران و ارائه خدمات صحتی به مردم منطقه مشغول بود. دکتر شهید در این مدت، نه تنها یک پزشک، بلکه تکیه‌گاهی برای بیماران و خانواده‌هایشان بود. تلاش شبانه‌روزی‌اش برای نجات جان انسان‌ها و تسکین آلام بیماران، او را به چهره‌ای محبوب در میان مردم منطقه تبدیل کرد. او با فداکاری و تعهد به حرفه‌اش، فراتر از یک پزشک معمولی عمل کرد و رسالتش را نه تنها در درمان جسم، بلکه در التیام روح و امیدبخشی به مردمش می‌دید.



دکتر شهید پیکان حیدری پس از فراغت از این نهاد علمی و سپری نمودن مدتی در عرصه‌های مختلف اجتماعی، با انگیزه‌ای قوی برای خدمت به مردم وارد میدان سیاست شد. او باور داشت که از طریق نمایندگی مردم در شورای ولایتی، می‌تواند صدای آن‌ها را به گوش مسئولین برساند و برای حل مشکلات‌شان گام‌های مؤثرتری بردارد. از همین رو، در سال ۱۳۸۳ هجری خورشیدی، وارد رقابت‌های انتخاباتی در استان بغلان شد. محبوبیت و جایگاه والای او در میان مردم، نتیجه‌ی سال‌ها خدمت صادقانه و ایستادگی در کنار آنان بود. در این کارزار، او توانست در برابر رقبای قدرتمندش با آرای قاطع مردم، به عنوان نماینده‌ی پیشتاز راهی شورای ولایتی گردد. دوره‌ی نمایندگی دکتر شهید، فصل درخشانی در تاریخ شورای ولایتی بغلان بود. مردم، نماینده‌ای داشتند که نه تنها از حقوق‌شان دفاع می‌کرد، بلکه به‌طور عملی در کنارشان ایستاده بود

وزارت تحصیلات عالی افغانستان به گونه‌ای طراحی شده که تمامی جوانان و نوجوانان کشور، در صورت موفقیت در آزمون سراسری کاندید می‌توانند به صورت رایگان در یکی از نهادهای تحصیلات عالی دولتی آموزش ببینند.

دکتر شهید، همواره حامی نسل دانا و قلم‌بدست بود و برای تحقق این هدف بزرگ مبارزه می‌کرد. در کنار مسئولیت‌های دولتی‌اش، در سال ۱۳۹۱ هجری خورشیدی، «شبکه تعلیمی و تحصیلی درمان» را در مرکز استان بغلان (شهر پل خمیری) تأسیس کرد و کمی بعدتر این شبکه را در استان بدخشان گسترش داد. هر ساله صدها نفر از این مراکز به عنوان پرستار فارغ‌التحصیل می‌شدند. دوره‌های نمایندگی در شورای ولایتی و شورای ملی افغانستان پنج‌ساله بود، پس از اتمام این دوره‌ها، دکتر شهید به کابل رفت و برای ارتقای دانش خود، رشته روابط بین‌الملل را در دانشکده علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد افغانستان آغاز کرد و موفق به دریافت مدرک کارشناسی ارشد شد. هنوز از کاروان دانشجویی این دانشگاه فارغ‌التحصیل نشده بود که دوباره به خدمت مردم بازگشت. به درخواست وزارت معارف، به عنوان رئیس معارف بغلان منصوب گردید و در این سمت خدمت به مردم را ادامه داد. سه سال در این سمت فعالیت کرد و پس از آن مسئولیت ریاست معارف فاریاب به وی واگذار شد. مدت زیادی در این سمت نماند تا اینکه دوباره به کابل بازگشت و به عنوان مشاور در وزارت معارف مشغول به کار شد. از تجربیات و توانمندی‌های خود برای ارتقاء سطح آموزش در سراسر افغانستان بهره‌برداری می‌کرد. مدتی در پست مشاوریت فعالیت داشت و سپس به عنوان رئیس «آموزش و پرورش ریاست عمومی اداره زندان‌های افغانستان» منصوب شد و تا پایان عمر با عزت و افتخار در این پست به انجام وظیفه پرداخت.

شهید دکتر پیکان حیدری، انسانی بود که قلبش تنها برای مردمش می‌تپید. او همواره از خدمت به هموطنانش با شوق و علاقه سخن می‌گفت و این خدمت را نه تنها وظیفه

او از تربیون شورا برای رساندن صدای محرومان استفاده کرد و همواره در پی راه‌حلهایی بود که بتواند زندگی مردم را بهبود ببخشد. در نتیجه‌ی همین تلاش‌های بی‌وقفه، پس از دو سال فعالیت در شورای ولایتی، با اعتماد اعضای شورا، به عنوان رئیس این نهاد انتخاب شد. با برعهده گرفتن مسئولیت ریاست شورای ولایتی، دکتر شهید نشان داد که سیاست برای او ابزاری برای کسب مقام و قدرت نبود، بلکه وسیله‌ای برای ادای دین به مردم و مبارزه در راه عدالت بود. او شورا را از یک نهاد تشریفاتی به مرکزی برای تصمیم‌گیری‌های سازنده و مؤثر تبدیل کرد. در دوره‌ی ریاستش، ارتباط میان مردم و نهادهای دولتی تقویت شد و بسیاری از مشکلاتی که سال‌ها روی هم انباشته شده بود، به گونه‌ای نظام‌مند مورد بررسی و پیگیری قرار گرفت. اما این پایان مسیر علمی او نبود. با وجود مسئولیت‌های سنگینی که در شورای ولایتی داشت، دکتر شهید بار دیگر وارد میدان دانش شد. او که همواره به نقش آگاهی و تحصیل در توسعه‌ی اجتماع‌ی باور داشت، به دانشگاه بازگشت و در رشته‌ی علوم انسانی ادامه‌ی تحصیل داد. این تصمیم نشان‌دهنده‌ی تعهد او به دانش، پیشرفت و ارتقای سطح فکری جامعه بود. او می‌خواست با نگاهی علمی و عمیق‌تر، نقش مؤثرتری در تغییر اوضاع داشته باشد. دکتر شهید پیکان حیدری، در تمام مراحل زندگی‌اش نشان داد که سیاست، دانش و خدمت به مردم برای او سه مسیر جدایی‌ناپذیر بودند. او نه تنها یک سیاستمدار متعهد، بلکه یک دانش‌پژوه سخت‌کوش و یک خادم صادق برای مردمش بود.

درس ۴۱ سالگی، در میان غبار و خون، جام شهادت را نوشید. شهادت برای او پایان نبود، بلکه آغاز یک سفر ابدی بود. سفری به سوی آزادی، عدالت و عزت مردم افغانستان. نامش به عنوان یک قهرمان در تاریخ مقاومت خواهد درخشید و یادش همیشه در دل‌های ملت زنده خواهد ماند.



شهادت پیکان حیدری به روایت شریف‌الله سنگین

پس از حمله‌ی تهاجمی دشمن به بالاحصار (گردن تل)، جلسه‌ای مشترک با سرگروپان در مقرر فرماندهی جبهات برگزار شد. در این جلسه، تصمیم بر آن شد که به منظور انتقام خون شهدا و پاک‌سازی مرکز شهر از حضور دشمن، حملات تهاجمی طرح‌ریزی شود. شهید پیکان در این نشست پیشنهاد کرد که حمله‌ای بر مکتب استاد عبدالرحمن خان، که به عنوان پایگاه دشمن استفاده می‌شد، صورت گیرد. این پیشنهاد مورد تأیید همه قرار گرفت و زمان عملیات برای بعد از چاشت همان روز تعیین شد طبق برنامه‌ی تنظیم‌شده، ساعت دو بعد از چاشت عملیات علیه دشمن در محوطه‌ی مکتب آغاز شد. دشمن پس از اندکی مقاومت، تلفات سنگینی متحمل شد و از ساحه‌ی پوزه‌ریگ به سوی قریه‌ی چمن عقب‌نشینی کرد. در نتیجه، پوسته‌ی پشت پایه «ام.تی.ان» و مکتب استاد.

بلکه بزرگ‌ترین افتخار خود می‌دانست. دکتر حیدری، با وجود آنکه به طور رسمی آموزش‌های نظامی ندیده بود و از نظر حرفه‌ای نیازی به درگیری‌های جنگی سنگین نداشت، اما حس آزادی و غیرت بی‌پایانش او را به قلب میدان نبرد کشاند. او به خوبی می‌دانست که برای رسیدن به مردم و ایستادن در کنار آنان، باید دشواری‌های فراوانی را تحمل کند. در روزهای سخت و شرایط بحرانی که بسیاری از افراد ترجیح می‌دادند در پشت جبهه‌ها پنهان شوند، دکتر حیدری بی‌هیچ تردیدی در کنار مردمش ایستاد. او حتی برای رسیدن به آنان باید مسافت‌های طولانی را پشت سر می‌گذاشت. از کابل تا خوست، از میان کوه‌ها و دره‌ها، با قلبی سرشار از اراده و عزم راسخ، از مسیرهای سخت و خطرناک عبور می‌کرد تا به مردمش برسد. در این راه، او نه تنها رهبری نیروهای مردمی را بر عهده داشت، بلکه با روحیه‌ای قوی و اراده‌ای مستحکم، همه را به همبستگی و مقاومت علیه گروه طالبان فرا می‌خواند. دکتر حیدری در کنار مردمش بودن، نه فقط یک انتخاب، بلکه یک آرمان بود. او با پایمردی و از خودگذشتگی نشان داد که نبرد برای آزادی و حقوق مردمش هیچ‌گاه از سر ترس و احتیاط نبوده است. او ایستاد، چرا که تنها به آزادی و کرامت مردمش می‌اندیشید و هیچ چیزی نمی‌توانست مانع از حرکتش در این مسیر باشد. او به آنچه که در دل داشت رسید، از دورترین نقطه به جبهه‌ای که قلبش به آن تعلق داشت، گام برداشت و در برابر ظلم و جنایت گروه طالبان ایستاد. او که در آتش جهاد روح خود را به دنیای دیگری پیوند زده بود، همچون ستاره‌ای در دل شب تاریک جنگ، نور امید را برای هم‌زمانش به ارمغان می‌آورد. اما به رغم تمامی رشادتها و فداکاری‌ها، آفتاب عمرش دیگر طلوع نکرد و در حالی که تاریخ ۱۴۰۰/۴/۱۰ هجری خورشیدی بر زمین نقش بسته بود، در شام‌گاه پنج‌شنبه در جریان نبردی سخت با نیروهای سفاک گروه طالبان در "دهن دره خوش دره" شهرستان خوست،

عبدالرحمن خان، که به عنوان قرارگاه دشمن به کار گرفته می شد، به تصرف نیروهای مردمی/مقاومت درآمد. این مکتب با دیواری مستحکم به طول هشت صد متر احاطه شده بود. در آنجا تیرکش‌ها ساخته شد و مواضع دفاعی ترتیب یافت. مکتب به چهار بخش تقسیم شد و توسط چهار تیم تحت فرماندهی شهید پیکان حیدری، شریف‌الله سنگین و دو فرمانده محلی دیگر مدیریت می شد.

حدود یک ساعت پس از تصرف مکتب، دشمن با نیروی تازه نفس حمله کرد، اما به دلیل برتری تاکتیکی مبارزین، با تلفات بیشتری مواجه شد. گروه طالبان، با تغییر مسیر حمله، کوشیدند پیشروی کنند، اما بار دیگر شکست خوردند. در این میان، دو تن از فرماندهان محلی به همراه افرادشان، ساحه‌ی مسئولیت خود را رها کرده و به بهانه‌های مختلف از میدان جنگ گریختند.

شهید پیکان حیدری برای بررسی وضعیت به سمت آن دو فرمانده رفت، اما دریافت که آنان از صحنه خارج شده‌اند. سپس با من (شریف‌الله سنگین) تماس گرفت و خواست که به سوی رودخانه بروم تا جلسه‌ای برگزار کنیم. در این نشست، تأکید شد که عده‌ای از نیروها میدان را ترک کرده‌اند و دشمن در تلاش است تا مسیر عقبی ما را قطع کرده و ما را در محاصره قرار دهد. نتیجه‌ی جلسه این شد که پیکان شهید به سوی خوش دره عقب نشینی کند و من به مکتب بازگردم تا این تصمیم را به اطلاع سایر نیروها رسانده و به تخلیه‌ی

مبارزین باقی مانده کمک کنم. اما بی خبر از آنکه دشمن بار دیگر حمله کرده و مسیر اکمالاتی و عقب نشینی را مسدود ساخته است.

دشمن با صدای بلند مبارزین را به تسلیم شدن فرا می خواند و وعده‌ی عفو می داد، اما من و شش نفر دیگر که در مکتب باقی مانده بودیم، تصمیم گرفتیم که زنجیر محاصره را بشکنیم و از محوطه خارج شویم. جنگی شدید آغاز شد که در نهایت، با تحمیل تلفات بر دشمن، موفق به شکستن محاصره شدیم و با دو مجروح به روستای دهن خوش دره (ساحه‌ی شاه‌توت) رسیدیم. در آنجا، شهید پیکان، فرمانده معراج‌الدین و جمشیدجان در انتظار ما بودند.

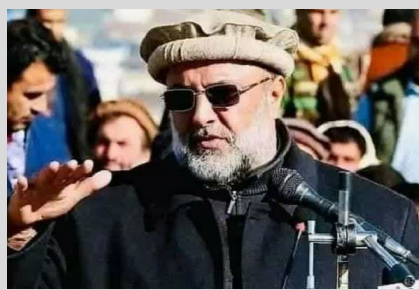
لحظاتی کوتاه نشستیم و مجروحین را به سمت خوش دره فرستادیم. اما هنوز چند دقیقه نگذشته بود که هوا تاریک شد. تصمیم گرفتیم که موقعیت خود را تغییر دهیم، چراکه تیم‌های شبانه‌ی دشمن به سلاح‌های لیزری و دوربین‌های دید در شب مجهز بودند. در همین هنگام، دو راکت در محل حضور ما اصابت کرد و جنگی دیگر درگرفت. در ده دقیقه‌ی نخست نبرد، فرمانده معراج‌الدین به شهادت رسید و دقایقی بعد، شهید پیکان و جمشیدجان نیز به کاروان شهدا پیوستند. ما سه نفر باقی مانده، در حالی که دفاعی جنگ می کردیم، موفق شدیم خود را از ساحه بیرون بکشیم. در این نبرد، چهار تن از نیروهای دشمن کشته و شش تن دیگر زخمی شدند. اما جبهه‌ی مقاومت سه تن از بهترین مبارزان خود را از دست داد؛ شهید پیکان، فرمانده معراج‌الدین و جمشیدجان که هر یک درختی تنومند در

دشمن با صدای بلند مبارزین را به تسلیم شدن فرا می خواند و وعده‌ی عفو می داد، اما من و شش نفر دیگر که در مکتب باقی مانده بودیم، تصمیم گرفتیم که زنجیر محاصره را بشکنیم و از محوطه خارج شویم.

جنگل مقاومت بودند. افزون بر این، پنج تن دیگر از مبارزین نیز زخم برداشتند.

این نبرد، اگرچه تلفات سنگینی بر دشمن وارد کرد و هیبت پوشالی شان را درهم شکست، اما شهادت پیکان حیدری و هم‌رزمانش، زخمی ژرف بر پیکر مقاومت بر جای گذاشت. آنان که در تاریکی شب، با سینه‌های ستبر در برابر سیل گلوله‌ها ایستادند، نه تنها مدافعان خاک و آزادی بودند، بلکه چراغ‌هایی شدند که راه آینده‌ی مبارزه را روشن کردند. نام و یاد این قهرمانان، که خون پاک‌شان زمین را سیراب و غیرت را در دل‌ها شعله‌ور ساخت، جاودانه و الهام‌بخش خواهد ماند. هر قطره‌ی خون‌شان، سوگندی است که ما را به ادامه‌ی راه‌شان فرامی‌خواند.

شهید فرمانده الحاج جنرال بهلول بهیج، فرزند برومند پنجشیر، مردی که در دامن کوه‌های استوار رشد کرد و در میدان‌های نبرد، نامش هم‌سنگ قهرمانان بزرگ تاریخ جاودانه شد. او در سال ۱۳۳۸، در دهکده «کلانترخیل آبدره»، شهرستان «عنابه» چشم به جهان گشود، در خانه‌ای که ایمان و شرافت، اساس آن بود. خانواده‌اش، ساده‌زیست و دیندار بودند و همین محیط معنوی، بذر تقوا و غیرت را در جان او کاشت. کودکی‌اش را در سایه قرآن و گلستان سعدی گذراند، درس‌های مکتب را در کنار فراگیری آموزه‌های دینی آموخت و از همان آغاز، نشانه‌هایی از درایت، صلابت و روح بزرگ در وجودش نمایان شد. تحصیلات ابتدایی را در مکتب آبدره و سپس در مکتب متوسطه عنابه ادامه داد، اما ذهن پرسشگر و روح مبارزش او را به افق‌هایی فراتر از صفحات کتاب‌ها کشاند. در همان سال‌هایی که نوجوانی بیش نبود، فضای کشور در سیاهی و خفقان فرو رفت. کمونیست‌ها، با خیانت و توطئه، تیشه بر ریشه ارزش‌های دینی و ملی زدند و پرده‌های سیاه را بر دیوارهای تاریخ این سرزمین آویختند. آن روزها، هنگامی که مساجد در شعله‌های آتش می‌سوختند، ندای اذان در محله‌ها خاموش می‌شد، علمای دین را در سیاه‌چال‌های مخوف می‌انداختند و کتـاب‌های مقدس را به آتش



«زندگی نامه»

فرمانده بهلول بهیج

نویسنده: برسام آریایی

می‌کشیدند، دل‌های مؤمنان از درد و خشم لبریز شد. در این ظلمت سنگین، جوانانی از دل غیرت و ایمان برخاستند. آنان که خون‌شان از غیرت اسلامی می‌جوشید و دل‌شان در اشتیاق آزادی می‌تپید، پی‌هراس از مرگ، راه مبارزه را برگزیدند. در میان این جوانان، «پهلول شهید» نیز با شور ایمان و شعله انقلابی‌اش، در صفوف نهضت اسلامی جای گرفت. قلبش را با نور تقوا و عزم آزادی روشن کرد و در کنار هم‌رزمانش، پیمان بست که در برابر یورش بیگانگان و مزدوران داخلی‌شان، سینه سپر کند. در لیسه رحمن، محیطی که بذر آگاهی و مقاومت در آن جوانه می‌زد، با دیگر مجاهدان آینده هم‌نشین شد. درس‌هایش دیگر تنها محدود به صفحات کتاب‌های درسی نبود، بلکه کتاب تاریخ زنده‌ای بود که در آن، فداکاری، اخلاص و شجاعت به نگارش درمی‌آمد. او آگاهانه مسیر خویش را برگزید، قلم در یک دست و عزم مبارزه در دست دیگر. هر روز که می‌گذشت، سرکوب رژیم کمونیستی شدت می‌یافت، اما عزم این جوانان خلل‌ناپذیر می‌ماند. آن‌ها در خفا، محافل دینی و فکری را زنده نگه می‌داشتند، با نگاه‌های پر از امید و دل‌های سرشار از یقین، آینده‌ای را تصویر می‌کردند که در آن، اسلام بار دیگر در این سرزمین سربلند باشد. پهلول شهید، که آرمان‌هایش از جان عزیزتر بودند، در این مسیر گام نهاد، بی‌باک و استوار، تا نامش در دفتر مقاومت، با جوهر خون نگاشته شود.



سال ۱۳۵۶، نقطه عطفی در زندگی او بود. با شناخت عمیق از شرایط سیاسی و نظامی، وارد ارتش شد و آموزش‌های نظامی را به سرعت پشت سر گذاشت. استعداد و هوش سرشارش موجب شد که خیلی زود به فرماندهی یکی از جزواتام‌های «کندک دافع هوا» در «کوتل تیره» شهر گردیز گماشته شود. اما سرنوشت، آرامش را برای چنین مردانی رقم نمی‌زند. هفتم ثور ۱۳۵۷، شی بود که آسمان کشور سیاه شد. کودتای کمونیست‌ها، خون را بر سنگ‌فرش کابل جاری ساخت و طلیعه‌ای شوم را برای میهن رقم زد. در آن روزهای تاریک، پهلول شهید، به جای ماندن در کنار رژیم خائن، راه مبارزه را برگزید. او با عده‌ای از یارانش، سلاح بر زمین نگذاشت، بلکه راه پنجشیر را در پیش گرفت و به شهید احمدشاه مسعود پیوست. در کنار مولوی شوفه، به قرارگاه آبدره رفت و آمادگی گرفت تا سهم خود را در جهاد بزرگ ادا کند. اما مزدوران کمونیست، بی‌کار ننشستند. او را در کابل شناسایی کردند، بازداشت شد و در شکنجه‌گاه‌های رژیم به بند کشیده شد.

اما زندان، برای مردان خدا قفسی نیست که بتواند اراده‌شان را بشکند. با سقوط حفیظ‌الله امین و ورود شوروی به جنگ مستقیم، فصل تازه‌ای در جهاد آغاز شد. پهلول شهید، بار دیگر به پنجشیر بازگشت و سلاح به دست گرفت. در نخستین روزهای ورودش به جبهه، مسعود شهید، وظیفه سنگینی بر عهده‌اش گذاشت. او باید توپ ۸۲ میلی‌متری را به دست می‌گرفت و در برابر ماشین جنگی ارتش سرخ می‌ایستاد. این مسئولیت، آزمونی بود که او را در میان مجاهدین پنجشیر، به عنوان نماد استقامت و دلاوری معرفی کرد. سال ۱۳۵۹، هنگامی که مسعود شهید نخستین قطعه متحرک جبهه را ایجاد کرد، انتخاب فرمانده آن کار ساده‌ای نبود. اما در میان همه دلاوران، پهلول شهید برگزیده شد. او رهبری آن قطعه را به عهده گرفت و در نُه حمله سنگین ارتش شوروی، دلیری‌هایی از خود نشان داد که در تاریخ مبارزات افغانستان کم‌نظیر است.

در سال ۱۳۶۲، او به عنوان فرمانده قرارگاه فراج منصوب شد و توانست با نبوغ نظامی کم نظیرش، دشمن را در کوه‌های سخت‌گذر پنجشیر به زانو درآورد. در این عرصه پرمخاطره، تاکتیک‌های جنگ‌های چریکی و شناخت بی‌بدیلش از جغرافیای کوهستانی، سلاح‌هایی بودند که او را به چهره‌ای بی‌بدیل در نبردهای جهاد تبدیل کردند. نبردهای کوهستانی، عرصه‌ای بود که استراتژی‌های او را به نمایش گذاشت. هر دره و هر گذرگاه، به صحنه‌ای برای نمایش مهارت‌هایش بدل شد؛ از کمین‌های برق‌آسا گرفته تا ضد حملات حساب‌شده‌ای که دشمن را دچار سردرگمی و استیصال می‌کرد. او می‌دانست که چگونه از طبیعت خشن کوهستان نه به عنوان مانع، بلکه به عنوان متحدی قدرتمند بهره‌برد. این توانایی‌ها باعث شد که شهید احمدشاه مسعود، که خود در میدان فرماندهی نظیری نداشت، او را به فرماندهی عمومی کوهبندها منصوب کند. از آن پس، هرگاه که آتش نبردی سرنوشت‌ساز برافروخته می‌شد، نام او در پیشانی آن می‌درخشید. در هجوم‌های برق‌آسا، در دفاع‌های سرسختانه و در طراحی عملیات‌هایی که سرنوشت جنگ را تغییر می‌داد، حضور او تعیین‌کننده بود. جنگاوران زیر فرمانش، با ایمان و اراده‌ای استوار، در کنار او می‌جنگیدند و دشمن را یکی پس از دیگری به عقب می‌راندند. هر پیروزی، گواهی بود بر درایت و جسارت مردی که کوه‌های سر به فلک کشیده، زیر گام‌های استوارش، شکوهی تازه می‌یافتند. پس از پیروزی مجاهدین و سقوط رژیم کمونیستی، کشور به آرامشی نسبی رسید، اما چالش‌های تازه‌ای در راه بود. کابل، به فرماندهانی نیاز داشت که بتوانند امنیت را حفظ کنند و نظم را برقرار سازند. بهلول شهید، در رأس غنم ۸۴۵، در کنار فرماندهان دیگر مسئولیت تأمین امنیت پایتخت را بر عهده گرفت و با اقتدار، از مردم و شهر دفاع کرد. اما توطئه‌ها، هرگز پایان نداشتند. در سال ۱۳۷۵، زمانی که گروه طالبان با حمایت خارجی، به سمت کابل یورش آورد، مجاهدین

به عقب‌نشینی شدند. پنجشیر، بار دیگر قلب تپنده مقاومت شد و مسعود شهید، با سازمان‌دهی جدید، چهار لوارا برای دفاع تشکیل داد. فرماندهی لوارا چهارم به بهلول شهید سپرده شد و او در خط مقدم نبردهای غوربند، دلاورانه ایستادگی کرد. اما کمبود امکانات و محاصره شدید، او را مجبور ساخت که برای تجدید قوا به تخار برود. از آنجا، به تاجیکستان، ایران و سپس به سفر حج بروید. حج، برای او، سفری بود که عهدهای کهنه را تازه کرد و ایمانش را استوارتر ساخت.

با سقوط گروه طالبان در سال ۱۳۸۰ و آزادی کشور از سیطره رژیم جابرا نه آن گروه، او به وطن بازگشت و آغازگر فصلی نو از خدمت به مردم و سرزمین خود شد. در سال ۱۳۸۳ به عنوان والی پنجشیر، با عزمی راسخ و تعهدی مثال‌زدنی، در عرصه‌های مختلف همچون امنیت، معارف، مخابرات، زراعت و توسعه در پنجشیر نقش برجسته‌ای ایفا کرد. وی توانست با تدابیر دقیق و کارآمد خود، شرایط بهبود و پیشرفت قابل توجهی را در این استان به وجود آورد و گام‌های اساسی و مهمی در راستای آبادانی زادگاه خود برداشت. در سال ۱۳۹۵، در مراسم خاکسپاری امیر حبیب‌الله کلکانی، با همان روحیه انقلابی و انسانی همیشگی خود، در خط مقدم حضور یافت و با شجاعت و فداکاری، تلاش کرد تا عدالت تاریخی برای آن شخصیت بزرگ و مبارز تحقق یابد. حضور او در آن لحظات سرنوشت‌ساز، نمادی از پایبندی به اصول عدالت و آزادی بود که همواره در طول خدمت خود بر آن تاکید داشت.



اما داستان مبارزه او، هنوز پایان نیافته بود. در سال ۱۴۰۰، هنگامی که نظام جمهورییت سقوط کرد و گروه طالبان بار دیگر، مانند طوفانی ویرانگر بر سرزمینش یورش آورد، بهلول شهید، سکوت را خیانت دانست. او که در دل آتش جنگ و میان خرابه‌های سرزمین خویش تربیت شده بود، هرگز تسلیم نمی‌شد. این بار، پس از تسلط گروه طالبان بر افغانستان، دیگر نمی‌توانست بی‌تفاوت باشد. به جبهه مقاومت ملی افغانستان تحت رهبر احمد مسعود پیوست و در پنجشیر، سرزمین همیشگی ایستادگی و مقاومت، سنگر گرفت. روزها و شب‌ها در خط مقدم جنگید و با روحیه‌ای تزلزل‌ناپذیر، به مبارزه پرداخت. او در برابر دشمنی که این بار با حمایت‌های گسترده‌تری از سوی قدرت‌های منطقه‌ای و جهانی روبه‌رو بود، ایستادگی می‌کرد. بهلول شهید، با تمام وجود و با اندوخته‌ای از تجربیات سال‌ها مبارزه، به یاری هم‌زمانش شتافت و در نبردهای سخت، پیش‌تاز میدان بود. سر انجام در پانزدهم سنبله ۱۴۰۰، در منطقه «مرگه‌کار»، هنگامی که جنگ به اوج خود رسید و دشمن به‌طور بی‌رحمانه‌ای به زمین‌های مقاومت حمله کرد، بهلول شهید آخرین برگ از دفتر زندگی‌اش را با خون خود نگاشت. در همان لحظه‌ای که تیغ مرگ به او رسید، چشمانش همچنان درخشان و هدفش واضح بود. بهلول شهید نه تنها برای آزادی سرزمینش، بلکه برای آرمان‌هایی بزرگ‌تر از آنچه که در این جهان می‌توانست دید، جان خود را فدای مبارزه کرد. هرگز نام او فراموش نخواهد شد، چرا که او یادآوری از اراده‌ای بی‌پایان و دلی پر از عشق به آزادی بود.

بهلول بهیج، نامی است که در دل کوه‌های بلند و سربلند پنجشیر، در زمزمه رودهای همیشه جاری و در خاطره نبردهای سترگ و سرنوشت‌ساز این سرزمین جاودانه خواهد ماند. او مردی بود که مرگ را نه تنها به‌عنوان پایان، بلکه به‌عنوان بخشی از مبارزه‌اش در آغوش کشید و از آن به‌عنوان راهی برای تحقق آرمان‌های بزرگش استفاده کرد. درخت استقامت و فداکاری که در زمین سخت و سنگی این سرزمین ریشه دوانیده بود، با خون پاک او سیراب شد و به بار نشست. بهلول بهیج نه تنها زندگی خود را فدای آرمان‌های والایش کرد، بلکه مرگ را نیز در مسیر دفاع از آزادی، عزت و کرامت مردم افغانستان، تبدیل به نقطه عطفی در تاریخ این مرز و بوم ساخت. در تاریخ پرافتخار و پرآلام این سرزمین، قهرمانان بسیاری در میان دود و آتش زیسته‌اند، اما مردانی چون او، انگشت‌شمارند؛ مردانی که تاریخ را نه با قلم‌های زرین و کاغذهای گران‌قیمت، بلکه با شمشیر حقیقت و خون در دل کوه‌ها و دشت‌های سرزمین خویش حک کردند. این‌گونه مردان، که تنها برای آزادی و سربلندی وطن می‌زیستند و برای آن جان می‌باختند، جز قهرمانان بی‌زمان تاریخ خواهند بود، مردانی که نه تنها در آن روزگار بلکه در نسل‌های بعد نیز به‌عنوان نمادهای استقامت، شجاعت و فداکاری یاد خواهند شد.

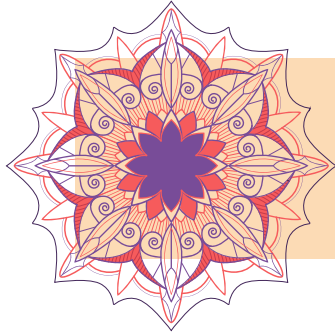


بهلول بهیج، نامی است که در دل کوه‌های بلند و سربلند پنجشیر، در زمزمه رودهای همیشه جاری و در خاطره نبردهای سترگ و سرنوشت‌ساز این سرزمین جاودانه خواهد ماند.

اما داستان مبارزه او، هنوز پایان نیافته بود. در سال ۱۴۰۰، هنگامی که نظام جمهورییت سقوط کرد و گروه طالبان بار دیگر، مانند طوفانی ویرانگر بر سرزمینش یورش آورد، بهلول شهید، سکوت را خیانت دانست. او که در دل آتش جنگ و میان خرابه‌های سرزمین خویش تربیت شده بود، هرگز تسلیم نمی‌شد. این بار، پس از تسلط گروه طالبان بر افغانستان، دیگر نمی‌توانست بی‌تفاوت باشد. به جبهه مقاومت ملی افغانستان تحت رهبر احمد مسعود پیوست و در پنجشیر، سرزمین همیشگی ایستادگی و مقاومت، سنگر گرفت. روزها و شب‌ها در خط مقدم جنگید و با روحیه‌ای تزلزل‌ناپذیر، به مبارزه پرداخت. او در برابر دشمنی که این بار با حمایت‌های گسترده‌تری از سوی قدرت‌های منطقه‌ای و جهانی روبه‌رو بود، ایستادگی می‌کرد. بهلول شهید، با تمام وجود و با اندوخته‌ای از تجربیات سال‌ها مبارزه، به یاری هم‌زمانش شتافت و در نبردهای سخت، پیش‌تاز میدان بود. سر انجام در پانزدهم سنبله ۱۴۰۰، در منطقه «مرگه‌کار»، هنگامی که جنگ به اوج خود رسید و دشمن به‌طور بی‌رحمانه‌ای به زمین‌های مقاومت حمله کرد، بهلول شهید آخرین برگ از دفتر زندگی‌اش را با خون خود نگاشت. در همان لحظه‌ای که تیغ مرگ به او رسید، چشمانش همچنان درخشان و هدفش واضح بود. بهلول شهید نه تنها برای آزادی سرزمینش، بلکه برای آرمان‌هایی بزرگ‌تر از آنچه که در این جهان می‌توانست دید، جان خود را فدای مبارزه کرد. هرگز نام او فراموش نخواهد شد، چرا که او یادآوری از اراده‌ای بی‌پایان و دلی پر از عشق به آزادی بود.

بهلول بهیج، نامی است که در دل کوه‌های بلند و سربلند پنجشیر، در زمزمه رودهای همیشه جاری و در خاطره نبردهای سترگ و سرنوشت‌ساز این سرزمین جاودانه خواهد ماند. او مردی بود که مرگ را نه تنها به‌عنوان پایان، بلکه به‌عنوان بخشی از مبارزه‌اش در آغوش کشید و از آن به‌عنوان راهی برای تحقق آرمان‌های بزرگش استفاده کرد. درخت استقامت و فداکاری که در زمین سخت و سنگی این سرزمین ریشه دوانیده بود، با خون پاک او سیراب شد و به بار نشست. بهلول بهیج نه تنها زندگی خود را فدای آرمان‌های والایش کرد، بلکه مرگ را نیز در مسیر دفاع از آزادی، عزت و کرامت مردم افغانستان، تبدیل به نقطه عطفی در تاریخ این مرز و بوم ساخت. در تاریخ پرافتخار و پرآلام این سرزمین، قهرمانان بسیاری در میان دود و آتش زیسته‌اند، اما مردانی چون او، انگشت‌شمارند؛ مردانی که تاریخ را نه با قلم‌های زرین و کاغذهای گران‌قیمت، بلکه با شمشیر حقیقت و خون در دل کوه‌ها و دشت‌های سرزمین خویش حک کردند. این‌گونه مردان، که تنها برای آزادی و سربلندی وطن می‌زیستند و برای آن جان می‌باختند، جز قهرمانان بی‌زمان تاریخ خواهند بود. مردانی که نه تنها در آن روزگار بلکه در نسل‌های بعد نیز به‌عنوان نمادهای استقامت، شجاعت و فداکاری یاد خواهند شد.





زنان



سایه‌های خاموش:

روایتی از زینب

بانویی در بازداشتگاه طالبان

نویسنده: بهرام راستین

روایت

زینب، زنی بیست‌وهشت‌ساله با موهایی که زمانی با شانه‌های چوبی مادرش مرتب می‌شد، حالا در گوشه‌ای از یک سلول تنگ، مرطوب و ترسناک به خودش پیچیده بود. دیوارهای سنگی، خیس از رطوبت و پوشیده از خزه‌های سیاه، بوی گندیدگی را در فضا پخش می‌کردند. انگشتانش، که زمانی قلم را با ظرافت در دست می‌گرفتند، حالا از سرما و گرسنگی می‌لرزیدند و با پارچه‌ای زبر و کثیف بسته شده بودند. تنها صدایی که در آن سکوت مرگبار شنیده می‌شد، قطره‌های آب بود که از سقف ترک خورده بر زمین سیمانی می‌چکید و گاهی ناله‌ای خفه از سلول‌های دورتر که مثل خنجری در سینه‌اش فرو می‌رفت.

همه‌چیز از یک صبح سرد شروع شد. زینب در خانه کوچکش در یک روستای دورافتاده بنام «شوترخان» در شهرستان چغچران استان غور، به چند دختر بچه خواندن و نوشتن یاد می‌داد. کتاب‌های کهنه و پاره‌ای که زیر تشک پنهان کرده بود، تنها گنجینه‌اش بودند. اما آن روز، صدای چکمه‌های سنگین و فریادهای خشن جنگجویان طالبان، آرامش خانه را در هم شکست. مردانی باریش‌های بلند و چشمان بی‌رحم، در را

شکسته و او را روی زمین کشیده بودند. "فاسدا!" این کلمه را بارها فریاد زدند. در حالی که کتاب‌ها را مثل مدرک جنایت جلوی چشمانش تکان می‌دادند. زینب به یاد آورد که چگونه یکی از طالبان، با نفرت، کتابی را زیر پایش له کرد و گفت: "این‌ها تو را به جهنم می‌برند."

وقتی به بازداشتگاه رسید، اولین چیزی که حس کرد، بوی تند خاک و عرق بود، بویی که انگار در دیوارها جا خوش کرده بود. او را به سلولی انداختند که حتی نور روز هم جرأت ورود به آن را نداشت. در آهنی با صدایی گوش‌خراش بسته شد و زینب تنها ماند، با تاریکی و ترس.

روزها در بازداشتگاه، مثل کابوسی بی‌پایان بود. هر صبح، صدای قدم‌های سنگین نگهبانان در راهرو، او را از خوابی ناآرام بیدار می‌کرد. در سلول با خشونت باز می‌شد و او را با دست‌هایی بسته به اتاق بازجویی می‌بردند. آن‌جا، یک میز چوبی شکسته و یک صندلی فلزی زنگ‌زده بود. نور کم‌جان لامپ، سایه‌های بلند و ترسناکی روی دیوار می‌انداخت، انگار که ارواح در آن اتاق رقص مرگ می‌کردند.

یکی از طالبان که ظاهراً مسول بازجویی بود، مردی با ریش انبوه و چشمانی که هیچ نشانی از انسانیت نداشت، همیشه با یک چوب نازک در دست وارد می‌شد. "هنوز هم می‌خواهی ساکت بمانی؟" این سوال را بارها با لحنی تمسخرآمیز تکرار می‌کرد، در حالی که چوب را با ریتمی آزاردهنده به کف دستش می‌زد. زینب سرش را پایین می‌انداخت و لب‌های خشکش را به هم فشار می‌داد. او می‌دانست که هر کلمه ممکن است بهانه‌ای برای شکنجه بیشتر باشد.

یک روز، وقتی سکوتش بیش از حد طول کشید، بازجو عصبانی شد. او را به گوشه‌ای از اتاق پرت کرد و با چکمه به شکمش لگد زد. درد مثل شعله‌ای در بدنش زبانه کشید، اما زینب دندان‌هایش را به هم فشرد و فریاد نزد. نمی‌خواست به آن‌ها لذت شنیدن ضعفش را بدهد. بعد از آن، شکنجه‌ها خلاقانه‌تر شدند. یک‌بار او را ساعت‌ها در سرما نگه داشتند، با لباسی نازک و پاره که بدنش را از گزند باد یخ‌زده محافظت نمی‌کرد. پاهایش از شدت سرما بی‌حس شده بودند و انگشتانش کبود. بار دیگر، او را مجبور کردند که برای ساعت‌ها بی‌حرکت روی زانوهایش بنشیند، تا جایی که کمرش از درد خم شد و اشک بی‌صدا روی گونه‌هایش سر خورد.

شب‌ها، وقتی نگهبانان او را به حال خود رها می‌کردند، تاریکی سلول مثل موجودی زنده او را در بر می‌گرفت. گاهی صدای زوزه باد از شکاف‌های دیوار می‌آمد، گاهی هم فریادهای خفه دیگر زندانیان. زینب به دیوار تکیه می‌داد و با انگشتانش خطوط خیالی روی سنگ سرد می‌کشید، انگار که با این کار می‌توانست خودش را به دنیای بیرون متصل کند. غذا، اگر بشود آن را غذا نامید، تکه‌ای نان خشک و کپک‌زده بود که با آبی گل‌آلود و بدبو همراه می‌شد. او هر لقمه را با زحمت فرو می‌داد، نه از گرسنگی، بلکه برای اینکه زنده بماند.



در یکی از آن شب‌ها، صدای گریه‌ای آرام از سلول کناری به گوشش رسید. زینب با صدایی که به زحمت از گلویش بیرون می‌آمد، پرسید: «کی هستی؟» صدایی لرزان پاسخ داد: «لیلا. من لیلا هستم. این نام‌سلمان‌ها به خاطر داشتن گوشی هوشمند من را گرفتند. تو چرا این جایی؟» زینب گفت: «به خاطر درس دادن به دخترها.» سکوت کوتاهی بینشان افتاد، و سپس لیلا زمزمه کرد: «ما باید زنده بمانیم، زینب. باید دنیا صدایمان را بشنود.» این کلمات، مثل شعله‌ای کوچک در دل زینب، او را گرم کرد. او به خودش قول داد که مقاومت کند، نه فقط برای خودش، بلکه برای لیلا که تنها به جرم داشتن گوشی هوشمند بازداشت شده بود. برای سایر دخترانی که در روستا منتظرش بودند و برای همه زنانی که در سایه این ظلم نفس می‌کشیدند.

یک روز، نگهبانان تصمیم گرفتند روحش را بیش از جسمش بشکنند. او را به حیاط بردند، جایی که دیگر زندانیان هم بودند، و موهایش را با خشونت کشیدند. یکی از آن‌ها با خنده‌ای بلند گفت: «این موها را برای چه نگه داشتی؟ اینجا کسی نیست که برایش زیبا بمانی.» زینب سرش را بالا گرفت و به چشمانش نگاه کرد. او نمی‌خواست ضعفش را ببینند، حتی اگر قلبش از تحقیر می‌سوخت. آن روز، موهایش را با تیغ کندی کوتاه کردند و تارهای سیاه روی زمین خاکی ریختند، مثل پرهای پرنده‌ای که بال‌هایش را شکسته باشند. در اتاق بازجویی هم، تحقیر تمامی نداشت. یک بار، بازجو او را مجبور کرد که ساعت‌ها به دیوار خیره شود، در حالی که کلمات زشت و توهین‌آمیز را پشت سر هم فریاد می‌زد. زینب به خودش می‌گفت: «این‌ها فقط کلماتند. آن‌ها نمی‌توانند روحم را بگیرند.» اما هر کلمه مثل خاری در جانش فرو می‌رفت.



یک روز، نگهبانان تصمیم گرفتند روحش را بیش از جسمش بشکنند. او را به حیاط بردند، جایی که دیگر زندانیان هم بودند، و موهایش را با خشونت کشیدند.

با وجود همه این‌ها، زینب هنوز امیدوار بود. در لحظات تنهایی، به خاطراتش پناه می‌برد. به یاد می‌آورد که چگونه مادرش در نور کم‌رنگ چراغ نفتی، به او الفبا یاد داده بود. به یاد چشمان پر از شوق دختر بچه‌هایی می‌افتاد که برای اولین بار اسم خودشان را روی کاغذ می‌نوشتند. این خاطرات، مثل ستاره‌هایی در آسمان سیاه زندگی‌اش، به او نیرو می‌دادند.

یک روز، وقتی نگهبانان او را برای بازجویی می‌بردند، تکه کاغذی زیر پای یکی از آن‌ها دید. با احتیاط آن را برداشت و در لباسش پنهان کرد. شب، در نور کم‌رنگی که از شکاف دیوار می‌آمد، کاغذ را باز کرد. یک خط کج و معوج بود، انگار که کسی با عجله چیزی نوشته بود. زینب با انگشتش روی آن خط کشید و لبخندی کم‌رنگ زد. برایش مهم نبود چه نوشته شده؛ همین که نشانه‌ای از دنیای بیرون بود، کافی بود تا قلبش را گرم کند.

ماه‌ها گذشتند و زینب هر روز ضعیف‌تر می‌شد. پوستش به استخوانش چسبیده بود و چشمانش در گودی عمیقی فرو رفته بودند. اما روحش همچنان زنده بود. یک روز، نگهبانان بدون هیچ توضیحی در سلول را باز کردند و گفتند: "برو." زینب نمی‌دانست چرا آزادش کرده‌اند. شاید فشارهای خارجی بود، شاید دیگر او را خطری نمی‌دیدند. اما دلیلش مهم نبود. او زنده مانده بود.

وقتی از در بازداشتگاه بیرون آمد، نسیم خنک صورتش را نوازش کرد. او نفس عمیقی کشید و به آسمان نگاه کرد، آسمانی که حالا آبی‌تر از همیشه به نظر می‌رسید. پاهایش می‌لرزیدند، اما قدم‌هایش محکم بودند. او می‌دانست که راهی طولانی در پیش دارد، راهی برای گفتن داستان‌شان، برای فریاد زدن حقیقت، و برای زنده نگه داشتن امید در دل کسانی که هنوز در تاریکی‌اند.





شعر مقاومت

گردآوری: صادق حسینی

سید علاء امیری

- تحریم نوروز

دهن وامی کند هر روز زخم تازه تر اینجا
و هردم می رسد از شاخ های باغ. بر اینجا

مصیبت تا ابد از آسمان شهرریزان است
حوادث صف کشیده تا قیامت پشت در اینجا

تمام تابلوهای خیابان خنده ممنوع است!
« تبسم » را بریده مثل آهو، بچه سر اینجا

نگاه تند مفتی هرچه نورامی کند کهنه
طبیعت رنگ می بازد به اظهار نظر اینجا

روا نبود به غیر از خون انسان لاله روییدن!
به فتوای که افتاده ست زخم کارگر اینجا

خیال شادمانی پاره کرده تار سازش را
که ایمن تر بمیرد در پناه لطف شر اینجا

سیاهی چادرش را برخوشی ها سایه افکنده
بسان کرگسی که می گشاید بال و پر اینجا



سید نادر احمدی

- صخره

چه سرشار و مست است از بوی طوفان

دلش را سپرده به آن سوی طوفان

صبور و غیور ایستاده به مردی

شکسته غرورش ترازوی طوفان

تنومند و پرریشه روییده درکوه

گرفته ست از دشت، آهوی طوفان

ندیده ست دروسعت پیچ و تابش

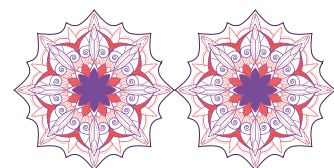
فرمانده تر از تکاپوی طوفان

سکوتش پر است از خروش و هیاهو

ندارد هراس از هیاهوی طوفان

همین صخره، آری همین صخره سخت

فشرده است بازو به بازوی طوفان



خلیل الله خلیلی

- وطن دار دلیرمن!

وطن دار دلیرمن! بنازم چشم مستت را
وطن در انتظار بازوی کشورگشای توست

به خاک افگن، به خون ترکن، به بادش ده، درآتش سوز!
ازاین بدتر چه می باشد که دشمن در سرای توست

نگاه آرزو مند وطن سوی تو می بیند
که روز امتحان خنجر جنگ آزمای توست

ز فریاد تفنگت جز صدای حق نمی آید
ز خیبر تا مدینه گوش ها وقف صدای توست

چه زیبا تر از این نقشی که بیند دیده تاریخ
که تو خنجر به کف، دشمن فتاده زیرپای توست

خداجوی، وطن خواهی، سرافرازی و آزادی
ز خون شیرمردان نقش بر روی لوای توست

وطن دار دلیرمن، بود در انتظار تو
به خون آلوده سنگرها به خون آغشته پیکرها

عقاب ظلم بر شهرو دیار تو کند پرواز
به خون بی گناهان سرخ کرده چنگ و شهپرها

صدای ناله جانسوزمی آید مگر آنجا
گرسنه طفلکان نالند در دامان مادرها

در آن ویرانه بنگر دختران ماه سیما را
که از غیرت به قلب خود فرو بردند خنجرها

به پیرامون زندان چشم بگشا تا عیان بینی
چه ترگشته به خون تن ها، چه غلتیده به خون سرها

« شی تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل »
کجا دانند حال ناتوانان را توانگرها

وطن دار دلیرمن نگاهی کن به تاریخ
که روزی افتخار دودمان آسیا بودی

ز طوفان های دهشت بار خاراکن نترسیدی
به پای استاده چون کوه بلندت جا به جا بودی

گفت با قبضه شمشیر پیوند ازل دارد
خطا نبود اگر گویم تو شمشیر خدا بودی

تو در سوزنده صحراها تو در توفنده دریا ها
به برق نیزه و شمشیر، شب ها رهنما بودی

اگر باور نداری حرف من، کز عشق می لافم
به قبر رفتگان گوش نه، بشنو چه ها بودی

تو مرد بت شکن بودی، تو مرگ اهرمن بودی
تو خورشید زمن بودی، تو فرک بریا بود

وطن دار برهنه پای مظلوم دلیرمن!
تو را مادر به شیر گرم غیرت بار پرورده

احسان الله (اسد)

قلعه هندوکش

بازاگر روزش رسد همراه مردان میشوم
چون حبیب الله غازی مرد میدان میشوم

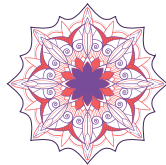
درس خواهیم داد با خشمم به نامردان شهر
رستم شهنامه و مسعود دوران میشوم

دادمش پندی که گلغندی ز خون سیراب شد
کشتمش دشتی که بران دشت حیران میشوم

حینهء این دست و پای من زخون دشمن است
گر نباشد این حنا دل گیر و نالان میشوم

کی گذارم سوی خاکم پای اهریمن رسد
پاسدارش روز و شب مانند شیران میشوم

من عقابم اشیانم قلعه هندوکش است
تا نگیرم جان دشمن کی به جولان میشوم



صادق حسینی

فرمانده

از آن زمان که تو کردی صعود فرمانده
غم آمده ست به شهرات فرود فرمانده

و بیشه ای که به پاس تو سبز بود گم است
میان آتش و خوناب و دود فرمانده

خروشان رود ها کرده تو را مواج و غوغاگر
تو را هم چون عقاب مست خود کهسار پرورده

تو را تابنده اخترها به شب های هراس انگیز
پی پیکار دشمن دیده بیدار پرورده

تو را مادر به گهواره نهاده تیغ در پهلو
ز عهد کودکی شمشیر جوهر دار پرورده

تو را در راه ایمان و فداکاری و آزادی
دبستان بزرگ سید احرار پرورده

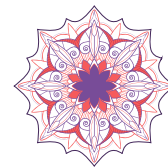
وطن دار دلیرمن! خدا بادا نگهدارت!
طلسم نخوت مزدور استعمار را بشکن

ز زندان ناله زنجیر می آید به گوش امشب
به یک شبخون مردانه درود یوار را بشکن

تو چون یک مشت آهن شو! سپس با قوت بازو
دماغ دشمن مغرور مردم خوار را بشکن

هزاره کیست، پشتون کیست، تاجک کیست، ازبک کیست؟
اساس فرقه سازی های استعمار را بشکن

سر آزادگان ملت توحید شد بر دار
به یک الله اکبر چوبه های دار را بشکن



بهرام هیمه

خراسان

هوا ابری شده: آهسته و آرام باران هم....
دلم گرم است بی اندازه با تو در زمستان هم

ولی کابل دلم را گاه گاهی تنگ می سازد
پیاده می روم از خاطر تو تا کُهِستان هم

تن تو می درخشد از میان هر چه پیراهن
تن تو می درخشد، می کنی هر قدر پنهان هم

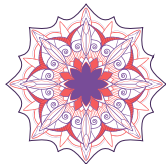
تو را آزاد می بینم، دلم آزاد می گردد
به آزادی قسم! آزاد خواهد شد خراسان هم

صداقت نیست در دنیا، وگر نه می تواند که
زمین را از عدالت پر کند یک مرد چوپان هم

دلم می گیرد از دیدار پرواز کبوترها
خدایا کاش می دادی پرو بالی به انسان هم

پس از تو هیچ کس حرف مرا باور نخواهد کرد
اگر صد بار دستم را بمانم روی قرآن هم

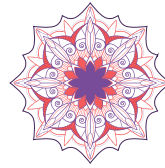
به حق تو دعای خیر خواهیم کرد بعد از این
اجابت می شود گاهی دعای نامسلمان هم



و صورتی که به یمن تو سرخ بود، شده است
پس از عروج تو دیگر کی بود فرمانده

سپاهیان تو را کاش که خدا هرگز
به رفتن تو نمی آزمود فرمانده

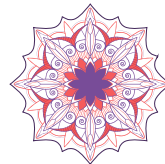
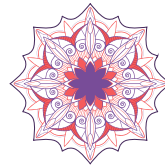
گزافه نیست بگویم که جن و انس و ملک
به روح پاک تو گوید درود فرمانده



بعد از تو خاک بر سر این خاندان نشست
در دودمان شیر پس از تو سگان نشست

تو نیستی دوباره به حرکت درآوری
وقتی که در میانه ره کاروان نشست

دیگر بهار گردش ایام ما نداشت
بعد از تو باغ تا به ابد در خزان نشست



یادآوری

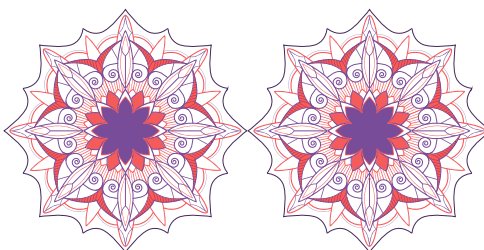
تنها آینه دار زخم های ناسور شده در جان و جگر یک ملت، خشم سرودهایی است که شاعر مقاومت آن را چون دشنه داغ در سینه بیداد فرو می کند.

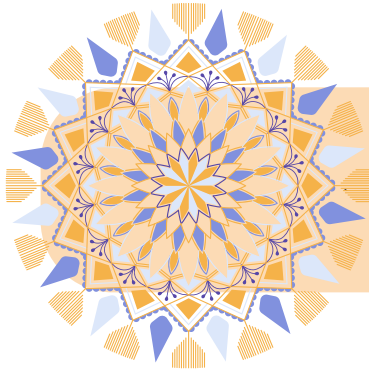
بیداد را مجال آن نیست که جفا های در حق نسل قبل از زمانه ما را از دید آینده گان پنهان کند؛ چه این که شعر مقاومت سکه ای است که در یک روی آن، تصویر بیداد ستم پیشه گان حک شده است؛ ناآینده گان بدانند که بر نسل های پیش از آنان چه جفا هایی رفته است. و در روی دیگر این سکه حکایت پایمردی و مردانگی یک ملت را به نسل های بعد از زمانه ما بازگو می کند.

شاعری که شعرش زاده ی خشم و اعتراض علیه بیداد و استبداد است شاعر آن درهر مقطع سنی که باشد جوانمردی است که راست قامت در برابر ستم و ستمکاران زمانه ایستاده است.

چون میدان دار عرصه رزم و رجز است نوسرایی او قابل چشم پوشی است و در صف جنگ آوران عرصه سخن و راکب پا به رکاب میدان رزم و استلال می دانیم و پس از این صفحه شعر مقاومت را بدون عنوان «جوانه های مقاومت» و «استوانه ها» خواهید خواند.

صادق حسینی





معرفی و نقد کتاب

معرفی و نقد کتاب: «از تسخیر تا فروپاشی: فرضیه‌ای در زوال امارت طالبان»

نوشته: دکتر یعقوب لیث صفار

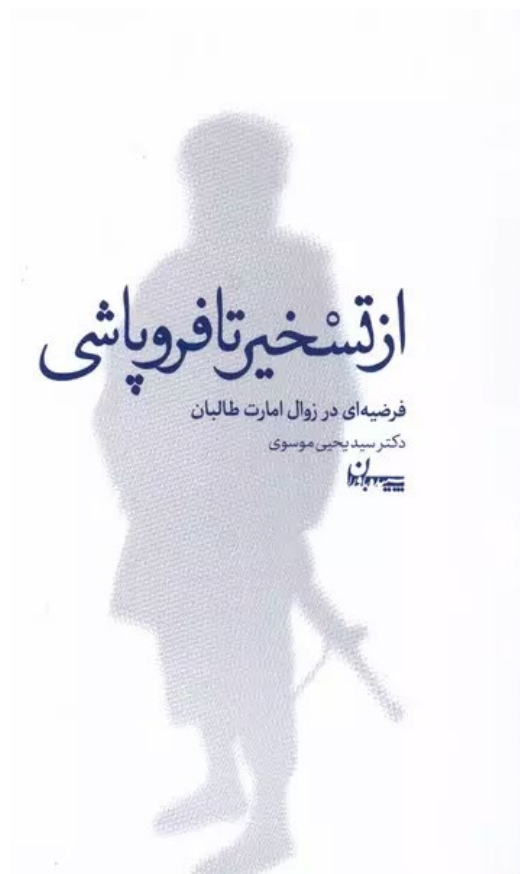
مقدمه

کتاب از تسخیر تا فروپاشی: فرضیه‌ای در زوال امارت طالبان نوشته دکتر سید یحیی موسوی، تحلیلی جامع از عوامل احتمالی فروپاشی امارت طالبان ارائه می‌دهد. نویسنده با استفاده از چارچوب نظری دولت‌محور، بحران‌های مشروعیت، اقتصاد، انسجام درونی، انزوای سیاسی و مقاومت‌های ایدئولوژیک را بررسی کرده و استدلال می‌کند که فروپاشی طالبان یک روند چندعاملی است.

این اثر علاوه بر ارائه یک پژوهش علمی، پیامی برای نیروهای مخالف طالبان دارد که نباید از مبارزه دست بردارند. در این معرفی، ساختار، محتوای کتاب و نقاط قوت و ضعف آن بررسی خواهد شد.

۱. اطلاعات کتاب‌شناسی

کتاب «از تسخیر تا فروپاشی: فرضیه‌ای در زوال امارت طالبان» کتابی است که توسط دکتر سید یحیی موسوی نوشته شده و در زمستان سال ۱۴۰۲ خورشیدی توسط انتشارات سپیده باوران با همکاری بنیاد شهید احمدشاه مسعود - نمایندگی مشهد منتشر شده است.



مشخصات کتاب عبارتند از: نویسنده: سید یحیی موسوی ناشر: سپیده باوران، سال انتشار: ۱۴۰۲ تعداد صفحات: ۲۸۲ صفحه قطع: رقی شابک: 978-6007746509 کتاب در اکثر سایت‌های مجازی فروش کتاب ایرانی نمایه شده است..



معرفی نویسنده

دکتر سید یحیی موسوی پژوهشگر علوم سیاسی، زاده 1360 ولایت بلخ، شهر مزار شریف است. او یک نویسنده افغانستانی است، اما در برخی سایت‌ها به عنوان یک نویسنده ایرانی معرفی شده است. ایشان در سال ۱۳۹۸ و ۱۳۹۹ استاد مدعو علوم سیاسی در گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه پیام نور واحد کابل همچنان ایفای وظیفه کرده است. از ایشان مقالات چندی در مجلات علمی پژوهشی ایران منتشر شده است؛ از جمله (۱): «بررسی و تحلیل اندیشه سیاسی سید احمد بریلوی بر اساس نظریه بحران توماس

اسپریگنز، مجله رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، بهار 1403: 2) سیر تطور تساهل سیاسی در قانون اساسی افغانستان و نقش آن در تأمین حقوق شیعیان، فصلنامه شیعه شناسی، تابستان 1400: ۳) «نقد و ارزیابی نظریه ذات‌گرایی خشونت در اسلام با تأکید بر آرا اندیشمندان غیرمسلمان»، نشریه علوم سیاسی، بهار 1400: ۴) «بررسی نظریه اصالت فرد در فلسفه سیاسی اسلامی»، نشریه معرفت سیاسی، بهار و تابستان 1394.

۳. معرفی کلی کتاب

کتاب «از تسخیر تا فروپاشی: فرضیه‌ای در زوال امارت طالبان» با استفاده از چارچوب نظری دولت‌محور زمینه‌های زوال و فروپاشی طالبان را بررسی کرده است. مسئله اصلی پژوهش این است که آیا طالبان به نرمی به شکل تدریجی خود را و بقای خود را حفظ می‌کند یا همان‌گونه که ظهور کرد، افول خواهد کرد؟ آیا این بار بخت با طالبان یار خواهد بود یا امارت دوباره با نگون‌بختی دچار می‌شود؟ (موسوی، ۱۴۰۲، ص ۱۲).

نویسنده به این دیدگاه است که احتمال فروپاشی طالبان تک عاملی نیست، بلکه عوامل و متغیرهای مختلفی می‌توانند در آن نقش، داشته باشند. عوامل کلان فروپاشی طالبان از دیدگاه نویسنده عبارتند از: (۱) بحران مشروعیت؛ (۲) بحران اقتصادی؛ (۳) بحران انسجام درون‌گروهی؛ بحران انزوای سیاسی در نتیجه‌ی سیاست خارجی ناکارآمد؛ (۵) ایدئولوژی‌های مقاومت و مخالفت؛ (موسوی، ۱۴۰۲، ص ۱۹). مخاطب اصلی این کتاب را پژوهشگران افغانستان و جنوب آسیا شکل می‌دهد، اما مخاطب عمومی کتاب مقاومت‌گرانی است که در برابر رژیم طالبان به مقاومت مسلحانه و مقاومت مدنی و مقاومت رسانه‌ای ادامه می‌دهند. نویسنده در واقع برای آنان با فرضیه زوال طالبان امید مبارزاتی تزریق می‌کند که نباید ناامید شوند، باید به مبارزات خود ادامه بدهند. طالبان بنا بر خصلت‌های درونی

و سیاست بین‌المللی به سوی فروپاشی حتمی در حرکت هستند.

۴. ساختار و محتوای کتاب

این پژوهش در شش فصل تنظیم شده که به جز فصل اول، پنج فصل دیگر به بررسی و تبیین بحران‌های موجود در رژیم طالبان و نقش آن‌ها در احتمال فروپاشی امارت اختصاص دارد. در فصل نخست، زمینه و پیشینه‌ی ظهور طالبان، در فصل دوم، تبیین بحران مشروعیت و نقش فروپاشی آن رژیم طالبان، در فصل سوم، بحران مدیریت اقتصادی رژیم امارت و تأثیر آن بر فروپاشی این رژیم، در فصل ششم که فصل آخری کتاب است، به بررسی و تبیین ایدئولوژی مقاومت و مخالفت (داعش شاخه خراسان و جبهه‌ی مقاومت ملی افغانستان به رهبری احمد مسعود) و نقش آن‌ها در فروپاشی امارت طالبان اختصاص یافته است.

این کتاب برای پژوهشگران علوم سیاسی، مطالعات افغانستان و کنشگران مقاومت در برابر طالبان، منبعی ارزشمند به شمار می‌رود.

این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی، احتمال زوال و فروپاشی رژیم طالبان را در چشم‌انداز آینده بررسی می‌کند و فرضیه‌ی احتمال نقش عوامل و زمینه‌های یادشده در فروپاشی رژیم سیاسی طالبان را به آزمون می‌گیرد. در واقع از منظر روش‌شناسی این کتاب، یک تحقیق آینده‌پژوهی است (موسوی، ۱۴۰۲، ص ۲۲). استدلال نویسنده این است که احتمال فروپاشی طالبان تک عاملی نیست، بلکه عوامل و متغیرهای مختلفی می‌توانند در آن نقش، داشته باشند. عوامل کلان فروپاشی طالبان از دیدگاه نویسنده عبارتند از: (۱) بحران مشروعیت؛ (۲) بحران اقتصادی؛ (۳) بحران انسجام درون‌گروهی؛ بحران انزوای سیاسی در نتیجه‌ی سیاست خارجی ناکارآمد؛ (۵) ایدئولوژی‌های مقاومت و مخالفت؛

اسپریگنز، مجله رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، بهار ۱۴۰۳؛ (۲) سیر تطور تساهل سیاسی در قانون اساسی افغانستان و نقش آن در تأمین حقوق شیعیان، فصلنامه شیعه‌شناسی، تابستان ۱۴۰۰؛ (۳) «نقد و ارزیابی نظریه ذات‌گرایی خشونت در اسلام با تأکید بر آرا اندیشمندان غیرمسلمان»، نشریه علوم سیاسی، بهار ۱۴۰۰؛ (۴) «بررسی نظریه اصالت فرد در فلسفه سیاسی اسلامی»، نشریه معرفت سیاسی، بهار و تابستان ۱۳۹۴.

۳. معرفی کلی کتاب

کتاب «از تسخیر تا فروپاشی: فرضیه‌ای در زوال امارت طالبان» با استفاده از چارچوب نظری دولت‌محور زمینه‌های زوال و فروپاشی طالبان را بررسی کرده است. مسئله اصلی پژوهش این است که آیا طالبان به ندرت به شکل تدریجی خود را و بقای خود را حفظ می‌کند یا همان‌گونه که ظهور کرد، افول خواهد کرد؟ آیا این بار بخت با طالبان یار خواهد بود یا امارت دوباره با نگون‌بختی دچار می‌شود؟ (موسوی، ۱۴۰۲، ص ۱۲).

نویسنده به این دیدگاه است که احتمال فروپاشی طالبان تک عاملی نیست، بلکه عوامل و متغیرهای مختلفی می‌توانند در آن نقش، داشته باشند. عوامل کلان فروپاشی طالبان از دیدگاه نویسنده عبارتند از: (۱) بحران مشروعیت؛ (۲) بحران اقتصادی؛ (۳) بحران انسجام درون‌گروهی؛ بحران انزوای سیاسی در نتیجه‌ی سیاست خارجی ناکارآمد؛ (۵) ایدئولوژی‌های مقاومت و مخالفت؛ (موسوی، ۱۴۰۲، ص ۱۹). مخاطب اصلی این کتاب را پژوهشگران افغانستان و جنوب آسیا شکل می‌دهد، اما مخاطب عمومی کتاب مقاومت‌گرانی است که در برابر رژیم طالبان به مقاومت مسلحانه و مقاومت مدنی و مقاومت رسانه‌ای ادامه می‌دهند. نویسنده در واقع برای آنان با فرضیه زوال طالبان امید مبارزاتی تزریق می‌کند که نباید ناامید شوند، باید به مبارزات خود ادامه بدهند. طالبان بنا بر خصلت‌های درونی

از میان این بحران‌ها، ایدئولوژی‌های مقاومت و مخالفت مانند داعش و جبهه مقاومت ملی افغانستان را می‌توان چالش سخت‌افزاری و بحران اقتصادی، بحران انسجام درون‌گروهی، بحران مشروعیت و انزوای سیاسی بین‌المللی را چالش‌های نرم‌افزاری امارت طالبان به شمار می‌رود (موسوی، ۱۴۰۲، ص ۱۹). استدلال‌هایی نویسنده این است که هرکدام از عوامل یادشده به‌تنهایی در تضعیف مشروعیت سیاسی و فرسایش و اقتدار قدرت مرکزی طالبان نقش دارند و اگر تمامی این عوامل و زمینه‌ها تداوم یابند، احتمال فروپاشی نظام سیاسی طالبان در آینده دور از ذهن نیست (موسوی، ۱۴۰۲، ص ۲۶۴).

۵. نقاط قوت و ضعف کتاب

در ذیل دو نقطه قوت و دو نقطه ضعف کتاب بررسی می‌شود.

۱.۵. نقاط قوت کتاب

الف) انسجام پژوهشی کتاب: یکی از مزایای این کتاب، انسجام پژوهشی کتاب است. نویسنده توانسته است که بسیار به‌دقت انسجام پژوهشی را به کار بگیرد؛ به‌گونه‌ای که نویسنده در آغاز مزایا و معایب چارچوب‌های روشی فروپاشی رژیم‌ها مانند جامعه‌محور، دولت‌محور و کثرت‌گرای ترکیبی را معرفی کرده و از آن میان، دولت‌محور را برگزیده است. نویسنده به‌خوبی توانسته است که از روش‌شناسی و روش تحقیق شروع کرده، سپس زمینه و پیشینه‌ی ظهور طالبان، تبیین بحران مشروعیت و نقش فروپاشی آن رژیم طالبان، بحران مدیریت اقتصادی رژیم امارت و تأثیر آن بر فروپاشی این رژیم، بررسی و تبیین ایدئولوژی مقاومت و مخالفت (داعش خراسان و جبهه‌ی مقاومت ملی افغانستان) و نقش آن‌ها در فروپاشی امارت طالبان اختصاص یافته است و با یک نتیجه‌گیری پایان یافته است.

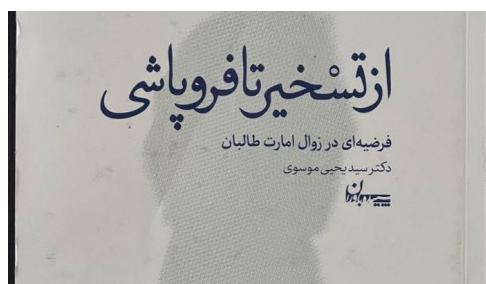
ب) بهره‌برداری از منابع گوناگون و تخصصی: نویسنده با زحمت فراوان به بیش از ۳۰ منبع پارسی شامل کتاب‌ها و مقالات، ۷ منبع عربی، ۵ منبع پشتو مراجعه کرده و سرانجام از ۱۸۸ منبع انگلیسی بهره برده است که قابل ستایش است.

۲.۵. نقاط ضعف کتاب

در عین حال، این کتاب ضعف‌هایی نیز دارد که قابل تأمل است که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) عدم بهره‌برداری از منابع دست‌اول مانند فرهنگ‌ها و دانشنامه‌ها در تعریف مفاهیم: دو مفهوم اساسی در این کتاب مفهوم فروپاشی و مقاومت و مخالفت است. در تعریف مفهوم فروپاشی از کتاب فروپاشی یا آشفتگی اجتماعی در ایران نوشته حمیدرضا جلائی پور (موسوی، ۱۴۰۲، ص ۱۴) استفاده کرده است که به‌هیچ‌وجه یک منبع معتبر در تعریف مفاهیم نیست، باید به فرهنگ‌های علوم سیاسی و دانشنامه‌های سیاسی مراجعه می‌کرد. او مقاومت را این‌گونه تعریف می‌کند: «مقاومت یعنی اعتراض سیاسی آگاهانه که برای مقابله با یک نظام سیاسی سازمان‌دهی شده است» (موسوی، ۱۴۰۲، ص ۲۳۱). اگرچه این یک تعریف خوب است، اما نویسنده هیچ منبعی را برای این تعریف، معرفی نمی‌کند. در بسیاری از مفاهیم دیگر نیز چنین است.

ب) عدم دقت در شناخت آرمان‌ها و اهداف سیاسی جبهه مقاومت ملی افغانستان به رهبری احمد مسعود: نویسنده درباره آرمان سیاسی جبهه ملی مقاومت افغانستان می‌نویسد: «خواست اولیه جبهه شکل‌گیری حکومت فراگیر است، ولی در صورتی که قدرت از انحصار پشتون‌نیم



خارج نشود. راه حل نهایی را تشکیل سیستم فدرالیسم می‌داند». (موسوی، ۱۴۰۲، ص ۲۵۶). نویسنده ادامه می‌دهد: «گرچه ظاهراً هدف احمد مسعود تجزیه‌ی افغانستان و ایجاد یک جمهوری فدرال، غیرمتمرکز و دموکراتیک در افغانستان است» (موسوی، ۱۴۰۲، ص ۲۶۰) در حالیکه در خطوط اساسی جبهه مقاومت به وضاحت بیان شده است که جبهه یک نظام غیرمتمرکز را ترجیح می‌دهد، اما انتخاب آخر و فرجامین را به ملت وامی‌گذارد.

نتیجه‌گیری

این معرفی جامع و ساختارمند، اطلاعات کاملی درباره کتاب «از تسخیر تا فروپاشی: فرضیه‌ای در زوال امارت طالبان» است. ساختار پژوهش، استدلال‌های نویسنده، نقاط قوت و ضعف و تحلیل دقیق منابع به خوبی در این بررسی پوشش داده شده است. در نتیجه، این کتاب یک پژوهش آکادمیک ارزشمند است که با رویکردی تحلیلی و آینده‌پژوهانه، عوامل و متغیرهای احتمالی زوال طالبان را بررسی می‌کند. انسجام در ساختار پژوهش، استفاده از منابع متنوع و تخصصی و ارائه چارچوب نظری منسجم از نقاط قوت این اثر هستند.

منابع

۱. موسوی، سید یحیی (۱۴۰۲)، «از تسخیر تا فروپاشی: فرضیه‌ای در زوال امارت طالبان»، مشهد: سپیده باوران و بخش فرهنگی بنیاد شهید احمدشاه مسعود.
۲. پایگاه، <https://paigah-news.com/>، تاریخ مراجعه: ۲۳ / ۱۲ / ۱۴۰۳.
۳. <https://www.magiran.com/author/profile.4.1403/12/23>، تاریخ مراجعه: ۲۳ / ۱۲ / ۱۴۰۳.





صدای مهاجر

گزارشگر: محمد افضل کتمان

«وضعیت مهاجرین افغان در آلمان؛ چالش‌ها و تحولات اخیر»

مهاجرت افغان‌ها به آلمان را می‌توان به دو مرحله‌ی عمده تقسیم کرد:

مرحله‌ی نخست: موج مهاجرت ۲۰۱۴

در سال ۲۰۱۴، آلمان شاهد ورود گسترده‌ی پناهنجویان از کشورهای مختلف، به‌ویژه سوریه و افغانستان، بود. این مهاجرت عمدتاً به دلیل نیاز آلمان به نیروی کار و شرایط مساعد پذیرش، از جمله وجود مسکن کافی و فرصت‌های شغلی، تسهیل شد. در آن زمان، دولت آلمان با سیاست‌های باز و استقبال گرم، روند پذیرش و ادغام این مهاجران را مدیریت کرد و آنان را در جامعه جذب ساخت.



مرحله‌ی دوم: مهاجرت پس از سقوط افغانستان (۲۰۲۱)

با سقوط دولت افغانستان و تسلط طالبان، موجی تازه از مهاجرت افغان‌ها به آلمان آغاز شد. در این مقطع، به دلیل وضعیت بحرانی در افغانستان، دولت آلمان سیاست پذیرش نسبتاً آسان‌تری را در پیش گرفت و بسیاری از

افغان‌هایی که وارد آلمان می‌شدند، موقتاً پذیرفته شدند و از امکانات بشردوستانه بهره‌مند گشتند. هم‌زمان، دولت آلمان تعهد سپرد که ۱۰۰ هزار شهروند افغان را از مسیرهای ایران و پاکستان، از طریق برنامه‌های قانونی، اسکان دهد. اما در کنار این مهاجرین قانونی، هزاران نفر دیگر نیز از راه‌های غیرقانونی وارد آلمان شدند. این افزایش ناگهانی، موجب ازدحام بیش‌ازحد در مراکز پذیرش، کندی روند رسیدگی به درخواست‌های پناهندگی و بروز مشکلات اداری شد.



چالش‌های ناشی از موج جدید مهاجرین

با ورود هزاران جوان افغان به آلمان، چالش‌های جدیدی در روند ادغام آن‌ها پدیدار شد. بسیاری از این افراد:

فاقد تحصیلات و سواد کافی بودند.

تجربه‌ی زندگی شهری، حتی در افغانستان را نداشتند.

با فرهنگ و قوانین اجتماعی آلمان ناآشنا بودند.

برخی تحت تأثیر افکار افراطی و گرایش‌های سنتی، رفتارهایی

داشتند که حساسیت‌هایی را در جامعه‌ی آلمان ایجاد کرد.

با افزایش شمار مهاجرین و کمبود منابع، هزینه‌هایی که

دولت آلمان برای ادغام این افراد در نظر گرفته بود، دیگر

پاسخگو نبود. از سوی دیگر، عدم آشنایی بسیاری از این

مهاجران با زبان و قوانین آلمان، روند جذب آنان را دشوارتر

ساخت.

واکنش جامعه و دولت آلمان

در پی افزایش مشکلات ناشی از ازدحام پناهجویان،

ناهنجاری‌های اجتماعی و برخی حوادث ناگوار، حساسیت

شهروندان آلمانی نسبت به مهاجرین افغان بیشتر شد.

در نتیجه، قوانین پذیرش سخت‌گیرانه‌تر گردید و روند

دریافت پناهندگی طولانی‌تر شد. امروزه، شرایط برای یک

مهاجر افغان بسیار دشوارتر از سال ۲۰۱۴ است.

مشکلاتی همچون یافتن مسکن و کار نیز به

چالش‌های جدی تبدیل شده‌اند. بسیاری از مهاجرین به

دلیل نداشتن مدارک شغلی و مهارت‌های کافی، با دشواری

در یافتن کار روبه‌رو هستند. علاوه بر این، برخی کارفرمایان

نیز به دلیل تصویر منفی ایجاد شده در جامعه، تمایلی به

استخدام مهاجرین افغان نشان نمی‌دهند.

تأثیرات سیاسی و تغییرات اخیر در آلمان

در آخرین انتخابات پارلمانی آلمان که در ۲۳ فوریه ۲۰۲۵ برگزار

شد، اتحادیه‌ی احزاب دموکرات

مسیحی/سوسیال مسیحی (CDU/CSU) به رهبری

فردریش مرتس با کسب ۲۸.۵۲٪ آرا پیروز شد. این حزب

اکنون در حال مذاکره برای تشکیل یک دولت ائتلافی

است که انتظار می‌رود تا پایان آوریل ۲۰۲۵ به نتیجه

برسد.

یکی از برنامه‌های اصلی دولت جدید، رسیدگی به

وضعیت مهاجرین و تعیین تکلیف اقامت آنان در

آلمان است. سیاست‌های سخت‌گیرانه‌تر، نظارت بیشتر

بر ورود مهاجرین و اتخاذ تدابیری برای کاهش

پی‌نظمی‌های اجتماعی، از جمله اقداماتی است که

انتظار می‌رود در آینده اجرا شود.

در حال حاضر، شرایط مهاجرین افغان در آلمان

به مراتب دشوارتر از سال ۲۰۱۴ است. عواملی مانند

کاهش ظرفیت‌ها، افزایش حساسیت‌های عمومی و

برخی حوادث ناگوار (مانند درگیری‌های خیابانی،

چاقوکشی و تصادفات عمدی) که توسط برخی از

مهاجرین افغان رخ داده است، باعث تشدید

محدودیت‌ها برای این گروه شده است.

قدردانی از حمایت‌های انسانی آلمان

با وجود تمامی چالش‌ها و تغییرات سیاست‌گذاری،

دولت و ملت آلمان تاکنون در زمینه‌ی کمک‌های

بشردوستانه به مهاجرین افغان، نقش مهمی ایفا

کرده‌اند. پذیرش هزاران افغان، فراهم ساختن امکانات

اولیه و حمایت‌های اجتماعی، نشان‌دهنده‌ی تعهد

انسانی آلمان در قبال مهاجرین است. امید است که در

آینده، با ایجاد سیاست‌های مؤثرتر، روند ادغام

مهاجرین در جامعه آلمان تسهیل شود و آنان بتوانند

نقش مثبتی در این کشور ایفا کنند.

و من الله التوفیق

مقاومت به عنوان یکی از مفاهیم بنیادین در تاریخ بشری، نمایانگر تلاش مستمر انسان برای مقابله با ظلم، بی عدالتی و انحراف از اصول اخلاقی، دینی و انسانی است. فلسفه مقاومت، فراتر از یک واکنش آنی به شرایط دشوار، به مثابه یک نگرش جامع نسبت به عدالت، اخلاق و حقیقت در زندگی فردی و اجتماعی عمل می کند.

