

افغانستان:

# قلمرو استبداد

دای فولادی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ  
الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ط (الزمر)

از بندگانم، آنانی را بشارت ده که به سخن گوش  
میدهند و بهترین آن را برای متابعت بر می گزینند.

من لیسما لیسما



عالمیت و همه

نشر فدراسیون آزاد ملی

نام کتاب : قلمرو استبداد  
نویسنده : دای فولادی  
نوبت چاپ : چاپ اول  
تاریخ انتشار : اسد ۱۳۷۷

حق چاپ محفوظ است

۱	پیشگفتار
۱۷	مقدمه
۷۵	استبداد، قدرتی بدون تحدید
۲۳۱	خوابیده بیدار
۳۰۳	قدرت، معیار خدمت
۳۵۹	غارت قانونفند
۴۰۱	کنش منفی فاقد پیام
۴۲۳	بلازده معتقد
۴۸۱	فاشیزم سنتی - فاشیزم آیدیالوژیک
۵۹۱	جامعه نامراد
۷۱۷	فساد همه گیر

## پیشگفتار

آنچه اکنون به عنوان فاجعه ملی و استبداد مطلقه سیاسی با آن مواجه هستیم، پدیده ایست تاریخی و اجتماعی: استبداد به مفهوم پدیده ای تاریخی بدین معناست که این پدیده محصول خواست و اراده افراد نبوده و در چوکات يك نظام شکل می گیرد؛ و استبداد به مفهوم پدیده ای اجتماعی بیانگر اینست که نظام مستبد معلول روابط اجتماعی و مناسباتی است که در زیربنای آن نهادهای جامعه قرار دارد.

پدیده های تاریخی، پدیده هایی اند که در طول تاریخ تکامل می کنند. اگر تاریخ به حیث زمانی نگریسته شود. که همیشه در جریان است، و اگر تاریخ وقتی مفهوم واقعی خود را دریافت می دارد که شکل گیری تکاملی پدیده های مادی و معنوی بشر در آن به وقوع بپیوندد، در این صورت، تاریخ مقوله ایست که از "شدن" و "تکامل" حکایت می کند؛ بناءً استبداد، به عنوان پدیده ای تاریخی، مقوله ایست که تکامل آن باید در امتداد زمان مطالعه شود و استبداد، به مفهوم پدیده ای اجتماعی، مقوله ایست که

ایجاب می کند عواملی در درون جامعه مطالعه گردند که باعث به وجود آمدن استبداد شده اند.

برای ریشه کن ساختن فاجعه ملی و سیاسی، راه حل مطمئن در صورتی حاصل می شود که قبل از همه تفاهم تاریخی میان جوامع و اقشار ملت به وجود آید. تفاهم تاریخی چیست؟ تفاهم تاریخی، در نفس خود، تداعی کننده تضاد است که ناشی از دو نگرش و باور متضاد در برابر پدیده های تاریخی می باشد. جوامعی که ضرورت به تفاهم تاریخی دارند، عبارت از جوامعی اند که قربانی دو جهت متضاد از لحاظ سیاسی و اجتماعی شده اند. این تضاد در شکل تأویل و تفسیر جامعه از پدیده های تاریخی و اجتماعی متباز می شود: احمدشاه درانی برای يك عده "بابا" است و غرور سیاسی و ملی این عده حکم می کند که اگر در جوار نام موصوف صلوات فرستاده نمی توانند، حد اقل لقب "کبیر" را ذکر کنند؛ ولی برای عده ای دیگر، همین احمدشاه، حکمروایی است که اسم وی مرادف با قتل و غارت بوده و به غیر از لشکرکشی و باج گیری، چیز دیگری را در قدرت سیاسی وی تداعی نمی کند. این چهره احمدشاه درانی مربوط جوامعی است که زیر شمشیر لشکر وی جان دادند و پس از عبور این لشکر از وطن شان، سوزن شان را نیز به یغما رفته دیدند که این یغماگری به حکم خود احمد شاه بود که فرمان می داد:

«بدون برداشتن سوزن، در مسجد جامع شهر جمع شوید!»

تلقی متفاوت جامعه باج ده و جامعه باج گیر از تاریخ، بیانگر فقدان تفاهم در برداشت این دو جامعه از تاریخ است. قتل عام ها و غارتگری های احمد شاه درانی در ایران و هندوستان و اولین نظام

سیاسی - قبیلوی وی در خراسان، پدیده های تاریخی اند که پیرامون آن باید به تفاهم رسید. با تفکیک "قهرمان ملی" از "قاتل غارتگر" است که می توان نظام سیاسی - قبیلوی آن را تحلیل منطقی کرد. اگر احمدشاه درانی برای يك جامعه الگوی مقدس قدرت و سیاست محسوب شود و برای جامعه ای دیگر، باج گیر استیلاگر تلقی گردد، هیچگاهی ممکن نخواهد بود که این دو جامعه بتوانند روی طرح سیاسی توافق کنند که باید از بنیاد با نظام سیاسی - قبیلوی احمد شاهی تفاوت داشته باشد.

حاکمیت سیاسی، به مفهوم يك پدیده تاریخی در افغانستان، حاکمیتی است که الگوی رفتاری سیاسی و اجتماعی جامعه قبیلوی را بیان داشته و همواره از طریق قدرت لشکری به عمر خویش ادامه داده است. وقتی می گوئیم جامعه قبیلوی، از نهادهای اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی حرف می زنیم که در مجموع نوعی نظام سیاسی - قبیلوی را به وجود می آورند. شناخت این نظام، باید بدون تعصب باشد. شناخت بدون تعصب، شناختی است که با تحلیل منطقی به دست می آید. در افغانستان، چون مقوله تفاهم تاریخی هیچگاهی مطرح نشده و هرچه بوده یا کوبیدن کور بوده و یا دفاع کردن کور، از شناخت دقیق و تحلیلی تاریخ هیچ خبری نبوده است. کوبیدن کور عقده می زاید (که البته کوبیدن کور نیز به نوبه خود ناشی از عقده کور است) و همینطور، دفاع کردن کور نیز زایشگر عقده است.

اگر نظام سیاسی یکی از هزاران پدیده اجتماعی پذیرفته شود، ناگزیر باید برای شناخت تاریخ سیاسی، قبل از همه به شناخت

جامعه پرداخت و شناخت جامعه بدون مطالعه سطح تکامل اقتصاد، فرهنگ و نهاد های اجتماعی و سیاسی آن امکان پذیر نیست. باید دقیقاً مطالعه کرد که چه عواملی اجتماعی "احمد شاه" می سازد که این چهره در تاریخ سیاسی کشور گاهی در سیمای سلطان محمود غزنوی زنده گئی کرده و گاهی در سیمای علاؤالدین جهانسوز، گاهی شمشیر قتل و غارتش در دست تیمورلنگ بوده و گاهی مستبدی چون امیر عبدالرحمن را میراث خوار اسلافش می سازد.

برای شناخت تیپ معین، مشخص و یگانه نظام سیاسی پس از احمد شاه درانی در تاریخ سیاسی افغانستان، ناگزیریم که به تحلیل حقوقی و جامعه شناسانه مبادرت ورزیم. از آنجایی که در طول تقریباً دو و نیم قرن اخیر، حکمروایان سرزمین ما همه از درون جامعه پشتون برخاسته اند، قبل از همه باید قانونمندی های جامعه قبیلوی را در درون همین جامعه مطالعه کرد. اگر شناخت بدون تعصب از علت های اجتماعی نظام سیاسی به دست نیاید، رسیدن به تفاهم تاریخی و آوردن تغییر بنیادی در نظام سیاسی ناممکن خواهد بود؛ زیرا تا استخوانبندی اجتماعی نظام سیاسی - قبیلوی شناخته نشود، آوردن تغییر در اندام نظام سیاسی - به عنوان معلول پدیده های متعدد اجتماعی - نظام را از بین خواهد برد، اما مناسبات و روابط اجتماعی تولید کننده نظام سیاسی - قبیلوی باقی خواهد ماند.

تا کنون چنین عُرف بوده است که تنها جامعه پشتون را جامعه قبیلوی گفته اند، ولی جوامع دیگر را، گاهی به طور ضمنی و گاهی به شکلی بی پرده، متمدن معرفی کرده اند. این گونه تفسیر نه تنها

ناشی از عقده های سیاسی سرخورده بوده، بلکه بیانگر عدم شناخت دقیق از مناسبات قبیلوی در تار و پود نهادهای جوامع ازبک و تاجک و هزاره... نیز می باشد. ما در طول تاریخ کشور خویش، به غیر از جامعه قبیلوی، شاهد هیچگونه جامعه ای دیگر نبوده ایم. تکامل نسبی اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی این یا آن جامعه قبیلوی، نسبت به جامعه ای دیگر، بدین مفهوم بوده نمی تواند که از ماهیت قبیلوی بودن جوامع انکار گردد.

تفاوت جامعه قبیلوی پشتون با دیگر جوامع قبیلوی در افغانستان در این بوده است که نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (دینی) جامعه پشتون از داشتن نهاد سیاسی بهره مند بوده، حالآنکه جوامع دیگر، نه تنها از داشتن نهاد سیاسی محروم بوده، بلکه ناگزیر نیز بوده اند که از طریق نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود، هم نهاد سیاسی جامعه پشتون را تقویت کنند و هم مطابق به منافع این نهاد سیاسی بیگانه، از تکامل محروم شوند؛ زیرا محروم بودن از نهاد سیاسی، به خودی خود، روابط علت و معلولی نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه را با نهاد سیاسی آن برهم می زند، و طبیعی است که اگر نهاد سیاسی بیگانه از طریق قدرت لشکری بر جوامع دیگر تحمیل شود، جوامع مذکور نه تنها از لحاظ اقتصادی فلج می شوند، بلکه تکامل نهادهای اجتماعی و فرهنگی خویش را نیز از دست می دهند.

شدت زیان ناشی از فقدان نهاد سیاسی که بتواند روابط علت و معلولی خویش را با نهادهای اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جامعه برقرار کند، با شناخت این نکته بیشتر درک می گردد که در

جوامع قبیلوی، استبداد و مطلق‌العنانی سیاسی یگانه ماهیت نهاد سیاسی است؛ این استبداد از طریق قدرت نظامی حفظ شده و از طریق غارت جوامع دیگر به تقویت پایه‌های اقتصادی آن پرداخته می‌شود. با شناخت این مسأله می‌توان گفت که نهاد سیاسی جامعه قبیلوی - ولو از خود جامعه نیز باشد - باز هم به گونه میلیتاریزم بر جامعه خودش نیز تحمیل می‌گردد.

اگر از تأویلات و علایق يك عده ای که به فاشیزم معتقدند، بگذریم، عنصر استبداد در نهاد سیاسی - قبیلوی جامعه پشتون، این جامعه را بیشتر از جوامع دیگر صدمه زده است، که این امر به علت اتکای قدرت لشکری نظام‌های سیاسی - استبدادی بر این جامعه بوده است. اگر محرومیت جوامع دیگر از نهاد سیاسی، فاجعه خشکانیدن تکامل اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را برای این جوامع به بار آورده است، منحصر بودن قدرت لشکری نظام استبدادی به جامعه قبیلوی پشتون، باعث گردیده است که این جامعه تمام نهادهای متأثر از همین میلیتاریزم قبیلوی گردد. میلیتاریزه شدن نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی علتی بارز برای خشکانیدن عنصر تکامل در درون جامعه قبیلوی است.

"تفاهم تاریخی"، در پهلوی شناخت دو چهره متضاد "جلاد غارتگر" و "قهرمان ملی" زمامداران سیاسی، به شناخت عوامل بازدارنده تکامل نهادهای جامعه نیز کمک می‌کند؛ چه آنکه تفاهم تاریخی عبارتست از شیوه برخورد منطقی و تحلیلی با واقعیت‌های ظالمانه تاریخ سیاسی که جز قربانی نمودن عنصر تکامل در جامعه قبیلوی، دیگر پیامدی نداشته است.

روشن است که تفکر قبیلوی با این نوع نگرش مخالف است و احتمالاً پاسخ به همچون تحلیل‌های منطقی و تحلیلی از ورای تعصب سیاسی ارایه خواهند شد؛ ولی آنانی که عشقی برای تکامل جامعه در قلب‌شان زنده است، با حملاتی هرچه شدیدتر تحلیلی و منطقی بر سنت‌های ارتجاعی و خرافی جامعه قبیلوی، امید خویش را برای فردای روشن بیشتر و بارورتر خواهند دید.

حمله بر سنت‌ها و خرافات جامعه قبیلوی و تحلیل واقع‌بینانه نهادهای ظالمانه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی - دینی این جامعه، هیچگاهی به مفهوم حمله بر خود جامعه نیست. اگر اندکی روشن‌بینانه نگریسته شود، حمله بر نهادهای قبیلوی جامعه ناشی از تعهد به مقوله‌های انسانی و اجتماعی است که جز انسان و جامعه انسانی نه پشتون می‌شناسد، نه تاجک و نه هزاره ... اهداف اگر انسانی و اجتماعی باشند، بدون شناخت دقیق و تحلیلی واقعیت‌های تلخ و ظالمانه تاریخ سیاسی، به چیز دیگری نباید قناعت کرد.

نهاد سیاسی، در جوار نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه، از آن اهمیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است که بدون موجودیت اراده اجتماعی در رأس آن، این نهاد، در زودترین فرصت، تمام نهادهای دیگر جامعه را درکام چند مستبد خودکامه فرو برده و جامعه را با فقر و سنت‌های مرگ‌آور خرافی و اجتماعی آن بر جای می‌نهد. آنانی که متعصب کوراند، آنانی که مقوله "قدرت سیاسی" جای مقوله‌های انسانی و اجتماعی را در ایمان‌شان اشغال کرده است، آنانی که عقده سرخورده سیاسی خود را با خون جوامع دیگر باز می‌کنند و آنانی که استبداد سیاسی، غرور اجتماعی‌شان

را اقناع می کند، باید به وضاحت بدانند که زمامداران مستبد افغانستان، پاشنه آهنین بیگانه گان را بر فرق گذاشته اند تا اینکه شمشیر سیاست قبیلوی شان بر فرق جوامع مختلف این کشور اصابت کرده است؛ و این، نه به علت میل فردی این مستبدان، بلکه به علت خواست نظام استبدادی بوده که بقای عمرش، همزمان با یک عطش خون است، و قانونفندی این عطش خون آنست که باید خون بدهند تا خون بریزانند؛ و این، یگانه قانونفندی است که تاریخ سیاسی افغانستان، بیشتر از تاریخ سیاسی هر کشوری دیگر، آن را تجربه کرده است.

یقین دارم که در اوج کشتارهای قبیلوی برای تحمیل استبداد سیاسی به شکل تاریخی آن در افغانستان، شناساندن قانونفندی و خصومت ساختاری جامعه قبیلوی، از طریق شناخت عوامل آن، ما را برای رسیدن به تفاهم تاریخی کمک می کند؛ ولی این امر منوط بدان است که تفکر ما از چه باز انسانی برخوردار بوده و ما چقدر عدالت را جزء لاینفک انسانیت خویش می بینیم. آنانی که با مقوله "اکثریت و اقلیت"، به طور غیر مستقیم، حاکمیت سیاسی را میراث سیاسی یک جامعه اعلان می دارند، هیچگاهی حاضر نخواهند شد که از طریق سهم گیری جوامع در حاکمیت، قدرت سیاسی تحدید و کنترل شود و بدین طریق ضابطه نیرومند اجتماعی برای رفع ریشه های استبداد در افغانستان قبیلوی ایجاد گردد؛ ولی این همه پندارهای مخالف، بدین مفهوم بوده نمی تواند که گویا برخورد تحلیلی برای شناخت عوامل اجتماعی استبداد سیاسی - قبیلوی در تاریخ سیاسی افغانستان به عمل نیاید و با حل نمودن معضله

"محرومیت" از نهاد سیاسی این کشور، امکان تکامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی برای ملت داده نشود.

عُرف معمول این بوده است که برای کتمان نمودن قانونفندی های ظالمانه و خصمانه جامعه قبیلوی در استخوانبندی تاریخ سیاسی کشور، برخوردهای علمی برای شناخت این قانونفندی ها را از طریق حملات شدید سیاسی پاسخ دهند. عنوان این حملات سیاسی برای جلوگیری از شناخت تحلیلی و منطقی همانا "به خطر افتیدن وحدت ملی" است؛ اما من معتقدم<sup>(\*)</sup> که وحدت ملی زمانی نقض می گردد که سنت های ملی در نهاد سیاسی جوامع به وجود نیاید. سنت ملی در نهاد سیاسی عبارت از شامل شدن اراده اجتماعی جوامع برای تحدید قدرت مطلقه نظام های سیاسی استبدادی است. وحدت ملی به زور لشکر حفظ نمی شود، بلکه با تفاهم ملی، از طریق سهم گیری جوامع در تقسیم قدرت سیاسی حفظ و تقویت می گردد. وقتی از اراده اجتماعی حرف می زنیم، اینجا اشاره به اقدام آگاهانه جوامع

\* - "من" که می گویم، به علت این نیست که گویا عاشق "من" خود هستم، بلکه به علت شناخت از تفکر جامعه قبیلوی است که در آن فرق میان "من" و "ما" صورت نمی گیرد؛ یعنی برای کیفر "من"، جزا بر "ما" تحمیل می شود. برای اینکه بفهمانم که یک "من" حرف می زند، نه "ما"، و برای اینکه تقصیر "من" به تقصیر "ما" تبدیل نشود، می گویم "من"؛ یعنی اگر درست است، از من است و اگر پوچ اندیشی است، باز هم از من است؛ چون "من" هیچگاهی عاری از خطای فکری و کرداری نیست و "من" کامل وجود ندارد؛ اما این کمبود، به هیچ صورت حق اظهار بیان اندیشه و فکر را از "من" گرفته نمی تواند و اصلاح، با تقابل فکری و منطقی "من" ها به وجود می آید، نه از طریق حملات سیاسی و بخیه کردن لب ها.



داریم که با شناخت دقیق از منافع اجتماعی و سرنوشت ملی و سیاسی خویش، داخل حاکمیت سیاسی غرض کنترل آن می گردند. آگاهی بدون شناخت به وجود نمی آید و حصول شناخت بدون تحلیل منطقی از پدیده های اجتماعی به وجود آورنده استبداد ناممکن است. وحدت ملی واقعی، نیاز مبرم به آگاهی و شناخت سیاسی جوامعی دارد که باید در تقسیم قدرت سیاسی سهیم شوند. اگر تقسیم قدرت از طریق سهم گیری جوامع در نظام سیاسی، به معنای "به خطر افتیدن وحدت ملی" است، بگذاریم که این وحدت ملی نه تنها به خطر بیفتد، بلکه حتی از بنیاد بر افتد تا به جای آن وحدت ملی خلق گردد که از نیروی فکری، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی تمام جوامع بهره مند بوده و برای حفظ آن نه تنها به لشکر و خونریزی و ارضای قانونفندی "عطش خون" ضرورت نباشد، بلکه با سهم گیری جوامع در نهاد سیاسی، کلیه نهادهای دیگر جوامع، با تکامل خویش، تمرکز سالم قدرت را در نهاد سیاسی به منظور استحکام وحدت ملی باعث شوند. همچون دید، نیاز به تحلیل و برخورد اصلاح گرانه با تمام ساختارهای اجتماعی دارد که هم نهاد سیاسی را فاسد می سازند و هم فساد را به تمام نهادهای دیگر جامعه تعمیم می دهند.

اینکه امیر عبدالرحمن به یگانه الگوی تاریخی - سیاسی تحلیل های این کتاب تبدیل شده است، بدین علت است که این "امیر" اولاً، کتابی به قلم خود نوشته و این کتاب سند معتبرست که در آن مصداق های عینی تفکر و عمل جامعه قبیلوی از طریق اعتقادات خود زمامدار آن بیان شده است؛ ثانیاً، امیر عبدالرحمن دقیقاً

بهترین الگوی استبداد سیاسی و اجتماعی در تاریخ افغانستان است؛ این امیر به غیر از قدرت سیاسی و اجتماعی جامعه پشتون، به چیز دیگری ایمان ندارد و حتی مقصدش از کاربرد اسم "افغانستان" سرزمین پشتون هاست. او با صراحت همان اهدافی را در کتابش (تاج التواریخ) بیان می دارد که امروز دیگران برای تطبیق دوباره آنها می جنگند و هیچگونه اعتقاد به حل معضله ملی از طریق سهم سیاسی جوامع دیگر ندارند؛ و یا به عبارتی دیگر، موفقیت امیر عبدالرحمن در تأسیس دولتی مطلقاً "افغانی"، یگانه الگوی اعتقاد سیاسی و اجتماعی کسانست که نمی خواهند باورهای ملی و سیاسی شان از این الگوی تاریخی تغییر داشته باشد.

واقعیت اینست که امیر عبدالرحمن یک مستبد است، ولی نظام سیاسی - قبیلوی آن، مادر استبداد است. در نظام استبدادی، مستبد یک پدیده ای زودگذر است که با رفتنش، کرسی استبداد، در زودترین فرصت، با حضور مستبیدی دیگر پر می شود. استبداد پدیده ای ساختاری است که تغییر نکرده و با عمل بیدادگرانه مستبد، شدیدتر می شود و از قوه به فعل در می آید، ولی با رفتن یا مرگ مستبد، نمی میرد و بر اساس ضوابط اجتماعی، به زنده گیش ادامه می دهد.

"تاج التواریخ" سند رسمی دربار است که مشال عینی چگونه تولد شدن، چگونه بزرگ شدن، چگونه به قدرت رسیدن، و چگونه به ارث نهادن قدرت از یک مستبد برای مستبد دیگر را بیان می دارد. در این کتاب، شخص امیر عبدالرحمن تنها یک مهره در نظام سیاسی - قبیلوی است. امیر "تاج التواریخ" می تواند به هر امیری

دیگر تبدیل شود. تفاوت امیر عبدالرحمن با امیری دیگر در نحوه تولد و رشد و به قدرت رسیدنش نیست (و حتی در شکل کنترل قدرت نیز نیست)، بلکه در نحوه تحمیل استبداد بر جوامع است. به همین علت، خواننده می تواند در این کتاب، به عنوان الگوی عینی، به عوض اسم امیر عبدالرحمن، اسم هر امیری دیگر را بگذارد؛ چون امیران، همه از يك سوراخ می آیند، از يك سوراخ حرف می زنند و در يك سوراخ داخل می شوند. "تاج التواریخ" کتاب کوچکی است که تمام تاریخ سیاسی افغانستان در آن زنده گی می کند.

استفاده از الگوهای عینی برای درك هرچه بهتر تحلیل های تیوریک است. اینکه الگوی عینی را از تاریخ سیاسی يك قرن اخیر انتخاب کرده ام، علت اولی همان است که دیگر امیری وجود ندارد که همچون امیر عبدالرحمن، خودش "تاج" تاریخ ها را برای تاریخ به میراث بگذارد، و علت دوم اینست که شدت استبداد سیاسی و اجتماعی در يك قرن اخیر، ضرورت به مطرح کردن الگوهای عینی دارد. افغانستان کنونی با اولین حاکمیت متمرکز سیاسی در چهارچوکات سرحدات مشخص بین المللی، محصول قدرت لشکری و منافع سیاسی قدرت مطلقه استبدادی امیر عبدالرحمن بود؛ و با یقین می توان گفت که امروز هرچه می کشیم و هرچه بر می داریم، محصول همان کشت سیاسی - لشکری امیر عبدالرحمن است که به عنوان سنت مقدس برای حفظ قدرت سیاسی، نه تنها احترام می شود، بلکه مطابق بدان قدم به قدم عمل نیز صورت می گیرد.

امیر یا امیران، مطلق العنان های سیاسی این کشور بوده اند و

"من"، فردی که تابعیت سیاسی این کشور را داشته ام؛ اینست حقی که تعهد سیاسی و انسانی نسبت به حقوق به یغما رفته جوامع "من" را ایجاد می کند و تحلیل منطقی این حق به یغما رفته "من" نشان می دهد که فقدان رابطه علت و معلولی نهاد سیاسی جوامع محکوم با دیگر نهادهای آنها، نه تنها این جوامع را از تکامل محروم کرده، بلکه آنان را از هرگونه سهم گیری در نهاد سیاسی حاکم نیز دور نگه داشته است؛ خراج داده اند، مالیه داده اند، چون "خر بارکش" تلقی شده اند و در موقف های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بارکشی نیز قرار داده شده اند. درك این موقف بارکشی و مآدویت سیاسی، فرهنگی و اجتماعی، نیاز به شناخت تحلیلی و منطقی از قانونگذاری هایی دارد که امیران را به وجود آورده و استبداد را به عنوان زیربنای ساختار حاکمیت سیاسی حفظ و تقویت می نمایند. توسل بدین نوع تحلیل نه از روی تعصب عملی است و نه هم از طریق خصومت های قبیلوی - که اساسی ترین اصل در رفتار اجتماعی و فردی جامعه قبیلوی محسوب می شود - می توان جلو این گونه تحلیل ها را گرفت.

من معتقدم که اکنون، بیشتر از هر زمانی دیگر، ضرورت به تفاهم تاریخی داریم و آنچنانکه مطرح گردید، تفاهم تاریخی یگانه اصل برای توافق اجتماعی، غرض ساختن اولین حاکمیت متمرکز ملی در کشور به حساب می آید. باید با تحلیل و منطق چهره واحدی از زمامداران و نظام سیاسی - قبیلوی آنها در تاریخ سیاسی افغانستان ترسیم کرد که هر فرد جامعه بدان با دیدی واحد بنگرد. اگر زمامدار برای یکی "قهرمان ملی" باشد، ولی برای دیگری "قاتل

اجتماعی" محسوب گردد، ناممکن است که بتوان به طرح جامع ملی و سیاسی برای تقسیم و سهم گیری در قدرت سیاسی نایل شد؛ و همین است که "جنگ"، مثل آنکه در تاریخ گذشته بوده است، باز هم یگانه منطق برای تأسیس حاکمیت، حفظ حاکمیت و تحمیل حاکمیت بر دیگران خواهد بود، ولو به خوبی بدانیم که دیگر آن مناسبات اجتماعی - تاریخی گذشته نه در درون جامعه حاکم باقی مانده است و نه در درون جوامع محکوم؛ ویژه گی بارز این مناسبات اجتماعی - تاریخی عدم حساسیت ملی و سیاسی جوامع محکوم بود که امروز این حساسیت ملی و سیاسی به شکل نهاد سیاسی در درون این جوامع عرض وجود کرده است و از طریق نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی این جوامع تقویت نیز می گردد.

عنصر حساسیت ملی و سیاسی، عنصریست که شکل استعمار کهن را به شکل استعمار نوین تغییر داده و به یقین که ایجاد شدن و تقویت این عنصر حساسیت ملی و سیاسی در درون جوامع محروم، بنیاد نظام سیاسی استبدادی - لشکری را در افغانستان نیز تغییر خواهد داد و روشن است که تنها از طریق تغییر کامل در بنیاد نظام استبدادی - میلیتاریستی می توان به اصلاح بنیادی پدیده "انحصار قدرت سیاسی" در روابط ملی و سیاسی جوامع محروم با مستبدان قدرت حاکمه نایل شد.

آنانی که به مقوله های انسانی و اجتماعی اعتقاد دارند، به یقین که در مبارزه فکری برای شناخت نهادهای جامعه قبیلوی در تاریخ سیاسی افغانستان سهم خواهند گرفت و آنانی که به قدرت ایمان دارند، باز هم به یقین به راهی خواهند رفت که در این راه تا

کنون هم خون ریخته اند و هم خون ریختانده اند؛ ولی آنچه به قشر فکری متعهد جوامع ارتباط می گیرد، همانا خلق بیشتر حساسیت ملی و سیاسی از طریق مبارزه فکری، تحلیلی و منطقی در اندیشه و شعور سیاسی جوامع است.

دای فولادی

۲۹ جوزای ۱۳۷۷

## مقدمه

عنصر استبداد در نظام های سیاسی ما<sup>(\*)</sup> نه تنها یگانه وسیله حکمروایی، بلکه یگانه ویژه گی حاکمیت نیز بوده است؛ ولی آنچه تا کنون کمتر بدان پرداخته شده، رابطه استبداد سیاسی با فرهنگ جامعه است. استبداد سیاسی را اگر منحصر به نظام های سیاسی

\* - وقتی "نظام سیاسی ما" می گویم، این "ما"ی همه محرومانیست که در صد سال اخیر تابعیت سیاسی برای حاکمیت مرکزی داشته اند، اما از حق از خود دانستن این حاکمیت و نظام محروم بوده اند. می دانم که از کاربرد "ما" برای حاکمیت سیاسی، تعصب اجتماعی نیز برانگیخته می شود؛ ولی با اینهم "ما" را به کار می برم، چون این کلمه حق سیاسی را برای "ما" گوشزد می کند که کسی "ما" را مستحق آن نمی داند؛ و به همین علت است که نمی خواهند گفته شود "حاکمیت سیاسی ما"، چون از حق اعتراض سیاسی "ما" نفرت دارند؛ اگر قین و فانه شدید، اگر روغن داغ بر فرق سر تان جوشید، اگر زنجیر از زیر استخوان شانه شما برده گان تیر شد که شما را همچون دانه های تسبیح به هم بخیه زد تا حساب برده گان سربازان لشکر "امیر" به هم نخورد و جنگ قومی بر سر نوع مالکیت برده داری برپا نشود، اگر با تیغ، نفس اعتراض سیاسی و ملی -

نماییم، قبل از همه رابطه فرهنگ و سیاست را از متن روابط اجتماعی بیرون ساخته و به شکل غیرمستقیم، این قانونمندی مسلم اجتماعی را کتمان نموده ایم که فرهنگ جوامع، مطابق به روند تکاملی خود، نظام سیاسی جوامع را نیز ایجاد می کند. فرهنگ قبیلوی، بدون هرگونه تردید، نظام سیاسی قبیلوی خویش را به وجود می آورد.

مشکل عمده تاریخ سیاسی افغانستان، نه تنها عدم تحلیل رابطه فرهنگ جامعه با نظام سیاسی جامعه بوده است، بلکه تأثیرپذیری از این تاریخ سیاسی، به عنوان یگانه میراث گذشته، زیربنای سیاست امروز را نیز تشکیل می دهد. رابطه گذشته با آینده، یگانه امکانی است که تکامل اجتماعی - فرهنگی و تکامل نظام سیاسی - اجتماعی جامعه را قابل درک می سازد. قطع رابطه

-> تان را حلال کردند و اگر يك قرن تابعیت سیاسی کردید و مالیه دادید و چاییده شدید که شیر حتی در پستان خرهای جامعه تان نیز خشکید، باز هم نگویید "حاکمیت سیاسی ما"؛ چون اینجا، حاکمیت صرف به کسانی تعلق دارد که حق کشتن را دارند و "تابعیت" به مردم می دهند، نه اینکه تابعیت دیگران، حق سیاسی را برایشان بدهد.

و به همین علت است که می گویم نظام سیاسی ما، به خاطری که حق اعتراض داشته باشم، به خاطری که درد خنجر جلادان "امیر" را از کاسه سرم و از رگ رگ اعصابم، به عصب تاریخ سیاسی این کشور انتقال دهم، که اگر عصبیت های ظالمانه اجتماعی قاعده زیست و تابعیت سیاسی در این کشور بوده است، بگذار که ادعای حق مالکیت بر نظام سیاسی، حد اقل این حق را برایم بدهد که داغ شلاق سیاسی حاکمیت را بر تن برده گی اجتماعی "ما" نشان دهم، تا اگر درد را کسی احساس نکرد، حد اقل نوعیت درد درک گردد.

گذشته با آینده، در واقع قطع شاهرگ حیات سیاسی - اجتماعی و خشکانیدن جریان تکامل است.

هیچ گذشته ای وجود ندارد که تأثیرش بر زمان حال به ملاحظه نرسد و هیچ پدیده اجتماعی - فرهنگی - سیاسی گذشته وجود نخواهد داشت که تکامل خویش را در آینده ادامه ندهد. آنچه امروز داریم، به مقیاس تحولات اجتماعی، چیزی نیست مگر پدیده های تکامل کرده دیروز؛ و آنچه فردا خواهیم داشت، چیزی نخواهد بود مگر همین پدیده های تکامل کرده امروز؛ و همین پدیده های درحال تکامل اجتماعی، فرهنگی و سیاسی اند که نمونه های عمل را در روابط اجتماعی به وجود می آورند و روابط اجتماعی اند که نظام سیاسی جامعه را شکل می دهند. برای درک استبداد تاریخی حاکم بر کشور و ایمان بی حد و حصر برای انحصار قدرت سیاسی، ناممکن است که بتوانیم موجودیت این دو عنصر را در گذشته تاریخی و روابط اجتماعی جامعه ای نادیده انگاریم که مطابق با فرهنگ قبیلوی، و نظام استبدادی - میلیتاریستی و با خودکامه گی سیاسی و اجتماعی عمل کرده است؛ چون استبداد قبل از آنکه يك وسیله حکمروایی و ویژه گی نظام سیاسی باشد، يك پدیده اجتماعی است.

ما از گذشته تاریخ سیاسی چه می دانیم؟ اگر بپذیریم که تاریخ سیاسی رسمی پرده پاک و نظیفی بر کلیه ناروایی های نجس سیاسی بوده است، چند کتاب تاریخ سیاسی که غیر جانبدارانه نیز نوشته شده اند، هیچگاهی - ولو برای تفنن - خصیصه اجتماعی استبداد را مورد بحث قرار نداده اند؛ حالانکه رفع تراژیدی سیاسی - اجتماعی

گذشته و حال، به تحلیل منطقی دقیقی ضرورت دارد که قبلتر و بیشتر از همه ویژه گی اجتماعی پدیده استبداد را متبارز سازد. هر قانون یا حکمی که در يك کشور به وجود می آید، ناممکن است که خصیصه روانی و فرهنگی جامعه را در خود تبارز ندهد، و هر نظام سیاسی که پیروز می شود و قدرت سیاسی جامعه را به دست می گیرد، ناممکن است که کلیه اعتقادات سیاسی و اجتماعی آن، تأیید کننده و مفسر فرهنگ و روابط اجتماعی جامعه نباشد.

عنصر تکامل پدیده های زمان گذشته در زمان آینده و درك ویژه گی اجتماعی پدیده استبداد، دو عاملی عمده برای "تجربه پذیری از گذشته" اند. بدیهی است که فقدان این عناصر در تحلیل تاریخ سیاسی، جامعه را از برخورد و تحلیل منطقی با گذشته سیاسی - اجتماعی آن محروم می سازد و "تجربه پذیری از گذشته" به عنوان عامل باز شدن دریچه تکامل منطقی به روی فرهنگ جامعه، به کلی فراموش می گردد.

تکامل منطقی فرهنگ، جامعه مترقی می سازد و جامعه مترقی همواره روزنه روشن را بر روی فردای تکاملی خویش گشوده نگه می دارد. جامعه قبیلوی بسته و کهنه پرست عنصر سازنده گی را فراموش می کند و هیچگونه مسوولیتی را به خاطر پذیرش پدیده های رو به تکامل و مترقی نمی پذیرد و تکامل و ترقی، در همچون جامعه، پدیده های ماورایی و تقدیری محسوب می گردند که عنصر شر و فساد گاهی خیلی بیشتر از عناصر خیر و ثواب در شکل دادن ساختارها و نهادهای اجتماعی آن نقش بازی می کنند؛ و برای نجات از همین فساد و شر است که فرهنگ جامعه قبیلوی در

ساختن شعور اجتماعی و سیاسی فرد قبیلوی، بیشتر از آنکه دنیای باز رو به تکامل و ترقی را گوشزد کند، دنیای بسته مذهبی - جرافی محکوم به تقدیر و جبر را گوشزد می کند که هیچ نشانه ای از آزادی و اراده انسان، به عنوان خلیفه خدا در زمین، در آن به ملاحظه نمی رسد و به همین علت است که فرهنگ قبیلوی، عامل شعور تکامل نکرده فرد قبیلوی محسوب شده و باعث می گردد که فرد قبیلوی از تمام دست آوردهای چندین قرنه تکامل بشری، صرف همین قدر بداند که آخرین مودل موتر را سوار شود، ولی کلاه سیاسی "امیرالمومنینی"، همچون چند صد سال قبل، تا بناگوش بر سرش گذاشته شود.

در بینش و فرهنگ قبیلوی عواملی خاص و محدود در ایجاد نمودن پدیده استبداد مورد بررسی قرار می گیرد، اما جامعه مسوولیت پذیری خویش را در ساختن و نقش خویش را در تکامل روابط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی فراموش می کند و این پدیده مسلم اجتماعی نادیده گرفته می شود که نظام سیاسی با تمام ویژه گی های خوب و بد خود، آیینه صدیق فرهنگ جامعه است و هیچ نظام سیاسی وجود ندارد که انعکاس دهنده خصوصیات فکری و عملی جامعه خویش نباشد.

تاریخ سیاسی ما در جوار آنکه فاقد جریان تکامل طبیعی پدیده های گذشته در زمان حال بوده و هیچگونه تحلیلی منطقی از خصیصه اجتماعی استبداد در رأس نظام سیاسی آن به عمل نیامده است، حاوی این خصیصه بارز نیز بوده که در تحلیل آن اکثراً عواطف و علایق خاص اجتماعی در برابر زمامداران فاسد و مستبد

مورد ملاحظه قرار داشته است. برخورد احساسی و عاطفی با تاریخ سیاسی يك ملت، برخوردی غیر منطقی است که معلول تفکر جامعه قبیلوی محسوب می شود؛ حالانکه درك تاریخ گذشته و استفاده سالم از عنصر "تجربه پذیری از گذشته" ما را ملزم می سازد که نباید حیات ملی، سیاسی و اجتماعی جوامع را قربانی عواطف ناشی از پیوسته گی اجتماعی با زمامداران کنیم و مقوله های اجتماعی و انسانی را بیشتر از مسوولیت و تعهد فاشیستی ارجحیت داده، وجدان اجتماعی و انسانی و امکان تکامل فرهنگ، تفکر و شعور سیاسی جامعه خویش را - صرفاً و صرفاً - فدای حفظ انحصار قدرت سیاسی نماییم.

ضرور است درك گردد که ویژه گی استبدادی و انحصاری حاکمیت، نیاز به حفظ نهادهای اجتماعی دارد که ضامن بقای آن باشند. اگر انحصار و استبداد سیاسی به عنوان شالوده نظام سیاسی پذیرفته می شوند، طبیعی است که نظام سیاسی نمی تواند به عنوان يك پدیده مجرد، تك و تنها در رأس جامعه زنده گی کند و بدون هیچگونه پیوندی با فرهنگ و روابط اجتماعی جامعه، موجودیت خود را حفظ نماید. نظام سیاسی، روابط اجتماعی و فرهنگ (آنچه به معنویت و تفکر جامعه تعلق می گیرد) سه پدیده ای به هم پیوسته و غیر قابل تفکیک اند که در رابطه متقابل تأثیر و تأثر با هم زنده گی می کنند. جامعه قبیلویی که به عنوان چوب سوخت نظام سیاسی استبدادی - قبیلوی نگه داشته می شود، طبیعی است که باید روزن تکامل را به جانب فرهنگ این جامعه ببندند تا مبادا مقوله های اجتماعی و انسانی، شعور و تفکر اجتماعی را بر ضد

نظام سیاسی - قبیلوی ایجاد کنند.

قانونمندی های جامعه قبیلوی، فرهنگ قبیلوی و نظام سیاسی - قبیلوی از يك جانب، و جامعه مترقی با فرهنگ باز و نظام سیاسی بر مبنای عدالت از جانبی دیگر، به اثبات می رساند که عمل اجتماعی در جریان رابطه علت و معلولی روابط فرهنگی، اقتصادی و سیاسی جامعه شکل می گیرد و این شکل گیری عمل اجتماعی در طی زمان به عمل می آید؛ یعنی تکامل آن از گذشته شروع شده و جریان تکامل خویش را در آینده طی می نماید. با همین نوع تحلیل است که می توان به علت شکل گیری پدیده های اجتماعی - چه در ساحه سیاست و چه در ساحه فرهنگ و اقتصاد - پی برد و تحلیل منطقی خویش را از شر عوامزده گی های فکری فرد قبیلوی نجات داد.

نظام سیاسی "طایفه سلطنتی" (\*) و تنازع سیاسی - قبیلوی برادران سلطنتی یگانه علت نابودی حقوق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جوامع محروم در کشور ما نبوده، چون نظام "طایفه سلطنتی" معلول پیوند و روابط متقابل و علت و معلولی صدها پدیده اجتماعی دیگر نیز است که در جریان تحولات اجتماعی به وجود آمده اند و این نظام، هیچگاهی نباید به عنوان يك پدیده و عامل خاص در جهت ایجاد تراژیدی ملی برای ملت افغانستان مورد بررسی قرار گیرد. اگر نظام "طایفه سلطنتی" را یگانه عامل استبداد تلقی می کنیم و ساختار اجتماعی - فرهنگی جامعه قبیلوی را در

\* - این اصطلاح از امیر عبدالرحمن است (رجوع شود به تاج التواریخ، چاپ ۱۳۷۳،

شالوده آن به فراموشی می سپاریم، با برخوردی خیلی ها سطحی برای درک تراژیدی ملی خویش رفته ایم؛ تراژیدی که ریشه آن در گذشته تاریخی است و تکامل آن، به انواع مختلف، تا کنون نیز ادامه دارد و اگر همین برخورد با گذشته تاریخی و نظام "طایفه سلطنتی" همچنان وجود داشته باشد، بدون شك که فرهنگ قبیلوی باز هم، مطابق به مصلحت حفظ ساختارهای اصلی خویش در زیربنای روابط اجتماعی، نظام سیاسی خویش را حفظ خواهد کرد.

همانطور که تاریخ محصول دست افراد نیست، نظام سیاسی استبدادی نیز محصول خواست و میل زمامدار مستبد نیست. "امیر عبدالرحمن" تنها محصول خراست چند فرد "طایفه سلطنتی" نیست، بلکه محصول فرهنگ اجتماعی- قبیلوی نیز است که ارتش این امیر جابر را با هزاران تن از لشکریان ایلجاری تقویت می نماید و اساس اقتاع سیاسی جامعه قبیلوی مذکور را قدرت سیاسی "طایفه سلطنتی" تشکیل می دهد.

تنها داشتن الگوی سیاسی چون امیرعبدالرحمن به عنوان موسس افغانستان با مرزهای کنونی<sup>(\*)</sup> برای شناخت تاریخ سیاسی

\* - آقای میر محمد صدیق فرهنگ، در مورد تاریخچه اسم افغانستان می نویسند که «در جنوب و شرق خراسان، ملت دیگری از باشندگان قدیمی که خود را پشتون می نامیدند و در نزد دری زبانان به افغانستان شهرت داشتند، به طور فعالتر از سابق وارد تاریخ شدند. در اینجا باید گفت که هر چند کلمه افغانستان به عنوان نام رسمی کشور بار اول در سال ۱۸۰۱ در معاهده بین انگلستان و ایران درباره دولت درانی به کار رفته است، اما کلمه "افغان" به مثابه نام یک قوم و کتله نژادی و فرهنگی، و "افغانستان" به عنوان محل سکونت آن در تاریخ خراسان سابقه ای ->

این کشور کافی نیست، بلکه این الگو با تحلیل منطقی می تواند وسیله شناخت از تاریخ ملتی گردد که هیچگاهی - به خصوص در صد سال اخیر - روی آزادی و عدالت را ندیده و سیمای سیاسی و

-> دراز مدت دارد. تا جایی که معلوم است کلمه "افغان" بار اول در سده ششم میلادی توسط منجم هندی - "ورنه مهیره" - در کتاب "بهارت سیمتها" ذکر شده است. "هوان تسانگ"، جهانگرد معروف چینی، که از سال ۶۲۹ تا ۶۴۴ میلادی در این مناطق مشغول گشت و گذار بود، هم از وجود قبایلی به نام "پوکین" که در حدود کوه های سلیمان زیست می کردند، یاد می کند.

در دوره اسلامی، قدیمی ترین ذکر این کلمه در کتاب جغرافیای با ارزش اما مجهول الهویه "حدود العالم" به نظر می رسد، در آنجا که گوید: «افغانان در قصبه ساول سکونت دارند ...» و همو در جایی دیگر می نویسد که «پادشاه بنهار ادعای اسلام می کند، اما سی زن مسلمان افغان و هندو دارد.»

هرچند محل وقوع ساول به طور دقیق معلوم نشده، اما از توجه به نام سایر مقاماتی که در ردیف آن مذکور است، می توان قیاس کرد که قصبه ساول در بخش شرقی افغانستان کنونی واقع بوده است. در دوره غزنویان، "عتیبی"، صاحب کتاب "یمینی" از جنگ افغانان با لشکر سلطان مسعود در سرزمین کوهستانی نزدیک به غزنه ذکر می کند و بالاخره علامه بیرونی در تألیف نفیسه درباره هند می نویسد که «قبایل افغان در کوه های غرب هندوستان به سر می برند و تا به حدود رودخانه سند می رسند.»

اما کلمه "افغانستان" به عنوان نام سکونت قبایل افغان بار اول در تاریخنامه هرات تألیف سیف هروی که در اوایل سده چهارم میلادی تألیف شده، آمده است؛ آنجا که می نویسد: «در رفتن ملك شمس الدین طاب ثراه به افغانستان ...» و در جایی دیگر گوید: «اولجاپتو خطه ->



فرهنگی اش ناشناخته و مبهم باقی مانده است. اگر الگوی کاملی چون امیر عبدالرحمن به عنوان الگوی تحلیلی و منطقی تاریخ سیاسی صد سال اخیر کشور (که بدون تردید، امیر عبدالرحمن چهره ای کامل در میان تمام چهره های "امیران" سیاسی تاریخ گذشته

- هرات را تا اقصای افغانستان و رود آمو به سلطان غیاث الدین کرت تفویض کرد.»

راجع به حدود افغانستان آن زمان هم کتاب مذکور، اطلاعات سودمندی فراهم می کند و از آن چنین به دست می آید که سرزمین معروف به این نام از حدود تکین آباد تا حوالی بکر در کنار رودخانه سند ادامه داشت؛ چنانچه در یک جا گوید: «ملك اسلام شمس الحق و الدین، لشکر به افغانستان برد و از افغانستان در ربیع الاول سنه مذکور عنان عزیمت به طرف بکر و تکین آباد آمده و از راه خیसार و اسفنزار به هرات باز گشت.»

چون تکین آباد که آن زمان در حوالی قندهار کنونی واقع بود، از شرح بالا چنین واضح می شود که ساحه افغانستان آن زمان از حوالی قندهار آغاز گردیده و در رودخانه سند پایان می یافت و مقامات مستنگ و تیری که اولی در ولایت بلوچستان پاکستان و دومی در ولایت قندهار افغانستان به همین نام و نشان معروف اند، از اجزای آن بودند. هرچند افغانان در آن هنگام هنوز دارای دولت و اداره مرکزی در خاک خودشان نبودند، اما از تفصیلاتی که در کتاب بالا آمده چنین نتیجه به دست می آید که قلعه های متعددی داشتند، هر یک دارای امیر جداگانه، مانند مستنگ که ملک بهرامشاه و ملک شاهنشاه بر آن حکومت می کردند و حصار کهیرا که شعیب افغان در دفاع از آن کشته شد و حصارهای دوکی و ساجی و امثال آن. «میر محمد صدیق فرهنگ، افغانستان در پنج قرن اخیر، چاپ

است) مورد بررسی دقیق قرار گیرد، حیات سیاسی ملت افغانستان با جوامع مختلف آن به صورت درست تشریح خواهد گردید. بدون پرداختن به همچون الگوی تحلیلی و منطقی، قادر نخواهیم بود که در برابر مفسد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مبارزه کنیم که در دوران حد اقل یک قرن با آنها درگیر بوده ایم و همین مفسد، بارها تمام شالوده ها و نهادهای اجتماعی و ملی را، در ازای به دست آوردن انحصار قدرت سیاسی، به دسترس و یغمای بیگانه گان قرار داده است.

ملت ما بیشتر از هر ملتی دیگر به تجربیات عقلانی خویش ضرورت دارد: برداشت عقلانی از گذشته، تحلیل عقلانی از پدیده های اجتماعی که به عنوان میراث های شوم فرهنگ قبیلوی، هستی مادی و معنوی این ملت برای بقای شان به یغما می رود و بالاخره، از همه بااهمیت تر، گذاشتن تجربیات عقلانی ما برای نسل های آینده که نباید همچون نسل های کنونی با تجربیاتی از گذشته آغاز به تفکر ملی نمایند که همه یا برای مصلحت حفظ قدرت جامعه قبیلوی تفسیر شده اند و یا برای مصلحت نام و نان، که صرف به درد اقلیت خودخواهی "فضلا"ی محترم انجمن های خاص علمی و فرهنگی می خورند؛ فضایی که نه حیات علمی چشمگیر داشته اند و نه مرگی که کمبود جبران ناپذیر آنها را محسوس گرداند. کتب تاریخ سیاسی گذشته ملت را بیشتر از آنکه مرجع تجربیات عقلانی بیابیم، دیوان معلومات دقیق گرداننده گان زمامداری ها می یابیم؛ حالانکه تاریخ سیاسی ملت ما، بزرگترین تابوی "طایفه سلطنتی" بوده که معلول فرهنگ جامعه قبیلوی آن است. به ویژه در صد سال

اخیر، به احدی اجازه داده نشده است که به این تابوی "طایفه سلطنتی" نزدیک شود، چه رسد به آنکه برای تحلیل منطقی این تابوی مقدس سیاسی، زوایای پنهان روابط علت و معلولی آن با فرهنگ و اقتصاد جامعه قبیلوی اش باز شود و استبداد به عنوان پدیده ای اجتماعی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

ملت ما در طول دوران تاریخ اجتماعی - سیاسی خود، هر لحظه به شناختن تابوی مقدس "طایفه سلطنتی" ضرورت داشته است، ولی فرصت این کار به هیچ کسی داده نشده، و گاهی اگر کسی ولو قیاسی سطحی برای شناساندن تابوی تاریخ سیاسی انحصار طلبان گرفته است، بوده اند کسانی که صرف برای صوابدید پیوند اجتماعی خود با "طایفه سلطنتی"، زودتر از ساطور "طایفه سلطنتی"، به تکفیر تاریخ نگار پرداخته اند تا اگر او را گیر نیاوردند که منجله خمیر را برای ریختن تیل داغ بر فرقهش بگذارند، حد اقل دنیای رجاله گی رذالت پسندان تاریخ سیاسی ملت را بدون صدا نگذارند و قلم تعصب را برای دفاع از استبداد بیکار نمانند.

به همین علت است که باید تابوی "طایفه سلطنتی" تحلیل شود؛ ولی این تحلیل باید با نشان دادن این واقعیت انجام گیرد که شعور سیاسی و ملی ملت و پیشرفت فکری و علمی آن، امروز به حدی رسیده است که می تواند مهر پاک نشدنی را برای اثبات باطل شدن استبداد ملی تابوی مقدس "تاریخ سیاسی طایفه سلطنتی" بر جبینش نقش سازد. ترك تحلیل های ساده عامیانه و عقده مندانه، اولین گام به سوی شکستن "تابوی سیاسی طایفه سلطنتی" است. باید قانونمندی تشکیل این تابوی سیاسی را برای ملت معرفی کرد و باید

منطقاً به اثبات رسانید که "شاه" نه تنها "ظل الهی" نبوده و نمی تواند "ضیاء الملة و الدین" باشد، بلکه صرف محصول هزاران پدیده پنهان و آشکار روابط اجتماعی است که همیشه به شکل دشمن عدل الهی و عامل اختناق سیاسی و اجتماعی برای ملت ما تبارز کرده و در رسانیدن "شاه" به "امارت"، ضابطه ها و قانونمندی های اجتماعی نقش اساسی و بنیادی داشته است.

برای شناخت تاریخ سیاسی ملت ها، باید جامعه به عنوان میکانیزمی مورد مطالعه قرار گیرد که تمام اجزای آن در رابطه علت و معلولی قرار داشته و به عنوان يك كُله عمل می کنند. سیاست و زمامداری يك جزء از این كُله است که ریشه در سیاست جامعه را رهبری می نماید. تنها با همچون دیدگاه است که می توان پدیده های کتمان شده را در کل میکانیزم اجتماعی، که ناظم تمام روابط اجتماعی اند، درك کرد. با این شیوه نگرش، فعالیت تمام اجزای جامعه همزمان با نظام کل آن، می تواند مورد نظر قرار گیرد. خصیصه دیگر همچون نگرش اینست که واقعیت جامعه را قابل شناخت می سازد؛ یعنی نشان می دهد که این جامعه واقعاً چگونه است و در کدام مرحله ای از تکامل اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی خود قرار دارد. شناخت واقعیت اجتماعی بدون نظر داشت روابط متقابل و زنجیره ای نهادهای متفاوت اجتماعی، میسر نیست.

کلید پدیده های اجتماعی و نهادهای جامعه برای حفظ روابط خویش به يك نظام ضرورت دارند. شناخت واقعیت های اجتماعی، بدون شناخت نظام اجتماعی ناممکن است. ماهیت نظام "امیر عبدالرحمن" به عنوان "موسس افغانستان" کنونی، زمانی قابل

شناخت می گردد که نهادهای سیاسی و اجتماعی جامعه در رابطه علت و معلولی متقابل آنها مورد مطالعه قرار گیرند و این نهادها عامل تغییر و تبدیل برای یکدیگر محسوب شوند. قابل تذکر است که پدیده های اجتماعی، برخلاف پدیده های طبیعی، در رابطه متقابل علت و معلولی قرار دارند. در پدیده های طبیعی روابط علت و معلولی يك جانبه است: آتش می تواند عامل تبخیر آب گردد، ولی آب تبخیر شده نمی تواند علتی برای اشتعال آتش شود؛ حالانکه در روابط اجتماعی رابطه علت و معلولی متقابل برقرار است: همانقدر که سیاست می تواند بر نظام اقتصادی تأثیر بیندازد، به همان اندازه نظام اقتصادی می تواند بر نظام سیاسی موثر باشد. به همین ترتیب، فرهنگ متری و پیشرفته به شکل طبیعی، سیاست متری و باز را ایجاد می کند و سیاست متری و باز به نوبه خود عاملی موثر برای تکامل فرهنگ متری و پیشرفته می گردد. بر این اساس، می توان گفت که هر جزء از نظام اجتماعی که يك بخش از نظام اجتماعی را تشکیل می دهد، همانقدر که بر اجزای نظام اجتماعی اثر می گذارد، خود نیز از سایر اجزای نظام اجتماعی متأثر می شود.

در تحلیل هایی که تا کنون صورت گرفته، نظام سیاسی مورد بررسی قرار گرفته، ولی رابطه این نظام سیاسی با نظام اجتماعی از نظر دور مانده است. کوبیدن "طایفه سلطنتی" به عنوان یگانه علت و عامل فاجعه سیاسی و به کار نگرفتن شیوه تحلیلی و منطقی برای درک رابطه "طایفه سلطنتی" با نظام اجتماعی - قبیله ای، هیچگونه درد تاریخ سیاسی و اجتماعی ما را دوا نخواهد کرد. شاهد بوده ایم

که عده ای از نیمه روشنفکران ما پله ترازوی "طایفه سلطنتی" را آنقدر سنگین ساخته اند که عوامل دیگر در تناسب به وزن این علت اصلاً نمی توانند قابل مقایسه باشند؛ گویا این "طایفه سلطنتی" بوده که به تنهایی خود "افغانستان" کنونی را ایجاد کرده، نه اینکه جامعه قبیله ای با فرهنگ و بینش قبیله ای خود، به صفت ذخیره پایان ناپذیر لشکر برادران سلطنتی، از نظام سیاسی خود حمایت کرده است؛ و کسی کمتر توجه کرده است تا ببیند که لشکرهای ایلجاری بوده اند که هم غارت کرده اند و هم قتل عام، و هم با خیانت به يك برادر سلطنتی، دیگر برادر سلطنتی را به قدرت رسانیده اند و تا مصرف نهایی سرمایه غارتگری خویش، باری دیگر در بستر اجتماعی مساعد و با فرهنگ موافق با غارتگری، به آرامی زنده گی کرده اند. (\*)

\* - فرهنگ جوامع مختلف ملت افغانستان، در مجموع، فرهنگ قبیله ای است. این فرهنگ قبیله ای تنها منحصر به جامعه پشتون نیست؛ جوامع ازبک و تاجک و هزاره نیز با فرهنگ قبیله ای خود وارد عرصه سیاسی شده اند؛ ولی آنچه باعث می شود تا بیشتر از جوامع دیگر، فرهنگ قبیله ای جامعه پشتون مورد بررسی قرار گیرد، همانا تعلیقیت "طایفه سلطنتی" بدین جامعه است. روابط قبیله ای این جامعه بوده که نبض سیاست و روابط اجتماعی نظام سیاسی را با نظام اجتماعی آن حفظ کرده و تا کنون نیز، صرفاً معیارهای فرهنگی و بینش سنتی قبیله ای همین جامعه است که مبنای معیارهای نظام سیاسی محسوب می گردند و پاسداران آن (مطابق به معیارهای سنتی - فرهنگی همین جامعه) معیاری دیگر را برای حاکمیت سیاسی پذیرفته نمی توانند.

روشن است که امروز بنیادهای نوین فرهنگ نو داخل مناسبات سنتی - قبیله ای تمام جوامع افغانستان گردیده است؛ ولی این بنیادهای نو را - <

خصیصه بارز جامعه قبیلوی، ایستایی و عدم تحرك و تكامل آن است. يك قرن زمان برای جامعه قبیلوی، كمتر از يك ثانیه است. این ایستایی و عدم تكامل، هست و بود مادی و معنوی جامعه

-> نمی توان به عنوان مصداق های تكامل فرهنگی پذیرفت؛ چون خیلی ها به وضاحت درك می گردد که باورهای خرافی فرهنگ سنتی - قبیلوی حد اقل صد سال قبل، تا كنون نیز با قوت خود وجود دارد و پدیده های فكري - سنتی که صد سال قبل مورد احترام تقدس مآبانه اجتماعی قرار داشتند، تا كنون نیز با همان تقدس خویش مورد احترام اجتماعی قرار می گیرند: امیر عبدالرحمن، صد سال قبل، از بی عقلی یاران خویش چنین می نالد: «... ولی سرکرده های من از گرفتن عكس خودشان انكار کردند. گفتند هر کس عكس خود را ببندازد، کافر می شود. تا حالا من همیشه خیال می کردم همراهان من عقلی دارند، ولی این وقت دانستم که هیچ عقل ندارند.»<sup>(۱)</sup>

وقتی می بینیم که "امیرالمؤمنین" اخیر قرن ۲۰، عكس گرفتن را به عنوان پدیده ای کفر آمیز تحریم می کند، جا دارد بیان شود که وارد شدن پدیده های تمدن کنونی در جامعه قبیلوی، تا حالا هم نتوانسته است شالوده تفکر نظام سنتی - قبیلوی را تغییر دهد؛ و تا كنون نیز برای تقویت ریشه های سیاسی زمامدار در جامعه قبیلوی، لقب مذهبی امیرالمؤمنینی برایش اعطا می گردد. ممکن است در جامعه "امیرالمؤمنین"، افراد متعددی باشند که عكس گرفتن را پدیده ای کفر آمیز ندانند، ولی این ادعای کفر آمیز برای عكس، بر اساس معیار اجتماعی - فرهنگی - قبیلویی بیان می گردد که می تواند باعث استحکام ریشه سیاسی زمامدار در درون جامعه شده یا حد اقل صبغه حقانیت مذهبی "امیرالمؤمنین" را در جامعه تقویت کند.

تاریخ نگار سیاسی باید رابطه همین معیار اجتماعی - فرهنگی را با نظام سیاسی مدنظر گرفته و زوایای پیچیده و پنهان همین معیار ->

قبیلوی را در بر دارد. انسان قبیلوی در جامعه قبیلوی، خصیصه نمایانش عدم اشتراك در اصلاح و ساختن نهادهای اجتماعی است. تلقی این انسان و جامعه اش از جهان، جهانی است که اراده انسان در آن هیچ نقشی ندارد. انسان در تلقی جامعه قبیلوی عاجزتر از هر موجودی دیگر در جهان هستی است و نیروهای مرموز و ماورایی عوامل قدرتمند تغییر جهان و نهادهای اجتماعی محسوب می شوند. جامعه قبیلوی توانمندی تحمل رویدادهای طبیعی را دارد، اما از لحاظ فكري و عقیدتی، هیچگاهی قادر به تحمیل اراده خود بر جهان نیست. این جامعه، خود را جزء منفعل جهان هستی می پندارد. زنده گی این جامعه و انسان آن، يك جبر است؛ البته نه آن جبری که حاکمیت اراده الهی از آن استنباط شود و انسان به عنوان "خداگونه"

-> اجتماعی - فرهنگی را تحلیل منطقی نماید که چرا همچون تلقی از پدیده های تمدن، با همچون حقانیت مذهبی، می تواند باعث استحکام و یا باعث حقانیت شخصیت سیاسی "امیرالمؤمنین" ها گردد. تاریخ نگار باید منطقی دریابد که همچون منطق مذهبی از چه زیربنای قوی سنتی - فرهنگی برخوردار است که می تواند دستاویزی قوی و قابل اطمینان مذهبی برای نفوذ سیاسی "امیر" گردد و در مدت حد اقل صد سال عمر خویش را نیز حفظ کند.

فقدان تحول عمیق و بنیادی در جامعه قبیلوی باعث می گردد که تمام الگوهای سیاسی و مذهبی گذشته را برای شناخت الگوهای کنونی مورد بررسی قرار دهیم و به شکلی موثر، سر نخ فاجعه کنونی را تا مبدأ بکشانیم و نقطه ای را دریابیم که از همانجا سر کلافه گم شده و برای پیدا کردن همان سر نخ است که قتل عام های خونین اجتماعی به عمل می آید و دشمنی در برابر يك گروه، منجر به دشمنی علنی و بی باکانه در برابر جوامع چند میلیونی می شود.

ای بر زمین خلیفه گی کند، بلکه جبری که انسان در آن هیچ و پوچ است. جبر جامعه قبیلوی، جبر تسلیم به تقدیر کور است؛ جبرست که حتی اقتدار خالق هستی را نیز در حیظه کنترل خود دارد. همچون انسان، روشن است که هیچگاهی توانمندی مداخله در نظام و قانونمندی های اجتماعی را در خود نمی بیند و همانطور که چشم و گوشش کور و کر اند، اراده و تفکرش نیز معلول نیروهای نامرئی و غیر انسانی است. جامعه و انسان قبیلوی، خود را در هیچ زمینه اجتماعی و طبیعی فاعل احساس نمی کند؛ این جامعه و انسان همیشه مفعول است: از رعد و برق می ترسد، از سیل و طوفان واهمه دارد و برای به دست آوردن فصلی خوب، چشمش برای همیشه به رب النوع های ابر و باران دوخته است؛ حیات و هستی جامعه قبیلوی را خشک سالی و ترسالی تعیین می کند؛ اقتصاد این جامعه به خشم و عاطفه نیروهای طبیعی منوط است؛ آفتی که بر مزرعه وارد می شود، ناشی از گناهان مالک مزرعه است و سیل ملخی که کشت ها را نابود می کند، بیانگر خشم خدا بر انسان و جامعه قبیلوی محسوب می گردد.

جامعه و انسان قبیلوی، همانطور که هیچگونه نقشی در ساختن نهادهای اجتماعی و اقتصادی ندارد، به همان گونه ساختارهای سیاسی و پدیده حکمروایی را نیز خارج از اراده اش می پندارد؛ یکی را شاهی نصیب است و یکی را بینوایی؛ و این تقدیری است که از قبل تعیین شده که گدا در بستر گدایی اش نیکبخت بوده و شاه - ولو امیر عبدالرحمن نیز باشد - در کرسی سلطنتش مثل اراده خدا بر روی زمین است.

آنچه در جامعه قبیلوی، بیشتر از همه اسیر جبر است، خود دین است. دین انسان قبیلوی، همان باورهای فرهنگ قبیلوی است که بدان صبغه ای الهی و مذهبی داده شده است. دین قبیلوی مظهر نیازمندی های محیطی و نگرش اجتماعی و خواست ها و اعتقادات انسان قبیلوی و فرهنگ قبیلوی وی است که به مثابه "شریعت محمدی" مطرح می شود. انسان قبیلوی در قرآن می خواند که «شنیدن صدای پای زن حرام است»؛ مشاهده می گردد که دین و فرهنگ عقلی که حتی ایمان به خدا را با اکراه نمی پسندد، در اسارت مطلق دین و فرهنگ قبیلوی به چه سرنوشتی دچار می شود؛ زن اسیر در جامعه قبیلوی، صدای پایش در قرآن جامعه قبیلوی حرام شمرده می شود.

ویژه گی دیگر جامعه قبیلوی اسارت است، و وقتی این اسارت صبغه سیاسی می گیرد، به گونه استبداد مطلقه ای تبارز می کند که جامعه حتی صلاحیت و اختیار ریشش نیز به دست زمامدارانش می افتد. سیاست قبیلوی، جامعه را می خواهد بسازد، اما مطابق به مودل يك هزار و چهار صد سال قبل، آنهم مودلی که تابعیت از نمادهای فرهنگ قبیلوی نماید. جامعه قبیلوی در نظام سیاسی - قبیلوی، به استبدادی گردن می نهد که از لحاظ مذهبی نیز آن را تأیید می کند و هیچگونه اعتراضی در برابر آن ندارد. این تابعیت یا همنوایی مذهبی جامعه قبیلوی با ادعاهای نظام سیاسی، عامل بقای حاکمیت استبدادی است. به همین علت است که شالوده نظام سیاسی - قبیلوی را استبداد تشکیل می دهد و نظام سیاسی مستبد، در درون جامعه، نه تنها از لحاظ عقیدتی مورد سوال قرار

نمی‌گیرد، بلکه مطابق به اراده و خواست الهی نیز پذیرفته می‌شود. در چنین جامعه، امیر عبدالرحمن نیز با شجاعت مطرح می‌کند که: «خداوند مرا به جهت خدمت خودش خلق فرموده است.»<sup>(۱)</sup>

و اگر این امیر مطلق العنان بر رسالت الهی خود چنان مطمئن نباشد، نمی‌تواند بدون دغدغه خاطر معاهده دیورند را امضا کند و تقریباً نیم خاک کشور را به انگلیس‌ها واگذار نماید. بدون باور بر ظل الله بودن خود، وی نمی‌تواند طی معاهده با دشمنان خدا و مردم، جامعه پشتون را از وسطش شق کند و بعد برای نماینده سیاسی خود، به پاس خدمت، به عنوان امضا کننده افغانی معاهده، نشان "خیرخواه اسلام" را اعطا نماید؛ و جالب اینست که در سرتاسر تاریخ کشور، صرفاً يك نشان "خیرخواه اسلام" اعطا می‌گردد و آنهم به پاس امضای يك فرد در ذیل معاهده دیورند!

اگر دین مطیع و هماهنگ با پندارها و کردارهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جامعه قبیلوی نباشد، ناممکن است که به صفت مجموعه اعتقادی این جامعه پذیرفته شود. دین قبیلوی، تأیید کننده پندارهای جبرآلود جامعه قبیلوی نیز است. به عبارتی دیگر، همانگونه که نظام سیاسی جامعه قبیلوی متأثر از فرهنگ قبیلوی است، دین جامعه قبیلوی نیز اسیر این فرهنگ می‌باشد. البته رابطه دین با فرهنگ جامعه قبیلوی، پیچیده ترین رابطه است که بر اساس آن، باورهای فرهنگ قبیلوی، در ظاهر، آنچنان با اعتقادات دینی خلط می‌گردد که به مشکل می‌توان بین آنها (اعتقادات دینی و باورهای فرهنگی - سنتی جامعه قبیلوی) تفکیک قایل شد. این آمیزش و یا خلط شدن دین با فرهنگ و باورهای

سنتی جامعه قبیلوی، تنها پی‌آمدی که دارد اینست که در اثر آن، دین حالت پویایی خویش را از دست داده و به وسیله عقب‌گرایی و تخریب خرافی تفکر و اعتقادات جامعه قبیلوی تبدیل می‌شود.

دین، در جامعه‌ای که دارای فرهنگ عقلانی باشد، پویا و رهبری کننده است؛ اما همین دین در جامعه‌ای که صاحب فرهنگ قبیلوی است، عامل و حامی خرافات و ارتجاعیت می‌گردد. به همین علت، در جامعه قبیلوی، دین در زیربنای تمام نهادهای اجتماعی قرار می‌گیرد و هر پندار و کرداری جدید، تا صبغه دینی و مذهبی به خود نگیرد، نمی‌تواند از حمایت اجتماعی جامعه قبیلوی برخوردار شود. اعطای نشان "خیرخواه اسلام" وسیله ایست که می‌تواند خبط خیانتبار "ضیاء الملة و الدین" را صبغه دینی دهد، ورنه سپردن سرنوشت سیاسی و دینی بیشتر از پنجاه فیصد نفوس جامعه مسلمان پشتون به دست حکمروایان انگلیسی هند برتانوی، نمی‌تواند ماهیت ضد خیرخواهی اسلام "امیر" را کتمان نماید.

از همین جاست که می‌توان گفت دین جامعه قبیلوی بازیچه ایست که به مثابه وسیله مشروعیت بخشیدن برای اهداف نظام سیاسی جامعه قبیلوی مورد استفاده قرار می‌گیرد و بدیهی است که اگر این وسیله برای مشروعیت دادن اهداف زمامداران جامعه قبیلوی، قدرتی موثر برای حفظ روحیه ایستایی و تخریبی جامعه قبیلوی نباشد، نمی‌تواند به مثابه مجموعه اعتقادی جامعه قبیلوی پذیرفته شود و یا از حمایت اعتقادی این جامعه برخوردار گردد.

در دین و فرهنگ عقلانی، انسان قدرت مداخله و سازنده‌گی را در تمام عرصه‌ها و شئون هستی مادی و معنوی خویش دارد. این

جامعه هر پدیده و نهاد اجتماعی را زمینی و قابل دسترس می‌پندارد و همچون اعتقاد، طبیعی است که در اولین فرصت با تکامل، "شدن" و مرگ و میر پدیده‌ها و نهادهای اجتماعی خو می‌گیرد. جامعه و فرهنگ عقلانی قدرت سازنده گی و خلاقیت خویش را در تمام عرصه‌های اجتماعی گسترش می‌دهد: نهادهای کهنه را یا اصلاح می‌کند، یا مطابق به نیازمندی تکامل اجتماعی، در آنها تغییر می‌آورد و یا هم به کلی از نو بنیادگذاری می‌نماید؛ و اما جامعه و فرهنگ قبیلوی این قدرت را برای نیروهای غیبی می‌بخشد و حتی نیازمندی‌های ضروری زمان خویش را نیز منحصر به معیار خیر و ثواب آخرت خویش می‌سازد؛ یعنی جامعه قبیلوی در این دنیا زنده گی می‌کند، ولی هر عمل آن برای آخرت است، آخرتی که باز شدن در ورودی آن به احترام نمودن خرافات اعتقادی جامعه قبیلوی و پندارهای سنتی عقب‌گرای آن منوط است.

جامعه قبیلوی در زمان حال زنده گی می‌کند، اما سرنوشتش را از قبل تعیین شده می‌داند و تمام نیک و بد دنیا و آنچه را برای او اتفاق می‌افتد، همچون سرنوشت سیاه خویش، ازلی و ابدی می‌داند. همچون پندار است که می‌تواند در قاعده سنت و قانون ایستایی جامعه و فرهنگ قبیلوی برای خود جا اخذ کند. ثبات و ایستایی در جامعه قبیلوی، قانونمندی و شرطی عمده برای زیست اجتماعی است. این ثبات که در معنایی دیگر همان "جبر تقدیری" در پندار جامعه قبیلوی است، در تمام عرصه‌های زنده گی فردی و اجتماعی و در زیربنای تمام نهادهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جا می‌گیرد؛ بر مبنای عنصر "ثبات"، جامعه قبیلوی، حتی

صلاحیت نظارت بر ریش و ناموس افراد جامعه را حق مسلم و شرعی زمامدار قبیلوی می‌داند.

در پندار جامعه قبیلوی، قوانین موضوعه حقوقی و اجتماعی که نظر به نیازمندی‌های تمدن و تکامل اجتماعی خلق می‌گردند، همه در حالت تقدس قرار داشته و غیر قابل تغییر و اصلاح می‌باشند و چون در زیربنای تمام این قوانین نهادهای دین قبیلوی قرار دارد، جزئی‌ترین تغییر در یکی از نهادهای اجتماعی و حقوقی به مثابه تفرّد در برابر قوانین الهی حاکم بر نظام هستی تلقی می‌گردد. ریش در پندار جامعه قبیلوی زیربنای اسلام است، نه سنتی که از پیغمبر اسلام (ص) باقی مانده است. تبدیل شدن سنت‌ها به زیربنای تغییر ناپذیر اعتقادی جامعه قبیلوی، عاملی است که بر مبنای آن، جامعه قبیلوی قوانین موضوعه حقوقی و اجتماعی را به عنوان فرامین الهی تلقی می‌کند؛ زیرا، همانگونه که قبلاً نیز بیان گردید، در جامعه قبیلوی بین باورهای سنتی-فرهنگی و دین چنان اختلاطی به عمل می‌آید که بر اساس آن هر ذره‌ای از پدیده‌ها و پندارهای جامعه قبیلوی صبغه دینی به خود می‌گیرد و همین شرک دینی است که حتی باعث برداشت غلط جامعه قبیلوی از قوانین طبیعی نیز می‌گردد.

وسیله مؤثر و تجربه شده جامعه قبیلوی برای مبارزه در برابر قوانین طبیعی و اجتماعی، همان تضرع و دعا و نذر و خیرات برای جلب نظر موافق نیروهای غیبی غرض حصول سعادت اخروی (نه دنیایی) آنهاست؛ یعنی جامعه قبیلوی در برابر ثبات و عدم تحول و تغییر قوانین طبیعی و اجتماعی-ولو برضد منافع و حیات اجتماعی

آنها نیز باشد - هیچگونه عصیان و نارضایتی ندارد، چه آنکه نیاز اصلی جامعه قبیلوی همان سرنوشت آخرت آن است که از طریق چشم پوشی بر تمام نعمات این دنیا میسر می گردد، که البته این آخرت گرایی جامعه قبیلوی، یکی از معلول های قابل ملاحظه مفکوره ثبات پذیری آن جامعه است.

جلوه دیگر این مفکوره ثبات پذیری را می توان در مفکوره قدرت سیاسی یا تلقی جامعه قبیلوی از قدرت سیاسی ملاحظه کرد. در جامعه ای که هیچ کس قدرت و اختیاری در حیظه شخصیت فردی خود نداشته باشد و سنت های قبیلوی حتی ساده ترین آزادی های فردی را نیز سلب کرده باشد، طبیعی است که قدرت سیاسی به گونه "قدرت مطلقه" تبارز می کند، و به همین علت، استبداد سیاسی و قدرت غیر قابل تحدید زمامداران در جامعه قبیلوی، نه تنها مواجه با نهادهای اجتماعی تحدید کننده قدرت نیستند، بلکه به عنوان یگانه اصل حکمروایی موثر و آیدیال، زنده گی و موجودیت خویش را حفظ نیز می کنند. نارضایتی جامعه قبیلوی در برابر قدرت مطلق العنان امیر عبدالرحمن برای زیاده روی در ظلم است، نه اینکه این جامعه در برابر نفس "قدرت مطلقه" زمامدار، از نهادهای اجتماعی خویش برای تحدید کردن این قدرت مطلقه استفاده نماید؛ یعنی نظام سیاسی زمامداران مطلق العنان، مواجه با مخالفت اجتماعی جامعه قبیلوی نیست، زیرا این جامعه با تمام ضوابط و نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی - دینی خود مدافع استبداد و قدرت مطلقه سیاسی است.

مبارزه جامعه قبیلوی در برابر زمامدار مستبد تنها در انتظار

آن برای مرگ طبیعی و یا غیر طبیعی (نزول قهر خدا و آفت آسمانی) بر زمامدار خلاصه می شود. این امر بدان مفهوم است که زمامدار در عرصه قدرت سیاسی، نیرویی است که نه جامعه در به قدرت رسیدن آن نقش داشته و نه هم در عزل آن صاحب نقش و قدرتی می باشد. زمامدار جامعه قبیلوی با میکانیزم قدرت مطلقه سیاسی به عنوان محور کنترل و جذب کننده تمام نیروهای اقتصادی و اجتماعی جامعه عمل می کند. این قدرت بی رقیب تا زمانی به حیات خویش ادامه می دهد که از درون مواجه با فساد و تباهی گردد. اگر قدرتی از بیرون برای نابودی قدرت مطلقه زمامدار تهیه شده است، نیروی لشکری بوده که بازهم در صورت پیروزی، میکانیزم و یا نظام حمایت کننده قدرت مطلقه را از بین نبرده است، بلکه فرد زمامدار را از بین برده یا تعویض نموده و باری دیگر، فرد دیگری در رأس نظام مطلق العنانی قرار گرفته است. وقتی نظام استبدادی مواجه با هیچگونه قدرت تحدید کننده اجتماعی نباشد، امیر دوست محمدخان یا شاه شجاع یا امیر شیرعلی مکرراً به قدرت می رسند، ولی کوچکترین تغییری در نظام استبدادی "طایفه سلطنتی" به وجود نمی آید که از عکس العمل جامعه ناشی شده یا از اراده جامعه نماینده گی کند.

یگانه قانونفندی برای بقای قدرت استبدادی، قدرت لشکری است. امیران "طایفه سلطنتی" پیروزی و شکست شان، منوط به قدرت و وفاداری لشکر بوده و دیده شده که در فردای ظهور فساد در درون لشکر، ریاست "طایفه سلطنتی"، به دست کس دیگری افتیده است. این پدیده آنقدر محسوس و ملموس بوده که حتی خود



افراد "طایفه سلطنتی" نیز بدان واقفند؛ امیر عبدالرحمن در این زمینه می نویسد:

«خطر بزرگ و سلامتی کامل به جهت حکمران کابل، منحصر است به دیانت لشکر کابل.»<sup>(۳)</sup>

در جامعه قبیلوی، لشکر "شاه تراش" است و دیانت و خیانت لشکر است که به علت آن، میل به چشم سرداران "طایفه سلطنتی" فرو می رود و وزیر فتح خان "شاه تراش" به زیر ساطور شاه دست تراشیده خودش قلیه می شود.

لشکر "شاه تراش" از درون جامعه قبیلوی تغذیه می کند، ولی بعداً همین لشکر به عنوان نیروی پاسدارنده قدرت مطلقه سیاسی، به وسیله سلب آزادی های جامعه قبیلوی تبدیل می گردد. به همین علت است که جامعه قبیلوی شاهد رفت و آمد زمامداران بوده و اما این رفت و آمد را نشانه ای از حاکمیت نیروهای مرموز آسمانی می داند که: داد خدا به شاهی می رساند و گرفت خدا به گدایی؛ و این مفکوره تنها منحصر به جامعه نبوده، بلکه در نزد خود زمامداران نیز قابل اعتبار است. امیر عبدالرحمن در آغاز به قدرت رسیدنش، حتی آواز لشکر غیبی را می شنود که او را همراهی می کند. او خود می نویسد:

«آثار غریبی از طرف خداوندی مشاهده نمودم و شنیدم صدایی به گوشم می رسد. اسب های زیادی که تقریباً بیست هزار اسب محسوس می شد، به طور نرمی عقب سرم می آیند، چون نزدیکتر آمدند، صدا بلندتر گردید تا اینکه به من چنین معلوم شد که آنها به همراهان من ملحق

شدند.»<sup>(۴)</sup>

امیر قبیلوی چون حیات و بنیاد قدرتش به دست لشکر است، حتی تحقق اراده الهی را نیز منوط به لشکر اسب سوار غیبی می بیند؛ ولی همین "امیر"، بعد از پیوستن "لشکر افغانه" به وی، اعتراف می کند که:

«ای قادر مطلق، قوت در ید قدرت قومی باشد.»<sup>(۵)</sup>

و اما همین "قوم" قبیلوی که در پندار "امیر" قدرت را در دست دارد، بعد از به قدرت رسانیدن "امیر"، چهره ساکت و بی طرف آن در برابر قدرت مطلقه زمامدار، یگانه چهره ایست که تاریخ آن را به حافظه دارد؛ گویا این قدرت "قومی" صرف برای به قدرت رسانیدن زمامدار کارآیی داشته و برای تحدید قدرت مطلقه فاسد کننده نظام سیاسی، هیچگونه صلاحیتی را در خود نمی بیند. با درک همین خصیصه "قدرت قومی" است که به ویژه گی و شکل عکس العمل جامعه قبیلوی در برابر قدرت مطلقه نظام سیاسی آن پی می بریم.

خلع شاه توسط لشکر قومی، و بعداً رها کردن شاه در میان قدرت مطلقه ای که جز فساد نظام سیاسی هیچ دست آوردی نداشته است، شیوه مبارزه جامعه قبیلوی از بیرون با نظام را گوشزد می کند؛ یعنی جامعه قبیلوی برای تحدید نمودن قدرت نظام مطلقه استبدادی، دست به عملی نمی زند که نظام سیاسی را از درون خودش با میکانیزم های تحدید کننده قدرت مطلقه مواجه سازد، بلکه عکس العمل این جامعه که به وسیله "لشکر قومی" تبارز می کند، این بوده که همیشه از بیرون بر نظام سیاسی حمله کرده، نظام به فساد رسیده را سرنگون ساخته، ولی سنت قدرت مطلقه زمامدار

را دوباره حفظ نموده است؛ قدرت مطلقه ای که بزرگترین عامل به فساد کشیدن دستگاه زمامداری است.

این نوع مبارزه قبیلوی در برابر نظام قدرت مطلقه، پیامد تشدید خصومت های قبیلوی را نیز به همراه دارد. لشکرهای قومی، وقتی قدرت "شاه تراشی" را دارند، روشن است که در صورت شکست خویش نیز عکس العمل های شدید قومی را بروز می دهند؛ مثال بارز شکست يك لشکر قومی در برابر لشکر قومی دیگر، اوج گرفتن دشمنی تا سطح کشتار دسته جمعی و راه بندان برای قتل عام اجتماعی جوامع مورد خصومت از طریق گرسنه گی و فقر است. آن نوع مبارزه با نظام سیاسی و این نوع خصومت اجتماعی قبیلوی، روشن می سازد که در درون جامعه قبیلوی، تضادها و خصومت ها همیشه با مرگ و نابودی مخالف رفع می گردد، حالانکه در جامعه عقلانی، رقابت و مخالفت وسیله تکامل و تقویت حیات اجتماعی است. فقدان رقابت در جامعه قبیلوی باعث می گردد که رویه استبدادی به شکل اجتماعی آن تقویت گردد. قوم حاکم وقتی بقای خویش را در برابر مخالفین، از طریق جنگ و قتل عام حفظ می کند (که البته این نابودی فیزیکی دشمن، راسخ ترین منطق زیست در جامعه قبیلوی است)، قوم محکوم نیز ناگزیر می شود به شکل قیام های اجتماعی در برابر رژیم استبدادی به مبارزه پردازد: شاه و لشکر قومی حاکم باید در کلیت آن مورد حمله قرار گیرند و چون این حمله از بیرون است، نابودی شاه و لشکرش، عمده ترین منطق و هدف جامعه مورد خصومت نیز می باشد؛ و به همین علت، خلع شدن شاه و پراکنده شدن لشکر قومی اش، به مثابه قرار گرفتن يك قوم در

زیر ساطور شاه جدید و لشکر فاتح قوم دیگر است. برای بقای قدرت مطلقه فاسد کننده امیر عبدالرحمن و قوم بارکزیایی، باید نه تنها هزاره و ازبک و ترکمن و تاجک سرکوب اجتماعی گردند، بلکه اقوام شینواری و غلجایی نیز به خون کشانده شوند. وقتی امیر عبدالرحمن، بعد از آنهمه آواره گی و حقارت در درگاه روس ها به امارت می رسد، پیروزش را اینگونه تعریف می کند:

«مجدداً تخت و عناوین سلطنت افغانستان که از روی حسب و نسب و مذهب استحقاق آن را داشتم، به تصرف من آمد.»<sup>(۶)</sup>

وقتی ضوابطی چون "حسب و نسب و مذهب و استحقاق" یگانه قانونندی برای تصرف "تخت و عناوین سلطنت افغانستان" بوده باشد، روشن است که مخالفت در برابر قدرت مطلقه سلطان، از طریق رقابت در درون نظام نبوده و معیار حصول قدرت سمان "استحقاق" است که عنوانی مودبانه برای داشتن استعداد و قدرت لشکری غرض حفظ و حراست ضوابط فرعی هم چون حسب و نسب و مذهب به شمار می رود و در چنین حال، بدیهی است که هرگونه مبارزه جامعه قبیلوی در برابر نظام سیاسی به گونه ای تبارز می کند که بر اساس آن، داوطلبان "طایفه سلطنتی" با ادعا و پیشکش نمودن "حسب و نسب و مذهب و استحقاق"، از بیرون نظام سیاسی، برای محور کامل سلطان و لشکر قومیش به لشکرکشی می پردازند. اگر از گذشته های دور صرف نظر کنیم (که به هیچ صورت نمی توانیم)، به هر حال، بعد از احمدشاه درانی، یگانه نمونه و یا نمونه

تاریخی مبارزه جامعه قبیلوی در برابر نظام سیاسی آن، همین مبارزه قومی و یورش لشکری از بیرون برای بر انداختن نظام سیاسی بوده است.

در این کتاب برای شناساندن نظام سیاسی جامعه قبیلوی افغانستان، استنادی بیشتر به کتاب امیر عبدالرحمن شده است که آن را "تاج التواریخ" افغانستان لقب داده اند. "تاج التواریخ" - گذشته از آنکه چقدرش به دست خود "امیر" و چقدرش برای فریب و جلب حمایت سیاسی و اقتصادی هرچه بیشتر بریتانیای کبیر استعماری توسط شخص دیگری تحریر شده - از این ویژه گی برجسته برخوردار است که تفکر زمامدار مستبد قبیلوی را از بدو پیدایش تا به قدرت رسیدن آن و تا تلاش وی برای حفظ و بقای قدرتش بیان می دارد.

اگر از حق نگذریم، "تاج التواریخ" در حقیقت نیز تاج تاریخ "افغانستان" است و بالاتر از این کتاب، هیچ کتابی نمی تواند سیمای حقیقی و واقعی و روح تاریخ سیاسی افغانستان قبیلوی را بیان کند. در این کتاب، امیر عبدالرحمن، با راست و دروغ هایش، حقیقی ترین چهره يك زمامدار مطلق العنان جامعه قبیلوی را، با فرهنگ، سنت ها و پندارهای قبیلوی آن، معرفی کرده است.

نکته ای بارزتر از همه اینست که امیر عبدالرحمن در "تاج التواریخ" خود، چهره ای را معرفی می کند که "افغان" بودن را معادل به حقانیت حکمروایی می داند و با همین طرز بینش و تلقی تعصب آمیز اجتماعی از زمامداری، از همان آوان طفولیت، در رأس دشمنی "افغان"ها با دیگر اتنی های ساکن در افغانستان قراز دارد.

صفات "افغان" و "افغانه" در بینش اجتماعی - قبیلوی امیر عبدالرحمن، عبارت از صفت کنونی "پشتون" است که در چند دهه اخیر به جای "افغان" استعمال می گردد.

خیلی ها روشن است که شناخت بینش و باور "افغانی" امیر عبدالرحمن، برای شناخت روابط سیاسی "طایفه سلطنتی" در برابر اتنی های غیر "افغان"، نکته ای خیلی ها بااهمیت برای درک مناسبات اجتماعی نظام سیاسی جامعه قبیلوی در صد سال اخیر است. برای اینکه از حساسیت کسانی کاسته شود که مدافعین اصالت نظام سیاسی - قبیلوی در "افغانستان" اند و "طایفه سلطنتی" را مستحق ترین طایفه برای حکمروایی سیاسی می دانند، ضرور است استناد به تعابیر و تفکرات خود امیر عبدالرحمن گردد که چگونه بر "افغانیت" قومی تأکید دارد و حتی در نظر او، "افغانستان" کشور "افغانه" (پشتون ها) است و اقامت اتنی های دیگر در "افغانستان"، نه بر اساس حقوق ملی و حق تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی آنها، بلکه بر اساس "دامن پراخ" افغان ها بوده است که بر مبنای "اخوت اسلامی" تحمل حضور دیگران را در قلمرو ارضی و سیاسی خویش داشته اند و چون غیر افغان ها «مالیه داده اند، رعایای مطیع امارت» تلقی شده اند و از مال و ناموس شان در "افغانستان" تحفظ به عمل آمده است.

امیر عبدالرحمن در کتاب خویش، صفات "افغانه" و "افغان" را در برابر صفات "تاجک"، "ازبک"، "هزاره"، "ترکمن"، "نورستانی" و ... می گذارد و حتی اصطلاحات "لشکر افغانه" یا "لشکرافغان" را در برابر "لشکر ازبکیه" و "لشکر بدخشانی" ها استعمال می کند.

او می نویسد:

«محمد امین خان در رفع اغتشاش ساعی بود، نوشت که به جهت دفاع پانزده هزار خانوار دشمن بدخشانی، لشکر مکفی ندارم.»<sup>(۷۱)</sup>

وقتی فرمانده "لشکر افغانه"، از "پانزده هزار خانوار دشمن بدخشانی" حرف می زند، به اثبات می رساند که در بدخشانی، مقاومت اجتماعی در برابر سیطره "لشکر افغان" وجود داشته است. در جریان همین جنگ ها با "دشمن بدخشانی"، امیر عبدالرحمن، تازه جوانی کم سن بوده است. برای رفع مشکل اغتشاش، امیر عبدالرحمن پیشنهاد می کند:

«حاضریم به جای سردار محمد امین خان آنجا رفته جنگ نمایم و گفتم به یاری خدا فقط با شش توپ قاطری و پنج هزار سوار، ولایت را منظم (سرکوب) می نمایم. عموی من جواب داد که این امر خیلی مشکل است، چون جوان و غیر ملتحی (ریش نیاورده) هستی.»<sup>(۷۲)</sup>

برای تحلیل گر تاریخ سیاسی افغانستان و به ویژه برای تحلیل منطقی نظام سیاسی در جامعه ای با فرهنگ و مناسبات قبیله‌ای، دانستن این حرف خیلی ها ضروری است که امیر عبدالرحمن از زمان طفولیت در فضای جنگ با جوامع غیر "افغان" قرار داشته است. "امیر" می نویسد:

«بعد از این فتوحات قطعی به میرهای بدخشان یقین حاصل شد که با سربازهای تربیت شده نظام افغانستان در میدان جنگ نمی توانند رو به رو شوند.»<sup>(۷۳)</sup>

در اینجا به وضاحت روشن می گردد که اسم افغانستان بر مناطقی اطلاق می شده که شامل بدخشان نبوده اند. و یا "امیر" چنین می گوید:

«امیر بخارا مایل بود که ببیند افغان ها با اهالی بدخشان چگونه رفتار می نمایند.»<sup>(۷۴)</sup>

ترکیب اجتماعی "لشکر افغان" را از این نامه پدر امیر عبدالرحمن به برادرش درک کرده می توانیم که می نویسد:

«دوازده هزار سرباز طایفه چرخ‌ری را نزد خود نگاه داشته، هشت هزار دیگر را به سرکرده گی من (امیر عبدالرحمن) ریش نیاورده (به جهت کمک نزد او) (افضل خان) بفرستند. آن وقت با این جمعیت خواهد توانست ولایت را محافظت نموده، در صورت لزوم، با دشمن (بدخشانی ها) بجنگد و نیز احتمال داشت که در میان رعایای اوزبکیه با هم بلوای عام برپا شود، زیرا که اینها هم از طایفه امیر بخارا بودند.»<sup>(۷۵)</sup>

و ملاحظه گردد که همین طفل ریش نیاورده "افغان"، چگونه در آوان طفولیت، به کشتن افراد جوامع غیر افغان عادت می کند و خصوصیت قبیله‌ای برای محو فیزیکی دشمن، چگونه به اخلاق يك طفل زمامدار تبدیل می گردد:

«کسانی را که اسیر می شدند، من به دهن توپ می گذاشتم. در مدت سه سال اغتشاش تعداد کسانی که به این قسم من کشته ام، تقریباً پنج هزار نفر می شدند و تعداد کسانی که از دست لشکر من کشته شدند، ده هزار نفر بودند.»<sup>(۷۶)</sup>

اصطلاح "رییس قشون افغان"<sup>(۱۳)</sup> به اثبات می‌رساند که مقاومت اجتماعی مردم در برابر این "قشون" به شکل انتقام‌گیری های اجتماعی پاسخ داده می‌شده و رییس این قشون - که طفلی ریش نیاورده باشد - خصومت در برابر جوامع دشمن غیر افغان، جزء لاینفک شخصیت و شعور سیاسی و اجتماعی می‌گردد و روشن است که وقتی همین قاتل به حاکمیت مطلقه می‌رسد، قتل عام های اجتماعی و دامن زدن خصومت های اجتماعی، یگانه منطبق اقتدار سیاسی خواهد بود و به همین علت است که آقای میر غلام محمد غبار در "افغانستان در مسیر تاریخ"، خیانت بزرگ امیر عبدالرحمن را دامن زدن خصومت ملی و مذهبی می‌پندارد؛ ولی آنچه در این مورد قابل دقت است، اینست که امیر عبدالرحمن، به عنوان يك فرد، محصول فرهنگ خصومت اجتماعی جامعه قبیلوی بوده که به غیر از همین خصومت اجتماعی خونبار، به هیچ صورتی دیگر نمی‌تواند نظام و اقتدار سیاسی خویش را (آنهم به شکل نظام "طایفه سلطنتی") حفظ کند. اگر امیر عبدالرحمن را مسوول دامن زدن خصومت ملی مطرح کنیم، مناسبات، سنت ها، فرهنگ، روابط اجتماعی و مناسبات اجتماعی را فراموش کرده ایم که همه محصول جامعه قبیلوی اند.

فرهنگ قبیلوی در هر لحظه برای تنظیم مناسبات و روابط سیاسی و اجتماعی جامعه قبیلوی با دیگر جوامع، فردی را به عنوان گرداننده نظام سیاسی تولید می‌کند: این فرد، گاهی در چهره امیر عبدالرحمن ظاهر می‌شود و گاهی در چهره "مولوی عمر"، و اگر همین مناسبات و روابط سیاسی جامعه قبیلوی پایدار بماند، ده ها

چهره مشابه دیگر را در مقاطع مختلف زمان آینده تولید خواهد کرد. بنابراین، همانقدر که جامعه قبیلوی قربانی سنت ها و فرهنگ قبیلوی است، به همان اندازه فرد زمامدار جامعه قبیلوی نیز قربانی همین سنت ها و فرهنگ قبیلوی محسوب می‌شود.

امیر عبدالرحمن می‌نویسد:

«(افراد بدخشانی) اقرار نمودند که به سبب اینکه از افغانه

خیلی نفرت داشتند، دو سال بوده است راه زنی می‌کرده

اند.»<sup>(۱۴)</sup>

این "اعتراف" هویدا می‌سازد که عقده های فردی در تحت اقتدار حکمروایان "افغانی" به شکل عکس العمل منفی ایجاد اخلاص در امنیت منطقه بروز می‌کرده است. یا "امیر" می‌نویسد:

«لشکر افغان رسیده، ولایت را متصرف شده اهالی

تالیخان را مطیع نمودند.»<sup>(۱۵)</sup>

"امیر" می‌نویسد که از «سوارهای اوزبکیه بلخ»<sup>(۱۶)</sup> می‌پرسد

که سوارهای سرکوه کیستند، سوارهای اوزبکیه جواب می‌دهند:

«آنها افغان هستند، دخلی به ما ندارند.»<sup>(۱۷)</sup>

این جواب بیان می‌دارد که حکمروایی "طایفه سلطنتی" بر شمال کشور، کلاً به واسطه ارتش نظامی - قومی بوده است؛ به

همین علت است که امیر عبدالرحمن می‌نویسد:

«خوب می‌دانستم که اوزبک ها از افغان ها متنفر هستند

و همیشه حاضرند به آنها صدمه برسانند.»<sup>(۱۸)</sup>

تنفر بدخشانی ها و ازبک ها از "لشکر افغان" (آنهم بنا بر

اعتراف خود "امیر")، نمایانگر تحمیل استبداد قومی - سیاسی از

طریق قدرت لشکری بوده و هر جا از "اغتشاش" و "شورش" عوام حرف زده می شود، بیانگر مقاومت اجتماعی در برابر همین تحمیل استبداد سیاسی - قومی - لشکری است. امیر عبدالرحمن در تقسیم بندی مناطق حکمروایی چنین می نویسد:

«طوایف تاجک و عرب و افغانه قدیم و هزاره را برای خود مجزا نموده، فقط اهالی قته غن را به شما (سلطان مراد، پسر میر اتالیق) واگذار کرده بود، من هم همان رویه را معمول می دارم.»<sup>(۱۹)</sup>

اینجا به وضاحت معلوم می گردد که مفهوم "افغانه" برای "پشتون" کنونی است و "امیر" برای توصیف لشکر خویش اظهار می دارد که «اجزای لشکر من از افغانه عوام نیستند.» و بعداً طرز استفاده از همین لشکر خاص را توضیح می دهد:

«حکم دادم که با یک هزار سواره نظامی و یک هزار سواره درانی و دو فوج پیاده نظام و شش عراده توپ به قلعه مذکور شبیخون بپزند.»<sup>(۲۰)</sup>

در فضای دشمنی قبیلوی و خصومت اجتماعی، هر قدرت پیروز به انتقام گیری اجتماعی می پردازد. امیر عبدالرحمن می نویسد:

«این مردمان احمق (میرهای بلخ) هم باور کرده بودند که شیرعلی خان، اختیار فروش ولایت را دارد. پول را به او پرداخته فوراً افغانه ای را که در آنجا ساکن بودند تاراج نموده گفتند شیرعلی خان شما را به ما فروخته.»<sup>(۲۱)</sup>

و امیر عبدالرحمن می نویسد که در جواب این عمل میرهای بلخ چه کار کرده است:

«از تفضلات الهی من این قلعه را در ظرف شش ساعت مسخر نمودم، تعدیاتی را که با افغان های این ولایت کرده بودند، تلافی کردم.»<sup>(۲۲)</sup>

یعنی خدای جامعه قبیلوی در خصومت های اجتماعی و انتقام گیری های جامعه قبیلوی نیز سهیم است.

به همین شکل، وقتی امیر عبدالرحمن، بعد از شکست، از راه سیستان وارد ایران شده و بعداً به بخارا می رود، برای تفکیک خود از ساکنین سیستان، با صراحت می نویسد:

«پرسیدند شما کیستید؟ جواب دادیم افغان هستیم، نه بلوچ.»<sup>(۲۳)</sup>

این جواب امیر عبدالرحمن به اثبات می رساند که در آن زمان «هرکس که از افغانستان است، افغان» نبوده است.<sup>(\*)</sup>

\* - موجودیت همچون شعار در فرهنگ سیاسی افغانستان که گویا «هرکس از افغانستان است، افغان است»، ثابت کننده واقعیت اجتماعی خلاف آن است. تصور شود وقتی فرانسوی ها شعار دهند و آن را بر روی دیوارها و کتب خویش بنویسند که «هرکس از فرانسه است، فرانسوی است» و یا آلمانی ها (ویا هر ملتی دیگر) بنویسند که «هرکس از آلمان است، آلمانی است» چه تصور و برداشتی را در ذهن خواننده ایجاد خواهد کرد: اول اینکه شاید ملت های مذکور به هويت ملی خویش یقین و ایمان ندارند و از طریق شعارهای رسمی این هويت را به خود تلقین می کنند تا باور کنند که هر کس در فرانسه یا آلمان است، فرانسوی یا آلمانی است؛ دوم اینکه خواننده، بدون تردید، بر حماقت این ملت ها خواهد خندید که تا کنون هم می خواهند ساده ترین حرف سیاسی را از طریق شعارهای رسمی بیاموزند.

... و اما در افغانستان، این شعار نکته سومی را نیز در برداشت -

امیر عبدالرحمن در مورد خصومت "افغان" ها در برابر سیستانی ها چنین می نویسد:

«به آنها (نماینده گان قلعه های افغان ها) اظهار داشتم چون شما افغان هستید، شما را به منزله برادرهای خود می دانم. بعد از آن روانه شده، دو روز و دو شب از قلعه جات این اشخاص عبور می نمودیم و اینها آذوقه به ما می دادند، ولی به سوارهای سیستانی هیچ آذوقه نمی دادند.»<sup>(۲۴)</sup>

امیر عبدالرحمن می گوید:

«من به زبان افغانی به همراهان خود گفتم دور میر بابا را بگیرد.»<sup>(۲۵)</sup>

و یا:

«من به زبان افغانی به نوکرهای خود گفتم دروازه جلو را متصرف شوید.»<sup>(۲۶)</sup>

این اظهارات "امیر" سه چیز را به اثبات می رساند: یکی اینکه "زبان پشتو" در صد سال قبل "زبان افغانی" یاد می شده، دوم اینکه مردم بدخشان، زبان افغانی نمی دانسته و سوم اینکه نوکرهای "امیر"، همه "افغان" بوده اند.

در سرگذشت ذیل، امیر عبدالرحمن روشن می سازد که در آن زمان خصومت اجتماعی بارزترین شعار جنگ "طایفه سلطنتی" با دیگر اتنی های افغانستان بوده است. "امیر" می نویسد:

- خواننده ایجاد خواهد کرد و آن اینکه در این کشور، هویت "افغانی" باید کتمان کننده هویت های "غیر افغانی" نیز باشد.

«میر مذکور (میر بابا) متغیر شده نسبت به افغان ها فحاشی نموده به سوارهای خود حکم داد به قوه جبریه ارگ را تصرف نمایید... خوشبختانه بدون آنکه مرا بشناسد، از میان همه مردم گذشته، نزدیک میربابا رسیده از عقب گردن او را گرفته شش لول خود را به شقیقه اش گذاشته گفتم حالا بگیر، این همان افغانی است که به او دشنام می دادی.»<sup>(۲۷)</sup>

و یا به این توصیف قندهار توجه گردد که چگونه سکتاریزم سیاسی - منطقی "امیر" را در درون جامعه قبیلوی خودش نمایان می سازد؛ او می نویسد:

«قندهار خانواده سلطنتی افغانستان می باشد.»<sup>(۲۸)</sup>

به همین ترتیب، امیر عبدالرحمن در جریان تشریح جنگ با "طایفه هزاره" می نویسد:

«علاوه بر آن بر یکی از دسته های لشکر افغانی حمله نمودند.»<sup>(۲۹)</sup>

اینجا به ملاحظه می رسد که "لشکر افغانی" در آن زمان در برابر هر مقاومت اجتماعی غیر از جامعه افغانی مقابل بوده است. "امیر" بارها در معرفی ترکیب قومی لشکر خود داد سخن می دهد؛ مثلاً می نویسد:

«تعداد زیادی از لشکر من که در هرات اقامت داشتند از طایفه غلجایی بودند.»<sup>(۳۰)</sup>

و یا:

«اراده داشتم که به هرات رفته است حکامات آنجا را ملاحظه نمایم و عساکر داوطلب از طوایف درانی و

غُلجایی که بین هرات و قندهار می باشند، بگیرم.»<sup>(۳۱)</sup>  
 "امیر" برای تفکیک نورستانی ها از افغان ها چنین می نویسد:  
 «لکن این طایفه (نورستانی ها) این قدر وحشی بودند که  
 زن های خود را با ماده گاوهای افغانه (پشتون های)  
 اطراف معاوضه می نمودند.»<sup>(۳۲)</sup>

نکات فوق موارد محدودی اند که در صد سال اخیر، تغییر  
 صفت "افغان" را به "پشتون" نشان می دهند و از جانبی دیگر به  
 اثبات می رسانند که امیر عبدالرحمن به عنوان بنیانگذار افغانستان  
 کنونی، با باور "افغانیت" خود در برابر دیگر اقوام می جنگیده است  
 و در آنجا که در صفت افغان ها می گوید:

«اینها همیشه طالب سلطنت و حکومت بوده اند و در باب

آزادی و مطلق العنانی خیلی حریص بوده اند.»<sup>(۳۳)</sup>

به اثبات می رساند که تاریخ سیاسی افغانستان یک شبکه  
 قدرت سیاسی-لشکری بوده که از زمینه فرهنگ قبیلوی و باورها و  
 سنت های جامعه قبیلوی به وجود آمده و رشد کرده است.

عناصر عظمت طلب حساسیت شدیدی در برابر مطرح کردن  
 همچون مسایل برای حل مسأله سیاسی و ملی افغانستان بروز  
 خواهند داد، ولی آیا می توان با فرار از واقعیت های تلخ تاریخی،  
 جلو تکامل شعور تاریخی و سیاسی ملت را باز هم به نفع نظام  
 سیاسی گرفت که بیشتر از هر جامعه دیگر، جامعه پشتون را در  
 پنجه مناسبات سنتی خرافی قبیلوی خود نگه داشته و جلو هرگونه  
 تکامل این جامعه را به طرف جامعه مدنی گرفته است؟

برای ملت هایی که از اتنی های مختلف ترکیب شده اند، داشتن

هویت اتنیکی اولین حق از حقوق ملی آنهاست؛ ولی وقتی تنازع  
 سیاسی- اتنیکی همچون ملت ها به گونه ای واقع می شود که از  
 زیربنای فرهنگ قبیلوی تغذیه کند، روشن است که حاکمیت با  
 ثبات ملی به وجود نخواهد آمد و واژه "وحدت ملی"، صفت خر رنگ  
 کنی خواهد بود که حاکمیت های استبدادی ضد ملی، با استعمال  
 آن، به غیر از دماغوژی و حفظ ریشه های اجتماعی- قبیلوی خود  
 هدف دیگری نداشته و نخواهند داشت و تراژیدی ملی کنونی که  
 ناشی از همین فرار از واقعیت اتنیکی ملت افغانستان است، به  
 عنوان عامل نگهدارنده جنگ های اجتماعی در کشور باقی خواهد  
 ماند.

تقابل آگاهانه امیرعبدالرحمن با جوامع غیر افغان و کاربرد  
 صریح و حمایت بی پرده آن از "طایفه سلطنتی افغانه" از این ویژه  
 گی مثبت برخوردار بود که در آن فرار از واقعیت وجودی اتنی های  
 دیگر به ملاحظه نمی رسد، اما شعار «هرکس از افغانستان است،  
 افغان است»، شعار است که حاکمیت های استبدادی بعدی را عاری  
 از آن نکته مثبت می سازد و نشان می دهد که از سیاست مخالفت  
 با واقعیت وجودی اتنی های دیگر، به شکل بی پرده و زیرکانه، به  
 جهت زدودن هویت ملی این اتنی ها پیروی شده است.

بازده اساسی تکامل جامعه قبیلوی به جامعه عقلانی گسترش  
 مقوله های انسانی و اجتماعی در فرهنگ جامعه است. فرار از  
 حرکت تکاملی به سوی جامعه عقلانی، در واقع فرار از مقوله های  
 انسانی و اجتماعی است. آنانی که به شعار «افغانستان: همه چیز  
 فدای قدرت» ایمان دارند، در واقع آگاهانه دریچه تکامل فرهنگ



جامعه خویش را به سوی مقوله های انسانی و اجتماعی می بندند. قدرت اگر به بهای توحش و ضدیت در برابر تکامل به دست آید، جز اینکه هم نظام سیاسی را فاسد کند و هم نظام فرهنگی - اجتماعی را مواجه با حاکمیت ناروای مناسبات سنتی خرافی قبیلوی نماید، دیگر پیامدی برای خود جامعه نخواهد داشت.

سرکوب نمودن جوامع از طریق قوه لشکری برای نابودی هویت سیاسی و واقعیت اتنیکی - ملی آنها تا آن زمانی عملی بوده می تواند که شعور ملی و سیاسی و خودآگاهی اتنیکی در نزد جوامع محروم به وجود نیامده باشد. صراحت لهجه امیر عبدالرحمن در دفاع از قدرت سلطنتی افغانه در مقابل جوامع غیر افغانه کشور، محصول دورانیست که روحیه ملی هنوز در منطقه به وجود نیامده و تنازع دو امپراطوری روس و انگلیس برای نفوذ در منطقه با هیچگونه مبارزه سیاسی - ملی سازمان یافته مواجه نبود. رشد مقاومت های سیاسی - ملی در زمان کنونی و تغییر اشکال سیطره جویی و روابط سیاسی دول استعمارگر وقت با حکومت های ملی کنونی، در ذات خود، بیانگر رشد نیروهای ملی - سیاسی در کشورهای به استقلال رسیده نیز است.

به همین علت، باید نکته ای دیگر را در اینجا تذکر دهم و آن اینکه در ساختار افغانستان کنونی و شکلهی نظام مطلق العنانی "طایفه سلطنتی" تصمیم، اراده و نقش دو امپراطوری انگلیس و روس به شکل قابل ملاحظه ای دخالت داشته است؛ یعنی می توان گفت که در زیربنای استبداد "طایفه سلطنتی"، برعلاوه مناسبات جامعه قبیلوی، اراده سیاسی استعمار وقت نیز قرار داشته و پس از

دوره شاهی زمان شاه (۱۷۹۳ - ۱۸۰۱م) هند برتانوی، با حمایت و یا دشمنی خود، عامل دیگری برای تعیین جانشین سلطنت در افغانستان بوده است.

چون مبحث این کتاب تحلیل نظام سیاسی در جامعه قبیلوی بوده، ناگزیر از عامل استعماری در تعیین زمامداران افغانی بحثی اساسی به میان نیامده است، ولی برای اینکه نقش استعمار در تعیین امیر عبدالرحمن به عنوان موسس افغانستان کنونی هویدا گردد، مختصراً، باز هم به استناد از کتاب خود "امیر" (تاج التواریخ)، رد پای سیاست انگلیس و روس را در تعیین وی به امارت افغانستان مورد ملاحظه قرار می دهیم؛ امیر عبدالرحمن می نویسد:

«به واسطه این وعده (چشم پوشی از استقلال در امور خارجی) که به دولت انگلیس داده بودم و تمام تعلقات قبود را با دولت روس قطع کردم، تخت سلطنت افغانستان به تصرف من در آمد و حال آنکه دولت روس، به واسطه آنکه چندین سال نمک آنها را خورده بودم و مرا مرخصی و اجازه برای آمدن به افغانستان داده بودند، مرا رهین منت خود می دانستند و روس ها مرا به کابل فرستاده بودند.» (۲۴)

اما واقعیت امر اینست که آقای لودیک آدامک (Ludwig Adamec)، افغانستان شناس معروف امریکایی، می نویسد که:

«(امیر عبدالرحمن) با تصویب و تصدیق برتانیه و روسیه بر مسند زمامداری نشست.» (۲۵)

آقای غبار در "افغانستان در مسیر تاریخ" تذکر می دهند که امیر عبدالرحمن بر علاوه کشتن شخصیت های ملی که جنگ دوم مردم را در برابر انگلیس ها رهبری می کردند، حتی از فامیل های آنها نیز انتقام می گیرد و ملا مشك عالم، که یکی از این شخصیت های رهبری کننده جنگ بود، در نامه ای تذکر می دهد که امیر عبدالرحمن سه هزار تن از قهرمانان ملی جنگ با انگلیس را محبوس نموده است. نکته دیگری که آقای غبار تذکر می دهند، عبارت از رشد قابل ملاحظه عناصر وابسته به انگلیس در زمان زمامداری امیر عبدالرحمن است.<sup>(\*)</sup>

امیر عبدالرحمن، نفوذ دو امپراطوری رقیب روس و انگلیس را بر "طایفه سلطنتی" چنین بیان می دارد:

«حفاظت اجزای خانواده سلطنتی که خارج از افغانستان می باشند و اینها بر دو قسم اند، بعضی از آنها تحت حمایت دولت انگلیس می باشند یعنی کاسه لیسان دولت انگلیس می باشند و قسمی دیگر در تحت حمایت دولت روس می باشند.»<sup>(۳۶)</sup>

فونه بارز وابسته گی به انگلیس را امیر دوست محمدخان، جد امیر عبدالرحمن، به تاریخ سیاسی ملت افغانستان سپرده است که در اوج پیروزی مبارزین ملی بر انگلیس، که فرزند وی وزیر اکبرخان نیز در رأس قیام ملی قرار دارد، مخفیانه از جوار مقاومت می گریزد و خود را به انگلیس ها می سپارد. این امیر، وقتی با حمایت

\* - رجوع شود به افغانستان در مسیر تاریخ، چاپ چهارم، بهار ۱۳۶۸،

انگلیس ها مجدداً به امارت می رسد، بر علاوه قتل عام تمام شخصیت های مقاومت ملی، قتل فرزند خویش را نیز، به دستور انگلیس ها، در سکوت تجلیل می کند.

وابسته گی امیران "طایفه سلطنتی" به دو امپراطوری رقیب، پدیده ای خیلی ها با اهمیت در شناخت معضله خونبار ملی افغانستان محسوب می شود. حفظ بی ثباتی سیاسی و ملی در افغانستان یگانه سیاست هند برتانوی وقت را تشکیل می داد؛ چون تشکل افغانستان متمرکز و نیرومند، همیشه باعث لشکرکشی های پیروزمندانه به جانب هندوستان بود و بعد از ورود کمپنی هند شرقی و حاکم شدن وجهه های اقتصادی، سیاسی، نظامی و اجتماعی بریتانیای استعماری بر سرنوشت هندوستان، بقای حیات این کمپنی استعماری وقت را منوط به عدم ثبات سیاسی و ملی در "افغانستان" می ساخت.

آنچه برای مبحث این کتاب با اهمیت است، اینست که دولت استعماری انگلیس، سیاست حفظ بی ثباتی سیاسی و ملی را در افغانستان، بر بنیاد خواست ها و اساسات فرهنگ قبیلوی جامعه "افغانی" عیار می نمود و هیچگاهی نبوده که انگلیس ها رقیبان "سلطنت کابل" را تحت حمایت خویش نداشته باشند. این سیاست هند برتانوی، عاملی قوی برای قطع ریشه های تکاملی جامعه قبیلوی به جانب جامعه ای عقلانی بوده است. زیان این سیاست زمانی به شکل فاجعه مزمن ملی در افغانستان باقی می ماند که دو امپراطوری روس و انگلیس، برای اطمینان خویش، افغانستان را به منطقه ای خنثی تبدیل می نمایند؛ و این سیاست دو نیازمندی مبرم

داشت: نخست، باید افغانستان صاحب حکومتی متمرکز و با ثبات نسبی می‌گردید؛ و دوم، باید مثل این حکومت متمرکز ملی شخصیتی می‌بود که مورد اعتماد هر دو امپراطوری رقیب قرار می‌داشت. وقتی امیر عبدالرحمن اعتراف می‌نماید که روس‌ها او را به کابل فرستاده بودند، این اعتراف اثبات‌کننده نظر آقای لودیک آدامک است که امیر عبدالرحمن «با تصویب و تصدیق برتانیه و روسیه بر مسند زمامداری نشست.»

نفوذ قوی و موثر این دو قدرت استعماری در تعیین خطوط سیاسی زمامداری‌های منطقه، در پهلوی اینکه خودارادیت سیاسی کشورهای منطقه را زایل ساخته بود، در تقویت جهات ویران‌کننده فرهنگ قبیلوی نیز از تأثیری قابل ملاحظه برخوردار بود. جلب اعتماد نیروهای قومی "افغانستان" توسط هند برتانوی تا جایی بود که یگانه مرجع قابل اعتماد برای تمام مدعیان تخت و سلطنت محسوب می‌گردید. تبدیل شدن هند برتانوی به مرجع قابل صلاحیت تفویض سلطنت به اقوام متخاصم "افغانستان" امکان مؤثری بود که هند برتانوی را به مرجع رهبری‌کننده مستقیم سیاست و منازعات ملی در افغانستان تبدیل می‌کرد. این واقعیت تلخ از این‌نامه غلجایی‌ها هویدا می‌گردد که در مبارزه خویش در برابر امیر عبدالرحمن، آن را برای انگلیس‌ها تحریر می‌دارند؛ غلجایی‌ها می‌نویسند:

«اگر شما (انگلیس‌ها) يك وقت خیال دارید در حق اهالی مظلوم و مستمند افغانستان مرحمتی نمائید و از آنها دستگیری بفرمائید، از این موقع بهتر به جهت شما فراهم

نخواهد آمد. باید بدون تأمل به ما مدد بدهید.»<sup>(۳۷)</sup>

زمانی که «سیاست افغانستان متمرکز، سد مستحکمی برای سلامتی هندوستان»<sup>(۳۸)</sup> به میان می‌آید و دولت استعماری انگلیس برای رقابت با ترکیه عثمانی به ثبات سیاسی در منطقه و تفاهم با روس‌ها ضرورت دارد، درست در همین زمان است که نطفه فاجعه ملی در افغانستان گذاشته می‌شود. تشریح و یا توصیف این نطفه فاجعه در يك جمله خلاصه می‌شود: نوکری برای اجانب، آقایی بر اقارب؛ این جمله بنیاد سلطنت و یگانه ماهیت حکمروایی "طایفه سلطنتی" در افغانستان بوده است.

وقتی "غلجایی"‌ها برای کوبیدن "بارکزیایی"‌ها از انگلیس مدد بخواهند، روشن و طبیعی خواهد بود که برای کوبیدن جوامع دیگر، سرمایه هر دشمن حاکمیت ملی افغانستان را به دست آرند. سکوت در برابر این واقعیت - که اسارت سیاسی و ملی حد اقل يك قرن این کشور را به اثبات می‌رساند - در ذات خود، سکوت در برابر تبارز خصیصه زیانبار فرهنگ قبیلوی در رأس نظام سیاسی کشور است. آنچه مداخله دو امپراطوری انگلیس و روس را در افغانستان از قدرت بسزایی در تعیین زمامداران و خط مشی سیاسی و ملی آنها در این کشور برخوردار می‌سازد، همین موجودیت مناسبات خصمانه جامعه قبیلوی در افغانستان است. بنابراین، برای شناخت پدیده استعمار در کشور ناممکن است که عوامل فرهنگی و اجتماعی جامعه قبیلوی را نادیده انگاریم، به خصوص اینکه همیشه همین عوامل باعث نفوذ سیاسی و استخباراتی کشورهای مختلف در افغانستان شده و تمام بنیادهای ملی و سیاسی آن را در معرض

نابودی قرار داده است.

تفویض استقلال داخلی به "امیر" و نگهداشت صلاحیت روابط سیاسی "امیر" در امور خارجی، سیاستی بود که میتوانست "افغانستان متمرکز" را بر اساس منافع استعمار وقت ایجاد کند؛ البته افغانستان متمرکزی که از لحاظ ارضی باید معاهدات دیورند و پنجاه و گندمک سرحدات آن را تعیین می نمود؛ و این معاهدات، باید از طریق "امیرآهین" به امضا می رسید و بدانها مجدداً تعهد می شد و برای شادباش امضای تعهدی بر این معاهدات، نشان "خیرخواه اسلام" توزیع می گردید.

وقتی امیر عبدالرحمن می نویسد:

«مقاصد دولت انگلیس و سلامتی سلطنت هندوستان، بسته به این است که افغانستان را دولت مستقلی داشته باشد و بین اجزای خانواده سلطنتی آن قوچ جنگی راه نیندازد.»<sup>(۳۹)</sup>

وقتی "امیر" اعتراف می نماید:

«پولیتیک ایشان (انگلیس ها) در زمان جدم امیر دوست محمدخان، این بود که در نزاعات خانواده سلطنتی افغانستان مداخله نموده یکی را به تخت نشانیدند و دیگری را معزول نمودند.»<sup>(۴۰)</sup>

وقتی "امیر" می گوید:

«در عهدنامه ای که با دولت انگلیس دارم، شرط شده است که با هیچ دولت خارجه غیر از خود انگلستان و هندوستان، روابط دوستانه نداشته باشم.»<sup>(۴۱)</sup>

وقتی "امیر" آگاه است که:

«دولت انگلستان پول خود را به کسی مفت نمی دهد.»<sup>(۴۲)</sup>

وقتی "امیر" اعتراف دارد:

«از تصور این امر مکدر بودم که دولت افغانستان تا یک درجه تحت امر هر فرمانفرمایی که به هندوستان مقرر شود، می باشد و من که امیر افغانستانم، آلت بازیچه هستم که فرمانفرما به هر شکلی خواسته باشد، آن را بگرداند.»<sup>(۴۳)</sup>

و بالاخره وقتی "امیر" وصیت می کند:

«نصیحت من به پسرها و اخلاف خودم اینست که روابط دوستی را با ملت انگلیس به هر زودی و به هر گرمی که آنها را مجال به دست آید، مستحکم نمایید، اگر دولت انگلیس خواهش های پسرها و اخلاف مرا نپذیرند، آنها هم نباید شکایت نمایند و الا هرچه که حالا هم در دست آنها می باشد از دست شان خواهد رفت.»<sup>(۴۴)</sup>

یک چیز را به اثبات می رساند که اگر سرمایه و حمایت سیاسی امپراطوری استعماری وقت نبود، امکان نداشت که امیر عبدالرحمن با مناسبات اجتماعی جامعه ای با فرهنگ و خصومت های قبیلوی قادر به تشکیل حاکمیت متمرکز می شد و با باورهای "افغانیت" و قبیلوی خود، عقده ناگشوده ای را در ساختار روابط سیاسی و ملی جوامع باهم برادر ملت افغانستان بر جا می گذاشت که به خاطر آن، این ملت از داشتن دیموکراسی و عدالت و زمینه تکامل منطقی به جانب جامعه عقلانی محروم می ماند.

اینکه می گویند ملت افغان استعداد جنگیدن و تخریب کردن را

دارد، ولی استعداد ساختن و نگهداشتن را ندارد، درك سالم آن، ضرورت به شناخت تحلیلی و منطقی از ساختارهای فکری و فرهنگی جامعه قبیلوی در زیربنای نظام سیاسی آن دارد. تا باورهای ناسالم و غیر اجتماعی جامعه قبیلوی شناسانده نشود، تا درك نگردد که نظام سیاسی یگانه وسیله برای تمثیل استبداد اجتماعی جامعه قبیلوی می باشد و تا منطقاً پذیرفته نشود - و هر پندار و کردار ما بر اساس این منطق عیار نگردد - که استبداد، یک پدیده اجتماعی است که در رابطه علت و معلولی با هزاران پدیده اجتماعی دیگر قرار دارد، ناممکن است قادر بدان شویم که راه حلی منطقی برای ساختن نظامی مبتنی بر عدالت و دیموکراسی بیابیم.

شناخت ضروری ترین و بنیادی ترین وسیله برای ساختن است. بدون شناخت، عملیه ساختن امکان پذیر نیست. آنچه تاکنون با هزاران وسیله تحمیقی و صدها حيله و نیرنگ از شناخت آن جلوگیری شده، همین مناسبات و روابط اجتماعی جامعه قبیلوی در زیربنای نظام سیاسی افغانستان بوده است. تشخیص درد، راه کوتاه و ساده علاج مطمئن آن را مساعد می سازد. وظیفه زمامداران سیاسی و مسوولیت درجه يك هواداران "طایفه سلطنتی" را این امر در بر داشته است که به هر قیمت با تریپال فرسوده و ضخیم نظام سیاسی، زیربنای جامعه و فرهنگ قبیلوی آن را بپوشانند که این عمل به غیر از تقویت اندیشه ها و باورهای فاشیستی در پهلوی پندارهای خشن و انتقامجویانه جامعه قبیلوی، دیگر دست آوردی برای خاتمه یافتن بحران و فاجعه ملی نداشته و جامعه مورد نظر آنها را در چوکات سنت های خرافی و قبیلوی منحصر کرده و همچنان جلو جریان خون

پاك و حیاتبخش جامعه عقلانی را در کالبد این جامعه گرفته است. جامعه عقلانی به نظام سیاسی ضرورت دارد که در آن هیچ کسی از فرط خشونت و کینه نگوید که:

«عهد کرده ایم اگر پای شما که افغان هستید، به یکی از قطعات خاک ما برسد، قطعه مذکور را که نجس شده است با شما از ولایت خود خارج خواهیم نمود.»<sup>(۴۵)</sup>

جامعه عقلانی به زمامداری ضرورت دارد که همچون امیر عبدالرحمن و چنگیز فرمان ندهد که:

«آبادانی مردم "میرآدینه" را تمام آتش زده بسوزاند و زراعات ایشان را تمام، خوراك دواب و مواشی و اسپان نماید و همچنین زردك و پشه و شیرداغ را خراب کرده، بریاد دهند و پس از استیصال آن، روی به سوی "قلندر" نهاده و جزای ایشان را داده و بغات آن نواحی و اطراف را کشته و اسیر و دستگیر نموده، آثاری از وجود خود ایشان را نماند، نیست و ناپود کنند و تا "سنگماشه" جاغوری، راه را از خار فتنه چیان مفسده خواهان، پاك و مصفا سازند.»<sup>(۴۶)</sup>

و بالاخره، نظام سیاسی عادلانه و جامعه عقلانی با فرهنگ خود به زمامداری ضرورت دارد که همچون امیرعبدالرحمن برای اقتدار "افغانیت" بیشتر از انسانیت ایمان نداشته باشد و هیچگاهی رقابت های قومی را دامن نزند و از قوم خود نخواهد که:

«(برای زمین های توزیع شده دیگران در سمت شمال) آدم لایق می خواهم برای آنست که مردم همسایه بدانند و ببینند که فلان مقدار خانوار قوم افغانستان آنقدر مردم

درست و صاحب غیرت و دولتمند و مالدارند که بر سرزمین سکونت خود، جان می دهند و زمین سکونت شان را کسی گرفته نخواهد توانست. در این صورت خانوار مذکور بازوی دولت و به منزله پر و بال من خواهد بود.» (۴۷)

شناخت تحلیلی و منطقی از نظام سیاسی و جامعه قبیلوی، پَر و بال قومی زمامدار را شل می سازد. آگاهی از دشمنی در برابر خود، احساس مقاومت را در جامعه مورد خصومت ایجاد می کند و روشن است که آگاهی بدون شناخت تحلیلی و منطقی احساسی خواهد بود که با اندک دشواری و ناملایمی سرکوب خواهد گشت.

حاکم و محکوم، هر دو به شناخت خود ضرورت دارند. شناخت محکوم زمینه حرکت او به سوی نجات است و شناخت حاکم از درک و باورهای جدید انسان محکوم، زمینه شکست ثبات و ایستایی تخذیر کننده در نظام حاکمیت مطلقه او را مساعد می سازد. حاکم ناگزیر است مطابق به شناخت محکوم، به تغییر در نظام حاکم پرور خود پردازد. بر همین اساس، شناخت از مناسبات جامعه و فرهنگ قبیلوی در زیربنای نظام سیاسی، باعث می شود که عنصر شکست ثبات و ایستایی که یگانه عامل نگهداشت مناسبات و روابط اجتماعی جامعه قبیلوی - استبدادی است، داخل زیربنای نظام سیاسی جامعه قبیلوی گردد.

شناخت فردی به مسوولیت فردی تعلق دارد و انتقال شناخت، به تعهد اجتماعی فرد ارتباط می گیرد. جامعه ای که افراد آن بتوانند مسوولیت فردی و تعهد اجتماعی خویش را از طریق شناخت

و انتقال شناخت درک کنند، این جامعه بدون تردید مجرای تکامل به سوی جامعه مدنی را بر روی فرهنگ و جامعه خویش باز کرده است. میزان و درجه نجات منوط به انتقال بطی و یا سریع شناخت به جامعه محروم است. بدون این انتقال شناخت، هر گونه مبارزه جامعه محروم، محکوم به اسارتی خواهد بود که نظام حاکم، مطابق به سطح شعور جامعه محکوم، آن را از نو بازسازی می کند. باید شاهرگ شناخت جامعه قبیلوی را به شاهرگ تکامل به جانب جامعه مدنی پیوند زد. این پیوند از طریق درک و ایفای مسوولیت فردی و تعهد اجتماعی در قبال انتقال شناخت به جامعه میسر است.

## مأخذ:

- ۱- امیر عبدالرحمن، تاج التواریخ، چاپ ۱۳۷۳، ص ۱۵۵
- ۲- همان، ص ۳۶۷
- ۳- همان، ص ۲۹۵
- ۴- همان، ص ۱۷۱
- ۵- همان، ص ۱۹۳
- ۶- همان، ص ۴۰۴
- ۷- همان، ص ۳۴
- ۸- همان، ص ۳۴
- ۹- همان، ص ۴۰
- ۱۰- همان، ص ۴۰
- ۱۱- همان، ص ۴۰
- ۱۲- همان، ص ۳۴
- ۱۳- همان، ص ۳۶
- ۱۴- همان، ص ۵۳
- ۱۵- همان، ص ۵۵
- ۱۶- همان، ص ۶۶
- ۱۷- همان، ص ۶۷
- ۱۸- همان، ص ۶۷
- ۱۹- همان، ص ۸۶
- ۲۰- همان، ص ۹۵
- ۲۱- همان، ص ۱۱۰
- ۲۲- همان، ص ۱۱۱
- ۲۳- همان، ص ۱۳۸
- ۲۴- همان، ص ۱۴۰
- ۲۵- همان، ص ۱۸۶
- ۲۶- همان، ص ۱۸۸
- ۲۷- همان، ص ۱۸۸
- ۲۸- همان، ص ۲۰۰
- ۲۹- همان، ص ۲۶۴
- ۳۰- همان، ص ۲۴۸
- ۳۱- همان، ص ۴۰۰
- ۳۲- همان، ص ۲۷۲
- ۳۳- همان، ص ۴۶۳
- ۳۴- همان، ص ۳۹۲
- ۳۵- لردیک آدامک، تاریخ روابط افغانستان از زمان امیر عبدالرحمن تا استقلال، ترجمه علی محمد زهما، چاپ ۱۳۴۹، ص ۱۹
- ۳۶- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۴۳۷
- ۳۷- همان، ص ۲۴۶

- ۳۸- همان، ص ۵۰۳
- ۳۹- همان، ص ۴۳۹
- ۴۰- همان، ص ۵۰۱
- ۴۱- همان، ص ۵۰۴
- ۴۲- همان، ص ۵۰۶
- ۴۳- همان، ص ۴۰۳
- ۴۴- همان، ص ۵۰۷
- ۴۵- همان، ص ۱۷۹
- ۴۶- فیض محمد کاتب، سراج التواریخ، چاپ ۱۳۷۲، جلد سوم، ص ۲۵۲
- ۴۷- همان، ص ۵۲۲





برای اینکه درك گردد که میکانیزم به قدرت رسیدن شاهان در افغانستان چگونه بوده است، ناگزیریم تاریخ سیاسی کشور را تحت دو عنوان مطالعه کنیم؛ این دو عنوان یکی تاریخ خراسان است و یکی تاریخ افغانستان. آنچه این دو تاریخ را با هم مشابه می‌سازد، فرهنگ قبیلوی است، یعنی فرهنگ قبیلوی، به عنوان وجه مشترک هر دو تاریخ پذیرفته می‌شود؛ و اما آنچه این دو تاریخ را از هم تفکیک می‌کند، ویژه‌گی تعصب قومی است که از طریق میکانیزم شاه - لشکر جامعه قبیلوی، اداره نظام سیاسی را به وجود آورده است. (\*)

تبدیل شدن اسم خراسان به "افغانستان"، که اسم محل باشنده گان يك قوم بود، بیانگر اینست که اگر اکنون قانونمندی های جامعه مدنی برای ساختن نظام سیاسی به کار گرفته نشوند، افغانستان

\* - به علت حاکم بودن نظام قبیلوی بر هر دو دوره تاریخی، در این کتاب بیشتر به فاکت های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و دینی افغانستان اتکا شده که مبین و مصداق درك برای هر دو دوره خراسانی و افغانی تاریخ افغانستان بوده می‌توانند.

کنونی ناگزیر است که برای حفظ نظام سیاسی - قبیله‌ی خود همیشه به قانونمندی‌های جامعه قبیله‌ی - استبدادی متکی باشد. جنگ‌هایی که در کشور به راه می‌افتند، مثالی بارز برای فهم این واقعیت زنده اند که گرداننده گان سیاست در "افغانستان"، تعهدی در برابر ارزش‌های جامعه مدنی نداشته و به قانونمندی شاه - لشکر جامعه قبیله‌ی - استبدادی معتقد بوده اند.

جامعه مدنی چگونه جامعه است؟ خصوصیت بارز این جامعه آنست که نظام سیاسی آن از طریق داشتن قدرت مشروطه به حیات خویش ادامه می‌دهد و قدرت مشروطه در جامعه مذکور، در واقع به مفهوم "حاکمیت مدنی" است. نهادهایی که قدرت حاکمیت مدنی را مشروط می‌کنند، عبارت از نهادهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی اند. این نهادها در رابطه علت و معلولی باهم قرار دارند و نمی‌توان گفت که یکی از این نهادها علتی مطلق برای نهادهای دیگر است.

خصیصه قدرت مشروطه اینست که در آن حاکمیت بدون ضابطه‌های نظامی و لشکری زنده گی می‌کند، و حاکمیتی که ضوابط اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و دینی، قدرت آن را مشروط نگه دارد، سیر حرکتش به جانب استبداد، اگر ناممکن نباشد، خیلی بطی خواهد بود. نمونه بارز همچون حاکمیت را در تاریخ سیاسی و اجتماعی غرب ملاحظه کرده می‌توانیم. در غرب، دو قدرت عاملی عمده برای جلوگیری از قدرت مطلقه زمامداران بودند: عامل اول مسیحیت و دستگاه کلیسا است که مثل قدرت معنوی و فرهنگی بود، و عامل دوم، نظام اشرافیت است که مثل قدرت اقتصادی -

اجتماعی به شمار می‌رفت؛ حالانکه نظام‌های سیاسی - استبدادی شرق با هیچکدام از دو عامل فوق مواجه نبوده اند.

در شرق قدرتی همچون قدرت پاپ وجود نداشته که شاه را تکفیر کند و ورود او را به کلیسا تحریم نماید. نظام اشرافیت نیز در شرق، از يك طبقه و منافع اجتماعی - اقتصادی آن نماینده گی سیاسی نداشته که بتواند از طریق حمایت اقتصادی و اجتماعی خود، قدرت حاکمیت استبدادی را تحدید نماید.

در غرب، نظام اشرافیت، عامل پاسدارنده استثمار بی رحمانه تلقی می‌گردیده، اما برای جلوگیری از قدرت مطلقه فاسد کننده سلطنت نیز عاملی مؤثر و مثبت بوده است. به عبارتی دیگر، در غرب، زیربنای نظام اشرافی و روبنای نظام مسیحی آن به عنوان يك نظام اقتصادی - اجتماعی - مذهبی، رقیب بازدارنده قدرت مطلقه نظام سیاسی بوده و هیچگاهی اجازه نداده است که مودل شاهی - استبدادی - امیری در آنجا نمو و تکامل نماید و بالاخره با چنان ریشه قوی عرض وجود کند که نظام سلطنتی را - آنچنانکه در شرق بوده است - به پدیده ای مطلق و علتی غایی برای نجات و یا نیک بختی و نگون بختی مردم تبدیل نماید.

در شرق (برخلاف غرب) نظام سیاسی - لشکری يك پدیده مطلق بوده است. این پدیده مطلق مجزا از سایر پدیده‌های اجتماعی زنده گی کرده و بر سرنوشت تمام آن پدیده‌ها تأثیر گذاشته و یا به عبارتی دیگر، عروج و زوال تمام پدیده‌های دیگر اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی منوط به تخت و بخت نظام سیاسی بوده است؛ حالانکه، در واقع، نظام سیاسی نمی‌تواند به عنوان يك پدیده مطلق

و مجرد، مجزا از سایر نهادهای اجتماعی باشد و یا بدون تابعیت از قانون علت و معلولی متقابل این نهادها زنده گی نماید.

بنابراین، دو نوع جامعه و نظام سیاسی داریم: جامعه و نظام سیاسی که ضابطه های مشروط کننده اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، قدرت مطلقه آنها را تحدید می کنند، و جامعه و نظام سیاسی که به عنوان دو پدیده مجزا از هم زنده گی کرده، گاهی نظام سیاسی ریشه جامعه را می خشکاند و گاهی جامعه با طغیان از بیرون، بیخ و بنیاد نظام سیاسی را ویران می کند.

آنچه ما در خراسان دیروزی و "افغانستان" کنونی داشته ایم، نوع دوم جامعه و نظام سیاسی آن بوده است. تباهی اجتماعی و فرهنگی همچون جامعه و نظام سیاسی، آنگاه از شدتی بیشتر برخوردار می گردد که - مانند افغانستان کنونی - سیطره سیاسی، تنها از ذخیره تعصب قبیله‌ای تغذیه کند و برای بقای قدرت مطلقه سیاسی، ریشه های تعصب قومی به وسیله نظام سیاسی - قبیله‌ای - استبدادی تقویت گردد. (\*)

عدم موجودیت بنیادهای مدنی برای تحدید کردن قدرت مطلقه استبدادی نظام سیاسی (به صورت عام در خراسان) و موجودیت

\* - به همین علت است که ساختار جامعه قبیله‌ای در زیربنای حاکمیت سیاسی افغانستان - در طول چند قرن - کمترین تحول و تکامل نکرده و جنگ های قبیله‌ای - در اخیر قرن ۲۰ - برای جهان متمدنی که اپارتاید یا تبعیض نژادی را حتی در کشور مادرش خفه می کند، بی مفهوم ترین جنگی معرفی شده که جز توحش و بربریت و هجوم های غارتگرانه و قتل عام گر چند صد سال قبل، چیز دیگری را گوشزد نمی کند.

نظام مطلقه استبدادی با زیربنای تعصبات قبیله‌ای - اجتماعی (به صورت خاص در افغانستان) علتی عمده برای آن بوده است که قبل از همه، تکامل طبیعی نهادهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در درون جامعه "طایفه سلطنتی" به رکود کامل مواجه شود. در افغانستان، حفظ و نگهداشت روحیه و خصومت قبیله‌ای در برابر رقیبان تخت و تاج، عامل خونریزی بدون وقفه بوده که از يك جانب، جامعه "طایفه سلطنتی" را به اجزای متخاصم تبدیل کرده و از جانبی دیگر، باعث شده است که تضاد این جامعه - در کل - با جوامع دیگر، غرض حفظ حیات نظام سیاسی - استبدادی، ماهیت تاریخ سیاسی، اقتصادی و فرهنگی "افغانستان" را تشکیل دهد.

جامعه "طایفه سلطنتی"، تنها زمانی شاهد ثبات نسبی شده که شاهی جدید قدرت را در دست گرفته و لشکر رقیب یا به لشکر شاه جدید پیوسته است و یا بعد از تار و مار شدنش، باز هم به زمانی ضرورت داشته که خود را منسجم کند و باری دیگر در زیر چتر سیاسی مدعی جدید "تاج و تخت" به جنگ و غارت پردازد. طبیعی است که در همین فرصت، یعنی تا تشکیل مجدد لشکر رقیب و یا مساعد شدن زمینه برای خیانت به مالک بر سر اقتدار "تاج و تخت"، جامعه شاهد يك نوع ثبات نسبی و تنفس آرام بوده، اما در واقع، این ثبات و تنفس آرام، همان آرامش قبل از طوفان دیگری بوده که در اثر آن، جامعه آنچه را در دوران آرامش تولید کرده در دوران اغتشاش بعدی، از بیخ و بنیاد، غارت شده یافته است.

به عبارتی دیگر ثبات و آرامش اجتماعی - که تکامل اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بدان ضرورت دارد - تا زمانی میسر بوده که

"شاه جدید" از قدرت نظامی برای سرکوب رقیبان و دفاع از حاکمیت مطلقه استبدادی خویش برخوردار بوده است. جنگ هئی مداوم شاه - لشکری، که ریشه های تکامل جامعه قبیلوی را می خشکاند، و منوط شدن آرامش و ثبات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی به قدرت دفاعی شاه، دو عاملی اند که از لحاظ روانی این مفکوره باطل را در شرق ایجاد کرده که گویا ترقی و انکشاف اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در جوامع شرقی متعلق به سلاطین یا اقتدار است؛ یعنی شاه، ناف زمین است و اگر همین محور، قوی بوده و از بقای دوامدار برخوردار باشد، نظام های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی نیز شاهد تکامل و ترقی خواهند بود.

درست است که ویرانی نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ناشی از جنگ های لشکری مدعیان تاج و تخت بوده است؛ ولی این علت يك نمود ظاهری است؛ چون فرهنگ قبیلوی و جامعه قبیلوی، در زیربنای جنگ قدرت مطلقه مدعیان تاج و تخت قرار دارند و در درون جامعه ای که قدرت سیاسی فراتر از ضابطه های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مشروط کننده قدرت مطلقه زنده گی کند و یا این ضابطه ها نتوانند کوچکترین نقشی برای تحدید قدرت مطلقه و خودسر و خودرأی مدعیان تاج و تخت داشته باشند، طبیعی است که هر شخصی فضول، با قدرت لشکری و استعداد فردی در جنگ و کشتار، می تواند تا رسیدن به تخت سلطنت بگشود و غارت و ویران کند و بعد هم، مانند امیر عبدالرحمن، خیلی ها با صراحت و حقانیت در کتاب تاریخ خویش بنویسد که:

«عساكر من تا چهار روز خزانه و اموال امیر شیرعلی خان

را غارت نمودند.»<sup>(۱)</sup>

خزانه و اموالی که هزاران عسکر، تا چهار روز، آن را غارت می کنند، در حقیقت سرمایه هنگفت اقتصادی خود جامعه قبیلوی است که امیر شیرعلی خان آن را، در دوران تقریباً يك دهه سلطنت خویش، به تدریج غارت کرده بود.

جامعه ای که در آن هر فردی بتواند لشکر تهیه کند و مسیر تصاحب تخت و تاج را با شمشیر و غارت طی کرده، پس از تکیه زدن بر سریر "امارت"، ظل الهی محسوب شود، این جامعه، در واقع خود زمینه حیات قانونمدی های حاکمیت مدنی را نابود کرده است. اگر در جامعه، ضابطه های مهار کننده و تحدید کننده قدرت مطلقه وجود داشته باشد و بستر اجتماع زمینه ای برای جمع آوری لشکر و سپاه غارتگر محسوب نشود، طبیعی است که در این جامعه، مالک حقیقی تاج و تخت، ماجراجوترین افراد جنگی بوده نمی توانند؛ و برعکس، جامعه ای که در آن یگانه ملاک بیعت سیاسی، قدرت لشکر و سپاه "امیر" باشد، هیچگاهی نمی تواند از زمینه ثبات و آرامش برای تکامل اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی برخوردار گردد.

بپذیریم که تکامل و ترقی و تعالی مُلك وابسته به آن قدرت سلطنت است که نیروی نظارت آن بر زمین و آسمان حاکم باشد؛ ولی باید پرسید که این قدرت مطلقه و بی همتا چگونه و از کدام طریق می تواند به وجود آید و بر اساس کدام ضابطه ها می تواند به بقای خویش ادامه دهد. یگانه وسیله ای که در جامعه قبیلوی می تواند قدرت مطلقه را حفظ کند - همانطور که قدرت مطلقه را به وجود آورده است - همانا قدرت نظامی است. همچنین، اگر رابطه تکامل و

ترقی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را منوط به اقتدار و ثبات سلطنت دانسته و بقا و قدرت سلطنت را منوط به لشکر و سپاه بدانیم، تکامل هستی مادی و معنوی جامعه متکی به حکومتی میلیتاریزه یا نظامی می گردد.

نکته ای بااهمیت این است که در نظام قدرت مطلقه سلطنتی، فرد سلطان، یگانه مرجع فکری، اداری و تصمیم گیری نظام محسوب می شود؛ بناءً در جامعه ای که معیار و ملاک برای تکامل پدیده های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، همان نظام سپاهی گری است که سرنوشت آن را استعداد شاه و "دیانت لشکر" تعیین می کند - یعنی اگر شاه، کودنی هرزه گرد و بیکاره ای لواطت کار باشد که از آدم کشی به شاهی رسیده باشد، و اگر لشکر تظمیع نگردیده و یا مسیر شرعی و قانونی حرکت سرمایه اجتماع به طرف خزانه شاه و جیب لشکر به وجود نیاید، ثبات و آرامش از بین رفته و هست و بود جامعه بار دیگر در معرض غارت و چپاول "لشکر باغی" و "شاه باغی" قرار می گیرد - این جامعه برای همیشه مواجه با انحطاط است.

درک تحلیلی و منطقی همچون نظام سیاسی، که رشته تکامل نهادهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی به حیات قدرت مطلقه آن بسته است، امری ضروری می باشد؛ یعنی باید قبل از هر چیز، به روشنی درک کرد که "امیرهای آهنین" چگونه به قدرت می رسند و چگونه قدرت خویش را حفظ می کنند. به طور مثال، اگر امیر عبدالرحمن را به عنوان مثال عینی خویش قبول کنیم، وی هنوز تازه جوان کم سنی است که سپهسالار لشکر پدرش تعیین می گردد و

پدرش در روز انتخاب وی به عنوان سپهسالار\* خطاب به صاحب منصبان خود می گوید:

«من این پسر دیوانه خودم را به سپهسالاری شما مقرر نمودم.»<sup>(۲)</sup>

این سپهسالار دیوانه، در آوان طفولیت، پنج هزار انسان از جامعه دشمن را با دستان خودش به دهن توپ بسته و نظاره کرده است که چگونه همزمان با انفجار مهیب توپ، گوشت و خون انسان های دشمن نیز به آسمان پاش شده است.

امیری که خود اعتراف دارد:

«در تمام مدت عمر خود، مرد سپاهی بوده ام.»<sup>(۳)</sup>

یا امیری که خود اعتراف می کند:

«(برای سرکوب مقاومت جامعه دشمن) سرکرده های

دزدهای ولایت را خواسته آنها را مخلع داشته انعام داده

سه هزار سوار از آنها گرفتم.»<sup>(۴)</sup>

امیری که افتخار دارد:

«قلعه موسوم به انچی را به سبب اینکه اهالی آنجا از

فروختن آذوقه به من انکار داشتند، تاراج نموده آذوقه

بیست روزه تحصیل کرده بودم.»<sup>(۵)</sup>

و یا:

«صد سوار را فرستادم که از بره های اهالی آرتنه بوز که

پانزده هزار گوسفند داشتند هر قدر بتوانند تاراج نموده با

\* - امیر عبدالرحمن يك روز قبل از این انتخاب شدن به سپهسالاری، پس از يك سال، از زندان پدر رها شده است.

خود بیاورند.»<sup>(۶)</sup>

امیری که بی پرده می نویسد:

«حکم دادم مناری از سرهای مقتولین دشمن ساختند تا

بقیه دشمن خائف شوند.»<sup>(۷)</sup>

امیر لواطت کاری که فخر می کند:

«شش نفر غلام بچه مهوش ... به طور پیشکش به جهت

من آوردند.»<sup>(۸)</sup>

امیری که وقتی آواره است و پناه و ملجأ حیات خود، امیر بخارا را می داند و برای خوشخدمتی سجده خودش را می شکند تا عمامه امیر پایین نیفتد و خود می گوید:

«سربند از بندهای عمامه امیر باز شده است، بعد از سجده

امیر نمی توانست از ترس اینکه عمامه اش نیفتد، سر خود

را از سجده بردارد ... فوراً نماز خود را شکسته پیش رفته

بندهای عمامه او را بستم. اگر چه من نماز را به اتمام

نرسانیدم، ولی مشعوف بودم به اینکه عمل نیکی از من

سر زده است.»<sup>(۹)</sup>

... امیری که عبادت خدا را فدای حرمت عمامه امیر بخارا می

نماید؛ امیری که اعتراف دارد که "بازبچه انگلیس است"؛ امیری که

به تصویب و تصدیق دو قدرت استعماری وقت به مسند امارت می

رسد؛ امیری که "افغان" بودن یا "پشتون" بودن را معیار تصاحب

قدرت می داند و با ایقان بر دریافت فکری خود، به خداوند حق و

انسانیت گواهی می دهد که:

«ای قادر مطلق، قوت در ید قدرت قومی باشد.»<sup>(۱۰)</sup>

... باید دیده و تحلیل شود که چه امکانات و قانونمندی هایی وجود دارد که همین امیر مشرک به قدرت و حاکمیت دست یافته و "ضیاء الملة و الدین" لقب می گیرد؟

خصیصه بارز قانونمندی نظام شاه - لشکری اینست که مردم در حاکمیت سیاسی هیچگونه نقشی نداشته و این هر دو، به عنوان دو پدیده ای مجزا از هم، یکدیگر را تحمل می کنند. بر اساس این قانونمندی، متن جامعه همیشه به عنوان دشمن بالقوه سلطنت پذیرفته می شود؛ زیرا جامعه، قبیلوی است و هر لحظه ممکن است که فردی از قبیله ای دیگر، صاحب لشکر قومی شود و "ید قدرت قومی" را در اختیار گرفته، از بیرون، بر نظام شاهی حمله کند و از ریشه بیرونش کشد. جامعه قبیلوی، همانطوری که امیر عبدالرحمن درک کرده است، قبل از قدرت الهی، "قوت" شاه تراشی را در "ید" دارد؛ اما، در عین حال صفت خاص این قوت، "قوت قومی" است، نه "قوت اجتماعی"، که از طریق نهادهای اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی خود مرجعی مطمئن و نیرومند برای تحدید قدرت مطلقه شاه محسوب گردد.

قدرت سیاسی يك قوم، از طریق قوت "لشکر قومی" می تواند بر اقوام دیگر تحمیل شود. تنازع قومی درانی ها و غلجایی ها یگانه امکانبیست که سیطره امپراطوری ایرانیان را تا قندهار گسترش داد و بیگانه گان - چه گرگین و چه نادر افشار و چه انگلیس (میراث خوار مقتدر آنها) - از همین تنازع استفاده کرده، با دادن قدرت و امکانات اقتصادی برای يك قبیله، اقتدار سیاسی خود را بر قبیله و یا قبایل دیگر تحمیل نمودند.

در عین حال، عنصر "قوت قومی" قوی ترین عنصری است که شاه را تا رسیدن به قدرت یاری می کند؛ اما شاه پس از رسیدن به قدرت، برای بقای حاکمیت خود، در پهلوی قوت قومی - لشکری، به مشروعیت دینی نیز ضرورت دارد؛ چون فرهنگ جامعه قبیلوی يك زیربنا دارد که عبارت از دین است. هیچ قدرتی نمی تواند در جامعه قبیلوی پا بگیرد و باقی بماند، الا اینکه صاحب مشروعیت دینی - فرهنگی شود.

دین جامعه قبیلوی، مجموع پندارها و سنت های این جامعه است که با اعتقادات مذهبی آن خلط شده است. پندارهای فرهنگی - خرافی و سنت های قبیلوی جنبه های اعتقادی دین قبیلوی را تشکیل می دهند و یا به عبارتی دیگر، پندارهای فرهنگی و سنت های قبیلوی، بیشتر و زودتر از هر چیزی دیگر، لباس دینی را می پوشند. بارزترین مثال در این عرصه، موقعیت اجتماعی و نقش اقتصادی و فرهنگی زن در جامعه قبیلوی است. پندارها و باورهای فرهنگی جامعه قبیلوی در مورد زن است که موقعیت اجتماعی و نقش اقتصادی و فرهنگی زن را در جامعه قبیلوی تعیین می کند، نه باورهای اعتقادی - دینی. بینش جامعه جاهلی عرب در مورد زن، تا کنون در فرهنگ قبیلوی افغانستان در لباس اسلامی زنده گی می کند و به همین علت، در جامعه قبیلوی مسلمان، هر پدیده و قانون به هر اندازه که با اسارت اجتماعی زن بیشتر موافق باشد، صبغه دینی و مذهبی آن بیشتر است.

روشن است که دین، مجزا از مراجع قدرت سیاسی، دارای مراجع خاص قدرت خویش است. این مراجع اگر بخواهند و یا اگر

سرکوب یا تطمیع نشوند، بسیار به ساده گی می توانند مشروعیت مذهبی اقتدار مطلقه را از شاهان سلب کنند. بی جهت نیست که امام ابوحنیفه<sup>(ع)</sup> در زندان های خلافت عباسی مسموم می شود و امامان تشیع، بدون استثنا، برای استحکام پایه های سیاسی خلافت، یا مسموم می شوند و یا به شهادت می رسند؛ زیرا در درون جامعه ای که امام ابوحنیفه زنده باشد و مرجع دین و عدالت پنداشته شود، یا پیوند ائمه مذهبی به گونه ای باشد که امام محمدباقر، بوسه بر پیشانی امام ابوحنیفه - به خاطر تلقی برحقش از اسلام - بزند<sup>(\*)</sup> در این جامعه، قدرت نظام سیاسی مواجه با قدرت دینی نیرومند است و در این جامعه، دین صاحب رهنمایانی است که پاسداران جنبه عدالت الهی دین برای بشر اند. بناءً، وقتی دین هم صاحب قدرت رهبری تفکر باشد و هم صاحب قدرت اداره کننده قدرت سیاسی، روشن است که قدرت سیاسی خلیفه عباسی به اندازه سر موی هم نمی تواند مشروعیت دینی اخذ کند تا بعداً با استبداد مطلقه سیاسی - لشکری ریشه تکامل اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه را بخشکاند.

دین وقتی در زیربنای فرهنگ جامعه قرار گیرد و وقتی فرهنگ دینی يك ضلع اساسی تکامل جامعه را احتوا کند، قدرت مطلقه سیاسی از اتکای مطمئن اجتماعی خویش محروم می شود. اگر سه پایه اقتصاد، جامعه و فرهنگ از زیربنای نظام سیاسی بیرون شود و نظام سیاسی این سه پایه را به عنوان وسیله نگهدارنده قدرت مطلقه خویش در اختیار نداشته باشد، قدرت سیاسی، به طور

\* - رجوع شود به جزوه "حیات امام اعظم"، نوشته علامه شبلی نعمانی.

طبیعی، محکوم به مشروط شدن می‌گردد؛ به عبارتی دیگر، سه پایه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نه تنها زیربنای قدرت مطلقه نیستند، بلکه قدرت مطلقه سیاسی را به عنوان یک قدرت زیربنایی حاکمیت سیاسی، تحدید می‌کنند.

دین اگر مرجع قدرت جداگانه باشد - ولو همچون نظام کلیسایی مسیحیت، خودش عامل رکود چند قرنه فکری و اجتماعی گردد - باز هم به عنوان قدرتی تحدید کننده برای قدرت مطلقه سیاسی محسوب می‌شود؛ و اگر این دین امام جعفر صادق و امام ابوحنیفه را به عنوان رهبران فکری جامعه داشته باشد، بدیهی است که دستگاه خلیفه، با موجودیت همچون قدرت های معنوی، باید پایه های اجتماعی، دینی و فرهنگی را متزلزل احساس کند و تا نفس امام ها در زندان ها و سیاهچال ها بیرون نشود، ناممکن است که خلافت های اموی و عباسی، با فراغت خاطر، همزمان مثل اقتدار مذهبی و سیاسی شوند. تصاحب اقتدار مذهبی برای خلیفه، و یا تمثیل همزمان قدرت مذهبی و سیاسی در وجود خلیفه، امکانی بزرگ برای حفظ قدرت مطلقه سیاسی بود. اولین قربانی برای این هدف، امام حسین - نواسه پیامبر اسلام (ص) - بود که زمین تفتیده کریلا را به سرزمین شهادت برای عدالت و حق سیاسی امت تبدیل نمود. بعد از امام حسین، امامت، به عنوان خط دینی زیرزمینی، اگر چه نتوانسته است از اعمال قدرت مطلقه مذهبی و سیاسی خلفا جلوگیری کند، ولی توانسته است که به عنوان مرجع پاسدارنده ارزش های دینی، موقف اجتماعی خویش را حفظ نماید.

اگر چند مسیحیت منحرف در جنگ خویش برای تحدید قدرت

مطلقه پیروز شد، ولی اسلام ارزشی در این جنگ، به خط اصیل اعتقادی تبدیل گشت، و روی هم رفته، این حقیقت به اثبات رسید که جنگ مذکور، جنگ دایمی جامعه برای رسیدن به عدالت است و مستبدان سیاسی نیز همواره کوشیده اند که از زیان این جنگ با مرجعیت مذهبی جامعه، خود را برکنار نگه دارند. وقتی ناپلیون می‌گوید:

« برای پایان دادن به جنگ، وانده کاتولیک شدم، برای استقرار در مصر خود را مسلمان قلمداد کردم، برای جلب کشیش های ایتالیا طرفدار پاپ شدم و اگر بنا باشد بر یهودیان حکومت کنم، هیکل سلیمان را دوباره می‌سازم. »

در واقع این نکته را صادقانه تمثیل می‌کند که باید قدرت مذهبی و قدرت سیاسی دو پدیده لازم و ملزوم یکدیگر برای حفظ قدرت مطلقه استبدادی باشند. برای رفع مزاحمت قدرت دینی و یا از میان برداشتن مرجعی که می‌تواند عدالت سیاسی را به عنوان پادزهر قدرت مطلقه تبلیغ کند، مستبدان سیاسی شیوه های گوناگون را به کار می‌گیرند: گاهی همچون ناپلیون به مقتضای ضرورت چهره بدل می‌کنند، گاهی پیشوایان این مرجع را تطمیع می‌کنند تا خود را در میان اشرافیت و قمول و آسایش غرق سازند و گاهی هم چون اموی ها و عباسی ها، مراجع رهبری مذهبی را غرق در خون می‌سازند تا نگون بختی امت در فقدان این مراجع، خواب راحت مستبدان را تأمین کند. (\*)

\* - به همین علت است که مولوی عمر، قبل از آنکه قدرت مطلقه سیاسی -



امیر عبدالرحمن نیز برای اینکه انحصار قدرت مذهبی را به عمل آورد، چنین خواب هایی دیده است:

« شبی قبل از اینکه از روسیه عازم افغانستان شوم در عالم رویا دیدم دو فرشته بازوهایم را گرفته مرا به حضور پادشاهی که در اطاق کوچکی جلوس فرموده بود، بردند. پادشاه صورتی داشت نیکو و بیضی، محاسن مدور، ابروها و مژگان های بلند و خوش وضع، لباس فراخی به رنگ آبی در بر و عمامه سفیدی به سر داشت. از تمام هیئت او کمال خوش منظری و طبع نجیب و رأفت و حلم هویدا بود. به طرف دست راستش شخصی بلند قامت و باریک اندام نشسته بود. محاسنش بلند و سفید و سیمایش کریمانه و مملو از خیال، زیر دستش شخص دیگری بود که قامتش کوتاه تر و میانه بالا بود و چهره اش بالنسبه به شخص پیرمرد که به دست چپ او نشسته بود سفیدتر بود. قلمدانی هم پیش رویش گذاشته لباس فاخرانه، چند قطعه نوشتجات عربی که در صفحه های کاغذ نوشته شده بود، جلوس گذاشته بود. به طرف چپ پادشاه شخصی با محاسن جزبی و سبیل های

— را در اختیار بگیرد، اول قدرت مطلقه مذهبی را تصاحب می کند و از زیربنای امیرالمؤمنینی برای حصول اقتدار قدرت مطلقه سیاسی به لشکرکشی می پردازد تا در فردای پیروزی، غرض مشروعیت دادن این قدرت نامشروع سیاسی (که برای رسیدن به آن قتل عام های هولناک اجتماعی به عمل آمده)، غیر از شخص خود، به قدرت مذهبی مشروعیت دهنده ای دیگر ضرورت نداشته باشد.

بزرگ و ابروهای پیوسته، بینی کشیده و از سیمایش خیلی مهربانی و رأفت ظاهر بود. مشارالیه بالنسبه به سه نفر دیگر که مذکور داشتم از مردمان اهل الله بیشتر به اشخاص سیاسی دان شباهت داشت. قامتش از همه بلندتر و به پهلویش شلاق بلندی گذاشته بود. بعد از آن شخص دیگر به نهایت خوش صورتی در هیئت بالنسبه به دیگران که حضور داشتند بیشتر شباهت به پادشاه داشت. لباسش مثل لباس سردار های لشکر که در زمان قدیم داشتند، شمشیری هم داشت از صورتش کمال فراصت ظاهر و کلیه وضعش مثل جنگ آوران شجاع و در قامت از اشخاص دیگر که در این محفل بودند کوتاه تر بود.

همان وقتی که مرا به حضور این پادشاه و چهار نفر مصاحبش می بردند، دیدم دریچه که رو به اتاق بود، دفعتاً باز شده شخصی را به حضور آنها آوردند. پادشاه به اشاره چشم به شخص مذکور خطابی نمود که من الفاظ پادشاه را نشنیدم، ولی جواب را شنیدم به قرار ذیل بود: «اگر پادشاه شوم معابد سایر ادیان را خراب نموده به عوض آنها مساجد را خواهم ساخت.» معلوم می شد که پادشاه از این جواب چندان خشنود نشد و به فرشته هایی که شخص مذکور را آورده بودند حکم نمودند او را بر گردانند، فوراً مشارالیه را بردند. بعد از آن همان سوال را از من نمود، جواب دادم: «عدالت خواهم کرد و بت ها را شکسته به جای آنها کلمه رواج خواهم داد.» چون این الفاظ را ادا نمودم اصحابش با نظر مرحمت آمیزی به طرف

من نگاه کردند. از این نگاه معلوم می شد که تصدیق بر پادشاهی من نموده اند. همان لحظه ملهم شدم به اینکه پادشاه مذکور حضرت محمد مصطفی صلی الله و آله می باشد و دو شخص طرف یمن ابوبکر و عثمان و دو طرف یسار عمر و علی می باشند. بعد از خواب بیدار شده مشعوف گردیدم که حضرت پیغمبر و اصحابش که تعیین پادشاهان اسلام به قبضه اقتدار آنهاست، مرا به امارت آتیه افغانستان انتخاب نموده اند. «<sup>(۱۱)</sup>»

و یا این خواب دیگر "امیر" که نقل می کند:

«به زیارت خواجه احرار رفته از روح پاکش استمداد جستم و به سبب ناامیدی و زحماتی که در ایام زنده گی من قسمتم شده بود سخت گریستم. از بسیاری گریه خسته شده روی فرش آنجا به خواب رفتم. در خواب دیدم روح پاک ولی مذکور ظاهر گردیده به من فرمود به کابل برو تو امیر خواهی بود و یکی از بیدق های مزار مرا گرفته در جلو لشکر خود برپا کن، همیشه فتح و ظفر با تو خواهد بود. بیدق مذکور اکنون در تصرف من است و لشکر هرگز شکست نخورده اند.»<sup>(۱۲)</sup>

امیر عبدالرحمن می گوید که «خیلی کند ذهن بودم و از خواندن درس نفرت داشتم»؛ ولی شرح باسواد شدن خویش را که نقلی از نزول اولین کلام وحی برای حضرت رسول<sup>(ص)</sup> است، چنین می نگارد:

«قلبم تپیدن گرفت خودم را ملامت ها کردم که اگر چه من لاف می زدم و خود را آدم خوبی می دانم، چون بی سواد هستم در حقیقت هیچ انسانیت ندارم و آن شب وقت

خوابیدن گریه زیادی کردم و با کمال عجز ارواح اولیا را از نزد خداوند شفیع نموده استغاثه کرده مکرراً دعا می کردم که خدایا نوری به قلب من فرستاده قلب مرا روشن نما تا بتوانم بنویسم و بخوانم و مرا در انظار مخلوق خود خجل و شرمندة مخواه. بعد از گریستن بسیار وقت سحر به خواب رفتم. در عالم رویا دیدم شخصی قدسی مآب ظاهر شد، قامتش میانہ و آزاده و چشم هایش مثل بادام، ابروهای کشیده، محاسن انبوه، صورتش بیضوی، انگشت های دستش باریک و دراز، عمامه نخودی به سر، شال محرمانی به کمر و عصای بلندی که سرش آهن داشت به دستش بود، با این هیئت دیدم به طرف سر من ایستاده به کمال ملایمت می گوید: عبدالرحمن برخیز بنویس. من سراسیمه بیدار شدم، چون کسی را ندیدم دوباره به خواب رفتم، مجدداً همان هیکل به نظرم آمده گفت: من می گویم بنویس و تو می خوابی. من مردد شده باز بیدار شدم، چون کسی را ندیدم، مجدداً خوابیدم. دفعه سوم همان شخص قدسی مآب ظاهر شده، با حالت تغییر گفت: اگر دوباره خوابیدی سینه تو را با عصای خود می شکافم. از این تهدید خایف و بیدار شدم. دیگر نخوابیدم. غلام بچه ها را فریاد کردم کاغذ و قلم برای من آوردند. کلماتی را که در مکتب می نوشتم به خیال خود مجسم نموده از برکت خداوندی اشکال حروفات پشت سر هم به خاطر می آمد و هر چه خوانده بودم به ذهن خود آورده و شروع به نوشتن کلمات روی کاغذ نمودم.»<sup>(۱۳)</sup>

"امیر" قدرت ماورایی دیگری نیز در اختیار دارد که طلسم حفاظت جان وی است؛ وی می نویسد:

«در زمانی که طفل بودم به من گفتند شخص مقدسی طلسمی دارد که به کاغذ می نویسد، هرکس با خود نگاه بدارد هیچ اسلحه ناری یا اسلحه دیگر به او کار نمی کند. اول اثر این طلسم را معتقد نبودم. لهذا طلسم مزبور را به گردن گوسفندی بسته امتحان کردم، اگر چه خیلی سعی کردم حیوان مذکور را به گلوله بزنم، ولی هیچ گلوله به او صدمه نزد. به این دلیل ناطق به طلسم مذکور معتقد شده به بازوی راست خود بسته از طفولیت تا کنون همراه دارم. اعتقاد این است اسباب حفاظت من (به عوض خدا) همین طلسم شده است.»<sup>(۱۴)</sup>

خواب ها و طلسم "امیر" دو نکته را بیان می دارد: نکته اول اینکه در جامعه قبیلوی، انحصار مذهبی بدون اتکا به خرافات دین قبیلوی و بدون اقناع مذهبی افراد جامعه قبیلوی ناممکن است. اگر شاه یا امیر تصدیق امارت خویش را از جانب حضرت رسول (ص) و یارانش بیان نکند، اگر امیر فتح و پیروزی را از برکت بیرق خواجه احرار اعلان ننماید و اگر امیر برای جنگ روانی با رقیبان و دشمنان دربار و جلوگیری از سوء قصد های تروریستی، از طلسم حفاظت جان نقل نکند، ناممکن است که این اعتقاد برحق امیر بتواند زمامداری سیاسیش را مشروعیت مذهبی دهد که «ای قادر مطلق، قوت در ید قدرت قومی باشد» و یا مسلم ترین حقیقت بقای زمامداریش را برای بازمانده گانش وصیت کند که در برابر انگلیس

ها مخالفت نکنند «والا هرچه در دست آنها می باشد، از دست شان خواهد رفت» و تاریخ نیز ثابت ساخت که مخالفت نواسه "امیر" (شاه امان الله) پایان کار امارت در خاندانش بود و بعد هم هر آنچه را "امیر" رشته بود، نادرشاه و انگلیس پنبه کردند.

نکته دوم اینکه در فرهنگ قبیلوی، جنبه اقناع پذیری مذهبی جامعه قبیلوی، از طریق خرافاتی ممکن و میسر است که بتواند با توسل به اعتقادات و باورهای سنتی - عقیدتی مردم، از حساسیت های اجتماعی در برابر قدرت مطلقه نظام سیاسی، جلوگیری نماید. در جامعه ای عقلانی با فرهنگ عقلانی، ناممکن است که حساسیت های اجتماعی جامعه قبیلوی در برابر قدرت مطلقه استبدادی زمامدار، از طریق خرافاتی امکان پذیر گردد که امیر عبدالرحمن اشاعت دهنده آنست که گویا گاهی پیغمبر گونه برایش وحی نوشتن نازل می شود و گاهی هم حفاظت جان را نه از جانب پروردگار، که از برکت طلسم بیان می کند.

ایجاد شدن مفکوره "طلسم حفاظت جان" در میان جوامعی امکان پذیر است که امنیت فردی بزرگترین نیاز مردم باشد و یا به عبارتی دیگر، جامعه آنقدر دستخوش بی نظمی و قتل و غارت و ترور باشد که حفاظت انفرادی وجود، به دلهره شدید هر شخص تبدیل شده و مظهر تحقق عینی دلهره مذکور به شکل "طلسم حفاظت جان" عرض وجود نماید. در زمانی که امیر عبدالرحمن از آن حکایت می کند، نه شخص "امیر" بلکه هر فرد جامعه قبیلوی ضرورت به "طلسم حفاظت جان" دارد، و در این جامعه که همه در جستجوی اکسیر و یا طلسم حفاظت جان خویش اند، صرف امیر این جامعه

می تواند از این اکسیر و طلسم برخوردار گردد؛ یعنی "قدرت قومی"، مظهر قدرت الهی "امیر" برای قدرت سیاسی، طلسم حفاظت جان، مظهر مصونیت جانی و بیرق خواجه احرار، مظهر فتح و ظفر دایمی "امیر" است و طبعاً در جامعه قبیلوی، کسی که از این سه قدرت برخوردار نباشد، ناممکن است که بتواند قدرت مطلقه سیاسی را در اختیار داشته و "ظل الهی" در روی زمین محسوب گردد.

"سایه خدا"، اگر خود خدا نیست، مظهر موجودیت خدا در بین جامعه قبیلوی است و از طریق همین مظهر موجودیت خدا در درون جامعه قبیلوی می توان انحصار قدرت مذهبی را به عمل آورد و تا انحصار قدرت مذهبی به عمل نیاید، زمامدار مطلق العنان و مستبد، قادر بدان نخواهد بود که سه پایه قدرت اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه را در زیربنای حاکمیت سیاسی خویش داشته باشد.

انحصار قدرت مذهبی، وسیله مشروعیت دادن اقتدار سیاسی است که این امر نه تنها امکان مقاومت اجتماعی مردم را از لحاظ اعتقادی و فرهنگی خنثی می سازد، بلکه جامعه قبیلوی را بعد از اقناع مذهبی، به شکل عام به نیروی تقویت کننده لشکر قومی سلطنت نیز تبدیل می نماید؛ حمایت اعتقادی و لشکری جامعه قبیلوی، به نوبه خود، باعث می گردد که حاکمیت سیاسی صاحب اقتصاد جامعه قبیلوی شود و پس از انحصار اقتصادی جامعه، "امیر" می تواند از صداقت، دیانت و وفاداری لشکر خود نسبت به قدرت مطلقه اش مطمئن گردد. از جانی دیگر، انحصار نهاد

اقتصادی جامعه توسط حاکمیت مطلقه، به طور طبیعی، تقویت کننده انحصار اجتماعی و انحصار مذهبی می گردد؛ و از همین جاست که نقش رابطه علت و معلولی نهادهای اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی (یا دینی) را به شکل وارونه آن ملاحظه می کنیم که در جامعه قبیلوی، نه تنها این سه نهاد عامل تحدید کننده قدرت مطلقه استبدادی حاکمیت سیاسی نیستند (آنچنانکه در غرب بوده اند)، بلکه - بعد از انحصار قدرت دینی جامعه - به عامل تقویت کننده قدرت مطلقه استبدادی حاکمیت سیاسی نیز تبدیل می شوند.

دیموکراسی پارلمانی غرب، به طور نسبی مدیون پیروزی نظام دینی کلیسایی بر نظام زمامداری سیاسی است. قبلاً ذکر گردید که سیاه ترین دوره (قرون وسطی) غرب، محصول حاکمیت کلیساست، ولی استقلال دین و عدم انحصار آن توسط حاکمیت سیاسی، این امکان را برای نیروهای اقتصادی - اجتماعی جامعه میسر گردانید که به شکل اشرافیت (نظام اقتصادی - اجتماعی) در زیربنای حاکمیت کلیسا قرار بگیرند و بدین طریق، نه تنها حامی اقتصادی و اجتماعی کلیسا گردیده، بلکه به عامل تحدید کننده قدرت مطلقه سلاطین نیز تبدیل شوند. حمایت کلیسا از اشرافیت و حمایت اشرافیت از کلیسا (به عنوان رابطه علت و معلولی نیروهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی)، باعث گردید که این دو نیرو به عنوان رقیب در برابر قدرت مطلقه سیاسی، عرض اندام کنند. امروز، همین پدیده های کهن دیروزی، به شکل دیموکراسی پارلمانی به تکامل خویش در غرب ادامه می دهند؛ اما در شرق، به علت فقدان همین زمینه تکاملی حاکمیت پارلمانی در گذشته تاریخی

جامعه قبیلوی، این سیستم سیاسی به محض وارد شدن در این جوامع، خصیصه استبدادی جامعه قبیلوی را به خود می‌گیرد. این خصیصه تنها به جنبه استبدادی یا قدرت مطلقه حاکمیت سیاسی در شرق منحصر نشده، بلکه پیشرفت و ترقی و یا عقب‌مانی قهقرایی نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه را نیز منوط به اراده حاکمیت سیاسی مطلقه می‌سازد. در غرب، اشرافیت به عنوان يك نظام اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی زمینه تکامل نهادهای جامعه را مساعد ساخت؛ یعنی نیروی اقتصادی با تکامل هر چه بیشتر خویش، هم شالوده‌های اجتماعی خویش را بازسازی کرد و هم نظام روبنایی خویش را تغییر داد؛ اما در شرق، برخلاف غرب (و برخلاف نظریه فلسفی کارل مارکس)، به علت قدرت مطلقه نظام سیاسی و به علت انحصار قدرت‌های مذهبی، اجتماعی و اقتصادی توسط این نظام مطلقه، هرآنچه به معنای تکامل اقتصادی و اجتماعی داشته‌ایم، به شکل "تحمیل اصلاحات" از بالا بوده است؛ یعنی حتی تقسیم‌بندی فرم‌اسیون‌های اجتماعی غرب را بر اساس نظریه مارکس، در شرق دیده نمی‌توانیم، چون شرق هیچگاهی شاهد فرم‌اسیون و نظام اقتصادی - اجتماعی اشرافیت نبوده و حتی نظام فیودالی به شکل فرم‌اسیون غربی آن در شرق وجود نداشته است.

مفکوره شرقی مبنی بر اینکه «پیشرفت و ترقی ناشی از قدرت سیاسی و شخص زمامدار است»، در ذات خود این مفهوم را بیان می‌دارد که انحصار اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه قبیلوی توسط قدرت مطلقه استبدادی حاکمیت سیاسی، این مفکوره را از جامعه قبیلوی گرفته است که پیشرفت و ترقی در درون خود جامعه

صورت گرفته و جامعه از درون نهادهای خود تکامل می‌کند. جامعه‌ای که صلاحیت‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش را از دست داده باشد و آبادی و ویرانی این جامعه - و کشور آن - وابسته به قدرت مطلقه فراگیر زمامداران مستبد آن تلقی گردد، این جامعه ناممکن است که تکامل درونی خویش را - که همان تکامل نیروهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است - شاهد بوده و مطابق به این تکامل درونی، حاکمیت سیاسی خویش را نیز ملزم به تابعیت از سطح تکامل پیشرفته نیروهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش نماید.

شاه وقتی سایه خدا در زمین محسوب شود، روشن است که به عنوان محور خدایی، هست و بود مادی و معنوی جامعه را به گرد خویش می‌چرخاند؛ و همین محور خدایی بوده که علت و زیرینا است و تمام نیروهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، برای این محور - که صاحب قدرت مطلقه استبداد است - به مشابه روبنا حرکت می‌کنند و بر اساس "پاینده گی تخت و بخت" شاه، سرنوشت تکاملی آنها تعیین می‌گردد.

در نظام سیاسی - لشکری مبتنی بر فرهنگ قبیلوی، جامعه زمانی از آسایش و ثبات برخوردار است که از حمایت حاکمیت و قدرت مطلقه آن برخوردار باشد. وقتی امیر عبدالرحمن می‌گوید که:

«خداوند مرا به جهت خدمت خودش خلق فرموده است تا

از ملتی که به من سپرده است، حراست نمایم.»

این سخن در واقع گوشزدکننده اراده مطلق حاکمیت سیاسی

حتی در مقوله حمایت از حیات جامعه قبیلوی است؛ حالانکه در جامعه مدنی (غیر نظامی)، این اراده جامعه و نیروهای اقتصادی و فرهنگی آن است که از حیات حاکمیت سیاسی دفاع می نمایند. به علت عام بودن همین دو قانون متضاد در جامعه قبیلوی - لشکری و جامعه مدنی است که در شرق، شاه "ظل الله"، "ضیاء الملة و الدین" یا "سراج الملة و الدین" تلقی می گردد و حتی خود شاه هم می پندارد که ملت و جامعه را خدا به وی می سپارد و بر اساس مقوله دفاع حاکمین از حیات جامعه قبیلوی است که امیر عبدالرحمن از خداوند استدعا می کند که:

«به من اعانت نماید که از این کله های انسان که خودش

به من سپرده است، پرستاری نمایم تا در روز قیامت در

انظار مردم این جهان ذلیل و مفتضح نشوم.»<sup>(۱۰۵)</sup>

و یا ملاحظه گردد که امیر عبدالرحمن - که نمونه ای کامل برای

هر امیر قبیلوی است - در مورد آخرت امیران و سلاطین، در روز

قیامت چه عقیده دارد؛ او می نویسد:

«دین به ما می آموزد که هر شخص به جهت حرکاتش در

روز قیامت نزد قاضی مطلق مسوول است، ولی سلاطین

نه فقط به جهت اعمال شخصی خود مسوول هستند، بلکه

علاوه بر آن به جهت امنیت و رفاهیت رعایایی که

پروردگار آنها را به او سپرده است، مسوول خواهند

بود.»<sup>(۱۰۶)</sup>

در جامعه قبیلوی، رفاهیت (پیشرفت و ترقی) نه تنها امر

درونی تکامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه

پذیرفته نمی شود، بلکه ایجاد آن، مسوولیت دینی شاه در دنیا و مسوولیت جزایی وی در روز آخرت محسوب می گردد. دقت شود که این مفکوره همان قانونفندی حمایت و حراست نظام سیاسی از جامعه است. در جامعه ای که صلاحیت سر ملت به دست امیر باشد - و تفویض این صلاحیت از جانب خدا نیز تلقی گردد - روشن است که اگر ریگ ریزه ای هم زیر دندان امیر بیاید، حکم می دهد که:

«از سرها کله منار بسازند تا باقی افراد جامعه دشمن

خایف شود.»

از توجه خیلی ها سطحی در کتاب های تاریخ، به ساده گی

درک می گردد که برگزین افتخارات سلاطین، آوردن اصلاحات و

ترقی از بالاست. این واقعیت مسلم در تمام کتب تاریخ، نکته ای را

که گوشزد می کند. ایست که آوردن "رفاهیت" از بالا برای جامعه،

حتی به عنوان يك ارزش فکری - سیاسی در سطح قشر باسواد و

کتاب نویس جامعه نیز مطرح بوده است؛ یعنی وارونه بودن قانون

اقتصادی در فرماسیون های شرق - نسبت به غرب - از همین نکته به

اثبات می رسد که مفکوره حمایت حاکمیت سیاسی از جامعه و دادن

رفاهیت اقتصادی و امنیت اجتماعی برای جامعه - بر خلاف سیر

تکامل اقتصادی و اجتماعی غرب - در شرق به عنوان پدیده ای مسلم

و قابل ارزش فرهنگی و اجتماعی به تکامل خویش ادامه داده است.

حمایت حاکمیت سیاسی از جامعه و نگهداشت کله های سپرده

شده از طرف خدا به امیر، قانونفندی دیگری را نیز بیان می دارد که

بر اساس ضابطه های قبیلوی، جامعه بنا بر خواست و مصلحت

حاکمیت سیاسی عمل می کند، نه اینکه - نظر به قانونفندی جامعه

عقلانی - حاکمیت سیاسی، مطابق به خواست و نیازمندی جامعه حرکت نماید. موجودیت این دو قانونمندی متضاد در جامعه قبیلوی و جامعه عقلانی نه تنها به درک میکانیزم استبداد سیاسی و دیموکراسی کمک می کند، بلکه به درک این جمله امیر عبدالرحمن نیز مدد می رساند که به زعم خودش در جواب سوال حضرت رسول اکرم و چهار یار گرامیش می گوید:

«عدالت خواهم کرد و بت ها را شکسته به جای آنها کلمه رواج خواهم داد.»

در صورتی که حاکمیت سیاسی قادر مطلق باشد و کله های ملت را هدیه ای از جانب خدا برای شاه بداند که رفاهیت و امنیت آن از بالا تأمین گردد و جامعه، به طور منفعل، بنا بر صوابدید قدرت مطلقه و مصلحت های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آن حرکت نماید، قانونگذاری و حقوق مدنی این جامعه از جانب کدام مرجع و بنا بر منافع کدام مرجع وضع شده و شاه چگونه "عدالت" خواهد کرد؟

روشن است که لازمه تأمین عدالت، قوانین موضوعه و حقوق مدنی جامعه است. در جامعه مدنی، این خود جامعه است که بنا بر نیازمندی های تکامل اقتصادی، اجتماعی و مدنی خود، به وضع قوانین و حقوق مبادرت ورزیده و حاکمیت سیاسی را مکلف می سازد که از این قوانین و حقوق جامعه حراست نماید. بناءً در صورتی که واضح قوانین و حقوق، حاکمیت مطلق العنانی "طایفه سلطنتی" - با حمایت سیاسی و اقتصادی انگلیس استعماری - باشد، حاکمیت مذکور چگونه عدل خواهد کرد و "امیر" چگونه در برابر وعده خویش

برای رسول اکرم و یارانش صادق خواهد ماند؟ بپذیریم که "امیر" نه مستبد کله منارگر و متکی به لشکر قومی جامعه قبیلوی است و نه در طفولیت پنج هزار انسان را با دستار خود به دهن توپ بسته است، و بپذیریم که این امیر، عادل است و صمیمانه برای عدالت می کوشد، اما در قانونمندی که جامعه مطابق به تکامل اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود، واضح قانون و حقوق خویش نباشد، آیا حاکمیتی با قدرت مطلقه استبدادی می تواند قوانینی را وضع کند و حقوقی را برای جامعه قایل شود که بر مبنای آن، در اولین فرصت، و به وسیله همین قوانین و حقوق، جامعه از طریق نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود، به عامل نیرومند تحدید کننده قدرت مطلقه امیر تبدیل گردد؟ در نظامی که امیر بعد از قتل عام صدها هزار نفر و ایجاد سیاه ترین استبداد قبیلوی، مغرورانه مدعی می شود که:

«حالا در تمام مملکت احدی وجود ندارد که در مقابل

سلطنت من و اخلاقم مخالفت کند.»<sup>(۱۷)</sup>

آیا امکان دارد که این جامعه - با اراده قانونی و حقوقی خود - امیر - به پایگاه مخالفت با سلطنت امیر و اخلاقمش تبدیل گردد؟ آیا عکس العمل ارتجاعی و استبداد منشانه امیر حبیب الله (۱۹۰۱ - ۱۹۱۹ م)، فرزند امیرعبدالرحمن، در برابر جنبش مشروطه خواهی اول - که مکاتب را مسدود و شخصیت های مشروطه خواه را قتل عام نمود - نباید منطقی ترین عکس العمل حاکمیت مطلق العنان سیاسی در برابر قوانین و حقوقی باشد که از طریق آوردن اصلاحات از بالا خلق گردیدند و به مجردی که منجر به جنبشی گردیدند که

می خواست قدرت مطلقه شاه را مشروط سازد، دوباره فسخ شدند؟ حقوق و قوانینی که از بالا برای جامعه وضع شوند، از همان بالا نیز فسخ می گردند؛ ولی حقوق و قوانینی که از درون خود جامعه، و بنا بر تکامل نهادهای اقتصادی و اجتماعی آن وضع گردند، این حقوق و قوانین به عنوان قدرتی قانونی برای مشروط ساختن قدرت مطلقه زمامدار باقی خواهند ماند و از طرف خود جامعه حراست خواهند شد. در يك کلام، در جامعه قبیلوی، این قدرت مطلقه استبدادی است که جامعه را می سازد و نیازمندی هایش را تعیین می کند؛ ولی در جامعه عقلانی، کاملاً برعکس، این جامعه است که مطابق به نیازمندی های مادی و معنوی خود حاکمیت سیاسی را می سازد و قدرتش را مشروط به منافع اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود می نماید. به عبارتی دیگر، در جامعه قبیلوی، این استبداد است که جامعه را با تمام نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آن اداره می کند؛ اما در جامعه عقلانی، این جامعه است که با نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود، استبداد را کنترل می نماید.

وارونه بودن سیستم کنترل استبداد در جامعه قبیلوی، تعیین کننده روش مبارزه در برابر نظام سیاسی نیز است. در جامعه قبیلوی، از يك جانب این مفکوره عام است که نظام سیاسی عاملی مطلق برای ایجاد ترقی و "رفاهیت" جامعه است، و از جانبی دیگر، جامعه استبداد سیاسی را از طریق تمام نهادهای اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی خویش احساس می کند. این دو امر باعث می گردد که مبارزه در برابر نظام سیاسی جامعه قبیلوی، به شکل نابود کردن

نظام سیاسی از بیخ و بن عملی گردد. بازده فکری همچون پندار و برداشت قبیلوی از نظام سیاسی به عنوان علت مطلق ترقی و پیشرفت جامعه اینست که درك نمی گردد نظام سیاسی آیین صدیقی است که سطح انکشاف نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه را انعکاس داده و حاکمیت سیاسی باید معلول نهادهای خود جامعه باشد. وقتی این قانونمندی فراموش گردد، طبیعی است که تمام تلاش و مبارزه نیمه روشنفکران جامعه را این تشکیل می دهد که "آل یحیی" را از بیخ و بن نابود کنند و "جمهوری دیموکراتیک" را بسازند که با فرامین پی در پی، اصلاح را از بالا بیاورند و "جامعه مترقی" با "اقتصاد شگوفان" و "فرهنگ انقلابی" تولید کنند. عکس العمل اجتماعی جامعه قبیلوی در برابر همچون حاکمیت (گیریم که گرداننده گان آن از فرق سر تا شصت پا برای ترقی و پیشرفت و رفاهیت جامعه متعهد بوده باشند) به اثبات می رساند که قدرت مطلقه و استبداد سیاسی در جوامع قبیلوی، تار و پودش از مناسبات اجتماعی تغذیه می کند که ناشی از روابط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه قبیلوی است. ترقی و تکامل زمانی می تواند میسر گردد که نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه از تکامل و از روابط منطقی خویش برخوردار گردند و با نهاد سیاسی در رابطه علت و معلولی متقابل قرار داشته باشند و عامل بیرونی نتواند روابط علت و معلولی متقابل این نهادها را به نفع استبداد و انحصار قدرت مطلقه سیاسی به کار گیرد.

امیر عبدالرحمن (و یا هر امیری دیگر) وقتی موفق می شوند که هم بر ملت استبداد کنند، هم بر ملت حاکمیت کنند و هم ملت در



برابر آنان هیچگونه عکس العمل اجتماعی قهرآمیز نشان ندهد، بدین علت است که امیران مذکور با انحصار قدرت فرهنگی (که همان دین در جامعه قبیلوی است، چون فرهنگ قبیلوی فرهنگی دینی است)، توانسته اند که نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را به نفع استبداد و ایجاد قدرت مطلقه سیاسی خویش به کار گیرند؛ و به همین علت است که امروز ملت افغانستان، باز هم منتظر دور دوم شاهی "ظاهرشاه" است؛ چون روابط نظام شاهی چنان با نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی این جامعه پیوند خورده است که نه تنها در برابر استبداد سیاسی و فقر ملی دوره زمامداری گذشته او اغماض صورت می گیرد، بلکه اکنون بی ثباتی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه نیاز مبرم دور دوم شاهی او را نیز مطرح می کند؛ این امر دلیلی واضح و قابل درک تاریخی برای درک دوره های پی در پی زمامداری شاهان "طایفه سلطنتی" است و نشان می دهد که جامعه قبیلوی، چگونه دستخوش بی ثباتی مکرر و مداوم بوده و این بی ثباتی وقتی آنقدر حاد شده که حتی پیش پا افتاده ترین شالوده های اجتماعی را نیز نابود کرده است، روشن است که جامعه باز هم به "منجی" ضرورت داشته که بیاید و این ملت را از چنگال "شر" و "نفاق" نجات دهد و با عدل و انصاف حکومت نموده و ثبات بیاورد، ولو استبداد و مطلق العنانی یگانه وسیله وی برای تطبیق این اهداف نیز باشد.

جامعه ای که تقریباً در هر دهه يك بار شاهد لشکرکشی ها و جنگ های داخلی برادران "طایفه سلطنتی" بوده، چطور می تواند از طریق تکامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی غارت شده

خویش ثبات دایمی سیاسی را برای خویش خلق کند؟ بگذریم از اینکه جامعه قبیلوی، خودش از طریق همین نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بی ثباتی نظام سیاسی- استبدادی مطلق العنان را تقویت می نماید.

شاهان مستبد و مطلق العنان، برای اینکه در رأس نظام سیاسی جامعه قبیلوی قرار بگیرند و بعد در این رأس، از طریق حمایت نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه، به اقتدار غارتگرانه خویش ادامه دهند، به قدرت اقتصادی ضرورت دارند که تا رسیدن به غارت اقتصاد جامعه، بتوانند لشکر و سپاه خویش را تمویل کنند. غارت اقتصاد جامعه از طریق لشکر، هم وسیله ای برای به قدرت رسیدن و هم امکانی برای حفظ اقتدار در برابر رقیبان "طایفه سلطنتی" بوده است.

ملاحظه گردد که امیر عبدالرحمن، چگونه همین وسیله (داشتن لشکر برای اقتدار) را توضیح می دهد؛ چون همین لشکر است که بعداً عامل اساسی غارت اقتصادی جوامع برای "امیر" محسوب می شود و همین لشکر است که خزانه خالی وی را پر از "طلای بخارایی" می نماید. برای اینکه "امیر" لشکر داشته باشد، از کجا شروع می کند؟ وی خودش می نویسد:

«سرکرده های دزدهای ولایت را خواسته آنها را مخلع

داشته انعام داده سه هزار سوار از آنها گرفتم.»

این آغاز کار است! لشکری که در درونش سه هزار دزد باشد، این لشکر آیا درک خواهد کرد که برای کدام هدف سیاسی مورد استفاده قرار می گیرد؟ تطمیع و کشانیدن سه هزار دزد در جنگ

رقابت برادران "طایفه سلطنتی"، از طریق باز گذاشتن دست آنان در دزدی و غارت و چپاول میسر است. سه هزار دزد، با اطمینان از غارت و چپاول نمودن در جنگ يك برادر علیه برادر دیگر "طایفه سلطنتی" اشتراك می کنند.

پدر امیر عبدالرحمن "نورچشمی" دارد که اسمش اسماعیل است. امیر عبدالرحمن می نویسد که:

«همین نورچشمی امیر افضل خان) پس از ورود به مزار شریف حاکم آنجا را تهدید به عذاب نموده، وجوهات دیوانی را که معدل سی هزار تنگه بود از مشارالیه اخذ نموده عازم تاشقرغان گردید که خزانه آنجا را تاراج نماید، لکن اهالی از خیال او مطلع شده خود را محصور نموده به مدافعه حاضر شدند. محمد اسماعیل خان که این فقره را دانست تغییر طریق داده به طرف بامیان روانه شد و در راه به هر کجا می رسید تاراج می نمود ... اسماعیل خان که لقب نورچشمی داشت، جواب نوشت که دو فوج پیاده نظام و توپ خانه و سوارهای من تا اینکه مواجب يك ساله عقب افتاده آنها را ندهم، مرا نمی گذارند عازم کابل شوم.» (۱۸)

همین اسماعیل خان نورچشمی غارتگر، وقتی می بیند که "مواجب يك ساله عقب افتاده" لشکر را نمی تواند از خزانه امیر افضل خان حصول کند، به شکل طبیعی عقب گرد می نماید و برای غارت بیشتر و تطمیع بیشتر لشکر به امیر شیرعلی خان می پیوندد. بقیه ماجرا را امیر عبدالرحمن چنین شرح می دهد:

«بالاخره اهالی کابل به طرف اسماعیل خان رفته و دروازه ها را به جهت او باز نمودند ... محمد اسماعیل خان فوراً داخل شهر کابل شده عیال مرا و عیال امیر را از عمارات دولتی اخراج نموده و شیرعلی خان را به امارت افغانستان اعلان نمود.» (۱۸)

درک این ضابطه خیلی ساده است که چگونه امیر شیرعلی به دست يك "نورچشمی" غارتگر و لشکر يك سال معاش نگرفته اش، به "امارت افغانستان" تعیین می شود. نیت غارت خزانه تاشقرغان، چپاول و تاراج مناطق از تاشقرغان تا بامیان و بالاخره خیانت به امیر افضل خان و یافتن صلاحیت برای تعیین کردن امیر شیرعلی خان به امارت، همه مدیون وفاداری همان لشکر است که مجال دست باز برای غارت هست و بود جامعه و وعده تطمیع بعد از پیروزی برای آن داده شده است.

قبلاً بیان گردید که نظام سیاسی در جامعه قبیلوی، يك نظام سیاسی - لشکری بوده یا به اصطلاح امروزی، در رأس جامعه قبیلوی، نظام میلیتاریستی قرار دارد. غارت مناطق توسط لشکر نظام سیاسی - میلیتاریستی تا پیروزی آن بر مناطق، و اخذ "باج" و "خراج" از مناطق شکست خورده بعد از پیروزی لشکر، این امر را به اثبات می رساند که تمام اقتصاد جامعه - چه از طریق غارت و چه از طریق باج و خراج - به خزانه امیر و جیب لشکر او سرازیر می شود؛ یعنی رنج لشکری، گنج اجتماعی را نصیب امیر می نماید.

وقتی شیره اقتصادی جوامع تحت سیطره امیران تا حدی کشیده می شود که دیگر ادامه شیره کشی اقتصادی ناممکن به نظر می

رسد، حمله به کشورها و مناطق بیرون از تسلط امیران، امکانی دیگر برای خاموش نگهداشتن لشکر و حفظ وفاداری لشکر برای امیران است. این واقعیت نکته دیگری را نیز قابل فهم می سازد که قبل از لشکرکشی به کشورها و مناطق دیگر، جامعه تحت تسلط امیران آنقدر چابک شده که از لحاظ اقتصادی با فقر مطلق مواجه است.

در جنگ های "امیر" برای تحت تسلط درآوردن جامعه هزاره، نهاد اقتصادی این جامعه تا حدی غارت می شود که پس از شکست و انقیاد کامل این جامعه تحت حاکمیت سیاسی "امیر"، در کتاب تاریخ دربار می نویسند که:

«مردمی که به قرب و جوار عسکرگاه مسکن و مأوی دارند، روزانه آمده از بین سرگین اسپان، دانه جو و جواری را کبوتر آسا چیده، روز می گذرانند و زراعت هرگز نکرده اند.» (۲۰)

این سیمای حقیقی مردمی است که شکست می خورند و تحت سیطره سیاسی "امیران" می آیند؛ در نظامی که لشکر غارتگر "امارت افغانستان" را تعیین کند، در این نظام باید جامعه از درون سرگین اسپان همین لشکر، به تغذیه پردازد و با نظام تولیدی زراعتی و یا نهاد اقتصادی جامعه برای همیشه وداع گوید.

فقر شدید جامعه سرکوب شده و چابک شده تحت حکمروایی "امیران"، و واقعیت مسلم دیگری که عبارت از زنده گی مرفه و پر از امتیاز و صلاحیت افراد لشکر است، دو عامل نیرومند برای پیوستن چشمگیر افراد جامعه تحت تسلط لشکر امیر، در جنگ و

لشکرکشی های آن به جانب کشورهای دیگر است. وقتی جامعه تحت تسلط تا آن حد چابک شده باشد که به جای تمویل خزانه لشکر، خود از درون سرگین اسپان لشکر تغذیه کند، روشن است که نگهداشت لشکر و مطمئن شدن از وفاداری آن از طریق جنگ ها و لشکرکشی های غارتگرانه در بیرون از قلمرو حاکمیت میسر است. قتل عام و تاراج دهلی توسط لشکر احمدشاه درانی تلخ ترین واقعه تاریخی در امپراطوری این شاه است. لشکر احمدشاه درانی حتی مسلمانان شهر را غارت و چپاول نموده و به قتل می رساند. (\*)

جنگ ها و لشکرکشی هایی که هدف سیاسی آن مخلوع نمودن

\* - در اینجا دقت گردد که امپراطوری احمدشاه درانی چگونه با غارت و چپاول آغاز می شود. آقای "فرهنگ" در کتاب تاریخ خویش، به نقل از "گنداسنگ"، چنین می نگارد: «اتفاق ناگوار روی داد که در لشکرکشی های احمدشاه به مثل آن کمتر مواجه می شویم و آن غارت و چپاول شهر دهلی توسط قوای افغان بود که در ضمن آن جان و مال مردم آن شهر اعم از هندو و مسلمان بی باکانه مورد تعرض قرار گرفت و تلفات زیاد بر ایشان وارد شد ... مولف تاریخ احمدشاهی در این باره می نویسد: «القصه، در آن هنگامه علامه به هر يك مومن و موحد و مشرك و ملحد خسارت مالی و جانی رسید و نیک و بد و حُر و عبد آماج ناوک نهب و تاراج گردیده، به ذلت و قتل و اسر کشیده شدند.» (افغانستان در پنج

قرن اخیر، چاپ جدید، ۱۳۷۱ - قم، ص ۱۱۲۳)

در این کتاب بازهم به نقل از گنداسنگ می خوانیم: «احمدشاه به آنها (باشنده گان نیشابور) ابلاغ کرد تا دست خالی بدون آنکه سوزنی با خود بگیرند از خانه های شان برآمده در مسجد جامع جمع شوند بعد شهر را به دست غارت و چپاول سپرد. سپس به سبزوار لشکر کشید و آن شهر را نیز غارت کرده، اهالی آن را قتل عام نمود و از آنجا به مشهد ->

پدر و به قدرت رسانیدن پسر آن در هندوستان بوده باشد، این لشکرکشی‌ها به صراحت بیان می‌دارند که فاقد اهداف سیاسی بوده و به مثابه غارتگری لشکری برای تثبیت اقتدار امیران در درون جامعه قبیلوی شان تلقی می‌شده‌اند؛ چون نظام سیاسی - لشکری - قبیلوی هیچگاهی به غیر از اصل غارتگری، نمی‌تواند بقای خویش را حفظ کند.

تبدیل شدن اقتصاد غارتی - لشکری به زیربنای نهاد اقتصادی جامعه، عامل عمده بی‌ثباتی سیاسی و اوج گرفتن خصومت‌های قبیلوی در درون جامعه‌ای است که تحت تسلط نظام سیاسی - لشکری قرار دارد. در این جامعه هیچگونه ضابطه‌ای وجود ندارد که از قدرت "نورچشمی" های غارتگر برای تعیین "امارت

- بازگشت. «همان، ص ۱۲۱»

در لشکرکشی اول احمدشاه به هند، وقتی در ۱۲ جنوری ۱۷۴۸ احمدشاه به شهر لاهور داخل می‌شود «يك عده از بزرگان شهر از مسلمان و هندو هیأتی را نزد او (احمدشاه) فرستاده، خواهش نمودند تا در بدل سی لك روپیه از غارت شهر و قتل عام ساکنین آن صرف نظر کند. احمدشاه این معامله را قبول ... گرچه بعضی از خانه‌ها و محلات شهر غارت شدند.» (همان، ص ۱۱۶)

و یا این واقعه به اثبات می‌رساند که حملات احمد شاه به هند، هیچگونه صبغه مذهبی نداشته و در هند، حتی مسلمانان نیز برای جلوگیری از غارت و چپاول، از خود دفاع می‌نمودند: «نواب قمرالزمان در حالی که بر جانماز مشغول اوراد بود به ضرب گلوله توپ به قتل رسید، اما پسرش میرمنو روحیه اش را حفظ نموده، جسد پدرش را در همان نقطه دفن کرد و خود به میدان جنگ مراجعت نمود و پیشرفت قوای افغان را متوقف ساخت.» (همان، ص ۱۱۷)

افغانستان" جلوگیری نماید. "مردم کابل"، خموشانه دروازه شهر را به روی همین "نورچشمی" غارتگر می‌گشایند و بدون کوچکترین عکس العمل به امارت امیر شیرعلی خان بیعت می‌دهند. تجمع سرمایه غارتی در خزانه "امیران"، قدرت اقتصادی را اساس می‌گذارد که یگانه امکان آوردن اصلاحات از بالا را گوشزد می‌کند؛ زیرا در این جامعه تنها قدرت اقتصادی که می‌تواند ساختارهای اقتصادی - مدنی را برای رفاه اقتصادی و اجتماعی جامعه قبیلوی تأسیس کند، همان خزانه سلطنت است. این خزانه هم زیربنای انکشاف و ایجاد تأسیسات تولیدی را تشکیل می‌دهد و هم یگانه امکان برای بقای عمر سلطنت است. خزانه نظام سیاسی - لشکری - غارتی، آخرین محلی است که اقتصاد خود جامعه و اقتصاد جوامع غارت شده بیرون از سیطره حاکمیت در آن می‌ریزد.

بدین ترتیب، دیده می‌شود که اقتصاد جامعه قبیلوی، اقتصاد فردی است و صلاحیت و مالکیت خزانه سلطنت تنها به "امیر" تعلق دارد؛ و چون نهاد تولیدی اجتماعی در درون جامعه قبیلوی وجود ندارد، اقتصاد جامعه در حدود رفع نیازمندی‌های خصوصی افراد جامعه به مصرف می‌رسد. نبودن نظام تولیدی که بنا بر فورماسیون‌های اجتماعی - اقتصادی تکامل کند، خودش عامل دیگرریست که استبداد سیاسی و حاکمیت مطلق العنانی امیر را تقریرت می‌کند و چون خزانه امیر - که در واقع یگانه خزانه جامعه قبیلوی است - به شکل سرمایه شخصی در آمده، به عامل نیرومند اقتصادی برای حفظ اقتدار استبدادی "امیران" تبدیل می‌شود. با شناخت همین واقعیت درک می‌گردد که انحصار اقتصادی و

انحصار دینی (فرهنگی) چگونه عامل تقویت پدیده استبداد در جامعه قبیلوی است.

خراسان، بعد از حملات چنگیز، و "افغانستان"، در مدت تقریباً دو صد و پنجاه سال حاکمیت سیاسی - استبدادی "طایفه سلطنتی" بر مبنای مناسبات جامعه قبیلوی، شاهد هیچگونه تکامل اقتصادی منظم - که بر شالوده نظام تولید اجتماعی بنا باشد - نبوده است. از صدها بار شتر سرمایه غارتی که احمدشاه درانی از هند و ایران به قندهار آورد، به غیر از اینکه فرزندان و نواسه هایش برای غارت آن به خون یکدیگر تشنه شوند، هیچگونه سود دیگری برای اقتصاد افغانستان نداشته است؛ حالانکه همین سرمایه غارتی در جهان غرب، چون صاحب نظام تولیدی اجتماعی تکامل کرده بودند، عامل تمدن های اروپایی و امریکایی گردید.

افتخار به "شخصیت"، یکی از وجوهات فرهنگی در جامعه قبیلوی است. قایل بودن تقدس ماورایی برای شخصیت هایی چون احمدشاه و یا دیگر "امیران"، خصیصه دیگر جامعه قبیلوی را نشان می دهد که بر اساس آن، حتی شخصیت اجتماعی جامعه قبیلوی نیز از شخصیت افراد بالایی آن رنگ می گیرد. این خصیصه به نوبه خود اثبات کننده آن است که شخصیت پرستی در جامعه قبیلوی، جلوه ای از همان مفکوره صلاحیت مطلق "شاه" برای ترقی و انکشاف و حتی ساختن "ملت" و "کشور" است؛ یعنی این احمدشاه درانی یا امیری دیگر بوده که "افغانستان" و "جامعه" آن را تأسیس کرده است، نه اینکه جامعه قبیلوی با تمام مناسبات و روابط متقابل اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود، احمدشاه را به وجود

آورده باشد.

بر اساس همین شیوه نگرش به امیران است که در نظام سیاسی جامعه قبیلوی - در پهلوی انحصار اقتصادی - استبداد فردی امیران نیز در بقای حاکمیت شان از نقش قابل ملاحظه ای برخوردار بوده است. "نامداری" شاه، منوط به استبداد وی در به کارگیری موثر نیروهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه قبیلوی در جنگ بر علیه دشمنان سلطنتش بوده است.

داشتن خزانه برای تمویل لشکر، شرط اساسی است و اما به کارگیری خزانه و لشکر برای رسیدن به اقتدار و بعداً استفاده موثر از این دو قدرت برای بقای سلطنت، به ابتکار و استبداد فردی "امیر" نیز تعلق دارد. بعد از احمدشاه درانی، دیگر کسی پیدا نشد که نیروهای رزمی جامعه قبیلوی خود را آنقدر منسجم نگه دارد که بتواند تا هندوستان حکمروایی کند.\*

نکته قابل ملاحظه از لحاظ اجتماعی در به وجود آمدن "خزانه سلطنت افغانستان"، تفکیک دو نوع جامعه از هم است: یکی جامعه ای که برای امیر، لشکر می دهد و یکی جامعه (یا جوامعی) که برای نظام لشکردهاری امیر، اقتصاد و خزانه تهیه می کند؛ و اگر برای به دست آوردن "خزانه"، جنگ و لشکرکشی یگانه معیار است، جامعه ای که لشکر و اقتدار سیاسی امیر را تأمین می کند، باید از

\* - البته افتیدن حاکمیت هندوستان به دست بریتانیای کبیر، برای این ضعف "طایفه سلطنتی افغانستان" و بازپه قرار گرفتن شاهان این طایفه در دست و درگاه انگلیس، به مشابه یکی از عوامل قابل ملاحظه در تاریخ سیاسی کشور، نباید از نظر بیفتد.

دادن "باج" و "خراج" معاف باشد، و اگر امیری، برای اولین بار، می خواهد این جامعه را ملزم به دادن مالیه نماید، ناگزیر است که تیغ لشکر را - همچون گردن جوامع بیگانه - حواله گردن همین جامعه نیز کند؛ در غیر آن، جامعه ای که در طول حیات خود به رزم و شجاعت و تفنگ و بهادری و غیرت و عزت و ننگ و جنگ تشویق و تلقین شده باشد، چگونه امکان خواهد داشت که برای اولین بار، سیمای جوامع شکست خورده را به خود گرفته، موقف باج دهی را اختیار کند و مالیه را "غم" لقب ندهد؟

با درك همین نکته است که می توان پی برد که چرا امیر عبدالرحمن از طفولیت در رأس "لشکر افغانی" قرار دارد و با جوامع غیر "افغانی" می جنگد و پُر نمودن "خزانه" را تفریح می کند؛ او می نویسد:

«از این حمله سختی که به دشمن (میمنه گی) نمودم دانستند اگر دفعه ثانی یورش ببرم، احتمال دارد نتوانند مقاومت نمایند. لهذا امیر میمنه پسر خود را با بعضی از سرکرده ها و علما با قرآن نزد من فرستاده متقبل شد که سالی چهل هزار طلا خراج به ما بدهد.»<sup>(۲۱)</sup>

معنای دیگر این خراج دهی این است که امیر میمنه با دانستن از شکستش به دست "لشکر افغانه" - که همیشه عواقب غارت و قتل عام و تجاوز به ناموس را در قبال دارد - حاضر شد که ختم خصومت را با این باج بزرگ بخرد. امیر عبدالرحمن بعد از شکستش به دست لشکر امیر شیرعلی خان سرمایه اش را چنین توصیف می کند:

«تمام دارایی من این وقت منحصر بود به يك جام مسی و يك آفتابه و يك قلیان و يك گلیم کوچکی که هم فرش زیر پا و هم بالاپوش من بود و لباسی که در بر داشتم با يك شمشیر و يك کمر بند و يك شش لول و يك رأس اسپ.»<sup>(۲۲)</sup>

ولی همین امیر شکست خورده خزانه شخصی چند روز قبل خویش را چنین توصیف می کند:

«چند روز قبل در خزانه من هشت صد هزار طلای بخارایی و بیست هزار اشرفی سکه هندوستان و بیست هزار مثقال طلا و یازده لك روپیه کابلی و پنج لك روپیه قندوزی که مساوی روپیه هندی می باشد و ده هزار توپ خلعت موجود بود، و به قدر کفایت دو هزار نفر که هر روز با من غذا می خوردند، از ظروف آشپزخانه مهیا داشتم. مالك يك هزار نفر شتر بودم.»<sup>(۲۳)</sup>

پیروزی و شکست لشکر، تقدیری بلامنازع برای بقا و نابودی خزانه است. اکنون هشت صد هزار طلای بخارایی و بیست هزار مثقال طلا و ده ها لك پول نقد و هزاران توپ خلعت و يك هزار نفر شتر، توسط لشکر پیروز غارت شده است. امیر شکست خورده به خاك سیاه نشسته که سر از نو، در اولین موقع، با ربودن يك اسپ سواری به غارت شروع می کند، چنین می نویسد:

«جاسوسی به من خبر داد که حاکم آنجا (پشتک) چهل هزار روپیه از بابت مالیات آنجا جمع نموده، خیال دارد به قندهار بفرستد. با عمویم مشورت نموده گفتم شبانه می رویم و قبل از طلوع آفتاب نقتباً وارد پشتک شده، پول را

متصرف می شویم (دزدی می کنیم).»<sup>(۲۵)</sup>

همین امیر، روزگاری آنقدر فقیر شده است که از آوردن «چرس به جهت کشیدن»<sup>(۲۶)</sup> آنها، به عنوان خوش خدمتی بزرگ مهماندار قصه می کند.

در همچون نظامی که غارت و دزدی یگانه امکان برای تصاحب قدرت و "امیر" شدن است، روشن است که در فردای شکست، زودتر از هر چیزی دیگر، خزانه غیب می شود که این خیانت به "خزانه"، در حقیقت به معنای خیانت به "امیر" است. امیر عبدالرحمن برای اینکه کاکایش را نسبت به خزانه اش خاین قلمداد کند، می نویسد:

«از عموم پرسیدم بیست بار خزانه سکه طلا که به شما سپرده بودم کجاست؟ جواب داد خبری از آنها ندارم، زیرا که من خوابیده بودم، خزانه دار خزانه را حرکت داده بود! گفتم خزانه را برای شما سپرده بودم نه به خزانه دار.»<sup>(۲۷)</sup>

اگر خزانه یگانه "کارآیی" دارد که عبارت از حفظ بقای سلطنت و خرید لشکر است، و اگر خزانه سلطنت یگانه امکان برای آوردن صنعت و ترقی از بالا است، روشن است که این ترقی و صنعت نیز باید از این ویژه گی برخوردار باشد که حافظ اقتدار مطلقه و استبدادی امیران گردد، نه اینکه برای رفع معضلات نظام تولیدی جامعه به درد بخورد. هر گونه صنعت یا تأسیسات اقتصادی که با خزانه نظام سیاسی- لشکری ایجاد می گردد، باید به یک نوع، بقای زمامداری و آسایش و قدرت جنگی لشکر نظام را تقویت کند.

اولین اقدام امیر عبدالرحمن بعد از حصول اقتدار مطلقه سیاسی و صلاحیت خزانه اندوزی چیست؟ امیری که در جنگ چشم باز کرده

و از هر شکست و پیروزی در جنگ عملاً آموخته است که اقتدار و خزانه مدیون لشکر قوی و با انضباط است، این امیر از صنعت و ترقی ملک، صرف صنعتی را به عنوان آیدیال فکریش می شناسد که تقویت کننده جنگ و قدرت کارآیی لشکرش باشد. او خود می گوید:

«دور از عقل است اتباع نمودن اسباب ماشین ها به جهت

ساختن ادوات حربیه و قورخانه و امتعه تجارتی.»<sup>(۲۸)</sup>

و اما این را نیز می داند که:

«احتیاج مولد ایجاد است.»<sup>(۲۹)</sup>

احتیاجی که يك سپهسالار لشکری دارد، چه خواهد بود و بیمی که این فرمانده سپاهی از احتیاج خود دارد، باعث ایجاد چه چیزی خواهد شد؟ بیم "امیر" اینست که:

«يك وقتی جنگ عمومی شود و من اسلحه و قورخانه معجلاً لازم داشتم ... لهذا قبل از اینکه ماشین های قیمتی به جهت کارهای معادن و به جهت تهیه نمودن لوازم کارهای بومیه ماشین ها حاضر نمایم، اول ماشین هایی به جهت ساختن توپ و تفنگ و فشنگ اتباع نمودم ... حاصل کلام در اوایل عمرم به غیر از این صنایع، مایل به صنعت دیگر نبودم.»<sup>(۳۰)</sup>

بعداً ضروریات اولیه همین صنعت باعث ایجاد صنایع جنبی در جوار این صنعت محوری در نظام سیاسی- لشکری "امیر" می گردد: ماشین برای ساختن فشنگ های تفنگ هنری مارتینی و تفنگ سنایدر (بغل پُر)، وسایل برای ساختن تفنگ های هنری مارتینی و

پیشتر و غیره، کارخانه جات آهنگری و توپ سازی و دستگاه های بخار و دیگ بخار، کارخانه دباغی برای ساختن ملزومات سلاح های تولید شده، ایجاد اداره خیاطی و استخدام صدها نفر خیاط که لباس نظامی به جهت افواج و مأمورین کشوری می دوختند،<sup>(۳۱)</sup> و بالاخره تأسیس "ضرابخانه افغانستان" که سکه را با ماشین تولید کند که بر يك روی آن، عبدالرحمن ضرب شود.<sup>(۳۲)</sup>

اگر قرار است که امیری صاحب استعداد و شعور نسبی برای حفظ بقای خویش باشد، بدون تردید، از بالا نظام تولیدی صنعتی را داخل نهاد اقتصادی جامعه می نماید، ولی این نظام تولید ماشینی، باید قدرت زرادخانه و وسعت قورخانه امیر و لشکرش را بلند ببرد. از همین جاست که به خلای غیر قابل جبران نظام تولیدی در جامعه قبیلوی پی می بریم که هیچگاهی نتوانسته است پلان های سیاسی و پلان های اقتصادی حاکمیت سیاسی را رهبری کند و یا نظر به نیازمندی های تولیدی جامعه، اهداف و پالیسی سیاسی و اقتصادی نظام حاکم را جهت دهی نماید.

اصلاح نهاد اقتصادی جامعه از بالا - برعکس جامعه ای که دارای اقتصاد تولیدی اجتماعی قانونمند است - تمام نهادهای اجتماعی و فرهنگی را به نفع آن نیازمندی های اقتصادی تولیدی به کار می گیرد که نیازمندی های حیاتی نظام سیاسی - لشکری جامعه قبیلوی را تأمین کند؛ اما آنچنانکه قبلاً نیز بیان گردید، جامعه عقلانی بنا بر نیازهای نهاد اقتصادی - تولیدی خویش نهاد سیاسی را به خدمت می گیرد. همانطوری که نهادهای اجتماعی و فرهنگی جامعه قبیلوی تابعیت از استبداد سیاسی می نمایند، نهاد

اقتصادی این جامعه نیز تابعیت از منافع نظام سیاسی - لشکری می کند. رشد و تکامل نهاد اقتصادی جامعه قبیلوی معلول نهاد سیاسی این جامعه است، نه اینکه علتی برای دگرگونی های سیاسی باشد؛ و این امر بازهم به علت آن است که شکل بندی نهاد اقتصادی و فورماسیون های اجتماعی در شرق مجزا و مغایر از نهاد اقتصادی و فورماسیون های اجتماعی در غرب بوده است و به همین علت کارل مارکس، چون هیچ تعریف مشخصی برای شکل اقتصاد شرق نمی یابد، آن را تحت عنوان "اقتصاد آسیایی" از مبحث خویش پیرامون اقتصاد اروپایی جدا می سازد و این مبحث را دست نخورده باقی می گذارد؛ اما مارکسیست های ما، بدون توجه بدین جنبه اقتصادی فلسفه مارکس، کوشش نمودند که مدل های غیر واقعی برای فورماسیون های اجتماعی - اقتصادی غرب در شرق بیابند تا بدینگونه حاکمیت سیاسی را اگر با "انقلاب دوران ساز" نشد، از طریق کودتای نظامی "ملی - دیموکراتیک" ریشه کن سازند.

درک دقیق خصوصیات فورماسیون های اجتماعی - اقتصادی غرب و خصوصیات ساختارهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی (دینی) و سیاسی شرق، امکانی است که می تواند زمینه درک تکامل متفاوت نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی شرق را از غرب، مساعد سازد؛ به طور مثال، باز هم می توان از موجودیت نظام اجتماعی - اقتصادی اشرافیت در غرب صحبت کرد که شرق هیچگاهی همچون ساختار اجتماعی - اقتصادی را شاهد نبوده است.

ثبات سیاسی از چه نقشی در تکامل جامعه برخوردار است؟ به



ارزش این نقش زمانی می توان پی برد که درك شود ثبات سیاسی در غرب یگانه عنصری بوده که مانع می شده هر ولگردی لواطت کار غارتگر، با موجودیت خود در رأس لشکر، بیاید و امارت کند. توطیه های درون سلطنتی، یا کودتاهای نظامی برای گرفتن قدرت، پدیده هایی خیلی ها غریب و بیگانه در تاریخ غرب اند. علت این مصوونیت سیاسی زمامداری و ثبات آن، این بوده که اشرافیت با نظام اقتصادی و روابط اجتماعی و فرهنگی خود، ملاک تعیین کننده قدرت و عظمت شاه بود و اگر این نظام از شخصیتی در رأس نظام سیاسی دفاع نمی کرد، هیچکس نمی توانست با يك غدر لشکری، قدرت را به دست گیرد و تمام نظم و تکامل طبیعی نهادهای جامعه را برهم زند.

اشرافیت در این صلاحیت خود، مرجع تأیید و تصدیق حاکمیت سیاسی است. قبلاً از ارزش و نقش ثبات برای تکامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه سخن گفته و یادآوری شد که بدون ثبات، ناممکن است که جامعه بتواند در يك نظم قانونمند به تکامل نهادهای مختلف خویش ادامه دهد. حالا وقتی گفته می شود که اشرافیت حامی و حافظ ثبات سیاسی و اجتماعی در غرب بوده است، این بدان مفهوم نیز بوده می تواند که نظام اریستوکراسی در تکامل طبیعی و رشد اقتصاد و فرهنگ جامعه نیز از نقش موثر خویش برخوردار بوده است. اقتصاد اشرافی منوط به زمین و مناسبات زمینداری است. سیاست در نظام اشرافی، در دست حکومت های مقتدر محلی است که در مجموع قدرت شاهان را نیز تعیین می کنند. فرهنگ اشرافی، که بخش قابل

افتخار فرهنگ کلاسیک غرب را تشکیل می دهد، در واقع زیربنای کلاسیک فرهنگ غرب محسوب می گردد و به همین ترتیب، دین نظام اشرافی، همان سازمان اداری و تشکیلات کلیسایی است که همچون قدرت های محلی - سیاسی نظام اشرافی، رقیب با صلاحیتی در برابر قدرت امپراطور به شمار می رود. اخذ سوگند از شاه، بعد از تصاحب اقتدار، جزء وظایف و صلاحیت های کلیسا به حساب می آید. نظام کلیسایی در وقت قدرت خویش ادعا دارد که «مسیحیت باید نیروی هادی و مدیر جامعه باشد.» و یا «قدرت سیاسی ناشی از قدرت روحانی و مخلوق آن است.» و یا در طرح فرضیه گلاسیان یا «آیین دو شمشیر» آمده است که «هیچ يك از دو مقام مزبور (پاپ و امپراطور) حق اعمال زور و قدرت مطلقه يك جانبه را ندارد.»

وقتی نظام کلیسایی به عنوان روینای نظام اشرافی دیده شود، نقش موثر نظام اشرافی برای جلوگیری از استبداد مطلقه سیاسی به خوبی درك می گردد که بر اساس این نقش خود، قدرت شاهان را وابسته به تأیید و تصدیق نظام اشرافی می نمود.

ولی در شرق - به ویژه در "افغانستان" - ما شاهد هیچکدام از این نهادهای اقتصادی، اجتماعی، دینی، فرهنگی و سیاسی نبوده ایم. در خراسان باستان - اگر قرار باشد چیزی را به عنوان اشرافیت مطرح کنیم - همانا "دهقانان" (\*) است. دهقانان همان زمیندارانی بوده

\* - دهقانان، برخلاف برداشتی که امروز از طبقه دهقان داریم، در تاریخ خراسان، بر همان طبقه ای اطلاق می شد که صاحب زمین بوده و زنده گی مرفه اقتصادی داشته اند.

اند که از استقلال اقتصادی برخوردار بوده و ثروت قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند؛ اما هدایای این دهقانان برای دربار خلفا<sup>(\*)</sup> به اثبات می‌رساند که رشد اقتصاد آنها در حد تطمیع قدرت سیاسی بوده که می‌توانستند بلای استبداد سیاسی را (حد اقل از سر خود) از طریق قدرت اقتصادی خویش دفع نمایند؛ ولی همین دهقانان، با وجود

\* - به قول طبری «در سال ۱۲۰ هـ ۷۳۷ م تنها دهقان هرات در بلخ به حکمران عربی اسد بن عبدالله هدایایی را به قیمت یک میلیون درهم (پنج میلیون افغانی) تقدیم داشت، که در آن دو قصر از طلا و نقره و ابرق های سیمین و زرین و دیباهای مروی و قره‌می و هروی و کره‌ای از طلای ناب بود، و این هدایا صحن خانه را پر کرده بود.» (طبری، ۵/۴۶۵)

آقای عبدالحی حبیبی، در توصیف دهقانان، در کتاب خود به نام "تاریخ افغانستان بعد از اسلام" چنین می‌نگارند: «دو طبقات بلند و مرتبه نخستین اجتماع در این زمان دهقانان و سواران مانند شوالیه‌های قرون وسطای اروپا وجود داشتند که نویسنده گمان عرب ایشان را دهاقین و اساوره نامیده‌اند ... جای سکونت این طبقات شرفا و دهگانان (دهقانان) و کدخدایان در شهرها قسمت خاصی بود که آن را شارستان گفتندی و متصل "ارگ شاهی" بودی ... دهگانان در روستاهای خویش کاخ‌های با برج و بارو داشته و در آن با اریستوکراسی موروثی زنده‌گی می‌کردند، و چون سیاست خلفای عباسی برخلاف امویان آمیزش با عجم بود، و تشکیلات ساسانیان را پیروی می‌کردند، بنابراین این خاندان‌های بزرگ دهگانان محلی خراسان را پروردند.» (تاریخ افغانستان بعد از اسلام، عبدالحی حبیبی، ص ۵۹۸ - ۶۰۱)

توجه گردد که دهقانان یا اشراف خراسان توسط دستگاه خلافت بنی عباس "پرورده" شدند، نه اینکه اینان نیرویی برای پروردن خلافت بوده باشند.

استقلالیت نسبی اقتصادی خویش، صاحب آن قدرت اجتماعی-اقتصادی نبودند که بتوانند زمامداری شاهان را تأیید و یا رد نمایند. دهقانان خراسان، حتی قدرت رقابت در برابر دستگاه خلافت را نداشته‌اند، چه رسد به اینکه بتوانند این دستگاه را اداره کنند. بعد از آنکه "افغانستان" مثل اداره سیاسی "خراسان" می‌گردد، نظام سیاسی - لشکری به شکل حادثری بر تمام نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی این منطقه حاکم می‌شود و حاکمیت سیاسی به شکل علنی، از طریق مناسبات جامعه قبیله‌ای خویش، به حیات خود ادامه می‌دهد؛ یعنی در یک طرف نظام "طایفه سلطنتی" است با لشکر و قدرت اقتصادی خود و در طرف دیگر جامعه ایست که "امیران" از متن آن به عنوان ذخیره مطمئن لشکری خویش استفاده می‌کنند؛ این جامعه، هم مکلف است با جوامع دیگر بجنگد و قدرت سیاسی "طایفه سلطنتی" را در بدخشان و ترکستان و قطغن و هزاره جات و سیستان ... تثبیت کند و هم باید جنگ را بر علیه دشمن‌های قبیله‌ای - قومی خود به راه بیندازد. جنگ امیر عبدالرحمن و امیر شیرعلی و یا جنگ مدعیان تاج و تخت به اتکای نیروی اجتماعی همین جامعه به راه می‌افتد و با پشتوانه لشکری همین جامعه ادامه می‌یابد.

نظام سیاسی که جامعه را به حربه جنگ برای اقتدار سیاسی خویش تبدیل کند، روشن است که باید تمام نهادهای اقتصادی و فرهنگی این جامعه را نیز منوط به جنگ و بهادری سازد. فرهنگ رزمی و بهادری و یا فرهنگ غیرت و ننگ یا فرهنگ تفنگ و مردانه‌گی، عبارت از فرهنگی است که تنها به درد نظام سیاسی

میلیتاریستی می خورد. قاعده فرهنگ نظام "طایفه سلطنتی" را فرهنگ رزمی تشکیل می دهد که به غیر از تبلیغ و تلقین "میرانه"، "نگه"، "غیرت"، "جنگ"، "پشتونوالی" و ... دیگر چیزی به خورد جامعه نمی دهد. این نظام سیاسی - لشکری اگر قاعده فرهنگ جامعه را به همین صفات نیاراید، ناممکن است که روزنه تکامل نهادهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را به روی این جامعه ببندد و این جامعه را به مثابه ذخیره مطمئن لشکر و جنگ خویش نگه دارد.

تحمیل جنگ بر جوامع دیگر، در واقع تحمیل جنگ بر جامعه خود زمامداران نیز است؛ اما تفاوت در اینجا عبارت از تفاوت میان قاعده و استثنا است. یعنی در جامعه "طایفه سلطنتی"، جنگ و بهادری به قاعده حیات اجتماعی و فرهنگی آن تبدیل می گردد، ولی در جوامعی که جنگ بر آنها تحمیل می شود، فرهنگ رزمی و لشکری، يك استثناي مقطعی در تاریخ تکامل اجتماعی و فرهنگی آنان به شمار می آید. فرهنگ ادیبی که از طریق نظام سیاسی - لشکری تقویت می گردد، فرهنگی است که بر "توره - شمشیر"، "عزت"، "نگ" و "غیرت" تکیه دارد و در اکثر مواقع، حتی زبربنای عشق و فرهنگ عشقی را نیز جنگ و شهادت و مردانه گی تشکیل می دهد. (\*) در جامعه ای که عشق و رضایت یا اقناع کامل

\* - به این بند توجه گردد:

که په مېوند کی شهېد نشوی  
خدايړو لالیبه بی ننگی ته دی ساتینه  
توتی توتی په توروراشی  
دی ننگی احوال دی مه راخته مینه

<

معشوقه را در برابر معشوق آن "مردانه گی" و "میرانه" تشکیل بدهد، روشن است که نظام سیاسی این جامعه، در خلق نهاد فرهنگی مدافع خود پیروز شده است. این نظام سیاسی وقتی می تواند حتی از روابط عاطفی و رومانتيك جامعه به نفع نظام میلیتاریستی - قبیلوی خود استفاده کند، بسیار به خوبی توانسته است که با انحصار فرهنگی جامعه، استبداد سیاسی را از شر نهادهای اجتماعی تحدید کننده قدرت مطلقه اش، مصون نگه دارد.

اسارت فرهنگی جامعه در نظام سیاسی - لشکری، این مفهوم روشن را تداعی می کند که تا حد امکان و توان، تمام ارزش های معنوی این جامعه، هویت رزمی و بهادری به خود بگیرد تا گویا هستی این جامعه، اقتصاد این جامعه، سیاست این جامعه، و رویاها و آیدیاها، خصوصیات روانی، اخلاقی و عاطفی این جامعه وابسته به موجودیت دشمن خارجی باشد. هرچه این فرهنگ رزمی بر جامعه بیشتر غلبه می کند و جنبه های فکری و معنوی

< - (معشوقم، اگر در جنگ میوند شهید نشوی، به خدا قسم که نام بی ننگی را کمایی خواهی کرد. به شمشیر قطعه قطعه شده بیایی اما احوال بی ننگی ات برابم نرسد)

در فرهنگ عقلانی، تمام سوختن و ساختن و خواب و خیال و آرمان و هدف و دعا و نیاز معشوقان را "وصال" در بر دارد، اما در فرهنگ جنگی، حتی عشق نیز از تمام ابعاد اصلی و نیازهای عاطفی و احساسی خویش عاری شده و تمام دلهره و تپش معشوقه برای "مرگ" معشوق است؛ چون مبادا این معشوق از "جنگ" زنده برگردد و بی ننگی - که تمام ارزش های فرهنگ میلیتاریستی بر علیه آن است - باعث بی حیثیتی عشق آنها گردد.

فرهنگ را بیشتر می خشکاند، به همان اندازه این جامعه، بر علاوه دشمن عینی، خود را با دشمن همیشه گی نامرئی و غیر عینی مواجه می بیند. موجودیت دائمی دشمن نامرئی در تفکر و شعور فرهنگی يك جامعه، عاملی عمده برای اینست که جامعه مذکور به غیر از ارزش های جنگی که همانا "غیرت" و "بهادری" و "تنگ" و "ناموس" است، از لحاظ معنوی، چیز دیگری را نتواند در تفکر خود پرورش دهد. وقتی ارزش های جنگی به ارزش های فکری و معنوی جامعه تبدیل می گردد، اسارت فرهنگی جامعه، از همین جا به اكمال می رسد و نظام سیاسی میلیتاریستی از طریق فرهنگ میلیتاریستی تقویت و حمایت می شود.

همانگی نهاد سیاسی میلیتاریستی و فرهنگ میلیتاریستی به نوبه خود نقشی اساسی در تغییر شکل نهاد اقتصادی جامعه از اقتصاد تولیدی-اجتماعی به اقتصاد میلیتاریستی دارد. در این نظام، تنها لشکر و وابسته گان اجتماعی لشکر صاحب مقام اجتماعی اند و اگر نیروی اجتماعی می تواند موقف قدرت اقتصادی جامعه را تشکیل کند، باز هم جز لشکر و وابسته گان اجتماعی آن کس یا نیرویی دیگر بوده نمی تواند؛ و به همین علت است که غارتگری (یا اسم مشروعیت یافته آن "غنیمت") محوری اساسی برای جنگ های قبیلوی تلقی می شود. (\*)

\* - ایستایی و عدم تکامل اجتماعی و فرهنگی در جوامع قبیلوی باعث گردیده است که امروز تمام این واقعیات جامعه قبیلوی را با فرهنگ و اقتصاد میلیتاریستی آن به شکل عینی نظاره کنیم. جنگ و غارت و قتل عام، خصیصه بارز جنگ های کنونی در کشور است. از يك -

بعد از آنکه نهاد اقتصادی جامعه متکی به اقتصاد میلیتاریستی-غارتی گردید و بعد از آنکه هست و بود مادی و معنوی جامعه به منافع اقتصادی نظام لشکری گره خورد، یگانه

- طرف فرهنگ رزمی (و یا دین میلیتاریستی جامعه قبیلوی) افراد رزمی را به عنوان "مجاهد" و "مدافع دین و ارزش های الهی" توصیف می نماید، اما از طرفی دیگر، فرهنگ و اقتصاد میلیتاریستی جامعه قبیلوی عملاً این افراد را به غارت و چپاول می کشاند. مجاهدی که کلید بهشت را در دست دارد، چون تأمین زنده گی مادیش وابسته به اقتصاد میلیتاریستی و نظام سیاسی - لشکری جامعه قبیلوی است، در اولین فرصت، دست به غارت و چپاول می زند. عملاً مشاهده می کنیم که تمام نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (دینی) ملت، قربانی منافع نظام سیاسی - لشکری می گردد. وابسته گی حیات سیاسی یا اقتدار سیاسی هر جامعه به نیروی لشکری، به خودی خود بیانگر اینست که نظام سیاسی میلیتاریستی، تمام ابعاد زنده گی جامعه را قربانی منافع و موجودیت خویش می نماید. آواره گی، نبودن ضعیف ترین مرجع برای ضمانت امنیت فردی افراد جامعه، قرار داشتن اقتصاد خصوصی افراد جامعه در معرض چپاول و غارت نیروهای نظامی، نابودی تمام نهادهای ملی و اقتصادی، فروپاشی تمرکز قدرت سیاسی، فلج شدن کامل نظام تولیدی جامعه، خودارادیت نظامی و سیاسی محلات، خودگردانی اقتصادی جامعه بدون کوچکترین پشتوانه و امنیت اجتماعی و سیاسی، برجسته گی اهمیت و نقش روز افزون میلیتاریزم قبیلوی در عرصه حفظ حیات اجتماعی جامعه از خطرات غارت عمومی و قتل عام و تجاوز به ناموس جامعه، مطلق العنانی سپهسالاران جنگی، سقوط و انهدام کامل موسسات تعلیمی، تربیوی و فرهنگی و بالاخره، بی سرنوشتی مژمن ملی، همه و همه، مثال های عینی کنونی برای درک تاریخ نظام سیاسی - لشکری "طایفه سلطنتی" و حیات اجتماعی -

چیزی که ارزشش را کاملاً از دست می دهد، "مالکیت" است. در جامعه ای که "مالکیت" دستخوش غارت دائمی باشد و هیچگونه ضابطه ای اجتماعی، حقوقی و قانونی برای حفظ "مالکیت" از شر غارت و چپاول وجود نداشته باشد، بدیهی است که تکامل اقتصادی به شکل نظام تولیدی-اجتماعی رونما نمی گردد. به عبارتی دیگر، چون "مالکیت" در اقتصاد جامعه قبیلوی و در تحت نظام سیاسی-لشکری آن، بی ارزش ترین پدیده است، امکان اینکه "مالکیت" به عنوان زیربنای نظام تولیدی جامعه پا گیرد، اصلاً وجود ندارد؛ و این خصیصه دیگری است که تکامل اقتصادی-تولیدی غرب را از ایستایی اقتصاد میلیتاریستی جوامع قبیلوی متفاوت می سازد.

اگر نقش مالکیت و ارزش آن در غرب مطالعه گردد، ملاحظه می شود که احترام به مالکیت عمده ترین عاملی است که زیربنای نظام اقتصادی-تولیدی غرب را تشکیل می دهد و اما در شرق، چون مالکیت همیشه دستخوش غارت و چپاول بوده، نتوانسته است در زیربنای نظام تولیدی نهاد اقتصادی جامعه قرار گیرد. یگانه مالکیتی که در شرق به طور نسبی از پنجه غارت مصوون مانده،

- ماست.

در همچون فضا اگر فرهنگ جنگی یا میلیتاریستی رشد می کند و تمام ارزش های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، تقویت کننده ارزش های رزمی و جنگی می شود و یک قوماندان غارتگر جنگی، ارزش، اقتدار، کارآیی و موقف اجتماعی، بالاتر از مولانا و رودکی و ابوریحان و سیدجمال و دیگر مغزهای جامعه می گردد، برای اینست که نظام سیاسی-میلیتاریستی-قبیلوی، تمام نهادهای جامعه را میلیتاریستی ساخته است.

زمین بوده، و به همین علت است که زیربنای "اقتصاد آسیایی" را مالکیت ارضی تشکیل می دهد، ولی شکل تولید این مالکیت، به نوبه خود، متأثر از نیازمندی هایی است که مربوط به ضرورت های نظام سیاسی-لشکری-قبیلوی می باشد.

در تاریخ تکامل اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی غرب، مالکیت تعیین کننده و رهبری کننده تمام نهادهای مادی و معنوی است. مالکیت نه تنها شکل نظام های سیاسی را تعیین می کند، بلکه تعیین کننده روابط نهادهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی با نهاد سیاسی جامعه نیز است؛ اما در تاریخ تکامل جامعه قبیلوی، مالکیت بی ارزش ترین پدیده ای بوده که بیشتر از هر نهاد اجتماعی، توسط نظام سیاسی-لشکری صدمه دیده است.

گفته شد که در تاریخ اجتماعی "افغانستان" یک طرف نظام سیاسی-لشکری "طایفه سلطنتی" با زیربنای مناسبات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه قبیلویش قرار دارد که ذخیره پایان ناپذیر تقویت لشکرش محسوب شده و تمام نهادهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی این جامعه، قربانی منافع و حیات نظام سیاسی-لشکری "طایفه سلطنتی" گردیده است، و اما طرفی دیگر جوامعی وجود دارند که جنگ بر آنها تحمیل شده و این جوامع ناگزیر بوده اند که تحت سیطره سیاسی-لشکری "طایفه سلطنتی" هم شاهد سرکوب و قتل عام خود باشند<sup>(\*)</sup>، هم تمام هستی اقتصادی شان غارت شود و هم محکوم به "باج" دهی باشند. نکته ای که در

\* - تنها یک طفل نابالغ "طایفه سلطنتی" پنج هزار نیروی انسانی این جوامع محکوم را با دستان خود به دهن توپ بسته می کند.

اینجا قابل بحث است، اینست که تکامل اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جوامع مذکور در تحت اسارت نظام سیاسی- لشکری که زمامدارش آنها را با صفت "خانوار دشمن بدخشانی" یاد می کند و یا همچون جامعه هزاره که حتی از بومی بودن و حق وطن داشتن محروم نگه داشته می شود و یا هفت صد سال بعد از چنگیز، به عنوان "اولاد چنگیز"، از آنها با قتل عام اجتماعی انتقام سیاسی گرفته شود، چگونه خواهد بود؟

این جوامع بعد از اسارت خویش در تحت نظام سیاسی- لشکری - قبیلوی دارای سرنوشت نگون بختی مضاعف می شوند؛ چون از يك جانب خود دستخوش مناسبات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه قبیلوی اند و تکامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی شان منوط به نظام قبیلوی خودشان است، و از جانبی دیگر، پس از تار و مار شدن "لشکر خودی" شان، هستی مادی و معنوی آنها توسط لشکر بیگانه غارت شده و بعد هم با همان نظام اقتصادی- قبیلوی غارت شده ناگزیر بوده اند که اولاً به تغذیه لشکر دشمن و رفع نیازمندی های اقتصادی آن پردازند و بعداً، این لشکر را برای ابد، همچون رشته وصلی با مرکز نظام سیاسی حاکم، در درون خویش حفظ کنند تا لشکر مذکور نه تنها عامل اقتدار "طایفه سلطنتی"، بلکه عامل شیره کشی طاقت فرسای آنان توسط این "طایفه" نیز باشد.

امیر میمنه باید بر علاوه مصارف نظام اربابی - لشکری خود، سالانه چهل هزار سکه طلای بخارایی را از اقتصاد جامعه میمنه گی برای امیر عبدالرحمن نیز باج بدهد. بنابراین، دیده می شود که

جوامع اسیر، با دو نوع شیره کشی مواجه اند: یکی شیره کشی توسط نظام قبیلوی - اربابی خودی و دیگر شیره کشی توسط نیروی قبیلوی خارجی، که هر دو نوع این شیره کشی برای تقویت نظام سیاسی صورت می گیرد که سرنوشت آن به دست "دیانت" لشکر است. با همچون میکانیزم، طبیعی است که جوامع اسیر، هر روز بیشتر فاقد نیروی مقاومت شده، در مقابل، تمام اقتصادشان برای تقویت و تمویل سپاه و لشکر جامعه ای به مصرف می رسد که در فرهنگ میلیتاریستی آن صرف رابطه دشمنی و آقایی بر جوامع اسیر تبلیغ و تلقین می گردد.

با دقتی اندک به خوبی درک می شود که چرا جوامع اسیر با گذشت هر روز نیروی مقاومت خویش را از دست می دهند و برعکس، نیروی رزمی "طایفه سلطنتی" هر روز قوی تر، آزموده تر و تعلیم یافته تر می گردد که این سه صفت راز اصلی همان "بیرق خواجه احرار" را بیان می دارند که عامل شکست ناپذیری لشکر امیر عبدالرحمن محسوب می شود و "امیر" نیز، برای کتمان نمودن همین واقعیت است که شکست ناپذیری لشکر قوی خود را در برابر قدرت دفاعی به اضمحلال رفته جوامع اسیر، صبغه روحانی و غیبی می دهد. نظام سیاسی که اقتصاد جامعه خود و "جوامع دشمن" را برای عصری ساختن زرادخانه ارتش و مسلکی ساختن نیروهای جنگی آن به کار گیرد، روشن است که پیروزی بر جوامع اسیر و فاقد امکانات، قطعی می گردد؛ و اگر این ارتش عصری با زرادخانه مدرن و مجهز با توپ ها و تفنگ های انگلیسی، از پشتوانه افراد، اقتصاد و فرهنگ جامعه قبیلوی نیز بهره مند باشد، به شکل خیلی

ها ساده - همچون امیر عبدالرحمن - می نویسند که:

«دیگر سرکرده های افغانه چندین مرتبه استدعا کرده بودند که به مخارج خودشان جمعیتی از اهالی مملکت فراهم آورده به جنگ هزاره ها که آنها را دشمن ولایت و دین خود می دانستند بروند، لکن به آنها اجازه این کار را نداده بودم. در این وقت حکم عمومی دادم که هر شخصی برود در تنبیه شورشیان کمک نماید. عساکر و ایلجاری که حاضر خدمت شده بودند، تعدادشان سی هزار الی چهل هزار اشخاص جنگی بود که از طرف به سرکرده گی خوانین و روسای خود، عازم ولایت هزاره شدند.»<sup>(۳۳)</sup>

جامعه ای که با یک فرمان "امیر" چهل هزار رزمنده مسلح تحویل جنگ دهد، بدون تردید جامعه ایست که از طریق نظام سیاسی - میلیتاریستی تمام نهادهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آن میلیتاریزه شده است؛ زیرا همچون آماده گی رزمی برای تشکیل لشکر چهل هزار نفری، آنها تحت فرماندهی "خوانین و روسای خود"، آماده گی جامعه رزمیی را نشان می دهد که همیشه منتظر فرمان است. جامعه ای که دارای تقریباً صد هزار ارتش دائمی و تعلیم یافته باشد - آنها آنچنان که امیر عبدالرحمن می گوید که «سپهسالار کل قشون پدرم، یک نفر انگلیس به نام شیر محمد خان بود که تغییر مذهب داده بود.»<sup>(۳۴)</sup> و این جامعه آنقدر نیروی ذخیره دیگر نیز داشته باشد که با یک فرمان، چهل هزار نفر به جانب "ولایت هزاره" حرکت کند، همان جامعه ایست که نظام سیاسی - لشکری در طی تقریباً ۲۵۰ سال، تار و پود تمام نهاد های اجتماعی،

اقتصادی و فرهنگی آن را وابسته به حیات میلیتاریستی خود ساخته است.

آیا جامعه ای واقعاً از بطن مادر معتقد به "مردانه گی"، "ننگ" و "غیرت"، "جنگ"، "سلطنت طلبی" و "حکومت طلبی" تولد می شود یا اینکه محیط فرهنگی - میلیتاریستی و جنگی اوست که صفات مذکور را به مشابیه یگانه ارزش های معنوی، اخلاقی و فرهنگی برایش تلقین می کند؟ و آن طرف، آیا یک جامعه از بطن مادرش بیگانه با "تفنگ" و "لشکر" و "ننگ" و "حکومت" و "سلطنت" تولد می شود که حتی اشعار فولکلوریک آن نیز فاقد حساسیت های میلیتاریستی باشد؟

جامعه ای که تمام بزرگواری و هستیش وابسته به نهادهای اقتصاد جنگی، فرهنگ جنگی، سیاست جنگی و بالاخره جامعه جنگی شود، این جامعه بدون تردید با جنگ تولد می شود، با جنگ زنده گی می کند، با جنگ افتخار می کند و با جنگ می میرد. برای این جامعه، سوای جنگ و فرهنگ جنگی، هیچ ارزش دیگری وجود نداشته و صرف جنگ و بهادری است که آن را اقناع وجودی می کند.

جامعه جنگی، جامعه ایست که حتی هويت بیرونی خویش را در ذهن جوامع بیگانه، با صفت جنگ و دلیری بیان می کند. این جامعه را اگر جامعه مترقی بگوییم، تکفیرت می کنند؛ این جامعه را اگر بخواهی خلاف ارزش های جنگی آن، به جهت تکامل اجتماعی و سیاست مدنی رهنمایی کنی، با عکس العمل شدید نیروهای سنتی ارتجاعی مواجه می شوی؛ این جامعه را اگر با ارزش

های نوین اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مواجه کنی، در خرافاتی ترین موضع اعتقادی و فرهنگی عکس العمل نشان می دهد؛ زیرا سواى این، نظام سیاسى استبدادى - میلیتاریستى هیچ چیزى دیگر را نتوانسته است برای جامعه خود بدهد. (\*)

در رابطه جوامع اسیر با جوامع حاکم هیچ عنصرى مشترك وجود ندارد؛ چون هر پدیده ای که جامعه اسیر را برای رهایی کمک کند، در حقیقت جامعه حاکم را تهدید به ضعف می نماید و به همین ترتیب، هر پدیده ای که جوامع اسیر را ضعیف سازد، باعث تقویت جامعه حاکم می شود. این رابطه هایی را که بیانگر تأثیر معکوس پدیده ها در دو جامعه حاکم و محکوم اند، می توان "روابط متضاد" اسم گذاشت. در دنیای روابط متضاد، پدیده ای که می تواند نقش آشتی دهنده بین جوامع حاکم و محکوم را بازی کند، همانا "دین مشترك" است.

قبلاً بیان گردید که انحصار دین، اولین کوششی است که نظام سیاسى استبدادى را از مشروعیت اعتقادی در جامعه قبیلوی برخوردار نموده و تفاهم و نقش متقابل دستگاه سیاسى و دستگاه مذهبى پل تحمل اجتماعى را میان جوامع محکوم و نظام سیاسى حاکم برقرار می سازد.

و اما کارکرد دین چگونه است؟ بدون شك هیچ دینی در جهان وجود ندارد که بشر را به جنبه های ضد انسانی آن دعوت کند. هر دین، به طور نسبی، مجموعه ای از اصولیست که رسالت رهنمایی

\* - حالا این وابسته به عناصر فکری جامعه است که این تحفه نظام سیاسى خویش را خدمت به جامعه می پندارند یا خیانت به جامعه.

بشر برای "انسان شدن" را ادا می کند. کامل ترین و آخرین دین سماوی برای بشر، در واقع کامل ترین مکتب برای "انسان شدن" است. برای اینکه این دین با تمام اصول و دستور العمل های الهی آن به وسیله ای جهت تقویت نظام سیاسى استبدادى - قبیلوی تبدیل گردد، تفاهم مشترك مراجع دینی و مراجع سیاسى ضروری است. برای اینکه "شاهی" و "پیغمبری" به عنوان "دو نگین در يك انگشتری" باشند، ضروری ترین اصل آشتی نمودن آن مراجعی در جامعه است که مثل قدرت سیاسى و مذهبى اند. (\*)

\* - تمرکز سیاست و دین در وجود "خلیفه"ها، بدین مفهوم نبوده است که گویا مراجع مذهبى از صلاحیت و حتی قدرت خویش در اجتماع محروم شوند؛ احمدشاه درانی امپراطوری خویش را مدیون "پیر صابرشاه"، همان پیر مذهبى می داند که احمدشاه وی را همچون "مراد" خویش می پنداشت؛ حتی بودن فردی به نام "امیرالمؤمنین" در رأس نظام امارت سیاسى، بدین مفهوم نیست که نظام مذهبى از عرض و طول خاص خویش در درون جامعه قبیلوی برخوردار نباشد. مولوی عمر، "امیرالمؤمنین" است، ولی هرگونه تصمیم گیری سیاسى خویش را منوط به رأی "علما" می سازد. این "علما" عبارت از همان قدرت مذهبى جامعه است که هر چند مانند نظام کلیسایى غرب، از سازمان، اداره و تشکیلات و سلسله مراتب خاص روحانى برخوردار نیستند، ولی از لحاظ نفوذ محلی خویش، می توانند در جامعه قبیلوی قدرتی محسوب شوند که حتی عامل اغتشاش و بی ثباتی سیاسى و اجتماعى گردند. وحشت دایمی از همین قدرت اجتماعى "علما" است که "امیرالمؤمنین" در زیر سایه اسم آنها، به جنگ انحصار قدرت برای استبداد سیاسى و اجتماعى می پردازد. موجودیت این "علما"، به اشکال مختلف در درون جامعه به ملاحظه می رسد؛ ولی باید دید که این "علما" به مفهوم واقعی آن کی هستند؟ اگر - >



هدف، نشان دادن و تفسیر سازش سیاسیون و مذهبیبونی است که بعد از تفاهم مشترك، یکی استبداد می کند و دیگری استبداد را مشروعیت مذهبی می دهد؛ این مشروعیت دادن استبداد، به شکل تحمیق اجتماعی عملی می گردد: سیاستمداران در رأس جامعه اند، اما مذهبیبون در متن جامعه زنده گی می کنند. موثریت تفاهم مشترك این دو قدرت سیاسی و مذهبی در پی آمد اجتماعی آن مطالعه می گردد که عبارت از تبدیل نمودن جامعه به گله ای از گوسفندان رام و مطیع است که ذبح اجتماعی آن نیز، برایش تقدیری الهی تفسیر می شود. به همین علت است که اسلام، قوی تر از هر دینی دیگر، در برابر این قشر مذهبی توجیه گر مبارزه دارد. قرآن

-> مراجع سیاسی می توانند دین کاملی چون اسلام را دور از محتوای الهی، انسانی و عدالت آن به خدمت بگیرند و از این دین پوشه ای مطمئن برای تأمین روابط نظام سیاسی - لشکری در جامعه قبیلوی بسازند، آیا نمی توانند تحت عنوان قابل قبول "علما" مجموعه ای از عناصری را برای مشروعیت دادن قدرت سیاسی به گرد خویش جمع نمایند که بیشتر از حاکمیت سیاسی، همین "علما" به رگ بُری علمای واقعی بپردازند. وقتی امام حسین و تمام خاندان پیغمبر خدا از دم تیغ خلافت بنی امیه کشیده می شود، این "علما" کی و کجا هستند که کنج لب شان برای اعتراض پس نمی رود؟ وقتی یزید با لشکر خونریز و غارتگر خود - یک سال پس از حادثه عاشورا - به مدینه رسول خدا می تازد و این مهبط وحی را به آتش می کشد و تا یک ماه، بر علاوه غارت و چپاول تمام هستی مسلمانان، ناموس و عفت آنان را نیز به دست تجاوز می سپارد، این "علما" کی و کجا هستند که صدای شان را کسی نمی شنود؟ وقتی امام ابوحنیفه (ع) در زندان خلافت بنی عباس مسموم می شود، این "علما" کی و کجا هستند که بر دهان شان مهر سکوت خورده است؟

به صراحت اعلان می دارد که:

«اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (... این مردم، قدرت های مذهبی را به جای خدا، ارباب خود گرفتند.)

تاریخ گواه است که الهه ها یا رب های زمینی چگونه با صبغه مذهبی به بت های مقدس و قابل دستبوسی تبدیل شده اند و به شکل فامیل های مقدس، با به دست داشتن حمایت اجتماعی جامعه قبیلوی، به سازش با قدرت های سیاسی پرداخته و حتی از همکاری با "انگلیس برتانوی" نیز دریغ نورزیده اند. این رهبان های مذهبی - که قرآن آنها را معرفی می نماید که از جانب جامعه تحمیق شده قبیلوی به جای خدا پرستیده می شوند - در عقب تمام سازش و خدمت به دربارهای سیاسی و قدرت های طاغوتی، هدف خاصی دارند که خوشبختانه، قرآن این هدف شان را نیز به روشنی افشا می نماید که:

«ان كَثِيرًا مِنَ الْاَحْبَارِ وَ الرُّهْبَانِ لِيَاكُلُونَ اَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ. (عده زیادی از این قدرت های مذهبی، به دلائی بی خود و باطل، اموال مردم را می گیرند و می خورند.)

هدف قرآن از افشا نمودن این چهره و هدف اقتصادی "رهبانان" و "احبار" یا قدرت های مذهبی - که از کثرت تعداد آنها نیز هوشدار می دهد - زمانی بهتر درک می گردد که نقش هماهنگی قدرت های مذهبی با قدرت سیاسی در بستن روزن تکامل به روی نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه درک شود. قبلاً تحلیل گردید که چگونه انحصار دینی باعث مشروعیت دادن استبداد سیاسی و حاکمیت اقتدار مطلقه زمامداران سیاسی می گردد و بعد از آنکه

نظام سیاسی - میلیتاریستی حمایت مراجع مذهبی را به دست می آورد، از طریق اسارت فرهنگی، نه تنها شعور سیاسی و اجتماعی جامعه قبیلوی را مطابق به نیازمندی های سیاسی خود عیار می سازد، بلکه از طریق انحصار اقتصادی، تمام نهادهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه را به جهت حمایت و تقویت استبداد حاکمیت مطلقه سیاسی مسیر می دهد؛ که این امر عمده ترین عامل بازماندن جامعه قبیلوی از تکامل و پیشرفت است. قرآن، بعد آنکه چهره و هدف اربابان مذهبی را بیان می دارد، با آگاهی از عواقب نقش اربابان مذهبی در ایجاد رکود و ایستایی و خشکانیدن تکامل جامعه دعوت عمومی می دهد:

«یا ایها الذین آمنوا (ای آنانی که ایمان به حق و عدل آورده اید)، ادخلوا فی السلم كافة (همه گوی تسلیم قوانین رشد دهنده جهان خلقت گردید.)»

انحصار دین توسط قدرت سیاسی، هم قدرت اجتماعی و هم قدرت اقتصادی جامعه را به خدمت آن قرار می دهد؛ و بعد از انحصار قدرت اجتماعی و اقتصادی جامعه است که حاکمیت مطلقه استبدادی می تواند با توجه به ماهیت میلیتاریستی خویش به ساختن نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه مطابق به نیازمندی های سیاست میلیتاریستی خود دست بزند.

در تحلیل قدرت های مذهبی که به شکل "اربابان" به مشابه رقیب "الله" در روی زمین در می آیند و اموال مردم را به بهانه های باطل می خورند، این نکته را نیز نباید فراموش کرد که قدرت های مذکور، بر رغم هماهنگی با قدرت سیاسی، اکثراً استقلال خویش را

در امور اجتماعی حفظ کرده اند. این امر، مطلق العنانی نسبی این قدرت های مذهبی را در امور اجتماعی بیان می دارد که نیروی اجتماعی جامعه را همیشه به عنوان آله ای فشار بالای حاکمیت سیاسی، در ید صلاحیت خویش نگه می دارند؛ یعنی باج دادن برای "علما"، در واقع به علت نقش آنان در تحریک مذهبی جامعه بر علیه قدرت سیاسی است. به همین علت است که مبارزه مخفی و پنهانی میان قدرت سیاسی و قدرت مذهبی جامعه ادامه داشته و حاکمیت های سیاسی، برای اینکه این نقش قدرت مذهبی را در ایجاد اغتشاش تضعیف کنند، به تضعیف موضع اجتماعی "رهبانان ارباب منش" پرداخته اند که گاهی حتی به شکل سرکوب علنی آنان بروز کرده است.

در تاریخ سیاسی افغانستان، برای درک نکته فوق، مثال های زیادی به ملاحظه می رسد. اعدام کردن چهار ملای متنفذ توسط امیر حبیب الله - به علت اینکه پس از سفر وی به هند برتانوی، تبلیغ می کردند که این شاه "دیانت مسیحی" را قبول کرده است - یکی از موارد شدت عمل دستگاه سیاسی در برابر رهبانان مذهبی بود، و یا گذشته از آن، باز هم بهترین شکل این منازعه را برای تضعیف موضع اجتماعی "رهبانان مذهبی"، در حاکمیت استبدادی امیر عبدالرحمن می توان ملاحظه کرد. "امیر" چنین شرح می دهد:

«به سبب کم حالی پادشاهان سابق، یعنی شاه شجاع و شیرعلی خان و محمد یعقوب خان، هر سید یا ملایی خود را حاکم بالاستقلال می گفتند و از رعایا اخذ پول می نمودند و این پادشاهان جرأت یا قدرت اینکه این گونه مردمان متعددی را تنبیه نمایند و مملکت را به امنیت و نظم

بیاورند نداشتند.» (۳۵)

این اظهار امیر عبدالرحمن گوشزد می کند که در تشتت سیاسی و اجتماعی و در حفظ نظام ملوک الطوائفی افغانستان، قدرت های مذهبی از نقش قابل ملاحظه ای برخوردار بوده اند و برای تشکیل حاکمیت متمرکز سیاسی با قدرت مطلقه استبدادی آن، "امیر" ناگزیر بوده است که در برابر نفوذ اجتماعی این گروه "سید و ملا" نیز مبارزه کند؛ یعنی در پهلوی سلاح پول، این گروه را با سلاح گرم نیز از پایگاه رقابت اجتماعی آن در برابر حاکمیت سیاسی بیرون کشد؛ چون اغتشاش های محلی در جوامع قبیلوی، اگر صبغه مذهبی به خود بگیرند، بسیار به زودی به شکل قیام منسجم اجتماعی در می آیند؛ به خصوص اگر درون جامعه قبیلوی ظرفیت و امکان رشد رقیبان سلطنتی را داشته باشد، تحریکات مذهبی بر علیه یکی از برادران "طایفه سلطنتی" بزرگترین معضله برای حکمروایی آنها محسوب می شود. وحشت از همچون حالت را از این جمله "امیر" درک می کنیم که می گوید:

«ملاهای جاهل به مخالفت من اعلان جهاد داده بودند و این کار به جهت پیشرفت محمد ایوب خان خیلی مساعد بود؛ اینها می گفتند من دوست انگلیس ها هستم و حریف من غازی می باشد.» (۳۶)

اشاره "امیر" در اینجا به "ملا مشك عالم" است که یکی از شخصیت های مذهبی رهبری کننده قیام ملی در جنگ دوم افغان و انگلیس بود. امیر عبدالرحمن، از فرط خشم، این شخصیت ملی قوم غلجایی را "موش عالم" لقب می دهد.

قدرت "ملاها و سادات" را در نهاد اجتماعی افغانستان از آنجا بیشتر درک کرده می توانیم که امیر عبدالرحمن افشا می نماید که برای تطمیع و حق السکوت این قدرت در برابر حاکمیت سیاسی «تقریباً نصف مالیات تمام مملکت را دولت به مستمریات ملاها و سادات و اشخاص زیادی که خود را پیشوایان مذهب می نامیدند، می دادند. این فقره ضرر بالمضاعف و باعث خرابی و ضعف دولت ("امیر" به ضرر فرهنگی و اجتماعی توجه ندارد) بود.» (۳۷) "امیر" با کاربرد "ضرر بالمضاعف" به طور غیر مستقیم این نکته را می خواهد بیان دارد که شاهان سابق از طریق نیم بودجه دولت (یک ضرر) به تقویت کسانی پرداخته اند که دارای نیروی اجتماعی اند و این تقویت مالی، قدرت آنها را در ایجاد و رهبری اغتشاش اجتماعی (ضرر دوم) بیشتر می کند. به همین علت است که "امیر" می نویسد:

«مستمری های تمام این اشخاص که خودشان را محل اعتنا می دانستند با مستمری خانواده موش عالم مذکور و مستمری اکثر همین موش ها را موقوف کردم و این وجه را به سربازهای شجاع که به جهت قتل این گونه موش های شقی و موذی مستخدم کرده بودم دادم تا این موش ها دیگر نتوانند به طور بی انصافی از مردم اخذ پول نموده خانه های مردم را سوراخ نمایند. این اقدام سبب هیجان زیادی در بین ملاها و پیشوایان مذهب و اشخاصی که خود را اولیا می دانستند گردیده داد و فریاد زیاد می کردند و شورش می کردند که در باب آن در این موقع مذاکره می نمایم نتیجه این رفتار اجمالی من بود، ولی خوشبختانه در

این شورش همه موش‌ها را به کلی تمام نمودم.» (۳۸)

باید دقت گردد که این اقدام امیر عبدالرحمن در برابر ملایان، شبیه اقدام غیر سازشکارانه "اتاترک" در برابر ملایان ترکیه نبود، بلکه در اینجا "امیر" صرفاً از دشمنی با مراجع مذهبی حرف می‌زند که وقتی نمی‌تواند آنها را با پول بخرد، مستمری آنها را قطع می‌کند یا خودشان را به قتل می‌رساند. مشکل امیر عبدالرحمن با این مراجع مذهبی، مشکل به تابعیت در آوردن آنها در تحت حاکمیت مطلقه سیاسی اوست. او خود می‌گوید که:

«هر آخوند و ملا، سرکرده هر طایفه و قلعه خود را پادشاه بالاستقلال می‌دانستند، و از مدت دوست سال آزادی و خودسری بیشتر از این آخوند‌ها و ملا‌ها را حکمرانان سابق افغانستان متعرض نشده بودند.» (۳۹)

امیر عبدالرحمن می‌گوید که:

«هر ملا و هر خان خود را مطلق‌العنان می‌دانستند و در انظار مردم خود را ولی و امیر جلوه می‌دادند.» (۴۰)

"امیر" با این سخن خود، در واقع نشان می‌دهد که در برابر قدرت مطلقه سیاسی او قدرت ملا‌ها موازی با قدرت خوانین مطرح بوده است. این واقعیت از ورای آن فرمانی نیز درک می‌گردد که "امیر" برای خموش ساختن مقاومت اجتماعی هزاره‌ها صادر می‌کند که تمام ملا‌ها و سیدهای هزاره جات را به کابل بفرستند و به تعقیب همین فرمان است که دامنه اغتشاش به بهسود و دیگر نواحی نیز سرایت می‌کند. همچنین واقعیت مذکور را از این گفته فیض محمد کاتب هزاره نیز در می‌یابیم که شاید از فرط درد و عاطفه سرخورده

در برابر جامعه قتل عام شده اش توسط قوت لشکری و اجتماعی امیر عبدالرحمن می‌نویسد که:

«بی‌خردی و جهالت هزاره، جبلی و قدیمی است، خصوص ملا‌ها و کریلابی‌های آنها که در هر سال، دین را جدید و نو می‌سازند.» (۴۱)

و یا جایی دیگر با صراحت می‌نویسد که:

«(هزاره‌ها) چند نفر ملا و مجتهد دارد و بدون از کلمات کفر و رفض، دیگر چیزی بر زبان نمی‌رانند؛ بنا بر آن، دیدند هر چه دیدند و بعد خواهد کشیدند و چشیدند.» (۴۲)

وحشت "امیر" از نفوذ اجتماعی ملایان تا آن سرحدی است که يك نفر از ملاهای کاکری به نام "آخوند عبدالرحیم"، بعد از شکست، برای حفظ جاننش به حریم خرّقه شریف پناه می‌برد، چون بنا بر عرف و سنت قابل احترام مردم تحت عنوان "در پناه خرّقه" هیچ کسی حق تعرض به حیات او را ندارد؛ ولی امیر عبدالرحمن برای بی‌غم شدن از شر این ملا، همین سنت قابل احترام مذهبی مردم را نیز نقض کرده، می‌نویسد که:

«حکم دادم سگ ناپاکی مثل او نباید در جای مقدس مذکور بماند، لہذا او را از عمارت آنجا بیرون کشیده و به دست خودم او را کشتم.» (۴۳)

ولی نباید فراموش کرد که اگر برای تشکیل اولین حاکمیت متمرکز سیاسی - لشکری - قبیلوی در افغانستان به کشتن همچون عناصر مذهبی ضرورت بوده (\*)، بدون تردید برای حفظ و مشروعیت

\* - اینجا دقت شود که بر حقانیت و عدم حقانیت مقاومت ملایان در برابر ->

دادن این قدرت مطلقه نیز به حمایت این عناصر ضرورت بوده است؛ چون بدون تفاهم با قدرت های مذهبی، ناممکن است که جامعه قبیلوی با تمام نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش به خدمت نظام سیاسی - لشکری حاکمیت در آید. فراموش نگردد که این رهبانان مذهبی که قرآن آنان را می گوید و از نقش منفی اقتصادی و مذهبی آنان در درون جامعه هوشدار می دهد، نقش خیلی ها موثر دیگری نیز دارند که عبارت از مقاومت در برابر تمام پدیده های جدید رو به تکامل است. اهمیت این نقش زمانی بیشتر درک می گردد که از توجه شدید و عطشناک این رهبانان مذهبی به سیاست و امور سیاسی آگاه شویم و درک کنیم که اینان گرچه نتوانسته اند در چوکات يك تشکیلات منظم و سازمان یافته مذهبی، خود را در برابر قدرت سیاسی مطرح کنند، ولی این امر باعث آن نشده است که آنها دین و سیاست را یکجا مطرح نکرده و بدینگونه، آرمان سیاسی خویش را برای حکمروایی سیاسی تبارز ندهند.

وقتی مفکوره "دین و سیاست از هم مجزا نیست" از طرف شخصیت ها و یا مراجع مذهبی تبلیغ می گردد، قبل از آنکه صحت یا عدم صحت این مفکوره قابل بحث باشد، این نکته واضح می شود که مراجع مذهبی مذکور خواهان به دست آوردن کنترل و رهبری نظام سیاسی جامعه اند. موجودیت بالقوه قایل رهبری

<- امیر عبدالرحمن صحبت نشده، بلکه صرفاً قدرت اجتماعی آنها برای به راه انداختن اغتشاش اجتماعی و رقابت سیاسی شان در برابر حاکمیت مورد نظر است.

سیاسی در وجود مراجع مذهبی، بیانگر حرکات بالفعل سیاسی آنها در برابر حاکمیت سیاسی نیز بوده می تواند. یعنی اگر چه مراجع مذهبی در برابر حاکمیت های سیاسی شکست خورده و نتوانسته اند که قدرت سیاسی را هم زمان با قدرت مذهبی در دست گیرند (آنچنانکه خلفا کردند)، ولی بدون تردید اینان توانسته اند رهبری اغتشاشات اجتماعی را در برابر حاکمیت سیاسی به دست گیرند، که البته سرکوبی همچون جنبش هایی که مراجع مذهبی در رأس آنها می بود، کار پر خطری محسوب می شد که گاهی حتی زمامداری های سیاسی را تا لبه سقوط و نابودی نیز می کشانید.

با تمرکز هر چه بیشتر قدرت در دست حاکمان سیاسی، نیروهای مذهبی مخالف - با تضعیف شدن موضع اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی شان - گاهی به شکل عکس العمل سیاسی، ترک دنیا، عزلت و پناه گزینی را برای مبارزه با فساد محیط و ماحول خویش انتخاب نموده اند. در پهلوی جهات فلسفی و عقیدتی عزلت گزینی و خانقاه بازی های شخصیت های مذهبی، این نکته نیز قابل بحث است که هر قدر قدرت اقتصادی، قدرت اجتماعی و قدرت فرهنگی نظام سیاسی در درون جامعه بیشتر مسلط می گردید، به همان اندازه از نقش سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شخصیت های مذهبی کاسته می شد. به عبارتی دیگر، گوشه نشینی و عزلت گزینی شخصیت های مذهبی، می تواند به عنوان مقاومت آرام آنها در برابر خفقان سیاسی و استبداد مطلقه زمامداری عصرشان يك عمل سیاسی منفی تلقی شود.

جامعه وقتی از طریق انحصار شدن نهادهای فرهنگی، اجتماعی

و اقتصادی آن به ذخیره لشکری حاکمیت سیاسی تبدیل شد، دیگر مشکل است که به پایگاه اجتماعی مذهب‌یونی تبدیل شود که مخالف نظام سیاسی باشند. آقای داکتر علی شریعتی، معتقد اند که تصوف و ترک دنیا، اساساً تفکر است که از طریق دم و دستگاه خود خلافت سیاسی پخش گردید؛ چون با آمدن اسلام، مردم مستقیماً داخل سیاست گردیدند و حتی در خصوصی ترین اعمال خلیفه های صدر اسلام دخالت داشتند. وقتی مردم آنقدر حساسیت سیاسی دارند که فرد عادی از بین شان بر می خیزد و در جواب حضرت عمر (رض) که پرسیده است «اگر ببینید که من عملی خلاف و انحراف مرتکب می شوم، چه می کنید؟» با اشاره به شمشیر خود می گوید که «ترا با این شمشیر راست می سازم»؛ و وقتی اسلام به ابوذر، صحابی عزیز پیغمبر (ص)، آنقدر صلاحیت داده است که می تواند با استخوان شتر بر فرق کعب الاحبار، مفسر رسمی دستگاه خلافت، بزند که چرا تفسیر غلط از آیه "کنز" (گنج - سرمایه) می کند، روشن است که این نوع حساسیت ها و صلاحیت های مردمی در امور اقتصادی، سیاسی و اجتماعی خلافت، درد سر بزرگی برای قدرت مطلقه خلیفه است و به همین علت است که باید اسلام مردمی و امامت به اسلام فردی و تصوف تبدیل گردد. اسلامی که محتوای آن چون سردی آب زلال در حلق پر عطش سیاسی مردم محسوس گردد، آن اسلام درد سر عظیمی برای خلافت بنی امیه و بنی عباس است؛ اما اسلامی که شعر صوفی آن را از فرط تعقید و پیچیده گی کلام، صرف صوفی درک می کند، اسلامی است که صلاحیت مداخله سیاسی توده را در امور خلافت می گیرد و از همین جاست که اسلام

ابوذر به اسلام ابوعلی تبدیل می شود؛ یعنی اسلام، فلسفی می شود و رنگ مردمی خویش را از دست می دهد و بعد از آن، تفسیر اسلام و قرآن از سوراخ های فرهنگی و سیاسی خلافت بیرون می شود، نه آنکه از متن جامعه با استخوان شتر بر فرق مفسر متملق خلافت زده شده و خلیفه اسلام نیز شاهد این پاسداری مردمی از درک و تحلیل آیات قرآن باشد.

اسلام فلسفی و خانقاهی، اسلام‌یست که با سیاست وداع گفته است. این اسلام، اسلامی بی ضرر است که نه به کس ضرر می رساند و نه از کسی بدان ضرر می رسد. اسلام مداخله گر در امور سیاسی خلافت، با ابوذر در دشت ریژه دفن شده و جامه شهادت حسین و خاندان پیغمبر (ص) را در دشت سوزان کربلا به تن کرده است. وقتی اسلام در وجود امام ابوحنیفه (ع) در زندان خلافت بنی عباس مسموم ساخته می شود، روشن است که پس از آن تنها اسلامی باقی می ماند که قدرت فهم آن را ملا صدرا و بوعلی و میرداماد و دیگر علامه های زمان دارند؛ اسلامی باقی می ماند که جبر و اختیار را بحث می کند، نه اسلامی که گنج اندوزی را محکوم کند؛ اسلامی باقی می ماند که صوفی می گوید و از "جمال حق" و "وصال" و "می" به وجد می آید و از خود بی خود می شود، نه اسلامی که از تعداد کثیر ملایان و رهبانانی حرف می زند که اقتصاد مردم را از راهی باطل می خورند؛ اسلامی باقی می ماند که جلوش به دست "ریش درازان و پیراهن کشالان" است؛ نه آن اسلامی که فریاد می زند که مردم به جای الله همین رب های مذهبی ریش دراز و پیراهن کشال را به پرستش گرفته اند....

وقتی اسلام این طور شد، وقتی اسلام از سیاست و مردم تَنهی شد، وقتی اسلام وسیله حل معضلات فلسفی و تصوف گردید، جامعه می ماند و زمامدار سیاسی که هم مظهر سیاست است و هم مظهر مذهب؛ وقتی امام های اسلام شهید و مسموم شوند، امامت به دست کسانی می افتد که خادم سیاست اند و قدرت سیاست را گردن می نهند تا نظم ایستا و خشکیدن تکامل نهاد های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، عمده ترین امکان برای ثبات حاکمیت سیاسی باشد که جز قدرت مطلقه خاندانی و میراثی "طایفه سلطنتی" به چیزی دیگر ایمان ندارد. وقتی اسلام مدافع "طایفه سلطنتی" شد، ماهیت خود را از دست می دهد و اسلامی که جاهلیت را کوبیده و برای اینکه حتی فورم ها یا اشکال مذهبیون جاهلیت پرست را صدمه بزنند و ریش های دراز و پیراهن های کشال تا بند پای آنها را از موقف سمبول های برحق مذهبی بیرون بکشد، فرمان صادر می کند که ریش تان از يك قبضه زیاد نباشد و دامن پیراهن تان از عینک زانوها پایین تر نرود، همین اسلام، مدافع ریش درازان پیراهن کشال می گردد و باری دیگر فورم ها یا اشکال مشخص مذهبی برای مذهبی بودن یا غیر مذهبی بودن پدیده های فکری و اجتماعی معیار می شود؛ این اسلام به درد استندرها یا اشکال و اندازه های معین مذهبی می خورد و بر علاوه آنکه راه تکامل را بر روی نهاد های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه می بندد، حتی استندرد ریش و لباس و قیافه را نیز نظر به علایق و فرهنگ جامعه قبیلوی تعیین می کند و اسلام انسان سازی به اسلام جاهل پروری تبدیل می شود که همچون دوران جاهلیت، ایستایی و عدم تکامل برجسته ترین

مظهر آن است.

دین وقتی به عنوان قدرت اجتماعی و یا - به تعبیری بهتر - عکس العمل اجتماعی در برابر تمدن و تکامل مورد استفاده قرار گرفت، زمینه آن مساعد می گردد که رهبانان مذهبی با تفاهم خویش با قدرت سیاسی، جامعه را به درگاه قدرتمندان مستبد پیشکش و قربانی کنند؛ ولی وقتی دین به عنوان نیروی عکس العمل ارتجاعی در برابر پدیده های نوین مدنی و تکاملی مورد استفاده قرار گیرد، "ضرر مضاعف"ی که امیر عبدالرحمن از آن حرف می زند، همیشه دامنگیر حاکمیت سیاسی می شود. مثال خوب این حالت را می توان در عکس العمل شدید ملایان در برابر اصلاحاتی دید که شاه امان الله می خواست آن را از بالا برای جامعه بدهد. عقبگرد شاه امان الله و اصلاح فوری در لست موضوعاتی که می خواست آنها را صبغه قانونی بدهد، خودش بیان کننده همان درک جد او - امیر عبدالرحمن - است که آن را به نام "ضرر مضاعف"، یعنی ضرر دوگانه اقتصادی و اجتماعی در حمایت از قشر مذهبی معامله گر، برای دولت، لقب داده است؛ چون بعداً همین قشر مذهبی به عنوان عنصری عقب گرا حتی در برابر ضروری ترین تحولات اجتماعی و اقتصادی خود حاکمیت سیاسی عرض وجود می کند و باعث درد سر فلج کننده ای برای آن می گردد؛ ولی "ضرر مضاعف" اقتصادی و اجتماعی، اکثراً در دوران بحران سیاسی قدرت بروز می کند، در غیر آن همکاری و تفاهم مشترك مراجع مذهبی با حاکمیت سیاسی، شرطی اساسی برای تحکیم پایه های رژیم مطلقه استبدادی است. به همین

علت است که در تاریخ، نمونه های بارز و نمایان همکاری "علما" با حاکمیت های سیاسی به ملاحظه می رسد:

«علما در زمان سامانیان و بعد از آن، به مقام وزارت می رسیدند و پادشاهان سامانی در تربیت علما هیچ کوتاهی نمی کردند. نوح بن نصر پادشاه سامانی، امام حنفی ابوالفضل محمد السلمی بزرگترین فقیه زمانش را به وزارت برگزید. ابوعلی سینا مدتی وزارت شمس الدوله برادر مجدالدوله دیلمی را به عهده داشت. حکومت بخارا زمانی مستقیماً زیر نظر علمای بخارا اداره می شد.

در زمان آل بویه ... علمای شیعه رابطه ای عمیق با آل بویه داشته اند. در حدود سال ۳۵۰ هجری قمری شیخ صدوق ابن بابویه بنا به دعوت رکن الدوله دیلمی از قم به ری آمد، مورد احترام وی واقع گردید، در جلسات او شرکت می نمود و او را دعا می کرد. شریف رضی جمع آورنده نهج البلاغه از طرف بهالدوله پسر عضدالدوله به "رضی ذوالحسنین" و برادرش شریف مرتضی به "مرتضی ذوالمجدین" ملقب شدند. وقتی در سال ۳۸۰ قمری سید مرتضی وفات یافت، فخرالملک وزیر بهالدوله و همه بزرگان سیاسی حضور یافتند و بر جنازه او نماز گزاردند. شیخ مفید به غایت مورد احترام عضد الدوله دیلمی بود و عضد الدوله به عیادت او می رفت. یک بار که خانه جلال الدوله امیر دیلمی غارت شد وی برای مصوون ماندن از تعرض به خانه شریف مرتضی پناهنده شد. عموم مناصب مهم کشوری به عهده علما بود، رسول خلیفه القائم بالله

در خراسان به نزد مسعودی غزنوی، فقیه ابوبکر محمد بن محمدالسلیمانی الطوسی بود و استقبال کنندگانش «کوکبه ای بزرگ از اشراف علویان و قضات و علما و فقها بودند.» وقتی رسولی فقیه بوده، خلعت او بسیار استثنایی به شمار می آمده است، بیهقی می آورد: «روز سه شنبه ... رسول را بیاوردند و خلعتی دادند سخت فاخر، چنانکه فقها را دهند: ساخت زر پانصد مثقال و استری و دو اسب». شغل قضاوت و قاضی القضاتی از آن روحانیون بود.

از نظر پایگاه اجتماعی، این قشر از ملاکان و ثروتمندان محسوب می شد. بین علما و اشراف علایق مشترک اقتصادی وجود داشت. فرهنگ دینی یا فرهنگ اجتماعی وقت تا حدود زیادی زیر نظر آنان شکل می گرفت. آنها از گروه هایی بودند که به یقین در طول تاریخ بعد از اسلام قدرت الگوسازی رفتاری داشتند و می توانستند برای گروه های دیگر ارزشی را بسازند یا جلو رواج ارزشی را به طور نسبی بگیرند. «<sup>(۴۴)</sup>

نکته ای با اهمیت در تکامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه قبیلوی همین قدرت "الگوسازی رفتاری" قشر مذهبی است. ساختن ارزش و جلوگیری کردن از رواج ارزش، در واقع به معنای جلوگیری کردن از تکامل جامعه بر اساس خواست و نیازمندی های تکاملی آن است؛ یعنی این مرجع مذهبی جامعه است که مطابق به دلخواه و منافع خود جلو تکامل ارزش های جامعه را می گیرد و این خود، در واقع، داشتن قدرتی قابل ملاحظه برای



"ساختن جامعه" به دلخواه خود آنهاست.

گفته شد که مسیحیت در قرون وسطای غرب به عنوان روینای نظام اجتماعی - اقتصادی اشرافیت تلقی می گردید؛ این امر بیانگر آنست که پیروزی های سیاسی کلیسا در برابر قدرت امپراطوری، ناشی از حمایت نظام اشرافی از کلیسا در مقابل اقتدار مطلقه امپراطور بود؛ ولی "علما" در شرق هم از حمایت اقتصادی و اجتماعی دهقانان محروم بوده و هم فاقد سازمانی منظم همچون کلیسا بوده اند و به همین علت، شکست آنها در برابر قدرت سیاسی، مسلم بوده و ناگزیر بوده اند که یا راه شان را بگیرند و بروند، یا در جنگ نابرابر با قدرت سیاسی کشته شوند، یا مخالفت خویش را مکتوم نگه داشته و "مصلحت سکوت" را بر "مصلحت فریاد" ترجیح دهند و یا هم در کنج خانقاه ها درون شده نجات فردی را به جای نجات اجتماعی به شیوه تفکر و عبادت خویش تبدیل کنند.

وقتی امیر عبدالرحمن موفق می شود که تمام مخالفین مذهبی خویش را نابود کند و "مشک عالم" را "موش عالم" لقب دهد و ملای بانفوذ کاکری را "سگ نجس" خطاب کند، این امر در واقع عدم حمایت جامعه از این اشخاص را نشان می دهد، یا به عبارتی دیگر، وقتی پایگاه اجتماعی آنها سرکوب گردید و قدرت لشکری آنها تار و مار شد، "امیر" صاحب هرگونه صلاحیت برای قلع و قمع و توهین این عناصر می گردد. قابل ذکر است که در این جنگ، "امیر" نیز از وجهه روحانی برخوردار است و جامعه قدرت شاهی او را ناشی از اراده الهی می داند و اطاعت از شاه و وظیفه شرعی هر

فرد بیان می گردد. مگر روشن است که اگر قشر روحانی از سازمان و تشکیلات اداری منظم و حمایت اقتصادی و اجتماعی نظام اشرافی برخوردار می بود، با وجود صبغه الهی قدرت شاه، باز هم قدرت مطلقه شاه را تحدید می کرد.

مواجه شدن انفرادی شخصیت های مخالف مذهبی در برابر قدرت مطلقه خلافت، مقاومت آنها را به شکل مقاومت فردی مطرح می نمود، ولو گاهگاهی این مخالفت از حمایت محدود و نسبی اجتماعی نیز برخوردار می گردید. ملامشک عالم، با وجود آنکه از نفوذ قابل ملاحظه اجتماعی برخوردار است، ولی با شکست نیروی لشکری غلجایی، مقاومت وی نیز از حمایت اجتماعی و اقتصادی محروم می شود و امیر عبدالرحمن - به تعبیر خودش - موفق می شود که مبارزه "موش پاکی" اش را با قدرت لشکری به پیروزی برساند.

به هر حال، در "افغانستان" نیز، علمای مذهبی همیشه خواهان قدرت سیاسی بوده اند و اگر چند نتوانسته اند مستقیماً سیاست کنند، ولی توانسته اند که از طریق سنت گرایان قبیلوی، خواست خویش را تا حدود زیادی بالای حاکمیت سیاسی تحمیل نمایند. علت این موفقیت مذهبیون، همانا دینی بودن فرهنگ جامعه قبیلوی است. توجه شود که وقتی از دین جامعه قبیلوی سخن گفته می شود، این دینی نیست که قرآن مبلغ آن است؛ دین جامعه قبیلوی، قرآنش از شنیده نشدن تک تک پای زن حرف می زند.

دین وقتی به مجموعه ای از سنت ها و پندارهای خرافی جامعه قبیلوی تغییر شکل می دهد، در واقع همان فرهنگ قبیلوی بوده که بیانگر هستی معنوی و باورهای سنتی میراثی جامعه قبیلوی است.

وقتی فرهنگ تعیین کننده و انعکاس دهنده "آنچه می اندیشد" جامعه باشد، فرهنگ دینی خیلی ها به ساده گوی می تواند قشر مذهبی را از پایگاه اجتماعی قوی برخوردار سازد که به شکل نیروی حافظ سنت ها و پندارهای سنتی جامعه قبیلوی احراز موقف کند.

اگر چه "علما" نتوانسته اند در افغانستان قدرت سیاسی را به دست بگیرند، ولی توانسته اند دستگاه قضایی را در اختیار داشته باشند که البته اختیار قضایی در حاکمیت سیاسی، به خودی خود بیانگر تصاحب يك بخش از قدرت سیاسی است. اما مرجع قضایی - که مبین قدرت شرعی و یا مرجع تطبیق شریعت در جامعه اسلامی است - در نظام قدرت مطلقه استبدادی، جزئی از همین دستگاه استبدادی می باشد، نه آن مرجعی که بتواند در کویر خشک و سوزان استبداد، حد اقل از طریق صلاحیت و موقف مذهبی خویش، قطره ای آب به کام جامعه مسلمان تحت ستم بچکاند. "سراج التواریخ"، کتابی که تحت نظارت شدید دربار نوشته شده است، از فساد دستگاه قضایی - که "علما" در رأس آن قرار دارند - چنین گزارش می دهد:

«عموم قضات و مفتیان حال، خصوص قاضی عبدالله خان بن قاضی القضاة سعدالدین خان، که زنان مردم را به آنانی که تعشق می ورزند، بالواسطه از زیان شوهرش، شاهد گذرانیده، طلاق می کنند. و از این گونه امور در هر روزه، ده و پنج را به صدور می رسانند و در این مسأله سوگند یاد می کنم و خود را حانث نمی دانم، بلکه داخل

مسوده از آن می کنم که از اعمال و فعال قضات افغانستان بعد از این شاید شخصی از این مسوده آگاه شده، بر مسلمانی ایشان اگر چه خداوند نفرین کرده، نفرین کنند. و کسی نیز از صدور معاملات خلاف شرع شریف نمی تواند که به دولت آگهی بدهد، چه همه صبی و کودک و پیشکاران ایشان از سی سال کمتر عمر دارند و عارض را به هزار گونه شکنجه و عقاب گرفتار می سازند.» (۴۵)

در نظام استبداد مطلقه، اگر امیر صلاحیت کله منار نردن ملت را دارد، روشن است که دستگاه قضایی آن، ولو متشکل از علمای مذهبی نیز باشد، بسیار به ساده گوی با ناموس افراد ملت بازی می کنند و از آن قدرت و حمایت سیاسی نیز برخوردار اند که کسی حتی از اعمال خلاف شرع آنان نیز عرض شکایت نمی تواند؛ چون دستگاه قضایی فاسد، جزئی از نظام سیاسی استبدادی است و استبداد آن یکی معلول استبداد کلی نظام است. و این قانونمندی علت آن است که مستبد پاسدار شریعت شود و شریعت پاسدار مستبد.

وقتی "کافرستان" (نورستان امروزی) فتح می گردد، "امیر" برای مسلمان سازی این مردم که بت پرست مانده بودند، جمعی از "علما" را به آن دیار می فرستد تا "کافرستان" را به دین اسلام مشرف گردانند؛ ولی "علما"ی مذکور، مسوولیت دعوت به دین را فراموش کرده و چشم به ناموس مردم می دوزند. "سراج التواریخ" دربار از این واقعه چنین حکایت دارد:

«ملا محمد حنیف و ملا عبدالقفور و ملا محبوب شاه و

ملا موسی و غیره معلمین جدیدالاسلام که دختران و زنان مردم جدیدالاسلام را متصرف شده، در آغوش کشیده بودند و همه را جنرال میر عطاخان به امر و فرمان حضرت والا، چنانچه گذشت، ارسال کابل نمود ... از جمله دو تن گریخته، بعد همه محبوس شده بودند، عریضه نگار حضور گردیده، استدعای رهایی کردند، و حضرت والا در روز ۲۷ ربیع الثانی سنه ۱۳۱۷ در پاسخ ایشان نگار داد که: با وجود آنکه زن و دختر جدیدالاسلام را گرفتن از جانب دولت قدغن بود، زنان و دختران ایشان را تصرف کردید و آن مردم را تعلیم امور دینداری نکردید، آفرین به دینداری شما! گناه از این زیاده چه شود؟ شما که "عالم" هستید، چنین کار کنید، پس حال مردم آنجا چه خواهد بود؟» (۴۶)

گره خوردن دین و دیانت "علما"ی درباری به پایین تنه شان، امریست که باز هم فساد عام را در دستگاه قدرت مطلقه سیاسی نشان می دهد. وقتی دستگاه قضایی آنطور فاسد باشد و ملایان غیر رسمی که برای دعوت دین می روند، پایین تنه شان پیشتر از زبان شان به شور می آید، "امیر" مستبید حق دارد که با باور به حقانیت موقف سیاسی و قدرت خویش بر آن عده علمایی که چند هزار روپیه را تحویل خزانه نکرده و بعداً این اختلاس خویش را با روایتی از عمل خلیفه دوم (رض) وجهه شرعی داده اند، حمله کند و بگوید:

«این افترای صریح است که به خلیفه دوم نسبت داده اید، خلیفه رسول از کسی بدون موجب چیزی نگرفته اند و شما

که خود را عالم می دانید؛ بلی، ملا شدن آسان است و لیکن آدم شدن مشکل است.» (۴۷)

وقتی در درون خود دربار "ملا شدن" از "آدم شدن" تفکیک گردد، این امر بدان مفهوم است که دین، مرجع رزق و سیاست و اقتدار برای قشر مذهبی وابسته به دربار بوده است. توجه گردد که در جامعه قبیلوی، این قشر بر اساس نفوذ اجتماعی خود است که یک بخش از قدرت سیاسی (قضا) را تصرف می نمایند. بعد از سرکوب "علما" توسط نیروی لشکری، حاکمیت سیاسی ناگزیر است که باز هم به "علما"یی اتکا کند که می توانند از طریق مشروعیت مذهبی، ریشه های اجتماعی حاکمیت را مستحکم سازند و طبیعی است که این کار را کسانی کرده می توانند که وجهه مذهبی عامل نفوذ اجتماعی شان باشد.

امیر عبدالرحمن می گوید که:

«مستمری اکثر این موش ها را موقوف کردم و این وجه را به سربازهای شجاع که به جهت قتل این گونه موش های شقی و موذی مستخدم کرده بودم، دادم.»

این سخن وی تاکتیک و اصل آهنین قدرت سیاسی را در اتکای آن به قدرت لشکری در برابر قدرت مذهبی بیان می دارد؛ یعنی اگر از راه پول مستمری نشد قدرت مذهبی را هماهنگ با اهداف و منافع قدرت سیاسی ساخت، قدرت نظامی و تقویت نظام عسکری برای سرکوبی پایگاه اجتماعی و مذهبی علما، آخرین وسیله موفق قدرت های سیاسی در جوامع قبیلوی است. سرکوبی مراجع مذهبی در ترکیه از طریق ارتش عملی می شود و همین لشکر است که نقش

"راتی ساید" یا "موش کشی" را برای امیر عبدالرحمن نیز بازی می کند.

این امر باز هم نشان می دهد که قدرت لشکری در نظام سیاسی قبیلوی، عمده ترین ملاک برای بقای قدرت مطلقه استبدادی است. همانگونه که لشکر "شاه تراش" است و تعیین امارت می کند، به همانگونه "دیانت" لشکر باعث بقای حاکمیت است؛ اما بقای حاکمیت چیزی مجزا از مشروعیت مذهبی آن است که باید از طریق حمایت علمای موافق با دربار عملی گردد و بازهم سازش این دو قدرت روحانی و سیاسی، باعث انحصار نهادهای دینی و اقتصادی و اجتماعی جامعه قبیلوی گردد.

سرکوب نمودن قشر مذهبی از طریق قوت لشکری، بدون توجیه مذهبی امکان ناپذیر است. اشاره شد که در نظام شاهی - قبیلوی، شاه "ظل الهی" لقب دارد. این شخصیت مذهبی شاه در ذهن جامعه قبیلوی، موقف بااهمیت مذهبی را برای وی داده است که قشر مذهبی جامعه قبیلوی نمی تواند از حربه "تکفیر شاه" بر علیه قدرت سیاسی نامشروع آن استفاده کند. امیر عبدالرحمن از این حربه تکفیر قشر مذهبی آگاه است. او می نویسد که:

«این قوم ملاحا در این چند سال، هزاران مسلمان را کافر

خطاب کردند و هزاران نفر قلینان کش و نصورکش را بی

فماز جنازه دفن کردند و هر ملا دعوی نبوت می کند.» (۴۸)

"امیر" با اشاره به نحوه تعلیم و تربیه ملایان می نویسد:

«همه به کذایی ملا شده و به یازده ساله گی همراه طلاب

در بدر گشته تا که ریش کشیده، چنانچه پدر و مادر

ایشان مثلاً در غزنین و پسر در پیشاور و مادر و پدر در

قندهار و پسر در لقمان (لغمان) و ننگرهار و همراه طلاب

بی بضاعت جوان (!) به سر برده، پس اینطور گدایان که

معتبر شوند، بدون شر چه خیر خواهد بود؟» (۴۹)

هدف "امیر" از "معتبر شدن گدایان" قدرت مادی نه، بلکه

قدرت سیاسی ملاحا است. "امیر" می خواهد بگوید که اگر این قشر

با آن شیوه تعلیم و تربیه بیاید و رقیب بزرگ سیاسی برای قدرت

مطلقه زمامداری وی گردد، بدون شر چیزی دیگر نخواهد بود. وی با

اشاره به تقسیم قدرت به شکل سپردن قوه قضا به این علما، به طور

غیر مستقیم، نارضایتی خویش را چنین بیان می دارد:

«همین سر رشته قاضی و مفتی را کرده ام بسیار است!

خدا کند که این هم بد نشود، چرا که غیر از رشوت

خواری، قاضی ها و مفتی ها کاری ندارند.» (۵۰)

وقتی جنگ سیاسی مخفی حاکمیت با مراجع مذهبی به گونه ای

علنی می گردد که در اسناد و کتاب های تاریخ دربار درج می

گردد، روشن است که برای این جنگ علنی، قوا و لشکری یگانه

امکان پیروزی حاکمیت را تشکیل می دهد. نکته ای با اهمیت در

سرکوب لشکری رقیبان مذهبی - سیاسی دربار این است که سرکوب

مذکور باید به گونه ای عملی شود که هم قدرت سیاسی از دست

رقیبان مذهبی حاکمیت نجات یابد و هم دقت شو که با سرکوب

شدن قشر مذهبی، وجهه مذهبی اقتدار مطلقه سیاسی ضربه نخورد.

با توجه به همین نکته است که این سوال مهم مطرح می گردد که چرا

سپاه و لشکر به کلید حل تمام معضلات قدرت سیاسی تبدیل می

شود؟ آیا در درون جامعه هیچگونه ضابطه یا قانونمندی دیگر وجود

ندارد که بتواند - به تعبیر امیر عبدالرحمن - از به قدرت رسیدن "ملایان گدا معتبر"ی دست آوردی برای ملت قدرت بزرگتر لشکری حاکمیت سیاسی را که خواهد داد؟ نکته ای ملاحظه کردیم که در قدرت ملاحظه کردیم که در قدرت طبیعی، تمویل کننده همان کس خواهد بود: خواه این لشکر را "امیر" تمویل کند، خواه از کیسه قشر مذهبی تغذیه نماید.

دلیلی که بر اساس آن قشر مذهبی نتوانسته است پشتوانه لشکری به دست آورد، همانا عدم استعداد قشر مذکور در اقناع سیاسی جامعه بوده است. این قشر مذهبی اگر بتواند جامعه را اقناع سیاسی کند، در زودترین فرصت می تواند قدرت سیاسی جامعه را به دست گیرد و از حمایت اجتماعی نیز برخوردار شود. (\*)

در تاریخ گذشته فقدان اقناع سیاسی جامعه بوده که نه تنها قشر مذهبی جاه را از حمایت لشکری محروم داشته و این قشر را به صفت مادون دستگاه خلافت سیاسی نگه می داشت، بلکه عامل

\* - صرف اقناع سیاسی است که "مولوی عمر" را صاحب پشتیبانی اشخاصی می سازد که نکتایی و دریشی آنها جزء شخصیت ایشان است و اگر از فرمان مذهبی مولوی عمر برای داشتن ریش قیچی نخورده اطاعت می کنند، صرف برای اینست که ریش را "سمبول اقتدار سیاسی مجدد پشتون ها" اعلان می دارند.

اساسی سرکوب قشر مذکور نیز محسوب می شد که البته پیامد اول سرکوب قشر مذهبی، در ذات خود، به وجود آمدن استبداد سیاسی است. این قانونگذاری عام بر هر يك از نهادهای جامعه قابل انطباق است. اگر نهاد مذهبی آنقدر بزرگ می شود که تمام نهادهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را برای منافع قشر مذهبی به کار می گیرد، اینجا استبداد مذهبی، همزمان با استبداد سیاسی به وجود می آید. (\*) اگر نهاد اقتصادی آنقدر بزرگ می شود که تمام نهادهای دیگر جامعه را برای منافع خود می چرخاند، بازهم استبداد به وجود آمده است. سرکوب شدن نهاد دینی، در واقع قرار گرفتن این نهاد به نفع قدرت سیاسی است که این امر به نوبه خود، تحمیل استبداد سیاسی را بر نهادهای اقتصادی و اجتماعی نیز مساعد می سازد.

اتکای قدرت سیاسی بر لشکر، به مفهوم اولویت دادن به قدرت نظامی است که به شکل نهاد بنیادی، هم در عرصه سیاسی و

\* - امام ابوالاعلی مودودی، با استناد به آیات قرآن و بخصوص آیه "لیستخلفهم فی الارض..." (سوره نور/ ۱۵۵) خلافت را در اسلام امری اجتماعی می داند. موصوف با بیان این مسأله که «تك تك افراد جماعت اهل ایمان در خلافت سهم مساوی دارند»، انحصار خلافت را توسط شخصی یا طبقه ای به مثابه سلب صلاحیت خلافت از اکثریت مسلمانان مطرح نموده است، زیرا وی خلافت را امری خاص خداوند دانسته نه مالکیت خصوصی افراد یا طبقات. امام مودودی حتی انحصار خلافت را توسط پیشوایان مذهبی، خلافت اسلامی می داند. او می گوید: «این امر (لیستخلفهم فی الارض)، خلافت اسلامی را از ملوکیت، حکومت طبقاتی و حکومت پیشوایان مذهبی جدا ساخته و آن را به سوی جمهوریت سوق می دهد.» (الامام ابوالاعلی مودودی، خلافت و ملوکیت در اسلام، چاپ ۱۹۸۲ - لاهور، ص ۲۷)

هم در عرصه های اجتماعی و فرهنگی بروز می کند. دادن صلاحیت بنیادی برای قدرت نظامی جهت تعیین نمودن اهداف نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، به شکل خیلی ها طبیعی، قدرت لشکری را به قدرتی تبدیل می کند که کنترل آن از دست تمام نهادهای دیگر جامعه خارج می شود. در چنین حالی، صرف لشکر و نظام لشکری است که حق زنده گی داشته و حتی صلاحیت زنده گی دادن برای دیگر نهادهای جامعه را نیز برای خود قایل می شود. جامعه ای که تمام آیدیال های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی آن از الگوهای جنگی و نظامی تابعیت کند، این جامعه خود مادر استبداد تلقی می گردد.

قدرت غیر قابل کنترل لشکر، حافظ فرهنگ زور بر مبنای غارت و چپاول است. ولو روینای سیاسی و اخلاقی نظام لشکری از آیدیال های بزرگ انسانی، اجتماعی و مدنی نیز برخوردار باشد، نظام لشکری، همیشه ضد نهادهای زنده گی مدنی بوده است. این حرف را مونتسکیو با یک جمله کوتاه بیان می دارد که:

«موجودیت سلاح در جوار فرد، در درون عصری ترین

تمدن، فرد را با تمدن بیگانه می سازد.»

و اگر يك جامعه به گونه ای نگهداری و تربیت شود که سلاح در جوار هر فرد، مبین "شرف"، "عزت"، "غیرت"، "تنگ" و "غرور" آن توصیف شود، این جامعه به شکل طبیعی با هرگونه پدیده مدنی و تکاملی بیگانه مانده و "عقب گرایی خرافی" جزء اساسی تفکر اجتماعی و الگوی رفتاری آن خواهد بود.

همین که تمام نهادهای جامعه به خدمت تقویت لشکر قرار می

گیرد، خود به خود استبداد و مطلق العنانی عرض وجود کرده است؛ زیرا رقابت نهادهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی - که همه در نظام لشکری نابود می شوند - تنها امکان برای جلوگیری از استبداد است؛ بدین معنی که اگر نهاد دینی بتواند قدرت مطلقه نهاد سیاسی را تحدید کند، قدرت مطلقه زوال کرده است، به همین ترتیب اگر نهاد اقتصادی یا هر نهاد دیگر جامعه بتواند قدرت دفاع از خود را داشته باشد، توازن قدرت در درون نهادهای جامعه به وجود آمده است.

قدرت لشکری نه تنها در تأسیس "افغانستان" از نقش عمده ای برخوردار بود، بلکه بعد از تأسیس "افغانستان متمرکز"، این قدرت به مثابه یگانه پاسدار غلبه و ارجحیت منافع نظام لشکری. استبدادی بر تمام نهادهای جامعه حفظ گردید. به خصوص، با توجه به اینکه در "افغانستان" ارتش بر اساس مناسبات اجتماعی جامعه قبیلوی حرکت کرده است، در تمام يك قرن اخیر، هیچ حکومتی نداشته ایم که به حال مردم مضر نبوده باشد. (\*)

امیر عبدالرحمن قانونفندی عام حاکمیت را در افغانستان چنین بیان می کند:

«وقتی که پدرم به جوار رحمت الهی پیوست، ملک و

\* - بعد از امیر عبدالرحمن، هر حکومتی که در کشور آمده، اتکای نظامیش نسبت به حکومت های ماقبل، به طور نسبی بیشتر بوده است. این حرکت اتکای نظامی با رسیدن قشر سنتی مذهبی به اقتدار سیاسی، از شدت نهایی خویش برخوردار گردیده و فعلاً غیر از لشکرهای متعدد متخاصم، سایر نهادهای جامعه تا سرحد نهایی تضعیف گردیده اند.

سلطنت از برای من که وارث و فرزند ارشد او بودم و قطع نظر از ارث پدر، ملک را به شمشیر خود گرفته بودم، باقی ماند.»<sup>(۵۱)</sup>

روشن است که ملکی که با شمشیر گرفته شود، باید با شمشیر نیز حفظ شود. ماهیت سیاسی این شمشیر را خود "امیر" چنین بیان می دارد:

«برای مذاکرات پولیتیک (سیاست) خارجه، شخص سیاسی دانی لازم است، نه مرد سپاهی جنگی، مخصوصاً مرد سپاهی که به عقیده من مؤید پولیتیک به جلو افتادن می باشد، البته بدیهی است که مرد سپاهی، مشتاق دعوا و جنگ راه انداختن می باشد.»<sup>(۵۲)</sup>

و نباید فراموش کرد که "امیر" همیشه در تعریف خود می گوید که وی «همیشه مردی سپاهی بوده» است.

شمشیر حرف زبان شمشیر را می داند و اگر نهاد سیاسی جامعه از زبان شمشیر حرف بزند، استبداد یگانه منطق آن خواهد بود، و اگر این شمشیر از آوان طفولیت در دشمنی با جوامع دیگر بلند شده باشد، روشن است که شمشیر مذکور باید هیچگاهی در اختیار نیروهای جوامع دشمن قرار نگیرد. شمشیر اگر کلید تأسیس "افغانستان" است، این شمشیر ماهیت "افغانی" خود را نباید از دست بدهد، ورنه شمشیر بران قبیلوی در زودترین فرصت ناگزیر خواهد شد که غرض ایجاد عدالت سیاسی برای تمام جوامع کشور، منطق استبداد را از زبان خویش بیرون کشیده، با منطق دیموکراسی از کارآیی سیاسی و اجتماعی محروم شده و در غلاف

پنهان گردد.

اما اگر قرار باشد که قدرت سیاسی بازهم از فرهنگ قبیلوی تغذیه کند، ارتش یگانه امکان برای بقای حاکمیت مطلقه استبدادی خواهد بود. "امیر" می گوید که:

«از شکست خوردن (لشکر) محمد ایوب خان و آمدن هرات به تصرف صاحب منصب های (لشکر) من، مالک تمام ملک پدر و اجدادم شدم.»<sup>(۵۳)</sup>

یعنی لشکر، قدرت دادن سند مالکیت کشور يك ملت را به صفت "ملک پدر و اجداد" زمامدار دارد و به همین علت است که "امیر" اساسی ترین وصیت خویش را برای بازمانده گان خویش چنین ارشاد می کند:

«به جهت اینکه تاج و تخت افغانستان برای پسرها و اخلافم از تخطیات دول خارجه و مدعیان افغانستان و یاغیان (اقوام دیگر) خود مملکت محفوظ بماند، باید در باب ترتیب نظامی مملکت، توجه تامی داشته باشند.»<sup>(۵۴)</sup>

در مورد شیوه لشکر داری، نظر و تجربه "امیر" چنین است:

«شخص از اینکه لشکری مغایر و آزرده خاطر داشته باشد، بهتر است که هیچ لشکر نداشته باشد. دریافتن این امر که لشکر را باید چگونه خوشحال و دلگرم داشت، بسته به قوه فهم خود پادشاه آنهاست، ولی چیزی که معین است اینست که لشکر را نباید عنفاً مستخدم نمود و مواجب آنها را مرتباً باید داد. امیر شیرعلی خان که لشکر را به عنف می گرفت و مواجب آنها را هم مرتباً نمی پرداخت در تمام مملکت لشکر خیلی آزرده خاطر داشت و

آنها در جلو لشکر انگلیس که به طرف کابل می آمدند، به قدر رسانای افغانستان هم ایستاده گی نکردند. به سبب همین دلشکسته گی لشکر بوده است که کار سلاطین افغانستان در يك جنگ واحد، يك طرفه شده است، چرا که لشکر مایل به جنگیدن نبوده است، یا آنکه آنها را عتفاً مستخدم نموده اند. چنین لشکری با کمال اضطراب منتظر رسیدن دشمن می باشند و در آن وقت بدون اینکه جنگی بنمایند به اطراف فرار می نمایند تا پادشاه خود را که آنها را برخلاف میل شان مجبور به جنگ نموده است (یعنی در این جنگ هیچ منافع غارتی نداشته اند) خراب نموده و خود به آرزوی (غارت و چپاول) خود برسند. «<sup>۵۵</sup>»

و این شعر سعدی باید از دهن امیر عبدالرحمن بیرون شود که می گوید:

چو دارند زر از سپاهی دریغ  
دریغ آیدش دست بردن به تیغ  
چه مردی کند در صف کارزار  
که دستش تهی باشد از روزگار

ولی حصول زر برای دریغ نکردن آن از "سپاهی" ضرورت به انحصار نهاد اقتصادی جامعه دارد تا از طریق غارت و چپاول، "زر جامعه" به دست "سپاهی جامعه" داده شود.

نقش موثر لشکر در حاکمیت سیاسی - قبیله‌ای استبدادی، تبدیل کردن قدرت فردی به يك نهاد سیاسی است. معنای این حرف آن است که ارتش با حمایت از يك فرد الی به قدرت رسیدن او، قدرت فردی را از طریق ایجاد يك نهاد سیاسی بر ملت تحمیل می کند.

تبدیل شدن قدرت فردی به يك نهاد سیاسی، ماهیت نهاد سیاسی را نیز مطابق به امیال، استعداد و اعتقادات فرد تعیین می کند؛ به همین علت است که نهاد سیاسی تیمورشاهی از نهاد سیاسی احمدشاهی (پدرش) فرق دارد، نهاد سیاسی زمان شاهی تا نهاد سیاسی شاه شجاعی از زمین تا آسمان تفاوت می کند، نهاد سیاسی افضل شاهی با نهاد سیاسی عبدالرحمن شاهی (پسرش) غیر قابل مقایسه است، همانطور که تفاوت میان نهاد سیاسی شیرعلی شاهی تا نهاد سیاسی محمد اعظم شاهی به اندازه تفاوت میان شخصیت فردی این شاهان است؛ ولی آنچه در تمام این نهادهای شاهی مشترك بوده، همانا نقش کلیدی لشکر و مناسبات جامعه قبیله‌ای شان است. چیز دیگری را نیز می توان به عنوان خصیصه مشترك نهادهای سیاسی این شاهان مطرح کرد (که آنهم معلول فرهنگ قبیله‌ای می باشد)، و آن اینکه تمام جنگ و برادرکشی شاهان مذکور، انعکاس دقیق خصومت های جامعه قبیله‌ای است که از طریق شاه - لشکر به نهاد سیاسی سرایت کرده و زیربنای ساختار نهاد سیاسی - ملی استبدادی را در افغانستان تشکیل می دهد.

خصیصه نهاد سیاسی امیر عبدالرحمن شاهی در این است که امیر مذکور با تمرکز بخشیدن قدرت سیاسی برای اولین بار، می خواست از طریق آوردن بعضی پدیده های متمدن عصر، قدرت سلطنت را به گونه عصری (یعنی مطابق به تحولات عصر در روابط ملی و بین المللی) به نهاد سیاسی - اجتماعی تبدیل کند. این نهاد سیاسی - اجتماعی از دو انحصار حرف می زند: یکی انحصار قدرت سیاسی برای "امیر" و خاندانش و دیگری، انحصار تمام امتیازات



سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی برای جامعه پشتون. این امر که اقدام "امیر" برای ساختن همچون نهاد سیاسی - اجتماعی از روی تعصب بوده است یا خیر، قابل بحث نیست؛ ولی اگر "امیر" می خواست که قدرت مطلقه را برای خاندانش حفظ کند، ناگزیر بود که بنا بر تقاضای جامعه قبیلوی خودش، به هر دو نوع انحصار، به گونه ای صادقانه پاسخ مثبت می داد، که البته این هم واضح است که منظور "امیر" در استعمال واژه ها و اصطلاحاتی چون "افغانستان"، "دولت افغانستان" و "مردم افغانستان" تنها سرزمین پشتون، حاکمیت سیاسی پشتون و جامعه پشتون بود.

نهاد سیاسی - اجتماعی امیر عبدالرحمن، خلای نهادهای سیاسی - اجتماعی دیگر شاهان را پُر می کرد. "امیر" خود بدین خلا - که عبارت از نفاق قبیلوی در جامعه پشتون است - آگاه بوده چنین می نویسد:

«بعد از وفات تیمورشاه منازعات و حوادث و قتل سلاطین و خوانین زیاد بوده است و اسباب خرابی دولت اجتماعی که احمدشاه موسس آن بود، این شد که سلاطین مشغول لهویات و استعمال مسکرات شدند، از يك طایفه طرفداری نموده دیگرها را مخدول می نمودند و نتیجه این خصال قبیحه سلاطین سدوزایی این شد که سلطنت از دست آنها بیرون رفت و افغانستان که قبل از آنکه به دست آنها بیاید، مملکت وسیعی بود، ایالت کوچکی گردید.» (۵۶)

امتیازی که امیر عبدالرحمن دارد، این است که به گفته خودش

"دولت اجتماعی" جامعه خود را باری دیگر در افغانستان اساسگذاری کرد و همین "دولت اجتماعی" که به شکل نهاد سیاسی - اجتماعی عرض وجود کرد، در بدو پیدایش آن ضرورت به قتل عام های اجتماعی جوامع دیگر افتید و برای اقناع تعصب این "دولت اجتماعی"، حتی هويت ملی - اتنیکی دیگر جوامع با شعار «هرکس از افغانستان است، افغان است» از آنها گرفته شد. بنیادگذاری نهاد سیاسی - اجتماعی توسط امیر عبدالرحمن مطابق به پاره ای از پدیده های متمدن عصر، عامل فاجعه ملی افغانستان بوده که حسن نیت فردی این و یا آن زمامدار و یا فلان فردی خیرخواه از جامعه "طایفه سلطنتی"، نتوانسته است زیربنایی را تغییر دهد که بر اساس تار و پود مناسبات نهاد سیاسی - اجتماعی جامعه قبیلوی بنا یافته است.

تاریخ گواه است که وقتی هرکدام از شاهان بعدی، احیاناً خواسته اند مطابق به تقاضا و نیازمندی های عصر، دست به تحولاتی بیشتر مدنی بزنند، در زودترین فرصت با بحران اجتماعی مواجه شده اند. عقبگرد استبدادی و ارتجاعی در برابر جنبش مشروطه خواهی اول و دوم - و مخصوصاً خاتمه یافتن جنبش مشروطه خواهی دوم با حاکمیت فاشیستی سردار محمد داود - در نفس خود بیانگر اینست که نهاد سیاسی - اجتماعی که امیر عبدالرحمن آن را برای اولین بار به شکل حاکمیت متمرکز اساسگذاری کرد، ناممکن است با اعتقادات نوین دیموکراسی و کنار نهادن تعصبات قومیتی که وی بدان اعتقاد داشت، به حیات خویش ادامه دهد.

نظام سیاسی - اجتماعی که اتکای آن بر ارتش باشد (آنها)

ارتشی که دروازه رهبری آن به روی جوامع محروم بسته نگه داشته شود)، نمی تواند ادا های دیموکراسی و حکومت ملی را در آورد. وقتی قدرت فردی از طریق ارتش به نظام سیاسی - اجتماعی امیر عبدالرحمنی تبدیل گردد، از آن پس این نظام سیاسی - اجتماعی است که مطابق به نیازمندی های حیاتی خود، حاکمیت را اداره می کند. ظاهرشاه اگر هزار بار "دیموکرات" و "خیرخواه" باشد، این نظام سیاسی - اجتماعی است که کودتای سفید ۲۶ سرطان سردار محمد داود (یا هر سرداری دیگر) را خلق می کند تا به اثبات رساند که "شاه دیموکرات" غده ای سرطانی در وجود نظامی بوده که بدون انحصار قدرت، تبعیض اجتماعی و اتکای لشکری، قابلیت زیست ندارد و تا این نظام سیاسی - قبیله ای - لشکری زنده باشد و از بنیاد تغییر نکند، هرگونه اقدام سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی مطابق به نیازمندی های مدنی عصر، مواجهه با عکس العمل قهقراپی جامعه قبیله ای خواهد گردید؛ چون نظام سیاسی مذکور بر فرهنگ، سنت های فکری و اعتقادی و نیروی انسانی همین جامعه قبیله ای اتکا دارد. این حالت، برخلاف تعبیر امیر عبدالرحمن، "ضرر مضاعف" نیست، قربانی مضاعف است که بر اساس آن، از یک طرف نهاد سیاسی قربانی می شود و از طرفی دیگر خود جامعه مواجه با قربانی دائمی است که به شکل دشمنی با تکامل نهادهای اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی آن تبارز می کند. اینجا حرف بر سر آن نیست که جوامع محروم چگونه و چه مقدار قربانی این قانونمندی ظالمانه می گردند، بلکه حرف بر سر این است که نظام سیاسی - اجتماعی که امیر عبدالرحمن آن را با پندارها و تعصبات

اجتماعی و قبیله ای خویش بنیانگذاری کرده است، نظامی است که در آن، جامعه پشتون بیشتر از هر جامعه ای دیگر قربانی مناسبات نظام سیاسی - لشکری می شود. درست است که فرهنگ، اقتصاد، نهادهای اجتماعی و سیاسی جامعه زمینه حاکمیت مستبد و مطلق العنان خاندانی را مساعد می سازد، ولی حاکمیت مطلقه سیاسی نیز در روابط علت و معلولی خویش با نهادهای جامعه، تکامل نهادهای مذکور را قربانی حفظ حیات خویش می نماید.

جامعه ای که حیات خویش را منوط به لشکر و فرهنگ جنگی بسازد، این جامعه در اوج پیروزی خویش، مظلومانه تر از جوامع دیگر قربانی است. این قربانی در عنصر ایستایی و بقای سنت گرایی منحط خرافی این جامعه قابل درک می گردد؛ چون نظام سیاسی - لشکری و جامعه ای که با فرهنگ میلیتاریستی خوی و رشد کرده باشد، نمی تواند با پدیده های نوین مدنی به تکامل خویش ادامه دهد. حفظ قاعده میلیتاریستی برای تمام نهادهای جامعه، نظر به اعتقاد مونتسکیو، بیگانه شدن جامعه با تمدن است. اگر این حرف را در رابطه علت و معلولی مطالعه کنیم، به زودی در خواهیم یافت که تمدن مخالف فرهنگ میلیتاریستی است. نابودی شهرهای خراسان و عدم رشد زنده گی شهری "افغانستان" مطابق به پدیده های مدنی، بیانگر موجودیت فرهنگ میلیتاریستی و نظام سیاسی - لشکری در این سرزمین بوده است. فرهنگ جنگ، مطابق به خواست خویش، مدنیت میلیتاریستی را نیز ایجاد می کند. بناهای بزرگ و خشن و عاری از هرگونه ظرافت و سبک های معماری، بیانگر این واقعیت است که وقتی مالکیت در این سرزمین از امنیت برخوردار

نبوده، به طور طبیعی، تمدن نیز در معرض غارت و به آتش کشیده شدن قرار داشته است. غارتگری اقتصاد شهرها اگر همزمان لقب "جهانسوز" را برای سپهسالاران لشکری نمی داد، فقر مدنی و فرهنگی کنونی چگونه به میراث می رسید؛ احمدشاه درانی اگر برای جامعه خودش مرکزیت سیاسی ایجاد کرد، برای مدنیت و فرهنگ منطقه، جز غارتگری، قتل عام و آتش سوزی دست آوردی نداشته است؛ و این نه به خاطر اخلاق و اراده فردی "جهانسوزان غارتگر"، بلکه به علت تقاضای نظام های سیاسی - قبیله‌ی - لشکری است.

در اولین بنایی که امیر عبدالرحمن به نام "ارگ شاهی" می سازد، بی ظرافتی، خشونت، خطر جنگ، بی ثباتی جامعه، عدم اعتماد به ماحول و ضرورت شاه به پناهگاه مطمئن سنگی به ملاحظه می رسد؛ نه اینکه شاه خواسته باشد خشت خیری برای درخشان نمودن مدنیت يك ملت بگذارد؛ ولی همین مدنیت خشن و بی رنگ بیرونی باید از طریق تزیینات خارق العاده درونی، قدرت سرمایه و وزن خزانه "امیر" را نشان دهد. وقتی امیر عبدالرحمن «صد تخته قالین هشت گره برای فراشخانه سلطنت می خواهد»<sup>(۵۵)</sup>، تمام جامعه سمت شمال را با بحران مواجه می سازد، چون ضرورت به قالین هایی بدین طول و عرض بعد از اعمار عمارت خشن ارگ محسوس گردید و جامعه هنوز دستگاه قالین بافی با این طول و عرض در اختیار نداشت که در زودترین فرصت صد تخته قالین هشت گره را برای ایجاد ظرافت در درون بنای خشن بیافد تا سیمای خشن فرهنگ قبیله‌ی را از سبک بدریخت معماری آن بزداید.

یکی از اهداف عمده غرض اعمار ارگ ها و قلعه های بزرگ،

ایجاد پناهگاه های قوی برای "امیران" و "سپهسالاران نظامی" بوده است. امیر عبدالرحمن معترف است که قلعه تخته پُل را پدرش برای این اعمار کرد که اگر روزی در کابل شکست بخورند، بعد از فرار، این قلعه پناهگاهی مطمئن برایشان باشد<sup>(۵۶)</sup>؛ ولی در عین حال، تجمل پرستی، راحت طلبی و عیاشی نیز دلیلی دیگر برای ارگ سازی بوده است. امیر عبدالرحمن دلیل اعمار "ارگ شاهی" را چنین ذکر می کند:

«از زمان طفولیت عادت داشتم در فضای وسیع همیشه سکونت اختیار نمایم و عمارت من همیشه در باغات بود. در کوچه های کثیف و تنگ و محتبس و در این خانه های گلی که پر از سوراخ بود منزل نمایم، هیاهوی استمراری و جنگ موش ها اول جنگی بود که دچار آن شده بودم و از آشوب آنها تمام شب نمی توانستم بخوابم.»<sup>(۵۸)</sup>

امیر عبدالرحمن، اعمار ارگ را اولین ضرورت خویش بیان می دارد که پاسخ به این ضرورت، اصلی اساسی برای هر نظام سیاسی - قبیله‌ی محسوب می شود. در نظام سیاسی - لشکری - غارتی، بعد از آنکه دوره جنگ خلاص می شود و حد اقل اطمینان نسبی از بقای "سلطنت" به وجود می آید، آنگاه است که در تفکر مبنی بر ویرانی و غارت و آتش زنی، ضرورت آبادی و ساختن راه می یابد. در صورتی که بنای بالاحصار ویران و حریق شده باشد، روشن است که واقعیت ویرانی این بنا، ضرورت آبادی بنایی دیگر را در ذهن امیران ایجاد می کند، نه اینکه امیر بنا بر اعتقاد خویش به تمدن و تکامل، قفل خزانه شخصی را برای چیزی باز کند که از آن

هیچگونه عایدی برای قدرت و بقای حاکمیت وی متصور نیست. اگر بالا حصار ویران نمی بود، بدون شك که امروز ساختمان "ارگ شاهی" وجود نمی داشت؛ به عبارتی دیگر، بناهای سلطنتی و یا رشد معماری در جوامع قبیلوی نه بر اساس تفکر، بلکه بر اساس ضرورت های زمامداران بوده است. این ضرورت، گاهی در شکل حفظ امنیت، گاهی در چوکات عیاشی و بی بند و باری، گاهی در صورت عطش امیران به تجمل و مصرف و گاهی به علت شهوترانی امیران در داشتن چندین زن به ملاحظه می رسد، نه اینکه امیر نظام سیاسی - لشکری، بنا بر تفکر و اعتقاد به تمدن و تکامل، دست به اعمار بناهایی بزند که هدف آن باز کردن افق دید و درجه فرهنگ مترقی از طریق تکامل خواسته ها و نیاز های مدنی جامعه باشد.

ملاحظه این واقعیت که ساختن و ویران کردن، هر دو، در صلاحیت "امیران" بوده، دو تفکر را به وجود می آورد که نتیجه هر دوی آن تقویت استبداد مطلقه سیاسی امیران است: تفکر اول مربوط به خود امیران است که خود را قادر مطلق می بینند که هم ویران می توانند و هم آباد. احساس قدرت مطلق داشتن برای ویرانی و آبادی، در واقع همان احساس "قادر متعال" بودن است که در قالب صفت "ظل الهی" برای امیر تبارز کرده است. امیر، اگر آتش می زند، اگر ویران می کند، اگر به توپ می بندد، اگر غارت می کند، اگر آباد می کند، اگر می بخشد و اگر رحم می کند، هیچکس نیست که بر این قدرت مطلق العنان وی حق اعتراض یا چون و چرا داشته باشد؛ این همه واقعیت های عینی، هم امیر را متقاعد به نقش کلیدی وی در ساختن تمام نهادهای جامعه می سازد و هم تفکر

دومی را به وجود می آورد که جامعه بدان اعتقاد پیدا می کند: جامعه وقتی هیچگونه نقشی را برای خود در ساختن نهادهای مربوط به حیات مدنی و اجتماعی خویش نمی بیند، این نقش را تماماً برای "شاهان" واگذار می کند که هم مظهر قدرت الهی اند، هم مظهر سیاست، هم مظهر قدرت، هم مظهر ویرانی و هم مظهر اعمار و آبادانی. این جامعه اگر احیاناً در تولید نقش می گیرد، همان تولید مواد بست که احتیاجات اولیه جامعه را رفع می کند. این جامعه هیچگاهی آن سهم قابل ملاحظه را در تولید پیدا نمی کند که بر اساس آن بتواند با تقویت نهاد تولیدی جامعه، قدرت اقتصادی جامعه را به یک نهاد تحدید کننده قدرت سیاسی تبدیل کرده و جلو مطلق العنانی زمامدار را بگیرد.

پيامد دیگر این دو تفکر، دعوت نمودن "شاهان" به استبداد هر چه بیشتر و کشانیدن جامعه در انفعالی ترین حالتی است که بر مبنای آن حیات اقتصادی و اجتماعی جامعه از طفیل اراده نیک و بد نهاد سیاسی جامعه پذیرفته می شود و درست به خاطر همین انفعالیست جامعه است که شاه بعد از به قدرت رسیدن - چون خود را ملزم به هیچ قیدی از سوی نهادهای جامعه نمی بیند - به عیش و نوش و تجمل و عیاشی و بی بند و باری می پردازد. امیر عبدالرحمن وقتی تمام شاهان "طایفه سلطنتی" را متهم به لهر و لعب و عیاشی و سکر می کند، در واقع فراموش می کند که کارخانه شراب سازی خود وی، پاسخی به یکی از ضروریات اولیه اش برای عیاشی و لواطت کاری بود. تقدیم نمودن غلام بچه های مهوش برای "امیران"، در واقع شناخت جامعه از خلای اخلاقی "امیران" است و نشان می

دهد که چگونه از طریق لواطت به اطفای عطش شهوت این سپاهیان در کوه و دشت و دور از فامیل پرداخته می شده و تقدیم کننده گان غلام بچه گان مهوش انتظار داشته اند که شاید رفع شهوت "امیر"، اندکی از بار خشونت عمل وی بکاهد.

جامعه عاطل، منزوی، بدون نقش، فرصت طلب و طفیلی کر و کور نهاد مطلقه سیاسی، به غیر از اینکه سهم در ارضای عیاشی و تشویق جنبه های ضد اخلاقی امیران بگیرد، دیگر چاره ای نداشته است. قدرت مطلقه زمامدار که تقویت کننده فساد اخلاقی نظام وی است و قدرت اقتصادی امیر که از طریق غارت و چپاول به دست آمده است، در واقع بیان کننده روحیه انفعالی جامعه و اقتصاد غارت شده آن است که در جنبه سیاسی، امیر را مطلق العنان و در جنبه اقتصادی، وی را ملزم به عیاشی و زن پروری و نگهداشت غلام بچه گان مهوش می نماید. به عبارتی دیگر، فساد قدرت و فساد اخلاقی امیران باز هم بیانگر همان سیمای ساکت جامعه است که تمام نهادهای آن به خدمت قدرت نهاد سیاسی استبدادی قرار داشته و اگر فرشته روی زمین نیز در رأس همچون نهاد با همچون ضابطه های دعوت کننده به فساد قرار بگیرد، چیزی بیشتر از امیران "طایفه سلطنتی" از آب در نخواهد آمد؛ و اگر این امیر، همچون سکندر خان، در تبعید «به یکی دو زن بخارایی دل داده»<sup>(۹)</sup> باشد، آیا در فردای امارتش، با تمام امکانات و قدرت سیاسی و مالی، چهار صد نکاح شرعی نخواهد کرد؟

آراستن سلطنت با تجمل قبیلوی (که بیشتر از ظرافت و زیبایی به قیمت و کلفتی شیء علاقه مند است، گذشته از اینکه اغلباً "طوق

زربین همه در گردن خر" بوده است) باید از طریق به کار گرفتن تمام هست و بود جامعه عملی گردد و اگر بخشی از اقتصاد این جامعه منوط به معادنش باشد، طبیعی است که شاهان این سرزمین در غارت معادن این کشور نیز نام شایسته و پرآوازه ای به جا می گذارند. امیر عبدالرحمن می نویسد:

«... يك معدن سنگ سلیمانی، يك معدن یاقوت زرد و پنج معدن طلا و يك معدن لاجورد و معادن دیگر می باشد... و به وصول کاغذ من، میرهای مذکور معادن مزبور را به تصرف من دادند. چند قطعه از سنگ های قیمتی و تحایف دیگر به جهت پدرم فرستادم.»<sup>(۱۰)</sup>

غارت معادن به دست امیران و هر سرکرده لشکر، نوعی دیگر از غارت اقتصاد جوامع قبیلوی، به نفع قدرت اقتصادی نهاد مطلقه سیاسی آنها بوده و این همه یاقوت و طلا و زمرد و لاجورد، صرف به درد قدرت مطلقه فاسد کننده سپهسالاران نظامی خورده که در صورت پیروزی، یکی از این سرلشکران، حکمروای نهاد سیاسی جامعه شده است. این همه زمرد و یاقوت و طلا و لاجورد، صرف به درد آن خورده است که هم شاه و هم جامعه را متقاعد سازد که هیچ قدرتی بر روی زمین نیست که بتواند با قدرت "داد و دهش" و "خورد و نوش" شاه رقابت نماید.

کی می تواند جلو این بی بند و باری و فساد اخلاقی "امیران" را بگیرد؟ نهاد اقتصادی غارت می شود؛ در نهاد اجتماعی به غیر از عناصر فرتوت و عقب گرا، دیگر کسی مخاطب "امیر" نیست؛ مغزها و جرقه های فکری که بتوانند از نقش و تأثیرگذاری مثبت بر

شعور سیاسی جامعه برخوردار باشند، در اولین فرصت زبان شان از پشت گردن شان بیرون کشیده می شود و یا حتی جامعه ساکتی که جز "امنیت" و "آرامش" به هیچ چیز دیگری نمی اندیشد، خودش چشم و گوش را در برابر این مغزهای روشن می بندد (که یعنی نهاد فرهنگی جامعه نیز محکوم به مرگ است)؛ در چنین جامعه و در چنین فضا کدام نیرویی می تواند جلو فساد اخلاقی دربار را بگیرد؟ این مرجع، مسلماً نهاد دینی جامعه است؛ ولی وقتی "امیر" این نهاد را تکفیر کرده، "موش کشی" نموده و "سگ های نجس" را با دست خودش کشته باشد، و از جانبی دیگر، خود این نهاد نیز مواجه با فساد عام باشد، دیگر چه نیرویی باقی خواهد بود که جلو فساد را بگیرد؟

خلای نهاد دینی جامعه، زمانی به شکل وحشتناک تر آن محسوس می گردد که رهبری نهاد مذکور بر عهده کسانی باشد که غیر از دفاع از سنت های خرافی قبیلوی، قابلیت انعطاف پذیری خود را در برابر هر نوع پدیده نوین فکری و اعتقادی از دست بدهند و حتی به عوامل بازدارنده تکامل و ترقی تبدیل شده و به صورت مستقیم و علنی، با تحمیل اختناق بر نهادهای فکری و روشنگری جامعه، بنیادهای فساد قدرت مطلقه زمامداری را تقویت نمایند. خصیصه بارز دین قبیلوی این است که قبل از نهاد سیاسی - استبدادی، به خصومت با بارقه های روشنفکری جامعه می پردازد؛ چون روشن شدن فکر جامعه، به طور طبیعی به معنای زنده شدن نهاد فرهنگی جامعه است و اگر چنانچه در کالبد این نهاد، خونی تازه از طریق تفکری جدید بدمد، قبل از به خطر مواجه شدن نهاد

سیاسی استبدادی، فرهنگ دینی - خرافی جامعه قبیلوی با رقابت شدید فکری مواجه می گردد. عکس العمل ارتجاعی در برابر بنیادهای فکری نوین، مسلم ترین و طبیعی ترین عکس العمل فرهنگ دینی قبیلوی، قبل از عکس العمل نهاد سیاسی استبدادی جامعه قبیلوی است، و درست به همین دلیل ناممکن است که قبل از مبارزه فرهنگی پیروز در برابر فرهنگ قبیلوی حاکم، بتوان قدرت نهاد سیاسی استبدادی را تحدید کرد؛ و اگر احياناً نهاد سیاسی از طریق قدرت لشکری از بین برده شود، ولی نهاد فرهنگی قبیلوی مدافع نهاد سیاسی قبلاً تضعیف نشده باشد، انعکاس سقوط حاکمیت سیاسی، به شکل عکس العمل ارتجاعی - اجتماعی بروز می کند.

این عکس العمل ارتجاعی ناشی از همان رابطه علت و معلولی نهادهای جامعه است که بر مبنای آن، نهاد سیاسی فاسد، عامل فساد در نهادهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی نیز می گردد. وقتی جامعه با قیام اجتماعی، مدافع عکس العمل قهقرایی نهاد دینی - فرهنگی قبیلوی می شود، در واقع، قبل از هر چیز، خلای مبارزه منطقی و روشنگرانه را در نهاد دینی جامعه به اثبات می رساند. جامعه ای که بنا بر روشنگری قرآن، «رهبانان مذهبی را به جای الله عبادت کند»، عکس العمل اجتماعی آن به همان جهتی مسیر داده می شود که منافع رهبانان مذهبی را ضمانت نماید؛ و وقتی منافع رهبانان مذهبی وابسته به منافع اربابان سیاسی باشد، حمله به یکی از این دو جناح، عکس العمل دفاعی جناحی دیگر را در قبال خواهد داشت.

زمانی که نهاد دینی- فرهنگی جامعه قبیلوی تحت حملات جنبش روشنگرانه فکری- اعتقادی قرار می گیرد، نهاد سیاسی استبدادی تمام قوت های پولیسی، حقوقی و قضایی خود را برای خفه کردن آواز این جنبش به کار می اندازد و به همین ترتیب، جامعه ای که دارای فرهنگ دینی- قبیلوی باشد، نیز مدافع نهاد سیاسی واقع می شود که این نهاد مدافع نهاد دینی- فرهنگی جامعه باشد. بازده منطقی این حالت آنست که فساد نهاد سیاسی به شکل فساد فرهنگی- دینی و فساد اجتماعی تبارز می کند و فساد به عنوان محصول نظام فساد استبدادی، قابلیت زیست اجتماعی و فرهنگی می یابد و بعد از همین مرحله است که تجمل و عیاشی دربار، دیگر نه تنها سوال برانگیز نبوده، بلکه از لحاظ اخلاقی و فکری، ضمیمه سلطنت و لازمه حاکمیت نیز پذیرفته می شود.

خورد و نوش و شهوت رانی های درباریان از طریق شبکه "غلام بچه گی" و "حرمسرا" داری به حیات اجتماعی و سیاسی خویش ادامه می دهد و نگهداشتن "غلام بچه های مهوش" نه تنها پدیده ای ننگین نیست، بلکه به عنوان میراث حاکمیت و ضمیمه حکمروایی سیاسی، مشروعیت اخلاقی نیز می یابد. اما مشروعیت اجتماعی این پدیده مبتنی بر فساد، به گونه ایست که "امیران" از طریق "میرها" و "خوانین" محل، امنیت اجتماعی خویش را حفظ می نمایند یا به عبارتی دیگر، در این میانه "میر" مخاطب "امیر" است. رابطه "میر" و "امیر"، در واقع رابطه جامعه و حاکمیت است. در این رابطه، وقتی میرها خود برای حفظ اقتدار و حکمروایی محلی خویش، معادن و غلام بچه گان مهوش را برای امیران پیشکش

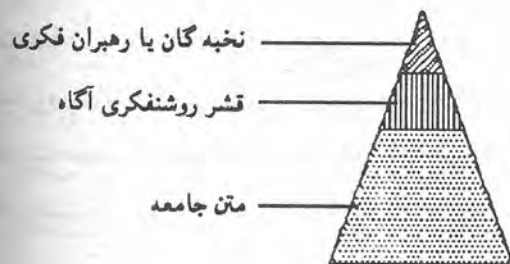
کنند، روشن است که در پهلوی مرجع دینی- فرهنگی جامعه قبیلوی، مرجع قدرت های محلی نیز به عنوان مشروعیت دهنده گان اجتماعی فرهنگ تجمل و غلام بچه گی "امیران" تبارز می کند. خنثی شدن (در واقع خنثی کردن) قدرت اعتراض جامعه، معلول هماهنگی تمام نهادهای فاسد جامعه است. وقتی جامعه نه خود اعتراض می کند و نه مدافع اعتراض قشر فکری خود می گردد، روشن است که فساد ناشی از قدرت مطلقه سیاسی، برای همیشه باقی می ماند. در چنین حال، اگر احياناً اعتراضی هم صورت می گیرد، به شکل عکس العمل فردی انتقامجویانه مطرح گردیده که در نهایت بر شخص زمامدار حمله می شود، نه اینکه نظام مطلقه سیاسی مورد حمله قرار گیرد: احمد شاه درانی مواجه با ترور است، عبدالرحمن، بالایش قیر می شود، حبیب اله در خفا به قتل می رسد، شاه امان الله مجبور به فرار می شود، نادرشاه کشته می شود، ظاهرشاه فرار می کند، داودشاه با انفجار توپ و مسلسل تکه تکه می شود، تره کی و امین با توطیه و مرگ مرموز نابود می شوند، از جسد حلق آویز شده داکتر نجیب الله در کنار جاده عمومی، برای دو روز زنبور و مگس تغذیه می کند، ... اما نظام و زمینه استبداد و قدرت مطلقه استبدادی همچنان شدیدتر و خشن تر باقی می ماند. تبدیل شدن قتل زمامدار به يك قاعده (که البته استثنا نیز همیشه وجود دارد)، در واقع بیانگر عدم موجودیت مبارزه سالم فکری برای کوبیدن ریشه های فرهنگی و اجتماعی قدرت مطلقه استبدادی است که این امر نیز ناشی از همان تصور خام است که گویا شخص "زمامدار" عامل فساد بوده و صلاحیت

ترقی و انکشاف ملك نیز در دست اوست.

برای مبارزه فکری با نهاد فرهنگی-دینی فاسد، به نخبه گان یا رهبران فکری ضرورت است. متأسفانه نخبه گان فکری ما یا آنکه به زودی تسلیم شده و دین را به دنیا فروخته، رسالت فکری خویش را قربانی ذلالت در آسایش کرده اند، یا آنکه نه اعتراض کرده و نه تسلیم شده اند و همچون قدرت های خنثی برای حفظ موجودیت خنثی خویش باقی مانده اند و یا آنکه لب نگشوده، طعمه سیاهچال گردیده اند.... ولی در مجموع، هیچکدام نتوانسته اند جامعه را مخاطب مبارزه فکری خویش قرار دهند.

فقدان رهبران فکری که بتوانند زیربنای فرهنگی نهاد سیاسی مطلقه استبدادی را بکوبند، از يك جانب، و فقدان قشر روشنفکری که حامل پیام رهبران فکری برای جامعه باشند، از جانبی دیگر، باعث شده اند که فرهنگ قبیلوی به حیث حامی و مدافع نظام سیاسی قبیلوی باقی بماند.

آقای داکتر شریعتی، از لحاظ جامعه شناسی، موقف اجتماعی نخبه گان فکری و قشر روشنفکری را در رابطه با مردم به شکل واضحی بیان می نمایند که می توان آن را با ترسیم هرم اجتماعی، به گونه ذیل نشان داد:



قشر روشنفکری که بتواند خلای میان رهبران فکری و مردم را پر کند، در واقع محصول يك دوران تکامل فرهنگی و فکری جامعه است. با نبودن همچون قشر که حامل پیام نخبه گان فکری برای مردم گردد، موجودیت نخبه گان فکری به صفت آوازی است که برای همیشه ناشنیده باقی خواهد ماند؛ چون اگر پیام فکری نتواند مخاطب اجتماعی خود را پیدا کند، این پیام نه قادر به ساختن می گردد و نه می تواند از عکس العمل اجتماعی برخوردار شود. عکس العمل اجتماعی رابطه رهبری و جامعه را به وجود می آورد و رهبری زمانی می تواند به عنوان يك پدیده اجتماعی قادر به ایجاد کنش اجتماعی شود که پیام فکری رهبر، صاحب مخاطب اجتماعی گردد؛ بدون این کار، نه رهبر وجود خواهد داشت و نه رابطه فکری جامعه و رهبر.

در رابطه جامعه و رهبر، مترقی بودن، عمیق بودن، پرمغز بودن و علمی بودن پیام مطرح نیست، بلکه مخاطب پیدا کردن پیام است که رابطه فکری میان رهبر و جامعه را ایجاد می کند؛ اما این حرف بدان مفهوم نیز نیست که گویا پیام رهبر، مترقی، عمیق، پرمغز و علمی نباشد، بلکه این امر، ضرورت موجود بودن قشر وسط روشنفکری را بیان می دارد که هم پیام رهبر را می داند و هم قدرت انتقال (یا فهمانیدن) پیام را برای جامعه دارد.

تا جامعه ای صاحب رهبر فکری نشود، و تا پیام این رهبر از طریق قشر وسط روشنفکری برای مخاطب اصلی آن (جامعه) رسانیده نشود، بعید است که جامعه صاحب رهبری سالم سیاسی شود. البته این شرط نیست که همیشه رهبری فکری از رهبری



سیاسی مجزا باشد، بلکه هدف از تفکیک فوق ذکر این نکته است که بدون مرحله رهبری فکری، ناممکن است که رهبری سالم سیاسی جامعه به وجود آید تا بعداً این رهبری سیاسی به اتکای نهاد اجتماعی جامعه، برعلیه نهاد سیاسی مطلقه فاسد به مبارزه خویش آغاز کند.

تفاوت بارزی که میان رهبر فکری و رهبر سیاسی جامعه وجود دارد، اینست که رهبر فکری هیچگاهی خود را مقید به خواست های مقطعی جامعه نمی نماید. خواست های مقطعی جامعه قبیلوی عبارت از همان منافع و مصلحت هایست که مطابق به سطح شعور سیاسی و فرهنگ قبیلوی آن باشد. رهبران فکری یا نخبه گان، وقتی به مبارزه فکری می پردازند، مبارزه آنها در واقع در برابر آن فکر منحطی است که جامعه به سوی آن با اعتقاد و باوری کامل می نگردد. حمله بر فکر باطلی که در جامعه قبیلوی از حقانیت برخوردار است، عبارت از جنگ با خود جامعه است و به همین علت است که رهبران فکری اکثراً مواجه با انزوا شده اند؛ چون این رهبران نه تنها خواست های مقطعی و خرافی جامعه را مد نظر نداشته، بلکه از طریق حمله بر فکر منحط جامعه، به طور غیرمستقیم بر اهداف منحط جامعه نیز حمله می نمایند.

اما رهبران سیاسی - برخلاف رهبران فکری - بر اساس تعهد در برابر اهداف جامعه است که به رهبری جامعه می رسند. جامعه ای که مرحله مبارزه فکری را سپری کرده باشد، مطابق به تفکر نوین خود، به نظام سیاسی - فرهنگی جدید ضرورت دارد. جامعه برای حصول ارزش های نوین سیاسی و فرهنگی به مبارزه با نظام منحط

سیاسی می پردازد و ضرورت مبارزه سیاسی جامعه با نظام منحط آن است که رهبری سیاسی را به وجود می آورد. به ملاحظه می رسد که رهبران سیاسی، نظر به تعهد خویش که با اهداف جامعه دارند، در رأس جامعه قرار می گیرند و اگر احیاناً این تعهد خویش را احترام نکنند، دیگر پدیده ای به نام رهبری سیاسی وجود نخواهد داشت. این الزام رهبران سیاسی در برابر اهداف جامعه، و آن بی تفاوتی رهبران فکری در برابر اهداف جامعه، نکته ای را که بیان می دارد، این است که رهبران سیاسی فراتر از اعتقادات و باورهای فکری جامعه، میدان عمل ندارند و درست به همین دلیل است که موجودیت رهبران فکری در هر مقطعی از زنده گی فکری و فرهنگی جامعه ضروری محسوب شده تا به این ترتیب، بازسازی فکری جامعه، همزمان با سطح تکامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آن، به شکل مداوم جریان یابد؛ چون جامعه زمانی رو به تکامل است که می اندیشد و به مجردی که جامعه از اندیشیدن باز ماند، تمام نهادهای آن محکوم به انحطاط می گردند. به عبارتی دیگر، رهبران فکری، نیاز دایمی جامعه رو به تکامل اند. رابطه تکامل و مبارزه فکری، در واقع مقیاس شناخت جوامع است. تکامل جامعه از مقیاس سطح تفکر آن شناخته می شود و سطح تفکر جامعه مقیاس تکامل آن را نشان می دهد.

بن بست فکری در يك جامعه و یا يك نظام سیاسی، دینی و یا فرهنگی، همان بن بست است که ریشه های هر گونه ارتجاعیت و عقبگرد قهقرایی را آب می دهد. این حرف بیانگر آن است که تفکر و مبارزه فکری، ضرورت خود جامعه، مطابق به سطح تکامل

نهادهای آن است. ممکن است هر پدیده ای از تمدن جدید را در عقب مانده ترین کشور جهان وارد کرد، ولی آنچه که هرگز نمی تواند برای جوامع وارد گردد، تفکر است؛ چون تفکر وارداتی، بدون مخاطب اجتماعی باقی می ماند و به خصوص اگر با تفکر وارداتی به مبارزه فکری علیه فکر منحط جامعه پرداخته شود، این مبارزه به غیر از آنکه جامعه را در ارتجاعی ترین و خرافی ترین موضع فکری و فرهنگی آن قرار دهد، دیگر دست آوردی نخواهد داشت. ضرر این حالت زمانی بیشتر درک می گردد که جامعه به عکس العمل مخالف اجتماعی اقدام کند؛ وقتی يك مبارزه فکری با عکس العمل مخالف اجتماعی مواجه شود، عکس العمل مذکور فوراً صبغه سیاسی به خود می گیرد و در نتیجه دفاع دستجمعی جامعه از تفکر منحط آن، رهبری سیاسی ارتجاعی به وجود می آید. ایجاد و رشد رهبران سیاسی ارتجاعی چون سیاف، خالص، مولوی نبی، شیخ آصف محسنی و... معلول عکس العمل اجتماعی (یا دفاع جامعه) در برابر اندیشه وارداتی مارکسیزم بود که موفق گردید از طریق کودتای نظامی، نهاد سیاسی جامعه قبیلوی را سرنگون کند.

افغانستان در تاریخ معاصر خود شاهد مبارزات فکری زیادی بوده است، ولی تمام این مبارزات - بدون استثنا - از فکرهای وارداتی تغذیه کرده اند؛ یعنی کشور ما، هیچگاهی شاهد رهبران فکری نبوده است که بادرک دقیق دردهای جامعه و از طریق مبارزه موثر فکری با فکر منحط جامعه، مرحله مبارزه سیاسی را ایجاد نمایند. رهبران فکری برای ما یا "مارکس" و "لنین" بوده، یا "مائو" و "دنگ سیائو پینگ" بوده، یا "سید قطب" و سایر الگوهای فکری "اخوان

المسلمین" بوده و یا هم "هیتلر" و فلسفه فاشیستی وی. در فاصله سه، چهار دهه اخیر، ما شاهد حد اقل سه فکر اساسی بوده ایم که تقریباً هر سه آنها همزمان با هم وارد شدند. وارد شدن افکار متفاوت، اگر از يك جهت قطب بندی های درون جامعه را از لحاظ فکری نشان می دهد، از جهتی دیگر بیان کننده این واقعیت نیز است که قشر نیمه روشنفکر از طریق افکار بیگانه (که ممکن است افکار مذکور در جامعه و محیط خویش از مبارزه موفق برخوردار بوده باشند)، به مبارزه پرداخته است. مبارزه سیاسی سالم نسخه ایست که جامعه را مطابق به تشخیص درست فکری دردهای آن، به سلامتی سیاسی، می رساند؛ ولی اگر این نسخه مطابق به تشخیص فکری دردهای جوامع دیگر باشد، مانند آن است که نسخه ملاریا برای تداوی مرض تیفوئید تجویز شود؛ که با تأسف این گونه نسخه غلط سیاسی برای تداوی درد کهن و مزمن سیاسی افغانستان. که همان استبداد قبیلوی - فاشیستی در زیربنای نظام سیاسی بوده است - تجویز گردید. (\*)

\* - فاشیزم، مارکسیزم و اسلامیزم، سه تفکری بودند که همزمان برای رهبری مبارزه سیاسی وارد شدند. فاشیزم، اگرچه اصطلاح جدیدی برای برتری نژادی و انحصار قدرت و خود بهره بینی های ملی، سیاسی و اقتصادی است، ولی "افغانستان"، فاشیزم سنتی - قبیلوی را از بدو تأسیس اولین حاکمیت متمرکز آن در درون خویش شاهد بوده است و بعد هم با به وجود آمدن نظام فاشیستی در آلمان و پخش کتب و تیوری های خاص برای حقانیت فاشیزم تیوریکی و سیاسی، این فلسفه در زودترین فرصت در افغانستان صاحب جنبش سیاسی شد که رهبری آن را سردار محمد داود به عهده داشت. حفظ برتری های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، -

هماهنگی نهاد های اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، سازنده دید و جهان بینی جامعه است. عمل متقابل همین نهاد های جامعه تفکر جامعه را رهبری نموده و تفکر جامعه به نوبه خود دید

-> ایجاد تیوری "پشتونستان" برای مبارزه سیاسی و تلاش برای اجتماعی ساختن فلسفه وارداتی فاشیزم، تماماً اقدامات علنی و غیر قابل کتمان بودند که از طریق فراکسیون سردار داود در درون دربار تقویت می گردید؛ اما بعدها سردار داود در اولین فرصت به تمام شعار های "دا پشتونستان زمونز" عقبگرد کرد و وارد معامله سیاسی دوستانه با پاکستان گردید؛ چون در واقع هر نعره "پشتونستان ما"، صرفاً برای اجتماعی ساختن فلسفه فاشیزم در افغانستان بود.

فکر دومینی که همزمان با فاشیزم وارد گردید، مارکسیزم بود. این ایزم فکری از طریق احزاب مختلف در زیربنای مبارزه سیاسی با نظام منحنط سیاسی قرار گرفت و بالاخره توانست که به کمک و حمایت سیاسی و اقتصادی "اتحاد شوروی" این نظام منحنط را سرنگون کند.

فکر سوم اسلامیزم بوده که به عنوان شاخه ای از حزب "اخوان المسلمین" مصر (و مانند احزاب مارکسیستی، از طریق وابسته گی مستقیم سیاسی به اجانب)، در زیربنای مبارزه سیاسی با نظام سیاسی حاکم قرار گرفت که البته بخش اعظم مبارزات آن در برابر رژیم مارکسیستی به عمل آمد و قیام ملی مردم و حمایت کشور های اسلامی از این قیام ملی، زمینه رشد رهبری سیاسی این احزاب را تا سقوط رژیم مارکسیستی مساعد ساخت تا بالاخره در رأس حاکمیت قرار گرفتند.

سلطنت ظاهر شاه، به علت رشد فلسفه فاشیزم از طریق جناح سردار داود، بالاخره مواجه با سقوط گردید. گرچه بانی فاشیزم فلسفی با کودتای ۷ ثور حزب مارکسیستی به قتل رسید، ولی فاشیزم به عنوان فلسفه زیربنایی حاکمیت سیاسی - قبیلوی - لشکری توانست تا آن اندازه در زیربنای حزب کمونیستی نیز رسوخ کند که بالاخره باعث انفجار ->

جامعه را نسبت به محیط، جهان و روابط اجتماعی تعیین می کند. بدون همین روابط متقابل نهادهای جامعه (که البته تفکر جامعه را مطابق به منافع خویش می سازد)، اگر مرجعی برای ساختن تفکر جامعه نباشد، نظام حاکم برای مدت های مدید دست نخورده باقی خواهد ماند. مبارزه فکری رهبران فکری، قانونگذاری های ظالمانه نهادهای حاکم را افشا نموده و رابطه علت و معلولی خرافات فکری جامعه را با این نهاد هویدا می سازد. این کار به

-> آشتی ناپذیر میان دو شاخه "خلق" و "پرچم" در درون "حزب دیموکراتیک خلق" گردد. به همین ترتیب، به علت موجودیت قابل درک مناسبات فاشیستی - قبیلوی از زمان امیر عبدالرحمن در زیربنای نهاد سیاسی افغانستان، مفکوره فاشیزم در اهداف سیاسی احزاب اسلامیستی نیز رشد کرد تا بالاخره، همین عامل باعث سقوط و شکست حاکمیت احزاب اسلامیستی نیز گردید و عملاً آنها را به دو جناح متخاصم آشتی ناپذیر تبدیل کرد. رشد مفکوره فاشیستی در درون احزاب کمونیستی و اسلامیستی باعث تقویت قشر اجتماعی گردید که حامی "مذهب سنتی" در افغانستان اند. این قشر مذهبی، نه تنها دشمن احزاب مارکسیستی، بلکه دشمن احزاب اسلامیستی نیز بوده است. موجودیت همین قشر مذهبی سنتی (در لباس "طالبان" کنونی) به اثبات می رساند که حتی تیوری های اسلامیستی اخوان المسلمین نیز به عنوان یک تفکر وارداتی نتوانست پایه های اجتماعی قشر مذهبی سنتی را تضعیف کند. و اکنون سیاست همین قشر مذهبی نیز در کام فلسفه فاشیستی قرار گرفته است که از طریق سنت گرایی های منحنط مذهبی و اجتماعی، باری دیگر برای ایجاد نظام سیاسی - قبیلوی - لشکری مبارزه می کند. تجربه نشان داده است که تا فاشیزم از زیربنای نهاد سیاسی کشور برداشته نشود، هیچگاهی شاهد ثبات ملی و سیاسی نخواهیم بود.

شکل يك آموزش فکری به جامعه انتقال می یابد. آموزش فکری، جامعه را صاحب فکر جدید می سازد (ولو این فکر جدید با حساسیت شدید و منطق خرافی و مصلحت گرایی های ارتجاعی نیز مواجه گردد). پیامد آموزش فکری جامعه اینست که جامعه از طریق منطق نوین، نحوه دیدش نسبت به نظام حاکم و نهادهای جامعه فرق می کند. تغییر منطقی و تحلیلی طرز دید و نگرش جامعه ضرورت نظام جدید را محسوس می گرداند و همین احساس در برابر نظام جدید رهبری سیاسی را به وجود می آورد. عکس این حرف اینست که هر نظام سیاسی از شکل دید و نگرش جامعه تغذیه می کند و بقای نهادهای جامعه نیز منوط به طرز دید و تفکر جامعه می باشد. باز هم نباید فراموش گردد که تحول فکری جامعه ناشی از رابطه علت و معلولی نهادهای اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جامعه است. يك بار است که تکامل اقتصادی جامعه باعث تغییر تفکر و دید جامعه گردیده و از این طریق باعث تغییر نظام سیاسی آن می گردد، و يك بار دیگر است که تغییر تفکر جامعه از طریق مبارزه فکری صورت گرفته و بعداً باعث دگرگونی در تمام نهادهای جامعه می گردد.

کار تمام رهبران فکری جهان همین است که از لحاظ فکری، قانونمندی ها و مناسبات حاکم بر نهادهای جامعه را افشا می نمایند. مدت زمان برای تغییر نهاد سیاسی و دیگر نهادهای جامعه مطابق به نحوه دید و نگرش جدید، منوط بدان است که مبارزه فکری چگونه صاحب مخاطب اجتماعی می شود؛ یعنی ملاک پیروزی فکر جدید، مخاطب های اجتماعی این فکر است.

قانونی که "تواین بی" در مورد تمدن های بزرگ بیان می دارد که هر تمدن از دوره های تولد و تکامل و رشد و جوانی و پیری می گذرد، در مورد پیدایش، رشد و پیری افکار نیز صادق است، به خصوص اینکه اگر هر تفکر را در رابطه علت و معلولی با نهادهای اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جامعه بنگریم، سیر نزولی افکار نیز به ملاحظه می رسد؛ اما این سیر نزولی در رابطه با نهادهای جامعه، دائماً از صیغه ارتجاعیت برخوردار می گردد؛ یعنی همان فکر جدید و مترقی که بانی و رهبری کننده مبارزه سیاسی جامعه برای استقرار نهادهای جدید است، به محض آنکه به منطق نظام حاکم تبدیل می گردد، در روند تکامل بعدی نهادهای جامعه در برابر افکار جدید قرار گرفته و صیغه ارتجاعی و بازدارنده تکامل را به خود می گیرد؛ و به این ترتیب، عملیه سابق باید يك بار دیگر از نو تکرار شود که فکر جدید باز هم با عکس العمل ارتجاعی و خرافی نظام حاکم مواجه شده و بعداً از طریق پیدا کردن مخاطب اجتماعی، مبارزه جامعه را برای ایجاد نهادهای جدید اجتماعی رهبری نماید؛ یعنی نظام سیاسی حاکم تا زمانی می تواند بقا کند که از حمایت فکری جامعه برخوردار باشد. به همین علت است که حاکمیت های سیاسی ارتجاعی برای حفظ بقای خویش (یا داشتن حمایت فکری جامعه)، شدیدترین عکس العمل را در برابر مغزهای متعهد جامعه بروز می دهند؛ چون اگر تفکر جامعه تغییر کرد، نظام سیاسی اولاً ملزم به اصلاح بنیادهای خود می گردد و اگر این اصلاح و یا ریفورم نتوانست به نیاز فکری یا طرز دید و تفکر جدید جامعه پاسخ گوید، نظام ناگزیر است که عوض شود.

در جوامع عقلانی، تفکر از جبر خشونت نظام سیاسی جامعه قبیلوی فارغ است. به همین علت، پدیده ریفورم در آن جوامع امکانی عمده برای خنثی نمودن معقولانه عکس العمل اجتماعی قهرآمیز در برابر حاکمیت بوده و زمینه مبارزه سیاسی را در درون نظام مساعد می سازد و ضرورت بدین نمی افتد که تضاد جامعه و نهادهای حاکم کهنه به اندازه ای رشد کند که جامعه از بیرون نظام برای بر انداختن آن یورش ببرد.

گفته شد که بعد از مبارزه فکری موثر و بعد از آنکه فکر جدید صاحب مخاطب اجتماعی شد، ضرورت رهبری سیاسی به وجود می آید؛ یعنی در این مرحله، رهبری سیاسی مثل آرمان های سیاسی جامعه برای ساختن حاکمیت سیاسی بوده و بعداً همین رهبری سیاسی، رهبری را به عنوان یک پدیده اجتماعی مطرح می کند که از رابطه متقابل رهبر و جامعه، مطابق به اهداف جامعه به وجود می آید. به عبارتی دیگر، رهبر سیاسی همان مرجعی است که به نیاز فکری فرد از طریق مبارزه سیاسی پاسخ می گوید. این رابطه نیاز فکری فرد و آن رهبری سیاسی رهبر، دو مساله ای اند که از عقاید مشترک و خصال هماهنگ رهبر و پیرو (یا پیروان) حکایت دارد. (\*)

\* - اگر فردی گلبدین حکمتیار را رهبر می داند و با هر اقدام سیاسی و اعتقادی وی، باز هم خود را مرید وی می پندارد، این امر در واقع ظرفیت فکری و هماهنگی سلیقه و خصال این فرد را با رهبرش به اثبات می رساند؛ یعنی این فرد، به تمام معنی شایسته رهبری حکمتیار است. برای اینکه رابطه این رهبر و پیرو (یا پیروان) برهم نخورد، باید ظرفیت فکری پیرو برای دایم ثابت نگه داشته شود؛ و همین ثابت فکری است که عامل رشد ارتجاعیت در کل نظام سیاسی می گردد.

<-

فرهنگ الگوی تاریخ تکامل فکری و معنوی جامعه است. این حرف بدین معناست که در ایجاد تفکر موجود و یا در ساختن ظرفیت فرهنگ موجود، گذشته گان نیز سهیم اند. سهم گذشته گان در ظرفیت فرهنگی جامعه، غنای تاریخی فرهنگ را نشان می دهد. در ایجاد شدن هر رهبری سیاسی نقش رأی گذشته گان نیز شامل است؛ یعنی فرهنگ یا معنویت یک جامعه، مجموعه به هم بافته ایست که در آن گذشته گان جامعه در طول تاریخ آینده، با انتخاب سیاسی جامعه حضور خویش را در زمان حال حفظ می کنند و بدینگونه است که میراث جهالت (و یا میراث آگاهی) گذشته گان برای همیشه در الگوهای رفتاری سیاسی و اجتماعی نسل های بعدی سهم دارد. (\*)

<- رابطه ظرفیت فکری، در مورد جامعه و حاکمیت سیاسی نیز صدق می کند. بعد از درک همین نکته است که گفته می توانیم فرهنگ جامعه (مجموعه حیات فکری و معنوی جامعه) آئینه صدیق سیاست جامعه است. و اما نکته ای را که باید به خاطر داشت، این است که فرهنگ پدیده ای آتی نیست، بلکه تاریخ تکامل تفکر و معنویت جامعه است. جامعه ای که اجازه می دهد سیاف و شیخ محسنی در درون آن رشد کنند و به رهبری سیاسی برسند، در حقیقت ظرفیت فکری و دور تکاملی فرهنگ و معنویت خویش را تبارز می دهد؛ اینجا سیاف و محسنی شایسته این فرهنگ بوده و فرهنگ جامعه نیز شایسته گی محسنی و سیاف را دارد.

\* - در کشور ما، به علت نقش میراث ناهنجار گذشته است که امروز بازم به خاطر فاشیزم سنتی کمر برای قتل عام های اجتماعی بسته می شود. در عقب هر تصمیم برای قتل و غارت، اراده امیر عبدالرحمن و آواز تأیید کننده هر مستبد زمان گذشته به ملاحظه می رسد.

وقتی هر اقدام سیاسی انعکاس دهنده ظرفیت فرهنگی جامعه است، و وقتی اراده گذشته گان از طریق فرهنگ در اراده امروزیان زنده گی می کند، این بدان معناست که هر زمامدار سیاسی مطابق به ظرفیت و شایسته گی های فرهنگی جامعه به حاکمیت می رسد. جباریت، فاشیزم قبیلوی در زیربنای سیاست، عدم باور و احترام به حضور سیاسی و ملی جوامع دیگر، انتخاب استبداد به عنوان یگانه وسیله و منطق حاکمیت، تأکید بر حفظ خرافی ترین سنت های فرهنگ قبیلوی، ... همه و همه انعکاس دهنده سطح تکامل و ظرفیت فرهنگی جامعه ایست که نه تنها خود شایسته این همه بوده، بلکه این همه را شایسته گی زیست خویش نیز می پندارد. وقتی "لوتر" می گوید:

«اگر پادشاه جبار است، اگر بی رحم و خونخوار است، این

ملت است که مقصر است، ملت ها شاهانی دارند که

سزاوار آن اند.»<sup>(۱۱)</sup>

این حرف در واقع بیان کننده تناسب میان ظرفیت فرهنگی جامعه و حاکمیت سیاسی آن است.

همانگونه که تفکر پیرو، از حنجره رهبر به شکل سخن بیرون می شود، حاکمیت سیاسی نیز مطابق به ظرفیت فرهنگی جامعه عرض وجود می کند. و اما فرهنگی که در طول تاریخ خود هیچگاهی شاهد مبارزه فکری و منطقی نبوده و ظرفیت فکری و منطقی آن مطابق به منافع حاکمیت سیاسی - لشکری رشد کرده باشد، نمی تواند که از يك جانب پرورش دهنده نخبه گان فکری بوده و از جانی دیگر زمینه ای را مساعد سازد که در آن نخبه گان - به

نویه خود - بر تکامل و غنای فرهنگی مذکور تأثیر مثبت نمایند. فرهنگ سیاسی که به دست مستبدترین امیر خلق گردیده باشد، جز اثبات حضور دائمی این امیر، به شکل سرایت مزمن اندیشه فاشیستی در هر نظام سیاسی، نمی تواند نقش دیگری را ایفا نماید. عدم نقش رهبران فکری و خالی بودن سهم آنان در تکامل و ظرفیت فرهنگی جامعه، از زمان های خیلی قدیم در خراسان و افغانستان محسوس است. در طول زمان بعد از ساسانیان - حملات اعراب برای پخش دین اسلام، هرج و مرج و وفور جنبش های استقلال طلب خراسانی بر علیه نظام تبعیض طلب و عرب پسند اعراب پس از خلفای راشدین<sup>(\*)</sup>، حملات نابود کننده چنگیزخان، حاکم بودن فرهنگ لشکری برای به دست آوردن سلطنت، داخل شدن اراده سیاسی امپراطوری های روس و انگلیس در منطقه و ... - شاهد خلای رهبران فکری در تکامل فرهنگ جامعه می باشیم. هدر رفتن نیروهای عظیم فکری در جنگ فلسفی "جبر" و "اختیار"، عاطل ماندن جنبه های تفکر علمی به خاطر تعصبات عقیدتی فلاسفه اسلامی، رشد تصوف و عزلت گزینی و مصروف شدن مغز نوابغ بدین شیوه فکری بی آزار برای نظام های سیاسی (و اما پر آزار برای رشد فکری جامعه)، حاکم بودن منطق و بینش ارسطویی بر شیوه تحلیل و نگرش جهان هستی و بالاخره بی ثباتی مزمن اقتصادی و سیاسی،

\* - استبداد عرب بر عجم را از این سوال رتبیل فرمانده زابلستان درك کرده می توانیم که بعد از خلفای راشدین از اعراب می پرسد: «کسانی که لاغر شکم و سیاه چرده بودند، و اثر نماز در سیمای ایشان پدیدار بود، و پایزاری از برگ های خرما داشتند و نزد ما می آمدند، چه شدند؟»

همه عواملی محدود از صدها عاملی اند که باعث شده اند به فرهنگ جامعه، به عنوان يك پدیده معنوی و انعکاس دهنده ظرفیت فکری و سیاسی جامعه نگریسته نشود و این زمینه به وجود نیاید که با تکامل و غنای فرهنگی جامعه، جلو سیطره استبدادی حاکمیت های سیاسی بر نهاد فرهنگی جامعه گرفته شود.

اثر دیگر عوامل فوق آن بوده که جنبه های عقلانی فرهنگ جای خود را به جنبه های خرافی دین قبیلوی (دین نظام سیاسی حاکم) داده و فرهنگ دینی منحط، به زیربنای شعور علمی، فلسفی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه تبدیل گردد. همچون فرهنگ دینی است که در آن از "علما"، جز "عالم دینی" کس دیگری "عالم" محسوب نمی شود. فرهنگ دینی صرف به خدمت دین و امور دینی کمر بسته است. در همچون فرهنگ، بعید است که پدیده های فکری و معنوی، به غیر از عرصه دینی، در عرصه هایی دیگر رشد کنند. در فرهنگ دینی هر علم باید اثبات کننده تأویلات دینی باشد: منطق، نجوم، ریاضیات، فلسفه، طب، کیمیاگری... شاخه ای از دین تلقی می گردند، نه اینکه بیانگر قدرت مغزی جامعه برای شناخت دنیا و مبارزه در برابر طبیعت و به کارگرفتن منابع آن غرض تکامل اقتصادی و مدنی جامعه باشند. علوم طبیعی یا بیگانه با فرهنگ دینی می ماند یا تا همان حدی رشد می کند که دهنش به اندازه منافع دین حاکم سیاسی باز شود. (\*)

\* - اگر این حاکم سیاسی "استالین" نیز باشد، برای آنکه خللی در اعتقاد دینیش (مارکسیزم) وارد نشود، تیوری علمی نسبیت "انشتین" را نمی پذیرد و آن را زد و بندهای فکری امپریالیزم سرمایه داری اعلان می -

سیر دینی شدن نهادهای جامعه، دین را به زیربنای سیاست نیز تبدیل می کند. این همان جبریت که مطابق به نیازمندی آن، خلیفه یا زمامدار باید همزمان مظهر دین و سیاست تلقی گردد. هر قدر جامعه متکی بر مناسبات فرهنگ قبیلوی باشد، به همان اندازه بر شدت تمرکز دین و سیاست در نهاد سیاسی جامعه افزوده می شود؛ چون تنها شدت تمرکز دین و سیاست است که می تواند جامعه قبیلوی را از طریق اقناع مذهبی، اقناع سیاسی کند. خطری جدی و عمده در جوامع با فرهنگ دینی - قبیلوی، خطر اعتراض دینی است. موجودیت همین خطر است که قشر مذهبی را از صلاحیت اجتماعی برخوردار می سازد و حاکمیت سیاسی را ناگزیر می نماید که برای حفظ اقتدار مطلقه سیاسی، از هر طریق ممکن، با قشر مذکور تفاهم داشته باشد، که البته در این تفاهم قشر مذهبی با نهاد سیاسی جامعه، قدرت سیاسی از وزنه قابل اعتنای اقتصادی، نظامی و اجتماعی نیز برخوردار است. به عبارتی دیگر، تفاهم قشر مذهبی با نهاد سیاسی همان رابطه يك قشر با يك نهاد است که بدون تردید، بزرگی و پیروزی نهاد سیاسی در این تفاهم مسلم می باشد.

پیروزی نهاد سیاسی بر قشر مذهبی جامعه، ناشی از تشکیل امپراطوری های اسلامی بعد از پخش دین اسلام است که بدون شك با نحوه پخش دین مسیحیت مغایر بوده است. مسیحیت ابتدا از نفوذ در میان مردم شروع می کند: کلیسا، بدون تصادم سیاسی با امپراطوری، به شکل آرام به تقویت ریشه های مردمی خویش می

- دارد؛ یعنی تولد انشتین در هر جامعه ممکن است، اما عالم شدن انشتین منوط به فرهنگ و نظام سیاسی حمایتگر فرهنگ جامعه است.

پردازد؛ رفته رفته این ریشه مردمی آنقدر نیرومند و قوی می شود که کلیسا را از حمایت نهاد اجتماعی جامعه برخوردار می سازد. پشتوانه نهاد اجتماعی از مسیحیت علتی عمده برای آن است که بالاخره امپراطور مسیحیت را به عنوان دین رسمی خویش بپذیرد. ملاحظه می گردد که در جامعه مسیحی، امپراطور آخرین مرجعی است که به خاطر بقای خویش و به منظور به دست آوردن حمایت نهاد اجتماعی جامعه، ناگزیر می شود در برابر دین مسیحیت گردن گذارد، و این یکی از عواملی بود که کلیسا را به عنوان نهاد دینی جامعه که از قدرت کافی اجتماعی در برابر قدرت سیاسی امپراطور برخوردار بود، مطرح کرد. به عبارتی دیگر، می توان گفت که امپراطور زمانی مسیحی شد که نمی توانست در برابر قدرت اجتماعی کلیسا مقاومت کند.

اما در شرق قضیه برعکس بود. در اینجا اول امپراطوران مسلمان شدند و بعد برای مسلمان سازی جوامع لشکرکشی کردند. تاریخ لشکرکشی اعراب در خراسان و شیوه برخورد آنان با "عجم" و غارتگری ها و باج گیری های کمر شکن آنان، این نکته را ثابت می سازد که اعراب مذکور با عدم درک کافی از محتوای برحق قرآن، مناسبات جامعه قبیله‌ی خویش را همزمان با پخش اسلام، به خراسان آوردند. به وجود آمدن جنبش ابومسلم خراسانی، آنهم با قدرتی که صدها هزار انسان را تا برانداختن خلافت بنی امیه به قتل رسانید، خودش بیانگر آنست که پخش دین اسلام از طریق امپراطور، دین را بهانه ای برای جهانگشایی استبدادی خلافت بنی امیه - و بعد هم بنی عباس - قرار داده بود. وقتی سیاه چرده هایی که در پا برگ

خرما داشتند و در جبین، داغ نماز و در عمل، پیام عدالت اجتماعی قرآن را پخش می کردند، از میان لشکر اعراب گم شدند و امپراطوری بنی امیه، ظالمانه تر از امپراطوری های دیگر به غارت اقتصادی و سیطره سیاسی و اجتماعی خویش در خراسان پرداخت، دیگر دین نه تنها وسیله ارشاد به حق و عدالت نبود، بلکه به حربه فشار امپراطوری غرض حصول باج و خراج نیز تبدیل گردید. اینکه خراسان دین اسلام را می پذیرد و اما ابومسلم خراسانی را برای ریشه کن ساختن خلافت بنی امیه می فرستد، خودش تضاد عمیق میان پیام دین (قرآن) و پیام سیاسی و اجتماعی امپراطوری بنی امیه را نشان می دهد. اما انحصار دین توسط عرب، بازهم کلاه سیاسی را بر سر خراسان می گذارد و ابومسلم اگر علت برانداختن خلافت بنی امیه می شود، علت روی کار آمدن خلافت بنی عباس نیز می گردد و خودش نیز زیر تیغ توطیه و خیانت امپراطور بنی عباس رگ بری می شود. بنی عباس، پس از روی کار آمدن، با تغییر سیاست در پالیسی اجتماعی و سیاسی بنی امیه، سیاست آمیزش با عجم را در پیش گرفت و از این طریق هم مرجعیت دینی را برای امپراطوری حفظ کرد و هم قدرت سیاسی امپراطوری خویش را از طریق عمال خراسانی مسلم گردانید.

و اما این تاکتیک های سیاسی، هیچگاهی بدان مفهوم بوده نمی تواند که واقعیت وارونه پخش اسلام از طریق امپراطور مسلمان، از نظر دور نگه داشته شود. دینی که هم وسیله اقتدار امپراطور است و هم وسیله جهانگشایی وی، محتوای این دین، از زبان امپراطور بیرون می شود و با زبان امپراطور، بیشتر از زبان قرآن، آشناست.



با درك همین ویژه گی پخش دین از طریق "امپراطوران" در شرق، علت دیگر ضعف سیاسی قشر مذهبی را در جوامع قبیلوی درك کرده می توانیم؛ یعنی جوامع غیر مسلمان، با مسلمان شدن خویش به دست امپراطور، دو چیز را از همه پیشتر لمس می کنند: یکی قدرت لشکری امپراطور و دیگر، مرجعیت دینی وی. وقتی ملایان و "علما"ی امیر عبدالرحمن از جوار لشکر وی، به ناموس کافرستانی (نورستانی) ها تجاوز می کنند و "امیر" این "علما" را توبیخ می کند، روشن است که در تفکر نورستانی تازه مسلمان شده، بالاتر از "امیر" دیگر مرجعی شایسته گی احراز مرجعیت دینی را ندارد. همین نمونه در مقیاس بزرگ جهانگشایی امپراطوران اسلامی نیز قابل درك است که وقتی امپراطور یگانه هدف و آرمان خود را از حمله لشکری بر جوامع دیگر، پخش دین اعلان کند، هویت دینی امپراطوری، مرجع پاسدار قدرت سیاسی وی نیز محسوب می گردد. حملات متعدد سلطان محمود غزنوی بر هندوستان و غارت و چپاول آن سرزمین به بهانه پخش دین، در پهلوی مرجعیت دینی و سیاسی، مرجعیت اقتصادی جوامع را نیز به اختیار وی قرار می دهد. وقتی این سه نهاد جامعه مدافع امپراطور باشد - یا اساساً در دست امپراطور قرار داشته باشد - نهاد اجتماعی به شکل طبیعی قدرت اعتراض خویش را از دست می دهد و از طریق دستگاه های دینی (فرهنگی)، سیاسی و اقتصادی خلیفه، به مدافع و ذخیره بی پایان لشکری وی تبدیل می گردد؛ ولی اگر امپراطور - مانند جوامع مسیحی - آخرین فرد جامعه باشد که مسلمان شود، در این صورت هیچگاهی نمی تواند صاحب مرجعیت دینی جامعه گردد و دین را به

حربه فشار سیاسی و اجتماعی در دست خود تبدیل کند. به همین علت است که دین در غرب، موثرترین وسیله فشار جامعه بر قدرت مطلقه سیاسی امپراطور بوده، ولی در شرق، بزرگترین وسیله فشار مطلقه سیاسی بر جامعه است. دین وقتی مرجعیت اصلی خویش را از دست بدهد، شخصیت زمامدار را به خود می گیرد: حرمسرای امپراطور پر از صدها زن صورتی می شود، اما خود امپراطور مرجع دین است.\*

قدرت پاپ در رأس کلیسا - ولو به گمراهی و ضلالت دعوت می کرد - مرجعیت دینی جامعه را از دستبرد قدرت سیاسی امپراطور حفظ نمود؛ اما در شرق، چون امپراطور سیاسی، خود به مرجع دینی تبدیل گردید، به طور طبیعی همه چیز ناگزیر شد که رنگ و بوی دینی گرفته، هم وسیله و هم مدافع اقتدار سیاسی امپراطور گردد.

\* - آنجا در مسیحیت، صفت بارز کشیش زن نگرفتن و کشتن شهرت است (چون کسی که نتواند در برابر جنبش پایین تنه اش مقاومت کند، چطور می تواند در برابر شیطان مقاومت کند؟)؛ اما اینجا در شرق، امپراطور - فرد درجه اول دین - حرمسرایش را پر از زیبارویان می سازد، و در درون جامعه، قشر مذهبی حمایتگرش، با وجود داشتن چند زن نکاحی شرعی، در سن ۷۰ ساله گی، شورناخورده دختر شانزده ساله را زیر ران می کشد! این کار به علت نقص در دین اسلام نیست، زیرا همانطور که خلای ناسیونالیزم قومی یهودیت را انترناسیونالیزم انسانی مسیحیت پر می کند، خلای انترناسیونالیزم انسانی مسیحیت را مردم سالاری اسلام پر می کند و به همین علت است که به دین کامل "انسان ساز" تبدیل می شود، بلکه بزرگ شدن پایین تنه شیخ و امیر، به علت گم شدن مرجعیت دینی جامعه است.

توجه بیش از حد زمامداران مطلق العنان اسلامی به دین، نه به علت ایمان آنها به دین، بلکه به علت مصوون نگه داشتن قدرت مطلقه سیاسی شان از خطر تحدید شدن بوده است. قرآن، به حیث مرجع عقیدتی و سیاسی و کتاب مردم سالاری که «با نام "الله" شروع می شود و با اسم "مردم" ختم می گردد»، در آخرین خطاب خویش می گوید که «قُلْ اعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ، مَلِكِ النَّاسِ، إِلَهِ النَّاسِ، ...» که در آن، انسان با پناه بردن به "پروردگار مردم"، "پادشاه مردم" و "خدای مردم"، خود را از شر "رب"ها و "ملك"ها و "الهه"های روی زمین نجات می دهد؛ حالانکه "خلیفه" در دفاع خویش از اسلام، در واقع با پوشش اسلامی، همین "رب"ها و "ملك"ها و "الهه"ها را در وجود خود تمثیل کرده یا به دفاع از خود می کشاند. قرآنی که انسان را از قید هرگونه بنده گی مادی و معنوی در زمین می رهاند و او را به خلیفه گی و آزاده گی بر روی زمین دعوت می کند و صرف "الله" را رب و مالك و اله اش تعیین می کند، همین قرآن در دست "خلیفه" حمایتگر "ظل الهی" می شود؛ یعنی "سایه خدا"؛ یعنی چیزی که موجودیت خدا را در هستی به اثبات می رساند، همان امپراطور(خلیفه) است که هر حرکت و جنبش این "سایه" در زمین، مظهر حرکت خدا در آسمان است.

پاپ اگر مظهر خدا در زمین است و مردم را از گوشت و خون مسیح تغذیه می کند و قباله بهشت را به پول می فروشد، ولی در عین حال، مظهر قدرت مستقلی به نام دین نیز است که شاه باید در اولین روز اقتدارش، در نزد وی سوگند دیانت و ایمان خویش به مسیحیت را اعلان دارد؛ اما اگر شاه (خلیفه)، مظهر خدا در زمین

شد و "علما" برای مشروعیت یافتن قدرت دینی خویش، سوگند صداقت سیاسی خویش را در برابر سلطنت وی اعلان داشتند، آنگاه است که جهالت قبیلوی زیربنای شعور و مقیاس ظرفیت فرهنگی جامعه قبیلوی را تشکیل می دهد و در ظرف يك هزار و چهار صد سال، شعور و ظرفیت فرهنگی این جامعه همانقدر تکامل می کند که در اخیر قرن ۲۰، رهبانان مذهبی را تقدیم جامعه بشری می کند که "ریش دراز" و "پیراهن کشال" فورم های مقدس اسلام آنها بوده ولی عطش اقتدار سیاسی - قبیلوی شان آنقدر شدید است که جز با قتل عام های اجتماعی اقناع نمی گردند؛ چرا؟ چون اینجا، مرجع دین، سیاستمدار "جهانگیر" است و مظهر دیانت او، ظرفیت های فرهنگ قبیلوی - میلیتاریستی که همیشه با کشتن و خصومت تبارز می کند.

وقتی در تحت سیطره خلافت اموی و عباسی و... همه چیز دینی می شود، به علت آن است که سیاست نیز از برکت انحصار نهاد دینی جامعه زنده گی می کند. روشن است که وقتی سیاست نتواند بدون دین زنده گی کند، علوم انسانی و طبیعی چطور می توانند که بدون صبغه دینی به زنده گی و تکامل خویش ادامه دهند. دین وقتی نتواند قدرت سیاسی را تحدید کند، و برعکس، خود نیز وسیله مشروعیت دهنده قتل، غارت و چپاول زمامدار سیاسی شود، حیات این دین نیز منوط به استبداد می گردد و آنگاه دین، به عنوان قدرتی که باید استبداد را بشکند، خودش استبداد را مشروعیت می دهد. دینی که پیغمبر آن می گوید:

«سه تن نزد خدا ناپسندترین مردم اند و منجمله يك تن آن

شخصیست که: «مبتغ فی الاسلام سنة الجاهلیه» (طریقه

ای از جاهلیت را در اسلام رواج می دهد.)<sup>(۱۲)</sup>

وقتی همین دین می آید و مدافع جاهلیت قبیلوی گردیده و به خدمت جاهلیت پسندان قرار می گیرد، به جای آنکه مرجع رهبری کننده تفکر در جامعه باشد، به مرجع ضد تفکر و به یگانه عامل تحمیق جامعه تبدیل می شود.

در جامعه ای که تحمیق زیربنای خلافت و حکمروایی سیاسی و مذهبی را تشکیل دهد، این جامعه، بعد از چند قرن، نه تنها بیگانه با تفکر و مبارزه فکری شده، بلکه دشمن تفکر و اندیشیدن نیز می گردد. در این جامعه همه چیز است، اما خرد نیست. جامعه ای فارغ از خرد، صرف با احساس زنده گی می کند: احساس دینی، احساس اجتماعی و احساس سیاسی؛ اما در عین حال، زیربنای تمام این احساس ها را ظرفیت فرهنگی و شیوه نگرش جامعه قبیلوی نسبت به پدیده های مدنی و محیطی آن تشکیل می دهد. این جامعه بدین لحاظ از رهبری مذهبی حمایت می کند که احساس اجتماعی و مذهبی مشترک با او دارد و اگر احساس اجتماعی و مذهبی از احساس سیاسی مشترک نیز برخوردار گردید، همانست که ده ها هزار انسان این جامعه برای اهداف جنبشی قربانی و قتل عام می شوند که دورنمای سیاسی آن از لحاظ خرد سیاسی، جز شکست مقوله های انسانی و اجتماعی و تقویت هرچه بیشتر فرهنگ قبیلوی-میلیتاریستی چیز دیگری برای خود جامعه برده نمی تواند. به عبارتی دیگر، این جامعه ناگزیر است که پیروزی سیاسی را از طریق حفظ فرهنگ میلیتاریستی به بهای مرگ مقوله های خرد و

اندیشه در فرهنگ خود، حفظ کند.

استحکام استبداد مطلقه سیاسی از طریق انحصار نهاد دینی جامعه، در واقع شیوع بی خردی در جامعه است. در دنیایی که بی خردی حاکم می شود، این دنیا دنیای حفظ جان و سبک کردن درد، در پناه عزلت و گوشه نشینی است. استبداد سیاسی وقتی موفق می شود که بی خردی را عام سازد، در واقع اختناق فکری و سیاسی را برای حفظ بقای خویش حاکم می گرداند. در همچون محیط است که علوم، تعهد سیاسی و اجتماعی خویش از دست می دهند و عالم در "پناه علم" به گریز از مسوولیت فکری و ایمانی خویش در قبال جامعه می پردازد.

وقتی دین خلیفه، مرجع مشروعیت دادن قتل و غارت گردید و از اختناق فکری و اجتماعی حمایت به عمل آورد، دین جامعه برای پناه خویش باید به خانقاه درآید و صوفی مشربی، یگانه مظهر دیانت و دینداری محسوب شود. درویشی گری اوج می گیرد و اعتراض فکری بر علیه استبداد سیاسی، به شکل خود آزاری درویشی در می آید تا با نفی دنیا و لذت آن، به زنده گی حریصانه و پر از شهوت و لذت مادی خلیفه ها ضربه بزنند. درویشی گری اعتراض است، اما نه در شیوه تفکری که نظام را از لحاظ منطقی تحلیل کند و فساد دربار خلیفه را ناشی از رکود نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه بداند که به شکل عناصر حمایت کننده استبداد در آمده اند. لگد زدن به دنیای مادی و گزیدن دنیای درویشی، اعتراض سیاسی است که هیچگاهی جنبه عینی به خود نمی گیرد؛ چون نفی دنیای مادی اگر به خاطر اعتراض به دنیا پروری

دستگاه خلافت صورت گیرد، نفی حقیقی نیست، يك شعار است که قبل از همه خود درویش فریب آن را می خورد. اگر تمام جامعه دنیای مادی را ترك گوید، دستگاه خلیفه مقتدرتر و مستبدانه تر از هر وقتی دیگر بر دنیای مادی خویش متکی خواهد شد.

اعتراض درویشی، يك تاکتیک است، نه يك اعتقادی که بتواند از طریق عام شدن در اجتماع، امپراطور را ناگزیر سازد که بالاخره برای اینکه بر جامعه درویشی حکمروایی کند، باید درویش شود. بنابراین، اعتراض درویشی، حتی در وجود خود درویش نیز واقعیت ندارد. در اسلام «الْخُبْزُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ» (نان چیزی است که به وسیله آن خدا عبادت می شود) به عنوان يك واقعیت اجتماعی و عقیدتی مطرح است؛ در اسلام «من لا معاش له لا معاد له» (کسی که زنده گی دنیایی ندارد، زنده گی اخروی ندارد) گفته می شود؛ ولی شعار و تاکتیک درویشی، برای اینکه از طریق اعتراض دینی، زیربنای دینی و مادی خلافت را بکوبد، اول بر خود اسلام حمله می کند.

به همین علت است که درویشان، قبل از دیگران، خود نیازمند دستگیری و ترحم خلافت اند. درویشی مانند "سفیان ثوری" که از کبار صوفیان خداپرست بود، هنگامی که یحیی بن خالد برمکی، در ماهی هزار درهم برایش مقرر داشت، در سجده خویش دعا کرد که «خدایا، آنچه‌آنکه یحیی کار دنیای مرا ساخت، کار آخرتش را بساز!» از اینگونه نمونه های متعدد و زیادی اند که هم دیانت درویشی را به اثبات می رسانند و هم حمایت دستگاه خلافت را از مسلک درویشی؛ چون جنبش فکری که بیشتر از هرکس اسلام را

درک نکرده باشد، روشن است که نه تنها خلافت را ضربه زده نمی تواند، بلکه مرگ اعتراض سیاسی جامعه را نیز محتوم می سازد. اعتراض سیاسی ناشی از اعتراض فکری جامعه است. اگر فکر را در جامعه دینی، جنبش دینی و فلسفی درویشی و خانقاهی رهبری کند، اعتراض سیاسی هیچگاهی به وجود نخواهد آمد. اعتراض سیاسی ناشی از موجودیت و رشد افکار است که چون قرآن با صراحت بگوید که تعدادی کثیر از رهبانان مذهبی اموال مردم را به شکل باطل می خورند. تفکری که قدرت اعتراض سیاسی جامعه را بلند می برد، به اهداف روشن و عینی حمله می کند که برای همه محسوس است و اما به علت آنکه «مردم رهبانان مذهبی را به جای الله می پرستند»، کسی قدرت اعتراض فکری در برابر آنان را ندارد. اعتراض فکری، اعتراض عینی و ملموس است؛ چون این اعتراض به تحلیل پدیده هایی می پردازد که همه شاهد آن اند، ولی کسی به علت وجودی آن واقف نیست. درویشی و مسلک صوفی گری، اگر هم قدرت اعتراض و نفی در برابر فساد را داشته باشد، قدرت تحلیل و شناساندن فساد را ندارد، و درست به همین علت است که فوراً در گوشه ای می خزد و نه تنها خود دم نمی زند، بلکه دیگران را نیز به دم نزدن دعوت می کند؛ و به همین علت است که فلسفه درویشی از قرآن تصویر و تفکری را ارابه می دارد که نفی جهان مادی و تکریم جهان روحی است و ملاحظه می شود که این مسلک فکری، تلاش دارد تا به زیربنای فکری و دینداری جامعه نیز تبدیل شود؛ اما قرآن - کاملاً برعکس - با الفاظی واضح و روشن از خوردن مال مردم توسط مذهبیبون حرف می زند! در ذهن جامعه، دین:

مرادف نفی مال و دنیای مادی است و مذهبی، یعنی مقدسی که با باد هوا زنده گی می کند و صبح عاروق نمی زند که شب گرسنه نشود؛ ولی آنجا قرآن از کثرت مذهبیبونی حرف می زند که مال مردم را به بهانه هایی باطل می خورند. این مودل قرآنی برای حمله صریح به واقعیت های مادی و عینی جامعه است. قرآن می گوید:

«ان قارونَ کانَ من قومِ موسی، فَبَغَى عَلَیْهِمْ» (قارون از قوم موسی بود که به حقوق مردم هموطنش تجاوز کرد و از این راه قدرت و ثروت به دست آورد.)

و آنجا یکی از کبار صوفیان در ازای آبادی دنیای خویش در ماهی يك هزار درهم، آبادی آخرت یحیی را دعا می کند. قرآن از قارون، پول، خیانت به مردم و تجاوز به حقوق جامعه حرف می زند، اما در درون جامعه اسلامی تمام قوانین و ضابطه هایی که وجود دارند، همه دال بر خیانت و تجاوز و قارون شدن اند.

برای اینکه اندیشه و تفکر صریح قرآن در امور اجتماعی و اقتصادی کتمان شود و قرآن به مجموعه اورادی تبدیل گردد که بیشتر از نجات اقتصادی و اجتماعی جامعه از دست قارون ها و رهبانان مذهبی که جانشین الله در ذهن جامعه شده اند، به درد رفع بلا و جادوگری و تعویض و ساختن طلسم ضد مرمی بخورد، باید ماهی يك هزار درهم از خزانه خلیفه عباسی به جیب "سفیان ثوری" درون شود و دعای صوفی درویش و پارسا، عذری برای الله غرض بقای "تخت و بخت" خلیفه گردد.

جامعه ای که قدرت اعتراض سیاسی خویش را در برابر قانونفندی های ظالمانه سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی از

دست می دهد، نشان می دهد که از حکمروایی خرد بر خود محروم شده است. خلای اعتراض سیاسی معلول خلای جنبش فکری در جامعه است، و وقتی جنبش فکری وجود نداشته باشد، رهبران فکری و یا نخبه گانی که با تفکر خویش قدرت شناخت و درک و قدرت اعتراض سیاسی جامعه را بلند می برند، چگونه خواهند توانست که عرض وجود کنند و با نفی خرافات حاکم بر تفکر جامعه، مسیر جدید فکری را به روی نهاد سیاسی جامعه باز نمایند.

متفکران جامعه الگوهای مبارزه سیاسی را خلق می کنند. مبارزه فکری آشنا با دردهای حقیقی خود جامعه راهی را به وجود می آورد که نه دین قربانی شود و نه جامعه، نه راه تکامل و ترقی بر روی نهاد های جامعه مسدود گردد و نه تاریخ تکامل مادی و فرهنگی جامعه نازا و عقیم باقی ماند. حفظ تمام این ارزش ها منوط به همان راه معقولی است که رهبران فکری برای اشکال مبارزه سیاسی تعیین می کنند و در غیر آن، اگر متفکران دهن بستند و با تفکر قرآن گونه (صریح و کوبنده و سازنده) وداع گفتند، روشن است که دین پاسدار استبداد می گردد و مستبد، برای دین جهانگشایی می نماید و خداوند نیز حامی قتل و غارت و چپاول وی اعلان می شود.

سکوت مبارزه فکری در درون جامعه قبیلوی، دلیلی دیگر برای بقای استبداد مطلقه سیاسی است. کلیسا می تواند گالیله را به کشیدن خط بینی و استغفار از نظریه اش که گفته بود زمین کرویست و نه تنها مرکز و ناف جهان هستی نبوده، بلکه خود به دور خورشید می چرخد، وادار نماید؛ ولی برای اینکه حقانیت نظریه

گاليله ثابت شود و این نظریه بتواند انقلاب فکری را در برداشت از جهان مادی به وجود آورد، به شهادت علمایی ضرورت است که برای مصلحت جانی خود و مصلحت دینی خلافت، به کشف واقعیت های علمی و شناخت جدید خویش از جهان هستی پشت نمایند؛ یعنی تعهد فکری برای شناخت هرچه بیشتر را قربانی تعهد برای حفظ هرچه بیشتر جان نسازند؛ و به همین نحو است که فکر تکامل می کند و شناخت هرچه بیشتر، قدرت اعتراض فکری و سیاسی را در برابر عقاید خرافی حاکم بر جامعه بلند می برد.

تراژیدی ما تراژیدی قربانی شدن و وسیله قرار گرفتن دین به دست امپراطوران "جهانخوار" و "جهانسوز" است. دینی که نتواند احمدشاه درانی را بعد از قتل عام بی رحمانه و غارت بی حد و حصر اقتصاد مسلمانان دهلی و لاهور و نیشابور محکوم به ارتداد و غارتگری نماید، خموشی این دین تراژیدی است که از تداوم عمر استبداد و قتل و غارت حکایت می کند و بیان می دارد که دین چگونه وسیله غارت و بی رحمی بوده است. در جامعه ای که هویت راستین "علما" را قدرتمندان سیاسی تعیین کنند، در این جامعه، دین بنجل ناکاره ایست که از طریق چشم امپراطور به جهان می نگرد و از ورای منافع امپراطوری، جهان خلقت را تحلیل و تفسیر می کند. در همین جامعه است که "لشکر" هم قدرت پخش دین را دارد و قرآن را با نیزه وارد سرزمین بیگانه می کند و هم قدرت آن را که امپراطور را نابود نماید. جامعه اگر برای عزل امپراطور مداخله می کند، همانا از طریق تقویت لشکر است - مانند آنکه ابومسلم خراسانی را تا سرنگونی امپراطوری بنی امیه تقویت نمود - اما در

فردای سقوط این امپراطوری، دیگر صلاحیتی برای ساختن میکانیزم هایی ندارد که بر اساس آن بتواند از قدرت مطلقه بنی امیه های دیگر جلوگیری نماید و به همین علت است که امپراطوری بنی عباس، انتقام بنی امیه را نخست از قتل ابومسلم خراسانی آغاز می کند و در اندک زمان، این خلافت بدتر از خلافت بنی امیه می گردد، چنانچه امام ابوحنیفه<sup>(ع)</sup> برای رد مقام میرمنشی و افسر خزانه، در جواب "یزید" - یکی از والیان خلافت - می گوید:

«اگر یزید بگوید که دروازه های مسجد را بشمارم، چنین نخواهم کرد چه جایی که فرمان قتل مسلمانی را صادر نموده و بگوید در آن مهر و تصدیق نمایم.»<sup>(۶۳)</sup>

فقدان جنبش های فکری رهبری کننده جامعه برای اعتراض سیاسی آن در افغانستان، با شدیدترین عکس العمل های خرافی که ناشی از فرهنگ قبیلوی است، پاسخ گفته شده است. در کشورهای دیگر، حد اقل همانقدر زمینه اجتماعی وجود داشته که فکری رشد کند، اما قبل از رسیدن آن فکر به جامعه، سر صاحب فکر را از تنش جدا کنند، ولی در افغانستان حتی زمینه ای برای ایجاد شدن فکر نیز وجود نداشته است. عدم تکامل زبان يك جامعه به حدی که بتواند قدرت بیان فلسفی، علمی و ادبی را به دست آورد، دلیلی بارز برای خلق نشدن زمینه تکامل زبانی است. زبانی که تنها پاسخ به نیازمندی فرهنگ میلیتارستی جامعه بدهد، از ظرفیت تکامل در عرصه های فلسفی، علمی و ادبی باز می ماند. فرهنگی که زمینه رشد فلسفه و علوم طبیعی و ادبی را نداشته و مطابق به نیازمندی های حاکمیت میلیتارستی - قبیلوی تکامل

یابد، این فرهنگ ظرفیت خلق آثار فلسفی، علمی و ادبی قابل قبول در سطح جهان را نخواهد یافت. فرهنگ قبیلوی - میلیتاریستی، نه تنها قادر به رهبری مبارزه فکری نیست، بلکه با باور کامل بر ارزش های میلیتاریستی، همان جنبه هایی از تفکر جامعه را تقویت می نماید که به درد قانون ارتش سالاری نظام سیاسی - قبیلوی بخورد. اگر احياناً نخبه گانی در دامن این فرهنگ میلیتاریستی تولد شوند، چون فرهنگ قبیلوی، فرهنگی دینی است، خلاقیت فکری این نخبه گان منحصر به تفسیرات دینی (آنهم صوفی مشربی) باقی خواهد ماند. این امر نه تنها جامعه قبیلوی را صاحب آن مبارزه فرهنگی نمی سازد که قدرت اعتراض سیاسی آن را در برابر نظام ظالمانه سیاسی - لشکری - قبیلوی بلند ببرد، بلکه از طریق تقوا پروری عزلت گزینی، میدان را هرچه بیشتر برای جولان فرهنگ میلیتاریستی باز می گذارد که از طریق نظام سیاسی - لشکری خلق و تقویت می گردد.

دو و نیم قرن اخیر، دوران سکوت فکری در افغانستان بوده است. دامنه وسیع بیسوادی جامعه را از آنجایی درک کرده می توانیم که وقتی امیر عبدالرحمن اولین حاکمیت متمرکز سیاسی را ایجاد می کند و برای دستگاه اداری خویش به "مرزا" ضرورت دارد، کسی را نمی یابد. او چنین می گوید:

«قبل از جلوس من به تخت افغانستان، در تمام مملکت هیچ مطبعی دایر نبود، در تدریس اینقدر بی اعتنایی داشتند که مجبور شدم در تمام مملکت اشتهار دادم سی نفر منشی لازم دارم که بتوانند زبان خود را بنویسند و بخوانند، فقط

سه نفر به قاعده مشروط بیشتر پیدا نشد. حمد خداوند را که امروزه هزار نفر از اتباع من صاحب سواد (نوشتن و خواندن، نه سواد درک و تحلیل) هستند.»<sup>(۶۴)</sup>

جامعه ای که نتواند سی نفر باسواد را برای مقام دولتی تهیه کند که تنها به زبان مادری خود قادر به خواندن و نوشتن باشد، این جامعه هیچگاهی نمی تواند از مبارزه فکری برخوردار گردد که اتکای اساسی آن بر خواندن و نوشتن است. فرهنگی که تمام ارزش های معنوی و فکری جامعه را به ناف "شمشیر" و "جنگ" بسته کند، این جامعه ضرورت خرد و تفکر را برای تکامل نهادهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی خویش درک نمی کند. جامعه ای که در درون فرهنگ آن، کوچکترین امکان برای رشد معارف و تعلیم و تربیه و رشد فکری نباشد، این جامعه بر حق ترین جامعه ایست که نتواند بیشتر از سه "خط خوان" را برای دستگاه اداری حاکمیت سیاسی خویش تقدیم نماید. و نظام سیاسی که قبل از معارف ملکی به ایجاد "مکتب حربی" دست بزند، فقیرترین حاکمیتی خواهد بود که باید برای داشتن هزار خط خوان در سرتاسر قلمرو خود حمد خدا را به جا آورد؛ و این چیزی نیست جز تراژیدی دو جانبه ای که ملت هم قربانی فقر فکری است و هم قربانی نهاد سیاسی که این فقر فکری را از طریق ترویج و تقویت فرهنگ میلیتاریستی استحکام می بخشد؛ چون دیموکراسی یا تحدید نمودن قدرت مطلقه نهاد سیاسی از طریق آرای نهاد اجتماعی، عمده ترین معلول ظرفیت فرهنگی و فکری جامعه است. اگر مکتب حبیبیه نتواند به کانون اولین جنبش دیموکراسی برای مشروط ساختن قدرت مطلقه شاه تبدیل

شود، عکس العمل استبدادی زمامداران سیاسی مستبد بدون توجیه باقی خواهد ماند، که این امر به نوبه خود، بازگویی تراژیدی بزرگ دیگر در جوامع با فرهنگ قبیلوی است که رشد فرهنگ در این جوامع در ید صلاحیت حاکمیت سیاسی است: این شاه حبیب الله است که تصمیم می گیرد از طفیل نامش مکتبی به نام "حبیبیه" ایجاد کند، و باز هم این شاه حبیب الله است که برای طفیل نظام سیاسی حبیبیه، مکتب حبیبیه را مسدود می کند.

فقدان تکامل چشمگیر فرهنگی و فکری در افغانستان، رابطه متقابل علت و معلولی فرهنگ و سیاست را با شواهد عینی قابل فهم می سازد. رشد تعلیم و تربیه - ولو از "بالا" صورت گیرد - زمینه به وجود آمدن جنبش های فکری بوده و بعد از جنبش فکری، جنبش های سیاسی دیموکراسی (تحدید کننده قدرت مطلقه) بر علیه نظام سیاسی به وجود می آیند. تاریخ کوتاه ایجاد مکاتب در افغانستان و انعکاس فوری تعلیم و تربیه در مدت تأسیس جنبش های مشروطه خواهی در کشور، از رابطه عمیق رهبری فکری با رهبری جنبش سیاسی سخن می گوید؛ یعنی تا مبارزه فکری صورت نگیرد، هر جنبش سیاسی عقیم خواهد ماند و در صورت پیروزی نتیجه غیر مطلوب (Counter-Productive) به دست خواهد آورد.

مبارزه فرهنگی و فکری اشکال مبارزه را در برابر نظام سیاسی منحط تعیین می کند. جامعه ای که تمام سرمایه علمی آن سه نفر خط خوان باشد، این جامعه به مفهومی دیگر، اسیر فرهنگ و تفکر منحطی است که جامعه مذکور را مدافع انحطاط درونیش می سازد؛ یعنی جامعه نه تنها قدرت اعتراض و یا پروراندن ظرفیت اعتراض

را در درون فرهنگ خویش ندارد، بلکه این جامعه خود مدافع جهالت و استبداد است. اتکای امیر به جامعه اش است و اتکای جامعه به امیرش. در میان این دو جناح، "خواست خداوند" است که حکم می کند که کی امیر باشد و کی عضو عادی جامعه، و دیگر هیچگونه قدرت و یا میکانیزی وجود ندارد که امیر را از قدرت خلع کند و یا از رسیدن او به قدرت جلوگیری نماید.

وقتی امیر از طرف جامعه تعیین نشده باشد، روشن است که تعهد اجتماعی در قبال جامعه و سرنوشت آن، هیچگونه مسوولیتی سیاسی برای وی تعیین کرده نمی تواند. امیر "قادر متعال" در روی زمین است و چون خدا امیرش قرار داده، تنها مسوولیت وی در برابر خدایش مطرح می گردد. امیر عبدالرحمن می گوید:

«از خودش (خداوند) استدعا نمودم به من عنایت نماید که از این کله های انسان که خودش به من سپرده است، پرستاری نمایم.»<sup>(۶۵)</sup>

این نظریه "امیر" از خودش نیست، نظری است که بر فرهنگ سیاسی جامعه حاکم است. نه تنها جامعه در تشکیل حاکمیت نقش ندارد و نه تنها شاه، خود را در برابر مردم مسوول نمی داند، بلکه برعکس، جامعه را به عنوان "کله ها" بی می پندارد که خداوند برایش سپرده است؛ یعنی "امیر" مالک کله جامعه است. اگر این تلقی "امیر" از حاکمیت و رابطه زمامداری با جامعه، مطابق به تفکر و باورهای فرهنگی جامعه از سیاست و زمامداری نمی بود، بدون تردید، با همچون تلقی مستبدانه از ملت و حکمروایی سیاسی، با اعتراض سیاسی جامعه مواجه می شد.



این گونه تلقی از حاکمیت و ملت، در واقع خودمختاری زمامدار را در انتخاب پالیسی های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نیز بیان می دارد: زمامدار اگر اراده کرد برای "کله ها" یش خدمت می کند و اگر نخواست، روزانه سه چارک تخم چشم این کله ها را وزن می کند تا "اتباع مطیع و آرام" داشته باشد که به امر خدا، از امر اولی الامر خود سرپیچی نکنند.

این فرهنگ و تلقی خود جامعه است که از دهن امیر عبدالرحمن بیرون می شود که:

«هرگاه مشیتش قرار گیرد مملکتی خراب شود، به دست ظالمی می سپارد.»<sup>(۶۶)</sup>

اگر جامعه نهاد سیاسی را جزئی از نهادهای خود بداند که همه در رابطه علت و معلولی باهم قرار دارند، هیچگاهی نهاد سیاسی را منوط به تقدیر و اراده الهی نمی سازد: این جامعه است که به جاری شدن قهر خدا بر جامعه از طریق شاه ظالم اعتقاد دارد و سخن سیاستمداران چیزی نیست مگر توجیه قدرت آنان از طریق اعتقاداتی که جامعه آن اعتقادات را به عنوان ارزش های مسلم فکری می انگارد و بدان صمیمانه باور دارد.

این تلقی دینی از قدرت حاکمیت و رابطه ویرانی مَلک و حکمروایی زمامدار ظالم را از اراده خدا پنداشتن، شیوه مبارزه جامعه در برابر حاکمیت ظالمانه سیاسی را نیز تعیین می کند. جامعه ای که از طریق سهم گیری فعال تولیدی و از طریق ایجاد توازن قدرت میان نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی خویش زنده گی می کند، حاکمیت سیاسی را یک پدیده زمینی می

داند که خود در ساختن و شکلدهی آن دارای صلاحیت است؛ این جامعه حق نظارت بر همه چیز را دارد و فریب و اغفال و استعمار خود را پدیده ای زمینی پنداشته و برای رفع آنها نیز به تلاش های زمینی می پردازد. همچون شیوه نگرش، خلاقیت انسان را داخل تمام عرصه های مادی و معنوی زنده گی اجتماعی آن می سازد؛ این جامعه به حقوقش آشناست و همه قوانینی را که برای حیات جمعی اش وضع می کند، ناشی از اراده و درک از سود و زیان اجتماعیش می داند؛ این جامعه میکانیزم های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را به گونه ای عیار می سازد که به عنوان مجموعه ای از حقوق و قوانین، وسیله موثر فشار جامعه برای کنترل قدرت سیاسی باشد.

همین شکل برخورد زمینی با سیاست، اقتصاد، جامعه و فرهنگ رهنمای شیوه مبارزه جامعه نیز است. جامعه وقتی بتواند از طریق نهادهای اقتصادی و اجتماعی خود در امور نهاد سیاسی خود مداخله کند، روشن است که رفورم یا اصلاح از درون یگانه شیوه مبارزه این جامعه تلقی می گردد؛ ولی جامعه ای که همه چیز را آسمانی بداند و در همه حال چشم به آسمان دوخته باشد، این جامعه بدون تردید، چشمش را از زمین کنده و به راه حل های زمینی نیز نمی اندیشد: اقتصاد این جامعه منوط به اراده الهی است؛ فرهنگ و سیاست این جامعه ناشی از مشیت الهی است و سرنوشت اجتماعی این جامعه نیز بنا بر خواست خداوند تعیین می شود؛ قرآن این جامعه مجموعه ای از اوراد است که به درد تعویذ استفراغ و تعویذ سردردی و باد قولنج می خورد؛ این قرآن از بس مقدس است، از

کار افتاده و شایسته هفت پوش و رف بالای دروازه شده که در وقت بیرون شدن و داخل شدن شخص، دفع شر و بلا کند. این قرآن آن قرآنی نیست که انسان را از آزادی عمل و مسولیت در برابر این آزادی آگاهی می دهد که:

«ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ.» (سپس شما را در زمین خلافت بخشیدیم تا ببینیم که چگونه عمل می کنید.)

جامعه ای که چشمش را به آسمان دوخته است، خداوند خالق تمام اعمال آن است، نه اینکه ناظر اعمال آن باشد؛ یعنی جامعه در عملش آزاد، ولی در نزد خداوند مسوول آن باشد. این جامعه خدا را دستیار ظالم می داند که از طرف وی حاکم شده است، نه اینکه به سخن قرآن گوش دهد که می گوید:

«لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (عهد من به ستمگران نمی رسد.)

قرآن می گوید:

«وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»

(هیچ کسی جز آنچه سهم اوست، بر نمی دارد و هیچ کسی بار کسی دیگر را نمی کشد.)

اما جامعه قبیلوی، زمامدار ظالم را نه پدیده ای متکی بر ذات استبداد و فساد نهاد سیاسی، بلکه وسیله ای برای نزول خشم خدا بر خود می داند. این جامعه وقتی آزادی عمل خویش را فراموش کرد و ندانست که معیار دفع غضب خدا خدمت به جامعه است نه خدمت به زمامدار ظالم، این را نیز فراموش می کند که قرآن می گوید:

«وَ أَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعِقَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ.»  
(ستمکاران را به عذابی سخت گرفتار کردیم، چون آنها فاسق بودند.)

وقتی نهاد اقتصادی جامعه به استبداد گرایید، جامعه فراموش می کند که خداوند می گوید:

«وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ.» (در اموال آنها حقی است از سائلان و محرومان.)

وقتی این سخن از یاد برده شد، روشن است که عدل - اصل اساسی قرآن در روابط اجتماعی و سیاسی - نیز فراموش می گردد که:

«وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ.» (و هنگامی که در بین مردم حکم می کنید، به عدل حکم کنید.)

این جامعه همچنین فراموش می کند که اساسی ترین هدف از ارسال پیامبران این بوده است تا مردم را برای تحقق "قسط - عدالت" آماده سازند:

«وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ، لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ.» (به تحقیق که ما پیامبران خویش را با نشانه های روشن فرستادیم و کتاب (وسیله آگاهی) و ترازو (وسیله برپایی عدل) را با آنان همراه ساختیم تا مردم را برای برپا داشتن "قسط - عدل" آماده سازند و برانگیزانند.)

جامعه خرافی - قبیلوی، وقتی زمین را فراموش کرد و آزادی عمل خود را که مظهر خلافت وی در زمین است، از دست داد و

نهادهای اقتصادی و سیاسی و دینی به طوق اسارت این جامعه تبدیل گردید، این جامعه شیوه مبارزه را نیز منوط به آسمان می سازد؛ هر آنچه از آسمان اراده شود، همان لوحی مقدس برای جامعه قبیلوی است: آسمان خواسته است که زمامدار ظالم به حکومت برسد، بنابراین، باید از صبح تا شب دعا کرد که آسمان به رحم بیاید و زمامدار ظالم را سرنگون کند. این جامعه اگر دعایش برای بقای "تخت و بخت" شاه است، بددعایش نیز برای سرنگونی "تخت و بخت" شاه باید باشد. این شیوه مبارزه دعا و بددعا، از طریق نهاد دینی و فرهنگی جامعه خلق می گردد. شیخ مسلمانی که تنها طهارت بیت الخلیف است تا از فرط تطهیر بی تقصیر جلوه کند، همین شیخ وقتی بالای منبر بلند شد و وعظ مذهبیش را کرد، در اخیر دعا می کند که «خدا تخت و بخت ظاهرشاه را برقرار نگه دارد!» و جامعه قبیلوی در زیر ریش همین شیخ فریاد آمینش بلند می شود.

این شیوه مبارزه و مصالحه با نهاد سیاسی استبدادی، شکل برخورد اعتقادی جامعه را با نظام سیاسی متباز می سازد؛ اما در واقع، قانونمندی به قدرت رسیدن و سقوط "شاه" همان حمایت ارتشی است. شاه تا همان زمانی بر اریکه قدرت است که ارتش سالم باشد و چون ارتش "قادر مطلق" در نظام سیاسی - اجتماعی قبیلوی است، وفاداری و خیانت وی نیز مظهر دعا و بددعای جامعه در قبال حاکمیت سیاسی محسوب می شود. اگر خشم خدا از طریق زمامدار ظالم بر جامعه وارد می شود، همین خشم از طریق لشکر فاتح بر زمامدار نیز نازل می گردد. این برداشت جامعه قبیلوی از بی ثباتی

و ثبات نهاد سیاسی آن است.

فساد لشکر ناشی از همان قدرت مطلقه آن است. لشکر تا همان زمان آرام است که باری دیگر فساد نظام سیاسی اوج بگیرد و خوش بینی جامعه قبیلوی که در آغاز اقتدار هر زمامدار بروز می کند، باری دیگر به بدبینی در برابر نظام حاکم سیاسی تبدیل شود. رفتن زمامدار فاسد و ظالم و آمدن زمامدار جدید، باعث يك دور کوتاه مدت آرامش برای جامعه می شود. در مدت زمانی که ماهیت فساد پرور حاکمیت مطلقه سیاسی، زمامدار جدید را در کام فساد فرو ببرد، این دوران يك دوران تنفس برای جامعه است؛ و همین که شاه جدید از قدرت خویش مطمئن شد، باری دیگر طوق استبداد سیاسی به گردن جامعه می افتد و يك بار دیگر رحم خدا به خشم و غضب خدا تبدیل می شود و باز دعای برقراری تخت و بخت به بددعای سرنگونی سلطنت تبدیل می گردد؛ تا اینکه فساد سیاسی باری دیگر نظام سیاسی را از درون بپوساند و باری دیگر مستبد دیگری زمینه لشکر سازی برایش مساعد شود و با استفاده از جو موافق افکار عامه بر ضد نظام حاکم، شاه را با آل و عیال و دم دستگاهش از صحنه بیرون کشد و خود، تا به فساد غرق نشده، زمینه تنفسی برای جامعه بدهد.

جامعه قبیلوی از اول تا آخر و تا زمانی بدون عکس العمل باقی می ماند که "شاه" ادعای قدرت خدایی را در زمین بلند کند. روشن است که شاه از لحاظ روانی، زمانی خود را "قادر مطلق" می پندارد که قدرت مطلقه اش در تمام نهادهای جامعه نفوذ کند. بعد از نفوذ قدرت مطلقه در نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

جامعه، و پس از آنکه خزانه شاه، به افعی بلعنده نهاد اقتصادی و مغز شاه، به ملاک درک خیر و شر جامعه تبدیل شد، این زمان، زمانیست که جامعه قبیلوی دیگر نه قدرت زیست اقتصادی را دارد و نه از لحاظ اجتماعی می تواند سدی در برابر قدرت مطلقه نهاد سیاسی ایجاد کند: قدرت مطلقه بیداد می کند و یگانه اقدام تدافعی جامعه، همانا توسل به آسمان برای دفع بلائی استبداد سیاسی است؛ تا اینکه باز لشکری بیاید و جامعه با حمایت (مستقیم یا غیر مستقیم) از آن لشکر، باری دیگر نظام را با دم و دستگاهش نابود کنند... و باز شاه نو و باز نفس راحت جامعه و اما باز استبداد و نارضایتی اجتماعی.

اگر سیر تاریخ سیاسی افغانستان در دو و نیم قرن اخیر مطالعه گردد، دیده می شود که یکی می آید و دیگری می رود. در این میان، "وزیر فتح خان" سمبول واقعی تاریخ سیاسی نظام سیاسی-قبیلوی است: وقتی لشکر دارد، ضرورتی به حمایت سیاسی جامعه نمی بیند و خودش "شاه تراش" است، اما اندکی بعد همین سرلشکر به دست شاه مورد حمایتش آتش بریده می شود و "طایفه سلطنتی" بهترین سیمای نظام سیاسی-لشکری-قبیلوی را ترسیم می کند. احمد برو، محمود بیا و کلبی برو، مقصود بیا؛ در میان این رفت و آمد، جامعه درگشای دروازه شهر به روی لشکر فاتح بوده و برای به قدرت رسیدن و اخذ شرافت، صرف همان فورمول فاشیستی ملاک بوده است که از دهن موسولینی بیرون می شود:

«فقط جنگ می تواند همه نیروهای بشر را به اوج حدت برساند و بر ملت هایی که شهامت رویارویی با آن را

دارند، نشان شرافت را بزنند... و انگیزه خلسه آور مردن برای "تنگ" و "غیرت" می تواند که جنگ داخلی را سازماندهی کند.»<sup>(۶۶)</sup>

تاریخ سیاسی ما، تصویر واقعی همین نگرش فاشیستی برای قدرت و حکمروایی بوده که شرافت جامعه را "جنگ" ایجاد کرده و بر لوحه سنگ گور هزاران قربانی این جنگ شرافت زا، عنوان درشت "تنگ" و "غیرت" را حک کرده اند... و آیا این فریبی نیست که مقوله انسانی در فرهنگ جامعه را با خون جامعه شسته اند؟

## مأخذ:

- ۱- امیر عبدالرحمن، تاج التواریخ، چاپ ۱۳۷۳، ص ۹۴
- ۲- همان، ص ۲۵
- ۳- همان، ص ۳۹۵
- ۴- همان، ص ۸۳
- ۵- همان، ص ۹۲
- ۶- همان، ص ۴۰
- ۷- همان، ص ۳۹
- ۸- همان، ص ۴۵
- ۹- همان، ص ۷۵
- ۱۰- همان، ص ۱۹۳
- ۱۱- همان، ص ۲۲۸
- ۱۲- همان، ص ۲۲۸
- ۱۳- همان، ص ۵۶
- ۱۴- همان، ص ۲۶۰
- ۱۵- همان، ص ۲۲۱
- ۱۶- همان، ص ۲۲۱
- ۱۷- همان، ص ۴۳۵
- ۱۸- همان، ص ۱۱۵
- ۱۹- همان، ص ۱۱۶
- ۲۰- فیض محمد کاتب، سراج التواریخ، چاپ ۱۳۷۲، جلد ۳، ص ۲۲۸
- ۲۱- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۱۱۴
- ۲۲- همان، ص ۱۲۲
- ۲۳- همان، ص ۱۲۲
- ۲۴- همان، ص ۱۲۳
- ۲۵- همان، ص ۱۳۵
- ۲۶- همان، ص ۱۳۴
- ۲۷- همان، ص ۱۲۱
- ۲۸- همان، ص ۳۰۲
- ۲۹- همان، ص ۳۰۳
- ۳۰- همان، ص ۳۰۳
- ۳۱- همان، ص ۳۱۳ - ۳۲۳
- ۳۲- همان، ص ۳۱۲
- ۳۳- همان، ص ۲۶۸

- ۳۴- همان، ص ۲۳
- ۳۵- همان، ص ۲۲۲
- ۳۶- همان، ص ۲۱۳
- ۳۷- همان، ص ۲۴۵
- ۳۸- همان، ص ۲۴۶
- ۳۹- همان، ص ۲۱۷
- ۴۰- همان، ص ۲۴۳
- ۴۱- فیض محمد کاتب، همان، ص ۲۶۱
- ۴۲- همان، ص ۲۶۲
- ۴۳- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۲۱۷
- ۴۴- علی رضاقلی، جامعه شناسی خود کامه گی، چاپ دوم، ۱۳۷۱، ص ۴۷
- ۴۵- فیض محمد کاتب، همان، ص ۸۱
- ۴۶- همان، ص ۶۴۴
- ۴۷- همان، ص ۴۴۲
- ۴۸- همان، ص ۵۴۹
- ۴۹- همان، ص ۵۵۰
- ۵۰- همان، ص ۵۵۰
- ۵۱- همان، ص ۵۲۴
- ۵۲- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۴۱۶
- ۵۳- همان، ص ۲۱۷
- ۵۴- همان، ص ۴۴۶
- ۵۵- همان، ص ۴۴۹
- ۵۶- همان، ص ۴۶۷
- ۵۷- همان، ص ۱۹۲
- ۵۸- همان، ص ۲۲۲
- ۵۹- همان، ص ۷۸
- ۶۰- همان، ص ۴۶
- ۶۱- علی رضاقلی، همان، ص ۶۲
- ۶۲- مشکوة، باب الاعتصام بالکتاب و السنة
- ۶۳- علامه شبلی نعمانی، حیات امام اعظم، ص ۲۸
- ۶۴- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۳۲۵
- ۶۵- همان، ص ۲۲۱
- ۶۶- همان، ص ۲۲۵
- ۶۷- سیلونه، مکتب دیکتاتورها، ص ۱۵۲ - ۱۵۳

- ۳۶- به ناله
- ۳۷- به ناله
- ۳۸- به ناله
- ۳۹- به ناله
- ۴۰- به ناله
- ۴۱- به ناله
- ۴۲- به ناله
- ۴۳- به ناله
- ۴۴- به ناله
- ۴۵- به ناله
- ۴۶- به ناله
- ۴۷- به ناله
- ۴۸- به ناله
- ۴۹- به ناله
- ۵۰- به ناله
- ۵۱- به ناله
- ۵۲- به ناله
- ۵۳- به ناله
- ۵۴- به ناله
- ۵۵- به ناله
- ۵۶- به ناله
- ۵۷- به ناله
- ۵۸- به ناله
- ۵۹- به ناله
- ۶۰- به ناله
- ۶۱- به ناله
- ۶۲- به ناله
- ۶۳- به ناله
- ۶۴- به ناله
- ۶۵- به ناله
- ۶۶- به ناله
- ۶۷- به ناله
- ۶۸- به ناله
- ۶۹- به ناله
- ۷۰- به ناله
- ۷۱- به ناله
- ۷۲- به ناله
- ۷۳- به ناله
- ۷۴- به ناله
- ۷۵- به ناله
- ۷۶- به ناله
- ۷۷- به ناله
- ۷۸- به ناله
- ۷۹- به ناله
- ۸۰- به ناله
- ۸۱- به ناله
- ۸۲- به ناله
- ۸۳- به ناله
- ۸۴- به ناله
- ۸۵- به ناله
- ۸۶- به ناله
- ۸۷- به ناله
- ۸۸- به ناله
- ۸۹- به ناله
- ۹۰- به ناله
- ۹۱- به ناله
- ۹۲- به ناله
- ۹۳- به ناله
- ۹۴- به ناله
- ۹۵- به ناله
- ۹۶- به ناله
- ۹۷- به ناله
- ۹۸- به ناله
- ۹۹- به ناله
- ۱۰۰- به ناله

بگونه ضابطه

- سنگ و عیارنگری
- بهره و به معنی
- بهره گزینان
- بهره لشکر همه
- لشکران از طریق
- بهره امر عیان
- اعلان کنونی
- باز هم ظل الهی
- عبدالرحمن من

خوابیده بیدار

چگونه ضابطه اجتماعی وجود دارد که جامعه، شاه را بعد از جنگ و غارتگری هایش، باز هم به عنوان یگانه مرجع قدرت می پذیرد و به همین شاه به چشم مرجع عدل و انصاف نیز می نگرد؟ چرا "انوشیروان" بعد از هزاران قتل و غارت، "عادل" لقب می گیرد؟ شاه لشکر تهیه می کند، به جنگ می آغازد و در مسیر راه، لشکرش از طریق غارت قلعه ها و مواشی مردم تغذیه می نماید و همچون امیر عبدالرحمن - ولو حرکتش را به سوی اخذ قدرت، "جهاد" اعلان کند - الی کابل با غارت مسالمت آمیز طی طریق می کند؛ اما باز هم "ظل الهی" و "اولی الامر" نامیده می شود؛ چرا؟ امیر عبدالرحمن می نویسد:

«شما می دانید حالت من در این موقع چگونه است، من برای جهاد آمده ام و لشکر ما پول و آذوقه ندارد و رعایا باید از سوارها پذیرایی نمایند، هر خانه باید يك رأس گوسفند و يك کیسه گندم یا جو تقدیم نمایند، بعد از آن دیگر هیچ زحمتی به آنها نخواهیم داشت.»<sup>(۱)</sup>

و معلوم است که اگر "رعایا" به غارت مسالمت آمیز تن ندهند،

غارث خونین فرهنگ آهنین "مجاهد" است.

شاه به همین طریق با حرکت لشکرش به جانب مرکز قدرت، همه چیز را زیر پا می‌کند و گاهی تنها برای غارت رمه‌های گوسفند، ۴۰۰ نفر کشته نیز از خود بر جا می‌گذارد؛ بعداً می‌آید و شاه حاکم را با دستگاه فاسد رو به زوالش سقوط می‌دهد و خود به حکمروایی آغاز می‌کند و برای "عدل" می‌کوشد.

این مسیر به قدرت رسیدن از بیرون است؛ اما بعد از این طی طریق برای قدرت، جامعه وضعیتش چگونه است؟ جامعه صلاحیت سیاسی و اجتماعی خویش را از طریق قدرت نظامی از دست داده و اگر هم از شاه جدید در راه به قدرت رسیدنش حمایت کرده، اکنون منتظر "داد و عدل" است؛ اگر شاه جدید قوم درانی و دیگر اقوام پشتون را از دادن مالیه معاف نموده و برای جبران این عدل و داد ناگزیر بوده به هند حمله کند<sup>(۳)</sup>، جامعه مورد هجوم، در پهلوی از دست دادن صلاحیت‌های اجتماعی و سیاسی خود، از لحاظ اقتصادی نیز رمقی در حیاتش نمانده، که این حالت، قاعده‌ای عام برای تمام جوامع بوده است.

جامعه بعد از شکستش به ضابطه‌های اخلاقی پناه می‌برد تا از طریق همچون ضابطه‌ها عمل سیاسی شاه مستبد پیروز را محکوم کند. اگر سیاست را "وسیله تنظیم روابط برای قدرت" تعریف کنیم، در این صورت، زیربنای روابط مذکور را همان عملی تعیین می‌کند که معرف رابطه میان وسیله و هدف زمامدار باشد. زمامدار، هدفش قدرت و وسیله حکمرواییش اقتصاد مبتنی بر غارت و نیروی لشکر است. جامعه وقتی در برابر همچون هدف و

وسیله زمامدار قرار گرفت و دستگاه اقتصادی و لشکری زمامدار برای تنظیم روابط او با جامعه و حفظ قدرت سیاسی و وسایل اقتدارش به کار افتاد، تنها از طریق "اخلاق" می‌تواند بر "شاه" حمله نماید و برای "شاهی" صفات نکوهیده‌ای خلق کند که از دیانت مذهبی شخص شاه تا عدل و انصاف دستگاه سلطنتش را شامل می‌شود و این تنها معیار جامعه غرض به رسمیت شناختن حکمروایی زمامدارش است.

این جامعه قدرتی ندارد که رابطه میان وسیله (لشکر و غارت) و هدف (قدرت سیاسی) زمامدار را بر هم بزند. وقتی این کار را نتوانست، هر داوطلب قدرت، بازهم از وسیله "لشکر و غارت" برای هدف به "قدرت" رسیدن استفاده می‌کند و جامعه برای دفاع یا محکوم نمودن زمامداری، باز هم متکی به همان ضابطه‌های اخلاقی پیشین می‌گردد. در واقع، این اتکای اخلاقی وسیله مقابله جامعه قبیلوی با نهاد سیاسی آن است و یا به عبارتی دیگر، جامعه از طریق همین ضابطه اخلاقی برای تحدید و اصلاح قدرت مطلقه زمامداری می‌کوشد. قاعده عام مقابله جامعه قبیلوی را با نهاد مطلقه سیاسی آن، می‌توان از خصیصه‌های روانی و اخلاقی خود این جامعه درک کرد:

جامعه وقتی غارت می‌شود و وقتی غارتگر را نیز در رأس قدرت می‌بیند، دیگر مرجعی برای دادخواهی آن وجود ندارد. این جامعه نه تنها غارتگر اقتصاد خویش را محاکمه نمی‌تواند، بلکه مکلف است که برای این غارتگر هم بیعت سیاسی بدهد و هم از طریق خراج و مالیه بقای اقتدار وی را تضمین کند. همچون حالت



اگر چند قرن دوام کند، چشم تمام جامعه به اقتصاد و خزانه زمامدار بسته می شود و جامعه نه تنها از طریق ضابطه های اخلاقی می خواهد که در این خزانه به جانبش باز شود، بلکه حتی از طریق رؤیا و فرهنگ خویش نیز باز شدن این در را به جانب خویش آرزو می کند؛ و به این ترتیب، باز شدن در خزانه به اسطوره جامعه تبدیل می شود؛ یعنی تاریخی که جامعه بدان نرسیده، ولی در طول عمر خویش آرزوی رسیدن به آن را داشته است.

وقتی در خزانه شاه به جانب مردم گشوده نشد، جامعه منتظر "غول" و یا "دیو" فرمانبردار است که یا از سوراخ بوتلی بیرون شود و یا از دست کشیدن بر چراغ علاؤالدین ظاهر گردد که هم قادر باشد شر و بلا را دفع کند و هم در هر گونه خزانه و گنج را برای صاحب خویش باز نماید. به قصه های "هزار و یک شب" نگاه شود: داستان "غول دریا"، "صیاد و نهنگ"، "خوابیده بیدار"، "علی بابا و چهل دزد" ... همه و همه از گنجی حرف می زنند که دروازه آن با الفاظ جادویی باز می شود و مالک این گنجی که با غارت و دزدی به وجود آمده، همان کسی است که الفاظ جادویی برای باز شدن در خزانه را بلد باشد.

"علی بابا و چهل دزد" قصه ایست که راز زنده گی اقتصادی جامعه قبیلوی را بیان می کند: يك طرف گله ای دزد غارتگر و سفاک است که طی قرن ها، پشت اندر پشت، غارت کرده اند و لشکر داشته اند و اگر "طایفه سلطنتی" نبوده اند، "طایفه دزد" بوده اند، و محصول همین قرن ها دزدی و غارت، گنج بزرگی است به بزرگی کوه، و در این گنج - همچون در گنج شاه - به وسیله طلسم و

رمز باز می شود؛ رمز برای باز شدن در خزانه شاه، قدرت میراثی است و رمز برای باز شدن در خزانه کوه، بازهم حق میراثی سرلشکر دزدان است. جامعه دور از این گنج و دور از خطر لشکر دزد (اما همیشه در هراس حمله و ورود آن) زنده گی می کند. در این جامعه همه به زر احتیاج دارند، و آنکه اندکی زر دارد، حریص تر از آن است که هیچ زر ندارد: «آنان که غنی تر اند، محتاج تر اند!» رویای این جامعه یابیدن گنج خداداد بدون زحمت است. "علی بابا" مظهر همین رویا و آیدیال جامعه ایست که به اقتصاد خداداد باد آورده می رسد... و هر کسی هم نمی تواند به این گنج برسد. ختم داستان "علی بابا" با این جملات است:

«بعداً، سال های بسیار بعد، علی بابا کلمات رمزی را برای فرزندان فرزندان خویش باز گفت. او در خانه بزرگ و مجلش خوشبخت بود و با او، تمام افراد خانواده اش نیز خوشبخت بودند.»

در واقع آیدیال هر فرد جامعه قبیلوی همین است که با خانواده اش خوشبخت بوده و این خوشبختی نیز به اندازه گنج خداداده، بی پایان باشد. قصه "خوابیده بیدار" نیز بخش دیگری از آرزوهای مردمیست که زنده گی اقتصادی خویش را منوط به گنج رایگان می دانند. این قصه آرمان سیاسی و یا توقع جامعه را از زمامدار بیان می دارد که لباس فقیرانه بپوشد و بیاید به یاری مستمندان برسد. وقتی دستگاه های اداری و قضایی سلطنت غرق در فساد و ظلم باشند و غارت مسالمت آمیز سلطنت را صبغه قانونی و شرعی بدهند، جامعه تمام امید و اتکایش به فرد شاه بسته می شود. جامعه

شاه را عادل می‌داند، اما درباریان را فاسد؛ و چون هیچگاهی به شاه رسیده نمی‌تواند تا ببیند که سرلشکر دزدان بی‌رحم تر از دزدان است، فکر می‌کند که در رسیدن جامعه به شاه و یا در رسیدن شاه به جامعه، دست جامعه به دهندش خواهد رسید؛ و از آنجایی که جامعه نمی‌تواند به شاه برسد، پس چه بهتر که "هارون الرشید" را با لباس بازرگان داخل کوچه و پس کوچه شهر نماید تا ملای فاسد و چهار ریش سفید فاسق او را جزا داده و چپه بر شتر سوار کند، و اجرای این عدل در صورتی امکان پذیر است که "ابوالحسن" - مرد فقیر شده گنج از دست داده - برای يك روز، به عوض هارون الرشید خلیفه بغداد شود؛ و بعد، از برکت دوستی شاه، که بزرگترین آیدیال هر فرد جامعه قبیلوی است، به زنده گی مرفه خویش برسد و این وعده ملکه برای "ابوالحسن" و همسرش که «می‌خواهم در طول عمر خویش به هیچ چیزی احتیاج نداشته باشند»، همان رؤیای هر فرد جامعه قبیلوی است که فعالیت اقتصادی یا از طریق "گنج خداداد" به بزرگی کوه، یا "یافتن پناه در سایه شاه و ملکه"، یا "یافتن چراغ علاؤالدین" و یا "دیو مطیع و هر دم حاضر خدمت" تبارز می‌کند که با يك لفظ حاضر شود و با يك امر دود شود و به هوا رود و سیر نگهداشتن شکم آن - برخلاف دیو(لشکر) شاه - به درد سر و غارت و چپاول و قتل عام ضرورت نداشته باشد؛ دیوی باشد که خود بخورد و خود زنده گی کند، اما قدرت و صلاحیتش در اختیار فردی باشد که هیچگاهی در تفکرش تولید اقتصادی، به عنوان شکست بن بست اقتصادی، مطرح نیست.

جامعه ای که آیدیالش را گنج خداداد تشکیل بدهد، این جامعه

هیچگاهی به تولید اقتصادی نمی‌پردازد. این حرف بدان مفهوم نیست که جامعه مذکور قدرت و توانمندی کار تولیدی را ندارد، بلکه این حالت جامعه معلول همان ضابطه لشکری - غارتی بوده که ارزش مالکیت را به کلی نابود کرده و هر کسی که سپاه داشته، به گنج رسیده است. جامعه غارت شده وقتی می‌بیند که اقتصاد آن متکی به گنج های خصوصی و انفرادی قدرتمندان است و نان صرف به کام گنج داران فرو می‌رود، آنگاه است که به نظام تولیدی به عنوان یکی از نهادهای تحدید کننده ضابطه لشکری - غارتی توسل نمی‌جوید و اگر در عمل نتوانست به گنج برسد، هزار و یک، افسانه برای اقتصاد و خوشبختی گمشده خویش می‌سازد تا بدین طریق بیان دارد که در جامعه قبیلوی، نظام تولیدی نیز از جمله اسطوره هایست که جامعه مذکور در طول تاریخ خود بدان نرسیده است.

فقدان نظام تولید اجتماعی و موجودیت آیدیال گنج فردی داشتن، به نوبه خویش بر مفکوره سیاسی جامعه نیز تأثیر خویش را بر جا می‌گذارد که بر مبنای آن جامعه هیچگونه رابطه ای بین خود و شاه نمی‌بیند؛ یعنی رهبری در این جامعه يك پدیده فردی تلقی می‌شود، نه يك پدیده اجتماعی. جامعه اگر قدرت سیاسی شاه را ناشی از روابط اجتماعی خویش با شاه ببیند، برای اجتماعی ساختن خزانه شاه، به اقدامات عملی اجتماعی می‌پردازد، نه اینکه حتی تأمین عدالت اجتماعی را نیز یکی از خصال اخلاقی شاه بداند.

با درک این موضوع که جامعه قبیلوی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی را دو پدیده خصوصی می‌بیند و هیچکدام را پدیده ای اجتماعی نمی‌داند، به راز و وسیله حفظ قدرت سیاسی توسط

زمامداران پی می بریم. تلقی فردی از قدرت سیاسی و اقتصادی شاه، عبارت از همان زمینه ایست که شاه را امکان می دهد تا از طریق اقتصاد فردیش برای بقای زمامداریش کوشش نماید. در اینجا باز هم توجه شود که - برخلاف جوامع غربی - شاه و قدرت اقتصادی آن با قدرت اقتصادی و اجتماعی نظام اشرافی مواجه نیست. اینجا جامعه کاملاً غارت شده و نظام تولیدی که بتواند زیربنای فورماسیون خاص اجتماعی خود را تشکیل دهد، وجود ندارد. جامعه نه تنها هیچگونه نقشی در تولید اجتماعی ندارد، بلکه خود نیز به اقتصادی چشم دوخته است که ناشی از گنجی به بزرگی کوه و یا قدرتی به توانمندی "دیو" سحرآمیز باشد؛ این گنج یا دیو، گاهی از میان صندوقچه ای از قعر دریا نصیب ماهیگیر فلاکت زده ای می شود، گاهی از میان چراغی سر بیرون می کند و گاهی در چهره انسانی به شکل "رستم زال" خلق می گردد. این مردم، بر سرزمین و واقعیت اجتماعی و اقتصادی خویش چشم می بندند. "پریان کوه قاف" و "سرزمین ثروت های خاص" در جوار ملک شان قرار دارد و اینها بدان رسیده نمی توانند؛ اما این نرسیدن آنها بدین سرزمین های آیدیال، بدان مفهوم نیست که آنها امید یا آرزوی رسیدن بدانجا را نداشته باشند.

چشم بستن يك جامعه بر واقعیت های ناهنجار زنده گی اقتصادی، در واقع چشم بستن بر عوامل فقر جامعه نیز است. به همین علت، زمامداری و رهبری در همچون جامعه، نه معلولی از روابط اجتماعی، بلکه پدیده هایی ناشی از قدرت فردی "سلطان مقتدر" است که مرجع عدالت نیز پذیرفته می شود؛ و فاجعه آمیزتر

اینکه جامعه حتی عدل و انصاف و امنیت خویش را نیز منوط به قدرت هرچه بیشتر لشکری و اقتصادی شاه می بیند، نه اینکه قدرت مطلقه مذکور را عامل فساد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی خویش بداند؛ جامعه قبیلوی به عوض اینکه از طریق نهاد اقتصادی (نظام تولیدی) جامعه برای اداره قدرت مطلقه فاسد کننده تلاش کند، برعکس، با سپردن تمام صلاحیت های اقتصادی و سیاسی، بر قدرت مطلقه شاه می افزاید و دقیقاً از همین جاست که استبداد به پدیده ای اجتماعی تبدیل می شود؛ در این جامعه "اقتدار" شاه معادل به "عدالت" شاه است: هرچه شاه مقتدرتر، به همان اندازه عدالتش افزونتر!

جلوه های مختلف این تلقی از رابطه اقتدار و عدالت را در هر بخشی از زنده گی جامعه قبیلوی ملاحظه می توانیم: در آن بخشی که جامعه هیچگونه آیدیالی برای سهم گیری موثر در نظام تولیدی ندارد، در آن بخشی که برای مبارزه با فساد و قدرت مطلقه زمامدار، به ضابطه های اخلاقی از طریق تعیین صفات برای معرفی "زمامدار خوب" و "زمامدار بد" اکتفا می شود، در آن بخشی که خلای فکری باعث می شود تا برای جلوگیری از فساد اجتماعی، مطلقه شدن هرچه بیشتر قدرت سیاسی و اقتصادی شاه به عنوان راه حل مطرح گردد، و بالاخره در آن بخشی که جامعه منتظر روزی می نشیند که "شاه عادل" و "خوش اخلاق" آغاز به خدمت نماید و به رفع مشکلات اقتصادی و اجتماعی جامعه از بالا شروع کند. این ها همه همان شالوده های فکری جامعه قبیلوی اند که برای نجات از شر، به شر مطلق پناه می برند.

جامعه قبیلوی درك درستى كه از رابطه قدرت سیاسى با جامعه دارد، همانا رابطه ثبات و امنیت اجتماعى با ثبات و بقای سلطنت است. این درك ناشى از آن است كه هر قدر زمینه لشكركشى برای تصاحب "سلطنت" وجود داشته باشد، به همان اندازه جامعه در معرض غارت و چپاول و بى ثباتى قرار دارد. بناءً قدرت قوی لشكر مى تواند ثبات و بقای سلطنت و امنیت اجتماعى را حفظ كند؛ ولی این، باز هم به معنای تسليم شدن به يك دزد قوی برای خلاص شدن از شر گله دزدان است.

در يك كلام، آرمان های اساسی جامعه قبیلوی داشتن گنج بى پایان، داشتن شاه مقتدر و عادل و داشتن امنیت اجتماعى است كه در زیربنای تمام آیدیال های آن قرار دارد؛ ولی تمام این آیدیال ها برای حفظ سلامتی و ثبات جامعه و قدرت سیاسى از بیرون است؛ يعنى جامعه با این آیدیال ها تمام صلاحیت های خود را برای مبارزه با فساد و ظلم، به قدرت نامحدود زمامدار و اقتصادش مى دهد، اما برای مبارزه با فساد دیگری كه همان فساد درون سلطنت است، هیچگونه وسیله ای ندارد.

بپذیریم كه حمایت اجتماعى جامعه از پدیده استبداد و قدرت مطلقه سیاسى و اقتصادى سلطنت، بتواند رابطه ای میان جامعه و نهاد سیاسى آن ایجاد كند و با تفویض همین قدرت مطلقه از طرف جامعه برای زمامدار، زمینه ثبات اجتماعى و اجرای عدالت "شاه خدا پسند" مساعد گردد؛ ولی وقتى سلطنت بر اساس میكانیزم اخلاق فردى "شاه" متكى شد، دیگر ضابطه اجتماعى وجود نخواهد داشت كه جلو فساد اخلاقى درون سلطنت را بگیرد تا این فساد

بارى دیگر به لشكر سرایت نكند و آتش استبدادِ قدرت مطلقه شاه بارى دیگر به دامن جامعه نیفتد.

زمامدارى امیرعبدالرحمن، نوع عالى قدرت مطلقه در تاریخ "طایفه سلطنتى" است. صلاحیت این قدرت مطلقه حتى بر حل و فصل خصوصى ترین دعاوى افراد نیز تحمیل مى شود. "امیر" مركز ثقل تمام روابط سیاسى، قضایى، اقتصادى و ادارى سلطنت مطلقه اش است. افتخار "امیر" در طول دوران ۲۰ سال قدرت متمرکز سیاسى و ادارىش اینست كه امنیت مُلكش در هیچ كشور منطقه به ملاحظه نمى رسد: دزدى را ریشه كن كرده، "پنج فقره قتل" به وقوع نمى پیوندد و "مردم وحشى صفت افغانستان"<sup>(۳)</sup> را متمدن ساخته است. این شاه مطابق به خواست جامعه قبیلوی، شاهی است كه قویاً معتقد است:

«سلطان، مخصوصاً سلطانی كه خودش هم سپاهی باشد، باید همیشه به جهت حوادث ناگهانی مثل يك نفر لشكرى كه به میدان جنگ رود، حاضر بوده باشد.»<sup>(۴)</sup>

این شاه موفق مى شود كه عوامل خطر را در بیرون از سلطنت از بین برده و تابعیت "رعایای مطیع" را با ایجاد تپه هاى از سر بریده جامعه "یاغیان" به دست آورد. این شاه ظاهراً با حمایت مردمى تا دروازه كابل مى آید و اعلان نیز مى دارد كه:

«تخت سلطنت را قبول نخواهم نمود و نمى توانم قبول كنم، مگر به اجازه و از جانب اهالى افغانستان باشد.»<sup>(۵)</sup>

همین امیر است كه مى گوید:

«عدالت باعث شرافت ملت است نه فتوحات متعدیانه و

غلبه بر مردم و نیز بدانند که معصیت حرص و طمع مثل سایر معاصی اسباب مذلت ملت است. «<sup>(۶)</sup>»  
و اما همین امیر این سخن را نیز با صراحت می گوید که:

«ولی در ضمن هم بدفطرتی مردم افغانستان را در نظر دارم که اکثر اوقات برادرها را به مخالفت برادر و پسرها را به مخالفت پدر برانگیخته اند.»<sup>(۷)</sup>

این امیر از همه چیز آگاه است و آنقدر از قدرت مطلقه استبدادی بهره دارد که هرگونه "بدفطرتی" را با قتل عام اجتماعی پاسخ می گوید. امیر "مردم بدفطرت" و "وحشی صفت افغانستان" آگاه است که اگر تهدیدی برای قدرت مطلقه اش وجود دارد، همین مردمی است که از یک طرف وی قبول سلطنت خویش را منوط به اجازه آنها دانسته، عدالت را شرف آنان می داند و از طرف دیگر، دشمن سلطنت خویش نیز همین مردم را می داند؛ چون نیرویی که "سلطنت بخش" باشد، "سلطنت گیر" نیز بوده می تواند؛ و "امیر" برای آنکه صلاحیت سلطنت بخشی مردم را از آنها بگیرد، به همان اقداماتی متوسل می شود که جامعه قبیلوی نیز آن را یگانه راه ثبات اجتماعی و سیاسی خویش تلقی می کند: نامحدود کردن قدرت مطلقه و داخل کردن چشم نظارت سیاسی حاکمیت در درون هر خانه، از طریق ایجاد شبکه جاسوسی، که هم امنیت را برای ملک می دهد و هم "امیر" را از خطر تهدید کننده اجتماع مطمئن می سازد. "امیر" نه تنها خواهان بقای سلطنت خودش است، بلکه تلاش برای ایجاد نهادهایی دارد که امنیت سلطنت را برای خاندان وی نیز تضمین نماید. این کار از بابت همان خطرست که بازگویی رقابت

درونی برادران "طایفه سلطنتی" در درون نظام سیاسی - قبیلوی - لشکری است. "امیر" ناگزیر است که بعد از دفع و رفع خطر بیرونی تهدید کننده سلطنت، به دفع و رفع خطر عناصر درونی تهدید کننده بقای سلطنت خود و خاندانش نیز اقدام کند.

اما بر اساس قاعده عامی که در درون هر نظام سیاسی - قبیلوی - لشکری وجود دارد، در "افغانستان" نیز هیچ برادر "طایفه سلطنتی" نتوانسته است خطر درونی مذکور را رفع کند. این خطر همیشه در دو گونه مختلف وجود داشته است: یکی برادران "طایفه سلطنتی" که هیچگاهی - حتی پس از شکست های پیهم - به خاطر حصول مجدد قدرت نیاسوده اند؛ اما امیر عبدالرحمن از طریق حمایت انگلیس و قدرت لشکری و اقتصادی خویش، خیلی ها موفقانه توانست این رقابت برادران "طایفه سلطنتی" را رفع نموده و از خطر دائمی که از این ناحیه متصور بود، بی غم شود. او با اطمینان کامل از پیروزی خویش بر این خطر می نویسد که:

«هیچ رغبتی به جهت تخت و سلطنت افغانستان باقی نمانده است که امنیت سلطنت پسر را مختل نماید.»<sup>(۸)</sup>

دو پیروزی امیر عبدالرحمن: یکی تأسیس اولین حاکمیت متمرکز ملی و دیگری قلع و قمع برادران سلطنتی به عنوان رقیبان با صلاحیت سلطنتش، بازهم ویژه گی منحصر به فرد وی در تاریخ جنگ و خونریزی های "طایفه سلطنتی" است.

و اما گونه دوم خطر، منوط به درون خاندان سلطنتی است که باید از آن نیز جلوگیری شود. امیر عبدالرحمن از این خطر نیز به خوبی واقف است. برای شناخت این خطر، کافیست که نگاهی

مختصر به تاریخ خصومت های خاندانی "طایفه سلطنتی" انداخته شود: برای بقای سلطنت در يك خاندان، تعیین ولیعهد شرطی حیاتی است و مخصوصاً در نظام امیر عبدالرحمنی، تصدیق این ولایتعهدی از جانب امپراطوری انگلیس نیز ضرورتی غیر قابل انکار محسوب می شود؛ چون وقتی "شاه" از برکت حمایت انگلیس سلطنت را به دست آورده باشد، گرفتن تأیید انگلیس برای تعیین ولیعهد نیز، مسوولیت اساسی "شاه" را برای حفظ بقای سلطنت در خاندانش تشکیل می دهد.

تعیین ولیعهد (و احياناً تأیید انگلیس) اقدام حساس شاه است که ملاکی خوب برای درك خرد و جهالت شاه جامعه قبیلوی نیز محسوب می شود. در این عرصه، هم از جهالت آن شاهی می توان حرف زد که طفل ۳-۴ ساله اش را به ولایتعهدی تعیین کرده است (و تا مرگ این طفل هم نمی تواند انگلیس را متقاعد سازد که طفلی را به عنوان ولیعهد سلطنت دست نشانده اش بپذیرد) و هم از ریزه اندیشی های امیر عبدالرحمن که انتخاب ولیعهد را به رمز سلطنت خویش تبدیل می کند.

مثال امیر عبدالرحمن برای این است که قانونمندی عام عدم اطمینان از ثبات و خصومت های طایفه ای و توطیه های خاندانی نظام سیاسی - قبیلوی را از طریق نمونه ای عینی مطرح کنیم که به عنوان سند تاریخی از قول خود "امیر" در دست داریم. مواجه بودن سلطنت با تهدید دایمی از خارج که هر لحظه امکان دارد یخن کننده یا غارتگری لشکر به دست آرد و بر سلطنت حمله کند، خصومت طایفه ای در میان مدعیان تخت و توطیه دایمی در درون خاندان شاهی، سه

قانونمندی عام بوده که در رابطه با امیر عبدالرحمن نیز مطرح اند: شاهان - به طور مجموع - یا با حمله لشکری از بیرون شکست خورده و در يك روز تقدیر شاهی شان به سرنوشت گدایی تبدیل شده و یا از میان سریر نرم در میان خون گرم خویش غلت خورده اند، یا خصومت طایفه ای آنان را از بالای تخت به درون تابوت انداخته و یا توطیه فرزندان در درون خاندان، آنان را با دستان پسر، از دنیای قدرت به دیار نیستی فرستاده است.

امیر عبدالرحمن، قانونمندی عام فوق را چنین بیان می دارد:

«مدعیان تخت سلطنت افغانستان اینقدر بی شمار بودند که نوشتن فهرست اسامی آنها ناممکن است ... به همین قسم ضعف سلطنت افغانستان اینقدر زیاد بود که هر وقت پادشاه چند فرسخ از پایتخت خود خارج می شد، وقت مراجعت دیگری را پادشاه می دید و به جز اینکه فرار نماید، هیچ چاره نداشت.»<sup>(۱)</sup>

مصدق عینی این سخن "امیر" را می توان در حوادث سیاسی - لشکری مربوط به هر امیری دیگر نیز مشاهده نمود. توطیه نورمحمد خان میر افغان که با همدستی سران قبایل چون محبت خان پوپلزایی، گدوخان و عثمان خان توپچی باشی، می خواستند احمد شاه درانی را در قریه شاه مقصود قندهار به قتل برسانند و تخت را به دست آرند<sup>(۲)</sup>، یکی از نمونه های آن است.

بعد از آنکه سردار محمد اسحق خان، پسر عم امیر عبدالرحمن، در ترکستان به شورش می پردازد و امیر عبدالرحمن می تواند او را شکست داده به فرار از کشور مجبور سازد، "امیر" قضیه را چنین

توجیه می کند:

«سردار محمد اسحق خان، پسر عموی خاین و غدار خودم باید شرحی از حالتش بیان نمایم. مشارالیه پسر غیر مشروع عموم امیر محمد اعظم خان بود که مادرش دختر یکی از ارامنه عیسوی از جمله خدمه حرمسرا و عیال مشروع عموم نبود.»<sup>(۱۱)</sup>

توسل به مسایل خونی و کتمان نمودن قانونمندی عام مواجه بودن سلطنت با توطیه و خیانت، از طریق مطرح کردن نطفه حرام و ناپاک، در واقع پوشانیدن این واقعیت نیز است که در نظام سیاسی - قبیلوی، قدرت جمعی برای اداره نظام سیاسی که در محور قدرت "شاه" می چرخد، وجود ندارد و درست به همین علت فقدان اداره جمعی است که هر لحظه امکان خیانت و اغتشاش متصور است.

قداست خونی صاحبان تخت و سلطنت، همان باوریست که جامعه بدان اعتقاد دارد و به علت قداست همین باور در ذهن جامعه است که امیر عبدالرحمن، برای آنکه ریشه اجتماعی رقیب خویش را زده باشد، مسأله "حرامی" بودن او را مطرح می کند؛ حالانکه قبل از مطرح شدن سردار اسحق خان به عنوان رقیب سلطنت، امیر عبدالرحمن مهر خویش را در اختیار وی می گذارد؛ این بدان مفهوم است که اسحق خان "حرامی" می توانسته هرگونه ارتباط سیاسی و اجتماعی را با آزادی تام و با داشتن صلاحیت کامل از جانب "امیر" حلالی با دیگران (حتی با روس ها) برقرار سازد. گیریم که سردار اسحق خان "حرامی" بود و به علت همین نقص در خلقتش، به غدار تبدیل شد و نتوانست در برابر قداست قدرت سلطنت صادق بماند؛

اما توطیه لقمان خان، برادرزاده احمدشاه درانی، در برابر عمویش چه بوده است؟<sup>(\*)</sup>

ارتباط دادن قدرت سیاسی به نسب خونی به آن شکلی که در غرب مطرح بود، در شرق مطرح نبوده است؛ چون این باور تنها به عنوان یک پدیده اعتقادی در میان جامعه مطرح بوده و اما هیچگونه میکانیزمی چون نظام اجتماعی - اقتصادی اشرافی ضمانت کننده آن نبوده است؛ زمامداران شرق، بعد از آنکه قدرت را با زور لشکر تصاحب کرده اند، کوشش نموده اند که برای تقویت اجتماعی سلطنت خویش، خود را به یک نوعی، از "تبارشریف" و "مستحق تخت" و "حلالی" معرفی دارند. مشکل عمده وزیر فتح خان، بعد از آنکه سلسله سدوزایی را از قدرت می اندازد، همین است که وی چون از لحاظ اعتقاد جامعه قبیلوی به نسب خونی "طایفه سلطنتی"، مستحق سلطنت نمی باشد، نمی تواند خود را مستقیماً برای سلطنت کاندید نماید؛ به همین علت، در ابتدا با تغییر سلطنت از خاندان سدوزایی به خاندان بارکزایی - که باز هم شاخه ای از قوم درانی است - اکتفا نمود تا بعداً به تدریج بتواند قدرت را تصاحب کند. حمایت جامعه قبیلوی از مفکوره نسب خونی، نه به شکل یک نظام اقتصادی - اجتماعی حاکم، بلکه به شکل حمایت قومی (آنهم قوم پُر زور) از شاه است. وزیر فتح خان اگر خودش قدرت را مستقیماً

\* - لقمان خان به مجرد شنیدن شکست احمدشاه درانی در جنگ مانپور، برای تصاحب تخت قیام می نماید. این قیام برادرزاده، احمدشاه را مجبور می سازد که حتی خیانت "لکپت رای" را که زمام امور را در لاهور به دست گرفته بود، نادیده انگارد و برای رفع غایله برادرزاده وارد قندهار شود.<sup>(۱۲)</sup>

در دست می گرفت، در اولین فرصت از حمایت اجتماعی - لشکری قوم درانی محروم می شد، و این محرومیت در درون جامعه ای با مناسبات خصمانه قبیلوی، پدیده ای بود که در زودترین فرصت، حاکمیت او را محکوم به زوال می ساخت. بناءً او قدرت اداری و نظامی تمام ولایات را میان برادران بیست گانه خویش تقسیم نمود (که جد امیر عبدالرحمن نیز یکی از برادران وی بود) و خودش در رأس قدرت لشکری، شاه را به عنوان يك مهره تحت اداره خویش نگه داشت. اگر وزیر فتح خان قدرت لشکری نمی داشت، در این تاکتیک خویش پیروز نمی شد، ولی این پیروزی بدان مفهوم نیز نبود که در درون جامعه قبیلوی از عکس العمل مخالف به دور ماند. کور شدن وزیر فتح خان توسط فرزند شاه و بعداً فرو رفتن مجدد میل به چشمش و بند از بند جدا شدنش به حکم شاه دست نشانده خودش، قدرت سیاسی را در مجموع دستخوش بی ثباتی ساخت و جنگ برادران وزیر فتح خان در برابر یکدیگر و جنگ سلاطین سدوزایی در برابر این برادران، مناسبات سیاسی - لشکری را در درون جامعه قبیلوی آنها به حادثترین مرحله آن رسانید. اینکه برادران وزیر فتح خان با وجود به دست آوردن تخت شاهی نتوانستند لقب "شاه" را بر خود بگذارند و به لقب "امیر" اکتفا کردند، به علت آن بود که آنها از لحاظ نسب خونی، شایسته و مستحق لقب "شاه" نبوده و ناچار، در زیر پوشش لقب "امیر"، به شاهی پرداختند تا اینکه بتوانند از مشروعیت اجتماعی - اعتقادی مردم برخوردار شوند.

موجودیت همچون اعتقادی که بتواند لقب "شاه" را از صاحبان تخت بگیرد، نمایانگر قدرت قابل ملاحظه جامعه است؛ ولی اینکه

شاه با لقب "امیر" می تواند به "شاهی" بپردازد، به علت محروم بودن جامعه از پشتوانه نظام اقتصادی - اجتماعی است که بتواند از اعتقاد جامعه حمایت کند؛ زیرا اداره جمعی حاکمیت سیاسی از طریق نظام اقتصادی - اجتماعی - فرهنگی به عمل می آید و اگر این نظام وجود نداشته باشد، اخلاق فردی زمامدار و حمایت لشکری از آن می تواند قدرت را بعد از "شاه شجاع" در اختیارش بگذارد، اما خود جرأت کاربرد "شاه" را در جوار اسم خویش نداشته باشد.

تبدیل شدن "شاه" به "امیر"، بعد از خاندان احمدشاه درانی، به معنای بزرگ شدن مشروعیت مذهبی سلطنت در برابر مشروعیت خونی آن است. "شاه" از این لحاظ مشروعیت اجتماعی دارد که جامعه به نسب خونی و خاندانی وی معتقد است؛ ولی وقتی شخص از قافله دور مانده ای چون وزیر فتح خان، می تواند با استعفاء نظامی قدرت سیاسی را به دست گیرد و پس از قربانی شدن، قدرت های اداری - محلی سلطنت را برای برادرانش به میراث گذارد، این قدرت از مشروعیت خونی محروم است، ولی خلای این مشروعیت خونی را مشروعیت مذهبی می تواند پر کند. تبدیل شدن "شاهی" و "شاه" به "امیری" و "امیر" و بعداً تلاش بیش از حد "امیران" برای بزرگ ساختن مشروعیت مذهبی امارت شان، به منظور پر کردن خلای حمایت اجتماعی جامعه قبیلوی آنهاست، نه اینکه بازگویی اعتقاد مذهبی شان باشد. اینکه امیر عبدالرحمن می گوید که امیران قبلی به علت ضعف، بیشتر از نصف بودجه امارت خویش را به شکل دادن مستمری برای ملایان مصرف می کردند، اشاره به همین خلای نسب خونی حاکمیت برادران وزیر فتح خان دارد که می



کوشیدند از طریق به دست آوردن حمایت قشر مذهبی، مشروعیت اجتماعی نظام سیاسی خویش را به دست آرند. وقتی "شاه" با وجود قدرت زور و زر، بازهم نتواند خود را "شاه" لقب دهد، این واقعیت بیانگر تلخ ترین معضله برای "امیران" بوده که عملاً شاه بوده اند، ولی به علت خلای نسب خونی، جرأت نتوانستند که لقب "شاه" را بر خود بگذارند.

معرفی کردن سردار اسحق خان به عنوان "حرامی"، در واقع نه تنها حمله به شخصیت فردی وی، بلکه به منظور محروم ساختن خاندانش از نسب خونی نیز است. این شیوه برخورد "امیر" با رقیبان تخت، بیانگر آن است که داشتن لشکر قومی و توسل به مسایل خونی، بنا بر اعتقادات جامعه قبیلوی، جلوه های مختلف مبارزه وی برای سرکوب نظامی و بی ریشه ساختن اجتماعی مدعیان تختش بوده است.

امیر عبدالرحمن بعد از نابود کردن نیروی مقاومت اجتماعی جوامع غیر پشتون و خاموش ساختن ادعای خود مختاری محلی آنها توسط نیروی لشکری و سیاست مبتنی بر تحریک خصومت های اجتماعی و مذهبی و حتی قتل عام های اجتماعی و دادن سرزمین های آنان برای اقوام پشتون، متوجه رقابت های طایفه سلطنتی گردید و بعد از تبعید نمودن و کشتن این رقیبان، به سیاست هایی متوسل شد که بتواند سلامتی سلطنت خود را از شر خصومت های خاندانی نیز مصون سازد. او از اینکه برادران امیر شیرعلی خان در برابر پدر خویش مخالفت می کنند و برای به دست آوردن قدرت با دشمنان پدر می سازند، تعجب می کند که:

«عجبا که با دشمن های پدر خود دوست می شدند.»<sup>(۱۳)</sup>

این تعجب امیر پدیده ایست که در واقع وحشت وی را از همچون خیانت ها نسبت به خودش نیز هویدا می سازد. وی با نظر داشت همچون خطر درون خاندانی سلطنت است که می گوید:

«در تواریخ از اینگونه واقعات بسیار است که ولیعهدان بعد از اینکه حکمران هایی که مالک سلطنت بوده اند، آنها را به ولایت عهد منصوب داشته اند، به جهت اینکه به حکمرانی خود زودتر نایل شوند، سعی نموده اند پدرهای خود را از میان بردارند، اگر چه من به اخلاق حسنه پسرهای خود افتخار دارم، ولی در ضمن هم بدفطرتی مردم افغانستان را در نظر دارم که اکثر اوقات برادرها را به مخالفت برادرها و پسرها را به مخالفت پدر برانگیخته اند.»<sup>(۱۴)</sup>

در این جا "امیر" از سه چیز حرف می زند: یکی از خیانت فرزندان شاه به عنوان یک پدیده تاریخی، دوم از اعتماد جبری شاه به فرزندان و سوم از مناسبات جامعه قبیلوی که هر دم زمینه تقویت دشمنان نظام سلطنتی را در درون خویش داشته و حتی گاهی این حمایت به گونه تحریک ولیعهد بر علیه شاه نیز بوده است؛ که بدون تردید این خطر اجتماعی باید آنقدر مسلم و عام باشد که به عنوان "بدفطرتی مردم" در ذهن "امیر" تبارز کند؛ و از جانبی دیگر "امیر" واقف است که بقای سلطنت برای خاندانش، بازهم منوط به ولیعهد اوست. او می نویسد:

«بارها اتفاق افتاده است که جان ولیعهدها در معرض

خطر بوده است و به این سبب مایلیم که خیالات خود را تا هر وقت و هر اندازه که ممکن باشد، مخفی بدارم. «<sup>(۱۵)</sup>

دلهره های "امیر" به خاطر خیانت تاریخی ولیعهدان به پدر و در خطر بودن دایمی جان ولیعهدان در درون دربار، نوع دیگری از میکانیزم به قدرت رسیدن و حفظ قدرت سیاسی را در نظام سیاسی-قبیلوی بازگو می کند. با نظر داشت اینکه تعیین ولیعهد در زمان شاه تنها منوط به اراده شخص شاه نبوده و نقش مادران یا ملکه های رسمی نیز در تعیین ولیعهد و حتی تحریک فرزندان بر علیه شاه و برادران شاه، گاهی موثرترین نقش بوده است، به واقعیت دیگری نیز در درون نظام سلطنتی پی می بریم که آن عبارت از عنصر عیاشی و زن پروری سلاطین بوده و اثرات این عیاشی از طریق سرایت عقده های زنانه به فرزندان سلطنت، عامل عمده فساد در درون دستگاه سیاسی سلطنت می شده است. در عقده شاه امان الله در برابر امیر حبیب الله و در عقده فرزندان امیر دوست محمد خان بر علیه او، در پهلوی عقده قدرت، عقده سرخورده گی های زنان حرمسراها نیز به ملاحظه می رسد.

امیر عبدالرحمن با نظر داشت تمام این عوامل - که وی آن را تاریخی و قدیم می داند - کوشش می کند که اولاً از تعدد زوجه ها اجتناب کند و ثانیاً از مقرری فرزندان خویش در ولایات، برای اینکه صاحب صلاحیت لشکری و محلی نشوند، اجتناب می نماید. او می گوید که پسران وی « اگرچه از بابت بسته گی خون باهم برادر اند، ولی در امورات سلطنتی نوکر و چاکر اند. »<sup>(۱۶)</sup>؛ و عملاً نیز امیر حبیب الله را در رأس امورات سلطنتی قرار می دهد تا برادران

دیگر، در زمان حیات "امیر"، به اطاعت از دستورهای اداری حبیب الله عادت کنند. "امیر" به هرگونه اقدامی که عامل تقویت سلطنت وی و خاندانش گردد، مبادرت می ورزد. وی می گوید:

«خیلی کوشش نموده ام که روسا و سرکرده هایی که دارای مقامات معتنا به و رییس طوایف می باشند به پسرهای خود و خانواده خود بسته گی دهم. »<sup>(۱۷)</sup>

این اقدام "امیر"، استفاده از همان پیوندهای خونی در درون جامعه قبیلوی است که می تواند به شکل خیلی ها ساده حمایت اجتماعی را نصیب سلطنت سازد.

این اقدامات امیر عبدالرحمن برای مقابله با خطرست که از طریق رقابت یا توطیه های خاندانی، قدرت مطلقه و بقای آن را به خطر مواجه می سازد. وقتی "امیر" می گوید که:

«میل ندارم که در زمان حیات خودم جنگ و جدال و آشوب در خانواده ام فراهم آورم. »<sup>(۱۸)</sup>

این سخن در واقع اشاره به همان صلاحیت مطلق و اخلاق فردی زمامدار در بقای سلطنتش است. به طور واضح دیده می شود که "امیر" از هیچگونه ضابطه ای هراس ندارد که بیانگر قدرت جمعی جامعه برای اداره قدرت سیاسی زمامدار باشد، بلکه این شاه، از درایت و کارگشته گی و حتی درک سالم تاریخی و سیاسی خود به عنوان عوامل اساسی حفظ قدرت و میکانیزم انتقال قدرت به بازمانده گان صحبت می کند. "امیر" با اینهم متوجه این قانونندی نیست که قدرت مطلقه، عامل فساد در درون نظام سیاسی-لشکری جوامع قبیلوی است؛ و به همین علت است که با تمام نازک اندیشی ها

و رفتار زیرکانه، بالاخره جام زهر را از دست ولیعهد می نوشد. (\*)  
در نظام قدرت مطلقه سیاسی، قدرت به دشمن قدرت تبدیل می  
شود. "امیر" هر قدر کوشش کند که به تمرکز خارق العاده قدرت  
خاندانی خویش بپردازد، بالاخره همین قدرت تمرکز یافته، در درون

\* - آقای میرغلام محمد غبار، این حادثه را در کتاب تاریخ خویش چنین شرح  
می دهند: «یکی از اطبای محرم و معتمد امیر، مرزا محمد ابراهیم خان  
مرد مورخ و ادیب بود که معالجه و ادویه امیر تحت نظر او قرار داشت،  
چنانکه طعام امیر زیر نظر ناظر محمد صفر خان مهرداد سلطنتی (بعدها  
امین اطلاعات) تهیه می شد. در هر حال هنگام بیماری آخرین امیر در باغ  
بالا، مرزا از اطاق امیر به غرض کاری خارج عمارت رفت و برگشت. در  
طی همین مدت بود که به امیر جامی از دوا نوشانده شده بود. مرزا در  
عودت جام خالی را در دست پیش خدمتی دید، بگرفت و بیوید و پرسید  
که چیست؟ پیش خدمت جواب داد جام دوایی است که سردار صاحب  
کلان (سردار حبیب الله خان) به امیر صاحب داد. در همین لحظه سردار  
از اطاق امیر خارج شد و سیلی سختی به روی مرزا کشید و گفت امیر  
صاحب خواب است و تو بلند حرف می زنی. آنگاه پیش خدمت را با جام  
مرخص کرد و خود به اطاق امیر برگشت. فردا روز شنبه ۹ جمادی الثانی  
۱۳۱۹ قمری (۱۹۵۱ مسیحی) امیر عبدالرحمن خان از دنیا گذشته  
بود.» (افغانستان در مسیر تاریخ، چاپ چهارم، بهار ۱۳۶۸، ص ۶۹۹)

آقای میر محمد صدیق فرهنگ این حادثه را به علت اینکه حتی «به  
صورت شایعه و افواه هم در محیط گسترش پیدا نکرد محتاج به سند و  
مدرك» می دانند؛ ولی فکر می کنم که آقای فرهنگ در این مورد  
میکانیزم به قدرت رسیدن در نظام استبدادی - لشکری - قبیلوی را  
فراموش کرده اند که مستندترین سند و مدرك برای تأیید تاریخی همچون  
مرگ های غیر طبیعی و پیش از وقت امیران است؛ اگر در همچون نظام  
ها امیران با مرگ به موقع و طبیعی بمیرند، قابل شك و ناپاوری است - <

جام زهر حبیب الله، گلوش را خفه می کند و یا به شکل مرمی،  
مغز امیر حبیب الله را در شکارگاه لغمان متلاشی می سازد.

جسد پسر زهر امیر عبدالرحمن و مغز متلاشی شده امیر حبیب  
الله، گواهی صدیق بر بی ثباتی و موجودیت دائمی توطیه در درون  
خاندان سلطنتی است. این توطیه دائمی با نظر داشت اخلاق فردی شاه  
مبنی بر عیاشی و سبک مغزی و خریّت بازی های آن در حب قدرت  
مطلقه، به شکل نسبی تغییرری را در دوام سلطنت به وجود می  
آورد، اما تضمینی برای رفع بی ثباتی و توطیه در درون سلطنت  
خلق کرده نمی تواند. در حضور یافتن تیمور شاه میان ۳۰۰ زن  
زیبایش که با بهترین لباس و جواهر به گردش حلقه می زدند و در  
افراط امیر عبدالرحمن در لواطت با غلام بچه های مهوش و دوری  
گزیدن از حرمسرا، تنها مدت سلطنت در تغییر است، نه اینکه  
جلوگیری از آن ماهیت قدرت مطلقه کند که عامل فساد در دستگاه  
اداری، قضایی و لشکری نهاد سیاسی محسوب می شود.

وقتی ولیعهد با میکانیزم قتل پدر به قدرت می رسد، آینده وی  
در رابطه با جامعه اش از همان ابتدا معلوم است؛ یعنی شاه وقتی  
در آغاز قدرت، برای حصول قدرت حتی بر پدر رحم نکرده باشد،  
چگونه می تواند که در آینده برای حفظ قدرت بر جامعه رحم کند؟  
به خصوص جامعه ای که "بدفطرتی" آن در حمایت از رقبا و تحریک  
آنان بر علیه شاه صفت مسلم آن باشد که "امیر" نیز بدان آگاه است.

<- که قبول آن «احتیاج به سند و مدرك» دارد، ولی مرگ امیران با جام  
زهر ولیعهدان، یا هر توطیه و دسیسه ای دیگر، طبیعی ترین مرگی است که  
مطابق به ماهیت نظام های قدرت مطلقه استبدادی به وقوع می پیوندد.

با همچون میکانیزم به قدرت رسیدن که از قتل پدر آغاز می شود، حفظ قدرت به طور قطع به قدرت نیاز دارد و بالتویه، این قدرت هرچه قدرتمندتر می شود، به همان اندازه زمینه مرگش را بیشتر مساعد می سازد؛ چون قدرتمند شدن هرچه بیشتر قدرت مطلقه شاه، به شکل استبداد هرچه بیشتر سیاسی و اجتماعی ظهور می کند. هر قدر قدرت مطلقه نهاد سیاسی زیاد می شود، به همان اندازه نهاد اجتماعی از قدرت عاری می گردد، و این رابطه متضاد قدرت مطلقه نهاد سیاسی و فلج شدن قدرت نهاد اجتماعی به گونه حاکم شدن استبداد سیاسی و اجتماعی، قدرت مطلقه را همزمان از درون و بیرون مواجه با خطر می سازد. در این حالت، شاه اگر هم بتواند مقاومت اجتماعی و رقبای بیرونی قدرت را - ولو با قتل عام اجتماعی - نابود کند، در برابر جام زهر و مرمی فرزند، قدرت خویش را نمی تواند از مصونیت برخوردار سازد.

به همین علت قدرتی که با خون به دست می آید، با خون باید حفظ شود و با خون باید نابود گردد. برای عملی شدن این قاعده، قدرت هرچه بیشتر و متمرکزتر می تواند به داد قدرت مطلقه برسد. این قدرت که به اشکال مختلف قدرت لشکری، قدرت اقتصادی، قدرت اجتماعی و قدرت دینی در دسترس "شاه" قرار دارد، در مجموع بازگو کننده این واقعیت است که جامعه قبیلوی هیچگونه زمینه و امکانی ندارد که بتواند از طریق نهاد اقتصادی، نیروهای اجتماعی و قدرت دینی خویش وسیله ای برای اداره قدرت مطلقه داشته باشد. معیار به قدرت رسیدن - چه به شکل لشکری، چه به شکل توطیه از درون سلطنت و چه به شکل خیانت فرزند به شاه -

این واقعیت را گوشزد می کند که در درون جامعه قبیلوی قانونی وجود ندارد که معرف قرارداد اجتماعی جامعه برای ساختار نهاد سیاسی آن باشد.

نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه اگر از طریق قرارداد اجتماعی، تشکیل دهنده نهاد سیاسی است، این قرارداد اجتماعی از طریق خلق قانون عملی می شود. جامعه بی قانون، جامعه ایست که از همکاری متقابل نهادهای خویش محروم است. توجه گردد که در اینجا متکامل بودن قانون مطرح بحث نیست که چقدر می تواند به نیازمندی های عدالت سیاسی و عدالت اجتماعی و یا در مجموع به نیازمندی "عدالت" در درون جامعه پاسخ گوید؛ بلکه حرف بر سر موجودیت قانون - ولو ظالمانه نیز باشد - است که بتواند دخالت نسبی جامعه را در امر به قدرت رسیدن زمامدار میسر گرداند. زمامداری که از طریق قدرت لشکری یا از طریق دسیسه ای در درون دربار به دست آید، این زمامداری به طور حتمی در درون عملیه "قدرت برای قدرت" می افتد که نتیجه آن همان افتیدن جامعه به کام استبداد نظام مطلقه سیاسی است.

امیر عبدالرحمن به دستور و اجازه روس ها وارد بدخشان می شود، با ذخیره ناچیز پولی به تهیه لشکر می پردازد و شعارش "جهاد" است. تحقیق جامعه و تهیه لشکر به نام "جهاد" دو فایده دارد: یکی هدف اصلی "امیر" را که به قدرت رسیدن سیاسی است، پنهان می کند و این تلاش برای قدرت سیاسی را صبغه دینی می دهد، زیرا - همانطوری که قبلاً توضیح داده شد - "شاهی" وقتی به "امارت" تبدیل گردید، مشروعیت مذهبی یگانه وسیله برای به دست

آوردن مشروعیت سیاسی آن محسوب می شود؛ و دوم، شعار دینی را از جامعه می گیرد. وقتی "امیر" توانست شعار دینی را از جامعه بگیرد، در واقع جامعه را از مقاومت عقیدتی آن در برابر نظام سیاسی محروم کرده است. وقتی "امیر" حامی "جهاد" معرفی گردید و قبل از آنکه جامعه او را دعوت به جهاد کند، او با دعوت نمودن مردم به جهاد، جامعه را غافلگیر کرد، جامعه یا باید جهاد را رد کند، یا باید زیر یوغ سیاسی "امیر" به تهیه لشکر بپردازد؛ چون "امیر" شعار "جهاد" را از دهن جامعه قاپیده و به این شیوه، جامعه را حتی خلع سلاح سیاسی نیز نموده است. توجه شود که "امیر" از این تیغ "جهاد" برای تخویف جامعه و سلب قدرت اعتراض سیاسی آن در برابر خود استفاده می کند؛ و این نکته نیز فراموش نگردد که "امیر" با مردم غیر پشتون، صرف رابطه لشکری - حکمروایی داشته و این مردم را از زمان طفولیت خود به چشم دشمن می دیده است. وی خود منزوی بودن خویش را در میان مردم غیر پشتون چنین بیان می کند:

«در این وقت (زمانی که "امیر" از جمع آوری لشکر در بدخشان و دیگر مناطق شمال مایوس شده است) تاجری یارمحمد خان نام که از اهالی تاشقرغان بود بعضی هدایا به جهت من آورد. متحیر شدم که از میان همه این مردم چطور شده است که فقط همین شخص به جهت من تعارفات آورده است.»<sup>(۱۹)</sup>

وقتی "امیر" لشکری ندارد که بتواند از طریق زور بر مردم غیر پشتون اعمال قدرت کند، ناگزیر است که شعار "جهاد" را به آله

فشار و برانگیختن مسوولیت دینی این مردم تبدیل کند؛ و روشن است که وقتی امیری شعار دین را از ملت قاپید و یا ملت خموش با شعارهای مذهبی امیر خویش بیدار شد و به قیام پرداخت، این امیر به الهه مذهبی مردم تبدیل می شود و با وجهه الهه مذهبی بر قدرت مطلقه سیاسی تکیه می زند. "امیر" به مردم فرمان می دهد که:

«رأی خود را مستقیم نمایید یا اینکه حامی دین خدا و پیغمبر باشید یا به جهت جنگ با من حاضر شوید.»<sup>(۲۰)</sup>

بعد از این فرمان، جامعه ناگزیر می شود که قبل از تکلیف سیاسی خود، این تکلیف را روشن کند که حامی دین خدا و پیغمبر کیست؛ چون "امیر" قبل از رسیدنش به همه جا نامه نوشته است که:

«آمده ام مملکت افغانستان را از دست انگلیس ها مستخلص نمایم. آیا مرا می گذارید که از ولایت شما عبور نمایم و مرا به پول و لشکر خود مدد خواهید کرد؟»<sup>(۲۱)</sup>

این هدف مذهبی "امیر" و آن قاپیدن شعار جهاد و تبدیل کردن این کلمه به وسیله تخویف مردم، تاکتیکی برای تصاحب قدرت سیاسی است. اما وقتی "امیر" نمی تواند مردم را از طریق جهاد و حمایت از دین خدا و پیغمبر به گردش جمع کند، فوراً به دو تاکتیک دیگر متوسل می شود: اول نفر می فرستد که:

«میر بابا را دعوت نماید که بیاید امشب با یکدیگر به خوشگذرانی مشغول شویم.»<sup>(۲۲)</sup>

خوشگذرانی های جامعه قبیلوی از چه قرار اند: تریاک و چرس کشیدن و چند بز و گوسفند را کباب کردن و احیاناً غلام بچه ای

مهوش را زیر پا انداختن؛ وقتی جهاد وسیله قدرت سیاسی نشد، عیاشی و خوشگذرانی شعار دوم برای جلب حمایت "میر بابا"ها است.

تاکتیک دوم "امیر" ارسال نامه به "قشون افغانه" و تحریک آنها با دامن زدن مسایل پشتونی است. بعد از آنکه لشکر بلخ دو نیم می شود و یک جناح تحت قومانده غلام حیدر خان باقی می ماند، جناح ناراضی لشکر بلخ علت جنگ خویش را تعصب قومی - سیاسی بیان داشته می گویند:

«ما یاغی نیستیم، ولی به مخالفت غلام حیدرخان و غزلباش ها می جنگیم، به سبب اینکه پسر پادشاه ما و شما (سردار سرور خان) را در دهدادی کشته اند. ماها باید به خانواده سلطنتی خودمان وفادار باشیم. از شنیدن این کلمات، لشکر غلام حیدر خان جنگ را موقوف نموده به زئرال مذکور و غزلباش ها حمله نمودند ... لشکرهای مقیم قته غن و شبرغان و سرپل و آغچه به زودی از این واقعات مطلع شده، تمام صاحب منصب هایی را که غلام حیدر خان مقرر داشته بود دستگیر نمودند.»<sup>(۲۳)</sup>

بعد از پیوستن لشکرهای پشتون به "امیر" وی باری دیگر از سیاست خوشگذرانی و عیاشی و تحریک احساس قومی صرف نظر می نماید و باز شعار دینی را عکَم می کند. وی می گوید:

«تمام عساکر نزد من آمده سلام نمودند. من سجده شکر به جا آوردم گفتم الهی قادری که این ولایت را از دست کفار نجات دهی و قدرت داری کسانی را که با آنها همدست شده اند سزا بدهی و به اهل اسلام معاونت نمایی. ای قادر

مطلق قوت در بد قدرت قومی باشد.»<sup>(۲۴)</sup>

بعد از همین حمایت "لشکر افغانه" از "امیر"، میر بابا برای امیر عبدالرحمن می نویسد:

«الحال دیگر لازم نیست من به شما ملحق شوم، زیرا

لشکر به شما تسلیم شده اند.»<sup>(۲۵)</sup>

بعد از حمایت لشکر افغانه از "امیر"، میر بابا که قصد کشتن "امیر" را داشت، با شش هزار نفر از همراهان خود به "امیر" می پیوندد و علت را امیر عبدالرحمن چنین شرح می دهد:

«مشارالیه با مشیرهای خود مصلحت نموده چنین صلاح

دادند که لابد باید با من ملحق شوند و الا ممکن است

لشکر فرستاده او را خراب نمایم.»<sup>(۲۶)</sup>

وقتی "امیر" برای خداوند هوشدار می دهد که «قدرت در بد قدرت قومی باشد»، برای اینست که حالا بعد از پیوستن عساکر پشتون به وی به ساده گی فرمان می دهد که:

«هر خانه باید یک رأس گوسفند و یک کیسه گندم یا جو

تقدیم نمایند.»<sup>(۲۷)</sup>

و یا همان میرهایی که "امیر" با شعار "جهاد" نتوانست خیال شان را تغییر دهد<sup>(۲۸)</sup>، بعد از حمایت لشکر افغانه از امیر عبدالرحمن، در پیغام خویش برای وی می نویسد که:

«سیصد هزار روپیه نقد به جهت شما بفرستیم و ملاحظه

اینکه شما می خواهید ما را از چنگ دشمن خارجی نجات

بدهید، حاضریم تا هر اندازه که ممکن باشد به شما معاونت

و کمک نماییم. اگر لازم شود بعدها هم پول به جهت شما

خواهیم فرستاد. «<sup>(۲۹)</sup>

از همین زمان به بعد است که "امیر" چهره حامی دین خدا و پیغمبر را به خود می گیرد و خود را فرستاده خدا معرفی کرده از زبان لشکر می نویسد که می گویند:

«یقین داریم خداوند با ماست و شما را فرستاده است که ماها را از پامال شدن زیرپای صاحب غیر نجات دهید.»<sup>(۳۰)</sup>

و امیر تنها با چهره دینی و تحریک احساسات مذهبی مردم است که می تواند قبل از گرفتن قدرت سیاسی، مشروعیت دینی امارت خویش را مسجل نماید. "امیر" وقتی اولین نامه انگلیس ها را دریافت می دارد، برای عوامفریبی، از سران لشکر درخواست می کند که جواب این نامه را آنها خود بنویسند. جواب های لشکر برای نامه انگلیس ها بازگو کننده روحیه ایست که از تأثیر قوی شعارهای ظاهری "امیر" برای جهاد و مقابله با انگلیس ها حکایت می کند. لشکریان می نویسند:

«قبل از اینکه با شما داخل مذاکره شویم، باید غرامت خسارت و ضررهایی که به افغانستان وارد آورده اید بدهید... باید صد کروور روپیه غرامت خراب کردن توپ ها و قلعه جات ما را بدهید و الا نخواهیم گذاشت که یک نفر انگلیسی زنده به پیشاور برسد... ای کفار غدار شما هندوستان را به مکر و فریب متصرف شده اید و حالا می خواهید افغانستان را هم به همین قسم به هندوستان ملحق نمایید. تا وقتی که قوه داشته باشیم دفاع خواهیم کرد، بعد دولت دیگری مثل دولت روس با ما ملحق خواهد شد

که به مخالفت شما جنگ نماییم.»<sup>(۳۱)</sup>

ولی "امیر" می نویسد که:

«کاغذ و قلمی برداشته از خداوندی که پروردگار همه مخلوقات است مسئلت نمودم که به من الهام نماید جواب سزاواری بنویسم. پس از آن در حضور هزار نفر از افاغنه و اوزیک قرار ذیل نوشتم:

«اینجانب سردار عبدالرحمن خان به دوست محترم خود گرفین صاحب نماینده دولت بریتانیای عظمی سلام فراوان می رساند، از وصول مراسله محبت آمیز شما و از اینکه سالمآ وارد قته غن شده ام اظهار مسرت فرموده بودید مشعوف گردیدم ... من به اجازه ژنرال کافمان فرمانفرمای دولت روس از روسیه حرکت نموده ام و اراده من از این اقدام فقط این است که در این پریشانی و اشکالات زیاد از ملت خود همراهی نمایم، زیاده والسلام.»<sup>(۳۲)</sup>

در این پاسخ "امیر" نشانه ای از جهاد و حمایت از دین خدا و پیغمبرش به ملاحظه نمی رسد؛ چون "امیر" واقف است که "تأیید و تصدیق سلطنت" وی از طرف دو امپراطوری روس و انگلیس به عمل آمده و وظیفه او صرف حرکت مانوری به طرف کابل است و به همین خاطر در جواب سه ضد هزار غازی که از جنگ با انگلیس حرف می زنند، "امیر" می نویسد که:

«لزومی ندارد به مخالفت دولت بریتانیا بچنگید، زیرا که انگلیس ها مرا دعوت نموده اند قبول سلطنت کابل را نمایم.»<sup>(۳۳)</sup>

و به همین ترتیب اگر تحریک احساسات قومی حمایت لشکری را

نصیب "امیر" کرد، تحریک احساسات دینی و ملی مشروعیت سیاسی- مذهبی سلطنت وی را مسلم گردانید؛ اما این همه آسان آمدن و آسان به تخت سلطنت کابل نشستن، بدین مفهوم نیست که جامعه قبیلوی با ضابطه های خصیومت آمیز خود، بدون مقاومت، قدرت مطلقه زمامدار باد آورده را بپذیرد و تن به بیعت سیاسی وی بدهد. "امیر" برای قدرت متمرکز مطلقه خویش اگر به حمایت انگلیس ضرورت داشت، به تأیید و تصدیق جامعه قبیلوی خویش نیز نیازمند بود.

سرکوب اغتشاش های درون اجتماعی و سرکوب مقاومت های اجتماعی جوامع دیگر در برابر قدرت مطلقه حکومت متمرکز امیر عبدالرحمن، نیاز به حمایت اقتصادی و تسلیحاتی بریتانیا و حمایت عام و تام "لشکر افاغنه" از وی داشت. امیر عبدالرحمن برای سرکوب شورش های اجتماعی- چه پشتون و چه غیر پشتون- آنقدر قتل عام و کله منار کرد تا بالاخره مطمئن شد که احدی وجود ندارد که در برابر سلطنت وی ادعای قدرت نماید. تا قدرت مطلقه از "امیر" می شود، متن ملت شاهد صدها قتل عام، تجاوز به ناموس، غارت و چپاول و از همه بااهمیت تر، برده فروشی می گردد. در خزانه امارت مطلق العنان "امیر" از عواید فروش برده گان هزاره پول جمع می شود، هزاران زن و دختر بالغ به یغما می روند و از ده ها سیاهچال امیر آواز انسان های درحال مرگ بلند می شود؛ و اما بعد از مسلم شدن قدرت مطلقه و از میان رفتن رقیبان بیرونی سلطنت خود "قدرت" به دشمنی با "امیر" می پردازد و میکانیزم فاسد کننده دربار، "امیر" را با تمام اقدامات زیرکانه و مدبرانه آن، به طرف جام

زهری سوق می دهد که باید با دستان فرزند به حلقش خالی شود؛ و بدین شکل، در بطن نظام سیاسی- لشکری برای به دست آوردن قدرت مطلقه، باید میکانیزمی به میان می آمد تا باری دیگر "قدرت"، متلاشی شدن مغز "ابرقدرت" جدید را باعث می شد و قدرتی که با شمشیر "امیر" به دست آمده بود، با خون خود و فرزندان "امیر" به میراث می ماند.

ابرقدرت هایی که ظاهراً جز در برابر خدا، خود را مسوول هیچگونه عملی در برابر مردم نمی دانند، به اتکای قدرت است که می توانند فرهنگ کشت و خون را زنده نگه دارند. کشیدن ملای کاکری از خرقة شریف و بدون درنگ کشته شدن وی با دستان "امیر"، شمه ای از فرهنگ کشت و خون دربار را بیان می دارد. این فرهنگ قتل، روینای فرهنگ غارت امیران است. امیر عبدالرحمن وقتی ادعا می کند که "ملك را به شمشیر" گرفته است، طبیعی است که این شمشیر فرهنگ خاص خود را نیز می زاید؛ ولی باید دید که قتل و غارت چگونه به فرهنگ قدرت مطلقه سیاسی "طایفه سلطنتی" تبدیل می شود:

غارت زیرینای قدرت مطلقه در نظام سیاسی- لشکری- قبیلوی است. این غارت چگونه شکل می گیرد؟ از تقسیم زر میان ارتش؛ و اما ارتش از کجا متشکل می شود؟ از متن جامعه ای که ناامنی مداوم آن را فاقد نظام تولیدی ساخته است. جامعه ای که نتواند بیشتر از مصرف خویش تولید کند و در نظام با ثبات سیاسی، از اقتصاد خویش برای غنای دیگر نهادهای جامعه کارگیرد، این جامعه ناگزیر است با اقتصادی زنده گی کند که به نحوی از انحا



متأثر از فرهنگ غارتی نظام سیاسی - لشکری است؛ این جامعه نه تنها نقشی در تولید ندارد، بلکه دارای نقش و هدفی سیاسی برای تعیین سرنوشت خویش نیز نمی باشد؛ این جامعه مواجه با جنگ تنازع بقاست. جمع شدن لشکر به گرد هر امیر بی روزگاری که مغزش از باد قدرت پُر است، در واقع فرصت طلبی جامعه از بی ثباتی نظام سیاسی غرض سهم گیری در غارت است. امیری که لشکر ندارد، اما خونس از باد قدرت تغذیه می کند، ناگزیر است که سهم لشکر را از اموال غارت شده، پیشتر از سهم خود ادا کند. امیر عبدالرحمن می گوید:

«خواستند شش هزار گوسفند را به من تعارف بدهند، چون رسم ولایت اینست که يك ثلث مال غارت شده را که از تاراج کننده گان پس گرفته می شود باید به حکمران خود بدهند، من گوسفند قبول نکردم، ولی در عوض هشت هزار طلا از آنها قبول نمودم. سه هزار طلا را به سوارهای خود داده بقیه را به جهت خودم تصرف نمودم.»<sup>(۳۴)</sup>

اگر ثلث اموال غارتی شش هزار گوسفند بوده، تعداد اصلی گوسفندان غارت شده به هجده هزار رأس می رسد و مقدار اصلی طلای غارت شده نیز به همین شکل می تواند تعیین شود. طلایی که میان لشکر تقسیم می شود، این طلا، طلا نیست که باید از جیب سپاهی برای خرج و ذخیره اقتصادی فامیلش ارسال گردد. فرزندی که از درون لشکر قومی در مُلك بیگانه، برای فامیلش طلا می فرستد، اقتصاد خاصی را به وجود می آورد؛ اقتصادی که در زودترین فرصت، فرهنگ اجتماعی خویش را نیز می زاید که این

فرهنگ به غیر از فرهنگ غارتی - سپاهی گری برای ارسال طلا، چیز دیگری نیست.

به این گزارش دربار دقت شود:

«از اول بغاوت مردم "میمنه" تا این وقت، چهل و پنج هزار گوسفند "قره گلی" و غیره، از مال اشراَر "میمنه" به دست سپاه ظفر همراه افتاده، امر حضرت والا شرف نفاذ یافت که دیگر مال و متاع آن مردم، حق سپاه هست، و گوسفند "قره گلی" حصه دولت باید همه را در مزار بفرستند و از صدور این حکم جنرال غوث الدین خان با میرزا عبدالرحمن خان، خود را از گوسفندان تاراجی بی بهره دیده و همه را به صاحبانش پس داده، از هرگوسفندی دو روپیه گرفتند.»<sup>(۳۵)</sup>

این سند تاریخی تأیید کننده فرهنگ غارت در نظام لشکری است. وقتی "امیر" غارت را محکوم نکند و برعکس، سهم خویش را از غارت مطالبه نماید، روشن است که سپاهیان - که هیچگونه تعهدی در برابر قدرت سیاسی "امیر" ندارند، مگر منافع اقتصادی - غارتی خود در درون لشکر وی - در زودترین فرصت گوسفندان را به قیمت ارزان به صاحبانش می فروشند و کلاهی قانونی بر سر "امیر" می گذارند تا از مطالبه سهم خویش از اموال غارت شده صرف نظر نماید و بداند که اموال غارتی صرف مال کسانی است که جان به خطر می اندازند و غارت می کنند و روشن است که «هر که آب از دم شمشیر خورد، نوشش باد!»

اموال غارتی از جوار سرباز در مُلك بیگانه برای فامیلش، در

درون جامعه اش فرستاده می شود و در جامعه ای با فرهنگ قبیلوی، همبسته گی فامیلی در تحت ریاست مطلقه پدر شکل می گیرد و در این فرهنگ، پدرسالاری آنقدر شدید و مورد احترام است که تا مرگ پدر، فرزندان صاحب حق مالکیت پنداشته نمی شوند؛ مالکیت غارتی مذکور، به شکل مالکیت فامیلی - پدرسالاری در جامعه قبیلوی مورد استقبال قرار می گیرد.

دزدی و غارت سپاهیان نه تنها متوجه اقتصاد جامعه دشمن، بلکه متوجه خزانه دربار نیز است؛ و به علت همین حاکم بودن فرهنگ غارت است که محافظین خزانه عامره مزار شبانه هزار و هشت صد روپیه از خزانه می دزدند<sup>(۳۶)</sup>. وقتی سپاهیان تحویل خانه شاهی را می دزدند، "امیر" در فرمان خویش برای دستگیری دزدان می نویسد:

«این چه معنی دارد که حد به حد بهره های نظامی و کوتوالی مأمور و مقرر باشد، "چبوتره" و تحویلخانه پادشاهی را دزد زده، نقد و جنس ببرد. پس در وقتی که احوال خود شما چنین است حال مردم رعیت چگونه خواهد بود.»<sup>(۳۷)</sup>

در نظام سیاسی با فرهنگ غارتی، عدالت امیران غرض تصاحب اموال غارت شده برای خزانه خود شان است، نه برای آنکه اقتصاد جامعه از غارت لشکر مصوون ماند؛ میان امیران و سپاهیان رقابتی دائمی برای حصول اموال غارتی وجود دارد. وقتی یکی از سپاهیان "امیر" بعد از تحقیق، به غارت نمودن اموال هزاره ها اعتراف می نماید، تعهد می سپارد که «نه هزار روپه اقرار کرده

به قرار قسط سه سال حجت داد که تحویل خزانه نماید.»<sup>(۳۸)</sup> این غارت وقتی به خزانه "امیر" تحویل گردد، دیگر دشمنی بین "امیر" و عمال وی وجود ندارد و این هزاره ها (جامعه دشمن) اند که باید همزمان قربانی فرهنگ غارتی "امیر" و لشکرش شوند.

در نظام با فرهنگ غارتی، خیانت برای غارت، اصلی اساسی است. وقتی افراد لشکر ببینند که با غارت خزانه، بیشتر از غارت قریه ها صاحب ثروت می شوند، در اولین فرصت به این کار مبادرت می ورزند و "امیر" را می گذارند با تأویلات اخلاقی و دینی و شعارهای وی مبنی بر "غیرت" و "ننگ" و "پشتونوالی". امیر بیب الله در نامه ای برای پدرش امیر عبدالرحمن - که گزارش جنگ غزنی گگ را می دهد - عامل شکست را خیانت لشکر برای غارت و چپاول خزانه بیان می دارد:

«لشکری که مقدمه ناکرده و روی مدعی را ندیده، خود را برای چور و تاراج خزانه وارد و خود شکست داده، گریخته اند، چاره روسیاهی و علاج بدنای خود را جز این نیافته اند که بسیاری لشکر ما قتل شد...»<sup>(۳۹)</sup>

بی تعهدی سیاسی لشکر در فرهنگ غارتی از این قضاوت امیر عبدالرحمن درک می گردد که می گوید:

«قبل از شروع سلطنت من رسم تمام لشکر تربیت شده این بوده است همین که می دیدند يك طرف به طرف دیگر غلبه دارد، طرف ضعیف را گذاشته به طرف قوی ملحق می شدند.»<sup>(۴۰)</sup>

و درجایی دیگر این ابن الوقتی لشکر را در نظام با فرهنگ

غارتی، همزمان با خطر اشتراك مردم نیز در غارت، بیان داشته می نویسد:

«محل خطر این بود که اکثر مردم منتظر بودند ببینند کدام طرف قوی می شود، و در صورتی که یاغی ها قوت پیدا کنند به آنها شامل شوند. در این موقع نازک ... اشخاص غدار از عساکر خودم با یاغی ها ملحق شده بودند...»<sup>(۴۱)</sup>

نارضایتی لشکر در حد پیوستن به "یاغی ها"، در واقع مقدمه شکست امیران است. امیر باید در رأس فرهنگ غارتی قرار گیرد؛ "سپاهیان" وسیله جنگ برای غارت اند و جنگ وسیله ایست که نهاد سیاسی جامعه قبیلوی را به اختیار امیران می گذارد؛ پس با به دست آوردن قدرت در نهاد سیاسی جامعه، امیر می تواند به شکل واقعی در رأس فرهنگ غارتی قرار گیرد. در این حال، غارت نامشروع به غارتی گفته می شود که خزانه امیر از سهم آن بی بهره ماند، و برعکس، غارت مشروع همان غارتی است که امیر فرمان آن را چنین صادر می کند:

«کار شما مردم این است که چهار پنج هزار سوار حرکت کرده، حدود خصم را زیر و زیر بسازید و از قتل و غارت و خونریزی و غارت اموال و اسباب سر مویی مضایقه ندارید.»<sup>(۴۲)</sup>

تنها فرمانی به همین صراحت می تواند ریاست امیران را در رأس فرهنگ غارتی تصدیق کند. چهار، پنج هزار سربازی که به حکم "امیر اسلام" به قاتل و غارتگر و چپاولگر تبدیل می شوند، بر

نظام عمومی اجتماع چه تأثیری می گذارند: این چهار، پنج هزار انسان منوط به چهار، پنج هزار فامیل است و چهار، پنج هزار فامیل منوط به چهار، پنج هزار قوم می شود؛ و به همین علت است که وقتی اموال غارتی این چهار پنج هزار سپاهی داخل جامعه می شود، تمام جامعه لذت این "ثروت خداداد" را می چشد و آنکه از این ثروت بهره نبرده است، به زودترین فرصت به فرهنگ غارتی تسلیم شده و با تمام امکانات سلاحی تهیه می کند تا به محض شنیدن فرمان "امیر"، در يك شب و روز با چهل هزار نفر برای حمله غرض قتل و غارت ولایت هزاره (جامعه دشمن) اشتراك نموده و بدین ترتیب تمام عقده سهم نگرفتن در قتل و غارت های قبلی را اقناع نماید؛ و اینست که فرهنگ غارتی در زیربنای فرهنگ میلیتاریستی جامعه قرار می گیرد و به "تفنگ"ی که در فرهنگ غارتی وسیله قتل و غارت است، در فرهنگ میلیتاریستی لقب "شرف" و "تنگ" داده می شود و بعداً برای این "شرف و تنگ" سرود حماسی خلق می گردد تا آن سرمایه حرام غارتی، از طریق شرف و تنگ ناروای فرهنگ میلیتاریستی، حلال جلوه کند.

وقتی امیران در رأس فرهنگ غارتی قرار داشته باشند، بدون حساسیت می نویسند که:

«در يك موقعی پدرم وزیر احمد را حاکم یکی از شهرهای بلخ مقرر داشته با وجودی که دو لك رویه از مالیات سرقت کرده بود، پدرم او را عفو نمود و او را و برادرهایش را به سرکرده گی صد سوار مقرر داشته به آنها بیرق و لشکر داده بود.»<sup>(۴۳)</sup>

در فرهنگ غارتی، غارت پدیده ایست که جزء اخلاق نظام پنداشته می شود؛ و به همین علت است که در این نظام دزدی و غارت عامل بازدارنده رشد اشخاص در مقامات اداری و لشکری نمی گردد. وقتی امیر عبدالرحمن سرکرده های دزدهای ولایت را خواسته و از آنها سه هزار سوار می گیرد<sup>(۴۴)</sup> و وقتی لشکر از پسران نابالغ ریش نیاورده در رأس اداره خویش تابعیت می کند<sup>(\*)</sup>، در حقیقت همان تقدس فرهنگ غارتی را بیان می کند که معرف یگانه ضابطه در روابط لشکر با زمامداران سیاسی آن است. لشکری که از اطفال اطاعت می کند، به خاطر تقدس سیاسی "طایفه سلطنتی" نیست که گویا بدان اعتقاد داشته باشند، بلکه برای اینست که طفل ریش نیاورده هنوز فن های زد و خورد اموال غارتی را درست بلد نیست. امیران ناگزیر اند که برای جلوگیری از خیانت سران لشکر که به زودی سهم خویش را در غارت بلند می برند و اول تیغ را به گردن امیر می گذارند، ریاست نظام لشکری را به فرزندان ریش نیاورده خویش بسپارند تا اگر لشکر در تقسیم غارت کلاه بر سر این اطفال می گذارد، امیران نیز از لحاظ سیاسی کلاه بر سر لشکر گذاشته باشند و انگیزه غارت بیشتر، عامل قتل و خیانت در برابر شان نگردد.

در فرهنگ غارتی - قبیلوی جنگ و وسیله جنگ (لشکر) هر دو در خدمت غارت اند. قدرت سیاسی امیران به عنوان روسای فرهنگ

\* - امیر عبدالرحمن می نویسد: «پسر عبدالقیث خان موسوم به محمد عزیز خان هم که در خان آباد بود و فقط اسماً سرکرده لشکر پدرش گفته می شد، یازده سال عمر داشت.»<sup>(۴۵)</sup>

غارتی، مرجع مشروعیت دهنده این جنگ و وسیله جنگ است. سپاهی که می جنگد تا امیر عبدالرحمن (یا هر امیری دیگر) به قدرت سیاسی برسد، برای آنست که در فردای قدرت این امیر، از مصونیت کامل غرض رسانیدن اموال غارتی برای فامیل خویش برخوردار باشد. فرق سپاهی شکست خورده و سپاهی پیروز در آزادی مصرف اموال غارتی آن است. آنکه برای مصرف اقتصاد غارتی خود حمایت سیاسی امیر را به دست دارد، در واقع جامعه اش نیز از مصونیت سیاسی برخوردار است؛ چون قبلاً بیان گردید که شکست و پیروزی لشکرهای قومی، شکست و پیروزی يك قوم را بر قومی دیگر در قبال دارد. بعد از شکست لشکر شینواری قوم شینواری تحت حملات سیاسی رییس فرهنگ غارتی - دشمنی قرار می گیرد که در وصف این قوم این شعر را به تاریخ می سپارد:

گر در صد سال کشی رنج و دهی زحمت خویش  
مار و شینواری و عقرب نشود دوست به تو<sup>(۴۶)</sup>

و با وقتی غلجایی ها شکست می خورند، غارتگری های آنان غارتگری نامشروع اعلان شده و "امیر" برای مشروعیت سیاسی خود، در وصف این قوم می نویسد:

«خوانین و اتباع شان به رعایا خیلی ظلم و سختی می نمودند و تعدیات غیر محدود آنها و مالیات گرفتن زیاد و تاخت و تاراج و حمله بر قوافل و جنگ استمراری با یکدیگر و قتل نفس به طور عمومی که در میان آنها شیوع داشت به همه مردم نه تنها به اهالی افغانستان، بلکه به تمام اهل دنیا ظاهر و هویدا است.»<sup>(۴۷)</sup>

وقتی جامعه شکست خورده پشتون نبوده و هزاره بوده باشد، نه

تنها قتل عام و غارت بی حد و حصر، بلکه خصومت سیاسی و اجتماعی نیز باید به شکل يك میراث تاریخی و سنت اجتماعی در برابر این جامعه حفظ و تبلیغ گردد. امیر عبدالرحمن می گوید:

«معاندت و عداوت مردم افغانستان که با مردم هزاره دارند، از صد نود (آنها) گرفتار شده، ده تن بر جسته، هزاران نفر فرار ممالک خارجه شدند.» (۴۸)

و نه تنها باید دشمنی پشتون ها در برابر هزاره ها از طریق دربار دامن زده شود، بلکه باید اقداماتی نیز به عمل آید که جامعه پشتون به شکل علنی داخل این دشمنی گردد. دعوت ده ها هزار نفر از جامعه پشتون برای اشتراك در جنگ اجتماعی با هزاره ها باید بر علاوه صدور فرمان برای قتل و غارت، با این اقدام امیر عبدالرحمن نیز تقدیر گردد:

«در این آوان جمعی از اولاده "دارونکه" شرفیاب حضور انور شده، خواهش زمین "چوره" هزاره را کرده و حضرت والا ایشک دوست محمد خان را دستور العملی در باب ملك و تقاوی و جیره آنها داده، امر کرد که اراضی و عقار چوره را که مفتوح العنوه می باشد از رعیتی و ضبطی را به ایشان بدهد و مردم چوره عارض گردیده، در روز ۱۳ ربیع الثانی سنه ۱۳۱۴ فرمان به نام ایشان صادر گشت که املاک ضبطی و رعیتی به آنها داده شده است و از صدور این حکم تمامت مردم درانی و غلجایی، از کوچی و زمیندار، خواهان ملك و زمین شده، شروع به ملك گرفتن هزاره کردند، چنانچه جا به جا مرقوم شده می آید و از جمله در ابتدای کار از مردم علی خیل و توخی و اندری

بیست و ده، ده خانه نزد جنرال شیر محمد خان شده، به ذریعه عریضه نگار حضور اقدس شدند و حضرت والا در روز ۲۹ ربیع الثانی سنه ۱۳۱۴ او را فرمان کرد که تعداد نفوس ذکور و اناث و بزرگ و کوچک ایشان را مفصل مرقوم بدارد که چقدر نفری می باشند و از کدام موضع هزاره جات زمین می خواهند بگیرند، تا جواب فرموده شود و از قفای ایشان چند تن از فوج پیاده نظام فوفلزایی سکنه "نیش" قندهار عریضه نگار شده از تنگی زمین و بسیاری نفوس شکایت نموده، طالب زمین "چنارتو" و "کهنه قلعه" شدند و حضرت والا عرض ایشان را پذیرفته در روز ۲۵ جمادی الاول، دوست محمد خان سرپرست بنایر دارونکه را فرمان کرد که: آنها از موضع نیش حرکت کرده، در موضع چنارتو و کهنه قلعه آورده، بر طبق دستورالعمل اولاده دارونکه، تقاوی و زمین برای کوچک و بزرگ ایشان داده، زمین هر دو موضع را بالای نفری ایشان تقسیم کند.» (۴۹)

با مسجل شدن پیروزی سلطنت قومی از طریق لشکر قومی، فرهنگ غارتی و فرهنگ میلیتاریستی، نیاز قطعی به مشروعیت سیاسی اقتصاد غارتی خود دارد. وقتی شینواری ها و غلجایی ها در سرزمین خویش باقی می مانند، ولی هزاره ها حتی سرزمین شان نیز غارت می شود و در اقتصاد غارتی جامعه قبیلوی مالکیتی به نام زمین غارتی نیز به وجود می آید، به علت این است که شینواری ها و غلجایی های مذکور مواجه با خصومت اجتماعی در فرهنگ غارتی قبیلوی نمی شوند؛ حالانکه "امیر" حتی برای ناپودی نام هزاره

ها فرمان صادر می کند که:

«سعی دارند در اتمام کار آن طایفه نابکار (هزاره) کوشیده، نگذارند که نامی از ایشان در ملك باقی ماند.»<sup>(۵۰)</sup>

قبلاً بیان گردید که در فرهنگ غارتی، غارت پدیده ای مشروع بوده، همچنانکه در فرهنگ میلیتاریستی-قبیلوی پدیده کشتن و قتل (ولو قتل عام اجتماعی) امری اخلاقی و مشروع است. درنگ نکردن برای قتل و غارت وقتی به کنش فرهنگی جامعه تبدیل گردید، نهادهای دیگر جامعه نیز به شکل طبیعی مدافع همین دو کنش مشروع در درون جامعه قبیلوی می گردند؛ و درست به همین علت است که خشونت و کشتار در فرهنگ میلیتاریستی جامعه قبیلوی غرور ایجاد می کند و به خصوصیات ساختاری اخلاق و فرهنگ این جامعه تبدیل می شود؛ البته این خصوصیات ساختاری از طریق جنگ به حیات خویش ادامه داده و بازهم این لشکر است که وسیله جنگ محسوب می شود. نظام لشکری که انگیزه آن غارت بوده و خشونت و کشتار به عنوان خصوصیات ساختاری اخلاق و فرهنگ میلیتاریستی جامعه آن پذیرفته شده باشد، نمی تواند بدون مقوله های غارت و کشتن، به زیربنای نهاد سیاسی، نهاد اقتصادی و نهاد فرهنگی جامعه تبدیل گردد. خوب است این خصوصیات ساختاری غارت و کشتار از بیان خود امیر عبدالرحمن، به عنوان رئیس فرهنگ غارتی-میلیتاریستی، نقل شود تا درک گردد که لشکر و امیران با همچون خصوصیات ساختاری اخلاقی و فرهنگی، در درون "جوامع دشمن" چگونه عمل می کرده اند:

«صد سوار را فرستادم که از بره های اهالی آرته بوز که پانزده هزار گوسفند داشتند هر قدر بتوانند تاراج نموده با خود بیاورند... اهالی تالیخان از این حرکت (غارت) ما که نقبتاً واقع شد، جری شده عقب سر ما می آمدند. تعداد آنها تقریباً پنج شش هزار سوار بودند، ولی جرأت نمی کردند به ما حمله کنند. به جهت جلوگیری از این کار يك فوج سرباز را حکم دادم در غاری که تقریباً هزار زرع طول داشت و کنار راه واقع بود خود را مخفی نمایند و به آنها دستورالعمل دادم که وقتی سوارهای یاغی از محاذی غار بگذرند به آنها شلیک نمایند... من حیث المجموع چهار صد نفر از این سوارها تلف شدند.»<sup>(۵۱)</sup>

ملاحظه می گردد که قتل همزمان با غارت است، و این چیزی نیست مگر تابعیت صادقانه از خصوصیات ساختاری قتل و غارت در اخلاق و فرهنگ غارتی-میلیتاریستی جامعه قبیلوی؛ و باز هم فراموش نگردد که لشکر در هر قدم هم در غارت سهیم است و هم در کشتار؛ یعنی لشکر نقش اساسی را برای تابعیت از خصوصیات ساختاری قتل و غارت بازی می کند، و بی جهت نیست که در هر غارت، سهم لشکر علیحده است. "امیر" این سهم را چنین حکایت می کند:

«اسباب ها و چادرها (را) غلام علی خان متصرف و اسباب ها را به سربازها بخشیده، چادرهای امیر بخارا را به جهت پدرم (امیر افضل خان) فرستاده است»<sup>(۵۲)</sup>؛ «سه هزار طلا را به سوارهای خود داده بقیه را به جهت خود تصرف نمودم»<sup>(۵۳)</sup>؛ «من (عبدالرحمن) قبلاً قلعه موسوم به

انچی را به سبب اینکه اهالی آنجا از فروختن آذوقه به من انکار داشتند، تاراج نموده آذوقه بیست روزه تحصیل کرده بودم. لشکر من در این موقع هفت هزار نفر بودند»<sup>(۵۴)</sup>؛ «عساکر من تا چهار روز خزانه و اموال امیر شیر علی خان را غارت نمودند»<sup>(۵۵)</sup>؛ «به عساکر خود اجازه دادم بینه او را تاراج نمایند»<sup>(۵۶)</sup>؛ «(امیر میمنه، از ترس غارت) متقبل شد که سالی چهل هزار طلا خراج به ما بدهد»<sup>(۵۷)</sup>؛ «(محمد اسمعیل نورچشمی امیر افضل خان) عازم تاشقرغان گردید که خزانه آنجا را تاراج نماید ... آدم خیلی محیلی بود مخصوصاً در طی منازل تعجیل می کرد که قبل از ورود من وارد بلخ شده آنجا را تاراج نماید (اما تغییر طریق داده به طرف بامیان روانه شد و در راه به هر کجا می رسید (لشکرش) تاراج می نمود»<sup>(۵۸)</sup> و اسماعیل خان مذکور علت این تاراج سیستماتیک خود را چنین می گوید: «دو فوج پیاده نظام و توپخانه و سوارهای من تا اینکه مواجب يك ساله عقب افتاده آنها را ندهم، مرا نمی گذارند عازم کابل شوم»<sup>(۵۹)</sup>؛ «جاسوسی به من خبر داد که حاکم آنجا چهل هزار روپیه از بابت مالیات آنجا جمع نموده خیال دارد به قندهار بفرستد. با عموم مشورت نموده گفتم شبانه می رویم و قبل از طلوع آفتاب نقبتاً وارد پشتک شده، پول را متصرف می شویم»<sup>(۶۰)</sup>؛ «من دوستانه شتر آنها (سیستانی ها) را گرفته بینه خود را بار نموده...»<sup>(۶۱)</sup>؛ «به نوکرهای خود امر دادم به قلعه بریزید، اهالی قلعه وقتی چنین دیدند با قرآن بیرون آمده استدعا

نمودند قلعه آنها را تاراج نماییم»<sup>(۶۲)</sup>؛ «سربازها اموال او و اموال غزلباش ها را تاراج نموده عیال های آنها را اسیر نمودند»<sup>(۶۳)</sup>....

البته این مواردی که حاکی از فرهنگ قتل و غارت به دست "امیر" و لشکرش است، همان مدارک محدودی اند که به شکل رسمی از طریق دربار و از قلم و اعتراف خود "امیر" به تاریخ سپرده شده است، حالانکه آنچه از تاریخ عینی و ماهیت اصیل خصوصیات ساختاری قتل و غارت در عمل لشکر حکایت می کند، با حافظه همان مردمانی دفن شده است که قربانیان فرهنگ غارتی - کشتاری محسوب می شوند.

سیمای سیاسی و اجتماعی مردمانی که هم غارت شده اند و هم قتل عام، و هم ناگزیر بوده اند که برای حفظ بقای اجتماعی خویش در زیر فشار نظامی - سیاسی امیران، اقتصاد جامعه را فدای حفظ حیات جامعه کنند، سیمای ساکتی است که در تاریخ امیران "خر بارکش" لقب گرفته اند و نشانی از تفکر، اراده و اقدام سیاسی آنها در تاریخ سیاسی و ملی "افغانستان" به ملاحظه نمی رسد. در تاریخ "افغانستان" يك طرف جوامعی بوده اند که غارت می شده و هزاران سکه طلا باج می داده اند و يك طرف دیگر، جامعه ای که این هزاران سکه را از طریق جیب فرزندان سپاهی خود به شکل انفرادی جذب می کرده است؛ یعنی سرمایه اجتماعی يك جامعه، از طریق جیب افراد لشکر، محکوم به تجزیه شده و به شکل سرمایه های کوچک و انفرادی در درون جامعه ای دیگر به مصرف می رسیده است؛ و اما دلیلی که این اقتصاد غارتی نتوانسته است در جامعه

لشکر غارتگر، به شکل زیربنای اقتصاد قوی به نظام تولیدی جامعه کمک کند، همانا عدم مفکوره تولید در درون جامعه قبیلوی است؛ چون زیربنای فکری این جامعه را در مورد نظام اقتصادی، اندیشیدن برای خزانه و اقتصاد غارتی تشکیل می دهد و این خزانه و اقتصاد مفت، به شکل رفع نیازمندی های خصوصی افراد قدرت لشکری "طایفه سلطنتی" به مصرف می رسیده است.

اگر تداوم تاریخی فرهنگ غارتی - میلیتاریستی را در سیمای میراث نحسی می بینیم که تا به امروز وجود دارد و تا کنون تمام نهادهای ملی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ملت افغانستان قربانی همین فرهنگ می شوند، فقر اقتصادی و عقب مانندی مدنی و اجتماعی مردمانی را که در طول دوران حکمروایی "طایفه سلطنتی" قتل عام و غارت شده اند، در سیمای آن مردانی می بینیم که قرآن در دست، رو به روی سپاه غارتگر "امیر" ایستاده و روی خدا را برای حاکمان بی روی خویش پیش می کشند تا بدین وسیله اندکی از بار خشونت و خصوصیات ساختاری قتل و غارت در اخلاق و فرهنگ اجتماعی امیران بکاهند.

"تیسویرمن" می گوید که برای به حرکت آوردن هر مردمی به "افسانه" ای ضرورت است؛ ولی جامعه باید قبل از هر چیز بدین افسانه به شکل واقعیت عینی اعتقاد پیدا کند که این، جز از راه فرهنگ جامعه میسر نیست. واقعیت افسانوی جامعه قبیلوی را نیز فرهنگ میلیتاریستی آن می سازد و سهیم ساختن جامعه قبیلوی در قتل و غارت، این افسانه را از شکلی ذهنی به واقعیتی عینی تبدیل می نماید. با "شمشیر" زیستن و با "تنگ" خوابیدن، افسانه ایست که

پیروزی در قتل و غارت جوامع بیگانه، آن را به واقعیت عینی و عملی جامعه قبیلوی تبدیل می کند؛ و بدیهی است که مثل این واقعیت اجتماعی، جز لشکر چیزی دیگر بوده نمی تواند؛ این لشکر يك بار از طریق تطميع "سران دزد" و اخذ سه هزار سپاهی از آنها تشکیل می شود و يك بار هم به نحوه ای که احمدشاه درانی بدان متوسل می شد.

افسانه احمد شاه درانی تشکیل "دولت افغانی" بود. تشکیل دولت برای جامعه قبیلوی به دو چیز نیاز دارد: اول، لشکر یا قدرت شمشیر، و دوم، قدرت اقتصادی. قبل از احمدشاه درانی تشکیل امارت های قبیلوی و جنگ برای گسترش امارت يك قبیله بر قبایلی دیگر، جامعه پشتون را مواجه با بی ثباتی مطلق نموده بود که البته بی ثباتی در درون جوامع قبیلوی همزمان با اوج گیری خارق العاده خصومت های اجتماعی است. قبایلی که در این میان نقش محوری را بازی می کردند، همانا اقوام درانی و غلجایی بودند که به علت خصومت قبیلوی، بانوبه آله دست سلاطین ایرانی قرار می گرفتند و با به دست آوردن حمایت سیاسی و اقتصادی این سلاطین، امتیازات قبیلوی خویش را بر یکدیگر تحمیل می کردند.

احمدشاه درانی به عنوان چهره ای بی طرف و خنثی (که البته خنثی بودن او مظهر ضعیف بودن نیروی اجتماعی قومش در جنگ های قبیلوی بود)، با قرار گرفتن در رأس قدرت، افسانه دولت افغانی را مطرح کرد؛ اما مسلم است که وی نمی توانست بر خصومت های قبیلوی که جزء ساختار فرهنگ قبیلوی است، به ساده گی فایق آید، ولی عمده ترین کاری که او کرد، مسیر دادن این



خصوصیت های قبیلوی به جانب بیرون از سرحداتش بود. مسیر دادن خصوصیت های قبیلوی به بیرون از مُلک "افغان"، ضرورت به لشکری داشت که نیروی جنگی تمام قبایل را در درون خویش جذب نماید. جذب نمودن نیروهای رزمی در درون لشکری واحد، در واقع خالی ساختن جای آنها در جوار خوانین محل نیز بود که جنگ های قبیلوی را رهبری می کردند.

احمدشاه درانی با تشکیل ارتش از درون جامعه قبیلوی دو هدف را به تیر زد: او با تبعیت از نادر افشار «املاک قندهار را به شش هزار قلبه تقسیم کرد و به موجب یک تقسیم نامه جدید به سران عشایر مختلف ابدالی به صورت جاگیر (تیول) داد و آنها را مکلف ساخت تا در برابر آن در حدود شش هزار نفر را برای خدمات حربی آماده داشته باشند.»<sup>(۶۴)</sup>

قبایل پوپلزایی، الکوژی، بارکزی، علیزایی، نورزایی، اسحق زایی، خوگیانی، ماکو، توخی، هوتک، داوی، کاکر، ترین، براهوی و سایر قبایل شامل قبایلی اند که در ازای تهیه لشکر، صاحب زمین شدند. این زیرکانه ترین تقلید احمدشاه درانی از نادر افشار غرض به جریان انداختن سرمایه ثابت (زمین) برای تولید ارتش بود. با این کار، وی هم صاحب لشکر شد و هم نیروهای جنگی را از درون قبایل بیرون کشیده، نه تنها جوار سران و خوانین قبایل را خالی نمود، بلکه این خوانین را به تیول دار دولتش نیز تبدیل کرد.

در کنار این لشکر متحد قومی، احمد شاه یک لشکر دائمی نیز تشکیل داد که در میان دسته جات این لشکر، دسته "غلام خانه" که از افراد غیر پشتون (عمدتاً قزلباش) متشکل بود، قرار داشت.

وظیفه امنیت شاه بر عهده همین دسته بود که این امر، بی اعتمادی احمد شاه را در برابر لشکر قومی و آگاهی آن را از خصوصیت های غیر قابل کنترل فرهنگ قبیلوی بیان می دارد.

در فردای تشکیل لشکر، سوقیات نظامی احمد شاه به بیرون از قلمروش شروع شد. اول از فتح کابل شروع کرد و بعد برای اولین بار به جهت سرمایه افسانوی هند حرکت نمود که هر امپراطور جدید برای به دست آوردن آن خواب خُلسه آور می دید. با رسیدن لشکر قومی احمد شاه به هندوستان، مردم لاهور - اعم از مسلمان و هندو - «هیأتی را نزد او فرستاده، خواهش نمودند تا در بدل مبلغ سی لک روپیه از غارت نمودن شهر و قتل عام نمودن ساکنین آن صرف نظر کند. احمد شاه این معامله را قبول نمود.»<sup>(۶۵)</sup>

در حین لشکر کشی دوم احمد شاه به هند «قرارداد صلح به وساطت بعضی از روحانیون در بین جانبین به این شرح عقد گردید که احمد شاه به وطنش مراجعت کند و در مقابل، حکمران پنجاب عواید چهار محل از محال پنجاب را... که سالانه به ۱۴ لک روپیه بالغ می شد به او بپردازد... این فیصله با مرام احمد شاه موافق بود، زیرا به علت معافی سرداران درانی و سایر قبایل پشتون از ادای مالیات، به عواید اضافی ضرورت داشت و چون به این صورت منبع عواید دائمی را تأمین نمود از طریق ملتان به قندهار باز گشت.»<sup>(۶۶)</sup>

و به همین ترتیب، احمد شاه درانی یک لحظه هم نمی گذارد که عرق پای لشکرش خشک شود: آن را در سرزمین های بیگانه می کشاند، شهرها را به دست غارت و چپاول آن می سپارد و بدین شکل تنش های ساختاری قتل و غارت را از درون جامعه قبیلوی

بیرون کرده در خارج از این جامعه به کار می‌گیرد. در جریان این لشکرکشی‌ها، اگر پیروز می‌شد - همچون شهر سبزوار - بعد از غارت، اهالی آن را از تیغ کشیده قتل عام می‌نمود و اگر شکست می‌خورد، رسانیدن عساکر زنده و غنایم غارتی جنگ باز هم پیروزی بود؛ چون لشکری بی رمق، اما غرق در سرمایه غارتی، برای ثبات اجتماعی در درون جامعه پُر خصومت قبیلوی خطری محسوب نمی‌شد که این امر، در واقع به مفهوم مصوون ماندن سلطنت احمد شاه از خصومت های درون اجتماعی نیز بود.

قتل عام و تاراج دهلی - اعم از مسلمان و هندو - جزء پر افتخار "تاریخ احمد شاهی" است. وقتی شصت هزار سپاهی در شهری برای به دست آوردن مالی به کشتن و غارت پرداختند، این شهر به دوزخ روی زمین تبدیل می‌شود. بعد از همین غارت و قتل عام تاریخی «احمدشاه از وزیر سابق غازی الدین جواهرات به قیمت یک کروور (ده میلیون) روپیه و بیش از سه لک اشرفی (هر اشرفی به قیمت ۱۶ روپیه) تحصیل کرد. وزیر جدید انتظام الدوله که پسر قمرالزمان وزیر اسبق بود، از ادای دو کروور روپیه که احمد شاه از او مطالبه داشت استنکاف کرد، لهذا احمد شاه او و مادرش شولاپوری بیگم را به شکنجه تهدید کرد و به این صورت محل دفینه آنها را کشف کرده، از آن مقادیر هنگفت طلا و جواهر به دست آورد و از سایر بزرگان دهلی نیز مبالغ خطیر نقد و جنس تحصیل کرد.» (۶۷)

بعد از این غارت پر خون، ازدواج میمون تیمورشاه ده ساله با "زهره بیگم" دختر عالمگیر ثانی و ازدواج خود احمد شاه با "صفت خانم" خواهر پادشاه دهلی به عمل می‌آید.

اگر چه احمد شاه توانست که امپراطوری تشکیل دهد و لشکرهای کوچک قومی را - که خون جامعه واحد را برای حکمروایی های کوچک قبیلوی می‌زیختاندند - در وجود لشکری بزرگ و متحد جذب نماید و تیغ این لشکرها را از سینه جامعه خودش جدا ساخته و حواله گردن جوامع دیگر کند، ولی نتوانست عامل اساسی قتل و کشتار را که جزء خصوصیت ساختاری اخلاق و فرهنگ جامعه قبیلوی است، از میان بر دارد. نهاد سیاسی جدید در قالب امپراطوری و میلیاردها ثروت اقتصادی - غارتی نه تنها نتوانست نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جدید را در جامعه او به وجود آورد تا از این طریق زمینه تکامل جامعه قبیلوی را به جانب جامعه مدنی مساعد سازد، بلکه با تشکیل اولین نهاد سیاسی متمرکز، به تقویت و گسترش منفی هر چه بیشتر فرهنگ غارتی - کشتاری جامعه پرداخت. شکست احمد شاه درانی در تبدیل افسانه "دولت افغانی" اش به مشابه يك واقعیت ماندگار تاریخی، زمانی روشنتر محسوس می‌گردد که توجه شود نه تنها خودش در جریان حکمروایی خود مواجه با مخالفت های قبیلوی بود، بلکه در فردای وفاتش قلمرو امپراطوری او دستخوش خانه جنگی هایی گردید که رهبری کننده آن همان اخلاق ساختاری قتل و غارت در جامعه قبیلوی است.

فقدان دول متمرکز قوی در ایران و هندوستان، زمینه ای بود که احمد شاه توانست به لشکرکشی های موفقانه به جانب شرق و غرب نایل آید و به تشکیل امپراطوری افغانی خویش موفق گردد؛ چنانچه تشکیل دولت قاجاری در ایران و اقتدار چشمگیر سیکهان در هند،

زمینه لشکرکشی هایی را که احمد شاه به راه انداخته بود، برچیده و در نتیجه تیغ خصومت قومیتی که احمد شاه آن را برای تشکیل امپراطوری و غارت ذخایر مادی جوامع دیگر به کار انداخته بود، دوباره حواله گردن خود جامعه وی گردید و لشکرکشی های اخلاق وی در محدوده افغانستان قبل از معاهدات دیورند و پنجده و گندمک باقی ماند.

و اما سرازیر شدن اقتصاد غارتی اگر چه نتوانست از حمایت اقتصاد تولیدی در درون جامعه قبیلوی برخوردار گردد و اغلباً به شکل گنج های بزرگ فردی به زیر خاک دفن گردید، ولی کار موثر دیگری را که توانست، همانا تهیه وسایل مدرن نظامی (مطابق به تکنالوژی عصر) بود که در دسترس لشکرهای پشتون باقی ماند؛ و این امتیاز بزرگی در دست این لشکرهای قبیلوی بود که این امتیاز تا کنون نیز معرف اهداف مسابقه تسلیحاتی دول بزرگ برای آقایی زورمندانه بر جهان به شمار می رود. داشتن وسایل نظامی قوی و مدرن و جنگیدن در صفوف ارتش منظم با تکتیک های نظامی وقت، امتیاز دیگری بود که می توانست "لشکر افغانه" را حتی تا زمان امیر عبدالرحمن از پیروزی نظامی برخوردار سازد و زمینه باج گیری از جوامع غیر افغان را برای "طایفه سلطنتی" مساعد سازد.

این قدرت نظامی که از يك سو نهاد سیاسی و نهاد اقتصادی "افغانستان" را به دسترس "طایفه سلطنتی" قرار می داد، از سویی دیگر فرهنگ قبیلوی را بر دیگر نهادهای جامعه نیز تحمیل می کرد. جامعه ای که بر اساس فرهنگ قتل و غارت زنده گی کند، با فرهنگ قتل و غارت نیز حاکمیت می کند. هر گروه اجتماعی که از

طریق زور به قدرت سیاسی برسد، تمام خواسته ها، تفکرات، تأویلات و تلقیات خویش را (که همان فرهنگ گروه مذکور است) با زور بر جوامع دیگر تحمیل می نماید. فردی که عکس گرفتن را کفر بداند، طبیعی است که در فردای به دست آوردن قدرت سیاسی، جامعه را از عکس گرفتن و داشتن تلویزیون به خاطر پخش تصویر محروم می سازد. این ساده ترین مثال برای تحمیل فرهنگ عقبگرا و سنت پرست قبیلوی است که جریان تکامل مدنی را به روی جامعه می بندد؛ اما تحمیل قدرت اجتماعی، تشکیل حاکمیت قومی، ایمان به قدرت نظامی برای انحصار قدرت سیاسی، تعصب اجتماعی و فرهنگی، خشونت اجتماعی در قالب قتل و غارت، اسارت اجتماعی زن، تقویت فرهنگ میلیتاریستی، تحمیل پندارهای پوچ و خرافات قبیلوی به عنوان دین، حفظ و حراست ثبات و ایستایی با عکس العمل شدید در برابر تکامل پدیده های اجتماعی، عکس العمل قهقراپی در برابر دانش و علم ... تماماً فجایع غیر قابل جبرانی بوده که افغانستانی را تولید کرده اند که هنوز راه رسیدن تا قریه های آن وجود ندارد؛ یعنی هنوز اقشار این ملت در نظام اجتماعی بسته زنده گی می کنند که چشم شان به غیر از دنیای محدود و منزوی قریه شان، به روی دنیای دیگری باز نشده است.

وقتی فرهنگ غارتی - کشتاری جامعه قبیلوی از طریق حمایت لشکری و قدرت سیاسی پاسداری می شود، اینجا دقت گردد که زیربنای حرکت سیاسی این جامعه بر اساس "شعور" نیست، بلکه بر اساس "بی شعوری" است؛ یعنی فرهنگ قبیلوی اساساً به بی شعوری سیاسی ضرورت دارد، چون تنها بی شعوری است که می

تواند هر پدیده فکری و مادی جامعه قبیلوی را بپذیرد و مدافع آن نیز باشد. تا بی شعوری در جامعه ای عام نگردد، ناممکن است که در عقب فرهنگ قتل و غارت لشکری، اعتقاد به داشتن قدرت سیاسی پیدا شود، اما مقوله انسانی در شعور این جامعه به مقوله صرفاً جنگی تبدیل نگردد. (\*)

بی شعوری عام از طریق فرهنگ، جای شعور سیاسی جامعه را می گیرد. فرهنگ جامعه آینه صدیق انعکاس سیاست جامعه است: آنچه جامعه می اندیشد، آنچه جامعه بدان اعتقاد دارد، آنچه جامعه با عملی شدن آن اقناع سیاسی و اجتماعی می شود و بالاخره آنچه جامعه را از لحاظ فکری متقاعد به یک ارزش می سازد، همه و همه از طریق فرهنگ جامعه در رأس نظام سیاسی آن تبارز می کند. علم سیاست شیوه های علمی زمامداری را به ما می آموزاند، اما فرد قبیلوی این علم را به خدمت آن تفکرات، اعتقادات و باورهایی می گیرد که از طریق فرهنگ قبیلوی به مثابه ارزش های بنیادی جامعه

\* - به همین علت، یک بار می بینی که مردی تحصیل کرده امریکا دیده و استاد علوم سیاسی، مدافع بی تاب و نفس سوخته "مولوی عمر" می گردد که تا کنون ضرورت سواد علمی جامعه را پایین تر از نحوه استنجا در بیت الخلاء مدرسه اش می داند. دیده می شود که تفاوت درجه تحصیل آن آقای نظیف ریش کل امریکایی شده با آن مولوی یک چشم ریش کمال قندهاری، هیچگونه معیاری برای تعیین شکل دید شان در برابر ماهیت نظام سیاسی نیست، بلکه فرهنگ قبیلوی - میلیتاریستی است که از طریق بی شعوری عام، یکی را مدافع دیگری می سازد و پیروزی لشکری یکی از جانب دیگری ورود "فرزندان میرویس و احمد شاه" در کابل اعلان می گردد و با این حرف اقناع کامل سیاسی نیز می شوند.

تشبیه شده اند. (\*)

فرهنگ به عنوان یک نهاد اصلی، تمام نهادهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه را به خدمت می گیرد و رابطه علت و معلولی میان فرهنگ، اقتصاد و سیاست، نیروی اجتماعی جامعه را به جهت آیدیال های قبیلوی جامعه سوق می دهد. اقتصاد جامعه قبیلوی، وقتی از نقشی تولیدی برخوردار نبوده باشد، چگونه ممکن است که میلیاردها سرمایه غارتی احمد شاه درانی و دیگر سرداران "طایفه سلطنتی" را به خدمت تقویت تولید و توزیع جامعه - ولو عادلانه هم نباشد - قرار دهد؟

احمد شاه درانی گنج دفن شده انتظام الدوله را کشف می کند، اما همین گنج باری دیگر به شکل گنج های کوچک در خانه های افراد ارتش دفن می گردد. اقتصاد مدفون جامعه، بازگویی واقعیت ناامنی و بی ثباتی جامعه نیز است؛ و جامعه ای که اقتصادش به شکل "دفینه" زیرزمینی شود، این جامعه مکلف است که برای حیات اقتصادی روی زمین، متوسل به همان فرهنگ غارتی - میلیتاریستی شود. ضربه بزرگی که احمد شاه درانی بر جامعه خود وارد می آورد، فراوان ساختن گنج های زیرزمینی و تشدید خصومت های قبیلوی با سلاح های مدرن و لشکریان مجرب جنگ دیده است.

\* - شعور مذهبی یک شخص وقتی با یک قبضه ریش چرک و شش متر خشتک تنبان اقناع شود، شعور سیاسی این شخص مطابق به همین شعور مذهبی خواهد بود؛ و وقتی قدرت سیاسی و قدرت نظامی به دست همچون شخص بیفتد، طبیعی است که اولین کار وی عام ساختن این شعور مذهبی و سیاسیش در سطح جهان است!

وقتی مقصد هندوستان است، شصت هزار عسکر نیز برای این مقصد کمی می کند؛ ولی وقتی مقصد گرفتن قندهار از شاه شجاع و یا گرفتن بلخ از اسحق خان و گرفتن هرات از ایوب خان باشد، این لشکر عظیم - که جز فرهنگ قتل و غارت به دیگر چیزی ایمان ندارد - ناگزیر است که برای غارت و چپاول، به هیچ ضابطه ای جز خیانت و جنگ باور نداشته باشد. به خصوص اینکه این ضابطه از طریق فرهنگ میلیتاریستی مشروعیت اجتماعی نیز حاصل کند و جذب شدن در "سپاه"، آیدیال هر فرد جامعه قبیلوی باشد.

احمد شاه درانی نتوانست که بر خصومت های ساختاری جامعه قبیلوی خویش پیروز شود، ولی با اینهمه این جامعه را با یک پدیده نوین آشنا ساخت که آن عبارت از حمایت شدن فرهنگ قتل و غارت توسط قدرت سیاسی است. لشکری که برای بی رحمانه ترین قتل و غارت دهلی مجازات نمی شود، و برعکس، "شاه" و "ولیعهد" صاحب زنانی از ملک غارت شده نیز می گردند، این لشکر، یقیناً که قدرت سیاسی را ضمیمه و پشتوانه فرهنگ غارتی - کشتاری خویش می داند. (\*)

در اشتراک ده ها هزار نفر از جامعه پشتون به حکم امیر عبدالرحمن برای غارت و قتل عام در هزاره جات، در موجودیت "لشکر افغانه" در بدخشان و کندز و میمنه و بلخ و هرات ... ، در هر مرحله باج گیری طلا و تصاحب معادن احجار قیمتی و طلا و

\* - همین میراثی که از احمد شاه درانی باقی مانده است، امروز به شکل غرور سنتی حفظ آقایی سیاسی و عدم احترام به وحدت ملی و وحدت سیاسی جوامع با هم برادر ملت افغانستان به مشاهده می رسد.

نقره، در هر وجه توزیع زمین های جوامع غیر پشتون به پشتون ها، در هر مصادره مال و ملک افراد غیر و در هر گفتار و کرداری که به طور مستقیم و غیر مستقیم بازگویی انحصار قدرت سیاسی است، همان میراث احمد شاه درانی به ملاحظه می رسد که به شکل سنت سیاسی به جزء لاینفک اعتقادات فرهنگی و اجتماعی بازمانده گان عظمت طلب وی تبدیل شده است.

اثرات اقتصادی و مدنی این سنت قبیلوی را در فقر ملی و در فقر هر منطقه ای می توان ملاحظه کرد که جزء توابع باج ده امیران محسوب می شده اند و تمام آنچه را در روی و زیر زمین داشتند برای "دربار" فرستادند ... و اینست علت مفقود شدن ثروت و کنده شدن پای یک ملت از زمین و نرسیدن دست آن به آسمان. آنچه این ملت داشته، به خورد لشکر و دربار رفته است. شاهی که تنها در سفر یک هزار نفر شتر وسایل آشپزخانه با خود انتقال دهد، این شاه در حضر چه خورد و نوشی باید داشته باشد؟ لشکری که هزاران گوسفند را غارت کند و صدها انسان را برای دفاع از این غارت به قتل برساند، این لشکر اقامتش در سرزمین دشمن باید به چه قیمتی تمام شده باشد؟ جامعه ای که بعد از غارت و قتل عام مواجه با فقری شود که برای زنده ماندن، جو و گندم هضم نشده را از میان سرگین اسپان لشکر جمع کند، این جامعه باید مالک هزاره جات کنونی باشد؛ جامعه ای که هزاران سکه طلا باج بدهد، این جامعه باید مالک بدخشان کنونی باشد... و این جوامع زمانی از ضرب شمشیر سیاسی و فرهنگ قتل و غارت مصوون می ماندند که جو ناجویده معده اسب، به رزق حلال شان و نیستی مطلق به هستی اجتماعی

شان تبدیل می شد.

... و سوال اینجاست که این همه سرمایه به کجا رفت؟ اگر این یکی غارت شد و نیستی به هستیش تبدیل گردید، آن دیگری که غارت کرد و برای لمیدن آسوده اش چند کنیز و برده را نیز از جامعه مغلوب با خود برد، سرمایه اش کجا شد؟ آیا نابودی این سرمایه در سیمای قدرت مطلقه زمامداران سیاسی به ملاحظه نمی رسد که غارت را با لشکر خود تقسیم می نمود؟ اینجا دقت شود که وقتی "لشکر" گفته می شود، این "لشکر" به مفهوم ارتش کنونی نیست که از بودجه دولت تمویل شود، ولی حق غارت هستی زیرزمینی و روزمینی ملت را نداشته باشد؛ در اینجا از لشکری گفته می شود که با رسیدنش در يك سرزمین، قرآن ها به روی دست بلند می شوند و آتش و دود خانه ها و نعره های مردی که در آتش می سوزد و ضجه های زنی که بی عفت شده است به هم می آمیزند و صدای ضربت شمشیر بر استخوان سر جامعه، تحت الشعاع صدای "فتح" و "الله اکبر" لشکر فاتح قرار می گیرد و بر جای تمام دار و ندار جامعه، قشر ضخیم خون دله بسته جامعه بر جا می ماند؛ از لشکری گفته می شود که با شمشیر به ملك دشمن می رود و با پشتاره غارت به قریه اش باز می گردد؛ از افرادی گفته می شود که آگاهانه برای غارت جمع می شوند و لشکر ترتیب می دهند که در ملك دشمن، با خشونت قاتل غارتگر جنگ کنند و در ملك خود با قیافه و ژست "غازی" زنده گی و افتخار نمایند؛ از لشکر و میکانیزمی گفته می شود که رابطه حیاتی آن با قدرت سیاسی به شکل رابطه فقر و رکود مطلق اقتصادی با جامعه تبارز می کند....

وقتی "امیر" فرمان می دهد که «چهار پنج هزار سوار حرکت کرده، حدود خصم را زیر و زیر بسازید و از قتل و تاراج و خونریزی و غارت اموال و اسباب سرمویی مضایقه روا ندارید»، می داند که مخاطبش لشکر است؛ یعنی وسیله ای که "امیر" می داند برای چیست و برای چه نگهداری می شود. این فرمان "امیر" برای لشکر، فرمانی دقیق برای آدرسی دقیق است؛ فرمان پدریست که از طبیعت اصیل دست پرورده خویش به خوبی آگاه است. "امیر" می داند که لشکر گوشیست برای شنیدن فرمان، و عملیست که بعد از انجام آن، همیشه اثری واحد بر جا می ماند و آن شیار خون جامعه ایست که در میان ویرانه های آبادی دیروز آن سفت می شود.

این فرمان برای کسی نیست که مقوله های انسانی و اجتماعی، شعور و فرهنگ اجتماعی آن باشد. این فرمان برای لشکر است: افرادی که در گرسنه گی خویش تن امیران را می درانند و برای سیری شان تن جامعه باید درانیده شود. لشکر که می گوئی، یعنی عنصری برای غارت، عنصری برای قتل و عنصری برای قدرت. وقتی استخوانبندی عنصری را سه پدیده قتل، غارت و قدرت تشکیل دهد، این عنصر، بدون تردید، تمام نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه را مطابق به نیازمندی حیات خویش حفظ می کند.

از همین جاست که تأثیر متقابل فقر مادی و معنوی ملت با اختناق اجتماعی و استبداد سیاسی حاکمیت به وجود می آید: هر قدر ملت فقیر است و مالکیت آن در معرض چور و چپاول و غارت قرار دارد، به همان اندازه نارضایتی و بدبینی در برابر نظام سیاسی.

لشکری وجود دارد؛ و هر قدر نارضایتی جامعه زیاد می شود، به همان اندازه حاکمیت سیاسی متوسل به استبداد می گردد که بازده آن شدت هر چه بیشتر اختناق اجتماعی و فقر است. در شدت فقر و اختناق، یگانه عنصری که ارزش و اهمیت آن بالا می رود، لشکر است؛ و اما میکانیزم عملکرد لشکر چیست؟ همان غارت و قتل که باز هم به نوبه خود فقر اجتماعی را تشدید نموده و حاکمیت سیاسی، اگر نمی خواهد که فرار کند، ناگزیر است که دور استبداد و اختناق و فقر اجتماعی را از طریق توسل به میکانیزم عملکرد لشکر ادامه دهد و استبداد آنقدر زیاد شود که نظام سیاسی به قاتل آشکار ملت تبدیل گردد و ملت از شدت اختناق و فقر اجتماعی به "خوابیده بیدار" تبدیل شود.

نتیجه این اختناق و فقر و استبداد دو چیز است: اول جلوگیری از پدید آمدن مفکوره و احساسات واقعی ملی؛ چون وقتی قدرت های سیاسی متکی به میکانیزم عملکرد لشکری (قتل و غارت) گردد، زیان شمشیر است که به زیان سیاست تبدیل می شود. احمد شاه بیا و نادر افشار برو، و بعد تیمور شاه برو و شاه شجاع بیا و شیرعلی برو و امیر دوست محمد بیا و... تمام این رفت و آمدها از طریق لشکر بوده و لشکر هم متکی به فرهنگ قتل و غارت.

یکی از عوامل به وجود آمدن مفکوره ملی اینست که جامعه از لحاظ سیاسی و اجتماعی شاهد ثبات دائمی باشد و نهاد اقتصادی جامعه، در همچون زمینه سیاسی و اجتماعی با ثبات، تکامل کند تا به نوبه خود، بعد از شگوفایی خود، به تمویل منظم نهادهای سیاسی و اجتماعی جامعه پردازد.

ارتش ملیی که مدافع منافع ملی باشد، بعد از به وجود آمدن حاکمیت های ملی به وجود می آید؛ اما در صورتی که هر فردی بتواند چند هزار قلبه زمین را به خوانین توزیع کند و از طریق آن لشکر تهیه کرده، و به فتوحات پردازد و بعد هم با صدها بار شتر از اموال غارتی به زاد و بوم خویش برگردد، این امر بیانگر آنست که در جوامع غارت شده مفکوره ملی وجود نداشته است. باج دادن به لشکر فاتح بیگانه و ادامه دادن به حیات اجتماعی، معیاری است که قبل از به وجود آمدن حاکمیت های ملی وجود داشته است. این لشکر اگر لشکر چنگیز باشد یا لشکر محمود غزنوی یا لشکر احمد شاه درانی یا لشکر امیر عبدالرحمن، همه از برکت روال "باج بده و زنده گی کن" در جوامع مورد تهاجم خویش، به فتح و ظفر نایل شده اند. (\*)

نتیجه دوم تشدید استبداد در رابطه علت و معلولی آن با فقر جامعه، توسل به کشتار و قتل عام های اجتماعی برای سرکوب نمودن مقاومت های اجتماعی است؛ ولی جوامع سرکوب شده، همیشه

\* - بازده همین میراث شوم و سنت انحصار قدرت سیاسی به اتکای لشکر است که امروز قبل از همه خیانت به منافع ملی، عام ترین پدیده ایست که کشور را به سرزمین جنگ منافع کشورهای بیگانه تبدیل کرده است و هر کشور بیگانه، از طریق تمویل لشکر خاص خود، به جنگ نفوذ منظوری خویش در افغانستان می پردازد. همان مفکوره نیم بند ملیی که در چند دهه ثبات ناقص سیاسی و اجتماعی به وجود آمده بود، امروز عملاً مشاهده می شود که از طریق وابسته گی سیاسی و اقتصادی به کشورهای بیگانه، و ادامه دادن به جنگ برای انحصار قدرت سیاسی بر اساس سنت سیاسی - لشکری - قبیلوی ناپود می شود.

به عنوان ماده انفجار دهنده در زیربنای اجتماعی حاکمیت سیاسی باقی می ماند. هر قدر فشار بر جوامع محروم بیشتر شود، به همان اندازه قدرت انفجاری آنان بیشتر می گردد؛ یعنی استبداد و کشتار، عواملی اند که نهاد سیاسی را از درون منفجر می سازند. سرایت این انفجار در درون نهاد سیاسی از طریق فقر اجتماعی به عمل می آید. ناممکن است که فقر جامعه بر دوام اقتدار و حکمروایی مطلقه سیاسی اثر نگذارد که تمام حیات این حکمروایی های مطلقه استبدادی، همانا خورد و نوش و تجمل و تقبل مصرف کمرشکن لشکر از اقتصاد فلج شده جوامع غارت شده است. وقتی امیر عبدالرحمن برای وابسته گان "طایفه سلطنتی" می گوید:

«من امروز که به دولت و سلطنت هستم از شما لب نان

خود را چگونه دریغ کنم؟»<sup>(۱۸)</sup>

این حرف به اثبات می رساند که "سلطنت" و "دولت" در واقع يك "نان" نیز بوده است؛ ولی نانی که چربی آن به قیمت خشک شدن رزق ملت به دست می آید. اما انتقال چربی نان ملت به چربی نان سلطنت تا زمانی میسر است که برای ملت حد اقل نانی باقی بماند، و اگر ملت نان نداشت، نه تنها چربی نان سلطنت کم می شود، بلکه تهیه این نان چرب نیز به خطر می افتد.

عکس العمل سلاطین در برابر خشک شدن یا کم شدن چربی نان سلطنت، به شکل ازدیاد هرچه بیشتر مالیه و خراج و توسل به قوه لشکری برای حصول آن است؛ و این کار همزمان با فقریست که به دربار سرایت کرده و فقر دربار، عصبیت استبدادی دربار را بر انگیزته است؛ و همین است مقدمه خیانت لشکر و حمایت آن از

مدعیی تازه تخت که اقبال بدو روی کرده باشد؛ که البته از این مدعیان تخت همواره در هر کنج و کنار فراوان بوده و برای پیوستن لشکر به خود، حاضر اند سجده شکر به درگاه خدا کنند، و در نتیجه، در این بازی قدرت و استبداد، قدرت قومی به مثابه قدرت کلیدی مطرح گردد که همچون عبدالرحمن قدرت خدا را نیز انکار نموده و اظهار نماید که:

«ای قادر مطلق، قوت در ید قدرت قومی باشد!»



## مأخذ:

- ۱- امیر عبدالرحمن، تاج التواریخ، چاپ ۱۳۷۳، ص ۱۹۴
- ۲- میر محمد صدیق فرهنگ، افغانستان در پنج قرن اخیر، چاپ جدید - ۱۳۷۰، ص ۱۱۹
- ۳- فیض محمد کاتب، سراج التواریخ، جلد سوم، چاپ ۱۳۷۲، ص ۲۸۲
- ۴- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۳۶۱
- ۵- همان، ص ۳۸۱
- ۶- همان، ص ۴۷۳
- ۷- همان، ص ۲۸۵
- ۸- همان، ص ۲۷۹
- ۹- همان، ص ۲۲۴
- ۱۰- میر محمد صدیق فرهنگ، همان، ص ۱۱۹
- ۱۱- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۲۵۱
- ۱۲- میر محمد صدیق فرهنگ، همان، ص ۱۱۸
- ۱۳- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۶۰
- ۱۴- همان، ص ۲۸۴
- ۱۵- همان، ص ۲۸۴
- ۱۶- همان، ص ۲۹۴
- ۱۷- همان، ص ۲۹۷
- ۱۸- همان، ص ۲۸۵
- ۱۹- همان، ص ۱۹۵
- ۲۰- همان، ص ۱۸۲
- ۲۱- همان، ص ۱۸۲
- ۲۲- همان، ص ۱۸۸
- ۲۳- همان، ص ۱۹۲
- ۲۴- همان، ص ۱۹۳
- ۲۵- همان، ص ۱۹۴
- ۲۶- همان، ص ۱۹۴
- ۲۷- همان، ص ۱۹۴
- ۲۸- همان، ص ۱۸۳
- ۲۹- همان، ص ۱۹۴
- ۳۰- همان، ص ۱۹۳
- ۳۱- همان، ص ۱۹۷
- ۳۲- همان، ص ۱۹۸
- ۳۳- همان، ص ۱۹۵
- ۳۴- همان، ص ۵۹

- ۳۵- فیض محمد کاتب، همان، ص ۱۶
- ۳۶- همان، ص ۱۴
- ۳۷- همان، ص ۵۷
- ۳۸- همان، ص ۱۳۸
- ۳۹- همان، ص ۴۹۳
- ۴۰- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۲۱۵
- ۴۱- همان، ص ۲۴۹
- ۴۲- فیض محمد کاتب، همان، ص ۲۱۵
- ۴۳- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۸۵
- ۴۴- همان، ص ۸۳
- ۴۵- همان، ص ۴۹
- ۴۶- همان، ص ۲۳۵
- ۴۷- همان، ص ۲۴۳
- ۴۸- فیض محمد کاتب، همان، ص ۳۲۸
- ۴۹- همان، ص ۴۰۳
- ۵۰- همان، ص ۲۷۵
- ۵۱- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۴۰
- ۵۲- همان، ص ۴۲
- ۵۳- همان، ص ۵۹
- ۵۴- همان، ص ۹۲
- ۵۵- همان، ص ۹۴
- ۵۶- همان، ص ۱۰۰
- ۵۷- همان، ص ۱۱۴
- ۵۸- همان، ص ص ۱۱۴ - ۱۱۵
- ۵۹- همان، ص ۱۱۵
- ۶۰- همان، ص ۱۳۵
- ۶۱- همان، ص ۱۳۸
- ۶۲- همان، ص ۱۷۶
- ۶۳- همان، ص ۱۹۳
- ۶۴- میر محمد صدیق فرهنگ، همان، ص ۱۱۳
- ۶۵- همان، ص ۱۱۶
- ۶۶- همان، ص ۱۱۹
- ۶۷- همان، ص ۱۲۴
- ۶۸- فیض محمد کاتب، همان، ص ۵۲۶

گریه کن  
 حضرت رسول خدا  
 به صلاحیت تقوی  
 نوحه انا قیول  
 لشکری شکرین  
 و شکرانش برای  
 هست بالای  
 مرودیت آن  
 کعبه برود  
 در بازوه بر سر  
 ولری و در  
 امیر با جبه  
 با جهان  
 برای حصول  
 عسکری  
 هر طرح

**قدرت، معیار خدمت**

۱۶- ...  
 ۱۷- ...  
 ۱۸- ...  
 ۱۹- ...  
 ۲۰- ...  
 ۲۱- ...  
 ۲۲- ...  
 ۲۳- ...  
 ۲۴- ...  
 ۲۵- ...  
 ۲۶- ...  
 ۲۷- ...  
 ۲۸- ...  
 ۲۹- ...  
 ۳۰- ...  
 ۳۱- ...  
 ۳۲- ...  
 ۳۳- ...  
 ۳۴- ...  
 ۳۵- ...  
 ۳۶- ...  
 ۳۷- ...  
 ۳۸- ...  
 ۳۹- ...  
 ۴۰- ...  
 ۴۱- ...  
 ۴۲- ...  
 ۴۳- ...  
 ۴۴- ...  
 ۴۵- ...  
 ۴۶- ...  
 ۴۷- ...  
 ۴۸- ...  
 ۴۹- ...  
 ۵۰- ...  
 ۵۱- ...  
 ۵۲- ...  
 ۵۳- ...  
 ۵۴- ...  
 ۵۵- ...  
 ۵۶- ...  
 ۵۷- ...  
 ۵۸- ...  
 ۵۹- ...  
 ۶۰- ...  
 ۶۱- ...  
 ۶۲- ...  
 ۶۳- ...  
 ۶۴- ...  
 ۶۵- ...  
 ۶۶- ...  
 ۶۷- ...  
 ۶۸- ...  
 ۶۹- ...  
 ۷۰- ...  
 ۷۱- ...  
 ۷۲- ...  
 ۷۳- ...  
 ۷۴- ...  
 ۷۵- ...  
 ۷۶- ...  
 ۷۷- ...  
 ۷۸- ...  
 ۷۹- ...  
 ۸۰- ...  
 ۸۱- ...  
 ۸۲- ...  
 ۸۳- ...  
 ۸۴- ...  
 ۸۵- ...  
 ۸۶- ...  
 ۸۷- ...  
 ۸۸- ...  
 ۸۹- ...  
 ۹۰- ...  
 ۹۱- ...  
 ۹۲- ...  
 ۹۳- ...  
 ۹۴- ...  
 ۹۵- ...  
 ۹۶- ...  
 ۹۷- ...  
 ۹۸- ...  
 ۹۹- ...  
 ۱۰۰- ...

بپذیریم که امیر عبدالرحمن دروغ نمی گوید، راست می گوید که حضرت رسول (ص) و چهار یارش را در خواب دیده است و آنها مطابق به صلاحیت تفویض سلطنت به افراد، او را نامزد سلطنت افغانستان نموده اند؛ قبول کنیم که "امیر" دروغ نمی گوید، راست می گوید که لشکری غیبی بیست هزار نفری، او را برای سرکوب و قلع و قمع دشمنانش برای استقرار سلطنت مطلقه اش کمک کرده است؛ و دو دست بالای سینه، در برابر "بیرق خواجه احرار" تعظیم نماییم که موجودیت آن در دستان لشکر "امیر"، عامل فتح و پیروزی دائمی "امیر" بوده است و بالاخره بپذیریم که "امیر" با "طلسم ضد مرمی" در بازو، بر سریر سلطنت در ارگ شاهی زنده گی کرد.

ولی، در عین حال، این سوال پرسیده شود که این همه رابطه "امیر" با جهان غیب برای چه بوده است؟ آنچه "امیر" از رابطه اش با جهان غیب حکایت می کند، نشان می دهد که این رابطه تنها برای حصول قدرت است؛ اما امارت تنها منحصر به اخذ قدرت با همکاری قدرت های غیبی نیست، بلکه در عملکرد آن برای امت نیز مطرح است. وقتی "امیر" ادعای معاشرت با پیغمبر خدا را

دارد، و وقتی "امیر" حتی خود را فرستاده خدا برای نجات مردم اعلان می‌دارد، در واقع ادعایی بالاتر از این، یعنی ادعای خدایی کرده نمی‌تواند تا با این ادعا، قدرت مطلقه اش را نه تنها از شر زمینی، بلکه از شر آسمانی نیز مصون سازد.

مشروعیت یافتن قدرت از جانب رسول خدا (ص)، برای مطلقه ساختن این قدرت و انحصار نمودن آن در دست شخص "امیر" است. آنچه تاریخ نیز حکایت دارد، حاوی همین قدرت مطلقه است که صرف از طریق استبداد می‌توانسته در دست زمامدار باقی بماند. انگیزه قدرت مطلقه، امیران را برای به دست آوردن سلطنت تا پای مرگ تحریک می‌کند؛ چون اگر برای حصول قدرت مطلقه، انگیزه خدمت به مردم ملاک می‌بود، هیچ امیرزاده ای حاضر نمی‌شد که برای این خدمت به مردم، چشم هایش میل کشیده شوند و یا پنجه هایش برای پاره کردن گلوی پدرش دراز شوند؛ تنها ایمان به قدرت است که کاکایی برای حصول آن، برادر و چهار برادر زاده اش را با دستان خود می‌گشود.

بخش اعظم افتخار و ویژه گی منحصر به فرد امیر عبدالرحمن را سرکوب رقیبان قدرتش تشکیل می‌دهد. او نمی‌گذارد که احدی در سرزمین افغان باقی بماند که در برابر وی و خاندانش ادعای قدرت نماید. امیری که برای به دست آوردن این قدرت مطلقه از آوان طفولیت جنگ کرده، هزاران انسان را با توپ پرانده، در جنگ با کاکای خویش از دو طرف بیشتر از پانزده هزار سپاهی را قربانی کرده و با از دست دادن قدرت به روزگاری رسیده باشد که تمام دارایی او منحصر شود به «یک جام مسی و یک آفتابه و یک قلیان و

یک گلیم کوچکی که هم فرش زیر پا و هم بالاپوش» وی باشد، این امیر برای حفظ قدرت مطلقه اش به هر کاری تن می‌دهد. تصویر امیر شکست خورده را خود "امیر" چنین بیان می‌دارد:

«از وقت شکست خودمان تا شب اولی که داخل خانه وزیری شدیم هیچ غذایی نخورده بودم. به سوارهای خود گفتم خیلی گرسنه ام و میل به گوشت پخته دارم. همراهان من فقط یک روپیه با خود داشتند، با این پول قدری گوشت و پیاز و روغن خریدند، چون دیگ غذا پختن همراه نداشتیم و اهالی آنجا هم دیگ های سفالی داشتند (این امر بیانگر قدرت اقتصادی جامعه است که دیگچه سنگی نداشتند) همراهان بعد از جستجوی زیاد یک دیگ آهنی پیدا کردند. قدری از گوشت را کباب کردیم و قدری را به دیگ انداخته مشغول طبخ شدیم دیگ را به چند تکه چوب و یک تکه ریسمان بسته روی آتش آویخته بودیم، همین که می‌خواستیم مطبوخ را از دیگ بیرون بیاوریم، سگی به گمان اینکه طناب یک روده حیوانی می‌باشد، طناب را به دهن گرفته کشید دیگ و طناب را با خود برد ... سه روز قبل یک هزار نفر شتر داشتیم که اسباب کارخانه (آشپزخانه) مرا حمل می‌کردند و حالا سگی دیگ را با غذای آن کشیده می‌برد، از این واقعه که نهایت ذلت بود تبسم نموده، تکه نان خشکی خورده خوابیدیم.»<sup>(۱)</sup>

امیری که آگاه باشد که با از دست دادن قدرت، حتی سگ توان بودن رزقش را داشته باشد، این امیر برای حصول قدرت و حفظ

این قدرت بدتر از چنگیز فرمان غارت و قتل عام و آتش زدن و زیر و رو کردن ملك دشمن را صادر می کند. امیری که ذلت کوچکی در برابر اراده سگ را احساس کرده باشد، می داند که قدرت چیست و داشتن آشپزخانه ای که هزار شتر اموال آن را نقل دهد، چه امتیازی در درون ملتی است که اهالی آن از لحاظ اقتصادی قدرت نگهداشت دیگچه سنگی را برای پختن گوشت ندارند.

این امیر ذلیل که رزقش را سگ با زور خود می رباید، همین طور آواره می شود و می رود بیشتر از ده سال در زیر حمایت اقتصادی و سیاسی روس ها زنده گی می کند. وقتی برای "امیر" احوال داده می شود که:

«(امپراطور روس) حکم فرموده اند منزلی به جهت شما در سمرقند یا تاشکند بر حسب میل شما اتیاع نمایند و به جهت مخارج شما هم ماهی يك هزار و دوست منات مقرر داشته اند»<sup>(۲)</sup>

"امیر" بدون کوچکترین اعتراض جواب می دهد که:

«به امپراطور پناه آورده ام هر چه به من عنایت شود قبول می کنم.»<sup>(۳)</sup>

بعد از این مرحله "امیر" درباره معاشرت خود با روس ها می

نویسد:

«تا نصف شب مشغول ساز و خوشگذرانی بودیم.»<sup>(۴)</sup>

و امیر "کارهای روزانه در سمرقند" را چنین می نویسد:

«یازده سال در این شهر که مال روس ها بود به سر بردم و اغلب اوقات خود را به سواری و شکار می گذرانیدم. بیست رأس اسب سواری و ده رأس یابوی بنه همیشه در

اصطبل خود داشته و همیشه پانزده سوار با تفنگ های دنباله پر با من بودند و نیز قوش و چرخ و دیگر طيور شکاری داشتم، به این قسم خود را مشغول می کردم که رفع ملالت خود را کرده باشم.»<sup>(۵)</sup>

در این دوران شکایت "امیر" این است که:

«اکثر اوقات به جهت پول دست تنگ بودم، زیرا که خرج زیاد داشتم و آن مستمری که از دولت روس به من داده می شد خیلی کم بود.»<sup>(۶)</sup>

ولی "امیر" از این مشکل اقتصادی خود برای روس ها چیزی نمی گوید و همیشه برای روس ها دعا می کند که:

«از خداوند مسئلت می شود که دولت شما را به عرض این مهربانی که نسبت به من می نمایید، پایدار داشته باشد.»<sup>(۷)</sup>

"امیر" با همین تنگدستی و با دعای خیر برای پایداری دولت روس تا آن زمانی در سمرقند زنده گی می کند که روز حرکتش به جانب افغانستان فرا می رسد و برای این کار نزد تاجری می رود؛ "امیر" می گوید که:

«از تاجر مذکور دو هزار اشرفی قرضه گرفته مراجعت نمودم.»<sup>(۸)</sup>

"امیر" در جواب سوالی که «دولت روس به جهت مخارج شما چقدر پول داده است؟» می گوید:

«نهایت مهربانی را به من کرده اند که مرا اجازه داده اند به ولایت خود بروم، بیشتر از این چیزی از این دولت نمی خواستم. خداوند مهربان و رفع احتیاجات مرا

خواهد کرد. <sup>(۹)</sup>

این همه اظهارات "امیر" برای اثبات دو چیز به درد می خورد: یکی اینکه در شکست و پیروزی خویش قدرت را برای خود می خواسته، نه برای خدمت، و دوم اینکه "امیر" وقتی به جانب تخت حرکت می کند، جیبش با قرض يك تاجر سنگین است. امیری که در فردای آواره گی با روس ها "مشغول ساز و خوشگذرانی" شود و ملالت دوری از قدرت را از طریق شکار و سواری رفع کند، این امیر مغزش از نعهد برای ملت به کلی خالی است و برای او قدرت، یعنی صلاحیت منحصر به فرد برای اعمال اراده اش بر يك ملت است، نه اینکه این قدرت از رابطه هزاران پدیده اجتماعی به وجود آمده باشد؛ و درست از همین نکته است که میکانیزم قدرت سیاسی در رأس جامعه قبیلوی قابل درک می گردد که در این جامعه قدرت سیاسی یعنی فرد شاه و فرد شاه یعنی سلطنت و سلطنت یعنی نظام سیاسی قدرت مطلقه. و وقتی یگانه نظام سیاسی قدرت مطلقه، سلطنت باشد، بدیهی است که مفکوره خدمت در نظام مذکور هرگز جایی پیدا نمی تواند و اگر شاه پنجاه سال نیز در رأس قدرت سیاسی ملت باقی بماند، تکامل نهادهای جامعه به همان اندازه خواهد بود که اعتقاد "یوم البدتر" به مسلم ترین باور جامعه تبدیل شود.

ادعای نیمه خدایی غرض حصول قدرت مطلقه، برای چیست؟ در این نوع قدرت چه رازی نهفته است که امیران باید برای به دست آوردن آن، خود را همنشین و مصاحب پیغمبران مطرح کنند؟ دریافت پاسخ برای این سوال ها از مطالعه زنده گی امیر عبدالرحمن قبل از قدرت و بعد از قدرت ممکن است: "امیر" قبل از قدرت آن بود که

خودش تعریف می کند و "امیر" بعد از قدرت نیز باید امیری باشد که خودش تعریف نماید. امیری که از قدرت می افتد، آنقدر ذلیل است که سگ محل نیز قدرت ربودن رزقش را دارد و ناگزیرش می سازد که شب با يك لقمه نان خشك بخوابد و بر ذلت خویش بخندد؛ و اما امیری که موفق می شود تمام کشور را به زور شمشیر سرکوب نماید و احدی را نگذارد که در برابر قدرتش جرأت بالا دیدن را داشته باشد، زنده گیش چگونه باید باشد؟

"امیر" می نویسد:

«در بین دو سه ساعت بعد از ظهر می خیزم و اول کاری که می کنم، این است که داکترها و اطبا را می خواهم و اینها مرا امتحان می نمایند که آیا دوايي به جهت من لازم است یا خیر؟» <sup>(۱۰)</sup>

بعد از حصول قدرت مطلقه، خطری بزرگ برای از دست دادن قدرت، مرگ امیر است. امیر اگر نمی تواند عمر جاودان برایش بخرد، حد اقل می تواند که عمر طبعیش را تا حد توان دراز سازد؛ چون اگر برای حفظ قدرت مطلقه استبداد ضرورت است، برای بهره مند شدن از لذایذ قدرت نیز به عمری طویل نیاز است. امیر اگر دنیا و جهان را به آتش می کشد، برای تحمیل خودش بر جهان است، ولی اگر مرگ به عنوان پدیده ای غیر قابل دفع، خود را بر "امیر" تحمیل کند، این همه قتل و غارت برای چه؟

وقتی هزاران بار شتر اموال غارتی داخل خزانه "امیر" می شود، این قدرت اقتصادی برای چی؟ برای زنده گی! و زنده گی تا حد توان نباید دستخوش مرگ گردد؛ به همین علت است که وقتی چشم

"امیر" از خواب باز می شود، اول باید "داکترها و اطبا" به سراغ وی بیایند و از تحمیل نشدن "مرگ" بر او، "امیر" را اطمینان دهند؛ چون "امیری" که غارت کرده است، کارهای دیگری نیز برای کردن دارد:

«بعد از آن خیاط باشی می آید و چند دست لباس ساده به طرز لباس های فرنگستان با خود می آورد و يك دست از آن لباس ها را برای آن روز من منتخب می نمایم.»<sup>(۱۱)</sup>  
چون «خداوند مرا به جهت خدمت خودش خلق فرموده است تا...»<sup>(۱۲)</sup>

«اشخاص ذیل از زمانی که از خواب بلند می شوم تا زمانی که باز به خواب می روم، همیشه در حضور من... باشند: منشی ها، ایشک آقاسی، ناظر، رئیس اداره اخباریه، رئیس کارخانه های شاهی که آوردن تمام عرایض هم به عهده این شخص می باشد، هیچ منصبی معزز و محترم تر از این منصب نمی باشد... يك نفر دक्टर طب جدید، يك نفر طبیب طب قدیمی، يك نفر جراح، يك نفر دوا ساز، دو سه نفر صاحب منصب های فوج خاصه که علاوه بر داشتن منصب های نظامی، در زمانی که حاضر دربارند، موقتاً میر غضب و جلاد هم می باشند و چند نفر فراش خلوت که متوجه گل ها و کاغذ و قلم و سایر اسباب اتاق می باشند، چند نفر پیشخدمت و يك نفر شربت دار و يك نفر قهوه چی باشی و خازن اسلحه شخص خودم و قلیان بردار و چند نفر فراش و چند نفر خیاط و خدمه شخصی خودم و يك نفر کتابدار و چند نفر قابچی و منجم

باشی و عرض بیگی و اعلان چی دربار و میر آخور.»<sup>(۱۳)</sup>  
و «خداوند مرا به جهت خدمت خودش خلق فرموده است تا...»  
«اشخاص ذیل هم همیشه نزدیک اتاق دربار من حاضر... باشند که هر وقت لازم شود به حضور بیایند: شطرنج بازها و تخته نرد بازها و چند نفر از رفقای شخصی خودم و يك نفر که در شب کتاب به جهت من می خواند و يك نفر قصه گو...»<sup>(۱۴)</sup>

و «خداوند مرا به جهت خدمت خودش خلق فرموده است تا...»  
«مطرب ها (یم) از چندین طوایف یعنی هندی و ایرانی و افغانی (باشند)، و اینها هم در شب به دربار حاضر می شوند و اجرت به آنها داده می شود و اگر خودم فارغ باشم، اینها به حضور می آیند و مشغول به خواندن و نواختن سازها می شوند، اگر چه خود هیچ وقت به کلی فراغت ندارم، ولی اهالی دربار از تغنیات آنها خوشوقت می شوند و خودم هم گاه گاهی گوش می دهم. این قسم اشخاص یعنی جماعت دوم، عموماً شب را حاضر خدمت می شوند. طایفه سوم نوکرهای شخصی می باشند که همیشه در اتاق های متصل به اتاق نشیمن من یا اگر در سفر باشم در چادرهای متصل به سراپرده خودم حاضر می باشند تا هر وقتی که آنها را بخواهم حاضر باشند و این اشخاص از قرار ذیل می باشند:

کالسکه چی ها، جپان چی ها (افرادی که تخت روان کوچک را حمل می کردند)، باغبان ها، سلمانان ها، جاروب کش ها، ذخیره دارها، نقشه نگارها و مهندسین، بیل و کلنگ

دارها، اجزای طبی، علاوه بر طبیب های سابق الذکر و اجزای مهندسین و قاصدهای پیاده و سواره به جهت فرستادن احکام و نوشته جات و اجزای پستخانه و دیگر نوکرهای شخصی هم می باشند و ملاها و امام جماعت و مکتب به جهت غلام بچه ها و یک دسته موزیکان چی و یک نفر نقاره چی و چتر چی و بیرق دار. «<sup>(۱۵)</sup>»

و «خداوند مرا به جهت خدمت خودش خلق فرموده است تا...»

«وقتی که یک طرفی سوار می شوم، هر یک از این مستخدمین و نوکرهای شخصی با من حرکت ... نمایند، با فوج سواره و پیاده و توپخانه فوج خاصه و به اسب های سواری اهالی دربارم. و اکثر صاحب منصب ها و غلام بچه ها و سایر نوکرهای مقرب براق طلا و نقره زده اند. وقتی که تمام این خدم و حشم حرکت می نمایند، تماشای خوش نمای و با جلوه می باشد، اگر چه سواری از یک عمارت تا عمارت دیگر باشد، این کوکبه به این ترتیب حرکت می نمایند: خودم در وسط آنها می باشم و اطراف من اهالی دربار و صاحب منصب ها و نوکرهای مقرب و غلام بچه ها و غیره ها می باشند و اینها از هر طرف، مرا به کلی احاطه دارند و نوبت به نوبت با من صحبت می نمایند. شاطرها با اسب ها و فراش ها متصل به اسب سواری یا چپان می روند. این دایره وسطی می باشد.»<sup>(۱۶)</sup>

و «خداوند مرا به جهت خدمت خودش خلق فرموده است تا...»

«جماعت دیگری هم از نوکرهای شخصی درجه دوم (باشد)، یعنی خیاط ها و فراش ها و قلیان بردارها و

دواسازها و غیره. جماعت سوم از سربازهای فوج خاصه می باشند که در جلو و عقب حرکت می نمایند و توپخانه هم به اقتضای وضع سفر که به کدام سمت و در چه موقع هست معین می شود. مستحفظین فوج خاصه خودم و فوج پسرها و عیال هایم، از دو طایفه می باشند: اولاً از طایفه سلطنتی که موسوم به رساله شاهی قندهاری اند از درانی های قندهار می باشند. و دیگری فوج پیاده که اینها هم از طایفه درانی قندهار می باشند. ثانیاً مستحفظین رساله شاهی کابلی یقینی فوج خاصه سواره می باشد و تمام اینها پسرهای سرکرده های طوایف کوهستانی افغانستان می باشند و یک فوج پیاده شاهی کابلی که اینها هم پسرهای روسای افغانستان می باشند ...

صاحب منصب های افواج سواره و پیاده و توپخانه، از روسای منتخب افغانستان اند که محل اعتماد کامل من می باشند و پسرهای اقوام خودم و اشخاصی که نوکرهای با وفای پدرم بوده اند و نیز همراهان خودم که در اوایل عمرم با من بوده اند، می باشند و مواجب تمام افواج خاصه و نیز مواجب منصب های آنها از سایر عساکر قدری بیشتر می باشد، به جهت آنکه مسوولیت محافظت نفوس خانواده سلطنتی و نیز حفاظت عمارات دولتی و خزانه و مخازن قورخانه به آنها می باشد.»<sup>(۱۷)</sup>

و «خداوند مرا به جهت خدمت خودش خلق فرموده است تا...»

«... جیب های نیم تنه و شلوارم همیشه از شش لول های پُر مملو... باشد و یک یا دو عدد نان هم به جهت آذوقه یک



روز همراه دارم و نان ها را هر روز عوض می کنند و چند لوله تفنگ و چند قبضه شمشیر پهلوی تخت خواب من یا صندلی که روی آن نشسته ام دم دست من حاضر است و اسب های زین کرده همیشه در جلو اتاق دفتر من مهیا است، نه فقط به جهت خودم بلکه برای تمام اهالی دربار و مستخدمین رکابی من هم جلو اتاق دربار اسب ها حاضر است. و نیز امر نموده ام که مبلغ کثیری از مسکوکات طلا در میان زین برگ اسب هایم به جهت تهیه سفر بدوزند و هر دو طرف زین ها دو قبضه شش لول می باشد.»<sup>(۱۸)</sup>

و «خداوند مرا به جهت خدمت خودش خلق فرموده است تا...»

«علاوه بر اینها غلام بچه هایی باشند ... لباس آنها مثل شاهزاده گان از پارچه های نفیس و گرانبهاست و اسب های ممتاز نیز به جهت سواری دارند و نوکرها و مستخدمین شخصی هم دارند. علاوه بر لباس و خوراک و اسب و منزل و نوکر که از دولت داده می شود پول خرج جیب هم دارند. زمانی که بزرگ می شوند چون آنها را خود تربیه نموده ام به مناصب جلیله مملکت مفتخر می نمایم.»<sup>(۱۹)</sup>

و «خداوند مرا به جهت خدمت خودش خلق فرموده است تا...»

«هفته یک مرتبه تمام صاحب منصب های لشکری و کشوری در مجلس عمومی که متعلق به پسر من حبیب الله خان است حاضر شده در اتاق بزرگ سلام خانه با او غذا... خوردند. این اتاق تالار بزرگی است، به جهت مجالس رسمی می باشد و جای یک هزار و پنجصد نفر مهمان

دارد. تا سال ۱۳۰۹ هجری قمری خودم در اینگونه مجالس حاضر می شدم. مخارج آشپزخانه دولتی از خزانه داده می شود و در تمام شهرهای بزرگ افغانستان هم مخارج آشپزخانه دولتی از خزانه داده می شود.»<sup>(۲۰)</sup>

و «خداوند مرا به جهت خدمت خودش خلق فرموده است تا...»

«غذایی که به جهت خودم و منصب ها و اجزای خانواده خودم طبخ شود مشتمل بر مطبوخات کابلی یعنی پلو و کباب و اقسام خورش ها و غذاهای اوزبکی و هندی و فرنگی از هر قسم ... باشد تا هر کس هر غذایی را که خواسته باشد بخورد زیرا که از اکثر ملل نزد من مستخدم می باشند. ترتیب غذاها به این قسم اند: اول صبح نهار مختصری می خورند که چای و نان، چای و کلوچه و نان روغنی و میوه بوده باشد و بین دو سه ساعت از ظهر گذشته نهار می خورند باز نزدیک عصر میوه و چای می خورند و بین ساعت چهار و شش از شب گذشته شام می خورند، ولی خودم در ظرف روز فقط یک دفعه غذا می خورم، ولی گاهی هم تنقلات صرف می نمایم. اهالی دربار و دیگر مستخدمین شخصی من و نیز پسرها و عیال های من و دسته جات مستخدمین آنها، دو دفعه غذا می خورند و در بین هم میوه و تنقلات، صرف می نمایند.

صاحب منصب هایی که مأذون هستند در حضور خودم و عیال ها و پسرها و دخترها می نشینند و غذا می خورند.... غذاهایی که باقی می ماند بین فراش و پیشخدمت ها، تقسیم می شود و طریقه غذا خوردن بدین وضع است

که ظرف هایی روی میز که سفره هم بر آن ها گسترده اند می چینند و آن میز به قدری بزرگ است که همه مهمان ها دور آن نشسته و غذا می خورند. بعد از آن پیشخدمت ها آب گرم آورده، دست های اهل دربار و صاحب منصب ها را می شویند. پس از شستن دست ها مشغول غذا خوردن می شوند و نوکرهای حاضر خدمت ایستاده اند. بعد از صرف غذا مجدداً آب گرم آورده و مهمان ها دست های خود را می شویند. پس از آن میوه صرف می نمایند و مهمان ها زحمت آنکه از اتاق بیرون رفته دست خود را بشویند نمی کشند. «<sup>(۲۱)</sup>»

و «خداوند مرا به جهت خدمت خودش خلق فرموده است تا...»  
«در اتاق نشیمن و اتاق های خوابگاه و نیز اتاق های عیال ها پسرها و دخترهایم، اقسام گل های رنگارنگ و نهال های گوناگون خوش نما و تصویرها و سازها، پیانوها و سایر سازها و ظروف چینی ممتاز و سایر اسباب زینتی و قالی های ایرانی و هراتی و بلبل و دیگر مرغ های خوش الحان ... باشد و اسباب ممتاز قیمتی و سایر چیزهایی که به گمان من مسرت تماشای مجلسیان است در عمارات من مهیاست.»<sup>(۲۲)</sup>

و «خداوند مرا به جهت خدمت خودش خلق فرموده است تا...»  
«به هریک از پسرهای بزرگم حبیب الله خان و نصرالله بیست هزار روپیه ماهانه به جهت خرج جیب آنها داده ... شود، و به عیال آنها و سایر مستخدمین شخصی آنها هم همین قسم مستمریات علیحده داده ... شود. عیال های من

... سه هزار الی هشت هزار روپیه کابلی به جهت خرج جیب مستمری شهریه دارند و مخارج لباس و منازل و خوراک و سایر ملزومات، علاوه بر این مبلغ می باشد و لباس های آنها متعدد و به اقسام مختلف می باشد. بعضی به وضع فرنگی و بعضی به وضع مشرقی می باشد.»<sup>(۲۳)</sup>

و «خداوند مرا به جهت خدمت خودش خلق فرموده است تا...»  
«پسرهای کوچک و نواده هایم علاوه بر مخارج خوراک و لباس و غیره مستمری ماهانه به جهت خرج جیب خود (داشته باشند). در موقع اعیاد بزرگ مثل عید برات و نوروز به عیال و اولاد خودم لباس و نقد و زیورها عیدی می دهم ... تمام اولاد و اهل دربار صاحب منصب ها و نوکرها هم در این اعیاد از من عیدی می گیرند.»<sup>(۲۴)</sup>

و «خداوند مرا به جهت خدمت خودش خلق فرموده است تا...»  
«شب یا وقت فراغت لباس های فراخ که از حریر چینی یا ژاپنی که به طرز لباس های اعراب یا اوزبکیه یا مغولیه دوخته شده است بپوشم ... (ولی) به محض آنکه در رخت خواب می روم خوابم نمی برد، ولی شخصی که مخصوصاً مقرر است که به جهت من کتاب بخواند، نزدیک تخت خواب من می نشیند و کتابی برای من می خواند ... تا به خواب بروم. آن وقت يك نفر قصه گو به عوض او می آید و (برای امیر به خواب رفته) قصه می گوید تا صبح که بیدار شوم و این قصه اسباب راحت من می باشد، چرا که زمزمه استمراری قصه گو، کسالت اعصاب دماغم را رفع

می نماید و (موجودیت قصه گوی بیدار بالای سر "امیر"، "امیر" را از توطیه های درون دربار نیز نجات می دهد) ... يك فایده دیگر هم دارد که به خواب رفتن با بودن صدای همهمه قصه گو، طبیعت به هیاهو عادت می گیرد. لهذا می توانم در میدان جنگ و یا سایر مواقع مثل آن، راحت بخوابم. « (۲۵)

این خورد و نوش "امیر" جدا از مصارفی است که آقای "غبار" آن را چنین ذکر می نمایند:

«امیر عبدالرحمن خان برای تمام قبیله محمد زایی در سال ۱۸۹۳ معاش سالانه مقرر کرد که بدون شرط و قید خدمت رسمی برای هر مرد سالی ۴۰۰ روپیه و برای هر زن سالی ۳۰۰ روپیه داده می شد، حتی برای آن زن محمد زایی که شوهر غیر محمد زایی داشت. در این معاش مفت نه تنها اولاده سردار پاینده خان، بلکه اولاده برادران پاینده خان (حاجی درویش خان و عبدالحبیب خان) نیز شامل بودند و برای سردارانی که در خارج می زیستند نیز از خزانه افغانستان معاش مستمری می پرداخت چنانکه برای سردار محمد ابراهیم خان پسر امیر شیرعلی خان که در هند فرار کرده بود، سالانه ۴۸ هزار روپیه معاش می داد در حالی که در افغانستان برای يك هزار روپیه بیت المال، يك خانواده از بین برده می شد. « (۲۶)

سیمای ولگردی امیران قبل از قدرت و فرهنگ و لخرجی آنها در زمان قدرت به مثابه یگانه الگوی رفتاری حاکمیت مطلقه استبدادی است که از طریق قدرت لشکری حمایت می شود. اگر "امیر" قلم

گرفت و خود سندی برای تاریخ از خورد و نوش و تجمل و مصرف سرسام آور دربارش به جا گذاشت، این بدان مفهوم بوده نمی تواند که این الگوی رفتاری خورد و پاش بعد از غارت و چپاول را که به مثابه اخلاق ساختاری زمامداری های سیاسی - لشکرست، مختص به خود بسازد. ۳۰۰ زن تیمور شاه قدرت خورد و پاش دربار و وسعت غارت و چپاول احمد شاه درانی را نیز بیان می دارد که این اقتصاد غارتی از پدر برای فرزند به میراث رسید و همین سرمایه غارتی بود که شدت شهوت "شاه" را ارضا می کرد.

در نظام سیاسی که مصرف آن متکی به نظام تولیدی جامعه باشد و اقتصاد حکومت از طریق سهم نهادهای اقتصادی و اجتماعی در نهاد سیاسی کنترل شود، مطلق العنانی شاه در سیاست هیچگاهی به شکل مطلق العنانی وی در مصرف تبارز نمی کند. وقتی اقتصاد سلطنت متکی به اقتصاد غارتی و باج گیری به زور باشد، نظارتی اجتماعی در شکل مصرف این اقتصاد غارتی وجود نخواهد داشت؛ بلکه جامعه در فرصت غرق شدن شاه در مصرف، امید به دست آوردن نفس آرامی را نیز توقع دارد؛ و اینست که نه تنها صلاحیت مطلقه شاه در عرصه اقتصادی عرض وجود می کند، بلکه جامعه خود نیز تن به اسارت اقتصادی می دهد که کنترل و نحوه مصرف آن در تحت صلاحیت قدرت مطلقه شاه است و این اقتصاد به زور امیر از جامعه کشیده شده و به میل و رضای امیر پاش داده می شود.

تداوم تاریخی همچون مطلقیت قدرت شاهان در عرصه نهاد سیاسی و نهاد اقتصادی، چهره ساکت مردم را در برابر نظام سیاسی

در نهاد فرهنگی آن متبارز می سازد. همانظوری که هیچ تفاوتی در نظام سیاسی چنگیز و احمد شاه درانی نیست (و اگر هست صرف در تفاوت نسبی قتل و غارت است)، هیچ تفاوتی در عیش و نوش درباریان در مقاطع مختلف تاریخ نیز وجود ندارد. اگر تفاوتی میان دربارهای اموی و عباسی و درانی دیده می شود، تفاوت نسبی در تجمل و ریخت و پاش است، نه اینکه میکانیزم عام زنده گی سیاسی و اقتصادی آنها در تفاوت باشد. میر عبدالکریم بخاری می نویسد:

«تیمور شاه ۳۰۰ زن و کنیز داشت. از آن جمله مادر شهزاده گان شاهپور و عباس که دختر شریعت علی خان چنداولی بود، به زیبایی و شیرین زبانی بر سایر زنان امتیاز داشت. در هر هفته دو بار زنان حرم در محلی برای تماشای شاه جمع می شدند. آنها در زیر نظر آمر حرم (که همان دختر شریعت علی خان مذکور در فوق بود) به بهترین لباس ملبس شده، خود را به جواهر می آراستند و با زیب و آرایش تمام در حیاط مخصوصی که نزدیک تخت سلطنت واقع بود اجتماع می کردند. در وسط حویلی حوض با فواره و آب جاری تعبیه شده بود. زنان در دو صف قطار می شدند و در دو انجم قطار دو نفر غلام یکی سفید و دیگری حبشی جای می گرفتند. پس از آن پادشاه به حویلی وارد شده و نخست از بالای تخت به نظاره زنان می پرداخت. بعد در حالیکه دختر شریعت علی خان در کنار او بود به صفوف زنان نزدیک می شد و از مقابل آنها عبور نموده و در ضمن با بعضی مزاح و شوخی می کرد. خواجه سرایانی که از عقب او روان بودند اسمای زنانی را

که به این صورت مورد توجه قرار می گرفتند یادداشت می کردند و به وقت شب آنها را در اتاق خواب شاه داخل می نمودند. بعضاً واقع می شد که شاه تا ده نفر را در عین شب می پذیرفت. این مراسم در تمام دوره سال به طور لاینقطع ادامه داشت و در ضمن آن هر هفته يك دختر باکره به حرم شاه افزوده می شد.»<sup>(۲۷)</sup>

اقتصاد شاه، غارتی و قدرت شاه، مطلقه است؛ ولی در این میان فرهنگ سیاسی مردم چیست و یا راه حل سیاسی مردم برای مهار کردن دو نهاد اقتصادی و سیاسی جامعه که در انحصار فرد شاه قرار دارند، کدام است؟ یگانه راه حل سیاسی جامعه برای رهایی از مطلق العنانی سیاسی و اقتصادی شاه، تسلیم به قدرتی بالاتر از قدرت شاه است. این حرف بدین معناست که هر چه در مطلق العنانی سیاسی و اقتصادی شاه افزوده می شود، به همان اندازه جامعه بیشتر مواجه با اختناق و فقر اجتماعی می گردد. جامعه ای که نتواند يك دیگچه سنگی برای پختن گوشت به امیری آواره بدهد، این جامعه معلوم است که چقدر شیرش مکیده شده است. این رابطه فقر جامعه با قدرت مطلقه اقتصادی شاه، همان رابطه ایست که بر اساس آن ثروت يك جانب، باعث فقر جانبی دیگر می شود.

گفته شد که در رابطه قدرت مطلقه نهاد سیاسی با نهاد اجتماعی، هر روز بر شدت استبداد و اختناق افزوده می شود و هر قدر به قدرت مطلقه سیاسی شاه افزوده می شود، به همان اندازه استبداد نظام بیشتر شده و استبداد نیز به نوبه خود عامل تقویت

هرچه بیشتر اختناق اجتماعی می گردد. فقر روز افزون جامعه و استبداد رو به تزایدی که به شکل اختناق اجتماعی تبارز می کند، عامل بی ریشه گی شاه و نظامش در درون جامعه می شود. با رشد بدبینی در برابر شاه، عکس العمل اجتماعی از طریق فرهنگ سیاسی جامعه تبارز می کند، ولی فرهنگ سیاسی جامعه قبیلوی، چیزی جز تسلیم به زور هر چه بیشتر نیست که این تسلیم پذیری اغلب حتی به شکل پرستش قدرت نیز متبارز می شود. اگر رستم زال الگوی فرهنگی جامعه قبیلوی برای آرزوی قدرت شکست ناپذیر در برابر مظالم است، الگوی رفتاری جامعه، تسلیم به هر قدرتمند دیگرست که با لشکرش می آید و شاه غرق در فساد را با نظام فاسدش از بین می برد و یا به عبارتی دیگر دعای جامعه مستجاب شده و قهر خدا به شکل پدید آمدن قدرتی بالاتر از قدرت شاه نازل می شود تا اینکه میکانیزم سیاسی - لشکری - قبیلوی باری دیگر از طریق نظام مطلقه استبدادی آسایش موقتی جامعه را قربانی خورد و نوش دربار نماید.

در لشکر کشی های تاریخی، روحیه ملی به شکل امروزی آن وجود نداشته است. میرویس هوتکی و احمد شاه درانی هر دو از عمال و دست پرورده های دربار ایران بودند. روحیه مدارا و حتی احترام آمیز احمد شاه درانی با خاندان نادر افشار، ناشی از "پاس نمک" بدین خاندان بود. تسلیم پذیری جامعه و گشودن دروازه شهر به روی هر لشکر پیروز، عملکردی است که فرهنگ تسلیم پذیری به "قدرت برتر" را در جامعه قبیلوی بیان می کند. رهایی از شاه و اختناق دیروز و تجلیل از شاه پیروز امروز، چهره ثابت تاریخی

جامعه قبیلوی است. این فرهنگ سیاسی را می توان تحت عنوان "ترجیح بد نسبت به بدتر" لقب داد و ملاک این ترجیح همان قدرت لشکری است که هم قدرت شاه جدید را تحمیل می کند و هم جامعه را ملزم به تابعیت از آن می سازد.

لشکر يك کُل است و این کُل از افراد تشکیل شده است. فردی که داخل لشکر می شود، قبل از آن در درون جامعه تولد شده، شعور فکری و سیاسی او با ساختار فکری، ذهنی و اعتقادی جامعه و مطابق به باورهای فرهنگی و سنتی جامعه رشد کرده و پرورش یافته است. نظام سیاسی زمانی از حمایت مردمی برخوردار خواهد شد که از فکر و باورهای فرهنگی و سنت های جامعه تابعیت نماید. عملکرد افراد جامعه معلولی از روابط تمام پدیده های اجتماعی اند؛ یعنی در هر عمل يك فرد می توان انعکاسی از ضابطه های فرهنگی را دید که الگوهای رفتاری جامعه را رهبری می نماید.

احمد شاه درانی نیروی لشکری خود را از میان بیشتر از چهارده قبیله جامعه خود جمع می کند. این قدرت لشکری ستون اصلی و یا ستون فقرات "دولت افغانی" را تشکیل می دهد؛ ولی وقتی در زمینداور قندهار هزاره ها از قوت اجتماعی قابل ملاحظه ای برخوردار اند و یا وقتی صلاحیت مسلکی قزلباش ها خدمت موثری برای جنگ موثر لشکر او می نماید، احمد شاه ناگزیر است که در ارتش فرعی یا جنبی خود از نیروی اجتماعی هزاره ها و قوه مسلکی قزلباش ها استفاده کند. به همین علت است که احمد شاه در آغاز سلطنت خویش درویش علی خان هزاره را حاکم هرات مقرر کرده، ولی اندکی بعد او را معزول داشته و طفل دو ساله یا سه ساله

خویش را به جای وی تعیین می نماید. (\*) این مقرری اهمیت سیاسی حکمروایی هرات را برای احمد شاه درانی نشان می دهد؛ یعنی مقامی را که طفلی دو ساله می تواند اداره و کنترل کند، به فردی غیر از جامعه خود می سپارد. البته که این امر به تعصب یا بی تعصبی اجتماعی احمد شاه درانی تعلق نداشته، بلکه به قانونمندی نظام سیاسی - قبیلوی ارتباط می گیرد که جوامع بیگانه از طریق قدرت نظامی اداره می شود؛ ورنه بر جامعه ای که الگوهای رفتاری فرهنگ عقلانی حاکم باشد، این جامعه، جامعه مدنی (غیر لشکری) بوده و خصیصه حاکمیت در جوامع مدنی، احترام به قوانین مدنی و حقوقی جامعه است. (\*\*\*) جامعه ای که از حاکم دو ساله تابعیت کند، این جامعه به اثبات می رساند که اولاً استبداد لشکری از فرق سرش بالا رفته و ثانیاً حتی برای ثواب نیز با حاکمش مخاطب نبوده است؛ ورنه در اولین فرصت درک می کرد که طفل دو ساله به غیر از اینکه دیگران نام احمد شاه درانی را در پهلوی نامش نقل کنند، هیچ درکی از امور سیاسی و لشکری و نیازمندی های سیاسی محیطش ندارد.

حکمروایی طفل دو ساله بر شهر هرات، الگوی رفتار سیاسی جامعه قبیلوی را بیان می دارد؛ یعنی وقتی کوچکترین اثری از

\* - تیمور شاه در سال ۱۷۴۷ تولد می شود و احمد شاه در سال ۱۷۴۹ به هرات و مشهد لشکرکشی می کند.

\*\* - توجه گردد که باز هم سطح تکامل و یا عادلانه و غیر عادلانه بودن قوانین و حقوق مطرح بحث نیست، هدف نشان دادن تفکیک ملایک های حکمروایی در جامعه مدنی و جامعه قبیلوی (لشکری) است.

اراده سیاسی جامعه در مقام حکمروایی آن نباشد، این مقام در زودترین فرصت به اختیار طفل دو ساله شاه در می آید که صرف تر کردن را بلد است و اما خشک کردن آن به عهده بزرگان است. این الگوی رهبری در تاریخ سیاسی افغانستان بیان کننده همان آیدیال امیر عبدالرحمن است که در داشتن "رعایای مطیع" و "باج ده" خلاصه می شود؛ که بیان دیگر این آیدیال "امیر" همان عدم نقش جامعه در نهاد سیاسی آن است.

احمد شاه درانی در لشکرکشی اولش به مشهد بیشتر از سی هزار سپاهی را به کشتن داده و به هرات بر می گردد؛ ولی هیچگونه مرجعی اجتماعی وجود ندارد که وی را به خاطر این کارش مسوول قرار دهد؛ و باری دیگر وقتی با لشکرش عازم ایران می شود و تا توان دارد قتل عام و غارت می کند، باز هم هیچ ضابطه ای در درون جامعه وجود ندارد که وی را مسوول این قتل و غارت بداند. این عدم ارجاع مسوولیت به زمامدار، ناشی از هماهنگی نهاد فرهنگی جامعه قبیلوی با نهاد سیاسی - لشکری آن است. جنگ و شکست و پیروزی و غارت، دو بازده پذیرفته شده و قانونمند فرهنگ جامعه قبیلوی - لشکری (غیر مدنی) است. جامعه ای که نهادهای آن بر اساس الگوهای رفتاری جامعه مدنی عیار شده باشد، این جامعه از طریق نهادهای خود، در برابر هر اقدام ماجراجویانه میلیتاریستی زمامدار خویش به مبارزه بر می خیزد. شاه وقتی نتواند برای لشکرکشی پشتوانه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه را به دست آورد، نمی تواند جرأت به اقدام این عمل کند، چه رسد به اینکه بعد از قتل عام کردن ده ها هزار انسان از

افراد لشکر خودش دوباره داخل جامعه شود و خودش را "دُر" دُران" (\*) لقب دهد و باز هم تا سال دیگر کمبود لشکرش را از نیروی اجتماعی جامعه پُر کند و باری دیگر به لشکرکشی بپردازد. این بدان علت است که هر فرد لشکر، یک فرد جامعه است؛ همانطور که شاه نیز یک فردی از جامعه بوده و شعور سیاسی و اعتقادی خویش را از فرهنگ و محیط اجتماعی خود گرفته است. وقتی لشکر قومی شاه هیچگاهی از سرباز خالی نمی ماند، این بدان مفهوم است که فرهنگ جامعه قبیلوی - مثل اقتصاد و سیاست جامعه قبیلوی - فرهنگی میلیتاریستی است. فرهنگ میلیتاریستی نه تنها جنگ را محکوم نمی کند، بلکه با خلق ارزش های جنگی از لحاظ فکری و اعتقادی در درون جامعه، جنگ را به محور روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه قبیلوی تبدیل می نماید و این عامل اجتماعی تقویت کننده قدرت مطلقه سیاسی و قدرت مطلقه اقتصادی شاه، جز استبداد و فساد هر چه بیشتر، چیز دیگری را به بار نمی آورد. جامعه قبیلوی از طریق فرهنگ میلیتاریستی به بت پرستی قدرت می پردازد و هر چه بر قدرت مطلقه زمامدار افزوده

\* - آقای "غبار" تبدیل شدن "دُر دوران" را به "دُر دُران" ناشی از تعصب اجتماعی احمد شاه درانی می داند که با تبدیل کردن "دوران" به "دُران"، ترجیح داده است که دُر درانی ها باشد ولی دُر زمان نباشد. وی می نویسد که «احمد شاه به علت تعصبات قبیلوی و دینی به مجرد گرفتن عنوان "دُر دوران" از طرف صابر شاه فوراً این لقب را به شکل "دُر دُران" در قالب قبیلوی در آورد و مجموع قبایل ابدالی را "درانی" نام نهاد. این تنها نبود. او در سفر به جانب شرق، قبیله بزرگ یوسفزایی را هم عنوان "بردرانی" داد.» (افغانستان در مسیر تاریخ، چاپ چهارم، ۱۳۶۸، ص ۳۵۹)

می شود، فرهنگ میلیتاریستی به رهبری آیدیال خود نزدیک تر می شود: احمد شاه درانی با ماهیت چنگیزی، غرور اجتماعی و سیاسی فرد قبیلوی را ارضا می کند؛ و این عبادت قدرت در فرهنگ میلیتاریستی، به شکل سنت شخصیت پرستی در درون جامعه قبیلوی تبارز می کند.

کیش شخصیت پرستی، خصیصه اخلاقی و فرهنگی هر جامعه ایست که تمام نهادهای آن متکی به نهاد سیاسی مطلقه استبدادی آن باشد؛ چون اخلاق و فرهنگ میلیتاریستی از فورمول شخصیت - خدمت تابعیت نکرده، بلکه از فورمول شخصیت - قدرت تابعیت می کند. اعتقاد به فورمول شخصیت - قدرت از یک جانب بر روند تشدید قدرت مطلقه زمامدار می افزاید و از جانبی دیگر "ابر قدرت" به مرجع عبادت اخلاقی و سیاسی جامعه قبیلوی نیز تبدیل می گردد.

تبدیل شدن قدرت به معیار خدمت، عاملی است که سیمای واحد زمامداری سیاسی جامعه قبیلوی را در طول تاریخ ترسیم می کند. میرویس هوتکی شخصیت ملی است؛ چرا؟ چون معیار برای خدمت او پخش قدرت است. احمد شاه درانی شخصیت ملی است؛ چرا؟ چون معیار قضاوت برای عملکرد او رفتن از غرب تا مشهد و از شرق تا دهلی است؛ و این معراج اقناع پدیده "قدرت پرستی" در فرهنگ و اخلاق میلیتاریستی جامعه قبیلوی محسوب می شود؛ چون در اخلاق و فرهنگ میلیتاریستی، ملاک حق، زور است؛ هر که زورش بیشتر، حقانیت زمامدارش بیشتر؛ و در این میان نقش سیاسی جامعه در انتظار آن برای قدرتی بالاتر از قدرت موجود

منحصر می شود. اینکه این قدرت پرستی، چه زمانی اقناع کامل می شود، کسی نمی داند؛ ولی جامعه، همان جامعه ایست که تنها بعد از مرگ زمامدار جرأت می کند که قبرش را آتش زند. (\*)

ضابطه نظام قدرت پرست، خشونت است. وقتی امیر عبدالرحمن امر می کند که چشم مجرم را از کاسه سرش بیرون کشید و کاسه خالی چشم را با چونه پر کنید، وقتی جلاد "امیر" در طول روز تیغش را روی سنگ می کشد و شعار می دهد که «لا مذهب باز مستی می کند» و شب مستی این تیغ با بریدن حنجره ای اطفال می شود و وقتی جلاد "امیر" حاضر باش دم دروازه اش است، این همه واقعیت ها بازگویی عنصر خشونت اند که با قدرت مطلقه ارضا می شود: با قدرت کسی دم نمی زند و بی قدرت آدم، آدم را می خورد.

تأویل جامعه قبیلوی از قدرت، تأویلی کاملاً فردی است. همانگونه که سلطنت منحصر به فرد سلطان است، قدرت نیز منحصر به فرد سلطان است. در جامعه قبیلوی هیچ پدیده ای وجود ندارد که

\* - در این عبادت قدرت، همه شامل اند: از آن مداح قلم به دست گرفته که شعارش اخلاق و صلح است، ولی عملش خیانتی است که در قطر چربی شکمش تبارز می کند، تا آن صوفی تارك دنیا که "آفت نرسد گوشه تنهایی" اش را، و از آن "علما"یی که خرج جیب از خلیفه گیرند و پند قرآن به جامعه دهند، گرفته تا آن شغالان دم درگاه که تا توان دارند فضای شغالی را برای "عرصه جولانگاه" خویش بازتر می خواهند، همه در همه بت قدرت را می پرستند. در این جامعه عمر و علی و حسین و ابوحنیفه و امام صادق و سایر پیشوایان و رهروان حق، قربانیان خصومت های قبیلوی اند که در زیربنای نهاد قدرت مطلقه سیاسی قرار دارد.

جامعه تأویلی اجتماعی از آن داشته باشد. در این جامعه رهبری يك امر فردی است، نه پدیده ای که ناشی از روابط اجتماعی باشد. تمام این تأویلات فردگرایی جامعه قبیلوی مظهر پرستش قدرت است. این پرستش قدرت در شکل کنش سیاسی جامعه نیز تبارز می کند که باز هم به شکل ایمان به الگوی قدرت فردی ظاهر می شود. (\*)

موجود بودن ارزش های فکری و اعتقادی فرهنگ میلیتاریستی، عاملی است که باعث می شود قدرت، به عنوان يك

\* - احزاب سیاسی تشکیل می شوند: چند فرد گرد هم جمع می گردند، حزبی تشکیل می دهند و رهبر را انتخاب می کنند. بعداً مبارزه شروع می شود. اینجا لشکر و حزب سیاسی هیچ تفاوتی در شکل رفتاری خویش ندارند: هر دو در خارج از نظام شکل گرفته و هر دو از بیرون برای سقوط زمامدار مبارزه می کنند. بعد از پیروزی، در یکی سرلشکر قدرت را به دست می گیرد و در دیگری رهبر حزب. جامعه صبح از خواب بر می خیزد که ظاهر شاه فرار کرده و داود شاه قدرت را گرفته است؛ جامعه در خواب است که تره کی به قدرت می رسد؛ جامعه هنوز دست بالای چشمش نکشیده تا کسالت خواب را از چشمش بردارد که تره کی با بالشت شاگرد وفادارش خفه می شود و اندکی نگذشته ببرك کارمل با ارتش سرخ داخل شده و بعد کارمل مریض می شود و نجیب می آید؛ نجیب فرار می کند و مجددی می آید و مجددی عرق پایش خشك نشده که ربانی لنگ بر کرسی قدرت می چرخاند و او هنوز لذت "آشپزخانه" را نچشیده است که ملا ربانی، لنگش داخل ارگ شاهی می شود؛ این علاج فردی حل مسأله قدرت است؛ چون ملاحظه می کنیم که با وجود این همه دگرگونی ها نظام استبدادی هنوز هم در جای خود باقیست.

تغییر نظام شاهی به نظام جمهوری، تغییر جمهوری به جمهوری دیموکراتیک و یا جمهوری اسلامی، يك تغییر روینمایی برای <



پدیده اجتماعی، در نهاد سیاسی جامعه قرار نگیرد. و یا وقتی هر فرد گمنامی می تواند در رأس قدرت لشکری قرار گرفته و با اشغال کابل به "قهرمان ملی" تبدیل شود، به علت آن است که در این جامعه هیچگونه ضابطه ای اجتماعی برای کنترل قدرت وجود ندارد و قدرت هنوز هم به شکل فردی آن پرستش می شود. این بدان مفهوم است که - همانطور که قبلاً نیز بیان گردید - در جوامع قبیلوی با قدرت مطلقه سیاسی به شیوه تابعیت بی چون و چرا از این قدرت برخورد صورت می گیرد. وقتی تابعیت از قدرت جانشین الگوی رفتاری جامعه برای کنترل و محدود کردن قدرت مطلقه از طریق نهادهای مختلف آن گردید، به شکل طبیعی تنها قدرت فردی در

< ساختار بنیادی نظام سیاسی - میلیتاریستی - قبیلوی است. به همین علت است که بعد از يك قرن زنده گی در زیر حاکمیت متمرکز سیاسی و شعار "وحدت ملی"، یکبار دیگر مشاهده می گردد که فرهنگ قبیلوی پرستش قدرت تمام نهادهای ملی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ملت را ویران کرده و یک باری دیگر مناسباتی بر سیاست و روابط ملی و سیاسی جوامع مختلف این ملت حاکم می شود که در ماهیت خویش با مناسبات لشکری - قبیلوی چند قرن قبل تفاوت ندارد؛ و این امر در نفس خود به علت عنصر "قدرت پرستی" در فرهنگ سیاسی میلیتاریستی جامعه قبیلوی است. زمانی که سازمان سیاسی می آید و اعلامیه پخش می کند که "فرزندان میرویس و احمد شاه" داخل کابل شدند، این سخن و شعار بیانگر واقعیت و یا نیازمندی و حتی آیدیال افرادی است که صرف با الگوی سیاسی چند قرن قبل، می خواهند عنصر قدرت پرستی قبیلوی را جانشین عنصر تقسیم قدرت نمایند و کنترل قدرت سیاسی را از طریق سهم گیری تمام جوامع تکفیر نمایند.

محور همه چیز قرار گرفته و مبارزه در برابر این قدرت فردی (به جای مبارزه برای از بین بردن عوامل اجتماعی تولید کننده قدرت مطلقه فردی)، به الگوی مبارزاتی جامعه قبیلوی تبدیل می شود. جامعه قبیلوی نه با قوانین مدنی و حقوقی آشناست و نه از کارآیی این قوانین برای تحدید قدرت مطلقه آگاهی دارد. الگوهای قانونی و حقوقی وارد شده از بیرون برای این جامعه، ممکن است نظم را کنترل کنند، ولی نمی توانند به عامل کنترل کننده قدرت مطلقه سیاسی تبدیل شوند؛ چون قوانین و حقوق پدیده هایی اند که از درون روابط اجتماعی بر اساس تکامل نهادهای جامعه به وجود می آیند. جامعه ای که قدرت سیاسی آن از بیرون بیاید و با زور لشکر بر آن تحمیل گردد، این جامعه باید تمام نهادهایش با همین نوع الگوی رفتاری قدرت سیاسی عیار باشد. یعنی نهادهای اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جامعه زمینه مطلق العنانی زمامدار را در نهاد سیاسی جامعه مساعد می سازند. مبارزه معقول در برابر استبداد سیاسی قدرت مطلقه از طریق برچیدن زمینه های مساعد کننده رشد این قدرت در نهادهای جامعه میسر است؛ در غیر آن، ما هیچگاهی شاهد الگوی مبارزاتی نخواهیم بود که «به جای "خودکامه"، "خود کامه گی"»<sup>(۲۸)</sup> را از میان بردارد؛ به همین علت است که در فاصله زمانی دو دهه شاهد ظهور و نابودی نه "خودکامه" هستیم، ولی "خودکامه گی" هنوز هم با تمام قدرت از طریق اخلاق و فرهنگ میلیتاریستی جامعه قبیلوی در افغانستان حکومت می کند.<sup>(\*)</sup>

\* - همین ویژه گی برخورد فردی با فرآورده های اجتماعی، نحوه رفتار اجتماعی جامعه قبیلوی را با متغیرهای فردی نیز تعیین می کند. <

در جامعه قبیله‌ای هیچ چیزی به مثابه يك پدیده اجتماعی نگریسته نمی‌شود. فردگرایی، خصیصه بارز روانی و فکری و فرهنگی انسان قبیله‌ای است. در این جامعه فرد ملاک هر چیز است؛ فرد علت استبداد است، فرد علت جرم است، فرد علت خیانت است، فرد علت پیروزی است، فرد علت شکست است، فرد عامل نجات است، فرد قهرمان ملی است و فرد اداره‌کننده سیاست است؛ همه چیز به فرد تعلق دارد و از ثواب گرفته تا گناه، از شر گرفته تا خیر، همه زاده اعمال فردی محسوب می‌شوند: برای نابودی استبداد، باید تصمیم گرفت که مرمی به دهن نادر شاه خالی کرد، برای نابودی جرم باید بر فرق مجرم روغن جوشانده ریخت و تا سه روز آن را در چهار راه عام در زیر درخت نگه داشت، برای نابودی خیانت

- وقتی مشاهده می‌شود که در جامعه قبیله‌ای انتقام فردی به شکل انتقام اجتماعی تبارز می‌کند و در جنگ افراد مسلح، گروگان‌گیری‌های اجتماعی به مثابه یگانه اقدام تلاقی‌جویانه عملی می‌گردد، در اینجا حتی جامعه به عنوان يك فرد دیده می‌شود. انتقام يك فرد یا يك گروه را از جامعه آن گرفتن، در واقع همان دید فرد گرایانه جامعه قبیله‌ای است که در روابط اجتماعی آن نیز تبارز می‌کند. محاصره اقتصاد، يك جامعه برای انتقام از يك گروه نظامی، در واقع ناشی از پندار قبیله‌ای مولوی عمر است که ادعای رهبری سیاسی و اجتماعی و مذهبی جامعه خویش را دارد؛ و به همین ترتیب، معمول بودن قتل عام‌های اجتماعی در درون جوامع با مناسبات قبیله‌ای، نمونه‌ای دیگر از الگوی رفتار فردگرایانه جامعه قبیله‌ای است. چون انسان قبیله‌ای جامعه دشمن را همان فرد دشمن خود می‌بیند که هر جایش را قطع کنی، در واقع عضوی از اندام دشمن را قطع کرده‌ای.

باید خاین را آش برید، برای پیروزی باید فرد "قهرمان پیروزی" را پرستش کرد، برای سیاست باید حتماً به گرد فردی جمع شد که کودی سرش، کمتر از کودی سر خر ارزش دارد.... در تمام این تلقی‌ات فرد گرایانه در فرهنگ قبیله‌ای، در هر قدم قربانی شدن نقش جامعه و اجتماعی نبودن تمام پدیده‌های اجتماعی محسوس است. احمد شاه درانی، "بابا" لقب می‌گیرد، ولی این مطرح نمی‌شود که همین "بابا"یی نیز پدیده‌ای اجتماعی است.

فردی می‌رود و فرد دیگری می‌آید، شاهی می‌رود و شاه دیگری می‌آید و هر روز تغییر افراد است که به مثابه تغییر نظام تلقی می‌شود، ولی ضعیف‌ترین ضابطه جامعه قبیله‌ای نیز از جایش تکان نمی‌خورد. رهبری اگر پدیده‌ای اجتماعی تلقی شده و ناشی از روابط اجتماعی و ضرورت سیاسی جامعه انگاشته شود، اراده و سرنوشت اجتماعی قربانی جست و خیزهای طفلانه رهبرانی نمی‌گردد که حتی ظرفیت درک موقف خویش را در رأس مرجعیت سیاسی جامعه ندارند. سیاستی که از طرف جامعه رهبری گردد، این سیاست خط مشخص منافع اجتماعی جامعه را تعقیب می‌کند؛ اما سیاستی که ناشی از اراده فرد باشد، و این فرد هم خود را با هیچ مرجعی در درون جامعه مواجه نبیند تا فردا از مسوولیت اعمال خویش در برابر این مرجع پاسخ گوید، این فرد دوست محمد خان می‌شود که بنا بر مصلحت فردی خویش مخفیانه از جوار جنبش مقاومت ملی در برابر امپراطوری انگلیس فرار می‌کند و وقتی داخل بالاحصار می‌گردد، "مکناتن" از شنیدن این خبر که «امیر دوست محمد خان رسید» با تعجب و وحشت می‌پرسد که «با

لشکر؟» (۲۹)

به علت حاکم بودن نحوه نگرش فردی در تفکر جامعه قبیلوی، هر امیری از طریق معامله کردن احساسات ملی مردم با انگلیس استعماری، زمام قدرت را به دست می گیرد و به قتل مبارزین ملی شروع می کند؛ خواه این امیر، دوست محمد خان باشد و خواه نواسه اش امیر عبدالرحمن. سکوت مردم در فردای بازگشت امیر دوست محمد خان به عنوان "امیر افغانستان"، هویدا می سازد که در این جامعه، به نهاد سیاسی به عنوان يك پدیده اجتماعی نگریسته نشده و این نهاد حتی منحصر به بخت افراد نیز تلقی شده است. (\*)

نحوه نگرش جامعه به نهاد سیاسی، در پهلوی آنکه نحوه عمل سیاسی جامعه را تعیین می کند، ضرورت به وجود آمدن قوانین مدنی و حقوقی را نیز محسوس می گرداند. گفته شد که قدرت مطلقه استبدادی یا انحصار نهاد دینی (فرهنگی) به انحصار نهادهای اقتصادی و اجتماعی نیز نایل می شود و این انحصار نهادهای جامعه، سدی در برابر تکامل آنها بوده و نهادهای جامعه اگر تکامل نکنند، ناممکن است که قدرت تحدید کننده ای در برابر قدرت مطلقه استبدادی محسوب شوند. وقتی روابط اجتماعی به

\* - اگر هیچ ضابطه دیگری برای رسانیدن فرد به تخت نبود، "بازی" را در خفا رها کن و بر سر هر کس که نشست، تخت سیاسی نذر قدمش باد؛ موجود بودن همچون داستان فولکلوریک، خودش بیانگر اعتقاد سیاسی و شیوه نگرش جامعه به رهبری سیاسی است که انتخاب سرنوشت سیاسی خویش را به نشست "بازی" بر سر چوپانی منوط می سازد و بعد همه بدین رهبری بیعت نیز می کنند.

گونه ای عیار گردد که تمام نهادهای جامعه، به جای تکامل، عوامل بازدارنده تکامل محسوب شوند، قوانین مدنی و حقوقی هیچگاهی به عنوان نیازهایی بیرون شده از روابط نهادهای جامعه، خلق نشده و جامعه ایستا و عقبگرا از داشتن همچون قوانین محروم می ماند. این عدم تکامل - به نوبه خود - باعث می گردد که قوانین مدنی و حقوقی به عنوان وسایل موثر تحدید کردن قدرت مطلقه زمامدار مورد استفاده جامعه قرار نگیرد؛ چون وقتی جامعه قبیلوی، خود تقویت کننده نهاد سیاسی استبدادی باشد، این جامعه چگونه می تواند به وسایلی چون قوانین مدنی و حقوقی برای شامل کردن اراده اجتماعی، نظر به سطح تکامل اقتصادی و فرهنگی خود، متوسل شود؟ (\*)

وقتی جامعه در حاکمیت سهم داشته باشد و از طریق نهادهای مختلف خویش قدرت سیاسی را کنترل کند، زمامدار با اولین گرایش خود به جانب قدرت مطلقه سیاسی با تحریم همکاری تمام

\* - اینکه در اخیر قرن بیست، تطبیق شریعت، نیاز مبرم يك جنبش سیاسی-ملایی بیان می گردد، به علت عدم احساس ضرورت به قوانین مدنی و حقوقی است. تبدیل کردن "دولت" به "امارت"، خودش امکانی برای برچیدن حق سیاسی جوامع و ضرورت مطرح شدن حکومتی با قاعده وسیع اجتماعی برای کنترل قدرت در افغانستان است؛ به خصوص اگر این امارت صرف نیازهای شرعی را درک کند و سطح تکامل نهادهای جامعه نیز به اندازه ای باشد که با "انفاذ شریعت"، نیازمندی های آن به قوانین مدنی و حقوقی مرفوع گردد، قدرت سیاسی به طوری خیلی ها ساده به شکل يك استبداد مذهبی تبارز می کند. دولت پدیده مدنی بوده و ضمیمه آن ملت است. برای به وجود آمدن ->

نهادهای جامعه مواجه می شود؛ ولی اگر زمامدار حاکمیت مطلقه استبدادی، اراده خود را در تمام عرصه های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی بر جامعه قبیلوی تحمیل کند، با هیچگونه عکس العمل جامعه مواجه نمی شود، چون میان این جامعه و حاکمیت سیاسی آن رابطه ارگانیک وجود نداشته و منافع قدرت مطلقه سیاسی کاملاً برخلاف منافع جامعه حرکت می نماید. در حاکمیت مدنی، با همکاری هرچه بیشتر جامعه، دولت از نیرومندی بیشتر برخوردار می شود؛ حالانکه در حاکمیت استبدادی - قبیلوی گم شدن هر چه بیشتر نقش جامعه در حاکمیت، باعث تقویت حاکمیت می گردد؛ و این علت آن است که جامعه قبیلوی به شکل مبارزه ای که از عدم همکاری با دولت آغاز می شود، ضرورتی احساس نمی کند و عدم ضرورت همچون مبارزه چشم جامعه ناراضی را به جانب قدرت دیگری می دوزد که بتواند قدرت سیاسی حاکم را از بیرون مورد حمله قرار داده و ساقط سازد؛ و به همین علت است که مستبد از بین می رود و اما استبداد باقی می ماند؛ و اگر قرار باشد تعریفی از تاریخ سیاسی جامعه قبیلوی شود، به يك کتاب ضرورت نیست، و از يك کتاب حتی به يك صفحه آن هم ضرورت

-> وحدت ملی، احترام به ترکیب اجتماعی ملت، امری حتمی بوده که این امر به نوبه خود، تقسیم قدرت سیاسی را مطرح می سازد. حالانکه در "امارت" همچون ناگزیری برای شکست انحصار قدرت محسوس نیست؛ چون شالوده امارت، مذهب و "انفاذ شریعت" اعلان می گردد و تنها پیوند مذهبی است که سهم سیاسی جامعه را در این نوع حاکمیت تعیین می کند، نه ترکیب اجتماعی ملت.

نیست، بلکه صرفاً جایی به اندازه نوشتن يك سطر ضرورت است که نوشته شود تاریخ سیاسی جامعه قبیلوی تعریف این دو حرف است: نابودی مستبد و بقای استبداد.

آقای گورویچ (Gurvitch) معتقد است که:

«ارتباط مسایل حقوقی با مسایل اجتماعی تنگتر و نزدیکتر است تا ارتباط مسایل اجتماعی با مسایل اخلاقی و حتی مسایل دینی. در امور حقوقی این ارتباط محسوس تر است و نمایانتر و مکشوفتر. اگر دین در عمل اصولاً امری است جمعی (قدرت کلیسا را در نظر بگیریم) محتوای آن مستقل از جامعه است. اگر اخلاق از گروه های اجتماعی جدا نشدنی است، برای اثبات موجودیت خود از "کانون" های خاص اجتماعی بی نیاز است، و در حوزه عمل نیز ممکن است هم انفرادی باشد، هم اجتماعی. حقوق بر عکس در هر نوع و در هر صورت باید بر اندیشه ای جمعی بنا شود و بدون آن این ارتباط با این اختلاط جزء به جزء میان تکالیف عده ای و خواست های عده ای دیگر، که تشکیل دهنده قلمرو حقوق است، برقرار نمی گردد. از طرف دیگر، چون در عین حال "احکام و مقررات حقوقی" و "نظام های حقوقی" غالباً وابسته به مراجع قدرت داورى یا قضایی اند (که دفاع یا استقرار آنها را بر عهده دارند) و چون نخستین وظیفه حقوق رفع اختلاف های اجتماعی است، بنابراین، می توان گفت که حقوق، هم در حوزه عمل و هم از نظر محتوا، جنبه اجتماعی دارد. از همین روست که حقوقدانان، غالباً بی آنکه خود متوجه

باشند، جامعه شناس اند. «(۲۰)

این رابطه نزدیک مسایل حقوقی با مسایل اجتماعی و جنبه اجتماعی بودن حقوق، از رابطه تکامل مسایل حقوقی با تکامل تمام پدیده های اجتماعی نیز سخن می گوید. جوامع اولیه مطابق به سطح زنده گی اقتصادی و روابط اجتماعی خویش و مطابق به برداشت خویش از جهان - که برداشتی خرافاتی است - به وضع قوانین دست می زنند. قوانینی که بتوانند نظم اجتماعی را در يك جامعه بدوی به وجود آورند، به طور طبیعی متأثر از عقاید خرافی و سطح پایین درك جامعه بدوی از جهان و روابط اجتماعی آن می باشند. هر قدر از جوامع متمدن و عصری به طرف جوامع بدوی و وحشی می رویم، به همان اندازه تبدیل شدن مسایل پیچیده حقوقی را به مسایل خیلی ساده و بسیط ملاحظه می کنیم. ساده شدن مسایل حقوقی با مطالعه شدت عمل و خشونت رفتاری جوامع بدوی و جوامع متمدن نیز درك می گردد. در تکامل جامعه وحشی به جامعه مدنی، عنصر "وحشت" جایش را به عناصری می دهد که جامعه از آن عناصر شناختی دقیق دارد. شناخت دقیق عناصر ناشی از سهم گیری جامعه در ساختن این عناصر است. جامعه بدوی به هیچ چیزی دست نمی زند، یا به معنایی دیگر، قادر به مداخله نه در امور اجتماعی و نه در امور طبیعی است؛ این جامعه، جامعه ایست که عجز رفتاری آن در خرافات پنداری آن خوانده می شود؛ عدم شناخت است که صاعقه را در ذهن جامعه بدوی به خدا تبدیل می کند و به خاطر عدم شناخت است که برای جلب رضایت خدا، گوشت انسان را نذر می کنند. در گذاشته شدن هر لقمه گوشت انسان در دهن جامعه، عنصر

"وحشت" به خوبی قابل درك است؛ ولی این "وحشت"، عبارت از "وحشت مشروع"ی است که برای جامعه بدوی، يك کنش اخلاقی نیز محسوب می شود. در وحشتی که خون انسان برای جلب رضایت خدا می ریزد، توافق اجتماعی و اعتقادی جامعه نهفته است؛ یعنی این وحشت بر اساس قرارداد اجتماعی، از جنبه اجتماعی و اعتقادی برخوردار می شود.

در جامعه بدوی، وحشت از خدا، معرف وحشت انسان از مرگ است. موجودیت عنصر "وحشت از مرگ" بیانگر آن است که جامعه بدوی برای فرار از مرگ و خشونت طبیعت، به خشونت قربانی کردن انسان، برای به دست آوردن رحم طبیعت - خدا متوسل می شود. جامعه معتقد است که باید برای نجات جمعی، جان يك فرد گرفته شود. به ملاحظه می رسد که وحشت قربانی کردن انسان، از حمایت منطق جامعه نیز برخوردار بوده که این منطق حتی بیانگر نحوه زیست اجتماعی جامعه بدوی نیز است.

قوانین جامعه بدوی، همچون اعتقادات خرافی آن، متأثر از عنصر خشونت است. زنده دفن کردن، زنده قطعه قطعه کردن، زنده در آتش انداختن، به سیخ در کشیدن، انسان زنده را پیش حیوان درنده انداختن، برای انتقام از قتل يك فرد، جامعه مجرم را قتل عام کردن و این جامعه را به برده گی در آوردن (که البته تحمیل گناه فرد بر تمام اعضای فامیل وی قاعده ای عام در جوامع بدوی است)، و از همه مهمتر عام بودن انتقام فرد از فرد مصداق های عکس العمل جامعه در برابر جرم و مجرم اند. هر قدر جامعه تکامل می کند و به هر میزانی که خشونت رفتاری جامعه بدوی به کنش منطقی و تعقلی

تبدیل می شود، به همان اندازه تطبیق کردن جزا به موسساتی واگذار می شود که مسوول تطبیق قانون در جامعه اند. در جامعه بدوی دادن مجرم به دست فرد متضرر و انتقام فرد از فرد، عامل دوام خصومت در درون جامعه است، ولی در جامعه متمدن با به وجود آمدن مرجع تطبیق کننده جزا، افراد جامعه در برابر یکدیگر مواجه نبوده و مراجع قانونی و حقوقی، به مثابه نهاد رفع کننده خصومت های درون اجتماعی نقش بازی کرده و بدین ترتیب در تکامل جامعه بدوی وحشی به جانب جامعه متمدن عصری، عنصر خشونت جایش را به کنش های عقلانی می دهد. همانگونه که هر قانون جامعه بدوی مطابق به وحشت ساختاری جامعه است، هر قانون جامعه متمدن مطابق به تعقل ساختاری آن است.\*

مسایل حقوقی، متأثر از نحوه برداشت، اعتقاد و شکل روابط اجتماعی جامعه است. جامعه وحشی با وحشت ساختاری عمل می کند، جامعه قبیلوی با خصومت ساختاری نیمه وحشی عمل می کند

\* - موجودیت عنصر وحشت در جامعه قبیلوی، بیانگر عدم تکامل این جامعه به جانب عقلانی شدن ساختارهای اجتماعی آن است. ملاحظه می شود که "طالبان" به عنوان دولت، کارد گاو گُشی را به دست زنی می دهند و مردی (قاتل شوهر زن) را مثل گوسفند زیر قدم های این زن، دست و پا بسته می اندازند؛ و اما زن (مظهر عطفوت و مهر) چه کار می کند؟ با خشونت پنجه در موهای قاتل شوهرش می اندازد و بدون اندکترین لرزش دست، انسان زیر پایش را ذبح می کند و بعد از آن، اندک اندک خون مقتول را از روی کارد به دهن چهار طفلش می دهد و قطره هایی از خون را نیز بر فرق آنان می پاشد. این تماشای عام است که هزاران نفر برای دیدن آن جمع می شوند.... و یا استدیوم ورزشی يك ملت، به مکان <

و اما جامعه مدنی با تعقل ساختاری در برابر ناهنجاری های اجتماعی مقابل می شود. لهذا جامعه وحشی و جامعه قبیلوی (با تفاوت نسبی در کاربرد خشونت و وحشت)، به اصلاح جامعه از طریق برخورد فردی با مجرم می پردازد: دست دزد بریده می شود تا بعداً باز هم به عنوان يك عنصر ناقص العضو از توانمندی تولیدی محروم گردد، اما علت دزدی در جامعه باقی می ماند؛ و این باز هم نمونه توسل به وحشت دائمی برای سرکوب جرم در جامعه است؛ یعنی

< - اجرای خشونت جهت انتقام فردی از مجرم، تبدیل می شود و جالب اینست که ده ها هزار نفر از جامعه برای تماشای اینگونه کنش بدوی تطبیق جزا بر مجرم جمع می شوند و ناظر اند که چگونه فرد سالمی از جامعه، با اجازه مراجع قضایی، پیش روی خلق الله به آدمکش تبدیل می شود! این قرین آدم کشی بالای افراد جامعه قبیلوی تحت پوشش "اجرای شریعت"، بیان کننده جنبه اعتقادی جامعه قبیلوی در مورد نحوه برخورد جامعه با مجرم است. زن معمولی که شاید مرغ را حلال نکرده باشد، پیش روی هزاران نفر و چهار طفلش انسانی را حلال می کند و از خون این انسان به اطفالش نیز می خوراند. این عام کردن خشونت (و عام بودن خشونت) در جامعه قبیلوی (نیمه وحشی) است و عادت دادن جامعه به "تماشای حلال کردن انسان"، عام کردن کنش های وحشت انگیز در سطح قانون جزایی جامعه قبیلوی است.

فردی که حلال شده و خونس از دم تیغ به دهن فرزندان قاتلش داده شده است، یگانه تصویری خواهد بود که مردان فامیل مقتول، آن را برای همیشه در ذهن خواهند داشت؛ و یا تدفین مردی با سر بریده در قبرستان عمومی (که در جامعه قبیلوی، قبرستان نیز قبیلوی است)، به غیر از به جا گذاشتن عقده و خصومت پنهان در درون يك قبیله بر علیه قبیله ای دیگر، هیچ گونه پیامد اجتماعی دیگری داشته نمی تواند.

جامعه ای که عقلش در چشمش باشد، باید همیشه نظاره دست بریده دزد، از دزدی منصرفش کنند؛ ولی جامعه ای که عقلش در سرش است، به همچون الگوی "پند گیری" ضرورت ندارد، چون این جامعه نه تنها به مجرم، بلکه با جرم نیز از طریق اصلاح ساختارهای اجتماعی خویش به مبارزه می پردازد. قوانین جامعه قبیلوی "طاعون" را به جایش می گذارند و اما "طاعون زده" را در زودترین فرصت سر می برند و دفن می کنند.

در این نوع برخورد با مسایل حقوقی و جزایی، الگوهای رفتاری اقتصادی و فرهنگی جامعه قبیلوی نیز به ملاحظه می رسد. جامعه ای که تمایل به جانب کار تولیدی ندارد، این جامعه فاقد نهادهای تولیدی خواهد بود که غنای اقتصادی جامعه منوط بدانهاست. جامعه صنعتی و مدنی جامعه ایست که اندیشه تولیدی الگوی رفتاری اقتصادی آن است؛ و اما جامعه ای که تنها مصرف را بلد است، با الگوی رفتاری تولیدی کاملاً بیگانه می باشد. بیگانه گی با نظام تولیدی و عدم میل به جانب آن، بیانگر رشد روز افزون فقر - که عالمگیرتر از طاعون است - در جامعه می باشد. رشد فقر، عامل بی روزگاری است و هر بی روزگار در حقیقت همان طاعون زده ایست که جامعه قبیلوی برای خلاص شدن از شرش، سرش را می کند.

در جامعه قبیلوی جرم بیشتر پدیده ای ضد اخلاقی است تا اینکه پدیده ای ضد اجتماعی پنداشته شود. همانگونه که در نحوه برخورد سیاسی جامعه قبیلوی کسی به استبداد کار ندارد و اما تمام دشمنی جامعه متوجه مستبد است، در نحوه برخورد اخلاقی -

اجتماعی نیز جرم مورد بحث و حمله نیست، اما در يك پلك زدن مجرم به حد سپرده می شود. عدم توانمندی جامعه قبیلوی در رفع مشکلات، به علت عدم سهم گیری این جامعه در نهادهای اقتصادی و سیاسی آن است. این جامعه هم دستخوش جبر اقتصادی است و هم در زیر جبر استبداد سیاسی، قدرتش در روی زمین خنثی می شود و با پندارهایش در آسمان ها ولگردی می کند. طبیعی است که جامعه ولگرد در پندارهایش، جامعه ایست که هیچ چیز را منوط به خود نمی داند. در عقیده این جامعه هر چیزی از بیرون بر او تحمیل می شود: مجرمی که نظم جامعه را برهم می زند، عنصری است که خلاف نظم جاری، از بیرون بر جامعه آفتی را نازل کرده و باید این مجرم نابود شود تا باری دیگر نظم قبیلوی برهم نخورد. زمامدار مستبد و عیاشی که ۳۰۰ زن گرفته و هفته ای يك دختر باکره داخل حرمسرایش می شود، این زمامدار از بیرون آمده و به همین خاطر دست ها برای دعا بلند است که خدا توطیه یا دسیسه ای از درون یا لشکری از بیرون بفرستد و با قهر خود، این مستبد را از سر مردم کم کند. روزگار این جامعه که تنگ شده است، از بخت نابخت خود گله می کند که ره به سوی این جامعه نبرده و آن را از جبر فقر نمی رهاوند؛ گاوش که شیر نمی دهد، خدا سیدی را رحمت کرده است که با دادن يك تعویذ، کم شیری گاوش را علاج می کند؛ خداوند امسال رحمی کند بارانی بیارد تا فصل از بی آبی نخشکد و کشت جامعه از زمین پُر آب تا کندوی ارباب به سلامتی منتقل شود که بعد شاید لب نانی از کاسه پُر ارباب سیر بر "بساط بی بساط" این جامعه بچکد؛ سالی يك مرتبه "وَبَا" به سراغ این جامعه می آید، ولی این

جامعه، شاهش اگر امیر عبدالرحمن مطلق العنان نیز باشد، از ترس برای سه ماه به پغمان می‌گریزد و خود این جامعه اگر قدرت یا توانمندی برای دفع این بلا دارد، همان تلاش در کفن و دفن و با زده گان است.

جامعه قبیلوی آنقدر معصوم است که حتی معصومیت را نیز به گریه می‌آورد؛ معصومیت این جامعه در پاکی دستان وی است! به هیچ چیزی دست نمی‌زند: نه به سیاست، نه به اقتصاد و نه به ساختن نهادهای اجتماعی مبادرت می‌ورزد و نه صلاحیت دین و فرهنگ این جامعه به دست خودش است؛ چون اینها همه آلوده گی و معصیت به بار می‌آورند و میر غضب‌های ماورایی را تحریک به دشمنی با این جامعه می‌کنند؛ چون دینش می‌گوید که وقتی مهتاب گرفته شد، "پادشاه گردشی" می‌آید و جامعه به خوبی می‌داند که پادشاه گردشی یعنی چه؟! یعنی آمدن لشکر غارتگری از بیرون که هم می‌کشد و هم می‌ریاید و با گذشتنش اگر به کشتن و غارت تسلی نشد، خانه و مزارع را بر بازمانده گان نیز آتش می‌زند. شاه برکت است، شاه سایه خداست و اگر این برکت و سایه خدا از سرش - خدا نخواسته - دور شود، تا آمدن شاهی دیگر، لشکر شاه ریشه مردمان را از بیخ می‌کشد. این جامعه هم باج برای شاه می‌دهد و هم دعا برای تخت و بختش می‌کند، و هم نذر خراج برای میرغضب‌های آسمانی می‌دهد که مهتاب را نگیرند تا "شاه گردشی" باعث بخت برگشته گی جامعه نشود.

جامعه قبیلوی برای خدا می‌نشیند؛ این جامعه و بال گردن خداست. این جامعه با خرافاتش خود را به خدا بخیه می‌زند.

خداوند می‌گوید:

«قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَ مَا آتَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ.» (آیات الهی که سبب بصیرت شماست، از جانب خدا برای تان رسید، پس هر کس که دید و بصیرت یافت، خود به سعادت رسید و هر کس که ندید و کور بماند، نقصان به نفس خویش کرد و من بر شما نگهبان نیستم.)

یعنی این جامعه برای دید خودش وا گذاشته شده است که ببیند، درک کند، بشناسد و عمل کند و خدا در خرافه‌های فکری و کور اندیشی‌های سیاسی و بی‌روزگاری‌های اقتصادی نگهبان بنده گان خود نیست؛ ولی جامعه قبیلوی، برعکس، پیش پای خوردنش را در جلو خر موشه‌اش، ناشی از غضب خداوند می‌داند، چه رسد به اینکه ساختن تقدیرش را در درون جهان خلقتی که اراده خدا بر آن حاکم است، به عهده گیرد و شایسته گی آن مقام (خلافت خدا در زمین) را پیدا کند که خداوند برایش تعیین کرده است. خداوند انسان را بالاتر از تمام فرشته گان مرتبت می‌دهد، ولی انسان قبیلوی در اوج تحسین از اخلاق و بزرگی کسی، او را می‌گوید که "فرشته" است! خداوند انسان را به آیدیال فرشته گان تبدیل کرد، ولی انسان قبیلوی، فرشته گان را به آیدیال خود تبدیل کرده... و همین انسان به ننگ خلقت تبدیل شده و در جنگ شیطان و خدا، با هر گام و هر عمل خویش حقانیت دید شیطان را در برابر دید خدا نسبت به انسان مسلم می‌سازد... و جامعه همین انسان از صبح تا به شب برای خدا نشست است: دستی برای دعا دارد و قلبی غرق در یأس و ناامیدی؛



جامعه ای که از شصت پا تا فرق سر غرق در جبر است؛ اصلاً خلقت برای این جامعه يك جبر است: با جبر آمده است، با جبر زنده گی می کند و با جبر می میرد. اراده این جامعه، هیچگونه دخلی در تحمیل اراده اش بر جهان تحت خلیفه گیش ندارد. روزی که روز است، يك مستبد تازه به يك نوع بر گرده این جامعه سوار می شود و اما دست این جامعه مدام به سوی خدا دراز است که رحم کن و شر این مستبد را که برای ما فرستاده ای و این قهری را که به شکل ظالمان سیاسی بر ما مسلط ساخته ای، از سر ما کم کن!

وقتی سگ دیگ گوشت امیر عبدالرحمن را می رباید، چنین می گوید:

«در این فقره قدرت کامله خدا را مشاهده نمودم.»<sup>(۳۱)</sup>

دیده می شود که خدای انسان قبیلوی اراده اش از طریق عمل سگ و استبداد حکمروایان سیاسی و مکاران روسیاه مذهبی تبارز می کند: سگ گرسنه ای دیگ پر گوشت "امیر" را می رباید، ولی "امیر" در این گوشت ربایی سگ، قدرت کامله خدا را می بیند تا بداند که دیروز کی بود و امروز چی است! این تفکر "امیر" ناشی از همان فرهنگی است که "امیر" - مثل هر فرد جامعه - در دامن آن پرورده شده است. "امیر" اگر دروغی به همین بی منطقی می سازد، به خاطر آن است که از نقش جادویی همچون اباطیل در تفکر جامعه تحت حکمرواییش آگاه است؛ "امیر" خوب می داند که در جامعه سنت گرا و خرافی قبیلوی هر چیز (حتی شر) را از جانب خدا مطرح کن و بعد بر گرده مردم سوار شو!

و این خصیصه منطقی جامعه جبر پرست است که عملاً در هیچ

چیزی نقش اراده خویش را نمی بیند، نه اینکه زیرکی مستبدانی مثل امیر عبدالرحمن باشد که برای توجیه حکمرواییش حتی صفات مشخصی از شمایل حضرت رسول (ص) و یارانش بیسان می دارد. استفاده از خرافات فکری جامعه، به علت خرد سیاسی زمامدار نیست، بلکه به علت بلد بودن فن "احمق شناسی" است. جامعه ای که "جلاد" را با صفت "مجاهد" تحمل کند و عمل "جلادی" برایش مرجع قضاوت نباشد، اما شعار "جهادی" قبض روحش کند، جامعه ای که قتل و غارت و تجاوز به ناموس را تحمل کند، ولی شعار مذهبی قاتلان، اعتراض سیاسی آن را خموش نماید، اثری از اراده این جامعه - حتی در دفاع از خودش - به ملاحظه نمی رسد؛ چون جامعه قبیلوی، حتی مقابله با استبداد را به گونه رفتار فردی می بیند؛ زیرا شاهد هیچگونه ساختاری اجتماعی در درون خود نیست تا از طریق کنش جمعی، به خودارادیت های غارتگرانه و ظالمانه "جهادگران" پاسخ بدهد.\*

بی نقشی و بی تفاوتی جامعه قبیلوی در برابر نهادهای آن، تقویت کننده قانونمندی رکود و ایستایی در این جامعه است. جامعه ای که دستخوش جبر اقتصادی، جبر اجتماعی و جبرهای سیاسی و \*

جامعه قبیلوی خود را مجموعه ای از افرادی می بیند که اراده جمعی آن در قالب نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آن تنظیم نشده است و به همین علت است که يك تنظیم با تشکل خیلی ها خام سیاسی می تواند مثل اراده سیاسی این جامعه گردد و هم این جامعه را بکشد، هم اسیر کند، و هم به دیار غربت مهاجرش سازد و از همه بدتر اینکه از تقدیر و سرنوشت این جامعه در عرصه ملی و بین المللی نیز نماینده گی کند. به همین ترتیب، وقتی يك قشر مذهبی - که هویت وجودی آن بیشتر -

فرهنگی باشد، کنش اجتماعی آن به گونه پشت پا زدن به هر پدیده ای دنیایی تبارز می کند، در کار دنیا صرف کسی علاقه می گیرد که قدرت مداخله در امور دنیایی را داشته باشد. دنیایی که از آسمان و زمینش جبر بیارد و جامعه ای را مجبور مطلق سازد، این دنیا به پیشیزی هم نمی ارزد. این دنیا، دنیای "دم غنیمتی" است:

«از دین، مدیون لشکر قومی است - می تواند با شعار "انفاذ شریعت" به نیاز مبرم ملت برای عدالت سیاسی، پشت پا زند، این امر در واقع به خاطر فقدان نهادهای اجتماعی است که بتواند از اراده سیاسی - و حتی اراده مذهبی - جامعه در برابر اراده سیاسی و امیال يك قشر مذهبی دفاع کند. امیر المؤمنینی که نه کس رویش را دیده و نه کسی حتی صدایش را شنیده است، در حقیقت مثل اراده ایست که از بیرون بر جامعه تحمیل می شود و تنها موجودیت ضابطه های ساختاری جامعه قبیلوی همچون مرجعیت بی هويت و بی صدا را می پذیرد و از طریق تلقینات سرسام آور مذهبی، اراده سیاسی جامعه را فلج می کند. جامعه ای که مداخله در امور سیاسی جزء سنت ها و عملکردهای اجتماعی آن باشد، به شکل طبیعی، صلاحیت انتخاب رهبری سیاسی را از آن خود می داند و هیچ فرد و یا قشری را حق نمی دهد که خیال رسیدن به مقام رهبری سیاسی این جامعه را در سر بپروراند؛ اما جامعه قبیلوی، چون قدرت سیاسی را از طریق نظام مطلقه استبدادی تجربه کرده و مداخله در امور سیاسی را مداخله در "خواست خدا" تلقی می کند و چون همیشه نام "شاه" مطرح شده و خود "شاه" غرق در حرمسرایش از چشم ها پنهان بوده است، امروز حتی ندیدن چهره و نشنیدن صدای "امیرالمؤمنین" نیز برایش حسابمندی ایجاد نمی کند تا مطابق به دستورات قرآن، رهبری را پدیده ای اجتماعی بداند و نه تنها موجودیت بالفعل امیرالمؤمنین را جزء شریعت حساب کند، بلکه محاکمه وی را از جمله وظایف نظارت اجتماعی خویش بر اعمال خلیفه محسوب دارد.

آکسیجن کش کن و کاربن دای اکساید پوف کن! گویا که این همان مسوولیت تاریخی و رسالت خلیفه گی این جامعه بوده که خداوند برایش داده است. همین بی تفاوتی و "دم غنیمتی" جامعه را حتی به شکل یأس فلسفی در وجود علما و فلاسفه شرق نیز دیده می توانیم که گاه به شکل عقبگرد به استدلال با شعار «پای استدلالیان چوبین بود - پای چوبین سخت بی تمکین بود» تبارز یافته است و گاه در عصیان بی عمل خیام که «بی حکمش نیست هر گناهی که مراست، پس سوختن روز قیامت ز کجاست» و نتیجه اش: «می خور که دم خوش گذرد»!

و این نوع فلسفی دعوت کردن جامعه به "دم گذرانی"، به مفهوم ترك گفتن سهم فعال در نهادهای تولیدی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه است. جامعه، اسیر جبر مطلق است، اما متفکر، مایوس از شیوه نگرش منطقی و استدلالی برای شناخت جهان، این جامعه را به پشت پا زدن به تمام روابط اجتماعی و پیوندهای آن با طبیعت دعوت می کند. این نوع عصیانی که خط نفی بر طبیعت و تمام مناسبات اجتماعی می کشد، ناشی از شیوه نگرشی بوده که هم فکر و هم اعتقاد جامعه را فلج کرده است؛ یعنی اگر جهان را ساخته نمی توانی و با اراده خود جبر طبیعت را دفع کرده نمی توانی، لااقل با نفی جهان و بستن چشم بر واقعیت جبرگونه مقابلت، می توانی واقعیت جبرآلود خویش را کتمان کنی؛ یعنی بگو که اگر قدرت ساختن تو (طبیعت) را ندارم، اگر قدرت کنترل اراده مطلق العنان شما مستبدان دوران را ندارم، حد اقل قدرت این را دارم که ارزش های طبیعی و ارزش های سیاسی را در تفکر و فلسفه خود نفی

کنم؛ شما (طبیعت و سیاست) تا توان دارید، مرا ذلیل کنید، ولی من ذلالت تان را در ذهن خویش مسلم می سازم. در عرصه اعتقادی اعلان می دارم که «جنگ هفتاد و دو ملت را همه عذر بنه - چون به حقیقت نرسیدند، ره افسانه زدند»؛ و در عرصه طبیعی، با ترک دنیا، تف بر ارزش های مادی آن - که همه "جیفه" اند - می اندازم؛ یعنی اگر منادیت تو به دردمن نخورد، من هم از هنر سازنده گی خویش تو را محروم می سازم: تو طبیعت برای طبیعت باقی بمان و من آدم برای آدم باقی می مانم!

و فلسفه یأس و یأس فلسفی چیزی نیست جز پشت کردن به قدرت سازنده گی و خلاقیت انسان. انسان خلاق، سازنده است، به اندیشه و علم باور دارد، بر اراده اش متکی است، با امید زنده گی می کند و با آرمان به حرکت می آید و با آفریننده گی، انسان بودن خویش را تحقق می بخشد؛ ولی انسانی که به خلاقیت پشت پا زده باشد، جاهل، بی اراده، مأیوس، بهانه گیر و بدبین است. انسان خلاق با قدرت خوش بینی برای شکست جبر طبیعت و تمام جبرهایی مبارزه می کند که ناشی از مناسبات ناروای اجتماعی اند؛ اما بدبینی فرد مأیوس، پناهگاهی برای گریز از عجزیست که این عجز را حتی از خودش نیز پنهان می نماید. رسالت فلسفه مأیوس همین است که قدرت نفی انسان را برای پنهان کردن عجز آن در برابر جبرهای طبیعت، اجتماع و تاریخ به کار می گیرد. انسان گیرمانده در جبر تاریخ، انسان نیست که تاریخ او را ساخته است نه آنکه او تاریخ را ساخته باشد؛ انسان گیر افتاده در جبر طبیعت موجودیست که خدایش صاعقه و باران است و انسان گیرمانده در جبرهای

اجتماعی، انسان نیست که در هر لحظه قربانی نهادهای ظالمانه اقتصادی، سیاسی و اجتماعی می شود، و همیشه، جامعه است که این فرد را قربانی می کند، نه اینکه این فرد برای انسانی ساختن نهادهای جامعه مبارزه نماید.

تاریخ ظالمانه بشر، انسانی مظلوم می سازد؛ طبیعت خشن و بی رحم، انسانی ارباب الانواع پرست می سازد و نهادهای غیرعادلانه اجتماعی، انسانی می سازد که با بی عدالتی خو کرده است و اگر دینش حکم کند که:

«أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ حَقٌّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ» (برترین جهاد

گفتن کلمه ای حق در نزد سلطان جابر و نابکار است.)

این انسان باز هم جرأت مقابله با ناحقی ها و بی عدالتی ها را در خود نمی بیند. همین انسان در بند تاریخ و طبیعت و مناسبات ظالمانه جامعه، فلسفه یأس را ایجاد می کند و یأس فلسفی، این انسان را با منطقی غیر استدلالی به جانب ترک دنیا و عقبگرد به تمام ارزش های اجتماعی و امکانات طبیعی دعوت می کند.

تراژیدی جامعه مجبور و مأیوس زمانی اوج می گیرد که با عقبگرد فلسفی نسبت به جهان و جامعه، در واقع به مقوله "شناخت" عقبگرد می نماید. جامعه ای که قدرت شناخت را از دست داد، این جامعه اگر آزاد نیز شود، خودش می رود باری دیگر ریسمان اسارت ارباب را به گردنش می اندازد. به همین علت است که مسأله آزادی جوامع ممکن است با اهمیت باشد، ولی مسأله شکست عادت برده گی در وجود برده از طریق شناخت فکری، مسأله ای با اهمیت تر است. جامعه ای که از بالا برایش انقلاب شود و آزادی چون تحفه ای غیر

قابل تجربه و غیر قابل شناخت برایش داده شود، این جامعه با تحفه آزادی، کشف دهن دروازه ارباب را صافی می کند؛ چون آزادی زمانی به عنوان ارزشی مسلم اجتماعی احترام می گردد که جامعه برده از شناخت فکری لازم برخوردار شود؛ جامعه ای که شناخت آن به دست چند سید و ملا باشد، به گفته فیض محمد کاتب هزاره «دیدند هر چه دیدند و بعد خواهد کشیدند و چشیدند.»

عدم شناخت جامعه، به قیمت زمان (تاریخ) جامعه تمام می شود. جامعه فاقد شناخت، جامعه ایست که جاهلیت آن در "زمان" زنده گی می کند و اگر صد سال هم از اسارت ملی و سیاسی آن بگذرد، باز هم به همان انگیزه های فکری اتکا می کند که در طول "زمان" عامل اسارت آن بوده است.

فلسفه یأس را می توان در حقارت فکری و عقیدتی مایوس ملاحظه کرد. فقر اقتصادی به نوبه خود از طریق یأس اجتماعی تقویت می شود و عملیه اسارت اجتماعی به شکل مغلق تر آن به وجود می آید، ولی وقتی فقر اقتصادی با حقارت فکری و فقر شناخت جامعه همگام گردید، از این زمان به بعد است که می بینیم جامعه محکوم به اسارتی می شود که با "زمان" زنده گی می کند و قرن ها گذشت زمان، یک انگشتانه شناخت فکری و سیاسی را هم در اندیشه این جامعه جا نمی دهد و تا این شناخت ایجاد نشود، الگوی رفتاری جامعه اسیر، همیشه مطابق به نیازمندی ها و مطابق به منافع مستبدان تحقق خواهد یافت.

جامعه ای که عقل دنیایش به بیخ آخرتش بخیه خورده باشد و در این دنیا اگر آب یخی هم می نوشد، از ترس زوال این لذت،

صلواتی برای آخرتش می فرستد، این جامعه در دنیا است، اما با منطق تارکین دنیا به سر می برد و آخرت گرایی به یگانه الگوی رفتاری اجتماعی آن تبدیل می شود. رفتار اجتماعی آخرت گرا، زمینه ایست که در آن استبداد تقویت می شود. مستبدان پس از رشد، یکی از پی دیگر بر اریکه استبداد تکیه می زنند؛ و چه فرق می کند که گاهی این استبداد از طریق مذهب رهبری شود و گاهی از طریق سیاست؛ چون این نیازمندی استبداد است که نوع مذهبی یا سیاسی استبداد را تعیین می کند؛ و در این میان، جامعه قبیلوی باید به اشکال استبداد بلد شود و خو بگیرد، نه اینکه این جامعه بیگانه با استبداد باشد. استبداد و یأس اجتماعی دو واقعیت جامعه قبیلوی اند: واقعیت اولی (استبداد) زنده گی می کند، قدرت دارد، الگوهای رفتاری جامعه را می سازد، بر نهادهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه حاکم است؛ ولی واقعیت دومی (جامعه مایوس) گوشه نشین است و برای فرار از واقعیت نیرومند استبداد، این گوشه نشینی را به عنوان پادزهر "شرایط موجود" مطرح می کند.

جامعه مایوس قبیلوی، هر لحظه با استبداد می میرد، ولی از مرگ تا سرحد مرگ می ترسد؛ و همین است که جامعه برای زنده گی، زنده می ماند، اما استبداد با قدرت، به قدرت ادامه داده و با همین دور رو به تزاید قدرت، استبداد، زنده گی جامعه قبیلوی را در مسیر دلخواه خود جهت می دهد و به این ترتیب، در شعور سیاسی جامعه قبیلوی، قدرت به معیار خدمت تبدیل می گردد.

## مأخذ:

- ۱- امیر عبدالرحمن، تاج التواریخ، چاپ ۱۳۷۳، ص ۱۲۶
- ۲- همان، ص ۱۵۵
- ۳- همان، ص ۱۵۵
- ۴- همان، ص ۱۵۶
- ۵- همان، ص ۱۵۷
- ۶- همان، ص ۱۵۷
- ۷- همان، ص ۱۵۸
- ۸- همان، ص ۱۷۰
- ۹- همان، ص ۱۷۱
- ۱۰- همان، ص ۳۵۶
- ۱۱- همان، ص ۳۵۷
- ۱۲- همان، ص ۳۶۷
- ۱۳- همان، ص ۳۵۸
- ۱۴- همان، ص ۳۵۹
- ۱۵- همان، ص ۳۵۹
- ۱۶- همان، ص ۳۶۰
- ۱۷- همان، ص ۳۶۰
- ۱۸- همان، ص ۳۶۰
- ۱۹- همان، ص ۳۶۱
- ۲۰- همان، ص ۳۶۴
- ۲۱- همان، ص ۳۶۴
- ۲۲- همان، ص ۳۶۵
- ۲۳- همان، ص ۳۶۶
- ۲۴- همان، ص ۳۶۶
- ۲۵- همان، ص ۳۷۳ - ۳۷۵
- ۲۶- میر غلام محمد غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، چاپ چهارم - ۱۳۶۸، ص ۶۶۱
- ۲۷- میر محمد صدیق فرهنگ، افغانستان در پنج قرن اخیر، چاپ جدید - ۱۳۷۱، ص ۱۶۵
- ۲۸- علی رضا قلی، جامعه شناسی خود کانه گی، چاپ دوم، تهران - ۱۳۶۸، ص ۱۰۵

- ۲۹- میر غلام محمد غبار، همان، ص ۵۴۲
- ۳۰- ژرژ گوروچ، حقوق و جامعه شناسی، مسایل جامعه شناسی حقوقی، ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ اول - ۱۳۵۸، ص ۹۳
- ۳۱- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۱۲۶

ساجده  
 ۱۳۱۵ - ۱۳۱۶  
 ۱۳۱۷ - ۱۳۱۸  
 ۱۳۱۹ - ۱۳۲۰

۱۳۲۱ - ۱۳۲۲  
 ۱۳۲۳ - ۱۳۲۴  
 ۱۳۲۵ - ۱۳۲۶  
 ۱۳۲۷ - ۱۳۲۸  
 ۱۳۲۹ - ۱۳۳۰  
 ۱۳۳۱ - ۱۳۳۲  
 ۱۳۳۳ - ۱۳۳۴  
 ۱۳۳۵ - ۱۳۳۶  
 ۱۳۳۷ - ۱۳۳۸  
 ۱۳۳۹ - ۱۳۴۰  
 ۱۳۴۱ - ۱۳۴۲  
 ۱۳۴۳ - ۱۳۴۴  
 ۱۳۴۵ - ۱۳۴۶  
 ۱۳۴۷ - ۱۳۴۸  
 ۱۳۴۹ - ۱۳۵۰

۱۳۵۱ - ۱۳۵۲  
 ۱۳۵۳ - ۱۳۵۴  
 ۱۳۵۵ - ۱۳۵۶  
 ۱۳۵۷ - ۱۳۵۸  
 ۱۳۵۹ - ۱۳۶۰  
 ۱۳۶۱ - ۱۳۶۲  
 ۱۳۶۳ - ۱۳۶۴  
 ۱۳۶۵ - ۱۳۶۶  
 ۱۳۶۷ - ۱۳۶۸  
 ۱۳۶۹ - ۱۳۷۰  
 ۱۳۷۱ - ۱۳۷۲  
 ۱۳۷۳ - ۱۳۷۴  
 ۱۳۷۵ - ۱۳۷۶  
 ۱۳۷۷ - ۱۳۷۸  
 ۱۳۷۹ - ۱۳۸۰

۱۳۸۱ - ۱۳۸۲  
 ۱۳۸۳ - ۱۳۸۴  
 ۱۳۸۵ - ۱۳۸۶  
 ۱۳۸۷ - ۱۳۸۸  
 ۱۳۸۹ - ۱۳۹۰  
 ۱۳۹۱ - ۱۳۹۲  
 ۱۳۹۳ - ۱۳۹۴  
 ۱۳۹۵ - ۱۳۹۶  
 ۱۳۹۷ - ۱۳۹۸  
 ۱۳۹۹ - ۱۴۰۰

امیر عبدالعزیز  
 ولایت این  
 کتبا از قتل  
 است و بعد از  
 لوایط مصر  
 میامی و سپه  
 شهید که عبا  
 پیاورد و پیش  
 مایلان لیل  
 امیر  
 نجرند کتبا  
 مقامش اینست  
 مرگ غلام  
 و تنگ  
 داین

**غار قانومند**

امیر عبدالرحمن می گوید:

«در تمام عمرم مرد سپاهی بودم.»

ولی این سپاهی هويت خاص خویش را دارد: از دزدی دریغ نمی کند، از قتل صرفه ندارد، غارتگری و چپاول جزء اخلاق جنگیش است و بعد از خورد و نوش و بریان کردن صدها گوسفند تاراج شده، لواطت مصروفیت لذتبخش آن در مواقع فراغت است. وقتی این مرد سپاهی، سپهسالار باشد، از صفت خاص دیگری نیز برخوردار می شود که عبارت است از دادن امر برای دزدی، قتل عام، غارت و چپاول و پیشکش شدن "غلام بچه های مهوش" برای تطمیع او، تا ماشین قتل و غارتگری، یعنی لشکر خود را توقف دهد.

"امیر" سپاهی عمری بوده است. وقتی طفل است، برای اینکه تجربه کند که تفنگ واقعاً انسان را می کشد، غلام بچه اش را مقابلش ایستاده می کند و بر سینه اش شلیک می کند و بعد از مرگ غلام بچه، تصدیق می نماید که:

«تفنگ به راستی آدم را می کشد.»

و این چگونه نظامی بوده است که این قتل بدون باز پرس می

ماند؟ "امیر" هنوز طفل ریش نیاورده است که می گوید:

«حکم دادم مناری از سرهای مقتولین دشمن ساختند تا

بقیه دشمن خایف شوند.»

و با همین فرمان است که ملاحظه می گردد مردمان يك محل

قتل عام می شوند.

نظامی که "امیر" در آن بزرگ شده است، نظامی سپاهی گری

است؛ یعنی سپاه هم مالك اقتصاد و هم مالك حیات جامعه است.

جامعه وقتی زنده است و قتل عام نمی شود، به خاطر اینست که

سپاه را تکلیف نمی دهد تا برای غارت حرکت کند، بلکه خود جامعه

با دستان خودش مال را به سپاه تحویل می دهد که این کار در نظام

سپاهی گری "خراج" و "مالیه" نام دارد.

"امیر" به مفهوم واقعی کلمه "سپاهی" است؛ سپاهی که در

رأس يك لشکر قومی قرار دارد و به وسیله قدرت لشکری، اقوام

دیگر را قتل و غارت می کند و بعد از خنثی نمودن قدرت رزمی این

اقوام، آنها را به "رعایای مطیع" خویش تبدیل کرده و قدرت مالی

شان را برای مدرن ساختن هر چه بیشتر ماشین لشکری خویش به کار

می گیرد. "امیر" با همین شناخت و با همین اخلاق سپاهی گری به

قدرت مطلقه می رسد و نمونه واقعی حاکمیتی را به وجود می آورد

که هر امیری از "ظایفه سلطنتی" می خواسته است با "قوت قومی"

آن را به وجود آورد؛ و این، نمونه ایست که از طریق نهادهای جامعه

قبیلوی تقویت می گردد.

گفته شد که اتکای امیران به لشکر بوده و یگانه انگیزه پیوستن

افراد به لشکر نیز، غارت و چپاول است. هیچ لشکری قبیلوی در

برابر سپهسالار خویش تعهد سیاسی ندارد؛ یعنی انگیزه پیوستن

امیران به لشکر، قدرت، و انگیزه پیوستن افراد به لشکر، غارت و

چپاول است. صداقت لشکر به امیران تا همان زمانی وجود دارد که

لشکر بتواند از طریق غارت، دستی پُر داشته باشد؛ و اگر این

امکان وجود نداشت، این ماشین جنگی غارتگر، در اولین فرصت به

جان صاحبش می افتد. در نظامی که "سپاه" محور باشد، این سپاه

قادر به هر کاری است. اگر برای غارت می جنگد و مردم را قتل

عام و تاراج می کند، این قاعده در برابر خزانه و حیات خود امیران

و سپهسالاران لشکر نیز صدق می کند. لشکر آگاه است که امیر

اگر قدرت دارد و بر کرسی سلطنت تکیه می زند، به خاطر صداقت

و حمایت لشکر است. در جریان جنگ اگر دست امیر و دست لشکر،

یکجایی دهن بوجی غارت را باز نگه می دارد، بعد از آنکه امیر به

قدرت رسید و «رعایای همه مطیع» شدند و «سرکوب یاغیان» دیگر

انگیزه ای برای لشکرکشی و ادامه قتل و غارت اجتماعی محسوب

نشد، ماشین قتل و غارت بی کار می ماند. ماشینی که با غارت

می چرخد و برای قدرت حفظ و نگهداری می شود، بعد از به دست

آوردن قدرت و خلاص شدن غارت، چه کار کند؟ اگر این ماشین

قدرت داشته باشد که از غرب تا نیشابور و از شرق تا دهلی قتل

عام و غارت نماید که هیچ، ولی اگر در غرب، دولت متمرکز قاجاری

روی کار شود و در شمال و شرق، امپراطوری روس و امپراطوری

جهانگیر انگلیس به صحنه آیند که حتی "امیر" برای صاحب شدن

تخت خود نیز، به تأیید و تصدیق این قدرت های استعماری

ضرورت داشته باشد، وفادار نگهداشتن لشکر از طریق اعزام آن در



بیرون مرزها برای جنگ و غارت ناممکن می گردد.

لشکری که پیش از به قدرت رسیدن "امیر" از طریق دادن پاداش، تشویق به خیانت در برابر امیری دیگر شده باشد، این لشکر نه تنها باید غارت کند، بلکه در اولین فرصت، قدرت سیاسی امیر را با طلای امیری دیگر نیز معامله نماید. امیر عبدالرحمن می نویسد:

«دویست سوار از سوارهای نظام هجده نهر بلخ که در تحت حکم ولی محمد خان بوده اند، در شیر آباد به من ملحق شده اند و به آنها (سپاهیان) وعده دادم که اگر شما همین کار را بکنید پاداش خواهم داد و نیز سرکرده های دزدهای ولایت را خواسته آنها را مخلع داشته انعام داده سه هزار سوار از آنها گرفتم.»<sup>(۳)</sup>

وقتی همچون اصول برای تهیه لشکر وجود داشته باشد که "تطمیع برای خیانت" هدف آن محسوب گردد، و یا سرکرده های دزدان صلاحیت ورود در لشکر امیر را داشته باشند، روشن است که سپاه، در اولین فرصت، شمشیر به روی خود امیران نیز می کشد. امیر عبدالرحمن بارها شاهد این وقایع بوده: گاهی خود لشکر را با پول ترغیب به خیانت کرده و گاهی امیر دیگری از طریق خریدن لشکر وی، زیر پایش چاه کنده است. وی می گوید:

«اولین کاری که (رقیبان سلطنت) به جهت تلافی کردند، این بود که عموم عساکر را محرك شدند شورش نموده به کابل فرار نمایند.»<sup>(۴)</sup>

همانطوری که ضعف يك امیر خیانت لشکر نسبت به وی است،

شنیدن مرگ امیر بر سر قدرت نیز فرصتی برای آغاز خیانت لشکر محسوب می شود. امیر می گوید:

«در این اثنا خبر فوت جدم دوست محمد خان هم به ما رسید. از این خبر وحشت اثر، سربازهای دو فوج و سواره مذکور جری شده به اطراف خانه من جمعیت نموده سعی می کردند درب های خانه مرا با سنگ های بزرگ بشکنند.»<sup>(۵)</sup>

و یا:

«شنیدم لشکر سر پل یاغی شده صاحب منصب های تازه خود را کشته عازم آغچه گردیده اند.»<sup>(۶)</sup>

و یا:

«از وصول نوشتجات من، افواج به قدری مشعوف شده بودند که فوراً پیغام مرا پذیرفتند قریب هزار نفر پیاده به استقبال من آمدند. من وعده دادم به آنها مهربانی نمایم. آنها قسم خوردند به جهت من جنگ خواهند نمود... زیرا که ما آنها را مثل فرزند و برادر خود دانسته همه را صاحب شتر و اسب و گوسفند کرده بودیم.»<sup>(۷)</sup>

و یا این عجز "امیر" در برابر لشکر که می گوید:

«شما لشکر خودم می باشید، من با شما جنگ نخواهم کرد، اگر شما می خواهید مرا بکشید، من خود فردا به قلعه می آیم، شما مرا به گلوله زده به جهت کشتن آقای قدیمی خود انعام بگیرید... دنیا مملو از این حوادث و قضایا و پستی و بلندی می باشد.»<sup>(۸)</sup>

و وقتی "بلندی قضایا" رو به جانب "امیر" می کند، باز هم

خیانت لشکر مطرح است و "امیر" می گوید:

«لشکر سواره او که قبلاً متعلق به پدرم بودند، همین که  
امیر شیرعلی شکست خورد، او را گذاشته نزد ما مراجعت  
نمودند.»<sup>(۷)</sup>

دقت شود که همین لشکر خاین، قبلاً لشکر پدر "امیر" بوده  
است که حتماً با خیانت در جوار امیر شیرعلی قرار گرفته که انگیزه  
این خیانت نیز، همانا مساعد بودن زمینه قتل و غارت در جوار امیر  
رو به بخت بوده است... و یا:

«تعداد این سربازهای نمک به حرام که شوریده بودند تقریباً  
هشت صد نفر می شدند و اینها قسمتی از قورخانه را  
تاراج نموده سپهسالار مرا در ارگ محصور نمودند.»<sup>(۸)</sup>

"امیر" که هنوز طفلی ۹ ساله است، از جانب جدش امیر دوست  
محمد خان حکمران تاشقرغان مقرر می شود. او اگر چه فن کشت و  
کشتار را بلد است، ولی فن حکمروایی (یا غارت از طریق دستگاه  
اداری) را بلد نیست و نمی داند که نظام سیاسی - لشکری از چگونه  
میکانیزی اقتصادی تغذیه می کند. او می نویسد:

«بعد از مدت دو سال پدرم به تاشقرغان آمده محاسبات  
ولایتی را از من مطالبه نمود، چون دید من با مردم به طور  
ملایمت رفتار کرده ام، از تخفیفاتی که داده بودم انکار  
نمود، من استدعا کردم در استرداد تخفیفاتی که داده ام  
اصرار نفرمایند، ولی قبول نکرده فرمودند به اقدام این امر  
مجبورم، زیرا که عایدی ولایت کم است و مخارج لشکر  
زیاد.»<sup>(۹)</sup>

"امیر" با این گزارش خود چند نکته را روشن می سازد:  
نخست، رابطه حکمروایان را با جامعه تحت سیطره نظامی شان که  
صرف رابطه غارتگری یا گرفتن باج است؛ دوم، عام بودن ظلم را که  
به صورت مالیه کمرشکن بر مردم وارد می شده است؛ "امیر" وقتی  
از "ملایمت" حرف می زند، این ملایمت در رفتار سیاسی، اداری و  
قضایی نیست، ملایمت در کم کردن وزنه پول مالیه است؛ سوم،  
"امیر" از مجبوریتی پرده بر می دارد که بازگویی جبر ماشین لشکر  
است؛ و چهارم، اینکه غارت مسالمت آمیز به شکل اخذ مالیه از  
جوامع سرکوب شده، باز هم برای تمویل لشکر بوده است، نه چیزی  
دیگر؛ یعنی نظام سیاسی - قبیلوی "طایفه سلطنتی" نظامی بوده  
است که برای حفظ قدرت سیاسی، هم برای لشکر باج می داده و هم  
برای لشکر باج می گرفته است؛ زیرا خصیصه نظام سیاسی - لشکری  
اینست که از برکت لشکر غارتگر به دست می آید و با خیانت این  
لشکر سرنگون می شود.

با درک از همین نقش لشکر است که "امیر"، نخست اخلافتش را  
هوشدار می دهد که:

«خطر بزرگ منحصر به دیانت لشکر کابل است.»<sup>(۱۰)</sup>

چون وی به خوبی می داند و تجربه دارد که:

«(لشکر ها) همین که می دیدند يك طرف به طرف دیگر  
غلبه دارد طرف ضعیف را گذاشته به طرف قوی ملحق می  
شدند.»<sup>(۱۱)</sup>

و بعداً وصیت می کند که:

«لشکر را باید مرتباً پرداخت و مواجب آنها را باید هر ماه

نقد از خزانه دولت بدهند و چنانکه در زمان سابق رسم بوده است، بروات به حواله مالیات نباید به آنها داد که خودشان بروند وصول نمایند.»<sup>(۱۲)</sup>

"امیر" با این وصیت خود در چپه روشنی را به روی روابط سیاسی "طایفه سلطنتی" با جوامع غیر از جامعه خود می گشاید. بنا بر رسم این "طایفه"، سربازان آنان خود برای حصول معاش خویش به اخذ مالیه از جوامع بیگانه می پرداختند. این امر نشان می دهد که دست غارت سربازان، حتی در مواقع صلح نیز آزاد نگهداشته می شده و ورود سربازان برای حصول مالیه، به مفهوم اخذ مستقیم معاش آنان از جوامع تحت سیطره نظامی شان بوده است؛ و روشن است که این مالیه از طریق جمع آوری جنس حصول می شده است؛ اما اینکه این اجناس به کدام قیمت از مردم گرفته می شد، آقای "غبار" چنین می نویسد:

«در سال ۱۹۱۱، نرخ روغن در بازار کابل فی سیر ۱۵ روپیه بود. نایب السلطنه هفت هزار روپیه از معاش خود را عوض خزانه در بهسود حواله گرفت و در عوض آن روغن به نرخ تقریباً رایگان جمع کرد. این وقت حاکم هزاره جات سردار محمد اکبر خان بود.»<sup>(۱۳)</sup>

اگر جناب نایب السلطنه، این روغن را به قرار سیر یک قران خریداری کرده باشد (که باز هم بالاتر از نرخ تقریباً مفت است)، معادل به هفت هزار روپیه معاش وی، به قیمت دو صد و ده هزار روپیه روغن به کابل انتقال داده شده است؛ نکته ای بااهمیت تر اینست که روغن مذکور تماماً توسط خود مردمان محل به کابل

منتقل گردیده که این امر از تحمیل بیگاری بر مردم نیز سخن می گوید.

حالا می توان اندکی تصور کرد که دادن معاش سربازان، از طریق دادن حواله به آنان جهت حصول مالیه از مردم توسط خود شان، باعث غارت چقدر از اموال مردم خلاف ارزش واقعی آن شده است. وقتی نایب السلطنه امیر حبیب الله بتواند هفت هزار روپیه خویش را از طریق حواله روغن بر مردم بهسود حد اقل به دو صد و ده هزار روپیه تبدیل کند، روشن است که غارت هایی دیگر از اینگونه توسط سربازان، باعث می گردد که شیر حتی در پستان خزان جوامع دیگر نیز بخشکد.

و این سیمای دیگر لشکر بعد از پیروزی امپران است: برای غارت جمع می شوند، برای غارت می جنگند، برای غارت قتل عام می کنند و به آتش می کشانند و برای غارت از حکمروایی امیران حمایت می نمایند؛ و بعد هم هر زمانی که زمینه غارت برچیده شد، زمان سرنگونی و زوال امیر فرا می رسد که این "پادشاه گردشی" چیزی نیست مگر فراهم شدن زمینه جدید غارت و چپاول برای لشکری که از متن جامعه قبیلوی جمع می شود.

اثر اجتماعی این غارت لشکری و جذب شدن مجدد اموال غارتی در درون خود جامعه قبیلوی، اقتصاد غارتگری را از وجهه اجتماعی برخوردار می سازد. غارت وقتی وجهه اجتماعی گرفت، اخلاق اجتماعی غارتگری را نیز به وجود می آورد. با عام شدن اخلاق غارتگری، غارت و چپاول به شکل متداول ترین پدیده اجتماعی در می آید که هیچ کسی صبغه ضد اخلاقی آن را درک نمی

کند. وقتی می خوانیم که:

«امیر تأکید اکید نمود که در انواع قتل و تاراج، مضایقه

روا ندارند.»<sup>(۱۴)</sup>

و یا وقتی "امیر" از غارت و چپاول خویش چون پدیده هایی قابل قبول اخلاقی تعریف می کند، این امر در نفس خود ناشی از عام بودن پدیده غارت و قتل عام در وجدان اخلاقی نظام سپاهی گری و جامعه قبیلوی آن است.

برخلاف آنکه امروز، در جوامع متمدن، غارت و چپاول ذو پدیده متضاد با صفات حکومتداران است، در آن زمان، برعکس، این صفات جزء افتخارات امیران جامعه قبیلوی محسوب می شده است؛ چون این امیران نه تنها مرجع تظلم و داد خواهی، بلکه مرجع غارتگری نیز بوده اند.

در جنگ امیر عبدالرحمن با امیر شیرعلی خان، تقریباً پنجاه هزار سپاهی کشته و زخمی به جای می ماند.<sup>(۱۵)</sup> حتی اگر حساب زنده های لشکر را نیز در نظر نگیریم، باز هم می توان گفت که این پنجاه هزار سرباز، متعلق به پنجاه هزار فامیل و پنجاه هزار قوم است. موجودیت پنجاه هزار انسان از جامعه ای که با غارت و قتل عام خو کرده و با حکم امیر عبدالرحمن، در مدت سه روز خزانه و اموال امیر شیرعلی خان را غارت کرده باشند، کفایت می کند که از عام بودن پدیده غارت و دزدی در درون جامعه قبیلوی پرده بردارد. جامعه ای که از صبح تا شام و از آغاز زنده گی تا مرگ شاهد به تاراج رفتن اقتصاد خویش باشد، این جامعه ناگزیر است که خویش را با معیارهای اقتصاد غارتی آماده سازد؛ همین است که امیر

عبدالرحمن می تواند از سرکرده های دزدان، سه هزار دزد را ضمیمه لشکر خویش نماید. جامعه ای که اقتصاد آن هر روز به یغما برود، دزدی و غارت در درون این جامعه نیز به پدیده ای عادی تبدیل می شود و وقتی دزدی و غارت عام شد، آنگاه است که امیران، بدون اندکترین هراس، افتخار غارت و چپاول و قتل عام خود را در کتب خویش می نویسند؛ چون صحبت عادی آدم کشان از قتل، و صحبت گله دزدان از غارت و دزدی، صحبت از وظیفه ای است که برای آنان معمول بوده و همانطوری که از عمل قتل و غارت نمی هراسند، بدون شك از بیان این عمل - حتی در کتب تاریخ خویش - نیز باکی ندارند.

وقتی دزدی به پدیده ای اجتماعی تبدیل شد و جامعه آن را تقویت کرد، آنگاه است که رسم "گله دزدی" عام می شود. وقتی پاسداران امنیت مردم و سلطنت، خزانه و تحویلخانه سلطنت را دزدی کنند و یا پیش از آمدن دشمن، خزانه امیر را غارت نموده، فرار کنند، و یا وقتی بیست بار شتر خزانه امیر را در آوان شکستش، پیش روی چشمش غارت کنند، روشن است که دزدِ پاسبان (یا پاسبانِ دزد) حمایتگر جامعه شده و دزدی به يك پدیده عام اجتماعی تبدیل می شود. امیر عبدالرحمن می نویسد:

«طوایف شینواری که محل سکنای آنها به طرف جنوبی و مشرقی جلال آباد و در عرض راه پشاور می باشد و همیشه اسباب زحمت حکمران های کابل بودند، به کلی خارج از قوه تحمل شد از چندین سال عادت شان بر این بود که قوافل را تاراج و مسافری را مقتول و اموال و مواشی قلعه جات را غارت می نمودند. به سبب تاخت و

تاراج این سارقین در تمام زمان حکمرانی شیرعلی خان متوفی راه پشاور مخوف بود و در حقیقت به تمام امتداد این راه تا خود کابل هیچ کس از ترس کشته شدن نمی توانست مسافرت نماید. « (۱۶)

ولی "امیر" فراموش می کند که خود نیز بر اساس همین دزدی مشروعیت یافته اجتماعی به قدرت سیاسی رسیده و نظام او در واقع نظام سیاسی - غارتی است که ماشین غارت آن توسط لشکر می چرخد. "امیر" شکوه دارد که میرهای بلخ و بخارا پشتون هایی را که در آنجا سکونت داشتند، غارت نمودند؛ ولی وی باز هم غافل است که رابطه افغانه با مردمان محل صرفاً بر اساس همین ضابطه قتل و غارت استوار بوده است: اگر پیروز بوده اند، رعایا را سرکوب کرده و بعد از غارت و چپاول و قتل عام، باج گرفته اند و اگر ضعیف شده و شکست خورده اند، با قتل عام و غارت و چپاول مواجه شده اند؛ زیرا ضابطه غارت و چپاول بر اساس نظام لشکری - قبیلوی، با عکس العمل بالمثل اجتماعی مواجه می شود. این عکس العمل غارتی - چپاولی یک بار در عمل افغانه بر علیه دیگران، و یک بار در عمل دیگران بر علیه افغانه و باری دیگر در عمل افغانه بر علیه افغانه و یا در عمل دیگران بر علیه دیگران تبارز می کند.

در همچون دنیای رجاله گی و غارت، سیمای سیاستگران بهترین مصداق درک شخصیت ارتش می باشد؛ یعنی ارتشی که عامل فساد در نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه است، باید از جانب کسانی رهبری شود که بتوانند ارتش را با ضابطه ضد اخلاقی قتل و غارت اجتماعی تحمل کنند. امیر

عبدالرحمن برای معرفی درباریان و وزرای خویش می نویسد: «وقتی خوانچه های شیرینی را به دربار می آورند، وزرا و صاحب منصبان به عوض اینکه منتظر قسمت باشند به طرف شیرینی ها تاخته خود را روی یکدیگر می انداختند که هر شخص عفاً هر قدر بتواند شیرینی را بردارد... يك مرتبه در موقع عید از جنگیدن بین خود شان به جهت شیرینی اینقدر متغیر شدم که بر سربازهای قراول حکم دادم آنها را به هر سختی که می توانند بزنند... این رفتار من در ختم عادات احمقانه و زشت موثر افتاد. « (۱۷)

این حماقت در رفتار وزرا و صاحب منصبان "امیر" بود و "امیر" حماقت شعوری درباریان را چنین تعریف می کند:

«حالا نمونه ای از عقل بسیاری که مشاورین و وزرای پادشاه داشتند بیان نمایم. يك وقت نان و آرد در بازار گران شده بود و بیم قحطی داشتم، وزرای من که در این موقع با آنها مشورت نمودم جداً به من صلاح دادند که گوش های غله فروش ها را به در دکان های آنها میخکوب نمایم تا آنها مجبور شوند غله و آرد را ارزان بفروشند. بر این مصلحت گرانبهای آنان از خندیدن نتوانستم خودداری نمایم و از آن روز تا کنون از مشاورین خود ابداً صلاحی نجسته ام. « (۱۸)

و این نمونه دیگرست که نشان می دهد حماقت پنداری و کرداری وزرا و درباریان، زمینه ساز استبداد رأی امیران بوده است. اما درباریان کودن، قاعده و امیران زیرک (اگر احياناً پیدا شوند)، استثنا هستند؛ ورنه وفور این کودن های سیاسی دربار پیرامون

امیران کودنی چون شاه شجاع و امیر دوست محمد خان و امیر محمد یعقوب خان و امیر افضل خان - که حتی پسرش (عبدالرحمن خان) بارها از دست حماقت های وی شکوه محترمانه می کند - و دیگر امیران "طایفه سلطنتی"، قاعده ایست که در زیربنای تاریخ سیاسی "افغانستان" قرار دارد.

این فقر فکری و فقر فرهنگی در رأس نظام سیاسی - لشکری که به مثابه مغز نظام پذیرفته می شود، بیانگر آن است که تنه نظام - که همان لشکر است - از چه وحشت پنداری و رفتاری باید برخوردار بوده باشد. وقتی وزیر این نظام برای تربیه اش فرق سرش شکستانده شود و روز عید را با خون های ریخته فرق سرش تجلیل کند، روشن است که سپاهی نظام به وسیله تنبیهی شدیدتری ضرورت داشته است.\*

عام شدن غارت به عنوان پدیده ای که وجهه اجتماعی دارد،

\* - با درک همچون بی شعوری از رأس تا قاعده هرم زمامداری "طایفه سلطنتی" اگر از يك جانب به علت فقر غیر قابل مثال افغانستان کنونی پی برده می شود، از جانبی دیگر، علت فقر عظیم فکری و معنوی ملت نیز درک می گردد. ملتی که هست و بود مادی و معنوی آن در اختیار نظام سیاسی - لشکری بیفتد که وزرا و سپهسالاران وی آداب غذا خوردن را بلد نباشند و چون اطفال برای يك توته شیرینی با هم بجنگند، این ملت واضح است که به صفت عقب مانده ترین کشور جهان عرض وجود می کند و ارزش معنوی و ارزش راه حل های سیاسی و منطقی به حدی در ذهن رهبران این کشور سقوط می کند که امروز، در اخیر قرن بیستم، این ملت را هنوز هم از معمولی ترین حقوق انسانی آن محروم می کنند و برای يك سانتی کوتاهی ریشش نسبت به ریش استاندارد نظام مولوی عمری، <

بیانگر عام بودن این پدیده در شعور اجتماعی گرداننده گان نظام نیز است. هر چه وجهه اجتماعی چپاول، غارت، قتل، فریب، فساد اخلاقی و جنایات انسانی زیاد شود، به همان اندازه پدیده های مذکور از ثبات بیشتری در قاعده هرم اجتماعی برخوردار می گردند. آقای رضا قلی، از سرایت پدیده غارت حتی در رفتار علما و متفکران بحث کرده و با آوردن شواهدی تاریخی از خصوصیات اخلاقی و کرداری ارتش چنین می نویسند:

« افراد سپاه را به طور معمول رسم بر این بود که اگر غارتی یافت نمی شد، دربار را غارت می کردند، و اگر شاه در تقسیم غنایم طمع می ورزید، خود در معرض بی اعتنائی و احتمال غارت قرار می گرفت... بعد از مرگ شرف الدوله، افراد سپاه جمع آمدند تا با بهاء الدوله بیعت کنند و عطایای خود را دریافت دارند. بهاء الدوله با آنها سخن گفت و اظهار داشت که در خزانه مالی نیست که بتوان به همه عطا کرد، و وعده داد که ظروف زرین و سیمین که در خزانه وجود دارد بشکنند و از آنها دینار و درهم ضرب کند و عطایای ایشان را بدهد... غیر از

< در کانتینر می افتد و با ضرب کیبل آهنی، گوشت تنش از وجودش پرانده می شود؛ چون نظامی که جامعه را رهبری می کند، جنبه های فکری و اعتقادی نظام مذکور، مطابق به سطح شعور فکری و اعتقادی گرداننده گان آن است و در صورتی که این نظام از طریق استبداد سیاسی و قدرت لشکری اداره شود، تمام نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه مطابق به سطح شعور فکری و اعتقادی نظام میلیتاریستی عیار ساخته می شود.

اینگونه غارت ها، شاهد دزدی های سازمان یافته در زیر نفوذ همین سپاهیان هم هستیم. از جمله ابن شیرزاد، سردار خلیفه، با ابن احمدی دزد معروف قرار بسته بود که آزادانه دزدی کند و هر ماه پانزده هزار دینار به ابن شیرزاد بپردازد. او هم خواب راحت از مردمان سلب کرده بود... رسم این سپاهیان چنان بود که هر کجا را غارت می کردند چهار پنجم اموال غارتی را بر می داشتند و يك پنجم نیز سهم پادشاه بود. ظاهراً خمس تقسیم می کردند.»<sup>(۱۹)</sup>

درك از خصوصیات فرهنگی و اقتصادی جامعه ای که لشکر "طایفه سلطنتی" بدان وابسته بوده، به درك عدم تکامل نهادهای مدنی در "افغانستان" كمك می کند. افراد لشکر افغانه - به تعبیر خود امیر عبدالرحمن - از درون اجتماعی می آمدند که اقتصاد آن را زراعت و مالداری تشکیل می داد. این نوع اقتصاد موجد فرهنگ خاص خویش نیز است. خصیصه بارز فرهنگ مالداری و زراعتی، عدم درك و عدم علاقه به پدیده ها و آثار تمدن است.<sup>(۲۰)</sup> اینکه "طایفه سلطنتی" در جریان تقریباً دو و نیم قرن حکمروایی خود، به غیر از اعمار چند تعمیر خشن - که از قیافه آن نیز خشونت فرهنگ لشکری - قبیلوی متبارز است - به اساس گذاری هیچ چیزی دیگر به عنوان نهادهای تمدن جدید موفق نشدند، به علت حاکم بودن فرهنگی بر نظام سیاسی آنها بود که هیچگونه درکی از تمدن و هیچگونه احترامی به آثار تمدن نداشت. موجودیت جامعه ای به عنوان "کوچی"، شکل دیگری از فرهنگ مالداری را بیان می دارد که

اقتصاد این مردم با شکل تولید وابسته به زمین بیگانه و متفاوت بوده و صرف انگیزه یافتن علفچر خوب و هوای مساعد، عامل عمده بیگانه گی آنها با اقتصاد تولیدی با ثبات است.

امیر عبدالرحمن، با وجود آنکه خود کوچی ها را به عنوان بزرگترین آله فشار بر جامعه هزاره تقویت می کند، در فرمانی برای محبوس کردن سران این قوم در مورد شکل زیست غارتگرانه اجتماعی آنان چنین می نویسد:

«مردم کوچی افغان، از اول بهار که از راه هزاره جات، رو به بادغیس هرات و محالات "میمنه" و "اندخود" می نهند تا وقت خزان، در هیچ چیز از غارت و تاراج و سرقت و تلف نمودن مزارع رعیت و ندادن محصول به دولت دریغ نمی کنند؛ و در هر سال خسارت زیاد بر رعیت و دولت می رسانند... آن مردم فساد پیشه نفاق اندیشه ترك عادت جبلی نکرده، مدام زهر ستم و جور خود را در کام ضعفای رعیت هر موضع و مقام می ریزند.»<sup>(۲۱)</sup>

وقتی ویژه گی "غارت و تاراج و سرقت" يك جامعه، حتی از طریق فرامین خود دربار تصدیق شود، معلوم است که غارت و چپاول در این جامعه نه تنها از وجهه اجتماعی برخوردار است، بلکه به عنوان الگوی رفتاری این جامعه نیز پذیرفته می شود. حضور نیروهای رزمی این جامعه در لشکر امیران، بیانگر آن است که "لشکر"، پوشه ای مشروعیت یافته سیاسی برای غارت و چپاول شان بوده است؛ و تراژیدی اینجاست که همین لشکر، قاعده قدرت سیاسی "طایفه سلطنتی" را نیز تشکیل می دهد. لشکری که

اجزایش از درون جوامعی آمده باشد که تا کنون حتی ارزش زمین و اقامت بالای زمین را برای تولید ندانند، این لشکر به جز مقوله غارت، دیگر آیدیالی برای زنده گی اقتصادی جامعه ندارد. هر قدر پدیده غارت وجهه اجتماعی به خود بگیرد، صفوف لشکر از "سپاهی" خالی نمی ماند و به علت همین وفور سپاهی در لشکر است که امیر عبدالرحمن برای نماینده انگلیس می گوید:

« تلفات جانی اهمیت ندارد، زیرا در افغانستان افسر و افراد به قدر کافی داریم. »<sup>(۲۲)</sup>

بارز شدن اقتصاد غارتی در درون جامعه، در واقع به مفهوم بقای جنگ در جامعه نیز است؛ چون جامعه قبیلوی، به تمام معنی يك جامعه میلیتاریستی است. جامعه ای که تمام نهادهای آن از طریق جنگ زنده گی کند، این جامعه تنها از طریق جنگ زنده می ماند. در دو صد و پنجاه سال اخیر، تنها چیزی که در "افغانستان" از ثبات برخوردار بوده، جنگ است. به مجرد گشودن کتب تاریخ این دوره، به غیر از جنگ و توطیه و غارت و قتل عام و تجاوز به ناموس جوامع دشمن، دیگر چیزی به ملاحظه نمی رسد. در عین حال، این نکته نیز فراموش نگردد که کتب تاریخ در افغانستان عمدتاً استناد به مدارکی دارند که از طریق خود دربارها به میراث مانده اند و مدارکی هم که احیاناً جسته و گریخته از منابع آزاد به جا مانده (اگر از دست غارت و چپاول و حریق و تحریف زنده مانده باشند) آنقدر خلص و موجز حرف می زنند که باقی قصه باید با قیاس محقق تکمیل گردد.

توجه گردد که دربارهای "طایفه سلطنتی" چگونه درباری بوده

اند: یا غرق در فساد و عیاشی و زنباره گی و یا غرق در جنگ و قتل و قتال؛ از لُهو و لعب که خلاص شده اند، به جنگ و غارت پرداخته اند و از جنگ و غارت که فارغ شده اند، باز به لُهو و لعب مشغول شده اند. دربار امیر عبدالرحمن، می تواند نمونه ای از تمام دربارها باشد: درباریانی که با فرهنگ چور و چپاول حتی شیرینی های دربار را نیز با چور و چپاول به دست می آرند و سالون تشریفات دربار را به خرخانه تبدیل می کنند، این درباریان رهبری کننده جامعه و اداره کننده اقتصاد، سیاست و فرهنگ جامعه نیز بوده اند.

وقتی در دو صد و پنجاه سال حاکمیت "طایفه سلطنتی" يك خشت هم برای بنیانگذاری اساسات تمدن گذاشته نشده (و اگر شده، توسط لشکر و امیر دیگری ویران و به آتش کشیده شده است)، مرجع حاکم در واقع مظهر همان خرخانه ایست که در رأس جامعه و نهادهای آن به نام دربار وزرا و صاحب منصبان قرار داشته و طبعاً همین خرخانه، پاسدار اخلاق و ترویج کننده اخلاق خویش نیز بوده است.

وقتی تمام نهادهای جامعه در خدمت فرهنگ میلیتاریستی قرار گرفت، هر پدیده اجتماعی به شکل رفتاری اجتماعی، عرض وجود می کند. این پدیده از قتل و غارت شروع شده و به لواطت کاری ختم می شود. لواطت به عنوان يك پدیده عام اجتماعی، ناشی از حضور دائمی جامعه در تحت حاکمیت لشکر است؛ چون لشکری که همیشه دور از تمدن و دور از روابط مدنی باشد، اطفای شهوت آن از طریق هم جنس بازی به عمل می آید. وقتی صدها هزار سپاهی در



فاصله حد اقل دو و نیم قرن با فرهنگ لواطت داخل جامعه شوند، به یقین که لواطت آنچنان به پدیده ای عام اجتماعی تبدیل می گردد که در ملاً عام بچه را عروسی می کنند و هزاران نفر را نیز به این عروسی دعوت می نمایند. (\*) بی سبب نیست که در هر سنگر لشکر قومی، يك یا دو بچه نابالغ وجود دارد. این بچه های نابالغ، جزء اساسی تشکیلات لشکرهای قومی و ایلجاری به حساب می آیند. (\*\*)

در جوامعی که دستخوش خصومت و جنگ های لشکری -

\* - این حادثه در جریان حکومت مجاهدین در شهر قندهار به وقوع پیوست.  
 \*\* - برای درک اینگونه ویژه گی های جامعه قبیلوی، ما اکنون به هیچگونه مدرکی تاریخی ضرورت نداریم؛ چون با ورود لشکرهای قومی در کابل (بگذریم که لقب پُر طنطنه مذهبی "مجاهدین" را بالای آن گذاشته اند)، شاهد دو نوع چپاول و غارت بودیم: يك نوع چپاول و غارت دولتیان، و دیگر غارت و چپاول سپاهیان. غارت دولتیان همان غارتی است که دست رهبران در آن داخل می شود. وقتی مقامات عالی رتبه دولتی به تجارت پُر سود فروش آثار عتیقه موزیم و یا اشجار قیمتی و یا ذخایر دولتی می پردازند، این غارت دولتداران است. اما وقتی فرمانروایان غارت می کنند، این غارت با دستان خودشان صورت نمی گیرد، بلکه همچون امیر عبدالرحمن فرمان اکید می دهند که «از هیچگونه غارت و چپاول مضایقه نکنید.» در این گونه چپاول همه شریک اند: از میلیون ها دالر ذخایر بانکی رهبران تا ۲۰ بار شتر خزانه امیر عبدالرحمن، همه شامل همین نوع غارت می شوند. ملاحظه می کنی که اینجا خون جامعه جاریست و هست و بود ملت غارت شده است، ولی آنجا تاجری رو به سیاست می آورد تا پول بی پشتوانه چاپ کند و سهمیه بگیرد! همه اش غارت است. وقتی جامعه آواره می شود و اینطرف در سیل گدایان، استادان دانشگاه -

قبیلوی اند، اقتصاد تولیدی وجود ندارد، اقتصاد غارتی وجود دارد. این اقتصاد گاهی در جیب افراد يك لشکر است و گاهی در جیب افراد لشکری دیگر، و وسیله تبادل این اقتصاد نیز جنگ

- نیز قرار دارند، ولی آنطرف شهر، قصرهای مرمین سپاهیان به آسمان بلند می شود و سالی يك دختر باکره را نکاح می کنند، اینجا غارت دولتیان به اوج خود رسیده است؛ چون همین سرلشکران متمول، دولتداران زمان خویش نیز هستند. شعار و جنگ برای "انفاذ شریعت" است، ولی يك قوماندان نافذ کننده شریعت در هلمند، تنها به خاطر شکرانه به دست آوردن دستمال شیرینی خوری خود، چهار هزار لك مصرف می کند؛ این، غارت دولتدار است. تجمل و قصر نشینی سپهسالاران لشکری و فقر تا دم مرگ جامعه، دو پدیده مسلم زنده گی در جوامع قبیلوی اند که امروز، ما به عنوان پدیده های موجود زمان خویش، شاهد آنیم؛ اما این واقعیت، سیمای جدیدی از لحاظ تاریخ سیاسی و اجتماعی در خراسان باستان و افغانستان کنونی نبوده است: خراسان و افغانستان با همین واقعیت تشخیص می یابد.

و اما شکل دیگر غارت، همان غارتی است که توسط افراد پایینی ارتش صورت می گیرد. اگر غارت اولی تنها به جیب دولتداران یا قوماندانان لشکرهای قومی می رود، غارت افراد لشکر، داخل جامعه می شود. این لشکر، هم دولت را غارت می کند و هم جامعه را؛ اما روی هم رفته، تمام اموال غارت شده در درون جامعه ای جذب می شوند که افراد لشکر از درون آن بیرون می آیند. این صبغه اجتماعی جذب شدن اموال غارتی، از غارت به عنوان يك پدیده اجتماعی حرف می زند. "غنیمت گیری" نام این غارت اجتماعی است. ولی خصیصه و پیامد این گونه غارت، تمول جامعه نیست، فقر مطلق جامعه است و این فقر، ناشی از خصومت قبیلوی است که از طریق جنگ لشکرهای قبیلوی عملی می گردد. شکست يك لشکر، به معنای به غارت رفتن هست و بود جامعه -

است و آنهم جنگ پیروز. همین است که يك جامعه تا سوزنش غارت می شود، ولی جامعه ای دیگر شاهد ورود هست و بود جامعه غارت شده به درونش است؛ اینجا يك کتله اجتماعی به فقر مطلق می رسد و آنجا کتله اجتماعی دیگری غرق در قتل غارتی می گردد. و این دور که به ترتیب جریان می یابد، همان قضایای پست و بلندی است که امیر عبدالرحمن بدان اعتقاد دارد و این اعتقاد نیز از متن فرهنگ جامعه برخاسته است. آفت لشکرهای قبیلوی، کارکرد "چرخ گردون" محسوب می شود که بر اساس آن: «یکی را داده (است) صد ناز و نعمت - یکی را لقمه نانی غرق در خون». جامعه ای که تولید ندارد، دار و ندار آن وابسته به اراده قدرت های ماورایی بوده و این شرك اعتقادی، ناشی از همان شرك غارت اجتماعی در جوامع قبیلوی است که قدرت لشکر غارتگر فاتح، به شکل اراده خدا مطرح شده و شرك اعتقادی را به وجود آورده است. و اما اگر امیران نتوانستند لشکر به بیرون مرزها بفرستند و دیگر انگیزه ای برای جنگ داخلی و لشکری نیز باقی نماند، برای

- شکست خورده نیز است. در افشار، هستی بیش از چهار هزار انسان در يك شب و روز غارت شد؛ این غارت زیر ریش رهبرانی صورت گرفت که همه محدث و مفسر قرآن بوده و با اطمینان کامل از حصول رضایت خدا، منتظر ورود خویش به بهشت برین اند!

وقتی چوکات های دروازه و کلکین های محل زیست "خوشحال خان" غارت شده و زینت بخش تعمیرهای گلین پغمان می گردند، اینجا جامعه شاهد هیچگونه ارزش اقتصادی نشده است. به بهای ویرانی يك خانه، خانه دیگری آباد شده است، آنهم در صورتی که سپاهی غارتگر، میل به آباد کردن خانه ای در قریه اش داشته باشد!

اینکه از خیانت لشکر جلوگیری نمایند، لشکر را از طریق جذب افراد جوامع دیگر تجزیه می کنند؛ این تجزیه برای آن است که تقابل لشکرهای مختلف قومی در جوار هم عاملی نیرومند برای سرکوب لشکر يك قوم توسط اقوام دیگر باشد. تاکتیک "طایفه سلطنتی" در نگهداشت همچون لشکر، برای دفع خطر خیانت لشکر، به دو نوع عملی شده است: یکی حفظ رقابت های قبیلوی در درون قبایل جامعه خود شان و دیگری جذب لشکرهای قومی از جوامع دیگر. احمد شاه درانی موسس این تاکتیک پذیرفته می شود؛ ولی دیگر شاهان "طایفه سلطنتی" - به غیر از امیر عبدالرحمن - بعد از وی نتوانستند که از این تاکتیک به خوبی استفاده کنند؛ و به همین علت است که احمد شاه درانی و امیر عبدالرحمن نتوانستند به تأسیس دولت متمرکز موفق شوند، ولی شاهان دیگر، بعد از احمد شاه و بعد از امیر عبدالرحمن به تدریج، قدرت متمرکز را مواجه با تجزیه ساختند.

احمد شاه درانی برای حفظ خویش از شر خصومت ها و توطیه های قبیلوی، به تأسیس لشکری دست زد که افراد آن، پشتون نبودند و حفاظت جان وی را نیز همین افراد بر عهده داشتند. این لشکر که همیشه با وی حرکت می نمود و تحت فرمان مستقیم خود او داخل جنگ می شد، برخلاف لشکرهای قومی، لشکری دایمی بود و از خزانه سلطنت معاش می گرفت.

موجودیت امیر عبدالرحمن در سمت شمال کشور امکانی بود که وی بر اساس آن توانست از لشکرهای قومی آن ولایات استفاده کند. تاکتیک امیر عبدالرحمن در این مورد، برعلاوه تطمیع و آزاد

گذاشتن لشکریان شمال در غارت، تبلیغ دینی نیز بود. وی در میان این جوامع همیشه از "برادری دینی" تبلیغ نموده و با همین وجهه دینی و آن عملکرد غارتی در سرکوب قیام های اجتماعی که در برابرش صورت می گرفت از نیروی این لشکرهاى قومى نیز استفاده مى کرد.

امیر عبدالرحمن حتى در ترکیب گارد خصوصی خود، ویژه گی های قومى - قبیلوى جامعه را مدنظر داشت. او مى نویسد:

«مستحفظین فوج خاصه خودم و فوج خاصه پسرها و عیال هایم از دو طایفه مى باشند: اولاً از طایفه سلطنتى که موسوم به رساله شاهى قندهارى اند و از درانى های قندهار مى باشند، و دیگر فوج پیاده که اینها هم از طایفه درانى قندهار مى باشند. ثانیاً مستحفظین رساله شاهى کابلى یقینى فوج خاصه سواره مى باشد و تمام اینها پسرهای سرکرده های طوایف کوهستانی افغانستان مى باشند و يك فوج پیاده شاهى کابلى که اینها هم پسرهای روسای افغانستان مى باشند. به این فوج های خاصه قندهارى و کابلى، فرقه ثالثى یعنی پسرهای روسای ترکستان را هم در سواره و پیاده زیاد نموده ام.» (۲۳)

ولى این ترکیب اجتماعى سپاه به مفهوم آن بوده نمى تواند که خط اصلی و ستون اصلی قدرت سیاسى و اجتماعى "طایفه سلطنتى" را تغییر دهد و اتکای مطلق قدرت سیاسى آنها بر "لشکر افغانه" نبوده باشد؛ که این اتکا به ستون "لشکر افغانه"، به نوبه خود، باعث تقویت استبداد سیاسى از طریق استبداد اجتماعى مى گردید.

از طرفى دیگر، دو نوع غارت دولتیان و سپاهیان - که به وجود آورنده استبداد اقتصادى است - به نوبه خود باعث تقویت استبداد سیاسى شده و استبداد سیاسى و اقتصادى نیز باری دیگر عامل استبداد اجتماعى گردیده و استبداد اجتماعى در چهره جدید خود به شکل استبداد اقتصادى، استبداد فرهنگى (دینى - مذهبى) و استبداد سیاسى متبازر مى شود. شدیدترین نوع استبداد اجتماعى در درون نظام سیاسى - لشکرى - قبیلوى، همانا استبدادى است که بر زنان، به عنوان نیم پیکره جامعه تحمیل مى شود. وقتى از استبداد اجتماعى حرف زده مى شود، اولین نکته درك اسارت اجتماعى است. در این اسارت اجتماعى، مرد، مثل زن، شامل است: اگر زن حق خروج از خانه را ندارد، مرد نیز از حق صلاحیت ریشش محروم است؛ اما در عین حال، اسارت اجتماعى زن، شدیدترین چهره استبداد اجتماعى را متبازر مى سازد؛ چون زن، در پندار جامعه قبیلوى، جزء مالکیت محسوب مى شود که هم مانند جنس خرید و فروش شده و هم مانند جنس، به غارت برده مى شود.

در شرق اگر چه نظام برده گی به شکل و مفهوم غربى آن نداشته ایم، ولی برده گی به شکل و مفهوم خاص خود این منطقه وجود داشته و خرید و فروش غلامان و تربیه کنیزان<sup>(۲۴)</sup> از جمله شغل های پر درآمد به حساب مى آمده است. در شرق برده وجود داشته، اما نظام برده گی نبوده و اکثریت مطلق برده ها - که عمدتاً به شکل غلامان خانواده گی زنده گی کرده اند - اسیران جنگى بوده و یا توسط سپاهیان از سر راه ها به یغما برده شده اند.

تاریخ حاکمیت سیاسى - قبیلوى "طایفه سلطنتى" افغانستان

نیز، همچون هر حاکمیت سیاسی - لشکری، از این قاعده مستثنی نیست. "لشکر افغانه" در جوار بارهای اموال غارتی، اسیران زن و مرد و طفل نیز با خود داشته اند. این از خصیصه جنگ های لشکری - قبیله‌ای است که به اسارت درآوردن زنان و دختران را عادی ترین پدیده غارتگری خویش تلقی می کنند.

از دو نوع غارت سخن گفته شد: غارتی که به فرمان مستقیم "امیران" صورت می گیرد و غارتی که سپاهیان برای خود سازماندهی کرده و به عمل می آرند؛ ولی در واقع هر دو نوع غارت در تحت نظام واحد سیاسی و اجتماعی میلیتاریستی اجرا می شود. در غارت زنان و تجاوز به ناموس جوامع شکست خورده، باز هم هر دو نوع غارت به ملاحظه می رسد؛ دربارهای امیران مملو از وجود زنان غارت شده بوده است.

جامعه قبیله‌ای، به همان اندازه که در برابر زن حساس است، به همان اندازه در غارت زن و تجاوز به ناموس جوامع شکست خورده حریص می باشد. ورود هزاران زن و مرد اسیر در درون جوامع فاتح، در واقع همچون پدیده غارت، به مثابه پدیده ای پذیرفته می شود که وجهه اجتماعی دارد. عدم حساسیت جامعه در برابر يك پدیده، به مفهوم رضایت اجتماعی در برابر آن پدیده است. در "سراج التواریخ" - نوشته رسمی و منظور شده دربار - می خوانیم:

«اصل و حقیقت شورش هزاره این است که هم در وقت جمع آوری اسلحه بسیار تعدی دیدند و هم سه تن سپاهی در خانه یکی از مردم هزاره ارزگان برای گرفتن تفنگ وارد شده، با زن او در شب جبراً زنا کرده خود او را به سیخ

تفنگ داغ همی کردند.»<sup>(۲۵)</sup>

حساسیت شدید اجتماعی در برابر تجاوز به ناموس افراد، به شکل قیام اجتماعی بروز می کند؛ ولی عدم حساسیت جامعه در برابر آوردن زنان جوامع دیگر، بیانگر پذیرش اجتماعی این امر است. پذیرش اجتماعی تجاوز به ناموس جوامع دیگر، تأیید اجتماعی آوردن برده گان از جوامع دیگر، سکوت اجتماعی در برابر ورود هزاران بار اموال غارتی از جوامع دیگر، خموشی جامعه در برابر ترویج کنیزی و غلامی و خرید و فروش برده و کنیز در درون جامعه ... همه و همه نتایج و پی آمدهای اجتماعی دارند که به شکل فساد اخلاقی در درون خود جامعه پیروز متبارز می شود.<sup>(۲۶)</sup>

حساسیت شدید جامعه قبیله‌ای در برابر حضور اجتماعی زن، ناشی از همان پدیده غارت زنان در فرهنگ جامعه قبیله‌ای است. ترس جامعه قبیله‌ای از آزادی زن و حضور اجتماعی آن در جوار مرد و زندانی کردن زن در خانه و حتی رنگ کردن شیشه های خانه برای آنکه زن، بیرون را نبیند و بیرون، زن را نبیند، در واقع وحشت از همان دشمنی است که جامعه قبیله‌ای - لشکری آن را به شکل بالقوه در جوارش ملاحظه می کند. حضور دائمی دشمن را در ذهن افراد جامعه قبیله‌ای با نهادهای میلیتاریستی، از این عادت امیر عبدالرحمن ملاحظه کرده می توانیم که خود می گوید:

«جیب های نیم تنه شلوارم همیشه از شش لول های پر مملو می باشد و يك يا دو عدد نان هم به جهت آذوقه يك روز به همراه دارم.»<sup>(۲۷)</sup>

و یا:

«چند لوله تفنگ و چند قبضه شمشیر پهلوی تخت خراب  
من یا صندلی که روی آن نشسته ام دم دست من حاضر  
است.» (۲۸)

وقتی امیری که صدها سپاهی و حاضر باش او را محافظت می  
کنند و فرماندهی لشکر را نیز در اختیار دارد، اینقدر با روحیه  
دایمی از حضور دشمن بالقوه بترسد، جامعه امیر با تمام خصومت  
های قبیلوی خود - که هم تاراج کرده و هم تاراج شده است - باید از  
خطر دایمی قتل خود و تجاوز به ناموس و غارت شدن زنانش بیشتر  
در هراس باشد. امیر عبدالرحمن می گوید:

«عموماً غلام‌ها و کنیزهای افغانستان (به مفهومی که  
"امیر" آن را استعمال می کند، یعنی سرزمین پشتون‌ها)،  
اولاد اسرای جنگ می باشند.» (۲۹)

از جانبی دیگر، حساسیت شدید جامعه قبیلوی در برابر زن و  
عام بودن پدیده غارت زنان، عامل عمده تشدید خصومت میان  
جوامع است. کنیز و غلامی که در درون جامعه قبیلوی دیگر به سر  
می برد، این جامعه را در مجموع به عنوان زندان اجتماعی می بیند  
که وی در درون آن قرار دارد. همچون دید در برابر يك جامعه  
انسانی، از لحاظ روانی عقده ای را به وجود می آورد که در صدد  
انتقام از تمام جامعه است. به همین ترتیب، جامعه ای که زنان آن به  
اسارت برده شده اند، با به خاطر آوردن این غارت انسانی - که آن را  
برای خود ننگی بزرگ حساب می کند - عقده انتقامی را در ذهن  
می پروراند که متوجه قتل و غارت زنان و اطفال جامعه غارتگر نیز  
است. به همین لحاظ است که در جنگ های قبیلوی، شدت خشونت و

انتقام گیری های اجتماعی دایماً رو به تزايد بوده و به خاطر نابود  
کردن خطر انتقام بعدی جامعه مغلوب، قتل عام اجتماعی و غارت  
بی حد و حصر یگانه وسیله پنداشته می شود. اگر احیاناً جامعه ای  
به مشابه خطری بزرگ در برابر سلطنت محسوب گردد، در این  
صورت جامعه مذکور باید سرکوب اجتماعی گردد و اسیران مرد و  
زن و پسر و دختر این جامعه، باید از طریق ادارات قانونی دولت  
خرید و فروش شوند.

در سراج التواریخ، در آن بخشی که از وقایع هزاره جات  
حکایت دارد، تقریباً در هر چند صفحه آن، سخنی از قتل، غارت،  
تجاوز به ناموس زنان و اسارت گرفتن زنان و دختران به ملاحظه می  
رسد. (\*) در جامعه قبیلوی، زن بزرگترین معضله اجتماعی است. این  
معضله از حساسیتی در فرهنگ جامعه قبیلوی برخوردار بوده که  
حتی بر سبک معماری این جامعه نیز تأثیر انداخته است. ویژه گی

\* - تراژیدی اینجاست که این تاریخ، تا کنون نیز به عنوان يك سنت زنده  
اجتماعی وجود دارد و هنوز هم به غارت بردن اموال، قتل عام های  
اجتماعی و غارت زنان به مشابه بارزترین اخلاق لشکرهای قومی عرض  
اندام می کند که موجودیت این اخلاق، در نفس خود، تداعی کننده  
خصومت های قبیلوی هر چه بیشتر در درون جوامع است.

غارت زنان به عنوان يك پدیده تاریخی، جزء قابل اهمیت برای  
مطالعه نوع اسارت زن در افغانستان می باشد؛ افغانستانی که اکنون به  
اثبات می رساند که از لحاظ تکامل اجتماعی، با افغانستان يك قرن قبل  
تفاوت ندارد و تمام ضابطه های خصومت آمیز و پندارهای خرافی - قبیلوی  
آن با شدت کامل به حیات خویش ادامه می دهند. با درك از سیمای  
تاریخی پدیده غارت زنان، می توان به علت اسارت کنونی زنان در ->

های این معماری اگر از يك جانب، داشتن تیرکش هایی برای جنگ است، از جانب دیگر، داشتن دیوارهای بلند، حتی در احاطه بام منازل، برای پنهان کردن زنان از چشم اغیار و پنهان کردن اغیار از چشم زنان است.

همانگونه که فرهنگ "مسلح بودن" تا کنون به عنوان جزء حیات اجتماعی جامعه قبیلوی، حتی در شهرهای متمدن، باقی مانده، وحشت از به یغما رفتن زن توسط دشمن بالقوه نیز در این شهرها به ملاحظه رسیده و پندار وحشت از ناموس در سبک معماری جدید آنها نیز تبارز یافته است. برای آنکه اسارت اجتماعی زن در جامعه قبیلوی از بین برود، اول باید مبارزه عظیم فکری و روانی برای زدودن وحشت از "دشمن بالقوه" در ذهن و تفکر جامعه قبیلوی آغاز

«- افغانستان" نیز پی برد که با حساسیت شدیدی در سطح جهان مواجه شده است. عجز "طالبان" در برابر حساسیت شدید جهانی در برابر فرهنگ اسیر نگهداشتن زن در جامعه قبیلوی آنان، ناشی از تفکر و یا تأویل آیدیالوژیکی حزب شان نیست. اگر نظام "طالبان" را عامل اسارت زن در افغانستان اعلان می دارند، این در واقع بیانگر عدم شناخت از حساسیت جامعه قبیلوی در برابر زن است که به شکل فرهنگ و سنت اسارت اجتماعی زن در چهار دیواری خانه به ملاحظه می رسد. وقتی نظام "طالبان" استدلال می نماید که مسأله تعلیم و تربیه زنان، يك مسأله داخلی و فرهنگی افغانستان است و این مسأله نباید از ورای فرهنگ غربی قضاوت شود، در واقع از دیدگاه جامعه قبیلوی در برابر زن حرف می زند که به عنوان يك شیء، جزء مالکیت مرد محسوب می گردد. شیء بودن زن در فرهنگ و روابط اجتماعی جامعه قبیلوی، پدیده ایست که با تلقی از انسان انگاشتن زن مغایر است.

شود. جامعه قبیلوی وقتی غارت کرده و زنان جامعه دشمن را به یغما برده است، هیچگاهی نمی تواند از خطر انتقام همچون کردار از جانب جامعه دشمن، آرام بماند. اگر آنچنان رفتار غارتی و این چنین پندار وحشت از انتقام دشمن، چند قرن ذهن و تفکر و عمل جامعه قبیلوی را به خود مشغول دارد، این رفتار و پندار به طور طبیعی به جزئی از فرهنگ جامعه قبیلوی مبدل می شود و پدیده هایی که به اجزای فرهنگ جامعه تبدیل گردند، به شکل میراث اجتماعی برای نسل های آینده باقی می مانند. پسر جوان این جامعه در جوار دختران در يك صنف درس می خواند، ولی زن خانه خود را همیشه در معرض خطر دشمن بالقوه می بیند. پنهان کردن زن در درون خانه، به مفهوم وحشت حتی از همسایه است: از کجا خبر که این دشمن بالقوه، در چهره همسایه به دشمن بالفعل تبدیل نشود و زنش را نریاید؛ یعنی دشمن همیشه وجود دارد، اما نه در بیرون، بلکه در ذهن و پندار و باورهای فرهنگی (میراثی) جامعه قبیلوی.

اسارت اجتماعی زن به خاطر حفظ ناموس آن از تجاوز دشمن بالقوه، در حقیقت بیانگر عام بودن پدیده "بی ناموسی" در پندار فرهنگی جامعه قبیلوی است. زن را وقتی در خانه اسیر می کنند، این در واقع عدم اعتماد به پاکی نفس زن نیست، بلکه ظاهر ساختن وحشت از بی ناموسی بالقوه در پندار خود مردان است. این جامعه دیده است که مردانش هزاران زن و دختر جامعه ای دیگر را در جوار بخچه های اموال غارتی در گرده اسبش با ریسمان بسته و داخل خانه اش کرده است. این مرد بی ناموس، همیشه در جامعه وجود دارد. او خو کرده است که زن بیگانه را بغل بزند و در جوار اموال

غارتی بسته اش کند و بعد، هم رفع شهوت کند و هم از نیروی انسانی آن به صفت کنیز استفاده نماید و اگر "قباله" خرید داشت، از طریق محکمه شرعی، آن را به کس دیگری "قباله" دهد.<sup>(\*)</sup>

برای درك موقف اسارت اجتماعی زن در حاکمیت نظام قبیلوی، باید دفتر رسمی دربار امیر عبدالرحمن را باز کرد که در آن از داشتن "قباله" برای زن حرف می زند. این قباله برای جلوگیری از غارت زنان جامعه ای دیگر بوده که به علت عام بودن غیر قابل کنترل آن، به عنوان قانون جلوگیری کننده غارت زنان وضع شده است.

تبلیغ دو اثر دارد: یکی اثر بر کسانی که تبلیغ را می گیرند و دیگری اثر بر خود تبلیغ کننده. کسی که چیزی را برای دیگران تلقین می کند، این تلقین به شکل طبیعی بر باورهای خود وی نیز اثر می گذارد. چپاول زن دیگران، پندار به چپاول رفتن زن خودی را نیز به وجود می آورد. اگر این پندار بر اساس واقعیات تاریخی باشد و در حمله هر قبيله، زنان قبيله ای دیگر به غارت رفته باشند، پنهان کردن زن، همچون پنهان کردن گنج های فردی، متداولترین

\* - در سراج التواریخ می خوانیم: «در زیر "کُتَل خون" ضعیفه ای را که از حجرستان و مالستان به خانه شوهرش می رفت، جبراً با خود برداشته در کابل آوردند و چون خواستند که بفروشند در نوشتن قباله فروش، قاضی عبدالرحمن خان (خانعلوم)، طبق شرط ۲ قباله خرید و فروش، قباله خرید را از ایشان جویا شده، چون قباله نداشتند و آن ضعیفه نیز ماجرا به قاضی گفت، قاضی او را از دست آن ظالمان نجات داده، با مال باخته و متاع ساخته، پس در خانه خود رفت.» (جلد ۳ - چاپ ۱۳۷۲، ص

عملکرد اجتماعی و فرهنگی قبيله می شود.<sup>(\*)</sup>

امیر عبدالرحمن، به عنوان سمبول آیدیال حاکمیت سیاسی "طایفه سلطنتی"، باز هم چهره صدیق فرهنگ قبیلوی در رأس نظام سیاسی - قبیلوی است. در ضمن گزارشات دربار وی، موجودیت گزارشاتی که از غارت زنان در جوار اموال صحبت می کند، به حدی وفور به ملاحظه می رسد. دست غارت و به اسارت گرفتن زنان حتی به دامن خود "طایفه سلطنتی" نیز می رسیده است. امیر شیرعلی خان، فامیل برادرش، امیر افضل خان را، با زن و مرد اسیر می کند؛ و یا در جنگ میان امیر عبدالرحمن و قبایل پشتون، یعنی در جنگ پشتون علیه پشتون، اسیر ساختن زن پدیده ای رایج و معمول بوده است. امیر عبدالرحمن می نویسد:

«در تمام اندره و هوتکی و ترکی و سایر طوایف غلجایی، آشوب عمومی بر پا گردید و طوایف مذکور عیال و اطفال خود را به میان طایفه وزیری و ژوب و هزاره فرستاده

\* - به علت دوام این عمل پنهان کردن زن است که امروز "طالبان"، حفاظت ناموس مردم را یکی از دست آوردهای نظام سیاسی خویش می دانند و اگر این ادعای آنان با غارت صدها زن و دختر در شهر کابل صحه گذاشته شود، روشن است که اسارت اجتماعی زن، تحت عنوان "خوندی شدن ناموس" زنان، مشروعیت اجتماعی پیدا می کند؛ بگذریم که نظام "طالبان" چندین فرمان صادر کرده است که افراد لشکرشان را از ازدواج با زنان کابل باز می دارد و این فرمان در تاریخ جنگ ها و حاکمیت های قبیلوی بی سابقه نیست؛ چون فرامین امیر عبدالرحمن شدیدتر از فرامین "طالبان" است که امر می کند: «هر که از مردم هزاره، زن به نکاح بخواهد، از نوکری دولت موقوف گردیده، سه ساله مواجب خود را پس بدهد.»<sup>(۳۰)</sup>

خودشان به جهت جنگیدن با عساکر من حاضر شدند.» (۳۱)  
 وقتی پشتون‌ها زن و اولاد خویش را به طوایف غیر پشتون  
 اعتماد می‌کنند، این بدان مفهوم است که ایشان از خصومت قبایل  
 پشتون و عرف به غارت بردن زنان در درون جامعه خود چقدر  
 وحشت داشته‌اند. پس از درک همین سنت به عنوان رفتار اجتماعی  
 جامعه قبیلوی، به حقانیت رفتار اجتماعی امیر عبدالرحمن در  
 صدور این فرمانش پی می‌بریم که:

«از خرید و فروش دختران و زنان هزاره، هر که می‌خرد،  
 شخص خرنده تومانی دو روپه یعنی ده یک محصول بدهد.  
 و از این ممر، با وجود صدور امر اقدس، هزاران زن و دختر  
 خرید و فروش شد، یک روپه عاید خزانه دولت  
 نگشت.» (۳۲)

این فرمان برای تأیید غارت دولتی دختران و زنان در تحت نظام  
 سیاسی-قبیلوی است و این فرمان دیگر "امیر" که «اگر خود مردم  
 هزاره زن و دختر خود را بفروشد به مهر قاضی و حاکم، برای غلامی  
 و کنیزی هر قدر بخواهند بخرند.» (۳۳) تأیید برده گی از ورای  
 دستگاه‌های قضایی و اداری "امیر" است؛ و اما هزاره ای که  
 حساسیت در برابر ناموسش یکی از انگیزه‌های قیام اجتماعی آن  
 در برابر نظام سیاسی-قومی- لشکری "امیر" است، باید به کدام  
 موقف و حالت اجتماعی گرفتار شده باشد که خودش زن و دختر خود  
 را بفروشد. غلام محی الدین خان، حاکم میر آدینه و مالستان در  
 گزارش ۲۲ شعبان ۱۳۱۰ ه. ق، به امیر عبدالرحمن چنین می‌نویسد:  
 «مردم "زاولی" و "زردک" و "میر آدینه" که قبول اطاعت  
 کرده و به مساکن خویش جای گزیده‌اند، از بی بضاعتی و

تنگدستی قوت نشستن و برخاستن را ندارند و پسران و  
 دختران خود را به یک روپه می‌فروشند، هم کسی نمی‌خرد  
 و علاوه بر همه، بذر زراعت را هم ندارند که زمین خود را  
 کشت نمایند.» (۳۴)

جامعه ای که همچون لشی مرده افتیده باشد، ناگزیر است که  
 غلامی و کنیزی پسر و دختر را نسبت به مرگ آنها ترجیح دهد:  
 دختر و پسر را بفروش تا آنها با ته مانده سفره با دار از مرگ نجات  
 یابند و والدین از پول فروش آنها رمق از جا شور خوردن را به دست  
 آرند... و پناه بر خدا و تن به تقدیر، اگر قسمت بود، کوه به کوه نمی  
 رسد و اما آدم به آدم می‌رسد!  
 و اما احساسات و حساسیت‌های خود این دختران چه بوده  
 است:

«سه تن از دختران هزاره که سید محمد خان حاکم  
 جاغوری متصرف شده بود... از نزد او گریخته، و از عرض  
 راه به دست افتاده، دو تن ایشان مرگ را بر زنده گی  
 ترجیح داده، خود را ذبح کردند.» (۳۵)

و یا چهل دختری که برای حفظ عصمت، همه دست به دست هم  
 می‌دهند و از پرتگاه بلند کوه، یکجایی خود را به زیر پرتاب می  
 کنند و از وجود خویش صرف همان نام "کوه چهل دختران" یا مظهر  
 غرور عفت خویش را برای تاریخ باقی می‌گذارند که برای خود شان  
 چیزی جز پرتگاه مرگ نبوده است.

و اگر در جامعه قبیلوی غارت زن آنقدر عام است که حتی سید  
 و اولاد پیغمبرش نیز در غارت زن سهم می‌گیرد، در این جامعه



تراژیدی زن، همان ذبح اجتماعی و تاریخی آن است: آنانی که توانستند خود را ذبح کنند و یا سقوط از بلندترین پرتگاه کوه را به عنوان آخرین پایگاه عروج پاکی و عصمت خویش انتخاب کردند، رفتند و با مرگ خود، زندان اسارت اجتماعی خود را شکستند، ولی آنانی که باقی ماندند، و آنانی که بی عفت شدند و از پول خرید آنان به دولت مالیه پرداخته شد و رفتند در درون چهار دیواری های جامعه قبیلوی دشمن گم شدند، آنها با کدام احساس انسانی و با کدام پیوند اجتماعی در درون این دیوارهای خشن جامعه دشمن زنده گی کردند؟ آن دخترانی که ستون زنانه جامعه خویش را تشکیل می دادند، امروز کجایند؟ اگر کنیز شدند و وسیله اطفای شهوت قرار گرفتند، آیا تا چشم از جهان بستند، آیدیال برگشتن به خانه، از طریق شیر شان در خون فرزندان شان به میراث نخواهد رسیده بود؟

تراژیدی زن در جامعه قبیلوی، تراژیدی همان زندانی عمر ابد است که گناهِش صرف زن بودن است. در جامعه ای که مرد، سالار باشد، و در جامعه ای که مرد جز قتل و غارت با هیچ فرهنگی دیگر آشنا نباشد، در این جامعه، زن به صفت عقده بزرگی در دامن هویت انسانی جامعه باقی می ماند. در جامعه ای که غارت زن، صیغه قانونی داشته باشد، و حاکمیتی که مرد جامعه دشمن را به قتل برساند و زن این جامعه را به "جاریه خانه دولت" بسپرد<sup>(۳۸)</sup>، در این جامعه و حاکمیت، پایدارترین ملاک برای روابط اجتماعی، حفظ خصومت و دفع خصومت دشمن است.<sup>(\*)</sup>

\* - در این "افغانستان"ی که امیر عبدالرحمن موسس آن است، هر پدیده و -

و اما زن به عنوان نیمی از پیکره اجتماع، اگر غارت گردیده و یا اسارت اجتماعی بر آن تحمیل می شود، بدان مفهوم نیست که از نقش فردی خویش به کلی محروم گردد. اگر زن از صحنه اجتماع ناپود می شود و در عقب دیوارهای ضخیم پنهان می گردد، در عین حال، نقش آن در حرمسراها و نفوذ آن بر شاهان، نقشی بوده است که گاهی حتی شاهان را به دیار عدم نیز فرستاده است.

عنصر زنباره گی شاهان - که زن در حرمسراهای آنان جزء مالکیت شان تلقی می شده است - یکی از عوامل انفجار سیاسی در درون دربار محسوب می شود. در مرگ امیر حبیب الله، مادر شاه امان الله نقش دارد. به همین ترتیب، مداخله زنان دربار در امور سیاسی برای تصاحب قدرت برای فرزندان خودشان، یکی از عوامل بی ثباتی سیاسی در درون سلطنت بوده است؛ و اگر زن، دیگر هیچ نقشی در دربار نداشته است، حد اقل تولد دهنده شهزاده گانی بوده است که نه تنها پدران، بلکه برادران را نیز از دم تیغ کشیده اند که این امر به علت همان پندار قبیلوی در مورد زن بوده که بدون

- هر ضابطه جامعه قبیلوی به بهترین وجه آن از طریق حاکمیت سیاسی - قبیلوی دامن زده شده و این ضوابطی که از خصومت ساختاری و فرهنگی جامعه قبیلوی برخوردار است، تا کنون نیز با همان خصوصیات تاریخی، بر حقیقت آن تأکید می شود: ترجیح می دهند که خود را بر سر چهار راه به دار بزنند تا فردی از جوامع دیگر، در جوار شان، از موقف سیاسی و اجتماعی همسان برخوردار نشود؛ و این، به علت خواست فردی نیست، به علت همان فرهنگ و کنش اجتماعی جامعه قبیلوی است که بر اساس جنگ زنده بوده و بر اساس حفظ خصومت های ریشه ای در ساختارهای فرهنگ جامعه قبیلوی و حاکمیت سیاسی ادامه می یابد.

نظر داشت استعدادهای انسانی آن، تمام روابط اجتماعی را به گونه ای عیار ساخته اند که اثری از نقش اجتماعی زن در آن نباشد. تقویت کننده این پندار قبیلوی، رفتار میلیتاریستی جامعه قبیلوی است که زن در واقع هیچگونه نقشی در این نوع رفتار گرفته نمی تواند؛ و همین بی نقشی زن در رفتار میلیتاریستی جامعه بوده که هیچگونه زمینه ای را برای حرکت فکری و اجتماعی جهت رهایی زن از اسارت اجتماعی آن، مساعد نساخته است.

## مأخذ:

- ۱ - امیر عبدالرحمن، تاج التواریخ، چاپ ۱۳۷۳، ص ۸۳
- ۲ - همان، ص ۲
- ۳ - همان، ص ۴۹
- ۴ - همان، ص ۸۳
- ۵ - همان، ص ۸۴
- ۶ - همان، ص ۸۵
- ۷ - همان، ص ۹۳
- ۸ - همان، ص ۲۴۸
- ۹ - همان، ص ۲۲
- ۱۰ - همان، ص ۲۹۵
- ۱۱ - همان، ص ۲۱۵
- ۱۲ - همان، ص ۴۴۹
- ۱۳ - میر غلام محمد غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، چاپ چهارم - ۱۳۶۸، ص ۷۰۸
- ۱۴ - فیض محمد کاتب، سراج التواریخ، چاپ ۱۳۷۲، ص ۲۵۷
- ۱۵ - امیر عبدالرحمن، همان، ص ۲۵۷
- ۱۶ - همان، ص ۲۳۴
- ۱۷ - همان، ص ۲۲۴
- ۱۸ - همان، ص ۲۲۴
- ۱۹ - علی رضا قلی، جامعه شناسی خود کامه گی، چاپ دوم - ۱۳۷۱، ص ۱۱۴
- ۲۰ - همان، ص ۱۱۴
- ۲۱ - فیض محمد کاتب، همان، ص ۱۲۳
- ۲۲ - صدیق فرهنگ، افغانستان در پنج قرن اخیر، جلد اول، چاپ جدید - ۱۳۷۱، ص ۴۰۸
- ۲۳ - امیر عبدالرحمن، همان، ص ۳۶۰
- ۲۴ - علی رضا قلی، همان، ص ۱۱۹
- ۲۵ - فیض محمد کاتب، همان، ص ۲۴۷
- ۲۶ - علی رضا قلی، همان، ص ۱۱۹
- ۲۷ - امیر عبدالرحمن، همان، ص ۳۶۱
- ۲۸ - همان، ص ۳۶۱
- ۲۹ - همان، ص ۳۶۳
- ۳۰ - فیض محمد کاتب، همان، ص ۳۰۰
- ۳۱ - امیر عبدالرحمن، همان، ص ۲۴۶
- ۳۲ - فیض محمد کاتب، همان، ص ۳۵۲
- ۳۳ - همان، ص ۳۰۰
- ۳۴ - همان، ص ۳۰۷
- ۳۵ - همان، ص ۳۶۷
- ۳۶ - همان، ص ۳۷۱



اجتماعی بودن پدیده استبداد در خراسان، بدین مفهوم نیست که در این خطه هیچگاهی مبارزه در برابر ظلم و استبداد وجود نداشته است. این مبارزات به خصوص زمانی اوج می گیرند که استبداد سیاسی و اجتماعی اعراب بعد از خلفای راشدین به برهنه ترین شکل آن ظاهر می شود. ویژه گی حضور اعراب در خراسان و یا به عبارتی دیگر، اعمال سیاست اعراب در این ناحیه، از طریق دین و شمشیر به عمل می آمد و این هر دو وسیله اقتدار در دست خلفای بنی امیه و بنی عباس قرار داشت. موجودیت شعار پخش دین در سیاست اعراب و اتکای اساسی سیاست آنان بر شمشیر، راه غارت منابع سرشار اقتصادی خراسان را به جانب خزانه خلفا باز می کرد. بعد از آنکه «اسلام مدینه» به «اسلام مداین» تبدیل شد، قرآن وسیله سیاست قرار گرفت که اگر با شمشیر می کشتند و با لشکر غارت می کردند، با قرآن این قتل و غارت را صبغه ای دینی می دادند؛ یعنی قرآن وسیله ای در دست حاکمان بود تا ذریعه آن سیطره سیاسی خویش را مشروعیت مذهبی دهند.

تبعیض برهنه اعراب در برابر خراسانیان، استبداد به عنوان

ماهیت و وجهه حکمروایی، و دین به عنوان پوششی مشروع برای منطقی که عرب را بر عجم برتر می گفت، سه الگویی اند که هر حاکمیت سیاسی قبیلوی از آن پیروی کرده است. درک این سه الگوی حاکمیت قبیلوی اعراب در خراسان، شیوه مبارزه بر ضد مستبدان عرب در این سرزمین را نیز قابل درک می سازد.

در ظهور جنبش ابومسلم خراسانی، در جوار فساد و ولنگاری در درون خلافت بنی امیه، سه عامل عمده را باید مد نظر داشت: اول، عامل اجتماعی که عجم دیگر توان برداشت استبداد عرب را نداشت؛ دوم، ورود اعراب ناراضی که جهت حفظ سیمای راستین اسلام برای مبارزه در خراسان پناه گزین شدند و سوم، تضاد قبیلوی که میان خاندان بنی امیه و بنی عباس وجود داشت. تبلیغ اعراب ناراضی بر علیه خلافت قبیلوی بنی امیه و تشویق مردم به قیام در برابر سلطه سیاسی این خلافت، زمینه ظهور و رشد جنبش ابومسلم خراسانی را از لحاظ مذهبی مساعد ساخت.

مبارزه اعراب ناراضی و جنبش خراسانی، هر دو متوجه خاندان بنی امیه بود، نه در برابر نظام قبیلوی خلافتی که قطب مخالف خلافت در اسلام محسوب می شد. نطفه ظهور عصیبت های قبیلوی در دوران خلفای راشدین نیز به ملاحظه می رسد:

« (وقتی حضرت عمر (رض) درباره جانشینان احتمالی خود صحبت می کرد و طی آن به حضرت عبدالله بن عباس (رض) درباره حضرت عثمان (رض) گفت: اگر من او را به حیث جانشین خود تجویز کنم، بر بنی ابی معیط (بنی امیه) فرصت دست خواهد داد تا برگردن های مردم مسلط شوند

و آنها از خداوند نافرمانی خواهند کرد. قسم به خدا اگر من چنین کنم این امر اتفاق خواهد افتاد و اگر این امر اتفاق افتد پس مردم مرتکب معصیت ها خواهند شد و شورش هایی به راه خواهند انداخت و عثمان (رض) را قتل خواهند کرد.»<sup>(۱)</sup>

امام ابوالاعلی مودودی، در پاسخ به این سوال که چطور حضرت عمر (رض) چنین پیشگویی دقیقی را می نماید که حتی از فرط اطمینان سوگند به خدا نیز می خورد، می گویند:

«حضرت عمر (رض) می دانست که میکروب عصیبت قبیلوی تا چه حد در اعراب پخش گردیده و او همچنان آگاهی داشت که تبلیغ اسلام در طول ۲۵ - ۳۰ سال تا کنون این میکروب را کاملاً محو و نابود نساخته است. بنابراین، او یقین داشت که اگر در سیاست او و حضرت ابوبکر به مثابه ذره ای تغییر رخ دهد و جانشین وی آغاز به اعطای عهده های سیاسی بزرگ حکومتی به افراد قبیلوی اش کند، در این صورت است که عصیبت های قبیلوی مغلوب نخواهند شد و لازماً به انقلابات خونینی منتج خواهند گردید.»<sup>(۲)</sup>

به علت خصومت های قبیلوی در جامعه عرب، از جمله چهار تن خلفای راشدین، سه تن آنها به شهادت رسیدند، که البته این خود نمایانگر پایداری قدرت اشرافیت قبیلوی قریش بود که به شکل زیرزمینی در تحت پوشش اسلام زنده گی می کرد، تا اینکه با حکمروایی یزید از زیر پوشش بیرون شد و آنقدر بی باکانه حرکت کرد که انتقام پنج دهه حقارت خویش در زیر گام های عدالت اسلام

را، با قتل عام خاندان پیغمبر خدا به سر رسانید. وقتی یزید در جوارش سر بریده امام حسین<sup>(ع)</sup> قرار دارد، چنین زورگویی و رجز خوانی می کند:

« لا اهلوا و استهلوا فرحا - ثم قالوا یا یزید لا تشل  
(کاش پدرانم - که در روز پدر کشته شدند - زنده می بودند  
و شادی سر می دادند و می گفتند که ای یزید دستت شل  
مباد!)»

وقتی اشرافیت سر خورده به قدرت می رسد، قبل از همه پیروزی آن در برابر اسلام مسلم می گردد. اشرافیت قبیلوی با ظهور اسلام زیرزمینی شد و بعد از خالی کردن اسلام از رهبری سالم، علنی گردید و ضرباتی را که در طی پنج دهه متحمل شده بود، از طریق غارت سرسام آور لشکری جبران کرد: بیت المال مدینه به خزانه سرسام آور شام و مداین تبدیل شد و ساده گی خلافت و صمیمیت سیاسی خلفا به تجمل و زنباره گی مبدل گردید؛ ولی با اینهم، هنگام لشکر کشی برای غارت هایی هر چه بیشتر، اول قرآن پیش کشیده می شد تا بعداً استبداد قبیلوی بر جامعه قرآن پذیر تحمیل گردد.

این ماهیت خلافت (در شعار، اسلامی و در عمل، غارتگری) به گونه ای در خراسان مواجه با مخالفت شد که به موجب آن، اشرافیت قبیلوی عرب از دیده ها پنهان ماند، ولی مظهر سیاسی آن، یعنی خلافت خاندان بنی امیه، مورد خصومت قرار گرفت. انحراف اسلام در طول تقریباً یک قرن خلافت بنی امیه، فاجعه ای بود که مردم، این خاندان را عامل آن می دانستند. این دشمنی در

واقع همان شیوه اصلی مبارزه قبیلوی در برابر مستبد است که در آن استبداد ناشی از فرد تلقی می گردد، نه اینکه فرد محصول نظام استبدادی دانسته شود: اشرافیت را در زیر خلافت بنی امیه ندیدن و چند شریف ناشریف را در رأس خلافت دیدن، نتیجه اش همان است که ابومسلم خراسانی بدان رسید.

ابومسلم قیام کرد؛ زمینه اعتقادی، اجتماعی و عامل استبداد عرب این قیام را به پیروزی رساند و خلافت بنی امیه با دستان خراسانیان سرنگون گردید؛ اما نتیجه آن چه بود؟ برقراری خلافت بنی عباس که برای بقای ۷۷ ساله این خلافت، اولین کسی که قربانی می شد، باید خود ابومسلم خراسانی می بود. این قربانی شدن ابومسلم به علت فقدان پیام فکری و سیاسی در جنبش وی بود که نتوانست خود را به یک جنبش اجتماعی - سیاسی آگاهانه تبدیل کند و برای نجات از شر خلافت بازی های اعراب، به تأسیس حاکمیتی در خراسان نایل شود که هم اسلام را از آفت خلافت قبیلوی نجات دهد و هم اقتصاد خراسان را از چنگ غارتگران بغداد برهاند. به همین علت، می توان گفت که جنبش ابومسلم از لحاظ سیاسی، جنبشی عقیم و نازا بود: جنبشی که از قیام یک فرد آغاز شد، حمایت لشکری یافت، زمینه حرکت آن از طریق خود اعراب به جانب دستگاه خلافت بنی امیه مساعد گردید، و بعداً همین فرد که مرکز جنبش بود، از بین برده شد و خلافت بنی عباس برای بیشتر از هفت دهه بدتر و شدیدتر از خلافت بنی امیه به حکمروایی و غارت در خراسان و سایر نقاط پرداخت.

مهارت و یا تجربه بنی عباس در این بود که برای جلوگیری از به

وجود آمدن ابومسلم های دیگر، سیاست عرب پروری بنی امیه را ترك گفتند و برای چاپیدن بدون دردسر و مسالمت آمیز، سیاست دوستی و آمیزش با عجم را روی دست گرفتند. قیام های بعدی خراسانیان که بعد از قتل ابومسلم خراسانی آغاز گردید، بازهم به علت فقدان پیام فکری و سیاسی عقیم ماندند. آنچه در اکثر این قیام ها به ملاحظه می رسد، این است که رهبران جنبش برای مبارزه در برابر سیطره خلافت اعراب، حتی از موضع پیغمبری و خدایی آغاز به مبارزه می کنند. در قیام سپید جامه گان به رهبری "مقنع خراسانی"، رهبر این گروه به تمام خراسان نامه ای بدین شرح می فرستد:

«به من گروید و بدانید که پادشاهی مراست و کردگاری مراست و جز من دیگر خدایی نیست و هر که به من گردد بهشت اوراست و هر که نگرود دوزخ اوراست.»<sup>(۳)</sup>

«گفت من خدای شمایم، و خدای همه عالم (خاکش بر دهان) و گفت من آنم که خود را به صورت آدم خلق نمودم و باز به صورت نوح و باز به صورت عیسی و باز به صورت محمد (صلعم) و باز به صورت ابومسلم و باز به این صورت که می بینید! مردمان گفتند: دیگران دعوی پیغمبری کردند، تو دعوی خدایی می کنی! گفت: ایشان نفسانی بودند من روحانی ام.»<sup>(۴)</sup>

ادعای پیغمبری "بهافرید" و دیگر رهبران خراسانی در مبارزه علیه خلافت بنی عباس بازگویی آن است که رهبران مذکور شاید عامل اقتدار این خلفا را دین اسلام می دیدند و به خاطر آنکه همین پایگاه دینی خلافت را کوبیده باشند، با الگوی مبارزه خود اعراب

که با پیام پیغمبر جدید آمدند و بر خراسانیان حاکم شدند، اینان نیز اول ادعای پیغمبری کرده و بعد برای مبارزه به جانب خلافت بغداد روان می شدند؛ که این امر بازهم خالی بودن قیام های مذکور را از پیام سیاسی و فکری بیان می دارد.

در تمام جنبش های خراسانیان بر علیه خلافت بنی عباس، از قبیل جنبش بهافرید، جنبش راوندیان خراسان، جنبش برازینده، جنبش استاد سیس، قیام سپید جامه گان به رهبری مقنع خراسانی و قیام حصین سیستانی، پیام فکری و سیاسی مشخص برای ایجاد نهاد سیاسی وجود ندارد که بتواند خلافت بنی عباس را در همان سرزمین عرب محصور نماید و خود به ساختار نهاد سیاسی و ملی خویش دست بزنند. پیام بعضی از این قیام ها - چون قیام سنباد - با قتل "ابو داود" و "خالد بن ابراهیم" و یا شکم درانیدن "معن بن زایده شیبانی"، ختم شده و به هدف سیاسی خویش رسیده اند.

و اما بعد از پوششگیان هرات، خراسانیان به اقدام سیاسی آغاز کردند که به ارسال نمودن پیغمبر از غرب به طرف شرق پایان بخشیدند و با قبول اسلام به عنوان جنبه اعتقادی خویش، به مبارزات سیاسی دست زدند و با ظهور طاهریان، برای اولین بار در سال ۸۲۱ میلادی نام خلیفه عباسی از خطبه بیرون شد و استقلال سیاسی خراسان مسلم گردید؛ ولی باز هم، این مبارزه سیاسی بدین مفهوم نبود که خراسانیان بتوانند با پدیده استبداد برخورداردی معقولانه نمایند. از ظهور طاهریان تا امپراطوری احمد شاه درانی و از ظهور این امپراطوری تا کنون، استبداد، بدون تزلزل در بنیاد حاکمیت های خراسان و افغانستان قرار داشته است و اگر چه اینان

توانستند سلطه استبدادی عرب را از میان بردارند، ولی هر سلسله سیاسی - دودمانی، خود به نظام استبدادی تبدیل گردید که در ماهیت خویش هیچگونه تفاوتی با همتای عربش نداشت؛ خلافت عربی را اگر خصومت های قبیله‌ی عرب نابود کرد، خلافت های خراسانی و افغانی نیز شدیدتر از خلافت های عرب، دستخوش جنگ و خصومت های قبیله‌ی بوده اند.

البته در این میان، از خطوط مبارزاتی هم می توان حرف زد که تا اندازه ای از سلامت فکری برخوردار بودند؛ ولی این جنبش ها - چون جنبش "عیاران" که شاخه های منحرف آن به شکل "کاکه" های سرچوک تا چند دهه اخیر نیز وجود داشت - هیچگاهی نتوانستند موفق به تشکیل حکومت شوند و با حفظ نمودن شیوه زیست عیارانه، نسل اندر نسل از خط فکری هر چه بیشتر عاری شده و بالاخره به شکل قهرمانان فردی - بدون پیام فکری - به زنده گی اجتماعی خویش ادامه دادند.

قابل تذکر است که در دو قرن اول اسلامی، دین اسلام همگام با شگوفایی فرهنگ و ترقی در خراسان بوده است. صحیح بخاری، ابوموسی ترمذی و نافع کابلی در بخش علوم مذهبی، بشار تخاری، حسین خلیع، اسحاق سعدی در بخش تدوین ادب، ابو معشر سندی و ابن طیفور خراسانی در تاریخ چهره های نامدار این دوره اند. همچنین در بخش علوم عقلی از میشی هروی، ابو معشر بلخی، احمد فرغانی و جابر خراسانی می توان نام برد که مخصوصاً جابر خراسانی در کیمیا از شهرت بسزایی برخوردار بود که در اروپا او را به نام "Geber" می شناسند و ام. برتلوت (M. BERETHELOT) معتقد است

که جابر در کیمیا از همان مقامی برخوردار است که ارسطو قبل از او در منطق برخوردار بود.<sup>(۵)</sup>

پس از آغاز حاکمیت های دودمانی - قبیله‌ی در "افغانستان"، استبداد این نوع حاکمیت های دودمانی - قبیله‌ی در "افغانستان"، استبداد روز به روز اوج می گیرد و بعد از آنکه علاؤ الدین جهانسوز شهر غزنه را آتش میزند - که از آتش آن چندین شب فضای شهر روشن است - دیگر تنها استبداد و غارت باقی می ماند و تفکر و علوم و فرهنگ و اقتصاد جامعه به نفع زنده گی پر قدرت فرهنگ میلیتاریستی - غارتی منجر به مرگ شده و این مرگ، با رسیدن هر دودمان به قدرت لشکری و سیاسی، سهمگین تر و مدهش تر از قبل خلای اندیشه و علم و فرهنگ و نهادهای مدنی را حفظ کرده است. و اما پس از برقراری حاکمیت های دودمانی - قبیله‌ی در خراسان و افغانستان، شیوه مبارزه با استبداد چگونه بوده است؟

در این سرزمین، هیچگونه زمینه ای برای مبارزه فکری و سیاسی وجود نداشته و اختناق آنقدر حاکم شده که از قدرت تحمل جامعه فراتر بوده است. شکل مبارزه سیاسی، در تمام این مراحل، به گونه ایست که باید فرد از بیرون حرکت کرده، لشکری تهیه نماید تا "دودمان ظالم" را بر افکند، "دودمان عادل" را - که در فردای حاکمیت، ظالمتر از دودمان پیشین می شود - بر اریکه قدرت برسانند. در این نوع مبارزه، کنار رفتن از قدرت و یا اصلاح نمودن نهادهای فاسد آن وجود ندارد. زنده گی و مرگ شاه وابسته به تخت است: شاه اگر بر تخت بود، زنده است و اگر از تخت افتید، باید جنازه اش را دفن کرد. این قاعده وابسته بودن حیات و مرگ شاه به تخت،



سرنوشت مبارزان سیاسی را در درون جامعه نیز تعیین می کند؛ یعنی مخالفت سیاسی با دربار جزایش قتل است؛ یا باید رعیت مطیع باشی، یا باید سرت آذین منار گردد! دیگر راهی وجود ندارد و این همان فرهنگ عام مبارزه در درون جامعه قبیلوی، با حاکمیت مطلقه سیاسی و استبدادی آن است و نوع مبارزه بر اساس فرهنگ عام سیاسی - و همچنان فرهنگ های فرعی که همیشه در جوار فرهنگ های عام قرار دارند<sup>(۷)</sup> - نحوه برخورد سیاسی جامعه را در برابر نظام سیاسی تعیین می کند.

همانطوری که قبلاً اشاره شد، فرهنگ عام جامعه قبیلوی برای مبارزه در برابر استبداد، فرهنگ نابود کردن نظام مستبد از بیرون است و این فرهنگ، سرنوشت شاه و سرنوشت مبارزان را نیز، به یک نوع واحد، تعیین می کند: یا پیروزی یا مرگ! در بین این دو پدیده، راه حلی سومی وجود ندارد و از همین جاست که شیوه های مبارزه فردی در برابر ستم و حتی تصامیم فردی برای از بین بردن شاه، باز هم مطابق به ویژه گوی فرهنگ اصلی عملی می شود و این بدان علت است که فرهنگ های فرعی همیشه همبافت فرهنگ اصلی می باشند.<sup>(۷)</sup>

موجودیت استبداد، ادامه یافتن غارت و چپاول و یا تحمیل نمودن استبداد سیاسی از طریق حاکمیت وحشیانه لشکری بر جامعه و فقدان قانونی که بتواند جلو استبداد و غارتگری حکمروایان و عمال شان را بگیرد، انگیزه های کافی برای موجودیت بالقوه مبارزه سیاسی در درون جامعه است؛ ولی وقتی استبداد به عنوان پدیده ماندگار اجتماعی و سیاسی به بقایش ادامه می دهد و در بدل آن،

جامعه با فقر مادی و معنوی مواجه می شود، این امر بیانگر ناسالم بودن نحوه نگرش و عمل جامعه برای مبارزه است. موجودیت بالقوه قیام اجتماعی در برابر استبداد به گونه ای تبارز می کند که جامعه از "استبداد" رنج می برد، ولی به شیوه مبارزه فردی با "مستبد" متوسل می شود.

بنابراین، فرهنگ عدالتخواهی باید با شیوه نگرش سالم فکری و مبارزه اجتماعی در برابر پدیده استبداد همگام شود. تا زمانی که فرهنگ عدالتخواهی به شکل پدیده ای همبافت با شیوه نگرش فکری درست و عمل اجتماعی سالم در نیاید، هر قدر به تعداد مبارزان سیاسی افزوده شود و حتی جامعه ادعای پیغمبری رهبران را هم بپذیرد و یا همچون جنبش استاد سیس، در جنگ با نظام استبدادی بنی عباس، هفتاد هزار کشته نیز بدهد و چهارده هزار اسیر (که چهار هزار آنرا در آن واحد گردن زدند)، باز هم نتیجه ای جز مستحکم نمودن و پایدار ساختن هر چه بیشتر استبداد و شکست و اضمحلال هر چه سنگینتر مبارزان سیاسی نخواهد داشت؛ زیرا وقتی نوع نگرش به پدیده ستم فردی باشد<sup>(۸)</sup>، ناممکن است که بتوان با عملی فردی، نظام سیاسی را که خود یک نهاد اجتماعی است، سالم ساخت.

وقتی جامعه قبیلوی نهاد سیاسی را به فرد زمامدار خلاصه می کند، در واقع شکل نگرش و فرهنگ عام مبارزه خویش را نیز در برابر استبداد برملا می سازد. جامعه اگر بپذیرد که سیاست و استبداد، هر دو، پدیده هایی اجتماعی بوده و از رابطه متقابل صدها پدیده اجتماعی به وجود آمده اند، بدون تردید برای مبارزه با مطلق

العنانی و استبداد به عملی اجتماعی آگاهانه مبادرت می‌ورزد که این عمل اجتماعی، به نوبه خود، به دو گونه عملی می‌گردد: یکی، در مبارزه اجتماعی جامعه برای اصلاح نمودن نهاد سیاسی و دیگری، در مبارزه جامعه برای اصلاح نمودن سایر نهادهای ناسالمی که باعث مطلق العنانی زمامدار و استبداد سیاسی آن شده است. تکرار می‌گردد که این کار، زمانی میسر و ممکن است که جامعه نهاد سیاسی و استبداد را به عنوان دو پدیده اجتماعی ملاحظه کند و پس از این مرحله نگرش فکری است که کنش‌های اجتماعی و اصلاحی برای مشروط کردن استبداد، به شکل کنش عام فرهنگی جامعه مطرح می‌گردند.

وقتی نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی همه تقویت کننده استبداد و حاکمیت مطلقه باشند، جنبش‌های سیاسی ضد استبدادی از حمایت‌های اجتماعی محروم گردیده و به عنوان يك رقیب سیاسی فاقد پایگاه اجتماعی، در برابر زمامداران مطرح می‌شوند. مرگ جنبش‌های سیاسی از همان روزی مسلم می‌شود که بدون پشتوانه نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (دینی) در برابر زمامداران مطرح می‌گردند. شکست و پیروزی این نوع جنبش‌های سیاسی کاملاً مشابه است.<sup>(\*)</sup>

\* - "انقلابیون دوران ساز" آمده، اصلاحات ارضی می‌کنند و برای دهقانی که تمام آرمان زنده گیش را داشتن چند تکه زمین تشکیل می‌دهد، هشت جریب زمین می‌دهند، که این واقعاً بزرگترین ارزش است. بعداً برای اینکه سنت‌های باطل جامعه قبیلوی را از بین ببرند، فرامین انقلابی صادر می‌کنند. که همه، یکی از پی‌دیگر، بر آن بنیادهای فرهنگی -

مبارزات سیاسی که از شیوه نگرش فردی در برابر شاه و سلطنت برخوردار بوده و پیروزی خویش را با کندن سر شاه مسلم تلقی کنند، از درک این قانونمندی عاجز اند که سیاست و حاکمیت، همچون اقتصاد و فرهنگ، همه پدیده‌هایی اجتماعی بوده و برای تغییر هر کدام از این پدیده‌ها لازم است که روابط متقابل علت و معلولی پدیده‌های مادی و معنوی در کنار هم مدنظر باشد؛ اما اگر دیدگاه فلسفی به گونه‌ای باشد که سیاست را «بیان فشرده اقتصاد» بداند و بعداً با دادن اقتصاد به جامعه، "انقلاب دوران ساز" را به پیروزی برساند، نتیجه اش همان است که مالکیت زمین، به شکل قرارداد اجتماعی غیر رسمی، دوباره به ارباب داده شده و به حکم نهاد فرهنگی (دینی) جامعه، سلاح بر سینه حاکمیت انقلابی جوان گذاشته می‌شود؛ و از همین جاست که ملاحظه می‌گردد استبداد باری دیگر "نظام انقلابی دوران ساز" را در پنجه گرفته و انقلابی که برای تأمین رفاه اجتماعی به پیروزی رسیده بود، برای بقای خویش، ارتش سرخ را می‌آورد و میلیون‌ها انسان را می‌کشد و هزاران قریه را منهدم می‌سازد و در طی ۱۴ سال حاکمیت انقلابیون مستبد ۹۰ فیصد زمین‌های زراعتی کشور به زمین بایر و

- و اقتصادی که جلو تکامل جامعه را می‌گرفتند، و همه نیاز به اصلاح داشتند، حمله می‌کردند؛ ولی نتیجه چه می‌شود: دهقان قام آرمان‌ها و آیدیال‌های زنده گیش را برای داشتن زمین زیر پا می‌کند و قباله "دولت انقلابی" را پیش پای ارباب می‌گذارد که این قباله از تو، حساب ما بر اساس گذشته و اختیار تعیین جهت برای فایر این سلاح انقلابی - که برای دفاع از توزیع زمین داده شده - نیز، از تو!

نیزار تبدیل می شود.

اینجا، نیت خیر و یا عمل "ناخواسته انقلابیون" یا تفکیک "کمونیست های واقعی" از کمونیست های راشی و "اشراف زاده" (مثل تفکیک نمودن "مجاهد واقعی" از مجاهد غارتگر و قاتل) به اندازه سر مویی ارزش ندارد، چون استبداد پدیده ای اجتماعی بوده و از رابطه علت و معلولی تمام پدیده ها و نهادهای اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی جامعه به وجود آمده است. تا زمانی که این زنجیره علت و معلولی پدیده ها و نهادهای جامعه از طریق نگرش فکری و حمایت اجتماعی گسسته نشود و این روابط علت و معلولی همچنان به حالت خود باقی بماند، نهاد سیاسی، حتی با رهبری "دوران سازان" نیز، خلاف آرمان آنها، به بزرگترین مرجع استبداد سیاسی و اجتماعی تبدیل خواهد شد.

در نظام اجتماعی که نهادهای آن تقویت کننده استبداد و حاکمیت مطلقه سیاسی باشند، چهره پیروزی وجود نخواهد داشت که بتواند تنها با کندن سر شاه، نهاد سیاسی را از پنجه استبداد نجات دهد؛ بلکه برعکس، با هر اقدام فردی، نه تنها استبداد نابود نشده، بلکه بر شدت عمل مستبدان افزوده نیز می شود؛ پاسخ به اقدام فردی برای نابودی فرد "نادر شاه"، حاکمیت استبدادی سردار هاشم و برادرانش است؛ پاسخ به گرایشات لیبرال ظاهر شاه، فاشیسم آیدیالوژیک سردار محمد داود است؛ پاسخ به "حاکمیت مارکسیزم"، "حاکمیت اخوانیزم" است و پاسخ به "حاکمیت اخوانیزم"، پیروزی سنت گراترین قشر مذهبی است؛ و بعد از به وجود آمدن این نوع حاکمیت است که جهالت سیاسی و مناسبات اجتماعی و فرهنگی

جامعه قبیلوی از زیر تمام امواج زودگذر سیاسی بیرون شده و باری دیگر سیمای استبداد قرون گذشته، در اخیر قرن بیست ظاهر می گردد و مثل همیشه، از طریق انحصار نهاد دینی (فرهنگی)، برای انحصار نهاد سیاسی و برقراری استبداد سیاسی - اجتماعی - قبیلوی لشکرکشی آغاز می شود. (\*)

وقتی فرهنگ عام به جهت هدفی حرکت می کند که فرهنگ های فرعی، با وجود مخالفت های خود، با آن توافق دارند و یا \* - ظهور مجدد مناسبات سیاسی - اجتماعی جامعه قبیلوی از زیر حد اقل پنجاه سال مبارزات سیاسی بر ضد استبداد، از امکانی حکایت می کند که در درون نهادهای جامعه قرار دارد. پول دستگاه های استخباراتی بیگانه صرفاً نهاد اقتصادی میلیتاریستی جامعه قبیلوی را تقویت می کند تا از طریق انحصار مذهبی، به لشکرکشی های استیلاگرانه ای بپردازد که از لحاظ تاریخی، یگانه شکل تحمیل استبداد سیاسی و اجتماعی در افغانستان بوده است.

توافق نهاد دینی (فرهنگی) جامعه با جنبش "طالبان"، کفایت می کند که حرکت سیاسی - لشکری این جنبش را از حمایت اجتماعی برخوردار سازد. وقتی نهاد دینی جامعه با "حاکمیت دیموکراتیک" توافق نکرد، عاقبت این حاکمیت مواجه شدن با مقاومت اجتماعی بود، اما در اینجا وقتی توافق نهاد دینی با جنبش "طالبان" به وجود می آید، از پشتوانه اجتماعی نیز برخوردار می گردد و این جنبش با شکل و صبغه فرهنگ اصلی یا "فرهنگ عام" برای تثبیت "اقتدار مجدد سیاسی" حرکت می نماید... البته در اینجا نیز، عکس العمل هایی که ناشی از فرهنگ های فرعی در جوار فرهنگ عام است، وجود خواهد داشت، ولی این عکس العمل ها عمدتاً با خصوصیات و سلیقه های فردی در برابر شدت استبداد سیاسی است، نه در برابر فرهنگ عام انحصار قدرت که از طریق حمایت لشکری - اجتماعی امکان پذیر می گردد.

همبافت فرهنگ عام هستند، همکاری تمام نیروهای فکری و فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی در درون حرکتی واحد جذب می شود؛ ولی، در عین حال این جذب بدان مفهوم نیست که در فردای پیروزی فرهنگ عام و رسیدن آن در رأس قدرت سیاسی، تمام این نیروها در درون دستگاه حاکم جذب شوند؛ زیرا قدرت مطلقه سیاسی، مطابق به ماهیت استبداد، ناگزیر است که اداره قدرت مطلقه را فردی سازد، که این امر خود به خود باعث دفع سایر نیروها می گردد.

اگر از نمونه های فردی چون کور شدن و قطعه قطعه شدن وزیر فتح خان به دست شاه دست نشانده اش و یا کشته شدن پیرحمانه افرادی چون جنرال رستم که «حاضر بود به يك اشاره امير، شهری را به تل خاکی مبدل کند»<sup>(۱)</sup> بگذریم، از نمونه هایی دیگر نیز می توانیم یاد کنیم که پس از حاکمیت امیر دوست محمد خان و امیر عبدالرحمن خان عملی شدند. همکاری مبارزین ملی با امیر دوست محمد خان و بعداً همکاری مبارزین غرض به قدرت رسانیدن امیر عبدالرحمن و عقبگرد استبدادی این دو امیر و حتی کشتن مبارزین با فامیل های آنان، بیانگر آن است که قدرت مطلقه استبدادی نمی تواند همراهی نیروهای فکری و فرهنگی فرعی را در جوارش تحمل کند.

در نامه ملا مُشک عالم، که یکی از رهبران مقاومت ملی در جنگ دوم افغان و انگلیس بود و با همکاری همین شخصیت ها، امیر عبدالرحمن توانست بزرگترین آله فشار مردمی را برای انگلیس ها به دست آرد، چنین می خوانیم:

«سه هزار تن بدون خطا و خیانت و جفا و جنایت از

بزرگان افغانی که در وقت استیلای دولت انگلیس به مدافعت گراییده در حمایت ناموس و مملکت اسلام زحمات شاقه به پای برده اند، امروز در زندان کابل محبوس و باعث یأس و هراس ناس شده اند. و بنا بر آن تمامت مردم که یکی از ایشان منم خود را در محل خوف و خطر پنداشته ایم.»<sup>(۱۰)</sup>

و "امیر" در جواب این نامه می گوید که:

«زندانیان موافق امر خدا و شرعیت محبوس اند.»<sup>(۱۱)\*</sup>

\*- این نمونه ها نکاتی آموزنده برای آن قشرهای فکری و سیاسی بوده می توانند که از طریق حمایت و همکاری فردی به تقویت نظام استبدادی می پردازند. ممکن است که استبداد سیاسی - قبیله ای آرمان تمام این حلقات فرهنگ فرعی باشد و فرهنگ عمومی جنبش های لشکری - سیاسی برای حصول انحصار استبدادی قدرت نیز به همین منظور تقویت گردد؛ این حلقات ممکن است بتوانند استبداد دلخواه شان را به دست آرند، ولی دشمنی این استبداد در اولین فرصت متوجه خودشان خواهد گردید. وقتی امیر عبدالرحمن می گوید که زندانیان همه مطابق امر خدا و شرعیت محبوس اند، این در واقع همان منطقی است که بارها از دهن گرداننده گان جنبش لشکری - قبیله ای "طالبان" شنیده می شود.

وقتی گرداننده گان استبداد صلاحیت توافق دادن پدیده های سیاسی و اجتماعی را با امر خدا و شرعیت دریافت کردند، اینجا نهاد دینی کاملاً به انحصار رفته و همانطور که فردی به عنوان امیرالمومنین بر جامعه تحمیل می شود که آوازش را کسی نشنیده است تا بعد از شنیدن سخنش، منطقی هویدا گردد و "سر" و هنرش نهفته" نماند، بدون تردید که قدرت مطلقه سیاسی و هر پندار و کردار این فرد نیز از طریق انحصار دینی به شکل امری "موافق امر خدا و شرعیت غرای محمدی" اعلان می گردد؛ و ->

قربانی شدن ملا مشك عالم ها ناشی از نگرش فردی به نهاد سیاسی جامعه است که زمامدار را مسوول ایجاد و اعمال استبداد می داند، نه اینکه استبداد را مسوول ایجاد زمامدار مستبد محسوب کند. اگر سه هزار مبارز پشتون در زندان حاکمیت پشتون می افتند، این امر، بنا بر خواست امیر عبدالرحمن نیست که بیشتر از خدایش به حاکمیت پشتونی اعتقاد داشت، بلکه به علت خواست نظام استبدادی است؛ پیوندهای فردی با نظام های استبدادی که از ریشه های اجتماعی-قبیلوی برخوردار بوده و زمامداران را وادار می نماید که برای حفظ اقتدار مطلقه سیاسی، جامعه خود را محکوم به حرکت ارتجاعی قهقرایی نمایند، قربانی نمودن تکامل مادی و معنوی جامعه به نفع استبداد است.

- بعد، آقایون می مانند با ریش های عارضی - مصلحتی و تن مثله شده شان، تا اول برونند جنگ حقانیت و عدم حقانیت "موافق به امر خدا و شریعت" را سپید کنند و بعد بیایند سهمی از حاکمیتی بطلبند که باید مطابق به فکر، اراده و تأویلات مذهبی قشر سنتی جامعه اداره شود؛ و البته این کار نیز در صورتی عملی خواهد بود که همچون "ملا مشك عالم" از زیر تیغ استبداد جامعه خود فرار کنند و از پایگاه خود نامه برای امیری بفرستند که خود با نیروی اجتماعی خویش آن را در رسانیدن به قدرت مطلقه استبدادی یاری کرده اند؛ در غیر آن چنین آرمانی را هم به گور خواهند برد.

## مأخذ:

- ۱- الامام ابروالاعلی مودودی، خلافت و ملوکیت، چاپ ۱۹۸۳ م، ص ۱۰۶
- ۲- همان، ص ۱۰۷
- ۳- عبدالحی حبیبی، تاریخ افغانستان بعد از اسلام، چاپ دوم - ۱۳۶۳، ص ۳۲۴
- ۴- همان، ص ۳۲۳
- ۵- همان، ص ۸۴۱
- ۶- علی رضا قلی، جامعه شناسی خود کامه گمی، چاپ دوم - ۱۳۷۱، ص ۱۲۷
- ۷- همان، ص ۱۲۸
- ۸- همان، ص ۱۲۸
- ۹- میر غلام محمد غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، چاپ چهارم - ۱۳۶۸، ص ۶۵۴
- ۱۰- همان، ص ۶۵۹
- ۱۱- همان، ص ۶۵۰



نهاد دینی که می تواند به انحصار در آید و بعداً از طریق همین نهاد، جامعه تحویل حاکمیت سیاسی شود که بدون مواجهه با حساسیت سیاسی و عکس العمل اجتماعی، استبداد را به عنوان يك اصل در حاکمیت سیاسی و حاکمیت سیاسی را يك پدیده الهی اعلام کند، این نهاد دینی چگونه نهادی خواهد بود؟ دقت شود که وقتی اسلام می آید، تبلیغ و نشر آن در بین جامعه جاهلی عرب توسط رسول اکرم (ص) و یارانش صورت می گیرد. این امر، از يك جانب، بیانگر رهبری سالم فکری است که در سیمای رسالت پیغمبری محمد (ص) مطرح می شود و از جانبی دیگر، نشان دهنده محتوای عمیق و منطقی قوی اسلام است که توانست زیربنای اجتماعی نهاد دینی-ارتجاعی-خرافی جامعه جاهلی عرب را از میان بردارد.

نکته قابل دقت در اینجا است که قبل از اسلام، جامعه جاهلی و قبیلوی عرب، بیگانه با دین نبود، بلکه سخت دیندار بوده و به دین خویش اعتقاد داشت: در هر خانه بتی بود که مثل حیثیت صنفی و طبقاتی فرد و جامعه اش به شمار می رفت. در میان بت های

عرب، بت های طلایی منسوب به اشرافیت قریش بود، در عین حال، در خانه های مردم عادی، بت هایی نیز وجود داشت که از خمیر ترش ساخته شده بودند. مردم عرب جاهلی همه معتقد به دین بوده و خدایی را می پرستیدند که در پیش روی شان قرار داشت. دین این مردم، توجیه گر بت های طلایی و خمیرترشی جامعه نیز بود. به عبارتی دیگر، شرك اعتقادی جامعه جاهلی، رنگی از جامعه طبقاتی آن داشت؛ اما، در هر صورت، عرب جاهلی با خدا آشنایی داشت، سهم نیروهای غیبی و ماورایی را در ساختن تقدیر طلایی و خمیرترشی جامعه درک می کرد و بدان صمیمانه معتقد بود و در نتیجه همین پندار و باور ماورایی و غیب اندیشی جامعه، نهاد دینی، به عنوان نهادی برای حفظ و تربیه جامعه خموش و قانع عمل می کرد.

دین جاهلی در پندار جامعه جاهلی، دین ارتجاعی نیست؛ چون مفهوم ارتجاعی بودن دین زمانی درک می گردد که نقش دین در تشدید خرافات جامعه جاهلی دانسته شود. جامعه جاهلی، دین جاهلی خود را ملاک همه چیز می داند: اقتصاد، فرهنگ، سیاست، روابط اجتماعی و تمام قراردادهای اجتماعی متأثر از اصول همین دین جاهلی اند. هر دینی می تواند تربیه کننده جامعه و یا به مفهومی عمیق تر، سازنده شعور فردی و شعور اجتماعی جامعه باشد؛ ولی دین تنها زمانی می تواند به عنوان يك نیروی حفظ کننده جامعه مطابق به ارزش های اعتقادی خویش تبدیل شود که از رابطه ای محکم با دیگر نهادهای جامعه برخوردار گردد. این رابطه حالتی را به وجود می آورد که اگر يك پدیده جدید مادی یا معنوی یکی از

نهادهای کهنه را مورد حمله قرار دهد، ضربه این حمله را تمام نهادهای دیگر جامعه نیز احساس می کنند. حمله بر ریش درازان پیراهن کشال بهود، در عین حال، حمله بر بت های زرین اشرافیت قریش محسوب می گردد، همانطوری که حمله بر حماقت های فکری و باورهای نهاد فرهنگی جامعه حمله بر نهاد اقتصادی و نهادهای اجتماعی و دینی جامعه به حساب می آید؛ و این، عبارت از رابطه ارگانیک تمام نهادهای جامعه جاهلی بوده که در مجموع زیربنای جاهلیت قبیلوی را تشکیل می دهند.

اگر ارزش های جدید فکری بتوانند نهاد فرهنگی جامعه را موفقانه مورد حمله قرار دهند - همانطوری که اسلام کرد و دین (فرهنگ) جاهلی را باطل ساخت - تمام نهادهای دیگر باید جبراً تغییر کنند. اگر يك پدیده جدید تکامل کرده اقتصادی، بتواند روابط اقتصادی و تمام مناسبات اجتماعی وابسته به روابط اقتصادی را تغییر دهد، دیگر نهادها نیز ناگزیر اند که مطابق به تکامل نهاد اقتصادی دستخوش تغییر و تکامل شوند. وقتی دین جاهلی عرب باطل شد، اشرافیت قریش با بت های طلایی آن زیرزمینی گشت و "پدران جهل" نیز ناگزیر شدند که از سیستم جدید اقتصادی اسلام تابعیت کنند. به همین شکل، با از بین رفتن نهاد دینی (فرهنگی) و نهاد اقتصادی جامعه، ناممکن است که نهادهای اجتماعی جامعه دستخوش تغییر نشوند و می بینیم که بلال سیاه حبشی - که تا دیروز غلامی مخروم و برده ای پرستنده بت خمیرترشی بود - امروز مؤذن رسمی اسلام می شود و نه تنها که با پدران جهل حق مساوی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دارد، بلکه صلاحیت این را نیز یافته



است که پدران جهل را روزی پنج بار با نعره های "الله اکبر" ش، از زمین برخیزاند و امر به عبادت خدایی نماید که ارشاد نموده «همه مومنین برادر هم اند»!... این جسارت و صلاحیت برتر بلال برده در دین جدید، ناشی از ارزش های اعتقادی دین جدید است که جامعه آن را پذیرفته و اسلام ضعیف دیروز که ناگزیر بود از مکه هجرت کند و رسول خدا برای حفظ جان خود مخفیانه از بین صفوف نیروهای پدران جهل بیرون شود و به مدینه برود، امروز پس از سپری کردن "هجرت متعهد" خود، دوباره از مدینه آمده و مکه را فتح کرده است. این اسلام پیروز نهادهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی عرب جاهلی را مضمحل کرده و با دین نو، نهادهای نوین اقتصادی، سیاسی و اجتماعی را نیز خلق نموده است.

و اما در تغییر و تبدیل نهادهای جامعه، هیچگاهی نمی توان از پیروزی مطلق حرف زد، زیرا در اینجا عنصر تکامل پدیده ها در "زمان" مطرح بحث است. حساسیت و تأکید اسلام در برابر عنصر "زمان" از ویژه گی منحصر به فردی برخوردار است. آنقدر تأکیدی که قرآن بر زمان دارد، هیچ کتابی در جهان نداشته و معراج این تأکید همان سوگندی است که خداوند به زمان یاد می کند: «و العصر»!... بنده به "خدا" قسم می خورد و خدا به "زمان"; و این بیانگر همان نقش اساسی است که زمان در تکامل پدیده های مادی و معنوی دارد؛ یعنی اگر زمان را از پدیده ها بگیریم، تکامل از میان رفته و همه چیز به سکون مواجه می شود.

گفته شد که با باطل گردیدن دین جامعه جاهلی عرب، اشرافیت قبیلوی قریش شکست خورد و زیرزمینی شد، اما نمرود، پیروزی

دوباره این اشرافیت قبیلوی به زمان ضرورت داشت و این زمان بعد از معاویه در عهد فرزندش، یزید، فرا رسید و از آن بعد تا به امروز تمام مناسبات جامعه جاهلی بر اسلام حکمروایی می کند و اسلام حقیقی یا خونش در محراب مسجد ریختانده می شود و یا در دشت کربلا سر از تنش جدا می گردد.

اشرافیت جاهلی با حمله پیروزمندان اسلام بر دین جاهلی به زانو افتاد، اما همین اشرافیت با تغییر قیافه و در چهره اسلامی خود با حمله بر دین اسلام، دوباره در سطح خلافت سیاسی عرض وجود کرد؛ با اینهم، فرق بارزی میان حمله اسلام و حمله اشرافیت قبیلوی عرب وجود دارد: اسلام دین جاهلی را باطل اعلان کرد، اما اشرافیت قبیلوی، اگر نتوانست دین اسلام را باطل اعلان نماید، آن را تا سطح باطل شدن مسخ کرد؛ اسلامی که توجیه گر خلافت بغداد و خزانه های شام و مداین باشد، اسلامی که بانی برتری عرب بر عجم گردد، اسلامی که غارت و قتل را توجیه کند و از پول چپاول دیگران، خزانه بیت المالش را پُر ساخته و قصرهای خلافت بغداد و شام را با طلا و جواهر مزین سازد، این اسلام تا سطح باطل شدن مسخ گردیده است. آن اسلامی که رسالتش ساختن دنیا و زمین بود و تنها گفتن کلمه حق را در برابر جاپران، جهاد برتر اعلان می داشت، امروز به اسلامی تبدیل شده است که در بهترین نوع خود در خانقاه قرار دارد و صوفی تارک دنیا را با دستان نیالوده اش اقتناع سیاسی و اعتقادی می کند که گویا در اسلام راه به جانب خدا از میان امت نمی گذرد، بلکه اسلام یعنی ترک امت گفتن و جمال خدا را در منش فردی نصیب شدن!

تفاوت از همین جا آغاز می شود: خداوند قرآن را برای اصلاح "دنیا" به زمین نازل کرد و اما جامعه قبیلوی و بینش جاهلی، قرآن را برای خرید آخرت، دوباره به آسمان فرستاد. اسلامی که «من لا معاش له، لا معاد له» (کسی که زنده گی دنیوی ندارد، زنده گی اخروی ندارد) می گوید و بدین وسیله "معاش" را زیربنای "معاد" اعلام می کند، همین اسلام مصروف آسمان می شود و اگر هم در زمین استعمال می گردد، صرف برای برقراری رابطه با نیروهای غیبی، مرموز و موهوم است. قرآنی که از سوگند خدا به "زمان"، سوگند خدا به "قلم"، سوگند خدا به "آنچه می نویسند"، سوگند خدا به "انجیر" و "زیتون" و سرزمینی که زادگاه و خیزشگاه موحدان عدالت پیشه بوده است، حکایت دارد، همین قرآن عاری از زمان و قلم و عدالت گردید و آنجا در جوار دربار مصروف فلسفه و نجوم و غیبگویی شد و در بین جامعه به بتی تبدیل گردید که از بس برایش تقدس قایل اند، يك بار رویش را باز نمی کنند و اگر باز می کنند، خوانده نمی توانند و اگر خوانده می توانند، صرف "عربی" می خوانند، نه کتابی را که تقدس زمان، قلم، عدالت و رسالت از آن دریافت می شود.

جامعه، مسلمان است؛ به الله اعتقاد دارد؛ مصرف نذر و خیرات هایش صد چند بزرگتر از مصرفش برای مکتب و فرهنگ است؛ بت پرست نیست؛ دستش روزی پنج بار به طور منظم به جانب خدای یکتا بلند می شود؛ کسی اگر حضرت عمر گفت و (رض) نگفت، گردنش را می زنند و اگر با شنیدن "ابوالقاسم" پیشانیش از احترام به زمین نچسپید، نه تنها تکفیرش می کنند، بلکه از جامعه

نیز مطرودش می سازند؛ تمام این واقعیات علامت آن است که جامعه، دینی است و به دین اعتقاد دارد و بسیار متعصب نیز است؛ ولی تفاوت آن با جامعه مدینه در اسلام صدر در کجاست؟ به عبارتی دیگر، تفاوت این دینی بودن جامعه تا آن دینی بودن جامعه - قبل از قرار گرفتن اشرافیت قریش در زیربنای خلافت یزید - چیست؟

در اسلام صدر، همه چیز عینی و زمینی است. مردم تجربه دارند که ضربه ای نیرومند حتی می تواند دندان های پیغمبر خدا (ص) را نیز پیش رویش بیندازد و از دهانی که وحی خدا جاراست، خون نیز جاری می شود؛ این را مردم به چشم سر دیده اند که بر فرق پیغمبر خدا خاکستر پاش می دهند، چون این پیغمبر، اساسی ترین صفتش در قرآن، "امی" بودنش است و مثل هر فردی از مردم در کوچه راه می رود، بر خری برهنه سوار می شود و یکی را هم پشت سرش سوار می کند و برای رسیدن به مقصدش از همان راهی می رود که از کوچه یهودی می گذرد و هر روز هم يك طبق خاکستر یهودی را بر سر و صورتش تحمل می کند و وقتی به مقصد می رسد - در جامعه ای که کسی آب خوردن را به راحتی نمی یابد - ناگزیر است که اول برود سر و صورت و لباسش را تمیز کند و بعد به منزل مقصودش داخل شود؛ مردم بارها دیده اند که همین پیغمبر، وقتی نمی تواند برای مردم پاسخ گوید - چون امی است و بشری مثل دیگران - در خلّسه وحی می رود و بعداً پاسخ خدا از طریق وحی در دهانش جاری می شود؛ همین مردم عمر را دیده اند که در زیر درختی بالای بوریایی خواب است؛ یا دیده اند که مردی از میان افراد عادی امت

بر می خیزد و در مسجد وی را محاکمه می کند که چگونه از سهم معین تکه بیت المال برایش پیراهنی ساخته است که قد دراز او را می پوشاند؛ یا دیده اند که همین عمر، همچون هر فردی دیگر، مورد حمله قرار می گیرد و به شهادت می رسد و آنجا مردم علی را دیده اند که بیل و کلند در دست، از صبح تا شب چاه آب می کند تا مگر رهروی را در دشت سوزان عرب سیراب کند؛ مردم دیده اند که خوارج، شمشیر را بر روی علی می کشند که یا جنگ در آستانه پیروزی بر معاویه را توقف بده یا خودت را می کشیم و علی ناگزیر فرمان توقف جنگ را در دهن خیمه معاویه صادر می کند؛ همین مردم تجربه دارند که چگونه عمروعاص های رند و مکار و حيله گر، آدم کودنی چون ابوموسی اشعری را - که به زور شمشیر خوارج بر علی تحمیل شده است - فریب می دهند و علی را با يك نیرنگ از خلافت عزل می کنند، یعنی که علی، مثل هر انسانی دیگر، همانقدر زمینی است که با يك توطیه سیاسی از حق خلافت محروم می کنند و همین مردم دیده اند که اگر قدرت باشد و ایمان به انحصار قدرت و ایمان به اشرافیت قبیلوی، بیشتر از ایمان به خدا قلب و روان آدم ها را تسخیر کند، اولاد آدم می تواند خانواده پیغمبر خدا را قتل عام کند و در جوار سر بریده نواسه پیغمبر و امام بر حق مسلمان ها، با اعصابی آرام شطرنج بازی کند و لب را با شراب تر نماید....

می بینیم که اسلام صدر با تمام شخصیت هایش به شمول پیغمبر خدا (ص) اسلامی زمینی است؛ اسلامیست که مردم آن را با زنده گی و در زنده گی خود تجربه می کنند، نه اسلامی که مردم را از پشت

درگاه خلافت تجربه کند. اسلامی را که مردم تجربه می کنند، تجربه آن حتی برای راه حل های اقتصادی و اجتماعی آنان نیز کارآیی دارد. این اسلام هم سیاست است، هم اقتصاد است و هم دین و فرهنگ است، کاربردی زمینی دارد و کارآیی دنیاپیش بالاتر از کارآیی اخروی آن است؛ زیرا این اسلام به صراحت می گوید که:

«الدنيا مزرعة الآخرة» (دنیا کشتزار آخرت است.)

یعنی دنیا مزرعه ایست که در آن برای آخرت کشت می شود؛ اما اسلامی که مردم را از زاویه دید خلیفه و "امیرالمؤمنین" تجربه می کند، اسلامیست که در آن دنیا در مزرعه آخرت کشت می شود. اسلام وقتی از زمین رها شد و دوباره به آسمان رفت، همه چیزش کار آیی غیبی و اخروی - به شکل کاملاً صوفیانه آن - دارد. این اسلام آسمانی، رابطه اش با انسان از طریق نیروهای موهوم است؛ یعنی در وسط خدا و انسان میلیون ها نیروی غیبی و ماورایی وجود دارند که برای رسیدن به خدا باید رضایت آنان را به دست آورد. این نیروهای غیبی، در ذهن جامعه قبیلوی، اکثراً به شکل "بلا" وجود دارد. برای دفع شر بلا، باید برای نیروهای دفع کننده بلا نذر و خیرات داد. اسلامی که کارآیی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی داشت، همه چیزش ملموس و عینی بود؛ از پیغمبرش گرفته تا آخرین مجاهد راه حق آن همه بشری معمولی بودند؛ اما اسلامی که از زمین کنده می شود و ماورایی می گردد، همه چیزش پنداری می گردد؛ پیغمبرش به نور تبدیل می شود و اولاد این پیغمبر به عنوان "قبیله نور" به شکل رابطه سیدی و مریدی با جامعه زنده گی می کنند؛ امامی که به خاطر بشری بودن و خاکی بودنش

در اولین فرصت در پنجه های خلافت می افتد و خونس در سلاخ خانه خلافت جاری می شود، همین امام را وقتی امیر عبدالرحمن به زیارت قبرش می رود «از مشاهده اینکه انوار خداوندی به گنبد منوره می تابد، "فرحناک" می شود. اسلامی که دوباره به آسمان رفت، آنگاه امیر مستبد جامعه قبیلوی، نور خدا را بر گنبد امامی می بیند که امیری همچون او، خونس را ریختانده است.

در رابطه اسلام زمینی با مردم زمینی، قرآن اندیشه خداست که برای بشر تصویر روشنی از جهت حرکت "دنیا" مطابق به اراده الهی ارائه می دارد؛ ولی اسلامی که دوباره به هوا رفت، در رابطه آن با مردم، محتوای قرآن نه نشان دهنده جهت تکامل دنیاست و نه این محتوا، مردم را برای هماهنگی با جهت تکامل مطابق به اراده الهی رهنمایی می کند؛ چون محتوای این قرآن در برگه های کاغذی نوشته می شود و هفت پوش گردیده بر شانه کسی بسته می شود تا نیمسریش علاج گردد.

امام حسین در مقام نواسه پیغمبر خدا (از لحاظ خونی) و در مقام امامت (از لحاظ مسوولیت رهبری فکری و اعتقادی)، مرجعی است که سرش بریده می شود و وابسته گی خونی با پیغمبر خدا و امتیاز رهبری فکری دین خدا، سرمویی هم به دردش نمی خورد تا حد اقل با لبانی تشنه، شاهرگ های گردش بریده نشود؛ این اسلام زمینی است، چون خداوند این اسلام، دنیا و سود و زیان آن را بر نحوه دید و نگرش خود انسان وا گذاشته و با صراحت اعلان نموده است که در این زمینه نگهبان هیچ کسی نیست ... و همین که حسین درک می کند که اگر از طریق زور نمی تواند خلافت ناروای یزید و

اشرافیت قبیلوی آن را در دامن اسلام ناپود کند، با انتخاب راه خون و حق و قربانی، اراده می کند که جامعه خفته و تحت یوغ رفته خلافت یزید را بیدار نماید؛ او انتخاب می کند، و خداوند به اثبات می رساند که در انتخاب انسان، خود انسان نقش دارد، چون خلیفه زمین اوست و سازنده زمین اوست- و مسلم است که سازنده گی بدون آزادی در انتخاب مضحکه ای بیش نیست- و اگر ضرورت بیفتد، برای این سازنده گی قربانی دهنده نیز اوست: این قربانی گاه در چهره عمر ظاهر می شود و گاه در چهره علی، گاه در چهره حسین، گاه در چهره ابوحنیفه و گاه در چهره امامانی که امام ابوحنیفه نیز در خط امامت و عدالت آنان متعهد بود... و «خداوند برآنان نگهبان نیست»؛ اگر خلیفه زمین سازنده زمین است، روشن است که این سازنده گی بدون قربانی نمی شود: این قافون اسلام زمینی و رابطه انسان این اسلام با خدایش است.

... اما وقتی جانشین امامان، سلسله مذهبی می شود که هم با دربار سازش دارد و هم دستش تا شانه در خون و جیب جامعه فرو رفته است، در اولین فرصت، اسلام بت شکن به اسلام بت پرست تبدیل می گردد، دستبوسی به سنتی مذهبی تبدیل می شود و در جوار خلقت یگانه بشر از خاک، قشری به وجود می آید که در خمیر آن به عوض خاک، "نور" مخلوط است.

اسلامی که پس از نزولش به زمین دوباره به آسمان فرستاده می شود، این اسلام تنها در انحراف عقیدتی مسلمان مطالعه نمی گردد. همانظوری که اسلام وحی به زمین آمد و با کوبیدن دین باطل جامعه قبیلوی، نهادهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی آن را از میان

برداشت، اسلام یزید که از درون خلافت بیرون شد و اسلام وحی را زیرزمینی ساخت و خود جانشین آن گردید، نیز باید نهادهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی امت اسلامی را نابود می کرد؛ اسلام وحی زیرزمینی شد و اسلام یزید صبغه های سیاسی، دینی، اجتماعی و اقتصادی به خود گرفت و از آن پس، تقریباً يك هزار و چهار صد سال است که اسلام یزید روزمینی است و با زیرزمینی شدن اسلام وحی، جامعه اسلامی، دین خود را ضم توهمات خرافی و قبیلوی کرده است. خرافات وهمی، وقتی داخل نهادهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه می شود، آنگاه است که تراژیدی جوامع کنونی به شکل تاریخ سیاه يك هزار و چهار صد ساله به وجود می آید و اسلام نجات، به اسلامی تبدیل می شود که در هر قدم تأیید کننده اسارت، حفظ کننده اسارت و تربیه کننده جامعه برای اسارت است؛ همه چیز ماورایی می شود و امامانی که برای اصلاح خلافت سیاسی و برای زدودن مناسبات قبیلوی قربانی شدند- یعنی با خون خود از سیاست اسلام دفاع کردند - همین امامان به شخصیت هایی ماورایی تبدیل می گردند که حالا در فضا نشسته اند و صلاحیت تعیین "امیر عبدالرحمن" را به عنوان شاه "افغانستان" دارند؛ ... امامانی که در زنده گی خود صلاحیت مقاومت در برابر شمشیر برهنه خوارج را ندارند و یا به علت بی شعوری نماینده خویش و زرنگی سیاسی رقیبان، در ملأ عام از خلافت عزل می شوند تا بعداً در محراب مسجد شمشیر زهرآلود دشمن بر فرق شان فرود آید، همین امامان را "امیر عبدالرحمن" در خواب می بیند که حین مشوره برای رسول اکرم، سر خویش را به

عنوان تأیید امارت امیر عبدالرحمن به علامت رضایت تکان می دهند؛ چون باور دارند که "امیر" راست می گوید و عدالت می کند! هنگامی که در نهاد سیاسی باوری به وجود می آید که قدرت آن با تأیید پیغمبر خدا و چهار یارش مسلم می گردد، این باور تنها منحصر به نهاد سیاسی نیست، بلکه از حقانیت فکری و اعتقادی در نهاد اجتماعی نیز برخوردار است. جامعه ای که از صبح تا شب، دنیایش را ویران می کند و در هر گام چشم بر دنیا و مناسبات اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آن می بندد تا آخرتش را خراب نکرده باشد، این جامعه، خودش تأیید کننده خواب امیر عبدالرحمن و تصدیق کننده تفویض امارتش از جانب رسول خدا (ص) و باران اوست. اسلامی که حواله گردن میرغضببان و ابوجهل های جامعه جاهلیت شده بود، همین اسلام اکنون به دست همان میرغضببان و پدران جهل جامعه افتیده و حواله گردن جامعه شده است: اولوالامر، یزید و امیر عبدالرحمن اند، و امت، جامعه قبیلویی که تمام فرهنگ، اقتصاد و سیاست قبیلوی را در پوشش دین هضم کرده و از آن تابعیت می کند. این جامعه، صلاحیت انتخاب و سازنده گی خویش را در بخش های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و دینی از دست داده است. همه چیز این جامعه از طریق نیروهای غیبی تعیین می شود: اقتصادش غیبی است، سیاستش غیبی است و دینش نیز غیبی است؛ قرآن این جامعه بت کاغذی است که هفت جوره لباس ابریشمین به تنش کرده و چون چتر دفع بلا، آن را در بالای دروازه خویش نصب کرده است؛ چون فکر می کند که بلا نیز مانند خودش از دروازه داخل می شود!

جامعه قبیلوی، جامعه ای بلا زده است. بلا در هر نفسش وجود دارد: اقتصادش بلا زده است، دینش بلا زده است و سیاست و فرهنگش نیز بلا زده اند. جامعه بلا زده، در سرزمینی زنده گی می کند که سلطنتش بر پایه های جهل و خرافات ایستاده و بلا زده گی مظهر نگرش و منطق باشنده گان آن است. هر کسی که بیاید این جامعه را از بلا زده گی نجات دهد، این شخص منجی است و منجی مسلمانان، بدون تردید، منجی اسلام نیز است و آنگاه حق دارد که به "ضیاء الملة والدین" تبدیل شود.

دین بینا، اهدافش را دیده حمله می کند: اسلام بینا داخل کعبه می شود و بت های جاهلیت را درهم می شکند و با حمله ای دقیق بر هدفی اصلی، خودش را در زمان جا می دهد؛ امادین کور، هدفش نیز کور است: اشرافیت قبیلوی قریش پیروز می شود و باری دیگر حضور جامعه را در نهادهای اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و دینی از بین می برد، ولی این دین هیچ چیز را نمی بیند؛ جامعه در هر قدمش ورود بلا را احساس می کند، ولی مظهر عینی بلا را دیده نمی تواند؛ این جامعه به جای اینکه بر بلا حمله کند و بت های بزرگش را در کعبه بشکند، خودش برای نجات از شر بلا و خشم بت، بلاپرست و بت پرست می شود؛ بلا یزیدش را به خلافت می رساند و این جامعه با تبعیت از خلافت و امیرالمومنین های سیاسی، به خلیفه بلا بیعت سیاسی می دهد؛ چرا؟ چون بلا بعد از آنکه به عنوان يك واقعیت ملموس، امکانات مادی و معنوی جامعه را برای قدرتش تصاحب کرد، بعد از این مرحله، بلازده گی به عنوان يك تفکر عرض وجود می کند و داخل فرهنگ جامعه می شود و چون فرهنگ جامعه

قبیلوی فرهنگی دینی است، بلازده گی جزء اعتقاد دینی جامعه می گردد؛ و بعد از همین مرحله تکامل بلازده گی به عنوان جزئی از تفکر، فرهنگ و دین جامعه است که جامعه بلاپرست می شود و وحشت زیربنای بینش اعتقادی آن را تشکیل می دهد.

بر جامعه بلازده تنها از طریق ایجاد وحشت و ترس می توان حکومت کرد؛ این وحشت از طریق نهادهای اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و دینی جامعه داخل روابط جامعه با طبیعت و جهان بیرون می گردد. اقتصاد فلج و بدوی جامعه قبیلوی متأثر از حوادث طبیعی است. سال نیکو برای این جامعه از بهارش هویدا می شود؛ یعنی طبیعت است که مظهر نیکویی اقتصادی جامعه قبیلوی است، نه اینکه این جامعه با ماشین از دل زمین آب بکشد و با ماشین سینه زمین را پاره کند و همانطوری که بلای خشکسالی و قحطی را با تکنالوژی ماشینی رفع می کند، بلای آفت "سیاه قاق" و "سفیدک" و "سرخی" را با ادویه ضد بلاهای زراعتی دفع نماید.... به همین خاطر است که می بینی کشت با بلای خشکسالی مواجه است و جامعه قرآن بر سر می گیرد و یا سید معصومی را چهار دست و پا میان آب انداخته\* و چشمش را به آسمان می دوزد که خدایا اگر روی قرآنت را نمی بینی، جسم این سید مظلوم آبچکان و معصوم را ببین و ابری بیاور تا قطره بارانی پایین آید؛ غافل از آنکه

\* - و این یکی برای این تن بدین خدمت به خلق الله می دهد که از برکت خیریت "امت جدش" در طول سال نان مفت به کوره انداخته و چه فرق می کند که برای تضمین زنده گی آینده يك بار در آب بیفتد و باعث رحم رب النوع باران شود!

سزای امت دستخوش جاهلیت قبیلوی، مرگ و برده گی است، نه قطره آبی که بقای ذلالتش را ضمانت کند.

بلازده گی از طریق تفکر، دین و فرهنگ جامعه قبیلوی، بالاخره به زیربنای روابط اجتماعی جامعه نیز تبدیل می شود. این جامعه از همه چیز و همه کس وحشت دارد؛ همسایه این جامعه همان دشمن بالقوه است که در اولین فرصت مساعد، زنش را از جوارش غارت می کند. در همچون فضای وحشت از همسایه، روشن است که روابط اجتماعی هیچگاهی به گونه ای رشد نخواهد کرد که باعث تکامل نهادهای اجتماعی کنترل کننده و تحدید کننده قدرت مطلقه سیاسی گردد و به همین علت است که استبداد در جایش با نیرومندی حکومت می کند، ولی جامعه در روابط اجتماعی خویش، بزرگترین معضله را، حفظ زن خویش می داند که گویا وقتی زن اسیر شد و در تاریک ترین سوراخ خانه فرو برده شد، آنگاه اسلام نیز نافذ گردیده است!... ملاحظه می گردد که این روابط اجتماعی، به خودی خود، تأیید کننده استبداد و ایجاد کننده اسارت اجتماعی بر بخش زنانه جامعه است.

جامعه بلازده، جامعه ای خواب زده نیز است. در این جامعه خواب و خواب دیدن، واقعیتی است که اگر تعبیری درست گردد، به صورت خوبی دفع بلا هم شده می تواند؛ یعنی بلازده گی حتی در خواب جامعه بلازده داخل است. امیر عبدالرحمن يك فرد از جامعه قبیلوی است که خواب دیدن، حلال مشکلات وی است. انسان خواب زده در بیداری نیز خواب است و این خواب زده گی در جامعه به صورتی ملاحظه می گردد که بخشی از اعتقادات دینی جامعه را نیز

احتوا می کند؛ یعنی جامعه خواب زده به خواب اعتقاد دارد و وقتی خواب به جزء اعتقادی جامعه تبدیل شد، به الگوی رفتاری دینی جامعه نیز تبدیل می گردد: خواب وسیله ایست که رابطه با غیب را برقرار می سازد، یعنی هر کس که دیانتش بیشتر است، پیوند خوابیش با غیب نیز بیشتر است. تفاوت خواب سیدی نورتبار با خواب مریدی لجن تبار در نفس خواب دیدن نیست، در میزان پیوند آن با قدرت های ماورایی و موهوم است: سید هر شب "جد"ش را در خواب می بیند که در فلان مورد اگر بهمان کار شود، باعث خشنودی روح "جد"ش می گردد؛ ولی خواب مرید "ناف سگ" و "قبرغه شمر" امکانیست که از لحاظ روانی کمبودات شدید اقتصادی وی را به شکل خواب رفع می کند: اگر پول ندارد، بارها خواب می بیند در راهی روان است که در هر قدم آن سکه ای افتاده است، و یا وقتی سکه را بر می دارد، در زیر سکه، سکه دیگری تا عمق زمین فرو رفته است! این بدبختی که پول را در خواب می بیند و حتی با خواب مادی، زنده گی روحانیش را نجس می کند، دیگر خوابی بدان علو روحانی دیده نمی تواند که پیغمبر خدا در آن حضور داشته باشد؛ چون آن یکی "جد"ش را در خواب می بیند و این یکی باید "پیغمبر" خدا را در خواب ببیند، و به همین خاطر است که او با جدش معامله پولی می کند و این به خاطر پیغمبرش پول می دهد، و می بینی که تفاوت از کجا تا به کجاست؟

به همان شکلی که بلازده گی داخل روابط اجتماعی جامعه می شود و بدین طریق به الگوی رفتاری جامعه تبدیل می گردد، به همان شکل خواب زده گی جامعه بلازده نیز داخل روابط اجتماعی

آن می شود، که این امر باز هم سهیم شدن نقش نیروهای موهوم را در روابط اجتماعی جامعه بر ملا می سازد. <sup>(۱۱)</sup> چرا امیر عبدالرحمن خواب می بیند که امارتش از جانب پیامبر خدا و یاران او تأیید می شود و یا این امارت از جانب آنها برایش تفویض می گردد؟ چون از نقش نیروهای غیبی در تعیین روابط اجتماعی جامعه قبیلوی آگاه است و "امیر" در صورتی می تواند به امارت برسد که بنا بر اعتقاد جامعه، این اولی الامر از جانب پیغمبر خدا <sup>(۱۲)</sup> تأیید شده باشد. امیر عبدالرحمن چرا خواب می بیند که خواجه احرار بیرق خویش را برای ظفر و پیروزی دائمی "امیر"، به دست "امیر" می دهد؟ چون در درون نظام پر خصومت جامعه قبیلوی، غیر از جنگ و لشکر فاتح، دیگر امکانی برای تصاحب قدرت مطلقه سلطنتی وجود ندارد و به همین خاطر، بیرق خواجه احرار، آرمان یگانه هر امیر جامعه قبیلوی است که رسیدن به رهبری سیاسی را متکی به لشکر و بیرق ظفر آفرین می داند.

حاکم بودن نیروهای غیبی بر تمام روابط اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، دینی و فرهنگی جامعه قبیلوی، این جامعه را به مخزن خرافات و توهمات تبدیل می کند. تأثیر این خرافات و توهمات، تنها در عرصه اعتقادی باقی نمی ماند، بلکه پس از تبدیل شدن به عنوان بخشی از اعتقاد جامعه، جامعه را از صحنه کار عملی بیرون می کشد. جامعه ای که صلاحیت رهبری سیاسی آن به دست نیروهای غیبی باشد، این جامعه به شکل طبیعی، رهبری را يك پدیده اجتماعی ندیده و عملاً نیز به هیچگونه عملی متوسل نمی شود که بیانگر صلاحیت سیاسی و نقش سیاسی جامعه در قدرت باشد و

نتیجه این امر همان است که يك مستبد می آید و مستبدي ديگر می رود و تغییر مستبدان ادامه می یابد، اما استبداد به عنوان يك نهاد پا بر جا می ماند... و در طول يك هزار و چهار صد سال، به غیر از همین نمونه واحد و حتی قانونمندی واحد که بر اساس حمله لشکری و به قدرت رسیدن شاه، و شکست لشکری و معزول شدن شاه از قدرت بوده، نمونه دیگری را برای رسیدن به قدرت تجربه نکرده ایم.

نمونه به قدرت رسیدن حبیب الله، بچه سقا، بهترین نمونه ایست که در تاریخ سیاسی يك قرن اخیر افغانستان وجود دارد: این شخص در پشاور به جرم دزدی بندی است، از آنجا حرکت می کند (یا حرکت داده می شود)، چون هیچگاهی حتی خیال پادشاهی را در سر نداشته و صرفاً از طریق ماجراجویی و غارتگری نظم اجتماعی را بر هم می زده، خواب یا الهام به قدرت رسیدن نیز برایش دست نمی دهد؛ ولی این الهام از طریق ملایی (که بدون شك انگلیسی بوده) برایش داده می شود که گویا در سیمایش، رسالت خادم دین رسول الله خوانده می شود و برود زیر فلان درخت را بکند و آنجا سلاح و پول است که داد خدا برای آغاز رسالت دفاع وی از دین در برابر بی دینی شاه امان الله است. بچه سقا می رود زیر درخت را می کند و می بیند که به راستی هم پول است و هم سلاح! ملاحظه می شود که در جامعه قبیلوی، تنها فن "احمق شناسی" است که خط مشی و جهت سرنوشت سیاسی جامعه را تعیین می کند و "لارنس" ها این فن را خوب بلد بودند. وقتی حبیب الله به لغمان می آید، باز ملای دیگری همان حرف را تکرار می کند که ملای جلال آبادی برایش گفته بود، و این یعنی تحريك دوم! وقتی به محلش می رود، آنجا نیز



ملایان دیگری همان وجهه "خادم دین رسول الله" را در چهره دزد ماجراجو می بینند، و بعد... القصه، همه می دانند که او "پادشاه" می شود و آنگاه است که او مطابق به شعور فرهنگی و اجتماعی خود فرمان می دهد که:

«... آینده من پول بیت المال را به تعمیر و مدرسه ضایع نکرده، به عسکر و ملا خواهم داد که دعا کنند، مالیات و عوارض بلدی و گمرک نخواهم گرفت، شما رعیت منید بروید و به خوشی بگذرانید.»<sup>(۳۱)</sup>

این تجربه واحد جامعه قبیلوی است که به علت عدم مداخله جامعه و یا به علت عدم نقش جامعه و فقدان ضابطه ای برای تعیین شرایط زمامداری، به مجرد آنکه پول و سلاح در اختیار هر دزد ماجراجویی قرار می گرفته است، در ظرف چند ماه از کف پر رطوبت زندان تا سریر نرم تخت پادشاهی ارتقا می یافته است... و روشن است که تجربه واحد سیاسی، همیشه شکلی واحد زمامداری را نیز به وجود می آورد. تجربه سیاسی زمانی فرق می کند که نهاد اجتماعی در نهاد سیاسی از سهم ویژه خود برخوردار باشد. رفتار غلط است که تجارب غلط را به وجود می آورد و تحلیل تجارب غلط، در واقع عامل تلاش برای دریافت راه درست است.

در تاریخ سیاسی افغانستان، یکی از وجوهات تجربه غلط همان شیوه های اصلاحی شتابزده از بالاست. هر باری که این تجربه به عمل آمده، در فردای آن برای جلوگیری از شاریدن قدرت، به عقبگرایی های قهقرایی پناه برده شده که این امر، در نفس خود، تقویت رسمی خرافات اعتقادی و سنت های مزخرف جامعه قبیلوی

را باعث گردیده است.

تجربه ناکام اصلاحات دوره امانی با اعلامیه ۱۸ فقره ای که پیشنهادات خرافی و قهقرایی ملایان قندهار را تأیید می کرد، چنین اصلاح شد:

«مجلس اعیان تشکیل، مدعی العموم مقرر می شود، محصولات افغانی از ترکیه مراجعه می کنند، ملاهای دیوبندی در افغانستان داخل شده می توانند، از رشوت جلوگیری می شود، زنان دست و روی خود را می پوشند و موی خود را کوتاه نمی کنند، در تدریس ملاها شهادت نامه خواسته نمی شود، توزیع تذکره نفوس منع، شراب نوشی مجازات می شود، در هر حکومتی يك نفر ملای محتسب مقرر می گردد، روز تعطیل از پنجشنبه به جمعه تبدیل می شود، زنان لباس اروپایی نپوشیده و برقع خواهند پوشید، نظامیان مرید شده و مرشد گرفته می توانند، مکتب و انجمن حمایت نسوان تا تأسیس مجلس اعیان و وکلا معطل است، گرفتن قرض آزاد است (مجاز کردن سود خواری)، پوشیدن لباس قید نیست.»<sup>(۳۲)\*</sup>

\* - این تجربه تقریباً از هفتاد سال پیش است و تجربه کنونی به اثبات می رساند که "انفاذ شریعت" توسط طالبان، کاپی همان مطالبات ملایان قندهاری در هفتاد سال پیش است که اکنون قدرت اجرای این مطالبات را خود در دست دارند و بدون ناگزیری تأیید "شاه"، خود به "انفاذ شریعت" می پردازند؛ و این را تجربه واحد می گویند. این تجربه چون تکرار گردید، حالا باید عنصر تجربه پذیری از مبارزه گذشته برای باز نگهداشتن دریچه تکامل و ترقی به روی نهادهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی (دینی) و سیاسی جامعه به کار گرفته شود.

در تجربه قشر نیمه روشنفکر از عقبگرد قهقرایی شاه امان الله، بعد از اصلاحات شتابزده آن، مخالفت با مذهب و مذهبی جزء جدا ناپذیر مبارزه سیاسی گردید؛ ولی با تأسف که این مبارزه چون با تقلید ناشیانه از بیرون آغاز شده بود، نتوانست اسلام وحی محمدی را از اسلام خلافت یزیدی تفکیک کند. این عدم تفکیک اسلام وحی از اسلام خلافت باعث گردید که حتی شیوه مبارزه موفق اسلام از طریق باطل کردن دین خرافی جامعه جاهلی نه درک گردد و نه به کار گرفته شود؛ و برعکس، مبارزه در برابر دین شروع شد تا جامعه از شر این "افیون" خلاص شود و با ترك اعتیاد خرافات و اندیشه های سنتی قهقرایی، حکومتی مترقی رو به تکامل به وجود آید. در طول این دوران هر شعار نیمه روشنفکران ما دینی بود: خیانت نکردن، برای عدل مبارزه کردن، به مقوله ها و ارزش های انسانی و اجتماعی احترام داشتن، تعهد و مسوولیت اجتماعی... اینها همه پدیده هایی اعتقادی و دینی اند؛ فاجعه این نیمه روشنفکران در آن بود که پندارشان دینی و اما شعارشان ضد دین بود؛ ولی آن طرف قشر مرتجع مذهبی، تمام پندار و اعمال شان ضد دین، اما شعارشان دینی بود... و اینست که در جامعه قبیلوی، آنها می بایزند و اینها برنده می شوند. (\*)

\* - این یکی سود می خورد، دختر شانزده ساله باکره را صیغه می کند، در پیوند استخباراتی سیاسی با نظام سیاسی قرار دارد، دروغ می گوید، از فرط خوردن گوشت و چربی و تنبلی مطلق به مرض نفرس دچار می شود، شور ناخورده چهار زن شرعی را پهلوی می خواباند که همزمان از لذت همخوابه گی با زن شانزده ساله تا چهل ساله مستفید شود، دست به معاملات تجارتي حرام می زند، با خون و حیات مردم معامله می کند -

اما انقلاب محمدی، چون حامل دین وحی است، می داند که کدام دین عامل تحمیق است و می داند که اگر جامعه بلازده و خواب زده شده و این بلازده گی و خواب زده گی جزء رفتار اجتماعی و جزء اعتقاد دینی آن گردیده است، به علت همان دین حاکم است که در پیوند علت و معلولی با نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی اشرافیت قبیلوی قرار دارد و به همین علت قرآن از کثرت رهبانان مذهبی حرف می زند که مال مردم را از طریق ناروا می خورند و مردم، این رهبانان را به جای خدا می پرستند. انقلاب محمدی از حمله بر دین همین رهبانان حرام خوار و نظام های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی آن می آغازد؛ این دین را باطل اعلان می کند و بعد از آن است که بلال ها و ابوذر ها و عمارها برادر می شوند و صلاحیت داخل شدن در نهاد سیاسی جامعه را می یابند و اشرافیت قبیلوی با تمام نهادهای اقتصادی و فرهنگی زیرزمینی شده و "مسلمان" می گردد.

انقلاب محمدی يك انقلاب عقیدتی است و این انقلاب، باید در شکل و سیمای مبارزه فکری و فرهنگی ادامه داده شود. اعتقاد

- منافع ملی را به تاراج بین المللی می گذارد... ولی شعارش دینی است! آن جهت دیگر باز هم شاه است و نظام استبدادیش، همچون تیمورشاه درانی که ۳۰۰ زن دارد و هفته ای يك دختر باکره شامل حرمسرایش می شود، ولی شعارش دینی است و "ظل الهی" محسوب می شود؛ اما اینطرف نیمه روشنفکر است که با تمام پندارهایش برای عدالت و تقوا، مذهبی است، ولی شعارش این است که مذهبی نیست، به مذهب اعتقاد ندارد و مذهب را راه حل نمی داند و تسبیح را نه به خاطر اعتقاد، بلکه برای خوش آمدن در دست دارد!

جامعه، اسلامی است، اما تمام سنت های جاهلی و خرافات فرهنگی جامعه قبیلوی محتوای آن را تشکیل می دهد. برای داشتن اسلام و اما به دور ریختن خرافات و سنت های جاهلی - قبیلوی، به تغییر تفکر جامعه در تمام عرصه های اعتقادی و فکری ضرورت است. اگر بر زیربنای افکار خرافی جامعه قبیلوی حمله صورت گیرد (البته این حمله صرف حمله تحلیلی و منطقی باید باشد)، نظام نو، با باورهای جدید فکری و اعتقادی خویش به وجود خواهد آمد؛ و این نمونه ایست که آن را انقلاب محمدی می گوئیم که موفق ترین انقلاب اعتقادی در درون جوامع قبیلوی بوده است. شکست بنیادهای اسارت آفرین جامعه قبیلوی، از طریق حمله فکری بر فرهنگ قبیلوی میسر است. اگر استبداد - در تمام انواع خویش - از اسارت و انحصار نهاد دینی (فرهنگی) می آغازد، روشنفکران نیز می توانند با آزاد ساختن همین نهاد فرهنگی (دینی) ارزش های نوین فکری و اعتقادی را ایجاد کنند.

وقتی دزد بی هویتی چون حبیب الله کلکانی می تواند از طریق شعار "خادم دین رسول الله" به پادشاهی برسد، این امر بازگو کننده واقعیت تلخ جامعه قبیلوی است که در آن هیچگونه نیازمندی برای تخصص و متخصص در امور حکومتداری به ملاحظه نمی رسد. دزدی می آید و با عادی ترین تفکرات يك فرد معمولی جامعه در رأس قدرت سیاسی قرار می گیرد - و تمام نهادهای جامعه نیز این نوع به قدرت رسیدن را حمایت می کنند - و بعداً فرمان می دهد که نه مالیه می گیرم و نه مکتب و مدرسه آباد می کنم و هر آنچه غارت کردم به خورد ملا و عسکر می دهم که دعا کنند تا از برکت

این دعا، یکی غارت کند و دیگری این غارت را مشروعیت مذهبی دهد؛ و بعد بروید و خوش باشید!

همچون شاه - که اگر فرقی با امیر عبدالرحمن دارد، تنها تفاوت فکری يك امیرزاده و يك سقاً زاده در مورد حکومت است، ورنه میکانیزم به حکومت رسیدن و حکومت کردن برای هر دو یکیست - برای اداره امور مالی، اداری و قضائیش به هیچ متخصصی ضرورت ندارد. آنجا عبدالرحمن نشسته است با خیل درباریان خرصفتش که روی قاب شیرینی سر و روی همدیگر را پوست می کنند و اینجا حبیب الله نشسته است با سید حسین های دزد که دوستان دوران غارتگری هایش بوده و حالا باید حاکم ترکستان شوند. تحت فرمان این حاکمان و حکومت ها، چون به متخصص و کارمند فنی ضرورت ندارند، طبیعی است که مکتب ها بسته می شوند، تصدیق شهادت نامه برای ملا نیز ضرورت نیست - چون ملازاده ملا شود و داکتر زاده داکتر! - مالیه و تکس گمرکی اخذ نمی کنند - چون تعهد کرده اند که نه تعمیر بسازند و نه به آبادی دست زنند - و بالاخره چون در این نوع حکومت ها تمام اداره و کنترل فردی بوده، به تقسیم قدرت اجرایی و قانونی و قضایی نیز ضرورت نیست.

در جامعه ای که ملاک سیاست، قدرت باشد و مجری این قدرت، لشکر، در این جامعه سیاست عبارت از همان اراده، تفکر، منطق و تجارب خصوصی شخص شاه است: هرچه شاه از جهان و دین و مردم و اقتصاد برداشت کرد، جامعه مکلف به تابعیت از آن است؛ چون "ترقی" و "آبادی" ملک از صلاحیت پلامنازع شاه بوده و وابسته به اراده آن است و شاه اگر خواست تعمیر آباد می کند و اگر

نخواست، آباد نمی کند؛ شاه اگر فتوا داد که محراب مسجد پنج سانتی از زاویه قبله کج است، این مسجد باید با تمام قدامت تاریخی آن ویران شود؛ شاه اگر يك من ریش به ریش چسپیده بود، عمال شاه با همین ستندرد ریش مردم را اندازه گیری می کنند، چون ناممکن است که شاه لنگوته دار باشد و عمال شاه دریشی پوش و بی لنگوته و صبح با روی پاک و تراشیده در اداره حاضر شوند... رییس جمهور، وقت تربوز خوری می آید و در چمن ارگ شاهی در جوار یارانش که از بخت بیدار شاه حالا همه والی و قوماندان شده اند، چهار زانو می نشیند و با قاش کردن تربوز در زیر سایه درخت، خاطرات دوران یله گردی را به یاد می آورد؛ وزرایی که به زور هم نمی توان برای شان مدرکی جور کرد که حد اقل تا صنف سوم مکتب درس خوانده باشند، همه به فضل و مرحمت بازار گرم لشکر بازی به وزارت رسیده اند:

به نادانان چنان روزی رساند که صد دانا بدان حیران بماند!

تمام این روند جهالت سالاری، پیوند به خرافات جامعه دارد. هر کسی اگر موفق شود رشته این خرافات را به دست گیرد، بخت با او یاری کرده و تخت را گرفته است؛ چون در جامعه ای که خرافات جزء فرهنگ آن می شود، این جامعه با هیچ پدیده ای سیاسی و اجتماعی، همچون پدیده های طبیعی، از طریق روش های عقلانی، برخورد نمی کند. جامعه خرافاتی جامعه ایست که تسلیم تقدیر و سرنوشت است. خدا اگر خواست شاه امان الله را برای شاهی تعیین می کند و اگر قهر شد، تقدیر و سرنوشتش را به دست حبیب الله و یا هر گمنام بی روزگاری دیگر می سپارد.

برای جامعه خرافاتی هر رویداد رمزبست که موجودیت اراده های غیبی را در آن می بیند و همه این اراده های غیبی را نیز به اراده خدا تعلق می دهد. برای کشف اراده های غیبی و دریافت تصمیم آنها در مورد تعیین سرنوشت جامعه، باید فنی ایجاد شود که از غیب و آینده سخن گوید. به آنچه در زمان حال می گذرد، همه تسلیم و قانع اند، مشکل عمده دریافت و فهم حوادث فرداست و این مشکل ناشی از دلهره کشف واقعیت و مبارزه با جهات منفی آن نیست، بلکه برای فرار از مقاومت و آماده شدن روانی در زمان حال جهت تسلیم شدن به حوادث فردا و تن به تقدیر دادن از همین اکنون است. این جامعه، دلهره «چه خواهد شد؟» را بلد است، اما «چه باید کرد؟» را نمی داند. برای سوال «چه خواهد شد؟» تن به تقدیر دادن، بهترین منطق برای نجات جامعه جهت فرار از مقاومت در برابر پیش آمد فرداست؛ اما جامعه ای که با «چه باید کرد؟» زنده گی می کند، برای این جامعه، شناخت آینده به مفهوم تدارک مقدمات عمل فردا در زمان حال است. علم نجوم در جامعه عقلانی به کشف قوانین علمی حاکم بر کاینات نایل می شود و هر روزی که روز است، يك قانون علمی جدید کشف می کند و زوایای خرافی پندار جامعه را روشن می سازد؛ اما نجوم در جامعه قبیلوی، تمام قدرت علمیش به خدمت خرافات جامعه قرار می گیرد و وظیفه اش دریافت پاسخ برای سوال «چه خواهد شد؟» جامعه است... و این «چه خواهد شد؟» برای خواندن پشت صفحه قلمزن است که چه قلم زده است تا این جناب از همین اکنون تن به تقدیر بدهد و حد غلام باشد که در برابر اراده "قلمزن" مقاومت نشان دهد.

ستاره شناسی جامعه عقلانی به کشف قوانین حرکت سیارات نایل می شود، ولی ستاره شناسی جامعه خرافاتی - قبیلوی، قدرت عقلی و علمیش به خدمت بخت نگری قرار می گیرد. این واقعیت نشان می دهد که رشد علوم مطابق به ساختار فرهنگی جوامع به عمل می آید. در جامعه عقلانی، علمی رشد می کند که فرهنگ این جامعه نیازی بدان داشته باشد. در جامعه ای که با عقل در برابر طبیعت و قانونمندی های آن می ایستد، علوم عقلی بهترین زمینه های رشد خود را می یابد و فرهنگ عقلانی نیز حامی رشد این علوم می گردد، اما جامعه ای که ساختار فرهنگی آن از شصت پا تا فرق سر خرافی بود، و خرافه پرستی جزء ساختار دینی آن گردیده باشد، در این جامعه همان علمی رشد می کند که بتواند به نیازها و سوال های خرافی جامعه پاسخ گوید. (\*)

\* - در جامعه قبیلوی - خرافی، رشد اشخاصی چون "صدیق افغان" آنقدر صریح و سریع است که از سرمایه دولتی برایش مرکز تحقیقات باز می شود؛ چون همچون اشخاص از طریق علم ریاضی به نیازهای خرافاتی جامعه پاسخ می گویند و دلهره «چه خواهد شد؟» را علماً رفع می کنند! "صدیق افغان" از حضور در برابر کادرهای علمی دانشگاه فرار می کند، ولی در عرصه سیاسی و اجتماعی، تلویزیون و جراید در اختیارش است و نفر مثل مورچه در دهن دروازه دفترش جمع می شود. علت آنکه همچون دیوانه جسور می آید و با ادعای غیبگویی علمی از آینده، خود را موسس "ریاضی فلسفی" اعلان می دارد، همان فرهنگ خرافاتی دیوانه پروری جامعه قبیلوی است؛ زیرا کسی که سر و کارش با غیب است، اگر گاهی کودن بازی هایی را هم در کار این جهان مرتکب می شود، عیبی ندارد؛ یعنی این دیوانه، عاقل عالم غیب است و اگر بدهایی می کند -

بدین شکل است که برخلاف جامعه عقلانی که هر روز از طریق علوم عقلی به دریافت پاسخ «چه باید کرد؟» موفق می شود، جامعه قبیلوی - چون خرافات جزء ساختار فرهنگی و روابط اجتماعی آن

- که در عقل این عالم، دیوانه گی خوانده می شود، عیبی ندارد. با درک از رابطه نهاد فرهنگ خرافی و سیاست ارتجاعی، به علت رشد "صدیق افغان" از طریق دستگاه های سیاسی پی می بریم. جامعه ای که هر فرد آن در برابر حالت موجود ناتوان است و هیچ کسی قادر به درک علت مشکل و ارایه راه حلی معقول برای آن نیست تا این جامعه "بلازده" را از شر سرنوشت نامیمون جنگی نجات دهد، در این جامعه، کسی که می تواند از غیب و از صلح قریب الوقوع و پر میمنت خبر دهد، به شکل خیلی ها ساده، حتی رئیس جمهور نیز کف دستش را دراز می کند تا این شخص از آینده اش خبر دهد و چیزی بگوید؛ چرا؟

چون وقتی این رئیس جمهور چهارده سال بر ملت استبداد کرده و از هر طریقی ممکن که بوده - حتی با نیروی ارتش سرخ - نتوانسته است از سقوط و مرگ نظام خویش جلوگیری نماید، و پس از آنکه تجربه کرده است که راه کشتار و به زندان انداختن و حملات لشکری به نتیجه نرسیده و هر روزی که روز است، ساعت شکست و مرگش نزدیکتر می شود، بالاخره پناه به متخصصین امور می برد و یگانه مرجع اینگونه اشخاص، همان دانشگاه و استادان آن است؛ رئیس جمهور درمانده، چاره کارش را با استادان دانشگاه به مشورت می گذارد و صریحاً اعلان می دارد که در گفت و شنود این جلسه مشورتی غرض دریافت راه حلی صلح آمیز برای جنگ (یا در واقع معضله سقوط ختمی رژیم)، هیچگونه سانسوری وجود نخواهد داشت و تلویزیون با امانتداری کامل آن را پخش خواهد کرد. در جریان این جلسه مشورتی، اگر یکی جرأت می کند و رژیم را در سیاست های داخلی صفر می دهد (یعنی که گذشته را نقد می کند و باز هم هیچگونه راه حلی برای آینده ندارد)، شیخ معززی بر می خیزد و در -

است. هر روز بیشتر در خرافات غرق می‌گردد و دریافت پاسخ برای «چه خواهد شد؟» هر روز بر جنبه خرافات فکری و اعتقادی آن می‌افزاید.

-> نوع خود شدیداً انتقاد می‌نماید که «من وقتی برای وضو می‌روم، در دانشگاه اسلامی آفتابه برای طهارت نیست، این هم شد حکومت؟!»  
این خصیصه جامعه قبیلوی است که در آن هر فرد يك نطفه نارضایتی است؛ زیرا نارضایتی در برابر حالت موجود، پدیده بارزی است که در جامعه قبیلوی همیشه با صبغه نارضایتی اجتماعی زنده گی می‌کند. در این جامعه همه ناراض اند، ولی هیچ کسی نمی‌داند که «چه باید کرد؟» همه قادر اند حالت موجود را نقد کنند و خود را در صف جامعه ناراضی قرار دهند، ولی هیچ کسی نیست که رییس جمهور را با «چه باید کرد؟» از مرگ نجات دهد.

و وقتی رییس جمهور نمی‌تواند برای سوال «چه باید کرد؟» پاسخ متخصصین را دریابد، ناگزیر باید به سوی مرجعی دست دراز کند که به سوال «چه خواهد شد؟» پاسخ گوید؛ و همین است که دیوانه ای غیبگوی، صاحب دم و دستگاه می‌شود و از بی نامی به نام می‌رسد و نام نیز صاحب نانش می‌سازد؛ زیرا در جامعه ای که به «چه باید کرد؟» هیچ کسی پاسخ داده نمی‌تواند، در این جامعه، کسانی که به «چه خواهد شد؟» پاسخ می‌دهند، باید از کار و کاسبی و از نام و نان خوب برخوردار شوند. و همین است که در شهر این جامعه، در لب هر جاده رمل اندازان و فال بینان نشسته اند. برای رفتن نزد رمال حتی اعتقاد مذهبی نیز مطرح نیست: می‌بینی که مردی متدین و مسلمان - که روزی پنج بار نماز قضا نمی‌شود - آنقدر در برابر دریافت پاسخ به سوال «چه باید کرد؟» عاجز و ناتوان شده که این عجز و ناتوانی، وی را در جوار سرک در مقابل رمل انداز و فال بینی قرار داده که «هندو» یا «سیک» است؛ چرا؟ چون اینجا فرد «بلازده» به منجی ضرورت دارد و چون هندو و سیک را ->

رابطه فرد قبیلوی با طبیعت و جامعه، رابطه ای يك طرفه است. در این رابطه يك طرفه، طبیعت و جامعه بر فرد حاکم مطلق اند؛ خداوند از طریق نیروهای مرموز طبیعی بر این فرد اثر می‌گذارد و سرنوشتش را تعیین می‌کند، و جامعه نیز به عنوان جبری که از طریق روابط اجتماعی و نهادهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خویش بر فرد تحمیل می‌شود و فرد در هر لحظه، خود را زندانی جبر جامعه می‌بیند و اعمالش را با باورهای فکری و اعتقادی همین جامعه تعیین می‌کند، این فرد، طبیعت و جامعه را بر خود حاکم مطلق می‌داند. (\*)

-> مومن نمی‌داند - و زبان "بلا" را بهتر از همه کافر می‌داند - پس، از این چه بهتر که «چه خواهد شد؟» دقیق را از زبان همین همنشین بلا بدانی! و یا چند قدمی نمی‌روی که پنجه دستی به بزرگی آدم بالای دیوار یا شیشه دکانی نصب است ... و آنجا نیز بازار گرم و گدا آسوده! ... و در این میان، گرمی بازار سید و ملا باشد بر سر جایش، که اینها رادمردانی اند که به زور قرآن کمر به دریافت پاسخ برای «چه خواهد شد؟» بسته اند؛ یکیش اولاد پیغمبر است که تَفش نیز بهتر از انتی بیوتیک شفا بخش است، و آن دیگری اگر لنگوته اش سفید است، بلا به ردش، خدا عقلش را سفید نکند ... و این دو، نه تنها به «چه خواهد شد؟» پاسخ می‌دهند، بلکه دکان شان شفاخانه هزار خوار و غریب نیز است؛ چون دوا (تعویذ) را ارزان می‌فروشند و فیس هم نمی‌گیرند!

\* - هر کسی که توانندی دارد تا تلویزیون و ویدیو بخرد، می‌خرد، اما پنهان از جامعه! شب تلویزیون و ویدیویش از سوراخ پس خانه بیرون می‌شود و صبح دوباره به همان سوراخ دفن می‌گردد؛ چون "حاجی آغا" می‌داند که جامعه هنوز آنقدر - ماشاً الله - خرافاتی است که تلویزیون و ویدیو را به عنوان دو پدیده نو تکفیر می‌کند و داشتن آن را بهترین دلیل بر ->

جبر اجتماعی از طریق ساختار فرهنگی - خرافی بر آزادی های عملی و فکری و حتی بر آزادی نوع مالکیت فرد لگام می زند و حکومت می کند. نکته ای با اهمیت در رابطه يك طرفه فرد با طبیعت و جامعه همان به وجود آمدن جهان بینی يك طرفه فرد است. جهان بینی، نحوه نگرش فکری و تلقی انسان از جهان بوده و روشن می سازد که این انسان، جهان را چگونه می بیند و در روابط خود با جهان چه نقشی را برای خود قایل است. در رابطه يك طرفه فرد با طبیعت و جامعه، فرد، خود را "مجبور" و محکوم به پیروی از جهان و جامعه می پندارد: هر چه جهان اراده کند، بنده مجبور - همچون گذشته - در حال و آینده تن به تقدیر گفته تسلیم سرنوشت می شود؛ این فرد نه تنها قادر به انجام هیچگونه عملی نیست که بتواند از طریق آن، اراده خویش را بر جهان تحمیل کند و استعداد سازنده گی خویش را که دلیل برتری او بر تمام مخلوقات جهان بوده و او را از ماده بی جان بی شعور و از شعور داران فاقد خلاقیت متمایز می

-> ارتکاب گناه کبیره محسوب می دارد. حتی بعد از آنکه ارتکاب این گناه کبیره، در درون هر خانه، عام می شود و آهسته آهسته همه صاحب تلویزیون و ویدیو می شوند، باز هم جامعه منطق خرافیش را از دست نمی دهد، تنها حساسیتش در برابر تلویزیون و ویدیو پایین می آید؛ ولی این حساسیت هنوز کاملاً پایین ننشسته است که ستلایت یا ماهواره پیدا می شود و این غضب خداست که هر روز یکی از پی دیگر نازل می گردد ... و باز قیامت شروع شده و باز ارتکاب گناه از افراد شروع می شود تا به شکل گناهی اجتماعی در می آید. هر کسی می خواهد ستلایت داشته باشد، اما این بیخ کنده آنتنش کلان است و گرنه پنهان کردن دستگاه آخذه اش مشکل نیست!

سازد، به کار گیرد، بلکه خودش معلول و یا ساخته دست جهان طبیعی است. این فرد، از طبیعت که خلاص شد، تمام ابعاد فکری و اعتقادی و حتی شکل میل و مصرف وی را جامعه، از طریق فرهنگ و ساختارهای خرافی خود، تعیین می کند. این انسان با فلسفه "جبر" اقناع می شود، چون با مقوله "اختیار" کاملاً بیگانه است و از نقش متقابل خود بالای طبیعت و جامعه آگاهی ندارد.

به همین ترتیب، "جبرنگری" وقتی داخل بینش جامعه گردید و از زیربنای خرافاتی تغذیه کرد و با ساختار فرهنگی جامعه هماهنگ شد، جامعه نیز نقش خویش را در تمام عرصه ها از دست می دهد. جامعه مجبور، همان جامعه ایست که از طریق هر نهاد خویش بر حقانیت مجبوریت خویش تأکید می کند. این جبرنگری در نهاد سیاسی جامعه از طریق استبداد و مطلق العنانی زمامدار جلوه می کند؛ جامعه مجبور، از لحاظ اقتصادی، در زیر مناسبات ظالمانه و غیر عادلانه جامعه طبقاتی از نفس افتیده است، ولی این مناسبات را جزء قابل قبول جهان هستی و مطابق به اراده خالق جهان می پندارد؛ نهاد فرهنگی این جامعه نیز - که روی دیگر دین است - همه از جهل فکری، از خرافات عقیدتی و از زبونیت و تن به تقدیر دادن و سرنوشت خویش را به دست نیروهای غیبی سپردن، حکایت دارد.

این نهادها کالبد جامعه را تشکیل می دهند: نهاد سیاسی، جامعه را رهبری می کند؛ نهادهای دینی و فرهنگی، تفکر و اعتقاد جامعه را شکلدهی و جهتدهی می کنند؛ نهاد اقتصادی، فعالیت های مادی این جامعه را اداره می کند؛ نهاد اجتماعی، تمام روابطی را کنترل می نماید که ناشی از نظام های اجتماعی و روابط

اجتماعی اند. اگر یکی از این نهادها برداشته شود، کالبد جامعه ناقص می شود. نهاد سیاسی تنها با موجودیتش در جوار دیگر نهادهای جامعه می تواند از نقش خویش در کالبد جامعه برخوردار باشد. همانطوری که سر عضو بدن است، اما بدون بدن، يك كلوله ای با چند سوراخ بیش نیست، به همان شکل نهاد سیاسی نیز جزء جامعه است و در روابط اجتماعی و در روابط با دیگر نهادهای جامعه می تواند نقش رهبری کننده خویش را ایفا کند. وقتی هر نهاد جامعه از فعالیت ویژه ای برخوردار است، این بدان مفهوم است که فعالیت ویژه این نهادها، فعالیت کلی این جامعه را خلق می کند. در فعالیت کلی جامعه، فعالیت هر جزء وجود دارد، ولی این فعالیت جزئی، در قالب فعالیت کلی جامعه از ویژه گی اجتماعی برخوردار می شود و به همین ترتیب، هر پدیده ای که ناشی از یکی از نهادهای جامعه باشد، این پدیده، پدیده ای اجتماعی بوده و نظام کلی جامعه، آن را از درون روابط متقابل خویش خلق کرده است. پدیده استبداد و حاکمیت مطلقه سیاسی از طریق نهاد سیاسی عمل می کند، ولی اگر این پدیده در درون نظام کلی جامعه قابل پذیرش نباشد، در زودترین فرصت، نظم کلی جامعه برهم خورده و لازم می گردد که نهاد سیاسی باید به گونه ای اصلاح شود که جلو این برهم خوردن نظم کلی جامعه گرفته شود؛ ولی اگر استبداد از طریق نظام کلی جامعه پدید آمده و تأیید شده باشد، نه تنها هیچگونه اختلالی در رفتار نظام کلی جامعه به وجود نمی آید، بلکه استبداد وارد تمام نهادهای جامعه نیز می گردد. استبداد اقتصادی، استبداد اجتماعی، استبداد مذهبی و فرهنگی، همه به وجود آورنده و تقویت

کننده استبداد سیاسی اند؛ یعنی پدیده استبداد وجه مشترک رفتار کلی نظام اجتماعی است، و یا به عبارتی دیگر، استبداد هیچگونه حساسیتی اجتماعی را بر نمی انگیزد.

استبداد مذهبی از طریق جهل و خرافه پرستی، به تقویت خرافات سیاسی جامعه می پردازد و تأییدگر صبغه "ظل الاهی" شاه است. استبداد اقتصادی که صفت و شکل ویژه آن، غارتگری و چپاول است، به نوبه خود، استبداد سیاسی شاه را تقویت اقتصادی می کند. خرافات، غارتگری و جهان بینی جبری جامعه، سه اصل برای تأیید پدیده استبداد در درون رفتار نظام کلی جامعه اند.

همانگونه که جامعه دارای نظام کلی رفتاری است، به همانگونه از تفکر و یا جهان بینی کلی نیز برخوردار می باشد. جهان بینی کلی جامعه، منطق جامعه را به وجود می آورد؛ یعنی جامعه به هر عملی که مبادرت می ورزد، بر اساس منطق آن است. پایداری جهالت، بیشتر از هر چیز، به اعتقاد منطقی جاهلان نسبت به روابط انسان با طبیعت و جامعه منوط است. ویژه گی منطق جاهلی در مطلق اندیشی آن است؛ یعنی دگم می اندیشد و به غیر از آنچه می اندیشد، دیگر چیزی را به رسمیت نمی شناسد که وجود داشته باشد. منطق تعقلی، منطقی است که در آن نسبیت شامل است. در این منطق همه چیز نسبی اند؛ یعنی صحیح نسبی در جوار غلط نسبی قرار دارد و صحیح مطلق و غلط مطلق وجود ندارد و به همین علت است که دریچه تکامل به روی این گونه منطق همیشه باز است.

منطق جامعه قبیلوی با مقوله نسبیت بیگانه است؛ آنچه را مورد قضاوت قرار می دهد، یا درست مطلق است یا غلط مطلق؛ و



به همین دلیل، تضادهای قبیلوی آشتی ناپذیر اند، چون موجودیت دو مخالف به مفهوم موجودیت دو قطب کاملاً متضاد است. همانگونه که صحیح مطلق نمی تواند با غلط مطلق جمع شود تا از این دو سنتزی به وجود آید که نه غلط مطلق باشد و نه صحیح مطلق، بلکه چیزی باشد زاینده ای از هر دو، ولی متفاوت با هر دو، همانگونه، تضادهای جامعه قبیلوی نیز در تمام نهادهای سیاسی، فرهنگی، دینی و اجتماعی آشتی ناپذیر اند.

جامعه قبیلوی اول نمی پذیرد و اگر پذیرفت، يك بار می پذیرد و با خون خویش از آن دفاع می کند؛ چون این جامعه همه چیز را مطلق می سازد. (\*) مطلق اندیشی و مطلق پذیری در منطق اجتماعی، این پدیده منفی را به الگوی رفتاری نهادهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی جامعه نیز تبدیل می کند؛ و این علت جهل اجتماعی است که در طول قرن ها، تفکر جامعه قبیلوی را به سنگ

\* - در جامعه قبیلوی پذیرفته شده است که باید رهبری سیاسی در انحصار جامعه پشتون باشد، در غیر آن، دیگر امکان ندارد که سیاست در مسیر اصولی سهم گرفتن جوامع دیگر قرار گیرد. کسی که نمی پذیرد، خر است و از مرگ خر چه باك! تا زنده ام، به خدا قسم اگر بخوری، وقتی مردم، نوش جان! این منطق سازش ناپذیر است و با مرگ و زنده گی معیار رد و قبول را تعیین می کند: اگر من کُشتم، من پادشاه و اگر تو کُشتی، تو پادشاه، در غیر آن چطور امکان دارد که من به سر، زنده و تو به سلامتی، پادشاه! عقل و منطق به گور، غیرت و ننگ چه می گوید؟ مرگ صد بار بهتر است!... و بیا قناعتش بده!...

... و ما شاء الله، در جامعه قبیلوی از این چیزها، زیر هر سنگ چهل تا غُل می زند و همه هم آماده قربانی برای سر زلف یار مستبد!

تبدیل می کند. (\*)

وقتی مطلق اندیشی در منطق، داخل نهاد دینی می شود، در قالب شریعت قبیلوی به زنده گیش ادامه می دهد. شریعت قبیلوی، یعنی آن چیزی که يك هزار و چهار صد سال قبل بوده و اکنون نیز باید همان باشد. در این شریعت - یا منطق مبتنی بر مطلق اندیشی - سنت شدیرتر از فرض مورد تاکید و احترام است: سنت این مفهوم خود را از دست می دهد که اگر کردی، ثواب دارد و اگر نکردی، گناه ندارد، زیرا تو وجیبه و التزام ادای فرض را داری؛ ولی شریعت مطلق بین، برعکس، حکم می کند که همه چیز فرض و فرض نیز بر اساس سنت، نه اینکه سنت بر اساس فرض! (\*\*)

ساختار خرافی در نهاد فرهنگی و دینی جامعه است که

\* - جهان به مریخ می رسد و این یکی تا هنوز عکس گرفتن و عکس چاپ کردن را کفر می داند؛ چون: هر که را راهش، تو به پیش، من به پس و زنده باد خرا!... چون همین است و جز این نیست!

\*\* - مطلق اندیشی در منطق، ناشی از جهان بینی بسته است: جناب در قریه تولد شده، همانجا رشد کرده و بول و فضله اش را در جوار پلوان خالی نموده و بعد با کلوخی پاک کرده و به مسجد رفته و اگر استعداد داشته، آهسته آهسته مُلایی را هیجیگی نموده تا جوان شده و - با معذرت - شهوتش که زور کرده دُم خر را بالا گرفته و ناغلطی کارش را نموده... و اینک مقدس شده و آمده شریعت را تمثیل می کند و چون شهر است و هر چیز سند کار دارد، احتجاج کرده که سند تصدیق از مدرسه برای مُلایی ضرورت نیست، و وقتی حکومت در حال زوال، این پیشنهاد را قبول کرده، جناب يك بار متوجه شده که اهل سیاست نیز است... و بیا سفید کن! و بعد: «دین و سیاست یکیست!» استغفر الله، تفت ناکرده، جوش آمد! - <

استبداد مذهبی را از طریق نهاد سیاسی، مشروعیت اجتماعی می دهد. بنا بر اعتقاد آقای تیورمن، افسانه این جامعه، خرافه است؛ هر چیزی که توانست هماهنگ با ساختار خرافی ذهن و منطق آن باشد، از حمایت اجتماعی آن برخوردار می گردد، و به این شکل است که جهالت فکری و عقیدتی جامعه در زیربنای استبداد قرار می گیرد، چون این استبداد نیز، به نوبه خود، از حمایت منطق مطلق نگر جامعه قبیلوی برخوردار بوده و این منطق با جهان بسته (محیط و ماحول اجتماعی)، اقتصاد بسته، فرهنگ بسته و دین بسته جامعه در ارتباط است و این جامعه همان پیامی را می گیرد و مخاطب همان مرجعی واقع می شود که با سطح شعور فرهنگی، سیاسی و دینی آن مطابقت داشته باشد؛ چون هر گونه پیروزی فکری و سیاسی با سطح جذب پیام فکری و سیاسی توسط جامعه ارتباط دارد. (\*)

«- دین و سیاست اگر یکی باشد یا نباشد، اما تو یکی نه اهل دینی و نه اهل سیاست؛ ولی این حرف به کسی که اکنون در رأس قدرت است و لشکر در اختیار دارد و منطقش تکفیر و قتل عام است، گفته نمی شود؛ چون در رسیدن او به قدرت، تمام نهادهای جامعه دخیل اند.

\* - تو صد بگو و خون دل بخور و تحلیل کن و از تاریخ و اشتباه و تجربه پذیری از گذشته و الگوهای رفتاری غلط سیاسی و مذهبی گذشته بگو، یک هزار بار تحلیل منطقی کن که برای تحدید و کنترل قدرت مطلقه سیاسی و استبدادی، جامعه نقشی اساسی دارد، چون اینها همه پدیده هایی اجتماعی اند و هیچ ربطی به اراده افراد ندارند، بلکه نظام کلی جامعه - که به نوبه خود ناشی از روابط علت و معلولی نهادهای اقتصادی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه اند - در به وجود آوردن استبداد -

با داخل شدن خرافات و جهل فکری در ساختار فرهنگی جامعه، نهادهای جامعه، هر کدام، به نیازهای یکدیگر پاسخی موافق می دهند؛ وقتی نهاد سیاسی از برکت جهل و خرافات جامعه به قدرتش ادامه می دهد، این نهاد نیز - بالتوبه - برای پاسخ به نیاز جهل و خرافات، در مکتب را می بندد و نه به غیر از ملا، دیگر عالمی را قبول دارد و نه به غیر از علوم مذهبی، دیگر علمی را علم می داند؛ و اینست که استادان در جمع گدایان قرار می گیرند و ملایان بر تخت سلطنت.

هر قدر دور متقابل جهالت و خرافات میان نهاد سیاسی و نهاد فرهنگی تکرار می شود، به همان اندازه جامعه قبیلوی با عقل وداع می گوید و نه تنها عقل، که شعور و تفکرش نیز در چشمش قرار می گیرد. عقل و منطقی که با چشم اقناع شود و مطابق به دید چشم به باورهای اعتقادی و فکری خویش برسد، باید برای تسخیر آن، چشم را فریب داد. فریب چشم جامعه قبیلوی، راز حکمروایی

«- نقش داشته و زیربنای این نظام کلی جامعه را جهل و خرافاتی تشکیل می دهد که داخل ساختار فرهنگ جامعه شده است و... ولی این پیام، همه، بدون مخاطب اجتماعی باقی می ماند؛ اما شخصی که فن "احمق شناسی" را خوب بلد است و می تواند رگ حساسیت های خرافی - ارتجاعی - سنتی را قایم گیرد، پیامش در همان لحظه نخست مخاطب خود را پیدا می کند؛ زیرا جامعه قبیلوی، به علت جهل ساختاری در نهاد فرهنگی و عقیدتی آن با هزار منطق و دلیل به حرکت نمی آید - بلکه هر چه بیشتر در موضع عقب نشینی و حساسیت منفی قرار می گیرد - ولی يك فتوایی که موافق به ساختار فکری و عقیدتی آن باشد، از سر تا پایش را به وجد می آورد و اگر نمی تواند حرکت کند، لااقل به پا ایستاده می شود.

بر این جامعه است. هر کسی در این فریب مهارت داشته باشد، همان کس سکندر این جامعه است. جامعه ای که عقلش در سرش باشد، فریب می خورد، ولی برای این فریب، باید به افسانه هایی متوسل شد که از طریق زد و بندهای علمی، سیاسی، فکری، اعتقادی، روان شناسی، جامعه شناسی و حتی مسایل نژادی و فاشیسم خلق می شوند؛ یعنی فریب این جامعه، بازهم فریبی عقلانی است. اما فریب جامعه قبیلوی، فریبی است که از طریق پدیده هایی عینی به عمل می آید؛ این فریب، فریبی باصره ای است؛ و اگر احیاناً تلاشی برای فریب این جامعه از طریق مسایل فکری صورت گیرد، این فریب نیز، نه از طریق علوم عقلی، بلکه از طریق روایاتی صورت می گیرد که صرف جنبه خرافات فکری و عقیدتی جامعه را اقناع می کنند؛ یعنی فریب جامعه قبیلوی، از طریق پدیده های عینی و پدیده های غیبی میسر است که هر دویش برای این جامعه تجربه ناپذیر باشد: پدیده غیبی به خاطر غیب بودنش قابل تجربه نیست و پدیده عینی نیز باید آنقدر معجزه آسا باشد که باز هم از حدود تجربه و درک جامعه خارج شود.

برای آنکه در این جامعه، شخصیتی از حمایت اجتماعی برخوردار شود، ضرور نیست که از بینش علمی و منطقی و یا از صلاحیت او در کنترل و رهبری و اداره و نظم حرف زد، صرف چند قصه بساز که فلاتی تمام شب در يك جانپست: در همان لحظه که در چاریکار است، در همان لحظه در بگرام نیز است و اگر بخواهی در بگرام گیرش کنی، همان لحظه در کندز است! این شخص، پس از این قصه، اگر ولی قبول نشود، خالی نیز پنداشته نمی شود! و یا وقتی

"آغا" فدایش شوم- دعا کرد، طیاره از بالا به پایین افتاد و یا مرمی های دشمن را که فیر می شد، تمام در دامن خود جمع کرد و پس انداخت، تمام تانک ها و عسکرها از بین رفتند.... این ها همه افسانه هایی اند که صبغه اجتماعی به خود گرفته و جامعه بدان اعتقاد یافته است.

اما وقتی جامعه با پدیده های عینی فریب داده می شود، کار بدین ساده گی نیست که تنها اعتقاد مذهبی جامعه به "آغا"، دلیل پذیرش اجتماعی آن باشد؛ اینجا جامعه، چشم دارد و تا به چشم سر نبیند، باور نمی کند: عقلش اگر گم است، خدا چشم بینا را از او نگرفته است؛ و چشم بینا باید چگونه فریب بخورد؟

از جنبش "سپید جامه گان" به رهبری "مقنع خراسانی" گفته شد که هدف آن سرنگونی خلافت عباسی بود. مقنع ادعای خدایی کرد؛ چون يك چشمش کور بود و رویش را نیز بیماری چیچک مسخ کرده بود، برای پنهان کردن چهره معیوب خود، روپوشی از طلای ناب (و یا به قولی از پرند سبز) به رخ می کشید: <sup>(۱)</sup>

«به قول ترشچی، روزی در ماورالنهر پنجاه هزار مرد از پیروان مقنع به در حصار جمع شدند و از او دیدار خواستند. او جواب داد که شما را طاقت آن نیست، و هر که مرا ببیند، در حال بمیرد. بالاخره چون تضرع و التجای پیروانش برای دیدار اندر زیادت شد، او صد زن از دختران دهقانان سعد و کش و نخشب فراهم آورد و به دست هر یکی آئینه ای داد تا به بام حصار بر آمدند و بدان وقت که نور آفتاب به زمین افتاده بود، جمله آئینه ها به دست

گرفتند، و هنگامی که آفتاب بر آن آئینه ها بتافت، از شعاع آئینه ها آن حوالی پر نور شد و آن قوم بر دیگران فخر می کردند که ما به دیدار خدا رسیدیم.»<sup>(۵)</sup>

و بعداً این پنجاه هزار بنده، که حاضر اند برای دیدار جمال نورانی خدا قسم نیز بخورند - چون به چشم سر دیده اند و هیچ کسی آنها را فریب نداده است - داخل جامعه می شوند و با اطمینان، به بنده گی خویش برای خدای خویش ادامه داده و مسوولیت دعوت را نیز ادا می نمایند.

یکی دیگر از کرامات مقنع - خدا:

«ماهی بود که هر شب از چاه نخشب (شهری در ماورالنهر و اکنون قرشی) طلوع می کرد، و به قول زکریا بن محمد قزوینی (۶۷۴ هـ) آن امر تنها به وسیله ریاضی و انعکاس اشعه صورت می گرفت، زیرا بعد از او (مقنع) اندر آن چاه کاسه بزرگی از جیوه یافتند.»<sup>(۶)</sup>

دینی که از طریق یقین قلبی و باور باصره ای پذیرفته شود، این دین نیز با مسایل عقلی سر و کار ندارد و استدلال ناپذیر است؛ چون: «پای استدلالیان چوین بود»؛ و او خود به چشم دیده است که از پشت دیوار قلعه، نوری تابیده است که چشم ها را خیره کرده، دیگر هر کسی هر چیزی که می گوید دشمن دین وی است.

در تاریخ، این نمونه آموزنده ایست که "مقنع" از خود باقی گذاشته است: ده ها هزار بنده دارد و آیا برای اینکه دنیا را برهم بزنند، کافی نیست که ده ها هزار شمشیر تهیه کند و این بنده ها را برای رضایت خدا (خود) به جنگ و لشکر کشی وا دارد؟ خرافات

اجتماعی، چقدر باید تعقل جامعه را فلج کرده باشد که به خدایی چون مقنع، با يك "فریب چشم" ایمان آورده شود؟! مقنع مردی بوده است که در علوم فزیک و کیمیا مهارت داشته و با استفاده از همین علوم، چشم جامعه قبیلوی را فریب داده و دعوی خدایی می کند. معنی دیگر این حرف آن است که چشم جامعه قبیلوی را فریب بده، ادعای خدائیت پذیرفته می شود.

توجه گردد که در بیشتر از يك هزار و سه صد سال قبل، همچون فریب هایی باصره ای برای به دست آوردن حمایت مذهبی و اجتماعی از جنبش های سیاسی و لشکری به کار می رفته است؛ و اما امروز، این نیرنگ ها از ویژه گی های دیگری نیز برخوردار شده اند؛ چون از يك طرف، خرافات هنوز هم در زیربنای ساختار فرهنگی جامعه قبیلوی قرار دارد و از طرفی دیگر، پدید آمدن گرایشات سیاسی و ملی در عرصه روابط جدید بین المللی، مسایلی را بر جوامع قبیلوی تحمیل کرده است که این جوامع به علت ساختارهای قبیلوی خود، آنها را پذیرفته نتوانسته، ولی به علت ضرورت زمان، آنها را ترك نیز گفته نمی توانند.\*

\* - جامعه هنوز هم ظرفیت پذیرش امیرالمؤمنینی را دارد که رویش را ندیده و همیشه روپوش سفیدی بر رخسارش آویزان است؛ ولی همین امیرالمؤمنین، عملاً رهبری سیاسی و نظامی را در دست دارد؛ زیرا جنگ های استیلاگرانه، ضرورت به سپاهسانی دارد که بدون برخورد عقلی با هدف جنگ، داخل جنگ شوند و گله وار خود را به کشتن دهند؛ پوشش مذهبی امیرالمؤمنینی، همان تحریک خُلسه آور سپاهیان برای مرگی است که باید سپاهی از طریق تلقینات مذهبی فریب داده شود که به مجردی که چشمش بعد از کشته شدن بسته می شود، دروازه بهشت به رویش ->

تنها مشکل جوامع قبیلوی این نیست که خرافات فکری و عقیدتی جزء ساختار فرهنگی آنان می گردد، بلکه مشکلی که خود ناشی از همین علت است، اینست که جامعه قبیلوی، بعد از اقناع دینی، نه تنها هیچگونه برخوردی عقلانی با پدیده های سیاسی و اجتماعی ندارد، بلکه صلاحیت عقل خود را نیز برای شخصیت هایی می دهد که به عنوان مراجع اعتقادی و رهبری جامعه مطرح < باز می گردد.

يك طرف روابط بين المللی است که همه، حتی بر کوچکترین عمل امیرالمؤمنین و جنبش وی ناظر اند؛ و از طرفی دیگر، امیرالمؤمنین است که باید برای برقراری سنت انحصار چند قرنه قدرت سیاسی، صرف جامعه اش را مستحق حکمروایی سیاسی سازد. برای رسیدن به این هدف ناحق، به جنگی باطل ضرورت است و برای پیروزی جنگ باطل، باید اتکای مطلق سیاسیون بر ساختارهای خرافی - فکری جامعه به عمل آید. شعار "انفاذ شریعت"، رهبری امیرالمؤمنینی، عمل دامن زدن خرافات فکری - عقیدتی جامعه همه اتکا بر جنبه های خرافی عقیدتی جامعه دارد؛ و اما لشکرکشی به اتکای حساسیت های قبیلوی - اجتماعی است. فاجعه اینجاست که برای لشکرکشی به اقتصاد ضرورت است و اقتصاد باید از بیگانه گانی گرفته شود که نه شعار، نه شکل رهبری، نه عمل و نه انگیزه لشکرکشی جنبش پرچم سفید "طالبان" را پذیرفته می توانند... و اینست تضادی که میان سنت های خرافی و سیاسی جامعه قبیلوی با روابط و اعتقادات جدید سیاسی در روابط بین المللی وجود دارد. اگر جنبش پرچم سفید "طالبان" از اقتصاد داخلی بهره مند می بود، از لحاظ موجودیت مناسبات قبیلوی و خرافات فکری و عقیدتی در ساختار فرهنگی جامعه، خیلی ها به ساده گی می توانست که پاشنه لشکر قبیلوی خویش را بر گلی جوامع دیگر بگذارد و پرچم امیر عبدالرحمن را، اینبار با رنگ سفید، مجدداً در افغانستان، به اهتزاز در آورد.

می شوند. این حالت را در خنثی بودن نقش سیاسی جامعه در نهاد سیاسی، نهاد فرهنگی و نهاد اقتصادی آن می توانیم مشاهده کنیم. جامعه قبیلوی نه در سیاست سهم دارد، نه با نظام اقتصاد تولیدی آشناست و نه در تغییر باورهای فکری و عقیدتی خود مداخله دارد. برای جامعه قبیلوی همه چیز یا از بیرون می رسد یا به شکل سنت از گذشته تاریخی به میراث می ماند.

به هدف سیاسی جنبش سپید جامه گان مقنع خراسانی دقت شود: این جنبش می خواهد خلافت ستمگرانه بنی عباس را سرنگون کند؛ این، هدفی بسیار نیک است؛ ولی برای رسیدن به این هدف کلاه خدایی بر سر جامعه می گذارد، که این، وسله ای بسیار بد است. فرض شود که صدها هزار بنده مرمن و متدین در صف لشکری این خدای يك چشم داخل شوند و همچون ابومسلم خراسانی، خلافت بنی عباس را سرنگون کنند؛ اما بعد از آن چه؟ دیگر هدفی وجود ندارد؛ ولی جامعه به خدایی مقنع يك چشم معتقد می ماند؛ یعنی زمامدار یا پیروز می شود و یا شکست می خورد و می رود پی بختش، و اما جامعه، مزخرف باقی می ماند.

جامعه مزخرف از طریق ساختار فرهنگی خود، خرافات را به شکل میراث فکری برای نسل های بعدی به جا می گذارد؛ آنکه اول آمده است و دهن دروازه مقنع - خدا ایستاده شده و نور تابان جمال او را دیده، ایمانش - ولو با فریب بوده - ایمانی تجربی است؛ ویا آنانی که برآمدن ماه را از چاه نخشب بنا بر حکم مقنع - خدا دیده و به خدایی مقنع ایمان آورده اند، ایمان شان تجربی است؛ ولی آنانی که ده نسل بعد به مقنع - خدا ایمان دارند، ایمان شان میراثی است و ایمان میراثی

از طریق نهاد فرهنگی به نسل های آینده می رسد. برای این نسل ها، بیرون شدن ماه از چاه نخشب پدیده ای تجربی نیست، بلکه اعتقاد است که به شکل میراثی بدان ایمان دارند؛ و چیزی که داخل ایمان جامعه و فرد شد، این چیز دلیل ناپذیر می شود، چون آنگاه، این کار روشن ضمیران است که می توانند قدرت خدایی مقنع - خدا را در بیرون شدن ماه از چاه و یا در نور جمال او از عقب حصار قلعه مقنع - خدا درک کنند؛ و برای این کار، عشق لازم است، نه عقل و استدلال!

خرافاتى که از طریق ساختار فرهنگی به میراث می رسند، به عنوان اعتقادی که از سال های سال وجود داشته و همه، بدون برخورد عقلی، آن را از طریق باورهای فرهنگی جذب کرده اند، به شکل دگم های اعتقادی عرض وجود می کنند. دگم های اعتقادی، باورهای مشترک جامعه را تشکیل می دهند؛ هیچ کسی بدین دگم ها شک ندارد، چون هیچ کسی در پذیرفتن عقلی آنان سهم نداشته است. چشمش را که باز کرده این دگم ها به عنوان نهادهایی غیر قابل بحث و دلیل وجود داشته و هر کسی که از جوار آن گذشته است، آن را لمس کرده، به واقعیت آن یقین حاصل نموده و بعد، همین روش، به عنوان يك الگوی رفتاری جامعه، باز برای نسل دیگری میراث مانده و همینطور ادامه یافته تا به امروز رسیده، و به ایمان تبدیل گردیده و جزء منطق فکری و اعتقادی شده اند.

دو صد و پنجاه سال حاکمیت از من بوده، لشکر فاتح از من بوده، اراده و تصمیم از من بوده، اگر نیت کردم قتل عام می کنم و اگر رحم کردم "خر بارکش" می سازم و رها می کنم؛ مذهب از من

بوده، شریعت از من بوده، و از همه بااهمیت تر و اساسی تر که تلقی فکری و اعتقادی در تمام این موارد، بر اساس مناسبات فرهنگی - قبیلوی جامعه من بوده... و این اصول بدون کوچکترین خدشه ای در کالبد آن، بعد از نسل ها، اکنون به عنوان يك نهاد یا اعتقاد میراثی به من رسیده است. آن لشکر پیروزی که جنگ کرد و تمام این امتیازات را به دست آورد، در فردای شکست خود، این امتیازات را به عنوان پدیده های موقت ناشی از پیروزی تلقی کرد و به زودی تن به واقعیت جدیدی داد، اما من این امتیازات را به مثابه سنت پذیرفته ام.

میرویس هوتکی حرکت کرد و نه تنها سیطره ایرانی را در قندهار از بین برد، بلکه سیطره افغانی را بر ایران نیز تحمیل نمود، و این، در آن زمان يك واقعیت سیاسی - جنگی بود، نه يك سنت میراثی، همانطور نادر افشار آمد و باری دیگر بر قندهار حاکم شد و باز تن به تقدیر دادن و تسلیم به گرگین شدن شروع گشت و حتی احمد شاه درانی خودش عضو دستگاه سیاسی - لشکری نادر افشار گردید... بعداً باز نادر از بین رفت و لشکرکشی صورت گرفت و امپراطوری احمد شاه درانی به وجود آمد.

اینها همه در زمان خویش واقعیت هایی بودند که تجربه می شدند و هیچگونه باوری به عنوان پدیده های تقدسی و سنتی در برابر آنها وجود نداشت؛ اما وقتی این واقعیات پیروزی لشکری و سیاسی از طریق فرهنگ جامعه به شکل يك سنت برای نسل های بعدی به میراث می رسد، اینجا انحصار قدرت سیاسی و لشکری به عنوان اصل اعتقادی عرض وجود می کند که هیچ کسی علت آن را

شکست و پیروزی در جنگ نمی داند، بلکه آن را به عنوان گذشته تاریخی می داند که تقدس دارد. چون تا شخص چشم باز کرده این نهاد برتری سیاسی و اجتماعی وجود داشته و با چشم بسته کردن، آن را به شکل نهادی غیر قابل تغییر، از طریق فرهنگ میلیتارستی، برای نسل بعدی به میراث گذاشته است. از اینجاست که تراژیدی قربانی شدن يك جامعه برای سنت باطلی آغاز می شود که در بدو پیدایش خود، نه از تقدس سیاسی و اجتماعی برخوردار بوده و نه کسی به عنوان يك پدیده ماندگار و یا به عنوان يك اصل غیر قابل تغییر میراثی بدان می نگریسته است.

اینکه هدف احمد شاه درانی چه بوده است و چقدر به بقای امپراطوریش از طریق قدرت لشکری و غارت و قتل عام ایمان داشته، مطرح نیست و حتی این نیز مطرح نیست که این شخص چقدر خودش به حقانیت سیاسی امپراطوریش ایمان داشته است (و اینکه در معادلات سیاسی همیشه بعد از جنگ، پول را می گرفت و شاه را به جایش می گذاشت، نشان دهنده فقدان هدفی مشخص سیاسی در لشکرکشی هایش است)، آنچه مهم است، این است که سنت سیاسی - لشکری این شخص، امروز به يك سنت فرهنگی - تاریخی میراثی تبدیل شده است، و این همان میراثی است که به شکل تابوی مقدس تاریخ حکمروایی "طایفه سلطنتی" در تاریخ سیاسی افغانستان، به جا مانده است. این عبادت میراثی برای تابوی مقدس انحصار قدرت از جنبه عقلانی محروم شده و به شکل سنتی در آمده است که صرف از طریق حساسیت های "تنگ" و "غیرت" قابل درک است و تنها کسی شایسته درک این تابوی مقدس

است که بداند مرگ در جنگ هزاران مرتبه بهتر است تا تسلیم شدن به زنده گی پر ذلتی که در آن تابوی مقدس انحصار قدرت، از طریق سهم گیری جوامع با هم برادر افغانستان در ساختار قدرت درهم بشکند: چگونه ممکن است که "انحصار - خدا" نابود شود و بنده متدین این تابوی مقدس سر را بالا بگیرد و زنده بماند؟

این خصیصه اعتقادات سنتی اند که با کنش های عقلانی ناسازگار اند؛ چون این ناسازگاری از يك جانب از طرف منطق مطلق گرای جامعه قبیلوی حمایت می شود و از جانبی دیگر چون جزء ساختار فرهنگی جامعه است و از طریق فرهنگ برای نسل های بعدی به عنوان يك گذشته تاریخی به میراث رسیده است، به شکل دگم های فکری در باورهای فرهنگی جامعه قرار می گیرند. هر پدیده ای اعتقادی و فکری که جزء باورهای فکری و فرهنگی جامعه می شود، به شکل يك اعتقاد عام مطرح می گردد؛ معنای این حرف آن است که عکس العمل جامعه در برابر دفاع از این پدیده به شکل عکس العملی واحد تبارز می کند. (\*)

\* - عکس العمل در برابر شکستن تابوی مقدس انحصار قدرت سیاسی، از امریکا تا خاکریز قندهار همسان و هماهنگ است. اینجا سطح دانش یا جهالت افراد مطرح نیست، چون قبلاً گفته شد که در برابر پدیده های فکری و اعتقادی میراثی عکس العمل عقلانی وجود ندارد، چون شاه و گدا، عاقل و بی عقل، داکتر و ملا، طالب و رمال، بزرگ و بقال، دزد و قاتل ... همه و همه از میراث های فرهنگی جامعه سهمی مساوی دارند و همه قبل از آنکه صاحب حرفه ای شوند، از آوان طفولیت و از طریق سنت و بدون مداخله عقل، به چیزی به نام تابوی انحصار قدرت ایمان دارند... و اینست که تابوی انحصار قدرت به عنوان يك ایمان میراثی از شرق تا غرب و -

با درك این موضوع به علت بن بست های عملی برای دریافت راه حل های عقلانی در جامعه قبیلوی نیز پی برده می شود. در جامعه ای که يك پدیده به عنوان ایمان میراثی در الگوهای رفتاری آن داخل شده باشد، در این جامعه، هر کسی را که برای جستجوی راه حل دعوت کنید، حفظ حیات تابوی مقدس را مشوره می دهد؛ و آنانی که از لحاظ منطقی به پوچ بودن خدایی مقنع-خدا و پوک بودن تابوی مقدس انحصار قدرت باور حاصل کرده اند، برای شان هیچگونه زمینه و مجال ابراز عقیده وجود ندارد؛ چون مشوره این اشخاص آنقدر بیگانه با باورهای سنتی - میراثی جامعه قبیلوی خواهد بود که راه حل منطقی - عقلانی و باور آنها به مقوله های انسانی و اجتماعی، دال بر خیانت اجتماعی شان پذیرفته خواهد شد؛ این خود زمینه دیگریست که نشان می دهد در همچون حالت باز هم يك مصلحت وجود خواهد داشت که آن عبارت از دعوت عمومی برای دفاع مشترك از تابوی مقدس انحصار قدرت است: خون بده که "انحصار-خدا" به قربانی ضرورت دارد!

این سنتی که در جوامع قبیلوی وجود داشته که همیشه برای نفوذ اجتماعی سیاستمدار، خدعه های مذهبی به کار گرفته شده است، سنتی است که جزء ساختار فرهنگ سیاسی-دینی جامعه باقی مانده و این جامعه بوده که به جنبه ماورایی بودن قدرت سیاسی ایمان آورده و در کار قدرت سیاسی دست نیروهای غیبی را دخیل دانسته است. اگر شاه از طریق جمع آوری لشکری به قتل و غارت پرداخته

← از شمال تا جنوب کره ارض، عکس العمل فکری و رفتاری واحدی را در وجود افراد جامعه ایجاد می کند.

و با ایمان به حقی که از دم شمشیر می گذرد، قدرت سلطنت را به دست آورده است، مگر جامعه در عقب تمام این قتل و غارت و جاری بودن خون از دم شمشیر، اراده خداوند را نیز در رسیدن به قدرت شاه شامل کرده است.

شاهان با اراده و زیرکی خود جامعه را گول می زنند و با عوامفریبی وجود خویش را مظهر وجود خدا اعلان می دارند تا قدرت شان بی رقیب گردد، ولی این اراده و زیرکی ناشی از همان جبریست که بر اساس آن شاهان ناگزیر اند پنا بر اعتقاد فکری و دینی جامعه - همچون امیر عبدالرحمن - به ساختن و پرداختن خواب هایی دست زنند که گویا با تأیید رسول اکرم (ص) و چهار یارش برای سلطنت انتخاب شده و به یاری لشکر غیبی پیروز گردیده و به برکت ببرق خواجه احرار فتح دائمی را نصیب شده است. تاکتیک مقنع-خدا و امیر عبدالرحمن- هر دو - بازگوی همان خرافاتیست که جزء ساختار فرهنگی جامعه شده و اینک به شکل باورهای سیاسی و اعتقادی جامعه در مورد حاکمیت سیاسی تا سرحد سنت هایی قابل عبادت تکامل کرده اند.

و بدین گونه است که جامعه اراده و نقش خودش را از نهاد سیاسی بیرون کشیده و این نهاد را جزء امور قدرت ماورایی کرده است که - همانند اعتقاد زردشتیان - در جنگ نیروهای خیر و شر، هر یکی نماینده خویش را بر زمین می نشاند: نیروهای خیر، خدایان مردمی را تقویت می کنند و نیروهای شر، خدایان مستبد و سفاک را؛ اما نتیجه اش روشن است که خیر، پیروز می شود و خدای حق، پادشاهی حق ده و دادگستر را برای نگهداری مردم به زمین می



فرستد. در تیاتر جهان که اهورامزدا و اهریمن با هم می جنگند و هر یکی شاه خود را بر صحنه می آورد، جامعه قبیلوی قماشچی بی طرف است؛ اما حوادث این تیاتر واقعی و زمینی و قابل لمس اند: گلوله و خمپاره خدایان شر و خیر بر سر جامعه نیز می بارد، یعنی جامعه به قیمت خون خود ناظر رفت و آمد شاهان در این تیاتر واقعی سیاسی است.

در همچون نقش خنثای جامعه، همانطور که تقدیر جامعه در تابعیت بدون قید و شرط از قدرت مطلقه سیاسی خلاصه می شود، تقدیر شاهان نیز تعیین است: این تقدیر به شکل قصاص عملی می گردد: با لشکر و قتل و غارت آمدی و منتظر باش که با لشکر و قتل و غارت، خودت از صحنه بیرون شوی! این تجربه روشن و غیر قابل شك جامعه قبیلوی بوده که هر نسل، آن را تجربه کرده است. اگرچه این اعتقاد خرافی از طریق فرهنگ برای نسل های بعدی رسیده که در زوال شاه - همچون به قدرت رسیدن شاه - دست های غیبی در کار است، اما هر نسل، با زنده گی و تجربه عینی خود، صحت این میراث عقیدتی را شاهد بوده است؛ هر نسل دیده است که شاهی با نیرومندی تمام به قدرت می رسد، ولی پس از چندی با آنچنان ضعفی زوال می کند که گویا هیچ قدرتی برای دفاع از خود در اختیار نداشته است؛ که این، دال بر خدازده گی وی پنداشته می شود.

فساد در درون دربار و خیانت لشکر و درباریان - که هر کدام مطابق به سنجش وزن قدرت این شاه و شاه رو به قدرت، صداقت و خیانت خویش را عیار می کنند، تا هم شاه بخت برگشته را غارت

کنند و هم در قدرت و غارت شاه بخت بیدار شده سهم بگیرند - از چشم جامعه پنهان است. جامعه شاه را از بیرون می بیند و تا آخرین لحظه سقوط آن ناظر است که شاه هم جلال دارد و هم سپاه در اختیارش است. این جامعه، شدت ظلم و اختناق رو به تزاید اجتماعی را ناشی از قدرتمند شدن هر چه بیشتر شاه می داند، نه اینکه این پدیده ها را ناشی از ضعف و پوسیده گی حاکمیت سیاسی بداند که به شکل فشار اجتماعی بروز کرده است.

وقتی در جامعه تنها يك میکانیزم برای به قدرت رسیدن وجود دارد و آنهم میکانیزم "زور"، روشن است که تمام کارکرد عمال - چه اداری و چه لشکری - بر ملاک زور عیار می گردد. هیچ کسی به شاه به عنوان مرجعی اعتقاد ندارد که حق آن میراثی بوده و از حمایت نظام اشرافی و دستگاه کلیسا برخوردار باشد و در واقع، این قدرت میراثی او از طریق مشروعیت اجتماعی - اقتصادی و مشروعیت مذهبی تأیید گردد تا بر مبنای آن، دیگر هیچ دزدی ولگرد و هیچ گمنامی مدرسه نارفته، به نام "خادم دین رسول الله" و "انفاذ شریعت" نتواند که از کوچه بیاید و بر آن حکومت کند و سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ملی آن را فدای میکانیزم اداره سیاسی - لشکری خود سازد. در همچون میکانیزم واحد به قدرت رسیدن به مجرد آنکه هوای سلطنت به سر هر کودنی جسور و یا هر جسوری کودن می زند، در فردای آن با جمع کردن لشکر، به قدرت می رسد و بعد از چپاول و تاراج قاتلان، غارتگری زندان به پالیسی سیاسی و اجتماعی آن تبدیل می شود.

بعد از آنکه خرافات سیاسی و فکری جامعه قبیلوی جزء

ساختار فرهنگی آن می گردد، همه چیز شکل دینی به خود می گیرد؛ چون فرهنگ خرافی جامعه قبیلوی، فرهنگی دینی است؛ و این علتی است که بعد از انحصار نهاد دینی جامعه، هر نظام استبدادی بدون مواجه شدن با مقاومت فکری و اعتقادی جامعه، تا آن زمانی به بقای خویش ادامه می دهد که از درون بپوسد و باز مستبدی دیگر بامیکانیزم لشکری - غارتیش، گرداننده نظام استبدادی گردد و این دور - چون میراث فرهنگ سیاسی جامعه - به دست هر جنبشی بیفتد که توانندی تهیه لشکر و راه انداختن قتل و غارت را داشته باشد. در زیربنای تمام این حرکت های سیاسی - لشکری، همان خرافات و جهل جامعه قبیلوی قرار دارد که جزء ساختار فرهنگی آن گردیده و به شکل میراث های فکری و عقیدتی به زیربنای الگوهای رفتاری جامعه تبدیل شده اند. هر کسی که بتواند این جامعه را از طریق همین میراث های فکری و عقیدتی اقناع سیاسی و مذهبی کند، تنها به لشکر جنگنده ای ضرورت خواهد داشت که شروع به حمله کند و در ظرف مدتی کم بر کرسی زمامداری تکیه زند؛ چون جامعه مالک هیچگونه ضابطه و یا قانونی نیست که بتواند از طریق آن از نقش اراده خویش در حاکمیت سیاسی دفاع کند و از قدرت نهادهای اقتصادی، اجتماعی، دینی و فرهنگی خویش برای کنترل قدرت سیاسی زمامداران استفاده نماید.

نسل اندر نسل شاهد يك نوع میکانیزم به قدرت رسیدن بوده ایم که ماهیت این میکانیزم اول داشتن "زور" برای انحصار حاکمیت بوده و بعد تحمیل ستم بر جامعه (یا جوامع) ... و میان حاکمان ستمگر و مردمان ستمدیده، همیشه صلح انقیادی برقرار بوده است؛

چون زمامداران بلد اند که برای حکمروایی بر جامعه خرافی، ضرورت به اقناع باورها و اعتقادات خرافی جامعه دارند. حتی انگلیس هم اگر باشد با ارسال "لارنس" هایش اول به اقناع خرافی جامعه قبیلوی می پردازد و بعداً استقلال سیاسیش را - که با زورش گرفته است - در تسانی با شاه خودش، دوباره از دستش می گیرد؛ چرا؟ چون این جامعه نه تنها با چشمش قضاوت می کند، بلکه با چشمش سیاست نیز می کند. اگر انگلیس را در مُلکش به چشم دید، می جنگد و خون می دهد، ولی اگر امیر دوست محمد خان آمد، با او بیعت می کند و تمام هستی مادّی و معنوی خویش را بدو می سپارد؛ چون بیگانه پرستی را در مغز این امیر دیده نمی تواند. این جامعه همه چیز را با جنگ فیصله می کند و با چشم بدان اعتقاد پیدا می کند؛ و این راز ستمی است که صدها سال ادامه داشته و در زیربنای آن جهل و خرافات خود جامعه بوده که جزء ساختار فرهنگی آن شده است. با موجودیت این خرافات در ساختار فرهنگی جامعه، وجود بالقوه "مقنع - خدا" هر لحظه امکان دارد به حضور بالفعل "امیرالمومنین" تغییر شکل دهد و پنجاه هزار بنده مومنش برای دیدار جمالش، دهن دروازه حصارش جمع شوند!... و این واقعیتی است که در تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان و افغانستان زنده گوی کرده و به امروز رسیده و اگر همین روال ادامه داشته باشد، به تاریخ فردا نیز تبدیل خواهد شد و جامعه قبیلوی را مثل همیشه، همچون بلازده معتقد، در زندان جهل و خرافات فکری و فرهنگی خودش اسیر نگه خواهد داشت.

مأخذ:

- ١- علی رضا قلی، جامعه شناسی خودکامه گی، چاپ دوم - ١٣٧١، ص ١٣٤
- ٢- میر غلام محمد غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، چاپ چهارم - ١٣٦٨، ص ٨٢٥
- ٣- همان، ص ٨٢٤
- ٤- عبدالحی حبیبی، تاریخ افغانستان بعد از اسلام، چاپ دوم - ١٣٦٣، ص ٣٢٥
- ٥- همان، ص ٣٢٦
- ٦- همان، ص ٣٢٦

فاشیزم سنتی - فاشیزم آیدیاالوژیک

قدرت مطلقه استبدادی، نمونه ای بوده که ما آن را در طول يك هزار و چهار صد سال تجربه کرده ایم؛ این قدرت، در عین حال، به شکل انحصار اجتماعی نیز بوده است؛ یعنی گاهی شاهان عرب قدرت را به خود منحصر کرده و گاهی شاهان ترك آمده و از طریق استبداد، انحصار قدرت را ادامه داده و بعد از ترکها، شاهان مغول آمده و بعد شاهان ایرانی همین کار را کرده و بعد بخت شاهان "افغانی" بلند شده و از طریق نیروی لشکری به انحصار قدرت پرداخته و با استبداد حاکمیت کرده اند. این نمونه ای واحد است که بازی گران از لحاظ نژادی و فرهنگی تغییر کرده و با ویژه گی های خاص روانی و فرهنگی خود، استبداد سیاسی و اجتماعی را به شکل هایی که خود بلد بوده اند، تطبیق نموده اند.

بعد از احمد شاه درانی حاکمیت "افغانی" روی کار شد، امپراطوری تشکیل گردید و قدرت مالی و سیاسی این امپراطوری برای فرزندان امپراطور به میراث ماند. از سال ۱۷۷۳ تا ۱۸۸۰ میلادی، یعنی تا به قدرت رسیدن امیر عبدالرحمن، "دولت افغانی" از طریق جنگ، توطیه، از عقب خنجر زدن و خیانت سرداران "طایفه

سلطنتی" در برابر هم، ادامه داشت و این همه، تماماً بر اساس قانونمندی مسلم خصومت ها و فرهنگ جامعه قبیلوی بود. با به قدرت رسیدن امیر عبدالرحمن، بعد از يك قرن بی ثباتی و عام بودن لشکرکشی و غارت، تمرکز قدرت سیاسی - گرچه باز هم از طریق جنگ و غارتگری ها و قتل عام ها به وجود آمد - توانست که برای مدتی تقریباً يك قرن ادامه پیدا کند.

این، خلص تاریخی است که می توان آن را در يك پاراگراف بیان کرد؛ ولی آنچه که در رویدادهای سیاسی - لشکری، در عین این خلاصه گی، وجود دارد، همانا به میراث رسیدن انحصار قدرت از طریق فرهنگ جامعه قبیلوی به نسل های بعدی است که باعث کینه ها و خصومت های اجتماعی گردیده و به علت همین باورهای میراثی و اعتقادی خدشه ناپذیر در برابر سنت انحصار قدرت، گرایش برای پذیرش حضور جوامع دیگر جهت سهم گیری در قدرت سیاسی به وجود نمی آید.

تفاوت میان دولت متمرکز احمد شاه درانی و دولت متمرکز امیر عبدالرحمن در اینست که در سلسله حاکمیت "طایفه سلطنتی"، احمد شاه موسس بود و حرکت او اولین اقدام آگاهانه برای تأسیس "دولت افغانی" به شمار می رود، اما دولت مرکزی امیر عبدالرحمن بر اساس باوری به وجود آمد که می توان آن را میراث فرهنگی انحصار قدرت نامید. احمد شاه درانی وقتی به قدرت رسید، نگفت که مالک ملک اجداد و پدرکلان هایش شده و یا قدرت بر اساس «حسب و نسب و مذهب و استحقاق» به تصرف وی درآمد؛ حالانکه امیر عبدالرحمن به صراحت ادعای ملک پدری را بر سرزمین و دولت

افغانستان به عمل آورد. تفاوت میان موسس يك سلسله شاهی و میراث خوار این سلسله در همین جاست: آن، برای خود می جنگد و این، برای میراث پدرش! و اگر این انحصار قدرت به عنوان يك باور اعتقادی جزء فرهنگ جامعه شود، جامعه نه تنها بر ادعاهای امیر عبدالرحمن اعتراض نمی کند، بلکه با صداقت کامل این حق را برای وی تفویض نیز کرده و حتی برای حفظ قدرت وی سهم می گیرد؛ و بعد از همین حالت امیر عبدالرحمن خدا را شکر می کند که جامعه اش با او همکاری کرده است:

«در جنگ های هزاره و کافری، صداقت و وفاداری خود را به درجه اکمل ثابت نمودند و ظاهر داشتند که منافع دولت مرا منافع خودشان می دانند. از این فقره نهایت مشعوفم که دسته دسته خودشان متحمل مخارج خود به جهت جنگیدن با طوایف هزاره و کافری می رفتند و کسانی را که به مخالفت دولت من برخاسته بودند، دشمن خود می دانستند.»<sup>(۱)</sup>

اگر در پهلوی این اظهارات امیر عبدالرحمن يك نکته دیگر علاوه شود که برای سرکوبی جوامع دشمن، "امیر" «تأکید اکید نمود که در انواع قتل و تاراج، مضایقه روا ندارند.»<sup>(۲)</sup>، دوسیه رفتار نظام سیاسی - لشکری - قبیلوی کامل می شود و روشن می گردد که حمایت جامعه قبیلوی، در پهلوی باور میراثی انحصار قدرت برای يك جامعه، بر اساس ضابطه های جنگی - غارتی نیز بوده که این خود نظر به تقاضای اقتصاد و فرهنگ میلیتاریستی جامعه قبیلوی می باشد.

با درك همین مسأله لازم می گردد نظریه سیاسی و اجتماعی که بر يك قرن اخیر حاکم بوده، مورد مطالعه قرار گیرد؛ چون این قرن، شاهد ظالمانه ترین روش حاکمیت داری بوده که هیچ نظام استبدادی ماقبل آن، با چنین شدتی عمل نکرده است. اگر از احمد شاه درانی تا امیر عبدالرحمن، قدرت "افغانی" به شکل میراث و باور فرهنگی جامعه در می آید، در فاصله يك قرن اخیر - از امیر عبدالرحمن تا کنون - این باور و میراث فرهنگی به گونه عبادت برای تابوی مقدس انحصار قدرت سیاسی تغییر شکل داده که نه تنها ماهیت ظالمانه و استبدادی آن درك نشده، بلکه به عنوان یگانه الگوی جامع حاکمیت سیاسی در افغانستان مورد پذیرش و حمایت قرار گرفته است.

آنچه به نام نظریه سیاسی در يك قرن اخیر مطرح شده، نخست، خلق کردن این شعار بوده که «هر کس از افغانستان است، افغان است.» و ثانیاً خلق کردن اصطلاح "اکثریت" و "اقلیت ها" بوده تا بر اساس آن، زمینه برای تطبیق باوری مساعد گردد که باعث شود سنت تاریخی انحصار قدرت برای يك جامعه - که از طریق نهاد فرهنگی جامعه قبیلوی برای نسل های اخیر به میراث مانده است - جنبه عملی به خود گیرد؛ یعنی تا من شاهد بوده ام و تا اجداد اجدادم شاهد بوده اند، "افغانستان" ملك "افغان" بوده و قدرت سیاسی نیز، همچون ملك ما، از ما بوده و شماییانی که زیر سیطره لشکری ما آمده و به علت عدم تشکل اجتماعی و عدم روحیه سیاسی خویش برای حکومتداری شکست خورده اید، تا کنون نیز از داشتن روحیه و استعداد سیاسی محرومید؛ ولی چون در قلمرو

"افغانستان" زنده گی می کنید، این لطف و مهربانی و مرحمت ماست که شما را نیز جزء افغان ها می دانیم و اگر باور ندارید، اینهم شعار رسمی ما که «هر کس از افغانستان است، افغان است»؛ اما در عین حال، وقتی ما شما را جزء جامعه افغانی پنداشتیم، این بدان مفهوم نیست که اجزاء فرعی يك جامعه، حق رهبری سیاست را نیز داشته باشند و اگر احیاناً هوای تقسیم قدرت به سر شان می زند، باید تقسیم کردن عادلانه را از "کندن کله گرگ" یاد بگیرند؛ یعنی نخجیر قدرت سیاسی - اگر احیاناً تقسیم می شود - باید تنها برای غذای صبح و چاشت و شام "اکثریت" باشد و "اقلیت ها" - اگر میل ندارند که سرشان از تن شان جدا شود - بدون حساسیت تن به همچون تقسیم بدهند و خوش باشند و گردش کنند و هوا بخورند و بپذیرند که «خسروان خیر مملکت خویش دانند»!

البته این نظریه سیاسی بدینگونه و با این صراحت مطرح نبوده است. جوامع محروم شاهد قتل عام و غارت هست و بود خویش بوده و خوب تجربه دارند که برای انحصار قدرت سیاسی، کله گرگ چگونه کنده شده است: از سرهای مقاومت کننده گان در اول قرن سدها کله منار ساخته شد، از فروش کنیز و غلام جوامع غیر "افغان" به خزانه "خسروان" افغانستان مالیه پرداخته شد و حتی برای خرید و فروش انسان "قباله" وضع گردید. در جریان این قرن نحس، سرکوب اجتماعی جوامع غیر "افغانی"، به شکل اسارت اجتماعی آنها تغییر و تکامل کرد و این اسارت اجتماعی از طریق استبداد سیاسی، استبداد اقتصادی، استبداد اجتماعی، استبداد مذهبی و استبداد فرهنگی حفظ شد.

برای درک نظریه سیاسی که در یک قرن اخیر حاکم بوده و اکنون به شکل تابوی مقدس به جزء باورهای قابل قبول جامعه تبدیل گردیده است، ناگزیر باید اشکال مختلف استبداد در یک قرن اخیر مطالعه گردد. البته این نکته را نباید فراموش کرد که استبداد یک پدیده اجتماعی بوده و از روابط علت و معلولی تمام نهادهای جامعه به وجود می آید و این نهادها تأیید کننده و تقویت کننده استبداد نیز محسوب می گردند. وقتی از استبداد سیاسی حرف می زنیم، این استبداد نباید منحصر به شخص امیر عبدالرحمن و یا حکمروایان بعدی تا زمان کنونی گردد، بلکه باید در جلوه های استبداد اقتصادی، استبداد اجتماعی، استبداد مذهبی و استبداد فرهنگی نیز ملاحظه شود.

وقتی امیر عبدالرحمن می گوید:

«بسیار به وجه معقول معروض داشته اند، زیرا که مردم هزاره همان طایفه و قومی اند که از آبا و اجداد، تا حال مرکب آسا بارکش مردم افغانستان بوده اند.»<sup>(۳)</sup>

و یا:

«در افغانستان مثلی می گویند که اگر هزاره های خر بارکش نبودند و از عهده کارهای ما بر نمی آمدند باید خودمان مثل الاغ کار خود را می کردیم.»<sup>(۴)</sup>

این دیدگاه "امیر" در مورد یک جامعه، نه تنها بیانگر استبداد اجتماعی، بلکه بیانگر استبداد اقتصادی نیز است. "امیر" وقتی لشکرهای قومی را از جامعه پشتون دعوت به جنگ با جامعه هزاره می نماید، هم شعار جنگ اجتماعی و مذهبی می دهد و مردم را تحت

عنوان جنگ با کافران به جبهه فرا می خواند و هم فرمان غارت و قتل عام را صادر می کند. در جمله اموال غارتی زنان، دختران، مردان و پسران نیز شامل اند. ملاحظه می گردد که ستم اجتماعی، همپای ستم های اقتصادی و سیاسی در حرکت است. بعد از ختم جنگ، آن کسی که میل و استطاعت خریدن برده و کنیز هزاره را داشت، برده و کنیز خرید، ولی رفته رفته کار به جایی رسید که از این جامعه فقیر - که به علت غارت شدن کلیه اقتصاد فردی و اقتصاد اجتماعیش، قدرت نشستن و ایستاده شدن را نیز نداشت - دیگر کسی حتی فرزندان آن را به یک روپیه نیز نمی خرید و این در حالی بود که سپاهیان "امیر" غله کشت آنان را نیز تا آخرین دانه غارت کرده بودند. پس از این مرحله، وقتی ستم اجتماعی "امیر"، جامعه دشمن را از ریشه کند، ستم اقتصادی "امیران" ریسمان را به پشت این جامعه دشمن داد و اسمش را "خر بارکش" گذاشت؛ "امیر"، توسط نیروهای ایلجاری جامعه خود، اقتصاد این جامعه دشمن را به شمول نیروی انسانی آن غارت و چپاول کرد و توسط قدرت سیاسیش، آیدیال و دیدگاه "خر بارکش" خود را در برابر این جامعه دشمن به واقعیت اجتماعی - تاریخی آن تبدیل ساخت.

جامعه که ای از برده گی شروع می کند و بعد از الغای قانون برده گی، سرمایه جیبش - اگر کفایت می کرد - به چند متر ریسمان تبدیل می شود و باید بدین شکل داخل روابط اقتصادی و اجتماعی در عرصه ملی گردد، باید همان جامعه ای باشد که کسی دهانش را لایق چاکلیت مینو نداند. اصطلاح "هزاره و چاکلیت مینو" واقعیت ذهنی یک جامعه را در روابط اجتماعی و اقتصادی آن در عرصه

ملی نشان می دهد. انسانی که چاک شاریده جیبش، زودتر از سوراخ خشک دهنش، به چشم دیگران بخورد، آن سوراخ جیب شاریده، واقعیت انسانی این انسان را در ذهن دیگران خفه می کند و آنگاه واقعیت اقتصادی وی است که لیاقت و شایسته گی سوراخ خشک و گرسنه دهنش را تعیین می نماید. چاکلیت مینو، شایسته و لایق همان دهن های با طراوت و نظیفی است که هیچگاهی از فرط سنگینی بار پشت، از کنج های آن کف سر نکرده است تا بعداً این کف بخشکد و لب خشک بارکش نجس را همچون واقعیتی مشمیز کننده در برابر چشم دیگران قرار دهد... و همین دهن و چاکلیت مینو؟! بر هفت پشت و تبارت تُف که تو را چون ننگ انسانی تولد داده است! تو و چاکلیت مینو؟! خر بارکشی که کف دهنش را از فرط خشکی حلقش قورت کرده نمی تواند، ادای انسانی در می آورد!... هزاره و چاکلیت مینو؟!... قیامت شده است!

برای آنکه ستم اجتماعی يك قرن اخیر درك گردد و حد اقل احساسی به وجود آید که چگونه دفاتر و دیوان ها و تواریخ دربار در برابر جوامع دیگر، بدون شرم و هراس، اندیشه واقعی حاکمان "طایفه سلطنتی" را تحریر می نموده است، کفایت می کند که صفت "هزاره" را به صفت "پشتون" یا هر صفتی دیگر تبدیل کنیم و بنویسیم که "امیر" می گوید:

«بسیار به وجه معقول معروض داشته اند، زیرا مردم پشتون، همان طایفه و قومی اند که از آبا و اجداد، تا حال، مرکب آسا بارکش بوده اند.»

و یا:

«اگر پشتون های خر بارکش نبودند و از عهده کارهای ما بر نمی آمدند، باید خودمان مثل الاغ کار خود را می کردیم.»

و برای اینکه شدت این توهین بیشتر احساس گردد، تصور گردد که امیر عبدالرحمن هزاره یا تاجیک یا ازبک بوده است.

آنچه در افغانستان ادامه داشته است، همین بوده که ادعای حقوق دیگران قیامت به پا کرده و حتی "وحدت ملی" را به خطر مواجه ساخته است؛ ولی هیچگاه فردی پیدا نشده است که حد اقل در يك سطر بنویسد که امیران این کشور، به اندازه يك سر سوزن از تعهد در برابر مقوله های انسانی و اجتماعی برخوردار نبوده اند، و حتی برای ثواب کسی قلم نگرفته است که بنویسد این شاهان "طایفه سلطنتی"، نه برای سیاست شرفی مانده اند و نه اجازه داده اند که زمینه ای خلق شود تا روابط اجتماعی جوامع با هم برادر ملت افغانستان به اشکال روابط عادلانه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، مذهبی و فرهنگی در عرصه ملی تبارز کنند.

يك طرف، شاهانی با همین باورهای اجتماعی غیر انسانی و اعمال وحشیانه ای که در تاریخ با چهره قتل عام ها و غارتگری های شان تبارز کرده، قرار دارند، و يك طرف، سنت انحصار حکمروایی برای يك جامعه، از طریق باورهای فرهنگی، به میراثی تبدیل شده است که امروز از تقدس سیاسی و اعتقادی نیز برخوردار می باشد؛ ولی يك طرف دیگر، جوامعی بوده اند که در سیمای مزدوران و خران بارکش، داخل تاریخ سیاسی و روابط ملی "افغانستان" شده اند: مقاومت کرده اند، شکست خورده اند، قتل



عام و غارت شده اند، خراج داده اند و به صفت "رعایای مطیع" و مالیه پرداز از دهن دروازه اربابان تا قلب شهر "نفر خدمت" بوده اند. این دو جهت متضاد تاریخ سیاسی و اجتماعی افغانستانی ها، دو واقعیت خشنی است که باید با دید تحلیلی و منطقی شکافته شوند و تعصبات خصمانه قبیلوی از زیربنای قضاوت هایی که به عنوان يك میراث باطل فرهنگی، سنت باطل انحصار قدرت را در شعور ملی، سیاسی و اجتماعی ما تقدس می بخشند، بیرون کشیده شوند.

استبداد اجتماعی در افغانستان، استبدادی بوده است که تا کنون نیز ادامه دارد؛ چون تا کنون نیز با باورها و ضابطه های جامعه قبیلوی برای ساختار نهاد استبدادی سیاسی تلاش به عمل می آید و برای این منظور "جنگ مقدس" ادامه دارد تا باشد که بر سیمای بت تاریخ استبدادی سیاسی کشور، از طریق زور، روپوش طلایی کشیده شود و این بت هم عبادت گردد و هم عبادت آن بر دیگران تحمیل شود.

موجودیت جنگ های اجتماعی در درون يك کشور، نه تنها می تواند از استبداد تاریخی - اجتماعی حکایت کند که وقتی دیگر امکان نداشته که از راه های سیاسی و عوامفریبی حفظ شود، حالا از طریق کشتار و تحمیل قدرت برای حفظ آن، دست ها بر ماشه ها گذاشته شده و جوامع به شکل کتله ای به دهن و نشانه توپ بسته می شوند، بلکه ثابت کننده این امر نیز است که استبداد مذکور جزء ساختارهای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و مذهبی جامعه نیز شده است؛ یعنی در این حالت، حاکمیت استبدادی به تنهایی با جوامع

دشمن طرف نیست، بلکه در جنگ اجتماعی با دیگران، از طریق نهادهای اجتماعی، فرهنگی، دینی و اقتصادی جامعه نیز تقویت می گردد. شامل شدن این نهادها در جنگ اجتماعی به مفهوم حمله بر تمام نهادهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی جامعه دشمن نیز است؛ و از همین جاست که رابطه علت و معلولی استبداد سیاسی با استبداد اجتماعی، استبداد اقتصادی و استبداد فرهنگی و مذهبی درك می گردد.

امیر عبدالرحمن يك هدف دارد و آن تحمیل قدرت مطلقه سیاسیش بر تمام کشور است. وی برای تحمیل نمودن این قدرت استبدادی لشکر دارد، اما لشکر تنها قدرت جنگیدن با لشکر را دارد، ولی در برابر مقاومت اجتماعی جامعه دشمن، نمی تواند از قدرت سیاسی "امیر" دفاع کند. برای سرکوب نمودن دشمن، نخست حمایت لشکرهای قومی ضرورت است و برای به دست آوردن حمایت لشکرهای قومی جامعه قبیلوی، انگیزه غارت و چپاول و برای تقدیس غارت و چپاول و یا مشروع ساختن آن، به انگیزه تحريك مذهبی و یا مشتعل ساختن جنگ مذهبی نیاز است. ملاحظه می شود که در داخل ارتش های قومی برای دفاع از امیر "مسلمان" در برابر "شیعه های کافر"، ملایان نیز داخل می شوند و جهت تحريك مردم به جنگ و بخاطر تشجیع آنها برای کشتن و کشته شدن، وظیفه دامن زدن خصومت مذهبی را به عهده دارند، که این امر، در فردای جنگ، استبداد مذهبی را به وجود می آورد. جامعه ای که به نام يك مذهب قتل عام و غارت شده باشد، دشمنی اجتماعی در برابر این جامعه بر مبنای دشمنی مذهبی نیز مطرح می گردد و

"امیر" - که از دامن زدن جنگ مذهبی و اجتماعی، تنها تحمیل استبداد سیاسی را هدف داشته - ناگزیر می شود که خود نیز دشمنی مذهبی را شعار دهد.

امیر عبدالرحمن می گوید:

«شما مردم (هزاره) را مسلمان و پیرو قرآن و امت پیغمبر

آخر الزمان می دانم.»<sup>(۵)</sup>

این اظهار "امیر" قابل تعجب نیست، چون قبل از جنگ وی با جامعه هزاره بیان شده است؛ اما وقتی جنگ در می گیرد، یکی از پشتون هایی که شیعه شده و در هزاره جات مسکون بوده، برای آن که از شر لشکر "امیر" خلاص شود، خوابی می سازد (چون می داند که جامعه قبیلوی جامعه ای خواب زده است و خواب بهتر از منطق و عقل، طرف را مجاب می سازد) که گویا از چند سال به این طرف، امیر عبدالرحمن بارها در خواب او آمده و او را دعوت به اسلام می کرده (یعنی وقتی شیعه بوده، مسلمان نبوده)، و اینک او عارض حضور والا شده است که توبه کند؛ امیر عبدالرحمن در جواب این شخص سخنی می گوید که هم عقیده افغان گرایان و هم خصومت مذهبی وی را برملا می سازد. "امیر" می گوید:

«چون در اصل افغان و مسلمان بودی و به واسطه خواهش

جیفه دنیا، قوم خود را فرو هسته... در جوار مردم هزاره

که در آنجا نه نماز است و نه قرائت کلمه بلد، عوض نماز و

کلمه، بیانات کفر علامات از زبان ایشان جاری است،

مقام گزیدی...»<sup>(۶)</sup>

استبداد مذهبی به علتی در يك قرن اخیر باقی می ماند که

"امیر" خود جنگ مذهبی را دامن زده و اینک این جنگ نیز به شکل يك سنت باقی مانده که از طریق باورهای فرهنگی برای جامعه به میراث رسیده و تا کنون هم کسی نمی فهمد که چرا شیعه را کافر و رافضی می داند: به وحدانیت خدا اعتقاد ندارد؟ به رسالت رسول اکرم (ص) معتقد نیست؟ قرآن را کتاب الهی نمی داند؟ روزی پنج بار نماز نمی خواند؟ کلمه شهادت را بر زبان جاری نمی سازد؟ ... چرا او را کافر می داند؟ و اگر حنفی مذهب است آیا فراموش کرده که امام اعظم (ع) با صراحت بیان نموده است که اهل قبله در هر کیش و آیینی که باشد، مومن گفته می شود؟<sup>(\*)</sup> این فرد همه چیز را می داند، ولی این را نمی داند که چرا شیعه را کافر تلقی می کند؛ چون این پدیده

\* - امام اعظم (ع) فرموده اند: «لانکفر احداً من اهل القبله» (یعنی هیچ يك از اهل قبله را کافر نمی دانیم). علامه شبلی نعمانی می گوید: «زیرا او (امام اعظم) می دیدند مسایلی را که معیار کفر و اسلام قرار داده اند، صرف بحث های لفظی و اصطلاحات فرضی بیش نیست... اگر چه امام ابوحنیفه در بسیاری از مسایل رأی و نظر خاص داشت لیکن او مخالفین خود را به کفر و فسق متهم نمی نمود و این جناحی قلبی از خاصه او به شمار می رود که در ربع قرن اول در اسلام نظیر آن را کمتر سراغ داریم. ضربه ای بزرگ که بر پیکر اسلام وارد آمد، از ناحیه همین اختلاف آراء بود.»<sup>(۷)</sup>

اما ضربه بزرگی که بر پیکر جوامع قبیلوی وارد می آید، به علت اختلاف فکری و نظری نیست، بلکه به علت خصومتی است که جزء فرهنگ شده و به شکل سنتی میراثی در آمده است. جامعه قبیلوی با این خصومت زاییده می شود، با این خصومت صاحب شعور دینی و اجتماعی می گردد و با همین خصومت نیز داخل لحد می شود و این خصومت میراثی در تمام الگوهای رفتاری جامعه قبیلوی داخل است.

برایش به میراث رسیده است و قبلاً گفته شد که فاجعه بزرگ پدیده های میراثی در اینست که باید بدون برخوردی عقلانی پذیرفته شوند؛ این پدیده ها تلقینی اند: از بدو تولد تلقین می شوند، در هر حکایت، در هر روایت، در هر مثال و در هر حادثه ای که از گذشته سینه به سینه انتقال کرده است و از زمان عبدالرحمن تا کنون سینه به سینه چند نسل را طی کرده و به زنده گیش ادامه داده و از طریق فرهنگ به این شخص نیز به میراث رسیده و او - چون حالا این عقیده را دارای حقانیت اجتماعی و جزء واقعیت وجودی خودش می پندارد - هیچگاهی برایش این نیاز به وجود نیامده که در برابر این عقیده باطل مذهبیش، که زیربنای استبداد اجتماعی نیز پنداشته می شود، برخوردی منطقی و عقلانی کند و پندار باطل میراثی خویش را با عقل برحق خویش زایل سازد.

با ایجاد شدن استبداد سیاسی، استبداد اجتماعی، استبداد اقتصادی و استبداد مذهبی، بدون تردید، باید نهاد فرهنگی جامعه نیز شاهد استبداد باشد. فردی که در تمام روابط سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و مذهبی، خودش را برتر دیده و این خود برتری بی به شکل تلقینی جزء میراث های فکری و فرهنگی آن نیز شده است، این فرد، باید خود را از لحاظ فرهنگی نیز برتر احساس کند. همانطوری که نیات باطل و عطش امیر عبدالرحمن برای قدرت مطلقه استبدادی، جامعه او را داخل مناسبات خصومت های اجتماعی و مذهبی کرد، اینک باید نهاد استبدادی سیاسی از طریق نهاد فرهنگی، این دشمنی ها را صبغه فرهنگی نیز بدهد؛ چون دشمنی نیز وقتی داخل فرهنگ یک جامعه گردید، آنگاه به عنوان یک پدیده

میراثی، جزء رفتارهای سنتی جامعه می شود.

این جامعه نه تنها قدرت های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خویش را از دیگران برتر ببیند، بلکه از لحاظ لسانی و دیگر پدیده های فرهنگی نیز باید خود را برتر احساس کند؛ و برای این کار، زبان پشتو باید زبان ملی باشد. زبان ملی یعنی همان زبانی که از هویت ملی برخوردار است؛ یعنی زبان ملت؛ و چون دیگر جامعه ای در ترکیب ملت وجود ندارد که در ساختن جامعه واحد سیاسی سهم گرفته باشد، بناءً زبان هیچ جامعه ای دیگر جزء زبان ملت نیست و زبان ملی محسوب نمی شود؛ و زبان ملی همان زبانی است که هم در رسمیات به کار گرفته می شود - یعنی زبان رسمی دولت است - و هم در روابط اجتماعی و اقتصادی و معاملات بازار، همین زبان مروج است: در افغانستان، باید زبان افغانی یا زبان پشتو، زبان ملی و رسمی باشد؛ این زبان باید "زبان مادر" معرفی شود و زبان های دیگر "اولاد" این زبان تلقی گردند. هر فرد از مأموران دولت مکلف است که این زبان را یاد بگیرد: این طرف، کورس جبری و آن طرف - برای نرم کردن این جبر - صد روپیه اضافه معاش به عنوان حق زحمتی که از خواندن زبان پشتو عاید حال مأمور شده است.

زبان فارسی، بعد از توقیف، در جریان لویه جرگه ۱۳۴۳ ه.ش (۱۹۶۴م) دوباره به حیث زبان رسمی پذیرفته شد. (\*) یعنی این

\* - آقای میر محمد صدیق فرهنگ، در کتاب "افغانستان در پنج قرن اخیر"، موضوع را چنین آورده اند: «در مسأله زبان "رشتین" و همکاران او سعی ورزیدند تا از رسمی شدن دوباره زبان دری جلوگیری کنند. هر چند در این باره به مقصد نرسیدند، اما با اصرار شان ماده سی و پنجم مبنی بر -»

زبان هویت ملی ندارد و چون گیاه هرزه ای روییده است و حالا که نمی شود از سبز شدن این گیاه هرزه جلوگیری کرد، ناگزیر رسمیش می سازیم، ولی هویت ملی برایش نمی دهیم، چون گوینده گان این زبان جزء ملت افغانستان نیستند، و چون شرط اساسی جزء ملت محسوب شدن، داشتن جایگاهی مشخص در جامعه واحد سیاسی کشور است، بناءً اینان به علت سهیم نبودن در قدرت سیاسی، زبان شان چه، که حتی خود شان نیز هویت ملی ندارند؛ و این تلقی را که در یک قرن اخیر در افغانستان جریان داشته، در سیاست امروزی، "فاشیزم" می گویند؛ یعنی گرفتن حق هویت ملی از زبان جوامعی که به هر حال، جزء ملت محسوب می شوند، و تراژیدی زبان های بخت برگشته ای دیگر - چون زبان ازبکی و دیگر زبان ها - بر سر جایش باشد که نه از هویت ملی برخوردارند و نه از هویت رسمی؛ یعنی که هیچ! و این هیچ انگاری هویت ملی ناشی از عدم احترام به حضور

- موظف بودن دولت به وضع و تطبیق پروگرام موثری برای انکشاف و تقویه زبان پشتو در فصل مربوط به حقوق و وظایف اصلی مردم ایزاد شد. چون در ضمن مباحثه راجع به این موضوع، محمد قدیر تره کی زبان ازبکی و سایر زبان های محلی را زبان های منحط خواند، محمد کریم نزهی به رسم احتجاج با مجلس مقاطعه کرد. «... در مسأله زبان، غلام محمد فرهاد وکیل کابل، بر رسمیت زبان دری اعتراض نمود و پیشنهاد کرد که رسمیت به زبان پشتو محدود بماند. در جواب او رمضانعلی شریفی، وکیل جاغوری، با استشهاد از آیه کریمه «وَعَلَّمَ الْبَيَانَ» از مساوات زبان های افغانستان دفاع کرد و در پایان مباحثه به پیشنهاد عبدالهادی داوی، متن مسوده به این صورت تعدیل شد که «از جمله زبان های افغانستان، پشتو و دری زبان های رسمی می باشند.»<sup>(۸)</sup>

سیاسی این جوامع در جامعه واحد سیاسی است که مثل اراده و حضور سیاسی ملت ها در حاکمیت سیاسی پذیرفته می شود. با نمونه هایی خیلی بارز از استبداد سیاسی، استبداد اجتماعی، استبداد اقتصادی، استبداد مذهبی و استبداد فرهنگی می توان به ماهیت نظریه سیاسی پی برد که در یک قرن اخیر در افغانستان حاکم بوده است. این نظریه سیاسی عمدتاً بر یک نقطه اتکا داشته که آن عبارت از اتکا بر استبداد برای حفظ و نگهداشت استبداد در ابعاد مختلف آن بوده است. پس از ظهور فلسفه فاشیزم در عرصه سیاست بین المللی، این فلسفه در زودترین فرصت به مغز دربار تبدیل گردید و سردار محمد داود برای ادامه استبداد از طریق فلسفه فاشیستی به بازسازی فلسفی دربار آغاز نمود. در تعریف فاشیزم همین قدر کفایت می کند که از برتری و برتری جویی حرف زده شود. ظهور فاشیزم در آلمان پدیده نوینی بود که هیچ کسی آن را پیش بینی نکرده بود. این فلسفه نه در روند تکامل سرمایه داری پیش بینی شده بود و نه رشد آن در فلسفه های کارگری و طبقه کارگر متصور بود. فاشیزم فلسفه قشری بود که نه به سرمایه دار تعلق داشت و نه منوط به طبقه کارگر اروپا بود. این فلسفه عمدتاً محصول مغز مدیران (بیوروکرات ها) بود که از طبقه کارگر به علت موقعیت و موقف اجتماعی - اقتصادی خویش برتر بودند، ولی چون خادم طبقه سرمایه دار بودند و ماشین اداری سرمایه داری بر قدرت مغزی و توانمندی های فنی و اداری آنها می چرخید، در برابر سرمایه داران نیز عقده داشتند: سرمایه دار نبودند، ولی از غرور اینکه سرمایه دار در تمام عرصه های فنی، تولیدی و اداری به

آنها نیاز دارد، خود را موجودی برتر می دیدند، اما به علت موقف اقتصادی، زیر دست غولی قرار گرفته بودند که تمام شخصیت، هویت و تعقل آن را "سرمایه" تشکیل می داد.

فاشیزم در همچون پایگاهی اجتماعی تولد شد و بعداً به شکل يك عقده بزرگ نژادی بروز کرد و داخل فلسفه شده و از طریق فلسفه وارد سیاست و جامعه شناسی و روان شناسی و دیگر علوم نیز گردید. يك طرف، اگر جنگ فلسفی مارکسیزم به عنوان فلسفه طبقه کارگر و کاپیتالیزم به عنوان فلسفه طبقه سرمایه دار بود، اینجا قطب میانه ای که طبقه کارگر را از خود پایینتر می دید و طبقه سرمایه دار را خادم عقل و فن خویش می انگاشت، با فلسفه فاشیزم داخل عرصه مبارزه بر علیه هر دو طبقه گردید: با کاپیتالیزم ساخت و مارکسیزم را از صحنه بیرون کرد و بعد از آنکه قدرت سیاسی را به دست آورد، کاپیتالیزم را نیز محذوم خود قرار داد و بعد برای اینکه شعارهای بعدی هر دو طبقه کارگر و سرمایه دار را نابود کرده باشد، افسانه "ملت بزرگ آلمان" را مطرح کرد که روان شناسی فاشیستی، جامعه شناسی فاشیستی، تاریخ و سیاست فاشیستی، همه و همه برای تبدیل کردن این شعار به صفت "افسانه" محرك ملت به کار افتیدند و نتیجه، توسل به ارتش برای سرکوب و تحمیل نمودن اراده "نژاد بزرگ" و "ملت بزرگ" بر تمام نژادها و ملت های جهان! و این بود که حزب "نازی" به وجود آمد، چون تشکل حزبی - مثل حاکمیت آیديالوژيك - برای حاکمیت آیديالوژيك فاشیستی نیز ضروری ترین اصل بود.

حاکمیت متمرکز امیر عبدالرحمن با قدرت لشکری به وجود آمد

و با تحمیل انواع مختلف استبداد به حکومت خویش ادامه داد. رشد و تکامل این استبداد قبیلوی امیر عبدالرحمنی در چهره استبداد فاشیستی سردار داودی بدان مرحله رسید که از عقب آیديالوژی و فلسفه برتری نژادی و از طریق حزب سیاسی به استبداد سازمان یافته در افغانستان پرداخته شد؛ چون در دهه قانون اساسی، بر رغم تمام مخالفت های سردار داود، اساسات نوینی داخل قانون اساسی کشور گردید که در تکامل بعدی خود، به زیان استبداد فاشیستی منجر می شد. رسمی شدن زبان دری و تسجیل آن در قانون اساسی، بشارتی نامیمون برای تمام کسانی بود که به "افغانستان خالص" اعتقاد داشتند. خاتمه دادن به قدرت فاسد سردار هاشم از طریق مخالفت های درون دربار، در واقع آخرین فردی را از رأس سیاست کشور برداشت که خود را اصیل ترین خلف استبداد قبیلوی نظام "طایفه سلطنتی" می دانست و صادقانه در خط سنتی - قبیلوی آن حرکت می کرد. گرایشات سیاسی برای شکستن اختناق سیاسی و اجتماعی از طریق خود دربار به علت هر انگیزه ای که بود، قابل بحث نیست، ولی بروز حساسیت های سنت گرایانی که تمام ارزش های حاکمیتداری را بر اساس تحکیم هر چه بیشتر استبداد می دانستند، حایز اهمیت است و وارد شدن فاشیزم فلسفی و سیاسی به عنوان يك الگوی مدرن حکمروایی استبدادی، ناشی از همین حساسیت های برتری جویی سنتی بود. افراد این قشر طرفدار تحول بودند، ولی نه تحولی که منجر به وارد شدن نهادهای دموکراتیک و ملی در داخل قانون اساسی کشور گردد، بلکه این تحول را در بازسازی پالیسی های سیاسی برای تطبیق استبداد مطابق به خواست

ها و نیازهای جدید زمان می دیدند.

مشکل عمده برای رهبران فاشیزم در دربار، انتقال این مکتب با حساسیت های فکری، اجتماعی و نژادی آن - در ذهن جامعه بود. از يك طرف شعار علنی "جامعه برتر" ناممکن بود و از هیچگونه زمینه ای ملی بهره و برخوردارى نداشت، و از طرفی دیگر، این شعار "جامعه برتر" به خودی خود، عکس العمل آگاهی ملی را در میان "جوامع پست تر" به وجود می آورد، که این خود مقدمه ای برای هر شکست فاشیزم است؛ اما از جانبی دیگر، تا زمانی که فاشیزم از حمایت اجتماعی برخوردار نمی شد، ناممکن بود که حاکمیت جدید با چهره ای مدرن به استبداد بپردازد.

تاکتیکی که می توانست هم حساسیت جوامع دیگر را بار نیاورد (یعنی آنها را از خواب سیاسی و ملی بیدار نکند) و هم جامعه پشتون را متوجه عظمت ها و وحدت سیاسی و اجتماعی آن نماید تا از این طریق فاشیزم آیدیالوژیک داخل جامعه گردد، همانا طرح "پشتونستان" بود که از طریق داود خان برای اولین بار در سیاست خارجی و داخلی افغانستان داخل شد.<sup>(\*)</sup> وقتی از صبح تا شب داد زده شود که «دا پنبتونستان زمونیر» (این پشتونستان ما)، طبیعی است که جامعه پشتون خود را محور اصلی سیاست و دولت احساس می کند؛ و از طرفی دیگر، جوامعی که خود را پشتون نمی دانستند، با تلقین کلمه پشتون از طریق پشتونستان علایق نژادی و

\* - آقای صدیق فرهنگ، طرح سیاست پشتونستان از جانب سردار داود را، به دست آوردن حمایت اجتماعی بیان کرده اند که البته این امر بعد از اجتماعی شدن فلسفه فاشیزم به عنوان معلول پذیرفته می شود.

اجتماعی شان تحریک نمی شد و این کلمه به شکل عظمت طلبی سیاسی و اجتماعی پشتون در ذهن شان تبارز نمی کرد، بلکه با تلقین استرداد "سرزمین های از دست رفته"، روحیه ملی آنها نیز اقناع می گردید. ایجاد ریاستی به نام "اقوام و قبایل" و بعداً رشد این ریاست تا سطح "وزارت اقوام و قبایل"، در واقع اجتماعی ساختن فاشیزم آیدیالوژیک از طریق دامن زدن مسایل سیاسی و یا تلقین نوستالژی به پشتون های آن طرف و این طرف سرحد بود.

این پالیسی زیرکانه چون دلیلی برای به دست آوردن منافع ملی و کشوری داشت، هیچ کسی نمی توانست با آن مخالفت کند، چون کسی نمی توانست خیانت ملی امیر عبدالرحمن را فراموش کند که از طریق معاهده دیورند، حاصلخیزترین حصه کشور را برای بریتانیای کبیر سپرد. اما، در عین حال، نقصی که سیاست «دا پنبتونستان زمونیر» داود خان داشت، فاجعه ای را به وجود آورد که تمامیت ارضی کشور را به خطر مواجه ساخت.

درست بود که داود خان می توانست از طریق «دا پنبتونستان زمونیر»، فاشیزم آیدیالوژیک را صاحب زیربنای اجتماعی سازد، ولی انعکاس این مسأله در سیاست خارجی دولت وقت دو نقص را به همراه داشت: نخست حساسیت شدید پاکستان و آغاز مداخله این کشور در امور داخلی افغانستان؛ اما این خود آغاز کار بود: پاکستان عضویت پیمان های سینتو و سیتو را داشت که این پیمان ها ناشی از اتحاد قوی این کشور با ایالات متحده امریکا بود. هر قدر شعار «دا پنبتونستان زمونیر» در افغانستان بیشتر اوج می گرفت و تحریکات قبایلی شدت می یافت، به همان اندازه پاکستان فرصت

و زمینه می یافت که این مسأله را به عنوان عامل بی ثباتی در جنوب آسیا مطرح کند و از این طریق حمایت سیاسی و اقتصادی امریکا را به دست آورد؛ زیرا در آن زمان حفظ ثبات در آسیای جنوبی سیاستی حیاتی در برابر حرکت اتحاد شوروی کمونیست به طرف جنوب آسیا و بحر هند تلقی می شد. بهره برداری معقولانه ای که سیاستمداران پاکستانی از شعارهای «دائپنبتونستان زمونیر» سردار داود به عمل آوردند، همانا حاصل کردن تأیید ایالات متحده امریکا و به رسمیت شناختن معاهده دیورند توسط این کشور بود، و این پیروزی بزرگی برای پاکستان محسوب می شد. در این میان، شکست عظیم پالیسی منطقوی دولت افغانستان صرف به خاطر همان پالیسی اجتماعی ساختن فاشیزم آیدیالوژیک در کشور به حساب می آید.

نقص دوم در پالیسی «دائپنبتونستان زمونیر»، عدم نقش فعال پشتونستانی های صوبه سرحد پاکستان بود؛ یعنی خانه عروس حنا بندان بود، اما خانه داماد خبر نداشت! آن شدت و سرمایه گذاری سرسام آور بر سیاست محوری «دائپنبتونستان زمونیر» تصویری را ایجاد می کرد که آن طرف سرحد، اگر صد فیصد آماده قیام نیست، حد اقل پنجاه فیصد برای حصول آزادی و وحدت پشتونی آماده شده اند؛ حالانکه آن طرف به اندازه یک فیصد تمایلی برای پیوستن به افغانستان نداشت و تجارب اخیر این نکته را بیشتر به اثبات رسانید که پشتون های پاکستان، برعکس، وحدت پشتونی را در الحاق مناطق پشتون نشین افغانستان به پاکستان می بینند؛ و اینها از لحاظ منطقی برحق تر از پشتون های افغانستان اند، چون اگر قرار

باشد وحدتی صورت گیرد، این وحدت چرا در درون کشوری به عمل نیاید که از لحاظ تمدن، اقتصاد، سیاست و روابط منطقوی و بین المللی به مراتب پیشرفته تر از افغانستان بوده و در تمام عرصه های بین المللی حضور فعالتری دارد؟ اگر پشتون های افغانستان با منطق «پشتونی»، پشتون های پاکستان را وادار می کنند که بیایند و به ویران کده افغانستان ملحق شوند و تمام علایق سیاسی و کشوری خود را با کشور متبوع خویش قطع نمایند، پشتون های پاکستان نیز می توانند با منطق «پشتونی»، پشتون های افغانستان را به ملحق شدن به کشور آباد خویش دعوت نمایند.

ضربه بزرگی که سیاست «دائپنبتونستان زمونیر» بر ملت افغانستان وارد کرد، ناشی از حمایت صریح ایالات متحده امریکا از معاهده خط دیورند بود. انعکاس این حمایت صریح امریکا از معاهده دیورند، به شکل ضعیف شدن همکاری اقتصادی و سیاسی این کشور با افغانستان ظاهر شد. همکاری امریکا خوب بود یا زشت، حرفیست آیدیالوژیک، اما این مسأله در عرصه سیاسی، داود خان را مجبور ساخت که به دامن روس ها بیفتد. همکاری تسلیحاتی و اقتصادی امریکا با پاکستان، توازن قدرت را در منطقه به نفع پاکستان سنگین می کرد و افغانستان، چون مخالف سیاست امریکا برای حفظ ثبات در جنوب آسیا، «دائپنبتونستان زمونیر» را به هوا پُف می کرد، امریکا از این کشور روی گشتاند و یگانه امکانی که می توانست رقابت تسلیحاتی افغانستان را با پاکستان متوازن سازد، حمایت اقتصادی و تسلیحاتی اتحاد شوروی بود؛ چون ابرقدرت اخیرالذکر - بر خلاف امریکا - سیاست ایجاد کردن

تشنج و عدم ثبات در جنوب آسیا را تعقیب می کرد. اینکه "ریاست اقوام و قبایل" بعد از اشغال افغانستان توسط روس ها به "وزارت اقوام و قبایل" تبدیل شد، علامت پیروزی اتحاد شوروی در ایجاد و تشدید بی ثباتی در جنوب آسیا بود، چون این بی ثباتی زمینه حرکت این کشور را به جلو مساعد می ساخت.

دقت شود که هدف اصلی ایجاد کردن سیاستی به نام «دا پبنتونستان زمونیز» اجتماعی کردن فاشیزم آیدیالوژیک بود که می توانست فاشیزم سنتی - قبیلوی را مطابق به رشد باورهای جدید دیموکراسی در افغانستان بازسازی کند. بعدها به اثبات رسید که داود خان هیچگونه تعهدی در برابر این سیاست خود نداشت و در زودترین فرصت، برای نجات حکومت خویش از سقوط، با پاکستان آشتی کرد و فانه دوستی را به درون سرنای دشمنی «دا پبنتونستان زمونیز» فرو برد. (\*)

\* - مناسبات افغانستان با پاکستان که در دوره مشروطیت به سوی عادی شدن گرایش داشت، پس از اعلان جمهوریت در مراحل نخست دوباره رو به وخامت نهاد. اعضای پرچی حکومت اصرار داشتند که دولت شکل ادعای خود را از مطالبه حق تعیین سرنوشت برای مردم سرحد به تقاضای الحاق مناطق مورد نظر به افغانستان تبدیل نماید. هر چند رییس دولت در برابر این پیشنهاد موافقت نمود، اما گستره ادعا از حقوق پشتون ها به حقوق پشتون ها و بلوچ ها توسعه یافت که حل آن را مشکل تر می ساخت. اتفاقاً در این وقت کنفرانس سران کشورهای اسلامی در لاهور دایر گردید که موضوع مورد بحث در آن مسأله تصرف بیت المقدس توسط اسرائیل بود. مجید داود از شرکت در کنفرانس خودداری کرد و عبدالرحمن پژواک را به شرکت در آن مأمور ساخت. پژواک -

وقتی روس ها وارد افغانستان می شوند و "وزارت اقوام و قبایل" را افتتاح می کنند، این بدان مفهوم است که دامن زدن این سیاست در سطحی وسیعتر، اگر از یک جانب ببرک کارمل را

- در بیانیه اصلیش، پس از اظهار نظر بر موضوع مورد بحث، مسأله اختلاف افغانستان و پاکستان را مطرح ساخته، توجه شرکت کننده گان مجلس را به شورش بلوچ ها در پاکستان که به گفته او امنیت منطقه را با خطر مواجه ساخته بود، جلب کرد. حاضرین گفته او را با سکوتی آمیخته با نارضایتی استماع کردند و در پایان سخنرانی او توصیه نمودند که از وارد نمودن مسایل خارج از آجندا در مذاکرات خودداری کند. در این ضمن، معمرالقذافی رییس دولت لیبیا در نیمه شب به محمد داود در کابل تلفون کشیده، او را از خواب بیدار نمود و پیشنهاد کرد که شخصاً به لاهور آمده و در موضوع اصلی کنفرانس همکاری کند و از مطرح کردن مسایل ناچیز خودداری نماید. هر چند رییس جمهور دعوت قذافی را نپذیرفت، اما از اوضاع معلوم می شود که مخالفت دسته جمعی کشورهای اسلامی با طرح شدن مسأله پشتونستان در کنفرانس تأثیر ژرفی بر ذهن او و برادرش محمد نعیم وارد نمود و به اغلب احتمال به این نتیجه رسیدند که موضوع مذکور در سطح بین المللی احتمال پیشرفت ندارد. شاید در همین وقت ایشان به فکر تغییر روش افتاده باشند، اما موجود بودن عناصر پرچی در حکومت اجازه نداد که این نقشه را عملی سازند. در عین حال، در اثر عملیات نظامی پاکستان در بلوچستان و پناه گزینی شورشیان بلوچ در افغانستان، مناسبات دو کشور تیره تر گردید و همراه با آن تبلیغات آن ها علیه یکدیگر اوج گرفت. در حالی که رادیو کابل حکومت پاکستان را به تعرض بر حقوق پشتون ها و بلوچ ها متهم می ساخت، از جانب پاکستان، علاوه بر تبلیغات در رسانه های خبری، شخص ذولفقار علی بوتو هم طلاق لسانش را علیه حکومت افغانستان، به ویژه شخص محمد داود خان، متوجه ساخته و او را به عنوان -



"پشتون" ساخت، از جانبی دیگر، بعد از قتل سردار داود، زمینه رشد فاشیسم آیدیالوژیک را مساعد نمود تا بالاخره مارکسیسم آیدیالوژیک را از درون فتح کرد و مارکسیست های

-> دیکتاتور خودکامه و تبعیض گرا محکوم می نمود و مردم افغانستان را به قیام علیه او تشویق می کرد. این تبلیغات همراه با قیام اول اسد سال ۱۳۵۴ در افغانستان، بالاخره محمد داود را به تغییر سیاست در برابر پاکستان قانع ساخت و پس از آنکه مقام حزب پرچم را در حکومت، به شرحی که گذشت، پایین آورد، کار آشتی با پاکستان را به گونه جدی روی دست گرفت.

خواه تصادف بود و خواه نقشه، این کار از طریق مطبوعات آغاز شد؛ به این تفصیل که در آغاز سال ۱۹۷۵م. محمد نعیم به عنوان نماینده خاص رییس جمهور در مراسم جنازه پادشاه نیپال در کتمندو شرکت کرد و به دعوت سناتور امریکایی، چارلز پرسی، با عزیز احمد، نماینده پاکستان، ملاقات و درباره مناسبات دو کشور مذاکره نمود. در نتیجه این مذاکرات طرفین موافقت کردند که مناسبات دو کشور را بهبود بخشند و در مرحله نخست پایین آوردن سطح تبلیغات مخالف را به حکومت های شان پیشنهاد کنند. چون اکنون رییس دولت افغانستان هم به تشنج زدایی با پاکستان مصمم بود، این فیصله به زودی عملی گردید و لحن مطبوعات دو طرف به گونه ای بی سابقه تغییر کرد. در آن مرحله، این متارکه باز هم دیر دوام نکرد، زیرا به تاریخ ۸ فیروزی یک تن از همکاران پشتون بوتو، موسوم به حیات الله شیرپاو، در پشاور در اثر انفلاق بمب کشته شد. حکومت پاکستان حزب عوامی ملی را مسوول این کار شمرده و امر انحلال حزب و گرفتاری رهبران آن را به شمول خان عبدالغفار خان و پسرش عبدالولی خان صادر کرد. حکومت افغانستان بر این اقدامات اعتراض نمود و چون وسیله دیگری برای ایجاد فشار بر پاکستان، نداشت، جنگ مطبوعاتی را از سر گرفت. اما اکنون محمد داود خان از ->

انترناسیونالیست، قبل از تسلیم نمودن قدرت به مجاهدین، شهر کابل و ارگ شاهی را به گونه ای تقسیم کردند که نیمی از جانب مجاهدین پشتون و نیم دیگرش از جانب مجاهدین دیگر جوامع

-> این سیاست قلباً پشتیبانی نداشت و پس از مرور چند ماه، به پیشنهاد پاکستان، دوباره موضوع مورد مذاکره قرار گرفته، طرفین از طریق نماینده گی های سیاسی شان بر این نکته اتفاق کردند که از نشریات تحریک کننده علیه یکدیگر خودداری کنند. به دنبال آن بوتو کمک های بشر خواهانه پاکستان را به آسیب زده گان زلزله در افغانستان پیشنهاد کرد. رییس دولت افغانستان نه تنها از این پیشنهاد حسن استقبال نمود، بلکه به دنبال آن صدراعظم پاکستان را جهت مسافرت به کابل دعوت کرد. بوتو در ۷ جون ۱۹۷۶ به کابل وارد شد، در حالی که یک روز پیش از آن، خان عبدالغفار خان، رهبر هواخواهان پشتونستان را از زندان رها ساخته بود.

مذاکرات در بین سران دو کشور، برخلاف سابق، اکنون در فضای تفاهم و تصمیم به رفع اختلاف (یا اختلافات) صورت گرفت و در پایان مسافرت صدراعظم پاکستان، طرفین بر ابلاغیه مشترکی موافقت کردند که حل موضوع را بر مبنای پنج اصل مسالمت آمیز مطابق فیصله های کنفرانس باندونگ توصیه می نمود. از آنجا که عدم مداخله در کارهای داخلی، یکی از اصول فیصله مذکور بود، پاکستانی ها تذکار آن را گام اول درراه انصراف افغانستان از مسأله پشتونستان شمرده، از آن به بعد بیشتر به جلب توجه شخص رییس جمهور همت گماشتند.

... محمد داود و ذوالفقار علی بوتو هر دو در این وقت مصمم بودند تا اختلاف سیاسی دو کشور را از طریق مذاکره حل کنند، اما می خواستند این کار را به رعایت سیاست داخلی گام به گام و به تدریج اجرا نمایند. به روایت صمد غوث، فرمول حل مسأله این بود که پاکستان رهبران حزب عوامی ملی را رها نموده، حقوق فدرال ولایت های سرحد شمال مغرب ->

تصرف شده بود؛ و این سرایت فاشیسم آیدیالوژیک به اسلامیزم آیدیالوژیک، در اولین روز ورود آن به کابل، بود. (\*)

امیر عبدالرحمن به شکل ناخواسته با اولین حاکمیت متمرکز

« و بلوچستان را تصدیق نماید و در مقابل، حکومت افغانستان پایان یافتن ادعایش را درباره پشتونستان از طریق لویه جرگه اعلان کند و خط دیورند را به رسمیت بشناسد. (۹)»

\* - این جنگ تا کنون هم ادامه دارد و فاشیسم اگر حالا از طریق سنت های قبیلوی مغز جنگ را تشکیل می دهد، اما باز هم ناگزیر است که برای حاکمیت مسالمت آمیز خود، در چوکات فاشیسم آیدیالوژیک مطرح شود. فاشیسم سنتی که امروز جنگ را رهبری می کند، کارایی خویش را سه دهه قبل از دست داده بود و اگر امکان ادامه آن می بود، گرداننده ای جدی تر، مصمم تر و بهتر از سردار هاشم و سردار داود برای آن وجود نداشت. اصرار فاشیسم سنتی - قبیلوی بر انحصار قدرت سیاسی به غیر از اینکه خون ده ها هزار جوان جنگنده ملت افغانستان را بریزاند و خصومت های اجتماعی را دامن بزند؛ و آن طرف، در عرصه خارجی، کشور را به قلمرو حکمروایی سیاسی سازمان های مخفی دولت های بیگانه تبدیل کند، دیگر پیامدی برای ملت و کشور افغانستان ندارد؛ یعنی جنگ فاشیسم سنتی - قبیلوی یک لجاجت بدفرجامی است که آخرین زمینه های حضور آن در سیاست استبدادی و مطلق العنانی، سه دهه قبل به اتمام رسیده بود و دهه دیموکراسی با تمام مخالفت های علنی و پنهان سردار داود و همکارانش به وجود آمد و درزی را در دروازه نظام سیاسی به روی جوامع محروم باز نمود. اگر چه کودتای سردار داود توانست که این دروازه را دوباره مسدود کند، ولی در عوض، فاشیسم آیدیالوژیک وی دروازه های کشور را به روی تمام دشمنان این کشور باز کرد و اولین قربانی این درگشایی کشوری نیز شخص سردار داود بود.

امروز اگر چند حساسیت های جهان غرب در برابر جنوب آسیا به

سیاسی خویش میراثی را به جا گذاشت که بعدها به شکل یک سنت سیاسی در افغانستان تطبیق گردید. این میراث عبارت از سهیم کردن نسبی تاجیک ها در ادارات دولتی، منزوی نگهداشتن ازبک ها

« علت نابود شدن اتحاد شوروی مرفوع شده است، ولی پاکستان و اتحاد آن با امریکا هنوز هم پا برجاست و این بدان مفهوم است که اگر فاشیسم آیدیالوژیک دوباره در رأس قدرت سیاسی افغانستان قرار می گیرد و باز هم انحصار قدرت سیاسی را عملی می کند، امکان به وجود آمدن تشنج ناشی از "داپنیتونستان زمنوی" باری دیگر خلق می گردد. این امر اگر برای هیچ کشوری از اهمیت برخوردار نباشد، برای پاکستان که تا بناگوش در معضله کشمیر با هند فرو رفته است، از حساسیت شدیدی برخوردار است. کشوری که در طول تقریباً چهار دهه تلخ ترین مزه فاشیسم آیدیالوژیک را در رأس قدرت سیاسی افغانستان چشیده است، چگونه امکان دارد که باری دیگر با اقتصاد و پول خود این زهر را مجدداً به خورد خویش دهد؟ آنجا امریکا ساختار حکومتی با قاعده وسیع اجتماعی را در افغانستان اولین شرط به رسمیت شناختن دولت این کشور اعلان می کند که این نشان دهنده آن است که فاشیسم آیدیالوژیک در سطح بین المللی نیز از خریدار محروم است و دیگر استعمار انگلیس وجود ندارد که امیر عبدالرحمنی را صاحب "افغانستان" کند تا بعداً قدرت استبدادی او به عنوان یک سنت ظالمانه سیاسی برای بازمانده گانش به میراث برسد و در طول یک قرن، به صفت یگانه نظر سیاسی حاکم در روابط داخلی و خارجی افغانستان باقی بماند؛ و این طرف، تمام کشورهایی که ظاهراً مغز سیاسی و بدنه اقتصادی فاشیسم سنتی را تشکیل می دهند، هیچکدام طرفدار برقراری مجدد فاشیسم آیدیالوژیک در رأس قدرت سیاسی افغانستان نیستند که این امر نیز از بین رفتن زمینه منطقی نظریه سیاسی را که در یک قرن اخیر بر نظام سیاسی افغانستان حاکم بوده است، بیان می دارد.

و سرکوب هزاره ها بود. بازمانده گان "طایفه سلطنتی" تا قتل سردار داود این سیاست را مطابق به نیازمندی های زمان خویش ادامه دادند. شامل ساختن نسبی کادرهای تاجیک در ادارات دولتی.

«- در جوار زمینه های بین المللی و منظوری برای حکمروایی فاشیزم آیدیالوژیک در افغانستان، دو نکته دیگر نیز قابل ذکر اند که هر دو آنها برای حاکم شدن مجدد نظریه سیاسی یک قرن اخیر در رأس نظام سیاسی افغانستان از نقش بسزایی برخوردار اند: نکته اول، اراده سیاسی و ملی پشتون های پاکستان است که کوچکترین علاقه و تمایل برای قیامی ندارند که ذریعه آن پاکستان را تجزیه کنند و به افغانستان بپیوندند، و برعکس، آنچنان که قبلاً گفته شد، اینها وحدت پشتونی را در تجزیه افغانستان می بینند، نه چون رهبران فاشیزم آیدیالوژیک، که وحدت پشتونی را به منظور تجزیه پاکستان رهبری می کردند؛ نکته دوم، بیداری جوامع محروم افغانستان از خواب سیاسی و ملی است. در گذشته اگر "امیران" با حمایت اقتصادی و تسلیحاتی مدرن انگلیس ها توانستند که به انحصار قدرت مطلقه استبدادی برای "طایفه سلطنتی" موفق شوند، به علت عدم درک ارزش های سیاسی و ملی در رفتار اجتماعی جوامع محروم کنونی بود، ولی اکنون این خلأ به طور نسبی رفع گردیده و اشتراك در قدرت سیاسی به ارزش مسلم فکری و سیاسی این جوامع تبدیل شده است. از سویی دیگر، این جوامع، هر چند تا کنون از لحاظ سطح شعور سیاسی آنقدر رشد نکرده اند که خصومت های میراثی قبیلوی را چه در عرصه های سیاسی و اجتماعی و چه در عرصه مذهبی از ذهن خویش دور کنند و با منش های عقلاتی داخل روابط سیاسی منظم با همدیگر شوند، ولی بدیهی است که این نقیصه نیز در دراز مدت رفع خواهد گردید و به مبارزه سازمان یافته برای تقسیم قدرت سیاسی خواهند پرداخت.

تمام این عوامل بیرونی و داخلی از عدم بقای نظریه سیاسی «-

این جامعه را از حساسیت سیاسی محروم می ساخت و بدین شکل محرومیت این جامعه را از قدرت سیاسی به گونه ای مخفی می داشت که از تشکل اجتماعی و سیاسی در این جامعه جلوگیری کند. منزوی بودن از یک ها از یک جانب این جامعه را از درون می پوسانید و از طرفی دیگر، عدم روابط سیاسی و اجتماعی آنها در سطح

«- حکایت دارند که به خصوص در یک قرن اخیر به شکل سنت سیاسی و فرهنگی برای زمامداران "طایفه سلطنتی" به میراث رسیده بود. صفت بارز این نظریه حاکم آن بود که «حاکمیت سیاسی حق مسلم پشتون هاست» و دیگر جوامع به عنوان ذخایر فرعی اقتصادی، اجتماعی و لشکری برای این حاکمیت سیاسی محسوب می شدند. راه یافتن یک وزیر- یا چند وزیر- از جوامع محروم در دایره حاکمیت، بدین مفهوم نبوده که گویا نظریه سیاسی حاکم بر سیاست یک قرن اخیر دال بر رشد فاشیزم سنتی - قبیلوی به فاشیزم آیدیالوژیک نبوده است. دو رکن اساسی حکمروایی سیاسی در جامعه قبیلوی که عبارت از نیروی لشکری و قدرت مطلقه سیاسی است، هر دو در انحصار یک جامعه بوده و دیگران در نهایت از نقشی فرعی در این زمینه ها برخوردار بوده اند. تبدیل شدن زبان ارتش به زبان پشتو، خودش نمایانگر انحصار قدرت و کنترل ارتش برای یک جامعه است.

مسدود بودن مراکز تعلیمی که می توانستند کادرهای جوامع محروم را شامل دایره رهبری حکومت نمایند، دلیلی دیگر برای وحشت از حضور شخصیت ها و کادرهای جوامع محروم جهت رهبری حتی نهادهای اداری، قضایی و قانونگذاری بوده است؛ اما اگر این پذیرش کادرهای جوامع محروم در زمره کادرهای رهبری کننده به گونه ای تطبیق می گردید که از تشکل سیاسی و وحدت سیاسی و اجتماعی این جوامع جلوگیری می کرد، نه تنها ضرری برای حاکمیت مطلقه استبدادی نداشت، بلکه در تطبیق نظریه حاکم قرن کمک نیز می نمود.

روابط ملی با جوامع دیگر، جلو رشد آگاهی سیاسی و ملی آنها را می گرفت. روشن است که این انزوا در تمام ابعاد ملی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی آن تطبیق می گردید. مرحله سرکوب هزاره ها اگر به شکل قتل عام و غارت اجتماعی آنها گذشته بود، این سرکوب باید به شکل زیرزمینی کردن کامل این جامعه ادامه می یافت. برای این کار قبل از همه نابودی هویت ملی و اجتماعی این جامعه همانطور که امیر عبدالرحمن وصیت کرده بود که «در اتمام کار آن طایفه نابکار کوشیده، نگذارید که نامی از ایشان در ملک باقی ماند»<sup>(۱)</sup>، عملی شد و نام این جامعه از تمام عرصه های ملی و سیاسی و اجتماعی حذف گردید، "هزاره جات" به "مناطق مرکزی" تبدیل شد و "جامعه هزاره" به "شیعه ها" تغییر هویت داده شد که دادن این هویت مذهبی از يك جانب جامعه هزاره را از لحاظ مذهبی تجزیه می کرد و هزاره های سنی و اسماعیلیه را از هزاره های شیعه جدا می ساخت و از جانی دیگر، زمینه خصومت اجتماعی را از طریق دامن زدن خصومت مذهبی - قبیله ای در برابر این جامعه برای سرکوب احتمالی آن در آینده حفظ می کرد. این جامعه اگر زمینه ای برای رشد داشت، همانا زنده گی اقتصادی باربری، آنهم در شرایط مواجه بودن با دشمنی دائمی در روابط ملی، سیاسی و اجتماعی آن با دیگر جوامع بود.

خلاصه: عدم حضور سیاسی این جامعه در حاکمیت سیاسی از طریق بزرگ ساختن و سهمیم نمودن چند فرد شیعه غیر هزاره پر گردید. حضور شیعه ها در حاکمیت، اگر از يك جانب به منظور مطلق ساختن هویت مذهبی برای جامعه هزاره بود، از جانی دیگر به

خاطر جلوگیری از حضور سیاسی این جامعه در حاکمیت سیاسی - از طریق همین هویت مذهبی - نیز بود. گمنام بودن هزاره های سنی و خصومت علنی دربار در برابر هزاره های اسماعیلیه سیاست دیگری بود که این جامعه را از درون فرو می پاشید و این فروپاشیده گی باعث به وجود نیامدن وحدت سیاسی و وحدت اجتماعی این جامعه می گردید.

اگر در جنبه سیاسی، پس از شیعه وانمود کردن مطلق جامعه هزاره، حقوق سیاسی این جامعه از طریق افراد شیعه غیر از این جامعه نیست و نابود گردید، در صحنه اجتماعی، رشد بیش از حد مناسبات سیدی و مریدی در این جامعه، تمام نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی این جامعه را از درون مذهبی ساخت؛ فایده این تاکتیک در آن بود که هر چه هزاره در جهت مذهبی بودن و مذهبی شدن مطلق بیشتر حرکت می کرد، از يك جانب حقوق ملی و سیاسی آن توسط "شیعه ها" غیر از جامعه هزاره انحصار و حذف می گردید و از جانی دیگر زمینه سرکوب اجتماعی این جامعه از طریق دامن زدن خصومت مذهبی مساعد می شد.

تقویت نمودن مناسبات سیدی و مریدی در این جامعه از جانب دربار به آن حدی رشد کرد که هزاره ها در طول يك قرن بعد از سرکوب خونین اجتماعی خود، شاهد ضعیف ترین جنبش سیاسی و ملی و فرهنگی در درون جامعه خویش نبودند و اگر احياناً جنبش و یا حرکتی در این جامعه وجود داشت، همان جنبش مذهبی بود که در رأس و رهبری آن رابطه سیدی و مریدی حکمروایی می کرد که آنهم در واقع از طرف خود دربار رهبری می گردید. هر قدر پهلوی

شیعه گی این جامعه رشد می کرد، به همان اندازه شاهد انزوای هزاره های سنی و اسماعیلی در درون روابط اجتماعی خود می شد که این انزوا همان انزوایی بود که "طایفه سلطنتی" به آن ضرورت داشت و سیاست سرکوب مسالمت آمیز جامعه هزاره از طریق آن امکان پذیر می شد. این جامعه وجود داشت، اما باید این موجودیت به گونه ای می بود که تجزیه اجتماعی و نفاق مذهبی درونی آن، این جامعه را طبعاً ادعا و خواست امیر عبدالرحمن، برای سال های سال "مرکب آسا بارکش مردم افغانستان" می ساخت: جامعه ای که همانقدر زنده باشد که صرف کار کند، ولی ضعیف ترین امکان و کوچکترین زمینه ای برایش گذاشته نشود که نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آن تکامل نماید؛ زیرا تکامل این نهادها به شکل طبیعی، اولاً این جامعه را از روابط خصمانه ملی و اجتماعی بیرون می کشید و بعداً پس از وحدت اجتماعی و سیاسی، این جامعه متوجه اهداف سیاسی برای حصول حقوق ملی و سیاسی خویش می گردید.

"طایفه سلطنتی" خیلی ها موفقانه توانست که این سیاست خصومت ملی را برای پیروزی نظریه حاکم فاشیزم سنتی - آیدیالوژیک تطبیق نماید؛ و اینکه هنوز هم جوامع محروم نمی توانند در درون خود شاهد وحدت سیاسی و وحدت اجتماعی باشند و روابط عقلانی سیاسی را در روابط خویش برقرار سازند، به علت همین تطبیق موفقانه پالیسی سهیم ساختن نسبی تاجیک ها در حکومت (اما نه در قدرت)، منزوی ساختن ازبک ها و سرکوب جامعه هزاره است.<sup>(\*)</sup>

\* - رشد کادرهای جوامع کوچکی چون نورستانی و بلوچ و غیره مشابه -

تطبیق اجتماعی نظریه فاشیزم سنتی و آیدیالوژیک باعث گردید که احساس آگاهانه ملی در درون جوامع ملت افغانستان رشد نکند. دور نگهداشتن جوامع از سیاست و روابط سیاسی - اجتماعی در

- همان سیاستی بود که به نام حضور شیعه ها، چند فرد شیعه غیر از جامعه هزاره را برای حذف حضور سیاسی این جامعه از صحنه روابط ملی و سیاسی تطبیق نمودند. رشد کادرهای جوامعی که قدرت اجتماعی و وحدت سیاسی آنها هیچگونه خطری برای حاکمیت مطلقه استبدادی "طایفه سلطنتی" محسوب نمی گردید، همان سیاستی بود که از یک جانب دهن همه را می بست که چه می گوئی؟ انحصار قدرت کجاست؟ و نظریه حاکم مبنی بر فاشیزم سنتی و آیدیالوژیک یک توطیه تبلیغاتی است که صرف دشمنان "وحدت ملی افغانستان" دامن می زنند و تمامیت ارضی را به خطر می اندازند! از طرفی دیگر الگوی سهم گیری اقلیت ها در حکومت برای جلوگیری از مطرح شدن حضور جوامع بزرگ در درون ملت واحد بود: همه، حتی اقلیت های خیلی کوچک، در حاکمیت سهیم اند، دیگر برای اینکه "وحدت ملی" ضربه نخورد و خیانت ملی به وجود نیاید، هیچ کس حق ندارد ازبک و پشتون و تاجیک و هزاره بگوید؛ هر کس از افغانستان است، افغان است؛ صلوات بفرستید!

و هر که از ستم های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و مذهبی حرف بزند، "تنگ نظر" است و چشم تنگ کسور باد! حساسیت در برابر نژادگرایی و ایجاد کردن وحشت در درون جوامع محروم با این اتهام، از شدتی برخوردار بود که به مثابه یگانه مفکوره غرض نابود کردن "وحدت ملی" محسوب می شد و تیغ دربار برای بریدن شاهرگ هر گلویی که از جوامع محروم حرف می زد، هیچگاهی احساس خسته گی نمی کرد؛ ولی آن طرف، برای اجتماعی ساختن فاشیزم آیدیالوژیک و همبسته گی سیاسی و اجتماعی جامعه پشتون در حول این فاشیزم از صبح تا شب، از طریق تمام رسانه های رسمی و غیر رسمی «دا پبنتونستان زمونیر» شعار -

عرصه سیاست ملی، در واقع خنثی نمودن احساس ملی این جوامع نیز است. قدرت ملت هایی که از چند جامعه ترکیب شده اند، در تشکیل جامعه واحد سیاسی است که در آن هر جامعه از طریق سهم سیاسی خود، قدرت اجتماعی خود را در زیربنای ساختار ملی کشور قرار می دهد. قدرت مرکزی، اگر وظیفه ای در این عرصه دارد، همانا تقویت هر چه بیشتر روحیه ملی برای تقویت زیربنای اجتماعی حاکمیت ملی است؛ ولی اگر حاکمیت انحصار می شود و نظریه فاشیزم سنتی و آیدیالوژیک به مثابه نظریه حاکم در کنه تمام پالیسی های سیاسی و ملی حاکمیت قرار می گیرد، چیزی که ضربه می خورد، اولاً روحیه ملی جوامع بوده و بعداً زیربنای اجتماعی حاکمیت که همان قدرت اجتماعی جوامع مختلف برای ایجاد قدرت متمرکز ملی است.

تضعیف و حتی خنثی نمودن روحیه ملی در درون جوامعی که باید در اصل، قدرت اجتماعی آنها در زیربنای قدرت ملی قرار گیرد، يك جنبه فاجعه در يك قرن اخیر بوده و اتکای مطلق بر پالیسی هایی که صرف از طریق دامن زدن خرافات فکری، مذهبی و فرهنگی در درون جوامع میسر بوده است، جنبه ای دیگر این فاجعه ملی است که در مجموع جلو تکامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را در افغانستان گرفته و خرافات را در زیربنای

-> داده می شد، که امروز کفاره این وبال سیاسی باید به قیمت فروپاشی تمام نهادهای ملی و سیاسی و اقتصادی کشور پرداخته شود و "پشتونستان" دارد "افغانستان" را می خورد و احدی نیست که بگوید «دا افغانستان زمونیه»!

جهالت های قبیلوی و مناسبات خصمانه ملت آن قراردادده است. خرافات به يك نوعی در درون نهادهای فکری، فرهنگی و عقیدتی هر جامعه ای وجود دارد، ولی وقتی خرافات از طریق حاکمیت سیاسی حمایت شده و دامن زده می شود، اینجا فاجعه ای به وجود می آید که بر اساس آن تمام روابط ملی و سیاسی ملت بر زیربنای جهالت قرار می گیرد: نهاد سیاسی متکی بر جهالت اجتماعی می شود و جهالت اجتماعی متکی بر حمایت سیاسی می گردد. رابطه جهالت اجتماعی با حاکمیت سیاسی رابطه ایست که از طریق تقویت خرافات مذهبی، فرهنگی و فکری میسر می شود.

نظریه فاشیزم سنتی و آیدیالوژیک، برای اینکه بتواند به نظریه حاکم تبدیل شود و يك قرن هم ادامه پیدا کند، ناگزیر بود که متکی بر سنت گرایی های خرافی مذهبی گردد. این کار از يك جانب رشد تمام جریان های مترقی فکری را در درون جامعه می گرفت و از جانبی دیگر با حاکمیت قشر مذهبی خرافی، نیروهای مذهبی که می توانستند از طریق پخش افکار انسان ساز دین وحی، دین خرافی را از انحصار حاکمیت نجات دهند و با نجات نهاد دینی - فرهنگی جامعه، سایر نهادهای جامعه را به کنترل قدرت مطلقه استبدادی دعوت کنند، سرکوب می شدند. یعنی قشر سنت گرای خرافی مذهبی، نه تنها نفوذ اجتماعی عناصر مترقی غیر مذهبی را در درون جامعه سرکوب می کرد، بلکه دشمن آشتی ناپذیری در برابر عناصر مذهبی مترقی نیز محسوب می گردید؛ و این نقش مذهب خرافی، امکانی بود که قدرت مطلقه سیاسی را از خطر مصوون نگه می داشت و تمام نهادهای جامعه را در اختیار آن قرار می داد. اگر

حاکمیت سیاسی "نژادگرایی" را دشمنی با "وحدت ملی" اعلان می داشت، ملاحظه می گردد که همین قشر ارتجاعی و خرافی مذهبی، شدیدتر از حاکمیت، نژادگرایی را محکوم و تکفیر می نماید؛ چون نهاد دینی خرافی، نه تنها وسیله سیاست های استبدادی و ضد مردمی بوده، بلکه در حفظ قدرت نیز از سهمی فعال برخوردار است؛ چون همین مرجع مذهبی خرافی است که داخل جامعه قرار دارد و بلندگو و منبر و مسجد را رهبری می کند. این مرجع رهبری کننده نهاد دینی جامعه، نه تنها در برابر شهادت امام حسین لب تأیید می بندد، بلکه شهادت امام ابوحنیفه و دیگر امامان راه راستین اسلام را نیز مصلحت خلافت می داند. این شیوه عمل از صدر اسلام تا کنون باقی مانده و یگانه وسیله برای حفظ اقتدار مطلقه و استبدادی است. مرجع سنتی و خرافی مذهبی، هم هر گونه گرایش اجتماعی را "نژادگرا" گفته تکفیر می کند و هم جلو رشد هر گونه جریان روشنگری را در درون جامعه می گیرد؛ چون اگر این پیام روشن کننده و جهت دهند قرآن به جامعه رسید که:

«... اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ»

(مردم، رهبانان مذهبی را به جای خدا، ارباب خود

گرفتند)

دیگر هیچ زمینه ای باقی نمی ماند که فتوای "پیر"، مرید را بر ضد منافع ملی و سیاسی و بر ضد سرنوشت اجتماعی به حرکت درآورد.

اگر خدا به رب مردم تبدیل گردید فرمان می دهد که «أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»؛ یعنی خدا را به قانون گذاری، حکومت،

تعیین کننده گئی ارزش ها و آیدیال های تان بپذیرید و عبادت کنید و از طاغوت، هر چه غیر از خدا که برای تان تعیین قانون، تکلیف و آیدیال می کند، بپرهیزید....

و رهبانانی که ارباب مردم شده اند و نه تنها تعیین قانون، تکلیف و آیدیال برای مردم می کنند، بلکه حتی مردم را در مسیر اطاعت از طاغوت رهبری نیز می نمایند و از طریق رادیو و تلویزیون و جراید و بلندگو، به غیر از اربابیت مذهبی خویش، چیز دیگری را برای جامعه تلقین نمی کنند، کسانی اند که قبل از همه دوست شیطان در رقابت آن با خدا و در دشمنی آن با انسان اند. همین مذهبیون ارباب اند که در طول تاریخ، یا خود به دربار رسیده اند یا جزء جدا ناشدنی دربار بوده اند.

اینها همان قدرتی اند که جلو حرکت جامعه را برای تابعیت از فرمان خدا (ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً) می گیرند و نمی گذارند که «همه گئی تسلیم قوانین رشد دهنده جهان خلقت» شوند؛ چون دین طاغوتی، جامعه ای طاغوت پرست تربیت می کند و نظام طاغوتی اگر از حمایت دین طاغوتی بهره مند نشود و اگر دین طاغوتی از حمایت نظام طاغوتی برخوردار نباشد، بر عمل و فکر مشترکی جهت خلق جامعه طاغوت زده به توافق رسیده نمی توانند.

زمانی که دین طاغوتی توانست سینه اجتماعی را فتح کند، آنگاه است که خرافات فکری و عقیدتی به شکل جهالت ساختاری جامعه عرض وجود می کند و این جهالت پس از آنکه جزء فرهنگ جامعه گردید، تا چند نسل بعد به شکل نهاد دینی جامعه عرض وجود می کند و پس از این مرحله، جامعه برای دفاع از خرافات و

جهالت های خود، کاملاً متکی بر دین می گردد؛ چون دین طاغوت پرست وقتی جامعه را با خود دارد، جامعه نیز - ولو به وحدانیت خدا اعتقاد داشته باشد - در هر باور و عمل خود، طاغوت را به جای خدا پرستش می کند.

خرافات سنتی که جانشین نهاد دینی جامعه شده و جهالت ساختاری جامعه مدیون آنهاست، از يك سو، و منافع حاکمان قدرت مطلقه استبدادی که نهاد سیاسی جامعه را در انحصار دارند، از سویی دیگر، دو واقعیت مسلم اجتماعی و سیاسی در افغانستان بوده اند و در يك قرن اخیر، نظریه فاشیزم سنتی و آیدیالوژیک از طریق حفظ تمام سنت های قبیلوی در درون نهادهای اجتماعی جامعه، زمینه رشد هرگونه جنبش روشنگرانه مذهبی و غیرمذهبی را در درون جامعه پشتون نیز گرفته اند؛ به همین علت است که قشر سنت گرای مذهبی، قبل از هر چیزی دیگر، علمبردار نظریه ای می گردد که در طول يك قرن حاکم بوده و تمام تراژیدی ملی و سیاسی کنونی نیز محصول همین نظریه حاکم غیر انسانی است.<sup>(\*)</sup>

وقتی گفته می شود فاشیزم سنتی، هدف همان فاشیزمی است

\* - اینجا پیروزی و شکست این قشر خرافی مذهبی در اهداف آن مورد بحث نیست؛ آنچه در قیام این جنبش مذهبی - سنتی حایز اهمیت و دقت است، اینست که در جامعه قبیلوی زمینه رشد اجتماعی همچون جنبش ها، بیشتر از هر جنبشی دیگر، مساعد است؛ چون این جنبش ها با همان باورهایی به وجود می آیند که به شکل خرافات فکری و عقیدتی جزء فرهنگ جامعه شده اند و فرهنگ، آنها را به شکل عقاید میراثی (ته عقلانی) به باور جامعه تبدیل کرده است. گلبدین حکمتیار اگر شکست می خورد و مولوی عمر پیروز می شود و پس از به دست آوردن حمایت اجتماعی به -

که مورد تأیید باورهای سنتی - خرافی جامعه قبیلوی نیز می باشد. فاشیزم سنتی - قبیلوی مثل هر پدیده سنتی دیگر - پدیده ایست که مورد احترام بوده و بدون کوچکترین برخورد عقلانی به صفت يك نهاد فکری و فرهنگی جامعه پذیرفته می شود. این نهاد فکری غیر قابل تعرض بوده و خود را بر هر فکر و عملی جدید تحمیل می کند؛ یعنی اگر فکر جدیدی در جامعه به وجود می آید، باید حساسیت های فکری و عقیدتی پدیده های سنتی را مدنظر داشته باشد. فاشیزم سنتی زمانی می تواند در رأس قدرت سیاسی به پالیسی مسلم "طایفه سلطنتی" تبدیل شود که جامعه در برابر این پدیده هیچگونه حساسیتی نشان ندهد. حساسیت جامعه در طرز تفکر آن بروز می کند و این طرز تفکر از طریق نهادهای دینی و فرهنگی جامعه رهبری می شود؛ و از همین جاست که باز هم نقش دین خرافی - سنتی در همکاری آن با حاکمیت سیاسی درک می گردد. همانطور که فرهنگ میلیتاریستی فکر و شعور جامعه را برای جنگ و تأیید نظام سیاسی - لشکری رهبری می کند، نهاد دینی - که فرهنگ قبیلوی با آن کاملاً مخلوط است - این رهبری فرهنگ میلیتاریستی را مشروعیت مذهبی می دهد. اگر در نهاد سیاسی، فاشیزم سنتی

- لشکرکشی برای انحصار قدرت می پردازد و لشکر وی قتل عام های اجتماعی به راه می اندازد، صرف برای اینست که شخص اخیر الذکر از حمایت قشر سنتی ارتجاعی جامعه برخوردار است و حمایت این قشر از طریق خرافات فکری و فرهنگی، به جنبش وی صبغه اجتماعی می دهد و این مهم نیست که "طایفه سلطنتی" خرافه را برای قدرت استعمال می کرد و اما این شخص، قدرت را برای خرافه استعمال می کند!



رشد می کند و این فاشیزم از طریق فرهنگ میلیتاریستی صاحب زیربنای اجتماعی می شود، نهاد دینی نیز به شکل عظمت طلبی دینی تبارز می کند؛ یعنی فاشیزم حاکم باید در سیمای مذهب آن نیز تجلی نماید.

پس از سازش نهاد دینی و فرهنگی با فاشیزم سنتی، بزرگترین فاجعه انسانی جوامع قبیلوی به جود می آید؛ گفته شد که دین حساسیت های انسانی جامعه را زنده نگه می دارد، ولی وقتی نهاد دینی در انحصار حاکمیت مطلقه قرار می گیرد، این دین برعکس رسالت خود، حساسیت هایی را در عقیده و باورهای جامعه رشد می دهد که باید تأیید کننده و مشروعیت دهنده پالیسی حاکمیت سیاسی باشند. اینجا دیگر فاشیزم به عنوان یک آیدیال سیاسی قدرتمندان مطرح بحث نیست، بلکه به عنوان یک پدیده فرهنگی و عقیدتی مطرح است که برایش "جهاد مقدس" نیز صورت می گیرد که در این حالت - مثل هر زمانی دیگر - استبداد پیروز می شود و جامعه با اراده خودش، تمام باورهای انسانی خویش را قربانی سنتی می نماید که بر اساس آن عظمت جویی، خود برتر بینی های اجتماعی و نژادی و انحصار طلبی در تمام نهادهای جامعه داخل می گردد.

پس از آنکه فاشیزم به سنتی اجتماعی تبدیل شد، جامعه در هر گام قربانی می دهد، ولی هیچگاهی نمی داند که در این قربانی دادن - به غیر از اینکه کشته است و کشته شده است - دیگر هیچ چیزی عاید حالش نگردیده است. این قربانی گنگ حتی در شعور مراجع فکری جامعه نیز ناشناخته می ماند. قسم می خورد که "طایفه سلطنتی" هیچ چیزی برای جامعه پشتون نداده است؛ و راست هم می

گوید؛ اما یک چیز را فراموش می کند که تفکر و عقیده جوامع پس از به انحصار رفتن نهاد دینی و فرهنگی جامعه، به مشابه مواد خامی است که حاکمان سیاسی آن را مطابق به دلخواه خویش شکل می دهند و اگر این شکلهای فکری و عقیدتی به طول عمر ده ها نسل ادامه یابد، تفکر حاکمان به حیث سنت های اجتماعی تبدیل می شوند که جامعه با خون و ایمان خویش از آن دفاع می کند. پس از تبدیل شدن تفکر "طایفه سلطنتی" به سنت های سیاسی، عقیدتی و فرهنگی جامعه، "طایفه سلطنتی" حکومت می کند و جامعه با وجود آنکه سر مویی از حاکمیت آنان خیر ندیده است، باید در هر لحظه و در هر لشکرکشی و غارتگری آنها، از آنان حمایت کند؛ چون این عمل بر اساس سنت هایی است که از طریق نهادهای جامعه تأیید می شوند و این سنت ها همان وابسته گی حیات مادی و معنوی جامعه به نظام سیاسی - لشکری آن است؛ یعنی جامعه بر اساس روابط نهادهای خود، از آنها اطاعت می کند و حراست از آنها را با اراده خود به عهده می گیرد.

قربانی شدن جامعه را پس از این مرحله، در مرگ آیدیال های آن می بینیم. جامعه بدون آیدیال، جامعه ایست که جزء تاریخ گذشته است و هیچ علاقه ای به آینده ندارد. این جامعه بدون اسطوره است؛ اسطوره، یعنی آن تاریخی که جامعه موفق نشده است بدان برسد؛ اسطوره همان آیدیال هایی است که بشر در سر می پروراند، ولی جنبه واقعی به خود نگرفته است. جامعه بدون آیدیال، اسطوره هایش همه تاریخی اند؛ یعنی آیدیال های این جامعه منوط به گذشته بوده و این چیز است که بر خلاف استعداد اسطوره سازی

جامعه می باشد؛ زیرا اسطوره در واقع همان حرکت بالقوه تفکر و آیدیال های بشر است؛ اسطوره جامعه را به حرکت می آورد؛ تا آیدیالی از جامعه جنبه واقعی به خود می گیرد و تحقق می یابد. جامعه اسطوره ساز باری دیگر اسطوره خویش را ساخته است؛ یعنی تاریخی را ساخته است که باید تحقق یابد و جنبه واقعی به خود گیرد، که این امر، حرکت دائمی جامعه را به سوی آیدیال های بی پایان ضمانت می کند؛ و جامعه وقتی اسطوره می سازد، یعنی در تکامل است؛ به آنچه دارد، قانع نیست و می خواهد فراتر از داشته های موجود - اگر هم نه در عمل - در فکر و آیدیال خود حرکت کند. جامعه ای که نتواند آیدیال سازی کند و آیدیال های خود را بشناسد، این جامعه هیچگاهی نمی تواند آیدیال خود را تحقق بخشد. جامعه ای که نهادهای دینی و فرهنگی آن در انحصار قدرت سیاسی مطلقه و استبدادی باشد و این انحصار قرن ها دوام نماید، جامعه مذکور به شکل سنتی با اسارت خویش توافق می کند و این توافق، در اولین مرحله، به قیمت مرگ جنبه اسطوره سازی جامعه تمام می شود. این جامعه هر چه دارد، در گذشته دارد و حتی آینده خود را نیز قربانی گذشته خود می کند؛ زیرا آیدیال ها، این جامعه همان تاریخی است که در گذشته به وقوع پیوسته و اینک این آیدیال ها به بت های فکری، فرهنگی، عقیدتی و اسطوره ای جامعه تبدیل شده اند. جامعه چون دیگر نمی تواند احمد شاه درانی بسازد و احمد شاه درانی را اسطوره تحقق یافته تاریخ خود می یابد، آن را بت می سازد. آیدیال های تحقق یافته گذشته، وقتی در زیربنای سنت های جامعه قرار گرفتند، همه به بت های مادی و معنوی تبدیل می

شوند. جامعه ای که قدرت اسطوره سازی خویش را از دست می دهد، در واقع ظرفیت بت پرستی خویش را تقویت می کند و این بت پرستی، یعنی آنچه هست، مقدس است و آنچه می آید، نامقدس! گذشته وقتی به شکل يك تقدس سنتی داخل زمان حال می شود، آنگاه همه چیز باید گذشته را تقدس بخشد. جامعه وقتی به این مرحله از خشکیدن تکامل می رسد، خودش در آن نقش دارد؛ و این نقش را بعد از آن به عهده می گیرد که نهاد دینی و فرهنگی این جامعه به انحصار رفته و به وسیله ای جهت تثبیت حاکمیت قدرتمندان مستبد جامعه تبدیل شده اند. اما انحصار نهاد دینی و فرهنگی جامعه بدین معنی نیست که گویا جامعه خودش آگاهانه به بت پرست تاریخ و آیدیال های تحقق یافته خویش تبدیل نمی گردد؛ زیرا وظیفه حاکمیت سیاسی اینست که از طریق نهاد دینی و فرهنگی بر اعتقاد و تفکر جامعه حاکم شود و صلاحیت ساختن آنها را خود به دست گیرد؛ وقتی این هدف حاکمیت استبدادی بر آورده شد، دیگر جامعه، خودش با اراده خود و با آگاهی از اهداف خود عمل می کند. جامعه بت پرست، بت را به عنوان يك ارزش مسلم اعتقادی می پرستد و این بت پرستی همان خرافه ایست که زیربنای اعتقاد دینی آن را تشکیل می دهد و از طریق فرهنگ جامعه به شکل جاهلیت فکری تبارز می کند.

جاهلیت فکری، ضمیمه شعور جامعه بت پرست است. توجه شود که بت سنگی هیچ چیزی نیست مگر سمبول همان جاهلیت و خرافات عقیدتی جامعه جاهل که در قالب و شمایل سنگ پرستش می شود. این جهالت و خرافات جامعه همانطوری که گاهی در قالب

بت سنگی و گاهی در قالب درخت و گاهی در قالب رعد و طوفان و خورشید و آتش پرستیده می شود، همانطور می تواند در قالب بت های تاریخی نیز پرستش شود. همانگونه که خرافات و جهالت جامعه بت پرست، نظام بت پرستی را با مناسبات اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آن مشروعیت اعتقادی و اجتماعی می بخشد و بت زرین قریش و بت خمیرترشی بلال را دو جلوه یا دو مظهر واقعی و برحق اراده خدایی می پندارد، به همان شکل، خرافات و جهالت جامعه ای که بت های تاریخی خویش را پرستش می کند، نظام سیاسی استبدادی - قبیله‌ای را با نهادهای اقتصادی، اجتماعی، دینی و فرهنگی آن عبادت می نماید. اینجا فریب جوامع مطرح است، ولی این فریب به شکل نقش واقعی و ارادی جامعه در تاریخ جریان دارد.

جامعه ای که هر دم بتواند بهتر از گذشته بسازد، در برابر ارزش بزرگی قرار می گیرد که عبارت از درک خدای دیروز است؛ ولی جامعه ای که در تاریخ دفن شود و تاریخ به وقوع پیوسته گذشته برایش به بت های اعتقادی، فکری و سیاسی تبدیل شود، این جامعه قدرت درک خدای دیروز را ندارد، چون نتوانسته است که پدیده هایی با ارزش تر از پدیده دیروز را خلق نماید. جامعه قبیله‌ای با جهالت اعتقادی و فکری در تاریخ گذشته دفن است؛ چون تاریخ گذشته به شکل يك سنت در تفکر و شعورش عبادت می شود؛ این جامعه برای گذشته سنتی زنده گی می کند، برای تطبیق دوباره گذشته سنتی در زمان حال مبارزه می کند و برای به میراث نهادن گذشته سنتی برای نسل های آینده قربانی می دهد؛ و اینست که صد

سال برای جامعه قبیله‌ای، کوتاه ترین زمان برای تکامل است. امیر عبدالرحمن وقتی یاران نزدیکش از عکس گرفتن به خاطر کفر آمیز بودن این پدیده خودداری می کنند، تصمیم بعدیش چنین است:

«هیچ وقت همراهان خود را طرف شور خود قرار ندادم ...

در باب دانایی آنها چندان اعتقادی نداشتم.»<sup>(۱۱۱)\*</sup>

پس از آنکه فاشیزم سنتی به سنت سیاسی جامعه تبدیل گردید، همه چیز وسیله ای برای حصول و تحکیم قدرت مطلقه استبدادی محسوب می شود. در این جامعه، حتی "جهاد" و "انفاذ شریعت" نیز حربه ای جهت اهداف استبداد قدرت مطلقه سیاسی است. امروز "طایفه سلطنتی" نیست؛ ولی پیروزی حاکمان گذشته آن در انحصار نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و دینی جامعه، فاشیزم سنتی را خلق کرده است که بدون موجودیت این یا آن شخص، به عنوان يك حقانیت مسلم سیاسی و اجتماعی، به زنده گی خویش ادامه می دهد و جامعه را قربانی خود می سازد. سیمای واقعی تاریخ دو و نیم قرنه "افغانستان" همین است که در محور آن بت

\* - و حال اگر امیر عبدالرحمن زنده می بود و می دید که پس از صد سال، باز هم عکس در درون جامعه اش پدیده ای کفر آمیز اعلان می شود، درک می کرد که این امر، عکس العملی فردی نبوده، بلکه عکس العملی است که از طریق اعتقادات دینی، فکری و فرهنگی جامعه تبارز می کند و آنرا حاکمیت مولوی عمر را برحق ترین حاکمیتی می دانست که بر خلافت "امیر"، تمام تکفیر کننده گان عکس را "طرف شور" خود قرار می دهد و "در باب دانایی آنها" نه تنها اعتقاد دارد، بلکه یگانه عالم های جامعه نیز همین ها را می داند؛ چون این حاکمیت از برکت همین خرافات دینی و فکری و از خیرات فاشیزم سنتی در رأس سیاست مطرح شده است.

فاشیزم سنتی قرار دارد و همه چیز و همه کس به گرد این بت می چرخند و تراژیدی سنگین تر اینجاست که حصول رضایت این بت، از طریق قتل عام های اجتماعی، کشتن و کشته شدن و غارتگری و عام شدن هر چه بیشتر خصومت های اجتماعی و فرقه ای امکان پذیر است و بس. این بت با لشکر به خدایی می رسد، با غارت و چپاول فرمان می راند و با قتل و استبداد حکومت می کند و حد اقل یک قرن است که این بت، تاریخ سیاسی افغانستان را در پنجه داشته است.

رابطه تنگ و سازمان یافته نهاد خرافی - دینی با حاکمیت سیاسی، به وجود آورنده قدرت سیاسی ارتجاعی نیز است. اگر در یک طرف قدرت دینی - ارتجاعی تمام ارزش های عقیدتی و فکری دین وحی را قربانی باورهای فرهنگی جامعه قبیلوی کرده و به شکل بت های عقیدتی - سنتی بر جامعه حاکم شده، در طرفی دیگر حکمروایی استبدادی حاکمیت ارتجاعی زمینه هر گونه تکامل و ترقی را به روی تمام نهادهای جامعه بسته است، و این هر دو نهاد ارتجاعی از طریق حاکمیت بر نهادهای اقتصادی و اجتماعی جامعه به عنوان پدیده هایی قابل قبول باقی مانده و شکل سنتی را به خود گرفته اند.

در تاریخ سیاسی افغانستان، اگر یک طرف حاکمیت ارتجاعی "طایفه سلطنتی" بوده که صرف با استبداد آشنایی داشته و در کنار آن، قشر سنتی مذهبی با عقب زدن دین وحی از درون جامعه، وسیله ای موثر برای قرار دادن نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (دینی) جامعه به خدمت حاکمیت بوده است، در طرفی دیگر، در مقابل حاکمیت سیاسی و حاکمیت قشر مذهبی و در برابر نظام حاکم

بر زمان، آیدیال های فردی و اجتماعی قرار داشته که همه استبداد را درک می کرده و بُرنده گی تیغ آن را در تن جامعه خویش تجربه می کرده، اما باز هم ناگزیر بوده اند که در تحت شدیدترین اختناق سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی زنده گی نمایند.

در این جا دو نکته قابل بحث است: یکی آیدیال ها و آرمان هایی است که، به ویژه در یک قرن اخیر، زنده گی کرده و در قطب مخالف نظر حاکم بر قرن قرار داشتند و دیگر، اقدام های عملی برای رسیدن به این آیدیال ها و آرمان های سیاسی و اجتماعی که باید ویژه گی های تفکر و اقدام جامعه قبیلوی در هر دو مورد، مطالعه شود؛ اما نخست باید دید که چرا جوامع دیگر نتوانستند در مقابل "لشکر افغانه" مقاومت کنند و چرا شکست خوردند و عقده خونبار ملی و سیاسی را تا کنون به میراث نهادند.

جوامع زمانی قدرت دفاعی خود را از دست می دهند که پوسیده گی نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و دینی آنها مسلم گردیده باشد؛ زیرا وقتی قدرت های رهبری کننده جوامع (یا حکمرانان دینی و اجتماعی آنها) به شکل استبدادی عمل می نمایند، این استبداد - آنچنانکه گفته شد - در شکل های استبداد اقتصادی، استبداد اجتماعی، استبداد دینی و استبداد فرهنگی نیز تبارز می کند. استبداد اقتصادی تمام اقتصاد جامعه را به خدمت اربابان اجتماعی و دینی و اقتصادی قرار می دهد؛ استبداد اجتماعی نیروی مقاومت جامعه را فلج می کند و قدرت جامعه در زیر مناسبات ظالمانه اجتماعی مصروف تنازع بقا می گردد؛ استبداد فرهنگی به غیر از عام کردن جهالت و پخش خرافات فکری که

استبداد اجتماعی و استبداد اقتصادی (یا در گُل، استبداد) را توجیه کند و بدان صبغه ای اعتقادی و سنتی دهد، دیگر وظیفه ای ندارد و استبداد مذهبی، همپای استبداد سیاسی و اجتماعی و اقتصادی حرکت کرده و وظیفه آن پخش خرافات عقیدتی جهت مشروعیت بخشیدن استبداد است.

تا این حالت به وجود نیاید و استبداد، جامعه را از درون نپوساند، ناممکن است که جامعه قدرت دفاعی خویش را از دست بدهد و به اسارت گردن نهاده، شکست را تقدیر دائمی اش بداند؛ زیرا این جامعه قبل از آنکه به اسارت نیروهای خارجی و در پنجه استبداد بیگانه بیفتد، با پدیده اسارت و استبداد از طریق نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و دینی خویش آشناست و به مشروعیت مذهبی و مشروعیت اجتماعی و جنبه الهی بودن آن اعتقاد دارد؛ و گفته شد که این تلقی جامعه از استبداد، معلول کارکرد و روابط علت و معلولی تمام نهادهای جامعه است.

قبل از آنکه لشکر قبیلوی "افاغنه" وارد هزاره جات شود و قتل عام و غارت کند و ده ها هزار زن و مرد را به اسارت ببرد و انسان فروشی در نظام استبدادی امیر عبدالرحمنی آنقدر عام شود که برای خرید و فروش برده ها و کنیزهای جامعه هزاره در محاکم سلطنت "قباله" به وجود آید، باید دقت شود که این جامعه نه تنها در برابر "لشکر افاغنه"، بلکه در برابر هر لشکر دیگری نیز شکست می خورد و این ناشی از همان پوسیده گی درونی جامعه بوده که آن نیز به نوبه خود ناشی از پوسیده گی تمام نهادهای جامعه است.

در هزاره جاتِ وقت اگر حاکمیت سیاسی وجود ندارد، حاکمیت

اجتماعی - اربابی "میر"ها وجود دارد که این حاکمیت اربابی در واقع اگر نهاد سیاسی جامعه را به شکل يك نظام تکامل یافته سیاسی در دست ندارد، حد اقل رهبری اجتماعی را به دست دارد. ضمیمه حاکمیت ارباب - میری، نهاد اقتصادی آن است. نهاد دینی نیز که به شکل يك قشر با نفوذ و با قدرت اجتماعی در جوار مناسبات اربابی - رعیتی جامعه زنده گی می کند، به نوعی دیگر رهبری این جامعه را به عهده دارد. پیوند مشترک نهاد دینی و نهاد اربابی جامعه در شیوه زیست اجتماعی آنها بر اساس غارت نهاد اقتصادی جامعه است. "میر" بر اقتصاد و زمین جامعه و سید و ملا بر مغز و شعور جامعه حکمروایی می کنند و برای این کار، دین ارتجاعی ناگزیر است که نظام ارباب - رعیتی را با به وجود آوردن نظام اربابیت مذهبی تقویت کند؛ چون برخورد فردی با يك نظام، همیشه شکست را متوجه فرد می سازد. نهاد دینی خرافی، اگر در درون يك نظام دینی ارباب - میریدی به فعالیت خویش نپردازد و با این الگوی رفتاری در مقابل قدرت اجتماعی ارباب - رعیتی مقاومت نکند، در زودترین فرصت صلاحیت رهبری اعتقادی و غارتگری نهاد اقتصادی جامعه را از دست می دهد. به همین علت است که نهاد فرهنگی جامعه، همچون نهاد اقتصادی آن، از طریق نظام های اربابی و مذهبی مورد حمله قرار می گیرد تا با فرهنگ جامعه که مثل هستی معنوی جامعه در جوار هستی مادی آن است، به گونه ای به ساختار فکری و شعوری جامعه بپردازد که هیچ پدیده ای مخالف فکری، مذهبی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در برابر نظام ارباب - رعیتی و سید - میریدی جامعه به وجود نیاید. اگر نظام سید -

مریدی نتواند از طریق مشروعیت مذهبی نظام ارباب-رعیتی را جنبه الهی و تقدیری دهد، در مقابل، نظام ارباب-رعیتی نیز نمی تواند از مشروعیت مذهبی برخوردار گردد که این مشروعیت مذهبی، در واقع مشروعیت اقتصادی نظام سید-مریدی نیز است که از طریق سازش و حمایت متقابل با نظام ارباب-رعیتی به دست می آید که بعداً به شکل نظام ارباب-مریدی عرض وجود می نماید؛ به عبارتی دیگر، رابطه نهاد دینی و نهاد ارباب-رعیتی جامعه، رابطه ای ارگانیک و وابسته به هم است: آن نظام بدون این نظام وجود ندارد و این نظام بدون آن نظام نمی تواند بر جامعه حاکمیت کند و شعور اجتماعی و سیاسی جامعه را در قید نظام استبدادی سید-مریدی محصور دارد.

این همان بت پرستی است که از طریق سنت های خرافی زنده گی نموده و در زیربنای جهل فکری، فرهنگی، سیاسی و مذهبی جامعه قرار می گیرد: جامعه وقتی تحت همچون اسارت قبیلوی قرار گرفت که خود از طریق اعتقاد مذهبی و باورهای فرهنگی خویش، آن را مشروعیت مذهبی و فرهنگی دهد، این جامعه در هر نفس خود برای اهداف نظام هایی می تپد که رهبری تمام نهادهای آن را به دست دارند و این قاعده ای عام برای تمام جوامع قبیلوی بوده که بازده آن، همانا پوسیده گی جامعه از درون است. جامعه ای که موفق شود نهاد سیاسی خویش را در چوکات يك نظام سیاسی تکامل دهد (ظالمانه و عادلانه بودن این نظام بحثی آیدیالوژیک است که در اینجا بدان پرداخته نمی شود)، این جامعه ولو قدرت نهاد اقتصادی آن به خدمت اقتصاد میلیتاریستی نظام سیاسی قرار گیرد و به همین شکل تمام نهادهای آن قربانی نظام سیاسی گردد،

ولی يك چیز را به دست می آورد که قدرت اجتماعی آن جهتی مشخص سیاسی می یابد که این اولین انگیزه برای تشکیل دولت است. جامعه ای که قدرت اقتصادی و اجتماعی آن توسط نظام های ارباب-رعیتی و ارباب-مریدی غارت شود، ولی این دو نظام به حرکت هماهنگ و سازمان یافته از طریق نظام سیاسی توافق نتوانند، در واقع این جامعه فاقد میکانیزم سیاسی می شود که بتواند قدرت اجتماعی جامعه را برای اهداف سیاسی خود به کار گیرد؛ به عبارتی دیگر، در روابط علت و معلولی نهادهای این جامعه، نهاد سیاسی وجود ندارد که این خود باعث پوسیده گی این جامعه از درون می گردد. جامعه اگر احیاناً نهاد فرهنگی خویش را از دست می دهد، ولی این نهاد فرهنگی، از طریق نهاد سیاسی باری دیگر به شکل يك نهاد فرهنگی-میلیتاریستی در می آید، این جامعه باز هم می تواند که قدرت اجتماعی خویش را از طریق باورهای فرهنگ میلیتاریستی درک کند؛ ولی اگر با پنجه های دو نظام اربابی و مذهبی غارت شود و صرف خرافاتی را به عنوان دین و فرهنگ بپذیرد که توجیه کننده قدرت مذهبی و اقتصادی دو نظام استبدادی حاکم بر آن باشد، قدرت اجتماعی این جامعه نیز در هر گام مواجه با تجزیه است.

ماهیت تجزیه اجتماعی مذکور و تقسیم غارت اقتصادی جامعه میان نظام های اربابی و مذهبی به شکل پوسیده گی فرهنگی و ضعف روانی عرض وجود می کند که بر اساس آن، جامعه از يك طرف، استبداد و تسلیم شدن به استبداد را از طریق شعور مذهبی و فرهنگی و از طریق روابط اجتماعی خویش پذیرفته است و از طرفی

دیگر، جامعه در برابر دفاع از خود، تمام حساسیت هایش را از دست می دهد، که این امر، خود به علت پوسیده گی فرهنگی جامعه بوده که نتوانسته است جامعه را به ارزش های فکری و اعتقادی آن متوجه سازد تا از طریق آن، قدرت اجتماعی جامعه که به علت خصومت های درونی قبیلوی با تجزیه مواجه شده است، از پوسیده گی نجات یابد و یا آن نمونه ای تحقق یابد که احمد شاه درانی آن را عملی ساخت؛ یعنی اگر چه وی موفق نشد که خصومت های قبیلوی جامعه اش را از بین ببرد، ولی توانست که این خصومت ها را به جهت اهداف لشکرکشی بر جوامع دیگر و تشکیل "دولت افغانی" سوق دهد و بدین طریق نهاد سیاسی جامعه را تا سرحد امپراطوری متکامل سازد.

تا وقتی میرها جنگ می کنند، سیدها و ملایان خواب اند یا نظاره می کنند - که این عدم هماهنگی، در واقع بیانگر تضعیف قدرت اجتماعی جامعه است - بعداً وقتی میرها سرکوب می شوند، آنگاه است که سید و ملا با خطر مواجه شده و جامعه را به قیام تحریک می کنند؛ و اما کدام قیام؟ و هدف این قیام چه بوده است؟ رفتن به هند و غارت کردن و با هزاران بار شتر برگشتن؟ نه! لشکرکشی برای تشکیل دولت هزاره گی؟ نه! قیام برای به کار گرفتن قوت اجتماعی جامعه غرض توسعه قدرت سیاسی دولت نوینیاد و توسل به فتح و گشایش سرزمین های جوامع دیگر؟ نه! پس چه؟ صرف قیام برای دفاع از منافع نظام های اریاب - رعیتی و اریاب - مریدی آقایان! که این در واقع دفاع از همان استبدادی است که قبل از سقوط، نهادهای جامعه را پوسانیده و قدرت اجتماعی

جامعه را به صفر رسانده است.

قدرت اجتماعی و مقاومت اجتماعی جامعه ای می تواند به دفاعی موفق از جامعه نایل گردد که نهادهای اقتصادی، دینی، فرهنگی و سیاسی جامعه مذکور قابلیت دفاع از مقاومت اجتماعی جامعه را داشته باشند. جامعه ای که از لحاظ اقتصادی به آن حد فلج باشد که نتواند خود را سیر کند، این جامعه چگونه می تواند سنگینی اقتصاد جنگی را تحمل کند که در جبهه مقابل آن، لشکر منظم دولتی با پشتوانه انگلیس قرار دارد؟ جامعه ای که از طریق فرهنگ و باورهای خرافی مذهبی خود با استبداد خو کرده و به صبغه الهی مریدی و رعیتی ایمان آورده باشد، این جامعه چگونه می تواند در برابر استبداد بیگانه حساسیت اجتماعی و شعوری داشته باشد؟ (\*)

نقش نیروهای خرافی و ارتجاعی در حفظ مناسبات جاهلی جامعه نمودار شده و خرافات فکری و عقیدتی را به شکل نهادهای فرهنگی و دینی متبازل می سازد. يك بار است که این نهادهای خرافی و جاهلی می توانند بدون نظام سیاسی بر جامعه حکومت کنند و نیروی اقتصادی و اجتماعی جامعه را به دست آرند، و يك بار دیگر است که بعد از رسیدن جامعه به مرحله تکامل سیاسی (که

\* - وقتی استبداد پذیرفته شد، صفت استبداد بیگانه و خودی، صرف خاطر کسانی را اقتناع می کند که خبر بد جنگ را می شنوند و تنها برای چند لحظه ایشان را تشویش می گیرد، گرچه بعدتر می توانند آرام بخوابند تا صبح با اعصاب آرام بر سر کار و کاسبی خویش بروند؛ چون آخر زنده ماندن نیز شرط است!

طبیعی است که این تکامل حتماً صورت می‌گیرد و اینش مهم نیست که گاهی خیلی بطی بوده و گاهی به شکل فاشیسم سنتی عرض وجود می‌کند، نهادهای خرافی ناگزیر اند در هماهنگی و سازش با نهاد سیاسی جامعه به اهداف اجتماعی و اقتصادی خویش برسند؛ که این شکل دوم، به عنوان رهبری سازمان یافته مطرح می‌گردد؛ زیرا با به وجود آمدن نظام سیاسی، تمام نهادهای جامعه در روابط متقابل با یکدیگر، هم نهاد سیاسی را تقویت می‌نمایند و هم از اهداف نهاد سیاسی متأثر می‌شوند. این رهبری سازمان یافته سیاسی، به هر حال، بهتر از تجزیه قدرت اجتماعی و اقتصادی جامعه برای منافع دو نظام ارباب - رعیتی و ارباب - مریدی است.

قبل از آنکه "طایفه سلطنتی" بتواند توسط "لشکر افاغنه" اقتدار سیاسی خویش را بر جوامع دیگر تحمیل کند و این جوامع را به جوامع باج ده مبدل سازد، جوامع مذکور به علت عدم رهبری سازمان یافته سیاسی نتوانستند از قدرت اجتماعی خویش برای دفاع از خود استفاده کنند؛ این جوامع، قبیلوی بودند، مناسبات لشکری - غارتی در درون آنها وجود داشت، لشکریان این جوامع به شکل گله دزدها حرکت می‌کردند و حتی سه هزار رزمنده برای لشکر امیر عبدالرحمن تحویل می‌دادند، ولی هیچگونه هدفی سیاسی، به غیر از غارتگری و حفظ مناسبات نظام ارباب - رعیتی در جوامع خود نداشتند؛ حالانکه "لشکر افاغنه" در پهلوی آنکه دزدی و غارت می‌کرد، از این شعور سیاسی نیز برخوردار بود که:

«ماها باید به خانواده سلطنتی خودمان وفادار باشیم.» (۱۱۲)

این شعور سیاسی ناشی از هدف سیاسی جنگ بود که "طایفه سلطنتی" در محور آن، قدرت اجتماعی خود را رهبری می‌کرد و برای تحمیل نظام سیاسی - استبدادی خود، از طریق انحصار تمام نهادهای جامعه، تمام مناسبات خصمانه جامعه قبیلوی را به نفع دولت خویش به کار می‌گرفت و این مناسبات را برای استحکام دولت سیاسی خویش تقویت نموده و رشد می‌داد.

اما در جناح مقابل، هیچگونه هدفی سیاسی وجود ندارد و صرف قیام اجتماعی کور است که به شکل دفاع از مطلق العنانی های محلی اربابان اجتماعی و اربابان مذهبی در آمده است و اینگونه دفاع کور به شکل طبیعی از مقاومت موثر اجتماعی محروم می‌ماند؛ زیرا هدف آن صرف دفاع از استبداد در برابر استبداد بوده و انگیزه آن تقلا و تلاش برای غارت نشدن است. از آنجایی که در این جوامع هدفی سیاسی وجود نداشته و مقاومت به شکل جلوگیری از ورود لشکر بی رحم و غارتگر و قتل عام گر دشمن صورت می‌گیرد، مشاهده می‌شود که در اولین فرصت، برای اینکه دشمن با جنگ پیروز نشود و خاک جامعه را به توبره نکند، به پرداخت سنگین ترین باج ها تن داده می‌شود که هر سال سپردن چهل هزار سکه طلا به امیر عبدالرحمن، یکی از نمونه های کوچک آن است که از قلم خود "امیر" در کتاب تاریخش به جا مانده است. آنچه در این میان هیچگونه ارزشی ندارد و در زودترین فرصت بدان خیانت صورت می‌گیرد، همانا چیزی به نام بیعت سیاسی است؛ ولی این قضیه از دیدگاه دو جامعه حاکم و محکوم کاملاً فرق دارد:

لشکری به بدخشان و ترکستان و هزارستان می‌آید و هدفی



مشخص سیاسی دارد که عبارت از بیعت گرفتن سیاسی برای "دولت افغانستان" است، این لشکر آزادانه غارت می کند و طمع غارت، انگیزه ورود سپاهی در این لشکر بوده و هیچ کسی هیچگونه تعهد سیاسی به کسی دیگر ندارد؛ اما با این هم، نهاد سیاسی جامعه، نقش خویش را به خوبی اجرا می کند و خلای سیاسی فرهنگ لشکری - غارتی جنگ را با شعار بیعت برای "دولت افغانستان" پر می نماید. وقتی جنگ ادامه می یابد، لشکر به هدف غارتگری خود می رسد و نهاد سیاسی جامعه نیز به بزرگترین دست آورد خود نایل می گردد که عبارت است از گسترش قدرت سیاسی آن در درون جوامع بیگانه و تحمیل مالیه و باج بر این جوامع، که این باز هم همان غارت اقتصادی جوامع دیگر است.

بعد از پیروزی لشکر، نهاد سیاسی جامعه حاکم تقویت شده، لشکر تمام هستی جامعه محکوم را غارت کرده و به درون جامعه خود آورده و بعداً حاکمیت سیاسی، غارت تدریجی جوامع محکوم را به شکل مالیه و خراج ادامه می دهد. این کار به مفهوم تقویت نهاد اقتصادی نظام سیاسی - لشکری است که نهاد سیاسی جامعه از آن پیروی می نماید و همزمان با تقویت نهاد سیاسی و نهاد اقتصادی، نهادهای فرهنگی و مذهبی جامعه نیز تقویت می گردند و به نوبه خود به شکل حمایت از نهادهای سیاسی و اقتصادی عمل می نمایند.

اما آن طرف، در جامعه محکوم چه رخ داده است: نهاد سیاسی در این جامعه وجود نداشته، برای نیروی فاتح بیعت سیاسی داده و اراده نهاد سیاسی جامعه حاکم را در درون جامعه خویش پذیرفته

است؛ بعداً نهاد اقتصادی جامعه به غارت رفته و از طریق دادن خراج سالانه، این نهاد نیز به خدمت و اختیار نهاد اقتصادی جامعه حاکم قرار گرفته است؛ با پیروزی نهادهای سیاسی و اقتصادی جامعه حاکم، نهادهای فرهنگی و مذهبی آن نیز بر جامعه محکوم تحمیل می شود؛ یعنی جامعه پیروز، در هر قدم پیروزی و تقویت هر چه بیشتر نهادهای خویش را شاهد است، اما جامعه مغلوب، در هر قدم با استبدادی شدیدتر مواجه می گردد.

در این حال، وقتی لشکر به بیعت سیاسی خود با امیر خیانت می کند و در زودترین فرصت خزانه وی را غارت می نماید و یا به لشکر دشمن امیر می پیوندد، باز هم هیچگونه خیانت سیاسی را در برابر نهاد سیاسی جامعه خود مرتکب نشده است؛ چون اگر احياناً در برابر يك امیر خیانت نموده، در عوض، لشکر امیری دیگر را تقویت کرده است؛ اما اگر جامعه مغلوب از بیعت سیاسی سر باز می زند و به مجرد ضعیف شدن امیری، سر به شورش بر می دارد، بلافاصله به عنوان "یاغی" دوباره سرکوب شده و باری دیگر ناگزیر می گردد که بیعت سیاسی داده، و "داوطلبانه"، پرداخت خراج سنگین تری را مجدداً آغاز نماید. این تفاوت قابل ملاحظه عدم احترام به بیعت سیاسی میان جامعه شکست خورده و جامعه پیروز است که در هر صورت، نهادهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و مذهبی جامعه پیروز به شکل استبدادی خشن بر جامعه مغلوب تحمیل می گردد: آن یکی حکومت می کند و این یکی ستم می کشد؛ زیرا تمام نهادهای این جامعه، زمینه ستم پذیری این جامعه را مساعد ساخته است. به همین علت است که پیروزی امیر عبدالرحمن

بر این جامعه يك استثنا است، چون هر امیری دیگر، حتی از بخارا و مشهد نیز می تواند جانشین امیر عبدالرحمن گردد - اما شکست و استبداد پذیری این جامعه يك قاعده است؛ حالانکه در جامعه مقابل، پیروزی يك قاعده است، اما نه بدین علت که بپرق خواجه احرار در دست لشکر "امیر" است، بلکه، چون جنگ "امیر"، در پهلوی انگیزه غارت، هدف سیاسی نیز دارد؛ ولی شکست "امیر" يك استثناست، چون تمام نهادهای جامعه اش به گونه ای در زنجیره روابط علت و معلولی قرار دارند که در زودترین فرصت، لشکر قوی تری تهیه کرده، دوباره بر می گردد. احمد شاه اگر بیشتر از سی هزار مرد جنگی را در لشکرکشی اولش به ایران کشته داد، این شکست وی يك استثنا بود، چون در لشکرکشی سال بعدی، هم پیروز شد و هم با قتل عام های متعدد و غارت تا سوزن جوامع شکست خورده، شکست استثنایی خود را به نفع قاعده پیروزی خود جبران کرد؛ زیرا این یکی برای پخش قدرت سیاسی "دولت افغانی" می رزمید و آن یکی برای غارت و قتل عام نشدن از خود دفاع می کرد.

جوامع محروم در افغانستان، بر اساس همین فقدان شعور سیاسی و فقدان رهبری سازمان یافته در نهاد سیاسی خود، همیشه وقتی از خود دفاع کرده اند، شکست خورده و با پذیرش استبداد، نهاد اقتصادی خویش را نیز به خدمت حکمروایی سیاسی "طایفه سلطنتی" قرار داده اند؛ که البته، پس از این شکست، عنصر ستم پذیری نیز از طریق نهادهای این جامعه تقویت شده و، مطابق به نیازمندی ها و ضرورت های نهادهای جامعه پیروز از تکامل باز

مانده اند.

مراجع خرافات عقیدتی و فکری در درون جوامع محروم، از طریق حاکمیت بر نهادهای دینی و فرهنگی توانسته اند برای جلوگیری از رشد شعور و تفکر سیاسی در این جوامع نقش موثر خویش را برای دربار بازی نمایند؛ به عبارتی دیگر، آرمان های سیاسی این جوامع، قبل از آنکه آنقدر رشد کنند که به شکل رهبری سازمان یافته سیاسی، با استبداد حاکمیت مبارزه نمایند، در اولین فرصت، به وسیله مراجع خرافات مذهبی و فکری، در نطفه خنثی شده اند. بنابراین، وقتی در جوامع محروم، مفکوره سیاسی به وجود نیامده، به معنای آن است که در جوامع مذکور مفکوره های سیاسی از لحاظ اجتماعی، زمینه رشد و تکامل را نداشته اند، چه رسد به اینکه این مفکوره ها به شکل رهبری سازمان یافته سیاسی تبارز کنند. (\*)

\* - تصور نگردد که این همه مسایل متعلق به دوران گذشته بوده و اکنون وجود ندارند. همین اکنون جامعه هزاره با شعار "حق مذهبی" به مبارزه سیاسی می پردازد. این واقعیت تلخ بازگویی دو حقیقت است: یکی اینکه تا هنوز هم این جامعه به درک ضرورت نهاد سیاسی برای شکست استبداد نایل نشده است و دوم اینکه سیاست دربار مبنی بر مذهبی ساختن هویت ملی این جامعه به شکل موفقانه آن تطبیق شده است؛ چون این جامعه آنقدر از نهاد سیاسی، حتی در درون روابط نهادهای خود این جامعه، دور بوده است که ستم سیاسی را ناشی از ستم مذهبی می دانسته، نه برعکس. این مثال کنونی در جوامع محروم است که بدون رشد و ظرفیت سیاسی جامعه، به مبارزه سیاسی آغاز کرده اند. و در جناح مقابل، "طالبان" برای حل معضله سیاسی و ملی افغانستان، تشکیل کمیسیون علما" را پیشنهاد می کنند و صرف "علما" را عالم می دانند. این امر ->

اینست که هر فکر جدید در این جوامع، قبل از همه در برابر جاهلیت و خرافات حاکم بر جامعه عقیم مانده و چون پایگاه اجتماعی نیافته، هیچگاهی نتوانسته که به جنبشی موثر فکری تبدیل شود.

خصیصه روانی جامعه قبیلوی در یأس ساختاری آن مطالعه می

- بر اساس جهالت "طالبان" نیست تا بعداً برای شان تشریح شود که مفاهیم عام و خاص را در کاربرد "علما" بلد شوند؛ بلکه این تجاهل آگاهانه آنان است که نمی خواهند هیچگونه اقدامی را مرتکب شوند که باعث تقویت نهاد سیاسی در جوامع محروم گردد.

اگر "طالبان" قضیه را مذهبی نسازند و از طریق اساسات خرافی و پایه های جهالت فکری و عقیدتی جوامع محروم، مشکل سیاسی افغانستان را کتمان نکنند، با گذشت هر روز، رشد نهاد سیاسی جوامع محروم باعث بلند رفتن ظرفیت سیاسی و مبارزاتی این جوامع شده و عوامل شکست روحیه استبداد پذیری را در این جوامع تقویت می نماید.

تمام مناسبات دیروزی وجود دارند: جوامع محروم هنوز هم نتوانسته اند رهبری سازمان یافته سیاسی خویش را به شکل نهاد سیاسی جامعه تکامل دهند و از جانبی دیگر، نیروهای استبدادی نیز، هنوز هم از طریق خنثی کردن حرکت سیاسی - حتی در مذاکرات سیاسی خود با جوامع محروم - جنبه های خرافی و سنتی این جوامع را تحریک نموده، می کوشند که مبارزه سیاسی موجود را از حمایت اجتماعی محروم سازند؛ و این دلیل آن است که چرا فاشیزم سنتی، در درون جنبشی مذهبی زنده گی می کند؛ زیرا نمی خواهند که از موضع سیاسی داخل مبارزه شوند و می دانند که موضع سیاسی، ناگزیر تقسیم قدرت سیاسی را در دنیا، دارد و این همان چیز است که حداقل در طول یک قرن اخیر، برای جلوگیری از آن، جلو تکامل تمام نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و دینی جوامع افغانستان گرفته شده است.

گردد؛ جامعه قبیلوی، جامعه مایوس است. این یأس اجتماعی ناشی از عدم موجودیت جنبش فکری در این جامعه می باشد. جامعه وقتی "تقدیر زده" شد، در آن جامعه تکامل فکری از حرکت باز می ماند که این حالت، خود معلول حاکم شدن دین خرافی و داخل شدن جهالت در زیربنای فرهنگ و اعتقادات جامعه است. جامعه مایوس - در نهایت - درباره هر چیز می اندیشد و دلهره دارد، اما به هیچ چیزی عمل نمی کند؛ چون اندیشه اش خرافی است و حالت موجود را تقدیری می داند که بر اساس مشیت خداوند بر جهان حاکم است. این یأس اجتماعی، نه تنها روحیه مقاومت را در درون جامعه فلج می کند، بلکه عنصر ستم پذیری را نیز در اعتقادات و تفکرات جامعه مسلم می گرداند.

جامعه مایوس، جامعه ای ستم پذیر است. این ستم پذیری جامعه باعث می گردد که تن به تقدیر دادن، اول از تسلیم شدن به نظام های ارباب - رعیتی و ارباب - مریدی آغاز شده، که این امر فاجعه فکری دیگری را نیز خلق می نماید که بر اساس آن جامعه هیچگاهی خلای نهاد سیاسی را در جوار نهادهای اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی خود درک نکند و چون نهاد سیاسی این جامعه، وجود ندارد، گاهی جامعه به خلافت سیاسی بنی امیه و بنی عباس تن داده و این تن دادن سیاسی را پدیده ای مذهبی می بیند و گاهی هم هر لشکری که از هر کنج دنیا سرازیر شود، بیعت سیاسی این جامعه را با مالیه و خراجش یکجا برای "شاه" خود می برد؛ چرا؟ چون شعور و تفکر سیاسی این جامعه فلج است. گفته شد که سیاست روابط جامعه را برای قدرت سازمان دهی و رهبری می کند.

کمبود نهاد سیاسی در جامعه قبیلوی، اگر از يك جانب، خود معلول یأس اجتماعی و فقدان جنبش فکری و موجودیت روحیه تسلیم پذیری جامعه است، از جانبی دیگر، فقدان این نهاد باعث می شود که جامعه متوجه قدرتش نشود و به همین علت، به مشابه علت تقویت کننده یأس و روحیه ستم پذیری جامعه تبدیل می گردد.

وقتی دو نظام ارباب - رعیتی و ارباب - مریدی خلای نهاد سیاسی را از چشم جامعه می پوشانند، با تجزیه قدرت اجتماعی میان خود، نمی گذارند که روابط اجتماعی به گونه ای سازماندهی شود که در پیوند با نهادهای اقتصادی و فرهنگی جامعه، جامعه را متوجه قدرت اجتماعی و سیاسیش بسازد تا بعداً برای حصول این قدرت، به خلای نهاد سیاسی در درون خود آگاه شود؛ به همین علت است که جامعه، ستمگر را می بیند، ولی روحیه ستم پذیری خود را که توسط تمام نهادهای آن به وجود آمده و تقویت شده است، نمی بیند؛ دشمن ستمگر است، اما هیچگونه مخالفتی با ستم پذیری ندارد؛ زیرا ستم پذیری جزء دین، فرهنگ و نهادهای اجتماعی و اقتصادی آن شده است، حالانکه ستمگر از بیرون بر او تحمیل می شود؛ همه از طفل تا پیر لب گور دشمن امیر عبدالرحمن اند، اما هیچ کسی دشمن ستم پذیری خود و جامعه خود نیست و علت این پدیده را در نهادهای جامعه مطالعه نمی کند تا درک کند که علت مذکور، قبل از امیر عبدالرحمن و یا هر امیری دیگر، جامعه را با ستم پذیری خود داده و با پوساندن تمام نهادهای آن، روحیه مقاومتش را از بین برده و یأس ساختاری را در زیربنای اعتقادات و باورهای فرهنگی آن قرار داده است.

اگر احیاناً آرمانی در جامعه ستم پذیر وجود دارد، آرمانی فردی است؛ افراد می خواهند که جامعه از بند و اسارت رها شود و چون زمینه جنبش فکری در خود جامعه وجود ندارد و جامعه ستم پذیر از طریق فرهنگ و اعتقادات دینی خویش با وضع موجود می سازد و حتی بدان اعتقاد نیز دارد، آرمان های فردی مخاطب اجتماعی خود را پیدا نمی کنند. این آرمان ها در درون افراد تولد می شوند، همانجا رشد و تکامل می کنند و بعداً به شکل يك عقده سرخورده و ناگشوده با افراد دفن می شوند. تفکر جامعه در روال دائمی خرافات فکری و اعتقادی خویش زنده گی می کند و مایوس بودنش بر روحیه ستم پذیر بودنش تأثیر می کند و روحیه ستم پذیر بودنش نیز به نوبه خود، یأس اجتماعیش را تقویت می کند؛ و اما جامعه باز هم راضی است، چون از لحاظ اعتقادی و فرهنگی، ستم پذیری و یأس اجتماعی بدو تزریق شده است.

در يك قرن اخیر، یا به عبارتی دقیق تر، از جنبش مشروطیت اول تا کنون، آیدیال های فردی گاهی همانقدر رشد کرده اند که گروهی را به دور يك هدف واحد سیاسی جمع کند، ولی این آرمان های فردی برای تحدید کردن قدرت مطلقه استبدادی، نتوانسته است که از سینه چند تعلیم یافته به سینه جامعه انتقال یابد؛ زیرا آرمان ها زمانی می توانند به جنبش های فکری و اجتماعی تبدیل شوند که قبل از آن شاهد مبارزه فکری، تحلیلی و منطقی باشند؛ با تحلیل و منطق است که شناخت درست حاصل می شود و این شناخت باعث می گردد که تمام نیروی قشر آرمانی جامعه به طوری غیرمعقول، متوجه شخص شاه نگردد. بعد از شناخت درست، مرحله آن می رسد

که از طریق جنبش فکری، این شناخت به جامعه انتقال یابد؛ اما متأسفانه ما هیچگاهی شاهد مرحله شناخت در درون قشر آرمانی جامعه نبوده ایم و طبعاً وقتی قشر آگاه و آرمانی جامعه از شناخت دقیق محروم مانده باشد، امکان ندارد که مرحله جنبش فکری آغاز شود و بعد از انتقال شناخت به جامعه، جنبش اجتماعی برای زدودن خرافات فکری و عقیدتی به عمل آید تا، از طریق آن، راه تکامل به روی تمام نهادهای جامعه باز گردد.

جنبش مشروطیت اول، يك تنش فاقد شناخت در برابر استبداد مطلقه سیاسی بود: این جنبش مستبد را دید، ولی استبداد را به مفهوم يك پدیده اجتماعی نشناخت. آرزوی مشروطیت تحدید قدرت مطلقه بود، اما نتوانست درك کند که برای آوردن مشروطیت در نهاد سیاسی، باید اول نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و دینی جامعه از رابطه علت و معلولی خویش با نهاد سیاسی مطلقه و استبدادی خارج شود. مشروطیت اول در هر قدم خود دچار اشتباه شد: دین را به دست سنت های خرافی - قبیلوی گذاشت، اقتصاد و فرهنگ میلیتارستی جامعه قبیلوی را درك نکرد و یأس ساختاری و روحیه ستم پذیری جامعه را به عنوان زیربنای اجتماعی حاکمیت مطلقه استبدادی ندید، اما امیر حبیب الله را دید که بر تخت سلطنت مطلقه نشسته است؛ چرا؟ چون این قشر - مثل جامعه قبیلوی خود - مستبد را می دید که از بیرون آمده است و استبداد می کند.

اگر امکانی وجود داشت که جنبش مشروطیت بینا شود، این امکان با قتل عام افراد جنبش در نطفه خنثی شد. بعداً شبکه تجدد طلبی به شکل حزب سِری دربار به فعالیتش ادامه داد. در واقع این

عمل معقولانه تر از جنبشی بود که در بیرون از دربار به وجود آمد؛ چون اگر قرار باشد با فرد مستبد مبارزه شود و با قتل مستبد، به ریشه کن ساختن استبداد اقدام گردد، بهتر از حزب سِری دربار، دیگر هیچگونه راه حل عملی دیگری وجود ندارد. دربار اگر دشمن آزادی جامعه است و دربار اگر راه تکامل فرهنگی و مدنی را به روی جامعه بسته است، چرا این دربار را به مرکز تضاد و جنگ تبدیل نکرد و با مرگ "شاه" در کله گوش لغمان، راه تکامل و ترقی را به روی جامعه باز نمود؟

در این گونه تفکر، جامعه به مثابه يك شیء بی جان است؛ و یا اگر هم شیء بی جان نباشد، به مثابه ماده بی شکلی تلقی می گردد که می توان آن را مطابق به خواست حکمروایان شکل داد. در این گونه تفکر، نهاد سیاسی و نظام سیاسی پدیده هایی اجتماعی پذیرفته نمی شوند که جامعه در به وجود آوردن آنها نقش داشته باشد: دین این جامعه شاه را ظلّ الهی تبلیغ کرده، فرهنگ این جامعه میلیتاریزم شاه را تقویت کرده، اقتصاد جامعه به شکل اقتصاد غارت شده در خزانه شاه ذخیره گردیده و... اینها همه پدیده هایی بوده اند که جامعه هیچگونه حساسیتی در برابر آنها نداشته، بلکه به عنوان وضع موجود، و با روحیه ستم پذیری و یأس، تقدیری، خود را جدا از سیاست و نظام سیاسی پنداشته است؛ جامعه چیزی بوده است و حاکمیت سیاسی چیزی دیگر، و بین این دو هیچ وجه مشترکی دیده نشده و اگر یکی از جانب آسمان تایید گردیده، این دیگری ناگزیر بوده است که طبق هدایت آسمان بدان تسلیم شود؛ و در فرجام: «تیل اگر از خانه سرکار آمد، با دامن بگیر!» یعنی حتی

اقتصاد حاکمیت سیاسی، مجزا از اقتصاد جامعه پنداشته می شود؛ اگر حاکمیت سیاسی، اقتصاد جامعه را غارت می کند، جامعه چرا در اولین فرصت خزانه شاه را غارت نکند؟!

همین تلقی جامعه از حاکمیت، در درون قشر آرمانی نیز وجود دارد؛ ولی تفاوتی که هست، اینست که قشر آرمانی خود را مرجعی می داند که بین دو قطب حاکمیت سیاسی و جامعه، قطب سومی باشد که باید مستبد را هلاک کند و جامعه - این طفل یتیم زجرکشیده مادر ندیده - را، به ناز و نعمت برساند: اگر مشروطیت اول با قتل عام شکست خورد، مهم نیست؛ اینبار در درون دربار و در جوارت و توسط فرزندان - شاه امان الله - شر تو، امیر حبیب الله مستبد، را از سر جامعه کم می کنیم؛ یعنی تو اگر زیرکی، من زرنگم و... فردای این روز دیده می شود که مرمی فرزند به شقیقه پدر - شاه داخل شده و نوید زنده گی روشن و باز برای جامعه داده می شود: محمود طرزی و دیگر روشندان وقت پیروز شدند. قشری که باید رهبری جنبش فکری را به دست می گرفت و جنبش اجتماعی را به وجود می آورد و از طریق نهاد سیاسی، انقلاب اعتقادی و فکری را در نهاد دینی و فرهنگی جامعه ایجاد و تقویت کرده، زیربنای جهالت و خرافات عقیدتی و فکری نهاد سیاسی را بر می چید، همه رفتند وزیر و گرداننده ادارات دولتی "شاه جدید" شدند؛ و حالا که استبداد با مرگ مستبد از بین برده شد، نوبت به استقلال سیاسی از چنگال انگریز استعماری رسیده است و يك قیام، و اینهم استقلال سیاسی و بعد: زنده باد آزادی!

استبداد سیاسی برچیده شد، اسارت استعماری با استقلال

سیاسی نابود گشت و حالا نوبت انکشاف و ترقی است؛ و این، عالی ترین نمونه آیدیال های سیاسی در جامعه قبیلوی به حساب می آید: شاهی بیاید که نه مستبد باشد و نه غارتگر و به نجات مُلک از فلاکت و بدبختی پردازد و جامعه را نجات دهد. وزود منجی، ثابت ترین آیدیال جامعه قبیلوی در طول تاریخ آن است. با آمدن شاه امان الله، تمام تپ و تلاش های سیاسی و انرژی فزینگی قشر آرمانی، در چوکات فعالیت های بیوروکراتیک خلاصه گردید و این همکاری تحت عنوان غرور آفرین «قشر تعلیم یافته از شاه حمایت کرد»، در تاریخ باقی ماند.

خصیصه دیگر این قشر آرمانی، شتابزده گی آن است که این ویژه گی تا کنون نیز در درون قشر آرمانی هر جامعه به ملاحظه می رسد. و اما چرا "منجی" آمد، ولی ملت نجات داده نشد؟ تصویر شاه امان الله، به عنوان شاه محبوب و آیدیال، زیب دیوار خانه ها گردید، ولی چرا هیچ کسی نتوانست از این شاه آیدیال خود حمایت کند؟ در ظرف ده سال، بعد از آن همه شور و شوق سیاسی و بعد از آن همه حساسیت در برابر استبداد و استعمار و آن همه مبارزه برای حصول استقلال، باری دیگر قشر آرمانی جوار شاه آیدیال را ترك گفت و هر کدام در گوشه ای منزوی گردید و "شاه" نیز عقبگرد کرد و دوباره اتکایش را بر عناصر مرتجع دربار و قشرهای خرافی - ارتجاعی جامعه گردانید؛ چرا؟ و بالاخره "شاه" فرار کرد و چون دروازه حاکمیت سیاسی جامعه قبیلوی به روی هر فرد جامعه باز است، دزد بیسواد آمد و جانشین "شاه آیدیال" گردید؛ و بعد باز استبداد حاکم شد و مستبد بر اریکه قدرت سیاسی تکیه زد؛ چرا؟

خلای شناخت علت استبداد را در درون جامعه، از طریق این متن مایوس درک کرده می‌توانیم که بعد از سقوط "شاه آیدیال" در تاریخ باقی مانده است:

«من در اقیانوس بدبختی محکوم به فناستم، فریاد و ناله، دشنام یا التماس، بغض یا محبت، کوشش یا سستی، هیچکدام مانع غرق شدن من نخواهد بود. من محکوم به عذاب استم، درین باتلاق متعفن لحظه به لحظه فروتر می‌روم، شیون من به جایی نمی‌رسد و ناله ام دلی را متأثر نمی‌گرداند. هر کسی در اطراف من درین منجلاب پر از تیغه های زهرآگین و گزنده های کشنده، غوطه ور است... در این جهنم که من می‌زیم نور و هوا وجود ندارد، نعره و فریاد از نزدیکترین مسافتی شنیده نمی‌شود، تشنجاتی که روح ما را شکنجه می‌نماید، از کوتاه ترین فاصله ای دیده نمی‌شود. سکوت و ظلمت بر این قبرستان وسیع حکمفرماست... ترس و وحشت سراپای ما را فرا گرفته، بدگمانی و بدبینی بالای سر ما خیمه افراشته، دیگر از سایه خود بیمناک و از برادر خود بدگمانیم، همه از هم و با هم رنج می‌بریم... علمای اعلام از عمل نیک محروم است، پاسبان دزد است، قاضی راشی است، دولت هم دشمن جان ماست، فرهنگ کانون جهل و فساد گشته، عدلیه مرکز ظلم و قساوت! همه می‌دانیم و همه آهسته این قضایا را صحبت می‌نماییم، با وجود آن به متعالمان و ملانمایان احترام می‌گذاریم، از پاسبان می‌ترسیم، به قاضی التماس می‌کنیم، از دولت انتظار شفقت

و مساعدت داریم و برای دفع ظلم به حکومت پناه می

بریم!<sup>(۱۳)</sup>

در این قطعه همه چیز گفته می‌شود، اما جای جواب "چرا؟" همیشه خالیست.

دانستن کفایت نمی‌کند، برای دانستن شناخت ضرورت است. نیمه روشنفکر ناراضی بر همه چیز آگاه است: مُلا را می‌گوید، ارنجاع را می‌گوید، تمام روابط ظالمانه سیاسی و اجتماعی را می‌گوید، مرکز استبداد را می‌گوید، دستگاه های قضایی، اداری و قانونی حاکمیت را می‌گوید، از مردمی با تأثر حرف می‌زند که به زندان افتیده اند و بالاخره از جامعه ای سخن می‌گوید که به قبرستان وسیع تبدیل شده است؛ و اما... صرف حرف می‌زند و شکایت می‌کند و هیچگاهی نه خود برای شناخت کوشش می‌کند و نه زمینه ای را می‌شناسد که این شناخت یا کوشش برای شناخت را به جامعه انتقال دهد: حساسیتش فردیست، دردش فردیست، رنجش فردیست، تقلایش فردیست و از همه بدتر که حتی قربانی بودنش نیز اثری فردی دارد. این نیمه روشنفکر برای نشان دادن است، نه برای شناختاندن؛ و اما جامعه به شناخت ضرورت دارد، ورنه اگر احیاناً زیادت از روشنفکر نمی‌بیند و احساس نمی‌کند، کمتر از آن نیز نمی‌بیند و احساس نمی‌کند؛ تفاوت در اینست که این می‌تواند بیان کند و آن قدرت بیان را ندارد و به همین علت، دردش سنگین تر است.

روشنفکر آرمان گرای مایوس، جامعه را چون لشی مرده احساس می‌کند؛ اما این را درک نمی‌کند که جامعه مثل او شاهد هر

بی عدالتی و ستم و نابرابری است. زنده گی طبقاتی جامعه قبل از هر چیز در نمودهای متضاد بیرونیش به ملاحظه می رسد. این نمودها به شکل مساوی، هم در برابر چشم نیمه روشنفکر وجود دارد و هم در برابر چشم جامعه. تفاوت دید روشنفکری با دید جامعه، تنها در شعر گفتن نیست که گویا این می تواند شعر بگوید و آن نه شعر گفته می تواند و نه شعر خوانده می تواند؛ بلکه این دو دید را شناختی دقیق از واقعیت های متضاد و ظالمانه ازهم متفاوت می سازد.

جامعه در زیر بار ستم های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، دینی و فرهنگی جان می دهد و با گوشت و استخوان خود آن را حس و تجربه می کند، اما نیمه روشنفکر مایوس و نالان به جای آنکه این احساس را از گوشت و استخوان جامعه به مغز جامعه انتقال دهد تا احساس شعوری از طریق جنبش فکری به شناخت و جنبش اجتماعی تبدیل شود، صرف نقش بازگوی واقعیات تلخ را به عهده می گیرد و چون باور ندارد که جامعه مثل او می بیند و شاهد ظلم و نابرابری است، چنین شعر می سراید:

تا کی از جور و ستم شکوه و فریاد کنید  
سعی برهم زدن منشاء بیداد کنید  
دست ما دامن تان باد، جوانان غیور  
که از این ذلت و خواری، همه آزاد کنید  
صد هزاران چو منت، آتش بیداد بسوخت  
نه نشینید ز پا، دم به دم ارشاد کنید

ای جوانان ستم مرتجعان چند کشید  
تا به کی رحم به این دسته شیاد کنید  
ننگ دارد بشریت ز چنین کهنه رژیم  
طرح ویرانی این بنگه ز بنیاد کنید  
سوخت ای هممنفسان آتش استبداد  
شرح این سوخته را بر همه انشاد کنید  
چشم امید به تو نسل جوان دوخته ام  
درخور شان و شرف مملکت آباد کنید  
می برم در دل زار حسرت آزادی را  
کاش خاکم به بر سایه شمشاد کنید  
شعر من لاله باغ دل خونین منست  
مهورشان زیب لب و حسن خداداد کنید<sup>(۱۴)</sup>

خوب شعر گفته!

و آنکه مرد عمل است و شعر نمی گوید (چون شعرش را کسی دیگر گفته!) تفنگچه در زیر بغل می کند و در روز توزیع جوایز توسط نادرشاه مستبد، «سعی برهم زدن منشأ بیداد» می کند و نادرشاه را به جهنم فرستاده، خود در زیر تیغ جلادان نادرشاه - مردانه وار - بند از بند جدا می شود و حق دارد که به عنوان الگوی مبارزه با مستبد، در وصفش کتابی نوشته شود؛ چون راستش هم که بهتر از این نمونه و شاهکار مبارزه با مستبد وجود ندارد؛ اما برای مبارزه با استبداد، نه به همچون الگوی قهرمانی، بلکه به الگوی فکری برای شناخت ضرورت است، به الگویی ضرورت است که بر استبداد در زیربنای نهادهای جامعه حمله کند؛ چون در غیر آن، نادرشاه می



رود و سردار هاشم می آید و ظاهر شاه می رود و داود شاه می آید و تره کی و حفیظ الله امین که رفتند، ببرک و نجیب می آیند و اگر این کافران سیاه ضمیر دو میلیون انسان را قتل کردند، مسلمانان سفید طینت سفید کردار می آیند که هم دولت را غارت کنند و هم ملت را، و اول نماز بخوانند و رضای خدای خویش را به دست آرند و بعد با چهل میله شهر را نشانه بگیرند و قتل عام را "فتح المبین" لقب دهند؛ و اگر این مسلمان ها نیز مُردار کردند، خداوند "امیرالمومنین" ها را کم نکند که اختیار ریش مردم را نیز از مردم می گیرند!

ولی وقتی نیمه روشنفکر شعر نمی خواند و کوشش می کند که بشناساند، در اولین فرصت چنین خراب می کند:

«اصلاً زنده گی ما به معنای حال وجود ندارد، زنده گی ما به فردا احاله می گردد، ما به فردا علاقه مندیم، فردایی که امروز نمی شود و پی خود فردای دیگری دارد، با وجود آن، این فردا مرجع امید ماست. فردا آهنگ یکنواخت و تنها آهنگ امید بخش‌یست که در سرتاسر جهنم ما طنین می اندازد.» (۱۵)

اگر این فردا، صرف زمان برای زمان است که هیچ، ولی اگر فردا به مفهوم همان مقوله ایست که به شکل زمان در تکامل پدیده های اجتماعی و طبیعی درک می گردد که بی شک، جامعه قبیلوی برای ابد در گذشته سنتی خویش دفن است؛ چون نهادهای اسارت پرور این جامعه در گذشته خلق گردیده و در تکامل خود در زمان حال به جانب زمان آینده در حرکت است و بدین شکل، یگانه چیزی

که در تکامل است و بر زمان حاکم است، همان نهادهای جامعه اند که در زیربنای استبداد قرار دارند و "جهنم" را برای نیمه روشنفکر به وجود آورده اند. برای این نیمه روشنفکر، فردا آهنگ امیدبخش است و ما اکنون در همین فردای امیدبخش آن نیمه روشنفکر شش دهه قبل قرار داریم. آنچه که در این فردا (یا زمان حال ما) تکامل کرده است، شدت استبداد است؛ و اکنون در برابر وضعیتی قرار داریم که از لحاظ ماهیت خود، هیچگونه تفاوتی با چند قرن قبل ندارد، و اگر احیاناً تفاوتی هست، در شکل تطبیق ماهرانه استبداد با امکانات مدرن عصر حاضر است؛ ورنه همان خرافات فکری و عقیدتی است که باز هم جهالت ساختاری جامعه را اقناع می کند.

در حرکت های نیمه روشنفکری آرمان گرایانه، گاهی که خلای مبارزه فکری در مقابله بر علیه استبداد پُر می شود، این فکر از طریق فلسفه های وارداتی صورت می گیرد: مارکسیزم را وارد کردیم، فاشیزم را وارد کردیم و اخوانیزم را وارد کردیم؛ اما شکل مبارزه، در مجموع، باز همان انتقام گیری از حاکمیت سیاسی به عنوان پدیده ای مجزا از جامعه بوده که گویا از بیرون بر جامعه تحمیل شده است.

از "لنین" آموختیم که «فلسفه انقلابی به حزبی انقلابی ضرورت دارد.» چه خوب!... و احزاب تشکیل شدند؛ وقتی فلسفه انقلابی باشد و وقتی حزب انقلابی باشد، چه ضرورت است که شاه را در درون دربار کشت، چرا شاه را با دربارش یکجا نابود نکرد؟ اگر "آل یحیی" زنده باشد، نادرشاه کشتن کار و عملی ماجراجویانه است؛ باید انقلاب ملی-دموکراتیک کرد؛ باید نظام را به کلی تغییر داد و

حاکمیت سیاسی را که در طول تاریخ نماینده طبقه ظالم و استثمارگر بوده، متعلق به طبقه زحمتکش ساخت تا دیگر هیچ کسی و هیچ قدرتی وجود نداشته باشد که اراده سیاسی خویش را بر طبقه کارگر و زحمتکشان تحمیل نماید؛ بلکه اینبار باید از طریق دیکتاتوری پرولتاریا، اراده سیاسی و آرمان های سیاسی طبقه کارگر و زحمتکش بر طبقات استثمارگر تحمیل گردد؛ و بعد: به پیش به سوی انقلاب و «پرولتاریای جهان متحد شوید!»

و بعد: اگر فاجعه همین حاکمیت سیاسی است که اراده و قدرت طبقات حاکمه را بر زحمتکشان تحمیل می کند، چه ضرور که به انقلاب اجتماعی دست زد که راهی طولانی و دشوار است؛ چرا با کودتا به این هدف نرسید؟ و اینهم کودتا! و بعد: «زنده باد انقلاب و پیروزی خلق کبیر زحمتکش!» و آی مردم، شما در خواب بودید که فرزندان سرخ انقلابی تان، رژیم ارتجاعی آل یحیی را با آخرین سردمدار مستبد آن، سردار داود، به گودال تاریخ سپرد! و اینک: چرخ تاریخ به پیش حرکت می کند و آینده شگوفان با "لباس و خانه و نان" نصیب فرد فرد تان خواهد بود... جشن بگیرید و پای کوبی کنید... و بعد: فرامین شورای انقلابی که نه تنها زمین را از پنجه اربابان ظالم می گیرد و اصلاحات انقلابی ارضی را تطبیق می کند، بلکه برای زایل ساختن بیسوادی جامعه تا دیگر ارتجاع داخلی و خارجی نتوانند از طریق خرافات فکری و عقیدتی بر مردم حاکمیت کنند، اشتراك در کورس های سوادآموزی بر زن و مرد واجب است و به این ترتیب، انقلاب فکری و فرهنگی آغاز می شود!

می بینیم که درک از خرافات فکری و عقیدتی وجود دارد، اما

مبارزه در برابر آن از طریق خط خون ساختن جامعه شروع می شود؛ چون اگر این جامعه خط خون نشود، تیوری های انقلابی را چگونه مطالعه خواهد کرد و چرخ تاریخ را چگونه به جلو خواهد برد؟ انقلاب فرهنگی صورت می گیرد، اما برای برچیدن نمادهای فرهنگ خرافی، نه اینکه فرهنگ به عنوان ملاک هستی معنوی جامعه تلقی گردد که در عین حال بازتابی از نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و دینی جامعه نیز می باشد؛ و به علت همین درک ناقص است که باید هر نهاد اجتماعی را بدون درک از رابطه علت و معلولی آن با دیگر نهادهای اجتماعی اصلاح کرد؛ و باز هم اصلاح از بالا!

و اما نتیجه چه بود: در يك روز انقلاب و در چهارده سال دفاع ناکام از انقلاب! و باز دست زن و مرد به طرف "ظاهر شاه" دراز، که بیا ای منجی ملت، بیا که پس از رفتن آب آرام به پوست کسی نرفت!... باز طفیان خرافات فکری و قبیلوی و باز سنت های ارتجاعی و فرهنگ خرافی جامعه قبیلوی بر دین حاکم می شود و از طریق جنبش "انفاذ شریعت"، تلاش برای تحمیل استبداد و انحصار مجدد قدرت سیاسی به راه می افتد؛ و باز چرخ تاریخ به سوی گذشته در حرکت شده و باز فردای امیدبخش، به گذشته سنت پرست ارتجاعی تبدیل می گردد و باز شکست آرمان و آرزوهای برحق در برابر سنت های خرافی و جاهلی که به شکل پدیده های ماندگار زنده گی می کنند، مسلم می شود.

و در جهتی دیگر، قشری که مذهبی بود و مثل قشر کمونیست، در برابر خصومت قشر مذهبی سنتی و ارتجاعی جامعه قرار داشت،

نیز دست به تشکیل احزاب سیاسی زد؛ ولی رسالت این احزاب، گویا صرفاً مبارزه آنان با قدرت احزاب مارکسیستی بود. مبارزه فکری این احزاب اسلامی بیشتر از مبارزه فکری احزاب مارکسیستی عقیم ماند. اینان نتوانستند که از طریق اتکا به دین وحی، دین را از پنجه خرافات فکری و سنت های خرافی و باورهای ارتجاعی فرهنگ جامعه قبیلوی نجات دهند؛ زیرا تمام نیروی شان در مبارزه برای تشکیل "حکومت اسلامی" به هدر رفت و ناگزیر بودند که به عوض مبارزه فکری و عقیدتی در برابر دین ارتجاعی حاکم، از طریق شعارهای اسلامی، به نفوذ سیاسی خود در جامعه پردازند؛ و روشن است که نفوذ سیاسی در جامعه بدون احترام کردن به سنت های دست و پاگیر و خرافی جامعه امکان پذیر نیست؛ و این برخلاف ماهیت مبارزه فکری است که موثرترین حملات خود را، قبل از همه، بر ارتجاعی ترین جنبه های فکر و فرهنگ خرافی جامعه آغاز می کند. (\*)

\* - احزاب مذهبی، در آغاز حرکت سیاسی خویش، بدون آنکه دقیقاً درک کنند که دشمنی قشر مذهبی سنتی جامعه متوجه آنها نیز است، به مبارزه سیاسی آغاز کردند و در طول دوران عمر سیاسی خویش تا رسیدن به حاکمیت، در واقع دوران پوسیده گی آنها از درون نیز طی گردید و در اوج پیروزی، از فرط کهولت و کهنه گی زمین گیر شدند و بدین ترتیب، در عرصه مبارزه فکری خود به طور نسبی تقویت کننده خرافات فکری و عقاید ارتجاعی مذهبی گردیده و در عرصه سیاسی نیز به غیر از تابعیت از عقاید ارتجاعی و خرافی جامعه غرض حکمروایی سیاسی بر جامعه، کار دیگری انجام داده نتوانستند.

به عسارتی دیگر، این احزاب در میان آیدیالوژی مذهبی خود و -

و اینک باز آرمان های برحق، مترقی و روشنگرانه قرن برای باری دیگر در برابر خرافات فکری و جهالت ساختاری جامعه قبیلوی شکست می خورد و چند دهه پرجوش و خروش سیاسی و موجودیت

- سنت های خرافی دینی و فرهنگی جامعه راهی را پیمودند که در نتیجه آن، هم خرافات را تأیید کردند و هم کوشیدند که تا اندازه ای به اصول آیدیالوژیک سازمانی خود وفادار بمانند. حساسیت در برابر زن، تحمیل نسبی استبداد مذهبی از طریق تطبیق فورم های مذهبی چون ریش و کلاه و تسبیح و نمایش پنج وقت نماز و غیره، تماماً اهداف "حاکمیت اسلامی" آنان را در بر گرفت؛ ولی مناسبات و فرهنگ جامعه قبیلوی در زیربنای نظام سیاسی- لشکری آنها به زنده گی خود ادامه داد و غارت دولتی و چپاول اقتصاد جامعه و حتی ربودن زنان و فرزندان جامعه، انتقام گیری های اجتماعی و تشدید خصومت های قبیلوی به ویژه گی های عام دوران حاکمیت سیاسی آنها تبدیل شد.

شکست آرمانی و فکری این احزاب مذهبی زمانی به خوبی درک می گردد که دیده شود وقتی جنبش مذهبی سنتی "طالبان" توانست اهداف ارتجاعی و خرافی این احزاب را تطبیق نماید - یعنی زنان اسیر شدند و هویت اسلامی مردان با يك پلست ریشی تثبیت گردید که صلاحیت آن نیز در دست "طالبان" است - این احزاب چنان فاقد پیام مذهبی و فکری برای جامعه شدند که به غیر از شعارهای پوک سیاسی، دیگر چیزی به عنوان پیام فکری و اعتقادی برای شان باقی نماند؛ زیرا ارتجاع سنتی، اهداف حکومت اسلامی این احزاب را به شکل موفقانه و استبدادی آن برآورده ساخت؛ و این بدان علت است که مبارزه سیاسی احزاب مذکور در برابر حاکمیت سیاسی - یا برای تشکیل حکومت اسلامی - صرف از طریق کوبیدن و انتقاد از فورم های غیر اسلامی در حاکمیت های گذشته بود؛ زنان روی برهنه اند و حجاب ندارند، مردان ریش کل اند و پطلون می پوشند، از رادیو پنج وقت نماز یخش نمی شود، مردم جبراً به -

اعتراض های تند در برابر نظام استبدادی، بازی دیگر به خموشی تبدیل می شود و نیمه روشنفکران مایوس و سر به سنگ خورده به گوشه می خزند تا ابتکار عمل را به دست قشرهای خرافاتی سنتی مذهبی نظاره کنند؛ که این، ناشی از خنثی شدن نقش فکری آنهاست، ورنه می توان گفت که پس از هر شکست، ممکن است آرمان ها سرکوب شوند، ولی بازهم به شکل مخفی در روح و روان جامعه و افراد به زنده گی خویش ادامه می دهند.

قشر مذهبی خرافاتی سنتی جامعه، قدرت رهبری نهاد سیاسی جامعه را ندارد. این قشر تنها برای عکس العمل تدافعی است و به عنوان نیروی ضمیمه قدرت سیاسی می تواند از نقشی موثر در تحمیل استبداد برخوردار باشد، اما به عنوان نهاد دینی که بتواند نهاد سیاسی را در انحصار بگیرد و حاکمیت کند، توانمندی فکری و رهبری برای این هدف را ندارد. موجودیت این قشر در رهبری حکومت سیاسی، به شکل تدریجی، ریشه های اجتماعی این قشر ارتجاعی مذهبی را از بین خواهد برد؛ زیرا این قشر، با موجودیت خود در رأس حاکمیت سیاسی، ناگزیر است که با هویت کاملاً

-> مساجد کشانیده نمی شوند و... که اینها همه، حمله به فورم ها و اشکال اند، نه اینکه بیانگر مبارزه عمیق فکری برای برون کشیدن دین وحی از زیر باورها و سنت های خرافاتی فرهنگ قبیلوی باشند. این احزاب نفهمیدند که با حمله بر فورم های غیراسلامی - البته "اسلامی" به تعبیر خود آقایون که بازهم تلقی دین مطابق به فرهنگ خرافاتی قبیلوی بود- توانستند سیاست کنند، ولی هیچگاهی ممکن نیست که با این حملات حکومت نیز بتوانند؛ چون اینها همه شعار اند و با شعار می شود حرکت سیاسی راه انداخت، ولی حکومت کردن به خرد سیاسی ضرورت دارد.

مذهبی خود به گرداننده گی نهاد سیاسی سپردازد. یکی از خصیصه های حاکمیت مستبد سیاسی اینست که قشر حاکم را در مقابل جامعه قرار می دهد. وقتی شاه استبداد می کند، جامعه با شاه مواجه است و برای مخالفت با شاه به فتوای قشر مذهبی سنتی مراجعه می کند؛ ولی وقتی خود این قشر مذهبی به استبداد سیاسی سپردازد، استبداد سیاسی آن در چهره استبداد مذهبی نیز تبارز می کند؛ زیرا این قشر به غیر از تلقیات مذهبی، با منطقی دیگر نمی تواند اعمال سیاسی خود را توجیه کند و اینست که استبداد سیاسی-مذهبی، این قشر را با نارضایتی جامعه مواجه ساخته و رشد این حالت به تضعیف ریشه های اجتماعی آن منجر می گردد. (\*)

\* - با قرار گرفتن قشر ارتجاعی مذهبی سنتی در رأس استبداد سیاسی، جلو برگشت دوباره این قشر به پایگاه اجتماعی آن در صورتی گرفته می شود که قبل از این برگشت، مبارزه موفق فکری و اعتقادی در درون جامعه آغاز شده باشد؛ چون این قشر بعد از استبداد سیاسی، تقدس مذهبی خود را در ذهن جامعه ضربه زده و این حالت، قشر مذکور را از قدرت اجتماعی دیروز آن برای سرکوب مبارزات فکری و اعتقادی جدید محروم ساخته است. چهره های امروز این قشر، دیگر آن پیکره های مقدس دیروز نیستند که بوسیده شوند، بلکه جامعه عملاً ناظر بوده است که اینان در ظلم و استبداد، کمتر از "امیران" نیستند و «خانه نشستن بی بی از بی چادری بوده است».

استبداد سیاسی قشر ارتجاعی مذهبی سنتی بر جامعه، استبداد جدیدی است که جامعه آن را تقریباً بعد از چندین قرن تجربه می کند. قشری که توجیه گر و مشروعیت دهنده استبداد بود و تابعیت از "اولی الامر" مستبد را وجیبه دینی مردم تبلیغ می کرد که گویا آخرت را نباید با کار دنیا و قدرت های زودگذر و محکوم به فنا آن خراب کرد، اکنون همین قشر، خود مثل استبداد بوده و جامعه مستقیماً با استبداد این قشر مواجه ->

نکته ای با اهمیت برای نقش موثر مبارزه فکری در برداشت درست از نقش روشنفکر در جامعه است. رسالت روشنفکری در رهبری فکری جامعه ایفا می شود، نه در رهبری سیاسی جامعه؛ زیرا

«... شده است. به عبارتی روشنتر، بانی و حامی خرافات و جهالت فکری و اعتقادی جامعه و قدرت تحمیتی و تأیید کننده استبداد در نهاد سیاسی جامعه، امروز برخلاف منطق وجودی خود، از جایش کنده شده و خود ناگزیر است که برای دفاع از جهالت ساختاری در زیربنای خرافات فکری و مذهبی جامعه به استبداد سیاسی پردازد.

جامعه قبیلوی و یا جامعه جاهلی بر مبنای خرافات خویش زنده می کند. تکامل اقتصادی در این جامعه به اندازه اقتصاد تولیدی جوامع عقلاتی بفرنج نیست. هنوز این جامعه، جامعه ای مصرفی بوده و روحیه عدم اشتراک در اقتصاد تولیدی بر این جامعه حاکم است. فرهنگ این جامعه دینی است، نهاد سیاسی این جامعه - به خصوص در جوامع محروم - هنوز هم به آن سطح تکامل نکرده است که بتواند به شکل رهبری سازمان یافته عمل کند و یا به عبارتی دیگر، قدرت اجتماعی را برای اهداف سیاسی ضد استبدادی جامعه رهبری نماید. در همچون حالت، اگر بر دین باطل جامعه قبیلوی و جاهلی با اتکا بر دین وحی حمله صورت می گیرد، تمام نهادهای دیگر جامعه قبیلوی نیز ضربه خورده و جامعه بر ماهیت قشر سنتی ارتجاعی که امروز از طریق استبداد خرافی-قبیلوی عمل می نماید، آگاه می شود؛ و می داند که اگر این قشر در طول تاریخ پیروز شده است که آرمان های برحق جامعه را سرکوب کند، به علت آن بوده که ماهیت استبدادی آن پنهان مانده و همیشه از طریق حاکمیت سیاسی عمل کرده است؛ و اینک برای اولین بار است که این مرجع پاسدار خرافات فکری و اعتقادی جامعه قبیلوی، بر مبنای ماهیت واقعی خود عمل می کند و ناگزیر است که این عمل را نیز خودش انجام دهد. آن موقف دیروزی، پیروزی این نهاد دینی ارتجاعی را ضمانت می کرد، ولی امروز وقتی «...

رهبری سیاسی پدیده ایست اجتماعی و در تعیین آن سطح شعور فکری و سیاسی جامعه نقش دارد. روشنفکر اگر حضور دایمی خویش را در تکامل فکری جامعه حفظ کند، در واقع به شکلی غیر مستقیم سیاست جامعه را نیز رهبری کرده است. جامعه شناخت فکری خود را از رهبری فکری می گیرد و مطابق به همین سطح شناخت فکری خود است که دست به تشکیل رهبری سیاسی خود می زند؛ و به همین علت هیچ رهبر سیاسی نتوانسته است فراتر از شناخت فکری و شعور سیاسی جامعه، جامعه را رهبری کند.

آنچه در گذشته معمول بوده، این بوده است که رسالت روشنفکری را در رهبری سیاسی می دیدند و به همین علت بود که با گذشت چندی، نیمه روشنفکر دیروز به بیوروکرات فردا تبدیل می گردید که محافظه کاری و مصلحت بینی جزء شخصیت آن محسوب می شد و در نتیجه، مصلحت سیاسی بر حقیقت فکری و اعتقادی

«... تفکر و عمل، هر دو، از خود این نهاد است، زمینه آن مساعد گردیده است که گام موثر مبارزه فکری و اعتقادی برای مسلم ساختن ارزش های آرمانی برداشته شود؛ و این کار، اگر هم یگانه راه نیست، راهی معقول برای شکست زیربنای جهالت و خرافات ساختاری جامعه قبیلوی خواهد بود. ابوجهلان اگر فاقد زیربنای دینی و جهالت ساختاری خویش شوند، ناگزیر می گردند که مسلمان شوند؛ و همین است که باید برای شناساندن ماهیت ابوجهلان به مبارزه فکری به عنوان پدیده ای نگرسته شود که در هر لحظه، در هر زمان و در هر مرحله ای از تکامل نهادهای جامعه بدان ضرورت است. اگر مفهومی برای مبارزه پیگیر وجود دارد، مبارزه فکری مطابق به تکامل نهادهای جامعه است؛ چون ابوجهلان مسلمان شده اند، اما ایمان نیاورده اند؛ و این، تاکتیک اختفای موقت برای حمله مجدد است.

پیروز شده و باری دیگر ارتجاعیت فکری و اعتقادی به خدمت حکمروایی سیاسی در می آمد. این حالت را می توان از محمود طرزی در "رأس سراج الاخبار" تا محمود طرزی در رأس "وزارت خارجه" ملاحظه کرد؛ و این نمونه ایست که نه تنها به عنوان يك واقعیت تلخ وجود داشته، بلکه به عنوان بهترین آیدیال روشنفکری نیز مورد پرستش بوده است.

فاجعه قشر سنتی مذهبی در اینست که از رأس نهاد دینی جامعه حرکت کرده و به بیوروکرات های حاکمیت تبدیل شوند. روشن است که وقتی ارتجاعیت فکری این قشر با آلوده گی و فساد بیورکراسی توأم شد، نه برای شان شخصیت باقی می ماند و نه تقدسی مذهبی که بتوانند از حیثیت اجتماعی خویش دفاع کنند. در قرن اخیر، همین فاجعه را قبل از قشر سنتی ارتجاعی، محمود طرزی ها تجربه کردند و بعد از آن، نهاد روشنفکری هر نسل، با علاقه ای وافر، قربانی آن شد که در نتیجه، این حالت، به جز عقامت جنبش فکری، چیز دیگری را در درون جامعه به بار نیاورد. (\*)

\* - تبدیل شدن نیمه روشنفکر به بیوروکرات، در پهلوی برانداختن نظام سیاسی "طایفه سلطنتی"، جزء آرزوهای سیاسی قرن بوده است؛ یعنی از این طریق کوشش شده که فساد بیوروکراتیک از میان برداشته شود و این هم ناشی از همان تفکر قبیلوی فردگراست که بیوروکرات را علت بیورکراسی می بیند، نه اینکه وی را معلول این نظام اداری فاسد تلقی کند. اگر قاضی ارتجاعی سر بریده شود و قاضی نیمه روشنفکر جایش را بگیرد، نظام فاسد اصلاح نمی شود و تجربه نشان داد که نظام فاسد، نیمه روشنفکر فرشته را به خاینی تبدیل کرد که با پول دزدی، به زیارت حج رفت؛ یعنی نیمه روشنفکر دزد رفت و نیمه حاجی آغا برگشت!... و اینهم ->

برای تحقق آرزوهای قرن اخیر، اگر يك عده به بیراهه رفتند و برای کوبیدن دین ارتجاعی در زیربنای خرافات و جهالت ساختاری جامعه، به انکار خدا و دین پرداختند، اگر يك عده دیگر با خدا بودند، ولی در دم و دستگاه اداری جذب شدند و کوشیدند تا در درون روابط نظام فاسد، بیوروکرات های صالح باقی بمانند و اگر يك عده دیگر شعار خدایی و دینی دادند، اما در عمل با خرافات ارتجاعی و جاهلیت فکری و اعتقادی جامعه ساختند، عده دیگری بودند که این آرزوها را از طریق نظریاتی ارایه داشتند که جنبه عملی نداشته و به خاطر بیگانه گی با واقعیت های موجود، در بیگانه گی ناشناخته باقی ماندند. در کنار اینها، عده دیگری نیز بودند که کار سیاست و دین - هر دو - را آلوده دیدند، ره به خرابات بردند و با تزکیه نفس، دست و دامان شان را از آلوده گی حفظ کردند!

راه دیگری که در جامعه قبیلوی به روی هر گروه - چه امیر باشد و چه غیر امیر - باز است، همان ترك وطن و سازماندهی مبارزه از بیرون است و این فاجعه ای بوده که تا کنون نیز ادامه دارد؛ زیرا فقر غربت، زیر پای مسوولیت را خالی کرده و جنگ تنازع بقا، ارزش بقای فرد را نسبت به مسوولیت فکری و اجتماعی آن برتر می سازد. این امر را می توان همان تراژیدی عقیم ماندن و خشتی شدن در غربت دانست که اکثراً خودفروخته گی و خیانت را نیز در قبال دارد.

در پهلوی تفاوت های فکری و آیدیالوژیکی گروه های مختلف

< استحال نیمه روشنفکر سیاسی به نیمه مرتجع مذهبی! >

که هر کدام در نوع خود ممثل آرزوهای سیاسی قرن بوده اند، يك وجه مشترك نیز وجود دارد که هدف سیاسی واحد این گروه ها را بیان می دارد. این هدف سیاسی واحد در يك جمله خلاصه می شود: گرفتن دولت به زور! تبارز این هدف به گونه ایست که: رهبر دیروز، رئیس جمهور فردا، قوماندان دیروز، وزیر دفاع یا وزیر داخله فردا، و به همین ترتیب، تحمیل تمام افراد يك حزب بر دستگاه اداری، قضایی و قانونگذاری دولت.

نتیجه این هدف سیاسی واحد تمام احزاب بر اساس تلقی آنان از نقش خنثای جامعه در نهاد سیاسی آن است؛ ولی میکانیزم به قدرت رسیدن برای همه آنان، همان میکانیزم جامعه قبیلوی بوده که دروازه قدرت را به رخ هر دزدی ولگرد و هر سر لشکری بی هویت باز نگه می دارد؛ پیروز، کسی است که لشکر تهیه کند و یا در درون لشکر نفوذ نموده کودتا کند. در این میکانیزم، جامعه همان متن بدون حساسیت، بدون قدرت و بدون نقشی است که نهاد سیاسی آن به تیاتر سیاسی تبدیل شده و خود تماشاگری است که شکست بازی گران را چون تراژیدی خونین ملی، با سکوت و حوصله مندی تحمل کند. این امر، مطابق به تیپ تاریخی و سیمای تاریخی جامعه قبیلوی است: جامعه ای که عقلاتی زنده گی نمی کند و با خرافه و جهالت به تقدیری کور تسلیم شده است و هر کسی که "خادم دین رسول الله" معرفی شود - ولو دزدی معلوم الحال یا فاسقی مجهول الهویه باشد - امکان "امیر" شدن در این جامعه برایش مساعد است؛ چون جامعه قبیلوی آنقدر با خرافات مذهبی اقناع شده که سهم گیری در سرنوشت سیاسی، آخرتش را خراب می کند!

و اما آخرت جامعه قبیلوی را دین توصیف نموده و این دین را نیز گرداننده گان مذهبی آن تفسیر می کنند. باز هم قابل ذکر است که دین جزء نهادهای جامعه بوده و انحطاط و ترقی جامعه، هر دو، بر آن تأثیر دارند. دین کارکردی مستقل دارد، اما وقتی داخل روابط اجتماعی شده و در جوار دیگر نهادهای جامعه قرار می گیرد، هم از روابط اجتماعی و دیگر نهادهای جامعه متأثر شده و هم بر آنها تأثیر دینی خویش را بر جا می گذارد. جامعه فاسد، دینش حتماً فاسد می شود. فرهنگ قتل و غارت، سیاستی مبتنی بر استبداد، جامعه ای بر اساس خرافات فکری و فرهنگی و جاهلیت قبیلوی، جامعه ای که صرف "زور" را درک می کند و دیگر هیچگونه ضابطه ای اجتماعی را برای تنظیم و اداره روابط سیاسی و اجتماعی خویش بلد نیست، این جامعه، دین و دیندارش نیز باید فاسد باشند. اگر دینداران این جامعه برای پخش دین ارسال شوند تا "کافرستان" را به "نورستان" تبدیل کنند، در اولین فرصت، شهوت شان مقدم تر از دیانت شان می گردد و ارزش دین خدا فدای لذت جنسی اظفا ناپذیر ملا می گردد.

با نظر داشت اجتماعی بودن دین، در جامعه فاسد، قدرت رهبران دینی همچون قدرت رهبران سیاسی تقویت کننده فساد است. این فساد دینی، منحصر به خلق و تقویت خرافات و جهالت عقیدتی جامعه نبوده، بلکه شامل روابط اجتماعی جامعه نیز می گردد. "علما" اگر در جامعه زنده گی می کنند، ناگزیر اند که شامل روابط اجتماعی نیز شوند؛ و چون فساد جامعه فاسد شامل روابط اجتماعی آن نیز است، این فساد از طریق روابط اجتماعی علمای

فاسد داخل روابط اجتماعی جامعه نیز می گردد. (\*)

ملای جامعه فاسد، فاسد است؛ اما از طریق باورهای خرافی و جاهلی جامعه، این فساد کتمان می گردد. روابط سیاسی جامعه فاسد، بر مبنای فساد است؛ اما این فساد از طریق استبداد و زور تحمیل می گردد؛ ولی، در عین حال، ملای فاسد و حاکم سیاسی فاسد، زمانی می توانند فساد خویش را مشروعیت مذهبی و اجتماعی بخشند که «شاهی و پیغمبری، نگینی باشند در يك انگشتری»؛ بعد از این مرحله است که راز و ضرورت برادری دین و سیاست در جامعه قبیلوی درك می گردد؛ و بی جهت نیست که شاهان قبیلوی در بحرانی ترین مرحله حاکمیت خویش به برادران دینی خود پناه می برند، که عبارت از همان ملایان جامعه است. شاه امان الله وقتی در آستانه سقوط قرار می گیرد، دست به دامن قشر ارتجاعی سنتی می اندازد و منحط ترین پیشنهادات ملایان قندهار را تأیید می نماید؛ چون برادری قدرت سیاسی و قدرت دینی در نظام های سیاسی استبدادی، در واقع تثبیت کننده و تضمین کننده قدرت اجتماعی هر دوی آنهاست. در زمان حاکمیت "حزب دیموکراتیک خلق"، وزارت شئون اسلامی به وجود می آید و به مرکز پرازیت پروری مذهبی تبدیل می گردد. در آغاز حاکمیت این حزب، اولین

\* - همانطوری که نیمه روشنفکر خاین با پول دزدی به حج می رود تا اگر احیاناً از "روشنفکری" چیزی عاید حالش نشد، از "حاجی آغایی" طرفی ببندد، همانطور ملای فاسد نیز از "ملایی" جز لقمه چرب و نانی که از برکت حفظ کردن چند حمد و سوره به دستش می آید، توقع دیگری ندارد؛ زیرا جامعه قبیلوی، جامعه ایست غارت شده و فقر اجتماعی در روابط اخلاقی و روابط نهادهای جامعه تأثیر کامل خود را بر جا می گذارد.

تیغ دشمنی آن بر گلوی آخوند و ملا کشیده می شود؛ چون در اینجا خصومت، خصومت آیدیالوژیکی است، ولی وقتی نظام "دیموکراتیک" با استبداد خویش روی تمام نظام های استبدادی - دودمانی گذشته را سپید می کند، آنگاه است که مطابق به ماهیت هر نظام استبدادی، برادری دین و سیاست در این نظام نیز شروع می شود. نکته ای قابل دقت نیز در همین جاست که وزارت شئون اسلامی انقدر از ملا و آخوند و سید پر می شود که گویا آیدیالوژی مارکسیستی و ضد خدایی نظام سیاسی هیچگونه مزاحمتی برای گرداننده گان نظام دینی جامعه ایجاد نمی کند و این امر به اثبات می رساند که در برادری دین و سیاست در نظام استبدادی، مقوله های خدایی و ضد خدایی مطرح نیست، بلکه این برادری برای تقسیم قدرت، غرض حفظ نفوذ اجتماعی هر دوی شان است: آن یکی به این ضرورت دارد و این یکی به آن؛ و این ضرورت بدون تحقق برادری دین و سیاست ارتجاعی پاسخ دلتخواه خویش را یافته نمی تواند؛ چون در غیر آن، نه این می ماند و نه آن، هم دین می رود و هم سیاست؛ بناءً پاسداران هر دو مرجع ناگزیر اند که بدون وسایل زور و خرافات، با چهره برهنه يك فاسد، داخل روابط اجتماعی شوند. از این جاست که نقش دیگر گرداننده گان خرافات در جامعه قبیلوی درك می گردد: اتکای نظام سیاسی - استبدادی بر زور لشکری بوده و اتکای دین و حکمروایی آن بر روابط اجتماعی، بر اساس خرافات فکری و عقیدتی است. با برادری دین و سیاست در جامعه قبیلوی، این دو اتکای زور و خرافات در رابطه علت و معلولی با هم قرار می گیرند. وقتی آن یکی بدون زور نمی تواند



زنده گی کند و این یکی بدون خرافات نمی تواند باقی بماند، پس زور حمایتگر خرافات فکری و عقیدتی می شود و خرافات جامعه قبیلوی مدافع زور می گردد. ضابطه قدرت لشکری ضمیمه قدرت سیاسی، و ضوابط خرافی ضمیمه دین جامعه قبیلوی اند؛ بنابراین، نهاد دینی و نهاد سیاسی زمانی می توانند تعادل قدرت اجتماعی خویش را حفظ کنند که هر کدام بر اساس ضوابطی خاص زنده گی نمایند. اگر سیاست در دست دین می افتد و یا دین در دست سیاست می افتد، اینجا بر تشدید استبداد و فساد اجتماعی افزوده می شود و استبداد به شکل اختناق غیر قابل تحمل سیاسی و اجتماعی تبارز می کند، که این امر، حاکمیت را از درون تا سرحد زوال منجر به فساد می سازد. (\*) اگر در برادری نهاد سیاسی و نهاد دینی جامعه قبیلوی، سیاست از فاشیزم سنتی یا فاشیزم آیدیالوژیک تبعیت کند، و

\* - وقتی نهاد دینی با تمام ضوابط خرافی خویش، نهاد سیاسی را می بلعد، آخوند بازی، رونق بازار سیاست می شود. این حالت در افغانستان، هر بار پس از سرکوبی تمام آرزوی های سیاسی و اجتماعی که آرمان های برحق آزادی خواهی و عدالت پسندی جامعه را در یک قرن اخیر تشکیل می داد، به وجود آمده است. قشر مذهبی سنتی ارتجاعی در میدان خالی دست فتح و پیروزی را بلند کرده است؛ اما اکنون، مرجع جاهلیت قبیلوی در عرصه سیاسی و مذهبی ناگزیر شده است که بدون پرده به ارتکاب فساد بپردازد. جاهلیت فاسدی که در زیربنای اعتقادات مذهبی و باورهای فرهنگی جامعه قبیلوی، از قرن ها بدین طرف پنهان بود، اینک، با قرار گرفتن قشر سنتی ارتجاعی حتی در سطح روابط بین المللی شناخته شد. بدیهی است که بی نقاب شدن جهالت در سطح روابط خارجی و روابط اجتماعی جامعه، زمینه شناخت این خرافات ساختاری را در زیربنای فاشیزم سنتی و فاشیزم آیدیالوژیک حاکم در افغانستان نیز برملا ساخت.

همچنان، این نهاد سیاسی از طریق نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و دینی جامعه قبیلوی نیز تقویت گردد، روشن است که فاشیزم در هر دو نوع خود، بر روابط علت و معلولی نهادهای جامعه تأثیر انداخته است؛ و این علت آن است که وقتی نهاد سیاسی فاشیستی مضمحل می گردد، خلای نهاد سیاسی جامعه قبیلوی از طریق حکمروایی قشر سنتی ارتجاعی، دوباره با فاشیزم سنتی پُر می گردد. وقتی نقش فاشیزم آیدیالوژیک سردار داود از طریق فاشیزم سنتی به عهده گرفته شود، "طایفه سلطنتی" موفق شده است که از طریق انحصار تمام نهادهای جامعه، فاشیزم را به اصل عمده حاکمیت استبدادی افغانستان تبدیل نماید.

وقتی تمام آیدیالوژی ها سرکوب می شوند و باری دیگر آیدیالوژی فاشیستی و خرافات سنتی و فکری بر نظام سیاسی حاکم می گردد، این بدان مفهوم است که آرزوها و آرمان های یک قرن اخیر نتوانسته اند در برابر نظر فاشیستی حاکم بر این قرن، از شناخت دقیق تحلیلی و منطقی برخوردار شوند. این ناکامی به علت آن است که نخست، استبداد را منوط به چهار چوکات حاکمیت سیاسی ساختند و با آیدیالوژی هایی که خواستند حاکمیت را سرنگون سازند، نتوانستند ریشه های استبداد را از درون روابط اجتماعی و نهادهای جامعه بیرون کشند، و ثانیاً، هر بار کوشیدند که حاکمیت را از طریق زور ساقط سازند؛ سرنگونی حاکمیت از طریق زور در واقع به مفهوم محروم بودن حاکمیت جدید از حمایت نهادهای اقتصادی، اجتماعی، دینی و فرهنگی جامعه است. حاکمان جدید، چون استبداد را منوط به زمامدار یا دودمان

زمامداری می دانستند، هیچ چیزی را برای این دودمان باقی نگذاشتند: ارگ شاهی به روی مردم باز شد و به "خانه خلق" تبدیل گردید. اموال "طایفه سلطنتی" به نمایش گذاشته شد و تمام دارایی های منقول و غیر منقول آنان ضبط گردید؛ یعنی با قلع و قمع حاکمان سیاسی، در واقع فکر نمودند که نهاد سیاسی جامعه قبیلوی را تغییر داده اند. اگر "امیر افضل خان" می رفت و "امیر شیرعلی خان" می آمد، اینها هیچ چیزی را تغییر نمی دادند و بعداً در اولین فرصت، روابط برادری سیاسی خویش را با مرجع خرافات دینی جامعه حفظ می کردند؛ اما حاکمان دیموکراتیک و یا شاه دیموکرات - امان الله - در ابتدا روابط برادری سیاسی خویش را با دین خرافی جامعه قبیلوی قطع کردند. اینها درک کرده بودند که خرافات مذهبی برادری این دو، ناشی از رابطه علت و معلولی نهاد دینی و نهاد سیاسی جامعه است و به علت همین رابطه، حمایت نهاد اجتماعی را به دست داشتند. آنگاهی که حاکمان جدید، این واقعیت را درک کردند و دوباره به قشر سنتی ارتجاعی پناه بردند، خیلی دیر شده و مقاومت اجتماعی تا سرحدی رشد کرده بود که سقوط حاکمیت های امان الله و حزب دیموکراتیک از پدیهیات محسوب می شد. (\*)

\* - روشن است که نیروهای استعماری نیز در تشدید بحران ملی در افغانستان نقش با اهمیتی داشته اند؛ ولی این نقش دول استعماری وقت، باز هم از طریق حمایت از قشر مذهبی سنتی به عمل آمد. یک بار بریتانیای کبیر، سیاست خویش را با حمایت مرموز و فرستادن "لارنس" ها برای این قشر ارتجاعی رهبری کرد و حاکمیت شاه امان الله را سقوط داد؛ و باری دیگر، کشورهای غربی امروزی نیز با حمایت خویش از قشر ارتجاعی سنتی -

گفته شد که در شکست آرمان های برحق یک قرن و در پیروزی پیهم قشر سنتی ارتجاعی، یک پدیده ماندگار وجود داشته که آن عبارت از فاشیزم سنتی است. حاکم بودن فاشیزم سنتی، به مفهوم نقش تعیین کننده آن در نظر و عمل حاکمان "طایفه سلطنتی" در قبال جامعه پشتون و جوامع غیر پشتون بوده است. برای شناخت نظر و عمل حاکمان سیاسی در قبال جوامع غیر پشتون تنها این نکته کافی نیست که دانسته شود که این جوامع چگونه از نهاد سیاسی خویش محروم ساخته شده و نهاد اقتصادی آنها در خدمت تقویت نیروی لشکری و حاکمیت سیاسی بیگانه قرار گرفت. روشن است که تنها فلج شدن نهادهای سیاسی و اقتصادی این جوامع برای

- در برابر اتحاد شوروی به پیروزی نایل آمد. وقتی رونالد ریگن از جهان خواهش می کند که "گوریلای" نگویید، "مجاهد" بگویید و بعد از آن کلمه "مجاهد" در تمام مطبوعات و جامعه غرب به کلمه ای معمول و قابل فهم تبدیل می گردد، همه چیز را ثابت می سازد. و همین اکنون نیز، تقویت و تمویل اقتصادی و تسلیحاتی قشر سنتی ارتجاعی، باز هم بر اساس همان سیاستی است که در طول تاریخ نطفه هر گونه تکامل را در نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی افغانستان از بین برده است.

تقویت قشر سنتی ارتجاعی، و از طریق این قشر، نفوذ در حاکمیت سیاسی افغانستان، به علت شناخت دقیق کشورهای بیگانه از مناسبات و قانونگذاری های جامعه قبیلوی در افغانستان است؛ چون در همچون کشورها که خرافات عقیدتی و جهالت های فکری و فرهنگی بر همه چیز حاکم است، حاکمیت سیاسی می تواند از ثباتی نسبی برخوردار بوده و اهداف سیاسی و منافع بیگانه را در افغانستان حفظ کند که روابط برادری سیاسی آن با قشر سنتی ارتجاعی جامعه مستحکم باشد.

درک فقر و عقب مانده گی غیر قابل تصور آنها کفایت می کند، ولی وقتی این جوامع با قوت "لشکر افغانه" سرکوب می شوند و بعداً برای "دولت افغانی" بیعت سیاسی می دهند، اینجا عنصر جدیدی خلق می گردد که عبارت از روابط سیاسی و ملی جوامع محروم و جامعه حاکم با یکدیگر است. اگر جوامع محروم فاقد نهادهای سیاسی و اقتصادی خود می شدند، ولی در عوض در درون جامعه واحد سیاسی "دولت افغانی" که یگانه شرط برای تشکیل ملت از جوامع مختلف است، داخل می گردیدند، مجال هیچگونه حرف یا اعتراضی باقی نمی ماند و نه تنها سیطره سیاسی "دولت افغانی" به قیمت فقر بی مقیاس اقتصادی و فرهنگی آنان تمام نمی شد، بلکه این جوامع با درک ارزش سیاسی در روابط متقابل نهادهای خود، شاهد تکامل و ترقی نیز می شدند؛ اما وقتی این جوامع از حق ورود در حاکمیت سیاسی محروم می شوند و انحصار مطلقه قدرت سیاسی از طریق استبداد خارق العاده، هر گونه مفکوره تقسیم قدرت را میان جوامع مختلف افغانستان سرکوب می کند، فاشیزم سنتی باید از زاویه ای نگریسته شود که هر پدیده غیر پشتونی را نه تنها در نهاد سیاسی، بلکه در تمام نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز از تکامل محروم ساخته است؛ به عبارتی دیگر، جوامع غیر پشتون، با محرومیت سیاسی خود - در جوار فقر کمر شکن - زیر فشار ویران کننده نظر "پشتون" و "غیر پشتون" از تکامل نهادهای فرهنگی، مذهبی و اجتماعی خویش نیز محروم گشته اند؛ و البته قابل ذکر است که این فشار مطابق به پالیسی سهم دهی نسبی تاجیک ها در ادارات دولتی، منزوی

نگهداشتن از یک ها و سرکوب هزاره ها از شدتی ناهمگون و نسبی برخوردار بوده است. (\*)

پاسخ به این سوال که در افغانستان چرا ضمیمه هر فاشیزمی

\* - اگر از یک طرف، برای رشد زبان پشتو، کورس های اجباری به وجود می آید و برای جلوگیری از رسمی شدن زبان دری، حتی در سطح نماینده گان پارلمان در برابر آن مقاومت صورت می گیرد و از فرط خشم زبان جوامع دیگر زبان منحنط و بدوی اعلان می شود، در طرفی دیگر، به طور علنی سیاست هایی رهبری می گردد که جلو تکامل زبان های دیگر گرفته شود. تحمیل واژه های پشتو چون "درملتون"، "پوهنتون"، "پوهنچی"، "مرستون" و یا تحمیل واژه هایی چون "روغتون" و "زیزنتون" - که تا کنون نیز به عنوان واژه هایی مرده حتی در زبان پشتو باقی مانده اند و همه، پشتون و غیر پشتون، آنها را "شفاخانه" و "زایشگاه" استعمال می کنند - در واقع بیانگر آن است که نه تنها هیچگونه توجهی برای غنایندی زبان های غیر پشتو صورت نگرفته، بلکه این زبان ها حتی با سیاست واژه زدایی نیز مواجه بوده اند.

نظر پشتونی و غیر پشتونی را زمانی در حاکمیت فاشیزم سنتی بیشتر و واضحتر درک می کنیم که باید تمام لوحه های رسمی به زبان پشتو باشند؛ چون این زبان بر علاوه آنکه رسمی است، زبان ملی نیز است؛ و کسی که از بیرون می آید، با خواندن لوحه های پشتو باید بداند که ملت اصلی افغانستان جامعه پشتون است و جوامع دیگر، اجزای فرعی این ملت اند که هنوز، همچون خود این جوامع، زبان شان نیز در موقف دست سوم زنده گی می کند.

وقتی زدودن عناصر غیر پشتونی در حصه زبان بدین شدت بوده و در رأس حاکمیت سیاسی با پندار فاشیزم سنتی رهبری می شده، روشن است که در عرصه فرهنگی و مذهبی نیز از همین شدت برخوردار بوده است. در اینجا دقت شود که انحطاط اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی -

تطبیق نظر پشتونی و غیر پشتونی است، به شناخت این امر کمک می کند که چرا آرمان های برحق آزادی خواهی در يك قرن اخیر نتوانستند مخاطب اجتماعی خویش را بیابند تا بعداً بر حاکمیت

-> جوامع محروم مجزا از انحطاطی تلقی نگردد که ناشی از حاکمیت "طایفه سلطنتی" بوده و نهادهای جامعه پشتون نیز به نوبه خود متأثر از این انحطاط عام بوده اند؛ یعنی جوامع محروم در مجموع با دو نوع انحطاط رو به رو بوده اند: یکی همان انحطاط عام که ناشی از حاکمیت نظام استبدادی سیاسی است که جامعه پشتون از این انحطاط به اندازه جوامع محروم متأثر شده است، و دیگر انحطاطی که ناشی از نظر پشتونی و غیر پشتونی نظام سیاسی استبدادی بوده و در این نوع انحطاط جامعه پشتون سهم نداشته است.

در همچون انحطاط هر گونه عمل یا نظری که تقویت کننده فرهنگ و یا رسم و رواج ها و آداب غیر پشتونی بود، در زودترین فرصت سرکوب می گردید. این نظر پشتونی و غیر پشتونی تا کنون نیز ادامه دارد. ملاحظه گردد که در حاکمیت "طالبان"، تقویم هجری - شمسی به تقویم هجری - قمری تبدیل می شود؛ چون به نظر آنها یکی اسلامی است و یکی غیر اسلامی! پوچ بودن این منطق را همان کلمه "هجری" در آغاز هر دو تقویم به اثبات می رساند؛ یعنی هر دو بر اساس هجرت رسول اکرم (ص) از مکه به مدینه ترتیب شده و اگر تفاوتی هست، این تفاوت در مهتاب و خورشید است و چون علم نجوم در خراسان از پیشرفت قابل ملاحظه ای برخوردار بود، ترجیح دادند که برای دقیق ساختن تقویم خویش از مبدأ هجرت رسول اکرم (ص)، بر اساس حرکت سیارات به گرد خورشید استفاده کنند. مهتاب قمر زمین است و زمین قمر خورشید است؛ یعنی خورشید در رابطه با این دو سیاره، مرکزی ثابت است و این دو در حرکت اند و واضح است که اندازه حرکت به دور محوری ثابت، دقیقتر از اندازه حرکت به دور محوری متحرک است.

<-

سیاسی تحمیل کردند.

تحمیل انحطاط فرهنگی از طریق سیاست ها و نظر پشتونی و غیر پشتونی، در واقع برای گسترش پایه های قدرت سیاسی در

-> اما حکومت "طالبان"، تقویم دقیق خورشیدی را لغو می کند؛ چون مهتاب را مسلمان تر از خورشید می داند! اما این دلیل خرافی روکش مسأله است و به همین علت بی منطق است؛ در اصل این حکومت از نظر فاشیزم سنتی به شکل زدودن تمام عناصر غیر پشتونی در افغانستان تابعیت می کند. در تقویم هجری شمسی، جشن نوروزی وجود دارد و این جشنی است تاریخی که از دور باستانی خراسان به میراث مانده و بعداً شکل اسلامی به خود گرفته و حتی خلافت بنی عباس نیز ناگزیر گردید که این سنت تاریخی را در خراسان احترام نموده و خود به برگزاری جشن نوروز بپردازد. اما اگر نظر پشتونی و غیر پشتونی ملاک تعیین کننده روابط فرهنگی با جوامع غیر پشتون باشد، "نوروز" جشن فارسی دیده می شود، و اگر با هیچ وسیله ای دیگر ممکن نبود که این عنصر غیر پشتونی در "افغانستان" نابود شود، مهتاب را مسلمان گفتن و خورشید را کافر انگاشتن، بهترین دلیل برای حمله بر سنت های فرهنگی غیر پشتونی است.

نکته دیگری نیز در این مورد قابل دقت است که وقتی دالر عرب برای استحکام فاشیزم سنتی و تقویت قدرت نظامی و اقتصادی قشر سنتی ارجحی در افغانستان سرازیر می شود، تحمیل فرهنگ عرب بر فرهنگ عجم نیز قابل بحث است؛ و اما قبول فرهنگ عرب از طریق جنبش مولوی عمری، در واقع با يك تیر دو هدف را نشانه می زند: يك طرف دل عرب به دست می آید و از طرفی دیگر سنت های فرهنگی غیر پشتونی ضربه می خورد؛ چون یکی از وجوهات عظمت طلبی های فاشیستی، از طریق دشمنی با عظمت فرهنگی جوامع دیگر نمایان می شود.

<-

درون جوامع محروم است. این جوامع با زور مطیع ساخته شده اند و تحت فشار زور، مالیه می پردازند؛ اما به محض آنکه عنصر زور رفع گردد، این جوامع بار دیگر "یاغی" خواهند شد. برای اینکه جلو این یاغی گری جوامع در زمان نبودن زور گرفته شود، باید از طریق تحمیل انحطاط فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، هر گونه تحریک فکری و فرهنگی در درون این جوامع ناپود گردد؛ یعنی

«- زدودن سنت های فرهنگی غیر پشتونی، در واقع محروم کردن جوامع غیر پشتون از آثار متمدن نیز است. اثر همچون سیاست در جوامع غیر پشتون به شکل توحش فرهنگی باقی می ماند؛ یعنی از يك طرف این جوامع از سنت های فرهنگی خویش محروم ساخته می شوند و از طرفی دیگر جلو رشد فرهنگ و اقتصاد جامعه گرفته می شود که این دلیلی کافی برای برهم خوردن رابطه مادی و معنوی جامعه و محروم شدن آن از تکامل مدنی و فرهنگی است.

اینکه "طایفه سلطنتی" نتوانسته است به شکل موفقانه فرهنگ دلخواه خویش را بر جوامع دیگر تحمیل کند، و یا اگر هم جلو رشد زبان های دیگر را گرفته، ولی نتوانسته است که زبان پشتو را به زبان مادری دیگران تبدیل کند، به علت همان قاعده عام است که در فرهنگ پذیری، غنامندی فرهنگ بیشتر از "زور" نقش دارد. فرهنگ غنی، بدون زور، راهش را به جانب فرهنگ های بومی و بدوی باز می کند، که البته، در عین حال، برای این گسترش فرهنگی، نقش تکامل مدنی و اقتصادی جوامع عقب مانده نیز قابل ملاحظه است. با زور می شود جلو رشد فرهنگ را گرفت، ولی با زور هیچگاهی نمی توان فرهنگی را بر فرهنگی دیگر تحمیل کرد؛ زیرا فرهنگ تعیین کننده الگوهای رفتاری جامعه است، و اما جامعه الگوهای رفتاری را می پذیرد که مطابق به سطح تکامل مادی و معنوی آن باشد.

حاکمیت استبدادی از طریق انحطاط اجتماعی، انحطاط اقتصادی و انحطاط فرهنگی جوامع محکوم حفاظت شود.

انحطاط فرهنگی در رشد خرافات فکری و عقیدتی جامعه به ملاحظه می رسد. مرجع رهبری کننده این خرافات در جامعه قبیلوی همان نهاد دینی است که نهاد فرهنگی نیز با آن مخلوط می باشد. بنابراین، برای اینکه انحطاط فرهنگی به عمل آید و خرافات فکری و عقیدتی جای تعقل و شناخت را در جامعه بگیرد، سازش با مراجع رهبری کننده دین قبیلوی، یگانه امکانی است که می تواند از طریق تحمیل جامعه و رشد روحیه تسلیم پذیری تقدیری، نیروی مقاومت جامعه را در برابر حکمروایی بیگانه خنثی نماید. وقتی نیم خزانه "طایفه سلطنتی" به جیب ملایان می رود، این ملایان تنها منحصر به جامعه پشتون نیستند، بلکه رابطه برادری حاکمیت سیاسی را با مراجع دینی جوامع اسیر نیز بیان می دارد. وظیفه رسمی ملایان است که در برابر معاش و مستمری دائمی خویش، بر علاوه سایر اقدامات و فعالیت ها جهت استحکام پایه های حاکمیت "طایفه سلطنتی" و سرکوبی جنبش ها و حرکت های فکری و فرهنگی، در ختم هر دعای خویش «برقراری تخت و بخت شاه» را نیز از خداوند بخواهند؛ این دعا هم باید از دهن ملای شیعه بیرون شود و هم از دهن ملای سنتی.

فاشیزم سنتی وقتی از طریق داخل کردن انحطاط در نهادهای فرهنگی و دینی جوامع، از نیروی مقاومت اجتماعی آنان فارغ گردید، آنگاه است که نظر "پشتونی" و "غیر پشتونی" شیوه حفظ انحطاط در درون این جوامع به حساب می آید: از يك طرف، عنصر

ستم پذیری را در فرهنگ دینی و دیگر نهادهای جوامع محروم تقویت نموده و خود را از مقاومت اجتماعی آنها بی غم ساخته و از طرفی دیگر، عنصر ستمگری فاشیزم سنتی را به عنوان سیاست ساختاری در جامعه خود تقویت نموده است. نتیجه این حالت به شکلی تبارز می کند که در يك جامعه حساسیت اجتماعی در برابر ستم از بین می رود و در جامعه ای دیگر ستمگری به الگوی های رفتاری سیاسی، مذهبی و فرهنگی تبدیل می شود؛ یعنی آن یکی به شکل ستم پذیر و این یکی به شکل ستمگر رشد می کند. در جنگ این ستمگر و آن ستم پذیر، صرف حاکمیت "طایفه سلطنتی" با فاشیزم سنتی آن است که نفع می برد و بر جای می ماند؛ و این خیانت به تمام جوامع پشتون و غیر پشتون در افغانستان بوده است.

و همچنان این یکی از رازهای شکست آرمان های قرن اخیر در برابر استبدادی بوده که از فاشیزم سنتی تغذیه نموده است. در مفکوره های آزادی خواهی جوامع محروم - که البته باز هم سیاست دربار در سرکوبی، انزوا و سهمیم ساختن نسبی جوامع محروم در به وجود آمدن تفکر آزادی خواهی آنها نقشی اساسی داشته است، به تناسب خصومت حاکمیت در برابر جوامع محروم، رشد فکری در درون این جوامع امکان پذیر گردیده است - قبل از آنکه با روحیه ستم پذیری و انحطاط فرهنگی و خرافات فکری و عقیدتی در درون جامعه خودی مبارزه صورت گیرد، در اولین فرصت به سرنگونی حاکمیت سیاسی اولویت داده شده است. درست است که حاکمیت سیاسی علت عوامل منفی فکری و اعتقادی در درون جوامع محروم بوده، ولی وقتی جامعه ای ستم پذیر می شود، عنصر ستم پذیری به

عمده ترین علت پذیرش استبداد توسط خود جامعه تبدیل می گردد.<sup>(\*)</sup>

جنبش های سیاسی - از حزب سِری دربار گرفته تا حزب ۹ نفری فلان قریه - هر کدام با الگوی رفتاری جامعه قبیلوی، نجات اجتماعی را با قلع و قمع حاکمیت سیاسی آرزو کردند. قشر سنتی ارتجاعی جامعه ستم پذیر را رهبری کرده، اما تمام تلاش این احزاب برای نفوذ در حاکمیت سیاسی جریان داشته است؛ غافل از اینکه فاشیزم سنتی از طریق رهبری عناصر سنتی ارتجاعی و به علت روحیه ستم پذیری جوامع محروم، به انحصار قدرت ادامه می دهد و به همین علت است که فاشیزم سنتی به راه حل لشکری به عنوان يك تیپ تاریخی انحصار قدرت ایمان دارد؛ چون در مقابل این لشکر، لشکر می جنگد، نه جوامع محروم؛ و اگر لشکر قلع و قمع گردید، جامعه همان ستم پذیر تاریخی است که بقای اجتماعی خویش را باز هم از

\* - ملاحظه گردد که طوق و زنجیر فکری و عقیدتی جامعه به دست قشر سنتی مذهبی است که اگر با اشاره و فتوای مرگ اینها، جامعه مرده نمی تواند، حد اقل لنگش را دراز می کند. این قشر سنتی مذهبی مستقیماً از طریق دربار حمایت سیاسی و اقتصادی می شود؛ یعنی خان اگر اقتصاد جامعه را چپاول کرده است، اربابان مذهبی در پهلوی غارت اقتصادی، فکر و عقیده مردم را نیز غارت می کنند. در همچون روابطی که بازده آن رشد روحیه ستم پذیری در جامعه است، هیچگونه جنبش فکری و سیاسی امکان آن را ندارد که مخاطب اجتماعی پیدا کند؛ داود شاه می رود، ولی رهبری مردم به دست ارباب مذهبی می افتد که صدها بار در اخیر منبر خویش دعا کرده که «خدایا، جمهوریت ما را پاینده نگه دار!» و آمین جامعه ستم پذیر از زیر منبرش به آسمان رفته است.

طریق انداختن طوق خرافات فکری و مذهبی قشر سنتی ارتجاعی وابسته به دربار ضمانت می کند و باز تن به تقدیر دادن و تسلیم به ستم شدن را به الگوی رفتاری خویش تبدیل می کند.

در همچون حالت، هیچگونه حرکتی به مشاهده نمی رسد که از روش های مبارزه فکری و فرهنگی برای شکست روحیه ستم پذیری جوامع محروم استفاده شود؛ چون هیچگونه اعتقادی مبنی بر اجتماعی بودن پدیده استبداد وجود ندارد تا برای نابودی استبداد در نهادهای خود جامعه به مبارزه آغاز شود و بعداً برای شکست استبداد، از نیروی آگاهانه اجتماعی استفاده گردد. برای درک این امر، مبارزه جوامع افغانستان در برابر اشغال لشکری کشور توسط دولت های استعماری بهترین مثال تاریخی است.

سه بار شکست نظامی - نه شکست سیاسی - انگلیس و شکست نظامی شوروی ها، تجاربی اند که از حمایت آگاهانه نیروی اجتماعی در برابر بیگانه گان حکایت دارد. قوی ترین نیروهای استعماری شکست نظامی می خورند - چون جامعه به دفع این نیروهای نظامی می پردازد - ولی همین جامعه پیروز در جنگ، باری دیگر از طریق امیر دوست محمد خان یا نواسه اش، امیر عبدالرحمن، به شکست سیاسی در برابر انگلیس گردن می گذارد و یا بعد از شکست روس ها، به اسارت حد اقل هشت کشور خارجی در می آید؛ چون آنجا، در جبهه نظامی، بر موجودیت دشمن آگاه است و آن را به چشم سر می بیند، ولی برای درک حضور سیاسی دشمن به شناخت تحلیلی و منطقی ضرورت است که این شناخت از طریق مبارزه فکری و فرهنگی قشر آگاه به جامعه داده می شود. بدون انتقال شناخت به

جامعه - یعنی بدون مبارزه فکری و فرهنگی - کشانیدن جامعه کور در جنگ برای دفاع از آرزوهای برحق آزادی و برابری ناممکن است. برای استعمال قدرت اجتماعی جامعه کور، همان فردی موفق است که این جامعه گوشش به صدای آن آشناست: صدای آشنا، جهت حرکت جامعه کور را تعیین می کند.

و اما مبارزات سیاسی برای تحقق آرمان های قرن صدایی بود که جامعه نه تنها با آن آشنا نبود، بلکه حتی برای يك بار هم آن را نشنیده بود؛ چون صدای این مبارزان، از همان ابتدا، از حنجره بیگانه (فلسفه های وارداتی) بلند شد؛ غافل از اینکه قبل از همه، برای آشنا ساختن جامعه به صدا، به حنجره خودی ضرورت است. وقتی فاشیزم سنتی می تواند صدایش را از طریق حنجره خودی - یعنی قشر سنتی ارتجاعی - به گوش جامعه آشنا سازد، دیگر هیچگونه وحشتی از قدرت غیر قابل شکست جوامع محروم، یعنی نیروی اجتماعی این جوامع، ندارد؛ چون می داند که این نیرو منوط به آن جامعه کوریست که جهت حرکت آن را صدای آشنای قشر سنتی ارتجاعی تعیین می کند.

نظریه پشتونی و غیر پشتونی اگر بر اساس اهداف فاشیزم سنتی و پالیسی های حاکمیت استبدادی "طایفه سلطنتی" بود، ولی تطبیق این نظریه از طریق قشرهای سنتی ارتجاعی جوامع محروم صورت می گرفت که در پیوند نزدیک برادری سیاسی با حاکمیت استبدادی قرار داشتند و علنی و پنهان برقراری تخت و بخت آنان را شعار می دادند.

به همین ترتیب نظر پشتونی و غیر پشتونی را حتی در مورد

مذهب جوامع محروم نیز دیده می توانیم. در این مورد باز هم به دو مثال از عقاید امیر عبدالرحمن توجه گردد. او خطاب به یکی از افراد جامعه پشتون که شیعه شده است، می گوید:

«از آنجا که سرکار ما، مدام همت خویش را در احیای حق و امانت باطل مصروف داشته و دارد و در اجرای امور دینی سعی و کوشش مبذول می دارد که در دین و مذهب مردم افغانستان، اختلاف و اختلافی رخ نهد. پس تو را نیز که گمراه شده بودی، در عالم رؤیا تلقین کلمه و تأکید برگزاردن نماز کرده، تا از کیش مردم هزاره تبرا کرده، به مذهب مسلمانی اصلیه خویش تولا جسته بگرایی و در بین قوم خود شده، بقیه عمر را صرف بنده گی خدای جل جلاله کنی ...» (۱۶)

دقت شود که در اینجا از عقب دیدگاه وحدت قومی، اختلاف مذهبی کوییده می شود و هدف از کاربرد "مذهب مردم افغانستان"، بیان هویت مشترک اجتماعی جامعه پشتون است؛ ولی آن طرف، همین مذهب را به عنوان وسیله نفاق اجتماعی و تجزیه نیروی اجتماعی جوامع محروم مورد استفاده قرار می دهد. "مذهب افغانی"، همان مذهبی است که باید قانون مدنی از قوانین فقهی آن متابعت کند.

این مثال اولی بود. مثال دومی در مورد مأمور هندویی بوده که اختلاس کرده است. "امیر" برای اینکه عدالت کرده باشد، نمی خواهد که این مختلس هندو را با جزایی که در دین اسلام پیش بینی شده، محاکمه نماید؛ چون وی این کار را استبدادی مذهبی می داند، لذا به

بزرگان هندو مراجعه می کند تا روشن سازند که در دین آنها برای اختلاس چه جزایی پیش بینی شده است تا بعداً مطابق به شریعت آنها مأمور هندوی خود را مجازات نماید. در "سراج التواریخ" دربار چنین آمده است:

«تمام بزرگان اهل هندو را فراهم کرده در باب شخصی از اهل هندو که مال دولت را بدزد، به قرار قانون کتابی که دارند، سزاوار چگونه عقاب و عتاب است؟ و او بر طبق حکم اقدس هر دو فرقه اهل هندو را که عامل کتاب "کرت و پیرو برهمن اند" فراهم کرده، قرانین کتاب خویش را معروض پیشگاه حضور اقدس داشتند.» (۱۷)

و مأمور هندو بر اساس احکام دین خودش مجازات می شود. اما در یک قرن اخیر، حتی یک مورد هم پیدا نمی شود که در تاریخ رسمی دربار، شیعه مطابق به فقه مذهبی خودش مجازات شده باشد و این کار، نه تنها استبدادی مذهبی تلقی نشده، بلکه دفاع از اسلام در برابر کفر نیز اعلام گردیده است و به همین علت است که در میان اسناد و مکاتیب رسمی دولتی، مکاتیبی وجود دارد که امر می کند از دخول جوانان شیعه (که ترفندی مذهبی برای نگفتن اسم هزاره است) در مراکز تعلیمات عالی جلوگیری شود.

علت اینکه هندویی بر اساس قوانین مذهبی خودش مجازات شده، ولی اصول فقهی چند میلیون شیعه مسلمان نادیده گرفته می شود، اینست که جامعه کوچک هندو، هیچگونه قدرتی اجتماعی برای رقابت با حاکمیت مطلقه سیاسی پنداشته نمی شود، ولی جامعه ای که بتواند با قیام سازمان نیافته اجتماعی خود، برای هفت سال



پایه های سلطنت امیر را به لرزه درآورد، این جامعه باید مذهبش نیز زیر تیغ "مذهب افغانی" قرار گیرد و "کیش این مردم"، کیشی مسلمانی دانسته نشود.

مذهب پشتونی و مذهب غیر پشتونی، تلقی دیگری از انحصار قدرت سیاسی است، گرچه از طریق مذهب و با صبغه هویت مذهبی توجیه می گردد؛ حالانکه در واقع برای فارغ ساختن ذهن امیران از خطر بروز مقاومت سازمان یافته جوامع محروم، ناگزیر بوده اند که در هر قدم به تطمیع علمای مذهبی، و تا حد امکان، به رهبری این علما غرض اهداف سیاسی انحصاری خود، بپردازند. وقتی فتوای کفر یک جامعه از دهن مولوی متعصب مرتجع صادر می شود، این در واقع عملی ساختن همان مشوره سیاسی "امیر" است که "مذهب افغانی" را برضد "مذهب غیرافغانی" وارد جنگ می کند.

تأیید سیاست و خصومت های قبیلوی حاکمیت سیاسی از طریق علمای مذهبی، متداول ترین روش در جامعه قبیلوی است؛ و اینست که در ظاهر، علمای دین برای "انفاذ شریعت" و جلوگیری از گسترش کفر و فساد در درون جامعه، به گرد حاکمیت سیاسی جمع می شوند، ولی در واقع این همان وحدت برادرانه میان حاکمیت استبدادی و قشر سنتی ارتجاعی است که از طریق نظارت بر "شریعت"، جوامع را از جنبش فکری و حرکت سازمان یافته سیاسی برای از بین بردن روحیه ستم پذیری آنان محروم می سازد.

## مأخذ:

- ۱- امیر عبدالرحمن، تاج التواریخ، چاپ ۱۳۷۳، ص ۲۲۶
- ۲- فیض محمد کاتب، سراج التواریخ، جلد سوم - چاپ ۱۳۷۳، ص ۲۵۷
- ۳- همان، ص ۲۹۳
- ۴- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۲۶۳
- ۵- فیض محمد کاتب، همان، ص ۲۰۱
- ۶- همان، ص ۳۵۶
- ۷- علامه شبلی نعمانی، حیات امام اعظم، ترجمه محمد سعادت، چاپ سوم - دلو ۱۳۶۹، ص ۴۳-۴۷
- ۸- میرمحمد صدیق فرهنگ، افغانستان در پنج قرن اخیر، جلد اول - قسمت دوم، چاپ جدید - ۱۳۷۱، ص ۷۲۲-۷۲۵
- ۹- همان، جلد دوم، ص ۳۵-۳۸
- ۱۰- فیض محمد کاتب، همان، ص ۲۷۵
- ۱۱- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۱۵۵
- ۱۲- همان، ص ۱۹۲
- ۱۳- میرغلام محمد غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، چاپ چهارم - ۱۳۶۸، ص ۸۳۵
- ۱۴- همان، ص ۸۳۶-۸۳۷
- ۱۵- همان، ص ۸۳۶
- ۱۶- فیض محمد کاتب، همان، ص ۳۵۶
- ۱۷- همان، ص ۵۳۹



برای آنکه سطح شعور سیاسی - قبیله‌ی امیر عبدالرحمن، به عنوان الگوی زمامداری در جامعه قبیله‌ی درک گردد، بهتر است به نحوه نگرش او به تاریخ افغانستان مراجعه شود. او افغانستان را سرزمین "افغان‌ها" دانسته چنین می نویسد:

«تمام اهالی افغانه مسلمان سنی مذهب می باشند و به موجب کتب تاریخی افغانستان، اینها اصلاً از طایفه بنی اسراییل می باشند و اسم افغان را از لفظ افغانه گرفته اند، چون نسبت بعضی از آنها به افغانه که سپهسالار حضرت سلیمان بود، می رسد و نسبت بعضی دیگر از آنها به ارمیا، پسر شلموی پیغمبر می رسد... اینها همیشه طالب سلطنت و حکومت بوده اند و در باب آزادی و مطلق العنانی خیلی حریص اند.»

«... در سال ۱۷۴۷م مطابق به ۱۱۶۰ ه.ق. بعد از وفات نادر شاه، حالات ملوک الطوائفی و هرج و مرج در افغانستان جاری شد، آن هرج و مرج، مولد سلطنت حالیه درانی گردید و افتخار دارم از اینکه من از همان قوم می باشم. احمد شاه موسس اولین این سلطنت، یکی از خوانین

طایفه سدوزایی که قبیله ای از قبایل طایفه ابدالی می باشد، بود. خوابی که ولی معروف چگنی دیده بود، احمد شاه لقب شاه دُر دران را اختیار نمود» (\*).

«جدم امیر دوست محمد خان که از طایفه بارکزایی بود که شعبه ای از اقوام درانی است. نَسَب احمد شاه اولین پادشاه درانی و سدوزایی و نسب امیر دوست محمد خان اولین پادشاه درانی بارکزایی به این قسم به هم اتصال می یابد که سدو و بارک اجداد مایند و خانواده سلطنتی درانی، دو برادر صلیبی و بطنی اند.» (\*\*).

«شخص مقدس صایر شاه نام، خوشه گندمی را در دست گرفته آن را به سر احمد خان گذاشت و گفت دیگر لازم نیست شما ها بین خودتان نزاع نمایید. احمد خان برای سلطنت شایسته است. (\*\*\*) تمام خوانین هم به احمد خان

\* - اعتقاد به خواب ولی برای شاه دُر دران، حکایت از همان میکانیزم نقش نیروهای ماورایی در به قدرت رسیدن شاه دارد و بازگویی این خواب توسط امیر عبدالرحمن، به عنوان عامل خیر دهنده رسیدن تخت به احمد شاه، بیانگر عدم نقش جامعه قبیلوی در ذهن "امیر" به عنوان فردی از جامعه ای با فرهنگ قبیلوی نیز است.

\*\* - در جامعه قبیلوی چون دروازه قدرت بر روی هر بی نَسبی باز است، شاهان ناگزیر اند که برای خود نَسبی بسازند. امیر عبدالرحمن برای اینکه غضب قدرت را از خاندان سدوزایی مشروعیت دهد و افتیدن لقب "شاه" را از جوار حکمروایان بارکزایی توجیه کند، ناگزیر است که مطابق به باورهای جامعه قبیلوی، خود را هم نسب با احمد شاه درانی اعلان دارد تا بدینوسیله، غضب قدرت از خاندان او را، مشروعیت نَسبی و میراثی دهد.

\*\*\* - دقت شود که در جامعه قبیلوی یک فرد روحانی از صلاحیت تعیین -

توجه نموده اظهار داشتند که ما هم دیگر کسی را مناسب تر نمی بینیم که او را برای سلطنت انتخاب نماییم، زیرا که طایفه او یعنی سدوزایی ضعیف ترین و قلیل ترین طوایف می باشد و از این جهت خیال نمودند که اگر مشارالیه به مشورت نماینده های مملکت رفتار ننمود، عزل او بالنسبه به عزل پادشاهی که از طایفه بزرگتر بوده باشد، سهل تر خواهد بود...»

«بعد از اتفاق در این باب، همه آنها علف سبز به دهان خود گرفتند و این علامت آن بوده یعنی همه ماها مواشی و حیوان بارکش شما می باشیم و پارچه را هم به شکل ریسمان به گردن خود انداخته به جهت علامت اینکه ما حاضریم از شما پیروی نماییم و به این قسم به او بیعت کردند و اختیار حیات و ممات خود را به دست او دادند....»

«احمد شاه در ماه ژوئن ۱۷۷۲ م مطابق ۱۱۸۶ ه.ق. به مرض سرطان وفات نمود و پسر او تیمور شاه به تخت سلطنت پدر خود نشست و خصلت این سلطان کلیتاً مبنی بر تنبلی بوده است. بعد از وفات تیمور شاه منازعات و حوادث و قتل سلاطین و خوانین زیاد بوده است و اسباب

← شاه برخوردار است؛ و همین روحانی بعدها حتی به صفت ایلچی سیاسی احمد شاه فعالیت می کند و به همین علت در هند به قتل می رسد؛ و این به اثبات می رسد که در انتخاب احمد شاه به صفت شاه، علایق سیاسی نیز بین آنها مطرح بوده که شاید جلوه بیرونی آن به شکل مرادی - مریدی مذهبی بوده باشد.

خرابی دولت اجتماعی که احمد شاه موسس آن بود، این شد که سلاطین مشغول لهویات و استعمال مسکرات شدند. از يك طایفه طرفداری نموده دیگرها را مخدول می نمودند و نتیجه این خصال قبیحه سلاطین سدوزایی این شد که سلطنت از دست آنها بیرون رفت و افغانستانی که قبل از آنکه به دست آنها بیاید مملکت وسیعی بود، ایالت کوچکی گردید.»

«شاه شجاع که در سال ۱۸۰۲م مطابق با ۱۲۱۷ه.ق بر تخت سلطنت جلوس نموده با وزیر فتح محمد خان سازش نکرد و وزیر فتح محمد خان او را در سال ۱۸۰۹م مطابق با ۱۲۲۴ه.ق شکست داده تخت سلطنت را به جهت دوست قدیم خود یعنی شاه محمود به دست آورد. (اینجا دقت شود که نه تنها يك روحانی، بلکه يك فرد جنگی نیز در عزل و نصب شاه در جامعه قبیله‌ی نقش دارد.)»

«شاه محمود بدبخت، بی حقوق به مصلحت پسر غدار خود کامران و سایرینی که از نفوذ و اقتدار وزیر فتح محمدخان حسد می بردند، مشارالیه را که خدمات صادقانه به او نموده بود و دو دفعه او را به تخت سلطنت نشانیده بود و تخت سلطنت را به جهت او نگهداری می کرد، در کمال بی رحمی او را عذاب نموده و چشم های او را میل کشید، عاقبت الامر، چون وزیر فتح محمد خان نمی خواست برادرهایش را به دست او بدهد، به حکم و حضور پادشاهی که خود او را پادشاه نموده بود، اعضای او را قطعه قطعه نمودند...»

«به محض قتل بی رحمانه این شخص دلاور شاه تراش (دقت شود که در جامعه قبیله‌ی شاه تراشیده می شود!)، بیست نفر برادر و سایر طایفه درانی به مخالفت شاه محمود و پسر او شاهزاده کامران که پدر خود را به قتل دوست مردانه خود تحریک نموده بود، حاضر السلاح گردیدند و آخر الامر امیر دوست محمد خان که یکی از برادرهای کوچکتر وزیر فتح محمد خان بود، لشکر شاه محمود را شکست داده خود را در سال ۱۸۲۶م. مطابق ۱۲۴۲ه.ق. امیر افغانستان گردانیده و سلطنت خانواده سدوزایی به خانواده بارکزایی منتقل گردید (توجه شود که میکانیزم لشکری، میکانیزم عام به قدرت رسیدن در جامعه قبیله‌ی است). و از آن وقت تا به حال سلطنت در خانواده مذکور برقرار است.»<sup>(۱)</sup>

در واقع، بهتر از این نمی شود که تاریخ سیاسی افغانستان را نقل کرد. امیر عبدالرحمن، در این شرح خلص خویش از تاریخ سیاسی افغانستان، بر علاوه اینکه سطح شعور سیاسی و نحوه نگرش و باور خود را برای به قدرت رسیدن بیان می دارد، ضوابط عام به قدرت رسیدن در جامعه قبیله‌ی را نیز شرح می دهد. بهترین نمونه ای که "امیر" در اینجا ذکر می کند، همان نقش خوانین به عنوان نماینده گان بانفوذ قبایل اند که به يك نوعی از نقش نیروی غیر لشکری در تعیین شاه اشاره دارد؛ ولی آنچه در اینجا قابل دقت است، نقش خوانین مذکور بعد از تعیین شاه است. اصولاً در جامعه عقلانی، وقتی مردم در تعیین شاه به قدرت نقش می گیرند و

یا به عبارتی دیگر، به غیر از میکانیزم های لشکری، خیانت و قتل زمامداران، زمامداری تعیین می گردد که نیروهای مردمی در رساندن وی به قدرت نقش دارند، این نیروهای مردمی نقش خویش را در اداره و کنترل قدرت نیز حفظ می کنند؛ اما در جامعه قبیلوی با الگوی دیگری نیز مواجه می باشیم که آن عبارت از الگوی تابعیت گوسفندی و بارکشی است:

«همه آنها علف سبز به دهان خود گرفتند و این علامت آن بوده یعنی همه ماها مواشی و حیوان بارکش شما می باشیم و پارچه را هم به شکل ریسمان به گردن خود انداخته به جهت علامت اینکه ما حاضریم از شما پیروی نماییم و به این قسم به او بیعت کردند و اختیار حیات و ممات خود را به دست او دادند.»

احمد شاه اولین مؤسس دولت افغانی است که بدون توسل به میکانیزم لشکری به قدرت می رسد: در انتخاب او خوانین نقش دارند و شاید این اولین فرصتی بود که در آن سنت مداخله غیر لشکری در تعیین زمامدار سیاسی، آنهم در آوان تأسیس اولین دولت افغانی، داخل الگوهای رفتاری جامعه قبیلوی می شد؛ اما چون الگوهای رفتار سیاسی جامعه مطابق به سطح شعور سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آن است، یک لحظه بعد از تعیین زمامدار بر اریکه قدرت سیاسی، علف در دهان گرفته و ریسمان به گردن می اندازند و بعد مطابق به همان میکانیزم عام جامعه قبیلوی، یعنی سپردن حیات و ممات به زمامدار سیاسی، عمل می شود.

در درون همین میکانیزم اجتماعی دعوت کننده به استبداد است

که احمد شاه ناگزیر می شود متوسل به لشکر گردد؛ یعنی باری دیگر میکانیزم عام لشکری اگر در قدرت یافتن شاه نقش نداشت، در حفظ قدرت آن از نقشی اساسی برخوردار می شود و اتکا بر لشکر، باری دیگر تمام قانونمندی های نظام لشکری - غارتی را بر نظام سیاسی تحمیل می کند و نتیجه همان است که احمد شاه، مثل هر زمامداری دیگر در رأس قدرت لشکری، هم غارت می کند، هم قتل عام می کند و هم آتش سوزی به راه می اندازد؛ یعنی در دران به مستبندی تبدیل می گردد که به مجرد رسیدن لشکرش به دروازه هر شهر، مسلمان و هندو، قرآن بر دست به پیشوازش می آیند تا مگر به روی قرآن از قتل و غارت احمد شاه درانی جلوگیری کنند؛ ولی قرآن نیز نمی تواند آنان را از شر قتل و غارت نجات دهد.

امیر عبدالرحمن، از يك طرف برای "افغانستان" می جنگد و از طرفی دیگر در درون خصومت های قبیلوی این "افغانستان" ناگزیر است که برای قدرت مطلقه خاندان بارکزیایی، مشروعیت های نسبی و اجتماعی به دست آرد. این حالت، بازگویی دو گونه خصومت در ذهن و شعور اجتماعی - قبیلوی "امیر" است: یکی خصومت در برابر دشمن بدخشانی، ازبک، هزاره و جوامع دیگر که باید از طریق اقتصاد آنان، تا حد امکان به تلطیف فشار اقتصادی جامعه و تمویل لشکرش بپردازد؛ و دیگر خصومت با اقوام غلجایی و شینواری و سدوزایی و غیره که هر کدام به عنوان رقیبان تخت در برابرش قرار دارند.

شاهی که یکی را غارت می کند تا کس دیگری را تطمیع کرده باشد، هسته شعور سیاسی و اجتماعی این شاه از خصومت درون

اجتماعی و برون اجتماعی آستان است: نه در بیرون از جامعه بر کسی اعتماد دارد و نه در درون جامعه بر کسی اعتماد کرده می تواند. این نوع خصومت دوگانه، عاملی است که در شعور سیاسی "امیر"، مطلق العنانی را به عنوان یگانه راه حل سیاسی برای حفظ قدرت از رقیبان بیرونی و درونی مطرح می کند. "امیر" از درباریان خود شکایت دارد که:

«مرا ظالم و حریص و طماع و بدگمان می نامند»<sup>(۲)</sup>

این شکایت "امیر" بازگوی همان روش وی است که ناگزیر بوده برای دفع رقیبان درونی، حتی بر عزیزترین و وفادارترین سپهسالار لشکر خویش نیز رحم نکند و حساسیت شدید امیر عبدالرحمن در برابر وابسته گان امیر شیرعلی خان و یا کسانی که به یک نوع با آن امیر رابطه داشته اند، تصدیق کننده تمام صفاتی است که درباریان به "امیر" داده اند.

خصومت های درون اجتماعی قبیلوی باعث گردید که جامعه "امیر" حالت وخیم "امیر" را در برابر خصومت های برون اجتماعی وی درک نکند و بدین لحاظ است که "امیر" نه تنها از درباریان خود ناراض است، بلکه از شعور سیاسی جامعه خویش نیز اظهار یأس می کند؛ وی می گوید:

«اهالی مملکت من هنوز خوب تربیت نشده اند که بفهمند

چه چیز از برای آنها خوب است و چه چیز بد است. هنوز

این قدر وطن پرست نیستند که قدر داشتن حکمرانی را که

از خود آنها باشد، بدانند.»<sup>(۳)</sup>

اما این اشاره "امیر" به عدم رشد کافی شعور سیاسی جامعه

اش، بدان مفهوم نیست که از شرکت جامعه اش در جنگ های اجتماعی ناراضی بوده و شکر خدا را به جا نیاورد؛ ولی در عین حال و از جانبی دیگر، این اشتراك در جنگ های اجتماعی برای دفاع از "امیر" در خصومت های برون اجتماعی با جوامع غیر پشتون، بدین مفهوم نیز نیست که شعور سیاسی این جامعه بدان حد تکامل کرده باشد که ضرر خصومت های قبیلوی را برای تمرکز قدرت سیاسی "طایفه سلطنتی" به خوبی درک کنند و از قیام های اجتماعی - چون قیام غلجایی ها و شینواری ها - بپرهیزند و قدرت رزمی خویش را برای سیطره ای هر چه بیشتر بر اقوام دیگر به کار گیرند.

اگر دیدگاه درباریان و خصومت های درون اجتماعی قبیلوی استخوان بندی تفکر اجتماعی و سطح شعور سیاسی و فرهنگی "امیر" را نشان می دهد، تفکر اجتماعی و سطح شعور سیاسی و فرهنگی "امیر" نیز، تعیین کننده روش سیاسی و قضایی وی برای حکمروایی و عدالت است. این امیر از یک جانب ناگزیر است که در برابر خصومت های درون اجتماعی و برون اجتماعی مقاومت کند و نیروی اقتصادی خویش را غرض رشد و تقویت میکانیزم لشکری خویش مصرف نماید، ولی از جانبی دیگر، چون برای اولین بار با سرکوب نمودن خونین جوامع بیگانه تمرکز قدرت را در کشور ایجاد کرده، ناگزیر است که دستگاه اداری و قضایی جدیدی را ایجاد نماید.

قرار گرفتن "امیر" در مرکز دستگاه اداری و قضایی، بدین مفهوم بوده نمی تواند که وی از داشتن این دو دستگاه برای اداره و رهبری موثر نظام متمرکز سیاسی بی نیاز شده باشد؛ ولی از جهتی

دیگر، ناممکن است که "امیر" از تمام اصول سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و حقوقی جامعه قبیلوی نیز تابعیت نکند.

نظام حقوقی برای تضمین عدالت در جامعه قبیلوی، نظامی است فردی. "امیر"، همانگونه که در محور سیاست و لشکر است، در محور عدالت و دادخواهی نیز قرار دارد. در همچون قاعده حقوقی، اخلاق، روحیه و خصوصیات روانی و عاطفی، تلقیات و برداشت های فردی یا سطح شعور سیاسی و فرهنگی "امیر" برای درک مقوله های عدالت و دادخواهی تعیین کننده عامل اجرایی حقوق به شمار می رود. حقوقی که بر مبنای اراده و سطح فکری و نظری "امیر" باشد، این حقوق از پشتوانه اجتماعی محروم بوده و هیچگونه پیوندی با روابط اجتماعی که عمده ترین عامل ضمانت کننده عدالت اجتماعی در درون جامعه است، ندارد.

حقوقی که صاحب پشتوانه اجتماعی باشد و عملاً از طریق روابط اجتماعی بدان عمل شود، این حقوق، مطابق به سطح تفکر اجتماعی و شعور سیاسی و فرهنگی مردم است. این امر به علت همان پیوند عمیق مسایل حقوقی با مسایل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است؛ یعنی نظام حقوقی بیانگر سطح فرهنگ جامعه و بیان کننده نحوه نگرش جامعه به حقوق سیاسی و بیانگر چگونگی روابط اجتماعی جامعه است. جامعه از طریق روابط اجتماعی خود از حقوق خویش دفاع می کند. اگر روابط اجتماعی تا آن حد تکامل نکرده باشد که جامعه بتواند از طریق آن از حقوق خویش دفاع نماید، این امر بیان کننده آن است که جامعه مذکور تا کنون از سطح تفکر سیاسی برخوردار نشده که بر اساس آن ذریعه روابط اجتماعی، به

دفاع از حقوق سیاسی خویش بر خیزد و به همین دلیل هر قدر که روابط اجتماعی جامعه، بیشتر عقلانی شده و تکامل می کند، به همان اندازه قدرت دفاع جامعه از حقوق سیاسی و اجتماعی آن بالا می رود و هر قدر سطح تکامل روابط اجتماعی ارتقا می یابد، تضمین هایی بیشتر و محکمتر اجتماعی برای تأمین عدالت در جامعه به وجود می آید. بدیهی است که در تکامل روابط اجتماعی، نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه نقش دارند و همین نهادها هستند که عدالت اجتماعی را ضمانت می کنند. حقوق سیاسی که از طریق نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه ضمانت نشود، اتکای دیگری برای حصول آنها وجود ندارد. در جامعه قبیلوی، نهادهای جامعه، اتکایی برای حقوق سیاسی جامعه نبوده و تنها شخص امیر و سطح برداشت ذهنی اوست که عامل ضمانت کننده حقوق جامعه محسوب می شود که البته امیر نیز، در جامعه قبیلوی، همان فردیست که فرهنگ جامعه در ساختن شعور اجتماعی و سیاسی آن، نقشی همسان با ساختن شعور سیاسی و اجتماعی تمام افراد جامعه دارد.

مردم وقتی در تعیین شاه برای احراز قدرت سیاسی سهیم می شوند، در حقیقت به همان چیزی می خواهند عمل کنند که از لحاظ فکری و شناخت بدان رسیده و به ارزش آن پی برده اند. در این زمینه، مردم فراتر از سطح شعور سیاسی و فرهنگی خویش، هیچ کاری کرده نمی توانند. اگر این مردم پذیرفته باشند که بهترین آیدیال برای تطبیق عدالت سیاسی و اجتماعی، انتخاب کردن شاهی صالح برای زمامداری است، پس از انتخاب این شاه صالح، مطابق به سنت



های اجتماعی و سطح شعور سیاسی و فرهنگی خود، علف را در دهن می گیرند و ریسمان غلامی را نیز به عنوان سمبول تفریض قدرت مطلقه فاسد کننده به شاه، به گردن می اندازند؛ اگر این مردم از طریق قیام اجتماعی نیز نظام دخواه سیاسی خویش را - که باز هم مطابق به سطح شعور سیاسی و فرهنگی آنهاست- ایجاد کنند، پس از قیام، دوباره به خانه بر می گردند و برای رفع خسته گی دوران انقلاب، با اطمینان از تطبیق شدن عدالت توسط نظام جدید، نقش خود را در تحدید قدرت نیز با خود به خانه می برند.

وقتی جامعه شورش می کند و نظامی را برانداخته، نظام جدیدی را تعیین می کند، ولی بدون ایجاد ضابطه ای که بتواند از به وجود آمدن قدرت مطلقه استبدادی جلوگیری کند، دوباره به کار و خانه اش بر می گردد، در اینجا هیچ چیزی تغییر نکرده است: صرف زمامداری جدید، از طریق قیام مردمی، بر نظامی تحمیل شده است که در نفس خود مستبد پرور است. در این زمینه قیام مردم در عقب ابومسلم خراسانی یکی از نمونه های تاریخی است: استبداد و عرب گرایی خلافت بنی امیه طاقت فرسا می شود و ابومسلم خراسانی موفق می گردد که نارضایتی فکری مردم را، از طریق جنبشی ضد خلافت، به قیامی اجتماعی تبدیل کند. پس از رسیدن به هدف، همین منجی مردمی، خود به مستبد تبدیل می گردد. ابومسلم برای عدالت قیام می کند و حمایت مردمی را نصیب می شود، اما در زودترین فرصت تا آن حدی فاسد می گردد که امام ابوحنیفه، ابراهیم را بر علیه او تحریک به قیام می کند. ابراهیم بر علیه مفاسد ابومسلم سخنرانی می کند تا اینکه ابومسلم موصوف را

دستگیر نموده و به قتل می رساند.<sup>(۴)</sup>

به همان شکلی که در جامعه قبیلوی هیچگونه اتکایی برای جلوگیری از ظلم و فساد زمامدار وجود ندارد، برای ضمانت نمودن عدالت نیز هیچگونه اتکایی قانونی وجود ندارد. جامعه قبیلوی، همانطوری که شاه را محور عدالت می بیند و قدرت اجرایی عدالت را نیز منوط به اراده و اخلاق فردی شاه می سازد، رفتار عادلانه مرجع قضایی را نیز به اخلاق و دیانت قاضی منوط می نماید. بنابراین، جامعه قبیلوی، برای تضمین حقوق افراد خویش، هیچگونه میکانیزم اجتماعی را در دست ندارد. در جامعه قبیلوی مسلمان «از نظر تیوریک مبنای قضاوت، احکام مقدس اسلام بوده است؛ ولی علاوه بر اینکه یک شکل و از طرف سازمانی منضبط نشده و رسیده گی نمی شده، بلکه هر قاضی در صدور رأی، خود را چندان در بند قوانین نمی دیده است. تعداد قضات صالح و متقی، که تاریخ در مواردی خاص به آنها اشاره ای دارد، بسیار کم است. قضات خود به نسبت از عوامل فساد بوده اند. در این نظام حقوقی، مناسبات اجتماعی به گونه ای شکل گرفته بود که در عمل هیچگونه قدرت دفاع از حقوق و تعهدات نظری اسلام وجود نداشت. از نظر جامعه شناسی حقوقی، قسمت قابل ملاحظه ای از حقوق نظری اسلام، پشتوانه اجتماعی نداشت و سنخیتی نیز با روابط اجتماعی پیدا نمی کرد.

این مشکل در زمینه حقوق سیاسی بیشتر از زمینه های دیگر به چشم می خورد، زیرا حقوق از نظر تکنیکی با حقوق از نظر جامعه شناختی (شناسی) تفاوتی چشمگیر دارد. آنچه در عمل

اتفاق می افتد حقوقی است که از دل مناسبات اجتماعی می جوشد و نه حقوقی که از نظر تکنیکی به دست حقوقدان ها تنظیم می شود. دستگاه حقوقی در هر جامعه به تأمین عدالت رسیده گی می کند که جامعه آن را می فهمد و می تواند در مناسبات اجتماعی خود مجسم کند. از نظر مکتب، عدالت می تواند معانی بلند و متعالی داشته باشد ولی آنچه در عمل اتفاق می افتد، محل برخورد تفاهم عملی نیروهای متعارض اجتماع است. ممکن است جامعه تصویر آیدیالی از نوعی حکومت برای خود تصویر کند و احتمالاً آن را تدوین نماید، ولیکن رفتار قبیله ای خصومت آمیز داشته باشد، در این صورت تصویرهای تدوین شده پشتوانه اجرایی نخواهد داشت و متحقق نخواهد شد. در نتیجه، شرط اصلی تأمین عدالت اجتماعی، فهم و لمس مفاهیم عدالتخواهی و تلاش عملی و وجود امکانات برای تحقق آن است. صرف تدوین عناوین بلند عدالتخواهانه در متون قانونی، مشکل تأمین و تضمین حقوق را در جامعه حل نخواهد کرد.

... تحقق عدالت اجتماعی به صورت نسبی به هوش، خلاقیت، خسته گی ناپذیری، حس مسوولیت، اشتراک مساعی، ادبیات سیاسی گسترده، سطح بالای معلومات ملی و ساختار اقتصادی پیشرفته و متنوع نیاز دارد و امکان تحمیل آن به یک فرهنگ سراسر جهل و خصومت و خشونت وجود ندارد. «<sup>(۱)</sup>

و اما اگر از یک جانب این پدیده ها وجود نداشته باشند و از طرفی دیگر ملاک شعور سیاسی و فرهنگی امیر را در رأس قدرت مطلقه استبدادی، خصومت های درون و برون اجتماعی تشکیل دهد

که این ملاک، بالاخره در طی حد اقل یک قرن، از شکل فاشیسم سنتی به شکل فاشیسم آیدیالوژیک تکامل کرده باشد، در این صورت، نه تنها عامل ضمانت کننده عدالت اجتماعی وجود نخواهد داشت، بلکه استبداد اجتماعی یگانه ملاک برای دستگاه قضایی و حقوقی حاکمیت نیز خواهد بود.

گفته شد که نظام اداری و قضایی امیر عبدالرحمن، از خصوصیات اخلاقی، سطح شعور سیاسی و فرهنگی و اراده استبدادی شخص وی الهام می گرفت؛ در این صورت، می توان همان صفاتی را که درباریان برای خود "امیر" داده بودند، برای دستگاه قضایی و حقوقی او نیز داد؛ یعنی دستگاه های قضایی و حقوقی "امیر" دستگاه های ظالم، حریص، طماع و بدگمان بودند که البته در پهلوی این صفات ویژه گی قتل و غارت نظام سیاسی - لشکری را نیز باید علاوه کرد.

نخست دیده شود که "امیر" کدام مفاهیم عالی نظری را در مورد عدالت می داند. "امیر" بعد از ادا نمودن شکر خدا به خاطر فتوحاتش می گوید:

«عدالت باعث شرافت ملت است، نه فتوحات متعدیانه و غلبه بر مردم و نیز بدانند که معصیت حرص و طمع مثل سایر معاصی اسباب مذلت ملت می باشد.»<sup>(۲)</sup>

این نظریات را "امیر" از تجربیات عینی زنده گی خویش آموخته و تجربه کرده است که چگونه با ظلم، شرافت جوامع را پایمال کرده و خوب می داند که این چپاول شرافت جوامع از طریق غلبه متعدیانه لشکری بر آنها تحمیل شده و نیز آگاه است که این معصیت ناشی از

حرص و طمع بوده که باید به قیمت مذلت سیاه جوامع محروم تا صد سال بعد از وی نیز ادامه پیدا کند. این تیوری "امیر" برای عدالت، انعکاس فکری، عمل او در جریان ظلم است.

"امیر" می نویسد:

«از دفاتر شیرعلی خان که حالا در تصرف مأمورین من می باشد، معلوم می شود که سیاست به جهت قتل شخصی فقط پنجاه روپیه جریمه بوده است و از این ثابت می شود که نفوس ذکور و اناث از جان گوسفند یا گاو ارزاتر بوده است.»<sup>(۷)</sup>

و "امیر" بعداً با رضایت کامل از اداره و نظم امنیتی خود دعا کرده می گوید که:

«حمد خدا را که حالا افغانستان مثل قدیم نیست، زیرا که در سالی پنج فقره قتل در تمام مملکت اتفاق نمی افتد.»<sup>(۸)</sup>

اینکه "امیر" اکیداً بر مضایقه ننمودن هیچگونه قتل و غارت جوامع دیگر امر صادر می کند، حرفیست که وی را در عملش نشان می دهد؛ ولی "امیر" در نظریه هایش چیز دیگری را به اثبات می رساند که یعنی وی از لحاظ اعتقادی و شاید اخلاق فردی، خیر و شر را از هم تمییز می کرده است!

"امیر" می نویسد که:

«پرسیدم چرا گاوها را دورتر ذبح نکرده اند، مردمان آنجا آهی کشیده گفتند این خون انسان است نه خون گاو، بعد معلوم شد پانزده روز قبل، وقتی چادر امیر بخارا اینجا سر پا بوده قلعه حصار مفتوح شده یک هزار نفر اسیر نزد امیر آوردند، فوراً حکم داده است در جلو روی او همه را

کشته اند (دقت شود که امیر در هر جا جلاد است، چه افغانی باشد چه بخارایی). از استماع این کار ظالمانه خیلی متأثر شده گفتم شاید آنها تقصیری داشته اند و الاً هیچ کس اسرا را نمی کشد. مردم جواب دادند امیر صدها آدم را بدون تقصیر یا رسیده گی بی جهت کشته است. از شنیدن این حرف تعجب نموده با خود خیال کردم که چون حکمرانان آنها از خدا و دین غافل می باشند و مسلمانان را به غلامی می گیرند و مخلوق خدا را بدون تقصیر می کشند و امیر بخارا هم اعتنایی به احکام خدا و شرع پیغمبر ندارد ... از کشته شدن این اشخاص بی گناه گریستم.»<sup>(۹)</sup>

و اما "سراج التواریخ" می نویسد که:

«("امیر") تأکید اکید نموده که در انواع قتل و تاراج، مضایقه روا ندارند.»

این گزارشیست که در تاریخ دربار درج گردیده است. این تضاد در فکر و عمل "امیر" چه را به اثبات می رساند؟ آنگاهی که "امیر" شکست خورده است و در ملک امیر بخارا فراری است، با پندارها و اخلاق يك فرد معمولی زنده گی می کند و احساسات يك فرد عادی، او را در برابر سیل خون افراد بی گناه به گریه وا می دارد؛ ولی آنگاهی که "امیر" در دربار بوده و در رأس فرمان اداری و لشکری قرار دارد و منافع قدرت بر احساسات عاطفی او غالب است، پیهم برای لشکر خویش فرمان قتل و غارت را صادر می کند؛ و این، دو تصویر واقعی از تاریخ سیاسی و اجتماعی جامعه قبیلوی است: يك طرف، تراژیدی خونبار اجتماعی جریان دارد که در به وجود آوردن

آن، امیران نقش دارند و يك طرف، قدرت مطلقه استبدادی است که امیران را مطابق به قانونمندی نظام خویش به قاتل اجتماعی جوامع تبدیل می کند. در میان این دو جهتی که فاصله آن را صرف خون و استبداد پُر می کند، دستگاه اداری و قضایی امیران از چه ساختاری انسانی و عادلانه برخوردار خواهد بود که بتواند مرجع ضمانت کنندۀ عدالت اجتماعی محسوب شوند؛ و آنهم در حالتی که از يك جانب جامعه با قتل عام سرکوب شود و از جانبی دیگر، یگانه مرجع دادگر نیز همین قاتل اجتماعی مردم باشد؟ وقتی معادله چنین باشد، روشن است که باید در تاریخ رسمی دربار نیز درج گردد که:

«مولاداد خان، حکمران فراه در وقت رهنوردیدنش با اردو از راه "تمزان" وارد علاقه ایشان شده و از حد "گردن بالا" تا "کتل کشکول" زراعات ایشان را تمام، تلف و علف ستوران ساخته، هر گوسپندی را به يك قران و هر سیری از روغن را به دو روپیه و هفت سیر آرد را به يك روپیه و ده سیر آرد جواری را به يك روپیه از دست ایشان گرفته و بها نیز نداده و هم يك تن ضعیفه بیچاره را پیاده گان نظام زخم زده و لباسش را برده و هم يك صد و بیست و پنج فرد گاو، سردار عبدالله خان به اسم بارگیر سپاه از ایشان گرفته و در محاربه مردم "شیره" تمامت گاوآن به تاراج رفته، به صاحبانش نرسیدند و هم جنرال میر عطا خان، پنج صد روپیه، به اسم تعارف، زجرآ از ایشان گرفته و تمامت مال و اسباب ایشان را از قبیل گلیم و خورجین و آلات مسین و غیره، تمام به تاراج برده اند.»<sup>(۱۰)</sup>

این سیمای واقعی جنرالان و سرداران نظام سیاسی - لشکری -

قبیلوی است. ملاحظه گردد که وقتی همین مردم غارت شده توسط لشکر و جنرالان "امیر"، عریضه دادخواهی برای "امیر" می نویسند، وی به عنوان یگانه مرجع و محور دادخواهی و عدالت و قضا، چگونه عدالت می کند؛ فراموش نگردد که این همان امیری است که ظلم و تعدی را به مشابه بریادی شرافت ملت می داند، این همان امیر است که شرط پادشاهی اش را برای پیغمبر - در خواب - "عدالت" عنوان کرده است، این همان امیر است که شکر خدا را برای ثبات و نظم اداری و اجتماعی در دوران امارتش ادا می کند و بالاخره، این همان امیر است که برای قتل اسیران بی گناه گریسته است؛ همین امیر در جواب عریضه دادخواهی جامعه قتل عام شده و غارت شده چنین حکم می دهد:

«جای دادخواستن نیست، می باید خود را نفرین کنید که دربارۀ صفار و عجایز و فرومایه گان این همه زحمت را روادار شدید... چه رو داده بود که بغاوت اختیار کرده، خود را روسیاه دنیا و آخرت ساختند و با آن، شکایت از رساله دار و سالار سپاه و اعداد لشکر می نمایند.»<sup>(۱۱)</sup>

این جواب "امیر" مطابق به ماهیت نظام وی است. امیری که مرکز ثقل شعور سیاسی و فرهنگی و اجتماعیش را خصومت های درون و برون اجتماعی تشکیل دهد، این امیر در برابر جامعه ای که عملاً با وی جنگیده و قدرتش را با خطر مواجه ساخته است، باید عدالت قبیلوی خویش را از طریق قضاوت قبیلوی خویش، با همچون جواب تبارز دهد؛ و اما تعجبی اگر وجود دارد، در مورد عریضه دادخواهی مردم غارت شده است که چگونه امید تظلم و دادخواهی

را از امیری دارند که به شکل پیهم فرمان قتل و غارت شان را برای لشکر خود می فرستند؛ چون سطح شعور سیاسی و فرهنگی جامعه، ملاک دید سیاسی آن در برابر حاکمیت سیاسی است. امید تظلم و دادخواهی جامعه مقتول از قاتل اجتماعی آن، در واقع، در کنار بی‌نوایی مطلق این جامعه، روحیه ستم‌پذیری این جامعه را نیز از طریق توقع بیهوده تظلم از نظام سیاسی استبدادی برملا می‌سازد. جامعه قبیلوی همین قدر می‌داند که یگانه مرجع دادخواهی شخص شاه است؛ وقتی عملاً تمام دستگاه‌های اداری، قضایی و لشکری امیر به غارت و چپاول پسرزاند و ظلم را به پدیده‌ای عام تبدیل کنند، و از جانبی دیگر، باز هم عملاً هیچ‌گونه مرجعی به غیر از شخص امیر برای تظلم و دادخواهی وجود نداشته باشد، مردم ناگزیر اند که به همین یگانه مرجع دادخواهی رجوع کنند.

شدت این پندار غلط و عمق آن در شعور سیاسی جامعه قبیلوی آن زمانی بهتر درک می‌گردد که با وجود آگاهی از خصومت اجتماعی امیر در برابر خود، این جامعه باز هم به امیر به عنوان یگانه مرجع حقوقی اعتقاد دارد و بدان مراجعه می‌نماید.

فن بهیرینگ (Von Jhering) معتقد است که:

«می‌توان حقوق را مجموعه قواعدی که دولت به موجب آنها اعمال اجبار می‌کند، تعریف کرد... فقط آن مقررات اجتماعی که از طرف اجتماع ضمانت اجرایی دارد، حقوق نامیده می‌شود. دولت صاحب قدرتی است که این اجبار را تحمیل می‌کند.»<sup>(۱۱۲)</sup>

ولی اگر دولت غرق در خصومت‌های درون و برون اجتماعی

باشد و عقده‌گشایی‌های اجتماعی و مذهبی در برابر جامعه تحت حکمرواییش، آن را به مرجع صدور مکرر فتوای «هرگونه قتل و غارت» تبدیل کرده باشد، اینجا دولت مذکور به عنوان مرجعی نیست که مقررات اجتماعی را از طریق قدرت خویش ضمانت نماید، بلکه این دولت، تنها مرجع استبداد است؛ چون این دولت مثل اراده یک فرد خودکامه بوده که شعور سیاسی و اجتماعی آن، محصول بنیادهای خصومت پرور فرهنگ قبیلوی است. دستگاه‌های قضایی و حقوقی این دولت نیز همان‌گونه عمل می‌کنند که تطبیق‌کننده خواست‌های حکمروایان و سنت‌های جامعه قبیلوی باشد.

هانری لوی برول (H. Levy-Bruhl) می‌نویسد که:

«حقوق اجتماعی‌ترین امر اجتماعی است و بیش از مذهب و زبان و هنر سرشت نهانی گروه‌های اجتماعی را نشان می‌دهد. قواعد قضایی یک کشور آینه‌تایلات و آرزوها و روابطی است که میان نیروهای اجتماعی وجود دارد.»<sup>(۱۱۳)</sup>

اینکه چرا قواعد قضایی انعکاس‌دهنده تمایلات و آرزوها و روابطی است که میان نیروهای اجتماعی وجود دارند، به نظر ژان ره (J. Ray) اینست که:

«هر نظام حقوقی، پیش از هر چیز یک نظام فکری است.»<sup>(۱۱۴)</sup>

به همین علت است که امیر عبدالرحمن در عوض اینکه به دادخواهی مردم غارت‌شده تحت حکمروایی سیاسیش اقدام کند، اول به اظهار باورهای فکری خویش در مورد این جامعه می‌پردازد؛ چون

طرز فکر، رهبری کننده طرز عمل عادلانه یا ظالمانه است. انسان همانگونه عمل می کند که اعتقاد دارد. فکر منحط جامعه قبیلوی بر دین حاکم می شود؛ و اگر افکار اجتماعی پدیده هایی اند که باز هم در روابط علت و معلولی با نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه قرار دارند، بدون تردید، رسوخ تعصبات قبیلوی در اعتقادات دینی، باز هم معلولی از رابطه علت و معلولی آن با دیگر نهادهای جامعه است؛ و این دلیل دیگریست که اجتماعی بودن حقوق را بارز می سازد و روشن می نماید که چرا حقوق بیش از مذهب و زبان و هنر سرشت نهانی گروه های اجتماعی را نشان می دهد؛ زیرا حقوق بنا به عقیده "فن بهیرنگ"، همان مقررات اجتماعی بوده که ضمانت اجرایی آن به عهده جامعه است.

ولی اگر جامعه، همانطوری که در نهاد سیاسی مداخله ندارد، هیچگونه رغبتی به نظام تولیدی اقتصادی خویش نداشته باشد و تمام آرمان اقتصادیش را گنج هایی بادآورده و آرمان سیاسیش را آمدن شاهی صالح و عادل تشکیل دهد، این جامعه، هیچگونه ضمانت کننده اجرایی برای مقررات خویش نیز بوده نمی تواند و ناگزیر است که با قضاوت حقوقی نیز به عنوان متغیرهای فردی رفتار کند و این «مردم در نهایت، از قاضی توقع خیر و نیکی را داشته، ولی میکانیزم کنترل عدالت اجتماعی در جامعه وجود نداشته است. از جمله آورده اند که «عناية القاضی خیر من شاهی عدل» که عنایت قاضی بهتر از دوشاهد عادل است. یا «العفو عندالقدره» که در زمان قدرت یافتن ببخش یا مشابه آن «اذا ملکت فاسجح». این تعابیر هم حکایت از فساد دارند و هم از اندرزهایی

که دل اقویا را نرم کند و نیز دل قاضی را. «<sup>(۱۱۵)</sup>

دوپریل (Dupreel) در تعریف حقوق می گوید که حقوق «ارزش مشترك و عمومی جمعی از عقاید»<sup>(۱۱۶)</sup> است. در همین رابطه لوی (Levy) حقوق را «اعتقاد گروهی» می داند. این نظر در نزد وی تا آن حدی از قوت برخوردار است که می گوید: «اعتقاد، خالق حقوق است.»<sup>(۱۱۷)</sup>

با این تعاریف که رابطه حقوق را با نهادهای فرهنگی و اعتقادی جامعه نشان می دهد، می توان قضاوت جامعه را در مورد حقوق انسانی، حقوق اجتماعی و حقوق سیاسی زنان و نقش زنان را در روابط اجتماعی و اقتصاد جامعه قبیلوی نیز درک کرد.

زنی از خانه شوهر خود فرار می کند و به خانه یکی از دوستان پناه می برد. به علت این جرم، این زن توسط برادر و شوهرش به قتل می رسد. بقیه داستان را در "سراج التواریخ" دربار چنین می خوانیم:

«حضرت والا را اطلاع دست داد. در روز ۲۰ صفر ۱۳۱۳ او را فرمان کرد که: خوب کرده که او را به قتل رسانیده، چرا از خانه بدون اجازه شوهر می برآمد. زنهار به قاتل و شوهر او مزاحم نشده، ضرر مالی هم نرساند. و "قوشه" نام را محبوس کند که دیگر زن غیرری را در خانه خود راه ندهد.»<sup>(۱۱۸)</sup>

این قضاوت "امیر"، نخست نشان می دهد که تمام دستگاه قضایی وی، منوط به قضاوت فردی خودش است و وقتی دوسیه زن فرار کرده را نیز "امیر" حل و فصل کند، روشن می شود که وی

یگانه مرجع قضاوت بوده است؛ و دیگر اینکه در دستگاه قضایی که منوط به اراده شخص زمامدار باشد، قضاوت زمامدار قبیلوی بیانگر "اعتقاد گروهی" وی نسبت به زن و آزادی و دیگر حقوق آن است. در قضاوت "امیر" حتی دلیل فرار کردن زن پرسیده نمی شود؛ چون در اعتقاد گروهی "امیر"، زن باید در چهار دیواری خانه تولد شود و از همان چهار دیواری نیز جنازه اش بیرون گردد.

این قضاوت "امیر" بنا بر همان "ارزش مشترک و عمومی جمعی از عقاید" جامعه قبیلوی صورت می گیرد که حقوق انسانی و اجتماعی زن را تعیین می نماید.<sup>(\*)</sup>

بنا بر قضاوت جامعه قبیلوی، حتی مردی که زن را پناه می دهد، باید زندانی شود. این بی پناهی زن در نظام پدرسالاری قبیلوی ناشی از فقدان دید انسانی در برابر زن در اعتقاد گروهی جامعه قبیلوی است و اعتقاد گروهی است که ارزش های اعتقادی جامعه را به وجود می آورد و شکل می دهد؛ زیرا بنا بر عقیده

\* - اسارت زن در نظام سیاسی - سنتی "طالبان"، ناشی از همان اعتقادات گرداننده گان این نظام است که حقوق زن را در جامعه تعیین می کند. حساسیت در برابر آزادی زن، مطابق به سطح فرهنگ و سطح تفکر و اعتقاد جامعه است. اگر نظام سیاسی - سنتی بیاید و حقوق زن را در "افغانستان" بر زن امریکایی یا اروپایی تطبیق کند، جوامع مذکور در يك لحظه منفجر می شوند؛ اما در خود این جوامع، نه تنها کوچکترین حساسیتی در این زمینه بروز نمی کند، بلکه استقبال عام نیز از آن صورت می گیرد؛ اعتقاد گروهی همان "ارزش مشترک و عمومی جمعی از عقاید" است که در مجموع حقوق زن را در جامعه قبیلوی به وجود آورده و حساسیت وجدان اجتماعی آن را نیز تعیین می کند.

ارمان کوویلیه (A. Cu villier):

«حقوق با سایر اشکال فعالیت های اجتماعی آمیخته است، و همچنان که دورکیم عقیده دارد "سمبول مرئی" همبسته گی اجتماعی است.»<sup>(۱۹)</sup>

زنی که از خانه فرار می کند، همبسته گی اجتماعی را برهم زده است؛ چون بنا بر نظر "لوی پرول":

«آنچه عمل را جرم می سازد جنبه عینی و بیرونی عمل نیست، بلکه تعیین کننده جرم قضاوتی است که جامعه در مورد آن عمل دارد. این حقیقت به اندازه ای روشن است که اعمالی مانند پدرکشی که در فرانسه بزرگترین وحشت را بر می انگیزد، در بعضی از جوامع عقب مانده، چنانچه در اوضاع و احوال خاصی صورت گیرد، اساساً جرم شناخته نمی شود. برعکس، در همین جوامع، نقض محرّمات جنسی یا غذایی، که در کشور ما امری کاملاً جزئی است، جنایتی نابخشودنی تلقی می گردد. پس جرم تصویری کاملاً اجتماعی است، یعنی کاملاً نسبی.»<sup>(۲۰)</sup>

تطبیق مجازات قتل بر زن فرار کرده از خانه توسط امیر عبدالرحمن به عنوان فردی که عقیده اش را از فرهنگ قبیلوی جامعه گرفته است، بنا بر نظر "لوی پرول" اینست که:

«مجازات عبارتست از ضمانت اجرایی اجتماعی که جرم ایجاد می کند ... هر چه وجدان عمومی بیشتر جریحه دار شود، مجازات شدیدتر می شود.»

ولی در جامعه قبیلوی، بر عکس نظر "فوکونه"، مجازات متوجه جرم نیست، بلکه مستقیماً متوجه خود مجرم است. وقتی

علت فرار زن پرسیده نمی شود، اینجا هیچگونه علاقه ای برای دریافت علت جرم وجود ندارد. استبداد مردانه قبیلوی بر زن، عقیده گروهی و جزء ارزش مشترك عقیده جمعی جامعه است. فرار زن از خانه مرد (یعنی سالار جامعه)، جرمی است که وجدان جامعه مردانه را مخدوش ساخته و عقیده گروهی و آن ارزش مشترك جمعی را که جامعه بدان اعتقاد دارد، نقض کرده است و به همین علت، جرم به عنوان يك پدیده اجتماعی که خود جامعه بدان جنبه اعتقادی داده است، زنده می ماند، ولی مجرم به قتل می رسد.

ملاحظه می گردد که در جامعه قبیلوی، جرم نیز پدیده ای اجتماعی تلقی نگردیده و به شخص مجرم ارتباط داده می شود. اسارت زن به عنوان عامل اجتماعی فرار زن، جزء اعتقاد و ارزش های اعتقادی جمعی جامعه قبیلوی است و کسی که این ارزش ها را نقض می کند، مجرم است و مجرم باید کشته شود. دیده می شود که در برابر فرار زن از خانه، میان حساسیت آن برادر بیسواد که آنقدر وجدانش ضربه می خورد که قبل از آنکه شوهر خواهرش دست بلند کند، خود وی خواهرش را به قتل می رساند، با حساسیت امیر عبدالرحمن - امیر و پادشاه يك کشور - به اندازه سر سوزن تفاوت وجود ندارد: آن یکی می کشد و این یکی به عنوان مرجع حقوقی و قضایی تأیید می کند و حتی مرد پناه دهنده را نیز محکوم به زندان می سازد.

در جامعه قبیلوی نظر لوی برول که می گوید «علل مستقیم و غیر مستقیم بسیاری از جرایم را باید در بنیاد (نهاد) های اجتماعی یافت»<sup>(۲۱)</sup>، از اعتبار اجتماعی ساقط است؛ چون جامعه قبیلوی،

جرم را هیچگاهی پدیده اجتماعی ندانسته و برعکس، برای نابودی جرم، مجرم را نابود می کند.

گفته شد که فساد نیز يك پدیده اجتماعی است و این نیز گفته شد که در جامعه ای که فساد داخل تمام نهادهای آن باشد، نهاد دینی نیز منجر به فساد می گردد. فساد "علما" جزء فساد ساختاری جامعه است و وقتی دستگاه قضایی جامعه قبیلوی به دست "علما" باشد، این دستگاه نیز بدون تردید به مرکز فساد تبدیل می شود. در "سراج التواریخ" دربار، در مورد فساد قضات چنین می خوانیم:

«عموم قاضیان و مفتیان حال، خصوص قاضی عبدالله خان بن قاضی القضاة (!) سعدالدین خان، که زنان مردم را به آنانی که تعشق می ورزند، بالواسطه از زبان شوهرش، شاهد گذرانیده، طلاق می کنند. و از این گونه امور در هر روز، ده و پنج را به صدور می رسانند و در این مسأله سوگند یاد می کنم و خود را حانث نمی دانم بلکه داخل مسوده از آن می کنم که از اعمال و فعال قضات افغانستان بعد از این شاید شخصی از این مسوده آگاه شده بر مسلمانی ایشان اگرچه خداوند نفرین کرده، نفرین کنند. و کسی نیز از صدور معاملات خلاف شرع شریف نمی توانند که به دولت (شخص امیر عبدالرحمن) آگهی بدهد، چه همه صبی و کودک و پیشکاران ایشان نیز از سی سال کمتر عمر دارند و عارض را به هزار گونه شکنجه عقاب گرفتار می سازند. اگر چنانچه صرف وقایع عدلیه و حکومتیه و شرعیه کتاب ساخته شود، سوگند به خدای متعال است که از دو هزار ورق زیاده تر به شیرازه عبرت



می رسد؛ ولی چه سود که نه قدرت گفتار و اظهار است و نه توان بازپرس از اعمال و افعال ناهنجار. واللہ، باللہ، تالله که این را نوشتم تا که اکثر وقایع را به چشم سر ندیدم و به گوش نشنیدم و از کارداران نیز نامی می برم که اینان بودند که در کابل و پایتخت چنین کارها می نمودند: کوتوال سردار فتح محمد خان، قاضی عبدالشکور خان، حاکم ایشک آقاسی خوجه محمد خان دربار نایب السلطنه، و ایشک آقاسی عبدالحمید خان برادرزاده او، دربار معین السلطنه و ایشک آقاسی محمود خان، برادر دومین در دربار. مبین الدوله و ایشک آقاسی علی احمد خان در دربار خود، از جمله معتبرترین و میرزا محمد حسین به اعمال دیوان در دفتر، چه بگویم، و چه بنویسم که همه کافران کلمه گوی و مسلمانان کافر خویند که به ادعای مسلمانان چنین اموری را به روز می آورند.»<sup>(۲۲)</sup>

وقتی بازی با ناموس مردم، وسیله رزق قاضیان باشد، به جاست که برعکس آنچه ابوالهیثم قاضی نیشابور به ابوالقاسم کنیزدار گفته بود، گفته شود که در نظام فاسد سیاسی - لشکری جامعه قبیلوی «قاضی گری به از قوادی عاید دارد.»<sup>(۲۳)</sup>

وقتی کاتب دربار می گوید که «اینان بودند که در کابل و پایتخت چنین کارها می نمودند» در حقیقت برای خواننده می گوید که این فساد دستگاه قضایی در زیر ریش "امیر" وجود داشته و مقیاس فساد قاضیان ولایات را به درک خود خواننده وا می گذارد. امیر عبدالرحمن به عنوان مرکز ثقل مرجع حقوقی و قضایی مطلق، با تمام استبداد به عدالت می پردازد. این استبداد وی به حدی

است که وقتی محمد رحیم خان حاکم گیزاب را به کابل می خواهد تا از وی بازخواست شود، این شخص «دفعتاً، از واهمه جان به هادم لذات سپرده، روز ۲ شوال سنه ۱۳۱۳ فوت شد.»<sup>(۲۴)</sup> ولی با وجود همین وحشت از استبداد "امیر" در رأس قوه قضایی و اداری، "امیر" در اجرای عدالت ناکام است؛ چون وقتی جامعه نقشی اجرایی در مقررات اجتماعی خود نداشته باشد، روشن است که نظام فاسد "امیر" که غرق در تمول و تجمل و مصرف است، نمی تواند توسط شخص "امیر" مجری عدالت اجتماعی باشد. در "سراج التواریخ" موارد فراوانی نقل می گردد که با وجود فرمان های "امیر" برای دفاع از عارضین، رؤسای قضایی و اداری به خیانت خویش ادامه داده اند.

مُلائی که نه صد و هشتاد و سه جلد پوست روباه وی توسط منشی دولت ضبط می شود، از مزار به کابل می آید:

«عریضه نگار حضور والا شده در روز ۲۸ ربیع الاول سنه ۱۳۱۴ منشی موصوف را فرمان رفت که: شخص عارض رسید حکمران ترکستان و تجار باشی (را) به دست دارد، پس چگونه مال ضبطی دولت را تاوان از شخص عاجز رعیت گرفته است، وجه او (را) پس بدهد. و او از قرارداد خود انکار نموده عریضه نگار شد که پوست ها را به او فروخته و او محصول نداده، بنا بر آن ضبط شده که گویا مال خود او بوده، نه از حاکم مذکور، و آن بیچاره به داد خود نرسیده، منشی وجه را بخورد.»<sup>(۲۵)</sup>

امیر عبدالرحمن خود نیز از این فساد قضایی و خیانت اداری

دستگاه خود آگاه است؛ وی خود می نویسد که:

«معلوم است که کوتوالان تا حال به واسطه رشوت معطل کرده اند و اگر التزام گرفته باشد، هم برای تهمت رشوت است، به کار نیست.»<sup>(۲۶)</sup>

و یا:

«حضرت والا این رباعیات را مناسب حال عمال دبران از طبع نقاد گهربار آورده و به رقم جلی نستعلیق نگار فرموده، در رواق جای نشیمن گاه سنجشیان نصب نمود:

نی فکر و نه تحریر و نه تقریر و نه تدبیر

هم طامع هم جاهل و هم مفلس و هم عجزور

از دزدی شان خلق خدا در غم و اندوه

پس مال خزانة و ملت همه شد چور»<sup>(۲۷)</sup>

این ابیات نشان می دهد که "امیر" نیز فاسد را به جای فساد می گوید. وقتی نظام سیاسی جامعه قبیلوی منحصر به اراده امیران باشد، شناخت اخلاق فردی امیر نمایانگر اخلاق رهبری کننده نظام سیاسی نیز است. اخلاق فردی اگر معلول محیط اجتماعی فرد است و باورهای فرهنگی و سنت های عقیدتی در شکلهای آن نقش دارد، با شناخت اخلاق فردی "امیر" می توان محیط اجتماعی را که وی در آن رشد کرده و این محیط بر آموزش اخلاقی وی تأثیر گذاشته است، نیز درک کرد. روابط فردی "امیر" و تربیه کلام وی حتی در سطح مکاتبات رسمیش تبارز کرده است. در این زمینه مثال های متعددی وجود دارد؛ از جمله خود وی می نویسد:

«در وقت امیر شیرعلی خان چقدر خوار و زار بودی و حال چطور هستی، ای ناسپاس، سگ حق شناس به از آدم

ناسپاس.»<sup>(۲۸)</sup> و یا «حضرت والا به فراست دانسته، در روز ۳ رجب سنه ۱۳۱۲ به خط خاص در عریضه او نگار داد که: «بر پدرت لعنت، این را هم بنویس که سدانند به تو چند داده است که این چنین غرض آلود معروض داشته اید.»<sup>(۲۹)</sup> و یا "امیر" در جواب میرزا عبدالحکیم خان کوتوال که به علت خیانت خویش دو فرزند خویش را به صفت غلام بچه برای "امیر" پیشکش می کند، چنین می نویسد: «در وقتی که خودت سگ باشی، چگونه سگ بچه نگاه داشته شود؟ سرکار والا نان اضافه ندارد آن به سگ بچه بدهد.»<sup>(۳۰)</sup> و یا «اگر میرزای آنجا چنین پدر لعنت نباشد، این قدر اخراجات از کجا می کند؟»<sup>(۳۱)</sup> و یا «از این طریق گوه ها بسیار خورده اند، سرکار ما آگاه می باشد.»<sup>(۳۲)</sup> و یا «صوبه دار حرامزاده را... گسیل دارالسلطنه نماید.»<sup>(۳۳)</sup> و یا «گه خوردید که این قسم عریضه می کنید.»<sup>(۳۴)</sup> و یا «غرض جویان لوش به فلان او مالیدند.»<sup>(۳۵)</sup> و از همه بالاتر اینکه در حضور "حضرت والا" میان سید علی خان سابقه کمیدان توپخانه و قربان علی خان سر رشته دار شاهی مزار شریف چنین دیالوگی صورت می گیرد: «ای قرم ساق دله، چه گه خوردی که مرا کهنه خطاب دادی؟ مردم می گویند که کهنه کس فروش است، من کجا کس فروشی کرده ام. این گفته او را ... به فرمان شاهی به تحریر آورد:

من کهنه ولی کهنه سوار صف میدان

تو کهنه ولی کهنه فروش سر بازار (الخ)»<sup>(۳۶)</sup>

ملاحظه می‌گردد که سیمای حقیقی اخلاق فردی "امیر" در جمع سپاهیان بهتر از مکاتیب آن متبارز می‌گردد، چون "امیر" خود می‌گوید که وی «در طول عمر خود مرد سپاهی بوده» است و اگر مردی سپاهی با همین اخلاق در رأس دستگاه‌های اداری و قضایی حاکمیت استبدادی - قبیلوی قرار نگیرد، آیا امکان دارد که بتواند نظام سیاسی - لشکری را با خصومت‌های قبیلوی درون و برون اجتماعی رهبری کند؟

وقتی سپاهی لُچک بر اریکه قدرت تکیه بزند، روشن است که صفاتی چون «مردم وحشی صفت افغانستان»<sup>(۳۷)</sup>، «مردم بدفطرت افغانستان»<sup>(۳۸)</sup>، «هزاره‌های خر بارکش»<sup>(۳۹)</sup> صفاتی معمولی برای بیان دیدگاه ملی و اجتماعی وی خواهد بود. "امیر" اگر خواب می‌بیند که رسول اکرم (ص) و یارانش او را به امارت افغانستان تعیین می‌کنند و لشکر غیبی، وی را در جنگ‌های یاری می‌رساند، همین امیر در ظلم و تعدی نیز اراده خداوند را دخیل می‌سازد که: «هرگاه مشیتش قرار گیرد که مملکتی خراب شود، به دست ظالمی می‌سپارد.»<sup>(۴۰)</sup>

حالآنکه دین وحی برای دفع ظلم، خود جامعه را به مداخله در نهاد سیاسی دعوت می‌نماید:

«ان الناس اذا رأو الظالم فلم يأخذوا على يديه اوشك ان يعمهم الله بعقاب منه» (مردم وقتی ستمگری را مشاهده کنند و دست او را از ظلم نگیرند، بعید نیست که خداوند بر آنها عذاب فرستد.)

برای محدود کردن قدرت مطلقه استبدادی زمامدار در جامعه

قبیلوی، هیچ دعوتی بهتر از این دعوت دین وحی وجود ندارد. دین وحی عذاب جامعه قبیلوی را از جانب خدا مشروط به عدم مداخله این جامعه در نهاد سیاسی آن می‌سازد، ولی زمامدار مستبد فاسد، اراده الهی را در حاکم شدن مستبد دخیل می‌داند؛ دین وحی از اراده الهی برای شکست باور منحط جامعه قبیلوی حرف می‌زند که بر اساس آن هیچگونه نقشی را در ساختار نهادهای خویش بازی نمی‌کند، ولی "امیر"، با درک از خرافات فکری و عقیدتی جامعه قبیلوی، موجودیت امیر مستبد را بنا بر مشیت الهی اعلان می‌دارد.

و اما چرا زمامدار قبیلوی، خشونت را از جانب خدا مطرح می‌کند؟ چون خشونت جزء رفتار جامعه قبیلوی در تمام نهادهای آن است. خشونت جزایی وقتی صبغه الهی داده می‌شود، در اینجا اگر از يك طرف، نقش اجتماع به عنوان نیروی جهت اجرا نمودن مقررات اجتماعی نادیده انگاشته شده، از جانب دیگر به خشونت ساختاری قبیلوی نیز مشروعیت مذهبی داده می‌شود.

خشونت ساختاری در رفتار اجتماعی جامعه قبیلوی نه تنها از طریق دستگاه سیاسی - لشکری آن بروز می‌کند، بلکه از طریق دستگاه‌های قضایی و اداری آن نیز مشهود است که حتی زنان و اطفال مجرم نیز از این خشونت قبیلوی مصون نمی‌باشند. تبارز این خشونت ساختاری را در تحقیقات قضایی نیز می‌توانیم مطالعه کنیم. در این نوع تحقیقات قبیلوی نه تنها مجرم، که اعضای فامیل آن نیز شامل شکنجه و تحقیق اند. در "سراج التواریخ" دربار می‌خوانیم:

«زنان و خدمه ذکور و اناثش تمام گرفتار سلاسل و اغلال عقاب گردیده، مسئول آمدند که از تقدین هر چه دارند بدهند و بنمایند، و کار ایشان به جایی رسید که زنان و کنیزان مدخوله او را پستان بر "زبر کتاره" نهاده تخته "اروسی" را از بالا که یک نیم ذرع بیش و کم ارتفاع دارد رها می دادند و سخت عقاب و عذاب نموده پول می خواستند تا که خاک نشین و زاویه نشین گردیده، پس از آنکه بعضی مردند و برخی مجروح دائمی شدند از حبس رها گشتند.»<sup>(۴۱)</sup>

رسیده گی شخص "امیر" به تمام قضایا و یا نهایی بودن حکم وی برای حل و فصل عادی ترین قضایای جرمی، "امیر" را در رابطه مستقیم با مردم قرار می دهد؛ و این یگانه شکل تاریخی دادخواهی در جامعه قبیلوی بوده است. این نوع دادخواهی که شاه در مرکز همه چیز قرار دارد، باز هم تداعی کننده همان قدرت مطلقه استبدادی شاه است که حتی از طریق دادرسی فردی نیز تبارز می کند. وقتی شاه به عنوان یک فرد در مرکز ثقل عدالت اجتماعی قرار می گیرد، هر کسی می تواند به شکل فردی بر رأی و احکام وی تأثیر بگذارد؛ به عبارتی دیگر، اگر در نظام سیاسی همه چیز در محور روابط فردی با شاه بچرخد، خیلی ها به ساده گی می توان بر این فرد، از راه های مختلف، تأثیر گذاشت و نفوذ کرد. به دست آوردن رضایت شاه در نظام استبداد رأی او، حلال تمام مشکلات است. در این نظام هر کسی نزدیک به شاه باشد، مرجعی قوی تر برای تأثیر گذاری بر رأی شاه محسوب می شود.

اگر مشاهده می گردد که زن در جامعه قبیلوی، به ویژه در نظام

سیاسی این جامعه، موجودیست که از يك جانب از عادی ترین حقوق انسانی خویش محروم است، از جانبی دیگر، همین موجود اسیر اجتماعی وسیله گسترش نفوذ فردی و تحکیم و یا بی ثباتی اقتدار سلطنت نیز بوده است. گرفتن زن از يك قبیله و یا پیوند دادن خوانین قبیله ها به حاکمیت از طریق ازدواج با دختران آنها، تاکتیک عمده شاه برای تقویت و نفوذ اجتماعی در جوامع قبیلوی بوده و این سنت نه تنها از طریق شاه، بلکه از طریق خود جوامع نیز احترام می شده است. پیشکشی زن برای نکاح امیر، اگر از يك جانب نفوذ سیاسی امیر را صاحب زیربنای اجتماعی می ساخت، از جانبی دیگر، زمینه نفوذ خوانین را در دربار نیز فراهم می نمود؛ به عبارتی دیگر، زن در واقع وسیله نفوذ متقابل سیاسی شاه و جامعه در نظام سیاسی است.

حاکم بودن خواست زنان بر اراده شاهان - و اکثراً حتی تعیین ولیعهد بر اساس علایق شاه به مادر ولیعهد - ناشی از نفوذ زن بر اراده سیاسی شاه بوده است. این نمونه ایست که در نظام های مطلقه استبدادی، اراده سیاسی و احکام قضایی شاه، به شکل دائمی می تواند از عوامل مختلف فردی متأثر گردد. علت این فاجعه، نبودن نهادهای قانونی در درون نظام سیاسی جوامع قبیلوی است. گفته شد که در جوامع قبیلوی هیچگونه پیوند و حتی احساسی مشترک بین جامعه و حاکمیت سیاسی وجود ندارد و جامعه، خود را چیزی کاملاً مجزا از حاکمیت می داند.<sup>(\*)</sup>

\* - نل آبی که در جوار سرک آبش بیهوده جارست، هیچ کسی آن را نمی بندد؛ زیرا مال حکومت پنداشته می شود و چون حکومت مرجع تحمیل استبداد -

جامعه قبیلوی، حاکمیت را مرجعی می بیند که سیاست، اقتصاد، رهبری، قانون، قضا، اداره و تمام عرض و طول دستگاه پولیسی و ارتشی آن منوط به خودش است. حتی اصطلاح "نفر حکومتی"، بیانگر مرجع جداگانه ایست که جامعه، فرد آن را نیز از خود جدا احساس می کند.

حاکمیت سیاسی در ذهن جامعه قبیلوی، صرفاً يك قدرت است؛ و چون این قدرت هیچگاهی مرجع تطبیق عدالت اجتماعی نبوده، بلکه برعکس، یگانه مرجع غارتگری و استبداد بوده، به شکل دشمن در ذهن جامعه عرض وجود کرده است. دادن مالیه در جامعه قبیلوی به مفهوم سهم گیری هر فرد جامعه در نهاد اقتصادی آن نیست که از طریق دولت دوباره برای خدمات اجتماعی به مصرف می رسد، بلکه این مالیه عبارت از همان پرداخت جبری پول است که جامعه سال ها آن را متحمل شده، ولی شاهد بوده است که دولت در برابر آن هیچگونه اقدامی نکرده که جامعه آن را خدمتی نسبت به خود تلقی نماید.

جامعه قبیلوی بر علاوه اینکه نقشی در کنترل نهادهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خویش ندارد و این امر، عاملی عمده

< بر جامعه است، از این چه بهتر که اگر نمی توان آن را ضربه سیاسی زد، حد اقل از تلف شدن اقتصادش جلوگیری نکرد! آب نل جارست و صدها نفر از کنارش روانند، ولی چون جامعه در ضایع شدن آب، اقتصاد خود را نمی بیند، بلکه اقتصاد حکومت فاسد را می بیند که بیهوده جارست، یکی هم دور نمی خورد که نل را ببندد. مانند این، ده ها و صدها مثالی دیگر وجود دارد که هر کدام بیگانه گی جامعه قبیلوی را با حاکمیت سیاسی آن نشان می دهد.

برای به وجود آمدن احساس بیگانه گی میان حاکمیت سیاسی و جامعه محسوب می شود، دستگاه فاسد اداری شاه نیز عامل دیگری در ایجاد خلا و بیگانه گی مذکور تلقی می گردد و فاجعه ای که از این علت ناشی می شود، همانا ساقط شدن نقش مردم در رهبری سیاسی آن است.

بعد از آنکه امیر عبدالرحمن اولین حاکمیت متمرکز سیاسی را در افغانستان ایجاد کرد و یا به عبارتی دیگر، توانست که اراده سیاسی "دولت افغانی" را از طریق قوه لشکری بر جوامع دیگر تحمیل نماید، ناگزیر شد که قبل از هر کاری دیگر به تشکیل دستگاه اداری خویش بپردازد؛ اما درباریان کودنی که در چهار طرف وی بودند و از نوکری به سپهسالاری رسیده و از سپهسالاری به وزارت تعیین شده بودند، آنقدر با نزاکت های دربار بیگانه بودند که در هر قدم ضرورت به لت و کوب داشتند. این درباریان به هیچ صورتی نمی توانستند بدنه اداری نظام مطلقه "امیر" را اشغال کنند؛ زیرا اینها برای جنگیدن و غارت کردن بودند، حالانکه "امیر" برای حکومت کردن به کادرهای مسلکی اداری ضرورت داشت؛ و همین است که برای اولین بار نظام نامه های اداری به وجود می آید و دربار شاهد دفاتر و دیوان هایی مشخص برای بخش هایی مختلف می گردد و حتی برای اولین بار برای مأمورین ملکی و نظامی عهدنامه به چاپ می رسد.

مشکلی که برای "امیر" وجود داشت، این بود که نظام اداری وی - برخلاف نظام های اداری در جوامع غربی - بر اساس ضرورت ناشی از تکامل فورم‌اسیون های اجتماعی به وجود نیامده بود.

مفهوم نظام اداری در غرب پس از آن به وجود می آید که بورژوازی رشد می کند و بالاخره دولت های ملی روی کار می آیند. از آن زمان به بعد نظام اداری همگام با سطح تکامل مدنی جامعه گسترش یافته و این روند تا به امروز ادامه می یابد. ولی ضرورت نظام اداری برای دولت ملی "امیر"، پس از سرکوب جوامع که غرض تشکیل این دولت صورت گرفت، محسوس گردید. "امیر" باید نظام اداری خود را در عالمی ایجاد می کرد که جامعه اش بیشتر از سه خط خون در اختیارش گذاشته نمی توانست. همانطوری که "امیر" در اولین مرحله تشکیل "اداره" ضرورت متخصص را احساس کرد، "اداره" نیز بدون تخصص وجود ندارد. وقتی "امیر" نمی تواند به حد ضرورتش خط خون پیدا کند، روشن است که مشکل اداری وی از همان روز اول تأسیس اداره اش نطفه گذاری می شود.

در نظام های شاهی گذشته، شاهان "طایفه سلطنتی" از طریق سازش با نظام ملوک الطوایفی به حکمروایی ادامه می دادند. در نظام سلطنتی این دودمان، مسوولان اداری، لشکری و قضایی، همه در خدمت شاه قرار داشتند که همین سنت را حتی در زمان خود امیر عبدالرحمن نیز ملاحظه می کنیم. این کارمندان برای شخص شاه و خاندانش سوگند وفاداری یاد می کردند. گفته شد که این نوع نهادهای نظامی، اداری و قضایی منوط به نظام هایی بود که در آنها شاهان از طریق سازش با نظام ملوک الطوایفی حکمروایی می کردند؛ اما امیر عبدالرحمن برای اولین بار این نظام ملوک الطوایفی را نه از طریق تکامل دادن نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، بلکه از طریق قوه لشکری با ماهیتی استبدادی از بین برد

و افغانستان را با مرزهای مشخص بین المللی آن تأسیس کرد. حاکمیت ملی هم برای امیر عبدالرحمن و هم برای جوامعی که تحت سیطره این حاکمیت قرار گرفته بودند، کاملاً يك اسم شکلی بود؛ چون نهادهای جوامع، هیچکدام قابلیت پذیرش حاکمیت ملی را نداشتند و به همین علت این حاکمیت از روز اول تا آخرش بر اساس استبداد و خصومت های قبیله ای زنده گی کرد و جز اتکا بر قوه لشکری و کشانیدن خصومت های قبیله ای اجتماعی در مرکز سیاسی اولین حاکمیت ملی چاره ای دیگر نداشت. این حاکمیت نام نهاد ملی، تمام سیستم و اداره اش برای شخص شاه بود؛ حالانکه این حاکمیت ملی که مفهوم "رعیت" را به "تابعیت" تبدیل کرده بود و نه بر جوامع ملوک الطوایفی، بلکه بر ملت حاکمیت می کرد، به نظام اداری ضرورت داشت که کارمندان و مسوولان نظام اداری و قضایی آن باید برای ملت و کشور جدیدالتأسیس خود خدمت می کردند، نه اینکه مثل سابق حلف وفاداری آن باز هم صرف برای شخص شاه صورت می گرفت.

امیر عبدالرحمن وقتی موفق شد که به قیمت قتل عام های اجتماعی، اخذ مالیه از فروش برده و کنیزان جوامع سرکوب شده و تقویت پیش از حد خصومت های قبیله ای - مذهبی - اجتماعی، اولین حاکمیت متمرکز را تشکیل دهد، در اولین مرحله، در برابر دو مقوله جدید قرار گرفت که عبارت از "کشور" و "ملت" بودند؛ مقوله های کشور و ملت اند که دولت ملی را از دولت های ماقبل آن مشخص می سازند. کشور - ملت یا «بزرگترین چهار چوب زنده گی سیاسی و گروهی»<sup>(۴۲)</sup>، پدیده هایی خیلی زودرس در دولت مرکزی امیر

عبدالرحمن بودند که از بالا با قوه لشکری بر مناسبات نیرومند ملوک الطوائفی تطبیق گردیدند.

وقتی کشور - ملت به مفهوم دولت های ملی در جهان به وجود می آید، مفهوم قدرت شاه، به عنوان يك فرد، به مفهوم «همه قوا ناشی از ملت است» تبدیل می گردد. البته این تبدیلی مفاهیم در جوامعی مطرح شد که دولت ملی بر اساس تکامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آنها به وجود آمد؛ اما امیر عبدالرحمن، با پندار و اخلاق قبیلوی و با قدرت فردیی که شعور سیاسی و اجتماعی آن، غیر از "افاغنه"، جامعه دیگری را در درون ملت جدید در افغانستان به رسمیت نمی شناخت، و این شعور از خصومت های درون و برون اجتماعی قبیلوی مشبوع بود، چگونه می توانست با مقوله جدید کشور - ملت برخوردی سالم کند؟ او بر علاوه آنکه نتوانست مفاهیم جدید کشور - ملت را درک کند و تمام قوا را در کشور - ملت از ملت پندارد، برعکس، یگانه کاری که کرد، همان پر نمودن نقص رفتاری شاهان گذشته بود که توجه کافی به لشکر و تهیه لشکر نداشتند. جامعه، همان جامعه قبیلوی بود، با همان خصومت ها و فرهنگ میلیتاریستی آن و "امیر" تنها اسم "حاکمیت متمرکز ملی" را بالای آن گذاشت و اتکای لشکری، باز هم یگانه ضابطه برای حاکمیت سیاسی قبیلوی بر جامعه پر خصومت قبیلوی باقی ماند.

اگر احمد شاه درانی امپراطوری خویش را از طریق جهت دهی خصومت های قبیلوی به بیرون از مرزهای جامعه خود، به وجود آورد، امیر عبدالرحمن برای تشکیل حاکمیت نام نهاد متمرکز ملی

خود، خصومت های قبیلوی جامعه اش را برای سرکوبی جوامع محروم کنونی در افغانستان رهبری کرد. آقای میر غلام محمد غبار در این زمینه می نویسند:

«مضرترین روش او در چنین موارد این بود که امیر برای سرکوبی يك شورش محلی تنها به سوق عسکر اکتفا نمی نمود، بلکه از مناطق مختلف اجباراً قوای مسلح تشکیل و بر ضد شورشیان به کار می انداخت و بدین صورت تخم دشمنی و استخوان شکنی را بین طوایف و مناطق مختلف افغانستان می کاشت و اتحاد و وحدت ملی را زخم دار می ساخت. امیر برای این چنین قوه هایی که تشکیل می کرد معاشی بیشتر از اردوی منظم می پرداخت؛ یعنی برای هر فردی آرد خوراکه رایگان، اسلحه و جباخانه موقت، و معاش ماهانه ده روپیه می پرداخت، در حالی که عسکر منظم ماهانه هشت روپیه معاش داشت. امیر در این تشکیل و مصرف مجبور و محتاج نبود زیرا اردوی قوی و کافی در برابر هر قیام داخلی موجود داشت، ولی می خواست که توسط اینگونه تشکیل و سوقیات، مردم و منطقه شورشی را دشمن طوایف و مناطق دیگر ساخته از اجتماع ملی تجرید نماید.»<sup>(۴۳)</sup>

این تحلیل آقای غبار اندکی نقص دارد، چون ایشان در بدو تأسیس اولین حاکمیت ملی که در هر طرف قتل عام است و "امیر" شدیداً با خصومت های درون و برون اجتماعی مواجه است، از "زخم دار شدن وحدت ملی" حرف می زنند. گفته شد که در افغانستان، حاکمیت ملی یا به وجود آمدن دولت - کشور با مرزهای معین کنونی

بنا بر ضرورتی نبود که از تکامل نهادهای جامعه ناشی شده باشد، بلکه این پدیده از بالا و بنا بر ضرورت امنیت منطقی امپراطوری انگلیس بر جوامع مختلف و نظام های ملوک الطوائفی آنان تحمیل گردید. شاید قیام شینواری ها یا نامه قوم غلجایی برای انگلیس ها غرض درک این نکته کفایت کند که خصومت درون اجتماعی، یکی از معضلات عمده امیر عبدالرحمن در تأسیس حاکمیت متمرکزش بوده است.

موفقیت "امیر" در این بود که خیلی ها به زودی قدرت جامعه اش را که در جنگ خصومت های درون اجتماعی هدر می رفت، غرض سرکوبی خصومت های برون اجتماعی استعمال کند. وقتی ده ها هزار نفر در لشکر ایلجاری عازم جبهات جنگ بر علیه جوامع دیگر می شوند، نظر آقای غبار را که می گویند "امیر" از مناطق دیگر «اجباراً قوای مسلح» تشکیل می داد، ضعیف می سازد. امیر عبدالرحمن با رضایت از سهمگیری لشکرهای ایلجاری جامعه اش در جنگ با جوامع دیگر چنین می گوید:

«از این فقره نهایت مشعوفم که دسته دسته خود شان متحمل مخارج خود به جهت جنگیدن با طوایف هزاره و کافری می رفتند و کسانی را که به مخالفت دولت من برخاسته بودند، دشمن خود می دانستند.»<sup>(۴۴)</sup>

خیانت "امیر" در زخم زدن به وحدت ملی که وجود نداشت، نیست. چون متأسفانه این "وحدت ملی" مطلوب تا کنون نیز وجود ندارد. بلکه خیانت وی در داخل کردن تمام مناسبات و خصومت های قبیلوی در ساختارهای سیاسی، اداری، قضایی و نظامی اولین

حاکمیت متمرکز است که باید در عوض آنها، با تشکیل کشور-ملت، سهم سیاسی جوامع مختلف ملت را در قدرت سیاسی احترام می نمود. بنا بر اراده سیاسی و حمایت اقتصادی بریتانیای استعماری باید در افغانستان يك حکومت متمرکز روی کار می آمد؛ "امیر" با تأیید و تصدیق دو امپراطوری رقیب روس و انگلیس، مثل این حکومت مرکزی پذیرفته شد و با میکانیزم لشکری-قبیلوی، خصومت های درون و برون اجتماعی را در برابر حاکمیت مطلقه استبدادیش سرکوب کرد و "ملت" ساخت و بعداً، در زودترین فرصت، باز هم بنا بر توافق دو امپراطوری روس و انگلیس، مرزهای بین المللی قلمرو او تعیین گردید و بدین ترتیب صاحب "کشور" نیز شد.

بنا بر عقیده آقای غبار، سیاست تجرید ملی جوامع دیگر، غیر از جامعه "امیر"، نظر به تقاضای حاکمیتی بود که به شکل ناخواسته و بدون آنکه نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جوامع مختلف ظرفیت هضم آن را داشته باشند، بر این جوامع تحمیل گردید. در این عرصه تنها امکانی که برای "امیر" وجود داشت، حفظ استبداد اجتماعی بر جوامع محروم و دادن هر گونه امتیاز در سازمان های اداری، قضایی، سیاسی، نظامی برای جامعه خودش بود. بزرگترین نوع تطمیع اجتماعی، همانا توزیع رایگان زمین برای جوامع است. "امیر" برای آنکه بتواند حمایت اجتماعی جامعه خود را در جنگ با خصومت های برون اجتماعی به دست آورد، به همین نوع تطمیع اجتماعی اقدام کرد و به توزیع زمین های جوامع دیگر برای قبایل پشتون پرداخت.



یگانه توصیفی که می توان برای حاکمیت متمرکز امیر عبدالرحمن به عمل آورد، همانا حاکمیتی است که در آن برای اولین بار تمام مناسبات اجتماعی - قبیلوی بر نظام سیاسی متمرکزی حاکم شد که می توانست ادعای داشتن "ملت" و "کشور" را نماید. این حاکمیت متمرکز بر اساس قدرت لشکری اداره می شد و تمام دستگاه های اداری، قضایی و نظامی آن تحت صلاحیت مطلقه شخص شاه قرار داشتند؛ حالانکه گفته شد که با به وجود آمدن کشور - ملت، نهادهای اداری، قضایی و نظامی، همه باید در خدمت کشور - ملت قرار گیرند. بدیهی است که شکل یا نحوه به خدمت گرفتن نهادهای اداری در هر حاکمیت فرق می کند:

«زیرا هر کشوری نظام سیاسی و اداری ویژه خود را دارد که با کشوری دیگر متفاوت است؛ یعنی گزافه نیست اگر گفته شود که دست کم به شمار کشورهای جهان، نظام های سیاسی و اداری هست.»<sup>(۴۴)</sup>

بر اساس همین قاعده، نظام های سیاسی و اداری امیر عبدالرحمن، نظام هایی بودند که صرف از ویژه گی و نحوه مناسبات و خصومت های قبیلوی در این کشور تابعیت می کردند و این نظام ها بنا بر تقاضای دولت های ملی در خدمت ملت - کشور نبوده، بلکه مثل تیپ سلطنت شاهی مطلقه که در رأس نظام ملوک الطوایفی قرار داشت، در خدمت شخص شاه بودند. در اولین عهدنامه کارمندان ملکی و نظامی دولت امیر عبدالرحمن چنین می خوانیم:

« فلان ابن فلان، نواده فلان کس و فلان قوم و ساکن فلان موضع هستم، متعهد به عهد الهی و مؤکد به پیمان

حضرت رسالت پناهی صلی الله و علیه و سلم گردیدم که تا زمان حیات به خدمتگذاری و دولتخواهی سرکار اشرف همایون اعلیحضرت ظل الهی به صداقت و راستی اشتغال داشته، در خدمت محوله خود صادق و راسخ بوده، عذر در هیچ رهگذر نکنم ... و این عهد را که با بندگان اقدس اشرف امجد اعلی امیر عبدالرحمن پادشاه اسلام پناه خلد الله ملکه و سلطانه نموده ام، خدا را ضامن دادم و رسول او را شاهد کردم و اگر خلاف عهد کنم در روز جزا از شفاعت رسول بی نصیب بوده، از جمله قاتلان انبیا صلی الله علیهم و سلم و امام حسن و امام حسین<sup>(ع)</sup> را قاتل باشم و حشر من با کفار باشد، فقط.»<sup>(۴۵)</sup>

ملاحظه می گردد که يك طرف، ادعا و افتخار تشکیل کشور - ملت صورت می گیرد، ولی از طرفی دیگر، تمام مناسبات شاهی - ملوک الطوایفی - قبیلوی بر نهادهای سیاسی و اداری شاه حاکم است. وقتی در عهدنامه اداری "امیر" از سنخیت "قومی" و "منطقوی" حرف زده می شود، روشن می گردد که ورود در نظام اداری و لشکری بر اساس ارجحیت باورهای فرهنگ و روابط اجتماعی جامعه قبیلوی عیار شده است.

در تعریف اهداف نظام اداری گفته شده است که:

«اداره بزرگترین نهاد سازمان یافته کشور است که باید آگاهانه و دلسوزانه در خدمت سیاستی باشد که هدف آن بالا بردن و بهتر کردن زنده گی شهروندان در درون کشور و پاسداری از امنیت و آسایش آنان در درون و برون

مرزهای کشور است.»<sup>(۴۶)</sup>

اگر دولت یا نظام سیاسی از داشتن اداره سالم و کارمندان متخصص محروم باشد، نمی تواند به تطبیق اهداف و برنامه های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی خویش موفق شود؛ چون در کشور - ملت، فاصله میان حاکمیت سیاسی و ملت را سازمان های اداری پر می کند و اگر این سازمان ها فاسد باشند، با گذشت هر روز فاصله میان ملت و حاکمیت تا سرحد بیگانه گی مطلق رشد می کند.

در نظام های مطلقه استبدادی، شخص شاه خلای میان جامعه و خود را پر می کند: شاه در مرکز تظلم و دادخواهی، شاه در مرکز قضا، شاه در محور اداره و شاه در رأس لشکر قرار دارد؛ یعنی شاه فردیست که تمام دستگاه حاکمیت در محور آن می چرخند؛ به عبارتی دیگر، فرد شاه، همان قانونی است که اراده آن، همه مقررات لازم الاجرا را در هر زمان و مکانی ضمانت می کند. این شاه اگر به خاطر گُل روی ملکه، سرنوشت سیاسی آینده مردم را به ولیعهد می سپارد، همین شاه، همچون امیر عبدالرحمن، این را نیز می نویسد که:

«هشت نفر کاپیتان را حکم دادم به دهن توپ گذاشتند و منصبدارهای فوج را مرخص نمودم، چرا که آنها غلام بچه های عمومی متوفای من بودند.»<sup>(۴۷)</sup>

و این هم معیار عدالت به خاطر گُل روی "غلام بچه" در نظامی که گل روی زن و گل روی غلام بچه بتواند بر اراده و رأی سیاسی و قضایی امیر تأثیر کند، در این نظام، نه تنها فساد اداری و قضایی قابل جلوگیری نیست، بلکه رشد رو به تزاید نیز دارد. نتیجه این فساد سازمان های اداری همان تحمیل غارت

اقتصادی بر ملتی است که هیچگونه نقشی در حاکمیت سیاسی ندارد. جوامع محروم ظاهراً عضو کشور - ملت اند، ولی نظام امیر عبدالرحمنی با ویژه گی های خاص اخلاقی و رفتار سیاسی - قبیلوی خود از طریق سازمان های فاسد اداری بر آنها حکمروایی می کند و به غارت اقتصادی آنان از طریق جمع آوری مالیات سنگین ادامه می دهد.

در عهدنامه کارمندان نهاد اداری امیر عبدالرحمن، تأکید جدی بر خدا، پیغمبر و ائمه اطهار صورت می گیرد. پیوند صداقت در برابر امیر عبدالرحمن با سوگند به خدا و رسول آنقدر شدید است که احساس می شود تعهد برای خدا و رسول، ناشی از تعهد برای امیر است، اما در زیر همین تعهد نامه، کاتب دربار می نویسد:

«با وجود این قسم عهدنامه، کم کسی به معاهده اش عمل همی کرد. خصوص عمال و ضباط و حکام و اهل دیوان که به این عهدنامه حضرت والا را مطمئن خاطر ساخته، هزاران بل لکوک مال دولت (جامعه) و رعیت (تبعه) را حیف و میل نموده ... از خداوند هیچ خوف نکردند.»<sup>(۴۸)</sup>

شدت فساد اداری در نظام مطلقه استبدادی امیر عبدالرحمن را از این شرح درک کرده می توانیم که:

«این باطله جویی از سنت سیئه میرزا محمد حسین خان بود که در افغانستان به روی روز افتاده و سرایت کرده، به ملا و قاضی و مفتی و عابد رسید چه او بعد از ادعا، که مأمور دفتر سنجش شد، خانه های مردمی را که با کدام عامل یا ضابط در یک کوچه نشیمن داشتند، به بهانه اینکه سیاهه خود را در خانه های همسایه گان نهاده

است، جستجو کرده و هر خانه که مثلاً پسر یا برادرش، مشقی در یاد گرفتن سیاق کرده، و پی نام، چنانچه دآب شاگردان است که هزار ده هزار تومان و صد تومان به کاغذها مشق می کنند یافته، آن را تقسیم نامه نهاده، هر قدر سیاهه که در آن بود از صاحب خانه و همسایه و همسایه او می گرفت و این امر را خدمت بیت المال نام می نهاد، چنانچه به لكها روپه در شهر و اطراف و ولایات از این ممر حواله و حصول همی کرد. و از این افعال کسانی که فی الجمله مال و منالی داشتند گم و در بدر و خاک به سر گردیده، فرومایه گان دنی طبعان به روی کار آمده، و اعزه و اشراف به باد فنا رفتند، تا که خداوند انتقام کشد. «<sup>۶۹</sup>»

در نظام امیر عبدالرحمنی، دیگر هیچگونه امکانی برای جلوگیری از فساد اداری وجود ندارد و حتی از درون دربار جزای "فرومایه گان دنی طبعان" را به انتقام خداوند محول می سازند؛ یعنی در زمین حاکمیت اهریمن بوده و صرف اهورامزدا است که می تواند بالای این حکومت اهریمنی در زمین بلایی نازل کند. وقتی "امیر" خطاب به اداره کننده گان سازمان های اداری و قضایی خود می گوید:

«اگر ترك معاملات موصوفه نکنند، مترصد و منتظر عتاب پادشاهی در دنیا و مؤاخذه الهی در دنیا و عقبی باشند.» <sup>(۷۰)</sup>

در واقع خود را خداوند دادرس روی زمین می انگارد؛ ولی این دادگر زمینی چقدر قدرتش فلج شده باشد که از درون دربار برای

سزای "فرومایه گان دنی طبعان" صرف به انتقام الهی پناه برده شود؟

امیر عبدالرحمن آنقدر در فساد نظام فاسد کننده خویش غرق است که مقابله با کارمندان اداری یکی از معضلات بزرگ حکمروایی او را تشکیل می دهد. در "سراج التواریخ" می خوانیم:

«حضرت والا، که از غدر و خیانت میرزایان که در نفس الامر، رهن تمامت سکنه مملکت و دزدان مال دولت و خصمای ملت اند، نیک مستحضر بود ... با این گونه خطیات، باز هم میرزایان به روی کارند، و دست تطاول از مال دولت و ملت هرگز بر نمی دارند.» <sup>(۷۱)</sup>

معضله فساد اداری نظام امیر عبدالرحمنی از متن عریضه ۵۲ مدیر اداری و جواب امیر عبدالرحمن بهتر درک می شود. میرزایان به خاطر شکایت از ایجاد حاضری می نویسند:

«نویسنده های دفاتر مبارکه (!) به عز عرض ملازمان حضور مبارکه می رسانند اینکه از عنایات بلانهایت ایزد جهان آفرین در سایه دولت قوی شوکت حضرت ضیاء الملة والدین آسایش داریم، شب و روز دعای دوام عمر و بقایای سلطنت ولیعهد خود را نموده خدمتگاری می نمایم، مگر اینکه از سبب قید حاضری همه مایان به مرگ خود راضی می باشیم و چند مراتبه در باب تخفیف حاضری عریضی ارسال حضور معدلت ظهور نموده ایم لیکن از سبب آنکه نویسنده ها حضور جرأت نکردند که عریضه را سر تا پا به حضور مبارک بخوانند و حالی رأی عالی نمایند سرکار والا غمخواری غلامان و خدمتگاران خود را نفرموده اند...

لاچار شده خدمت حضرت شهریار عریضه نگار شدیم از آنجا که حضرت مهد علیا را به مانند مادر مهربان دلسوز و غمخوار خودها می دانیم. استغاثه و التماس داریم که مرحمت فرموده در ساعت سعید و ایام نکوتر از عید، لیکن قریب نه بعید، عریضه غلامان خود را از نظر مبارک حضرت ظل الهی سر تا پا بگذرانند و مزبی حال غلامان خود شوند که در حاضری مایان تخفیف عنایت شود تا بیشتر از پیشتر دعای مزید عمر و بقای سلطنت ولینعمت... نمایم؛

باقی جهانت به کام و فلك یار باد

جهان آفرینت نگهدار باد! «<sup>(۵۳)</sup>

"امیر" در حاشیه عریضه این غلامان "حقیر و فقیر" و "نک پرورده" که آن را با چنان ادب و ادبیات نوشته اند، به قلم خود چنین پاسخ می دهد:

«بر پدر همه شما میرزاهایی که در این کاغذ مهر و دست خط کرده اید لعنت و بر شماها هزار لعنت بر هر کدام شما باد، به برکت ارواح پاکان درگاه خداوند (\*<sup>۵۴</sup>) دل شماها هرگز کار نمی خواهد، همه شما مردار و پدرآزار و مادرآزار

\* - فهمیده نمی شود که چرا "امیر" تنبلی و فساد میرزایان خود را از برکت ارواح پاکان درگاه خداوند می داند! شاید این به خاطر همان عوامفریبی سیاستمداران جامعه قبیلوی با دین است که گاهی حتی می گویند «انشاء الله تعالی ما کار نخواهیم کرد، انشاء الله تعالی» و "امیر" نیز که برای هر کار ارواح پاکان درگاه خداوند را نقل کرده، اینک ناشیانه برکت این ارواح را در فساد اداری خویش نیز دخیل می داند.

هستید، تمام مردداری دفترها از شما یان است. فقط امیر عبدالرحمن به قلم خد (خود) نوشتم فقط. «<sup>(۵۳)</sup>

وقتی امیر عبدالرحمن با آن استبداد رأی و عمل خود نتوانست جلو فساد اداری را بگیرد، روشن است که شهزاده حبیب الله که يك "خوشگذران نو آور" بود، چگونه می توانست در مقابل فساد اداری مبارزه نموده و با نظام اداری سالم بتواند خلای بیگانه گی میان حاکمیت و ملت را پُر کند. در دوران سلطنت همین شاه است که نایب السلطنه هفت هزار معاش خود را به گونه حواله از هزاره جات روغن زرد می آورد تا به صدها هزار تبدیلش کند.

امیر عبدالرحمن با دستان پسر کشته شد و دوران حکمروایی حبیب الله با دادن فرصت تنفسی آزاد برای مردم و گشودن دروازه های زندان آغاز گردید، ولی به زودی دوباره به همان دورانی تبدیل شد که اختناق سیاسی و اجتماعی، باری دیگر زمینه های فروپاشی سلطنت او را مساعد ساخت.

جنبش مشروطیت به عنوان اولین جنبش سیاسی برای تحدید و کنترل قدرت مطلقه، محصول همین دوران است. گفته شد که این جنبش با عقبگرایی ارتجاعی حبیب الله سرکوب گردید؛ ولی این سرکوبی "معلول" بدان مفهوم نبود که گویا "علت" نابود شود. به همین علت باری دیگر بر جامعه تا آن حدی اختناق سیاسی و اجتماعی تحمیل شد که باز آرزوی "شاه صالح" به آیدیال جامعه تبدیل گشت. اگر قشر فکری از بیرون دربار جنبش مشروطیت را به راه انداخت، جامعه نیز مطابق به تلقی خود از حاکمیت سیاسی، باز منتظر منجیبی گردید که بیاید و نه تنها عادل و نیکوکار و مردم

دوست باشد، بلکه با قدرت خود این نظام فاسد را نیز از بیخ بر اندازد.

در همین دوره اختناق، حزب سری دربار از درون برای سرنگونی "شاه" فعالیت می کند که رهبری آن به دست "شاه صالح" و محبوب مردم است. اما دقت گردد که این مبارزه سری درون دربار، جنبه اصلاح کننده و صلح آمیز ندارد، یعنی باز هم دشمنی با استبداد نیست، بلکه با کشتن مستبد برای دفع استبداد مبارزه می شود. شاه امان الله، اگر از يك جهت به علت غنچه های مادرش بر علیه پدر خود کینه دارد، از جهتی دیگر به علت نفوذ افکار جدید در دربار. که البته به شکل نفوذ بر افرادی از دربار است نه بر خود دربار. تلاش دارد که قدرت را به دست گیرد و با دفع ظالم، ظلم را ریشه کن سازد.

امیر عبدالرحمن نظام سیاسی را به جا گذاشته است که از يك طرف به مفهوم جدید بر کشور. ملت حکمروایی می کند و از طرف دیگر ویژه گی های حکمروایی بر نظام ملوک الطوائفی، تمام مناسبات و خصومت های قبیلوی و میکانیزم لشکری-قبیلوی را در درون این نظام جدید باقی گذاشته است. به طور مثال، یکی از کارهای مقدم امان الله در دوران قدرتش لغو برده گی در کشور است که ناشی از جنگ و خصومت های برون اجتماعی امیر عبدالرحمن با جوامع دیگر بود.

حضور نیرومند خرافات فکری و عقیدتی در فرهنگ جامعه قبیلوی، نظام سیاسی متکی بر خصومت ها و مناسبات قبیلوی، وجود جوامع محرومی که باید به هیچ نوع و هیچ وجه در تقسیم

قدرت سهیم نشوند، روابط برده منشانه با بریتانیای کبیر استعماری (آنهم در سطح عدم استقلال سیاسی در روابط خارجی)، حفظ توازن قدرت میان دو امپراطوری رقیب روس و انگلیس، نقش خنثای جامعه در نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، خصومت های ناشی از جنگ رهبری در درون "طایفه سلطنتی" و ده ها پدیده ای خورد و بزرگ منفی دیگر که همه مطابق به نهادهای جامعه قبیلوی بر شانته های ملت. کشور سنگینی می نمودند، موضوعاتی بودند که باید "شاه صالح و آیدیال" در دوران قدرتش به اصلاح آنها می پرداخت و این مُلك ویران را آباد کرده، ملتی را با عدل و انصاف خویش از زیر یوغ استبداد مطلقه نجات می داد.

"شاه صالح" با استفاده از میکانیزم عام به قدرت رسیدن در جامعه قبیلوی پیروز شد و با کشتن پدر، قدرت را به دست گرفت و به قول مرحوم غبار. در زودترین فرصت از حمایت مردم، ارتش و قشر فکری. آرمانی جامعه نیز برخوردار شدند و این باز هم همان مرحله همیشه گی تنفس برای جامعه قبیلوی بود که هر بار پس از تعویض قدرت نصیبش می گردد؛ اما دقت شود که در این میان تنها "حرف" شاه نو بوده، دیگر همه چیز کهنه است؛ پیروزی کنونی شاه، در رسیدن وی به قدرت است و او برای پیروزی واقعی به نو سازی تمام نهادهای جامعه و نهادهای اداری سلطنت خویش ضرورت دارد؛ و از همه با اهمیت تر، "شاه صالح" اگر می خواهد پیروزی را حفظ کند، باید قبل از همه فرهنگ و تمام مناسبات جامعه قبیلوی را که همه بر مبنای خصومت و جنگ است، از زیربنای حاکمیت سیاسی خویش بر دارد.

اگر اصلاح نهادهای کهنه قبیلوی ضامن پیروزی واقعی "شاه صالح" بود، نقش مردم پس از دریافت این شاه صالح و عادل که بزرگترین آیدیال سیاسی جامعه قبیلوی در طول تاریخ محسوب می شود. چه است؟ و اگر مردم در طول تاریخ سیاسی خود به همچون شاه ضرورت داشته، روشن است که این شاه نیز برای اصلاح نهادهای کهنه به حمایت این مردم ضرورت دارد: همبسته گی شاه صالح و مردم، ضامن تحقق یافتن آیدیال های تاریخی مردم است... و:

«فردا، ۲۴ فبروری (۱۹۱۹)، مردم و قشون پایتخت در میدان مرادخانی اجتماع بزرگ نمودند، امیر امان الله خان سواره و تنها در بین جمعیت داخل شد، در حالی که شمشیر برهنه در کمر آویخته بود، در همین جا بود که او نطق مشهور و تاریخی خود را نمود: او استقلال خارجی افغانستان و آزادی فردی را در داخل کشور اعلان کرد و از مساوات و برادری و برابری، آزادی ملت و تأمین عدالت و صداقت دولت جدید حرف زد. غریو شادی و تهنیت از جمعیت برخاست. امیر برگشت و...»<sup>(۵۱)</sup>

اما روشن است که "امیر" را «غریو شادی و تهنیت» مردم برای اصلاح نظام استبدادی با تمام نهادهای فاسد کننده آن کمک کرده نمی تواند. "امیر" به مردمی ضرورت دارد که باید در رهبری سهم بگیرند و برای دفاع از حاکمیت سیاسی جدید، از تمام نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و دینی خویش استفاده کنند. "غریو شادی و تهنیت" مردم برای آن است که شاه چیزی را به مردم وعده کرده

است. ملاحظه شود که شاه برای مردم چه چیز را وعده می کند: آزادی فردی، مساوات و برادری، آزادی اجتماعی و تأمین عدالت. آزادی فردی مقوله ایست که از دیموکراسی لیبرال غرب گرفته شده است. زیربنای آزادی فردی، نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی بورژوازی است که بعد از تکامل حد اقل هفت صد سال آیدیال های خویش را به شکل آزادی عمل (Laissez faire)، وشعار "آزادی، برادری، برابری"، در انقلاب کبیر بورژوازی فرانسه اعلان داشت. اینها همه خواست های جامعه عقلانی بوده که با سیاست، اقتصاد، جامعه، فرهنگ و دین خود برخورد زمینی دارد و نقش جامعه را در ساختن این نهادها، عمده ترین نقش می بیند. اما "شاه صالح" یگانه تحفه ای که برای مردم در فردای قدرت خویش، یعنی در ۲۴ فبروری دارد، يك مشت شعار هایی است که جامعه برای درک و تطبیق آنها حد اقل به هفت صد سال مبارزه عقلانی ضرورت دارد و اقتصاد بورژوازی این جامعه باید به حدی رشد کرده باشد که بر تکامل نهادهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی جامعه اثر خویش را بگذارد؛ در درون کلیسا باید اعتراض اصلاح کننده (پروتستانت) آغاز شده و امپراطوری کلیسا از طریق رشد دولت های ملی به کلیسا های ملی تجزیه گردیده باشد؛ یعنی حتی نهاد دینی نیز باید هماهنگ با سطح تکامل اقتصاد بورژوازی حرکت کند.

اگر "شاه صالح" مطابق به آیدیال فکری و فرهنگی جامعه قبیلوی، تنها شمشیر برهنه در کمر میان جمعیت مراد خانی آمد و يك مشت شعار را تحفه داد، جمعیت مرادخانی نیز برای شاه آیدیال

و محبوب خود يك دامن "غریو شادی و تهنیت" را پیشکش کرد. ضرورت اصلاح را هم "شاه صالح" درك کرده است و هم جامعه قبیلوی؛ ولی این اصلاح چگونه باید عملی شود؛ شاه امان الله در اولین اعلامیه خود چنین می گوید:

«ای ملت معظم افغانستان، من هنگام شهادت پدر وکالت سلطنت را در کابل داشتم و اکنون به اصالت آن بار سنگین امانت را متوکلاً و معتصماً بالله به عهده گرفتم. وقتی که ملت بزرگ من تاج شاهی را بر سر من نهاد (!؟) من عهد بستم که بایستی دولت افغانستان مانند سایر قدرت های مستقل جهان، در داخل و خارج کشور، آزاد و مستقل باشد، ملت افغانستان در داخل کشور آزادی کامل داشته و از هر گونه تجاوز و ظلمی محفوظ و مردم فقط باید مطیع قانون باشند و بس؛ کار اجباری و بیگار در تمام رشته ها ممنوع و مُلغاست. حکومت ما در افغانستان اصلاحاتی خواهد نمود که ملت و مملکت ما بتوانند در بین ملل متمدن جهان جای مناسب مقام خود را حاصل نمایند...»<sup>(۵۵)</sup>

آقای غبار به عنوان تاریخ نگار و به عنوان روشنفکری که خود شاهد حوادث است، می نویسد:

«این اعلام مرام امیر امان الله خان طبقات دهقان و مالدار، تجار، پیشه ور و روشنفکر را به حمایت دولت جدید برانگیخت، زیرا مواد آن با خواسته های ملت مطابقت می کرد.»<sup>(۵۶)</sup>

باید این نظر آقای غبار با دیدی تحلیلی نگریسته شود؛ چرا؟

وقتی "شاه صالح و عادل" اعلان می دارد که جای شایسته افغانستان را در جوار ملل متمدن جهان حاصل خواهد نمود، برای رسیدن وی به این هدف، اگر حد اقل هفت صد سال تکامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، دینی و سیاسی ضرورت نباشد، به جامعه و فرهنگی عقلانی اشد ضرورت است. به عبارتی دیگر شاه درون جامعه ای مطلقاً خرافی - مذهبی - قبیلویی قرار دارد که ناگزیر است در آغاز بیانیه خود بگوید که «بار امانت را متوکلاً و معتصماً بالله» به عهده گرفته است؛ زیرا در جامعه ای دینی، حاکمیت در ید صلاحیت خداوند پنداشته می شود و اینجا تابعیت سیاسی، در واقع به مفهوم اطاعت از "اولی الامر مسلمین" بوده اما اعلامیه شاه برای جامعه، صبغه ای لائیک دارد.

آنچه تا کنون مطرح می کنند، که جامعه لائیک، جامعه ای ضد مذهبی است، براساس يك مفکوره تبلیغاتی-حزبی بوده، نه بر مبنای تفکری علمی؛ چون جامعه لائیک، جامعه ای ضد مذهب نیست، بلکه جامعه ایست که همه چیز را مذهبی نمی سازد. جامعه لائیک جامعه ایست که با جهان برخوردی عقلانی دارد:

«در جامعه دینی عقل، در عمل، ملزم به استصواب مرجع دینی است و فرهنگ دینی نیز ساختار عصری دارد. در جامعه لائیک ضمن این که الزاماً بی دین نیست، عقل، در عمل، از محاسبات قابل پیش بینی و تجربه پذیر و قابل اصلاح و قانونمند تبعیت می کند و روحیه تسلط بر طبیعت و نه تسلیم به آن را با خود دارد؛ یعنی نظر استصوابی دینی را در اعمال تعقلی روزانه نمی پرسد، و

دین را نیز رنگ عقلانی می زند که ویژه گئی اصلی جامعه لائیک است. به عبارت دیگر، جامعه دینی تدبیر امور اجرایی روزانه خود را به مرجع مافوق خود وا می گذارد، در حالی که جامعه لائیک تدبیر امور را به کمک تعقل پیش می برد. « (۵۷)

ملل متمدن جهان - آنهم به گونه ای که آیدیال شاه صالح و نیمه روشنفکر آن عصر بوده است - با نهادهای لائیک، جامعه و تمدن اروپایی را خلق کردند. ناممکن است که دیموکراسی لیبرال غربی که بر آزادی فردی بنا یافته است، در جامعه ای تطبیق گردد که در طول تاریخ سیاسی و اجتماعی خود، با استبداد مطلقه مواجه بوده و این استبداد از طریق نهادهای خود جامعه تقویت می شود.

برخلاف نظر "شاه صالح" و روشنفکر تاریخ نگار آن زمان، "طبقات دهقان و مالدار و پیشه ور..." حتی تصویری از دیموکراسی لیبرال با آزادی های فردی و سطح تکامل ملل متمدن آن ندارند و بدین علت ناممکن است که طبقات مذکور مدافع شاه در برنامه های اصلاحی و لائیک آن شوند. این طبقات فرمان لغو برده گئی را لمس کرده می توانند، چون می بینند که در يك روز صدها برده هزاره از خانه های شهر بیرون آمده و آزاد می شوند؛ ولی لغو برده گئی برای این طبقات، به معنای آزادی فردی لیبرال بوده نمی تواند.

برای اینکه يك جامعه مدافع برنامه های اصلاحی حاکمیت قرار گیرد، باید قبل از همه پدیده رهبری را در این جامعه مدنظر گرفت. آقای غبار خیلی دقیق می نویسند که:

«هیچ فرد و یا حکومتی نمی تواند خدمت مترقی به

کشوری نماید مگر آنکه از حمایت و پشتیبانی توده های وسیع مردم برخوردار باشد. « (۵۸)

ولی ایشان توضیح نمی دهند که چرا حکومتی از "حمایت توده های وسیع مردم" محروم می شود و این حمایت از چه میکانیزم اقتصادی و فرهنگی تابعیت می کند.

توجه گردد که این نظر آقای غبار ناشی از پندار سیاسی قبیلوی است؛ چون در جوامع عقلانی، "توده های وسیع مردم"، از طریق "شادی و تهنیت" از شاه استقبال نمی کنند، بلکه از طریق نهادهای جامعه در اداره حکومت سهم می گیرند و با فرهنگ "اصلاح"، نهادهای اداری و حکومتی را مطابق به سطح تکامل نهادهای خود، اصلاح و بازسازی نموده و به همین علت به میکانیزم های تعویض قهر آمیز دولت و قتل شاه - که در جامعه قبیلوی عام است - ضرورت ندارند؛ برخلاف فرهنگ سیاسی جامعه قبیلوی که مخالفت ها یا موانع را با خون و ویرانی از میان بر می دارد، جامعه عقلانی با فرهنگ اصلاحی، تکامل نهادهای خویش را ضمانت می نماید. به همین علت، جوامع عقلانی، حمایت از حاکمیت را به گونه سهم گیری در اصلاح ساختارهای منفی آن به نفع تکامل نهادهای جامعه عملی می کنند، ولی حمایت جوامع قبیلوی از حاکمیت، به غیر از يك مشت دعا یا شعار، چیز دیگری نخواهد بود؛ زیرا این جوامع نه تنها هیچگونه میکانیزمی را در اختیار ندارند که بر اساس آن از حاکمیت دفاع کنند، بلکه تمام نهادهای آنها نیز به گونه ای تکامل کرده که هر "شاه صالح" را در زودترین فرصت به ظالم و مستبد تبدیل می کند؛ چون تکرار می گردد که حمایت جامعه از حاکمیت



سیاسی، به نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و دینی ضرورت دارد.

آقای غبار می نویسند که:

«(مردم) در مالیات بدهی خود فی روپیه چند پیسه به نام "اعانه معارف" قبول و در تمديد سرک ها داوطلبانه خدمت و از صنایع جدید و نظام دیموکراتیک به شدت پشتیبانی کردند... روی هم رفته، مردم در تمام این ریفورم های ناآشنا، بدون اندک تعصب و کهنه پرستی از دولت جوان افغانی حمایت و پشتیبانی نمودند...»<sup>(۵۹)</sup>

ولی برعکس آنچه آقای غبار آنها را به عنوان «حمایت شدید توده های وسیع از نظام دیموکراتیک» می پندارند، حمایت جامعه از حاکمیت در سهم گیری جامعه در قدرت سیاسی و تحدید نمودن این قدرت است که این سهم گیری در قدرت سیاسی باز هم به شکل قرار گرفتن چند فرد روشنفکر مردمی در رأس وزارت ها نبوده، بلکه از طریق نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و دینی جامعه ممکن است؛ اما باید ببینیم که میکانیزم سهم گیری جامعه در قدرت سیاسی چگونه است:

نخست باید مسأله رهبری را در جامعه مورد مطالعه قرار داد. قبلاً گفته شد که عمده ترین فاجعه ای که از بیگانگی جامعه با حاکمیت سیاسی به وجود می آید، همان فقدان نقش مردم در رهبری سیاسی آن است؛ این نیز گفته شد که رهبری سیاسی یک پدیده اجتماعی بوده و ناگزیر است که مطابق به هدف و سطح تکامل فکری و شعور سیاسی جامعه عمل کند؛ و این نیز بیان گردید که

فرهنگ بزرگترین مرجع در ساختن تفکر و شعور سیاسی جامعه تلقی می گردد و اگر جامعه دینی باشد، باورهای فرهنگی و دینی با هم مخلوط شده و بر شعور فکری و سیاسی جامعه اثر خود را می گذارند.

بر همین اساس، جامعه همیشه چیزی را می خواهد، یا به عبارتی دیگر، جامعه همیشه هدفی را برای خود بر می گزیند که مطابق به سطح تفکر و شعور سیاسی آن باشد. این سخن بدین مفهوم است که قدرت عملی جامعه باز هم مطابق به سطح تفکر و برداشت آن از پدیده های مادی و معنوی ماحول آن است. وقتی هدف و عمل جامعه را سطح تفکر و شعور سیاسی آن تعیین کند، هیچ رهبری نمی تواند فراتر از هدف جامعه، قدرت عمل جامعه را برای حمایت از برنامه های سیاسی و اجتماعی خویش به کار گیرد. در جامعه ای که حتی روشنفکر آن با شعار مبارزه می کند، نه با شناخت، این جامعه چگونه ممکن است که قبل از اقدام و یا قبل از گذاشتن قدرت عملی خود در اختیار "شاه صالح"، اهداف "شاه صالح" را مبنی بر دیموکراسی فردی و تمدن عصری جدید - که پدیده هایی قابل درک در نهادهای فرهنگی و اقتصادی جوامع عقلانی اند - از طریق فرهنگ خرافی - قبیلوی خویش درک کند، بعداً با "شاه صالح" و نظام فاسد اداری و قضایی آن هم هدف شود؟

صدراعظم حکومت جدید شاه امان الله، در مورد تحدید و کنترل قدرت مطلقه قدرت سیاسی یا جنبش مشروطیت چنین نظر دارد:

«آنچه مانده فریب است که عبارت از "مشروطیت" است و

علاج آن اینست که از طرف شرع انور مشروطه طلبان را باید واجب القتل دانست. «<sup>(۶۰)</sup>

در همچون دربار و همچون جامعه قبیلوی، همان گفته "پایونیر" درست است که:

«برای ویرانی این دولت (افغانی) کدام سردار نامدار یا ملای بیرق‌دار و یا خان با اعتبار به کار است.»<sup>(۶۱)</sup>

چون در این جامعه هیچگونه میکانیزم اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی برای تعیین اهداف سیاسی جامعه وجود ندارد؛ هر چه برای این جامعه داده شود، باید از بالا باشد و این جامعه، در نهایت، صرف از طریق احساسات زودگذر، موقتاً هوادار حاکمیت خواهد بود، نه مدافع آن؛ چون برای دفاع از حاکمیت به همان میکانیزم هایی ضرورت است که در رأس آن اهداف خود جامعه قرار داشته که مطابق به سطح تفکر و شعور سیاسی آن است؛ و بدون شك که این تفکر و شعور سیاسی ناشی از روابط علت و معلولی نهادهای اقتصادی و فرهنگی جامعه اند.

جامعه قبیلوی با مستبد و استبداد آشنا بوده و از هر دوی اینها بیزار و متنفر نیز است؛ اما این جامعه ستم پذیر است و این ستم پذیری را هم فرهنگ آن تقویت می کند و هم دین خرافی آن که مثل خرافات فکری و عقیدتی جامعه قبیلوی است. فرهنگ جاهلی، زیربنای جاهلیت را تشکیل می دهد و جهل جامعه جاهلی همیشه صبغه ای دینی و اعتقادی دارد. تمام ارزش های جامعه جاهل بر اساس ساختارهای فکری و فرهنگی جاهلیت است. بت در جامعه جاهلی يك ارزش است؛ و ارزش هابند که معنویت و سطح تکامل

فرهنگی جامعه را بیان می دارند. جامعه ای که معتقد است که نباید روز چهارشنبه سفر کند، چون برگشت دارد، این جامعه بدین اعتقاد خود، به عنوان خرافه نمی اندیشد، بلکه آن را به عنوان يك ارزش اعتقادی احترام می نماید و بنا بر همین ارزش اعتقادی عمل نیز می کند.

مظهر تفکر جامعه قبیلوی، همان ارزش های فکری و اعتقادی آن است که ناشی از تأثیر و تأثر تمام نهادهای آن می باشد. در جوار این ارزش های فکری و اعتقادی به عنوان فرهنگ عام جامعه، هر گونه ارزش فکری و اعتقادی دیگر به عنوان ارزش هایی فرعی و زودگذر تلقی می شوند. مخالفت جامعه قبیلوی با شاه مستبد و ظالم يك پدیده زودگذر است که هر بار، با آمدن شاه جدید، فروکش می نماید؛ اما ستم پذیری این جامعه يك ارزش ساختاری است که جامعه بدان اعتقاد دارد. دشمنی با استبداد و ظلم وقتی به ارزش فکری و اعتقادی و فرهنگی جامعه تبدیل می شود، اینجا دیگر زمینه ای اجتماعی برای رشد مستبد و ظالم باقی نمی ماند؛ به همین ترتیب، ارزشی بودن "ستم پذیری" در رفتارهای جامعه، عامل حفظ و تقویت استبداد در تمام نهادهای آن است.

وقتی امیر امان الله از اصلاحات و ترقی حرف می زند و خود را "شاه انقلابی" خطاب می نماید، اینجا ارزش های جامعه است که به عنوان فرهنگ اصلی، بر برنامه های مترقی و دیموکراتیک آن قضاوت می کند. در جامعه ای که "ملایی بیرق‌دار یا سرداری نامدار یا خانی با اعتبار" برای ویران نمودن حاکمیت سیاسی آن کفایت کند، در واقع این ملا یا سردار یا خان از برکت ارزش های فکری،

اعتقادی و فرهنگی جامعه صاحب زیربنای اجتماعی می شوند. تغییر در ارزش های فکری و اعتقادی جامعه، باعث تغییر در تمام نهادهای جامعه می شود (اسلام وحی بهترین مثال تاریخی در این زمینه است)؛ به همین علت است که قشر مذهبی - سنتی همیشه با اتکا به ارزش های فکری و اعتقادی جامعه پیروز می شود و "شاه صالح" را با تمام "برنامه های مترقی و دیموکراتیک" آن یا فرار می دهد یا جسد حلق آویز شده اش را در چهار راه عام آویزان می کند. بنا بر اعتقاد آقای غبار، وقتی "اغتشاش ارتجاعی خوست" صورت می گیرد، "شاه انقلابی" نیز بدین عقبگرد ارتجاعی تن می دهد که:

«نکاح صغیر جایز است، زن باید در خانه تحصیل کند، ملا و قاضی در محاکم مأمورین شامل اعضای محکمه باشند، آزادی فردی عبارت از آزادی در امور شخصی است، نه در سیاست و مذهب و دیانت. ازدواج يك مرد با چهار زن درست است...»<sup>(۱۲)</sup>

چرا این عقبگرد ارتجاعی به عمل می آید: چون قشر سنتی - ارتجاعی برای به دست آوردن این اهداف خود، قیام اجتماعی مردم را در عقب دارد و برای تحریک قیام اجتماعی مردم، مطابق به ارزش های فکری، اعتقادی و فرهنگی جامعه تبلیغ می کند. مطرح کردن این حرف که «قانون ناسخ مذهب است»، در واقع به مفهوم موجودیت آن ارزش های اعتقادی - خرافی - سنتی در درون جامعه است که "قانون" را درک نمی کنند و آن را ناسخ مذهب می دانند.<sup>(\*)</sup>

\* - قانونی که نکاح صغیر را منع می کند، این قانون خانه ملایی را خراب -

قشر سنتی ارتجاعی، از يك طرف در رأس جنبش مذهبی قرار دارد که شعار آن "حفظ شریعت اسلامی" است و از طرفی دیگر، با حاکمیت معامله سیاسی می کند که نکاح صغیر جایز است و آزادی

- کرده است که راز هستی و خلقت را وابسته به لذت پایین تنه اش می داند: مفت می خورد، در يك کنج آرام لمیده است و بازده این مفتخواری و آرام لمیدن، صرف تولید شدن شحم و شهوت است؛ وزن شحم را کالبد و شکم آماسیده اش بر می دارد و قوت شهوتش را باید نکاح با دختر صغیر پاسخ گوید؛ البته روشن است که ملای مذکور، این همه خواست های ارتجاعی و قهقرایی را بنا بر ضرورت فزیولوژیک بدنش مطرح نمی کند، بلکه از آنها تحت عنوان دفاع از "احکام شریعت" دفاع می کند.

ملا و قاضی اگر در محاکم قانونی و قضایی تشریف نبرند، قبل از مسلمان کردن مردم، زن های آنان را چه کسی به زیر ران بکشد؟ اگر شیخ با چهار زن ازدواج نکند، پس این کالبد پُر از چربی و شهوت چه به درد می خورد؟... و قبل از آنکه کافر شوی، توبه بکش که بر علیه "شریعت" حرف زدی!

اگر زن آزاد شد و رفت تحصیل کرد و بعد در نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دینی جامعه سهم گرفت و از طرفی دیگر، قانون اساسی کشور سهم و حضور زن را در جامعه نیز ضمانت کرد، این مقدس شهوانی، چگونه می تواند چهار زنی را در جوارش بغلتاند که از لحاظ سطح شعور سیاسی و مذهبی صدها سال از او جلوتر اند؟ این حاجی آقا، به همان زنی ضرورت دارد که اسارتش را جزء اعتقاد مذهبیش بداند که گویا شریعت اسلامی برای زن همینطور تعیین کرده است که موقف انسانی و اجتماعی خود را به موقف نوکری و رفع شهوت پاسدار "شریعت" تبدیل کن؛... زن اگر از خانه بیرون شد و سواد آموخت و بر آزادی های فردی و اجتماعی خویش آگاه شد، قرآن را نیز خوانده و درک کرده می تواند که به صراحت از آزادی و حق رأی سیاسی زن سخن می زند: -

فردی در امور شخصی است، نه در سیاست و مذهب؛ و دقت شود که قشر ارتجاعی - سنتی مطابق به ارزش های فکری و اعتقادی جامعه قبیلوی بر علیه ریفورم های "دیموکراتیک و مترقی" شاه صالح احتجاج می کند؛ ولی اگر این احتجاج از پشتوانه قیام اجتماعی برخوردار نمی بود، هیچگاهی ممکن نبود که "شاه صالح و دیموکرات انقلابی"، به ارتجاعی ترین خواست های این قشر سنتی ارتجاعی پاسخی مثبت می داد. اینجاست که برعکس نظر آقای غبار، موجودیت چند دختر در مکاتب و یا موجودیت چند صد مرد در

- «یا ایها النبی اذا جاءك المؤمنت یبایعتک علی ان لا یشرکن بالله... و لا یعصینک فی معروف فبایعهن» (ای پیامبر، وقتی زنان مسلمان به نزد تو بیایند تا به این شرط بیعت کنند که به خدا شریک نگیرند... و در کارهای نیک نافرمانی تو را نکنند، پس بیعت آنها را بپذیر).

و یا اگر این زن قرآن خوان شد و فهمید که خداوند او را در کارش اختیار انتخاب و عمل می دهد که:

«و ماکان لمؤمن ولا مؤمته اذا قضی الله و رسوله امرأ ان ینکون لهم الخیره من امرهم و من یعص الله و رسوله فقد ضلّ ضلالاً مبیناً»

پس از این آیات روشن، این زن چگونه می تواند "شریعت" خود ساخته سنت گرای مرتجع را به عنوان مرجع اعتقادی و فرهنگی خویش بپذیرد و با اقتناع مذهبی، به اسارت اجتماعی و مرگ هویت انسانی خویش تن دهد؟ زن اگر آگاه شد که اسلام زن و مرد را دارای حق مساوی می داند و هر کدام را مالک کار و مسوولیت وی دانسته است که «للرجال نصیب مما اکتسبوا و للنساء نصیب مما اکتسبن». بدون شک، این زن با پشتوانه وحی الهی برای شکستن باورهای مذکر دین ارتجاعی قشر سنتی - خرافی جامعه بیرون می شود و به همین علت است که قانون مدافع زن، "ناسخ مذهب" اعلان می گردد.

پروژه های سرك سازی و یا دادن "اعانه برای معارف"، به مفهوم "حمایت گسترده توده های وسیع مردم از حاکمیت جوان افغانی" بوده نمی تواند. وقتی آقای غبار می گویند که «مردم روی هم رفته در تمام تحولات نا آشنا» بودند، ولی باز هم از حکومت جوان حمایت کردند، در واقع فراموش می کنند که اگر حمایتی از طریق ارزش های فکری و اعتقادی جامعه به عمل نیاید، حمایتی کور است و حمایت کور مثل سوت کور است که خدا از ضرب آن نجات دهد. ولی در آن طرف، حمایت جامعه از قیام قشر سنتی ارتجاعی تحت عنوان "حفظ شریعت اسلامی"، حمایتی بینا است؛ چون این جامعه مطابق به سطح ارزش های فکری و اعتقادی خود عمل کرده و پیام قشر سنتی - ارتجاعی را درک می کند؛ یا به عبارتی دیگر، پیام قشر سنتی ارتجاعی در جامعه قبیلوی مخاطب اجتماعی خود را دارد؛ در حالی که ریفورم های دیموکراتیک شاه صالح، نمی تواند مخاطب اجتماعی پیدا نماید؛ زیرا این شاه از حمایت کور اجتماعی برخوردار است. در یک مفهوم، حتی خود شاه نیز با پیام خود ناآشناست: نه شناخت از جوامع پیشرفته و متمدن جهان دارد، نه قانونمندی تکامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دینی جامعه قبیلوی خود را درک می کند و از همه فاجعه بارتر که جامعه خود را با نهادهای فلج شده اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی آن نیز نمی شناسد و نمی فهمد که این نهادها، جامعه ستم پذیری را در برابرش قرار داده است که نه تنها نقشی در ساختن نهادهای خود ندارد، بلکه رهبری فکری و اعتقادی آن نیز در دست کسان نیست که تمام ارزش های خرافی فرهنگ جامعه قبیلوی را بر آن حاکم ساخته اند و

در زودترین فرصت می توانند حمایت اجتماعی را برای تقویت عکس العمل ارتجاعی خود در برابر پدیده های نوین اقتصادی، مدنی، فکری و اعتقادی به دست آورد و به نام "دفاع از شریعت"، تمام نظم و تکامل نهادهای جامعه را برهم بزنند و زمینه را برای حکمروایی دزدهای داخلی و یا غلامان خارجی مساعد سازند.

جامعه ای که بدون شناخت از اصلاحات دفاع کند، این عدم شناخت ناشی از ساختار فکری آن است و ساختار فکری جامعه از فرهنگ عام آن رنگ می گیرد، نه اینکه افکار فرعی نیمه روشنفکری، بدون مبارزه موفق فرهنگی، بتوانند به وسیله تطبیق برنامه های اصلاحی از بالا، بر ساختار فکری جامعه اثر کنند و یا جامعه را با آیدیال های خود آشنا بسازند. جامعه با ارزش های فکری و عقیدتی خود قضاوت می کند، نه با شعارهای فکری چند نیمه روشنفکر و "شهزاده سرخ" آنان.

این يك جانب قضیه بود که "شاه صالح" را مطابق به آیدیال های جامعه قبیلوی، مجبور به عقبگرایی ارتجاعی کرد؛ چون اگر جامعه میکانیزمی وجود دارد که "شاه صالح" بتواند بدون مداخله مردم، قدرت را به دست گیرد، همین میکانیزم در دسترس "شاه ظالم" نیز قرار دارد. اگر جامعه به يك قدرت خنثی و سیل بین تبدیل شده باشد، روشن است که جنگ "شاه عادل" با "شاه ظالم"، صرف به استعداد فردی این شاهان ارتباط می گیرد: یکی می آید استبداد می کند و تا سرحد مرگ جامعه را می گوید و آن را به لبه نارضایتی مطلق می کشاند، و یکی دیگر می آید عدل می کند و یکی هم نیروی اجتماعی جامعه ناآشنا با اصلاحات را که در سرک

سازی و غیره به کار افتهیده است، به عنوان حمایت وسیع و گسترده توده ای از حکومت آیدیال اعلان می دارد؛ اما میکانیزم و قانونمندی های جامعه قبیلوی، برخلاف آرزوهای قشری و متغیرهای فردی، حاکمیت را به همان جهتی سوق می دهد که مطابق نظام استبدادی بوده و استبداد این نظام، به مفهوم پدیده ای اجتماعی، از جانب تمام نهادهای جامعه قبیلوی تقویت می شود.

"شاه صالح"، اگر چه در اعلامیه خویش يك مشت آیدیال هایی گنگ را بر سر جامعه پاش می دهد که نه خودش با آنها آشناست و نه سطح فکری و فرهنگی جامعه ظرفیت شناخت آن را دارد، ولی در اولین اقدام عملی خود، مطابق به میکانیزم شناخته شده جامعه قبیلوی حرکت می کند که متناسب با ساختار فکری خود شاه و محیط سیاسی وی است:

«امیر امان الله خان می دانست که در بین توده های مردم فقط سپاه افغانستان به پادشاه کشته شده کشور وفادار است؛ پس او در نطق ها و اعلامیه های خود گفت که: امیر حبیب الله خان به ناحق کشته شده و من فرزند خونخواه او هستم، معاش هر فرد عسکر که تا کنون در ماه ۱۲ روپیه بود، بعد از این ۲۰ روپیه است و دولت کمال توجه را در آرامش و رفع مایحتاج سپاه که حافظ استقلال کشور است، مبذول خواهد داشت.»<sup>(۱۳)</sup>

برخلاف نظر آقای غبار، افراد لشکر در جامعه قبیلوی از میان مردم می آیند، ولی بعداً وقتی به لشکر تبدیل می شوند، کاملاً از مردم مجزا می گردند و نمی توان گفت که «در بین توده های مردم

فقط سپاه» به شاه گذشته وفادار بود؛ و اگر از این بگذریم، در جامعه قبیلوی، سپاه به هیچ شاهی وفادار نیست، جز منافع خود. هر شاهی که بیاید و سپاه را در غارت سهیم کند و آن را در ناز و نعمت نگه دارد، این شاه در به دست آوردن وفاداری سپاه پیروز شده است. وقتی وفاداری لشکر به شاه مقتول با بلند بردن ۸ روپیه معاش آن خلاص می شود، اینجا عام بودن میکانیزم لشکری - غارتی است که به عنوان اصلی عمده به اثبات می رسد، نه اینکه سپاه بر اساس شعور سیاسی و تفکر خود، در حمایت از نظام های سیاسی شاهان متعهد باشد.

بدین صورت، شاه جدید در اولین اقدام خویش به میکانیزم نظام سیاسی - لشکری تسلیم می گردد؛ و این، اولین شکست و اولین قدم شاه به جانب مستبد شدن وی است؛ چون به دست آوردن حمایت و رضایت لشکر، در واقع تابعیت از اصول سیاسی - لشکری - قبیلوی نیز است.

گفته شد که سازمان های اداری وسیله ای اند که برنامه ها و اهداف حاکمیت از طریق آنها تطبیق می گردد. بدون حمایت و کارآیی اداره سالم، هیچگونه برنامه ای - ولو مردمی ترین برنامه نیز باشد - قابل تطبیق نیست. برای شاه امان الله، دستگاه های اداری و قضائیی میراث رسیده بود که به جز فساد، هیچ شیوه زیست دیگری را بلد نبودند.

کادرهای سازمان های اداری همان قشری از جامعه اند که خود محصول فرهنگ جامعه بوده و وقتی از نقشی در جامعه برخوردار می گردند که بر اساس آن تطبیق هر گونه برنامه اصلاحی و ترقیاتی

مشروط به همکاری سالم و توانمند آنها می شود، در اینجا، قشر مذکور می تواند از طریق اصلاح نهادهای کهنه بر فرهنگ جامعه نیز تأثیر خویش را بگذارد؛ یعنی تخصص این قشر از طریق برنامه های اصلاحی بر آرای جامعه نیز تأثیر می کند<sup>(۶۶)</sup>؛ ولی این يك پروسه خیلی ها بطی و مطابق به جریان تکامل اصلاح گرانه است. اما در عین حال، این نکته نیز مورد توجه باشد که "اداره" به مفهوم امروزی خود، محصول دولت های ملی و کشور - ملت است. اگر بپذیریم که در کشور - ملت، تمام قوا از ملت بوده، در این صورت، اداره یگانه مرجعی است که نقش رابط میان حاکمیت و ملت را بازی می کند:

«این دستگاه (اداری) نوعی تعدیل بین حاکمیت و مردم و مردم و حاکمیت به وجود می آورد و با کمک فرهنگ عمومی و با توجه به هدف جامعه به اصلاح پیوسته نظام اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی می پردازد و در ضمن اینکه خود متأثر از الگوهای رفتاری اجتماعی است، به مرور، آرای تخصصی خود را تبدیل به الگوهای جدید می نماید و به فرهنگ جامعه تحمیل می کند.»<sup>(۶۷)</sup>

اصلاحات و برنامه هایی را که امیر امان الله برای مردم وعده داده بود، نه با میل دستگاه اداری و تخصصی، بلکه از طریق تحمیل بر اداره فاسدش، می خواست آنها را عملی کند. اگر يك بار دیگر دقت شود که اداره خودش "با کمک فرهنگ عمومی و با توجه به هدف جامعه، به اصلاح" نهادهای جامعه می پردازد، اینجا امیر امان الله با چند نوع بیگانه گی با خود و دیگران مواجه است: اول،

بیگانه گی امیر امان الله با قانونمندی تکامل جوامع متمدن عصرش؛ دوم، بیگانه گی وی با مناسبات و قانونمندی های قبیلوی جامعه خودش؛ سوم، بیگانه گی وی با شناخت از اصلاحاتی که می توانست به شکل نسبی با اهداف جامعه قبیلوی مطابقت کند؛ چهارم، بیگانه گی وی با سازمان های اداری و دربار؛ پنجم بیگانه گی وی با نقش فعال قشر سنتی - ارتجاعی در درون جامعه قبیلوی که اگر بخواهد، مطابق به اعتقادات خرافی جامعه دینی، شیر را برای شان سیاه می گوید و این جامعه صرفاً آوازی آشنا برایش ملاک حقانیت و عدم حقانیت پدیده های طبیعی و اجتماعی است نه منطق و برخورد عقلانی با پدیده ها ...؛ این نمونه ها برای درک شکست وی در تطبیق برنامه های انکشافی و اصلاحی کفایت می کند، وگرنه در جنبه های سیاسی، اجتماعی و روابطش با دول استعماری نیز با بیگانه گی های متعددی دیگر مواجه بود و نشان داد که حاکمیت جوان وی، در چه زمینه ای آغاز به آوردن اصلاحات کرد.

موفقیت نسبی امان الله در تطبیق نسبی برنامه های نخستین او، نه به علت زمینه موافق اجتماعی، بلکه به علت زیرزمینی شدن موقت ابوجهلان درباری و اجتماعی زمان وی بود. این مرتجعان که به شکل قشرهای ارتجاعی سیاسی و مذهبی زنده گی می کردند، با قتل حبیب الله غافلگیر شدند و بعد از آنکه امان الله با بلند بردن تقریباً صد فیصد معاش سپاهیان، حمایت "لشکر" را نیز به دست آورد، ناگزیر بودند که مخفی شوند و با پوشیدن موقتی نقاب "اصلاحات"، نظام سیاسی اصلاح طلب را غافلگیر کنند. برای اینکه افکار موافق عامه از امیر اصلاح طلب گرفته شود،

باید "ملای بیرقदार با سردار نامدار و خان با اعتبار" دست وحدت می داد. وقتی امان الله مستمری خاندان محمد زایی را قطع می کند، زمینه پیدا شدن "سردار نامدار" مساعد می شود. بعد از آنکه نایب السلطنه به بهانه (دقت شود که به بهانه نه واقعیت) اشتراک در قتل حبیب الله محبوس می شود و "شاه غازی"، خود را از شر رقیب درون دربار خلاص می کند، در واقع دربار را نیز بر علیه خود آستان انفجار می سازد.

ضعف ابتدایی قشر سیاسی ارتجاعی درون دربار را از متن نامه ای درک کرده می توانیم که سردار عبدالقدوس صدراعظم در سال ۱۹۲۰، غرض اظهار مخالفت خود با کابینه روشنفکری امان الله برای شمس المشایخ مجددی و برادرش نورالمشایخ می نویسد. در آغاز این نامه چنین آمده است:

«از حضور اعلیحضرت درخواست نموده بودم که چهار ساعت موقع شرفیابی مواجہ جنابان داده شود تا آنچه را فرض منصبی من است به حضور شما به عرض گردن خلاصی اخروی به عرض رسانده، بعد از آن وجود مبارک شان را به خداوند سپرده و خود را پیاده شطرنج و جزء بی جان بدانم و در اطاعت اولی الامر جان دهم و زبان نگشایم.»<sup>(۶۶)</sup>

تبدیل شدن صدراعظم به "پیاده شطرنج" و پذیرش این موقف از جانب وی، بیانگر زیرزمینی شدن فعالیت های آنان بر ضد "حاکمیت جوان" است. نظام، نظام قبیلوی بوده و شاه، حمایت لشکر را به دست دارد و با جذب قشر روشنفکری جامعه و با طرح برنامه های

اصلاحی، افکار عامه (نه حمایت اجتماعی) را به دست دارد. از طرفی دیگر، امیر امان الله نیز در درون نظامی قرار دارد که نبض آن با استبداد حرکت می کند. اگر قشرهای ارتجاعی سیاسی و مذهبی برای علنی کردن مبارزه خویش در برابر وضعیت جدید به زمان ضرورت دارند، شاه امان الله نیز برای تبدیل شدنش به مستبد، به زمان ضرورت دارد؛ چون هنوز مقدمات بعد از پیروزی بوده و احساسات و "غریو شادی و تهنیت" بر فضای سیاسی و اجتماعی حاکم است. مارهای زخم خورده تا التیام زخم های شان به فرصت ضرورت دارند و شاه نوخیز نیز - که خلاف قانونمندی استبداد در نظام سیاسی خود، "انقلابی" شده - برای پر سر عقل آمدن، به تجربه و سر به سنگ خوردن ضرورت دارد.

پاسخ مثبت به ارتجاعی ترین خواست های قشر ارتجاعی - سنتی خوست، معرف روحیه ضعیف و عدم ثبات در تصمیم گیری های شاه جدید است. وقتی شاه به همچون شکست سیاسی تن می دهد، بدون تردید که خوست را به نطفه مقاومت پیروز ارتجاعی در برابرش تبدیل می کند و این امکان را برای دشمنان زیرزمینی شده مساعد می سازد که هر گونه فعالیت خویش را در همین منطقه تمرکز دهند. بی جهت نیست که "ملای بیرقدار، سردار نامدار و خان با اعتبار"، همه از همین نقطه به سوی کابل حرکت می کنند. آقای غبار می نویسد:

«ولی تمام این قضایا مانع تطبیق ریفورم های دولت شده نمی توانست اگر جبهه دولت در داخل خود شکاف بر نمی داشت و تناقض ایجاد نمی کرد؛ زیرا ملت هنوز به پشتیبانی شاه و دولت ایستاده بود، و همین حمایت مردم

بود که با وجود اختلال در دستگاه و ماشین دولت، پایه های آن را محکم و استوار نگه می داشت.»<sup>(۱۷۱)</sup>

آقای غبار هنوز هم وقت دارند تا زیرزمینی بودن فعالیت های استعماری و پیوند مستحکم آن را با "ملای بیرقدار و سردار نامدار و خان با اعتبار"، به مفهوم "پشتیبانی ملت از شاه و دولت" بیان نکنند. وقتی آقای غبار علت دو دسته گی در دستگاه دولتی را عامل بازدارنده تطبیق ریفورم های دولت بیان می کنند، این دو دسته گی در واقع دو نوع تفاوت فکری در تطبیق ریفورم ها است. ایشان می نویسند:

«یکی طرفدار پروگرام اصلاحی به شکل سریع آن در سیاست داخلی و تثبیت روش استقلالی و بی طرفی مثبت در سیاست خارجی بود، و آن دیگری، طرفدار اصلاحات تدریجی در سیاست داخلی و روش نرمش و سازش يك جانبه با یکی از دول قوی همسایه.»<sup>(۱۷۲)</sup>

در این تفاوت فکری، مخالفت با نفس اصلاحات و ریفورم ها نیست، بلکه تفاوت نظر در شکل تطبیق آنهاست؛ و برخلاف نظر تندرو در مورد تطبیق اصلاحات، نظر محافظه کارانه، روشی منطقی تر برای جامعه قبیلوی وقت بوده است. گمان نمی شود که این دو دسته گی علت رکود اصلاحات پذیرفته شود؛ چون تطبیق اصلاحات تندرو یا محافظه کارانه، هر دو منوط به صداقت سازمان های اداری حکومت است. پذیریم که بنا بر نظر آقای غبار - به عنوان يك روشنفکر خوشبین با شاهی که خلاف ماهیت خود و دربار، "انقلابی" شده است - صرف حمایت مردم پایه های دولت را محکم و استوار



نگه می داشت، در این صورت، برای جدایی میان مردم و دولت، باز هم تنها فساد اداری و قضایی کفایت می کرد؛ و تا زمانی که شاه «دربار ساده»<sup>(۶۹)</sup> دارد، سازمان های اداری ناگزیر اند که لباس یونیفورم از تکه ساده وطنی بپوشند؛ ولی وقتی قانونمندی های نظام مطلقه استبدادی بر شاه تأثیر کند، آنگاه است که فساد اداره رونق می گردد و افکار عامه را بر علیه نظام جدید شکل می دهد... و بعد از این مرحله است که آقای غبار می نویسند:

«علت اغتشاش افغانستان در سوء اداره دولت و بی کفایتی مأمورین دولت بود که هر امر حیاتی و مقدسی را با رشوت خواری و خیانت ملوث می کردند و هر ریفورمی را به شکل منفور و مستکبره در نزد ملت تمثیل می کردند. چون شاه و دولت از پشتیبانی مردم خود محروم و تنها شدند، آن وقت دشمن خارجی از این عدم رضایت عمومی مردم سوء استفاده کرده و اقلیت های ارتجاعی و مسلوب الحقوق که به دشمن دولت و ریفورم مبدل شده بودند وارد صحنه گردید، در نتیجه دولت سرنگون گردید.»<sup>(۷۰)</sup>

"سوء اداره و بی کفایتی مأمورین دولت" یکی از عوامل سقوط است، نه علت تام. اگر قرار باشد که برای پدیده های اجتماعی و سیاسی، علت تامی را بپذیریم (که هیچ وقت وجود ندارد)، باز هم همان استبداد است که گفته شد خودش نیز معلول روابط متقابل نهادها و مناسبات جامعه قبیلوی است. نظام اداری هر قدر فاسد باشد، ولی اگر نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و دینی جامعه قبیلوی و لشکر، از شاه دفاع نماید، این فساد اداری

همانگونه که نتوانست امیر عبدالرحمن و امیر حبیب الله را با جنبشی ارتجاعی از میان بردارد، شاه امان الله را نیز نمی توانست مجبور به فرار نماید؛ چون نظام فاسد، اتکایش بر استبداد و قوه لشکری است، نه آنچنانکه امیر امان الله، بر خلاف این قانونمندی مسلم نظام سیاسی - لشکری - قبیلوی، اقدام به تطبیق ریفورم هایی نمود که ذریعه آن جای افغانستان را در جوار کشورهای متمدن جهان تثبیت کرده، برای خود نقطه اتکای دیگری بیابد.

گفته شد که شاه امان الله در اولین اقدام عملی خویش به تطمیع سپاه پرداخت و با این اقدام بودجه بخش نظامی را تقریباً دو چند ساخت؛ و این در واقع خون بهای قتل پدر بود که امیر امان الله ناگزیر شد برای حفظ قدرت، این بهای قیمت را به شکل پیروی از میکانیزم به قدرت رسیدن در نظام سیاسی - لشکری جامعه قبیلوی بپردازد. بعداً وی، برخلاف ماهیت دربار، اتکای سیاسی به عناصر بیرون از دربار می کند. سپردن وزارت خانه ها و پست های اداری به اشخاص بیرون از دربار، خلاف اصل اتکای شاه به وابسته گان خانوادگیش است. احمد شاه درانی، فرزند دو ساله خویش را والی هرات مقرر می کند؛ این امر بیانگر عدم اعتماد شاه به رهبری بیگانه در نظام شاهی مطلقه قبیلوی است. امیر امان الله قبل از آنکه بر تمام مناسبات سیاسی - قبیلوی حاکم بر دربار و سازمان های اداری و قضایی خویش پیروز شود، اتکا بر عناصر روشنفکری بیرون دربار کرد؛ ولی این اتکا بدین مفهوم بوده نمی تواند که مناسبات قبیلوی - خاندانی دربار بر شاه امان الله تطبیق نشود و حتی او را خلاف میلش مجبور به تابعیت از خود نکند. این مناسبات در زمانی

بر تصمیم گیری شاه امان الله حاکم شد که معاهده صلح را ولپندی با دولت انگلیس امضا می شد:

«بالاخره يك هیأت صلحیه افغانستان به ریاست علی احمد خان وزیر داخله پسر خوشدل خان لوی ناب در ماه جولای عازم هند گردید. وزارت خارجه افغانستان (محمود طرزی) طرفدار اعزام علی احمد خان نبود و هم عبدالهادی خان داری که جزء اعضای این هیأت بود از قبول همکاری با علی احمد خان ابا ورزید. در حالی که علی احمد خان به واسطه خویشاوندی نزدیک با مادر شاه، طرف اعتماد شاه بود... (و در نتیجه) علی احمد خان در امضای این قرار داد لغزید، قرارداد به نفع دولت انگلیس تمام شد... علی احمد خان، معاهده صلح را به ضرر ملت افغانستان امضا کرد و اختیار تعیین حدود يك کشور غالب را به طرف مغلوب گذاشت و خود به کابل برگشت.» (۷۱)

وقتی اعتماد درباری - خاندانی بتواند پیامد پیروزی بزرگ جنگ استقلال سیاسی را به شکست سیاسی ملت افغانستان تبدیل کند، روشن است که اتکای امیر امان الله بدین اعتماد خاندانی یکی از عوامل شکست وی نیز محسوب شده می تواند. اگر شاه امان الله دارای آنچنان روحیه تسلیم پذیری بود که با شورش غیر قابل ملاحظه خوست، بدترین خواست های ارتجاعی و قهقرایی رهبران سنتی مذهبی این شورش را مشروعیت قانونی و سیاسی داد، این شخص چگونه می توانست در درون درباری به زنده گی خود ادامه دهد که هیچ کسی او را تأیید نمی کرد؟ سازش با درباریان، جبریست که شاه در نظام سلطنتی مطلقه، ناگزیر است بدان تن دهد؛

ولی تن دادن به خواست های درباریان معادل به راندن تمام کادریایی بود که بدنه اداری نظام امان الله را تشکیل می دادند که قبل از فاسد شدن خود آنها، تا حد امکان، سد کوچکی در برابر فساد اداری، برای دفاع از اصلاحات شاه، پذیرفته می شدند. اگر این اتکای اداری از جوار شاه می رفت، شاه می ماند و يك مشت القاب "انقلابی" و "دموکرات" و نتیجه آن اینکه شمشیر برهنه در کمر شاه، باری دیگر بر گردن ناراضیان اجتماعی و روشنفکران فرود می آمد؛ و این همان مرحله ایست که ابوجهلان زیرزمینی برای رسیدن آن روزشماری می کنند.

يك بار دیگر دقت شود که چرا امیر امان الله در اولین اقدام خویش اتکا به لشکر نمود؛ چون این یگانه وسیله برای هدف به قدرت ماندن وی بود. این وسیله چگونه به دست آمد؟ از طریق پول! هدف اگر به قدرت ماندن است و وسیله اگر لشکر است و ماشین نظامی لشکر اگر با پول می چرخد، دیگر کفایت می کند که پول و لشکر بر اهداف شاه اثر کنند. لشکر وسیله ایست که همیشه پول می خواهد و حاکمیت سیاسی، ماشینی نیست که خودش پول تولید کند و خود به مصرف برساند؛ روشن است که این پول باید از جامعه گرفته شود. اما شاه امان الله همانطوری که در ابتدای قدرتش دهن بودجه را برای ارتش باز کرد، همانطور:

«در مرحله نخستین... در برابر اکثریت ملت (دهقان و مالدار و پیشه ور) تحمیلات ثقیل سابق را سبک ساخت، مالیات جنسی، حواله غله خریداری، آذوقه رسانی اجباری در رباط های کثیر کشور، اجاره داری جمع آوری مالیات

دولتی، واسطه بودن فیودال و ملك بين مالیه گیرنده و مالیه دهنده، تشکیل قریه داری، اخذ مالیات مواشی شمار نشده، کار اجباری و بیگاری، تکس های متعدد بازار از پیشه وران و امثال آن، همه را لغو نمود. « (۷۱)

و این بدان مفهوم است که از طرفی دیگر، شاه امان الله دهن بودجه را برای اخذ ظالمانه پول از جیب ملت بست. يك طرف مصرف لشکر را دو چند ساخته است، آن طرف با انگلیس جنگیده است و سرحدات هندوستان بسته و کمک اقتصادی انگلیس قطع شده است، از طرفی دیگر اصلاحات و ده ها پروژه انکشافی و ساختمانی به راه افتاده و از طرفی دیگر و از همه اساسی تر که ضابطه های غارت نمودن اقتصاد ملت نیز لغو شده است. این همه نشان می دهند که شاه امان الله در ابتدای حاکمیتش، با احساسات سیاست می کرده، نه اینکه با شناخت و روشی معقولانه در برابر واقعیات تلخ و ظالمانه ای که در برابرش قرار داشتند، مقابله کند. با وارد شدن فشار اقتصادی، مستمری خانواده محمد زایی قطع می شود، و اینست که "سردار نامدار" در رابطه با "ملای بیرقدار" و "انگلیس بااقتدار" قرار می گیرد تا بعداً از شاهراه خوست وارد شود و سپاهی صدیق برای استقرار مجدد استبداد قبیلوی گردد.

شاه امان الله با پول، وسیله لشکری را به دست آورد؛ اما منبع عایداتی دیگری که ناشی از اقتصاد قوی تولیدی جامعه باشد، در دسترس نداشت؛ بدتر از همه اینکه او نه برای غارت کردن، بلکه برای خدمت کردن آمده بود. وی در همان آغاز اقتدار خود، با سیستم اقتصادی جامعه قبیلوی مواجه بود که اقتصاد به شکل

انفرادی آن تقسیم می شود؛ یعنی هر کسی با کار خویش زنده گی می کند و با اقتصاد خصوصی انفرادی خویش جزئی از نهاد اقتصادی جامعه پذیرفته می شود. این اقتصاد انفرادی باعث می گردد که جامعه از تشکل نهادهای اجتماعی محروم شده و در نتیجه، فرد در جامعه زنده گی کند، اما به مفهوم واقعی در هیچگونه نهادی اجتماعی سهم نداشته باشد. در این جامعه حتی امنیت فردی خویش را نیز هر کس خودش تأمین می کند. داشتن سلاح در خانه اشد ضرورت است؛ چون در جامعه ای که افراد آن در رابطه ارگانیک با هم نباشند، هیچ کس، هیچگاهی با فرهنگ عکس العمل جمعی در برابر پدیده های مخالف حیات جمعی خود اقدام نمی کند. جامعه قبیلوی مجمع افرادیست که گرد هم جمع شده اند، ولی در بین شان هیچگونه رابطه ارگانیک جمعی وجود ندارد که بر اساس آن، وارد شدن ضربه در يك نقطه، بر تمام روابط اجتماعی اثر کند. در این جامعه «خانه غریب را دزد می زند و سرمایه دار هوشیار می شود»؛ یعنی پدیده های ناهنجار اجتماعی هیچگونه اثری اجتماعی ندارند، بلکه هر کسی این مصیبت را در فردیت خویش تحمل می کند. غارت منابع اقتصادی يك بخش جامعه به عنوان وارد شدن ضربه اقتصادی بر افراد است و چون هیچگونه رابطه ارگانیک اقتصادی در جامعه وجود ندارد، این غارت نمی تواند يك بخش نظام تولید کل جامعه را فلج کند. (\*) روابط ارگانیک همان روابطی اند که

\* - يك طرف، دکان ها و خانه های مردم غارت می شوند، ولی در طرفی دیگر نذر حلوا پخش می کنند که خدا از این شر نجات شان بدهد؛ زیرا در بین این مردم، رابطه ارگانیک اقتصادی وجود ندارد.

در بین اجزا و عناصر يك ماشين مشاهده می گردد و با نبودن يك پرزه تمام ماشين ايستاده می شود: هر پرزه فعاليتی فردی جداگانه دارد، اما همین فعاليت های فردی جداگانه در مجموع ماشين را به حرکت می آورد. برای اينکه کل ماشين حرکت کند، کوچکترین پرزه بايد فعاليتش تضمين شود. اگر دزدی بيايد و چند پرزه را غارت کند، در واقع حرکت تمام ماشين را غارت کرده است. اينجاست که اگر منبع اقتصادی مورد غارت قرار می گيرد، جامعه فوراً عکس العمل نشان می دهد. ملاحظه می گردد که مفهوم حمايت اجتماعی زمانی به وجود می آيد که قبلاً روحیه اجتماعی و روابط ارگانیک اقتصادی وجود داشته باشد؛ چون لازمه روابط ارگانیک اقتصادی و اجتماعی، آگاهی از فعاليت خود و آگاهی بر فعاليت ديگران است: تو برای من تيل برسان، من اين تيل را می سوزانم و انرژی توليد می کنم و ديگران با دريافت اين انرژی حرکت خود و ديگران را تضمين می کنند. تو اگر تيل نياوری و من اگر عمليه احتراق را اجرا نکنم، ديگران نیز از حرکت دادن ماشين عاجز می شوند. اينست که «اگر تو بر خيزی و اگر من بر خيزم، همه بر می خيزند» به شعار واقعی تبديل می شود؛ حالانکه اين سخن در جامعه قبيلوی که هيچگونه روابط ارگانیک بين اعضای آن وجود ندارد، يك شعار دهن پُر کن است. چون روابط اين جامعه به گونه ايست که در آن هر پرزه برای خودش کار می کند؛ آنهم صرف کار می کند، ولی هدف حرکت جمعی ندارد؛ چون تنها در روابط ارگانیک است که «من» ها به «ما» تبديل می شوند و حرکت جمعی به وجود می آيد و آنگاه حرکت جمعی اهداف جامعه را رهبری می کند.

هدف جامعه قبيلوی در نهايت آن به خير افراد خلاصه می شود؛ چون اين جامعه در مجموع با خير اجتماعی نابلد است. اين جامعه هر روز صبح تشکيل می شود و شب از هم می پاشد. در فرصت شب تا صبح، اين جامعه اگر صد هزار منبع اقتصادی آن نابود و غارت شود، فردا صبح باز جامعه تشکيل می شود و هر کس بر سر کار و کاسبی اش قرار دارد؛ چون همبسته گی اجتماعی، ناشی از روابط ارگانیک اجتماعی و اقتصادی است، نه از قرار گرفتن افراد در جوار هم.

به مفهومی ديگر، جامعه قبيلوی، جامعه ای ناخودآگاه بر خود و بر ديگران است. در اين جامعه فرد با افراد مواجه است، نه اينکه فرد با جامعه مواجه باشد. اما در جامعه ای با روابط ارگانیک، فرد از نقش خویش در جامعه آگاه است و می داند که با رأی سياسی خود سرنوشت سياسی خود و جامعه را انتخاب می کند و اگر مخالفت می کند، باز هم می داند که اين مخالفت برای اصلاح کدامين ناهنجاری جامعه است که اگر ادامه پيدا کند منافع فرد و جامعه را صدمه می زند؛ يعنی در روابط ارگانیک منافع فرد جزء منافع جامعه بوده و در قيام فرد برای منافع خودش، منافع جامعه نیز مدنظر است. اين فرد پرزه جامعه است و اگر ضروریات و نواقصش رفع نگردد، جامعه ناگزير است که اين نقص فرد را از طريق نقص در روابط اجتماعی خویش جبران کند و سخن سعدی که «چو عضوی به درد آورد روزگار - ديگر عضوها را نماند قرار»، در اين صورت، مفهومی اجتماعی به خود می گيرد.

اگر فرد احساس کند که منافع وی جزء منافع عمومی جامعه

است، در صورت ضرورت، این فرد، ذر اولین فرصت، به خاطر منافع جامعه از منافع خود می گذرد؛ زیرا که فرد مذکور به خوبی می داند که اگر منافع جامعه قوی می شود، به صورت طبیعی، بر منافع او نیز تأثیر خود را می گذارد؛ ولی اگر فرد احساس نماید که قربانی شدن منافع وی هیچگونه عایدی برای جامعه ندارد، این فرد نه تنها مددگار منافع جامعه نبوده، بلکه در اولین فرصت، منافع خود را بر منافع جامعه ترجیح می دهد.

آگاهی فرد بر نقش موثر آن در جامعه، زمینه رشد هر چه بیشتر فرد را در راستای منافع جامعه مساعد می سازد. رشد فرد ضرورت به آزادی دارد. فرد اگر در عمل و مفکوره اش آزادی نداشته باشد، ممکن نیست که بتواند از نقش فعال در روابط ارگانیک جامعه برخوردار گردد. جامعه وقتی فرد را جزء خود بداند که هر عمل آن در روابط ارگانیک اقتصادی و اجتماعی اثر می گذارد، این جامعه آزادی فرد را در عمل ضمانت می کند. بدینگونه زمینه استبداد از درون روابط و نهادهای جامعه برچیده می شود؛ اما در جامعه ای که روابط فردی بر آن حاکم است و مسوولیت اجتماعی جزء مسوولیت فردی محسوب نمی گردد، در این جامعه آزادی فردی به مفهوم يك ارزش برای تکامل و حرکت هر چه بهتر ماشین اجتماعی پذیرفته نمی شود.

همبسته گی ارگانیک فرد با جامعه، و برعکس، نقش فرد را نه تنها در نهادهای اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، بلکه در نهاد سیاسی نیز ضمانت می کند. فرد و جامعه ای که از نقش خود در نهاد سیاسی مطمئن باشند، با دید تخریبی و بدبینانه به سوی این

نهاد نگاه نمی کنند، بلکه در هر گام به اصلاح این دستگاه رهبری کننده می پردازند؛ چون می دانند که با تخریب این دستگاه، جامعه از حرکت تکاملی باز می ماند. اگر این دستگاه ضعیف و ناقص است و نمی تواند مطابق به حرکت تکاملی نهادهای اقتصادی و اجتماعی حرکت کند، به اصلاح آن مبادرت می شود نه به تخریب آن، و همه می کوشند تا مطابق به حرکت تکاملی جامعه، آن را تکامل دهند.

و اما در جامعه ای که فرد کوچکترین نقشی در روابط اجتماعی ندارد و از طرف دیگر در طول تاریخ، نهاد سیاسی جامعه وی از طریق زور لشکری و استبداد رهبری شده و نهاد اقتصادی آن از طریق میکانیزم لشکری غارت گردیده است، افراد جامعه مذکور، نهاد سیاسی را دشمن حیات فردی و اقتصادی خود می بینند: يك روز برای ورود شاه با شمشیر برهنه در کمرش، غریب شادی و تهنیت این جامعه به آسمان بلند می شود که گویا در رأس مرجع دشمنی با جامعه و افراد آن، شخصی قرار گرفته است که این مرجع غارتگری و دشمنی را به دوست جامعه تبدیل کرده است و در فردای آن، وقتی شاه در فساد غرق می شود، باری دیگر بر خود لعنت کردن شروع می شود که ای وای، نگفته بودند که «آزموده را آزمودن خطاست»؟!... و بدین علت است که تجربه ناپذیری جزء فرهنگ جامعه قبیلوی پنداشته می شود.

وقتی شاه امان الله با پول، وسیله لشکری را می خرد، ناگزیر است که برای این ماشین پول خوار، با همان میکانیزمی عمل کند که اجداد و نیاکانش عمل کرده اند؛ چون او آغاز سلطنتش را با پول

ضمانت کرده و هرگونه نوازش و آسایش را هم برای لشکر وعده داده است؛ از جهتی دیگر، شاه صرف با هلهله و "غریو شادی و تهنیت" مردم نمی تواند از حمایت اجتماعی برخوردار شود که معلول روابط ارگانیک اجتماعی است؛ به عبارتی دیگر او بر جامعه قبیلوی حکومت می کند که خصیصه بارز آن گسسته بودن روابط ارگانیک در تمام نهادهای آن است. امیر امان الله برای اصلاح و تقویت نظام اداری خود (که اغلباً احساساتی بوده تا آگاهانه) به جذب افرادی از قشر نیمه روشنفکری جامعه می پردازد. جذب افراد نیمه روشنفکر در جامعه قبیلوی، به طور طبیعی با سیل مخالفت های درون درباری مواجه می شود. برای سردار عبدالقدوس خان صدراعظم مرگ است که محمود طرزی وزیر خارجه کابینه باشد، و این، ناشی از خصیصه روانی افراد جامعه ایست که زیربنای آن را خصومت ساختاری در فرهنگ قبیلوی تشکیل می دهد. در نظام اداری جامعه ای با روابط ارگانیک، هر فرد جزئی از بدنه دستگاه اداری پذیرفته می شود که بدون آن دستگاه اداری حاکمیت سیاسی از حرکت باز می ماند. این گونه تصور، روحیه همکاری میان افراد را تقویت می نماید؛ برعکس، در جامعه قبیلوی چون هیچگونه تفکر دال بر ارگانیک بودن روابط افراد در نظام های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی وجود ندارد، روحیه رقابت فردی و دشمنی فردی، عام ترین الگوی رفتاری میان افراد آن به حساب می آید.

در جامعه قبیلوی افراد با هم مواجه اند. پیشرفت يك فرد چشم افراد دیگر را کور می کند و منافع يك فرد حسادت افراد دیگر را به غلیان می آورد؛ و این رفتار غیر منطقی، به مشابه منطقی ترین

رفتار بر روابط افراد جامعه قبیلوی حاکم است. این مثال شاید بهترین نوع رقابت های فردی را در جامعه قبیلوی به اثبات برساند: «محمد صدیق خان علی زایی مرد دیگری بود که بعد از مرگ برادرش، روز روشن شیر محمد خان، برادرزاده جوان خود را در حین شکار توسط پسران خود با گلوله تفنگ بکشت و خود در لب جویی نشست و برادرزاده گان کوچک و صغیر خود را بخواست، آنگاه با دستان قوی خود هر يك را از پشت گردن گرفته سرش را در آب فرو می برد و نگه می داشت تا همی مرد و نوبت به دیگری می رسید، مردم می دیدند و می گفتند که این طفلکان لرزان و ترسان از کاکای خود می پرسیدند: خان کاکا نوبت من کی است؟ خان به این ترتیب همه را بکشت تا میراث خواری از برادرش نماند، آن وقت داخل حرم برادر شد و زنان او را با هست و بود شان تصرف نمود.» (۷۳)

این نمونه بر روابط هر فرد جامعه قبیلوی با فرد دیگری از این جامعه حاکم است؛ چون در این جامعه منافع فردی جزء منافع اجتماعی پنداشته نشده و طبیعی است که هر کس برای منافع خود، زیر پای دیگری چاه می کند تا یکی معدوم شود و دیگری عروج کند. خان کاکا، اطفال معصوم را می گُشد و مردم نظاره می کنند! این مردم اگر نقشی دارند، همان راوی صدیق مظالم فرد بر افراد است و پس.

سیمای این مردم ساکت و ناظر را در هر لحظه تاریخ دیده می توانیم:

«اهالی کابل خیلی متشکرانه از ما پذیرایی نمودند،

صدقات زیاد و نذورات دادند، ما داخل عمارت دولتی شده خطبه پادشاهی به اسم پدرم خواندیم.»<sup>(۷۴)</sup> ... «در اینجا حاضر باشیم تا اهالی اینجا به حکومت ما مانوس شوند.»<sup>(۷۵)</sup> ... «اهالی کابل به طرف اسماعیل (غار تگر معلوم الحال) رفته و دروازه ها را به جهت او باز نمودند.»<sup>(۷۶)</sup> ... «هرکس بعد از من به تخت سلطنت کابل جلوس نماید، می تواند در بین راه با آنها (سردار اسحاق خان و پسران او) تلافی نماید و قبل از آنکه بتوانند جمعیت کثیری از مردم را دور خود جمع نمایند، پذیرایی گرمی از آنها بنماید.»<sup>(۷۷)</sup>

وقتی همین مردم ساکت - که به غیر از ضابطه قدرت لشکری هیچگونه ضابطه ای را برای باز نمودن دروازه های کابل بلد نبودند - با روابط فردی و حاکم بودن رقابت ساختاری در فرهنگ قبیلوی خویش - باری دیگر می آیند و "غریب شادی و تهنیت" خویش را برای امیر امان الله به آسمان بلند می کنند، هیچگونه امری عجیب را نمایش نمی دهند... و امیر امان الله نیز در همین زمینه و با اتکا به چند فرد نیمه روشنفکر مشروطه طلب - که بدون تردید درون همین قشر نیمه روشنفکری نیز از رقابت شدید فردی و عدم اعتماد بریکدیگر مشبوع بود - آن بحران بزرگ درون درباری را در مقابلش ایجاد کرد. از طرفی دیگر، ورود افراد نیمه روشنفکر در حاکمیت سیاسی به مفهوم ورود آنها در درون رقابت ها و خصومت های فردی سازمان های اداری نیز بود.<sup>(\*)</sup> و این همان تجربه ناکامی است

\* - حاکم بودن رقابت های کینه توزانه فردی در درون قشر نیمه -

که طی آن می خواهند نظام فاسد را از طریق جاگزینی افراد سالم، سالم سازند... و همین است که بالاخره در لویه جرگه هزار نفری پغمان، غلام محی الدین، حامی اقتصادی شاه امان الله فریاد می زند که:

«اعلیحضرتا! مادامی که این وزرای مشهور بالفساد شما تا پای محاکمه و دار برده نشده اند، هیچ اصلاحاتی در مملکت ممکن نیست.»<sup>(۷۸)</sup>

و در جلسه ای دیگر بر شاه احتجاج می شود که:

«اعلیحضرت خودشان را يك "پادشاه انقلابی" در نطق خود معرفی نمودند، پس توقع می رود که انقلاب در دستگاه دولت را بپذیرند.»<sup>(۷۹)</sup>

ولی برای اینکه "انقلاب" در دستگاه دولت پذیرفته شود، باید قبل از همه انقلاب در نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه به عمل آید؛ چون همین نهادها هستند که به علت محروم بودن از روابط ارگانیک، جامعه ای را در زیربنای حاکمیت سیاسی

← روشنفکری پدیده ایست که تا کنون نیز وجود دارد و اختلاف قبیلوی یکی از علت های انشعابات سازمانی در درون احزاب نیمه روشنفکری، عدم سازش و عدم روابط ارگانیک حتی در درون روابط حزبی آنان است. قایم شدن روابط فامیلی و همبسته گی های رفیقانه و سکتاریزم منطوقوی و قومی، واضح ترین پدیده هایی اند که این احزاب - همچون زمامداران مستبد - به قیمت برپای خویش از آنها تابعیت کردند؛ علت این فاجعه همانا عدم درک از رابطه ارگانیک فرد در جمع است که جامعه قبیلوی در سطح روابط سیاسی و فرهنگی خویش نیز این خصومت ها و رقابت های کینه توزانه قبیلوی را می پروراند.

قرار می دهند که هر فرد آن، دشمن فرد و هر فرد، دشمن جمع افراد و جمع افراد، دشمن هر فرد آن است. این جامعه در تمام عرصه های حیات جمعی خود نیاز به دگرگونی دارد که مفهوم این کلام وحی را از طریق روابط ارگانیک خود درک کند که «و امرهم شوری بینهم» (و امور مسلمانان به اساس مشوره در میان هم اجرا می شوند)؛ و فراموش نگردد که این دعوت به مشوره، همان فرمان الهی است که در عین حال خلای وحشتناک "عدم مشوره" را در درون روابط اجتماعی جامعه قبیلوی جاهلی گوشزد می کند.

اصلاحات احساساتی و اتکای اداری به قشر نیمه روشنفکر، مخالفت های درون سلطنتی را بر علیه امیر امان الله شدت بخشید. از يك طرف، شاه با مقاومت های پراکنده و عکس العمل قشر سنتی - ارتجاعی مذهبی مواجه شد و از طرفی دیگر عدم احترام به روابط خاندانی در درون دربار، خصومت را بر علیه شاه در این مرکز نیز داخل کرد که البته این دو مخالفت با همدیگر بدون رابطه نبودند.

و اما برای جذب نیمه روشنفکران در دستگاه های اداری، چه ملاکی مورد احترام شاه امان الله بود؟ در جوامعی که با روابط ارگانیک زنده گی می کنند، تخصص و تقسیم وظیفه شرط اساسی است که این شرط نیز از ویژه گی خود نظام با روابط ارگانیک آن ناشی می شود. به عبارتی دیگر، رابطه جامعه ارگانیک با تخصص رابطه ای متقابل است: روابط ارگانیک تقویت کننده تخصص است و تخصص به نوبه خود نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را مطابق به نیازمندی های خود عیار می سازد؛ و بدین صورت است که در جوامع عقلانی، رشد تخصص همزمان با رشد

اقتصاد، فرهنگ و سیاست به عمل می آید.

ولی برخلاف جامعه عقلانی، در جامعه قبیلوی ضرورتی به تخصص وجود ندارد و وقتی ضرورت به تخصص احساس نشود، چگونه ممکن است که تخصص ایجاد شود تا بعداً مطابق به نیازهای خود، نظام فرهنگی - اقتصادی خود را در درون جامعه ایجاد نماید؟ در جامعه عقلانی، تخصص هر روز بیشتر از پیش رشد می کند و این رشد تخصص عمده ترین علت در پیشرفت تمدن صنعتی جهان کنونی محسوب می شود. لازمه تخصص تقسیم وظایف است که تقسیم وظایف، باز هم تقویت کننده تخصص می باشد. با تخصص و تقسیم وظایف، جامعه از شر عناصر "بی کاره های هرکاره" خلاص می شود؛ چون تخصص وجود دارد و وظیفه هر کس نیز مشخص است و هیچ کسی صلاحیت فضولی در کار کسی دیگر را ندارد. این اصل در زیربنای ترقی اجتماعی و اقتصادی جوامع عقلانی قرار دارد. اهمیت تخصص و تقسیم وظایف در عرصه نهادهای جامعه تا آن حدی بلند است که در قرآن نیز بدان اشاره شده است: «ولا تقف ما لیس به علم» (پی کاری که دانش آن را نداری، نرو). (\*)

\*\* - ولی با وجود همین فرمان الهی، می بینیم که جامعه قبیلوی - که جامعه ای دینی نیز است - در طول تاریخ "بیکاره هرکاره" باقی مانده است؛ چون در این جامعه هر کسی از صلاحیت نیرومند فضولی برخوردار است. فرد قبیلوی وقتی نزد داکتر هم می رود، در همانجا نیز فضولیش را دارد و به داکتر مشوره می دهد که «پیچکاری نسی، شریعت بتی»!

جامعه قبیلوی اگر بیست میلیون نفوس دارد، در واقع بیست میلیون سیاستمدار، بیست میلیون داکتر، بیست میلیون المجنیر، بیست میلیون حقوقدان و جامعه شناس، بیست میلیون فزیکدان و ساینتیست و -



ملاك جذب روشنفكران برای امير امان الله، ملك اخلاقی و "مكتبی" بودن بود، نه ملك تخصص. توجه شود كه مكتبی بودن، متخصص بودن نیست؛ مكتب آغازی برای تخصص است؛ اما برای "دولت جوان" بهترین ملك جذب نمودن كادرهای اداری، همان مكتبی بودن بود. بعداً این ملك نیز از بین رفت و تعلقات خاندانی

< بیست میلیون... دارد؛ به همین خاطر است كه این جامعه از همه كس و همه چیز بی نیاز است. يك مولوی بیسواد می رود و والی می شود و بعد از طریق رادیو های جهانی مصاحبه می دهد كه در قرآن آمده است كه «صدای پای زن باید شنیده نشود». ... فرهنگ نشستن بالای كرسی را بلد نیست، اما آمده كرسی ولایت را به دست گرفته و تكلیف شرعی اسارت اجتماعی زن را حل می كند. يك بار قرآن را نخوانده (نه اینکه نخواستند بخوانند، بلکه خوانده نمی تواند)، ولی در رأس مذهب و امامت جامعه قرار دارد.

فاجعه نبودن تخصص و تقسیم وظایف از آنجا بهتر درك می گردد كه زمینه ورود هر كودنی فضول را در همه جا مساعد می سازد. بی كارهای هركاره در همه جا قدر می شوند و بدتر از آن اینکه این حالت جزء نظام فرهنگی - اقتصادی جامعه نیز است. خداوند می گوید كه «ولا تقف ما لیس به علم» ولی قبل از همه مولوی خود ساخته را می بینی كه ادعای وزارت و ریاست جمهوری را دارد. نقض فرمان الهی كفر پنداشته نمی شود، ولی تحصیل زن و آزادی اجتماعی زن ناقض "شریعت" و كفر اعلان می گردد. شش تا ملای كور عقل قیام اجتماعی را تحريك می كنند و بعداً می آیند و ارتجاعی ترین خواست های قهقرایی خود را بر نظام سیاسی تحمیل می كنند كه نكاح با صغیر رواست!... نظام سیاسی نیز باج می دهد و می پذیرد و در درون جامعه هیچگونه میكانیسمی وجود ندارد تا به دهن این فضولان زده شود كه هنوز آدم قحطی نیامده كه تو سر و كله ات بلند شده!

دربار و رفاقت ها و شناخت های شخصی ملك تقسیم وظایف سازمان های اداری دولت قرار گرفت. با رشد و تكامل سطحی و خیلی ها بطی نهادهای جامعه و با به وجود آمدن احزاب سیاسی، این ملك فاجعه بار باز هم به همان گونه منفی خود تكامل كرد. (\*).

\* - نیمه روشنفكرانی كه در احزاب مبارزه می كردند، در فردای پیروزی به بیوروكرات های اداری تبدیل شدند؛ تره کی به رییس جمهور تبدیل شد و تحویلدار وزارت خانه، وزیر شد؛ دلیل این برخاستن از خاك و عروج به آسمان، مبارزه سیاسی "رفقا" در برابر "استعمار جهانی" و "ارتجاع داخلی" بود. خوب، بعد؟... بعد: من در مكتب فلسفه انقلابی دوران ساز آموزش و تربیت دیده ام و تعهد نموده ام كه این "بینش مترقی" را برای رهایی توده های زحمتكش از زنجیر، به توده ها نیز بیاموزانم؛ از رنج و محرومیت خلق آموخته ام و باید دوباره به خلق بیاموزانم. خوب، چطور؟... طورش آسان است: با فلسفه انقلابی، حزبی انقلابی می سازم و بعد از مبارزه پی گیر انقلابی در برابر حاکمیت خاندانی آل یحیی، جامعه ای شگوفان می سازم و از طریق حاکمیت سیاسی به آموزش انقلابی توده های زحمتكش می پردازم تا جامعه صاحب بینشی مترقی و پیشرو شود و انقلاب فرهنگی به پیروزی رسد.

و برای همین آیدیال ها هزاران مغز و كادر جامعه به نام مرتجع و "ضد انقلاب" در قبرهای دسته جمعی زنده دفن می شوند؛ چون مغزها اگر از درون جامعه پاك نشوند، همچون میکروب ساری، ذهن توده های زحمتكش را از آموختن فلسفه انقلابی دوران ساز باز می دارند و به همین لحاظ هر كسی برخلاف چرخ تاریخ حرکت كند، باید در گودال تاریخ دفن گردد.

بعداً ملاحظه می گردد كه اخوانیسم برای آموزش اسلامی مستضعفین وارد صحنه می شود. آن یکی به بهانه "ارتجاع" هر سری را كه به تنش می آرزید، از تنش جدا كرد و این یکی به عنوان "كمونیست" هیچ سری ->

وقتی به تاریخ نگریسته می شود، هر زمامداری مطابق به دلخواه خود، متن جامعه را از مغزهای مخالف خالی نموده و دین فردی خود را با شمشیر پخش کرده است. چه فرق است میان آن فردی که صدها هزار انسان را برای پخش "بینش مترقی" به گودال تاریخ سپرد، با امیر عبدالرحمن که می گوید:

«اکثر اشخاص مغرض و جاهل هستند که به جهت این جنگ های داخلی مرا ملامت می نمایند و خیال می کنند رفتار من نسبت به این اشخاص خیلی جابرانانه بوده است، ولی در ممالک متمدنه حالیه هم امثال این گونه واقعات بوده است که سلاطین آنجا در شروع تاریخ تمدن شان مجبور بودند به مخالفت اهالی وطن خود بچنگند، چرا که اهالی وطن آنها در بدو امر حالت تمدن را نمی فهمیدند.»<sup>(۸۰)</sup>

زایل کردن نفهمی مردم از بالا، در واقع بهانه خوبی برای کتمان

< - را باقی نگذاشت که به تنش می ارزید!... و بعد "امیرالمؤمنین" می آید! در مکتب و فلسفه این شخص، "آل سعود" نیز کافر اند؛ چون "آل سعود"، ریش خود را به شکل ریش "لنین" می تراشند! من "امیرالمؤمنین" نمی گویم، شما را به خدا و اولیا قسم، خود بگویید که ریش مسلمان همین طور است؟... کفر اگر از کعبه خیزد، کجا ماند مسلمانی؟

ریش اگر يك بلست نبود و از هر طرفش چون ریشه جواری نوک های نامرتب نامتجانس بیرون نشد و وقتی آبکشش کردی، آب چرک سیاه و شور از لابلای موهای آن به دهانت نرفت، ریش اسلامی بوده می تواند؟ نه!... تو چه، که هفت جدت اسلام شناس بود! تا حالا کجا بودی ای "امیرالمؤمنین" که این ملت داشت از "بی شریعتی" هلاک می شد و تو چه، که هفت تبارت حق دارد که برای کنترل ریش ملت، کیبل سالاری کنند و مردم مسلمان را از نو مسلمان بسازند!

نمودن این واقعیت است که امیر عبدالرحمن آن را به شکل خیلی ها برهنه بیان می کند که:

«حالا در تمام مملکت افغانستان احدی از خوانین یا رعایا نمی باشند که دارا یا مدعی قوه بوده باشد که به دولت من یا بعد از وفات من به اخلاقم بتواند مخالفتی نماید.»<sup>(۸۱)</sup>

چون «در ظرف مدتی که من در افغانستان مشغول بودم که آن را به مدد تیغ تیز به شکل سلطنت در آورم.»<sup>(۸۲)</sup>

و این نیست مگر جنگ قدرت مطلقه که عمده ترین بازده آن استبداد است. قدرت سلطنتی که با "تیغ تیز" تحمیل شد، "جمهوری دیموکراتیک"ی که با "ارتش سرخ" حاکمیت کند، "شریعت"ی که صرف از طریق لشکر و کیبل تطبیق گردد، همه ضرورت به استبدادی دارند که باید "تیغ تیز" آن در شط خون ملت آبدیده شود.

اگر آیدیال سیاسی در تاریخ حد اقل چند صد ساله جامعه قبیلوی ما وجود داشته که همجوار با ایمان به قدرت مطلقه استبدادی زنده گی می کرده، همانا پاکسازی مغزهای جامعه مطابق به تفکر حاکمان سیاسی می باشد؛ یعنی فرق زمامداری ها در جوار تفاوت نسبی قدرت لشکری شان، تفاوت در نحوه دید زمامداران بوده است. استبداد اگر اصل بوده، قاعده به کارگیری استبداد همان تفکرات و تأویلاتی بوده که گرداننده گان نظام سیاسی بدانها اعتقاد داشته اند و مطابق بدان، هر مخالفی را یا مجبور به فرار و تبعید کرده، یا در همان دم سر بریده اند.

این قاعده عام بر نظام سیاسی-فکری امیر امان الله نیز تحمیل

شد. تطبیق خواست های روشنفکری اصلاح گرانه از بالا، به شکل طبیعی با مخالفت اجتماعی مواجه می گردید؛ چون قبلاً یاد آوری شد که جامعه با ارزش های فکری و فرهنگی خود پدیده های نوین را قضاوت می کند، نه اینکه آنها را از ورای تفکر و سطح درک و دانش نیمه روشنفکران ارزشگذاری نماید. وقتی این قانونمندی مسلم در جامعه قبیلوی به ملاحظه نرسیده و احترام نگردد، در تصادم میان حکمروایان و جامعه، صرف "تیغ تیز" باید قضاوت کند و این همان استبداد خونباریست که برخلاف آیدیال ها و آرزوها، جامعه را از تکامل باز داشته و آن را مثله می نماید و آنگاه، نه تنها چرخ تاریخ با خون ملت به جلو نمی رود، بلکه با شکست نیمه روشنفکرانی که به مستبدان دوران تبدیل شدند، حرکت چرخ تاریخ به دست قهقرایی ترین قشر ارتجاعی سنتی جامعه می افتد که چرخ به جلو رفته جامعه در طول چند قرن را در یک شب تا عهد بوق به عقب می راند.

این حادثه در تاریخ سیاسی و اجتماعی یک قرن اخیر افغانستان دو بار تکرار شد و آنچه که در این میان اندکی هم مورد احترام واقع نشده، همانا عنصر "تجربه پذیری از گذشته" است که علت این خلای کمرشکن نیز همانا تحمیل شدن جبر نهادهای جامعه قبیلوی بر تمام جنبش های سیاسی است که آرزوی خدمت را داشته اند، ولی با عدم شناخت و آگاهی از قانونمندی های جامعه قبیلوی - که ستم پذیری و استبداد جزء پدیده های اجتماعی آن است و با گذاشتن ملت در چنگال عقبگرد قهقرایی ارتجاعی از صحنه برون انداخته شدند. این جنبش های سیاسی نه تنها برای ایجاد میکانیزم های تحدید

کننده قدرت مطلقه از طریق اصلاح نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و دینی جامعه تلاش نکردند، بلکه با اطمینان کامل - که آنهم از فرهنگ خصومت قبیلوی مشبوع بود - برای دفع استبداد به استبداد متوسل شدند.

امیر امان الله نیز شاهی است که برای دفع استبداد، بالاخره به استبداد گرایید؛ سرکوب خونین اغتشاشات، آغاز تجربه وی برای این استبداد بود. اغتشاش سرکوب گردید و اولین تجربه شاه در عرصه حاکمیت از طریق زور به دست آمد: از یک طرف به بن بست رسیدن اصلاحات مسلم گردید، از طرفی دیگر مخالفت های درون درباری و درون خاندانی اوج گرفت، و از طرفی دیگر هم تجربه موثر تحمیل اراده حاکمیت از طریق لشکر کامیاب شد. این سه عامل کفایت می کرد که شاه احساساتی انقلابی را وادار به اتخاذ روش هایی محافظه کارانه کند و عقبگرد ارتجاعی وی، زیر پای نیمه روشنفکران وابسته بدو را خالی سازد؛ ولی این عقبگرد ارتجاعی شاه در زمانی صورت گرفت که فساد سازمان های اداری و نظامی، زیر پای خود شاه را نیز خالی کرده بود: شاه به عقب برگشت، اما در عقب وی کسی باقی نمانده بود تا او بدانها اتکا کند.

قشر سنتی - ارتجاعی که جلو سیاسی آن همیشه به دست انگلیس استعماری بود، وارد آن مرحله ای از فعالیت های خود بر علیه شاه "ریفورمیست انقلابی" شده بود که دیگر به عقبگرد ارتجاعی شاه هیچگونه توجهی نداشت؛ چون به پیروزی خود کاملاً اطمینان یافته بود:

«دولت انگلیس که کار را به کام دید به مداخله مستقیم

آغاز و يك نفر هندوستانی را به نام پسر امیر محمد یعقوب خان داخل پاكٲیا نمود، این شخص (عبدالکریم) در بین جدران درآمد و رهبری اغتشاش را به دست گرفت و خودش را امیر عبدالکریم نامید. «(۸۳)

حالا "شاه صالح" نه تنها تجربه توسل به استبداد را دارد، بلکه باید تجربه مغز پاکٲی از درون دربار و جامعه را نیز بیاموزد: وی به خاطر شك خود بر شمس المشایخ مجددی، موصوف را از کشور تبعید کرد؛ ولی گفته شد که این اقدامات شاه، به جز آنکه وی را هر چه بیشتر منزوی سازد و زمینه سقوطش را مساعد نماید، دیگر پیامدی برایش نداشت. انزوای "شاه صالح" را آقای غبار چنین شرح می دهند:

«آن رجال فعال هم عقیده قدیم او که در راه تبدیل رژیم خدمت کرده بودند، نیز به آهسته گی از پهلوی شاه دور ساخته شدند، بعضی در ولایات داخله (تبعید داخلی) و بعضی در سفارت های خارجی (تبعید خارجی) و دور از مرکز منصوب گردیدند. «(۸۴)

این صداقت جبری امیر امان الله برای احترام روابط خاندانی بود که در طول تاریخ سیاسی جوامع قبیلوی تمام مناسبات و نظام اداری دربار را در کام خود داشته است. امیر امان الله اگر می خواست که از مخالفت های خانواده گی در درون دربار جلوگیری کند، ناگزیر بود که از قانونمندی حاکم بر دربار اطاعت نماید. شاه صالح که چیزی جز وعده ترقی و انکشاف و آزادی فردی و اجتماعی را برای مردم بر زبان می راند، مطابق به ماهیت نظام استبدادی -

قبیلوی تغییر جبهه داد؛ اما این مستبد حالا کسیست که در درون ضابطه های درون درباری و درون خاندانی منزوی گشته است: «نه اینکه صدراعظم با وزیر خارجه و شخص شاه اختلاف نظر اساسی داشت، بلکه در حکومت مرکزی و ولایات کشور يك قسمت عمده مأمورین با طرح های جدید دولت مخالف و يك قسمت دیگر به دشمن تبدیل شده می رفتند؛ این اوضاع به تدریج زمینه يك اختلال خطرناك را تهیه می نمود. «(۸۵)

و مسلم است که هر چه اختلال خطرناکتر شود؛ میکانیزم حفظ قدرت نظام مطلقه، شاه را مجبور به توسل به استبداد می نماید. وقتی «در شورای دولت اعضای روشنفکری چون فیض محمد خان ناصری و سعد الدین خان وکیل و امثالهم ... و اشخاصی همچون جمال پاشای مشهور ترکی و بدری بیك متخصص ترکی در ترتیب قانون» (۸۶) سهم گیرند، ولی نه تنها دولت را یاری نتوانند، بلکه نظریه های شان هر روز دولت را با خصومت های درون درباری و مقاومت های اجتماعی مواجه سازد، این اشخاص چه به درد حفظ قدرت شاه صالح می خورند؟ از جانبی دیگر، اگر لشکر بتواند سر از تن مقاومت های اجتماعی جدا کند، دیگر از این چه بهتر که امیر متجدد باقی بماند، اما استبداد را فراموش نکند. و اینست که:

«وقتی شاه برگشت آن مرد گذشته نبود، او بسیار خودرأی و خودخواه و مغرور شده بود و با اقدامات عجولانه ای که نمود به زودی افغانستان را مستعد يك

انفلاق منفی نمود. دیگر دربار ساده قدیم وجود نداشت، کالر و نکتایی و تجمل و فیشن جای بساطت و البسه وطنی یخن بسته را گرفت، عیاشی و خوشگذرانی به شدت شروع شد و ریفورم مفید و حقیقی (۱؟) با تفرعات مضر و بچه گانه آمیخته گردید. در تطبیق این مرام، طبع با صلابت و خواسته های مردم (۲؟) زیر نظر شاه نبود، و از عسرت اقتصادی و زنده گی ملت بی خبر افتاده بود. « (۸۷)

شاه صالح و آیدیال، به طور علنی عقبگرد کرده و مطابق به ماهیت نظام استبدادی - قبیلوی به زنده گی با زور لشکر آغاز می نماید و بر اساس تقاضای ماحول دربار و درباریان به حکمروایی و خورد و نوش و عیاشی می پردازد؛ شاه در درون دربار غرق می شود، ولی شمشیر برهنه کمزش، بر سر مردم فرود می آید؛ و این چیز غیر عادی نیست که در تاریخ نظام های سیاسی - لشکری - قبیلوی پدیده ای نا آشنا و غریب باشد؛ زیرا فرهنگ شاه و شمشیر برهنه در کمر، فرهنگی است که استبداد را مشروعیت سیاسی می دهد.

پس از آنکه شاه در دربار و عیاشی غرق می شود، طبیعی و منطقی است که:

«اکثر مأمورین بزرگ از رجال قرن ۱۹ و درباریان قدیم بودند، خصوصاً اشخاصی که نسبت نزدیک به خاندان شاهی داشتند.» (۸۸)

استبداد رأی بر نظام سیاسی حاکم می شود. اگر کسی پیدا

شود که پرده دربار را عقب زند و شاه را در حرمسرا غرق در عیاشی و خوشگذرانی ببیند، این شخص، قبل از آنکه آوازش بر آید، باید حنجره اش پاره شود؛ چون این "شاه محبوب و انقلابی" به روح آرام ضرورت دارد و غم "عسرت اقتصادی و زنده گی ملت" مزاحم فضای آرام وی می شود. آنچنانکه آقای غبار می گویند که شاه «از عسرت اقتصادی و زنده گی ملت بی خبر افتاده بود» درست نیست؛ شاه از همه چیز خبر دارد، بلکه جبراً و آگاهانه بر عسرت ملت چشم بسته است. شاه در ظرف چند سال، به هیچ وجهی نمی تواند که هم عقاید گذشته و هم عسرت ملك غیر متمدن خویش را فراموش کند؛ شاه همه چیز را می داند و حتی وعده هایش را نیز یکایک به خاطر دارد؛ ولی از پهلوی برنامه های اصلاحی از بالا، صرفاً مفکوره آزادی های فردی را برداشته و جای آن را با استبداد پر کرده است؛ چون "شاه" باید شاه باشد و باید خیالات نیمه روشنفکرانه را که از بیرون در دربار رسوخ کرده و نظم و دوستی دربار و خاندان های درباری را بر هم زده بود، به دور اندازد.

شاه عسرت ملت را می داند، ولی احساسات نیمه روشنفکرانه باید با واقعیت تلخی آشنا شود که شاه با آن مواجه است: او با پول، وسیله اقتدار قدرت (لشکر) را خریده است و ملت را نیز غارت نمی کند. افعی ارتش با پول یا آزاد گذاشتن در غارت جامعه سیر می شود؛ این واقعیت تاریخی نظام سیاسی - لشکری - قبیلوی را باید نیمه روشنفکر با احساس و پر درد زمان درک می کرد. شاه وقتی در دربار غرق شد، پدیده غیر طبیعی و قابل تعجبی را که خلاف ماهیت و منطق زیست خود شعار روشنفکری می داد، از میان

برداشت. شهزاده رؤف دربار، برای اینکه نظام را از دست ندهد، بالاخره باید روزی به مستبد نظام تبدیل می شد؛ و این جبريست که برای قشر نیمه روشنفکری آن زمان قابل فهم نبود که در نتیجه آن، هم خود شکست خوردند و هم از طریق تأثیر گذاشتن بر شهزاده مهربان دربار، نظم تکامل طبیعی را در تمام نهادهای جامعه قبیله‌ای بر هم زدند.

این شهزاده وقتی به قدرت مطلقه رو می آورد، استبداد رأی اولین اقدام وی است که باید در اولین روز حاکمیت خویش بدان وفادار می بود. آقای غبار خیلی ها ناوقت می نویسند که:

«برای هیچ نماینده ای اجازه داده نشد که از سوء اداره وزرا و حکام کشور به نام ملت حرف بزنند و راه اصلاح نشان دهند.»<sup>(۸۹)</sup>

اصلاً باید آقای غبار در آغاز دوره امانی می نوشتند که:

«(باز هم) اداره دولت به شکل يك حکومت مطلق العنانی در آمد.»<sup>(۹۰)</sup>

و اصلاً در نظام مطلق العنانی استبدادی، این محمود طرزی هایتند که رسالت رهبری فکری جامعه را رها می کنند و به بیوروکرات های دربار تبدیل می شوند و وقتی که اینان خلاف موقف و رسالت خویش حرکت کرده و وزیر خارجه می شوند، هیچگونه تعجیبی وجود ندارد که:

«محمود طرزی از وزارت خارجه معزول گردید و جایش به شخص مانند غلام صدیق خان چرخى داده شد.»<sup>(۹۱)</sup>

چون عدم صداقت شاه به کارکنان اداری، در واقع سیمای

دیگری از عدم وفاداری خود کارمندان در نظام سیاسی - قبیله‌ای است. این کارمندان هیچگونه نقشی در رهبری نظام ندارند و تنها تابعیت از نظام را بلد اند. مهم نیست که در رأس این نظام سردار داود می آید یا تره کی و حفیظ الله امین و یا ببرک و نجیب و یا ربانی و مولوی ربانی؛ مهم اینست که باید کسی برای تابعیت باشد. دستگاه اداری قبیله‌ای، چون بخشی از فرهنگ قبیله‌ای است، مطابق به ویژه گئی حاکم بودن روابط فردی بر نهادهای جامعه قبیله‌ای، مهره ای از نظام سیاسی بوده که زنده گیش برای تابعیت از نظام سیاسی است، نه اینکه در کنترل و اصلاح این نظام سهم داشته باشد.

وقتی نظام تغییر نخورد و تغییر نظام از طریق اصلاح نهادهای جامعه عملی نشود، امید بستن به "شاه صالح و دموکرات و انقلابی" به شکست آیدیال ها و آرزوهای جامعه منجر می گردد؛ چون فرق امیر عبدالرحمن با نواسه اش، امیر امان الله، صرف در شکل آغاز نمودن حکمروایی شان بوده، ولی انجام هر دو، مطابق به ماهیت نظام استبدادی، مشابه و همسان است. روشن است که در همچون حالت، اخلاق فردی زمامدار تأثیری ویژه بر نحوه اداره نظام دارد، ولی این تغییر اخلاق و نحوه اداره باز هم در تغییر نسبی شدت استبداد خواهد بود و نه در چیزی دیگر.

در درون نظام بی ثباتی که "شاه مترقی" را در ظرف چند سال به مستبد عیاش تبدیل می کند، نقش اداره و حتی کارکرد عمال آن نیز باید مطابق به همین تغییر ماهیت ویی ثباتی دربار باشد. سیاست خارجی که محمود طرزی آن را مطابق به سطح دانش و برداشت خویش رهبری می کند، یکبار به دست غلام صدیق چرخى

می افتد. آنچه محمود طرزی کرد، مطابق به همان اعتقادات و باورهای گذشته شاه بود، حالانکه اخلاق و روش جدید شاه به غلام صدیق چرخ ضرورت داشت. اگر محمود طرزی را به عنوان يك نمونه از رؤسای نظام اداری بگیریم، به این خصیصه نظام قبیلوی پی می بریم که در آن هیچگونه ابتکار عمل و جدیت در کار وجود ندارد. کارمندان این نظام باید مطابق به امیال زمامداران روز گذرانی کنند: نه جهت کسی را بگیرند و نه باید در خدمت به نظام بر سر اقتدار افراط نمایند؛ چون:

«کار گزاران آنقدر جانب احتیاط را پیش می گیرند که کار اجرایی مهمل می ماند و این بدان جهت است که تجربه بی ثباتی را ملموس در نزد خود دارند. ترس از جدیت در کار از این بُعد، بدان دلیل است که می ترسند با بازگشتن حاکمیت، به عنوان عناصر فعال حکومت قدیم مورد بازخواست دستگاه حکومتی قبیله ای قرار گیرند.»<sup>(۹۲)</sup>

و این به علت آن است که اداره به شخص شاه وابسته گی دارد؛ هر خصومت و دشمنی که بر شخص شاه تطبیق شود، بر "عناصر فعال اداری" وی نیز تطبیق می گردد. هر کسی که در سازمان های اداری "حاکمیت دیموکراتیک خلق" کار کرده باشد، "کمونیست" انگاشته می شود؛ بدون آنکه درک گردد که نظام اداری یا قوه اجرائیه، مجموعه ای اداری و تخصصی است که به جامعه تعلق دارد نه به حاکمیت؛ البته اینگونه برداشت منوط به جوامعی است که نهادهای آن در روابط ارگانیک با هم قرار دارند و اداره عامل روابط میان جامعه و حاکمیت است.

در نظام سیاسی-اداری که از اندکترین ثبات برخوردار نباشد، هر کسی خود را "فردی در نظام" دیده نه اینکه "جزئی از نظام" ببیند. این دو تلقی از قاعده تا رأس هرم اجتماعی جامعه قبیلوی قابل اعتبار است. فرد قبیلوی خود را فردی در درون جامعه می بیند، نه اینکه خود را جزئی از جامعه تلقی کند که منافع وی با منافع جامعه مشترک است. زمامدار جامعه قبیلوی، مثل جامعه و نظام اداری، خود را فردی در رأس نظام سیاسی-اداری می بیند. این شخص، نظام تحت تسلط خود را "ملک پدر و اجداد" خویش اعلان می دارد و با "تیغ تیز"، این ملکیت پدری و میراثی را حتی برای آینده گان خود نیز از تعرض خوانین و رعایا مصون می سازد؛ یعنی زمامدار مستبد در رأس نظام مطلقه سیاسی، خود را با تمام نظام سیاسی و اداری خود، جزئی از نهادهای جامعه حساب نمی کند، بلکه جامعه را به عنوان شیء بیرون از نظام در تصرف دارد و خود را مالک "کله" جامعه دانسته، همچون امیر عبدالرحمن، از خداوند استدعا نیز می کند که:

«به من اعانت نماید که از این کله های انسان که خودش

به من سپرده است، پرستاری نمایم.»<sup>(۹۳)</sup>

دقت شود که زمامدار جامعه قبیلوی جامعه را ترکیبی از "کله های انسان" می بیند؛ و این دید ناشی از فرهنگ سیاسی جامعه قبیلوی است که "امیر" مثل هر فرد جامعه، آن را از این فرهنگ به میراث گرفته است؛ به عبارتی دیگر، در واقع این جامعه قبیلوی است که خود را جمعی از "کله های انسان" می بیند که گرد هم جمع شده اند و بدون روابط ارگانیک پهلوی هم می لولند.

بعد از آنکه جامعه، حتی در اعتقاد زمامدار جامعه قبیلوی به "کله های انسان" تبدیل شد، این اعتقاد معلول دیگر خویش را نیز خلق می کند که عدم احساس مسوولیت و هدف اجتماعی است. احساس مسوولیت اجتماعی ناشی از تفکر است که بر اساس آن، فرد خود را بدان علت در برابر جامعه مسوول می بیند که خود را جزئی از جامعه و منافع خود را جزئی از منافع جامعه می داند؛ سرنوشت جامعه را بر خود تحمیل شده می یابد و می داند که در حد توان خود، وی نیز می تواند در تغییر سرنوشت جامعه سهم گیرد؛ ولی وقتی تمام نهادهای جامعه، فرد را به انزوا دعوت کند و او را در محور سرنوشت فردی آن بچرخاند، احساس مسوولیت و هدف اجتماعی این فرد، با چرب نگه داشتن هر چه بیشتر شکمش اقناع شده و به افتخار نایل می گردد.\*

امیر امان الله در برابر تمام پدیده ها و موانعی که در مقابلش

\* - این شکم چرب ها سخت توقع نیز دارند که برایشان بگویی مرحبا با این پیروزی! در جهنمی که همه به همه خیانت می کنند و فقر و بی روزگاری و بی سرنوشتی، جامعه را از درون می پوساند و محکوم به هلاکتش می کند، تویی که توانسته ای "شیطان زرد" (طلا) را به قدم هایت به سجده واداری، مرحبا به این پیروزی!... ولی اگر تقاضا کنی که حالا از این پیروزی اندکی برای مسوولیت اجتماعی خرج کن که نعمت دنیابت با ثواب آخرت تبرک شود، می گوید با یک گل بهار نمی شود!... و جامعه قبیلوی، در طول قرن های متمادی بهار را با گلستان ندیده است و نخواهد دید.

همین طور منطق فردی برای زیست فردی در درون جامعه قبیلوی، بر نظام سیاسی - اداری آن نیز حاکم است. کارمندان اداره، خود را در -

قرار داشت، شکست خورد؛ او نتوانست در برابر نظام سیاسی - اداری که متکی بر خصومت ها و مناسبات قبیلوی بود، پیروز شود؛ او نتوانست توازن قدرت را به ویژه در زمانی حفظ کند که

- درون نظام می بیند، ولی همیشه خود را با این نظام بیگانه احساس می کند. این کارمند، پیوندی اگر با نظام خود دارد، همانا پیوند رزقی است، نه پیوند مسوولیت اجتماعی که باید از طریق نظام اداری ادایش کند: من کار می کنم و تو حق الزحمه می دهی؛ من امر برم و تو آمر؛ و «در عنایات پلانهایت ایزد جهان آفرین در سایه دولت قوی شوکت حضرت ضیاء الملة و الدین آسایش داریم، شب و روز دعای دوام عمر و بقایای سلطنت ولینعمت خود را نموده خدمتگاری می نمایم.»... تشکر!

وقتی خداوند عنایت کرده که این یکی در زیر "سایه دولت قوی شوکت" با آسایش زنده گی کند و "خدمتگاری" نماید، منطقی و ضرور است که برای بقای عمر و سلطنت "ضیاء الملة و الدین" دعای خیر گفته شود؛... و اصلاً چرا هر نامه برای شاهان، ابتدا از دعا برای بقای عمر و بقای سلطنت شاه آغاز می شود؟ مگر نه اینست که بی ثباتی مسلم ترین پدیده در درون نظام و جامعه قبیلوی بوده است؟

نظام اداری که در زیر سایه "دولت قوی شوکت" آسوده باشد، هر لحظه در بیم خطر از دست دادن سایه سرش قرار دارد. نظامی که بر بی بقایی سلطنت آگاه باشد، بر بی بقایی خود نیز آگاه است؛ و اگر رزق نظام اداری به این نظام بی ثبات سیاسی گره خورده است، پس چه بهتر که تا فرصت است، غم آینده خود و اولاد خود را بخورد!... به همین علت است که هر چه بی ثباتی در درون نظم سیاسی زیادتر می شود، به همان اندازه فساد و غارت بر نظام اداری بیشتر حاکم می گردد؛ و اینست که اگر در اول، بی ثباتی نظام سیاسی علت فساد اداری پذیرفته می شود، بعداً همین معلول فساد اداری، خود به علتی برای تشدید بی ثباتی در نظام سیاسی تبدیل می گردد.



بریتانیای استعماری، پس از به وجود آمدن اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، با حساسیت شدیدی در منطقه فعالیت می کرد و به هیچ صورت با حکومتی در افغانستان موافق نبود که با استقلال کامل در عرصه روابط داخلی و خارجی عمل کند. امیر امان الله، چون هیچگونه تفکری دال بر به دست آوردن حمایت اجتماعی از طریق اصلاح نهادهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه نداشت، به غیر از جهت دهی موقتی افکار عامه به نفع خود، آنهم در اوایل سلطنتش، دیگر کار بخصوصی انجام داده نتوانست تا اتکایی مطمئن اجتماعی حاصل نماید؛ و به علت همین درک ناقص از نقش نهادهای جامعه، او حتی نتوانست قشر نیمه روشنفکری را برای مبارزه فکری موثر تقویت کند تا بدین طریق، جنبشی در زیربنای اعتقادی فکری و فرهنگی جامعه ایجاد شده و با این جنبش جدید فکری و اعتقادی، ریشه های اجتماعی قشر سنتی ارتجاعی تضعیف گردد؛ برعکس، او بدترین اشتباهی را که مرتکب شد، این بود که قشر نیمه روشنفکری را در نظام فاسد اداری جذب کرد و با این کار خود، جامعه را از پایگاه و مرجع نسبی مبارزه فکری آن محروم ساخت. سطح درک پایین امیر امان الله را از فرهنگ فکری و اعتقادی جامعه از آنجا درک کرده می توانیم که بالاخره، وی برای تطبیق اصلاحات و متمدن سازی کشور، پیشتر از آوردن تغییر در فرهنگ فکری و اعتقادی جامعه، اقدام به تغییر اجباری در فرهنگ لباس پوشیدن مردم نمود. این عدم درک از نقش مبارزه فکری و اعتقادی برای آوردن تغییر در فرهنگ فکری و اعتقادی جامعه، این امر را به اثبات می رساند که امیر امان الله، تمدن را در تغییر

نمودهای ظاهری فرهنگی می دید، نه اینکه آن را مدیون معرفت جدید در فرهنگ جامعه بداند. (\*) به همین علت است که نظام باطل معرفتی جامعه را رها می کند و بر برقع و لنگی جامعه هجوم می آورد؛ چون وی همینقدر درک کرده بود که با این سر و وضع نمی شود متمدن شد؛ و اروپایی شدن یعنی پطلون و شاپو، نه اینکه به وجود آوردن جامعه ارگانیک که تمام نهادهای اقتصادی و فرهنگی آن در تکامل خود، از نقش متقابل علت و معلولی برخوردار است.

امیر امان الله در برابر خصومت ها و رقابت های خاندانی شکست می خورد و بالاخره ناگزیر می گردد که اتکای نیمه روشنفکری خود را در نظام سیاسی-اداری دور افکنده و باری دیگر به عناصر اداری قرن ۱۹ و وابسته گان فامیل خود اتکا نماید. در سرتاسر دوره زمامداری امیر امان الله حتی يك خط مشی وجود ندارد که حد اقل بیان کننده موجودیت تفکر سیاسی وی در مورد معضله سیاسی جوامع محروم باشد. یگانه کاری که او می کند،

\* - قابل ذکر است که این تراژیدی تا کنون نیز ادامه دارد. ملاحظه می گردد که مبارزه برای انحصار قدرت سیاسی به شدت ادامه دارد، ولی کوچکترین علامت مبارزه فکری برای تغییر معرفت های باطل جامعه قبیلوی در زیربنای حاکمیت استبدادی انحصاری به ملاحظه نمی رسد. اصلاً آوردن تغییر در نهاد فرهنگی - اعتقادی مردم، برای سیاسیون محترم هیچگونه ارزشی نداشته است؛ و واضح است که در اوج پیروزی این یکی بر آن دیگری، باید زمینه مرگ خویش را در دستان قشر ارتجاعی سنتی جامعه مساعد سازند که طلسم شکست ناپذیری قدرت این قشر خرافی، همانا حاکمیت بر فرهنگ فکری و اعتقادی جامعه قبیلوی است.

اینست که قانون برده گی جامعه هزاره را لغو می نماید و اما پاسخ این عمل وی را آقای "لودویک آدامک" می دهد که «برده گی با خط قلم نابود نمی شد.»<sup>(۹۴)</sup>؛ چون علت این برده گی در نظام سیاسی - لشکری - قبیلوی نهفته بود که بر اساس آن اگر چه قانون برده گی لغو گردید، ولی به عنوان يك واقعیت تلخ و ناهنجار اجتماعی باقی ماند و روحیه آقایی و برتری جویی، همگام با تمام مناسبات جامعه قبیلوی، در زیربنای جنگ برای حصول قدرت مطلقه استبدادی به موجودیت خود ادامه داد.

شکست بزرگ امیر امان الله، مثل هر جنبش سیاسی غیر سنتی، در برابر خرافات فکری و عقیدتی جامعه قبیلوی بود که در زودترین فرصت خواست های قشر سنتی ارتجاعی را بر تمام برنامه های اصلاحی خود ارجحیت داد:

«محصلات افغانی از ترکیه مراجعه می کنند، ملاهای دیوبندی در افغانستان داخل شده می توانند، در تدریس ملاها شهادت نامه خواسته نمی شود، توزیع تذکره نفوس منع، در هر حکومتی يك نفر ملای محتسب مقرر می گردد، زنان لباس اروپایی نپوشیده و برقع خواهند پوشید، نظامیان مرید شد.» و مرشد گرفته می توانند، مکتب و انجمن حمایت نسوان تا تأسیس مجالس اعیان و وکلا معطل است...»<sup>(۹۵)</sup>

و آخرین سند امیر امان الله، باز هم گواه بر آن است که وی تا آخرین لحظه با پندار قبیلوی در رأس نظام استبدادی قرار داشت و این پندار همان است که شاه خود را يك فرد می بیند که خیر و شر

ملت به وجود او بسته است. وی در استعفا نامه اش می نویسد:  
«خیر مملکت مقتضی این است که باید دست از کار بکشم، زیرا تمام خونریزی و انقلاباتی (شورش ها) که در مملکت است، به سبب برخلافی با من می باشد.»<sup>(۹۶)</sup>

او رفت، اما "خونریزی و انقلابات" تا کنون ادامه دارد، همانطور که این خونریزی از گذشته تا زمان امیر امان الله دوام کرده بود. امیر امان الله رفت، ولی غافل از آنکه هر اقدام منفی نظام سیاسی وی اثر منفی خود را بر تمام نهادهای جامعه باقی گذاشت. شدیدترین ضربه اصلاحات دوره امانی، بر نهاد فرهنگی جامعه وارد شد؛ چون عکس العمل خرافی قشر سنتی ارتجاعی به شکل قدرت پیروز سیاسی، هر چه بیشتر مشروعیت قانونی یافت.

پیروزی نظامی و مشروعیت سیاسی قشر سنتی ارتجاعی، تحمیل هر چه بیشتر خرافات بر فرهنگ فکری و اعتقادی جامعه است. اتکای امیر امان الله بر قشر نیمه روشنفکری و تمرکز بخشی از اصلاحات وی در تأسیس مکاتب، تشدید کننده رقابت فکری و فرهنگی بود که ناشی از تفاوت میان فرهنگ شهری و دهاتی است. امیر امان الله، قدرت سیاسی و اداریش را بر فرهنگ شهری استوار کرد، حالانکه این فرهنگ در تناسب فرهنگ عام دهاتی جامعه قبیلوی، به مثابه فرهنگی فرعی تلقی می شد که صرف به تقویت ضرورت داشت. دفاع چند صد شاگرد مکتب در برابر لشکر دهاتی که از پکتیا به طرف کابل حرکت می کرد و پیرهای مذهبی قابل پرستش در رأس آن قرار داشتند، دفاعی خیطی ها ناچیز بود.

فرهنگ فرعی شهری در جامعه قبیلوی، زمانی می تواند از حمایت اجتماعی قابل ملاحظه در برابر فرهنگ عام دهاتی برخوردار شود که نهادهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه قابلیت دفاع از این فرهنگ را داشته باشند. محصور شدن نظام سیاسی - قبیلوی به خواست های فرهنگ فرعی شهری، مشروعیت اعتقادی این نظام سیاسی را در فرهنگ عام دهاتی از بین می برد. هر قدر نظام سیاسی بر مکتب و مکتب رفته و فرهنگ شهری اتکا کند، به همان اندازه در فرهنگ دهاتی بر علیه مکتب و مکتبی و شهری مفکوره دشمنی رشد می کند؛ چون فرهنگ جوامع قبیلوی دینی است و این دشمنی در پندار دهاتی، با مفکوره کفر بینی در برابر مکتب و مکتبی و شهری نیز مخلوط می گردد.

به وجود آمدن این حالت زمانی به فاجعه بزرگ دشمنی بر علیه علم و تحصیل تبدیل می شود که نظام سیاسی در موضع دشمنی با فرهنگ و جامعه دهاتی قبیلوی قرار گیرد. رهبری فرهنگ دهاتی یا فرهنگ عام جامعه قبیلوی به دست قشر سنتی - ارتجاعی است. این قشر، شب و روز در درون قریه خواب است و صلاحیت ساختن فکر و شعور مذهبی قریه را به دست دارد. ملای ده، عالم دنیا شناس قریه بوده و حرفش ملاک دید و قضاوت برای قریه است؛ آنچه وی می گوید، قریه آن را با تلقی دینی می پذیرد. کسی که از دهنش آیت قرآن بیرون می شود و یگانه مفسر قرآن و شریعت نیز است، طبیعی است که سرایت خرافات فرهنگی جامعه از طریق قضاوت و تأویلات وی، جنبه مذهبی و دینی داشته و هر چه او می گوید، ابراز نظر يك فرد نیست، فتوای يك مرجع مذهبی است که بر رفتار اجتماعی قریه

اثر می گذارد. در يك کلام، مرجع مذهبی، راوی و مفسر کلام وحی در قریه ای است که با جهان بینی، اقتصاد، فرهنگ و دین بسته زنده گی می کند. همانطوری که این جامعه برای خود تولید می کند و برای خود به مصرف می رساند، همانطور دنیا و تفکرش نیز در شناخت محدودش از محیط و جهان ماحولش محصور است. جهان وی به اندازه قریه اش است. ده بالا یا ده پایین، دو جهان دیگرست که با این جهان سوم در ارتباط نیست. آنچه این جهان های منحصر به فرد را از ویژه گی همسان برخوردار می سازد، تمام مناسبات اقتصادی و فرهنگی بسته است. ملاهای این قریه ها، وزیران خارجه این جهان ها نیز اند و مخالفت این وزیران، قریه ها را نیز با هم مخالف می سازد. با اینهم، سطح تکامل اقتصادی و فرهنگی این قریه ها یکیست، رهبری نیز ملایی است؛ خواست ها و منافع ملاها بر شیوه رفتار و تلقی قریه از جهان بیرون قریه، نقش دارد.

این ملا ناف شعور فکری و اعتقادی قریه است. اگر نظام سیاسی به وجود آید که این ناف فکری و اعتقادی را از قریه بردارد و برای صلاحیت تدریسی وی شهادت نامه بخواهد، این نظام سیاسی، در واقع اختلال عظیمی را در مرکز ثقل اعتقادی و فرهنگی قریه وارد کرده است؛ یعنی مهار خرافات قریه را گسسته و به مرجع فکری و اعتقادی قریه تعرض نموده است. ویرانی مرجع اعتقادی جامعه، ویرانی آخرت جامعه است. جامعه قبیلوی اگر قدرت چشم بستن بر جهان زودگذر و فانی کنونی را دارد، اگر با توحش اُنس دارد و دشمن تمدن نگه داشته شده است، برای عشق به آخرتش است. نظام سیاسی که آخرت قریه را ویران کند و

شدیدترین رگ حساسیت جامعه قبیلوی را که "زن" جامعه است از خانه بیرون کند و به ترکیه بفرستد، این نظام واجب القتل است: امروز اگر زن فلان مسلمان را روی لُج کرد و به فرنگ فرستاد، آهسته آهسته نوبت زن تو نیز می رسد. جامعه قبیلوی را اگر هیچ قدرتی نتواند از جا بر کند، خطر دین و ناموس تا سرحد مرگ تحریکش می کند؛ ولی تنها کسی این پیروزی را نصیب می شود که در مرکز اعتقاد و تفکر جامعه قبیلوی دهاتی وجود داشته و فن تحریک به ناموس را نیز بلد باشد.

امیر عبدالرحمن وقتی نمی تواند حمایت مردم را حاصل کند، چنین می گوید:

«اگر آنها (انگلیس ها) ولایات ما را بگیرند عرض و ناموس ما بر باد خواهد رفت. اهالی دنیا هم خیال خواهند کرد که میرها تعصب و غیرت ندارند و به سبب نفاق، ولایات (ناموس) و دین خود را از دست دادند.» (۹۷)

این نوع تحریک بر علیه انگلیس ها از جانب کسی صورت می گیرد که خودش معترف است بازچه انگلیس است و هر چه فرمانفرمای هند برتانوی بگوید، این باید اطاعت کند:

«من که امیر افغانستانم، آلت بازچه هستم که فرمانفرما (انگلیس) به هر شکلی خواسته باشد، آن را بگرداند.» (۹۸)

و از این هم گذشته برای بازمانده گانش نصیحت می کند که:

«اگر دولت انگلیس خواهش های پسرها و اخلاف مرا

نپذیرند، آنها هم نباید شکایت نمایند و الا هرچه که حالا هم در دست آنها می باشد از دست شان خواهد رفت.» (۹۹)

تفسیر حکمروایی بر جامعه قبیلوی که رگ حساسیتش به دین و ناموسش بسته است، از همین دو چهره امیران درک می گردد که یکی را با یادآوری دفاع از دین و ناموسش بر علیه انگلیس تحریک می کنند و برای یکی دیگر غلامی مطلق برای انگلیس را وصیت می نمایند؛ و اما فراموش نگردد که هر دو منش و منطق متضاد امیران ناشی از شناخت دقیق آنان از جامعه قبیلوی تحت حکمروایی شان است. نواسه امیر عبدالرحمن، اگر وصیت جدش را احترام می کرد و جنگ استقلال سیاسی را با انگلیس ها به راه نمی انداخت، هیچگاهی خاندان بارکزیایی از قدرت سلطنتی عزل نمی شد و با حمایت انگلیس، خاندان محمد زایی به قدرت نمی رسید.

ولی تحریک قریه با خطر دین و ناموس، به شکل عکس العمل اجتماعی شدید دینی و فرهنگی در برابر تمام پدیده های شهری تبارز می کند. مفکوره ای که شهر را کافر و بی دین می بیند که کوچکترین حساسیت در برابر ناموس و دین خود ندارد، همان فاجعه ایست که از طفیل آن نظام خرافی سنتی ارتجاعی جامعه حکومت می کند. (\*)

گفته شد که این قشر در رأس نظام سیاسی مواجه با شکست

\* - چه در دوره امانی و چه در دوره "دیموکراتیک" و "خلق" بازی، قیام های دهاتی به شکل عکس العمل قهرایی علیه شهر و تمام پدیده های فرهنگی و مادی آن به راه افتاد. وقتی صدها متعلم مکتب حاضر به دفاع از ->

است؛ اما خوشبینی شکست سیاسی این قشر، بدین مفهوم بوده نمی تواند که خرافات فکری و عقیدتی جامعه قبیلوی نیز با شکست این قشر زایل شده و تضاد قبیلوی میان ارزش های مدنی و فرهنگی

— دولت امانی شوند، انعکاس این مسأله در درون آن لشکری چگونه است که از نیروی اجتماعی قریه ها تشکیل شده و برای دفاع از دین و ناموس خود به سوی شهر حرکت کرده است؟ لشکر ده برای باورها و اعتقادات خود می جنگد و در رأس آن قشر سنتی ارتجاعی قرار دارد. این طرف، لشکر شهر نیز با اعتقاد به ارزش های مدنی و فرهنگی خویش به دفاع از حاکمیت می پردازد. در جریان جنگ این دو ارتش دهاتی و شهری از جانب لشکر ده فرد بی سوادی کشته می شود که جهان بینی و شعور دینی و فرهنگی را ملایش تعیین می کند و اما در این طرف، از جانب لشکر شهری، کادر علمی و اداری و فرهنگی کشته می شود؛ و این بازده نظام های سیاسی است که بر مبنای فاجعه مدنی و فرهنگی بر بقای استبدادی خود تأکید دارند. اگر لشکر شهر پیروز شود، استبداد شهری بر جامعه دهاتی تحمیل شده که افراد آن تا پای خون در برابر ارزش های مادی و معنوی دهاتی خویش صادق اند؛ و برعکس، اگر لشکر دهاتی از بالای جنازه های لشکر شهری گذشت، استبداد فرهنگ فکری و عقیدتی دهاتی بر فکر و عقیده شهری تحمیل می گردد: کادرهای علمی و مسلکی جوانی و تبنگی می شوند و ملایان قریه به رییس جمهوری و والیان شهر تبدیل می شوند؛ "مکتب" مسدود شده و "مدرسه" غرق در رونق می گردد.

فاجعه اتکای نظام سیاسی استبدادی بر فرهنگ شهری و یا فرهنگ دهاتی، فاجعه ایست که بر مبنای آن تعادل تکامل مدنی و فرهنگی را میان شهر و ده بر هم می زند. با پیروزی و غلبه لشکر ده بر لشکر شهر، هر پدیده شهری مورد حمله قرار می گیرد. شهری باید ریش بماند و پیراهن و تنبان بپوشد که مسلمان شود و زنش را در خانه اسیر کرده و برقع بر سرش می اندازند تا حداقل حساسیت در برابر ناموس را در وجدانش—

شهر با ارزش های فرهنگی - مذهبی قریه رفع گردد؛ چون زدودن خرافات فکری و عقیدتی از فرهنگ دینی جامعه قبیلوی به مبارزه فکری و اعتقادی و آوردن تغییرهای بنیادی در تمام نهادهای جامعه ضرورت دارد. فراموش نگردد که نظام سیاسی خرافی - قبیلوی جزئی از نهادهای جامعه قبیلوی است که گاهی به علت و گاهی به معلول این نهاد تبدیل می شود.

کارآیی نظام سیاسی قبیلوی و ارزشی که می توان در این نظام

— خلق کنند و دیگر بپذیرش مفکوره آزادی زن، شرف و ناموس قریه را تهدید به مرگ نکند. اینها همه مظاهر جنگ دو فرهنگ اند که بنا بر خصیصه جامعه قبیلوی از طریق لشکر بر یکدیگر پیروز شده اند: این یکی اگر پیروز بود، زن ده را جبراً از خانه بیرون می کشد و در کورس سواد آموزی داخل می کند، و آن یکی اگر پیروز شد، زن شهر را در خانه درون می کند و شیشه های خانه را نیز رنگ می کند. در این میان یگانه عنصری که زنده گی کرده همانا استبداد است که گاهی با صفت شهری و گاهی با صفت دهاتی بر نظام سیاسی حکمروایی می کند.

آنچه پیروزی و شکست حاکمیت سیاسی دهاتی و شهری را همسان می سازد، باز هم توسل هر دوی این حاکمیت ها به استبداد است. برای اینکه این دو نوع استبداد شهری و دهاتی بهتر درک گردد، ضرور است که حاکمیت سیاسی از طریق ارزش هایی مورد قضاوت قرار گیرد که جامعه دهاتی و جامعه شهری بدان اعتقاد دارند.

مسلم بودن پیروزی لشکر ده - به عنوان فرهنگ عام جامعه قبیلوی - بر لشکر شهری - به عنوان فرهنگ فرعی جامعه قبیلوی - به علت دفاع اجتماعی از ارزش های اعتقادی و فرهنگی دهاتی است که در مرکز ثقل این ارزش ها، قشر سنتی ارتجاعی قرار دارد که از طریق رهبری ملایی، می توانند تا رهبری نظام سیاسی - لشکری جامعه قبیلوی نیز برسند.

با آن قضاوت کرد، همانا دفاع از دین و ناموس جامعه قبیلوی است. هر کسی بتواند از این دو دفاع کند، زمامدار پیروز است. این زمامدار هم می تواند دزدی مشهور باشد و هم مولوی مهجور؛ و این بنا بر قضاوت اندیشه های اصلاحی و "بینش مترقی" نیست، بنا بر قضاوت ارزش های خرافی جامعه قبیلوی است که همچون ملاکی مقدس، برای قضاوت مقدس جامعه قبیلوی عبادت شده و کلید عبادتکده آن به دست قشر خرافی سنتی جامعه است که جز حرکت ارتجاعی قهقرایی با چیز دیگری اقناع نمی شود و خواست های این قشر، در طول تاریخ، سیمای تاریخی فرهنگ، تفکر و اعتقاد جامعه قبیلوی بوده است که:

«نکاح صغیر جایز است؛ زن باید در خانه تحصیل کند؛ ملا و قاضی در محاکم مأمورین شامل اعضای محکمه باشند؛ در مدارس قبل از تحصیل السنه خارجی، شرح عقاید و دینیات خوانده شود؛ محتسب به احتساب پردازد؛ امور ملا و مؤذن مساجد تنظیم گردد؛ آزادی فردی عبارت از آزادی در امور شخصی است نه در سیاست و مذهب و دیانت؛ ازدواج يك مرد با چهار زن درست است؛ مکاتب قرآن بدون تغییر بماند؛ دارالعلوم عربی تأسیس شود.»<sup>(۱۰۰)</sup>

«زنان دست و روی خود می پوشند و موی خود کوتاه نمی کنند؛ در تدریس ملاها شهادت نامه خواسته نمی شود؛ توزیع تذکره نفوس منع؛ در هر حکومتی يك نفر ملا محتسب مقرر می گردد؛ زنان برقع خواهد پوشید؛ نظامیان مرید شده و مرشد گرفته می توانند؛ مکتب و

انجمن حمایت نسوان تا تأسیس مجالس اعیان و وکلا معطل است.»<sup>(۱۰۱)</sup>

یعنی پاینده باد جهالت شرعی!

## مأخذ:

- ۱- امیر عبدالرحمن، تاج التواریخ، چاپ ۱۳۷۳، ص ص ۴۶۳ - ۴۶۹
- ۲- همان، ص ۴۹۲
- ۳- همان، ص ۴۹۶
- ۴- علامه شبلی نعمانی، حیات امام اعظم، ترجمه محمد سعادت، چاپ سوم - دلب ۱۳۶۹، ص خ
- ۵- علی رضا قلی، جامعه شناسی خود کامه گی، چاپ دوم ۱۳۷۱، ص ص ۱۸۱ - ۱۸۳
- ۶- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۴۷۳
- ۷- همان، ص ۲۲۳
- ۸- همان، ص ۲۲۵
- ۹- همان، ص ۱۵۲
- ۱۰- فیض محمد کاتب، سراج التواریخ، جلد سوم - چاپ ۱۳۷۲، ص ۲۹۲
- ۱۱- همان، ص ۲۹۳
- ۱۲- ارمان کوویلیه (A. Cu villier)، حقوق و جامعه شناسی - جامعه شناسی قضایی - ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ ۱۳۵۸، ص ۴۴
- ۱۳- همان
- ۱۴- همان، ص ۴۵
- ۱۵- علی رضا قلی، همان، ص ص ۱۸۳ - ۱۸۴
- ۱۶- ارمان کوویلیه، همان، ص ۴۵
- ۱۷- همان، ص ۴۵
- ۱۸- فیض محمد کاتب، همان، ص ۸۳
- ۱۹- ارمان کوویلیه، همان، ص ۴۵
- ۲۰- هانری لوی برول (H. Levy. Bruhl)، حقوق و جامعه شناسی - مسایل جامعه شناسی جزایی - ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ ۱۳۵۸، ص ۲۰
- ۲۱- همان، ص ۴۰
- ۲۲- فیض محمد کاتب، همان، ص ۸۱
- ۲۳- علی رضا قلی، همان، ص ۱۸۵
- ۲۴- فیض محمد کاتب، همان، ص ۳۹۲
- ۲۵- همان، ص ۴۰۲
- ۲۶- همان، ص ۶۰۶

- ۲۷- همان، ص ۶۰۹
- ۲۸- همان، ص ۱۶۷
- ۲۹- همان، ص ۵۸۰
- ۳۰- همان، ص ۵۹۳
- ۳۱- همان، ص ۳۷۵
- ۳۲- همان، ص ۳۷۷
- ۳۳- همان، ص ۳۸۷
- ۳۴- همان، ص ۴۵۱
- ۳۵- همان، ص ۵۲۵
- ۳۶- همان، ص ۵۲۸
- ۳۷- همان، ص ۲۸۲
- ۳۸- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۲۸۵
- ۳۹- همان، ص ۲۶۳
- ۴۰- همان، ص ۲۲۵
- ۴۱- فیض محمد کاتب، همان، ص ۱۳۰
- ۴۲- عبدالحمید ابوالحمد، مبانی سیاست، جلد اول، چاپ ۱۳۶۸، ص ۵۲۹
- ۴۳- میر غلام محمد غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، چاپ چهارم - ۱۳۶۸، ص ۶۶۳
- ۴۴- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۲۲۶
- ۴۵- فیض محمد کاتب، همان، ص ۵۳۶
- ۴۶- عبدالحمید ابوالحمد، همان، ص ۵۴۷
- ۴۷- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۵۰
- ۴۸- فیض محمد کاتب، همان، ص ۵۳۶
- ۴۹- همان، ص ۳۹۱
- ۵۰- همان، ص ۶۳
- ۵۱- همان، ص ص ۲۶ - ۲۷
- ۵۲- میر غلام محمد غبار، همان، ص ۶۵۶
- ۵۳- همان، ص ۶۵۷
- ۵۴- همان، ص ۷۵۳
- ۵۵- همان، ص ۷۵۲
- ۵۶- همان، ص ۷۵۳
- ۵۷- علی رضا قلی، همان، ص ص ۱۹۲ - ۱۹۳

- ۵۸- میر غلام محمد غبار، همان ص ۷۸۹  
 ۵۹- همان، ص ۷۸۹  
 ۶۰- همان، ص ۸۰۳  
 ۶۱- همان، ص ۸۰۲  
 ۶۲- همان، ص ۷۹۸  
 ۶۳- همان، ص ۷۵۲  
 ۶۴- علی رضا قلی، همان، ص ۱۸۸  
 ۶۵- همان، ص ۱۸۸  
 ۶۶- میر غلام محمد غبار، همان، ص ۸۰۲  
 ۶۷- همان، ص ۸۰۱  
 ۶۸- همان، ص ۸۰۱  
 ۶۹- همان، ص ۸۱۳  
 ۷۰- همان، ص ۷۹۰  
 ۷۱- همان، ص ص ۷۷۵ - ۷۷۶  
 ۷۲- همان، ص ۷۹۰  
 ۷۳- همان، ص ۸۰۰  
 ۷۴- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۹۴  
 ۷۵- همان، ص ۱۱۲  
 ۷۶- همان، ص ۱۱۶  
 ۷۷- همان، ص ۴۴۱  
 ۷۸- میر غلام محمد غبار، همان، ص ۷۱۳  
 ۷۹- همان، ص ۸۱۳  
 ۸۰- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۲۱۸  
 ۸۱- همان، ص ۴۳۵  
 ۸۲- همان، ص ۴۳۵  
 ۸۳- میر غلام محمد غبار، همان، ص ۸۰۸  
 ۸۴- همان، ص ۸۰۵  
 ۸۵- همان، ص ۸۰۴  
 ۸۶- همان، ص ۷۹۵  
 ۸۷- همان، ص ۸۱۲  
 ۸۸- همان، ص ۸۱۳  
 ۸۹- همان، ص ۸۱۳

- ۹۰- همان، ص ۸۱۳  
 ۹۱- همان، ص ۸۱۴  
 ۹۲- علی رضا قلی، همان، ص ۲۱۱  
 ۹۳- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۲۲۱  
 ۹۴- لودویک آدامک (Ludwig Adamec)، ماهنامه امروز ما، شماره ۲، ۱۵ حوت ۱۳۷۳، از جنگ های امیر عبدالرحمن با هزاره گان صد سال می گذرد، ترجمه ا.د. ص ۶  
 ۹۵- میر غلام محمد غبار، همان، ص ۸۲۴  
 ۹۶- همان، ص ۸۲۵  
 ۹۷- امیر عبدالرحمن، همان، ص ۱۸۲  
 ۹۸- همان، ص ۴۰۳  
 ۹۹- همان، ص ۵۰۷  
 ۱۰۰- همان، ص ۷۹۸  
 ۱۰۱- همان، ص ۸۲۴





بر عکس ادعا و قضاوت امیر امان الله که گفت: «تمام خونریزی و انقلاباتی که در مملکت است، به سبب برخلافی» با وی است، تمام "خونریزی و انقلابات" ناشی از همین تلقی و برخورد شخصی وی با نهاد سیاسی و دیگر نهادهای جامعه بود. امیر امان الله اگر درک می کرد که آوردن اصلاحات و ترقی در کشور، ضرورت به عملی جمعی داشته و آیدیال های اصلاح طلبانه چند فرد نمی توانست که جامعه به خواب رفته در خرافات و جهالت قبیلوی را به پشتیبانی از پالیسی های اصلاحی و سیاسی آنها بکشاند، او هیچگاهی خود را در محوری قرار نمی داد تا يك بار خواست های نیمه روشنفکری و ترقی خواهانه به گرد آن بچرخد و بعد با عقبگرد خود به مرکزی تبدیل شود که عناصر کهنه درباری و استبداد فردی بر مدار سیاسی وی حاکم شوند.

امیر امان الله با توطیه قتل پدر به حاکمیت رسید و با تصمیم فردی فرار کرد. آنچه که در این رفت و آمد از همه بارزتر است، همانا عدم تغییر در نظام استبدادی است و نقش جامعه به عنوان اساسی ترین نقش در تغییر نظام سیاسی، اصلاً به ملاحظه نمی رسد.

همانگونه که اراده فردی شاه در آمدنش، به طور نسبی هلهله و "غریو تهنیت" جمعی از مردم را بلند کرد، در رفتنش باز هم اراده فردیش را احترام کرد و آن را اصل یگانه دانست.

امیر امان الله در اولین بیانیه اش با دو دروغ شروع به حکمروایی کرد؛ دروغ اول این بود که گفت:

«ملت بزرگ من تاج شاهی را بر سر من نهاد.»

و دروغ دوم این بود که:

«امیر حبیب الله خان به ناحق کشته شد و من فرزند

خونخواه او هستم.»

در آغاز حکمروایی که فضای هلهله و "غریو تهنیت" بود، این دو دروغ را هیچ کسی جدی نگرفت؛ ولی بعد از رفتن شاه با تحلیل این دروغ ها، علت شکست شاه و افتیدن ملت در کام هرج و مرج را می توان درک کرد. جامعه قبیلوی، چون از استبداد امیر حبیب الله نجات یافته و هیچگاهی تجربه و سنت مداخله در نهاد سیاسی را بلد نبوده است، شاه پیروز یا "قاتل پدر" را همچون چهره آیدیال تاریخ سیاسی خود بدرقه می کند. خوشبینی آغازین جامعه خنثی به حدی است که روشنفکر آن زمان تا این حد فریب می خورد که می نویسد:

«همین حمایت مردم بود که با وجود اختلال در دستگاه و ماشین دولت، پایه های آن را محکم و استوار نگه می داشت.»

این فضا و یا تأیید مردمی يك قاتل و غاصب قدرت سیاسی در تفکر نیمه روشنفکر، در واقع فرهنگ عام به قدرت رسیدن در جامعه قبیلوی را بیان می دارد. شاهی کشته شد و شاهی دیگر روی

کار آمد: بر آن مستبد خودکامه لعنت و صد هزار نفرین، و بر تو منجی ملت که با قتل پدر و شمشیر برهنه در کمر، آمده ای تا این خلق محروم و مستضعف را از کام عقب مانی و توحش نجات دهی، صد هزار شادباش و تهنیت!

شهزاده توطیه کرده، قدرت را به چنگ آورده و با اقدام شخصی سرنوشت سیاسی ملت را به دست گرفته است، ولی هیچ ضابطه ای اجتماعی وجود ندارد که این شخص را به خاطر احترام نکردن کنش جمعی در نهاد سیاسی مؤاخذه نماید؛ چون این گونه روش فردی با نهادهای اجتماعی، جزء فرهنگ و الگوهای رفتاری جامعه قبیلوی است.<sup>(۱)</sup> جامعه ای که در هیچ چیز قدرت مداخله نمی کند، ولی آمدن شاه جدید را با هلهله پاسخ می گوید، به طور طبیعی باید رفتن شاه را با برپادی نظم در تمام نهادهای خود جبران کند.

شاه صالح، خود پدر را کشته است، اما با آگاهی از جرمش، این کشته شدن را ناحق اعلان نموده و خود را خونخواه پدر عنوان می کند. وقتی باز هم هیچگونه ضابطه ای در جامعه وجود ندارد که قاتل را محاکمه کند، روشن است که قاتل با دستان پر خونش می آید و خونخواه مقتول می شود. اینجا مصونیت قاتل در سطح نظام سیاسی مورد بحث است. این عدم حساسیت در برابر قتل و غصب (یا غارت) قدرت سیاسی - حتی به قیمت خون پدر - هیچگونه گرام حقوقی، جزایی و اخلاقی را بر شهزاده قاتل وارد نکرده، برعکس جامعه به هلهله و تهنیت گفتن به شاه قاتل می پردازد. گفته شد که این سیمای تاریخی جامعه قبیلوی و میکانیزم به قدرت رسیدن در

این جامعه است: سردار داود کشته می شود، و بعد تره کی می آید و جشن و پایکوبی شروع می شود؛ اما هیچ مرجعی قانونی و هیچ ضابطه ای اجتماعی وجود ندارد که اگر رژیم نو را تهنیت می گوید، شکل به قدرت رسیدن آن را با قتل رئیس جمهوری نیز مؤاخذه نماید. درست است که مستبد باید کشته شود، ولی کشته شدن مستبد باید به شکل کنش جمعی (مراجع قانونی و قضایی) عملی شود، نه با برخورد شخصی چند فرد بی هویتی که امتیاز شان صرف داشتن قدرت نظامی است.

جامعه عقلانی هر پدیده جدید را با عمل عقلانی و منطقی پاسخ می گوید. اگر قرار باشد که یکی با قتل به قدرت سیاسی برسد و از طرف جامعه هیچگونه عکس العمل جمعی صورت نگیرد، این نوع به قدرت رسیدن برای هر فرد بی هویت دیگری نیز میسر است، و این تراژیدی خود جامعه است. جامعه عقلانی در برابر هر نوع برخورد فردی که سرنوشت جمعی را به خطر مواجه کند، با کنش های جمعی عکس العمل دفاعی نشان می دهد. سلاطین به عنوان افراد، یا کشته می شوند و یا فرار می کنند، ولی در فردای آن، این جامعه است که باید اثر برخورد فردی آنان را با فروپاشی نظم در تمام نهادهای خود جبران نماید.

جامعه قبیلوی اگر نقشی در سرنوشت سیاسی خود دارد، تنها خوشبینی یا بدبینی در برابر زمامداران است: یکی را می پسندد و از یکی دیگر نفرت دارد و آن را محکوم می کند؛ و اگر در این جامعه، فاشیزم سنتی معیار قضاوت سیاسی را تشکیل دهد، آنگاه احمد شاه درانی خداوند و امیر عبدالرحمن پیغمبر سیاسی جامعه

اعلان می گردند؛ یعنی نه تنها این دو شخص به خاطر قتل عام ها و غارتگری های شان محکوم نمی شوند، بلکه افراد آیدیال و "شخصیت های ملی" نیز لقب می گیرند که کوچکترین شکی بر ضوابط ظالمانه نظام استبدادی و فاسد آنها به عمل نمی آید. این نوع بینش فاسد اجتماعی مانع از آن می گردد که درک شود در جامعه قبیلوی فساد سیاسی به شکل غیر مستقیم از حمایت تمام نهادهای جامعه برخوردار است.

چرا چنین است؟

گفته شد که جامعه قبیلوی جامعه ایست که با قدرت نظامی اداره می شود؛ این نیز گفته شد که این قدرت نظامی مطابق به قانونمندی ها و شیوه زیست قتل و غارتگری خود بر تمام نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه اثر گذاشته و این نهادها را مطابق به ماهیت خود عیار می سازد. لشکری که اکنون در زیربنای نهاد سیاسی جامعه قرار دارد، افراد آن از متن جامعه بیرون شده و بعد از ترك لشکر دوباره داخل جامعه می گردند. محرك لشکر، غارتگری است. غارتگری را نباید تنها منحصر به چپاول اقتصاد مردمان کرد؛ چون وقتی غارتگری به فرهنگ و سنتی تبدیل می شود که نهاد سیاسی از طفیل آن زنده گی می کند، اینجا نظام سیاسی عبارت از نظامی است که فاقد ساختارهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مدنی می باشد.<sup>(۲)</sup> نظام سیاسی که از این ساختارها برخوردار نباشد و از طریق قتل و غارتگری (یا اسم تلطیف شده آن، لشکر کشی) به حیات خویش ادامه دهد، تمام ساختارهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مدنی را نیز نا بود می

کند. در همچون نظام است که با برخوردهای فردی، زمینه به وجود آمدن کنش اجتماعی از بین رفته و قانونمندی های آن بر تمام نهاد های جامعه تحمیل می شود که در نتیجه آن، به علت رابطه علت و معلولی نهاد سیاسی با دیگر نهادهای جامعه، عناصر استبداد و ستم پذیری جزء این نهادها می گردند.

برای درك فاجعه جامعه قبیلوی در فردای فرار یا کشته شدن شاه، دو نکته باز هم قابل یاد آور است: اول، اینکه دقت شود که سیاست، به معنای رهبری روابط برای حصول قدرت است و ثانیاً حرف فن بهیرینگ (Von Jhering) را به یاد سپرد که می گوید:

«می توان حقوق را مجموعه قواعدی که دولت به

موجب آنها اعمال اجبار می کند، تعریف کرد.»

البته وی مشخص می نماید که:

«فقط آن مقررات اجتماعی که از طرف اجتماع

ضمانت اجرایی دارد حقوق نامیده می شود.»

و صرف دولت صاحب قدرتی است که این اجبار را می تواند

تحمیل کند.

اما فاجعه جامعه قبیلوی در اینست که دولت با قدرت خود فساد را بر تمام نهادهای جامعه تحمیل می کند و جامعه را به مفهوم واقعی آن فاسد می سازد. مقررات اجتماعی که از طرف جامعه فاسد ضمانت اجرایی دارند، همه، فساد را جنبه حقوقی می دهند. گفته شد که در جامعه قبیلوی قشر ارجحایی سنتی قدرت رهبری را در دست دارد. فساد این قشر چه در عرصه اقتصادی و چه در عرصه روابط اجتماعی از خواست های آنان درك می گردد که آنها

را به زور اغتشاش های اجتماعی بر دولت و قانون آن تحمیل می کند.

شاه با قتل پدر و توطیه برای غصب غیر قانونی قدرت، با تهنیت و غریب شادی مردم مواجه می گردد که این امر به معنای مشروعیت فساد سیاسی از طریق شیوه رفتار سیاسی فاسد جامعه در برابر نهاد سیاسی آن است؛ و یا دزد دوره گردی چون حبیب الله قدرت را از طریق همان میکانیزم حمله لشکری به دست می آورد، ولی "اصلاح طلبان" دربار به حمایت این شخص می پردازند:

«سعی کردند که حکومت داره ای او را صیغه مدنی

بدهند، لهذا به نشر جریده "حبیب الاسلام" به نویسنده

گی سید محمد حسین و بعدها به نویسنده گی برهان

الدین خان کشکی پرداختند.»<sup>(۳)</sup>

ملاحظه می شود که حتی در ذهن "اصلاح طلبان" جامعه نیز هیچگونه ضابطه ای قانونی برای به قدرت رسیدن، وجود نداشته است. بر جبین دزد لقب "حبیب الاسلام" را می نویسند، اما يك بار دقت نمی کنند که قبل از همه باید میکانیزم به قدرت رسیدن را در جامعه قبیلوی اصلاح کرد. این نسل اصلاح طلب، در فاصله يك دهه شاهد رفت و آمد حد اقل سه شاه می باشد، ولی گویی که تجربه ناپذیری جزء استخوانبندی فکری آنهاست. اگر "شهزاده سرخ" فرار کرد، بلا به ردش، اینان ایمان به "اصلاحات" دارند و چه فرق می کند، این بار "دزد سبز" را "حبیب الاسلام" نام گذاشته و برنامه اصلاحی خویش را به جلو می اندازند؛ و این چیزی جز فساد نیست؛ فسادی که در درون تمام ساختارهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی،

دینی و سیاسی جامعه داخل است.

در جامعه قبیلوی که دین یگانه مرجع مبارزه با فساد است، این جامعه با فاسدترین فرهنگ دینی زنده گی می کند. قشر ارتجاعی سنتی به صفت مرجعی که یگانه عامل بازدارنده رشد نهادهای مدنی در جامعه قبیلوی است، از درون آنقدر دستخوش فساد فکری و اعتقادی است که جز با مشروعیت دادن فساد از طریق فرهنگ منحط دینی خود، از هیچ راهی دیگر نمی تواند نفوذ اجتماعی خویش را حفظ کند. در درون این فرهنگ دینی منحط و فاسد، قشر دیگری وجود دارد که می خواهد از طریق "صوفی گری" رضایت خدا را به دست آرد. عناصر این قشر با روحیه انزوا طلبی و جستجوی رابطه فردی با خدا، می خواهند از درون متن فاسد جامعه، دامن پاک خدا را در عرش الهی به دست گیرند! اگر در زمین از همه چیز محروم شده اند و رهبری دین و مذهب در دست قشر ارتجاعی سنتی منحط افتاده است، اینان با پشت پا زدن با تمام گرفتاری های دنیا، در خوابزده گی خرافی غرق می گردند تا برای مشکلات و فساد جهان عینی موجود، از طریق خواب های غیبی، راه حل هایی دینی پیدا کنند. این صوفی گرایی منحط، به غیر از آنکه جامعه را از طریق منطق تخدیری و حتی اتکا به مخدرات برای رفتن در خُلسه دیدار جمال حق، بیشتر با فساد خو دهد و چشم جامعه را بر فساد ببندد، دیگر راهی برای مبارزه با فساد ندارد؛ یعنی در صوفی گرایی و تصوف تخدیری - که بدون تردید از طفیل خرافات ساختاری فکری و عقیدتی جامعه قبیلوی زنده گی می کند - برخلاف شیوه های عملی اسلام وحی که حتی گفتن کلمه ای حق را در برابر سلاطین

جابر، "جهاد افضل" لقب می دهد، کنج اتاق و خلوت تنهایی و عبادت فردی برای رضایت خدا مورد انتخاب قرار می گیرد. اسلام گفته است که «گرسنه، ایمان ندارد»؛ ولی این صوفیان با گرسنه گی می خواهند به خدا برسند و فراموش می کنند که «الخبز ما عبد به الرحمن» (نان چیزی است که به وسیله آن خداوند عبادت می شود.) و بدیهی است که جامعه گرسنه نیز ایمان ندارد. جامعه ای که از لحاظ اقتصادی با زراعت بدوی، مالداری محدود و پیشه وری و سوداگری دوره گرد زنده گی کند، چگونه می تواند با فساد نهادهای مختلف خود مبارزه کند؟ ایمان این جامعه به دست همان قشر سنتی ارتجاعی منحطی است که در هر خواست و عمل شان حاکمیت فرهنگ دینی فاسد را بر دین رهایی بخش وحی تحقق می بخشند.\*

\* - آیت الهی که دختر باکره شانزده ساله را صیغه کند و بعد از باردار شدن این دختر معصوم در برابر قال و قیل و اضطراب مادرش بگوید که «تسویش نداشته باشید من صیغه کرده ام» و بعد برای آنکه شرف آیت الله بریاد نشود، این دختر شانزده ساله را نکاح شرعی کند، این آیت الله چگونه می تواند این عمل خود را صیغه قانونی نهد و به زور اغتشاش اجتماعی بر دولت تقبولاند که نکاح با صغیر واجب است؟ کسانی که خود را حامی ناموس جامعه تلقی کنند، باید از طریق قانون نکاح با دختر صغیر، جامعه را مسلمان سازند. کسانی که "زن" بزرگترین معضله ایمانی و اجتماعی شان را تشکیل می دهد، ناگزیر اند که نکاح با چهار زن را از طریق قانون، صیغه اجتماعی و فرهنگی دهند. شیخی که چهار زن در خانه دارد، ناگزیر است که همچون هارون الرشید، برای آنکه جلو فساد زنان دربارش را بگیرد و وقت بر آمدن شان از حرمسرا کسی نداند که این زن امیر بود یا خدومه امیر، برقع را به جای حجاب ->

فساد سیاسی که بر اساس آن پسر با قتل پدر، قدرت را غارت می کند و بعداً با اتکا بر باورهای اخلاقی، خودش را خونخواه پدر اعلان می دارد، فساد مشروعیت یافته جامعه قبیلوی

- اسلامی بر زن تحمیل کند؛ چون ضعف شیخ را در برابر چهار زن صرف خود شیخ می داند!

شیخ هفتاد ساله ای که با حيله ای شرعی دختر شانزده ساله را صیغه کند، این دختر به زودی می داند که ایمان شیخ چقدر خادم فساد اخلاقی شیخ است و از طریق فرهنگ دینی فاسد، چگونه با عصمت دختر صغیر و اعتقاد پاک مذهبی آن بازی کرده و آرمان های دینی و انسانی يك شگوفه ناشگفته را فدای اطفای لذت کننده بلوط فرسوده پیر ساخته است. طبیعی است که این دختر، هم باید عقده مذهبی بگیرد و هم عقده سرخورده گی جوانی؛ و این را شیخ خوب می داند. شیخ خودش شاهد است که جسم سپید و مرمیرین این دختر جوان که چون ماهی سپید در زیر دستان کهنه و چروکیده اش می غلتد، به جسم جوانی مثل خودش ضرورت دارد. شیخ این واقعیت ظالمانه را می داند که اگر خودش با آن وجهه دینی و مذهبیش در برابر شهوتش شکست خورد و تقوای پیر مذهبی را فدای عطش شهوت کاذب کرد، آن دختر جوان چطور می تواند به وی خیانت نکند؛ و بدتر از همه که شیخ تنها يك زن ندارد، چهار تا دارد! یعنی چهار مرجع خیانت به شیخ، همانطوری که شیخ مرجع خیانت در برابر چهار زن است. چه باید کرد؟ شیخ را نفس اماره بدین سرنوشت سیاه کشانید، اما حالا باید با حيله ای مذهبی چاره ای پیدا کرد: زن را باید زندانی کرد؛ تمام حقوقش را باید از دست او گرفت؛ احساسش را باید کشت؛ آنقدر باید زیر لحاف و برقع پنهانش کرد که حتی برای راه رفتن نیز محتاج سر انگشت شیخ باشد. اگر چشم مردان را نمی توان کور کرد که آتش بالقوه خیانت را در درون زن های شیخ روشن می کنند، باید خود زن را از شر هر گونه زهر چشم مردان پنهان کرد؛ یعنی پنهان کردن زن ترس از خیانت خود شیخ است که از -

است. حاکم بودن استبداد بر نظام سیاسی، به علت همان قدرت فاسد کننده مطلقه است که بر مبنای آن هیچ زمامداری نتوانسته از چنگ فساد نجات یابد و هر زمامداری عادل، پس از پیروزی، دوباره به زمامداری ظالم تبدیل گردیده است.

وقتی نهاد اقتصادی جامعه در طول تاریخ دستخوش غارت بوده باشد، این امر زمینه هیچگونه تکامل با ثباتی را برای این نهاد میسر نگردانیده است. حاکم شدن میکانیزم لشکری - غارتی بر جامعه، در واقع تحمیل کردن فرهنگ غارت بر نهاد اقتصادی و دیگر نهادهای جامعه است. جامعه فقیر، همان جامعه بی ایمانیست که پاور اعتقادی دارد، اما برای زنده ماندن به نان ضرورت دارد که برای به دست آوردن آن باید به نوع خود، از طریق فرهنگ غارتی عمل کند.

نهاد فرهنگی یا دینی جامعه نیز معلوم است که چگونه از طریق فرهنگ دینی منحط، خودش به مرجعی فساد و مشروعیت دهنده جهل و خرافات فکری و عقیدتی جامعه قبیلوی تبدیل شده که این فرهنگ دینی منحط، عامل بازدارنده تکامل فکری و اعتقادی

- طریق فرهنگ دینی منحط در وجود هر مرد زنده گی می کند. حرف بر سر معصیت زن نیست که باید به علت آن محکوم به اسارت اجتماعی شود، بلکه حرف بر سر خیانت جامعه مردانه است که تمام نهادهای آن از فساد مذکر تغذیه می کند.

این یکی از انگیزه های اسارت زن در جامعه قبیلوی است که ریشه در فرهنگ دینی منحط جامعه دارد و به نام اسلام، حقوق واقعی زن را در این دین وحی از بین برده و پندار خرافی - فرهنگی جامعه قبیلوی را بر زن تحمیل کرده اند.

جامعه نیز است. به عبارتی دیگر، جهالت ساختاری جامعه قبیلوی از طفیل فرهنگ منحط دینی جامعه زنده گی می کند و اگر به قدرت فرهنگ دینی منحط جوامع جاهلی قبیلوی توجه گردد که حتی دین وحی را نیز به خدمت خرافات و جهالت زیربنایی جامعه قرار می دهد، آنگاه است که از نقش فاجعه بار قشر سنتی - ارتجاعی در رأس فرهنگ منحط دینی جامعه قبیلوی آگاه می شویم.

و بالاخره، جامعه ستم پذیر، جامعه ای فسادپذیر است. این جامعه با فساد ساختاری در تمام نهادهای خود به زنده گی ادامه می دهد. اثر منفی شکست و پیروزی های زمامداران قبیلوی را در رشد هر چه بیشتر فساد در درون جامعه قبیلوی می توان اندازه گیری کرد. این شاهان یا با لشکرکشی و غارت مستقیم جامعه و یا از طریق تطمیع و قایل شدن آسایش و رفاه در محور فعالیت های سیاسی خود برای لشکر، به قدرت رسیده اند. تا اندکی ضعف در اداره و قدرت سیاسی شاه به ملاحظه رسیده، فساد تا حدی اوج گرفته که شاه یا مجبور به فرار شده و یا بعد از غارت شدن خزانه و اموالش به قتل رسیده است.

امیر امان الله رفت، اما به جایش چه کسی آمد؟ گله دزدی که اگر يك روز بر شهر حاکم شود، هست و بود چند قرنه جامعه را به یغما برده است، چه رسد به آنکه این گله دزد نه ماه یا چهار سال حاکمیت کند. تصویر واقعی این فساد ناشی از فرهنگ غارتی را آقای غبار به نقل از یکی از روشنفکران آن زمان چنین آورده است:

«حرف بد جزء جنایت است؛ اما "عمل بد" مباح است. در اینجا همه کارهای بد عملی می شود، بدون آنکه

حرفی از آن به زبان آورده شود و کلیه حرف های خوب زده می شود بدون آنکه ذره ای عمل گردد. ندای فضیلت و تقوی از زمین به آسمان می رود، ولی فضیلت و رسوایی از در و دیوار می بارد. راستی و درستکاری اولین الفبای تدریس مکاتب است، ولی این نخستین دروغ نادرستی است که به اطفال ما تعلیم داده می شود. قهقهه ما زهرخندی از بغض و عداوت است که به هر طرفی متوجه گردد چون شعله آتش سوزنده و کشنده است. منظره بدبختی و بینوایی دیگران مسبب نشاط ماست، گرچه ظاهراً با چهره ای معصوم و غمناک می گوئیم: آه بیچاره! اما در باطن موجی از مسرت آتش سبعیت درونی ما را تسکین می نماید. اینجا سرزمین عجایب و اسرار است. مادامی که سر دیگری را از بدن جدا می نماییم با آهنگی پدران می گوئیم:

میازار موری که دانه کش است

که جان دارد و جان شیرین خوش است. <sup>(۴)</sup>

در سقوط حبیب الله کلکانی تاریخ یا "حبیب الاسلام" اصلاح طلبان، واقعیت اجتماعی دیگری را نیز درک می کنیم که در سطرهای بالا از تعریف جامعه قبیلوی بلازده باقی مانده است: در قرآن امضا می کنند که اگر حبیب الله تسلیم شود، بدو کار ندارند؛ اما صداقت به قرآن همانقدر بود که در اولین فرصت حبیب الله را سر بردند؛ ولی این امر در برابر واقعیت اجتماعی که از آن اسم برده شد، ناچیز است؛ چون در فرهنگ دینی منحط، خیانت به قرآن



امری مشروع تلقی می شود. این واقعیت اجتماعی را آقای میر محمد صدیق فرهنگ چنین شرح می دهند:

«حکومت (نادر خان) چون خطر را نزدیک دید، دوباره به قبایل سمت جنوبی رو آورده، از ایشان برای مقابله با مردم کوهدامن کمک خواست و باز یک بار (دیگر) دست ایشان را در چور و چپاول آزاد گذاشت. در اثر این اعلان عده زیادی از مردم آن سمت به کابل ریختند و پس از گرفتن سلاح به کوهدامن سرازیر شده به دنبال مغلوب ساختن شورشیان نه تنها مال و منال بلکه یک تعداد از افراد خانواده (زن) های شان را هم به عنوان غنیمت با خود به سمت جنوبی انتقال دادند.»<sup>(۵)</sup>

این عمل غارت مال و زنان، یک عمل مردمی در جامعه قبیلوی است. حاکمیت، قبایل را دعوت به جنگ می کند و انگیزه تشکل لشکر قومی همان قتل و غارت است.

وقتی نادرشاه پس از فرار امان الله و کشته شدن حبیب الله کلکانی به قدرت می رسد، یک بار دیگر آغاز حکمرایی امیر عبدالرحمن در تاریخ سیاسی و اجتماعی افغانستان تکرار می شود:

«پیش از رسیدن محمد نادر خان به کابل، لشکریان قومی سمت جنوبی ساختمان های دولتی از جمله ارگ شاهی و قصر دلگشا را با خانه های ارکان دولت حبیب الله چپاول نموده مال و منال آنان را به غارت برده بودند... چور و چپاول مذکور نتیجه توافقی بود که قبلاً در این مورد با بعضی از سران قبایل حاصل

شده بود. «

«اوضاع کشور به درجه نهایت مغشوش و درهم و برهم بود. دارایی خزانه را قسماً امان الله شاه (آیدیال) خود (به طور غارت) به قندهار برده و بخش باقی مانده در جنگ های داخلی به مصرف رسیده بود و آنچه هنوز به جا بود به روایت معروف حبیب الله در موقع بیرون شدن از ارگ با خود به کوهدامن انتقال داده بود. یک مقدار از اسلحه و مهمات موجود در ارگ در وقت قلعه بندی حبیب الله به اثر اصابت گلوله توپ طعمه آتش شد و بقیه آن به دست لشکریان قومی سمت جنوبی به غارت رفت. حتی فرش و ظرف و اثاثیه ابنیه دولتی نیز مورد چور و چپاول قرار گرفت، تا حدی که پادشاه جدید در مرحله نخست حتی اتاق کار و شب باش نداشت و مجبور شد که روزهای اول پادشاهی را در منزل یکی از قریایش فتح محمد خان امین العسس به سر برد.»<sup>(۶)</sup>

سرنوشت نادرشاه سرنوشتی است که بارها بر امیران تکرار شده است و امیر عبدالرحمن در مورد خود دروغ می گوید که:

«به خیال من در تواریخ کمتر، بلکه هیچ دیده نشده است که پادشاهی به جهت خوابیدن خود اتاق نداشته باشد و تا زمانی که عمارت تازه به جهت خود بنا نمودم در چادرها و خانه های گلی مال رعایا عاریه می نشستم ... ثانیاً در خزانه سلطنتی دیناری موجود نبود که موجب قشون یا نوکرهاى دولتی داده شود، نه

فقط همین علت بود، بلکه خزانه ابداً وجود

نداشت.» (۷)

و این بار خزانه را امیر شیرعلی خان به غارت برده بود! (\*) سقوط تدریجی حاکمیت سیاسی از امیر عبدالرحمن تا حبیب الله کلکانی و سقوط مجدد تدریجی حاکمیت از نادرشاه تا مولوی ربانی، بیانگر فقدان راه حل معقول برای داخل کردن ساختارهای مدنی در زیربنای نهادهای جامعه قبیله‌ای است. هر باری که جنبش‌های فکری امکان رشد یافته و تا سطح مبارزه با حاکمیت سیاسی رشد کرده اند، بدون درک از مناسبات جامعه قبیله‌ای و بدون داشتن روش و بینش تحلیلی و منطقی در برابر نهاد سیاسی به عنوان یک پدیده اجتماعی، خود به عامل فاجعه تبدیل شده اند. از جنبش مشروطیت اول تا جنبش مشروطیت دوم و کودتای نظامی ۷ ثور، قصه برخورد ناشیانه با جامعه قبیله‌ای و نهادهای آن بوده است که هر کدام به نوبه خود تقویت کننده استبداد و خرافات و جهالت گردیده است.

\* - اگر این همه پدیده‌های تاریخی اند و می‌توان در باب تکذیب آنها وراجی کرد، ولی این واقعیت تاریخی جامعه قبیله‌ای را که لشکرهای قومی در هر مرحله تغییر قدرت هست و بود جامعه و ملت را به یغما می‌برند، در رفتار لشکرهای قومی "مجاهد" در شهرهای پس از سقوط "حاکمیت دیموکراتیک" همه شاهد اند و به عنوان تجربه ملموس، هر فرد ملت گواه آن است. تصور شود که آیا حاکمیت متمرکز با ثبات آینده به همان سرنوشتی دچار نخواهد بود که زمامداران قبیله‌ای گذشته با آن مواجه بوده اند و باید در رأس نظام سیاسی - اداری قرار بگیرند که همه اش غارت و چپاول شده است؟

و اینست که برجسته ترین سیمای ملت محروم از حاکمیت سیاسی در جهان را ملت افغانستان تشکیل می‌کند و حاکم بودن «دزدی، گدایی، غارتگری، انجم منکرات، بی دینی به معنی واقعی، معاملات فاسد، برهم زدن سلسله مراتب اداری، فحشا، لواط، عیاشی، نزاع و لجارگی، بی بند و باری، خصومت های قبیله‌ای، بیکاری، تنبلی، خمودی و جهل و خرافات» (۸) و از همه پارتیزتر، ایمان شکست ناپذیر به فاشیسم سنتی و آیدیالوژیک در زیربنای روابط اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی این ملت، حرکت آن را بیشتر از پیش قهقرایی ساخته است. (\*)

\* - رهبری قشری که همه از ملایی به سپهسالاری رسیده اند، فاجعه ایست که به شکل استبداد سیاسی و مذهبی بر جوامع این ملت تحمیل می‌شود. صرف همین قشر است که لجام ماجراجویی را به دست دارد و یک قوماندان برای به دست آوردن دستمال شیرینی خوری زن چهارمش، چهار هزار لک به مصرف می‌رساند؛ و اما ملت حتی از داشتن کشور به مفهوم واقعی آن محروم بوده و خصومت های قبیله‌ای بر گشت و گذار افراد جوامع چه، که حتی به شکل محاصره اقتصادی یک جامعه احترام شده و هر رفتار سیاسی و اجتماعی مطابق به همین فرهنگ جاهلی قبیله‌ای عیار می‌گردد.

بازده این حالت در طول تاریخ جامعه قبیله‌ای، فساد مطلق بوده که این فساد داخل تمام روابط اجتماعی جامعه است. در رفت و آمدهای شیرعلی خان و دوست محمد خان، تنها هستی مادی و معنوی جامعه است که غارت می‌شوند. آنچه برای جوامع باقی مانده همان فساد است که به شکل عمیق تر شامل فرهنگ و الگوهای رفتاری جامعه می‌شود.

وقتی به نام دین، حکمروایی سیاسی می‌شود، اینجا دین، ناگزیر به مرجع شرعی دروغ، جهالت، دزدی، غارت، قتل، خیانت و نقض قول تبدیل می‌شود. نهاد سیاسی فاسد، قسم قرآن در مکه را نیز خنثی می‌نماید - <

در جامعه قبیلوی واقعیت‌ها همیشه برای مصلحت‌های پنداری قریانی می‌گردند، حالانکه در جامعه عقلانی، واقعیت هر قدر خشن و زننده باشد، مصلحتی بالاتر از برخورد معقولانه با واقعیت

«و بنا بر ماهیت خود "پاسداران اسلام" را به ناقضان قول در کعبه خدا تبدیل می‌کند. مولوی عمر از قتل عام زنان و اطفال بی‌گناه توسط لشکر قومیش باید انکار کند؛ یعنی باید دروغ بگوید تا این جنایت کتمان شود؛ و این دروغ، جبر سیاسی است که باید از دهن امیر مسلمین بیرون شود. یکی سواد ندارد ولی القاب استاد، داکتر، انجینیر، قاضی و وزیر در جوار اسم هر کس یدک کشیده می‌شود؛ چون کانون‌های علمی و اداری را بر هم زده‌اند و حالا ناگزیر اند که قدرت لشکری را به مرجع اعطای رتب علمی نیز تبدیل کنند؛ چون اگر حرف و کلام وحی را فراموش کرده‌اند که «ولا تقف ما لیس به علم»، و بر خلاف این ارشاد الهی در پی چیزی می‌روند که دانش آن را ندارند، از این چه بهتر که موجودیت هر عالم را به غیر از عالم مذهبی انکار کنند تا بدین ترتیب آن علومی نیز ریشه کن شوند که جناب به علت جهل، آنها را ضد شریعت می‌خواند.

سیاست اگر دانشی علمی قبول شود، اداره اگر دانشی علمی باشد، طب، فزیک، انجینیری، کیمیا، جامعه‌شناسی، حقوق، اقتصاد، ... اگر دانشی علمی اند که برای حصول هر يك آنان باید زحمت کرسی مکتب و دانشگاه را متقبل شد و برای استادی در این رشته‌ها باید سر را سفید کرد، این قشر سنتی خرافی که برخلاف فرمان الهی و برخلاف دانش و صلاحیت علمی، هوس زمامداری و حاکمیت بر تمام نهاد‌های مادی و معنوی جامعه را کرده است، چطور خواهد توانست که در قدرت باقی بماند و به نام دین جامعه را غارت مادی و معنوی کند؟ اینست که فیصدی انجینیر و داکتر و مهندس و معلم و استاد آنقدر بلند می‌رود که فیصدی تحصیلکرده گان به ۹۹ فیصد ارتقا می‌یابد و فیصدی بیسوادان به يك فیصد تنزیل می‌کند. این هم از برکت "جهاد" است! و تا "انجینیر"ی»

های خشن و زننده مذکور غرض دریافت علل آنها وجود ندارد؛ در جامعه عقلانی مصلحت با رفتار علمی و تجربی مفهوم دارد. و این برعکس مصلحت در جامعه قبیلوی است که با پندار و برداشت خرافی جامعه از واقعیت‌ها، مصلحت‌های این جامعه از حقانیت اعتقادی و اجتماعی و سیاسی برخوردار می‌شوند.

مصلحت سیاسی جامعه قبیلوی با نظام سیاسی از هم گسیخته این جامعه پیوند دارد. اگر نظام سیاسی از فاشیزم سنتی الهام می‌گیرد و خصومت اجتماعی هر گونه زمینه تفاهم و راه مسالمت‌آمیز را از میان بر می‌دارد، در اینجا مصلحت سیاسی، همان بلند بردن قدرت دفاعی جامعه از طریق باورها و قانونگذاری‌های حاکم بر جامعه قبیلوی است. همین مناسبات خصمانه جامعه قبیلوی است که "شناخت" این جامعه را شکل می‌دهند و بر مبنای همین شناخت، جامعه قبیلوی چشم بر تمام مفاسد، غارتگری‌ها، معاملات ننگین با سرنوشت سیاسی، عیاشی‌ها، بی‌بند و باری‌ها، آواره‌گی و بی‌سرنوشتی‌ها و حتی بی‌دینی‌های آشکار در الگوهای رفتاری خویش می‌بندد و با "خمودی و جهل و خرافات"، از هر گونه اقدام و کنش جمعی برای تعیین سرنوشت خویش محروم می‌ماند و هیچ‌گونه شناخت از قدرت‌کنش جمعی خود نیز ندارد. بازهم افراد اند که برای این جوامع حکومت "تعیین" می‌کنند، نه اینکه اراده اجتماعی

«را ناانجینیر و "داکتر"ی را ناداکتر و "استاد"ی را ناستاد بگویی، شدیدترین عکس‌العمل سیاسی برای دفاع از مصلحت‌های موقف سیاسی نشان داده می‌شود؛ یعنی مصلحت سیاسی جامعه را به کانون معرفت زدایی جامعه نیز تبدیل می‌کنند.

از طریق نهادهای کنترول کننده قدرت، حکومت بسازد و حکومت اگر آله استبداد يك قشر مذهبی نیز باشد، جامعه بازهم صلاحیت تحدید قدرت مطلقه را در رأس این نظام مذهبی از دست ندهد؛ چون دین بر پایه های اعتقادات جمعی امت استوار است، نه بر خواست های قبیلوی "امیرالمؤمنین" و حاکمیت يك قشر مذهبی که ناگزیر اند دین را وسیله قدرت سیاسی خویش قرار دهند؛ و این استبدادی است که رنگ مذهبی و اعتقادی بدان می زنند؛ و اما استبداد مشروعیت یافته مذهبی نیز بالاخره استبداد است.

تبدیل شدن دین به مرجع شرعی قتل و غارت و حاکم شدن فرهنگ دینی منحط بر تمام روابط اجتماعی و نهادهای جامعه، فاجعه عدم شناخت را در جامعه قبیلوی به وجود می آورد؛ یعنی پس از آن که فرهنگ دینی منحط به مرجع تعیین ارزش های فکری و اعتقادی جامعه قبیلوی تبدیل شد، شناخت جامعه از خود و جهان، مطابق به منافع قشر سنتی ارتجاعی خواهد بود که در رأس فرهنگ دینی منحط جامعه قبیلوی قرار دارد.

رابطه شناخت جامعه قبیلوی با سطح تکامل اقتصادی این جامعه، رابطه ای خیلی نزدیک و علت و معلولی است. به همین علت، فرهنگ اقتصادی جامعه قبیلوی و فرهنگ دینی منحط به عنوان فرهنگ عمومی مردم، سازنده شناخت این جامعه است. جامعه مطابق به شناخت خود از تمام پدیده های مادی و معنوی به ساختن نهادهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خود دست می زند.

شناخت جامعه ساختار فکری جامعه را به عهده دارد. نحوه نگرش به جهان، نحوه نگرش به رابطه انسان با طبیعت و ماورای

طبیعت، نحوه نگرش جامعه با پدیده های اجتماعی، نحوه نگرش و تلقی جامعه از رابطه انسان و خدا، نحوه نگرش دینی و اعتقادی و فرهنگی جامعه، نحوه نگرش و رفتار عملی انسان با محیط اجتماعی و... همه ساختار فکری جامعه را به وجود آورده و با نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی - دینی و سیاسی جامعه در رابطه متقابل تأثیر و تأثر قرار دارد.

شناخت و ساختار فکری جامعه تعیین کننده روابط جامعه با جوامع دیگر نیز است. فرد یا جامعه بنا بر شناخت خود عمل می کند؛ چون شناخت، قبل از همه ظرفیت فکری، اعتقادی و فرهنگی فرد و جامعه را به وجود می آورد. این فرد و جامعه هر پدیده اجتماعی و مدنی جوامع دیگر را مطابق به ظرفیت فکری، اعتقادی، فرهنگی و در مجموع مطابق به شناخت خود ارزشگذاری می کند؛ و بعداً ارزش هابند که به ملاک قضاوت فرد و جامعه در پذیرش و رد نمودن پدیده های نو تبدیل می شوند. جامعه همان پدیده هایی را می پذیرد که مطابق به ارزش های فکری، اعتقادی و فرهنگی آن باشد که اینها در مجموع معرف شناخت جامعه اند. در این صورت می توان گفت که شناخت، شخصیت رفتاری فرد و جامعه نیز است. جامعه و فرد فراتر از شناخت خود عمل کرده نمی توانند؛ چون هر عمل از حمایت منطقی فرد و جامعه برخوردار بوده و منطبق است که حقانیت عمل جامعه یا فرد را به وجود می آورد. شناخت تشکیل دهنده منطق جامعه و فرد نیز است. هر استدلال فرد و جامعه در برابر پدیده های مادی و معنوی دیگر، مبین شناخت یا نظام ساختار فکری جامعه است.

این امر بدان مفهوم است که جامعه قبیلوی جامعه ای بدون منطق نیست؛ بلکه مطابق به منطق خویش رفتار اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی - دینی و سیاسی خود را رهبری می کند. همانگونه که جامعه قبیلوی، جامعه ای بی دین نیست و جوامع بشری در طول تاریخ خویش جوامع دینی بوده اند، اما فرهنگ دینی منحط خود را حتی بر کلام وحی و بینش قرآن نیز تحمیل کرده اند، منطق جامعه قبیلوی نیز مطابق به شناخت خرافی و قبیلوی آن بوده، ولی این شناخت همیشه شناختی بسته و کور بوده است؛ با اینهم تکرار می گردد که این جامعه در هر صورت، هم دینی است و هم منطقی که هر دو مطابق شناخت جامعه از جهان و ماحول اجتماعی آن است.

گفته شد که جامعه قبیلوی با اقتصاد بسته، جامعه بسته، فرهنگ و دین بسته و سیاست بسته زنده گی می کند. اینها در مجموع شناخت بسته و منطق بسته این جامعه را به وجود می آورند. همانطوری که جامعه قبیلوی بسته، جهان را به رویش بسته است، جهان نیز به روی جامعه قبیلوی بسته است؛ یعنی جامعه قبیلوی نه تنها در عرصه اقتصادی با تولید بسته - که خود تولید کننده و خود مصرف کننده است - زنده گی می کند، بلکه در عرصه فکری، اعتقادی، فرهنگی و سیاسی نیز با روابط بسته مواجه است. بیرون از قبیله، هر کس و همه چیز دشمن پنداشته می شود؛ و این بدان علت است که در منطق قبیلوی، مناسبات قبیلوی حتی بالاتر از فرض های الهی حقانیت دارند؛ به قرآن خیانت می کنند و دروغ می گویند، ولی عنصر خشونت و کشتار های جمعی را در رفتار

خصومت بار قبیلوی خود کتمان می کنند. می دانند که برقع حجاب اسلامی نیست، ولی چون وسیله ای است که پاسخی مقنع به اسارت اجتماعی زن در فرهنگ منحط جامعه قبیلوی می دهد، آن را تا سرحد تحمیل بر اسلام احترام می کنند؛ زیرا حجاب اسلامی، مثل هر پدیده ای بیرونی دیگر، نمی تواند داخل فرهنگ و دین بسته جامعه قبیلوی گردد. این نوع برخورد حتی با یک پدیده بیرونی اسلامی، با منطق قوی قبیلوی عملی شده که این منطق ناشی از شناخت بسته این جامعه است.

این نوع رفتار قبیلوی با پدیده های خارجی و دینی، از جامعه قبیلوی عرب تا جامعه قبیلوی افغانستان وجود داشته است. وقتی حضرت رسول اکرم (ص) می گوید که «مبتغ فی الاسلام سنة الجاهلیة» و جامعه رواج دهنده سنت های جاهلی را در اسلام ناپسندترین مردم در نزد خدا اعلان می دارد، این سخن به معنی کوبیدن فرهنگ دینی منحط جامعه قبیلوی است که مادر رواج دهنده سنت های جاهلی در اسلام بوده است؛ یعنی جامعه قبیلوی برخلاف ادعایش که تمام دنیا را مطابق به بینش و شناخت و منطق بسته خویش خلاف "شریعت" می بیند، خود این جامعه با تمام عرض و طول قدرت قشر ارتجاعی سنتی آن، ناپسندترین جامعه در نزد خداست. وقتی از "بی دینی به مفهوم واقعی" در جامعه قبیلوی حرف زده می شود، اینجا منظور از نبودن دین در این جامعه نیست، بلکه حاکم بودن سنت های جاهلی این جامعه بر تمام ارزش های دین وحی است؛ و این همان دینداری است که زیربنای بی دینی واقعی جامعه قبیلوی پنداشته می شود.

مفهوم واقعی جامعه بسته این است که هم در درون و هم از بیرون در مقابل پدیده های بیرونی بسته باشد. اگر احیاناً پدیده ای اعتقادی و یا هر پدیده ای دیگر مدنی و فرهنگی نو به زور شمشیر، درهای بسته این جامعه را باز می کند و خود را بر اعتقاد و فرهنگ و اقتصاد این جامعه تحمیل می نماید، این جامعه باز هم لباسی از ارزش های اعتقادی و فرهنگی خود را به تن پدیده جدید می کند که نتیجه آن تبدیل شدن اسلام وحی به اسلام اخوانیزم و اسلام قبیله‌ای "طالبان" است.

جامعه قبیله‌ای وقتی با سیاست آشنا می شود، این سیاست نیز سیاستی بسته است؛ سیاستی که ظرفیت تحمل روابط بیرونی را ندارد و از طریق خصومت، قتل و غارت زنده گی می کند. روشن است که بعد از پدید آمدن سیاست، پدیده تحمیل قدرت نیز به وجود می آید. تحمیل قدرت سیاسی يك قبیله بر قبیله ای دیگر صرف از طریق جنگ و غارت اقتصادی و حتی غارت زنان ممکن است. باز کردن درهای بسته هر قبیله نیاز به قدرت شمشیر دارد. هر زمامدار جامعه قبیله‌ای حرف از شمشیر می زند؛ چون شمشیر جزء لاینفک قدرت سیاسی برای باز کردن درهای بسته جامعه قبیله‌ای است. واژه شمشیر (یا توره) مقدس ترین واژه ایست که دهن فرد قبیله‌ای را تا حلقوم پر می کند. شرف جامعه قبیله‌ای به شمشیرش بسته است. اگر شمشیر درهای بسته جامعه قبیله‌ای را باز می کند، همین شمشیر از درهای بسته نگهبانی نیز می تواند. کلمه شمشیر حتی در ادبیات و فرهنگ قبیله‌ای از مقامی شامخ برخوردار است. شعر و کلامی که با شمشیر ترکیب شده باشد، يك بلست شمله لنگی را قیل تر می

سازد.

همین شمشیر درگشا، در مرکز ثقل سیاست و نظام سیاسی قبیله‌ای نیز قرار می گیرد. امیر عبدالرحمن می گوید:

«قطع نظر از ارث پدر، ملك را به شمشیر خود گرفته بودم.»<sup>(۹)</sup>

امیر امان الله در اولین روز حاکمیت و مقابل شدن در برابر چشمان مردم:

«سواره و تنها در بین جمعیت داخل شد در حالی که شمشیری برهنه در کمر آویخته بود.»<sup>(۱۰)</sup>

دقت شود که تعریف استقلال سیاسی و نحوه نگرش حبیب الله کلکانی برای حصول استقلال سیاسی باز هم نگرشی شمشیری است:

«استقلال خود را به شمشیر گرفته اید، و با شمشیر آن را نگه می دارید... بروید بامان خدا»<sup>(۱۱)</sup>

این فرهنگ شمشیری جامعه قبیله‌ای در عرصه سیاسی و فرهنگی زمانی به فرهنگی منطقی و برخورد انسانی با سیاست تبدیل شده می تواند که تغییری در شناخت و ساختار فکری جامعه قبیله‌ای بیاید؛ در غیر آن اگر تمام مناسبات خصمانه و درهای بسته جامعه قبیله‌ای پا بر جا باشند، ولی شمشیر و فرهنگ شمشیری از جامعه قبیله‌ای گرفته شود، شمشیر می رود و اما جامعه قبیله‌ای می ماند و شمله قیلش، و مرگ با ننگ بهتر است تا شمله قیل بدون شمشیر!

گورویچ معتقد است که:

«ارتباط کاملی بین واقعیت های اجتماعی و نظام

های معرفتی مختلف وجود دارد و پیشرفت جامعه بشری در بعد مادی و معنوی حکم واحد دارد. قالب های اجتماعی با ذهن و معرفت بشر ارتباط تنگاتنگی دارند. بدین اعتبار، عقل و جامعه دارای يك ماهیت اند و اینکه در تمام زمان ها و در نزد همه مردمان بین نهادهای اجتماعی و ایده ها و اندیشه ها ارتباط دائمی و مستمر وجود دارد.»<sup>(۱۲)</sup>

اگر شناخت و منطق جامعه مبین سطح تکامل مادی آن است، سطح تکامل مادی نیز، به نوبه خود، تبارز دهنده شناخت و منطق جامعه است. دزد داره ایی را "حبیب الاسلام" لقب دادن، بنا بر اراده يك فرد نیست، بنا بر اقتضای فرهنگ سیاسی - دینی جامعه است که شاه و دین را «دو نگین در يك انگشتری» اعلان می دارد. "ضیاء الملة و الدین"، "سراج الملة و الدین" و... نمونه هایی کوچک از القابی اند که مطابق به فرهنگ سیاسی - دینی جامعه قبیلوی خلق شده اند؛ و "امیرالمومنین" نیز لقبی در ردیف همین القاب سیاسی - دینی جامعه قبیلوی است که مطابق به باورهای فرهنگ دینی منحنط خود، هر پدیده را لباس دینی می پوشاند و این امر با سطح تکامل مادی جامعه پیوندی عمیق دارد.

در مرکز ثقل تمام روابط اجتماعی و نهادهای جامعه قبیلوی، شمشیری وجود دارد که به دست لشکر است. هر پدیده سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و دینی جامعه قبیلوی از همین شمشیر بار می گیرد: اقتصاد بی ثبات و غارت شده، جامعه پر از خصومت و مواجه با خصومت، فرهنگی میلیتاریستی که بت مقدس

آن شمشیر است، دینی که صرف زبان جبر و شمشیر را بلد است و منطق بحث علمی و وسیله تطبیق شریعت آن را کیبل فولادی و وسیله تطبیق عدالت آن را سپردن کارد گاوکشی به دست زن برای حلال کردن مجرم در پیش چشم خلق الله در بر دارد و ... اینها همه از فرهنگ شمشیر تابعیت می کنند؛ حالانکه همه اینها، قبل از هر چیز، خلاف حق آزادی وجدان و اعتقاد در اسلام است که می گوید:

«لا اکراه فی الدین» (در دین جبر و اکراه وجود ندارد)

و یا:

«أَقَانَتْ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (آیا مردم را مجبور می سازی تا ایمان بیاورند؟!)

و یا:

«الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ» (فتنه شدیدتر از قتل است)

حتی برخلاف خرافات عقیدتی جامعه قبیلوی که دیگر مذاهب را کفر خوانده و افراد این مذاهب را کافر و واجب القتل می دانند، به خودداری از دل آزاری مذهبی نیز توصیه می شود که:

«لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ» (به کسانی که

غیر از خدا را پرستش می کنند، دشنام ندهید.)

خداوند حتی دشنام دادن به کافران را منع می کند، ولی در فرهنگ دینی منحنط قبیلوی، جز مرگ، حتی برای اهل قبله، روش دیگری وجود ندارد. يك ملای فاسق که مرجع دین قبیلوی است، فتوا می دهد که شیعه یا سنی کافر و واجب القتل است و این از طرف جامعه قبیلوی پذیرفته می شود، اما حرف خدا فراموش می

گردد که:

«ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة  
فتضربوا على ما فعلتم ندمين» (ای مسلمانان اگر  
شخص فاسقی برای شما خبری می آورد، در آن تحقیق  
و پژوهش کنید تا از ضرر رساندن ناآگاهانه به مردم  
احتراز نمایید و نشود که بعداً بر آنچه عمل کرده اید،  
پشیمان شوید.)

و بر این مبنا قرآن یگانه راه رفع اختلافات مذهبی و اعتقادی  
را بحث علمی دانسته که:

«لا تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (با  
اهل کتاب جز با روش های پسندیده و نیک مجادله  
نکنید)

جامعه قبیلوی بر مبنای شناخت و یا ساختار فکری و منطقی  
خویش زنده گی می کند. این شناخت، همان ماهیت جامعه قبیلوی  
است که عمل آن را رهبری می نماید. تعصب ها، خصومت ها و  
حاکم بودن منطق شمشیری بر زبان و فرهنگ جامعه قبیلوی بر  
اساس همین ماهیت است. رهبری این نظام همیشه در دست مرجعی  
خواهد بود که بتواند خرافات فکری و عقیدتی و جهالت ساختاری  
این جامعه را اقناع کند و مطابق به شناخت و الگوهای رفتاری این  
جامعه، اهداف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، دینی و سیاسی برای  
آن تعیین نماید.

اگر در برابر جامعه قبیلوی مبارزه ای وجود دارد، این مبارزه با  
نظام ساختار فکری این جامعه است؛ چون ملاک منطق و تعیین

ارزش های قبیلوی، نظام فکری آن است. "الله" را جانشین "لات" و  
"عزی" کردن، مبارزه با نظام ساختار فکری - دینی جامعه جاهلی  
قبیلوی عرب بود؛ و اگر این مبارزه در هر مرحله تکامل نهادهای  
جامعه قبیلوی مطابق به زبان و شناخت هر نسل عیار نگردد، رواج  
سنت های جاهلی در دین وحی، این دین را تا حد مسخ شدن برای  
توجیه فرهنگ دینی منحط جامعه قبیلوی نزول خواهد داد.

تبدیل شدن نهادهای جامعه قبیلوی به نهادهای جامعه عقلانی،  
قبل از همه، به از میان برداشتن فرهنگ میلیتاریستی - شمشیری  
ضرورت دارد؛ فرهنگی که بر علاوه نهادهای اقتصادی، اجتماعی و  
دینی بر نهاد سیاسی جامعه نیز حاکم بوده است. حضور شمشیر در  
محور نهاد سیاسی و تبدیل شدن آن به یگانه وسیله کنترل کننده  
روابط سیاسی جامعه برای قدرت، فاجعه ایست که از بطن آن  
استبداد زاییده می شود؛ و حاکم شدن استبداد بر روابط اجتماعی و  
نهادهای جامعه، باعث مشروعیت یافتن قتل و غارتگری و فساد  
اجتماعی است. در جامعه فاسد، قدرت، غارت و قتل غرور می  
آفرینند و همواره از طریق میکانیزم لشکری و لشکرکشی احترام می  
شوند.

همین است که جامعه قبیلوی در کنش های سیاسی خود، صرف  
کشتن و غارت کردن را بلد است؛ مرگ روش های تحلیلی و منطقی،  
بیگانه گی با برخورد عقلانی در برابر پدیده های مخالف، عکس  
العمل قهقراپی و شمشیری در مقابل هر پدیده نوین فرهنگی و  
مدنی، تقدس خرافات و جهالت، بی دینی را دینداری انگاشتن،  
تبدیل شدن فرهنگ مدنی به فرهنگ میلیتاریستی، چشم از زمین



کندن و نیروهای مرموز غیبی را حاکم بر سرنوشت خود انگاشتن، بلازده گی و خواب زده گی در زیربنای اعتقادی جامعه، بی تکاملی مزمن، خشونت، ایمان به تحمیل قدرت بر دیگران و حفظ تمام مناسبات خصمانه برای این هدف، عدم تمایل به نظام تولیدی و نبودن هیچگونه ضابطه ای اجتماعی برای ضمانت نمودن عنصر مالکیت در درون فرهنگ غارتگری - قبیلوی، قدرت پرستی و مستبدگرایی به جای جستجو نمودن راهی معقول برای تحدید نمودن قدرت از طریق نهادهای جامعه، غارت هایی که تا سرحد ربودن زنان و مردان جوامع دیگر گسترده است، جهل و خرافاتی که داخل تمام ساختارهای جامعه است، افتخار به مستبدانی که نمونه های بزرگ قتل و غارتگری بوده اند، مخالفت های سیاسی که صرف از طریق قتل و غارت پاسخ گفته می شوند، دزدی، لواطت، فرهنگ حرمسرای و خیانت حتی در مقابل برادر و پدر، فساد اخلاقی حتی در صف "علما"، حاکم بودن برخوردهای فردی و بیگانه گی با کنش های اجتماعی، بیگانه گی با نظام سیاسی، جامعه ای که هیچگاهی با روابط ارگانیک آشنا نبوده، اقتصاد بسته، فرهنگ بسته و دین بسته، بیگانه گی با روش های معقول مبارزه فکری و فرهنگی، خود برحق بینی و خود برتر بینی مطلق، خود محوری سیاسی و اجتماعی، مطلق پرستی به جای نسبیت، منطق جزمی و خرافی، مرگ اندیشه و خرد، بزرگ ساختن شعار تا سرحد مرگ شعور، سنت پرستی جاهلی، بی شعوری، فرار از شناخت علمی و تجربی و ایمان داشتن به پدیده های میراثی - سنتی، گذشته گرایی مطلق، دشمنی با تکامل، پرستش قدرت های مذهبی به جای الله، ایمان نداشتن به

قدرت اجتماعی و انتظار منفی برای آمدن منجی از بیرون، ستم پذیری و ستمگر پرستی، تسلیم پذیری و قناعت تخریبی، عادت در زیربنای عبادت، دینی که فارغ از شعور و عبادتی که فارغ از جذبہ نیایش است، خرافه پرستی میراثی به جای مذهب، مخالفت با مستبد و اما پرستیدن استبداد، رقابت های خصمانه فرد با فرد و فرد با جمع و برعکس، اسارت اجتماعی زن، انتقام فردی از جمع و انتقام جمعی از فرد،... و صدها پدیده اجتماعی دیگر که هم معلول استبداد اند و هم علت استبداد.

اگر تاریخ سیاسی داشته ایم که استبداد ماهیت آن را تشکیل می داده، در مقابلش جوامعی نیز داشته ایم که هر نهاد آن استبداد پذیر بوده است. شاهان رفته اند و آمده اند و چون معلول های زودگذر دفع شده اند، اما آنچه فاصله میان احمد شاه درانی و ملا ربانی و هر زمامدار آینده قبیلوی را پر می کند، جامعه قبیلوی با تمام نهادها و هزاران پدیده های منفی اجتماعی آن است که تا کنون بر حقانیت سیاسی این مستبدان تأکید دارد. ده ها هزار انسان به قتل می رسند، هست و بود و ناموس جوامع غارت می شود، ولی هیچگونه شکی بر حقانیت نظام سیاسی - لشکری - قبیلوی به عمل نمی آید؛ چون این همه مطابق به شناخت و منطق جامعه قبیلوی است.

این واقعیت های تلخ، میراثی اند که معرف صدیق تاریخ سیاسی و اجتماعی افغانستان اند. شمشیر، جنگ، غارت و قتل جنبه های مادّی، و ننگ، مردانه گی، شمله قیل، عزت و غیرت جنبه های معنوی این تاریخ کهن بوده و هر پدیده ای مادّی و معنوی

دیگر، قربانی همین ابعاد مادی و معنوی ارزش های قبیلوی می شوند.

و این تاریخی است که در زمان حال زنده گی می کند: صحنه همان صحنه کهنه تاریخی است، صرف تماشا کننده گان نو می شوند که حوادث را بازهم با مرگ تمام ارزش های مادی، معنوی و اجتماعی خود نظاره کنند، و این نیز نقش کهنه تاریخی جامعه قبیلوی است. تاریخ قبیلوی، گنجایش و ظرفیت نوپذیری را ندارد. تاریخ قبیلوی، قبرستان کهنه ها نیست؛ این تاریخ، مدفن نوهاست؛ و ما مالکان همین تاریخ استبدادیم و چه فرق می کند که سهم ما در این تاریخ، قربانی شدن برای استبداد بوده است؟

### مأخذ:

- ۱ - علی رضا قلی، جامعه شناسی خود کامه گی، چاپ دوم - ۱۳۷۱، ص ۲۱۸
- ۲ - همان
- ۳ - میر غلام محمد غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، چاپ چهارم - ۱۳۶۸ ص ۸۲۸
- ۴ - همان، ص ۸۳۶
- ۵ - میر محمد صدیق فرهنگ، افغانستان در پنج قرن اخیر، جلد دوم، چاپ جدید - ۱۳۷۱، ص ۶۰۷
- ۶ - همان، ص ۶۰۲
- ۷ - امیر عبد الرحمن، تاج التواریخ، چاپ ۱۳۷۳، ص ۲۲۲
- ۸ - علی رضا قلی، همان، ص ۲۲۰
- ۹ - فیض محمد کاتب، سراج التواریخ، جلد سوم - چاپ ۱۳۷۲، ص ۵۲۴
- ۱۰ - میر غلام محمد غبار، همان، ص ۷۵۳
- ۱۱ - همان، ص ۸۲۷
- ۱۲ - علی رضا قلی، همان، ص ۲۱۳

دوست محترم، آقای انجنیر عباس،

ضرور دانستم که برخلاف خواست همیشه گی شما، بدینوسیله از کمک مالی شما برای چاپ این کتاب ابراز امتنان نمایم.

معتقدم که برای رهایی بینش از اسارت خرافات پنداری و کرداری، بلند بردن ظرفیت های فکری و سیاسی از طریق مبارزه فکری و منطقی، راه معقولانه نجات است؛ ولی این نجات به حرکت هماهنگ "ما" ضرورت دارد.

کمک اقتصادی شما غرض چاپ و رسانیدن این کتاب برای جامعه، می تواند نمونه کوچکی برای نقش سازنده روابط متقابل نهادهای اقتصادی و فرهنگی جامعه باشد. نمی توان ادعا کرد که کارهای آغازین، عاری از نواقص جدی باشند؛ اما اگر این کارها بتوانند به مشابه الگوهای رفتاری سالم در تاریخ گذاشته شوند، به عنوان يك سنت سازنده، بر شناخت و تجربه نسل های آینده تأثیر خواهند گذاشت.

امیدوارم همین دلیل کوچک را برای حرکت خلاف میل تان بپذیرید و بگذارید این الگوی کاری شما تبارز عینی بیابد که تنها تعهد و مسوولیت انسانی و اجتماعی است که می تواند اقتصاد را صبغه ای انسانی و اجتماعی داده و آن را در خدمت معنویت و تفکر جامعه قرار دهد.

از دیگران چیزی نمی گویم؛ ولی برای من یکی، کمک مسوولانه شما خدمت بزرگی بود که به این زایش فکری صبغه همه گانی داد. تنها موثرت این زایش فکری بر شناخت جامعه است که کار شما را به مشابه الگوی رفتاری سالم به تاریخ خواهد سپرد و قضاوت دیگران رابه نفع تعهد و مسوولیت اجتماعی شما کمایی خواهد کرد.

دای فولادی