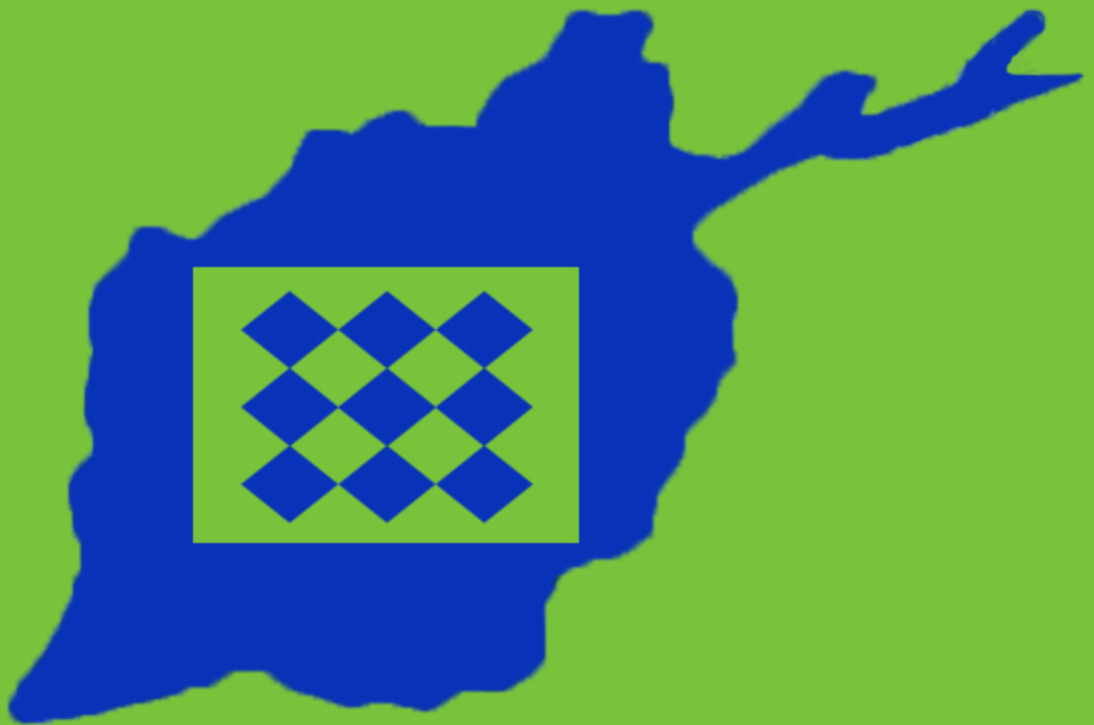


اليورروا

افغانستان، اسلام و نوگرایي سياسي



اولیورروا

افغانستان

اسلام ونوگرایي سیاسي



کتابخانه

ابوالحسن سروقدمقدم



کتابخانه تخصصی
وزارت امور خارجہ

116418



سپاس بیکران بر خداوند متعال که نعمت خویش را بر ملت بزرگ ایران تمام کرد و او را توان بخشید تا هویت اسلامی و انسانی خود را باز یابد.

درد فراوان بر پیامبر بزرگوار اسلام «ص» و امامان «ع» و صالحان و شهیدان و دانشمندان، که زندگانی و مرگشان در طول فرنها، همواره اندیشه و کردار انسانها را بارور کرده است.

به برکت جمهوری اسلامی ایران و در سایه امام علی بن موسی الرضا «ع»، آستان قدس رضوی در سالهای پس از پیروزی انقلاب تحولی شگرف به خود دیده است. بخش عظیمی از این تحول را فعالیتهای پژوهشی و فرهنگی در عرصه های گوناگون تشکیل می دهد که در قالب نهادهایی چند شکل گرفته است: نهادهایی جوان و کمال، اما پویانده و پرتلاش، که با همکاری عده ای از پژوهشگران متعهد و دلسوز به کار تحقیق، تالیف و نشر مشغولند.

معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی بر آن است تا ضمن پرداختن به وظیفه خطیر هماهنگی فعالیتهای پژوهشی، علمی و هنری مؤسسه های یاد شده، مجموعه ای از استعداد های علمی و فرهنگی پراکنده در استان پهناور خراسان را گرد هم آورد و همه پژوهشگرانی را که می کوشند تا در خدمت اعتلای فرهنگ اسلامی و استقلال و سازندگی کشور قرار گیرند، در حد توان خویش یاری دهد.

امید آن که با یاری و همراهی همه دست اندرکاران و مسئولان فرهنگی کشور و نیز با مساعدت و راهنمایی تولیت معظم آستان قدس رضوی، خراسان، این سرزمین با برکت و فرهنگ پرور، پناهگاه شیفتگان معرفت و علاقه مندان به فرهنگ ناب اسلامی شود و جایگاه رفیع و واقعی خویش را باز یابد.

معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی

فهرست

۹	پیشگفتار مترجم
۱۰	تذکر
۱۱	سرآغاز
۲۵	فصل ۱. دولت و جامعه در افغانستان
۲۹	الف — تکوین دولت افغان
۳۹	ب — جامعه ای که کناره می‌گیرد
۵۵	فصل ۲. اسلام در افغانستان
۵۶	الف — مذهب مردمی
۶۶	ب — تصوّف
۷۴	ج — علما
۸۲	د — شیعیان

- ۱۱۰ فصل ۴. جنبش اسلامیت تا سال ۱۹۷۸
- ۱۱۱ الف — تاریخ سیاسی جنبش اسلامیت
- ۱۲۳ ب — ایدئولوژی اسلامیت
- ۱۳۱ فصل ۵. اصلاحات کمونیستها و سرکوبی (۱۹۷۸—۱۹۷۹)
- ۱۵۰ فصل ۶. قیامها (۱۹۷۸—۱۹۷۹)
- ۱۶۱ فصل ۷. روند قیامهای قبل از تجاوز شوروی
- ۱۶۲ الف — مواردی از قیامهای خودجوش
- ۱۶۵ ب — قیامهای سازماندهی شده: هرات
- ۱۶۹ ج — قیامهای سازماندهی شده: بدخشان و پنجشیر
- ۱۷۱ فصل ۸. استقرار احزاب از سال ۱۹۷۹
- ۱۷۲ الف — نقشه قومی و نقشه سیاسی
- ۱۷۴ ب — شبکه ها
- ۱۸۸ فصل ۹. احزاب پیشاور پس از تجاوز شوروی: اتحاد و تفرقه
- ۲۰۱ فصل ۱۰. تحول در استقرار احزاب از ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۴
- ۲۰۱ الف — نقشه محل استقرار احزاب در ۱۹۸۰
- ۲۰۳ ب — تحولات انجام شده در محل از ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۴
- ۲۲۲ فصل ۱۱. حضور شیعیان در نهضت مقاومت
- ۲۲۲ الف — هزاره جات
- ۲۳۱ ب — حرکت اسلامی
- ۲۳۵ فصل ۱۲. جنگ و جامعه
- ۲۳۷ الف — تغییرات ناگهانی در جامعه سنتی

۲۴۷	ب — سازماندهی جامعه
۲۵۶	ج — جابجاییهای مردم و طبقه بندیهای قومی
۲۶۶	فصل ۱۳. از رزمنده تا چریک
۲۶۷	الف — خطوط کلی سازمان نظامی
۲۷۱	ب — نمونه های چریکها
۲۸۰	ج — تاکتیکها، تسلیحات و ارتباطات
۲۸۸	فصل ۱۴. عملیات نظامی
۲۸۸	الف -- نقشه جنگ
۲۹۵	ب — استراتژی شوروی و روند عملیات
۳۰۸	ج — تواناییهای نهضت مقاومت در درازمدت
۳۱۴	فصل ۱۵. نهضت مقاومت افغانستان و جهان خارج
۳۱۵	الف — فقدان پیوندهای حمایتگرانه
۳۱۷	ب — روابط نهضت با دولتهای منطقه
۳۲۴	ج — روابط با غرب
۳۲۷	د — چشم انداز مذاکرات
۳۳۱	پیوستها
۳۳۲	نقشه ها
۳۳۶	گاهشمار رخدادهاى مهم
۳۳۹	کتابشناسی
۳۴۸	فهرست اعلام

پیشگفتار مترجم

کشور همسایه ما افغانستان درگیر جنگی ناخواسته شده و ملت مظلوم افغان سالهاست سنگینی بار رژیم دست نشانده را تحمل می‌کند. افکار عمومی جهانیان آن گونه که شاید و باید نسبت به اوضاع افغانستان از خود عکس العمل نشان نمی‌دهد. پیرامون کشور افغانستان و جنگ کنونی مطالب بسیاری نوشته شده اما کمتر کسی است که از نزدیک ماجراها را دیده باشد و به کنه حوادثی که روی می‌دهد پی برده باشد. نویسنده کتاب حاضر اولیویه روآ در زمره معدود کسانی است که مدتی دراز را در میان قبایل و مردم افغانستان سپری کرده و به گونه‌ای ملموس با راز و رمز زندگی دهقانان افغانی آشنا شده است. او یکی از برجسته‌ترین کارشناسان مسائل افغانستان است. با این همه کتاب حاوی مطالبی است که از دیدگاه یک غیرمسلمان نوشته شده و بدیهی است آنجا که درباره اسلام و شخصیت‌های اسلامی بحث می‌کند نمی‌تواند خالی از لغزش باشد. امید است اطلاعات فراوانی که در این کتاب گردآوری شده است برای همه فارسی زبانان علاقه‌مند به مسایل سیاسی معاصر افغانستان سودمند باشد. از همه دوستانی که اینجانب را در به انجام رسانیدن این ترجمه یاری کرده‌اند، بویژه از همکار محترم آقای عشیق، سپاسگزاری می‌کنم.

تذکر

هدف اصلی این کتاب [مطالعه پیرامون] نهضت مقاومت افغان است، کتاب دیگری به سیاست شوروی اختصاص خواهد یافت. منابع اصلی ما درباره نهضت (سوی منابعی که در آخر کتاب آمده) دستاوردهای پنج مسافرتی است که در فاصله سالهای ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۴ به این خطه شده است. ما از اطلاعاتی که توسط ژان — ژوزه پوئیگ (Jean José puig) و دیگران در جریان سفرهایی مشابه به دست آمده بهره فراوان برده ایم. نیز به دو مرکز اطلاعاتی موجود در اروپا یعنی سرداف (CEREDAF) در پاریس — که توسط انجمن آفران (Afrane) بنیانگذاری شده — و کتابخانه افغانستان (Bibliotheca Afghanistanica) در لیستال (Liestal) سویس [به سبب اطلاعاتی که در اختیار ما قرار داده اند] مدیونیم.^۱

در بخش ضمیمه، کتابها و آثاری را که برای نوشتن این اثر طرف مشورت و مورد استناد قرار گرفته اند برشمرده ایم. کتابها به حسب نام نویسنده و سال انتشار طبقه بندی شده اند. پانویسهای کتاب که خواننده را به کتاب دیگری ارجاع می دهند عمداً محدود شده اند. برای دستیابی به مآخذ کامل به آخر کتاب مراجعه خواهند کرد.

* در این جا نویسنده توضیحاتی پیرامون نحوه نگارش واژه های فارسی دری به زبان فرانسه به خواننده فرانسوی زبان می دهد که برای خواننده فارسی زبان ضرورتی ندارد.



سرآغاز

چرا باید به تاریخچه نهضت مقاومت افغان توجه کرد؟ آیا باید از هم اکنون این نهضت را متعلق به گذشته بدانیم و داستان آن را به سبک شرح حال درگذشتگان بنویسیم؟ این قبول احتیاط آمیز شکست [نهضت مقاومت] از سوی بسیاری از ناظران گردن نهادن به نوعی فلسفه تاریخی است که براساس آن عقیده براین است که پیشرفت نظام شوروی امری محتوم و اجتناب ناپذیر می باشد و ما پس از عبور ماشین ایدئولوژیکی [این نظام] از سرزمینی کهن و متعلق به اسلام شاهد تجدیدی بنیادین خواهیم بود که گذشته را به زباله دانی تاریخ خواهد افکند. به عبارت دیگر، اعتقاد به پیروزی مارکسیسم، پس از مرگ این ایدئولوژی، آن هم از سوی کسانی که به آن معتقد نیستند ولی در عین حال آن را اجتناب ناپذیر می دانند. با این همه و با فرض این که کسب پیروزی نظامی برای نهضت مقاومت غیرممکن باشد می دانیم که جنگهای پارتیزانی جنگهایی هستند سیاسی که اثرات مخرب آنها بر قدرت استعمارگر در دراز مدت — حتی برای کشوری مثل شوروی که مسلماً حال و هوایی دیگر دارد — بسیار قاطع و کارساز است. سرنوشت این جنگ هرچه که باشد نظام شوروی درست نظیر جهان کنونی اسلام از آن تأثیر پذیرفته و دگرگون خواهد شد: در

این جا است که نهضت مقاومت افغان خود را در محل تلاقی این دو تاریخ به ثبت خواهد رساند. این نهضت فقط یک جنبش ساده خودجوش نیست، بلکه از دیدگاه تاریخی با قیامهای مردمی ملت‌های مسلمان و با جریان‌ات اصلاح طلبانه اسلامی — از شاه ولی الله تا اسلام گرایان متجدد — پیوند خورده است. این تاریخ که تاکنون ناگفته مانده درک بهتر پیوندی را که میان اسلام گرایی و جنبشهای مردمی وجود دارد امکان پذیر می‌سازد. در نهایت آن که سرنوشت نهضت مقاومت از نظر نظامی هرچه باشد نقاط قوت این نهضت در افغانستان آینده — اعم از افغانستانی آزاد و یا تحت سلطه شوروی — دوباره پدیدار خواهند شد.

بی توجهی نسبت به افغانستان از تغییر دید غرب نسبت به جنبشهای مقاومت نیز ناشی می‌شود.

اگر جنبشهای آزادی بخش روزگاران گذشته در غرب بازتابی برمی‌انگيختند بدان سبب بود که بظاهر حامل پیامی جهانی بودند، نظیر پرولتاریای جهانی و یا رهایی جهان سوم. امروزه روشنفکران غربی از حمایتی پویا — نسبت به شخصیت‌هایی که معنای تاریخ را برای آنها تجسم می‌بخشیدند — به اعتراض لفظی مؤدبانه به نام ارزشهای ابدی (حقوق بشر) گذر کرده‌اند و به این طریق از رویارویی با تاریخ و به عبارت بهتر حقیقت ملموس واقعه‌ای که رخ داده اعراض کرده‌اند: کافی است که بحث و جدلهای انتزاعی آنها علیه زورگویی و اختناق هرزمان دستاویزی (ساخاروف بهترین نمونه آن است) برای ارضاء خود بیابد، دستاویزی که سرنوشت او و این که چه برسرش خواهد آمد اهمیت چندانی ندارد. این لغزش موجب شد که از حمایت ملت فلسطین، آخرین جنبشی که تجلی بخش پیامی جهانی بود، تا حد نجات کشتی‌های حامل فراریان (Boat People) که سکون قربانیان آنها در ابدیت ثبت شده سقوط کنند. به هر حال نهضت مقاومت افغان نخست پدیده‌ای است تاریخی. ملت افغانستان، ملتی است قربانی شده. ملتی شهید ولی ملتی مبارز که تاریخ را بردوش گرفته و با مبارزات خود حرفی برای گفتن دارد.

چطور می‌توان پذیرفت که نهضت مقاومت افغان به نظر بسیاری کهنه پرست و طرفدار مسائل خصوصی جلوه کند؟ هنگامی که رسانه‌ها گزارش جنگ را پخش

می‌کنند ملاً و رزمنده دو چهره‌ای هستند که بر صحنه ظاهر می‌شوند. طایفه گرای را فرهنگ عامه مردم معرفی می‌کنند و بنیادگرایی را تعصب، بنابراین اولیها را فاقد بینش سیاسی و دومی‌ها را کهنه پرست می‌شمارند، و این همان دو نهاد خودجوشی است که این کتاب قصد دارد مطرح سازد زیرا هدف تنها [شناخت] نهضت مقاومت افغان نیست بلکه پای مسأله سیاست در کشورهای اسلامی در میان است یعنی بازگشت طایفه گرایان متعصب (Acabiyya) آن هم در بطن کشورهای نوینی چون سوریه و لبنان^۱ و اوج گیری تجدید حیات اسلام در همه اشکال خود از انقلاب اسلامی ایران گرفته تا ایراد وعظ و خطابه در مساجد گوت دور^۲ (Goutte d'OR) ظهور دولت - ملت‌ها بر اساس ایدئولوژیهای غیر مذهبی با طرد طایفه گرای و مذهب به این دستاویز که اولی جزئی از فرهنگ عامه و دومی در قلمرو مسائل خصوصی است توانست به عنوان تنها طریق دستیابی به تجدد خود را تحمیل کند، در حالی که جنبشهای سالهای اخیر نشان دادند که اوضاع پیچیده تر از آن است که گمان برده اند: انقلاب ایران نیز از طریق سیاستی دولتی متجلی شده و سعی در گسترش خود دارد. از سوی دیگر در دولتهای به اصطلاح مدرن - زیرا غیر مذهبی - طرفداری از منافع خصوصی منطقه ای، صنفی یا قومی به صورت تشکیل شبکه های طرفداران رو به توسعه نهاده است، شبکه هایی که قادرند در دستگاههای دولتی به یکدیگر پیوند خورده و آنها را به هم مرتبط سازند. این شبکه ها پیدایش و ظهور دولت - ملّتی که خواهان همگانی بودن است را در مقابل علامت سؤال قرار داده اند. تنها، مبارزات فلسطینی ها و کردها است که در آنها جنبه ای از مبارزه برای دستیابی به هویتی ملّی عرضه می‌شود (در مورد کردها این مبارزه به شدت زیر تسلط طرفداران گروهک‌هایی قرار گرفته که شناخت آنها از یکدیگر دشوار است). حتی در بطن جنبشهای «ترقی خواه» با این طایفه گرایی مواجه می‌شویم، نظیر اشرافیت رو به افول حزب توده ایران (که شاهزادگان قاجاریرآن مسلط بودند) یا سردارهای بلوچ جبهه رهایی ملّی و یا رقابت قبایل در احزاب خلق و پرچم افغانستان، و نیز این

۱. گوت دور Goutte d'or به معنی قطره طلا نام محله مسلمان نشین پاریس.

گروه‌گرایی گاه به صورت تجلی یک جامعه در یک حزب (ترکهای علوی و حزب سوسیال دموکرات، دروزهای لبنان و حزب سوسیالیست جنبلاط، یک «شاهزاده سرخ» دیگر) رخ می‌نماید.

مروری سریع بر آنچه در صحنهٔ خاور میانه می‌گذرد (برای این که خود را محدود به جهان اسلام کنیم) نشانگر این معنی است که معیارهای تجدّد آنقدرها هم مسلم و قطعی نیستند و بسیاری از عقاید پذیرفته شده را به لرزه در می‌آورند. البته نمی‌گوییم که باید این باورها را زیر و رو کرد تا بتوان تجدّد را در آنچه که «کهنه‌پرستی» می‌نامند یافت بلکه معتقدیم که باید بر مفاهیم «بازگشت روحانیت»، «بنیادگرایی»، «گذر به سیاست» و «جامعهٔ مدنی» بیشتر اندیشید. از آنجا که استعمار نتوانسته ساختارهای افغانستان را از هم بگسلد، این کشور زمینه‌ای عالی برای تحلیل این مفاهیم در اختیار می‌گذارد. ولی قبل از بررسی محل باید معنای دقیق اصطلاحاتی را که به کار می‌بریم معلوم کنیم.

ظلمت‌گرایی، قرون وسطایی، فاشیسم، روحانی‌گرایی ... چه مزخرفاتی که پیرامون بازگشت روحانیت به جهان اسلام نوشته‌اند، و این یاوه‌ها از عقده‌های کهن مغرب زمین در قبال اسلام نشأت می‌گیرد. در حقیقت پدیده‌هایی که به آن برچسب «بنیادگرایی» زده‌اند پدیده‌هایی هستند بسیار ناهمگون که از مقولات مختلف برخاسته‌اند و فقط یکی از آنها، یعنی [موج] «اسلام‌گرایی» پدیده‌ای است واقعاً نوین. باید تجدید حیات اسلام را در پیوند با زمینه تاریخی و اجتماعی جهان اسلام در نظر آوریم و نه با تاریخ سالهای اخیرمان که ظهور دولتهای جدید را ناشی از جدایی جامعه از مذهب دانسته است.

ما سنت‌گرایی را در اراده و خواست مردم به تثبیت جامعه در وضعیتی می‌دانیم که از مفهوم جامعه در خاطره‌ها باقی مانده است یعنی جامعه‌ای که پدر بزرگها از آن حکایت می‌کنند. در این جاست که مذهب با عادات و رسوم درهم می‌آمیزد و ویژگی جامعه به داشتن تاریخی معلوم در قبال ابدیتی تخیلی رنگ می‌بازد، ابدیتی که ناگهان از خارج و از سوی یک تجدّدطلبی ویرانگر مورد تهدید قرار گرفته است. سنت‌گرا، بنیان‌گذار طرحهای سیاسی نیست. او در غم غربت

زندگی می‌کند و از لحاظ سیاسی به هرآنچه محافظه کار است تمایل دارد. و نیز با توسعه اقتصادی، در صورتی که متضمن فایده‌ای باشد، بخوبی کنار می‌آید و غم دوری او از گذشته بیشتر انگیزه اخلاقی دارد تا میل به برقراری عدالت اجتماعی. هدف، برقراری آداب و اخلاق [اسلامی] است نظیر حجاب زن، تربیت [اسلامی] دختران، احترام والدین و رعایت سلسله مراتب. آنچه برای شهر بیگانه است صحبت از ارباب و (در افغانستان) خان است.

و اما بنیادگرایی چیز کاملاً متفاوتی است: عقیده به این مهم که باید از فراسوی سنتها به سوی متون [قرآن] بازگشت، سنتهایی که کتاب را سنگین کرده‌اند و تصویر واقعی آن را تغییر داده‌اند. بنیادگرایی «بازگشت به...» قرائت قرآن و جستجوی مبانی [اسلام] است. دشمن بنیادگرایی تجدد نیست بلکه سنت است یا بهتر بگوئیم سنتهایی بجز سنتهای پیامبر (ص). بنابراین بنیادگرایی نوعی اصلاح طلبی است ولی بخودی خود یک موضع سیاسی نیست زیرا «بازگشت» می‌تواند به اشکال بسیار متنوع تجلی کند. نخست به صورت بازگشت به انجام فرایض خشک مذهبی، آن گونه که در بسیاری از جوامع مهاجر دیده می‌شود یا به شکل بازگشت به متون مذهبی (مطالعه قرآن و احادیث): و این بنیادگرایی مدارس علوم دینی است و یا بازگشت به قوانین مذهبی و به اعمال شریعت نبوی: و این بنیادگرایی علما و روحانیون است. در مورد بنیادگرایی علما تناقض جدیدی مشاهده می‌شود: بازگشت به متون دقیقاً با برقراری سنتی جدید و با پیدایش مفسرانی همراه است که به همان اندازه که [از طریق تفسیر] پرده از اسرار مفاد آنها برمی‌دارند آنها را در هاله‌ای از اسرار پنهان می‌کنند. از این رو بازگشت به متون برای عالمی که قرآن را به روش سنتی مدارس مذهبی تفسیر می‌کند و جوان روشنفکری که در جامعه زمان پیامبر به جستجوی مشی سیاسی می‌پردازد معنای واحدی ندارد. نه تنها توصیف بنیادگرایی [از دیدگاههای مختلف] متفاوت است (بدیهی است که در هر حال بازگشت معنی می‌دهد ولی بازگشت به چه چیز؟)، بلکه به حسب زمینه‌های مختلف فرهنگی معانی بنیادگرایی از نظر سیاسی بسیار متفاوت خواهند بود. در کشوری چون افغانستان که پیروی از اسلام به زندگی روزمره انتظام می‌دهد و عرف و عادات

معمول در مناطق غیر ایلاتی مشحون از قواعد شریعت اسلامی است حدفاصلی میان بنیادگرایی و سنت گرایی وجود ندارد. بعکس هنگامی که بنیادگرایی در جوامع شهری و یا در کشورهای چون ایران که تجدد گرایی به شدت ساختارهای سنتی آنها را زیرورو کرده رخ می نماید به فریاد اعتراض بدل می شود و به اسلام گرایی شباهت پیدا می کند. من بنیادگرایی اسلامی را شبیه نهضت پروتستانهای مسیحی قرن شانزدهم می دانم^۲: همان پیچیدگی و گرهی که در نحوه پیوند رفورم* با نهضتهای اجتماعی زمان وجود داشت در این جا نیز دیده می شود، زیرا رفورم برای آریستوکراسی آلمان و نیز قیامهای با هدف رجعت به وضع اولیه (Millénariste)^۳ دهقانان و یا جمهوریهای بورژوا — که دموکراسی مدرن را پدید آوردند — نقش حامل و وسیله انتقال را ایفا کرد. باید از این که بدون تعقل و به صورت مکانیکی رفتار مذهبی و انتخاب سیاسی را به هم مربوط بدانیم احتراز کنیم. حتی در داخل طبقه علما، کسانی یافت می شوند که در قبال بنیادگرایی عمداً سکوت اختیار کرده اند. حقیقت این است که در افغانستان که بنیادگرایی را تمایل به بازگشت به شریعت اسلامی و فقط شریعت اسلامی می دانند بنیادگرایی رفتاری است که علما یعنی روحانیون باسواد، به گونه ای خودجوش و خودبخود در پیش گرفته اند. (یادآور می شویم که ملاهای دهات چون تسلطی بر منابع فقهی ندارند سنت گرا هستند نه بنیادگرا).

با این همه باید به سه نکته اشاره کرد. از سویی در میان مسلمانان اهل تسنن نهاد روحانیت منسجمی وجود ندارد. روحانیت در جامعه مسلمانان اهل تسنن یک طبقه مشخص با امتیازات دقیق نیست. اگر می بینیم که در ایران اهل تشیع روحانیون به قدرت رسیده اند این یک امر اتفاقی نیست: در هیچ کجای جهان اسلام سنت و جماعت، حتی در عربستان پیرو وهابیت، علما به قدرت نرسیده اند. وضعیت علما در پیوند با سیاست بیش از آنچه که به نظر می رسد غیرمذهبی است زیرا آنها وجود قدرت حاکم را پذیرفته اند و آن را مشروعیت بخشیده اند و این چیزی است که

* نهضت مذهبی که در قرن شانزدهم پیاخت و موجب شد بخشی از اروپا از متابعت پاپ سرباززند و کلیساهای پروتستان پا به عرصه وجود نهد. (لاروس)

** پیروان بعضی از فرقه مسیحی که معتقد به بازگشت مسیح و حکومت هزار ساله او هستند.

روحانیت شیعه از قبول آن سر باز زده است. از همین روست که در شوروی و کابل اسلام رسماً پذیرفته شده است. با این همه اگر بنیادگرایی را به معنای بازگشت به متون بدانیم این امر مسأله کتب و رسالات و تفاسیر انجام شده پیرامون این متون را مطرح می‌سازد. صرف‌نظر از قذافی که از نظر او تنها متن اسلامی قرآن است و بس، از دید یک عالم کلاسیک، متون اساسی اسلام (قرآن و حدیث) بدون مفسران و کسانی که مفاهیم عالمانه آنها را همه فهم کنند (علما) نمی‌تواند وجود داشته باشد. به همین سبب است که بنیادگرایی علما اساساً یک بنیادگرایی فقهی است و نه سیاسی.

و اما نکته دوم: بنیادگرایی علما جامعه‌ای قانونی را توصیف می‌کند، به این معنی^۱ که در این مورد، ضوابط عینی بر فضای جامعه مسلط می‌شود و آن را نظم و ترتیب می‌دهد، ضوابطی که همچون قوانین موضوعه کشورهای غربی مستقل از شخص حاکم است و از حیطة اقتدار او بیرون (نه کمتر و نه بیشتر). انتقاداتی که غریبه‌ها بر شریعت اسلام وارد می‌سازند نمی‌تواند این حقیقت را که شریعت اسلام یک نظام کامل حقوقی است از نظر پنهان بدارد: مجموعه‌ای از ضوابط که عموماً مکتوب هستند و توسط جامعه فقها تعبیر و تفسیر می‌شوند. در اسلام خود کامگی و استبداد وجود ندارد و نمی‌توان جامعه را در چهارچوب سیاست محدود کرد. ولی در اسلام، قوانین و مفسران آنها بدون دخالت دولت و به گونه‌ای مستقل افزایش می‌یابد. به عبارت دیگر بازگشت به شریعت نه به معنای حکومت فاشیستی است و نه استبدادی (و این بدان معنی نیست که الزاماً دموکراتیک باشد). شک نیست که علی‌رغم آنچه علما و بویژه اسلام‌گرایان می‌گویند شریعت به توصیف یک دولت قانونی نمی‌پردازد و در چنین فضایی است که تفکر سیاسی اسلام‌گرا، از ورای جامعه مدنی، بال و پر می‌گیرد و این درحالی است که سرپرستی مسائل قضایی جامعه مدنی را به علما واگذار می‌کند. اعمال شریعت در جامعه مدنی تضمینی است علیه دخالت‌های تند فرمانروا، حتی اگر این شریعت برای جلوگیری از خود کامگی قدرت هرگز دست به اقدامی نزده باشد. ولی خود کامگی توتالیتاریسم (ضبط همه اختیارات) نیست. انتقاد غرب از شریعت، هم پای ارزش‌ها و هم پای اختلافات

فرهنگی را به میان می‌کشد. ما قصد نداریم که به این مجادله (که غالباً بی نتیجه و از هر دو سو توأم با تزویر و ریا است) دامن بزنیم، ولی ملاحظه می‌کنیم که مجادله‌ای است براساس قبول این نکته که یک جامعه قانونی مسائلی چند را که عبارتند از مشروعیت، قلمرو زندگی خصوصی و حدود خودکامگی [قدرت حاکم] تعریف می‌کند. به علاوه و بویژه در خارج شهرها فضایی را که شریعت از نظر قضایی می‌گشاید به چشم حمایتی علیه بی عدالتی اقتصادی می‌نگرند: حتی هنگامی که این فضای قضایی فی المثل به دلیل فساد وظیفه خود را بخوبی ایفا نمی‌کند به روستایی امکان می‌دهد که بی عدالتی‌ها را افشا کند و احتمالاً در صورت قیام، در اسلام طرح اولیه سازماندهی سیاسی‌یی را بیابد که با دنیای فرهنگی او همخوانی دارد.

بعضی از مفسران در بنیادگرایی نفی سنت روحانی را می‌بینند که خاص اسلام است، گویی معانی خشک و دقیق کلمات ذوق و استعداد را می‌کشد.^۳ در این جا پرده‌ای از ابهام بر تفکر ما سایه می‌افکند چرا که سنت اسلامی فرانسه بر کشور مغرب متمرکز شده، کشوری که چهره‌های نام‌آور ملی - بنیادگرای آن نظیر عبدالکریم و بن بادیس شدیداً با مارابوتیسم^۴ که متهم به انحراف از اسلام راستین و همکاری با اشغالگران بود مخالف بودند. اگرچه در نواحی ایل نشین افغانستان اشکالی از مارابوتیسم را مشاهده می‌کنیم ولی تصوّف حاکم بر این کشور نظیر شبه قاره هند از سنت بنیادگرا مایه می‌گیرد. این نکته‌ای است که در آینده توجه ما را به خود جلب خواهد کرد. همچنین جنبشهای بزرگی که علیه اشغالگران بپا خاسته‌اند تقریباً همیشه از اتحاد قبایلی که سر به شورش برداشته‌اند با شخصیت‌های روحانی برخاسته از میان جوامع صوفی شکل گرفته است. در افغانستان، به خلاف مغرب، صوفی‌گرایی، بنیادگرایی، طرفداری از رجعت به وضعیت اولیه و مبارزات ضد استعماری با یکدیگر پیوندی تنگاتنگ دارند. می‌بینیم که در این کشور بنیادگرایی مفهومی گسترده دارد، از قلمرو سنت‌گرایی تا مرزهای اعتراضات سیاسی.

• Maraboutisme، فرقه‌ای مذهبی که پیروان آن طریق زهد و ریاضت در پیش گرفته‌اند.

با این همه در سالهای دهه سی پدیده ای نوین هم در مصر و هم در شبه قاره هند رخ می نماید: جنبش اخوان المسلمین^۴. چهل سال بعد، پژوهشگرانی که به تحقیق پیرامون نهضت های مذهبی در جهان اسلام اشتغال دارند درمی یابند که دیگر نمی توان این اسلام سیاسی را فقط جلوه دیگری از بنیادگرایی و به طریق اولی سنت گرایی دانست و از این روست که واژه اسلام گرا^۵ (اسلامیست islamiste) پدیدار می شود. مقصودشان از این کلمه چیست و چه چیز تازه ای در آن وجود دارد؟ نخست ببینیم این اسلام گرایان چه اصالتی دارند و از کجا می آیند: آنان ریشه در جامعه علمای دینی و یا سنت گران دارند بل محصول محیط های بسته و تجدد طلب جامعه هستند (دانشسراها، دانشکده های علوم و محیط شهری). سپس نظری به تکیه گاه سیاسی آنها بیندازیم: اسلامیستها بیشتر به «ایدئولوژی» اسلامی استناد می کنند تا به مذهب به معنای دقیق کلمه. مشکل آنها الگوبرداری سیاسی از اسلام است، الگویی که یارای برابری با ایدئولوژی های بزرگ غربی را داشته باشد. آنها با صراحت تمام به طرح مسأله دولت (جمهوری اسلامی) می پردازند و با تئوری احزاب، معنای تاریخ و مبارزات سیاسی آشنایی دارند. آنها بعکس علما خواهان هدایت جامعه مدنی نیستند بلکه مدعی بازسازی جامعه و در مرحله اول بازسازی دولت می باشند. بنابراین عدم اعتمادی متقابل بر روابط میان اسلامیستها و علما حاکم است. اسلام گرایی به این دلیل بسیار روشن و ساده که در خارج از جامعه روحانیت پا به عرصه وجود نهاده — به استثنای کشور ایران — گرایشی به این جامعه ندارد.

در یک معنی، بنیادگرایی اسلامیستها از بنیادگرایی علما عمق بیشتری دارد؛ هدف اسلامیستها بازگشت به «شریعت اسلامی» — که به آن به چشم یک وسیله می نگرند نه یک هدف — نیست بلکه خواهان بازسازی روابط «سیاسی» با اقتباس از اقامت اسلامی صدر اسلام هستند. گرایش به حکمیت و داوری [علما] جای خود را به رویا پروری، رجعت به وضعیت اولیه و انقلاب می دهد. آنچه بازگشت به اصول به ارمغان می آورد نه تنها رهایی از قید پیرایه هایی است که به سنت بسته اند بل کنار گذاشتن گروه کسانی است که آن را در اختیار دارند، یعنی علما. اگر بازسازی جامعه از روی الگویی اساطیری انجام پذیرد جامعه تمامی مقام خود را

به این «عالم» جدید، یعنی روشنفکر و اگزار می‌کند، زیرا تفاوت میان روشنفکر و روحانی عالم در این است که پایگاه اولی در نهایت دولت است: چه مخالف باشد چه نباشد مخاطب او دولت است، زیرا جایگاه تربیت او (مدرسه)، وضعیت او در پیوند با سیاست، نیز مقام او در جامعه (غالباً کارمندی) ایجاب می‌کند که دولتی وجود داشته باشد، در حالی که «عالم» توجهی به دولت ندارد چرا که پشتیبان او کتب و رسالات و گروه افرادی است که به نیروی خود رشد می‌کنند و به عبارت دیگر تکیه‌گاه او امت اسلامی است. در جهان اسلام جامعه مدنی یک جامعه قانونی است و این دولت است که در نهایت می‌تواند طرفدار منافع خصوصی و «فناطیک» (تعصب در قدرت نمایی و نفی قلمرو اشخاص و تعصب در «عصبیه» که فقط از طریق نبرد علیه همگان می‌تواند قدرت را در اختیار بگیرد) جلوه کند. طرفداری از منافع خصوصی بیانگر این معنی است که دولت تا چه حدی می‌تواند متکی به فرد باشد: اصطلاح «سلطان عادل» یا رهبر نیک سرشت در جهان سیاسی اسلامی ریشه در اعصار گذشته دارد. گرچه این فرمانروا یا رهبر می‌تواند فردی مستبد باشد، ولی برای توتالیتاریسم (خودکامگی مطلق) محلی وجود ندارد و اسلام‌مستها هنگامی متوجه این معنی خواهند شد که با پدیده‌ای رو در رو قرار گیرند که عبارتست از اتحاد میان «عصبیه» (گروه طرفداران متعصب) و جامعه مدنی که از سوی علما چون جامعه‌ای قانونی اداره می‌شود. دست کم این طرحی است که در افغانستان می‌بینیم، جایی که ساختاری از گروه‌های همبستگی (اقوام) و جامعه‌ای حقوقی در کنار هم وجود دارد. نظام‌هایی که شاهد ظهور دولتهای دیکتاتوری هستند، نظام‌هایی هستند که در آنها جز «عصبیه» چیزی یارای مقاومت در مقابل دولت را ندارد (سوریه، لیبی). نمونه دیگر ایران است، تنها کشوری که در آن جامعه روحانیان، اسلام‌گرایی را به‌طور کامل در اختیار گرفته است و این از خصایص جامعه روحانی مذهب شیعه است، جامعه‌ای که با سیاست آشناست، دارای سلسله مراتب است و مبارزو همین ویژگی‌هاست که دخالت او را در سیاست توجیه می‌کند.

نظر به این که اسلام‌مستها تسلطی بر جامعه مدنی ندارند رمز بقای آنها در آینده در دست چگونگی روابطی است که با جامعه علما خواهند داشت، یعنی تنها

وسیله ای که به آنها اجازه می‌دهد تا در جامعه مدنی رسوخ کنند، و نه در نحوه به سیاست کشاندن وعده‌ها و ادعاهای روزمره که تجربه احزاب کمونیست محلی خصیصه ناپایداری آن را به ثبوت رسانده است. باری افغانستان موردی نادر و جالب از همکاری میان علما و اسلام‌یست‌ها را در اختیار ما می‌گذارد. احتمالاً به این دلیل که اسلام‌یست‌های افغانی از جامعه سنتی نب‌ریده‌اند. تأکید می‌کنیم که اسلام‌یست‌های افغانستان به خلاف هم مراهمای مصری خود نه از غرب نفرت دارند و نه ضد یهود هستند، اولی به دلیل آن که افغانستان زیر سلطه استعمار نبوده و دومی به این سبب که عمیقاً نسبت به سازمان‌های بخش فلسطین بی‌اعتمادند چون این سازمان را طرفدار شوروی می‌دانند.

جا دارد داوریهایی که درباره اسلام‌گرایی شده مورد تجدید نظر قرار گیرد. ما بر این نکته که اسلام‌یسم مکتب نوینی است تأکید می‌کنیم: این بدان معنی نیست که ما «طرفدار» اسلام‌یسم هستیم و یا این که فکر می‌کنیم این مکتب برای بحران کنونی جوامع مسلمان پاسخی به همراه دارد، قصد ما این است که تذکر دهیم مجموعه مسائلی که اسلام‌یسم مطرح می‌کند، نیز مکانی که این مکتب در آن پا به عرصه وجود نهاده بی‌هیچ تردیدی به عصر معاصر تعلق دارد. در خاتمه آن که باید از اتهاماتی که از نظر اخلاقی بر این مکتب وارد می‌سازند و آن را کهنه پرست می‌شمارند احتراز کرد. اگر ما مسأله ای که بیش از همه مورد اختلاف است یعنی مسأله وضعیت زنان را در نظر بگیریم می‌بینیم که این مسأله از سویی با یک زمینه فرهنگی — که از اسلام‌یسم و حتی از اسلام فراتر می‌رود — و از دیگر سوبا پیروان تندرو و متعصب که خاص بسیاری از انقلاب‌هاست روبروست. آداب و رسوم معمول در یک کشور اسلامی این احساس را در انسان برمی‌انگیزد که نه تنها مسأله زنان — که مشکلی واقعی است — به صورت بدی مطرح شده بلکه بحث و جدل داغی که در غرب پیرامون سرنوشت زنان مسلمان در گرفته نیز مابه الاختلاف بزرگتری را از نظرها مخفی داشته است. در هر حال باید میان وضعیت زن مسلمان در جامعه سنتی — که ارتباطی به اسلام‌یسم ندارد — و طریقی که اسلام‌یست‌ها غالباً با واسطه زنان طرفدار خود می‌کوشند زن شهری، تحصیل‌کرده و با آزادیهای بیشتر را «به اسلام بازگردانند»

قائل به تمیز شد.^۶

از نظر ما مسأله پیوستن به سیاست راه حل پدیده‌های معاصر است. ولی چشم انداز این مهم به طور قطع نه کاملاً مذهبی است و نه حتی ایدئولوژیک. افغانستان امکان می‌دهد تا مجموعه مسائلی را که گذر به سیاست در پیوند با معضلات برخاسته از قبیله‌گرایی، دولت و استناد به همگانی بودن مطرح می‌سازد، به دقت تعیین کنیم. سوای دولتهایی که سنت حکومتی خاص خود را دارند (مصر، ایران و مراکش) در کشورهای اسلامی حقانیت‌ها میان گروه همبستگی منسوب با هم (در افغانستان عصبیه و قوم) و امت اسلامی (که «ملت عرب» ایدئولوژی بعثی فقط گونه‌ای از آن است) قطعه قطعه شده است. دولتهای نوین [اسلامی] در بطن همین بحران به وجود آمده‌اند: پدیده متناوب اتحاد زودگذر و پوشالی میان این دولتها (که لیبی رکورددار آن است) و قبضه کردن دستگاه دولت توسط یک گروه همبستگی — خواه عقیدتی باشد (علوی و مارونی) یا قبیله‌ای (سلسله سلطنتی یا همولایتی‌های یک روستا مثل اهالی روستای تکریت در عراق) از همین مسأله ناشی می‌شود. از برقراری دولت افغان پس از تشکیل کنفدراسیون قبایل (۱۷۴۷ تا ۱۹۷۸) تا کودتای کمونیستی سال ۱۹۷۸ و شکل‌گیری نهضت مقاومت، کشور افغانستان درگیر این مشکلات بوده است. هریک از این فراز و نشیبها به نام و تحت لوای یک ایدئولوژی با گرایش جهانی (ناسیونالیسم، مارکسیسم و بنیادگرایی مخلوط با اسلام‌گرایی) تحقق می‌یابد ولی هر شکل سیاسی‌یی که به خود بگیرند نمی‌توانند از نفوذ و سیطره گروههای همبستگی بدور مانند. از هم اکنون می‌توان گفت که در افغانستان یک رژیم مارکسیستی ثابت و خودمختار ظهور نخواهد کرد: اگر نهضت مقاومت شکست بخورد، افغانستان به صورت یکی از ایالات شوروی در خواهد آمد بدون آن که بنیان قضائی واحدی داشته باشند. اگر بعکس، نهضت مقاومت غالب شود آینده این کشور در تضاد پیچیده موجود میان بخشهای سنتی جامعه و ظهور اشکال حکومتی (حزب سیاسی، تشکیل ارتش و ادارات یکپارچه و متحد) در نوسان خواهد بود.

اگر مسأله فرق مختلف صوفی را کنار بگذاریم، مقایسه میان نهضت

مقاومت ملت افغان و جنگ ریف (۱۹۲۱ تا ۱۹۲۶) که بسیار به هم شباهت دارند کار جالب توجهی خواهد بود. این سؤال برای همگان پیش آمده که آیا جنگ ریف «آخرین نبرد استعماری و یا اولین جنگ انقلابی»^۷ بوده است. همچنین می‌توان از خود پرسید که آیا نهضت مقاومت افغان آخرین جنگ باسمة چی‌ها، این شورشیان سنت‌گرا که در سالهای میان ۱۹۲۰ و ۱۹۳۹ به نبردی واپس‌گرا علیه الحاق آسیای میانه به شوروی دست زدند، می‌باشد یا اولین مرحله بیداری اسلام در سرزمینهای امپراطوری [شوروی] که به ابداع انواع سازماندهی نوین و درعین حال وابسته به سنت دست خواهد زد: نوگرایی در پروژه سیاسی دولتی که به تبعیت از یک حزب و یک ایدئولوژی ساخته شده و وابستگی به سنت اسلامی. اعضای نهضت مقاومت افغانستان دیگر شباهتی به باسمة چی‌ها ندارند همان‌گونه که شورویها دیگر بلشویکهای قدیمی نیستند. جنگ افغانستان در تاریخ آسیای مرکزی مرحله‌ای برجسته خواهد بود. به کمک آنچه براین خطه گذشته می‌توان به روشن ساختن زوایای تاریک این جنگ پرداخت ولی باید به نکات تازه‌ای که عرضه می‌دارد توجه داشت، حتی اگر همان‌گونه که برای عبدالکریم روی داده، نیروهای موجود در جامعه سنتی این نکات تازه را از نظر پنهان بدارند.

در این کتاب می‌کوشیم به بررسی همین نکات تازه پردازیم و در این راه به ساختارها در پیوند با رویدادها توجه بیشتری نشان خواهیم داد. در کشوری که همه پیاده راه می‌روند، جایی که تاریخها درهم آمیخته‌اند و اسامی مشابه فراوان است و آنجا که غبار و گرد و خاک یک چیز ملموس است ما حتی از رسانه‌های ابتدایی محرومیم، ولی در این افق تاریک روشناییهایی سر برآورده که در تلاؤ آن نه تنها ریشه‌های نهضت مقاومت افغان را می‌توان دید بلکه پویایی و تحرک این نهضت را که مرزهای افغانستان را درنور دیده و شهرتش عالمگیر شده، می‌توان درک کرد.

یادداشتها

۱. نگاه‌کننده به مقاله "Le proche Orient dans Laguerre" (خاور نزدیک در جنگ) مجله Esprit شماره مه - ژوئن ۱۹۸۳. ژ. میشو «تروریسم دولتی، تروریسم علیه دولت» در Esprit شماره اکتبر - نوامبر ۱۹۸۴. «تروریسم‌ها» ام. سورا، «جمعیتها، دولت، جامعه» در «سوریه امروز» از انتشارات CNRS (مرکز مطالعات علمی) ۱۹۸۰.
۲. رک: ام. باری Le Royaume de L'insolence ۱۹۸۴ صفحات ۸۰ و ۲۷۶ به بعد.
۳. رک: شایگان «انقلاب مذهبی چیست؟» ۱۹۸۲.
۴. رک: میچل: The society of the Muslim Brotherhood، ۱۹۶۹. مورتمیر، Faith and Power ۱۹۸۲. کاره و میشو، Les Frères Musulmans (اخوان المسلمین) ۱۹۸۳، کپل پیامبر و فرعون (Le Prophète et Le pharaon) ۱۹۸۴.
۵. من این اصطلاح را از ژ. اف. کلمان گرفته‌ام («برای درک نهضت‌های اسلام‌گرا» مجله Esprit ژانویه ۱۹۸۰) که مدعی است آن را از حبیب‌بولار گرفته. به نظر می‌رسد این اصطلاح حدود سال ۱۹۷۰ در محافل اسلامی مغرب پدیدار شده برای تمییز میان مسلم و اسلامی، زیرا اسلامی‌ها کسانی هستند که در اسلام قائل به وجود یک ایدئولوژی سیاسی هستند.
۶. در این مورد مراجعه کنید به مقاله سهیل بوالحسن «زنان اسلام‌گرای تونس» در اسلام و سیاست در مغرب ۱۹۸۱.
۷. برای مقایسه نگاه‌کننده به کتاب ژان پیر شارنه Technique et Geosociologie چاپ ۱۹۸۴. نکاتی که جا دارد مورد مقایسه قرار گیرند عبارتند از: اراده بر پشت سر نهادن جدایی‌های قبیله‌ای با استعانت از شریعت اسلامی، استقرار عناصر دولتی، در جستجوی مشروعیت بین‌المللی، اختلاط میان ناسیونالیسم و مشروعیت اسلامی، استناد به یک ایدئولوژی و یک چشم‌انداز سیاسی (ص ۶۱) و نیز نیروی جدایی طلب قبیله‌ای آشکار جنگ سنتی و یک سیاست روزمره قبیله‌ای که عبدالکریم اعمال می‌کرد آن هم در همان هنگامی که می‌کوشید قبیله‌گرایی را پشت سر نهد. این دقیقاً همان وضعیتی است که سیاست در نهضت مقاومت افغان دارد. عبدالکریم نیز نظیر اسلام‌یست‌های افغانی قبل از اشغال افغانستان از سوی شوروی، با عدم اعتماد علما مواجه شد.

دولت و جامعه در افغانستان

نهضت‌های خودجوشی که در سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ علیه رژیم کمونیست بپا خاست هم رژیم مارکسیست و هم دولت را فی‌نفسه نشانه رفته بود. تحمیل مرام کمونیستی به عنوان گامی هرچه سریع‌تر در نفوذ دستگاه‌های دولتی به روستاها تلقی شد. این دو بُعد، یعنی ضدیت با دولت و عدم پذیرش مارکسیسم عمیقاً یکدیگر را تفسیر می‌کنند. با این همه جبهه‌گیری روستاها در مقابل دولت همیشه بیش از آنچه که بتوان تصور کرد دوپهلو و مبهم بوده است: دولت افغان در میان قبایل زاده شده و سبیل‌های مشروعیتی که دستاویز اوست برای روستائیان بیگانه نیست و نیز بسیاری از سران نهضت مقاومت فکر ایجاد یک دولت یعنی حکومت اسلامی در سر دارند. در عین حال تاریخ اخیر کشور افغانستان مشحون از قیام‌های علیه حکومت مرکزی و مقاومت در مقابل نفوذ دستگاه‌های دولتی بوده است و ما در این مبحث به بررسی این پیوندهای پیچیده می‌پردازیم.

رودر و قرار دادن دولت و جامعه همیشه کاری است کمی تصنعی. با این همه کسی که در افغانستان دست به مشاهده بزند این تقابل و تمایز را عملاً درمی‌یابد: در روستاها تأسیسات اداری دور از محل سکونت روستائیان قرار دارند،

لباس و رفتار و سکنات مقامات دولتی و نیز گفتگوهای روزمره آنها با مردم عادی تفاوت دارد.^۱ دولت همیشه چیزی غیر از روستایی بوده و میان روستایی و کارمند تحقیقی استوار و متقابل برقرار است. فقط یک شهر واقعی وجود دارد و آن کابل پایتخت کشور است. جایی که البته تمایز میان دولت و جامعه رنگ می‌بازد. اما دو افغانستان وجود دارد: یکی شهر، محل نوآوریها و «بدعتها»، جایی که کارمندها، آموزگاران، نظامیها و کمونیستها و همه «منورالفکرها» و «سرلختها» از آنجا می‌آیند، کسانی که دین درستی ندارند و از خود راضی اند و افغانستان دیگر، «اطراف» جایگاه مذهب و سنت نبوی و ثبات و تداوم.

کمدی قدرت در این هر دو صحنه بازی می‌شود. در شهر این سیاست است که برای خود تماشاچسانی پروپا قرص دارد (دانشجویان و بورژوازی دولتی) ولی این نمایش برای روستایی کشش چندانی ندارد. او ضمن چرخاندن دکمه رادیو ترانزیستوری اش برای شنیدن موزیک به اخبار شهر هم گوش می‌کند: تعویض حکومت (پادشاهگردی) ارتباطی به او ندارد مگر آن که زندگی روزمره او را به مخاطره اندازد. و اما نمایش قدرت در خارج از شهر عبارت است از مبارزه خوانین برای حضور در محل، یعنی: سعی در افزودن به تعداد طرفداران و به رسمیت شناخته شدن به عنوان حکم و داور. آنها برای دستیابی به این هدفها باید به ثروت و وابستگان خود بیفزایند، این است ایده آل یک خان.^۲ این مبارزه برای قدرت، در مناطق ایلاتی گاه به اشکال خشونت‌باری متجلی می‌شود ولی این نمایش تماشاچی زیادی ندارد و پی آمد آن هرچه باشد هرگز تغییری در ساختارهای سنتی به وجود نمی‌آورد. این دو دنیا به گونه‌ای مداوم بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، خواه به شکل تسلط تدریجی و روزمره دستگاه دولت بر جامعه روستایی و رخنه طرفداران خصوصی به این دستگاه و خواه به صورت حاد و افراطی انقلاب فرهنگی که فرمان آن از بالا صادر شده (مثل دوره سلطنت شاه امان‌الله از ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۸ و یا در رژیم خلقی ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹) و قیام مسلحانه روستاها تحت لوای جهاد (در ۱۹۲۸ و نیز ۱۹۷۹). در این اوضاع بحرانی تکیه بر مسائل ایدئولوژیکی موجب اعتلای رفتارهای ایلاتی و طایفه‌گرایی می‌شود گرچه این رفتارها خود به شکل سازمان‌های سیاسی (و از جمله

حزب کمونیست) رجعت می‌کند.

بیش از آن که تعریفی براساس جامعه‌شناسی بتواند این دو جبهه را از هم متمایز کند — دو جبهه‌ای که هم بی‌ثباتند و هم ناهمگون — این پیوند آنها با سیاست است که تفاوت آنها را پدیدار می‌سازد. تعیین هویت برای شهر و روستا در پیشرفت و سنت بیشتر تخیلی است تا واقعی. هر دوی آنها جهشهایی داشته‌اند، تداومهایی و نیز دگرگونی‌های عمیق. دنیای شهر از آن زمان که یک دربار و یک بازار را در کنار هم قرار داد تغییر بسیار یافته است. اکنون در کنار اریستوکراسی (اشرافیت)، بورژوازی دولتی نوینی مرکب از کارمندان، دانشجویان و نظامیان پا به عرصه وجود نهاده که هستی خود را مدیون دستگاه دولتی است گرچه نظارتی بر سطوح بالای^۳ این دستگاه ندارد. همچنین طبقه سرمایه‌دار بازاری از سالهای دهه ۳۰ به بعد نقش مهمی ایفا می‌کند. در خارج از شهرها آمیخته‌ای از اقوام مختلف با هویت‌های کم و بیش نامشخص، از قوم مسلط یعنی پشتونها گرفته تا گروه‌های تنهایی چون صنعتگران مناطق ایلاتی که هویت منفی دارند زیرا درست زیر جدول قومی قرار گرفته‌اند^۴، سلسله مراتبی دقیق و روابط مختلف با دولت را تعیین می‌کنند. مهاجرتها، مصادره اموال و طبقه‌بندیهای جدید [قومی]، روستاها، بویره روستاهای شمال کشور را از پایان قرن اخیر دستخوش دگرگونی کرده است. پاگرفتن اقتصاد بازاری، ازدیاد جمعیت و دخالت دولت، به جداییهای اجتماعی سرعت بیشتری بخشیده‌اند و موجب ظهور مالکان مرفه و سرمایه‌داران واسطه در حول و حوش شهرها شده‌اند. رادیو و وسائط نقلیه نیز به آهنگ انتقال اخبار سرعت داده‌اند. ما باید میان مناطق ایل‌نشین و مناطق غیرایلاتی قائل به تمییز شویم، حتی اگر مرحله انتقالی بعضاً مبهم باشد. هر افغانی به سلسله‌نسبی که در آن فقط پدر به حساب می‌آید و به گروه منسوبین هم‌خونی که بیکدیگر وابسته هستند (قوم) تکیه دارد. ازدواج در این گروه‌ها با هر پایگاه اجتماعی، کم و بیش درون‌گروهی است. این گروه‌ها عبارتند از: قبیله، تیره، گروه صنفی (مثل صنف ملاهای دهات یا آرایشگران)، کاست (مثل بریهای نورستان)، گروه مذهبی (سادات)، قومی (مونجانی)، جماعات روستایی و یا فقط گروه منسوبینی با افراد زیاد، ولی ما واژه قبیله را خاص اقوامی

می‌دانیم که دارای قوانین عرفی معلوم و مشخص و نظام ارزشهایی (مثل شرف، انتقام و جز اینها...) هستند که در قبال قوانین اسلام خودمختار است و نیز مجموعه‌ای از نهادهای ویژه دارند: اینها اصولاً شامل مناطق پشتون‌نشین مشرق می‌شود که در آنجا با پشتون والی که هم مجموعه قوانین و هم ایده‌ئولوژی است و نهاد جرگه که مجمعی است از همه مردها^۵ روبرو می‌شویم. بعلاوه قبایل بزرگ دارای پایگاهی سرزمینی هستند (مثل قبایل مُهمند، جدران، جاجی و غیره).

مورد پشتونهای غرب که اصولاً دُرّانی‌ها هستند پیچیدگی بیشتری دارد. البته خاطره‌ای از قبیله باقی مانده به این معنی که تعلق به قبیله و تیره همیشه دانسته شده و پیرامون آن تبلیغ شده است. خانواده‌های بزرگ مثل خاندان سلطنتی و نیز قرزهی‌ها و قبیله پوپلزایی با رژیم همراه بوده‌اند. همچنین به افسانه‌های اساطیری قبیله برخاسته از جرگه‌های بزرگ استناد می‌شود. با این همه نهادهای قبیله‌ای فاقد انسجام و قدرتی هستند که نزد قبایل شرق و حتی نزد غلزایی‌ها دیده می‌شود و نفوذ کلام علما نزد درّانی‌ها بیش از قدرت این نهادهاست. آیا می‌توان در مورد آنها به یک قبیله‌زدائی معتقد بود؟ در واقع به نظر می‌رسد که درّانی‌ها هرگز به درجه‌ای از قبیله‌گرایی که قبایل شرق بدان دست یافته‌اند نرسیده‌اند.^۶ آنها که همیشه [بیش از دیگران] به نظامهای دولتی (صفوی‌ها و سپس امرای کابل) وابسته بوده‌اند به سرعت به تولید نوعی اشرافیت پرداختند، اشرافیتی که به یاری تیول زمین از سوی مقام سلطنت به آنها استحکام بیشتری یافت (این همان نظام «جاگیر» است). با این همه درّانی‌ها به عنوان بخشی از دنیای یکپارچه قبایل پشتون و حتی به عنوان مهد این قبایل شناخته شده‌اند. گرچه افغانستان هرگز ملّتی یکپارچه نداشته ولی دولتی وجود داشته که می‌توانیم تاریخ آن را ترسیم کنیم و این دولت معیاری بوده برای اندازه‌گیری قدرت. در عوض تصوّر انواع ترفندهای دفاعی، گماردن افراد نفوذی یا اعتراضات بنیادی که جامعه علیه دولت بکار بسته — و در نهضت مقاومت کنونی به شدیدترین شکل تبلور یافته — با مفاهیم سیاسی بسیار مشکلتر است، خصوص آن که دولت در چیزی ظهور نکرده که از قدرت فهم و ادراک جامعه بالا تر باشد زیرا از لحاظ تاریخی دولت افغانستان ریشه در بخشی از جامعه یعنی کنفدراسیون قبایل

دارد. بنابراین در صفحات آینده به بررسی نحوهٔ تشکیل دولت، نیز پیوندهای میان دولت و جامعه خواهیم پرداخت.

الف — تشکیل دولت افغان

۱ — کنفدراسیون قبایل

دولت افغانستان در قرن هجدهم با تبلور یک کنفدراسیون قبیله‌ای در یک رژیم سلطنتی موروثی تشکیل شد. احمد شاه از طایفه سدوزایی از قبیله پوپلزایی در سال ۱۷۴۷ کنفدراسیونی از قبیله آبدالی را — که دوباره درانی شده بود — برای فتح فضای میان ایران و شبه قاره هند^۷ به دنبال خود براه انداخت. به دنبال سلسله سدوزایی سلسله دیگری از درانی‌ها یعنی طایفه محمدزایی از قبیله بارکزیایی به قدرت رسید که از ۱۸۱۸ تا ۱۹۷۸ حکومت کرد. کنفدراسیون (اولوس) در باب طرح یک حمله به منظور دستیابی به غنائم از طریق غارت یا تقسیم غنائم تشکیل می‌شود. آشکال سیاسی و نظامی از خصایص جنگهای قبیله‌ای است. جنگ موقتی است و توسط انجمن سران قبیله (جرگه کوچک) درباره آن اتخاذ تصمیم می‌شود. لشکر از مجموعه جنگجویان مسلح تشکیل می‌شود. چهارچوب لشکر همان چهارچوب جامعه سنتی است ولی عموماً لشکر یک فرمانده عالی و موقتی برای خود برمی‌گزیند که شعاع اختیارات او محدود است زیرا همیشه این تردید وجود دارد که او به نفع طایفه خود عمل کند او قبل از هر چیز رهبر جنگ است^۸، کسی که بطور قراردادی به این سمت برگزیده می‌شود. مشروعیت او از تصمیم یک جرگه بزرگ (اجتماع همه جنگجویان) که او را به فرماندهی منصوب کرده است ناشی می‌شود. جرگه بزرگ که اسطوره بنیانگذار دولت افغان است در لحظات بحرانی (نظیر به تخت نشاندن نادرخان در سال ۱۹۲۹) دوباره پدیدار می‌شود. صحبتی از وطن پرستی نیست بلکه پای احساس عمیقی از هویت فرهنگی در میان است. قدرت قانونی و مشروعیت خاص گروهی محدود و مجموعه قوانین قبیله‌ای (پشتون والی) است نه خاص جامعه

پشتون یا دولت، بنابراین اگر هدف از پیوستن به دشمن تحقق بهتر ارزشهای قبیله‌ای (انتقام یا تأیید خود) باشد به این عمل به چشم یک خیانت نگاه نمی‌کنند. «پشتوگری» (در ارزشها هویت یافتن) در محیط قبیله‌ای مهمتر از «پشتون بودن» (هویت یافتن در یک جامعه قومی یا یک ملت) است.^۹

۲- از امیر تا دولت

پیوند میان کنفدراسیون قبیله‌ای و دولت مرکزی در افغانستان مشابه پیوندی نیست که در مراکش میان دارالسا و دارالمخزن - یعنی منطقه متعلق به قبایل و منطقه زیرسلطه دولت مرکزی - وجود دارد، زیرا قبایل افغان (بویژه درانی‌ها و نیز غلزی‌ها) قدرت مرکزی را دست‌نشانده خود می‌دانند. قدرت مرکزی وکالت دارد که فتوحات مشترک آنها را سرپرستی کند و منافع مادی و معنوی بدست آمده را میان آنها توزیع کند. قبایل خود را در مرکز و دولت را پیرامون خود می‌بینند که وظیفه‌ای جز اداره کردن فضای پر آشوب فتوحات بدست آمده توسط کنفدراسیون قبایل که دولت را منصوب کرده‌اند ندارد. آنها حضور دولت را در سرزمین خود بیهوده و بی‌ثمر می‌دانند و همه کوششهای تاریخی دولت افغان معطوف این هدف بوده که با زیرورو کردن این ارتباط خود را از پیرامون به مرکز بکشاند. ولی دولت هرگز از آنچه که مبنا و اساس مشروعیت اوست گریزی ندارد و حتی آنگاه که کاملاً به شکل دولتهای غربی نزدیک می‌شود باز هم دولتی است قبیله‌ای و پشتون.

تاریخ دولت افغان از ۱۷۴۷ تا به امروز تاریخ کوششهایی است که برای دستیابی به خودمختاری در مقابل قبایل از خود نشان داده است. بدیهی است که دستگاه حکومتی بتدریج از سلطه قبایل بیرون می‌آید، به این معنی که دیگر این یا آن قبیله مشاغل خاصی را در انحصار خود ندارند ولی هنوز هم حکومت در انقیاد روابطی است که میان طرفداران اقوام مختلف برقرار است. از همین رو مشاغل بالای دولتی در تیول استابلیشمنت قبیله محمدزایی باقی مانده است. رشد دستگاه دولتی، طبقات اجتماعی جدیدی (منورالفکرها، نظامیان، بورژوازی دولتی) را به وجود آورده است که ثمره مدارس دولتی هستند، مدرسی که از سال ۱۹۵۰ به بعد توسعه

چشمگیری یافتند (از ۴۵۰ دانشجو در سال ۱۹۴۵ به ۷۰۰۰ دانشجو که ۹۰ درصدشان جذب دستگاههای دولتی می‌شوند دست یافته‌اند^{۱۰}). این اقشار جدید که نتوانستند بخوبی در جامعه سنتی حل شوند بر دولت نیز تسلطی نیافتند، دولتی که حیات شغلی و ایدئولوژیکی آنها بدان وابسته است زیرا آنها تنها در دولت است که تکیه گاه مشترک خود را می‌یابند. دولت در فرایند تعمیم خود بر سراسر کشور (اعم از مناطق عشایری و غیر آن) بر سه نکته که مؤید مشروعیت اوست تکیه زده است: قبیله گرایی، اسلام و ملی گرایی.

آنچه با تأسیس سلسله درانی در سال ۱۷۴۷ پدیدار شد موضعی است خودمختار و معین برای قدرت و این قدرت یا دولت مایملکی است که به موجب ضوابطی نسبتاً دقیق برای تصاحب آن به رقابت برمی‌خیزند. در هر حال پادشاه متعلق به طایفه خاصی است (تا سال ۱۸۱۸ از طایفه سدوزایی و تا سال ۱۹۷۸ از طایفه محمدزایی) و پیوندهای زناشوئی است که تعیین کننده حلقه مراقبتها و زدوبندهایی است که پای قبایل غیردرانی را به بازی قدرت می‌کشانند و این امر عموماً با واسطه مادران مدعیان [سلطنت] تحقق می‌یابد. پستها میان خانواده‌های بزرگ درانی تقسیم شده‌اند (این مطلب تا سال ۱۹۷۳ دست کم در مورد ارتش حقیقت داشت) چون شریعت اسلام حق تقدیمی برای افراد مسن تر قائل نشده مدعیان [سلطنت] که عموماً از اقوام نزدیک (برادران و عموزاده‌ها)^{۱۱} هستند تعدادشان کم نیست. انتخاب چه از طریق توافق (جرگه بزرگ) و چه با کشیدن اسلحه انجام می‌شود. این جنگها غالباً جنبه سمبولیک دارند و نظر به این که همه مدعیان درانی هستند تصمیم گیری توسط قبایل پشتون غیردرانی انجام می‌شود (غلزایی‌ها در سال ۱۸۸۰ به نفع عبدالرحمن و علیه پسر عمویش ایوب خان رأی دادند و پشتونهای شرق در سال ۱۹۲۹ به نفع نادرخان و علیه امان‌الله و بچه‌سقو). قبیله گرایی اولیه توسط سیاستی ناشی از پیوندهای زناشویی — که در آن فقط همسران متعلق به خانواده‌های بزرگ دارای وزنه‌ای سیاسی هستند — تحکیم بیشتری می‌یابد. به این طریق یک گروه حاکم متشکل از اشراف درانی و خانواده‌های بزرگی که با آنها پیوند برقرار کرده‌اند شکل می‌گیرد. این گروه حاکم (استابلیشمنت) در مفهوم جامعه‌شناسی در

مقابل اصالت عشایری خود مستقل و خودمختار می‌شود، به این معنی^۱ که نه مجموعه قوانین قبیله‌ای، نه پیوندهای گروه با مناطق عشایری و نه حتی به کارگیری زبان پشتون دیگر در این خودمختاری محلی از اعراب ندارند، ولی استناد صوری به تأیید قبیله‌ای، نیز اهمیت طرفداران و سلسله انساب هنوز برقرار و مستولی است: در این مفهوم است که، از دولت قبیله‌ای یاد می‌کنیم.^{۱۲}

از همان ابتدا تا به امروز تجدد و نوگرایی توسط دولت — که حاصل اصلی تحکیم، حتی مشروعیت این نوگرایی است — تشویق و حمایت می‌شده است. علی‌رغم آن که از همان اوان حکومت دوست محمد (۱۸۲۶ تا ۱۸۶۳)^{۱۳} تشکیل ارتشی که فقط یک لشکر ساده قبیله‌ای نباشد ضروری می‌نمود، تا زمان عبدالرحمان (۱۸۸۰ تا ۱۹۰۱) دستگاه دولت با دربار سلطنتی درهم و آمیخته بود. اصلاحات عبدالرحمن از هیچ ایدئولوژی اصلاح طلبانه نشأت نمی‌گرفت. برداشت او از تجدد، برداشتی است کاملاً ابزاری [نه فرهنگی]، یعنی: بدون آن که تغییری در جامعه سنتی بوجود آید دستگاه دولت برای کارآیی بیشتر به سوی نظامی عاقلانه تحول می‌یابد. تکنیکها را می‌پذیرند و بخشهای کلیدی — ولی جدا از دیگر بخشها — را اصلاح می‌کنند و این امر موجب می‌شود کل جامعه با فرایندی هرچند کند به سوی نوگرایی تحول یابد، فرایندی که یک نتیجه است و نه امری که پایانی دارد. لازمه تحکیم دولت تشکیل ارتش است و برای این کار اسلحه و پول لازم است، بنابراین باید کارخانه‌ها را احداث کرد و به کارها نظامی عاقلانه و حسابگرانه داد و به عبارت دیگر نظام مالیاتها را برقرار ساخت. بر این اساس دولت ضمن آن که تقسیمات اداری و نظامی بهتری برقرار می‌سازد به دخالت در اقتصاد می‌پردازد. در همین حال امیر به منظور محدود ساختن قبیله‌گرایی، برای اولین بار مشروعیت اسلامی خود را مطرح می‌سازد: او امیر حقوق الهی است، مدافع مذهب و کسی است که شریعت را نگاهبان است. و به این ترتیب او ضمن کوشش در جهت ادغام روحانیت در دستگاه دولت^{۱۴} (به وسیله نظارت بر مدارس علوم دینی، اوقاف و دستمزدها و حتی به وسیله دخالت در قلمرو علوم الهی^{۱۵}) حق حاکمیت خود را استحکام بیشتری می‌بخشد. اصلاحات صرفاً ابزاری، در چهارچوب اعمال سنتی قدرت به شیوه اسلام

قرون وسطی آغاز می‌شود: قدرت اجرایی امیر که فاتح مبارزات قبیله‌ای است از طریق توافق قبایل و مأموریتی که «علما» در جهت تأمین مصالح عمومی و دفاع از مذهب پیشاپیش به او تفویض کرده‌اند مشروعیت یافته است. اصلاحات تکنیکی عبدالرحمان در این چهارچوب هیچ مخالفتی را برنمی‌تابید. ایجاد بخشهای جدید در دستگاه دولتی به خودی خود جامعه را وادار به مقابله با تجددگرایی نمی‌کند. در افغانستان، مثل هر جای دیگر، این مدرنیزاسیون (یعنی ورود داده‌های تکنیکی جدید یا دادن نظم عقلایی و حسابگرانه به بخشهای مختلف دستگاه دولتی) نیست که تولید مشکل می‌کند، بلکه این تجددطلبی است که مسأله برانگیز است، یعنی فرضیه‌ای که به حسب آن نوآوریهای «انقلابی فرهنگی»، تغییری در طرز تفکر و تکیه بر ایدئولوژیهای بیگانه را ایجاب می‌کند.

از دوره سلطنت امان‌الله به بعد (۱۹۱۹ تا ۱۹۲۸) همه چیز عوض می‌شود: برای مقابله با محدودیتهایی که تجددگرایی پیش رو دارد دولت به انجام تغییراتی در جامعه مدنی دست می‌زند تا این جامعه بتواند نوآوریها را بهتر جذب کند. بحثی که به تقلید از مباحثات انوار، و نیز سلفیه (جنبش اصلاح طلب اسلامی) برای انجام اصلاحات در تعلیم و تربیت، پیشرفت و ترقی و نوعی مبارزه با روحانیت درگرفت، از سوی مقامات قدرت حاکم و دولت حمایت می‌شد. در افغانستان از سال ۱۹۱۱ به بعد با مقالات طرزی^۵ در روزنامه سراج الاخبار (۱۹۱۱ - ۱۹۱۹)، نخبگان اصلاح طلب به رسمیت شناخته می‌شوند و این کار تا زمان ظهور کمونیستها ادامه می‌یابد. تنها مانع پیشرفت همانا محرومیت و بیسوادی روستاییان است. نظر به این که انقلاب در باورها، انقلابی که از راه دور توسط قدرت حاکم هدایت می‌شود، شرط اساسی پیشرفت است، مسأله تعلیم و تربیت ترجیح‌بند مباحثات ترقی خواهانه می‌شود^۶. از این زمان، یعنی از سال ۱۹۲۴ توافق ضمنی میان دولت و جامعه، توافقی که بیشتر محصول بی‌اعتنایی طرفین به یکدیگر است، نقض می‌شود. نتیجه فرایند آهسته خودمختاری دستگاه دولتی [در مقابل قبایل] ظهور فضای جدیدی برای بازیهای سیاسی است، یعنی فضای شهر، شهری که پراست از بازیگران

غرب زده ای که تکیه گاه آنها غربی است که بیشتر جنبهٔ رؤیایی دارد تا واقعیت.^{۱۷} در این هنگام و فقط در این هنگام است که «سنت» در مقابل این بیگانه ای که در رأس قدرت قرار گرفته پیامی خیزد. به یک معنی جامعهٔ سنتی نه تنها همراه و موافق با دولت نیست بلکه به صورت قطب مخالف دولت در می آید. بعکس، این جامعه رؤیای دولت است، دولتی که برای توصیف خود احتیاج به ابداع دنیایی دارد که تغییر نیافته باشد، دنیایی که از قرنهای پیش ثابت و متحجر مانده و قادر نباشد بدون «انوار» به تفکر پردازد. از اواخر قرن نوزدهم به بعد برای رویارویی با دنیای روستایی — که ظلمت گرا پنداشته شده — استفاده از استعاراتی چون سپیده دم، روشنایی، چراغ (سراج) رو به گسترش می نهد. عالم به سود روشنفکر نادیده گرفته شده و انکار می شود. شعار روشنفکر — اعم از این که لیبرال باشد یا مارکسیست یا حتی اسلام گرای رادیکال — در شماره ۲۹ اوت ۱۹۷۰ روزنامه کابل تایم، یعنی در دوران مشروطه سلطنتی چنین است: «آنچه که روستاییان ما بدان احتیاج دارند یک شستشوی کامل مغزی است...»^{۱۸}.

۳- ملت نابافتی

حکومت امیر کابل را نیروهای امپریالیستی بیگانه برقرار ساختند. به دلیل آن که دولت افغانستان دولتی بود میان دو ابر قدرت متخاصم، به صورت دولت - ملت درآمد. اگر کمکها و اسلحه انگلیس — که از ۱۸۸۰ تا ۱۹۱۹ فراوان بود — در اختیار امیر کابل قرار نمی گرفت، دولت او نمی توانست خود را به قبایل تحمیل کند و بر قلمرو ویژه خود مسلط شود. خطوط مرزی عملاً توسط بریتانیاییها و با توافق روسها ترسیم شده بود. انگلیسیها عهدنامه گندمک (در مه ۱۸۷۹) و خط مرزی دیورند^{۱۹} (۱۸۹۳) و روسها موافقتنامه های ۱۸۸۸ (آمودریا) و ۱۸۹۵ (پامیر) را به افغانستان تحمیل کردند. پشتوانه تمام این معاهدات، توافقات سن پترزبورگ بود که در سال ۱۹۰۷ میان روس و انگلیس منعقد شده بود. مرزهایی که به این ترتیب تعیین شده بود کاملاً جنبهٔ استراتژیک داشتند و با هیچ محدوده قومی یا تاریخی ارتباط نداشتند.

۵. سیر آرتور دیورند نماینده انگلیس در مناقشات مرزی ایران و افغانستان و افغانستان و پاکستان — م.

آن طور که یک تحلیل گر انگلیسی گفته: «در این باب اصطلاح مرز علمی چه معنایی دارد؟ ... غیرممکن بود که ما بتوانیم در شمال غربی امپراطوری هند خود مرزی تعیین کنیم که پاسخگوی الزامات قومی، سیاسی و نظامی باشد... یک مرز علمی عبارت است از مرزی که از لحاظ استراتژیکی دارای بهترین موقعیت باشد تا بتوان از آن به عنوان خط دفاعی علیه یورش احتمالی از سوی آسیای مرکزی به مقابله پرداخت.»^{۱۹}

افغانها به این سرزمین به چه چشمی می نگرند؟ همان گونه که الفینستون (Elphinston) در سال ۱۸۰۹ گفته، «این مردم برای کشور خود نامی ندارند»^{۲۰}. در این باره امکان دو باور وجود دارد: یکی آن که از لحاظ سرزمینی و از دیدگاه سلسله سلطنتی، در قلمرو امیر کابل به کشور افغانستان هویت می دهد (بنابراین به اساس قبیله ای استناد می کند) و دیگری که از نظر مذهبی، قلمرو افغانستان را فضایی می داند اسلامی، محصور میان غیرمسلمانان (بریتانیایی ها و روسها) و رافضی ها (ایرانیان). و این همان «ملت»^{۲۱}، در مفهوم حقوق عثمانی یعنی امت مذهبی است. بنابراین ملت همان امت است مستقر در یک زیر مجموعه جغرافیایی. درک توده عظیم دهقانان از مفهوم ملت همیشه در معنای اخیر بوده است. تا سال ۱۹۲۴ (تاریخ اضمحلال خلافت عثمانی و شروع اولین موج اصلاحات شاه امان الله) «امیر»، به نام دفاع از ملت اسلامی در مقابل کفار، به حکومت خود مشروعیت می دهد. ولی در این سال به محض آن که افغانستان از سوی ملل دیگر به رسمیت شناخته می شود و با از میان رفتن خلافت چنین تکیه گاهی دیگر معنای خود را از دست می دهد و در این هنگام حکومت می کوشد به یک ناسیونالیسم صد درصد افغانی اعتلا بخشد. در عهد سلطنت عبدالرحمان^{۲۲} پرچم و عید ملی پدیدار شده بود، و به دنبال آنها در زمان حبیب الله^{۲۳} سرود ملی، پا به عرصه وجود گذاشته بود. قانون اساسی سال ۱۹۲۳ افغانستان را یک ملت توصیف می کند و کشوری که هر کس در آن سکونت دارد با هر مذهب و عقیده یک شهروند افغانی است (و این پایان دوران تکیه بر ملت اسلامی است)^{۲۴}. قطع رابطه با مشروعیت اسلامی به صورت جستجوی گذشته پیش از اسلام (هند و آریایی) نیز رخ می نماید (اهمیتی که برای باستانشناسی قائل

می‌شوند از همین جا ناشی می‌شود) به همراه استناد به فرهنگ عامه‌ای ساخته شده از عناصر ناهمگون (مثل ورزش ملی «برکشی» که از یک مسابقه ترکمنی مایه گرفته و رقص ملی «آتن» که از پکتیا آمده). تاریخ بازنویسی می‌شود، گویی تمامیتی به نام «افغانستان» از بدو زمان وجود داشته است. و بدیهی است که حاصل اصلی این ایدئولوژی ملی گرا، مدرسه است.

ولی دولت همیشه میان پایگاهی انتزاعی به نام ملت [افغانستان]، که از طریق اقتدار عالی خودش تعریف می‌شود، و استناد به ملت پشتون — قومی که هنوز فرایندی را که به تحقق یک ملت می‌انجامد به پایان نبرده است چرا که تنها مفرّ موجود برای دیگر اقوام پیوستن به پشتونها است — در نوسان خواهد بود. گرچه تعریف اول در هیچ جا انعکاسی نیافته ولی مورد دوقم بزودی پشتونهای غیر درآنی (یعنی پشتونهایی که به قبیله اشرافی تعلق ندارند) را به سوی خود خواهد کشید زیرا آنها در این تعریف، ایدئولوژی ترقی اجتماعی خود را می‌بینند و نیز وسیله‌ای که به یاری آن می‌توانند قدرت را از انحصار دستگاه حاکم بدر آورند. این افراد بیشتر از میان جوانانی برخاسته‌اند که بتازگی تحصیلات خود را به پایان برده‌اند، شهرنشین شده‌اند و از قبیله خود بریده‌اند (بویژه غلزایی‌ها). اعضای شاخه خلق حزب کمونیست، حزبی که آخرین تغییر شکل ناسیونالیسم افراطی پشتون در آن متجلی شده از همین جوانان تشکیل شده است، و این حزبی است که حتی در بطن جامعه پشتوزبان نیز در اقلیت است. با طلوع جنبش مقاومت تکیه بر «ملت» دوباره پدیدار می‌شود.

۴ — توسعه و رشد دستگاه دولت

آنچه در این جا مورد نظر ماست بررسی سیاست توسعه دستگاه دولت از عهد سلطنت عبدالرحمان تا کودتای کمونیستی است. رژیم ببرک کارمل و شورویها می‌کوشند دوباره به این سیاست روی آورند.

رژیم خلقی ۱۹۷۸ کوشید پیوندهای اجتماعی را با در نظر گرفتن جامعه به عنوان مجموعه‌ای از افراد که به محض محو نظام فئودالی دیگر قادر نیستند به سرنوشت خود بیندیشند و از لحاظ اجتماعی پیوندی با هم ندارند دوباره به منطق

حکومت بازگرداند. تا آن زمان دولت با جامعه مدنی، که برای آن نوعی موضوعیت قائل است، درهم آمیخته.

با همه آن که دولت زاده جنگی است که با پیروزی خاتمه یافته، ولی خود را صرفاً از طریق زور تحمیل نمی‌کند. از سویی او از شبکه‌های سنتی اعمال قدرت برای تسلط بر جامعه و دگرگون کردن آن استفاده می‌کند و از دیگر سو برای دادن مشروعیت به خود به نمادهایی متوسل می‌شود که روستائیان آنقدرها هم با آنها مخالف نیستند.

به دلیل آن که دولت فاقد تشکیلات اداری منسجمی است که شعب آن بتواند همه روستاها را تحت پوشش خود بگیرد، بخشی از وظایف خود را به بزرگان محلی که نقش واسطه را ایفا می‌کنند تفویض می‌کند و با دادن نمایندگی قانونی، به قدرت آنان در جامعه استحکام بیشتری می‌بخشد. این بزرگان محلی الزاماً خوانین (یا بیکها) که قدرشان براساس میزان ثروت و یا اقتدار قوم نهاده شده نیستند. قدرت غیررسمی این خوانین گاه بسیار زیاد است. نمایندگان دولت بیشتر از میان مالکین یا اربابها — که بعضاً کدخدا ترجمه کرده‌اند — انتخاب می‌شوند. در واقع آنها نماینده یک قوم محلی هستند (یک روستا می‌تواند چندین مالک داشته باشد) و توسط رئیس خانواده برگزیده می‌شوند. در مقابل دریافت حق الزحمه از هر خانوار و گاه با استفاده از کمکهای اداره مربوطه آنها به ثبت احوال، سرشماری، احضار مشمولین نظام وظیفه و جمع‌آوری مالیاتها می‌پردازند و «ابوابجمعی» خود را در کارهای اداری یاری می‌دهند. وضعیت مالکان یک وضعیت مبهم است زیرا آنها در جامعه نماینده دولت و در مقابل دولت نماینده جامعه‌اند: در سالهای پیش از کودتا آنها از این ابهام برای تحکیم موقعیت شخصی خود استفاده می‌کردند. ولی روستائیان آنها را از خود می‌دانستند. بعکس در خصوص امر قضا، دولت با روشی سیستماتیک حق داوری را از مجامع روستایی و قضات غیردولتی سلب کرده بود.^{۲۴}

نمادهای مشروعیتی که دستاویز دولت بود تغییر کرده‌اند. نماد اصلی یعنی مشروعیت قبیله‌ای فقط در مناطق ایلاتی بویژه منطقه درانی‌ها ارزش دارد، ولی هنوز بسیار قوی است. به نام همبستگی قبیله‌ای بود که عبدالرحمن از درانی‌ها

خواست تا در شمال غربی افغانستان ساکن شوند^{۲۵} و امان الله برای استرداد تاج و تخت از دست رفته از قندهار در سال ۱۹۲۸ پیامی خطاب به آنها فرستاد. به نام همبستگی قبیله ای بود که نادرخان در سال ۱۹۲۹ کابل را از بچه سقوباز پس گرفت. فرایند اعطای مشروعیت در این جا اعطای تاج و تخت توسط «جرگه» بزرگ است، انجمنی که اسطوره بنیان گذارنده دولت افغانستان می باشد گرچه جرگه بزرگ در واقع بندرت تشکیل شده است (سال ۱۷۴۷ و ۱۹۲۹). نماد دومی هم هست که فقط امتیازات خارجی هر قدرت مستقر آن را به وجود می آورد، زیرا برای روستایی اعمال قدرت به خودی خود نامشروع نیست و به محض آن که قدرتی عملاً به میدان آمد وجودش به رسمیت شناخته می شود. قدرت موجود را به رسمیت می شناسند زیرا که وجود دارد و زیرا که در صدد برنمی آیند بر محلی که این قدرت در آنجا اعمال می شود مسلط شوند. بنابراین مسأله ای به نام دولت مطرح نمی شود. مشکلی که وجود دارد حقی است که دولت برای زیر پا نهادن دیگران برای خود قائل است. به استثنای مناطق قبیله ای و هزاره جات افغانستان همیشه اطاعت از یک قدرت مرکزی را گردن نهاده است. قدرتی که سمبول مشروعیت آن از پیروزی اسلام به بعد در ضرب سکه و خواندن «خطبه» (در روزهای جمعه) به نام پادشاه متبلور شده است: قانون اساسی سال ۱۹۲۳ در ماده ۷ خود هنوز از این دو عنصر به عنوان نشانه های خارجی مشروعیت یاد می کند. اینها نشانه های قدرت پذیرفته شده اند و این که چه کسی آن را اعمال می کند چندان اهمیتی ندارد (پس از کودتای کمونیستی مردم از خود می پرسیدند: «آیا ترکی پادشاه جدید است؟»). دولت برای روستایی جاذبه ای ندارد. او که با هر رژیم و هر پادشاهی مدارا می کند، می کوشد لگد کوب دستگاه دولت (حکومت) نشود.

سومین نشانه مشروعیت اسلام است. ضرورت وجود قدرتی مرکزی برای دفاع از امت مسلمان علیه کفار را همه پذیرفته اند و این وجه مشروعیت در دوره های بحرانی رخ می نماید ولی در صورتی که خطر خارجی وجود نداشته باشد اهمیت خود را از دست می دهد. شک نیست که این مشروعیت در صورتی به ایفای نقش خود می پردازد که پادشاه از نظر مردم مسلمان معتقدی شناخته شود. و سرانجام، آخرین

شکل مشروعیت یعنی ملت که فقط برای پشتونهای وجود دارد که از قبیله گرای دست برداشته اند. چرا که برای بقیه پشتونها اسطوره قبیله جاذبیت بیشتری دارد و غیر پشتونها هم که نشانی از خود در این تصویر نمی بینند (هرگز یک فرد افغانستانی در صورتی که پشتون نباشد، خود را افغانی نمی داند).

ب - جامعه ای که کناره می گیرد

۱- جدایی دولت از جامعه

به شرحی که گفته شد جدایی دولت از جامعه امری است مسلم و محتوم. وابستگان به دولت به تمام معنی دارای علامت و نشانه اند. آنان که خود نیز با طرز رفتار خاص (محل زندگی، طرز لباس پوشیدن، نحوه صحبت کردن) تمایزی نمادین را عرضه می دارند بکلی از جامعه فاصله گرفته اند و هدف ترفندهایی شده اند که جامعه روستایی برای خنثی کردن اعمال آنان بدانها دست می زند. بدون شک این خنثی سازی ایجاب می کند که در قبال وظایفی که وابستگان دولتی مأمور انجام آن هستند (مالیاتها، احضار مشمولین و غیره) روستائیان امتیازاتی بدهند. دستگاه دولت در خارج شهرها ابتدا به صورت یک مکان رخ می نماید، مکانی که آن را دقیقاً «حکومت» (این کلمه هم به «دستگاه دولت»، هم «حکومت» و هم «ساختمان دولتی» اطلاق می شود) و یا با ابهام بیشتر «تعمیر» (به معنای بنا و عمارت) می نامند. این محل از روستا فاصله دارد، حتی اگر یک بازار خاص کارمندان به همراه آن باشد. مدرسه در آن جاست و تمام کارمندان محلی که توسط چند ده سرباز حمایت می شوند در این جا اقامت دارند. کارمندا دستار ندارند بلکه کلاهی از پوست استرخان بر سر می گذارند. حرکات بدن آنها نیز تفاوت دارد: چون به سبک اروپایی لباس می پوشند فاقد آزادی عملی هستند که انسان در لباسهای گشاد محلی احساس می کند. جابه جا شدنهای آنان نیز با آمد و شد روستائیان تفاوت دارد.^{۲۶} کارمند چه به زبان پشتو صحبت کند چه فارسی در هر دو مورد زبان اوزبانی است

اداری و با لهجه های محلی تفاوت بسیار دارد، به علاوه کارمندان تحصیل کرده علاقه دارند لغات جدیدی را که مستقیماً از زبانهای انگلیسی یا فرانسه گرفته شده در گفتگوهای خود به کار برند، لغاتی که خاص مفاهیمی هستند که در زمینه فرهنگی افغانستان حقایقی غیر قابل بیان می باشند (نظیر دیموکراسی، دیسپلین، ریفورم، لیبرال، کالچر و جز اینها). اما در عین حال، جدایی مادی کارمند از مکانهای زندگی جمعی روستاییان (مسجد و «حجره» یا مهمانخانه) ایجاب می کند که او برای برقراری ارتباط با جامعه روستایی احتیاج به یک واسطه پیدا کند. این واسطه «مالک» به این طریق می تواند بر اطلاعاتی که در اختیار ادارات دولتی قرار می دهد نظارت داشته باشد.

حال که به این جدایی بنیادی میان دولت و جامعه سنتی پی بردیم باید بگوییم که این جدایی در اشکال متنوعی ظاهر می شود. شکل تعرضی آن که در صفحات آینده به تفصیل خواهیم دید عبارت است از نفوذ در این دستگاه. ولی یک وجه ساده تر آن ارتشاء است. اگر ارتشاء نرخ معینی داشته باشد و از مرزهای قابل قبول تجاوز نکند از نظر روستایی یک رسوایی نیست: پرداخت رشوه، به روستایی امکان می دهد که منکر ضوابط شود زیرا او می تواند در مقابل نورمهایی که مفاد و هدف آنها را نمی فهمد (مثلاً درصد تولید کشاورزی، وظایف اکیپهای کنترل بیماریهای دامی و غیره) نورمهای خاص خود را قرار دهد. فساد، کارمند را به بند می کشد و منطق ضوابط را خالی از محتوا می کند. شکل دیگر مقاومت که بیشتر حالت انفعالی دارد عبارت است از ایجاد حایلی سیستماتیک میان کارمند و زندگی روستا. بسیار اتفاق می افتد که اداره دولتی به کارمندان خود مأموریهایی محول می کند که در روستاها به انجام رسانند. روستائیان همیشه به این اکیپهای اعزامی مظنونند و معتقدند که آنها مقاصد ناگفته ای دارند و از این رو می کوشند آنها را متقاعد سازند که هرچه زودتر مراجعت کنند. قوم شناسها حکایت می کنند که چگونه یک گروه دوفری از مأمورین وزارت کشاورزی که برای بررسی چگونگی مبارزه با ملخ به یک روستا رفته بودند مشاهده کردند که ساکنان روستا مبلغ از پیش تعیین شده ای را به آنها دادند به شرط آن که دیگر پا به روستای آنها نگذارند.^{۲۷} در این راستا

مهمان‌نوازی افغانیها که ضرب‌المثل شده نیز نوعی حایل است. میهمان که به محلی خاص (حجره یا اتاق مهمان) محدود شده نمی‌تواند آن‌جا را ترک کند زیرا این کار توهینی به صاحبخانه تلقی می‌شود. او در میان آداب‌ی که در آن تشریفات صرف غذا و تعارفات معموله جایی برای اعمال اقتدار و یا تحقیقات ساده باقی نمی‌گذارد گرفتار آمده است (قوم‌شناسها و توریستهای که تظاهر به این کرده‌اند که از سوی دولت آمده‌اند چیزها در این باره می‌دانند). غریبه خود را با اقداماتی چون احتراز از رویارویی مستقیم، مهلت خواسته‌ها و رودربایستی‌ها روبرو می‌بیند. مسئول این اتفاقات همیشه در جای دیگری است، اسبهای که در کوه هستند و حقیقتی که در چاه است. ولی آنها چه چیزی را مخفی می‌کنند؟ آیا جامعه روستایی دارای حقیقتی ملموس و یک زندگی خودمختار است و در مقابل مزاحمت دستگاه دولت همچون یک موجود مستقل از خود عکس‌العمل نشان می‌دهد؟ و این همان گرهی است که در مسأله روابط میان دولت و جامعه مدنی وجود دارد.

نخست تذکر دهیم که تمایل به جلوگیری از دخالت دولت ایجاب نمی‌کند که انسان در خارج از دولت زندگی کند. جامعه روستایی برای جلوگیری از تجاوز بیگانه به مرزبانی نمی‌پردازد زیرا برای او مرزی وجود ندارد. در حقیقت اقتصاد خودکفایی وجود ندارد که بتوان ورود اقتصاد بازاری را به عنوان تجاوزی به فضای اقتصاد مذکور تلقی کرد. سرزمین خاصی وجود ندارد که جامعه را درون خود مشخص کند و سرانجام و بویژه آن که در بطن جامعه مدنی مکان مشخص و مجزایی برای قدرت وجود ندارد تا برای دستیابی به آن بتواند هدف یک استراتژی قرار گیرد. مراکز قدرت، پست اداری یا مالکی که به کارهای اداری نیز می‌پردازد توسط دولت توصیف و تثبیت شده‌اند: این مقامات می‌تواند موضوع اختلاف میان جامعه و دولت شود، و در این میان دولت است که بیشتر صدمه‌پذیر است زیرا هدفهای مشخص بیشتری را برخورد دارد. در جنگهای غیرمنظم، شورشیان بخوبی می‌دانند چه چیزی را باید تصرف کنند و چه کسی را بکشند، عکس این فرایند چندان مصداق ندارد.

در جامعه روستایی افغان قدرت نه جایگاهی دارد و نه در شخص بخصوصی تجلی می‌کند، بلکه شبکه‌ای است نامشخص که پیوسته در حال استقرار و

شکل‌گیری دوباره است: شبکه‌ای متشکل از طرفداران و مریدان که در آن، میزان پرستیژ و اعتبار صاحب قدرت به بعضی هزینه‌هایی که متحمل می‌شود بستگی دارد. قدرت از طریق توافق به افراد واگذار می‌شود و چیزی نیست که یک بار برای همیشه به کسی داده شود، به این معنی که میان صاحب قدرت و زیردستانش پیوندی وجود ندارد و سوگند وفاداری در کار نیست. جامعه افغان یک جامعه فئودال نیست و در آن بیشتر عدم تعادلی مداوم از نوع پوتلاچ^{*} و بده و بستان وجود دارد تا ساختمان مستحکم یک نظام فئودالیت. یک خان قدرت خود را فقط از طریق موافقت قوم خود به دست می‌آورد به جز در موردی که قدرتش توسط دولت برقرار شده باشد و این موردی است که از قرن هجدهم به بعد به کمک نهاد «جاگیر» (اقطاع در اسلام کلاسیک) نزد درانی‌ها امکان پذیر شده است. در چند دهه اخیر به دلیل آن که ثروت مادی افراد موجب توجه و لطف بیشتر مقامات اداری شده این پدیده بکرات اتفاق افتاده است ولی این امر هرگز به صورت یک قاعده کلی در نیامده است. خان همیشه موظف است از طریق سخاوت و مفید بودن برای دیگران ثابت کند تنها کسی است که لیاقت این مقام را دارد. می‌گویند: خان بدون دستخوان وجود ندارد. یعنی خانی که سفره گسترده نداشته باشد خان نیست.^{۲۸} Elphinston^{**} آن را به وضوح چنین بیان می‌کند: «قدرت در تعداد روابط شخص با دیگران نهفته است»^{۲۹} و اگر پرسی بخواهد پرستیژ و مقام پدر خود را به ارث برد باید این موقعیت را موافق ضوابط غیررسمی و الزامی، با گستردن سفره خود و با دفاع مؤثر از منافع قوم خود در مقابل دولت حفظ کند.^{۳۰}

در واقع این دولت است که به اجبار جوامع روستایی را به صورت تمامیتی تقریباً اداری در آورده تا بتواند با واسطه مالکها آنها را اداره کند.^{۳۱} به عبارت صحیح‌تر این امر عبارت است از یکی از دو انتخاب ممکن: یا جامعه روستایی را تثبیت و متحجر می‌کنند که در این مورد نقش دولت عبارت است از اداره اقوامی که در به روی خود بسته‌اند و تنها دولت است که همگانی است (و این سیاست

* Potlatch، عید مذهبی سرخ‌پوستان آمریکا که در آن به یکدیگر هدیه می‌دهند.

** Elphinston

پادشاهان و شورویها است)، و یا جامعه روستایی را در هم می‌شکنند تا با مردمی مواجه باشند که تعمیم یافته‌اند ولی از خود آگاهی ندارند (و این سیاستی است که امان‌الله، خلقی‌ها و احتمالاً اسلامیه‌های رادیکال در پیش گرفته‌اند). به‌طور سنتی دولت همیشه جوامع روستایی را به‌عنوان یک کلیت در نظر گرفته است: بیگاریها به صورت دسته جمعی انجام می‌شود (مرمت راههایی که از جلوروستا می‌گذرد، ساختمان مدارس) و در صورت شورش یا ارتکاب جنایتی که مجرم شناسایی نشده باشد غرامتها نیز دسته جمعی است. بنابراین دولت با اداره قوم به‌عنوان تمامیتی که آن را فقط از طریق مالک می‌شناسد به اقتدار مالک تحکیم می‌بخشد و سلاحهای دیگری به‌جز توافق مردم در اختیار او می‌گذارد: او می‌تواند برای معافیت از خدمت سربازی کمک کند و در مورد پرداخت مالیاتها و غرامتها مؤثر باشد.

۲- دولت نامنجم

حتی در موردی که دستگاه دولت می‌کوشد جوامع روستایی را تثبیت و محدود به سرزمینی خاص کند، خود هدف یک استراتژی واقع می‌شود که گرچه استراتژی دستیابی به قدرت نیست ولی اقوام مختلف می‌کوشند در دولت نفوذ کنند. در واقع فقط دو گروه هستند که برای دستیابی به قدرت از یک استراتژی پیروی می‌کنند: چهره‌های مشهور گروه حاکم (که ساختار کلی جامعه را دست نخورده باقی می‌گذارند) و طبقه منورالفکر (به‌شکل کودتا). برای دیگر گروهها هدف این است که قوم خود را در سطحی از دستگاه دولت مستقر سازد که با اهمیت گروه متناسب باشد، از کارمندان کوچک محلی گرفته تا مقام وزارت. آنها از این کار انتظار منافع مادی دارند (ایجاد شغل برای جوانها، کسب درآمد، معافیت از مالیات و از سربازگیری)، اما بویژه هدف آنها این است که در بازی قدرت محلی نقش اول را بازی کنند و اطمینان یابند که آنچه نحوه عمل دولت را تعیین می‌کند ضوابط سنتی بازیهای سیاسی است و لاغیر. اگر با تکیه بر تاریخ سالهای اخیر افغانستان به قضاوت بنشینیم می‌بینیم که این استراتژی اقوام برای آنها یک موفقیت بوده است: دولت ظاهر شاه و داوود (۱۹۳۳ تا ۱۹۷۳ و ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۸) در عملکرد خود حتی

— و بویژه — در دوره حکومت قانون اساسی که یک سلطنت مشروطه را برقرار دیده، یک دولت قبیله ای و قومی بوده است.

گرچه دستگاه دولت یک اساس بوروکراتیک دارد ولی به نظر می رسد خود دولت هدفی جز باقی ماندن در سر ندارد. یک مثال جالب در این زمینه دوره حکومت قانون اساسی (۱۹۶۳ تا ۱۹۷۳) است. انتخابات ۱۹۶۵ و ۱۹۶۹ انتخاباتی آزاد بودند و با این همه دوره حکومت قانون اساسی با شکست مواجه شد. شکستی که بسیاری از ناظران سیاسی علت آن را عدم وضع قانونی برای احزاب سیاسی دانستند. ولی غیبت احزاب نتیجه ضعف طبقه سیاسی است و نه دلیل این ضعف^{۳۲}، زیرا حتی احزاب غیرقانونی و زیرزمینی بسیار دیر به وجود آمدند (حزب دموکراتیک ملت افغانستان و حزب کمونیست در سال ۱۹۶۵). طبقه سیاسی خود فاقد فهم سیاسی است. نمایندگان ولایات در مجلس به گونه ای رفتار می کنند که گویی نمایندگان قوم خود هستند و آمده اند تا امتیاز و منافع مادی برای قوم خود کسب کنند. دولت از نظر آنها یک عامل خارجی قوی است که باید هرچه بیشتر از آن سود برد. قدرت حاکم از طریق یک پروژه یکپارچه به وحدت دست نیافته است و سیاستی طایفه ای در پیش گرفته است. معنای دولت در طبقه حاکم درک نشده است. پرسنل سیاسی از طریق وابستگیهای خانوادگی و دسته بندیها تعیین می شود: وفاداریها و هدف داشتنها متوجه دولت نیست. چیزی که همگانی و فراگیر باشد وجود ندارد یا به عبارت بهتر اگر این امر تعیین کننده یک مبحث (ملت، دولت، اسلام و یا نبرد طبقاتی در مورد اپوزیسیون مارکسیست) باشد، تعیین کننده نحوه رفتار فردی و حتی استراتژی یک گروه نخواهد بود (و این امر بیانگر فی المثل این حقیقت است که چرا نبرد طوایف در حزب کمونیست به صورت از میان بردن منافع خود حزب جلوه می نماید). دستیابی به دولت یک هدف است و استراتژی یک قوم بر این نهاده شده که بتواند خود را به دستگاه دولت (حکومت) پیوند زند.

این فقدان یکپارچگی و تعمیم به صورت یک خلاء ایدئولوژیکی رخ می نماید: واژگان سیاسی به عاریت گرفته شده از غرب، از گروهی به گروه دیگر و در ابهامی هنرمندانه شناور است. واژه «انقلاب» هم به معنای کودتای کمونیستی و

هم در مفهوم جنبشهای روستایی به کار گرفته شده. شبکه‌های جیره‌خواران و پیوندهای شخصی به زدبوندهای سیاسی و رقابتهای شدید آنها اهمیتی نمی‌دهند: حزب کمونیست پرچم (که به حزب کمونیست سلطنت طلب شهرت یافته) به گروه حاکم (استابلیشمنت) وابسته است (آناهیتا راطب‌زاده دختر یکی از زنان درباری است)، برادر گهیض Gāhiz، اسلام‌گرای روشنفکر، یکی از اعضای مهم حزب خلق است و جز اینها.

محیط پارلمان (که ۹۰ درصد مردم از شرکت در انتخابات نمایندگان آن خودداری کردند) محیطی است آنارشیک: فقدان همیشگی اکثریت لازم برای رسمیت جلسات، غوغا و آشوب و حرفهای بیهوده و ابلهانه. ۳۳ روستاهای بسیاری از پذیرفتن اوراق اخذ رأی مخفی و اتاقکهای مخصوص نوشتن رأی به دور از دیگران، خودداری کردند. نمایندگان مجلس، دولت را به چشم دربار سابق می‌نگرند: هر کس می‌کوشد مورد لطف و مرحمت قرار گیرد. یک نمایش واقعی بر صحنهٔ تأثیر سیاسی بازی می‌شود. این که می‌گوییم صحنهٔ تأثیر بر سیل استعاره نیست: بحث و جدلها از طریق رادیو پخش می‌شود و جوانان دبیرستانی هورا می‌کشند، هو می‌کنند و یا در زنگ تفریح نطقها را تقلید می‌کنند. تجربه دموکراسی تجربه ای است صد درصد فرمایشی و دموکراسی به سبک غربی به جز در مسأله ای دولتی در جای دیگر مفهومی ندارد و این مسأله عبارت است از تعیین هویت جامعهٔ مدنی و دولت، یعنی ظهور فضایی سیاسی که چیزی سوای یک تأثیر سیاسی باشد و این بدان معنا است که هدفهای مورد نظر در جو سیاسی باید دقیقاً همان هدفهای تمام جامعه باشد و نه نمایش مشکلات وارداتی، نمایشی که در حقیقت مبارزه قدرت در داخل گروهی محدود را از نظرها پنهان می‌دارد. نبودن شعور سیاسی در میان افراد طبقه سیاسی، بویژه کسانی که از روستاها می‌آیند (و این موردی است که در هر دو پارلمان مصداق دارد) دستاورد دیگر جدایی میان جامعه و دولت است. طبقه روشنفکر با شدت هرچه تامل‌تر با این پارلمان دموکراتیک به مبارزه برخاسته است، پارلمانی که این طبقه را کنار گذاشته و دو متحد قدیمی یعنی جامعهٔ روستایی و گروه حاکم متعلق به قبایل را رودر روی هم قرار داده است. دانشجویان کمونیست نظیر اسلام‌پیستها دست به تظاهرات و

راهپیمایی می‌زنند و حتی در سال ۱۹۶۵ زیر نگاه بی‌اعتنای روستاها و دربار موفق می‌شوند کابینه لیبرال یوسف را وادار به استعفا کنند.

۳- آیا جامعه روستایی جنبه اثباتی دارد؟

«قوم» یک شبکه است و روستا یک سرزمین و علی‌رغم آن که میان این دو غالباً انطباقی وجود دارد (زیرا بسیاری روستاهایی که به قوم خاصی تعلق دارند گرچه این یک امر ضروری نیست)، اما نحوه عملکرد آنها در قبال سیاست با یکدیگر بسیار متفاوت است. آن‌جا که قوم به عنوان یک شبکه رخ می‌نماید هرگاه فاقد سرزمین خاصی باشد توسط دولت قابل شناسایی و علامت‌گذاری نیست؛ بعکس همبستگی‌های قومی تا قلب دولت نفوذ می‌کند.

وجود جوامع روستایی در افغانستان مسأله برانگیز است و نویسندگان از نفی وجود این جوامع به مدح و ثنای آنها گذر کرده‌اند.^{۳۴} ما به جزئیات این امر نمی‌پردازیم با این همه باید دو چیز را از یکدیگر تمیز داد: جامعه روستایی و شبکه‌های قدرت. برای فهم مطلب باید مفهوم گروه همبستگی را غیر سرزمینی ساخت و واقعیت جامعه روستایی را در یک مجموعه فرهنگی جستجو کرد که ربطی به «مردم ده» ندارد. پدیده‌های همبستگی روستایی که براساس آنها به تعریف «اجتماع روستایی» می‌پردازند پدیده‌هایی فاقد ارزش‌اند: وجود مراتع «اشترایی» کار دستجمعی در قنوت، داوری منازعات در درون جامعه، همکاری و ارائه خدمات متقابل در مورد کارهای فوری و جز اینها. چیزی که یک ضد قدرت را به وجود آورد وجود ندارد. همچنین شاهد ظهور اشکال خود نظم دهنده‌ای هستیم که در موقعیتهای فوق‌العاده رخ می‌نمایند: در بازارهای موقتی که تابستانها در مرکز کشور شکوفا می‌شوند دو گروه اصلی کشور (دزانی‌ها و غل‌زاییها) هر کدام یک مالک انتخاب می‌کنند که مأمور حفظ نظم است، مالکی که مورد تأیید مقامات دولتی نیز قرار می‌گیرد. روستا فقط در مناطقی که بشدت زیر نفوذ قبایل قرار دارند دارای نهادهایی است که تصمیمات آنها ضمانت اجرایی و نیز قوانین عرفی خاص^{۳۵} دارد: فقط در این‌جا است که می‌توان از یک جامعه روستایی خودمختار سخن به میان آورد. وگرنه

وجود همبستگی روستایی را نمی‌توان یک ضد قدرت برای دولت دانست چرا که این همبستگی بخوبی در ساختار دولت مستحیل می‌شود. اگر جامعه مدنی افغانستان موجودیتی داشته باشد باید آن را بیشتر در چیزی جستجو کرد که به قلب جامعه مدنی یعنی دولت — البته دولتی که وجود ندارد نه دولتی که اکنون برسر کار است — تکیه داد تا در اجتماعات روستایی.

در فراسوی مسأله اجتماعات روستایی، جامعه روستایی افغان به صورت جامعه ای مبتنی بر حق است. مجموعه قوانینی وجود دارد که بر «شریعت» استوار است و نهادی قضایی یا «قضات» و تکیه گاهی شرعی یعنی اسلام. اهمیتی ندارد که این مجموعه واقعاً به وظایف خود عمل کند یا نه. در رژیم گذشته این تکیه گاهها که ترفندهای خوانین و نفوذ دستگاه دولت بر آنها سایه افکنده بود به صورت نهادی نمادین درآمد، اما همین نهاد سمبولیک بود که فضایی از خودمختاری واقعی را در قبال نفوذ و اهمیت دولت ترسیم می‌کرد، بویژه آن که استناد به «اقت» فراگیر به دلیل وجود پدیده همگانی دیگری، دست کم در مناطق فارسی زبان، که عبارت است از تکیه بر فرهنگی هزاران ساله — یعنی فرهنگ کلاسیک ایرانی یا به عبارت دقیقتر فرهنگی دولتی یعنی دولتی کهنتر از دولت کنونی افغانستان — قدرتی مضاعف می‌یابد (مگر نه این است که زبان فارسی معمول در افغانستان که ادبی تر از پسر عموی ایرانی خود است زبان دری یا به عبارت دقیقتر زبان درباری نامیده می‌شود؟). از دیدگاهی متفاوت می‌توان گفت که تمام هم دولت پشتون مصاحبان (یعنی خانواده نادرشاه و برادرانش) که از سال ۱۹۲۹ قدرت را به دست گرفتند، نظیر کمونیستهایی که بعداً برسر کار آمدند، بر این است که از طریق دولت، فرهنگی را که در حقیقت «مردمی» است بر جامعه افغان تحمیل کنند (ادبیات شفاهی پشتون توسط «آکادمی پشتون» که در سال ۱۹۳۵ بنیانگذاری شده، از نو مدون شده است)، در حالی که مقاومت فارسی زبانها در مقابل این موج پشتونی کردن به صورت تکیه بر فرهنگی فرهیخته که در کتابهای درسی نظیر «پنج کتاب» در دسترس همگان قرار گرفته رخ می‌نماید، کتابی که اشعار سعدی و حافظ را در آن بازمی‌یابیم. روستائیان و نیز تحصیلکرده‌ها از دولت کنونی دیدی ابزاری دارند،

دولتی که فی نفسه حامل یک پدیده فراگیر نیست. تنها وظیفه ای که برای این دولت قائلند، سوای برقراری نظم عمومی، عبارت است از نگاهبانی از آنچه قبل از آن برقرار بوده (یعنی شریعت یا فرهنگ کلاسیک). اگر دولت بخواهد ضوابط خود را تحمیل کند، در این صورت است که به آن به چشم نهادی که فقط به تأمین منافع خصوصی خود می اندیشد می نگرند.

برای فهم این مطلب باید قبول کرد که میان اجتماع روستایی و دولت شبکه دیگری جای گرفته: شبکه تحصیلکرده ها که عبارتند از: علما، قضات، دبیران و شعرای روستاها^{۳۶}. این شبکه خاستگاه خود را دارد: مکتب خانه ها، که در آنها قرائت قرآن می آموزند و مدارس علوم دینی. اشتباه است اگر تصور کنیم که دانشی که در این مدارس آموخته می شود صد درصد مذهبی و فقهی است. جامعه روحانیت افغانستان عمیقاً با عرفان ایرانی عجین شده؛ بسیاری از رهبران مذهبی از پیروان مکتب صوفیه اند و قواعد فقهی را با بُعدی روحانی و ادبی همراه می سازند. تا حدود سال ۱۹۵۰ همه اعضای جامعه روحانیت و بخش اعظم کارمندان دست پرورده مدارس علوم دینی بودند. در فصل آینده به تفصیل برنامه درسی و مآخذ طلاب علوم دینی (علما) افغانستان را بررسی خواهیم کرد، اما آنچه بیش از همه مطرح است اسلامی است فراگیر و جهانی. حدود سال ۱۹۵۰ دولت نه تنها دست به ایجاد یک شبکه مدارس دولتی می زند بلکه یک دانشکده الهیات نیز تأسیس می کند (۱۹۵۱): مقامات قضایی منحصرأ از میان فارغ التحصیلان این شبکه انتخاب می شوند. شبکه مدارس علوم دینی غیردولتی منحل نمی شود، اما آن را چه از نظر سیاسی و چه از لحاظ اجتماعی حاشیه نشین می کنند. شبکه دولتی به تربیت روشنفکرانی می پردازد که چه اسلام گرا باشند و چه کمونیست، افکارشان به مجموعه مسائل مربوط به دولت پیوند خورده است، حال آن که عالم به دانشی نظر دارد که مسئله قدرت برای آن یک امر جنبی است. میان روستائینی که فقط به منافع خود می اندیشند و دولتی که تمایل به تعمیم دارد تضادی وجود ندارد بلکه این تقابل میان تحصیلکرده و روشنفکر^{۳۷} است که هر دو حامل مفهومی همگانی اند. باید گفت پیوندهای موجود

* تصور می شود مراد نویسنده از شاعران روستاها کسانی است که در دهات به خواندن اشعار مذهبی می پردازند.

میان فرد و «قوم» او نزد آدمی تحصیل کرده استحکام کمتری دارد تا یک روستایی و یا حتی روشنفکری که خاستگاه او روستاست. از نظر دهقان وظیفه یک فرد تحصیل کرده عبارت است از تجسم یک پیام جهانی: پیوندی نزدیک با یک گروه همبستگی معلوم اعتبار او را از میان خواهد برد، حال آن که وجود «خان» فقط در ارتباط با یک قوم قابل توصیف است. مجموعه مسائلی که میان تخصیص و تعمیم مطرح می شود، در درون جامعه — آن گاه که در فراسوی دستگاه دولت و از نظر تکیه گاههایش مورد ملاحظه واقع می شود — شکل می گیرد و در پیوند با این مسائل است که دولت جدید به شکل نهادی که فقط به منافع خود نظر دارد جلوه می کند.

ترفندهایی که خان بازی می کند همان گونه که گفتیم همراه با حزم و احتیاط است: او نظم عمومی را مختل نمی کند، سهل است که می تواند یاور وفاداری برای آن باشد. در مقابل عالم به تعمیمی تکیه دارد که دولت جز در مورد رویارویی با جهان غیر اسلام نمی تواند از آن استفاده کند؛ در زمانی که وضعیت عادی است دولت بر خود فرض می داند که جامعه روحانی و مآخذ اسلامی را از صحنه کنار بگذارد و حاشیه نشین کند، دقیقاً برای این که خود را تثبیت کند و تنها طریق دستیابی به تعمیمی باشد که در تجدد و مدرنیسم و بنابراین جدایی از مذهب هویت می یابد. تکیه گاههای فرد دهقان میان این دو چهره دنیای روستایی یعنی خان و عالم، حجره و مسجد در نوسان است، چهره اول در مناطق ایلاتی و دومی در مناطق غیر ایلاتی برتری دارد ولی به هنگام بروز بحران این تکیه گاه اسلامی است که به همه جا باز می گردد.

جامعه روستایی در فراسوی اجتماع فرضی ده، فضایی است مبتنی بر حق و دارای نهادهایی چند، حتی اگر بخش اعظم این ضوابط تخیلی باشند. نظری به واژگان سیاسی دهقانان بیندازیم: «سیاست» به شهر و به دولت راجع است؛ «ظلم» مبین خودرأیی، قدرت عمل و استبدادی است که چه از سوی کارمند که نماینده دستگاه دولت (حکومت) است و چه از سوی خان محل اعمال می شود. واژه «سنت» به پیروی از [اعمال، رفتار و گفتار] پیامبر (ص) گفته می شود که الگویی است قومی و نه حالتی برای جامعه. ترجمه «جامعه سنتی» به زبان دری در مفهومی

که ما [فرانسویان] معمولاً به کار می‌بریم کاری است غیر ممکن، زیرا تقلید از پیامبر (ص) به عنوان نمونه و الگوی اولیه نمی‌تواند به موازات یک جامعه «مدرن» قرار گیرد؛ تجدد به معنای نوآوری و بدعت است و بدعت گذاری خلاف شرع، البته استفاده از تازه‌ها و دستاوردهای مدرنیسم نظیر رادیو که حالت شیئی بی‌جانی دارد، در نظر دهقانان مخالف شرع نیست.

اسلام تصویری از عدالت اجتماعی را تجسم می‌بخشد، اما در خود خصیصه ضد پروژه ای دولتی ندارد. نه پای یک حکومت ایده آل یعنی یک پروژه ضد جامعه در میان است، چرا که دهقان انقلابی نیست، نه یک برنامه سیاسی، مثل مورد اسلام گرایان، زیرا دهقان تحوّل در رفتارها را بر تحوّل در ساختارها ترجیح می‌دهد. او در اسلام «راستین» تمایل به ضوابط ملموسی را مشاهده می‌کند که او را از نظر اقتصادی و اجتماعی حمایت می‌کنند نظیر حرمت ربا، و این برداشتی است قومی زیرا در عین حال ظلم و فساد از نظر او اموری طبیعی هستند. برای او اهمیتی ندارد که اقویا عادل نباشند، آنچه که به حساب می‌آید این است که دهقان بتواند اظهار عقیده کند و حتی در موقعی که محکوم شده بتواند از تأیید بی‌عدالتی امتناع کند.

بنابراین ارجاعاتی که به عدالت می‌شود برای دهقانی که به راز و رمز مسائل فقهی آگاهی ندارد و به دانستن آنها علاقه‌ای هم ندارد مایه اخلاقی دارند: او («پیرو اسلام») عدالت خواه است؛ بعکس عالم غالباً از شریعت دیدی حاکی از ضوابط خشک و حتی الهیات ناظر بر وجدان دارد. اما اگر گفتیم که جامعه مدنی در افغانستان چیزی بیش از ردیفی از اجتماعات روستایی است که در کنار یکدیگر قرار گرفته باشند — اجتماعاتی که جنبه مثبت آنها مسلم هم نیست — باید اضافه کنیم که این جامعه وجود خود را مدیون این ویژگی قوانین اسلامی است که قوانینی است غیردولتی ولی فراگیر و همگانی که قادر به تفسیر خود است و مفسران خود را خارج از هر نهاد دولتی تربیت می‌کند. به همین سبب است که امکان وجود پیوندی فرضی میان جامعه مدنی و دولت در کشورهای اسلامی غیر مستعمره موردی خاص است.

مسئلاً تکیه بر اسلام به عنوان وزنه‌ای علیه استبداد دولت چیز تازه‌ای نیست، اما از زمانی که دولت از سال ۱۹۲۴ به فرایند غیر مذهبی کردن دست زده است این

وزنه اهمیت شایانی یافته است. نفوذ دستگاه دولت با غیرمذهبی کردن یکی دانسته شده و حاشیه نشین کردن علما از لحاظ اجتماعی آنها را از مکانهای قدرت و بنابراین از فساد بدور داشته و برای آنها حیثیتی به ارمغان آورده که اگر مقامات رسمی را احراز می کردند از آن بهره مند نمی شدند. در همه موارد، حتی آن گاه که دولت کاملاً با حسن نیت عمل می کند، تصمیماتش ظالمانه جلوه می کند، زیرا این تصمیمات نظارت بر مجموعه فرایند فعالیت های دهقان را از او سلب می کند. روشنفکران عدم پذیرش اصلاحات را از سوی دهقان نتیجه ناتوانی و ضعف شعور او می دانند، حال آن که دهقان به معنای دقیق کلمه هنگامی خود را ناتوان احساس می کند که دولت سعی می کند اراده خود را بر او تحمیل کند و در مورد روابط دهقان با فرایند تولید نظرات تازه ای عنوان نماید^{۳۸}.

اگر برای جامعه مدنی جنبه مثبتی وجود داشته باشد، نباید آن را در اجتماع روستایی جستجو کرد بل این جنبه به تعمیمی تکیه دارد که در فراسوی تقسیمات قومی قرار گرفته. این تعمیم در افغانستان، عمال، شبکه های تربیت و پایگاهی برای خود حفظ کرده است و این همان مسأله بنیادی اسلام است.

یادداشتها

۱. پیرامون این بیرونی بودن نگاه کنید اولیویه رآ، «افغانستان، جنگ دهقانان» در نشریه «شورشهای منطقی» شماره ۱۳ سال ۱۹۸۱ و بویژه پ و م. سانلیور (Pet M. Centlivres) «روستادر افغانستان» در نشریه کومانتر (Commentaire) شماره ۱۶ سال ۱۹۸۱.
۲. در مورد مسابقه کسب قدرت از سوی بزرگان نگاه کنید W. AZOY، «بزکشی» انتشارات دانشگاه پنسیلوانیا، سال ۱۹۸۲ و J. Anderson، «خان و خیل» در اثری از Tapper بانام «اختلاف قبیله و دولت در ایران و افغانستان» ۱۹۸۳.
۳. در مورد گونه شناسی اقشار اجتماعی وابسته به دولت نگاه کنید ذ. داوود، «دولت سلطنتی در تشکیل اجتماعی افغان»، ۱۹۸۲.
۴. نگاه کنید ع. احمد «نظم و درگیری در جامعه اسلامی» میدل ایست جورنال، بهار ۱۹۸۲، ص ۱۶۸ به بعد. P. Centlivres «مسأله هویت قومی در شمال افغانستان» در نشریه ایران نوین ۱۹۷۶، ص ۸ به بعد.

۵. نگاه کنید ع. احمد، همان، ص ۸۸ به بعد W.Steul «پشتون والی»، ۱۹۸۱.
۶. الفینستون توضیح می‌دهد که در مورد قبیله گونه شاخصی وجود دارد که نمونه آن در پشتونهای شرق دیده می‌شود. انواع دیگری که نزد درانیها دیده می‌شود از روی این گونه قابل توضیح اند حتی اگر با آن متفاوت باشند. (رک M.Elphinston، برآوردی ز قلمرو کابل ۱۹۷۲، ج ۲، ص ۲، چاپ اول متعلق به سال ۱۸۱۵ است). در مورد قبیله گرای غیر پشتونها می‌توان از این کلمه در معنای دقیق آن نزد نورستانها و بلوچها استفاده کرد اما نه نزد تاجیکها و ازبکها. در مورد هزاره ها قبیله گرای در پی تسلط پشتونها بشدت تضعیف شده است. آیماقها که مورد عجیبی هستند مدعی اند که «ایالتی» هستند. اما هیچکس تا به حال نتوانسته نقشه سرزمین قبیله آیماق را ترسیم کند و آمارهایی که ارائه می‌دهند ضد و نقیض است؛ به نظر می‌رسد که در زمان نفوذ پشتونها در اواخر قرن نوزدهم نوعی قبیله گرای که بیشتر تخیلی است تا واقعی پدیدار شده است. آنها اسطوره ای قبیله ای برای خود ساخته اند و مانند رقیب واقعی اجتماعی بیابند (بعضی از آیماقها نام طوایف پشتون و حتی بلوچ را بر خود نهاده اند و بعضی خود را آیماق و از طایفه «تاجیک» می‌دانند). در هر حال در هیچ یک از این چهار گروه با همه آن که هر کدام به یک گروه همبستگی تعلق دارند اما یادگاری از قوانین قبیله ای و یا نهادهای آن وجود ندارد: قوم معنایی وسیع تر از «قبیله» دارد.
۷. رک: R.Newell، The Struggle for Afghanistan:، ص ۳۴. و گریگوریان، ظهور افغانستان نوین، ۱۹۶۹، ص ۴۸. منشأ قوم پشتون بخوبی شناخته نشده، بظاهر آنها از مردمانی با اصالتهای گوناگون تشکیل شده اند. قبل از قرن هجدهم از پشتونها صحبت زیادی در میان نیست و بابر از آنها به نام غارتگرانی که در جنوب کابل می‌زیسته اند یاد کرده است. روی کار آمدن آنها بدون شک به دلیل افزایش جمعیت و نقشی که در لشکرهای ایرانیان و مغولان ایفا می‌کرده اند بوده است. در کل سه قبیله پشتون وجود دارد: درانی ها در غرب، غلزیایها میان قندهار و کابل و پشتونهای شرق که در سرتاسر مرز کنونی افغانستان و پاکستان (خط دیورند) پراکنده اند.
۸. بهترین توصیف در این زمینه را مسلماً در اولین کتابی که درباره پشتونها نوشته شده می‌توان یافت. این کتاب را اولین سفیر بریتانیا (که مثل غالب سفرای بریتانیا در افغانستان، اسکاتلندی است) ماون استوارت الفینستون نوشته است: برآوردی از قلمرو پادشاهی کابل اولین چاپ ۱۸۱۵ که در سال ۱۹۷۲ تجدید چاپ شده است. نگاه کنید بویژه به جلد اول ص ۲۱۱، ۲۱۸، ۳۳۰ و ج دوم ص ۲۸۳: «[پادشاه] برای تحکیم قدرتش در داخل تا اندازه زیادی به جنگهای خارجی وابسته است. اگر این جنگها به پیروزی ختم شوند بر شهرت و حیثیت او افزوده می‌شود و پیروزیهای او این امکان را برایش فراهم می‌آورند که بتواند ارتشی داشته باشد و سران قبایل را با دادن امتیازات و پاداش به خدمت بگیرد: امید به دستیابی به غنائم قبایل بسیاری را ترغیب کرده به او پیوندند، در حالی که اگر می‌خواست آنها را به زور وادار به اطاعت کند دشواریهای بسیاری ایجاد می‌شد.» (ترجمه از نویسنده کتاب حاضی).
۹. نگاه کنید ع. احمد اقتصاد و جامعه پشتون ۱۹۸۰، ص ۱۸۱ و ۱۹۳.
۱۰. ذ. داوود، همان ص ۱۰۱ L.Dupré، افغانستان، ۱۹۸۰، ص ۷۵؛ G.Etienne، افغانستان یا احتمالات تعاون، ۱۹۷۲، ص ۱۷۲، Bernardin، «آموزش و کمکهای بین المللی در افغانستان»، در تعاون فنی، شمار، ۶۸: Grassmuck، افغانستان، برداشتهایی جدید، ۱۹۶۹، ص ۱۷۱؛ ذ. داوود، همان، ص ۱۰۱.
۱۱. تذکر می‌دهیم که رقابت میان پسر عموها در پشتون والی رقابتی سنتی (واژه «تربور» هم به معنای پسر عمو و هم دشمن است). از عب.الرحمان تا ظاهر شاه اختلافات میان پسر عموها امری عادی است

۱۲. برای دستیابی به توصیفی (مغشوش) از این استابلیشمنت نگاه کنید به L. Adamec, فرهنگ اعلام افغانستان، ۱۹۷۵.
۱۳. بهترین کتاب در زمینه فرایند مدرنیزاسیون نوشته شده کتاب گریگوریان است، همان ۱۹۶۹. در مورد عبدالرحمان نگاه کنید ه. کاکار حکومت و جامعه در افغانستان، ۱۹۷۹.
۱۴. این که می‌گویند شریعت اسلامی متعلق به قرون وسطی است اشتباه محض است. بکرات دیده شده که در اوایل قرن بیستم با دیدی تجددخواهانه به شریعت بازگشته‌اند: در حقیقت شریعت اسلامی اصلی است جهان شمول در زمینه مسائل حقوقی و به این ترتیب دادگستری را از دست گروه‌های همبستگی محلی خارج می‌کند (مثلاً اقوام افغانیها یا عصیت اعراب). دولت متحد جزایر پراگذاشتن همبستگی‌های زیردولتی نمی‌تواند پایدار بماند. به عنوان یک نمونه جالب توجه کنید به تحمیل شریعت به جای ضوابط عرفی از سوی عبدالکریم به هنگام جنگ ریف: یوسفی، عبدالکریم و جمهوری ریف، ۱۹۷۶، ص ۸۱ و ۸۹ به بعد.
۱۵. کاکار، همان، ص ۱۵۶، ۱۵۷ و ۱۷۸.
۱۶. نگاه کنید به نطق امان‌الله هنگام بازگشت از اروپا. و. گریگوریان، همان، ص ۲۵۹.
۱۷. پیرامون آنچه در این زمان روشنفکران آسیای مرکزی از آثار نویسندگان اروپایی — بویژه نویسندگان مثبت‌گرا و علم‌گرا — مطالعه می‌کنند جای یک تحقیق مفصل خالی است.
۱۸. مذکور در G. Etienne, همان، ص ۲۳۹.
۱۹. رک: C. Davies, مسأله مرزهای شمال غربی، ۱۹۷۵، ص ۱۶.
۲۰. رک: M. Elphinstone, همان، ج ۱، ص ۱۲۵.
۲۱. رک: و. گریگوریان، همان، ص ۲۰۰: M. Schinasi افغانستان در آغاز قرن بیستم، ۱۹۷۹، ص ۱۳۳.
۲۲. ه. کاکار، همان، ص ۱۰.
۲۳. رک: P. و M. Centlivres «روستا در افغانستان» در کومانتر شماره ۱۶، سال ۱۹۸۱. این متن دقیقترین تحلیل از روابط میان دولت و روستائیان را بدست می‌دهد.
۲۴. R. Canfield مورد یک «اولوس والی» را توصیف کرده که چگونه یک قاتل هزاره‌ای را دستگیر و اعدام می‌کند که قبلاً از سوی ریش سفیدان خانواده مورد موافقت قرار گرفته‌است. رک: R. Canfield «جذب هزاره‌ها در ملت افغان»، شورای افغانستان، انتشارات اتفاقی، شماره ۳.
۲۵. رک: R. Tapper, همان، ص ۲۴۵.
۲۶. G. Etienne. به عنوان نشانه‌های تجدد از کارمندانی نام می‌برد که برای جابجایی خواستار دوجرخه بوده‌اند و از قبول اسب که فایده عملی بیشتری هم داشته امتناع می‌کرده‌اند. ژ. اتین، همان، ص ۱۰۹.
۲۷. رک: R. و M. Poulton, ری جنگ روستایی تاجیک در شمال افغانستان، ۱۹۷۹، ج ۳، ص ۱۳۷.
۲۸. مطالب زیادی درباره دیالکتیک قدرت نزد خوانین. بویژه در مناطق قبیله‌ای نوشته شده. نگاه کنید به همه نوشته‌های احمد و J. Anderson.
۲۹. رک: M. Elphinstone, همان، ج ۱، ص ۳۲۸.
۳۰. در بعضی از قبایل نورستانی، آنچه یک خان باید رعایت کند به صورت یک مجموعه مدون درآمده است. فی‌المثل در ویگل کمیت دقیق دفاعاتی که خان اطعام همگانی می‌کند مقامی را که او داراست تعیین می‌کند. رک: M. Jones, مردان صاحب نفوذ در نورستان، ۱۹۷۳.
۳۱. یک نمونه تازه عبارت است از عمران دره هیلمند میان سالهای ۱۹۵۳ و ۱۹۷۳: دولت با مالکان زمینهای

جدید معامله کرده و «اقوام» را در آنها اسکان داده است. R.Scott «گروههای قومی و قبیله‌ای در دره رود هیلمند».

۳۲. A. Rubins tein، سیاست شوروی در ترکیه، ایران و افغانستان، ۱۹۸۲، ص ۱۳۴.

۳۳. روزنامه کاروان متعلق به س. کوشکی می‌نویسد که ۲۱۶ نماینده پارلمان ۲۱۶ سکوی سیاسی تشکیل داده‌اند (شماره ۲۱ مه ۱۹۷۳).

۳۴. رک: G.Etienne (همان، ص ۲۲ و ۸۲) وجود یک جامعه واقعی روستایی را منکر شده است.

۳۵. رک: K.Ferdinand «توسعه کوچروی و تجارت در افغانستان مرکزی»، در نشریه فولک [مردم]، ج ۴، چاپ ۱۹۶۲، ص ۱۵۲ به بعد.

۳۶. یک نمونه خوب در این زمینه شبه نظامیان روستایی منتخب است که وظیفه اجرای تصمیمات جامعه روستایی را برعهده دارند. در مورد وضع سابق این شبه نظامیان در قبایل غلزایی، الفنیستون اشاراتی کرده است (M.Elphinstone، همان، ج ۲، ص ۱۵۳ به بعد). در باره وضع کنونی آنها در قبایل نورستانی نگاه کنید به L.Edelberg، نورستان، ۱۹۷۹، ص ۵۷.

۳۷. در این زمینه نگاه کنید به مصاحبه P. و M, Centlivres از سوی P.Bourdieu «اسناد پژوهشی در علوم اجتماعی»، شماره ۳۴، سپتامبر ۱۹۸۰.

۳۸. یک نمونه جالب در زمینه زراعی از سوی Gentelle ارائه شده است: اقدامات مقدماتی دولت در استفاده از کود، کشت صنعتی (مثل پنبه) و مکانیزه کردن زراعت کنترل فرایندهای زراعی را از دست دهقان خارج می‌کند، کارشناس [امور زراعی]، مکانیسمین و صاحب مزرعه بیش از او آگاهی دارند رک: P.Gentelle «افغانستان و کمکهای بین المللی»، مجله جهان سوم [تیه موند] ۱۹۷۹، شماره ۸۰.

اسلام در افغانستان

همهٔ افغانیها به استثنای چند هزار هندو و سیک و چند صد نفر یهودی پیرو دین [مبین] اسلامند. در کشوری که در آن اشاره و استناد به ملت امری است بسیار تازه و دولت به چشم یک نهاد خارج از جامعه نگریسته می‌شود و در کشوری که افراد تابع گروههای قبیله‌ای هستند، اسلام است که برای همهٔ افغانیها تنها مرجع و پشتیبان همگانی است.

تنها گفتن این که زندگی دهقان افغانی با اسلام عجین شده کافی نیست. اسلام برای او عبارت است از افق فکری، نظام ارزشها و مجموعه قوانینی که رفتارهای او را تبیین می‌کند، حتی اگر این قوانین با قواعد دیگری چون نظام قبیله‌ای مخلوط شده باشد. نیز اسلام است که تنها مرجعی را که در همه جا مشروعیت دارد در اختیار می‌گذارد.

با این همه جایگاه اجتماعی مذهب به حسب محیط‌های مختلف (ایلاتی، غیرایلاتی، دهقانان، شهروندان) با یکدیگر تفاوت دارد، همچنان که ارجاع-دادنهای ایدئولوژیکی به مذهب نیز متفاوت است (غیرروحانیون و بنیادگرایان، سنت‌گرایان و اصلاح‌طلبان و غیره). بنابراین مذهبی بودن آشکال مختلف دارد با

چهره‌ها و دینامیک‌های مختلف. در میان چهره‌های مذهبی باید میان ملای ده، عالم (مجتهد در فقه)، سید (اعقاب پیامبر(ص))، پیر (شخصیت روحانی که بعضاً در رأس یک فرقه صوفی قرار دارد) و سرانجام روشنفکر اسلام گرا قائل به تمییز شد. در میان انواع مذهبی بودن نیز باید میان مذهبی بودن مردمی، اسلام فقهی علما، عرفان صوفیان و اسلام سیاسی اسلام‌میست‌ها تفاوت گذاشت. در پویش مذهبی این نکات ملاحظه می‌شود:

- فرسایش آرام نفوذ علما از قرن گذشته به بعد و افزایش شدید این نفوذ در جنگ حاضر.
- انشعاب میان فرق بنیادگرای صوفی (نواحی غیر ایلاتی) و فرق غیر وابسته به جامعه روحانیت (نواحی جنوبی).
- نزول قدرت و نفوذ سادات و رهبران صاحب نام.
- وقوع بحرانی میان قوانین فقهی (شریعت) و قوانین عرفی در نواحی ایلاتی.
- و سرانجام بالا گرفتن نهضت اسلام گرا در میان جوانان روشنفکر.

الف — مذهب مردمی

ما نباید نحوه پیروی همگان را از مذهب، با اسلام فقهی علما یا اسلام سیاسی اسلام‌میست‌ها به نحوی خشن رودر روی یکدیگر قرار دهیم، حتی اگر شده به این سبب که دو گونه اخیر نیز در اشکالی از مذهب که به لحاظ نبودن اصطلاح بهتری آن را «مذهب مردمی» می‌نامیم شرکت دارند. آنچه ما در این جا بررسی می‌کنیم بیش از آن که به اختلاف در محتوی مربوط باشد به اختلاف در نوع برداشت ارتباط دارد. مراد ما از مذهب مردمی عبارت است از مذهبی که در چگونگی شکل‌گیری زندگی روزمره، در تشکیل زبان، تجارب زندگی و هویت فرهنگی مردم دخالت دارد، نیز در نحوه بنیانگذاری ارتباطی با عالم قدس، چیزی که

با عملکرد الهیات «فرمایشی» تفاوت بسیار دارد، گرچه در افغانستان رودر و قرار دادن یک اسلام «رسمی» با اسلامی «غیررسمی و آزاد» کاری است بسیار دشوار. مقصود ما از واژه «مردمی» آن چیزی نیست که از مردم — در مقابل علما و روشنفکران اسلام گرا — مایه می‌گیرد بل بیشتر نظر به افقی داریم که برای همه این گروه‌ها مشترک است، افقی که بر زمینه آن نهادهای انتزاعی تر خاص علما (حقوق اسلام) و روشنفکران (ایده‌ئولوژی اسلام گرا) برجستگی و وضوح بیشتری می‌یابند.

۱- اسلام در روستا

مسجد که مرکز و قلب روستاست به جز در روستاهای بزرگی که چایخانه دارد و یا آن جا که خانی هست و «حجره» ای دارد تنها مکان همگانی است. شک نیست که مسجد برای برگزاری مراسم مذهبی به کار می‌رود؛ نماز جماعت و بویژه نماز جمعه که همه مردم ده به هنگام ظهر در آن یکدیگر را باز می‌یابند از ارزش والایی برخوردار است ولی مسجد محل ملاقات و مکان بحث و تبادل افکار و اخبار نیز هست. در مسجد است که انجمن ریش سفیدان برای حل معضلات و رفع اختلافات تشکیل جلسه می‌دهد. هنگامی که رهگذر بیگانه‌ای به روستا وارد شود و فرد ثروتمندی که قادر باشد از او پذیرایی کند وجود نداشته باشد او را در مسجد اسکان می‌دهند.

مذهب به مکان و زمان شکل می‌بخشد: فضای روستا که حول مسجد خود متمرکز شده، نیز فضای جهان اسلام با دوایر متحدالمرکز امت خود، دیگر مذاهب و سرانجام مشرکان. آهنگ روزمره با نمازهای پنجگانه و وعده‌های غذا که تقریباً حالت تقدس یافته شکل گرفته. روند سال با اعیاد خود و با عید آخر ماه رمضان ریتم زبان با تعارفات و احتراماتی که مشحون از نام خداست. برای کسی که بخواهد گفتار و رفتار خود را از استناد به خداوند عاری کند امکان برقراری ارتباط زبانی با دیگران وجود ندارد.

ملای ده متعلق به روستاست و نه به جامعه روحانیت^۱؛ او عضو یک گروه متشکل نیست و هیچ ارتباطی با مقامات بالای روحانیت (علما) ندارد و از آنها هیچ

نوع کمک مالی یا پست و مقامی دریافت نمی‌کند. اهالی ده خود از طریق توافقی ضمنی، کسی را که به لحاظ تقوی و دانش خود سرآمد دیگران است به این مقام برمی‌گزینند. او غالباً عضو خانواده‌ای است که به‌طور سنتی ملای ده را در دامان خود می‌پروراند (موردی که در نواحی ایلاتی، جایی که ملای تقریباً به یک کاست حرفه‌ای تعلق دارد، به‌طور دیده شده است).

ملای ده غالباً فرد فقیری است و «حرفه» او نوعی کمک خرج برای مشغله دائمی و اصلی او یعنی کشاورزی است. در افغانستان دیگر هیچ مال وقفی که تولید درآمد کند وجود ندارد. تنها موقوفاتی که در روستاها وجود دارد مسجد و بیوتات آن است که برای تأمین معاش ملای ده کفایت نمی‌کند. بنابراین با او به دو طریق رفتار می‌شود: یا به صورت نوعی حقوق‌بگیر روستا در می‌آید که دستمزد خود را هر ساله به صورت جنسی دریافت می‌کند (مورد مناطق ایلاتی)^۲ که در این حال او نظیر صنعتگرانی چون سلمانی و نجار ده، صنعتگر مراسم مذهبی^۱ است که در قبال خدمات خود طبق قراردادی سالانه دستمزد می‌گیرد و یا از مالیاتهای اسلامی (عشریه و زکات)^۳ و نیز پولهایی که به هنگام انجام مراسم مذهبی پرداخت می‌شود استفاده می‌کند.^۴ با این همه وجوهاتی که مردم پرداخت می‌کنند به‌قدر استطاعت آنهاست. اجباری در کار نیست و هدایا هرگز به میزانی که شرع اسلامی پیش‌بینی کرده نمی‌رسد. البته در اداره زندگی ملای ده ثروتمندان سهم بیشتری دارند ولی وابستگی مستقیم او به خوانین بسیار نادر است.

بنابراین موقعیت اجتماعی ملای به نحو چشمگیری تغییر می‌کند: در مناطق ایلاتی مقامی نازل دارد چرا که جزء اجتماع قبیله محسوب نمی‌شود و جذب گروههایی شده که حرفه‌هایی حقیر دارند (به استثنای قبایل درّانی). در دیگر مناطق به دلیل دانشی که دارد و به سبب حیثیت خانوادگی، از مقام والایی برخوردار است. اجرای مراسم مذهبی که در شرع مقدس اسلام آمده در انحصار ملایست، مراسمی نظیر: دعای نامگذاری [نوزاد]، مراسم ختنه‌سوران، اجرای صیغه عقد نکاح، مراسم تدفین. تعلیمات مذهبی کودکان، مدیریت مدارس قرآنی (مکتب‌خانه‌ها) و جز

اینها. در قراء کوچک معمولاً ملا تنها فرد با سواد است. حتی اگر از هیچ قدرت سیاسی برخوردار نباشد، در برخوردها و اختلافات به میانجیگری می پردازد. بعضاً به اعمالی شبه مذهبی چون استخاره و حتی اعمالی که صراحتاً با مقام او منافات دارد چون طلسم و جادو و طبابت [غیرمجاز] دست می زند. شکسته بندها، پزشکان [علفی] و دیگر جادوگران رقبای او هستند، نیز آموزگاران مدارس دولتی و همه نوسوادانی که ملای ده نفوذی در آنها ندارد با او در تضادند.

مطالبی که به صورت افواهی شنیده می شود و دارای رنگ و بوی ضدیت با روحانیت است نباید ما را گمراه کند. در این جا هدف از ضدیت با روحانیت، خود شغل است و نه شخص روحانی (در شوخیهای معمول، ملا به صورت آدمی نادان، تنبل و حریص جلوه می کند) و این هیچ ارتباطی با ایمان مردم ندارد.

سطح دانش ملاها بسیار با هم اختلاف دارد: او خواندن و نوشتن می داند (ولی ملاهایی هستند که سواد ندارند)، او دعاهایی به عربی و آیاتی از قرآن مجید را از بر می داند (ولی ملاهایی که عربی بدانند بسیار نادرند). او اطلاعاتی ابتدایی از فقه اسلامی و ادبیات کلاسیک نیز دارد.

۲- مذهب، نظام ضوابط است یا نظام اخلاقی؟

شک نیست که اسلام مجموعه ای است از قواعد و سیستمی برای انتظام روابط میان انسانها، به عبارت آخری اخلاقی اجتماعی را برای پیروان خود به ارمغان آورده است، ولی اگر بر این جنبه آن بیش از اندازه تأکید کنیم از یاد خواهیم برد که مذهب همچنین دارای روحانیتی است که در رفتار و سکنات انسان رخ می نماید و فضایی برای تعمق و تفکر شخصی و صعود به سوی الوهیت را فراهم می دهد و دسترسی به چیزی والا تر از قواعد زندگی عادی در اجتماع را امکان پذیر می سازد. برداشت غریبه از اسلام که برداشتی است از دیدگاه انسان شناسی، نیز مطالعه ای که منحصرأ از جنبه فایده گرایی توسط بعضی از مسلمانان تجدید طلب انجام شده به همراه ضابطه گرایی صرفاً تشریعی بعضی «علما» اسلام را به صورت مجموعه قوانینی ساده جلوه گر ساخته است.

همان گونه که دیدیم، در تصویری که دهقان از سنت دارد اثری از تحجر و ایستایی دیده نمی‌شود بل آن را به چشم الگویی اخلاقی می‌نگرد، یعنی: تقلید از پیامبر در نحوه زندگی، در حرکات و طرز لباس پوشیدن.^۵ بنابراین از نظر او اهمیتی ندارد که این سنت بیش از آن که واقعیت داشته باشد زائیده تخیل باشد، که بدعت و نوآوری در واقع امری مستمر باشد یا این که اخلاقیات دقیقاً توسط کسی که خود را پیرو آن می‌داند به سخره گرفته شود. بحث پیرامون سنت مانع از آن نیست که در زندگی روزمره از ارزشهایی پیروی شود که فایده عملی دارند. این بحث به جهان معنی می‌دهد، به دهقان وعده می‌دهد و راهی است به سوی تعمیم مسائل. در اسلام، حقیقت، بیش از آن که از تعبیر و تفسیر برآید امری است تقلیدی. آنچه از لحاظ تفکر سیاسی یک تحجر مسلم به شمار می‌آیند نگرهانی از اخلاق فردی را نیز امکان‌پذیر می‌سازد. بنابراین هم سنتها رعایت می‌شوند (به صورت احترام به ضوابط) و هم اصول اخلاقی در عمل پیاده می‌شود؛ هم قواعدی اجتماعی وجود دارد و هم فضایی برای اندیشه‌های — اعم از پذیرفته شده یا مردود — شخصی.

مذهب راهی برای دستیابی به تعمیمی گفتاری نیز هست: قسم خوردن، گفتگو پیرامون ارزشهای مشترک و سخنانی که برای طرفین گفتگو جهانی مشترک را به تصویر می‌کشد. حتی اگر حق سخن گفتن از نظام سلسله مراتب تبعیت کند و حتی اگر برای افراد باسواد مزیتی قائل شوند، دهقان می‌تواند حرفهای خود را مقابل قاضی بزند: نکاتی که می‌توان به آن استناد کرد و احداث و رابطه به صورت مستقیم صورت می‌پذیرد؛ حال آن که در مقابل مأمور دولت، دهقان به صورت فردی حقیر جلوه می‌کند و تشریفات اداری و اهدافی که او از آنها چیزی سر در نمی‌آورد، او را مبهور و سرگردان می‌کند. در این جا او سکوت اختیار می‌کند و از مالک و قدرت بیان او یاری می‌جوید. مذهب نه تنها دهقان را در چهارچوب عقیده به سرنوشت محتوم (Fatalisme) محبوس نساخته بلکه عنصری در اختیار او گذاشته تا با کمک آن به مقایسه و تحلیل جهان خود دست زند.

نیز [مذهب برای دهقان یعنی] امکان دستیابی به تعمیم، زیرا با فضایی که مذهب برای علو روح فراراه دهقان می‌گشاید به او امکان می‌دهد که به طور کلی از

جهان، از بشریت و از خوبی و بدی حرف بزند و بتواند با افراد بیگانه به گفتگو بنشیند، حال آن که اگر اسلام به ارائه ضوابط محدود می‌شد، دیگری برای دهقان به صورت چیزی غیرقابل تصور و غیرممکن در می‌آمد، و فقط موجودی بود که میان مرگ و گرویدن [به اسلام] در حال انتقال است. این اختلاط فورمالیسم (و بنابراین فرقه‌گرایی نهفته و مخفی) و اومانیزم عمیق نزد دهقان مسلمان از مسیر خود منحرف می‌شود. در ورای عدم اعتماد به بیگانه، در پشت ترس از نجس شدن و چشم زخم، پشت این مهمان‌نوازی تقدس‌آلود که همان اندازه که پذیراست دست‌وپاگیر و خنثی‌کننده است و در پشت سر تمام این فورمالیسم موجود میان روابط انسانی تمایلی برای درک و تبادل [افکار با دیگران] مشاهده می‌شود، انسانیتی عمیق که نزد فرد مؤمن بیش از غیر مؤمن وجود دارد. عدم اعتقاد [به اسلام] نزد شخص بی‌ایمان صورت دیگری است از تقلید از غرب. در افغانستان، گرایش به الحاد و بیدینی ایجاب می‌کند که از یک مدل فرهنگی غرب تقلید شود. به همین سبب این تقلیدی خواهد بود کورکورانه. اگر می‌بینیم که از دو حزب پیرو کمونیسم افغانستان یکی، خلق، به صورت حزبی در آمده که با دست‌زدن به اعمال خشونت‌آمیز به سوی خودکشی می‌رود، و دیگری، پرچم، حلقهٔ بندگی شوروی را در گوش کرده، امری اتفاقی نیست.

۳- اسلام، حقوق عرفی و مجموعه قوانین ایلاتی

بدیهی است که در سرتاسر کشور افغانستان اسلام تنها سیستمی نیست که ضوابط آن بر جامعه حاکم است. گرچه قوانین دولتی، قوانین متعلق به خارج از جهان روستاست ولی عرف و عادت (رواج، عادت) و خرافات — که غالباً ریشه در قبل از اسلام دارند — در همه جا وجود دارد. همچنین نهادهایی بوجود آمده و گسترش یافته‌اند که هیچ پیوند مستقیمی با شریعت اسلام ندارند (انجمن ریش سفیدان، میرآب و غیره)، و بویژه یک حقوق عرفی روستایی، پیچیده ولی دقیق، بتدریج نضج گرفته است. اما در خصوص مناطق غیرایلاتی، چهارچوب کلی حقوق جزایی و قوانین عرفی همان شریعت اسلامی است.^۶ علی‌رغم آن که استناد به شریعت غالباً

جنبهٔ صد درصد زبانی دارد، هیچ نظام موضوعه ای در مقابل آن قد علم نکرده است. در مناطق ایلاتی وضع به گونه ای دیگر است، در این مناطق واقعاً قوانین موضوعه وجود دارند: مجموعه قوانین ایلاتی (پشتون والی) و نهادها (جرگه). پشتون والی هم یک ایدئولوژی و هم یک حقوق عرفی است^۷ که دارای ضمانت اجرایی و نهادهایی است [که آن را اجرا می کنند]. قدرت قبیله ای در واقع قدرتی غیر مذهبی (یعنی جدا از مذهب) است و در زمینه حقوقی مجموعه قوانین ایلی و شریعت بوضوح با یکدیگر در تضادند. دیدیم که پایگاه ملاها در مناطق ایلاتی پایگاهی نازل است. حتی اگر زبان مادری او پشتو باشد باز هم او را پشتون نمی شناسند. فرزند یک خان هرگز به مطالعات و تحصیلات مذهبی نمی پردازد (دست کم در قرن بیستم، زیرا به نظر می رسد در گذشته وضع به گونه ای دیگر بوده^۸). پشتون بودن یعنی حل شدن در ساختار ایل، درحالی که روحانیون، خواه در مقامی بالا ترو یا پایین تر [از این ساختار] بدور از طایفه گرایی اند. در مقام پایین، ملاهای دهات قرار دارند و در بالا شخصیتهایی که صاحب عناوین «برکت»، «میان»، «سید» و «پیر» هستند و نیز رهبران روحانی. بنابراین ملا در همان گروهی قرار دارد که کسبه و صنعتگران جای دارند: ملا که عموماً از خارج از گروه قبیله می آید، نسل اندر نسل تحت حمایت گروه قرار دارد. در مناطقی که قدرت قبایل به شدت حاکم است (نظیر منطقه کونار و پکتیا) او را در «جرگه» راهی نیست، در جاهای دیگر (چون وردک) به عنوان «مشاور فنی» شرکت می کند. اگر پا از حدود صلاحیتهای خود که عبارتست از اظهار نظر در مسائل مذهبی فراتر نهد با عکس العملی شدید مواجه می شود: «جای ملاها در مسجد است!». در صفحات بعد به پایگاه [اجتماعی] رهبران متعلق به جامعهٔ روحانیت خواهیم پرداخت. ولی در همهٔ موارد مردان مذهبی در پیوند با ساختار قبیله وضعیت خارجی دارند و این بر آشکال سیاسی اسلام به هنگام جنگ و نیز بر نفوذ احزاب سیاسی نهضت مقاومت اثرات مهمی برجای خواهد نهاد.

مجموعه قوانین ایلاتی و شریعت اسلامی با یکدیگر در تعارضند. چند مورد به عنوان مثال ذکر می شود: اثبات زنا در شریعت اسلامی احتیاج به چهار شاهد عینی دارد، برای پشتون والی تنها شیاع موضوع (پغور) کفایت می کند، زیرا پای شرافت

(و بنابراین تصویری از خود) در میان است و نه اخلاق (که توسط شریعت به عنوان آنچه شرعی است، در مقایسه با آنچه شرعی نیست به وصف در آمده است). در قبایل زنان از بردن ارث محرومند زیرا این امر با اصل تعیین نسب از طریق پدر که سخت رواج دارد و پایه و اساس سیستم قبیله ای است مغایر است، حال آن که قرآن برای زنان سهم الارثی برابر با نصف مردان قرار داده است. مهریه، که نشانگر حیثیت افراد است، به مبالغی رسیده که مورد تأیید شریعت اسلامی نیست، بعکس طلاق که قرآن اجرای آن را برای مردان تسهیل کرده در قبایل عملاً غیرممکن است، زیرا این عمل توهینی به خانواده زن تلقی می شود. انتقام (بدل) یکی از ارزشهای شناخته شده در مجموعه قوانین قبیله ای است، حال آن که شریعت سعی در تحدید آن دارد. «وش» نظام عرفی تقسیم دوباره زمینها [که در قبایل مجری است]، از سوی ملاها به دلیل احترامی که شریعت برای مالکیت املاک قائل است مورد اعتراض قرار گرفته است (جرگه بزرگ پلنگ علی در گنر، سال ۱۹۵۳)^۹. می توان موارد دیگری را نیز عنوان کرد ولی مراد این نیست که به تفسیر مجدد شریعت در پیوند با منافع شخصی بنشینیم، بلکه قصد ما آن است که به طرح دو نظام موضوعه، صریح و متضاد با هم بپردازیم زیرا هدف «پشتون والی» از استناد به تصویری متفاوت از جامعه این است که تعادلی برقرار سازد که در گروه قبیله همیشه مورد تهدید است، تعادلی که از طریق توافق [اعضای گروه] هویت می یابد. فرد پشتون در تقابل با آنچه غیر پشتون است به توصیف خود می پردازد، حال آن که شریعت اسلام بعکس می کوشد که گروههای طایفه گرا نظیر قبایل، اقوام و دیگر گروههای طرفداران (عصبیه) را در جامعیت امت اسلامی منحل کند.

مجموعه قوانین قبیله ای هم دموکراتیک تر و هم الزام آورتر است: این قوانین پایگاهی فوق بشری ندارند بلکه زاده توافقی و آراء جامعه قبیله ای اند. در خصوص زندگی سیاسی در افغانستان مجموعه قوانین قبیله ای سعی بر آن دارد که جامعه پشتون را از دیگران جدا سازد. حال آن که شریعت اسلامی با طرد هویتهای قومی بر وحدت و یکپارچگی نظر دارد.

بنابراین عملکرد علما، آن جا که می کوشند شریعت را جانشین پشتون والی

سازند و خوانین را که قدرتشان صد در صد غیر مذهبی است کنار گذارند، تهدیدی علیه هویت قبیله ای تلقی می شود. ملاهای دهات غالباً به جامعه ایلاتی بیش از جامعه علما نزدیکند و از دخالت در این مسائل امتناع می کنند. رهبران روحانی بی میل نیستند که با بیازی گرفتن مجموعه قوانین قبیله ای نقش واسطه را بازی کنند.^{۱۰} در صفحات آینده خواهیم دید که در موقعیتهای بحرانی چگونه مناطق ایلاتی به سوی علما و اعلام جهاد باز می گردند. با آن که آشکالی که اسلام در روستاها به خود می گیرد هیچ ارتباطی با شدت اعمال مذهبی شخصی — که در مناطق ایلاتی بسیار قوی است — ندارد، اما به هنگام وقوع جنگ این اشکال بخوبی بیانگر تفاوت های میان شمال و جنوب است، تفاوت هایی که نه قومی هستند، نه مذهبی، بلکه از رابطه متفاوتی که اسلام در قبال سیاست در این دو منطقه دارد نشأت می گیرند.

۴- مردان مقدس و برکت

برکت تقدسی است که از بعضی اشخاص، بعضی مکانها و یا بعضی اشیاء ساطع می شود و نعمت و فراوانی ببار می آورد^{۱۱}؛ این قدرتی است که خود بخود وجود دارد و عمل می کند و می تواند از جایی به جایی منتقل شود و خود را کنترل کند. اشیاء مقدس مثل: طلسم، اوراق قرآن و اشیاء مذهبی متعلق به گذشته های دور، تقدس یک مکان مثل: زیارتگاه و مرقد یک پیر، تقدس یک شخص مثل: سید، که ارزشهای شخصی او هر چه باشد، بخشی از هاله تقدس پیامبر (ص) به او منتقل شده است، و پیر، مرشد روحانی که گاه به غلط آنرا «قدیس» ترجمه کرده اند (در اسلام تئوری تأمل و تفکر مسیحی وجود ندارد زیرا پیر به دلیل اعمال خود نیست که تقدس می یابد بلکه به دلیل تقرب او [به خداوند] است که بدین مقام دست می یابد). پیر، غالباً به یک فرقه صوفی تعلق دارد.

پس از مرگ پیر، مقبره او تبدیل به مزار می شود. یک نگهبان (مواجر) که از محل نذورات مؤمنین امرار معاش می کند، زیارتگاه را اداره می کند. زیارتگاهها مکانهایی بسیار آشنا و خودمانی اند. بسیاری از مزارها در شفای امراض بخصوصی تخصص دارند: مشهور است که مزار اوفیان واقع در کوه دمان بیماری هاری را شفای دهد.

روحانیت اهل تسنن در قبال این گونه برداشتهای مذهبی عوام احتیاط بیشتری از خود نشان می‌دهد. بعکس ملاهای دهات با این گونه تظاهرات همراهی کامل دارند. با این همه جامعه روحانیت افغان دشمنی بدون مقدمه و شناخت قبلی در قبال پیرها از خود نشان نمی‌دهد.

مفهوم مردان مقدس شامل گروههای بسیار متنوعی است: از «ملنگ» دوره گرد گرفته تا «پیر» محترم که «عالیم» یک مدرسه بزرگ شده است. در این جا نیز مرز دقیقی میان اسلام عامیانه و اسلام عالمانه وجود ندارد. ملنگها یا قلندرها، واعظان دوره گردی هستند نیمه دیوانه، نیمه لخت، فروشندگان تعویذ و قصه سرایانی که از جای دیگری، غالباً از هند، آمده‌اند. آنها در زیارتگاهها دیده می‌شوند و از مسجدی به مسجد دیگری می‌روند و به آزادی در حاشیه جامعه ای زندگی می‌کنند که مسأله مرزها و سرحدات او را نگران نمی‌کند.

سیدها اعقاب فرضی پیامبر (ص) اسلامند و «خواجه»ها از اعقاب خلیفه دوم عمر. آنها در زندگی اجتماعی از نوعی «اضافه بها»ی سمبولیک برخوردارند بدون آن که الزاماً به جامعه مذهبی تعلق داشته باشند. آنها جز در پیوند با موقعیت خود در ساختار اجتماعی و ارزشهای شخصی خود، هیچ نقش سیاسی ندارند. به این طریق، در مناطق ایلاتی، سید به‌طور منطقی در بالای سیستمی قرار می‌گیرد که مرزهای آن گفته شد؛ حتی اگر زبان مادری سید پشتو باشد او را به عنوان یک پشتون نمی‌شناسند: او به قوم سید و حتی «عرب» تعلق دارد. این بی‌طرفی او در رقابتهای میان خانواده‌ها که ساختار ایلاتی خواهی نخواهی به آنها دامن می‌زند موجب می‌شود که او به‌طور طبیعی و منطقی به صورت یک میانجی درآید.^{۱۲} بسیاری از سیدها از این موقعیت استفاده کرده و به صورت یک قدرت سیاسی محلی در آمده‌اند و از همین روست که مردم، بخصوص طبقه تحصیلکرده، نسبت به آنها دو نظر متضاد دارند، بویژه هنگامی که عدم آگاهی آنها نسبت به مسائل مذهبی خیلی علنی شده باشد.

ملای روحانی در محیط مشتتج و تقسیم شده [به اقوام مختلف] ایلاتی چهره‌ای است بارز و نمایان. او در لحظات بحرانی، آن گاه که ایدئولوژی جهاد به تقسیمات قومی تعالی می‌بخشد پیامی خیزد. در این هنگام چهره‌ای که اتحاد را به

ارمغان می آورد از خارج دنیای قبایل بدان وارد می شود: سید، پیر و یا فقط ملای ده. ۱۳

پیر، یک مرشد روحانی است که تعدادی مرید گرد او جمع شده اند. هر منطقه افغانستان پیر محل خود را دارد، پیری که بر آرامگاه او یک زیارتگاه بر پا خواهند داشت. او درویشی است شفاعت طلب یا فقط «مرد مقدس»، به معنایی که در روستاهای ما معمول است. حیثیت و اعتبار او می تواند محدود به روستای خود باشد یا به سرتاسر افغانستان گسترش یابد. غالب اوقات آنها منتسب به یک فرقه صوفی اند. مرز میان عالم و پیر، بخصوص در شمال، مرز غیر قابل عبوری نیست: بسیاری از علمای محلی که از لحاظ تعلیمات مذهبی کاملاً به روش اهل تسنن و جماعت تربیت شده اند به عنوان یک پیر مورد احترامند و احتمالاً نقش صاحب کرامات و کسی که شفا می بخشد را نیز بازی می کنند. در افغانستان علما هرگز با «پیر» ها به مخالفت برخاسته اند. البته بجز مواردی که آنها به اشکالی از اسلام گرویده اند که مخالف با اسلام پذیرفته شده است (مثل «روشانی» های قرن شانزدهم). با «پیر» ها، قدم به قلمرو حکمفرمایی «برکت» می نهیم. در این جا دیگر بحث «مذهب مردمی» در میان نیست، بلکه با فرقه های صوفی، که نقش آنها در تاریخ اسلامی افغانستان و در نهضت مقاومت از اهمیت والایی برخوردار است، مواجهیم.

ب - تصوف

در جامعه افغان، تصوف که اصولاً در سه فرقه نقشبندی، قادری و چشتیه متجلی شده حقیقتی است بسیار زنده و پویا که بویژه در طبقات متوسط ساکن شهرها و اطراف شهرها نفوذ کرده است. کابل و هرات دو مرکز بزرگ تصوفند اما تمام شمال کشور و ناحیه قندهار از این مکتب تأثیر بسیار پذیرفته اند. گرچه تصوف در میان طبقه تحصیل کرده کابل افول کرده ولی در قشر روشنفکران مکتب کلاسیک و باسوادان شهرهایی دارای فرهنگ قدیمی نظیر هرات پیروانی پر حرارت اما پنهان دارد. بسیاری از علما به یک فرقه صوفی وابسته اند.

تصوف، «ظاهر» را در مقابل «باطن» قرار داده است. برای دستیابی به این حقیقت، می‌بایست تحت رهبری یک «پیر» یا «مرشد» قدم در طریق نهاد. هر «مرید» برای این که به شناخت حق نائل شود باید مدارج طریقت را بگذراند و این شناخت، شناختی است اشراقی و عرفانی و نه مبتنی بر تعقل و استدلال. در حالی که طریقت شریعتی قائل به تمییز میان خالق و مخلوق (وحدت الشهود) است و مکاتب الحادی به وحدت این دو (وحدت الوجود) معتقدند، عشق به حق عبارتست از انحلال من در بی نهایت الهی. برای رسیدن به این مرحله، مرید به انجام اعمالی روحانی نیاز دارد که به حسب فرّق مختلف متفاوت است. این اعمال عموماً عبارتند از اورادی حاوی تکرار یکی از اسماء الهی (ذکر)، که قادریه به صدای بلند و نقشبندیه در سکوت زمزمه می‌کند. صوفیهای شناخته شده دارای یک زندگی شدیداً روحانی اند ولی تظاهر به آن نمی‌کنند. آنها عموماً در گروههای کوچک و در مکانی دور از اغیار (خانقاه) که غالباً وصل به یک مدرسه است گرد هم می‌آیند و به رهبری «پیر» خود به ذکر می‌پردازند. صوفی در زندگی روزمره خود را به یک نظم فکری مقید کرده. این نظم فکری بدون آن که او را از زندگی اجتماعی جدا سازد او را از دیگران متمایز ساخته است.^{۱۴} پیوند میان ادبیات فارسی و تصوف در افغانستان پیوندی است بسیار قوی و این بویژه به دلیل وجود نویسندگان محبوبی چون خواجه عبدالله انصاری، جامی هروی و رومی بلخی است.

با این همه تصوف در افغانستان نظیر هر جای دیگر به دو شکل کاملاً متفاوت مستقر شده است. جا دارد که این نکته را بررسی کنیم چرا که تصوف در نهضت مقاومت افغان بازیگر نقش بزرگی است، حال آن که این مکتب در نهضتهای بنیادگرای جهان عرب (بویژه وهابیت) معمولاً مورد مذمت قرار گرفته است.

۱- تصوف سنت گرا

تصوف سنت گرا با مذهب رسمی مخالفتی ندارد بلکه فضایی از روحانیت مکمل را تقدیم مؤمن می‌کند، ضمن آن که برای فقه و شریعت اسلامی احترامی بی‌چون و چرا قائل است. در این جا «پیر» یک عالم است و نیز یک راه گشا. مرید

به طور انفرادی به طریقت می پیوندد و به صورت شخصی و بی واسطه از «پیر» تبعیت می کند، حتی اگر سنت خانوادگی نقش بزرگی در این تصمیم گیری داشته باشد. پیران طریقت به طور مرتب در جلسات «ذکر» و تحت نظارت مرشد حاضر می شوند. مرید از زندگی اجتماعی خود غافل نمی شود، بعکس گاهی طریقت همبستگیهای صنفی را با همبستگیهای مذهبی تحکیم می بخشد.^{۱۵} هر حلقه ای از صوفیان شبیه نوعی باشگاه محل تمرینات روحانی است. بنابراین چه گفته شد این شکل از تصوف که از رفورمهای شیخ احمد سرهندی و شاه ولی الله پدید آمده به هیچ وجه با اسلام رسمی تری که علما مبلغ آنند و در درو قرار ندارد. غالب پیرها از روحانیونی هستند که عضو جامعه روحانیتند. آنها هم به تدریس علوم ظاهر (فقه و شریعت) و هم علوم باطن می پردازند و در این جا پیوند پیر با مرید با رابطه عالم و طالب همراه است. این صوفیان برای تأکید بر تعلق خود به مذهب راستین خود را پیروان «طریقت شریعتی» می نامند. شک نیست که پیر بیش از یک روحانی ساده است و گفته می شود وجود او باعث خیر و «برکت» است. جانشینی پیر در خانواده او موروثی است و مریدهای او یک قوم واقعی را تشکیل می دهند که نفوذ سیاسی آنها در محل بسیار چشمگیر است. ما آنها را در شبکه هایی که زیر بنای احزاب نهضت مقاومت را تأمین می کنند باز خواهیم یافت.

صوفیانی که پیرو شریعت اسلامی هستند بیشتر از فرقه نقشبندیه اند اما در میان چشتی ها و قادریها نیز دیده می شوند. آنها در شمال کشور مستقر هستند و پیروان خود را از میان بورژوازی سنت گرا و باسواد، صنعتگران و کارمندان نیز در میان روستائیان اطراف شهرهای با فرهنگ قدیمی (هرات، کابل، میمنه و مزار شریف) برمیگزینند. همچنین نزد آیماقها و نقاطی در جنوب کشور (قندهار، زابل) به این گونه صوفیان برمیخوریم.

۲- تصوف از گونه «مارابوتیسم»

مقصود ما از «مارابوتیسم» متابعت جمعی یک طایفه یا یک قبیله از یک خانواده «مقدس» است که «برکت» در میان آنها موروثی است و وجود آنها موجب

تقدس جامعه. در این جا از پیوستن های انفرادی و نیز اعمال شخصی تفکر و آشنایی با طریقت خبری نیست. میان جامعه و خانواده شخص قدیس ارتباطی نیست و تنها این خانواده است که ظاهراً به «ذکر» می پردازد ولی کارهای اجتماعی او به «برکت» (معالجه بیماران، دعای خیر) محدود می شود. پیروان این طریقت بیشتر به «مخلص» شهرت دارند تا «مرید». از واژه اولی وابستگی کمتری نسبت به «پیر» برمی آید. عمل اصلی که نشانه ارادت مخلص به پیر است عبارت است از دیدار سالانه و تقدیم هدایا به او؛ در مقابل پیر حمایت و مهمان نوازی خود را نثار پیروانش می کند. در این جا پیوندی از نوع طرفداری و حمایت از یکدیگر وجود دارد و پیوند روحانی به نفع نوعی احترام شدید همراه با خرافات رنگ می بازد. در این جا افراد خانواده های بزرگ نمایندگان طایفه یا قبیله نزد پیر هستند و نه ملأها و یا علما. در تصوف از نوع مارابوتیسم پیر هیچ گاه یک عالم نیست. در این جا تصوف بشدت رنگ ضدیت با جامعه روحانیت دارد؛ و این روشی است که توسط آن، قبایل در پیوند با شریعت که حقوق عرفی آنها را انکار می کند، مذهب را با خصوصیات ایلاتی خود آشتی می دهند. تصوف در میان قبایل تبلور سیاستی است که رنگ و بوی مذهبی ندارد حال آن که در شمال کشور بعکس تأییدی است بر پیروی دقیق از اسلام راستین. در قبایل، ملأها بندرت به طریقت می پیوندند.

بنابراین تصوفی که در مناطق ایلاتی پشتون رواج یافته از این گونه است. فرقه ای که اکثریت را در دست دارد فرقه قادریه است که در مناطق ایلاتی رهبری آن بدست خاندان گیلانی است. در خصوص گروه های نقشبندی که در همین نقاط مستقر شده اند، این فرقه به دو گروه منشعب شده اند. برای تمیز آنها کافی است بدانیم پیر آنها یک «عالم» است یا نه؛ در صورتی که عالم نباشد او را «روحانی» می نامند و چنین فرقه ای از همان گونه «مارابوتیک» است. ضدیت روحانی و عالم در جنوب کشور بسیار شدید است (حال آن که هر دو کلمه در زبان فارسی ایرانی معنای واحدی دارند) و تعداد پرهایی که هم «عالم» باشند و هم «روحانی» کاملاً در اقلیتند، حال آن که در شمال «پیر»ی وجود ندارد که «عالم» نباشد. کوچ نشینان که غالباً وابسته به یک پیر هستند همیشه از صوفیان گونه

«مارابوتیک» اند، و این، در مورد آنها که دارای ساختارهای ایلاتی بسیار قوی هستند امری طبیعی است. در این جا بد نیست اشاره ای هم به مورد عجیب و بد شناخته شده «باندهای» جوانان بدکاره ای که در کابل به «کوکا» و در قندهار به «پیلوش» مشهورند کرده باشیم. آنها دارای سلسله مراتب می باشند و کارهایی می کنند ابتکاری. گرچه دیگر اثری از صوفیگری در آنان دیده نمی شود ولی احتمالاً از آن تأثیر پذیرفته اند.

۳- «پیر»های جهانگرد سرزمین آیماق

شک نیست که تعیین انواع مختلف فرقه های صوفی امری است نظری و تمیز دقیق میان فرقه های سنت گرا و فرقه های نوع مارابوتیک دارای انواعی است که جنبه انتقالی و میانه دارند. سرزمین آیماق (در اطراف ولایت غور) بویژه، شاهد شکوفایی نوعی تصوف است که ویژگیهای هر دو گونه یاد شده را داراست. در این جا «پیر» از زمره «علما» است و هیچ مخالفتی با جامعه روحانیت که خود عضو آن است ندارد. اما او طرفداران خود را اصولاً از میان بخشهای قبایل برمیگزیند. این «پیر»ها که پایگاهشان پورچمن (ایالت فراه) و از فرقه نقشبندی هستند و آخرین نفرشان بهاءالدین جان در زمان تره کی به قتل رسید از سوی خود نمایندگانی موسوم به «خلیفه» به اقصی نقاط سرزمین ایماق می فرستند تا «مرید»ها را هدایت و نذورات را جمع آوری کنند. گرویدن به فرقه عموماً به صورت جمعی بوده است: قوم سید، ساکن خواجه هشتمین (ایالت فاریاب) به طور کامل به «طریقت» ملحق می شوند. این گروهها نه تنها مخالفتی با اسلام ندارند بلکه به هنگام تشکیل نهضت مقاومت به احزاب اسلام گرا (جمعیت و نیز حزب اسلامی) می پیوندند. به نظر می رسد پدیده «پیر» جهانگرد در تمام کوهپایه های شمالی هندوکش وجود دارد.

۴- توزیع تصوف به حسب فرق

الف) قادریه

مؤسس این سلسله عبدالقادر گیلانی (قرن ششم هجری) در بغداد مدفون

است. اعقاب او که با رژیسم عثمانی پیوند نزدیک داشتند و از این رژیسم لقب نقیب‌الاشراف دریافت کرده بودند در بغداد «مخلصین» کشورهای مختلف را به حضور می‌پذیرفتند. در قرن شانزدهم این فرقه در هند مستقر شد و از این جا بود که پشتونهای غلزایی — بویژه سلیمانخیلها و خوجیانها — را به سوی خود کشاند. این فرقه دارای شعب بسیاری است که در رأس هر کدام یک نفر از نوادگان عبدالقادر گیلانی قرار دارد. حضرت نقیب صاحب، پدر «پیر» فعلی در سالهای دهه بیست عراق را ترک کرد و در چهارباغ واقع در ننگرهار افغانستان مستقر شد تا فرقه محلی را از نزدیک رهبری کند. پس از مرگ او در سال ۱۹۴۷ پسرش سید احمد گیلانی معروف به افندی جان جانشین او شد. بزودی این خانواده با قدرت حاکم (استابلیشمنت) باب مراوده را باز کرد (احمد گیلانی با دختری از قبیله محمدزایی ازدواج کرد) و به کسب درآمدهایی که از فعالیت‌های غیرمذهبی ناشی می‌شد دست زد: احمد گیلانی نماینده کمپانی پژودر کابل بود. گرچه «پیر» به اعمالی دست می‌زد که بظاهر جنبه مذهبی داشت (تقسیم آب وضوی خود میان بیماران)، ولی فرقه را به راهی می‌برد که از مذهب فاصله داشت و شکل شبکه‌های طرفداران به خود می‌گرفت. با این همه به حیثیت و احترام خاندان گیلانی نزد غلزایی‌ها (بویژه کوچک‌نشینان غلزایی) و اهالی وردک خللی وارد نشده است. خاندان گیلانی گونه کاملی از تصوف نوع مارابوتیسم را که در صفحات گذشته به آن اشاره کردیم به نمایش گذاشته است. اقا «قادی»‌های شمال و غرب، — البته سوای مهاجران غلزایی — به خانواده کنونی گیلانی وابستگی ندارند و دارای زندگانی مذهبی اصیلتری هستند: آنها به شعب دیگر این فرقه (نظیر سلسله عبدالرحمن بن عوف در شینداند) پیوسته‌اند.

(ب) نقشبندیه

فرقه نقشبندیه توسط بهاء‌الدین نقشبند (۱۳۱۸ — ۱۳۸۹) در بخارا بنیان نهاده شد. این فرقه در افغانستان بیش از دیگر فرقه‌ها پیرو دارد و دارای شعب بسیاری است که در آنها دو تمایل بوضوح احساس می‌شود: شاخه‌های غربی و شمالی کشور (و نیز شعبه‌ای که به «خواجه احرار» شهرت دارد) با مهد فرقه یعنی آسیای مرکزی

ارتباط دارند؛ در مقابل شعب شرق و قندهار مستقیماً به خانواده مجددی که از اعقاب شیخ احمد سرهندی — همو که دست به اصلاحات و نوآوریهای زد — وابسته اند. این خانواده در اواخر قرن نوزدهم از هند مهاجرت کرده و در کابل مستقر شده است؛ یکی از شعب آن در هرات مأواگزیده ولی از لحاظ نفوذ سیاسی هرگز به پای شعبه کابل نمی‌رسد. در پایتخت، مجددی‌ها در شور بازار به احداث یک مدرسه و یک خانقاه پرداختند از همین رو رئیس این خاندان به لقب «حضرت شور بازار» مشهور شد. نقشبندیهای کابل ضمن حفظ اسلام مذهب تسنن از خانواده مجددی پیروی می‌کنند. در مناطق ایلاتی متعلق به غلزیها، ایلات به روش «مارابوتیک» به این فرقه می‌پیوندند. صوفیان نقشبندی شمال و غرب از گونه «سنت گرا» هستند ولی پیرو مجددیهانیستند. ما این تقسیمات را در نهضت مقاومت باز خواهیم یافت.

بخلاف گیلانیها، خاندان مجددی نقش سیاسی مهمی ایفا کرده است. آنها که از زمره علمای وابسته به مذهب تسنن هستند، ابتدا از پان اسلامیسم شاه امان‌الله طرفداری کردند، و سپس با اصلاحات او به مخالفت برخاستند. مبارزه‌ای که سه پسر اولین «حضرت شور بازار» (قیوم جان آقا) بر پا داشتند دارای دو ویژگی ضد امپریالیستی و ضد تجددگرایی بود. در قیام سال ۱۹۲۴ خوست که در آن یکی از «مرید»ها به نام عبدالغنی، سلیمان خیلها را در کنار «ملای لنگ» به طغیان واداشت، پای این خاندان به میان کشیده شد. در سال ۱۹۲۸ پس از بازگشت حضرت، برادرش فضل عمر مشهور به شیرآقا که ابتدا از بچه سقو حمایت کرده بود، قبایل غلزی را به نفع نادرخان به قیام وادار کرد. در ابتدا اتحاد میان سلسله جدید مصاحبان (نادر، برادرانش و پسرش ظاهر) و خاندان مجددی بسیار محکم بود؛ فضل عمر به وزارت دادگستری رسید، برادر سوم یعنی صادق سفیر افغانستان در قاهره شد؛ در سال ۱۹۳۶، شاه، قلعه جواد را به آنها بخشید. پیوندهای زناشویی با واسطه خانواده عثمان، آنها را با خاندان سلطنتی منسوب کرد. از زمان وزارت داوود در سال ۱۹۵۳ بعد، روابط آنها دوباره بحرانی می‌شود؛ اعضای خانواده به مصر مهاجرت می‌کنند. سبقت‌الله — لیدر کنونی فرقه — و هارون که توسط ناصر بازداشت شد، با اخوان المسلمین پیوندهای نزدیکی برقرار می‌سازند. سبقت‌الله که برای تدریس

به کابل باز می‌گردد، به اسلام‌بیست‌های مخالف رژیم می‌پیوندد و در سال ۱۹۵۹ بازداشت و سپس جلای وطن می‌کند و به دانمارک می‌رود. با مرگ فضل عمر در سال ۱۹۵۶ محمد ابراهیم معروف به شیر پادشاه «پیر» جدید می‌شود. در ژانویه سال ۱۹۷۹ او و تمام اعضای مذکر خانواده اش توسط تره کی اعدام می‌شوند. سبقت‌الله مجددی که خودش «پیر» طریقت نیست جانشین برادرش می‌شود.

مشاهده می‌شود که جریانهای ضد و نقیضی خاندان مجددی را به آشوب می‌کشد: در حالی که به قدرت حاکم وابسته است، از غرب‌گرایی و نحوه قانونگذاری رژیم انتقاد می‌کند، با آن که ثروتمند است ولی از پیشرفت نوع کاپیتالیست برکنار مانده است، علی‌رغم آن که مشاغل رسمی را در اختیار دارد اما از لحاظ سیاسی در زمره مخالفان رژیم است و با آن که محافظه کار است، با بعضی جریانهای اسلامی نوگرا (اسلامیسم سیاسی) پیوند دارد.

با این همه، همانطور که گفتیم خاندان مجددی تنها نماینده فرقه نقشبندی افغانستان نیست. هرات، پورچمن و کרוخ مراکزی هستند که در آنها فرقه نقشبندی فعالیت شدیدی دارد. در این نواحی شبکه صوفیان نقشبندی در شبکه «مدارس» و «علماء» هویت می‌یابد: «حضرت» ناحیه کרוخ که اقتدارش از هرات تا میمنه گسترده است و شهرت عمومی او «شرافت‌الدین» است، یک شیخ الاسلام و بنابراین یک عالم است که دیگران از او حرف شنوی دارند (فی‌المثل او در سال ۱۸۵۶ برای دفاع از هرات در مقابل ایرانیان شیعی مذهب فتوایی صادر کرد).

ج) چشتیه

این فرقه که توسط مودود چشتی (۱۱۴۲ - ۱۲۳۶) بنیان نهاده شده، فرقه‌ای است که بیشتر در هند مستقر شده است. در افغانستان در اقلیت کامل است و مقرآن دره هریود، اطراف چشت شریف است. چشتیه اکنون دارای دو «پیر» است: سید نصرالدین و سید گل. علمای ناحیه همگی چشتی هستند و روستائیان به این فرقه به چشم یک «قوم سید» می‌نگرند که قسمت اعظم ساکنان شهر را تشکیل می‌دهند. تا سال ۱۹۸۱، این فرقه که نمونه کامل فرق پیرو «طریقت شریعتی» است بر حدود بیست مدرسه مجهز به کتابخانه نظارت داشت. در این جا همزیستی میان «پیر» و

«عالم» و میان «مرید» و «طالب» کاملاً برقرار است. فرقه که تمام سرمایه و هم خود را مصروف تأمین معاش مدرّسین و طلاب و نگهداری ساختمانها می‌کند به دور از قیل و قال دنیای نوین به حیات خود ادامه می‌دهد.

بنابر آنچه گفته شد، فِرَق صوفی شمال کشور که همگی پیرو اسلام سنی مذهبند بویژه از فرقه نقشبندی هستند ولی در میان آنها پیروان قادری، چشتی، سهروردی و قوسی هم دیده می‌شود. این فِرَق فاقد مرکزیت هستند. اما فِرَق جنوب که بیشتر از گونه «مارابوتیک» اند پیرو «قادری» یا «نقشبندی» اند و از خانواده‌های گیلانی یا مجددی پیروی می‌کنند. نقشبندیهای کابل که از نوع پیروان اسلام مذهب تسنن اند پیرو خاندان مجددی اند. نزد شیعیان افغانستان گرایشهای صوفی وجود ندارد. نحوه توزیع صوفیان، تقابلی را که میان نواحی ایلاتی و غیر ایلاتی وجود دارد به نمایش می‌گذارد. ما این شبکه‌ها را در نهضت مقاومت باز خواهیم یافت.

ج - علما

در افغانستان نیز مثل دیگر کشورهای اسلامی سنی مذهب جامعه روحانی سازماندهی شده و دارای سلسله مراتب وجود ندارد. با این همه میان ملاهای روستاها و روحانیان تحصیلکرده تمایزی کاملاً واضح مشاهده می‌شود. این «روحانیان عالیرتبه» به لحاظ تربیت خود تشکیل یک گروه می‌دهند و نه به لحاظ مقامی که در نهاد سیاسی دارند. این گروه که از اسلام قرون وسطایی برخاسته تا زمان حال که توسط گرایش به غرب حاشیه‌نشین شده از لحاظ مطالبی که مطالعه می‌کند و آنچه مستند و تکیه‌گاه اوست لایتغیر باقی مانده است.

۱- مدارس [علوم دینی]

در افغانستان عالم (مفرد علما) مولوی نامیده می‌شود. دانشجوی علوم دینی (طالب) پس از این که از مدرسه قرآنی روستا (مکتب) خارج شد، چند سالی را نزد

مولوی محلی می‌گذراند. مولوی حدود ده طالب را در یک مسجد معمولی که به صورت مدرسه عالی علوم دینی (مدرسه) در آمده گرد خود فراهم آورده است. حیثیت و اعتبار مدرسه به شخصیت استاد بستگی دارد. تدریس با آهنگ پیشرفت هر شخص انجام می‌شود و شامل فراگیری مطالب کتابهایی است تربیتی در یک قالب خشک و لا یتغیر.^{۲۱} وقتی «طالب» فارغ التحصیل و موفق به اخذ «اجازه» از استاد شد می‌تواند «مدرسه» خود را افتتاح کند و یا برای کسب فیض از محضر اساتید مدرسه مهمتری راهی سفر شود. علی‌رغم کوششهای معموله از سوی «امیر»های افغانی، در افغانستان هرگز «مدرسه» ای با وسعت و عظمت بسیار پا به عرصه وجود نگذاشته (از مدرسه علوم دینی سلطنتی امیر عبدالرحمن گرفته تا دارالعلوم عربیه که در سال ۱۹۴۰ در پل چرخنی افتتاح شد). با استعداد ترین «علمای» افغانی [برای ادامه تحصیل] به هند و بویژه به مدرسه بزرگ دیوبند می‌رفتند؛ پس از این که شبه قاره هند در سال ۱۹۴۷ تجزیه شد، پیشاور به صورت مرکز تحصیلات عالیه علمای سنت گرا درآمد. علمای شمال افغانستان تا سال ۱۹۱۷ برای ادامه تحصیل به مدرسه دیوان‌بیگی بخارا می‌رفتند.

به موازات این شبکه مدارس خصوصی، دولت برای نظارت بهتر بر تربیت و انتصاب علما به برپایی شبکه مدارس دولتی اقدام کرده است. در سال ۱۹۵۱ با کمک دانشگاه الازهر قاهره دانشکده الهیات (فاکولته شریعتی) و به دنبال آن در شهرهای بزرگ «مدارس» بزرگی افتتاح شد. این شبکه مدارس در نظام آموزشی غیرمذهبی ادغام شد: دانشکده الهیات جزء دانشگاه کابل شد و «مدارس» شهرستانها به شکل دبیرستانها و طبق برنامه درسی آنها — البته به جز مواد دروس دینی — شروع به فعالیت کردند. میان علمایی که در شبکه مدارس خصوصی تربیت می‌شوند و آنان که در شبکه مدارس دولتی تحصیل کرده‌اند تضادی واضح وجود دارد، اولی‌ها سنت گراتر و تعدادشان در جامعه روحانیت افغان به مراتب بیش از گروه دوم است و دومی‌ها متجددتر و به طبقه روشنفکر (انتلیجنسیا) نزدیک‌ترند. تقابل میان این دو شبکه از گونه «غیرمذهبی — مذهبی» نیست زیرا هدف دولت تسلط بر مدارس مذهبی است و نه از میان برداشتن آنها (دولت همیشه سعی بر آن

داشته که فعالیت «علما»یی را که در خارج از کشور تربیت می‌شوند محدود سازد). از سویی در شبکه مدارس خصوصی مطالب غیر مذهبی نیز تدریس می‌شود (ادبیات کلاسیک، طب سنتی و غیره). مدارس خصوصی تقریباً در تمام کشور پراکنده‌اند حال آن که شبکه دولتی فقط شهرها را پوشش می‌دهند.

«علما» افرادی هستند با سواد ولی نه روشنفکر، آنان که وفق برنامه درسی هزار ساله‌ای مشترک در تمام جهان اسلام (عربی کلاسیک، کلام، تفسیر قرآن، حدیث یا سنت‌های پیامبر (ص)، فقه یا حقوق اسلام) تربیت شده‌اند بیشتر احساس تعلق به امت اسلامی دارند تا به یک ملت خاص. شک نیست که این فرهنگ مشحون از تفاسیر پیچیده و تکراری است ولی فرهنگی است جهان شمول و با این همه قادر نیست ایدئولوژیی به دست دهد که راهی به تجدد و مدرنیسم برد. به نظر می‌رسد در افغانستان «علما» قادر به توجیه خود با دنیای جدید نیستند و قدرت را به نخبگان تازه از راه رسیده واگذاشته‌اند.^{۲۹}

۲- «حاشیه‌نشین» کردن علما در قرن بیستم

همان گونه که اشاره شد در اواخر قرن نوزدهم «علما»یی وجود داشته‌اند که به خانواده‌های اشرافی قبایل تعلق داشتند. دیگر اثری از آنها دیده نمی‌شود. غالب علما اصالت روستایی دارند و نه ایلاتی (اما از هر دو گروه فارسی زبان و پشتون‌زبانند). در زمینه مسایل اقتصادی ملی کردن بخشی از اموال موقوفه توسط عبدالرحمن در اواخر قرن نوزدهم، علما را از خودمختاری مالی محروم ساخت، زیرا بخلاف ایران، جامعه روحانیت افغانستان هرگز اموال غیر منقول قابل توجهی در اختیار نداشته است. در شهرها، علما عموماً به کمک‌ها و دستمزدهای دولتی وابسته‌اند؛ و در خارج شهرها، نظیر ملاءهای دهات، از محل هدایای جنسی که به نام عشریه و زکات پرداخت می‌شود امرار معاش می‌کنند ولی مولوی‌ها عموماً مرفه‌تر از ملاءهای ساده‌اند.

در زمینه مسائل فقهی، غیر مذهبی کردن هرچه صریح‌تر قوانین و انتخاب پرسنل قضایی از میان فارغ التحصیلان دانشکده حقوق، علمای مستقل و غیر وابسته به

دولت را از منصب قضا محروم ساخته است. از سوی دیگر، شبکه مدارس نیز با سرعتی روزافزون از دست مولوی ها خارج شده است. گرچه مکتب خانه ها هنوز در اختیار آنهاست اما بایستی با رقابت دبستانهای دولتی — که در آنها نیز مطالب مذهبی توسط طلاب دبیرستانهای دولتی تدریس می شود — به مقابله برخیزد. بسیاری از جوانان ترجیح می دهند تحصیلات خود را در دبیرستانها و یا مدارس علوم دینی دولتی ادامه دهند چرا که این امر امکان دستیابی به یک شغل دولتی را فراهم می سازد، حال آن که گواهی نامه های صادره از سوی مدارس علوم دینی خصوصی، از سوی دولت به رسمیت شناخته نمی شود.

کنار گذاشتن «علما» از سیاست در افغانستان دیرتر از هر جای دیگر روی داده است. تا اوائل سالهای دهه ۵۰ دربار سلطنتی نمی توانست حمایت آنها را از دست بدهد. در سال ۱۹۲۹ آنها که با قبایل متحد شده بودند موجب سقوط شاه امان الله شدند توافق قبایل و برسمیت شناخته شدن از سوی جامعه علما دو منبعی هستند که به مقام سلطنت مشروعیت می بخشند. نادرشاه در سال ۱۹۳۲ با تشکیل «جماعت العلما» — انجمن سران علما — این گروه را به صورت نهادی قانونی در می آورد.^{۲۵} اما چرخش به سوی تجدد و مدرنیسم که با نخست وزیری داوود در سال ۱۹۵۳ آغاز می شود حمایت علما از رژیم را امری غیر لازم قلمداد می کند و اسطوره دولت برخاسته از بطن ملت (دولت — ملت) را جانشین آن می سازد. میان رژیم و علما جدایی می افتد حال آن که نخبگان قبایل یار و یاور رژیم باقی می مانند: اتحاد میان قبایل و علما در سال ۱۹۲۸ پدیده ای زود گذر بود. در هر حال «علما» هرگز سهمی در قدرت سیاسی نداشته اند.

طریق دیگری که دولت برای حاشیه نشین کردن علما در پیش گرفت استخدام آنها در دستگاههای دولتی بود: در نقاطی که دولت پرسنل قضایی کافی نداشت، قضات سنتی به خدمت دستگاه قضایی درآمدند. جامعه روحانیت در شهرهای بزرگ وظیفه خوار دولت شد. ایجاد «جماعت العلما» کاملاً جنبه سمبولیک داشت: این انجمن وظیفه اش فقط این بود که پیرامون مطابقت قوانین با شریعت اسلامی نظر مشورتی بدهد. روش ماهرانه ای که حکومت سلطنتی به آن

دست زد سعی در ادغام خانواده‌های بزرگ مذهبی در شبکه گسترده طرفداران خاندان سلطنت از طریق پیوندهای زناشویی، دادن سفارت و اعطای زمین بود. اما در صورتی که این طرفندها برای تحقق سیاست ادغام با شکست مواجه می‌شد، دولت در توسل به زور تردیدی به خود راه نمی‌داد: توقیف اعضای خانواده مجددی در اواخر سالهای ۵۰ و یورش بزرگ علیه مولویهای حاضر در مسجد پل خشتی در سال ۱۹۷۰.

در خاتمه آن که علما فاقد مرکزیت هستند: خانواده مجددی که در سال ۱۹۲۸ رهبری قیام را بدست داشت بسیاری از نفوذ خود را از دست داده است. روحانیت مخالف رژیم فاقد محلی است که بتواند در آن جا اجتماع کند، زیرا دانشکده الهیات که در دست اسلامیهست مورد اعتماد جامعه روحانیت سنت گرا نیست. به هنگام انتخابات سال ۱۹۶۵ علی رغم آن که در میان نمایندگان ۲۵ مولوی وجود داشت آنها نه در یک حزب (که بظاهر ممنوع بود) متشکل شدند و نه حتی به تشکیل یک گروه پارلمانی منسجم برای وارد کردن فشار بر دولت اقدام کردند.

با این همه در میان علمای شهرهایی که در جریان سالهای ۱۹۶۳ تا ۱۹۷۳ با هجوم موج مارکسیسم به صحنه سیاست مواجه شدند، نوعی بیداری سیاسی پدیدار شد. در ماه دسامبر ۱۹۶۶ در درگیری مشهوری که در محدوده پارلمان به وقوع پیوست محمد نبی محمدی با ببرک کارمل رودر روی یکدیگر قرار گرفتند. در اوایل سال ۱۹۷۰ در پی انتشار شعری از بارق شفیعی در روزنامه پرچم که به افتخار صدمین سال تولد لنین سروده شده بود و در آن از دعایی استفاده شده بود (درود بر لنین!) که در افغانستان خاص پیامبر (ص) است، مولویها به برپایی تظاهراتی در مسجد پل خشتی دست زدند و این اولین اقدام هماهنگ میان روحانیت و اسلامیهستهای مبارز بود. تظاهرات بشدت سرکوب شد. همچنین به ابتکار خانواده مجددی دو نهضت از سوی علما برپا شد: حرکت علمای محمدی و خدام الفرقان، اولی توسط صیحت الله و دومی توسط عمویش، «پیر» طریقت. با این همه به هنگام کودتای کمونیستی شبکه‌های بسیاری از علما تشکیل می‌شود، ولی این تشکیلات فاقد سازماندهی سیاسی است.

۳- برقرار ماندن حیثیت علما در خارج از شهرها

بنابر آنچه گفته شد حاشیه نشین کردن علما [در افغانستان] اتفاقی است که بتازگی روی داده و روند آن هنوز به پایان نرسیده است. این جامعه در شهرهای کوچک و روستاها، یعنی آن جا که دستگاه دولتی انسجامی ندارد و بویژه در مناطق غیر ایلاتی پویا و برقرار است. آنها قدرت سیاسی محلی را به خوانین واگذار کرده اند و همین امر موجب شده که علمای انسان شناس متوجه اهمیت علما در این جوامع نشده اند^{۲۶} و آن را ندیده گرفته اند. مدارس علوم دینی خصوصی در نقاطی که شبکه مدارس دولتی ضعیف است برجای مانده است. به این طریق می بینیم، علما به خارج از شهرها روی آورده اند، جایی که بظاهر در گذشته کمتر در آن مستقر بوده اند آیا امکان دارد به دلیل اقبال مولویهایی که در شهرها قادر به یافتن کاری نیستند - چرا که حکومت جوانان برخاسته از شبکه مدارس دولتی را جانشین آنها کرده - به سوی روستاها، فرایندی از گرایش دوباره به اسلام در این نقاط پدیدار شده باشد؟ در هر حال مولویها به دنیای روستایی نزدیک هستند. برقرار ماندن حیثیت و اعتبار علما چندین دلیل دارد.

همان گونه که در فصل اول دیدیم، عالم تبلوری است از یک کلیت: تعمیم یک فرهنگ و یک مذهب آن هم در کشوری که به اجزاء بی شماری تقسیم شده است. عالم در مناطق غیر ایلاتی تنها منبع مشروعیت سیاسی است. شعار دولت - ملت نتوانست توفیقی بیابد، خصوص آن که قبل از هر چیز به پشتونها تعلق دارد. علما تجسم یک مشروعیت تاریخی نیز می باشند: دعوت به جهاد همیشه از سوی آنها فریاد شده است و در صورت لزوم و آن گاه که «امیر» فاقد قاطعیت لازم باشد با او به مخالفت برخاسته و پرچم مبارزات ضد امپریالیستی را بدوش می کشند تا آنجا که عبدالرحمان آنها را از تبلیغ برای جهاد ممنوع کرد.

از آن جا که علما از استفاده از موقوفات محروم شده اند، در طبقه مالکان بزرگ و سرمایه داران جدید - که از میان بزرگان غیر مذهبی برخاسته اند - جایی ندارند. بعکس مضار پیشرفتهای جدید (استضعاف، از هم گسیختن ساختارها و بوروکراسی) به مقوله عدالت اسلامی رنگ و جلایی دوباره بخشیده است، عدالتی

که نه به چشم انقلاب بلکه به چشم اصلاحاتی نگریسته می‌شود که به نام معیارهای پذیرفته شده و شناخته شده از سوی همه در رفتارها پدید آمده است. سخنان عالم علیه نفوذ دولت و عقاید مارکسیستی که آن نیز از سوی قدرت حاکم (ارتش و آموزگاران) می‌آید، به ترسیم محیطی می‌پردازد خودمانی، پابرجا، عادلانه و تضمین کننده آمرزش.

۴ - سیاست از دیدگاه علما

چرا علمای افغانستان از این اعتماد [مردم] برای ایجاد یک نهضت سیاسی مؤثر استفاده نکرده‌اند؟ جواب سؤال این است که عالم در زمینه سیاست واقعی حرفی برای گفتن ندارد؛ او در غم غربت از گذشته‌ای است که هرگز وجود نداشته، در میان ضوابط فقهی خشک، حتی هنگامی که با روحانیتی بزرگ همراه است، متحجر شده و سرانجام آن که قادر نیست درباره جهان نوین بجز با اصطلاحاتی که کاملاً متعلق به جهانی خارج از دنیای اوست به تفکر بنشیند.

این چنین عالمی تمایل به دستیابی به قدرت سیاسی ندارد. باید درباره این عقیده که گفته می‌شود در اسلام میان مسائل روحانی و دنیوی جدایی نیست، وجود اختلاف نظرهایی را پذیرفت. اسلام همیشه حضور یک قدرت (سلطان) را که براساس زور حاکم شده گردن نهاده است. مردم وظیفه دارند به این قدرت که دارای یک دستگاه دولتی (حکومت) و مجهز به مقررات خاص خود (قانون) و همراه با ضمانت‌های اجرا (تعزیر) است وفادار باشند. برای این که قدرت حاکم مشروعیت داشته باشد تنها یک شرط باید رعایت شود: باید از اسلام دفاع کند و بنابراین باید مورد تأیید علما باشد و از شریعت اسلامی متابعت کند. سلطان باید مطابق اسلام رفتار کند اما این تطابق نوعی از خود بیگانگی به همراه می‌آورد که اسلام‌پرست آن را نمی‌پذیرد. علما وظیفه دارند مطابقت سیاست امیر را با شرایع اسلامی بررسی کنند. برای این کار آنها با امیر به مشورت می‌نشینند (نصیحت) و نظرات فقهی (فتوای) خود را به او اعلام می‌دارند. نظم عمومی که بدون آن «مصلحت» عمومی وجود ندارد همیشه در نظر علما بر تبلور سیاست در مذهب ترجیح داشته است. به قدرتی که از

رفتار این جامعه ناشی می‌شود، جامعه‌ای که جزنهی از منکر و دعوت به انقلاب ضمانت اجرای دیگری در اختیار ندارد، هر اتهامی که خواسته‌اند وارد کرده‌اند.

این طرز برداشت از سیاست با آنچه در عصر چهار خلیفه اول (خلفای راشدین) جریان داشته هیچ پیوندی ندارد. آنها هم فرمانده نظامی و هم رهبر مذهبی بوده‌اند. سیاستی که علما از آن پیروی می‌کنند «قرون وسطایی» است و به عصری باز می‌گردد که در آن ایجاد نهاد روحانیت با استقرار یک قدرت غیرمذهبی همراه بوده است. هنگامی که فرمانروا فقط به صورت یک عامل برقراری نظم درآمد و مشروعیت بنیادی خود را (که ناشی از قربت با پیامبر (ص) و یا انتصاب از سوی علماست) از دست داد، پس باید در مقابل این قدرتی که پا می‌گیرد قطبی شرعی به وجود آید که وظیفه‌اش تأیید و حمایت از اقتدار فرمانروا باشد. در نهایت آن که هرچه قدرت حاکم مشروعیت خود را از دست می‌دهد، علما مشروعیت بیشتری می‌یابند. به جز مورد شیعیان، علما هیچ ادعایی برای استقرار حکومت روحانیان ندارند.

در افغانستان علما هرگز به قدرت «امیر» اعتراض نکرده‌اند و در مورد انتصاب او نیز بندرت دخالت داشته‌اند و این کار را به استثنای سالهای ۱۹۱۹ و ۱۹۲۹ به تصمیم قبایل واگذار کرده‌اند. آنچه مورد توجه عالم است، جامعه مدنی است و نه دولت. خواسته او خواسته‌ای است مضاعف: در داخل کشور، دولت باید ضوابط شرعی را مرعی دارد و در خارج باید از «ملت» مسلمان دفاع کند. بنابراین عالم در معنای دقیق و محدود کلمه یک بنیادگرا است: او می‌خواهد به متون بازگردد و به اعمال شریعت. این یک سیاست نیست: شکل قدرت می‌تواند تغییر یابد. دلیل برافراشتن پرچم مخالفت از سوی علما علیه دولت از سالهای دهه پنجاه به بعد نه برای دستیابی به قدرت که به این سبب است که قدرت برای خود مشروعیت‌های دیگری سوای اسلام اعلام می‌دارد و در همین حال وظیفه اعطای مشروعیت را از این جامعه سلب می‌کند. اما حتی در این مخالفت، علما جز ابراز مطالبی ارتجاعی و منفی چیزی برای گفتن ندارند. فقط روشنفکران اسلام‌مست هستند که مفهوم دیگری از دولت را به تصویر کشیده‌اند.

د - شیعیان

شیعیان افغانستان از شاخهٔ اثنی عشری یا جعفری هستند، یعنی مثل اکثریت شیعیان جهان اسلام پیرو دوازده امام می باشند که اول آنها علی (ع) داماد پیامبر (ص)، خلیفه چهارم است. تقریباً تمام قوم هزاره که ساکن مرکز کشور هستند شیعه اند ولی در شهرهای کابل و غزنه کاملاً در اقلیتند و در کویته و شرق ایران مهاجرانی هستند پرتحرک و پویا. دومین گروه شیعه مذهب را قزلباشها تشکیل می دهند. اینها اعقاب سربازان و کارکنانی هستند که در قرن هجدهم توسط نادر، پادشاه ایران در افغانستان مستقر شده اند. تعداد آنها زیاد نیست، ولی اغلب آنها که در کابل زندگی می کنند، با سواد هستند و همیشه در قشر روشنفکران شهری نقش مهمی ایفا کرده اند. گروه سوم شیعیان را فارسی زبانهای ایالت نیمروز که در مردابهای سیستان و دشت خاش رود زندگی می کنند تشکیل می دهند؛ آنها که فارس نامیده می شوند هیچ تفاوتی با ایرانیانی که در مقابلشان زندگی می کنند ندارند. یک اقلیت شیعه فارسی زبان نیز در هرات - یادگار زمانی که این شهر جزء سرزمین ایران بود - زندگی می کنند. سرانجام آن که در میان پشتون زبانها هم گروههای کوچک شیعه وجود دارد: در قندهار، در لوگر و در شمال کشور (خلیلی ها). پیروان فرقه اسماعیلیه که تعدادشان خیلی کم است از سوی شیعیان طرد شده اند: آنها در کیان (نزدیک دوشی) نماینده یک زیر گروه از قوم هزاره اند و رئیس آنها (سید کیان) رهبر همهٔ پیروان اسماعیلیه و همهٔ اقلیتهای زبانی پامیر (تاجیکهای کوهستان: مونجانیها، شوغنیها، روشنیها، ایشکشمیها و وخیها) است. پیروان فرقه اسماعیلیه عموماً بسیار فقیر و غیر فعالند و دیگران نظر خوبی نسبت به آنها ندارند.

اقلیت شیعه همیشه از قدرت به دور بوده است. اکثریت آنها را تحقیر می کند و تا سال ۱۹۶۳ عملاً زیر چتر حمایت قانون قرار نداشته اند. تظاهرات خارجی این مذهب (اقامه نماز بادستهای باز و عزاداری در ماه محرم) ممنوع بودند و حقوق جعفری از سوی دولت شناخته نشده بود. احراز مقامات نظامی و سیاسی به روی

شیعیان بسته بود. شیعیان شهرها به فعالیتهای اقتصادی روی آورده اند و از توسعه آموزش از سالهای دهه ۵۰ سود سرشاری نصیب خود ساختند. دانشجویان شیعه که از مسائل سیاسی آگاهی بسیار دارند هسته اصلی نهضتهای مائوئیستی را تشکیل داده اند. ویژگی شیعیان تحصیلکرده عبارت است از احساس این که در اقلیتند و پویایی سیاسی ولی روستاییان هزاره بسیار عقب مانده اند.

۱- روحانیت و نفوذ کشور ایران

نزد شیعیان افغانستان گرایشی به تقلید از ایران وجود دارد که هیچ ارتباطی به رژیم فعلی این کشور ندارد. همان قهوه خانه های منطقه هزاره جات که حدود ده سال پیش عکس شاه ایران را به دیوار نصب کرده بودند امروز عکس [امام] خمینی را آویخته اند. زبان فارسی شیعیان تحصیلکرده به تقلید از نحوه گفتار ایرانیان متمایل است (استفاده از واژه «آقا» و پسوند «یا»ی نسبت مثل توکلی، بهشتی و غیره...). در میان افغانیهایی که برای کار کردن به ایران می روند درصد شیعیان بسیار زیاد است.

با این همه از نفوذ ایرانیان در جامعه روحانیت سنتی افغانستان که فاقد سلسله مراتب خاص روحانیت ایران است، نشانی دیده نمی شود. ملای روستایی پیرو مذهب شیعه هیچ تفاوتی با همتهای سنتی خود ندارد. بعکس، علما (که شیخ نامیده می شوند) یا در قم یا در نجف که از شهرهای عراق است (البته توسط استادان ایرانی) تربیت می شوند. آنها پس از اخذ گواهی از یک مجتهد ایرانی به کشور خود بازمی گردند. بنابراین پیوندهای شخصی میان روحانیت ایران و مقامات بالای روحانیت شیعه افغانستان بسیار نزدیک است، ولی هیچ افغانی تاکنون موفق به دریافت لقب آیه الله نشده است، گرچه تقلید از ایران موجب شده بعضی از شیخ ها خود را به این عنوان بنامند. با این همه تأثیر انقلاب اسلامی ایران از سال ۱۹۷۸ بوضوح نزد جوانان شیعه افغانی احساس می شود. خواه جوانانی که در ایران کار می کنند خواه جوانانی که عضو جامعه روحانیتند: آنها از اعمال مذهبی ایرانیها متابعت می کنند («تقلید» یا انتخاب یک راهنما در مسائل عقیدتی) و واژه های

سیاسی — مذهبی انقلاب ایران را بکار می‌برند. در آینده میان این جوانان بازگشته از ایران و روحانیت سنتی بحرانی سخت پدید خواهد آمد.

برای هزاره‌ها هویت قومی (قوم)، سیاسی (ملت) و مذهبی (مذهب) غالباً معنای واحدی دارد: هر سه واژه غالباً بدون تفاوتی در معنا به کار برده می‌شوند (متذکر می‌شویم که واژه «قوم» در هزاره‌جات بیشتر به معنای یک طایفه است تا رابطه خویشاوندی). این احساس هویت فرهنگی بویژه نزد جوانان روشنفکری که مهاجرت کرده‌اند به صورت ناسیونالیسم هزاره تغییر شکل داده است.

۲ — تجدید حیات مذهب شیعه

تا سالهای دهه ۵۰ جامعه شیعی در انزوای کامل بود. در این دوره جنبشی به رهبری بزرگان مذهبی بازگشته از نجف نظیر پیر سید اسماعیل بلخی (که در زمان نخست‌وزیری داوود زندانی و احتمالاً به قتل رسید)، میرعلی احمد و آقامیر آقا این جامعه را از رخوت بدر آورد و جانی تازه بخشید. نهضت که با ایراد وعظ و خطابه‌ها و افتتاح مدارس علوم دینی برای تربیت روحانیان شایسته آغاز شده بود بزودی چهره جدیدی به خود گرفت و به اعلام خواسته‌های فرهنگی و اجتماعی و حتی سیاسی روی آورد. مساجد به مراکز فرهنگی و محل معاضدت‌های اجتماعی (در کابل و قندهار) تغییر شکل دادند و شیعیان خواستار آزادیهای سیاسی برای خود شدند. حتی در سال ۱۹۵۳، هزاره‌ها در قزل دست به قیام زدند. قیام شیعیان از سوی داوود، زمانی که نخست‌وزیر بود بکلی سرکوب شد، او در زمان ریاست جمهوری خود نیز ادعاهای شیعیان را نپذیرفت و به سرکوبی آنها پرداخت.

در سالهای ۶۰ چندین مدرسه علوم دینی از سوی شیعیان در ولایات افتتاح شد و مدارس شهرها نوسازی شدند. در هزاره‌جات سید بهشتی به افتتاح مدرسه تخت‌ورس همت می‌گمارد. این مدرسه محصلان دبیرستانها را نیز در دوره تعطیل دبیرستانها می‌پذیرد. در کابل واعظ که در زمان تره‌کی به قتل رسید به مدیریت مدرسه محمدیه می‌رسد و به بنیانگذاری انجمنی فرهنگی اقدام می‌کند که در میان جوانان شیعه ذی نفوذ است. او که در زمان داوود بازداشت می‌شود به نوشتن

«خاطرات زندان» می‌پردازد. در قندهار بزرگترین لیدر مذهبی شیعه که در حال حاضر زنده است، یعنی شیخ آصف محسنی، شاگرد قدیمی آیت الله خویی در نجف، سر برمی‌آورد. او به مدیریت مدرسه حسینیّه می‌رسد و نهضت صبح دانش را که هدف اولیه آن کاملاً فرهنگی است بنیان می‌نهد. اما به کمک شاگرد ذی نفوذش یوسف بینش (مدرس دبیرستان نجات^۱ و کاندیدای نمایندگی) شبکه‌های این نهضت را که کاملاً به سازمان جوانان اسلامی شباهت دارد مستقر می‌سازد. گروهکهای متعدد شیعه به وجود می‌آیند که دارای تمایلاتی از مجاهدین خلق ایران گرفته تا مائوئیستها هستند و همه در جات ایدئولوژی سیاسی — مذهبی را در خود دارند. جوانان شیعه زیر پوشش انجمنهای فرهنگی متشکل می‌شوند. فراموش نکنیم که جوانان تحصیل کرده شیعه بوضوح از نظر رشد سیاسی برتر از جوانان سنی هستند و طالب آزادیهای سیاسی بیشتر. ما این جنبشها را در نهضت مقاومت (به فصل ۱۱ مراجعه شود) باز خواهیم یافت.

با این همه روحانیت شیعه هرات و همه شیعیان نیمروز که خیلی غیر مذهبی اند از نهضت نوگرایی تشیع بدورند.

یادداشتها

۱. رک: R. Newell، سیاست افغانستان، ۱۹۷۲، ص ۲۶. J-H. Grevemeyer مقاله «افغانستان» در «مردم نامه»، ۱۹۸۰، ص ۱۶۳. L. Dupree، افغانستان، ۱۹۸۰، ص ۱۰۷.
۲. به عنوان مثال در گزینگاه کنید به: A. Christensen، «پشتونهای کُتر» در افغانستان جورنال، ۱۹۸۰، شماره ۳، ص ۸۲.
۳. رک: M. Elphinstone، Account of the kingdom of Cabul چاپ ۱۹۷۲، ج ۲، ص ۱۰۸.
۴. رک: د. شایگان، انقلاب مذهبی چیست؟ ۱۹۸۲، ص ۱۴۴.
۵. رک: ا. احمد در: اسلام در جوامع ایلاتی، ۱۹۸۴، ص ۳۱۴ به بعد.
۶. رک: G. Rive، «مسائل بنیادی حقوق روستایی افغانستان»، ۱۹۶۳، ص ۷۶ و ۸۴.
۷. رک: ا. احمد، Millenium and Charisma among Pathans چاپ ۱۹۷۶، ص ۵۴ و

* این مدرسه اکنون دبیرستان امانی (لیسه امانی) نامیده می‌شود.

۸. Pukhtum Economy and society چاپ ۱۹۸۰، ص ۸۸. W.Steul پشتون والی، چاپ ۱۹۸۱.
۹. رک: H.KAKAR، حکومت و جامعه در افغانستان، چاپ ۱۹۷۹، ص ۳۶.
۱۰. در مورد میراث نگاه کنید و. گرگوریان، ظهور افغانستان نوین، چاپ ۱۹۶۹، ص ۴۱. ا. احمد، همان، ص ۲۹۵. در خصوص مهریه و طلاق، همان، ص ۲۵۰، در مورد قصاص نگاه کنید L.Dupree همان، ص ۱۰۴؛ در مورد ویش نگاه کنید M.Elphinstone همان، ج ۲، ص ۱۴ به بعد.
۱۱. در خصوص موردی که اخیراً اتفاق افتاده نگاه کنید ا. احمد «نظم و برخورد در جامعه اسلامی»، چاپ ۱۹۸۲، ص ۳۱۸.
۱۲. رک H.Einzmann، مذهب رایج در افغانستان، ۱۹۷۷، ص ۷.
۱۳. رک ا. احمد، همان، ۱۹۸۰، ص ۱۶۱ به بعد.
۱۴. رک ا. احمد، همان، ۱۹۸۲، ص ۱۸۵. پیرامون ارتباط میان ملای مذهبی و قیامهای ایلانی به فصل بعد، پاراگراف ۵ مراجعه کنید.
۱۵. بهترین کتاب در این مورد کتاب ابعاد عرفانی اسلام، نوشته A.schimmel است. در مورد موضوع مورد بحث، نگاه کنید ص ۳۶۴ به بعد.
۱۶. رک P.Centlivres یک بازار آسیای مرکزی، ۱۹۷۲، ص ۱۶۵ به بعد.
۱۷. نگاه کنید فصل بعد، پاراگراف اول.
۱۸. این مجامع به نهاد فتوه که کلود کاهن (اسلام، از آغاز تا عصر حاضر، ۱۹۷۰، ص ۱۲۴) توصیف کرده شباهت دارند. عجیب است که سنتی قرون وسطایی را که سخنی از آن در میان نبوده زنده و پابرجا می بینیم: «در گذشته های بسیار دور فتیان کسانی بودند که مراسم مذهبی نخستین را اجرا می کردند... این گروه از رهبری قدیمی الهام می گرفت که رهبر کنونی از اعقاب اوست»، کاهن این گروه جوانان را مشابه عیاران می داند. سنت عیاری در اذهان مردم افغانستان هنوز زنده مانده (بویژه در روستاهای شملی).
۱۹. نگاه کنید به A.Schimmel، همان، ص ۳۶۵.
۲۰. نگاه کنید به فصل بعد.
۲۱. رک: L.Poullada رفورم و شورش در افغانستان، ۱۹۷۳، ص ۱۲۶ و ۱۹۸.
۲۲. رک: P.Cenlivres، همان، ۱۹۷۲، ص ۶۰.
۲۳. در همان اوایل قرن نوزدهم پیشاور مرکز مهم آموزشی بود. رک: M.Elphinstone، همان، ج ۲، ص ۲۴۹ به بعد.
۲۴. در مورد اختلاف میان روشنفکر و باسواد (لیتراتی) نگاه کنید M.Cenlivres و P. «اگر از افغانستان بگویند»، ۱۹۸۰، ص ۵.
۲۵. درباره عقب ماندگی علمی، کتابهای درسی کهنه و یکنواخت، قضا و فقدان تحقیقات فرهنگی شخصی و نوآوری مسائل علمی نگاه کنید به لویی گارده، بزرگان اسلام، ۱۹۷۷، ص ۳۰۵.
۲۶. رک: و. گرگوریان، همان، ص ۱۳۵.
۲۷. تحقیقات بسیاری — بویژه از سوی انگلوساکسونها — پیرامون قدرت خوانین صورت گرفته. اما در مورد دوام نفوذ مولویها فقط P.Cenlivres (همان، ۱۹۷۲، ۱۹۸۰) و R.M.Poulton (همان، ج ۳، ص ۶۴ به بعد) تحقیق کرده اند.
۲۸. رک: H.HAKAR، همان، ۱۹۷۹، ص ۱۵۳.

مبانی بنیادگرایی افغان و نهضت‌های مردمی تا سال ۱۹۴۷

افغانستان همیشه در محل تلاقی سه امپراطوری قرار داشته است: شبه قاره هند، ایران و آسیای مرکزی. گرچه نسیم انقلاب‌های مردمی بطور سنتی از خراسان ایران به سوی افغانستان وزیده اما جریان‌های مذهبی که افغانستان قرن شانزدهم تا اواسط قرن بیستم را به آشوب کشیده از هند آمده است و آتش نهضت‌های مذهبی همیشه در شرق کشور و در «مرز» زبانه کشیده است. افغانستان که در آستانه شبه قاره قرار گرفته در حمله و تجاوز به هند سنتی طولانی دارد. بسیاری از سلسله‌هایی که بر شمال هند حکمروایی کردند و از جمله سلسله سلاطین مغول (۱۵۲۶ تا ۱۸۵۱) توسط امرایی که از افغانستان آمده بودند بنیانگذاری شده. جامعه فرهنگی قوی و تناور است: زبان فارسی مدتهای مدید زبان رسمی دربار دهلی بوده است. هند تا سال ۱۹۴۷ بویژه محل اصلی تربیت علمای افغانی و نیز محل رویارویی با دیگر مذاهب (هندو، سیک و مسیحی) یا با الحاد (مذهب التقاطی اکبرشاه)^{*} بوده است و این چیزی است که به پویایی رفورمیسم اسلامی کمک کرده

است. مرزهای این کشور با ایران نسبتاً مرزهایی ثابت بوده است به جز اختلافی که در مورد هرات در گرفته بود. در خصوص شمال افغانستان که مورد ادعای خانهای ازبک و امرای کابل بوده این منطقه تا زمان ورود بلشویکها هیچ جنبش مردمی و یا مذهبی (همگی سنی مذهبند) به خود ندیده است. عدم تحرک و جمود رژیم بخارا به زندگی فرهنگی نیز سرایت کرده بود.

در این عصر جنبش اصلاح طلبانه مذهبی در هندوستان و ویژگیهایی را عرضه می‌دارد که ما آنها را در اسلام افغانستان بازخواهیم یافت. از جمله این ویژگیها ابتدا باید از بنیادگرایی سخن گفت یعنی تمایل به بازگشت به شریعت نبوی و به قرآن و آنگاه باید به تصوف اشاره کرد که چهره‌های بزرگ آن به نقشبندیه تعلق دارد، و در آخر به نقش سیاست که روزه روزبراهمیت آن افزوده می‌شود و این سرآغاز جنبش اسلامیست قرن ماست: حسرت روزگاری که خلافت برقرار بود، افشای بی‌عدالتیهای اجتماعی (بوژه در زمان ولی‌اله)، ارزش بخشیدن به اجتهاد برای تطبیق بهتر با جهان نوین و جستجوی اشکال ویژه برای سازماندهی از روی نظرات سید بریلوی، علی‌رغم گوناگونی تفسیرهای معاصر^۲، می‌توان از مجدد الف ثانی تا مودودی شاهد وجود یک قالب مشترک بود که نفوذ آن بر طرز تفکر علما و روشنفکران مذهبی افغانستان عظیم خواهد بود^۳.

۱- رفورمیسم در شبه قاره هند در قرون هفده و هجده: مجدد الف ثانی و شاه ولی الله

آنچه که امروزه به «عکس العمل نقشبندی» مشهور شده بدست شیخ احمد سرهندی فاروقی، متولد سرهند کشور هندوستان (۱۵۶۴) آغاز شده است. او که هم خلیفه نقشبندی و هم در زمره علما بود با مذهب جدید و التقاطی (دین الهی) که امپراطور مغول اکبر در سال ۱۵۸۲ اشاعه داده بود به مخالفت برخاست. او خواهان اسلامی خالص و عاری از تأثیرات آیین هندو بود که در عین حال دارای بُعدی روحانی باشد و نیز فاقد خشکی فرمالیسم فقهی که نزد علمای زمان او جانشین سنت گرایی مذهبی شده بود. به همین سبب او مدافع تصوفی شد بدور از تمایلات

جزم گرایانه (و همین نکته موجب می شود او از ابن عربی انتقاد کند). این همجواری تعصب سخت دینی با عرفان صوفیگری یکی از عوامل تداوم تجدید حیات هند و افغانی است که در نهایت در مقابل و هابیت عربستان که اصولاً با تصوّف دشمنی دارد قرار می گیرد^۵. اقدام شیخ احمد در زمان سلطنت پسر اکبر یعنی جهانگیر به نوعی موفقیت دست می یابد: نوشته ها (مکتوبات) و تعلیمات او به صورتی مداوم موجب تجدید حیات مذهبی شبه قاره هند می شود. او لقب مجدد الف ثانی (نواور هزاره دوم) را دریافت می دارد که نشانگر بُعدی است پنهانی در بازگشت به صدر اسلام. شاخه ای از این خانواده (موسوم به مجددی) در قرن نوزدهم در کابل مستقر خواهد شد^۶.

شاه ولی الله (۱۷۰۳-۱۷۶۲) نیز یک عالم و یک صوفی است. او که دارای تمایلات عرفانی نمایان تری است خود را طرفدار شیخ احمد سرهندی می داند. او بویژه در مورد بازگشایی باب «اجتهاد» اصرار می ورزد و شروع می کند به طرح مسأله اسلام با عباراتی سیاسی و اجتماعی. او برای امپراطوران مغول مشروعیت مذهبی قائل نیست و معتقد به نظریه خلافت است و برای آن در شبه قاره هند موفقیت بزرگی را وعده می دهد^۷. او برای برقراری عدالت اجتماعی به دفاع برمی خیزد. در مقابل تهدید ماراسها*، اعلام جهاد می کند و احمدشاه درّانی پادشاه افغانستان را دعوت می کند که به هند بیاید و آنها را سرکوب کند: و این به پیروزی بزرگ پانی پات در سال ۱۷۶۱ می انجامد. دعوت به جهاد به صورت اصلی پایدار در تجدید حیات اسلامی در منطقه درمی آید.

شاه ولی الله هرگز به انگلیسی ها اشاره ای نمی کند حال آن که پسر و جانشینش عبدالعزیز فتوایی صادر می کند که در آن هند را دارالحرب می نامد. یعنی کشوری که در آن مؤمنین با کفار می جنگند و اطاعت از انگلیسیان یک گناه محسوب می شود (۱۸۰۳). مسأله مقاومت در مقابل کفار به صورت مسأله اصلی درمی آید ولی مسأله ای وابسته به رفورمیست اسلامی باقی می ماند، به این معنی که چنین تصور

می‌شود، فقط اضمحلال اسلام موجب پیروزی کفار شده و بنابراین راه‌هایی [از قید کفار] در بازگشت جامعه به دامن اسلام است. و این همان خط ثابتی است که آن را نزد بریلوی، مکتب دیوبند، جنبش خلافت، مودودی و نهضت مقاومت افغان باز می‌یابیم. تنها در محیط‌های متعلق به هندوهاست که با ناسیونالیسمی از گونه غیر مذهبی روبرو می‌شویم. در نظر اکثر متفکران اسلام حتی تصور ناسیونالیسم تصویری غیرمذهبی است و مسلمانانی دیده شده‌اند که نه تنها با سرسختی مخالف تسلط انگلیسیان [بر شبه قاره هند] اند بلکه با همان شدت با تشکیل کشور پاکستان مخالفند، یعنی نفی پان اسلامیسم و نیز رؤیای گرویدن دستجمعی هندوان به آیین اسلام.

۲ - جنبش مجاهدین سید احمد بریلوی در میان پستونیا (۱۸۲۶ - ۱۸۳۱)

رفورمیسیم مذهبی که رهبری آن همیشه با فرقه نقشبندی بود بعد از این جنبه‌ای نظامی به خود می‌گیرد. سید احمد بریلوی (۱۷۸۶ - ۱۸۳۱) که اصلاً اهل شمال شرقی هند و یکی از شاگردان عبدالعزیز است اولین کسی است که لزوم جنبشی را که هم جنبه مذهبی، هم نظامی و هم سیاسی داشته باشد احساس می‌کند. او با دقت تمام به تشکیل شبکه‌ای که وظیفه اش بسیج داوطلبان و جمع‌آوری کمک‌های مالی مردم در سرتاسر هند است می‌پردازد. او ابتدا راه نبرد علیه سیک‌های رنجیت سینگ که سرزمین خود را به سوی افغانستان گسترش می‌دادند (رود سند را در سال ۱۸۲۳ پشت سر گذاشته بودند) برمی‌گزیند. ظاهراً قصد او این بود که قبل از شروع جنگ با انگلیسی‌ها پایگاهی اسلامی در مرزهای شمال غربی مستقر سازد^۸. بریلوی که به تبلیغ جهاد در میان قبایل پشتون دست می‌زند می‌کوشد که آنها را به ترک آداب و رسوم ایلاتی و پذیرش شریعت اسلامی وادار کند. از خوانین به نفع علما سلب قدرت می‌شود و یک نظام مالیاتی اسلامی برای تأمین هزینه‌های جنگ برقرار می‌شود. برای اولین بار دعوت به جهاد مستقیماً و با کنار گذاشتن رؤسای سنتی خطاب به ملت اعلام می‌شود. حزبی به نام «جماعت» پدیدار می‌شود که هدف اصلی آن تبلیغ در میان ملت است. این تبلیغات چیزی بیشتر از یک وعظ و

خطابه ساده است زیرا فعالیت گروه بر شبکه‌هایی از مبلغان، کسانی که کمکها را جمع‌آوری می‌کنند و قضات استوار است، شبکه‌هایی که دارای یک برنامه کار «نظام دعوت» می‌باشند و پایگاه اصلی آنها روستاست و نه دیگر دربار سلاطین. دعوت به قیام مسلحانه پس از استقرار این شبکه تحقق می‌یابد. با این همه نبرد با سیکها به دلیل خیانت خوانین محلی به شکست می‌انجامد (بریلوی در سال ۱۸۳۱ توسط سیکها کشته می‌شود). مجاهدین در قیام قبایل ایالت شمال غربی تا سال ۱۸۹۷ شرکت می‌کنند (نبرد آمباله علیه انگلیسیها).

این جنبش هم وابسته به سنت سران مذهبی است که قیامها را در محیط ایلاتی رهبری می‌کنند (ما به این مطلب دوباره خواهیم پرداخت) و هم معنای آنچه را که بعدها نزد اسلامیه‌ها و علمای نهضت مقاومت افغان بازخواهیم یافت از پیش تجسم می‌بخشد: برای اعلام جهاد لازم است قبل از هر چیز جامعه سنتی را به طرفداری از اسلام سوق داد.

۳ - مکتب دیوبند

شورش بزرگ هند در سال ۱۸۵۷ علیه تسلط بریتانیاییها بشدت از سوی بازماندگان جنبش بریلوی و غالب علما حمایت شد ولی دوست محمد، امیر کابل از دخالت در آن امتناع کرد. این شورش آخرین اقدام مسلمانان هند در جهت دستیابی به قدرت سیاسی بود. به دنبال آن دوره عقب‌نشینی فرا می‌رسد با دو ویژگی که مدعی شده‌اند از شاه‌ولی الله به ارث برده شده: متجددین به رهبری سیرسید احمدخان راه مدارا و همزیستی با بریتانیای کبیر در پیش می‌گیرند و جامعه اسلامی را به سوی غرب‌گرایی هدایت می‌کنند. آنها مکتب علیگر را بنیان می‌گذارند. آنها که به اسلام راستین وفادار مانده‌اند به رهبری علما مدرسه دیوبند را در سال ۱۸۶۷ در نزدیکی دهلی پی می‌ریزند. مدیریت این مدرسه را نانوتوی و گانگهی برعهده دارند.^۱ اغلب علمای بزرگ افغانستان در این مدرسه تربیت خواهند شد. برنامه درسی که می‌تواند شش سال به طول انجامد شامل ۱۰۶ کتاب است حاوی مطالبی پیرامون الهیات (وفق نظرات اشعریه)، تفسیر قرآن، فقه حنفی، حدیث و نیز صرف و نحو

عربی و دستور زبان فارسی، ادبیات، فلسفه یونان-عربی، نجوم و هندسه قرون وسطایی، طب مشهور به طب یونانی و بالأخره منطق. در سال ۱۹۸۱ در پنجشیر هنوز یکی از علمای دیوبند به نام معراج الدین آستانه‌ای وجود داشته که از روی یک نسخه عربی عناصر اقلیدسی را به کودکان می‌آموخته است. دیوبند بعد از الازهر، دومین دانشگاه جهان اسلام است.

مکتب دیوبند نوآوری (بدعت) را در اسلام رد می‌کند و معتقد به اجرای دقیق شریعت اسلامی است و نیز نیایش قدیسین را حرام می‌داند. با این همه تصوف را پذیرفته و بسیاری از مدرسین آن عضو فرقه نقشبندی یا قادری هستند و همین امر کافی است تا بنیادگرایی این مکتب را با بنیادگرایی سعودیهای وهابی در مقابل هم قرار دهد. برای بار دیگر این پیوند میان بنیادگرایی و تصوف یکی از اصول ثابت اعتقادات اسلامی علمای شبه قاره هند (به اضافه افغانستان) خواهد بود.

به این بُعد بنیادگرایی یک بُعد مبارزه جویی اضافه می‌شود، مبارزه علیه سلطهٔ بریتانیا و در راه طرفداری از اسلام. با این همه در خط طرفداران بریلوی سران مکتب چنین می‌پندارند که لازمهٔ رهایی از قید استعمار آن است که بدواً جامعه را به سوی اسلام بازگردانند. اما به جای آن که ملت را محور اصلی نبرد خود قرار دهند به سوی جامعهٔ روحانیت نشانه می‌روند. با این همه، درست قبل از جنگ جهانی اول علمای مکتب دیوبند با هدایت رهبر جدید خود محمود الحسن (۱۸۵۰-۱۹۲۱) موضعی اتخاذ می‌کنند که بوضوح سیاسی تر است. آنها در جهت دفاع از خلافت عثمانی علیه امپراطوری بریتانیا به مبارزه برمی‌خیزند و به افغانستان، یکی از نادر کشورهای سنی مذهب دارای استقلال، امید بسیار می‌بندند. طی جنگ جهانی اول محمود الحسن، عبیداله سندی را برای تشدید تشنجات ضد بریتانیایی به این کشور می‌فرستد و این در حالی است که مدیر مدرسه علوم دینی سلطنتی کابل عبدالرزاق، شاگرد قدیمی مدرسه دیوبند، در سال ۱۹۰۸ کوشیده بود به عملیاتی ضد بریتانیایی در مرز دست زند ولی امیر حبیب اله از اقدامات او جلوگیری کرده بود. عبیدالله سندی تا سال ۱۹۱۹ قبایل پشتون هم مرز با شبه قاره را به قیام و مبارزه [علیه بریتانیا] تحریک می‌کند.^{۱۰} افغانستان و ایالت شمال غربی نقشی با اهمیت را برای علمای

دیوبند ایفا می‌کنند. آنها در این مناطق به برپایی سلسله مدارس در طول مرز اقدام می‌کنند. این مدارس هنوز هم دایرند و پس از تجزیه شبه قاره هند در سال ۱۹۴۷ بیشتر علمای افغان در این مدارس تربیت می‌شوند. آنچه مکتب دیوبند از خود به ارث می‌نهد در حقیقت راهگشای اسلام افغانستان است و تنها از سوی غیر مذهب‌یون، اسلام‌یست‌ها و وهابیون مورد اعتراض قرار می‌گیرد. آنها از سال ۱۹۵۰ به بعد به نوبه خود به ایجاد مدارس علوم دینی در ایالت شمال غربی دست می‌زنند.

علمای [مکتب دیوبند] وفادار به پان اسلام‌یسم — که این نیز یکی از اصول ثابت نهضت بنیادگرا و سپس اسلام گرای شبه قاره است — با ایجاد پاکستان به عنوان یک کشور مستقل مخالفند و ترجیح می‌دهند از کنگره هند پشتیبانی کنند و این تناقضی است — مثل مورد مودودی — بسیار آشکار. آنها می‌گویند یک پاکستان مستقل از فکر توسعه اسلام منصرف خواهد شد و به سوی ناسیونالیسم که فاقد جنبه مذهبی است روی خواهد آورد، حال آن که یک هندوستان متحد برای برقراری مجدد سیادت اسلام بهترین سکوی پرتاب است. و هیچ چیز بهتر از این عقیده رؤیای آنان را برای یک اسلام فاتح که پس از رهایی از قیمومت بریتانیا همه به آن خواهند گروید به تصویر نمی‌کشد. از افغانستان تا بنگال، مکتب دیوبند نوعی تعمیم را صرف نظر از همه اختلافات قومی و زبانی تجسم می‌بخشد. طبیعی است که علمای افغانستان، که خود نیز از کشوری فاقد وحدت و یکپارچگی برخاسته‌اند در این مکتب بیشتر احساس راحتی می‌کنند تا در جهان عرب قوم گرا. اما عجب این جاست، در زمانی که پان اسلام‌یسم در شبه قاره هند رو به سوی شکوفایی نهاده امپراطوری عثمانی یعنی آخرین پایگاه آن به زیر سلطه مکتبهای ناسیونالیست کشیده می‌شود.

۴ - رهبران روحانی و نهضت‌های قبیله‌ای

از سه کنفدراسیون قبیله‌ای اقوام پشتون (درانی‌ها، غلزایی‌ها و پشتونهای شرق) دو کنفدراسیون اولی دارای چهره‌ای سیاسی هستند با این تفاوت که این پدیده برای غلزایی‌ها زودگذر (از ۱۷۰۷ تا ۱۷۳۸) و برای درانی‌ها (از ۱۷۴۷ به بعد) مستمر بوده است. اما قبایل شرق که شدیداً به آداب و رسوم خود وابسته‌اند و دارای

خودمختاری کامل هرگز یک کنفدراسیون سیاسی به وجود نیاورده اند. بعکس از همان ابتدای قرن شانزدهم آنها به یاری نهضت‌های بزرگ بنیاد گرا به رهبری سران مذهبی دائماً در جوش و خروش بوده اند. تمام این نهضت‌ها با شکست مواجه شده اند اما مبارزات اخیر، خاطره ای از جهادهای گذشته آنها را برایشان زنده کرده است. در واقع بایستی میان جنگ‌های قبیله ای و جهاد مقدس قائل به تمیز شد. اولی دارای مقطعی است نسبتاً محدود و به هیچ وجه از سطح قبیله فراتر نمی رود و جنگی است نیمه وقت که انگیزه آن انتقام جویی یا مبارزه برای دستیابی به یک نفع مالی است. این گونه جنگ‌ها تلفات زیادی ندارد حتی ممکن است فقط جنبه سمبولیک داشته باشد و پیش درآمدی باشد برای یک میانجیگری غیر قابل اجتناب: این جنگی است میان همگنان و گرچه ممکن است قهرمان‌هایی داشته باشد ولی فاقد یک رهبر روحانی است. حال آن که جهاد بعکس مستلزم اتحاد قبایلی است که گرد یک رهبر با انگیزه‌های مذهبی فراهم آمده اند. حتی اگر تاکتیکی و نحوه رفتار (غارت) در هر دو مورد یکسان باشد دشمنی که در جهاد با او می‌جنگند کاملاً متفاوت است (کافر، اعم از لا مذهب، سیک، انگلیسی و یا کمونیست). رهبر روحانی تقریباً همیشه از خارج از محیط پشتون‌های ایلاتی می‌آید: او نه به قبیله گرایی تکیه می‌کند و نه حتی به جامعه پشتون بل تنها به امت اسلامی. چهره ای که بتواند دنیای ایلات را وحدت بخشد الزاماً باید از خارج این دنیا ظهور کند. و بدین گونه است که طایفه گرایی ایلات هم از پائین انکار می‌شود زیرا این چنین رهبری فاقد هرگونه قومیتی است و هم از بالا چرا که او به چیزی استناد می‌کند که مافوق همه تفاوت‌های میان مسلمانان است (مگر نه این است که اسلام می‌گوید: «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» و هیچ قومی را بر دیگری رجحانی نیست، بنابراین طایفه گرایی در اسلام مردود است).

قیام‌های مذهبی طی چهارصد سال ویژگی‌های مشابهی را عرضه داشته اند: رهبرانی شبیه هم و خطابه‌هایی با مضامین مشابه. بایزید انصاری بنیانگذار فرقه روشانیه (۱۵۲۵ - ۱۵۸۵؟) یک فرد اورموری از ایالت کانیکورام (وزیرستان) بود، یعنی از اقلیتی قومی که هنوز هم وجود دارند. او و اعقابش قبایل آفریدی، اورک زابی، مهمند، بشگش، و خلیل را طی زمانی نزدیک به یک قرن برانگیخته اند^{۱۱}. ملا دروازه رقیب او

که ایلات یوسف زایی را به نام طرفداری از اسلام راستین دعوت به قیام می‌کنند یک تاجیک است^{۱۲}. او شاگرد سید علی شاه ترمذی (که او نیز غیر پشتون است) است که قبایل او را با عنوان «پیر بابا» حرمت می‌دارند. سید احمد شاه بریلوی که قبلاً به او اشاره کردیم، همو که در سال ۱۸۲۶ قبایل را به قیام واداشت یک هندوستانی است. اخوند اسو^{۱۳} احتمالاً یک گوجار است و به هر حال عضو قبیله یوسف زایی — که او را برگزیده — نیست. شامی پیر که ایلات سلیمان خیل و وزیر را در سال ۱۹۳۹ به شورش دعوت کرد، همان گونه که از نامش پیداست اهل سوریه است. خانواده مجددی از هند آمده و گیلانیها از عراق. در خاتمه به خاطر داشته باشیم که همه «سید» ها افرادی تلقی می‌شوند که به خارج از ساختار ایلاتی تعلق دارند و حتی آنها را عرب می‌دانند گرچه زبان آنها پشتو باشد و یا با زنانی متعلق به محیط پشتون ازدواج کرده باشند و نسلهایی بر آنها گذشته باشد. به هر حال حتی اگر رهبران مذهبی بی وجود داشته باشند که نه سید باشند و نه از قومی متفاوت به هیچ وجه نمی‌توانند خان قبیله بشوند، به عبارت دیگر یک خان وظیفه ای جز کمک به رعایای خود و دفاع از آنان ندارد و نمی‌تواند چیزی باشد بالا تر از طوایف، و این قاعده ای است که همیشه برقرار است، قاعده ای که ماهیت جنگ کنونی (که یک جهاد است و نه یک جنگ قبیله ای) را بر ما روشن می‌کند و معلوم می‌دارد که چرا خوانین در رأس مجاهدین و اعضای نهضت مقاومت افغانستان قرار ندارند.

رهبری از طریق خطابه ای مذهبی و اصلاح طلبانه قبایل را برای جهاد به اتحاد فرا می‌خواند: پایان دادن به ناراستیها به یاری بازگشت به شریعت. روشانیها تنها نمونه ای هستند که در این خطابه عقاید کفرآمیز القاء کرده اند (بایزید معتقد به حلول روح پیامبر در دیگری است و منکر آن است که حضرت محمد (ص) خاتم النبیین باشد). اما در موارد دیگر، با همان بنیادگرایی که نزد علمای افغانی و یا هندی دیدیم روبرو هستیم. رهبر، مردی است اهل تصوّف که بازگشت به شریعت اسلامی را اعلام می‌دارد. قبایل اجتماع می‌کنند تا «اسلام راستین» را دوباره برقرار سازند، و این، چه برای مقابله با کفار و چه برای مقابله با پادشاهی که به کفر گرائیده (مثل امان الله در سال ۱۹۲۸). در این مورد رهبر هدهده ملای ننگر هاری است که هم دشمن انگلیسیهاست

و هم مخالف امیر عبدالرحمن. او میان شینواریها و مهمندها (۱۸۸۰ - ۱۹۰۰) نفوذ فراوان دارد و در عین حال «پیر» طریقت است (خلیفه های او عبارتند از پیر تگا و وسید حضرت شاه که جد خانواده مجروح است). از رهبران دیگری می توان از افراد زیر یاد کرد: مُشک عالم (که مدعی است سیدی است که از هند آمده ولی با یک زن غلزی از طایفه آندُر ازدواج کرده است) که توانست به طور موقت قبایل را متحد کند و برای گرفتن کابل از انگلیسیها به حمله ای ناموفق (۱۸۷۹) دست زند، ملای لنگ که منگله را علیه امان اله (۱۹۲۴) برانگیخت و بالاخره حضرت شور بازار (از خانواده مجدی) که مردم را به جنگ مقدس علیه شاه امان اله در سال ۱۹۲۸ دعوت کرد.

از آن جا که این رهبران روحانی فقط در محیط ایلاتی پدیدار می شوند این سؤال پیش می آید که چه رابطه ای میان ساختار قبیله ای و جنبشهای مذهبی وجود دارد؟ از نظر غالب پژوهشگران غربی جهاد همان جنگ قبیله ای است زیر پوشش یک ایدئولوژی^{۱۴}. با این همه دیدیم که اشکال جنگ متفاوت بودند حتی اگر نحوه رفتار جنگنده در لحظه پیکار (و بویژه در پیوند با غنائم بدست آمده یا مورد نظر) در هر دو نوع جنگ یکسان باشد. مضافاً آن که «جهاد» موجب لغزشی در روابط قدرت می شود و آن را از خوانین گرفته به رهبران مذهبی تفویض می کند. نمونه این گونه نهضتها که رهبری آن را یک روحانی بدست گرفته نهضت سید احمد بریلوی^{۱۵} است، اما آن را به هنگام محاصره کابل توسط ملای لنگ و در بسیاری شورشهای مسلحانه نهضت مقاومت افغان باز خواهیم یافت^{۱۶}. از آن جا که مشروعیت رهبر جدید از نوع مشروعیت مذهبی است او می کوشد که شریعت اسلام را جایگزین آداب و رسوم قبیله ای کند و قضات حرفه ای را به همراه یک سیستم جدید مالیاتی به آنها بقبولاند^{۱۷}. تا زمانی که نهضت در حال اوج گیری است از خوانین خبری نیست، اما به محض آن که امکان پیروزی فراهم شد، جنگجویان به دلیل نگرانی در نحوه تقسیم غنائم و برقراری روابط جدید سلسله مراتب [قدرت] که درگیرها و جابه جایی این ثروت جدید موجب آن خواهد شد، دچار اضطراب می شوند. آنها ترجیح می دهند به منافع شخصی خود برسند تا این که کسی را که همپراز خود آنهاست بر خود مزیت دهند و این امر عموماً برای ایجاد شکاف و گروه بندی در ارتشی که متحد بوده کفایت می کند. در این جاست که خوانین ندای

همبستگی قبیله ای را علیه قدرت مذهبیون سر می دهند و برای برقراری سنتهای قبیله ای به خرابکاری در «جهاد» دست می زنند. و این یک خیانت محسوب نمی شود، چرا که آنچه برای یک خان اهمیت دارد حفظ احترام و پرستیژ قبیله در قبال همگان است و نه پیروزی بر یک دشمن خارجی. این اقدامات در خفا انجام می شود و می تواند تغییر جهت بدهد. فضای جنگ قبیله ای برای دنیای قبایل یک فضای داخلی است، حال آن که فضای «جهاد» جنبه بیرونی دارد. آنها ترجیح می دهند با دشمنی که حقوق و مزایای محلی آنها را برسمیت می شناسد کنار آیند تا در جهادی پیروز شوند که در آن خطر نابودی هویت قبیله ای آنها وجود دارد. و این چیزی است که بریتانیاییها بخوبی آن را فهمیده بودند و دریافته بودند که تأمین قدرت آنها در تحکیم قبیله گرایی است^{۱۸}. و این سیاستی است که امروزه شورویها در افغانستان از آن پیروی می کنند.

بدیهی است که تمیز میان جنگ قبیله ای و جهاد همیشه کار ساده ای نیست زیرا حتی در صورتی که یک رهبر روحانی وجود داشته باشد، از نظر آنها که می جنگند اگر درگیری محلی باشد نبردشان یک نبرد قبیله ای خواهد بود^{۱۹}، مضافاً به این که انگیزه های جنگجویان می تواند با انگیزه های رهبر تفاوت داشته باشد. اگر در سطح سران تقابلی وجود داشته باشد - یعنی در یک سوساختار قبیله ای که بر اساس پشتون والی و اطاعت رعایا از ارباب یا خان نهاده شده قرار گیرد و در سوی دیگر جهاد که مستلزم جایگزین شدن شریعت اسلامی به جای قوانین قبیله ای و نیز ظهور رهبران مذهبی غیر ایلاتی است رخ نماید - برای رزمنده ای که در یک زمان به هر دو سیستم پای بند است مسائل آنقدرها هم ساده نخواهند بود. ایمان او بسیار قوی است و اسلام هم تنها کلیتی است که او در اختیار دارد. اما قبیله گرایی هم تنها راه و رسم زندگی روزمره اوست. جنبه خارجی تهدید، به اسلام انگیزشی عمیق می بخشد و به همراه آن موجب تغییراتی در تکیه گاههای او می شود. اما در روابطش با دیگر اقوام پشتون قبیله گرایی رجعت خواهد کرد و این کشش میان دو قطب یکی از اصول ثابت نهضت مقاومت افغان است.

زمینه های ثابت قیامهای مردمی و نیز مباحثی است که علما و ملاهای افغانی در خطابه های خود به آن استناد می کنند. اما تا اوایل قرن بیستم پان اسلامیسم یک دکترین سیاسی نبوده است، بلکه تکیه گاهی ایدئولوژیک بوده که به هنگام تجاوز کفار به امت اسلامی — امتی که یک مرز مواج او را از جهان هندوها و بریتانیاییها جدا می کند — با عکس العملی در قبال این تجاوز همراه می شده است. در نظر علما، پان اسلامیسم داده ای است غیر قابل لمس و درک از اسلام که نمی تواند با الزامات سیاسی بستگی یابد. اولین کسانی که با واژه های سیاسی به تفکر درباره پان اسلامیسم پرداختند پادشاهان افغانستانند. برای آنها تا امان الله، پان اسلامیسم وسیله ای است برای اعطای مشروعیت به دولتی که در حال تکوین است و عاملی در سیاست خارجی که موجب افزایش نقش افغانستان در منطقه می شود ضمن آن که بدقت از کشیده شدن به سوی سیاست عدم ثبات هند بریتانیا و یا ترکستان شوروی احتراز می شود. با به قدرت رسیدن نادرخان در سال ۱۹۲۹، پان اسلامیسم از مقوله دولت ناپدید می شود و فقط نزد علما به حیات خود ادامه می دهد.

فرمانروایان اطمینان دارند که با تکیه بر همبستگی اسلامی پاسخی مناسب از سوی مردم دریافت خواهند کرد: آنان خود را حامیان اسلام معرفی می کنند و به جنگهایی که در راه رسیدن به قدرت بر پا می دارند آب و رنگی مذهبی می دهند (نبرد علیه شرک شیعیان یا زرتشتیان به هنگام اشغال افغانستان از سوی ایران در سال ۱۷۰۹، مبارزه علیه اهالی ماهاراشترا «ماراتها» در سال ۱۷۶۱). آخرین پادشاه افغانستان که به ندای استمداد مسلمانان هند علیه کفار — به اقتضای زمان، سیکها — پاسخ مثبت داد، در سال ۱۷۹۵، شاه زمان^{۲۰} بود. اما تکیه بر پان اسلامیسم فقط وسیله ای است برای تحکیم دولت که تنها هدف پادشاهان است. به همین سبب هرگاه تب پان اسلامیسم، دولت افغانستان را با خطر روبرو سازد پادشاهان در مقابل فشار علما به دخالت، طریق حزم و احتیاط در پیش می گیرند. دوست محمد از حمایت شورشهای بزرگ هند در سال ۱۸۵۷ — که مسلمانها در آنها نقش اول را ایفا می کردند — سر باز زد^{۱۶}. عبدالرحمان با ملاهای صاحب نفوذی که می خواستند قبایل مرزنشین را علیه انگلیسیها برانگیزند به مخالفت برخاست. حبیب الله از این که در

کنار ترکیه به هنگام جنگ جهانی اول تعهدی پذیرد خودداری کرد و در مقابل فشار انگلیسیها، به جلوگیری از آشوب طلبانی پرداخت که قبایل مرزنشین را علیه آنان تحریک می کردند. و سرانجام امان الله که بیش از همه به پان اسلامیم حساسیت نشان می داد بعد از سال ۱۹۲۳ از حمایت باسمة چی ها^{۲۰} دست برداشت و نیز به نهضت خلافت در هند پشت کرد و آن را به ناامیدی کشاند. او علمایی را که در خارج از کشور - بویژه در دیوبند - تربیت شده بودند از تدریس در افغانستان منع کرد.

تاریخ معاصر افغانستان مشحون از لحظاتی است زودگذر که در آنها علما و سرمداران حکومتی با توافق بریک زمینه پان اسلامیک برای مدتی با هم متحد می شوند و به دنبال آن دورانهایی طولانی فرامی رسد که اوپوزسیون اسلام گرا پادشاهان را از این که با کفار کنار آمده اند مورد سرزنش قرار می دهند. این سرزنش در فتوای علمای قندهار که در سال ۱۸۸۱ علیه عبدالرحمان صادر شد و او را تکفیر کردند^{۲۱} تا تظاهرات اسلامیستهای جوان در سال ۱۹۷۲ علیه حمایتی که کابل از هندوستان در مقابل پاکستان اعلام داشت متبلور شده است.

دوره بزرگ پان اسلامیم سیاسی از زمان جنگهای بالکان در سال ۱۹۱۱ شروع و تا محو خلافت توسط آتاتورک در سال ۱۹۲۴ ادامه داشته است. این تنها لحظه ای است در تاریخ که در آن پان اسلامیم توانسته است به ارائه یک استراتژی سیاسی دست زند و به افغانستان امکان دهد تا به ایفای یک نقش ناحیه ای بپردازد. دعوت به دفاع از جهان اسلام از سوی مسلمانان هند اعلام شده است. به این دعوت از سوی علمای افغانی و نیز جنبش تجدید طلب جوانان افغانی که مشاور و راهنمای آنها محمود ترزی شاگرد جمال الدین افغانی و بنیانگذار روزنامه سراج الاخبار (۱۹۱۱ - ۱۹۱۹) است - و همو که نهضت ترقیخواه و لیبرال را پی می ریزد - پاسخ مثبت داده می شود.^{۲۲} قتل شاه حبیب الله در سال ۱۹۱۹ پس از اعراض او از حمایت ترکیه علیه انگلیس نشانگر پیروزی این اتحاد است.^{۲۳} شاه جدید امان الله به

صورت یک جانبه استقلال واقعی افغانستان را اعلام می‌دارد. او با بریتانیائها از در ستیز در می‌آید و گرچه از نظر نظامی شکست می‌خورد ولی از لحاظ سیاسی به پیروزی می‌رسد (۱۹۱۹). امان‌الله از سوی جامعه روحانیت، توده مردم و تجددطلبان مورد ستایش قرار می‌گیرد. او با اتحاد جماهیر شوروی به انعقاد یک عهدنامه مودت اقدام می‌کند، عهدنامه‌ای که یکی از مواد آن عبارت است از شناسایی استقلال بخارا و خیوه، و همین کافی است تا در آینده در صورت اقتضا این عهدنامه ارزش اجرایی خود را از دست بدهد (فوریه ۱۹۲۱). او با ترکیه نیز معاهده‌ای امضاء می‌کند (اول مارس ۱۹۲۱) و ترکیه را به عنوان دارنده خلافت مسلمانان به رسمیت می‌شناسد.^{۲۴} پرستیژ امان‌الله چه در افغانستان و چه در هند — جایی که جنبش پان‌اسلامیستی عجیبی در پیروی از «خلافت» بد راه افتاده — به اوج شکوفایی می‌رسد.

جنبش خلافت در سال ۱۹۱۹ توسط دو برادر به نامان محمدعلی و شوکت‌علی به رهبری عبدالکلام آزاد که او نیز اصلاً نقشبندی است بنیان‌گذاری شد.^{۲۵} اعضای جنبش هم به مکتب دیوبند و هم علی‌گرو وابسته‌اند. جنبش برای شناسائی خلیفه عثمانی به عنوان خلیفه تمام مسلمانان دست به فعالیت می‌زند و هجرت مسلمانان تحت تسلط بیگانگان را به سوی کشورهای مستقل اسلامی تبلیغ می‌کند. امان‌الله بصراحت از جنبش پشتیبانی می‌کند، تا آن که هزاران مسلمان هندی تصمیم می‌گیرند در افغانستان مستقر شوند. هجرت افرادی که همه چیز خود را فروخته بودند در اوت سال ۱۹۲۰ به اعلی درجه می‌رسد و به صورت یک تراژدی انسانی در می‌آید. امان‌الله مجبور می‌شود به این اوضاع اسف‌بار پایان دهد. با الغای سلطنت توسط مجمع ملی ترکیه (در نوامبر ۱۹۲۲) که به معنای خلع قدرت از خلیفه است و به دنبال آن الغای کامل خلافت در مارس ۱۹۲۴ دلیل وجودی نهضت خلافت بکلی از میان می‌رود و این نهضت به خاموشی می‌گراید.

در همین زمان، شاه امان‌الله سیاست خود را در جهت مدرنیزه کردن جامعه افغان اعلام می‌دارد^{۲۶} و همین امر جامعه روحانیت را از او روی گردان می‌سازد و این پایان اتحادی است که بنام پان‌اسلامیسم میان قبایل، جامعه روحانیت و قدرت حاکم تجددطلب برقرار بوده است. عدم توافق اصلی درباره رابطه میان دفاع از اسلام

و غرب گرایی است. از نظر علمای بنیادگرا، دفاع از اسلام عبارت است از هدایت جامعه به سوی اسلام و شریعت اسلامی. از نظر امان الله دفاع از اسلام یک مقوله سیاسی ضد امپریالیستی است و لازم است با گرایش به سوی غرب جامعه را به سوی تجدد رهنمون شد. اسلام آنها یکی نیست. علما اسلام را در شریعت اسلامی می بینند، حال آن که مدرنیستها بعکس در اسلام چشم اندازی برای بینند که خاص جهان سوم است. آنها می گویند: پیروزی ژاپن بر روسیه در سال ۱۹۰۵ پیروزی آسیای غارت شده بر غرب است به کمک دستیابی به پیشرفتهای غرب.^{۲۷} اما از نظر علما هر نوع گرایشی به سوی غرب به خودی خود یک شکست است و نمی تواند یک وسیله برای مقابله با غرب باشد.

در این جا ابهامی وجود دارد که در سرتاسر تاریخ جهان اسلام به چشم می خورد: آیا اسلام یک فرهنگ است یا یک مذهب؟ مسلمانانی نظیر سلطان گالیوف در اتحاد جماهیر شوروی و حتی حفیظ الله امین در افغانستان که کاملاً به الحاد گرائیده اند از ویژگی انقلابهای نوع «آسیایی» در مقابل نوع روسی، ضمن نبردی خونین علیه روحانیت مسلمان، دفاع خواهند کرد.^{۲۸} لنین در پان اسلامیسم جنبش ضد امپریالیستی دیده بود و این در دعوتی که انجمن کمیسرهای مردمی خطاب به مسلمانان روس و مشرق زمین (۲۴ نوامبر ۱۹۱۷) فرستاده تأیید شده است، حال آن که چند سال بعد پان اسلامیسم برای شورویها یک ایدئولوژی ارتجاعی به حساب خواهد آمد. در تاریخ شوروی نشان این ابهام و دورنگی در مورد جنبشهای مردمی در همه جا به چشم می خورد. از آن جا که همه جنبشهای مردمی افغانستان زیر لوای اسلام بپا خاسته اند برای سردمداران شوروی مسئله اصلی شناخت هدف این جنبشهاست: اگر هدف مقابله با انگلیسیها باشد آنها را جنبشهای پیشرو و اگر هدف ضدیت با اصلاحات باشد آنها را ارتجاعی می نامند. ولی مشکل در آن است که این هر دو هدف خواسته غالب جنبشهای مردمی افغانستان است و از همین روست که شورویها در ارزیابی پادشاهان اصلاح طلب افغانی دچار سردرگمی و عدم ثباتند.^{۲۹}

بنابراین میان جنبشهای مردمی که به نام اسلام پیامی خیزند و سیاستهای دولتی که هدف آن تأمین استقلال دولت — ملت افغان است نه تقابل بنیانی وجود

دارد و نه الحاق سیستماتیک. ارزشهای مورد نظر متفاوتند. همان گونه که در صفحات آینده خواهیم دید، حتی نمی توان گفت که شورهای مردمی به گونه ای نظامدار «مرتجع» باشند و نه حتی «سنت گرا». همان گونه که در قیام «بچه سقو»، این مضحک ترین جنبش مردمی تاریخ افغانستان، نیز نزد سلطنت طلبان و مارکسیستها خواهیم دید، برداشت آنها از سیاست برداشتی متفاوت است.

۶. قیام بنیادگرای بچه سقو

اگر مقاومت هزاره ها و نورستانیها را در مقابل سپاهیان عبدالرحمن کنار بگذاریم، همه جنبشهای مردمی غیر ایلاتی از شمالی — دشتی که در شمال کابل تا سالنگ گسترده است و تا کوهستان و پنجشیر ادامه می یابد — برخاسته اند. اکثریت مردم این منطقه فارس زبانند، اما ساکنان جنوب استالف تا کابل و نیز ساکنان کوه صفی پشتون هستند. این دو گروه سخت به هم در آمیخته اند و خویشاوندیهای سببی میان آنها فراوان است. شمالی همیشه با سلسله سلطنتی درانی مخالف بوده است، نه به این سبب که پشتون است بل به این دلیل که به قبایل تعلق دارد. در شمالی از سازمانهای قبیله ای خبری نیست. این ناحیه از نظر زراعی بسیار حاصلخیز است و به خرده مالکان تعلق دارد و سران مذهبی از حیثیت و اعتبار والایی برخوردارند. تقریباً همگی علمای این ناحیه از فرقه نقشبندی هستند و «پیر»های محلی هریک هزاران «مرید» دارند. مشهورترین آنها «پیر» تگائو است که آخرین نفر آنها در سال ۱۹۸۱، پس از فرار از دست رژیم ترکی، درگذشت.

در دومین جنگ میان انگلیس و افغانستان یعنی جنگ سالهای ۱۸۷۹ تا ۱۸۸۰ مردم شمالی سهم بسیاری داشتند. میر مسجدی و برادرش میردرویش، دوتن از علمای نقشبندی به جمع آوری سپاهیان پرداختند که به سرکردگی میر بچه خان به کانتونهای انگلیسی حمله می بردند، در حالی که یک لشکر از قبایل به فرماندهی مُشکِ عالم جنوب کابل را هدف قرار داده بود. سپس شمالی تا سال ۱۹۲۸ علی رغم چند شورش به جهت امتناع از پرداخت مالیات که توسط راهزنان جوانمرد (طاران) باشد به آرامش گرایید. بعضی از این راهزنان با صوفیان رابطه داشتند، مثل

امام‌الدین راهزن که در سالهای ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۷ از سوی یک «فقیر» حمایت می‌شد.^{۳۰}

همان گونه که توصیف کردیم، شملی پایگاه بنیادگرایی است، یعنی پایگاه جنبش بازگشت به شریعت که توسط علمایی رهبری می‌شود که عموماً به فرقه نقشبندی تعلق دارند. با این همه یک ویژگی بی‌نهایت مهم این جنبشها را از جنبشهای مناطق ایلاتی متمایز می‌سازد: رهبران مناطق غیرایلاتی و جاهت عام ندارند و اصولاً اهل محل و از خانواده بزرگان هستند، بزرگانی که در عین حال به قدرت و شوکت سران ایلات نمی‌رسند. تضاد میان ساختارهای دیر پای قدرت و ساختارهای روحانیت نیز به اهمیت ایلات و قبایل نیست و همین می‌رساند که چرا احتیاج چندانی به یک رهبر بزرگ احساس نمی‌شود. گرچه در این جا نیز آداب و رسوم محلی وجود دارد و خوانین مایلند قدرتی اقتصادی تشکیل دهند که نگران رویارویی با شریعت نباشد ولی بحران موجود میان دو گونه رفتار (غیر مذهبی و مذهبی) به شدت مناطق ایلاتی نیست و از همین رو به هنگام جنبشهای مذهبی این تقابل خفیف تر اما مداوم تر است.

قیام با سمة چی‌ها علیه رژیم شوروی بدون تردید انعکاسی نمایان در شملی و پنجشیر برجای می‌گذارد به طوری که یکی از علمای این منطقه یعنی مولوی عبدالحی از علمای قدیمی دیوبند در سال ۱۹۲۰ به انورپاشا^{۳۱} می‌پیوندد. همچنین کسی که امان‌الله به نام نماینده در سال ۱۹۱۹ نزد با سمة چی می‌فرستد یکی از صوفیان تگاو است. سرانجام ابراهیم بیگ فرمانده با سمة چی‌ها که به افغانستان مهاجرت کرده بود در اوایل سال ۱۹۲۹ از بچه سقو حمایت کرد.^{۳۲}

بچه سقو، پسریکی از رزمندگان دومین جنگ انگلیس — افغانستان است. او که اصلاً اهل روستای کلکان است روزگاری یک طرار بسیار فعال در شملی بوده است. هنگامی که شینوریهای نگرهار در نوامبر ۱۹۲۸ علیه امان‌الله قیام کردند، بچه سقو به کابل هجوم برد و آن را روز شانزدهم ژانویه سال ۱۹۲۹ فتح کرد. او با

* انور پاشا، از افسران عالی‌رتبه ترک که در ترکستان در صفوف مسلمانان علیه روسها می‌جنگید و در همان جا کشته شد.

عنوان حبیب الله توسط «پیر» تگاو تاجگذاری کرد و خود را پادشاه نامید.^{۳۳} ما به حادثی که روی داد کاری نداریم. آنچه مورد توجه ماست معنای این به قدرت رسیدن است. به نظر غالب مورخان افغانی و غربی^{۳۴} موضوع بچه سقویک واقعه مزاحمی است که نظم بازیهای سیاسی سنتی را برهم ریخته است. با این همه از نظر ما این دوره کوتاه نمایشگر سربرآوردن ساختاری عمیق و ریشه دار یعنی شبکه بنیادگرایان، به شکل یک حادثه زود گذر است. به طور اتفاقی نمی توان کابل را — حتی در دوران اغتشاش و آشوب — فتح کرد. از سوی دیگر، کاملاً روشن است که بچه سقونه تنها از حمایت اخلاقی علمای شمال سود برده بلکه آنان بویژه در محافل نقشنندی با ایراد خطابه ها و سخنرانیها به صورت فعال و عملی از او طرفداری کرده اند.^{۳۵} او کاندیدای ائتلاف بنیادگرایانی است که امان الله را از قدرت به زیر کشیده بودند حال آن که قیام شینوریا مستقیماً از محافل مذهبی تأثیر پذیرفته است: در این زمان رهبری که دارای محبوبیت عام باشد و بتواند ایلات را به قیام وادار کند وجود ندارد و جنبش قبایل به دست بزرگان قوم درانی به سرکردگی شخص نادرخان افتاده است. باز پس گیری کابل از بچه سقو در اکتبر سال ۱۹۲۹ با «جهاد» صورت پذیرفته بلکه آن را می توان باز پس گیری قدرت سیاسی توسط کنفدراسیونی از قبایل دانست که در آن علاوه بر درانی ها بقیه پشتونها نیز شرکت داشته اند. دلیل این ادعا نحوه مشروعیت دادنی است که پس از فتح پایتخت توسط نادرخان انتخاب شده است. او برای رسمیت بخشیدن به حکومت به تشکیل «جرگه» بزرگ دست زد و نه انجمن «علما».

حمیدالله خان آخوندزاده، «پیر» تگاو که تاج بر سر بچه سقونهاد فرزند کسی است که هدی ملا او را به جانشینی خود انتخاب کرد، یعنی میرسید جان پادشاه که در سال ۱۹۱۹ مراسم تاجگذاری نصراله را برگزار کرد. گفته می شود که بچه سقو خود مرید شمس الحق مجددی کوهستانی، پیر گلبهار^{۳۶} بوده است. خانواده مجددی شور بازار که ابتدا می خواست عنایت الله، کاندیدای روحانیت در مقابل امان الله را در سال ۱۹۲۰ به سلطنت برگزیند، نخست با ورود بچه سقو به کابل موافقت کرد. در تمام موارد علمای بنیادگرا در جستجوی پادشاهی بوده اند که شریعت اسلامی را

برقرار سازد و رفورمهای تجددگرایانه امان الله را منسوخ کند. پیوستن مردم به جمع طرفداران بچه سقونیز بر همین اساس بوده است: این قیام بیش از آن که قیامی سیاسی یا اقتصادی باشد جنبه فرهنگی داشته است.

پس دلیل شکست بچه سقوچه بوده؟ در این واقعه دو عنصر نقش تعیین کننده داشته است: عکس العمل قبایل و اتحاد خانواده مجددی با طبقه اشراف. گرچه در قیام قبایل زمینه مذهب و فرهنگ بی تأثیر نبوده است اما به محض آن که امان الله را سرنگون کردند نبردی سنتی بر سر کسب قدرت در گرفت که هیچ شباهتی به جهاد نداشت. از نظر قبایل وجود یک تاجیک بر تخت سلطنت نوعی غصب حاکمیت به شمار می آمد و از این رو با اولین رییس قبیله ای که سر برداشت متحد شدند. در این جا دیگر هدف برقراری سیادت شریعت اسلامی نبود: بعکس پشتون والی با شکوه و جلال مورد حمایت قرار گرفت. خاندان مجددی پس از حمایت از بچه سقو، در مقابل آشوب و اغتشاش موجود دچار نگرانی شد و به دلیل آن که همیشه بیش از «علما» به قدرت مستقر وابسته بوده، با نادرخان نیز متحد شد و همین تحول مبین نقش دوگانه و مبهمی است که این خاندان بعدها در نهضت مقاومت ایفا خواهد کرد.

از بچه سقو، که او را حبیب الله می نامند خاطره نیکی در اذهان مردم شمالی باقی مانده و شبح او بر مقاومت مردمی علیه کمونیستها سایه افکنده است. همین شبکه هاست که استخوان بندی نهضت مقاومت را در سالهای ۱۹۷۹ و ۱۹۸۰ تشکیل خواهد داد، به علاوه روشنفکران اسلامیت. تداوم این نهضت پیوسته تر و عمیقتر از آن است که به نظر می رسد. بزرگانی که در گذشته با بچه سقو متحد شده بودند، اکنون خود یا اعقابشان در جمعیت اسلامی — و نه در احزاب وابسته به گروه حاکم (خاندان خلیلی) — دوباره پدیدار شده اند. مراکز اصلی قیام بچه سقونیز اکنون کانونهای حزب یا جمعیت اسلامی شده است، البته با یک استثناء: روستای کلکان، محل تولد بچه سقو که به صورت پایگاه مائوئیستها در آمده. «علما» و «پیر»هایی که هنوز در قید حیاتند در استقرار اولین شبکه های اسلامیتها در سال ۱۹۶۰ نقشی ایفا کردند، و این می رساند که چرا منطقه شمالی پالغمان، تنها

مکانهایی هستند که در آنها علما به حزب اسلامی حکمتیار پیوسته اند. در این جا بی مناسبت نیست که ذکرى از عبدالغنى قلعه بلندی بکنم: او که در دیوبند تربیت شده و خلیفه (نماینده) پیر تگاواست، روح قیام بچه سقوبه شمار می آید و گذر از بنیادگرایی به اسلام گرایی در او متجلی شده است، زیرا او بخشی از هسته ای است که جنبش اسلام گرایی را در سالهای دهه ۵۰ بنیاد نهادند. روستای قلعه بلند* پایگاه حزب اسلامی حکمتیار است. او و مولوی قلعه غلام شاه کسانی هستند که نسلهای بسیاری از علمای محلی را تربیت کرده اند، اولی استاد در فلسفه، تصوف و فرهنگ عمومی است و دومی متبحر در فقه اسلامی. پسر عبدالغنى، مولانا ابلاغ در الازهر درس خوانده، و این گواه دیگری است بر انتقال میان دو نسل از علما. سرانجام آن که گرچه آخرین پیر تگاوا، میانگل جان بظاهر عضو جنبش اسلامیت نیست ولی یکی از پسرانش به حزب — که پایگاهش همیشه تگاواست — ملحق می شود. آنچه در سال ۱۹۷۹ اتفاق می افتد دقیقاً سنتی است که بچه سقوبه را داشته، به شرط آن که در پشت این راهزن عیار سنت بنیادگرا را بتوان ملاحظه کرد، سنتی که میراث آن توسط جوانان روشنفکر اسلام گرا در راستایی ترقی خواهانه تر منعکس خواهد شد.^{۳۷}

۷- از بنیادگرایی تا اسلام گرایی

در رساله ای که مودودی اسلام گرا به جنبشهای تجدید حیات طلب اختصاص داده پیرامون شکست این جنبشها به انتقاد نشسته است. او برای این شکست سه دلیل برمی شمارد: ابتدا بستگی بیش از اندازه آنها به تصوف، و می دانیم که جوانان اسلام گرای افغانی گرچه مخالفتی با تصوف ندارند ولی کمتر از بزرگترها به آن می پیوندند. ثانیاً فقدان یک سازماندهی سیاسی واقعی، و خواهیم دید که تئوری حزب یکی از دستاوردهای اصلی اسلام گرایی برای پیروان تجدید حیات سیاسی خواهد بود. و بالاخره لزوم پذیرش نه تنها فنون نوین بل خود تجدید. جنبش اسلام گرا در بخشهای نوین جامعه پا به عرصه وجود خواهد نهاد. جنبش اسلام گرایی

دقیقاً از روی نقد سیاسی جنبشهای مردمی ماقبل خود ساخته شده است.

یادداشتها

۱. خلیل الله خلیلی در کتاب: عیاری از خراسان (چاپ جمعیت اسلامی ۱۹۸۳) آن جا که از قیام بچه سقویاد می کند از سنت عیاری سخن به میان می آورد. نیز نگاه کنید به پانویشت ۱۸ از فصل دوم.
 ۲. از نظر شورویها، شاه ولی الله گاه یک متفکر فئودال و گاه یک سرمایه دار روشن بین می نماید (نگاه کنید به گزارش کتاب گوردون پولونسکایا و نقد این کتاب از سوی پایوسکایا که در Central Asian Review آمده). از نظر مودودی، شاه ولی الله پیشگام اسلامیم قرن بیستم است.
 ۳. **A short History of the Revivalist Movement in islam, 1981, p.82.**
بهرترین کتاب در این زمینه کتابی است که عزیز احمد نوشته با نام: **Studies in islamic culture in the indian Environment.** پیوند میان مجدد الف ثانی، شاه ولی الله، بریلوی و مودودی کاملاً صریح است و هریک از آنان آن را اعلام داشته اند.
 ۴. همان، ص ۱۸۲ به بعد.
 ۵. اما این جنبش از سوی انگلیسیها و نیز نویسندگان اسلامی جنبشی وهابی دانسته شده (ق-احمد، جنبش وهابی در هند ۱۹۷۹). از این رو اصطلاح وهابی که جنبه خوبی ندارد به «محرکین» بنیادگرایی اطلاق می شود که در زمانی که وهابیت در اوائل قرن نوزدهم در اوج شکوفایی بود از مکه آمده اند. بنابراین علی رغم نفوذی که وهابیون داشتند سید بریلوی، مثل السنوسی الجزایری — بنیانگذار فرقه ای با همین نام — عمیقاً به فرق صوفی که وهابیون آنها را محکوم می کردند، وابسته ماندند. هیچ چیزی که ثابت کند میان این دو بنیادگرا و وهابیون رابطه ای وجود داشته دیده نمی شود. رک: **E. Evans-Pritchard, the Sanussi of Gyrenaica** در این اثر تشابه کامل میان تصوف سنوسی و تصوف بنیادگرای افغان به توصیف در آمده است.
 ۶. به فصل قبلی مراجعه شود.
 ۷. در خصوص تئوری خلافت در جهان تسنن نگاه کنید **H. Laoust, les schris mes dans L'islam** در مورد موقعیت ولی الله نگاه کنید به ۱. احمد، همان، ص ۲۰۶.
 ۸. رک: **M.Maleek, Moslem Nationalisme in india and pakistan, 1980, chap VI.**
 ۹. رک: ۱. احمد، **islamic Modernism in india and Pakistan 1967, P. 104.**
 ۱۰. رک: **L. Adamee, who's who of Afghanistan** ص ۱۰۷ — نیز نگاه کنید به فصل هشتم از **H.Maleek** همان، ۱۹۸۰.
 ۱۱. رک: **D. Caroe** باتانها، ۱۹۷۳، فصل ۱۳ و ص ۲۲۶. نیز نگاه کنید: **M. Elphinstone op, cit 1972, I, p. 274** م. گ. غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، ۱۹۸۰، ص ۳۱۳ به بعد و جز اینها ...
- ما در این جا به تفسیر نه چندان درستی که نهضت روشنی را اولین نمونه مبارزه رهایی بخش ملی مردم افغانستان دانسته کاری نداریم. به نظر می رسد که ویژگی الحادی نهضت روشنی متفکران مارکسیست را

که می‌کوشند یک دولت - ملت افغانی در خارج از تکیه‌گاه مذهبی بنیان نهند به سوی خود جلب کرده است. اصرار روشانیها به استفاده عموم از زبان پشتو فاقد معناست، چرا که رقبای بنیادگرای آنها (ملا دروازه) نیز آن را به کار می‌برده‌اند.

۱۲. رک: D. Caroe, op, cit 1973 p. 199.

۱۳. رک: ا. احمد، ۱۹۷۶، ص ۹۳. این کتاب: *Millenium and charisma among pathans* بهترین تحقیق پیرامون ملای مذهبی در قبایل پشتون است.

۱۴. در این باب روشنترین بیان را L. Poullada همان، ۱۹۷۳، ص ۱۵۲ به دست داده است. او در خصوص قیام علیه امان‌الله می‌گوید: «... شورش ابتدا ماهیتاً سیاسی بود و تنها جنبه بازگشت به جدایی طلبی قبیله‌ای داشت». همین نظریه را نزد Barth و L. Dupree باز می‌یابیم.

۱۵. رک H. Maleek همان، ص ۱۷۰ به بعد.

۱۶. به هنگام جنگ با گروه‌هایی برمی‌خوریم که تحت لوای یک حزب می‌جنگند اما ناگهان از ترس آن که گروه رقیب - از لحاظ قبیله‌ای - به سلاح دشمن دسترسی پیدا کند از هرگونه همکاری تاکتیکی با هم‌زمان خود امتناع می‌کنند.

۱۷. آخوند اسوت نیز شریعت را در مقابل قوانین قبیله‌ای قرار داده است (ع. احمد، همان، ص ۹۷). در کُسر، قبیله سالارزمی و مهمند به ابتکار ملأ‌های پلنگی در سال ۱۹۵۳ جرگه‌ای تشکیل دادند و در آن رسم «وش» یعنی تقسیم مجدد زمینها را که مخالف با شریعت اسلام می‌دانستند مردود اعلام کردند (از منابع غیرمکتوب). خاطر نشان می‌کنیم که به هنگام جنگ ریف، عبدالکریم نیز کوشید که شریعت را جانشین عرف کند: عبدالکریم و جنگ ریف، ص ۸۹ و ۱۱۴. ژ. پ. شارنه، تکنیک و جغرافیای اجتماعی، ۱۹۸۴، ص ۲۴.

۱۸. ع. احمد، مالکی را که برای تأمین قدرت محلی خود از انگلیسیها حمایت می‌کرده معرفی کرده است (ع. احمد، اقتصاد و جامعه پشتون، ۱۹۸۰ ص ۱۸۹). او نتیجه‌گیری کرده که انگلیسیها همیشه از خوانین در مقابل بزرگان مذهبی حمایت کرده‌اند (همان، ص ۷۰). نمونه دیگری از امتناع خوانین از جنگ با انگلیسیها را در: ا. احمد، عصر طلایی... ۱۹۷۶، ص ۱۰۹ می‌توان مشاهده کرد.

۱۹. مطالعه پیرامون یک مورد جدید که در آن این دو عنصر درهم آمیخته‌اند از سوی ع. احمد صورت گرفته است: «نظم و اختلاف در جامعه اسلامی» میدل ایست جورنال شماره ۲، سال ۱۹۸۲.

۲۰. رک D. Caroe، همان، ص ۲۶۴.

۲۱. پیرامون روابط بحرانی عبدالرحمان و علما در مورد مسئله روابط با انگلیسیها نگاه کنید به H. Kakar، همان، ۱۹۷۹، ص ۱۵۳ به بعد.

۲۲. در خصوص اتحاد میان علمای محافظه کار، تجددطلب و آنها که عضو هیأت حاکم افغانستان هستند در مورد پان اسلامسم و حمایت از ترکیه، نگاه کنید به و. گرگوریان، همان، ۱۹۶۹، ص ۲۱۳ تا ۲۲۳ و ۲۳۴ تا ۲۳۹.

۲۳. این ائتلاف بزودی برسر مسئله تعیین جانشین به انشعاب خواهد انجامید. بنیادگراها نصرالله برادر حبیب‌الله را انتخاب می‌کنند: او توسط میرسید جان پادشا جانشین هده‌ملأ تاج برسر می‌نهد. حال آن که تجددطلبان و اشراف قبایل از امان‌الله حمایت می‌کنند. پس از مرگ نصرالله، بنیادگرایان عنایت‌الله برادر امان‌الله را نامزد این مقام می‌کنند. پدر بزرگ مادری او خان صفی و نگاواست، جایی که نفوذ فرقه نقشبندی بسیار شدید

است؛ حال آن که پدر بزرگ مادری امان الله یک بارک زایی (و بنابراین جزء اشراف درانی) است: پیچیدگی و اهمیت شبکه‌ها [ی همبستگی] در حیات سیاسی افغانستان به وضوح مشاهده می‌شود (به فصل ۹ مراجعه شود).

۲۴. همان، ص ۲۳۹.

۲۵. رک: G.Minault، همان، ص ۳۸. به گمان من این تنها کتاب کلی پیرامون نهضت خلافت است.

۲۶. بهترین کتابی که پیرامون اصلاحات امان الله نوشته شده — گرچه از دیدگاه دربار — کتاب L.Poullada است.

۲۷. رک: و. گرگوریان، همان، ۱۹۶۹، ص ۲۰۸.

۲۸. رک: A.Bennigsen و E.Winbush، کمونیسم ملی در جوامع اسلامی اتحاد شوروی، ۱۹۸۰.

۲۹. ای. ریسنر، کارشناس روسی افغانستان در سال ۱۹۲۹ مقاله «تحقیق پیرامون نهضت‌های روستایی در افغانستان» را نوشته که در آن نهضت بچه سقورا نهضتی دهقانی، انقلابی و ضد فئودال توصیف کرده حال آن که قیام قبایل را ارتجاعی دانسته است. در سال ۱۹۵۴ همین نویسنده بچه سقورا یک ارتجاعی و آلت دست امپریالیسم انگلیس معرفی کرده است. (Central Asian Review ج ۴، شماره ۲، سال ۱۹۵۶، شماره ۲۳، ص ۱۹۸).

۳۰. منابع: سمینار «سنت‌های محلی و سیاست اصلاحات دولتی در آسیای میانه» به ریاست Holzwarth، تابستان ۱۹۸۲ که به صورت گزارشی در Bihliothea Afcanica آمده است.

۳۱. این شخص غلام محمد صفی از خانواده بزرگ عنایت الله، برادر امان الله است. او که سپس به فرماندهی هنگ صفی مستقر در مزار شریف برگزیده شد به نفع عنایت الله دست به شورش می‌زند. در ماجرای بچه سقو، از او حمایت خواهد کرد. (L.Adamee op cit P.148)

۳۲. همان، ص ۱۶۴.

۳۳. رک: Jakel، «اصلاحات و عکس العمل آن در افغانستان»؛ در همین زمان L.Poullada نوشته که او خود این مطلب را اعلام داشته (همان، ۱۹۷۳، ص ۱۷۸).

۳۴. م. گ. غبار، همان، ۱۹۸۰ و L.Poullade، همان، ۱۹۷۳. از این میان اثر و. گرگوریان، همان، ۱۹۶۹ تفاوت بیشتری دارد و کتاب R.T.Stewart آتش در افغانستان کتابی است مهیج.

۳۵. رک: و. گرگوریان، همان، ص ۲۷۶، Jakel، همان، ۱۹۷۷.

۳۶. Jakel، همان.

۳۷. جالب این است که می بینیم غبار، مورخ و سخنگوی ترقی خواهی در افغانستان که از بچه سقو چهره‌ای ظلمت‌گرا و مترجع تصویر کرده، از سوی اسلامیت‌ها، در برداشتی که از حرکت به سوی «روشنانها» ارانه داشته مورد مخالفت قرار نگرفته، علی‌رغم آن که پیرامون ماهیت قیام بچه سقوبا او اختلاف نظر دارند. این دلیل دیگری است بر پیچیدگی روابط میان مدرنیسم و سنت که در آن تشخیص دقیق اردوگاه هریک ناممکن است.

۳۸. رک: مودودی، تاریخچه...، ۱۹۸۱، ص ۱۰۸ به بعد.

جنبش اسلامیت تا سال ۱۹۷۸

پدیده اسلام‌گرایی در افغانستان پدیده‌ای تازه است و بیش از آن که به بنیادگرایی هندی (علی‌رغم اهمیتی که مودودی در این مهم دارد) وابسته باشد زیر نفوذ اخوان المسلمین مصری است. این پدیده ضمن از سرگیری موارد جریانی بنیادگرایی از سنن فرهنگی افغان به‌وضوح جدا شده است. اسلامیتها روشنفکران تجددطلبی هستند که در جامعه سنتی افغانستان رشد کرده‌اند. آنان از آنچه که ما [غربیها] آن را بورژوازی دولتی نامیده‌ایم برخاسته‌اند: شبکه مدارس دولتی که تنها مفر آن شغلی است در دستگاه دولتی. آنها سوای مدرّسین دانشکده الهیات خود را از گروه علما نمی‌دانند بلکه خود را روشنفکر به‌شمار می‌آورند.

اسلامیتها تقریباً همگی محصول شبکه مدارس حکومتی هستند: خواه مدارس علمی، خواه مدارس علوم دینی دولتی. از فارغ‌التحصیلان رشته‌های ادبی تعداد کمی در میان آنها دیده می‌شود. در محیط دانشگاهی آنها بیشتر با کمونیستها — که به شدت با آنها در تقابلند — معاشرت می‌کنند تا با علما که نحوه روابط و برخوردهایشان با آنها مبهم و نامشخص است. گرچه پایگاهها و مستندات هر دو گروه یکی است (قرآن، سنت...) ولی باورهای اسلامیتها در برخورد با

ایدئولوژیهای بزرگ غربی — که در آنها راز پیشرفت تکنیکی غرب را مشاهده می‌کنند — شکل گرفته است. مسأله اصلی برای آنها این است که وفق ضوابط اسلامی به تهیه یک ایدئولوژی سیاسی دست زنند، چرا که اسلام تنها مکتبی است که می‌تواند ضمن راهنمایی به سوی مدرنیسم برای رویارویی با امپریالیسمهای بیگانه به بهترین وجهی آنها را یاری دهد.

اسلامیستها در نهضت مقاومت افغانستان نقش تعیین کننده ایفا خواهند کرد.

الف — تاریخ سیاسی جنبش اسلامیت

۱ — مبانی

جنبش اسلامیت در سال ۱۹۵۸ در محافل روشنفکران مذهبی به رهبری دکتر غلام محمد نیازی، رئیس آینده دانشکده علوم دینی (یا دانشکده الهیات)، در بازگشتش از مصر، پا به عرصه حیات می‌نهد. این هسته اولیه «استاذ» نامیده می‌شود. این اساتید که در شبکه مدارس حکومتی تربیت شده‌اند و نه در مدارس علوم دینی خصوصی، تحصیلات خود را در دانشگاه بزرگ الازهر قاهره به پایان می‌برند و نه در پاکستان. آنها در قاهره با اخوان المسلمین مصری ملاقات می‌کنند و در مراجعت به افغانستان در دانشکده الهیات کابل به تدریس می‌پردازند. نخست آنها بیشتر به شکل یک گروه نامنسجم بودند تا یک حزب: غیر از اساتیدی چون نیازی، ربانی و توانا روشنفکرانی چون سبقت الله مجددی و منہاج الدین گهیض — که در سال ۱۹۶۸ روزنامه گهیض را بنیان گذاشت — نیز در میان آنها دیده می‌شوند. در سال ۱۹۵۸ اختلافات شدیدی میان محافل مذهبی و حکومت (به ریاست محمد داوود پسر عموی شاه) بروز می‌کند. افراد زیادی بازداشت می‌شوند (مثل سبقت الله مجددی) و بنابراین جنبش به صورت نیمه مخفی باقی می‌ماند. جنبش نام جمعیت اسلامی (ولی تحریک اسلامی یا نهضت اسلامی نیز گفته می‌شود) را بر خود می‌نهد

و بخصوص به فعالیتهای فرهنگی در محیط دانشجویی دست می‌زند: ترجمه آثار اسلامیتهای خارجی (چون سید قطب و مودودی)، مدرنیزه کردن واژه‌ها و روشهای تعلیم و تربیتی در قلمرو مذهب و معرفی اسلام به عنوان یک ایدئولوژی مدرن. نیز می‌بایست با ایدئولوژیهای تازه که در محیطهای روشنفکری انتشار می‌یابد به مقابله برخاست: آثار فورباخ به کتابخانه دانشگاه راه می‌یابد.

میان این جنبش و جنبشهای مشابه در دیگر کشورها — سوای شبکه روابط شخصی — روابط سازمانی وجود ندارد، (با این همه یکی از پسر عموهای مجددی به نام هارون در قاهره به اتهام عضویت در اخوان المسلمین بازداشت می‌شود). دوتن از اساتید مصری (جمال عمرو عبدالاحمد اطوار) و در پی آنها یک مسلمان هندی طرفدار مودودی (الندوی) به تدریس در دانشکده الهیات می‌پردازند. با این همه کاملاً روشن است که اسلامیتهای افغانی بیشتر به سوی مصر تمایل دارند تا پاکستان، گرچه گهیض (که در سال ۱۹۷۲ به قتل رسید) سعی داشت پیوندهای بنیادی با حزب جماعت پاکستان — حزبی که توسط مودودی بنیان نهاده شد — برقرار سازد («امیر» آینده این حزب، قاضی حسین احمد که یک پشتون است، غالباً به کابل می‌آید). صبغت الله مجددی به دلیل دشمنی اسلامیتهای رادیکال تر، عضو جنبش نیست ولی به همراه غلام ربانی آتش عضو جوانان اسلامیست در هیأت نمایندگی جنبش در کنفرانس اسلامی تریپولی در سال ۱۹۷۳ حضور دارد. بخلاف حزب جماعت پاکستان، حزب نخبگانی که چون نوعی مجمع روحانیان عمل می‌کند، اسلامیتهای افغان مایلند جنبشی توده‌ای بر پا دارند.

به نظر می‌رسد که اولین ترجمه‌های آثار سید قطب حدود سال ۱۹۶۰ توسط مولوی خالص تحت عنوان اسلام و عدالت اجتماعی، با ترجمه‌های م. رشاد و آ. ستار در انتشارات تربیت افکار منتشر شده است. سپس ربانی در مصر از سال ۱۹۶۶ تا ۱۹۶۸ به ترجمه «فی ظلال القرآن» که ناتمام ماند و «معالم فی الطريق» همت گماشت.

حزب کمونیست، دانشجویان اسلامیت با پخش اعلامیه‌هایی به نام **شبنامه جهاد** علناً دست به تظاهرات می‌زنند. سالهای ۱۹۶۵ تا ۱۹۷۲ در مجموعه دانشگاهی کابل که تا بحال این قدر دانشجوی به خود ندیده سالهای جوش و خروش سیاسی است: این اغتشاشات به دلیل منش لیبرال رژیم و مشاجرات پرسروصدای پارلمان آزادی عمل بیشتری می‌یابد. شاخه دانشجویی [اسلامیستها] موسوم به سازمان جوانان مسلمان بزودی به صورت فعالترین بخش جنبش درمی‌آید. ناظران غربی این جنبش را به چشم جنبشی محافظه‌کار می‌نگرند^۱، حال آن که دارای جنبه‌ای انقلابی و اصلاح‌طلبانه نیز هست. ضمناً بگوییم که تمایلی که ترقیخواهان پیرو غرب برای یک قدرت حاکم محافظه‌کار و غیرمذهبی داشتند تا در مقابل اعتراضات مذهبیون بایستد یک تمایل استوار بوده است.^۲ دانشجویان به هنگام جنگ شش روزه [اعراب و اسرائیل] علیه صهیونیسم، علیه سیاست آمریکا در ویتنام و علیه امتیازات گروه حاکم به تظاهرات پرداختند. آنها بشدت با بزرگان سنتی، با شاه و بویژه با پسر عمویش داوود — که با او نبردی خونین در خواهد گرفت — به مقابله برخاستند. آنها از ناسیونالیسم پشتون روی برمی‌تابند و پیرامون تسلط پشتونها [بر افغانستان] و نیز تقسیم پاکستان در سال ۱۹۷۲ به افشاگری می‌پردازند.^۳ آنها علیه نفوذ بیگانه در افغانستان — چه شوروی و چه غرب — و علیه سودجویان به هنگام قحطی سال ۱۹۷۲ اعتراض می‌کنند و خواهان تحدید ثروتها می‌شوند.^۴ اما آنها بشدت ضد کمونیست هستند و صحنه دانشگاه کابل مشحون از درگیریهای خونین با مائوئیستها می‌شود. اسلامیستها که با تأخیری طولانی نسبت به کمونیستها دست بکار شده‌اند، نفوذشان گسترش می‌یابد و در انتخابات دانشگاهی سال ۱۹۷۰ حائز اکثریت می‌شوند.

اسلامیستها طرفداران خود را در شبکه مدارس دولتی و در سه محور اصلی می‌یابند: در دانشکده‌های علوم (پلی تکنیک با مسعود و مهندس حبیب الرحمان و دانشکده مهندسی با گلبدین حکمتیار، اسحق و نورالله امت)، در مدارس مذهبی دولتی (اساتید، و نیز: سیاف، مولوی حبیب الرحمان، عبدالرحمان نیازی و طارق)، در دانشسراها (ذبیح الله مزاری، سیف الدین نصرت یار و سیف الرحمان غوربندی).

در زمینه جغرافیایی پادگانهای آنها در غرب، در اطراف هرات (با طرفدارانی که از مدارس مذهبی دولتی — و بنابراین میانه‌رو — برخاسته‌اند) و در شرق (بقلان، تخار، مزار، پنجشیر، غوربند، لغمان، کنرو ننگرهار) با نفراتی که بویژه از میان تحصیلکرده‌های شبکه مدارس غیرمذهبی حکومتی انتخاب شده‌اند. از مناطق ایلاتی کسی در این نهضت دیده نمی‌شود. در فصلی که به استقرار احزاب اختصاص داده‌ایم این شبکه‌ها را با تفصیل بیشتر بررسی خواهیم کرد.

۳- عدم اعتماد علما

قبل از هر چیز مسأله روابط با علمای سنت گرامطرح می‌شود. جنبش جوانان دانشجو به ملّیان و علما نظر خوبی ندارد و آنها را محافظه کار می‌شمارد. بعکس اساتید برای حفظ تماس با جامعه روحانیت کوشش بسیار می‌کنند. در مجموع، قبل از کودتای ۱۹۷۸ همکاری چندانی میان آنان وجود ندارد. با این همه در ولایات ننگرهار، کنرو لغمان شماری از علمای محلی به نهضت می‌پیوندند: مولوی خالص از ننگرهار، مولوی مجیب الرحمان (که نام مستعاری است) از پش، مولوی حلیم استخری (شمال استالف) و نیز غالب مولویهای نورستان (غلام ربانی، افضل، عبدالرزاق پوشالی و غیره). مدرسه نجم المدارس هده نزدیک جلال آباد نیز به صورت یکی از مراکز اصلی اسلامیه‌ها در می‌آید. در خود کابل مولوی جمال مینه («حوزه مذهبی» دانشجویان) اسلامیه‌هاست، نیز مولوی فیضانی که کتابخانه‌ای در پل خشتی افتتاح می‌کند؛ در مورد شخص اخیر می‌گویند که او شبکه‌ای [از اسلامیه‌ها] را در ارتش مستقر می‌سازد (او در سال ۱۹۷۵ توسط داوود اعدام می‌شود). این پیوندها به دو دلیل برقرار شده است. نخست آن که علمای مشرقی (یعنی سه ایالت شرق کابل) دارای یک سنت استوار در بنیادگرایی و ضدیت با امپریالیسم هستند: ملّای هده موسوم به نجم الدین در اواخر قرن نوزدهم چهره‌ای بارز در مبارزات علیه انگلیسها و مخالفت با سلطنت بوده است. بسیاری از مولویهای ناحیه قبایل را به قیام علیه «کفار» برانگیخته‌اند. ملّاهای نورستانی هنوز هم سنت «هدایت به اسلام» (نورستان در اواخر قرن نوزدهم به اسلام گرویده است) را حفظ

کرده‌اند. بنیادگرایی «علما»ی مشرقی همیشه ریشه‌دارتر از دیگر نواحی بوده و بیش از آنها با سنت‌گرایی مخالف بوده است. جنبشهایی که از وهابیت سرچشمه گرفته‌اند، نظیر جنبش پنج پیر (نام یک روستای پاکستانی) منطقه را از سال ۱۹۵۰ به بعد به لرزه درآورده است: یک «سید ملا» شنواریهای گنر را به سوی وهابیت و حزب اسلامی کشانده است. اما سوای این مولویهای محلی که غالباً به حزب اسلامی، یعنی فرقه‌گراترین تمایل جنبش پیوسته‌اند، غالب مولویهای افغانی که با مدارس علوم دینی حکومتی دشمنی دارند و نگران رادیکالیسم جوانان مسلمان هستند علی‌رغم این که پس از سرکوبی تظاهراتشان علیه حزب پرچم توسط حکومت در پل خشتی در سال ۱۹۷۰ اولین گامها را به سوی سیاسی شدن برداشتند، خود را کنار کشیدند.

نفوذ مکتب دیوبند در میان «پیر»های فرقه نقشبندی منطقه کابل کاملاً احساس می‌شود و شماری از آنان مثل «پیر» تگاوا، «پیر» قلعه بلند و حافظی صاحب اهل کاپیسا به نهضت اسلامیت نزدیک شده‌اند و غالب فرزندان آنها به این نهضت پیوسته‌اند.

۴- ساختار و فعالیتهای سیاسی

جنبش در دو حلقه فعالیت داشته است: یکی باز، دایره جوانان مسلمان و دیگری با اختفای بسیار بیشتر حول «اساتید». یک شورا بر همه امور نظارت دارد و به انتخاب یک «امیر» می‌پردازد: غلام نیازی تا سال ۱۹۷۲، سپس ربانی. در سال ۱۹۷۲ سالی که اساسنامه نهضت تنظیم می‌شود، ترکیب شورا به شرح زیر است: یک رئیس (ربانی)، یک معاون (سیاف)، یک دبیر (مهندس حبیب الرحمان که در سال ۱۹۷۵ حکمتیار جانشین او شد) که مسؤول امور نظامی نیز هست، یک مسؤول مسائل فرهنگی (توانا)، مسؤول علما (مولوی حبیب الرحمان) و مسؤول امور روستاییان. هسته‌های کوچک ۵ نفری هرمی تشکیل می‌شود (۵ واحد تشکیل یک حوزه و ۵ حوزه یک ولایت را تشکیل می‌دهد). جلسات در آپارتمانهای خصوصی تشکیل می‌شود. تا سال ۱۹۷۲ تأکید بیشتر بر تعالی اعضاست و نه بر کسب قدرت.

اما امکان کودتای کمونیستی، مسؤولان (بویژه ربانی) را وادار می‌کند که دست به نفوذ در ارتش بزنند.

دانشکده الهیات «مجله شرعیات» را که ربانی سردبیر آن است منتشر می‌کند. این مجله تکیه گاه اسلامیه‌ها در محافل روشنفکر خواهد شد.

جنبش دانشجویی از لحاظ نظری زیر نظر شورا است ولی به صورت علنی فعالیت می‌کند. چهار لیدر جنبش جوانان (عبدالرحیم نیازی، مهندس حبیب الرحمان، مولوی حبیب الرحمان و گلبدین حکمتیار، تنها بازمانده این افراد پس از سال ۱۹۷۵) بیش از اعضای سازمان مخفی شهرت کسب می‌کنند. تا سال ۱۹۷۰، جنبش در داخل محیط دانشگاهی باقی می‌ماند: فعالیت آن منحصر است به مبارزه برای ساختن مسجد در دانشگاه، ایراد نطق‌های سیاسی و درگیری با کمونیست‌ها. حدود سال ۱۹۷۰ جنبش می‌کوشد از محدوده دانشگاه پافرا تر نهد و جوانان اسلامیه‌ست در تمام کشور به ایراد خطابه‌های سیاسی — مذهبی می‌پردازند. شاخه «دعوت و تنظیم» نوک پیکان این جنبش است. در شهر. دانشجویان در مساجد محلات به ایراد نطق و خطابه می‌پردازند و با روحانیان شهری اندکی که طرفدار حکومتند (ملاهای کابل از دولت حقوق می‌گیرند) و سواد چندانی ندارند درگیر می‌شوند. در خارج شهرها آنها از تعطیلات استفاده می‌کنند و در روستاهای موطن خود به موعظه می‌پردازند. آموزگاران جوان اسلامیه‌ست کمتر از همکاران کمونیست خود از ماندن در ولایت احساس بی‌زاری می‌کنند. آنها می‌کوشند با به کارگیری گفته‌های اصلاح طلبان اسلامی قرن گذشته — نظیر جمال الدین افغانی — به انجام اصلاحاتی در زندگی روزمره توفیق یابند (فی المثل وضو و غسل را بیشتر به عنوان یک عمل بهداشتی معرفی می‌کنند تا یک کار ناشی از ایمان، و این امکان می‌دهد که آنها یک سیاست صحی را اعمال کنند). قوم‌شناسها موردی از این فعالیتها را به طور اتفاقی برایمان تعریف کرده‌اند: «در روستای ری جنگ واقع در ایالت بلخ، مولوی علم، طلبه جوان دانشکده الهیات — بنابراین شاگرد ربانی — در مسجد روستا به ایجاد یک تعاونی برای تهیه بذر برای روستائیان، فقیر دست می‌زند. این نمونه‌ای است بارز از ترقیخواهی اجتماعی اسلامیه‌ها که بیش از کمونیست‌ها

اصلاح طلب می باشند و عملاً دست به کار می شوند.

روستائیان، به استثنای ملاهای روستاها، عموماً از این روشنفکرهای جوان استقبال می کنند اما قادر به درک بُعد سیاسی عملیات آنان نیستند. به همین دلیل نهضت سال ۱۹۷۵ [اسلامیستها] علی رغم آن که کسانی که زنده ماندند پس از سال ۱۹۸۰ در رأس نهضت مقاومت قرار گرفتند، درک نشد.

در کابل، جوانان مسلمان که توسط رقبایشان «اخوان» به معنای برادران نامیده می شوند حالت اعتراض آمیز بیشتری به خود می گیرند. رهبران دانشجویی در تظاهراتی که بر پا می شود شناخته می شوند ولی «اساتید» در اختفا باقی می مانند. گرچه روشن است که در نهضت، دو گونه تمایل، رادیکال و میانه رو وجود دارد که در سال ۱۹۷۶ روبروی هم قرار می گیرند، ولی تا این زمان تعارضی وجود ندارد بلکه بیشتر تقسیم کارها مطرح است.

جوانان شیعی مذهب بویژه قزلباشها نیز تحت هدایت رهبران روحانی نظیر واعظ در کابل و محسنی در قندهار به سیاست روی می آورند. آنها نهادهایی اسلامی را سازماندهی می کنند که با تشکیلات سنتیها فاصله بسیار دارد.

۵- کودتای داوود و نهضت ناموفق سال ۱۹۷۵

از سال ۱۹۷۰، اسلامیستها با نگرانی بسیار و خیلی بهتر از ناظران خارجی، متوجه نفوذ کمونیستها در دستگاه دولت می شوند. در سال ۱۹۷۲ تصمیم می گیرند که هسته های کوچکی از افراد خود را در ارتش مستقر سازند. مهندس حبیب الرحمان مأمور این کار می شود: او در آن هنگام قوماندان مسعود آینده را به عنوان معاون خود در این امر برمیگزیند (پس از مرگ حبیب الرحمان، حکمتیار برای مدتی کوتاه عهده دار این مهم می شود)، اما دیگر خیلی دیر شده است.

کودتای شاهزاده محمد داوود در روز ۱۷ ژوئیه سال ۱۹۷۳ با حمایت حزب دموکراتیک خلق افغانستان، شاخه پرچم انجام می شود. داوود از هر نظر با اسلامیستها مخالف است: او یک ملی گرای پشتون و فردی غیرمذهبی است که به کمونیستها تکیه می کند. پرچمی ها وزارت داخله را (فیض محمد) بدست می آورند و به

بازداشت اسلامیهست‌ها دست می‌زنند. نیازی و ربانی به‌عنوان آخرین تلاش به داوود روی می‌آورند و حمایت خود را در مقابل قطع رابطه با کمونیست‌ها به او پیشنهاد می‌کنند. این کار با شکست روبرو می‌شود و سران اصلی جنبش به استثنای نیازی به خارج از کشور فرار می‌کنند.

جنبش [اسلامیهست‌ها] در این هنگام به دو شاخه منشعب می‌شود و تشکیل دو حزب جمعیت اسلامی و حزب اسلامی در آینده، ناشی از این انشعاب است: جوان‌ها به یک قیام مردمی عمومی تمایل دارند حال آن که ربانی معتقد است که مردم پختگی و آمادگی لازم را ندارند و ترجیح می‌دهد با صبر و حوصله به نفوذ در ارتش پردازد تا بتواند به یک ضد کودتا دست زند. سرانجام تندروها به رهبری حکمتیار پیشی می‌گیرند. به نظر می‌رسد که رئیس جمهوری پاکستان، بوتو، برای مقابله با سیاست حمایت از پشتون‌ها توسط داوود، از حکمتیار حمایت می‌کند و او را به یک اقدام فوری تشویق می‌کند.^۶ اسلامیهست‌ها که در پیشاور گرد هم آمده‌اند به کمک ارتش پاکستان به انجام مأموریت‌های مخفی در افغانستان می‌پردازند. نهضت در مناطق مختلف افغانستان آماده عمل می‌شود: مسعود مأمور پنجشیر می‌شود، مولوی حبیب الرحمان در لغمان، دکتر عمر در بدخشان، نصرتیار در هرات و حکمتیار در پکتیا.

از ژوئیه سال ۱۹۷۵ گروه‌های مسلح می‌کوشند مردم را به قیام وادارند. شدیدترین نبردها در پنجشیر (با مسعود و اسحاق)، لغمان (مولوی حبیب الرحمان)، کابل (عبدالحق)، بدخشان (عمر و اسماعیل پاسخ یکی از پیروان فرقه اسماعیلیه اهل شغنان)، غور بند (عیسی و سیف الدین) و نجرو (مهندس حبیب الرحمان) در می‌گیرد. در حقیقت تنها در شمال شرقی است که قیام شروع می‌شود، بقیه کشور حرکتی نمی‌کند: در هرات نصرتیار به محض ورود بازداشت می‌شود؛ در پکتیا، جایی که محل فعالیت حکمتیار است، هیچ اتفاقی نمی‌افتد. مردم از جنبش تبعیت نمی‌کنند. جوانانی که شروع به فعالیت کرده‌اند توقیف می‌شوند و یا به زحمت از زندانی شدن فرار می‌کنند. هماهنگی وجود ندارد و ارتش تکان نمی‌خورد. طرفداران جنبش بعضاً به حملات خودکشی علیه قرارگاه‌های پلیس دست می‌زنند. سرکوبی بیرحمانه و

وحشتناک است: صدها جوان و دهها روحانی ناپدید می‌شوند. آنها غالباً پس از محاکمه ای کوتاه اعدام می‌شوند. پروفیسور نیازی نظیر مولوی فیضانی در زندان به قتل می‌رسد. دویست تن از طرفداران، من جمله نصرتیار بدون محاکمه در زندان به سر می‌برند و سرانجام در ژوئن ۱۹۷۹ اعدام خواهند شد.

ناظران غربی جز در مورد قیام پنجشیر که به ستم ملی نسبت می‌دهند^۷، خبر دیگری دریافت نمی‌کنند.

رهنمودهای نهضت روشن است. قیام جز در مناطقی که اعضای تندرو مستقر شده‌اند (شمال شرقی) و به صورت پایگاههای نهضت مقاومت علیه شورویها در خواهد آمد، در جای دیگری پا نگرفته است. شهرها و مناطق ایلاتی و نیز غرب کشور از خود حرکتی بروز نداده‌اند. شورشی در نظامیان بوقوع نپیوسته است. جنبش سیاسی اسلام گرا از سوی مردم به چشم جنبشی مدافع اسلام نگریسته نمی‌شود همچنان که رژیم داوود را طرفدار کمونیستها نمی‌دانند. بخصوص آن که جنبش به هیچ وجه به عملیات چریکی و اختفا توجهی نشان نداده و اعضا براحتی شناسایی و بازداشت می‌شوند. آنها هنوز هم دنباله‌رو اسطوره چریکهای چپ گرا هستند که بر سالهای دهه ۶۰ تسلط داشتند: تم ترغیب Fuoco از چه گوارا یعنی استقرار مصنوعی یک گروه روشنفکر جنگجو، در میان مردم روستا به منظور ترغیب روستائیان به پیروی از آنها.

شکست و سرکوبی آنها موجب عقب ماندگی شدید نهضت مقاومت افغان می‌شود که هنوز هم آثار آن را تحمل می‌کند. صدها جوان روشنفکری که از میان رفتند برای نهضتی که فاقد کادرهای لازم است ضایعه ای جبران ناپذیر است بویژه آن که از میان همهٔ روشنفکران تنها اسلامیه‌ها بودند که پس از سال ۱۹۷۹ به نبرد ادامه دادند. با این همه آنها که زنده ماندند از این اتفاقات درس گرفتند: نهضت بدون داشتن ارتباط با علما و حتی بزرگان سنتی آینده ای ندارد؛ نهضت بدون تماس نزدیک با روستائیان محکوم به شکست است؛ لازم است نهضت دهقانان با قیامهای شهری و نظامی هماهنگ شود. اینها نتایجی بود که ربّانی بدست آورده بود. همو که در قیام ماه مارس ۱۹۷۹ هرات پا به میدان گذاشت. بعکس رادیکالهایی نظیر

حکمتیار که دیگر در انتظار قیامهایی چون قیام ۱۹۷۵ نیستند، در مقابل کمونیستها در سالهای ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ از ترس شکست سخت عموماً جانب احتیاط را رعایت می‌کنند: دخالت شوروی آنها را وادار می‌کند که حقیقتاً داخل در جنگ شوند.

۶ - تبعید به پشاور و انشعاب

اسلامیستهایی که جان سالم بدر برده اند پس از شکست نهضت به پشاور پناه می‌برند. بوتو به آنها اجازه می‌دهد دفاتر خود را افتتاح کنند. بنابراین در این زمان اسلامیستها هم از حمایت چپ‌گرایان پاکستانی (حزب مردم بوتو)، هم از حمایت ارتش و هم از حمایت جماعت اسلامی [پاکستان]، و نیز در سال اول از حمایت چندین نهاد عربستان سعودی برخوردارند. حمایت پاکستان از اسلامیستهای افغانی بیشتر جنبه استراتژیکی دارد تا ایدئولوژیکی زیرا اسلامیستهای افغانی با طرفداری رژیم کابل از ناسیونالیسم پشتون مخالفند و محور سنتی کابل - دهلی نورا به نام همبستگی اسلامی نفی می‌کنند. بنابراین آنها بهترین مدافعان تمامیت پاکستان هستند.

با این همه اسلامیستهای تبعیدی زندگی سختی در پیش خواهند داشت. آنها پولی در اختیار ندارند زیرا عربستان سعودی و ایران که خواهان داشتن روابط حسنه با داوود هستند به آنها کمکی نمی‌کنند. پاکستان نیز خواهان یک درگیری آشکار با کابل نیست. و سرانجام آن که اختلاف نظرها علناً پدیدار می‌شود.

جنبش گرد دور هبر حلقه می‌زند: برهان الدین ربانی و گلبدین حکمتیار. عناصر معتدل و بویژه فارس‌زبانها به سوی نفر اول و تندروها، خصوص پشتونها به جانب نفر دوم روی می‌آورند. ربانی که حدود سال ۱۹۴۰ در یک خانواده خرده مالک اهل یفتل (بدخشان) متولد شده و بسیار مجذوب تصوف است تحصیلات خود را در کسوت یک عالم تجدد طلب در مدرسه مذهبی حکومتی به پایان برده و سپس در آنکارا و قاهره به تحصیل پرداخته است. او فارغ التحصیل دانشگاه الازهر است. در بازگشت به کابل به استادی دانشکده الهیات برگزیده می‌شود. مطالعات و آثار او در سه زمینه منتشر می‌شود: در ادبیات او به نوشتن رساله‌ای درباره شاعر عرفانی جامی

هر وی دست می‌زند؛ در الهیات علیه معتزله، یعنی فلاسفه عقل گرا، مطالبی منتشر می‌کند؛ و سرانجام شروع به ترجمه آثار متفکر سیاسی سید قطب می‌کند («فی طلال القرآن»، «معالم فی الطریق»). او در محل تقاطع سه جریان فکری قرار دارد که از ویژگیهای جمعیت اسلامی است: فرهنگ کلاسیک، اسلام معنوی (حتی عرفانی) و اسلام‌یسم سیاسی. تلفیق یک چنین تفکرانی در جهان اسلام نادر است. برهان الدین ربانی در مدارس مذهبی دولتی، فِرَق تصوف غرب افغانستان، محافل ادبی و روشنفکران اسلام گرای فارس زبان از احترام والایی برخوردار است.

گلبیدن حکمتیار یک پشتون از قبیله خروت و اهل بغلان است. بنابراین او به جامعه پشتونهایی که به شمال افغانستان کوچانده شدند تعلق دارد. او که دانشجوی رشته مهندسی است فرصت آن که امتحانات خود را بگذراند و فارغ التحصیل شود بدست نمی‌آورد. تمام وقت او در صحنه دانشگاه می‌گذرد، او با تندرویها، استعداد و مهارت خود نفوذی عمیق در دانشجویان کسب می‌کند: او در رأس غالب تظاهرات دوره میان سالهای ۶۵ تا ۷۲ قرار دارد. اما از آن جا که فاقد یک تربیت کلاسیک است و با جامعه روحانیت سنتی دشمنی شدید دارد نمی‌تواند اعتماد «علما» را به خود جلب کند. در گفتار خود شبیه «چپ گرایان» است و از اصطلاحاتی که در انقلاب اسلامی ایران باب روز شده استفاده می‌کند. بنابراین کلام او بیشتر در دانشجویان قدیمی، بویژه پشتو زبانها، جوامع پشتون شمال و شماری از مولویهای شرق که به جنبش اسلامیستها پیوسته اند نافذ است.

در خصوص انشعاب میان اسلامیستها دو دلیل وجود دارد. از سویی وجود تعارضاتی که اشاره شد، تعارضاتی که پابرجا خواهند ماند، بنابراین مدارس علوم دینی حکومتی، فِرَق صوفی غرب کشور و اسلامیستهای فارسی زبان طرفدار ربانی و دانشجویان رادیکال بویژه پشتونها طرفدار حکمتیار خواهند شد. از سوی دیگر این انشعاب از اختلافی سرچشمه می‌گیرد که بر سر مسئله «تکفیر» در میان همه اسلامیستهای جهان اسلام پدیدار شده است. از لحاظ تاریخی این مسئله ریشه در نظرات ابن تیمیه (۱۲۶۳ - ۱۳۲۸) دارد: او می‌گوید جهاد علیه مغولها، حتی آنان که به اسلام گرویده اند مجاز است.^۸ بنابراین یک مسلمان خوب دیگر کسی نیست که

تنها به وظایف مذهبی خود عمل می‌کند بلکه رفتار سیاسی او نیز ملاک عمل است و می‌توان به استناد معیارهای کاملاً سیاسی کسی را ملحد دانست (و این عقیده کسانی است که سادات را کشتند). ربّانی این تعبیر را رد می‌کند و در این زمینه پیرو «علما»ی سنت گراست. حزب اسلامی حکمتیار از این تکفیر علیه مخالفین سیاسی خود استفاده می‌کند و به این ترتیب انقلاب اسلامی را بر مبارزه علیه کمونیستها و شورویها ترجیح می‌دهد، حال آن که ربّانی در جستجوی اتحاد همه مسلمین جهان است با هر نوع حکومت و منش سیاسی.

در واقع در این جا دو مفهوم کاملاً متفاوت از کنش سیاسی است که در مقابل هم قرار گرفته‌اند. حکمتیار در باب حزب پیشرو، همگون و منضبط پیرو نظریه‌ای است تقریباً لنینیستی. ربّانی از زمانی که جمعیت اسلامی را به وجود آورده به جبهه‌ها و به الحاق گروه‌ها می‌اندیشد. او بویژه دریافته است که در مناطق ایلاتی تنها به کمک ساختاری حزبی نمی‌توان جایی برای خود باز کرد و لازم است خود را با نهادهای قبیله‌ای هماهنگ ساخت. او بر لزوم آشتی با محافل روشنفکران لیبرال تأکید می‌کند. همچنین با برداشت حزب جماعت پاکستان که فقط به طبقه نخبگان نظر دارد و مایل نیست خود به صورت یک جنبش توده‌ای درآید مخالف است: آنچه ربّانی از اخوان المسلمین مصری بعاریت گرفته همین مفهوم جنبش توده‌ای است که شبه قاره هند با آن بیگانه است.

انشعاب در سالهای ۱۹۷۶/۱۹۷۷ و در اوضاعی تیره و تاریک پیوست. در این زمان حکمتیار حزب اسلامی را تشکیل می‌دهد و انتخاب واژه «حزب» که از کمونیستها بعاریت گرفته شده بی دلیل نیست و نشانگر توجه به تئوری پیشگامان روشن بین است. دیگر جنبشها باید مطیع آنها باشند و یا از میان بروند. بعکس انتخاب واژه «جمعیت» توسط ربّانی مبتن توجه او به اتحاد همه گروههاست.

در سال ۱۹۷۹ انشعاب دومی در حزب اسلامی بوقوع می‌پیوندد و مولوی یونس خالص ضمن حفظ نام حزب اسلامی از حکمتیار جدا می‌شود. دلیل این انشعاب نیز همان عدم قبول رادیکالیسم است ولی این یک جدائی منطقه‌ای است: پشتونهای ننگرهار و پکتیا (پشتونهای اخیر پیرو جلال الدین حقانی اند) از حکمتیار

جدا می‌شوند. ربّانی و خالص که دارای روابط دوستانه نزدیکند در باب مفهوم اسلام سیاسی با یکدیگر اتفاق نظر دارند.

در این وضعیت و در حالی که اسلامیه‌ها تضعیف شده و جنبش آنها فروکش کرده، کودتای کمونیستی در آوریل ۱۹۷۸ روی می‌دهد. سرکوبی جنبش اسلامیه‌ها توسط داوود راه را برای کمونیست‌ها هموار می‌سازد، چرا که در این سال جز رژیم بی اعتبار داوود چیزی در مقابل آنها وجود ندارد. به این ترتیب داوود با دست خود گور خویش را می‌کند.

ب - ایدئولوژی اسلامیت

اصطلاح ایدئولوژی اسلامی بوفور در نوشته‌های روشنفکران اسلام‌گرای افغانی دیده می‌شود. و اینان نه اولین و نه تنها کسانی هستند که بازگشت به اسلام را تبلیغ کرده‌اند: علمای بنیادگرا نیز همین را می‌گویند. بعلاوه مستندات علما و اسلامیه‌ها یکی است: قرآن، سنت، شریعت و جز اینها. از آن‌جا که اسلام از جامعه تصویری جهان شمول ارائه می‌کند، در وهله اول نمی‌توان دریافت که مفهوم ایدئولوژی اسلامی چیست و چه چیزی را اضافه کرده است. البته اسلامیه‌ها جواب خواهند داد که تا به امروز به استثنای عصر پیامبر (ص) و چهار خلیفه اول جامعه‌ای واقعاً اسلامی وجود نداشته است. اما نظر به این که جوامعی وجود داشته که در آنها شریعت اسلامی حاکم بوده چنین برمی‌آید که مراد اسلامیه‌ها از جامعه اسلامی چیزی غیر از آنچه تاکنون وجود داشته می‌باشد.

۱ - فضای سیاست

اسلامیه‌ها طرز تفکر غربی را، حتی اگر شده برای انکار آن، پذیرفته‌اند، حال آن که علما بدون هیچ قید و شرطی آن را نادیده می‌گیرند. اسلامیه‌ها در وهله اول یعنی عقیده به لزوم آشنایی با برداشته‌های نوین.^۹ استفاده از مفاهیم غربی

(حاکمیت، دولت، دموکراسی، انقلاب...) محدوده ذهنیاتی را که به کار تفکر پیرامون مشکلات جامعه می‌آید، تغییر خواهد داد. حتی اگر هدف این باشد که از طریق نفی سازش — که در قرن گذشته بر نوعی رفورمیسم اسلامی تأثیری بسزا نهاده — به رد مفاهیم اصلی سیاسی غرب دست زنند، استناد به این مفاهیم فضای سیاست نوینی را ایجاد می‌کند که در واقع آکنده از تکیه گاههای سنتی است. دستاورد طرز تفکر غربی در مفاهیم نیست بلکه در تصویر یک فضا و یک خودمختاری سیاست است و یا در واقع در مجموعه مسائل مربوط به دولت. اصالت طرز تفکر اسلامیستها دارای دو ویژگی است: به عاریت گرفتن یک فضای تهی از مفاهیم، از غرب و استفاده از واژگان خاص علما در غیر موضع خود. بنابراین منش آنها چیزی سواى تقلید کورکورانه از فرهنگ غربی است. حال باید دید که آیا این برنامه اجرا شده یا نه.

اسلامیستها از اسلام گذشته به اسلام کنونی و روزمره — بنابراین به اسلام به عنوان یک فرهنگ — نمی‌روند، بلکه به تفکر سیاسی گذر می‌کنند. به عقیده بسیاری از آنها از طریق سیاست است که می‌توان به مذهب بازگشت نه از طریق اعتقاد. «علما» سیاست را از روی رابطه حقوقی تعریف می‌کنند: دولت چیزی است که روابط حقوقی میان مسلمین را تضمین می‌کند؛ مسلمین هستند یا بهتر بگوییم امت اسلامی است که پایه و اساس تفکر سیاسی را تشکیل می‌دهند. سیاست همان قضاوت است که توسعه یافته. از نظر اسلامیستها ماهیت دولت است که ماهیت جامعه را معلوم می‌دارد. و از این روست که میان دولت مسلمان و دولت اسلام گرا [اسلامیک] قائل به تمیز است و این چیزی است که یک عالم آن را قبول ندارد: «مودودی می‌گوید: هدف [مسلمین] باید برقراری یک دولت اسلام گرا باشد و نه یک دولت ملی اسلامی»^{۱۰}.

بنابراین باید به آماده ساختن یک تئوری برای دولت اسلام گرا پرداخت، زیرا همانطور که مودودی تأکید کرده طرز تفکر سنتی علما طبقه خودمختار سیاسی را از بند رها نمی‌کند، زیرا در این طرز فکر، مسائل اخلاقی، حقوقی و سیاسی با هم درآمیخته است.^{۱۱} بنابراین واژه «ایدئولوژی» به کار توصیف این برداشت متفاوت از

مسأله دولت می‌آید: نه با اصطلاحات فقهی، آن گونه که علما توصیف می‌کنند بلکه با واژگان سیاسی. علما می‌کوشند یک مشکل سیاسی را با جستجوی موارد مشابه در قرآن یا سنت مرتفع سازند. اسلامیت از مفاهیم انتزاعی شروع می‌کند: جامعه چیست؟ قدرت چیست؟ طبیعت چیست؟ پرسشهایی که برای ما [فرانسویها] از مجموعه مسائل سیاسی قرن هیجدهم نشأت می‌گیرد. به محض آن که تعاریف مطرح شدند اسلامیت توسط آیات قرآنی به بررسی آنها می‌پردازد. بسیاری از رسالات اسلامیتها با یک بحث درباره فلسفه سیاست شروع می‌شود و جنبه صرفاً مذهبی در مرحله دوم قرار دارد.^{۱۲}

۲- مسائلی که اسلامیم در زمینه الهیات مطرح می‌کند

در زمینه الهیات، یکی از خواسته‌های رفرمیستهای قرن نوزدهم، نظیر اسلامیت‌های کنونی رد «تقلید» و بازگشایی باب «اجتهاد» است.^{۱۳} با این همه سنت بر لزوم پاسخگویی به اوضاع جدید اشراف دارد. مذهب حنفی دارای چهار منبع حقوقی است: قرآن، سنت، قیاس و اجماع. مشکل در این است که تنها «علما» هستند که مجاز به استفاده از قیاس و اجماعند. در مورد انتصاب «امیر» که از نظر تئوری بایستی از طریق اجماع همه مؤمنین انتخاب شود، عموماً علما هستند که خود را مفسران این اجماع می‌دانند. از دیدگاه علمای اهل تسنن، چون روشنفکران اسلام گرا عموماً در سلک علما نیستند، از این رو چه در مورد ایدئولوژی و چه در باب مسائل سیاسی «اهل الرأی» نیستند.

بنابراین برای دستیابی به این امتیاز دوراه پیش روی اسلامیتها گشوده است: یا اجماع را به تمامی امت اسلامی گسترش دهند، و این موجب مشروعیت رجوع به آراء عمومی خواهد شد و یا خود را به عنوان روشنفکرانی که به قواعد اسلامی آشنایی دارند و دکتر حقوق هستند به جامعه بقبولانند^{۱۴} و احتمالاً انحصار فقه اسلامی را به علما واگذارند. در هر صورت اسلامیتها تصمیم گرفته‌اند قرآن را بر سایر منابع حقوقی ارجحیت دهند. زیرا جامعیت آن اجازه می‌دهد که از فراز ساختمان پیچیده سنت، شرایع و اسکولاستیک که وجود طبقه‌ای متخصص چون

طبقه علما را توجیه می‌کند بگذرند. اسلام‌پستها در قرآن بیشتر در جستجوی مفاهیم هستند تا یک نظام و توجه به الهیات برای آنها ابزاری است برای جذب ارزشهای نوین در برابر سنت، زیرا به نظر آنها سنت بیشتر مطالبی است قرون وسطایی و نه چیزی که از اسلام محمدی نشأت گرفته باشد.

۳- موضوع حزب و انقلاب اسلامی

این قبول ضمنی برداشتهای غربی از خلال بازخوانی اصول اولیه [اسلامی]، به اسلام‌پستها اجازه می‌دهد که از لحاظ سیاسی شکلی (لنینیستی) را به عاریت بگیرند که کارایی خود را در نهضت‌های آزادی — با هر نوع ارتباط با مارکسیسم — بخوبی به اثبات رسانده است، یعنی: تئوری حزب و اسطوره انقلاب. تئوری حزب پیشرو، تمرکز یافته و نسبتاً منضبط را که اعضای آن با یک ایدئولوژی مشترک به هم بستگی دارند و نیز منسجم به دلیل برخورداری از نوعی آموزش، نزد اسلام‌پستهای افغانی بازمی‌یابیم. در همین راستاست که سه حزب اسلام‌گرای نهضت مقاومت (دو حزب اسلامی و جمعیت اسلامی) را می‌توان احزابی به معنای واقعی کلمه دانست. آنها ماشینهای جنگی نسبتاً مؤثری نیز هستند در حالی که سه حزب ملی‌گرا در واقع به صورت باشگاههای بزرگان و علمای سنت‌گرا در خواهند آمد. حزب مفهومی جدید است که در دنیای ذهنیات علما که جز به امت اسلامی و جامعه علما به چیز دیگری نمی‌اندیشند، جایی ندارد.

آخرین موضوع، مسأله انقلاب است. این موضوع در سنت کهن مذهب توده مردم، جایی که استقرار یک دولت اسلامی عدالت و خوشبختی را به همراه می‌آورد، ثبت شده است^{۱۵}: اسلام‌پستها انقلابیونی هستند خواهان عدالت اجتماعی، حال آن که علما در این زمینه حالت انتظار دارند (مهم این است که مطابق قواعد اسلام رفتار کرد). عالِم عدالت را در رعایت شریعت از سوی فرد می‌داند و اسلام‌پست در تجدید نظر در روابط اجتماعی از طریق سیاست و بنابراین از سوی دولت. با این همه انقلاب فقط شکلی است از بازگشت به عدالتی نامتناهی و نه مرحله‌ای در یک رویداد تاریخی.

برنامه کار اسلامیهست‌ها همیشه مبهم بوده است. آنها از زمانی که در اختفا به سر می بردند تا زمانی که در نهضت مقاومت بپا خاستند، در جهت نزدیکی با نظریات علما و بهبود روابط با آنان متحول شده‌اند. نظری بر جهات اصلی برنامه کنونی بیندازیم.^{۱۶} سلطنت فقط از آن خداست. «امیر» فقط نیابت دارد و تنها مشروعیت، مشروعیت مذهبی است. نحوه انتخاب «امیر» اجماع امت اسلامی است که عملاً از طریق انتخابات تحقق می‌یابد. از سویی اصل انتخابات، چه در مقیاس محلی و چه در داخل نهضت رواج بسیار یافته است. قدرتهای «امیر» قابل توجه است ولی یک شورا یا انجمن در کنار او قرار دارد که او را در کارها یاری می‌دهد. جامعه روحانیت در قبال قدرت سیاسی خودمختاری دارد و می‌تواند بر اعمال امیر نظارت یا او را برکنار سازد. جامعه مدنی وفق شریعت اسلامی از سوی علما اداره می‌شود و به این ترتیب برابری حقوق همه مسلمانان تضمین شده است. مالکیت خصوصی و بهره‌وری شناخته شده ولی مکانیسمهایی وجود دارد که از بروز تفاوت‌های اجتماعی شدید جلوگیری می‌کند: حرمت ربا، پرداخت مالیات درآمد و سرمایه و تأمین زندگی فقرا و بیماران از طریق نذورات اجباری. حق تعلیم و تربیت برای نسوان شناخته شده ولی مدارس مختلط ممنوع است.

رهبر صاحب قدرت نامحدود و ولایت نیست (بعکس شیعیان که تحت تأثیر وجود امام غایب (ع) به آن معتقدند)، حتی اگر نظامی حاکم باشد که مستعد برای ظهور یک رهبر باشد. به دلیل استقلال جامعه روحانیت، قابل عزل بودن «امیر» و نظام مراجعه به آراء عمومی، دولت قانونی کاملاً زیر کنترل قرار دارد. این برنامه خیلی کلی به دلیل تکیه کامل به اسلام می‌تواند اکثریت افغانها را متحد سازد. اما نمی‌تواند هیچ تصویری از شکل دقیق رژیم را در یک افغانستان آزاد شده تداعی کند. جنبه سحرآمیز این تکیه گاههای سیاسی را نباید از نظر دور داشت. ایدئولوژی اسلامیهست‌ها بیش از آن که یک برنامه دقیق باشد پایگاهی است که آنها را قادر می‌سازد تا در ارتباط با سنت و مدرنیسم جایگاه خود را تعیین کنند و نیز ضمن ایجاد پایگاهی مشترک با علما خود را از آنها متمایز سازند. و سرانجام آن که روشی

است که به مدد آن به ارتباط خود با غرب ادامه می‌دهند ضمن آن که از محیط و مجموعه امکاناتی که در آن پا به عرصه وجود نهاده‌اند سود می‌برند. غرب (اعم از لیبرال یا مارکسیست) می‌کوشد آنچه را که در حقیقت از مدرنیسم نشأت می‌گیرد با اتهاماتی چون کهنه‌پرستی، فئودالیسم، قرون وسطایی و ظلمت‌گرایی سرکوب کند. عالم سنت گرا برای او بیشتر قابل اعتماد است تا جوان روشنفکر اسلام‌گرایی که در مکاتب ما تربیت شده است. با این همه او المثنیٰ و همزاد ما [غربیها] است.

به طوری که دیدیم هدف اسلام گرا در نهایت آن بود که به این صحنه سیاسی که تهی بودن آن را — میان واقعیت زدو بندهای اقوام از یک سو و استناد به تعمیمی اسلامی فاقد هرگونه شکل سیاسی دقیق از دیگر سوی — در فصل اول توصیف کردیم. انسجام بخشد. و این همان دولت رؤیایی است که پایگاه طرز تفکر اسلامیست‌هاست. خواهیم دید که چگونه نهادهای سیاسی‌یی که اسلامیست‌ها بر پا داشته‌اند — و از جمله احزاب — نیز چون دولت مرکزی، براههای دیگری کشانده شدند البته در مقیاسی کمتر، زیرا روشنفکران اسلام گرا کمتر از دستگاه دولت و حتی حزب کمونیست تحت تأثیر زدو بندهای اقوام قرار دارند. دلیل این پدیده آن است که احزاب اسلامیست به صورت احزاب توده‌ای درآمده‌اند و وجود توده مردم [از اقوام مختلف] موجب شده که دوباره کشمکش میان اقوام، دست کم در سطح محلی دیده شود. در سطح سران، نفوذ مفاهیم سیاسی علما است که بیشتر نقش منفی را ایفا می‌کند. از این رومی بینیم که تمایلات آشتی طلبانه ربّانی که موجب شده میان او و سیّاف و حکمتیار سوء تفاهماتی بروز کند و از سویی مورد انتقاد فرماندهان زیردستش واقع شود، بیشتر از اعتقادات شرعی او به عنوان یک عالم سرچشمه می‌گیرد تا محاسبات سیاسی. او معتقد است: به محض آن که شخصی با هر سابقه، ولو مورد سوء ظن، اعلام داشت که یک فرد مسلمان است بایستی برای تفاهم با او به هر کاری دست زد. بعضی از اتحادهای خلاف طبیعت، نظیر اتحاد اخیر با بنیادگراها مورد تأیید علمای نه تنها افغانستان، بل عربستان سعودی و پاکستان، قرار گرفته است، زیرا آنها جز به انجام فرایض دینی نمی‌اندیشند و کاری

به رفتارهای سیاسی ندارند. عقاید صلحجویانه و وحدت طلبانه علما بر آن است که از طرح مسائل نهضت مقاومت با واژه‌های سیاسی اجتناب کند و در واقع همه ترفندهای شیطانی و زدوبندها را ندیده انگارد.

یادداشتها

۱. رک: L. Duprée، افغانستان، ۱۹۸۰، ص ۶۰۵. R. Tapper، درگیری قبایل با دولت...، ۱۹۸۳، ص ۴۱. F. Halliday، جنگ و انقلاب در افغانستان، ۱۹۸۰، ص ۴۷. مطالب بسیار دیگری در این زمینه نوشته شده است.
۲. آندره ویولیس فرانسوی، این طرفدار جبهه مردمی از پادشاه جدید افغانستان، نادر، که هم بر دهقانان شمالی پیروز شده و هم بر امان الله پادشاه اصلاح طلب، ستایش بسیار می‌کند. رک: A. Viollis، توفان برفراز افغانستان، ۱۹۳۰.
۳. از نطق حبیب الرحمان در تظاهرات روز ۲۵ فوریه ۱۹۷۲ افشای دسایس استعمار در منطقه، چاپ جمعیت اسلامی، تهران، بدون تاریخ.
۴. روابط جوانان مسلمان، روزنامه کاروان، کابل، ۱۹ مه ۱۹۷۳.
۵. رک: R. M. Poulton، ری جنگ، روستای تاجیک در شمال افغانستان. ج ۳، ص ۶۴ و ۳۱۷ به بعد.
۶. به نظر می‌رسد که شماری از نهضت‌های مخالف رژیم افغانستان (اسلام گرا و نیز جدایی طلب) برای مقابله با اعمال براندازی کابل در مناطق پشتون نشین، از سوی پاکستان حمایت می‌شده است (بویژه از جنبش‌های خودمختاری طلب هزاره، مثل تنظیم).
۷. رک: Rouinsard و Soulard «نخستین گام‌های سوسیالیسم در افغانستان» در لوموند دیپلماتیک، ژانویه ۱۹۷۹. G. Vercellin، افغانستان، ص ۶۰.
۸. رک: E. Sivan «ابن تیمیه: پدر انقلاب اسلامی».
۹. س. ا. مودودی، قانون و قانون اساسی اسلامی، ۱۹۸۰، ص ۲۰۷.
۱۰. ک. بهادر، جمعیت اسلامی پاکستان، ۱۹۷۸، ص ۴۵.
۱۱. س. ا. مودودی، همان، ص ۲۰۶.
۱۲. فی المثل نگاه کنید به رساله‌ای فلسفی که توسط معاون مسعود یعنی عبدالحی پنجشیری نوشته شده: «اسلام مکتب اعتدال» که با مقدمه‌ای پیرامون دیالکتیک هگل شروع می‌شود.
۱۳. رک: E. Rosenthal، تحقیقات سامی، اصطلاحات اسلامی، ۱۹۷۱، ص ۷۴.
۱۴. جالب این است که یکی از نادر اشارات یک اسلام گرا به انجیل مورد استقرار سلطنت خداوند بر زمین است. مودودی با اشاره به انجیل متی: «که حکومت تو برقرار باد که اراده تو بر زمین مثل آسمان تحقق یابد» بر کلمه مثل تأکید کرده است. نگاه کنید به مودودی، همان، ۱۹۸۰، ص ۱۷۷.

۱۶. در انتشارات حزب اسلامی و جمعیت، بعضاً استاد به یک برنامه سیاسی دیده شده است. برای آشنایی با تئوریهای سیاسی اسلامیت‌های جهان اسلام به طور کلی، نگاه کنید به Fleury، اسلام و سیاست در مغرب، ۱۹۸۱، ص ۱۸۳.

اصلاحات کمونیستها و سرکوبی (۱۹۷۸ - ۱۹۷۹)

ما به کودتای کمونیستی که خارج از قلمرو مطالعات ما است کاری نداریم.^۱ اما پس از بررسی زمینه تاریخی نهضت مقاومت افغان بایستی به تحلیل عینی قیامهای مردمی و تعیین جایگاه این نهضت بنشینیم. دلیل اولیه قیامها برقراری اجباری اصلاحات، چند ماه پس از کودتای ۲۷ آوریل ۱۹۷۸ توسط رژیم جدید است.

۱ - محدودۀ ایدئولوژیکی اصلاحات

اصلاحات ارضی؛ مبارزه با بیسوادی و تحکیم دستگاه دولت سه محور اصلی سیاست حزب خلق است. رهبران کمونیست همیشه می‌دانسته‌اند که انقلاب آنها انقلابی است به نمایندگی از سوی یک طبقه کارگر تخیلی و در برابر کشاورزانی که هیچ تحرکی ندارند. آنها که مسحور نمونه قبلی یعنی کارهای امان‌الله هستند معتقدند که باید هرچه سریعتر و قویتر ضربه را وارد کرد. قبل از آن که «ضد انقلاب» بتواند قد راست کند. برای رسیدن به این هدف سه راه وجود دارد: سرکوب [ضد انقلاب] به کمک ارتش وفادار و مجهز، اصلاحات ارضی — که

به تصور آنها موجب آشتی توده‌های مردمی با آنها خواهد شد — و مبارزه با بیسوادی که موجب خواهد شد ایدئولوژی جدید گسترش یابد و نفوذ جامعه روحانیت بر مردم از میان برود.

خلقی‌ها، هم نظریه پرداز و هم فعالان حزب هستند. اشتباهات رژیم در «طرز تفکر خلقی» منعکس است: آشنایی سطحی با مارکسیسم، فقدان کامل تحلیل موقعیت عینی و نیز این باور که موفق شده‌اند راه جدیدی به سوی سوسیالیسم باز کنند که خاص کشورهای جهان سوم است و احتیاج به مرحله واسطه‌ای ندارد. ما این مقوله را در تاریخ همه جنبشهای انقلابی مشرق زمین، از سلطان گالیف^۱ تا بل بوت^۲ باز می‌یابیم.^۳ اشاره می‌کنیم به بعضی از گفته‌های امین: «ما برای ریشه کن کردن فئودالیسم می‌جنگیم، به قسمی که بتوانیم مستقیماً از یک جامعه فئودال به جامعه‌ای برسیم که در آن از استثمار انسان توسط انسان خبری نباشد.»^۴ «دولت خلقی ما بهترین و اولین نمونه یک دولت پرولتاریایی از این گونه است»^۵ (چنین جاه طلبی‌هایی ظاهراً نباید خوشایند شوریها باشد). امین با اشاره به گفته‌های ترکی می‌گوید: «رهبر بزرگ انقلابی ما [...] عقیده نداشت که باید به انتظار نشست تا جنبش مردمی خودمختاری به وجود آمده و رشد کند تا حزب در رأس آن قرار گیرد، بعکس معتقد بود که حزب باید حمایت فعالانه و عملی مردم را به سوی خود جلب کند». با ذکر آخرین نمونه از گفته‌های خلقی‌ها که نشانگر استبداد آنها در نحوه تعلیم و تربیت است به این گفته‌ها خاتمه می‌دهیم: «رهبر بزرگ ما دریافته است که در میان ملت‌هایی که در راه رشد و توسعه هستند به این دلیل که طبقه کارگر هنوز قدرت لازم را بدست نیاورده، نیروی دیگری وجود دارد که می‌تواند حکومت فئودال استثمارگر را واژگون کند و این نیرو در افغانستان نیروی ارتش است. به همین سبب او با تصمیم قاطع دستور داده که ایدئولوژی کارگری را میان این ارتش انتشار دهند...» (کابل تایمز شماره ۱۹ / آوریل / ۱۹۷۹). فراموش نکنیم که امین فارغ التحصیل رشته تعلیم و تربیت بوده و دانشسرای عالی که وظیفه اش تربیت دبیر

۱. (Sultan Galiev) در متن به همین صورت آمده ظاهراً سلطان قلی اف است.

۲. رهبر خمرهای سرخ.

است در تیول خلقی ها می باشد. فقط در این چشم انداز خیلی زود مسلسل جای تنبیه با خط کش را گرفت... و هر دهقانی که از درس استاد چیزی نمی فهمید به صورت یک ضد انقلاب خطرناک جلوه گر شد.

از نظر خلقی ها جامعه افغانستان جامعه ای فئودالی است. این بدان معناست که جهان روستا مرکب است از توده دهقانان که توسط مشتی فئودال به نام خان، با همدستی جامعه روحانیت استثمار می شود. مذهب دهقانان را ناتوان کرده و آنها منافع حقیقی خود را نمی شناسند. بنابراین اگر بخواهیم آنها حامی انقلاب شوند کافی است در آن واحد به آنها زمین بدهیم (اصلاحات ارضی) و به کمک مبارزه با بیسوادی آنها را «روشن» کنیم. در تصورات یک فرد خلقی دهقان هیچ جنبه مثبتی ندارد: او فکر نمی کند، فرهنگ ندارد و فاقد اشکال سازماندهی خودمختار است.

او چون لوح ننوشته ای است که فقط به احتیاجات آنی خود می اندیشد و افکار کسی را که بتواند خود را به او تحمیل کند منعکس می سازد، چه این فرد ملای ده باشد چه معلم مدرسه.^۵ ما در این جا به تحلیل جامعه زراعی که بی شک به آن سادگی که خلقی ها تصور می کنند نیست نمی پردازیم. فقط تذکر می دهیم که اینها به خلاف محققان شوروی هرگز وجود یک شیوه تولید «قبیله ای» را مورد توجه قرار نداده اند: در اقتصاد، آن سان که در سیاست، قبیله گرایی در جهان بینی خلقی ها (و رفتارهای سیاسی غیرقابل تغییر آنها) راه ندارد. سرانجام آن که مفهوم روشن تولید در ذهن آنها با اصطلاحات خشک اقتصادی معنا می یابد حال آن که در واقع پیوند اقتصادی جزئی از روابط اجتماعی است.

۲ - اصلاحات ارضی

اصلاحات ارضی طی دو فرمان اعلام شده است. فرمان شماره ۶ در اوت سال ۱۹۷۸ که ببع شرط املاک (گرو) و ربا (سود) را منسوخ می کند: بدهی ها و ببع شرطهایی که بیش از ۵ سال از مدت آنها گذشته است باطل اعلام می شود و زمینها بلاعوض به صاحبان قبلی مسترد می شود. زمینهای ببع شرطی که کمتر از ۵ سال از تاریخ انعقاد ببع می گذرد فقط با پرداخت اصل بدهی مسترد می شود. این

مقررات فقط برای دهقانان فقیر است و دهقان فقیر کسی است که مساحت ملک او کمتر از ده جریب (دو هکتار) از نوع زمینهای درجه اول باشد. استفاده از بانک توسعه خاص سازمانها و اشخاصی است که کمیسیون اصلاحات ارضی محل — به ریاست بخشدار — تعیین می‌کند.^۶

فرمان شماره ۸ (سی ام نوامبر ۱۹۷۸) تقسیم دوباره زمینها را سازماندهی می‌کند. در ماده اول آمده که قصد آن است اوضاع نوع فئودالی و نیمه فئودالی برچیده شود. یک خانواده نباید بیش از ۳۰ جریب (۶ هکتار) زمین درجه یک داشته باشد. زمینها به ۷ درجه (از باغات دارای آب تا زمینهای بی آبی که بیش از دو سال است به حال آتش رها شده) تقسیم می‌شود و هر کدام ضریب خاص خود (از ۱۰۰ تا ۱۰٪) را دارند. کسانی که از مقررات اصلاحات ارضی استفاده می‌کنند به ۶ گروه به حسب حق تقدم طبقه‌بندی شده‌اند: (۱) دهقانان بدون زمین که بر روی زمین مشمول اصلاحات ارضی کار می‌کنند؛ (۲) دهقانان بدون زمینی که به صورت روزمزد در روستای محل زمینهای تقسیم شده کار می‌کنند؛ (۳) خرده مالکان همان روستا؛ (۴) دهقانان بدون زمین همان بخش و کوچه‌روهایی که غالباً در آن جا سکونت دارند؛ (۵) دهقانان بدون زمین و روزمزد ناحیه؛ (۶) و سرانجام دهقانان بدون زمین و کوچه‌روهای سایر نواحی. زمینهایی که بیش از سقف تعیین شده است (اضافه) بدون پرداخت خسارت مصادره می‌شوند و به مشمولان اصلاحات بر حسب حق تقدمی که دارند تا سقف مشخصی که کمتر از سقف قانونی مالکیت است، واگذار می‌شود. قانون محدوده قضایی تعاونیهای زراعی را — که خاص کسانی است که کمتر از ۲۰ جریب زمین درجه اول دارند — نیز تعیین می‌کند.

۳- شکست اصلاحات ارضی

ظاهراً اصلاحات مبهم‌تر از آن بود که از سوی ۸۰٪ دهقانانی که کمتر از ۲۰ جریب زمین داشتند پذیرفته شود.^۷ این قانون که در ژانویه سال ۱۹۷۹ به اجرا گذاشته شد در ابتدای کار در مناطق دوردست شهرها، جایی که املاک بزرگ وجود دارد (بویره هرات و قندهار) اجرا شد. مع ذلک، به شهادت تاریخچه قیامها، غالباً

به محض ورود کمیسیون اصلاحات ارضی، آشوب برپا می‌شد. چرا؟ ذیلاً به بررسی عوامل مختلف این ناکامی خواهیم پرداخت.

* عامل ایدئولوژیکی

تصوّر تقسیم زمینها عمیقاً با مفهوم غیر قابل تعرض بودن مالکیت خصوصی که مورد تأیید شریعت اسلامی است در تعارض است. در نظر دهقانان افغانی مالکیت غیر عادلانه نیست بلکه این سوء استفاده از موقعیت برتر و سلطه جویی، چه از طریق پول (ربا خواری) و چه از راه قدرت (استبداد و فساد) است که خلاف عدالت است. دهقان خواستار اصلاحات است ولی نه اصلاح در مالکیت بل اصلاح در روابط مالی و در عملکردهای قدرت. این در حالی است که اصلاحات دقیقاً از سوی قدرت حاکم اعمال می‌شود و دهقان این قدرت را قبول ندارد، آن هم در چارچوب یک ایدئولوژی (نبرد طبقاتی) که ایدئولوژی دهقان نیست و جایی در زندگی او ندارد.

* عدم تطابق اصلاحات ارضی با واقعیتها

ضوابطی که اصلاحات ارضی بر آنها استوار است با واقعیات اجتماعی — اقتصادی حاکم بر افغانستان بیگانه است. در این جامعه هیچ وقت یک قشر مشخصی که توده مردم را استثمار کرده باشد وجود نداشته است: بسیاری از رعایا مالک زمین کوچکی هستند و مثل مالکان زندگی می‌کنند، و بسیاری از مالکها فقیر و زیر بار دیون خویشند.^۸ نیز رباخواران الزاماً مالکان زمین نیستند. به خلاف ربا، بیع شرط (گرو) به هیچ وجه مخالفتی با عقاید مردم ندارد: برای دهقان این تنها طریق بدست آوردن پول نقد و احتراز از پرداخت سود زیاد، یعنی مشکل بزرگ اوست. و خاتم اوضاع زندگی دردهات (و تصریح می‌کنیم: در دشتهای حاصلخیز نزدیک شهرها) نه از فئودالی بودن روابط اقتصادی، بلکه بعکس از ظهور معیارهایی از گونه کاپیتالیستی (پولی کردن دادوستدها و تغییر شکل روابطی که هم اجتماعی و هم اقتصادی به روابطی فقط اقتصادی) سرچشمه می‌گیرد: و رژیم هرگز نخواستہ وجود یک مرحله کاپیتالیستی را به رسمیت بشناسد.

در اصلاحات، مسأله اموال عمومی مورد توجه قرار نگرفته، حال آن که این

اموال یک موجودیت عینی دارند و مورد ادعای دهقانانند. کوچروها به صورت سیستماتیک جزء افراد فقیر به شمار آمده‌اند و در آرزوی یافتن یک مسکن دائمی، حال آن که در بسیاری از نواحی (مثلاً لوگر) کوچروها جزء مالکان عمده هستند و به هر حال از غالب کسانی که یکجانشین هستند (مثل ساکنان هزاره‌جات) ثروتمندترند و در تعریفی که اصلاحات ارضی از آنها بدست داده خود را بازنمی‌شناسند.

در مقررات اصلاحات ارضی بهره‌برداری زراعی به حسب دو الگو تبیین شده: خانواده (بنا به تعریف قانون خانواده عبارت است از یک فرد بالغ با بیش از ۱۸ سال سن به همراه زن و فرزندانش، حتی یک فرد مجردی که تنها زندگی می‌کند)^۹ و مساحت زمین، حال آن که افغانی‌ها عموماً در خانواده‌های گسترده و بزرگ زندگی می‌کنند (برادرها پس از مرگ پدر مشترکاً روی ملک کار می‌کنند و آن را تقسیم نمی‌کنند) و واحد بهره‌برداری نه با اصطلاحات صرفاً مربوط به مساحت (به جز زمینهایی که مشروب می‌شوند) بلکه در پیوند با بذر، گاوآهن (قلبه) یا حقابه توصیف می‌شود. تقسیمی که در آن فقط مساحت مورد توجه قرار گرفته باشد فاقد معناست. مضافاً آن که یک صورت‌برداری قابل اعتمادی از املاک نشده است: در زمان رژیم سلطنتی که جوامع محلی هر کدام با یک کارمند دولتی سروکار داشتند — کارمندی که توقع داشت زمینها به یک و فقط به یک مالک مربوط باشد و از فهم مالکیت اشتراکی عاجز بود — هر جامعه را به نام یک رئیس قبیله یا طایفه ثبت کرده بودند و از این رو املاک بسیار بزرگ غیر واقعی روی کاغذ شکل گرفتند. در قانون اصلاحات ارضی حقوق عرفی یا شریعتی نادیده گرفته شده و یک وضعیت حقوقی غیرموجود فرض شده است: دهقانان باید اسناد قضایی ارائه دهند، کمیته اصلاحات ارضی بر مبنای اسناد مالیاتی، که هرگز وجود نداشته‌اند عمل می‌کند و توصیف واحد خانواده در چارچوب یک خانواده محدود با واقعیات موجود در جامعه افغانستان همخوانی ندارد.

مسأله حقابه به کمیسیون دیگری که در آینده تشکیل خواهد شد محول شده، کمیسیونی که مقامات وزارت کشاورزی آن را هدایت می‌کنند و به طور قطع در

زمانی که دهقانان باید مزارع را آبیاری کنند در محل مستقر نشده است.

خلاصه آن که اصلاحات ارضی وفق یک مدل انتزاعی تحقق یافته و نه یک مدل مناسب برای جامعه افغان، مدلی که نه از تحقیقات در محل بل از طرحهایی جزمی و متحجر نشأت گرفته است. بنابراین اگر می بینیم که این اصلاحات به جای برپا داشتن ۹۸٪ توده مردم در مقابل ۲٪ استثمارکنندگان، موجب شده که ۷۵ درصد مردم روستاها در انقلابی همگانی علیه آن به قیام برخیزند نباید تعجب کنیم.

* اثرات مخرب اصلاحات ارضی:

شک نیست که نظام ارباب و رعیتی که در گذشته بر افغانستان حاکم بود آنقدرها عادلانه نبود ولی به هر حال نظامی بود که کار می کرد و حاکم بر روابطی دوجانبه بود. اصلاحات ارضی این پیوندهای دوجانبه (تقسیم کار، مالکیت، بذر، حیوانات بارکش و حقایق میان مالک و رعیت) را از هم گسست بدون آن که شکل جدیدی از نحوه تقسیم بذر، هزینه گاوآهن، کود و حق آبه را برقرار سازد. مالکانی که املاکشان تقسیم شد از دادن بذر به رعایای خود سر باز زدند؛ وام دهندگان سنتی از وام دادن خودداری کردند. البته ایجاد یک بانک توسعه کشاورزی و یک اداره توزیع بذر و کود به صورت طرح و روی کاغذ پیش بینی شده بود اما در زمان اجرای قانون اصلاحات ارضی، هیچ چیز آماده نشده بود. یک نمونه واقعی و ملموس ثابت می کند چگونه دهقانان فقیری که واقعاً مجذوب اصلاحات شده بودند بیش از هزار کیلومتر از محل زندگی خود دور شدند تا در زمینهای مصادره شده کار کنند: هیچ چیز برای آنها پیش بینی نشده بود (نه بذر، نه وام، نه مسکن)، آنها به خانه خود بازگشتند در حالی که فقیرتر از گذشته بودند.^{۱۱}

بنابراین تنها اعلام ساده اصلاحات ارضی موجب می شد که دهقانان از دریافت بذر محروم بمانند. او نخواهد توانست بذر لازم را از بازار تهیه کند زیرا وام دهندگان سنتی از زمان تعلیق ربا و بیع شرط از دادن هر نوع وامی امتناع می کنند. تعداد زیادی از مالکان از ترس مصادره املاکشان از پاشیدن بذر خودداری می کنند به طوری که در بهار سال ۱۹۷۹ تولیدات زراعی به $\frac{1}{3}$ سقوط می کند.^{۱۲} آخرین اثر سوء: اصلاحات ارضی چند ملک بزرگ را که به دلیل مکانیزه بودن بازدهی بالایی

داشتند درهم ریخت. نمونه ای که در ناحیه هرات، جایی که اصلاحات ارضی اعمال شده، ثبت شده، مثبت این ادعاست: در روستای سنگ بست یک مالک بزرگ (۳۰۰ جریب) ۱۷۰ جریب زمین را به تنها یک رعیت که خود ۱۵ کارگر و یک تراکتور را به کار گرفته بود، سپرده بود، پس از تقسیم، رعیت مذکور دیگر بیش از ۵ جریب (مساوی با همه کارگران کشاورزی روستا) زمین نداشت: تراکتور غیر قابل استفاده شد و هیچ یک از واحدهای کشاورزی بازدهی نداشت، بلافاصله کشاورزان درخواست کردند وضع به حال سابق برگردد و زیر نظر رعیت مذکور به کشاورزی مشغول شوند، البته بدون درخواست بازگشت مالک غایب (ملاحظات شخصی، اکتبر سال ۱۹۸۲).

اما آنچه اصلاحات ارضی نابود کرد تنها یک ساختار ساده اقتصادی نبود بلکه کل چهارچوب اجتماعی را از هم پاشید، نه تنها چارچوب اجتماعی تولید بل خود هستی دهقان. کارهای اشتراکی (فی المثل لایروبی قنوات) صراحتاً به دولت واگذار شده، دولتی که ناتوان از انجام این مهم است.^{۱۳} مالک همان گونه که در مورد خان دیدیم وظایفی اجتماعی خاص خود دارد: در روابط با دولت نقش واسطه را بازی می کند و برای رعایا «ارباب» است، اربابی که برای رعیت خود یک حامی و روبرنای اجتماعی است. و رژیم قصد براندازی آنها را دارد.

بنابراین روشن است که هدف از اصلاحات، درهم شکستن کل چارچوب اجتماعی — اقتصادی روستاهای افغانستان است. به طوری که می توان از خود پرسید آیا هنوز هم می توان از وجود «اشتباهاتی» که در مفهوم اصلاحات مرتکب شده اند صحبت کرد یا نه.

* آیا اصلاحات ارضی می توانست به حیات خود ادامه دهد؟

هدف رسمی اصلاحات بوجود آوردن تعداد بیشماری املاک کوچک ۲۰ تا ۳۰ جریبی (۴ تا ۵ هکتاری) از زمینهای خوب بود. از لحاظ نظری یک چنین واحدهای بهره برداری دارای بازده هستند اما این کار مستلزم آن است که دهقان به وام دسترسی داشته باشد زیرا قانون آنها را از گرو گذاشتن زمینهای واگذاری منع می کند. وانگهی، یک حساب سرانگشتی نشان می دهد که وجوه لازم برای تجهیز

کامل این املاک و پرداخت دیون آنها برای دولت چیزی در حدود ده میلیارد افغانی (یک میلیارد فرانک) هزینه دارد، حال آن که جمع کل پولی که برای وامهای کشاورزی در سال ۱۹۷۷ اختصاص داده شده بود یک میلیارد افغانی بود.^{۱۴} از سوی دیگر، ۲۰ تا ۳۰ جریب فقط یک سقف است: در واقع واحدهای بهره برداری زراعی که اصلاحات ارضی تشکیل داده کاملاً پایینتر از این سقف — بنابراین بدون بازدهی — قرار دارند، فقط به این دلیل که جمع کل زمینهایی که از لحاظ تئوری مشمول اصلاحات ارضی شده است کفاف همه را نمی‌کند.^{۱۵}

رژیم کاملاً به این نکته اشراف داشت که قانون اصلاحات ارضی نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. از این رو مراحل اصلاحات ارضی را با شتاب پشت سر می‌گذاشت چرا که هدف او تنها درهم شکستن ساختارهای سنتی بود و نه ایجاد املاک کوچک زنده و پویا؛ در مرحله دوم اصلاحات ارضی تشکیل تعاونیها پیش بینی شده که می‌بایست کشاورزان خرده پایی را که صاحب زمین شده بودند گرد هم آورد، زیرا می‌دانستند که این زمینها به تنهایی فاقد بازده مفید است. در عین حال متن رسمی قانون تعاونیهای زراعی در سپتامبر ۱۹۷۸ منتشر شد یعنی «قبل از» فرمان شماره ۸. گرچه اصلاحات ارضی یک اصلاح سبک اشتراکی نیست اما بوضوح چون مرحله نخستین حرکتی به سوی مرام اشتراکی می‌نماید؛ به همین سبب است که سرمداران رژیم واقعاً برای تشکیل یک شبکه بانکی اعتباردهنده دارای کارایی کوششی از خود به خرج ندادند، چرا که این اقدام می‌توانست وضعیت این خرده مالکان را تثبیت کند. فقط وضعی که پیش آمد این بود که دهقانانی که از اصلاحات ارضی استقبال کرده بودند وقتی به بن بست رسیدند [به خلاف انتظار سرمداران] به عوض این که به جلو رانده شوند خواهان بازگشت به وضع سابق شدند.

۴ - کوشش در جهت اجرای قانون اصلاحات ارضی

در این زمینه سه منطقه متفاوت قابل تمییز است: (۱) مناطقی که در آنها اصلاحات حتی قدم اول را هم نتوانست بردارد: و این سرزمینی است که در سال

۱۹۷۸ علم طغیان برافراشت و نیز نواحی دوردست یا کاملاً کوهستانی (هزاره‌جات)؛ ۲) مناطقی که به محض ورود کمیسیون اجرای اصلاحات ارضی قیام مردمی در آنها برافراشته می‌افتاد (در صفحات آتی به معرفی آنها خواهیم پرداخت)؛ ۳) مناطقی که اصلاحات ارضی در آنها تحقق یافت. مناطق اخیر مورد جالبی هستند زیرا گرچه بعضی از آنها به صورت پایگاه‌های رژیم درآمدند ولی بعضی دیگر چند هفته بعد از اصلاحات ارضی به قیام مسلحانه دست زدند و به اوپوزیسیون پیوستند.

به طور کلی مناطقی که اصلاحات ارضی انجام شد آنهایی بودند که تعداد املاک بزرگ در آنها زیاد بود، جایی که مالکان غالباً حضور نداشتند و روابط متقابل خان و دهقان جای خود را به یک رابطه ساده بهره‌برداری اقتصادی سپرده بود. در این موارد، بسیار اتفاق افتاده بود که خان و دهقان به یک قوم تعلق نداشتند (فی المثل خان پشتون بوده و دهقان تاجیک). زمینهای مشمول اصلاحات ارضی عموماً زمینهایی بودند که اخیراً مالکان به لطف سرمایه‌های تجاری تصاحب کرده بودند و همین امر مبین فقدان وابستگیهای اجتماعی — سیاسی میان خان و دهقان بوده است (اما انحلال پیوندهای همبستگی سنتی میان این دو گروه در داخل یک قوم واحد نیز مشاهده شده است)^{۱۶}. این مناطق عبارتند از هرات (در امتداد هریرود و در امتداد اوبه در غوریان)، فراه، نیمروز، لوگر و کُتر و اطراف قندهار و نیز حواشی بعضی شهرها. در همه این موارد، مالکان غالباً تجار ثروتمند شهری اند که پول خود را در خرید زمین سرمایه‌گذاری کرده‌اند. با این همه نباید در مورد عظمت این املاک غلو کرد (اینها از چند صد تا چند هزار جریب تجاوز نمی‌کنند و بندرت بیش از هزار هکتار می‌باشند، که همه آنها هم زمینهای دارای آب نیستند). چنین به نظر می‌رسد که آنجا که مالک به اشراف محلی (درآنی‌ها، بلوچها) تعلق دارد و آنجا که رعیتها از همان گروه قومی اند، کشاورزان از قبول اصلاحات ارضی استنکاف ورزیده‌اند. از سوی دیگر در نواحی که اختلاط اقوام مختلف بسیار شدید است اصلاحات ارضی بهانه‌ای شد برای تقسیم دوباره قدرت میان گروههایی که از لحاظ سیاسی رقیب هم بودند، ضمن آن که جنبه «نبرد طبقاتی» هم وجود داشت. در

ناحیه فیض آباد (بدخشان) وضع براین منوال بود. در این ناحیه زمینها میان اقوام و طرفداران طاهر بدخشی مائوئیست سابق که از یکی از خاندانهای بزرگ محلی برخاسته است تقسیم شد و خانواده‌هایی که به نهضت مقاومت پیوسته بودند زمینهای خود را از دست دادند.^{۱۷} همچنین در دره کونار و در ناحیه خوست — یعنی در منطقه ایلاتی — اصلاحات موجب شد که طوایف «کوچکتر» در مقابل طوایف «ارشد» یک قبیله واحد که بطور سنتی قدرت سیاسی را در دست داشتند — چرا که جنگجویان و نفوذ بیشتری داشتند — از موضع بهتری برخوردار شوند. بنابراین درورای نطق و خطابه‌های رسمی، این دسته‌بندیهای سنتی در بازیهای سیاسی افغانستان بود که در اجرای اصلاحات ارضی حرف آخر را می‌زد.

هنگامی که شورشها در ناحیه درگرفت کسانی که از اصلاحات ارضی استفاده کرده و صاحب زمین شده بودند چه رفتاری در پیش گرفتند؟ با توجه به دشواریهای تحقیق در محل تعمیم مطالب مشکل است، اما یک پدیده جالب توجه ظاهر می‌شود. در جاهایی که مالکان غایب زور می‌گفتند جماعت دهقان به صورت انبوه به نهضت مقاومت پیوستند (مثلاً در هرات چند هفته پس از تقسیم زمینها که ناتمام ماند، شورشهای مردمی در گرفت). آنجا که مالکان دیگر بازنگشتند، دهقانان زمینهای تقسیم شده را حفظ کردند (مورد کلی برای املاک بزرگی که مالکان آنها غایب بودند)، در مقابل، جایی که مالک حضور داشت (و این مورد املاک متوسط یعنی املاکی با وسعت حدود صد جریب یا ۲۰ هکتار است)، جامعه روحانیت ضمن برقراری حصه بیشتری برای دهقان به هنگام تقسیم محصول، دهقانان را به استرداد زمینها به صاحبانشان تشویق می‌کرد. بعکس در نواحی که تقسیمات قومی و وجود طوایف رقیب مشکل اصلی زندگی سیاسی محلی بود، گروههایی که زمینها را مالک شدند به صورت شبه نظامیان دولتی درآمدند.

تقریباً در هیچ کجا دهقان به دلیل تعلق به یک گروه اقتصادی از خود عکس‌العمل نشان نمی‌دهد، بلکه به دلیل تعلق به یک قوم عمل می‌کند. این قاعده در مورد مالکان نیز صادق است. در مناطقی که مالکان حضور ندارند احساس تعلق به یک قوم در هر دو گروه (دهقان و مالک) ضعیف است و مسأله به این ترتیب حل

می‌شود که در نقاطی که مالکان ریشه در جامعه ندارند و قادر نیستند رهبری جنبشها را بدست گیرند، از صحنه خارج می‌شوند. بعکس در مناطقی که پدیده قوم پدیده‌ای مسلط است این مالک است که واسطه ارتباط با زمین است، زمینی که بیشتر سرچشمه قدرت است تا ثروت. بسیار اتفاق افتاده که خود اعضای کمیسیون اصلاحات ارضی از شخص مالک یاری بسته‌اند تا گروه خود را در مسابقه محلی صاحب امتیاز کنند.

سرانجام آن که، ملّاها که به دلایل مذهبی (و نه اقتصادی، چرا که روحانیت افغانستان جزء مالکین عمده نیست) با اصلاحات ارضی مخالفند در همه جا از نفوذ خود علیه تقسیم زمینها استفاده کرده‌اند به استثنای دو مورد، که مؤید گفته‌های قبلی ماست: روحانیت از مالکانی که در محل حضور ندارند و متهمند که از پیوستن به نهضت مقاومت امتناع کرده‌اند و بویژه گفته می‌شود که زمینها را از طرق نامشروع (رباخواری) تحصیل کرده‌اند حمایت نمی‌کند، نیز گروههای قبایل که در رقابت برای بدست آوردن زمین ترجیح داده‌اند از قوانین عرفی قبیله‌ای استفاده کنند (که در آنها تسلط بر زمینهای گروه رقیب یک حق است) و نه از شریعت، مورد حمایت آنها نیستند.

در تمام موارد اجرای اصلاحات ارضی در فضایی بسیار محدود تحقق یافته (و به هر حال پس از تجاوز شوروی متوقف شده) است. رقمی که روزنامه کابل نیوتایمز در شماره ۱۷ نوامبر سال ۱۹۸۳ اعلام داشته (۶۵۰,۰۰۰) دهقان بدون زمین در مدت ۵ سال زمین دریافت داشته‌اند) به نظر قابل اعتماد نمی‌رسد چرا که همین روزنامه ۵ روز قبل از آن این رقم را ۳۰۰,۰۰۰ کشاورز اعلام داشته است. اصلاحات ارضی به رژیم امکان ایجاد یک پایگاه اجتماعی نداده است، بلکه بعکس موجب شده در قشر کشاورز توافقی ضمنی علیه او شکل گیرد. و در نهایت جز چند گروه جدا از هم — که بعدها شبه نظامیان دولتی را تشکیل خواهند داد — کسی از آن مستفیض نشده است. مخالفت با اصلاحات ارضی از سوی نهضت مقاومت آینده گرچه موجب استحکام مبانی مالکیت شده اما مالکان را نیز مجبور کرده که در قراردادهای خود به نفع کشاورز تجدید نظر کنند (به استثنای

هزاره جات) و در قبال نهضت مقاومت تعهدات بیشتری را پذیرا شوند.

۵- مبارزه با بیسوادی

مبارزه با بیسوادی، در ادعاهای خیالی رژیم نقش مهمی چون اصلاحات ارضی ایفا کرده است. تصور شده بود که کافی است مردم را با سواد کرد تا به صورت طرفدار معتقد رژیم جدید درآیند. در این مبارزه عقیده بر اصالت عمل و گرایش خلقی ها به تعلیم و تربیت بازیافته می شود. مبارزه می بایست فوری و فراگیر باشد: کودکان، بزرگسالان، دختران، زنان و کهنسالان همگی باید طی فقط یک سال با سواد شوند. در این برنامه شرکت تعداد ۱۸,۵۰۰ مدرّس (که ۱۶,۰۰۰ نفر آن داوطلب هستند) از اوّل سال ۱۹۷۹ پیش بینی شده بود (اما از اوّل ماه مه ۱۹۷۸ با همان عناصر موجود آغاز شده بود). یک دوره سوادآموزی شامل ۱۵۰ ساعت تدریس است. آموزگاران کتاب درسی جدیدی در اختیار دارند. هر پنجشنبه صبح آنها در مرکز بخش اجتماع می کنند تا تعلیمات سیاسی ببینند. در واقع از همان ابتدا معلوم بود که سوادآموزی با تبلیغ دکترین سیاسی همراه است. کتاب درسی به رفتارهای شهری و ملهم از غرب ارزش می دهد (این تمایل قبلاً نیز از سوی رژیم قبلی مشاهده شده بود). در یک صفحه از کتاب تصویری کاریکاتوری مردم را که براه افتاده اند نشان می دهد (سه روشنفکر ملبس به کت و شلوار و کراوات شعاری را حمل می کنند و در زمینه نقاشی توده مردم در لباس سنتی دیده می شوند)؛ در این کتاب رفتارهای مربوط به زمین و کشاورزی به بستگان مسن نسبت داده شده؛ بعکس پدر در یک کارخانه مدرن کارگر است. مراد از کتاب، دیگر قرآن نیست بلکه کتب درسی است؛ یک صفحه کامل به مدح تانک به عنوان سمبل رهایی مردم اختصاص یافته است. یک سوم صفحات کتاب را شعارها و گفته های سردمداران رژیم اشغال کرده. خاطرنشان کنیم که این مبارزه از حمایت مشاوران یونسکو در کابل — که یک سوم از برنامه خاص تبلیغات را تحت عنوان «دروسی با محتوای اجتماعی — اقتصادی»^{۱۸} غسل تعمید داده اند — برخوردار بوده است.

همان گونه که در مورد اصلاحات ارضی گفتیم، رفتار مردم در قبال

سوادآموزی رفتاری پیچیده است. کسی دانش اندوزی را رد نمی‌کند و آموزگاران اگر به سنتها بی احترامی نکنند در روستاها از نوعی احترام برخوردارند. بعکس آنچه غالباً گفته شده، رژیم شاه کوشش چشمگیری در جهت ایجاد مدرسه در روستاها به عمل آورده بود و وجود تجهیزات فراوان آموزشی یکی از نتایج مستقیم این کوششهاست. برآورد شده که در زمان رژیم سابق ۳۰٪ پسرها و ۵٪ دخترها به مدرسه می‌رفته‌اند و این دو رقم رو به افزایش داشته است.^{۱۹} نحوهٔ برپایی مدارس — که وفق روشی تدریجی و گام به گام است — براین منوال است که ابتدا عده‌ای از روستاییان تقاضانامه‌ای مبنی بر احداث مدرسه تنظیم می‌کنند، سپس همه اهالی ده در ساختمان مدرسه مشارکت می‌کنند، در این موقع دولت آموزگاری اعزام و پرداخت حقوق او را به عهده می‌گیرد. رژیم خلقی از این روش تدریجی صرف‌نظر می‌کند: اکیپهای سوادآموزی باید بدون درنگ به همه جا بروند، آنها آموزگاران تربیت شده به اندازه کافی ندارند و از محصلین جوان یا دانشجویان طرفدار رژیم استفاده می‌کنند.

مخالفان رژیم به اصول این مبارزه (که حتی در محیط شهری با استقبال روبرو شده) حمله نمی‌کنند، بلکه به نحوه اجرای آن می‌تازند. ابتدا، رفتار غالباً آمرانه و توأم با تبختر آموزگاران، بویژه هنگامی که در خارج از ناحیه مولد خود عمل می‌کنند به جامعه‌ای که عادت به سلسله مراتب و رعایت احترام دیگران دارد ناگوار است. آنگاه اجبار سالخوردگان به حضور در کلاس درس آنها را عمیقاً تحقیر می‌کند. تبلیغات آنها مذهبیون را منقلب می‌کند و بویژه تقاضای آنها به شرکت دختران در کلاسهای درس آشوب به پا می‌سازد. بعکس آنچه تصور می‌شده لزوم تحصیل نسوان زیر سؤال نیست: فقط محافل خیلی سنت گرا که الزاماً مذهبی نیستند با آن مخالفند، بعکس همگان در رد کلاسهای مختلط اتفاق نظر دارند. به دلیل عدم کفایت تعداد آموزگاران زن تدریس به یک مرد سپرده می‌شود، آن هم به مردی که از شهر، این مکان ضد اخلاقی، آمده. این نکات است که موجب امتناع مردم می‌شود و نه اصل سوادآموزی.

نقشه نقاطی که در آنها مبارزه با بیسوادی به اجرا گذاشته می‌شود دقیقاً از روند درگیریها تأثیر می‌پذیرد: این نقاط که در اوائل سال ۱۹۷۹ به حداکثر رسیده بود

از بهار همان سال شروع به کم شدن می‌کند. در زمستان ۷۹/۸۰ سوادآموزی در روستاها بکلی قطع می‌شود و فقط در محافل شهری که نمی‌توانند از تسلط رژیم در امان باشند ادامه دارد.

۶- اصلاح ضوابط مربوط به شیربها

منوع شدن شیربها که در فرمان شماره ۷ (اکتبر ۱۹۷۸) آمده عکس العملی را که انتظار می‌رفت برزینگ‌یخت زیرا در هر حال در جامعه افغان پیرامون این مسأله تشتت آراء زیادی وجود دارد. البته پدران دختران دم‌بخت خود را متضرر می‌دانستند اما جوانان مجرد از این تصمیم استقبال کردند. در جامعه روحانیت نیز اختلاف نظر وجود داشت: متجددین میان مهریه — تضمینی که توسط شریعت اسلام پیش‌بینی شده و باید به زن پرداخت شود و مبلغ آن کاملاً محدود است — و شیربها که به پدر دختر داده می‌شود و فقط یک رسم است، دقیقاً قائل به تمیز هستند. در مقابل سنت‌گراها، در سنگینی و اهمیت شیربها تضمینی برای ثبات و رعایت اخلاق در خانواده مشاهده می‌کنند (در واقع، طلاق در افغانستان به مراتب کمتر از بقیه جهان اسلام است). فرمان شماره ۷ با حفظ مهریه تخلفی نسبت به فقه اسلامی مرتکب نشده است.

۷- اصلاحات علیه سنتها؟

کمونیستها نظیر بسیاری از ناظران غربی (و از جمله خود ما در آن زمان)، قیامهای مردمی را به عنوان رد اصلاحات — نظیر چشم‌انداز سرنگونی شاه امان‌الله در سال ۱۹۲۸ — از سوی مردم تفسیر کردند. حال آن که یک بررسی عمیق‌تر نشان می‌دهد که مسائل پیچیده‌تر از آنند که تصور می‌شود. گرچه در جامعه افغان افراد سنت‌گرا (بویره در میان قبایل) وجود دارند که با هر نوع رفورمی مخالفند، اما اقشار وسیعی از جمعیت — و از جمله به شهادت خود ما در جامعه روحانیت — خواهان اصلاحات هر چه عمیق‌ترند. با مطالعه چگونگی قیامها می‌توانیم دریابیم که این اصل اصلاحات نیست که مردم را به قیام واداشته بلکه چگونگی اجرای آنها (به همراه

سرکوبیهای حاصله) یا تناقضاتی که بر اثر سوء تعبیر این اصلاحات ایجاد شده این مخالفتها را برانگیخته است. پس آنگاه یک عامل مهم فرهنگی: به جای آن که اصلاحات به گونه ای فنی عرضه شوند به شکلی ایدئولوژیکی و در قالب قلبه گوییهای صراحتاً مارکسیستی عنوان شده اند که عمیقاً اعتقادات مذهبی مردم را جریحه دار کرده است. در خاتمه آن که اجرای اصلاحات در دخالتهای سرزده و بدون مقدمه دستگاه دولت در خلوت جوامع روستایی متبلور شده است. از این رو انقلاب مردم هم جنبه ضد دولتی و هم ضد کمونیستی دارد.

۸ - سرکوبی

در حکومت ۱۸ ماهه ترکی - امین مردم افغانستان طی یک سرکوبی وحشتناک قتل عام می شوند. در فوریه ۱۹۸۰، حکومت ببرک کارمل به ۱۲,۰۰۰ کشته «رسمی» اعتراف می کند، اما این عده فقط کسانی هستند که در زندان پل شرخی ناپدید شده اند. اعدامها و ناپدید شدن افراد در روستاها بسیار فراوان است، گرچه از آنها که در کابل اعدام یا ناپدید شدند کمتر شناخته شده اند. در کل تعدادی حدود ۵۰ تا ۱۰۰ هزار نفر ناپدید شده اند. در این جا نیز رفتار رژیم رابطه تنگاتنگی با تصور او از جامعه افغان دارد: گرچه کسانی که [از اغتشاشات] بهره برداری می کنند اقلیت کوچکی بیش نیستند و گرچه ملت پختگی لازم برای بر ملا کردن هویت آنها را ندارد، اما کافی است نیروهای سرکوبگر این یک مشت ضد انقلاب را مستقیماً از میان بردارد. بازداشتیهای دستجمعی از اوائل سال ۷۸ شروع و سال بعد به اوج خود می رسد. در شهر، بزرگان مذهبی، روشنفکران مخالف و افراد عادی به کوچکترین بهانه ای ربوده می شوند. هیچ خانواده ای در کابل از این بازداشتها مصون نمانده. بویژه گاه اتفاق افتاده رژیم به نزدیکان خود نظیر لیبرالها، مائوئیستها، و از اوت ۱۹۷۸ بعد اعضای حزب کمونیست شاخه پرچم با خشونت بیشتری یورش برده. مائوئیستها که غالباً دانشجوی هستند امانه در محیط روستایی پناهگاهی دارند و نه در خانواده های بزرگ پایتخت (با همه آن که غالباً وابسته به خانواده های مرفه محلی اند) و به اقوام غیر پشتون تعلق دارند (و این امر وضع «خلقلی» های پشتون را

وخیمتر می‌کند) به شدت سرکوب می‌شوند به طوری که در پایان سال ۱۹۸۰ به کلی مضمحل می‌شوند. می‌توان گفت که در شهر، جایی که اصلاحات اعمال نمی‌شده، و جایی که مردم آمادگی بیشتری برای پذیرش تغییرات داشتند، آنچه آنها را با رژیم رودر و قرار داده خشونت کور رژیم بوده است.

در خارج شهرها قربانیان عبارتند از جامعه روحانیت، فرق صوفی و بزرگان محلی. اما همبستگی‌های قبیله‌ای فراتر از دلبندهای سیاسی است: فی‌المثل سیاف، رئیس آینده اتحاد اسلامی و عضو همان قبیله‌ای که حفیض الله امین به آن تعلق دارد (قبیله خروتی که حکمتیار عضو آن است) به هنگام اقامت در زندان پل شرخی از اعدام معاف می‌شود.

در روستاها، مخالفان بالقوه توسط «گروه‌های امنیتی» که از مراکز ایالات آمده‌اند برده می‌شوند: دیگر از آنها خبری شنیده نمی‌شود. جای شگفتی است که شمار بسیاری از علما یا پیرها، به این راحتی به بند کشیده شده‌اند: دلیلی واضح بر این ادعا که آنها اصلاً انتظار چنین وضعی را نداشته‌اند و فعالیت‌های علیه رژیم نمی‌کرده‌اند. شرح همه این بازداشت‌ها خسته‌کننده و غیرممکن است. اشاره می‌کنیم به قتل پیر طریقت نقشبندی در پورچمن (فراه) که نزد آیماق‌ها از نفوذ کلام و احترام بسیاری برخوردار بود: حاجی بهاء‌الدین جان که به همراه دو پسرش به قتل رسیدند؛ قتل مدرّس اصلی میمنه (مولوی علاء‌الدین) که در تابستان سال ۷۹ به همراه تعدادی از طلاب و چندین ده نفر محصلین دبیرستانی کشته شدند؛ نیز ناپدید شدن ده دوازده نفر از بزرگان شهر لولاش (فاریاب) که توسط ارتش در همان زمان به گروگان گرفته شدند. در غلمین (غور) نماینده سابق (حاجی عبدالغفور) و دو تن از روحانیان (مولوی فضل احمد و خلیفه نورمحمد) ناپدید شدند. در قندهار مولوی عبدالراهب آخوندزاده و مولوی نورمحمد آخوندزاده مفقود شدند. آنچه گفته شد به عنوان نمونه بود. علاوه بر این بازداشت‌ها، قتل عام مردم غیرنظامی در سمنگان، در کُنر (کراله)، در فراه و دره صوف اتفاق افتاده است. تحقیقاتی جزئی در این موارد انجام شده ولی حدیث این سرکوبیها داستانی طولانی است که احتیاج به نوشتن دارد.^{۲۰} در این دوره هدف بیشتر قلع و قمع کامل بعضی از طبقات مردم (روحانیت و اعیان) بوده تا نسل‌کشی.

موارد دقیق این «انتخاب» در آدم کشی را می‌توان ارائه داد. در ژانویه سال ۷۹ همه اعضای خانواده مجددی که هنوز در کابل سکونت داشتند بازداشت و به پل شرخی برده شدند؛ همه اعضای ذکور خانواده اعدام شدند. همچنین در ماه ژوئن چند صد نفر از طرفداران نهضت اسلامی که در زمان داود بازداشت شده بودند و از سال ۱۹۷۵ هنوز بدون محاکمه در زندان به سر می‌بردند، در تنها یک شب اعدام شدند. روحانیت شیعه بیش از همه هدف این سرکوبیها بود. سید واعظ سرپرست مدرسه محمدیه و یکی از فعالان تجدید حیات تشیع در فوریه سال ۱۹۷۹ به همراه اکثر طلاب ناپدید شد. دهها روحانی شیعه در چارکنت، دره صوف، یا یکاهولنگ و جاغوری بازداشت شدند (سه تن از آنها در ایران درس خوانده و تربیت شده بودند: شریفی، احمدی و فقیهی) تعدادی از روحانیان، همچنین گروهی از پیرهای محلی (پیر تگا و همه پیرهای ناحیه هرات) به موقع موفق به فرار می‌شوند، نیز شیخ آصف محسنی لیدر شیعیان قندهار.

مناطق که لطمه دیده‌اند آنهایی هستند که در آنها حکومت نوعی کنترل نظامی در اختیار دارد اما احساس می‌کند که تسلط کافی بر مردم ندارد. این مناطق عبارتند از: غرب، شمال و کابل. در این نواحی غالباً شدت سرکوبیها کینه‌های قومی دیرینه را از نظر پنهان می‌دارد و در این میان هزاره‌های حواشی هزاره‌جات بهای بسیار سنگینی می‌پردازند. مناطق ایلاتی شرق (و اقلیت حاکم) از طریق همبستگیهای قبیله‌ای حمایت می‌شوند.

هدف روشن است: نابود کردن افغانستان «کهن» یعنی از میان برداشتن ساختارهای اجتماعی و خاطره یک ملت، با ضربه زدن به بزرگان متوسط (و نه اشراف که به دلیل بریدن از مردم خطر چندانی ندارند)، علما (نگهبانان فرهنگ دیرپای اسلامی) و سرانجام روشنفکران جوان غیرمارکسیست که می‌توانند راه دیگری به سوی مدرنیسم بگشایند.

یادداشت‌ها

۱. درباره کودتای کمونیستی بهترین آثار عبارتند از A. Arnold، افغانستان، چشم انداز تجاوزشوری و دوحزب کمونیست افغانستان و نیز نگاه کنید M. Broxup «شور و یهودار افغانستان» در General Asian Survey ج ۱، شماره ۴، سال ۱۹۸۳ و R. Newel «نبرد بر سر افغانستان»، ۱۹۸۱.
۲. میان امین و سلطان گالیف تاتار، رئیس کالج نظامی اسلامی به هنگام انقلاب اکتبر، خویشاوندی ایدئولوژیکی بسیار نزدیک وجود دارد؛ سلطان گالیف نیز به ارتش به چشم پیشاهنگی می‌نگریست که در غیاب پرولتاریا جانشین آن می‌شود. او در رؤیای طریقی جداگانه و مستقل به سوی سوسیالیسم برای مسلمانان بود که در عین حال از الحادی آشتی‌ناپذیر به دور باشد. رک: A. Beningsen و C. Lemerrier-Quelquejay، اسلام در اتحاد جماهیر شوروی، ص ۹۸ به بعد.
۳. گفتگو با دانشجو یان در ۱۹۷۹/۲ (بروشوردولتی: Bibliolheca Afcanica)
۴. گفتارهایی به مناسبت چهاردهمین سالگرد اولین کنگره حزب دموکراتیک خلق افغانستان همان.
۵. نگاه کنید به مصاحبه اعضای خلقی در فیلم A.2: افغانستان، اجازه‌نامه برای گرفتاری، از کریستف دوپونفیلی (ژانویه ۱۹۸۴).
۶. رک: G. Vercellin، افغانستان ۱۹۷۳ - ۱۹۷۸، ... ۱۹۷۹، ص ۱۰۵ به بعد. مجموعه فرامین در این کتاب وجود دارد.
۷. مقدار مساحت زمینها تفاوت می‌کند اما به نظر می‌رسد سقف ۲۰ جریب عمومیت دارد. نگاه کنید به Aera Handbook of Afghanistan ۱۹۷۳، ص ۳۶.
۸. رک: مردم‌نامه، ۱۹۸۰، ص ۱۶۷.
۹. رک: فصل اول، ماده ۲ از فرمان شماره ۸.
۱۰. ماده ۵ از فرمان شماره ۶.
۱۱. رک: افغانستان جورنال، شماره ۱، سال ۱۹۸۲، ص ۲۸.
۱۲. رک: A. Olesen "The musallis: the Graincleaners of East Afghanistan"
۱۳. رک: Newel، همان، ص ۸۱.
۱۴. فصل ۲، ماده ۷ از فرمان شماره ۸.
۱۵. رک: G-H. Grevermeyer، در مردم‌نامه، ۱۹۸۰، ص ۱۶۷.
۱۶. رک: O.G. Etienne، توسعه روستایی در آسیا، ۱۹۸۲، ص ۵۸.
۱۷. J. Anderson «دیگر خانی وجود ندارد»، میدل ایست جورنال، شماره ۳۲، سال ۱۹۷۸، ۵۷.
۱۸. N. shahrani، «دلایل و زمینه عکس‌العملهای خصمانه در بدخشان در قبال انقلاب ثور»، ۱۹۸۰.
۱۹. الفبا، کتاب درسی سال اول، وزارت آموزش و پرورش، کابل، ۱۳۵۸ شمسی (۱۹۷۹).
۲۰. رک: Bernardin، «آموزش و کمک بین‌المللی در افغانستان» در تعاونی فنی، ۱۹۷۲، شماره ۶۸.
۲۱. در مورد سرکوبی‌ها نگاه کنید M. Barry «سرکوبی و جنگ شورویها» در تان مدرن، ژوئیه / اوت ۱۹۸۰.

قیامها (۱۹۷۸ - ۱۹۷۹)

به هنگام کودتای ۲۷ آوریل ۱۹۷۸، نه ناظران و نه مردم، رژیم جدید را به چشم یک رژیم کمونیستی نگاه نمی‌کردند. روز ۲۰ مه یک متخصص به نام لویی دوپره در نیویورک تایمز برنامه‌ای منتشر می‌کند تحت عنوان «برچسب کمونیستی توجیهی ندارد»^{*}. با این همه تبلیغات رژیم جای شکی باقی نمی‌گذارند: دعوت زحمتکشان، دهقانان فقیر و روشنفکران به اتحاد و براندازی فئودالیت، اعلام همبستگی با کشورهای سوسیالیست علیه امپریالیسم و انتشار تلگرافهای حمایت از سازمانهای شبه کمونیستی بین‌المللی. اما بسیاری از «انقلابهای» جهان سوم ناظران غربی را به تفاوت گذاشتن میان نطق و خطابه‌های انقلابی و عملکرد معتدل‌تر آنها عادت داده است. جنبش کمونیستی افغانستان مثل نفوذ شوروی در این کشور به‌خوبی برآورد نشده است. با این همه ببرک، ترکی و امین که افراد شناخته شده‌ای هستند به عنوان کمونیستهای سالنهای چای معرفی می‌شوند. گفته می‌شود شوروی در افغانستان تضمین کافی بدست آورده و با اشغال این کشور خطر بحران

* A Communist label is unjustified.

سیاسی عظیمی را برای خود بوجود نخواهد آورد، چرا که بدون این کارهم کنترل این کشور را در دست دارد.

داوود در میان مردم محبوبیت چندانی نداشت. کودتا عموماً به چشم یک تغییر، یک «پادشاهگردی» که سران دولتی را عوض می‌کند بدون آن که تغییری در جامعه به وجود آورد نگریسته می‌شود. با این همه عناصری جدید پدید می‌آیند. به جز پیش درآمد کوتاه «بچه سقو» تاجیک در سال ۱۹۲۸، این اولین بار است که قدرت از چنگ پشتونهای درانی خارج می‌شود (و به دست پشتونهای غلزی می‌افتد). رهبران جدید به طبقه بورژواهای کوچک (افسران و کارمندان) تعلق دارند و صراحتاً خود را پیرو سوسیالیسم اعلام می‌کنند. حرفها و نطقها مثل اصالت قومی رهبران جدید کاملاً تازه است. عکس العملهای مردم در پنج شکل متفاوت متجلی می‌شود. اعضا و طرفداران حزب دموکراتیک خلق افغانستان (PDPA) بلافاصله در محل کار خود قدرت را قبضه می‌کنند و در انتظار تأیید رسمی می‌مانند. البته این کار بر اثر ذوق و شوق است. گروه کوچک دانشجویان اسلام گرا و علمای سیاست گرا خیلی خوب می‌دانند که رهبران جدید کشور پیرو کمونیسم هستند زیرا از ده سال قبل در مدارس و دانشکده‌ها با آنها محشور و در حال مبارزه بوده‌اند. این گروه بلافاصله مخفی می‌شوند و در پی آنها اکثریت مائوئیستها که می‌دانند از طرفداران شوروی نمی‌توانند انتظار چیزی را داشته باشند. گروه سوم که از یک سو شامل مدرنیستهای غیر کمونیست ساکن شهرها و از دیگر سو دهقانان فقیر مناطق اطراف شهرهاست به استقبال رژیمی می‌رود که به چشم کمونیست به آن نگاه نمی‌کند و از آن انتظار اصلاحاتی را دارد که اوضاع وخیم اقتصادی (توسعه اقتصاد بازاری و رشد جمعیت) انجام آنها را ضروری ساخته است. توده عظیم جمعیت روستایی در حال انتظار به سر می‌برد، گرچه در بعضی نواحی مثل لغمان متینگهایی که برای توضیح اصلاحات ارضی بر پا می‌شود با شرکت مردم مواجه می‌شود. سرانجام بعضی از جوامع بر اساس مسائل صددرد قومی و قبیله‌ای در مقابل رژیم جدید عکس العمل نشان می‌دهند: غلزایی‌ها که قبیله آنها به قدرت رسیده روی خوش نشان می‌دهند ولی نورستانیها که به رژیم قبلی وابسته بودند به شدت مخالفت می‌ورزند (عبدالقدیر

نورستانی، وزیر کشور رژیم داوود به هنگام کودتا به قتل رسیده است). در ژوئیه سال ۷۸ قیامی با زیربنای قبیله‌ای شروع می‌شود اما خیلی زود جنبه یک مبارزه ایدئولوژیک به خود می‌گیرد. در صفحات آینده به تاریخچه و پراکندگی جغرافیایی قیامها می‌پردازیم، سپس فرایندی که دهقانان را به شورش واداشته مطالعه خواهیم کرد. به عنوان نشانه قیام، حمله مردم را به پست بخش (اولوس والی) شرح می‌دهیم.

در ژوئیه سال ۱۹۷۸، مردم دره ویکال واقع در نورستان نمایندگانی به پست نظامی مانوجی واقع در سرزمین صفی‌های پشتون می‌فرستند تا پیرامون سرنوشت افسران اهل این دره که فردای کودتا ناپدید شده بودند اطلاعاتی کسب کنند. این افسران که مشکوک به وفاداری به وزیر کشور بودند (چرا که از همان قومی بودند که وزیر کشور بود) بی سروصدا و بدون آن که کسی مطلع شود اعدام شده بودند. می‌بینیم که رژیم جدید از همان ابتدا برای تأمین قدرت خود بر ساختارهای قبیله‌ای نظر دارد (نمی‌توان جز به کسانی که به قوم خودمان تعلق دارند اعتماد کرد): گرچه این سیاست در مرحله نخست موجب حمایت پشتونها از رژیم شد ولی در نهایت گروههای غیر پشتون را که یک سیاست نرم‌تر می‌توانست آنها را با رژیم آشتی دهد (و این سیاستی است که شورویها پس از سال ۱۹۸۰ در پیش گرفتند) از رژیم رویگردان کرد. در هر حال مسئله مانوجی شورشی برپا کرد.^۱ پست نظامی، روز بیستم ژوئیه به تصرف درآمد و شورش، دره‌های نورستانی ویکل، بشگل (کامدش) و رامگل (لغمان‌علیا) را فراگرفت. در اکتبر سال ۱۹۷۸، دو پست دولتی دره بشگل (بنامان کامدش و برج متل) تصرف می‌شوند. ضد حمله اشکال کاملاً جالبی به خود می‌گیرد: این ضد حمله بر الگوهای قبیله‌ای تکیه دارد و نه سیاسی. حکومت به قبایل مخالف با نورستانها اسلحه و پول می‌دهد: گجرها، دامدارهای کوچروی که با نورستانها بر سر چراگاه‌ها درگیری دارند و قبایل پشتون کُتر (مشوانی‌ها، دشمنان سنتی نورستانها) یا ننگرهار (شینوارها). یک گردان مکانیزه این قبایل را که به طمع غنیمت به راه افتاده‌اند همراهی می‌کند. کامدش در ماه نوامبر توسط دولت‌ها باز پس گرفته می‌شود. نورستانها موفق می‌شوند با قبایل دیگر صلح کنند و دولت‌ها دیگر در نورستان جایی نخواهند داشت. یک واقعه جدید، شماری از روشنفکران

اسلام گرا و از جمله مسعود فرمانده آینده پنجشیر در این نبردها به نورستانیها می پیوندند. همچنین همبستگی فراقبیله ای نزد بعضی از قبایل (مثل قبایل صفی) که از شرکت در غارت نورستانیها امتناع می کنند، پدیدار می شود. در این هنگام اولین علائم تنش میان رؤسای سنتی قبایل، نظیر امین انورخان از قبیله کام، و روحانیان بنیادگرا، مثل ملا رستم (از کام) و ملا افضل (از کاتی) مشاهده می شود. با این همه نبردهای نورستان اثر زیادی بر کشور نمی گذارد چرا که منطقه ای است دور افتاده و اختصاصی.^۲

بنابراین قیامها از همان اوایل سال ۱۹۷۸ در شمال شرقی افغانستان شروع می شود. دومین ناحیه ای که پیامی خیزد تمام غرب کشور است که از مارس ۱۹۷۹ سر به شورش برمی دارد: شهر هرات نقطه شروع است و نهضت به ایالت فراه نیز کشیده می شود. سپس در مرکز با دره صوف، در هزاره جات از دسامبر سال ۱۹۷۸ و در پی آنها شمال اوروزگان در ماه آوریل همان سال. سالگرد انقلاب ۲۷ آوریل با قیام هزاره جات (به همراه یا کائولنگ، ناهور، مالستان، لعل و شهرستان)، سرزمین آیماق (دولتیار) و شمال غربی کشور (ایالت فاریاب و بادغیس با فتح جوند در ماه آوریل) همراه است. میمنه در ماه ژوئن پیامی خیزد. در پاییز تمام مرکز، از غزنی تا میمنه، از فراه تا دره صوف آزاد شده است.

سوی وردک، اوروزگان و لوگر (قتل عام اعضای کمیسیون سرشماری در برکی برک) که در ماه آوریل پیامی خیزند نواحی پشتون آرامتر از نواحی فارس زبان است. آرامش آنها به دو عامل بستگی دارد: چون قدرت جدید «خلق» از قوم پشتون است دارای نوعی مشروعیت «ملّی» است که دیگر اقوام هرگز نداشته اند. از آن جا که نفوذ اسلامیستها در مناطق ایلاتی کمتر است، عوامل ایدئولوژیکی دیرتر عمل می کنند: کادرهای قبیله ای هنوز هم برای تأمین قدرت محلی خود کارتهای برنده رژیم را در دست دارند، و سیاست قبیله ای رژیم از موضع گیری آنها حمایت می کند. اولین قیامها در مناطق پشتون پس از مناطق فارس زبان روی می دهد نشانه این امر عدم امنیتی است که اکیپهای سواد آموزی که از شهر آمده اند احساس می کنند. اولین کشتار سواد آموزان در اوایل ماه مه ۱۹۷۸ در شملی واقع در شمال

کابل روی می‌دهد، سپس در هرات در پاییز همان سال. در سال ۱۹۷۹ مبارزه با بیسوادی در ولایات متوقف می‌شود چرا که رژیم در خارج شهرها تسلطی ندارد.^۳ غلزی‌ها با همه آن که در حکومت حضور دارند در این زمان به مخالفان می‌پیوندند. اهالی وردک که رژیم برای ترغیب آنها به گوشمالی هزاره‌ها، با آنها تماس گرفته (باز هم سیاست قبیله‌ای) اسلحه را به زمین می‌گذارند... و پست دولتی را اشغال می‌کنند (آوریل ۱۹۷۹). در لوگر اعضای کمیسیون سرشماری قتل عام می‌شوند (آوریل). اطراف جلال‌آباد در آشوب و ناامنی به سر می‌برد و در آوریل شورش بر پا می‌شود. در اوت ۱۹۷۹ دور شدن از جاده اسفalte کابل به هرات کار خطرناکی است.

تابستان ۱۹۷۹ شاهد شروع قیام پنجشیر (۶ ژوئیه) و تخار (اوت) است. از همه بدتر برای رژیم آن که شعله‌اولین اغتشاشات در کابل روشن می‌شود: شورش در محله شیعه‌نشین چنداول (ژوئیه) و بویژه روز پنجم اوت شورش در بالاحصار بزرگترین پادگان شهر، که به افسران مائوئیست نسبت داده می‌شود (در محافل غربی نقش آنها در این شورش بیش از اندازه برآورد می‌شود حال آن که اعضای «جمعیت اسلامی» نیز با دیگر مخالفان در این کار دست داشته‌اند). در این زمان، مائوئیستهای قدیمی که در سازمانهای بسیاری با ایدئولوژیهای مبهم پراکنده‌اند (مهمترین آنها سازمان ساما SAMA است) نقشی مهم در اوپوزیسیون شهر کابل ایفا می‌کنند (پخش شبانه، اعتصابات). اطراف شهرها که در سال ۷۸ موافق رژیم بودند خطرناک می‌شوند: در قندهار به هنگام شب نمی‌توان از مرکز شهر خارج شد. بازارهای جنوب مزار شریف مثل سنگ چارک به دست نهضت مقاومت افتاده است.

با کمال تعجب تا این زمان صحبتی از قبایل پکتیا نمی‌شود. نظارت دولت هرگز در این ناحیه شدید نبوده است و رژیم از فرستادن اکیپهای سوادآموزی و اصلاحات ارضی به آن جا — به استثنای خوست — خودداری کرده است. بسیاری از افسران خلقی اهل پکتیا هستند و از به خطر انداختن منافع قبیله خود احتراز می‌کنند. با این همه قبایل در سنت افغانستان در حکم پیکان جنبشهای مخالف رژیم اند و هر دعوتی که برای نهضت از قبایل بشود زنگ خطری است برای رژیم کابل. به همین

سبب به محض آن که قبیله جدوران پس از جمع آوری محصول در تابستان ۷۹ علم مخالفت برافراشت رژیم شدیداً واکنش نشان داد. این تنها عملیات نظامی در سطح وسیع است که طی یک سال و نیمی که رژیم قدرت را به دست گرفته آغاز می شود. با این همه شورش تنها یک قبیله پکتیا (سایر قبایل خاموش می مانند) به اندازه قیام در هرات یا هزاره جات تهدید کننده و خطرناک نیست. باید توجه داشته باشیم که در این جا نیز رژیم دربند طرز تلقی ایلاتی و تکیه گاههای تاریخی خویش است: تا این جا کلید قدرت سیاسی در دست قبایل بوده است، قبایلی که شاه امان الله اصلاح طلب را با پول انگلیسی ها و به اشاره آنها واژگون کردند.^۴ اسطوره قبیله ای آن چنان قوی است که امین تصمیم می گیرد به عملیاتی نظامی به وسعت بسیار علیه پکتیا دست زند، عملیاتی که از سپتامبر تا اکتبر طول می کشد. نتیجه این عملیات شکستی سخت است: هنوز اسکلت صدها خودرو و زره پوش در جاده گردیز به خوست پراکنده است. این شکست که با حذف ترکی طرفدار شوروی در سپتامبر ۷۹ توسط امین ملی گرا همراه است یکی از عواملی است که دخالت شوروی را برمی انگیزد.

در مناطق ایلاتی قیامها افزایش می یابد: زابل و غزنی در ماه سپتامبر، همچنین در کُندر. در ماه نوامبر حادثه آسمار اتفاق می افتد: فرمانده این پادگان به نام رثوف پس از اعدام مشاوران روسی و اعضای حزب سر به شورش برمی دارد اما سلاحهای او از طرف شینوریهای کونار که عضو حزب اسلامی شده اند باز پس گرفته می شود.

بنابراین در سپیده دم هجوم شوروی به افغانستان سه چهارم کشور سر به طغیان برداشته است. این وضعیت در دو مرحله تحقق یافته است: بهار سال ۱۹۷۹ در مرکز و شمال کشور، پاییز ۱۹۷۹ در مناطق ایلاتی. مسائل بسیاری وجود دارد که خوب شناخته نشده اند مضافاً به این که ناظران حوادث برای آنچه در کابل، کُندر و پکتیا می گذرد ارزش بیش از اندازه قائلند چرا که این نواحی بیشتر در دسترس قرار دارند. با این همه می توان خطوط کلی را به شرح زیر ترسیم کرد:

— به استثنای مورد نورستان، نهضت در مناطق فارس زبان (تاجیک و

هزاره) آغاز شده است. پشتونهایی که در اولین نهضتها شرکت کرده اند به نقاط غیر ایلاتی تعلق دارند (لوگر، لغمان به همراه وردک و اوزورگان از این قاعده مستثنی هستند). در این نقاط نفوذ اسلام گرایان غالباً زیاد است (لغمان، ننگرهار). قبایل ابتکار عمل حیات سیاسی افغانستان را از دست داده اند.

غلزاییها و پشتونهای شرق در پاییز پس از شورش، این چشم انداز سنتی جنگهای قبیله ای، علم مخالفت با رژیم را برمی دارند. جنگندگی آنها چیزی از فارس زبانها کم ندارد اما ساختار قبیله ای بر شکل سازماندهی و اشکال نبرد تأثیر می گذارد.

— هزاره جات شیعه مذهب از همان اوان شورش خودمختار می شود و خودمختار باقی می ماند.

— به استثنای هرات در هیچ جای دیگر هماهنگی میان قیامهای مسلح و قیامهای مردمی وجود ندارد، نیز جنبشهای شهری و روستایی فاقد هماهنگی لازم است.

این خصایص کلی همچنان برقرار خواهند ماند؛ در نتیجه نهضت مقاومت دارای سه شاخه بزرگ خواهد شد (غیر قبیله ای، قبیله ای و شیعه) و هماهنگی میان شهر، نیروهای مسلح و خارج از شهر وجود نخواهد داشت.

می توان مناطقی را که قبل از تجاوز شوروی حرکتی از خود نشان نداده اند به حسب رده های مشترک (قومی، گروه های ایلاتی و غیره) یا از لحاظ اجتماعی طبقه بندی کرد. ابتدا به گروه های متعلق به دسته های خاص می پردازیم:

— از بکها دست به شورش نمی زنند و آرام هستند، به استثنای آنها که در مجاورت هزاره ها و تاجیکها زندگی می کنند (از بکهای تخار، سمنگان و سنگ چارک) یعنی آن جا که جنبشی هست. در نقاط دیگر، از شیرغان تا کندوز آنها غیر فعالند. ساختارهای قومی در میان از بکها بیش از دیگر اقوام دچار انحطاط شده و آنها از لحاظ اجتماعی بیش از دیگران دگرگون شده اند، از این رو برای پذیرش مدرنیسم آمادگی بیشتری دارند (گرچه تعداد کسانی که به حزب دموکراتیک خلق افغانستان پیوسته اند بسیار اندک است)^۵. در جنگها تعداد تاجیکها در کادرهای

نهضت مقاومت شمال کشور بیش از دیگران است. اطلاعات ما درباره رفتار ترکمنها در این زمان بسیار پراکنده است اما به نظر می‌رسد آنها با رژیم جدید شدیداً مخالف بوده‌اند.

— قبایل درآنی (از قندهار تا فراه) در حالت انتظار به سر می‌برند و این امر بدون شک نشانه احتیاط نسبی اشراف تا قبل از تجاوز شوروی است. شهر قندهار آرام است.

— قبایل بلوچ حرکتی نمی‌کنند (ایالت نیمروز نیمی تحت نفوذ اشراف بلوچ و نیمی زیر نظر مائوئیست‌هاست).

— جوامع پشتون شمال برغم آن که تحت نفوذ حزب اسلامی قرار دارند آهسته‌تر از تاجیک‌ها با رژیم به مخالفت بر می‌خیزند. آیا این واقعیت نشانگر وجود نوعی همبستگی قومی میان اقلیت پشتون و کادرهای حکومتی که با آنها از یک ریشه‌اند و به‌طور سنتی از آنها حمایت می‌کرده‌اند نیست؟

— تعدادی از قبایل شرق با رژیم همکاری (شینواریهای ننگرهار که نباید با شینواریهای گُمر اشتباه شوند) یا در مقابل آن «نرم» هستند (مهمند، جاجی، منگل، تانی، وزیر) و نرم هم باقی خواهند ماند. در واقع بسیاری از خلقی‌ها به محافل قبیله‌ای تعلق دارند و قبایل به‌طور سنتی دودوزه‌بازی کرده‌اند (اسلحه و کمک مالی از هر دو طرف دریافت می‌کنند و از موقعیت کلیدی خود — مثل مهمندها — برای قاجاق استفاده می‌برند)؛ در خاتمه آن که رقابتهای دیرینه با قبایلی که به نهضت مقاومت پیوسته‌اند (جدرانها) و کم بودن تأثیر اسلام، آنها را از دست زدن به جهاد بازداشته است. شگفت این جاست که در قرن گذشته این قبایل بودند که بیشترین دشواریها را برای انگلیسی‌ها ایجاد می‌کردند.

— کوچ‌روها به حسب ضرورت رفتاری فرصت‌طلبانه دارند به استثنای ترکی‌ها که تنها به دلیل همبستگی ایلی تا سپتامبر ۱۹۷۹ یعنی تاریخ قتل ترکی، هم قبیله‌ای آنها، طرفدار حکومت بودند.

— پیروان فرقه اسماعیلیه که به‌طور سنتی از سوی دیگر اقوام مورد تحقیر و تنفرند عموماً مردمانی بسیار فقیرند. آنها به واجبات دینی کمتر می‌پردازند و به‌طور

کورکورانه از رهبری خود (مُقی ها) اطاعت می کنند، از این رو در مقابل رژیم بی طرف مانده اند و حتی در بدخشان تعدادی از آنها به نیروهای شبه نظامی پیوسته اند و نیز فرماندار دوشی (از خانواده سیدهای کیان)^۶ از آنهاست.

در زمینه اجتماعی سه گروه در ابتدا بی طرف می مانند:

خرده بورژواهای شهری شامل کارمندان و عوامل دولتی: از آن جا که این گروه وابسته به دولت و تجددطلب هستند و از سویی به دلیل فقدان ثروت شخصی قادر به رفتن به روستاها نیستند، دست کم تا زمان تجاوز شوروی در پستهای خود باقی خواهند ماند و سپس جلای وطن را به پیوستن به نهضت مقاومت ترجیح خواهند داد. انفعالی بودن آنها با توجه به این که پایه و اساس رژیم به حساب می آیند و هرگز امواج اسلام گرایی آنها را فرانگرفته (دست کم در کابل، چرا که بسیاری از کارمندان ولایات، بخصوص در غرب، به ایدئولوژیهای اسلام گرا حساسیت نشان داده اند و مسن ترها به صوفیگری) امری طبیعی است. کسبه، بعکس خیلی زود به مخالفان می پیوندند.

— دهقانانی که از طبقه خود خارج شده اند، بویژه در اطراف شهرها: جایی که املاک بزرگ فراوان است و آن جا که روابط اجتماعی میان خان و رعیت جای خود را فقط به روابط بهره برداری اقتصادی سپرده اند، دهقانان بدون زمین که چیزی ندارند تا از دست بدهند از اصلاحات ارضی استقبال کرده اند و براحتی در نیروهای شبه دولتی داخل می شوند (کاری که مزد خوبی هم دارد). یک چنین وضعیتی در اطراف هرات، قندهار، جلال آباد و پل خمری روی داده است اما نه در کابل که خرده مالکها در اکثریتند. در بعضی نقاط (خوست، کونار) این گروهها به بخشهایی از قبایل تعلق دارند که «زیردست» (قِشِر) هستند. آنها کسانی هستند که در مقابل قبایل ثروتمند و پرجمعیت قدرت سیاسی و اقتصادی خود را از دست داده اند (مثل مندو زایی ها و اسماعیل خیلها در مقابل قبیله قدرتمند جدران) و یا به جمعیتی تعلق دارند که از قبایل خود بریده اند و در محیط ایلاتی منزوی شده اند: به این ترتیب در کُتر، دهقانان پشتو زبان غیرایلاتی که در کنار رود زندگی می کنند طرفدار رژیمند حال آن که قبایل دره های مجاور (شینوریهای شمال و صافی های پش) از همان

ابتدا به مقاومت پرداختند. این همکاران رژیم از لومپن‌ها (افراد فقیر و بی‌فرهنگ) و جوانان شهرنشین بدون آینده هستند. همه اینها از همان ابتدا زیربنای نیروهای غیرنظامی حکومتی را تشکیل می‌دهند.

— صاحبان قدرت: برخلاف انتظار صاحبان قدرت و نفوذ — به استثنای بزرگان مذهبی — در سرکوبیها، کمتر از خرده بورژواها یا بزرگان ولایات آسیب دیده‌اند. همبستگی‌های قبیله‌ای آنها را حمایت خواهد کرد. بسیاری از صاحب‌منصبان عالیرتبه رژیم سابق در پستهای خود ابقا خواهند شد، حتی اگر قدرت واقعی توسط جوانان فاقد صلاحیت اعمال شود. این افراد فقط پس از حمله شوروی کشور را ترک خواهند کرد و گاه بسیار دیر. درک انگیزه آنها به ترک کشور دشوارتر است اما حمایتی که همبستگی قبیله‌ای تأمین می‌کند (می‌دانیم که غالب خلقی‌ها از محیط‌های قبیله‌ای شرق برخاسته‌اند)، اطمینان براین که باید لحظات سختی را گذرانند و سرانجام این واقعیت که نهضت مقاومت در محیط‌های غیرقبیله‌ای و غیر پشتون پا به عرصه وجود می‌گذارد (یادبود بچه سقو که آینه‌دق برای سرمایه‌داری غرب زده است)، همه و همه موجب شده که صاحبان زور و زرا پیوستن به نهضت مقاومت خودداری کنند.

از دیدگاه جغرافیایی، نقاط قوت رژیم در ابتدای کار عبارتند از: مرکز کابل و جلال‌آباد، و یک سلسله شهرهای کوچک چون سروبی، پل خمری، خوست، گردیز، اورگون، لشکرگاه و بعضی طوایف و قبایل (جاجی، شینوریهای جلال‌آباد...)، حتی روستاهای دورافتاده که توسط بزرگانشان به سوی رژیم کشانده شدند (دشن در هرات، پاشت و ناری در گُرنر، نزیان در ننگرهار). آنها از این طریق زمینهای جوامع رقیب را متصرف می‌شوند. قاعده کلی چنین است که مناطقی که در آنها مهاجرانی زندگی می‌کنند که از قبایل خود بریده‌اند و ملغمه‌ای از همه قبایل و اقوام را تشکیل داده‌اند، نفوذ حکومت در میان آنها بیشتر است (چرا که رژیم می‌تواند از وجود رقابتها و برتری‌جویی گروههای مسلط استفاده کند) تا مناطقی که از لحاظ قومی یا قبیله‌ای همگون و یکدست‌اند. این مناطق همان گونه که می‌توان حدس زد بویژه در کنار بزرگراهها (جاده‌های آسفالته) یا در نقاط پست دورافتاده (خوست) در میان

کوهها یا صحاری قرار دارند.

بعضی نواحی که بعدها به صورت پایگاههای نهضت مقاومت درخواهند آمد تا زمان تجاوز شوروی بسیار آرام می‌مانند، از جمله: شمالی، دشتی در شمال کابل، قندهار و شهرهای شمال.

سرانجام آن که در مناطقی که حزب کمونیست بیشتر به دلایل قومی و فرهنگی و نه اجتماعی — اقتصادی نتوانسته بخوبی پایگاهی برای خود بیابد، نهضت مقاومت مورد استقبال قرار می‌گیرد (مثل هزاره جات، بدخشان، غرب کشور)؛ در این مناطق عناصری که به سوی مارکسیسم کشیده شده‌اند به دلیل مخالفت با کمونیسم پشتون حزب دموکراتیک خلق افغانستان به سوی مائوئیسم روی آورده‌اند.

یادداشتها

۱. بهترین اثری که پیرامون این موضوع نوشته شده مقاله Shneider «جنگ رهایی بخش در نورستان» است. رک: تان مدرن، سال ۱۹۸۰، ص ۲۳۷ به بعد.
۲. نبرد دیگری که نمی‌توان آن را نیز از گونه خاصی دانست در مارس ۱۹۷۹ به همراه قیام سازمانی مائوئیستی و به شدت ضد پشتون به نام ستم ملی، در بدخشان روی خواهد داد. مرکز این سازمان که رهبر آن یکی از دوستان ببرک کارمل به نام ظاهر بدخشی است در مجرم قرار دارد. سازمان در اوایل ۱۹۷۹ به بهارک حمله می‌برد. ستمی‌ها به سبب نداشتن پایگاهی در میان روستائیان بزودی هم از سوی خلقی‌ها و هم طرفداران جمعیت نابود می‌شوند. آنها که جان به در می‌برند در سال ۱۹۸۰ به رژیم می‌پیوندند (رک: ن. شهرانی، «دلایل و زمینه عکس‌العملهای خصمانه...» ۱۹۸۰).
۳. به استناد گزارش میشل ورون کارشناس سابق یونسکو در کابل.
۴. دیدیم که این مطلب در تفسیر مارکسیستی همان سان که نزد بسیاری از محققان غربی — دست‌کم انگلیسی‌ها — ترغالب است (رک: L. Poullada، رفورم و شورش در افغانستان، ۱۹۷۳). نیز مشاهده شد که نقش تاجیکها در این حوادث نادیده گرفته شده.
۵. رک: A. shalinsky، «اسلام و اقوام...» (Central Asian Survey، ج ۱، سال ۱۹۸۲، شماره ۲/۳)، او احساسات و تعلق خاطر از یکهای شمال را نسبت به قوم خود تحلیل کرده است (احساساتی که فقط نزد هزاره‌ها مشاهده می‌شود).
۶. نگاه کنید به تحقیقات I. Von Moos و E. Huwyler «مهاجرت دره نشینان...» Ethnologica Helvetica، سال ۱۹۸۳.

روند قیامهای قبل از تجاوز شوروی

باید میان قیامهای خودجوش و آنها که از سوی اسلام گرایان سازماندهی شده‌اند قائل به تمییز شد. نوع اول به حسب یک شمای ثابت تحقق می‌یابد: و این عکس‌العملی است مردمی و محلی در مقابله با دخالتی مستقیم و تعرضی از سوی طرفداران رژیم که از مرکز ولایت به مرکز بخش (اولوس والی) آمده‌اند، خواه برای تحمیل یکی از دو رفورم بزرگ (اصلاحات ارضی یا سوادآموزی) خواه برای دستگیری افراد. پیشگامان اولین قیامها روحانیون، بزرگان محلی (رؤسای روستاها) یا ریش سفیدانند. شورش جنبه قیامی توده‌ای به خود می‌گیرد. پیش‌درآمد آن وعظ و خطابه و به دنبال آن حمله به پست دولتی حاکم نشین منطقه با سلاحهای در دسترس (منجمله تفنگهای چخماقی) است. معمولاً پست دولتی با تلفات سنگینی از هر دو طرف تصرف می‌شود: کمونیستها اعدام می‌شوند، سربازان و کارمندان غیر کمونیست آزاد می‌شوند. سپس شورش تا مرزهای فضای همبستگی که بخش مذکور جزء آن است گسترده می‌شود: آنگاه عاملان شورش به روستاهای مجاور تا جایی که به گروه خود آنها (قوم، طایفه...) تعلق دارد پراکنده می‌شوند. هنگامی که مرزهای فضای همبستگی تسخیر شد، مرحله پویایی قیام به پایان رسیده است: اعضای مقاومت از

فضای همبستگی خارج نمی‌شوند. در این هنگام آنها با دو مسأله مواجهند: سلاح و سازماندهی. مرحلهٔ دومی آغاز می‌شود: اتحاد با احزاب مستقر در پیشاور. اگر نیروهای دولتی در فضای همبستگی باقی بمانند (عموماً دشتها و نیز بامیان و چاخچاران) موجب تثبیت مجاهدین و سازماندهی آنها در پیوند با مسائل نظامی می‌شوند. اما اگر فضای همبستگی کاملاً از نیروهای دولتی آزاد شده باشد (مثل هزاره‌جات و نورستان) جامعهٔ مدنی بر سر کار می‌آید و منازعات داخلی فضای زندگی را مسموم می‌سازد. رایجترین مورد، وجود یک فضای همبستگی آزاد شده است اما فضایی که به یک «جبهه» نسبتاً ایستا محدود شده است: در این مورد یک گارد مرزی مستقر خواهد شد که البته فعالترین عناصر نهضت مقاومت در آن شرکت دارند. در مناطقی که از مدتها پیش جوانان اسلامی در آنها پا گرفته‌اند (پنجشیر، هرات، مزار، بدخشان، لغمان، ننگرهار، بغلان...)، چشم انداز دیگری وجود دارد. اگر قیامهای خودجوش قبل از سال ۱۹۷۹ در آن اتفاق افتاده باشد، جوانان روشنفکر در رأس آنها دیده می‌شوند. اگر ناحیه آرام باشد مبارزان هرچه زودتر خواهان دست زدن به جنگهای پارتیزانی و ایجاد «کانونهای» چریکی بدون قیامهای مردمی می‌شوند (باورترین این موارد پنجشیر است). و سرانجام هرات که یک مورد استثنایی است زیرا تنها قیام توده‌ای است که در آن میان مبارزان، جامعهٔ روحانیت و افسران مخالف رژیم از قبل توافقی صورت پذیرفته است. اکنون به عنوان مثال و البته بدون موشکافی به چند مورد اشاره می‌کنیم. اطلاعات ما مستند به تحقیقاتی است که شخصاً در محل انجام داده‌ایم.

الف- مواردی از قیامهای خودجوش

۱- سرزمین آیماق: دولتیار و چخچران

در حالی که ناحیه چخچران دارای چند مدرّس اسلام گراست، درّه مجاور یعنی دولتیار قلمرو اربابهای سنتی است. روز بیستم آوریل سال ۱۹۷۹، هیأت

تقسیم زمین مرکب از ده دوازده نفر مبارزان خلقی مسلح از مرکز ایالت (چخچران) به منطقه می آیند و در مدرسه مستقر می شوند. ورود آنها موجب آشوب می شود: مولوهای محلی اعلام می کنند اصلاحات ارضی مخالف با شریعت نبوی است و روز ۲۷ آوریل سالروز کودتای کمونیستی پست دولتی محاصره می شود. هیأت اعزامی که کاملاً مسلح است به مدت دو روز مقاومت می کند اما سرانجام مهماتش تمام می شود: یک پیرمرد موفق می شود ساختمان را به آتش کشد، هیأت تسلیم می شود و همگی کشته می شوند. هیچ کمکی برای آنها اعزام نمی شود (مرکز ایالت در فاصله سه ساعتی، با حرکت اتومبیل جیپ، قرار دارد). به تلافی این عمل روزهای بعد محل بمباران می شود، اما شورش گسترش می یابد. در اول ژوئن دره غلمین واقع در شمال چخچران، علیه اصلاحات ارضی و سوادآموزی اجباری (کورشای سوادآموزی) قیام می کند؛ به نظر می رسد واقعه ای که در این جا آتش فتنه را روشن کرده این بوده که به پیرمردانی که از رفتن به کلاس درس خودداری کرده اند توهین شده است: آموزگاران کمونیست کشته شدند، مدرسه و ایستگاه هواشناسی به آتش کشیده شده است. نیروی نظامی در محل وجود نداشته و به نظر می رسد که بازار چخچران بدست شورشیان افتاده است: این بازار در ژانویه ۱۹۸۰ توسط شورویهایی که از شنیدن آمده اند باز پس گرفته می شود. تمام ناحیه واقع در میان هریرود و میمنه آزاد شده است.

۲ - کوهپایه های میمنه تا مزار شریف

قیامها در ژوئن ۷۹ از آبادیهای بزرگ به کوهستانها کشیده می شود: سنگ چارک و لولاش که از طریق آنها پستهای مختلف دولتی تصرف می شوند. در لولاش نه اصلاحات ارضی وجود داشته و نه مبارزه با بیسواد. آنچه انگیزه قیام شده اعلام ورود هیأت سرشماری بوده است. شورش را مریدان دو فرقه صوفی محلی براه انداخته اند. «اولوس والی» در چند نوبت تصرف می شود. دولتی ها برای پایان دادن به درگیریها به گرفتن گروگان می پردازند. این گروگانها اعدام خواهند شد (از جمله آنها یکی حاجی اکبر بیک، آغازگر شورش و رئیس قوم است). پست دولتی در

پایان تابستان به طور قطعی و نهایی تصرف می شود. اشاره می کنیم که در تمام این ناحیه انجام اصلاحات از سوی دولت بسیار دیر شروع شده است.

۳- باکائولنگ (مرکز هزاره جات)

در این جا سوادآموزی اجباری وجود نداشته اما آگاهی اجرای اصلاحات ارضی در جوی که به دلیل توقیف روحانیون شیعه در محل و در کابل (واعظ، محمودی، ناصری) دچار تنش شده موجب انفجار می شود. اولوس والی روز سی ام آوریل ۱۹۷۹ به تصرف مجاهدین در می آید و بجز مدت یکماه، یعنی ماه مه سال بعد، به صورت قطعی در تصرف آنها باقی می ماند. رئیس شورشیان، سید محمدعلی لم لم سولچی، در ژوئیه ۷۹ کشته می شود. تأثیر روحانیت محلی سرنوشت ساز بوده است.

۴- جاغوری (جنوب هزاره جات)

در این جا از اصلاحات ارضی و سوادآموزی خبری نیست، اما ناپدید شدن سه تن از روحانیان تربیت شده در ایران (شریفی، احمدی، فقیهی) موجب نهضتی می شود که در مالستان به رهبری یک روحانی به نام مهدوی آغاز می شود.

۵- دایچوپان (زابل)

این بخش که پشتون نشین است روز ۱۵ آوریل سال ۱۹۷۹ به دعوت روحانیان علیه اصلاحات ارضی بپامی خیزد. این ناحیه دارای «مدارس علوم دینی» بسیاری است که به فرقه نقشبندی وابسته اند. این اولین قیام در منطقه جنوب است و دره دایچوپان پناهگاه مخالفانی خواهد شد که از ولایت قندهار — که تا سال ۱۹۸۰ در کنترل دولت خواهد بود — آمده اند.

بنابراین می بینیم که زمینه محلی هرچه باشد، همیشه اقدامات دولتی است که عکس العمل مردمی را که به طور سنتی به آنچه در کابل می گذرد بی اعتنا هستند برخواهد انگیزت.

ب - قیامهای سازماندهی شده: هرات

قیام هرات دارای ویژگیهای مخصوص به خود است: ابتدا اصلاحات ارضی بدون هیچ مخالفتی به اجرا درآمد؛ اگر این مهم متوقف شد به آن سبب بود که نهضتی به دلایل دیگر پیاخاست. سپس همان گونه که گفتیم این تنها قیامی بود که در آن یک هماهنگی وجود داشته. سرانجام آن که به خلاف ترورسولن^۱، فاکتورهای قومی نقشی نداشته اند و پای قیامی علیه پشتونها در میان نبوده است. بعکس این قیام دارای نقشی از آن گونه استراتژی است که توسط ربانی پس از کودتای کمونیستی توصیه شده است: دست یازی به ضد کودتای نظامی با حمایت قیام مردم شهر. ضدیت حکمتیار با این استراتژی عملیات را در کابل و دیگر جاها با شکست مواجه خواهد کرد.

۱ - پیش درآمد: قیام سلیمی

سلیمی روستای بزرگی است که در جنوب شرقی هرات و در دشت هریرود قرار گرفته. اکثریت جمعیت آن از پشتونهای فارس زبانند به اضافه تعدادی مغول (که هنوز مغولی حرف می زنند). اصلاحات ارضی در آن انجام شده است (املاک چند صد جریبی در ناحیه کم نیستند). به هنگام ورود هیأت سوادآموزی در روز ۲۷ فوریه / ۱۹۷۹ بخشی از ساکنان ده، بویژه سوزایی ها به تحریک چهار ملا (منجمله رهبر قیام، ملا حیدر) به سربازها حمله و علیه سوادآموزی دختران اعتراض می کنند (به نظر می رسد که در تمام افغانستان، پشتونها از همه بیشتر با تعلیم و تربیت دختران مخالفند). ملا حیدر کشته می شود و آنها که جان سالم بدر برده اند چون از عکس العمل مردم مأیوس می شوند به کوه پناه می برند. مالکان بزرگ در درگیریها حضور ندارند (احتمالاً به شهر یا حتی به ایران پناه برده اند). شورشیان هیچ هدف سیاسی ندارند بلکه این نمونه کامل یک قیام خودجوش است، از آن گونه که قبلاً توصیف شد با این تفاوت که به شکست منتهی می شود. افرادی که به خارج از ده

پناه برده‌اند سه هفته بعد با کمال تعجب شاهد برپایی نهضتی از سوی همگان می‌شوند و هنگامی که به ده برمی‌گردند بلافاصله به عنوان اعضای «کمیته» انتخاب می‌شوند سه گروه از اولین «رهبران» کمیته در نبردها کشته می‌شوند و کمیته از سال ۷۹ تا ۸۲ سی و هفت کشته خواهد داد و این برای یک روستا خیلی زیاد است.

۲- وضعیت در هرات

در ناحیه هرات تعداد کمی کمونیست خلقی وجود دارد، چند پرچمی فعال منجمله ژنرال قادر از قوم زوری برناباد، یک گروه مهم مائوئیست و سرانجام، همان گونه که دیدیم، استقرار قوی جمعیت اسلامی. کادر رهبری جمعیت که کاملاً از سوی پلیس شناخته شده‌اند عموماً به ایران پناهنده شده‌اند (بعضی‌ها از سال ۱۹۷۴ به این کشور رفته‌اند). دفتر جمعیت در مشهد دفتر فعالی است گرچه پیوندهای آن با انقلاب نوپای ایران چندان محکم نیست. اصلاحات ارضی در اوایل سال ۱۹۷۹ دست کم در دشت هرات تحقق یافت، حتی می‌توان گفت با استقبال مواجه شد: این دشت ناحیه‌ای است با املاک بزرگ که مالکان آنها در محل حضور ندارند و رعایا هیچ نوع همبستگی با آنها احساس نمی‌کنند. در مقابل نفوذ علمای محلی در میان مردم بسیار قوی است. در خاتمه آن که هرات ناحیه‌ای است ثروتمند و با فرهنگ سنتی قوی.

مخالفت سازماندهی شده با رژیم بر دو پایه استوار است. شبکه جمعیت اسلامی مرکب از افسران جزء، علما و مدرسین جوان یا شاگردان مدارس علوم دینی دولتی، در محل مستقر شده است. پرستیژ شخصی ربّانی در ناحیه هرات بسیار زیاد است و بسیاری افراد که برای جستجوی کمک به مشهد یا پاکستان رفته‌اند، حتی آنها که قبلاً عضو جمعیت نبوده‌اند (بویژه بعضی از مریدان صوفی) به او پیوسته‌اند. دومین شبکه، شبکه مبارزان مائوئیست است که در ارتش و اعضای هیأت آموزشی (بویژه آموزشوران دبیرستان جامی: سید آقا، حافظ، سلطان، باقی، آهنگر، عزیز) قدرت زیادی دارند، اما مثل همیشه فاقد پایگاه مردمی‌اند. شبکه شیعه ناشناخته مانده است: غالباً گفته شده که هرات یک شهر شیعه مذهب است، حال آن که

تعداد شیعیان آن بیش از ۲۰٪ نیست و به استثنای چند روستای نزدیک غوریان، همه روستاها سنی مذهبند. علی‌رغم آنچه رژیم سعی کرده بنمایاند، هیچ ایرانی در نبردها شرکت نداشته است. به استناد تحقیقاتی که در سال ۱۹۸۲ انجام داده‌ایم شیعیان پس از قیام، در گروه بسیار جنگنده‌ای به رهبری یک جوان غیرروخانی به نام قاری یک‌دست از روی نمونه پاسداران، سازماندهی شدند؛ روحانیان شیعه به ایران فرار کرده بودند.

۳- قیام

یک ماه قبل از قیام حوت ۱۳۵۷ (۱۶ / مارس ۱۹۷۹) دهها نفر از مبارزان جمعیت اسلامی به‌طور مخفیانه از ایران بازمی‌گردند. آنها نقشه‌ای شبیه به قیام در سر دارند، با وجود آن که هنوز تاریخ آن مشخص نشده است. آنها با افسران هنگ مستقر در هرات که به‌طور مخفیانه عضو جمعیت اسلامی شده‌اند تماس برقرار می‌سازند. این افسران با درجه سروانی در ارتش خدمت می‌کنند (از جمله اسماعیل خان، علاءالدین خان و عبدالاحد). قیام صبح روز ۲۴ حوت در روستاهای شهر هرات آغاز می‌شود: اعضای حزب کمونیست بویژه آموزگاران کمونیست قتل‌عام می‌شوند. قیام روندی سهمگین به خود می‌گیرد: روستائیانی که سه سال بعد مورد تحقیق قرار می‌گیرند این قیام را یک قیام خودجوش معرفی می‌کنند اما ارتباط میان هواداران جمعیت و مولویهایی که شب قبل در مساجد سخنرانی کرده‌اند برقرار شده است.

در این هنگام روستائیانی به سوی شهر که به نوبه خود پیاخاسته است، روان می‌شوند: رهبران کمونیست و نیز دهها تن از مشاوران روسی به همراه خانواده‌هایشان کشته می‌شوند (دیگر خارجی‌ان از حمله مصون می‌مانند). فردای آن روز ارتش شورس می‌کند و سروانها رهبری قیام را بدست می‌گیرند. شب بیست و پنجم حوت (۱۷ مارس) تمام شهر بدست شورشیان می‌افتد و آنها به مدت یک هفته قدرت را حفظ خواهند کرد. در پایان این مدت یک ستون زرهی دولتی در جاده قندهار ظاهر می‌شود در حالیکه قرآنها را بر سر دست گرفته و پرچم سبز افرشته‌اند (همان ترفند قدیمی که همیشه در تاریخ اسلام مثر مثر بوده). ستاد بزرگ نهضت مقاومت که

اطمینان یافته شورش عمومی، به همراه طغیان واحدهای نظامی به تمام منطقه کشیده خواهد شد دستور می‌دهد مزاحم عبور ستون زرهی نشوند: این ستون با حمایت هواپیماهایی که تعدادی از آنها مستقیماً از شوروی آمده‌اند شهر را باز پس می‌گیرند. تلفات مردم بسیار زیاد است (۵ تا ۲۵ هزار کشته). اعضای نهضت که مغلوب شده‌اند سلاحهای سنگین خود را بجای می‌گذارند و به کوههای مجاور (کوه دو شاخ) عقب‌نشینی می‌کنند و تا حمله شوروی به جنگهای پارتیزانی روی می‌آورند: به همین مناسبت دشت را باز پس می‌گیرند (زیرا واحدهای دیگری که تا این جا به رژیم وفادار مانده بودند از ارتش فرار خواهند کرد).

طغیان عمومی به طور همزمان تمام استان هرات را فرا می‌گیرد. اولوس والی‌های غوریان و اوبه به دست شورشیان افتاده (مرگ یکی از رهبران فرقه چشتیه، خلیفه سید محمد)، اما پست‌های دولتی چشت و پشتون زرغون مقاومت می‌کنند. قیام در استان مجاور یعنی استان فراه روز ۱۳ مارس (بنابراین قبل از هرات اما تاریخهای دقیق چندان محرز نیستند) اتفاق می‌افتد. انقلابیون، خاک سفید، انار دره، گلستان، پسابند و پورچمن را متصرف می‌شوند. اولوس والی قلعه کاه مقاومت می‌کند. با این همه با توجه به دشواریهای ارتباط، اختلافات قومی و سیاسی و غایب بودن جوانان اسلام‌گرا در صحنه، این قیام که بزرگان محلی آن را هدایت می‌کنند با شورش هرات، همبستگی پیدا نمی‌کند. با این همه همزمانی تاریخها انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد اما اساس کار با هم متفاوت است: قیامهای فراه، بدون شورش و قیام شهری، به چشم انداز قیامهای خودجوش تعلق دارد.

بنابراین هرات یک مورد استثنایی است: گرچه در کابل هم قیامهای شهری (چند اول در ژوئیه ۷۹)، شورشهای نظامی (بالاحصار در اوت) یا قیامهای روستایی اطراف شهر (شملی) دیده می‌شود، اما نه هماهنگی، و نه حتی همزمانی ساده میان این سه دیده نمی‌شود.

ج - قیامهای سازماندهی شده: بدخشان و پنجشیر

۱- بدخشان

پس از شورش کوتاه مدت اطراف جُرم و بهارک که توسط ستم ملی هدایت می‌شد، نهضت واقعی در سمت جنوب در کورانومونجان آغاز شد. عبدالصیر معلم مدرسه و شاگردان قدیمی ربانی در دانشکده الهیات و قوماندان کنونی یفتل با همکاری ملامحمد جان قیام را سازماندهی می‌کند. پست دولتی روز ۱۳ آوریل ۱۹۷۹ (۲۲ حمل) به تصرف در می‌آید و بصیر برای ملاقات ربانی به پاکستان می‌رود. او به همراه سی مرد و سلاح و مهمات بازمی‌گردد. فرمانده گروه، صوفی قربان محمد، در عین حال بنیانگذار یک «خانقاه نقشبندی» در جُرم است و فارغ التحصیل دانشکده الهیات، جایی که او در آن به هستهٔ اسلامیه‌ها تعلق داشته است. او به عنوان «امیر» بدخشان منصوب می‌شود. گروه که در ابتدا توسط نورستانیهای پرون حمایت می‌شود از مسیر رود کوکچه به آهستگی بالا می‌آید و در مسیر خود روستاها را به قیام وا می‌دارد. واحد نظامی که حفاظت معادن لاجورد پروره را به عهده داشته تسلیم می‌شود: فرمانده آن، قوماندان سید اکبر، در آینده قوماندان نظامی جمعیت در ایالت فاریاب خواهد شد. دو نبرد در چهره این سفر پرماجرا می‌درخشد: شهر مزار و بویژه جرم جایی که پست دولتی آن در اول سپتامبر فتح می‌شود و تا ورود روسها دست به دست می‌شود. در پاییز وفق شمای کلاسیکی که بر آن است تا قیامها در مرزهای فضاها همبستگی متوقف شود، هر گروه در دره خود مستقر می‌شود. حمله به فیض آباد، مرکز ولایت با شکست مواجه می‌شود اما سوای ده دوازده جبههٔ محکم محلی و پستهای دولتی جرم، کشم، درواز، بهارک و اشکاشم بقیه به دست جمعیت می‌افتد.

۲- پنجشیر

از ژوئیه ۱۹۷۸ یک گروه بیست نفره پنجشیری (به همراه مسعود و مهندس

اسحاق) در نورستان می‌جنگیدند. در بهار سال ۱۹۷۹ آنها دریافتند که وضعیت برای پیشروی مناسب شده و به پنجشیر علیا (دره پریان) رفتند، جایی که مردم به آنها پناه دادند و پست دولتی هم در آن نبود. در پنجشیر سفلی جوانان شبکه تماس با واسطه علما و از جمله مولوی معراج الدین آستانه‌ای که در دیوبند تحصیل کرده بود تشکیل دادند. روز ششم ژوئیه پست دولتی به تصرف درآمد و دره به طور کامل آزاد شد. اعضای جمعیت در ابتدا با چند تن از مائوئیست‌های قدیمی دره سفلی به رهبری انور پهلوان — که در سال ۱۹۸۰ به رژیم پیوستند و از میان رفتند — متحد شدند. بنابراین حادثه پنجشیر با اقدامات مشت‌پارتیزان که از ۵ سال قبل به صورت مخفی قدم در راه مبارزه گذاشته بودند آغاز شده است.

بنابراین مناطقی که در آنها قیام سازماندهی شده است مناطق متعلق به جمعیت اسلامی هستند. با کمال تعجب می‌بینیم که پادگانهای حزب اسلامی (لغمان، غوربند و بغلان) که آنها نیز دارای شبکه‌ای از جوانان هستند که در خفا فعالیت می‌کنند آرام می‌مانند و فقط بعد از سلطه شوروی بیامی‌خیزند. با شناختی که از اراده و انضباط افراد گلبدین داریم دلیل این ایستایی را باید در دستورات صریح گلبدین جستجو کنیم. حزب اسلامی منتظر چه چیزی بوده؟ مثل همیشه تفسیر سیاست گلبدین دشوار می‌نماید.

یادداشت

استقرار احزاب از سال ۱۹۷۹

پس از برپایی نهضت مقاومت، اعضای محلی برای دریافت اسلحه نمایندگانی به پیشاور یا ایران اعزام می‌کنند. این نمایندگان به یک یک احزاب مراجعه می‌کنند. لزوم پیوستن به حزب مسلم است چرا که حزب تکیه گاه لوژیستیکی فراهم می‌سازد؛ فرماندهان می‌توانند امیدوار شوند که بار تعدادی از وظایف از دوششان برداشته خواهد شد (زدوبندهای لازم برای دریافت کمک خارجی، سازماندهی شبکه‌های تهیه آذوقه). یک حزب در مقابل دنیای خارج در حکم یک نمایندگی سیاسی است، چیزی که تنها با الحاق جبهه‌های مبارزه امکان‌پذیر نیست. پیوستن به حزب این امید را شکوفا می‌سازد که بتوان تفرقه سنتی جامعه را پشت سر نهاد. در یک کلمه، حزب امکان دستیابی به سیاست را فراهم می‌کند. در عین حال ایدئولوژی جهاد، که در افغانستان به شکل شرکت گروه‌ها با هر ساختار اجتماعی در جنگ جلوه‌گر می‌شود، به احساس هویت و وحدت نهضت مقاومت یاری خواهد داد. برای مردم روستایی و علمای سنت‌گرا که هیچ یک انگیزه‌ای در زمینه ایدئولوژی اسلامیست ندارند، حزب وسیله‌ای است برای عینیت بخشیدن به امت اسلامی: پیوستن به حزب به معنای نفی جداییها و تأیید وحدت است. با این همه قبول لزوم پیوستن به یک حزب به هیچ وجه دلیل انتخاب میان احزاب مختلف را به دست

نمی‌دهد. با شناختی که از تمایل ضعیف افغانیها به ایدئولوژی داریم، می‌توان چنین تصور کرد که انتخاب یک حزب به گونه‌ای بسیار پراگماتیک تحقق می‌یابد: به آن حزبی می‌پیوندند که عملاً با دادن سلاح به یاری آنها می‌آید. از این رونقش استقرار احزاب و نحوه توزیع فضایی آنها اگر سه نکته را در آن مدنظر قرار دهیم به گونه‌ای نسبتاً منسجم پدیدار می‌شود: نقشه قومی، تضاد سیاسی میان اسلامیتها و سنت‌گراها و وجود شبکه‌های مقدّم بر تشکیل احزاب. البته قصد آن نیست که به این پیوستن‌ها به گونه‌ای دقیق توجه کنیم، بلکه می‌خواهیم یک هماهنگی ایجاد شود. متذکر می‌شویم که پیوستن به احزاب در ایلات جنوب به مراتب عملی‌تر از قبایل شمال است: این امر مستقیماً به نوعی جدایی بستگی دارد که با آن سروکار داریم: قبایل جنوب گروه‌های همگون‌تری را تشکیل می‌دهند، چیزی که آنها را قادر می‌سازد تا در مقایسه با قبایل شمال، رابطه عملی‌تری با احزاب داشته باشند، زیرا در شمال جدایی اقوام در شبکه‌هایی که شدیداً غیرسرزمینی هستند از حزب تنها وسیله‌ای ساخته که از گسستن آنها جلوگیری می‌کند.

الف — نقشه قومی و نقشه سیاسی

سه منطقه بزرگ مجزا از هم به چشم می‌خورند. جنوب پشتون و ایلاتی به صورت انبوه به احزاب معروف به احزاب سنت‌گرا (حرکت انقلاب، گیلانی و مجددی) پیوسته است. انتخاب یکی از این احزاب به الگوی سوم یعنی شبکه‌ها [ی همبستگی] تکیه دارد. این منطقه به صورت قوسی دایره‌ای از فراه (در غرب) شروع و به درّه گنر در شمال شرقی می‌رود. هزاره‌های شیعی مذهب مرکز کشور طبیعتاً به احزاب شیعه — که نمایندگان آنها در کویته مستقر شده‌اند و نه در پشاور — پیوسته‌اند. شمال فارس زبان یا ترک زبان قلمرو اسلامیتها و به عبارت دقیق‌تر جمعیت اسلامی است. با این همه در سه سال اول جنگ نفوذ حرکت انقلاب در آن‌جا بسیار زیاد بوده که بعدها رو به افول نهاده است.

این تقسیمات سه گانه یکی از جنبه های خدشه ناپذیر نهضت مقاومت است. در سطحی دقیقتر، ملاحظه می شود که پناهگاههای حزب اسلامی حکمتیار در شمال شرقی تقریباً به طور دقیق بر محل استقرار پشتونهایی که از قرن نوزدهم به بعد در منطقه مستقر شده اند منطبق می شود (بغلان و غوربند). در بادغیس، پشتونها عضو حرکت انقلاب هستند و تاجیکها طرفدار جمعیت. کوچروها و بلوچها از سنت گراها پیروی می کنند. نورستانیها به حسب معیارهای اجتماعی - سیاسی (بزرگان سنت گرا و ملاهای بنیادگرا) میان این دو گروه تقسیم شده اند. بالاخره در غرب کشور تفاوت های قومی (پشتون در مقابل تاجیک) نقش چندانی ندارند بلکه تفاوت های زبانی است که اهمیت دارد: نورزایی های فارس زبان (غرب خط فرضی میان شنیدند و فراه) جمعیتی هستند و نورزایی های پشتوزبان (در شرق) پیرو حرکت انقلاب. اما می دانیم که مفهوم هویت بیشتر یک تکیه گاه فرهنگی است تا قومی.

در خصوص حزب اسلامی یونس خالص، در ابتدا این حزب فقط انشعابی محلی از حزب حکمتیار بود: قبیله خوگیانی (ساکن ننگرهار) که بشدت از قبیله گرایی گسسته است، پشتونهای جنوب کابل و پشتونهای پکتیا با یونس خالص طرح «جهاد» و عدالت قبیله ای را می ریزند. گذر مناطق ایلاتی به مفهوم دقیق کلمه - مثل پکتیا - به مناطق هنوز پشتوزبان اما غیر ایلاتی (شملی) تدریجی است و در این فضا است که انشعابات سیاسی بیش از همه به چشم می خورد.

نفوذ اسلام گرایی در شمال و مرکز حالت ویژه ای دارد. آن را هم در محافل سنی مذهب (تاجیک ها به همراه جمعیت و پشتونها در معیت حزب اسلامی) و هم شیعه (نصر، سپاه و حرکت اسلامی) می توان دید. همان گونه که در ابتدای این کتاب دیدیم دلیل آن تفاهم زیادی است که میان روحانیت و مردم وجود دارد و نیز ضعف ایدئولوژی ملی گرایی. اسلام در شمال کشور، حقوق عرفی و نهادهای ویژه را پیش رو ندارد و دارای فرهنگی قویتر از جنوب است. پرستیز «علما» بسیاری از جوانان را به سوی مطالعات مذهبی کشانده است. ادبیات کهن فارسی یعنی فرهنگ و ادب خراسان هنوز هم زنده است و در مقابله با ایدئولوژیهای الحادی به تحکیم حیثیت و احترام فرهنگ اسلامی جهان شمول شتافته است. فرق صوفی که در شمال

کشور انحصاراً سنی مذهبند به مدح اسلامی ناب و محکم، مشحون از روحانیت تصوف مشغولند و «علمای» بسیاری را در دامان خود پرورده‌اند. به لحاظ فقدان حقوق عرفی، دهقان برای مقابله با بی عدالتی از شریعت اسلام انتظار حمایت و کمک دارد. سرانجام آن که، جوانان که در دانشگاه‌ها به رادیکالیسم روی آورده‌اند نه جذب ناسیونالیسم (که تیول پشتونهاست) شدند و نه کمونیسم روسی، همان که بخارا و سمرقند را گرفته و هم‌تاهای آنها نیز پشتون هستند. بنابراین اسلام‌گرایی هم از طریق بنیادگرایی کهن و جهان شمول علما و هم از راه رادیکالیسم سیاسی دانشجویان جوان شمال کشور که با ادبیات اسلامی نوین در تماسند، بر منطقه مستولی شده است، اسلام نوینی که از مصر، ایران و پاکستان آمده است.

شک نیست که این تقسیمات دارای استثنائات و اختلافات جزئی است. در جنوب — بویژه اطراف غزنه، زابل و هیرمند — گروه‌های اسلامیت پر قدرتی (بخصوص از حزب اسلامی) وجود دارد. استقرار گروه‌های پیرو حکمتیار در میان قبایل، بویژه قبایل پشتون پدیده‌ای است سرتاسری. اعضای آن که افرادی جوان و با فرهنگ هستند در نقاطی که قبیله‌گرایی موقوف شده یا مخلوطی از بخش‌های مختلف قبایل درهم آمیخته‌اند رسوخ کرده‌اند. در مقابل گروه‌های حرکت انقلاب در شمال کشور بسیار قوی هستند: شبکه‌هایی از علمای سنت گرا. بنابراین برای فهم دقیق‌تر نحوه توزیع احزاب باید به مسأله شبکه‌ها [ی همبستگی] توجه بیشتری مبذول داریم.

ب — شبکه‌ها

چهار نوع شبکه قابل تشخیص است: شبکه اسلام‌گرایان [اسلامیست‌ها]، شبکه روحانیانی که از مدارس علوم دینی سنتی برخاسته‌اند، شبکه‌های قبیله‌ای و شبکه‌های صوفی. زیربنای هریک از این شبکه‌ها با دیگر شبکه‌ها فرق دارد. با اسلامیست‌ها ما در مقابل پدیده‌ای قرار داریم که بی شباهت به یک حزب به مفهوم جدید نیست. روحانیون مدارس شبکه‌ای از پیوندهای شخصی میان مدرّس و طلبه را

شکل می‌دهند، که از این جهت شبیه شبکه‌های صوفی است (رابطه میان پیر و مرید). شبکه قبیله‌ای شبکه‌ای است متشکل از گروه طرفداران در یک استراتژی قدرت، که شباهتی با دو شبکه قبلی ندارد. پیوندهای زناشویی در سه شبکه اخیر نقش مهمی ایفا می‌کند (و بالمآل نزد پرچمی‌ها)، اما در میان اسلامیتها اهمیتی ندارد. در بازیهای سیاسی افغانستان این مفهوم شبکه، همان گونه که در فصل اول دیدیم اهمیتی بنیادی دارد، به این معنا که همبستگی‌هایی می‌آفریند که مستقل از هر طرح سیاسی عمل می‌کند (به جز برای اسلامیتها). بدیهی است که شبکه‌های یاد شده نسبت به یکدیگر غیر قابل نفوذ نیستند: خواهیم دید که با واسطه خانواده مجددی شبکه‌های قبیله‌ای، روحانیت و صوفی به یکدیگر پیوند خواهند خورد و نیز خواهیم دید که در شمال شبکه‌های صوفی و بنیادگرایان در هم نفوذ خواهند کرد. از سویی رسم بر آن بوده که قوم یک رهبر سیاسی به دنبال او می‌رود حتی اگر اعضای این قوم الزاماً در عقاید او سهیم نباشند.

ما به مطالعه شبکه‌های کمونیستی نخواهیم پرداخت.

۱- شبکه اسلام گرایان

در فصل چهارم دیدیم که اسلامیتها بر اساس چه معیارهایی به جلب طرفداران خود (دانشجویان دانشگاه و طلاب مدارس علوم دینی دولتی) می‌پرداختند. در محل وضعیت به شرح زیر است: مبارزانی که از دانشگاه‌های غیر مذهبی برخاسته‌اند میان جمعیت و حزب اسلامی تقسیم شده‌اند (پشتونها عموماً به حزب اسلامی و فارس زبانها به جمعیت ملحق می‌شوند) و مبارزانی که از مدارس علوم دینی دولتی آمده‌اند به جمعیت می‌پیوندند. فرق صوفی شمال غربی کشور به پیروی از سنت بنیادگرایان وابسته به جمعیت‌اند. اما به نظر می‌رسد سواي چند مدرّس که قبل از جنگ عضو حزب بوده‌اند این اتحاد همزمان با قیام بوده است. گرچه در میان فرق صوفی، جمعیت فاقد شبکه سیاسی بوده است (علی‌رغم تعلق بعضی از صوفیان نظیر صوفی قربان اهل جرم به جمعیت)، اما پرستیز شخصی پروفیسور ربانی میان تحصیلکردگان و مدرّسان بسیار زیاد بوده است.

نقاط قوت اسلامیستها اطراف مراکز فرهنگی شمال است، یعنی شهرها و نقاطی از بیرون شهرها که از لحاظ سنتی به شهرها وابسته اند.

(الف) شمال غربی، پادگان جمعیت

در تمام این ناحیه پیروان اصلی جمعیت از مدارس علوم دینی حکومتی برخاسته اند. مدرسه جامع هرات دارای سه استاد عضو جمعیت بوده است (که یکی از آنها عبیداله از نزدیکان ربانی، قاضی مجاهدین هرات خواهد شد). رهبران جوان نهضت مقاومت در ایالات هرات (قاضی ظاهر)، بادغیس، فراه («سناتور») و غور (مولوی مسجدی، شاگرد ربانی و میرزا جمعه) در این مدرسه تربیت شده اند، اما در این شبکه افسرانی چون اسماعیل خان، امیر ایالت، صاحبمنصبانی چون محمد ابراهیم صندوقدار و مدرسان نیز شرکت دارند. حزب توسط یکی از دانشجویان علوم (نورالله امت، فرد شماره ۲ کنونی جمعیت در پشاور) که از یک خانواده روحانی سنت گرا برخاسته، در این محل بنیاد نهاده شده است. به خلاف اعضای مسن تر حزب که غالباً صوفی هستند (بویژه در غوریان مرکز اصلی صوفیان غرب شهر) مجاهدین جوان بندرت عضو یک فرقه صوفی اند، اما قدرت سیاسی از اوائل بهار ۷۹ به دست جوانان افتاده است.

کانون دیگر اسلامیستها که از اهمیت کمتری برخوردار است مدرسه ابو مسلم میمنه است (کلام خان، سید نور محمد و کریم خان که بعدها به دانشکده الهیات کابل خواهد رفت): اما بنیانگذاران نهضت از مدارس علوم دینی و بویژه کندوز (الیاس) آمده اند. در میمنه تمایز میان جمعیت و حزب اسلامی واضح است: زیربنای اولی مدارس علوم دینی، حکومتی و فرقه صوفیان نقشبندی است و دومی مدارس حکومتی غیر مذهبی (فرمانده نظامی حزب، مهندس نسیم فارغ التحصیل مدرسه فنی مزار است. معاونش ضیاء الحق فارغ التحصیل دانشسرای مزار و شماره سه غفور ژرمن مربی ژیمناستیک است). صوفیان نقشبندی به پیروی از پیر کروخ، مشهورترین پیر طریقت تمام منطقه غرب به جمعیت پیوستند بدون آن که بدانیم پیوستن پیر قبل از جنگ بوده یا بعد از آن. در هر حال در غرب در مقایسه با کابل شبکه جمعیت بیشتر در محافل اهل تسنن میانه رو مستقر شده است.

ب) مرکز

در مرکز، حزب و جمعیت به یکدیگر شباهت بیشتری دارند. سران آنها (قاضی قادر امامی از حزب اسلامی فارغ التحصیل دانشکده الهیات و جمعه از جمعیت فارغ التحصیل مدرسه دولتی هرات) اهل یک روستا و متعلق به یک طایفه هستند (طایفه قاضی که به طور سنتی قضات مذهبی ایالت را در دامان خود پرورش می‌دهد). اما همان اصل ثابت را دوباره باز می‌یابیم: مدرسان و آموزگاران عضو حزب اسلامی و طلاب مدارس علوم دینی حکومتی عضو جمعیت اسلامی اند. حزب اسلامی که دارای اکثریت است بر مبنای یک شبکه کوچک متشکل از آموزگاران بنیان نهاده شده (در منطقه پسابند با قاسم و در چخچران با ستارخان، صفدر و راز محمد). سران شبکه جمعیت در هرات تربیت شده‌اند (مسجدی و جمعه). در استان غور پیوستن مردم به این دو حزب اسلامی مبنای ایدئولوژیک ندارد: انگیزه آنها به این یا آن حزب پرستیژ شخصی و میزان نفوذ پیروان آنها در جامعه سنتی است. سازماندهی سنتی بر ساختار احزاب که به پیروان خود حتی کارت عضویت نمی‌دهند رجحان دارد. بعکس بقیه کشور مبارزان غالباً فرزندان بزرگان محلی هستند (مثل ربانی غفوری از جمعیت که پدرش رئیس بزرگ دولتیار است)، اما بزرگان آیماق که فرقی با مردم عادی ندارند رهبری جامعه مدنی را به دست گرفته‌اند. شبکه اسلامیت ریشه در میان مردم ندارد.

ج) شمال شرقی

در این ناحیه روشنفکران اسلام گرا، چه عضو جمعیت و چه حزب اسلامی، اصولاً از دانشگاه‌های غیر مذهبی برخاسته‌اند. قبل از جنگ تعداد کمی از علما به نهضت اسلامیت پیوسته‌اند و فرق صوفی سنت گرا باقی مانده‌اند. شبکه اسلامیتها در ناحیه پنجشیر، مزار، بغلان و غور بند، نیز اطراف فیض آباد که شخصیت ربانی در آن‌جا نقش چشمگیری ایفا می‌کند (چرا که ربانی اصلاً اهل روستای یفتال است) بسیار قوی بوده است. بنابراین شبکه‌های اسلامیت‌های شمال شرقی رادیکالتر و مبارزترند و رقابت میان حزب و جمعیت آن قدر شدید است که تفاوت میان طرفداران آنها کم اهمیت می‌نماید.

آنان که از قیام سرکوب شده سال ۱۹۷۵ جان سالم بدر بردند امروزه کادر رهبری محلی نهضت مقاومت در شمال شرقی را تشکیل داده اند. به هنگام این اقدام، اسلامیه‌ها با علمای اصلی ناحیه تماس برقرار کردند تا آنان را نیز به میدان آورند. اقلیتی کوچک از آنها پذیرفتند، ما آنها را بعدها در جمعیت و حزب باز خواهیم یافت. ما لیست اعضا را در این زمان دیدیم. بدخشان، تخار، کندوز و پروان بیشتر جمعیتی هستند. بغلان، کونار و لغمان بیشتر پیرو حزب (حکمتیار) و ننگرهار طرفدار یونس خالص. به استثنای بدخشان که تجهیزات ناچیزی دارد، تعداد جوانان مدرسه‌رو در شمال شرقی زیاد است. بنابراین قدرت مردم در این جا بیش از نقاط دیگر است. نفوذ اسلامیه‌ها در مدارس شمال شرقی، نیز بر دانشجویانی که اهل این منطقه هستند زیاد است.

۲- شبکه‌های مولوی‌ها

شبکه‌های متعلق به مولوی‌ها که خیلی غیررسمی هستند کمتر از شبکه‌های اسلامیه‌ها قابل شناسایی اند. دیدیم که تحصیلات یک مولوی سنتی عبارت است از آموزش در یک مدرسه علوم دینی خصوصی گمنام و سپس به نسبتی که دانشش بیشتر می‌شود رفتن به یک مدرسه با شهرت بیشتر. به این ترتیب مولوی آینده زیر نظر اساتیدی چند قرار می‌گیرد و نسبت به آنها احساس همبستگی خواهد کرد، همان گونه که با همدوره‌هایش همبستگی خواهد یافت. سرانجام هنگامی که یک مولوی صاحب نام در خارج شهر مستقر شود دایره نفوذ او طبعاً بر ملاهای روستاهای اطراف گسترده خواهد شد و آنها با او در مورد مسائل حساس مشورت خواهند کرد.

از تقسیم سال ۱۹۴۷ به بعد و پس از افول خانواده مجددی دیگر در افغانستان برای شبکه‌های علما چه از لحاظ جغرافیایی و چه سیاسی مرکزی وجود ندارد. اما شبکه‌ها به حیات خود ادامه داده‌اند: غالب علمای پشتوزبان در پشاور تحصیل می‌کنند. آنها را در مناطق ایلاتی باز خواهیم یافت. مدرسه علوم دینی غزنی بسیاری از اعضای رهبری حرکت انقلاب را تربیت خواهد کرد زیرا رهبر آن محمد نبی در این مدرسه و همچنین در مدرسه لوگر تدریس کرده است. او که در هلمند دارای املاکی

است نفوذ بسیاری در آن جا بدست آورده است. به نظر می‌رسد شبکه‌های غیررسمی مولوی‌ها بویژه در اطراف کابل (مولوی شفیع الله)، ننگرهار (خالص)، غزنی و گردز (نبی و منصور) و تمام ناحیه غلزایی و قندهار بسیار قوی هستند. در جنوب غربی شبکه‌ها ضعیف‌ترند. در شمال و در زابل بسیار محلی‌اند و در خارج شهرها با شبکه‌های صوفی اهل سنت اشتباه می‌شوند.

شبکه‌های علما به صورت انبوه به حرکت انقلاب به رهبری محمد نبی پیوسته‌اند و به این حزب در اولین سال هجوم شوروی اکثریت مطلق را در نهضت مقاومت افغانستان بخشیده‌اند. علما در حرکت انقلاب حزبی را دیده‌اند که بدور از سیاست‌بازی است و آن را نوعی انجمن روحانیان می‌دانند. حرکت انقلاب که حزبی است به صورت پراکنده و غیرمتمرکز، بدون ساختار سفت و سخت، بدون مبارزان سیاسی و بدون ایدئولوژی، نمونه واقعی حزبی است که خواهان تمرکز است. این حزب که طرفدار بازگشت به اجرای دقیق شریعت اسلامی است، بدون آن که خواهان برقراری جمهوری اسلامی باشد، هم با اسلام‌مستها (که از مسأله دولت دست‌بردار نیستند) مخالف است و هم با سلطنت‌طلبان (غیرمذهبی‌ها). با این همه با اولی‌ها در مورد حق تقدم شریعت اسلامی و با دومی‌ها در مورد همزیستی میان سلطنت و اسلام تفاهم دارد. حرکت انقلاب، این حزب بنیادگرا بدون آن که اسلام‌مست باشد و سنت‌گرا، و بدون آن که غیرمذهبی باشد حزبی است همه‌پسند در نهضت مقاومت افغان.

حرکت به صورت جبهه‌های محلی، حول یک مدرسه غیردولتی و تحت رهبری یک مولوی سازماندهی می‌شود. این مولوی شاگردان خود را به عنوان اعضای رهبری حزب برمی‌گزینند: یک جبهه طلبا (طلاب) تشکیل می‌شود، موردی که نظائر آن در نقاطی که تعداد افراد مدرسه رو کم است و طلاب علوم دینی تنها با سوادان منطقه هستند به وفور دیده می‌شود. به این ترتیب در گلیم یاف (فاریاب) مولوی غفور (یک از یک که مرید فرقه نقشبندی نیز هست) مدرسه «خواجه عبدالرؤف» را در سال ۱۹۷۳ بنیان نهاد. پس از این که او رئیس محلی حرکت شد (و سپس رئیس جمعیت) شاگردانش در گلیم یاف، تحت مدیریت معاونش ذملاً غوث یک جبهه طلبا

تشکیل دادند. از این گونه جبهه‌ها در بادغیس، نیمروز، فراه و زابل وجود دارد. علی‌رغم آنچه که گفته شد همه شبکه‌های محلی علما به حرکت نخواهند پیوست. شبکه‌های اسلامیه‌ها در غرب (هرات) و پکتیا (به گرد جلال‌الدین حقانی نزد جدرانها) یافت می‌شود. اما علما در هر حزبی که باشند برای حفظ استقلال خود در مقابل کسانی که از لحاظ سیاسی مبارزه می‌کنند و برای تأیید وحدانیت اسلام سعی می‌کنند انسجام شبکه‌های خود را حفظ کنند و با تشکیل جمعیت علما یا انجمن علما به آن رسمیت ببخشند و این کار را با حفظ روابط افقی و «حرفه‌ای» در میان جامعه خود انجام می‌دهند.

۳- شبکه‌های صوفی

نفوذ محلی یک پیر و اعقاب بلافصل او بیش از وابستگی به یکی از سه فرقه بزرگ صوفی (نقشبندیه، قادریه، چشتیه) اهمیت دارد. حیثیت یک فرقه بیشتر به نفوذ پیرهای کنونی آن بستگی دارد تا سوابق و اصالت آن. اگر از مریدان آنها سؤال کنید به چه فرقه‌ای تعلق دارند آنها به شما پاسخ خواهند داد به چه سلسله‌ای ارادت دارند و نه به چه فرقه‌ای وابسته‌اند (به این ترتیب در هرات: سلسله خواجه احرار، خواجه محمد اصفهانی، شیخ نمک پوش، شیخ سبزی پوش، و سلسله عبدالرحمان بن عوف...). پیرها نفوذی کاملاً محلی دارند که به حسب پرستش شخصی آنها تفاوت می‌کند. اما میان خود این پیرها نیز سلسله‌مراتبی وجود دارد و فلان پیر محلی خود را مرید پیری دیگر که حیثیت والا تری دارد می‌داند. بنابراین شبکه‌های صوفی نیز وجود دارد. برای مطالعه آنها به وجوه افتراقی که در فصل مربوط به اسلام اشاره کردیم بازمی‌گردیم.

الف) تصوف از گونه مارابوتیک (مناطق ایلاتی پشتون‌نشین)

در تصوف از گونه مارابوتیک، مریدها به دو حزبی که توسط پیرهایشان به ترتیب تشکیل شده پیوسته‌اند: جبهه اسلامی (مهاز اسلامی) برای مریدان سید احمد گیلانی و جبهه نجات ملی برای مریدان مجددی. جبهه اسلامی، حزب افراد صاحب قدرت در رژیم گذشته نیز هست: با وجودی که انگیزه‌ها یکی نیست میان این دو

جریان (سلطنت طلبان و مریدان تصوف) همگونی اجتماعی وجود دارد چرا که هر دو از مناطق ایلاتی پشتون برخاسته اند (صاحبان قدرت بیشتر درانی و مریدها غلزایی اند). پیوندهای خانوادگی این اتحاد را تحکیم می بخشند (همسر شاه امان الله از خانواده گیلانی و محمدزایی است و زن احمد گیلانی از طایفه محمدزایی؛ همچنین مجددی ها با خانواده سلطنتی با واسطه عثمان ها نسبت دارند). از آن جا که تصوف با تعصب خشک مذهبی مخالف است، طبیعی است که این حزب بیش از همه با اسلامیهستها مخالف باشد. تصوف در این زمینه ضمن آن که از لحاظ سیاسی غیر مذهبی باقی مانده حال و هوایی مذهبی دارد.

جبهه مجددی در اقلیت کامل است، اما وابستگی به آخرین پیر این طریقت یعنی محمد ابراهیم در وابستگی به رهبر حزب، سبقت الله که پیر این فرقه نیست متجلی شده است. نفوذ این حزب نزد احمدزایی های لوگر و اطراف قندهار بسیار شدید است.

ب) تصوف شریعت گرا

همان گونه که دیدیم فرقه های متصوفه شمال خیلی شریعت گرا و حتی بنیادگرا هستند. بسیاری از علما و ملاهای محلی بویژه در خارج شهرها از میان آنها برخاسته اند. در این جا شبکه های فِرَق صوفی و شبکه های مدارس علوم دینی در یکدیگر ادغام شده اند و در وهله اول شبکه های مذکور از یکدیگر قابل تمییز نیستند زیرا در شمال پیرها همیشه از قبول یک مقام سیاسی درجه اول در احزاب خودداری کرده اند. یک وجه تمایز جغرافیایی وجود دارد:

— فرقه های صوفی شمال شرقی (از میمنه تا پاکستان) بسیار پست گرا باقی مانده اند. هنگامی که در آنها علمای محلی بسیاری وجود داشته باشد، آنها — دست کم در اولین سالهای جنگ — عموماً به حرکت انقلاب می پیوندند (و این مورد مرید نقشبندی ساکن میمنه، مولوی غفور است که کمی پس از رفتنش به جمعیت در ژوئیه ۸۳ توسط حزب اسلامی به قتل رسید). هنگامی که در میان آنها تعداد تحصیلکردگان زیاد باشد (معلمهای نَسَبهٔ من و تجار) آنها گاهی به جبههٔ مجددی می پیوندند (در کوه صفی زیر نظر محمد اکبر). در تمام شمال صوفیها درگیر

دشمنی حزب اسلامی هستند، حزبی که روش مذهبی آنها را مخالف اسلام می‌داند. با این همه پیرهای محلی یا از میان رفته‌اند و یا مهاجرت کرده‌اند و نفوذ شخصی آنها تضعیف شده است. اما فرقه‌های صوفی با شبکه‌های خود به نهضت مقاومت پیوسته‌اند. مرکز بزرگ صوفیان کندوز است که پیرنقشبندی آن آخوندزاده سیف الرحمان، که امروزه در پاکستان به سر می‌برد نفوذ خود را تا میمنه گسترده است (او هم به حرکت وابسته است هم به جمعیت و هم به مجددی). تا آن‌جا که من می‌دانم تنها پیری که با گیلانی متحد شده، خلیفه یوسف دره زنگی (از فاریاب) است که به دلیل آن که تصوف گیلانی به مناطق ایلاتی محدود شده، از سوی مریدانش تبعیت نشده است. همچنین بسیاری از انجمنهای محلی نقشبندی که از لحاظ تاریخی به خانواده مجددی وابسته‌اند با جبهه نجات ملی سبقت‌الله مجددی متحد نشده‌اند و معتقدند که او با همه آن که تنها بازمانده خانواده است، یک پیر نیست و این نشانگر تفاوت موجود میان نحوه پیوستن مریدهای شمال و مریدهای جنوب به پیر خود است. مریدهای جنوب بیشتر تحت تأثیر روابطی از نوع رمز و راز (و بنابراین قابل انتقال از طریق توارث) با پیر خود هستند. ما قبلاً با یک پیر نقشبندی که از همان ابتدا عضو جمعیت بود آشنا شدیم: صوفی قربان محمد جرمی از طریق پیر محمد بشر بلخی، همو که خانقاه مرید خود را در جرم افتتاح خواهد کرد، با تصوف آشنا شد. او که قبلاً همشاگردی ربانی بوده اولین امیر جمعیت در بدخشان بوده است.

فرقه‌های صوفی غرب و آیماق به صورت انبوه به جمعیت و حتی در چند مورد به حزب اسلامی پیوسته‌اند. مرکز بزرگ صوفیان، کרוخ است با خلیفه شرف الدین، اما باید تمام حومه هرات (انجیل، حوض کرباس) و مراکزی چون برناباد یا چشت شریف را به آن افزود. در هیچ کجای افغانستان تصوف به این قدرت و پویایی نیست اما سعی نشده شکل سیاسی خاصی به آن داده شود. احتمالاً در این جاست که تصوف به آنچه باید در آسیای مرکزی شوروی وجود داشته باشد بیش از همه شباهت دارد: نگاهبان مذهب و روحانیتی که به فرهنگ عامه اعتمادی ندارد. باید اهمیت سنت ادبیات کلاسیک را هم اضافه کنیم، ادبیاتی که جزء لایتجزای تصوف است

و شهر هرات، شهر جامی و انصاری، احتمالاً آخرین وارث آن. به نظر نمی‌رسد که ساختار تصوف در هرات و در تمامی شمال با هم فرق داشته باشد (فرقه‌های مختلف پیروان خود را بویژه از مناطق اطراف شهرها و از میان روحانیان برمی‌گزینند چرا که مدارس علوم دینی شهری در دست روحانیانی است که بیشتر حقوق‌دان و فقیه هستند): بدون شک کسانی که به احزاب اسلامیست می‌پیوندند در سطح بالاتری از فرهنگ قرار دارند و همین امر موجب می‌شود که آنها با محافل روشنفکری سیاست‌گرا تماس برقرار سازند. متذکر می‌شویم که شعبی که بالصراحه خود را وابسته به خاندان مجددی می‌دانند (مثل پیر شیخ آقاجان در برناباد و پیر کبرزان) عضو جمعیت هستند.

دو شبکه جالب [صوفی] در غرب وجود دارند. اطراف شهر چشت شریف یک جمهوری کوچک واقعی صوفی با شرکت فرقه چشتیه تشکیل شده است. این فرقه همه مدارس علوم دینی را که به کوهستانها عقب‌نشینی کرده‌اند در اختیار دارد و توسط دو پیر رهبری می‌شود: یکی سید گل که وابسته به شبکه محمد نبی و طرفدار حرکت انقلاب است و دیگری سید نصرالدین که پیرو جمعیت است. بسیار پرمعناست که شخص اخیر معتقد است بنیانگذار جنبش اسلامیست پاکستان، مودودی، همان طور که از اسمش پیداست یک مرید فرقه چشتیه بوده است (بنیانگذار فرقه چشتیه مودود الچشتی است). فرقه چشتیه طی زمستان سال ۱۹۸۳ - ۱۹۸۴ شهر چشت را از حکومت باز پس گرفته است.

شبکه دوم، شبکه صوفیان آیماق است: مرکز این شبکه پورچمن است. پیر این شبکه حضرت صاحب پورچمن (حاجی بهاء الدین جان در زمان ترکی کشته شده بود) بر تعدادی پیروسیار که از او «اجازه» نامه داشتند فرمان می‌راند. آنها در تمام سرزمین آیماق و تا میمنه آمد و شد می‌کردند. گرچه این فرقه‌ها کمتر از فرقه‌های هرات جنبه روحانی دارند و بیشتر به کارهای «سحرآمیز» می‌پردازند اما به احزاب اسلامیست بویژه جمعیت پیوسته‌اند. یک حزب اسلامی «هشتمین» (اشاره‌ای صریح به یک سلسله) نیز در فاریاب تحت رهبری عرفانی پیر سیار عبدالرحمان جان که از پورچمن آمده به ریاست محلی پیر شاه محمد جان وجود دارد. در این جا نیز

همچنان که نزد همه صوفیان شمال، پیر قدرت سیاسی را که در این جا به دست مرید مولوی دین محمد است نپذیرفته است. در هشتمین نیز مثل چشت، مریدها خود را از سادات می دانند. سرزمین آیماق مسأله جالبی را مطرح ساخته است زیرا آشنایی مردم با سیاست بر اثر نفوذ دو گروه مختلف که از هم بی خبر بودند تحقق یافته است. این دو گروه عبارتند از: شبکه کوچک آموزگاران چخچران و «پیر»هایی که از پورچمن آمده اند. در نتیجه حزب اسلامی و جمعیت اسلامی نفوذ کامل دارند.

در خاتمه آن که در جنوب فرق از گونه صرفاً شریعت گرا نیز وجود دارد. فی المثل در زابل دو پیر در رأس شبکه های طلبا که در مدارس آنها تربیت شده اند، قرار دارند: در دایچوپان، آخوندزاده صاحب مبارک (مدرسه سیمن) و در شینکی، حاجی عبدالملک آقا، که ساکن قندهار (در ذاکر) است. این دو نفر اولین کسانی هستند که قیام کردند و بدنبال آنها مریدانشان به برپایی «جبهه طلبا» که گروههایی سرسخت و خطرناکند دست زدند، مثل جبهه میزان. همه تشکیلات حرکت اسلامی در زابل (به رهبری مولوی غیاث الحق حقانی) بر این شبکه صوفی و روحانی تکیه دارد. صوفیان غیر روحانی اگر از فرقه قادری باشند به حزب گیلانی و اگر از فرقه نقشبندی باشند به مجددی می پیوندند. بنابراین قانون کلی که در تمام نقاط افغانستان جاری است این است که یک پیر محلی از نظر سیاسی هنگامی از رئیس فرقه خود (مجددی یا گیلانی) پیروی می کند که خود یک عالم نباشد، وگرنه او به جمعیت یا حرکت می پیوندد و بندرت به سوی یونس خالص یا حکمتیار می رود.

در جنگها بندرت یک پیر رهبری عملیات نظامی را به دست می گیرد (به استثنای چشتی ها). بعکس در مناطق اطراف شهرها در شمال، بویژه در هرات و میمنه، صوفیها کمیته های محلی را در دست دارند. در هرات کمیته های انجیل (با صوفی غفور که در سال ۱۹۸۳ به قتل رسید)، حوض کرباس (عبدالله)، کروخ و غوریان (خواجه ذبیح الله) توسط مریدها اداره می شود چرا که پیرها عموماً به ایران مهاجرت کرده اند. در میمنه، جبهه های متعلق به جمعیت و حرکت در اطراف مدرسه نقشبندی متمرکز شده اند. لولاش میاندره (با مولوی یوسف، داماد پیر کنونی

شمس الدین) و گلیم باف. پیوستن گروههای سیاسی به فرقه‌های صوفی به آنها اعتلا می‌بخشد: به این ترتیب در میمنه گروههای حزب اسلامی که به فرقه‌های صوفی پیوسته‌اند با جمعیت اتحاد برقرار ساخته‌اند (مثل مهندس محمدالله الماری)، حال آن‌که گروههای حزبی که پیوندی با صوفیان ندارند، با جمعیت و حرکت جنگی خونین براه انداخته‌اند. در زمینه محلی فرقه‌های صوفی عامل اتحاد و هماهنگی‌اند، حتی اگر در سطح پیشاور نقشی نداشته باشند. رزمندگان گروههایی که از خانقاههای محلی برخاسته‌اند همگی عزمی راسخ دارند و انضباط را رعایت می‌کنند، زیرا به اطاعت از پیر خود عادت دارند و یکدیگر را بخوبی می‌شناسند: آنها عموماً مسن‌تر و پخته‌تر از مجاهدین معمولی هستند. گرچه فرقه‌های صوفی با اسلام‌گرایی میانه‌رو کاملاً کنار آمده‌اند اما با وهابیت یا اسلام‌گرایی رادیکال و بنابراین با توسعه احزابی مثل حزب اسلامی یا اتحادیه سیاف شدیداً مخالفند.

فرقه‌های صوفی به طور کامل به نهضت مقاومت پیوسته‌اند زیرا در زمان رژیم ترکی — امین به شدت سرکوب شدند (قتل عام خانواده مجددی و پیرهای پورچمن، تبعید پیرهای هرات و تاگانو، بازداشت بعضی از مریدها، بازداشت سیصد نفر از اعضای فرقه چشتیه در پاییز ۱۹۷۸، که هرگز بازنگشتند و دیگر کسی آنها را ندید و جز اینها...). گرچه فرقه‌های صوفی از لحاظ سیاسی در نوک پیکان نهضت مقاومت قرار ندارند اما در شمال کشور، استوارترین شبکه نهضت را در سطح محلی به وجود آورده‌اند و از این رو می‌توان به نقش فرقه‌های صوفی در میان مسلمانان ترکستان شوروی — که به هیچ وجه تفاوتی با فرق صوفی افغانستان شمالی ندارند — پی برد!

۴ - شبکه‌های قبیله‌ای

شبکه‌های قبیله‌ای دورو دارند: افراد صاحب نفوذ رژیم گذشته که اصلاً درانی ولی شهرنشین‌اند و بزرگان قبایل محلی. از آن‌جا که بیشتر افراد صاحب نفوذ رژیم گذشته از فدراسیون بزرگ قبایل درانی — که در سال ۱۹۴۷ قدرت را به دست گرفتند — برخاسته‌اند، این دو شبکه که یک منشأ دارند با پیوندهای زناشویی و

سیاسی به هم خواهند پیوست. به گروه اول، خانواده‌های بزرگ شهری که مستقیماً اصالت قبیله‌ای ندارند (مثل مجددی‌ها و گیلانی‌ها) و بزرگان شهرستانی غیردرانی ولی عموماً متعلق به قبایل (سنبجرائی بلوچ، غلزایی نیمروز، بارک‌زایی پکتیا و غیره) اضافه خواهند شد. اگر بخواهیم به بازسازی جزء به جزء این شبکه‌پردازیم سخن به درازا خواهد کشید.^۲ مضافاً آن که این شبکه در کابل نقشی ایفا نمی‌کند. نقاط قوت دوگانه آن بعد از این، در میان مهاجران و در میان قبایل، بویژه درانی است، جایی که علمای حرکت انقلاب با این شبکه در رقابت هستند چرا که عموماً پیوندی با هم ندارند. در همه موارد، شبکه‌های قبایل سلطنت طلب هستند و بخش اعظم مه‌از اسلامی یا در مقیاسی کمتر جبهه آزادی مجددی را تشکیل می‌دهند. جای تعجبی ندارد اگر نقاط قوت آنها در میان قبایل که مهد سلطنت بوده قرار داشته باشد: پاپلزی‌های اطراف قندهار (با خانواده قرزایی که رئیس کنونی آن عبدالاحد قرزایی در سال ۱۹۷۲ نماینده افغانستان در سازمان ملل متحد بود).

با این همه غیبت خانواده‌های بزرگ در نهضت مقاومت داخلی پدیده‌ای شگفت‌انگیز است. از همین حالا می‌توان گفت که آریستوکراسی قبیله‌ای قدرت سیاسی را در کابل از دست داده، همان گونه که در نهضت مقاومت قدرتی ندارد. گرچه در شبکه‌های قبیله‌ای، چند پرچمی را مثل شاپور احمدزی (رئیس ستاد بزرگ) که توسط خلقی سلیمان لایق (وزیر ارتباطات در زمان ترکی) کشته شد و ضیا محمدزایی، ضیا، رئیس گارد شخصی داوود در سال ۱۹۷۳ باز می‌یابیم.

در محل، رؤسای قبایل عموماً جای خود را به مولو‌بهای سنت‌گرای حرکت انقلاب یا مولو‌بهای طرفدار خالص داده‌اند. فقط در قبیله قدرتمند احمدزایی لوگر است که رؤسای قدیمی هنوز در محل باقی مانده‌اند (مثل سناتور احمدزی، غلام ساقی یا ملک دیوبند که به حزب گیلانی پیوسته‌اند). تنها خانواده بزرگی که پرستیر خود را حفظ کرده خانواده قرزایی است که رئیس شناخته شده پوپلزایی است، با وجود آن که کمیته‌های محلی به احزابی غیر از حزب مجددی پیوسته‌اند.

دیدیم که خان فقط در چهارچوب یک رقابت با دیگر مدعیان می‌تواند وجود داشته باشد به همین سبب برای آنها تشکیل یک حزب کاری است بس دشوار.

حتی اگر خان‌های محلی به یک حزب واحد پیوندند رقابتهای خود را به داخل این حزب می‌کشانند: این مورد در وردک، جایی که رقابتهای میان پسرعموها به پیدایی دهها جبهه و کمیته محلی — که همگی خود را طرفدار گیلانی می‌دانند — انجامیده، دیده می‌شود، حال آن که فقط یکی از آنها (جبهه امین وردک) دارای کارایی است. همچنین در هزاره جات، اربابان شیعی مذهب که قدرت اقتصادی را در دست داشتند از نظر سیاسی جای خود را به روحانیت سنتی (سیدها) و طرفداران [امام] خمینی سپرده‌اند، چرا که نتوانستند پیشرفت کنند. بنابراین احزابی که از شبکه‌های قبيله‌ای برخاسته‌اند بیشتر باشگاههایی هستند که در آنها اکثراً روابط شخصی و طرفداری از این یا آن شخص حکومت می‌کند. کارایی سیاسی و نظامی آنها ضعیف است. در خارج از کشور آنها بیشتر به جمع‌آوری اعضای خانواده سلطنتی پرداختند.

یادداشتها

۱. نگاه کنید به تحلیل‌های A. Bennigsen و C. Lemerrier-Quelquejay ، مسلمانان فراموش شده، ۱۹۸۱، ص ۲۳۱ به بعد.
۲. نگاه کنید به L. Adamec ، فرهنگ اعلام افغانستان، ۱۹۷۵.

احزاب پیشاورپس از تعرض شوروی: اتحاد و تفرقه

هنگامی که شوروی در ۲۷ دسامبر ۱۹۷۹ به افغانستان حمله کرد، دوسوم کشور به مخالفان رژیم پیوسته بود، رژیم امین در حال فروپاشی بود. این حمله برای نهضت مقاومت دو نتیجه داشت: مناطق و گروههایی که هنوز به جبهه مخالف نپیوسته بودند به گروه مخالفان پیوستند (بویژه روشنفکران بورژوا، افسران، پشتونهای شمال و مائوئیستهای سابق، به استثنای ستم ملی). دیگر آن که احزاب پیشاور که تا این لحظه در مراحل ابتدایی تشکل خود بودند (به جز جمعیت و حزب اسلامی) رشد بیشتری یافتند.

۱ - گسترش نهضت مقاومت به همه نقاط کشور

اگر می بینیم که هجوم شوروی در ماه اول با مقابله مسلحانه روبرو نمی شود بدان سبب است که هدف هجوم کسانی نیست که در خارج از شهرها سر به شورش برداشته اند، بلکه ارتش حکومتی و رژیم مورد نظر است^۱. به مدت دو ماه، زمستان و شوکی که از تجاوز شوروی وارد شده به همراه استقرار رژیم جدید و ناچیز بودن سرکوبیها، موجب می شود که عکس العملهای پویایی خود را از دست بدهند. با این

همه رژیم ببرک در نهایت به عنوان آلت دست شوروی جلوه می‌کند و عکس العمل ناسیونالیستی شدید محافلی را که تا این زمان بدون حرکت بودند به آشوب می‌کشد. ابتدا شهرنشین‌ها: در کابل تظاهرات شدید و خونین ۲۱ و ۲۲ فوریه و سپس تظاهرات ماه مه برپا می‌شود. این تظاهرات با شرکت دانشجویان دختر و پسر با هرگونه ایدئولوژی به راه افتاده، اما مائوئیستهای قدیمی که از رژیم بریده و در ساما (SAMA) متشکل شده‌اند نقشی بویژه فعال در آن ایفا می‌کنند. به گونه‌ای کلی تر خرده بورژوازی تحصیلکرده پایتخت، که تا این زمان غیرفعال بود به مخالفان می‌پیوندد. اما این اوپوزیسیون شهری به دلیل نبودن تشکیلات مخفی مؤثر، پس از سال ۱۹۸۰ رو به افول می‌نهد. در این هنگام بسیاری از کارمندان کشور را ترک می‌کنند.

در ولایات، سراسر کشور به نهضت مقاومت می‌پیوندد به استثنای نقاط کوچکی که طرفدار رژیم باقی مانده‌اند و ما در فصل ششم آنها را سرشماری کردیم. در شمال شرقی، مناطق پشتوزبان عموماً زیر لوای حزب اسلامی (غوربند، بغلان) قیام می‌کنند. در شمالی، دشتی که درست در شمال کابل قرار دارد، روزنامه‌نگاران فرانسوی توسط ساما به فرزه و استالف برده می‌شوند.^۲ در آن سوی کشور جبههٔ نیمروز به پستهای نظامی دولتی در مرزها حمله می‌برد. نقاطی که در آنها چپ‌گرایان دارای نفوذ و اعتبارند پس از تجاوز شوروی سرب‌ها شورش برمی‌دارند (به استثنای ستم ملی که بعکس عمل می‌کند: این حزب که با خلقی‌ها بسیار مخالف است در سال ۱۹۷۹ علیه رژیم مبارزه می‌کند، اما در سال ۱۹۸۰ به حزب پرچم خواهد پیوست). سرانجام قندهار، دومین شهر مهم کشور بپا می‌خیزد.

در همین زمان موج فرار از خدمت، ارتش و بویژه جامعه افسران ارتش را به لرزه در می‌آورد: این افسران تا زمانی که برای حکومت افغانستان می‌جنگیدند نسبتاً وفادار بودند — چرا که بیشتر ملی‌گرا هستند تا اسلام‌گرا — اما اکنون نه تجاوز شوروی را تحمل می‌کنند و نه بویژه دستورات و راهنماییهای افسران پر افاده شوروی را. پادگان غزنه در ماه مه سرب‌ها شورش برمی‌دارد. بعد از این در تمام کشور دیگر

نمی‌توان جز در راههای اسفالته و با اسکورت زره‌پوشها رفت و آمد کرد. تجاوز شوروی نه تنها قیام ضد کمونیستی را با حرکتی ملی گرایانه همراه می‌کند، بلکه هزاران مخالف را — اعم از قدیمی یا جدید — به صورت رزمنده به کوه و صحرا روانه می‌کند. قدیمی‌ها، زندانیان سیاسی سابق هستند که جان بدر برده و رژیم آنها را در فوریه ۱۹۸۰ آزاد کرده و جدیدها بویژه از نظامیان فراری هستند که با اسلحه و مهمات خود به نهضت مقاومت پیوسته‌اند. کارمندان و افسران ناراضی عموماً به کوهها نمی‌روند بلکه مثل افراد صاحب نفوذ و ثروت که هنوز در کابل اقامت دارند، جلای وطن می‌کنند. از افسرانی که از ارتش فرار کرده و سپس به رزمندگان پیوسته‌اند، در این زمان تعداد کمی وجود دارند (عارف در هرات و عمر در پکتیا).

از فوریه به بعد شورویها اولین عملیات ضد مقاومت را مستقیماً به اجرا می‌گذارند: حمله به کونار در فوریه ۱۹۸۰، سپس به بدخشان، پنجشیر، بغلان، تخار و غزنه. هدف فقط پاکسازی محورهای اصلی است و به این ترتیب به چرخه کلاسیک سرکوبی — طغیان گام می‌نهند.

۲- تشکیل احزاب سیاسی در تبعید (۱۹۷۸-۱۹۷۹)

مراحل مقدماتی تشکیل احزاب سیاسی قبل از تجاوز شوروی بسیار مبهم است. دیدیم که حزب اسلامی (نیز شاخه انشعابی آن به رهبری یونس خالص) و جمعیت اسلامی، خیلی قبل از کودتای کمونیستی دفاتر و تشکیلات خود را در اختیار داشتند. اما این احزاب که سخت به ایدئولوژی خود دلبسته‌اند برای جذب توده عظیم رزمندگان که ناگهان به جستجوی سلاح یا فقط پایگاهی برآمده‌اند که آنها را بدون قید و شرط سیاسی پذیرا شود آمادگی ندارند، مضافاً آن که یک سازماندهی سخت و بدون انعطاف باب میل افغانیها نیست. بعلاوه بعضی شخصیت‌های سیاسی یا مذهبی، که بعد از این در تبعید به سر خواهند برد، در پیوستن به احزابی که خود هدایت نمی‌کنند، تردید دارند. از این رو سه شکل ممکن پدیدار شده که ما آنها را در تمام طول تاریخ احزاب نهضت مقاومت باز خواهیم یافت:

— تعداد زیادی احزاب فاقد ساختار منسجم، حتی فاقد جبهه‌های محلی که

با تقسیمات جامعه افغانستان و رقابت رهبران بالقوه و طرفداران آنها هماهنگی دارد. این گروه احزاب احتمالاً در یک ائتلاف ناپایدار متحد می‌شوند: اینها احزابی هستند که به احزاب میانه رو شهرت دارند.

— یک حزب مسلط که به سبب همین برتری از پذیرش افرادی که از همان ابتدا از لحاظ ایدئولوژیکی به آن نپیوسته‌اند به شدت احتراز می‌کند. جمعیت اسلامی.

— یک حزب بسیار همگون از نوع لنینیست، که از سیاست «جبهه متحد» برای کنار گذاشتن و به انشعاب کشاندن دیگر احزاب استفاده می‌کند تا اعضای جدیدی برای خود دست و پا کند: حزب اسلامی حکمتیار.

مسئله «اتحاد» بزودی مسئله مسلط بر زندگی سیاسی پیشاور خواهد شد. این مسئله هم از سوی افغانیها و هم از سوی بیگانگانی که از آنها پشتیبانی می‌کنند به صورت بدی مطرح شده است: آنها میان اتحاد بزرگ فاقد کارایی همه گروهها و تفرقه شدید درنوسانند. و این به دو دلیل است: اسطوره لزوم توافق میان مؤمنان، که به بدترین سوء تفاهمات منجر می‌شود بویژه هنگامی که محافل مذهبی، اعم از محلی یا غیر آن، به اعمال نفوذ و فشار مبادرت می‌ورزند و دیگر فقدان یک فضای سیاسی بالاتر از تفرندهای اقوام. رهبران و به طریق اولی طرفداران آنها قادر به تمییز میان حزب و شبکه طرفداران نیستند، مضافاً این که پای نقل و انتقال نوعی ثروت یعنی اسلحه هم در میان است چیزی که به صورت سنتی وسیله دستیابی به قدرت در محل است.

احزاب دستخوش همان دردی هستند که دولت افغانستان را بتدریج به ضعف می‌کشاند و حکومت کابل را از پای در می‌آورد، یعنی: رقابت اقوام مختلف با هم. این برداشت از سیاست، مثل رقابت شبکه‌های وابسته به اشخاص مبین فرایند استقرار احزاب پیشاور است، احزابی که به طور متناوب با یکدیگر متحد و سپس دچار تفرقه می‌شوند: رئیس یک ائتلاف، این ائتلاف را به صورت یک حزب جدید در می‌آورد و آن را به احزابی که این ائتلاف را تشکیل داده‌اند اضافه می‌کند. به این ترتیب در ژوئن ۱۹۷۸، جبهه نجات ملی ایجاد می‌شود. در پاییز، سبقت الله مجددی به

ریاست این ائتلاف انتخاب می‌شود، به همراه توانا معاون ربانی به عنوان دبیر جبهه. اما خیلی زود مجددی این جبهه را به صورت حزبی نظیر سایر احزاب در می‌آورد و ربانی آن را ترک می‌کند. اقدام دیگر [در جهت اتحاد] با شرکت حکمتیار تحقق می‌یابد: ایجاد حرکت انقلاب اسلامی، یکی از عناوینی که از سوی اسلام‌گسترها در سالهای ۶۰ مورد استفاده قرار گرفته، این جبهه در ابتدا بسیار گسترده است. محمد نبی محمدی، مولوی سنت گرا و نماینده سابق مجلس در رأس آن قرار می‌گیرد. به گفته بعضی منابع انتخاب نبی به اشاره حکمتیار صورت گرفته که امید داشته از او یک عروسک خیمه شب بازی بسازد. اما محمد نبی زمام امور حرکت را به دست می‌گیرد و حتی با مائوئیستهای قدیمی برای تحکیم قدرت خود متحد می‌شود.^۳ همین فرایند با سیاف که به ریاست یک ائتلاف بزرگ در سال ۱۹۸۰ انتخاب می‌شود، تکرار می‌شود.

تجاوز شوروی به خاک افغانستان در پیشاور مثل داخل افغانستان تغییری عمیق به وجود می‌آورد. تا زمان حمله، احزاب رشدی ضعیف داشتند زیرا هیچ کمکی از خارج دریافت نمی‌کردند. جمعیت می‌کوشد با حمایت قیامی مردمی به یک ضد کودتا دست زند: این ضد کودتا فقط در هرات با موفقیت اجرا می‌شود. اما در این دوره، جمعیت فعالترین حزب در داخل کشور است. حزب اسلامی به یک استراتژی دراز مدت تکیه می‌زند: این حزب به تحکیم شبکه‌های داخلی خود می‌پردازد و از لورفتن آنها جلوگیری می‌کند، فرمان جهاد صادر نمی‌کند و پیوندهای بین‌المللی خود را با ایران و محافل بنیادگرای خلیج فارس توسعه می‌دهد. در سال ۱۹۷۹، خالص که پیرو اقدام عملی و نبرد واقعی است و در درگیریهای پکتیا و ننگرهار شرکت دارد از این حزب انشعاب می‌کند. مجددی و گیلانی که در زمستان ۷۸/۷۹ به پیشاور می‌رسند به آرامی، بویژه در میان شبکه‌های قبایل مرزی مستقر می‌شوند. نبی به محض آن که زمام امور حرکت را به دست می‌گیرد می‌کوشد روحانیت سنت گرا را گرد خود جمع کند. همه این احزاب فقط قادرند مقدار کمی اسلحه را که غالباً از بازار مشهور دره در پاکستان خریداری کرده‌اند از مرز عبور دهند. با این همه هنگام حمله شوروی چشم انداز سیاسی نهضت مقاومت که عبارت است از:

استقرارشش حزب در پیشاور با ویژگیهایی که هرگز تحول نخواهند یافت، و نیز استقرار سه حزب اصلی شیعه. برآورد وجود و اهمیت گروهکهای (شیعه و مائوئیست) در این زمان کاری است مشکل.

۳ - تجاوز شوروی و برداشت غریبا از احزاب پیشاور

تجاوز شوروی به افغانستان برداشتی را که غریبا از احزاب مستقر در پیشاور دارند تغییر خواهد داد: آنها که تا این زمان ندیده گرفته می شدند به صورت پایگاههایی ضروری برای دسترسی به نهضت مقاومت داخل کشور درآمدند و به عنوان برگ برنده برای بی آبرو کردن شوروی در صحنه بین المللی مورد توجه قرار گرفتند. فقط دو محور است که به حساب می آید: صحنه جنگ و دیپلماسی. نه ساختار احزاب، نه پایگاه اجتماعی آنها و نه ایدئولوژی آنها، هیچ کدام برای غریبا که فقط به فایده عملی احزاب نظر دارند، اهمیتی ندارد، از این روست که پی در پی با ناکامی روبرو می شوند. تصمیم به اعطای کمکهای مادی به نهضت، بفوریت در واشینگتن، قاهره و ریاض اتخاذ می شود، کمکی واقعی و ملموس در صحنه عملیات اما با رعایت احتیاط. این کمکها از طریق حکومت پاکستان که مراقب است اسلحه زیادی به داخل وارد نشود تحویل می شود. در صحنه دیپلماتیک اگر نه یک عرفات دست کم چیزی شبیه یک سازمان آزادیبخش فلسطین لازم است. بنابراین کوشش می شود به هر قیمتی شده، حتی به طور ظاهری و مصنوعی اتحادی [میان گروههای مختلف نهضت مقاومت افغان] برقرار سازند و برای این کار به گونه ای ثابت به این تهدید دست می زنند: اگر می خواهید به شما کمک کنیم، ابتدا متحد شوید!

در اتخاذ این سیاست، هیچ انتخاب ایدئولوژیک وجود ندارد. شک نیست که ایالات متحده و مصر میانه رویایی مثل مجددی و گیلانی را ترجیح می دهند حال آن که عربستان سعودی و پاکستان به بنیادگراها بیشتر نزدیکند. اما سوای بعضی محافل مذهبی مثل حزب جماعت پاکستان یا اخوان المسلمین خلیج [فارس]، حکومتها در پیوند با آنچه منافع استراتژیک خود به حساب می آورند عمل می کنند.

نخست آن که موضعگیری پاکستان در مورد دو نکته اساسی، در مقایسه با رفتار غربیها عقب تر قرار دارد: سلاح و اتحاد. پاکستان که قدرت نظامی او قدرتی شکننده است نمی تواند به صورت یک قرارگاه ساده برای آمریکا درآید، چرا که پس از ماجرای ایران (و سپس لبنان) حمایت آمریکا قاطعیت خود را از دست داده است. گرچه پاکستانیها عبور اسلحه را از خاک خود اجازه داده اند، اما برای آن از لحاظ کمی و کیفی محدودیتهایی قائل شده اند: سلاحهای باکالیبر بالا (برای مسلسل حداکثر تا ۱۴/۵ میلی متر و برای خمپاره انداز ۸۲ میلی متر) ممنوع است. نیز از لحاظ تکنولوژی مرزی قائل شده اند (نه موشک و نه سلاحهای پیشرفته علمی). در زمینه سیاسی، پاکستانیها از این که نهضت مقاومت افغان با تکیه بر میلیونها پناهنده خود به صورت یک سازمان آزادیبخش فلسطین درآید در هراسند و وجود چند دستگی در میان آنها را بهترین طریق مصون ماندن از این خطر می دانند. پاکستانیها برای هر شش گروه پناهنده تسهیلات یکسانی فراهم می سازند و فعالیت گروهکهایی را که به رسمیت نشناخته اند نادیده می گیرند. همین گروهها هستند که دست کم تا سال ۱۹۸۴ به دو اتحاد شکل می دهند.

بعکس پاکستانیها، آمریکاییها و سعودیها اتحاد این گروهها را کلید تعرض دیپلماتیک علیه اتحاد شوروی می دانند. اصرار آنها بر جنبه دیپلماتیک بیشتر به دلیل بدبینی آنها به وضعیت نظامی است تا امید به یک سازش و همین است که آنها را وادار می کند در زمینه دیگری مقابل شوروی بایستند. آنها در دو مرحله دست به کار خواهند شد: تحمیل یک وحدت عمومی، سپس در صورت شکست، نهادی کردن دو وحدت.

۴- اتحادهای ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۴

در ژانویه سال ۱۹۸۰ به مناسبت کنفرانس اسلامی لاهور، شش حزب مستقر در پشاور به اصرار ربانی بر آن می شوند که قبل از ماه مارس با یکدیگر متحد شوند. اما به هنگام عمل حزب اسلامی حکمتیار از پیوستن به این جمع سرباز می زند. روز نوزدهم مارس اتحاد ۵ گروه باقیمانده اعلام می شوند: سیاف، عضو

سابق جوانان اسلامی، از قبیله خروت — مثل حکمتیار و حفیض الله امین — که بتازگی از زندان پل شرخی خارج شده به ریاست این اتحاد برگزیده می‌شود. مجددی معاون می‌شود. سیاف به دو دلیل انتخاب شده است: چون از زندان خارج شده و به جایی بستگی ندارد، مردی است جدید که به هیچ حزبی تمایل خاص ندارد. چون معاون دانشکده الهیات بوده و در قاهره و عربستان سعودی درس خوانده و به زبان عربی تسلط کامل دارد، مردی است که بخوبی می‌تواند سعودیها و دیگر کشورهای خلیج [فارس] — که پول و حمایت دیپلماتیک اعطا می‌کنند — را متقاعد سازد. اما این انتخاب خیلی زود نتایج شوم خود را آشکار می‌سازد: سیاف که مردی است جاه‌طلب و پرتوقع به یک بازی اختصاصی دست می‌زند تا اتحادیه را به صورت حزب شخصی خود در آورد. در مرحله اول او با حکمتیار متحد می‌شود تا جدایی از میانه‌روها را تحمیل کند و ربّانی و خالص را در اتحادیه به حاشیه بکشاند، سپس با ایجاد انشعاب در حزب اسلامی به چرخشی علیه حکمتیار دست می‌زند. در سیاست او پول نقش بزرگی ایفا می‌کند: او پس از بریدن از اتحاد، صندوق را نزد خود نگه می‌دارد و کمکهای دولت سعودی را به حساب خود واریز می‌کند و گروه مبارزاتی را که برای بدست آوردن اسلحه به پیشاور آمده‌اند با دادن پول در قبال یک قول وفاداری اسمی خریداری می‌کند.

اتحاد این پنج گروه هرگز به جایی نمی‌رسد. از این زمان به بعد نهضت مقاومت افغان به سوی دو قطب جهت‌گیری می‌کند: اسلام‌گرایی و سلطنت‌طلبی. این قطب‌گرایی، همان‌گونه که دیدیم، به زدوبندهای محلی ارتباط دارد، پیوندهایی که بیشتر اجتماعی و قومی‌اند تا ایدئولوژیک، چرا که می‌بینیم حرکت که بویژه از علمای بنیادگرا تشکیل شده به دلیل آن که طرفداران خود را در مناطق ایلاتی جستجو می‌کند حزبی است سلطنت‌طلب. مراد ما از سلطنت‌طلب تمایلی است که در بازگشت به رژیم گذشته وجود دارد، رژیمی که ضامن نوعی جدایی میان مذهب و سیاست بوده است (اما نباید فراموش کرد که از نظر علما، حقوق مدنی و جزایی جزئی از مذهب است: از نظر آنها هدف از سیاست تنها شکل رژیم و شخص شاه است. بنابراین آنها می‌توانند در عین حال که «شریعت» را برای خارج از شهرها

می‌خواهند، شهرها را به اختیار شاه بگذارند).

هر کدام از این دو قطب «تندرو» های خود را دارد: گلبدین حکمتیار برای اسلام گراها و آخرین باقی مانده های اشرافیت قبیله ای برای سلطنت طلبان. اسلامستهای رادیکال از جدایی رژیم سلطنتی از مذهب سخت متنفرند و این رژیم را مسؤول بی تقوایی مردم و نفوذ شورویها به کشور می‌دانند. بالعکس اشرافیت، سران اسلام گرا را که از خانواده های محروم و غالباً بدون پیوند با قبایل برخاسته اند تحقیر می‌کند: «بابای خودشان را هم نمی‌شناسند»، جمله ای است که آنها غالباً برای تحقیر مسؤولان احزاب اسلام گرا به کار می‌برند. اما اگر این گروههای تندرو را کنار بگذاریم می‌بینیم که تفاوت چندانی بین میانه‌روهای این دو جبهه (که ربانی و مجددی دو چهره بارز آنها هستند) وجود ندارد. اتحادها به حسب دینامیک متضاد تحقق می‌یابد: در پیشاور با روی آوردن به تندروی و در داخل کشور با ائتلاف با میانه‌روها که در واقع به سنگینی طبیعی وزن مجاهدان بستگی دارد. نفوذ بیگانه (عربستان و پاکستان) بیشتر موجب تشویق تندروی می‌شود. تا سال ۱۹۸۴ از احزاب شیعه به صورت جدی برای پیوستن به ائتلاف دعوت نمی‌شد و به همین سبب ما آنها را به صورت جداگانه مورد مطالعه قرار خواهیم داد.

پس از شکست اتحاد پنج گانه، دو اتحاد در آوریل سال ۱۹۸۱ برقرار می‌شود. شرح آنچه پشت پرده گذشته کاری مشکل است. به نظر می‌رسد که فعالیت‌های حکمتیار و سیاف تعیین کننده بوده است. مجمعی از علما در پیشاور همه سران سیاسی را دعوت می‌کند و اعلام می‌دارد تا زمانی که آنها به یک اتحاد واقعی نرسند جلسه را ترک نخواهند کرد. گیلانی احساس می‌کند که تله ای در کار است و از رفتن به جلسه امتناع می‌کند. پس از چندین روز بحث و گفتگوی پرهیاهو یک «اتحاد هفتگانه» برقرار می‌شود که سه حزب از اسلامستها (حکمتیار، ربانی، خالص)، سیاف و انشعابهای دیگر احزاب و نیز به ترتیب دو حزب از حرکت (که مهمترین آنها حزب مولوی نصرالله منصور که از پکتیا تا غزنی مستقر شده) و یک حزب جبهه رهایی ملی (مؤذن) در آن شرکت دارند. به موازات آن اتحادی میان میانه‌روها برقرار می‌شود: نبی، مجددی و گیلانی، این اتحاد ثبات بیشتری دارد ولی

در داخل کشور از پشتیبانی کمتری برخوردار است.

بنابراین چشم انداز سیاسی تا سال ۱۹۸۴ یکنواخت و ثابت خواهد ماند و اتحاد اسلامی تنها یک وحدت روبنایی خواهد داشت. از یک سوریانی و خالص که در رؤیای یک جبهه متحد عمومی تر هستند مشاهده می کنند که از اعتباراتی که عربستان در اختیار نهضت گذاشته محرومند و از سوی دیگر گلبدین حکمتیار و سیاف که ابتدا برای حذف دیگران با هم متحد شده بودند در سال ۱۹۸۳ به نبردی تا پای مرگ دست می زنند.

۵- اقدامات سلطنت طلبان

به موازات تشکیل این «اتحادیه» ها، بعضی محافل سلطنت طلب که به طور غیرمستقیم توسط گیلانی تشویق شده اند به سوی تشکیل جرگه روی می آورند، یعنی روشی سنتی که سلاطین افغانستان برای مشروعیت بخشیدن به حکومت خود به آن دست می زدند. این عملیات به طور رسمی به عنوان عملیاتی برای تشکیل یک پارلمان دموکراتیک معرفی می شود اما در عین حال روش ملموس انتخاب (از میان نخبگان قبیله ای) و زمینه اجتماعی و تاریخی استناد به جرگه (که تکیه گاه آن نهادهای قبیله ای است و تاریخی نه چندان دور که در آن جرگه های ملی همیشه شکلی از مشروعیت پس از یک پیروزی نظامی قبیله ای بوده اند) از این جرگه ها دستاویزی می سازند تا اشرافیت رو به افول بتواند با اعتلای قدرت اسلامیستها در شمال و روحانیان در جنوب — که مشروعیت خود را در مساوات اسلامی جسته اند — به مقابله برخیزد. وانگهی در اتحاد میانه روها تنها گیلانی و مجددی هستند که از این اقدامات پشتیبانی می کنند. حرکت اسلامی که بیشتر روحانی است تا قبیله ای حرکتی نخواهد کرد.

در زمینه تشکیل جرگه در سه نوبت اقداماتی صورت گرفته: در بهار ۱۹۸۰ به ابتکار یکی از رؤسای قبیله جدران پکتیا به نام عمر ببرک زایی تماسهایی برقرار می شود اما خانواده گیلانی که احساس می کند ابتکار عمل از دستش خارج شده در جرگه خرابکاری می کند. جدی ترین اقدام در این زمینه در پاییز ۱۹۸۱ انجام می شود.

جرگه که از ماهها قبل مقدمات تشکیل آن توسط کمیته ای از بزرگان (واصفی و شمس الدین مجروح وزیر سابق، عبدالقدوس، آقاجان و محمد گرگیج نمایندگان و سناتورهای سابق) فراهم شده، می بایست در کویته افتتاح شود. این امر هیجانی مسلم در محیط قبیله ای ایجاد می کند و هزاران نفر در شهر اجتماع می کنند. اما حکومت پاکستان این اجتماع را ممنوع می کند و محل تشکیل جرگه به پیشین انتقال می یابد: گروهی از شرکت کنندگان در جلسه با استفاده از شلوغی شعاری رامبنی بردخواست بازگشت ظاهرشاه به حرکت در می آورند. اعضای جرگه در آشوبی که پیاپی می شود متفرق می شوند.

این سناریو به صورت یک اصل دائمی در می آید: در پس ادعاهایی — بعضاً صادقانه — برای برپایی نوعی مجمع ملی، همه جرگه ها به صورت دستاویزی در می آیند برای اشرافیت قبیله ای و به همین سبب محکوم به شکست اند. در واقع سردمداران رژیم قبلی از قیامهای دهقانی بشدت فاصله گرفته اند. هرچه زمان بیشتر می گذرد درک آنها از نهضت مقاومت کمتر می شود. تغییرات اجتماعی نهضت مقاومت چه در مناطق غیرایلاتی چه ایلاتی این جدایی را بیش از پیش تحکیم می بخشد. آنها چیزی نیاموخته اند اما چیزی را هم فراموش نکرده اند. آنها مایلند به وضعیت قبلی بازگردند. کابوس آنها بیشتر ظهور یک بچه سقواست تا نفوذ کمونیستها و آنها ترجیح می دهند که از دور با شوریها به توافقی دست یابند تا شاید ظهور یک رهبر جدید از داخل کشور باشند.

در فاصله سالهای ۱۹۸۳ — ۱۹۸۴ در پی دعوت شاه^۵ دوباره شاهد پیدایی سناریوی جرگه می شویم. اما هیچ چیز حاکی از آن نیست که سناریو تغییر کرده باشد، گرچه از لحاظ شکل دقیقتر شده باشد. هیچ کوششی برای شرکت دادن نهضت مقاومت داخل کشور و احزاب در این جرگه به عمل نیامده است. راه حلی که سلطنت طلبان ارائه داده اند هنگامی معنا خواهد داشت که شاه با شوریها به موافقت قابل قبولی دست یافته باشد. و این چیزی است که اتفاق نیفتاد. از این رو شاه شخصاً از این که به تنها اتحاد ناسیونالیستی هویت بخشد خودداری می کند.

در آوریل سال ۱۹۸۵ زیر فشار مشترک آمریکا و عربستان دو اتحاد منعقدہ منحل و یک «اتحاد بزرگ» جانشین آنها می‌شود. این اتحاد بزرگ، شش حزب مستقر در پیشاور به اضافه سیاف — که موقعیت برتر خود را از دست داده و بعد از این به چشم رئیس یک حزب در میان سایر احزاب به او نگاه می‌شود — را گرد خود فراهم می‌آورد. این اتحاد نهادهای بسیار کمی در اختیار دارد (یک شورا هر سه ماه یکبار سخنگوی اتحاد را که از میان رؤسای احزاب انتخاب می‌شود تعیین می‌کند). در حقیقت این یک ائتلاف ساده است که هدف آن نشان دادن یک وحدت ظاهری است تا نهضت مقاومت بتواند در صحنه بین المللی حرفهای خود را بزند: به این طریق است که یک نمایندگی مشترک در سال ۱۹۸۵ و ۱۹۸۶ راهی سازمان ملل متحد می‌شود.

مراحل موجود در اتحاد احزاب نشان می‌دهد که نفی سیاست که تمام دیالکتیک قدرت را در جامعه سنتی تشکیل می‌دهد در احزاب با قدرت بسیار حاکم است. مسائلی که در مورد وحدت برای علما مطرح می‌شود بر وحدتی از همه فرق مذهبی تکیه دارد که وجود ساختارهای سیاسی را ضروری نمی‌داند. نزد اسلامیه‌ها همین مسائل جذبه ارباب و رعیتی را به عقب می‌رانند. در هر دو مورد تنش میان مبحث اتحادی که بر «امت» تکیه دارد و عملکردهای واقعی بسیار قوی است. حتی برقراری یک ائتلاف دارای انعطاف ایجاد مشکل می‌کند، زیرا به جای آن که رهبران احزاب مناسبات خود را بر یک برآورد عینی از روابط قدرت و منافع واقعی هر حزب بنا کنند، غالب آنان یک رابطه نمادی با قدرت دارند مثل رابطه ای که با مسائل نظامی دارند: مسائل مربوط به برتری و تقدم نسبت به دیگران مهمتر از تقسیم واقعی قدرت است و اسلحه و پول بیشتر سمبل قدرت هستند تا وسیله ای برای جنگیدن، چرا که قدرتی که مورد توجه رهبران است داشتن یک حساب بانکی در سوئیس یا یک ثروت نمایان نیست بل قدرتی است که احترام و شناسایی دیگران را به ارمغان می‌آورد. دست کم این نحوه رابطه با قدرت همان چیزی است که ما نزد سیاف و میانه روها می‌بینیم. ربانی و خالص مشمول آن نمی‌شوند (نیز حکمتیار که اهداف

دیگری دارد)، اما نمی‌توانند از تکیه بر آن احتراز کنند.

یادداشتها

۱. رک: A. Arnold، افغانستان، چشم‌انداز تعرض شوروی، ۱۹۸۱. O. Roy «ارتش شوروی در افغانستان» در نشریه پاسبه‌پزان، شماره ۱، سال ۱۹۸۲.
۲. رک: ژر پرتاژ P. Blanchet در نوول اوسپرواتور، شماره ۷۹۱.
۳. در بسیاری از نشریات سال ۱۹۸۰ مثل جنبش حمایت از نهضت مقاومت افغان، ژوئن ۱۹۸۰، ص ۱۸، حرکت انقلاب اسلامی را یک حزب «چپ‌گرا» معرفی کرده‌اند.
۴. به جدول ضمیمه مراجعه شود.
۵. منتشره در لوموند، شماره ۲۲، ژوئن ۱۹۸۳.

تحوّل در استقرار احزاب از ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۴

الف — نقشه محل استقرار احزاب در ۱۹۸۰

گسترش جغرافیایی احزاب اتفاقی نبوده بلکه به تبعیت از شبکه‌های کاملاً دقیق صورت گرفته است. آنچه باقی می‌ماند تعیین نقشه محل استقرار و قدرت نسبی آنهاست. بدیهی است که در حال حاضر تحقیق در محل تقریباً بی‌ثمر است و ما باید به بازسازی آنها پردازیم^۱. نخست، تنها طرفداران حزب [اسلامی] و جمعیت [اسلامی] بودند که تصویری از حزب داشتند و به آن استناد می‌کردند: بنابراین حزب اسلامی و جمعیت اسلامی براساس شبکه طرفداران خود مستقر شده‌اند، بدون آن که بتوانند از بالا مردم را کنترل کنند. این مردم از رهبران محلی که طرفدار یکی از چهار شبکه‌ای هستند که قبلاً یاد کردیم، تبعیت می‌کنند. از این رو تنوع زیادی که بانوعی تحرک در وابستگیها همراه است دیده می‌شود. وجود انشعاب در وابستگیها و حضور همزمان احزاب متعدد در یک محل یکی از ویژگیهای زمان آغاز جنگ است. با این همه می‌توان گفت که در جنوب انشعاب در ابتدای کار کمتر است اما این پدیده در آن جا به صورت یک امر ثابت در خواهد آمد، حال آن که در شمال که در سال

۱۹۸۰ چند دستگی بیشتری حاکم بوده شاهد فرایندی از تجمع و تشکل گروهها خواهیم بود.

در سال ۱۹۸۰ اولین حزب بدون هیچ تردیدی حرکت انقلاب اسلامی است، زیرا شبکه ای که از آن حمایت می کند شبکه مولویهای مدارس دینی غیر دولتی است که تمام مملکت را زیر پوشش خود دارند. این حزب در تمام کمر بند جنوبی حاکم است. در شمال حرکت پس از جمعیت اسلامی که در هرات و بادغیس مقام اول را دارد قرار گرفته اما از میمنه تا کندوز یعنی در سرزمین ازبک و نقاط پشتون نشین شمال شرقی قلمرو خود را گسترده است حال آن که مناطق تاجیک نشین بیشتر پیرو جمعیت اسلامی اند. حرکت اسلامی در مرکز کشور و در شمال شرقی حضور چندانی ندارد.

دومین حزب از نظر اهمیت، جمعیت اسلامی است. پایگاه اصلی آن بدخشان و پنجشیر در شرق و هرات در غرب کشور است. طرفداران آن اصولاً تاجیک هستند.

حزب اسلامی در مناطق پشتون نشین شمال شرقی (بغلان، کندوز، لغمان و غور بند) و نزد پشتونهای جدا از قبیله ساکن جنوب (غزنی، هیلمند)، نیز در میان بخشی از آیماقها استقرار یافته است.

استقرار احزاب گیلانی و مجددی در تمام طول جنگ به صورت بخشهای جدا از هم ولی ثابت خواهد بود: این بخشها عبارتند از قسمتهایی از قبایل (طایفه) که رئیس آنها رابطه ای شخصی با یکی از این دو رهبر دارد. گاه این بستگی مثل پیوند احمدزایی ها با مجددی، رابطه میان پیر و مرید است. وابستگی به یکی از این دو حزب را چگونگی تهیه اسلحه از سوی آنها تعیین می کند. اسلحه گروههای مستقر در شمال را تنها مجددی تأمین می کند (که عموماً مریدان او هستند). با این همه در میان کوچروهای پشتون شمال (قبیله ترکی) و ترکمنها گروههایی پیرو گیلانی دیده شده اند.

ننگرهار و نیز قبیله جدران کاملاً در اختیار خالص هستند.

ب - تحولات انجام شده در محل از ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۴

۱- پیشرفت حزب اسلامی خالص نزد پشتونها

یونس خالص در سال ۱۹۷۹ از حکمتیار جدا شد زیرا او را به جهت آن که در نبردها شرکت نمی کرد قابل سرزنش می دانست. خالص که هم به مولویهای سنت گرا (او از شبکه مدارس علوم دینی خصوصی بیرون آمده و در دیوبند تحصیل کرده است) و هم به اسلامیه ها وابسته است (او از پایه گذاران جنبش است و هنگامی که در انتشارات دولتی کار می کرد وظیفه تبلیغ را به عهده داشته است) از همان ابتدا مورد حمایت قبیله خود یعنی قبیله خوجیانی ننگرهار قرار گرفت. چیزی که عجیب می نماید این که شبکه ای که او تشکیل داده هم سیاسی (اسلام گرا) است و هم قبیله ای. به محض آن که خوجیانی های ننگرهار را ترک کنیم و نزد غلزاییها در غرب و لغمانی ها در شمال یا شینواریهای شرق ننگرهار برویم شاهد افول ناگهانی نفوذ یونس خالص می شویم. همچنین هنگامی که جلال الدین حقانی، یک جدرانی اهل پکتیا، به یونس خالص ملحق می شود به دلیل پیوستگیهای قبیله ای است که از او متابعت می کنند.

همگان حزب یونس خالص را حزبی بسیار جنگجو، با سازماندهی خوب — وفق ضوابط افغانیها — و از لحاظ استراتژیکی در موقعیت مناسب (بر محور کابل — جلال آباد) می دانند. پرستیز رئیس حزب و ارزش فرماندهان آن (نظیر عبدالحق) جای چون و چرا ندارد. این حزب مدتهای مدید حزبی ناحیه ای (در ننگرهار و پکتیا) بوده است. اما از سال ۱۹۸۲ به بعد در ناحیه قندهار، جایی که فرماندهان معتبری چون ملا ملنگ و عبیدالله به او می پیوندند، و حتی در کابل پیشرفتی سریع و اعجاب آور به دست می آورد.

جبهه جلال الدین حقانی ویژگی کاملاً قبیله ای دارد. او هم مثل یونس خالص از مدارس علوم دینی خصوصی برخاسته و تحصیلات خود را در پشاور به انجام رسانده است (در «مدرسه» حقانیه). به نظر نمی رسد که قبل از جنگ فعالیت

سیاسی داشته باشد. او که به محض کودتا [ی کمونیستی] به قبیله خود، جدران، بازگشته، پایگاه نهضت مقاومت پکتیا را بنیان می‌نهد. با این همه جلال الدین موفق نمی‌شود یا سعی نمی‌کند که دامنه نفوذ خود را به خارج از فضای قبیله خود توسعه دهد. غالباً یک پشتون ترجیح می‌دهد با رهبری خارج از نظام خود متحد شود تا با کسی که با او نسبت نزدیک دارد. مضافاً که دیگر قبایل (جاجی، منگل، تانی، وزیر) یا خیلی ایستا هستند یا تحت رهبری خوانین غیرمذهبی به دیگر احزاب ملحق شده‌اند (به ویژه به گیلانی). اما در سال ۱۹۸۵ احزاب اسلام‌گرا نفوذی چشمگیر در محافل قبیله‌ای پکتیا به دست می‌آورند و به هنگام عملیات تعرضی شوروی در تابستان ۱۹۸۵ واحدهای حقیقی از میان قبایل برخاسته و تحت لوای یونس خالص به مقابله می‌پردازند. این اتحاد قبایل و اطاعت او از خالص در اطراف قندهار نیز بوضوح مشاهده شده است.

۲ - افول حرکت اسلامی

این پدیده از اهم پدیده‌هایی است که در چهار سال اول جنگ به طبقه‌بندی مجدد احزاب منجر شده است. حرکت اسلامی در سال ۱۹۸۰ حزبی بود که اکثریت را در اختیار داشت. از سال ۱۹۸۱ به بعد بخش اعظم کمیته‌های محلی حرکت در ایالات هرات و فاریاب، نیز کمیته‌های منطقه فارس زبان ایالت فراه به جمعیت اسلامی پیوستند. در این نقل و انتقالات نخست جنبهٔ زبانی است که حاکم است: در فراه نورزایی‌های فارس زبان به جمعیت می‌پیوندند، حال آن که نورزایی‌های پشتوزبان و وابسته به حرکت باقی می‌مانند. همین پدیده در بادغیس و فراه ملاحظه می‌شود: تاجیک‌ها و ازبک‌ها تغییر موضع سیاسی می‌دهند، حال آن که نقاط پشتوزبان که وابسته به حرکت بوده‌اند (از جمله تعداد زیادی از جبهه طلبا) وفادار می‌مانند. غیر پشتون‌ها از این که مدیریت پیشاور به وابستگان پشتون خود در تقسیم اسلحه نظر مساعدتری دارد دلگیرند. اما دلایل عمیقتری وجود دارند بویژه در غرب.

در ایالات هرات و فراه، اتحاد با جمعیت در اواخر سال ۱۹۸۱، نتیجه

مستقیم «مسأله شیرآقا» است. همان گونه که دیدیم، حرکت که بر شبکه مولویهای سنت گرا تکیه دارد همیشه به پیدایی ساختارهای افقی بین الاحزاب — که غالباً جمعیت علما نامیده می شوند — یاری داده است. این سازمان در هرات توسط غلام مهدین، پیر منطقه اوبه برپا شده است. رهبر واقعی آن شیرآقا از شهر هرات است. در همین زمان مائوئیستهای ناحیه که تعدادشان زیاد است اما نمی توانند آشکارا فعالیت کنند، تصمیم می گیرند از جمعیت علما به عنوان پوشش استفاده کنند.^۲ برخوردهای بسیاری میان مائوئیستهای نفوذی و جمعیت درمی گیرد زیرا این برخوردها از همان زمانی که در مدارس علوم دینی زمان شاه تحصیل می کردند وجود داشته است، حال آن که مولویها به مائوئیستها به چشم روشنفکرانی که به خدمت آنان در آمده اند می نگرند. تعدادی کشته می شوند. در آغاز سال ۱۹۸۱ شیرآقا به اتفاق تمامی قوم خود آشکارا به رژیم می پیوندد. این افراد تا به امروز جنگجوترین شبه نظامیان غرب بوده اند. بخش اصلی کمیته های حرکت ایالت به جمعیت می پیوندد. به جز قوم شیرآقا، چند گروه از حرکت نزدیک مرز ایران که مائوئیستها در آنها آشکارا نفوذ کرده اند اما تحت عناوین دیگری مثل انصارالله عمل می کنند در کنار حکومت به نبرد می پردازند. در این هنگام پیر ناحیه اوبه و مائوئیستهای ضد دولتی به ایران می روند.

خیانت شیرآقا و نفوذ مائوئیستها به خوبی نشانگر ضعف بنیادی حرکت است: این حزب، حزبی است فاقد استخوان بندی محکم که تنها از اجتماع جبهه های محلی گرد یک مولوی فاقد تجربه سیاسی شکل گرفته است. بنابراین عجیب نیست اگر حرکت هدف مناسبی برای اقدامات نفوذی — چه از سوی مائوئیستها چه فرصت طلبانی چون شیرآقا که سعی می کنند خود را به قیمت بیشتری بفروشند — به شمار آید. همین وضعیت در دسامبر سال ۱۹۸۴ تکرار شده است. در این زمان فرمانده ذبیح الله (از جمعیت مزار شریف) با بمبی که توسط افراد حرکت کار گذاشته شده بود کشته می شود. این افراد سپس به رژیم می پیوندند.

ضعف مدیریت مرکزی که قادر نیست اعضای خود را کنترل کند و روش بسیار سنتی توزیع اسلحه (فرماندهان باید شخصاً برای دریافت سهم خود اقدام کنند) با تنها چیزی که ساختاریک حزب می تواند برای افراد خود — افرادی که حتی با

مفهوم حزب بیگانه‌اند — به ارمغان آورد، یعنی با لوژیستیک و مختصری نظارت، در تضاد است. و با این همه آنان که در ابتدا به حرکت پیوسته‌اند دقیقاً بدان سبب بوده که در آن چیزی خلاف یک حزب مشاهده کرده‌اند. اما جنگ یک سازماندهی و اتخاذ سیاستی را ایجاب می‌کند که ارتباطی با عدم قبول سیاست از سوی جامعه مدنی افغانستان ندارد.

حرکت در جنوب برقرار مانده زیرا خصیصه قبیله‌ای بودن جبهه‌های محلی با ساختار «فدراتیو» این حزب هماهنگی دارد: علی‌رغم آن که رئیس غالباً یک روحانی است، پایگاه جبهه قبیله‌ای است. از سوی دیگر رؤسای صاحب‌نام منطقه (مثل نسیم آخوندزاده در هلمند و ملا محمد شاه در فراه) عضو آن هستند. مولویهایی که با بنی آشنا شدند به او وفادار مانده‌اند. با این همه بسیاری از فرماندهان محلی قندهار (مثل ملا ملنگ یا عبیدالله) به یونس خالص پیوسته‌اند. زیرا به این طریق آسانتر به اسلحه دست می‌یابند. با این همه جابه‌جایی‌ها در این جا نیز اتفاقی نیستند: طلبا و نقشبندیه شاخه اصلی که در شمال به جمعیت روی می‌آورند در جنوب حرکتی باقی مانده‌اند، چرا که حزب یونس خالص به نظر آنها کمتر از جمعیت مناسب حال صوفیگری است. به وجود یک انشعاب در حزب حرکت در ناحیه گردیز و غزنه نیز اشاره کنیم. رهبر این انشعاب که عضو «اتحاد هفتگانه» است، نصرالله منصور نام دارد. جبهه‌های زیر نظر منصور که خیلی کمتر از دیگر گروه‌های حرکت قبیله‌ای هستند دارای رهبرانی می‌باشند از میان روحانیت سنت‌گرا که در پاکستان تعلیم دیده‌اند. این افراد با شاه شدیداً مخالفند. حرکت با تمایل به سوی این گونه جبهه‌ها یا به سوی یونس خالص ضمن نزدیکی به جمعیت به «رادیکالیزه» کردن خود پرداخته است.

۳- اعتلای جمعیت

در اعتلای جمعیت دو عامل نقش اساسی دارند: یک عامل ایستا که متشکل از شبکه‌هاست و دیگری پویا با پیشرفت نمونه مسعود و دو فرمانده دیگر (اسماعیل خان و ذبیح‌الله).

وجود شبکه دلایل رفتن از یک حزب به حزب دیگر را به دست نمی‌دهد

اما این کار را امکان پذیر می سازد. و همان گونه که دیدیم جمعیت در محل تلاقی سه شبکه از چهار شبکه نهضت مقاومت افغان قرار دارد: اسلامیه‌ها، صوفیه‌ها و مولویه‌ها. بعکس با شبکه چهارم (قبایل) رابطه‌ای ندارد، و همین امر می‌رساند که چرا استقرار آن در جنوب با دشواریهایی همراه بوده است.

ترقی جمعیت اسلامی هم به ضرر حرکت در غرب و هم به ضرر حزب اسلامی در شمال شرقی و جنوب صورت گرفته است. از حرکت به جمعیت می‌روند زیرا حرکت را حزبی بسیار نرم می‌یابند و از حزب اسلامی به جمعیت روی می‌کنند چرا که حزب را خیلی سخت می‌دانند. هر جابه‌جایی از روی یک شبکه مشخص انجام می‌شود.

در غرب و شمال غربی، فرقه‌های صوفی جابه‌جایی افقی میان حرکت و جمعیت را ممکن ساخته‌اند. نقشبندیها همیشه مریدانی در هر دو حزب داشته‌اند و به هنگام درگیری بحران در حرکت غالباً نفوذ و اعتبار «پیر»ها یا نمایندگان آنها موجب پیوستن دستجمعی به جمعیت شده است (مثل مولوی غفور صوفی نقشبندی و «امیر» حرکت در فاریاب که «امیر» جمعیت در همین ایالت شد قبل از آن که توسط حزب اسلامی کشته شود). بعکس در پیوستن از حزب به جمعیت، تعلق اعضای رهبری دو حزب به شبکه روشنفکران اسلام گرا این نقل و انتقال را ممکن می‌کند. بنابراین در شمال شرقی، جایی که طرفداران این دو حزب بویژه از مدارس دولتی غیر مذهبی برخاسته‌اند روی آوری به جمعیت رواج بیشتری خواهد داشت (اما این ریشه مشترک بعضاً کینه‌های شدیدتری نیز برمی‌انگیزد). در مقابل، اسلامیه‌های جمعیت در غرب بیشتر به مدارس مذهبی دولتی تعلق دارند حال آن که اسلامیه‌های حزب تربیت غیر مذهبی داشته‌اند. بنابراین نقل و انتقالی صورت نمی‌گیرد. با این همه در مواردی نادر که اعضای حزب نیز نقشبندی هستند، همبستگی‌های فرقه‌ای بر تضادهای ایدئولوژیک می‌چربد: مثلاً در المرو هشتمین در فاریاب این چنین بوده است. مورد خاصی — مثل همیشه — نزد آیماقها مشاهده شده: در این جا آنچه موجب گذر از حزب به جمعیت می‌شود شبکه اقوام و احساس هویت آیماقی است.

با این همه دلیل واقعی و عمیق شورشها را باید در پویایی نهضت مقاومت

جستجو کرد و این پویایی یکی از دستاوردهای توسعه نظامهای سیاسی — نظامی است که در شمال کارایی بیشتری دارند. جمعیت یک کادر رهبری سیاسی فراهم آورده که برای جنگهای چریکی مدرن مناسبتر از اعضای رهبری حرکت است و این کار را مثل حزب بدون بریدن از سنت به انجام رسانده است. در شمال همه نفوذ و اعتبار جمعیت میان سه فرمانده تقسیم شده است: اسماعیل خان از هرات تا میمنه، ذبیح الله که پایگاهش در مزار شریف است از میمنه تا کندوز و مسعود در تمام شمال شرقی. دو فرمانده اولی از همگونی مناطقی که زیر نظر دارند — مناطقی که وابسته به مراکز شهری است — برخوردارند. مردم ساکن دشت با امپراطوریهایی بزرگ تماس داشته اند و برای پذیرش یک قدرت مرکزی، به شرطی که مشروع باشد، آمادگی بیشتری دارند. بعکس مسعود می بایست فضای خود را خارج از پنجشیر بسازد و با تسلط بر یک یک فرماندهان محلی قدرت خود را بر آنها تحمیل کند. این مناطق فاقد تقسیمات واسطه ای میان دولت و اقوام محلی است، تقسیماتی که واحدهایی متوسط چون قبیله ای را که قادر به خودمختاری و از این رو مانعی بر سر راه حزب غالب است، به وجود می آورد. در این اوضاع، فرماندهان می توانند از نظر نظامی به استقرار الگوهای توفیق یابند که بر پایی آنها مستلزم اقداماتی است در تمامی فضای ناحیه بدون آن که تنها به حمله به پست نظامی واقع در فضای قوم خود اکتفا کنند. اتخاذ یک چنین استراتژی ایجاب می کند که ناحیه از لحاظ سیاسی همگون باشد، فرماندهان با یکدیگر هماهنگی داشته باشند و تصمیمات در مرکز تصمیم گیری واحدی گرفته شود. در این جا توسعه حزب در چشم انداز دستیابی به قدرت در داخل نهضت مقاومت تحقق نمی یابد بل در بهبود ابزار جنگ روی می دهد. بنابراین در میان مردم و در میان رزمندگان با انعکاسی شایسته مواجه می شود، البته به این شرط که فرمانده صلاحیت خود را به اثبات رساند. از این رو ضرورتی ندارد برای حقیقت تأکید کنیم که شکست حملات هفتگانه رژیم به پنجشیر از ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۴ چه اثری بر افکار مردم گذاشته و چگونه از مسعود رهبری افسانه ای ساخته است. اعتبار شخص او همراه با کارایی سازماندهی نظامی اش بسیاری از فرماندهان محلی را متقاعد ساخته که برای درک آموزش واقعی به سوی او بشتابند. پیشرفت جمعیت در

شمال شرقی را باید نخست مرهون پیشرفت یک الگوی سازماندهی نظامی دانست که فرماندهان محلی آن را مؤثرتر یافته اند، مضافاً که هیچ چیز در ساختار اجتماعی و فرهنگی شمال مخالف پیوستن به جمعیت نیست.

به نظر می‌رسد آن چه موجب توسعه جمعیت در جبهه ذبیح الله شده، خصایص سیاسی اوست که زیر پوشش اقتدارش پنهان است. این اقتدار بیش از پیش به «نمونه مسعود» نزدیک می‌شود. ذبیح الله، معلم سابق که در دبیرستان ابن سینا درس خوانده از هر سه این فرماندهان «ایدئولوژیک» تر است. به نظر می‌رسد در جبهه اسماعیل خان پیشرفت جمعیت بیشتر به دلیل عدم تحرک بوده چرا که این حزب از همان ابتدا بخش اعظم شبکه‌های اسلام گرا، صوفی و مولویها را کنترل می‌کرده است.

خواهیم دید که در هر سه جبهه نقطه شروع حرکت جمعیت مناطق اطراف شهرها و یا در میان خانواده‌هایی بوده که پایگاهی در شهر داشته اند (مثل خانواده‌های ساکن پنجشیر)، حال آن که حرکت بیشتر در روستاها، به معنای واقعی کلمه، مستقر شده است.

آنچه می‌ماند مسأله استقرار جمعیت است در مناطق ایلاتی که در ابتدا بسیار ضعیف بوده است. خیلی جلوتر از کودتای ترکی، ربانی بخوبی دریافته بود که حفظ رشته‌های پیوند با قبایل اهمیتی حیاتی دارد. تاریخ افغانستان سراسر به قبایل بستگی دارد و با همه آن که جنگ به نفع سایر اقوام تعادلی به همراه آورده اما نمی‌توان وجود پشتونها را ندیده گرفت. پس از سال ۱۹۸۲ چون تمام شمال به سود جمعیت تثبیت شده بود، ربانی تمام هم خود را متوجه جنوب کرد. این امر مستلزم دوشرط است: تحوّل در ساختارهای قبیله‌ای که آنها را با حزبی چون جمعیت آشتی دهد و پذیرش واقعیت‌های قبیله‌ای از سوی همین حزب. شرط اول تحقق یافته است، زیرا همان گونه که دیدیم خانواده‌های بزرگ به نفع مولویها — که تمایل به پیوستن به حرکت دارند — و یا به نفع فرماندهان نظامی از نهضت مقاومت داخلی کناره گرفته اند. جنبش اتحاد با یونس خالص یا با جمعیت که فاقد ایدئولوژی است بویژه در میان آنها نضج گرفته است. به عنوان جبهه‌های تازه جمعیت از جبهه ملاّ نقیب در قندهار (از قبيله

الیکوزایی و پیرو فرقه نقشبندی)، جبهه جلیل در شاه جوی (در زابل و از قبیله توخی) و نیز جبهه عبدالرحمن آخوندزاده در پکتیا (از قبیله خروتی و پیرو نقشبندی) نام می‌بریم. با این همه گسستن از حرکت بیشتر به سود یونس خالص بوده است. بنابراین اتحادی میان ربانی و خالص می‌تواند از ثمره جهشهای اجتماعی و سیاسی که مناطق ایلاتی را فرا گرفته مستفیض شود.

باقی می‌ماند که بینیم چرا حزب اسلامی از سازماندهی و کارایی خود نتوانسته در جهت پیشرفت و توسعه بهره‌برداری کند.

۴- مسأله حزب اسلامی

پایگاه حزب اسلامی تنها بر یک شبکه مستقر شده: شبکه اسلام گراها. اما رابطه این حزب با سیاست در حد یک حزب به معنای مدرن کلمه است: تهیه یک دستگاه حزبی و یک استراتژی کلی که هدفش کسب قدرت در داخل نهضت مقاومت است. این حزب بر انقلاب اسلامی بر پایه جنگ رجحان می‌دهد و معتقد است که مبارزه علیه شورویها هنگامی ممکن است که نخست سیادت خود را بر نهضت مقاومت تحمیل کند. در این راه او با پدیده طرد از سوی دیگران و نیز ارزیابی بیش از حد توانایی‌های خود برخورد خواهد کرد.

بنابراین درگیری‌های میان حزب و احزاب دیگر از همان سال اول جنگ روی خواهد داد. مسأله تنها برخورد میان اسلام گراها و میانه‌روها نیست. از همان ابتدای کار، حزب سیاستی بسیار پویا را در پیش می‌گیرد: کوماندوهای آن اولین رزمندگانی هستند که پا از فضای همبستگی خود بیرون می‌نهند تا اقتدار حزب را به دیگر فضاها تحمیل کنند. حزب می‌کوشد دیگر احزاب را خلع سلاح کند و حاضر به تحمل حضور سیاسی آنها در قلمرو خود نیست. هدفش ابتدا کنترل مردم غیرنظامی است: چون حزبی است که خوب سازماندهی شده، مدیریتی قوی را در زمینه‌های گوناگون برپا داشته است. بزرگان سنتی را کنار گذاشته‌اند و حتی قضات جزر چارچوب حزب قادر به انجام وظیفه نیستند. حزب بسیار متمرکز و همگون است. اعضای رهبری حزب اعم از ایدئولوگ یا جزمی متأثر از طرز تفکر حزب فدایی

حکمتیاری و بیش از دیگر اقوام از همبستگی های قومی جدا شده اند.

ساختار حزب از همان ابتدا با ساختار جامعه سنتی در تقابل بوده است: سازمان حزب باید جایگزین کسانی شود که به طور سنتی قدرت را در اختیار دارند. بنابراین به جز در مواردی خاص این هدف از سوی مردم طرد می شود. این موارد عبارتند از: قرابت حزب با یک گروه قومی (پشتونهای شمال شرقی)، سرپرستی حزب از سوی یک مولوی مورد احترام (مثل مولوی حلیم در استالف و مولوی کشمیری نزد شینواریهای کُندر) و یا طرف توجه قرار گرفتن مبارزان محلی در ابتدای قیام از سوی مردم (مثل ستار و قادر در غور). مورد آخر که بیشتر جنبه اجتماعی دارد این که بسیار اتفاق افتاده که حزب از حمایت دهقانان فقیر بهره مند شده: ضدیت آن با ساختارهای سنتی در این هنگام واقعاً یک جنبه «انقلابی» می یابد. با این همه در میان بزرگان افرادی نیز یافت می شوند که به حزب پیوسته اند نظیر جمعه خان در اندراب.

استراتژی حزب عبارت است از احتراز از درگیری مستقیم با شورویها و برپایی پایگاههای مستحکمی چون قرارگاه مشهور الله جرگه، که عملاً در سرزمین پاکستان قرار گرفته و بسان ویتترین حزب در مقابل روزنامه نگاران عجول گشوده است. این قرارگاه زرادخانه ای است که احتمالاً برای استفاده پس از جنگ تدارک دیده شده چرا که در حال حاضر هیچ استفاده نظامی از آن نمی شود. پایگاههای حزب عموماً در محورهای ارتباطی نهضت مقاومت واقع شده اند و نه شورویها (لغمان، غوربند، کوه صفی). در فواصل منظم حزب واقعاً پنجشیر را در محاصره قرار داده است و در این عملیات قوماندانان نیازی کوهستانی (دبیر قدیمی دبیرستان استالف) شهرتی بسزا یافته است.

رفتار سران محلی بویژه در زمانی که ثابت شده که حزب نتوانسته بر نهضت مقاومت مسلط شود (اوائل سال ۱۹۸۲) دگرگون شده است. بحرانی داخلی در گرفته و اختلاف میان انشعاب کنندگان و میانه روها تشدید شده است. نبرد میان حزب اسلامی و دیگر احزاب، بخصوص در ایالات شمال و شرق کابل، و نیز در غزنی روی داده است. درگیریها در کوهستان و کوه صفی که نقاط عبور اجباری ستونهای

اعزامی به شمال است از جاهای دیگر شدیدتر بوده. حزب ترجیح می‌دهد جمعیت را در شمال و حرکت را در جنوب هدف حملات خود قرار دهد. همچنین در غزنه و اوروزگان علیه هزاره‌های سید جگلان مبارزه می‌کند و حتی جبهه‌های کوچک هزاره در اطراف غزنه تشکیل داده است. در غرب حزب انشعاب کمتری دارد، چه به لحاظ واقعیت گرایی در مقابل پایگاه خود که در اقلیت کامل است و چه به این سبب که رهبران به همبستگی بیشتر راغبند. بعکس در فاریاب و جوزجان روابط متشنج است و بحران در تابستان ۱۹۸۳ با قتل مولوی غفور توسط حزب به اوج رسیده است. این شخص به ترتیب «امیر» حرکت و جمعیت در فاریاب بوده است: نبرد برای به دست گرفتن کنترل بازار گرزویان ماهها به طول خواهد انجامید. در غرب افغانستان، در ایالات هرات حزب که پایگاه مهمی ندارد به میلّیس (شبه نظامیان نیمه وقت) دولتی پیوسته است (با فرماندهی جمعه پهلوان).

سیاست تجاوزکارانه حزب تأثیری دوگانه داشته است: اول آن که گروههای دیگر را به هم جوش داده و اتحادهای محلی واقعی و مستحکم به وجود آورده و در ثانی آن که بخشی از فرماندهان حزب از پیروی سیاست مبارزه داخلی سر باز زده و به توافقه‌های محلی رسیده‌اند، مثل سید منصور از بغلان که با مسعود متحد شده است. کمیته‌هایی که در استراتژی ضدیت [با دیگران] پیروی کرده‌اند عملاً در محدوده خود محبوس شده‌اند و شاهد طرد گروههای سیّار خود از دیگر مناطق بوده‌اند. با این همه در بعضی نقاط (شیرغان در شمال، غزنی و موغور در جنوب)، حزب به دلیل امتیازی که از لحاظ داشتن دیسپلین و برتری آتش نصیبش شده می‌تواند به حملات محلی دست زند و بر بعضی از بازارها (مثل بازار میدان در سپتامبر ۱۹۸۳) استیلا یابد.

در نهایت طرد حزب از سوی مردم و دیگر احزاب به اضافه بحران داخلی آن (در پشاور، انشعاب قاضی امین معاون حکمتیار و در داخل کشور پیوستن فرماندهان محلی به «جمعیت»)، موجب شده که علی‌رغم آن که حزب فقط بر امکانات خود تکیه دارد، حاشیه نشین شود.

در صحنه بین‌المللی، حزب اسلامی حیثیت چشمگیری را که در سال ۱۹۸۰

از آن بهره‌مند بود از دست داده است. در این زمان غالب ناظران خارجی به هر حال قبول داشتند که حزب تیغ بُرنده نهضت مقاومت بوده است، و این به چندین دلیل: حزب تنها حزبی بوده که همیشه از ارزش رسانه‌های گروهی آگاهی داشته. حزب توانسته روزنامه‌نگاران را تحت تأثیر قرار دهد و اطلاعاتی ناقص در اختیار آنها قرار دهد که آنها به حساب خود گذاشته‌اند.^۳ سفارتخانه‌های انگلیس و چین در ابتدا اعتبار زیادی برای حزب باز کردند، نیز جماعت پاکستان و محافل بنیادگرای عربی کاملاً از آن حمایت می‌کردند (بعکس ایران که به سبب شیعی بودن به صورت محدود از آن حمایت می‌کرد). با این همه از همانسال ۱۹۸۱، سیاست خرابکارانه حزب موجب برانگیختن حس بی‌اعتمادی شد و حزب بسیاری از حمایت‌کنندگان غربی خود را از دست داد. سرانجام آن که بحران موجود میان سیاف و حکمتیار (پاییز ۱۹۸۳) موجب شد که حکمتیار حمایت بنیادگرایان عرب را نیز از دست بدهد.

۵- احزاب گیلانی و مجدّی

بدشواری می‌توان از این احزاب در فصل مربوط به «تحول احزاب» یاد کرد، چرا که وضعیت آنها در محل استقرارشان ثابت است و به شبکه‌هایی که به تفصیل گفته آمد بستگی دارند. گیلانی اصولاً طوایف را با واسطه خوانین زیر نظر دارد. این سرسپردگی به خوانین یا مربوط به قبل از جنگ بوده (که در میان پشتونهای غیردزانی از نوع سرسپردگی مرید به مراد است) و یا بعد از جنگ به وجود آمده (اشرافیت سلطنت طلب دزانی که از گیلانی به عنوان ابزار سیاسی خود استفاده می‌کنند). در این جا نشانی از ساختار حزبی مشاهده نمی‌شود و خوانین محلی در تصمیمات خود از کسی اطاعت نمی‌کنند و افراد نه از حزب که از بزرگان قوم خود پیروی می‌کنند. جبهه گیلانی تنها تظاهر سیاسی یک ائتلاف قبیله‌ای است که با واسطه خانواده‌های بزرگ صورت گرفته است. اثری از دفتر سیاسی مشاهده نمی‌شود بلکه یک دربار کوچک به وجود آمده است. سلاحها تنها براساس روابط شخصی با احمد گیلانی توزیع می‌شود. ثبات این حزب از این روست که سران قوم راه دیگری برای این که در

داخل ابراز وجود کنند ندارند و نفعشان ایجاب می‌کند که این حزب را که ظرفیت آن تکمیل شده حفظ کنند.

شبکه زیر نظر مجددی از این هم کم اهمیت‌تر است (این حزب کوچکترین حزب از شش حزبی است که در پیشاور مستقر شده‌اند)، اما تنوع بیشتری دارد. از سویی در آن شبکه‌ای مشابه شبکه طرفداران گیلانی وجود دارد (پوپلزایی‌ها به همراه خاندان قره‌زایی) با این تفاوت که آنها اعضای خود را بیشتر از میان بخشهایی از قبایل برمی‌گزینند که مستقیماً به خانواده‌های سران و اشراف درآنی تعلق ندارند (مثلاً طایفه نورستانی در وینگل و خانواده‌های بزرگ کُتر مثل خانواده مجروح)؛ و از سوی دیگر «مریدان» صوفی از هر دو نوع در آن شرکت دارند: نوع مارابوتیک آن به همراه کوچروهای احمدزایی (ورئیس عیار آنها به نام سدو خان) و نوع عرفانی با گروههای کوه صفی. و سرانجام عناصر غیر مذهبی بویژه اشراف کم اهمیت‌تر و تجار. ثبات این حزب به دلیل آن است که گروههای عضو آن برای دستیابی به اسلحه هیچ شانس در جای دیگر ندارند و از این رو به حزب وفادار مانده‌اند.

حزب مجددی چشم اندازی برای پیشرفت ندارد و حزب گیلانی برپویایی و قدرت جرگه‌ها چشم دوخته است اما جرگه از نظر ظاهر با ساختار حزب در تضاد است. بعلاوه اگر جرگه تشکیل شود و به وظیفه خود عمل کند به نفع شاه یا یک شخصیت برجسته خواهد بود، اما مدیریت کنونی آن گونه که ما دیدیم در راستای تشکیل جرگه گام بر نمی‌دارد. کافی نیست که در رؤیای یک توافق جمعی حول شخص شاه بود، توافقی که امکان‌پذیر است اما بی‌فایده. باید این توافق دارای یک شکل سیاسی باشد که هیچ‌یک از این دو حزب نمی‌توانند بدان دست یابند: یک گروه چریکی یک کارتل انتخاباتی نیست.

تحول قبیله‌گرایی نه تنها راه حل دشواریهای این دو حزب مذکور است بل تمام نهضت مقاومت از آن تأثیر خواهد پذیرفت. باری همان گونه که دیدیم این تحول بیشتر در جهت افول قدرت خوانین و ظهور مولویهاست (از این رو برای گیلانی و مجددی حفظ اتحاد با حرکت امری حیاتی است چرا که آنها سران حزب را تربیت می‌کنند و حرکت نفرات را).

۶- پیوندهای فرصت طلبانه و صعود سیّاف

در تحلیل وقایع برآنیم تا نشان دهیم که ائتلافها و تغییراتی که در پیوستن به این یا آن حزب روی می دهد تنها از علائق فرصت طلبانه نشأت نمی گیرد. آن گاه که الحاق به یک حزب شامل گروه با اهمیتی است همیشه پیوستن به آن بدور از این گونه ملاحظات بوده است، اما بعضاً گروههای مسلح منفردی مشاهده می شوند که به جمعیت خاصی تعلق ندارند و عموماً در محیط یک حزب مسلط متحول می شوند ولی به دلایل فرصت طلبانه به حزب دیگری می پیوندند. اینها غالباً فرماندهانی محلی هستند که با «رؤسای معین شده در سلسله مراتب» مخالفند و با پیوستن به دیگر احزاب در جستجوی ترقی مقامی برمی آیند که در جای دیگر از آنها دریغ شده است. همچنین ممکن است بزرگانی که توسط رهبران جدید حزب مسلط در محل کنار گذاشته شده اند و یا گروههایی از اقوامی که در اقلیت کامل هستند به استفاده از این حربه روی آورند و به این ترتیب با پیوستن به حزبی دیگر وسیله ای برای صیانت از هویت خود جستجو کنند. سرانجام آن که گروههای مشکوکی نیز وجود دارند که در مرز راهزنی قرار گرفته اند و هدف اصلی آنها دستیابی به اسلحه است تا بدینوسیله خود را از سلطه حزب مسلط در محل به دور نگهدارند. در همه موارد خط مشی مردم محل به روش خویشاوندانی که در گروه دارند محدود می شود. مشکل این جاست که قدرت آتشی که این گروهها در اختیار دارند، هیچ وجه اشتراکی با وسعت محل استقرارشان ندارد و وجود آنها در محل می تواند عامل بی نظمی و حتی برخوردهای مسلحانه باشد.

تنها در قندهار است که این پدیده تعمیم یافته است: فرماندهان به گروهی می پیوندند که اسلحه آنها را تأمین کند. اما در ولایات ساختارهای سیاسی وجود ندارد چرا که بستگیهای افقی توسط علما و روابط قبیله ای برقرار می شود. از سال ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۲ بویژه یونس خالص است که این گروهها را مسلح می کند (مثلاً در تخار). پس از ۱۹۸۲ این کار بیشتر توسط سیّاف انجام می شود؛ سیاست او دقیقاً بر آن است که با واسطه گروههای مسلح بدون آن که احتیاجی به استقرار حزب خود در میان مردم داشته باشد (به استثنای پغمان موطن او) نفوذ خود را توسعه دهد. در

ننگرهار واقع در جنوب کابل و در شمال کشور، اطراف شیرغان گروه‌های کاملاً مسلح سیاف را می‌بینیم که هم از لحاظ کیفی و هم کمی در حال پیشرفتند. میزان جنگندگی گروه‌ها با توجه به انگیزه آنها برای جنگیدن بسیار متفاوت است. اما این پدیده به نسبتی که فعالیت‌های نظامی صرف، از هرگونه نظارت سیاسی فاصله می‌گیرد، تضعیف می‌شود و این برای جنگ‌های چریکی یک شکست است. از آن‌جا که در کنار هم قرار گرفتن گروه‌های پیرو سیاف تنها بر پیوندهای شخصی استوار است حتی در صورت پیشرفت و توسعه، این گروه‌ها هرگز نمی‌توانند تشکیل یک حزب واحد بدهند، از دیگر سو توسعه آنها به دلیل دشمنی میان سیاف و صوفی‌ها محدود است زیرا در افغانستان، هیچ حزب نهضت مقاومت نمی‌تواند بدون شرکت صوفی‌ها پیشرفت زیادی به دست آورد.

متذکر می‌شویم که ایرانی‌ها نیز در مرزهای خود — آن‌جا که گروه‌های مشهور به حزب الله حتی میان سنی‌ها پدیدار شده‌اند (مثلاً در دو قلعه واقع در جنوب فراه) — از همین روش استفاده می‌کنند.

با این همه آنچه عجیب می‌نماید این است که این فرایند فرمانبرداری در عوض دریافت اسلحه، بیش از این توسعه نیافته است، چرا که از سویی جامعه افغانستان جامعه‌ای است قطعه قطعه و از دیگر سو دادن هدیه در فرایند فرمانبرداری اهمیتی شایان توجه دارد (یک «بزرگ» باید قادر به برآوردن احتیاجات طرفدارانش باشد)، حتی اگر غالب اعضای نهضت مقاومت مدعی باشند که به خاطر دریافت اسلحه نیست که به گروه پیوسته‌اند (اما تناقض در گفتار آنها آن‌جا پدیدار می‌شود که همین افراد از این که از حزب خود اسلحه‌ای دریافت نکرده‌اند شکوه می‌دهند و همین تناقضگویی به صحت اظهارات آنها خلل وارد می‌سازد، بعلاوه، اگر این ادعا درست باشد هرکسی می‌تواند عضو حزب سیاف شود، حال آن که این چنین نیست). مناطق قبیله‌ای بویژه، در مقابل فرایند تجزیه — به دلیل اعطای اسلحه از سوی گروه‌های مختلف — بخوبی مقاومت کرده‌اند به استثنای قندهار. عملیات فقط در جایی موفق بوده که دیگر استناد به «قبیله» که چهارچوبی است برای خیل (طایفه) وجود نداشته باشد، جایی که شدیداً به «قوم» خود، که در این‌جا به صورت خویشاوندی

وسعی در آمده، وابسته اند: این مورد بیشتر در مناطق پشتون نشینی که قبایل فروپاشیده اند دیده می شود نظیر ناحیه جنوبی کابل و بویژه در لوگر که همه انواع احزاب افغانستان در آن مشاهده می شود. این پدیده همچنین در مناطق چند قومی نیز دیده شده. قوم شناسان در این نقاط وجود تقسیم بندیهای قومی را حتی در بطن روستاها نیز گزارش کرده اند: میان قومی که محدود به خانواده شده و قوم به معنای وسیع کلمه واحد واسطه ای مثل طایفه^۴ وجود ندارد. به عنوان مثال این موردی است که در کوهپایه های مرکز - شمال افغانستان مشاهده شده است: سرپل، شیرغان و سنگ چارک. وجود گروههای مسلح جدا از هم به دلیل قبیله گرایی نیست بل به لحاظ وجود جداییهایی - به هر دلیل - در زیر ساخت قبیله ای است (قبیله زدایی یا تجزیه قومی به دلایل تاریخی).

قبایل بزرگ عموماً در آن واحد به گونه ای نابرابر به هر دو حزب می پیوندند: در یکی بیشتر خوانین (مجددی و گیلانی) و در دیگری (حرکت و حتی جمعیت) مولویها عضویت دارند. در آنها گروههای مسلح منفرد دیده نمی شود. و این بدان معنی است که قبایل رفتارهای قبیله ای سنتی را به دست فراموشی سپرده اند (و یا رفتارهای قبیله ای سنتی را از حالت جمود خارج کرده اند) و از این پس با روی آوردن به یک حزب بُعد سیاسی را پذیرا شده اند. ما قبایل مرزی (مهمند، تانی) را که نمی توان عضو نهضت مقاومت به شمار آورد کنار نهاده ایم.

۷- اسطوره و واقعیت جبهه های آزاد

در دو سال اولیه جنگ وضعیت عجیبی حکمفرما می شود که بیشتر اروپایی است تا افغانی. مطبوعات و بسیاری از به اصطلاح کارشناسان مسائل افغانستان (نیز متأسفانه بعضی از کارشناسان واقعی چون تاپر)^۵ به گونه ای سیستماتیک احزاب پیشاور - که اسلامیستهایش را «فنا تیک» و میانه رویهایش را «فاسد» می شمارند - را در مقابل نهضت مقاومت داخل کشور مرکب از «جبهه های مستقل» به رهبری روشنفکران دموکرات، حتی بالصراحه «ترقیخواه» قرار می دهند. جبهه هایی که بیش از همه ستایش می شوند عبارتند از جبهه نورستان، نیمروز، فراه و هزاره جات که باید

دهها نام دیگر را که مدتی به گوش می‌رسد و سپس ناپدید می‌شود (بهسود، بغلان و «اتحادیه شمال») به آنها افزود.

این تحلیلها دو مسأله متفاوت را مطرح می‌کنند: جایگاه چپ‌گرایان مائوئیست در نهضت مقاومت و واقعیت اجتماعی جبهه‌های «آزاد». تعداد جبهه‌های مستقل و در عین حال زیر نام احزاب پیشاور بسیار کم است: نیمروز، نورستان و روستای کلکان بقیه یا مربوط به حضور زودگذر گروههای مسلحی است که عموماً تحت رهبری یک دانشجوی مائوئیست قرار دارند که نفوذی بر مردم عادی ندارد و یا این که از «روی برگرداندن» از کمیته‌ای که اسماً وابسته به یک حزب پیشاور (عموماً حرکت) بوده اما در خارج کشور به جبهه خودمختار شهرت دارد به وجود آمده‌اند (جبهه تخت رستم، جبهه فراه و جز اینها). این روی برگرداندنها عموماً عمل اعضای مائوئیستی است که مخفیانه به کمیته نفوذ کرده‌اند و با ساما یا سازمان ملی اتحاد افغانستان، تماس دارند. غالب روشنفکران مائوئیست از خانواده‌های خوانین اند (خوانین نورستان و بهسود) و در جبهه مخالف رژیم نقش میانجی را میان خان — که عموماً غیرروحانی است — و جامعه روحانیت بازی می‌کنند تا اولی‌ها را به این جبهه بکشانند.

مائوئیستهای نفوذی عموماً هنگامی که کوشیدند تا پیوند میان کمیته محلی و سازمان مائوئیستی ریززمینی را عینیت بخشند شناخته شده و از کمیته‌ها رانده شدند (مثلاً در اناردره و در فراه) و این موجب بحرانی داخلی در حرکت شد (هرات ۱۹۸۱). آنها حتی گاهی به دلیل وجود رقابت میان انشعابات که از شعله جاوید نشأت گرفته بود و بعضی از آنها توسط پلیس مخفی رژیم (خاد) نفوذ کرده بودند به کشتن یکدیگر پرداختند. در سال ۱۹۸۴ مائوئیستها دیگر در افغانستان دیده نمی‌شوند.^۷

دلایل شکست جبهه‌های آزاد زیاد است. نخست آن که روشنفکرانی که آنها را زنده نگه می‌دارند نمی‌توانند آزادانه فعالیت داشته باشند و در خفا به سر می‌برند. بنابراین میان واقعیت این جبهه‌ها و حرفهایی که در خارج پیرامون آنها شنیده می‌شود اختلافاتی وجود دارد. هنگامی که اعضای جبهه یا دیگر رهبران غیر

چپ گرا متوجه این «کج رویها» می شوند، بحران بالا می گیرد، مضافاً که روشنفکران غالباً زیر نفوذ بزرگان محلی قرار دارند حال آن که بر این بزرگان نفوذی ندارند. در ثانی سازمانهای نیمه مخفی که بر آن بودند این جبهه ها را هماهنگ سازند کارایی چندانی ندارند و ضمن تکیه بر ایدئولوژیها یا مسائل سیاسی — که پیوندی با واقعیت جامعه افغانستان ندارد — به حمله به یکدیگر می پردازند. ثالثاً قبیله گرایی و اختلافات فردی غالباً در منازعات سیاسی نادیده گرفته می شود. و در خاتمه آن که خاد در بسیاری از گروهکها نفوذ کرده بود (برادر گل محمد رحیمی، حاجی عبدالرحمان خان رئیس «جبهه وطن» در ایالت نیمروز است).

در نتیجه می توان ویژگیهای فرایند تحول احزاب را در خلال پنج سال اولیه جنگ به گونه ای مشخص ارائه داد: میان نمونه ای که بهتر از همه به انشعابات موجود در جامعه افغانستان توجه دارد (در کنار هم قرار داشتن جبهه های محلی) و نمونه ای که این جداییها را انکار می کند (احزاب سیاسی نوین)، می توان شاهد پیدایی خطی میانی شد: توسعه جمعیت در شمال و حزب یونس خالص در جنوب. این هر دو حزب برای رویارویی با این جداییها تکیه به اسلام را پیشنهاد می کند ضمن آن که آن را با جامعه سنتی تطبیق می دهند. با این همه تحول [احزاب] جز در پیوند با جهشهای عمیقی که جامعه در حال جنگ افغانستان پیدا کرده و نیز نحوه عملی اتصال احزاب با جامعه مدنی معنا نمی یابد. اکنون در این دوزمینه به بحث خواهیم نشست.

یادداشتها

۱. بهترین تحلیلی که در این مورد شده، گزارش منتشر نشده ژان — ژوزه پوئیگ (J. J. puig) است (۱۹۸۱) از مرکز تحلیل و پیش بینی، وزارت روابط خارجی.
۲. در مورد این جمعیت علما نگاه کنید به P. Metge «مقاومت در نیمروز»، از نشریه افغانستان در جنگ، شماره ۶، ص ۱۲.
3. W.F. Wiegandt, Nicht aus beiterm Himmel, 1980.
۴. رک P. Centlivres «مسأله هویت قومی در شمال افغانستان» در ایران نوین، ۱۹۷۶.
۵. از سال ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۱ در تمام نوشته های جنبشهای حمایت [از نهضت افغان] وجود جبهه های آزاد را یک

واقعیت اعلام کرده‌اند و چنین پنداشته‌اند که این جبهه‌ها به صورت فدرال در اطراف «سازمانهای ترقیخواه» ملهم از افکار مائوئیستی گرد آمده‌اند. این پندار یا به دلیل اعتقادات ایدئولوژیک (مثل P. Metge) یا برای خود فریب دادن است (R. Tapper). در آثار گروه اول از افغانستان در جنگ نشریه MSRA (بویژه شماره‌های نخست)؛ نبرد افغانستان برای رهایی ملی اثر د. خالد: P. Metge (توانایی در بیان حقایق اجتماعی و فرهنگی، لومند دیپلماتیک، مارس ۱۹۸۲) P. Flandrin (صلیب، مقالات ۲۷ و ۲۸ نوامبر و اول و دوم دسامبر ۱۹۸۱)؛ از میان دیگر نوشته‌ها نگاه کنید به R. Tapper (درگیری قبیله و دولت...، ۱۹۸۳، ص ۴۱)؛ F. clerc در افغانستان در جنگ، شماره صفر، ص ۲۹.

۶. نگاه کنید به شماره ۱۱ مجله صدای افغانستان (به زبان فارسی) که از سوی فدراسیون دانشجویان چپ گرای افغانستان مقیم خارج از کارلسروهه — جایی که اعضای سازمان رهایی که آنها نیز چپ‌گرا هستند متهم شدند که اعضای رهبری «جبهه تخت‌رستم» را به قتل رسانده‌اند — منتشر می‌شود. در میان متهمان خانم کشور کمال نماینده چپ ضد شوروی افغانستان (در واقع نماینده مائوئیستهای سابق) در کنگره حزب سوسیالیست در والانس دیده می‌شود.
۷. در اینجا به تحلیل دقیق این سه جبهه می‌نشینیم:

در نورستان هریک از دو قبیله ساکن دره بهسود، یک جبهه خودمختار تشکیل داده است. کاتی‌ها به رهبری ملا افضل در سال ۱۹۸۱ «دولت آزاد انقلابی افغانستان» را با گرایش بنیادگرایی (موردی منحصر به فرد برای یک جبهه آزاد) در شمال دره ایجاد کرده‌اند. کام‌ها به رهبری امین انورخان جبهه نورستان را در پایین دره به وجود آورده‌اند: آنها که تمایلات ملی‌گرایانه دارند دائماً از سوی گروه عظیمی از حزب اسلامی به رهبری ملا رستم مورد اعتراض قرار می‌گیرند. امین بر اثر فشار یکی از اقوامش (جلال) که عضو مجاهدین است به تبلیغاتی دست می‌زند که شبکه‌های مارکسیست — لنینیست اروپایی بدون اطلاع او منعکس می‌کنند. بروشورهایی که به طرفداری از او منتشر شده او را فرمانده ۷۵,۰۰۰ رزمنده (تعداد واقعی نفرات او زیر ۷۵۰ نفر است) اعلام می‌دارند. در پی قطع رابطه میان امین و جلال، جبهه نورستان به سود حزب اسلامی کنار می‌رود. هیچ‌یک از این دو جبهه به سبب نداشتن هدف در قلمرو خود، علیه شورویها فعالیتی از خود نشان نمی‌دهد. در هر حال در اینجا پای پیوندهای قبیله‌ای در میان است، با ذکر این نکته که به تحریک روشنفکران مائوئیست، ملاهای بنیادگرا رودر روی خوانین غیرمذهبی قرار گرفته‌اند.

به عکس جبهه نیمروز واقعیتی به وضوح ملموس تر دارد. در این ایالت یکجانشینها از اقوام گوناگون هستند: هم فارس زبانهای شیعه وجود دارد — که به آنها فارسی می‌گویند — و هم بلوچها و پشتونهای غلزی. این ناحیه‌ای است با املاک بزرگ متعلق به پشتونها و بلوچها. مخالفت‌های اجتماعی شدید است و این تنها ایالت افغانستان است که در آن تمایلات شدید غیرمذهبی وجود دارد و اصلاحات ارضی ترکی را پذیرفته است. در سال ۱۹۷۹ مالکان املاک متعلق به قبایل بلوچ به پاکستان مهاجرت کردند. بندرت اتفاق می‌افتد که یک مالک از افراد قبیله خود به عنوان رعیت استفاده کند: به طور مثال رئیس طایفه براهوویی (بنابرین بلوچ) ممسنی، محمد حسن زمینهای وسیعی در لוחی دارد با رعایای فارسی، و این در حالی است که قبیله او زیر نظر پسرش خدا نظر به کوچروی ادامه می‌دهد. این امر می‌رساند که چرا همبستگیهای قبیله‌ای بویژه نزد کوچروها که هنوز بسیار متعبد هستند و طبیعی است که به حزب گیلانی می‌پیوندند، برقرار مانده است.

نفوذ کمونیستهای طرفدار شوروی در نیمروز به عکس مائوئیستها بسیار ضعیف بوده است. یکی از رهبران کنونی، پرویز، که شیعه مذهب و در زمان شاه محصل دبیرستان نظام بوده به سبب راه انداختن اعتصاب

در این مدرسه زندانی شده است و سپس برای ایجاد آشوب به بند کمان خان — محل یک پروژه بزرگ آبیاری در شمال چهاربرجک — بازگشته است. دیگر رهبر مائوئیست ناحیه گل محمد رحیمی یک پشتون غلزی و فرزند مالکین بزرگ است. این دو نفر در زمان ترکی جبهه نيمروز را بنیان می‌گذارند اما بزودی از یکدیگر انشعاب می‌کنند. پرویز با پیوستن جبهه نيمروز به ساما که گل محمد خواهان آن است مخالف است. گل محمد که مسئول روابط خارجی جبهه است تعدادی از روزنامه‌نگاران را که از جبهه دیدار می‌کنند به خود جلب می‌کند و از آنها برای انعکاس نظریات خود استفاده می‌کند. اوائل فوریه ۱۹۸۲ اعضای ساما سلاحهای سنگین جبهه را ضبط می‌کنند. حذر، فرمانده نظامی که طرفدار پرویز است کشته می‌شود. گل محمد پشتیبانی جبهه‌های مائوئیست فراه را بدست می‌آورد، حال آن که پرویز از حمایت حرکت محلی و بویژه ایرانیها که گل محمد را کمونیست می‌دانند، برخوردار است. حکومت از این تفرقه استفاده و دست به حمله می‌زند. گل محمد که نمی‌تواند به ایران پناهنده شود می‌کوشد به پاکستان برود، اما در مرز دستگیر و به دست دشمنان آباء و اجدادیش — یعنی بلوچهای سنجری — کشته شد. گروه او به چهاربرجک عقب‌نشینی می‌کند. در این موقع پرویز به سمت رودخانه خاشرود و باتلاقهای کنگ پیشروی می‌کند و در آنجا جبهه‌ای محکم و سازماندهی شده برقرار می‌کند. در این ماجراها عنصر قوم در مورد رزمندگان رده‌های پائین نقشی اساسی بازی کرده است (پشتونها به گل محمد پیوسته‌اند و بلوچها و فارس زبانها به پرویز) اما در مورد اعضای رهبری وضع به گونه‌ای دیگر است و معیارهای سیاسی تعیین کننده بوده است.

آخرین نمونه از جبهه‌های آزادی که واقعاً وجود داشته است جبهه روستای کالاکان واقع در شمال کابل است. بنیانگذار ساما، مجید کالاکانی اهل این روستاست و طبیعی است که قوم یک رهبر از لحاظ سیاسی از او پیروی کند. مجید کالاکانی هم مثل پرویز نوعی رابین هود یعنی همان عیار سنتی خراسان است، سنتی که در شمالی زنده و پویاست. دلیل تبعیت مردم از او بیشتر همین ویژگی اوست تا تکیه گاههای سیاسی او. کالاکانی در بهار سال ۱۹۸۰ دستگیر و اعدام شد اما در سال ۱۹۸۱ جبهه محلی ساما چند صد تفنگ در اختیار داشت و به استثنای حزب اسلامی بقیه احزاب نهضت مقاومت نسبت به او نظر مساعدی داشتند. در سال ۱۹۸۳ جبهه کالاکان از میان رفت بدون آن که بتوان دانست وضعیت از چه قرار بوده: به احتمال زیاد تجزیه داخلی و در پی آن اضمحلال کلی ساما در کابل دلیل آن بوده است.

حضور شیعیان در نهضت مقاومت

هزاره ها اکثریت شیعیان افغانستان را تشکیل می دهند. از آن جا که آنها در کوهستانهای مرکزی افغانستان متمرکز شده اند اهمیت استراتژیکی فراوانی در نهضت مقاومت دارند، زیرا هزاره جات هم یک گره ارتباطی و هم یک پناهگاه مناسب در مقابل حملات بزرگ است. شورویها از همان اوایل سال ۱۹۸۱ از وسوسه کنترل این ناحیه دست برداشتند. چون هزاره جات در جنگ با شوروی شرکت ندارد به یک جنگ داخلی خزانده کشیده شده بادرگیریهای ناگهانی و منقطع. نحوه رفتار، تکیه گاههای سیاسی و اشکال سازماندهی بشدت شیعیان را از اکثریت سنی مذهب متمایز ساخته است. تنها یک حزب شیعه است که واقعاً با شوروی ها به مبارزه برخاسته: حرکت اسلامی که ریشه در شهر (و بنابراین میان فرلباشها) دارد اما توانسته بخوبی در حواشی هزاره جات مستقر شود.

الف — هزاره جات

۱- وضعیت قبل از جنگ

منشأ هزاره ها و سازماندهی اجتماعی آنها تا قرن بیستم بخوبی، شناخته

نشده است.^۱ به نظر می‌رسد که نظام قبیله‌ای به رهبری میرها که خیلی بیشتر از قبیله‌گرایی پشتونها دارای سلسله‌مراتب و طبقات مجزا از هم بوده نظام مسلط بر این قوم بوده است. هنوز هم وجود نابرابریها و خشونت روابط اجتماعی خطوط اصلی چهره جامعه هزاره‌هاست و آنها را از دیگر اقوام متمایز می‌کند. در اواخر قرن بیستم، اشغال نظامی هزاره‌جات توسط عبدالرحمان و تعرض قبایل پشتون که زمینها و چراگاهها^۲ را به قهر و غلبه متصرف شدند، فروپاشی نظام قبیله‌ای سنتی را به دلیل مهاجرت، تداخل گروهها و نزول قدرت سیاسی میرها به دنبال آورد. در شب کودتای کمونیستی، هزاره‌جات ناحیه‌ای است فقیر و دورافتاده که زندگی روستایی آن هنوز زیر نفوذ میرها، اربابها و بیکهاست. با این همه مهاجرت شدید کارگران هزاره به سوی کابل و ایران و افزایش تعداد کودکان مدرسه‌رو چهره منطقه را تغییر داده است. چهار طبقه از افراد نقشی فعال در جنگ ایفا خواهند کرد.

میرها قدرت اقتصادی محل را برای خود محفوظ داشته‌اند و در قدرت سیاسی با کارمندان پشتون شریکند. گرچه داوود همیشه ضد هزاره بوده، اما امان‌الله و سپس ظاهرشاه می‌کوشیدند نخبگان و ریش‌سفیدان هزاره را جذب دستگاه دولت کنند. به این ترتیب در انتخابات سال ۱۹۶۵، غالب نمایندگان هزاره از میرها بودند و اهل محل (حاجی نادر از بامیان و حاجی سلطان از لعل).

جامعه روحانیت شیعی تحت تأثیر ایران نوسازی می‌شود و این روند در سالهای ۵۰ تا ۸۴ شدت بیشتری می‌یابد. تمایزی واضح، ملاهای روستایی سنت‌گرا را رودرروی شیخهای تربیت شده در نجف یا قم قرار می‌دهد. شیخها شدیداً به اساتید ایرانی یا عراقی خود وابسته‌اند و متابعت سیاسی آنها در نهضت مقاومت اختلاف نظرهای موجود میان آیه‌الله‌های ایرانی و عراقی را تداعی می‌کند. گرچه بسیاری از شیخها، سید هستند (و اینان بیش از دیگران سنت‌گرا هستند)، اما تعداد کمی از آنها از خانواده میرها هستند.

سیدها در هزاره‌جات یک کاست واقعی را تشکیل می‌دهند که با غیرسید ازدواج نمی‌کنند. آنان که مدعی‌اند از اعقاب پیامبرند (ص) بویژه مورد احترام شیعیانند، زیرا انتساب آنها به پیامبر (ص) از طریق دامادش علی (ع)، اولین امام

شیعیان صورت گرفته. سادات خود را هزاره نمی‌دانند بلکه عرب معرفی می‌کنند. افسانه ای می‌گوید که آنها حدود قرن شانزدهم در پی تقاضای مردم محل به هزاره جات آمدند. هزاره‌ها آنها را در رقابت با همسایگان سنی خود که سیدهای بسیاری داشتند به محل دعوت کردند. سیدها که عمامه سیاه دارند و مردم دست آنها را می‌بوسند براحتی هدیه قبول می‌کنند، اما یک طبقه اجتماعی خاص را تشکیل نمی‌دهند. به دلیل مذهبی بودن شدید کاست آنها، بدون کمترین مشکلی می‌توانند ملا یا شیخ بشوند، اما در مقابل تعداد کمی از میرها سید هستند.

در اواسط سالهای دهه ۶۰ گروه جدیدی پدیدار می‌شود: جوانان تحصیلکرده. آنها که بشدت سیاست گرا، ترقیخواه و پیرو ناسیونالیسم هزاره هستند به سوی مائوئیسم (کشتمند نخست وزیر سابق یکی از نادر کسانی است که طرفدار شوروی است) یا طرفداری از آرمان امام خمینی کشیده شده‌اند. مائوئیستها که غالباً از خانواده میرها هستند در نواحی پیشرفته هزاره جات (جاغوری و بهسود) صاحب قدرت هستند. آنها به تأسیس نهادهایی مارکسیستی و در عین حال ناسیونالیست دست زده‌اند مثل حزب مغول (هزاره‌های ملی گرا خود را مغول می‌دانند) و تنظیم نسل نو هزاره مغول که در کوئته و در اواخر دهه ۶۰، در محافل هزاره‌های مهاجر تأسیس شده است. این حزب احتمالاً به تشویق مقامات پاکستانی برای مقابله با حمایت کابل از جدایی طلبان بلوچ و پاتان بر پا شده است. خمینی گراها، همان گونه که دیدیم زیر پوشش جماعات فرهنگی تأسیس شده در کابل و قندهار، گرد شخصیت‌هایی چون واعظ و محسنی، نیز در نجف و میان کسانی که به ایران مهاجرت کرده‌اند به فعالیت‌های سیاسی روی آورده‌اند. آنها طرفداران خود را نخست بیشتر از میان قزلباشها انتخاب می‌کردند تا هزاره‌ها، زیرا در هزاره جات رهبر مذهبی اسلام گرایی که مقام برجسته ای داشته باشد وجود ندارد.

۲- نهضت سال ۱۹۷۹ علیه کمونیستها

در سال ۱۹۷۹ آتش قیامهای محلی شعله ور می‌شود. اما بزودی تمایل بر ایجاد هماهنگی در سطح کل هزاره جات پدیدار می‌شود. در سپتامبر ۱۹۷۹، چندین

صد نفر اعم از میر، ملا، سید، شیخ و روشنفکر در ورس اجتماع می‌کنند. پس از طی مراحل که بخوبی شناخته نشده^۲، سید بهشتی به عنوان رئیس «شورای انقلابی اتفاق اسلامی افغانستان» انتخاب می‌شود. فرماندهی نظامی به سید محمد «جگلان» (سرگرد)، فرزند یکی از اعیان خوات سپرده می‌شود: او یکی از نادر هزاره‌هایی است که افسر حرفه‌ای بوده است. زوج بهشتی — جگلان بعد از این بر شورا حکومت خواهد کرد.

وضعیت نظامی خیلی زود تثبیت می‌شود: دولتی‌ها در تمام هزاره‌جات فقط دارای یک پست نظامی (در بامیان) هستند و شورویها هرگونه عملیات نظامی را از سال ۱۹۸۱ قطع می‌کنند. منازعات داخلی بزودی آغاز خواهند شد.

شورا به سه گرایش روی می‌آورد. یک قطب غیرمذهبی که میرها و چپ‌گرایان (اتحاد مائونیستها و اعیان یکی از اصول پابرجا در نهضت مقاومت افغانستان است، چرا که اولیها غالباً فرزندان گروه دوم هستند) را حول خود گرد آورده: آنها را در سازمانی به نام تنظیم که در کویته بنیان نهاده شده باز خواهیم یافت. دیگر، قطب اسلام‌گرایان تندرو متشکل از شیخهای طرفدار انقلاب ایران. آنان هم با میرها — که متهم به فئودال بودن هستند — مخالفند و هم با کاست سیدها که متهم به فساد و پارتی بازی اند (که ظاهراً صحت دارد). یک مرکز سنت‌گرا و روحانی نیز وجود دارد که زیر نفوذ سیدهاست. همین مرکز، که در ابتدا اکثریت را در دست داشت، تا سال ۱۹۸۳ با تکیه به هریک از دو بال خود به طور متناوب، بر شورا حکم می‌راند.

۳- نبرد میان تمایلات مختلف تا سال ۱۹۸۳

تا تابستان سال ۱۹۸۲، مرکز برای درهم شکستن قدرت سیاسی میرها بر بنیاد گراها تکیه می‌کند: سران اصلی میرها (نظیر محمد امیربیک از قزل) ابتدا توقیف و سپس به پاکستان تبعید می‌شوند. اما در تابستان ۱۹۸۲، تندروهای شورا با تکیه بر حزب هزاره‌طرفدار ایران به نام نصر که تاکنون خارج از شورا بوده به کودتایی علیه سید بهشتی دست می‌زند. نیمی از والی‌های محلی شورا (مثل اکبری در بهسود

و علوی در لعل) و شخص معاون بهشتی (صدیقی نیلی) با نصر متحد و در صدد گرفتن ورس بر می آیند. اما با کمک جگلان (سرگرد) که دهقانان ناهور را بسیج می کند و با میرهایی که قبلاً مغضوب بودند (نظیر غریب داد از بهسود و حاجی نادر از ترکمن) متحد می شود کودتا در لحظه حساس با شکست مواجه می شود. نصر که بخش اعظم قلمرو خود را از دست داده به پایگاههای خود در دی کندی، ترکمن و دره صوف عقب نشینی می کند. این وضعیت تا سال ۱۹۸۴ برقرار می ماند و شورا می تواند نظام اداری خود را در محل مستقر سازد.

۴- حکومت شورا

شورا لباسهای مندرس دولت رژیم گذشته را بتن می کند، همان ساختمانها، همان دستورات اجباری و همان بیگاری و مالیات و اونیفورم. این تنها گرایش در نهضت مقاومت افغانستان است که به جای آن که به وضوح از دولت گرایی فاصله بگیرد با علاقه تمام در قالب دولتی که بیشتر تقلیدی است تا واقعی در می آید. درباره این دولت گرایی مشکل آفرین می توان از خود سؤال کرد: چگونه مذهب شیعه که به طور سنتی از آن به سرکشی و گردنکشی یاد می شود به این خوبی در هزاره جات با دولت الفت یافته است. چه بر سر تشیع یا سنت ایرانی آمده است؟ با این همه به خاطر داشته باشیم که جامعه هزاره بافت دیگر اقوام افغانی را ندارد: کمترین همبستگی، بیشترین فرد گرایی، کمترین استحکام و یکپارچگی خانواده ها (در هزاره جات خانواده هایی یافت می شود که فقط مرکب از زن و شوهر است، حتی بیوه هایی وجود دارند که به تنهایی فرزندان خود را بزرگ می کنند، چیزی که در دیگر نقاط حتی به ذهن خطور نمی کند و این می رساند که ساختار خانواده پر جمعیت در هزاره جات جایی ندارد؛ به علاوه بیخانمانها و جذامی هایی که این جا و آن جا پراکنده اند). هرچه مفهوم قوم ضعیف است مفهوم دولت قوی است. سلسله مراتب اجتماعی در محل معنایی شدید تا حد کاست می یابد.

هزاره جات به ۹ ولایت تقسیم شده است: جاغوری، ناهور، بهسود، ورس، لعل، یا کائولنگ، بلخاب، دره صوف و دی کندی. هر ولایت زیر نظر یک والی که

یک فرمانده امنیتی او را کمک می‌کند، اداره می‌شود. شهرکها توسط یک «شهروال» (شهردار) انتصابی اداره می‌شوند. روستاها به حسب نظام سنتی خود سازماندهی می‌شوند. چهار جبهه نظامی در اطراف هزاره جات مستقر شده: جاغوری، ناهور، بهسود و بامیان که هریک تحت فرماندهی یک فرمانده نظامی خودمختار است. به خلاف بقیه نهضت مقاومت این نحوه اداره از مردم کاملاً جدا شده و حالت یک بوروکراسی کوچک به خود گرفته است که فاقد کارایی و غالباً همراه با فساد است: ساعت کار برای دفاتر کار و تعطیل روز جمعه، کاغذ تمبردار برای نوشتن تقاضاها، بایگانی برای اداره مالیاتها و جز اینها. همه والی‌ها از سادات هستند و جوانان تحصیل کرده حاشیه نشین شده‌اند. ما در فصل ۱۳ نحوه سازماندهی نظامی را ملاحظه خواهیم کرد. تا سال ۱۹۸۳ مردم این نظام را به دو دلیل پذیرا می‌شوند. نخست به این دلیل که دهقانان اعماق منطقه هزاره جات، جایی که پایگاههای شورا قرار دارد، آدمهای محافظه کاری هستند و به زندگی زیر انقیاد یک سلسله مراتب خشک عادت دارند. سپس آن که شورا از یک مشروعیت مضاعف بهره‌مند است: مشروعیت مذهبی به دلیل شأن سیادت و مشروعیت ملی، چرا که تبلور خودمختاری مورد تقاضای هزاره‌ها است که مدتهای مدیدی است در آرزوی آنند و این بعکس، دلیلی است بر دستیابی به یک حقیقت سیاسی در هزاره جات. آنها می‌گویند: ما هزاره‌ها نیز کارمندان خود را داریم و فساد آنها خود بهترین دلیل ملموس بر وجود آنهاست زیرا به هر حال آنها چیز زیادی برای اداره کردن ندارند.

در این جا یک انتقال قدرت واقعی هم از لحاظ سیاسی و هم اقتصادی از میر به سید صورت گرفته است. با این همه شورا در نهایت با شکست مواجه می‌شود و این شکستی است که بیشتر به دلیل معایب خودش است تا کشمکشی که رقبای آن اعمال می‌کنند. مسأله مهم، فساد شورا است. مالیاتی که شورا از مردم می‌گیرد سنگین ترین مالیاتی است که ما در افغانستان ملاحظه کردیم. نخست به نظر می‌رسد که اصول فقه شیعه سخت تر از اصول فقه حنفی است. از سوی دیگر کسانی که مالیات را جمع آوری می‌کنند قانون را به مفهوم وسیع کلمه تفسیر می‌کنند و در گرفتن ۲۰٪ کل تولید به جای ۲۰٪ درآمد خالص تردیدی به دل راه نمی‌دهند. در خاتمه آن

که آنها مردم را مجبور به پرداخت مالیات می‌کنند (فراموش نکنیم که یکی از اقدامات اولیه شورا خلع سلاح مردم بوده، کاری خلاف عادت در نهضت مقاومت) و رشوه می‌گیرند. این طرز فکر سیدها که خود را گروه خاصی می‌دانند و مفهوم سلسله مراتب که شیعیان را از اهل تسنن افغان متمایز ساخته موجب شده که شورا به صورت نهادی جدا از مردم درآید.

۵- خمینی گراهای مخالف رژیم

نصر سازمانی است طرفدار امام خمینی که در همان اوان کودتای کمونیستی توسط گروههای فعال نفوذی ایجاد شد. این گروهها در سالهای دهه هفتاد در کابل تشکیل شدند (مثل گروه مستضعفین) و از سوی فعالان مذهبی نجف که [امام] خمینی معلم آنها بوده (روحانیت مبارز) حمایت می‌شدند. نصر اعضای خود را از میان هزاره‌هایی که در ایران زندگی می‌کنند برمی‌گزیند. هیچ نشانه‌ای که برساند نصر با حزب توده یا مجاهدین خلق رابطه دارد وجود ندارد. سازمان مجاهدین خلق طرفداران دیگری در افغانستان دارد (سازمان مستضعفان). رهبران احتمالی نصر بخوبی شناخته نشده‌اند و به نظر می‌رسد بیشتر گروهی باشند که در داخل افغانستان و براساس ملاحظات محلی سازماندهی شده‌اند تا براساس یک حزب واقعی (تفاوت رفتار افراد نصر در داخل مؤید این معناست: ترکمنها بیشتر فرقه گرا هستند، حال آن که مردم جاغوری و بهسود در به‌روی خود نبسته‌اند). از زمره این رهبران به عبدالحلیم مزاری در شمال اشاره کنیم. چون نصر سازمانی است روشنفکری جز از طریق اتحاد باروحانیت محل نمی‌تواند کاری از پیش ببرد. این سازمان از ایران کمک دریافت داشته است. چند حزب کوچک (نیرو، نهضت) که خود را طرفدار ایران اعلام کرده‌اند عموماً در مناطق مورد ادعای نصر و شورا به‌سر می‌برند ولی هیچ نقشی ایفا نکرده‌اند، مگر در زمینه فرهنگی (افتتاح مدارس در جاغوری).

حدود سال ۱۹۸۳ نام جدیدی ظاهر می‌شود: پاسداران. به نظر می‌رسد که این سازمان مستقیماً به تشویق پاسداران ایران ایجاد شده است. پاسداران افغانی توسط انشعاب کنندگان از شورا (صدیقی نیلی و اکبری از بهسود) رهبری می‌شوند.

در ابتدا آنها شدیداً به نصر وابسته اند اما به سبب آن که نصر مایل است در قبال ایران خودمختاری خود را حفظ کند و در پاسداران ادغام نشود تنشها پدیدار می‌شوند. پاسداران از ایران اسلحه (به مقدار بسیار محدود) دریافت می‌کنند و جوانان هزاره‌ای که در ایران زندگی می‌کنند به آن می‌پیوندند. در رأس آنها شیخهای جوانی قرار دارند که در ایران تربیت شده‌اند اما بسیار مخالف با سیدها هستند. تا سال ۱۹۸۳ علی‌رغم حملاتی که هر ساله در تابستان انجام می‌دهند آنها نتوانسته‌اند قدرت را که تقریباً به طور انحصاری در اختیار شورا است از کف آن خارج کنند. اما در تابستان ۱۹۸۴ آنها بهشتی را از ورس، مقر فرمانروائیش می‌رانند و بر دوسوم هزاره‌جات مستولی می‌شوند. شورا به ناهور که در تیول جگلان (سرگرد) است عقب‌نشینی می‌کند. بر سر بهسود میان دو اردوگاه کشمکش وجود دارد. ظهور ناگهانی این طرفداران [امام] خمینی را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ نخست آن که مردم از زیاده‌رویهای شورا به ستوه آمده بودند. تنها امکان انتخاب دیگر روی آوردن به خمینی گراها یا میرها بود که کوشیده بودند در بطن شورای اربابها — که به لحاظ رقابتهای سنتی محکوم به ناتوانی بود — به سازماندهی سیاسی دست زنند. میرهای نواحی نزدیک کابل (حاجی نادر و غریب داد) که بستگی بیشتری با شورا دارند به هنگام دو تعرض پی در پی نصر (اولی در ۱۹۸۳ و دومی در ۱۹۸۴) از لحاظ سیاسی حذف شدند. دیگران نتوانستند با هم به تفاهم برسند و این امر صحنه را برای طرفداران [امام] خمینی خالی کرد. با این همه دهقانان به هیچ وجه در گروههای جدید که خاص جوانانی است که از ایران مراجعت کرده‌اند شرکت نمی‌کنند. بنابراین وضعیت هر لحظه می‌تواند تغییر کند زیرا آنچه در هزاره‌جات عجیب می‌نماید برهم خوردن مکرر اتحادها و زیر و رو شدن ناگهانی اوضاع است، بعکس ثبات یا کندی تحوّل که در احزاب مناطق سنتی نشین دیده می‌شود.

دیدیم که حرکت خمینی گراها حرکتی همگون نیست. از این رو «حرکت اسلامی» که در سال ۱۹۸۰ خود را طرفدار ایدئولوژی خمینی می‌دانست اکنون مخالف آن است. امیدهایی که افغانستان در مورد ایران در دل می‌پروراند اکنون در همه جا مبدل به یأس شده است. با این همه پدیده جالب توجهی رخ نموده است:

بازگشت ملاّهای جوانی که در انقلاب اسلامی ایران شرکت داشته اند به هزاره جات. آنها که در قم تحصیلات خود را به پایان برده اند (شیعیان افغانی از هنگام درگیری ایران - عراق، دیگر به نجف نمی روند)، جوانانی هستند با سواد و پرتحرک. از آن جا که با معنای سازماندهی آشنا هستند، صرف نظر از هر پیوندی که با سیاست داشته باشند، بر جامعه سنتی تأثیر نهاده اند. به این ترتیب ما شاهد افتتاح مدارس و کتابخانه هایی در روستاهای زیر نظارت آنها هستیم حال آن که شورا، هیچ کاری انجام نداده است. این مؤسسات فرهنگی عبارتند از: مدارس نهضت در انگوری (با تعدادی کودکان مدرسه رو)، کتابخانه نصر در خوچور (با چند قفسه کتاب خاص کودکان و... زنان)، مدارس علوم دینی در این جا و آن جا و جز اینها. و این یک انقلاب کوچک فرهنگی است که در هزاره جات صورت گرفته است.

۶- طرز رفتار شوروی

تردیدی نیست که منافع شوروی در آن است که اوضاع هزاره جات را به حال خود رها و از دخالت نظامی در آن خودداری کند. با این همه باید به دو واقعیت اشاره کنیم. نخست آن که درگیریهای هزاره جات یکدیگر را توجیه می کنند و ارتباطی به تحریک از سوی خاد یا کاگ ب ندارد: در هزاره جات یک معضل اجتماعی وجود دارد که در نواحی دیگر وجود ندارد یا آن که حل شده است؛ جامعه هزاره جامعه ای است بسته و ضوابط موجود در این جامعه شیعه مذهب (وجود طبقه روحانیت، سلسله مراتب و احترام به اقتدار) وابستگیها را شدیدتر می کند. شک نیست که شورویها از وجود این تعارضات بهره برداری می کنند، اما آنها عامل این تعارضات نیستند.

دیگر آن که علی رغم به ستوه آمدن مردم از اختلافات داخلی، آنها هیچ تمایلی به پیوستن به رژیم از خود نشان نداده اند. رژیم کابل بیش از همیشه به چشم هزاره ها همچون یک رژیم بیگانه جلوه می کند. در نظر آنها قدرت کمونیستی شکل دیگری است از قدرت پشتون. در نهضت مقاومت هزاره ها توانستند دوباره سیادت خود را بر زمینهایشان به دست آورند: کوچروهای پشتون دیگر پیدایشان نشد و یا مجبور شدند با هزاره ها همچون افرادی هم شأن خود رفتار کنند. در نهضت مقاومت هزاره ها

توانسته اند به آرزوی دیرینه خود جامه عمل پوشانند: یک خودمختاری داخلی واقعی. باری، حتی در حرف هم رژیم هرگز این حقیقت را تأیید نکرده است. به استثنای مائوئیست‌ها، تعداد هزاره‌هایی که به کمونیسم روی آورده باشند بسیار اندک است (و همین اندک هم از محیط‌های شهری آمده‌اند). هزاره‌ها اختلافات میان خود را بر بازگشت تسلط پشتونها ترجیح می‌دهند و در صورت بحران، مهاجرت به ایران بهتر از پیوستن به دیگران است.

امکان دارد که رژیم بر آن شود که از گروه‌ک‌هایی که قبلاً مائوئیست بوده‌اند مثل تنظیم استفاده کند. این گروه‌ک در سال ۱۹۸۰ به انتشار کتابی موسوم به هزاره‌جات دست‌زد که در آن ایجاد «هزاره‌جات بزرگ» توصیه شده است: این کتاب در حقیقت ترجمه بدون دخل و تصرف کتاب خزریچی اثر ل. تمیرخانوف نویسنده روس است که در سال ۱۹۷۲ در مسکو منتشر شده است (انتشارات نوکا). اما لازمه بهره‌برداری از چنین تبلیغاتی آن است که شورویها سرانجام سیاستی را که در مورد ملیتها در پیش خواهند گرفت به طور قطعی تعیین کرده باشند، در حالی که این سیاست میان ایجاد ملت‌هایی متعدد (به ضرر پشتونها که توده کمونیست‌ها را تشکیل می‌دهند) و یا کمک به سلطه پشتونها (با قبول این خطر که امکان نفوذ در دیگر اقوام را که امروزه جنگنده‌تر از پشتونها شده‌اند از دست بدهند) در نوسان است.

آخرین عامل ناشناخته نقشی است که ایران ایفا می‌کند. منطق حکم می‌کند که اگر نظارت ایران بر هزاره‌جات تحکیم یابد، ایران یا باید به سازشی با شورویها تن در دهد (تا آنها در قبال بی‌طرفی ایران در مورد گروه‌های سنی به هزاره‌جات که به صورت یک جمهوری تقریباً خودمختار درآمده‌اند کاری نداشته باشند) و یا به صورتی روزافزون درگیر امور شیعیان شود، و این چیزی است که شورویها به ظاهر از آن واهمه دارند.

ب - حرکت اسلامی

حرکت اسلامی (که نباید آن را با حرکت انقلاب اشتباه کرد) که حزبی

است اسلام گرا، اما متحد شورا با پیروان محدود اما دارای کارایی نظامی خود نقش حلقه اتصال را ایفا می‌کند. این حزب که توسط شیخ آصف محسنی قندهاری — که پشتوزبان است و اصلاً هزاره نیست — بنیان نهاده شده طرفداران خود را از میان شیعیان تحصیل کرده و آشنا با سیاست و از هر قومی که باشند انتخاب می‌کند: بویژه قزلباشها، و نیز هزاره‌ها و پشتونها. حرکت اسلامی بیشتر در حواشی هزاره جات مستقر شده زیرا اعضای آن شهرنشینهایی هستند که به روستاها آمده‌اند: جنوب مزار شریف، در چارکنت (جایی که نقطه شروع قیام در سال ۱۹۷۹ بود)، غرب کابل با پغمان و دهن سیاسنگ، جاغوری و بی شک در اطراف قندهار. این تنها حزب شیعه است که حقیقتاً با شورویها می‌جنگد. پابرجاترین جبهه‌های آن در مزاربرگردنه اوناپی (نزدیک بهسود با فرماندهی رضوی) و در جنوب غربی غزنه قرار دارند. این حزب در شهرها نیز دارای شبکه‌های مخفی است؛ رهبرانی با ارزش و رزمندگانی مجرب دارد. از دیدگاه ایدئولوژیکی پیرو اسلام میانه‌رو (شریعتمداری در ایران، خویی در عراق) است. حزب روابطی حسنه با سلسله مراتب آیه‌الله‌های ایرانی دارد، اما روابطش با پاسداران و اطرافیان [امام] خمینی متشنج است. شیخ محسنی که شاگرد قدیمی آیت الله خویی (رقیب قدیمی ساکن عراق [امام] خمینی که به هنگام جنگ خلیج از مهاجرت به ایران خودداری کرد) است، با آن که از سال ۱۹۷۹ در قم سکونت دارد، مورد سوءظن اطرافیان امام است. در سال ۱۹۸۴ حزب برآن شد که به کویته نقل مکان کند و از لحاظ سیاسی با جمعیت که از نظر ایدئولوژی و عضوگیری مشابه آن در میان اهل تسنن است متحد شود.

حرکت پس از آن که در تابستان سال ۱۹۸۳ مورد حمله نصر قرار گرفت در محل با شورا متحد شد.

نهضت مقاومت شیعیان به جز در هزاره جات و اطراف آن در جای دیگر به حساب نمی‌آید. با این همه گروههای کوچک محلی، بویژه در مرز ایران، نام حزب الله برخود نهاده‌اند تا بر خمینی گراها پیشی گیرند. شهرهات که اکثریت مردم آن اهل تسنن اند دارای یک گروه قوی حزب الله است که توسط یک جوان غیرروحانی (قاری یک دست) رهبری می‌شود. آنها که گروهی منضبط و با

تسلیمات کافی اند مستقیماً زیر فرمان پاسداران ایران قرار دارند و برای پاسداران در حکم پایگاهی در محیط افغانستان به شمار می‌آیند. وزنه سیاسی آنها بر اهمیت نظامی شان می‌چربد، زیرا در حکم واسطه‌ای میان نهضت مقاومت (در این جا «جمعیت») و مقامات ایرانی اند. شوریها پس از غیرقانونی شناخته شدن حزب توده در ایران تبلیغات شدیدی علیه این گروه به راه انداختند^۴.

در طول مرزهای ایران و افغانستان گروههای کوچک شیعه دیگری یافت می‌شوند که عموماً به گروهکهای طرفدار [امام] خمینی (نهضت یا رجاء که گروهک اخیر در سیستان توسط شیخ نقوی رهبری می‌شود) وابسته اند. متذکر می‌شویم که توده شیعیان نیمروز غیرمذهبی هستند و پیرو پرویز، لیدر جبههٔ نیمروز. پرویز اخیراً برای تأمین ملزومات خود به دامن ایران پناه آورده است.

گرچه روابط میان شیعیان و سنی‌ها در نهضت مقاومت بوضوح بهبود یافته و گرچه موقعیت استراتژیک هزاره‌جات موجب شده که سنی‌ها از نزدیک مراقب اوضاع آن باشند، اما هیچ ساختاری برای هماهنگی میان احزاب شیعه (مقیم کویت) و سنی (مستقر در پیشاور) وجود ندارد. تنها جمعیت است که توانسته خواسته اصلی همه شیعیان را مطرح سازد: اجرای حقوق شیعه (فقه جعفری) برای شیعیان. یونس خالص که راههای تأمین مایحتاج او از پاکستان مرتباً توسط قبایل پشتون شیعه مذهب اوراک زایی و توری (که حسین حسینی یکی از رهبران روحانی اهل تشیع پاکستان عضو آن است) قطع می‌شود، به شیعیان بی اعتماد مانده است. با این همه این افراد که در اوائل جنگ منکوب شده بودند، توانستند وجود سیاسی خود را تحمیل کنند. اما تنها در صورتی وحدت و یکپارچگی می‌تواند در میان شیعیان روبه توسعه نهد که ابتدا این مهم در میان اهل تسنن پویا و فعال گردد. در هر محل توافقه‌ها (و برخوردها)ی بسیاری شیعه و سنی را به هم پیوند می‌دهد (یا رو در روی هم قرار می‌دهد). پیوندها در این هنگام سیاسی و غیرمذهبی است: حزب حکمتیار با نصر متحد می‌شود و رودر روی شورا قرار می‌گیرد و شورا با حرکت انقلاب علیه حزب و نصر متحد می‌شود. بنابراین میان میانه‌روها و تندروها قطب‌گرایی واحدی صورت می‌گیرد ولی این قطب‌گرایی به لحاظ فقدان یک مرکزیت (حرکت اسلامی برای این که به

صورت یک قطب درآید بسیار ضعیف است) نزد شیعیان بی ثبات است. خشونت درگیریه‌های داخلی در هزاره‌جات تحول اوضاع نزد شیعیان را به صورت کلید جنگ درآورده است.

یادداشتها

۱. رک: E.Bacon تحقیقی پیرامون تاریخ مغلان هزاره...، ۱۹۵۱.
۲. رک: H.Kakar «آرام سازی هزاره های افغانستان» اوکازیونال پی یر، ۱۹۷۳.
۳. به استناد منابع محلی اولین رئیس شورام. عبدالواحد سرابی، وزیر سابق اهل غزنه بوده است. اما او یک ماه پس از انتخاب به این سمت به رژیم امین پیوسته است. ما نتوانستیم صحت یا سقم این ادعا را بررسی کنیم.
۴. رک: A.Stepanov «بهار در هرات» در تان نوو، آوریل ۱۹۸۳.

جنگ و جامعه

آثاری که جنگ بر جامعه نهاده بسیار عمیق است. اما قبل از آن که به تحلیل مسائل اقتصادی و جمعیتی بنشینیم باید جهشهای ایدئولوژیکی و اجتماعی را مشاهده کنیم. ظهور جوانان اسلام گرا، به دست گرفتن رهبری جامعه مدنی توسط علما و سقوط و در عین حال باقی ماندن اشراف سه عنصر مهمی است که با تقسیم بندی ما در فصل اول ارتباط دارد یعنی تمایز میان تمایل دولتی (اسلام گراها)، یک مشروعیت عام بدون تمایلات دولتی (علما) و یک جامعه مدنی بی توجه به مسائل جاری (شبکه اقوام).

به خلاف غالب کشورهای جهان سوم، مدرنیسم در افغانستان پدیده نوظهوری است.^۱ در این کشور فرهنگ زدایی و بریدن از آداب و رسوم نیاکان به وقوع نپیوسته. جامعه روستایی گذشته و هویت خود را فراموش نکرده است. همین از دست ندادن هویت است که مبین عدم وجود تعصبات است. اسلام گراهای روشنفکر جزء اولین نسلی هستند که با صدمه زدن به فرهنگ جامعه به مبارزه برخاسته اند. آنها همگی ریشه در جامعه سنتی دارند: خانواده آنها روستایی است، اقوام آنها سنت گرا هستند و در کودکی تربیت قرآنی داشته اند. آنها که خیلی بهتر از کمونیستها در

جامعه نفوذ کرده اند «آداب دانی» (ادب و نیز فرهنگ سنتی) را حفظ کرده اند. لباس پوشیدن و حرکات آنها مشابه روستائیان است. گرچه اکنون ریش می گذارند اما این کار آنها هیچ شباهتی با سنت گرایی رایج در ایران، مراکش و مصر (ابداع لباس تازه ای به نام پوشش اسلامی و طرز رفتار نمادین جدید) ندارد. البته تحوّل مشاهده شده: رایج شدن لباس کار در میان رزمندگان و به کار بردن واژه های غربی در صحبت. اما تحوّل در محل به وقوع پیوسته و از گونه جهشهایی است که جامعه سنتی در جنگ بدان دست می یابد. پذیرفتن رهبری سیاسی نهضت مقاومت از سوی علما (البته آنها خود را روح نهضت می دانند) کاملاً با برداشتی که آنها از سیاست دارند همخوانی دارد. جامعه علما در قبال دریافت دو چیز حاضر می شود به قدرت سیاسی مشروعیت ببخشد: سرپرستی جامعه مدنی و به رسمیت شناختن برتری روحانیت، و این چیزی است که با دید اسلام گراها کاملاً مطابقت دارد. بنابراین علما برای اسلام گراها یک فضای سیاسی قائل هستند و اسلام گراها برای علما فضایی در جامعه مدنی و یک فضای حقوقی. در فصل سوم دیدیم که تئوری اسلام گراها قابلیت پذیرش بیشتری دارد، اما جنگ آنها را مجبور کرده که واقعیت های جامعه را لمس کنند. حق تنها به سیاست محدود نمی شود. در دیگر نظام های انقلابی، جایی که حق و سیاست مدعی اند که بر زمینه شفاف جامعه با یکدیگر مطابقت دارند چهره کاملاً متفاوتی به دست می آید، چرا که هرگونه ناهماهنگی [میان این دو] نقصی شمرده می شود، و همین بهترین فرصت را به دست می دهد تا خود کامگی را حق جلوه دهند. این نگاهبانی از جامعه مدنی و حتی تحکیم آن بزرگترین اصالت نهضت مقاومت افغان است.

در عین حال، نظام ناتمام می ماند. علما به لحاظ آن که دارای نهادی نشده اند، هرگز سعی نکرده اند رهبری سیاسی نهضت را به دست گیرند (حتی موفق نشده اند میان احزاب اتحادی برقرار کنند). احزاب، درست نظیر دولت مرکزی، غالباً زیر نفوذ اقوام باقی مانده اند و جامعه سنتی بیش از همیشه نادیده گرفته شده است.

الف - تغییرات ناگهانی در جامعه سنتی

۱- افول خوانین و ظهور علما

جنگ دو تغییر ناگهانی را به موازات هم به ارمغان آورده است: تضعیف قدرت بزرگان و بدست گرفتن عنان جامعه مدنی توسط علما. این دو پدیده با شدت و ضعف متفاوت تمام افغانستان، از جمله مناطق ایلاتی و هزاره جات را دربر گرفته است. طبقه اشراف طبقه ای واقعاً همگون نیست: قدرت مالکان و اربابهای روستاها بهتر در مقابل این فرسایش ایستادگی کرده است، چرا که در سطح روستا عالم به معنای واقعی وجود ندارد، بل ملاهای ساده روستایی. آنها که همیشه از طریق توافق انتخاب می شوند، نماینده روستای خود در مقابل رژیم - و این بار نزد نهضت مقاومت - هستند. در جایی که نهضت مقاومت موفق شده یک نظام نمایندگی مستقر کند غالباً آنها این وظیفه را برعهده دارند. قدرت آنها تنها در نقاطی واقعاً تضعیف شده که در مجاورت محلهای درگیری قرار دارد. در این نقاط «کمیت»های محلی نهضت مقاومت اهمیت زیادی کسب کرده اند و بخشی از وظایف مالک را خود انجام می دهند. در مقابل، خوانین در مناطق غیرایلاتی تقریباً از صحنه سیاسی محو شده اند. افول اقتصاد، بویژه اقتصاد بازارها که بسیاری از آنها را به خود مشغول داشته بود آنان را از بخشی از قدرت خود محروم کرده است. خصوص آن که رشته های سنتی که خوانین را به دستگاه دولت پیوند می داد، هنگامی که دولت از سوی توده مردم طرد شد به آنان زیان وارد کرد. عجیب آن که خوانین بلافاصله متوجه نشدند که رژیم جدید یک رژیم کمونیستی است و دست کم در نواحی دوردست، تصور کردند می توانند هنوز هم با قدرت حاکم همدستان شوند (البته تا زمان ورود کمیسیون اصلاحات ارضی). آنها بندرت مردم را به قیام دعوت کرده اند، و این کار بیشتر توسط روحانیان و مالکان انجام شده است. بسیاری از خوانین بویژه خوانین ساکن غرب ترجیح دادند جلای وطن کنند. در خاتمه آن که خوانین در مورد

تکیه گاه‌های ایدئولوژیکی و اشکال سازماندهی جهاد، هیچ دخالتی ندارند. در دوران رژیم گذشته تکیه گاه‌های سیاسی خوانین بیشتر غیرمذهبی بود. از سوی دیگر فردگرایی آنها و سنت مسابقه برای کسب قدرت آنها را برای سازمان یافتن در یک ساختار حزبی ناتوان ساخته است. نمی‌توان گفت که خوانین نسبت به نهضت مقاومت در جبهه مخالف قرار دارند بلکه آنها از نظر سیاسی از نهضت مقاومت کنار گذاشته شده و حاشیه نشین شده‌اند. در بسیاری از موارد نقش آنها به تغذیه گروه‌های رزمنده‌ای که از منطقه آنها عبور می‌کنند محدود شده است. و بدیهی است که سیاست آرام‌سازی که خاد درپیش گرفته هدفش اصولاً متحد شدن با اشراف است که نقطه ضعف نهضت مقاومت به‌شمار می‌روند. رؤسای شعبات ایالتی جبهه وطن غالباً خوانین صاحب نفوذ هستند (و بویژه وکلای سابق دوران شاه، مثل خدایاران در اوروزگان و وکیل نقشبند در زابل).

در هزاره‌جات نمونه‌ای از حاشیه‌نشین کردن سیستماتیک خوانین به‌وقوع پیوسته. روحانیت شیعه که ساختار محکمی دارد اقدام به خلع سلاح خوانین کرده و دست آنها را از قدرت سیاسی کوتاه کرده است، مضافاً با گرفتن مالیاتها و عوارض سنگین آنها را درهم کوبیده است. خوانین کوشیدند با ایجاد یک شورای اربابها به مقابله برخیزند، اما سران اصلی آنها زندانی و از سوی شورا تبعید شدند و بقیه خانه‌نشین (در خانه نشست) شدند.

با این همه، در شمال، تعداد خانهای محلی که به دلیل وجود روابط خانوادگی با کادرهای جدید نهضت مقاومت (مولوی یا اسلام گرا) متحد شده‌اند و به این ترتیب روابط شخصی را تسهیل کرده‌اند کم نیست. اما خاندانهای بسیار بزرگ عموماً صحنه را ترک و جلای وطن کرده‌اند.

دیدیم که در مناطق ایلاتی تضاد میان خان و عالم بسیار قویتر بوده است. هنگامی که یک خان نوعی قدرت سیاسی را حفظ کرده باشد عموماً بر بخش کوچکی از قبیله (چه از نظر تعداد نفرات و چه از لحاظ وسعت منطقه) حکمرانی می‌کند و این مولویها هستند که جبهه‌های وسیع را در اختیار دارند: نورزهی‌های اناردژه (فراه) پیرو مولوی فقیرالله هستند؛ عاشق زهی‌ها و برک زهی‌های شرافت کوه

توسط ملا حاجی محمد شاه رهبری می‌شوند. مشهورترین مورد، در این زمینه مورد جلال الدین حقانی است که از سوی حزب یونس خالص، کوماندان پکتیاست. او در قلب قبیله پر قدرت جدوران، خانوادهٔ برک زهی را از قدرت به زیر کشیده است. در هر حال خوانینی که هنوز در محل باقی مانده‌اند بندرت جزء سردمداران رژیم گذشته بوده‌اند. خانواده‌های بزرگی چون قره‌زهی و ببرک زهی، پس از آن که کوشیدند رهبری نهضت مقاومت را در داخل قبیله خود بدست گیرند [و موفق نشدند] همگی مهاجرت کردند. هیچ‌یک از خاندانهای محمدزهی یا حتی درانی عضو رژیم سابق به محل خود بازنگشتند. بنابراین خوانینی که در محل باقی ماندند بیشتر از بزرگان روستاها هستند تا از اشراف بزرگ، مثل امین وردک. نیز باید تصدیق کرد که سیاستی که خاد برای اتحاد در پیش گرفته در میان خوانین است که توانسته به نوعی موفقیت دست یابد، حال آن که با روشنفکران و علما توفیقی بدست نیاورده است. از میان خوانینی که با رژیم همدست شدند و به ریاست شبه نظامیان رسیدند به جمعه‌خان در اندرب — که در سال ۱۹۸۵ کشته شد — و عصمت الله مسلم در قندهار اشاره می‌کنیم. در همه جا خوانین به صورت نقطه ضعف نهضت مقاومت در آمده‌اند: آنها که سنت گرا هستند و قدرت خود را از نفاقی که در جامعه وجود دارد به دست آورده‌اند و نیز شائق به برقراری رابطه‌ای سودآور با دولت، از این که می‌بینند جوانان روشنفکر و روحانیان در نهضت مقاومت ترقی می‌کنند سخت رنج می‌برند.

قدرت خوانین نزد پشتونها و نورستانیها رو به افول نهاده است. بعکس نزد براهوئی‌ها و بلوچ‌های کوچرو برقرار مانده است. قدرت اشراف آن‌جا که تفاوت‌های اجتماعی چندان مشهود نیست و آن‌جا که تعداد کمی عالم و روشنفکر وجود دارد — مثلاً نزد دامداران کوچرو به‌طور عموم و نزد آیماق‌ها — بسیار قوی باقی مانده است. بنابراین همگونی میان شمال و جنوب پدید آمده، چرا که نابودی اشرافیت و خوانین قدرتمند موجب شده که بزرگان متوسط برجامی مانند و مولویها بتوانند در صحنه قدرت ظاهر شوند.

همان گونه که دیدیم، شبکه علما علی‌رغم آن که سعی می‌شد بتدریج کنار گذاشته شوند، توانستند در روستاهای افغانستان زنده و پویا بمانند. علما غالباً رهبری

قیامها را به دست گرفتند و تکیه گاه آنها در مقابل رفورمهای رژیم عبارت بود از استناد به شریعت و اُمت اسلامی. علما در هر جا که تعداد روشنفکران اسلام گرا کم بود توانستند قدرت سیاسی و نظامی را حفظ کنند. آنها را در ولایاتی چون کابل (شفیع الله)، فاریاب (مولوی غفور و سپس محمد امین)، پکتیا (جلال الدین)، زابل (غیاث الحق) و هزاره جات (بهشتی) با عنوان «امیر» بازمی یابیم. اما آنها بیشتر از قدرت سیاسی و نظامی به قدرت مدنی نظر دارند. نهضت مقاومت جامعه را دوباره به دامن اسلام باز آورده است: در همه جا شریعت اسلام بر حقوق عرفی و حتی بعضاً بر قوانینی که از سوی احزاب — که در هر حال می کوشند بر حقوق مدنی لطمه ای وارد نسازند — وضع شده، پیشی گرفته است. شناخت حقوق اسلام که حقوقی است پیچیده و مستدل مستلزم مطالعاتی است طولانی. تنها علما هستند که بر این حقوق — که بعد از این قوانین مورد رعایت نهضت مقاومت خواهد بود — تسلط دارند. از دیگر سو، ضعف ساختارهای سیاسی احزاب اجازه نمی دهد که در همه جا بر انشعابات موجود در جامعه افغان فائق آید. جامعه علما، هم به دلیل تکیه گاههای جهان شمول و هم به سبب همگونی تشکیلات، می تواند جامعه سنتی را به سوی یکپارچگی و انسجام رهنمون شده و تفرق موجود در آن را پشت سر گذارد و به این ترتیب به ایجاد زمینه مناسب برای توسعه احزاب سیاسی یا دست کم آشنا کردن جامعه با سیاست — با همه آن که خود این علما عموماً اهل سیاست نیستند — یاری رسانند. با این همه کلیه علمایی که در طول تحقیقات حاضر ملاقات کردم به یکی از احزاب نهضت مقاومت تعلق داشتند. ظهور علما به معنای آن نیست که جامعه روحانیت نقشی کلیدی در روستاها داشته باشد. ملاهای ساکن دهات تنها در حدی که صلاحیت آنها در فراسوی اعمال ساده مراسم مذهبی اجازه می داده در این اعتلای مقام شرکت جسته اند. ملاهای معمولی هیچ نفوذ اضافی در جنگ به دست نیاورده اند. اعتلای علما به معنای روی آوردن جامعه افغانستان به سوی جامعه روحانیت نیست.

برقرار مانده (تانی و مهمند)، به صورت ضوابط قضایی افغانستان در آمده است. امر قضاوت به علمایی که در فقه اسلامی تخصص دارند (که به آنها قاضی گفته می‌شود) محوّل شده است. آنها دست کم در امور مهمّه به صورت شورایی قضاوت می‌کنند. وابستگی به احزاب در این مهم تأثیری ندارد مگر برای حزب اسلامی که تنها قضات عضو حزب را به رسمیت می‌شناسد. در نواحی بی که تعداد علما زیاد است (پنجشیر، هرات) یک دادگاه بدوی و یک دادگاه استیناف وجود دارد. مواد قانونی، آیین دادرسی و رویه قضایی که اعمال می‌شود از فقه حنفی گرفته شده. گرچه برای مقامات نظامی نهضت مقاومت اخذ تصمیماتی که مستقیماً از شریعت سرچشمه نگرفته اند مجاز شناخته شده (در مورد دیسپلین نظامی، نظارت بر سلاحها، نقل و انتقال اموال و اشخاص)، اما مسلم است که ضوابط شریعت حتی بر احزاب سیاسی و سران نظامی حکومت می‌کند. تردیدی نیست که حوزه عمل علما و سران سیاسی محلی به میزان نفوذ و اقتدار متقابل آنها بستگی دارد: جایی که یک شخصیت سیاسی مقتدر وجود دارد، وظیفه علما بر اجرای حقوق مدنی محدود می‌شود (مثلاً در پنجشیر)، بعکس در مناطقی که هیچ رهبری وجود ندارد علما نظارت سیاسی بر نهضت مقاومت را نیز اعمال می‌کنند.

هرآنچه که به احوال شخصی مربوط می‌شود (ازدواج، ارث و غیره) جزء صلاحیتهای قضایی قضات است و نیز رسیدگی به جرائم مربوط به حقوق عمومی. مسأله این است که در کشوری که در حال جنگ است غالباً تمیز میان یک مورد حقوق عمومی از یک مورد سیاسی کاری است مشکل، بویژه در زمینه ای اسلامی که فرقی میان مسایل دنیوی و مذهبی قائل نیست. یک مثال بزنیم: آیا یک فرد کمونیست که بازداشت شده باید به عنوان یک دشمن سیاسی تلقی شود یا یک لا مذهب؟ این مورد در عمل دیده شده و تنها برای این که حرفی زده باشیم نیست: بسیاری از آنان که اسیر می‌شوند اعلام می‌دارند که توبه کرده اند و به ایمان مذهبی خود بازگشته اند. قاضی صلاح در آن می‌بیند که از آنها امتحان مذهبی به عمل آورد حال آن که فرمانده نظامی ترجیح می‌دهد که مراقب خطراتی باشد که بازگشت اسیر به اردوگاه دشمن برایش ایجاد خواهد کرد. همچنین چگونه باید با خبرچینی که در

نهضت مقاومت نفوذ کرده و برای حکومت اطلاعات جمع آوری می‌کند، رفتار کرد؟ فرماندهان عقیده دارند که آنها را باید بدون تشریفات اعدام کرد و قضات اصرار دارند که دلایل باید با فقه حنفی مطابقت کند. تصمیمات همیشه با توجه به سنگینی متقابل وزنه نظامیها و روحانیانی که در نهضت مقاومت محل فعالیت می‌کنند اتخاذ می‌شود. من خود در اکتبر سال ۱۹۸۲ شاهد یک مورد واقعی در کمیته دیوانش هرات بودم. اعضای نهضت یکی از عواملی را که حدس زده می‌شد برای حکومت کار می‌کند دستگیر کرده بودند. او شب هنگام کوشید فرار کند، او را دستگیر و کتک فراوانی به او زدند. خانواده اش به قضات نهضت مقاومت شکایت بردند و مجاهدین را به آزار و شکنجه متهم کردند. روز بعد کمیسیون تحقیق به کمیته وارد شد و به جمع آوری دلایل و شواهد پرداخت. از متهم تحقیق کرد و به طور رسمی و آمرانه به رزمندگان تذکر داد که حق هیچ گونه شکنجه ای ندارند. تحقیقات مدت ۱۵ روز توسط انجمنی از چهار قاضی به طول انجامید. خانواده متهم (که با این وجود در قسمتی از شهر که تحت کنترل حکومت بود سکونت داشت) به دفاع پرداخت. متهم در نهایت خائن شناخته شده و اعدام شد.

مردم محل همیشه می‌توانند علیه سوء استفاده های احتمالی (سرقت، مصادره اموال، خشونت) اعضای نهضت مقاومت نزد قضات طرح شکایت کنند. تعداد بسیار کمی از فرماندهان نهضت می‌توانند به خود اجازه دهند که نظارت یک مولوی بر اعمال و رفتار خود را نپذیرند. احزاب نهضت مقاومت هیچ قدرتی در مورد انتصاب قضات — که از میان علمایی که آموزش قضایی در یک مدرسه علوم دینی دیده اند انتخاب می‌شوند — ندارند. نهضت مقاومت افغان احتمالاً از زمره نهضتهایی است که خیلی مراقب اعمال خود در مقابل مردم غیر نظامی است و همین امر حمایت مردم را برای آن به ارمغان آورده است. گرچه احتیاجی نیست به رزمندگان جنگ آزموده لزوم رعایت عدالت در حق مردم عادی را گوشزد کرد اما جوانان ۱۵ تا ۲۰ ساله — که تعداد آنها روز بروز در میان رزمندگان بیشتر می‌شود — توجهی به این مسأله ندارند و تصور می‌کنند به محض آن که سلاحی به دست گرفتند مجاز به هر کاری هستند. از نظر آنها، نظارتی که قضات اعمال می‌کنند فقط ارزش یک تذکر را دارد.

به همین سبب است که شیخ آصف محسنی رساله‌ای به نام مسائل جنگ نوشته که ارتباطی به جنگهای چریکی ندارد بلکه گزارشی است از حدود یک صد مسأله قضایی که رزمندگان احتمالاً با آنها سروکار خواهند داشت به همراه راه حل این مسائل.

مرزهای فضای حقوقی که به این ترتیب ایجاد شده، استقرار خود را مدیون علمای افغانی است که تعداد آنها اندک و غالباً سالخورده اند. شبکه مدارس غیر دولتی از سالهای دهه ۵۰ دیگر نتوانسته جوانان را جذب کند. در بسیاری از نواحی قاضی نهضت مقاومت ملای ساده‌ای است که اطلاعات زیادی از فقه ندارد. در دیگر نواحی نهضت به استخدام قضات دولتی که در رژیم گذشته به عنوان اعتراض علیه غیر مذهبی کردن حقوق استعفا کرده اند روی آورده است. بافت شبکه مدارس علوم دینی بسیار نابرابر است و در بعضی نواحی اصولاً این گونه مدارس وجود ندارند. با این همه، پس از سردرگمی اولین سالهای جنگ، شاهد توسعه دوباره مدارس علوم دینی هستیم: نخست در پیشاور، جایی که صدها طلبه برای رفتن بویژه به نواحی ایلاتی، آموزشهای لازم را کسب می‌کنند. حتی در داخل کشور، گرد فرقه‌های صوفی شمال، که برای آنها تربیت مبلغ — رزمنده همیشه یک وظیفه تاریخی بوده این مدارس رو به گسترش نهاده اند. اما در جنوب غالب مدارس علوم دینی تعطیل شده اند.

در مواردی چند، فقه گرایی و توجه به ظواهر امر از سوی قضات مزاحم کارهای نظامی نهضت مقاومت شده است: جلوگیری از اعدامهای بدون محاکمه از سوی قضات — که کاری است درخور تحسین — موجب شده که عوامل شناخته شده دولتی آزادانه فعالیت کنند. تکیه به اخلاق مذهبی مانع شده که در مواردی که سیاست اقتضا می‌کند بتوان به اخذ تصمیمات فوری نائل شد: به عنوان مثال میان دو فرمانده رقیب یا باید آن را که «مسلمان بهتر»ی است بدون در نظر گرفتن صلاحیتهای نظامی انتخاب کرد و یا باید به نام اخوت اسلامی از آنها خواست که با هم آشتی کنند، کاری تخیلی که نهضت را فلج خواهد ساخت. با این همه، این توجه به ضوابط فقهی از سوی نهضت امتیازی است چشمگیر که در یک جنگ

طولانی پشتیبانی مردم را برای نهضت به ارمان خواهد آورد.

نظر مردم نسبت به علما بسیار مثبت است. شریعت، دست کم یک امتیاز دارد: ایجاد یک جامعه حقوقی که مردم آن را مشروع می‌دانند. از اینها گذشته در یک کشور در حال جنگ تعداد جنایات به مراتب کمتر از زمان صلح است. البته اگر کشتارهای خشونت‌باری را که ناشی از اختلافات موجود در میان نهضت است کنار بگذاریم (کشتارهایی که با توافقه‌های سیاسی و نه با اجرای قوانین جزایی شرعی، حل و فصل می‌شوند): قطع دست سارقین یا سنگسار زنا کنندگان موارد بسیار نادری هستند. در مقابل، بازگشت به شریعت امتیازهای بسیاری برای دهقان دارد: ضوابط با دید مذهبی او از جهان هماهنگی دارند، قاضی نهضت بیشتر در دسترس او قرار دارد تا قاضی دولتی و بعلاوه فاسد هم نیست (به جز در هزاره‌جات، آن گونه که دیدیم). آیین دادرسی که چه مدنی و چه کیفری، شفاهی است، برای روستایی قابل درک است و از همه مهمتر سریع است. در خاتمه آن که حقوق قرآنی برای یک جامعه روستایی مناسبتر است. بویژه حرمت ربا و تضمین مالکیت صحیح با خواسته‌های اصلی دهقانان تطبیق می‌کند. همچنین شریعت دارای یک نظام مالیاتی روشن و عادلانه‌ای است (عشر، مالیاتی میان ۵ تا ۱۰٪ تولید زمین؛ زکات، مالیاتی معادل ۲/۵٪ سرمایه). انحصارات دولتی (مثل معادن بدخشان) ملغی شده‌اند اما حقوق اشتراکی بر آب‌ها، زمینهای موات و مراتع که در اسناد خالصه قید شده برقرار مانده‌اند. قضات نسبت به سابق و در مقابل قدرت اجرایی استقلال بیشتری کسب کرده‌اند (باز هم به استثنای هزاره‌جات). همچنین اصل اسلامی احیای زمینهای موات کشت و کار روی زمینهای رها شده توسط آنان که به کشورهای دیگر پناهنده شده‌اند یا مالکان غایب را به نفع کسانی که به بهره‌برداری مشغول شده‌اند تجویز می‌کند. بنابراین بازگشت «شریعت اسلامی» را عموماً به معنای برقراری عدالت اسلامی و پایان ظلم می‌نگرند. اگر دهقانان انتقادی می‌کنند هدفشان بیشتر بی‌عدالتیها و خود کامگیهای بعضی از مسؤولان است و گرنه به لزوم گسترش شریعت اسلامی (به استثنای مناطق قبیله‌ای) اعتقاد دارند.

محدودیت دیگری نیز برای اقدامات علما وجود دارد، به این معنی که آنها

فقط قادرند در داخل جامعه مدنی عمل کنند و از حل و فصل اختلافات موجود میان گروه‌های مجاهدین متعلق به اقوام مختلف ناتوانند.

۲- ندایم | سنه‌های گذشته | و حرکت به سوی تجدّد

نتیجه بازگشت سیستماتیک به شریعت اسلامی ایجاد شرایطی است برای ظهور شکلی از تجدّد، دست کم در زمینه سیاسی، و این امر با پشت سر گذاشتن انشعابات سنتی اقوام امکان پذیر شده حتی اگر این گذر به سیاست هرگز توسط خود علما تأمین نشده باشد. به همین سبب است که احزاب اسلام گرا این جنبش را یاری داده اند ضمن آن که کوشیده اند آن را از نظر سیاسی تحت کنترل داشته باشند. استناد به سنت دارای ابهاماتی است: از نظر علما این همان سنت مذهبی است و بر این اساس باید مطابق اخلاق اسلامی باشد، اما از نظر بسیاری از سالخوردگان سنت آن چیزی است که سینه به سینه نقل شده و در خاطره ها باقی مانده است. بنابراین رهبران تجدّد طلب نهضت مقاومت برای برقراری آشکالی از تجدّد که سنت گراها ناپسند می شمارند اما تضادی با شریعت ندارد از علما استفاده (مشورت فقهی) می کنند. فی المثل مدارس جدید غالباً به چشم محل اشاعه کمونیسم نگریسته می شود و بازگشایی آنها با مشکلات فراوان همراه است. در پنجشیر و نیز در وردک جوانان روشنفکری که خواهان بازگشایی این مدارس هستند از علما، فتواهایی در موافقت با از سرگیری فعالیت مدارس نوین کسب کرده اند. همچنین رهبران محلی نهضت مقاومت با تفویض حق رسیدگی به اختلافات خصوصی افراد به قضات خود را از درگیری در تسویه حسابها کنار کشیده و سوءظن طرفداری از گروه همبستگی را از خود دور کرده اند (گرچه هنگامی که علی رغم این مطالب به دخالت می پردازند هدف آنها حمایت از وابستگان خویش است).

معضل اساسی نهضت مقاومت هنوز هم همان جاذبه همبستگی به قوم است. علی رغم آن که بعد از این صراحتاً به جهاد این تکیه گاه همگانی استناد می شود، اما تعلق به قوم در اشکال سازماندهی و در وابستگیها، در دوستیها و خصوصیتهای محلی دوباره رخ نموده است. گرچه اختلافات خصوصی نزد قضات

حل و فصل می‌شوند اما برخورد میان گروه‌های همبستگی به سهولت به مسیر انتقامجویی می‌افتند و از طریق زدوبندهای کلی میان دو گروه، بدون هیچ پایگاه قضایی جز توافق دو طرف احتمالاً به قرارداد صلح منجر می‌شوند: در این هنگام است که مالک و ریش سفیدان همهٔ وزنه و احترام خود را بازمی‌یابند و در این هنگام است که برای نهضت مقاومت حفظ تعادل میان اقوام مختلف و اجتناب از انتقامجویی‌ها به صورت الزامی سیاسی در می‌آید و توفیق در این مهم به قیمت سازشهایی تمام خواهد شد که به کارایی نظامی نهضت لطمه خواهند زد. به عنوان مثال توزیع اسلحه در پیوند با همبستگی‌های گروهی انجام می‌شود و نه اوضاع استراتژیکی. بعضی از رهبران مقام خود را به دلیل تعلق به فلان قوم — که می‌خواهند به سوی خود بکشانند — به دست آورده‌اند. همچنین یک قوم تحمل نمی‌کند که یکی از اعضایش که طرفدار رژیم است به دست کسی کشته شود که خارج از آن گروه است. از این رو به محض آن که اختلافات در داخل نهضت مقاومت بُعد مبارزه، میان اقوام می‌یابد غالباً به درگیریهای بسیار مرگبار می‌انجامد که در مقایسه با احتیاط و حتی گذشتی که نسبت به عناصر رژیم از خود نشان می‌دهند — چرا که نمی‌خواهند یک اقدام تروریستی سیاسی یک اقدام انتقامجویانه تلقی شود — در تضاد است. به همین سبب اعدام کسی که مشکوک به همکاری با رژیم است بدون فتوی صریح یک مولوی مورد احترام همیشه عمل خطرناکی بوده است. توسل نهضت مقاومت افغانستان به قضاوت فقها یک الزام سیاسی است تا نهضت بر اثر فشارهای اجتماعی خود از هم نپاشد. اما آنچه روشن است این که علما علی‌رغم توفیق در بسط دامنهٔ اجرای شریعت و تحمیل یک جامعهٔ حقوقی در نقاطی که تعدادشان زیاد است و سازمان یافته هستند، هرگز نتوانسته‌اند یا واقعاً نخواستند یک ساختار ملی ایجاد کنند که همهٔ اقوام و همهٔ احزاب را پوشانند. بنابراین احزاب سیاسی تنها آلترناتیو انشعابات اقوام باقی مانده‌اند اما آنها نمی‌توانند جز با حمایت شبکه علما در جایی مستقر شوند.

براین اساس شرایط حرکت جامعه سنتی به سوی تجدد در نهضت مقاومت وجود دارد، اما انشعاب جامعه به اقوام مختلف تنها به صورت پدیده‌ای متعلق به

گذشته تظاهر نمی‌کند.

عنصر دیگری که به تجدد کمک می‌کند آغاز حرفه ای شدن مجاهدین است. دستیابی جوانان به پستهای دارای مسؤولیت آثاری بر جامعه برجای می‌نهد. رسیدن رادیو و اسلحه که استفاده از آنها مستلزم داشتن اطلاعات فنی است به ظهور تکنیسین‌ها در نهضت کمک کرده است. عنصر دیگری که نمود بسیاری دارد تحول در نحوه لباس پوشیدن است که در گذشته الگوی جدایی میان متجددین و سنت‌گراها بوده است؛ پویاترین رزمندگان نهضت پاکول این کلاه بره متعلق به چیترال را که اکنون سمبل پنجشیر شده برسر می‌گذارند. همچنین جنگ میزان جابجایی‌ها و تداخل اقوام در یکدیگر را فزونی بخشیده. به آنچه در خارج از کشور می‌گذرد توجه بیشتری نشان می‌دهند چرا که کمک‌ها به آن بستگی دارد. در خاتمه آن که منبع اصلی اخبار و اطلاعات رادیویی بی‌سی است و شهرستانها لهجه خاص خود را از دست می‌دهند.

ب - سازماندهی جامعه

۱ - روحیه جهاد و اخلاق مردم

جنگ و پایداری در مقابل بیگانه به رفتارهای شخصی روحانیت بخشیده است. شک نیست که در مورد جهاد و نیز عدالت اسلامی گفتنی بسیار است، اما هنگامی که خطر نزدیک است و باید میان فرار و تهدیدپذیری شخصی یکی را انتخاب کرد، روی آوردن به «جهاد» به این تمایل واقعیت می‌بخشد. گفتیم تمایل به جهاد، زیرا انگیزه یک رزمنده در اعتقاد عمیقی است که دارد بدون آن که به حد رزمندگان ایرانی برسد که تشنه شهادتند. او می‌داند که چه دشمن را بکشد (که در این صورت یک غازی است) و چه به دست دشمن کشته شود (که در اینصورت یک شهید است) به بهشت خواهد رفت. در این باب ملاها و علما زمینه مساعدی برای وعظ و خطابه دارند. برگزاری نمازهای جماعت و اجتماع در مساجد به شدتی رسیده

که قبل از جنگ هرگز سابقه نداشته. فداکاری در راه جنگ به راحتی پذیرفته می‌شود به شرطی که هدف مشخص باشد: پرداخت مالیات اسلامی را می‌پذیرند، به مجاهدین مأوا می‌دهند و حتی بمبارانهای تلافی جویانه را تحمل می‌کنند به شرطی که رزمندگان با مردم حسن سلوک داشته باشند و به جای زندگی در محل و عدم موفقیت واقعاً با دشمن بجنگند. حکومت و به طریق اولی شورویها هرگز به چشم همآوردان یک جنگ داخلی نگریسته نمی‌شوند بل آنان را نماینده شیطان و از ریشه ای دیگر می‌دانند.

نهیضت مقاومت پیش از اسلحه‌ای که در اختیار دارد داوطلب دارد و غالباً در راه سازماندهی نظامی معقول و تصفیه و حرفه‌ای کردن گروههای رزمنده با مخالفت‌های شدید روبرو می‌شود: چرا باید جهاد در انحصار جوانان باشد؟ در تمام کشور خیلی راحت می‌توان راهنماهای داوطلبی پیدا کرد، افرادی که مرکب خود را در اختیار می‌گذارند، مسکن در اختیار می‌گذارند، اطلاعات می‌دهند و بدون هیچ اجباری کمک مالی می‌کنند. وقتی ما از افغانستان قبلی شناختی داشته باشیم که در آن سوی مهمان‌نوازی انفرادی همه چیز را باید خریداری کرد این حرکت به سوی معنویت شگفت‌انگیز است. البته در نهیضت مقاومت هم هستند کسانی که با دشمن همکاری می‌کنند، کسانی که خود را مخفی می‌کنند، افرادی که لاف می‌زنند و آنان که به دنبال استفاده‌اند اما تعداد این افراد بسیار کم است. به طور کلی تعداد کسانی که «ضعیف النفس» هستند با فاصله آنها از صحنه نبرد تناسب دارد. تقوای مجاهدین به معنای واقعی کلمه در همه جا بسیار بالا است. وضعیت در مردم غیرنظامی — که تجربه بسیار کسب کرده — ناهمگون است و به هیچ وجه ارتباطی با شدت نبردها ندارد: مردم پنجشیر که هفت بار مورد حمله قرار گرفته‌اند و سرانجام از دره خود رانده شده‌اند هنوز با قدرت کامل به نهیضت مقاومت وفادار مانده‌اند. بعکس بسیاری از مردم ایلات و قبایل با اولین نشانه‌های حمله ترک دیار کرده‌اند. سالخورده‌گان از تقوای بالایی برخوردارند و جنگ برای آنها موقعیتی فراهم ساخته که عاقبت به خیر شوند، نیز در مورد جوانترها که مجذوب عملیات شده‌اند و زن‌ها که اولین کسانی‌اند که با مهاجرت مخالفت می‌کنند قدرت روحی بسیار بالا است. اما این

تقویٰ نزد میانسالان و خوانین بسیار ضعیف است. آنها هنوز حسرت دوران طلایی عصر سلطنتی را در دل دارند و آماده‌اند تا با اولین سازش به «وضع سابق» بازگردند. بدیهی است که مذهب‌یون مثل روشنفکران اسلام‌گرا در صف سازش‌ناپذیران سرسخت قرار دارند. بویژه در مناطقی که اختلافات میان گروه‌های نهضت مقاومت به تسویه حسابها و سوء استفاده از مردمی منجر شده که نسبت به مفید بودن رزمندگانی که به صورت انگل در آمده‌اند مشکوکند، نزول اخلاق مشاهده می‌شود: وجود این امر در ناحیه شیرغان (جوزجان) و میدان غالباً تقصیر حزب اسلامی است. آنچه مایه حیرت است انسجام مقوله اخلاق است. با تکیه بر جهاد می‌توان افراد زیادی را به خدمت گرفت، آنها بدون هیچ اجبار و فشاری حتی زندگی خود را در طبق اخلاص می‌گذارند. در این جا مراد من رزمنده‌ای نیست که در نهایت به این کار روی آورده و شغل او شده است، بلکه مقصود من چوپانهای ساده است، کوچروهایی که به هنگام خطر در میان واحدهای دشمن و یا زیر رگبار هلیکوپترها از من بیگانه بدون هیچ چشمداشتی حمایت می‌کنند.

۲- کمیته‌ها و نحوه اداره

هرچه از مناطق درگیری یا مناطق پرجمعیت دورتر شویم ساختار احزاب بیشتر به سود نظام سنتی مالکان و انجمن ریش سفیدان رنگ می‌بازد. در هر حال تنها احزاب اسلام‌گرا و حرکت یک سازمان اداری واقعی دارند. احزاب گیلانی و مجددی فقط از کنار هم قرار گرفتن جبهه‌های محلی به وجود آمده‌اند.

هر بار که حزبی موفق می‌شود بخوبی در ناحیه‌ای مستقر شود، حتی اگر فاقد برتری باشد، به سازماندهی خود در مقیاس ایالتی می‌پردازد. در رأس ایالت یک امیر قرار گرفته که دارای قدرت مدنی و نظامی است. او عموماً توسط اعضای حزب برگزیده می‌شود و انتصاب او باید از سوی پیشاور تأیید شود. امیر را یک آجودان، یک فرمانده نظامی، یک مسئول امور مالی و یک قاضی یاری می‌دهند. در مورد حزب و جمعیت به این افراد یک مسئول امور فرهنگی و یک نماینده تشکیلات و تبلیغات («کمیسر سیاسی») اضافه می‌شود. امیر انتخابات رؤسای کمیته‌های محلی را

سرپرستی می‌کند و در صورت بروز اختلاف، رأی خود را تحمیل می‌کند. به عنوان مثال مسعود که امیر ایالات پروان و کپیسه است، در سال ۱۹۸۱ دارای هفت کمیته بود که چون «شعب وزارت» او را یاری می‌دادند. این بخشها عبارت بود از: امور مربوط به جنگ، آذوقه، مالی، تحقیقات، فرهنگ، ارشاد و سازماندهی و بهداشتی به اضافه یک بخش روابط خارجی که وظیفه داشت با کارمندانی که به طور مخفی با نهضت همکاری می‌کردند تماس برقرار کند. اقتدار امیر فقط بر کمیته‌های محلی عضو حزب آن اعمال می‌شود اما در مواردی که امیری تقریباً برتر باشد (مثل اسماعیل خان در هرات و مسعود در شمال شرقی) از سوی مردم غیرنظامی به عنوان حاکم کل نهضت شناخته می‌شود. قدرت واقعی امیر به شخصیت او بستگی دارد، نیز به نحوه رفتار او در پیوند با شبکه‌های اقوام: او هنگامی یک امیر بلامنازع خواهد بود که بتواند فراتر از هر نوع بستگی قومی شناخته شود.

واحد زیربنایی نهضت مقاومت افغان «کمیته» محلی است که «قرارگاه» (در پنجشیر)، «مرکز» (نزد پستونها)، «پایگاه» و «حوزه» (در حزب اسلامی) نیز نامیده می‌شود. کمیته که به حسب اهمیت حزب در سلسله مراتب ایالتی ممکن است به یک امیر وابسته باشد یا نباشد، در هر حال به یک حزب مربوط است. فضای آن عموماً فضای یک بخش (اولوس والی) است، اما می‌تواند به یک روستا حتی قسمتی از یک روستا — در صورتی که در روستا چندین قوم مختلف یا چندین حزب وجود داشته باشد — محدود شود. استالف دارای شش کمیته (هر حزب یک کمیته) است حال آن که دره پنجشیر چهل قرارگاه دارد، همگی متعلق به جمعیت بعکس در مناطق بیابانی فراه یا بر فلات غور پس از دو روز مسافرت بر پشت اسب حتی یک کمیته مشاهده نکردیم. بنابراین سه عنصر باید در توصیف کمیته مورد توجه قرار گیرد: یک فضای جغرافیایی، یک شبکه قومی و یک وابستگی سیاسی. کمیته در یک محل خاص مستقر شده: غالباً در قلعه یک ارباب وابسته به رژیم که نهضت اموال او را مصادره کرده. بعکس پستهای نظامی رژیم سابق، کمیته‌ها علی‌رغم خطرات موجود، در داخل روستاها مستقر شده‌اند. تنها هزاره‌ها هستند که از بناهای اداری رژیم گذشته دوباره استفاده می‌کنند. در مناطقی که کمیته خیلی عیان و در

تیررس دشمن باشد به صورت متحرک در می‌آید. در سال ۱۹۸۴، سعی می‌شد مقر کمیته‌ها را دور از روستاهای مسکونی برند.

در رأس کمیته یک «مدیر یا رئیس» قرار دارد. او را یک «معاون» یک «امیر مالی» و یک فرمانده نظامی یاری می‌دهند. اگر تعداد مردمی که توسط کمیته اداره می‌شوند زیاد باشد این نهاد کوچک ممکن است رشد کند. کمیته‌های بزرگ دارای یک قاضی اند. کمیته‌ها وظیفه مضاعفی بردوش دارند: سیاسی و نظامی. یک یا چند گروه مسلح که هریک فرماندهی به نام «سرگروه» دارند در کمیته مستقر هستند. این سرگروه‌ها هیچ اقتدار سیاسی ندارند. کمیته‌های جمعیت و حزب عموماً مجهز به یک بخش امور فرهنگی، تبلیغات (دوات و تنظیم) و بعضاً بهداری‌اند. این گسترش به وزنه‌ای که روشنفکران اسلام‌گرا در کمیته دارند بستگی دارد. روستائیان مالیات خود را به کمیته می‌پردازند و برای دادخواهی به آن رجوع می‌کنند. مالک‌ها به نمایندگی از سوی هم ولایتی‌های خود با کمیته به کارها رسیدگی می‌کنند. کمیته است که رفت و آمدها را کنترل می‌کند: به نظامیانی که فرار کرده‌اند برگ عبور می‌دهد، انتقال‌گندم را (برای این که به دولت تسلیم نشود) محدود می‌کند، برای روزنامه‌نگاران محافظانی تعیین می‌کند، گروههایی که به دیگر احزاب تعلق دارند و می‌خواهند از حوزه قضایی آنها بگذرند می‌پذیرد و برای گروههایی که به حزب خودی تعلق دارند جا و مسکن تهیه می‌کند. کمیته محل بازداشت بزهکاران حقوق عمومی و طرفداران رژیم نیز هست. قضات در کمیته‌ها مستقر هستند و با کمک بزرگان محل به دادرسی می‌پردازند. اموری که صرفاً جنبه نظامی دارد مستقیماً از سوی رئیس رسیدگی می‌شود. او بعضاً به کنترل قیمت‌ها و جلوگیری از گران‌فروشی نیز اقدام می‌کند. عموماً در کمیته‌هاست که در مورد عملیات نظامی تصمیم‌گیری می‌شود.

فعالیت نظامی کمیته‌ها، آن‌گونه که خواهیم دید، بسیار متغیر است. بسیاری از آنها به صورت پاسگاههای کمی خواب‌آلود درآمده‌اند. کمیته‌ها همیشه مرکب از رزمندگان اهل محل هستند. آنها در عین حال که تجسم بخش یک قدرت تازه‌اند اما از گروههای همبستگی محلی نشأت می‌گیرند. اتفاق افتاده که کمیته در

انحصار یک قوم محلی در آمده اما می‌توان به جرأت گفت که اقوام دیگر نیز دیر یا زود کمیته خاص خود را به نام همان حزب یا حزبی دیگر تشکیل خواهند داد: روستای اسفرز (در هرات) دارای دو کمیته متعلق به جمعیت با هر کدام ۲۵ رزمنده است، یکی برای قوم قپچاق و دیگری برای قوم تاجیک (هر دو قوم فارس زبانند). در عین حال کمیته با پیوستش به یک حزب نمایشگر شکلی از یک قدرت تمرکز یافته نیز هست، قدرتی که دیگر نه در حاشیه بل در متن جامعه روستایی مستقر شده است.

۳- یک جامعه و یک اقتصاد لیبرال

سلسله مراتب سیاسی نهضت مقاومت قادر به اشغال کامل فضای اجتماعی مناطق آزاد شده نیست. در همه جا علما، نهادهای قضایی را که به موازات کمیته‌های محلی نهضت ایجاد شده‌اند به دست گرفته‌اند. همچنین علی‌رغم آن که «کمیته» مرکز فعالیت سیاسی در مناطقی که آزاد شده گردیده اما مکانهای عمومی دیگری وجود دارد که از حیطة اقتدار آن خارجند. فی‌المثل مساجد مکان اقامت اشخاصی است که به فضای همبستگی [های قومی] تعلق ندارند و در حال عبور از روستا هستند: رزمندگان دیگر نواحی، پناهندگان و فراریان. در مسجد انسان مطمئن است که نان و چای تلخ از سوی مردم دریافت خواهد داشت. مسجد به هیچ حزبی تعلق ندارد و دسترسی به آن همیشه آزاد است. در هزاره‌جات و پکتیا مسافرخانه‌های خصوصی مثل سابق کار می‌کنند. در دیگر نقاط بزرگان مهمانهای خود را پذیرایی می‌کنند و اجباری نمی‌بینند که در مورد آنها به کمیته حساب پس بدهند. حریم خصوصی مصون از تجاوز است و اعضای نهضت هرگز بدون اجازه مقامات قضایی به بازووسی در این حریم نمی‌پردازند. حتی یک گروه در حال عملیات برای ورود به مسکن افراد از صاحب‌خانه اجازه می‌گیرد. عملیات تروریستی همیشه در خارج منزل شخصی که باید از میان برداشته شود انجام می‌پذیرد: حرمت محدوده خصوصی حتی در مورد دشمن نیز رعایت می‌شود.

اقتصاد مناطق آزاد شده یک اقتصاد لیبرال باقی مانده است. طرفین برسر قیمت [کالا] به توافق می‌رسند. نهضت مقاومت جز در مورد نقل و انتقال گندم و

کنترل بعضی از قیمت‌ها (مثل کرایه حمل و نقل) دخالت نمی‌کند. شورویها می‌کوشند گندم روستائیان را درست پس از برداشت محصول و در لحظه‌ای که قیمت‌ها به حداقل می‌رسد به قیمت خوب خریداری کنند. برای این کار آنها از کوچروها استفاده می‌کنند. مثلاً در پاییز ۱۹۸۲ کوچروهای سمن‌زهی که از بادغیس آمده بودند، به ایماق‌های ایالت غور صد افغانی در مقابل یک سیر (۷ کیلوگرم) گندم پیشنهاد کردند حال آن که قیمت محلی ۳۵ افغانی بود. در این هنگام گندم‌ها [ی‌ا بتیاعی] به قلعه‌نو حمل و به شورویها تسلیم شد. شورویها از این کار دو هدف دارند: تأمین آذوقه برای خود و بالا بردن قیمت‌ها در مناطق آزاد شده. از این رو نهضت برای کوچروها سهمیه گندم به اندازه مصرف تعیین کرد و درگیریه‌ای مسلحانه‌ای اتفاق افتاد. در هرات انتقال گندم بدون اجازه کتبی نهضت مقاومت ممنوع است. همچنین بر قیمت بعضی خدمات مثل حمل و نقل — که به دلیل کمبود بنزین و خطرات موجود بشدت بالا رفته — نظارت می‌شود. اما اتحادیه رانندگان ترجیح می‌دهد خود به این موضوع رسیدگی کند. این اتحادیه که قدرت زیادی دارد مستقیماً با کمیته‌های نهضت به مذاکره می‌پردازد. به این ترتیب در جاغوری واقع در جنوب هزاره‌جات که مبدأ خودروهایی است که به پاکستان می‌روند دو اتحادیه رانندگان — یکی سنی و یکی شیعه — وجود دارد. پس از ماه‌ها رقابت توافق کردند که بازار را تقسیم کنند: برای هر گروه نوبت حرکت تعیین شد و بلیط در دفتر کنفدراسیون تنظیم شد.

بعضی نواحی دچار سقوط اقتصادی چشمگیری شده‌اند، اما بعضی به یک جهش واقعی — و البته ناپایدار — اقتصادی نایل آمده‌اند. در هزاره‌جات بازارها مثل قارچ از زمین می‌رویند و کالاهای اساسی را عرضه می‌کنند. تجار عموماً دکانی در کابل دارند که به دست یک فرد سالخورده که خطر اعزام به سربازی او را تهدید نمی‌کند سپرده‌اند. دکانهای مناطق آزاد شده در اختیار جوانان است. بازرگانان برای حمل و نقل کالاهای خود با هم متحد شده‌اند. نهضت مقاومت به افتتاح پاسگاه‌های برای نظارت بر بازار و البته دریافت عوارض بسیار بالا در هزاره‌جات اکتفا کرده است. نهضت هرگز خودش شبکه‌ای برای تهیه مایحتاج مردم غیرنظامی به وجود نیاورده است. در مناطقی که به دلیل نبردها به انزوا کشیده شده‌اند و فاقد بازارند هر

خانواده برای تهیه مایحتاج خود به صورت منظم به صوب نزدیکترین بازار نهضت به سفری پرخطر دست می‌زند. مثلاً آیماقها برای دستیابی به بازار دل‌تخت در ایالت هرات یا بازار گرماودر هزاره‌جات پنج روز در راهند. بازرگانی که خطر کند و کالاهای خود را به مناطق دورافتاده ببرد می‌تواند به قیمت دلخواه آنها را بفروشد. نهضت مقاومت که نظام لوژستیکی بسیار ضعیفی دارد می‌داند که قادر به تکمیل اقدامات خصوصی نیست و یک کنترل بیش از حد در مورد فعالیت‌های اقتصادی به فلج شدن دادوستدها منجر خواهد شد. در خاتمه آن که ایدئولوژی نهضت به مالکیت خصوصی و آزادی کسب و کار نظر مساعد دارد. با این همه تردیدی وجود ندارد که نهضت مقاومت برآورد درستی از اهمیت سیاسی مسائل اقتصادی و تهیه مایحتاج ندارد. حتی حمل و نقل اسلحه و مهمات در غالب موارد توسط بخش خصوصی سازماندهی می‌شود: گروهی از مجاهدین خدمات یک جَمَازِه‌دار را کرایه می‌کنند و یا اسب‌هایی اتباع می‌کنند. مصادره [دواب] امری نادر است و در هر حال موقتی است و جامعه نظر خوبی نسبت به این کار ندارد. جنبه مثبت این ضعف لوژستیکی نهضت آن است که از میان برداشتن یک شبکه ارتباطی جدا از هم و انتفاعی برای شورویها کار دشواری است: بازرگانانی که از معامله با نهضت مقاومت سود می‌برند در کابل صاحب نفوذند. به محض آن که شورویها یک راه ارتباطی را قطع کنند سوداگران خرده‌پا به طمع سود کلان به باز کردن راهی جدید دست می‌زنند. سرانجام آن که ضد اقتصاد وجود ندارد: اقتصاد و شبکه‌های تجاری نهضت همان اقتصاد و شبکه‌های تجاری تمام کشور است. انسداد مجاری اقتصاد نهضت به معنای خفگی تمام کشور است و این امر تا زمانی که شورویها نتوانند مناطق تحت کنترل خود را تغذیه کنند برای آنها ممکن نیست. بنابراین سوای محاصره‌های محلی و موقتی و تخریب انبوه اما «دارای هدف» [از سوی رژیم]، اقتصاد نهضت مقاومت استوار خواهد ماند، چرا که از اقتصاد رژیم به مراتب سخت‌جان‌تر و خودکف‌تر و بالمال غیرشکننده‌تر می‌باشد.

از آن‌جا که قیمت‌ها را قانون عرضه و تقاضا تعیین می‌کند وضع بازار بسیار ناپایدار است: قیمت گندم از فردای برداشت محصول تا کمبود بهار سال بعد به پنج

برابر افزایش می‌یابد. قیمت محصولات کشاورزی در مناطق آزاد به مراتب از پایتخت کمتر است. بعکس قیمت دارو و تولیدات صنعتی در روستاها گرانتر است. با این همه کمبود [مواد غذایی] و بدی تغذیه نسبت به قبل از جنگ — علی‌رغم آن که تولیداتی چون شکر غالباً نایاب شده است — تفاوت اساسی نکرده است.

قراردادهای مزارعه و کارگری روزمزد همیشه با توافق طرفین منعقد می‌شود و اجباری در کار نیست. گرچه این قراردادها عموماً نسبت به گذشته عادلانه‌تر شده است اما این امر بیشتر به دلیل کمبود نیروی کار که پیامد مهاجرت جوانان است — که برای جستجوی کار به ایران و شیخ‌نشینهای خلیج روی می‌آورند — رخ داده تا تبلیغ علما. از کارگران فصلی که با توجه به زمان برداشت محصولات مختلف کشاورزی جابه‌جا می‌شدند به دلیل دشواری این جابه‌جاییها عملاً اثری دیده نمی‌شود. جوانها اطراف شهرها را از ترس بازداشت‌های دستجمعی ترک کرده‌اند. در خاتمه آن که گروههای نهضت نیروی کار بالقوه را از حرکت باز می‌دارند. در هزاره‌جات کمبود نیروی کار کشاورزی به وضوح مشهود است. با این همه قضات نهضت به‌طور قطع و یقین اقداماتی علیه رباخواری که بلای اصلی جان‌دهقانان است — دست کم در جاهایی که قضات می‌توانند با تکیه بر نیروی کمیته علیه اربابهای اقتصادی دست به کار شوند — انجام داده‌اند. با این همه، رفتن خوانین بزرگ و دشواریهای جنگ نابرابریهای اجتماعی را محدود کرده، مضافاً که دهقانان ساده که اکثریت افراد نهضت را تشکیل می‌دهند بعد از این سلاح در دست دارند و یک وزنه سیاسی هستند: نه احزاب نهضت در دست خوانین است — که شاهد افول سیاسی آنها بودیم — و نه کمیته‌های محلی.

مواردی چند از فساد دیده شده: این پدیده در هزاره‌جات فراوان است، نیز در چند کمیته دورافتاده که به حال خود رها شده‌اند (غالباً وابسته به حرکت). نوعی راهزنی در مناطق مرزی پدیدار شده (سرقت محموله‌های اسلحه). اما اعضای رهبری نهضت، اکثراً مصون از این آلودگیها هستند و هر کجا که نهضت قادر باشد، به یاری قضات خود در قراردادها بر و دادوستدهای اقتصادی، عدالت و اخلاق را تحمیل می‌کند، اما سلاح آن در انجام این مهم بیشتر ارشاد و تعقیب تنی چند از مفسدین

«بزرگ» است تا برقراری ضوابط پایدار و یک نظارت اقتصادی مستمر، چرا که این کار رژیم کمونیستی را در نظر مردم مجسم می‌کند. برای افغانیها آزادی اقتصادی از اهم آزادیهاست.

ج- جابجاییهای مردم و تجدید طبقه بندیهای قومی

ما به مسأله افغانیهایی که به پاکستان و ایران پناهنده شده اند نخواهیم پرداخت^۲: یک پناهنده دیگر نمی‌تواند عضو نهضت مقاومت باشد. آنچه مورد نظر ماست چگونگی اخذ تصمیم برای جلای وطن و تجدید نظری است که این مهاجرتها در طبقه بندی جامعه افغان ایجاب می‌کند. حجم مهاجرتهای روستایی با شدت نبردها ارتباط مستقیم ندارد. امکان دارد مردم غیر نظامی علی رغم آن که سرزمینشان بر اثر جنگ تخریب شده باز هم در آن بمانند (مورد پنجشیر) یا بعکس با توجه به این احتمال که جنگ درخواهد گرفت قبل از وقوع درگیری میدان را خالی کنند (مثل مورد هیرمند) و یا این که به دنبال تنها یک عملیات موضعی — مثل مورد کونار در سال ۱۹۸۰ — از محل فرار کنند. فرار ممکن است به سوی خارج از کشور باشد و یا به صوب پایتخت، بنابراین جا دارد عوامل فرهنگی را که در این امر مؤثرند بررسی کنیم.

۱- مهاجرت اعتراض آمیز یا هجرت

ترک سرزمینی اسلامی که از سوی کفار اشغال شده اگر از سوی قرآن توصیه نشده باشد دست کم عملی خلاف شرع شناخته نشده: «آنان که هجرت کردند و در راه خدا جنگیدند [...] به درستی که از جمله مؤمنین اند» (قرآن مجید، سوره ۸، آیه ۷۵، ترجمه بلاشر). «ما در زمین خوار شدیم» آنگاه فرشتگان خواهند گفت: «آیا زمین خدا آن قدر وسعت نداشت که بتوانید مهاجرت کنید؟» (قرآن مجید، سوره ۴، آیه ۹۹). به تبعیت از محمد (ص) که از مکه به مدینه هجرت کرد، بسیاری از

مسلمانان مهاجرت را از سرزمینی که دیگر اسلامی نیست به صوب سرزمینی اسلامی از جمله واجبات می‌شمارند. مهاجر از نظر لغوی کسی است که هجرت کرده. این مهاجرت‌های اعتراض‌آمیز در افغانستان همیشه به صورت دستجمعی و به تحریک و سازماندهی بزرگان سنتی انجام می‌شود. این کار عبارت است از عزیمت یک گروه یکپارچه به خارج از کشور — عموماً پاکستان —، جایی که انسجام خود را برای مدتی حفظ می‌کند. به عنوان مثال به قرقیزهای فلات پامیر اشاره می‌کنیم که به رهبری رحمان گل هجرت کردند، نیز بلوچهای هیرمند که به رهبری سنجری و گرگیچ جلای وطن کردند یا قبیله صبری پکتیا و جزاینها. گرچه وخامت اوضاع نظامی یا اقتصادی عنصر اصلی در این مهاجرت‌ها نیست اما یک خطر موضعی می‌تواند این جنبش را براه اندازد. این مهاجرت‌های اعتراض‌آمیز تقریباً در انحصار قبایل است. یک مورد استثنایی از هجرت در داخل کشور توسط فرقهٔ چشتیه در چشت شریف (هرات) دیده شده است: در پی ارشاد علمای فرقه که بالصراحه خود را طرفدار هجرت قرآنی اعلام می‌داشتند، سیصد خانواده از چهارصد خانواده در تنها یک روز (۱۱ آوریل ۱۹۸۱) شهر را ترک و به کوههای اطراف پناه بردند و در آن جا به نبرد ادامه دادند.

۲ — فرار از مقابل نبردها

در بعضی نواحی، حملات منظم شورویها با زره پوش و پشتیبانی هوایی، نبردهای شدید، تخریب مزارع و حملات انتقامی علیه غیرنظامیها زندگی عادی را سخت دشوار ساخته است. در این موارد مهاجرت روندی نامنظم و انفرادی می‌یابد. هر خانواده به طور جداگانه تصمیم می‌گیرد. ابتدا به دره‌های مجاور و سپس به کابل و یا پاکستان پناه می‌برند. اگر خانواده‌ها در تبعیدگاه خود یکدیگر را باز یابند دیگر به تشکیل گروههایی در سطح بالا تر دست نمی‌زنند و این گونه مهاجرت‌ها ساخت گروهها را در هم می‌ریزد. بسیاری از خانواده‌ها در اقدام به فرار تردید دارند و حتی در شرایط دشوار — مواردی که به وفور در مناطق غیر قبیله‌ای دیده شده — می‌کوشند در محل بمانند. مهاجرت اعتراض‌آمیز خاص گروههای منسجم یعنی قبایل است که به

ابتکار بزرگان آنها اجرا می‌شود، حال آن که در مناطق غیرایلاتی رهبران محلی سعی می‌کنند مانع این کار شوند.

همه پناهندگان به پاکستان یا ایران نمی‌روند. جنگ یک مهاجرت روستایی تازه به ارمغان آورده است. سابق برای مهاجرت روستائیان بیشتر خاص افرادی بود که به طور مجرد برای کار به شهرها می‌رفتند اما خانواده خود را در روستا می‌گذاشتند. اکنون این پدیده به صورت معکوس درآمده: خانواده‌ها به کابل پناه می‌برند حال آن که جوانها برای فرار از خدمت نظام اجباری از شهر فرار می‌کنند. آنان که فارس زبان هستند (مثل پنجشیری‌ها) مهاجرت به شهر را بر مهاجرت به خارج ترجیح می‌دهند. فرایند تمرکز شهری فقط شامل شهر کابل می‌شود زیرا در دیگر شهرها نبردهای گاه به گاه حتی در داخل شهر اتفاق می‌افتد. جمعیت کابل دویا سه برابر شده و خانه‌ها از جمعیت موج می‌زند. هنگامی که شهرنشین‌ها تصمیم می‌گیرند فرار کنند، سواى جوانهایی که به نهضت مقاومت می‌پیوندند، مقصد آنها پاکستان است نه روستاها.

۳- دگرگونه‌های کوچروی

کوچروی به حیات خود ادامه می‌دهد اما تعداد کوچروها تقلیل یافته و مسافتهایی که طی می‌کنند محدود شده. در مقابل شاهد مواردی چند از بازگشت تعدادی از مردم بویژه دامدارها به زندگی کوچروی هستیم. آنها به این وسیله خود را از شر درگیریها حفظ می‌کنند. این بازگشت به کوچروی در فواصل محدود انجام می‌شود. نیمه کوچروی آیماقها نیز برقرار مانده زیرا قرارگاههای تابستانی (ییلاق) نقاط امن تری هستند.

قبایل پشتون غلزایی و درآنی قبل از جنگ از پیرامون جنگ — جایی که محله‌های زمستانی آنها قرار داشت — به سوی مرکز افغانستان، در تابستان، کوچ می‌کردند. آنها با سه معضل بزرگ روبرو شده‌اند. نخست آن که مناطق زمستانی که عموماً از صحاری مسطح تشکیل شده براحتی در دسترس زرهپوشهای شوروی — که گشت می‌زنند، کنترل می‌کنند، غارت می‌کنند و جوانها را به زور به خدمت نظام

می‌برند — قرار دارد. قبایلی که بیش از همه مورد تهدید قرار دارند آنهایی هستند که قشلاق را در هرات تا نیمروز می‌گذرانند (نورزایی‌ها، علیزایی‌ها، سرزایی‌ها و براهویی‌ها). تنها ترک‌های و سمن‌زایی‌های بادغیس و فاریاب که به خلاف معمول در مرز شوروی مستقر شده‌اند در امانند. معضل دوم عبارت است از اشکالی که در عبور از راههای آسفالت‌ه‌ای که ییلاق را از قشلاق جدا می‌سازند وجود دارد. در این راه‌ها دائماً گشت‌زنی انجام می‌شود و برای کوچ‌روها مزاحمت‌های بسیاری به وجود می‌آید. با این همه مراتع تابستانی واقع در هندوکش مناطق امنی هستند اما در زمستان سرمای طاقت‌فرسا زندگی را غیرقابل تحمل می‌کند. سرانجام آن که نظام دادوستد سنتی میان کوچ‌روها و کشاورزان حالتی بحرانی یافته است. شورویها بعضی از کوچ‌روها را وادار می‌کنند که به صورت سیستماتیک گندم کشاورزان را خریداری و به آنها بفروشند. در مدت زمانی متوسط افزایش قیمت گندم به همه کوچ‌روها خسارت وارد می‌کند چرا که قیمت گوشت در روستاها ثابت مانده و تجارت پوست تنزل کرده است. هنگامی که شورویها به محاصره‌های محلی دست می‌زنند و یا همه وسائط نقلیه موتوری موجود میان هرات و نیمروز را از سال ۱۹۸۲ به بعد توسط هلیکوپتر به رگبار مسلسل می‌بندند، دادوستد میان روستائیان یک جانشین و کوچ‌روها (گندم در مقابل گوشت، پوست و هیزم) متوقف شده و این امر بیشتر به زیان کوچ‌روهاست.

در این هنگام بسیاری از کوچ‌روها دست از کوچ‌روی برداشتند و دیگر مراتع زمستانی را ترک نکردند. آنها غالباً در پاکستان مستقر شدند. به این ترتیب قبایل پشتون بغلان از اوایل سال ۱۹۸۰ مسیر حرکت خود را عوض کردند و روزی هندوکش را پشت سر نهادند و از طرف جنوب راهی پاکستان شدند. در حال حاضر چنین تغییراتی موقتی شمرده می‌شوند و در محله‌های زمستانی منتظر بهبود وضعیت هستند اما کم‌کم محله به صورت یک آبادی در می‌آید و چشم‌انداز بازگشت به دست فراموشی سپرده می‌شود.

در صورتی که بکوشند تا کوچ سنتی را حفظ کنند از این سه یکی را برمی‌گزینند: یا مسیر حرکت و مقصد را تغییر می‌دهند، یا از تعداد نفرات گروه

می‌کاهند و یا دوره کوچ را کوتاه‌تر می‌کنند. جابه‌جایی‌ها کوتاه می‌شود: بعد از این دیگر میان بهسود و چاخچاران کوچروی وجود ندارد و نه از بازارهای کوچ‌روها — مثل بازار گماب^۲ — اثری. چون احتمال این که از سوی شورویها غارت شوند وجود دارد، کوچ‌روها دیگر از حمل کالاهایی که به هر حال برای مردم فقیر افغانستان مفید بود خودداری می‌کنند. بعکس، در حول و حوش ارتفاعات مرکزی هندوکش، یعنی بادغیس، سفید کوه، سیاه کوه، اوروزگان و غزنه کوچروی بسیار پویا مانده است. دشت ناهور در تابستان به صورت مرکز اجتماع خیل عظیمی از کوچ‌روها در می‌آید.

در خاتمه، می‌توان تغییری را در چرخه کوچ نیز مشاهده کرد. بعضی از کوچ‌روها یک یا دو سال را در نواحی امن می‌گذرانند بدون آن که در بهار دوباره به راه افتند، مثل غلزییها که تابستان را در ناحیه ناهور می‌گذرانند: به دلیل محاصره هزاره‌جات که در سال ۱۹۷۹ به دستور ترکی انجام شد، آنها دو سال بعد بازگشتند و خود را با وضعیت جدیدی مواجه دیدند، به این معنی که مشاهده کردند دهقانان هزاره که به صورت سنتی زیر سلطه آنان بودند اکنون مسلح شده و سازمان یافته‌اند.

کوچ‌روها عموماً خود را با تغییراتی که در رابطه قدرت با کشاورزان یکجانشین به وجود آمده تطبیق داده‌اند، تغییراتی که در پی مسلح شدن و سازمان یافتن کشاورزان و از میان رفتن ادارات پشتون — که به طور سیستماتیک از کوچ‌روها حمایت می‌کرد — حادث شده است. آنها غالباً به یکی از احزاب نهضت (حرکت یا گیلانی) می‌پیوندند. به این ترتیب در ناهور و جاغوری نماینده کوچ‌روها در مقابل «شورا»ی هزاره‌جات حزب حرکت انقلاب است. کوچ‌روهای جنوب و غرب کاملاً به نهضت پیوسته‌اند حال آن که قبایل کوچ‌رو شرق و شمال فرصت طلبی پیشه کرده‌اند.

۴ — تجدید طبقه‌بندی قومی

جابه‌جاییهای مردم به گونه‌ای مشابه بر اقوام مختلف تأثیر نگذاشته است. گروههای یکپارچه، یعنی قبایل، به صورت دستجمعی عکس العمل نشان می‌دهند.

اگر جلای وطن اختیار کنند هدف آنها پاکستان خواهد بود زیرا ساختارهای اجتماعی در مناطق مرزی پاکستان مشابه ساختارهای افغانستان است و مردم این مناطق پشتون هستند. نسبت پشتونهایی که مهاجرت کرده اند، حتی اگر آنها که به ایران رفته اند کنار بگذاریم از نسبت تعداد آنها در جمعیت افغانستان، بیشتر است، بنابراین وزنه ای که پشتونها به دلیل تعداد نفرات در داخل افغانستان داشتند کاهش یافته است و این پدیده اثرات سیاسی در پی خواهد داشت. بعضی از اقوام کوچک مثل قرقیزها و گاورتبی ها تقریباً بکلی از مملکت خارج شده اند. در مقابل وزنه تاجیکها، هزاره ها و ازبکها به نحو چشمگیری سنگین تر شده است، مضافاً که کفه جمعیت جدید شهر کابل به نفع فارس زبانها سنگینی می کند.

در بسیاری از نواحی، آن جا که یک قوم اقلیت در میان اقوام دیگر محصور بود، اگر این قوم به تازگی آمده بود یا آمدنش به دلیل فعالیتهای شغلی (کارگران فصلی، بازرگانان و غیره) بود، به ناحیه موطن خود بازگشته است، بدیهی است که کارمندانی که به نهضت مقاومت پیوسته اند نیز به موطن اصلی خود بازگشته اند. سواى کوچروها دیگر پشتونی در هزاره جات و نه در مرزهای نورستان باقی نمانده و همگی مراجعت کرده اند. هزاره ها نیز کابل و غزنه را ترک کرده اند. تنها شمال کشور است که هنوز به صورت ملغمه ای از اقوام مختلف باقی مانده است. با این همه پشتونهایی که در پایان قرن گذشته در شمال شرقی مستقر شده بودند به هیأت اجتماع منطقه را ترک می کنند حال آن که فارس زبانها میل به ماندن دارند.

دستاوردهای اجتماعی — سیاسی این جا به جایهای مردم عبارتند از سقوط نفوذ پشتونها، قبایل و کوچروها به سود مردم یکجانشینی که عموماً غیر ایلاتی هستند. اما در این جا باید صحبت از بازگشت تعادل کرد و نه سلطه جدید فارس زبانها.

۵- جغرافیای جدید محورهای اصلی ارتباطی و اقتصادی

جنگ به هیچ وجه نتوانسته آمد و شد مردم را قطع کند، بل محورهای جدیدی را گشوده یا موجب شده راههای قدیمی که به دلیل افتتاح جاده های مدرن (نظیر

جاده سلنگ) از رونق افتاده بودند دوباره مورد استفاده قرار گیرند. مناطقی که به دلیل افتتاح این راههای مدرن اخیراً حاشیه نشین شده بودند دوباره محل تردد مردم شده است نظیر هزاره جات، پکتیا و گردنه های انجمن و وولف قبل از اشغال دوباره آنها از سوی شورویها، کوهها که نفوذ در آنها دشوار است نقش مهمی در آمد و شد مردم ایفا می کند زیرا مصون از بمبارانهای هوایی است: و این مورد در نورستان مصداق دارد. در بعضی جاها رفت و آمد جدید اعضای نهضت، پناهندگان و فراریان موجب افتتاح مسافرخانه ها، بازارها و «ایستگاههای جاده ای» شده و رفاه اقتصادی به ارمغان آورده است (پکتیا و هزاره جات، جایی که در میان آنها جاغوری، نمونه اعلای این جهش اقتصادی است). در میان اقوام مهمند، جاجی، منگل و بلوچ، قاچاق به شدت رواج پیدا کرده (حتی یک «جبهه قاچاقچیان» در رباط بلوچستان به وجود آمده).

بازارهایی در پایان راه و در ته دره ها، نقاطی که در دسترس وسائط نقلیه و در عین حال نسبتاً امن است ایجاد شده. پایین دره ها که در گذشته نقاط مرغوبی بودند اکنون ناامن و فاقد هر نوع بازاری می باشند (هریرود میان اوب و هرات، اندرب و پنجشیر). در مقابل، بعضی از شبکه های نقل و انتقال کالاها بکلی از میان رفته و نواحی کاملی از بازار ملی جدا شده اند، و این رویدادی است که در ایالت غور اتفاق افتاده است. این ایالت در گذشته از بازار چاخچاران تغذیه می شد ولی بازار مذکور امروزه به صورت پایگاه شورویها درآمده و مردم به آن دسترسی ندارند.

شبکه های آمد و شد مراکز ثقل اقتصادی تغییر مکان داده اند اما این وضعیت پایدار نیست زیرا در هر لحظه ممکن است بازارهای جدید توسط شورویها تخریب و راههای ارتباطی قطع شود. به علاوه بازارهای نهضت مقاومت به صورت یک هدف سیاسی (و مالی) میان احزاب و بویژه میان حزب و جمعیت — در مورد بازارهای شمال — درآمده اند، مثل علیای دره اندرب و گریزوان در فاریاب. چنین است که این تضادها، که شورویها در خفا به آن دامن می زنند، می تواند نواحی دیگری را که از دسترس اشغالگران خارج است فلج کند.

۶- دستاوردهای استراتژیک تجدید طبقه بندیهای مردم

شورویها قادرند این پدیده‌ها را در یک استراتژی ضد چریکی فراهم آورند. مهاجرتها، در همه اشکال خود، نهضت مقاومت را از پایگاه مردمی خود محروم می‌سازد. تضادهایی چند موجب تشدید یکدیگر می‌شوند. کوچروها و کشاورزان یکجانشین پیرامون مسأله آزادی نقل و انتقال غلات با هم مخالفند؛ بازاریهایی که در جنگ نهضت مقاومت هستند مخالف فعالیتهای نظامی نهضت اند چرا که این فعالیتهای «وضع موجود» را به خطر می‌اندازد. قاچاقچیان نیز در آرزوی نوعی «همزیستی مسالمت آمیز» با شورویها هستند و این در حالی است که همه یک قبیله به کار قاچاق مشغول است. و سرانجام پناهندگان که عاملی هستند برای ایجاد عدم ثبات در پاکستان.

با این همه شورویها به زحمت می‌توانند همه این پدیده‌ها را کنترل کنند. هجوم سیل آسای پناهندگان به کابل که نتیجه تخلیه روستاهاست موجب تورم و قحطی در پایتخت شده که شورویها قادر به مهار آن نیستند: مردم با آنها سردشمنی دارند. کالاهایی که از سوبسید دولتی استفاده می‌کنند به سوی روستاها، جایی که به هر حال سواى موارد سخت، گندم، چوب و میوه ارزانتر از شهر است، باز می‌گردند. شورویها نتوانسته‌اند یک کمربند امنیتی گرد شهر بسازند زیرا برای تغذیه مردم آنها احتیاج دارند اجازه دهند روستاها تولید کنند و کالاها جابه‌جا شوند. بنابراین تضادی میان دو وجه سیاست آنها وجود دارد: منزوی کردن روستاها و عادی ساختن زندگی روزمره در شهر.

سیل پناهندگان به پاکستان تنشهای شدیدی با مردم محلی ایجاد کرده است، اما کمکهای بین‌المللی مناطق مرزی را ثروتمند کرده. تاکنون پناهندگان افغانی از نظر سیاسی به خوبی توسط احزاب خود کنترل شده‌اند و آنها نتوانسته‌اند بخوبی جذب زندگی محل شوند و پدیده‌ای نظیر آن‌چه فلسطینی‌ها به وجود آورده‌اند مشاهده نشده و حتی شاهد مراجعت بخشی از پناهندگان (اهل کُندر) بوده‌ایم.

در مقابل به نظر می‌رسد که نهضت مقاومت هنوز مدتها می‌تواند از پایگاه جمعیتی لازم برای تکثیر نفرات خود سود برد.^۴ از سوی دیگر مهاجرت کنونی چند

امتياز فرعى هم دارد: تراکم جمعيت که کم کم داشت احساس مى شد ديگر وجود ندارد، بنا بر اين تنشهاى اجتماعى فروکش کرده اند؛ آنان که جلوتر از همه جلای وطن مى کنند همانهاى هستند که از همه «نرم» تر هستند؛ روابط میان کوچروها و یکجانشینها تعادلى دوباره يافته است، چرا که کوچروها کمتر از گذشته در مراتع تابستانی دیده مى شوند. تعادل جمعيت موجب بازگشت، تعادل سياسى میان اقوام — که ضامن انسجام نهضت افغانستان است — شده است. مثلاً هزاره ها با پیوستن به نهضت به خودمختارى بیشتری دست يافته اند، چيزی که نمى توانستند از یک حکومت مرکزی پشتون یا کمونيست انتظار داشته باشند. آنها با رضا و رغبت در نهضت مقاومت با ديگر اقوام همکاري و به آنها کمک مى کنند زیرا اکنون خود را برابر با آنها احساس مى کنند.

اين سؤال مطرح مى شود که آیا از میان رفتن دولت مرکزی و خودمختارى فضاهاى همبستگى موجب متلاشى شدن افغانستان نخواهد شد و آیا شورويها از اين موقعيت برای هضم اين قطعات جدا از هم استفاده نخواهند کرد؟ در واقع قطعه قطعه شدن افغانستان يکى از ويژگيهاى مرحله اول رستاخيز مردم افغانستان بوده است. على رغم آن که ترديدى وجود ندارد که گروه گرایی از میان نخواهد رفت اما عناصر وحدت بخش نهضت مقاومت بر اين تمایل چيره خواهند شد. اين عناصر هم سياسى (احزابى با آرمان ملی) هم فرهنگى (حتى چشم انداز جنگى چون «جهاد») و هم اجتماعى (ظهور جامعه روحانيت) است. تغييراتى که در مردم به وجود آمده قادر به تغيير اين هويت عميق جامعه مدنى نيست.

يادداشتها

۱. به عنوان مثال قبل از جنگ شهرهاى بزرگ دچار توسعه زائده اى نبودند. علائم اوليه اين پديده در دهه ۶۰ پديدار شده بودند، اما افغانستان فاقد ويژگيهاى یک کشور عقب افتاده است (نرخ مواليد. از نرخ رشد بيشتر نيست، دادوستدها و پولى شدن اقتصاد ضعيف مانده است). رک: ايو. لاکوست مقاله «کابل» در بولتن انجمن

جغرافیدانهای فرانسه، شماره ۳۵۵/۳۵۶، سال ۱۹۹۷.

۲. مطالعات تخصصی پیرامون مسأله پناهندگان بسیار است. از آن میان به گزارش ژ. ویگیه (G. Viguié) برای وزارت کشاورزی (۱۹۸۳) اشاره می‌کنیم.

۳. رک: ک. فردیناند K. Ferdinand (توسعه کوچروی و تجارت در افغانستان مرکزی) فولک، ۱۹۶۲.

۳. رک: مطالعات تئوریک اما بسیار جالب توجه ب. آلان (P. Allan) و آ. استال (A. Stahel) «چریکهای ایلاتی...» در **Journal of Conflict Resolution**، سال ۱۹۸۳.

از رزمنده تا چریک

مجاهد چه کسی است؟ می‌توان سه دسته رزمنده را تشخیص داد. شمار اعضای نهضت مقاومت مسلح، دائمی و سازمان یافته (مسلکی، نظامی، متحرک یا سیار) در تمام افغانستان چیزی حدود ۱۵۰,۰۰۰ نفر یعنی برابر با تعداد شورویها در سال ۱۹۸۳ است. پس از این افراد، رزمندگان نیمه وقت (محلی، مُلکی «غیرنظامی») قرار دارند که عموماً به یک حزب وابسته‌اند و در کمیته‌های محلی خدمت می‌کنند، اما جز در موارد بروز خطر بسیج نمی‌شوند و در عین حال به کارهای کشاورزی نیز می‌پردازند. در خاتمه آن که هر افغانی که مالک سلاحی باشد و در مناطق آزاد زندگی کند یک «مجاهد» بالفعل است. آن چه مورد نظر ماست بویژه گروه اول است.

رزمندگان همیشه در یک پایگاه محلی به شکل کمیته‌هایی که در تمام کشور — اعم از مناطق قبیله‌ای یا غیر آن و متعلق به هر حزب — مشابه هستند سازمان یافته‌اند. با این همه به محض آن که بخواهند در جنگ به مرحله بالاتری گذر کنند، ذهنیت‌ها برداشتها و ساختارهای متفاوتی پدیدار می‌شوند.

الف - خطوط کلی سازمان نظامی

۱ - کمیته‌ها، شبکه‌ها و فضاها

برای تهیه یک استراتژی نظامی، توانایی دست زدن به عملیات در یک مجموعه ناحیه‌ای و حتی ملی - و نه دیگر محلی - ضروری است، بنابراین باید بتوان جداییهای قومی را پشت سر نهاد. به عنوان مثال قدرت اقدام یک گروه مسلح در ناحیه‌ای که متعلق به گروه نیست همیشه کاری ظریف و حساس بوده است (مثل عملیات پنجشیرها در اندراب): در این هنگام مردم تسلط یک قدرت کمونیست را که دور از آنها باشد اما خودمختاری آنها را محترم شمارد بر اقتدار یک گروه مسلح که به نظر آنها نشانه‌ای از قوم رقیب است و نه نماینده یک امت واحد، ترجیح می‌دهند. در مناطق ایلاتی و در شمال کشور مسأله به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شود. در مناطق ایلاتی، قبایل غالباً دارای سرزمینی خاص خود هستند؛ بنابراین آنها مایل به تشکیل جبهه‌هایی هستند قبیله‌ای و نسبتاً همگون، اما گروههای مسلح از فضای قبیله‌ای خارج نخواهند شد مگر برای حمله به اهداف «غیروابسته به یک قبیله»، یعنی بازارهای بزرگی که نه در سرزمین یک قبیله خاص قرار داشته باشد و نه دارای جمعیتی از یک گروه همگون باشد. بیشتر بازارهای مناطق ایلاتی دارای جمعیتی ناهمگون غالباً مرکب از فارس زبانها است (مثل بازار اناردره در فراه، بازار خوست، ارغون، گاردز و جز اینها). بنابراین قبایل مجاور به صورت کم و بیش هماهنگ و سازماندهی شده در این بازارها «فرو» می‌آیند. در واقع تعلق به یک حزب هیچ تأثیری در سازماندهی نظامی یا استراتژی قبایل ندارد، حتی اگر هر جبهه قبیله‌ای به یک حزب پیوندند. در ناحیه قندهار به کرات دیده شده که یک جبهه به دو قسمت تقسیم شده: قرارگاه اصلی در کوهستان مستقر شده اما گروهها در اطراف شهر با فاصله حدود دو تا سه روز راه، دست به عملیات می‌زنند. در این هنگام یک جبهه بسته به پرستیژ رئیس و وابستگیهای ایلاتی مرکب از پنجاه تا هزار رزمنده است. حتی اگر اتفاق نظر و تفاهم هم وجود داشته باشد، هماهنگی وجود نخواهد داشت و

ناحیه شاهد وجود دهها جبهه درکنار هم خواهد بود که به همه احزاب پیوسته اند.

در مقابل، در شمال کشور، اقوام، آشکارا، کمتر به قلمرو قبیلۀ خود وابسته اند و ساختار احزاب تنها ساختاری است که پشت سر نهادن انشعابات قومی را امکان پذیر می سازد. اما در عین حال رقابت احزاب شدیدتر از جنوب است. شمال، مورد غیرعادی از وضعیتی را ارائه می دهد که گرچه اختلافات در آن بیشتر و انشعاب اقوام فراوانتر است اما برای پیدایی یک ساختار نظامی هماهنگ مناسبتر است. در شمال یک کمیته بیشتر به یک شبکه مربوط است تا به یک فضا. این کمی وابستگی اقوام و احزاب به سرزمینی خاص، آمد و شد گروههای مسلح و یا دست کم استقرار گروههای متحرکی که افرادی از اقوام مختلف را در خود جای داده آسانتر می کند. به این سبب است که مسعود توانسته «پادگانها»یی از گروههای پنجشیری را در آشوه (در غرب سالنگ) و در اندآب مستقر سازد. «غوند» هرات شامل رزمندگان و حتی افسرانی است که اصلاً اهل شمالی، بدخشان و فاریاب و از جمله ازبکها است. به همین سبب است که نطفه یک «ارتش نهضت مقاومت» در شمال منعقد خواهد شد حال آن که جنوب جز کمیته های محلی و ائتلافهای زودگذر و ناپایدار به خود نخواهد دید.

۲- گروههای رزمنده دائمی

گروههای رزمنده تمام وقت در «کمیته ها»ی محلی مستقر هستند و ترکیب و زندگی روزمره آنها در تمام کشور یکسان است. یک گروه مرکب از ۲۰ تا ۵۰ نفر است. نفرات به طور دائم در «کمیته» به سر می برند اما برای سرکشی به خانواده از مرخصی استفاده می کنند و یا با برادران خود به طور دوره ای خدمت می کنند، موردی که در نواحی ایلاتی به وفور مشاهده می شود. این افراد عموماً جوان و از روستائیان فقیرند. آنها در کمیته نسبت به خانواده خود از «وضع زندگی» بهتری برخوردارند (مثلاً غالباً غذای گوشتی می خورند). انضباط نظامی گرچه سخت نیست اما کاملاً رعایت می شود: هر کس باید وضع اسلحه و مهماتی را که به او سپرده شده گزارش

دهد. در بعضی کمیته‌ها مهمات شخصی را هر شب شمارش می‌کنند و کمبودهای غیرموجه باید جبران شود. فرمانده گروه (سرگروپ) تنها مسؤولیت نظامی دارد: او فرمانده قسمت خود و معمولاً مسن‌تر از سربازان است و غالباً آموزش دیده است. با این همه هیچ تفاوتی میان فرماندهان و رزمندگان وجود ندارد (البته به جز در میان شیعیان که سلسله مراتب را بیشتر رعایت می‌کنند): غذاهای آنها مشابه است و در یک اتاق می‌خوابند. زندگی آنها اشتراکی است و دوستی‌های نزدیک وجود ندارد. کمیته‌ها عموماً دارای یک آشپز هستند. در ساختمان اتاقی برای پذیرایی وجود دارد که در اختیار رئیس کمیته است. رئیس کمیته دارای قدرت سیاسی است. رزمندگان به اختیار خود داخل و خارج می‌شوند. همه چیز عمومی است. امور «محرمانه» به صورت درگوشی حل و فصل می‌شود.

نمازهای جماعت به زندگی روزمره توازن می‌دهند. بسیاری از کمیته‌ها دارای کلاسهای سیاسی — مذهبی اند که البته نزد اسلام گراها گسترش بیشتری دارد.

صبر و استقامت رزمندگان در مقابل زندگی یکنواخت و کم‌تحرك، شگفت‌آور است. از سویی، این حقیقت که زندگی اکثر آنها بهتر از زمانی است که غیرنظامی بودند این تحمل را توجیه می‌کند. گرچه علایم یک بیماری پادگانگی در کمیته‌های دور از مناطق نبرد که نمی‌توانند برای جنگیدن به خارج از فضای همبستگی خود بروند، مشاهده شده اما بسیج دائمی است و روحیه در سطح خوب. برای نفرگیری هیچ مشکلی وجود ندارد و آنچه موجب می‌شود داوطلبان جدید را نپذیرند محدود بودن اسلحه است.

۳- فعالیت نظامی کمیته‌های محلی

این فعالیت به حسب نزدیک بودن یا دور بودن از دشمن متفاوت است. در مناطق نزدیک به دشمن، بویژه حوالی شهرها، فعالیت به صورت روزمره درآمده (گشت زنی، کمین کردنهای یکنواخت)، با وجود آن که درگیری به معنای واقعی بندرت اتفاق می‌افتد. با شدت گرفتن جنگ تفاوت روبه‌رشدی میان مجاهدین

کارآزموده نواحی جنگی که روز بروز حرفه‌ای‌تر می‌شوند و مجاهدین مناطق آرام که رفتار آماطورها را دارند مشاهده می‌شود.

اما در اکثر کمیته‌ها، عملیات نظامی بندرت انجام می‌شود و کارها به صورت یکنواخت در آمده. مشغله مهم آنها تعیین نگهبان شب (پره) است. عملاً هیچ وقت تمرینی وجود ندارد، تنها چند گروه‌بان سابق ارتش می‌کوشند به رزمندگان، نظام جمع بیاموزند، کاری که رزمندگان ارزش آن را نمی‌فهمند. تمرین تیراندازی به مناسبت مسابقات تیراندازی انجام می‌شود و از جنگهای مشقی یا تمرینهایی با استفاده از نقشه یا ماکت خبری نیست.

یک کمیته علیه پاسگاه دولتی یا برسر جاده‌ای که در قلمرو آن واقع شده می‌جنگد. تصمیم به انجام عملیات در آخرین لحظه و به طریق دموکراتیک اتخاذ می‌شود. چون گروه محل را به خوبی می‌شناسد، آموزشهای مقدماتی ضرورتی ندارد. آخرین اطلاعات به دست آمده از «مأموران» نهضت مقاومت به رئیس گروه داده می‌شود. غافلگیری [دشمن] همچنان قاعده کلی است.

گروههای اطراف شهرها فعالیت‌ترند و به اهداف متنوعتری نظر دارند: پاسگاههای پلیس، سران رژیم، ساختمانهای دولتی و گشتی‌های دشمن. بعکس گروههای مستقر در روستاها با پاسگاههای دولتی در حالت «سازش» به سر می‌برند. پاسگاههای دولتی آذوقه و مهمات می‌دهند و از پاسگاه خارج نمی‌شوند، در مقابل اعضای نهضت مقاومت به حملات سمبولیک دست می‌زنند تا فرمانده پاسگاه دولتی بتواند برای مصرف مهماتی که در حقیقت به نهضت مقاومت می‌دهد بهانه‌ای داشته باشد. هنگامی که شورویها دست به تعرض می‌زنند همه چیز عوض می‌شود. معمولاً اعضای نهضت از مقابل حمله مقدماتی فرار می‌کنند و به عملیات فرسایشی دست می‌زنند. اما گاه، مثل مورد قندهار، شاهد یک جنگ واقعی می‌شویم. شورویها هرگز به حملات موضعی به کمک هلیکوپتر که هدف آن یک کمیته خاص باشد اقدام نمی‌کنند بلکه ترجیح می‌دهند هدفها را با دقت بمباران کنند یا به عملیات انبوه روی آورند. از این رو کمیته‌ها هرگز طبق یک نقشه کاملاً نظامی هدف ضد حمله شورویها واقع نمی‌شوند. در مناطق باز آنها به کوهستان پناه می‌برند

و گاه از حمایت ضد هوایی که مانع می شود هواپیماها بیش از حد پایین بیایند برخوردارند. در مورد حملات بزرگ، کمیته ها که در آماده باش کامل به سر می برند بسرعت مواضعی را که خطرناک باشد تخلیه می کنند. بنابراین غیرنظامی ها هستند که تاوان ضد حمله های شورویها را می پردازند. تلفات نظامی اعضای نهضت مقاومت کم است: فی المثل در جریان بزرگترین تعرض شوروی بر پنجشیر در ماه مه ۱۹۸۲ (پنجشیر ۵) مسعود در مدت دو ماه فقط ده درصد ابوابجمعی خود را از دست داد.

شبکه کمیته های محلی بسیار فشرده است. هریک از ۳۲۵ بخش [افغانستان] دست کم یک کمیته دارد (بخشی چون پنجوی قندهار دهها کمیته دارد). باید چیزی حدود ۴۰۰۰ کمیته با حدود هریک ۳۰ تا ۵۰ رزمنده دائمی — با افراد ذخیره ای دو برابر این تعداد که فوراً بسیج می شوند — وجود داشته باشد، اما با پراکندگی بسیار چند کمیته که به یک حزب تعلق داشته باشند یک «جبهه» را تشکیل می دهند. وجود گسترده همین کمیته ها است که استقرار واقعی نهضت مقاومت را در کشور تأمین می کند. کارایی نظامی و اهمیت سیاسی ارتباط مستقیمی با هم ندارند. کمیته ها از لحاظ سیاسی ضروری اند. آنها، حتی هنگامی که از نظر نظامی ارزش چندانی ندارند برای مردم تجسم نهضت مقاومت اند.

گرچه کمیته ها ستون فقرات نهضت مقاومت و محل همزیستی میان رزمندگان و مردم اند، همچنان که میان ساختارهای نظامی و ساختارهای غیرنظامی، اما در مقایسه با ابوابجمعی که در اختیار دارند بسیار ایستا و غیرفعالند. آیا در نهضت مقاومت ساختارهای رزمی جنگنده تری هم وجود دارد؟

ب — نمونه های چریکها

ذهنیت رزمندگان، همچنان که اشکال سازماندهی که از نهضت مقاومت برخاسته می تواند در سه مدل طبقه بندی شود: جنگ قبیله ای سنتی (بویره در

جنوب)، تقلید از ارتش منظم (هزاره جات و شمال غربی) و به عاریت گرفتن روشهای مائو و جیاپ (شمال شرقی). هریک از این مدلها تحولاتی یافته است و با توجه به تنگناهای تجربی کارایی متفاوتی دارد.

۱- جنگ قبیله‌ای

در فصل اول با مفاهیم سنتی جنگ در قبایل پشتون آشنا شدیم^۱. در قیامهای اولیه و در اشکال کنونی سازماندهی، بسیاری از ویژگیهای جنگ قبیله‌ای را بازخواهیم یافت. این جنگی است مردمی که در آن هر فرد بالغ یک رزمنده است و قالب آن همان قالب جامعه مدنی است. جنگی است نیمه وقت که ضمن آن برای برداشت محصول به روستا بازمی‌گردند، زیرا بسیج طولانی همه جنگجویان کارهای کشاورزی را فلج خواهد کرد. از این رو جنبه شدید جنگ قبیله‌ای، یعنی درگیری خشونت‌ها و در پی آن انحلال «لشکر» در این جا نیز دیده می‌شود. جنگ قبیله‌ای در یک محدوده فضایی - زمانی خاص روی می‌دهد: زمانی برای جنگ و زمانی برای صلح، جایی برای جنگیدن (سنگر) و جایی که مقدس است (روستا). و این جنگی است نمایشی که هدف از آن نشان دادن ارزش خویش است و نه دستیابی به یک هدف استراتژیک (از میان برداشتن نیروهای فعال دشمن). از این روست که در مقابل هدف نظامی به حرکاتی نمایشی دست می‌زنند (تیراندازی بدون هدف بر پاسگاهی که حتی سعی نمی‌کنند آن را تصرف کنند، بسیج دهها جنگجو در مقابل یک هدف غیر واقعی). هدف نهایی از عملیات دستیابی به غنائم است اما هدف نهایی از جنگ کسب افتخار و شناساندن برتریهای گروه قبیله‌ای است. عملیات نظامی به معنای واقعی کلمه در درجه دوم اهمیت است. می‌توان گفت که جنگ قبیله‌ای بویژه جنگی است مصلحتی و در زمینه زدوندهای ثابت واقع می‌شود. در خاتمه آن که این جنگ موجب برقراری تمامیت جامعه مدنی است: روستاها را آتش نمی‌زنند و به دور از مناطق مسکونی با هم می‌جنگند، کاری به زنان و کودکان ندارند و فعالیت‌های کشاورزی و تجاری جریان عادی خود را دارند، گویی هیچ اتفاقی نیفتاده^۲. و این جنگی است میان «همگنان».

چگونه این گونه جنگیدن در مقابل حکومت و شورویها عمل کرده است؟ هر نوع مداخله نیروهای کمونیستی با قیام انبوه جنگجویان مواجه شده که ارتش دولتی قادر به سرکوب آن نبوده است. در حملات موضعی، واحدهای دولتی همیشه در مقابل یک «لشکر» قبیله ای شکست را پذیرفته اند. دو نمونه ای که قبل از تعرض شوروی اتفاق افتاده یکی مسأله نورستان است در تابستان ۱۹۷۸ و دیگری حمله به پکتیاست در اکتبر ۱۹۷۹. در مورد اول استفاده دولتیها از شبه نظامیان قبیله ای (ایلجاری) پیروزی بر نورستانیها را ممکن ساخته ولی هنگامی که فقط از گردانهای دولتی استفاده کردند نورستانیها به نوبه خود در مقابل آنها پیروز شدند (زمستان ۱۹۷۹ - ۱۹۸۰). در مورد دیگر نخبگان واحدهای خلقی توسط «لشکر»ی از جدرانها قتل عام شدند. اما چارچوب فضایی و زمانی جنگ قبیله ای با جنگ مدرن ضد چریکی - که در آن دوگانگی میان دو زمان و دو مکان، یکی برای جنگیدن و دیگری برای صلح وجود ندارد - قابل انطباق نیست. غیرممکن است که یک ارتش قبیله ای را برای مدتی طولانی تحت السلاح نگهداشت. این گونه رزمندگان مایلند به محض خاتمه عملیات پی کار خود بروند مضافاً که در این هنگام رقابتهای سنتی میان اقوام و میان رؤسای قبایل دوباره ظاهر شده اند. دیگر آن که جنگ هنگامی می تواند مداومت یابد که زندگی روستا تقریباً روند طبیعی خود را داشته باشد. هر حمله ای به روستا آثاری شوم بر تأمین آذوقه و بر خلقیات رزمندگان خواهد نهاد و این چیزی است که انگلیسیها به هنگام جنگهای بزرگی که علیه قبایل مهمند در ۱۹۱۶، ۱۹۳۳ و ۱۹۳۵ به راه انداخته بودند بخوبی می دانستند: محاصره، تخریب سیستماتیک محصولات و بمباران روستاها موجب شد که شورشها آرام بگیرد^۳.

شکی نیست که شورویها مقررات جنگ قبیله ای را رعایت نمی کنند، حتی اگر خاد در مورد سنت زد و بندها پادرمیانی کرده باشد. جنگ قبیله ای نیمه وقت و در بعضی نقاط انجام می شود حال آن که جنگی که اشغالگران براه انداخته اند کامل عیار است: نه وقفه ای وجود دارد و نه حریمی. روستاها بمباران و خرمنها آتش زده شده اند. به همین سبب است که قبایل بیش از دیگر اقشار مردم مهاجرت کرده اند، چرا که نتوانسته اند بفروریّت با یک جنگ کامل عیار انطباق حاصل کنند. با این

همه تحولی صورت پذیرفته، نخست آن که ایدئولوژی جهاد که یک رزمنده آن را به شدت در زمینه فردی احساس می کرده حربه خوبی بوده برای جلوگیری از این که رقابت اقوام دستاویزی شود برای دخالت خاد. ظهور علما در بسیاری از بخشهای قبیله ای رقابت میان خوانین را که بهترین محمل برای نفوذ عوامل دولتی بود تقلیل داده است. ایدئولوژی جنگ قبیله ای (اهمیت «مطرح بودن» چه از طریق غنیمت و چه اقدام فردی) به سود ایدئولوژی «جهاد» تغییر پیدا کرده است. احساسات برابری که نزد قبایل قوی است به دلیل مردمی شدن «لشکر» تقویت شده است: خان در مقابل عالم بی فروغ شده و داشتن سلاح که توسط حزب تهیه می شود دیگر ارتباطی به ثروت شخصی رزمنده ندارد.

بنابراین در مناطق قبیله ای مثل جاهای دیگر، آن جا که نبردها به صورت روزمره جریان دارد (قندهار)، حرفه ای شدن روندی یکسان پیدا کرده است. تعداد نفرات در سطحی که بتوان فعالیت های کشاورزی — که بسیار کم شده — را نیز ادامه داد. تثبیت شده است. بسیج عمومی جای خود را به نوعی نوبت دوره ای داده است: یک برادر در جبهه است، برادر دیگر در مزرعه و سومی در پاکستان و یا کشورهای حاشیه خلیج فارس کار می کند. برای آن که روستاها در امان باشند رزمندگان غالباً برای یک نگاهی تمام نشدنی به سنگرها می روند. سنگر، به جز در مورد فرمانده مسعود، بزودی به صورت مظهر تمامی نهضت مقاومت در خواهد آمد. گروه های مسلح با تعداد نفرات متفاوت به کوهستانهای کوچکی که تعدادشان زیاد است اما در جنوب دشتها آنها را از هم جدا کرده اند، روی خواهند آورد. این دشتها در دسترس تانکها قرار دارند. علی رغم ظهور تعداد زیادی «جبهه طلبا» که قبیله گرایی را چه در زمینه ایدئولوژیکی و چه قبول داوطلب پشت سر نهاده، وزن سیاسی احزاب کمتر از شمال است.

قبیله گرایی بویژه در تاکتیک جنگها و نحوه رفتار انفرادی رزمندگان دوباره ظاهر می شود، با این همه در این تاکتیک به ضوابط پایدار جامعه افغان — با این تفاوت که در جنوب نمود بیشتری دارد — دست می یابند.

حالت شدیدی که همیشه در جنگهای قبیله ای وجود داشته کاملاً چشمگیر

است. در پی امواج اغتشاش لحظاتی همراه با آرامش نسبی پدید می‌آید. به این ترتیب از اوت تا نوامبر ۱۹۸۳ انبوهی از جنگجویان قبیله‌ای به پادگانهای ارغون و خوست حمله می‌کنند و چیزی نمانده که پادگان خوست را تصرف کنند. هنگامی که دولتی‌ها در ماه دسامبر دست به ضد حمله می‌زنند، جاده را بدون درگیری زیادی بازگشایی می‌کنند: قبایل بعد از جمع‌آوری محصول و تا فرارسیدن زمستان جنگیده‌اند و سپس هر کس به سر کار خود مراجعت کرده. به علاوه، گروه‌های مأمور بستن راه احساس کردند اگر پادگان ارغون فتح شود آنها از امکان شرکت در غارت پادگان محروم خواهند بود، از این رو ترجیح دادند به خانه برگردند. در قبایل تفکر استراتژیکی وجود ندارد. آنها برای حال و برای چیزی که می‌بینند می‌جنگند.

سنگر همیشه یک جبهه قبیله‌ای بوده است، متشکل از جنگجویانی اهل یک قوم که از فضای همبستگی خارج نمی‌شوند؛ این همزیستی میان رزمندگان و مردم غیرنظامی با جدایی وظایفشان همراه است: رزمندگان در زندگی غیرنظامی دخالتی نمی‌کنند، ساختارهای سیاسی واقعی وجود ندارد و هنگامی که رزمنده به روستا باز می‌گردد عضو خانواده‌اش شمرده می‌شود و نه نماینده نهضت مقاومت. این جدایی میان فعالیت‌های «غیرنظامی» و جنگ در قبایل موجب شده که احزاب در صدد سازماندهی مردم برنیایند. در صورت حمله شدید، مردم به حال خود رها می‌شوند از این رو در پی حملات شورویها - مثل حملات ژانویه ۱۹۸۳ به لوگر - ترس شدیدی بر مردم مستولی می‌شود، مضافاً آن که در کنار هم قرار داشتن سنگرهای ناهماهنگ، ساخت دفاعی مؤثری علیه حملات تدارک دیده شده (زره‌پوش و هلیکوپتر) ایجاد نمی‌کند. واحدهای قبیله‌ای به راحتی از هم می‌پاشند اما به محض خاتمه حمله به راحتی نیز بازسازی می‌شوند و تخریبی در ساختارهای نظامی و سیاسی ایجاد نمی‌شود، چرا که اصولاً چنین ساختارهایی وجود ندارند: آنها حول بستگیهای خانوادگی گرد می‌آیند و نه پیوندهای سیاسی. جبهه محلی پس از فروکش کردن طوفان جنگ به خودی خود بازسازی می‌شود، حال از هم پاشیدن سازمان ناحیه یا احزاب سیاسی هر اندازه که می‌خواهد باشد. آنچه موجب ضعف جبهه‌های قبیله‌ای است نقطه قوت آن نیز می‌باشد. مناطق ایلاتی برای شورویها نقاطی هستند که

مرتب باید کارها را از نوانجام داد. گرچه انشعاب مردم به اقوام و قبایل کار تقسیم بندی آنها را آسان می‌کند اما استقرار یک دستگاه دولتی را بمراتب دشوارتر می‌سازد.

با این همه پایگاههای مستحکمی [متعلق به نهضت مقاومت] برپا شده اند (انارد، جدران، شرافت کوه، قندهار) و در آنها رهبران ذی نفوذی که عموماً از علما هستند توانسته اند هم از امتیازات روحیه جهاد (آشنا کردن مردم با سیاست و انصراف از انشعابات قومی) و هم از نیروی وابستگیهای قبیله ای که انسجام بسیاری به گروههای مسلح می‌بخشد، استفاده کنند. در این هنگام مسائل آنها و چشم اندازهای آینده تفاوتی با دیگر نواحی افغانستان ندارد.

۲- تقلید از ارتشهای حرفه ای

در هزاره جات به همراه شورا و در شمال غربی به ابتکار جمعیت نمونه هایی دیده شده که مستقیماً از ارتش دولتی اقتباس شده است. شورا در تقلید از مدل دولتی پیشرفت زیادی کرده: سربازگیری اجباری مشمولان جوان در ۲۲ سالگی، خلع سلاح مردم و انحصار داشتن سلاح برای قدرت عمومی و استقرار یک «گارد» شخصی برای بهشتی [لیدر شورا] که اصولاً از فرزندان سادات تشکیل شده است. ارتش شورا که تحرک زیادی ندارد درون پادگانهایی در داخل قلمرو، به صورت جبهه هایی در مجاورت دشمن پراکنده است. کارهایی که در ارتش دولتی معمول است در این جا نیز دیده می‌شود (سان ورژ، پوشیدن اونیفورم و...) و افسرانی تمام وقت که صلاحیت نظامی چندانی ندارند - زیرا هزاره های معدودی در ارتش بوده اند - مشمولان جوان را آموزش می‌دهند. در جگلان سعی شد یک واحد «بسیجی» ایجاد کنند و هزینه غذا و اسلحه هر نفر را به عهده هشت خانواده بگذارند، اما این سیستمی است غیرمردمی. این انحصاری کردن جهاد توسط حزب حاکم موجب شده که مردم به طور کلی از نظامیگری دور بمانند و در جنگها شرکت نداشته باشند. دیگر احزاب شیعه (نصرو حرکت اسلامی) که نرمش بیشتری دارند تنها طرفداران خود را بسیج می‌کنند. به این ترتیب ارتش شورا عدم کارایی خود را به اثبات رساند.

در شمال غربی جمعیت دارای فرماندهانی است مرکب از نظامیان حرفه‌ای قدیمی: اسماعیل خان و علاءالدین برای شهر هرات و سید اکبر برای فاریاب که قبلاً سروان ارتش بوده‌اند. آنها ضمن آن که نفرگیری را به روال داوطلبی ادامه می‌دهند مایلند واحدهای سنگینتری تشکیل دهند. آنها هنگ (عُند) را اساس سازمان نظامی خود قرار داده‌اند. این هنگ از لحاظ نظری دارای ۶۰۰ تا ۹۰۰ نفر است که به سه گردان (کنداک) - و هر گردان به سه گروهان (تولی) - تقسیم می‌شود. در واقع واحد مبنا مثل همیشه گروه (با ۲۵ مرد) باقی می‌ماند. هنگها در فاریاب به دور از محل درگیری مستقر شده‌اند و در هرات نزدیک آن، عملیات در سطح گردان انجام می‌شود، بنابراین حدود دویست مرد جنگی لازم است. هنگها در سراسر ایالت می‌جنگند حال آن که وظیفه کمیته‌ها به تأمین امنیت در محل محدود می‌شود. روی کاغذ، سازماندهی به صورت هنگ می‌تواند مستلزم آمادگی گروههای متمرکز برای حمله به اهدافی خارج از دسترس کمیته‌های محلی باشد، اما در واقع سیستم خیلی سنگین است و کُند کار می‌کند. هنگها از تحرک لازم برای ایجاد غافلگیری محرومند. تسلیحات آنها که شباهت زیادی به سلاحهای کمیته‌های محلی دارد ایجاد یک تمرکز آتش واقعی را امکان‌پذیر نمی‌کند: مثلاً هنگ علاءالدین، مهمترین هنگ هرات در سال ۱۹۸۲ تنها شش مسلسل ۱۲/۷، سه توپ و چهار خمپاره‌انداز داشته: هنگ لاولش حدود ده مسلسل ۱۲/۷، یک خمپاره‌انداز و دو توپ. رزمندگان در پادگانهایی که به راحتی در تیررس قرار دارند فاقد تحرک لازم اند. در سال ۱۹۸۶ بیش از ده هنگ تحت فرمان اسماعیل خان در آمدند و علی‌رغم آن که سلاحهایشان بمراتب کمتر از مناطق شرقی کشور بود، تلفات سنگینی به نیروهای شوروی وارد کردند و حتی در داخل شهر هرات که به صورت میدان نبرد درآمده بود با نیروهای اشغالگر جنگیدند.

گرچه فکر ایجاد واحدهایی بزرگتر از کمیته‌های محلی که قادر به تحرک باشد فکر خوبی است اما ساخت هنگ فاقد نرمش است و در مقایسه با پیشرفت نظامی نهضت مقاومت بوضوح زود هنگام می‌نماید. دیر یا زود مسئولان جمعیت باید هنگها را به صورت واحدهای کوچکتری در آورند و نمونه‌ای را که مسعود برگزیده

بپذیرند. با این همه سیستمی که اسماعیل خان اجرا می‌کند از لحاظ سیاسی دارای کارایی است و همزیستی خوبی میان مردم غیرنظامی، گروههای محلی و «حرفه‌ای‌ها» ایجاد کرده است. هنگ و ستاد بزرگ در دست روشنفکران اسلام‌گرا و علمای شهری است و کمیته‌های محلی در هرات عموماً در اختیار صوفیهاست. دهات دوردست ساختار سنتی خود را حفظ کرده‌اند. در جمعیت ایالت هرات این سه سطح هماهنگی کامل دارند: نه جدایی میان زعما و رعیت — که در هزاره‌جات بوضوح دیده می‌شود — و نه نظامیگری مخفیانه سیستم مسعود. بار دیگر می‌بینیم که در نهضت مقاومت کارایی نظامی و کارایی سیاسی با هم ارتباطی ندارند.

۳- نمونه مسعود

مسعود اولین فرمانده نظامی نهضت مقاومت است که دریافته استراتژی شورویها در حملات ضد چریکی براساس تفرقه‌ای نهاده شده که میان گروههای همبستگی [اقوام] وجود دارد که تنها راه ضربه زدن هماهنگی حملات همزمان بر محورهای اصلی ارتباطی است. او برای این که بتواند استراتژی خود را پیاده کند یک ابزار نظامی و یک سازماندهی سیاسی لازم دارد. دیدیم که چگونه ساختار جمعیت پشت سر نهادن انشعابات موجود در جامعه را امکان‌پذیر ساخته، در این مورد مسعود نوآوری نکرده است. اما در زمینه نظامی او به خلق گروههای متحرک خودمختاری موفق شده که قادرند دور از پایگاه خود دست به عملیات بزنند و به دلیل آن که سبکبار هستند بتوانند از حلقه محاصره بگریزند.

نظام [رزمی] براساس «قرارگاه» که چیزی شبیه کمیته‌های محلی است نهاده شده. در قرارگاه دو گونه رزمنده وجود دارد: «محلی»‌ها که عبارتند از شبه نظامیانی که امنیت را برقرار و در صورت حمله از منطقه خود دفاع می‌کنند. از این محلی‌ها چندین گروه در هر قرارگاه وجود دارد که در ضمن به کارهای عادی خود نیز می‌رسند و از لحاظ تسلیحات در سطح پایینی قرار دارند. بهترین افراد «محلی» به گروه ضربت اختصاص می‌یابند (در هر کمیته یک گروه ضربت ۳۳ نفره وجود دارد)؛ آنها که سلاحهای کمی بهتر دارند و دائماً تمرین می‌کنند در صورت حمله در

خط مقدم هستند و برای دیگران فرصتی جهت ضد حمله و یا عقب نشینی فراهم می‌سازند. نوع دیگر «گروههای متحرک» هستند: آنها حرفه‌ای، با تجربه، کاملاً مسلح و دارای لباس متحدالشکل‌اند. آنها در گروههای ۳۳ نفره که عموماً به سه دسته ۱۰ نفره — با یک فرمانده، یک معاون و یک رابط — فراهم آمده‌اند. به خلاف گروههای دائمی کمیته‌های دیگر مناطق گروههای متحرک مسعود، هیچ پایگاه سرزمینی ندارند؛ نیز به خلاف «عُند» (هنگ) این گروهها ساختاری کوماندو دارند: سبک هستند، واقعاً متحرک‌اند و احتیاج به حمایت لوژیستیکی بیش از آنچه برای نهضت مقدور است، ندارند. گروههای مسعود با انجام عملیاتی در بیش از یکصد کیلومتر دور از پایگاه خود (در شملی، در اندرآب، در سلنگ و بدخشان) کارایی خود را به ثبوت رسانده‌اند. از یک دیدگاه کاملاً نظامی این گروهها بهترین شکل میان عدم تحرک کمیته‌های سنتی و سنگینی «عُند»‌هاست.

با این همه پیروی از نمونه مسعود مستلزم نوعی تجاوز به جامعه مدنی است. در نهضت مقاومت این اولین بار است (به استثنای چند اقدام حزب) که می‌توان شاهد تحوّل رزمندگان در خارج از فضای همبستگی بود. اگر این تحوّل از سوی مردم محلی پذیرفته شود، نهضت مقاومت گام بزرگی به جلو برداشته، در غیر این صورت روشهای آرام‌سازی شورویها — که معتقدند مردم محلی میان تبعیت از دولتی که در دورترها قرار گرفته و اطاعت از یک گروه رقیب که در نزدیکی آنهاست سرانجام راه حل اول را نخواهند گزید — کارایی خود را به اثبات خواهند رساند. مسأله این است بدانیم آیا مسعود (به شرطی که کشته نشود) به اندازه آگاهیهای نظامی خود شعور سیاسی دارد یا نه. به عنوان مثال مورد ملموسی که مطرح شده، مسأله درّه اندرآب است که در شمال پنجشیر قرار دارد و مثل درّه پنجشیر ساکنان آن تاجیک هستند. مردم اندرآب که رقبای سنتی پنجشیریها هستند در مخالفت با پنجشیریها به حزب (تحت ریاست یک خان به نام جمعه‌خان) و حتی به ساما پیوسته‌اند. در بهار ۱۹۸۳ مسعود که می‌دید در هر حمله اندرابی‌ها راه را بر پنجشیر می‌بندند و یا حتی در مورد غلات سوء استفاده‌هایی می‌کنند، برآن شد که از طریق عملیات نظامی درّه را فتح و حزب را خلع سلاح کند. عملیات بدون خونریزی انجام شد، اما به نظر می‌رسد

که هنگام تعرض شورویها در سال ۱۹۸۴ اعضای سابق حزب برای تلافی «شکست» خود در مقابل مسعود، به رژیم پیوسته اند. باز هم به مشکل همبستگی نهضت مقاومت برمیخوریم که عبارت است از: مسابقه سرعتی که میان تفرقه [سنتی موجود میان جامعه افغان] و توسعه یک مدل سیاسی در گرفته است. طرز رفتاری که مردم پنجشیر — که تا به امروز کاملاً به مسعود وفادار مانده اند، اما او خیلی روی ثبات آنها سرمایه گذاری کرده — در پیش خواهند گرفت برای او آزمون بزرگی خواهد بود: مسعود بعکس فرماندهانی چون اسماعیل خان همه چیز را تابع منطق عملیات نظامی کرده است.

گرچه نمونه نظامی مسعود امتحان خود را پس داده اما به نظر می‌رسد که اشکال دیگر سازماندهی نظامی بهتر با جامعه سنتی افغان همخوانی دارند، چیزی که موجب قدرت و در عین حال محدودیت آنها شده است. با این همه در سال ۱۹۸۶ ثابت شد که مسعود در کار خود موفق بوده: او بعد از این بر منطقه ای که شامل پنج ایالت است نظارت خواهد کرد و توانسته خود را به عنوان بزرگترین فرمانده نظامی نهضت مقاومت بشناساند.

ج — تاکتیکها، تسلیحات و ارتباطات

۱ — تاکتیکها

مجاهدین افغان از جنگهای منظم احتراز می‌کنند و ترجیح می‌دهند در کمین دشمن بنشینند، پاسگاهها را به ستوه آورند و به تروریسم سیاسی دست زنند. حملات غافلگیرانه توسط یک یا دو گروه انجام می‌شود و اکثریت رزمندگان در وضعیت پشتیبانی می‌مانند، در حالی که کسانی که راکت اندازهای ضد تانک آر. پی. جی ۷ (که بندرت بیش از دو قبضه در هر عملیات است) را حمل می‌کنند تا کمتر از صد متری [هدف] پیش می‌روند (افغانی‌ها بندرت از سیستمهای نشانه گیری استفاده می‌کنند). جاده قبلاً مین گذاری شده و حمله به نوک یا به عقب

ستون اعزامی دشمن انجام می‌شود. هنگامی که اولین وسیله نقلیه منفجر شد هریک از خدمه آر. پی. جی یک یا دو راکت شلیک و سپس عقب‌نشینی می‌کند. به محض آن که رده اول به رده پشتیبانی رسید همه بدون نظم و بدون رعایت احتیاط خاصی عقب‌نشینی می‌کنند. این حملات غافلگیرانه غالباً مؤثر بوده‌اند بویژه آن که ارتش شوروی ارتشی است سنگین و سربازان آن که محبوس در وسائط نقلیه در انتظار نیروی کمکی می‌مانند فاقد قدرت ابتکارند.

حمله به پاسگاهها بوضوح کارایی کمتری دارد: مجاهدین هرگز از تاکتیک موج حمله که کاملاً با روحیه فردگرایی آنها منافات دارد استفاده نمی‌کنند. آنها عموماً ترجیح می‌دهند یک گروه کوماندویی را تا حد ممکن به جلو نفوذ دهند. این گروه کوماندویی به روی اهداف مشخصی آتش می‌گشاید و فوراً بازمی‌گردد. اعضای نهضت نمی‌توانند با خمپاره انداز و یا هر اسلحه با آتش مورب خوب کار کنند و داشتن آنها بیشتر جنبه نمادی دارد. آنها به سوی پاسگاه راکت‌های ضد تانک و گلوله‌های توپ بدون عقب‌نشینی شلیک می‌کنند، سلاح‌هایی که علیه سنگرهای زمینی کارایی ندارد. به سبب فقدان توپخانه و خمپاره‌اندازهای ۱۲۰ میلی متری اعضای نهضت مقاومت نمی‌توانند به پایگاه‌های شوروی حمله کنند، بجز هنگامی که همدستی واحدهای دولتی آنها را قادر می‌سازد که کوماندوهای خود را به داخل [پایگاه دشمن] نفوذ دهند، همان گونه که در بگرام و جلال‌آباد اتفاق افتاد.

نهضت مقاومت کوماندوهای واقعی که قادر به نفوذ در خطوط دشمن و مین‌گذاری اهداف استراتژیک — نظیر سائترالهای برق — باشند در اختیار ندارد. این اهداف به روشهای کلاسیک و با راکت مورد حمله قرار می‌گیرند. عملیات تروریستی اصولاً در محیط شهری انجام می‌شود. در روستاها هدف این عملیات می‌تواند تنها آن عده از نمایندگان رژیم باشد که هیچ وابستگی با مردم محل ندارند، در غیر این صورت خطر کشتارهای انتقام‌جویانه را در پی خواهد داشت، مگر آن که یک قاضی به اعدام فرد مورد نظر فتوی داده باشد. در مجموع، گرچه گروه‌های رزمنده با مردم غیرنظامی تفاوت دارند اما در داخل گروه هیچ تمایز و یا تخصیصی در پیوند با اهداف، میان آنان وجود ندارد. نهضت مقاومت فاقد اعضای فنی در سطح

گروه‌های آموزش دهنده است. تمرینی در کار نیست و در مورد جنگ بدون تردید دارای یک ایدئولوژی بسیار دموکراتیک است (هر کسی می‌تواند هر کاری را به عهده بگیرد). در نظر افغانیها بهتر است دوازده گروه وجود داشته باشد و هر کدام یک بار در سال بجنگند تا این که یک گروه تنها، هر ماه یک بار بجنگد. عدم تحرک کمیته‌های محلی از همین جا ناشی می‌شود.

اکثر سنگرها به نحوی شگفت‌انگیز شکننده‌اند. تا سال ۱۹۸۴ افغانیها سنگر حفر نمی‌کردند. اکنون سنگرهای زمینی و پناهگاههای ضد هوایی در مناطقی که بیش از همه بمباران می‌شوند دیده می‌شود. در جاهای دیگر غارهای طبیعی بهترین حامی است. بدیهی است کمیته‌هایی وجود دارند که بهتر از دیگران سازماندهی شده‌اند، اما در مجموع روحیه بداهه‌گرایی و آزادگی است که حاکم است.

با این همه، نباید از این ملاحظات چنین برداشت کنیم که نهضت مقاومت فاقد کارایی نظامی است. نخست آن که گروه‌هایی هستند که به وضوح از دیگر گروه‌های کارایی بیشتری دارند (مسعود، عبدالحق و غیره). دیگر آن که کارایی گروه با عدم کارایی حریف، اشتباهاتی که مرتکب می‌شود یا فرصتهایی که از دست می‌دهد تناسب دارد. در خاتمه و بویژه آن که فعالیت‌های معمول نهضت مقاومت با توجه به تعداد آنها و ارتباطی که با مردم دارند کافی است که شورویها و دولتیها را در پایگاه‌هایشان محبوس سازد و بنابراین کنترل سیاسی نهضت را در اکثر نقاط تأمین کند. اگر بپذیریم که هر جنگ چریکی نخست یک جنگ سیاسی است، به نقاط قوت و کارایی نهضت مقاومت افغان پی خواهیم برد.

۲ - تسلیحات نهضت مقاومت

قیامیایی که علیه نظام کمونیستی بپاخاسته با سلاحهای گوناگونی که مردم در اختیار داشته‌اند تحقق پذیرفته است: انواع سلاحهای سرد، تفنگهای چخماقی، تفنگهای سرپر و سلاحهای ارتش استعماری انگلیس (از تفنگهای هارتینی هنری گرفته تا لی انفیلد). نیز نوغانهای تزاری، سپس شوروی و چند تا تفنگ لوبل مدل

۱۸۸۶. با این همه تسلیحات نهضت به گونه ای محسوس بهبود یافته. سلاحهای جدید از دو منبع فراهم می شوند: غنیمتی که از دشمن گرفته می شود و سلاحهایی که از خارج می رسد. هر دو دسته از سلاحهای روسی اند که یا در خود شوروی یا در خارج (بویژه چین) ساخته شده اند. حجم سلاحهایی که از خارج می آیند یا آنها که از دشمن به غنیمت گرفته می شود به حسب میزان فاصله ای که با مرز دارند تغییر می کند، همچنین تفاوت بسیاری میان کیفیت این سلاحها وجود دارد.

الف) سلاحهای انفرادی

تفنگ اولیه [نهضت] همان تفنگ انگلیسی جنگ جهانی دوم (لی انفیلد ۳۰۳) و همتای آمریکایی آن گرت است که به آن یازده تقه یا یازده تیر می گویند. این دو تفنگ به دلیل خوشدستی و دقت تیر در مسافات دور مورد توجه است. مشکل اصلی گرانی مهمات آنهاست که الزاماً باید از خارج وارد شود. تفنگهای نیمه خودکار متعلق به دهه ۵۰ نیز وجود دارد: کارابین سیمونوف ساخت چین که افغانیها ده تقه می نامند و تفنگ آمریکایی ام. یک که از انبارهای ارتش ایران به دست شیعیان می رسد. تفنگ تهاجمی روسی مدل آ. ک. ۷۰ (AK.47) تفنگ استاندارد نهضت مقاومت — دست کم نزد رزمندگان دائمی — است. این تفنگ که کلاشینکف نامیده می شود بسیار مورد علاقه است. مهمات (کالیبر ۷/۶۲) که از دشمن گرفته می شود یا توسط شورویها در بازار سیاه به فروش می رسد فراوان است. نوع جدیدی از این سلاح که به سبب کالیبر ۵/۴۵ آن جراحات شدیدتری ایجاد می کند در بازار پیدا شده که افغانیها کلاکف می نامند: این تفنگ بویژه در پنجشیر و تنها از طریق غنیمت جنگی به دست می آید چرا که در انحصار افسران شوروی و گروههای نخبه است. گروههایی از نهضت که از نظر سلاح فقیرتر از دیگران هستند هنوز مسلسلهای غیر دقیق پ پ ش (پیه شه) را که در نبرد استالینگراد خوش درخشید به همراه دارند. چند تفنگ تهاجمی نوع ژ ۳ که از ایران آمده نیز وجود دارد. این تفنگها تحت نظر آلمانیها در ایران ساخته می شود.

همچنین نارنجکهای اف یک، ار. د. ژ. ۵، ار. ژ. ۴۲، ار. کا. ژ. ۳ ام (مشهور به فرشتی، نارنجک ضد تانک) دیده می شود؛ نارنجک را [افغانیها] گارنت یا بمب

دستی می‌گویند. طپانچه‌ها از نوع ماکاروف و تاکاروف (مشهور به تی تی) است. همهٔ اینها از دشمن گرفته شده.

(ب) سلاحهای دستجمعی

این سلاحها عبارت است از یک سلسله مسلسل‌های کالیبر ۷/۶۲ یعنی مسلسل‌های ار.پ.کا و ار.پ.د (مشهور به صد تقه یا صد تیر) و مسلسل‌های گورینوف (معروف به گورنوف). این سلاحها یا از پیاده نظام دشمن گرفته شده یا از روی تانکهای نابود شده برداشته شده. سپس موشک اندازهای ضد تانک آر.پی.جی ۷ و نوع ساده شده آن آر پی جی ۲ است که سلاحهای ضد تانک استاندارد نهضت مقاومت است. این سلاحها که خوشدست و فراوان هستند از خارج وارد می‌شود زیرا واحدهای افغانی و شوروی خط مقدم دارای این نوع سلاحها نیستند.

(ج) سلاحهای «سنگین»

نخست از مسلسل مشهور کالیبر ۱۲/۷ د.ش.ک (مشهور به دَشکِه) نام می‌بریم که نسبتاً سبک، به سرعت قابل پیاده شدن، و قابل استفاده بدون احتیاج به تخصص زیاد است. و این یک سلاح ضد هوایی عالی است که گرچه واقعاً کارایی زیادی ندارد، اما اگر به شکل متمرکز شلیک کند سلاح تدافعی خوبی است زیرا خلبانهای شوروی وقتی مطمئن شوند که با این مسلسل سروکار دارند در ارتفاع پایین پرواز نمی‌کنند. مهمات این اسلحه بسیار گران است. د.ش.ک‌ها یا از روی تانکهای دشمن برداشته می‌شود یا از خارج می‌آید (که در این صورت ساخت چین است). افغانیها از آنها به صورت ثابت استفاده می‌کنند و آن را در عملیات با خود حمل نمی‌کنند. این مسلسل به همراه آر.پی.جی و آ.ک. ۴۷ سلاح استاندارد نهضت مقاومت است. پس از این سلاحها، مسلسل‌های سنگین ضد هوایی کا.پ.و، ز.پ.او ۵/۱۴ میلی متری یک، دو یا چهار لوله‌ای (روسی یا چینی) قرار دارند که اصولاً در شرق کشور دیده می‌شود؛ افغانیها آنها را زیگو-یک می‌نامند. استفاده از این سلاحها که سلاحهایی سنگین و به زحمت قابل حمل و نقلند مستلزم داشتن تخصص ویژه‌ای است و جز در نقاطی که نهضت مقاومت خوب سازماندهی شده قابل استفاده نیستند.

نهضت مقاومت چند خمپاره انداز (هوآن) ۸۲ یا ۸۱ میلی متری نیز در اختیار دارد که به سبب نبودن مهمات و تواناییهای تکنیکی بخوبی مورد استفاده قرار نمی گیرند. نیز توپهای بدون عقب نشینی (توپ بی پس لگد) ۷۵ میلی متری (چینی) و ۷۳ و ۸۲ میلی متری (روسی) هم وجود دارد؛ در این مورد نیز مهمات کمیاب است.

سام ۷ (موشک قابل حمل ضد هوایی) و خمپاره انداز ۱۲۰ میلی متری سلاحهای نادری هستند و خدمه و رزیده برای آنها وجود ندارد. بنابراین مرز کیفیتی کمکهای نظامی که در اختیار نهضت مقاومت افغان قرار می گیرد کالیبر ۱۴/۵ میلی متر برای مسلسل و ۸۲ میلی متر برای خمپاره انداز و توپ بدون عقب نشینی است و این برای به خطر انداختن پایگاههای شوروی کفایت نمی کند. شک نیست که این محدودیت از زدوبندهای سیاسی ناشی می شود. با این همه در سال ۱۹۸۵ تسلیحات نهضت مقاومت هم از نظر کیفی و هم کمی به گونه چشمگیری پیشرفت داشته است و اولین استینگرها (موشکهای ضد هوایی آمریکایی) در پاییز ۱۹۸۶ پدیدار می شوند.

۳- حمل و نقل و ارتباطات

تجهیزاتی که از خارج می رسد، اعم از این که سلاح باشد یا مهمات و دارو از طریق پاکستان وارد می شود. کمیت این کمکها به نحوی شگفت انگیز ناچیز است. جبهه ای نظیر جبهه پنجشیر بیش از شش محموله در سال دریافت نمی دارد و این در حالی است که محموله های پنجشیر مهمترین محموله های همه نهضت مقاومت است. هر محموله بر ۵۰ تا ۱۰۰ اسب حمل می شود که حداکثر چیزی حدود ۱۰ تن در هر سفر است. یک گروه معمولی نهضت مقاومت مرکب از حدود بیست مرد برای دریافت سهمیه خود که عموماً مشتمل بر حدود ده آ. ک-۴۷ و یک آر. پی. جی به همراه حدود ده تیر و چندین تفنگ لی. انفیلد است مدت شش ماه در پیشاور به سر می برد. به همراه آوردن یک د. ش. ک کار بزرگی است که خاص فرماندهان صاحب نام محلی است. معمولاً احزاب فاقد لوژستیک مستقل هستند به استثنای جبهه های بزرگ جمعیت و دوحزب فرماندهان برای دریافت اسلحه باید شخصاً براه بیفتند.

در همهٔ موارد، جبهه‌ها و کمیته‌ها خود باید به فکر تحصیل سلاح باشند. همان گونه که دیدیم امکان هیچ گونه مصادره‌ای وجود ندارد و جامعهٔ لیبرال همچنان سلطهٔ خود را محفوظ داشته است. برسیل مثال، حمل و نقل یک گروه مرکب از ۲۰ مجاهد و یک مسلسل د. ش. ک، با مهمات آن به صورت پیاده از پاکستان تا میمنه حدود ۸۰,۰۰۰ افغانی یا ۱۵۰۰ دلار هزینه دربر دارد. سلاحها یا در مقر حزب و یا در مرز افغانستان تحویل می‌شود و از آن به بعد همه چیز به عهده گروه است. تنها دشواریهای موجود هلیکوپترها و حملات غافلگیرانه شورویهاست، نیز گروههای متعلق به حزب اسلامی حکمتیار که در مصادره سلاحها تخصص یافته‌اند. دیگر احزاب اجازه می‌دهند همه گروهها آزادانه عبور کنند، گرچه بعضی از سران کم‌اهمیت محلی — مثل ملا افضل در نورستان — عسری از سلاحها را برمی‌دارند. محورهایی که مورد استفاده قرار می‌گیرد غالباً راههای سنتی کوچروها و کاروانهایی است که قبل از افتتاح راههای آسفالت‌ه محل تردد بوده است.

عجیب این است که تدابیر امنیتی بسیار ابتدایی است. تنها مناطق خاصی مثل لوگر است که به سرعت و به هنگام شب از آن عبور می‌کنند و این بدان سبب است که شورویها علی‌رغم فشار روزافزون بر راههای ارتباطی نهضت مقاومت، نفرات لازم برای بستن راهها در اختیار ندارند. در هر حال وضع طبیعی و توپوگرافی افغانستان هرگونه محاصره مؤثر را ناممکن ساخته. نهضت مقاومت افغانستان فاقد جاده‌ای مثل جاده هوشی مین است، بویژه هرچه به جنوب نزدیکتر می‌شویم از وجود راه کمتر اثری می‌بینیم و بیابان جایی برای تصور وجود جاده باقی نمی‌گذارد. عملیات شوروی در محورهای ارتباطی موجب می‌شود که برای یک دور روز یا یکی دو هفته رفت و آمد کاروانهای اسلحه متوقف می‌شود و این برای نهضت مقاومت یک فاجعه نیست، چرا که سطح تسلیحات آنها به قدری نازل است که بی‌نظمی در رساندن سلاح و مهمات تأثیر چندانی بر عملکرد آنها نمی‌گذارد. شورویها تنها موفق شده‌اند با اشغال کورانونوجان در سال ۱۹۸۲ راه مستقیمی را که به بدخشان می‌رود سد کنند، زیرا ارتفاع موجب شده که ایجاد مسیرهای دیگر به دشواری صورت گیرد. در خاتمه آن که افغانیها آدمهای عجولی نیستند؛ طولانی‌تر شدن راه برای یکی دو

هفته برای آنها مسأله‌ای نیست. در نهایت شور و یها برای این که بتوانند نهضت مقاومت را درهم شکنند باید به یک جهش کمی (تعداد نفرات) و کیفی (تکنیکهای مراقبت) خیلی بیش از آنچه اکنون دارند، دست زنند و این چیزی است که احتمال انجام آن می‌رود.

اخبار به صورت شایعه، گزارشات مکتوب (لاک و مهر شده و دارای تاریخ و امضا) و از طریق رادیویی بی‌سی — که بهترین منبع اطلاعات کادرهای نهضت مقاومت است — پخش می‌شود. نهضت مقاومت فرستنده‌ای ندارد. رادیو کابل آزاد برای مدتی کار کرد و خیلی هم شنونده داشت اما دیری نپائید: حل معضلات تکنیکی و آماده کردن پرسنل لازم کاری دشوار است.

نهضت مقاومت افغانستان بسیار منزوی است نه به سبب خطرات بل به سبب زمان. در افغانستان قبل از آغاز مسافرت باید وقت لازم را در نظر گرفت. برای اخذ تصمیم و براه افتادن مدتها وقت تلف می‌کنند. گرچه جنوب و مرکز کشور دارای وسیله نقلیه اند، اما رایجترین نوع جابجایی توسط اسب و یا پای پیاده است و این جنگی است آرام. نهضت مقاومت افغان یکی از فقیرترین نهضتهای جهان از لحاظ تجهیزات است، بویژه در مقایسه با هدفی که دارند. از نظر اسلحه بمراتب از فلسطینی‌ها، اریتره‌ایها، و ضد ساندینیستها عقب‌ترند. این نهضتی است متعلق به فقرا و این جنگ، جنگ فقر است.

یادداشتها

۱. نگاه کنید به فصل اول.
۲. برای یک مورد تازه نگاه کنید به: ع. احمد. اقتصاد و جامعه پشتون، ۱۹۸۰، ص ۱۵۵ تا ۱۵۹.
۳. همان، ص ۶۷ به بعد.

عملیات نظامی

الف - نقشه جنگ

از نظر شورویها سه افغانستان وجود دارد: افغانستانِ استراتژیک، دشتهای مجاور ایران و مناطق بی ارزش. ما می‌دانیم که گسترش نهضت مقاومت بدون توجه به ملاحظات سوق الجیشی صورت گرفته و آنچه فعالیت‌های نظامی آنها را تعیین می‌کند نحوهٔ آرایش و استراتژی شورویهاست و میزان جنگندگی نهضت مستقیماً به حضور واحدهای شوروی در فضای متعلق به آنها ارتباط دارد. هنگامی که فقط واحدهای دولتی حضور دارند فوراً یک توافق ضمنی برقرار می‌شود. ما قصد نداریم که به کل عملیاتی که از سال ۱۹۸۰ در سرتاسر افغانستان اتفاق افتاده توجه کنیم بل برآنیم که دلیل تحولات نظامی را با برقراری بیلانی از سال پنجم جنگ به دست آوریم.

۱- افغانستانِ استراتژیک

افغانستان استراتژیک تقریباً شبیه ساعت شنی است که گردنهٔ سالنگ محل باریک میان دو ظرف آن است. دشتهای شمال شیبرغان تا کندوز، جاده

استراتژیک ترمذ — کابل و کابل — جلال آباد، پایتخت و نواحی اطراف آن تا لوگر جزء افغانستان استراتژیکند. این جا منطقه ای است بسیار پر جمعیت و ثروتمند که حاوی تنها منابع زیرزمینی افغانستان است که فوراً از سوی شورویها قابل بهره برداری است (منابع گاز طبیعی و نفت شیرغان و معادن مس آینک در لوگر). مراکز شهری اصلی نیز در این منطقه قرار دارند (به استثنای هرات و قندهار) و این جاده ای است که به هندوستان می رود.

شورویها دوتا از سه پایگاه بزرگ خود را در این منطقه ساخته اند (بگرام و کلارگی). این تنها ناحیه افغانستان است که در آن یک سلسله پاسگاههای کوچک در طول جاده ساخته اند. بیشتر افراد آنها در این فضا متمرکز شده اند. هم آنها بیشتر مصروف تأمین امنیت پایتخت و سپس بازنگهداشتن راه و در خاتمه پاکسازی منطقه است. یعنی در اختیار گرفتن یا از میان بردن پادگانهای نهضت مقاومت.

این فضای استراتژیک را پادگانهایی که اکثراً به جمعیت و نیز به حزب تعلق دارند و ستاد کل آنها بعضاً در نزدیکی قرارگاههای شورویها است، محاصره کرده اند. در مزار شریف جبهه ذبیح الله گردنه های مشرف بر شهر (تنگ مرمول) را در اختیار دارد. در بدخشان جبهه های قاضی اسلام الدین و بصیر در اشکمش و یفتل مسلط هستند و مرتباً جاده کندوز به فیض آباد را قطع می کنند و به این ترتیب بدخشان کوهستانی را خارج از فضای استراتژیک شوروی نگه می دارند. سپس بغلان (حزب اسلامی با سید منصور) و اندرب که متناوباً به دست حزب (با جمعه خان) و جمعیت است. در جنوب سالنگ، جبهه پنجشیر قرار دارد که گروههای متحرک آن در اواخر سال ۱۹۸۳ به آزادی در شمالی، سالنگ و اندرب تحوّل می یافتند: بیشتر یورشهایی که به کاروانهای محموله های شوروی می شد کار آنها بود. در غرب جاده، دره غوربند کاملاً در دست حزب است. کوهستان به دلیل رقابت میان دو حزب فلج شده اما شمالی که جمعیت در آن اکثریت دارد بسیار جنگنده است.

جبهه های جنوب و شرق پایتخت به نهضت مقاومت منطقه دیگری تعلق دارند. ناحیه کابل دارای گروههایی است متعلق به همه احزاب، که جنگنده ترین آنها حزب خالص است که رهبر آن عبدالحق است و ما در موقع بحث درباره

تروریزم شهری به آن خواهیم پرداخت. ننگرهار پادگان حزب یونس خالص است که خیلی خوب سازماندهی شده و بسیار فعال و جنگنده است. ستاد بزرگ آن در تورا بورا واقع در «کوه سفید»، دو مرکز پاکستان است: در این محل که به طور مرتب بمباران می‌شود، اولین خلبان شوروی در ژوئیه سال ۱۹۸۱ به اسارت درآمد. فرماندهان اصلی این منطقه عبارتند از مهندس محمود در وزیر، دکتر آصف در گندمک، سید حسین در ناصر و توران عبدالرحمن (که در سال ۱۹۸۲ کشته شد) در حصارک. همه این افراد جزء روشنفکرانند. جبهه‌های خالص یک فشار دائمی بر پایگاه و شهر جلال آباد وارد می‌سازند. در جیگدک یک جبهه جمعیت وجود دارد که در رأس آن انور بهلولان است.

در لوگر، آخرین بخش از افغانستان استراتژیک وضعیت پیچیده‌تر است. شورویها در پل عالم واقع در دشت لوگر پایگاهی در اختیار دارند. آنها به طور مرتب به حملات پاکسازی دست می‌زنند. وضعیت سیاسی در نهضت مقاومت دارای انشعاب بسیار است اما روابط میان احزاب عموماً دوستانه است. با این همه نهضت نتوانسته به یک فرماندهی نظامی مشترک دست یابد. به همین سبب مجاهدین در هر حمله شوروی عقب‌نشینی می‌کنند و بعد دوباره محل را اشغال می‌کنند.

۲- مناطق مجاور ایران

در غرب افغانستان، در طول محور هرات — قندهار، شورویها امکانات مهمی در اختیار دارند که حول پایگاه شینداند متمرکز شده اما بمراتب ایستاتر از شرق است. هدف آنها در این جا حفظ و نگهداری محل نیست، بلکه برقراری قرنطینه‌ای است در مقابل ایران برای حمایت از پایگاه شینداند که به صورت یک ناو هواپیما بر زمینی است و خود تهدیدی است برای خلیج فارس. ترس از ایران در دراز مدت در عصبانیتی که مطبوعات شوروی پس از تحریم حزب توده در آوریل ۱۹۸۳ از خود نشان دادند و نیز با توجه به ملاحظات استراتژیک یکی جلوه گر است: هر اندازه که پاکستان نخواهد توانست یک خطر محسوب شود، ایران که دارای یک سنت ملی و دولتی است و در آرزوی آن است که به صورت یک قدرت بزرگ منطقه‌ای درآید،

خطرناک می‌نماید. شورویها یک تیپ را در هرات، شینداند و قندهار اداره می‌کنند اما پادگانهای هواپردی نیز در بُست، گریشک و لشکرگاه دارند. اهمیت نیروهای هواپرد و فرودگاههای ثانوی آنها ربطی به نهضت مقاومت افغان — که گرچه خیلی فعال است اما پایگاههای شوروی را تهدید نمی‌کند — ندارد. شورویها در اینجا به حملات تعرضی محلی و پاکسازی حول پایگاههای خود دست می‌زنند. آنها مثل منطقه پنجشیر در صدد غافلگیر کردن نهضت مقاومت در پادگانهایش نیستند و قصد تصرف زمین هم ندارند، بلکه می‌خواهند نهضت را که در اینجا در دشت باز می‌جنگد و صدمه‌پذیرتر است به ستوه آورند. در ادرسکن و لشکرگاه تعداد طرفداران رژیم زیاد است.

میان قندهار و هرات، وضعیت جغرافیایی و قبیله‌گرایی ساکنان موجب شده که جبهه‌های محلی نهضت مقاومت از پادگانهای همگون و بسیار مشخص که عموماً به حرکت تعلق دارند و فضاهاى نیمه بیابانی میان آنها فاصله انداخته تشکیل شوند. این فضاها عبارتند از: شرافت کوه (ملا محمد شاه)، انار دره (مولوی فقیرالله)، قلعه که («سناتور» جمعیت)، کجکی، موسی قلعه (نسیم آخوندزاده) و جز اینها. هرات فضایی است دارای تداوم و همگونی بیشتر. قندهار دومین شهر کشور در انزوای خود شاهد تنوع بسیار در پیوندهای خود [با احزاب] است، اما در میان کمیته‌های بسیار، چند جبهه متعلق به حزب خالص (عبیدالله، ملا ملنگ) یا جمعیت (ملا نقیب) سر برآورده‌اند. مجاهدین در هرات و قندهار بسیار فعالند و غالباً بیش از نیمی از محلات را در کنترل خود دارند. در سال ۱۹۸۴ شورویها به تخریب سیستماتیک حوالی شهر هرات و قندهار روی آوردند و جنگ با شدت و خشونت هرچه تمامتر و هر روزه ادامه داشت به طوری که چیزی از نبردهای منطقه پنجشیر کم نداشت.

۳- افغانستان دور از جنگ

بخش وسیعی از سرزمین افغانستان به هیچ وجه مورد تهاجم قوای شوروی واقع نشده. این بخش بویژه شامل ارتفاعات مرکزی به استثنای چخ چران و بامیان است. شورویها در تابستان ۱۹۸۰ برای آخرین بار کوشیدند از هزاره‌جات عبور کنند

و تاریخ آخرین اقدام آنها برای دستیابی به چخ چران از طریق شینداند تابستان ۱۹۸۱ بود. در مرکز کشور به جز در چخ چران و بامیان، تولک ترینکوت، دره صوف و اوب پست دولتی وجود ندارد. شهر چشت در دسامبر ۱۹۸۳ توسط نهضت مقاومت باز پس گرفته شد. نورستان، لغمان علیا و دوسوم بدخشان فقط گاهگاهی مورد بمبارانهای هوایی قرار گرفته اند. سرانجام آن که مرکز جنوبی (از ارغون به بعد) و غربی افغانستان (تا بلندیهای شینداند) جز به تناوب مورد تهاجم هلیکوپترها و زرهپوشهای گشتی واقع نشده، تنها پاسگاههای مرزی اسپین بولداک (میان قندهار و کویت) نیز حاکم نشین نیمروز و کنگ کاملاً در دست شورویهاست.

این نواحی وسیع و کم جمعیت نواحی غیر استراتژیک تلقی می‌شوند؛ بهتر آن است که آنها را به حال خود رها کنند تا آن که نفرات و تجهیزات بسیار را به دلیل دوری راههای ارتباطی در آنجا عاطل و باطل نگهدارند. از این رو به سبب نبودن حریف شبکه کمیتة های نهضت مقاومت ضعیفتر از جاهای دیگرند و بهترین نفرات آنها غالباً به نگهبانی از «مرزها»ی خود اشتغال دارند و در انتظار حمله‌ای به سر می‌برند که اتفاق نمی‌افتد. مشکلی که این نواحی برای شورویها به وجود می‌آورند این است که راههای طولانی اما امن خود را در اختیار مجاهدین می‌گذارند و بهترین محل عقب‌نشینی و منبع تهیه آذوقه در صورت بروز قحطی اند ضمن آن که محل مناسبی هستند برای استقرار قانونی احزاب نهضت مقاومت.

۴ - موارد مخصوص

الف) کابل و چریکهای شهری

کابل تنها منطقه‌ای است که شورویها به خوبی کنترل می‌کنند. پلیس مخفی (خاد) خوب سازماندهی شده و خبرچینیهای در تمام محافل در اختیار دارد. چریکهای شهری و به عبارت دقیقتر شبکه‌های تروریست زیرزمینی در شهر کم و بیش و به دلایلی چند متلاشی شده‌اند. نخست آن که، افغانیها از مبارزه مخفیانه چیزی نمی‌دانند و به دلیل عدم رازداری آمادگی کمی برای این کار دارند: به همین سبب است که به هنگام ششمین حمله علیه پنجشیر در پاییز ۱۹۸۲،

شورویها، لیست اسامی ششصد نفر اعضای شبکه های مخفی مسعود را به دست آوردند و او برای برقرار ساختن مجدد این شبکه ها یک سال وقت صرف کرد. وجود پناهگاههایی در چند کیلومتری پایتخت، مجاهدین را در انجام عملیات باز تشویق می کند و اراده آنها را در برقراری یک شبکه مخفی واقعی سست می سازد. سپس آن که یک بخش از شبکه های روشنفکران شهری به ساما که سازمانی مائوئیستی است وابسته بودند. اعدام رهبر روحانی ساما، مجید کلکانی در بهار ۱۹۸۰ ضربه مهلکی بر پیکر این سازمان وارد ساخت و به دنبال آن بحرانی سیاسی موجب تفرقه و انشعاب، تسویه حساب و پیوستن به رژیم شد و این امر به نابودی شبکه های مخفی بسیاری منجر شد. این گفته به آن معنا نیست که دیگر مخالفان مسلح در پایتخت وجود ندارند. اما این افراد از مخفی گاههای اطراف شهر می آیند. فعالیتهای این مخفی گاههای پیرامونی (که در جنوب زیر نظر عبدالحق قرار دارند) در سال ۱۹۸۴ به نحو چشمگیری افزایش یافته. اجرای عملیات مستلزم آن است که گروههای کوچک شبها از روی اطلاع و با آگاهی عمل کنند. هدف آنها گشتی های دولتی و بویژه افسران و اعضای حزب یا طرفداران مشهور رژیم است (خوانندگان رادیو، علما [طرفدار رژیم] و صاحبان پستهای افتخاری). با این همه عبدالحق که پایگاه اصلی او شیواکی است، دست به عملیاتی در سطح بالا حتی در داخل شهر می زند: حمله به کمیساریا، کارخانه ها، پاسگاههای نظامی و وزارتخانه ها و حتی به سفارتخانه شوروی توسط گروههایی که تعداد اعضای آنها به ۵۰ نفر هم می رسد، مثل حمله هماهنگی که در شب سیزدهم به چهاردهم اوت ۱۹۸۳ به رادیو کابل و میکروریون (محل شورویها و کارمندان) و پادگان بالا حصار انجام داد. در همین زمان موشکهای سام ۷ و راکت نیز پدیدار شدند.

زیر فشار قرار دادن شهر کار ممکن است زیرا مجاهدین پادگانهای مستحکمی در چند کیلومتری در اختیار دارند، این پادگانها عبارتند از: پغمان، شهر و استراحتگاه قدیمی در ناحیه ای کوهستانی که در دست طرفداران سیاف (اصلاً اهل پغمان) است، شیواکی، شهرکی در جنوب و کوه صفی، ارتفاعاتی در شمال شرقی. شورویها علی رغم آن که پغمان را مرتب می کوبند و در آنجا یک سری پاسگاه با

پوشش توپخانه و هلیکوپتر مستقر کرده اند هرگز نتوانسته اند این پادگانها را به زانو در آورند. برای کابل واقعاً نتوانسته اند یک کمربند ایمنی تأمین کنند و به طریق اولی از کنترل پشت منطقه نیز ناتوان بوده اند. در خاتمه تذکر می دهیم که نهضت مقاومت دارای طرفدارانی در میان مردم شهر، نظامیان و ادارات است. جا دارد یادآوری کنیم که مجاهدین از دست زدن به تروریسم کورسخت نفرت دارند: بمب اندازیهای بی هدف و تیراندازیهای نامشخص نمی کنند مگر در جاهایی که اصولاً محل تردد مأموران رژیم است (مثل سینما پامیر و فرودگاه).

در سال ۱۹۸۶ نهضت مقاومت به راکتهای ۱۲۰ میلیمتری دست می یابد که آن را قادر می کنند محلات دولتی و قرارگاههای نظامی را بمباران کند. همه چیز تحت سیطره نهضت مقاومت قرار می گیرد. شورویها در پاسخ به این اوضاع، اطراف شهر را خالی می کنند و یک منطقه شلیک آزاد به وجود می آورند که به شکل بیابان درآمده.

ب) پکتیا

پکتیا تنها ناحیه ای است که در آن نبردهای شدیدی بدون دخالت مستقیم شورویها جریان دارد، تا سال ۱۹۸۴ شورویها از دست زدن به عملیات در مرزهای پاکستان اجتناب می کردند. گرچه بعد از این تاریخ آنها از وارد کردن فشار بر مرز تردیدی به دل راه نمی دهند، اما حضور همه جانبه آنها در پکتیا ضرورتی ندارد زیرا پکتیا تنها ناحیه ای است که به دلیل وجود واحدهای نخبه، ارتش دولتی در آن جا دارای کارایی است. بهترین افراد حزب خلق از مناطق ایلاتی و بویژه پکتیا برخاسته اند: ارتش در آن جا افرادی در اختیار دارد که برای جنگیدن دارای انگیزه هستند و به محل بخوبی آشنایند. نقطه اتکای مجاهدین در این منطقه قبیله جدران است که به رهبری جلال الدین حقانی بسیج شده اند و به حزب و گروه خالص پیوسته اند. دولتی ها شهرهای ارغون، خوست و حاجی میدان را که در آنها طرفداران بسیاری دارند، در دست دارند. مجاهدین راهها را سد کرده اند (از جمله راه مشهور گاردز به خوست که مملو از تانکهای نابود شده است) و در نزدیکی مقر این دو شهر در اکتبر ۱۹۸۳ تن به شکست داده اند. جنگ در اینجا کاملاً قبیله ای است.

ج) چخچران

چخچران نمونه منحصر به فردی است از یک پایگاه شوروی در قلب نهضت مقاومت. این شهر که مرکز ایالت است دارای یک بازار و یک فرودگاه است که در آن چند هلیکوپتر زره دار و نیز یک گردان موتوریزه مستقر است. علاوه بر این شهر ۱۵۰۰ نفر جمعیت و یک گردان دولتی دارد. ورود و خروج ممنوع است و پایگاه به طور دائم در محاصره گروههای آیماق منتسب به حزب اسلامی است که گرچه سلاح قابل توجهی ندارند ولی (تحت فرمان ستار) جنگنده اند. پایگاه با دست زدن به حملات و بمبارانهای هوایی علیه روستاهای موجود تا شعاع سی کیلومتری از خود دفاع می کند ولی مردم علی رغم تلفات زیادی که متحمل شده اند باقی مانده اند.

ب - استراتژی شوروی و روند عملیات

هدف سیاست شوروی این است که افغانستان را بتدریج و با تکیه بر خستگی مردم و نیز تحکیم آرام اما مداوم دستگاه دولت کابل در زمره اعمار خود در آورد، بدون آن که جنگ را به سطحی بکشاند که مجبور شود ابواب جمعی خود را افزایش دهد و تنشهای ناحیه ای به حد غیر قابل کنترل بالا رود. استراتژی شوروی برای تکمیل کار به استفاده از دو وسیله دیگر نیز روی آورده: یک ارتش کلاسیک که از قدرت آتش بالایی برخوردار است و یک پلیس سیاسی افغانی، یعنی خاد که مستقیماً به کاگب وابسته است و وظیفه اش این است که با استفاده از انشعابات سنتی جامعه افغانستان به اختلافات موجود در نهضت مقاومت دامن زند و گروهها را اگر نه از لحاظ ایدئولوژیکی دست کم به سبب رقابتهای محلی موجود میان اقوام و خوانین به سوی رژیم بکشاند. این دو عامل از همان ابتدای کار به گونه ای توأم مورد استفاده قرار گرفته است. به موازات آن رژیم بر آن است که بزرگان اقوام و انشعابات آنها را با خود همراه کند: اولین متارکه ها و صلح های جداگانه با رؤسای قبایل از پاییز ۱۹۸۰ شروع شده است.

در تاریخچه نبردها می‌توان سه مرحله را تمیز داد که به دوران حکومت برژنف، اندروپوف و چرنینکو مربوط می‌شود. اما نباید نتیجه‌گیری کنیم که اساس سیاست آنها با هم تفاوت داشته، زیرا این مراحل مکمل یکدیگرند. تنها می‌توان از شدت و ضعف صحبت کرد: دوران برژنف، دوران عملیات کلاسیک است که در آن شورویها دریافتند حریف را دست کم گرفته‌اند، دوران اندروپوف دوران پیروزی از طریق سیاسی و پلیسی است و دوران چرنینکو، دوران حملات سخت نظامی بی‌امان است.

۱- ارتش شوروی

ارتش چهارم شوروی مستقر در افغانستان در سال ۱۹۸۳ حدود یکصد و ده هزار نفر ابوابجمعی داشته به اضافه مشاوران نظامی و دست کم سه هنگ که در خاک شوروی مستقر بوده‌اند اما در افغانستان دست به عملیات می‌زدند. این ارتش دارای بیش از هشت هنگ مکانیزه و دو هنگ چتر باز است که چندین تیپ از آنها حمایت می‌کند. افراد این ارتش در مقایسه با سایر ارتشهای شوروی هیچ ویژگی خاصی ندارند: نحوه استخدام آنها (که از اقوام مختلفند)، سلاح آنها و نحوه آموزش و تربیت آنها مشابه سایر ارتشهاست. حال با توجه به این که می‌دانیم نیروهای شوروی به گونه‌ای بی‌نهایت سخت ولی یکنواخت و مکانیکی برای یک جنگ کلاسیک در اروپا تربیت شده‌اند، درمی‌یابیم چرا در مقابله با جنگهای چریکی افغانستان کارایی چندانی ندارد. معضلات اصلی ارتش شوروی عبارتند از تمرکز، نبودن روحیه ابتکار، سنگینی، ضعف فرماندهی، وجود روابط غیرحسنة میان سربازان و افسران (و میان «آبی‌ها»^{*} و قدیمی‌ها) و احساس عدم مسؤولیتی که رواج یافته. سربازان دوست ندارند از کنار زرهپوشهای خود دور شوند و در کوهستانها بجن‌گند، کوماندوهای شکاری وجود ندارد، نیز گشتی‌های پیاده. رعایت اخلاق جز نزد چتربازان که به وضوح جنگنده‌ترند، دیده نمی‌شود.

در مقابل، ارتش شوروی از قدرت آتش بسیار بالایی برخوردار است و توانسته از تواناییهای خود با آگاهی و هماهنگی بیشتر استفاده کند، بدون آن که تغییری بنیادی در تاکتیک نبردها، استراتژی نظامی و طبیعتاً ساختارهای خود به وجود آورد. ارتش شوروی گذشته از حمایت ایستا از پایگاهها و جاده‌ها، دارای سه مأموریت است. فعالیت «روتین» و عادی آن عبارت است از «گشت زنی» که در سطح هنگ به طور آهسته بر محورهای مورد تهدید انجام می‌شود، بدون آن که از این محورها فاصله بگیرد. اقدامات تلافی جویانه که عبارت است از بمبارانهای هوایی یا توسط توپخانه علیه روستاهایی که مشکوک به پناه دادن به مجاهدین است بدون آن که الزاماً قصد بهره‌برداری از بمبارانها در یک حمله زمینی داشته باشند. و سرانجام عملیات تعرضی نوع ارتش شوروی که عبارت است از حمله مشترک زمینی - هوایی به همراه عملیات حمل و نقل انبوه توسط هلیکوپتر به عقب جبهه مجاهدین به اضافه پیشروی آرام واحدهای زرهپوش برای بستن حلقه محاصره و به دام انداختن مجاهدین.

کارهایی که در جهت بهبود تاکتیکها انجام شده عبارت است از سرعت بخشیدن به عملیات، افزایش روزافزون قدرت تحرک و حمل و نقل واحدها توسط هلیکوپتر که زیر چتر حمایت زرهپوشها عمل می‌کنند، استفاده از هواپیماهای بمب افکن بلند پرواز (Tu ۱۶) و شکاری بمب افکنهای آرام (Su ۲۵)، روی آوردن به حملات غافلگیرانه و کمین، بخصوص در شبها و توانایی بالای آنها در کشیدن حملات به نواحی مختلف و بنابراین استفاده معقول از واحدهای جنگنده. واحدهای نخبه (چتر بازها) و «اسپتازها» بعد از این به صورت سیستماتیک مورد استفاده قرار می‌گیرند و شورویها به صورتی منظم سیاست «زمین سوخته» را در اطراف شهرهای بزرگ (کابل، هرات، قندهار) و در پادگانهای مجاهدین اعمال می‌کنند.

۲- سیاست آرام سازی

این سیاست با واسطه پلیس مخفی خاد در دست اجراست. خاد کاملاً برخلاف روش معمول کمونیستها که اشراف را سرنگون می‌کنند نه تنها با آنها به

مقابله برنخاسته بل می‌کوشد با استفاده از روشهای سنتی قبیله‌ای بازمانده از سیاست انگلیسیها در قرن نوزدهم اشراف و بزرگان قبایل را با خود همداستان سازد. به آنها مقامات و عناوین افتخاری پیشنهاد می‌شود و در جبههٔ پدر وطن گرد هم آمده‌اند. جنگجویانی که به قوم آنها تعلق دارند به شکل شبکه نظامیان حکومتی (شبه نظامیان، وطن پرست، اوپراتیفی) درآمده‌اند. روش کار عموماً به این ترتیب است که خاد با یکی از بزرگانی که به نهضت مقاومت پیوسته و با یک رئیس قبیله دیگر رقابت می‌کند تماس می‌گیرد. تماس با واسطه یکی از طرفداران رژیم که به همان قوم تعلق دارد انجام می‌شود. در این هنگام خاد یک قرارداد عدم تعرض دو جانبه را پیشنهاد می‌کند: فرد مورد نظر را در ریاستش بر قوم تأیید می‌کنند؛ به او سلاح و کمک مالی می‌دهند بدون آن که مجبور شود هیچ شرط ایدئولوژیکی را بپذیرد. او فقط باید قلمرو خود را به روی مجاهدین ببندد و اجازه دهد دولت دستگاه خود را در قلمرو او مستقر سازد. بنابراین هدف دولت این نیست که در روستاها انقلاب کند بل تنها به «آرام سازی» به معنای دقیق کلمه راضی است، یعنی: حصول پایانی برای مخاصمات.

این سیاست برای روستاها در نظر گرفته شده و نه کابل، که مردم آن را به سوی یک روسی شدن واقعی هدایت می‌کنند: ریشه کن کردن فرهنگ مردم، بریدن از جامعهٔ سنتی و اعزام نه تنها افراد سرشناس بلکه جوانان برای اقامت طولانی در شوروی به این هدف که در دراز مدت پایگاهی برای رژیم جدید بسازند. سیاست شوروی با آگاهی تمام فاصله میان شهرها و روستاها را بیشتر می‌کند.

سیاست آرام سازی موفقیت‌هایی در هرات (با شیرآقا که سه سال بعد توسط مجاهدین کشته شد)، در شملی (با ملنگ از حزب حکمتیار در میرپچه کودر سپتامبر ۱۹۸۲)، در جوزجان و فاریاب (با نورالله از حزب اسلامی المر که در بهار سال ۱۹۸۳ و قبل از آن که به دست نهضت کشته شود به رژیم پیوست)^۲ به دست آورد. با این همه «آرام سازی» در فراسوی مناطقی که در کنترل رژیم است راه به جایی نمی‌برد.

۳- جنگ کلاسیک و ضد چریکی

عدم کارایی نسبی شورویها در افغانستان به این سبب است که دو وجه استراتژی آنها ارتباط شایسته‌ای با هم ندارد. همه چیز آن‌چنان می‌گذرد که گویی برنامه خاد و روند عملیات نظامی بدون هیچ هماهنگی با یکدیگر طرح ریزی شده است. به طور مثال شبه نظامیانی که به زحمت توسط خاد ایجاد شده در محدوده یک پایگاه شوروی [به دست مجاهدین] تارومار می‌شود، بدون آن که پایگاه قدمی در حمایت آن بردارد. یا به هنگام یکی از حملات شورویها، چنان عمل می‌کردند که گویی یک تمرین کودکانه است، آنها بدون توجه به وضعیت محلی و بدون قائل شدن تفاوتی حمله می‌کردند. مع ذلک شورویها پیرامون مواضع و تحرکات مجاهدین — که با مفاهیم رازداری و اختفا آشنایی کمی دارند — اطلاع کامل دارند. به نظر می‌رسد که کندی سنتی واحدهای شوروی، تمرکز شدید فرماندهی و لزوم یک برنامه ریزی قبلی برای دست زدن به عملیات، بهره‌برداری فوری از اطلاعات را از سوی واحدهای جنگنده برتر دشوار ساخته است.

مطبوعات شوروی از افسران نمونه‌ای که زبانهای محلی را حرف می‌زنند و با مردم نزدیک شده و در کارهای اجتماعی شرکت دارند^۳ یاد می‌کنند، اما من در محل چیزی که مؤید این ادعا باشد ملاحظه نکردم. بعکس چنین می‌نماید که ارتش به معنای واقعی کلمه تنها به شکل یک تکنیسین عمل می‌کند و توجهی به مردم غیرنظامی ندارد.^۴

از دیگر سو، لازمه هر استراتژی ضد چریکی، ایجاد یک ارتش و قوای شبه نظامی متشکل از افراد بومی است. اما افغانستان در جنگ، لنگ لنگان قدم برمی‌دارد. ارتش دولتی به سبب فرار سربازان خود از صدهزار نفری که پیش‌بینی شده تنها سی هزار نفر در اختیار دارد. این ارتش با وجود داشتن چند تیپ مطمئن چندان قابل اعتماد نیست. سربازگیری اجباری موجب شده جوانان شهری که تمایلی به مجاهدین ندارند به طیب خاطر در ارتش خدمت نکنند و از هر فرصتی برای فرار استفاده کنند. شبه نظامیان محلی خیلی ایستا هستند و گرچه می‌توانند جلو پیشرفت مجاهدین را در یک بخش بگیرند، اما قادر نیستند گروههای متحرک ایجاد کنند.

۴- تاریخچه عملیات بزرگ

گرچه نبردها در همه جا جریان دارد، اما تعرضات شوروی تقریباً همیشه در زمان واحدی (از ماه مه تا ژوئن و از سپتامبر تا اکتبر) در افغانستانِ استراتژیک، در هرات و در قندهار، انجام می‌شود.

در سال ۱۹۸۰، فقط شاهد عملیات بزرگ پاکسازی محورهای [ارتباطی] هستیم بدون آن که برای نقل و انتقال واحدها از هلیکوپتر استفاده شود. کاروانهای اعزامی برآنند که به صورتی نظامدار راههای بزرگ را بکشایند: راه کُمر (در فوریه)، پکتیا (مارس)، جاده مرکزی هزاره جات (ژوئیه - اوت)، جاده لوگر و به صورتی منظم راه اسفالته کابل به قندهار گشوده شده اما آنها نمی‌توانند این جاده‌ها را ترک کنند. شورویها همچنین کوشیده‌اند فضای اطراف پایگاههای خود را پاکسازی کنند: اطراف غزنه در ماه مه مورد حمله قرار گرفت و دو تعرض اولیه علیه پنجشیر در آوریل و اکتبر تحقق یافت. در نوامبر نوبت ننگرهار فرارسید: ناحیه سرخرو منهدم شد. در ژوئیه شورویها انبوهی از بمبهای کوچک پلاستیکی ضد نفر را روی راههایی که به سوی پاکستان می‌رود ریختند: حاصل این کار بویژه کشتار کودکان و دامها بود.

در سال ۱۹۸۱، شورویها میدان عمل خود را محدود و تمام هم خود را بر پاکسازی مناطق استراتژیک متمرکز می‌کنند. واحدهای هوایرد ظاهر می‌شوند اما نقشی حاشیه‌ای ایفا می‌کنند. بعکس بمبارانهای هوایی به صورت منظم در می‌آیند و با شدت دنبال می‌شوند. مناطق مورد نظر همانها هستند: لوگر (آوریل) ناحیه کابل با نبردهایی بی‌نهایت شدید در پغمان (ژوئیه)، قندهار (اکتبر)، ننگرهار (تعرض به تورابورا در ژوئیه) پنجشیر مورد سومین و چهارمین حمله واقع می‌شود (آوریل و اوایل سپتامبر). نتایج حاصله برای شورویها مأیوس‌کننده است اما خرابیها بسیار است و موج پناهندگان به سوی پاکستان افزایش می‌یابد.

زمستان ۸۱/۸۲ با تشدید بمبارانها همراه است به اضافه محاصره منطقه مورد نظر توسط واحدهای مکانیزه که برای به زانو در آوردن مجاهدین پس از بمباران شروع به پیشروی می‌کنند. این تاکتیک در قندهار، هرات و شمالی اجرا می‌شود. تلفات

غیرنظامیها زیاد است. در بهار مجاهدین ابتکار عمل را در اکثر جبهه ها به دست می گیرند. سال ۱۹۸۲ با دو حمله علیه پنجشیر (در ۱۵ ماه مه و ۳۰ اوت) مشخص شد. این دو حمله از تمام حمله هایی که شورویها تا به این تاریخ انجام داده اند گسترش بیشتری دارد. برای اولین بار حمله توسط واحدهایی که توسط هلیکوپتر انتقال داده شده اند و در عرض چند ساعت بر خط الرأس بلندیها پیاده می شوند اجرا می شود. به دنبال آنها زرهپوشها با تعداد کمتر از حملات گذشته دره را اشغال می کنند. این حملات با شکست مواجه می شود و واحدهای شوروی در ماه دسامبر به قسمت ورودی دره رُخا عقب نشینی می کنند. در ماه اوت مجاهدین، طرفداران رژیم را که برای برگزاری جشن «رهایی» پغمان آماده اند قتل عام می کنند. بعکس در ماه ژوئن لوگر گرفتار حمله ای وحشتناک می شود، مردم غیرنظامی که مجاهدین ناتوان از حمایت آنانند تلفات سنگینی می دهند.

در ۱۹۸۳ حمله بزرگی از سوی شورویها انجام نمی شود. تعدادی عملیات پاکسازی در لوگر - جایی که دکتر اوگو یار اسیر می شود -، در هرات (ماه آوریل) و غزنه (ژوئن) اجرا می شود. در ماه مه و اکتبر شملی بمبارانهای بی نهایت شدید را تحمل می کند. در قندهار شورویها پاسگاه خاکریز واقع در ۵۰ کیلومتری شمال شهر را باز پس می گیرند. سال ۱۹۸۳ را دو واقعه متمایز ساخته: متارکه جنگ میان مسعود و شورویها و محاصره خوست و ارغون توسط مجاهدین از پایان ماه ژوئیه، مجاهدین پکتیا با رهبری جلال الدین حقانی به محاصره دو شهر خوست و ارغون دست می زنند. عنصر تازه ای پدیدار می شود: قبایل منگل، جاجی، تانی و وزیري که تا آن زمان «نرم» بوده اند تحت لوای گیلانی - سه قبیله اول - و به نام جمعیت اسلامی - قبیله آخری - شرکت می کنند. این تحرک ناگهانی همزمان با اعلامیه ظاهرشاه (۲۲ ژوئن) که همگان را به یک جبهه واحد فرامی خواند پدیدار می شود. شایع می شود که سلطنت طلبان قصد دارند یک دولت موقت در خوست آزاد شده برقرار کنند. شکی نیست که گیلانی در این هنگام سلاحهای بسیاری دریافت داشته. خوست فتح نمی شود و شبه نظامیان محلی دست کم به صورت زبانی به مجاهدین می پیوندند. اما از آغاز ماه اکتبر تانی ها در پی رقابتهای قبیله ای با جدرانها از ائتلاف خارج می شوند

و با نزدیک شدن زمستان بسیاری از جنگجویان به خانه برمی‌گردند. در آخر دسامبر ارتش دولتی که از گردز آمده محاصره این دو شهر را می‌شکند و جاجی میدان را باز پس می‌گیرد. دو مطلب را باید تذکر داد: قبایل «نرم» دقیقاً از ویژگیهای جنگ قبیله‌ای پیروی می‌کنند. از این رو دوره‌های حملات سخت و دوره‌های عقب‌نشینی به طور متناوب مشاهده می‌شود. شورویها در نبرد خوست به صورت مستقیم مداخله نکردند.

در سال ۱۹۸۳ [رژیم] عملیات سیاسی نفوذ در نهضت مقاومت و اتحاد با آنها را به اوج خود می‌رساند. می‌توان گفت که این استراتژی سیاسی اندروپوف است که به ظاهر عبارت است از دست‌یافتن به توافقی با سران اصلی نهضت. بعکس، سال ۱۹۸۴ نشانه‌هایی از بازگشت به یک برداشت کاملاً نظامی از جنگ را عرضه می‌دارد. اما این بار با ارتشی جنگنده‌تر، تجهیزاتی پیشرفته‌تر و اراده‌ای بی سابقه برای کوبیدن نهضت. شورویها با تعرض ۲۱ آوریل خود به پنجشیر، به صورتی یک جانبه گام جدیدی در تشدید جنگ برمی‌دارند. از آن به بعد، شورویها می‌کوشند اطراف شهرها را خالی کنند و راههای تدارکاتی نهضت را قطع کنند. اما با وجود نبردهای سهمگین اطراف هرات، قندهار و خوست در سال ۱۹۸۵ و ۱۹۸۶، هرگز به موفقیتی دست نمی‌یابند به استثنای اطراف مزار شریف.

۵- حملات علیه پنجشیر

چهار تعرض اولیه به پنجشیر به صورتی کاملاً کلاسیک انجام می‌شود که در آنها تنها یک ستون زرهپوش بعد از بمبارانهای هوایی دست به حمله می‌زند. این حملات با عملیاتی که در دیگر نقاط افغانستان انجام می‌شود تفاوت چندانی ندارد. سه حمله دیگر (از ۱۵ ماه مه تا اول ژوئیه و از سی ام اوت تا ۱۵ سپتامبر ۱۹۸۲، سپس از بیست و یکم آوریل ۱۹۸۴ به بعد) به دلیل گسترش خود، اهمیت تجهیزاتی که به کار گرفته شده‌اند و تاکتیکهای معمول ثابت می‌کنند که پنجشیر فرمانده مسعود به صورت هدف شماره یک شورویها در افغانستان درآمده است. این سه حمله بر زیربنای واحد قرار دارد: سهم اعظم عملیات برعهده واحدهای هوای است که غالباً

چتر بازهایی هستند که در عمق جبهه و بر خط الرأس بلندیها، روستاها و نقاط عبور پیاده می‌شوند. سپس واحدهای زرهی جای آنها را می‌گیرند. در هر سه مورد، استراتژی مسعود عبارت است از عقب‌نشینی به دره‌های مجاور و پراکنده ساختن شورویها، سپس باز پس گرفتن مواضع از دست رفته یکی پس از دیگری، بویژه هنگامی که این مواضع به ارتش دولتی واگذار شد.

در ژانویه ۱۹۸۳ شورویها به مسعود پیشنهاد متارکه جنگ می‌کنند. بدون تردید آنها چنین تصور می‌کنند که در قبال خودمختاری محلی که به مسعود اعطا می‌کنند، او سعی نخواهد کرد از فضای همبستگی خود خارج شود، یعنی کاری که گفتیم یکی از قواعد پایدار در نهضت مقاومت افغان است. اما مسعود دقیقاً دریافته بود که وجود پادگانهایی که استراتژی شورویها را تهدید نکند ارزشی ندارد زیرا استراتژی آنها تنها به نگهداری افغانستان «مفید» نظر دارد. اگر نهضت بخواد از لحاظ سیاسی و نظامی واقعاً در مقابل شورویها بایستد، باید از فضای همبستگی خود خارج شود و به ایجاد یک سازمان فرانااحیه‌ای دست زند. فشار دائمی واحدهای شوروی اجازه نمی‌داد مسعود به اجرای این طرح پردازد و متارکه جنگ این امکان را فراهم آورد. دیدیم که اوضاع حاکم بر شمال کشور برای پیدایی چنین پدیده‌ای مساعدتر است. گرچه مسعود متارکه جنگ را با دقت در پنجشیر رعایت می‌کند، اما به سازماندهی جبهه‌های شمال شرقی، خلع سلاح حزب در اندراب و اتحاد با حزب در بغلان (با فرماندهی سید منصور) روی می‌آورد و می‌کوشد با حزب در کوهستان (نیازی) اتحادی برقرار سازد و نمونه و روش نظامی خود را به فرماندهان جمعیت در بدخشان بقبولاند.

امرای ارتش شوروی مرتکب اشتباه شدند (مگر آن که این متارکه از سوی کاگ‌ب به آنها تحمیل شده باشد): «شکستن» مسعود فوریت داشت. به علاوه این ضرورت نظامی مقطعی در لحظه‌ای حادث شد که شورویها به طور کلی به خشونت روی آورده بودند: فشار روز افزون به پاکستان و بازگشت به یک برداشت کاملاً نظامی در جنگ.

تعرض شورویها در سال ۱۹۸۴ علیه پنجشیر بزرگترین عملیاتی است که

شورویها از آغاز جنگ تا آن زمان اجرا کرده بودند. در پایان حمله، شورویها یک سوم دره پنجشیر تا روستاهای آستانه و بَرگ، نیز سفلی دره اندرآب را متصرف شده بودند. فرمانده مسعود زنده ماند و اکثر نفرات او نیز جان سالم بدر بردند اما ساکنان پنجشیر دره را ترک کردند.

وسایلی که به کار گرفته شد به وضوح برتر از گذشته بود و این حدس را قوت می‌بخشید که تصمیم حمله از سوی عالیترین مقامات کرمین اتخاذ شده است. بمب افکنهای تی. یو. ۱۶ که در ارتفاع متوسط (۸۰۰۰ متری) پرواز می‌کنند، فرشی از بمب بر پنجشیر گسترانیدند. از این بمب افکنها برای اولین بار بود که استفاده می‌شد. تعداد نفراتی که در این حمله شرکت داشتند چیزی حدود بیست هزار سرباز شوروی و پنج تا شش هزار سرباز دولتی بود. در اوایل آوریل یک گروه کوماندویی متعلق به پلیس مخفی، خاد، در اقدام خود برای قتل فرمانده مسعود با ناکامی مواجه می‌شود.

شروع تعرض به معنای واقعی کلمه روز ۲۱ آوریل بود: واحدها به کمک هلیکوپتر بر خط الرأس بلندیها پیاده شدند و همزمان یک ستون زرهی به بالای دره‌های اندرآب و پنجشیر روی می‌نهد. واحدهای دیگری با هلیکوپتر به گردنه انجمن در انتهای پنجشیر و خوست فرنگ — که تصور می‌شود پایگاهی است برای عقب‌نشینی مجاهدین — برده می‌شوند. ستونهای زرهی بدون هیچ مشکلی به روستای بانو در اندرآب و آستانه در پنجشیر دست می‌یابند. اما شورویها در حمله به دره‌های مجاور، جایی که گروههای متحرک مسعود عقب‌نشینی کرده‌اند، با شکست مواجه می‌شوند. شورویها تلفات سنگینی متحمل می‌شوند. در ماه مه شورویها خوست فرنگ را ترک می‌کنند اما در پنجشیر سفلی با پایداری تمام مستقر می‌شوند. روزنامه نگارانی که از پنجشیر دیدن خواهند کرد شاهد دره‌ای ویران و خالی از سکنه خواهند شد، اما دره‌ای که هنوز دوسوم آن در دست گروههای مسعود است که جنگنده‌تر از همیشه پایداری می‌کنند. در این هنگام شورویها به تاکتیک جدیدی روی می‌آورند: واحدهایی حدود پانصد نفره هر روز صبح با هلیکوپتر و بدون حمایت زرهپوشها در اطراف یک روستا پیاده می‌شوند، روستا را بازرسی و مجاهدین

را — که شورویها اسامی آنها را دارند — بازداشت می‌کنند و قبل از فرارسیدن شب واحدها عقب‌نشینی می‌کنند. به این ترتیب برای مجاهدین تمرکز قوا و دست زدن به حملات غافلگیرانه علیه واحدهایی این چنین متحرک بسیار دشوار شده است.

هدف شورویها تسخیر زمینها نبوده است بلکه می‌خواستند محل را نابود و یا دست‌کم نیروهای پویای حریف را از پای در آورند. نخست راههای ارتباطی را قطع می‌کنند و سپس راههای عقب‌نشینی را، و آن‌گاه به قلب حریف حمله می‌برند و سرانجام او را به دره‌های مجاور می‌رانند تا مجبور شود یا در محل بجنگد و یا در ضمن عقب‌نشینی با واحدهای سنگین شوروی که در دره‌ها و پیرامون منطقه مستقر شده روبرو شود. حال ببینیم شورویها از این حمله چه نصیبی داشتند. دقیقاً بازگشت به وضعیت پاییز سال ۱۹۸۲، شب قبل از انعقاد قرارداد متارکه جنگ، ضمن آن که تلفات سنگینی هم متحمل شده بودند. بنابراین برای آنها این حمله جز شکست حاصلی نداشته است.

مسعود چگونه توانست از این دام بگریزد؟ او خطوط اصلی و تاریخ احتمالی حمله شورویها را می‌دانست، گرچه تصور نمی‌کرد با این وسعت باشد. نقشه او روشن بوده: تخلیه و ترک دره پنجشیر، روی آوردن به حملات چریکی در ربع شمال شرقی کشور و اجتناب از نبردهای رودررو و توجه کامل به خطوط ارتباطی شورویها یعنی محور کابل — ترمذ. او همیشه به این نکته توجه داشته که دره پنجشیر می‌تواند به یک دام تبدیل شود. دفاع از یک پادگان فاقد معناست: یک جنگ چریکی، یک جنگ برای موضع خاص نیست و تسخیر مناطق اهمیتی ندارد و این نکته‌ای است که غالباً فراموش می‌شود. از همان اوایل ماه نوامبر مسعود تخلیه مردم غیرنظامی (حدود سی هزار نفر از صد هزار نفر ساکنانی که قبل از جنگ در دره ساکن بودند) را آغاز کرد. در ماه فوریه او نفرات خود را تخلیه کرد ضمن آن که پرده‌ای در مقابل پایگاه شوروی در اناوه، مصب دره، باقی گذاشت. روز بیستم آوریل، شب قبل از حمله، گروههای متحرک یک کاروان تدارکاتی را در پای سلنگ بکلی نابود می‌کنند. هنگامی که شورویها دست به حمله می‌زنند، تقریباً هیچکس در دره پنجشیر وجود ندارد. مسعود صبر می‌کند تا شورویها از راههای ارتباطی خود دور شوند و نیروهایشان پراکنده شود،

آنگاه دست به ضد حمله می‌زند.

گرچه مسعود انتظار حمله‌ای به این وسعت نداشت و غافلگیر شد اما توانست به موقع عقب‌نشینی کند و بخش اعظم قوای خود را نجات دهد. در همه حال، وجود مسعود در ربع شمال شرقی و تحرکات او برای شورویها به مراتب خطرناکتر از مسعودی است که در محدوده پنجشیر محبوس باشد. از سوی دیگر، بسته شدن راههای تدارکاتی به روی نهضت، مشکل لاینحلی نیست چرا که ابتدایی بودن سلاحهای آنها وابستگی شان را به خارج کمتر کرده و بعلاوه راههای دیگری — گرچه کمی طولانیتر اما مطمئن — می‌توان گشود. فراموش نکنیم که در زمان متارکه جنگ پنجشیر فقط سالی شش محموله دریافت می‌داشت. این حمله قابل اعتماد بودن نظام اطلاعاتی مسعود را نیز به اثبات رسانده است.

در ژوئن ۱۹۸۵، مسعود موفق شد پایگاه دولتی پوشغور در پنجشیر و در اوت ۱۹۸۶ پایگاه بزرگ فرخر در ایالت تخار، دور از پنجشیر را فتح کند. برای اولین بار مجاهدین از تاکتیکهای سبک ویتنامی استفاده کردند: تکرار حمله‌های از روی نقشه، هماهنگی توپخانه و اقدامات یک گروه کوماندویی، سرعت و دقت. بعد از این مسعود فرمانده بلامتنازع تمام ربع شمال شرقی است و قدرتش در پنج ایالت (پروان، کپیس، تخار، کندوز و بدخشان) گسترده است. او توانسته غالب فرماندهان محلی را در یک «شورای نظامی شمال» که بریک «گروه مرکزی» فرمان می‌راند با هم متحد کند و سرآغازی برای یک ارتش رهایی بخش ملی فراهم سازد.

۶- مجاهدین و اسرای شوروی

به هنگام تجاوز شوروی، مجاهدین هر تبعه شوروی را به چشم یک کمونیست نگاه می‌کردند و کسی را اسیر نمی‌گرفتند. رفتار مجاهدین و نیز تصویری که آنها از اتحاد جماهیر شوروی داشتند تغییر یافته است. بحث با سربازان مسلمان شوروی و رفتار غیر خصمانه مجموعه سربازان (فقدان شور و شوق، عدم جنگندگی، بازار سیاه) افغانیها را متقاعد کرده که سربازان شوروی انگیزه‌ای برای جنگیدن ندارند، گول خورده‌اند و تمایلی به گسترش مرام کمونیستی در جهان ندارند. در عین

حال این واقعیت که آنها پولی ندارند، غارت می‌کنند و وسایل نظامی خود را می‌فروشند این باور را در مردم ایجاد کرده که اتحاد جماهیر شوروی نه تنها یک کشور مرفه نیست بل فقیر است. بنابراین سرباز شوروی را بیشتر به چشم یک «آدم بدبخت» می‌نگرند تا به چشم یک دشمن. سربازهایی که فرار می‌کنند یا اسرایی که مقاومتی از خود نشان نمی‌دهند بلافاصله می‌توانند [در کنار مجاهدین] اسلحه به دست بگیرند. آنان که قبول نمی‌کنند به سادگی در اختیار صلیب سرخ قرار داده می‌شوند و به مدت دو سال در سویس نگهداری می‌شوند. آن‌گاه آنها را در انتخاب میان پناهندگی سیاسی و یا بازگشت به وطن آزاد می‌گذارند. افغانیها مایلند اسرا را مبادله کند، اما شورویها با سرسختی رد می‌کنند. تغییر رفتار مجاهدین [در قبال سربازان شوروی] از تاریخ ژوئیه ۱۹۸۱ روی داده، هنگامی که طرفداران خالص یک خلبان شوروی را دستگیر و توسط پاکستانیها به سفارت شوروی تحویل دادند.

با اسرای شوروی همیشه بخوبی رفتار می‌شود. فقط حزب حکمتیار است که آنها را برای گرویدن به اسلام تحت فشار قرار می‌دهد. در همه جای دیگر آنها مختارند. سران نهضت دریافته‌اند که منافع سیاسی آنها ایجاب می‌کند که اسرا را معاف کنند: این رفتار تصویر نهضت را انسانی می‌سازد و سربازان شوروی را به فرار از جبهه تشویق می‌کند. اما رفتار مردم عادی با سربازان شوروی به صورتی ناخودآگاه دوستانه است. هیچ جای تعجیبی ندارد که می‌بینیم آنها با اسرای خود چون یک مهمان رفتار می‌کنند. زندان در حقوق اسلام و نیز عرف و عادت افغانیها جایی ندارد. آنها دشمن را می‌کشند و یا با او چون میهمان رفتار می‌کنند.

از سال ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۴ تعداد اسرا و یا سربازانی که از جبهه فرار کرده بودند بیش از صد نفر نبود. درصد مسلمانان در میان این اسرا بیش از درصد آنها در ارتش شوروی است و این می‌رساند که وجود سربازان مسلمان پاشنه آشیل^{*} اتحاد جماهیر شوروی است. احتمال دارد که مجاهدین تبلیغات خود را در میان سربازان شوروی و حتی در جمهوریهای مسلمان‌نشین شوروی تشدید کنند.

* اشاره به اسطوره روئین تن بودن آشیل قهرمان افسانه‌ای یونان که تنها نقطه ضعف او پاشنه پایش بود و به همین سبب کشته شد.

ج - تواناییهای نهضت مقاومت در دراز مدت

۱ - بُعد نظامی

نهضت مقاومت هرگز در معرض این خطر قرار ندارد که از لحاظ نظامی از پای درآید. این نهضت حتی اگر به سبب وجود انشعاب در جامعه افغان هم باشد، به تمرکز گروههای خود نمی‌پردازد. حتی اگر شورویها توانایی تحرک خود را بهبود بخشند قادر نخواهند بود در عملیات جستجو و انهدام، تعداد قابل توجهی از مجاهدین را محاصره و نابود کنند. سبکی زیرساخت نظامی نهضت مقاومت (نداشتن توپخانه، انبار مهمات، پادگانهای آموزشی یا ستاد بزرگ دارای تمرکز) موجب شده که اهداف نظامی به معنای خاص کلمه وجود نداشته باشد. شورویها چاره‌ای ندارند جز آن که به یک جنگ فرسایشی با هدف جدا ساختن مردم غیرنظامی از مجاهدین و به زانو در آوردن مجاهدین در کوهستانها دست بزنند: برای رسیدن به این هدف باید به عملیات تلافی جویانه به صورت انبوه علیه روستاهایی که مجاهدین را پناه می‌دهند روی آورند و با تحرک واحدهای خود به مردم بفهمانند که در هیچ کجا در امان نخواهند بود. مسأله‌ای که مجاهدین با آن روبرو هستند برقراری پیوندی است نرمتر میان ساختار نظامی و مردم غیرنظامی تا آنها بتوانند فشار و حضور روز افزون شورویها را ضمن حفظ روحیه خود تحمل کنند. همان گونه که دیدیم تا به امروز مجاهدین در میان مردم زندگی کرده‌اند بدون آن که در صورت حمله‌های انبوه بتوانند واقعاً از مردم حمایت کنند. وجود مناطق واقعاً امنی چون هزاره‌جات از تردید شورویها در اشغال مناطق بیشتر سرچشمه می‌گیرد نه تواناییهای نظامی نهضت در جلوگیری از نفوذ واحدهای شوروی. این مناطق امن در مجاهدین این تصور را به وجود آورده که شکست دادن آنها غیرممکن است و از این رو پیش‌بینی مرحله بعدی جنگ که لامحاله به هنگام افزایش ابوابجمعی شورویها روی خواهد داد به ذهن آنها خطور نمی‌کند. در این حریمهای امن مجاهدین آزادانه زندگی می‌کنند و با جامعه در آمیزشند. هیچ ساختار مخفی و بنابراین هیچ حيله‌ای در قبال دشمن وجود ندارد: یا

می‌جنگند و یا فرار می‌کنند. تا به امروز به سبب موضعی بودن عملیات از سوی شورویها، امکان فرار و بازگشت دوباره به محل بعد از چند هفته برای مجاهدین وجود داشته. اما اگر شورویها حضور مداومتری از خود نشان دهند — نه با استقرار در محل، بل با انجام عملیات دائم از سوی گروههای متحرک که بیش از یکی دو روز و حتی چند ساعت در محل نمی‌مانند — و اگر با توجه به اطلاعات [خبرچینها] به صورتی سیستماتیک به تخریب خانه‌های رؤسای نهضت دست زنند و عملیات تلافی جویانه گزینشی بر روستاها انجام دهند، در این صورت نگهداری جامعه غیرنظامی به شکلی که گویی هیچ اتفاقی نیفتاده برای نهضت کار بسیار دشواری خواهد بود. با این همه در پنجشیر، نیز در قندهار تجربه گروههای مسلحی که در خارج از مناطق پرجمعیت زندگی می‌کنند تجربه‌ای مثبت بوده است.

نهضت مقاومت باید به ایجاد ساختاری مخفی دست زند و هر جا شورویها محل را اشغال کرده‌اند به سازماندهی این ساختار مخفی همت گمارد. اختفا ایجاب می‌کند که نهضت مقاومت خود را بر اساس الگوهای صد درصد سیاسی، خارج از سلسله مراتب موجود بسازد، زیرا تصور علما یا خوانین مخفی امکان‌پذیر نیست. با وجود آن که جامعه در طول جنگ تحول پذیرفته اما هنوز به این مرحله نرسیده است. تحجّر نسبی جامعه سنتی آن را در مقابل اثرات ایدئولوژی کمونیسم حفظ کرده اما در شرایط بحرانی آن را شکننده ساخته است. به همین سبب است که افغانیها قویترین مردم پناهنده جهان را تشکیل داده‌اند: عدم پذیرش [بیگانه] همگانی و انبوه است، اما تطابق با جنگ ضعیفتر است. بنابراین مهاجرت به صورت تنها تظاهر ممکن در مقابل این عدم قبول رخ می‌نماید. دومین مسأله [برای مجاهدین] بر پایی گروههای متحرک حرفه‌ای است که تنها راه مقابله با تحرک روزافزون ارتش شوروی است. می‌دانیم که دست زدن به عملیات از سوی نهضت مقاومت در خارج از فضای همبستگی همیشه کاری بسیار حساس و ظریف بوده است، زیرا رقابتهای محلی می‌تواند مردم را وادار کند برای رفع شرمزاحمان با رژیم متحد شوند. حتی اگر این چرخشهای محلی موقتی هم باشد از بر پایی یک ارتش رهایی بخش که بتواند بر سرزمینی وسیعتر دست به عملیات بزند جلوگیری خواهد کرد. بنابراین معضلات

نظامی نهضت بویژه جنبه سیاسی دارند.

در واقع در زمینه صرفاً نظامی، دو نقطه ضعف نهضت عبارتند از تسلیحات و دوری راههای ارتباطی با پاکستان. تسلیحات سنگین وجود ندارد، اما این گونه تسلیحات به جز در چشم انداز تشکیل یک ارتش رهایی بخش فاقد معناست. تجربه ثابت کرده که توپهایی که بعضی از کمیته های محلی در اختیار دارند هرگز مورد استفاده واقع نشده اند، زیرا با تاکتیکهای مورد عمل گروههای وابسته به کمیته همخوانی ندارند: استفاده از توپخانه مستلزم آن است که از سطح کمیته فراتر روند. در خصوص راههای ارتباطی، با توجه به تعداد نفرات ارتش شوروی در وضعیت حاضر به هیچ وجه امکان لازم برای کنترل آنها را در اختیار ندارند. در صورتی که افزایش قابل توجهی در ابواب جمعی آنها روی دهد، نهضت مقاومت تنها می تواند از طریق یک هماهنگی — و بنابراین تمرکز — میان گروههای متحرک با آنها به مقابله برخیزد: و این نیز یک مسأله سیاسی است. با این همه کنترل راههای ارتباطی برای شورویها همیشه کاری بسیار دشوار خواهد بود، حال کارایی نهضت مقاومت هر چه که باشد.

بنابراین جنگ در زمینه نظامی دو چشم انداز را پیش روی می گشاید. یا مجاهدین از آستانه تشکیل یک ارتش متحرک فراتر نخواهند رفت — و در این صورت جنگ فرسایشی که از همان ابتدا با آن آشنا هستیم سالها بدون تشدید و به نفع شورویها ادامه خواهد یافت — و یا نهضت موفق خواهد شد پا از آستانه این مهم فراتر نهد که در این صورت شورویها بر سر دوراهی قرار خواهند گرفت: تشدید جنگ و یا سازش.

۲ — بُعد سیاسی

یکی از کلیدهای اصلی جنگ عبارت است از مسابقه سرعتی که میان تمایلات انشعاب طلبی (که توسط خاد تشویق می شود) موجود در نهضت مقاومت و چشم اندازهای اتحادی که در نهضت در گرفته، نیز مسابقه ای که میان تحکیم رژیم و پویایی نهضت مقاومت بر پا شده است.

تا چه حد نهضت می‌تواند در مقابل نفوذ سیاسی شبکه‌های اقوام از خود دفاع کند؟ اولین سپردفاعی، اسلام است که رژیم را به عنوان یک کافر معرفی می‌کند. آنگاه خود انشعابات موجود که از نهضت بخوبی در مقابل نفوذیها حمایت می‌کند: می‌دانیم که یک افغانی جز در میان قوم خود قادر به کاری نیست، بنابراین یک نفوذی احتمالی که از قوم دیگری باشد به روستای خودش یعنی جایی که شناخته شده است فرستاده می‌شود. عکس این قضیه هم اتفاق می‌افتد: آن دسته از مأموران رژیم که برای نهضت اطلاعات جمع‌آوری می‌کنند، این اطلاعات را از طریق شبکه اقوام می‌فرستند نه احزاب. در مجموع باید گفت که گرچه وجود انشعاب در حیات سیاسی افغانستان حقیقتی غیرقابل اجتناب است، اما می‌توان در آن دست برد. همه چیز به این بستگی دارد که باد از چه جهتی بوزد. تا وقتی که مردم به نهضت مقاومت به چشم یک نهاد دینامیک و پویا نگاه کنند و تا آنگاه که خطر مأمور رژیم بودن بیش از مجاهد بودن باشد، همگان به نهضت وفادار خواهند بود. بدیهی است که رژیم فقط در جاهایی توانسته مردم را به سوی خود بکشاند که موقعیت نهضت مقاومت به فساد گراییده و این را نباید به حساب موفقیت خاد گذاشت، چرا که دلیل بر وجود اختلافات محلی به اندازه کافی وجود دارد (مثلاً در شمالی، میدان، گرزویان و غیره). قبل از این که رژیم بتواند از طرق پلیسی و سیاسی در نهضت مقاومت نفوذ کند باید جا پای خود را [در میان مردم] مستحکم کند.

نهضت مقاومت تکیه گاههای همگانی لازم برای پشت سر نهادن انشعابات موجود در جامعه افغانستان را در اختیار دارد: یک ایدئولوژی مشترک (اسلام) و احزاب سیاسی. محدودیتها و نقاط ضعف این نهضت عبارتند از کمبود افراد روشنفکر، مسن بودن علما و مبهم بودن ساختارهای حزب. دیدیم که احزاب در واقع کاملاً از روی الگوی انشعابات جامعه افغانستان به اقوام مختلف، شکل گرفته‌اند، اما بعکس سعی در تحمیل سریع احزاب و ساختارهای نظامی با رنگ و بوی ملی‌گرایی می‌تواند با مخالفت عناصر سنت‌گرا روبرو شود و بالمآل به سوی رژیمی پرتاب شود که منبهد به روی بزرگان اقوام و سنتهای [قومی] تکیه خواهد زد. نهضت مقاومت باید مراقب باشد که به جامعه غیرنظامی لطمه نزنند، یعنی همان کاری که

کمونیسته‌ها در ۱۹۷۸ کردند. شک نیست که این خطر در کمین روشنفکران اسلام‌گرایی چون مسعود نشسته است. در مجموع دو خطر متناقضی که وجود دارد عبارتند از انحلال نهضت در گروه‌هایی به طرفداری از این و آن شخصیت محلی و یا تجلی زود هنگام در یک ضد دولت که امکانات تحمیل خود را در اختیار ندارد. نهضت باید با حفظ تعادل میان این دو دیدگاه افراطی و در مسیری دشوار به پیش رود.

تشدید جنگ امری اجتناب‌ناپذیر است. در منطق شوروی‌ها که نمی‌خواهند راحت باشی برای مردم باقی گذارند تا از طریق قبول وضع موجود بی‌طرفی خود را حفظ کنند، این کار ضروری است. اما در نهضت مقاومت نیز افرادی چون فرمانده مسعود هستند که به توسعه جنگ مایلند زیرا نمی‌خواهند در پادگان‌های خود عاطل و باطل بمانند.

نهضت مقاومت جز از طریق توسعه یک سازماندهی سیاسی نسبتاً واحد و یکپارچه نمی‌تواند به بقای خود امیدوار باشد. تمایل کنونی بر اعتلای جمعیت اسلامی که باید با حزب خالص متحد شود تا بتواند در مناطق قبیله‌ای نفوذ کند، نظر دارد. این توسعه جمعیت با توسعه سیستم نظامی مسعود — که در حال حاضر منحصر به شمال کشور است — همراه است. این دو محدودیت، البته به جز انشعاباتی که مفهوم حزب برتر را طرد می‌کند، در نوآوری‌های نظامی مسعود — که در صورت کشته شدن کسی که جای او را بگیرد وجود ندارد — و فقدان پشتیبانی بین‌المللی برای بهبود واقعی ابزار سیاسی احزاب پیشاور، متجلی می‌شود. مسأله روابط موجود میان نهضت مقاومت و جهان خارج یکی از پارامتری‌های بسیار مهم است.

یادداشت‌ها

۱. نگاه کنید به مقاله A. Davickanov در روزنامه ایزوستیا، شماره ۳، اوت ۱۹۸۳. حکومت کابل نیز ایران را متهم کرده که مجاهدین نیمروز را حمایت هوایی کرده است، حال آن که چنین اتهامی هرگز به پاکستان

وارد نشده است (رک: کابل نیوتایمز، شماره ۱۲/۱۰/۱۹۸۳).

۲. هنگامی که کتاب زیر چاپ می‌رفت خبر قتل ذبیح الله را به دست عناصر بهاد که در حرکت نفوذ کرده بودند شنیدیم. نقشه این ترور درست مثل ترور شیرآقا در هرات اتفاق افتاده است.

۳. به عنوان مثال ستاره سرخ، هفدهم دسامبر ۱۹۸۳ (مقاله فیلاتوف)، همان روزنامه، شماره ۱۲، مه ۱۹۸۴.

۴. رک: Olivier Roy «ارتش شوروی در افغانستان»، پاسته‌پزان، شماره ۱، سال ۱۹۸۲.

نهضت مقاومت افغانستان و جهان خارج

مجاهدین افغان در صحنهٔ بین‌المللی منزوی هستند. دشواریهای موجود و وقت لازم برای یک اقامت جدی (دست کم دو ماه)، تعداد خبرنگاران جنگی را محدود کرده است. سرکوبیهای زمان ترکی — امین، بسیاری از روشنفکران غرب‌گرای افغانستان را به هلاکت رسانده. دیپلماتهای قدیمی به خارج از کشور پناهنده شده‌اند و در مقامی نیستند که پیرامون نهضت مقاومت روستائیان افغانستان — که چیزی از آن نمی‌دانند — حرفی بزنند. احزاب، بویژه احزاب اسلام‌گرا، بندرت افرادی که زبان خارجی بدانند در اختیار دارند: در جمعیت اسلامی پیشاور، تنها سه نفر از فعالین حزب انگلیسی می‌دانند. در داخل کشور وضع بدتر است. سرانجام آن که پاکستان در به‌عهده گرفتن دیپلماسی نهضت — که از سویی مدعی بود مختص این کشور است — مدتها از خود تردید نشان می‌داد.

باری، وجود سه عامل، این فکر را به وجود می‌آورد که نهضت مقاومت بزودی پایگاهی در خارج به دست خواهد آورد. نخست به سبب آن که نهضت، در جنبش تجدید حیاتی که جهان اسلام را فراگرفته ریشه دوانده و از سوی برادران مسلمان حمایت خواهد شد. سپس آن که تهاجم شوروی باید حکومت‌های منطقه بویژه

پاکستان، ایران و عربستان سعودی را نگران کرده باشد: این سه کشور چگونه از خود عکس العمل نشان داده اند؟ و سرانجام آن که نهضت مقاومت افغانستان می باید از حمایت کشورهای غربی و در رأس آنها آمریکا بهره مند شود: این حمایت تا چه اندازه خواهد بود؟

الف - فقدان پیوندهای حمایتگرانه

نهضت مقاومت افغان نتوانسته در غرب حرکتی به حمایت از خود برانگیزد. دلیل این امر را باید فقدان یک ارزش جهانی مشترک دانست که می بایست نهضت، در چشم اندازی نه تنها اخلاقی بل تاریخی مطرح می کرد. با این همه تمایلات اسلام گرایی [در افغانستان] در جنبشی که جهان اسلام را به حرکت در آورده شرکت دارد، یعنی در: تجدید حیات اسلام. اگر این تجدید حیات نتوانسته یک جنبش حمایتگر واقعی مردمی و سیاسی تشکیل دهد بدان سبب است که خود بحرانی را از سر می گذرانند زیرا موفق نشده روابط خود را با رژیمهای موجود روشن کند و انقلاب اسلامی ایران را درک کند.

«کمینترن» اسلامی [بین الملل اسلامی] وجود ندارد، بل یک محرک ایدئولوژیکی مشترک است که رخ می نماید. اما از اوان دهه ۷۰ می توان سه جریان را که با یکدیگر در تقابلند تشخیص داد. دو جریان اول سیاسی اند اما پیرامون نظریه تکفیر - آن گونه که در افغانستان می بینیم - با یکدیگر اختلاف دارند («آیا می توان یک مسلمان معتقد را به دلیل سیاست غیر اسلام گرا کافر دانست؟»): و این همان انشعاب اخوان المسلمین مصر است به گروهکهایی که موجب قتل سادات در اکتبر ۱۹۸۱ شدند (الجهاد) و اخوان المسلمین «رسمی» به رهبری شیخ تلمسانی. در افغانستان این جریان بر انشعاب میان حکمتیار و ربانی - که سوء قصد را محکوم می کند - مطابقت دارد. ایران بویژه از تمایل اولی حمایت خواهد کرد. سومین تمایل در حرکت اسلام گرا کمتر سیاسی است و بر بازگشت به مذهب تکیه دارد: این

جنبشی است که بیشتر به موعظه و هدایت نظر دارد تا فعالیتهای سیاسی. سازمان جمعیت التبلیغ که اصلاً هندی — پاکستانی است و در میان آنان که به اروپا مهاجرت کرده اند فعالیت زیادی دارد و نیز اتحادیه اسلامی جهانی (رابطه) که در سال ۱۹۶۲ بنیان گذاشته شده در این بخش قرار دارند. عربستان سعودی و شیخ نشینهای خلیج [فارس] به جنبشهای اسلام گرای سیاسی که می توانند مشروعیت رژیمهای منطقه را مورد اعتراض قرار دهند اعتماد ندارند و از این تمایل سوّم حمایت می کنند. روابط میان اسلام گرایان میانه رو و انجمنهای صددردصد مذهبی بسیار نزدیک است و با واسطه جمعیت پاکستان که پشتیبانهای محکمی در عربستان سعودی دارد و نیز سازمانهایی نظیر انجمن اسلامی که در انگلیس بنیان نهاده شده و بن بلا عضو آن است، برقرار می شود. این نهادهای مختلف در حرف از نهضت مقاومت افغان — که پیوندهای مستقیم افقی با جنبشهای اسلام گرای ملی به استثنای چند تا، دارد — حمایت می کنند. بنابراین نهضت باید از طریق سازمانهای مذکور فوق که می خواهند مسأله افغانستان را با تبعیت از دیدگاه عربستان سعودی و جمعیت پاکستان حل و فصل کنند و از فرستادن نمایندگان خود به داخل [افغانستان] خودداری کنند، بگذرد. این سازمانها مسائل سیاسی عینی را که برای نهضت مطرح است ندیده می گیرند و احزاب نهضت را به سوی وحدتی ظاهری می رانند، وحدتی که باید اسطوره امت واحده را تحکیم بخشد. ابهامات جنبش اسلام گرا که میان اقدامی توده ای براساس تمهای سیاسی و اجتماعی (مثل تونس) و بنابراین اعتراض آمیز، و حمایت از رژیمهای به اصطلاح اسلام گرا مثل رژیم عربستان سعودی — همان که پولهای زیادی برای تبلیغات مذهبی خرج می کند و فکر و اندیشه ای جز ضدیت با رژیم مردمی و پرطرفدار [امام] خمینی ندارد و در این راه گاه با سازمانهای رادیکال کنار می آید — در نوسان است از همین شک و تردیدها نشأت می گیرد.

از هنگام تجاوز شوروی [به افغانستان] مجاهدین اسلام گرا از سازش با جنبشهایی که علیه رژیمهای سیاسی موافق آرمان آنها به اعتراض برخاسته اند (مثل جنبش تونس) احتراز می کنند. یک حمایت دولتی بمراتب بهتر از حمایت زبانی

سازمانهایی است که خط مشی آنها دقیقاً روشن نیست.

بنابراین گرچه می بینیم که روابط مستقیم چندانی میان نهضت مقاومت و جریانات اسلام گرای بین المللی وجود ندارد اما جمعیت با اخوان المسلمین میانه رو مصر — که چند تن از پزشکان آن در بیمارستانهای پیشاور خدمت کرده اند — و نیز با حزب سابق نجات ملی ترکیه به رهبری ارباکان — همکار سابق اجویت در ائتلافی که ترکیه را در دهه هفتاد رهبری می کرد — روابط خود را حفظ کرده است. طرفداران جوان این حزب در کنار مجاهدین افغانی دیده شده اند.

در سال ۱۹۸۵ اعراب برای نبرد و یا کمک رسانی به صورتی روز افزون به افغانستان وارد شدند. غالب آنها به جنبشهای بنیادگرا (وهابیت، اهل حدیث) وابسته اند تا اسلام گرا. این عربها که بعضاً مخالف (عراقی، لیبیایی، تونسوی و الجزایری) و بعضاً وابسته به رژیمهای موجود هستند (عربستان سعودی، اردن، امارات) می توانند جای پایی برای نهضت مقاومت افغان در مقابل حکومتها و افکار عمومی جهان اسلام به وجود آورند و به افغانیها اجازه دهند، از انزوای خود بیرون آیند و در لحظه ای که اتحاد جماهیر شوروی می کوشد تا به بازی دیپلماتیک خاورمیانه گام نهد، او را به پای میز محاکمه بکشند. در عین حال این عربها با جزم گرایهای خود عاملی هستند برای ایجاد تنش و انشعاب در نهضت مقاومت.

ب — روابط نهضت با دولتهای منطقه

۱ — پاکستان

پاکستان بعد از این در خط اول قرار دارد و به طور مستقیم، ضربات و نتایج تجاوز شوروی به افغانستان را تحمل می کند: سنگینی اقتصادی جماعت پناهنده و عدم ثبات سیاسی. نگرانی شدید پاکستان همیشه این بوده که ببیند نهضت مقاومت افغان شبیه سازمان آزادیبخش فلسطین می شود و در ازای حفظ آرامش در محل دولتی در دولت پاکستان به وجود آورد و با تکیه بر ارتشی که از میان پناهندگان تشکیل

می‌دهد به گونه ای خودمختار در صحنه بین‌المللی ظاهر شود. تا سال ۱۹۸۳ سیاست پاکستان بر سه اصل استوار بوده:

(۱) نظارت بر تدارک سلاح و مهمات نهضت و نگهداشتن آن در حدی که خطر عکس‌العمل شدید شوروی را به وجود نیاورد.

(۲) از ظهور یک دولت افغانی در تبعید جلوگیری کند و بر این اساس به انشعابات سیاسی نهضت مقاومت دامن زند.

(۳) ابتکار عمل در زمینه سیاسی را به خود اختصاص دهد.

در نتیجه ارتش پاکستان بر تقریباً تمام سلاح‌هایی که از مرز می‌گذرد مستقیماً نظارت عالیه دارد و تنها بخش کوچکی از آن از طریق قاچاق «خصوصی» منتقل می‌شود. حکومت پاکستان در بهار سال ۱۹۸۰ احزاب سیاسی افغانی را تثبیت کرد: این کشور تنها شش حزب سنی مذهب پیشاور را به رسمیت می‌شناسد و با شیعیان با واسطه سازمانی کوچک چپ‌گرا ناما معروف به تنظیم تماس دارد. این بدان معنا نیست که فعالیت دیگر سازمان‌های سیاسی افغانی ممنوع است: جنبش‌های چپ‌گرایی چون ساما، رهایی و یا جبهه رزمندگان مجاهد آزادی عمل کامل دارند. مقامات اداری پاکستان با بعضی از فرماندهان جبهه‌ها یا رؤسای محلی (مثل امین انورخان در نورستان) بدون هیچ تردیدی تماس برقرار می‌کنند.

مدهای مدید در مورد اهمیت عامل ایدئولوژیکی در خط‌مشی حکومت پاکستان بیش از اندازه تأکید می‌شد.^۲ در واقع پاکستانی‌ها حمایت چشمگیری از اسلام‌گراها نکرده‌اند بلکه به تقسیم وظایف دست‌زده‌اند: برقراری ارتباط با احزاب اسلام‌گرا با واسطه جماعت پاکستان تحقق یافته، در حالی که ارتش مستقیماً با احزاب میانه‌رو در تماس بوده است. به ابتکار اعضای جمعیت که به مقامات عالیه منصوب شده بودند — مثل عبدالله، کمیسر پناهندگان در ایالت شمال غربی تا سال ۱۹۸۳ — احزاب اسلام‌گرا و بویژه حزب حکمتیار در موقعیت برتری قرار گرفتند چرا که به دلیل وجود پیوندهای قبیله‌ای (پشتون) این دو حزب روابط ممتازی با هم دارند. روابط جماعت و اسلام‌گرایان افغانی از سال ۱۹۶۵ توسط پشتون‌های پاکستانی (و بویژه قاضی حسین) برقرار شده بود. گرچه سیاست ژنرال ضیاء الحق و

سیاست جماعت تا بهار سال ۱۹۸۳ با هم تطابق داشته اما انگیزه‌های آنها با هم تفاوت داشته است. جماعت نظیر همه سازمانهای اسلام گرا رفتاری کاملاً عقیدتی دارد که در پشت پرده توسط یک شبکه روابط شخصی هدایت می‌شود: این حزب فقط اتحاد احزاب اسلام گرا را به رسمیت می‌شناسد و نظیر سعودیها خواستاریک وحدت ظاهری است که تصویری از امت را به نمایش گذارد. افراد مورد علاقه این حزب سیاف و حکمتیار هستند. دولت ضیاء الحق که نگران حفظ کنترل نهضت مقاومت است میان این دو اتحاد تعادل را رعایت می‌کند: انگیزه آن به هیچ وجه رنگ و بوی عقیدتی ندارد. در اواخر سال ۱۹۸۳ روابط میان جماعت و حکومت ژنرال ضیاء به سردی می‌گراید و او به جای کمیسر پناهندگان یک کارمند غیر سیاسی را منصوب می‌کند. در این هنگام جماعت همه اعتبار خود نزد سرمایه گذاران سعودی و شیخ نشینهای خلیج [فارس] را به گرو می‌گذارد تا آنها پول را انحصاراً به سیاف که تنهاریس تنها اتحاد قانونی به شمار می‌آید بپردازند. در این هنگام حکومت پاکستان ضمن آن که هنوز هم با اصل تشکیل یک حکومت در تبعید مخالفت می‌کند اما به نظر می‌رسد با ظهور یک تمامیت سیاسی در نهضت مقاومت افغان که شبکه‌های خصوصی نظیر جماعت را کنار بگذارد مخالفتی ندارد زیرا جماعت برای خود این حق را قائل شده که رهبران نهضت مقاومت را منصوب کند. اما به نظر می‌رسد این تغییر موضع به چشم انداز مذاکراتی که در پیش است و موجب شد که پاکستان نرمش بیشتری در قبال مسأله اتحاد نشان دهد بستگی دارد.

حکومت پاکستان با اصل مذاکرات دوجانبه با واسطه سازمان ملل متحد (مأموریت کوردوز) با رژیم کابل موافقت کرده است (روابط دیپلماتیک نگسته اند). پاکستان اعلام داشته که همیشه آماده است با شورویها پشت میز مذاکره بنشیند و حضور نمایندگان نهضت مقاومت را به عنوان شرط اولیه برگزاری این مذاکرات ضروری ندانسته. این ژست مسالمت جویانه پاکستان هیچ نرمشی در شورویها ایجاد نکرده. بعکس حوادث مرزی که از سال ۱۹۸۴ به همراه تنش روزافزون در مرزهای هند رو به فزونی نهاده مبین موضع سخت شورویهاست. به نظر می‌رسد که پاکستانیها بویژه هنگامی که آغاشاهی وزیر امور خارجه بود، امیدوار

بودند که به سازشی با شورویها دست یابند. اما در سال ۱۹۸۴ این امید برباد رفته بود. در عین حال پاکستانیها برای جلوگیری از تشدید بحران از شرکت در مذاکرات کوردووز خودداری نکردند اما به حمایت خود از نهضت مقاومت استحکام بیشتری بخشیدند و به نظر می‌رسد متوجه شدند که ظهور یک تمامیت سیاسی به نمایندگی نهضت مقاومت در صحنه‌های بین‌المللی که به قدر کافی خودمختار و دارای اعتبار باشد، برای حکومت پاکستان دارای این مزیت است که دیگر در صحنه دیپلماتیک در خط اول قرار نگیرد.

در همین زمان جنبشی در پاکستان به حمایت از مذاکرات مستقیم و بازگشت پناهندگان به خانه‌های خود پدیدار می‌شود. دلیل این حرکت فشاری است که جمعیت بیش از حد پناهندگان برزمین، آب، جنگلها و نیز بازار کار وارد می‌کند، نیز کمکهای بین‌المللی که پاکستان را خشمگین کرده؛ نبرد چپ‌گرایان پاکستان (حزب مردم به رهبری دختر بوتو و نشنال دموکراتیک پارتی به رهبری والی خان لیدر خودمختاری طلب پستون) نیز مزید بر علت می‌شود. اما هرچه زمان می‌گذرد، پناهندگان افغانی بیشتر [در خاک پاکستان] مستقر می‌شوند.

در هر حال بحران افغانستان بدون تردید به مدد کمکهای بین‌المللی موجب رونق اقتصادی ایالت شمال غربی و بلوچستان [پاکستان] شده است و به حکومت ضیاءالحق در صحنه بین‌المللی اعتبار بیشتری بخشید، اما تعارضات اجتماعی و اقتصادی کشور را نیز تشدید کرده است. تا زمانی که نهضت مقاومت از ایران چیزی دریافت نکند وجود پاکستان برای آن ضروری است. رژیم حاضر^{*} به نهضت مقاومت مساعدت می‌کند اما این مساعدت به دلایل عقیدتی نیست، زیرا هر رژیمی در پاکستان حکومت کند با توجه به دشمنی میان هند و پاکستان نمی‌تواند استقرار یک رژیم کمونیستی را در کابل — که بالمال متحد هندوستان در منطقه خواهد شد — تحمل کند. مضافاً آن که یک افغانستان ملی‌گرا که پشتونها در آن زمام امور را به دست داشته باشند مدعی پشتونستان و بنابراین مناطق شمال غربی پاکستان خواهد

بود. نهیضت مقاومت افغان اولین خط دفاعی پاکستان است، اما این کشور چنان درگیر مسائل کوتاه مدت شده که ممکن است آن را مجبور کند که فعالیت‌های نهیضت را محدود سازد بدون آن که بتواند نهیضت را به طور کلی از خاک پاکستان براند. ثبات یا عدم ثبات رژیم نظامی [پاکستان]، اعتلا یا افول جماعت، الحاق و یا بعکس تمامی نیروهای مخالف دولت به تمرکز، تمام این مسائل، کلیدی پراهمیت برای آینده نهیضت مقاومت افغانستان خواهد بود. سیاست غربی افغانستان بدون همراهی با یک سیاست پاکستانی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

۲- عربستان سعودی

عربستان سعودی در مورد افغانستان سیاست خاصی ندارد. بدیهی است این کشور از نهیضت مقاومت چه از نظر سیاسی و چه از لحاظ مالی حمایت کامل می‌کند. اما علی‌رغم آن که حکومت سعودی در سازمان ملل متحد و کنفرانس‌های بین‌المللی، نظیر کنفرانس سران عرب، به مسؤولیتهای خود [در قبال نهیضت] عمل می‌کند، در مواجهه با نهیضت با واسطه افراد خصوصی، غالباً افرادی که وابسته به جنبش وهابیت هستند، عمل می‌کند و پول را بیشتر با توجه به سطح آشنایی طرف‌هایش به عربی کلاسیک توزیع می‌کند تا میزان اعتبارشان در محل. بنابراین تا به امروز سیاف گوی سبقت را در این زمینه از دیگران ربوده است چرا که او یکی از معدود افغانیهایی است که نه تنها در دانشگاه الازهر تحصیل کرده بل در مگه نیز مدارج علمی را پیموده است. تبلیغ وهابیت که با حمایت از نهیضت مقاومت همراه است، سیاست حکومت عربستان — که پاسپورت خود را بدون هیچ شک و دودلی به فردی چون گیلانی که هیچ تمایل وهابی ندارد اعطا می‌کند — نیست بل می‌کوشد به کمک واسطه‌هایی که مأمور رساندن کمک‌ها هستند نوعی چرخش ایجاد کند. وهابیت را در صف بنیادگرایی طبقه‌بندی کرده‌اند و جنبش‌های تجدید حیات مذهبی در افغانستان را مرتباً پیرو وهابیت توصیف کرده‌اند.^۳ با این همه یک نکته اساسی بنیادگرایی افغانی و حتی اسلام‌گرایان آن را از وهابیت عربستان جدا می‌کند: استناد و تکیه بر تصوف. وهابیت که بازگشت به نص قرآن را توصیه می‌کند و از فقاها ابن حنبل

الهام گرفته، تصوف را به هر شکلی مردود می‌شمارد. بنیادگرایی افغانی که در محافل نقشبندی پا گرفته و به مکتب فقیه ابوحنیفه وفادار است تصوف را پذیرفته است، یعنی میان خالق و مخلوق قائل به جدایی نیست. از این رو، از سالهای پنجاه و هائیهای عربستان در ایالت شمال غربی به تأسیس مدارس علوم دینی اقدام کردند (اولین مدرسه در روستای پنج‌پیر! به معنای پنج مرشد صوفی، چه تصادف عجیبی!). این جنبش با مهاجرت افغانیها رو به توسعه نهاد: بسیاری از جوانان را با دادن بورسهای تحصیلی به مدارس و هایتون کشاندند و آنها را برای تبلیغ وهابیت به افغانستان بازگرداندند. تبلیغات این گروه علیه تصوف در افغانستان بعضاً به درگیریهای جدی با مردم (بدخشان، قندهار) انجامید.

در سال ۱۹۸۵ حکومت سعودی از حمایت انحصاری از سیاف — که باز هم پیوندهای ممتاز خود را با محافل غیررسمی وهابی حفظ کرده بود — دست برداشت. بنابراین عربستان به طور رسمی حمایت خود را از اتحاد جدید اعلام داشت.

۳- ایران

ایران همیشه از نهضت مقاومت حمایت کرده و اعلام داشته است تا زمانی که نمایندگان مجاهدین در مذاکرات کوردوز حضور نداشته باشند از شرکت در این مذاکرات خودداری خواهد کرد (اعلامیه ۲۴ سپتامبر ۱۹۸۱). همچنین احزاب سیاسی افغانستان به استثنای سلطنت‌طلبان اجازه دارند دفاتر خود را در شهرهای بزرگ ایران داشته باشند و عبور از مرز چه برای پناهندگان و چه برای رزمندگان افغانی آزاد است.

با این همه ایران به نهضت مقاومت افغان کمکی نمی‌کند. تنها کمک مادی این کشور — که بسیار ناچیز است — به گروههای شیعه‌ای که در خط امام خمینی هستند تعلق می‌گیرد. احزاب مستقر در پیشاور حق ترانزیت اسلحه و مهمات از طریق ایران را ندارند و این امر برای جمعیت اسلامی هرات مشکلات لوژیستیکی غیرقابل حلی به همراه آورده است. جمعیت پناهندگان افغانی در ایران، که تعداد آنها نامعلوم است، بمراتب دقیقتر از پاکستان زیر نظارت پلیس قرار دارند. از اتباع

ایران کسی در افغانستان وجود ندارد و مسلماً در قیام مارس ۱۹۷۹ هرات به خلاف ادعای رژیم کابل، ایرانیان هیچ دخالتی نداشته‌اند. این طرز رفتار ایران را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ نخست به سبب آن که افغانیها محبوبیت چندانی نزد ایرانیان ندارند و این امر جنبه سنتی دارد و مربوط به زمان [امام] خمینی نیست. افغانستان همیشه به ایران مهاجر فرستاده است. دیگر آن که ایران که سخت درگیر نبرد با شیطان بزرگ آمریکا و عراق شده مسأله افغانستان را مقدم نمی‌شمارد. و سرانجام آن که اگر بکوشیم با سیاست ایران در منطقه آشنا شویم ملاحظه می‌کنیم که ایران ضمن اعلام لزوم برپایی یک انقلاب اسلامی جهانی، روی جوامع شیعی مذهب «کار» می‌کند، اعم از این که جامعه شیعه مذهب لبنان باشد یا عراق، بحرین و یا افغانستان. اقدام ایران دارای سه مرحله است: نخست ایران از جامعه شیعه به طور کلی حمایت می‌کند، سپس تنها از گروههایی که زعامت [امام] خمینی را پذیرفته‌اند و در خاتمه فقط از آنهایی که به سازمان پاسداران ایران می‌پیوندند. همین تحول است که می‌رساند چرا در لبنان میان اهل به رهبری نبیه‌بری و اهل اسلامی به رهبری موسوی انشعاب حاصل شده است. ایرانیان بدون تردید نمایندگانی از سپاه پاسداران به افغانستان و عموماً نزد شیعیان اعزام کرده‌اند (اما مسعود هم در بهار سال ۱۹۸۳ هیأتی از آنان را پذیرفت) تا بکوشند مجاهدین را از احزاب پیشاور جدا کنند و آنها را به تشکیل «پاسداران افغانی» یا شعب «حزب الله» هدایت کنند. این سیاست همان گونه که دیدیم در بعضی نقاط واقع در طول مرز ایران و افغانستان و نیز در هزاره‌جات با موفقیت همراه بود. با این همه روشن است که ایران بر آن نیست که کنترل مجموعه نهضت مقاومت را به دست گیرد: احزابی چون جمعیت اسلامی که دارای اعتبار و شأن والایی هستند با... وزارت امور خارجه مذاکره می‌کنند. سعی ایران بیشتر بر آن است که سیادت خود را بر اقلیتهای شیعه بقبولاند.

با این همه از آوریل ۱۹۸۳، ایران با انحلال حزب توده رفتاری سخت در قبال شوروی و رژیم کابل در پیش گرفت بدون آن که به کمکهای مادی خود به نهضت چیزی بیفزاید. بخشهای وسیعی از نهضت مقاومت افغان انتظار دارند با پایان گرفتن جنگ ایران و عراق کمکهای بیشتری از رژیم تهران دریافت کنند. در هر

حال و علی رغم وجود تعارضات عقیدتی، نهضت مقاومت افغان باید تماس خود را با رژیم ایران — که عاملی است تعیین کننده در برابر نفوذ شوروی در خاورمیانه — حفظ کند.

۴ — مصر و دیگر کشورهای عربی

سادات تنها رئیس یک دولت عربی بود که اعلام داشت به نهضت مقاومت افغانستان کمک نظامی کرده است (در مصاحبه ۲۲ سپتامبر ۱۹۸۱ در ان.بی.سی). او چند روز بعد از این مصاحبه به قتل رسید. از آن پس مصر دیگر اسلحه ای به نهضت مقاومت تحویل نداده است. کشورهای عربی خلیج فارس از سیاست عربستان سعودی پیروی می کنند. دیگر کشورهای عربی ضمن آن که در سازمان ملل متحد به عقب نشینی نیروهای شوروی رأی می دهند (به استثنای سوریه، لیبی و یمن جنوبی) اما هیچ رابطه مستقیمی با نهضت ندارند.

ج — روابط با غرب

تجاوز شوروی [به افغانستان]، اصول لایتغیر تنش زدایی را در مقابل علامت سؤال قرار داده است حکومتیایی که سیاست خود را بر اساس این اصول بنا کرده بودند — نظیر آلمان زمان اشمیت و فرانسه دوران ژیسکاردستن — سعی کرده اند دامنه این تجاوز را تا حد ممکن محدود جلوه دهند. ایالات متحده همان طور که می دانیم عکس العمل شدیدتری از خود نشان داده است. با این همه تنها در فرانسه است که جنبشی از سوی افکار عمومی به طرفداری از نهضت مقاومت افغانستان به راه افتاده است. در ایالات متحده مثل انگلستان افکار عمومی با وجود آن که حکومت فعال است توجهی به افغانستان ندارد. در ایتالیا جنبشی در افکار عمومی، بویژه چپ گرایان، در حال نضج گرفتن است، چرا که حزب کمونیست ایتالیا در

مسأله افغانستان یکی از الگوهای جدایی از حزب کمونیست شوروی را یافته است اما دولت اقدامی نمی‌کند. در آلمان، یونان و اسپانیا نه افکار عمومی و نه دولت حرکتی از خود نشان نمی‌دهند.

به محض شروع تجاوز شوروی تعداد زیادی سخنگوی نهضت مقاومت در کشورهای غربی سر برآوردند با عناوینی پرطمطراق و توخالی چون: «هماهنگ کننده کل نهضت مقاومت». اگر موارد فولکلوریک را حذف کنیم — که متأسفانه در محافل که به فرهنگ عامه توجه دارند این افراد هنوز صاحب اعتبار هستند — بیشتر این سخنگوها جزء مائوئیستهای سابق و یا سلطنت طلبان هستند. از ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۲ آنها نمایندگی نهضت مقاومت را در انحصار خود می‌گیرند، اما از لحاظ سیاسی در صف چپ و راستهایی قرار دارند که چندان افغانی نیست: مائوئیستها می‌کوشند جنبشهای حمایتگری که روزهای خوب ضد آمریکایی سال ۷۰ را به راه انداخت دوباره زنده کنند و سلطنت طلبان در راهروها و سالنهای وزارتخانه‌ها دیده می‌شوند. اما عدم تقارنی که روز به روز بیشتر می‌شود آنها را در مقابل هم قرار می‌دهد: مائوئیستها بعد از سال ۱۹۸۲ دیگر نماینده چیزی نیستند (سرکوبی شبکه‌های شهری و بحران در جبهه‌های نیمروز و نورستان)، حال آن که سلطنت طلبان همیشه تجلی بخش یک پذیرش دیپلماتیک هستند که در چشم انداز جستجوی راه حلی سیاسی توسط شورویها می‌تواند به بازی گرفته شود. پیام آنها پیامی منسجم است: «نیروی نظامی ما هرچه که باشد، اگر شورویها بخواهند عقب نشینی کنند ما نماینده تنها راه حل قابل قبول برای آنها هستیم، زیرا ما دارای مشروعیت هستیم و در رژیم سابق ثابت کردیم که در مقابل آنها صف آرایی نمی‌کنیم و به منافع آنها احترام می‌گذاریم.» این محاسبات و عدم وجود نماینده مجاهدین اسلام گرا در خارج به مهاجرین سلطنت طلب قدرت و اعتبار می‌بخشد و این اعتبار با پیام ظاهر شاه که در روزنامه لوموند، ۲۲ ژوئن سال ۱۹۸۳ چاپ می‌شود به اوج می‌رسد. با این همه رویاهایی که در دوران حکومت اندروپوف به وجود آمده بود محومی شود زیرا چرنینکو بصراحت انجام هرگونه مذاکره‌ای را رد می‌کند. از آنجا که سلطنت طلبان از برپایی یک جرگه بزرگ که می‌توانست پایگاهی سیاسی برای

اقدامات آنها باشد عاجز می‌مانند اوضاع عوض می‌شود و دولتهای غربی به سوی احزاب اسلام‌گرا و بویژه جمعیت — که بدون تردید بعد از این، نماینده فعالترین و قدرتمندترین بخش نهضت مقاومت از نظر نظامی خواهد بود — روی می‌آورند.

این ارزشیابی دوباره روابط قدرتها در نهضت مقاومت افغان از داده‌هایی چند نشأت می‌گیرند: نخست از آگاهی بهتر نسبت به واقعیت جبهه‌های داخلی^۴، سپس از تشخیص بهتر سرسختی شورویها که ثابت می‌کند هنوز هنگام توجه به یک راه حل سیاسی نرسیده، و سرانجام از برآورد دوباره بُعد ناحیه‌ای درگیری. این نکته آخری نکته مهمی است زیرا میان جنبه کاملاً محلی (شورش علیه یک رژیم کمونیستی) و جنبه درگیری شرق و غرب (توسعه طلبی شوروی) بُعدی ناحیه‌ای را نیز به این جنگ وارد می‌کند: همان طور که گفتیم نهضت مقاومت افغان خود را در جنبش تجدید حیات سیاسی بی که جهان اسلام را به لرزه در آورده و نمی‌توان آن را تنها یک گسترش تعصبات مذهبی قلمداد کرد، به ثبت رسانده است. بهترین حائل در مقابل توسعه نفوذ شوروی همانا جنبش مردمی اسلامی است و غرب باید از خصومت با جنبشهای مردمی، تنها به این دلیل که از رژیمهای دست‌نشانده آن حمایت نمی‌کند، اجتناب ورزد.

با این همه ایالات متحده آمریکا که سلطنت‌طلبان افغانی در آن جا دارای نفوذ هستند درک نمی‌کند که اعتلای نهضت مقاومت افغان از لحاظ سیاسی تا چه اندازه مفید است: مثل همیشه آنها مسائل را صرفاً از دیدگاه تکنیکی (مسائل نظامی) و نمادین (پیدا کردن یک نماینده قابل عرضه برای نهضت حتی اگر در حکم یک عروسک خیمه‌شب‌بازی باشد) مورد توجه قرار می‌دهند، اما تصور این که یک گروه چریکی قبل از هر چیز احتیاج به یک سازمان سیاسی دارد به مخیله آنها راه نمی‌یابد. با این همه به نظر می‌رسد پس از تصویب قطعنامه Tsongas در چهارم اکتبر ۱۹۸۴ توسط کنگره، حمایت آمریکا از نهضت مقاومت تحکیم یافته است.

در مجموع، با وجود آن که رزمندگان واقعی افغانستان به جهان غرب و بویژه به فرانسه راهی گشوده‌اند، اما هنوز از استفاده از حمایتهای سیاسی فاصله دارند و از داشتن پایگاهی در خارج — که دیگر جنبشهای رهایی بخش با تمایلات مختلف از

آن برخورد دارند — محرومند. نهضت مقاومت افغانستان به لحاظ نداشتن کادرهای ذیصلاح، نیز به دلیل عدم توجه غریبها به جنبهٔ سیاسی نهضت مقاومت که لازمهٔ هر جنگ چریکی است، فاقد نمایندگانی شایسته در خارج از کشور است.

د — چشم انداز مذاکرات

در جنگ افغانستان راجع به چه مطلبی می‌توان به مذاکره نشست؟ از نظر نهضت مقاومت راجع به همه چیز سوای وجود یک رژیم کمونیستی در کابل. از نظر شورویها درباره بسیاری چیزها به استثنای نابودی رژیم کمونیستی کابل. همین کافی است تا بدانیم مذاکرات در چه حال و هوایی جریان دارد. اگر تغییراتی اساسی در سیاست خارجی و یا اوضاع سیاسی مسکوری ندهد، امید به برگزاری مذاکرات واقعی وجود ندارد. در این راستا، مذاکرات کوردوز که هر ساله به ابتکار سازمان ملل متحد در ژنو برگزار می‌شود و در آن پاکستانیها و کمونیستهای افغانستان شرکت دارند، هیچ آینده‌ای نخواهد داشت. با این همه می‌توان از جنگ اجتناب کرد. می‌توان سناریوهایی را در نظر مجسم کرد که در آن شوروی فقط به چیزی که مورد توجه اوست اکتفا کند، بدون آن که صراحتاً از غیرقابل بازگشت بودن سوسیالیسم دست بردارد. فرضیه دست بالا آن است که به هر قیمتی شده رژیمی چون ببرک کارمل (مشهور به «جبههٔ دموکراتیک» که کاملاً ظواهر را حفظ می‌کند) را بر پا نگهدارند؛ حداقل آن که رژیمی از نوع رژیم سلطنتی ایجاد کنند با وزرای کمونیست و پایگاه‌هایی برای شوروی. نتیجه این کار ایجاد شکاف در نهضت مقاومت و تبدیل جنگ علیه تجاوز بیگانه به یک جنگ داخلی است. فرضیه حد وسط این است که کشور عملاً به دو بخش تقسیم شود، شمال کوههای هندوکش منطقه تحت نفوذ شوروی و جنوب در اختیار قبایل خواهد بود که عاملی خواهد شد برای ایجاد عدم ثبات در پاکستان. در دو فرض اخیر باید از پیوندهای پابرجای میان شمال و جنوب استفاده کرد. اما یک چنین راه حلی هنگامی می‌تواند مطرح شود که

شمال جنگندگی کمتری داشته باشد و بهتر از جنوب بتواند جذب شوروی شود، حال آن که عکس این قضیه وجود دارد. به قدرت رسیدن گورباچف به معنای عقب نشینی شوروی نیست اما می‌تواند نرمش بسیار زیادی از سوی شورویها را به ارمغان آورد و باب مذاکرات را برای تعدیل کمکهای پاکستان و آمریکا به نهضت مقاومت بگشاید. در این مورد شورویها بی‌میل نخواهند بود که مذاکرات را به درازا بکشاند تا بدون آن که امتیاز مهمی بدهند، نهضت مقاومت را فرسوده کنند و به این ترتیب مثل مذاکرات ویتنام که در آن فقط موضوع عدم تعهد آمریکا مورد بحث بود، رفتار کنند.

بنابراین باید پذیرفت که در حال حاضر چشم انداز مذاکرات روشن نیست. سرنوشت افغانستان در میدان جنگ و «سنگرها» تعیین می‌شود و در مرحله بعد آثاری که سیاست بازگشت به جنگ بر نظام شوروی و بر وضعیت ناحیه‌ای آن خواهد نهاد در این سرنوشت مؤثر خواهد بود. اتحاد شوروی به راحتی نمی‌تواند جنگ را به منتها درجه شدت بالا برد زیرا برای این کار باید در تمام امکانات نظامی خود تغییراتی بدهد: باید از نیروهای خود در اروپا و مرزهای چین بکاهد. هرچه جنگ را شدیدتر کند، خطرات سیاسی این مسأله را شدیدتر خواهد کرد. نتیجه این کار ابتدا قطع رابطه با افکار عمومی جهان اسلام خواهد بود که بدون شک مثل امروزی اعتنا نخواهد ماند، نیز مسلمانان شوروی را که از آن‌چه در افغانستان می‌گذرد با اطلاعند به آشوب خواهد کشاند. برای شورویها همه چیز به افغانستان در حال جنگ بستگی دارد و بنابراین استقرار یک رژیم باثبات در کابل از اهم واجبات است. نهضت مقاومت گرچه نمی‌تواند شورویها را از نظر نظامی شکست دهد، اما با جنگندگی و پویایی سیاسی و عقیدتی خود می‌تواند از استقرار یک رژیم باثبات در کابل جلوگیری کند. و این چیزی است که بر سر آن می‌جنگند نه پیروزی در نبردهایی که فهم چگونگی آنها مشکل است. تاکنون نهضت مقاومت در این کار موفق بوده. اما اکنون شاهد درگیری مسابقه سرعتی میان نهضت و رژیم کابل به منظور تحکیم موقعیت هستیم و شورویها می‌کوشند با تکیه بر خستگی مردمی که تجربه بسیار پیدا کرده، از پیشرفت نهضت مقاومت جلوگیری کنند. بنابراین نهضت در صورتی می‌تواند به مقابلهٔ رژیمی

که جز زور مشروعیتی ندارد برخیزد که خود را در تاریخ افغانستان به ثبت رساند، تجلی بخش یک نهضت و ایدئولوژیهای مردمی باشد و در جامعه مدنی جایی برای خود باز کند. میان عوامل وحدت بخش و نیروهایی که موجب تفرقه نهضت مقاومت می شوند نیز مسابقه سرعتی در گرفته است. گذر به سیاست شرط حیاتی سربلندی نهضت است. تمام هم ما در این کتاب بازسازی این زمینه بوده است.

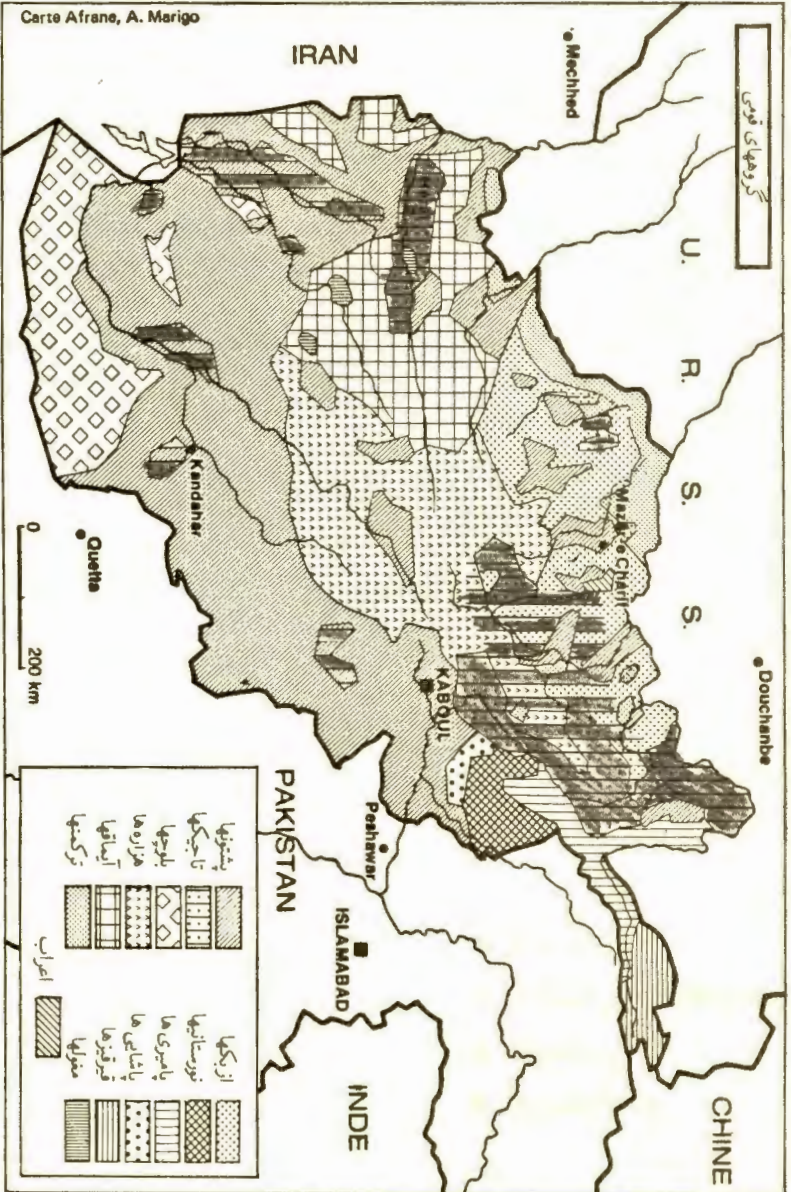
جنگ افغانستان طولانی خواهد بود. سرنوشت آن هر چه که باشد بعدها خواهیم دید که این جنگ نه یک مرحله ساده که نقطه عطفی در روند توسعه طلبی شوروی خواهد بود. از جنگی به ظاهر محلی — مثل جنگهای چریکی قفقاز که حدود یک قرن به طول انجامید — این جنگ احتمالاً به سبیل یک نوع جنگ جدید مردمی بدل خواهد شد که از مارکسیسم الهام نمی گیرد، بل نشانگر جدایی قطعی میان قیامهای مردمی و جاذبه شوروی است. اتحاد جماهیر شوروی دیگر متحد عینی ملت‌های جهان سوم به شمار نمی رود. جنگ افغانستان با جنگ ریف^۵، که زیر چهره دگرگون شده جنگهای قبیله ای جنبشهای رهایی بخش آینده را نوید می داد، قابل مقایسه است. تنها یک اتفاق نیست اگر می بینیم که جنگ ریف، این نبرد چریکی مسلمانان بیشترین پیوندها را با رزم مجاهدین افغانی دارد، مجاهدینی که کاملاً با «باسمه چی»های آسیای مرکزی تفاوت دارند. در سال ۱۹۱۸ بلشویکها در «راستای تاریخ» قرار داشتند. امروزه امپراطوری آنها توسعه یافته اما از نفس افتاده است. جنگ را باید در یک چشم انداز تاریخی که فراسوی کوهها و دشتهاست نظاره کرده، جایی که انسانها قبل از آن که از خود بپرسند آیا پیروز خواهند شد یا نه، برای ستیز با متجاوز پیا خاسته اند.

یادداشتها

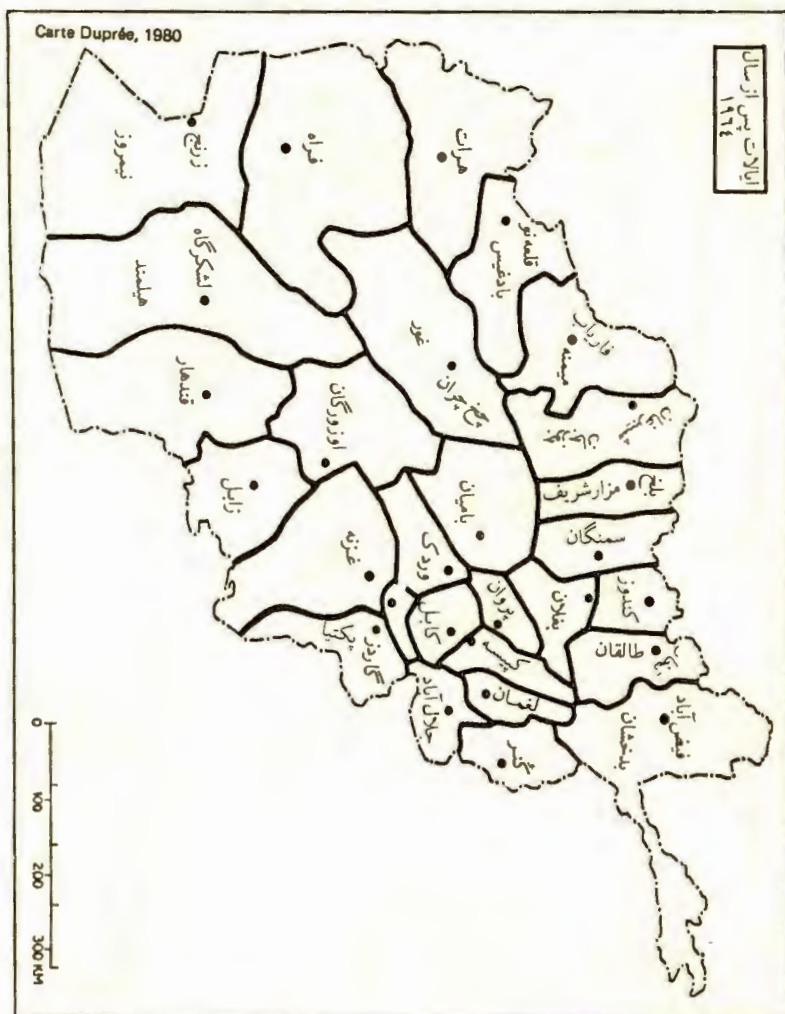
۱. ژرژ دوبوتیه (Georges de Bout eiller) در مقاله ای در این زمینه، این سازمان را به مثابه نوعی کمینترن اسلامی معرفی کرده است و این نمونه بارز عقیده ای است که در فرانسه رایج شده است (دفاع ملی، ژانویه ۱۹۸۴، ص ۳۷).
۲. نگاه کنید به P. Metge «هنگامی که کمک خارجی مانع وحدت می شود» در لیوموند دیپلماتیک، آوریل ۱۹۸۳. او واقعیتهای نهضت مقاومت افغانستان را — که به صورت غیرمستقیم و از خلال سیاستهای غیرموجه حدسی شناخته — بکلی تغییر شکل داده است.
۳. از همین رو O. Caroe نهضت بارلوی (مراجعه کنید به فصل سوم) را وهابی دانسته است. پشتونها، چاپ ۱۹۷۳، ص ۳۰۱ و ۳۰۲.
۴. ما از این جبهه در فصل دهم یاد کرده ایم.

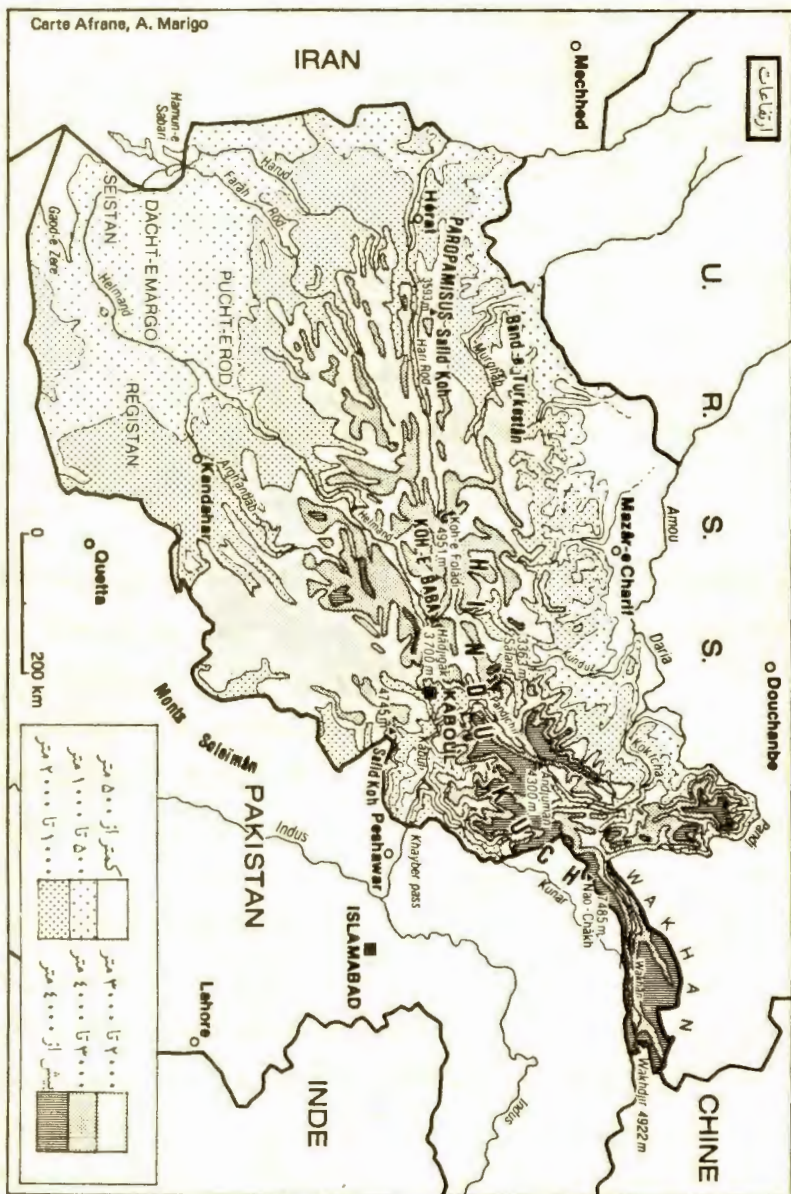
پیوستها

- نقشه ها
- گاهشمار رخداد های مهم
- کتابشناسی
- فهرست اعلام



نقشه شماره ۱





گاهشمار رخدادهای مهم

- ۱۷۴۷ — پیروزی کنفدراسیون قبایل درانی به ریاست احمد شاه از طایفه سدوزایی از قبیله پوپل زایی . اوامپراطوری درانی را که تا رود سند گسترده شد بنا نهاد .
- ۱۷۶۱ — پیروزی پانی پات علیه ماراها (اهالی ماهاراشترا)
- ۱۷۷۳ — ۱۷۹۳ — دوران سلطنت تیمور شاه
- ۱۷۹۳ — ۱۷۹۹ — زمان شاه
- ۱۸۰۳ — ۱۸۰۹ — شاه شجاع
- ۱۸۰۹ — مانستورات الفینستون سفیر انگلیس در پشاور
- ۱۸۰۹ — ۱۸۱۸ — سلطنت محمود
- ۱۸۱۸ — ۱۸۳۵ — جنگ داخلی
- ۱۸۳۵ — ۱۸۶۳ — دوران سلطنت دوست محمد
- ۱۸۳۹ — ۱۸۴۲ — اولین جنگ انگلیس — افغانستان
- ۱۸۵۶ — ایرانیها هرات را تسخیر می کنند
- ۱۸۶۳ — ۱۸۷۹ — دوران سلطنت شیرعلی
- ۱۸۷۸ — دومین جنگ انگلیس — افغانستان

۱۸۷۹ — انعقاد معاهده گندمک از سوی یعقوب خان که حضور نماینده بریتانیا در کابل را اجازه داده است.

۱۸۸۰ — بریتانیاییها امارت عبدالرحمان را به رسمیت می شناسند

۱۸۸۰ — شکست بریتانیاییها در میوند

۱۸۸۵ — اشغال شهرک پنج ده از سوی روسها

۱۸۸۷ — توافق روسیه — افغانستان پیرامون مرزهای شرقی افغانستان

۱۹۰۱ — درگذشت عبدالرحمان؛ پسرش حبیب الله به امارت می رسد

۱۹۱۱ — بنیانگذاری روزنامه تجدد طلب سراج الاخبار از سوی محمود ترزی

۱۹۱۹ — قتل حبیب الله؛ امان الله امیر می شود

۱۹۱۹ — سومین جنگ انگلیس — افغانستان

۱۹۲۱ — امیر بخارا به افغانستان پناهنده می شود

۱۹۲۱ — روز بیست و یکم فوریه، معاهده مودت با روسیه

۱۹۲۴ — قیام قبایل در خوست

۱۹۲۷ — سفر شاه به اروپا

۱۹۲۸ — شروع اصلاحات و در پی آن قیام شینوریها و بچه سقو

۱۹۲۹ — خلع امان الله از سلطنت، شکست بچه سقو و پیروزی نادرخان با حمایت

کنفدراسیون قبایل.

۱۹۳۳ — قتل نادرخان، ظاهر پادشاه می شود

۱۹۴۶ — بنیانگذاری دانشگاه کابل

۱۹۴۷ — تقسیم هندوستان و استقلال پاکستان، آغاز ادعاهای ارضی افغانستان در

مورد پشتونستان

۱۹۵۳ — ۱۹۶۳ — داود پسر عمومی شاه نخست وزیر می شود

۱۹۵۵ — در ماه دسامبر دیدار رسمی خروشچف و بولگانین

۱۹۶۱ — بحران با پاکستان

۱۹۶۳ — استعفای داوود، آغاز دوره قانون اساسی

۱۹۶۳ — ۱۹۶۵ — دوره نخست وزیری یوسف

۱۹۶۵ — انتخابات عمومی (ماه اوت) شورشهای دانشجویی و استعفای کابینه
یوسف (ماه اکتبر)

۱۹۶۵ — بنیانگذاری حزب دموکراتیک مردم افغان (کمونیست)

۱۹۶۹ — انتخاب دوره دوم پارلمان

۱۹۷۳ — هفدهم ژوئیه، کودتای شاهزاده داوود و برقراری رژیم جمهوری

۱۹۷۸ — بیست و هفتم آوریل، کودتای کمونیستی

۱۹۷۹ — بیست و هفتم دسامبر، تجاوز شوروی

کتابشناسی

Nous ne citons que les livres et articles que nous avons utilisés. Pour une bibliographie exhaustive, voir le fichier de la Bibliotheca afghanica, Benzburweg 5, CH.4410 Liestal.

ABDURRAHMAN,

1980 : *The Life of Abdurrahman* (1^{re} éd. 1900), Karachi, Oxford, University Press.

ACADÉMIE DES SCIENCES DE L'URSS,

1981 : *L'Afghanistan : le passé et le présent*, Moscou.

Abd el-Krim et la République du Rif, collectif, Paris, Maspero 1976.

ADAMEC Ludwig,

1967 : *Afghanistan 1900-1923*, Berkeley, University of California Press.

1975 : *Who's Who of Afghanistan*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt.

AFGHANISTAN JOURNAL, 1976-1982, 4 numéros par an, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt.

AFRANE,

à partir de 1980 : *Les Nouvelles d'Afghanistan*, périodique, Paris.

AHMAD Aziz,

1967 : *Islamic modernism in India and Pakistan*, Oxford University Press.

1970 : *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Pakistan, Oxford University Press (1^{re} édition 1964, Angleterre).

AHMAD Qeyamuddin,

1979 : *The Wahabi Movement in India*, Islamabad, National Book Foundation.

AHMED Akbar,

1976 : *Millenium and Charisma among Pathans*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

- 1980 : *Pukhtun Economy and Society*, *ibid*.
- 1982 : « *Order and Conflict in muslim Society : a Case Study from Pakistan* », *Middle East Journal*, vol. 36, n° 2, printemps 1982.
- AHMED A. et HART D.,
- 1984 : *Islam in tribal Societies*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- ALLAN P. et STAHEL A.
- 1983 : « *Tribal Guerilla Warfare against a colonial Power* », *Journal of Conflict Resolution*, vol. 27, n° 4, déc. 1983, p. 590 sq.
- ALGAR Hamid,
- 1976 : « *The naqshbandi Order* », *Studia islamica* n° XLIV.
- ALLWORTH E. (sous la direction de),
- 1967 : *Central Asia : a Century of russian Rule*, Columbia University Press.
- ANDERSON Jon,
- 1975 : « *Tribe and Community among the Ghilzay pashtuns* », *Anthropos*, n° 70.
- 1978 : « *There are no khâns anymore* », *Middle East Journal*, n° 32.
- 1983 : « *Khan and Kheyl : Dialectics of Pukhtun Tribalism* », in Tapper, 1983.
- ARNOLD Anthony,
- 1981 : *Afghanistan, the Soviet Invasion in Perspective*, Hoover Institution.
- 1983 : *Aghanistan's Two-Party Communism*, Stanford, Hoover Press.
- AZOY Whitney,
- 1982 : *Buzkashi*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- BABUR
- 1980 : *Le Livre de Babur* (vers 1589), Paris, Publications orientalistes de France.
- BACON Elizabeth,
- 1951 : « *The Inquiry into the History of the Hazara Mongols of Afghanistan* », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 7.
- BAHADUR Kalim,
- 1978 : *The Jama'at-i-islami of Pakistan*, Lahore, Progressive Books.
- BALLAND Daniel,
- 1982 : « *Contraintes écologiques et fluctuations historiques dans l'organisation territoriale des nomades d'Afghanistan* », *Production pastorale et société*, n° 11.
- BARFIELD Thomas,
- 1981 : *The Central Asian Arabs of Afghanistan*, Austin, University of Texas Press.
- BARRY Mike,
- 1971 : *Afghanistan*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Petite Planète ».

- 1980 : « Répression et guerre soviétiques », *Temps modernes*, juillet/août.
- 1984 : *Le Royaume de l'insolence*, Paris, Flammarion.
- BIBLIOTHECA AFGHANICA : bibliographie.
- BENNIGSEN Alexandre et LEMERCIER-QUELQUEJAY Chantal,
1968 : *L'Islam en Union soviétique*, Paris, Payot.
- 1980 : « L'expérience soviétique en pays musulman : les leçons du passé et l'Afghanistan », *Politique étrangère*, n° 4.
- 1981 : *Les Musulmans oubliés*, Paris, Maspero.
- BENNIGSEN A. et WIMBUSH Enders,
1980 : *Muslim National Communism in the Soviet Union* (1^{re} éd. 1979), Chicago et Londres, The University of Chicago Press.
- BERNARDIN,
1972 (?) : « Enseignement et aide internationale en Afghanistan », in *Coopération technique*, n° 68.
- BLANC Jean-Charles,
1976 : *L'Afghanistan et ses populations*, Paris, PUF.
- BRADSHER Henry,
1983 : *Afghanistan and the Soviet Union*, États-Unis, Duke University Press.
- BROXUP Marie,
1983 : « The Soviets in Afghanistan : the Anatomy of a Takeover », *Central Asian Survey*, vol. 1, n° 4.
- BIA (Bureau international Afghanistan),
à partir de février 1981 : *La Lettre du BIA*, Paris, BIA.
- CAHEN Claude,
1970 : *L'Islam, des origines jusqu'à l'Empire ottoman*, Paris, Bordas.
- CANFIELD Robert,
sans date : *Hazara Integration into the Afghan Nation, Occasional Paper* n° 3, New York, Asian Society.
- 1973 : *Faction and Conversion in a plural Society*, Ann Harbour, Michigan, *Anthropological Papers*, n° 50.
- CAROE Olaf,
1973 : *The Pathans* (1^{re} éd. 1958), Karachi, Oxford University Press.
- CARRE O., MICHAUD G.,
1983 : *Les Frères musulmans*, Paris Julliard.
- CARRÈRE D'ENCAUSSE Hélène,
1966 : *Réforme et Révolution chez les musulmans de l'Empire russe*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- CASTAGNE Joseph,
1925 : *Les Basmatchis*, Paris, Leroux.
- CENTRAL ASIAN REVIEW, 1953-1968, vol. 1 à 16.
- CENTRAL ASIAN SURVEY, publié à Oxford à partir de juillet 1982.

- CENTLIVRES Pierre,
1972 : *Un Bazar d'Asie centrale*, Wiesbaden, Ludwig Reichert Verlag.
1976 : « Problèmes d'identité ethnique dans le Nord de l'Afghanistan », *Iran moderne*, Paris, l'Asiathèque.
- CENTLIVRES P. et Micheline,
1980 : « Et si on parlait de l'Afghanistan ? », *Actes de la Recherche en sciences sociales*, n° 34, Paris.
1981 : « Village en Afghanistan », *Commentaire*, n° 16, Paris, Julliard.
- CEROAC,
1980 : *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, Éditions du CNRS.
- CHALIAND Gérard,
1981 : *Rapport sur la résistance afghane*, Paris, Berger-Levrault.
- CHARNAY J.-P.,
1984 : *Technique et Géosociologie*, Paris, Anthropos.
- CHRISTENSEN Asger,
1980 : « The Pashtuns of Kunar », *Afghanistan Journal*, n° 3.
- COCKBURN Andrew,
1983 : *The Threat : Inside the soviet military machine*, New York, Random House.
- CRESM,
1981 (A) : *Islam et Politique au Maghreb*, Paris, Editions du CNRS.
1981 (B) : *Le Maghreb musulman en 1979*, *ibid*.
- DAOUD Zemaray,
1982 : *L'État monarchique dans la formation sociale afghane*, Berne-Francfort, Peter Lang.
- DAVIES Collin,
1975 : *The Problem of the North-West Frontier* (1^{re} éd. 1932), Londres, Curzon Press.
- DELLOYE Isabelle,
1980 : *Des femmes d'Afghanistan*, Paris, Éditions des Femmes.
- DUPRÉE Louis,
1964-1979 : nombreuses contributions dans les rapports de *American Universities Field Staff*, New York.
1980 : *Afghanistan* (1^{re} éd. 1973), Princeton University Press.
- EDELBERG L. et JONES S.,
1979 : *Nuristan*, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.
- EINZMANN Harald,
1977 : *Religioses Volksbrauchtum in Afghanistan*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- ELIAS N.,
1886 : *Report of a Mission to chinese Turkestan and Badakhshan*, Calcutta.

- ELPHINSTONE Mountstuart,
1972 : *An Account of the Kingdom of Caubul* (1^{re} éd. 1815), Oxford University Press.
- ESPOSITO John *et al.*,
1980 : *Islam and Development*, New York, Syracuse University Press.
- ÉTIENNE Gilbert,
1965 : « L'économie de l'Afghanistan », *Tiers-monde*, n° 24.
1972 : *L'Afghanistan ou les aléas de la Coopération*, Paris, PUF.
1982 : *Développement rural en Asie*, Paris, PUF.
- EVANS-PRITCHARD E.E.,
1949 : *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford University Press.
- EXPEDIT Bernard,
1981 : « Géographie et histoire militaire : la crise afghane », *Stratégique*, décembre 1981.
- FERDINAND Klaus,
1962 : « *Nomad Expansion and Commerce in Central Afghanistan* », *Folk*, vol. 4, Copenhagen.
- FLANDRIN Philippe,
1981 : « La guerre du peuple afghan », *La Croix*, 27/28 novembre, 1/2 décembre.
- FRANCESCHI Patrice,
1980 : *Ils ont choisi la liberté*, Paris, Arthaud.
- FULLERTON John,
1983 : *The Soviet Occupation of Afghanistan*, Hong Kong, Far Eastern Economic Review.
- GAFOUROV B. *et al.*,
1975 : *L'Asie Centrale des temps modernes*, Moscou, Novosti.
- GARDET Louis,
1977 : *Les Hommes de l'islam*, Paris, Hachette.
- GENTELLE Pierre,
1979 : « L'Afghanistan et l'aide internationale », *Tiers-monde*, n° 80.
- GHOBAR Mir Gholâm,
1980 : *Afghanistan dar masir-e târikh* (1^{re} éd. 1958), Téhéran.
- GLAUBITT Klaus,
1979 : *Effekte staatlicher Aktivität in Entwicklungslandern*, Tübingen-Bâle, Erdmann Verlag.
- GRASSMUCK G. *et al.*,
1969 : *Afghanistan, some new Approaches*, Ann Harbour, University of Michigan.
- GREGORIAN Vartan,
1969 : *The Emergence of Modern Afghanistan*, Stanford University Press, Californie.

- GREVEMEYER JAN-HEEREN,
1980 : « *Afghanistan : das " Neue Modell einer revolution " und der dorfliche Widerstand* », *Mardomnameh*, Francfort-sur-le-Main, éd. Syndikat.
- GUILLO A., PUIG J.- J., ROY O.,
1983 : « La guerre en Afghanistan : modifications des déplacements traditionnels de populations et émergence de nouveaux types de circulation », *Ethnologica helvetica*, n° 7, Berne.
- HABIBURRAHMAN (ingénieur),
1972 : *Afshâ-ye dasâyes-é estema'r dar manteqe*, Téhéran, Jamiat-é islami.
- HALLIDAY Fred,
1978 : « *Revolution in Afghanistan* », *New Left Review*, n° 112.
1980 : « Guerre et révolution en Afghanistan », *Critique communiste*, n° 32.
- HAMMOND Thomas,
1984 : *Red Flag over Afghanistan*, Colorado, Westview Press.
- HARRISON Selig,
1981 : *In Afghanistan's Shadow*, Carnegie Endowment for International Peace.
- IBRAHIM Amr,
1983 : « Laïcité, religiosité et politiques islamistes », *Esprit*, n° 5/6.
- INSTITUT FRANÇAIS DE POLÉMOLOGIE,
1984 : *La Guerre d'Afghanistan*, colloque (à paraître), Paris, La Documentation française.
- JAKEL,
1977 : « *Reform und Reaktion im Afghanistan* », *Mardomnameh* n° 3, Francfort-sur-le-Main, éd. Syndikat.
- JENTSCH Christoph,
1973 : *Das Nomadentum in Afghanistan*, Meisenheim am Glan, Anton Hain Verlag.
- JONES SCHUYLER,
1984 : *Men of Influence in Nuristan*, Londres.
- KAKAR Hasan,
1973 : « *The Pacification of the Hazaras of Afghanistan* », Afghanistan Council, Occasional paper n° 4.
1979 : *Government and Society in Afghanistan*, University of Texas Press.
- KEPEL Gilles,
1984 : *Le Prophète et Pharaon*, Paris, La Découverte.
- KHALID Detlev,
1980 : « *Afghanistan's Struggle for national Liberation* », *Internationales Asienforum*, vol. 11, Munich.

- 1980 : « *Antiparlementarische und antidemokratischen Positionen in der politischen Philosophie des Islam* », in *Im Namen Allahs*, Francfort, Ullstein Buch.
- HOLZWARTH (séminaire sous la direction de)
1982 : *Lokale Tradition und Staatliche Reformpolitik im Mittel Asien*, Berlin, non publié.
- LACOSTE Yves,
1967 : « Kaboul », *Bulletin de l'Association des géographes français*, n° 355/356.
- LAOUST Henri,
1977 : *Les Schismes dans l'islam*, Paris, Payot.
- LECA Jean,
1984 : « L'hypothèse totalitaire dans les pays du tiers-monde : les pays arabo-islamiques », in *Totalitarismes*, Paris, Economica.
- MALEEK Hafeez,
1980 : *Moslem Nationalism in India and Pakistan*, Lahore, People's Publishing House.
- MARDOMNAMEH (coll.),
1980 : *Revolution in Iran und Afghanistan*, Francfort, éd. Syndikat.
- MAUDUDI S. A.,
1980 : *Islamic Law and Constitution*, Lahore, Islamic Publications Ltd.
1981 : *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*, (1^{re} éd. 1955), *Ibid*.
- MINAULT Gail,
1983 : *The Khilafat Movement*, Columbia University Press.
- MITCHELL R. P.,
1969 : *The Society of the Muslim Brotherhood*, Oxford University Press.
- MOOS (von) Iren, HUWYLER E.,
1983 : « *Entvölkerung eines Bergtales in Nordostafghanistan* », *Ethnolinguistica helvetia*, n°7, Zürich.
- MORTIMER Edward,
1982 : *Faith and Power*, Londres, Faber and Faber.
- MSRA
à partir de 1980 : *Afghanistan en lutte*, périodique, Paris.
- NEWELL Richard,
1972 : *The Politics of Afghanistan*, Ithaca, Cornell University Press.
1981 : *The Struggle for Afghanistan*, Ithaca, Cornell University Press.
- PANJSHIRI Abdul Hayy,
sans date : *Islam, mekteb-e e'tedâl*, Téhéran, Jamiat-e islami.
- POULLADA Leon,
1973 : *Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919-1929*, Ithaca, Cornell University Press.

- POULTON M. et R.,
1979 : *Ri-Jang, un village tadjik dans le Nord de l'Afghanistan*, thèse EHESS.
- PUIG Jean-José,
1980 : « Genèse d'une Résistance », *Les Temps modernes*, juillet/août.
1984 : Intervention au colloque de l'IFP (à paraître).
- REISSNER I.,
1929 : « *Die Lehren der Bauernbewegung in Afghanistan* », *Agrar Problem*, Munich.
- RIVES Georges,
1963 : « Les problèmes fondamentaux du droit rural afghan », *Revue internationale de droit comparé*.
- ROBERTSON George,
1975 : *The Kafir of The Hindu-Kush* (1^{re} éd. 1896), Oxford University Press.
- ROSENTHAL E.,
1971 : *Studia semitica : Islamic Themes*, Cambridge University Press.
- ROSSIGNOL Gilles,
1974 : *Les Institutions afghanes et le Droit musulman traditionnel*, thèse, Université de Paris-I.
- ROUINSARD et SOULARD,
1979 : « Les premiers pas du socialisme en Afghanistan », *Le Monde diplomatique*, janvier.
- ROY Olivier,
1981 : « Afghanistan, la guerre des paysans », *Révoltes logiques*, n° 13.
1982 : « Intellectuels et ulemâ dans la résistance afghane », *Peuples méditerranéens*, n° 21.
1984 : « Les techniques de pacification soviétique », colloque de l'IFP, Documentation française (à paraître).
- RUBINSTEIN Alvin,
1982 : *Soviet Policy toward Turkey, Iran and Afghanistan*, New York, Praeger
- SCHIMMEL Annemarie,
1975 : *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press.
- SCHINASI May,
1979 : *Afghanistan, at the beginning of the twentieth Century*, Naples Istituto universitario orientale.
- SCHNEITER Vincent,
1980 : « La guerre de libération nationale au Nuristan », *Les Temps modernes*, juillet/août.

- SHALINSKY Audrey,
1982 : « Islam and Ethnicity : The northern Afghanistan Perspective », *Central Asian Survey* vol. 1, n° 2/3.
- SHAHRIANI Nazif,
1980 : « *Causes and Context of differential Reactions in Badakhshan to the Saur Revolution* », *Revolutions and Rebellions in Afghanistan*, Washington, symposium de l'American Anthropological Association.
- SHAYEGAN Daryush,
1982 : *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?*, Paris, Les Presses d'aujourd'hui.
- SIVAN E.,
1983 : « Ibn Taymiyya : Father of the islamic Revolution », *Encounter*, mai 1983.
- STEUL Willi,
1981 : *Pashtunwâli*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
1980 : *Im Namen's Allah*, Francfort, Ullstein Buch.
- STEWART Rhea Talley,
1973 : *Fire in Afghanistan 1914-1929*, New York, Doubleday.
- TAPPER Richard (sous la direction de),
1983 : *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Londres, Croom Helm.
- TEMPS MODERNES,
1980 : *Afghanistan*, numéro spécial juillet/août.
- VELTER, DELLOYE, LAMOTHE,
1979 : *Les Bazzars de Kaboul*, Paris, Hier et Demain.
- VERCELLIN Giorgio,
1979 : *Afghanistan 1973-1978 : dalla repubblica presidenziale alla repubblica democratica*, Venise, Università degli studi di Venezia.
- VICTOR Jean-Christophe,
1983 : *La Cité des murmures*, Paris, Lattès.
- VIGUÉ Gérard,
1982 : *Le Problème des réfugiés afghans*, rapport dactylographié, Paris, ministère de l'Agriculture.
- VIOLLIS Andrée,
1930 : *Tourmente sur l'Afghanistan*, Paris, librairie Valois.
- WIEGANDT W. F.,
1980 : *Nicht aus heiterem Himmel*, Zurich, Orell Füssli.

فهرست اعلام

- ابدالی: ۲۹
 ابراهیم بیک: ۱۰۵
 ابن عربی: ۸۹
 آتاتورک: ۹۹
 اتحاد جماهیر شوروی: ۱۷، ۹۷-۱۰۰،
 ۱۰۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۲۳۷-۲۴۰،
 ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۸-۲۹۶، ۲۹۷-
 ۳۲۲، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۷
 اتحادیه اسلامی جهانی: ۳۲۵
 آتش (غلام ربانی): ۱۱۳
 احمدزایی: ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۰۹-۲۲۰
 احمد شاه درانی: ۲۹، ۹۰
 اخوان المسلمین: ۱۹، ۷۲، ۱۱۱، ۱۱۲،
 ۱۲۳، ۱۹۸، ۳۲۳، ۳۲۶
 آخوند اسوت: ۹۵
 آخوند زاده صاحب مبارک: ۱۸۸
 ارگون: ۱۶۲، ۲۷۶، ۲۸۴، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۱۰
 اروزگان: ۱۵۶، ۱۵۹، ۲۱۸، ۲۴۶، ۲۶۸
 ازبکها: ۵۲، ۱۵۹، ۱۸۳، ۲۰۸، ۲۱۰،
 ۲۶۹، ۲۷۷
 استالف: ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۹۴، ۲۱۷، ۲۱۸،
 ۲۵۸
 اسحاق (مهندس): ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۷۴
 اسماعیل بلخی: ۸۴
 اسماعیل خان: ۱۷۱، ۱۷۹، ۲۱۵، ۲۵۸،
 ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۹
 اسماعیلیه: ۵۵، ۸۲، ۱۱۹، ۱۶۰
 افریدی (قبیله): ۹۴
 افغانی (جمال الدین): ۹۹، ۱۱۹
 آقا میرآقا: ۸۴

بادغیس: ۱۵۶، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۴، ۲۰۸،

۲۱۰، ۲۶۰، ۲۶۷، ۲۶۸

بارق شفیع: ۷۸

بارلوی (سید احمد): ۸۹-۹۲، ۹۵، ۹۶،

۱۰۷، ۳۳۹

باسمه چی: ۲۳، ۲۴، ۹۹، ۱۰۳، ۳۳۸

بالاحصار: ۱۵۷، ۱۷۲، ۳۰۲

بایزید (انصاری): به روشنی مراجعه شود

بیرک زایی: ۱۹۰، ۲۰۲، ۲۱۰، ۲۴۷

بچه سقو: ۳۱، ۳۸، ۷۲، ۱۰۲-۱۰۷،

۱۵۴، ۱۶۲، ۲۰۳

بخارا: ۷۵، ۸۸، ۹۹

بدخشان، بدخشی: ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۴۳،

۱۶۱-۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۳، ۱۸۲،

۱۸۶، ۱۹۵، ۲۰۸، ۲۷۷، ۲۸۸،

۲۹۵، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۱۲، ۳۳۱

براهویی: ۲۲۶، ۲۴۷، ۲۶۷

برژنف: ۳۰۵

برک زایی: ۲۹، ۱۰۹، ۲۴۷

بشکش: ۹۴

بغلان: ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۶۶، ۱۷۴، ۱۷۷،

۱۸۱، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۸، ۲۱۸،

۲۲۴، ۲۶۷، ۲۹۸، ۳۱۲

بلخ (پیر): ۱۸۶

بلوچ: ۵۲، ۱۴۲، ۱۶۰، ۱۹۰، ۲۲۷،

۲۳۱، ۲۴۷، ۲۶۵، ۲۷۰، ۳۲۹

بن بادیس: ۱۸

بوتو (علی): ۱۱۹، ۱۲۱، ۳۲۹

بهاءالدین جان (پیر): ۷۰، ۱۴۹، ۱۸۷

اکبر (بهسودی): ۲۳۳، ۲۳۵

اکبر: ۸۸، ۸۹

الازهر: ۷۵، ۹۲، ۱۱۲، ۱۲۱، ۳۳۰

الله جرگه: ۲۱۷

الیکوزایی: ۲۱۵

امام خمینی: ۸۳، ۱۹۱، ۲۳۱، ۲۳۵-

۲۴۱، ۳۲۵-۳۳۱، ۳۳۲

امان الله: ۲۶، ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۳۸، ۴۳،

۷۲، ۷۷، ۹۵، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۳،

۱۰۵، ۱۳۴، ۱۵۸، ۱۸۴، ۲۳۰

امت (نورالله): ۱۱۴، ۱۸۰

امین (حفیض الله): ۱۳۴، ۱۴۸، ۱۴۹،

۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۹۳، ۲۰۰

امین انورخان: ۱۵۶، ۲۲۶، ۳۲۷

اناردره: ۱۷۲، ۲۲۴، ۲۴۶، ۲۸۵، ۳۰۰

اندراب: ۲۱۶، ۲۷۰، ۲۷۷، ۲۸۸، ۲۸۹،

۲۹۸، ۳۱۲، ۳۱۳

اندروپوف: ۳۰۵، ۳۱۱، ۳۳۴

انصارالله: ۲۱۱

انور پاشا: ۱۰۳

انور پهلوان: ۲۹۹

اورک زایی: ۹۴

اوفیان (پیر): ۶۵

ایالات متحده آمریکا: ۱۹۸، ۱۹۹

ایران: ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۷۳، ۲۳۰،

۲۴۰، ۳۳۱، ۳۳۳، ...

آیماقها: ۵۲، ۶۸، ۶۹، ۱۴۹، ۱۵۶،

۱۶۶...

بهسود: ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۳۳-۲۳۶، ۲۳۹،

۲۶۷

بهشی: ۸۴، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۸، ۲۸۵

بینش: ۸۵

پاسداران (یاسپاه): ۱۷۱، ۱۷۷، ۲۳۵،

۲۴۰، ۳۳۲

پامیر: ۸۲، ۲۶۵

پرچم، پرچمی: ۱۳، ۴۵، ۶۱، ۱۱۵،

۱۱۹، ۱۴۸، ۱۶۹، ۱۷۹، ۱۹۰، ۱۹۴

پروان: ۱۸۲، ۲۵۸

پرویز: ۲۲۷، ۲۴۰

پشتونستان: ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۱، ۲۳۸، ۳۳۰

پشتون والی: ۲۸، ۵۲، ۶۲، ۶۳، ۹۷،

۱۰۵، ۲۴۸

پغمان: ۵۲، ۹۰، ۹۳، ۹۹، ۱۱۳، ۱۱۴،

۱۲۱...

پکتیا: ۶۲، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۵۸، ۱۵۹...

پنج پیر (روستا): ۱۱۶، ۳۳۱

پنجشیر (دره): ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۵،

۱۱۹، ۱۲۰، ۳۰۹، تا ۳۱۸

پوپل زایی: ۲۸، ۲۹، ۱۹۰، ۲۲۰

پورچمن: ۷۰، ۷۳، ۱۷۲، ۱۸۸، ۱۸۹

پیشاور: ۷۵، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۶۶،

۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۰۲

پیلوش: ۷۰

تاجیک: ۵۲، ۹۵، ۱۰۵، ۱۵۳، ۱۵۹،

۱۷۷، ۱۷۸، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰،

۲۶۰، ۲۶۹

تاجیکهای کوهستان: ۸۲

تانی (قبیله): ۱۶۰، ۲۲۳، ۲۴۹

تخار: ۱۵۷، ۱۸۲، ۱۹۵، ۲۲۱

تخت رستم: ۲۲۴، ۲۲۶

ترزی (محمود): ۳۳، ۹۹

ترکمن: ۱۶۰، ۲۰۸

ترکی (قبیله): ۱۶۰، ۲۰۸، ۲۶۷

ترکی (نور محمد): ۳۸، ۷۰، ۷۳، ۸۴،

۱۰۲، ۱۳۴، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۸،

۱۸۸، ۱۹۰، ۲۲۷، ۲۶۸، ۳۲۳

ترکیه: ۹۹، ۳۲۶

تکاو (پس): ۹۶، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۵۰،

۱۸۹

تنظیم مغول، تنظیم (حزب): ۱۳۰، ۲۳۱

۲۳۲، ۲۳۸، ۳۲۷

توانا: ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۹۷

توخی: ۲۱۵

توری (قبیله): ۲۴۰

توده (حزب): ۱۳، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۹۹، ۳۳۲

تونس: ۳۲۵

تیمیه (ابن): ۱۲۲

جاجی: ۲۸، ۱۶۰، ۱۶۲، ۲۱۰، ۲۷۰،

۳۱۰

جاغوری: ۱۵۰، ۱۶۸، ۲۳۱، ۲۳۴-۲۳۶،

۲۳۹، ۲۶۱، ۲۶۸، ۲۶۹

جبهه رزمندگان مجاهد: ۲۲۴، ۲۲۷، ۳۲۷

جبهه ملی پدر وطن: ۴۴۵، ۳۰۷

- جبهه نجات ملی: ۱۸۴، ۱۹۰، ۱۹۷
 جدران: ۲۶، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۸۴ ...
 جگلان: ۲۱۸، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۸۵
 جلال آباد: ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۹۰
 ۲۹۸، ۲۹۹
 جلال الدین حقانی: ۱۲۳، ۱۸۴، ۲۰۹
 ۲۴۷، ۳۱۰
 جلیل: ۲۱۵
 جماعت اسلامی: ۱۱۳، ۱۲۲، ۱۲۳
 ۱۹۸، ۲۱۹، ۳۲۵
 جماعت التبلیغ: ۳۲۵
 جماعت العلما: ۷۷، ۷۸
 جمعیت اسلامی (جمعیت): ۷۰، ۱۰۵
 ۱۱۲، ۱۷۶-۱۸۲، ۱۸۵-۱۸۹
 ۲۵۷-۲۶۰ ...
 جمعیت علما: ۱۸۴، ۲۱۱
 جمعه خان: ۲۱۷، ۲۸۸، ۲۹۸
 جوزجان: ۲۵۷، ۳۰۷
 چارکنت: ۲۳۹
 چخ چران: ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۸۱، ۱۸۸
 ۲۶۸، ۲۷۰، ۳۰۱، ۳۰۴
 چرنینکو: ۳۰۵، ۳۳۴
 چشتی، چشتیه، مودود الجشتی: ۶۶
 ۶۸، ۷۳، ۷۴، ۱۷۲، ۱۸۴، ۱۸۷
 ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۶۵، ۳۰۱
 حاجی نادر: ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۶
 حبیب الرحمان (مولوی): ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۹
 حبیب الرحمان (مهندس): ۱۱۴، ۱۱۷
 ۱۱۹، ۱۳۰
 حبیب الله: ۳۵، ۹۲، ۹۹
 حرکت اسلامی: ۱۷۷، ۲۲۹، ۲۳۶-۲۴۰
 ۲۸۵
 حرکت انقلاب اسلامی: ۱۷۷، ۱۷۸
 ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۸-۱۹۱، ۱۹۷
 ۱۹۸-۲۰۷-۲۱۳ ...
 حزب اسلامی: ۷۰، ۱۰۶، ... ۱۷۹-۱۸۲
 ۱۸۶، ۱۹۳، ۱۹۷ ...
 حزب اسلامی (یونس خالص): ۱۲۳
 ۱۲۷، ۱۷۷، ۱۸۹
 حزب الله: ۲۲۲، ۲۳۹، ۳۳۲
 حزب دموکراتیک ملت افغانستان: ۴۴
 ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۹
 حزب مغول: ۲۳۱
 حضرت شور بازار: ۷۲، ۹۶
 حکمتیار (گلبدین): ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۹
 ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۴۹، ۱۶۹، ۱۷۴ -
 ۱۸۸، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۷
 ۲۱۹، ۳۲۴، ۳۲۸
 خساد: ۲۲۵، ۲۳۷، ۲۴۶، ۲۸۳، ۳۰۱
 ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۱۹
 خالص (یونس): ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۸۳
 ۱۸۸، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۴
 ۲۲۱، ۲۴۰
 خروت (خروتنی): ۱۲۲، ۱۴۹، ۲۰۰، ۲۱۵
 خلافت: ۹۹، ۱۰۰

خلق، خلقی: ۱۳، ۲۶، ۳۶، ۴۲، ۴۵، ۶۱،
... ۱۳۴

خلیل: ۹۴

خلیلی: ۸۲، ۱۰۵

خواجہ احرار: ۷۲، ۱۸۴

خوجیانی: ۷۱، ۱۷۷، ۲۰۹

خوست: ۷۲، ۱۴۳، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۲،

۲۷۶، ۲۸۴، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۱

خویی: ۸۵، ۲۳۹

داوود: ۷۲، ۷۸، ۸۴، ۸۵، ۱۱۲، ۱۱۴،

۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۵۰، ۱۵۴،

۱۹۰، ۲۳۰

دثوبند (دیوبند): ۹۰-۹۹، ۹۹، ۱۰۰،

۱۰۳، ۱۰۵، ۲۰۸

درانی: ۲۷-۳۲، ۳۸، ۴۲، ۴۶، ...

دره زنگ: ۱۸۶

دوست محمد: ۳۲، ۹۱، ۹۸

دیورند (خط مرزی): ۳۴، ۵۲

ذبیح الله: ۱۱۴، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۹۸

ذبیح الله (خواجہ): ۱۸۸

راز محمد: ۱۸۱

رابط زاده (آناهیتا): ۴۵

رثوف (کوماندان): ۱۵۸

ربانی غفوری: ۱۸۱

ربانی (برهان الدین): ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶،

۱۲۴، ۱۲۹، ۱۶۹، ...

رحیمی (گل محمد): ۲۲۵، ۲۲۷

روشنی، روشنیه: ۶۶، ۹۴، ۹۵، ۱۰۸

ریف (جنگ): ۲۳، ۲۴، ۵۳، ۱۰۸، ۳۳۸

زابل: ۶۸، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۷۸، ۱۸۴، ۱۸۸،

۲۱۵، ۲۴۶، ۲۴۸

زوری (قبيله): ۱۷۰

ساما (جنبش مائوئیست): ۱۹۴، ۲۲۴،

۲۲۷، ۲۸۸، ۳۰۲، ۳۲۷

سبقت الله (صبغت الله) مجددی: ۷۲، ۷۸،

۱۱۲، ۱۱۳، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۶

سپاه: نگاه کنید به پاسداران

ستارخان: ۱۸۱، ۲۱۷، ۳۰۴

ستم ملی: ۱۲۰، ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۹۳، ۱۹۴

سدوخان: ۲۲۰

سدوزایی: ۲۹، ۳۱

سراج الاخبار: ۳۳، ۹۹

سرزایی (قبيله): ۱۶۹، ۲۶۷

سرهندي (شيخ احمد): نگاه کنید: مجددی

سلطان گالیف (قلی اف): ۱۰۱، ۱۳۴،

۱۵۱

سلفیه: ۳۳

سلیمان خیل: ۷۱، ۷۲، ۹۵

سمن زایی: ۲۶۱، ۲۶۷

سناتور: ۱۸۰، ۳۰۰

سنجرنی: ۱۹۰، ۲۲۷، ۲۶۵

سوریه: ۱۳، ۲۱، ۹۵، ۳۲۶، ۳۳۳

سهروردی: ۷۴

- سیاف: ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۴۹، ۱۸۹، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۴، ۳۰۲، ۳۲۸، ۳۳۱، ۳۳۰
- سید اکبر: ۱۷۳
- سید گل: ۷۳، ۱۸۷
- سید حسین: ۲۸۸
- سید آقا: ۱۷۰
- سید نورمحمد: ۱۸۰
- سید نصرالدین: ۷۳، ۱۸۷
- سیف الرحمان (آخوند زاده): ۱۸۶
- سیف الدین: ۱۱۹
- شاه زمان: ۹۸
- شاه ولی الله، ولی الله: ۱۲، ۶۸، ۸۸، ۹۱، ۱۰۷، ۱۰۸
- شرافت کوه: ۲۸۵
- شرافت الدین: ۷۳، ۱۸۶
- شریعتمداری: ۲۳۹
- شعله جاوید: ۲۲۴
- شفیع الله: ۱۸۳، ۲۴۸
- شمس الدین (پیر): ۱۸۸
- شملی: ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۹۴، ۲۲۷، ۲۷۷، ۲۸۸، ۲۹۸، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۲۰
- شمی پیر: ۹۵
- شورا (ی هزاره جات): ۲۳۲-۲۴۱، ۲۴۶
- ۲۸۵، ۲۶۸
- شیرگران (شیرگران): ۱۵۹، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۵۷، ۲۹۷
- شیرآقا: ۲۱۱، ۳۰۷
- شیعیان، تشیع: ۱۷، ۵۵، ۷۴، ۸۲-۸۵، ۱۱۸، ۱۲۸، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۷۷، ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۴۱، ۲۶۱، ۲۷۸، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۲
- شیندند: ۱۶۷، ۳۰۰، ۳۰۱
- شینوری: ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۵۵، ۱۹۵، ۱۶۲، ۲۰۹، ۲۱۷
- صابری (قبیله): ۲۶۵
- صبح دانش: ۸۵
- صدیقی (نیلی): ۲۳۳، ۲۳۵
- صفدر: ۱۸۱
- صفی: ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۵۵، ۱۶۱
- صوفی غفور: ۱۸۸
- صوفی قربان محمد: ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۶
- ضیاء الحق (کوماندان): ۱۸۰
- ضیاء الحق (ژنرال): ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹
- طارق: ۱۱۴
- ظاهرشاه: ۴۳، ۵۲، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۳۰، ۳۱۰، ۳۳۴
- عارف (ضابط): ۱۹۵
- عاشق زایی (قبیله): ۲۴۶
- عبدالکریم: ۱۸، ۲۳، ۲۴، ۵۳، ۱۰۸

- عبدالاحد: ۱۷۱
عبدالعزيز: ۸۹
عبدالبصير: ۱۷۳، ۲۹۸
عبدالغني: ۷۲، ۱۰۶
عبدالحق: ۱۱۹، ۲۱۰، ۲۹۱، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۰۳
عبدالحی (دکتر): ۱۳۰
عبدالحی (مولوی): ۱۰۳
عبدالكلام آزاد: ۱۰۰
عبدالمالك آقا: ۱۸۸
عبدالرحمان: ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۳۸، ۵۲، ۷۶، ۷۹، ۹۶، ۹۸، ۱۰۲
عبدالرحمان جان (پیس): ۱۸۷
عبدالرحمان آخوند زاده: ۲۱۶
عبدالرزاق: ۱۱۵
عبیدالله (قاضی): ۱۸۰
عبیدالله (کوماندان): ۲۰۹، ۲۱۲، ۳۰۰
عبیدالله سندی: ۹۲
عراق: ۲۲، ۷۱، ۸۳، ۹۵، ۲۳۰، ۲۳۷، ۳۳۲، ۳۳۳
عربستان سعودی: ۱۶، ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۹۸، ۲۰۱، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۱
علاءالدین: ۱۷۱، ۲۸۶، ۲۸۷
عَلَم (مولوی): ۱۱۷
علی زایی: ۲۶۷
عليگړه: ۹۱، ۱۰۰
عمر (ضابط): ۱۹۵
عمر (دکتر): ۱۱۹
عیارانہ: ۸۶، ۱۰۷، ۲۲۷
غیاث الحق (مولوی): ۱۸۸، ۲۴۸
غریب داد: ۲۳۳، ۲۳۶
غزنه: ۱۵۸
غفور (مولوی): ۱۸۳، ۱۸۵، ۲۱۳، ۲۱۸، ۲۴۸
غلام مهدي: ۲۱۱
غلزایی: ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۶، ۴۶، ۵۲، ۵۴، ۷۱، ۷۲، ۹۳، ۹۶، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۰، ۲۲۷، ۲۶۶
غور: ۷۰، ۱۵۰، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۱۷، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۷۰
غوځی: ۷۴
غوربند: ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۹۴، ۲۰۸، ۲۱۷، ۲۹۸
فاریاب: ۷۰، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۸۳، ۱۸۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۸، ۲۴۸، ۲۷۰، ۲۷۷، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۰۷، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، 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، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱

- قادر (ژنرال): ۱۷۰
 قادر (قاضی قادر امامی): ۱۸۱، ۲۱۶
 قادری یا قادریه: ۶۶ تا ۷۴، ۹۲، ۱۸۴، ۱۸۸
 قاری یکدست: ۱۷۱، ۲۳۹
 قاسم: ۱۸۱
 قاضی امین: ۲۱۸
 قاضی اسلام الدین: ۲۹۸
 قاضی حسین احمد: ۱۱۳، ۳۲۷
 قاضی ظاهر: ۱۸۰
 قذافی: ۱۷
 قرزایی: ۲۸، ۱۹۰، ۲۲۰، ۲۴۷
 قرقیز: ۲۶۵، ۲۶۹
 قزل: ۸۴، ۲۲۹
 قزلباش: ۸۲، ۱۱۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۹
 قطب (سید): ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۲
 قلعه بلند: ۱۰۶، ۱۱۶
 قلعه که: ۱۷۲، ۳۰۰
 قم: ۸۳، ۲۳۰، ۲۳۷، ۲۳۹
 قندهار: ۶۸، ۷۰، ۸۲، ۸۴، ۹۹، ۱۱۸، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۷
 ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۸۳، ۱۸۵
 ۱۹۰، ۱۹۴، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۲۱
 ۲۲۲، ۲۳۱، ۲۳۹، ۲۴۷، ۲۷۶
 ۲۷۹، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۹۸، ۳۰۱
 ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۸
 کارمل (ببرک): ۳۶، ۷۸، ۱۴۸، ۱۵۳
 ۱۶۳، ۱۹۴، ۳۲۷
 کروخ: ۱۶۱، ۷۳، ۱۸۶
 کریم خان: ۱۸۰، ۲۸۶
 کشتمند: ۲۳۱
 کشور کمال: ۲۲۶
 کلام خان: ۱۸۰
 کلکان، کلکانی (مجید): ۱۰۳، ۱۰۴
 ۲۲۴، ۲۲۷، ۳۰۲
 کندوز: ۱۵۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۵، ۲۰۷
 ۲۰۸، ۲۱۴، ۲۹۷، ۲۹۸
 گنر: ۶۲، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۴۲، ۱۴۹
 ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۷۶، ۱۸۲
 ۱۹۵، ۲۱۷، ۲۶۴، ۳۰۸
 کوکاها (= لوطیها): ۷۰
 کیان: ۸۲، ۱۶۱
 گاردز: ۱۶۲، ۱۸۳، ۲۱۲، ۲۷۶، ۳۰۳
 گجر: ۹۴، ۱۵۵
 گرگیج: ۲۰۳، ۲۶۵
 گهیض (منهاج الدین): ۴۵، ۱۱۲
 گیلانی: ۶۹، ۷۲، ۹۵، ۱۷۶، ۱۸۵
 ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۷ تا ۲۰۲، ۲۰۸
 ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۶
 ۲۵۷، ۲۶۸، ۳۱۰، ۳۳۰
 لاولش: ۱۶۷، ۱۸۸، ۲۸۶
 لبنان: ۱۳، ۱۹۹، ۲۳۲
 لشکرگاه: ۱۶۲، ۳۰۰
 لغمان: ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۵۴، ۱۵۹
 ۱۷۴، ۱۸۲، ۲۰۹، ۲۱۷، ۳۰۱

- لنډن: ۷۸، ۱۰۱
- لوگر: ۸۲، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۲۳، ۲۸۴، ۲۹۸، ۲۹۹
- ۳۰۹
- لیبی: ۲۱، ۲۲، ۳۳۳
- مائونیست: نگاه کنید به ساما و تنظیم
- ماجدی (مولوی): ۱۸۰
- مجاهدین خلق: ۱۵، ۲۳۵
- مجدد الف ثانی (سرهندي): ۶۸، ۷۲
- ۸۸، ۱۰۷
- مجددی: ۷۲، ۷۳، ۷۸، ۷۹، ۸۹، ۹۵
- ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۳، ۱۵۰، ۱۷۶
- ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۰، ۱۹۷
- ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۵۷
- مجروح: ۹۶، ۲۰۳، ۲۲۰
- محسنی (شیخ آصف): ۸۵، ۱۱۸، ۱۵۰
- ۲۳۱، ۲۳۹، ۲۵۱
- محمد امین (دَقَلَا): ۲۴۸
- محمد زایی: ۲۹-۳۲، ۷۱، ۱۸۵، ۱۹۰
- ۲۴۷
- محمدی (محمد نبی): ۷۸، ۱۸۲، ۱۹۷
- ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۱۲
- مراکش: ۲۲، ۳۰
- مزار شریف: ۶۸، ۱۱۵، ۱۵۷، ۱۶۶
- ۱۶۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۱۴، ۲۳۹
- ۲۹۸
- مزاری (عبدالحمید): ۲۳۵
- مسعود (کوماندان): ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۵۵
- ۱۷۳، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۵۸، ۲۷۷
- ۲۸۳، ۲۸۷، ۲۸۹، ۳۰۲، ۳۱۰
- ۳۱۶، ۳۲۱، ۳۳۲
- مسلم (مهندس عصمت): ۲۴۷
- مشک عَلم: ۹۶، ۱۰۲
- مشوانی: ۱۵۵
- مصاحبان: ۴۷، ۷۲
- مصر: ۱۹، ۲۲، ۷۲، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۹۸
- ۱۹۹، ۲۴۳، ۳۳۳
- معراج الدین آستانه: ۹۲، ۱۷۴
- مغرب: ۱۹، ۲۰، ۲۴۴
- مغول: ۸۷، ۸۸
- ملاً افضل: ۱۱۵، ۱۵۶، ۲۲۶، ۲۹۵
- ملاً دروازه: ۹۵، ۱۰۸
- ملاً محمد صالح (جامی): ۲۱۲، ۲۴۷
- ۳۰۰
- ملاي لنگ: ۷۲، ۹۶
- ملنگ (ملاً): ۲۰۹، ۲۱۲، ۳۰۰
- ممسنی: ۲۲۶
- منصور (سید): ۲۱۸، ۲۹۸، ۳۱۲
- منصور (نصرالله): ۱۸۳، ۲۰۱، ۲۱۲
- منگل: ۹۶، ۱۶۰، ۲۱۰، ۲۱۲
- مهاز اسلامي ملّی: ۱۸۴، ۱۹۰
- مهمند: ۲۸، ۹۴، ۹۵، ۱۶۰، ۲۴۹، ۲۷۰
- ۲۸۲
- مودودی: ۸۸، ۸۹، ۹۳، ۱۰۷، ۱۰۸
- ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۵، ۱۸۷
- مؤذن: ۲۰۱
- میرزا جمعه: ۱۸۰، ۱۸۱

میرعلی احمد: ۸۴

میمنه: ۶۸، ۷۳، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۶۷، ۱۸۰،
۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۰۸، ۲۱۴،
۲۹۴

نهضت: ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۰

نیازی (کوماندان): ۲۱۷، ۳۱۲

نیازی (غلام محمد): ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۹،
۱۲۰

نیازی (عبدالرحمان): ۱۱۴، ۱۱۶

نیمروز: ۸۲، ۸۵، ۱۴۲، ۱۶۰، ۱۸۴،
۱۹۰، ۱۹۴، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۷،
۲۴۰، ۲۶۷، ۳۰۱، ۳۳۴

نادرخان (نادر شاه): ۳۱، ۳۸، ۴۷، ۷۲،
۷۷، ۹۸، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۳۰

نبی: نگاه کنید محمدی

نجر: ۱۱۹

نحف: ۸۳، ۸۴، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۷

نسیم (مهندس): ۱۸۰

نسیم آخوندزاده: ۲۱۲، ۳۰۰

نصر: ۱۷۷، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۹،
۲۴۰، ۲۸۵

نصرالله: ۱۰۴، ۱۰۸

نصرتار: ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۰

نقشبندی (یا نقشبندی): ۶۶-۷۴، ۸۷-۹۳،
۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۵، ۱۴۹

۱۶۸، ۱۷۳، ۱۸۰-۱۸۸، ۲۱۲

۲۱۳، ۲۱۶، ۳۳۱

نقیب (ملاً): ۲۱۵، ۳۰۰

ننگرهان: ۹۶، ۱۰۳، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۵۵،
۱۵۹، ۱۶۶، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۹۷

۲۰۹، ۲۱۰، ۲۹۹، ۳۰۹

نورزایی: ۱۷۷، ۲۱۱، ۲۴۶، ۲۶۷

نورستان، نورستانی: ۲۷، ۵۲-۵۴، ۱۰۲

۱۱۵، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۶، ۱۷۳

۱۷۷، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۴۷

۲۸۲، ۳۰۱، ۳۲۷، ۳۳۴

واصفی: ۲۰۳

واعظ: ۸۴، ۱۱۸، ۱۵۰، ۱۶۸، ۲۳۱

وردک، وردکی، امین وردک: ۶۲، ۷۱

۱۵۶، ۱۵۹، ۱۹۱، ۲۴۷، ۲۵۳

وَرَس: ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۶

وزیری، وزیرستان: ۹۵، ۱۶۰، ۲۱۰

ولی خان: ۳۲۹

وهایت، وهایون: ۱۷، ۶۷، ۸۹، ۹۲، ۹۳

۱۰۷، ۱۱۶، ۱۸۹، ۳۳۰، ۳۳۱

ویگل: ۲۲۰

هـرات: ۶۶-۶۹، ۷۳، ۸۲، ۸۴، ۱۱۴

۱۱۹، ۱۲۱، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۲

۱۵۰، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲

۱۶۶، ۱۶۹-۱۷۲، ۱۸۰-۱۸۷

۲۰۷-۲۱۱، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۹۸

۳۰۰

هزاره جات: ۳۸، ۵۲، ۵۳، ۸۳، ۸۵

۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۴...

هده ملاً: ۹۶، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۵

یفتل: ۱۲۱، ۱۷۳، ۱۸۱، ۲۹۸

یوسف (دکتر): ۴۶

یوسف (خلیفه): ۱۸۶

یوسف (مولوی): ۱۸۸

یوسف زایی: ۹۵

هلمند: ۵۳، ۱۷۸، ۱۸۳، ۲۰۸، ۲۶۴،

۲۶۵

هند: ۶۵، ۷۱-۷۶، ۸۷، ۹۰، ۹۵، ۹۸-

۱۰۱، ۳۲۸

هوشی مین: ۲۹۵

OLIVIER ROY

L'AFGHANISTAN

Islam et
modernité politique

