

آرمان Arman

ماهنامه فرهنگی، اجتماعی و فلسفی
سال نخست، شماره ۶، دلو ۱۴۰۳، فروردین ۲۰۲۵

Arman

MENSUEL

ماهنامه
آرمان

فرهنگی، اجتماعی، فلسفی | سال اول، شماره ۶، دلو ۱۴۰۳، فروردی ۲۰۲۵

Quoi ! Mon frère le Turc ? Mon frère le Chinois ? Le Juif ? Le Siamois ? Oui, sans doute; ne sommes-nous pas tous enfants du même père, et créatures du même Dieu ?

-François Voltaire, Traité sur la tolérance, 1763

شناسنامه ماهنامه

صاحب امتیاز: انجمن آرمان

مدیر مسوول: صدیق الله توحیدی

سردبیر: جاوید روستاپور

گروه نویسندگان: سید حسین اشراق، ژیلای بنی یعقوب، سید یعقوب

نوید، دلبر توکلی، زلمی نشاط، میرویس بلخی

صفحه آرا: طاهر پیمان

نشانی دفتر: Le Mans, France, 72000

وبسایت: Arman1.org

ایمیل: info@arman1.com

شماره تماس: +33780111365

تمام مقالات منتشر شده دیدگاه شخصی نویسندگان آن است!

یادداشت مدیر مسؤول



خوانندگان گرامی،

شماره ششم ماهنامه «آرمان» به موضوعات متنوع و مهمی می‌پردازد که هر یک می‌توانند تأثیر بسزایی در گسترش آگاهی و تحول فکری و اجتماعی داشته باشند. در نخستین مقاله، جاوید روستاپور، به بررسی شخصیت کریم آقاخان، رهبر موروثی اسماعیلیان جهان می‌پردازد، رهبر مذهبی که تفسیری متفاوت از دین و دنیا به میراث گذاشته است. با درگذشت کریم آقاخان، نویسنده تلاش کرده است تأثیرات او را در سراسر جهان، به‌ویژه در افغانستان، بررسی کند. کریم آقاخان نه تنها یک رهبر مذهبی، بلکه یک چهره تأثیرگذار در زمینه توسعه، آموزش و بهداشت در جوامع مسلمان بود. شبکه‌های خیریه و توسعه‌ای او، از جمله بنیاد آقاخان، کمک‌های قابل توجهی به بهبود زیرساخت‌ها، تحصیلات و معیشت در مناطق محروم، به ویژه در افغانستان، ارائه کرده‌اند. این مقاله که به زبان فارسی نوشته شده، به بررسی این میراث و تأثیرات او بر جوامع مسلمان می‌پردازد و این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه می‌توان از این الگو در کشورهای اسلامی بهره برد.

در مقاله دوم، دکتر زلمی نشاط، به کنفرانس اسلام‌آباد درباره آموزش دختران در جوامع اسلامی پرداخته است. این مقاله به بررسی تأثیرات بالقوه این کنفرانس بر وضعیت دختران افغانستانی و چالش‌های مرتبط با آن می‌پردازد. این مقاله که به زبان انگلیسی نوشته شده، با رویکردی انتقادی، پیامدهای سیاسی و اجتماعی چنین کنفرانس‌هایی را مورد بحث قرار می‌دهد و همچنین به تجربه‌های مشابه در سایر کشورهای اسلامی اشاره دارد. مقاله سوم به بررسی نظریه‌های فلسفی پل ریکور، فیلسوف برجسته قرن بیستم فرانسه، اختصاص دارد. ریکور یکی از مهم‌ترین چهره‌های فلسفه معاصر بود که در حوزه‌هایی همچون هرمنوتیک، اخلاق و پدیدارشناسی تأثیر به‌سزایی داشت. در این مقاله، به‌ویژه نظریه «مثال اخلاقی» او مورد تحلیل قرار گرفته است. ریکور بر سه اصل اساسی اخلاق تأکید داشت؛ هدف زندگی خوب، رعایت هنجارهای عدالت و استفاده از خرد عملی در موقعیت‌های خاص. این مقاله که به زبان فرانسه‌یی نوشته شده، تلاش دارد پیوندهای نظریات ریکور با مباحث اخلاقی معاصر را بررسی کند و این پرسش را مطرح کند که آیا این نظریات می‌توانند راهگشای چالش‌های اخلاقی جوامع امروزی باشند.

در چهارمین مقاله، «آرمان» گفت‌وگویی اختصاصی با حمیرا

قادری، نویسنده و رمان‌نویس افغانستانی در تبعید، انجام داده است. قادری نویسنده کتاب‌هایی چون «رقص در مسجد» و «باز باران اگر می‌بارید» است که در آن‌ها به زندگی زنان افغانستان، دشواری‌های اجتماعی و مبارزات آن‌ها پرداخته است. در این مصاحبه، او درباره تأثیر مهاجرت بر کار نویسندگی‌اش، نقش ادبیات در بازتاب دردهای جامعه و وضعیت زنان افغانستان سخن می‌گوید. این گفت‌وگو که به زبان فارسی انجام شده است، به خوانندگان فرصتی می‌دهد تا از نگاه یک نویسنده مهاجر به وضعیت فرهنگی و اجتماعی افغانستان بنگرند و نقش نویسندگان مهاجر در حفظ و گسترش ادبیات افغانستان را مورد توجه قرار می‌دهد.

پنجمین مقاله به بررسی و تحلیل یکی از ابیات برجسته از «مخزن الاسرار» نظامی گنجوی اختصاص دارد. نظامی، شاعر پرآوازه قرن ششم هجری، یکی از بزرگ‌ترین شاعران فارسی‌زبان محسوب می‌شود که سبک داستان‌سرایی در شعر فارسی را به اوج خود رساند. سید عوض‌علی کاظمی، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، در این مقاله به بررسی یکی از ابیات این اثر کلاسیک پرداخته و جایگاه آن را در ادبیات عرفانی تحلیل کرده است. این مقاله که به زبان فارسی نوشته شده، ضمن بررسی مفاهیم عرفانی و فلسفی موجود در شعر نظامی، به شیوه‌های بیان ادبی و تأثیرات آن بر شعر فارسی نیز اشاره می‌کند و خوانندگان را به بازخوانی مجدد آثار نظامی تشویق می‌کند.

در ششمین و آخرین مقاله این شماره، سید علی محمد، دانشجوی دکتری دانشگاه جواهر لعل نهرو، تاریخچه‌ای جامع از رمان‌نویسی در افغانستان ارائه داده است. این مقاله با استفاده از منابع متعدد، تحولات رمان در افغانستان را از آغاز تا امروز بررسی کرده و نقش نویسندگان برجسته‌ای چون استاد رهنورد زریاب، داکتر اکرم عثمان، صبورالله سیاه سنگ و دیگران را در رشد این ژانر ادبی مورد مطالعه قرار داده است. این مقاله نیز که به زبان فارسی نوشته شده، با رویکردی تحلیلی به بررسی تأثیرات اجتماعی و فرهنگی رمان بر جامعه افغانستان می‌پردازد و تحول این حوزه ادبی را در بستر تغییرات سیاسی و اجتماعی کشور ترسیم می‌کند. افزون بر این، نویسنده به موانع پیش‌روی نویسندگان افغانستانی و چالش‌های انتشار و توزیع آثارشان در داخل و خارج کشور نیز پرداخته است.

ماهنامه «آرمان» در این شماره تلاش کرده است تا موضوعات متنوعی را که از اهمیت فلسفی، اجتماعی، فرهنگی و تاریخی برخوردارند، به شکلی عمیق و تحلیلی ارائه کند. امید است که مطالب نشر شده در این شماره بتوانند سهمی در ارتقای آگاهی و شناخت مسائل فرهنگی، اجتماعی و فلسفی ایفا کنند و زمینه‌ای برای بحث‌های بیشتر در این حوزه‌ها فراهم آورند.



کریم آقاخان؛

رهبر مذهبی که الگویی متفاوت از
دین و دنیا به میراث گذاشت



جاويد روستاپور، روزنامه‌نگار

شاه کریم الحسینی، معروف به آقاخان چهارم، چهل‌ونهمین رهبر و امام موروثی اسماعیلیان جهان، به تاریخ ۱۶ دلو/بهمن ماه ۱۴۰۳ خورشیدی، برابر با چهارم فبروری سال ۲۰۲۵ میلادی، به عمر ۸۸ سالگی در کنار اعضای خانواده‌اش در لیسبون پرتغال درگذشت.

کریم آقاخان، در سن ۲۰ سالگی که هنوز در دانشگاه هاروارد مشغول تحصیل در رشته تاریخ اسلام بود، به امامت اسماعیلیان جهان منسوب شد. این رویداد به گفته خودش تغییر عمیق در زندگی او به وجود آورد و «سبب شد تا درک کند که مسوولیت‌های جدی در قبال هزاران انسان نیازمند در کشورهای مختلف جهان را به دوش دارد».

آقاخان به وصیت پدر بزرگش، سلطان محمد شاه، چهل‌هشتمین امام اسماعیلیان جهان به مسند رهبری این فرقه مذهبی منسوب شد. پدر بزرگ شاه کریم الحسینی، در وصیت‌نامه‌اش تصریح کرده است: «به دلیل دگرگون شدن بنیادین اوضاع جهان، از جمله پیشرفت‌های علوم هسته‌ای، برای جانشینی او، به مرد جوانی نیاز است تا در آینده، در متن عصر نو تربیت شده و دیدگاه تازه‌ای به زندگی بیاورد».

شاه کریم الحسینی، در روزگاری به رهبری یا امامت اسماعیلیان جهان منسوب شد که شرق آفریقا و خاورمیانه، جای که بیشترین پیروان مذهب اسماعیلیه زیست دارند در حال آستن تحولات و دگرگونی‌های جدید بود و کماکان گروه‌های رادیکال در برخی از این کشورهای جهان از جمله پاکستان، افغانستان و بنگلادیش در حال شکل‌گیری بودند که یکی از اهداف و برنامه‌های شماری از این گروه‌ها، هدف قرار دادن پیروان مذهب اسماعیلیه بود و هست. آقاخان چهارم همچنان در دهه‌ای مسوولیت پیشوایی اسماعیلیان جان را از پدر بزرگ خود عهدار شد که جهان شاهد فروپاشی سلطه استعمار و ظهور جنبش‌های ملی و رقابت‌های ایدئولوژیک میان نظام‌های سرمایه‌داری و کمونیستی بود. رهبر جوان اسماعیلیان جهان، اما در عمق اوضاعی که بحران‌ها گوناگون در گوشه و کنار جهان در حال گسترش بود، مسوولیت داشت تا نه تنها در قبال پیروان‌اش، بل در برابر انسان‌های نیازمند در گوشه و کنار جهان فعالانه برنامه ریزی، و برضد فقر و محرومیت، کار و پیکار عملی نماید که به باور ناظران بین‌المللی، او در این راه به خوبی موفق شد و با توجه به این باور که «باید دین و دنیا را به هم پیوند زد» نه تنها به عنوان مرجع مذهبی اسماعیلیان، بلکه با در نظر داشت این مهم که بهترین عبادت، خدمت به افراد آسیب‌پذیر، انسان‌های نیازمند و بازیابی کرامت انسانی است، با پذیرش این باور، «شبکه توسعه‌ای آقاخان» (AKDN) را با شعار «بهبود کیفیت زندگی» اساس گذاشت.

نگارنده در این مطلب، نگاهی انداخته به زندگی پربار شاه کریم الحسینی، پیشوا و امام موروثی اسماعیلیان جهان که شامل در سه بخش؛ زندگی خانوادگی و سرمایه شخصی، فعالیت‌ها و خدمات بشردوستانه و آنچه برای پیروانش در سراسر جهان به ویژه در افغانستان انجام داده و این که او برای جهانیان پس از خود چه به یادگار و میراث به جا گذاشته است؟

نکته‌ای که قابل ذکر است؛ این که با توجه به عدم دسترسی به منابع موثق از کارنامه‌ها و خدمات بشردوستانه

آقاخان فقید در سایر کشورهای در حال توسعه در این نوشتار خود داری شده و تنها به زندگی شخصی و خانوادگی، تخمین دارایی‌های او بسنده شده است، اما آنچه در دو دهه گذشته در افغانستان، شبکه توسعه‌ای آقاخان به همکاری سایر شرک‌های بین‌المللی انجام شده است را به صورت اجمالی پی‌خواهیم گرفت.

زندگی شخصی و خانوادگی: پرنس کریم آقاخان، امام موروئی اسماعیلیان جهان، فرزند ارشد شاهزاده علی خان، نوه سلطان محمد شاه آقاخان سوم و چهل و هشتمین امام موروئی اسماعیلیان بود، مادر کریم آقاخان، یارد-بولر نام داشت که اهل بریتانیا بود و پس از ازدواج با شاهزاده علی خان، مسلمان شد و به دین اسلام گروید.

آقاخان در ۲۲ قوس/آذر ماه سال ۱۳۱۵ خورشیدی، برابر با ۱۳ دسامبر ۱۹۳۶ میلادی، در ژنو سوئیس به دنیا آمد و دوران کودکی خود را در نایروبی گذراند و سپس در مدرسه «لو روزه»، یکی از معتبرترین مدارس سوئیس به تحصیل پرداخت، پس از آن برای ادامه تحصیل در بخش تاریخ اسلام، شامل دانشگاه هاروارد شد، اما همان گونه که در بالا ذکر شد، هنوز دانشجوی هاروارد بود که به وصیت پدر بزرگش به امامت اسماعیلیان جهان منسوب شد.

پرنس آقاخان به دلیل فعالیت‌های بشردوستانه‌اش در بسیاری از کشورهای رو به توسعه محبوبیت جهانی کسب کرد، او تا سقوط رضا شاه پهلوی، شاه نام‌دار پیشین ایران، شناسنامه ایرانی داشت. همچنان شهروندی کشورهای، فرانسه، پرتغال، سوئیس، بریتانیا و شهروندی افتخاری کشور کانادا را نیز از آن خود کرده بود.

شاهزاده کریم آقاخان، در جوانی به ورزش و هنر علاقه‌ای خاص داشت. او در رشته اسکی مسابقه می‌داد، که «در المپیک زمستانی ۱۹۶۴ میلادی در اینسبروک، اتریش سه رشته اسکی سرعت، مارپیچ و مارپیچ بزرگ شرکت کرد. آقاخان یکی از چهار ورزشکاری بود که به نمایندگی از کشور ایران در این المپیک اشتراک کرده بود. او در اسکی سرعت پنجاه‌ونهم، در اسکی مارپیچ در دور اول شصت و هفتم، دور دوم سی‌ام و در اسکی مارپیچ بزرگ پنجاه و سوم شد.»

سرمایه شخصی: شهزاده آقاخان چهارم، یکی از سرمایه‌داران جهان محسوب می‌شد که سرمایه او را بین یک تا ۱۴ میلیارد دلار امریکایی تخمین می‌زنند. پیشوای اسماعیلیان جهان، بیشتر سرمایه‌های خود را از طریق سرمایه‌گذاری‌های کلان، مانند، ایجاد شرکت‌های مخابراتی در کشور آفریقای و افغانستان و تاجیکستان، ایجاد گروه رسانه‌ای به نام «نیشن» بزرگ‌ترین سازمان رسانه‌ای مستقل در شرق و مرکز آفریقا، یک فارم بزرگ پرورش اسب‌های اصیل و گران‌بها در مزارعی در ایرلند و فرانسه، هتل‌های زنجیره‌ای «سیرینا»، بیمارستان‌ها، ساخت و ساز خانه‌ها و شهرک‌های مسکونی در چندین کشور و همچنان ایجاد شرکت‌های بزرگ تجاری نیز در شماری از کشور جهان به‌شمول کانادا به‌دست آورده است.

امام پیشین اسماعیلیان جهان، تا سال ۲۰۱۴ میلادی در یک قصر قدیمی در فرانسه زندگی می‌کرد، مالک یک جزیره خصوصی در باهاما که در اقیانوس اطلس موقعیت دارد، بود و یک کشتی تفریحی بسیار مجلل و همچنان چندین هواپیما شخصی از دیگر سرمایه‌های او است.

اما آقاخان آقاخان، در مورد مقدار سرمایه خود در مصاحبه‌ای گفته است: «درباره ثروت من اظهاراتی اشتباه آمیز زده می‌شود.» او افزوده که آنچه که به نام ثروت «من از آن یاد می‌شود، سه قسمت است؛ نخست دارایی شخصی من که از پدر و پدر بزرگم به ارث برده‌ام و مخارج شخصی خود را از این بابت تأمین می‌کنم. این دارایی شامل پول نقد در بانک‌ها، اموال منقول و غیرمنقول و املاک و ویلاهایی در مالک مختلف جهان می‌باشد. این‌ها در حقیقت ثروت هنگفتی است، اما آن قدر در گوشه و کنار جهان پراکنده هستند که اگر بخواهم هم نمی‌توانم حسابی در باره آن داشته باشم و رقمی در این مورد ذکر نمایم.

قسمت دوم؛ وجوهی است، که مقداری از آن لفظاً و مقداری دیگر عملاً در اختیار من قرار می‌گیرد؛ مثلاً همین پول‌هایی که افراد فرقه اسماعیلیه داوطلبانه به عنوان مالیات می‌پردازند، ظاهراً تحت نظر مستقیم و کنترل شخص من که پیشوای فرقه هستم جمع‌آوری و مصرف می‌شوند، اما در حقیقت من در بیشتر موارد، یک سنت از این پول‌ها را نمی‌بینم و از چگونگی جمع‌آوری و یا مصرف آن‌ها اطلاع ندارم، بلکه شوراهای محلی همان گونه که در رأس این وجوه را جمع‌آوری می‌کنند، به-همان نحو نیز طبق نظر کمیسیون اقتصادی اسماعیلیه در کشور یا منطقه مربوط این پول‌ها در خود همان محلات مصرف می‌شوند.

قسمت سوم؛ وجوه هنگفتی است که به طرق دیگر از راه داد و ستدهای تجارتي به دست می آیند. این پول ها مستقیماً زیر نظر خود من مصرف می شوند و به مخارج ایجاد کارخانه های مولد برق، اجرای طرح های عمرانی، خانه و مسکن سازی و تأسیس مدارس و بیمارستان های بزرگ که هر طرحی را قبلاً باتمام جزییات آن تصویب و تأیید می کنم و سپس اجرا می شود. ظاهراً همه این ها به من تعلق دارند، اما درحقیقت این طور نیست و آن ها متعلق به افراد فرقه اسماعیلیه است. هریک سنت که من به عنوان امام دریافت می کنم، به طریقی به خود مردم بر می گردد. من شخصاً به پول اهمیتی نمی دهم و آنچه در زندگی برایم اهمیت دارد؛ عشق به انسان ها و پیدا کردن بهترین راه برای خدمت به جامعه بشری است.» (۲)



ازدواج ها: شاه کریم الحسینی، دوبار ازدواج کرد؛ بار نخست در سال ۱۹۶۹ میلادی با سارا فرانسیس کروکر پول، مدل پیشین بریتانیایی که پس از ازدواج به دین اسلام گروید و نام خود را به «بیگم سلیمه آقاخان» تغییر داد. حاصل این ازدواج، یک دختر؛ «زهره الحسینی آقاخان، و دو پسر، «رحیم الحسینی آقاخان و حسین الحسینی آقاخان» است. اما این زوج در سال ۱۹۹۵ میلادی رسماً از هم جدا شدند و آقاخان در سال ۱۹۹۸ میلادی نیز برای بار دوم، با پرنسس

گابریله زو لاینینگن، خواننده پاپ آلمانی و مشاور اداره علمی فرهنگی سازمان ملل- یونسکو، ازدواج کرد و بانو لاینینگن نیز پس از ازدواج با آقاخان چهارم مسلمان شد و نام خود را به «بیگم اینارا آقاخان» تغییر داد، ثمره این ازدواج هم پسری به نام «علی محمد» است، اما آن ها پس از شش سال زندگی مشترک از هم جدا شدند و در نهایت، در سال ۲۰۱۴، به طور رسمی از هم طلاق گرفتند.

تذکر: در رابطه به این موضوع که چرا کریم آقاخان، نخواست به یک دختر اسماعیلی ازدواج کند، گفت وگویی شش دهه پیش، در سال ۱۳۴۰ خورشیدی، در شماره ۹۴۱ مجله «تهران مصور» در جریان یک سفر که به ایران داشته انجام داده و در پاسخ به این موضوع گفته است: «شاید این تعجب آور باشد که تمایل و امکان خیلی کمتری وجود دارد که من با یک دختر اسماعیلی ازدواج کنم، به دلیل این که این کار برای خانواده آن دختر امتیاز و موقعیت خاص، به وجود خواهد آورد و این مخالف قوانین و اصول اسماعیلیه است، زیرا تمام افراد اسماعیلی در پیشگاه خداوند و در نظر امام خود هم سان هستند. به همین دلیل، احتمالاً من با یک دختر اروپایی یا امریکایی و غیر اسماعیلی ازدواج خواهم کرد، البته شرط اصلی این خواهد بود که او باید مذهب اسماعیلی را بپذیرد، زیرا شوهرش نگهبان اصول این طریقه است.» (۳)

خدمات بشر دوستانه: کریم آقاخان فعالیت های بشر دوستانه خود را در بیشتر از ۳۰ کشور در حال توسعه گسترش داده که این فعالیت ها از طریق «شبکه توسعه ای آقاخان»- (AKDN) که شامل ۹۶ سازمان در بخش های مختلف می شود، در این کشورها فعالیت دارد. شبکه توسعه ای آقاخان که بزرگ ترین سازمان غیر دولتی و غیر انتفاعی در جهان است، بیشتر در کشورهای جنگ زده، کشورهای در حال توسعه و در مناطق دور افتاده و روستایی در بخش های، صحت/ بهداشت، آموزش و پرورش، راه سازی، کشاورزی و تامین مسکن فعالیت دارد و به گفته ی مسوولان این سازمان سالانه حدود یک میلیارد دالر از طریق این شبکه در بخش های ذکر شده به مصرف می رسد.

کمک های بشر دوستانه و توسعه ای آقاخان در افغانستان: کمک های بشر دوستانه آقاخان، از طریق نهادهای مدد رسان که زیرمجموعه، شبکه توسعه ای آقاخان هستند از سال های ۱۹۹۶ میلادی تا سقوط گروه طالبان در دوره اول و ایجاد حکومت انتقالی به رهبری حامد کرزی، در ولایت های بدخشان، تخار، بغلان، بامیان، سمنگان و چندین ولایت شمال افغانستان، نیازمندان را تحت پوشش قرار داده بود.

در آن سال ها شهروندان افغانستان به ویژه باشندگان ولایت های شمال و شمال شرق این کشور که در محاصره طالبان



قرار داشتند، با قطعی و گرسنگی حاد دست و پنجه نرم می‌کردند، اما نخستین سازمان مدد رسان، به نام (فوکس) زیرمجموعه شبکه توسعه‌ای آقاخان به همکاری و توافق سید نجم‌الدین واثق، از فرماندهان شهید احمدشاه مسعود، قهرمان ملی افغانستان با کریم آقاخان، در ولایت بدخشان فعالیت خود را آغاز و کمک‌های آقاخان شامل آرد، گندم، روغن، برنج، لوبیا . . . و همچنان البسه زمستانی و پتو از کشورهای آسیایی میانه به تاجیکستان و از طریق گذرگاه مرزی ولسوالی اشکاشم ولایت بدخشان وارد افغانستان می‌شدند به صورت ماه‌هانه، برای باشندگان ولایت‌های ذکر شده توزیع می‌گردید.

اما یک سال پس سرنگونی گروه طالبان در ۲۰۰۱ میلادی، شبکه توسعه‌ای آقاخان در سال ۲۰۰۲ میلادی رسماً فعالیت خود را در افغانستان آغاز کرد و در بیشتر از ۲۰ سال گذشته یکی از موثرترین کمک کنندگان به دولت و مردم افغانستان در کنار سایر همکاران بین‌المللی به حساب می‌آمد، به اساس معلومات که این شبکه ارائه کرده، «از سال ۲۰۰۲ تا سال ۲۰۲۰ میلادی، بیش از یک میلیارد دالر امریکایی را در سکتورهای، بهداشت، آموزش و پرورش، کشاورزی، بازسازی و احیای آبادات تاریخی در افغانستان مصرف کرده است.» هرچند بخشی از کمک‌های مالی این شبکه از سوی کشورهای غربی تمویل می‌شد، اما قابل ذکر است که شبکه توسعه‌ای آقاخان نه تنها هیچ سودی از این کمک‌ها نداشت، بل بخشی از کمک‌های صندوق حمایتی آقاخان که از سایر کشورها پول جمع‌آوری می‌کرد، در افغانستان به مصرف می‌رساند و بخش اجرایی این کمک‌ها نیز توسط پرسونل و کادر فنی شبکه آقاخان انجام میشد که بازدهی کارهای این شبکه، هم نظر شفافیت و حساب دهی و هم از منظر کیفیت در همه بخش‌ها در صدر قرار دارد.



احیا و بازسازی: از مهم ترین دست‌آوردهای این شبکه در افغانستان می‌توان به بازسازی، باغ تاریخی بابر و مقبره ظهیرالدین شاه بابر، «امپراتور گورکانی در قرن شانزدهم میلادی» در کابل، بازسازی باغ تاریخی چهل‌ستون در کابل، بازسازی قلعه بالاحصار کابل، بازسازی آرامگاه ناصر خسرو قبادیانی بلخی، شاعر و متفکر زبان فارسی در ولسوالی دره یمگان بدخشان، بازسازی هتل پنج ستاره کابل «سرینا هتل» بازسازی هتل انترکانتیننتال کابل، بازسازی شفاخانه استقلال، بازسازی قلعه تاریخی اختیارالدین در شهر هرات، بازسازی مقبره خواجه عبدالله

انصاری از شاعران نام‌دار قرن هشتم در هرات، بازسازی منارهای هرات، بازسازی حکیم بندی مسجد «نه گنبد» در ولایت بلخ، بازسازی مسجد خواجه پارسا در بلخ و احیا و بازسازی ده‌ها مکان تاریخی را نام برد که به اساس معلومات شبکه توسعه‌ای آقاخان، در دو دهه گذشته بیش از ۹۰ بنا و مکان تاریخی به هزینه این نهاد در ولایت‌های مختلف افغانستان بازسازی و مرمت شده‌است.

آموزش و تحصیل:

بورسیه‌های تحصیلی: دانشگاه آسیای میانه در سال ۲۰۰۰ میلادی، از سوی تاجیکستان، قرقیزستان و قزاقستان و با مشارکت شبکه توسعه‌ای آقاخان در قزاقستان ایجاد و یک سال بعد یک شاخه آن در شهر خارغ مرکز ولایت خودمختار بدخشان تاجیکستان آغاز به فعالیت کرد. هرچند این دانشگاه در افغانستان شعبه رسمی و فعالیت نداشت، اما سالانه برای صدها جوان افغانستانی در این دانشگاه بورسیه‌های تحصیلی کاملاً رایگان با خوابگاه داده می‌شد که به اساس گزارش (AKDN) تا سال ۲۰۲۰ میلادی شمار دانشجویانی که از افغانستان در این دانشگاه پذیرفته شدند، به پنج هزار و ۶۸۴

نفر می‌رسید.

بورسیه‌های تحصیلی به سایر دانشگاه‌ها: همه ساله اداره آموزشی شبکه توسعه‌ای آقاخان برای جوانان افغانستان در مقطع‌های لسانس/ کارشناسی، ماستری/ کارشناسی ارشد و دوکتورها بین ۱۰۰ تا ۱۶۰ نفر به کشورهای بریتانیا، پرتغال، فرانسه، بنگلادیش و پاکستان بورسیه‌های تحصیلی رایگان می‌داد که به اساس معلومات شبکه توسعه‌ای آقاخان از سال ۲۰۰۶ میلادی تا سال ۲۰۲۰ بیشتر از ۳۵۳۰ تن از جوانان افغانستان در مقطع‌های تحصیلی ذکرشده از این بورسیه در این کشورهای یاد شده استفاده نموده و تحصیلات خود را به پایان رسانیده اند.

بورسیه‌های زبان: بخش آموزشی شبکه توسعه‌ای آقاخان از سال ۲۰۰۶ میلادی هر سال به صورت پی‌هم از ولایت‌های بدخشان، بامیان و بغلان، ۲۰۰ تن از جوانان افغانستان را به مدت یک سال، برای فراگیری زبان انگلیسی به دوشنبه پایتخت تاجیکستان منتقل می‌کرد که در این مدت تمام مصارف این افراد از سوی شبکه توسعه‌ای آقاخان پرداخت می‌شد. کورس/ کلاس‌های زبان انگلیسی در افغانستان: از سال ۲۰۰۳ میلادی تا سقوط افغانستان به‌دست طالبان کورس یا کلاس‌های زبان انگلیسی شبکه توسعه‌ای آقاخان در کابل پایتخت افغانستان و ولایت فعالیت داشتند و به صورت رایگان دانش‌آموز می‌پذیرفت که سالانه هزاران دختر و پسر از این کلاس‌ها مستفید شده و یکی از موفق‌ترین کورس‌های زبان انگلیسی در افغانستان محسوب می‌شدند.

صحت/ بهداشت:

شفابخانه فرانسوی؛ یا مرکز درمانی انستیتوت صحتی فرانسه در کابل: این مرکز درمانی از موفق‌ترین مراکز درمانی در افغانستان است که به سرمایه‌گذاری آقاخان فعالیت می‌کند. بر بنیاد گزارش وزارت صحت عامه/بهداشت حکومت پیشین افغانستان در سال ۲۰۱۵ میلادی، پس از فعالیت این شفاخانه ۱۵ تا ۲۰ درصد بیمارانی که درمان آنان در افغانستان ممکن نبود و از مناطق دور دست افغانستان به این مرکز مراجعه می‌کردند، بیماری‌شان درمان شده و صحت یاب شده‌اند. در بخش گزارش وزارت صحت/بهداشت افغانستان آمده است که سالانه بین یک‌نیم تا دو میلیون بیمار به شفاخانه فرانسوی‌ها در کابل مراجعه و درمان می‌شوند. شفاخانه فرانسوی‌ها در بخش‌های که امکان درمان برخی بیماران را ندارد، با بیمارستان دانشگاه کریم آقاخان در کراچی پاکستان یا (Aga Khan University Hospital, Karachi) به صورت آن‌لاین در ارتباط است که این ابتکار سبب موفقیت بیشتر این مرکز در راستای درمان بسیاری از بیماران شده است. ایجاد شفاخانه بامیان: کارساخت شفاخانه ۱۴۱ بستر در ولایت بامیان در سال ۲۰۱۳ میلادی با هزینه مالی نزدیک به ۲۳ میلیون از سوی شبکه توسعه‌ای آقاخان به همکاری کشور فرانسه در ۴۰۶ جریب زمین آغاز و در سال ۲۰۱۵ میلادی، توسط شاه‌دخت زهرا آقاخان، دختر کریم آقاخان و سرور دانش، معاون پیشین رییس جمهور افغانستان به بهره‌برداری سپرده شد. این شفاخانه تا پیش از سقوط افغانستان به‌دست طالبان، از سوی بخش خدمات صحت/بهداشتی شبکه توسعه‌ای آقاخان مدیریت میشد.

ساخت ده‌ها شفاخانه در سایر ولایت‌های افغانستان: شبکه توسعه‌ای آقاخان، از سال ۲۰۰۲ میلادی تا سال ۲۰۲۱ میلادی عمدتاً در ولایت‌های شمال و شمال افغانستان به همکاری سایر شرک‌های خود ده‌ها شفاخانه ساخته است که آمار مشخص از آن‌ها در دست نیست، اما تا سال ۲۰۱۴ میلادی، به‌شمول بازسازی دو مرکز درمانی در فیض‌آباد مرکز بدخشان در ۲۳ ولسوالی بدخشان نیز این شبکه شفاخانه‌ها تاسیس کرد، همچنان ده‌ها مرکز درمانی در ولایت‌های بغلان، تخار، کندز ایجاد و برای بیشتر پرسونل درمانی این مراکز معاش پرداخت می‌شد و تهیه دارو و تجهیزات طبی نیز از سوی بخش بهداشت شبکه آقاخان تمویل می‌شد.

فعالیت‌های اقتصادی:

هتل سرینا کابل: پس از تکمیل بازسازی هتل پنج ستاره کابل، توسط شبکه توسعه‌ای آقاخان، در سال ۲۰۰۴ این هتل به‌نام سرینا کابل، فعالیت خود را آغاز کرد، حکومت پیشین افغانستان در سال ۲۰۰۵ میلادی این هتل را در بدل قراردادی بیست ساله رسماً به شهزاده کریم آقاخان سپرد، در نزدیک به دو دهه گذشته در این هتل زمینه کار برای صدها تن از شهروندان افغانستان فراهم شد. سرینا کابل از مدرن‌ترین هتل‌های افغانستان به‌شمار می‌رود که تا پیش از سقوط افغانستان به دست طالبان، بیشتر گردش‌گران، دیپلمات‌ها و مهمان‌های ویژه حکومت افغانستان در این هتل اقامت

می‌گزیدند.

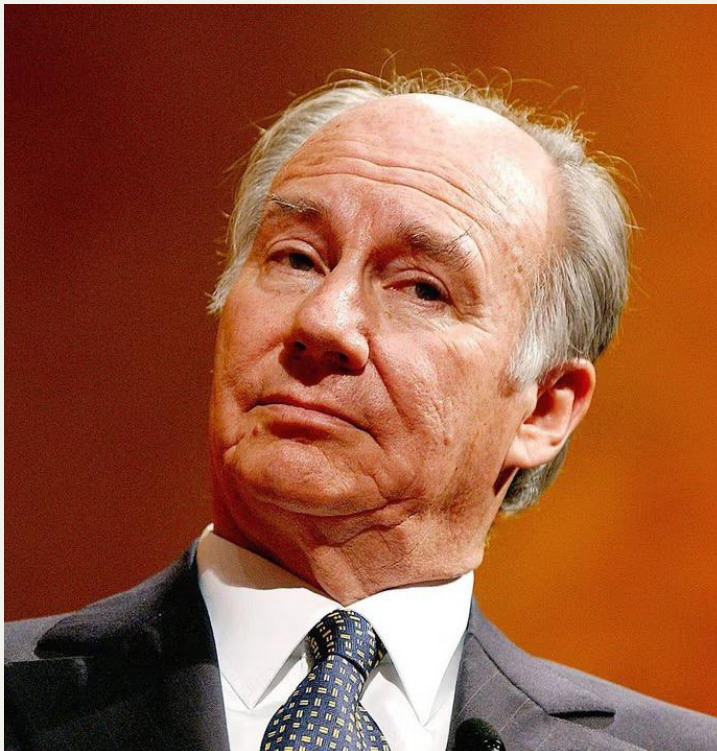
ایجاد شرکت مخابراتی روشن: شرکت مخابراتی روشن سال ۲۰۰۳ میلادی، توسط کریم آقاخان و دو سهام‌دار دیگر فعالیت خود را با سرمایه‌گذاری ۵۵ میلیون دالر در کلان شهرهای افغانستان آغاز و با گذشت حدود یک سال این شرکت در سراسر افغانستان نیز گسترش یافت. روشن از نخستین شبکه‌های مخابراتی در افغانستان بود و که در حال حاضر بیشتر از شش میلیون مشترک در سراسر این کشور دارد. بر بنیاد معلومات شبکه توسعه‌ای آقاخان، شبکه مخابراتی روشن برای بیشتر از ۱۰ هزار نفر در افغانستان که ۳۰ درصد شان زنان هستند به صورت مستقیم زمینه کار را فراهم کرده و برای بیش از ۴۰ هزار نفر دیگر در سراسر افغانستان نیز به صورت غیرمستقیم زمینه شغل اقتصادی را ایجاد کرده است. بانک قرضه‌های کوچک (FM FB): بانک قرضه‌های کوچک که یکی از بانک‌های موفق با سیستم مدرن بانک‌داری در سال ۲۰۰۴ با سرمایه پنج میلیون دالر امریکایی، توسط شبکه توسعه‌ای کریم آقاخان در کابل ایجاد شد. این بانک حدود یک سال بعد به ۲۱ ولایت افغانستان شاخه‌ها یا شعبات خود را گسترش داد.

هدف از ایجاد بانک قرضه‌های کوچک، حمایت از سرمایه‌گذاران و افرادی است که به دنبال کارهای تجاری هستند. این بانک فرصت‌های کار و تجارت را برای افرادی که هیچ سرمایه‌ای در اختیار ندارند مهیا کرده است. بانک قرضه‌های کوچک، بیشتر در مناطق دور دست و روستاهای افغانستان فعالیت دارد و هزاران نفر با برداشت یک مقدار پول از این بانک به تجارت و سرمایه‌گذاری پرداخته و کار و تجارت خود را رونق داده اند. به اساس معلوماتی که مسوولان بانک قرضه‌های کوچک در سال ۲۰۲۰ میلادی ارائه کرده اند، بیشتر از چهار میلیون و پنجصد هزار نفر از قرضه‌های این بانک بهرمند شده اند از این میان که ۳۰ درصد این افراد به هدف راه اندازی کسب و کار تجاری از این بانک وام گرفته و کارهای خود را رونق داده اند.

خدمات آقاخان برای اسماعیلیان: تا اینجا هرآنچه از فعالیت‌های شبکه توسعه‌ای آقاخان گفتیم برای عامه مردم بود و هیچ فرقی برای او نمی‌کرد که استفاده کنندگان این خدمات، پیرو کدام دین و مذهب، از کدام قوم، مربوط به چه نژاد و دارای چه رنگ هستند. ولی امام موروئی اسماعیلیان جهان، یک هزینه جداگانه و مشخص با فعالیت سازمان جداگانه، برای حدود ۱۵ میلیون جماعت اسماعیلیه در سراسر جهان دارد. نام این سازمان «کنسل ملی آقاخان یا قنسل جماعت» است، تمامی دخل و خرج این سازمان از سرمایه شخصی شاه کریم الحسینی و جمع‌آوری مالیات جماعت اسماعیلیه است. این سازمان شامل سه بخش؛ آموزش‌های مذهبی برای جوانان و نوجوانان اسماعیلیه، بازسازی و نوسازی عبادت‌گاه‌ها، جماعت‌خانه‌ها و مراکز آموزشی است. همچنان جمع‌آوری مالیات یا زکات از پیروان مذهب اسماعیلیه و مصرف آن یک اداره مشخص دارد که سومین اداره زیر مجموعه کنسل ملی است. آقاخان کشور مشخص و دولت نداشت، اما او به هر کشوری که سفر می‌کرد، دولت کشور میزبان از کریم آقاخان مثل رهبر یک دولت رسمی پذیرایی می‌کرد. به همین منظور کنسل ملی آقاخان در کشورهای که فعالیت دارد جایگاه سفارت آقاخان را دارد و مکاتبات کشورهای میزبان با اداره کنسل ملی آقاخان همواره به صورت رسمی و همچون برخورد با سفارت یک کشور بوده و هست.

ایجاد جماعت‌خانه‌ها و مراکز آموزشی: بر بنیاد گزارش‌های کنسل ملی آقاخان در افغانستان، در دو دهه گذشته حدود ۱۶۵۰ جماعت‌خانه یا عبادت‌گاه برای پیروان مذهب اسماعیلیه ساخته است که این جماعت‌خانه‌ها عمدتاً در ولایت‌های بدخشان، برخی ولسوالی‌های ولایت تخار، در شماری از ولسوالی‌های ولایت بغلان و در بخش‌های ولایت بامیان ساخته شده اند. در کابل پایتخت افغانستان نیز طی سال‌های گذشته چندین جماعت‌خانه در منطقه تایمنی، چهار قلعه وزیرآباد، جوی شیر و سرای شمالی نیز برای پیروان مذهب اسماعیلیه از سوی کنسل ملی آقاخان ساخته اند.

شمار مراکز آموزشی و کودکان‌ها که بیشتر در کنار جماعت‌خانه‌ها در دو دهه گذشته ساخته شده به چندین هزار ساختمان با صنف‌های جداگانه و کتاب‌خانه‌ها می‌رسد که در هر مرکز آموزشی به تعداد دانش‌آموزان آن از دو تا پنج آموزگار مصروف تدریس مضامین دینی و مدرن هستند. همچنان یک کودکانستان مجهز با تجهیزات آن برای پیروان مذهب اسماعیلیه در دور ترین روستاهای ولایت‌های اسماعیلیه نشین نیز از سوی کنسل ملی آقاخان تاسیس شده و تا سقوط افغانستان به دست طالبان ده‌ها هزار کودک، از شش ماه تا شش ساله در این کودکانستان‌ها روزانه نگهداری می‌شدند.



میراث کریم آقاخان به جهان چیست؟

درگذشت شاهزاده کریم الحسینی، آقاخان چهارم و امام موروئی اسماعیلیان جهان با واکنش‌های گسترده در سطح جهان همراه شد. ساعات پس از آن که به روز سه‌شنبه چهارم فبروری سال ۲۰۲۵ میلادی، شبکه توسعه‌ای آقاخان در لیسبون پرتغال، با نشر بیانیه‌ای درگذشت او را تایید کرد، موجی از واکنش‌ها در شبکه‌های اجتماعی پر شد از تصاویری این خادم جهان با متن‌های تسلیت و سوگواری، این واکنش‌ها تا مراسم خاکسپاری او که حدود یک هفته را در پرگرفت همچنان ادامه داشت. بسیاری از رهبران جهان و شخصیت‌های سیاسی، فرهنگی و و با افکار و بینش‌های متفاوت و مختلف، درگذشت او را ضایع بزرگ در شرایط پرآشوب امروزی برای جامعه بشری عنوان کرده و به خانواده و پیروانش تسلیت گفته‌اند.

با این حال پرسشی که مطرح است این که آقاخان چرا از رهبری مذهبی یک فرقه کوچک و ۱۵ میلیونی، به شخصیت محبوب جهانی تبدیل شد؟ پاسخ به این پرسش به باور این قلم، شاید بسیار دشوار باشد.

اما در پاسخ به این پرسش که میراث کریم آقاخان برای جهان چیست؟ می‌توان گفت که آقاخان فقید، مردی جهان‌دیده بود و این ایده را رد می‌کرد که افزایش ثروت شخصی، با فعالیت‌های بشردوستانه‌اش در تضاد باشد، او همواره تاکید بر این داشت که «موفقیت مالی، مکمل وظیفه و مسوولیت‌اش در قبال بهبود زندگی بشریت و انسان‌های نیازمند» است. یکی از اهداف بزرگ پرنس آقاخان، اشتغال‌زایی و ایجاد فرصت‌های کاری برای انسان‌ها بود. او باور داشت که «کمک به محرومان از طریق ایجاد فرصت‌های کاری و اقتصادی می‌تواند به کاهش خشونت و به ویژه تندروی‌های دینی و مذهبی در میان جوامع بشری منجر شود». رهبر معنوی اسماعیلیان جهان با آن که با دنیای سیاست سرو کار رسمی نداشت، اما با این باورش استدلال می‌کرد که در بیشتر نقاط محروم و فقیرنشین جهان، خشونت، تندروی و حتی تروریسم رو به گسترش است و اگر برای انسان‌های فقیر و محروم زمینه کارهای اقتصادی فراهم شود، «امید و آینده نگری جای‌گزین محرومیت و ناامیدی می‌شود و این کار می‌تواند، مانع فوران خطرناک وضعیت به سوی افراطی‌گری شود». پیشوای اسماعیلیان جهان در دیداری که سال‌ها پیش با پیروانش در منطقه مرزی ولسوالی اشکاشم ولایت بدخشان، با ناحیه اشکاشم تاجیکستان داشت، در سخن‌رانی کوتاه گفته بود: «از یک امام انتظار نمی‌رود تا از زندگی روزمره کناره‌گیری کند، برعکس، انتظار این است که از جامعه‌اش محافظت کند و برای بهبود کیفیت زندگی آن‌ها تلاش کند. بنابراین مفهوم جدایی ایمان از دنیا در اسلام بیگانه است».

آقاخان باور داشت که نقش و مسوولیت اساسی امام، «تفسیر مدرن دین برای جامعه است و در پهلوی آن وظیفه دارد هر کاری که بتواند انجام دهد تا کیفیت و امنیت زندگی روزمره انسان را ارتقا بخشد».

پیشوای اسماعیلیان جهان هرچند یک رهبری مذهبی بود، اما با افکار مدبرانه و اندیشه‌ها و نگرش ژرف که داشت موفق شد که مذهب را از یک پدیده بسته، به فکر مدنی و معنوی که انسان‌های واقعی را می‌توان در همین دایره تعریف کرد، تبدیل کند. او با افکار و بینش آشتی‌پذیری بین ادیان و مذاهب مختلف جهان، تعریف بسیار مدرن نه تنها از دین اسلام ارائه کرد، بل فرقه اسماعیلیه را که با تهمت‌های تاریخی، چون حشاشین، مواجه هستند، به عنوان یک مذهب مدنی، آشتی‌پذیر و کثرت‌گرا تبدیل کرد، آن را در میان پیروانش با شکوفایی توسعه داد و با تمدن‌های بشری به هم آمیخت. آقاخان فقید که تنها در میان پیروانش حرف و حدیث از وعظ و نصیحت بر زبان می‌آورد، تاکید می‌کرد که آموختن علم و دانش نوین، یک امر مذهبی است و هر فرد اسماعیلیه مکلف است تحت هر شرایطی باید این وجیه را انجام دهد

و زمینه آموزش را به فرزندان خود فراهم کند. به باور کریم آقاخان؛ «تطابق آموزه‌های اسلامی با تحولات معاصر باید هم‌سان باشد در غیر آن دین‌گریزی در میان جوانان جوامع اسلامی گسترش خواهد یافت.» او همچنان به این باور بود که دینی بودن نباید مانع پیشرفت و رفاه با دنیای مدرن شود و همین منظور هم به اصلاحات و تجدید نظر در شیوه‌های مذهبی اهمیت می‌داد و سعی می‌کرد، آموزه‌های فرقه اسماعیلیه را با نیازهای روز جامعه و مشکلات اجتماعی وفق دهد، پیشوای پیشین اسماعیلیان، تاکید بر این داشت که دین و مذهب نباید تنها وسیله برای شناخت خدا باشد، بل، معنویت که از آموزه‌های دینی کسب می‌شود، قدرت بزرگ و تمام ناشدنی است که از طریق آن می‌توان برای شناخت انسانیت و هم‌پذیری انسان‌ها با افکار و سلیقه‌های متفاوت استفاده کرد. با توجه به افکار و اندیشه‌های شاهزاده کریم آقاخان، از این منظر می‌توان او را یک اصلاح‌گر و نو اندیش دینی عنوان کرد.

آقاخان به جز از مصاحبه‌های که در رسانه‌های بین‌المللی داشت و به پرسش‌های خبرنگاران به صورت فشرده و منسجم پاسخ ارائه می‌کرد، در سایر سخنرانی‌های خود، بیشتر از پنج دقیقه حرف نمی‌زد، اما در پشت هر واژه‌ای که به زبان می‌آورد، منطق و خرد به خوبی پیدا بود و پیدا کردن چطور و چرایی در صحبت‌هایش که مخاطب دشوار بود. او هیچ‌گاه اظهارات میان تهی و خیالی نمی‌گفت و آنچه بیان می‌کرد، چگونگی عملی شدن آن را به شیوایی شرح می‌داد.

هم‌زیستی مسالمت آمیز، تجدد و کثرت گرایی در میان جامعه بشری، با عقاید و افکار متفاوت را می‌توان از مهم‌ترین میراث و یادگار، شاهزاده کریم آقاخان، چهل و نهمین امام موروثی اسماعیلیان برای جهان پرآشوب ما عنوان کرد. یکی از مهم‌ترین دغدغه‌ها و مسوولیت‌های ولاحضرت شاهزاده کریم الحسینی، آقاخان چهارم، پیشوا و امام پیشین اسماعیلیان جهان، بهبود کیفیت در زندگی انسان‌های نیازمند بود، عالی‌جناب بدون تعلق رنگ، عقیده و باور و جغرافیا، در این راستا گام‌های استوار برداشت و زندگی بسیاری از انسان‌ها را در کشورهای مختلف جهان متحول ساخت.

او به معنای واقعی کلمه یک نو اندیش و اصلاح‌گر دینی بود و از زمانی که در سال ۱۹۵۷ میلادی، بر مسند امامت نشست تا آخرین روزهای حیات بر بار خود، تلاش و پیکار بی وقفه نمود تا ظرفیت‌های که در دین اسلام وجود دارد، مثل خردگرایی و دین و دنیا که نیاز و ارزش برای بشریت هستند را باهم پیوند بزند.

همچنان امام پیشین اسماعیلیان جهان، موضوعی خطاب پذیری دانش بشری را به گونه‌ای آکادمیک آن از حاشیه به متن جوامع بشری کشاند؛ علاقه مندی آقان خان چهارم، به هنر و ورزش را می‌توان نشانه از ارزش پذیری او به خطاب پذیری انسان‌ها عنوان کرد.

پیشوای چهل و نهم اسماعیلیان جهان، دهه دوم امامت خود را در شرایطی آغاز کرد که اسلام سیاسی و رادیکال در کشورهای مختلف اسلامی، به ویژه در خاورمیانه که بیشتر پیروان اسماعیلیه در این کشورها زیست دارند رو به رشد بود، متأسفانه پیامد و فرایند اسلام سیاسی و رادیکال بیشتر به بدنامی دین اسلام تمام شد و اسلام را بیشتر به عنوان دینی خشونت و ترور در سطح جهان به معرفی کرد، اما در چنین اوضاعی می‌توان با جرأت گفت که آقاخان بزرگ، معرف و نماینده اسلام واقعی و مدرن بود که تصویری زیبا و شایسته نه تنها از مذهب اسماعیلیه، بل نسخه‌ای میانه روی از دین اسلام به جهان و جهانیان با افکار، کردار و خدمت به بشریت ارائه کرد.

پیشوای پیشین اسماعیلیان جهان در مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های خود همواره تاکید بر این داشت که با کمک کردن و هم‌یاری به محرومان و ایجاد فرصت‌های کاری و اقتصادی، می‌توان مانع رشد و گسترش تندروی در جهان شد و به همین هدف هم «شبکه توسعه‌ای آقاخان» را بنیاد گذاشت که در حاضر حاضر در بیشتر از ۳۰ کشور در حال توسعه این شبکه فعالیت بسیار موثر و چشم‌گیر دارد.

بیجا نیست که با چنین افکاری آنتونیو گوترش، دبیرکل سازمان ملل متحد، او را «نماد صلح، بردباری و شفقت در جهان آشفته ما» توصیف کرده است.

او به نیازهای مادی یا دنیوی انسان‌ها به امان اندازه تاکید داشت که باطن انسان‌ها نیازمند است و مکرراً می‌فرمودند که همه این ارزش‌ها را تنها و تنها می‌توان با آموختن علم و دانش مدرن و عمل کرد به آن به دست آورد.

با چنین اوصافی که حضرت شاه کریم الحسینی، رهبر و امام اسماعیلیان جهان داشت، رحلت او در شرایطی که جهان ما با چالش‌ها و دشواری‌های بسیار جدی و وحشت‌ناک دست و پنجه نرم می‌کند، ضایع بزرگ و جبران ناپذیر است و بسیار دشوار خواهد بود جای او را بتوان پر کرد.

The Islamabad Conference on Girls Education in Islamic Societies – An Initiative with Devastating Implications for the Taliban



Zalmay Nishat

On 10 January 2025, a three-day conference titled “Education and Empowerment of Girls in Islamic Societies: Challenges and Opportunities” was convened in Islamabad, Pakistan. Organised by the Saudi-based Muslim World League (Rabitah al-Alam al-Islami, MWL), hosted by the Pakistani government, and coordinated with the Organisation of Islamic Cooperation (OIC), the event brought together Islamic scholars, policymakers, and civil society representatives to address one of the most pressing issues facing Islamic societies today: the education and empowerment of girls and gender equality. The conference culminated in the Islamabad Declaration, a landmark document that unequivocally affirms girls education as not only an unalienable right but also an obligation (fard/farz) under Islamic law. This paper analyses the conference’s outcomes, its geopolitical implications for the Taliban in Afghanistan, and the challenges ahead in implementing its vision.

Saudi Arabia’s Modernisation Agenda: Vision 2030

The Islamabad conference must be understood within the broader context of Saudi Arabia’s Vision 2030, a comprehensive reform agenda spearheaded by Crown Prince Mohammed bin Salman (MBS). Vision 2030 seeks to modernise Saudi Arabia’s political, economic, social, and intellectual landscape, reshaping its global image and fostering a more progressive interpretation of Islam. The conference, as



announced by Pakistani Prime Minister Shahbaz Sharif, was held at the request of MBS, underscoring Saudi Arabia's growing influence in shaping Islamic discourse on gender and education. By aligning itself with this initiative, Pakistan not only bolstered its existing strategic ties with Saudi Arabia but also positioned itself as a key player in advancing gender equality within the Muslim world. As a newly elected non-permanent member of the United Nations Security Council (starting January 2025), Pakistan is poised to present the Islamabad Declaration to the UN, potentially elevating it to a global policy framework. This plan became evident during the speeches of Mr Sharif and the MWL delegation at the conference. This move could further isolate groups like the Taliban, whose restrictive policies on girls education stand in stark contrast to the Declaration's principles.

The Islamabad Declaration: A Theological and Policy Framework

The Islamabad Declaration represents a bold theological and policy statement. On the first day of the conference, Islamic scholars from the Muslim World League's Fiqh Council and the International Academy of Islamic Fiqh (affiliated with the Organisation of Islamic Cooperation) declared that girls education is not merely a right but a religious obligation (fard/farz). They asserted that any group or individual opposing this principle is outside the fold of the Muslim community, effectively delegitimising extremist interpretations of Islam that deny girls access to education. In the presence of the Pakistani Prime Minister and the Chair of the OIC, Hissein Brahim Taha, the Secretary-General of the Muslim World League (MWL), Sheikh Dr Mohammed Al-Issa, elaborated on this further in his speech. He argued that the religious scholars (ulema), of the Muslim community (jamaat), have reached a consensus (ijma) that girls education is not only a fundamental right but also a religious duty for states to ensure its provision to the community. He maintained that any individual or group that says otherwise falls outside the community of

Muslims. In other words, those who disagree with girls education are outside the *jamaat* of Islam or are *khawarij*. The Declaration, signed by the Secretary-Generals of the Muslim World League and the Organisation of Islamic Cooperation (OIC), was formally adopted on the second day. It calls for the establishment of a permanent council under the Muslim World League to oversee its implementation, including securing financial resources and monitoring progress. This institutional framework signals a commitment to translating theological consensus into actionable policy, a critical step in addressing the systemic barriers to girls education in Islamic societies, with possible long-term implications for the issue of gender equality in Islamic societies.

The Islamabad Conference and Girls Education in Afghanistan



Notably, Afghanistan's representation at the conference was limited to a single participant: the founder and Executive Director of the UK-registered Mosaic Foundation focused on Afghanistan. This absence is emblematic of the Taliban's isolation on the global stage and their rejection of progressive interpretations of Islam. The Taliban's insistence on their own interpretation of Islamic law (Sharia), which de-

nies girls access to secondary and higher education, places them at odds with the global consensus (ijma) articulated in the Islamabad Declaration.

The conference provided a platform to amplify the voices of Afghanistan's women and girls. The lack of broader representation from Afghanistan, however, underscores the challenges of engaging with the de facto authorities, the Taliban, who remain entrenched in their ideological stance. For Afghanistan's opponents of the Taliban — if it is the civils resistances or the armed resistances — however, the Declaration offers a powerful tool to challenge the Taliban's legitimacy — chiefly their use of Islam as a mere tool to rule over the diverse communities of Afghanistan — and advocate for change. In August 2021, when the Islamic Republic of Afghanistan fell and the Taliban took over, the latter banned education for girls beyond the sixth grade and university education for women. This is consistent with the Taliban's policies during their first rule from 1996 to 2001, despite their promises that they had undergone change.

Implications for the Taliban: An Illegitimate and Khawarij Group?

In 1994, the Taliban emerged on the scene in Afghanistan, utilising the language of Islam and Pashtun grievances to wage war against the then Islamic government led by Burhanuddin Rabbani, one of the leaders of the mujahideen fighting against the Soviet Union. The Taliban took over Kabul in 1996, and the mujahideen government retreated to northeast Afghanistan, waging a fierce resistance against the Taliban, Al-Qaida, and other regional terror groups. During their resistance from 1996 to 2001, under the legendary anti-Soviet commander Ahmad Shah Massoud, the mujahideen government saw the Taliban and its allies as proxies of the Pakistani Inter-Service Intelligence (ISI). Two days before the 9/11 attacks in the US, organised by Al-Qaida and aided by the Taliban, Massoud was assassinated by two terrorists posing as journalists.

In response to 9/11, the US and NATO intervened in Afghanistan, and the Taliban were defeated by the resistance forces, aided by US bombardments. Assisted by the international community, a new government and political system were established in Afghanistan. The Taliban regrouped in Pakistan and continued waging their war against the republic (2001–2021) in Afghanistan, using the language of Islam and exploiting Pashtun grievances. During this period, both the republican government of Afghanistan and international forces, including US top officials, repeatedly blamed Pakistan for providing sanctuary, training, and logistical and financial assistance to the Taliban groups waging war against Kabul. Eventually, the republican system fell apart in August 2021, and again the second resistance against the Taliban begun in Panjsher, led by Ahmad Massoud, the son of Ahmad Shah Massoud. Besides, there has been a strong civil resistance, chiefly by women, against the Taliban as well.

The Islamabad Declaration, which indirectly deems the Taliban's interpretation of Islam outside the consensus (ijma) of the Islamic community (jamaat), mobilises the entire Islamic societies against the Taliban's understanding of Islam. In addition, it also suggests a possible change in policy by the Pakistani establishment, which has supported the group for three decades. If this is true, these two changes could prove devastating for the Taliban. The turning of the Islamic world against the Taliban and calling it an illegitimate and khawarij group is unprecedented. Here, khawarij means those who fall outside the jamaat of Islam. Secondly, if the Pakistani establishment changes its outlook towards the Taliban, it would mean the loss of a strategic key ally in the region for the latter. The Taliban opposition can use these two changes in their favour in the medium and long-run.

Challenges and Opportunities: A Path Forward

While the Islamabad Declaration represents a significant step forward, its implementation will face numerous challenges. These include: **Theological Resistance:** Groups like the Taliban and other fundamentalist factions may reject the Declaration's interpretation of Islam, perpetuating ideological divides. **Resource Constraints:** Ensuring adequate funding and infrastructure for girls education in resource-limited settings will require sustained international support. **Political Will:** The success of the Declaration hinges on the commitment of participating governments to prioritise girls education and empowerment. Despite these challenges, the Declaration offers a unique opportunity to reframe the discourse on girls education within an Islamic context, leveraging theological consensus to drive policy change. Its submission to the UN Security Council could further institutionalise its principles, creating a global framework for action. **Conclusion: A Call for Comprehensive Solutions**

The Islamabad conference highlighted the complexities of addressing girls education, gender equality, and women's empowerment in Islamic societies. While the Islamabad Declaration provides a robust theological and policy foundation, it is not a panacea. Afghanistan's multilayered crises, for instance, require comprehensive solutions that address political, ethnic, and religious diversity, which reinforces geopolitical challenges. In a post-Taliban situation, there is a need for a fair mechanism to ensure an inclusive national dialogue involving all factions to address multilayered crises the country faces. This is essential to achieving lasting change. As the international community, especially Islamic communities, rallies behind the Islamabad Declaration, it must also recognise the need for context-specific approaches that respect the unique challenges and opportunities within each society. Only through sustained collaboration and commitment can the vision of the Islamabad conference be realised, ensuring that every girl has the opportunity to learn, grow, and thrive.

Fondements de l'éthique¹



Paul Ricoeur,
philosophe français (1913 - 2005)

Le magazine "ARMAN" s'engage à publier chaque mois au moins un article philosophique afin d'offrir à ses lecteurs une réflexion critique sur les enjeux contemporains du monde et leur propre condition. Dans un contexte marqué par l'exil, la guerre et les restrictions croissantes des libertés, la philosophie demeure un espace de résistance intellectuelle et d'émancipation. Ce mois-ci, nous avons le privilège de présenter l'article du philosophe français Paul Ricoeur, intitulé « Idéologie et utopie : deux expressions de l'imaginaire social », initialement publié en 1984. Penseur majeur du XX^e siècle, Ricoeur (1913-2005) a profondément influencé la philosophie contemporaine par ses travaux sur l'herméneutique, la mémoire, l'identité et la justice. Son œuvre traverse de nombreux domaines, de la phénoménologie à la philosophie politique, en passant par l'éthique et la théologie, faisant de lui l'un des intellectuels les plus influents de son temps. Cet article revêt une importance particulière pour les peuples de l'Afghanistan, qu'ils soient à l'intérieur du pays – où les femmes et les jeunes filles subissent une oppression systématique – ou en diaspora, contraints à l'exil après l'effondrement de Kaboul en août 2021. Dans une époque où l'identité, la mémoire et l'altérité sont au cœur des crises politiques et sociales, la pensée de Ricoeur nous invite à interroger les fondements de notre humanité et notre capacité à reconstruire un avenir commun. À travers ses réflexions sur l'herméneutique et la justice, Ricoeur offre des clés précieuses pour comprendre comment les récits façonnent nos identités et comment la reconnaissance de l'autre constitue un impératif moral et politique. Cet article est ainsi une invitation à repenser les défis auxquels font face les peuples de l'Afghanistan et à ouvrir un dialogue entre la philosophie et les luttes pour la liberté, l'éducation et la dignité humaine.

1. Exposé de Paul Ricoeur au Centre protestant de l'ouest lors d'une session sur « Ethique et politique » en juillet 1983. Cf. Cahiers du CPO, n° 49-50, décembre 1983, 79370 - Celles-sur-Belle, comportant l'intégralité des communications de Paul Ricoeur.

Je vous demande d'abord de m'excuser pour la prétention du titre de mon exposé. Je n'ai pas du tout l'ambition de trouver une justification dernière à nos choix moraux, à définir les premiers principes en matière de bien et de mal. La question est plutôt de savoir qu'est-ce qui constitue un problème éthique. Cette question est de la plus grande importance lorsque l'on discute des rapports entre éthique et politique. Pour la clarté de la discussion, il faut bien dire ce que l'on entend par éthique. Dans une telle confrontation, ma question sera donc plutôt de savoir quelles questions viennent les premières, quelles autres sont simplement dérivées, dès lors que l'on pose un problème quelconque d'éthique. En ce sens, je préférerais parler d'intention éthique.

Voici l'idée directrice de mon exposé : je voudrais montrer que l'idée de loi morale n'est pas l'idée la plus fondamentale, que l'on entende par là un principe formel à la façon de Kant, ou au contraire des contenus matériels comme dans une éthique des vertus ou dans l'éthique de Max Scheler. Je ne veux pas dire pour autant que l'idée de loi morale n'ait pas sa place en éthique. Mais je voudrais soutenir la thèse que si elle a une fonction spécifique, celle-ci reste néanmoins dérivée. C'est pourquoi je vous proposerai de distinguer entre éthique et morale, de réserver le terme d'éthique pour tout le questionnement qui précède l'introduction de l'idée de loi morale et de désigner par morale tout ce qui, dans l'ordre du bien et du mal, se rapporte à des lois, des normes, des impératifs.

L'intention éthique

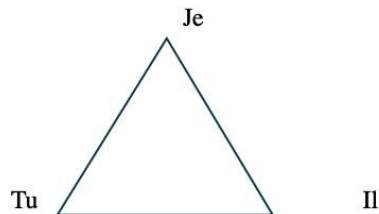
Je vous propose de mettre à la base de notre réflexion un réseau conceptuel en forme de triangle, en prenant pour modèle les trois pronoms personnels je, tu et il. Je définirai de cette manière un pôle je, un pôle tu, un pôle il (neutre), qui pris ensemble constituent le triangle de base de l'éthique. C'est à ces trois pôles que je réserve le titre de fondements de l'éthique. J'indique tout de suite que le troisième pôle prépare l'entrée en scène de l'idée de loi, qui nous fera passer tout à l'heure de l'éthique à la morale.

Le pôle « je » de l'éthique

Plaçons-nous d'abord au pôle je. Que trouvons-nous ici ? Une liberté en première personne qui se pose elle-même. Ma liberté veut être. Mais s'il est vrai que la liberté se pose par elle-même, elle ne se voit pas, elle ne se possède pas elle-même. Nous avons donc besoin de toute une suite de notions intermédiaires qui permettent à la liberté de se réfléchir, de prendre possession d'elle-même. Je dirais à cet égard que la liberté ne pouvant ni se voir ni se trouver, ne peut que s'attester - rendre témoignage d'elle même par le moyen d'œuvres dans lesquelles elle se rend objective.

La morale selon Ricoeur dans *Fondements de l'éthique* = tout ce qui dans l'ordre du bien et du mal se rapporte à des lois, à des normes, à des impératifs

L'éthique pour lui est différent, pour lui c'est le questionnement qui précède l'introduction de l'idée de la loi morale (= tous les questionnements par lesquels on commence, cela précède l'introduction même de la norme). Au fond l'éthique se base sur le triangle éthique ;



- **Je** = renvoie à une liberté en première personne qui se pose elle-même et qui s'atteste par des œuvres, des actions. La liberté à la première personne actualise le « je peux » en « je fais »

- **Tu** = une des idées fondamentales de l'éthique = « je veux que TA liberté soit », réflexion sur les fondements de l'éthique. On ne veut pas seulement notre liberté, mais aussi celles des autres. L'autre c'est d'abord mon alter-ego

- **Il** = ce pronom qui désigne la médiation de la règle, renvoie à des valeurs, à des idéaux, à des œuvres. C'est à partir ça qu'on façonne les règles qui s'imposent à nous de manière impersonnelle, le « il » est une non-personne et a un caractère impersonnel. C'est par la médiation du « il » qu'on lie le « je » et le « tue » (et leur liberté propre). Pour arriver à concilier ces deux libertés on a besoin de règles.

Cette liberté qui se pose, non seulement je ne la vois pas, je ne la sais pas, mais je ne veux pas croire en elle ; me poser libre, c'est me croire libre. C'est faute de vision, d'intuition, que la liberté est condamnée à s'attester dans des œuvres. Je ne peux donc partir que de la croyance que je peux initier des actions nouvelles dans le monde; je suis très exactement ce que « je peux » et « je peux » ce que je suis. Il y a là une corrélation tout à fait primitive entre une croyance et une œuvre. Il y a éthique d'abord parce que, par l'acte grave de position de liberté, je m'arrache au cours des choses, à la nature et à ses lois, à la vie même et à ses besoins. La liberté se pose comme l'autre à la nature. Avant donc de pouvoir opposer, comme Kant, loi morale à loi physique, il faut opposer, à mon avis, le pouvoir-être à l'être-donné, le faire au tout-fait. Je parle ici d'acte grave, parce que c'est le parcours entier d'une vie, la traversée par des métiers, des rôles sociaux, des institutions, des œuvres, une politique, qui justifient la croyance purement ponctuelle, formelle et vide du « je peux ». C'est parce que la causalité de la liberté ne s'appréhende pas elle-même dans l'immédiateté qu'elle doit se découvrir et se recouvrer par le grand détour de ses œuvres, donc s'attester dans l'action. Le « je peux » doit être égalé par tout un cours d'existence, sans qu'aucune action particulière en témoigne à elle seule. C'est pourquoi j'ai parlé plus haut d'attestation. C'est un cours ultérieur, toute une durée à venir qui est requise pour témoigner de l'être-libre. En ce sens, aucune question ne précède celle-ci : qu'est-ce que s'attester pour une liberté qui ne se constate ni ne se voit ? On peut dès maintenant appeler éthique cette odyssée de

la liberté à travers le monde des œuvres, ce voyage de la croyance aveugle (« je peux ») à l'histoire réelle (« je fais »). A ce stade tout à fait élémentaire de notre enquête, il n'est pas question encore de loi, mais tout au plus de tâche. Encore moins est-il question d'interdiction. Cela n'empêche pas qu'un certain négatif se dessine déjà en pointillé, à savoir l'inadéquation ressentie par chacun entre son désir d'être et toute effectuation. On peut parler ici de faillibilité pour désigner cet écart entre l'aspiration et la réalisation. Cet aveu d'inadéquation, d'inégalité de soi à soi, teinte de tristesse la joie de l'attestation originaire.

Le pole « tu » de l'éthique

La position par soi-même de la liberté a pu être appelée le point de départ de l'éthique, mais elle ne constitue pas encore l'éthique elle-même. Ce qui manque, c'est la position dialogique de la liberté en seconde personne. Nous n'avons donc fait que la moitié, et même le tiers, du chemin dans une analyse purement solipiste que nous avons faite de l'exigence d'effectuation de la liberté. On entre véritablement en éthique quand, à l'affirmation par soi de la liberté, s'ajoute la volonté que la liberté de l'autre soit. Je veux que ta liberté soit. Si le premier acte était un acte d'arrachement, le second est un acte de déliement. Il veut rompre les liens qui enserrent l'autre. Entre ces deux actes, il n'y a aucune préséance, mais une absolue réciprocité. C'est pourquoi on verra tout à l'heure cette requête de l'autre affleurer dans le premier commandement, lequel s'énonce à la seconde personne : tu ne tueras pas. C'est la seconde personne qui parle ici en disant : ne me tue pas. On connaît à cet égard les belles analyses du philosophe juif Emmanuel Lévinas sur le visage. Chaque visage est le Sinaï d'où procède la voix qui interdit le meurtre. Mais, avant de m'interdire quoi que ce soit, le visage de l'autre me requiert; il me demande de l'aimer comme moi-même. La relation est ainsi parfaitement réversible : je suis visé comme un « me » à l'accusatif par celui à qui je dis « tu » au vocatif et qui dit « je » pour lui-même. Il se passe ici quelque chose de tout à fait semblable à ce que les linguistes observent concernant le fonctionnement des pronoms personnels : celui qui dit « je » se sait adressé par une autre personne comme « tu » et réciproquement. C'est pourquoi on peut partir soit du tu soit du je dans la mesure où le tu est un alter ego : comme moi, tu dis je. Si, en effet, je ne comprenais pas ce que veut dire « je », je ne saurais pas que l'autre est « je » pour lui-même, donc liberté comme moi, liberté qui elle aussi se pose, croit en elle-même, cherche à s'attester. Si je cessais de croire en ma liberté, si je m'estimais écrasé par le déterminisme, je cesserais aussi de croire à la liberté de l'autre et ne voudrais pas aider cette liberté, ni être aidé par elle; je n'attendrais d'autrui aucun secours, comme l'autre ne pourrait attendre de moi aucun geste responsable. C'est tout l'échange des actes mutuels de délivrance qui s'effondrerait. Inversement, on peut partir, comme Emmanuel Lévinas, du seul visage d'autrui et tenir le visage pour la pre-

mière transcendance par rapport à l'ordre des choses. Je dirai alors que l'autre me requiert et que, par cette requête, je suis rendu capable de responsabilité; Lévinas dit même : je suis l'otage de l'autre. Par là, il veut souligner que la reconnaissance du visage constitue un véritable départ, un commencement entièrement original, dans la voie éthique. Toute l'éthique naît donc de ce redoublement de la tâche dont nous parlions tout à l'heure : faire advenir la liberté de l'autre comme semblable à la mienne. L'autre est mon semblable ! Semblable dans l'altérité, autre dans la similitude. A ce stade de notre recherche, je voudrais insister sur les mêmes remarques que celles que j'avais faites au terme de notre première étape : la requête de l'autre est entièrement affirmative. Tout le négatif de l'inter-diction procède de ce positif de la reconnaissance par laquelle des libertés veulent se rendre analogues l'une à l'autre par le moyen de l'action responsable; cette pratique analogisante de la liberté, si l'on peut ainsi parler, est sans négation. Toutefois, — et c'est là ma seconde remarque — un nouveau moment se dessine : non plus l'inadéquation de moi-même à moi-même, mais l'opposition d'une liberté à l'autre, l'affrontement dans la sphère de l'action. C'est sans doute ce que Hegel voulait dire lorsqu'il affirmait, dans la dialectique du maître et de l'esclave, que le premier désir, qui est le désir du désir d'une autre conscience, passe par une histoire spécifique, celle de l'esclavage, de l'inégalité et de la guerre. Nous touchons ici, avec ce moment négatif, à ce qu'il y a de plus primitif dans l'expérience du mal, à savoir le meurtre, comme on voit dans l'histoire biblique d'Abel et de Cain. La tâche de devenir libre est contrariée originellement par le mal primordial du meurtre de la liberté.

Le pôle « il » de l'éthique

Et voici maintenant le pôle il, que je qualifierai par la médiation de la règle. En faisant ce dernier tiers du chemin, nous prenons aussi le chemin du tiers. De même que, au plan du langage, toute relation dialogique entre un locuteur et un autre locuteur exige un référent commun, une chose placée entre deux sujets, de même l'intention éthique se précise et prend corps avec ce moment de la non-personne, représentée dans notre langage par des termes neutres tels que ceux d'une cause à défendre, d'un idéal à réaliser, d'une œuvre à faire, de valeurs auxquelles nous donnons des noms abstraits: la justice, la fraternité, l'égalité. On peut certes retrouver derrière ces substantifs abstraits des adjectifs très concrets : juste, fraternel, égal, etc. Il n'en reste pas moins vrai que ces prédicats éthiques constituent un pôle distinct du « je » et du « tu ». D'où la question : pourquoi, dans l'entrecroisement des visées de vouloir-être, dans l'échange des positions affirmatives de liberté, faut-il la médiation d'un terme neutre ? La réponse à cette question doit être cherchée dans la direction suivante: il faut se demander quel rôle ce terme neutre joue dans la relation intersubjective entre des positions de liberté. Ce rôle, c'est celui de la règle. La règle est cette médiation entre deux libertés qui tient dans

l'ordre éthique la même position que l'objet entre deux sujets. Pourquoi faut-il qu'il en soit ainsi ? Il faut remarquer ici que chaque projet éthique, le projet de liberté de chacun d'entre nous, surgit au milieu d'une situation qui est déjà éthiquement marquée; des choix, des préférences, des valorisations ont déjà eu lieu, qui se sont cristallisées dans des valeurs que chacun trouve en s'éveillant à la vie consciente. Toute praxis nouvelle s'insère dans une praxis collective marquée par les sédimentations des œuvres antérieures disposées par l'action de nos prédécesseurs. Cette situation, une fois encore, a son parallèle dans le langage. Toute prise nouvelle de parole suppose l'existence d'une langue déjà codifiée et la circulation de choses déjà dites qui ont laissé leurs traces dans le langage, en particulier dans le langage écrit sous forme de textes, de livres, etc. J'entre ainsi dans une conversation qui m'a précédé, à laquelle je contribue pendant une certaine durée et qui continuera après moi. De même que nul d'entre nous ne commence le langage, nul ne commence l'institution. Un indice remarquable de cette situation est le fait qu'en histoire et en sociologie on n'assiste jamais au commencement de la règle; on ne peut que remonter d'institution en institution. Tout commencement, comme dans le Contrat Social de Rousseau, est une fiction littéraire ou philosophique, une sorte de comme si... Encore cette fiction repose-t-elle sur un cercle vicieux, à savoir que l'on suppose que des hommes se mettent d'accord pour poser une règle commune d'accord. Ce paradoxe est tout à fait instructif; il signifie que nous ne pouvons agir qu'à travers des structures d'interactions qui sont déjà là et qui tendent à déployer une histoire propre, faite d'innovations, d'inerties et de sédimentations. Je viens de donner un premier indice du caractère ingénérable de la règle, que j'ai appelée pour cette raison institution. Ce premier indice était purement historique: à savoir que je ne suis jamais au commencement, c'est toujours dans l'après-coup que je prends conscience de l'antériorité de la règle par rapport à tout choix nouveau. Un deuxième indice de ce caractère ingénérable est l'échec de toute tentative (phénoménologique ou autre) pour faire l'économie du terme neutre. Il est vrai que nous rêvons d'un dialogue qui serait un face à face perpétuel. Mais même le rapport le plus intime se détache sur un fond d'institutions, sur la paix de l'ordre, la tranquillité qui protège la vie privée. Nous pouvons en être déçus, mais nous ne pouvons pas faire que le eux égale le nous. Seule une petite part des relations humaines peut être personnalisée; le reste (eux) reste anonyme et se réduit à un jeu réglé de rôles (G'attends du postier qu'il livre le courrier, sans espoir qu'il devienne jamais mon ami). Ce trajet que nous venons de faire est celui que Hegel a parcouru dans sa philosophie de l'esprit objectif, incarnée dans des objets pratiques, des institutions au sens courant du mot : relations familiales, économiques, sociales, politiques, etc. On peut certes se proposer d'intérioriser, d'intimiser ces relations objectives, on ne peut engendrer leur objectivité à partir de ce projet d'intimité. Il faut quelque chose comme une « substance des mœurs » (Sittlichkeit au sens de



Paul Ricour, philosophe français (1913 - 2005)

la Phénoménologie de l'Esprit) ou un « contrat » par lequel une chose médiatise deux volontés et une volonté médiatise la relation entre volonté et une chose, ou encore ce que Hegel appelait « loi extérieure » dans la chaîne des besoins; il faut enfin quelque chose comme une constitution au plan politique. La constitution, pour Hegel, marquerait le point où la loi de coordination de l'action de tous serait intériorisée par chacun dans la reconnaissance mutuelle. L'individu devient alors un citoyen : la loi de tous devenue la loi de chacun, la coïncidence se fait entre la conscience de soi et l'esprit du peuple. Cette coïncidence représente l'utopie d'une existence poétique réussie. Quoi qu'il en soit, il faut toujours partir d'une relation extérieure pour ensuite l'intérioriser. Au terme de cette troisième analyse, je ferai quelques remarques semblables à celles que j'ai proposées à propos du pôle « je » et du pôle « tu ». D'abord, on peut parfaitement partir de ce pôle pour définir l'intention éthique. Certains sociologues ont défini l'action humaine comme une conduite soumise à des règles. On identifie alors l'éthique avec la socialisation de l'individu. On peut certes procéder ainsi, mais à deux conditions : d'abord penser cette socialisation de telle façon qu'elle ne supprime pas le droit égal de partir du pôle « je » et du pôle « tu » de la liberté; ensuite inclure dans la notion même de règle sociale et dans l'assignation de rôle que celle-ci implique, la possibilité d'intérioriser la règle. Cette seconde conclusion ne diffère pas de la première : elle renvoie à la capacité de chacun de reconnaître la supériorité de la règle, le pouvoir de l'assumer ou de la refuser, ce qui équivaut à inscrire dans la notion de règle la

référence à une position de liberté en première ou en deuxième personne.

De l'éthique à la morale

Autrement dit: de l'intention éthique à l'imposition de la loi. Je propose un trajet le long duquel va progressivement s'effacer la référence à l'intention éthique, à mesure que le terme neutre va se charger de significations nouvelles qu'il faut bien considérer pour non négligeables et même incontournables.

L'idée de valeur

Je partirai d'un terme de notre vocabulaire éthique ou moral (à ce niveau la différence n'est pas encore marquée) qui est encore tout proche de la constitution primaire de l'intention éthique: le terme de valeur. Nous l'employons en relation avec des entités telles que la justice, l'égalité, la tempérance, l'amitié, etc. Les anciens ont été les premiers à essayer de fixer ces entités dans un tableau des vertus (on se souvient des dialogues socratiques sur le courage, la pitié, la justice). C'est surtout dans la grande Ethique d'Aristote que cette recherche s'épanouit, les vertus prenant le sens fort d'excellences dans l'ordre de l'agir. Essayons de retrouver dans la constitution de la notion de valeur le rapport triangulaire dans lequel se fonde l'intention éthique. Dans le mot valeur il y a d'abord un verbe, évaluer, lequel à son tour renvoie à préférer : ceci vaut mieux que cela; avant valeur, il y a valoir plus ou moins. Or la préférence est l'apanage d'un être de volonté et de liberté; c'est pourquoi Aristote fait précéder le traité des vertus d'une analyse de l'acte libre; seul celui qui peut se poser en auteur de ses actes, en agent moral, peut hiérarchiser ses préférences. Cette toute première référence à une position de liberté en première personne est essentielle à l'évaluation. Elle met en jeu le jugement moral, inséparable de la volonté de chacun d'effectuer sa propre liberté, de l'inscrire dans des actes et dans des œuvres qui pourront à leur tour être jugés par d'autres. C'est cette référence à l'évaluation par autrui, en fonction de l'aide que ma liberté apporte à ta liberté et à la requête que ta liberté adresse à ma liberté, qui élève le valable au-dessus du simple désirable. Le facteur de reconnaissance du droit de l'autre s'ajoute ainsi au facteur subjectif et intime de préférer une chose à une autre. On retrouve enfin le neutre qu'on ne peut dériver ni de l'évaluation, ni de la reconnaissance intersubjective, et qui se présente comme médiation en tiers entre évaluation en première personne et reconnaissance en seconde personne. La référence à la règle déjà là, ainsi que l'inscription de la valeur dans une histoire culturelle des mœurs, confèrent à la valeur cette étrange quasi-subjectivité qui a toujours été la croix des philosophes. Il y a en effet quelque chose d'irritant dans le problème épistémologique posé par l'idée de valeur. D'un côté, on voudrait pouvoir aligner la notion de valeur sur celle d'essence éternelle, dans une sorte de géométrie éthique. Platon s'y est employé le premier et après lui tous les auteurs de traités des vertus

jusqu'à Max Scheler dans son éthique anti-formelle. Il y a quelque chose de juste dans cette prétention : il n'est pas douteux que les valeurs se présentent comme des étalons de mesure qui transcendent les évaluations individuelles; à cet égard, il y a toujours quelque chose de prétentieux à parler d'une création de valeurs. A part quelques grands fondeurs de la vie éthique, Socrate, Jésus, le Bouddha, etc., qui donc a jamais inventé une valeur ? Et pourtant les valeurs ne sont pas des essences éternelles. Elles sont liées aux préférences, aux évaluations des personnes individuelles et finalement à une histoire des mœurs. Mais alors, comment ne pas verser dans une sorte de nihilisme éthique dans lequel n'importe quoi serait permis ? C'est ici, me semble-t-il, qu'il faut placer la réflexion sur l'idée de valeur dans le prolongement de la médiation antérieure sur l'idée de règle. La justice, disais-je, n'est pas une essence que je lis dans quelque ciel intemporel, mais un instituant-institué, grâce auquel plusieurs libertés peuvent coexister. Cette médiation en vue de la coexistence est peut-être la clef du problème : si je veux que ta liberté soit, la justice est le schème des actions à faire pour que soit institutionnellement possible la communication, mieux la communauté, voire la communion des libertés. Ou encore : le désir d'analoguer une liberté dans une autre liberté trouve un support dans l'ensemble des actions instituées dont le sens est la justice. Justice veut dire : que ta liberté vaille autant que la mienne. La valeur est la marque d'excellence des actions qui satisfont cette exigence. Cette interprétation que je propose ici permet de donner sa juste place à l'idée de socialisation de l'individu. Il est bien vrai que l'effectuation de ma liberté et la reconnaissance par moi de celle d'autrui se font une situation éthique que ni toi ni moi n'avons commencé. Il y a toujours un ordre institué du valable. Jean Nabert, dans ses *Eléments pour une éthique*, observe très justement le caractère mixte de la notion de valeur; c'est une notion de compromis entre le désir de liberté des consciences singulières, dans leur mouvement de reconnaissance mutuelle, et les situations déjà qualifiées éthiquement. C'est pourquoi il y a une histoire des valeurs, des valorisations, des évaluations, qui dépasse les individus pris un à un. L'éducation consiste en grande partie à inscrire le projet de liberté de chacun dans cette histoire commune des valeurs. Mais ce primat de la socialisation sur l'individuation n'est justifié que si l'on peut aussi dire l'inverse. Cette histoire sociale des valeurs doit pouvoir s'inscrire dans le projet de liberté de chacun et jalonner son trajet d'effectuation. Sinon, on substitue à un essentialisme moral une socialisation dangereuse pour la notion même de personne. Pour respecter le caractère mixte de l'idée de valeur, je dirais que la valeur de justice est la règle socialisée toujours en tension avec le jugement moral de chacun. Cette dialectique de la socialisation et du jugement moral privé fait de la valeur un mixte entre la capacité de préférence et d'évaluation liée à la requête de liberté, la capacité de reconnaissance qui me fait dire que ta volonté vaut autant que la mienne

et un ordre social déjà éthiquement marqué. Ce statut difficile, étrange, explique pourquoi l'idée de valeur se présente à nous comme un quasi-objet, doté d'une transcendance spécifique. Si on pouvait traiter l'idée de justice comme on traite les nombres et les figures, on aurait la sécurité rationnelle de pouvoir faire bénéficier l'ordre éthique de la dignité de l'ordre mathématique. Nous aurions alors substitué une entité éternelle à des « excellences » inséparables de l'aventure de liberté. Les valeurs sont comme des sédiments déposés par les préférences individuelles et les reconnaissances mutuelles. Ces sédiments à leur tour servent de relais objectivés entre de nouveaux procès d'évaluation dont chaque individu est responsable. En conclusion, un essentialisme moral fait perdre de vue le lien des valeurs au jugement moral, lequel à son tour s'enracine dans la volonté de promotion mutuelle des libertés; inversement, un nihilisme moral néglige le rôle médiateur des valeurs entre les personnes et entre les libertés.

Impératifs et interdictions

On passe franchement de l'éthique à la morale avec les notions d'impératifs et de loi; ce sont deux notions de même niveau sans être exactement des synonymes. Il est très important de voir où se fait le tournant entre l'idée de valeur qu'on vient d'examiner et le couple de l'impératif de la loi; ce tournant est constitué par le rôle de l'interdiction. Les commandements de base, on l'a remarqué, s'expriment négativement: tu ne tueras pas. Pourquoi ce retournement qui fait nommer d'abord les actions à ne pas faire ? Il faut ici introduire une réflexion sur l'état de scission qui résulte de la quasi transcendance des valeurs par rapport à nos désirs non-conformes, donc déviants. Le non-préférable est alors mis à part, frappé d'une valeur négative. Ce tournant de l'analyse est tout à fait remarquable. Il nous contraint à introduire sur le chemin d'effectuation de la liberté et de la reconnaissance des libertés ce retournement de la règle contre quelque chose de nous-mêmes que nous pouvons appeler notre désir. Nous touchons ici à un facteur négatif tout à fait nouveau par rapport à ce que nous avons appelé plus haut le sentiment d'inadéquation de soi-même à soi-même ou même que le sentiment de non-reconnaissance, de conflit, de meurtre; il s'agit d'un véritable phénomène de scission. C'est pour l'être-scindé, partagé entre un préférable déjà objectivé et un désir qui serait trop fermé sur son intérêt égoïste, que la règle fait figure de norme, c'est-à-dire départage le normal du « pathologique », au sens moral du mot, qui est celui de Kant. Alors commence à s'imposer il faut, comble du neutre, en tant que règle devenue étrangère à mon projet de liberté et même à mon intention de reconnaissance de la liberté d'autrui. L'origine de l'éthique dans la liberté en première et en deuxième personne est tout simplement oubliée; commence la sévérité de la moralité. Sans doute ce mouvement est-il inévitable, en ce sens que le régime de scission constitue sans doute un destin, à partir d'une faille originelle qui fait que

l'homme est divisé de son vouloir le plus profond et que la médiation par la règle instituée, par la valeur, ne peut apparaître que comme médiation par l'interdiction. Quelle que soit la clef de l'énigme de cette faille originelle, c'est avec cette scission que commence l'interdiction qui marque la non-coïncidence entre mon désirable et ce que je tiens comme le préférable. L'important, c'est d'apercevoir le caractère bénéfique de l'interdiction : à bien des égards, c'est une aide, un support pour assurer, dans l'intermittence des désirs, la continuité de la personne morale. Ici, je renverrais volontiers à Nietzsche dans la première partie de la Généalogie de la morale : l'homme est un animal capable de promesse, donc capable de compter à l'avance sur lui-même; l'homme acquiert la durée d'une volonté normée dans le chaos temporel des désirs. La fonction de l'interdiction est de mettre ces valeurs à l'abri de l'arbitraire de chacun. De mon vouloir arbitraire, je fais une volonté sensée, raisonnable. Ajoutons encore qu'un commandement négatif est plus libéral — je veux dire plus libérant — qu'une énumération exhaustive et close de devoirs. L'interdiction: « tu ne tueras pas » me laisse libre d'inventer les actions positives dont le champ est ouvert par l'interdiction elle-même : quoi faire pour ne pas tuer ? Le tournant de l'interdiction est ce qui conduit de la valeur à l'impératif et à la loi. Ces deux notions, ai-je dit plus haut, sont connexes, bien qu'elles ne se recouvrent pas tout à fait. La grammaire de l'impératif ou encore du commandement, est à cet égard tout à fait intéressante. Elle révèle le caractère de scission qui s'attache à l'idée même de conscience morale. Seul un être de scission est capable de conscience morale. Une part de moi-même commande à l'autre. Une volonté sensée, normée, commande à une volonté arbitraire. L'allemand oppose ainsi Wille à Willkür (Kant). Autrement dit, je suis de moi-même à moi-même dans une relation de commandement et d'obéissance; en moi-même une voix s'adresse à moi. Je remarque en passant que nous sommes ici à un carrefour important de l'éthique et du politique dans la mesure où la relation entre commander et obéir se retrouve dans les deux domaines. J'y reviens dans ma discussion des rapports entre l'éthique et le politique. Je me bornerai ici à dire que cette relation prend un caractère moral et non politique dès lors que cette relation est entièrement intériorisée, c'est-à-dire que je suis également celui qui commande et celui qui obéit. Il s'agit bien d'une scission de la même volonté entre un maître et, sinon un esclave, en tout cas un disciple. J'évoque ici, bien entendu, l'admirable traité de saint Augustin sur Le maître intérieur. La morale apparaît ainsi comme une magistrature intériorisée. On peut aussi bien dire qu'un animal non politique n'aurait pas accès à ce commander-obéir, que dire qu'un être pour qui la notion de conscience morale serait tout à fait étrangère ne pourrait pas entrer dans une relation politique saine sur un mode d'appartenance participative. C'est un problème proprement éthique de resituer la moralité, avec ses impératifs et ses interdictions, par rapport à l'intention éthique primordiale : ma liberté, ta liberté, la règle. Si l'interdiction était

absolument première, et si l'impératif nous était absolument étranger, comment y déchiffrerions-nous jamais le chemin de notre liberté et celui de la reconnaissance mutuelle ?

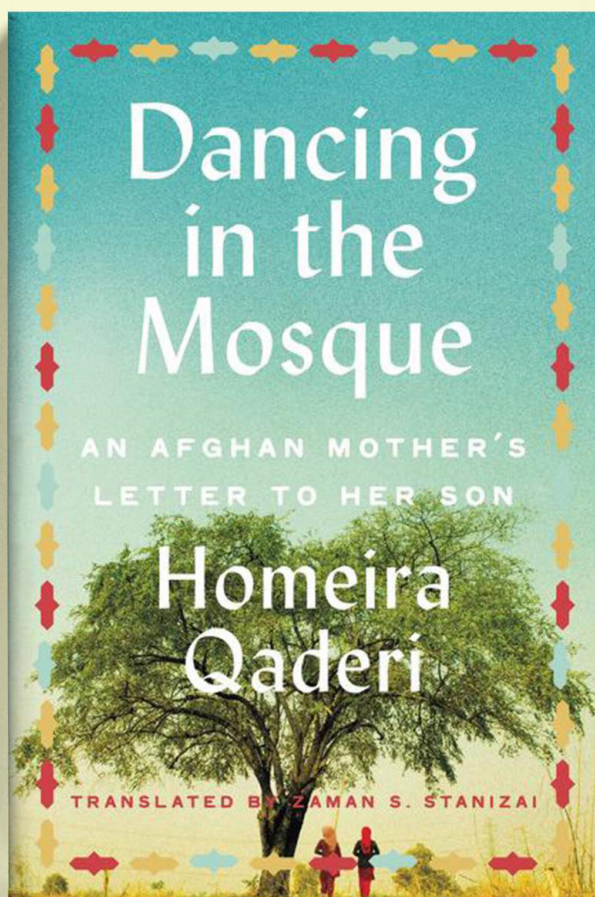
Le concept de loi

La loi constitue le moment terminal de cette constitution de sens; il présuppose tous ceux qui précèdent. Loin d'être le premier, le concept de loi est le dernier. Qu'ajoute-t-il à l'impératif (sous la forme négative de l'interdiction) ? L'impératif s'adresse encore à moi comme un toi : tu ne tueras pas; il parle comme une voix, la voix de la conscience. Il est encore une parole adressée. La loi ajoute le facteur absolument anonyme d'une exigence d'universalisation. Nous rejoignons ici Kant: vouloir que la maxime de mon action soit une loi universelle. L'idée importante ici est que la morale peut accéder à un niveau aussi rationnel que la science et partager avec elle l'idée commune de législation. La raison est pratique. C'est seulement dans la mesure où nous pourrions appliquer sur nos désirs, sur nos valeurs, sur nos normes, le sceau d'universalité qu'un certain air de famille, une certaine parenté, se révèle entre l'être historique et l'être naturel. L'idée de loi fait prévaloir la pensée de l'ordre. Mais reconnaître la légitimité de cette règle d'universalisation n'empêche pas de se retourner contre toute prétention à faire de la législation la première démarche éthique. C'est probablement là la faiblesse ultime de la pensée kantienne d'avoir voulu construire la seconde Critique, la Critique de la raison pratique, sur la base d'une rationalité d'entendement. Pour ma part, je reprocherais à Kant d'avoir concentré tout le problème éthique sur ce moment terminal. Tout dynamisme éthique, toute la genèse de sens que nous avons parcourue sont purement et simplement identifiés à un stade ultime; pour le dire autrement, le défaut du kantisme est d'avoir érigé en fondement ce qui n'est qu'un critère. A ce titre, l'idée de loi est assurément irremplaçable. Puis-je vouloir que tout le monde en fasse autant ? Par cette question je mets à l'épreuve mon propre désir : peut-il valoir comme loi pour tous ? De cette question, on ne peut tirer aucun contenu. En un sens, il est très bien qu'il en soit ainsi : le formalisme kantien, ramené à ses proportions, plus modestes, est très libérateur. Il ne dit pas : fais ceci, fais cela. Ni même : ne fais pas..., mais : examine la capacité d'universalisation de ta maxime. Là est le trésor du libre arbitre. Il laisse ouvert le champ entier des actions capables de satisfaire ce critère. Quant au contenu de nos maximes, nous les apprenons par la pratique de la vie, par l'expérience éthique prise dans toutes ses dimensions. Nous pouvons dire, en conclusion, que le formalisme en éthique définit la moralité. Mais l'éthique a une ambition plus vaste, celle de reconstruire tous les intermédiaires entre la liberté, qui est le point de départ, et la loi qui est le point d'arrivée.

حمیرا قادری: زنان افغانستان از محدودیت‌های طالبان عبور خواهند کرد، اما ضروری است آنچه بر آنان گذشته است به نسل‌های بعدی روایت شود.

گفت‌وگو





حمیرا قادری، یکی از داستان‌نویسان معاصر افغانستان است که در حوت - اسفند ماه سال ۱۳۵۸ خورشیدی، از پدر و مادر هراتی در شهر کابل زاده شد. او تحصیلات خود را در ایران به پایان رساند و از بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران مدرک دکتری دریافت کرد.

خانم قادری در دوره نخست تسلط گروه طالبان بر افغانستان در هرات زندگی می‌کرد و با آنکه در آن زمان دختر جوانی بود، اما با ایجاد نهادی به نام «انجمن ادبی سوزن طلایی»، زمینه فعالیت‌های ادبی، فرهنگی و تجمعات پنهانی را برای دخترانی که از آموزش تحصیل محروم بودند و با سرکوب طالبان روبه‌رو شده بودند، فراهم می‌کرد. او در سال‌های گذشته در بخش‌های ادبی، فرهنگی و فعالیت‌های چشمگیر به عنوان یک نویسنده پرکار حضور فعال داشت و برای بسیاری از زنان و دختران افغانستان، الگویی برای مبارزه و تلاش محسوب می‌شود.

دکتر قادری با نوشتن رمانی به نام «نقره دختر دریای کابل» در سال ۱۳۸۸ خورشیدی در میان نویسندگان و طیف دانشگاهی افغانستان به شهرت رسید. این کتاب زندگی هفت زن اهل افغانستان را

روایت می‌کند که عمر خود را در پشت دیوارهای ارگ شاهی و در خدمت شاهان سپری کرده و هر یک از خود داستان‌ها و زندگی‌های پرماجرایی دارند. اما دکتر قادری کتاب‌های دیگری نیز تحت عناوین «گوشواره‌های انیس»، «اقلیما»، «نقش شکار آهو»، «صد سال داستان‌نویسی در افغانستان» و «تأثیر جنگ و غربت بر ادبیات داستانی افغانستان» منتشر کرده است. علاوه بر این، مقالات، تحلیل‌ها، نقدها و نظرهای او در حوزه‌های مختلف در رسانه‌های افغانستان و ایران طی دو دهه گذشته به چاپ رسیده است.

تازه‌ترین کتاب خانم قادری، به نام «رقص در مسجد»، به زبان انگلیسی نوشته شده و در سال گذشته از سوی انتشارات «هارپر کولینز» در امریکا به چاپ رسید و به زبان فارسی نیز ترجمه شد.

این کتاب با استقبال گسترده‌ای مواجه شده و به دلیل نام و محتوای آن، با واکنش‌های گسترده و گوناگون همراه بوده است. خانم قادری در حال حاضر در امریکا زندگی می‌کند و مشغول فعالیت‌های فرهنگی است. ماهنامه آرمان در سلسله گفت‌وگوهای ویژه خود، این بار به سراغ دکتر حمیرا قادری رفته و در ابتدا از او پرسیده است که زنان افغانستان چگونه می‌توانند از ادبیات و هنر به عنوان وسیله‌ای برای مبارزه، مقاومت و آگاهی بخشی به شهروندان افغانستان، به ویژه همجنس‌های خود که زیر سلطه و استبداد طالبان قرار دارند، استفاده کنند؟

خانم قادری: قرار نیست که همه زنان افغانستان از روایت‌گری برای مقاومت استفاده کنند؛ اما برای من و کسانی که اهل قلم هستند یا نوشتن را دوست دارند، نوشتن و صحبت کردن می‌تواند بستری باشد برای روایت‌گری، مقاومت و آگاهی‌بخشی. مقاومت در عرصه‌هایی گوناگون اتفاق می‌افتد؛ مثلاً دخترانی که نقاش هستند، خطاطان، اهل فیلم و سینما، ورزشکاران، یا حتی دخترانی که در رشته‌های غیر هنری موفق می‌شوند، بخش بزرگی از مسئولیت اجتماعی و فرهنگی خود را نسبت به افغانستان ادا می‌کنند. تمام کنش‌های ما، حتی کنش‌های هنری، از دیدگاه سیاسی جایگاه خودش را

دارد؛ چون هر عملی که زن و مرد افغانستانی در مخالفت با طالب انجام بدهد، کنش سیاسی است. برای ما که اهل کتاب هستیم و نوشتن بخشی از زندگی ماست، برای شخص من که حرفه‌ی اصلی‌ام است، نوشتن بستر و جایگاهی‌ست برای روایت‌گری. به نظر من، هر کس چنین عملکردی را نسبت به رشته و حوزه‌اش می‌تواند انجام بدهد و باید هم انجام بدهد. اما اینکه هنر چقدر می‌تواند مفید باشد، بستگی به این دارد که چگونه از آن استفاده کنیم. بسیاری از سوزها، مثلاً جنگ و تأثیراتش - کشته‌شدن‌ها و جراحات‌های عاطفی و جسمی - به وسیله سینما در تاریخ جاودانه شده است. جوامع بسیاری از طریق هنر تغییرات بنیادین را تجربه کرده‌اند. به طور مثال، هنر در آمریکا صنعت هم است، و مسلماً نگاه مردم به این هنر متفاوت است تا هنری که داخل افغانستان است. در اینجا هنر رابطه‌ی تنگاتنگی با سیاست و اجتماع دارد، در حالی که در افغانستان، هنر، به خصوص هنر قصه‌گویی و شعر، سخیف دیده شده است. نمی‌خواهم شعر کلاسیک را خطا کنم، شعر کلاسیک در افغانستان به نوعی تقدس داشته است، اما شعر نو را سیاسیون به هیچ انگاشته و جایی برایش نگذاشتند. هنر در افغانستان رابطه‌اش به کلی از سیاست گسسته بود، ولی در کل دنیا اینطور نیست؛ برای مردم دنیا هنر ابزار است برای بیان فلسفه، بیان حق و حقوق انسان، بیان پلیدی‌های دنیا، برای بیان همه آن چیزی که زندگی را بهبود ببخشد. در جوامع غربی هنر بینهایت موفق بوده است، چه برای تغییر، چه برای تأثیر!

آرمان: زنان افغانستان در تبعید چگونه می‌توانند به روایت‌گری تاریخ خود ادامه دهند و این روایت‌ها را موثرتر در جهان ماندگار بسازند؟

خانم قادری: بخش بزرگی از زنان افغانستان که مهاجر شده‌اند، روایت‌گر خودشان هستند؛ روایت زندگی و آنچه بر سرشان، بر سر مادر، خواهر و دوستان‌شان آمده است. به این خاطر که نه تنها قبل از ما در کنش اجتماعی، سیاسی یا فرهنگی خیلی کم روایت‌گری کرده‌اند، بلکه نسل امروز نسلی است که در ۲۰ سال جمهوری اسلامی افغانستان، فرصت‌های بسیار خوبی برایشان فراهم شد تا استفاده کنند، درس بخوانند و با سواد شوند. در خیلی از شهرها و حتی روستاها از جنگ دور بودند. در کلان‌شهرهای افغانستان هم غیر از آنکه هر از گاهی حملات طالبان اتفاق می‌افتاد، جنگ به آن مفهومی که هر صبح و شام دانشجو و دانش‌آموز را تهدید کند، نبود. این شرایط، هر چند با استانداردهای جهانی بسیار ایده‌آل نبود، اما نسبتاً قابل قبول بود و نسلی که در این دوره پرورش یافت و درس خواند، نمی‌شود گفت همه‌شان نسل روشنفکر بود، ولی می‌توان تصور کرد که این نسل مرفه‌تر بود و نه تنها از نظر اقتصادی در شرایط بهتری قرار داشت، بلکه از نظر سنتی و فرهنگی نیز ذهن در رفاه و آسایش پرورش یافته بود. به همین خاطر، حتی صحبت کردن در سطح روایت‌های شخصی هم، اگر باشد، به نوعی کمک کلانی به صدای خاموش درون افغانستان است. در شرایط کنونی که طالبان همه حقوق اساسی و شهروندی مردم را سلب کرده، فضای اینترنتی باز نیست، آزادی بیان به معنی واقعی وجود ندارد، دموکراسی برای این که مردم برای تأمین حقوق خود بتوانند اعتراض کنند و به جاده‌ها بریزند، وجود ندارد و حقوق بشر به شدت و به صورت گسترده پایمال و نقض می‌شود و افغانستان به زندان شهروندان تبدیل شده است، شهروندان مهاجر افغانستان، چه زن و چه مرد، در هر سطحی که هستند و با استفاده از هر بستری، مسئولیت و وظیفه اخلاقی دارند که صدای مردم افغانستان، به ویژه صدای خاموش زنان که زیر استبداد طالبان زندگی می‌کنند را بلند کنند. این که این صدا بلند کردن‌ها و اعتراض‌ها مؤثر است یا نه بماند جای خودش. اگر به حادثه تاریخی هولوکاست نگاه کنیم، یک روایت است که به تعداد آدم‌هایی که زنده ماندند، کتاب‌های خاطرات موجود است. حتی اگر این روایت اغراق‌آمیز باشد و اگر پدر کلانی بوده که زنده مانده، نوه‌هایش خاطرات او را نوشتند و اگر دخترانش زنده مانده‌اند، این کار را کرده‌اند. برای بازآفرینی و بازتولید این خاطرات در سطوح مختلف هنری و فرهنگی، تلاش‌هایی صورت گرفته که امروز، همه آنچه بر آن مردم گذشته و قربانی‌هایی که داده‌اند، زنده نگه داشته شده است و این تلاش‌ها سبب شده که مسأله هولوکاست از ذهن عمومی جامعه بیرون نرود و اکثریت مطلق مردم با آن که فاصله تاریخی - سیاسی و زمانی فراوانی با هولوکاست دارند، ولی آن مسأله همچنان زنده است و این از برکت و عظمت هنر است که با بخش بزرگی روایت‌گری باعث شده که این مسأله زنده بماند، همچنان مدام مطرح شود و ابعاد تازه‌تری پیدا کند. بنابراین، بسیار مهم است که زنان افغانستان بتوانند همان کنش اجتماعی را چه



از طریق هنر و سایر ابزارهای دست داشته خود داشته باشند و به این صورت نگذارند که رنجشان را تاریخ به فراموشی بسپارد.

آرمان: به نظر شما، به غیر از ایدئولوژی طالبان، چه عواملی توانسته‌اند در هر شرایطی مانع پیشرفت زنان افغانستان شوند و آن‌ها را محدود کنند؟

خانم قادری: تقریباً ۲۰ میلیون زن افغانستانی از محدودیت‌های طالبان باز هم عبور می‌کنند، اما این که چطور می‌گذرند، مسأله این است. این آسیب‌ها یا تفکری که طالبان ایجاد می‌کند، پس از طالبان بالاخره راه خود را پیدا می‌کند. بر اساس تجربه‌ی شخصی من، وقتی در شرایط سخت قرار می‌گیرید، آسیب شبیه بچه شما می‌شود، آن هم بچه لجوج و لجبازی که دامن شما را می‌گیرد و هر چند وقت در زندگی شخصی شما

توقف ایجاد می‌کند. بنابراین، وقتی این آسیب یقه شما را می‌گیرد، در هر سطحی از مسایل روانی که قرار داشته باشید، زمین‌گیر می‌شوید. من معتقدم که بیشتر زنان افغانستان هیچ ربطی به طالبان ندارند، پیش از سلطه طالبان هم آسیب‌های خود را داشتند و پس از سرنگونی طالبان هم این نیز این را خواهند داشت. آن بچه‌ای که قرار است این‌ها را زمین‌گیر کند، شرایط سنتی افغانستان است. این ضربه‌ها زخم‌های ماندگار ایجاد می‌کنند. زنان افغانستان این زخم‌ها را در روح و روان خود احساس و در جسم خود لمس می‌کنند. آسیب‌های ایجاد شده بیماری روحی و فیزیکی و همچنان دغدغه‌های فراوانی ایجاد می‌کند. ممکن است برای خیلی‌ها، حالا آن بخشی از جامعه بی‌سواد و کم‌سواد، این واژه جدید باشد، اما وجود دارد. در دورترین روستاهای افغانستان دختران جوان و حتی مردان دست به خودکشی می‌زنند، حالا به هر طریقی. در دوره ما در شهر بزرگ هرات این خودسوزی‌ها اتفاق می‌افتاد. دلیلش خلق همین آسیب‌ها و زخم‌هاست. عبور نکردن و امید نداشتن برای عبور کردن و امید نداشتن برای تغییر بود. سطح تحمل آدم‌ها متفاوت است، خصوصاً در جامعه‌ای که مسائل روان پزشکی و روان‌درمانی اصلاً مرسوم نیست، حتی به دیده ننگ و عیب برایش دیده می‌شود. از این جهت قرار نیست که ۲۰ میلیون زن افغانستان خودکشی کنند، همه می‌گذرند یا اکثریت‌شان، چنان که دختران افغانستان در ۱۹۹۶ گذشتند و به سال ۲۰۰۱ رسیدند، این شرایط را هم می‌گذراند. اما همان مادران سرخورده و بیچاره‌ای بودند که آرزوهای سرکوب شده و از دست رفته خود را در کوله پشتی دختران و پسران خود گذاشتند و به مکتب، زنان غمگین افغانستان فرستادند. بنابراین می‌گذرد، اما در این گذر، زنان افغانستان روح و روان، زمان، آرزوها و رویاهای خود را از دست می‌دهند.

آرمان: آینده ادبیات زنان افغانستان را چگونه می‌بینید؟ آیا قادر خواهند شد با گذشتن از محدودیت‌ها، روایت‌های خود را حفظ و بازگو نمایند؟

خانم قادری: نسل جدید افغانستان با دنیای جدید، پیشرفت و تا حدی استقلال مالی، آموزشی و فرهنگی آشنا هستند. در کنار آن، همه خشونت‌ها را می‌شناسند. این نسل به سادگی از کنار این همه آسیب نمی‌تواند بگذرند، حتی این جراحت و افسردگی را می‌شناسند و بیشتر هم دچار این مسائل می‌شوند. بنابراین، فقط بحث گذر نیست، بلکه بحث چگونه گذر کردن

نیز است و البته که من امیدوارم که بین این نسل افرادی محکم و قوی ایستاده شوند و روایت‌های استقامت خود را به نسل بعدی منتقل کنند. در گذشته چنین نبوده است. آیا ما در ۱۹۹۶ این کار را کردیم؟ نه! اما از ۱۹۹۶ تا ۲۰۰۱ وحشت عجیبی را گذراندیم، ولی خیلی کم آن را برای آیندگان انتقال دادیم. نشان بدهید چند کتاب از آنچه در این سال‌ها بر زنان افغانستان گذشت روایت شده است؟ چه کتابی دوره طالبانی را برای ما روایت کرده است؟ اگر که ما تاریخ خود را خوب می‌دانستیم، مسلماً دست‌آوردها و ارزش‌های خود را به هر طریقی که به دست آورده بودیم، به هر قیمتی که می‌شد، حفظ می‌کردیم. ولی ما خیلی زود به تاریخ و رنج‌هایی که گرفتار آن می‌شویم پشت پا می‌زنیم. برای همین است که رنج ما تکرار می‌شود

آرمان: چرا تداوم حاکمیت طالبان، ادبیات و فعالیت‌های فرهنگی زنان افغانستان را بیشتر زیر شعاع خود قرار داده و این تأثیرپذیری تا چند سال باقی خواهد ماند؟

خانم قادری: ادبیات داستان‌نویسی زنان افغانستان بین ۷۰ تا ۸۰ سال عمر دارد. این ادبیات نوپا بود، البته که در بخش شعر زنان افغانستان فعال‌تر بودند تا داستان، اما مهم این بود که با وجود نوپا بودن، داشت کار می‌کرد. برای همین نه تنها طالبان، بلکه هر جریانی که به هنر بی‌اعتنا باشد و بازار هنر را از رونق ببیند، می‌تواند به ادبیات زنان ضربه بزند. خود طالبان با نفس مسأله زنان، صدای زن و ایده زن مخالف است. شرایط خفقانی که طالبان ایجاد کرده، نه تنها ادبیات، بلکه خود زنان را تحت تأثیر قرار داده است و این تأثیر به نوعی حالا بین آن درصدی که می‌نوشت و صحبت می‌کرد، خیلی شدید بوده است. بخش بزرگی از این تأثیر مهاجرتی است که اتفاق افتاده است. ما یک حلقه داشتیم در افغانستان که از کابل، مزار، هرات، پروان و چند شهر دیگر در این حلقه دور هم جمع و داستان می‌نوشتند و داستان می‌خواندند. من با بعضی از اعضای این حلقه در ارتباط هستم که حالا مهاجرت چتر نویسندگی را چنان که در دهه ۶۰ فرو پاشاند، دوباره فرو پاشانیده است. این دوستان هرکدام به دهات دور، منطقه دور و کشورهای اروپایی و آمریکا پرتاب شدند و حلقه‌ها و نشست‌های از این دست، همه از هم پاشید و گسست. البته کتاب‌هایی هم طی سه سال گذشته با عجله در دوران مهاجرت و در خلال اولین سال‌ها از جمهوری افغانستان چاپ و منتشر شد، ولی هیچ کدام به نتیجه مطلوب نرسیدند. تنها در سطوح داخلی افغانستان شاید دستاوردهای فرهنگی، هنری و رسانه‌ای زنان هنوز در حد زندگی روزمره‌شان از اهمیت بیشتری برخوردار نباشد، ولی در سطح بین‌المللی به ویژه در جامعه‌های غربی که شاید هرچند تحت عنوان فمینیسم و یا حتی با ابتذال فرهنگی این آسیب و درد افغانستان را پوشش دادند و در رسانه‌ها وارد کردند، جوایزی در برخی مواقع به نویسندگان زن افغانستان اهدا شد، اما ماندگاری واقعی در آثار این زنان هنوز به علت محدودیت‌های طالبان و شرایط دیگر به شدت درخور توجه نبوده است.

آرمان: انجمن ادبی سوزن طلایی که در دوره اول طالبان ایجاد شده بود، چه نقشی در تقویت صدای زنان داشت و آیا در حال حاضر نیز این نهاد همانند گذشته فعالیت می‌دارد؟



خانم قادری: انجمن سوزن طلایی در سال ۱۹۹۶ میلادی در هرات پایه گذاری شد. در اوایل، فقط چهار دختر بودیم که به این انجمن می‌رفتیم. بعدها، این انجمن از خانه لیلا رازقی به خانه استاد محمد ناصر رهیاب منتقل شد. در دوره اول، استاد رهیاب آموزگار انجمن بود و ما به بهانه‌ی کورس خیاطی، آنجا داستان می‌نوشتیم. در حقیقت، همان گردهمایی کوچک چهار دختر هراتی، آن هم به صورت پنهانی تحت نام دیگری، برای من خیلی کمک کننده بود. من صمیمی‌ترین دوستانم را در همان دوره از دست دادم، و تنها دلش نایمیدی مطلق آن دختران بود. وقتی طالبان در ۲۰۲۱ میلادی افغانستان را دوباره گرفتند، هنوز در آمریکا جابه‌جا نشده بودم؛ اما اولین چیزی که به ذهنم آمد این بود که تاریخ تکرار میشود، آن هم در بدترین و تاریک‌ترین وجه خودش. طالب سر ستیز با زنان افغانستان دارد و من میدانستم که عین مشکل را با طالب دوباره خواهیم داشت. با وجودی که من آدم سیاسی نیستم و شمه‌ی سیاسی ندارم، اما تجربه‌ی زیسته‌ام در اوضاع سیاسی نشان می‌داد که طالب قرار نیست تغییر کند. جمله‌ی «طالب تغییر کرده» مال افرادی بود که از طریق پروژه‌ها و مباحث جمهوری‌ت نان می‌خوردند. حقیقت طالب همان ایدئولوژی زن ستیزانه‌اش بود و می‌دانستم که خیلی زود این اتفاق خواهد افتاد. در کمتر از یک ماه که طالب شروع به اعمال قوانین سختگیرانه‌اش بر زنان افغانستان کرد، به ذهنم آمد که چه چیزی در دوره اول مرا نجات داد؟ همین انجمن سوزن طلایی بود! هر چند که در آن دوره ما چهار نفر حضوری همدیگر را می‌دیدیم، می‌خواندیم، می‌نوشتیم و حرف می‌زدیم؛ اما در این دوره تکنولوژی به کمکم آمد تا از آمریکا به افغانستان پیوند بسازم. در همان ماه اول انجمن را در بوستون ماساچوست ثبت کردم، نه برای پروژه گرفتن، بلکه برای اینکه رسمی باشیم. در سه و نیم سال گذشته، ما نزدیک به ۱۶ دوره‌ی آموزشی برگزار کردیم و دانشجو پذیرفتیم. در این انجمن، ما با هم کتاب می‌خوانیم، در مورد اصول داستان‌نویسی صحبت می‌کنیم و از همه مهم‌تر اینکه در کنار هم هستیم و دختران و پسران از شرایط خودشان می‌گویند، به نوعی قصه قصه‌ی دل است. در کنار مطالعه، تلاش می‌کنیم که آخرین دستاوردهای ادبی دنیا را هم بفهمیم و کتاب‌هایی را بخوانیم که به شرایط افغانستان نزدیک است تا درک بکنیم و یاد بگیریم که حداقل بار دیگر تاریخ برای فرزندان ما تکرار نشود. علاوه بر اینها، جشن می‌گیریم، قصه می‌کنیم، می‌خندیم و اجازه نمی‌دهیم که طالب تمام ثانیه‌های زندگی ما را مثل خوره بخورد. اینکه کلاس‌ها چقدر می‌تواند نویسنده تربیت کند، برای من مسئله‌ی اصلی نیست. شخصا برایم مهم این است که این دختران و پسران جوان در دوره‌ی تاریک طالبانی، بتوانند ساعاتی در کنار هم باشند، احساس کنند که زندگی همچنان جریان معمولش را طی می‌کند و همه چیز به صورت عادی جریان دارد، کتاب بخوانند و برای ساعاتی از طالب و ذهنیت طالبانیسم جامعه دور باشند. با این حال، اگر در این فضا بتوانیم استعداد یابی کنیم و از بین تمام این شرکت‌کنندگان چهار نفر هم بتوانند تاریخ درون افغانستان را روایت کنند، من فکر میکنم انجمن ادبی سوزن طلایی دین خودش را نسبت به جامعه ادا کرده است.

آرمان: از فعالیت‌ها و برنامه‌های خود که در سه و نیم سال گذشته انجام داده و اکنون انجام می‌دهید، بگویید.



عکس: مجله هاروارد

خانم قادری: در سه و نیم سال گذشته من پذیرش دانشگاه هاروارد را گرفتم و در دانشگاه یل، ادبیات مدرن در افغانستان و ایران تدریس می‌کنم. برای من که در دوره خانم رنگینه حمیدی، سرپرست پیشین وزارت معارف، از کار حذف شدم و حتی تا روز آخر در افغانستان بیکار بودم، این دستاورد بزرگی است. در زمینه هنر و ادبیات، مشخصا روی داستان‌نویسی کار می‌کنم. یکی از کتاب‌هایم را برای انتشار به نشر چشمه فرستاده‌ام و در انتظار تأییدیه می‌میزی از وزارت ارشاد هستیم. کتاب دیگری در حال پیدا کردن قرارداد با یک ناشر امریکایی دارم. متأسفانه در دو سه سال

گذشته، نظر به تحولات سیاسی افغانستان، بازار کتاب‌های درباره‌ی افغانستان دچار رکود شده است، به‌ویژه برای آثاری نویسندگان افغانستانی. البته طی این مدت، کتاب‌هایی درباره افغانستان منتشر شده‌اند، اما عمدتاً در قالب خاطره‌نویسی، آن‌هم با کمک نویسندگان خارجی. اگر آمار فروش این کتاب‌ها را بررسی کنیم، ارقام بسیار پایینی دارند. برای من، نوشتن تنها یک هنر نیست؛ بلکه یک صنعت هم هست. من باید بتوانم از طریق نویسندگی هزینه‌های زندگی‌ام را تأمین کنم. به همین دلیل، به دنبال قرارداد خوبی هستم که بتواند حداقل بخشی از مسائل مالی را پوشش دهد. متأسفانه، بازار کتاب درباره افغانستان در حال حاضر چندان پررونق نیست، به همین دلیل صبر کرده‌ام تا شرایط بهتر شود. در حال حاضر، نماینده‌ام کتابم را برای ناشران مختلف می‌فرستد و امیدوارم تا پایان امسال یک قرارداد نهایی شود و کتاب وارد مرحله ویرایش و چاپ شود. از اکتبر این سال تا ۲۰۲۲ من در جمع‌وجور کردن کتابی به نام «The Secret Gade» که توسط یک نویسنده خارجی نوشته شده، نقش داشتم. این کتاب در مورد زندگی من و فرزندم است و اینکه چطور از افغانستان بیرون شدیم. در کنار این کارها، انجمن ادبی سوزن طلایی را از ۲۰۲۱ به این سو مدیریت می‌کنم و با کمک همکارانم در داخل افغانستان، علاقه به نوشتن و پیدا کردن صدا بین دختران و پسران افغانستان ایجاد کردیم. چند نفر از این دختران کتاب نوشتند، البته من هیچ ارزشی‌گذاری نمی‌کنم که این کتاب‌ها در چه سطحی هستند، اما همین که در این شرایط تیره و تاریک می‌نویسند و چاپ می‌کنند، گام ارزنده‌ای است.

آرمان: چه دغدغه‌هایی وجود دارد که تداوم حاکمیت طالبان، ادبیات زنان را در افغانستان بیشتر تحت تأثیر قرار می‌دهد؟ به نظر شما، این تأثیرات تا چند سال باقی خواهد ماند؟

خانم قادری: تاریخ ادبیات زنان افغانستان برمی‌گردد به نوشته‌های خانم ماگه رحمانی. ما در افغانستان حدود ۷۰ - ۸۰ سال تاریخ ادبیات داستان‌نویسی زنان داریم، در بخش شعر هم اندکی کمتر، البته منظور من شعر کلاسیک نیست، بلکه ادبیات مدرن است. با تمام این‌ها، ادبیات زنان در افغانستان نوپا بود. البته که در بخش شعر، زنان افغانستان فعال‌تر از حوزه داستان بودند، اما در داستان‌نویسی نیز حرکت‌هایی شکل گرفت. در ایران، اروپا و داخل افغانستان، ادبیات زنان هنوز جا نیفتاده بود و ریشه‌های خود را محکم نکرده بود، اما مهم این بود که پویا بود و کار می‌کرد. به همین دلیل، نه تنها طالبان، بلکه هر جریانی که به هنر بی‌اعتنا باشد و میدان هنر را از رونق ببندد، می‌تواند به ادبیات زنان ضربه بزند. طالبان با نفس مسأله‌ی زنان، صدای زن و ایده‌ی زن مخالف است. شرایط خفقانی که طالبان ایجاد کرده، نه تنها ادبیات، بلکه خود زنان را تحت تأثیر قرار داده است. این تأثیر، به ویژه بر آن درصدی از زنان که می‌نوشتند و صحبت می‌کردند، بسیار شدید بوده است. بخش بزرگی از این تأثیر، ناشی از موج مهاجرتی است که اتفاق افتاده. ما در افغانستان حلقه‌هایی داشتیم، در مزار، کابل، هرات، پروان و چند شهر دیگر که دور هم جمع می‌شدند، داستان می‌نوشتند و می‌خواندند. من با برخی از این حلقه‌ها در ارتباط هستم. مهاجرت، چتر نویسندگی را همان‌طور که در دهه‌ی ۶۰ فرو پاشاند، این بار نیز از هم پاشید. این دوستان، هر کدام به دهات دور دست یا مناطق ناشناخته‌ای در اروپا و آمریکا پرتاب شدند و مانع زبانی، حالا باعث شده که کمتر به مسائل هنری فکر کنند. البته که کتاب‌هایی هم با عجله نوشته و چاپ شد. بخشی از این کتاب‌ها - که نمی‌خواهم همه را متهم کنم - برای کسب شهرت بود و بخشی دیگر برای ثبت تاریخ. با این حال، در این سه و نیم سال، ادبیات به مفهوم هنر، اصلاً اتفاق نیفتاد. پویایی ادبیات و هنر، به دلیل پراکندگی نویسندگان، از میان رفته است. البته، من از کسانی هستم که منتظر مانده‌ام تا ببینم آیا وقتی دغدغه‌ی مالی و زبانی مهاجرت کنار گذاشته شود، امکان ایجاد یک چتر جهانی برای نویسندگان افغانستانی فراهم خواهد شد یا نه. در دهه‌ی ۶۰ چنین اتفاقی برای افغانستان نیفتاد، اما حالا، با وجود ارتباطات مجازی، شاید بتوانیم در این غربت پراکنده، این چتر را ایجاد کنیم تا نوشتن و خواندن، به‌صورت مداوم تکرار شود و نویسندگان و خوانندگان، یکدیگر را حفظ کنند. اگر چنین اتفاقی بیفتد، درست است که اکنون به یک رکود رسیده‌ایم، اما این رکود دائمی نخواهد بود، حداقل بین نسلی که مهاجرت کرده و نسلی که داخل افغانستان مانده است. اما اگر این فضا شکل نگیرد، همان‌طور که اکرم عثمان را نه تنها با مرگ، بلکه با سکوتش از دست دادیم، همان‌طور که خانم سپوژمی زریاب را با سکوتش از دست دادیم - با این که هنوز زنده هستند - این نسل را هم از دست خواهیم داد. در داخل افغانستان، بعد از طالبان، آیا ممکن است نسل جدیدی از نویسندگان ظهور کند؟ فضای آشفته، ناراحتی و ناامیدی، شاید

باعث شکوفایی یکی دو استعداد شود، اما جریانی ایجاد نخواهد کرد. چرا که حکومتی که در پی سرکوب است، نمی‌تواند زمینه‌ای برای شکوفایی فراهم کند، و شکوفایی، هرگز با سرکوب اتفاق نمی‌افتد.

آرمان: پیام شما به زنانی که در داخل افغانستان، با وجود محدودیت‌ها و فشارها به مبارزه و پیکار برای تأمین حقوقشان ادامه می‌دهند، چیست؟

خانم قادری: من خودم را در جایگاه وصیت کردن برای زنانی که در افغانستان مبارزه می‌کنند نمی‌بینم، اما بر اساس تجربه زیسته، خصوصا در تاریک‌ترین دوره افغانستان یعنی دوره اول طالبان، به‌عنوان یک دخترک تازه نوجوان شده، می‌دانم که شرایط داخل افغانستان خیلی خفقان دارد، خیلی آشفتگی دارد و باعث افسردگی خصوصا در بین نسل جوان شده است. البته این نه تنها بر اساس تجربه شخصی من در بین سال‌های ۱۹۹۶ تا ۲۰۰۱، بلکه بر اساس تجربه‌ام در ارتباط مستقیم از طریق انجمن سوزن طلایی است که هفته‌وار با دهه‌تن از این دختران و پسران جوان در ارتباط هستم. جدای از صنف، از طریق فضای مجازی هم ارتباط دارم و می‌دانم که قصه این دختران و پسران پر از آشفتگی است. برای همین، نمی‌شود با حرف‌های امیدوارکننده از این شرایط گذشت. فقر، خفقان اجتماعی و فرهنگی همراه در حاکمیت طالبان بیداد می‌کند. یادم است که در دوره‌ی نخست طالبانی، جامعه بعد از یک سال دیگر نیازی به طالبان نداشت؛ خود جامعه کاملاً طالب شده بود. آن تفکر طالبانی حتی بعد از ۲۰۰۱ میلادی نیز دست از سر هرات برنداشت. برای همین، گذر از این دوره نیاز به صحبت مداوم، نیاز به تجویز دارو، به‌معنای گرفتن مشاوره و گاهی نیاز به گرفتن دواهای ضد افسردگی دارد. این را به این خاطر می‌گویم که می‌دانم بعضی از شاگردانم این کار را انجام می‌دهند. البته این افراد جزو خوش‌شانس‌ترین‌ها هستند که امکانات روان‌درمانی و مشاوره برایشان فراهم است. بر اساس تجربه زیسته خود، می‌خواهم بگویم که وقتی طالبان در سال ۱۹۹۶ هرات را تسخیر کردند، درست یک سال بعد یعنی در ۱۹۹۷، ما چنان غرق سیاهی و تاریکی شده بودیم که به شخصه هیچ‌گاه فکر نمی‌کردم گذری اتفاق بیفتد. این سال‌ها گذشت تا ۲۰۰۰، و ما ریشه‌های مان در خاک خشک شده بود. جامعه چنان در جهل فرو رفته بود که حالا که پشت سر نگاه می‌کنم، حتی به آن تلاش‌های کتابخوانی خودم، می‌بینم که یکی از جاهلان جامعه بودم. این اتفاق برای طالبان هم خواهد افتاد. شرایط نابسامان اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، اما بیشتر تأکیدم بر شرایط اقتصادی و سیاسی است، همیشه باعث شده این دوران‌های گردشی یا به‌اصطلاح «پادشاه‌گردشی‌ها» در افغانستان اتفاق بیفتد. هیچ حکومتی نمی‌تواند به‌طور پایدار خودش را در جامعه ریشه‌دار کند. امیدوارم این نابسامانی خیلی زود یقه طالبان را که نه با علم جدید رابطه‌ای دارد، نه با کشور داری، نه با مردم‌داری، بگیرد و سرنگونی آن‌ها هرچه زودتر اتفاق بیفتد. شاید نشود روزانه وصیت کرد، اما اگر فراتر از آن صحبت کنم - حالا اگر اسمش را خوش‌بینی می‌گذارید، تجربه می‌گذارید یا امید واهی - من در انتهای این تاریکی نور را می‌بینم. برای هر کسی دیدن این نور به شکلی خاص اتفاق می‌افتد؛ برای کسی شاید فراهم شدن بورسیه تحصیلی بیرون از افغانستان باشد، برای کسی دیگر استقامت و مقاومت درونی، برای فردی دیگر تغییر اقتصادی، و برای بعضی شاید تغییر سیاسی و پایان دوره طالبان. اما آنچه که واقعا بر آن تأکید می‌کنم، این است که ما در افغانستان یک توفیق اجباری داریم. آن چیزی که برای همه وجود دارد، وقت است. خیلی مهم است که در این شرایط، ما این وقت را چگونه و برای چه مدیریت کنیم. هفت تا هشت ساعتی که در مکاتب و کتابخانه‌ها می‌گذشت، حالا در خانه‌ها می‌گذرد. فرقی هم نمی‌کند که برای پسران باشد یا دختران، چون خیلی از پسران نیز ترک تحصیل می‌کنند. دوره خشک تحصیلی، نبود استادان مجرب، نبود امیدواری برای آینده شغلی، و نداشتن امنیت شغلی باعث دل‌زدگی شده است. این بیکاری که در افغانستان بیداد می‌کند، باعث می‌شود بسیاری‌ها وقت اضافه بیاورند. تنها کاری که حالا می‌توانیم بکنیم این است که انگیزه‌ی پیشرفت شخصی را از دست ندهیم و زمان خود را به‌درستی مدیریت کنیم. البته که می‌شود در طول روز دو تا سه ساعت را به غم و غصه‌ها، ناامیدی، و بی‌انگیزگی اختصاص داد و اجازه داد این خوره‌ها آدم را بخورند؛ اما اگر ۲۴ ساعت این خوره به جان آدمی بیفتد و تمام تمرکز، انگیزه و امیدواری را بگیرد، اینجاست که واویلا اتفاق می‌افتد. به نظر من، یکی از کارهایی که می‌تواند ما را از این ورطه ناامیدی بیرون بکشد، برنامه‌ریزی‌های شخصی برای پیشرفت است. خوبی این دوره، حداقل در اوج سیاهی، سراسیمگی، بدبختی

و آشتی، این است که آنچه ما از آن محروم بودیم، حالا از طریق اینترنت برای مردم افغانستان قابل دسترس تر شده است. برای من که دوره ۱۹۹۶ را گذرانده‌ام، نشستن در خانه و وصل شدن به آمریکا مثل رفتن به ماه و مریخ بود، کاملاً غیرممکن. هیچ تصویری از چنین ارتباطی نداشتیم. اما حالا، حتی کوچک‌ترین‌های ما در افغانستان از این ارتباط بهره‌مند هستند. خیلی مهم است که در این شرایط، ما این ارتباط را غنیمت بدانیم و پیشرفت شخصی را بر معیارهای جدی علمی بنا کنیم. باید یاد بگیریم، یادداشت کنیم، و بگذاریم کنار؛ روزی خواهد رسید که این یادداشت‌ها به درد ما خواهد خورد.

آرمان: آیا راه‌هایی برای ایجاد ارتباط مؤثرتر میان زنان افغانستان داخل و خارج از کشور پیشنهاد می‌کنید؟ چگونه می‌توان این اتحاد را تقویت کرد؟

خانم قادری: همین تجربه‌ی سه و نیم سال بیرون از افغانستان بودن بعد از ۲۰۲۱ نه قبل از آن - چون تجربه‌ی بیرون شدن از افغانستان را زیاد دارم، چه به عنوان مقیم در آمریکا، چه به عنوان دانشجوی و توریست، عمر زیادی بیرون از افغانستان بودم - اما در این سه و نیم سال آخر، چیزی که مرا خیلی ناامید کرده، بحث دسته‌دسته شدن زنان است. یعنی هنوز هم مسائل زنان برای زنان اولویت نیست. در همین مسأله‌ی اخیر، بحث تیم کریکت، دیدیم که زنان بیشتر به دسته‌های قومی تقسیم شدند؛ یعنی خود زن بودن ریشه نیست برایشان، خود زن بودن هدف نیست که بشود از طریق آن به اهداف کلی دسترسی پیدا کنند. متأسفانه زنان بین خودشان خیلی شگاف‌های قومی دارند و بیشتر این شگاف بین قوم پشتون، تاجیک و هزاره خودش را نشان می‌دهد. حالا اقوام دیگر ممکن است نشان بدهد اما بیشتر روی این سه قوم است، و این تقسیم‌بندی زنان متأسفانه باعث می‌شود که تحول شرایط زنان کاملاً دور باشد. حتی ما زنان، گاهی با دشمن خودمان هم، نظر به مسائل قومی، همدست می‌شویم. هنوز برای ما این مسئله حل نشده که در بین همه‌ی اقوام، جنگ‌سالار، تبهکار و آدم‌هایی داریم که در ۲۰ سال جمهوریت مردم را چور و چپاول نمودند و آخر هم مردم را رها کردند. تجربه‌ی شخصی من این موضوع را به من می‌رساند که هرگز ممکن نیست شما با انگشت انتقاد به سمت یکی از این رهبران قومی اشاره کنید، و در عوض سیلی از فحش و دشنام به سمت شما نیاید. متأسفانه عین این مسئله در بین زنان هم هست. قبل از دوره‌ی طالبان احساس من این بود که ما به گروه‌های قومی تقسیم می‌شدیم به خاطر مسائل داخل افغانستان، نه اینکه بگوییم قابل توجه است بلکه قابل توضیح بود؛ اما متأسفانه بعد از سقوط، ما زنان افغانستان، نمی‌گوییم تنها قربانی، ولی می‌توانیم بگوییم قربانی اصلی این مسأله هستیم. اما متأسفانه همان مسیری را پیش گرفتیم که سال‌های متمادی است مردان در افغانستان به این ارتباط یکدیگر را قتل عام می‌کنند. در مسیر قومیت و قوم‌پرستی و تکیه بر زبان، ما هنوز نتوانستیم مشکلات خود را در افغانستان اولویت‌بندی کنیم. با وجودی که در افغانستان مسأله‌ی قومی و زبانی است، اما مسأله‌ی ما زنان در کشور فراتر از این مسائل است. ما باید روی مسأله‌ی جنسیت صحبت می‌کردیم، مشکلات خود را از این مسیر آسیب‌شناسی می‌کردیم، ما برای مسائل خودمان باید راه‌حلی پیدا می‌کردیم، اما متأسفانه تا خرخره غرق شدیم در مسائل قومیت. برای همین است که در این سه و نیم سال آخر، با وجود اینکه ادعا می‌کنیم که دلیل به رسمیت شناخته نشدن طالبان هستیم، اما درون ما این خوره‌ی قومی به جان ما افتاده است و برای همین است که اتحاد در بین زنان در افغانستان موجود نیست. مسأله این است که اول باید مشخص شود که زنان در افغانستان از چه مسیرهایی آسیب می‌بینند، چه کسانی به ما آسیب می‌زنند و دشمن حقیقی ما چه نوع تفکری است. این آسیب‌شناسی باید اتفاق بیفتد، و بعداً راه‌ها به وسیله‌ی افرادی که به مسائل انسانی فراتر از قومیت و زبان می‌پردازند، مشخص شود. ما نیاز به گروه الیت داریم، ما به گروه روشنگر و روشنفکری نیاز داریم که بتواند فراتر از این مسائل صحبت کند و فراتر از این مسائل پذیرفته شود. حالا بحث این است که حتی اگر افرادی باشند که صحبت کنند، هنوز بعد از ۲۰ سال دموکراسی و پول‌هایی که برای شکل‌گیری جامعه‌ی مدنی سرازیر شد و طبقه‌ی متوسط اجتماعی را ایجاد کرد، متأسفانه گوش شنوایی در افغانستان نیست. بنابراین، ما نیاز به روشنگران و روشنفکرانی داریم که مسائل افغانستان را فراتر از قومیت و زبان ببینند، خصوصاً در میان زنان.

گزارش یک بیت مخزن الاسرار نظامی گنجوی



سید عوض علی کاظمی،
دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه
طباطبائی

مقدمه:

وجود نمی‌داشت، از این بابت کار آنان قابل تقدیر است؛ اما هنوز برای رسیدن به سرمنزل مقصود و صورت صحیح نزدیک به نسخه مؤلف خیلی فاصله داریم، در بسیاری از متون هنوز بحث اصالت متن مورد تردید است، شروخی که براساس نسخه‌های اصح بزرگان نوشته شده قابل تأمل و کنکاش بیشتر می‌باشد در مواردی دیده شده که پژوهشگران در تشخیص صورت درست و اصیل متن، دچار خطا گردیده، گزارش‌هایی ارائه کرده که بانظریات جدید خیلی قابل پذیرش نیست، چاپ‌های سنگی آن متون خیلی مزایای بیشتر دارد، یکی از دلایل آن بی‌توجهی به بافت تاریخی و فرهنگی آثار است که توسط شاعر و نویسنده‌ای در زمانه خاص تولید شده است؛ صاحب اثر ممکن از زبان‌ها، فرهنگ‌ها و جغرافیای گوناگون متأثر شده باشد که با مصحح امروزی خیلی فاصله دارد. زمانی که منتقدی براساس نسخه تصحیح‌کرده خویش آن را شرح می‌کند، به جزئیات علمی شاعر/ نویسنده، درک زبانی او و جغرافیای بزرگ زبان فارسی کمتر توجه دارد، اینجاست که در اثر کمبود منابع معتبر از کل جغرافیای تأثیرگذار بر متن در تشخیص صورت صحیح

تصحیح متون و براساس آن شرح‌نویسی از بخش‌های مهم نقد ادبی است که در صد سال اخیر پژوهشگران بسیاری از استادان صاحب‌نام زبان و ادبیات فارسی/دری به سراغ آن رفته و متون را سبک‌شناسی و قریحه‌آزمایی کرده‌اند؛ تعدادی از این علاقمندان متون، کارهای درخور تحسین و رهگشا انجام داده‌اند که می‌توان از علامه محمد قزوینی، سید محمد فرزانه، مجتبی مینوی، میرجلال‌الدین کزازی، محمد رضا شفیعی کدکنی و استادان دیگر نام برد که متون کهن فارسی را تصحیح انتقادی نموده و پیشگام برای نسل جدید گردیده‌اند.

هرکدام این مصححان براساس شم ادبی و زبانی و تاریخی خویش، متون را تصحیح کرده‌اند، متن‌هایی که برون داده شده مبنای شروخی قرار گرفته که یا توسط خود آنان توضیحات و تعلیقات بر مشکلات متن نوشته شده و گزارش بیت به بیت و سطر به سطر ارائه گردیده‌اند؛ یا هم کسانی دیگری کار آنان را مبنا قرار داده شرح نوشته‌اند. اما این متون با همه مزایا و نواقص‌شان شروح و گزارش‌های جانبداری در پی داشته است که اگر آن بزرگواران به سراغ متون نمی‌رفتند امروزه این کارها هم



هر کدام این مصححان براساس شمع ادبی و زبانی و تاریخی فویش، متون را تصحیح کرده‌اند، متن‌هایی که برون داده شده مبنای شروعی قرار گرفته که یا توسط خود آنان توضیحات و تعلیقات بر مشکلات متن نوشته شده و گزارش بیت به بیت و سطر به سطر ارائه گردیده‌اند؛ یا هم کسانی دیگری کار آنان را مبنا قرار داده شرح نوشته‌اند.

(نظامی گنجوی، ۱۴۰۱: بیت ۴۱۷)

واژه مورد بحث در این بیت «بخته‌کردن» است که آقای مصطفی موسوی، در شرح آن توضیحاتی آورده که خلاف توضیحات لغت در فرهنگ‌های موجود در ایران است. منبع مستند هم برای ادعای خود نیافته درحالی که حرفش درست و دقیق است، دلیلش این است که او به منابع افغانستان و تاجیکستان دسترسی نداشته تا درباره معانی واژگان فارسی که معانی جدیدی غیر از این فرهنگ‌ها دارد، معلومات به‌دست آورد.

در این مختصر پس از آوردن توضیحات شارحان مخزن الاسرار پیرامون واژه، کل بیت و بویژه بخته/ پخته، به سراغ لغت نامه‌ها و ضرب الامثال رایج در افغانستان می‌روم که به چه چیزی «پخته-کردن» گفته می‌شود و چه معنای از آن به دست داده است:

ترازوی سخن: استعاره از شعر که ابیات آن از دو مصراع مثل دو کفه ترازو تشکیل می‌شود.

سخته‌کردن: سنجیده و متوازن کردند.

بختوران: نیک‌بختان، آنان که در این جهان از نعمت و مکنات برخوردارند.

بخته: در فرهنگ‌ها به معنی گوسفند و هرچیزی که پوست آن را کنده باشند آمده است. در فرهنگ جهانگیری به دو معنی آمده است:

گوسفند نر سه ساله.

چیزی را گویند که پوست آن را کنده باشند. برای معنی اول شاهد‌های زیر را از نظامی آورده است:

بره در شیرمستی خورد باید

که چون بخته شود گرگش رباید

نهادند نرلی ز غایت برون

ز هر بخته‌ای پخته از چندگون

و نسخه بدل با تردید روبرو می‌گردد و در نهایت نمی‌تواند شرح قانع‌کننده ارائه کند، استدلال‌هایی که پیش می‌کشد بیشتر آبکی و سست به نظر می‌رسد.

بسیاری از شروعی که در صد سال اخیر در حوزه زبان فارسی نوشته شده، نسخه‌های موجود در کتابخانه‌های افغانستان، تاجیکستان، سمرقند، بخارا و پاکستان و متون تولید شده در این کشورها را کمتر مورد ملاحظه قرار داده‌اند، درحالی که پس از سال‌ها عمر تاریخ ادبیات و زبان فارسی، بسیاری از واژگان کهن در جغرافیای بزرگ ایران فرهنگی موجود است و باشندگان افغانستان در گفتار روزمره آن‌ها را به کار می‌برند و در تشخیص و دریافت مفاهیم آثاری همچون تاریخ بیهقی، شاهنامه فردوسی، بیدل دهلوی، نظامی گنجوی و سعدی شیرازی، کمتر با مشکل روبرو می‌شوند.

باور نگارنده براین است که اگر قرار باشد یک‌بار دیگر بیشتر متون ادب فارسی دوباره تصحیح انتقادی شود، مصححان نیازمند نظریات و نسخه‌های قدیم و اصح این جغرافیای بزرگ می‌باشند، بدون درنظرداشت تفاوت‌های گفتاری و نوشتاری در کل جغرافیای زبان پارسی، انتظار یک تصحیح معتبر از متون قدیم بعید به نظر می‌رسد. بطور نمونه در این نوشته مختصر به گزارش یک بیت از مخزن الاسرار نظامی می‌پردازم که در آخرین تصحیح انتقادی هنوز در تشخیص صورت درست آن مصححان گرامی به نتیجه نرسیده‌اند، به دلیل اینکه آنان از واژه مورد بحث درک درستی نداشته و بافت زبانی و بافت فرهنگی را درنظر نگرفته‌اند درحالی که شواهدی از متون تولید شده و موجود در گفتار و نوشتار فارسی‌زبانان افغانستان صورت درست واژه را تأیید می‌کند و هنوز مروج است، اگر شارحان محترم آنرا می‌دانستند، بیت را قطعاً بطور مردد گزارش نمی‌کردند.

آن که ترازوی سخن سخته کرد

بختوران را به سخن بخته کرد



نعمت و جاه را به وسیله سخن نرم و فریفته کرد [شاید بخته را نظامی در قیاس با کلماتی مثل نبرده، سبزه ساخته باشد که در آن‌های نسبت و اتصاف است و بخته را به معنی بختور و صاحب بخت تلقی کرده است. در این صورت بختوران در آغاز مصراع دوم را می‌توان براساس سه نسخه «تختوران» خواند به معنی صاحبان تخت، پادشاهان که دارای نصرت‌اند. معنی بیت کاملاً روشن و قابل قبول خواهد بود. وحید بخته را پرورده و فربه معنی کرده و زنجانی بخته‌کردن را قوام بخشیدن معنی کرده است از کجا؟

(مخزن الاسرار، ۱۴۰۱: ۳۴۶-۳۴۷)

با توجه به معنی مورد نظر مصطفی موسوی این نکته در ذهنم خلق شد که احتمال دارد واژه پخته توسط کاتب بخته ثبت شده باشد؛ چون در رسم الخط قرن ششم و هفتم نسخه‌های خطی یک روش ثابت نقطه-گذاری وجود ندارد، از جمله در کتابت حروف پ، چ و ژ یک‌دست عمل نکرده‌اند، بعضی از آنان با سه نقطه و بعضی دیگر با یک نقطه ب، ج، ز نوشته‌اند. (مایل هروی، ۱۳۷۸: ۳۰۷)

از این نکات دانسته می‌شود که واژه به کار رفته در بیت فوق، همان پخته است که در افغانستان همچنان مروج است و از

و از نزاری قهستانی آورده است:

بدین شکرانه داد آن هرزه‌اندیش
دو پانصد بخته فربه به درویش

برای معنی دوم از جمله شاهدی از اثیر اخسیکتی آمده است:

باز تو را که شاه طیورست چون عقاب
از گوسفند بخته افلاک مسته باد

اما در بیت مورد نظر در مخزن، هیچ کدام از این دو معنی صحیح به نظر نمی‌رسد، احتمال دارد به معنی شیفته و فریفته باشد که در شعر نظامی آمده است:

که شیرری که بر تخت او بخته شد
هم از هیبت تخت او تخته شد

اقبال نامه، ص ۸۲

به نظر می‌رسد این کلمه «پخته» یا بخته باشد و بخته‌کردن یا پخته کردن مجازاً نرم کردن و فریفتن معنی می‌دهد؛ یعنی کسی که (شاعری که) سخن سنجیده و متوازن گفت، صاحبان



آرامگاه نظامی گنجوی، شاعر و داستان‌سرای حوزه فارسی‌زبان (۵۳۵ - ۶۱۲)

که می‌گویند:
پختی شی ر خوب تگ زد: یعنی پنبه‌اش را خوب تکاند؛ کتک
فصلی به او زد. (خاوری، ۱۳۸۰: ۱۷۶)
پخته در مزار در گرفت، گوی نداف در کابل رفت. (شنیداری)

در نتیجه دریافت می‌شود که صورت درست واژه همان پخته؛
به معنی پنبه می‌باشد که به صورت ترکیبی و کنایی در بیت
به کار رفته است و هنوز در افغانستان این واژه کاربر دارد، اگر
شارحان محترم به فرهنگ‌های آن سرزمین مراجعه می‌کردند
ممکن در گزارش این بیت و ابیات دیگر تجدید نظر می-
نمودند.

منابع:

افغانی نویس، عبدالله (۱۳۶۹) لغات عامیانه فارسی افغانستان،
انتشارات بلخ.

برزین‌مهر، عبدالغنی (۱۳۷۸) ضرب الامثال و کنایات، کابل،
دانش.

خاوری، جواد (۱۳۸۰) امثال و حکم مردم هزاره، مشهد، انتشارات
عرفان.

مایل هروی، نجیب (۱۳۷۹) تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح
انتقادی نسخه‌های خطی، تهران، کتابخانه و مرکز اسناد
مجلس شورای اسلامی.

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف (۱۴۰۱) مخزن الاسرار،
تصحیح تقی پورنامداریان و مصطفی موسوی، تهران، سخن.

واژگان پرکاربرد به شمار می‌رود، اما قبل از آن که شاهد مثال
و معنی مورد استفاده در منابع پارسی دری آورده شود برای
اطمینان کار به لغت‌نامه دهخدا و فرهنگ سخن مراجعه شد،
دیدم که پیرامون پخته و پخته به معنی پنبه که در افغانستان
کاربرد دارد چیزی وجود ندارد، اما فرهنگ لغات عامیانه فارسی
افغانستان، پیرامون واژه پخته چنین توضیح آورده است:

پخته: به فتح اول، پنبه ندافی شده است.

لغت‌نویس، ترکیبات همچون پخته‌پران کردن و پخته پرانک
کردن را نیز در ذیل این واژه آورده که به معنی چیزی را زدن و
به هوا پراندن گفت می‌شود. (افغانی نویس، ۱۳۶۹: ۷۷)
همین‌طور ترکیب پخته‌وارپوشاندن را به کنایه از اینکه کسی را
به منافقت لشم کردن گفته است.

برای اینکه مفهوم واضح شود واژه لشم را هم جستجو کردم،
دیده شد که به معنی چیز نرم، لغزنده، کنایه از آدم دور و
منافق معنی شده است.

لشم کردن را هم کنایه کسی را به فریب و اغفال کردن گفته
شده است. (همان: ۵۱۵)

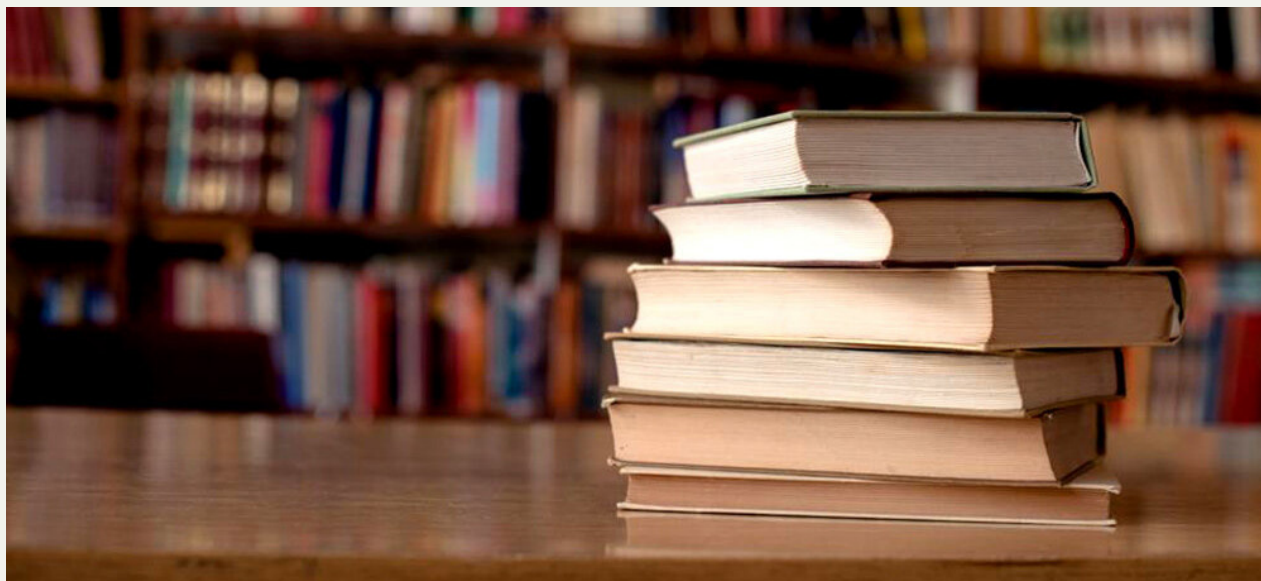
واژه پخته در همین معنی نه تنها در گفتار مردم کاربرد دارد
بلکه در منابع ادبیات شفاهی و مکتوب در ضرب المثل‌ها آمده
است. بطور نمونه:

پخته‌دزد را از ریشش معلوم.

پخته را در بخارا گاو خورد کیر نداف را در بلخ بریدند.

پخته‌کش کردن. (برزین‌مهر، ۱۳۷۸: ۷۳)

در امثال لهجه هزارگی - مناطق مرکزی افغانستان - هم داریم



تاریخچهٔ رمان نویسی و نامورترین رمان نویسندگان افغانستان

نویسنده: سید علی محمد، دانشگاه جواهر لعل نهرو

چکیده

رمان نویسی معاصر افغانستان با آغاز روزنامه «سراج الاخبار افغانیه» می‌شود که در دوران حاکمیت امیر حبیب الله خان، نشر گردید. رمان در ادبیات فارسی عمر درازی ندارد و صد سال بیشتر از تولد آن نمی‌گذرد، در قصه‌های قدیمی چهار درویش (۱۱۶۳ ه.ق) و سمک عیار در تاریخ ادبیات وجود دارد که این اساطیری بود، اما رمان نویسی امروز رویدادها را از زندگی واقعی بر می‌گیرند با عنصر خیال خویش می‌آمیزد و دوباره باز سازی می‌کند. نخستین رمان افغانستان به شیوه جدید در سال ۱۹۲۰ میلادی، توسط محمد حسین، معروف به پنجابی در ماهنامه معرف معارف با عنوان جهاد اکبر به چاپ رسید. رمان میانه «تصویرعبرت» یا «بی بی خوری جان» نوشته عبدالقادر در حوزه ادبیات داستانی را با ساختار رویایی کلاسیک در سال ۱۹۲۰ میلادی در مدراس (هند) به چاپ رساند. «ندای طلبه معارف» نوشته محی‌الدین انیس، در سال ۱۹۲۳ میلادی، دو سال پس از ورودش به افغانستان در شهر هرات به چاپ رسیده است. این‌ها از پیشگامان رمان نویسان افغانستان می‌باشند، افزون بر این اکنون رمان نویسندگان افغانستان مانند اکرم عثمان، عتیق رحیمی، خالد حسینی، علی محمد افغانی، اعظم رهنورد زریاب، در جمع نویسندگان برجسته رمان نویسی افغانستان شمرده می‌شوند. در میان این رمان نویسندگان اکرم عثمان، در زبان فارسی دری آثارش از هرچیز بر دیگران رجحان دارد، او بیشتر در امور حالات اجتماعی و فرهنگی به زبان عامیانه مردم صحبت کرده است و اعظم رهنورد زریاب هم در رمان‌های خود امور اجتماعی مردم افغانستان را بیان کرده است.

رمان و انواع آن؛ رمان در ادبیات فارسی دری عمر درازی ندارد و صد سال بیشتر از تولد آن نمی‌گذرد، در قصه‌های قدیمی چهار درویش (۱۱۶۳ ه.ق) و سمک عیار در تاریخ ادبیات وجود دارد که این اساطیری بود، اما رمان نویسی امروز رویدادها را از زندگی واقعی بر می‌گیرند با عنصر خیال خویش می‌آمیزد و دوباره باز سازی می‌کند، یا از چنان رویدادهای می‌گوید که امکان اتفاق افتادن آن‌ها متصور باشد، یا این که ممکن است رمان بازتابی از طبیعت بیجان باشد، اما به هر رنگ، رمان‌ها تنها برای امن و عیش روزانه ما نیستند، بل معرفت باطنی آدمی را بالنده می‌سازند و آدمی را به تامل و

اندیشه‌ها می‌دارند.

رمان نویسی یکی از اصناف نثر فارسی است که در دوره معاصر در ادبیات فارسی دری به اوج رسید. البته داستان سرایی در دوره قدیم نیز رایج بود، اما رمان نویسی در نتیجه مدرنیسم از طریق اروپا در ادبیات فارسی جایش یافته است که امروز خیلی زیاد مقبول است. رمان نویسی در ادبیات فارسی دری در دوره معاصر بیشتر رواج گرفت که به شیوه نثر شکسته نوشته می‌شود.

داستان یا ناول^۱ اثری است روایی به نثر که مبتنی بر جعل و خیال Fiction^۲ باشد، اگر طولانی باشد به آن رمان واگر کوتاه باشد به آن داستان کوتاه (Short Story) می‌گویند، ناول اصطلاح انگلیسی است و معادل آن دراکتر زبان‌های اروپایی رمان (Roman) است، اصل واژه انگلیسی ناول، واژه ایتالیایی (Novella) به معنی مطلب کوچک تازه، Novella که در قرن چهاردهم در ایتالیا مرسوم بود، نوعی قصه کوتاه منثور است که معروف ترین نمونه آن قصه‌های دکامرون Decameron اثر بوکاچو^۳ Boccaccio است.

سرانجام در نیمه دوم قرن نوزدهم، ناول از همه انواع ادبی پیش افتاد و کاملاً جای حماسه و رمانس را گرفت و روز به روز با استفاده از تکنیک‌های سمبولیست‌ها و اکسپرسیونیست‌ها و حتی سینما به افق‌های تازه تری دست یافت. توالی و تداوم زمانی Time-Sequence را برهم زد و اشکال و مضامین و موضوعات متنوع و حتی عجیب و غریبی را از دنیای اساطیر و رویاها و خیال و توهم به وام گرفت و به شیوه‌های بکر و جالب چون شیوه تداعی معانی آزاد یا جریان سیال ذهن Stream of Consciousness دست یافت. در این شیوه که بعداً از آن سخن خواهیم گفت، روایت اعمال و حوادث ذهنی است و همه چیز از ورای لایه‌های ذهن و از اعماق باطن و دنیای درون توصیف و تشریح می‌شود.

رمان زبان گویای عصر مدرنیته است و به موازات مفهوم آزادی روز به روز رشد بیشتر کرده است. انواع قبلی همه سنتی هستند به این معنی که باید قوانینی را رعایت می‌کردند، اما رمان چنین قیودی ندارد و با آزادی که از مهم ترین مشخصات عصر جدید است هماهنگ است. حتی قصه و حکایت هم از آنجا که باید منجر به نتایج اخلاقی می‌شدند مقید بودند. امروز نوع ادبی تراژدی، کمدی، حماسه همه تبدیل به داستان شده اند. یا موضوعات تراژیک و کمیک و حماسی به صورت داستان نوشته می‌شوند. مثلاً، داش آکل را هرچند تراژیک است، اما نمی‌توان تراژدی خواند. در آن قهرمان (داش آکل) و ضد قهرمان (کاکا رستم) است، حال آن که رستم و اسفندیار هردو قهرمانند.

رمان نویسی به شیوه نوین در ادبیات فارسی دری عموماً تحت تاثیر ادبیات مغرب زمین پیدا شده است، نویسندگان در رمان‌ها به گونه خاصی مسایل اجتماعی، سیاسی و علمی روزگار خود را به شیوه ای نوین مطرح کرده اند و از لحاظ شکل و مضمون پدیده‌های نوینی در ادبیات فارسی به شمار می‌آید.

انواع رمان از نظر ساحت:

رمان را به لحاظ ساختمان و درون مایه، به چهار نوع سبک، تقسیم کرده اند.

۱- رمان حوادث Novel of Incident

رمانی است که در آن تکیه اصلی بر حوادثی است که در طی رمان مدام اتفاق می‌افتد، و رمان فی‌الواقع چیزی نیست جز مجموعه‌ای از حوادث و ماجراهای پی در پی مختلف. مثل رمان «روبنسون کروزو» اثر «دانیل دفئوکه» مجموعه‌ای از حوادث گوناگونی است که برای قهرمان داستان اتفاق می‌افتد. رمان حوادث، حد فاصل رمان با رمانس است، زیرا در رمانس هم مثلاً امپراتوران رومی، خواننده با حوادث متعدد (منتهی محیر العقول) سرگرم است.

۲- رمان شخصیت Novel of Character

رمان‌های جدید بر خلاف رمان‌های قدیم که معمولاً رمان حوادث بوده اند، رمان شخصیت هستند. در رمان حوادث، تکیه بر اعمالی است که قهرمان داستان انجام می‌دهد، اما در رمان شخصیت، تکیه بر انگیزه انجام اعمال است. به این ترتیب در رمان‌های حوادث مثلاً، سمک عیار و غالب داستان واره‌های قدیم ایرانی می‌توان پرسید: بعد چه شد؟ And Then اما در رمان شخصیت باید پرسید: چرا چنین شد؟ Why؟. مثلاً، در بوف کور توالی حوادث آن قدر اهمیت ندارد که انگیزه اعمال و این چرایی‌هاست که در آن بحث انگیز است. از این رو رمان حوادث را می‌توان ادامه همان قصه بلند دانست و اصطلاح داستان را به رمان شخصیت اختصاص داد و پیداست که این دومی ارزش ادبی دارد.

1 Novel

۲ در اصل به روایتی که بیشتر جعلی و افسانه‌ای باشد تا حقیقی و تاریخی و مستند فیکشن Fiction گویند.

۳ انواع ادبی، دکتر سیروس شمیسا، نشر میترا، صفحه ۱۶۴

۳- رمان نامه‌ای Epistolary Novel

رمانی است که در آن، ساخت رمان بر مبنای نامه‌هایی است که بین دو قهرمان اثر رد و بدل می‌شود. یا خواننده از طریق نامه‌های که در رمان آمده است وارد فضای داستان می‌شود مثل نامه‌های یک زن نا شناس اثر استفان تسوایک یا نامه‌های ورتر (رنج‌های ورتر جوان) اثر گوته. در رمان واژه‌های منظوم ادبیات فارسی دری هم گاهی از نامه نگاری بین عاشق و معشوق استفاده شده است، مثل ورقه و گلشاه عیوقی و عشاق نامه عراقی.

۴- رمان اندیشه Novel of Ideas

رمانی است که مبنای آن بر ایده‌ها و مشرب‌های از پیش معلوم، قالبی است مثل رمان‌های نویسندگان حزب کمونیست شوروی پیشین. برخی از آثار جورج آرول (مثلاً مزرعه حیوانات) و هاگسلی هم از این دست است.

انواع رمان بر حسب موضوع:^۱

رمان‌ها را بر حسب تکیه‌ایی که بر مطالب کرده اند و از نظر فرقی که در موضوع و مقاصد هنری دارند، به نحو زیر تقسیم می‌کنند:

۱- ناول شکل‌پذیری Novel of Formation یا ناول تربیتی Novel of Education

موضوع این گونه رمان‌ها توسعه و تکامل ذهن و شخصیت قهرمان است. قهرمان تجربیات مختلفی را پشت سر می‌گذارد و معمولاً بعد از سپری کردن یک بحران روحی، به ماهیت و نقش و وظیفه خود در جهان پی می‌برد. برخی از آثار «توماس مان» و «سامرست موم» (ماه و ششپنی) از این دسته اند.

یکی از انواع این گونه رمان، ناول زندگی هنرمند Artist-Novel است که در آن تحول و تکامل خود داستان نویس یا هنرمندی مطرح است. در این گونه داستان، هنرمندی طی حوادثی به موقعیت و سرنوشت هنری خود وقوف می‌یابد. مثال این نوع، رمان معروف «مارسل پروست» موسوم به در جست و جوی زمان‌های گمشده و چهره هنرمند در جوانی اثر جیمز جویس است.^۲

۲- رمان اجتماعی Sociological Novel

که در آن تکیه بر تاثیر اجتماعی و مقتضیات اجتماعی بر روی شخصیت قهرمانان و حوادث داستان است و گاهی نیز در آن تزیینات برای اصلاحات اجتماعی عرضه می‌شود، مثل خوشه‌های خشم جان اشتین بک داستان پرداز آمریکایی.

۳- رمان تاریخی Historical Novel

در این نوع رمان، زمینه اثر و شخصیت‌ها و حوادث از تاریخ اخذ شده اند، مثل رمان ایوانف اثر «والتراسکات» یا قصه دو شهر اثر «چارلز دیکنز» یا آشیانه عقاب نوشته زین‌العابدین مومن. در سال ۱۹۶۲ کتابی در بررسی این نوع رمان به نام رمان تاریخی The Historical Novel نگاشت.

۴- رمان محلی Regional Novel

که تکیه آن بر آیین و رسوم و لهجه شهرها و ولایه‌های است نه به این قصه که صبغه محلی Local Color پیدا کند، بلکه به این جهت که تاثیر اوضاع و احوال عوامل محلی را بر کردار و رفتار شخصیت‌های داستان نشان دهد و نحوه تفکر و احساسات قهرمانان داستان را با توجه به زمینه‌ها و مایه‌های محلی تعیین نماید. مثال این گونه رمان، ایالت یوکنا پاتافا اثر فاکنر و برخی از آثار رسول پرویزی و صادق چوبک (مثلاً تنگسیر) است.

۵- رمان روانی Psychological Novel

که در آن از مسائل ذهنی و روانی قهرمان یا قهرمانان داستانی سخن می‌رود. این نوع رمان امروزه با پیشرفت دانش روانشناسی و روانکاو، رواج بسیار یافته است. نمونه آن برخی از آثار مثلی جویس و ولف و بوف کور صادق هدایت است.

انواع رمان از نظر پلات:

هسته داستان Plot رمان هم انواع مختلفی دارد: تراژدی، کمدی، طنز، و عاشقانه Romantic.

باید توجه داشت که در میان محض یعنی رمان به معنی واقعی و به اصلاح Novel Proper، شخصیت‌های پیچیده و مشکلی از طبقات مختلفی اجتماع مطرح اند که برای اعمالی که در داستان انجام می‌دهند انگیزه‌های متفاوتی دارند. این قهرمانان در تقابل با شخصیت‌های دیگر، تجرباتی زندگی را به خواننده منتقل می‌کنند، اما در داستان‌های عاشقانه

۱ انواع ادبی، دکتر سیروس شمیسا، نشر میترا، صفحه ۱۶۸

۲ داستان واژه (بروزیه طبیب) را در کلیله و دمنه می‌توان از این نوع پنداشت.

و پهلوانی یعنی رمانس منثور Prose Romance، همان طور که در منشاش رمانس‌های پهلوانی یا شه‌سوارانه Chivalric Romance دیده می‌شود، شخصیت‌های ساده‌ای مطرح اند که معمولاً عمق ندارند، پیچیده نیستند و نویسنده در مورد آنان اغراق می‌کند و آنان را والاتر از آن چه هستند و به طور کلی بالاتر از واقعیت نشان می‌دهد. در این گونه رمان، قهرمان و نابکار، ارباب و رعیت، بد و خوب به صورت قاطعی از هم جدا می‌شوند. قهرمان از جنس دیگر مردمان نیست و از بافت واقعی اجتماع جداست. ساختمان پلات بر آرمان‌ها و خیالات و ماجراهای غیر واقعی مبتنی است. نمونه این رمانس ناول‌ها Romance Novels را می‌توان در آثار خیلی عاشقانه نشان می‌دهد.^۱

مراد از این بحث این است که ارزش پلات در همه انواع رمان‌ها به یک اندازه نیست، در برخی بسیار منسجم و در برخی سست و بی‌رمق است و برخی از روایات نیز اصلاً نمی‌توان قایل به پلات شد که ما این گونه روایات را قصه (در مقابل داستان) می‌خوانیم.

تاریخچه رمان نویسی در افغانستان:

رمان نویسی معاصر افغانستان با آغاز روزنامه «سراج الاخبار افغانیه» می‌شود که در دوران حاکمیت امیر حبیب الله خان نشر گردید، این نشریه در دو مرحله، یک شماره به مدیریت مولوی عبدالروف قندهاری در سال (۱۹۰۶م) منتشر شد، که پس از یک شماره توقیف گردید و مرحله دوم آن با مدیریت محمود طرزی، به مدت هشت سال (۱۹۱۱-۱۹۱۹م) ادامه یافت.^۲

«سراج الاخبار افغانیه» جریده ملی (آزاد) و غیر دولتی بود که بیشترین نقش مبارزه بسیج کننده اذهان و تنویر کننده را علیه استبداد داخلی و استعمار انگلیس بر عهده گرفته و پیروز مندان انجام داده است.

محمود طرزی، در شماره ششم سال یکم جریده خود نوشته است: «در ماه رمضان ۱۳۲۹ش استدعای طلب امتیاز نشر نمود یک جریده غیر رسمی ملی وطنی از طرف شرکت اداره به عتبه عرفانی مرتبه اعلی حضرت پادشاه معارف پرور معظم عرض و تقدیم گردید. امتیاز آن به این عبد احقر با خاک برابر (محمود طرزی) عطا فرموده شد. در ۱۵ شوال سنه مذکور شماره اول آن در زیر مدیر این عبدعاجز و نگرانی جناب علی احمد ایشک آقاسی حضور اعلی حضرت در معارض انتشار بر آمد.»^۳

جریده مذکور همدم الهام بخش اکثر آذادی خواهان آسیای میانه و دیگر کشورهای همسایه گردید. سراج الاخبار افغانیه، سرچشمه فیاض بسا اندیشه‌ها و پویه‌های نو در عرصه‌های گوناگون فرهنگی گردید و در نو گرای‌ها و نو جوی‌های ادبی نیمه نخستین سده بیستم در افغانستان سهم بزرگی داشت.

پس از استقلال افغانستان و کشته شدن حبیب الله خان (در سال ۱۹۱۹) و روی کار آمدن امان الله خان، به حیث نخستین پادشاه مستقل، تغییرات مهمی در جامعه افغانستان صورت گرفت. در دوره امان الله خان، آثار زیادی از ادبیات غرب به ویژه آثاری از نویسندگان رمانتسیسم فرانسه به فارسی دری ترجمه شد که رمان نویسی نیز در افغانستان به شیوه نوین از سال ۱۹۲۰ ظاهر گردید.

نخستین رمان در تاریخ معاصر افغانستان:

جهاد اکبر: نویسنده محمد حسین معروف به پنجابی در سال ۱۹۲۰ میلادی در ماهنامه «معرف معارف» چاپ شده است. نویسنده، این اثر خویش را نخستین رمان افغانستان می‌نامد که به شیوه جدید نگاشته است، که این رمان موضوع تاریخی دارد، بر محور نبرد افغان‌ها با نظامیان انگلیس می‌چرخد و رنگ‌های از عناصر داستان نویسی جدید را در خود دارد. در اصل «جهاد اکبر» سرگذشت دو برادر به نام‌های اسلم و اکرم است که با انگلیس‌ها در گیر اند.^۴

رمان میانه «تصویر عبرت» یا «بی بی خوری جان»:

رمان میانه «تصویر عبرت» یا «بی بی خوری جان» نوشته عبدالقادر در حوزه ادبیات داستانی را با ساختار روایی کلاسیک در سال ۱۹۲۰ میلادی در مدراس (هند) چاپ رساند. زنجیره رخدادهای زندگی بی بی خوری جان، بانویی از لایه‌های بالایی جامعه است که اشاره‌های طنز آمیز به نابسامانی‌های اجتماعی و زندگی اشرافیت را همراه دارد.

عبدالقادر افندی، پسر سردار محمد ایوب خان است که کتاب «تصویر عبرت یا بی بی خوری جان» را نوشته و در سال

۱ انواع ادبی، دکتر سیروس شمیسا، نشر میترا، صفحه ۱۸۰

۲ ادبیات دری در نیمه نخستین سده بیستم، دکتر اسدالله حبیب، از صفحه ۵۹ و ۶۲

۳ سراج الاخبار افغانیه، سال ۱، شماره ۶

۴ جهاد اکبر، نقل از معرف معارف، یاد داشت های نگارنده

(۱۹۲۰م) در مدراس به چاپ رسید، این داستان که کاملاً از قصه‌های کهن جدایی اختیار نکرده است، اما این است که فراوانی به رمان‌های امروزی دارد که زندگی خانواده اعیانی وابسته به دربار را با زیبایی تمام باز آفرینی می‌کند و با بهره‌گیری از گویش باشندگان کابل و مصطلحات طبقه اشراف جامعه، بر داستان چاشنی دل انگیزی می‌بخشد.

ندای طلبه معارف:



«ندای طلبه معارف» نوشته محی‌الدین انیس، در سال ۱۹۲۳ میلادی، دو سال پس از ورودش به افغانستان در شهر هرات به چاپ رسیده است، محی‌الدین انیس، روزنامه نگار معروف در مصر در خانواده افغانی زاده شد و در سال ۱۹۲۱م به افغانستان آمد و سه سال در هرات زیست.

در آن مدت در مدرسه سعدیه زبان و ادبیات عربی تدریس می‌کرد، سپس کابل را مسکن گزید و در سال ۱۹۲۸م روزنامه غیر دولتی انیس را منتشر کرد. در ندای طلبه معارف چنان که از گزارش امان افغان بر می‌آید، مساله‌های تربیتی به صورت قصه بیان شده است.^۱

«شام تاریک و صبح روشن» در سال ۱۹۳۸ میلادی نوشته محمد ابراهیم عالم شاهی در روزنامه اصلاح به شکل پاورقی چاپ شد. علاقه از این به دنبال آن تنی چند دست به نوشتن رمان و داستان بلند می‌زنند و این جنبش تا سال‌های ۳۰ ادامه دارد.

از سال ۱۹۴۱ میلادی به بعد کم‌کم رنگ واقع‌گرایی در داستان‌های نویسندگان مانند عبدالغفور برشنا غلبه پیدا کرد، برشنا تحصیل کرده آلمان بود، بیشتر در نقاشی شهرت کسب کرده بود و به قصه‌های فولکلوریک علاقه نشان می‌داد. پس از او نام عزیزالدین فتح علی، به چشم می‌خورد که دو رمان به نام‌های (طلوع سحر) و (در پای نسترن) نوشت و در آن‌ها به مسایل اجتماعی روی آورد.

ببرک ارغند، در این دهه رمان سه جلدی «راه سرخ» (۱۹۸۴م) «حق خدا حق همسایه» (۱۹۸۶م) و «شوراب» (۱۹۸۶م) را می‌نویسد و فحری رمان «تلاش» (۱۹۸۸م) را که صرف نظر از درونمایه آن تلاش جدید است، در رمان نویسی افغانستان و به باور برخی از صاحب نظران، آغاز دیگری در شیوه رمان نویسی است، اسدالله حبیب «داس‌ها و دست‌ها» (۱۹۸۳م) می‌نویسد و قدیر حبیب داستان بلند «کاوه کوچک» که همه این داستان‌ها آرمان‌گرایانه هستند، تبلیغاتی و جانب‌درانه اند، اما در قرن بیستم میلادی دکتر ببرک ارغند و حسین فحری، به واقع‌گرایی سوسیالستی پشت می‌کنند و دست به نگارش آثاری می‌زنند که از نگاه درونمایه و پرداخت شیوه تازه‌ایی را گواهی می‌دهند.

رمان‌های که در دهه اول قرن بیست و یکم میلادی دیده می‌شود که نویسندگان از سال‌های بد و باد گفتنی‌های فراوان دارند که باید باز آفرینی شود، حتی اعظم رهنورد زریاب درمیان «گلنار و آیین» (۲۰۰۳م) که داستانی در مایه‌های ریالسم جادویی است با رگه‌های سور ریالستی، نتوانسته است از پرداختن به رویدادهای این سال‌ها پرهیز کند. پس از دهه اول، قرن بیست و یکم میلادی آثار شایسته و پذیرفتنی در بیرون کشور افغانستان پدید آمده اند که تا الآن دیده می‌شود.

بزرگترین رمان نویسان افغانستان:

محمد حسین پنجابی نوشته جهاد اکبر، عبدالقادر افندی نوشته تصویر عبرت یا بی بی خوری جان، نیز از پیشگامان رمان نویسان افغانستان می‌باشند، افزون بر این‌ها برجسته‌ترین رمان نویسان افغانستان اکرم عثمان، نوشته کوچه ما، قادر مرادی نوشته برگ‌ها نفس می‌کشند، عتیق رحیمی نوشته خاکستر و خاک، خالد حسینی نوشته هزار خورشید تابان، علی محمد افغانی نوشته شوهر آهو خانم، اعظم رهنورد زریاب نوشته گلنار و آیین نیز می‌باشند، که در واقع در جمع نویسندگان برجسته‌ی رمان نویسی افغان نامیده شده اند، به‌خصوص اکرم عثمان در این بخش به زبان فارسی دری در افغانستان بوده است که رمان‌های او در سده چهاردهم خورشیدی در نشرات افغانستان به چاپ رسیده است که یکی نمونه آن بهنام (کوچه ما) بوده است که آثارش از هر حیث بر دیگران رجحان دارد، او بیشتر در امور حالات اجتماعی و کلتوری به زبان عامیانه مردم صحبت کرده است و محمد اعظم رهنورد زریاب هم در رمان‌های خود امور اجتماعی مردم افغانستان بیان کرده است.

۱ صفحه ۱۲۷، ادبیات دری در سده بیستم، دکتر اسد الله حبیب، کابل ۱۳۲۲

«کوچه ما» مفصل‌ترین رمان از اکرم عثمان:



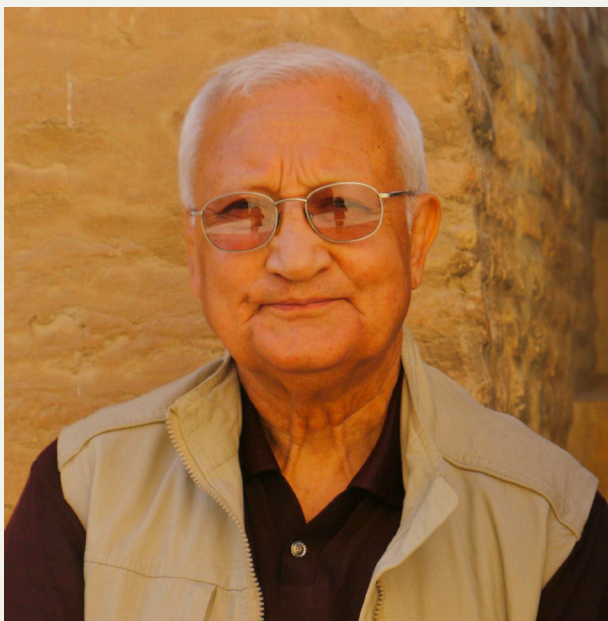
اکرم عثمان (۱۳۱۶ - ۱۳۹۵) هجری خورشیدی

رمان «کوچه ما» برجسته‌ترین اثری از اکرم عثمان محسوب می‌شود که تاکنون چنین داستان بلندی از هیچ یک از داستان نویسان افغانستان منتشر نشده است. این رمان تاریخی در سال ۱۳۸۸ خورشیدی در ۱۶۰۰ صفحه و در دو جلد، از سوی انتشارات «عرفان» در تهران منتشر شد، رمانی است تاریخی که در آن وقایع سیاسی و اجتماعی نیم قرن اخیر افغانستان در آن انعکاس یافته است.

نویسنده در این اثر کوشیده است که در قالب روایتی از ماجراهای زندگی ساکنان یکی از محله‌های کابل، به نقد و ارزیابی وضعیت اجتماعی - سیاسی در افغانستان آن روزگار بپردازد و البته این ارزیابی‌ها در هاله‌ای از روایت پنهان شده است.

«درویش پنجم» بهترین رمان از اعظم رهنورد زریاب:

رهنورد زریاب، بیشتر از صد داستان کوتاه و چند تا رمان نوشته است که شماری از این داستان‌ها در مجموعه‌های چون



محمد اعظم رهنورد زریاب (۱۳۲۳ - ۱۳۹۹) هجری خورشیدی

آوازی از میان قرن‌ها، مرد کوهستان، دوستی از شهر دور، نقش‌ها و پندارها چاپ شده است. ترجمه‌ها و مقالات زریاب در کتاب‌های چون: پیراهن‌ها، حاشیه‌ها و گنگ خوابدیده نیز منتشر شده است. مقالات تحقیقی او درباره صادق هدایت و بزرگ علوی از کارهای مورد توجه ایرانیان است، اعظم رهنورد زریاب، با چاپ و انتشار بیش از صد داستان کوتاه و رمان‌هایی مانند «گلنار و آیین»، «شورش که آدمی‌زادگان و جانورکان بر پا کرده اند»، «چارگرد قلا گشتم»، و اثر آخرین اثرش به نام «درویش پنجم» ابعاد داستان نویسی را در افغانستان گسترش داده است.

زریاب زبان و روایت خودش را دارد. با این همه داستان‌های او در این چند دهه از آن جمله داستان‌هایی بودند که هیچ‌گاه فراموش نشدند و هنوز هم مجموعه‌های داستانی او خوانده می‌شود و تازگی خود را دارد. زریاب در داستان نویسی افغانستان بدون شک نام ماندگاری است و این به خاطر صحنه پردازی‌های خوب، شخصیت‌های ماندگار، زبان شیوا و محکم، روایت و توصیف‌های قشنگ او است، اعظم رهنورد زریاب با چاپ و انتشار همه داستان و رمان‌ها به هرحال ابعاد داستان نویسی را در ادبیات فارسی دری گسترش داده است. آدم‌ها و شخصیت‌های تازه و گوناگونی را به جهان داستان عرضه کرده است.

«درویش پنجم» رمان تازه‌ای است که در کابل رونمایی و وارد بازار شد، این کتاب در ۲۰۷ صفحه از سوی نشر زریاب به چاپ رسید. رهنورد زریاب می‌گوید: دولت‌مردانی که قدرت دولتی را به دست دارند، هیچ توجهی به فرهنگ کشور ندارند و هیچ ارزشی به فرهنگ کشور قابل نیستند. یگانه ناشر رمان درویش پنجم، این رمان را متفاوت و شگفتی‌انگیزی می‌داند که در تضاد با اوضاع سیاسی در کشور است و نظام سرمایه‌داری در آن انتقاد شده است.

زریاب در ده سال گذشته به سرعت هنر نو و به ویژه رئالیسم جادویی را مطرح کرده است. «گلنار و آیین»، «چارگرد قلا گشتم»، «شورش که آدمی‌زادگان و جانورکان برپا کردند»، «درویش پنجم»، «کاکه شش پر و دخترشاه پریان» و برخی داستان‌های دیگرش مانند «مارهای زیر درختان سنج» از جمله آثار او محسوب می‌شوند که در قالب سبک رئالیسم جادویی نگارش یافته است، نویسنده در این آثار تلاش کرده تا نوعی تازگی در روایت داستان را که با افسانه‌ها و اساطیر

به هم آمیخته است، به نمایش بگذارد، رهنورد زریاب در آثارش در بند واقع نمایی نیست، در دنیای افسانه‌ای او وقوع حوادث شگفت آور و دور از ذهن و آمیزش تاریخ و فلسفه، امری بدیهی به شمار می‌آید.

نتیجه گیری:

منظور از نوشتن این مقاله آشنایی با تاریخچه رمان نویسی و انواع آن و همچنان برجسته ترین رمان نویسان افغانستان، شیوه نگارش آنان و اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی افغانستان است.

دکتر اکرم عثمان در نوشته‌های خود تصویر از روند اجتماعی را با در نظر داشت، عرف عادات، رسوم و سنن آمیخته است که از نظر جامعه شناسی ارزشمند است و در توضیح و تشریح صحنه‌ها، بحثها و گفت‌وگوها نه تنها زیبا هنرمندانه و دارای اثرات عاطفی و اندیشمندانه است، بلکه با استفاده از اشعار، ضرب المثل‌ها و زبان عامیانه به زیبایی آن افزوده است. کوچه ما، بیانی از تاریخ سیاسی چندین ساله افغانستان است که سیاست‌ها و سیاست‌مداران را به قضاوت می‌کشد و چهره واقعی آن‌ها را به نمایش می‌گذارد، روشنفکرانی که صادقانه می‌خواستند خدمتگار مردم و جامعه باشند و به خاطر افکار شان، اشعارشان و یا مبارزات عدالت‌خواهی و دیگر آرمان‌های انسانی از طرف حاکمان و قدرت‌مندان دولتی به زندان و یا قتل گاه‌ها بر سر بازار داده شدند، کوچه ما یاد آنان را گرامی داشته و از مبارزات آن‌ها قدردانی می‌کند.

و همچنین محمد اعظم رهنورد زریاب، با پنجاه سال کارنامه نویسنده‌گی، از بزرگ‌ترین نویسندگان افغانستان، به ویژه در عرصه رمان‌های او است که از آثارش می‌توان به «آوازی از میان قرن‌ها»، «دوستی از شهر دور»، «مرد کوهستان»، «نقش‌ها و پندارها»، «گلنار و آینه»، «حاشیه‌ها»، «گنگ خواب دیده»، «مجموعه داستان پیراهن‌ها»، «شمع شبستان»، «اختر مسخره»، «زیبای زیر خاک خفته»، «قلندرنامه»، «چارگرد قلا گشتم»، «پای زیب طلا یافتم» به عنوان بخشی از اثرهای زریاب حالات اجتماعی مردم افغانستان را بیان کرده است. هم‌چنین کتاب «درویش پنجم» رمان تازه‌ای است که در کابل رونمایی و وارد بازار شد، این کتاب در ۲۰۷ صفحه از سوی نشر زریاب به چاپ رسید. رهنورد زریاب می‌گوید: دولت‌مردانی که قدرت دولتی را به دست دارند، هیچ توجهی به فرهنگ کشور ندارند و هیچ ارزشی به فرهنگ کشور قابل نیستند. یگانه ناشر رمان درویش پنجم، این رمان را متفاوت و شگفتی‌انگیزی می‌داند که در تضاد با اوضاع سیاسی در کشور است و نظام سرمایه‌داری در آن انتقاد شده است.

منابع:

- احمد علی کهزاد، تاریخ افغانستان، جلد اول و دوم، انجمن تاریخ ۱۳۲۵.
- حبیب، دکتر، اسد الله، ادبیات معاصر افغانستان، کابل، ۱۳۶۳.
- حبیب، دکتر، اسدالله، ادبیات دری در نیمه نخستین سده بیستم، ناشر: نصیر احمد (ملتهب) چاپ اول: کابل، ۱۳۶۶ ه ش
- حبیبی، عبدالحی، جنبش مشروطیت در افغانستان، کابل، ۱۳۶۳.
- خاکستر، دکتر: دکتر اکرم عثمان و بازی ظریف اپراتیفی در تهران، سایت پیام نهضت.
- سنگ، دکتر صبورالله سیاه: گفت‌و شنود تلفنی دستگیر پنجشیری و سیاه‌سنگ، روز ۲۸ اپریل ۲۰۰۸.
- ره هنورد زریاب، گفت‌وگو، برف و نقش‌های روی دیوار.
- شمیسا، سیروس، انواع ادبی، ویراست چهارم، نشر میترا، تهران، ۱۳۹۳.
- شمیسا، سیروس، سبک سنانی نثر، دانشگاه پیام نو، تهران.
- عثمان، دکتر اکرم: «پاسخی به سپه‌سالار عظیمی!»، سایت افغان - جرمن آنالین.
- عثمان، دکتر اکرم: پاسخی به دکتر خاکستر، سایت افغان - جرمن آنالین.
- محمدی، محمد حسین، فرهنگ داستان نویسی افغانستان، نشر شهاب ثاقب، چاپ اول، تهران ۱۳۸۵.
- محمدی، محمد حسین، ادبیات معاصر افغانستان، سایت بنیاد مطالعات ایران، ایران نامه، ۲۰۰۲.
- جعفر یاحقی، دکتر محمد: جویبار لحظه‌ها، ادبیات معاصر فارسی نظم و نثر، چاپ چهارم، ۱۳۹۱.
- ناظمی، لطیف، ادبیات معاصر فارسی دری در افغانستان، کابل.
- سایت آریایی، اکرم عثمان www.ariaye.com

<http://www.afghanasamai.com/Dscutions-poleticalcullture/Hamkaran/Dr.Akram-Osman/Dr.Akram-Osman/Archiv-Kabulnath.htm>

Arman

MENSUEL

آرمان
ماهنامه

Cultural, Social, Philosophical | Year 1, Issue 6, Dalw 1403, February 2025

Magazine Details:

Owner/ Propriétaire : Arman Association

Managing Director/ Directeur Général : Sediqullah Tuwhidi

Editor-in-Chief/ Rédacteur en Chef : Jawed Rostapoor

Writing Team/ Équipe de Rédaction : Sayed Hussain Eshraq, Jila Bani Yaqoub, Said Yaqob Navid, Delbar Tavakoli, Dr. Zalmai Nishat, Mirwais Balkhi

Designer/ Concepteur : Tahir Paiman

Address/ Adresse : Le Mans, France, 72000

Website/ Site Web : Arman1.org

Email: info@arman1.org

Telephone: +33780111365

All published articles reflect the personal views
of their respective authors.

Tous les articles publiés reflètent les points de
vue personnels de leurs auteurs respectifs.