



از گاندى تا خراسان

ببرک کارمل و پروژہ ناتمام رھایی پارسی زبانان



نویسنده: فیاض بہرمان نجیمی

چرا ببرک کارمل هنوز مسئله است؟

در تاریخ سیاسی افغانستان، نام ببرک کارمل بیش از آن که درست فهم شود، **مصرف ایدئولوژیک** هم برای هوادارانش و هم مخالفانش داشته است. او برای اسلام‌گرایان، «کمونیست بی‌دین»؛ برای ناسیونالیست‌های پشتون، «ابزار سلطه شوروی» و «دست نشاننده یا شاه شجاع دوم»؛ و برای چپ‌ها، «رهبر پرچمی‌ها» بود. آنچه روشن است این که ببرک کارمل در هیچ‌یک از این روایت‌ها - به استثنای دیدگاه‌های محمد صدیق فرهنگ در اثر معروفش «افغانستان در پنج قرن اخیر» و یادداشت‌ها و بینش‌های اعظم رهنورد زریاب - به‌مثابه یک **سوژه‌ی هویتی درگیر با ساختار استعمار داخلی** و یک تاجیک به شدت هویت‌باور مورد خوانش قرار نگرفته است. من بر آن شدم تا نشان دهم که مسئله‌ی اصلی کارمل نه در ایدئولوژی، بلکه **هویت پنهان‌شده‌ی** یک آگاه پارسی هویت‌نهفته بود که می‌خواست با ابزارهای مختلف حتا در ازای بدنامی خودش، نظام سلطه افغانی را پایین بکشد و هویت پارسی را جاگزین کند.

جغرافیای به نام افغانستان، ارچند از بدو پیدایش در آخر سده ۱۹ با بحران نبود دولت، ملت و توسعه‌نیافتگی مواجه بوده است اما انواع **حاکمیت‌های به شدت متمرکز قومی** بر آن چیره بوده؛ از قدرت سیاسی تا ادبیات رسمی و از حافظه تاریخی تا تعریف «ملت» همه به نفع افغان‌ها یا پشتون‌ها تحریف شده است. در چنین ساختاری، نخبگان اقوام غیرمسلط، برای ورود به میدان قدرت، ناگزیر به **استتار هویتی** شده‌اند. ببرک کارمل یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های آن وضعیت است.

درین نوشتار می‌کوشم کارمل را به حیث سوژه و مسأله در نیم سده پسین بگونه‌ی مطرح کنم که همه در آثار، نوشته‌ها، سخنرانی‌ها و اقدام‌های دوران حاکمیت وی به روشنی دیده می‌شود، اما در بازی بزرگ قدرت‌ها، چنان قربانی شد، که تا امروز همان خط دوران جنگ سرد بر وی اثرگذار است و **سوژه هویتی** وی را ایدئولوژی‌ها فرو بلعیده‌اند.

اکثریت مطلق پارسیان چپ از درون حزب دموکراتیک خلق به ویژه پرچمیان تا هنوز در کنار پشتون‌ها بر طبل «سرخ بودن» کارمل می‌کوبند و نمی‌پذیرند که وی با چه شگردها و تاکتیک‌ها برنامه‌هایش را در درون یک ساختار سیاسی به پیش می‌برد، در حالی که پارسی‌زبان‌ترین «رفیق»‌هایش هیچگاه در کنارش قرار نگرفتند.* من در این جستار روایت جدید از «شخصیت ببرک کارمل» را بر بستر هویت پارسی‌زبانی مطرح می‌کنم و نیاز نمی‌بینم که به پرسش‌های شبیه این که وی شوروی را بزرگ می‌گفت و یا از سوبیتسم انسان شوروی حرف می‌زد، چیزی بگویم چون اگر متن به دقت مطالعه شود، پاسخ به چنان تلقی‌ها در آن وجود دارند!

مسئله‌ی هویت

من در آغاز می‌کوشم بحث را از نظر مسایل روانشناسی به بررسی بگیرم. تمام داستان‌های که از دوران نوجوانی ببرک کارمل شنیده‌ام، مرا به این نتیجه‌گیری رسانده است که وی زندگی با برنامه‌ی را در یک جغرافیای به شدت عقب‌مانده در پیش گرفته بود. او پیوسته دگردیسی داشته است که در ادامه بدان می‌پردازم.



استراتژی بقا یا انکار خویشتن؟

آنچه در آغاز برای من مهم است، نه پرداختن به ایدئولوژی کارمل و حزب دموکراتیک خلق، بلکه تمرکز بر اندیشه هویتی اوست؛ زیرا او خودش را «پشتون» و بعدها «انترناسیونالیست» معرفی می‌کرد. از همین جا پرسش اصلی طرح می‌شود که چرا یک سیاستمدار «سنگین‌وزن» غیرپشتون، بگونه ویژه تاجیک، ناچار می‌شود هویت قومی خویش را در رقابت برای قدرت پنهان کند؟

پاسخ را باید در ساختار قدرت در افغانستان نام‌نهاد جست‌وجو کرد. در این ساختار، «پشتون‌بودن» تنها یک وابستگی قومی نبوده و نیست، بلکه نوعی سرمایه سیاسی نیز محسوب می‌شد که با مشروعیت حاکمیت، «افغانیت» و دسترسی به مرکز قدرت پیوسته گره خورده است. بازیگران در چارچوب همین قواعد از پیش تعیین شده عمل کرده و می‌کنند. در چنین میدانی، رسیدن یک تاجیک به جایگاه «فرد اول» ناممکن بوده است. بسیاری از شخصیت‌های غیرپشتون، از جمله تاجیک‌ها، حاشیه‌نشینی را به مثابه واقعیتی طبیعی پذیرفته و با منطق مسلط سازگار شده بودند.

پی‌یر بوردیو این وضعیت را «خشونت نمادین» می‌نامد یعنی شکلی از قدرت پنهان که در آن گروه‌های حاکم، ارزش‌ها و باورهای خود را بی‌نیاز از زور آشکار بر همه تحمیل می‌کنند، تا جایی که فرودستان نیز نابرابری را طبیعی و تغییرناپذیر می‌پندارند. در گذشته این مسئله را از منظر روان‌شناختی در مفهوم ترومای اجتماعی بررسی کرده‌ام.

در چنین چارچوبی، کارمل با این واقعیت روبه‌رو شد که هویت غیرپشتونی‌اش در آن میدان «سرمایه کافی» تولید نمی‌کند. بنابراین خودش را پشتون معرفی کرد. آن انتخاب آزاد نه، بلکه واکنش عقلانی و نوعی اجبار نرم و بی‌صدا به ساختاری بسته قدرت افغانی بود. او برای ورود به نظم مسلط، هم هویت رسمی را پذیرفت و هم هویت قومی را تا در درون از موقعیت قوم برتر به فعالیت پردازد.

در راستای پذیرش «قدرت نمادین»، نه تنها زبان و گفتمان حاکم را فرا گرفت بلکه تلاش کرد آنقدر با قبایل و مناطق پشتون‌نشین خودش را آشنا بسازد، که بعضی از رفیق‌های نزدیک او را انسیکلوپدیای پشتونی می‌نامیدند.

با کاربرد مفاهیمی چون «ملت افغان» و «مردم زحمتکش افغان»، نشان می‌داد که قواعد نمادین میدان را درست اجرا می‌کند و آن را در سطح گفتمانی بازتولید می‌کند.

با این حال، آن استراتژی بقا به بهای دویارگی هویتی‌اش انجامید. او خودش را به مثل همه نسل‌هایش در سطح رسمی، در چارچوب هویت مسلط افغانی تعریف می‌کرد؛ اما در سطح باورهای اخلاقی درونی و در برنامه‌های سیاسی از برابری کامل حقوقی قوم‌ها، زبان‌های غیر افغان دفاع می‌نمود. [پرچم شماره ۳۴، آزادی لسان].

فرانتس فانون نشان داد که نخبگان جوامع زیر سلطه، برای ورود به تالارهای قدرت ناچار به زدن «ماسک» هویت مسلط بر چهره‌ی خویش‌اند؛ اما چنین ماسک‌ها پیوسته تنش درونی آنها را از میان نمی‌برد. در مورد کارمل نیز می‌توان همزیستی متناقضی دید که از یکسو پذیرش نمادین چهره مسلط قدرت بود و از سوی دیگر تلاش برای بازتعریف هویت خویش در عرصه سیاسی.

واکنش‌ها به این وضعیت متفاوت بودند. برخی آن را ضرورتی استراتژیک برای نفوذ به هسته سخت قدرت و شکستن انحصار از درون می‌دانستند؛ برخی دیگر آن را تسلیم‌طلبی در برابر هژمونی مسلط تلقی می‌کردند.



با این همه، مسئله را نمی‌توان به سطح فرد تقلیل داد. در ساختاری که هویت حاکم پشتونی از پیش «مشروع» و «شایسته رهبری» معرفی می‌شود و دیگران به صورت نانوخته در مراتب پایین‌تر قرار می‌گیرند، نابرابری نه تنها در قانون، بلکه در عادت‌ها، زبان سیاسی و حافظه جمعی نیز نهادینه شده است. کارمل هنگام ورود به میدان قدرت دریافت که بدون انطباق با قواعد مسلط، امکان صعود به رأس هرم وجود ندارد. پنهان‌سازی هویت، تلاشی برای هم‌سطح شدن با منطق نابرابر تقسیم قدرت بود. او برای عبور از دیواری که بر بنیاد هویت افغانی یا پشتونی ساخته شده بود، ناچار شد خود را به شکل همان دیوار درآورد — و همین، تراژدی او شد.

ویژگی کارمل در میان تاجیکان سیاسی

با آن که ببرک کارمل هویتش را پشتون ساخت اما یک ویژگی خاص در میان تاجیکان سیاسی پیش و بعد از خودش را داشت که به حیث یک انسان با ژن تاجیکی، هیچگاه نخواست نقش «شماره دو» داشته و زیر سایه یک «رهبر اول پشتون» جایگاهی برایش تعریف کند. او به گونه‌ی برایش نقش فر ایزدی قایل بود و رسالتش را تنها در رأس هرم می‌دید.

به حیث یک اصلاح‌طلب راهی زندان شد؛ در دوران دانشگاه، رهبر اتحادیه دانشجویان بود. کار دولتی را پیش از وقت رها کرد چون نمی‌خواست زیر دست کسی کار کند. از بدو ایجاد حزب دموکراتیک خلق نتوانست نورمحمد تره‌کی را همچو فرد نخست بالایش بپذیرد؛ در درون جناح پرچم رهبر بلامنازعه بشد - بیاد دارم که در تظاهرات بزرگ اعتراضی در پارک زرنگار، همیشه سخنران آخری می‌بود و پس از کودتای ثور ۱۳۵۷ نتوانست رهبری تره‌کی را بر ستیغ قدرت ببیند و تصادفی نبود که تن به اخراج از حاکمیت و پذیرش رفتن به چکسلواکی سابق داد.

برخلاف **انگاره‌سازی‌های میرمحمد صدیق فرهنگ** در کتاب «**افغانستان در پنج قرن اخیر**»، زندانی شدن ببرک کارمل در دوران صدارت شاه‌محمود را نمی‌توان صرفاً به وابستگی او به جریان «پشتونستان» و شخص محمد داوود پیوند زد. این فرضیه با منطق حوادث بعدی سازگار نیست؛ زیرا اگر ریشه بازداشت او چنین پیوندی می‌بود، نباید در زمان نخست‌وزیری خود داوود نیز چندین سال را در اسارت سپری می‌کرد. در واقع، شواهد و روایت‌های شفاهی نشان می‌دهند که ستیزه‌جویی کارمل ریشه‌دارتر از این دسته‌بندی‌های سیاسی بوده است؛ چنان که او حتی در نوجوانی و دوران دانش‌آموزی در لیسه امانی، به دلیل روحیه عدالت‌خواهی و فعالیت‌های پیشرو، بازداشتی کوتاه‌مدت را تجربه کرده بود.

بنا بر روایت پدرم که از روزگار نوجوانی با ببرک کارمل پیوند دوستی داشت، وی در گفت‌وگوهای دوبه‌دو، دل‌بستگی ژرف خود را به **هویت و فرهنگ پارسی** پنهان نمی‌کرد. گواه این مدعا، همنشینی‌های او در دوران دانشگاه با کسانی بود که یا از نژاد غیرافغان (غیرپشتون) بوده و یا از سرآمدان دُرّانی خوگرفته با فرهنگ پارسی کابل همچون دکتر اناهیتا راتب‌زاد و نوراحمد نور به شمار می‌رفتند. افزون بر این، در کتاب «**بایگانی میتروخین: کی.جی.بی در افغانستان**»، گزارش‌های گوناگونی وجود دارند که در آن‌ها کارمل و یاران نزدیکش - از جمله سلطان‌علی کشتمند، اناهیتا راتب‌زاد، نوراحمد نور و محمود بریالی - به «**پارسی‌گرایی افراطی**» متهم شده‌اند.



با نگاه به آنچه گفته شد، کارمل در رده‌های بالای سیاست، رویکرد «خاموشی هویتی» را برگزید. او برخلاف بسیاری از مدعیان امروزی که تبار قومی خود را با فریاد جار می‌زنند اما در عمل سترون مانده‌اند، کارمل سالیان دراز از بازگویی مستقیم تاجیک‌بودن خویش پرهیز کرد. آن سکوت، نه از سر بی‌اهمیتی یا هراس، بلکه ترفندی هوشمندانه برای پیشبرد آرمانی بزرگ‌تر بود، که از یک سو دگرگونی ساختار قدرت را از درون دنبال می‌کرد و از سوی دیگر، نویدبخش بیداری «اقوام تحت ستم» در برابر انحصارطلبی پشتونی بود. **

این رویکرد ببرک کارمل را می‌توان با نگاه میشل فوکو به ماهیت قدرت سنجید. فوکو بر این باور بود که قدرت همواره با زور و سرکوب اعمال نمی‌شود، بلکه گاهی از راه ساختن یک «روایت یا جریان فکری تازه» نفوذ می‌کند. کارمل نیز همین مسیر را برگزید؛ او با پرهیز از هیاهوهای قومی و برگزیدن «شگرد و تاکتیک سکوت»، در پی آن شد تا بدون درگیری مستقیم، اندیشه‌ی دگرگونی را در لایه‌های پنهان جامعه بارور سازد.

او با خاموشی درباره هویت خویش، در واقع آگاهانه فضایی ایجاد کرد تا قاعده‌ی بازی قدرت را در افغانستان نام‌نهاد تغییر دهد و ساختار کهنه‌ی انحصاری پشتونی را، نه با فریاد، بلکه از درون به چالش بکشد.

کارمل به جای تولید گفتمان صریح قومی، بر گفتمان‌هایی چون عدالت اجتماعی، برابری قوم‌ها و زبان‌ها، تمرکززدایی و غیره تکیه کرد؛ گفتمان‌هایی که در ظاهر جهان‌شمول بودند، اما در باطن، ساختار سلطه قومی را نشانه می‌رفتند.

وقتی نشریه پرچم چاپ می‌شد، کارمل به جز از آدرس خودش با دو مستعار به نام‌های **آمو و آسه‌مایی** نیز مقاله می‌نوشت!

من برای نگارش این نوشتار به نوشته‌های وی مراجعه کردم و دریافتم که کارمل یک گنجینه بزرگ از میراث عدالتخواهانه برای حق تعیین سرنوشت و برابری اقوام و زبان‌ها از خودش به جا گذاشته است، که هیچ یک از کسانی که خود را به نام طرفدار وی تعریف می‌کنند، از آن نوشته‌ها چیزی نخوانده‌اند.

اگر به گونه مقایسه‌ایی به نوشته‌های کارمل در «پرچم» و نیز نخستین مقاله وی در شماره‌های جرید «خلق» زیر عنوان «وسایل و راه‌هایی که آرمان‌های خلق ستمدیده افغانستان و مرام دموکراتیک خلق را به پیروزی می‌رساند» نگاه انداخته شود، نخستین نوشته وی در جریده «خلق» که ناتمام باقی ماند، از نظر شیوه نگاری با نوشته‌های وی در جریده «پرچم» تفاوت زیاد دارد. اینجا کار من نشان دادن ادعایم نیست، بلکه صرف می‌خواهم بگویم که کارمل در مقام اول آنچه را که در «پرچم» نوشت، بعدها در سیاست‌ها و بیانیه‌هایش در زمان تصدی قدرت تکرار کرد.

باید بی‌پرده بگویم که روی سخن من در اینجا با حزبی‌های پیشین پرچمی - که در حصار سالخوردگی و برداشت‌های جزم‌اندیشانه (دگماتیک) گرفتارند - نیست؛ بلکه هدف من، نسل نوی پارسی‌زبانان است، که در پی شکافتن پرده‌های حقیقت و بازیافتن هویت گمشده‌ی خویش‌اند. ***



باید پذیرفت که شیوهی مبارزه‌ی ببرک کارمل، هزینه‌های گزافی در پی داشت. آن «**خاموشی هویتی**» سبب شد تا بعدها نه تنها مخالفان، بلکه حتی برخی از هوادارانش نیز نتوانند جایگاه راستین او را در تاریخ مبارزات تاجیکان و پارسی‌زبانان به‌درستی بازشناسند. با این همه، همین سکوت بود که راه نفوذ او را به رده‌های بالای قدرت هموار کرد؛ تا آنجا که توانست در سالیان بعد، جان‌مایه‌ی **هویت خراسانی** را بازپروری کند و زبان پارسی را به جایگاه اصلی‌اش بازگرداند.

اشتباه نیست اگر بگوییم «**خراسان‌خواهی**» امروز، میوه‌ی همان طرح راهبردی ببرک کارمل است، که بسیاری در برابر نقش بنیادین آن، مَهْر سکوت بر لب زده‌اند. شرح چگونگی این دگرگونی در ادامه خواهد آمد.

اگر بخواهم سخن را کوتاه کنم، ببرک کارمل را نمی‌توان تنها با برچسب‌های ساده‌انگارانه‌ای چون: **کمونیست** یا «**کارگزار شوروی**» بازشناخت. او پیش و بیش از هر چیز، برآمده از دل ساختار «استعمار داخلی» نظام پشتونی و منتقد سرسخت آن بود، که در آن، هویت تاجیکی و در معنای فراگیرتر، فرهنگ پارسی، به حاشیه رانده شده بود. او برای ماندگاری در لایه‌های قدرت، ناچار شد آگاهانه هویت خویش را پنهان نگاه دارد. او حتی به بهای **پشتون‌نمایی**، هرگز دست به نفي تبار راستین خویش نزد!

کارمل، یگانه دولت‌مرد تاجیک‌تباری بود که توانست - حتی به بهای به‌کارگیری ابزار بیگانه که ضربه‌ای مرگبار بر پیشینه‌ی سیاسی‌اش وارد ساخت - بر **اریکه‌ی قدرت** تکیه زند تا زشتی‌های **ساختار قبیله‌سالار** را عیان سازد. او همزمان هم بازیگر این میدان بود و هم قربانی آن؛ او در درون سیستمی به مبارزه برخاست که در فرجام، با بی‌رحمی تمام پاداشش را با طرد شدن و انزوا گرفت.

دریغا که امروز، سواي طالبان و هواداران‌شان، بسیاری از غیرپشتون‌ها نیز در سایه‌ی **ناآگاهی جامعه‌شناختی** و با نگاهی تنها رمانتیک، نه این دیدگاه‌ها را برمی‌تابند، بلکه همسو با فاشیسم، در پی تخریب چهره‌ی واقعی او هستند. ببرک کارمل، در میان این هجمه‌ها، به‌راستی شخصیتی **تنها و بی‌یاور** بود.

دگرديسی ایدئولوژیک و جست‌وجوی زبان رهایی

یکی از لغزش‌های رایج در واکاوی کارنامه‌ی ببرک کارمل، فروکاستن شخصیت او به یک «**کمونیست جزم‌اندیش**» است؛ گویی مارکسیسم - لنینیسم برای او همان جایگاهی را داشت که برای انقلابیون کلاسیک اروپایی یا کارگزاران سخت‌گیر حزب کمونیست شوروی. این برداشت، نه تنها سطحی، بلکه گمراه‌کننده است. کارمل را باید در گستره‌ی جست‌وجو برای یافتن «**زبان سیاسی رهایی**» بازشناخت؛ زبانی که بتواند هم با واقعیت‌های زمخت جامعه‌ی افغانستان نام‌نهاد سازگار افتد و هم توان دگرگون‌سازی ساختار صلب قدرت را داشته باشد.

در این جستار، بر آنم تا گذار فکری کارمل - از **اندیشه‌های گاندی** به سوی **چپ روسی** - را واکاوی کنم، که نه یک چرخش ناگهانی، بلکه فرآیند دگرديسی تدریجی یک شخصیت **فرصت‌شناس و عمل‌گرا** بود. او در پی ابزاری بود تا سد ستبر انحصار را درهم بشکند.



ببرک کارمل در سال‌های نخستین کنشگری سیاسی، بیش از آنکه به طوفان انقلاب‌های قهرآمیز بیندیشد، به بهسازی تدریجی و اخلاقی جامعه باور داشت. در آن روزگار، دلبستگی او به اندیشه‌های **مهاتما گاندی** تصادفی نبود؛ گاندی برای نخبگان «جهان سوم»، نماد ایستادگی در برابر سلطه استعمار، بدون درافتادن در گرداب خشونت کور بود. کارمل در آن مرحله، بر مفاهیمی چون عدالت اجتماعی، حاکمیت قانون و بیداری توده‌ها پای می‌فشرد و با فکر گاندی، نگاهی ستایش‌آمیز به **جواهر لعل نهرو** و الگوهای توسعه‌گرای او داشت. رسوب اندیشه‌های انسانی آندو، همواره در منش او باقی ماند و وی را از دیگر رهبران چپ در جغرافیای نام‌نهاد افغانستان متمایز ساخت.

او در نهاد خویش، مردی خون‌ریز و تندرو نبود. گواه روشن این ادعا، مخالفت سرسختانه‌ی وی با نابودی فیزیکی محمد داوود بود که حتی به بهای تهدید جان خودش از سوی حفیظ‌الله امین تمام شد.

در اینجا می‌توان به سخن **هانا آرنت** استناد کرد که میان «قدرت» و «خشونت» مرزی روشن می‌کشد؛ آرنت تأکید می‌کند که توسل به خشونت، نه نشانه‌ی قدرت، بلکه گواهی بر فقدان قدرت واقعی است. کارمل آن روزگار، ناخودآگاه به این درک نزدیک شده بود که جامعه‌ی ناآگاه را نمی‌توان با زور به سوی آزادی راند. چنان که در اسناد «**تاریخ شفاهی افغانستان**» آمده، او حتی پس از کودتای ثور ۱۳۵۷، به سفیر بریتانیا گفته بود که در برابر «عمل انجام شده» قرار گرفته است.

اما آن رویکرد اخلاق‌گرای کارمل، با بن‌بستی ستر روبرو شد؛ زیرا ساختار حاکمیت در این جغرافیا، نه اصلاح‌پذیر بود و نه به نخبگان غیرافغان اجازه می‌داد تا از گذرگاه‌های قانونی به قدرت دست یابند. نقطه‌ی گسست کارمل از آرمان‌گرایی خوش‌بینانه، در چهار سال دشواری رقم خورد که او در بند سپری کرد. زندان برای بسیاری از مردان سیاست، حکم «**آزمایشگاه اندیشه**» را دارد. برای کارمل نیز، زندان تنها مکان سلب آزادی نبود، بلکه بستر بازاندیشی ریشه‌ای در باورهایش شد. آشنایی او با مارکسیسم - لنینیسم از طریق **میراکبر خیبر** در همین فضا رخ داد.

کارمل در زندان با این واقعیت‌عریان روبرو شد که دستگاه سلطه، نه زبان اخلاق را می‌فهمد و نه به اصلاح تن در می‌دهد. او دریافت که با دستان خالی گاندی وار نمی‌توان حصار سخت نابرابری و انحصار قومی پشتونی را درهم شکست. آشنایی با الگوهای شوروی، این نوید را در دل او زنده کرد که شاید با آن ابزار تئوریک، بتوان به حذف لایه‌های فرادست هژمونیک و تمرکزگرا پایان داد. اگرچه در کنج زندان، امکان خودآموزی گسترده فراهم نبود، اما او با تکیه بر آگاهی‌اش از جنبش‌های رهایی‌بخش در آفریقای پس از جنگ جهانی دوم، به این باور رسید که برای درهم‌شکستن استعمار داخلی، به زبانی بُرنده‌تر از اصلاح‌طلبی نیاز است.

ببرک کارمل مسیر نوین خویش را نه به چشم یک مکتب فلسفی انتزاعی، بلکه به عنوان زبانی برای کالبدشکافی ساختار قدرت برگزید. چنان که **آنتونیو گرامشی** یادآور شده است، ایدئولوژی زمانی کارگر می‌افتد که با «تجربه‌ی زیسته» گره بخورد؛ و برای کارمل، آرمان عدالت‌خواهی برخاسته از شرق، به درستی همین نقش را ایفا کرد. نکته‌ی بنیادین اینجاست که کارمل هرگز یک مارکسیست - لنینیست «سره» و جزم‌اندیش نبود. او نه به جبر تاریخی باور مطلق داشت، نه به ستیز با دین برخاست و نه شیفته‌ی انقلابی‌گری بی‌مهابا بود. باور او، برداشتی بومی‌سازی‌شده و گزینشی از این مکتب بود.



به باور من، هرچند او سخنان پرطمطراقی در ستایش سوسیالیسم و اتحاد شوروی بر زبان می‌آورد، اما فاقد یک «دیدگاه طبقاتی» سفت شده بود. لبه‌ی تیز اندیشه‌ی او بیش از آنکه علیه یک طبقه باشد، علیه «انحصار قدرت قومی» بود. او در پی آن بود تا بدون لغزیدن در دام تندروی، دولتی نامتمرکز و حتی فدرال را جایگزین نظام متمرکز قبیله‌ای کند، که در آن، حزب نه یک دیکتاتور، بلکه پلی میان جامعه و قدرت در بطن یک جبهه‌ی فراگیر ملی - جبهه ملی پدر وطن - باشد.

جست‌وجو در بایگانی جریده «پرچم»، به‌ویژه در مقاله‌ی «درباره دستگاه اداری افغانستان» (شماره دوم)، گواهی می‌دهد که او چگونه از نظریه‌ی فدرالیسم و تمرکززدایی پشتیبانی می‌کرد. او در شماره ۱۶ همین جریده، «مبارزه در راه دموکراسی» را والاترین رسالت خویش خواند و بر «آزادی فردی» به عنوان شعار اصلی برای رهایی از ستم ملی پای فشرد. با درنگ بر این نبشته‌ها، درمی‌یابیم که سوسیالیسم برای وی همواره کارکردی ابزاری داشت، در حالی که جان‌مایه‌ی باورهایش بر آزادی‌خواهی استوار بود.

همین رویکرد متمایز، او را در برابر تره‌کی و امین قرار می‌داد، که ایدئولوژی را نه برای رهایی، بلکه به مثابه ابزاری برای حذف و برپایی دیکتاتوری می‌فهمیدند.

اگر بخواهم سخن را کوتاه کنم، فرآیند فکری ببرک کارمل را باید پویش یک «ذهن جست‌وجوگر» نامید، نه یک «مبلغ ایدئولوژیک». او که سیاست را با عینک اخلاق و اصلاح آغاز کرده بود، پس از برخورد با سد سنگی قدرت، ناچار شد ابزارهای نوی به کوله‌بار خویش بیفزاید. واقعیت زندگی او نشان می‌دهد که وی در هیچ ایستگاه فکری متوقف نماند و کوشید زبانی سیاسی، سازگار با بافتار جامعه‌ی خویش بیافریند. ناکامی او بیش از آنکه برآمده از لغزش‌های فکری باشد، محصول ساختاری بود که تاب تحمل چنان آمیزه‌ی دشواری از اخلاق، قدرت و هویت را نداشت.

ببرک کارمل در آینه جامعه‌ی دین‌مدار

در تاریخ معاصر این جغرافیای نام‌نهاد، اتهام «بی‌دینی» همواره یکی از کارآمدترین ابزارهای حذف سیاسی بوده است، که نه تنها مشروعیت اخلاقی فرد را می‌ستاند، بلکه او را از بدنه جامعه‌ای که دین در آن حکم ستون فقرات هویت جمعی را دارد، به حاشیه می‌راند.

ببرک کارمل نیز، همچون بسیاری از چهره‌های اصلاح‌طلب و منتقدان نظم مسلط، در دام همین سازوکار گرفتار شد. اما پرسش بنیادین اینجاست که آیا او به‌راستی در ستیز با دین قرار داشت یا قربانی کژفهمی ساختاری میان «آرمان‌های چپ» و «جامعه‌ی سنتی» گشت؟

به پندار من، پیوند کارمل با دین، نه از سر دشمنی، بلکه برخاسته از نگاهی «ابزاری و واقع‌گرایانه» او بود. این رویکرد از درک ژرف او نسبت به بافتار جامعه‌ی افغانستان سرچشمه می‌گرفت و به همین سبب، وی از دو سو آماج حملات سخت قرار گرفت: هم از سوی اسلام‌گرایان تندرو و هم از سوی چپ‌گرایان جزم‌اندیش که هرگونه انعطاف در برابر مذهب را «تجدیدنظرطلبی» می‌خواندند.



برخلاف پندار رایج که دین را تنها سدی در برابر نوگرایی می‌بیند، جامعه‌شناسی کلاسیک نشان داده است که دین در جوامع سنتی، نقش بنیادین تنظیم‌گری نظم اجتماعی را بر عهده دارد. چنان که **ماکس وبر** یادآور می‌شود، دین تنها مجموعه‌ای از باورهای انتزاعی نیست، بلکه سرچشمه‌ی معنا، مشروعیت و همبستگی اجتماعی نیز می‌باشد. کارمل با آگاهی از این وزنه سنگین، در پی آن نبود که تیشه به ریشه‌ی باورهای مردم بزند، بلکه می‌کوشید میان آرمان‌های عدالت‌خواهانه‌ی خویش و ریشه‌های مذهبی جامعه همزیستی برقرار کند.

او، برخلاف هم‌حزبی‌های تندرو خویش، این واقعیت را به‌خوبی دریافته بود که در بافت اجتماعی افغانستان نام‌نهاد، دین تنها یک باور شخصی نیست، بلکه «**زبان مشترک توده‌ها**» و روحانیت، گسترده‌ترین «**شبکه‌ی اجتماعی**» در کشور است. او می‌دانست که هرگونه ستیز یا تحقیر باورهای دینی، فرجامی جز گسست پیوندی وی با بدنه جامعه نخواهد داشت. از همین رو، کارمل هیچ‌گاه در پی برچیدن نهادهای مذهبی یا پیشبرد پروژه‌ی دین‌زدایی (سکولاریسم) نبود؛ بلکه دین را حوزه‌ای برای همزیستی می‌دید که بایستی در کنار آرمان عدالت اجتماعی - و نه در برابر آن - جای بگیرد.

برای درک جایگاه متمایز کارمل، سنجش رویکرد او با **نورمحمد تره‌کی و حفیظ‌الله امین** گریزناپذیر است. آن دو، با نگاهی ایدئولوژیک و برداشتی سخت‌گیرانه و غیرتاریخی از مارکسیسم روسی، دین را تنها ابزار فریب توده‌ها و سد راه پیشرفت می‌پنداشتند و در پی پیاده‌سازی بی‌واسطه‌ی تجربه‌ی شوروی در سرزمین به نام افغانستان بودند. در مقابل، کارمل به «**زمینه‌مندی اجتماعی**» دین باور داشت. او می‌دانست که افغانستان سده‌ی بیستم، نه فرانسه‌ی سده‌ی نوزدهم است و نه روسیه تزاری. او به‌درستی پیش‌بینی می‌کرد که تاختن به مقدسات، تنها به بسیج نیروهای سنتی علیه هرگونه بهسازی (اصلاحات) خواهد انجامید؛ چنان که تجربه‌ی خونین دوران امین، درستی این تحلیل را به اثبات می‌رساند.

با این حال، هنگامی که کارمل به قدرت تکیه زد، نه تنها بسیار دیر شده بود، بلکه چگونگی بر تخت نشستن او، اعتبارش را در افکار عمومی فروپاشیده بود. هرچند او کوشید تا پیوند با روحانیون آگاه را بازسازی کند و ائتلافی اجتماعی پدید آورد، اما آن تلاش‌ها به بن‌بست رسیدند. اسلام‌گرایان سیاسی که از دهه‌ی هفتاد میلادی چهره‌ی او را به عنوان «**کمونیست بی‌دین**» ترسیم کرده بودند، از این تصویرسازی برای شوراندن مردم بهره جستند. کارمل، در پارادایم یا الگوی فکری آنان به «**دشمن مطلق**» بدل گشت، که در منطق جنبش‌های جزم‌اندیش، باید ساده، یک‌دست و شیطانی باشد.

چنان که **کارل اشمیت**، نظریه‌پرداز برجسته‌ی سیاست، تأکید می‌کند: سیاست بر بنیاد تمایز میان «**دوست و دشمن**» بنا می‌شود. اسلام‌گرایی سیاسی در افغانستان نیز برای بسیج توده‌ها، نیازمند چنین خط‌کشی قاطعی بود. در این چارچوب سخت، دیگر تفاوتی میان میانه‌روی کارمل و تندروی امین وجود نداشت؛ در ترازوی آنان، همگی در یک کفه جای می‌گرفتند و جایی برای درک ظرافت‌های فکری کارمل باقی نمانده بود.

یکی از ابعاد کمتر کاویده شده در دوران زمامداری ببرک کارمل، همانا کوشش‌های خستگی‌ناپذیر او برای حفظ پیوند با روحانیون و اندیشمندان دینی آگاه بود. آن رویکرد، نه یک ترفند سیاسی زودگذر، بلکه برآمده از درک ژرف او از ساختار اجتماعی افغانستان بود؛ چراکه او می‌دانست هر پروژه‌ی سیاسی ماندگار، نیازمند پشتوانه‌ای اخلاقی و معنوی است. گزافه نیست اگر بگوییم در آغاز دهه‌ی هشتاد میلادی، رسانه‌های شوروی با شگفتی از رهبر چپ‌گرا یعنی ببرک کارمل یاد می‌کردند که به‌گونه‌ای آیین‌مند به مسجد می‌رفت و با پیشوایان دینی به گفتگو می‌نشست.



در اینجا می‌توان به تحلیل **یورگن هابرماس** از نقش دین در فضای عمومی استناد کرد. هابرماس برخلاف سکولاریسم کلاسیک، باور دارد که دین می‌تواند در گفتمان عمومی نقش آفرین باشد، به شرط آنکه با زبان عقلانی و گفتگویی همسو گردد. کارمل به نوعی، پیش‌درآمدی عملی بر این نگاه بود؛ او در پی حذف دین نبود، بلکه می‌کوشید جوهره‌ی آن را به زبان «**عدالت اجتماعی**» ترجمه کند. هرچند آن آرمان هم با سد بی‌اعتمادی روحانیت سنتی و نفوذ جریان‌های رادیکال روبرو شد، اما نشان داد که او دین را نه مانعی ذاتی در برابر نوگرایی بلکه عرصه‌ای برای همگرایی می‌دید.

نکته‌ی کلیدی اینجا است که در این جغرافیای نام‌نهاد، دین و قومیت به گونه‌ای پیچیده در هم تنیده‌اند. در حوزه‌ی پشتونی/افغانی، دین اغلب پوششی برای بازتولید «**سلطه‌ی قومی**» بوده است، در حالی که در حوزه‌ی تاجیکی، ارزش‌های دینی همواره بر هویت تبارمند و پارسی برتری داشته است. تاجیک‌ها پیش از این که تاجیک باشند مسلمان‌اند، در حالی که هویت ذاتیست و دین کسبی!

کارمل با تأکید بر برابری اقوام و حقوق زبانی، ناخواسته این پیوند پنهان میان «دین و تبارخواهی پشتونی» را به چالش کشید. از این منظر، اتهام «بی‌دینی» به او، تنها واکنشی به مارکسیسم نبود، بلکه پاتکی به تهدید نظم قومی مسلط افغانی به شمار می‌رفت. دفاع از آموزش به زبان مادری و تمرکززدایی، در تقابل با قرائتی از «امت اسلامی» قرار می‌گرفت که در باطن، به سود برتری طلبی قومی تفسیر می‌شد.

بدین سان، دین به ابزاری برای مهار پروژه‌ای بدل شد که می‌توانست ساختار قدرت را دگرگون کند. در این معنا، کارمل نه دشمن دین، بلکه قربانی «**سیاسی شدن دین**» شد؛ و شگفتا که دشمنی تاجیک‌های اسلام‌گرا با او، همواره تندتر و ریشه‌دارتر از اسلام‌گرایان پشتون بوده است.

کوتاه سخن آنکه، نسبت ببرک کارمل با دین، نسبتی پیچیده و واقع‌گرایانه بود. او نه در پی تقدیس دین بود و نه حذف آن؛ بلکه می‌خواست آن را در کنار عدالت و برابری جای دهد. ناکامی این رویکرد، نه از خطای نظری، بلکه ناشی از برخورد سه نیروی ویرانگر بود: نخست، **چپ جزم‌اندیش** که هر سازشی را خیانت می‌پنداشت؛ دوم، **اسلام‌گرایی سیاسی** که برای بقا به یک «دشمن مطلق» نیاز داشت؛ و سوم، **ساختار دولت قومی** که هر پیوندی میان عدالت و دین را خطری برای خویش می‌دید.

دریغا که هنوز هم هواداران احساساتی او، کارمل را در سیمای یک انقلابی رادیکال و مارکسیست - لنینیست جزم‌اندیش می‌ستایند، که با حقیقت‌اندیشه‌ی پویا و جست‌وجوگر او فرسنگ‌ها فاصله دارد.



زبان؛ آوردگاه بنیادین قدرت

اگر بخواهیم نقطه‌ای را بیابیم که در آن، ببرک کارمل از یک سیاستمدار حزبی فراتر رفته و به تراز یک «اندیشمند ساختارگرای قدرت» تبدیل شده است، بی‌گمان باید به جستار او در شماره ۳۴ جریده «پرچم» سال ۱۹۶۸ زیر عنوان «آزادی لسان» بازگردیم، که در هسته، نقشه‌ای نظری برای پرده‌برداری از «استعمار داخلی» در افغانستان به شمار می‌رود.

در جوامعی همچون این جغرافیای نام‌نهاد، قدرت نه تنها در زرادخانه‌ها و دستگاه‌های دولتی، بلکه در رگ‌های «زبان» جریان دارد. زبان است که میانجی سخن گفتن، شنیدن، آموزش دیدن و حق دادخواهی در محکمه می‌شود. کارمل، بسی پیش‌تر از بسیاری از روشنفکران هم‌روزگارش، دریافت که بدون گره‌گشایی از پیوند میان «زبان و سیاست»، هر پروژه‌ی نوسازی فرجامی جز بازتولید سلطه‌ی استبدادی تک‌قومی نخواهد داشت.

یکی از نوآورانه‌ترین جنبه‌های آن جستار، هم‌سنگ‌سازی هوشمندانه‌ی **استعمار داخلی** با استعمار جهانی است. او بدون پناه بردن به شعارهای تند، نشان داد که همان منطق چیره در کشورهای استعمارزده، در لایه‌های زیرین دولت مرکزی افغانستان نیز بر علیه اقوام غیر افغان اعمال می‌شود. این واکاوی، به‌گونه‌ای شگفت‌آور با نظریات بعدی **فرانتس فانون** هم‌خوانی دارد که استعمار را تنها اشغال سرزمین نی، بلکه آن را تسخیر ذهن، زبان و توان سخن گفتن می‌انگاشت. کارمل سال‌ها پیش از رواج این مفاهیم در ادبیات «پسااستعماری»، به این حقیقت رسیده بود که:

هرگاه دولتی، زبانی را به جایگاه قدرت برکشد و دیگر زبان‌ها را به حاشیه براند، در حال اعمال استعمار است؛ حتی اگر پرچم بیگانه‌ای بر فراز ارگش در اهتزاز نباشد.

از همین رو، وی بی‌پروا بر حقوقی پای می‌فشرد که ستون‌های لرزان استبداد را به لرزه درمی‌آورد - حقوقی چون آموزش به زبان مادری، حق نگارش به زبان خویش، دادخواهی در پیشگاه قضا به زبانی فهم‌پذیر و برابری تمام زبان‌ها در قانون و ساختار اداری.

طرح این خواسته‌ها در فضای قبیله‌زده‌ی دهه‌ی ۶۰ میلادی، نه‌تنها پیشرو، بلکه «انفجاری» بود، که برای نخستین بار، زبان از درون فرهنگ به در آمد و به قلب تپنده‌ی سیاست و «مسئله‌ی قدرت» پرتاب شد.

سال‌ها پس از او، **یورگن هابرماس** تأکید ورزید که مشارکت راستین در فضای عمومی، بدون دسترسی برابر زبانی ناممکن است. کارمل، پیشاپیش نسخه‌ای بومی‌سازی‌شده از این نظریه را ارائه داده بود و آزادی زبان را به شکل مستقیم با «حق تعیین سرنوشت» اقوام پیوند زد. او به‌روشنی نشان داد که انکار زبان، دیباچه‌ی انکار هستی سیاسی و «خانه هستی» هر انسان است. هر قومی که از آموزش و مشارکت به زبان خویش محروم شود، در واقع از اساسی‌ترین حق انسانی‌اش، یعنی تعیین سرنوشت خویش، باز می‌ماند.



از این فراز، ببرک کارمل از چارچوب‌های تنگ مارکسیسم کلاسیک فراتر می‌رود و پا به عرصه‌ای می‌گذارد که بعدها در ادبیات حقوق بشری و نظریه‌های «چندفرهنگ‌گرایی» Multiculturalism جایگاهی بنیادین یافت. چنان که ویلی کیملیکا، اندیشمند معاصر، تأکید می‌ورزد که در جوامع چندقومی، حقوق فردی بدون به رسمیت شناختن حقوق گروهی، ناکافی و ناتمام می‌ماند. کارمل، دهه‌ها پیش از مطرح شدن این نظریه، این گره کور را در بافت اجتماعی افغانستان دریافته بود و در جستار «مبارزه در راه دموکراسی...»، آن را با صراحتی تمام بازگو کرد.

از همین روست که می‌توان او را نخستین اندیشمند «حق تعیین سرنوشت اقوام پارسی‌زبان» دانست؛ البته نه در قالب شعارهای میان‌تهی قومی، بلکه در قامت یک نظریه‌ی حقوقی و سیاسی منسجم.

گرچه کارمل در نیشته‌ی سال ۱۹۶۸ به گونه‌ای مستقیم بر تبار یا زبانی خاص انگشت نمی‌گذارد، اما دفاع جانانه‌ی او از برابری زبانی، در عمل، تابوی حاشیه‌نشینی زبان پارسی و دیگر زبان‌های اقوام غیر افغان را درهم شکست.

در این سرزمین، پارسی هم‌زمان زبان «اکثریت فرهنگی» و «اقلیت سیاسی حاکم» بوده است؛ زبانی که با آن سخن گفته می‌شد، اما حق تعریف قدرت را نداشت. کارمل با طرح «آزادی لسان»، این تناقض آشکار را عریان ساخت و نشان داد که مسئله تنها زبان پارسی نیست، بلکه حق تمامی زبان‌ها برای حضور برابر در ساختار دولت گم است. پیام او روشن و بی‌پرده بود، تا زمانی که زبان پارسی و دیگر زبان‌های این بوم‌وبر از جایگاه سیاسی برابر برخوردار نشوند، هیچ ادعایی درباره‌ی عدالت ملی تحقق پذیر نخواهد شد.

چنین نگاه ژرفی، زمینه‌ساز پروژه‌های راهبردی بعدی او، از جمله احیای نام شکوه‌مند «خراسان» گشت، که در بخش آتی به واکاوی آن خواهیم پرداخت.

سیاست زبان همچو زیربنای آزادی اقوام

جستار «آزادی لسان» یک طرح سرنوشت‌ساز و در عین حال «خطرناک» بود؟ - خطر آن نه در شفافیت طرح مسئله، بلکه در پیامدهای منطقی آن نهفته بود. اگر آن زمان آزادی زبان به عنوان پیش‌شرط نوسازی جامعه پذیرفته می‌شد، آنگاه ارکان قدرت به لرزه درمی‌آمد، مشروعیت دولت متمرکز افغانی فرو می‌پاشید، انحصار قدرت به چالش کشیده می‌شد و اقوام حاشیه‌نشین به بازیگران اصلی میدان سیاست بدل می‌گشتند.

از این رو، آن مقاله نه تنها برای ناسیونالیسم قومی، بلکه حتی برای بخش بزرگی از «چپ جزم‌اندیش» نیز گزنده و ابطال‌گر بود. بر پایه‌ی انگاره‌های سطحی آن روزگار، بیشتر مارکسیست‌ها مسئله‌ی زبان را موضوعی «روبنایی» و فرعی می‌پنداشتند؛ در حالی که کارمل، با نگاهی ژرف، زبان را «زیرساخت بنیادین قدرت» می‌دید. به همین سبب بود که او در سالیان حاکمیتش، راه را برای استقلال زبانی در تمام نشریه‌ها هموار کرد و به زبان پارسی نقشی فرادست و تمدن‌ساز بخشید.



در اینجا می‌توان به سخن **میشل فوکو** بازگشت که تأکید داشت قدرت، بیش از آنکه در نهادها مستقر باشد، در «گفتمان‌ها» عمل می‌کند. مقاله‌ی «آزادی لسان» را باید تلاش آگاهانه برای درهم‌شکستن گفتمان مسلط «وحدت ملی» خواند، که پایه‌های حذف تفاوت‌ها و یکسان‌سازی اجباری آسیمیلاسیون نشانه گرفته بود.

به پندار من، آن نبشته‌ی ببرک کارمل، یکی از نادیده‌گرفته‌شده‌ترین نوشتارهای او در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی این جغرافیای نام‌نهاد می‌باشد. متن، نه یک بیانیه‌ی حزبی، بلکه «**منشور نانوشته‌ی حق تعیین سرنوشت اقوام**» بود که زبان را از حاشیه به مرکز واکاوی قدرت می‌آورد. کارمل در آنجا نشان داد که بدون آزادی زبان، هیچ آزادی دیگری پایداری نخواهد داشت؛ بدون برابری زبانی، قانون تنها ابزار سلطه است؛ و بدون حق آموزش و دادخواهی به زبان مادری، شهروندی در نظام قبیله شکل نمی‌گیرد.

از این منظر، ببرک کارمل را باید نه تنها یک سیاستمدار، بلکه «**پیشاهنگ نظری**» جنبش‌های زبانی و هویتی پارسی‌زبانان دانست؛ اندیشمندی که بسیار زودتر از زمانه‌ی خویش، ریشه‌ی درد را بازشناخت، اما بهای آن پیش دستی و روشن بینی را با انزوا، تکفیر و حذف سیاسی پرداخت.

خراسان، تمرکززدایی و سیاست هویت

هرچند داستان به قدرت رسیدن ببرک کارمل در دسامبر ۱۹۷۹ به یاری تهاجم شوروی، بزرگ‌ترین تراژدی و لغزش کارنامه‌ی سیاسی او به‌شمار می‌رود، اما نمی‌توان نادیده گرفت که همان رخداد، برای نخستین بار بستری را فراهم ساخت تا اندیشه‌هایی که پیش‌تر در قالب جستارها، سخنرانی‌ها و گفتمان‌های نظری مطرح کرده بود، به گونه‌ای به «**سیاست عملی**» بدل شوند.

اگر تا پیش از حکومتداری، کارمل اندیشمندی منتقد در حاشیه‌ی قدرت بود، اما در جریان حاکمیت در جایگاهی ایستاد که باید نشان می‌داد آیا مفاهیمی چون «آزادی زبان»، «تمرکززدایی» و «برابری تبارها»، تنها آرمان‌هایی انتزاعی بوده‌اند یا برنامه‌هایی راهبردی و اجرایی؟

گواه روشن دگرگونی در ساختار قدرت همانا بلندکشیدن **سلطان‌علی کشتمند** به جایگاه نیرومندترین نخست‌وزیر تاریخ آن دوران بود و پیامی آن صریح که نشانه‌ی از درهم‌شکستن انحصار سنتی قدرت را داشت - کارمل پنهان نمب کرد که بزرگترین دست‌آوردش همان تحمیل یک هزاره در مقام عالی قدرت بالای شوروی‌ها بود.

سیاست‌های کارمل در دوره‌ی زمامداری‌اش، هرچند کوتاه و در حصار محدودیت‌های فراوان بود، اما تلاش جدی برای بازسازی هویت، **حافظه‌ی تاریخی** و ساختار دولت به‌شمار می‌رود. او آگاهانه در پی بازتعریف چیستی و کیستی سرزمینی به نام افغانستان بود و به درستی به همین سبب، با ایستادگی و مقاومت سرسختانه‌ی نیروهای داخلی و خارجی روبرو شد؛ چرا که او تیشه به ریشه‌ی نظامی می‌زد که دهه‌ها بر پایه‌ی حذف و انکار بنا یافته بود.



فصلنامه خراسان - بازگشت به یک نام ناروا

تنها سه ماه پس از قرارگرفتن کارمل در رأس حاکمیت، فصلنامه خراسان زاده شد؛ اقدامی که در نگاه نخست فرهنگی می‌نمود، اما در واقع، حرکت ژرف سیاسی بود. نام «خراسان»، سال‌ها از گفتمان رسمی دور شده بود، زیرا یادآور هویت تاریخی - فرهنگی پارسیان بود که با روایت قومی «افغان» و «افغانستان» هم‌خوانی نداشت.

انتشار بیش از شصت شماره فصلنامه در بیش از یک دهه، نشان می‌دهد که خراسان پروژه‌ای گذرا نبود، بلکه بخشی از یک استراتژی بلندمدت برای **بازسازی حافظه جمعی پارسی‌زبانان** به شمار می‌رفت.

بندیکت اندرسن، ملت‌ها را «جوامع خیالی» می‌داند که از طریق زبان، رسانه و حافظه مشترک ساخته می‌شوند. خراسان به درستی چنین کارکردی داشت یعنی ایجاد فضایی که در آن، پارسیان بتوانند خود را نه حاشیه‌نشین، بلکه صاحب تاریخ و نام و حاکمیت ببینند.

آن اقدام، به‌طور ضمنی، تابوی بزرگی را شکست و نام خراسان را به ذهن‌ها و حافظه تاریخی برگرداند. خراسان‌خواهان امروزی حداقل نمی‌دانند که عقب‌خواست آن‌ها طرح بزرگ و راهبردی ببرک کارمل قرار دارد!

در گذشته بار بار نوشته‌ام که در سیاست، نام‌ها بی‌اهمیت نبوده بلکه حامل قدرت و مرزهای نمادین هستند. کارمل این را به‌خوبی می‌دانست و به بازگرداندن نام «خراسان» به فضای عمومی، تنها به حیث یک کنش ادبی نمی‌نگریست، بلکه آن همچو چالشی علیه انحصار تعریف «هویت ملی» «افغانی» به میدان آورد. برای کارمل، خراسان به معنای گشودن یکی از افق‌های بدیل هویتی برای بازاندیشی در مفهوم ملت و دولت بود. از این منظر، خراسان را نباید نوستالژی تاریخی، بلکه ابزار سیاسی کارمل پنداشت.

با صراحت باید گفت که یکی از پیامدهای ماندگار سیاست‌های کارمل، بیداری تدریجی هویت پارسی‌زبانان بود. بسیاری از مردم، نخستین بار از طریق آن فصلنامه با نام و بار معنایی آن آشنا شدند. آن آشنایی، به‌مرور سبب بازاندیشی در تاریخ، زبان و جایگاه سیاسی اقوام غیرپشتون شد.

گرچه آن بیداری به جنبش سیاسی سازمان‌یافته در زمان کارمل تبدیل نشد، اما بذرهایی که او کاشت، اکنون پس از دهه‌ها، در قالب جنبش‌های زبانی و هویتی معاصر سر برآورده است.



استراتژی عبور از دولت متمرکز قبیله‌ای

یکی از رادیکال‌ترین اقدامات ببرک کارمل، تلاش برای **انتخابی‌ساختن مقامات محلی** - از استاندار و شهردار گرفته تا رؤسای دادگاه‌ها و فرماندهان پولیس - بود. در «اصول اساسی جمهوری دموکراتیک افغانستان»، پارادایم قدرت تغییر کرد؛ از یک سو نقش ریاست دولت تقلیل یافت و صلاحیت‌های اجرایی رییس دولت به شورای انقلابی، هیئت رئیسه و نخست‌وزیری منتقل شد، و از سوی دیگر، با ایجاد **ارگان‌های محلی قدرت دولتی**، روند انتقال قدرت از مرکز به محیط و کاهش هیمنه‌ی دولت مرکزی آغاز گردید.

در ساختار سنتی حاکمیت‌های گذشته در افغانستان نام‌نهاد، تمامی مقامات بدون استثنا از مرکز تعیین می‌شدند و آن‌ها ابزاری برای اعمال سلطه‌ی کابل بر مناطق دوردست بودند. اما کارمل شش ماه پس از رسیدن به قدرت، در پی کاهش اقتدار مرکزگرایانه و افزایش پاسخ‌گویی مقامات در برابر جوامع محلی برآمد. باید تصریح کنم که بخش از نکات اساسی تغییر ساختار حاکمیت را کارمل در نبشته‌اش «درباره دستگاه اداری افغانستان» در شمار دوم پرچم نوشته بود، که در سند قانون اساسی مؤقت بازتاب یافت. آن سیاست، به روشنی با مدل‌های «**فدرالیسم غیررسمی**» و الگوی تاریخی «**ممالک محروسه**» هم‌خوانی داشت؛ هرچند او آگاهانه از به کار بردن واژه‌ی حساسیت‌برانگیز «فدرالیسم» پرهیز می‌کرد - ولی طرح نظریه فدرالیسم را جناح پرچم در سند بدیل قانون اساسی محمد داوود در سال ۱۳۵۶ برابر ۱۹۷۷ مطرح کرده بود!

از منظر جامعه‌شناسی دولت، آن حرکت تلاشی برای شکستن سنت دیرینه‌ی «**مرکز مقتدر و حاشیه‌ی فرمان‌بردار**» بود، که ریشه‌هایش از نظام‌های قبیله‌ای قرن نوزدهم آبیاری و در قرن بیستم بازتولید شده بود. کارمل در تحلیل‌های دیگر تحت عنوان «مبارزه طبقاتی»، با صراحتی بی‌سابقه، نهاد قبیله و رؤسای قبایل را «فئودال» نامید. او معتقد بود که آن ساختار که پس از تیمورشاه سدوزایی قدرت گرفته و ریشه دوانیده بود باید برچیده شود. او به خوبی می‌دانست که حوزه‌ی هویت افغانی (پشتونی) بر پایه قبیله استوار است و برای به چالش کشیدن آن، باید از مسیر ایدئولوژیک و ساختاری وارد شد.

تمرکززدایی کارمل، تنها اصلاح اداری خشک نبود؛ بلکه به گونه مستقیم با گره‌گاه «**مسئله ملی و قومی**» پیوند می‌خورد. در جغرافیای نام‌نهاد افغانستان، تمرکز قدرت همواره به نفع انحصار هویتی پشتونی عمل کرده است. کارمل با انتقال قدرت به مناطق، در واقع در پی شکستن آن انحصار بود تا اقوام غیرمسلط یعنی غیرپشتون‌ها مجال یابند در سرنوشت و امور محلی خویش، صاحب اراده و تصمیم شوند.

از همین رو، آن سیاست با مقاومت شدید نخبگان مرکزگرای افغان (پشتون) روبه‌رو شد. آنان تمرکززدایی را نه یک اصلاح ساختاری، بلکه تهدیدی علیه «**وحدت ملی**» قلمداد می‌کردند؛ واژه‌ای که در عمل، پوششی برای حفظ سلطه‌ی قومی و تداوم انحصار قدرت افغانی بود.

ارنست گلنر تأکید می‌کند که دولت‌های مدرن برای حفظ انسجام به سمت همگونی فرهنگی گرایش دارند. اما کارمل، برخلاف این رویه‌ی کلاسیک، به یک «**کثرت‌گرایی نهادمند**» باور داشت، که تنها از طریق ساختارهای غیرمتمرکز و تفویض قدرت به محلات قابل تحقق بود.



با وجود جسارت نظری و سیاسی، پروژه‌ی کارمل با بن‌بست‌های جدی و چندگانه‌ای برخورد کرد، که عبارت بودند از: حضور سنگین نظامی شوروی، تشدید جنگ داخلی، مقاومت سرسختانه‌ی اسلام‌گرایان و کارشکنی‌های بخشی از بدنه‌ی خود حزب دموکراتیک خلق.

آن عوامل، فضای مانور او را به شدت محدود می‌کرد؛ اما نکته‌ی کلیدی اینجاست که کارمل حتی در چنان تنگنایی، از پروژه‌ی هویتی و تمرکززدایی‌اش عقب‌نشینی نکرد، هرچند ناچار شد آن را با احتیاط و گاه در قالب‌های نمادین پیش ببرد - «تیزس‌های دهگانه» ی وی یک سند معتبر برای تایید ادعای من است.

در جمع‌بندی نهایی باید گفت که دوره‌ی حاکمیت ببرک کارمل، هرچند کوتاه و پرآشوب بود، اما ثابت کرد که اندیشه‌های او درباره زبان، هویت و تمرکززدایی، تنها لفاظی‌های نظری نبودند. تأسیس فصلنامه خراسان، بازگرداندن یک نام تاریخی ممنوعه به فضای عمومی و تلاش برای انتخابی ساختن مقامات محلی، همگی گام‌هایی عملی در جهت بازتعریف مفهوم «دولت» در جغرافیای جعلی افغانستان بودند.

ناکامی نسبی آن پروژه، بیش از آنکه ناشی از ضعف فکری باشد، محصول مقاومت جان‌سخت ساختارهای ریشه‌دار قدرت و البته عدم ایستادگی پارسی‌زبانان درون حزبی در کنار او بود. همین تنهایی و هراس لایه‌های درونی و بیرونی حاکمیت از تغییرات ولو کوچک، مانع از آن شد که آن بذرها در همان زمان به ثمر نه نشینند.

شوروی، غلزیسم و حذف ببرک کارمل

در روایت‌های رسمی، برکناری ببرک کارمل اغلب به مفاهیمی چون «بیماری»، «ناکامی مدیریتی»، «بی‌تفاوتی در هدایت جنگ» یا «رادیکالیسم چپ» فروکاسته شده است؛ اما این دست دلیل‌تراشی‌ها، بیش از آنکه روشنگر باشند، بر حقیقت پرده می‌پوشانند. حذف کارمل، پیش از هر چیز، محصول ناهم‌زمانی پروژه‌ی او با منطق قدرت‌های مسلط بود؛ هم در جغرافیای داخلی به نام افغانستان و هم در شطرنج ژئوپلیتیک منطقه و جهانی.

واقعیت این است که کرملین‌نشینان هرگز با افغانستان به‌مثابه یک جامعه‌ی چندقومیتی دارای حق خودسامانی برخورد نکردند. نگاه آنان همیشه ژرف امنیتی و ابزاری بود. حزب دموکراتیک خلق از همان آغاز، نه پروژه‌ای برای دموکراتیزاسیون، بلکه ابزاری برای مهندسی توازن قدرت قومی در چارچوب رقابت‌های داخلی تلقی می‌شد. در هندسه‌ی قدرت افغانستان، حزب برای شوروی‌ها حکم نوعی «پادزهر غلزیایی» در برابر سلطه‌ی تاریخی درانی‌ها را داشت؛ نه سازوکاری برای تأمین برابری واقعی میان تمام اقوام. اکثریت افغان‌ها یا پشتون‌های حزب دموکراتیک خلق پشتون‌های غلزیایی بودند، که حوزه نفوذ شوروی و نمایندگان طبقه فرودست در برابر اشرافیت درانی پنداشته می‌شدند.



دور از احتمال نیست که در آغاز شوروی‌ها دچار یک فریب هویتی شده باشند. آن‌ها باور داشتند که کارمل یک پشتون غلزی است و در مهندسی ایجاد حزب، به او به‌مثابه‌ی یک «پشتون پارسی‌زبان» در برابر تره‌کی «پشتوزبان» دیدند و تنها به او نقش ثانوی سپردند. اما کارمل بازی مستقل خودش را آغاز کرد و فراقسیون ویژه‌ی خویش را بنا نهاد. بعدها اندیشه‌های دوگانه‌ی لیبرال - چپ او در ترویج تمرکززدایی، آزادی‌های دموکراتیک بر بنیاد اعلامیه جهانی حقوق بشر و احیای هویت‌های تاریخی، سبب شد که مسکو به او به چشم یک «عنصر نامطلوب» بنگرد.

شواهد تاریخی گویای این بی‌اعتمادی است؛ شوروی‌ها هیچ‌گاه کارمل را تا پیش از کودتای اپریل ۱۹۷۸ به گونه رسمی به کشورشان دعوت نکردند و بعدها در آثار متعددی ادعا کردند که او با آلمانی‌ها در ارتباط بوده است. حتی بازگرداندن او به قدرت نیز بخشی از یک نقشه‌ی فریب بود تا مانع مهاجرت او از چکسلواکی به غرب شوند. کارمل هرگز برای شوروی‌ها یک «دوست» نبود؛ چنان‌که نخستین فیصله‌های حزب کمونیست اتحاد شوروی در سال ۱۹۷۸ علیه فعالیت‌های او، نشان می‌دهد که آن‌ها از همان ابتدا با سوءظن به او می‌نگریستند.

ادوارد سعید به درستی می‌نویسد که قدرت‌های بزرگ، متحدان مطیع را می‌پسندند، نه متفکران مستقل را. کارمل در چشم کرملین، بیش از حد مستقل می‌اندیشید. از دیدگاه من، شوروی‌ها در وجود کارمل چند «نقص استراتژیک» می‌دیدند:

- او جامعه و تاریخ سرزمینش را عمیق‌تر از حد مجاز می‌شناخت؛
- به‌جای تمرکزگرایی مطلق، به توزیع و تفویض قدرت می‌اندیشید؛
- وفاداری‌اش به مارکسیسم روسی و فرامین مسکو، همیشگی و مطلق نبود؛
- و از همه خطرناک‌تر، پروژه‌ای هویتی را پیش می‌برد که از کنترل مسکو خارج بود.

برای شوروی‌ها، افغانستان تنها یک میدان در جنگ سرد بود، نه آزمایشگاهی برای نظریه‌پردازی‌های هویتی. پروژه‌ی کارمل، به‌ویژه در حوزه‌ی زبان و بیداری هویت اقوام غیرافغان، می‌توانست پیامدهای غیرقابل پیش‌بینی داشته باشد؛ چرا که مطالبه‌ی خودگردانی در افغانستان، جرقه‌ای خطرناک برای جمهوری‌های آسیای میانه محسوب می‌شد. همین هراس استراتژیک بود که رهبران شوروی را به این نتیجه رساند که باید حزب را به مسیر اصلی‌اش - یعنی تسلط غلزی‌های سیاسی - بازگردانند. در این راستا، نجیب‌الله یک انتخاب امن و قابل پیش‌بینی بود.

نجیب‌الله در نقطه‌ی مقابل کارمل قرار داشت؛ او یک غلزی به‌شدت وفادار و مطیع به مسکو بود که به دولت متمرکز باور داشت، دستگاه امنیتی قدرتمند (خاد) را نمایندگی می‌کرد و فاقد هرگونه پروژه‌ی هویتی مستقل - به‌جز پشتون‌گرایی در پوشش ناسیونالیسم - بود. در واقع، نجیب‌الله یک «ضدکارمل» تمام‌عیار بود؛ نه فقط در شخصیت، بلکه در الگوی حکمرانی. با روی کار آمدن او، روند تمرکززدایی متوقف شد، قدرت دوباره به مرکز بازگشت و سیاست بیداری هویتی، جای خود را به «امنیت محوری اقتدارگرایانه» داد.



از منظر جامعه‌شناسی سیاسی، آن بازگشت به مرکز، واکنشی کلاسیک به بحران بود؛ چرا که هرگاه بقای دولت به خطر می‌افتد، «تنوع» و «آزادی» نخستین قربانیان پیش‌پای ثبات هستند. نکته‌ی تأمل‌برانگیز در کنار زدن کارمل این است که حذف او نه با کودتای خونین انجام شد و نه با محاکمه‌ی علنی؛ بلکه به صورت «حذف نرم» و تدریجی صورت گرفت. اقدامات آن زمان نشان می‌دهند که کارمل همچنان از چنان مشروعیت نمادینی برخوردار بود که حذف خشونت‌آمیزش برای حاکمیت کابل و شوروی هزینه‌ی سنگینی می‌توانست داشته باشد.

میشل فوکو یادآور می‌شود که در مدرن‌ترین اشکال قدرت، لزوماً نمی‌کشند، بلکه «به حاشیه می‌رانند». کارمل دقیقاً به چنان سرنوشتی دچار شد؛ او کنار گذاشته شد، منزوی گردید و از میدان تصمیم‌گیری حذف گردید، بی‌آن که فرصت یابد به یک «شهید» مبدل شود. بازگشت به مرکزگرایی، شاید در کوتاه‌مدت امکان تداوم سلطه‌ی افغانی را بازگرداند، اما در بلندمدت، به ژرف‌تر شدن شکاف‌های قومی و زبانی انجامید که اکنون در حال گسترش است.

اگر سیاست را تنها در افق پیروزی‌های فوری بسنجیم، کارمل شکست خورد؛ اما اگر سیاست را در گستره‌ی تحول گفتمان‌ها و کاشتن بذرها ببینیم، تصویر تغییر می‌کند. بسیاری از ایده‌هایی که امروز در قالب حق تعیین سرنوشت، فدرالیسم، برابری زبانی و نقد دولت قومی مطرح می‌شوند، ریشه در همان پروژه‌ی ناتمام کارمل دارند. **آنتونیو گرامشی** گفته بود: «بحران زمانی است که کهنه در حال مرگ است و نو هنوز زاده نشده». کارمل، متفکر همین برزخ تاریخی بود؛ او بیش از حد برای آینده‌ای که هنوز نیامده بود، زود بود.

حذف ببرک کارمل، نتیجه‌ی توطئه‌ی فردی یا ضعف شخصی نبود، بلکه پیامد تقاطع سه نیروی قدرتمند بود:

۱. منطق ژئوپلیتیک شوروی؛
۲. بازتولید سلطه‌ی قومی در قالب غل‌زاییسم؛
۳. و ناتوانی ساختار حاکمیت در تحمل کثرت‌گرایی واقعی.

کارمل حذف شد، زیرا پروژه‌ی وی خطرناک بود؛ نه خطرناک برای مردم، بلکه برای ساختارهایی که از تمرکز، انکار و سکوت تغذیه می‌کردند. با حذف او، نه فقط یک فرد، بلکه یک «امکان تاریخی» از میان رفت: امکان ساختن دولتی غیرمتمرکز، چندزبانه و مبتنی بر کثرت واقعی قومی.



اندیشمند زودرس در جامعه دیررس

ببرک کارمل، فراتر از یک رهبر سیاسی، متفکری عمل‌گرا بود که تلاش کرد ساحتِ اندیشه و عرصه‌ی اقدام را به‌طور هم‌زمان به خدمت بگیرد. او با ترکیبی هوشمندانه از آموزه‌های اخلاقی گاندی، عدالت‌طلبی چپ و تجربیات زیسته‌ی خویش، نشان داد که هرگونه اصلاح اجتماعی پایدار، مستلزم درک عمیق از ساختارهای قدرت و انعطاف‌پذیری در مقام عمل است.

ویژگی برجسته‌ی کارمل، نگاه استراتژیک او به مثلث «زبان، هویت قومی و عدالت اجتماعی» بود؛ او باور ژرف داشت که بدون تأمین آزادی‌های فردی، مشارکت سیاسی به شعاری تهی بدل می‌شود و بدون برابری زبانی، مشروعیت دولت فرو می‌پاشد. همچنین، رویکرد واقع‌بینانه‌ی او به مذهب، مرزی روشن میان وی و رادیکال‌های جزم‌اندیش چپ ترسیم می‌کرد؛ چرا که او دین را نه یک مانع، بلکه بخشی تفکیک‌ناپذیر از واقعیت اجتماعی و حوزه‌ی مشروعیت توده‌ها می‌دید.

سیاست‌های متهورانه‌ی او در مسیر تمرکززدایی، احیای نام تاریخی «خراسان» و انتخابی ساختن مقامات محلی، عالی‌ترین نمونه‌های پیوند نظریه با عمل بودند. او با چنان اقدامات ثابت کرد که ثبات واقعی تنها زمانی حاصل می‌شود که تمامی اقوام، شناسنامه‌ی تاریخی و فرهنگی خود را در آئینه‌ی حاکمیت بازبینند.

شکست او، نه محصول ضعف بینش، بلکه نتیجه‌ی تقابل نابرابر میان یک پروژه‌ی نوآورانه با ساختارهای سفت و مستحکم قدرت‌های مسلط پشتونی بود.

کارمل، نماد یک پروژه‌ی تاریخی ناتمام در جامعه‌ای دیررس بود؛ مردی که نشان داد میان «اراده‌ی هویت‌طلبی» و «ساختارهای تمامیت‌خواه»، ستیزی ناگزیر و پرهزینه در جریان است.

او به شکلی نرم و راهبردی، جوانه‌های بیداری را در بطن تاریخ سرزمینش کاشت.

امروز، بازخوانی اندیشه‌های او برای حافظه‌ی تاریخی ما یک ضرورت حیاتی است؛ زیرا او یگانه رهبر تاجیک تباران بود که فراتر از هیاهو، دارای استراتژی مدونی برای درهم‌شکستن انحصار قدرت و اعاده‌ی حقوق پارسی‌زبانان و سایر گروه‌های محروم بود. آنچه از او به یادگار مانده، منشوری بی‌همتا در مسیر عدالت‌خواهی و نفی سلطه است.



یادداشت‌ها و پاورقی‌ها

*. در باب دیدارهای شخصی:

ناگفته نماند که من از دوران کودکی تا جوانی، به واسطه دوستی پدرم با ببرک کارمل، بارها با او دیدار داشته‌ام و خاطرات بسیاری از وی - به‌ویژه در دوران اقامت اجباری‌اش در اسارت‌گاه «سربرنی بور» در مسکو - به یاد دارم. در آن سال‌ها، من پس از اخراج از هفته‌نامه «اخبار هفته» (که به دلیل گرایش‌های پارسی‌گرایانه صورت گرفت)، برای ادامه‌ی تحصیل به مسکو رفتم و به اطلاعات دست‌اول فراوانی از وضعیت داخلی دست یافتم. در دو ملاقات نخست، بیشتر او پرسش‌گر بود و من پاسخ‌ده؛ اما در دیدارهای بعدی، این من بودم که پرسش‌های بسیاری مطرح می‌کردم و او با سعه‌ی صدر توضیح می‌داد. در پایان ملاقات سوم یا چهارم، هنگام وداع، مرا در آغوش گرفت و گفت: «تا به حال رفقای بسیاری درباره‌ی بازگشت من گپ‌های خوش‌بینانه‌ای زده‌اند، اما تو با اطلاعاتی که به من دادی، نگاه مرا به کلی دگرگون ساختی.»

** در باب مفهوم «اقوام تحت ستم»:

بر اساس نوشته‌های منتشر شده در **جریده پرچم**، ببرک کارمل به‌گونه‌ای گسترده و پیوسته مفهوم «اقوام تحت ستم» را به کار برده است. برای من همواره این پرسش مطرح بوده که چرا ابداع این مفهوم با نام **طاهر بدخشی** در پیوند است؟

** روایت آخرین دیدار در مسکو:

در سال ۱۹۸۷، در آخرین روزهای پیش از پایان دوران دانشگاهی و بازگشتم به کابل، به همراه خواهرم، **امیلیا اسپارتاک**، به دیدار کارمل در مسکو رفتیم. پیش از خداحافظی، پیشنهاد کرد که در کنار رودخانه‌ی مسکو، در نزدیکی اقامتگاهش، قدم بزنیم؛ در آن پیاده‌روی، زنده‌یاد **کاوه کارمل** پسر دومی‌اش نیز همراه ما بود. وقتی به کنار رودخانه رسیدیم، او با ناراحتی نگاهی به ساختمان اقامتگاه - که بیش از یک کیلومتر فاصله داشت - انداخت و به کاوه گفت: «باز هم مأموران برای شنود آمده‌اند.» سپس کمی بیشتر فاصله گرفتیم. ضمن یادآوری چند نکته که باید به **محمود بریالی** انتقال می‌دادم، گفت: «وقتی به کابل رفتید، به رفقا بگویید که کارمل دیگر "پرچمی" نیست! چرا که اکثریت رهبران پرچمی که دست‌پرورده‌ی خودم بودند، در پلینوم هجدهم علیه من ایستادند.»

*** در باب تضاد کارمل و شوروی:

شاید کسانی طرز تلقی مرا بر مبنای سخنانی‌های رسمی کارمل درباره‌ی اتحاد شوروی نقد کنند و استدلال مرا نپذیرند؛ اما شواهد تاریخی متناقضی وجود دارد. از جمله مصاحبه‌ی **میخائیل گورباچف** به مناسبت بیستمین سالگرد خروج سربازان شوروی، که در آن با لحنی حاکی از نفرت به برکناری کارمل اشاره می‌کند. **گورباچف** می‌گوید کارمل در حلقه‌های خصوصی‌اش تأکید داشت که «تا آخرین سرباز شوروی [برای بقای ما] خواهیم جنگید» (که از نظر **گورباچف**، مانعی برای خروج و اصلاحات بود). همچنین برای درک آن شکاف، می‌توان به مصاحبه‌های **سنیگریف** و یا خاطرات **لئونید شبارشین** (آخرین رئیس ک‌گ‌ب) استناد کرد که نمونه‌هایی روشن از تضاد منافع کارمل و کرملین را فاش کرده‌اند.



در این تحلیل از منابع زیر بهره جسته‌ام

1. کلکسیون های «خلق» و «پرچم»
2. فصلنامه خراسان
3. تیزس های ده گانه
4. اصول اساسی جمهوری دموکراتیک افغانستان
5. محمد صدیق فرهنگ، افغانستان در پنج قرن اخیر، بنگاه نشراتی، سال ..
6. مصاحبه میخاییل گرباچف به مناسبت بیستمین سال خروج عساکر شوروی از افغانستان
7. خاطرات شبارشین
8. فیصله های کمیته مرکزی حزب کمونیست شوروی در باره افغانستان
9. مصاحبه کارمل با اشپیگل

1. Anderson, Benedict (2005): Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
2. Arendt, Hannah (1970): Macht und Gewalt. München: Piper.
3. Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
4. Bourdieu, Pierre (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
5. Bourdieu, Pierre (2001): Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft. Konstanz: UVK.
6. Fanon, Frantz (1980): Schwarze Haut, weiße Masken. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
7. Fanon, Frantz (1981): Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
8. Foucault, Michel (1991): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main: Fischer.
9. Foucault, Michel (2005): Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
10. Gellner, Ernest (1991): Nationen und Nationalismus. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
11. Gramsci, Antonio (1991–2002): Gefängnishefte. Hamburg: Argument Verlag.
12. Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
13. Habermas, Jürgen (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
14. Kymlicka, Will (1999): Multikulturalismus und Minderheitenrechte. Weinheim: Beltz Athenäum.
15. Said, Edward W. (1994): Kultur und Imperialismus. Frankfurt am Main: Fischer.
16. Schmitt, Carl (1963): Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot.
17. Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr Siebeck.
18. Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: Mohr Siebeck.

