

Analysis of the Implications of Shiite Islamism in Contemporary Afghanistan and Its Capacity Assessment in Overcoming the Current Situation

Mohammad Hassan Mahdavi*^{ORCID}

Higher Education Complex of the History of the Life and Islamic Civilization, Al-Mustafa International University, Ghazni, Afghanistan, hasan1267258@gmail.com

Abstract

Objective: This paper aims to analyze the political implications of Shiite Islamism as one of the significant political thought movements in contemporary Afghan history. It seeks to answer the question of what implications this movement possesses in the political and social arena of Afghanistan and what weight it carries in organizing the current situation.

Method: The analysis of this issue is conducted within the framework and methods of “comparative discourse analysis.” Based on the conceptual framework, each thought entails at least four implications: explanatory, foundational, normative, and strategic, each addressing part of the political issues and collectively depicting a coherent system for establishing an ideal order and standard. This paper also briefly compares this movement with the majority of political Islam in Afghanistan to make research findings more tangible.

Findings: Although Shiite political Islam in Afghanistan, due to being a minority, has been subjected to systematic and deliberate neglect, it possesses important implications in the socio-political arena, from explaining crises to offering alternatives and strategies. Attention to these implications could aid in overcoming the current situation and achieving the desired ideal condition.


Conclusion: Research findings indicate that the political implications of Shiite Islamism, given its focus on concrete issues in explaining the current situation, have managed to provide better alternatives. Therefore, compared to the majority movement, it possesses greater capacity in organizing positively, and attention to it could facilitate revisiting the thought of political Islam in Afghanistan and finding solutions to the current problems.

Keywords: Islamism, Shiite Islamism, Political Implications, Contemporary Afghanistan, Intellectual Movement.

* Received on 20 July, 2024 Accepted on 27 May, 2024

Cite this article: Mahdavi (2025) Analysis of the Implications of Shiite Islamism in Contemporary Afghanistan and Its Capacity Assessment in Overcoming the Current Situation, winter 2025, Vol.13, NO.4,71-98.

DOI: 10.30479/psiw.2025.19101.3250

 The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University.

Corresponding Author: Mohammad Hassan Mahdavi (hasan1267258@gmail.com)

تحلیل دلالت‌های اسلام‌گرایی شیعی در افغانستان معاصر و ظرفیت‌سنجی آن در برون‌رفت از وضعیت موجود

محمد حسن مهدوی *^{ID}

مجتع آموزش عالی تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، غزنی، افغانستان، hasan1267258@gmail.com

چکیده

هدف: این نوشتار با هدف تحلیل دلالت‌های سیاسی اسلام‌گرایی شیعی به‌عنوان یکی از جریان‌های مهم فکری سیاسی در تاریخ معاصر افغانستان نوشته شده، و در پی پاسخ به این پرسش است که این جریان چه دلالت‌هایی را در عرصه سیاسی-اجتماعی افغانستان پردازش می‌کند و از چه وزنی در ساماندهی وضعیت موجود برخوردار است.

روش: بررسی این مسئله در چهارچوب و روش «تحلیل دلالتی-مقایسه‌ای» صورت گرفته است. بر اساس رهیافت دلالتی هر اندیشه متضمن دست کم چهار دلالت تبیینی، بنیادین، هنجاری و راهبردی است که هر کدام به‌بخشی از مسائل سیاسی می‌پردازد و در مجموع به‌عنوان منظومه به‌هم‌پیوسته طرحی از ایجاد نظم مطلوب و معیار را نشان می‌دهد. این مقاله نیم‌نگاهی هم به مقایسه این جریان با اکثریت اسلامی افغانستان داشته است تا از خلال آن دسترسی به یافته‌های پژوهش ملموس‌تر نشان داده شود.

یافته‌ها: اسلام سیاسی شیعی در افغانستان هرچند به‌علت در اقلیت بودن، مورد بی‌توجهی سیستماتیک و عمدی قرار داشته است، در عرصه سیاسی اجتماعی دلالت‌های مهمی را از تبیین بحران تا ارائه بدیل و راهبرد پردازش می‌کند که توجه به آن می‌تواند در برون‌رفت از وضعیت موجود و رسیدن به وضعیت مطلوب مد نظر کمک کند.

نتیجه‌گیری: یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که دلالت‌های سیاسی اسلام‌گرایی شیعی از آنجا که در تبیین وضعیت موجود بیشتر بر مسائل عینی توجه دارد توانسته است در ارائه بدیل نیز راهکارهای بهتری ارائه نماید. بنابر این نسبت به جریان اکثریت، از ظرفیت بهتری در سامان دهی مطلوب برخوردار بوده و توجه به آن می‌تواند در بازبینی تفکر اسلام سیاسی در افغانستان و برون‌رفت از وضعیت موجود راهگشا باشد.

واژگان کلیدی: اسلام‌گرایی، اسلام‌گرایی شیعی، دلالت‌های سیاسی، افغانستان معاصر، جریان فکری.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۴/۳۰ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۳/۷

استناد: مهدوی (۱۴۰۳) تحلیل دلالت‌های اسلام‌گرایی شیعی در افغانستان معاصر و ظرفیت‌سنجی آن در برون‌رفت از وضعیت موجود، زمستان ۱۴۰۳، دوره ۱۳، شماره ۴، پیاپی ۵۲: ۷۱-۹۸.



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف ©

مقدمه

در مجموع اسلام سیاسی در افغانستان به‌عنوان جریان رقیب جریان‌های سکولار چپ‌گرا و لیبرال از بدو شکل‌گیری‌اش تاکنون با فراز و فرودهایی مواجه بوده‌است. این جریان که با شکست چپ‌گرایی، عهده‌دار تشکیل نظام مبتنی بر شریعت شد با گرفتار شدن در دام جنگ‌های قومی و انحصارطلبی از دست‌یابی به نظام مطلوب خود بازماند و سرانجام با شکست طالبان در حمله نیروهای ائتلاف به رهبری آمریکا به‌کلی به ورطه فراموشی رفت و در جریان لیبرالیسم منحل شد. با وجود این، اسلام سیاسی بعد از یک وقفه نسبتاً طولانی بیست ساله، اینک در قالب تک حزبی و تک قومی تحت عنوان امارت اسلامی به‌عرصه قدرت در افغانستان بازگشته است که به‌لحاظ فکری و ایدئولوژیک تداعی‌گر همان دوره تلخ گذشته است و امید زیادی به بهبود اوضاع و دست‌یابی به سامان مطلوب مشاهده نمی‌شود.

بازگشت دوباره اسلام سیاسی در قالب امارت طالبانی در افغانستان به این مهم اشاره دارد که با توجه به زمینه‌های موجود سنتی-اسلامی در افغانستان، تفکر اسلام‌گرایی نسبت به رقیبانی چون چپ‌گرایی و لیبرالیسم از وزن بهتری در تشکیل آینده نظام سیاسی در افغانستان برخوردار است. با این وصف، این جریان نیز به‌علت نارسایی‌های فکری و عدم توجه به واقعیت‌های عینی جامعه از دوره پسا کمونیستی تا اکنون در ساماندهی نظم مطلوب ناکام مانده‌است. به همین دلیل و به منظور بهره‌گیری از ظرفیت‌های اسلام‌گرایی شیعی در افغانستان، این نوشتار به مهمترین دلالت‌های آن پرداخته است که در مقایسه با جریان اکثریت از وضعیت بهتری در عرصه‌های مختلف فکری برخوردار است و توجه به آن می‌تواند در رسیدن به وضعیت مطلوب کمک کند.

مروری بر پیشینه تحقیق

تاجایی که بنده جستجو کرده‌ام گذشته از مطالب کلی در باب اسلام‌گرایی شیعی، تحقیق مشخص و معنونی در این موضوع صورت نگرفته است. با این وصف مشخصاً از دو اثر ذیل می‌توان یاد کرد که تا حدودی با مطالب این نوشتار همپوشانی دارد؛ اما چنانچه توضیح داده خواهد شد با آن تمایز دارد: ۱- «تحلیل گفتمانی اسلام‌های سیاسی در افغانستان»، نوشته شده توسط امان‌الله شفاپایان اثر چنانچه از عنوانش پیدا است، گونه‌های مختلف اسلام سیاسی در افغانستان را با تحلیل گفتمانی مورد بررسی قرار داده است که یکی از آن‌ها اسلام سیاسی با محوریت ولایت فقیه است و دال‌ها و دقایق دیگر حول آن بررسی شده است و در مجموع هویت سیاسی بخش عمده جریان شیعی را شکل می‌دهد. ۲- «تحلیل گفتمان اسلام ولایتی متاثر از انقلاب اسلامی». اثر مشترک امان‌الله شفاپایان و محمد علی میرعلی، منتشر شده در فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۲۵ صفحات ۱۱۱ - ۱۳۰. این اثر نیز چنانچه پیدا است بخشی از این کتاب است که به‌صورت مقاله منتشر شده‌است. در این اثر نیز اسلام سیاسی شیعی با

محوریت ولایت فقیه و دال‌های دیگری چون انقلاب اسلامی، امامت، عاشورا، انتظار، جهاد و... معرفی شده است. چنانچه پیدا است این دو اثر به نظریه گفتمان متکی است که با هدف معرفی هویت خاص و متمایز اسلام شیعی از دیگر گونه‌های اسلام سیاسی نگارش یافته است. به لحاظ محتوا نیز، این اثر دال ولایت فقیه را در مرکز قرار می‌دهد که بیشتر متناظر به دوره‌های اول شکل‌گیری احزاب شیعی است و به‌مرور از دایره اندیشه سیاسی آنان حذف شده است. مضافاً اینکه بعضی از گونه‌های اسلام سیاسی شیعی مثل جریان آیت‌الله محسنی از ابتدا معتقد به ولایت فقیه نبود و طبق این تعریف از دایره اسلام‌گرایی شیعی باز می‌ماند. این نوشتار اسلام‌گرایی شیعی را در یک چهارچوب نظری متفاوت تبیین کرده و بیشتر به تحلیل دلالت‌هایی پرداخته است که از مفهوم ذهنی صرف فاصله گرفته، و به صورت عینی متناظر با واقعیات جامعه شکل گرفته است. همین‌طور اسلام‌گرایی شیعی را به لحاظ مفهومی و نظری نمی‌توان محدود به ولایت فقیه کرد؛ بلکه ولایت فقیه را می‌توان یکی از دلالت‌های سیاسی دانست که به‌مرور چنانچه اشاره خواهد شد در دایره دلالت‌های دیگر اهمیتش کم‌رنگ شده است. با این وصف در این نوشتار نیز بیشتر دلالت‌های مورد بحث بازتاب‌دهنده تفکر سیاسی اکثریت اسلام شیعی است که تحت «وحدت اسلامی» به رهبری شهید مزاری به کنش‌های سیاسی پرداخته‌اند.

مفاهیم و چهارچوب نظری

اسلام‌گرایی

هرچند اسلام‌گرایی از آن مفاهیمی است که از تنش معنایی وسیعی برخوردار است، تمامی صاحب‌نظران این عرصه دست کم بر وجه سیاسی این مفهوم اشتراک نظر دارند. اسلام‌گرایی در این نکته اساسی از اسلام غیرسیاسی جدا می‌شود که به تشکیل حکومت بر اساس شریعت اعتقاد دارد. برعکس اسلام غیرسیاسی چنین دغدغه‌ای ندارد هرچند به‌نوعی تعامل یا مداخله نهاد شریعت در سیاست اعتقاد داشته باشد. اسلام سیاسی در رویارویی با تجدد شکل گرفت و با قرائت اسلام غیرسیاسی غیریت‌سازی کرد. قرائت‌های اسلامی می‌تواند به اسلام سیاسی اعم از انقلابی و میانه‌رو و اسلام غیرسیاسی اعم از اسلام سنتی، سنت‌گرا، تجددگرا و فرهنگی که هرکدام ویژگی‌های خاص خود را دارند، تقسیم‌بندی شوند (حقیقت، ۱۳۹۳: ۲۶۵-۲۶۹). قلب تپنده تشکیل حکومت، وجه مشترک تمام تعاریفی است که درباره اسلام سیاسی به کار رفته است. سجادی معتقد است: «اسلام سیاسی گفتمانی است که تفسیر سیاسی از شریعت را نگاه می‌داند و تفسیرهای غیرسیاسی و صرفاً اخلاقی از اسلام را کنار می‌نهد» (سجادی، ۱۳۸۸: ۶۸). روا هم اسلام سیاسی را نظریه‌ای می‌داند که طبق آن حکومت اسلامی باید با ابزار و وسایل سیاسی رژیم‌های موجود را سرنگون کند و بافت حاکم بر جامعه را تغییر دهد (روا، ۱۳۹۰: ۳۲-۴۱). بابت سعید اسلام‌گرایی را گفتمانی می‌داند که در خلاف کمالیسم، کنش‌های سیاسی-اجتماعی

خود را با دال اسلام معرفی و پردازش می‌کنند هرچند در درون با قرائت‌های مختلف مواجه‌اند (سعید، ۱۳۷۹: ۱۰-۱۵).

با توجه به این توضیحات می‌توان اسلام‌گرایی در افغانستان را جریانی دانست که کنش‌های سیاسی-اجتماعی را متناسب به اسلام انجام می‌دهند؛ با اعتقاد به اینکه بازگشت به اسلام تنها راه حل مشکلات موجود است و با توجه به اینکه اسلام دین جامع و کاملی است، می‌توان از راه به دست گرفتن قدرت و تشکیل حکومت مبتنی بر شریعت به سامان مطلوب دست یافت. تحصیل سران اسلام‌گرا در خارج از افغانستان بویژه الازهر مصر و آشنایی‌شان با اسلام‌گرایی جدید، افغانستان را با اسلام سیاسی آشنا ساخت. کسانی چون غلام‌محمد نیازی در برگشت به افغانستان از طریق دانشگاه و تشکیل مجموعه‌های سری به تعلیم اسلام سیاسی در افغانستان روی آوردند. به‌صورت روشن‌تر، جریان اسلام سیاسی در واکنش به فعال شدن چپ‌گرایی در چهارچوب منظم‌تر و سازمان‌یافته‌تر شکل گرفت. انتشار روزنامه‌های غیردولتی با گرایش‌های مارکسیستی و ناسیونالیستی عالمان دینی و اسلام‌گرایان را به تحرک واداشت و نقش دیپگری سازنده‌ای را برای اسلام‌گرایی ایفا کرد (سجادی، ۱۳۸۸: ۲۲۰ و ۲۲۱).

اسلام‌گرایی شیعی

هم‌زمان با رشد اسلام‌گرایی سنی، اسلام‌گرایی شیعی نیز هرچند در اقلیت به فعالیت در عرصه سیاسی و اجتماعی افغانستان روی آورد. مهاجرت به بیرون از مرزهای افغانستان، تبعیض و ستم تاریخی از سوی اکثریت حاکم، نادیده گرفته‌شدن حداقل‌های حقوق سیاسی-اجتماعی شیعیان از سوی حاکمیت، جدی شدن بحث اسلام سیاسی در ایران و در نهایت پیروزی انقلاب اسلامی، اکثریت علما و اندیشمندان شیعی در افغانستان را هم درگیر این مسئله ساخت و اسلام سیاسی با قرائت شیعی را در فضای فکری پساکمونیسم مطرح کرد. می‌توان قلب تپنده اسلام شیعی را هم توجه و اهتمام به حکومتی مبتنی بر اسلام دانست که آن را از اسلام عرفی و سنتی متمایز می‌سازد. علی‌رغم اشتراکات اسلام‌گرایی شیعی با جریان اکثریت اسلام‌گرایی سنی در کلیات فکری چون برقراری حکومت اسلامی، شریعت اسلام، تضاد با کمونیسم و... در فرایند فعل و انفعالات سیاسی بعد از پیروزی مجاهدین، اسلام‌گرایی شیعی دلالت‌های سیاسی-اجتماعی خود را با تناسب واقعیات جدید بازتعریف کرد که از ویژگی عمده و بارز آن می‌توان فاصله گرفتن از آرمان‌گرایی ذهنی و نزدیک شدن با واقعیات عینی جامعه افغانستانی برشمرد که در این نوشتار بدان پرداخته شده است.

اسلام‌گرایی شیعی که ابتدا در قالب احزاب و خرده‌جریان‌های زیادی چون سازمان نصر، حرکت اسلامی، سپاه پاسداران جهاد، نهضت اسلامی و... به فعالیت‌های سیاسی روی آوردند در ادامه با توجه به نیاز مبرم وحدت درون شیعی در به دست آوردن مطالبات سیاسی-اجتماعی‌شان،

تمامی احزاب یادشده به استثنای حزب حرکت اسلامی آقای محسنی منحل شد و با تشکیل حزب «وحدت اسلامی» به رهبری شهید مزاری گرد هم آمدند. بنابراین در این نوشتار دلالت‌های سیاسی-اجتماعی مورد بحث بیشتر با استناد به کنش و فعل انفعالات سیاسی حزب وحدت اسلامی تعریف شد و در واقع در بیشتر موارد بازتاب‌دهنده دلالت‌های سیاسی این جریان است که اکثریت را تشکیل می‌دهند.

نکته دیگر اینکه مفاهیم در افغانستان در تنیدگی و آمیختگی کامل با قومیت معنا می‌یابند. شیعه در افغانستان نیز از این قاعده مستثنا نیست و هر وقت این مفهوم به کار برده می‌شود مراد و مساوی با آن اکثریت شیعی یعنی هزاره‌ها در ذهن متبادر می‌شوند که به لحاظ قومیت نیز قابل تمییز و تشخیص‌اند. شیعه در افغانستان هرچند منحصر به هزاره‌ها نیست و دیگر اقوام نیز اقلیتی را به این مذهب دارند در راستای مطالبات سیاسی آنچنان‌که باید مفهوم شیعی به عنوان مذهب واحد از وحدت و پکیپارچگی لازم برخوردار نبوده، و در بسیاری موارد تحت عنوان قومیت به مسائل سیاسی-اجتماعی افغانستان نگریسته شده‌است؛ به عنوان مثال اقوامی چون تاجیک و پشتون اقلیت قابل توجهی از شیعه دارند که در اکثر موارد در مطالبات سیاسی-اجتماعی‌شان با اکثریت شیعی یعنی هزاره‌ها هماهنگ نبوده، و مطالبات خود را با محوریت قوم دنبال کرده‌اند. بنابراین این نوشتار هرچند به لحاظ مفهومی شامل هر تفکر سیاسی-اجتماعی است که با استناد به قرائت شیعی از اسلام صورت بگیرد، اکثر دلالت‌های بحث‌شده بازتاب‌دهنده اکثریت شیعه یعنی هزاره‌ها است که در قالب حزب وحدت اسلامی به کنش‌های سیاسی-اجتماعی پرداخته‌اند.

رهیافت دلالتی

برای فهم اندیشه‌ها به خصوص اندیشه‌های سیاسی-اجتماعی نظریه‌های متفاوتی مطرح شده‌است. رهیافت دلالتی یکی از آن نظریه‌ها است که به عنوان چهارچوب بحث می‌توان در فهم اندیشه سیاسی از آن بهره جست. بر اساس این رهیافت، هر اندیشه سیاسی یک منظومه گفتاری است که در بردارنده طرحی نظری برای سامان نیک اجتماعی و شامل چند نوع گزاره مرتبط و منسجم است که در نهایت وضع ممکن و یا مطلوبی را به جای وضع موجود ترسیم، و راه دستیابی به آن را تعیین می‌کند. بنابراین می‌توان هر گزاره و مفهوم سیاسی را یک دلالت دانست که بیان‌کننده امر سیاسی است و در مجموع این دلالت‌ها به عنوان یک کل منسجم، چهارچوب کلی از یک اندیشه و تفکر را به نمایش می‌گذارند:

دلالت تبیینی: در سیر مراحل فکری اولین چیزی که متفکر با آن مواجه می‌شود بحران موجود است که او را به فکر وامی‌دارد و سعی می‌کند آن را ریشه‌یابی، علت‌جویی و سنخ‌شناسی کند و به تعبیری آن را تبیین تاریخی-اجتماعی کند. شناسایی بحران، اولین قدم در جهت فهم و تبیین آن به حساب می‌آید. در تاریخ اندیشه سیاسی دلالت‌های تبیینی در مکاتب سیاسی

دوره‌های مختلف، دال بر بحران‌هایی همچون بحران اقتصادی، بحران اخلاقی، بحران امنیت و بحران مشروعیت بوده‌اند. از نگاه ماکیاولی بحران ثبات، هابز بحران اقتدار، جان لاک بحران مشروعیت، مارکس بحران سرمایه‌داری و... (ربک اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۵۷-۷۷) از مهمترین بحران‌های عصر این اندیشمندان سیاسی بوده است. بنابراین در فهم اندیشه متفکر در قدم اول دانستن این مهم لازم و ضروری است که بدانیم که بحران یا بحران‌های موجود از نگاه وی چیست و این بحران یا بحران‌ها چگونه تبیین می‌شوند؟ گاهی ممکن است متفکر به‌صراحت از بحرانی اسم نبرد؛ اما از طریق بیان واژگان‌ها و مفاهیمی که در توصیف وضعیت غیرمطلوب به کار می‌برد به دلالت ضمنی می‌توان به دغدغه و نوع بحران از نگاه وی پی‌برد.

دلالت بنیادین: هر تفکر و اندیشه‌ای بر مبانی و بنیادهایی استوار است که به‌نحوی مفروضات و پیش فرض‌های آن به حساب می‌آید و دیگر شاکله و دلالت‌ها با ابتنا بر آن شکل می‌گیرند. در رأس همه، تلقی هر فرد و مکتبی از هستی، انسان و در مجموع جهان‌بینی قرار دارد که بنیان‌های اساسی و ستون‌های اصلی فکر و اندیشه را می‌سازد و با توجه به آن مشکلات و معضلات موجود منشأشناسی می‌شوند و با ابتناء به آن‌ها دلالت‌های هنجاری نیز تدوین می‌شوند (منوچهری، ۱۳۸۸: ۸۵). از مهمترین سطوح معرفتی که با تکیه بر آن می‌توان ابعاد سیاسی اندیشه یک متفکر را ارزیابی کرد، نگاه انسان‌شناختی او است. استدلال‌های فلاسفه سیاسی غالباً بر پایه فرضیاتی درباره نهاد انسان استوار است. هر فلسفه سیاسی برداشت خاصی از طبع انسان، خواه آشکار یا ضمنی، دارد و این برداشت نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی دستگاه فکری آن دارد (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۳-۲۰، منوچهری، ۱۳۹۳: ۱۴۲-۱۴۵).

دلالت هنجاری: می‌توان گفت وجه غالب اندیشه سیاسی هنجاری بودن آن است. هنجار یعنی میزان، یعنی معیاری برای آدمیان که با هم در یک اجتماع زندگی می‌کنند. هنجارها در واقع وضعیت مطلوبی را ترسیم می‌کند که بالفعل وجود ندارد؛ اما می‌توان آن را مستقر کرد. مفهوم هنجاری نماد اوضاع مناسب و کلیتی است که نقطه مقابل بی‌نظمی و نقص است. نظم مطلوب با مشاهده بی‌نظمی و تشخیص آنچه دلالت تبیینی عهده‌دار آن است رابطه تنگاتنگی دارد؛ به عبارتی، نظم مطلوب از دل مشاهده بحران سر برمی‌آورد و دقیقاً مقابل آن است؛ به‌عنوان مثال جامعه مطلوب افلاطون جامعه مبتنی بر عدالت است؛ جامعه مطلوب هابز جامعه امن، جامعه مورد نظر روسو جامعه اخلاقی است و... (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۱۳۶-۱۴۸). در تاریخ تفکر سیاسی هم می‌توان از عدالت، آزادی، همبستگی، حق، گفت‌وگو، دوستی و وفاق و... به عنوان مهمترین هنجارهای نظم مطلوب نام برد.

دلالت راهبردی: در هر اندیشه سیاسی سامان مناسبی از قدرت در هیئت الگوی از اقتدار مشروع به عنوان کانون حکمرانی تدوین می‌شود. دلالت راهبردی همان الگوی نظری اقتدار (نظریه‌های حکومت) است که با ابتناء به دیگر دلالت‌ها و برای

تحقق هنجارهای مطلوب توصیه می‌شود؛ به عبارت دیگر، دلالت راهبردی نوع اقتدار یا نظام سیاسی است که به‌عنوان مناسبترین راه برای ایجاد نظم یا سامان نیک تشخیص داده شده‌است. هر مکتب یا اندیشه سیاسی با محوریت یک هنجار یا هنجارها، نظام سیاسی را در خدمت آن هنجار قرار می‌دهد تا بدین ترتیب سامان خوب محقق شود (منوچهری، ۱۳۹۴: ۱۸).

با این توضیح به دلالت‌های سیاسی اسلام‌گرایی در افغانستان معاصر اشاره می‌کنیم:

۱- دلالت‌های تبیینی اسلام‌گرایی شیعی

اکثریت اسلام سیاسی در افغانستان معاصر تبیینی که از وضعیت موجود ارائه می‌دهند که بیشتر تحت تأثیر فضای بیرونی و تحت تأثیر اندیشه‌های امانال سیدقطب و مودودی است و سعی داشته‌اند بدون کم‌وکاست آن را با وضعیت بحران در افغانستان مطابقت دهند. در مجموع تبیین اکثریت اسلام سیاسی از وضعیت موجود بیشتر بر محور هویت اسلامی و ترس و نگرانی از محوشدن آن در رقابت با اندیشه‌های چپ و لیبرالیستی در افغانستان می‌چرخد و بر همین اساس از دلالت‌هایی چون جامعه جاهلی، تکفیر، طاغوت و... (ر.ک مهدوی، ۱۳۹۹: ۱۱۶-۱۲۵) در تبیین آن استفاده می‌کنند؛ به‌عنوان مثال طالبانیسم کنونی مدام در پی القا و تکرار این است که بگوید حکومت قبلی همانند دوره امان الله و... در صدد بود افغانستان را به سوی بی‌دینی و کفر سوق دهد و از این طریق به مشروعیت زدایی و توجیه براندازی آن می‌پردازد.

در کنار تبیین رسمی اکثریت از بحران، اسلام‌گرایی شیعی تبیین خود از بحران موجود را ارائه می‌کند که مبتنی بر واقعیات عینی جامعه افغانستان است. البته معنای این حرف این نیست که بحران هویت در دغدغه‌های اسلام شیعی منعکس نشده‌است؛ به‌عنوان نمونه آیت‌الله محسنی در توجیه جهاد علیه حکومت کمونیستی می‌گوید: «ما برای وطن نمی‌جنگیم... جنگ ما جنگ اسلامی است. در قدم اول می‌خواهیم دین ما محفوظ بماند. اسلام از همه چیز بالاتر است. باید از دستبرد کمونیست‌های ملحد سالم بماند». وی استقلال وطن، تمامیت ارضی، حاکمیت ملی و حتی عدالت اجتماعی را در درجه دوم خواست‌ها می‌داند (محسنی، ۱۳۶۰: ۱۱۲ و ۱۱۳). شهید مزاری نیز در باب ضرورت جهاد می‌گوید: «وقتی کودتای ننگین هفت ثور اتفاق افتاد در تمام دانشگاه‌ها، اردو و همه‌جا مسلمان بودن جرم محسوب می‌شد. قرآن خواندن و متدین بودن گناه به شمار می‌آمد. همه مأیوس شده بودند و از این کشور فرار می‌کردند» (مزاری، ۱۳۷۴: ۶). او در جای دیگری می‌گوید: «در افغانستان یک حکومت کمونیستی به وجود آمد که با تمامی موجودیت دینی و مذهبی و عنعنات اسلامی ما مخالف بود. بنابراین ما جهاد کردیم تا اولاً این حکومت ملحد و تجاوز روس‌ها را از بین ببریم و ثانیاً یک حکومت اسلامی که منافع همه مردم را تأمین کرده و عدالت اجتماعی را تحقق بخشد و حقوق پایمال شده کلیه ملیت‌های مظلوم و

محروم جامعه را اعاده کند در افغانستان به وجود آوریم» (مزاری، ۱۳۷۳: ۳۰). با این وصف در کنار دغدغه‌های هویت‌مدار به بحران‌های عینی جامعه نیز پرداخته‌اند:

۱-۱. مسئله تبعیض قومی

تاریخ معاصر افغانستان مملو از تبعیضات ناروایی است که بیشتر منشأ قومی و قبیله‌ای داشته است. اقلیت‌های قومی از این رویکرد به شدت آسیب دیده‌اند؛ از جمله هزاره‌ها تنها در زمان حکومت عبدالرحمن ۶۲ درصد جمعیت‌شان قتل عام شد و زمین‌ها و مایملک‌شان غصب و به قوم پشتون واگذار گردید. الیور روا می‌نویسد: «در گذشته در افغانستان همه چیز از طریق قوم و قبیله و نسبت‌های خانوادگی جلو می‌رفت به همین دلیل هزاره‌ها، نه تنها زیر چتر و حمایت قانونی قرار نداشتند، بلکه بسیاری از درها عملاً به روی ایشان بسته بود» (روا، ۱۳۶۹: ۸۲). محقق دیگری در رابطه با تبعیضات اداری می‌نویسد: «سیاست عبدالرحمن و اخلافش در تقسیمات اداری افغانستان به گونه‌ای بود که عملاً هیچ هزاره، تاجیک و یا ازبک نمی‌توانست به عنوان والی و یا ولسوال به ایفای وظیفه بپردازد» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۷: ۱۴۵). با وجود این، در تبیینات اکثریت اسلام سیاسی، این‌گونه تبعیضات هیچ انعکاسی نداشته، و به همین دلیل در هنجارهای مطلوبشان بدیلی هم برای از بین بردن تبعیض در نظر گرفته نشده‌است.

در تبیین اسلام شیعی از وضع موجود، مسئله تبعیض بازتاب وسیع یافته است. از نگاه شهید مزاری به‌عنوان پرچمدار اکثریت اسلام‌گرایی شیعی، افغانستان علاوه بر بحران هویت با بحران تاریخی تبعیض مواجه بوده است که در آن اقلیت‌های محروم زیر فشار انواع تبعیضات قومی و مذهبی قرار داشته است: «مشکل افغانستان در تضادهای نژادی و مذهبی است. تمام جنجال‌ها و درگیری‌ها بر سر همین مسئله امتیازطلبی و حذف همدیگر است. این امتیازطلبی یک‌دفعه در چهره مذهب است و یک‌دفعه در چهره نژاد است؛ اما ما معتقدیم آنچه که فعلاً در افغانستان جریان دارد ب دلیل مسئله نژادی است. تضاد مذهبی کم‌رنگ است. تضاد اصلی به دلیل نژاد است» (مزاری، ۱۳۷۴: ۸۴-۸۶ و مزاری، ۲۰۰۹: ۱۶۸-۱۷۱). با این وصف همیشه سعی شده‌است ستم‌ها و نارواداری‌های قومی از سوی اکثریت حاکم تحت مفهوم مرکزگرایی حکومتی و یکسان‌سازی ملی توجیه شود. شهید مزاری با پرسشی که ایجاد می‌کند بطلان چنین توجیهاتی را آشکار می‌سازد: «زمانی که عبدالرحمن تصمیم گرفت حکومت مرکزی به وجود آورد از گوشه و کنار کشور همه حکومت‌های محلی به مخالفت پرداختند؛ اما چرا ۶۲ درصد مردم ما را از بین بردند؟» (مزاری، ۱۳۷۴: ۲۵).

تبعیض قومی و مذهبی در افغانستان محدود به یک دوره خاص نیست، بلکه سراسر تاریخ معاصر این کشور مملو از تبعیضات ناروایی حکومتی بوده‌است؛ به‌عنوان نمونه ملا فیض محمد کاتب هزاره که خود تاریخ‌نویس دربار بود گزارش می‌کند که در زمان حبیب‌الله خان پسر

عبدالرحمن کبتان قنبرعلی هزاره بعد از خدمت صادقانه به مقام کمیدانی و بعد به مقام کرنیلی سرافراز شد؛ اما بدون ارتکاب هیچ جرم و خطایی این منصب از او گرفته شد و کاتب خود تصریح می‌کند که دلیل آن هزاره بودن وی بوده است و با افسوس این شعر را می‌سراید:

برای خدمت آن‌کس که نشناسد حق خدمت مکن اوقات خود ضایع که نه مزد است و نه منت (کاتب، ج ۴، بخش یکم، ۱۳۹۰: ۴۰۵ و ۴۰۶).

همچنین حبیب‌الله دستور داده بود: «خود را از ادخال مردم هزاره در دسته‌جات پیادگان مجاز ندانسته یک تن را داخل پیاده ساخلو و نظام نکند و اگر کدام از ایشان میل و شوق نوکری داشته باشد در کابل آمده و ضامن داده و از حضور گذشته، پس از مکشوف داشتن محل استعداد و مسکن خود، منظور ملازمت و نوکری خواهد شد» (همان: ۶۳۹). شهید مزاری از نمونه‌های تبعیض ساختاری در زمان ظاهرشاه چنین حکایت می‌کند: «ما در زمان ظاهر، چهار دوره رأی‌گیری برای پارلمان داشتیم. از تمام هزاره‌جات که هر ولسوالی‌اش ۱۶۰ هزار نفر داشت، ۳۰ نفر وکیل می‌آمد و از جنوبی و مشرقی که نفوس هر ولسوالی‌اش ۱۵ هزار نفر بود {هم} یک وکیل می‌آمد. تا ۲۸۰۰ نفر هم یک وکیل داشت». نمونه دیگر: «در منطقه دره صوف که یک ولسوالی است قبل از انقلاب در زمان ظاهر، ۴۳ هزار نفوس داشت. ولایتش که مرکز بود ۱۸ هزار نفر نفوس داشت. آن وقت یک نماینده از ولایت می‌آمد و یک نماینده از ولسوالی. در کنار ولسوالی دره صوف یک ولسوالی دیگر از برادران اهل تسنن بود که ۱۲ هزار نفر باشند داشت. پس ۱۲ هزار هم یک رأی داشت و ۴۳ هزار هم یک رأی» (مزاری، ۱۳۷۴: ۱۷ و ۱۸).

۱-۲. انحصار طلبی

دلالت «انحصار طلبی» بیان‌کننده سیاست تبعیض گذشته اما ناظر به رخداد‌های سیاسی دوره پیروزی مجاهدین و تشکیل حکومت ربانی است. اسلام‌گرایی شیعی که تا این زمان امیدوار بود با تشکیل حکومت اسلامی، تبعیضات گذشته از بین رفته و با محوریت عدالت اجتماعی، تمامی اقلیت‌های قومی و مذهبی به‌صورت برابر در تصمیمات سیاسی-اجتماعی نقش داشته باشند، برخلاف تصور با تبعیضات شدیدتری مواجه شدند. سران مجاهدین در پیشاور چنانچه شهید مزاری حکایت می‌کند در بحث بر سر آینده افغانستان پساکمونیزستی در واقع موجودیت شیعه را انکار کردند و هیچ جایگاهی در نظام آینده برای آنان قائل نشدند: «در جریان هستی که برادرانی که در پیشاور نشسته بودند گفتند که شیعه‌ها در افغانستان دو درصد یا سه درصد هستند و از کل رادیوها اعلان شد که شیعه‌ی دو درصد یا سه درصد هیچ حق ندارد که در حکومت نقش داشته باشد و این حرف عقلائی است و غیر عقلائی نیست. در این‌جا بود که تصمیم بر این شد که باید برای این برادران ابتدا موجودیت‌مان را ثابت کنیم» (مزاری، ۱۳۷۴: ۲۶). قتل عام‌های مردم شیعه هزاره در زمان ربانی در جنگ‌های غرب کابل یادآور همان سیاست عبدالرحمن بود که

فقط در راس آن برخلاف گذشته یک پشتون قرار نداشت. شهید مزاری می‌گوید: «در مدت ۲۵۰ سال ما به این باور بودیم که ظلمی که بالای مردم ما می‌شد از ناحیه یک خاندان جاه‌طلب بود و بعد آن را تعمیم می‌دادیم به کل پشتون و به این جهت فکر می‌کردیم که اگر با فارسی‌زبانان همسنگر و هم‌موضع باشیم بهتر به حق و حقوق خود می‌رسیم؛ اما قضیه افشار و چنداول باطل بودن این باور را ثابت کرد. اگر در صد سال پیش ما شاهد مسئله‌ای بودیم که پسران ما را می‌فروختند و مردم ما را سر می‌بریدند و کنیز و برده درست می‌کردند، ولی بعد از صد سال و چهارده سال در یک سنگر بودن، عین همان تاریخ تکرار شد؛ اما این بار از دست کسانی که شعار برقراری حکومت اسلامی می‌دادند. این مسئله می‌رساند که انحصارطلبی در دایره قدرت‌طلبی افراد و اشخاص است و ربطی به قوم پشتون یا تاجیک ندارد» (همان: ۴۳).

در مجموع می‌توان با مقایسه این دو رویکرد تبیینی به‌خوبی مشاهده کرد که درک و تبیین اسلام شیعی از بحران در افغانستان بیشتر با واقعیت‌های عینی جامعه مطابقت دارد و صرفاً متکی بر ذهنیاتی تحت تأثیر فضای بیرونی نبوده‌است. بنابراین از آنجا که مرحله تبیین درست بحران از مراحل مهم در سیر فکری هر جریان است، اهتمام به تبیین اسلام شیعی می‌تواند در برون‌رفت از وضعیت موجود کمک کند.

۲ - دلالت‌های بنیادین اسلام‌گرایی شیعی

چنانچه ذکر شد هر فکر و اندیشه‌ای بر بنیادهایی استوار است که دیگر شاکله و دلالت‌ها با ابتناء بر آن شکل می‌گیرند. در رأس همه، تلقی هر فرد و مکتبی از هستی، انسان و در مجموع جهان‌بینی قرار دارد که بنیان‌های اساسی فکر و اندیشه‌اند. در تفکر اسلامی از این جهت که تعریف از هستی و انسان با رویکرد الهی صورت می‌گیرد، نظریه‌های سیاسی اجتماعی نیز تحت تأثیر این رویکرد بار دینی به خود می‌گیرد؛ به‌عنوان مثال مودودی می‌گوید که نظریه سیاسی قرآن بر تصویری بنا شده‌است که قرآن از هستی ارائه می‌دهد. بنابراین ابتدا باید این تصور را بشکافیم تا نظریه سیاسی قرآن را درست بفهمیم. وی با استناد به آیاتی متعدد قرآن کریم، (انعام/ ۷۳، رعد/ ۱۶، نساء/ ۱، بقره/ ۲۹، فاطر/ ۳، واقعه/ ۵۸-۷۲)، که خداوند را خالق و مالک هستی، انسان و دیگر اشیاء می‌داند، بدین نتیجه می‌رسد که حاکمیت در این هستی نیز غیر از خدا نیست و برای کسی دیگر حقی نیست که نصیبی از این حاکمیت داشته‌باشد (مودودی، ۱۳۹۸: ۹-۱۳). حبیب‌الرحمن از اسلام‌گرایان پیشین در افغانستان هم می‌گوید: «در نظام مبتنی بر جهان‌بینی اسلامی، این جهان و نظام هستی همه و همه متعلق به خداوند است؛ بنابراین انسان حق ندارد به دلخواه خودش در آن‌ها مداخله و تصرف کند بلکه مداخله و تصرف انسان، موافق قانونی باشد که خدا آن را وضع کرده و اصول و قواعد آن را تعیین کرده است» (حبیب‌الرحمن، بی‌تا: ۱۷).

برآیند کلی از مبانی تفکر اسلام شیعی را می‌توان در دلالت‌های ذیل یادآوری کرد:

۲-۱. سیاست دینی

ملا فیض محمد کاتب هزاره به‌عنوان پیشتاز عرصه تفکر اسلام شیعی در افغانستان معتقد است با توجه به جهان‌بینی دینی هدف از خلقت انسان فقط در لذات و معاش دنیوی محدود نمی‌شود، بلکه از نظر وی معیشت انسان در دنیا باید به‌گونه‌ای باشد که مرتبط با امر معاد، صلاح دین و کمال نفس و رضایت الهی باشد تا از معیشت حیوانی متمایز شود. از طرف دیگر کاتب چنین چیزی را فقط در سایه داشتن حاکم و سلطان محقق می‌داند که بعد از انجام اموراتی مربوط به نظم و انتظام مدن، اهل امصار و بلاد را به صلاح دین، معاد، کمال نفس و مواردی از این دست مشغول و هدایت دهد. وی از پیوند این دو مورد با همدیگر به نظریه معروف «الملک والدین توأمان و لایتم احدهما الا بالآخر» می‌رسد که یکی از مبانی اصلی اندیشه سیاسی وی را می‌سازد. از نظر او اقامه دین با عدم سلطان و نظام، متحقق‌الوقوع نیست و امارت و سلطنت بدون دین، معیشت و معاشرت حیوانات است و ثمره معادیه و اخرویه که شأن معیشت نوع انسان است بر آن مترتب نمی‌شود. بنابراین اگر آیات و احادیثی راجع به فضیلت سلطنت است، مراد سلطنتی است که با دین توأم باشد و نه غیر آن (کاتب، ج ۴، ۱۳۹۰: ۴۲۰ و ۴۲۱). آیت‌الله محسنی می‌گوید: «اصرار بر جدایی دین از سیاست و اینکه دین فقط به حریم خصوصی افراد مربوط است و اینکه دین با حکومت سازگار نیست و... ناشی از عدم اعتقاد به دین است» و «دین به فکر مردم بودن است. دین تطبیق عدالت اجتماعی در زندگی اجتماعی است. دین طرد استثمار و استعمار خارجی است. دین استقلال مسلمین در تمام حیثیات خودشان است. دین زیر بار سرمایه‌داری غربی و سوسیالیسم شرقی نرفتن است» (نقل از جوادی غزنوی، ۱۳۸۷: ۲۳۷ و ۲۳۸).

۲-۲. عقلانیت

در نظریه پیوند دین و سیاست که نظریه غالب تفکر اسلامی است، بیشتر در فهم مراد از دین، قرائت اشعری‌گرایانه و عقل‌ستیز غالب بوده، و توجه به ظاهر آیات و روایات مبنای عمل سیاسی اجتماعی قرار گرفته است؛ به‌عنوان مثال سید قطب معتقد است: «عقل استقلالی در فهم و تبیین پدیده‌ها جایگاهی ندارد، ملازمه عقل و وحی یک‌سویه و بر پایه حاکمیت وحی بر عقل است و لاغیر. وحی و عقل نه‌هم‌طراز، که یکی بزرگتر و جامعتر از دیگری است، وحی از برای آن آمده است که برای عقل اصل و میزان سنجش باشد تا انحراف و اختلافات مفاهیمش را تصحیح کند» (قطب، ۱۳۵۴: ۷۴) به همین دلیل وی آشکارا می‌گوید: «برای رهایی ایدئولوژی اسلامی از انحراف و مسخ باید فلسفه اسلامی، علم کلام و... را دور بیندازیم و سپس شالوده ایدئولوژی اسلامی را از قرآن فراگیریم» (همان: ۶۳ و ۶۴). در افغانستان معاصر نیز تفکر اکثریت اسلام

سیاسی بر عقل‌ستیزی و بدتر از آن آمیخته با عرف قبیله‌ای استوار بوده است. به همین دلیل است که مواجهه اکثریت اسلام‌سیاسی با چالش‌های امروزی از جمله درباره نقش و آزادی‌های سیاسی اجتماعی زنان و بسیاری از موارد دیگر با مشکل مواجه شده، و راه حلی برای آن نیافته‌اند. در تفکر سیاسی شیعی ابتناء بر بنیاد عقل با توجه به زمینه‌های عقل‌گرایی مذهب تشیع از وضعیت بهتری برخوردار است و برخلاف سیر معمول در موارد بسیاری سیاست و حکومت‌داری را بر مبنای عقلانیت مشروط کرده‌است؛ به‌عنوان مثال فیض محمدکاتب واضح می‌گوید: «پادشاه و سلطان که متکفل سیاست مدن است، آن‌کس نیست که سپاه و لشکر داشته باشد، بلکه مراد از آن کسی است که به‌سبب آراسته بودن به «حکمت» مستحق سلطنت و سزاوار تدبیر مملکت باشد» (کاتب، ج ۳، تتمه، ۱۳۹۰: ۱۱۹). او در جای دیگر وقتی شرایط و قیوداتی را برای حاکم بیان می‌کند به‌جای تمسک به شرع منهای عقل، اطاعت از او را به حکم عقل و خرد جمعی می‌داند: «اطاعت از چنین سلطان و پادشاهی بداهه حکم عقل است و آن بر کس پوشیده نیست و متفق علیه تمام ادیان و ملل است» (کاتب، ج ۴، بخش سوم، ۱۳۹۰: ۴۱۷). همچنین کاتب یکی از اوصاف جامعه جاهله را تهی بودن اهل آن از نور عقل و استعمال قوه نظیقه که حقیقت مفهوم انسانیت به آن است، می‌داند. از نگاه کاتب باعث تمدن و اجتماع جامعه جاهله قوای دیگری غیر از عقل چون قوه واهمه و متخیله است که حیوانات به آن ممتاز شده‌اند (همان: ۴۳۳). آیت‌الله فیاض هم در استدلال‌های خود در اثبات ولایت فقیه، برخلاف اکثر فقهای معاصر که برای اثبات ولایت فقیه به ادله نصی و روایی تمسک کرده‌اند، روایات را ضعیف دانسته و ولایت فقیه را با ادله عقلی ثابت شده می‌داند (فیاض، بی تا الف: ۱۱).

بنابراین چنین زمینه‌هایی از عقل‌گرایی، اسلام‌گرایی شیعی را در مواجهه با چالش‌های موجود و ترسیم آن در بدیل مطلوب در وضعیت بهتری قرار داده است که در ادامه به آن اشاره می‌شود:

۳- دلالت‌های هنجاری اسلام‌گرایی شیعی

چنانچه اشاره شد هنجار یعنی معیار از چیزی که موجود نیست ولی می‌توان آن را ایجاد کرد. در واقع دلالت هنجاری عکس دلالت تبیینی است؛ اگر دلالت تبیینی توصیفی از یک جامعه غیرمطلوب را بیان می‌کند که باید تغییرکند، پس هرآنچه ضد آن باشد مطلوب خواهد بود. اسلام‌گرایی شیعی در این خصوص برخلاف رقیب سنی‌اش که بیشتر بر مطلوباتی شریعت محور و شخصی همانند تقوا، شریعت، حجاب و... تکیه می‌کند (رک مهدوی، ۱۳۹۹: ۱۴۲-۱۵۲). در کنار آن بر فضیلت‌های انسانی و هنجارهای واقعی مفقوده در دایره جامعه و حکومت افغانستان تأکید دارد. مشخصاً از دو فضیلت مهم و راهگشا در سامان مطلوب سیاسی افغانستان می‌توان نام برد که از مطلوبات اساسی اسلام شیعی نیز به حساب می‌آید؛ یعنی عدالت اجتماعی و آزادی:

۳-۱. عدالت اجتماعی

عدالت اجتماعی در مجموع بویژه در جوامعی با تشتهت‌های مختلف قومی، زبانی و مذهبی مثل افغانستان اساس ارزش‌های اجتماعی محسوب می‌شود. به تعبیر دکتر بشیریه باید مفهوم عدالت وقتی در ذهن آدمی پیدا شده باشد که پرسش از بهزیستن (هنجار مطلوب) در اندیشه او ظهور یافته باشد. بنابراین عدالت، فضیلت اول و بنیادی است و حتی مفاهیمی چون آزادی، برابری، حق، قانون، اخلاق درستی، خوبی و... نسبت به مفهوم عدالت، ثانوی و مشتق از آن و یا بر اساس آن قابل دفاع‌اند (بشیریه، ۱۳۸۲: ۹۸). فارابی عدالت اجتماعی (عدالت در مدینه) را به توزیع خیرات و منافع عمومی و مشترک مدینه بر جمیع ساکنین آن تعریف می‌کند و وظیفه دولت را گذاردن قوانینی به منظور نگهداری از این سهم می‌داند. خیرات مشترک عبارت‌اند از امنیت، سلامت، کرامت و دیگر خیراتی که می‌توان در آن شریک شد (نقل از اخوان‌کاظمی، ۱۳۸۲: ۱۸۷). خواجه نصیر طوسی نیز می‌گوید: «خیرات مشترک سلامت بود و اموال و کرامات و آنچه بدان ماند؛ چه هر شخصی را از این خیرات قسطی باشد که زیادت و نقصان بر آن اقتضای جور کند» و در جای دیگر: «خیرات عامه امن بود و سکون و مودت با یکدیگر و عدل و عفاف و لطف و وفا و امثال آن» (همان: ۲۲۹ و ۲۳۰).

اکثریت اسلام سیاسی در افغانستان هرچند به صورت کلی از عدالت اجتماعی به‌عنوان یک آرمان و خواسته نام می‌برد؛ اما در واقع نه در تئوری و نه در عمل آنان جایگاهی نداشته است و اگر هم اشاره بدان شده محدود به دایره شرع و ایمان خالص شده‌است. نگاه کلی به دلالت‌های تبیینی اکثریت اسلام‌گرایی در افغانستان چنانچه گذشت، بیان‌گر این مطلب بود که مسائلی چون تبعیض قومی و مذهبی، نارواداری اجتماعی، انحصارطلبی و... از دغدغه‌های آنان محسوب نمی‌شد، بنا بر این طبیعی است که در هنجارهای مطلوب هم عدالت اجتماعی که ضد معضلات یادشده است، منعکس نشود. در اسلام‌گرایی شیعی از عدالت اجتماعی به‌عنوان یک معیار جامعه اسلامی تأکید شده است. سجادی یکی از تفاوت‌های اسلام‌گرایی سنی و شیعی را تأکید اسلام شیعی بر دال عدالت اجتماعی می‌داند: «اسلام‌گرایی شیعی بر محوریت دال مرکزی عدالت اجتماعی مفصل‌بندی شده بود. مهم‌ترین خواست‌های آنان با استناد به آموزه‌های دینی اسلام، برابری شهروندان بر مبنای عدالت اجتماعی بود؛ ظلم ستیزی، نفی استبداد، ترقی، پیشرفت و آزادی از دقایق مهم اسلام‌گرایی شیعی محسوب می‌شد» (سجادی؛ ۱۳۸۸: ۲۳۰).

عدالت اجتماعی در اندیشه فیض محمدکاتب از چنان جایگاه والای برخوردار است که تنها راه رسیدن به هیئت تمدن و اجتماع را که همان تحقق ملت واحد است، تعمیم عدالت و احساس برابری آحاد ملت می‌داند (کاتب، ج ۳، تنمه، ۱۳۹۰: ۲۳۱). وی هرچند در سیاست مدن با استناد به استدلال امیرالمومنین (ع) با خوارج از ضرورت وجود حاکم صحبت می‌کند که بر باشد یا فاجر؛ اما بلافاصله به همان استناد ویژگی‌های را که نام می‌برد حاکی از حکومت عدالت‌محور و

آزادی‌گستر است نه هر حکومتی؛ حکومتی که در آن مؤمن به کار خودش پردازد، کافر از آن منتفع شود، غنیمت و فواید جمع شود با دشمن مبارزه شود، راه‌ها امن شود از همه مهمتر حق ضعیف از قوی ستانده شود. کاتب با استناد به حدیث دیگر از امام علی (ع)، پادشاه را «ظل‌الله» می‌داند؛ اما بلافاصله آن را مشروط می‌کند به «یاوی الیه المظلوم»؛ مظلوم بتواند در صورت نیاز به آن پناه ببرد. او به صراحت تمام بیان می‌کند نفع حاکم عادل بهتر است از باران وافر، شیر درنده بهتر است از حاکم ظلم و البته حاکم فاجر از نبود آن بهتر است. از نگاه کاتب به‌همان اندازه که اعمار مدن و رفاه ملت بستگی به میزان اطاعت از حاکم و سلطان دارد، میزان اطاعت را نیز وابسته به میزان عدالت، رحمت‌گستری و تدبیر حاکم می‌داند و می‌فرماید: «نسبت حاکم به رعیت نسبت روح و جسم است؛ مادامی که روح را اعتدال و صفا باشد جسد را نیز اعتدال و صحت و سلامت باشد. وی معتقد است اگر حاکم از عدالت برخوردار باشد در نتیجه رعایا هم در امر معاش و معاد خود به فراغت و راحت و عافیت و صلاح خواهد بود و چنانچه حاکم از این اوصاف عاری باشد رعیت نیز فاسد و سقیم و متألم می‌شوند. وی هرچند به پرهیز از خشونت و هرج و مرج توصیه می‌کند؛ اما با صراحت بیان می‌کند هر وقت جایگزین بهتر و عادل در دسترس باشد در این صورت عاق حاکم بد و عزل آن لازم و واجب می‌شود» (کاتب، ج ۴، بخش سوم، ۱۳۹۰: ۴۱۷-۴۱۹).

با این وصف دلالت عدالت اجتماعی در ادبیات سیاسی اجتماعی شیعه افغانستان هم، پدیده جدیدی است که بیشتر متناظر به کنش‌های سیاسی دوران جهاد است. تداوم سیاست تبعیض گذشته در دوره مجاهدین، جریان عمده شیعی را به‌سوی مطلوبات واقع‌گرایانه تری سوق داد که در رأس آن عدالت اجتماعی قرار دارد. اولین بار به‌صورت رسمی عدالت‌خواهی در میثاق وحدت تجلی کرد. در ماده نهم میثاق‌نامه وحدت که در بامیان و در تاریخ ۲۵/۴/۱۳۶۸ برگزار شده بود آمده است: «تلاش در جهت تأمین عدالت اجتماعی مبتنی بر حکومت اسلامی با رسمیت داشتن مذاهب جعفری و حنفی که تمامی اقشار، طوایف و ملیت‌ها در پرتو آن از همه حقوق سیاسی، مذهبی و مدنی و... بدون تبعیض برخوردار گردند» (عرفانی، ۱۳۷۲: ۱۷۱، خسروشاهی، ۱۳۷۰: ۲۰۴). از این پس دلالت عدالت اجتماعی و دفاع از حقوق اقلیت‌های محروم از پرکاربردترین واژه در ادبیات سیاسی جریان عدالت‌خواهی است که بیشتر در سخنرانی‌ها، بیانیه‌ها و مصاحبه‌های شهید مزاری (ره) منعکس گشته است و هیچ مفهومی با این دلالت در ادبیات سیاسی ایشان برابری نمی‌کند. در موارد متعددی آشکارا بیان شده است: «هدف ما تشکیل حکومت اسلامی، مردمی، فراگیر و مبتنی بر عدالت اجتماعی است. ما می‌خواهیم ستم‌های چندین قرنه بر مردم افغانستان پایان یابد و جامعه‌ای به وجود بیاید که در آن از تبعیض، برتری‌گری، تفاخر و افزون‌خواهی خبری نباشد و کلیه مردم افغانستان از هر قوم و نژاد و با هر رنگ و زبان

برادرانه و برابر زندگی کنند و حقوق حقه تمامی ملیت‌های افغانستان تأمین گردد. خواست ما تأمین عدالت، برابری و برادری میان مردم افغانستان است» (مزاری، ۱۳۷۳: ۶۸).

در ادامه عدالت‌خواهی ابعاد روشن‌تری پیدا کرد و مصادیق آن نیز مشخص شد. شهید مزاری: «ما در آینده خواهان سه چیز هستیم: رسمیت مذهب شیعه، اینکه تشکیلات گذشته ظالمانه بود و باید تغییر کند و سوم اینکه شیعه باید در تصمیم‌گیری‌های کشور سهیم باشد» (مزاری، ۱۳۷۴: ۳۸، موسوی، ۱۳۷۹: ۲۴۸). در فرایند تأکید بر این دلالت، طرح و برنامه مشخص و واضحی هم در پیشبرد عدالت اجتماعی ارائه شد: ۱- تقسیم قدرت و امتیازات اجتماعی بر اساس جمعیت و سرشماری ۲- طرح فدرالی کردن جامعه. طرح اول موقتی و اعتباری است که در کوتاه‌مدت می‌توانست مفید و راهگشا باشد تا زمانی که یک ثبات سیاسی و امنیت سراسری برقرار، و معیارهای شهروندی و شایسته‌سالاری نهادینه شود؛ اما طرح دوم می‌توانست یک طرح استراتژیک دائمی باشد که در جای مثل افغانستان که از تنوع قومی، مذهبی و نژادی برخوردار است، می‌تواند یک راه حل دائمی برای پایان دادن به تنش‌های قومی و مذهبی باشد. (مزاری، ۱۳۷۴: ۱۹ و ۱۸).

بنابراین چنانچه گذشت ادعای آقای سجادی مبنی بر تأکید اسلام شیعی بر دلالت اجتماعی در کلیت خود درست، اما در فرایند تبدیل شدن آن به یک خواسته منسجم و گفتمان واحد، این دلالت بیشتر منعکس‌کننده هنجار اکثریت اسلام شیعی به رهبری شهید مزاری است که البته از پیشینه چون دیدگاه فیض محمدکاتب نیز برخوردار است.

۳-۲. آزادی

آزادی به مثابه امر مدنی یکی دیگر از دلالت‌های هنجاری است که در اسلام‌گرایی شیعی مورد توجه قرار گرفته است. در پیشینه مطلوب آزادی در تفکر سیاسی شیعی، می‌توان به دیدگاه شهید اسماعیل بلخی اشاره کرد. آزادی از نگاه وی از چنان جایگاهی برخوردار است که سزاوار است در راه آن قربانی داده، و خون ریخته شود: «به آزادی جوانان را فدیة بایست، چو این نعمت کسی را رایگان نیست» (بلخی، ۱۳۵۹: ۱۷) و یا «شمع آزادی چومن پروانه‌ها بسیار سوخت، رمز وصل شمع را از مرده‌ی پروانه پرس» (بلخی، ۱۳۶۸: ۱۴۶) و یا «تا خون نریخت قومی هرگز نگشت آزاد، ما راست نیز سهمی زین افتخار آخر» (بلخی، ۱۳۵۹: ۵۹). او در جای دیگر به موانع آزادی یعنی استبداد اشاره می‌کند: «می آزادی وحدت نرسد از چه به ما، مستبد شیخ صفت دشمن جام است این جا، بردگان سر خوش و آزاد بهر جا اما ملتی بر در یک شخص غلام است اینجا» (بلخی، ۱۳۵۹: ۲۱، بلخی، ۱۳۶۴: ۳) و یا «جمله آزاد ز انواع نعم برخوردار، هست یک ملت پس مانده هراسان امشب، نه حیاتی و نه علمی و نه آزادی رأی، مانده در فکرت پوشاک و غم نان امشب» (بلخی، ۱۳۵۹: ۲۳، بلخی، ۱۳۶۴: ۱۲ و ۱۳).

اکثریت اسلام‌گرایی در افغانستان آزادی‌های سیاسی و مدنی از جمله حق رأی، مشارکت‌های سیاسی آزادی بیان و... را واقعی نمی‌دهد و اگر در جای هم اشاره بدان می‌شود در دایره ضیق شریعت حداکثری محدود می‌شود. مسئله آزادی زنان که از مسائل چالش برانگیز تاریخ سیاسی - اجتماعی افغانستان معاصر است در اسلام سیاسی سنی اهمیتی نیافته است. یونس خالص از سران مطرح اسلام‌گرایی سنی می‌گوید: «در اسلام زنان نه حق رأی دارند و نه می‌توانند رئیس جمهور شوند بلکه این حق مخصوص مسلمانان واقعی (مردان) است» (سجادی، ۱۳۸۸: ۱۶۶). در تفکر طالبانی نیز زنان از هیچ حق و حقوق مدنی حتی ابتدایی‌ترین آن که حق آموزش باشد، برخوردار نیستند. در مانفیسست امارت طالبان زنان به علت ناقص‌العقل و ضعیف بودن از ولایت امور به شدت منع شده‌است. در یکی از استدلال‌ها آمده‌است که ولایت زنان باعث قوام بر مردان می‌شود درحالی‌که قرآن رجال را «قوامون علی النساء» ذکر کرده است (حقانی، ۱۳۴۳: ۵۰-۸۰-۸۲). آموزش زنان در تفکر طالبان محدود به علم «ما وجب علیها فعله» شده است. بیشتر از این محدوده موجب مخالفت با حکم قرآن «قرن فی بیوتکن» می‌شود و مفاسد زیاد دیگری به همراه دارد (همان: ۲۴۸-۲۵۸)

برخلاف اکثریت در اسلام‌گرایی شیعی دید بازتری نسبت به آزادی‌های سیاسی مدنی از جمله مربوط به زنان مشاهده می‌شود. دیدگاه آیت‌الله فیاض از مراجع بزرگ تقلید و عالی‌ترین مقام دینی شیعیان افغانستان در این رابطه می‌تواند بهترین دلیل و مستند این ادعا باشد. ایشان در پاسخ به سؤالی از جایگاه زن مسلمان در نظام سیاسی و مشخصاً اینکه آیا زن مسلمان می‌تواند عهده‌دار مناصب ریاست جمهوری، نخست وزیری، تصدی انواع وزارت‌ها، فرماندهی نظامی، فرماندهی جهاد علیه مشرکان و... شود، می‌فرماید: تا زمانی که هر عمل اجتماعی مثل ریاست دولت و غیره یا عمل فردی مثل رانندگی، خلبانی و غیره منافی کرامت، شرف، عزت، عفت و طهارت بطن یک زن نباشد و بتواند در حین انجام این وظایف به ستر بدن خود از اجنبی عمل کند، زن می‌تواند متصدی این وظایف گردد چه در کشور اسلامی باشد یا کشورهای غیر اسلامی. از نظر ایشان حتی در حکومت‌های مبتنی بر شریعت یعنی حکومت اسلامی هم یک زن با داشتن شرایطی چون فقیه و اعلم بودن و دیگر شروطی که برای یک فرد در زمان غیبت برای تصدی ریاست حکومت لازم است، می‌تواند متصدی ریاست حکومت اسلامی گردد (فیاض، بی تا ب: ۳-۶). درباره منصب قضاوت برای زنان هم نظر ایشان برخلاف اکثر فقها که این منصب را اختصاصی مردان می‌دانند، این است که در حکومتات غیرشرعی مطلقاً جائز است و هیچ فرقی بین زن و مرد در این باب نیست. در حکومت مبتنی بر شریعت هم می‌گوید: زمانی که باقی شرایط تصدی زعامت در زن کامل باشد می‌تواند منصب قضا را هم عهده دار شود. و همینطور جایز است برای زن مسلمان کاندید شدن مجلس، ریاست مجلس، ریاست قضاء، پلیس شدن، سفیر شدن و ... (همان: ۸-۶). آیت‌الله محسنی نیز دیدگاه مشابهی درباره زنان دارد (غزنوی، ۱۳۸۷: ۲۷۷). شهید

مزاری نیز در اعتراض به دیدگاه نفی زنان می‌گوید: «این عجیب بود که بعد از چهارده سال مبارزه و جهاد و زجر کشیدن، برخی از رهبران گفتند که نیمی از جمعیت کشور یعنی زنان حق ندارند درباره سرنوشت خود حرف بزنند. این در حالی است که زمانیکه این رهبران در خارج از کشور به سر می‌بردند، همین خواهران قهرمان انقلاب را بوجود آوردند». در جای دیگر در حالی که دیدگاه نفی را به حزب یونس خالص، سیاف و دیگر احزاب سنی نسبت می‌دهد در وجه ایجابی می‌گوید: «ما معتقدیم زنان به‌عنوان نصف جمعیت کشور حق انتخاب کردن و انتخاب شدن دارند، اما ظاهراً بعضی گروه‌ها یا علنا یا تلویحاً با این مسئله مخالفت دارند. زنان از کلیه حقوق انسانی برخوردار هستند می‌توانند در کلیه عرصه‌های حیات سیاسی اجتماعی کشور فعالانه مشارکت کنند، انتخاب کنند و انتخاب شوند» (مزاری، ۲۰۰۹م: ۱۴۷ و ۲۷۸، و مزاری، ۱۳۷۳: ۵۵). بحث مشارکت زنان در عرصه سیاسی نه تنها در گفته سران و اندیشمندان شیعی، که در جاه‌های متعدد از اساسنامه احزاب و غیره نیز منعکس شده است (رک خسروشاهی، ۱۳۷۰: ۲۲۴ و دولت آبادی، ۱۳۷۱: ۳۰۷ و ۳۰۸).

در مجموع هنجارهای مطلوب اکثریت اسلام سیاسی در افغانستان، عمدتاً حول محور ایمان، توحید، شریعت، تقوا، حجاب و... می‌چرخند. جامعه متصف به این اوصاف نمونه جامعه خوب و مطلوب است که از آن به عنوان جامعه اسلامی یاد می‌شود، غیر از آن هرچه هست در زمره جوامع جاهلی قرار می‌گیرد. اگر اشاره‌ای هم به عدالت، کرامت و... می‌شود، همه در دایره ایمان و شریعت مفهوم می‌یابد. بنابراین واژگان‌های به کار رفته در وصف جامعه مطلوب همه بار مذهبی و دینی و بیشتر با تأکید بر ظواهر شریعت دارند. در واقع به‌همان میزان که در وصف جامعه غیرمطلوب از نگاه اکثریت اسلام‌گرایی بر ظواهر غیرشرعی انگشت گذاشته و نقد می‌شود، معیارهای مطلوب جامعه اسلامی نیز تأکید بر همان ظواهر است که باید حفظ شود. حزب اسلامی حکمتیار تأکید می‌کند که در حکومت مد نظر وی اموراتی چون تسهیل برای ادای فریضه نماز، احترام کامل رمضان المبارک، ادای فریضه حج، احیای مساجد و تأمین معیشت ملا امامان مساجد لحاظ می‌شود. با استفاده از همه وسایل و امکانات دولت با تمام قوا سعی به عمل می‌آید تا بساط فساد و بدکاری برچیده شود و اسباب و وسائلی که ذریعه آن جرائم اخلاقی اشاعه و گسترش می‌یابد ختم گردد. در جهت تربیت اخلاقی مردم تدابیری اتخاذ می‌شود که در پرتو آن در ضمیر افراد مؤمن خوف الهی احساس و اطاعت و بندگی خدا احیا گردد و مردم به سرحدی برسند که اجتناب از بدکاری و بدی و ادای فرائض اجتماعی تنها محدود به قانون نشود و... (مرامنه حزب اسلامی، بی‌تا: ۱۳-۱۷، دولت آبادی، ۱۳۷۱: ۱۹۶).

به‌وضوح می‌توان دریافت که در چنین دیدگاه‌هایی، بحث عدالت اجتماعی، کرامت انسانی آزادی سیاسی-اجتماعی افراد بخصوص زنان و... هیچ بازتاب و انعکاسی پیدا نکرده است. در مقابل می‌توان از هنجارهای مطلوب اسلام شیعی یاد کرد که علاوه بر هنجارهای حفظ شریعت

و تقوا و دیگر ظواهر، بحث عدالت اجتماعی و آزادی و حق مشارکت زنان به‌عنوان یک هنجار مسلم اجتماعی مطرح شده است. بنابراین در یک مقایسه اجمالی بین این دو دیدگاه، می‌توان ارزیابی کرد که هنجارهای مطلوب شیعی از توان و ظرفیت بهتری در سامان سیاسی افغانستان برخوردار است و متناسب با بحران‌های واقعی و عینی جامعه است. عدالت اجتماعی هنجاری است مبتنی بر کرامت انسانی و در راستای رفع تبعیضات ناروای تاریخی علیه اقلیت‌های قومی و مذهبی. همچنین آزادی‌های سیاسی و مدنی از مطلوباتی است مبتنی بر مقتضیات زمان که بدون آن هیچ سامان سیاسی و اجتماعی‌ای استحکام نخواهد یافت.

۴- دلالت‌های راهبردی اسلام‌گرایی شیعی

مراد از تضمینات راهبردی چنانچه اشاره شد، آن سری از دلالت‌ها و گزاره‌هایی است که بیان‌کننده قالب و ساختاری است که در خدمت یک یا چند هنجار اجتماعی قرار می‌گیرد و ضمانت‌کننده اجرایی آن محسوب می‌شود؛ به‌عنوان مثال، ممکن است متفکری عدالت و آزادی را در ساختاری با محوریت و رهبری فرد کاریزما، سیستم متمرکز و... بیشتر محقق‌الوقوع بداند و دیگری در ساختار دموکراتیک با تفکیک قوا، سیستم فدرال و... با این توضیح در ادامه به تضمینات راهبردی از نگاه اسلام شیعی اشاره می‌کنیم:

۴-۱. ولایت فقیه

ولایت از دلالت‌هایی است که اشاره به اندیشه شیعی اسلام سیاسی در افغانستان دارد که حول حکومت اسلامی از طریق ولایت به جای حکومت از طریق خلافت و امارت می‌چرخد که تحت تأثیر فقه و کلام شیعی و نظریه جدید ولایت فقیه است. به‌لحاظ تئوریک این دلالت تحت تأثیر نظریه ولایت فقیه است که با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران به‌عنوان قالب حکومت اسلامی پذیرفته شده است. در افغانستان از قائلین به این نظریه در سطح بالای مرجعیت، می‌توان از آیت‌الله العظمی فیاض نام برد که قائل است حکومت شرعی، حکومتی است که بر مبنای حاکمیت الهی قرار دارد و از طریق ولایت چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت اعمال می‌شود. ایشان برخلاف اکثر فقهای معاصر که برای اثبات ولایت فقیه به ادله نصی و روایی تمسک کرده‌اند، روایات را ضعیف و ولایت فقیه را با ادله عقلی ثابت‌شده می‌داند؛ زیرا تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت بدون ولایت فقیه و صلاحیت تام آن در تأسیس قانون و اجرای شریعت بر حسب مقتضای زمان و مصالح مردم در جاهایی که حکم شرعی در آن موارد نامعلوم است (منطقه الفراغ)، ممکن نیست. از طرفی چون خداوند در منطقه الفراغ تشریحی قرار نداده است، فهمیده می‌شود که اختیارات تشریح را در اختیار ولی امر نهاده است تا بر حسب مقتضیات زمان و صلاح‌دید عمل کند (فیاض، بی تا الف: ۱۱). گذشته از این، اکثریت اسلام‌گرایی شیعی هم ولایت فقیه را به‌عنوان تنها شکل مطلوب حکومت اسلامی می‌دانستند. در ماده یک میثاق‌نامه وحدت

آمده است: «تداوم و تشدید مبارزه برای ایجاد حکومت اسلامی مبتنی بر قرآن و سنت و اصل ولایت فقیه» امکان‌پذیر است (خسروشاهی، ۱۳۷۰: ۲۰۳، عرفانی، ۱۳۷۲: ۱۷۱) و نیز یکی از شرایطی که شخص کاندیدا در شورای مرکزی حزب وحدت اسلامی باید داشته باشد وصف مؤمن به اسلام و معتقد به ولایت فقیه ذکر شده است (عرفانی، ۱۳۷۲: ۱۰۸ و ۲۷۱). میرحسین صادقی می‌گوید: «حکومت مقتدرانه جهان اسلام و حاکمیت قانون از طریق امامت و در زمان کنونی ولایت فقیه تداوم می‌یابد. نشانه ایمان در اطاعت و فرمانبرداری از ولی فقیه که فردی مسئول، پرهیزگار و مبارز است، می‌باشد» (ماگنوس، ونبی، ۱۳۸۰: ۱۱۷).

با وجود این، دلالت ولایت فقیه در فرایند کنش‌های سیاسی دستخوش تغییراتی شده است. گذشته از اینکه بعضی از سران اسلام‌گرایی شیعی همانند آیت‌الله محسنی و سید بهشتی از ابتدا و به لحاظ نظری ولایت فقیه را قبول نداشتند در بین معتقدین هم این دلالت دستخوش تحول شده، و دست کم در حوزه عمل به مرور از مطالبات جدی احزاب شیعی فاصله گرفته است. نبود زمینه برای تشکیل حکومت با محوریت ولایت فقیه در کشوری با اکثریت سنی و نیز رخدادهای سیاسی بعد از تشکیل حکومت ربانی را می‌توان از دلایل عمده این فاصله‌گیری دانست. در رویدادهای بعد از تشکیل حکومت ربانی اکثریت اسلام‌گرایان شیعی به علت برآورده نشدن مطالبات سیاسی-اجتماعی‌شان از سوی حکومت در مقابل آن قرار گرفتند درحالی‌که جمهوری اسلامی از دولت ربانی حمایت می‌کرد و هم توقع داشت شیعیان نیز با دولت همکاری کنند.

۴-۱. جمهوریت

از دلالت‌های دیگر سیاسی که بیانگر قالب و ساختار یک دولت است می‌توان از جمهوریت و دموکراسی نام برد که از چالش‌های جدی فراروی اسلام‌گرایی در افغانستان محسوب می‌شود. آنچه واضح است بیگانگی اکثریت اسلام‌گرایی با این واژه است که باعث شده است سران مطرح اسلام‌گرایی در برابر آن موضع منفی بگیرند و در مواردی آن را با مفهوم شورا که بار دینی دارد جایگزین کنند. کاربرد شورا در تعیین امیر و زعیم حکومت متجلی می‌شود که در آن به جای مراجعه به آرای مردم، شورای متشکل از اهل حل و عقد به انتخاب امیر از میان اعضا می‌پردازد. ربانی می‌گوید: «فعالاً در نظام‌های مختلف مثلاً بعضی رؤیسان از طریق شورا انتخاب می‌شود و بعضاً از طریق رفراندوم و همه‌پرسی انتخابات صورت می‌گیرد؛ اما در فرهنگ سیاسی اسلام، زمامداران توسط نخبگان انتخاب می‌شوند که آن را به نام شورای اهل حل و عقد یاد می‌کنند که یک بخشی عمده از این شورا علمای امت هستند» (ربانی، ۱۳۹۱: ۷۳). در عمل هم بعد از پایان مهلت چهار ماهه ربانی برای اداره موقت حکومت اسلامی، ادامه فعالیت وی هم از طریق شورای حل و عقد امکان‌پذیر شد که البته اکثریت آن را تحریم کرده بودند، هیچ شفافیتی وجود نداشت و تنها کاندید آن هم آقای ربانی بود. وقتی از سیاف درباره تحریم اکثریت سؤال شد چنین پاسخ

داد: «رهبران تنظیم‌ها برادران ما هستند و اگر امروز قبول نکرده‌اند فردا قبول خواهند کرد. این موضوع داخلی ما است و به کسی اجازه نمی‌دهیم کارهای ما را انتقاد کنند» و «ما جهاد کرده‌ایم و این حق ما است که هر قسمی که بخواهیم این وطن را اداره کنیم» (عطایی، ۱۳۸۴: ۴۸۰-۴۸۳). در نظام امارت طالبان نیز فرایند انتخاب رییس از این قرار است: رییس امارت در مجلس شورای اهل حل و عقد انتخاب شود. اهل حل و عقد به‌عنوان اطاعت محض با او بیعت کنند و در مرحله سوم عموم مردم بیعت نمایند که اسم آن بیعت طاعت است (حقانی، ۱۴۴۳: ۷۸ و ۷۹). به هر صورت آنچه در اکثریت اسلام‌گرایی صراحت دارد مخالفت با جمهوریت است. سید قطب نظام دموکراسی را انحراف از جاده دین می‌داند. او با تکیه بر آیه ۱۱۶ از سوره انعام استشهاد می‌کند که اگر بیشتر از مردم پیروی کنی تو را از راه خدا دور می‌سازند. در اسلام حکم، حکم خداست و نه حکم مردم. خداست که صاحب شرع و دستور است (نقل از علیپور، ۱۳۸۸: ۱۰۷). اکثریت اسلام‌گرایی در افغانستان هم دموکراسی را نفی می‌کند. ربانی در سرمقاله‌ای با عنوان «چرا ما دموکراتیک نیستیم؟» به این مطلب اشاره می‌کند که «برای بعضی مردم دموکراسی ممکن است به معنای حکومت مردم بر مردم یا شرکت در حاکمیت باشد... {ولی} اسلام بر ضد این چنین دموکراسی است» (نقل از روا، ۱۳۹۰: ۵۶). طالبانیسم هم انتخابات و دموکراسی را رد می‌کند. عبدالحکیم حقانی در کتاب «الاماره الاسلامیه و نظامها» در رد دموکراسی و انتخابات می‌گوید: بدان که انتخابات که در دوره معاصر رایج است، دلیل شرعی برای آن نداریم و خیری در آن نیست؛ زیرا اگر خیری بود صحابه رسول آن را ترک نمی‌کردند. مضافاً اینکه انتخابات دارای مفاسد کثیره است؛ از جمله: موجب اختلافات و تعصبات قبیله‌ای می‌شود؛ رای عاقل و غیرعاقل، زن و مرد، مسلمان و کافر در آن برابر است و این انحراف از اسلام است؛ موجب اعمالی چون اسراف و تبذیر می‌شود؛ در آن وعده‌های دروغ غیرمشروع داده می‌شود؛ در آن خدعه و فریب مردم به کار گرفته می‌شود و... (حقانی، ۱۴۴۳: ۷۴-۷۷).

سیر جمهوری‌خواهی و سازگاری با دموکراسی در اندیشه جریان‌های شیعی از وضعیت بهتری نسبت به اکثریت اسلام‌گرایی سنی برخوردار است. در پیشینه این دلالت می‌توان از دیدگاه شهید بلخی یاد کرد که از جمهوریت و دموکراسی به‌عنوان تنها راهبرد عبور از ستم استبداد شاهی یاد می‌کند: «نور جمهوریت، ای مقصود شرق، ای یگانه طالع مسعود شرق، ظلمت مغرب ز نورت منجلی‌ست، بین به این تاریکی موجود شرق، داری بر درد بی‌درمان توئی، مرهمی بر جسم خون‌آلود شرق، زودتر اقدام کن بنگر که ملیون‌ها نفوس، شد اسیر عده‌ای معدود شرق و...» (بلخی، ۱۳۵۹: ۶۴). آیت‌الله محسنی نیز بین اسلام و دموکراسی تناقضی نمی‌بیند. وی که سؤال «حکومت اسلامی یا دموکراسی؟» را اشتباه می‌داند، معتقد است که دموکراسی می‌تواند قالبی برای حکومت اسلامی هم باشد؛ زیرا قوام دموکراسی به تأیید مردم است نه به قانون‌گذاری از سوی مردم. بنابراین در حکومت اسلامی قانون‌گذاری از سوی اسلام انجام می‌شود و مردم که با

دل و جان این قانون را پذیرفته‌اند به تأیید حکومت می‌پردازند. وی در جای دیگری هم ادعا کرده است که تعیین زمامدار نه بطور کلی به مردم واگذار شده و نه از حوزه انتخاب آنان کاملاً به دور است؛ بلکه شرایط از طرف اسلام وضع شده و تعیین مصداق به عهده مردم است «و این روش اعتدال است که مصلحت و آزادی هر دو تأمین گشته است» (غزنی، ۱۳۸۷: ۲۵۸). گذشته از این‌ها جمهوریت در اندیشه شهید مزاری نیز بازتاب واضح و روشنی داشته‌است. ایشان بارها و در مناسبات مختلف بر مؤلفه‌های اساسی جمهوریت مانند قانون‌مداری، حق سرنوشت مردم، برابری تمام اقوام بدون تبعیض و... تأکید کرده‌است (رک توسلی غرjestانی (بی‌تا): ۴۱-۴۶، مطهری هلمندی، (بی‌تا): ۴۷-۵۷). در یکی از سخنان او ایده جمهوریت چنین بیان شده‌است: «ما معتقدیم که انتخابات کاملاً باید آزاد باشد و همه مردم افغانستان بتوانند در آن شرکت کنند. ما سیستم انحصار را به هر شکل و شیوه آن رد می‌کنیم و طرفدار مشارکت همه مردم افغانستان اعم از زن، مرد، پیر، جوان و... برای تعیین سرنوشت‌شان هستیم» (نقل از مطهری هلمندی، (بی‌تا): ۵۴).

۴-۳. فدرالیسم

فدرالیسم از دیر هنگام یکی از دلالت‌های مهم اسلام شیعی به‌عنوان یکی از راهبردها در راستای دست‌یابی سامان مطلوب بوده‌است. شهید مزاری را می‌توان از پیشگامان اصلی طرح این راهبرد در افغانستان معاصر دانست. از نگاه وی، فدرالیسم باعث می‌شود که هر قومی با داشتن فرهنگ و رسوم خویش و با احساس تعیین سرنوشت به احساس تعلق ملی دست یابد (مزاری، ۱۳۷۴: ۱۷ و ۱۸). شهید مزاری در واقع فدرالیسم را بهترین قالب در راستای تحقق هنجار عدالت اجتماعی در افغانستان می‌دانست و «قانون اساسی نظام فدرال اسلامی افغانستان» را هم تدوین کرد. در این قانون اساسی افغانستان به شش ایالت تقسیم می‌شد که همگی در عین خودمختاری در اجرای قوانین ایالتی در تصمیمات مهم از قبیل واحد پول ملی، مناسبات بین‌المللی و سیاست‌های کلان کشور، تابع حکومت مرکزی بودند (رک هدایت، (بی‌تا)، (ویژه‌نامه): ۱۵۸-۱۷۲، حبیبی، (بی‌تا)، (ویژه‌نامه): ۱۷۸-۱۸۷، احمدی، (بی‌تا)، (ویژه‌نامه): ۲۴۰-۲۴۴).

فدرال‌خواهی شیعیان با روی کار آمدن جمهوریت، کم‌رنگ شد؛ زیرا در ابتدای این دوره با روی کار آمدن یک حکومت دموکراتیک قانون‌مدار، امیدواری دستیابی اقلیت‌های محروم از جمله شیعیان هزاره به حقوق سیاسی‌شان وجود داشت؛ اما به مرور و در سایه ضعف و فساد سیستماتیک و نیز برگشت به چرخه پوسیده قومیت‌مداری و تبعیض و سرانجام سقوط جمهوریت بار دیگر طرح فدرالیسم افغانستان از سوی شیعیان هزاره مطرح، و تنها راه عبور از بحران و راهکار رسیدن به سامان مطلوب پیشنهاد می‌شود. هرچند با توجه به ابهامات موجود در ادامه امارت کنونی طالبان از تغییر در رویکرد یا تداوم رویکرد قبلی، تحرکات جدی در عرصه تفکر

و کنش سیاسی اسلام شیعی مشاهده نمی‌شود در صورت تداوم روند فعلی، تبدیل شدن فدرالیسم به‌عنوان یک دلالت و گفتمان برتر در جریان اسلام‌گرایی شیعی بعید از ذهن نخواهد بود؛ چنانچه آقای سرور دانش در مصاحبه با بی‌بی‌سی فارسی بر این نکته تأکید می‌کند و از شکل‌گیری «جریان فدرال‌خواهان افغانستان» با محوریت آقای دانش و همکاری بعضی از سیاست‌مداران تاجیک از جمله لطیف پدرام خبر می‌دهد که با هدف مبارزه سیاسی با سلطه طالبان‌سوم و در راستای مطالبه عدالت و آزادی در قالب نظام فدرال اعلام موجودیت کرده است (بی‌بی‌سی فارسی، ۱۴۰۱).

نتیجه‌گیری

در بررسی کارنامه سیاسی اسلام شیعی در افغانستان و شکست آن توجه به این نکته از اهمیت خاصی برخوردار است که گذشته از پیچیدگی‌های عرصه سیاسی در افغانستان از تنوع قومی، مذهبی، وضعیت خاص جغرافیایی، مداخلات خارجی و... به لحاظ فکری نیز اسلام سیاسی با نارسایی‌های زیادی مواجه بوده است و توان لازم در حل بحران موجود را ندارد؛ به‌عنوان مثال چنانچه اشاره شد اکثریت اسلام سیاسی درک درستی از بحران موجود در افغانستان ندارند و دست‌کم بخش مهم و حیاتی بحران در افغانستان را که تبعیض در عرصه‌های مختلف اجتماعی و نبود آزادی‌های مدنی، عقیده، مذهب، بیان و... باشد به فراموشی سپردند و در نتیجه نتوانستند یک وضعیت بدیل عدالت‌محور و آزادی‌گستر را ترسیم کنند. در سیر مراحل فکری اسلام سیاسی سنی یک حالت تقلیدی صرف و تحت تأثیر فضای بیرونی و افکار شخصیت‌های چون سید قطب و... مشاهده می‌شود که در موارد زیادی با واقعیات افغانستان مطابقت نداشته‌است.

با این وصف در کنار قرائت رسمی، اسلام‌گرایی شیعی نیز ابراز وجود کرد که هرچند در اقلیت است اما حاوی دلالت‌های مهمی است که در این نوشتار بدان پرداخته شده‌است. اسلام سیاسی شیعی نیز در کارنامه‌اش خالی از ضعف و نارسایی نیست و نسبت به سهم خودش شریک وضعیت موجود خواهد بود با وجود این در مقیاس با اکثریت، اسلام شیعی در مراحل فکری خود توجه به واقعیات جامعه را مد نظر گرفته، و از حالت انتزاعی و تقلیدی صرف فاصله گرفته است. به همین دلیل توانسته در معرفی وضعیت بدیل و مطلوب روی مفاهیمی انگشت بگذارد مثل عدالت اجتماعی که نه تنها یکی از اهداف اساسی نظام مبتنی بر دین اسلام است که از ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر جامعه تبعیض‌آلود افغانستان است. بنابراین به باور این نوشتار اسلام سیاسی به دلیل بافت سنتی - اسلامی جامعه افغانستان از موقعیت بهتری نسبت به جریان‌های سکولار در تشکیل نظام آینده افغانستان برخوردار است و به همین دلیل ظرفیت‌های فکری اسلام‌گرایی شیعی و توجه به آن، می‌تواند در بازنگری و بهبود وضعیت فکری اسلام سیاسی و ترسیم وضعیت مطلوب کمک کند.

کتابنامه

- احمدی، علی، (بی‌تا)، شهید مزاری؛ فدرالیسم و آرمان تحقق عدالت اجتماعی، نشریه عدالت و امید؛ ویژه‌نامه شهید مزاری و فدرالیسم در افغانستان، کابل؛ بنیاد.
- اخوان کاظمی بهرام، (۱۳۸۲)، عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام، قم؛ بوستان کتاب.
- اسپریگنز، توماس، (۱۳۸۹)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ ششم، تهران؛ نشر آگه.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۲)، عقل در سیاست، تهران؛ نگاه معاصر.
- بلخی، سیداسماعیل، (۱۳۵۹)، چکامه‌های علامه شهید بلخی، بی‌جا؛ انتشارات بلخی.
- بلخی، سیداسماعیل، (۱۳۶۴)، خروش آزادی، بی‌جا؛ ارگان نشراتی سیدجمال الدین حسینی.
- بلخی، سیداسماعیل، (۱۳۶۸)، دیوان بلخی، بی‌جا؛ ارگان نشراتی سید جمال الدین حسینی.
- توسلی غرجستانی، (بی‌تا) مولفه‌های جمهوریت در اندیشه شهید مزاری، نشریه عدالت و امید؛ ویژه‌نامه مزاری، جمهوریت و صلح، کابل؛ بنیاد اندیشه.
- حبیب الرحمن، (بی‌تا)، جهان‌بینی اسلامی، تهران؛ کمیته نشرات فرهنگی جمعیت اسلامی افغانستان.
- حبیبی، ضامن علی، (بی‌تا)، فدرالیسم در اندیشه شهید مزاری، نشریه عدالت و امید؛ ویژه‌نامه شهید مزاری و فدرالیسم در افغانستان، کابل؛ بنیاد اندیشه.
- حقانی، عبدالحکیم، (۱۴۴۳هـ)، الاماره الاسلامیه و نظامها، بی‌جا؛ نشر مکتبه دارالعلوم الشرعیه.
- حقیقت، سیدصادق، (۱۳۹۳)، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، چاپ دوم، قم؛ دانشگاه مفید.
- خسروشاهی، سیدهادی، (۱۳۷۰)، نهضت‌های اسلامی افغانستان، تهران؛ دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- دانش، سرور، مصاحبه با بی‌بی‌سی فارسی، برنامه «به‌عبارت دیگر»؛ ۴ / ۹ / ۱۴۰۱.
- دولت آبادی، بصیر حمد، (۱۳۷۱)، شناسنامه احزاب و جریانات سیاسی افغانستان، قم؛ نشر مؤلف.
- دولت‌آبادی، بصیراحمد، (۱۳۸۷)، شناسنامه افغانستان، چاپ سوم، تهران؛ عرفان.
- ربانی، برهان‌الدین، (۱۳۹۱)، خط رهبر (مجموعه سخنرانی)، بی‌جا؛ مرکز تدوین آثار برهان‌الدین ربانی.
- روا، البویه، (۱۳۶۹)، افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی، ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم، مشهد؛ آستان قدس رضوی.
- روا، البویه، (۱۳۹۰)، افغانستان از جهاد تا جنگ‌های داخلی، ترجمه علی عالمی کرمانی، چاپ دوم، تهران؛ نشر عرفان.
- سجادی، عبدالقیوم، (۱۳۸۸)، گفتان جهانی شدن و اسلام سیاسی پسا طالبان، قم؛ انتشارات مفید.

سعید بابی، (۱۳۷۹)، *هراس بنیادین: اروپا مداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه، غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران؛ انتشارات دانشگاه تهران.

عرفانی یکه ولنکی، قربانعلی، (۱۳۷۲)، *حزب وحدت اسلامی افغانستان: از کنگره تا کنگره*، قم؛ نشر سراج.

عطایی، محمدابراهیم، (۱۳۸۴)، *نگاهی مختصر به تاریخ معاصر افغانستان*، ترجمه جمیل الرحمن کامگار، کابل؛ انتشارات میوند.

علیپور، عفت، (۱۳۸۸)، *اندیشه سیاسی سید قطب*، تهران: نشر احسان.

غزنوی، جوادی، (۱۳۸۷)، *اندیشه‌های کلامی، فقهی و سیاسی آیت‌الله محسنی، قم؛ وحدت‌بخش*.

فیاض، محمداسحاق، (بی‌تا) الف، *الانموذج فی منهج الحکومه الاسلامیه*، بی‌جا؛ بی‌نا.

فیاض، محمداسحاق، (بی‌تا) ب، *نموذج لمجموعه اسئله حول موقع المراه فی النظام السیاسی الاسلامی*، بی‌جا؛ بی‌نا.

کاتب، فیض محمد، (۱۳۹۰)، *سراج‌التواریخ*، ج ۳، تمه، کابل؛ انتشارات امیری.

کاتب، فیض محمد، (۱۳۹۰)، *سراج‌التواریخ*، ج ۴، بخش ۱، کابل؛ انتشارات امیری.

کاتب، فیض محمد، (۱۳۹۰)، *سراج‌التواریخ*، ج ۴، بخش ۳، کابل؛ انتشارات امیری.

منوچهری، عباس، (۱۳۸۸)، *نظریه سیاسی پارادایمی*، دو فصلنامه پژوهش سیاست نظری، ش ۶.

منوچهری، عباس، هنری، یدالله، (۱۳۹۳)، *دلالت‌های سیاسی اندیشه سنائی، مطالعات تاریخ اسلام*، ش ۲۲.

منوچهری، عباس، (۱۳۹۴)، *اندیشه سیاسی به مثابه دانش میان رشته‌ای: روایتی دلالتی-پارادایمی*،

مطالعات اجتماعی: مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، ش ۲۶.

ماگنوس، رالف اچ و ادن نبی، (۱۳۸۰)، *افغانستان، روحانی، مارکس و مجاهد*، ترجمه قاسم ملکی، تهران؛ وزارت خارجه.

محسنی، محمدآصف، (۱۳۶۰)، *سخنرانی در مشهد (۱ / ۳ / ۱۳۶۰)*، تهران؛ نمایندگی حرکت اسلامی.

مراومه حزب اسلامی افغانستان (بی‌تا)، بی‌جا، بی‌نا.

مزاری، عبدالعلی، (۱۳۷۳)، *فریاد عدالت*، قم؛ مؤسسه فرهنگی، تحقیقاتی و آموزشی شهید سجادی.

مزاری، عبدالعلی، (۱۳۷۴)، *احیای هویت (مجموعه سخنرانی‌های استاد شهید)*، قم؛ سراج.

مزاری، عبدالعلی، (۲۰۰۹)، *چراغ راه؛ برگزیده‌ای از سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و پیام‌های استاد*

شهید بابه مزاری، گردآورنده: رضا ضیایی، بی‌جا؛ نشر بنیاد رهبر شهید نمایندگی اروپا.

مطهری هلمندی، سیدعلی، (بی‌تا)، *جمهوریت در قانون اساسی و اندیشه شهید مزاری*، نشریه

عدالت و امید، ویژه‌نامه مزاری، جمهوریت و صلح، کابل؛ بنیاد اندیشه، صص ۴۷-۵۷.

المودودی، ابوالاعلیٰ، (۱۳۹۸ هـ)، *الخلافة والملک*، تعریب احمد ادريس، کویت؛ نشر دارالقلم.
 موسوی، سیدعسکر، (۱۳۷۹)، *هزاره‌های افغانستان*، ترجمه؛ اسدالله شفایی، تهران: سیمرخ.
 مهدوی، محمدحسن، (۱۳۹۹)، *تحلیل و بررسی دلالتی-تطبیقی جریان‌های فکری در افغانستان معاصر (چیگرایی، اسلام سیاسی و لیبرالیسم)*، قم؛ جامعه المصطفی العالمیه، رساله دکتری.
 هدایت، محمد، (بی‌تا)، *ضرورت تحقق فدرالیسم در افغانستان به‌روایت شهید مزاری*، نشریه *عدالت و امید*، ویژه‌نامه شهید مزاری و فدرالیسم در افغانستان، کابل؛ بنیاد اندیشه.

References

- Ahmadi, Ali, (n.d.), *Shahid Mazari; Federalism and the Ideal of Achieving Social Justice*, Adalat wa Omid (Justice and Hope) Journal; Special Issue on Shahid Mazari and Federalism in Afghanistan, Kabul; Andisheh Foundation, pp. 240-244. (In Persian)
- Akhavan Kazemi, Bahram, (2003), *Justice in the Political Thoughts of Islam*, Qom; Bustan-e Ketab. (In Persian)
- Spragens, Thomas, (2010), *Understanding Political Theories*, translated by Farhang Rajaei, Sixth Edition, Tehran; Agah Publishing. (In Persian)
- Bashirieh, Hossein, (2003), *Reason in Politics*, Tehran; Negah-e Moaser. (In Persian)
- Balkhi, Seyyed Ismail, (1980), *The Poems of Allameh Shahid Balkhi*, n.p.; Balkhi Publications. (In Persian)
- Balkhi, Seyyed Ismail, (1985), *The Roar of Freedom*, n.p.; Seyyed Jamaluddin Hosseini Publishing Organ. (In Persian)
- Balkhi, Seyyed Ismail, (1989), *Diwan-e Balkhi*, n.p.; Seyyed Jamaluddin Hosseini Publishing Organ. (In Persian)
- Tavasoli Gharjestani, (n.d.), *The Components of Republicanism in the Thought of Shahid Mazari*, Adalat wa Omid (Justice and Hope) Journal; Special Issue on Mazari, Republicanism, and Peace, Kabul; Andisheh Foundation, pp. 41-46. (In Persian)
- Habib al-Rahman, (n.d.), *Islamic Worldview*, Tehran; Cultural Publications Committee of the Islamic Society of Afghanistan. (In Persian)
- Habibi, Zamen Ali, (n.d.), *Federalism in the Thought of Shahid Mazari*, Adalat wa Omid (Justice and Hope) Journal; Special Issue on Shahid Mazari and Federalism in Afghanistan, Kabul; Andisheh Foundation, pp. 178-187. (In Persian)
- Haqqani, Abdul Hakim, (2022), *Al-Imarah Al-Islamiyya Wa Nizamoha*, n.p.; Nashr Maktaba Dar al-Uloom al-Shariya. (In Persian)
- Haqiqat, Seyed Sadegh, (2014), *The Foundations of Political Thought in Islam*, Second Edition, Qom; Mofid University. (In Persian)
- Khosroshahi, Seyyed Hadi, (1991), *Islamic Movements of Afghanistan*, Tehran; Office of Political and International Studies. (In Persian)
- Danesh, Sarwar, Interview with BBC Persian, “Be Ebarat-e Digar” program, (November 26, 2022). (In Persian)

- Dolatabadi, Basir Hamad, (1992), *Identification of Parties and Political Movements of Afghanistan*, Qom; Author Publishing. (In Persian)
- Dolatabadi, Basir Ahmad, (2008), *Identification of Afghanistan*, Third Edition, Tehran; Erfan Publishing. (In Persian)
- Rabbani, Burhanuddin, (2012), *The Leader's Line (Collection of Speeches)*, n.p.; Center for Compilation of Burhanuddin Rabbani's Works. (In Persian)
- Roy, Olivier, (1990), *Afghanistan, Islam and Political Modernity*, translated by Abolhassan Sarvqad Moghadam, Mashhad; Astan Quds Razavi. (In Persian)
- Roy, Olivier, (2011), *Afghanistan: From Jihad to Civil Wars*, translated by Ali Alami Kermani, Second Edition, Tehran; Erfan Publishing. (In Persian)
- Sajjadi, Abdul Qayyum, (2009), *Discourses of Globalization and Post-Taliban Political Islam*, Qom; Mofid Publications. (In Persian)
- Saeed, Bobby, (2000), *Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, translated by Gholamreza Jamshidiah and Musa Anbari, Tehran; University of Tehran Publications. (In Persian)
- Erfani yakavlangi, Qurban Ali, (1372), *Hezb-e Wahdat-e Islami Afghanistan: from Congress to Congress* Qom, Seraj publishing. (In Persian)
- Ataei, Mohammad Ibrahim, (2005), *A Brief Look at the Contemporary History of Afghanistan*, translated by Jamil al-Rahman Kamgar, Kabul; Maiwand Publications. (In Persian)
- Alipour, Effat, (2009), *The Political Thought of Seyyed Qutb*, Tehran: Ehsan Publishing. (In Persian)
- Ghaznavi, Javadi, (2008), *Theological, Jurisprudential, and Political Thoughts of Ayatollah Mohseni*, Qom; Wahdat Bakhsh. (In Persian)
- Fayaz, Mohammad Ishaq, (n.d.) A, *Al-Anmuzej Fi Manhaj Al-Hukuma Al-Islamia*, n.p.; n.p. (In Persian)
- Fayaz, Mohammad Ishaq, (n.d.) B, *Namozaj Li Majmua As'ila Hawl Mawqi' Al-Mara' Fi Al-Nizam Al-Siyasi Al-Islami*, n.p.; n.p. (In Persian)
- Kateb, Faiz Mohammad, (2011), *Siraj al-Tawarikh*, Vol. 3, Supplement, Kabul; Amiri Publications. (In Persian)
- Kateb, Faiz Mohammad, (2011), *Siraj al-Tawarikh*, Vol. 4, Part 1, Kabul; Amiri Publications. (In Persian)
- Kateb, Faiz Mohammad, (2011), *Siraj al-Tawarikh*, Vol. 4, Part 3, Kabul; Amiri Publications. (In Persian)
- Manouchehri, Abbas, (2009), *Paradigmatic Political Theory*, Two-Quarterly Journal of Theoretical Politics Research, No. 6. (In Persian)
- Manouchehri, Abbas, and Hanari, Yadollah, (2014), *The Political Implications of Sanai's Thought*, Studies in the History of Islam, No. 22. (In Persian)
- Manouchehri, Abbas, (2015), *Political Thought as an Interdisciplinary Knowledge: A Semantic-Paradigmatic Narrative*, Social Studies: Interdisciplinary Studies in the Humanities, No. 26. (In Persian)

- Magnus, Ralph H., and Eden Naby, (2001), *Afghanistan: The Priest, the Marxist, and the Mujahid*, translated by Qasem Maleki, Tehran; Ministry of Foreign Affairs. (In Persian)
- Mohseni, Mohammad Asef, (1981), *Speech in Mashhad (1/3/1360)*, Tehran; Representation of the Islamic Movement. (In Persian)
- Manifesto of the Islamic Party of Afghanistan* (n.d.), n.p., n.p.
- Mazari, Abdul Ali, (1994), *Cry for Justice*, Qom; Shahid Sajjadi Cultural, Research, and Educational Institute. (In Persian)
- Mazari, Abdul Ali, (1995), *Revival of Identity (A Collection of Speeches by Ustad Shahid)*, Qom; Seraj. (In Persian)
- Mazari, Abdul Ali, (2009), *The Guiding Light; Selected Speeches, Interviews, and Messages of Ustad Shahid Baba Mazari*, compiled by Reza Ziaei, n.p.; Publishing Foundation of the Shahid Leader, Europe Representation.
- Motahari Helmandi, Seyyed Ali, (n.d.), *Republicanism in the Constitution and the Thought of Shahid Mazari*, Adalat wa Omid (Justice and Hope) Journal, Special Issue on Mazari, Republicanism, and Peace, Kabul; Andisheh Foundation, pp. 47-57. (In Persian)
- Mawdudi, Abul Ala, (1398 AH), *Al-Khilafa Wa Al-Mulk*, translated by Ahmed Idris, Kuwait; Dar al-Qalam Publishing. (In Persian)
- Mousavi, Seyyed Askar, (2000), *The Hazaras of Afghanistan*, translated by Asadullah Shafai, Tehran: Simorgh. (In Persian)
- Mahdavi, Mohammad Hassan, (2020), *Analysis and Comparative Study of the Semantic-Applicative of Intellectual Currents in Contemporary Afghanistan (Leftism, Political Islam, and Liberalism)*, Qom; Al-Mustafa International University, Doctoral Dissertation. (In Persian)
- Hedayat, Mohammad, (n.d.), *The Necessity of Realizing Federalism in Afghanistan according to Shahid Mazari*, Adalat wa Omid (Justice and Hope) Journal; Special Issue on Shahid Mazari and Federalism in Afghanistan, Kabul; Andisheh Foundation, pp. 158-172. (In Persian)