

مطالعه مقایسه‌ای مسأله مشروعیت

در اندیشه و عمل اسلام‌گرایان شیعه و اخوانی در افغانستان

یوسف خانمحمدی / استادیار دانشگاه مفید قم / khanmohammadi@mofidu.ac.ir

امان الله شفاپی / دانشجوی دکتری علوم سیاسی جامعه المصطفی العالمیه / aman.shafa@yahoo.com

تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۱۲/۰۳ / تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۹/۰۵/۱۹

چکیده

بی‌گمان مشروعیت برای نحله‌های مختلف اسلام‌گرایی در افغانستان معاصر، مهم‌ترین و جدی‌ترین مسأله سیاسی تلقی شده است. مشروعیت روح و جوهره قدرت است و اسلام‌گرایان شیعه و اخوانی، دو جریان اصلی اسلام سیاسی در افغانستان، سعی بلیغی به خرج داده‌اند تا حضور خویش را در سپهر سیاست این کشور مشروعیت بخشند. ایده اصلی نوشتار حاضر، آن است تا با نگاه مقایسه‌ای، نشان دهد اسلام‌گرایان شیعه و اخوانی چرا و چگونه به مسأله مشروعیت در عرصه سیاست پرداختند و اخیراً چه نتایجی بر اندیشه و عمل آنان به بار نشسته است. به نظر می‌رسد روش تحلیل تاریخ فکری هیوز که به مراحل سه‌گانه زمینه‌ها، ماهیت و پیامدها می‌پردازد، چارچوب مناسبی برای مطالعه مقایسه‌ای موضوع تدارک بیند. یافته‌ها در این چارچوب، نشان می‌دهد که اسلام‌گرایان شیعه و اخوانی، با وجود برخی شباهت‌ها در مراحل سه‌گانه، مسأله مشروعیت را در زمینه‌های خاصی جست‌وجو نموده‌اند. ماهیت و محورهای اندیشه آنان، حول مسأله مشروعیت متفاوت بوده و نتایج و پیامدهای ناهم‌گون بر عمل ایشان مترتب شده است.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت، اسلام سیاسی، اسلام‌گرایان شیعه، اسلام‌گرایان اخوانی، افغانستان.

مقدمه

به موازات نضج‌گیری اسلام سیاسی در جهان اسلام در نیمه دوم قرن بیستم، نحله‌های مختلف اسلام‌گرایی در افغانستان نیز پدید آمد و در دهه ۱۹۷۰ به شکل‌گیری جریان‌ها و سازمان‌های اسلام‌گرا انجامید. اسلام‌گرایی شیعه در افغانستان، با آنچه اسلام سیاسی اخوانی خوانده می‌شود، تقریباً طول عمر برابر دارد. هر دو در بستر دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ پدید آمدند و در دهه ۱۹۸۰ وارد فاز مبارزه با رژیم‌های مستقر شدند و با مشروعیت‌زدایی از مخالفان، به کار مشروعیت‌سازی پرداختند. هر دو نحله پس از برآمدن طالبان در سال ۱۹۹۴، به حاشیه رانده شدند و تضعیف گردیدند، اما نباید از یاد برد که اسلام‌گرایی شیعه و اخوانی را نیز می‌توان شناسنامه اسلام سیاسی در افغانستان در سه دهه پایانی قرن بیستم انگاشت.

با وجود آن‌که تحقیقات پراکنده در قالب کتاب و مقاله درباره گروه‌های شیعه و اخوانی در افغانستان انجام شده، مقاله حاضر صرف‌نظر از کیفیت تحلیل و روش، از دو جهت نوآورانه است: اولاً نگارندگان با نگاه مقایسه‌ای، به موضوع ورود نموده‌اند. این رویکرد ضمن آن‌که کارنامه دو جریان متفاوت اسلام‌گرا را در افغانستان نسبت به مسأله واحد نشان می‌دهد، ظرفیت‌های مشروعیت‌ساز مکتبی را که هریک به آن متعهد هستند نیز اجمالاً می‌نمایاند. ثانیاً اساس این مقاله بر قاعده مسأله مشروعیت نهاده شده است. هرچند هم اسلام‌گرایان شیعه و هم اخوانی‌ها، در مقوله‌های مختلف سیاست در افغانستان ورود نمودند، بی‌گمان اشتغال ایشان به مسأله «مشروعیت» با دیگر مقوله‌ها یکسان نبوده است. مشروعیت مسأله‌ای است که پیوند وثیقی با دیگر مقوله‌های سیاسی برقرار می‌کند و در حقیقت جوهره و روح تفکر و عمل سیاسی را شکل می‌دهد. هرچند موضوع را در چارچوب‌ها و روش‌های مختلفی می‌توان به بحث گذاشت، روش تحلیل تاریخ فکری استیوارت هیوز که اندیشه‌ها و جریان‌های فکری را در مراحل سه‌گانه زمینه‌ها، ماهیت‌ها و پیامدها مطالعه می‌کند، امکانات درخوری برای نگاه مقایسه‌ای به اندیشه و عمل اسلام‌گرایان شیعه و اخوانی در افغانستان نسبت به مسأله مشروعیت در اختیار نگارندگان می‌گذارد.

۱. چارچوب مفهومی

۱-۱. مشروعیت

«مشروعیت»^۱ که از واژه «شرع» آمده، از معنای لغوی‌اش بسی فراتر رفته و در حال حاضر به وفور در حوزه‌های حقوقی و سیاسی از آن استفاده می‌گردد. در تعریفی مختصر، مشروعیت به ارزش اخلاقی یک عمل، نهاد یا کل نظام اشاره دارد. از این مفهوم اساساً برای بحث از فعالان، اعمال و نهادهای سیاسی استفاده می‌شود. (بیکس، ۱۳۸۹، ص ۳۱۶) به عبارت دیگر، مسأله مشروعیت یعنی توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم و این که حاکم برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد و مردم چه توجیهی برای اطاعت از حاکم ابراز می‌کنند. (وینسنت، ۱۳۷۱، ص ۶۷-۶۸) راجرز اسکروتون^۲ نویسنده فرهنگ اندیشه سیاسی، معتقد است هر قدرتی، در صورتی که هیچ حقی برای اعمال آن وجود نداشته باشد نامشروع خواهد بود. به باور اسکروتون، مفاهیم اساسی در فهم مشروعیت «قدرت» و «حق» است. او می‌نویسد:

ایده‌ای که اکنون اندیشه‌وران سیاسی به آن می‌پردازند، مسأله مشروعیت حکومت است؛ یعنی عواملی که به یک حکومت حق اعمال قدرت بر مردم را می‌دهد. (Scruton, 1986, P. 264-265)

بنابراین مشروعیت، ارتباط وثیقی با مفهوم «حقانیت» پیدا می‌کند، تا آن جا که یکی از دانشمندان علوم سیاسی با مترادف دانستن این دو واژه می‌نویسد:

مشروعیت با حقانیت، هماهنگ بودن چگونگی به قدرت رسیدن رهبران و زمام‌داران جامعه با نظریه‌ها و باورهای اکثریت مردم جامعه است که نتیجه این باور، پذیرش حق فرمان دادن برای رهبران و وظیفه فرمانبری برای اعضای جامعه یا شهروندان است. (ابوالحمد، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶)

1. Political Legitimacy.

2. Rogers Scruton.

۱-۲. اسلام‌گرایی

اسلام‌گرا^۱ اصطلاحی است که در ادبیات سیاسی معاصر، برای افراد و جریان‌هایی استفاده می‌شود که نسبتی با «اسلام سیاسی»^۲ برقرار کرده‌اند. اسلام‌گرایان، به اسلام سیاسی گرایش دارند و به زعم خود در چارچوب اسلام اصیل عمل می‌کنند. اما اسلام سیاسی چیست؟ اسلام سیاسی دچار بی‌قراری مفهومی فراوانی است؛ زیرا این اصطلاح در ادبیات جریان‌پژوهان غربی و اسلامی، به وفور با واژگانی مانند بنیادگرایی و رادیکالیسم اسلامی خلط می‌شود. (Fuller, 2003, p. X) درباره چستی اسلام سیاسی، عبدالقادر عوده بر این باور است که اسلام صرفاً یک دین نیست، بلکه دین و دولت است. از نظر او، ذات اسلام به نحوی است که هر آنچه در قرآن و سنت آمده، بدون وجود دولت اسلامی امکان تحقق نمی‌یابد. (عوده، ۱۹۸۱، ص ۷۹) /السدمی نیز معتقد است:

«اسلام سیاسی، مجموعه‌ای از افکار و اهداف سیاسی است که از شریعت

اسلام سرچشمه گرفته است». (السدمی، ۲۰۱۴، ص ۲۹)

بیش از این هم می‌توان برای اسلام سیاسی تعریف آورد؛ اما با توجه به قرائت‌ها و رویکردهای مختلف نسبت به رابطه اسلام و سیاست، تعریف مورد وفاقی نمی‌توان به دست داد. با وجود این، تعریف نزیه ایوبی از اسلام سیاسی بهترین است. به عقیده او، اسلام سیاسی دکترین یا نهضتی است که اعتقاد دارد اسلام دارای نظریه‌ای مربوط به سیاست و حکومت است. (Ayubi, 1991, P. 44) بر این پایه، اسلام‌گرایی گرایشی است که به این دکترین و نهضت متعهد است و در چارچوب اقتضائات آن عمل می‌کند.

1. Islamist.
2. Political Islam.

۲. روش تحلیل؛ تاریخ فکری

روش «تاریخ فکری»^۱ با نام *استیوارت هیوز*^۲ متفکر امریکایی فرانسوی تبار شناخته می‌شود. این روش به باور برخی محققان، از ظرفیت بسیار خوبی در مطالعه مسائل اسلام سیاسی برخوردار است و اندیشه و کارنامه جریان‌های اسلام‌گرا را در چارچوب آن می‌توان تحلیل کرد. (خان‌محمدی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷-۱۷۷) هیوز این روش را پرداخت و آن را در کتاب‌های سه‌گانه‌اش^۳ در بررسی آرای متفکران قرن نوزدهم و بیستم به کار بست. او در نظر داشت این نکته را روشن کند که چگونه در میانه دهه آخر قرن نوزدهم و دهه سوم قرن بیستم میلادی، برخورد اندیشه‌های گوناگون و تأثیرپذیری از جریان‌های مختلف فکری، زمینه‌ساز تصور تازه‌ای از آگاهی بشری شد و نگرش جدیدی در اجتماع و حیات اجتماعی، روحی و سیاسی بشر شکل گرفت و مفهوم جدیدی از علوم اجتماعی و یا علوم طبیعی پدید آمد که با آنچه پیش از آن رایج بود، تفاوت کلی داشت. (معصومی همدانی، ۱۳۷۰، ص ۴۳) به‌طور خلاصه، روش تحلیل تاریخ فکری، این امکان را فراهم می‌کند تا در چارچوب این روش مراحل سه‌گانه «تکوین»، «فرایند» و «برآیند» اندیشه و کارنامه اندیشه‌وران و جریان‌ها بررسی گردد. در مجموع روش وی را در سه مرحله می‌توان جمع‌بندی نمود: در مرحله نخست، بررسی زمینه‌های سیاسی - اجتماعی تشکیل یک مکتب فکری که هیوز از آن به «سبک تفکر» تعبیر نموده، چگونگی شکل‌گیری تفکر و جریان خاص را در زمان و جامعه معین بیان می‌کند. در مرحله دوم، به ماهیت و چیستی مکتب و جریان می‌پردازد و شاخصه‌ای که آن را از سایرین متمایز می‌کند، بیان می‌نماید. در مرحله سوم، نتایج و پیامدهای علمی و عملی را برجسته می‌کند که از یک جریان فکری یا مکتب ناشی می‌شود.

1. Intellectual histoty.

2. Stewart Hughes.

۳. «هجرت اندیشه اجتماعی»، «آگاهی و جامعه» و «راه فروبسته».

۳. اسلام‌گرایان شیعه و مسأله مشروعیت

برخی از پژوهش‌گران، در طبقه‌بندی اسلام‌گرایان شیعه افغانستانی، آن‌ها را به دو دسته خطامامی و غیر خطامامی و یا خمینی‌گرا و مستقل تقسیم نموده‌اند. (اسپوزیتو - وال، ۱۳۹۰، ص ۲۰۱) مقصود از خطامامی/ خمینی‌گرا، اشاره به گروه‌هایی است که نهادهای انقلابی ایران تأسیس کردند و به اصل ولایت فقیه اعلام وفاداری نمودند. در مقابل غیر خطامامی‌ها / مستقل، یا در خط مکتب نجف و ابوالقاسم خویی بودند و یا این که ادعای استقلال داشتند. در جمع خطامامی‌ها، گروه‌های «سازمان نصر»؛ «پاسداران جهاد» و «حزب وحدت اسلامی»، شاخص‌ترین آن‌ها بودند. اما احزاب کوچک‌تری مانند «نهضت»، «نیرو»، «رعد»، «جبهه متحد» و «دعوت» نیز در این حوزه جای می‌گرفتند. در جرگه گروه‌های غیر خطامامی، شاخص‌ترین آن دو گروه «شورای اتفاق» و «حرکت اسلامی» بود که بدون تعهد به اصل ولایت فقیه، در سپهر سیاست ظاهر شدند. صرف‌نظر از اختلاف در رویکردها، اسلام‌گرایان شیعه چه خطامامی و چه غیر آن، با توجه به تعهدشان به آموزه «ولایت»، در زمره پیروان نظریه مشروعیت الهی قرار می‌گیرند؛ چنان‌که موضوع مشروعیت در اندیشه و عمل آنان روند مشابهی را طی نموده که بررسی آن در چارچوب روش تحلیل تاریخ فکری، مقتضای این نوشتار است.

۳-۱. زمینه‌ها و بسترها

رشد و خیزش گروه‌های شیعه در افغانستان؛ محصول انزوای تاریخی آنان از قدرت است. شیعیان نه تنها در تاریخ معاصر افغانستان سهمی از حاکمیت نداشتند، بلکه در دوره‌های مختلف سرکوب می‌شدند. گذشته از آن، حکومت‌های خودکامه شیعیان را در طول تاریخ در انزوای مطلق قرار داده بودند. حرکت‌های مقطعی در میانه قرن بیستم در تاریخ تشیع افغانستان نقطه عطف محسوب می‌شود؛ اما سرکوب سیستماتیک شیعیان در نظام‌های سلطنتی، جمهوری و مارکسیستی، عقده‌های فروخورده شیعیان را نسبت به مشروعیت

رژیم‌های حاکم متراکم‌تر نمود. (روآ، ۱۳۶۹، ص ۸۴) در میانه قرن بیستم، با کاسته شدن از فضای اختناق، فرصتی برای شیعیان پدید آمد تا با مرور ناکامی‌های گذشته، حرکت‌هایشان را سازمان‌دهی کنند. در این دوره، هم‌زمان با جریان‌های اهل سنت، شیعیان نیز دست به کار شدند. گسترش آموزش عمومی و فضای باز سیاسی در پنج سال نخست صدارت شاه‌محمودخان (۱۹۴۶-۱۹۵۱) و دهه دوم دموکراسی (۱۹۶۳-۱۹۷۳)، مجال رشد یافتن به شیعیان داد و در وضعیت فقدان اندیشه‌وران و روشن‌فکران، رهبران دینی جان تازه‌ای به جمعیت شیعه بخشیدند.

آموزه‌های مذهبی به‌ویژه «امامت»، «عاشورا» و «مهدویت» نیز نقش مهمی در تحرک سیاسی شیعیان و ورود ایشان به وادی مشروعیت در افغانستان داشته است. در حقیقت نمایش عاطفی‌گری حق‌خواهانه شیعه دو پرده اصلی دارد: در پرده نخست که در پس‌منظر سرخ اتفاق می‌افتد، واقعه عاشورای سال ۶۱ قمری قرار دارد که عده‌ای قلیل در برابر لشکری کثیر، بر اهداف خود ماندند و جان دادند. پرده دوم را در پس‌منظر سبز می‌بینیم. در این پرده، تلخی غیبت طولانی‌مدت حضرت مهدی (عج) آخرین امام شیعیان، به ظهوری شیرین انجامیده، امید را در دل شیعیان زنده نگه می‌دارد. اسپوزیتو و وال، این دو پرده را شاکله اصلی اعتقادی شیعیان می‌دانند و آموزه انتظار را با قیام عاشورا پیوند می‌زنند. (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۰، ص ۱۲۷) شیعیان در افغانستان، علی‌رغم محدودیت‌ها، کوشیده‌اند آموزه عاشورا و فرهنگ عزاداری در محرم را زنده نگه دارند. محرم برای هزاره‌ها، ماهی است که در آن غم و اندوه به اوج خود می‌رسد. حتی وقتی عبدالرحمان برای مدت کوتاهی آن‌ها را از برگزاری مراسم محرم منع کرد، مراسم عزاداری در زیرزمین و به صورت مخفیانه انجام می‌شد. (پولادی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۷) هم‌چنان که آموزه مهدویت نیز برای شیعیان افغانستان و خیزش اسلام سیاسی در میان آنان عامل مهمی به شمار می‌رود. آنان در حقیقت از الگوی ولایت فقیه به این جهت استقبال کردند که صاحب این ولایت در حکم نایب مهدی موعود (عج) پذیرفته شده بود.

تحولات سیاسی عمیقی که در دهه ۱۹۷۰ با سقوط متوالی رژیم‌های سلطنتی و جمهوری اتفاق افتاد نیز زمینه اسلام‌گرایی بیشتر را در میان شیعیان و درغلتیدن آنان به دامان مشروعیتِ معطوف به نظریه ولایت فقیه را فراهم نمود. در این زمانه، جابه‌جایی متوالی قدرت به تضعیف حکومت‌های اقتدارگرا انجامید. سست شدن پایه‌های قدرت، فرصت مغتنمی بود تا اسلام‌گرایان شیعه، به موازات اسلام‌گرایان اهل سنت، با سلب مشروعیت از رژیم‌های حاکم به زعم خود برای تأسیس حکومت اسلامی مشروع تلاش کنند. کودتای حزب دموکراتیک خلق در سال ۱۹۷۸ و روی کار آمدن نظام مارکسیستی و هم‌چنین تهاجم شوروی به افغانستان، آتش اسلام‌گرایی را در میان شیعیان تیزتر نمود. نیروهای اسلام‌گرای شیعه، با استعانت از ظرفیت‌های مشروعیت‌ساز انقلاب اسلامی ایران، موفق شدند مناطق شیعه‌نشین را از سلطه دولت مارکسیستی آزاد کنند و حتی به ایجاد نظام اداری خودگردان دست بزنند. سیدعلی بهشتی که ریاست شورای اتفاق را برعهده داشت، با وجود آن که به اطاعت از امام خمینی علیه السلام به عنوان ولی فقیه جهان تشیع تن در نمی‌داد، در جایگاه حاکم شرع نشسته بود و مستقلاً به نیابت از امام زمان (عج) بر مناطق آزادشده حکومت می‌کرد.

در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ شمار زیادی از طلاب علوم دینی، برای تحصیلات تکمیلی از افغانستان به شهرهای نجف، قم و مشهد عزیمت نمودند. این روحانیان از طریق رابطه مستقیم با آیت‌الله‌های ایرانی مستقر در نجف و قم مشروعیت به دست می‌آوردند. (روا، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱) در حقیقت وابستگی روحانیان افغانستانی به اندیشه‌های امام خمینی علیه السلام درباره حکومت اسلامی و نظریه ولایت فقیه، به دوره‌ای بازمی‌گشت که امام مقیم نجف بودند و نظریه ولایت فقیه را شرح می‌دادند. (عرفانی، ۱۳۶۱، ص ۱۸-۲۰) با وجود این، اگر در ایران انقلاب اسلامی به پیروزی نمی‌رسید و نظام مبتنی بر ایدئولوژی ولایت فقیه تأسیس نمی‌شد، کار اسلام ولایت‌فقیه‌ی در افغانستان به‌غایت دشوار می‌گردید. انقلاب اسلامی ایران در ۱۹۷۹ به پیروزی رسید و متعاقب آن نظام جمهوری اسلامی تأسیس شد.

رژیم جدید، انقلابی بود و از آرمان «صدور انقلاب» پیروی می‌کرد. افغانستان یکی از مقاصد اصلی این آرمان بود؛ چه آن که انقلاب اسلامی برای بسیاری از گروه‌های اجتماعی در افغانستان به‌ویژه هزاره‌ها، منبع الهام و اعتماد به نفس محسوب می‌شد. با برقراری حکومت اسلامی در ایران، اسلام‌گرایان شیعه در پی تحصیل الگوی مشروعیت مشابه در افغانستان برآمدند. (موسوی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۰)

۲-۳. ماهیت و محورها

گروه‌های انقلابی شیعه در انتهای دهه ۱۹۷۰ در گرماگرم مبارزه با رژیم خلقی، آرمان حکومت اسلامی را هم‌صدا با گروه‌های اهل سنت پیش می‌بردند. اسلام‌گرایان پیرو ولایت فقیه، تصویری نزدیک به قرائت امام خمینی علیه السلام از حکومت اسلامی داشتند. آنان با وجود آن که می‌دانستند شیعیان در جامعه افغانستان وزن زیادی ندارند، برای آن که تعهدشان را به آرمان‌های امام علیه السلام و انقلاب اسلامی نشان دهند، شعار حکومت اسلامی را در سطوح و فرصت‌های مختلف تکرار می‌کردند. رهبران سازمان نصر که نسبت به دیگر گروه‌ها مکتبی‌تر می‌اندیشیدند، ایده تحقق حکومت اسلامی را در افغانستان با شور و حرارت بیشتری دنبال می‌کردند؛ هم‌چنان که برای گروه‌های دیگر پیرو ولایت فقیه به ویژه پاسداران جهاد، آرمان حکومت اسلامی آنان را در جنگ با دشمن دلگرم می‌نمود. (پیام پاسدار، شماره ۴، ۱۳۶۵، ص ۱۰)

در دسته غیرخط‌امامی‌ها، محمدآصف محسنی رهبر حرکت اسلامی که در میان هوادارانش در حد نایب امام معصوم علیه السلام پذیرفته شده بود، بیش از دیگران بر طبل حکومت اسلامی می‌کوبید و حتی از تأسیس «جماهير متحده اسلامی» صحبت می‌کرد. او می‌گفت:

«ما امیدواریم که به فضل خداوند، یک جماهير متحده اسلامی در دنیا به وجود بیاید که ایران، پاکستان، عراق، افغانستان و غیره را شامل شود و نظام اسلامی بر کشورهای اسلامی حکومت کند». (محسنی، ۱۳۶۰، ص ۴۲)

اوج کنشگری گروه‌های شیعه در افغانستان، زمانی اتفاق افتاد که از یک سو مارکسیست‌ها زمام امور را به دست گرفته بودند و از سوی دیگر، انقلاب اسلامی در ایران به پیروزی رسیده بود؛ بنابراین از سال ۱۹۷۸ رفته‌رفته واژه «انقلاب» وارد ادبیات سیاسی آنان شد. انقلاب اسلامی از منظر ایشان، راهی برای رسیدن به حکومت اسلامی محسوب می‌شد و در نتیجه، مکانیسمی مشروعیت‌ساز بود. جبهه متحد انقلاب اسلامی در دارودسته خط‌امامی‌ها، گروهی بود که در عنوان خود «انقلاب اسلامی» را گنجانده بودند و ارگان مطبوعاتی این حزب مکرراً به آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ...» (رعد/۱۱) استناد می‌نمود (سنگر انقلاب، ۱۳۶۴، شماره ۲، ص ۶۱) سازمان نصر که رهبران آن خط‌مشی سازمان را دقیقاً با انقلاب اسلامی ایران تراز می‌کردند نیز در منشورات خود به آیات انقلابی قرآن مانند «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ...» و «أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأْنَهُمْ ظَلَمُوا...» (حج/۳۹) تمسک می‌جستند. (پیام مستضعفین، ۱۳۶۵، شماره ۶۳-۶۴، ص ۱۱۷-۸۹۰) محمدعلی جاوید از رهبران حرکت اسلامی، در شمار معدود رهبرانی بود که می‌کوشید گزاره‌های سیاسی از متن قرآن استخراج کند. وی سراغ واژه «انقلاب» در قرآن رفت و با اشاره به تعدادی از آیات قرآن نوشت:

انقلاب و دگرگونی، یک پدیده اجتماعی است و چون جامعه نیز جزوی از جهان طبیعت است، پس قهراً انقلاب یک پدیده طبیعی خواهد بود، و ناگفته پیداست که هیچ پدیده‌ای نمی‌تواند بدون علت به تحقق برسد و مبرهن است که انقلاب اسلامی در افغانستان نمی‌تواند از این امر مستثنا باشد. (جاوید، ۱۳۶۴، ص ۵-۷)

در سال‌های جهاد (۱۹۷۸-۱۹۹۲)، اسلام‌گرایان شیعه به اصل مشروعیت‌ساز جهاد، نگاه راهبردی داشتند. مشی جهادی تقریباً در شعارهای تمامی گروه‌های شیعه دیده می‌شد. سازمان نصر که در تعهد به اصل ولایت فقیه شهره بود، حتی در رقابت با حرکت اسلامی که چنین تعهدی نداشت، از آویختن به آموزه جهاد چیزی فروگذار نمی‌کرد. نصری‌ها خود

را مکتبی‌تر و عمل‌گراتر از دیگران می‌پنداشتند و در تفسیر آموزه جهاد، سعی می‌کردند آن را روزآمدتر عرضه کنند. ایدئولوگ‌های سازمان بعضاً جهاد را به «خشونت مقدس» ترجمه می‌کردند. (پیام‌مستضعفین، ۱۳۶۵، ش ۵۹-۶۰) رهبران پاسداران انقلاب که بعضاً شاگرد روحانیان انقلابی ایران بودند، مشروعیت جهاد در افغانستان را مورد تأیید ولی‌فقیه تلقی می‌کردند. (حماسه پروان، ۱۳۵۹، ص ۲۵) اما در سوی دیگر حرکت اسلامی، گروهی بود که آموزه جهاد را پایه‌پای پیروان ولایت‌فقیه پیش می‌بردند. در یک مورد ماهنامه استقامت، با اشاره به آیه «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...» (بقره/۱۹۰)، تفسیر موسعی از جهاد عرضه نمود، به نحوی که مسلمان‌نمایی را نیز شامل شود که حال و صفت کفار را دارند. (استقامت، ۱۳۶۶، شماره ۶۴، ص ۱۳) هم‌چنین محمدآصف محسنی در مناسبت‌های مختلف، به آیه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا...» (عنکبوت/۶۹) استناد می‌کرد و آن را شرح می‌داد. (محسنی، ۱۳۶۰، ص ۲-۶)

۳-۳. نتایج و پیامدها

شیعیان در تاریخ افغانستان، به صورت متوالی در محرومیت به سر برده‌اند و در نتیجه حضور آنان در صحنه سیاست، به آگاهی و رشد فکری ایشان مساعدت می‌کند. به ویژه این که در دوره جدید، رهبری حرکت‌های شیعه را روحانیان برعهده داشته‌اند. نهضتی که سیداسماعیل بلخی در دهه ۱۹۴۰ به راه انداخت، در دهه ۱۹۷۰ خود را در چهره سازمان‌ها و گروه‌های اسلام‌گرا نشان داد. اینان در مصاف با جریان‌های رقیب به‌ویژه رژیم مارکسیستی، به وفور به منابع دینی به‌ویژه قرآن مراجعه می‌کردند. تأکید ایشان بر مباحثی مانند عدالت اجتماعی، مشارکت سیاسی، جهاد، انقلاب و ولایت فقیه، نقش مؤثری در رشد فکری شیعیان برجای نهاد. آنان موفق شدند با انگشت گذاشتن بر آیات سیاسی قرآن، هوادارانشان را با مباحث جدید سیاست دینی آشنا کنند. اگر اسلام‌گرایان شیعه اقدام به میان آوردن آیات سیاسی قرآن در بین توده‌ها نمی‌کردند، علما و روحانیان سنتی که همواره

در ذیل اصل فقیه می‌زیستند، توان انجام دادن آن را نداشتند. لذا شعور و بینش کنونی شیعیان در صحنه سیاست و اجتماع افغانستان را می‌توان نتیجه عمل ایشان دانست. (تابش، بی‌تا، ص ۲۶)

پیروزی انقلاب اسلامی ایران و حاکمیت نظریه ولایت فقیه در این کشور، پایان آرمان‌های رهبران انقلاب اسلامی نبود. آنان دنبال صدور انقلاب و توضیح نظریه ولایت فقیه بودند تا ظرفیت‌های مشروعیت‌بخش آن را تشریح کنند. در واقع خط‌امامی‌ها آموزه «ولایت» را در ذیل نظریه ولایت فقیه در افغانستان مطرح نمودند و از این ره‌گذر، دامنه این اصل را از خاستگاه آن در ایران فراتر بردند. اغلب گروه‌های شیعه به‌ویژه در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ تعهد به این اصل را نه تنها در نخستین ماده اساس‌نامه خود گنجانده بودند، بلکه در پیروی از امام خمینی علیه‌السلام مباحثات می‌کردند. تعهد این گروه‌ها به انقلاب اسلامی و رهبران آن حتی پس از رحلت امام خمینی علیه‌السلام برجای ماند. در دسته خط‌امامی‌ها نمی‌توان از نقش بی‌بدیل حزب وحدت اسلامی و شخص عبدالعلی مزاری دبیرکل این حزب، در ترویج اصول انقلاب و ارزش‌های آن به سادگی گذشت. مزاری که در دوره سلطنت پهلوی دوم، یک بار به زندان ساواک افتاده بود، نقش مهمی در تعیین استراتژی حزب وحدت بر مدار ولایت فقیه داشت. (بینش و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۵۰۵)

گروه‌های اسلام‌گرای پیرو ولایت فقیه، واسطه‌هایی بودند که آموزه‌های سیاسی جدید را به افغانستان آوردند. آنان به تبعیت از روحانیان انقلابی در ایران به‌ویژه امام خمینی علیه‌السلام اوضاع را در دهه‌های پایانی قرن بیستم تغییر دادند. در این دوران، هرچند افغانستان دوره هرج و مرج را سپری می‌کرد، برای نخستین بار شیعیان در معادلات سیاسی نقش‌های انکارناپذیری را بر عهده گرفتند. در حال حاضر هرچند شیعیان از نظر سیاسی در نقطه مطلوب نیستند، نمی‌توان انکار کرد که دست‌آوردهای جامعه شیعیان در افغانستان امروز، مرهون اندیشه و عمل اسلام‌گرایان شیعه در دهه‌های پسین قرن بیستم بوده است. در حقیقت به لطف مبارزات سختی که گروه‌های خط‌امامی به عمل آوردند، در حال حاضر

مذهب شیعه در افغانستان رسمیت یافته و پیروان این فرقه در عرصه‌های مختلف سیاسی حضور دارند و به تعبیر یکی از پیشگامان خطامامی، آنان موفق شده‌اند در سایه مبارزه و در پرتو وحدت و با در دست داشتن دانش و پرچم خورشیدی وحدت، به شرف و عزت از دست رفته‌شان و به حقوق مسلم خود که عبارت از حاکمیت مکتب تشیع است، دست یابند. (عرفانی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۳)

البته نتیجه درگیر شدن اسلام‌گرایان شیعه در افغانستان با مسأله مشروعیت، یک‌سره هم مثبت نبوده است؛ چه آن که این گروه‌ها، به دلیل بی‌تجربگی و خودمحوری در کسب مشروعیت توفیق درخوری نداشتند. برداشتهای متفاوت رهبران گروه‌های شیعه از منابع مشروعیت‌ساز دین، در کنار غلتیدن آن‌ها به رذایلی مانند خودمحوری و تمامیت‌خواهی، موجب شد که یک‌دیگر را مصداق صفاتی بدانند که با آن جهاد علیه مارکسیست‌ها را پیش می‌بردند. در واقع این گروه‌ها در دهه ۱۹۸۰ در دو جبهه می‌جنگیدند. آنان از یک سو علیه دولت کابل و شوروی‌ها سلاح به دست گرفته بودند و از سوی دیگر با یک‌دیگر درگیر بودند. البته در این منازعات، خطامامی بودن و غیر خطامامی بودن گروه‌ها نقش مهمی داشت. سیدعلی بهشتی رهبر شورای اتفاق (غیرخطامامی) و میرحسین صادقی از رهبران پاسداران جهاد (خطامامی)، جنگ‌های دامنه‌داری را علیه یک‌دیگر تدارک دیدند. آن‌ها حتی یک‌دیگر را با استناد به آیات قرآن، مرتد و فاسق می‌خواندند و شایسته قتل می‌انگاشتند. همین وضعیت میان حرکت اسلامی و سازمان نصر نیز حاکم بود. محمدآصف محسنی که او نیز خارج از اصل ولایت فقیه می‌زیست و فتوا صادر می‌کرد، در جریان جنگ‌های غرب کابل میان حزب وحدت و شورای نظار (۱۹۹۲-۱۹۹۴)، یک بار عبدالعلی مزاری را «محارب» و طرف‌داران او را «مفسد» خواند و بار دیگر با ادای عبارت «القاتل و المقتول کلاهما فی النار»، حزب وحدت اسلامی را به افساد فی‌الارض متهم کرد. (مزاری، ۱۳۷۴، ص ۱۸۲)

۴. اسلام‌گرایان اخوانی و مسأله مشروعیت

جریانی در افغانستان پس از سال ۱۹۶۸ در مراکز علمی و دانشگاهی پدید آمد که آشکارا اندیشه و آرمان اخوان‌المسلمین را تبلیغ می‌نمود. این جریان نوظهور، در دانشگاه کابل به «اخوانی» شهرت یافت و حال آن که نام رسمی آن به روایتی (همین، ۱۳۶۴، ص ۶۰)، «سازمان جوانان مسلمان» و به روایت دیگر (حق‌شناس، ۱۳۶۵، ص ۲۷)، «جمعیت اسلامی» بود. در میان پیشگامان اسلام سیاسی در افغانستان، نام‌هایی مانند حبیب‌الرحمان، غلام‌محمد نیازی، برهان‌الدین ربانی، گلبدین حکمتیار، عبدالرب رسول سیاف، و یونس خالص و دو گروه «جمعیت اسلامی» و «حزب اسلامی» تقریباً همه آن چیزی است که به «اخوانی‌ها» شهرت یافته است. اخوانی‌ها در دوره چهارده ساله موسوم به جهاد (۱۹۷۸-۱۹۹۲) در اوج بودند، اما پس از سرنگونی رژیم مارکسیستی (۱۹۹۲) در دولت‌سازی شکست خوردند و با برآمدن طالبان (۱۹۹۴) به حاشیه رانده شدند. آنان مشروعیت را به صورت دوگانه (الهی - مردمی) می‌طلبیدند که سرجمع اندیشه و عمل آنان را می‌توان در چارچوب روش تحلیل تاریخ فکری تبیین کرد.

۴-۱. بسترها و زمینه‌ها

با سفر جمال عبدالناصر در سال ۱۹۵۵ به کابل، باب هم‌کاری فرهنگی بین مصر و افغانستان گشوده شد که متعاقب آن، عده‌ای از جوانان افغانستانی برای تکمیل تحصیلات دینی به قاهره فرستاده شدند. غلام‌محمد نیازی پیشگام این عده بود که پس از بازگشت به افغانستان، نخستین جرقه اسلام‌گرایی را زد و دسته‌ای را پدید آورد که اولیویه رو آن را «اسلامیست» می‌نامد. جنبش اسلامیست در سال ۱۹۵۸ در محافل روشن‌فکران مذهبی به رهبری غلام‌محمد نیازی، رئیس آینده دانشکده علوم دینی (دانشکده شرعیات)، در بازگشتش از مصر پا به عرصه حیات نهاد. این هسته اولیه «استاذ» نامیده می‌شد. این اساتید که در شبکه مدارس حکومتی تربیت شده بودند، تحصیلات خود را در دانشگاه بزرگ

الازهر به پایان برده بودند. (روا، ۱۳۶۹، ص ۱۱) در این دوره، منشورات الازهر به ویژه آثار حسن البنا و سیدقطب در میان دانشجویان خوانندگان بسیاری داشت. در دارودسته فارغ‌التحصیلان الازهر برهان‌الدین ربانی با اخوان‌المسلمین رابطه معنوی داشت. او فی‌الظلال القرآن اثر سیدقطب را به فارسی ترجمه نمود و با تلمسانی رهبر وقت اخوان‌المسلمین نیز رابطه نزدیکی داشت. (روا، ۱۳۸۹، ص ۴۹) گلبدین حکمتیار که بعدها در رأس حزب اسلامی قرار گرفت، اذعان می‌کند که در آن دوره به شدت تحت تأثیر مرام و منش اخوانی‌های مصر به‌ویژه متفکرانی مانند سیدقطب، محمد قطب و سازمان اخوان قرار داشته است. (طنین، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶)

محمدظاهرشاه در سال ۱۹۶۳ ناگزیر شد به مشروطیت تن دهد و با بسنده کردن به سلطنت، حکومت را به جریان‌های خارج از دربار واگذارد. پیرو این تصمیم، فضای سیاسی در افغانستان به صورت متفاوتی درآمد و اسلام‌گرایان اخوانی که پیش از آن با چپ‌گرایان رقابت‌های ایدئولوژیک داشتند، به تحزب روی آوردند. کودتای محمدداوود پسرعموی محمدظاهرشاه علیه نظام سلطنت و اعلام جمهوریت (۱۹۷۳)، سرنوشت افغانستان را تغییر داد. این کودتا پایه‌های مشروعیت را متزلزل کرد. نظام سلطنتی با کودتا فرو ریخت و نظام جمهوری از ویرانه‌های آن سربرآورد. پس از اعلام جمهوریت، اخوانی‌ها انتظار داشتند داوود ایشان را در نظام جدید بپذیرد، همان‌گونه که ژنرال نجیب و جمال عبدالناصر پس از برانداختن نظام سلطنتی در مصر، با اخوان‌المسلمین چنین کرده بودند. اما محمدداوود شراکت با چپ‌گرایان را در قدرت بر نزدیک شدن به اخوانی‌ها ترجیح داد. (رسولی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۴) با کودتای حزب دموکراتیک خلق در سال ۱۹۷۸، اخوانی‌ها دست به سلاح بردند. از این پس، مشروعیت‌سازی اخوانی‌ها با جهاد علیه رژیم خلقی و نیروهای نظامی شوروی گره خورد و تا شکست دولت کابل در سال ۱۹۹۲ ادامه یافت. از منظر گروه‌های اخوانی، دولت خلقی قوانین الهی و سنت‌های حاکم بر جامعه افغانستان را نقض می‌کرد. در نتیجه سازمان‌های اخوانی در کوره جهاد دمیدند و آتش جنگ با دولت کابل و شوروی‌ها را برای چهارده سال روشن نگه داشتند. (طنین، ۱۳۸۴، ص ۱۳۷)

اوضاع اقتصادی افغانستان در دوره جمهوریت نیز در بالا گرفتن کار اسلام اخوانی مؤثر افتاد. رژیم جمهوری محمداوود به رغم گرایش‌های چپ‌گرایانه‌اش، موفق به اصلاح ساختار تبعیض‌آمیز دوره سلطنت طولانی محمدظاهرشاه نشده بود. خشک‌سالی‌های پی‌درپی و انفجار جمعیت بر آمار بی‌کاران و در نتیجه مهاجرت آنان به شهرها افزوده بود؛ فقر و فلاکت در بالاترین سطح قرار داشت و دولت از برآوردن ضروری‌ترین مایحتاج مردم عاجز بود. به نوشته فرد هالیدی، در آستانه انقلاب آوریل ۱۹۷۸، جامعه افغانستان در حالت عقب‌ماندگی وحشتناکی بود. گذار به سرمایه‌داری آغاز شده بود، اما افغانستان یکی از کشورهای بود که کم‌تر از هر جای دیگر جهان از تکامل اقتصادی و یا اجتماعی برخوردار شده بود. از دهه ۱۹۳۰ هم‌زمان با افزایش تجارت با دنیای خارج، رژیم فتووالی رو به تلاش نهاده بود؛ تولیدات کشاورزی و زمین به طور فزاینده، به صورت کالا در می‌آمدند و روابط طبقاتی جدیدی پدیدار می‌شد و نیروی کار آزاد، شروع به مهاجرت به شهرها و خارج از کشور نموده بود. (هالیدی، ۱۳۵۸، ص ۵۶)

۴-۲. ماهیت و محورها

اخوانی‌ها در دهه دموکراسی (۱۹۶۳-۱۹۷۳)، فرصت یافتند تا با تعامل فزون‌تر با جهان پیرامون خود و ارتباط با اسلام‌گرایان دیگر کشورها، آرمان تحقق حکومت اسلامی را در پستوهای ذهن خود بپروراندند. در دوره پسادموکراسی، حبیب‌الرحمان از تئوری‌پردازان اصلی اخوانیسم در کتاب جهان‌بینی اسلامی، از دولت اسلامی و کارکردهای آن سخن گفت. او با استناد به آیه «إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نسا/۵۸)، تأکید نمود که قضاوت از وظایف اصلی حکومت اسلامی است و لاجرم باید مطابق حکم خداوند باشد. حکومت باید طبق احکام نازل از جانب خدا در بین مردم قضاوت کند و برای جلب خواسته‌های مردم حق را از دست ندهد. (حبیب‌الرحمان، بی‌تا، ص ۳۶) از منظر جمعیت اسلامی، اصول و عناصر حکومت اسلامی از قرآن قابل استخراج بود و در نشریه این گروه، به نقل از یکی از متفکران جهان عرب تأکید شده بود که «دولت و حکومت اسلامی، به

معنای دقیق آن حکومت قرآنی است؛ حکومتی که هوا و هوس در محیط آن راه نداشته و حاکمیت حرص و آز و شهوات در آن جا دیده نشود». (الهاشمی، ۱۳۶۵، ص ۵۰) آموزه حکومت اسلامی در دسته حزب اسلامی به صورت مکتبی‌تری مطرح بود. حزب اسلامی یونس خالص، در سراسر دوره جهاد بر طبل حکومت اسلامی می‌کوبید. «النور» ارگان این جناح به صورت متوالی درباره حکومت اسلامی مطلب می‌نوشت و به زعم خود حدود و ثغور آن را مشخص می‌کرد. (النور، ۱۳۶۶، ص ۴)

رهبران اخوانی‌ها ضمن آن که برای خود شأنی مشابه خلیفه و امیر قائل بودند، در کنار آن به جایگاه مردم در امر مشروعیت نظر داشتند. جمعیت اسلامی علاوه بر این که از آیه «اطیعوا الله و...» مشروعیت الهی را بیرون می‌کشیدند، از این آیه و آیات دیگر مشروعیت مردمی را نیز استخراج می‌نمودند. نشریه این گروه در تفسیر دو آیه؛ «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...» (آل عمران/۱۰۴) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ...» (نساء/۵۹) نوشت:

وقتی در این دو آیه مبارکه دقیق گردیم، واضح می‌گردد که خطاب نص اولی متوجه همه امت اسلامی بوده و به صیغه امر «ولتکن» مخاطب می‌گردند و امت اسلامی را مکلف می‌سازد تا جماعتی را متولی امور عامه خود گردانند. در نص دوم کلمه «منکم» که در نص اول ذکر گردیده تکرار می‌گردد و چنین گفته نمی‌شود که «اولی الامر علیکم» که این خود خاطر نشان می‌گرداند که «اولی الامر» سلطه خود را از امت اسلامی به دست می‌گیرند و امت اسلامی، آن‌ها را نیرو می‌بخشد و تأیید می‌نماید. (میتاق خون، ۱۳۶۵، ش ۸، ص ۴۰)

از این تفسیر برمی‌آید که ولی امر، هر چند در ابتدا منصوب خداوند است، اطاعت از وی مطلق نیست و منوط به عنصر رضایت است؛ چه آن که ولی امر سلطه خود را نه تنها از خداوند بلکه از امت نیز اخذ می‌کند؛ چنان که در اندیشه جمعیت، رضایت مردمی نیز نمی‌تواند مطلق باشد. در مانیفست جمعیت همان‌گونه که در آیه «اطیعوا الله...» مشروعیت الهی مطلق نیست، در همین آیه مشروعیت مردمی نیز مقید است. (ابوطارق، ۱۳۶۶، ص ۵۹)

اخوانی‌ها علاقه بسیاری به واژه «امیر» داشتند تا آن‌جا که به نوشته روآ، اخوانی‌های افغانستانی کلمه و مفهوم «خلیفه» را که حسن‌البناء نیز به کار برده است، از رواج انداختند و کلمه «امیر» را به جای آن گذاشتند. از نظر ایشان، امیر هم برای رهبر سیاسی و هم رهبر مذهبی جامعه به کار می‌رود و با جداسازی قدرت سیاسی (پادشاه و سلطان) از قدرت مذهبی (علما) که از دیرباز مطرح بوده است، به حاکم قدرت می‌دهد. (روآ، ۱۳۶۹، ص ۸۲)

واژه «امیر» برای اخوانی‌ها رنگ الهی داشت و بی‌گمان آنان در این زمینه به آیه «اطیعوا اللهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ...» (نساء/۵۹) نظر داشتند. در دسته جمعیت، احمدشاه مسعود به «آمر صاحب» شهرت یافته بود که یقیناً برگرفته از پیام این آیه بود. اما در دسته حزب اسلامی، حکمتیار رهبری بود که «امیر» خوانده می‌شد و هنوز هم اعضای حزب نسبت به او از این عنوان استفاده می‌کنند. حزب اسلامی علاوه بر این که بر ظرفیت‌های جهاد در قرآن تأکید می‌نمود، تلاش می‌کرد تا از حکمتیار شخصیت متفاوتی ارایه دهد. از منظر این حزب، حکمتیار به رغم نداشتن تحصیلات دینی، در علوم اسلامی خبره بود و این توان‌مندی، امکان تطبیق «اولوالامر» را بر وی تدارک می‌دید. (حادث، ۱۳۶۹، ص ۷)

در روش سیاسی اخوانیسم، اصل شورا می‌تواند احیاگر سنتی باشد که از صدر اسلام به یادگار مانده است: «اهل حل و عقد». اهل حل و عقد، شورای کوچکی است که در تعیین خلیفه سوم به کار آمد و از منظر دسته‌ای از اندیشه‌وران، گامی در مسیر مردم‌سالاری دینی بود. اخوانی‌ها از این مکانیسم بارها استفاده کردند. مکانیسم اهل حل و عقد برای اخوانیسم، ریشه قرآنی داشت. (میتاق‌خون، ۱۳۶۵، شماره ۸، ص ۴۰ و ۴۲) در دوره جهاد آیات «وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری / ۳۸) و «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل‌عمران/۱۵۹)، پس از آیات مربوط به جهاد و قتال در ادبیات کارگزاران اخوانیسم بیش‌ترین فراوانی را داشت. در این دوره، حزب اسلامی به اصل شورایی که از منابع دینی به دست می‌آمد، امیدوارتر بود تا جرگه‌هایی که از سنت‌های پشتون‌نیم سرچشمه می‌گرفت. «شهادت» ارگان اصلی حزب اسلامی حکمتیار، به جایگاه اصل شورا در اسلام پرداخت و در مقایسه میان شورا و لویه جرگه تأکید نمود که نظام اسلامی بدون رعایت اصل شورا به قهقرا می‌گراید و شیرازه

حکومت اسلامی از هم گسیخته می‌گردد. در مقابل، لویه جرگه‌ها در صد سال اخیر جز این که حربه دست استعمار خارجی و وسیله بقای استبداد داخلی بوده، مفاد دیگری نداشته است. (شهادت، ۱۳۶۷، شماره اول، ص ۳)

به باور اخوانی‌ها، دولت حزب دموکراتیک خلق ملحد و هم‌دست کفار بود؛ بنابراین جهاد با آنان نه تنها واجب بلکه پراز ثواب و فضیلت بود. جمعیت اسلامی، حزب اسلامی و اتحاد اسلامی سیاف، مهم‌ترین گروه‌های اخوانی بودند که با جلب حمایت کشورهای عربی و غربی، در دامن زدن به آموزه جهاد رقابت می‌کردند. ارگان‌های جمعیت اسلامی، پیوسته به آیات جهاد و قتال قرآن استناد می‌نمودند و درباره فضایل آن می‌نوشتند. (امیری، ۱۳۶۵، ص ۱۱۰) بی‌گمان در دارودسته اخوانی‌ها، ربانی به لطف تحصیلاتش در الازهر و ترجمه بخشی از تفسیر *الظلال*، با قرآن محشورتر بود و در استخراج آموزه جهاد و قتال از قرآن تلاش بیش‌تری می‌نمود. (ربانی، ۱۳۶۵، ص ۱۲) جناح‌های دوگانه حزب اسلامی نیز در پرداختن به مقوله جهاد، کنش‌گران قهاری بودند. شاخه حکمتیار که بخش بزرگی از کمک‌های خارجی را به خود جذب می‌نمود، سنگرهای شورانگیزی علیه دولت خلقی و شوروی ایجاد نموده بود. حکمتیار که از جهاتی مکتبی‌تر از یونس خالص و ربانی بود، در ترویج فرهنگ جهاد می‌کوشید و به پندار خود، در خلوص آن از آفات، سعی بلیغی به خرج می‌داد. حکمتیار جهاد را مقدمه‌ای برای اقامه حکومت اسلامی تلقی می‌نمود. از این رو در مرامنامه حزب اسلامی که حکمتیار آن را «مانیفست جهاد» می‌خواند، به آیات متضاهر قرآن اشاره شده است. (مرامنامه حزب اسلامی، بی‌تا، ص ۷۱ و ۷۲)

گروه‌های اخوانی یکی از کارگزاران قیامی بودند که اسلام‌گرایان آن را «انقلاب اسلامی» می‌خواندند. آن‌ها مدعی بودند، همان‌گونه که آموزه‌های هجرت، دعوت، امر به معروف و نهی از منکر و جهاد برخاسته از قرآن است، «انقلاب» نیز از قرآن نشأت می‌گیرد. برهان‌الدین ربانی در این زمینه معتقد بود که قرآن درباره انقلاب اسلامی، برای قشر جوان و عناصر انقلابی جوان اهمیت خاصی قایل است. قرآن چون از این انقلاب‌ها صحبت می‌کند، در میانه بزرگ‌ترین انقلاب‌های آسمانی، عناصر جوان را قرار می‌دهد.

(میثاق خون، ۱۳۶۵، شماره دوم، ص ۱۱) البته در سطح محتوا، انقلاب اسلامی‌ای که جمعیتی‌ها از آن سخن می‌گفتند، تا حدودی با مفهومی که حزب اسلامی از آن اراده می‌کرد، متفاوت بود. به گفته پیتر مارسدن، حزب اسلامی در سازمان‌گرایی از الگوهای احزاب مارکسیستی پیروی می‌کند. (مارسدن، ۱۳۸۸، ص ۵۵) حکمتیار که نسبت به ربانی مکتبی‌تر می‌نمود، ادبیاتی درباره انقلاب اسلامی به کار می‌بست که به ادبیات چپ‌گرایان مانند بود. او در تفسیر آیه «ما أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ...» (سبا/۳۴) می‌نویسد:

این گروه [مستکبرین] که گاهی قرآن آنان را به نام «مَلَأُ»، و گاهی به اسم «مترفین» یاد می‌کند، همواره در برابر دعوت هر پیامبری و قیام هر مصلحی ایستاده‌اند و با آنان به مخالفت پرداخته‌اند. مستکبرین همواره حامیان و مدافعان نظام حاکم بوده، از معتقدات موجود مناسبات و روابط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حاکم بر جامعه به دفاع می‌پردازند و هر تحولی را تهدیدی برای منافع خود می‌شمارند. از این رو با هر نوع دگرگونی و انقلاب به عداوت می‌پردازند. (حکمتیار، ۱۳۷۹، ص ۳۹)

۳-۴. نتایج و پیامدها

اخوانی‌های افغانستان، چهارده سال تمام هم با دولت کابل و شوروی جنگیدند و هم میان خود رقابت‌های خونینی داشتند. آنان زمینه ظهور بنیادگرایان طالبان را فراهم آوردند و حتی دامنه جنگ را به قرن بیست و یکم کشانیدند. در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ صدها هزار نفر کشته و زخمی شدند و شهرهای بزرگ ویران شد. این که طالبان اعضای بدن محکومان را در انظار عمومی مثله می‌نمود، نتیجه خشونت‌هایی است که اخوانی‌ها بسترهای آن را فراهم آورده بودند. در میان گروه‌های اخوانی، اتحاد اسلامی سیاف و حزب اسلامی حکمتیار، روش‌های سخت‌تری را به کار می‌گرفتند. عبدالرب رسول سیاف پس از سرنگونی دولت نجیب، گفته بود که خاک کابل نجس شده است، لذا این شهر کاملاً باید تخریب گردد و از خاک حلال، پایتخت تازه‌ای ساخته شود. (عظیمی، ۱۳۷۸، ص ۶۱۶) جیرار شالیان

معتقد است روشی که حزب اسلامی به خرج می‌دهد عبارت است از: *التعذیب و الاغتیال* (شکنجه و خشونت‌ورزی). به نوشته وی، شایع است که این حزب با بی‌رحمی تمام مخالفان را به جرم سهل‌انگاری و فساد از پیش رو برمی‌دارد. (شالیان، ۱۹۹۱، ص ۶۱) خشونت‌ورزی اخوانی‌ها علیه یک‌دیگر نیز مثال‌زدنی است. رویدادی که از آن به «کشتار فرخار» یاد می‌شود، نمونه‌ای از قساوت اخوانی‌هاست. این کشتار که در جولای ۱۹۸۹ اتفاق افتاد، یکی از فرماندهان حزب اسلامی به نام سیدجمال باکمین زدن به کاروان فرماندهان جمعیت اسلامی در منطقه فرخار، معاهده موجود میان دو گروه را زیر پا گذاشت و همه آنان را پس از دستگیری مانند گوسفند ذبح نمود. (انس، ۱۳۸۷، ص ۲۴۵)

در دوره جهاد هرچند گروه‌های اخوانی در یک جبهه علیه دولت خلقی و شوروی‌ها می‌جنگیدند، هنگام فراغت از دشمن بیرونی، در اندرون به مصاف هم می‌رفتند و یک‌دیگر را به انواع برچسب‌ها و اتهام‌ها منتسب می‌کردند. در این دوره ربانی با گوشه‌کنایه، حزب اسلامی و حکمتیار را خائن می‌خواند و معتقد بود، این گروه توان رزمی‌اش را به جای استفاده در برابر دشمن، علیه جریان‌های خودی به کار می‌گیرد. (میثاق خون، ۱۳۶۵، شماره ۹، ص ۶) در جانب دیگر پس از نشستن ربانی بر کرسی ریاست دولت مجاهدین، در ۲۶ آوریل ۱۹۹۲ نیروهای حزب اسلامی که در اطراف کابل مستقر بودند، به پایتخت حمله کردند. به روایت عادل بترجی روزنامه‌نگار عرب، در فجر همان روز حکمتیار که هنوز پیشاور را ترک نکرده بود، امامت نماز صبح را برعهده داشت. برداشت وی از آیاتی که حکمتیار در نماز قرائت نمود آن است که از نگاه حکمتیار، ربانی و مسعود و دارودسته آنان در شمار «مناقین» قرار داشتند. بترجی می‌نویسد:

«صبح امروز را طبق معمول با نماز آغاز کردیم. یکی از قرآینی که نشان می‌داد امروز آبستن تحول بزرگی است، آن بود که حکمتیار در رکعت اول نماز صبح به تلاوت سوره صف پرداخت. این سوره بر محور جهاد می‌چرخد و به ضرورت تحکیم صفوف در وقت جنگ به علاوه بر مژده پیروزی و بهشت برای مجاهدین، سفارش می‌کند. در رکعت دوم

سوره منافقون را خواند که طی آن در مورد منافقان و هشدار به آن‌ها و محکومیت آنان سخن رفته است». (بترجی، ۱۳۹۵، ص ۹۵)

پس از فرار رهبران اخوان به پاکستان در دوره جمهوریت، سازمان‌هایی از دل اخوانیسم بیرون آمد که بر محورهای منطقه و نژاد قرار گرفته بود. برهان‌الدین ربانی و احمدشاه مسعود، تاجیک‌تبار بودند و در نتیجه اخوان تاجیکی را رهبری می‌کردند. حکمتیار، خالص، و سیاف پشتون‌تبار بودند، اما هر کدام به قبیله و منطقه خاصی وابستگی داشتند که این امر در تعیین سرشت و سرنوشت سازمان متبوعشان مؤثر بود. اولیویه روآ که اسلام‌گرایان افغانستانی را از نزدیک می‌شناسد، معتقد است حزب سیاسی امروزه در افغانستان، کپی و ترجمه‌ای از ساختار قومی را در یک جامعه مدرن به نمایش می‌گذارد. (روآ، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴) تضادهای نژادی در اخوانیسم، از تفسیرهای جامد ایشان از منابع دین سرچشمه می‌گرفت، برداشت سخت آنان از آیات قرآن درباره مسائل مشروعیت، به تقویت فرهنگ نفی دیگران دامن زد. این فرهنگ دامن خودی‌ها را نیز گرفت و به تعمیق گسل‌های نژادی انجامید. بر این اساس، زمانی که جمعیت اسلامی پس از ساقط‌کردن دولت نجیب، بر پایتخت مسلط شد، پشتون‌ها آن را به زوال پشتون‌یسم تعبیر نموده، دولت ربانی را در پایان دادن به حاکمیت تاریخی پشتون‌ها، به سنت‌شکنی و خیانت متهم کردند. (سمسور افغان، ۱۳۷۷، ص ۷۰)

۵. مقایسه و نتیجه‌گیری

اسلام‌گرایان شیعه و اخوانی، تقریباً هم‌زمان در سپهر سیاست افغانستان ظاهر شدند. آنان در بسترها و زمینه‌های تقریباً مشابهی پا به عرصه گذاشتند. در نگاه مقایسه‌ای می‌توان گفت: برای گروه‌های شیعه به دلیل محرومیت تاریخی آنان از قدرت، زمینه‌های تاریخی - سیاسی نسبت به اخوانی‌ها اهمیت بیشتری داشته است؛ چنان‌که با توجه به اختلاف عقیدتی شیعیان با اکثریت اهل سنت در افغانستان، راه اسلام‌گرایان شیعه در پس‌منظر آموزه‌های اختصاصی شیعه به ویژه «عاشورا» و «مهدویت» از اخوانی‌های سنی‌مذهب جدا می‌شود. اسلام‌گرایان شیعه در زمانی به سازمان‌گرایی روی آوردند که مقارن آن روحانیان

شیعه در ایران درگیر انقلاب اسلامی بودند. انقلاب ایران در ۱۹۷۹ به پیروزی رسید و این خود تأثیر عمیقی بر روند مطالبات مشروعیت در جانب اسلام‌گرایان شیعه افغانستانی گذاشت. در جانب مقابل، گروه‌های اخوانی نیز در بسترهای سیاسی خاصی روییدند. ایجاد فضای نسبتاً باز سیاسی در دهه دموکراسی (۱۹۶۳-۱۹۷۳) و پس از آن دومینوی سقوط رژیم‌های سلطنتی و جمهوری و برآمدن رژیم مارکسیستی، نقش مهمی در بسترسازی پرداختن به مسأله مشروعیت از جانب آنان داشت. هم‌چنین برای اخوانی‌ها، حوزه فرهنگ اهمیت ویژه‌ای داشت و این مسأله به تأسی از اخوان‌المسلمین مادر نقش روشنی در رشد اندیشه‌های اخوانیسم در افغانستان برجای گذاشت. مسأله اقتصاد و تراکم بحران‌های معطوف به آن نیز نقش برجسته‌ای در مبارزات ایشان ایفا نمود. فساد چندلایه اقتصادی و بروکراسی ناکارآمد، بهانه لازم برای کنش‌گران اخوانی ایجاد کرد تا علیه وضعیت موجود به روشن‌گری بپردازند.

بررسی ماهیت و محورهای اسلام‌گرایان شیعه و اخوانی نسبت به مسأله مشروعیت، نشان می‌دهد که تفاوت مبنایی و اعتقادی این دو نحله، ماهیت‌گرایی آنان به اسلام سیاسی را نیز تحت تأثیر قرار داده است. تا آن‌جا که حتی در محورهای مشترک مانند «جهاد»، «انقلاب» و «حکومت اسلامی»، برداشت‌ها و قرائت‌های این دو گروه با یک‌دیگر مانند نبوده است. مقوله‌های یادشده برای اسلام‌گرایان شیعه، در تراز با مفهوم «ولایت» معنا می‌یافت و حال آن‌که اخوانی‌ها اینان را به مفاهیمی مانند «اولوالامر»، «حل و عقد» و «شورا» پیوند می‌زدند؛ لذا این تفاوت‌ها اسلام‌گرایان شیعه و اخوانی را ذیل دو نظریه متفاوت قرار می‌دهد. مطابق این تفاوت، اسلام‌گرایان شیعه ذیل پیروان نظریه «مشروعیت الهی» جای می‌گیرند و اسلام‌گرایان اخوانی، از اصحاب نظریه «مشروعیت الهی - مردمی (دوگانه)» محسوب می‌شوند.

درباره اسلام‌گرایان شیعه می‌توان گفت: چه آنانی که در خط ولایت فقیه ایران قرار داشتند و چه آنانی که فراتر از آن می‌اندیشیدند، در چارچوب نظریه مشروعیت الهی عمل کرده‌اند. پیش از تشکیل حزب وحدت اسلامی (۱۹۸۹)، تمامی گروه‌های شیعه به غیر از حرکت اسلامی و شورای اتفاق، از ولی فقیه در ایران مشروعیت می‌گرفتند. مشروعیتی که

حرکت اسلامی و شورای اتفاق به بدنه جامعه شیعی افغانستان تزریق می‌کردند نیز رنگ الهی داشت. سیدعلی بهشتی رهبر شورا، برای دوره‌ای به عنوان حاکم شرع مناطق هزاره‌جات عمل می‌کرد. او دو منبع مشروعیت‌ساز فقاقت و سیادت را به هم آمیخته بود و چنان رفتار می‌کرد که گویی گماشته خداوند است. محمدآصف محسنی نیز در قامت ولی فقیه، به‌طور مستقل فتوای ارتداد و تکفیر صادر می‌نمود و حلال و حرام‌های شرعی در عرصه سیاست را مشخص می‌کرد. رساله‌های توضیح مسائل جنگی و توضیح المسائل سیاسی وی حاوی فتاوی خاصی است که فقط از کسی می‌تواند صادر شود که در چارچوب مشروعیت الهی می‌اندیشد. محسنی در این آثار زیرآب مشروعیت مردمی را می‌زند و با حمله به دموکراسی آن را هیچ‌وپوچ می‌خواند. (محسنی، ۱۳۹۱، ص ۳۹) او هم چنین به حکم آیه «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ...» (انبیاء/۲۴)، قاعده رأی اکثریت را در دموکراسی مردود می‌داند. (همان، ص ۲۶۹)

در سوی دیگر، اخوانی‌ها در چارچوب مشروعیت الهی - مردمی می‌اندیشیدند و عمل می‌نمودند. آنان سیگنال‌های دوگانه از خود نسبت به مشروعیت نشان داده‌اند. اخوانی‌ها از یک سو حاکمیت مطلق را از آن خداوند می‌دانستند و از سوی دیگر، با نمادها و نشانه‌های دموکراسی کنار می‌آمدند و از قانون اساسی، مشارکت عمومی، انتخابات و آزادی‌های مدنی سخن می‌گفتند. (پیام‌مجاهد، ۱۳۸۰، شماره ۵۲، ص ۲) اخوانی‌ها با استفاده از عنوان «امیر»، نظر به مشروعیت الهی داشتند. در حزب اسلامی، حکمتیار امیر حزب بود و در جمعیت اسلامی احمدشاه‌مسعود از این عنوان سود می‌برد.^۱ اولیویه روآ معتقد است اخوانی‌های افغان، «خلیفه» را که حسن‌البناء به کار برده بود، از رواج انداخته، کلمه «امیر» را به جای آن گذاشتند که ناظر به مشروعیت الهی است. (روآ، ۱۳۶۹، ص ۸۲) از جانب دیگر، اسلام‌گرایان اخوانی در مکانیسم حزبی خود، نهادی با نام «شورای مرکزی» تعبیه نموده بودند و از قاعده انتخابات به عنوان داور نهایی سخن می‌گفتند و یا این که به ظرفیت‌های مردم‌سالارانه «اهل حل و عقد» نظر داشتند و از این مکانیسم، در مشروعیت‌دهی به دولت خود (۱۹۹۲-۱۹۹۶) سود بردند.

۱. احمدشاه مسعود توسط جمعیتی‌ها به «آمر صاحب» شهرت یافته بود.

در سطح نتایج و پیامدها، اسلام‌گرایان شیعه در رشد آگاهی و فکری شیعیان و افزایش نقش سیاسی ایشان موفق عمل کردند. گروه‌های اخوانی نیز همین نقش‌ها را در جامعه اهل سنت ایفا نمودند. این دو نحله اسلام سیاسی در دامن زدن به اختلافات اجتماعی، و بالابردن عیار خشونت و مهم‌تر از همه مشروعیت‌زدایی از هم‌مسئله‌کانشان نیز کارنامه مشابهی از خود باقی گذاشتند. اسلام‌گرایان شیعه نقش مهمی در ایرانی شدن ادبیات سیاسی در افغانستان برعهده گرفتند. آنان آموزه‌ها و اصول انقلاب اسلامی ایران را در سطح وسیع، در جامعه شیعه افغانستان ترویج نمودند؛ در حالی که اخوانی‌ها همین وظیفه را نسبت به ایدئولوژی اخوان‌المسلمین متقبل شدند و به رادیکالیسم دامن زدند که از اندیشه‌های سیدقطب مایه می‌گرفت. براین پایه، می‌توان گفت: هرچند مؤلفه‌های دموکراتیک در شاکله اسلام‌گرایان نمود بیش‌تری دارد، این امر موجب نشده است که اخوانی‌ها در مقایسه با اسلام‌گرایان شیعه، در صحنه عمل به سازوکارهای کسب مشروعیت مردمی تعهد بیش‌تری از خود نشان دهند.

از سوی دیگر، نقشی که اخوانی‌ها در عرصه سیاست افغانستان برعهده گرفتند، با اسلام‌گرایان شیعه قابل‌مقایسه نیست. اخوانی‌ها چه در دوره جهاد و چه در دوره پس از آن تقریباً نماینده اسلام سیاسی در افغانستان شناخته می‌شدند. آنان نقش بی‌بدیلی در قومی شدن و سمتی شدن سیاست در افغانستان ایفا نمودند و متعاقب آن، سهم آنان در شکست اسلام سیاسی در افغانستان هرگز با اسلام‌گرایان شیعه قابل برآورد نیست. در واقع عمده نظریه اولیویه روآ مبنی بر شکست اسلام سیاسی در افغانستان، متوجه اندیشه و عمل اخوانی‌ها در مشروعیت‌سازی است. به باور روآ، هزیمت اسلام سیاسی در افغانستان منحصرأ به سبب بافت ویژه آن سرزمین نیست. به اعتقاد او، این شکست در دو سطح اتفاق افتاده است: در سطح نخست، قالب و چارچوب ایدئولوژیکی است که بنیان‌گذاران جدید اسلام سیاسی را در تأسیس بنگاه‌های سیاسی با مشکل روبه‌رو کرد. در سطح دوم، ایدئولوژی اسلام‌گرایی، توانایی آن را ندارد تا درباره ترم‌ها و اصطلاح‌های اجتماعی فکر کند. (روآ، ۱۳۸۹، ص ۱۴-۱۵)

فهرست منابع

الف) کتاب‌ها

۱. ابوالحمد، عبدالحمید، مبانی سیاست، تهران: توس، ۱۳۷۳.
۲. اسپوزیتو، جان؛ وال، جان، جنبش‌های اسلامی معاصر، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نشر نی، ۱۳۹۰.
۳. انس، عبدالله، «من و جهاد افغانستان» در کتاب: مسعود در جهان عرب، ترجمه عبدالاحد هاتف و خلیل‌الرحمان حنانی، انتشارات بنیاد مسعود شهید، ۱۳۸۷.
۴. بترجی، عادل، حکمتیار و مسعود در آزمون پیروزی و شکست، ترجمه عبدالاحد هاتف، کابل: سعید، ۱۳۹۵.
۵. بیکس، برایان، فرهنگ نظریه حقوقی، ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.
۶. بینش، وحید و دیگران، شیعیان افغانستان (آشنایی با مسلمانان جهان اسلام)، تهران: اندیشه‌سازان نور، ۱۳۹۰.
۷. پولادی، حسن، هزاره‌ها، ترجمه علی‌عالمی کرمانی، تهران: عرفان، ۱۳۸۷.
۸. تابش، سعادت ملوک، جامعه‌شناسی سیاسی افغانستان، بی‌جا: انتشارات حزب اسلامی رعد، بی‌تا.
۹. جاوید، محمدعلی، تحلیلی بر انقلاب اسلامی افغانستان، تهران: مالک اشتر، ۱۳۶۴.
۱۰. حبیب‌الرحمان، جهان‌بینی اسلامی، بی‌جا: کمیته نشرات فرهنگی جمعیت اسلامی افغانستان، بی‌تا.
۱۱. حق‌شناس، ش.ن، تحولات سیاسی جهاد افغانستان، آلمان غربی: بی‌نا، ۱۳۶۵.
۱۲. حکمتیار، گلبدین، جلوه‌هایی از اسرار قرآن (تفسیر جزء سی‌ام)، تهران: نشر مداد، ۱۳۷۹.
۱۳. ربانی، برهان‌الدین، رهنمون جهاد، بی‌جا، کمیته فرهنگی جمعیت اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۴. رسولی، یاسین، پاسخ سنت به سکولاریسم در افغانستان، تهران: عرفان، ۱۳۸۶.
۱۵. روا، اولیویه، افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی، ترجمه ابوالحسن سرومقدم، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس، ۱۳۶۹.
۱۶. _____، افغانستان از جهاد تا جنگ‌های داخلی، ترجمه علی‌عالمی کرمانی، چاپ اول، تهران: عرفان، ۱۳۸۹.

۱۷. السدمی، نهی عبدالله حسین، *الاسلام السياسي في الشرق الاوسط و جنوب شرق آسيا*، قاهره: مکتبه مدبولی، ۲۰۱۴.
۱۸. سمسور افغان، *سقاوی دوم*، ترجمه خلیل‌الله وداد بارش، جرمنی، افغانستان: مجمع انکشاف و کلتوری، ۱۳۷۷.
۱۹. شالیان، جیرار، *تقریر من افغانستان*، ترجمه امیره کیوان، دارالبجار، ۱۹۹۱.
۲۰. طنین، ظاهر، *افغانستان در قرن بیستم*، تهران: عرفان، ۱۳۸۴.
۲۱. عرفانی، قربانعلی، *از کنگره تا کنگره*، قم: انتشارات احسانی، ۱۳۷۲.
۲۲. _____، *امام و انقلاب اسلامی افغانستان*، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۶۱.
۲۳. عظیمی، محمدنبی، *اردو و سیاست در سه دهه اخیر افغانستان*، کابل: میوند، ۱۳۷۸.
۲۴. عوده، عبدالقادر، *الاسلام و اوضاعنا السیاسیه*، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۹۸۱.
۲۵. مارسدن، پیتر، طالبان، جنگ، مذهب و نظام جدید در افغانستان، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۸.
۲۶. محسنی، محمدآصف، *توضیح المسائل سیاسی*، کابل: شورای علمای شیعه افغانستان، ۱۳۹۱.
۲۷. _____، *حوادث افغانستان*، تهران: دفتر حرکت اسلامی افغانستان، ۱۳۶۰.
۲۸. *مرامنامه حزب اسلامی*، بی‌تا، بی‌جا.
۲۹. مزاری، عبدالعلی، *احیای هویت، مجموعه سخنرانی‌های استاد شهید، ج اول*، قم: سراج (مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان)، ۱۳۷۴.
۳۰. موسوی، سیدعسکر، *هزاره‌های افغانستان*، ترجمه اسدالله شفاپی، تهران: نقش سیمرخ، ۱۳۷۹.
۳۱. وینسنت، اندرو، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۱.
۳۲. هالیدی، فرد، *انقلاب در افغانستان*، ترجمه ع اسعد، تهران: بی‌نا، ۱۳۵۸.
۳۳. هیمن، آنتونی، *افغانستان زیر سلطه شوروی*، ترجمه اسدالله طاهری، تهران: شباویز، ۱۳۶۴.
34. Scruton, Rogers, **Dictionary of Political Thought**, Great Britain: Macmillan Reference Book, 1986.
35. Fuller, Graham, **The future of political Islam**, MacMillan, 2003.
36. Ayubi, Nazih, **Political Islam: Religion and Politics in the Arab World**, New York: Routledge, 1991.

(ب) نشریات

۱. «استقامت»، ارگان نشراتی حرکت اسلامی افغانستان، شماره ۶۴، ثور، ۱۳۶۶.
۲. «النور»، ارگان نشراتی حزب اسلامی (شاخه خالص)، اول جدی ۱۳۶۶.
۳. «پیام پاسدار»، ارگان نشراتی پاسداران جهاد اسلامی افغانستان، شماره ۴.
۴. «پیام مجاهد»، شماره ۵۲، ۲۳ حوت ۱۳۸۰.
۵. «پیام مستضعفین»، ارگان نشراتی سازمان نصر افغانستان، سال هشتم، شماره ۵۹-۶۰.
۶. «پیام مستضعفین»، ارگان نشراتی سازمان نصر افغانستان، شماره ۶۳-۶۴، دلو - حوت (بهمن و اسفند).
۷. «حماسه پروان»، قم، ناشر: حرکت اسلامی افغانستان، ۱۳۵۹.
۸. «سنگر انقلاب»، ارگان نشراتی جبهه متحد انقلاب اسلامی افغانستان، شماره ۲، جوزا (خرداد) ۱۳۶۴.
۹. «شهادت»، ارگان نشراتی حزب اسلامی افغانستان، اول سرطان، ۱۳۶۷.
۱۰. «میثاق خون»، ارگان نشراتی کمیته فرهنگی جمعیت اسلامی افغانستان، سال اول، ش ۲، ثور ۱۳۶۵.
۱۱. «میثاق خون»، ارگان نشراتی کمیته فرهنگی جمعیت اسلامی افغانستان، سال اول، ش ۸، عقرب ۱۳۶۵.
۱۲. «میثاق خون»، ارگان نشراتی کمیته فرهنگی جمعیت اسلامی افغانستان، سال اول، ش ۹، قوس ۱۳۶۵.
۱۳. ع. ابوطارق، «نظام سیاسی در اسلام»، میثاق خون، سال دوم، شماره یکم، حمل ۱۳۶۶.
۱۴. توفیق الهاشمی، عابد، «نظام سیاسی در اسلام» ترجمه ع. ابوطارق، میثاق خون، سال اول، شماره دوم، ثور ۱۳۶۵.
۱۵. امیری، عبدالحق، «حقیقت جهاد در اسلام»، میثاق خون، سال اول، شماره ۸، عقرب ۱۳۶۵.
۱۶. حادث، نصیراحمد، «حل اختلاف»، شهادت، ارگان مرکزی نشراتی حزب اسلامی افغانستان، شماره مسلسل ۲۲۵، سال سیزدهم، شماره ۵، ۲۹ حمل ۱۳۶۹.
۱۷. خان محمدی، یوسف، «کاربرد روش‌شناسی هیوز در مطالعات اسلام سیاسی» فصلنامه علوم سیاسی، سال پانزدهم، شماره ۵۷، ۱۳۹۱.
۱۸. معصومی همدانی، حسین، «سرگذشت اندیشه‌ها»، نشر دانش، سال یازدهم، شماره چهارم، ۱۳۷۰.