

کتابخانه ملی افغانستان
کتابخانه مرکزی
مخبره نشریات

بحران مشروعیت در افغانستان
راه حلها و چالشها

محمد امین احمدی

مشروعیت

سیاسی



شعبه مطالعات و تحقیقات
پرتال جامع علوم انسانی

□ بحران مشروعیت در افغانستان؛ راه حلها و چالشها

محمد امین احمدی

□ سیر تحولات انتقال قدرت در افغانستان

بصیر احمد دوله آبادی

بحران مشروعیت در افغانستان

راه حلها و چالشها

محمد امین احمدی ارزگانی

مشروعیت Legitimacy

فقه اللغة: مشروعیت (Legitimacy) از ریشه لاتین به معنای قانون گرفته شده و با کلمات Legislator (قانونگذار) و Legislation (قانون) هم‌ریشه است و لذا اهل فن ترجمه، آن را به قانونی و حقانیت مناسب دانسته‌اند!

پذیرش یا فرمان بری آگاهانه و دارطلبانه مردم از نظام سیاسی، اجتماعی و قدرت حاکم و توجیه عقلی اعمال قدرت، پایه و رکن هر نظام و قدرت سیاسی است و بدون آن ادامه حیات دولتها جز از طریق قهر و سرکوب میسر نخواهد بود. بنابراین سقوط و اضمحلال دولتی از وقتی آغاز می‌شود که مشروعیت خود را در نزد حکومت‌شوندگان از دست بدهد.

و حال جای این سؤال است که مشروعیت چیست؟

به این سؤال از سه نظرگاه می‌توان پاسخ داد: از نقطه نظر جامعه‌شناسی سیاسی؛ از نقطه نظر فلسفه سیاسی و حقوق؛ از نقطه نظر دینی. لازم به ذکر است که مسأله مشروعیت با همین نام و عنوان به توسط ماکس وبر مطرح شده و عمدتاً در جامعه‌شناسی سیاسی از آن بحث می‌شود.

۱-۱- مشروعیت سیاسی

از نقطه نظر جامعه‌شناسی سیاسی مشروعیت مبین حالتی است که اعمال قدرت را برای حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان توجیه پذیر می‌کند و این در صورتی حاصل می‌شود که حکومت و اعمال قدرت از سوی او بر مبنای ارزشهای مشترک

میان دولت و ملت (حکومت کنندگان و حکومت شوندگان) استوار باشد. با تکیه بر ارزشهای مشترک است که حکومت کنندگان می‌توانند قدرت شان را نهادینه کنند، اعمال قدرتشان را توجیه نمایند و اطاعت و التزام رضایتمندانه و اختیاری حکومت شوندگان را جلب کنند. بر همین اساس، سقوط فیزیکی حکومتی از وقتی آغاز می‌شود که ارزشهای مشترک کمرنگ شود و ارزشهای مورد قبول حکومت در ذهن مردم سقوط کرده به ضد ارزش تبدیل شود. بنابراین مشروعیت سیاسی که در جامعه‌شناسی سیاسی از آن بحث می‌شود به نحوه درک و دریافت (Perception) حکومت شوندگان مربوط می‌شود. برگشت این نوع از مشروعیت به اطاعت، در بهترین صورت اطاعت همراه با رضایت است. جامعه‌شناسی سیاسی فارغ از دغدغه، حق و باطل دلایل و منشأ اطاعت حکومت شوندگان را به دست می‌دهد و نشان می‌دهد جوامع مختلف بشری تحت چه شرایطی حاضر به قبول حکومتی بوده و تحت چه شرایطی آن را رد و انکار می‌کند و مبانی مشروعیت در نزد جوامع مختلف چیست و حکومتها چگونه رضایت شهروندان را به دست می‌آورند؟ ماکس وبر بر وجود نظامهای هنجاری مختلف در بین بشر تأکید کرده است که منشأ مشروعیت‌های گوناگون می‌شود.^۱

بنابراین از نقطه نظر جامعه‌شناسی سیاسی، مشروعیت متضمن «توانایی نظام سیاسی در ایجاد و حفظ این اعتقاد است که نهادهای سیاسی موجود مناسب‌ترین نهادها برای جامعه هستند»^۲

لازم به ذکر است که در این مقال مسأله مشروعیت بیشتر از نقطه نظر سیاسی مورد بحث قرار گرفته است هرچند به تفاریق به پاره‌ای از مبانی فلسفی و دینی مشروعیت نیز اشاره شده است.

ژولین فرونڈ؛ جامعه‌شناسی و طاعات فریجی
 ژولین فرونڈ؛ جامعه‌شناسی و طاعات فریجی
 فلسفه و مبانی حقوق اساسی

۲-۱- مشروعیت فلسفی

برخی از متفکران مسلمان معاصر جدیداً با الهام از نظریه سیاسی افلاطون، برخی از حکمای اسلام و مباحث کلامی-فقهی حکومت در فقه و کلام اسلامی تعریف دیگری از مشروعیت به دست داده و آن را در بستر بحث فلسفی و حقوقی انداخته است. او می‌گوید: «مشروعیت یعنی توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم، یعنی این که گروه حاکم چه توجیهی برای انفاذ قدرت دارد»^۳ ممکن است در نظامهای هنجاری مختلف دلایل

۱. ژولین فرونڈ؛ جامعه‌شناسی ماکس وبر، عبدالحسین نیک‌گهر (بی‌جا، نشر رایزن ۱۳۶۸) ص ۲۴۶-۲۲۰.
 ۲. اندرووینست؛ نظریه‌های دولت، ... ص ۶۷.
 ۳. لاریجانی، محمد جواد؛ حکومت، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی (تهران، سروش ۱۳۷۳) ص ۱۰.

مختلفی برای مشروعیت وجود داشته باشد که رهیافت جامعه‌شناسانه ماکس وبر از این قبیل است و فیلسوف نیز می‌تواند نظام‌های هنجاری مختلف و مشروعیت ناشی از آنها را تحلیل، توصیف و ارزیابی کند اما آنچه برای یک بحث فلسفی مهم است این است که حقانیت یک اقتدار در چیست و چگونه حکومتی و با چه کیفیتی فی‌المثل سعادت انسان را تأمین می‌کند و یا او را از ضرر بیشتر نجات می‌دهد. سؤال از این که چه کسی حکومت کند حکیم یا غیر حکیم (سؤال افلاطونی) و یا چگونه حکومت باید کرد و قدرت را چگونه کنترل نمود تا از مفاسد آن برکنار ماند و پاسخهایی که به این سؤالها داده می‌شود، جزو مسایل فلسفه بوده و فلاسفه در طول تاریخ با آنها کلنجار رفته‌اند. باری، عمده فرقی که می‌توان بین رهیافت فلسفی مشروعیت با رهیافت سیاسی آن بیان کرد این است که در رهیافت فلسفی کوشش می‌شود علاوه بر توصیف انواع حکومت، بهترین حاکم، بهترین حکومت و بهترین روش فرمانروایی و استقرار نظم مدنی را کشف کند و تلاش پاره‌ای از فلاسفه این است که منشأ اقتدار (Authority) را کشف کنند که آیا در جعل و قرار داد اجتماعی قرار دارد و مشروعیت مبدأ قدسی و ماورایی ندارد، و آیا هرگونه اقتداری باید بر بنیاد وظیفه‌ای ارزیابی شود که از الزامات عقلی و اخلاقی ناشی از کمال و سعادت ذاتی انسان است و لذا مشروعیت نه در قرارداد اجتماعی و ارادهٔ عموم که در معقولیت عمل جستجو شود و آیا مشروعیت حکومت بر اساس کارایی آن در حفظ حقوق آحاد بشر از ظلم و تجاوز شناخته می‌شود که به تشخیص عقل چنین حکومتی در دموکراسی مدرن و روشهای دموکراتیک آن تحقق می‌یابد. بنابراین فیلسوف سیاسی از یکسو نظام فکری را عرضه می‌کند که خود به خلق و نظام هنجاری جدید منجر می‌شود و از دیگر سو نظام‌های موجود را نقد می‌کند. تأملات فلاسفه بزرگی چون افلاطون، ارسطو، فارابی، خواجه‌نصیرالدین طوسی، ابن‌خلدون، هابز، لاک و پوپر در این موضوع (اندیشهٔ سیاسی) از این قبیل می‌باشد. لذا نظام هنجاری جامعه مدنی جدید که مشروعیت حکومت را بر بنیاد قانونیت و عقلانیت جستجو می‌کند، متأثر از دیدگاههای فلسفی است که پیشاپیش به وجود آمده است. اما جامعه‌شناس سیاسی تمامی نظام‌های هنجاری را که در تکوین و استقرار پاره‌ای از آنها دیدگاههای فلسفی نقش داشته است توصیف می‌کند و اگر ارزش داورى کند، ارزش داورى او فلسفی خواهد بود، نه جامعه‌شناختی. باری، متفکر یاد شده، نیز سؤال از مشروعیت را در حقیقت به سؤال از حقانیت و معقولیت فلسفی حکومت و اعمال قدرت برمی‌گرداند؛ او می‌گوید سؤال این است که قطع نظر از این که مردم و حکومت شوندگان حکومت و اعمال قدرت را قبول بکنند یا نکنند، حاکم چه دلیلی برای توجیه اعمال قدرت دارد: «... مشروعیت توصیف ذاتی

(Intrinsic) حکومت است.^۱ آنچه که در جامعه‌شناسی سیاسی مشروعیت نامیده می‌شود ایشان در مقوله کارآمدی؛ به گمته خودش در توصیف کارکردی (Funtional) حکومت گنجاننده و اذعان داشته است که موفقیت، کارایی، و کارآمدی حکومت بر قبول مردم و باور آنان به حقانیت حکومت و دولت بستگی دارد. لذا حکومت مشروع که واجد مشروعیت ذاتی است ناگزیر است سیستمی را اعمال کند که مبتنی بر اراده مردم باشد. نکته دیگری که این اندیشمند بدان پرداخته است و تا حدودی راهگشاست، تفکیکی است که بین توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم و توجیه عقلی قبول سلطه حاکم (از طریق حکومت شوندگان) قائل شده است. او می‌گوید ممکن است حکومت هیچ‌گونه توجیه قابل قبولی برای اعمال قدرت خود نداشته باشد، اما حکومت شوندگان؛ فی‌المثل، برای حفظ جانشان تن به اطاعت دهند و این اطاعت برای آنان وجه معقول داشته باشد.

۳-۱- مشروعیت دینی

مشروعیت از دیدگاه دینی خاص چون دین اسلام از دو نقطه نظر قابل بررسی است: یکی از دیدگاه کلامی مقدم بر فقه که در آن به این سؤال پاسخ داده می‌شود که منشأ و منبع ذاتی حقانیت و مشروعیت چیست. جوابی که به این سؤال داده شده این است مقتضای توحید ربوبی که امری مقروغ عنه در اندیشه اسلامی است این است که خداوند منبع ذاتی مشروعیت، حقانیت و اعتبار است و لذا هر حاکمیت و اقتداری که ناشی از اذن او نباشد فاقد مشروعیت است و دیگر از دیدگاه فقه که می‌توان به آن مشروعیت فقهی اطلاق کرد و مقصود از آن داشتن حجت شرعی (اعم از نقل و عقل؛ فی‌المثل قاعده برائت و اباحه اصلیه) بر جواز، لزوم و حرمت نوعی از حکومت و اعمال سلطه می‌باشد.

بنابراین از نظر دینی می‌توان راجع به اقسام مشروعیت موجود که در جامعه‌شناسی سیاسی تحقیق شده است داورری کرد، «مراد از پرداختن به مسأله مشروعیت این نیست که لزوماً دین در این باب احکام تأسیسی داشته باشد و منابع تازه مشروعیت ارائه کرده باشد. احکام امضایی نیز حاکی از اهتمام دین به مسأله است. به ویژه که در مسائل اجتماعی غالب تعالیم و احکام دین امضایی محسوب می‌شوند. مسأله مشروعیت از زمره مسائلی است که بنای عقلا در آن نقشی اساسی ایفا می‌کند.»^۲ یکی از مسائل مهمی که در مشروعیت دینی مطرح بوده و می‌شود درباره آن از دیدگاه کلامی و فقهی بحث کرد این سؤال است: «آیا خداوند حق حاکمیت بر مردم

۱. لاریجانی، محمد جواد؛ حکومت دینی کارآمد یا دموکراسی مشروع؛ کیان شماره ۳۰، ص ۱۶.

۲. کدیور، محسن؛ نظریه‌های دولت در فقه شیعا (قم ۱۳۷۵)، ص ۳۵.

را به فرد یا صنف خاصی داده، یا این حق و حق تعیین سرنوشت را در چهارچوب اهداف دین و احکام شرع به همه امت اسلامی تفویض کرده است؟ به بیان دیگر: آیا رضایت و رأی امت اسلامی در صورتی که با اهداف دین و تعالیم شرع ناسازگار نباشد، در مشروعیت حکومت دخالت دارد یا نه؟^۱

۲- مشروعیت اولیه و ثانویه (مشروعیت و کارآمدی)

متفکر یاد شده که در قسمت گذشته گوشه‌ای از دیدگاه او را گزارش کردیم کارآمدی و موفقیت یک حکومت و نظام سیاسی را - فی‌المثل در حفظ امنیت داخلی، دفاع در برابر دشمن خارجی، گسترش سطح رفاه عمومی، توسعه و امثال آن - از مشروعیت آن جدا قلمداد کرده و اذعان داشته که ممکن است نظامی کاملاً مشروع، فاقد کارآیی باشد و بالعکس نظامی کارآمد فاقد مشروعیت ذاتی باشد. اما نظرگاه دیگری که در این میان وجود دارد این است که کارآمدی، مشروعیت آفرین است و لذا باید به مشروعیت ثانویه قائل بود. مثلاً جمال عبدالناصر گرچه با کودتا روی کار آمد اما با تقویت ناسیونالیسم عربی پایگاه مشروعیتی فوق‌العاده‌ای برای خود کسب کرد. البته ناگفته نماند که منظور از این مشروعیت، همان مشروعیت سیاسی است.^۲

۳- مشروعیت امری ذهنی یا عینی

اگر مشروعیت را به رضایت و اطاعت آگاهانه از حکومت و میزان حقانیت آن در نزد حکومت شوندگان تفسیر کنیم که به درک و دریافت آنان (حکومت شوندگان) مربوط می‌شود، یک امر ذهنی خواهد بود. چون ممکن است که دلایل اطاعت و رضایت از حکومت در نزد اقوام و ملل گوناگون، به جهت داشتن نظامهای هنجاری متفاوت فرق کند و لذا اطاعت بی‌چون و چرای ملتی از رهبر فرهمند و سستی برای یک ناظر غربی فاقد کوچکترین وجه معقولی بوده و ناشی از سودهای جاهلانه جلوه می‌کند. «لذا باید معترف بود که مقوله مشروعیت از یک دستگاه هنجاری به دستگاه هنجاری دیگر تفاوت جوهری دارد و نمی‌توان برای آن پایه عینی و تحصیلی که مورد وفاق همگان باشد قائل شد.»

اما اگر مشروعیت را به حقانیت اعمال و انفاذ قدرت و توجیه عقلی آن تعریف کنیم و معتقد باشیم که از نظر فلسفی می‌توان از حقانیت چنین اعمال نفوذی و دلایل

۱. همان، ص ۲۶

۲. حجازیان، سعید؛ مقاله مشروعیت سیاسی، راهبرد شماره ۳، ص ۸۱ لازم به ذکر است از این مرجع در شماره‌های ۶-۲ این مقاله استفاده فراوان برده‌ام. و.ر.ک: مبانی سیاست، ج ۱، عبدالحمید ابوالحمید (تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۰) ص ۲۷۱-۲۴۷ و و.ر.ک: اندروویت، نظریه‌های دولت... ص ۶۹-۶۶ و و.ر.ک: جامعه‌شناسی ماکس وبر،... ص ۲۴۶-۲۴۱.

آن پرسید که چرا باید مردم از رهبران خود اطاعت کنند و از چه رهبرانی و از چه نظام اجتماعی و سیاسی و با چه شرایطی پیروی کنند؛ که در فلسفه سیاسی از آن بحث می‌شود، می‌شود گفت که معیار عقلانی سنه ذهنی و فردی محض - برای ارزیابی دلایل اطاعت که از سوی همگان قابل نقد و بررسی باشد وجود دارد.

بنابراین باید بین این دو بحث فرق گذاشت: دلایل اطاعت مردم از حکومت و میزان اطاعت آنان هنجارهای متفاوتی که در این زمینه وجود دارد در حوزه مباحث جامعه‌شناسی سیاسی قرار دارد و به فرایند مشروعیت‌یابی مربوط می‌شود و با بحثهای کلامی، فلسفی و حقوقی قابل سنجش نیست. اما بحث از خود مشروعیت و این که چرا نظامهای سیاسی مشروع باشد و اطاعت شود یک بحث فلسفی، کلامی و حقوقی است. باری، بحث از دلایل اطاعت حکومت شونندگان، علل رویگردانی مردم و ناتوانی حکومت کنندگان از انقیاد حکومت شونندگان و بحث از ابزاری که حکومت کنندگان، اطاعت را به کمک آنها نهادینه می‌کنند مستلزم کنکاش در دو مسأله مهم است: یکی مبانی مشروعیت و خاستگاه آن، یعنی دلایلی که اعمال قدرت را توجیه می‌کند و دیگر روند مشروعیت‌یابی است که حکومت با ابزاری خاص در صدد جلب رضایت مردم و یا کسب مشروعیت بر می‌آید.

۴- مبانی مشروعیت

ما کس و بر در کتاب اقتصاد و جامعه، مبانی و منابع مشروعیت‌آز لیه را از نقطه نظر جامعه‌شناسی سیاسی که موجب انقیاد و اطاعت مردم می‌شود در سه عامل خلاصه کرده است:

الف- سنت (Tradition)

این عامل مبتنی است بر «اعتقاد متداول به تقدس سنتهایی که از قدیم اعتبار داشته‌اند و مشروعیت کسانی که این سنتها آنها را مأمور و مجاز به سیادت می‌کند.»^۱ مشروعیت ناشی از سنت که مبتنی بر تقدس سنتهای قدیمی است بعضاً با اطاعت رضایتمندانه حکومت شونندگان جمع می‌شود. در جوامع جهان سوم که سیاست تلفیقی از «سنت» و «بروکراسی» است معمولاً کوشش به عمل می‌آید تا از آن سنتها به مثابه هنجارهای عرفی در جهت کسب مشروعیت در قالب صورت ظاهری یک رویه نوین و بوروکراتیک؛ فارغ از محتوا، استفاده شود. باری، مهمترین وجوه مشروعیت مبتنی بر سنت عبارتند از وراثت، شیخوخت، خون و نژاد و نخبه‌گرایی از قبیل اصالت اشراف، فیلسوفان و روحانیان.

۱. کدیور، محسن؛ نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص ۳۳.

مشروعیت مبتنی بر فره (کاریزما) به خصوصیات و ویژگیهای فوق‌العاده شخصی رهبر و حاکم بر می‌گردد. رهبران انقلابی غالباً از این نوع مشروعیت بهره‌مند هستند و پیروان آنان آنچنان اطاعت رضایت‌مندانه در راه آرمان رهبر فرهمند خویش از خود نشان می‌دهند که با عقل متعارف قابل محاسبه نمی‌باشد.

ج- عقلانیت - قانونیت

مشروعیت ناشی از عقلانیت و قانونیت را پایدارترین نوع آن دانسته است. این نوع از مشروعیت بر پایه‌های معقول و خردپسند استوار می‌باشد. در این دیدگاه اولاً بر قانونمندی قواعدی که زندگی اجتماعی و سیاسی را میسر ساخته‌اند، تأکید می‌شود، یعنی قوانین و قواعد غیر شخصی که بسته به اراده شخصی، گروهی قومی و صنفی خاص نیست. ثانیاً هر فرد از افراد جامعه، بدون تبعیض از هیچ جهتی، شهروند آزاد بوده و همه حقوق برابر دارند (شهروندان آزاد، نه رعایا = شهروند نه رعیت) و ثالثاً دولت ایزاری است که شهروندان آزاد به جهت برآورده ساختن اهداف مشترکشان براساس قانون به وجود می‌آورند. لذا در این دیدگاه از قدرت تقدس‌زدانی شده و دولت جز نقش کارگزار مردم، نقش دیگر به عنوان مالک، پیر، ظل‌الله، پیشوا و امثال آن ندارد.

قهر و غلبه

برخی دیگر قهر و غلبه را نیز از نقطه‌نظر سیاسی منشأ پیدایش مشروعیت دانسته‌اند و آن این که قهر و غلبه موجب اطاعت می‌شود. اما مشکلی که در این سخن وجود دارد یکی این است که این نوع از اطاعت با رضایت همراه نیست و دیگر این که اعمال قدرت را فی حد ذاته توجیه نمی‌کند هر چند که محکوم علیه به دلایل خاص خودش مثلاً از ترس جان، تن به اطاعت می‌دهد. اما مع‌ذالک بعضاً کوششهای فلسفی و جامعه‌شناختی در توجیه این که چگونه قهر و غلبه مبنای مشروعیت قرار می‌گیرد صورت گرفته است؛ برخی غلبه را حاکی از صلاحیت ذاتی گروه غالب و فرمانروا دانسته و این امر را موجب حقانیت آنان قلمداد کرده است (قائلین به داروینیسیم اجتماعی) و برخی دیگر از نقطه‌نظر جامعه‌شناسی اظهار نظر کرده است که چنین حکومتی چون باعث آرامش و امنیت می‌شود و گاهی در سایه برنامه‌ها و اقدامات اصلاحی چنین حکومتی کشوری به توسعه اقتصادی هم می‌رسد طبعاً نوعی رضایت را نیز در پی خواهد داشت. در حقیقت این قسم از مشروعیت همان کارآمدی و کارایی یک حکومت

است که علی‌رغم عدم مشروعیت نخستین، موجب می‌شود که حکومت قابل قبول گردد. رهیافت دیگری که راجع به مشروعیت و بنیاد آن همانگونه که قبلاً نیز ذکر شد - وجود دارد نظریه‌ای است که توسط دکتر محمدجواد لاریجانی نویسنده، محقق و سیاستمدار ایرانی ابراز شده است. او می‌گوید مشروعیت ذاتی دولت نه در جعل مردم نه در قرارداد اجتماعی، نه در کارایی و کارآمدی حکومت و سیستم آن بلکه بر بنیاد وظیفه‌ای است که عموم انسانها بر حسب سعادت و کمال ذاتیشان دارند. یعنی هر فردی از افراد انسانی کمال ذاتی داشته و ریشه در وجود دارد و سعادت وی در این کمال ذاتی است. مسؤولیت حقیقی هر انسانی به سوی کمال ذاتی اوست: عمل انسان موقمی صالح است که به این سمت و سو باشد. مشروعیت حکومت نیز از صلاحیت عمل او و از عمل بر طبق وظیفه استنتاج می‌شود. اما او مع‌ذالک معتقد است که هر حکومتی قطع نظر از ملاک مشروعیتش نیاز به طراحی ساختاری دارد که آن را قادر به اجرای مقاصدش نماید و آن را تحت عنوان کارآمدی حکومت مورد بحث قرار می‌دهد. او می‌گوید طراحی سیستم و نظام حکومتی، مثلاً سیستم تقنین و قانونگذاری داشته باشد، قانون اساسی داشته باشد و مشارکت سیاسی مردم که به جنبه کارآمدی حکومت بر می‌گردد امری است عقلایی و می‌توان در طراحی آن از پیشرفته‌ترین تجربه بشری سود برد. به نظر او کارآمدترین سیستم که بشر تا به امروز تجربه کرده است سیستم دموکراسی است. البته او کوشش می‌کند هسته لیبرالی دموکراسی را که در مشروعیت بر بنیاد جعل و قرارداد اجتماعی تکیه دارد از آن جدا کند. اما این که او در جمع بین دموکراسی به عنوان کارآمدترین حکومت بدون التزام به این که اراده عمومی منشأ مشروعیت و حقانیت است، توفیقی حاصل کرده است جای بحث و گفتگو است.

همانگونه که قبلاً نیز یادآور شدیم دیدگاه دکتر لاریجانی یک دیدگاه فلسفی است و او از مشروعیت، معقولیت و حقانیت مبانی و منابع مشروعیت که جامعه‌شناس سیاسی توصیف می‌کند می‌پرسد و گفتیم که این بحث در حوزه فلسفه و حقوق قرار دارد و شاید بتوان گفت که اخلاق و ارزشهای اخلاقی انسانی نیز می‌تواند معیار نقد و ارزیابی منابع مشروعیت باشد. باری، از نظر فلسفه، حقوق و اخلاق بر مبدأ حقوق طبیعی، بشردوستی (ارزش اخلاقی بشر جدید)، دفع ضرر از انسانها به میزان حداکثر و جلب مصلحت (تقدم دفع ضرر بر جلب مصلحت)، بهترین روش برای دفع مفاسد قدرت، کنترل، تغییر و اصلاح آن (با توجه به این که از آن گریزی نیست) تکیه شده است.

از نظر دینی (مثلاً دین مقدس اسلام) نیز می‌توان راجع به مبانی مشروعیت که در جامعه‌شناسی سیاسی توصیف شده است بحث کرد و این مسأله از چند وجه قابل

بررسی است: آیا در اسلام خاستگاه خاصی برای مشروعیت حکومت (مشروعیت شرعی از قبیل وجوب نماز و روزه حرمت خمر و مسکرات، صحت و بطلان بیع و ربا) معرفی شده است و نیستم و نظام حکومتی مخصوصی طراحی شده است و یا این که عرفها و هنجارهای بشری علی‌الغلب امضا شده است نهایت این که بر برخی از اصول و ارزشها تأیید شده است که اثر آن اصول و ارزشها این است که همواره با هنجارها و عرفهای خیزد ستیز، ضد انسانی، فساد پرور و منافی با ایمان دینی می‌ستیزد و از بشر می‌خواهد مشروعیتی را بپذیرد و سیستمی را طراحی کند که با این ارزشها بسازد. بنابراین که مبدأ مشروعیتها ذات اقدس احدیت خداوند متعالی است می‌توان گفت که انسان واجد حقوق الهی (بر مبنای خلافت و فطرت)، طبیعی و قراردادی است و می‌شود گفت که چنین حقوقی (به جز حکومت پیامبران و توسعاً پیشوایان معصوم) مجرای نفاذ ولایت الهی است و از این طریق منبع مشروعیت نیز مشروعیت خود را از خداوند کسب می‌کند و امر بی‌بنیاد تلقی نمی‌شود (بحرانی که امروز اندیشه غربی با آن مواجه است)؟

باری، پاره‌ای قابل توجه از نوگرایان مسلمان در دو صده اخیر کوشیده‌اند مشروعیت مبتنی بر عقلانیت را با مفهوم شرعی مشروعیت و تفکر دینی سازگار کنند و میان این نظر که خداوند مبدأ قدسی مشروعیت است و این نظر که منشأ حاکمیت اراده مردم است جمع کند و پاره‌ای از این تلاشها در طی این مقال خواهد آمد و از آن جمله بر اصل شوری در اسلام تأکید بلیغ شده و کوشش به عمل آمده است که آن را از نظر شکل و صورت در عصر حاضر همانند مشروعیت مبتنی بر عقلانیت و قانونیت معرفی کنند و آن این که اصل شوری دست کم از نظر اهل سنت بعد از رحلت پیامبر گرامی اسلام و از نظر شیعه امامیه بعد از غیبت امام زمان (عج) به عنوان یک قاعده و قانون ابدی مرجع اصلی تدبیر امور مدنی و سیاسی است. اما طراحی سیستم مبتنی بر شوری یک پدیده متغیر عقلی و عرفی است و در هر عصری با توجه به مقتضات و امکانات آن عصر از کارآمدترین جامعترین و عادلانه‌ترین سیستم در جهت تحقق شورای وسیع‌البنیاد که مصداق کریمه شریفه «و امرهم شوری بینهم» باشد، استفاده برده و طراحی کرد.^۱

۵- مشروعیت‌یابی (Legitimation)

مشروعیت‌یابی مفهومی جامعه‌شناختی است و مقصود از آن فرآیندی است که در طی آن دولتها به بسط و گسترش پایه‌های اجتماعی خود و بالا بردن عنوان رضایت مردم می‌پردازند و به مشروعیت ثانویه می‌رسند. این مفهوم از مفهوم مشروعیت غیر از

۱. احمدی، محمدامین؛ انتظار از دین از دیدگاه متفکران مسلمان در قرن اخیر، ج ۲، (قم، معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک ۱۳۷۵)، ص ۱۲۷-۱۱۹.

مشروعیت اولیه و بالذات است که یک مفهوم حقوقی و فلسفی است. ممکن است حکومتی اولاً و بالذات فاقد وجه مشروع و نیز دپسند بوده و از نظر ذهنی مردم چندان رضایتی از آن نداشته باشند، فی المثل از طریق قهر و غلبه (کودتا و امثال آن) به وجود آمده باشد، اما به تدریج عمق و گسترهٔ پایگاه مشروعیتی خود را گسترش می‌دهند. ثانیاً و بالعرض طی فرایندی تحصیل مشروعیت می‌کنند و بالعکس دولت‌هایی هم بوده‌اند که علی‌رغم مشروعیت اولیه به جهت ضعف کاراییشان مشروعیت خود را در بین مردم از دست داده و سقوط کرده‌اند. در جامعه‌شناسی سیاسی عوامل و مواردی که به مشروعیت ثانویه می‌انجامند مورد کنکاش قرار گرفته است که به پاره‌ای از آنها در اینجا اشاره می‌کنیم.

الف- زمان:

طول عمر اولین قرینهٔ کارآمدی، دست‌کم در اعمال نظام یافته زور است. نهادینه شدن کار کردهای سیاسی حکومت از قبیل وجود قانون اساسی و سایر نهادهای سیاسی هر چند در صورت ظاهر و فارغ از مضمون و محتوای آن (که ممکن است بسیار مستبدانه وضع شده باشد و یا در محتوا فاقد ماهیت دموکراتیک باشد و یا در عمل مانع از به وجود آمدن نهادهای مدنی مؤثر برای تحقق محتوای دموکراتیک قانون اساسی و نهادهای سیاسی شود) به نحوی (شاید هر چند ضعیف) مشروعیت بخش است و طول عمر آن را پیش از طول عمر تقویمی آن نشان می‌دهد. مع‌ذالك به این نکته اذعان شده است عامل فشار و خشونت هر چند عمر کند مشروعیت (سیاسی) پدید نمی‌آورد، اجرای پاره‌ای از قوانین هر چند مدت زمان زیادی بر آن بگذرد مشروعیت نمی‌شود؛ مثل قوانینی که بر پایهٔ تبعیض نژادی، قومی و مذهبی است و یا قوانینی که برای گروهی اعتبار ویژه قائل است و باین که گروهی را از پاره‌ای از حقوق اجتماعی و سیاسی محروم کند.

ب- کارایی و کارآمدی (Efficiency-effectiveness)

اگر حکومتی در انجام وظایف خود که تأمین حقوق و امنیت حکومت شوندگان در معنا و مفهوم وسیع آن، موفق باشد به مشروعیت ثانوی او می‌انجامد. تضمین رشد اقتصادی، اشتغال کامل، گسترش نهادهای حمایتی و رفاهی، دفاع در مقابل دشمنان خارجی، از میان بردن زمینه‌های داخلی ناامنی به مقولهٔ امنیت در معنا و مفهوم وسیع آن بر می‌گردد که غالباً دولتهای موسوم به اقتدارگرای دیوانسالار (Bureaucratic Authoritarian states) از این طریق به مشروعیت نائل می‌شوند و یا تلاششان بر این است که با اعمال این روش - علی‌رغم عدم مشروعیت اولیه - به مشروعیت برسند. اما مشروعیت کامل ثانوی وقتی حاصل می‌شود که حکومت علاوه بر

مشروعیت خود را از دست داده بودند و گاهی سخن از مشروعیت و عدم مشروعیت نظام اجتماعی است. مثلاً احزاب کمونیست علاوه بر حکام و رژیم سیاسی، نظام اجتماعی غیر سوسیالیستی را نیز نامشروع می‌دانند.

حال با توجه به این مقدمه بحران مشروعیت را توضیح می‌دهیم. صاحب‌نظران به سه نوع بحران مشروعیت که دامنگیر جوامع سنتی، انتقالی (در حال توسعه) و مدرن صنعتی می‌شوند اشاره کرده‌اند:

الف- در جوامع سنتی اگر هر یک از منابع مشروعیت سنتی خدشه‌دار شود بحران مشروعیت پدید می‌آید. مثلاً مرگ پادشاه بلاعقب بحران شاه‌مرگی را پدید می‌آورد. در کل می‌توان گفت که بحران مشروعیت در جوامع سنتی دامنگیر اصول و مبانی مشروعیت که مقبول آنان است نمی‌شود، آنان همچنان به شیخوخت، پدرسالاری، خون، نژاد و امثال آن اعتقاد دارند. بلکه عدول از این مبانی و شبهات مصداقیه است که مشکل خلق می‌کند.

ب- در جوامع انتقالی و در حال توسعه بر خلاف جوامع سنتی بحران مشروعیت ناشی از ناکار کردی مبانی سنتی مشروعیت است. به این معنا که همراه با تحولات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی منابع سنتی مشروعیت، نیروهای جدید فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، قومی و مذهبی را که فی‌المثل مبانی قراردادی زندگی اجتماعی و سیاسی را پذیرفته‌اند و یا خواسته‌های عدالتخواهانه‌ای دارند اقماع نمی‌کند.

ج- جوامع مابعد صنعتی و مدرن سرمایه‌داری بحرانهای خاص خودش را دارد که به قول هابرماس ناشی از الزامات ساختاری است و توضیح آن در وسع این مقال نیست.

جوامع غربی و مدرن سرمایه‌داری به گفته نیچه در یک بحران عمیق دیگر نیز به سر می‌برد و آن بی‌بنیاد شدن منابع مشروعیت بخش قرارداد اجتماعی در معنای عام آن است. یعنی سکولار شدن زندگی سیاسی و مدنی در غرب و انفکاک ساختاری دین و دولت به اینجاست منجر شده است که مشروعیت رژیم سیاسی و هر قرارداد دیگر از منبعی عرفی طلب شود، معنا و مفهوم آن این است که انسان به خود واگذار شده است و دیگر به خدای مسیحیت که تاریخ فرهنگی، دینی، فلسفی و اخلاقی غرب را تشکیل می‌دهد، متکی نیست و این از نظر نیچه غرب را به وحشت هیچ‌انگاری مبتلا کرده است، چون باز بین رفتن این بنیاد، بنیاد دیگر که مصون از نقد خرد باشد جایگزین نشده است.

۷- بحران مشروعیت در افغانستان

روشن است که حکومت کودتایی کمونیستی و حکومت‌های دست‌نشانده شوروی هم از نظر نظام اجتماعی مورد نظرشان و هم از نظر رژیم سیاسی و هم از نظر حکام

و فرمانروایان مشروعیّت نداشت و به همین دلیل از طرف ملت افغانستان با آنان مبارزه طولانی و نفس‌گیر به عمل آمد.

اقادری طی این مبارزه به تدریج نیروهای اجتماعی، فرهنگی، قومی و مذهبی علی‌رغم وحدت نظرشان در حفظ استقلال، تمامیت ارضی و یکپارچگی افغانستان و اعتدالی اسلام و شریعت اسلامی حول محور خواسته‌های سیاسی، فرهنگی و مذهبی مشخصی به سازماندهی خودشان پرداختند که در فردای پیروزی آن خواسته‌ها را مطرح کنند و یا جلوتر از همه از هر طریق ممکن به مراد خویش برسند.

بعد از پیروزی نه‌مکانیزمی به وجود آمد که در چهارچوب آن رسیدگی منصفانه و عادلانه به خواسته‌های گروه‌های قومی، فرهنگی و مذهبی ممکن شود و نه قدرت غالبی پدید آمد که بتواند در قدم اول امنیت داخلی را تأمین کند و بعد به خواسته‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و مذهبی گروه‌های قومی، مذهبی سیاسی و گروه‌های اجتماعی دیگر از قبیل روشنفکران و نهادهای مدنی و فرهنگی رسیدگی نماید. ممکن است این عدم توفیق تا حدی بر اثر مداخلات خارجی بوده باشد ولی حقیقت این است که در افغانستان علاوه بر مشکلات ناشی از مداخلات خارجی مشکلات ساختاری عده‌ای نیز وجود دارد که مهمترین آنها از بین رفتن اقتدار و آمریت رژیم‌ها سیاسی گذشته اعم از سلطنت و جمهوریهایی بعدی بدون جایگزین شدن ساختار سیاسی (نوع نظام سیاسی) جدید می‌باشد. دوم اینکه وجود گروه‌هایی سرسخت و مقاوم تحت عنوان قوم، مذهب و زبان حاکی از گسیختگی‌های ساختاری عمیق در جامعه افغانستان است که تحت عوامل یادشده به وجود آمده است. مزید بر این دو علت افغانستان عضو جامعه جهانی جدید بوده و خود نیز از کشورهای در حال انتقال است لذا ارزشهای جامعه جهانی و تمایلات نوگرایانه گروه‌های فرهنگی و اجتماعی داخلی با تمایلات و ارزشهای سنتی از سوی دیگر مشکل ساختاری دیگر را به وجود آورده است و آن پیدایش تزلزل در مبانی مشروعیّت است. به میزان این تزلزل با توجه به ناکارکردی مبانی سنتی مشروعیّت در تأمین مشارکت گروه‌های قومی، مذهبی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در تحقق ساختار سیاسی جدید بیش از پیش افزوده شده است.

از تأمل در آنچه گذشته دو نکته به خوبی روشن می‌شود:

اول این که بحران مشروعیّت در افغانستان در اساس خود ناشی از این نیست که چه کسی حکومت کند و چه کسی حکومت نکند بلکه ناشی از این است که منابع سنتی مشروعیّت و روشهای مبتنی بر آنها متزلزل شده است و مبانی جدید نیز خوب تعریف نشده و مورد توافق قرار نگرفته است. هر چند قشر وسیع از مردم افغانستان اعم از زن

و مرد به این نکته تفتن یافته‌اند که واجد حقوقی اولیه از جمله حق انتخاب و تعیین سرنوشت برای خود و فرزندان خود می‌باشند و بر ایشان سخت و ناگوار است که عده‌ای با قدرت اسلحه آنچنان سرنوشت آنها و فرزندانشان را به بازیچه بگیرند که دیگر امیدی و آرزویی در زندگی نداشته باشند.

دوم این که برای حل مشکل ساختاری جامعه افغانستان که در آن تعدد منابع قدرت و تکرر نیروها حاکم و غالب است، سیستمی طراحی شود که از نظر کارآمدی بتواند حقوق، امنیت و هویت گروه‌های متکثر را در چارچوب هویت ملی و اسلامی افغانستان تأمین کند و ميثاق ملّی بر همین مبنا که به نظارت و مساعدت وسیع و همه‌جانبه جامعه بین‌المللی همراه باشد به وجود بیاید در غیر این صورت بحران مشروعیت به شکل اصولی که موجب ثبات پایدار شود حل نخواهد شد. مضافاً بر این که عدالت، رعایت حقوق انسانی و حقوق اولیه بشر و ارزشهای اسلامی و دینی نیز چنین چیزی را ایجاب می‌کند. بر همین اساس در ادامه این مقال راه‌حلهایی که از سوی برخی از نیروهای داخلی و خارجی برای حل بحران مشروعیت در پیش گرفته شده است بررسی و نقد می‌شود.

۸- راه‌حلهای و چالشها^۱

پیش از این که به روند مشروعیت‌یابی و حل بحران مشروعیت در کشور بپردازیم لازم می‌دانم که این نکته را یادآور شوم که اولاً مشروعیت کاملاً خالص از یک نوع - فی‌المثل مشروعیت عقلانی - قانونی وجود خارجی ندارد بلکه دولتها همواره کوشش می‌کنند از منابع و عوامل گوناگون مشروعیت‌بخش جهت توسعه و تعمیق پایگاه اجتماعی خود استفاده کنند.

در افغانستان نیز روند مشروعیت‌یابی بعد از مقطع پیروزی مجاهدین از این فاعده مستثنی نبوده است. منتهی مسأله‌ای که در تلاشهای گوناگون مشروعیت‌یابی از سوی گروه‌ها و دولتهای کم‌بنیاد به وضوح قابل مشاهده بوده است این است که توجه جدی، آگاهانه و صمیمانه به اتخاذ روش و طراحی ساختاری که به کسب مشروعیت قانونی - عقلانی بینجامد نبوده است. مبنا و روشی که عقلانیت سیاسی مدرن آن را بهترین و کارآمدترین روش و سیستم برای کسب مشروعیت پایدار و عادلانه معرفی می‌کند. در کل آنچه عملاً در مجموع از سوی گروه‌های مختلف با تفاوتهای کم و بیش محسوسی برای کسب مشروعیت استفاده شده است تکیه بر عامل قهر و غلبه (فتوحات نظامی)،

۱. نگارنده در مقاله‌ای تحت عنوان نگاهی به مسأله ناسیونالیسم که در شماره پنجم فصلنامه سراج آمده است به بررسی و ارزیابی پاره‌ای از راه‌حلهای پرداخته است.

تکیه بر تأمین امنیت جانی، مالی و حیثیتی از طریق فتوحات نظامی، از بین بردن بی‌نظمی و آشفتگی غیر قابل تحمل داخلی تمسک صوری و ظاهری به برخی از عناوین مشروعیت بخش دینی آن هم به تلقی و برداشت بنیادگذاران آنها بدون بررسی اجتهادی و انتقادی مجدد (از قبیل تشکیل مجلس اهل حل و عقد از نمایندگان نام نهاد مردم، گروه‌ها و یا ملاها و روحانیون پایین رتبه محلی برخی از مناطق تحت نفوذ به منظور انتخاب رئیس دولت اسلامی و یا امیرالمؤمنین)، تکیه بر عناوین مقدس دینی مردم (دولت اسلامی، امیرالمؤمنین) اظهار تعهد و التزام تام به استقرار آرزوی مردم مسلمان افغانستان در طول جهاد یعنی استقرار حکومت اسلامی، اجرای سختگیرانه شریعت اسلامی (که با برداشت سطحی و غیر اجتهادی از احکام شریعت همراه بوده به گونه‌ای که با آداب و سنن قبایلی آمیخته شده است) و مشارکت سیاسی محدود گروه‌های قومی و مذهبی (که در برخی از موارد به تابعیت شبه بوده است تا به مشارکت)، بوده است. رویهم‌رفته تکیه عمده بر عامل و قهر غلبه به منظور حذف مخالفین و در بهترین حالت ایجاد امنیت، تکیه ظاهری و ناقص بر منابع دینی، سنتی و برخی از مبانی مشروعیت مدرن بوده است. اشکال کلی که در استفاده سیاسی نیروها و گروه‌های موجود از اسلام برای کسب مشروعیت سیاسی وجود دارد این است که به عمق نظریه سیاسی اسلام و عقلانیت و قانونیت نهفته در آن نه به لحاظ نظری توجه بایسته به عمل آمده است و نه از نظر عمل التزام صمیمانه به آن وجود داشته است و لذا همچنان بحران مشروعیت ادامه یافته و بر تشتت و گسیختگی ساختار داخلی کشور بیش از پیش افزوده و موجب شده است که گروه‌های قومی، سیاسی و نظامی به جای انسجام و تمرکز ملی به گراشات بیرون‌مرزی روی آورند و این موجب شده است که بر دامنه مداخلات خارجی در افغانستان به شکل وحشتناکی افزوده شود و به صورت یک جریان عادی درآید. البته نگارنده منکر مزاحمت خارجی بر سر راه تشکیل یک دولت فراگیر ملی در افغانستان نیست، لکن مسأله‌ای که بر آن تأکید می‌کنم این است که راه مقابله با آن جز در سایه توافق بر سر یک ساختار ملی که در قالب یک میثاق درآید ممکن نیست.

در اینجا، پاره‌ای از راه‌حلهایی که به عمل گرفته شده است و یا به لحاظ نظری مطرح بوده است، نظر به اهمیت نظری و تأثیر عملی که بر حیات اجتماعی و سیاسی کشور دارد بررسی می‌کنیم:

۱-۸- نظریهٔ خلافت و شریعت‌گرایی جنبش طالبان

جنبش طالبان می‌خواهد در عمل ثبات و امنیت را از طریق خلع سلاح عمومی جایگزین

تشتت و آشوب داخلی کند. شاید این هدف عمده طراحان و بنیانگذاران جنبش یاد شده باشد. هدف بعدی و محتمل دیگری که از به راه افتادن این جنبش در خاطر طراحان آن بوده است، مشارکت سیاسی محدود گروه‌های قومی و سیاسی بوده است. با تحقق این دو هدف می‌خواسته است افغانستان سرزمین امن برای تجارت و انتقال منابع طبیعی آسیای میانه به دریای آزاد باشد.

طالبان نیز می‌کوشند از طریق تأمین امنیت مالی و جانی (که از نیازهای اولیه مردم است) فتوحات نظامی (قهر و غلبه)، تکیه سخت‌کیشانه بر اجرای شریعت (به برداشت خودشان) و استقرار نظام خلاف، از طریق مجلس اهل حل و عقد، کسب مشروعیت کنند. چون از این طریق هم برخی از نیازهای دنیوی و دینی مردم را به نظر خودشان برآورده می‌کنند و هم مستمسک شرعی برای مشروع جلوه‌دادن حاکمیتشان بدست می‌آورند. اما تفکر دینی طالبان به لحاظ ساختاری به گونه‌ای است که هر چند واجد پارامی از عوامل مشروعیت‌زا در داخل کشور دست کم برای برخی از گروه‌های قومی، مذهبی و اجتماعی می‌باشد اما به همان اندازه بلکه بیشتر در ساختار فکری طالبان عواملی وجود دارد که به مشروعیت داخلی و بین‌المللی آنها وسیعاً ضربه می‌زند و در نتیجه این نظریه قابل طرح است که جنبش یادشده از چنان ظرفیت و استعدادی برخوردار نیست که آرزوهای طراحان آنها را به سهولت و بدون پیامدهای جبران‌ناپذیر برآورده کند.

۲-۸- طالبان مبنای مشروعیت را در شریعت اسلامی و روش خلفای راشدین اعلام کرده است

بنا به گفته برخی از رهبران آنها خلیفه از طریق مجلس متشکل از علما و فضلا که اهل حل و عقداند انتخاب می‌شود و عملاً نیز فردی را به عنوان امیرالمؤمنین توسط اجتماع گروهی از ملایان و روحانیون محلی مناطق تحت نفوذ خود برگزیدند بنا به گفته همین رهبران، آنان انتخابات را یک تقلید غیراسلامی می‌دانند و لذا انتخابات در افغانستان برگزار نخواهد شد. یکی از استادان پاکستانی طالبان که جزوهای در تبیین اهداف و خط و مشی گروه طالبان تهیه دیده و منتشر ساخته است گفته است که یکی از اهداف طالبان استقرار دولت اسلامی بر اساس شریعت اسلامی به شیوه چهار خلیفه راشدین است.^۱

در هفته‌نامه شریعت اعلامیه‌ای از سوی کمیسیون استفتا و فتوای مجلسی که طالبان آن را برای بیعت گرفتن برای مولوی محمد عمر برگزار کرده بود، مبنی بر عدم مشروعیت حکومت برهان‌الدین ربانی به چاپ رسیده است. در این اعلامیه آمده است که سلطان به

۱. به نقل از: سید محمود هاشمی، تفکر دینی طالبان، روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۷۵/۷/۲۸، شماره ۵۰۳۲.

وسیله دو چیز به قدرت و سلطنت می‌رسد یکی از طریق بیعت اعیان و اشراف و دیگر از طریق نفوذ فرمان و گسترش حکومت بر اثر ترس مردم از قهر و غلبه او. و حکومت ربانی فاقد هر دو خصیصه است. و لذا حاکم و سلطان شرعی نیست.^۱

طالبان هر چند جزئیات نظریه خود را راجع به بسیاری از امور از جمله نظریه خلافت روشن نکرده است و عملاً نیز بعد از تصرف کابل دولتی که حتی از نظر ظاهر و صورت کمترین شباهتی به دولت مدرن و امروزی داشته باشد به وجود نیاورده است؛ اما عمل و گفته‌های پراکنده آنان حاکی از آن است که برداشتشان از نظریه سیاسی اسلام بسیار ابتدایی بوده از تحول دراز آهنگ اصلاح فکر دینی و سیاسی که در طی صد و اندی سال اخیر از سوی متفکرین مسلمان به عمل آمده به کلی غافل می‌باشد. بنابراین می‌توانیم بگوییم که برداشت طالبان از نظریه سیاسی اسلام در معلومات غیراجتهادی و تنقیح نشده از آرای فقهای اعصار کهن محدود می‌شود؛ یعنی برداشت شدیداً سنتی و محافظه کارانه از اسلام که خواستار پیروی ظاهری از شریعت و نگهبانی از سنتهای کهن می‌باشند. بین روح شریعت و احکام ثابت اسلام و شیوه‌های اجرایی که مسلمین در اعصار گذشته به اقتضای زمانشان اتخاذ کرده‌اند فرق نگذاشته‌اند.

بر حسب این نظریه از نظر شریعت اسلام چهار منبع برای مشروعیت وجود دارد: دکتر وهبة الزحیلی در این زمینه چنین می‌نویسد: «فقهای اسلام چهار طریق در کیفیت تعیین حاکم اعلی برای دولت ذکر کرده‌اند که عبارتند از: نص، بیعت، ولایت عهدی، قهر و غلبه» عین همین نظر را ابن قدامه حنبلی در المغنی و النووی شافعی در المنهاج آورده است. ماوردی در احکام السلطانیه گفته است که امامت به انتخاب اهل حل و عقد و تعیین امام قبلی (ولایت عهدی) منعقد می‌شود و قاضی ابویعلی در کتابی به همین نام قهر و غلبه را نیز می‌افزاید. هر چند برخی از فقهای حنفی از جمله ابوبکر الجصاص ظالم فاسق را سزاوار امامت و اطاعت ندانسته است.

در این نظریه در بهترین حالت خلیفه از طریق اجماع اهل حل و عقد برگزیده می‌شود. اما اهل حل و عقد به وضوح تعریف نشده است. آیا اهل حل و عقد همان سیستم نمایندگی است و بر اساس انتخابات آزاد برگزیده می‌شود؟ طالبان انتخابات را قولاً و عملاً نفی کرده است. آیا اهل حل و عقد تعدادی هر چند غیر فراگیر از علما و فضلا و اعیان و اشراف که بدون انتخاب مردم به خودی خود نماینده شریعت و حافظ آن بوده

۱. به نقل از: سید محمود هاشمی؛ بن بست شرعی حکومت طالبان، (هفته‌نامه فریاد عاشورا، شماره ۹۶، ص ۲) نویسنده محترم عین بندی از اعلامیه را که حاوی پرسش علمای فتوا دهند با استناد به پاره‌ای از منابع فقهی حنفی است نقل کرده است. و سپس با توجه به بن بست نظامی و سیاسی طالبان، نتیجه گرفته است که حکومت اینان نیز با همین بن بست شرعی روبروست.

و مصداق اولوالأمر است که در قرآن کریم آمده است، طالبان عملاً و قولاً این تنوری را نشان داده است. بنابراین این سؤال مطرح است که اهل حل و عقد کیست؟ چگونه تشکیل می شود و مشروعیت شرعی و قدسی خود را از کجا کسب می کند؟

در تلقی سنتی از اهل حل و عقد در بهترین تعریف خود علمای عدول از مسلمین که به حد اجتهاد رسیده باشند رؤسا، اعیان و افراد صاحب اقتدار ایشان است که به حکمت، شوکت و عدالت شهره باشند. اینان انتخاب نمی شوند. اما از آنجا که اجماع و توافق آنها هر چند ضمنی و سکوتی باشد رضایت مسلمین را در پی دارد می توانند خلیفه را نصب کنند. اما همین تعریف از اهل حل و عقد با بحثی که درباره تعداد اهل حل و عقد شده که با اجماع همان تعداد اندک، امامت منعقد شده و اطاعت آن واجب می گردد، نقض می شود. در این که تعداد اهل حل و عقد که به اجماع آنها امامت منعقد می شود چقدر است اختلاف وجود دارد؛ برخی گفته اند خلافت به جمهور اهل حل و عقد از هر بلد منعقد می شود. این رأی را به این دلیل رد کرده اند که خلافت خلیفه اول تنها به انتخاب حاضرین منعقد شد و منظر غایبین نماندند و لذا برخی دیگر گفته اند که خلافت حتی به اجماع پنج نفر بل به بیعت یک نفر از همان پنج نفر به یکی از خودشان و رضایت بقیه منعقد می شود. توجه دارید خلافتی که به این نحو منعقد می شود اطاعت او واجب شده و می شود در راه گسترش اقتدار او شمشیر کشید. البته در میان فقهای متقدم کسانی (چون غزالی، ابن تیمیه، ابن قیم) هستند که معتقدند خلافت به موافقت امت حاصل می شود و چنین چیزی حقیقتاً در خلافت خلفای راشدین تحقق یافته است.

قدرت خلیفه: خلافت به نیابت از خدا یا به نیابت از نبی (برخی از متفکرین معاصر آن را نیابت از امت دانسته است) در تنفیذ و اجرای احکام شریعت و تدبیر امور دنیوی مردم است. خلیفه می گوشت امور دین و دنیای مردم را بر اساس نصوص شرعی از کتاب و سنت، اجماع سلف از صحابه و تابعین و در حوزه فراغ نص (اموری که در شأن آنها نص وجود ندارد) به اجتهاد خود و یا اجتهاد اهل حل و عقد که می تواند دسته ای از بشاوران خاص او باشد، مداخله کند.

عملاً راهی برای عزل خلیفه از قدرت وجود ندارد. چون خلیفه اگر به وظایف خود عمل کند و از حدود شرعی تحطی ننماید بعد از بیعت کسی حق عزل او را ندارد. اما اگر حدود شرعی تحطی کرد و مرتکب ظلم و جنایت شد در این که مسلمین می توانند او را عزل کنند یا نه اختلاف وجود دارد. و برخی از فقها می گویند که وظیفه مردم صبر کردن و محنت کشیدن است حق عزل او را ندارند هر چند برخی معتقدند که عزل او جایز است و آن هم در صورتی که منجر به فساد بزرگتر یعنی قتل و خونریزی

و آشوب و فتنه نشود. البته در فتوای کمیسیون پادشده با استناد به کلام صاحب موافق و شارح آن اذعان شده است که سلطان عاجز و ضعیف که قادر بر سدّ ثغور و دفع و رفع پریشانی و آشوب نیست به توسط امت عزل می‌شود و همچنین عزل او در صورتی که وارونگی‌ای در دین پدید آورد جایز است اما در غیر این دو صورت آیا راهی برای برکناری سلطانی مقتدر و ذی شوکت اما خودکامه و مستبد سنجیده شده است؟

باری، نهمراه صلح آمیز از برای عزل چنین خلیفه‌ای از قبیل تعیین مدت خلافت (هرچند بعضی از متفکرین معاصر گفته‌اند که می‌شود در هنگام بیعت مدت خلافت را شرط کرد) و عزل او فی‌المثل از طریق پارلمان وجود دارد و نه راه انقلابی و خشونت آمیز.^۱

این نظریه از خلافت اگر با بررسی اجتهادی نقاط مبهم آن روشن و اصلاح نشود قدرت مهار ناپذیری را برای خلیفه به ارمان می‌آورد. چه او می‌تواند اراده خود را تحت عنوان اختیارات خلیفه و اجتهاد خود و بارانش که اجتهاد خلیفه و اهل حل و عقد نامیده می‌شود بر مردم تحمیل کند؛ می‌تواند بدون برگزاری انتخابات بر اساس آنچه انتخاب اهل حل و عقد نامیده می‌شود که فتوحات نظامی (عامل قهر و غلبه) آن را تکمیل می‌کند خلیفه، شرعی نامیده شود و هرگونه اعتراض را سرکوب کند و می‌تواند تحصیل دختران و کار زنان را علی‌رغم این که قاطبه مسلمانان شرعاً جایز بدانند منع کند و برای جزئیات رفتار آنان بر حسب اجتهاد خودشان تحت عنوان «مصلحت دینی و دنیوی مردم»، بدون آیین که مکانیزمی را برای مشارکت عقلانی همگانی در تشخیص مصلحت دنیوی و برای مشارکت اندیشه‌ها و فهمهای مختلف از اصول، احکام و اهداف شریعت در تصمیم‌گیریهای مربوط به مصالح دینی مردم ارائه دهد یکجانبه تعیین تکلیف کند.

قانون مدنی طالبان که تحت عنوان شریعت اسلامی شدیداً اجرا می‌شود از قوانین مدنی کشورهای اسلامی که به میزان وسیع بر بنیاد شریعت استوار است فاصله‌ای بسیار دارد. شاید بتوان گفت که در بعضی از جهات خود به سنتهای عرفی قبایل سرحد و نواحی روستایی جنوبی کشور بیشتر شباهت دارد تا شریعت پاک محمدی ﷺ. این حقوق به گونه‌ای است که پاره‌ای از حقوق اولیه را از قبیل حق کار و حق تحصیل برای قسمت عظیمی از شهروندان کشور یعنی زنان منع می‌کند و در صورت لزوم آن را تحت شرایط بسیار سنگین مجاز می‌شمارد.

۱. الدكتور وهبة الزحيلي، الفقه الاسلامي و ادلته، ج ۶، ص ۷۲۸-۶۶۱. السلطانية (چاپ دوم، ۱۳۸۷ هـ). ص ۶. ابوجعلی محمدبن الحسن، الاحکام السلطانية (چاپ اول ۱۳۵۶ هـ. ماوردي، علي بن محمد، الاحکام ص ۵۷-۱۱، شرح المغني، ج ۱۰ (چاپ بيروت)، ص ۵۲؛ علي بن سلطان محمد القاري؛ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (شرح مشكاة)، ج ۴ (چاپ بيروت)، ص ۱۲۲۱، ابوبکر الحصاص، احکام القرآن ج ۱، ص ۶۹-۷۰.

نظریه طالبان به بحران مشروعیت سیاسی خاتمه نداده و به خواسته‌های گروه‌های قومی، مذهبی، فرهنگی و اجتماعی رسیدگی نمی‌کند دلیل این مدعا از این قرار است که: اولاً نظریه خلافت به تعبیر طالبان - البته از خلافت و نظریه سیاسی اسلام تفسیرهای جدیدی به عمل آمده است که با ارزشهای مدنیت جدید و عقلانیت سیاسی نوین و دولت مدرن هماهنگ است - بستری برای مشارکت سیاسی همگانی فراهم نکرده مسائل گروه‌های قومی و مذهبی را از طریق ایجاد ساختار ملی مورد توافق حل نمی‌کند. این تعبیر از خلافت برای پدید آمدن حکومت تمامت خواه و اقتدار طلب و تمرکزگرا مناسبتر است تا حکومت تکثرگرا و طرفدار مشارکت وسیع سیاسی.

ثانیاً چیزی به نام شهروند آزاد و دارای حقوق نقض ناپذیر در قاموس این نظریه تعریف نشده است و لذا حکومت خود را در قبال ملت مسزول و پاسخگو نمی‌داند و از همین جهت بسیاری از حقوق متعارف و شناخته را از قبیل حق رأی و انتخاب (حق تعیین سرنوشت)، حق تحصیل، حق کار و ... رعایت نمی‌کند و به ارزشها و آرمانهای جدید طیفهای قابل توجهی از ملت افغانستان از قبیل توسعه سیاسی، توسعه اقتصادی و توسعه فرهنگی بها نداده و در عرصه علم و فرهنگ و هنر تصامیمی را اتخاذ کرده است که به انهدام کامل فرهنگ، مدنیت، هنر و علم در افغانستان می‌انجامد.

این دو عامل سبب شده است که آنان در داخل با چالش عظیم نظامی و سیاسی مواجه شود و از شناخته شدگی بین المللی نیز محروم شود (عدم مشروعیت بین المللی). چرا که ارزشهای جامعه جهانی را رعایت نمی‌کنند و این امر باعث شده است که افکار عمومی جهانی بر ضد آنها تحریک شود، نهادهای مدنی بین المللی مانع از آن شده است که دولتها آنان را به رسمیت بشناسند. عدم شناخته شدگی بین المللی بر عدم مشروعیت داخلیشان نیز اثر منفی جدی گذاشته است.

همانگونه که قبلاً نیز گفتیم جامعه افغانستان یک جامعه در حال انتقال است منابع سنتی مشروعیت در آن متزلزل شده است. ساختار بسته قبیله‌ای و ارباب رعیتی که در آن رؤسای قبایل، مالکان بزرگ در کل عناصری از طبقات ممتاز، به جای شهروندان و افراد تصمیم گیرنده باشد تا حدود زیادی در طی جهاد از بین رفته است. در عوض، این افراد است که خواهان مشارکت سیاسی در قالب احزاب و گروههای قومی، مذهبی، فرهنگی و اجتماعی است. اگر طالبان بگویند که خداوند علمای دین را به عنوان اهل حل و عقد و اولوالامر تعیین فرموده است بسیاری خواهند گفت که این برداشت اینان از نظریه اسلام و اهل حل و عقد است و آنان نظری دیگر در این باب دارند. مضافاً بر این، اگر

مجلس اهل حل و عقد را برای حل مشکل مسروعیت قبول کنیم و آن را در شرایط فعلی افغانستان نتوانیم در قالب نظام نمایندگی پیاده کنیم در صورتی در حل بحران مؤثر خواهد بود که از جامعیت برخوردار باشد. اهل حل و عقد جامع بدون حضور رهبران و افراد ذی نفوذ و ذی شوکت تمامی گروهای قومی، مذهبی و فرهنگی به تناسب جمعیتشان حاصل نمی‌شود و طالبان همین شرط را نیز برآورده نکرده است.

و نکته آخر این که آنچه طالبان انتخاب خلیفه نامیده است از طرف برخی از مخالفین طالبان با این اشکال مواجه شده است که خلیفه آنها فاقد شرایط شرعی خلافت است. چون در خلیفه شریطی از جمله قرشیت، اجتهاد و سلامت بدن شرط است.

این بررسی و تحلیل انتقادی همانگونه که قبلاً تذکر دادم در اصل متوجه نظریه سیاسی و تفکر دینی است که امروزه در افغانستان به شدت و ضعف از سوی پاره‌ای از گروه‌های قومی، مذهبی و سیاسی اعمال شده و می‌شود. اما همانگونه که قبلاً نیز تذکر داده بودم از زمانی که سید جمال‌الدین افغانی بر اهمیت اجتهاد و بررسی انتقادی آرای گذشتگان به خصوص در موضوع اندیشه سیاسی مطرح کرد به تدریج این مسأله در دستگاه اندیشه سیاسی متفکران و فقهای مسلمان اهمیت پیدا کرد که نظریه سیاسی اسلام را عمیقاً بررسی کند. در این بررسی‌های که شرح و تفصیل آن مجال دیگری را می‌طلبد، دست کم در تفکر پاره‌ای از متفکرین اهل سنت و جماعت بر چند نکته اساسی تکیه شده است.

اول این که اصل شوری بر اساس آیه کریمه «امر هم شوری بینهم» بنیاد نظریه سیاسی اسلام است که برحسب آن در واقع به امت اسلامی حق رأی داده شده است. اما تمثیل آن در قالب مجلس اهل حل و عقد و یا هر عنوان دیگر بسته به شرایط و اوضاع و مقتضیات زمان است؛ شکل و شیوه اجرایی آن مشخص نشده است چون زندگی سیاسی از امور متغیر است. بنابراین مسلمین باید نظر به تجارب عصر پیشرفته‌ترین سیستم را برای اعمال و تحقق اصل شوری طراحی کنند و از آن طریق رئیس حکومت و نهادهای سیاسی و مدنی آن را انتخاب نمایند.

بر همین اساس اهل حل و عقد در حقیقت تمثیل‌کننده رأی مردم است. لذا در عصری که ساختار قدیمی جوامع اسلامی از بین رفته است «ناکارکردی» مجلس متشکل از نخبگان، بدون دخالت دادن انتخاب مستقیم مردم آشکار است. چراکه دیگر مردم این عصر که به مقام شهروندی و فردیت نائل آمده‌اند تعدادی معدود از نخبگان روحانی و غیر روحانی را قیم خود نمی‌دانند تا تصمیم آنها رضایت آنان را به دنبال داشته باشد. پس مصداق حقیقی اهل حل و عقد در این عصر نخبگانی است که از طریق انتخاب برگزیده شود. پس مجلس اهل حل و عقد به نظام نمایندگی قابل تحویل است.

درم این که حکومت در اسلام خصوصیات مدنی داشته به نیابت از مردم است و اقتدار خود را از مردم می‌گیرد نه به نیابت از خدا و یا از نبی. بایان این نکته و شرح خصوصیات مدنی حکومت کوشیده‌اند که نشان دهد حکومت اسلامی با اقتدار دینی (تئوکراسی) فرق دارد. بیش از این در این مقال مجال شرح و بررسی تحلیلی و انتقادی اندیشه سیاسی در اسلام معاصر وجود ندارد و به نظر صاحب این قلم این مسأله از فرایضی است که به همت اصحاب دانش و قلم جامعه عمل بباشد.

لویه جرگه و اهل حل و عقد

در مورد اهل و عقد از آنچه در قسمت قبل گفتیم این نکته روشن شد که اگر حقیقتاً به نظام نمایندگی تبدیل نشود به صورت سنتی خود فاقد کارکرد شده است. همین مسأله بعینه در مورد لویه جرگه نیز صادق است.

«لویه جرگه» که به تعبیر حامیان آن عرف و سنت عنعنوی (از مبانی سنتی مشروعیت در) افغانستان است بر این دیدگاه متکی است که مردم افغانستان از قدیم این سنت را داشته‌اند که مشکلات اجتماعی و بین‌النسبانی‌شان را از طریق گفتگوی ریش‌سفیدان و رؤسای قوم حل و فصل می‌کردند. باید بگویم که جعل تاریخ بر بنیاد ایدئولوژی ناسیونالیستی قومی در جعل این اصطلاح به عنوان سنت و عرف افغانها بی تأثیر نبوده است. باری، در تاریخ افغانستان جدید حکومت‌های گوناگون اعم از سلطنتی و غیر آن کوشیده‌اند که از طریق لویه جرگه کسب مشروعیت کنند. لویه جرگه بنا به ماهیت سنتی خود از طبقات اجتماعی و نتیجتاً قومی تشکیل می‌شود. لذا لویه جرگه‌های تشکیل شده غالباً از افراد برجسته و ممتاز اجتماعی که غالباً پایگاه قومی مشترکی نیز داشته‌اند، و از ارکان دولت و دربار حاکم با پیشنهاد و دعوت دولت به وجود می‌آمده است. همین خصیصه باعث شده است که همواره ماهیت غیر دموکراتیک داشته و چون بازچه‌ای در دست صاحبان قدرت بوده و تأثیری در حل بحران (از قبیل بحران موجود در دوره جمهوریهای وابسته به شوروی) نداشته باشد. مرور بر تاریخ لویه جرگه‌های تشکیل شده به خصوص از دوره داوود به بعد شاهد گویای این مدعاست.

به نظر می‌رسد در بن اندیشه لویه جرگه‌پردازان مسأله‌ای به نام شهروندان آزاد و متساوی‌الحقوق (در حدود احکام شریعت) وجود ندارد. کسانی که هنوز برای حل بحران مشروعیت در افغانستان از این تئوری حمایت می‌کنند و به این نکته توجه ندارند که در جامعه‌ها شده و انقلاب دیده افغانستان منابع سنتی مشروعیت از جمله لویه جرگه اعتبار خود را از دست داده است و تشکیل آن به نحوی که در رژیمهای گذشته

۹- نتیجه

نتیجه‌ای را که در میانه راه گرفتیم یکبار دیگر تکرار می‌کنم: حل بحران مشروعیت در کشور در گرو حل مشکل ساختار اجتماعی است که جامعه ما به آن گرفتار است؛ جامعه‌ای که در آن تعدد منابع قدرت و گروه‌های متعدد قومی، فرهنگی مذهبی و سیاسی سر بر کشیده است. برای حل این مشکل سیستمی طراحی شود که در آن حقوق شهروندی کامل، امنیت و هویت افراد و گروه‌های قومی، مذهبی و سیاسی تأمین شود. در این سیستم دو نکته مهم و اساسی گنجانیده شود؛

اول حقوق مدنی و سیاسی برابر برای کلیه شهروندان افغانستان بر اساس مشترکات اسلامی دست‌کم بر مبنای اعلامیه حقوق بشر اسلامی - قاهره؛^۲ در جامعه دینی و مسلمان افغانستان که اکثریت قاطع قریب به اتفاقشان مسلمان می‌باشند، به رسمیت شناخته شود. دوم شکل و ماهیت حکومت با استفاده از تجارب بشر در این موضوع و با رعایت ارزشهای انسانی و اسلامی و اصل حقوق مدنی برابر شهروندان افغانستان به گونه‌ای طراحی شود (فی‌المثل از نظر شکل ریاستی باشد یا پارلمانی، فدرال باشد یا تک‌ساخت و...) که بیان‌کننده علایق گروه‌های متعدد قومی، مذهبی و سیاسی بوده و بتواند رأی واقعی آنها را به تناسب نفوسشان به نحو شفاف و سیال منعکس کند (شفافیت سیستم). چون شکل حکومت به خودی خود ارزش ذاتی ندارد بلکه ارزش آن در گرو کارکرد آن در تحقق اهدافی است که یک جمع و جماعت بدان اهداف دل بسته‌اند. این سیستم زیر نظر سازمانهای بین‌المللی، طرفهای درگیر و ذی‌نفع در قضیه افغانستان و به ضمانت آنان به صورت میثاق ملی در آید: یعنی همه و یا اکثر گروه‌ها، نهادها و شخصیت‌های اجتماعی، فرهنگی، قومی، مذهبی، نظامی و سیاسی آن را امضا کرده و بدان ملتزم شوند و به عنوان میثاق و منشور ملی منتشر شود. سپس با نظارت و مساعدت وسیع و همه‌جانبه جامعه بین‌المللی به اجرا در آید.

راجع به نکته اول این پیشنهاد لازم به ذکر است که پیشنهاد حقوق مدنی برابر برای

۱. بررسی انتقادی محققان‌ای از ماهیت لویه جرگه و مشروعیت حقوقی آن توسط دانشمند و محقق هم‌وطن جناب آقای سرور دانش در مقاله‌ای تحت عنوان نگرش کلی بر قوانین اساسی افغانستان انجام پذیرفته است: ر.ک: متن کامل قوانین اساسی افغانستان (مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان ۱۳۷۴) ص ۵۳-۶۵.
۲. اعلامیه اسلامی حقوق بشر - قاهره؛ «حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران» دکتر حسین مهرپور، ص ۴۰۳-۳۹۵. این سند توسط کشورهای مسلمان تهیه و تحت عنوان حقوق بشر اسلامی به تصویب سازمان کنفرانس اسلامی شهر قاهره رسیده است.

کلیه شهر و ندان افغانستان که مسلمانند در عین التزام به شریعت اسلامی مسأله مذاهب را به میان می‌کشاند. چون اگر مذهبی خاص (فی‌المثل حنفی) معیار برخی از حقوق مدنی و منبع منحصر به فرد قانونگذاری شناخته شود اصل التزام به حقوق مدنی برابر را نقص می‌کند. در حل این مشکل توجه به چند نکته اساسی است، اول این که در شیعه و سنی راجع به کلیات مسائل اجتماعی اسلام وحدت نظر وجود دارد. این مسأله از مقایسه آثار نویسندگان و متفکران مسلمان از هر دو طایفه روشن می‌شود طبقه‌بندیهای فکری مشابه هر دو طایفه وجود دارد. دوم این که مسأله مشروعیت و خاستگاه آن که می‌تواند از موارد اختلاف نظر باشد با این میثاق ملی مرتفع می‌گردد.

سوم این که نحوه قانونگذاری و منبع آن که عمدتاً در حوزه «مالا نص فیہ» و امور متغیر قرار دارد با تعریف واضح از عناوینی چون اجماع، اهل حل و عقد، مصلحت (که احياناً ممکن است منشأ اختلاف نظر شود) با استفاده از رهیافتهای جدید متفکران هر دو طایفه می‌تواند در محتوا فارغ از نام و عنوان مورد وفاق واقع شود. در همین جا باید بگوئیم که تنها با برداشت اجتهادی جدید از اسلام و نظریه سیاسی اسلام است (بکارگیری اصل اسلامی اجتهاد) که مسائل جوامع جدید و در حال انتقال حل می‌شود. چهارم این که موارد نادر تعارض مذهب حنفی و جعفری در مسائل جزئی که مربوط به عبادات و احوالات شخصیه می‌شود مشکل اجتماعی و بین‌الائتینی به وجود نمی‌آورد. در محاکم شرعی هر دو مذهب قابل رسیدگی است (تجربه‌ای که در سیستم حقوقی امپراتوری عثمانی و جمهوری لبنان اعمال شده است).^۱ و در حل تعارض مسائل حقوقی بین‌الائتینی اعم از امور تجاری جزایی و مدنی می‌توان فی‌المثل از تجربه نظام حقوقی لبنان؛ مثلاً تشکیل دادگاه حل اختلاف، استفاده کرد. بنابراین با تکیه بر مشترکات اسلام و رسمیت هر دو مذهب حنفی و جعفری مشکلی به وجود نمی‌آید و مشکل ساختاری جامعه افغانستان نیز حل شده و اصل اسلامی و انسانی عدالت محقق می‌گردد.

والسلام

۱. ر.ک: سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی، ج ۱، ترجمه محدثرضا ظفری، فخرالدین اصغری، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ص ۲۲۳-۲۴۱ و ۲۶۰-۲۵۸.