

## The issue of "legitimacy" in the thought and record of Islamists following Velayat-e-Faqih in Afghanistan

Received: 2019-09-10

Accepted: 2020-05-16

Amanollah shafaé \*

Mohammad ali mir ali \*\*

Yousef khanmohammadi \*\*\*

The purpose of this study is to investigate the political Islam of the jurisprudential guardianship (Imami script) in Afghanistan. In this way, we will explain the hypothesis that in Afghanistan, Islamists following the theory of Velayat-e-Faqih in the last three decades of the twentieth century, although succeeding in delegitimizing the opposition, ultimately failed to legitimize it. The findings of the study, conducted in the context of Hughes's "intellectual history" method of analysis, show that the Islamists of Velayat-e-Faqih province in Afghanistan have focused on the issue of legitimacy in historical, religious, political and external fields. In the field of delegitimization and legitimization, they followed certain trends. They had important influences in the growth of Shiite intellectual consciousness and increasing their political role, and took important steps in connection with the "export of the revolution" and the introduction of the "Velayat-e Faqih" in Afghanistan. At the same time, in some cases, due to inexperience and self-centeredness, they engaged in inter-sectarian wars and failed to create lasting legitimacy.

**Keywords:** Legitimacy, Political Islam, Islamism, Imamate, Afghanistan.

\* Assistant Professor, Rahnaward University, Balkh, Afghanistan, (Corresponding Author), (aman.shafa@yahoo.com).

\*\* Associate Professor, Al-Mustafa International University, Qom, Iran, (alimir124@yahoo.com).

\*\*\* Assistant Professor, Mofid University, Qom, Iran, (khanmohammadi@gmail.com).



# مسالهی «مشروعیت» در اندیشه و کارنامه‌ی اسلام‌گرایان پیرو ولایت فقیه در افغانستان

تاریخ دریافت: ۹۸/۶/۱۹

تاریخ تأیید: ۹۹/۲/۲۷

\* امان‌الله شفایی

\*\* محمدعلی میرعلی

\*\*\* یوسف خان محمدی



هدف از پژوهش حاضر، بررسی اسلام سیاسی ولایت فقیه‌ی (خط امامی) در افغانستان است. به این ترتیب به تشریح این فرضیه خواهیم پرداخت که در افغانستان، اسلام‌گرایان پیرو نظریه‌ی ولایت فقیه در سه دهه‌ی پایانی قرن بیستم، هرچند در مشروعیت‌زدایی از مخالفان توفیقاتی داشتند، اما در امر مشروعیت‌سازی نهایتاً ناکام ماندند. یافته‌های پژوهش که در چارچوب روش تحلیل «تاریخ فکری» هیوز انجام می‌شود، نشان می‌دهد که اسلام‌گرایان ولایت فقیه‌ی در افغانستان، در زمینه‌های تاریخی، اعتقادی، سیاسی و بیرونی معطوف به مسالهی مشروعیت قد علم کردند و در حوزه‌ی مشروعیت‌زدایی و مشروعیت‌سازی روندهای خاصی را پیمودند. آنان در رشد آگاهی فکری شیعیان و افزایش نقش سیاسی ایشان، تأثیرات مهمی برجای گذاشتند و در رابطه با «صدور انقلاب» و معرفی «ولایت فقیه» در افغانستان گام‌های مهمی برداشتند. در عین حال، در برخی موارد به دلیل بی‌تجربگی و خودمحوری، در محاق جنگ‌های درون‌فرقه‌ای قرار گرفتند و در خلق مشروعیتی پایدار ناکام ماندند.

**کلیدواژه‌ها:** مشروعیت، اسلام سیاسی، اسلام‌گرایی، خط امامی‌ها، افغانستان.

\* استادیار، دانشگاه رهنورد، بلخ، افغانستان (نویسنده مسئول) (aman.shafa@yahoo.com).

\*\* دانشیار، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (alimir124@yahoo.com).

\*\*\* استادیار، دانشگاه مفید، قم، ایران (khanmohammadi@gmail.com).

تحولات شتابان نیمه‌ی دوم قرن بیستم در افغانستان، بسترهای خیزش و رویش جریان‌های مختلفی را در این کشور فراهم آورد. در این شرایط، اسلام سیاسی شیعه به موازات اسلام سیاسی اهل سنت، در شرایطی که پایه‌های نظام سلطنت سست شده بود، تکوین یافت. دهه‌ی دموکراسی (۱۹۶۳-۱۹۷۳) فرصت مغتنمی بود تا گروه‌های اسلام‌گرا در رقابت با جریان‌های دیگر، به‌ویژه چپ‌گرایان، خویشتن را به عرصه‌ی سیاست و اجتماع عرضه کنند. با سرنگونی نظام سلطنت و روی کار آمدن جمهوریت در سال ۱۹۷۳، اسلام‌گرایان علیه این رژیم نیز دست به کار شدند. جمهوریت دیری نپایید و با کودتای حزب دموکراتیک خلق در ۱۹۷۸ جای خود را به نظام مارکسیستی داد. از این پس اسلام‌گرایان در سپهر حمایت کشورهای عربی، غربی و برخی کشورهای همسایه، علیه رژیم مارکسیستی وارد فاز جهاد شدند و گروه‌ها و سازمان‌های متعددی را به راه انداختند.



هم‌زمان با این تحولات، در ایران انقلاب اسلامی به پیروزی رسید و نظام جمهوری اسلامی برآمده از آن، حول محور اصل «ولایت فقیه» تاسیس شد. از منظر روحانیون انقلابی ایران، حکومت مارکسیستی در کشور همسایه، مصداق رژیم الحادی بود. از سوی دیگر تعهد به اصول «صدور انقلاب» و «نه شرقی، نه غربی» از سوی نهادهای انقلابی در ایران زمینه‌ی حمایت جمهوری اسلامی از اسلام سیاسی در افغانستان را فراهم کرد. بر این اساس برخی از روحانیون شیعه‌ی افغانی که اغلب تحصیلات دینی خود را در نجف، قم و مشهد سپری نموده بودند، تحت حمایت نظام جمهوری اسلامی و نهادهای انقلابی ایران دست به ایجاد سازمان‌های سیاسی نظامی زده و به موازات گروه‌های اسلام‌گرای اهل سنت که در پاکستان مستقر بودند، علیه رژیم مارکسیستی کابل و نیروهای اتحاد جماهیر شوروی به جهاد پرداختند. جریان پژوهان از این گروه‌ها به «خط امامی‌ها» و یا «پیروان ولایت فقیه» یاد می‌کنند. در همین دوره، اسلام‌گرایان شیعه‌ی دیگری نیز بودند که خارج از اصل ولایت فقیه می‌زیستند و نسبت به مرام و آرمان امام خمینی (ره) تعهدی نداشتند.

به نظر می‌رسد برای اسلام‌گرایان پیرو ولایت فقیه در افغانستان، هیچ مقوله‌ای در حد مساله‌ی مشروعیت نتوانسته است ورود ایشان را به عرصه‌ی سیاست در افغانستان توجیه کند. چراکه آنان با ذهنیت فقدان مشروعیت رژیم‌های حاکم به پا خاسته بودند و به‌زعم

خود برای ترسیم و ایجاد مشروعیت مبتنی بر آموزه‌های دین و حکومت اسلامی اقدام می‌نمودند. نوشتار حاضر در پی آن است تا در چارچوب روش تحلیل «تاریخ فکری» / استیوارت هیوز نشان دهد که اسلام‌گرایان پیرو الگوی ولایت فقیه چرا و چگونه به مسأله‌ی مشروعیت در افغانستان پرداختند و دست‌آخر چه نتایج و پیامدهایی بر عمل ایشان مترتب گردید؟ براین پایه این فرضیه را می‌توان به آزمون گذاشت که: ولایت- فقیه‌ی‌های افغانستان نگاه منسجم و راهبردی نسبت به مسأله‌ی مشروعیت نداشته‌اند و به‌رغم موفقیت نسبی در مشروعیت‌زدایی، نتیجه‌ی روشنی بر اندیشه و عمل ایشان در حوزه‌ی مشروعیت‌سازی مترتب نگردیده است.

## ۱. مفاهیم نظری

### ۱.۱. اسلام سیاسی

«اسلام‌گرایان» به کسانی اطلاق می‌شود که در چارچوب «اسلام سیاسی»<sup>۱</sup> می‌اندیشند و عمل می‌کنند؛ اما اسلام سیاسی چیست؟ اسلام سیاسی هم‌چون بسیاری از اصطلاحات سیاسی از آن سوی آب‌ها آمده است و از بی‌قراری مفهومی فراوانی رنج می‌برد. این اصطلاح در ادبیات جریان‌پژوهان غربی و اسلامی به‌وفور با واژگانی مانند «بنیادگرایی»<sup>۲</sup> و «رادیکالیسم اسلامی»<sup>۳</sup> خلط می‌شود (Fuller, ۲۰۰۳). در رابطه با چیستی اسلام سیاسی، عبدالقادر عوده (۱۹۸۱م) بر این باور است که اسلام، صرفاً یک دین نیست؛ بلکه دین و دولت است. از نظر او، ذات اسلام به‌نحوی است که هر آن‌چه در قرآن و سنت آمده، بدون وجود دولت اسلامی امکان تحقق پیدا نمی‌کند (ص. ۷۹). عبدالله حسین السدومی (۲۰۱۴م) از دیگر جریان‌شناسان جهان عرب می‌نویسد: «اسلام سیاسی مجموعه‌ای از افکار و اهداف سیاسی است که از شریعت اسلام سرچشمه گرفته است» (ص. ۲۹). نزیه / یوبی بر این باور است که اسلام سیاسی، دکترین یا نهضتی است که اعتقاد دارد اسلام دارای نظریه‌ای مربوط به سیاست و حکومت است (Ayubi, ۱۹۹۱، ص. ۴۴).

در طول قرن بیستم، انواع و گونه‌های فراوانی از اسلام سیاسی با موضوع قدرت در کشورهای مختلف پیوند خورده است. این امر به عقیده‌ی / دوارد سعید در بی‌ضابطگی و

1. political Islam.
2. Fundamentalism.
3. Islamic Radicalism.





پیچیدگی معرفتی اسلام سیاسی سهم مهمی داشته است (Said, ۱۹۸۱، ص. ۶۰). با این وجود از مجموع تعاریف یادشده تعریف نریه / یوبی ساده‌تر، گویاتر و فراگیرتر است؛ چه آن که تمامی اندیشه‌ها و کنش‌گری‌های معطوف به تعامل اسلام و سیاست را دربر می‌گیرد.

### ۱.۲. ولایت فقیه

ولایت فقیه براساس تعریف‌هایی که فقیهان از آن ارایه داده‌اند، به معنای سرپرستی، تسلط و تصرف مجتهد جامع‌الشرایط در امور دیگران است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص. ۵۴۵). در واقع، ولایت فقیه مدیریت جامعه‌ی اسلامی به منظور اجرای احکام اسلامی و تحقق ارزش‌های دینی توسط فقیهی است که واجد شرایط خاصی است (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص. ۱۱ و جواد آملی، ۱۳۷۸، ص. ۱۲۹). ولایت محدود فقیه، از جمله در مواردی هم‌چون: حق قضاوت، صدور فتوا، اخذ وجوهات شرعی و رسیدگی به امور حسبه از دیرباز در فقه امامیه مورد بحث بوده و ارتباط نزدیکی با نهاد مرجعیت داشته است؛ اما نظریه‌ی ولایت سیاسی فقیه که بیش از همه توسط امام خمینی (ره) تشریح شده است، اساس نظم سیاسی دوره‌ی غیبت را تشکیل می‌دهد. طبق این نظریه، فقیهان، جانشینان امام معصوم علیه السلام در اجرای سیاست‌ها و مسایل حکومتی و سایر امور مربوط به امام علیه السلام (به جز جهاد ابتدایی) محسوب می‌شوند. پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، ولایت فقیه تبدیل به نظریه‌ای در راستای اعمال حاکمیت فقیه شده و نظام جمهوری اسلامی ایران بر این نظریه قوام یافته است. در زمان غیبت امام زمان (عج)، حکومت برعهده‌ی فقیه جامع‌الشرایط است (فیرحی، ۱۳۸۶، ص. ۲۴۳). البته این فقیه در فضیلت و شخصیت دینی و اخلاقی و علمی مانند امام معصوم علیه السلام نیست؛ اما واجد صفاتی همانند عدالت، تقوا و پرهیزکاری است که او را از لغزیدن به ورطه‌ی استبداد و خودرأیی باز می‌دارد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۴۰).

### ۱.۳. مشروعیت

«مشروعیت»<sup>۱</sup> که ریشه در واژه‌ی «شرع» دارد، از معنای لغوی‌اش بسی فراتر رفته و در حال حاضر، به‌وفور در حوزه‌های حقوقی و سیاسی مورد استفاده قرار می‌گیرد. 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، مسأله‌ی مشروعیت یعنی توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم و این که حاکم

1. political Legitimacy.



3

برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد و مردم چه توجیهی برای اطاعت از حاکم ارایه می‌کنند (وینسنت، ۱۳۷۱، صص. ۶۷-۶۸). راجرز/اسکروتون<sup>۱</sup> مولف «فرهنگ اندیشه‌ی سیاسی» معتقد است که یک قدرت در صورتی که هیچ حقی برای اعمال آن وجود نداشته باشد، غیرمشروع خواهد بود. به‌باور/اسکروتون مفاهیم اساسی در فهم مشروعیت، «قدرت» و «حق» است. او می‌نویسد: «مسئله‌ی مشروعیت حکومت... یعنی عواملی که به یک حکومت، حق اعمال قدرت بر مردم را می‌دهد» (Scruton، ۱۹۸۶، صص. ۲۶۴-۲۶۵).

مشروعیت ارتباط وثیقی با مفهوم «حقانیت» پیدا می‌کند؛ تا آنجا که یکی از اندیشمندان علوم سیاسی با مترادف دانستن این دو واژه می‌نویسد:

مشروعیت یا حقانیت، هماهنگ‌بودن چگونگی به‌قدرت‌رسیدن رهبران و زمامداران جامعه با نظریه‌ها و باورهای اکثریت مردم جامعه است که نتیجه‌ی این باور، پذیرش حق فرمان‌دادن برای رهبران و وظیفه‌ی فرمان‌بری برای اعضای جامعه یا شهروندان است. (ابوالحمد، ۱۳۷۳، ص. ۱۲۶)

## ۲. روش تحلیل؛ «تاریخ فکری»

روش «تاریخ فکری»<sup>۲</sup> با نام/استیوارت هیوز<sup>۳</sup> - متفکر آمریکایی فرانسوی تبار - شناخته می‌شود. به‌باور برخی محققان، این روش ظرفیت بسیار خوبی در مطالعه‌ی مسایل اسلام سیاسی دارد، به‌گونه‌ای که می‌توان اندیشه و کارنامه‌ی جریان‌های اسلام‌گرا را در چارچوب آن تحلیل کرد (خان‌محمدی، ۱۳۹۱، صص. ۱۵۷-۱۷۷). هیوز به این روش پرداخت و آن را در کتاب‌های سه‌گانه‌اش<sup>۴</sup> در بررسی آرای متفکران قرن نوزدهم و بیستم به‌کار بست. او در نظر داشت این نکته را روشن کند که چگونه در میانه‌ی دهه‌ی آخر قرن نوزدهم و دهه‌ی سوم قرن بیستم میلادی، برخورد اندیشه‌های گوناگون و تاثیرپذیری 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 آن چه پیش از آن رایج بود، تفاوت کلی داشت

1. Rogers Scruton.
2. Intellectual histoty.
3. Stewart Hughes.

۴. «هجرت اندیشه‌ی اجتماعی»، «آگاهی و جامعه» و «راه فروبسته».



(معصومی همدانی، ۱۳۷۰، ص. ۴۳). هیوز در جست‌وجوی «نمادهای محوری گروه‌بندی» جوانب ذهن است؛ یعنی خوشه‌ای از تصورات و اندیشه‌ها و نگرش‌هایی که عصاره‌ی دوره‌ای خاص در تاریخ اندیشه و بازتاب مفهوم نوینی است که در عصر ما از فرهنگ پدید آمده است (هیوز، ۱۳۷۶، صص. ۱۸-۱۹). مفروض هیوز آن است که اولاً عصاره و جوهر تاریخ، «تغییر» است و تغییر نیز باید لااقل جزاً در نتیجه‌ی فعالیت خودآگاه ذهن حاصل شود؛ ثانیاً، روح زمانه وجود دارد (هیوز، ۱۳۶۹، صص. ۳ و ۶). در اندیشه‌ی هیوز، «حرکت» نیز اصل مهمی در مطالعه‌ی تاریخ فکری است؛ حرکت از درون به برون و از برون به درون، از شعور یا خودآگاهی به سوی جامعه و از جامعه به سوی خودآگاهی (همان، ص. ۸). البته او واحد نهایی مطالعات تاریخی را شخص می‌داند و نهضت یا جریان فکری را ساخته‌ی آدمی تلقی می‌کند (همان، ص. ۱۹).

روش تحلیل تاریخ فکری این امکان را فراهم می‌کند تا در چارچوب این روش، مراحل سه‌گانه‌ی «تکوین»، «فرایند» و «برآیند» اندیشه و کارنامه‌ی متفکران و کنش‌گران حقیقی و حقوقی مورد بررسی قرار گیرد. در مجموع، روش وی را می‌توان در سه مرحله جمع‌بندی نمود: در مرحله‌ی نخست، بررسی زمینه‌های سیاسی و اجتماعی تشکیل یک مکتب فکری، که هیوز از آن به «سبک تفکر» تعبیر نموده است، چگونگی شکل‌گیری تفکر و جریان خاص را در زمان و جامعه‌ی معین بیان می‌کند. در مرحله‌ی دوم به ماهیت و چیستی مکتب و جریان می‌پردازد و شاخصه‌ای که آن را از سایرین متمایز می‌کند، بیان می‌نماید. در مرحله‌ی سوم، نتایج و پیامدهای علمی و عملی‌ای که از یک جریان فکری یا مکتب ناشی می‌شود را برجسته می‌کند (خان‌محمدی، ۱۳۹۱، ص. ۱۷۲).

### ۳. صورت‌بندی گروه‌های اسلام‌گرای شیعه در افغانستان

هرچند طبقه‌بندی گروه‌های اسلام‌گرای شیعه در افغانستان به‌دلیل مشابهت‌ها در شعار و عمل قدری دشوار است، اما شاخص‌هایی می‌توان یافت که مطابق آن‌ها، این گروه‌ها را به‌ویژه در دوره‌ی جهاد (۱۹۷۸-۱۹۹۲) می‌توان در دو دسته‌ی کلان جای داد. برخی از پژوهشگران در طبقه‌بندی اسلام‌گرایان شیعه، آن‌ها را به دو دسته‌ی «خط امامی» و «غیر خط امامی» یا «خمینی‌گرا» و «مستقل» تقسیم نموده‌اند (روا، ۱۳۸۲، ص. ۲۰۱). مقصود از خط امامی / خمینی‌گرا اشاره به گروه‌هایی است که توسط نهادهای انقلابی ایران تاسیس شدند و به اصل ولایت فقیه اعلام وفاداری نمودند؛ درمقابل، غیر خط امامی‌ها / مستقل‌ها



یا در خط مکتب نجف و ابوالقاسم خویی بودند، یا ادعای استقلال داشتند. گروه‌های خط امامی به اصل «ولایت فقیه» و زعامت امام خمینی(ره) اعلام وفاداری نمودند. در جمع این گروه‌ها «سازمان نصر»، «پاسداران جهاد» و «حزب وحدت اسلامی» شاخص‌ترین بودند. سازمان نصر، پیرو امام خمینی(ره) بودند که در همان اوان کودتای کمونیستی، توسط گروه‌های فعال نفوذی ایجاد شد (روا، ۱۳۶۹، ص. ۲۲۸). اداره‌ی پاسداران جهاد را نیز علمای جوان تحصیل کرده در ایران به‌عهده داشتند که در خط آیت‌الله خمینی و شعار «نه شرقی، نه غربی» حرکت می‌کردند. به‌نظر می‌رسد که این سازمان مستقیماً به تشویق سپاه پاسداران ایران ایجاد شده است (گروه پژوهشی سینا، ۱۳۸۱، ص. ۱).

در دهه‌ی ۱۹۸۰، گروه‌های خرد و کلان شیعی برای کسب مشروعیتی که از اصل ولایت فقیه تحصیل می‌شد، با هم رقابت می‌کردند. به‌غیر از «پاسداران»، «نصر» و «وحدت»، گروه‌های کوچک‌تری مانند «نهضت»، «رعد»، «جبهه متحد» و «دعوت» نیز اصل ولایت فقیه را در نخستین بند مرامنامه/اساسنامه‌ی خود گنجانده بودند. در اواخر این دهه، همین گروه‌ها بودند که با تشویق رهبران ایران، حزب وحدت را تشکیل دادند. این حزب که بخش بزرگی از نیروهای سیاسی شیعه را در خود گرد آورده بود، در ماده‌ی اول اساسنامه‌ی خود به اصل ولایت فقیه و شعار «نه شرقی، نه غربی» اعلام وفاداری کرد (موسوی، ۱۳۷۹، ص. ۲۴۳).

شاخص‌ترین گروه در جرگه‌ی گروه‌های غیر خط امامی، «شورای اتفاق» وابسته به سیدعلی بهشتی، و «حرکت اسلامی» تحت زعامت محمدآصف محسنی و برخی اسلام‌گرایان چپ‌گرا مانند «مجاهدین مستضعفین» بودند که خارج از نظریه‌ی ولایت فقیه می‌زیستند. سیدعلی بهشتی در حکومت خودمختاری که بر مناطق هزاره‌نشین تشکیل داده بود، مدعی ولایت مستقل بود؛ محمدآصف محسنی نیز که آشکارا با امام خمینی(ره) زاویه‌ی فکری داشت (روا، ۱۳۶۹، ص. ۲۳۲)، پیروان خاصی را گرد خود جمع کرده بود و در منظر آنان نایب امام زمان(عج) شناخته می‌شد. محسنی، شاگرد و پیرو مکتب آیت‌الله خویی بود، اما برخلاف استادش پی سیاست و قدرت را گرفت؛ اما در دوره‌ی پساتالبان، این مشی را رها کرد.

هرچند در دوره‌ی پساتالبان، ولایت فقیه‌گرایی همانند دیگر ورژن‌های اسلام‌گرایی، یا از صحنه‌ی سیاست افغانستان غایب و یا استحال شده‌اند، اما در پرشورترین دورانی که آنان فریضه‌ی جهاد را به‌جای می‌آوردند، پیروان ولایت فقیه، اندیشه و کارنامه‌ی متفاوتی





در باب مشروعیت از خود به جای گذاشتند. این گروه‌ها دست‌پرورده‌ی نظام ولایت فقیه در ایران بودند و مشروعیت خود را از اصلی اتخاذ می‌کردند که به‌نحوی مشروعیت حکومت فقها را منعکس می‌نمود. /ولیویه روا (۱۳۸۴) در رابطه با کارکرد اصل ولایت فقیه برای شیعیان افغانستان در مقایسه با اهل سنت می‌نویسد:

وجود اصل امامت و ولایت فقیه در مذهب شیعه سبب شده است. حکومت فقها مشروعیت دینی پیدا کند و از طرفی شیعیان را متقاعد کند که اطاعت از فقها و دستورات سیاسی آن‌ها، امتداد تعالیم دینی بوده و گونه‌ای عبادت محسوب می‌شود. در مورد اهل سنت وضعیت کاملاً متفاوت است و در مذهب تسنن، ولایت سیاسی فقها فاقد مشروعیت است و معادلی برای مفهوم امامت در مذهب شیعه و پاپ در مسیحیت وجود ندارد. نبود معادلی برای ولایت فقیه در میان اهل سنت سبب شد تا مجاهدین افغان، مشروعیت دینی‌ای که باعث شود سخن آن‌ها بدون چون و چرا اطاعت شود، نداشته باشند (ص. ۱۱۶).

#### ۴. ولایت فقیه‌ی‌ها و مساله‌ی مشروعیت

برای بررسی مساله‌ی مشروعیت در اندیشه و کارنامه‌ی اسلام‌گرایان پیرو نظریه‌ی ولایت فقیه در افغانستان می‌توان به چارچوب مراحل سه‌گانه‌ی روش تحلیل تاریخ فکری استیوارت هیوز مراجعه کرد. به این منظور، سه گام یادشده باید تحلیل و بررسی شوند.

##### ۴،۱. زمینه‌ها و بسترهای تکوین مساله‌ی مشروعیت

##### ۴،۱،۱. زمینه‌ها و بسترهای تاریخی

رشد و خیزش گروه‌های شیعه در افغانستان محصول انزوای تاریخی آنان از قدرت است. شیعیان نه تنها در تاریخ معاصر افغانستان سهمی از حاکمیت را نداشتند، بلکه در دوره‌های مختلف مورد سرکوب قرار گرفتند. گذشته از آن، شیعیان در طول تاریخ از سوی حکومت‌های خودکامه در انزوای مطلق قرار داشتند. هرچند حرکت‌های مقطعی در میانه‌ی قرن بیستم در تاریخ تشیع افغانستان نقطه‌ی عطف محسوب می‌شود، اما سرکوب هدفمند شیعیان در نظام‌های سلطنتی، جمهوری و مارکسیستی، عقده‌های فروخورده‌ی شیعیان را نسبت به مشروعیت رژیم‌های حاکم متراکم‌تر نمود (روا، ۱۳۶۹، ص. ۸۴). در میانه‌ی 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 دست‌به‌کار شدند. گسترش آموزش عمومی و

فضای باز سیاسی در پنج سال نخست صدارت شاه‌محمودخان (۱۹۴۶-۱۹۵۱) و دهه‌ی دوم دموکراسی (۱۹۶۳-۱۹۷۳) به شیعیان مجال رشد داد تا در شرایط فقدان اندیشمندان و روشنفکران، رهبران دینی به جمعیت شیعه جان تازه‌ای ببخشند. اینان تحصیل‌کردگان حوزه‌ی علمیه‌ی نجف و قم بودند که پس از تحصیل به افغانستان بازگشته و علاوه‌بر فعالیت‌های مذهبی و تبلیغی، در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی نیز وارد شدند (شفایی، ۱۳۹۳، ص. ۲۷۱). پس از کودتای مارکسیستی در افغانستان و پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، اینان بودند که مساله‌ی مشروعیت در افغانستان را در آیین‌های اصول انقلاب ایران به‌ویژه اصل «ولایت فقیه» می‌دیدند.

#### ۴.۱.۲. زمینه‌ها و بسترهای اعتقادی

آموزه‌های مذهبی به‌ویژه: «امامت»، «عاشورا» و «مهدویت» نقش مهمی در تحرک سیاسی شیعیان و ورود ایشان به وادی مشروعیت در افغانستان داشته است. درحقیقت، نمایش عاطفی‌گری حق‌خواهانه‌ی شیعه دو پرده‌ی اصلی دارد؛ در پرده‌ی نخست که در پس‌منظر سرخ‌اتفاق می‌افتد، واقعه‌ی عاشورای سال ۶۱ قمری قرار دارد که عده‌ای قلیل در برابر لشکری کثیر بر اهداف خود ماندند و جان دادند. پرده‌ی دوم را در پس‌منظر سبز می‌بینیم. در این پرده، تلخی غیبت طولانی‌مدت حضرت مهدی (عج) آخرین امام شیعیان، به ظهوری شیرین انجامیده و امید را در دل شیعیان زنده نگه می‌دارد. اسپوزیتو و وال (۱۳۹۰) کارکرد این دو پرده را چنین توصیف می‌کنند:

واقعه‌ی عاشورا ارایه‌دهنده‌ی الگوی مطلوب تاریخی شیعیان است. نمادی از ظلم و طغیان، رنج و شهادت، جهاد بر ضد حکام خودسر و بی‌عدالتی اجتماعی. این نبردی است میان ظالم و مظلوم. در این نبرد، ستم‌دیدگان برای جنگ با بی‌عدالتی اجتماعی و سیاسی به پا خاسته‌اند. الگوی شهادت امام حسین به ایده‌ی انتظار فرج امام زمان پیوند خورد. شیعیان اثنی‌عشری یک خط دوازده‌امامی را برای رهبری سیاسی دینی جامعه ترسیم می‌کنند. اعتقاد شیعه بر آن است که امام دوازدهم که در پس پرده غیبت قرار دارد، در آینده با عنوان مهدی ظهور خواهد کرد و به اقامه‌ی عدل و داد اقدام خواهد کرد (ص. ۱۲۷).

در افغانستان، شیعیان علی‌رغم محدودیت‌های‌شان کوشیده‌اند آموزه‌ی عاشورا و فرهنگ عزاداری را در محرم زنده نگه دارند. برای هزاره‌ها، محرم ماهی است که در آن غم و اندوه به اوج خود می‌رسد. حتی وقتی عبدالرحمن برای مدت کوتاهی آن‌ها را از برگزاری مراسم محرم منع کرد، مراسم عزاداری در زیرزمین و به‌صورت مخفیانه انجام





می‌شد (پولادی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴۷). کما این که آموزه‌ی مهدویت نیز برای شیعیان افغانستان و خیزش اسلام سیاسی در میان آنان عامل مهمی به‌شمار می‌رود. در حقیقت الگوی ولایت فقیه از این رو از سوی ایشان مورد استقبال قرار گرفت که صاحب این ولایت در حکم نایب مهدی موعود(عج) پذیرفته شده بود. ضمن آن که ولی فقیه در جریان انقلاب ایران موفق شده بود از ظرفیت‌های قیام عاشورا به‌صورت نیکو بهره‌برداری کند.

#### ۴،۱،۳. زمینه‌ها و بسترهای سیاسی

تحولات سیاسی عمیقی که در دهه‌ی ۱۹۷۰ با سقوط متوالی رژیم‌های سلطنتی و جمهوری اتفاق افتاد، نیز زمینه‌ی اسلام‌گرایی بیش‌تر را در میان شیعیان و درگتیدن آنان به دامن مشروعیت معطوف به نظریه‌ی ولایت فقیه 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، به‌زعم خود برای تاسیس حکومت اسلامی مشروع تلاش کنند. کودتای حزب دموکراتیک خلق در 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 سلطه‌ی 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(ره) به‌عنوان ولی فقیه جهان تشیع تن در نمی‌داد، اما در جایگاه حاکم شرع نشسته بود و مستقلاً به‌نیابت از امام زمان(عج) بر مناطق آزادشده حکومت می‌کرد. بنابراین تردیدی نیست که تحولات سیاسی شتابان دهه‌ی ۱۹۷۰ در افغانستان زمینه‌های تکوین اسلام سیاسی شیعی را آماده نمود؛ هرچند متمایل شدن آن به الگوی ولایت فقیه، نیازمند زمینه‌های دیگری بود که می‌بایست در کشور همسایه تحقق می‌یافت.

#### ۴،۱،۴. زمینه‌ها و بسترهای بیرونی

در دهه‌ی ۱۹۵۰ شمار زیادی از طلاب علوم دینی برای تحصیلات تکمیلی از افغانستان به نجف، قم و مشهد عزیمت نمودند. این روحانیون از طریق رابطه‌ی مستقیم با آیت‌الله‌های ایرانی مستقر در نجف و قم مشروعیت به‌دست می‌آوردند (روا، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۱). درحقیقت وابستگی روحانیون افغانستانی به اندیشه‌های امام خمینی(ره) پیرامون

حکومت اسلامی و نظریه‌ی ولایت فقیه، به دوره‌ای بازمی‌گردد که امام مقیم نجف بودند و نظریه‌ی ولایت فقیه را شرح می‌داد. *قربان علی عرفانی* (۱۳۶۱) از پیشگامان خط امامی‌ها در افغانستان می‌نویسد:

پس از انتشار درس‌های امام درباره‌ی حکومت اسلامی، بسیاری از طلاب جوان و متعهد و شیفتگان راه وی علی‌رغم مشکلات سیاسی، اقتصادی و اختناق حاکم بر ملت‌های مسلمان، حکومت اسلامی را در سطح وسیعی در میان مردم و جهان پخش نمودند و با استقبال پرشور اقشار مختلف روبه‌رو گردید. استقبال پرشور ملت مسلمان افغانستان، به‌خصوص دانشجویان مسلمان از اندیشه‌ی امام یکی از آن نمونه‌ها است که در دوران ظاهرشاه مزدور، دانشجویان مسلمان حکومت اسلامی را روی دست گرفته، شعار می‌دادند و نسبت به امام و آرمان‌های وی ابراز احساسات می‌نمودند (صص. ۱۸-۲۰).

با این وجود اگر در ایران، انقلاب اسلامی به پیروزی نمی‌رسید و نظام مبتنی بر اصل ولایت فقیه تاسیس نمی‌شد، کار اسلام ولایت فقیه‌ی در افغانستان به‌غایت دشوار می‌گردید. انقلاب اسلامی ایران در ۱۹۷۹ به پیروزی رسید و متعاقب آن، نظام جمهوری اسلامی تاسیس شد. رژیم جدید، انقلابی بود و از آرمان «صدور انقلاب» تبعیت می‌کرد. افغانستان یکی از مقاصد اصلی این آرمان بود. زیرا برای بسیاری از گروه‌های اجتماعی در افغانستان، به‌ویژه هزاره‌ها، انقلاب اسلامی یک منبع الهام و اعتماد به نفس محسوب می‌شد. با برقراری حکومت اسلامی در ایران، اسلام‌گرایان شیعه از پی تحصیل الگوی مشروعیت مشابه در افغانستان برآمدند (موسوی، ۱۳۷۹، ص. ۲۵۰).

#### ۴،۲. ماهیت و روندهای پویش مساله‌ی مشروعیت

##### ۴،۲،۱. ولایت فقیه‌ی‌ها و مشروعیت‌زدایی

گروه‌های ولایت فقیه‌ی در افغانستان که غالب آنان محصول اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ هستند، در سلب مشروعیت از رژیم‌های مستقر، به‌ویژه جمهوری دموکراتیک خلق، پایه‌پای اسلام‌گرایان اهل سنت پیش‌رفتند. در مرام ایشان سلب مشروعیت از جانب مقابل، مقدمه‌ای برای اثبات آن برای خویشتن بود. در سال‌های جهاد (۱۹۷۸-۱۹۹۲) اسلام‌گرایان ولایت فقیه‌ی در دو جبهه می‌جنگیدند؛ در جبهه‌ی نخست علیه روس‌ها و رژیم مارکسیستی کابل، و در جبهه‌ی دوم علیه جریان‌هایی که خودی انگاشته می‌شدند. به‌عنوان نمونه، سازمان نصر از گروه‌های شاخص ولایت فقیه‌ی در جنگ با حرکت اسلامی که منکر ولایت فقیه بود، این گروه را «مفسد» و «خائن» می‌خواند و در رابطه





با آنان به این آیه استناد می‌نمود: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ» (بقره، ۱۱) (محقق، ۱۳۶۳، ص. ۹)؛ کما این که «پاسداران جهاد» نیز در جنگ با «شورای اتفاق» از چنین توجیهاتی سود می‌بردند. این گروه‌ها به صورت متقابل یک‌دیگر را محارب و مفسد می‌خواندند.

رویکرد سلبی این گروه‌ها نسبت به مسأله‌ی مشروعیت، غالباً در مواجهه با اشغال‌گری روس‌ها و رژیم مارکسیستی کابل بروز می‌یافت. در دارودسته‌ی خط امامی‌های ولایت-فقیهی، گروه «دعوت اسلامی» در سلب مشروعیت از رژیم خلقی فعال بود. نشریه‌ی این حزب با استناد به آیه‌ی «وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (هود، ۱۱۳) از نزدیک شدن به حکومت کمونیستی هشدار داد (جهاد و حماسه‌ی اسلامی، ۱۳۵۹، ص. ۴۳). سازمان نصر مهم‌ترین گروه ولایت‌فقیهی که در جامعه‌ی شیعیان هواداران بسیاری داشت، با استناد به آیات قرآن به روس‌ها و دولت خلقی حمله می‌کرد. به‌عنوان نمونه، «پیام مستضعفین» در مقاله‌ای با تمسک به آیه‌ی: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ» (ممتحنه، ۱) نوشت:

با توجه به آیه‌ی ذکرشده و آیه‌های مشابه، آیا روس‌ها، ستمگر و تجاوزگر و اخراج‌گر نیستند و آیا کمونیست‌ها بر خلق مسلمان ما ستم روا نداشتند؟ و آیا دست‌های پلیدشان را به ظلم و بیدادگری نیالودند؟ و...» (جهاد و مجاهدت در قرآن، ۱۳۶۶، ص. ۱۰۵).

سرور دانش از تئوری پردازان سازمان نصر، رژیم حزب دموکراتیک خلق را مصداق رژیم طاغوتی می‌انگاشت و در تنقیص آن به آیات: «وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ» (شعرا، ۱۵۱-۱۵۲) و «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَطْعُ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا» (انسان، ۲۴) استناد می‌نمود (حقیقت اصل توحید در قرآن، ۱۳۶۸، ص. ۷۸).

مستندات فراوانی وجود دارد که گروه‌های مختلف ولایت‌فقیهی با تکیه به منابع دینی به‌ویژه قرآن به مصاف حضور نظامی شوروی در افغانستان در سال‌های ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۹ رفتند؛ استناد به آیه‌ی: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۱۴) در این میان، بیش‌ترین فراوانی را دارد. سازمان نصر که پیش از تشکیل حزب وحدت یکی از مهم‌ترین گروه‌های شیعه در دوره‌ی جهاد بود، با استناد به همین آیه مداخله‌ی کشورهای غربی و غیرمسلمان را در مسایل افغانستان برنمی‌تابید. در یکی از بیانیه‌های این سازمان آمده است:

وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا. سازمان نصر افغانستان براساس اصول زیربنایی اعتقادی و سیاسی خود، بینش سازش‌کاری و معادلاتی را برخلاف اسلام و مصالح کلی انقلاب و مردم افغانستان و «نه شرقی، نه غربی» را شعار استراتژیک برخاسته از متن قرآن و جهان‌بینی توحیدی می‌داند» (انقلاب ما در خط انقلاب امام حسین (ع) است، ۱۳۶۴، ص. ۷۷).

پاسداران جهاد نیز نگاه راهبردی به آیه‌ی «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ...» و اصل «نه شرقی و نه غربی» که در حکم مانیفست سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران بود، داشت. این گروه در گرماگرم مذاکرات صلح ژنو (۱۹۸۸)، مشروعیت مذاکرات را از آن‌رو که سرنوشت ملت مسلمان افغانستان را در دست غیرمسلمانان قرار داده بود، زیر سوال برد و با انتشار بیانیه‌ای مشارکت در آن را رد نمود (نه شرقی نه غربی، شعار اسلام، ۱۳۶۴، ص. ۲۷).

#### ۴.۲.۲. ولایت فقیه‌ها و مشروعیت‌سازی

اندیشه و کارنامه‌ی گروه‌های خط امامی در باب مشروعیت‌سازی، نسبت به مشروعیت‌زدایی حجیم‌تر و متنوع‌تر است. ماهیت و روند مشروعیت‌سازی این گروه‌ها با توجه به حوزه‌هایی که به آن پرداخته‌اند، در محورهای ذیل اهمیت بیش‌تری دارد:

##### حکومت اسلامی

در انتهای دهه‌ی ۱۹۷۰ گروه‌های انقلابی شیعه در گرماگرم مبارزه با رژیم خلقی، آرمان حکومت اسلامی را هم‌صدا با گروه‌های اهل سنت پیش می‌بردند. آنان تصویر مبهمی از حکومت اسلامی داشتند؛ لذا مفاهیم را در بسته‌های کلی عرضه می‌کردند تا با حکومت اسلامی مورد ادعای گروه‌های سنی راست بیاید. از منظر اسلام‌گرایان پیرو ولایت فقیه، حکومت اسلامی مطلوب ایشان توسط امام خمینی (ره) در ایران محقق شده بود. آنان با وجود آن که می‌دانستند شیعیان در جامعه‌ی افغانستان وزن قابل‌توجهی برای تاسیس حکومت اسلامی‌ای که ولی فقیه در راس آن قرار داشته باشد، ندارند، اما برای آن که تعهدشان را به آرمان‌های امام (ره) 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، ایده‌ی تحقق حکومت اسلامی را در افغانستان، با شور و حرارت بیش‌تری دنبال می‌کردند. کما این‌که برای گروه‌های دیگر پیرو ولایت فقیه، به‌ویژه پاسداران جهاد، آرمان حکومت اسلامی آنان را در جنگ با دشمن دلگرم می‌نمود. نشریه‌ی پاسداران با اشاره به آیه‌ی «الَّذِينَ إِن مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ» (حج، ۴۱) می‌نویسد:





در این آیه، مسئولیت قدرت که یکی از مصادیق بارز آن دستگاه حکومتی می‌باشد، به نحو بسیار روشن بیان شده است. این حکومتی است که انقلابیون خداجو بعد از غلبه بر نیروهای اهریمنی تشکیل می‌دهند (جهاد و مقاومت اسلامی افغانستان، ۱۳۶۵، ص. ۱۰).

اگرچه در جمع ولایت‌فقیه‌ها، «دعوت اسلامی» گروه کوچکی محسوب می‌شد، اما همین گروه که نیروی رزمی معتنا بهی هم نداشت، حکومت اسلامی را مبتنی بر قرآن و سنت می‌طلیید (خسروشاهی، ۱۳۷۰، ص. ۳۷). این گروه‌ها توضیح نمی‌دادند که در جامعه‌ی چندمذهبی افغانستان، حکومت اسلامی چگونه قابل تحقق است و نهایتاً چه نسبتی با اصل ولایت فقیه برقرار می‌کند؟

### انقلاب اسلامی

اوج کنش‌گری گروه‌های پیرو نظریه‌ی ولایت فقیه در افغانستان زمانی اتفاق افتاد که از یک سو در افغانستان، مارکسیست‌ها زمام امور را به دست گرفتند؛ و از سوی دیگر در ایران انقلاب اسلامی به پیروزی رسید. بنابراین از سال ۱۹۷۸ رفته‌رفته واژه‌ی «انقلاب» وارد ادبیات سیاسی آنان شد. از منظر ایشان، انقلاب اسلامی راهی برای رسیدن به حکومت اسلامی محسوب می‌شد و در نتیجه مکانیسمی مشروعیت‌ساز بود. پیروان ولایت فقیه، انقلاب علیه مداخله‌ی شوروی و رژیم کمونیستی کابل را معطوف به اراده‌ی امت می‌دانستند. از منظر ایشان پیروزی انقلاب اسلامی در ایران نتیجه‌ی پایمردی‌های مردم ایران در برابر رژیم سلطنتی بود. جبهه‌ی متحد انقلاب اسلامی در دارودسته‌ی ولایت‌فقیه‌ها گروهی بود که در عنوان خود «انقلاب اسلامی» را گنجانده بود و ارگان نشریاتی این حزب مکرراً به آیه‌ی «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ...» (رعد، ۱۱) استناد می‌نمود (انقلاب راه رهایی، ۱۳۶۴، ص. ۶۱). سازمان نصر که رهبران آن، خطامشی سازمان را دقیقاً با انقلاب اسلامی ایران تراز می‌کردند نیز در منشورات خود به آیات انقلابی قرآن مانند «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ...» و «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا...» (حج، ۳۹) و ... تمسک می‌جست (جهاد مقدس انقلاب مقدس، ۱۳۶۵، صص. ۸۹۰-۱۱۷). عبدالعلی مزارعی (۱۳۸۸) از بنیان‌گذاران این سازمان، که بعدها به دبیر کلی حزب وحدت رسید، در اجتماع مردم مزارشریف با توسل به آیه‌ی «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ...»، قیام علیه نظام مارکسیستی را انقلابی مشابه انقلاب اسلامی ایران خواند (صص. ۲۱۸-۲۱۹).

### جهاد

با تهاجم نظامی شوروی به افغانستان به منظور حمایت از رژیم مارکسیستی، آموزه‌ی



جهاد در کالبد گروه‌های نوظهور اسلام‌گرا روحی تازه دمید. در سال‌های جهاد، اسلام‌گرایان متعهد به آرمان ولایت فقیه همانند گروه‌های اهل سنت در توسل به اصل جهاد چیزی فرو نگذاشتند. مشی جهادی، تقریباً در شعارهای تمامی گروه‌های شیعه دیده می‌شد. آرم غالب این گروه‌ها مزین به آیات قرآن مانند «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ» (بقره، ۱۹۳)، «نَصْرُ مِنَ اللَّهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ» (صف، ۱۳)، «فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء، ۹۵) و «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ» (یوسف، ۱۰۸) نقش بسته بود. سازمان نصر که در تعهد به اصل ولایت فقیه شهره بود، حتی در رقابت با حرکت اسلامی که چنین تعهدی نداشت، از آویختن به آموزه‌ی جهاد چیزی فروگذار نمی‌کرد. نصری‌ها خود را مکتبی‌تر و عمل‌گراتر از دیگران می‌پنداشتند و در تفسیر آموزه‌ی جهاد سعی می‌کردند آن را روزآمدتر ارایه کنند. ایدئولوگ‌های سازمان بعضاً جهاد را به «خشونت مقدس» ترجمه می‌کردند (روایت انقلاب در افغانستان، ۱۳۶۵، ص. ۸۶). گروه پاسداران جهاد در جمع ولایت‌فقیه‌ی‌ها، نیروی قدرت‌مندی شناخته می‌شد. رهبران پاسداران که بعضاً شاگرد روحانیون انقلابی ایران بودند، مشروعیت جهاد در افغانستان را مورد تایید ولی فقیه تلقی می‌کردند (حماسه‌پروان، ۱۳۵۹، ص. ۲۵). چنین رویکردی در میان رهبران نصر نیز وجود داشت. نصری‌ها وانمود می‌کردند که در امور جنگ و جهاد از امام خمینی (ره) پیروی می‌کنند. قربان‌علی عرفانی (۱۳۶۱) از رهبران نصر می‌نویسد:

خمینی امروز نه تنها امامت انقلابی و مسلمان ایران را به عهده دارد، که رهبری نهضت‌های اسلامی معاصر و توده‌های مستضعف جهان به‌خصوص رهبری نهضت همگانی و جهاد مقدس ملت قهرمان افغانستان علیه نظام اشغال‌گر روسی و دست‌نشانندگان آن که استراتژی و خط‌مشی کلی حرکت‌اش براساس رهنمودها و ارشادهای آگاهانه‌ی آن بزرگ‌مرد الهی است (صص. ۲۲-۲۳).

#### اتحاد

تکثر و تعدد گروه‌های اسلام‌گرای شیعه، به‌باور بسیاری، موجب هدررفتن توان و تضعیف آنان شده بود. ضمن آن که در پاره‌ای از دوره‌ها اختلافات گروه‌های شیعه (به‌ویژه میان خط امامی‌ها و غیر خط امامی‌ها) به جنگ‌های ویران‌گر منجر گردید. جنگ میان شورای اتفاق و پاسداران جهاد و حرکت اسلامی و سازمان نصر در مناطق مختلف شیعه‌نشین، چهره‌ی رهبران احزاب شیعه را مخدوش کرده بود. سازمان نصر که در درگیری‌های داخلی، یک پای ماجرا بود، در سال‌های پایانی دوره‌ی جهاد، نگاه





مشروعیت‌ساز به اتحاد گروه‌های شیعه داشت. تئوری پردازان این گروه با رویکرد فلسفه‌ی سیاسی، وحدت میان جناح‌ها را تحلیل می‌کردند و آن را به اصل قرآنی توحید پیوند می‌زدند (جهاد مقدس انقلاب مقدس، ۱۳۶۵، ص. ۳۴).

سازمان نصر و پاسداران جهاد در روند اتحاد احزاب شیعی در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ پیش‌گام بودند. رهبران این دو گروه، راه‌های وصول به اتحاد را بررسی نموده و با فراخواندن دیگر گروه‌های شیعه، حزب وحدت اسلامی را در ذیل شعار قرآنی «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳) تاسیس نمودند. بنیان‌گذاران حزب وحدت برای حراست از ارزش‌های انقلاب و پاسداری از آرمان‌های شهید، «میثاق وحدت» را امضا نمودند (عرفانی، ۱۳۷۲، ص. ۱۷۰). در چارچوب این میثاق تقریباً تمامی گروه‌های شیعه، حتی شاخه‌ای از حرکت اسلامی به حزب وحدت پیوستند؛ اما بدنه‌ی اصلی حرکت که کماکان به محمدآصف محسنی وفادار بود، از مدغم‌شدن در حزبی فراگیر سرباز زد. این در حالی بود که تشکیل حزب وحدت در آن دوره، ضرورتی بود که هم، نهادهای انقلابی ایران و هم، گروه‌های خرد و کلان شیعه آن را درک کرده بودند. «جبهه‌ی متحد» با استناد به آیه‌ی «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال، ۶۱) از اختلافات موجود میان گروه‌های شیعه هشدار می‌داد (در افغانستان چه گذشت، ۱۳۶۵، ص. ۱۴) و «نهضت اسلامی» با توسل به آیه‌ی «أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء، ۱۰۵)، حرکت‌های محدود و جهت‌دار را به‌ویژه میان گروه‌های شیعه محکوم به شکست می‌دانست (خسروشاهی، ۱۳۷۰، ص. ۵۰).

#### ۴,۳. نتایج و پیامدهای اشتغال به مسأله‌ی مشروعیت

حقیقت آن است که نمی‌توان تمامی پیامدها و نتایجی را که بر دهه‌های کنش‌گری اسلام‌گرایان پیرو ولایت فقیه پیرامون مسأله‌ی مشروعیت در افغانستان مترتب شده است، به پای تعهد ایشان به اصل ولایت فقیه نوشت؛ اما مهم‌ترین نتایج و آثار (مثبت و منفی) اندیشه و کارنامه‌ی ولایت‌فقیه‌ی‌ها حول مسأله‌ی مشروعیت را می‌توان در چهار محور به شرح زیر بررسی کرد:

#### ۴,۳,۱. رشد آگاهی و فکری شیعیان

شیعیان در تاریخ افغانستان به صورت متوالی در محرومیت به سر برده‌اند؛ در نتیجه هر حرکتی در راستای حضور آنان در صحنه‌ی سیاست، به آگاهی و رشد فکری ایشان مساعدت کرده است. در دوره‌ی جدید، روحانیت بوده که رهبری حرکت‌های شیعه را برعهده داشته است. نهضتی که سید اسماعیل بلخی در دهه‌ی ۱۹۴۰ به راه انداخت، در



دهه‌ی ۱۹۷۰ خود را در چهره‌ی سازمان‌ها و گروه‌های اسلام‌گرا نشان داد. اینان در مصاف با جریان‌های رقیب، به‌ویژه رژیم مارکسیستی، به‌وفور به منابع دینی - و به‌طور خاص، قرآن - مراجعه می‌کردند. تاکید ایشان بر مباحثی مانند عدالت اجتماعی، مشارکت سیاسی، جهاد، انقلاب، ولایت فقیه و... نقش موثری در رشد فکری شیعیان برجای نهاد. آنان موفق شدند با انگشت‌گذاشتن بر آیات سیاسی قرآن، هواداران‌شان را با مباحث جدید سیاست دینی آشنا کنند. اگر گروه‌های خط امامی، اقدام به‌میان‌آوردن آیات سیاسی قرآن در بین توده‌ها نمی‌کردند، علما و روحانیون سنتی که همواره در ذیل اصل تقیه می‌زیستند، توان انجام آن را نداشتند. لذا شعور و بینش کنونی شیعیان در صحنه‌ی سیاست و اجتماع افغانستان را می‌توان نتیجه‌ی عمل ولایت‌فقیه‌ی‌ها دانست. *سعادت‌ملوک تابش*، ایدئولوگ حزب اسلامی رعد، می‌نویسد:

به‌روشنی درمی‌یابیم که وجود گروه‌های سیاسی در زمینه‌ی اجتماعی سیاسی از نظر فرهنگ و بینش سیاسی، هرچند اندک، به مردم کمک کرده است؛ چه مردم در این گیرودار به شناخت پدیده‌هایی چون وجود استعمار، حکومت فرهنگ‌درباری، وجود مسخ روح نظام سیاسی اسلام، وجود مکاتب سیاسی غیراسلامی و وجود بی‌عدالتی و نیز درک موجودیت استعمار و استثمار داخلی از یک‌طرف، و استعمار خارجی و استثمار خارجی از جانب دیگر، و آن‌چه در عرض این همه قرار دارد، نائل آمدند (تابش، بی‌تا، ص. ۲۶).

#### ۴,۳,۲. کمک به اصل «صدور انقلاب» و معرفی «ولایت فقیه»

پیروزی انقلاب اسلامی ایران و حاکمیت نظریه‌ی ولایت فقیه در این کشور، پایان آرمان‌های رهبران انقلاب اسلامی نبود. آنان به‌دنبال صدور انقلاب و توضیح نظریه‌ی ولایت فقیه بودند تا ظرفیت‌های مشروعیت الهی - مردمی آن را تشریح کنند. این دقیقاً همان خواسته‌هایی بود که اسلام‌گرایان خط امامی، تحقق آن را در افغانستان برعهده گرفتند. از منظر ایشان، هیچ‌الگوی دیگری در حد ارزش‌ها و اصول انقلاب اسلامی ایران و اندیشه‌های امام خمینی(ره) نمی‌توانست برای ایشان مشروعیت تولید کند. گروه‌های خط امامی اگرچه هر یک به نهادهای مختلف انقلابی در ایران وابسته بودند، اما همه‌ی آن‌ها در تعهد به اصول انقلاب اسلامی، به‌ویژه پیروی از زعامت امام خمینی متفق‌الرای بودند. این در حالی بود که این امر برای آنان در صحنه‌ی سیاست افغانستان، خالی از هزینه نبود. زیرا در دوره‌ی جهاد، این گروه‌ها هم از سوی دولت مارکسیستی و هم از جانب گروه‌های جهادی اهل سنت به مزدوری برای ایران متهم بودند.



درواقع، این خط امامی‌ها بودند که آموزه‌ی «ولایت» را که رکن اعتقادی شیعه محسوب می‌شود، در ذیل نظریه‌ی ولایت فقیه در افغانستان مطرح نمودند و از این رهگذر، دامنه‌ی این اصل را از خاستگاه آن در ایران فراتر بردند تا نشان دهند اصل ولایت فقیه در چارچوب مرزهای ملی نمی‌گنجد. به‌یاد داریم که اغلب گروه‌های شیعه، به‌ویژه در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ تعهد به این اصل را نه‌تنها در نخستین ماده‌ی اساسنامه‌ی خود گنجانده بودند، بلکه در پیروی از امام خمینی(ره) مباحثات می‌کردند. تعهد این گروه‌ها به انقلاب اسلامی و رهبران آن، حتی پس از رحلت امام خمینی(ره) برجای ماند.

در دسته‌ی خط امامی‌ها نمی‌توان از نقش بی‌بدیل حزب «وحدت اسلامی» و شخص عبدالعلی مزاری دبیر کل این حزب، در ترویج اصول انقلاب و ارزش‌های آن به‌سادگی گذشت. مزاری که در دوره‌ی سلطنت پهلوی دوم باری به زندان ساواک افتاده بود، در تعیین استراتژی حزب وحدت بر مدار ولایت فقیه، نقش مهمی داشت. مزاری حتی در سال‌های دشوار ۱۹۹۲-۱۹۹۴ که حزب وحدت در منگنه‌ی گروه‌های اهل سنت قرار داشت، گفته بود:

جنگ اول را آقای سیاف به‌تاریخ ۱۴ جوزا ۱۳۷۱ (۱۹۹۲) آغاز کرد که ما آمادگی داشتیم سالگرد رحلت حضرت امام خمینی را بگیریم. شما می‌دانید ما امام را به‌عنوان یک رهبر مذهبی و رهبر اسلامی که انقلاب اسلامی ایران را به‌وجود آورد، قبول داریم و منکر شده نمی‌توانیم (بینش و دیگران، ۱۳۹۰، ص. ۵۰۵).

### ۴,۳,۳. افزایش نقش سیاسی شیعیان

گروه‌های اسلام‌گرای پیرو ولایت فقیه، واسطه‌هایی بودند که تعالیم و آموزه‌های سیاسی جدید را به افغانستان آوردند. آنان به تبعیت از روحانیت انقلابی در ایران، به‌ویژه امام خمینی(ره) شرایط را در دهه‌های پایانی قرن بیستم تغییر دادند. در این دوران هرچند افغانستان شرایط هرج و مرج را سپری می‌کرد، اما برای نخستین بار شیعیان در معادلات سیاسی نقش‌های غیرقابل‌انکاری را برعهده گرفتند. رهبران خط امامی به‌کرات، چه در مواجهه با رژیم مارکسیستی و چه در گفت‌وگو با جریان‌های اسلام‌گرای اهل سنت، بر اصل مساوات تأکید می‌کردند. از منظر ایشان، مشروعیت در شرایط تبعیض و محرومیت شیعیان به‌دست نمی‌آمد. بر همین مبنا رهبران گروه‌ها در روندهای پسین، همانند تشکیل دولت موقت، توزیع قدرت، انتخابات و دولت‌سازی، با گروه‌های اهل سنت چانه می‌زدند. در حال حاضر، هرچند شیعیان از نظر سیاسی در حد کمال مطلوب نیستند، اما نمی‌توان انکار

کرد که دست‌آوردهای جامعه‌ی شیعیان در افغانستان امروز، مرهون اندیشه و عمل اسلام‌گرایان پیرو ولایت فقیه در دهه‌های پسین قرن بیستم بوده است. درحقیقت، به‌لطف مبارزات سختی که گروه‌های خط امامی به‌عمل آوردند، امروزه مذهب شیعه در افغانستان رسمیت یافته و شیعیان در عرصه‌های مختلف سیاسی حضور دارند. به‌تعبیر یکی از پیشگامان خط امامی، آنان موفق شده‌اند در سایه‌ی مبارزه و در پرتو وحدت و با در دست داشتن دانش و پرچم خورشیدی وحدت، به شرف و عزت از دست‌رفته‌شان و به حقوق مسلم‌شان که عبارت از حاکمیت مکتب تشیع است، دست یابند. به‌تعبیر ایشان، «لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ لَا يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوَىٰ» غیرمُتَّعِجِ (نهج‌البلاغه، نامه‌ی ۵۳). هیچ امتی نمی‌تواند پیروز و مقدس باشد و نمی‌تواند به قداست و شرافت دست یابد، مگر این که تمام افراد آن، حقوق غصب‌شده‌شان را با جدیت تمام از غاصبین طلب نمایند و آن‌چنان قوی و نترس باشند که در هنگام مطالبه حقوق، نباید حتی لکنتی در زبان‌شان پدیدار گردد (عرفانی، ۱۳۷۲، ص. ۱۲۳).

#### ۴،۳،۴. افروخته‌شدن جنگ‌های درون‌فرقه‌ای

نتیجه‌ی درگیرشدن اسلام‌گرایان ولایت‌فقیه‌ی در افغانستان با مساله‌ی مشروعیت، یک‌سره مثبت نبود. این گروه‌ها به‌دلیل بی‌تجربگی و خودمحوری، نه‌تنها موفق نشدند آمال‌شان را در کسب مشروعیت محقق کنند، بلکه در جاهایی به اصل ولایت فقیه نیز لطمه زدند. برداشت‌های متفاوت رهبران گروه‌های شیعه از منابع مشروعیت‌ساز دین، در کنار غلتیدن آن‌ها به ردآیلی مانند خودمحوری و تمامیت‌خواهی، موجب شد که هر دو نحله‌ی اسلام‌گرایان خط امامی و غیر خط امامی، یک‌دیگر را مصداق صفاتی بدانند که با آن، جهاد علیه مارکسیست‌ها را پیش می‌بردند. درواقع این گروه‌ها در دهه‌ی ۱۹۸۰ در دو جبهه می‌جنگیدند. آنان از یک‌سو علیه دولت کابل و شوروی‌ها سلاح به‌دست گرفته بودند، و از سوی دیگر با یک‌دیگر درگیر بودند. باید گفت که در این عرصه، خط امامی بودن و غیر خط امامی بودن گروه‌ها نقش مهمی در منازعات داشت. سیدعلی بهشتی رهبر شورای اتفاق (غیر خط امامی) و میرحسین صادقی از رهبران پاسداران جهاد (خط امامی)، جنگ‌های دامنه‌داری را علیه یک‌دیگر تدارک دیدند. آن‌ها حتی یک‌دیگر را با استناد به آیات قرآن، مرتد و فاسق می‌خواندند و مستحق قتل می‌انگاشتند. کما این که 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،



۱۳



میان حزب وحدت و شورای نظار (۱۹۹۲-۱۹۹۴)، باری *عبدالعلی مزاری* را «محارب» و طرفداران او را «مفسد» خواند و با ادای عبارت «القاتل و المقتول کلیهما فی النار» حزب وحدت اسلامی را که در خط ولایت فقیه قرار داشت، به افساد فی الارض متهم کرد (مزاری، ۱۳۷۴، ص. ۱۸۲). برخی از رهبران سازمان نصر مدعی اند حرکتی‌ها پیش از پیروزی جهاد نیز از حربه‌ی تفسیق و تکفیر علیه جریان‌های رقیب سود می‌بردند. به‌نوشته‌ی ایشان، فرماندهان حرکت به خوارج عصر *علی بن ابی‌طالب* شباهت داشتند و به اثر جمود فکری، افراد عادی و بی‌دفاع را می‌کشتند و درست مثل خوارج که تمام امت، حتی امام عصر آن - *علی بن ابی‌طالب* - را تکفیر کردند، به‌جز خود، همه‌ی اعضای سازمان‌های اسلامی را تفسیق و تکفیر می‌کردند (محقق، ۱۳۶۳، ص. ۹۲).

### نتیجه

اسلام سیاسی خط امامی یا ولایت‌فقیه‌ی، در چند دهه‌ی گذشته نقش خاصی در ساختن و پرداختن مشروعیت در افغانستان برعهده داشته است. در حال حاضر، گروه‌های خط امامی سابق، یا منحل شده‌اند یا در هاضمه‌ی جریان‌های دیگر حل گردیده‌اند. در دوره‌ی پساطالبان، حزب وحدت اسلامی که در سال‌های آخر جهاد از تجمیع گروه‌های کوچک و بزرگ پیرو ولایت فقیه تشکیل شده بود، به شاخه‌های متعدد منشعب شد. بنیان‌گذاران حزب وحدت پس از *عبدالعلی مزاری* موفق به حفظ یکپارچگی آن نشدند و در دوره‌ی جدید، هر یک رهبری جناح‌های مختلف آن را به‌دست گرفتند. نکته این‌جاست که هیچ‌یک از این شاخه‌ها در پیروی از قانون اساسی افغانستان و قانون احزاب این کشور، نه‌تنها تعهد به اصل ولایت فقیه و آرمان‌های انقلاب اسلامی ایران را در مرامنامه‌ی خود نگنجانده‌اند، بلکه به ارزش‌های لیبرال‌دموکراسی اعلام وفاداری نموده‌اند. البته این گروه‌ها در عنوان رسمی خود هنوز هم واژه‌ی «اسلامی» را حفظ کرده‌اند، اما با توجه به شرایط سیاسی و فکری حاکم بر افغانستان، بقایای اسلام‌گرایان - من جمله ولایت‌فقیه‌ی‌ها - چه در حوزه‌ی شعار و چه در میدان عمل، به مسمایی از «اسلام» اکتفا می‌کنند.

حل شدن ولایت‌فقیه‌ی‌های پیشین در هاضمه‌ی لیبرال‌دموکراسی به‌معنای پایان کار اصل ولایت فقیه در افغانستان نیست؛ زیرا امروزه آموزه‌ی ولایت فقیه در افغانستان پیروان و مبلغین تازه‌ای یافته است. در دوره‌ی پساطالبان، محمدآصف محسنی از سیاست‌کناره‌گرفت و زمام حرکت اسلامی را که پیش‌تر در دسته‌ی غیر خط امامی‌ها جای

داشت، به دیگران واگذار نمود. در دوره‌ی جدید، محسنی با نزدیک شدن به جمهوری اسلامی ایران حلقه‌ی بزرگ علمی فرهنگی را در کابل تشکیل داده است. هم‌اکنون حوزه‌ی علمیه و دانشگاه خاتم‌النبیین و تلویزیون تمدن که تحت اشراف خانواده‌ی محسنی اداره می‌شود، آشکارا از نظریه‌ی ولایت فقیه و آرمان‌های انقلاب اسلامی ایران پیروی می‌کند. «موسسه‌ی فرهنگی تبیان» تحت اشراف سیدعیسی حسینی مزاری نیز فعالیت‌های گسترده‌ای در چارچوب تئوری ولایت فقیه، به‌ویژه ترویج اندیشه‌های امام خمینی و مقام معظم رهبری انجام می‌دهد. ضمن آن که حضور نمایندگی‌های جامعه‌المصطفی‌العالمیه در شهرهای بزرگ افغانستان و تحصیل هزاران طلبه و دانشجو در مراکز آموزشی آن، زمینه‌ی مساعدی برای آشنایی نسل جدید با ارزش‌ها و آرمان‌های انقلاب اسلامی ایران و اصل ولایت فقیه فراهم آورده است. باین‌وجود، هواداران و پیروان ولایت فقیه در دوره‌ی کنونی برخلاف دوره‌ی پیشین، کم‌تر گرایش به سیاسی شدن دارند و اغلب فعالیت‌های فرهنگی را ترجیح می‌دهند. نشان‌به‌این‌نشان که نه مجموعه‌ی خاتم‌النبیین و نه موسسه‌ی تبیان در فراز و فرودهای سیاسی افغانستان، از جمله فصل‌های انتخابات مستقیماً ورود پیدا نمی‌کنند؛ اما در محکومیت مداخله‌ی قدرت‌های بیرونی به‌ویژه ایالات متحده در افغانستان و گرامیداشت برخی مناسبت‌ها همانند روز قدس، سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی ایران و سال‌روز ارتحال امام خمینی، با ارگان‌های تبلیغاتی جمهوری اسلامی ایران هم‌صدا می‌شوند و بر پیروی از رهنمودهای آیت‌الله خامنه‌ای تأکید می‌کنند.

براین‌پایه اسلام‌گرایان پیرو ولایت فقیه در افغانستان را می‌توان در دو دوره‌ی متمایز طبقه‌بندی نمود؛ در دوره‌ی نخست که عمدتاً سال‌های جهاد (۱۹۷۸-۱۹۹۲) را دربر می‌گیرد، ولایت‌فقیه‌ی‌ها در قالب سازمان‌های سیاسی و نظامی در افغانستان عمل می‌نمودند که تمرکز این مقاله بر اندیشه و عمل این دسته بوده است. در دوره‌ی دوم، که مشخصاً دوره‌ی پساطالبان را شامل می‌شود، نسل جدید پیروان ولایت فقیه غالباً با چهره‌ی فرهنگی ظاهرشده‌اند. از این‌رو نمی‌توان به مفهوم مصطلح، ایشان را «اسلام‌گرا» نامید؛ چراکه علی‌الظاهر چشم‌داشتی به قدرت ندارند و برای کسب آن تقلایی نمی‌کنند.



## منابع

- 0 قرآن کریم.
- 0 ابن ابی الحدید (۱۳۷۹). نهج البلاغه. م. دشتی (مترجم). قم: مشهور.
- 0 ابوالحمد، ع. ح. (۱۳۷۳). مبانی سیاست. تهران: توس.
- 0 اسپوزیتو، ج؛ وال، ج (۱۳۹۰). جنبش‌های اسلامی معاصر. ش. احمدوند (مترجم). تهران: نشر نی.
- 0 انقلاب راه رهایی (۱۳۶۴). سنگر/انقلاب. ارگان نشراتی جبهه متحد انقلاب اسلامی افغانستان، شماره ۲، ص. ۶۱
- 0 انقلاب ما در خط انقلاب امام حسین (ع) است (۱۳۶۴). پیام مستضعفین، ارگان نشراتی سازمان نصر افغانستان، سال هشتم، شماره ۵۹-۶۰، ص. ۷۷.
- 0 بیکنس، ب. (۱۳۸۹). فرهنگ نظریه حقوقی. م. راسخ (مترجم). تهران: نشر نی.
- 0 بینش، و. و دیگران (۱۳۹۰). شیعیان افغانستان (آشنایی با مسلمانان جهان اسلام). تهران: اندیشه‌سازان نور.
- 0 پولادی، ح. (۱۳۸۷). هزاره‌ها. ع. عالمی کرمانی (مترجم). تهران: عرفان.
- 0 تابش، س. م. (بی تا). جامعه‌شناسی سیاسی افغانستان. بی جا: انتشارات حزب اسلامی رعد.
- 0 جوادی آملی، ع. (۱۳۷۸). ولایت فقیه. قم: اسرا.
- 0 جهاد و حماسه اسلامی (۱۳۵۹). پیام دعوت. ناشر: کمیته فرهنگی دعوت اسلامی افغانستان، سال اول، شماره اول، ص. ۴۳
- 0 جهاد مقدس انقلاب مقدس (۱۳۶۵). پیام مستضعفین، ارگان نشراتی سازمان نصر افغانستان، شماره ۶۳-۶۴، ص. ۱۱۷.
- 0 جهاد و مجاهدت در قرآن (۱۳۶۶). پیام مستضعفین، ارگان نشراتی سازمان نصر افغانستان، شماره ۶۵-۶۶، ص. ۱۰۵.
- 0 جهاد و مقاومت اسلامی افغانستان (۱۳۶۵). پیام پاسدار، شماره ۴، ص. ۱۰.
- 0 حقیقت اصل توحید در قرآن (۱۳۶۸). پیام مستضعفین، شماره ۷۲، ص. ۷۸.
- 0 حماسه پروان. قم: حرکت اسلامی افغانستان، ۱۳۵۹.
- 0 خان محمدی، ی. (۱۳۹۱). کاربرد روش‌شناسی هیوز در مطالعات اسلام سیاسی. در علوم



- سیاسی، سال پانزدهم، شماره ۵۷، صص. ۱۵۷-۱۷۷.
- 0 خسروشاهی، ه. (۱۳۷۰). *نهضت‌های اسلامی افغانستان*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- 0 خمینی، ر.ا. (۱۳۷۸). *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- 0 در افغانستان چه گذشت (۱۳۶۵). *سنگر/انقلاب*، ارگان نشراتی جبهه متحد انقلاب اسلامی افغانستان، شماره ۶، ص. ۱۴.
- 0 روا، ا. (۱۳۶۹). *افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی*. ا. سرومقدم (مترجم). مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس.
- 0 روایت انقلاب در افغانستان (۱۳۶۵). *پیام مستضعفین*، ارگان نشراتی سازمان نصر افغانستان، سال هشتم، شماره ۵۹-۶۰، ص. ۸۶.
- 0 روا، ا. (۱۳۸۲). *مجاهدین و آینده افغانستان*. در: *انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن*. جا. اسپوزیتو؛ م. مدیرشانه‌چی (مترجم). تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- 0 روا، ا. (۱۳۸۹). *افغانستان از جهاد تا جنگ‌های داخلی*. ع. عالمی کرمانی (مترجم). تهران: عرفان.
- 0 روا، ا. (۱۳۸۴/۱۰/۵). *گفتگو با مولف کتاب «جهانی شدن اسلام»*. م. هاشمی (مترجم). روزنامه شرق، ص. ۱۱۶.
- 0 سدمی، ن.ع.ج. (۲۰۱۴م). *الاسلام السياسي فی الشرق الاوسط و جنوب شرق آسیا*. قاهره: مکتبه مدبولی.
- 0 شفایبی، ا.ا. (۱۳۹۳). *جریان‌شناسی تاریخ افغانستان معاصر*. کابل: امیری.
- 0 شیخ انصاری، م. (۱۴۱۵ق). *المکاسب المحرمه*. (جلد سوم). قم: دارالحکمه.
- 0 عرفانی، ق.ع. (۱۳۶۱). *امام و انقلاب اسلامی افغانستان*. بی‌جا: بی‌نا.
- 0 عرفانی، ق.ع. (۱۳۷۲). *از کنگره تا کنگره*. قم: انتشارات احسانی.
- 0 عوده، ع.ق. (۱۹۸۱م). *الاسلام و اوضاعنا السیاسیه*. بیروت: موسسه الرساله.
- 0 فیرحی، د. (۱۳۸۶). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*. تهران: سمت.
- 0 محقق، م. (۱۳۶۳). *گوشه‌ای از جنایات خوانین در انقلاب اسلامی افغانستان*. بی‌جا:



سید حبیب‌الله مشفق.

0 مزاری، ع.ع. (۱۳۷۴). *احیای هویت، مجموعه سخنرانی‌های استاد شهید. قم: سراج*  
(مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان).

0 مزاری، ع.ع. (۱۳۸۸). *چراغ راه (برگزیده‌ای از سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های استاد مزاری)*. به  
کوشش ر. ضیایی. بی‌جا: بنیاد رهبر شهید بابه مزاری (نماینده‌گی اروپا).

0 معصومی همدانی، ح. (۱۳۷۰). *سرگذشت اندیشه‌ها*. نشر دانش، سال یازدهم، شماره چهارم،  
صص. ۴۳-۴۹.

0 منتظری، ح.ع. (۱۴۰۹ق). *دراسات فی ولایه الفقیه*. (جلد اول). قم: تفکر.

0 موسوی، ع. (۱۳۷۹). *هزاره‌های افغانستان*. ا.ا. شفایی (مترجم). تهران: نقش سیمرغ.

0 نه شرقی نه غربی شعار اسلام (۱۳۶۴). *پیام پاسدار*، شماره اول، ص. ۲۷.

0 وینسنت، ا. (۱۳۷۱). *نظریه‌های دولت*. ح. بشیری (مترجم). تهران: نشر نی.

0 هیوز، ا. (۱۳۶۹). *آگاهی و جامعه*. ع.ا. فولادوند (مترجم). تهران: سازمان انتشارات و آموزش  
انقلاب اسلامی.

0 هیوز، ا. (۱۳۷۶). *هجرت اندیشه اجتماعی*. ع.ا. فولادوند (مترجم). تهران: طرح نو.

0 Ayubi, N. (1991). *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*.  
New York: Routledge.

0 Fuller, G. (2003). *The future of political Islam*. MacMillan.

0 Said, E. (1981). *Covering Islam*. New York: Pantheon Books.

0 Scruton, R. (1986). *Dictionary of Political Thought*. Great Britain:  
Macmillan Reference Book.



## References

- 0Abulhamd, A. H. (1373). Fundamentals of Politics. Tehran: Toos.
- 0Ayubi, N. (1991). Political Islam: Religion and Politics in the Arab World. New York: Routledge.
- 0Bix, b. (1389). Culture of Legal Theory. م. Strong (translator). Tehran: Ney Publishing.
- 0Erfani, Q. A. (1361). Imam and the Islamic Revolution of Afghanistan. Bija: Bina.
- 0Erfani, Q. A. (1372). From Congress to Congress. Qom: Ehsani Publications.
- 0Esposito, J., & Wall, J. (1390). Contemporary Islamic movements. ش. Ahmadvand (translator). Tehran: Ney Publishing.
- 0Feirahi, F. (1386). The political system and government in Islam. Tehran: Samat.
- 0Fuller, G. (2003). The future of political Islam. MacMillan.
- 0Healing, A.A. (1393). Current History of Contemporary Afghanistan. Kabul: Amiri.
- 0Holy Jihad of the Holy Revolution (1986). Message of the Underprivileged, Publishing House of Nasr Organization of Afghanistan, No. 63-64, p. 117.
- 0Holy Quran.
- 0Hughes, A. (1369). Awareness and society. ١.ع. Steel (Translator). Tehran: Islamic Revolution Publishing and Education Organization.
- 0Hughes, A. (1376). Emigration of social thought. ١.ع. Steel (Translator). Tehran: New design.
- 0Insights, and. And others (1390). Shiites of Afghanistan (acquaintance with Muslims of the Islamic world). Tehran: Andishehsazan Noor.
- 0Islamic Jihad and Epic (1359). Invitation message. Publisher: Cultural Committee of the Islamic Invitation of Afghanistan, first year, first issue, p. 43
- 0Javadi Amoli, A. (1378). Faqih. Qom: Captives.
- 0Jihad and Islamic Resistance of Afghanistan (1365). Message of the Guard, No. 4, p. 10.
- 0Jihad and Mujahid in the Quran (1987). Message of the Underprivileged, Nasr Organization of Afghanistan, No. 65-66, p. 105.
- 0Khan Mohammadi, Y. (1391). Application of Hughes methodology in the study of political Islam. In Political Science, Fifteenth Year, No. 57, p. 157-177.
- 0Khomeini, R.A. (1378). Velayat-e-Faqih (Islamic government). Tehran: Imam Khomeini Publishing House.
- 0Khosroshahi, H. (1370). Islamic Movements of Afghanistan. Tehran: Office of Political and International Studies.
- 0Masoumi Hamedani, H. (1370). History of Thoughts. Knowledge Publishing, Eleventh Year, Fourth Issue, p. 49-43.





- 0 Mazari, A. A. (1374). Revival of Identity, a collection of lectures by Master Shahid. Qom: Siraj.
- 0 Mazari, A.A. (1388). A beacon (selected from Master Mazari's lectures and interviews). By the effort of R. Ziyaei. n.p.: Martyr Baba Mazari Leader Foundation (European Representation).
- 0 Montazeri, H.A. (1409 AH). Studies in Velayat-e-Faqih. (1st Vol.). Qom: Thinking.
- 0 Mousavi, A. (1379). Hazaras of Afghanistan. AA. Healing (translator). Tehran: The role of Simorgh.
- 0 Nahj al-Balagha
- 0 Neither Eastern nor Western Slogan of Islam (1985). Message of the Guard, No. 1, p. 27
- 0 Our revolution is in the line of the revolution of Imam Hussein (AS) (1985). Message of the Underprivileged, Publishing Organ of the Nasr Organization of Afghanistan, Year 8, No. 59-60, p. 77.
- 0 Owda, A. Q. (1981). Islam and our political situation. Beirut: Al-Risalah Institute.
- 0 Puladi, H. (1387). Hazaras. ع. Alami Kermani (Translator). Tehran: Erfan.
- 0 Radiation, s.m. (Beta). Political Sociology of Afghanistan. Bija: Hezb-e-Islami Raad Publications.
- 0 Rawa, A. (1369). Afghanistan, Islam and political modernity (A. Sarvmoqadam, Trans.). Mashhad: Astan Quds Cultural Deputy.
- 0 Researcher, M. (1363). A Corner of the Readers' Crimes in the Islamic Revolution of Afghanistan. Bija: Sayyid Habibaullah Mushfaq.
- 0 Revolution for Liberation (1364). The stronghold of the revolution. Publishing organ of the United Front of the Islamic Revolution of Afghanistan, No. 2, p. 61
- 0 Roa, A. (1382). Mojahedin and the future of Afghanistan. In: The Iranian Revolution and its Global Reflection. Ja. Esposito; م. Shoulder Manager (Translator). Tehran: Center for the Recognition of Islam and Iran.
- 0 Roa, A. (1389). Afghanistan from jihad to civil wars. (A. Alami Kermani, Trans.). Tehran: Erfan.
- 0 Roa, A. (5/10/1384). Interview with the author of the book "Globalization of Islam" (M. Hashemi, Trans.). East newspaper. p. 116.
- 0 Sadami, N. A. H. (2014). Political Islam in the Middle East and Southeast Asia. Cairo: Madbouli School.
- 0 Said, E. (1981). Covering Islam. New York: Pantheon Books.
- 0 Scruton, R. (1986). Dictionary of Political Thought. Great Britain: Macmillan Reference Book.
- 0 Sheikh Ansari, M. (1415 AH). The gains of Muharram. (Volume III). Qom: Dar al-Hikma.
- 0 The epic of Parwan. Qom: Islamic Movement of Afghanistan, 1359.

- 0The Narrative of the Revolution in Afghanistan (1986). Message of the Underprivileged, Publishing Organ of the Nasr Organization of Afghanistan, Year 8, No. 59-60, p. 86.
- 0The truth of the principle of monotheism in the Qur'an (1368). Message of the Oppressed, No. 72, p. 78.
- 0Vincent, A. (1371). Theories of government. ح. Bashirieh (translator). Tehran: Ney Publishing.
- 0What happened in Afghanistan (1365). Sangar Enqelab, Publishing Organ of the United Front of the Islamic Revolution of Afghanistan, No. 6, p. 14.

