

تحلیل گفتمان اسلام ولایتی متأثر از انقلاب اسلامی در افغانستان

محمدعلی میرعلی^۱
امان الله شفاپی^۲

چکیده

در میان گونه‌های مختلف اسلام سیاسی در افغانستان، اسلام سیاسی ولایتی هویتی متفاوت و خاص دارد. ایده اصلی نوشتار حاضر آن است تا این گونه اسلام سیاسی در افغانستان را در بازه زمانی نیمه دوم قرن بیستم در چارچوب نظریه تحلیل گفتمان به‌ویژه با تکیه بر آرای لاکلا و موفه مورد مطالعه قرار دهد. یافته‌ها نشان می‌دهد که گفتمان اسلام سیاسی ولایتی با مرکزنشینی مفهوم «ولایت»، حلقه‌ای از دال‌ها را پیرامون خود مفصل‌بندی نموده و در مقایسه با اسلام‌های سیاسی وابسته به اهل سنت به‌ویژه خلافت‌گرایان، هویت خاصی را پدید آورده است. این گونه اسلام سیاسی علی‌رغم هویت‌یابی تا سال ۲۰۰۱، سرانجام به دلایل متعددی از جمله امتزاج آن با قومیت‌گرایی محالی برای هژمونی در افغانستان نیافت و با ظهور طالبان (۱۹۹۴)، تا حد زیادی تضعیف گردید. با این حال هم اکنون گفتمان اسلام سیاسی ولایتی در افغانستان از نفس نیفتاده و در کنار گفتمان مسلط لیبرال دموکراسی در تحولات سیاسی این کشور حضور دارد. اما در صورت عدم بازنگری و تغییر در برخی از حلقه‌های مفصل‌بندی خود در آینده نه چندان دور خطر هضم آن در گفتمان مسلط لیبرال دموکراسی بعید نخواهد بود.

کلید واژه‌ها: اسلام سیاسی، ولایت، شیعیان، تحلیل گفتمان، افغانستان، انقلاب اسلامی ایران.

Email: alimir124@gmail.com

۱- دانشیار علوم سیاسی جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده
مسئول)

Email: aman.shafa@yahoo.com

۲- دانشجوی دکترای قرآن و علوم سیاسی جامعه المصطفی
العالمیه

تاریخ پذیرش: ۹۶/۹/۲۹

تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۱۴

مقدمه

گفتمان اسلام سیاسی ولایتی در مقارنه با رقیب گفتمانی‌اش یعنی اسلام سیاسی خلافتی، بهتر قابل فهم است. اگر اسلام سیاسی خلافتی حاصل جمع نظریات کلام سیاسی اهل سنت پس از رحلت پیامبر(ص) است، اسلام سیاسی ولایتی گفتمانی رقیب است که از سوی مخالفان آموزه خلافت مطرح شده است. از نیمه دوم قرن بیستم گونه‌ها و نحله‌های مختلف اسلام سیاسی پای ثابت تحولات و فعل و انفعالات سیاسی در افغانستان بوده است. البته پیش از آن نیز «اسلام» از سیاست افغانستان غایب نبوده و در تاریخ سیاسی این کشور به‌عنوان عامل مشروعیت‌بخش و بعضاً مشروعیت‌زدا نقش ایفا کرده است. اسلام سیاسی در تاریخ معاصر افغانستان چنان گونه‌گون و تو در تو است که کار طبقه‌بندی از آن را دشوار می‌کند. با این وجود در منظومه اسلام‌های سیاسی افغانستان، اسلام سیاسی ولایتی مشخصات خاصی دارد که آن را از دیگر اشکال اسلام سیاسی متفاوت می‌کند. از کنار چنین اسلامی که در تاریخ معاصر افغانستان در گونه‌های متنوعی ظاهر شده است، نمی‌توان و نباید به راحتی گذشت.

گذشته و کارنامه اسلام سیاسی در تاریخ معاصر افغانستان تردیدی باقی نمی‌گذارد در اینکه هویت، ماهیت و گونه‌های اسلام سیاسی در این کشور از ظرفیت پژوهشی بسیاری برخوردار است. در افغانستان اسلام سیاسی ولایتی در بریده‌ای از تاریخ معاصر این کشور، ظهور قابل توجهی پیدا نموده است. این گونه اسلام‌گرایی که هویتی متفاوت با گونه‌های منسوب به اهل سنت دارد را می‌توان به‌عنوان گفتمانی علی‌حده مورد بررسی قرار داد. هرچند که این گفتمان در تاریخ اسلام‌گرایی افغانستان از جانب گفتمان‌های مسلط چندان جدی تلقی نشده است. با این وجود حضور نحله‌هایی از اسلام‌گرایی شیعی در مقاطعی از تاریخ معاصر افغانستان چنان پررنگ است که فهم این تاریخ بدون مطالعه آن ناتمام خواهد ماند. تحولات سیاسی قرن بیستم و چند رویداد مهم همانند دو دوره مشروطیت در حکومت‌های امیر حبیب‌الله (۱۹۰۱-۱۹۰۹) و شاه امان‌الله (۱۹۱۹-۱۹۲۹)، کسب استقلال افغانستان و گشوده شدن دروازه‌های آن به روی جهان مدرن (۱۹۱۹)، دو دوره دموکراسی شاه‌محمودی (۱۹۴۷-۱۹۵۳) و ظاهرشاهی (۱۹۶۳-۱۹۷۳)، تغییر نظام سلطنت به جمهوریت توسط محمدداود (۱۹۷۳) و روی کار آمدن چپ‌گرایان مارکسیست-لنینیست (۱۹۷۸)، نقطه‌های عطف به حساب می‌آیند. از قبل این تحولات اسلام سیاسی ولایتی رفته رفته در آسمان سیاست افغانستان خودنمایی نمود و در ادامه چنان توسعه و تکامل یافت که می‌توان آن را در چارچوب نظریه گفتمان مورد مطالعه قرار داد.

چهارچوب نظری

۱- اسلام سیاسی ولایتی

«اسلام سیاسی»^۱ که به مانند بسیاری از اصطلاحات سیاسی از آن سوی آنها آمده است، از ابهام و بی‌قراری مفهومی فراوانی رنج می‌برد. زیرا این اصطلاح در ادبیات جریان‌پژوهان غربی و اسلامی به وفور با واژگانی مانند بنیادگرایی و رادیکالیسم اسلامی خلط می‌شود (Fuller, 2003:X). در رابطه با چیستی اسلام سیاسی عبدالقادر عوده بر این باور است که اسلام صرفاً یک دین نیست، بلکه دین و دولت است. از نظر او ذات اسلام به نحوی است که هر آنچه در قرآن و سنت آمده بدون وجود دولت اسلامی امکان تحقق پیدا نمی‌کند (عوده، ۱۹۸۱: ۷۹). عبدالله حسین السدومی از دیگر جریان‌شناسان جهان عرب می‌نویسد: «اسلام سیاسی مجموعه‌ای از افکار و اهداف سیاسی است که از شریعت اسلام سرچشمه گرفته است» (السدومی، ۲۰۱۴: ۲۹). هم‌چنین نزیه ایوبی در کتاب *اسلام سیاسی بر این باور است که اسلام سیاسی* دکتربین یا نهضتی است که اعتقاد دارد اسلام دارای نظریه‌ای مربوط به سیاست و حکومت است (Ayubi, 1991:44). در طول قرن بیستم انواع و گونه‌های فراوانی از اسلام سیاسی با موضوع قدرت در کشورهای مختلف پیوند خورد که این امر به عقیده ادوارد سعید در بی‌ضابطگی و پیچیدگی معرفتی اسلام‌گرایی سهم مهمی ایفا نموده است. او می‌نویسد: «ما از مسلمانان ضدکمونیستی سعودی سخن می‌گوییم، از دلیر مردان مسلمان افغانی، از مسلمانان اصیل نظیر سادات، خانواده سلطنتی سعودی و ضیاءالحق سخن می‌گوییم. از نظامیان اسلامی [امام] خمینی (ره) و راه سوم اسلامی قذافی حرف می‌زنیم. در مصر انجمن‌های اسلامی، در عربستان سعودی نظامیان مسلمانی که در مسجد مدینه گردهم می‌آیند، در سوریه انجمن‌های پیشگامان اسلامی ضد رژیم بعث، در ایران مجاهدین اسلامی، فدائیان و آزادی‌خواهان، همه اینها بخش کوچکی هستند که یک جریان مخالف را تشکیل می‌دهند» (said, 1981: 60).

در ترکیب «اسلام سیاسی ولایتی»، «ولایت» (به فتح واو) و دیگر مشتقات آن مشترک لفظی است که در معانی متعددی که مهمترین آنها قرابت یا نزدیکی، محبت یا دوستی، نصرت یا یاری، و حکومت یا تصدی امر به کار رفته است. اما در اینجا آن چه مهم است مفهوم ولایت (به کسر واو) است. در این رابطه می‌توان گفت که صرف نظر از معانی متکثر لغوی، در اصطلاح ولایت به معنای سرپرستی و سلطه داشتن بر فرد یا افراد معین است. بر این حسب ولایت بیانگر نوعی حق دخالت و اعمال نظر در امری برای شخص خاص است. مصطلح فقهای جهان تشیع آن است که «ولایت» سلطه بر غیر به حکم عقل یا شرع، در بدن یا مال و یا هر دو است. این سلطه می‌تواند اصالتاً یا عرضاً ملحوظ گردد (بحرالعلوم، ج ۳، ۱۳۶۲: ۲۱۰). در متون اصیل عربی و عرف نیز یکی از معانی ولایت، امارت، حکومت، زعامت و ریاست است (مطهری، بی‌تا: ۸) و نیز ولایت به معنای امارت درباره کسی است که بر خطه‌ای حکمرانی می‌کند.

به امیر از آن جهت والی اطلاق می‌شود که بر امارت سلطه یافته است (معرفت، ۱۳۷۷: ۴۰-۴۱). در فرهنگ سیاسی شیعیان ولایت از معانی لغوی خود بسیار فراتر رفته و ابعاد و زوایای بسیاری پیدا نموده که در این میان آنچه «ولایت سیاسی» خوانده می‌شود، بحث بر انگیزترین آنهاست. در دنیای معاصر گفتمان اسلام سیاسی ولایتی پیام و مفهوم مشخصی را القا می‌کند. این مدل اسلام سیاسی مشخصاً در جبهه مخالف اسلام سیاسی خلافتی قرار می‌گیرد؛ هرچند که به دیگر گفتمان‌های هم‌خانواده نیز پهلوی می‌زند. پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و هژمونیک شدن گفتمان «ولایت فقیه»، توجه اندیشمندان این حوزه را به خود جلب نمود. در دسترس واقع شدن نظریه ولایت فقیه و قابلیت اعتبار آن موجب شد که حامد الگار پژوهشگر سرشناس جهان عرب از رویارویی جدید میان امامت و خلافت سخن بگوید. الگار در عبارات تامل‌برانگیزی می‌نویسد:

بعد از ۱۴۰۰ سال امامت رو در روی خلافت قرار گرفته است و حادثترین کشمکش را بین دو فرقه به وجود آورده است. تفاوت‌های مراسم دینی بین آنها تا حدی غیرضروری است. این تئوری امامت است که شیعه‌ها آن را جزو اصول مذهب خود می‌دانند و در واقع دو فرقه عمده اسلامی را از هم جدا می‌کند و به خاطر این نظریه است که فضای دشمنی دایمی از اولین روزهای موجودیت مکتب اسلام تا کنون در جامعه اسلامی حاکم بوده است... برای یک شیعه بعد از اعتقاد به خدا و پیامبر، ابتدایی‌ترین وظیفه «ولایت» است؛ یعنی همه وفادار و منتظر و گوش به فرمان امام زمان باشند (الگار، ۱۳۶۲: ۶).

۲- نظریه تحلیل گفتمان^۱

در تعریفی ساده؛ «گفتمان شیوه‌ای خاص برای سخن گفتن در باره جهان و فهم آن است» (یورگنس-فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۷۹). کما اینکه؛ «تحلیل گفتمان تجزیه و تحلیل زبان در کاربرد است. در این صورت نمی‌تواند منحصر به توصیف صورت‌های زبانی مستقل از اهداف و کارکردهایی باشد که این صورت‌ها برای پرداختن به آنها در امور انسانی به وجود آمده‌اند» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۹). در میان برداشت‌ها و نگاه‌های متنوع به تحلیل گفتمان وجه ممتاز گفتمان لاکلا و موفه در این است که اینان گفتمان انتقادی فرکلاف را از حوزه زبان‌شناسی به عالم سیاست و اجتماع کشانده و از آن به مثابه ابزاری کارآمد برای تحلیل پدیده‌های سیاسی و اجتماعی استفاده کرده‌اند. در نظامی که تحلیل گفتمان برای بررسی اندیشه‌ها و رفتارهای سیاسی بوجد می‌آورد، و با توجه به چارچوبی که لاکلا و موفه تدارک دیده‌اند، چند مفهوم بسی قابل توجه است؛ مفصل‌بندی^۲ عملی است که میان عناصر پراکنده در درون یک گفتمان ارتباط برقرار می‌کند، به نحوی که هویت این عناصر اصلاح و تعدیل شود. مفصل‌بندی کنشی است که میان عناصر مختلف مانند مفاهیم، نمادها، رفتارها و غیره چنان رابطه‌ای ایجاد می‌کند که هویت اولی آن دگرگون شود و هویتی جدید بیابد (تاجیک، ۱۳۷۹: ۴۶). به گفته لاکلا و موفه؛ «ما هر عملی را که به

1. Analysis discourse

2. Articulation

برقراری رابطه بین عناصر منجر شود، به نحوی که هویت این عناصر تعدیل و تعریف شود، مفصل‌بندی می‌نامیم» (لاکلا و موفه، ۱۹۸۵: ۱۰۵).

دال مرکزی^۱ و دال‌های شناور^۲ نیز دو عنصر مهم در نظریه تحلیل گفتمان است. نکته اساسی و محوری در مفصل‌بندی یک گفتمان، دال مرکزی است. هر گفتمان ایده‌ها و مفاهیم خود را از طریق استخدام برخی دال‌ها و نشانه‌ها انجام می‌دهد. این نشانه‌ها به‌طور مقطعی حول یک نقطه مرکزی تثبیت می‌شود. دال مرکزی هسته مرکزی منظومه گفتمان است که نیروی جاذبه آن سایر نشانه‌ها را جذب می‌کند و سامان می‌دهد. دال مرکزی به‌مثابه عمود خیمه است که اگر برداشته شود، خیمه فرو می‌ریزد (خلجی، ۱۳۸۶: ۵۴). فهم نظریه گفتمان بدون فهم مفهوم غیریت^۳ ناممکن است. گفتمان‌ها اساساً در ضدیت و تفاوت با یکدیگر شکل می‌گیرند. هویت‌یابی یک گفتمان، صرفاً در تعارض با گفتمان‌های دیگر امکان‌پذیر است. از این‌رو گفتمان‌ها همواره در برابر خود غیریت‌سازی می‌کنند (کسرایبی و پوزش، ۱۳۸۸: ۳۷۴). براین اساس هیچ گفتمانی نمی‌تواند هرگز به‌طور کامل شکل بگیرد و تثبیت شود، زیرا هر گفتمانی در نزاع با گفتمان‌های دیگری است که سعی دارند واقعیت را به‌گونه‌ای دیگر تعریف کنند و خط‌مشی‌های متفاوتی برای عمل اجتماعی ارائه کنند. البته گفتمان‌ها از طریق زنجیره هم‌ارزی و تفاوت^۴ در پی نوعی وحدت و انسجام هستند. در این معنا عناصر خصلت‌های متفاوت و معناهای رقیب را از دست می‌دهند و در معنایی که گفتمان ایجاد می‌کند، منحل می‌شوند. منطق هم‌ارزی منطق ساده‌سازی فضای سیاسی است. اما در واقع هیچ‌گاه هم‌ارزی نمی‌تواند به حذف کامل این تفاوت‌ها بینجامد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۹۱).

هژمونی^۵ از دیگر عناصر مقوم یک گفتمان است. یک گفتمان زمانی هژمونیک می‌شود که توانسته باشد تمام دال‌های شناور را در اطراف دال مرکزی هماهنگ و منسجم نموده و نظام معنایی خود را در اذهان سوژه‌ها (انسان‌ها) هرچند به‌صورت موقت تثبیت کرده باشد. اما اگر گفتمان رقیب بتواند این نظام معنایی را شالوده‌شکنی کند آن‌گاه این گفتمان هژمونی خود را از دست می‌دهد (Laclau & Mouffe, 1985: 115). مداخله هژمونیک باعث امحاء گفتمان‌های متخاصم و تشکیل یک گفتمان جدید و نیز عینیت‌یابی گفتمان می‌شود. اصولاً گفتمان‌ها در فضای رقابت دائمی هستند. رقابت^۶ همواره غیر را به حاشیه می‌راند و خود را برجسته می‌کند. غیریت‌سازی طیفی از مفاهیم را از رقابت تا دشمنی و سرکوب خشونت‌بار در بر می‌گیرد (کسرایبی و پوزش، ۱۳۸۸: ۳۴۹).

-
1. Nodal point
 2. Floating signifiers
 3. Otherness
 4. Chain of equivalence and difference
 5. Hegemony
 6. Adversary

در منظومه یک گفتمان قدرت^۱ عنصری کلیدی است. مفهوم قدرت از اندیشه‌های فوکو وارد نظریه تحلیل گفتمان شد. فوکو قدرت را به مثابه مویرگ‌های پراکنده در سراسر جامعه می‌داند که در دست گروه یا حزبی واقع نمی‌گردد. قدرت جامعه، سوژه‌ها و کل حیات اجتماعی را تحت تأثیر خویش قرار می‌دهد و آن را معنادار می‌کند. بنابراین در منازعات سیاسی- اجتماعی، گفتمانی به پیروزی می‌رسد که قدرت بیشتری برای هژمونیک کردن خود داشته باشد. البته این قدرت برخاسته از میزان توانایی یک گفتمان در برجسته کردن نظام معنایی خود و به حاشیه راندن نظام معنایی رقیب است (مقدمی، ۱۳۹۰: ۱۰۵). بحران و بی‌قراری^۲ وضعیتی است که از رشد خصومت و ظهور غیریت و تکثر در هنگام افول یک گفتمان عینیت یافته حاصل می‌شود. بی‌قراری به فروپاشی نظم و به هم ریختن گفتمان موجود تمایل دارد و جامعه را به سوی بحران هدایت می‌کند. در فضای بی‌قراری و بحرانی افول گفتمان مسلط و ظهور گفتمان‌های رقیب در عرصه رقابت سیاسی، هر کدام از آنها آرمان‌ها و تصاویر اسطوره‌هایی از وضع مطلوب ارایه می‌کنند. اسطوره‌سازی نوعی بازنمایی و تبیین شرایط بی‌قراری اجتماعی است و می‌خواهد پاسخی مناسب به بحران موجود ارایه کند. برای بازنمایی و تبیین یک فضای اجتماعی جدید به ایجاد فضایی نیاز است که در آغاز وجهی استعاری و اسطوره‌ای^۳ دارد (Laclau, 1990:61).

برای آنکه یک اسطوره یا گفتمان به افق تصویری جامعه و یا گفتمان مسلط تبدیل شود، شرایطی لازم است. پیروزی و غلبه یک گفتمان، محصول قابلیت دسترسی^۴ آن است. یعنی در دسترس بودن در زمینه و موقعیتی که هیچ گفتمان دیگری خود را به عنوان جایگزین واقعی هژمونیک نشان نمی‌دهد (همان: ۶۶). در دسترس بودن می‌تواند زمینه پیروزی یک گفتمان خاص را فراهم کند و آن را به افق تصویری جامعه تبدیل کند. البته پذیرش و تفوق یک گفتمان شرط دیگری نیز دارد و آن قابلیت/اعتبار^۵ است. در نظریه گفتمان لاکلا و موفه هویت جمعی^۶ با تشکیل گروه و هویت فردی تحت اصول مشترکی شکل می‌گیرند، اما مرز میان این دو نوع هویت کدر و مبهم است. ممکن است سوژه‌ها هویت‌های چندگانه داشته باشند و خود را در شرایط گفتمانی مختلف قرار دهند. هویت سیاسی در تحلیل گفتمانی بر دو عنصر تمرکز می‌کند. نخست زنجیره هم‌رزی است که سبب می‌شود افراد با ویژگی‌ها و شاخص‌های مشابهی کنار هم قرار گیرند. عنصر دوم بعد سلبی یا زنجیره تفاوت‌هاست که نشان می‌دهد افراد چه کسانی نیستند و در تقابل با چه هویت‌هایی قرار دارند (بهروزلک، ۱۳۸۶: ۶۹-۷۵).

-
1. Power
 2. Dislocation
 3. Mythical
 4. Availability
 5. Credibility
 6. Collective Identity

فرایند تکوین گفتمان اسلام سیاسی ولایتی

گفتمان اسلام سیاسی ولایتی در افغانستان را می‌توان محصول سیاسی شدن شیعیان در قرون اخیر دانست. شیعیان افغانستان در طول تاریخ جدید و قدیم این کشور همواره زیر چتر ولایت فقهای عراقی و یا ایرانی قرار داشتند؛ البته ولایتی غیرسیاسی که در رابطه با احکام شرعی و وجوهات مالی معنی پیدا می‌نمود. در افغانستان رهبران مذهبی تشیع در پیروی از اصول کلامی همانند تقیه و انتظار و در متابعت از عملکرد فقهای طراز اول نجف و قم تا نیمه دوم قرن بیستم دخالت چندانی در امور سیاسی نداشتند و با توجه به در اقلیت بودن شیعیان در این کشور، همراهی و یا بی‌عملی سیاسی را راه حفظ کیان تشیع در کشوری سنی‌مذهب می‌انگاشتند. اما از نیمه دوم قرن بیستم و بویژه پس از باز شدن فضای سیاسی در دهه دموکراسی (۱۹۶۳-۱۹۷۳)، نخستین جوانه‌های اسلام سیاسی ولایتی در افغانستان رویید.

اسلام سیاسی ولایتی زمانی راه خود را به افغانستان باز نمود که گروهی از دانشجویان علوم دینی از این کشور خارج شدند و پس از سال‌ها تحصیل در نجف و قم در دهه ۱۹۵۰ و پس از آن به افغانستان بازگشتند. این فارغ‌التحصیلان پس از بازگشت تنها حامل علوم فقهی نبودند، بلکه برخی از ایشان تحت تأثیر پیشگامان اسلام‌گرای ایرانی و عراقی به شدت سیاسی شده و به نظریه ولایت سیاسی فقها بر توده‌ها ایمان پیدا نموده بودند. در میان بازگشت‌کنندگان سید اسماعیل بلخی برجسته‌ترین ایشان بود. او در میان علمای شیعه ایرانی و عراقی چهره شناخته شده بود و پس از بازگشت نفوذ بسیاری در میان شیعیان بدست آورد. در حقیقت سید اسماعیل بلخی، که خود یک مصلح روشنفکر مذهبی بود را می‌توان به‌عنوان پدرخوانده اسلام‌گرایان ولایتی در افغانستان به‌شمار آورد. جنس اسلام سیاسی او ولایتی بود هرچند که از روش‌های روشنفکران اسلام‌گرا بویژه اقبال لاهوری بسیار الگو می‌گرفت (خسروشاهی، ۱۳۷۰: ۱۲۵). با پیروزی انقلاب اسلامی ایران در ۱۹۷۹ رهبران بلندپایه‌ای که در نجف و یا قم تحصیل کرده بودند، رهبری نهضت‌های شیعی را به‌دست گرفته و هم آنان بودند که مناطق شیعی‌نشین مرکز افغانستان را از کنترل خلقی‌ها بیرون نموده و تحت حاکمیت و یا ولایت خویش درآوردند. اسلام سیاسی ولایتی که اینک تحت تأثیر شرایط حاکم رنگ انقلابی به خود گرفته بود و بر آموزه جهاد تأکید می‌نمود، هر چند گرایش‌های مختلفی داشت، اما هسته اصلی آن عبارت بود از: حق ولایت سیاسی روحانیون. موسوی گروه‌های شیعه موجود در افغانستان را در حد فاصل سال‌های ۱۹۷۸-۱۹۸۵ در سه دسته طبقه‌بندی می‌کند:

دسته اول شامل گروه‌هایی می‌شود که از دهه ۱۹۶۰ در افغانستان فعال بوده‌اند. اینها توسط غیر روحانیون رهبری شده و پیروان تز «اسلام منهای روحانیت» علی شریعتی بودند. اغلب شیعیان تحصیل کرده از آنها طرفداری می‌کردند. مشهورترین این گروه‌ها سازمان مجاهدین، کانون مهاجر، انجمن دانشجویان مسلمان، گروه توحیدی، قیام مستضعفین و اسلام مکتب توحید بود. دسته دوم شامل گروه‌هایی به رهبری روحانیون مترقی و فعال سیاسی می‌شد که از دهه ۱۹۷۰ در افغانستان فعال شده و از آیت‌الله خمینی طرفداری می‌کردند. تقریباً همه گروه‌های هزاره‌ای که در ایران شکل گرفتند، به این دسته

تعلق داشتند. این گروه‌ها بر عکس دسته اول طرفدار حاکمیت ولایت فقیه در افغانستان بودند، از این رو تحت تأثیر مستقیم نظام جمهوری اسلامی و تحولات آن قرار داشتند. دسته سوم از گروه‌هایی به رهبری روحانیون سنتی و عقب‌گرای شیعه تشکیل می‌شد. اینان در معرض سوءظن قرار داشتند و به همین دلیل نتوانستند حمایت تحصیل‌کردگان غیرروحانی و یا روحانیون مترقی را از خود جلب کنند. حرکت اسلامی به این دسته تعلق داشت (موسوی، ۱۳۷۹: ۲۳۸).

اسلام‌گرایان ولایتی در افغانستان در تحولات دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ به شدت متفرق به نظر می‌رسیدند. به هم پیوستن‌ها و از هم‌گسستن‌های سازمانی آنان را به شدت تضعیف نموده بود. تصور اولیه بر این بود که با سقوط رژیم مارکسیستی، اسلام سیاسی ولایتی ناگزیر است در سازگاری با اسلام‌های سیاسی اهل سنت، دست از ولایت سیاسی برداشته و خود را با گفتمان دولت اسلامی ربانی (۱۹۹۲-۱۹۹۶) سازگار کند. اما با شکست این گفتمان، مفهوم ولایت اعتبار خود را در حد زیادی از دست داد. هرچند که وابستگی غالب ایشان به ایدئولوژی ولایت فقیه هنوز قابلیت اعتبار این گفتمان را تمدید می‌نمود. تا این که با هژمونیک شدن گفتمان خلافت در دهه ۱۹۹۰، اسلام سیاسی ولایتی از گردونه رقابت خارج شد. با ورافتادن امارت اسلامی طالبان (۲۰۰۱)، ولایتی‌ها با چهره مدرن اما بدون داشتن ادعای ولایت سیاسی به صحنه سیاست بازگشتند.

تیدگی دال «ولایت» و هویت مذهبی-قومی

در گفتمان اسلام سیاسی ولایتی «ولایت» دال مرکزی است. همان‌گونه که در گفتمان اسلام سیاسی خلافتی «خلافت» چنین جایگاهی دارد. در نظریه تحلیل گفتمان دال مرکزی ربط وثیقی با هویت پیدا نموده و بی‌قراری هویتی در یک گفتمان دال مرکزی را نیز متأثر می‌کند. این موضوع به روشنی خود را در مفصل‌بندی گفتمان اسلام سیاسی ولایتی در افغانستان نشان می‌دهد. در اینجا فهم این سؤال بسی مهم است که چرا اسلام سیاسی ولایتی در افغانستان وارد فاز گفتمان‌سازی شد؟ در این رابطه عجتاً همین اندازه می‌توان گفت که این امر به‌طور کلی معلول دو امر بوده است؛ اول اینکه غلیظ شدن مباحث تئوریک میان فقهای شیعه در یکی دو قرن اخیر به‌ویژه در میان فقهای طراز نخست شیعه، پیامدهایی داشت که مهمترین آن دامن زده شدن به ابعاد و زوایای ولایت سیاسی بود. نتایج این مباحث در عراق و ایران پس از تحولات بنیادین سیاسی در این کشورها، به افغانستان سرریز نمود و شیعیان این کشور که در محدودیت‌های تاریخی ناشی از در اقلیت بودن قرار داشتند، گام‌های مهمی در مسیر سیاسی شدن برداشتند.

اما در رابطه با امر دوم می‌توان گفت که پیشگامان اسلام سیاسی ولایتی به‌ویژه از دهه ۱۹۷۰ بدین سو، هویت شیعی‌شان را نیز در خطر دیدند. محرومیت‌های تاریخی و جایگاه فروتر اجتماعی ایشان همراه با محدودیت‌های بسیاری در رابطه با مناسک مذهبی، به تکوین و توسعه اسلام سیاسی ولایتی کمک زیادی نمود. کارگزاران اسلام سیاسی همگام با اسلام‌گرایان اهل سنت به‌ویژه پس از به قدرت رسیدن

خاستار دگرگونی بنیان‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی بودند؛ مضافاً بر اینکه اسلام‌گرایان ولایتی خواسته‌های دیگری نیز داشتند. آنان خواستار به رسمیت شناخته شدن مذهبشان بودند و متعاقب آن تأکید داشتند تا در دینداری و مناسک مذهبی محدودیت‌های گذشته برداشته شود و به حاشیه‌نشینی مذهبی آنان پایان داده شود. اسلام‌گرایان ولایتی با نقبی به گذشته و اینکه به صرف شیعه بودن و یا هزاره بودن مورد توهین، تحقیر و رفتار ظالمانه پشتون‌های حاکم در هم‌دستی با مولوی‌های بلندپایه قرار می‌گرفتند، به خود آمده و خواستار تغییر وضعیت شدند. حسین نایل از مورخان معاصر افغانستان بر این باور است که هویت دینی شیعیان یا هزاره‌ها در تاریخ افغانستان پیوسته در خطر نابودی قرار داشته است. او می‌نویسد: روزگاران زیاد در لفظ «هزاره» استخفاف و کهنتری نهفته بود و غالباً ممکن بود کسی از این نسبت متحمل ضرر و زیان گردد. از این جهت کسانی بودند که برای گریز از استخفاف و اهانت و به منظور جلوگیری از کدام زیان احتمالی، هویت خود را می‌پوشاندند و بعضی افراد ضعیف‌النفس حتی به تغییر نام خود دست می‌زدند که این امر سخت دردانگیز بود و در عین حال لکه ننگی بود بر دامن نظام‌های فئودالی و نفاق‌افکن و تبعیض‌گر گذشته (نایل، ۱۳۷۹: ۱۴۳).

کارگزاران اسلام سیاسی ولایتی حتی تا پایان دوره جهاد با موضوع هویت مذهبی و قومی خود در رابطه با دیگران دست و پنجه نرم می‌نمودند. عمق این موضوع را در سخنان عبدالعلی مزاری دبیرکل وقت حزب وحدت اسلامی به خوبی می‌توان فهم نمود. هنگامی که وی در رد ادعای برخی رهبران اسلام‌گرای اهل سنت، گفت:

برادرانی که در پیشاور نشسته بودند، گفتند که شیعه‌ها در افغانستان دو درصد یا سه درصد هستند و از کل رادیوها اعلام شد که شیعه دو درصد یا سه درصد هیچ حق ندارد که در حکومت نقش داشته باشد. در اینجا بود که ما فکر کردیم که پس تا حالا در سر و صورت خود می‌زدیم که دولت در افغانستان تشکیل بدهیم و آن دولت وابسته نباشد، حکومت ناب اسلامی باشد و وقتی که ما در افغانستان موجودیت نداریم! این حرف بی‌خودی نیست، باید اول از موجودیت خود در افغانستان دفاع کنیم، ما باید اول برای این برادران اثبات کنیم که ما در افغانستان هستیم و روی این مسئله بود که حزب وحدت تشکیل شد (مزاری، ۱۳۷۴: ۵۲ و ۵۳).

دقایق گفتمانی اسلام سیاسی ولایتی

۱- امامت

ولایت مفهومی است که بر آموزه امامت مترتب است. امامت آموزه کلامی است که پس از رحلت پیامبر اسلام از جانب دسته‌ای از مسلمانان که معتقد به جانشینی حضرت علی(ع) بودند، طرح گردید. جایگاه معنوی امام در نزد شیعیان بسی فراتر از منزلت خلیفه در نزد اهل سنت است. اهل سنت خلیفه را محصول رایزنی و خرد جمعی اهل سقیفه می‌دانند، اما شیعیان امام را مقام الهی دانسته و دست بشر را از دخالت در تعیین آن کوتاه می‌بینند. برای کارگزاران اسلام سیاسی ولایتی در افغانستان نیز امامت عنصر حیات‌بخش

است که در واقع بخش مهمی از هویت آنان را می‌سازد. تاریخ مبارزات سیاسی اسلام‌گرایان شیعه نشان می‌دهد که ایشان به مقوله امامت به عنوان یک اصل اعتقادی و الگوی رهایی می‌نگریسته‌اند. چنان که میرحسین صادقی از رهبران سازمان نصر در این رابطه گفته بود که «حکومت مقتدرانه جهان اسلام و حاکمیت قانون از طریق امامت در زمان کنونی تداوم پیدا می‌نماید» (ماگنوس - نبی، ۱۳۸۰: ۱۱۷).

اسلام‌گرایان شیعه در فرازهای تاریخ سیاسی این کشور در آموزه امامت الگوهایی را جستجو می‌کردند. هنگامی که شرایط برای ایشان چنان سخت و دشوار می‌شد که چاره‌ای جز سکوت و پذیرش وضعیت بی‌عملی نداشتند، رفتارشان را به سیاست سکوت بیست و پنج ساله امام علی(ع) تشبیه می‌کردند؛ و هنگامی که در مواجهه با رژیم‌های استبدادی مجبور به انقیاد و تحمل شرایط سخت می‌شدند، با استناد به صلح‌نامه امام حسن(ع) با معاویه، میان شرایط شیعیان افغانستان با صدر اسلام شبیه‌سازی می‌نمودند. مهمتر از همه در برخی فرازهای سیاسی به‌ویژه در حد فاصل سال‌های ۱۹۷۸-۱۹۹۲ که تب جهاد افغانستان را فرا گرفته بود، کارگزاران اسلام سیاسی ولایتی به نهضت امام حسین(ع) در کربلای ۶۱ ق. استناد نموده و بدین طریق مصایب دوران جهاد را به جان می‌خریدند. حمید عنایت معتقد است که اسلام‌گرایی شیعه در دوره‌های اخیر چنین روندی را طی نموده و کوشیده است در وادی سیاست بر جوانب طبیعی الگوهای ائمه(ع) استناد نماید. او می‌نویسد:

بحث و برهان‌هایی که در دفاع از ستایش علی(ع) و فرزندانش به راه می‌افتاد، صورت تازه‌ای به خود گرفته و نقطه عطف و تاکید همانا در این است که به جای صفات فوق طبیعی، در صفات طبیعی و انسانی آنها تصریح می‌شود. ائمه(ع) بیشتر به خاطر سیاستمداری ستایش می‌شوند. سکوت حضرت علی(ع) یا واقع‌بینی سیاسی امام حسن(ع) یا بینش انقلابی امام حسین(ع) و حتی کناره‌جویی امام جعفر صادق از سیاست را به ملاحظات سیاسی سنجیده‌ای حمل می‌کنند (عنایت، ۱۳۷۲: ۸۹).

۲- انقلاب اسلامی ایران

مذهب عامل مهمی است که شیعیان افغانستان را به صورت تاریخی با ایران پیوند زده است. پیروزی انقلاب اسلامی در ایران (۱۹۷۹) که با جابجایی قدرت از جمهوری خواهان به مارکسیست‌ها در افغانستان همزمان شده بود، تأثیر چشمگیری در تغییر موقعیت سیاسی شیعیان افغانستان گذاشت. در همین دوران کارگزاران اسلام سیاسی ولایتی دست به تأسیس سازمان‌های سیاسی زده و با پشت‌گرمی رهبران انقلاب ایران، وارد فاز جهاد علیه مارکسیست‌ها و شوروی‌ها شدند. از سوی دیگر اعلام خطامشی صدور انقلاب از جانب امام خمینی(ره)، کار جریان‌سازی اسلام‌گرایان ولایتی که بعضاً خود شاگرد و یا مقلد وی بودند را تسهیل می‌نمود. به گفته چنگیز پهلوان؛ «در دوران انقلاب اسلامی در ایران برخی تحلیل‌گران در خارج نیز به صدور انقلاب ایران به افغانستان اشاره می‌کردند. گفتار صدور انقلاب چنان در ایران پراکنده و پخش بود که هر محقق در بیرون از ایران با اتکا به این گفتار از صدور انقلاب ایران به کشورهای دیگر مسلمان سخن می‌گفت» (پهلوان، ۱۳۷۷: ۳۲۶).

سید هادی خسروشاهی مدعی است که احزاب شیعی انقلابی در افغانستان در دوره بین سال‌های ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۸ به‌طور کامل به آرمان‌های انقلاب اسلامی وفادار بودند و هم با اتحاد جماهیر شوروی و هم با ایالات متحده آمریکا مبارزه می‌کردند (خسروشاهی، ۱۳۷۰: ۲۲۶). اشاره خسروشاهی به آمریکا و شوروی، در واقع پرده از این حقیقت بر می‌دارد که اسلام‌گرایان ولایتی در پیروی از سیاست «نه شرقی و نه غربی» از انقلاب اسلامی ایران متابعت می‌نمودند. این شعار حتی در اساسنامه‌های اغلب احزاب شیعی آن سالها رکن مهمی محسوب می‌شد. تا آنجا که حزب وحدت اسلامی که تقریباً حاصل جمع احزاب اسلام‌گرای خرد و کلان گذشته بود، در ماده چهاردهم «میثاق وحدت» آن را جای داد. خسروشاهی تصریح می‌کند که: «در سال ۱۳۶۸ (۱۹۸۰) و پس از تأسیس حزب وحدت اسلامی افغانستان، دولت ایران پشتیبانی گسترده‌ای از این حزب به عمل آورد. حزب وحدت نیز با حمایت از اصل ولایت فقیه و رهبری جمهوری اسلامی ایران، بر وفاداری خود به آرمان‌های انقلاب اسلامی تأکید کرد» (همان: ۲۲۵). در مجموع می‌توان گفت: «انقلاب اسلامی ایران در ۱۹۷۹ تأثیرات خاص خود را بر امور داخلی افغانستان برجای گذاشت. اکثریت هزاره‌ها شیعه هستند و پیوند مذهبی و فرهنگی ویژه‌ای با ایران دارند. انقلاب اسلامی ایران برای بسیاری از گروه‌های اجتماعی در افغانستان به‌ویژه برای هزاره‌ها منبع الهام و اعتماد به نفس محسوب می‌شد. جامعه هزاره با بهره‌گیری از این تحولات خود را به سوی وضعیتی سوق داد که می‌توان آن را دوره گذار اجتماعی نامید» (موسوی، ۱۳۷۹: ۲۵۰).

۳- ولایت فقیه

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران (۱۹۷۹)، آموزه «ولایت فقیه» وارد منظومه گفتمان اسلام سیاسی ولایتی در افغانستان شد. این آموزه از جانب اسلام‌گرایان شیعی به گرمی استقبال شد. به نظر می‌رسد که اصل ولایت فقیه برای بسیاری از اینان گم‌شده‌ای بود که آن را در وجود امام خمینی (ره) پیدا نموده بودند. این اصل نه تنها برای انقلابیون ایران بلکه برای کارگزاران اسلام سیاسی شیعی در افغانستان مشروعیت بخش بود و امور را بر ایشان تسهیل می‌نمود. *ولویوه روآ* در رابطه با جایگاه اصل ولایت فقیه در ایدئولوژی شیعیان افغانستان در مقایسه با گفتمان‌های اسلام سیاسی 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 گونه‌ی 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 (Roy, 1985: 116).

بی‌گمان دال ولایت فقیه در سال‌های تأسیس سازمان‌های منسوب به گفتمان ولایتی چنان برجسته می‌نمود که هیچ حزب اسلام‌گرای شیعی را از آن گریزی نبود. برخی در طبقه‌بندی اسلام‌گرایان ولایتی افغانستان، آنها را به دو دسته *خط/مامی* و *غیرخط/مامی* تقسیم نموده‌اند (رک: ارشاد، ۱۳۹۰: ۸۶). هرچند که در سال‌های جهاد قاطبه احزاب جهادی شیعی مستقر در ایران، اصل ولایت فقیه را عمدتاً در ماده

نخست اساسنامه خود می‌گنجاندند، اما در این خصوص یک استثناء وجود داشت. استثناء حرکت اسلامی به رهبری محمد/آصف محسنی بود. محسنی که تحصیلات دینی‌اش را نزد آیت‌الله خویی به انجام رسانده بود، هرچند اینجا و آنجا از شخصیت آیت‌الله خمینی و انقلاب اسلامی تمجید می‌نمود، اما در پذیرش اصل ولایت فقیه تردید داشت. روای در رابطه با وی می‌نویسد: «از دیدگاه ایدئولوژیکی [حرکت اسلامی] پیرو اسلام میانه‌رو (شریعت‌مداری در ایران، خویی در عراق) است. حزب روابطی حسنه با سلسله مراتب آیت‌الله‌های ایرانی دارد، اما روابطش با پاسداران و اطرافیان [امام] خمینی (ره) متشنج است. شیخ محسنی که شاگرد قدیمی آیت‌الله خویی است، با این که از سال ۱۹۷۹ در قم سکونت دارد، مورد سوء ظن اطرافیان امام است» (روا، ۱۳۶۹: ۳۳۲).

۴- حکومت اسلامی

برای نسل اول اسلام‌گرایان ولایتی مانند اسماعیل بلخی و سید سرور واعظ (در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰) حکومت اسلامی در ذیل سلطنت شاه و یا امیر سنی‌مذهب در افغانستان نمی‌توانست شکل بگیرد. اما نسل دوم ولایتی‌ها در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به پیروی از رهبران انقلاب اسلامی ایران، بی‌محابا از «حکومت اسلامی» سخن گفتند، هرچند که از ماهیت و شاکله آن تعریف روشنی نداشتند. به‌ویژه اینکه دسته‌ای از غیر خطامامی‌ها مدل کوچکی از حکومت اسلامی را در مناطق شیعه‌نشین در سال ۱۹۸۰ تأسیس نموده بودند. این حکومت که توسط شورایی از نخبگان شیعه با تفوق طبقه روحانیون بوجود آمده بود، ساختارهای حداقلی یک نظام حکومتی را داشت. سید علی بهشتی رئیس این شورا ادعای اجتهاد داشت. او بدون رجوع به مراجع تقلید نجف و یا قم تلاش می‌کرد قوانین شریعت را در مناطق تحت کنترل حکومت تطبیق نماید. در این طیف محمد/آصف محسنی نیز نسبت به حکومت اسلامی بی‌توجه نبود. در حزب حرکت اسلامی، محسنی جایگاه فراتر از رهبر داشت و چنین به نظر می‌رسید که او بر یک حکومت اسلامی بدون قلمرو فرمان می‌راند. محسنی حتی در نظر داشت طرحی کلان برای جهان اسلام ارایه دهد. لهذا او از نظریه حکومت اسلامی فراتر رفت و از تأسیس «جماهير متحده اسلامی» سخن به میان آورد؛ «ما امیدواریم که به فضل خداوند یک جماهير متحده اسلامی در دنیا به‌وجود بیاید که ایران، پاکستان، عراق، افغانستان و غیره را شامل شود و نظام اسلامی بر کشورهای اسلامی حکومت کند» (محسنی، ۱۳۶۰: ۴۲).

برای خطامامی‌ها که تحت پرچم ولایت‌فقیه قرار داشتند، حکومت اسلامی معنا و مفهوم روشن‌تری داشت. از نظر آنان حکومت اسلامی حکومتی است که در رأس آن ولی‌فقیه قرار داشته باشد. البته اینان تردید داشتند که بتوانند نمونه‌ای از «جمهوری اسلامی» را در افغانستان بوجود بیاورند. چه آنکه ایجاد چنینی حکومتی در کشوری با اکثریت سنی‌مذهب نمی‌توانست عملی باشد. لهذا تأسیس حکومت اسلامی برای آنان فقط در حد یک آرمان روحیه‌بخش می‌توانست اهمیت داشته باشد. خسروشاهی معتقد است که سازمان نصر بیش از دیگر گروه‌ها انگیزه و ظرفیت ایجاد حکومت اسلامی را داشت؛ «سازمان نصر هوادار

تشکیل سیستمی با ویژگی‌های نظام سیاسی ایران است و با توجه به نیروی نظامی خود در آینده می‌تواند وظایف خود را در ایجاد جمهوری اسلامی افغانستان به خوبی ایفا کند» (خسروشاهی، ۱۳۷۰: ۳۲).

۵- عدالت اجتماعی

در افغانستان شیعیان همواره از ظلم و اجحاف حکومت‌های سنی‌مذهب، نالیده‌اند. مطالبات عدالت‌طلبانه اسلام‌گرایان ولایتی در دوره نخست (دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰) هر چند که نتیجه‌آنی نداشت و روحانیون بلندپایه آن به اتهام براندازی، مکافات سختی دیدند، اما عدالت اجتماعی به‌عنوان یک خواست مشروع و غیرقابل گذشت در ذهن پیشگامان جامعه تشیع باقی ماند. در دهه دموکراسی شاهانه (۱۹۶۳-۱۹۷۳) برای اسلام‌گرایان شیعی، عدالت اجتماعی موضوع درجه نخست بود. *عبدالقیوم سجادی* تفاوت راهبردی اسلام سیاسی شیعه و سنی در افغانستان را در این زمانه چنین تحلیل می‌کند:

یک تفاوت کم و بیش مهم میان گفتمان اسلام‌گرایی تسنن و تشیع وجود داشت که تا اندازه زیادی تأثیر گرفته از شرایط و توانمندی درونی، ظرفیت‌ها و زمینه‌های بیرونی هر دو گفتمان بود. اسلام‌گرایان اهل سنت در آغاز در برابر جریان‌های چپ و مارکسیستی موضع تدافعی به خود گرفتند، ولی کم‌کم با الهام از اندیشه‌های انقلابی اخوان المسلمین و جماعت اسلامی داعیه تشکیل حکومت اسلامی را پیش کشیدند. این در حالی است که گفتمان شیعی بیشتر بر دال عدالت اجتماعی تأکید می‌کرد و به دلیل محدودیت‌های اجتماعی به تاسیس حکومت دینی نمی‌اندیشید (سجادی، ۱۳۸۸: ۲۳۰).

مرام‌نامه تمامی احزاب و جریان‌ات جامعه تشیع در افغانستان نشان می‌دهد که برای آنها عدالت اجتماعی دغدغه اصلی بوده است. هرچند که آرمان *عدالت/اجتماعی* از سوی دیگر گروه‌های اقلیت در افغانستان نیز جزء خواسته‌های اصلی آنان بوده اما باید گفت که این خواسته‌ها برای هیچ گروه دیگری از چنین اهمیت حیاتی برخوردار نبوده است. چرا که شیعیان افغانستان که اکثریت ایشان را گروه قومی هزاره تشکیل می‌دهند^۱، از دو جهت قومی و مذهبی در اقلیت بوده و در نتیجه از تبعیض مضاعف رنج برده‌اند. «عدالت اجتماعی برای هزاره‌ها به مفهوم پایان یک قرن تبعیض قومی، زبانی و مذهبی است و حق مشارکت سیاسی زمینه را برای اعاده هویت و شخصیت اجتماعی و سیاسی آنان در جامعه افغانستان مهیا می‌کند» (موسوی، ۱۳۷۹: ۲۴۹).

در آستانه سقوط رژیم خلقی (۱۹۹۲)، رهبران احزاب سنی در لیست دولت موقتی که به زودی در کابل قدرت را به‌دست می‌گرفت، نام هیچ سیاستمدار شیعه را ننگ‌جاندند. این اتفاق موجب شد رهبران شیعه به‌ویژه عبدالعلی مزاری دال *عدالت/اجتماعی* را بیش از گذشته برجسته کنند. از منظر مزاری شیعیان در پیچ مهم تاریخی قرار گرفته بودند و اگر او نمی‌توانست آنان را از آن به سلامت عبور دهد، شیعیان تحقق آرمان عدالت اجتماعی را باید تا آینده‌ای نامعلوم به تأخیر می‌انداختند. لهذا او مکرراً در گفتگوهای

۱. در ادبیات اجتماعی افغانستان شیعه بودن با هزاره بودن یکی پنداشته می‌شود به آن دلیل که اولاً اکثر هزاره‌ها شیعه مذهب هستند و ثانیاً اکثر شیعیان هزاره‌اند.

راجع به صلح و سازش، عدالت اجتماعی را در متن اصلی گفتگوها قرار می‌داد. چکیده مطالبات او از دولت ربانی تنها سه چیز بود که هر سه آن به اصل عدالت اجتماعی اشاره داشت؛ «ما سه چیز در این مملکت در آینده می‌خواهیم: یکی رسمیت مذهب ما، و دیگر اینکه تشکیلات گذشته ظالمانه بوده و باید تغییر کند. سوم اینکه شیعه در تصمیم‌گیری شریک باشد» (مزاری، ۱۳۷۴: ۷۵).

۶- جهاد

هرچند که *فواد جرجیس* جهاد افغانستان (۱۹۷۸-۱۹۹۲) را نتیجه پیوند خوردن ایدئولوژی سلفی و اخوانی-گری و یا «زائیده پیوند نیل مصر و بیابان‌های عربستان» می‌داند (Gerjes, 2005: 76)، اما این جهاد شق دیگری نیز دارد. در گذشته کارگزاران اسلام سیاسی ولایتی غالباً با استناد به آموزه‌هایی چون تقیه و مصلحت و با الگوگیری از امامان معصوم (ع)، کوشیدند روش‌های مسالمت‌آمیز در پیش گرفته و از خشونت بپرهیزند. اما پس از به قدرت رسیدن مارکسیست‌ها در سال ۱۹۷۸، اسلام‌گرایان ولایتی به همراه اسلام-گرایان حلقه اهل سنت، وارد فاز جهاد شدند. از منظر آنان تسلط رژیم مارکسیستی بر سرنوشت مسلمانان پایان تاریخ بود. پیروزی انقلاب اسلامی در ایران برای طیف وسیعی از کارگزاران اسلام سیاسی تردیدی باقی نگذاشت که هنگامه جهاد فرا رسیده است. فتوای امام خمینی مبنی بر نامشروع بودن رژیم کمونیستی در افغانستان، امر جهاد را تسهیل می‌نمود. در نتیجه از نظر پیشگامان اسلام ولایتی نورمحمد تره‌کی، *حفیظ‌الله امین*، *بیرک کارمل* و *نجیب‌الله* افرادی ضددین، مشرک و جرثومه فساد و تباهی بودند. البته کارگزاران اسلام سیاسی شیعی در مقایسه با هم‌تایان سنی‌شان، کمتر از واژگان خانواده «جهاد» استفاده می‌نمودند. آنها تمایل داشتند که به تبعیت از انقلاب اسلامی ایران خود را «انقلابی» بدانند تا «مجاهد». هرچند که طیفی از اسلام‌گرایان نواندیش شیعه تمایل داشتند با استفاده از واژه «مقاومت» از یک سو راهشان را از ادبیات اسلام‌گرایان اهل سنت جدا کنند و از طرف دیگر از زیر سایه عبارت «انقلاب اسلامی» خارج شوند. آن دسته از کسانی که امروز تاریخ خونین اسلام سیاسی ولایتی را به‌ویژه پس از سال ۱۹۷۸ نگاشته‌اند، استعمال واژه *مقاومت* را که با مفهوم عدالت اجتماعی ارتباط وثیقی دارد را بر واژه جهاد ترجیح داده‌اند (رک: موسوی، ۱۳۷۹- پولادی، ۱۳۸۷- دای فولادی، ۱۳۷۷).

۷- عاشورا / انتظار

از منظر حمید عنایت عاطفی‌گری شیعه تأثیر دراز آهنگ‌تری بر فرهنگ شیعه داشته است تا تمایلات صوفیانه بر جوامع سنی. این حالت همانا یار و مددکار نیرومندی برای استبداد است. او معتقد است بسیاری از شیعیان از *مظلومیت* خرسندی خاطر بیشتری به‌دست می‌آورند تا از در افتادن با قدرت‌های ظالم موجود (عنایت، ۱۳۷۲: ۶۱). از نگاه شیعیان عاطفی‌گری دارای دو پرده است: در پرده نخست که در پس‌منظر سرخ اتفاق می‌افتد، واقعه عاشورای سال ۶۱ قمری قرار دارد که در جریان آن عده‌ای قلیل در برابر لشکری کثیر بر اهداف خود ماندند و جان دادند. پرده دوم را در پس‌منظر سبز می‌بینیم. در این پرده تلخی غیبت طولانی‌مدت حضرت مهدی (عج) آخرین امام شیعیان، به ظهوری شیرین انجامیده و امید را در دل

شیعیان زنده نگه می‌دارد. جان اسپوزیتو کارکرد این دو پرده را چنین وصف می‌کند؛ واقعه عاشورا ارائه‌دهنده 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 خواسته‌اند. الگوی شهادت امام حسین به ایده انتظار فرج امام زمان پیوند خورد. شیعیان اثنی‌عشری یک خط دوازده امامی 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 اقامه عدل و داد اقدام خواهد کرد (اسپوزیتو، ۱۳۹۰: ۱۲۷).

در فرهنگ مذهبی شیعیان افغانستان محرم جای پای بسیار محکمی دارد. آنان علی‌رغم محدودیت‌های موجود، کوشیده‌اند آموزه عاشورا و فرهنگ عزاداری را در زنده نگه دارند. «برای هزاره‌ها محرم ماهی است که معادل آن در کل سال‌نامه‌های اسلامی وجود ندارد. برای آنها محرم ماهی است که در آن غم و اندوه در اوج خود می‌رسد. محرم به اندازه‌ای برای هزاره‌ها مهم است که همه رسوم اجتماعی از قبیل عروسی و هر امر نشاط‌آور دیگر در طول این ماه برگزار نمی‌شود. وقتی عبدالرحمن (۱۸۸۰-۱۹۰۱) برای مدت کوتاهی آنها را از برگزاری مراسم محرم منع کرد، مراسم در زیر زمین و به صورت یک کار مخفیانه انجام می‌شد» (پولادی، ۱۳۸۷: ۲۴۷).

آموزه انتظار نیز جای پای ثابتی در فرهنگ باورهای دینی شیعیان افغانستان که عمده آنها هزاره هستند، داشته است. از نظر آنان انتظار روی دیگر سکه‌ای است که هویت مذهبی شیعیان را کامل می‌کند. شیعیان افغانستان علی‌رغم جدا افتادن از جغرافیای شیعیان منطقه، و محصور بودن در دل کوهستان‌ها، فوق‌العاده مذهبی هستند و در طول قرن‌ها توانسته‌اند هویت مذهبی‌شان را حفظ کنند. آنان به احکام و قوانین شریعت امامیه پایبندند و این امر توسط کسانی رهبری می‌شود که در حکم نائبان امام زمان (عج) هستند. به گفته حسن پولادی «در بین هزاره‌ها مرسوم است که به منظور برقراری ارتباط با امام زمان خود، مجتهدی را انتخاب می‌کنند و خود را تحت فرمان یا تقلید او قرار می‌دهند. بنابراین فرد مقلد و پیرو آن مجتهد می‌شود. هزاره‌ها مجتهد را نماینده امام زمان می‌دانند» (پولادی، ۱۳۸۷: ۲۳۷).

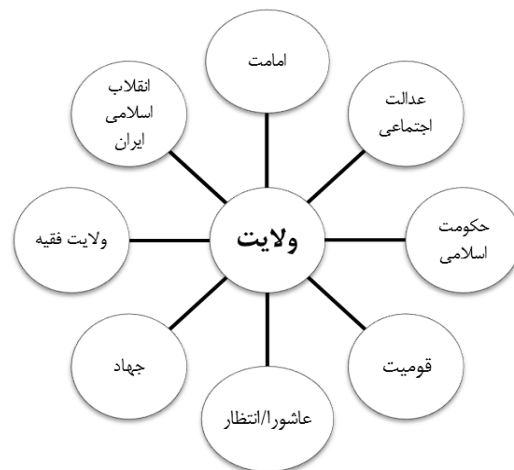
۸- قومیت (هزاره)

عنصر قومی «هزاره» برای شیعیان در افغانستان خواستگاه هویتی داشته به نحوی که قاطبه اهل سنت میان میدان معنایی واژه‌های «هزاره» و «شیعه» تفاوتی ندیده و بی‌محابا هرکدام را به جای دیگری به کار می‌برند. واقعیت‌های موجود در افغانستان اسلام‌گرایان ولایتی را وادار نموده است تا خود را نه تنها به عنوان نمایندگان شیعیان بلکه به‌عنوان رهبر هزاره‌ها معرفی کنند. این امر زمانی اهمیت پیدا می‌نمود که در بازی‌های سیاسی افغانستان قومیت به‌عنوان کارت هویت و معیار چانه‌زنیها قرار می‌گرفت. میخائیل کوپیکی با توجه تحولات دهه ۱۹۷۰ در این رابطه می‌نویسد: «جوانان شیعه تحت تأثیر جنبش‌های ناسیونالیستی و چپ‌گرایی (مائوئیستی) قرار گرفتند. با دید کنجکاوانه هم که بنگریم بر عکس اقوام سنی مرز روشنی بین جنبش‌های چپ‌گرایی ناسیونالیستی و مذهبی وجود ندارد؛ به این دلیل که همه این

جنبش‌ها، در مرحله اول هویت هزاره‌گی خود را اظهار می‌داشتند، به جز گروه‌هایی که به وسیله بعضی از روحانیون مثل محسنی که از قوم هزاره نیست، رهبری می‌شود» (کوپکی، ۱۹۸۲: ۱۱۳).

در گفتمان اسلام سیاسی ولایتی، کارگزاران این گفتمان خواسته یا ناخواسته نه تنها به‌عنوان ولی سیاسی شیعیان، بلکه در نقش رهبران قومی ظاهر می‌شدند. واقعیت آن است که عنصر مذهب از دید برخی از هزاره‌ها برای ترسیم هویت کافی نبود و آنان ناگزیر بودند علی‌رغم قرار گرفتن در دایره اسلام سیاسی ولایتی، به عنصر خون و نژاد نیز مراجعه کنند. سید عسکر موسوی از یک دانشجوی هزاره نقل می‌کند که گفته بود: «ما می‌دانیم که چنگیز جد واقعی ما نیست. اما در اینجا موضوع نه تبارشناسی صرف، بلکه یک مسئله سیاسی و تاریخی مطرح است. ما با انتساب خود به چنگیز در مقابل دیگر گروه‌های قومی احترام و موقعیت اجتماعی به‌دست می‌آوریم. چنگیز بدتر از بسیاری از دیگر چهره‌های تاریخی نبوده است. هر نژادی نیاز به یک چهره اجتماعی- تاریخی دارد. بگذارید عبدالرحمن ما همان چنگیزخان باشد» (موسوی، ۱۳۷۹: ۱۹۶).

غلظت عنصر قومیت در گفتمان اسلام سیاسی ولایتی زمانی به اوج خود رسید که به دنبال سقوط رژیم مارکسیستی (۱۹۹۲)، احزاب اسلام‌گرا درگیر جنگ‌های فرسایشی قومیتی شدند. در این دوران هزاره‌ها خود را در پیچ خطرناکی می‌دیدند که تنها جادوی قوم‌گرایی می‌توانست ایشان را از آن عبور دهد. به همین دلیل واژه هزاره در گراف ادبیات *عبدالعلی مزاری*، شتاب پیدا نمود. مزاری در آن دوران خود را مسئول سرنوشت هزاره‌ها می‌دید. او معتقد بود که اگر در برابر احیای حقوق از کف رفته هزاره‌ها و اصل عدالت اجتماعی کوتاهی کند، نسل‌های آینده او را نخواهند بخشید. به زعم او هزاره‌ها در تاریخ افغانستان در چشم حاکمان همواره مجرم بوده‌اند و لذا بارها این جمله را تکرار نمود: «می‌خواهیم که هزاره بودن دیگر جرم نباشد».



شکل ۱: مفصل‌بندی گفتمان اسلام سیاسی ولایتی در افغانستان

نتیجه گیری

با پیروزی انقلاب اسلامی ایران و هم‌زمان شدن آن با به قدرت رسیدن حزب دموکراتیک خلق در افغانستان، اسلام‌گرایان ولایتی افغانی با تمام وجود وارد فاز انقلاب و جهاد شدند و به تأسیس سازمان‌های سیاسی و نظامی روی آوردند. کارگزاران اسلام سیاسی شیعی هرچند در آن دوره به خط امامی و غیر خط امامی تقسیم می‌شدند، اما هر دو گروه قائل به داشتن ولایت سیاسی بودند. خط امامی‌ها مدل ولایت فقیه را پذیرفته بودند که الگوی آرمانی آن آیت‌الله خمینی (ره) بود. اما غیر خط امامی‌ها مدعی ولایت استقلالی بر شیعیان بوده و دامنه آن را به حوزه سیاست نیز کشانیده بودند. واقعیت آن است که هرچند کارگزاران اسلام سیاسی خط امامی از آموزه انقلاب اسلامی و اصل ولایت فقیه تا پایان دوره چهارده ساله جهاد عدول نکردند، اما گذشت زمان و فراز و نشیب‌های سیاسی در حد قابل توجهی شور و شوق آنان را نسبت به اصول یاد شده کاهش داد. اختلافات درونی میان آنان از یک سو و به درازا کشیدن جنگ از سوی دیگر موجب شد که در اواخر دوره جهاد، نشانه‌های پیوند با انقلاب ایران کم‌رنگ شود.

هژمونی گفتمان اسلام سیاسی ولایتی در افغانستان در حد خود تا سقوط رژیم مارکسیستی در سال ۱۹۹۲ دوام داشت. اما از این پس این گفتمان به سرایشی افتاد و تا حدود زیادی از دسترس خارج شد. در چارچوب گفتمان لاکلائی، قابلیت دسترسی یک گفتمان مؤلفه مهمی برای ادامه حیات یک گفتمان خواهد بود. گفتمان‌ها پیوسته درگیر هژمونی‌یابی و غیریت‌سازی هستند و به همین دلیل از پلکان قدرت بالا و پایین می‌روند. اسلام سیاسی ولایتی که از ابتدای جهاد افغانستان (۱۹۷۹) تا سقوط رژیم مارکسیستی، به آن دلیل که تحت تأثیر انقلاب اسلامی ایران قرار داشت، از قابلیت اعتبار برخوردار بود. اما از سال ۱۹۹۲ بدین سو رشته‌های پیوند این گونه اسلام سیاسی با انقلاب اسلامی ایران در حال باریک‌تر شدن است. هرچند در حال حاضر رگه‌های نه چندان نیرومندی از هر دو گونه اسلام سیاسی (خط امامی و غیر خط امامی) در افغانستان مشاهده می‌شود، اما باید گفت که آنها در حاشیه قرار گرفته‌اند. چه آنکه در شرایط کنونی که گفتمان لیبرال-دموکراسی تسلط پیدا نموده، نفس‌های انواع مختلف اسلام سیاسی اعم از ولایتی و گونه‌های دیگر آن به شماره افتاده است.

به نظر می‌رسد اسلام سیاسی ولایتی غیرخط امامی در افغانستان به انتهای راه خود رسیده و شانس چندانی برای بازگشت ندارد. اما وضعیت خط امامی (ولایت فقیه) به صورت محسوسی متفاوت است. تا زمانی که روحیه انقلابی و محوریت ولایت فقیه در نظام سیاسی ایران وجود دارد، اسلام سیاسی متأثر از خط امامی شانس احیای مجدد در افغانستان را خواهد داشت. اما برای بازگشت این نوع اسلام سیاسی به صحنه، دست کم سه گام مهم پیشنهاد می‌شود. گام نخست؛ نسل اولیه اسلام‌گرایان ولایتی در افغانستان یا از دنیا رفته و یا در کهنسالی به سر می‌برند. اما این پیشگامان در سالیان گذشته نتوانسته‌اند کنشگران جدید جایگزین تربیت کنند؛ نسلی که با انقلاب اسلامی ایران ارتباط وثیق داشته و با آرمان‌های آن همدلی کند. بنابراین بقایای اسلام سیاسی ولایتی نقش مهمی در تولید مثل آن خواهند داشت. گام دوم؛ نضج‌گیری مجدد گفتمان اسلام سیاسی ولایتی تابع شرایط زمان نیز هست. به دلایل متعددی هم‌اینک

گفتمان لیبرال - دموکراسی بر صدر نشسته است و سایر گفتمان‌ها را در تنگنا قرار داده است. اسلام سیاسی ولایتی در صورتی می‌تواند کنشگر فعال و غالب صحنه سیاسی باشد که از امتزاج با قومیت‌گرایی فاصله بگیرد و در تعامل سازنده با گونه‌های دیگر اسلام سیاسی قرار گیرد. البته باید دوسویه باشد و دیگر گونه‌های اسلام سیاسی نیز چنین تعاملی را در عرصه رقابت‌های داخلی برقرار سازند. امکان این امر در گرو اتحاد، همدلی و روشنگری ملت افغانستان نسبت به عوامل پشت پرده گفتمان هژمون موجود در این کشور یعنی قدرت‌های بزرگ و عوامل منطقه‌ای آنهاست. گام سوم؛ اسلام سیاسی ولایتی نمی‌تواند جان تازه‌ای بگیرد، مگر آنکه کارگزاران انقلاب اسلامی ایران شرایط آرمانی دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ را بازسازی نموده و ظرفیت‌های اسلام‌گرایی ولایتی را در افغانستان شکوفا کنند. این امر زمانی اتفاق خواهد افتاد که مناسبات فرهنگی و علمی میان نخبگان شیعه افغانی با ایران افزایش پیدا کند. در حال حاضر از این حیث نهادهای انقلابی ایران گام‌های مهمی برداشته‌اند، اما تلاش دولت جمهوری اسلامی برای تعیین سرنوشت چند میلیون مهاجر شیعه افغانی می‌تواند گامی موثر در این مسیر باشد.

منابع

- ارشاد، ذاکر حسین (۱۳۹۰)، *استراتژی آمریکا در افغانستان پس از طالبان*، کابل: تاک.
- اسپوزیتو، جان - وال، جان (۱۳۹۰)، *جنبش‌های اسلامی معاصر*، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نشر نی.
- بحر العلوم، محمد بن محمد (۱۳۶۲)، *بلغۃ ال‌فقیه*، تهران: منشورات مکتبۃ امام صادق.
- بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۶)، *جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بینش، وحید و دیگران (۱۳۹۰)، *شیعیان افغانستان (آشنایی با مسلمانان جهان اسلام)*، تهران: اندیشه‌سازان نور.
- پولادی حسن (۱۳۸۷)، *هزاره‌ها*، ترجمه علی عالمی کرمانی، تهران: عرفان.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۷۷)، *افغانستان عصر مجاهدین و برآمدن طالبان*، تهران: قطره.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹)، *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، تهران: فرهنگ گفتمان.
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۳)، «*نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی*» (علوم سیاسی، سال هفتم، ش ۲۸، ۱۳۸۳ش).
- خسروشاهی، سیدهادی (۱۳۷۰)، *نهضت‌های اسلامی افغانستان*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- خلجی، عباس (۱۳۸۶)، «*سازدهای نظری و ناکامی سیاسی گفتمان اصلاح‌طلبی ۱۳۷۶-۱۳۸۴*»، پایان نامه دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران.
- دای فولادی، عبدالعدل (۱۳۷۷)، *قلمرو استبداد*، بی‌جا، فدراسیون آزاد ملی.

- روا، اولیویه (۱۳۶۹)، *افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی*، ترجمه ابوالحسن سرومقدم، مشهد، معاونت فرهنگی آستان قدس.
- سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۸)، *گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی پسا طالبان در افغانستان*، قم: دانشگاه مفید.
- السدومی، نهی عبدالله حسین (۲۰۱۴)، *الاسلام السیاسی فی الشرق الاوسط و جنوب شرق آسیا*، قاهره: مکتبه مدبولی.
- سلطانی، علی اصغر (۱۳۸۳)، «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»، (فصلنامه علوم سیاسی، س هفتم، ش ۲۸، ۱۳۸۳ ش).
- عنایت، حمید (۱۳۷۲)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، تهران: خوارزمی.
- عوده، عبدالقادر (۱۹۸۱)، *الاسلام و اوضاع عنالسیاسیه*، بیروت: مؤسس هالرسال ه.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه پیران و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها.
- کسرای، محمدسالار و پوزش شیرازی، علی (۱۳۸۸)، «نظریه گفتمان لاکلا و موفه ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده های سیاسی»، (فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، ش ۳، ۱۳۸۸ ش).
- کوپکی، میخائیل (۱۹۸۲)، «امام، سید، هزاره جات»، کوپن هاگن، روزنامه دانش اجتماعی انسان شناسی.
- الگار، حامد (۱۳۶۲)، *نهضت بیدارگری در جهان اسلام*، ترجمه محمدمهدی جعفری، تهران: شرکت انتشار.
- ماگنوس، رالف. اچ- نی، ادن (۱۳۸۰)، *افغانستان، روحانی، مارکس، مجاهد*، ترجمه قاسم ملکی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی (وزارت امور خارجه).
- محسنی، محمدآصف (۱۳۶۰)، *حوادث افغانستان*، متن سخنرانی آیت الله محسنی رهبر حرکت اسلامی افغانستان، مشهد: بی نا.
- مزاری، عبدالعلی (۱۳۷۴)، *احیای هویت، مجموع سخنرانی های استاد شهید*، قم: بی نا.
- مطهری، مرتضی (بی تا)، *ولاءها و ولایتها*، قم: انتشارات صدرا.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۷)، *ولایت فقیه*، قم: التمهید.
- مقدمی، محمدتقی (۱۳۹۰)، «نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن»، (معرفت فرهنگی اجتماعی، سال دوم، ش دوم، ۱۳۹۰ ش).
- موسوی، سیدعسکر (۱۳۷۹)، *هزاره های افغانستان*، ترجمه اسدالله شقایب، تهران: نقش سیمرغ.
- میرموسوی، سیدعلی (۱۳۹۵)، *بنیاد اندیشه سیاسی در اسلام*، قم: دانشگاه مفید.
- نایل، حسین (۱۳۷۹)، *سرزمین و رجال هزاره جات*، قم: مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان.
- یورگنس، ماریان- فیلیپس، لوییز (۱۳۸۹)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- Ayubi, Nazih (1991), *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, New York: Routledge.
- Fuller, Graham (2003), *The future of political Islam*, MacMillan.
- Gerjes, Fawaz (2005), *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*, Britain: Cambridge University Press.

- Laclau, E,(1990), *New Reflection on the Revolution of our Time*, London: verso
- Laclau, E-Muuffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verson, second edition.
- Roy, Oliver (1985), *Afghanistan: Islam et Modernite Politique*, Paris.
- Said, Edward (1981), *Covering Islam* ,New York: Pantheon Books.