

عندليب

فصلنامه‌ای در عرصه‌های اندیشه،
سیاست، اجتماع، فرهنگ و ادب

شماره ۱۲ و ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۴



پرونده ویژه:

سی و ششمین سالگرد تأسیس حزب وحدت اسلامی افغانستان

اندیشه و سیاست

✓ دولت یثرب؛

اولین دولت مبتنی بر قانون اساسی و قرارداد اجتماعی

✓ بحران مشروعیت در گذار:

تحلیلی بر منابع و دینامیک قدرت سیاسی در افغانستان معاصر

✓ بررسی حمایت‌های قانونی از حقوق شهروندی در افغانستان

✓ نقش و جایگاه لویه جرگه در نظام‌های سیاسی افغانستان
و چالش‌های حقوقی آن

✓ حزب وحدت؛

از تجربه موفق سیاسی تا استثنانگاری موردی

✓ بررسی گفتمان هویت و هژمونی در

حزب وحدت اسلامی

✓ نقش حزب وحدت در هویت‌سازی قومی و مذهبی
هزاره‌ها

✓ بررسی عملکرد و سیاست عادلانه شهید مزاری در
افغانستان

با آثاری از: استاد سرور دانش، علی امیری، داکتر امان‌الله فصیحی، داکتر محمدعلی جويا، داکتر عبدالله شفايي، داکتر ضامن علی حبيبي، داکتر محمدعوض اعتمادی و...

ادبیات معاصر

✓ جنسیت و تاب‌آوری در بستر فاجعه

(بازتاب نقش زنان در رمان «دیوارهای زخمی»)

✓ با اشعاری از: محمدشرف سعیدی، عاطفه رنگینه‌توسی، علی جعفری

زهرا حبیبی، زکده، رحیمه میرزگی

✓ بت‌های بامیان در تمبرهای پستی افغانستان

✓ شعرو سکوت

نگاهی به شعر «قفل» از محمدشرف سعیدی



شماره ۱۲ و ۱۳ - بهار و تابستان ۱۴۰۴

فصلنامه‌ای در عرصه‌های اندیشه، سیاست، اجتماع، فرهنگ و ادب



● هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

امان میرزایی، تقی واحدی، امین الله امینی،
دکتر حبیب الله فهیمی، دکتر حسن رضا
فهیمی، حسین صالحی مالستانی، دکتر
ذکویه عادل، ریحانه بیانی، سخی رضایی،
عبدالحمید عارفی، دکتر عبدالله شفافی،
دکتر عبدالقیوم آیتی، دکتر عبدالله جعفری،
علی امیری، فریده فریاد، قربانعلی انصاری،
دکتر قربانعلی هادی، محمداسحاق عارفی،
دکتر محمدامین احمدی، دکتر محمدامین
مبلغ، محمدسرور جوادی، محمدشریف
سعیدی، دکتر محمدطاهر قاسمی، دکتر
محمدعوض اعتمادی، محمدعلی حامدی،
دکتر محمدیونس طغیان ساکایی

● صاحب امتیاز: بنیاد اندیشه

● مدیر مسئول: استاد سرور دانش

● معاون مدیر مسئول: دکتر امان الله فصیحی

● سردبیر: توسلی غرjestانی

● دبیر اندیشه و سیاست: دکتر محمدعلی جویا

● دبیر جامعه و تاریخ: محمد هدایت

● دبیر ادبیات معاصر: حسین حیدریگی

● ویراستاران: حسین حیدریگی، توسلی غرjestانی،

عبدالقیوم آیتی

● صفحه‌آرا و طراح گرافیک: گروه هنری آرمیتا

یادآوری: مسئولیت محتوای مقالات و مطالب بر عهده نویسنده/نویسندگان است.



بنیاد اندیشه
تأسیس ۱۳۹۴



فهرست مطالب



سخن آغازین | بازخوانی مبانی مشروعیت نظام سیاسی و تجربه تاریخی حزب وحدت اسلامی در افغانستان پرچالش ۴

اندیشه و سیاست: جستاری در مبانی و مشروعیت نظام سیاسی افغانستان ۸

دولت یثرب؛ اولین دولت مبتنی بر قانون اساسی و قرارداد اجتماعی استاد سرور دانش.....	۹
بحران مشروعیت در گذار: تحلیلی بر منابع و دینامیک قدرت سیاسی در افغانستان معاصر دکتر امان‌الله فصیحی.....	۳۰
بنیادهای برابری (مساوات) در شریعت پروفیسور محمدهاشم کمالی - مترجم: دکتر محمدعلی جویا.....	۴۸
بررسی مبانی مشروعیت حکومت دینی دکتر قربانعلی هادی.....	۶۰
دولت ملی، جوامع متکثر و ساختار قانون اساسی دکتر یوسف کوران - ترجمه سرور دانش.....	۷۶
نقش و جایگاه لویه جرگه در نظام‌های سیاسی افغانستان و چالش‌های حقوقی آن دکتر محمدعوض اعتمادی-محمد رضا شفاعی.....	۱۰۰
شوری و مشروعیت در اندیشه سیاسی اهل سنت دکتر ضامن‌علی حبیبی.....	۱۱۲
بررسی حمایت‌های قانونی از حقوق شهروندی در افغانستان عبدالحمید عارفی.....	۱۲۰
حقوق مقاومت دکتر عبدالله شفاعی.....	۱۳۰
حقوق اساسی مردم از منظر فقه سیاسی اسدالله زائری.....	۱۳۴
چالش‌های فقهی، حقوقی اداره طالبان؛ با تکیه به الزامات حقوق بین‌الملل معاصر محمد رضا امینی.....	۱۵۱
ساختار سیاسی افغانستان و فدرال‌خواهان دهه شصت شمسی پورپامی ردفر.....	۱۶۵
طراحی الگوی عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان در افغانستان محسن نیازی - سید عزیزالله حبیبی.....	۱۸۱

جامعه و تاریخ: پرونده ویژه به مناسبت سی‌وششمین سالگرد تأسیس حزب وحدت وحدت اسلامی افغانستان ۱۹۳



فهرست مطالب



۱۹۴.....	حزب وحدت؛ از تجربه موفق سیاسی تا استثنانگاری موردی علی امیری.....
۱۹۹.....	بررسی گفتمان هویت و هژمونی در حزب وحدت اسلامی دکتر غلام‌احیا حسینی.....
۲۱۰.....	نقش حزب وحدت در هویت‌سازی قومی و مذهبی هزاره‌ها دکتر یوسفی دهقانی.....
۲۲۷.....	نقش حزب وحدت در تثبیت جایگاه سیاسی هزاره‌ها محمدنظر نظری.....
۲۳۴.....	ویژگی‌های شخصیتی رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری (ره) دکتر عبدالقیوم آیتی.....
۲۴۴.....	بررسی سبک رهبری شهید مزاری (با تأکید بر دانش مدیریت و آموزه‌های اسلامی) رضا امینی (احمدی).....
۲۵۸.....	بررسی عوامل اختلاف حزب وحدت به رهبری شهید مزاری با دولت ربانی و ائتلاف با حکمتیار هادی رحمانی زیرک.....
۲۷۶.....	بررسی عملکرد و سیاست عادلانه شهید مزاری در افغانستان (با تکیه بر سخنانی‌های استاد مزاری خداداد محمدی.....

ادبیات معاصر ۲۸۷

۲۸۸.....	بت‌های بامیان در قهرهای پستی افغانستان بصیر احمد حسین‌زاده.....
۲۹۳.....	شعر و سکوت؛ نگاهی به شعر «قفل» از محمدشریف سعیدی دکتر میرحسین مهدوی.....
۲۹۷.....	جنسیت و تاب‌آوری در بستر فاجعه (بازتاب نقش زنان در رمان «دیوارهای زخمی») دکتر محمدامین رشادت.....
۳۰۵.....	مروری گذرا بر کتاب خاطرات خودنوشت جنرال علی‌دوست خان هزاره محمدجواد برهانی.....
۳۱۱.....	آدمکش حسین حیدریگی.....
۳۱۵.....	شعر از محمدشریف سعیدی، عاطفه رنگ‌آمیز توسی، علی جعفری، زهرا حسین‌زاده، رحیمه میرزایی.....
۳۲۲.....	درآمدی بر مقاومت عاری از خشونت (معرفی اثر جدیدی از داکتر محمدامین احمدی) محمد هدایت.....

سخن آغازین

بازخوانی مبانی مشروعیت نظام سیاسی و تجربه تاریخی حزب وحدت اسلامی در افغانستان پرچالش

رهبر حزب وحدت اسلامی افغانستان استاد شهید
عبدالعلی مزاری دارد.

انتشار این شماره در شرایطی صورت می‌گیرد که
افغانستان بار دیگر درگیر پرسش‌های بنیادین درباره
ماهیت حکمرانی، مشروعیت سیاسی، نسبت دین با
دولت، حقوق اساسی مردم، ساختار سیاسی و قرائت
ارائه شده از حکمرانی است. این فصلنامه با سه
بخش متمایز (اندیشه و سیاست، جامعه و تاریخ و
فرهنگ و ادب) اما عمیقاً مرتبط، تلاش می‌کند تا
همزمان نظریه را به نقد بکشد، تاریخ را به گفتگو
بنشانند و فرهنگ و ادب را در این راستا بنمایاند.

**بخش اول: جستاری در مبانی، پارادایم‌ها و
مشروعیت نظام سیاسی از منظر فقهی و حقوقی**

بخش اندیشه و سیاست، پنجره‌ای انتقادی به سوی
مبانی فقهی حقوقی نظام‌های سیاسی با نگاهی ویژه

شماره دوازدهم فصلنامه عدالت و امید بخش اندیشه
و سیاست، جامعه و تاریخ به بررسی مبانی مشروعیت
نظام سیاسی در اسلام و حقوق بین‌الملل، حقوق
اساسی شهروندان، ساختار قانون اساسی، شورا و
مشروعیت، دولت‌های ملی و جوامع کثرت‌گرا و
همچنین تجربه گرانسنگ تأسیس حزب وحدت
اسلامی، فرصت‌ها، آرمان‌ها و چالش‌های فراروی آن
اختصاص داده شده است. روایت تأسیس یک حزب
اثرگذار در یک مقطع تاریخی تنها معطوف به گذر
زمان نیست؛ بلکه گذر از یک تجربه تاریخی ژرف
معطوف به ارزش‌ها و کرامت انسانی - اسلامی
همچون عدالت اجتماعی، رفع ستم و تبعیض،
مشارکت و برابری و حضور مؤثر در تعیین حق
سرنوشت مردم بدون توجه به جنسیت، نژاد و
مذهب است که ریشه در آرمان‌ها، مبارزات و اهداف



طالبان و اینکه جایگاه و منزلت مردم و عدالت اجتماعی در این نوع حکمرانی کجاست و چگونه و با کدام مکانیزمی قابل تحقق است، می‌باشد.

بخش دوم: پرونده ویژه حزب وحدت اسلامی به مثابه میراث ماندگار شهید مزاری

این بخش، روایتی است از تجسم آرمان‌های حزب وحدت اسلامی در میدان عمل، با محوریت بنیان‌گذار شهید این حزب استاد عبدالعلی مزاری که نه تنها بنیان‌گذار حزب، که معمار هویت سیاسی جامعه هزاره افغانستان بود. این بخش از آنجا دارای اهمیت است که این حزب در زمانه‌ای که شعاع وجودی مردم هزاره توسط احزاب پاکستان‌نشین به چالش کشیده و نادیده گرفته شده بود، متشکل از احزاب متفرق و گاه متخاصم شیعی- هزارگی در سال ۱۳۶۸ در بامیان پس از تلاش‌های بسیار تأسیس شد و نقطه عطف در زندگی اجتماعی و سیاسی این مردم تلقی می‌شود.

بخش اندیشه و سیاست، پنجره‌ای انتقادی به سوی مبانی فقهی-حقوقی نظام‌های سیاسی با نگاهی ویژه به وضعیت کنونی حاکمیت طالبان می‌گشاید. پرسش‌های کلیدی که دغدغه هر شهروند مسئول است این است که آیا الگوی حکمرانی کنونی، پاسخگوی نیازهای جامعه متکثر افغانستان و الزامات جهان مدرن است؟ مدل ارائه شده از حاکمیت سیاسی توسط طالبان چقدر با تجربه زیست تاریخی صدر اسلام، متون دینی (قرآن و سنت معتبر)، فقه سیاسی، پارادیم‌های مشروعیت‌ساز از منظر دانشمندان مسلمان همخوانی دارد؟ و اصولاً در زمانه ما مدل‌های حکمرانی بسته برخاسته از قرائت فقه سنتی بر بنیاد غلبه چطور و چگونه پاسخگوی نیاز جامعه‌ای رو برشد امروز می‌باشد؟

به وضعیت کنونی حاکمیت طالبان می‌گشاید. پرسش‌های کلیدی که دغدغه هر شهروند مسئول است این است که آیا الگوی حکمرانی کنونی، پاسخگوی نیازهای جامعه متکثر افغانستان و الزامات جهان مدرن است؟، مدل ارائه شده از حاکمیت سیاسی توسط طالبان چقدر با تجربه زیست تاریخی صدر اسلام، متون دینی (قرآن و سنت معتبر)، فقه سیاسی، پارادیم‌های مشروعیت‌ساز از منظر دانشمندان مسلمان همخوانی دارد؟ و اصولاً در زمانه ما مدل‌های حکمرانی بسته برخاسته از قرائت فقه سنتی بر بنیاد غلبه چطور و چگونه پاسخگوی نیاز جامعه‌ای رو برشد امروز می‌باشد؟.

مقالات این بخش عمدتاً با رویکردی تحلیلی-انتقادی به واکاوی موضوعات همچون نقد مبانی مشروعیت‌ساز اداره طالبان موسوم به امارت اسلامی (نص، تجربه صدر اسلام، بیعت محدود، غلبه) در برابر مفاهیمی مانند حاکمیت ملی، اراده مردم و حقوق شهروندی، بررسی تناقض‌های نظری و عملی میان ادعای "حکومت اسلامی" با مفاهیم فقهی عدالت، مصلحت عمومی و امر به معروف در عمل و محرومیت بخش از جامعه (دختران و زنان) از حق تحصیل، کار و مشارکت سیاسی با شواهد عینی از وضعیت کنونی، حقوق اقلیت‌ها؛ چالش فقه یا تفسیر و تحلیل جایگاه حقوقی- فقهی گروه‌های قومی و مذهبی (به‌ویژه شیعیان و هزاره‌ها) در نظام امارتی و مقایسه آن با الگوهای فقه پویا در کشورهای اسلامی دیگر، فقه حکومتی در برابر فقه مردمی و نقد انحصار تفسیر دینی توسط حاکمیت و تقابل آن با سنت‌های فقهی چندصدایی و نوع ساختار نظام سیاسی که متضمن تحقق عدالت اجتماعی در افغانستان است، می‌پردازند.

هدف در بخش نخست نشان دادن شکاف عمیق میان ظرفیت‌های نظری فقه سیاسی مروج در کشورهای اسلامی با الگوی حکمرانی تحقق‌یافته در حکومت



محورها و محتوای کلیدی که در این پرونده بدانها توجه شده عبارت‌اند از تأسیس حزب وحدت اسلامی؛ از تجربه موفق سیاسی تا استثنائنگاری موردی، واکاوی اندیشه‌های سیاسی شهید وحدت ملی استاد عبدالعلی مزاری در تلفیق آموزه‌های اسلامی پویا با مبارزه عدالت‌خواهانه و وحدت فراقومی به عنوان بدیل ایدئولوژی‌های انحصارطلب و حذفی، نقش حزب وحدت در تبدیل جامعه شیعه و هزاره از گروه‌های متشتت و منفعل به بازیگر فعال و دارای هویت سیاسی منسجم در عرصه گفتمان عدالت‌خواهانه ملی در دهه‌های شصت و هفتاد خورشیدی به ویژه در مقاومت سه ساله غرب کابل و بررسی سبک رهبری شهید مزاری از منظر دانش مدیریت و آموزه‌های اسلامی.

طرح و روایت این موضوعات به بهانه تأسیس سی‌وششمین سالگرد حزب وحدت اسلامی و رهبری خردمندانه استاد مزاری می‌بایست با نگاه آسیب‌شناسانه و معطوف به حوادث پس از شهادت ایشان باشد که چرا این حزب پس از شهادت استاد مزاری دچار فرازها، فرودها و انشعاب‌ها شد و تأثیر فقدان رهبری کاریزماتیک بر انسجام آن چقدر مؤثر بود و امروز چه درس‌ها و عبرت‌هایی می‌توان از آن برای مسأله کنونی خود گرفت؟، میراث فکری و عملی شهید مزاری و حزب وحدت اسلامی تحت رهبری وی چگونه می‌تواند پاسخی به بن‌بست کنونی افغانستان باشد؟

میان موفقیت حزب وحدت اسلامی و استاد مزاری به عنوان رهبر و دبیرکل آن حزب یک رابطه دو سویه وجود داشت. اگر حزب وحدت را به عنوان یک تجربه موفق سیاسی در تاریخ افغانستان و مردم خود

بدانیم که این‌گونه است، این موفقیت مرهون رهبری داهیه‌ها و خردمندانه استاد مزاری و یاران وی و ویژگی‌هایی شخصیتی منحصر به فرد او است. از سوی دیگر اگر استاد مزاری به عنوان یک رهبر کاریزما در سطح ملی و قومی مطرح شد و پس از سی سال از شهادت وی، آرمان و اهداف و راه او برای بسیاری از نسل نو و حتی مخالفان دیروز او جذابیت دارند - که نشانه‌های آن را در محافل پرشمار سالگرد شهادت او در سراسر جهان هر سال می‌بینیم، - بستر و زمینه‌ساز این موفقیت، تشکیل حزب وحدت اسلامی افغانستان بود. مهمترین عناصر و مؤلفه‌های که در قالب آرمان و اهداف شهید مزاری و حزب وحدت اسلامی در دوره کوتاه زندگی سیاسی و طبیعی او مطرح شد، در سرفصل‌های زیر قابل انعکاس‌اند:

- - تأکید بر گفت‌وگوی عدالت اجتماعی در برابر خشونت، انحصارطلبی و حذف،
- - پیوند هویت مذهبی فردی با شهروندی ملی،
- - وحدت ملی در سایه تحقق عدالت، برابری و برادری،
- - رهبری فراتر از مرزبندی‌های تنگ قبیله‌ای و منطقه‌ای.

طرح و روایت این موضوعات به بهانه تأسیس سی‌وششمین سالگرد حزب وحدت اسلامی و رهبری خردمندانه استاد مزاری می‌بایست با نگاه آسیب‌شناسانه و معطوف به حوادث پس از شهادت ایشان باشد که چرا این حزب پس از شهادت استاد مزاری دچار فرازها، فرودها و انشعاب‌ها شد و تأثیر فقدان رهبری کاریزماتیک بر انسجام آن چقدر مؤثر بود و امروز چه درس‌ها و عبرت‌هایی می‌توان از آن برای مسأله کنونی خود گرفت؟، میراث فکری و عملی شهید مزاری و حزب وحدت اسلامی تحت رهبری وی چگونه می‌تواند پاسخی به بن‌بست کنونی افغانستان باشد؟ و چرا تجربه حزب وحدت

کرامت انسان‌ها و احیای میراث شهید مزاری و حزب وحدت اسلامی نه به عنوان خاطره، که به مثابه نقشه راهی برای افغانستانی مبتنی بر عدالت اجتماعی، مشارکت همگانی و گفت‌وگوی سازنده.

این شماره فصلنامه، روایتی است از دو تجربه متقابل: ۱. تجربه کنونی حاکمیت افغانستان که نشان می‌دهد تحمیل قرائت واحد، انحصاری و غیر منعطف از دین بدون توجه و به رسمیت شناسی تكثر قومی، مذهبی و جنسیتی در جامعه، تنها به بحران مشروعیت می‌انجامد. ۲. تجربه تاریخی حزب وحدت اسلامی که ثابت کرد تلفیق آگاهانه اصول انسانی و اسلامی، رهبری فراقومی و پروژه عدالت‌خواهی می‌تواند الهام‌بخش تحقق عدالت اجتماعی، رفع ستم، تبعیض و انحصار در جامعه باشد.

ضمن تقدیر و تشکر از اهالی اندیشه و قلم که تاکنون در مسیر تکثیر آگاهی و بازخوانی برخی تجربه‌هایی تاریخی از طریق فکر و اندیشه خود در کنار ما بوده‌اند، تقاضا می‌شود که مثل گذشته و بلکه رساتر و ژرف‌تر در شرایط کنونی کشور که موضوعات فراوان فکری، سیاسی و تاریخی نیاز به بازبینی و بازنویسی دارند، با مجله عدالت و امید همکاری نموده تا با همکاری و همدلی هم رسالت تاریخی خود را در این برهه حساس تاریخی به نیکی ادا نماییم و امید که این گفت‌وگوهای میان نظریه انتقادی و تجربه زیسته، افقی نو برای اندیشه و عمل در افغانستان بگشاید.

اسلامی تحت رهبری شهید مزاری با تکیه بر آموزه‌های گفت‌وگو محور و عدالت‌خواه منبعث از آموزه‌های دینی و انسانی از جذابیت و مقبولیت گسترده‌ای برخوردار شده و می‌شود، در حالی که الگوی امارتی طالبان با ادعای تطبیق شریعت با چالش مشروعیت و عدم مقبولیت عمومی داخلی و بین‌المللی مواجه است؟.

پاسخ این چرایی به نوع نظام سیاسی که خود را در خدمت مردم و در راستای تحقق عدالت اجتماعی، برابری و برادری، رفع ستم و تبعیض می‌داند (الگوی مورد نظر مزاری و حزب وحدت) در برابر نظام سیاسی بسته فقهی که مردم را در خدمت خود می‌طلبد (خوانش امارتی طالبان) و مشروعیت برخاسته از اعتماد مردم در برابر اقتدار برخاسته از زور و ستم، بر می‌گردد. تفاوت نظری و میدانی دو خوانش و دو برداشت آینده خوب یا بد، جلب اعتماد مردم از طریق حضور آنان در تعیین حق سرنوشت و اراده ملی یا نادیده گرفتن اراده مردم و اعمال زور در قالب فقدان قانون اساسی و تحمیل اراده یک شخص بر سرنوشت یک کشور چهل میلیونی، متبلور می‌شود.

بنابراین این شماره فصلنامه، روایتی است از دو تجربه متقابل: ۱. تجربه کنونی حاکمیت افغانستان که نشان می‌دهد تحمیل قرائت واحد، انحصاری و غیر منعطف از دین بدون توجه و به رسمیت شناسی تكثر قومی، مذهبی و جنسیتی در جامعه، تنها به بحران مشروعیت می‌انجامد. ۲. تجربه تاریخی حزب وحدت اسلامی که ثابت کرد تلفیق آگاهانه اصول انسانی و اسلامی، رهبری فراقومی و پروژه عدالت‌خواهی می‌تواند الهام‌بخش تحقق عدالت اجتماعی، رفع ستم، تبعیض و انحصار در جامعه باشد.

از این‌رو مطالب پیش‌رو در شماره کنونی فصلنامه دعوت و تلنگری است برای بازخوانی انتقادی فقه سیاسی نه به مثابه ابزار سلطه، انحصار، تحمیل و حذف که به عنوان چارچوبی برای تضمین حقوق و

اندیشه و سیاست:

**جستاری در مبانی و مشروعیت نظام سیاسی
افغانستان**

دولت یثرب؛ اولین دولت مبتنی بر قانون اساسی و قرارداد اجتماعی

استاد سرور دانش

مشروعیت‌دهی یا مشروعیت‌یابی و مقبولیت آن در جامعه آن روز و درس‌های حقوقی و سیاسی این رویداد برای امروز و همچنین اشارات کوتاه به چالش‌های دولت‌داری در شرایط امروز افغانستان در پرتو اصول و مبانی دولت‌داری عهد پیامبر اسلام و خلفای راشدین است.

از این رو در ابتدا اصل روند شکل‌گیری دولت یثرب را مطابق با روایات موثق تاریخی به صورت بسیار فشرده نقل می‌کنیم و سپس نتایج و درس‌های آموختنی از این رویداد بزرگ تاریخی را مطرح می‌کنیم.

فلسفه هجرت؛ توسعه رسالت و جستجوی سرزمین جدید، یاران جدید و ایجاد جامعه سیاسی جدید:

ظهور اسلام در مکه، یک تغییر و دگرگونی عمیق فکری و فرهنگی ایجاد کرد که به تعقیب آن جامعه

تأسیس دولت یثرب در عهد پیامبر اسلام (ص) و تداوم آن در دوره خلفای راشدین، سرآغاز یک نهضت و تحول جدید و تولد دولت-ملت جدید در دنیای آن روز است؛ تحولی که تمدن و فرهنگ جدیدی را پی ریخت و بنیاد روابط و مناسبات سیاسی و اجتماعی را دگرگون ساخت و به طور خاص در زمینه نظام سیاسی و اداری و سیره دولت‌داری، راه و رسم جدیدی را از خود به یادگار گذاشت.

بررسی تفصیلی این موضوع نیاز به تحقیق گسترده‌تری دارد، اما فعلاً هدف ما در این نوشتار کوتاه، به عنوان یادداشت و برداشتی در حاشیه موضوع اول فراخوان مجله عدالت و امید (معیارهای مشروعیت زمامدار در اسلام و این‌که چه کسی باید حکومت کند و چگونه باید حکومت شود) ارائه یک طرح یا تحلیل ابتدایی از نحوه شکل‌گیری دولت یثرب و دقت در مبانی تأسیس آن و نحوه

آن روز مکه و شبه جزیره عربستان کاملاً به دو قطب متضاد تقسیم گردید. ۱۳ سال مبارزه و مقاومت به رهبری پیامبر اسلام، باعث شد که یک گروه جدید به نام مسلمانان با زمینه‌های فکری و اعتقادی ویژه ایجاد شود، اما به دلیل اختناق و سرکوب شدید، این گروه به یک جامعه مستقل جدید تبدیل نشد، بدین معنا که با همه تلاش و مبارزه همه جانبه در طول ۱۳ سال، جامعه سیاسی مسلط، جامعه مشرکان و بت پرستان مکه بود و جامعه سیاسی جدیدی در مکه شکل نگرفت و تنها یک جماعت یا گروه جدیدی با افکار نو و متفاوت با باورها و سنت‌های حاکم ظهور کرد. اما این جماعت باید خود را از چنبره حاکمیت بت پرستان مکه آزاد می‌کرد و یک فرصت جدیدی را برای حاکمیت باورها و ارزش‌های جدید خود فراهم می‌ساخت. بدین جهت رهبری این گروه از توسعه شبکه پیروان و پیروزی آنان در محیط مکه ناامید شده و استراتژی جدیدی را مبنی بر «هجرت» مسلمانان از مکه در پیش گرفت. این استراتژی در دو مرحله به اجرا گذاشته شد: مرحله نخست این استراتژی، هجرت به حبشه برای حفظ جان هسته اولیه مسلمانان مبارز از خطر نابودی بود، اما مرحله دوم که مهم‌تر بود، هجرت به یثرب بود، نه برای حفظ جان مسلمانان، بلکه برای ایجاد جامعه سیاسی جدید و حاکمیت نظم جدید حقوقی. لازم به ذکر است که شهری که بعدها به نام «مدینه» یا «مدینه النبی» نامیده شد و تا امروز هم به همین نام معروف است، در آن زمان به نام «یثرب» یاد می‌شد و خود این تغییر نام هم در جای خود حاوی پیام مهم فرهنگی و تمدنی است.

بیعت یا پیمان عقبه، سنگ بنای نخست تأسیس اولین جامعه سیاسی اسلام در یثرب:

آغاز ماجرا از ملاقات پیامبر اسلام با شش تن از قبیله خزرج یثرب بود که سفری به مکه داشتند و پیامبر اسلام، دین اسلام را به آنان عرضه کرد. آنان بدون

این‌که کدام توافق‌نامه یا پیمانی با پیامبر منعقد کرده باشند، برای مشوره با مردم خود به مدینه بازگشتند. اما با برگشت آنان صدای دین جدید و گروه جدید در هر خانه مردم یثرب پیچید و در موسم حج سال بعد، ۱۲ تن مرکب از ۹ تن نمایندگان قبیله اوس و ۳ تن نمایندگان قبیله خزرج برای گفتگو با پیامبر اسلام به مکه آمدند و در محلی به نام «عقبه» در مکه با پیامبر ملاقات کردند و بعد از گفتگوی کوتاهی در مورد دین جدید، آنان با پیامبر بیعت کردند، با این تعهد که به خداوند شرک نورزند، دزدی و زنا نکنند و فرزندان خود را به قتل نرسانند، تهمت و افترا نبندند. این بیعت که به نام «بیعت اول عقبه» معروف شد، هیچ نوع محتوای سیاسی یا نظامی نداشت و یک تعهد دینی بود با ماهیت فکری و اخلاقی که بعدها این نوع بیعت در آیه ۱۲ سوره ممتحنه قرآن «بیعت زنان» نامیده شد چون عین همان محتوا را در بر داشت. بعد از این بیعت، پیامبر اسلام، مصعب بن عمیر را به یثرب فرستاد تا آموزه‌های دین اسلام را به آنان بیاموزد.^۱

بدین ترتیب اولین هسته فکری و ایمانی مسلمانان در یثرب شکل گرفت و در موسم حج سال بعد، یک هیأت بزرگ بلندپایه مرکب از ۷۳ مرد و دو زن به نمایندگی از مردم مدینه جهت گفتگو با پیامبر به مکه رفتند و در میان آنان برخی از رهبران دو قبیله اوس و خزرج نیز حضور داشتند. حضور دو زن هم جایگاه شایسته زنان در امور عمومی سیاسی و اجتماعی را نشان می‌دهد. این دو زن عبارت بودند از: نسیم بنت کعب المازنیه و ام منیع اسماء بنت عمرو السلمیه.^۲ البته زنان در صحنه‌های مختلف و در تمام بیعت‌هایی که در عهد پیامبر صورت گرفت حضور فعال داشتند و در سوره ممتحنه نیز از بیعت زنان یاد شده است.

این هیأت در شب ۱۳ ذی‌الحجه در عقبه در سرزمین منی در یک ملاقات بسیار سری و محرمانه با پیامبر



بیعت کردند که به «بیعت دوم عقبه» معروف شد. محور اصلی این بیعت این بود که پیامبر با پیروانش به یثرب کوچ کند و رهبری یثربیان را به دست بگیرد و یثربیان در مقابل، از پیامبر حمایت و از او اطاعت کنند.

پیامبر اسلام در این ملاقات در ابتدا با قرائت آیاتی از قرآن، آنان را به اسلام ترغیب کرد و سپس فرمود: باشما بیعت می‌کنم بر این‌که از من دفاع کنید؛ همانطور که از فرزندان و اهل بیت خود دفاع می‌کنید. براء بن معرور یکی از سران قبایل یثرب گفت: ما از شما دفاع خواهیم کرد چنان که از خود دفاع می‌کنیم. همچنین او گفت: ما فرزندان جنگ و مبارزه و تربیت یافتگان جبهه‌های نبردیم و این خصیصه از نیاکان ما به وراثت رسیده است. در این میان که شور و شوق سراسر جمعیت را فرا گرفته بود، صدای خزر جیان که حاکی از اشتیاق فوق‌العاده آنان بود، بلند شد. عباس عموی پیامبر در حالی که دست رسول خدا را در دست داشت، گفت: جاسوسانی بر ما گمارده شده و لازم است آهسته سخن بگویید. در این میان «براء بن معرور» و «ابو الهیثم بن تیهان» و «اسعد بن زراره» از جای خود بلند شدند و با پیامبر دست بیعت دادند و سپس تمام جمعیت بیعت نمودند.

«ابو الهیثم» هنگام بیعت عرض کرد: ای رسول خدا! ما با یهودیان پیمان بسته‌ایم، اکنون ناچاریم تمام آن‌ها را نادیده بگیریم. سزاوار نیست روزی از ما دست بردارید و به سوی قوم خود برگردید. پیامبر فرمود: شما با هر کس پیمان صلح بسته‌اید، من محترم می‌شمارم. من از شما هستم و شما از من. با هر کس که شما در صلح باشید من هم در صلح هستم و با هر کس که شما در جنگ باشید من هم در جنگ خواهم بود. سپس فرمود: ۱۲ نفر از میان خود نماینده انتخاب کنید که در مشکلات، نظر آنان برای شما حجت باشد. چنان‌که موسی بن عمران، دوازده نفر نقیب از میان بنی اسرائیل برگزید.^۳

این بیعت در حقیقت یک قرارداد یا پیمان سیاسی بود که بین پیامبر از یک‌سو و نمایندگان مردم یثرب از سوی دیگر منعقد شد؛ پیمانی که بر اساس آن پس از این پیامبر به یثرب مهاجرت کند و جامعه جدید سیاسی را در آن سرزمین تأسیس نماید. با این قرارداد پیامبر اسلام و پیروان مکی او از هویت مکی خود دست برداشته و با هجرت به مدینه، هویت یثربی پیدا می‌کردند و به تعبیر برخی‌ها و مطابق اصطلاحات امروز، تابعیت مکه را ترک کرده و تابعیت و شناسنامه یثرب را می‌گرفتند.^۴

بنا بر این مهم‌ترین محور این پیمان این است که این پیمان سیاسی، سنگ بنای اصلی تأسیس جامعه سیاسی جدید یثرب شد و تشکیل دولت آینده مدینه را تهداب گذاشت. به عبارت دیگر روند تشکیل جامعه سیاسی اسلام در مدینه با همین بیعت یا پیمان آغاز شد و نه بر اساس نزول وحی و دستور قرآنی و حکم شریعت، زیرا آنچه در عمل اتفاق افتاد و امروز به عنوان یک روایت موثق تاریخی به دست ما رسیده، بیعتی است که مشتمل بر یک تعهد و قرارداد اجتماعی دو جانبه است بین پیامبر اسلام از یک‌سو و نمایندگان مردم مدینه از سوی دیگر مبنی بر این‌که پیامبر و یارانش از مکه به یثرب کوچ کنند و یک جامعه جدید با نظم جدید سیاسی و امنیتی تشکیل شود و مردم یثرب هم از پیامبر حمایت کنند و از اوامر او اطاعت نمایند.

صحیفه یا قانون اساسی دولت جدید یثرب:

بعد از بیعت و پیمان عقبه که بر اساس آن پیامبر و یارانش از مکه به مدینه یا یثرب آن زمان هجرت کردند، «صحیفه یثرب» گام دوم برای شکل‌گیری عملی ساختار روابط جدید سیاسی و امنیتی بین پیامبر و مردم مدینه است به شمول قریش یا مهاجرانی که از مکه به مدینه آمده بودند و همه اقوام و قبایلی که در مدینه حضور داشتند اعم از قبایل اوس و خزرج و قبایل متعدد یهودی و جمعی از مشرکان.

پیامبر اسلام (ص) پس از ورود به یثرب و ایجاد جامعه سیاسی جدید، اولین کار مهمی را که در خلال شش ماه اول بعد از هجرت انجام داد، تنظیم و تصویب این «صحیفه» که از آن به نام «کتاب» یا «وثیقه» یا «قانون اساسی مدینه» هم یاد شده، برای تنظیم حیات سیاسی و اجتماعی مردم آن سرزمین، به شمول مسلمین، یهود و همه اقوام و قبایل و حقوق متقابل بین قبایل و رهبری دولت جدید بود.

متن عربی این سند در سیره ابن هشام^۵ موجود است و در فارسی ترجمه‌های متعددی از آن شده است. یکی از آن‌ها ترجمه زیر است و برای این که با محتوای آن به طور دقیق‌تر آشنا شویم و نتایج آن را تحلیل کنیم، متن کامل آن را که دارای ۴۷ ماده است در ذیل نقل می‌کنم:

بسم الله الرحمن الرحيم.

۱. این (نوشته = کتاب) دستور یا منشوری است از طرف محمد (ص) فرستاده خدا، در میان مؤمنان و مسلمانان از طایفه قریش و اهالی یثرب و کسانی که از آن‌ها پیروی کنند و به آن‌ها بپیوندند و همراه با آن‌ها جهاد کنند، نافذ و جاری خواهد بود.

۲. این‌ها صرف نظر از سایر مردم، امتی هستند یگانه و مشخص (یک واحد سیاسی).

۳. مهاجران قریش رسوم و حالت قبلی زندگی خود را حفظ کرده و مسئول حراست از بخش خود خواهند بود و خون‌بهای خود را با رعایت حس نیکوکاری و عدالت که در میان مؤمنان وجود دارد خواهند پرداخت و نیز فدیة اسیران خود را بر اساس اصول نیکوکاری و عدالت همه با یک‌دیگر پرداخت خواهند کرد.

۴. بنوعوف نیز رسوم و حالت قبلی زندگی خود را حفظ کرده و مسئول حراست بخش و ناحیه خود خواهند بود و نیز خون‌بهای مربوط را با توافق یک‌دیگر خواهند پرداخت و همچنین فدیة مربوط به اسیران خود را نیز با رعایت اصول نیکوکاری و

عدالت رایج در میان مؤمنان تأدیه خواهند کرد.

۵. بنوحارث (خزرجی‌ها) رسوم و حالت قبلی زندگی خود را حفظ کرده و مسئول حفظ و حراست ناحیه خود خواهند بود و هر طایفه و گروهی با توافق فدیة مربوط به اسیران خود را بر اساس عدالت و نیکوکاری پرداخت خواهند کرد.

۶. بنوساعده رسوم و حالت قبلی زندگی خود را حفظ کرده و مسئول نگهداری و حفاظت بخش خود خواهند بود و هر گروهی بر اساس اصول نیکوکاری و عدالت رایج در میان مؤمنان فدیة خود را خواهد پرداخت.

۷. بنوجشم رسوم و حالت قبلی زندگی خود را حفظ کرده و مسئول حفظ و نگهداری بخش خود خواهند بود و بر اساس اصول نیکوکاری و عدالت رایج در میان مؤمنان فدیة خود را خواهند پرداخت.

۸. بنونجار رسوم و حالت قبلی زندگی خود را حفظ کرده و مسئول نگهداری و حفاظت بخش خود خواهند بود و هر طایفه و گروهی بر اساس عدالت و نیکوکاری رایج در میان مؤمنان فدیة خود را خواهند پرداخت.

۹. بنوعمر و بنوعوف رسوم و حالت قبلی زندگی خود را حفظ کرده و مسئول نگهداری و حفاظت ناحیه خود خواهند بود و هر طایفه‌ای بر اساس عدالت و نیکوکاری رایج در میان مؤمنان فدیة خود را ادا خواهد کرد.

۱۰. بنونبیت رسوم و حالت قبلی زندگی خود را حفظ کرده و مسئول حفظ و حراست بخش خود خواهند بود و هر طایفه‌ای بر اساس عدالت و نیکوکاری رایج میان مؤمنان فدیة خود را خواهند پرداخت.

۱۱. بنواوس رسوم و حالت قبلی زندگی خود را حفظ کرده و مسئول نگهداری و نگهداری ناحیه خود خواهند بود و هر طایفه‌ای فدیة خود را مطابق اصول عدالت و نیکوکاری رایج در میان مؤمنان پرداخت



خواهد کرد.

۱۲. الف: مقرر است که مؤمنان هیچ فردی را که بر اثر فشار قرض از پا درآمده باشد (بدون کمک) به حال خودش وانگذارند و در موضوع فدیة نیز بر اساس اصول عدالت و نیکوکاری رایج میان مؤمنان و هم‌چنین راجع به خون‌بها رعایت حال چنان شخصی را بنمایند.

۱۲. ب: نیز مقرر است هیچ مؤمنی با مولای (هم‌پیمان) مؤمن دیگری علیه او به مخالفت برنخیزد.

۱۳. نیز مقرر است که مؤمنان پرهیزکار باید در برابر آن فردی که از میان یاغی شود یا بخواهد به دیگران تجاوز و ستمکاری کند، یا این‌که موجبات تعدی و جنایتی را فراهم سازد یا در میان مؤمنان فساد ایجاد کند، همه با یک‌دیگر همکاری کنند و او را مغلوب سازند. حتی اگر قیام‌کننده و متجاوز فرزند یکی از مؤمنان باشد.

۱۴. هیچ مؤمنی نباید مؤمن دیگری را که کافری را کشته بکشد و به هیچ کافری علیه مؤمنی نباید کمک کند.

۱۵. حمایت خدا یکی بیش نیست و حمایت مؤمنان از نازل‌ترین فرد مسلمان، در موردی که به نام اسلام تعهدی کرده باشد قطعی و همگانی است و همه مؤمنان در برابر همه مردم جهان، با یکدیگر برابرند.

۱۶. افرادی از جامعه یهود که به ما کمک کنند حمایت و کمک ما را جلب خواهند کرد و با ما برابر خواهند بود و هیچ‌کس نخواهد توانست بر آن‌ها تحمیلی روا دارد و بدیهی است به مخالفین آن‌ها نیز کمکی نخواهد شد.

۱۷. صلح مؤمنان یکی بیش نخواهد بود و اگر احیاناً در راه خدا جنگی پیش آید هیچ مؤمنی حق ندارد بدون موافقت مؤمنان با طرف مخاصمه صلح کند، مگر این‌که این صلح مورد موافقت همه مؤمنان باشد که در آن صورت، صلحی که بر اساس عدالت و برابری استقرار یابد برای همه الزام‌آور خواهد بود.

۱۸. هر طایفه‌ای که همراه ما جنگ کند دستجات آن طایفه باید به نوبت همراه ما بجنگند.

۱۹. از آن‌جا که مؤمنان همه در حکم یک گروه هستند در خون‌هایی که از آن‌ها در راه خدا ریخته می‌شود اولیای یک‌دیگرند (یعنی همه ولی دم شناخته میشوند و قصاص بر عهده همه است).

۲۰. الف: بدون تردید مؤمنان پرهیزکار پیرو هدایت و تابع بهترین طریق ارشادند.

۲۰. ب: هیچ مشرکی نباید به یک نفر از قریش حمایتی بدهد و یا مالی از او نگهداری کند و هیچ مؤمنی را مانع نشود که بر مشرک تسلط پیدا کند.

۲۱. اگر کسی عمداً مؤمنی را بکشد و ثابت شود باید به قصاص آن قتل کشته شود. مگر این‌که بازماندگان مقتول راضی شوند (که خون‌بها بگیرند) و همه مؤمنان باید برای مجازات اقدام کنند و هیچ نوع عمل و اقدام دیگری برای مؤمنان روا نیست.

۲۲. برای هیچ مؤمنی که معتقد به این سند باشد و به خدا و روز قیامت عقیده داشته باشد جایز نیست به جنایتکار کمک کند یا او را پناه دهد و بر کسی که جنایتکار را یاری دهد یا او را پناه دهد هر آینه لعنت خدا و خشم خدا در روز قیامت متوجه خواهد بود و هیچ نوع مخارج یا غرامتی از او پذیرفته نخواهد شد.

۲۳. بر شما مؤمنان واجب است در هر موردی که با یک‌دیگر اختلاف پیدا کردید مرجع امر خدا و پیغمبرش باشد.

۲۴. هرگاه در هنگام جنگ، یهودیان با مؤمنان همکاری کنند هزینه جنگی را خودشان باید بپردازند.

۲۵. یهود بنی عوف با مؤمنان در حکم یک امت شناخته می‌شوند. اما یهود دین خود را دارند و مسلمانان دین خود را. موالی (هم‌پیمانان) یهود در حکم خود یهودند. مگر کسانی که ستم کنند و مرتکب گناه شوند و متجاوز باشند، چنین کسانی جز خود و اهل خانه خود را دچار زحمت نخواهند کرد.

۲۶. یهودیان بنی‌نجار حقوق‌شان مانند حقوق یهود

بنی عوف خواهد بود.

۲۷. یهودیان بنی حارث حقوق‌شان مانند حقوق یهود

بنی عوف خواهد بود.

۲۸. یهود بنی ساعده حقوق‌شان مانند حقوق یهود

بنی عوف خواهد بود.

۲۹. یهود بنی چشم حقوق‌شان مانند حقوق یهود بنی

عوف خواهد بود.

۳۰. یهود بنی اوس حقوق‌شان مانند حقوق یهود بنی

عوف خواهد بود.

۳۱. یهود بنی ثعلبه حقوق‌شان مانند حقوق بنی عوف

خواهد بود. مگر آن کسی که ستم کند و مرتکب

گناه گردد و او نیز جز به خود و اهل خانواده خود

زیانی نخواهد رسانید.

۳۲. «جفنه» چون شاخه‌ای از قبیله ثعلبه است مانند

خودشان (در حکم خودشان) هستند.

۳۳. حقوق بنی الشطیبه مانند حقوق یهود بنی عوف

خواهد بود و مسلم است که این معنی باید از هر

جهت رعایت شود و تجاوزی روی ندهد.

۳۴. موالی ثعلبه دارای حقوق اعضای اصلی همان

قبیله خواهند بود.

۳۵. شعبه‌های فرعی یهود دارای حقوق اعضای

اصلی‌شان خواهند بود.

۳۶. الف: مسلم است که هیچ‌یک از افراد یهود جز

به اذن و اجازه محمد (ص) در جنگ شرکت نخواهند

کرد.

۳۶. ب: قصاص نباید از بین برود و خون کسی نباید

هدر شود و هر کس خون کسی را بریزد زحمت آن

دامن‌گیر خودش و خانواده‌اش خواهد شد. و خدا به

بهترین وجهی به این مطلب عنایت دارد.

۳۷. الف: هنگام بروز جنگ مخارج جنگی یهود بر

عهده خودشان و مخارج جنگی مسلمانان بر عهده

خودشان خواهد بود و به هر حال هر دو طرف با

یک‌دیگر بر ضد کسانی که علیه پیروان این دستور

بجنگند همکاری خواهند کرد و روابطشان با

یک‌دیگر بر اساس مشورت و خیرخواهی و نصیحت

خواهد بود و از بدرفتاری احتراز خواهند کرد.

۳۷. ب: هیچ فردی نباید نسبت به هم‌پیمانانش

بدرفتاری کند و همه باید به مظلوم کمک کنند.

۳۸. هنگامی که مسلمانان با دیگران در حال جنگ

باشند یهودیان به مسلمانان کمک مالی خواهند کرد.

۳۹. داخل شهر مدینه برای پیروان این سند «حرم»

شناخته خواهد شد.

۴۰. پناهنده هر کس در حکم خود اوست و هیچ‌کس

نباید به پناهنده‌اش زیانی برساند و یا نسبت به او

مرتکب جرمی شود.

۴۱. پناهنده (یعنی کسی که از دیگری حق «جوار» یا

پناهندگی گرفته) نمی‌تواند جز با اجازه شخص

حمایت‌کننده دیگری را در این حق اصلی شریک

کند.

۴۲. هرگاه بین کسانی که تابع این دستور هستند،

کشتاری روی دهد یا مشاجره‌ای درگیرد که بیم فساد

در آن باشد، مرجع امر رسیدگی، خدا و محمد (ص)،

که فرستاده خدا است، خواهند بود و خدا ضامن

پرهیزکارترین و نیکوکارترین پیروان این سند است.

۴۳. به قریش و یاران قریش حق جوار (پناهندگی)

داده نمی‌شود و آن‌ها از حقوق پناهندگی محرومند.

۴۴. پیروان این سند در برابر کسانی که به مدینه

حمله کنند، یک‌دیگر را یاری خواهند کرد.

۴۵. الف: اگر یهودی‌ها به صلحی دعوت شوند که

در آن همکاری کنند و آن صلح را عملی سازند،

می‌توانند به این کار اقدام کنند. در آن صورت مؤمنان

نیز باید آن صلح را بپذیرند، مگر این‌که صلح با

کسانی باشد که در راه دین می‌جنگند.

۴۵. ب: هر گروهی مسؤول حفاظت و نگهبانی آن

قسمت از شهر هستند که روبه‌روی آن‌ها واقع شده

است.

۴۶. یهودیان اوس همان حقوقی را دارند که پیروان

این سند از آن برخوردارند و پیروان این سند بدون



تعرض و تجاوز به دیگران باید دقیق‌ترین نکات آن را رعایت کنند.

هر کس عمل خلافی مرتکب شود سزای آن را خواهد دید و به‌طور قطع خدا ضامن پرهیزکارترین افراد است و از آن کسی حمایت می‌کند که به بهترین وجه مطابق مندرجات این دستور عمل کند.

۴۷. این دستور (سند) از کسی که ستمکار و عهدشکن و متجاوز باشد حمایت نخواهد کرد. و هر کس از شهر خارج شود و هر کس در مدینه بماند مأمون و مصون خواهد بود. مگر کسی که ظلم کند و برخلاف مندرجات این منشور عمل کند و به‌طور قطع و مسلم خدا پناه‌دهنده کسانی است که نیکوکاری را پیشه کنند و پرهیزکارتر باشند و محمد (ص) فرستاده خداست.^۶

درس‌ها و نتایج مترتب بر تدوین و تصویب صحیفه یا قانون اساسی مدینه:

صحیفه مدینه از نگاه دینی، سیاسی و حقوقی از آنچنان اهمیتی برخوردار است که باید در شرح آن کتاب‌ها و مقالات مستقل نوشته شود. خوشبختانه برخی از علما و متفکران اسلامی در این باره تحلیل‌های جالبی ارائه کرده‌اند.^۷ در این نوشتار کوتاه تنها به چند موضوع به عنوان برداشتی از نتایج سیاسی و حقوقی صحیفه به صورت فشرده اشاره می‌کنیم:

۱. تأسیس دولت شهر مستقل مدینه

صحیفه مدینه اساس و بنیاد حقوقی تأسیس جامعه سیاسی جدید و دولت جدید مسلمانان به رهبری پیامبر اسلام را در مدینه فراهم ساخت. استاد جعفری لنگرودی از حقوق‌دانان مشهور و متخصص در امور فقه و حقوق می‌گوید: این عهدنامه (صحیفه مدینه) که به دست رسول اکرم (ص) فراهم گردید و نزد مسلمانان به عهدنامه یثرب معروف است، مبنای تشکیل دولت اسلامی گردید و در واقع اعلامیه استقلال جزیره العرب و مسلمانان بود. با این عهدنامه،

مدینه به صورت دولت‌شهری مستقل، در برابر مکه، به صورت دولت‌شهر مستقل حجاز قد علم کرد. ایشان این عهدنامه را به صورت ۱۹ ماده قانونی تنظیم کرده است.^۸

دولت شهر مدینه به تمام معنا یک دولت و یک جامعه سیاسی مستقل بود حتی به عنوان دولت به مفهوم مدرن امروزی آن. امروزه برای یک جامعه سیاسی به نام دولت وجود چهار عنصر را ضروری می‌دانند: جمعیت، سرزمین یا قلمرو، حکومت و حاکمیت به معنای استقلال. مسلمانان در ۱۳ سال مکه چنان‌که گفتیم نتوانستند یک جامعه مستقل سیاسی یا دولت تشکیل بدهند زیرا نه سرزمین مستقل داشتند و نه حکومت و حاکمیت مستقل. اما با تصمیم خردمندان پیامبر اسلام مبنی بر مهاجرت به مدینه، عنصر سرزمین فراهم شد و با امضای پیمان با نمایندگان قبایل مدینه و سرانجام با امضا و تصویب صحیفه به عنوان قانون اساسی، سازمان و تشکیلات حکومت با حاکمیت مستقل ایجاد گردید.

۲. تأسیس حکومت بر مبنای یک قرارداد اجتماعی

دولت مدینه بر اساس تعاهد و قرارداد اجتماعی و عهدنامه مدون و مکتوب ایجاد شد.^۹ نه عامل جنگ و زور و غلبه دخالت داشت و نه وراثت و سنت‌های قبیلوی. در ایجاد این دولت به هیچ صورت قوه و زور مورد استفاده قرار نگرفته بود. مردم مدینه بر اساس نیازها و ضرورت‌های داخلی و قوت منطق و استدلال پیامبر اسلام با او در ابتدا بیعت کردند و سپس از او برای انتقال به مدینه و ایجاد جامعه سیاسی جدید دعوت به عمل آوردند و بعد هم برای تنظیم حقوق و مکلفیت‌ها این وثیقه نوشته شد. این در حالی است که در دنیای آن روز، دولت‌ها یا دولت شهرها و یا امپراطوری‌ها بر مبنای غلبه و زور و فتوحات و یا بر مبنای وراثت و مناسبات قبیلوی و قومی شکل می‌گرفتند. اما در دولت‌داری مدینه در هر

دو عهد پیامبر و خلفای راشدین از زور و غلبه خبری نیست. البته به طور طبیعی یک سلسله اختلافات و تفاوت دیدگاه‌ها مخصوصاً در عهد مابعد پیامبر اسلام وجود داشت ولی در ایجاد دولت و یا شیوه انتخاب زمامدار، به هیچ صورت از غلبه و قوه قهریه و جنگ و یا وراثت کار گرفته نشد. نه پیامبر با زور وارد مدینه شده بود و نه حاکمان بعد از او وارثان نسبی وی بودند.

بر مبنای مواد صحیفه مدینه، پیامبر اسلام هم به عنوان رئیس جامعه سیاسی جدید تعیین شد و هم به عنوان مرجع حل اختلاف و یک مقام قضایی برای حل و فصل اختلافات؛ اعم از اختلافات در مورد تفسیر مواد صحیفه و هم در مورد منازعات بین افراد و یا بین افراد و دولت.

نکته قابل توجه این است که پیامبر اسلام به طور همزمان دارای سه عنوان و یا سه حیثیت بود: او از یکسو رسول خدا بود و از طریق وحی، تعالیم الهی و احکام شریعت را دریافت می‌کرد و از جهت دیگر رئیس یک جامعه جدید سیاسی و در حقیقت رئیس دولت بود که همزمان در رأس هر سه قوه مجریه و مقننه و قضائیه قرار داشت. از جانب سوم به صراحت آیات قرآن او بشری مانند افراد دیگر بشر بود. انما انا بشر مثلكم. سوره کهف/ ۱۱۰

به جهت همین سه نوع حیثیت در شخصیت پیامبر اسلام است که تصرفات و یا گفتار و رفتار ایشان هم دارای سه عنوان و سه حیثیت است:

۱- تصرفات ناشی از اتصال او به منبع وحی و به عنوان پیامبر خدا و مبلغ احکام شریعت اسلام. آنچه که در کنار کتاب خدا به نام «سنت پیامبر» به عنوان یکی از منابع شریعت یاد می‌شود، مشمول همین عنوان و حیثیت وجود مبارک پیامبر اسلام است.

۲- تصرفات و گفتار و رفتاری ناشی از مقام سیاسی او به عنوان رئیس دولت و زمامدار مورد قبول همه گروه‌های اجتماعی و صحیفه مدینه که توسط پیامبر

به عنوان زمامدار جامعه صادر شده است از جمله همین نوع تصرفات است. این صحیفه با این‌که متأثر از ارزش‌های جدید جامعه یعنی تعالیم اسلام است ولی ریشه مستقیم در وحی یا آیات قرآن ندارد و مطابق برخی از نظریات جزء سنت هم شمرده نمی‌شود و پیامبر اسلام به عنوان رئیس مورد قبول جامعه، آن را مانند سایر پیمان‌ها، امضا یا تصویب کرده است.

۳- همچنین یک سلسله تصرفات دیگر پیامبر اسلام ناشی از وجود بشری ایشان است. ایشان در مسایل شخصی خود مانند هر انسان دیگر نیازمندی‌های عادی مادی و معنوی و عاطفی خود را داشت و مانند هر انسان دیگر به تنظیم امور شخصی و خانوادگی خود می‌پرداخت.^{۱۰}

بنا بر این پیامبر اسلام به طور همزمان دارای یک شخصیت قدسی، کاریزمایی و بشری بود. شخصیت قدسی ایشان نیازی به بیعت یا پیمان یا قرارداد اجتماعی نداشت، چون او برگزیده خداوند و مبلغ پیام الهی برای بشریت بود ولی مقام پیامبر اسلام به عنوان رئیس سیاسی جامعه و شخص اول دولت، با رضایت و توافق مردم مدینه و بر اساس یک نوع قرارداد و تعهد دو جانبه شکل گرفت. به عبارت دیگر مردم مدینه حتی کسانی که پیامبری یا نبوت پیامبر و دین و شریعت او را هم قبول نداشتند مانند یهودیان و مشرکان، در چوکات صحیفه و قانون اساسی مدینه، زعامت و رهبری ایشان و حاکمیت سیاسی واحد را پذیرفتند. یهودیان زعامت و حکومت پیامبر را از این جهت نپذیرفتند که او از جانب خداوند آمده و شریعت جدیدی آورده است چون آنان دین اسلام را قبول نداشتند اما از نگاه سیاسی راضی شدند که جزء جامعه جدید سیاسی شوند و رهبری سیاسی پیامبر اسلام را بپذیرند.

به همین جهت چنان که گفته شد دولت مدینه با مشروعیت مردمی یعنی با رضایت کامل و توافق

عمومی مردم به وجود آمد و هیچ نوع اعمال فشار مادی و معنوی وجود نداشت و در اصل این مردم مدینه بودند که به سراغ پیامبر رفتند و از وی برای سکونت در مدینه و به دست گرفتن رهبری مردم مدینه دعوت به عمل آوردند و او هم در پرتو وحی الهی و شخصیت کاریزماتیک خود به عنوان یک رهبر مقتدر و حکیم در رأس جامعه سیاسی جدید قرار گرفت و دولتی را تأسیس کرد که نه تنها از نگاه شرایط آن زمان بلکه حتی برای زمان معاصر هم برای جامعه انسانی آموزنده و سازنده و یک الگوی قابل اجرا است.

وقتی که زمامداری و دولت‌داری پیامبر اسلام چنین باشد، بسیار جای تأسف است که امروزه گروهی از افراد بسیار عقبمانده از نگاه فکری و علمی و اخلاقی در افغانستان که از راه زور و تزویر، قدرت سیاسی را غصب کرده و خود را با زور سرنیزه حاکم بر سرنوشت مردم ساخته‌اند، بدون این که کمترین رضایت و تأیید از طرف مردم وجود داشته باشد، حکومت خود را مشروع و برخاسته از احکام شریعت اسلام می‌پندارند! و برای حکومت کردن، خود را بی‌نیاز از موافقه و تأیید مردم و بی‌نیاز از قانون اساسی و قانون‌گذاری می‌دانند. در حقیقت گروه طالبان نه از حیثیت قدسی و الهی برخوردار هستند تا مشروعیت دینی داشته باشند و نه حکومت آنان برخاسته از کدام قرارداد اجتماعی است تا تأیید و موافقه مردم را داشته و مشروعیت مردمی پیدا کند. این نوع حکومت با هیچ معیار و مبنای کهنه و نو یا سنتی و مدرن، از مشروعیت برخوردار نیست.

۳. اولین قانون اساسی مکتوب در جهان

بر اساس مطالعات و تحقیقاتی که صورت گرفته صحیفه مدینه اولین قانون اساسی مکتوب در جهان است. زیرا قانون اساسی حتی بر اساس تعریفات جدید امروزی در حقوق اساسی عبارت است از «مجموعه قواعد اساسی سازمان‌دهنده دولت و روابط،

حقوق و تکالیف متقابل دولت و افراد که معمولاً به شکل یک سند مکتوب توسط مقام صلاحیت‌دار وضع و تصویب می‌گردد.» مطابق این تعریف صحیفه مدینه می‌تواند مصداق بسیار روشن و برجسته آن باشد. البته طبیعی است که نهادها و سازمان‌های دولت در دوره معاصر کاملاً متفاوت است با سازوکارهایی که در جوامع سیاسی ۱۵ قرن پیش وجود داشته است ولی از نگاه محتوا و کارکرد اصلی کاملاً مشابه همدیگر است.

دکتر محمد حمیدالله ضمن این که عهدنامه مدینه را اولین قانون اساسی مکتوب در جهان دانسته است، آن را به انگلیسی برگردانده و طی مقاله‌ای فاضلانه به تجزیه و تحلیل آن پرداخته و اعتبارش را اثبات کرده است. وی در شروع مقاله خود متذکر شده است: «اولین قانون اساسی مکتوب در جهان، که به وسیله رئیس حکومتی تنظیم و تدوین شده باشد، قانونی است که توسط شخصیتی مانند حضرت محمد (ص) طرح و تنظیم شده و چون یکی از مفاخر عالم اسلام است، جا دارد نسل جدید مسلمانان نیز آن را بشناسد.» وی، با تأکید بر این که اولین حلقه قانون‌گذاری در اسلام، دوران زندگی پیامبر اسلام بوده، ضمن مهم دانستن سند مورد بحث، افزوده است: «تا جایی که معلومات فعلی من حکم می‌کند چنین متنی در تاریخ جهان نگارش نیافته و هیچ سند مشابهی مقدم بر آن وجود ندارد.»^{۱۱}

۴. ضرورت قانون‌گذاری در کنار قرآن و سنت:

صحیفه مدینه در عین حال یک نوع تقنین و قانون‌گذاری بود و این معنایش این است که مسلمانان در کنار قرآن و سنت یا احکام شریعت، برای تنظیم حیات اجتماعی خود مطابق نیازهای زمان و مقتضیات عصر، نیاز به تقنین و قانون‌گذاری دارند و قانون‌گذاری از نگاه اسلام نه تنها مجاز بلکه یک ضرورت است. از سوی دیگر در قرآن و سنت تنها کلیات و قواعد عمومی بیان شده و در زندگی

انسان‌ها جزئیات زیادی است که حکم آن‌ها در شریعت به طور مشخص بیان نشده است. برخی چنین فکر می‌کنند که کشورهای اسلامی یا زمامداران مسلمان با وجود کتاب و سنت نیازی به تقنین ندارند. اما اگر تقنین جایز نبود پیامبر اسلام این وثیقه یا صحیفه را که در حکم قانون اساسی است نمی‌نوشت و آن را تصویب نمی‌کرد. پس به هر حال ما هم نیاز به تقنین داریم و هم نیاز به یک قانون اساسی مکتوب که حقوق و وجایب افراد و دولت را تنظیم کند.

امروز متأسفانه در افغانستان با تسلط گروه طالبان وضعیتی حاکم شده است که حاکمان خود را بی‌نیاز از قانون و قانون‌گذاری می‌پندارند و فعلاً هیچ قوه قانون‌گذاری وجود ندارد که به نمایندگی از مردم و برای تنظیم حیات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مردم قانون وضع کند و حتی قانون اساسی وجود ندارد و برخی از آنان مدعی هستند که قانون اساسی ما کتاب خدا است و با وجود قرآن و سنت نیاز به قانون اساسی و قوانین عادی دیگر نداریم.

مولوی عبدالحکیم حقانی در کتاب خود می‌گوید که ما دو قسم قانون داریم: قانون شرعی آسمانی و قانون وضعی زمینی و سپس هفت دلیل از قرآن ذکر کرده که قوانین وضعی باطل است زیرا قوانین وضعی محصول فکر انسان است و انسان از نگاه دین اسلام حق وضع قانون ندارد.^{۱۲} در حالی که این قرائت با سیره عهد نبوی کاملاً در تضاد است و امروزه نیز در بیش از ۵۰ کشور اسلامی در دنیا هم قانون اساسی وجود دارد و هم قوه مقننه و پارلمان برای وضع قوانین موضوعه و هیچ فقیه و حقوق‌دان اسلامی نگفته است که وضع قانون اساسی و قوانین دیگر با دین و شریعت در تضاد است. ما می‌توانیم در کشورهای اسلامی برای تنظیم امور حیات سیاسی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه قوانین را به گونه‌ای وضع کنیم که اساسات یا اصول و مبانی

شریعت و احکام ثابت شده با نص قطعی را نیز رعایت کنیم و اجتهادی که در فقه مطرح شده نیز در ارتباط با همین موضوع است. از طرف دیگر قلمرو «مباحات» یا «مالانص فیه» و یا به تعبیر بهتر «منطقه الفراغ» آنقدر گسترده است که اکثر زمینه‌های زندگی دنیایی انسان‌ها را شامل می‌شود و قلمرو عبادات و احکام قطعی واجب و فرض و حلال و حرام و مانند آن بسیار محدود است و همچنین اعتقادات کلامی، عبادات و مناسک و مراسم دینی و مذهبی مردم نیز خارج از حیطه قوانین موضوعه هستند. از طرف دیگر ماهیت همین فرمان‌هایی که رهبر طالبان صادر می‌کند چیست؟ این فرمان‌ها در ماهیت خود همین قوانین موضوعه هستند، اما بدون طی مراحل قانون‌گذاری که از مغز تنها یک نفر تراوش کرده و برای همه کشور لازم الاجرا تلقی می‌شود، در حالی که قوانین تصویب شده پارلمان محصول کار صدها تن افراد دانشمند و با تجربه و خبره و به مراتب داناتر از رهبر گروه طالبان است.

۵. پلورالیزم سیاسی و فرهنگی و دینی

جامعه سیاسی‌ای که در پی تصویب صحیفه (قانون اساسی مدینه) شکل گرفت، دارای یک دولت و یک نظام سیاسی واحد بود، اما با حفظ تنوع و پلورالیزم سیاسی و فرهنگی و دینی. صحیفه مدینه اولین سند از نوع خود است که جامعه‌ای را بنیان گذاشت بر اساس کثرت‌گرایی و آزادی عقیده و عبادت و آزادی بیان. به همین جهت «مدینه النبی» یک جامعه باز و با تساهل و تسامح و متنوع و کثرت‌گرا از نگاه دینی و فرهنگی بود. از نگاه صحیفه مدینه، امت به دو معنا است، یکی امت اعتقادی که بر اساس آن در مدینه دو امت اعتقادی حضور داشت: امت اسلامی و امت یهود. اما معنای دوم امت، امت سیاسی است که به معنای امروزی ملت است یعنی مجموعه شهروندانی که در یک سرزمین و تحت یک حاکمیت سیاسی زندگی می‌کنند. بر اساس معنای دوم هر دو گروه

مسلمانان و یهودیان، یک امت سیاسی بودند ولی هر کدام پیرو دین خاص خود بودند یعنی یک ملت با آزادی کامل در عقیده و بیان و با رسمیت داشتن دو دین و دو فرهنگ که به طور طبیعی هر کدام گرایش‌ها و رویکردهای خاص فکری و سیاسی خاص خود را داشت و این مصداق بارز جامعه جامعه کثرت‌گرا و نمونه روشن پلورالیسم سیاسی و فرهنگی است.^{۱۳}

در مواد ۲۵ تا ۳۸ صحیفه که حقوق متقابل و روابط بین قبایل متعدد یهود با مسلمانان را تنظیم کرده به صراحت این پلورالیسم دینی و فرهنگی پذیرفته شده است. در ماده ۲۵ آمده است که همه قبایل یهودی با مؤمنان در حکم یک امت شناخته می‌شوند. اما یهود دین خود را دارند و مسلمانان دین خود را. (و ان یهود بنی عوف امه مع المؤمنین، لليهود دینهم و للمسلمین دینهم ...) این جمله به صراحت بر دو نکته تأکید می‌کند: اول این‌که هر دو گروه ملت واحد (امت واحد سیاسی) هستند و هیچ تبعیض و امتیازی از این جهت در بین آنان وجود ندارد. دوم این‌که دین و فرهنگ هر دو گروه رسمیت دارد. یهود دین خود را دارد و مسلمانان دین خود را.

از مطلب فوق این نتیجه به دست می‌آید که در شکل گیری دولت-ملت واحد، ضرورتی ندارد که همه ملت حتماً پیرو یک دین و یک مذهب باشند و دارای یک فرهنگ و همچنین یک زبان باشند. اقوام گوناگون، پیروان مذاهب و فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف، می‌توانند ملت واحد و شهروندان دولت واحد باشند و در عین حال فرهنگ و زبان و سایر حقوق همه آنان به رسمیت شناخته شده باشد.

نکته قابل توجه در این رابطه این است که گروهی که امروز در افغانستان حکومت می‌کند و خود را پیرو شریعت و سنت پیامبر اسلام می‌خوانند با این سیره سیاسی مبارک رسول الله (ص) فرسنگ‌ها فاصله دارند. مولوی عبدالحکیم ثنوریسین و قاضی القضاات

گروه طالبان در کتاب خود می‌نویسد:

«لازم است تا دولت اسلامی تنها به یک مذهب عمل کند؛ مذهبی که همه یا اکثریت ساکنان آن مملکت پیرو آن هستند. بنابراین دولت افغانستان مکلف است تا به مذهب حنفی در محاکمات و سائر شئون زندگی عمل نماید، چون اکثریت ساکنان افغانستان از گذشته‌های دور حنفی مذهب بوده‌اند و کتاب‌های فقهی که تدریس می‌شوند و شروح و فتواها، به مذهب حنفی است و عمل به مذهب غیر حنفی برای مردم افغانستان به خصوص مردم عوام، عار دانسته می‌شود. قاسم بن قطلوبغا فقیه و محدث متوفی ۸۷۹ه ق در رساله‌اش در باب «کفایت در نکاح» گفته است: مشایخ ماوراء النهر گفته‌اند که عادت در شهرهای شان این است که مناسب نیست که حنفی مذهبان با غیر حنفی مذهبان ازدواج کنند، نه بخاطر نقص در آنان، بلکه در عرف شهرشان چنین کاری عار است.»

وی همچنین می‌افزاید: «کسی که از مذهب امامش به مذهب دیگری تغییر مذهب بدهد، چنانچه در «الهندیه» آمده است: بخاطر به بازی گرفتن دین، مورد تعزیر قرار می‌گیرد. دولت نباید برای اقلیت‌ها در مقام قضا هیچ‌گونه امتیازی را بدهد، چون سهیم ساختن اقلیت‌ها در مقام قضا، موجب تضعیف دولت می‌شود. در دولت عثمانی، زمانی که قضا را تلفیق نمود و قوانین بیگانه را وارد سیستم ساخت و برای‌شان محاکم برپا نمود و به اقلیت‌ها امتیاز داد، دولت با ضعف مواجه گردید.»^{۱۴}

گروه طالبان بر اساس همین فتواها است که فقه جعفری را حتی در احوال شخصیه و مراسم مذهبی به حاشیه رانده و حتی ممنوع ساخته‌اند و در برخی از ولایات تلاش دارند که پیروان مذهب اسماعیلیه را مجبور بسازند که از مذهب خود دست بردارند و از نو به زبان آنان کلمه شهادتین جاری ساخته و به باور خود، آنان را از نو مسلمان می‌سازند.

اسلام وطن‌جار یکی دیگر از علمای گروه طالبان که والی هرات هم است پا را از این هم فراتر گذاشته شیعیان را تکفیر کرده است. ایشان در کتابش نوشته است: «تشیع فرقه قیوریه / مرده‌پرست، تکفیری، افراطی در محبت اهل بیت و مبغض نسبت به صحابه است که عبدالله ابن سبای یهودی آن را بنیان نهاده است. از زشت‌ترین عقاید تشیع اعتقاد به امامت است که مستلزم انکار ختم نبوت بلکه انکار توحید، تحریف قرآن، بداء، رجعت و عدل مزعوم است... شیعیان در طول تاریخ ایادی کفار در بین مسلمانان بوده اند.»^{۱۵}

معلوم نیست این مولوی‌های محترم از کجا و با چه دلیل مدعی هستند که در کشور اسلامی باید فقط به یک مذهب عمل شود؟ از کجای قرآن و سیره پیامبر (ص) این حکم را استنباط کرده‌اند؟ آیا در عهد نبوی و راشدی مذهب حنفی یا کدام مذهب رسمی دیگر وجود داشت؟ در دوره پیامبر و خلفای راشدین نه تنها مذهب رسمی وجود نداشت بلکه چنان که گفتیم در کنار اسلام، پیروان سایر ادیان و از آن جمله یهودیان به طور رسمی مطابق دین خود عمل می‌کردند و به تعبیر صحیفه مدینه: للیهود دینهم و للمسلمین دینهم. امروز نیز در همه کشورهای اسلامی پیروان تمام مذاهب اسلامی هم حضور دارند و هم همگی مطابق مذهب خود عمل می‌کنند. چنین پیدا است که این مولوی‌ها نه تنها از سیره نبوی و شریعت سمحه و سهله اسلام بی‌خبرند بلکه از تعالیم عقلانی و اعتدالی امام ابوحنیفه هم پیروی نمی‌کنند و گرنه سخن حکیمانه امام ابوحنیفه بسیار معروف است که: انا لانکفر احدا من اهل القبلة. حقیقت این است که تعصب و استبداد و انحصار طلبی و غرق شدن در سنت‌های جاهلی قومی و قبیله‌ای به نام اسلام، چهره واقعی پاک و زلال اسلام را بیش از پیش کدر ساخته و مردم را از ارزش‌های دین و شریعت متنفر ساخته است.

نکته دیگر این است که از لازمه پلورالیسم سیاسی و دینی و فرهنگی که در صحیفه مدینه مورد تأیید قرار گرفته، آزادی عقیده و آزادی بیان است. زیرا وقتی که همه شهروندان حق دارند از دین و مذهب و فرهنگ خاص خود پیروی کنند، به طور طبیعی معنای آن آزادی در عقیده و آزادی بیان است.

در دوره راشدین نیز آزادی بیان و آزادی عقیده به طور کامل رعایت می‌شد و حتی شهروندان عادی حق داشتند که به طور مستقیم رودرروی خلیفه بایستند و از او انتقاد کنند. مؤرخان نوشته‌اند: «ابوبکر در آغاز زمام‌داری خود گفت: من اکنون با این که بهتر از شما نیستم، بر شما حکومت یافتم؛ پس اگر راست بودم، مرا پیروی کنید و اگر کج شدم، مرا راست کنید.» عمر خلیفه دوم نیز گفت: اگر کسی در من کجی دید آن را راست کند. یک نفر اعرابی گفت: اگر در تو کجی پدیدار شود با شمشیر راستش می‌کنیم. عمر شکر کرد که در امت کسی هست که با شمشیر او را راست می‌کند. همچنین روزی پیرزنی نصرانی نزد عمر آمد و کمک خواست. خلیفه قبل از این که به او چیزی بدهد، از روی نصیحت به او گفت: خداوند محمد (ص) را به حق فرستاده است. پس مسلمان شو تا در دنیا و آخرت در امن و سلامت به سربری. پیرزن گفت: من پیرزنی هستم که بر لب گور قرار دارم. آنگاه عمر حاجت او را برآورد و از این که او را به اسلام فراخوانده بود ترسید که مبادا دعوت او، اجبار به حساب آید، بنابراین استغفار کرد و گفت: بارالها! من او را راهنمایی کردم و قصد اجبار نداشتم. حضرت علی (ع) نیز اطاعت از خود را منوط به انجام ندادن شر می‌دانست، به حدی که در این باره به مردم توصیه می‌کرد چنانچه شری از او دیدند از او کنار کشیده، نافرمانی کنند که این حق مسلم آن‌هاست و در این باره فرمود: «پس اگر خیری دیدید، مرا به آن یار باشید و اگر شری دیدید از آن به کنار باشید.»

بنی النبت، و بنی الاوس. از قبایل یهودی مدینه هم از نه قبیله یاد شده به نام‌های: بنی نجار، بنی حارث، بنی ساعده، بنی چشم، بنی اوس، بنی ثعلبه، بنی شطیبه، جفنه و موالی ثعلبه.

از مطالعه مواد مربوط به این اقوام و قبایل چند نکته به دست می‌آید:

۱. با این که مضمون و محتوای مواد یاد شده یک چیز است و یک مضمون در همه مواد آن تکرار شده ولی تفاوت در این است که نام هر قبیله به طور جداگانه نیز ثبت شده است. فلسفه این تکرار فقط این است که موجودیت و هویت قبایل و تعدد و تنوع آن‌ها به رسمیت شناخته شود و رسماً در متن قانون ثبت گردد، مشابه آنچه در ماده ۴ قانون اساسی ۱۳۸۲ افغانستان آمده بود با این تفاوت که در قانون اساسی مدینه به وضعیت و حقوق تمام قبایل و نحوه اجراات و وظایف دولت به صورت مشخص تصریح شده، اما در قانون اساسی افغانستان تنها نام برده شده بود بدون این که از حقوق مشخص آنان یاد شود.

۲. در این سند وضعیت و حالت قبلی قبایل، رسوم زندگی آنان در دوره پیش از اسلام و پیش از ایجاد جامعه سیاسی جدید، مسایل مربوط به زعامت قبیله، حقوق مالکیت، رسوم و عادات و تعهدات دیگر به رسمیت شناخته شده است. در متن عربی صحیفه در این مواد از عبارت (علی ربعتهم) استفاده شده که به معنای حفظ حالت قبلی آنان است. همچنین در این مواد نظم حقوقی و جزایی قبلی آنان از نگاه پرداخت دیه و سایر مجازات‌های رایج در میان قبایل در مورد جرم قتل و جرح و غیره پذیرفته شده است و البته تطبیق همه آن‌ها به رعایت اصول عدالت و نیکوکاری مقید شده است.

۳. در مجموع، در صحیفه مدینه، یک نوع استقلال داخلی قبایل در قالب رعایت نظم عمومی ناشی از حاکمیت سیاسی جدید پذیرفته شده است و این برای نحوه تنظیم ساختار داخلی سیاسی و اداری

در عهد امام علی، خوارج که دشمنان سرسخت او بودند، در کمال آزادی به ابراز عقیده می‌پرداختند و حتی در بین نماز آن حضرت دست به اعتراض زده و سر و صدا بر پا می‌کردند؛ اما امیرالمؤمنین با آنان در منتهای آزادی برخورد کرد، زندان‌شان نکرد و شلاق‌شان نزد و حتی سهمیه آنان را از بیت المال قطع نکرد و حتی در برابر اتهامات آنان به پاسخ‌گویی برمی‌خاست و مانع فعالیت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آنان نمی‌شد و جلو اظهار نظر و عقیده آنان را نمی‌گرفت و این چنین به مخالفان سیاسی خود اجازه اظهار نظر و انتقاد از بالاترین مقام سیاسی را می‌داد. حضرت به یاران خود توصیه می‌کرد بدون توجه به صاحب‌سخن، به مطلبی که می‌گوید، توجه کنند: «انظر الی ما قال و لا تنظر الی من قال».

اما گروه طالبان بر خلاف سیره پیامبر و خلفای راشدین، نه تنها آزادی عقیده و بیان و آزادی رسانه را قبول ندارند و جز مذهب خود، هیچ مذهب اسلامی دیگر را بر نمی‌تابند بلکه هر نوع انتقاد عادی از رهبران خود را نیز حرام و ممنوع می‌دانند و هر کسی که لب به کمترین انتقاد گشاید، سرنوشت او زندان و شکنجه خواهد بود و هم اکنون همه رسانه‌های آزاد و منتقد تعطیل شده‌اند و حتی علمایی که در خطبه‌های جمعه و جماعات از خودسری‌ها و انحرافات طالبان انتقاد می‌کنند، دستگیر و زندانی شده و فعالیت‌های دینی آنان ممنوع می‌گردد.

۶. فدرالیسم قومی و قبایلی

در صحیفه مدینه، از تمام اقوام و قبایل ساکن در مدینه به طور جداگانه نام برده شده و حقوق و تکالیف آنان توضیح داده شده است. از همه مهاجرین یا قریش تنها با نام مهاجرین قریش یاد شده چون تمام آنان دارای یک فرهنگ و سبک زندگی بودند و یک گروه شمرده شده است. اما از انصار مدینه از هشت قبیله یاد شده به نام‌های: بنی ساعده، بنی حارث، بنی چشم، بنی نجار، بنی عمر، بنی عوف،

دولت و توزیع قدرت و صلاحیت‌ها برای واحدهای اجتماعی و محلی تشکیل دهنده جامعه ملی، حامل پیام بسیار مهمی است.

مرحوم علامه شیخ محمد مهدی شمس الدین با تفصیل به تحلیل این موضوع پرداخته و نوشته است: «در این جا می‌بینیم که اسلام هیچ‌گاه تلاش نکرده است که هویت گروه‌های قبایلی را درهم بشکند و از بین ببرد بلکه آن را بر حالت خود باقی گذاشته و از آن برای تقویت روحیه همبستگی داخلی بر مبنای همبستگی و همبازی اجتماعی استفاده کرده است و بلکه همه آن‌ها را از نگاه سیاسی در پیکر امت واحد ادغام کرده است. از این رو می‌توان گفت که ترکیب و ساختار اجتماعی امت اسلامی، بر مبنای «فدرالیزه» ساختن ملت‌ها و گروه‌های بشری استوار است. این «فدرالیسم» به معنای حفظ تنوع در چارچوب وحدت است بدان معنا که می‌توان در قلمرو امت و ملت واحد، به تشکیل «جوامع سیاسی» و «دولت‌ها»ی متعدد پرداخت. این جوامع و دولت‌ها در امور داخلی و مسایل دینی و فرهنگی خود مستقل هستند اما به عنوان یک ملت واحد در روابط خود با ملت‌های دیگر متحد می‌باشند.»^{۱۶}

از این نوع فدرالیسم، برخی از محققان و نویسندگان فدرالیسم به نام «فدرالیسم شخصی» هم یاد می‌کنند. یکی از استادان حقوق و علوم سیاسی لبنان که در مورد امکان یا امتناع نظام فدرالی در لبنان تحقیق کرده است، در کتاب خود می‌گوید: فدرالیسم بر دو قسم است:

۱- فدرالیسم منطقه‌ای یا اقلیمی و جغرافیایی (Federalism Territorial)

۲- فدرالیسم شخصی (Federalism Personnel).
از این نوع فدرالیسم می‌توان به نام فدرالیسم قومی هم یاد کرد. وی می‌گوید: در جوامعی که اقوام یا فرقه‌ها از نگاه جغرافیایی و محل سکونت تداخل دارند مانند لبنان، نمی‌توان فدرالیسم

اقلیمی یا جغرافیایی را تطبیق کرد. اما می‌توان فدرالیسم شخصی را جایگزین ساخت. به باور ایشان فدرالیسم شخصی یک ساختار قانون اساسی است که در کشوری با نظام تک‌ساخت و بسیط نیز امکان پذیر است زیرا در جوامع متکثر، جوامع سیاسی تنها متشکل از افراد نیستند بلکه به صورت گروه‌های بشری با ویژگی‌های خاص خود ظهور می‌کنند و از این رو باید در قانون اساسی حقوق سیاسی و شخصیت حقوقی‌شان به رسمیت شناخته شود مثل این‌که در لبنان فرقه‌های دینی و مذهبی در امور دینی و اجتماعی و اداری و مالی خود از یک نوع استقلال سیاسی برخوردار هستند و هر کدام قانون احوال شخصی، محاکم اختصاصی و مکاتب آموزشی خاص خود را دارند و کرسی‌های پارلمان هم بین آنان تقسیم شده است و در قوه مجریه هم رئیس جمهور از میان مسیحیان مارونی و نخست وزیر از مسلمانان سنی انتخاب می‌شوند و رئیس پارلمان هم از مسلمانان شیعه است و این نوع سیستم فدرالی (فدرالیسم شخصی) مانند فدرالیسم جغرافیایی بهترین سازوکار برای تأمین وحدت ملی و زندگی مسالمت‌آمیز بین گروه‌های متعدد در کشور واحد و یکپارچه است.^{۱۷}

این نوع فدرالیسم که در قانون اساسی به رسمیت شناخته می‌شود و در چارچوب نظام تک‌ساخت نیز قابل تعریف است، در بسیاری از کشورها با شیوه‌های مختلف تطبیق شده است و در افغانستان نیز می‌تواند هم یکی از راه‌حل‌ها باشد و در قانون اساسی دوره جمهوریت هم رگه‌هایی از این نوع فدرالیسم مشاهده می‌شد ولی به جزئیات آن پرداخته نشده و راه‌های درست تطبیق آن در نظر گرفته نشده بود. اما می‌توان آن را غنی‌تر و جامع‌تر ساخت و این در حقیقت یک نظام شبه فدرالی است و برای جوامع کثرت‌گرا و متنوع از

نگاه قومی و مذهبی و زبانی در نظر گرفته شده است. در کشور بلژیک کنونی نیز هم فدرالیسم جغرافیایی و هم فدرالیسم شخصی یا قومی به موازات هم تطبیق شده است. نوعی از فدرالیسم شخصی در لبنان و قبرس هم تطبیق شده است.

آنچه که به عنوان یک برداشت از صحیفه مدینه و سیره حکومتی پیامبر اسلام قابل استفاده است، پذیرش اصل تکثر و تنوع قومی و مذهبی و به رسمیت شناختن حقوق کامل و استقلال نسبی آنان در قالب نظام سیاسی واحد ملی است. اما جزئیات این موضوع به صورت طبیعی به شرایط زمانی و مکانی تعلق دارد. در این رابطه بسیار روشن است که برداشت برخی از وطنداران ما در مورد فدرالیسم کاملاً ناقص یا نادرست است. البته از گروه طالبان که غیر از گروه خود هیچ کسی را نه مسلمان و نه شایسته مشارکت در قدرت می‌پندارند و تنها حکومت خود را یک مائده و هدیه‌ای می‌دانند که از آسمان برای مردم افغانستان نازل شده، هیچ انتظار دیگری نمی‌رود و آنان از اساس با مفاهیم ارزشمند انسانی و حقوقی بیگانه هستند و هنوز ذهن آنان با این مفاهیم بسیار فاصله دارد، ولی تعجب از برخی دیگر از کسانی است که تفکر طالبانی هم ندارند ولی از تمرکزگرایی طالبان و انحصاری عمل کردن این گروه بسیار ذوق زده شده و آن را به نفع تعلقات قومی و تباری خود می‌دانند و به همین جهت تا از فدرالیسم سخن به میان آید، آن را به معنای تجزیه و دسیسه بیگانگان تلقی می‌کنند گو این‌که مالک اصلی افغانستان تنها آنان است و تنها آنان خیر و منفعت کشور را می‌خواهند و دیگران همگی وابسته به بیگانه و همواره در صدد تخریب و تجزیه افغانستان می‌باشند؛ در حالی که اصل هدف، تأمین عدالت و حقوق مردم و جلوگیری از تمرکز و انحصارگرایی و تبعیض است، نه تجزیه و تفرقه بین اقوام و بسیار جالب است که برخی با پررویی تمام ادعا می‌کنند که در تاریخ

افغانستان هیچ نوع تبعیض و بی‌عدالتی و انحصار طلبی وجود نداشته و همه اقوام و ولایات همیشه در قدرت سیاسی شریک بوده‌اند و این شعارهای عدالت‌طلبی و حق‌طلبی و فدرال‌خواهی را اتحاد شوروی سابق و همسایگان دیگر افغانستان که در صدد تجزیه افغانستان بودند و هستند مطرح کرده‌اند. بسیار روشن است که این دسته از افراد هنوز ریشه اصلی درد را درک نکرده‌اند و طبیعی است که راه درمان آن را هم نمی‌دانند و اصلاً در فکر درمان هم نیستند اما توده‌های میلیونی کشور و روشنفکران مسئول و آگاه امروز، درد اصلی را تشخیص داده‌اند و امیدواریم که روزی به درمان اصلی آن هم پرداخته شود.

۷. جامعه مدنی و حقوق شهروندی

نکته بسیار مهم دیگر در صحیفه مدینه ایجاد یک جامعه مدنی بر اساس حقوق شهروندی است و خود این سند یک میثاق مدنی مکتوب است. البته طبیعی است که در این جامعه جدید، ارزش‌های دین و شریعت جدید حاکم است و مبنای شکل‌گیری امت اعتقادی مسلمانان، اشتراک در باورهای دینی شان است ولی همان‌طور که گفته شد این سند به عنوان قانون اساسی تنظیم کننده روابط بین افراد و گروه‌ها و حاکمیت جدید، حاکم بر همه افراد و گروه‌هایی است که آن را پذیرفته و در سایه آن زندگی می‌کنند و به همین جهت معیار شهروندی و تابعیت افراد، وابستگی و پیوستگی آنان به حاکمیت جدید است و نه پیروی از دین و مذهب خاص و یا روابط و مناسبات قبیله‌ای و قومی‌شان. این برای اولین بار در تاریخ جزیره العرب بود که وابستگی‌های قبیله‌ای و قومی معیار شهروندی قرار داده نشده و بلکه یک نوع رابطه فراتر از علایق قومی و حتی دینی بر مبنای شهروند دولت ملی حاکم می‌گردد. در این جامعه علاوه بر تعدد قبایل، پیروان سه فرهنگ و باور فکری در عرض همدیگر زیست کرده و شهروند

می‌کنیم:

۱. از اصول مهمی که ریشه قرآنی دارد و پیامبر اسلام به صورت بسیار واضح در همه مسایل عمومی و سیاسی آن را به کار بست، اصل مهم شورا است. دو آیه ذیل به صراحت بیان می‌کند که در امور عمومی باید با همه مسلمانان مشوره صورت گیرد و در تصمیم‌گیری‌ها و آرای آنان در نظر گرفته شود.

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ. سوره شوری / ۳۸

ترجمه: و آنان که دعوت پروردگارشان را اجابت کردند و نماز را برپا داشتند و کارشان در میان خودشان بر پایه مشورت است و از آنچه روزی آنان کرده‌ایم، اتفاق می‌کنند.

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ. آل عمران / ۱۵۹

ترجمه: ای پیامبر! پس به مهر و رحمتی از سوی خدا با آنان نرم خوی شدی، و اگر درشت خوی و سخت دل بودی از پیرامونت پراکنده می‌شدند؛ بنابراین از آنان گذشت کن، و برای آنان آمرزش بخواه، و در کارها با آنان مشورت کن، و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن؛ زیرا خدا توکل کنندگان را دوست دارد.

منظور از کلمه «امر» در هر دو آیه «امور عمومی» جامعه است که در رأس آن‌ها قدرت سیاسی و چگونگی مدیریت سیاسی جامعه و دولت‌داری و حکومت‌داری است و در رأس همه آن‌ها تعیین زمامدار است که باید از طریق شورا صورت بگیرد.

۲. با توجه به محتوای هر دو آیه و سیره پیامبر، بر زمامدار دایر ساختن شورا واجب است و نتایج آن هم الزام آور است مگر این‌که نتیجه شورا در مخالفت با حکم شرعی قطعی یعنی حکم ثابت شده از طریق نص قطعی الثبوت و قطعی الدلالة قرار گیرد، زیرا

جامعه واحد محسوب می‌شدند: مسلمانان اعم از مهاجران قریش و انصار مدینه با همه قبایل خود، یهودیان با همه قبایل خود و مشرکان با همه قبایل خود و همه آنان در برخورداری از حقوق شهروندی مساوی بودند و در برابر قانون حقوق و تکالیف مساوی داشتند. در شمار زیادی از مواد صحیفه و به طور خاص در مواد ۱۳ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۹ و ۳۶ و ۴۵ و ۴۷ بر دو اصل عدالت و مساوات تأکید شده است.^{۱۸} روشن است که عدالت و مساوات دو اصلی است که نه مرزهای دین و مذهب می‌شناسد و نه مرزهای قومیت و زبان و غیره و مبنای هر دو را کرامت انسانی تشکیل می‌دهد.

آنچه به عنوان پیوند شهروندی و حقوق مساوی شهروندان در حکومت مدینه به رسمیت شناخته شده بود و در عمل تطبیق می‌گردید، امروزه حتی در شمار زیادی از کشورهای پیشرفته وجود ندارد و در برخی از کشورهای اسلامی از اساس مورد انکار است و برخی از گروه‌های مدعی پیروی از شریعت مانند گروه طالبان در افغانستان و گروه‌های همفکر طالبان مانند القاعده و داعش و مانند آن‌ها آنچنان انحصارگرایانه و متعصبانه عمل می‌کنند که به گروه‌هایی از شهروندان خود اصلاً حق شهروندی قایل نیستند و خیلی‌های دیگر را از حقوق شهروندی‌شان کاملاً محروم ساخته‌اند و حتی نیمی از جمعیت کشور یعنی زنان را در خانه‌ها زندانی ساخته و از تعلیم و حق کار و مشارکت در امور اجتماعی و سیاسی محروم ساخته‌اند.

تداوم دولت مدینه بعد از رحلت پیامبر در دوره خلفای راشدین

مطلب مهم دیگر تداوم دولت بعد از رحلت پیامبر اسلام در دوره خلفای راشدین است. این موضوع آنچنان مهم است که باید در یک بحث یا مقاله مستقل مورد بحث قرار گیرد ولی برای تکمیل بحث در این مورد، چند نکته را به صورت گذرا اشاره



اگر به هر دلیلی ترک شورا جایز می‌بود، پیامبر اسلام به خاطر اتصال با وحی، بیشتر از هر کسی دیگر به آن نیاز نداشت ولی می‌بینیم که پیامبر به دستور قرآن مأمور به شورا و مشوره با مؤمنین شده بود و او همیشه به این دستور عمل می‌کرد که جزئیات آن در تاریخ به ثبت رسیده است. همچنین باید گفت که در پیروی از شورا هم باید رأی اکثریت معیار پذیرش باشد و گرنه شورا به نتیجه عملی منتهی نخواهد شد.^{۱۹}

۳. حاکم و نهادهای اساسی حکومت باید از طریق شورا تعیین شوند و از طریق شورا حکومت کنند. شالوده شورا هم نظر خواستن از جامعه و به کار بستن نظر مردم است. نظر خواستن از مردم یا از طریق انتخابات یا همه پرسی و به طور مستقیم و یا از طریق نمایندگان منتخب مردم صورت می‌گیرد و برای اعمال شورا هیچ راهی جز انتخابات مستقیم یا غیر مستقیم وجود ندارد.

به همین جهت در دوره خلفای راشدین به اتفاق همه روایات تاریخی شیعه و سنی، تعیین خلفا از طریق شورا و موافقه اهل حل و عقد صورت گرفت. هرچند از نگاه شیعه، منصب امامت یا خلافت در زمان حضور باید از طریق وصایت و نص تعیین شود ولی در عمل و از نگاه واقعیت تاریخی، مطابق وصایت، عمل نشد و اکثر خلفا از طریق شورا تعیین شدند و تنها خلیفه دوم با سفارش خلیفه اول تعیین گردید. البته از نگاه شیعه هم در دوره غیبت معصوم، ولی امر باید از طریق مردم (مستقیم یا غیر مستقیم) تعیین شود.

۴. طبقه اعمال شورا، میکانیزم برگزاری آن و اعضای شورا و سایر جزئیات آن در قرآن و سنت بیان نشده و به شرایط زمان و مکان واگذار شده است. آنچه که مهم است، نقش عنصر اراده و رضایت مردم است. این که این اراده چگونه تمثیل می‌شود بستگی به شرایط زمان دارد. در دوره خلفا مطابق با شرایط آن

زمان از میکانیزم خاصی مانند اهل حل و عقد برای شورا استفاده شده است، چون هدف اصلی از اهل حل و عقد هم تأمین اراده و موافقه و رضایت مردم بود و اعضای این مجلس مثل اراده امت تلقی می‌گردیدند و از طرف دیگر در آن دوره انتخابات به معنای امروزی امکان نداشت و بیعت اهل حل و عقد و شورا با تعدادی محدود از اعضا، تنها راه ممکن برای تبارز اراده مردم بود. اما امروزه که شرایط زندگی تفاوت کرده و مشکلات ۱۵ قرن پیش امروز وجود ندارد، قاعده شورا در سیاست و قدرت، تنها از راه انتخابات و مراجعه به آرای مردم اعمال می‌شود و اگر نهادی یا مجمعی به نام اهل حل و عقد یا هر نام دیگر شکل می‌گیرد، هم در صورتی مشروعیت دارد که از مردم نمایندگی کند و با انتخابات آزاد و عمومی انتخاب شده باشند.

دکتر وهبه الزحیلی از اندیشمندان معاصر و مؤلف تفسیر شهیر التفسیر المنیر و کتاب قطور الفقه الاسلامی و ادلته، جلد ششم این کتاب فقهی را به مسایل مربوط به دولت و حکومت از دیدگاه اسلام اختصاص داده و در مورد شیوه تعیین زمامدار یا امام به تفصیل سخن گفته و تأکید کرده است که برای تعیین امام هر شیوه‌ای که در نظر گرفته شود به شمول بیعت و اهل حل و عقد، موافقت و رضایت امت شرط اصلی است.^{۲۰}

از سوی دیگر برداشت درست این است که اهل حل و عقدی که در تاریخ اسلام مطرح شده، اگر با شرایط امروز مطابقت داده شود، به طور یقین باید گفت که پارلمان‌ها و مجالس شورای ملی مصداق بارز اهل حل و عقد هستند که به عنوان نمایندگان منتخب مردم، هم صلاحیت انتخاب رهبری قوه مجریه و نظارت بر آن را دارند و هم صلاحیت قانون‌گذاری را. بنابراین شورا به عنوان یک قاعده عمومی برای مرجعیت اراده مردم در مشروعیت نظام سیاسی، با انتخابات و مراجعه به آرای مردم، لازم و

ملزوم یکدیگر هستند و بدون انتخابات، اعمال شورا به صورت واقعی اصلاً امکان‌پذیر نیست. در این رابطه قسمتی از نوشته یکی از متفکران مسلمان مراکشی را نقل کرده و به این بحث خاتمه می‌دهم. دکتر سعدالدین العثماني از نظریه پردازان مسلمان می‌نویسد:

«اگر دموکراسی به معنای حکومت مردم بر مردم به طور مستقیم یا غیر مستقیم باشد، بسیار خطای روشن خواهد بود که بین آن و اسلام تعارض و تضادی را تصور کرد. دلیل اول این است که اسلام یک شکل مشخصی را برای حکومت و شیوه مشارکت شهروندان تعیین نکرده است، بلکه آن را به ابتکارات و تحولات جامعه بشری در مسیر پیشرفت تمدن بشری واگذار کرده است و هر شیوه جدیدی که به الگوی مطلوب نزدیک باشد نه تنها مورد قبول است بلکه از نگاه دینی و دنیایی باید از آن در بالاترین حد ممکن استفاده کرد. همچنین بسیار اشتباه است که بین شورا و دموکراسی نیز تضاد یا تناقض تصور کرد زیرا شورا در اسلام یک اصل و یک قاعده است و نه یک شیوه حکومتی و نمونه‌های عملی آن در واقعیت‌های تاریخ اسلام، قالب‌های تاریخی بودند که مسلمانان در وضع آن‌ها اجتهاد کرده بودند و نمی‌توان آیندگان را به جمود و رکود مجبور کرد. زیرا اموری مانند اهل حل و عقد و شیوه انتخاب زمامدار و مدت زمامداری او و وضعیت شهروندان همگی متناسب با شرایط فرهنگی و تمدنی آن زمان اعمال شده است، نه این‌که مقاصد عمومی اسلام منحصر به همین شیوه‌ها باشد.... ولی دموکراسی را هم نمی‌توان در همه جوامع به عین روش تطبیق کرد. زیرا علاوه بر تفاوت‌های معروف در میان خود دموکراسی‌های غربی، کشورهای جهان سوم و در مقدمه آن‌ها کشورهای جهان اسلام می‌توانند دموکراسی را با اصول دینی و الگوهای تمدنی خود منطبق بسازند چون دموکراسی هم یک فرایند متداوم است که با

شرایط متغیر زمان و مکان تغییر می‌کند و یک فرمول آماده غیر قابل تغییر نیست که آن را از جای دیگر وارد کرد. مهم این است که در همه حالات باید اراده ملت عملی شود و هیچ کسی بر مردم حکومت نکند مگر این‌که مردم او را برگزیده باشند و با شیوه‌ای که همه با آن موافقت کرده باشند. جوهره اصلی دموکراسی همین است و شیوه‌ها و اشکال آن مطابق با شرایط متغیر هر جامعه متغیر هستند.»^{۲۱}

اما این‌که مولوی عبدالحکیم حقانی در کتاب خود انتخابات را حرام و یک پدیده غربی ضد اسلام معرفی کرده و پنج دلیل بر رد آن آورده است نظر خود او است.^{۲۲} حقیقت این است که گروه طالبان از برگزاری انتخابات و مراجعه به آرای مردم می‌ترسد چون مطمئن است که نمی‌تواند آرای مردم افغانستان را به دست آورد. امروز در تمام دنیای اسلام، انتخابات برگزار می‌شود اما هیچ یک از علما و فقهای شیعه و سنی آن را تحریم نکرده‌اند! خوش بختانه در سالیان اخیر در مورد قاعده اساسی شورا و نقش آن در مشروعیت نظام و انتخاب زمامدار و نحوه اعمال آن و تأکید بر استفاده از سازوکار انتخابات و مراجعه به آرای مردم، تحقیقات وسیعی توسط علما و فقها و حقوق‌دانان جهان اسلام در قالب ده‌ها کتاب و مقاله مخصوصاً در جهان عرب، انجام شده است که همه آن‌ها نظریات متحجرانه گروه طالبان را کاملاً مردود می‌شمارند.

در این رابطه نظریات یکی از علمای مشهور اسلامی و از نظریه پردازان اندیشه اسلامی معاصر دکتر یوسف القرضاوی بسیار مهم است. وی در یکی از کتاب‌های خود در مورد نظام سیاسی اسلام به تفصیل در باره موضوعاتی که مطرح کردیم نظر داده است. ایشان با اشاره به برخی از دیدگاه‌های گروه طالبان گفته است:

«چقدر شگفت زده شدم که در بین علمای افغانستان کسانی را یافتیم که معتقد است آموزش زن حرام

است و انتخابات و انتخاب نمایندگان ملت یا رئیس دولت حرام است و تعیین مدت برای رئیس دولت حرام است و سخن گفتن از این که شورا الزام آور است حرام است!^{۳۳}

وی در مورد ویژگی حکومت اسلامی می گوید: «حکومت مدنی اسلامی حکومتی دینی یا «توکراسی» که به نام نیابت از خداوند خود را بر قلوب و زندگی مردم تحمیل نماید، نیست... واقعیت آن است که حکومت اسلامی حکومت مدنی است که نظام اسلام را مبنای حاکمیت خویش قرار می دهد، بنیان آن بر «بیعت» و «انتخاب» و «شورا» قرار دارد.» ایشان حتی برقراری نظام فدرالی را در میان کشورهای اسلامی ممکن می داند: «هرگاه در چند مملکت چنان وضع و شرایطی فراهم گردید و حکومت های اسلامی تشکیل گردیدند، زمینه برای تشکیل حکومت قوی و فراگیر بر اساس «نظام فدرالی یا کنفدرالی» فراهم می شود.»^{۳۴} همچنین در مورد دموکراسی و نقش مردم در انتخاب رهبری حکومت می گوید:

«حکومت اسلامی با دموکراسی غربی در اصل انتخاب و اختیار آزادانه مردم با هم یکسانند و به هیچ وجه اسلام حکومتی را که علی رغم نارضایتی مردم بر آنان حکومت کند، تأیید نمی کند. اسلام با دموکراسی در مورد مسئولیت و پاسخ گویی حکومت در برابر مجالس شورا و اهل حل و عقد موافقت دارد.»^{۳۵}

در جای دیگر با صراحت بیشتر در مورد دموکراسی نوشته است که جوهره دموکراسی این است که مردم حاکمان را انتخاب کنند و حق محاسبه حاکم را داشته باشند. امروز بشر برای تطبیق جوهره دموکراسی از سازوکارهای انتخابات و همه پرسی و ترجیح نظر اکثریت و تعدد احزاب سیاسی و آزادی رسانه و استقلال قضا استفاده می کند. آیا این سازوکارها با اسلام منافات دارند؟ از کجای کتاب و سنت می توان چنین ادعایی را اثبات کرد؟ ایشان سپس نتیجه می گیرد که کسی که در باره جوهره دموکراسی تأمل

کند در می یابد که جوهره دموکراسی از ذات و متن اسلام است.^{۳۶}

در این قسمت از بحث به همین اشاره گذرا اکتفا می کنم و خوانندگان گرامی را در مورد جایگاه شورا در عهد پیامبر و خلفای راشدین و اهمیت شورا و نقش آن در تمثیل اراده مردم به مطالعه منابع دیگری در پاورقی ذیل^{۳۷} ارجاع می دهم.

پاورقی ها:

۱. سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۱۳۱.
۲. ابن سعد، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، دار الکتب العلمیه، بیروت، ص ۳۰۰.
۳. جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، دومین پیمان عقبه، ص ۳۹۴.
۴. جمعی از نویسندگان، وقائع ندوه النظم الاسلامیه، جلد اول، مکتب التریبه العربی لدول الخلیج، ۱۹۸۷، دکتر هاشم یحیی الملاح استاد تاریخ اسلامی در دانشگاه موصل، (مکانه الشوری فی سیاسه و اداره الدوله الاسلامیه فی عهد الرسول)، ص ۲۶.
۵. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۲۳. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۱۶. شیخ طوسی، التهذیب، ج ۲، ص ۴۷. مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۹، ص ۱۶۷.
۶. متن کامل عربی صحیفه یا وثیقه مدینه در منبع ذیل نیز نقل شده است: علامه شیخ محمد مهدی شمس الدین، فی الاجتماع السیاسی الاسلامی (الصحیفه/الکتاب بین المسلمین و اليهود فی المدینه)، چاپ اول، لبنان، ص ۲۸۵-۳۲۷.
۷. نگاه کنید به: علامه شیخ محمد مهدی شمس الدین، فی الاجتماع السیاسی الاسلامی (الصحیفه/الکتاب بین المسلمین و اليهود فی المدینه)، چاپ اول، لبنان، ص ۲۸۵-۳۲۷. دکتر محمد حمیدالله، مجموعه الوثائق السیاسیه للعهد النبوی و الخلافه الراشده، بیروت، ۱۹۶۹. دکتر محمد سلیم العوّاء، فی النظام السیاسی للدوله

۱۶. علامه شیخ مهدی شمس الدین، منبع پیشین، ص ۲۹۲ و ۲۹۳.

۱۷. دکتر عصام سلیمان استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی در دانشگاه لبنان، الفدرالیه و المجتمعات التعددیه و لبنان، چاپ اول، لبنان، دارالعلم للملایین، جنوری ۱۹۹۱، ص ۴۷ تا ۵۰.

۱۸. دکتر محمد سلیم العوّاء، صحیفه المدینه و الشوری النبویه، ص ۶۵ و ۶۷. امامه مصطفی محمد ابراهیم، منبع پیشین، ص ۱۵۶ و ۲۰۱ الی ۲۲۳.

۱۹. دکتر محمد سلیم العوّاء، فی النظام السیاسی للدوله الاسلامیه، چاپ هشتم، دارالشروق، قاهره، ۲۰۰۶، ص ۱۹۴ و مابعد.

۲۰. در مورد راه‌های تعیین زمامدار در اندیشه سیاسی اسلام مراجعه کنید به: دکتر وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، جلد ششم، دمشق، دار الفکر، چاپ سوم، ۱۹۸۹م، از ص ۶۷۳ و مابعد.

۲۱. دکتر سعدالدین العثماني متفکر مراکش، الدین و السیاسه، تمییز لافصل، چاپ ششم، دار الکلمه للنشر و التوزیع، قاهره، مصر، ۲۰۱۵، ص ۳۶ و ۳۷.

۲۲. عبدالحکیم حقانی، منبع پیشین، ص ۷۴.

۲۳. دکتر یوسف القرضاوی، من فقه الدوله فی الاسلام، مکانتها، معالمها، طبیعتها، موقفها من الدیمقراطیه و التعددیه و المرأه و غیر المسلمین، چاپ سوم، دار الشروق، قاهره، ۲۰۰۱، ص ۸۲.

۲۴. منبع پیشین، ص ۳۰-۳۲.

۲۵. منبع پیشین، ص ۳۴.

۲۶. منبع پیشین، ص ۱۳۲.

۲۷. مطالعه کتاب‌های ذیل در مورد جایگاه شورا و رابطه آن با دموکراسی‌های معاصر، از دیدگاه متفکران اسلامی و مقایسه آن با دیدگاه‌های متحجرانه گروه‌هایی مثل طالبان بسیار مفید است:

۱- الشوری فی الاسلام، دوره سه جلدی در ۱۲۲۹ صفحه، مؤسسه آل البیت، المجمع الملکی لبحوث الحضاره الاسلامیه، عمان، کشور پادشاهی اردن، چاپ اول، ۱۹۸۹م.

الاسلامیه، چاپ هشتم، دارالشروق، قاهره، ۲۰۰۶، ص ۴۷ الی ۶۸. جمعی از نویسندگان، وقائع ندوه النظم الاسلامیه، جلد اول، ابوظبی، امارات متحده عربی، مکتب التربیه العربی لدول الخلیج، ۱۹۸۷، دکتر محمد سلیم العوّاء، صحیفه المدینه و الشوری النبویه، ص ۵۵ الی ۷۵. امامه مصطفی محمد ابراهیم، بناء الدوله الاسلامیه فی العهد النبوی من خلال مصادر السیره النبویه (رساله دکتري) دانشگاه ام القرى، عربستان سعودی، از ص ۱۵۶ الی ۲۴۶.

۸. دکتر جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۱، جلد ۴، کلمه عهدنامه یثرب، ص ۲۶۸۸.

۹. جمعی از نویسندگان، وقائع ندوه النظم الاسلامیه، جلد اول، مکتب التربیه العربی لدول الخلیج، ۱۹۸۷، دکتر هاشم یحیی الملاح استاد تاریخ اسلامی در دانشگاه موصل، (مکانه الشوری فی سیاسه و اداره الدوله الاسلامیه فی عهد الرسول)، ص ۲۸.

۱۰. در باره انواع و اقسام تصرفات پیامبر اسلام رجوع کنید به: دکتر سعدالدین العثماني: تصرفات الرسول بالامامه، انتشارات الزمن، المغرب (مراکش) چاپ اول، ۲۰۰۰م. الدین و السیاسه، تمییز لافصل، المركز العربی الثقافی، المغرب (مراکش)، چاپ اول، ۲۰۰۹م.

۱۱. پروفیسور محمد حمیدالله، The first Written Constitutional Law the world. همچنین مجموعه الوثائق السیاسیه للعهد النبوی و الخلافه الراشده، بیروت، ۱۹۶۹.

۱۲. عبدالحکیم حقانی، الاماره الاسلامیه و نظامها، چاپ اول، ۱۴۴۳هـ - ۲۰۲۲م، مکتبه دارالعلوم الشرعیه، کابل، صفحات ۲۲ و ۲۵.

۱۳. امامه مصطفی محمد ابراهیم، منبع پیشین، ص ۲۴۴.

۱۴. عبدالحکیم حقانی، منبع پیشین، ص ۳۷.

۱۵. نور احمد اسلام‌جار، معتمد ما ترید من معتقد ماترید، چاپ اول، المکتبه الاسلامیه، هرات، ۱۴۴۲هـ - ۲۰۲۱م، ص ۱۷۴ و ۱۷۵.



- ۴- دکتر سلیمان محمد الطماوی، السلطات الثلاث فی الدساتیر العربیه المعاصره و فی الفكر السياسی الاسلامی، مصر، دارالفکر العربی، چاپ ششم، ۱۹۹۶.
- ۵- دکتر توفیق الشاوی، فقه الشوری و الاستشاره، قاهره، چاپ دوم، ۱۹۹۲.

- ۲- وقائع ندوه النظم الاسلامیه، دوره دو جلدی در ۷۸۰ صفحه، ابوظبی، امارات متحده عربی، مکتب التریبه العربی لدول الخلیج، ۱۹۸۷.
- ۳- دکتر زکریا عبدالمنعم ابراهیم الخطیب، نظام الشوری فی الاسلام و نظم الیمقراطیه المعاصره، مصر، ۱۹۸۵.

بحران مشروعیت در گذار: تحلیلی بر منابع و دینامیک قدرت سیاسی در افغانستان معاصر

دکتر امان‌الله فصیحی

چکیده

مشروعیت سیاسی به عنوان سنگ بنای ثبات و پایداری هر نظام حکمرانی، یکی از پرمناقشه‌ترین و محوری‌ترین مفاهیم در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی است. فقدان یک منبع مشروعیت پایدار و مورد اجماع، دولت‌ها را در برابر بحران‌های داخلی و خارجی آسیب‌پذیر می‌سازد. افغانستان در یک قرن اخیر، به عنوان یک مورد مطالعاتی برجسته، صحنه رقابت و همزیستی منابع متعدد و گاه متضاد مشروعیت - از سنت‌های قبیله‌ای و اقتدار الهی گرفته تا ایدئولوژی‌های مدرن و حاکمیت مردمی - بوده است. این مقاله با بهره‌گیری از چارچوب نظری کلاسیک ماکس وبر و تحولات مفهومی معاصر در حوزه مشروعیت، به تحلیل دینامیک قدرت و منابع حقانیت‌بخش در تاریخ معاصر افغانستان می‌پردازد. استدلال اصلی مقاله این است که بی‌ثباتی مزمن در

افغانستان بیش از آن‌که صرفاً محصول مداخلات خارجی یا رقابت‌های ژئوپلیتیک باشد، ریشه در یک بحران مشروعیت درونی و ناتوانی نخبگان سیاسی در ایجاد یک مدل حکمرانی مورد قبول و پایدار دارد که بتواند منابع سنتی، دینی و عقلانی-قانونی قدرت را به شکلی منسجم با یکدیگر آشتی دهد. واژگان کلیدی: مشروعیت سیاسی، ماکس وبر، افغانستان، مشروعیت سنتی، مشروعیت کاریزماتیک، مشروعیت عقلانی-قانونی، مشروعیت عملکردمحور، پشتون‌والی.

۱. مقدمه

مشروعیت سیاسی، که به معنای حقانیت و مقبولیت یک نظام سیاسی در نزد شهروندانش تعریف می‌شود (راش، ۱۳۷۷: ۵۸)، تمایز بنیادین میان «قدرت» (Power) و «اقتدار» (Authority) را رقم می‌زند. در حالی که قدرت توانایی تحمیل اراده بر دیگران، حتی



با استفاده از زور است، اقتدار، قدرت مشروعیت یافته‌ای است که شهروندان به صورت داوطلبانه از آن تبعیت می‌کنند. از منظر وبر، دولت مدرن ایده‌آل، نهادی است که «انحصار کاربرد مشروع خشونت فیزیکی» را در یک قلمرو معین در اختیار دارد (آرون، ۱۳۸۱: ۶۲۷). اما واقعیت تجربی در بسیاری از جوامع پسمانزعه، از جمله افغانستان، همواره این تعریف را به چالش کشیده است؛ جایی که انحصار دولت بر خشونت مشروع هرگز به طور کامل محقق نشده و همواره توسط بازیگران غیردولتی با ادعاهای رقیب برای مشروعیت، مورد مناقشه قرار گرفته است.

صاحب نظران این بحث معتقدند که هیچ نظامی نمی‌تواند در بلندمدت صرفاً بر اجبار تکیه کند و برای پایداری خود نیازمند ایجاد باوری در میان حکومت‌شوندگان مبنی بر حقانیت حکومت خویش است. این باور به حقانیت، اساس نظم سیاسی پایدار را تشکیل می‌دهد. افغانستان به عنوان یک واحد سیاسی، از زمان شکل‌گیری خود تا به امروز، همواره با چالش تعریف و استقرار یک منبع مشروعیت فراگیر و پایدار مواجه بوده است. تاریخ معاصر این کشور را می‌توان به مثابه روایتی از ظهور و سقوط نظام‌های سیاسی بر اساس منابع متفاوت مشروعیت تحلیل کرد. در این کشور، مشروعیت مبتنی بر حق الهی پادشاهان، در کنار اقتدار ریشه‌دار سنت‌های قبیله‌ای (پشتون‌والی) قرار گرفته است. تلاش برای ایجاد یک دولت-ملت مدرن و سکولار با کودتاهای ایدئولوژیک به چالش کشیده شده و جهاد علیه اشغال خارجی، مشروعیت را به کاریزمای فرماندهان نظامی و تفاسیر رادیکال از دین گره زده است. در آخرین پرده، تلاش برای استقرار یک نظم دموکراتیک مبتنی بر حاکمیت قانون (مشروعیت عقلانی-قانونی) جای خود را به بازگشت یک امارت تئوکراتیک داد که مشروعیت خود را از غلبه نظامی و نظم الهی می‌گیرد.

این مقاله با طرح این پرسش محوری که «منابع و دینامیک مشروعیت سیاسی در افغانستان طی یک قرن اخیر چگونه تکامل یافته و چه تأثیری بر بی‌ثباتی سیاسی این کشور داشته است؟»، به دنبال تحلیل این فرایند پیچیده است. برای این منظور، ابتدا چارچوب نظری بحث با مرور نظریات کلاسیک و معاصر مشروعیت تبیین می‌شود. سپس، با استفاده از این چارچوب، تاریخ سیاسی افغانستان از دوران سلطنت تا امارت دوم طالبان به صورت تحلیلی مورد واکاوی قرار می‌گیرد. در نهایت، مقاله با ارائه یک جمع‌بندی، به ریشه‌های بحران مزمن مشروعیت در این کشور خواهد پرداخت.

۲. چارچوب نظری: از سنخ‌شناسی وبر تا ابعاد نوین مشروعیت

برای تحلیل علمی مشروعیت، نیازمند یک چارچوب مفهومی دقیق هستیم. آثار ماکس وبر نقطه عزیمت این بحث است که توسط نظریات جدیدتر تکمیل و به‌روز شده است.

۲.۱. تحلیلی وبر از عقلانیت تا مشروعیت

برای فهم عمیق نظریه «سلطه مشروع» ماکس وبر، ضروری است که ابتدا به دو لایه مفهومی بنیادین‌تر در اندیشه او بپردازیم: «انواع عقلانیت» و «انواع کنش اجتماعی». این سه مفهوم، یک چارچوب تحلیلی منسجم را تشکیل می‌دهند که نشان می‌دهد چگونه جهان‌بینی‌های کلی (عقلانیت)، در سطح کنش‌های فردی متجلی شده و در نهایت، در سطح ساختارهای سیاسی مشروعیت نهادینه می‌شوند.

۱. ساختار ذهنی: انواع چهارگانه عقلانیت

وبر «عقلانیت» را یک جوهر ثابت نمی‌داند، بلکه امری است که در حوزه‌های مختلف زندگی به شیوه‌های متفاوتی عینیت می‌یابد. او چهار نوع اصلی عقلانیت را از یکدیگر متمایز می‌کند: نوع نخست عقلانیت نظری است. این نوع عقلانیت با فرآیندهای شناختی و انتزاعی سروکار دارد و هدف آن درک و

تسلط مفهومی بر واقعیت است. عقلانیت نظری به دنبال ساختن یک تصویر منسجم و منطقی از جهان است، مانند آنچه در فلسفه، الهیات و علم رخ می‌دهد، اما لزوماً به کنش عملی منجر نمی‌شود. هدف آن «فهمیدن» است، نه «انجام دادن». در مقابل، عقلانیت عملی عقلانیت روزمره و پراکماتیک است. چیزی که تعیین‌کننده خوب و بد و معیار تشخیصی باید و نباید است. عقلانیت ماهوی یا ارزشی عقلانیتی است کنش را بر اساس یک «مجموعه ارزش» یا یک اصل اعتقادی مشخص (اخلاقی، سیاسی و دینی) مورد سنجش قرار می‌دهد. در اینجا، یک عمل نه بر اساس کارایی‌اش، بلکه بر اساس انطباقش با یک ارزش متعالی مانند عدالت، برابری یا رستگاری «عقلانی» تلقی می‌شود. این عقلانیت به محتوای کنش و هدف نهایی آن می‌پردازد. در نهایت عقلانیت صوری یا شکلی قرار دارد (وبر، ۱۳۸۴: ۱۷۹ و ۳۳۲). این نوع عقلانیت مشخصه اصلی دوران مدرن، به ویژه در نظام‌های بوروکراتیک و سرمایه‌داری است. در اینجا، عقلانیت به معنای محاسبه و پیروی از قوانین، مقررات و رویه‌های کلی و جهان‌شمول است، صرف‌نظر از محتوای ارزشی آن‌ها. تمرکز بر «شکل» و «رویه» است، نه «محتوا». بی‌طرفی، غیرشخصی بودن و قابلیت پیش‌بینی، از ویژگی‌های اصلی آن است. این همان عقلانیتی است که در «قفس آهنین» مدرنیته حاکم می‌شود (وبر، ۱۳۷۳: ۱۵۶).

۲. سطح خرد: سنخ‌شناسی کنش اجتماعی

برای درک ساختارهای کلان اجتماعی، ماکس وبر تحلیل خود را از سطح کنش فردی آغاز می‌کند. «کنش اجتماعی» به مثابه کنشی تعریف می‌شود که فرد کنشگر، معنایی ذهنی را به آن الصاق کرده و جهت‌گیری آن معطوف به رفتار دیگران است. وبر چهار سنخ آرمانی کنش را از یکدیگر متمایز می‌سازد که به ترتیب از بالاترین سطح عقلانیت به پایین‌ترین سطح آن مرتب شده‌اند. یک نوع کنش، کنش عقلانی

معطوف به هدف است که در آن، فاعل با محاسبه دقیق، کارآمدترین وسایل را برای دستیابی به اهداف مشخص و عقلانی خود برمی‌گزیند. منطق حاکم بر آن، منطق هزینه-فایده و کارایی است. نوع دیگر کنش عقلانی معطوف به ارزش است که نیروی محرکه آن، باوری آگاهانه به ارزش ذاتی یک رفتار (اخلاقی، دینی یا زیبایی‌شناختی) است، فارغ از میزان موفقیت یا پیامدهای عملی آن. در اینجا، خود عمل بر طبق ارزش، هدف است. کنش عاطفی برآمده از حالات احساسی و خلقی آنی کنشگر، نظیر عشق، نفرت، خشم یا ترس و فاقد محاسبه عقلانی یا پابندی به یک ارزش متعالی است. کنش سنتی از سرعادت‌های ریشه‌دار، رسوم و الگوهای موروثی انجام می‌پذیرد. انگیزه اصلی در اینجا، تکرار آن چیزی است که «همیشه چنین بوده است» (بتتون و کرایاب، ۱۳۸۶: ۱۵۰-۱۵۲).

۳. ساختارهای کلان: انواع سه‌گانه سلطه مشروع و ماهیت دوگانه کاریزما

ماکس وبر، معتقد است که «سلطه» به معنای احتمال اطاعت یک گروه معین از یک فرمان مشخص، برای پایدار ماندن نمی‌تواند تنها بر اجبار فیزیکی تکیه کند. هر نظام سلطه‌ای می‌کوشد تا باور به «مشروعیت» خود را در میان زیردستانش پیرو راند. وبر بر اساس انواع عقلانیت و کنش اجتماعی، سه سنخ آرمانی از سلطه مشروع را معرفی می‌کند. بر اساس چارچوب تحلیلی ماکس وبر، مشروعیت سلطه در سه سنخ آرمانی متمایز صورتبندی می‌شود. نخست، سلطه سنتی است که حقانیت خود را از باور به تقدس سنت‌های جاودان و اصالت کسانی که طبق این سنت‌ها به قدرت رسیده‌اند، اخذ می‌کند. اطاعت در این نظام، معطوف به شخص حاکم (پادشاه، شیخ و پدرسالار) و متکی بر حق موروثی یا سنتی است. این سلطه، شالوده خود را بر کنش سنتی نهادینه‌شده استوار می‌سازد. دوم، سلطه عقلانی-قانونی قرار دارد

ارتباط میان انواع عقلانیت، کنش و سلطه

نوع عقلانیت	نوع کنش اجتماعی	نوع سلطه
عقلانیت صوری/ابزاری	کنش عقلانی معطوف به هدف	سلطه عقلانی- قانونی
عقلانیت ماهوی/ارزشی	کنش عقلانی معطوف به ارزش	سلطه کاریزماتیک
عقلانیت سستی	کنش سستی	سلطه سستی
غیرعقلانی	کنش عاطفی	سلطه کاریزماتیک پایه هیجانی

فرآیند روزمره‌سازی، این بنیان کنشی و عقلانی را به دو مسیر اصلی تحول رهنمون می‌سازد. مسیر نخست، استحاله در جهت سلطه سستی (کاریزمای موروئی) است. در این حالت، اساس مشروعیت از کیفیات شخصی و خارق‌العاده رهبر به یک قاعده موروئی تفویض می‌گردد. این گذار، مستلزم جابجایی در الگوی کنش غالب است؛ کنش سستی به تدریج استیلا یافته و جایگزین کنش‌های عاطفی و ارزشی می‌شود. اطاعت دیگر نه برخاسته از شور یا ایمان شخصی، بلکه از روی عادت و اعتقاد به تقدس «دیروز جاودان» و شرافت ذاتی ناشی از تبار (اصالت خون) تحقق می‌یابد. بدین ترتیب، عقلانیت ماهوی متصل به فرد زنده، جای خود را به تقدیس میراث و سنت می‌دهد. مسیر دوم، استحاله در جهت سلطه عقلانی-قانونی (کاریزمای مقام) است که ویژگی بارز دوران مدرن به شمار می‌رود. در این مسیر، نیروی کاریزماتیک درون یک ساختار غیرشخصی، قانونی و بوروکراتیک ادغام و نهادینه می‌گردد. در سطح رویه‌ای و عملیاتی، کنش عقلانی معطوف به هدف به کنش غالب بدل می‌شود و وفاداری از شخص رهبر به نهاد انتزاعی «مقام» و رویه‌های قانونی حاکم بر آن منتقل می‌گردد.

که مشروعیت آن مبتنی بر باور به قانونیت قواعد و مقررات مکتوب، غیرشخصی و جهان‌شمول است. اطاعت در اینجا نه از فردی که موقتاً مقامی را اشغال کرده، بلکه از خود «قانون» و مفهوم انتزاعی «مقام» منبعث می‌شود. این شکل از سلطه که مشخصه دولت مدرن و نظام بوروکراتیک آن است، بر منطق کنش عقلانی معطوف به هدف بنا شده است.

سومین سنخ، سلطه کاریزماتیک است که مشروعیت آن از دلبستگی استثنایی و وفاداری به تقدس، قهرمانی یا کیفیات شخصی منحصر به فرد یک فرد (نظیر پیامبر یا رهبر انقلاب) نشأت می‌گیرد. اطاعت در این نظام دارای ماهیتی کاملاً شخصی، عاطفی و مبتنی بر ایمان است و معطوف به شخص رهبر و رسالت وی می‌باشد (آرون، ۱۳۸۱: ۶۳۰-۶۳۲). در نتیجه، بنیان کنشی آن ترکیبی از کنش عاطفی (شیفتگی و سرسپردگی) و کنش عقلانی معطوف به ارزش (ایمان به آرمان) است. در این میان، سلطه کاریزماتیک به دلیل اتکای ذاتی‌اش بر فردی فانی و شور و هیجان جمعی زودگذر، پدیده‌ای ماهیتاً ناپایدار، سرکش و انقلابی محسوب می‌شود. بقای نظامی که این سلطه بنیان می‌نهد، پس از مرگ رهبر یا افول هیجانات اولیه، مستلزم فرآیندی محوری موسوم به «روزمره‌سازی» یا «روتین‌شدگی» است. این فرآیند صرفاً تغییری ظاهری نیست، بلکه متضمن تحولی بنیادین در الگوهای کنش و نوع عقلانیت حافظ آن نظم است. سلطه کاریزماتیک خالص، اساساً بر کنش عاطفی و کنش عقلانی معطوف به ارزش استوار است و توسط عقلانیت ماهوی (ارزشی) هدایت می‌شود؛ بدین معنا که کنش‌ها بر مبنای انطباق با ارزش متعالی متجلی در شخصیت رهبر، توجیه و معنا می‌یابند.

با این حال، در این وضعیت یک همزیستی پیچیده و ساختاری بین اشکال عقلانیت شکل می‌گیرد. عقلانیت صوری که بر محاسبه‌پذیری، بی‌طرفی و رعایت دقیق رویه‌ها (فارغ از محتوای ارزشی) تأکید دارد، بر عملکرد روزمره نظام مسلط است. اما این ساختار صرفاً با تکیه بر این منطق ابزاری و سرد، قادر به حفظ مشروعیت غایی خود نیست. در اینجا مفهوم «کاریزمای مقام» به مثابه یک نیروی مشروعیت‌بخش تکمیلی ایفای نقش می‌کند. باور به «تقدس قانون اساسی»، «جلالت ذاتی مقام» یا «رسالت یک نهاد»، خود باوری مبتنی بر عقلانیت ماهوی (ارزشی) است. این باور، یک پایه ارزشی و غیرشخصی برای کل ساختار صوری فراهم می‌آورد. به بیان دیگر، اطاعت شهروندان دارای بنیانی دوگانه است: از یک سو مبتنی بر کارایی و پیش‌بینی‌پذیری نظام (کنش عقلانی معطوف به هدف) و از سوی دیگر متکی بر باوری عمیق‌تر به حقانیت ذاتی خودِ نظم نهادی (کنش عقلانی معطوف به ارزش) است (آرون، ۱۳۸۱: ۶۶۲-۶۶۴).

در نتیجه، فرآیند روزمره‌سازی کاریزما به مثابه تحلیلی ژرف از استحاله انرژی عاطفی و ایمان شخصی به ساختارهای اجتماعی پایدار قابل فهم است. این فرآیند یا از طریق استیلای کنش سنتی به تثبیت سلطه سنتی می‌انجامد، یا با ایجاد یک همزیستی ساختاری بین کنش عقلانی معطوف به هدف در سطح رویه‌های عملیاتی و کنش عقلانی معطوف به ارزش در سطح بنیان‌های مشروعیت‌ساز، به شکل‌گیری سلطه عقلانی- قانونی مدرن منجر می‌شود. در هر دو مسیر، انرژی انقلابی و بی‌ثبات کاریزما مهار و منضبط گشته و در قالب ساختارهای اجتماعی عینیت‌یافته و بادوام متبلور می‌شود.

۲.۲. مشروعیت در جهان معاصر: تحلیلی فراتر از مدل وبری

صورت‌بندی سه‌گانه مشروعیت توسط ماکس وبر،

به مثابه نقطه عزیمت پارادایماتیک در تحلیل جامعه‌شناختی و سیاسی پذیرش اقتدار باقی مانده است. با این حال، پیچیدگی‌های فزاینده دولت- ملت‌های مدرن، ظهور رژیم‌های سیاسی نوین و فرایندهای جهانی‌شدن، محدودیت‌های این چارچوب کلاسیک را آشکار ساخته و گفتمان نظری را به سمت بسط و تکمیل آن سوق داده است. کانون تحلیل در دهه‌های اخیر از تمرکز بر منابع ایستا و ماهوی مشروعیت (مانند سنت یا قانون اساسی) به سمت درک فرایندهای پویا، خروجی‌های سیستمی و کیفیت تعاملات میان حاکمان و شهروندان تغییر یافته است. این گذار مفهومی، ابعاد جدیدی را به نظریه مشروعیت افزوده که برای فهم پایداری، شکستگی و تحول نظام‌های سیاسی معاصر، به ویژه در بافتارهای غیردموکراتیک، در حال گذار یا پسماندازه، اهمیتی حیاتی دارد.

مشروعیت مبتنی بر خروجی، حقانیت و مقبولیت یک نظام سیاسی را مستقیماً به عملکرد و کارآمدی آن در تأمین نتایج ملموس برای شهروندان گره می‌زند. بر اساس این نظریه، که ریشه در کارهای نظریه‌پردازانی چون لیپست و شارپف دارد، مشروعیت بیش از آنکه از رویه‌های دموکراتیک یا ورودی (Input Legitimacy) نشأت بگیرد (Krahmann, 2017)، از خروجی‌های مثبت و کارآمدی دولت در حوزه‌هایی چون رشد اقتصادی، رفاه، امنیت و ارائه خدمات عمومی حاصل می‌شود (Naguib, 2020).

این رابطه کاملاً پویا و چرخه‌ای است: عملکرد موفق، مشروعیت و ثبات سیاسی را تقویت می‌کند (Rosvadoski-da-Silva et al, 2012)، در حالی که ناکارآمدی، فساد و حکمرانی ضعیف، این مشروعیت را به شدت فرسایش می‌دهد (Coccia et al., 2018). در واقع، این رویکرد توضیح می‌دهد که چرا برخی نظام‌ها با وجود کاستی‌های دموکراتیک، صرفاً از



طریق تأمین رفاه و نظم، پایدار باقی می‌مانند. قدرت تبیینی این نظریه به ویژه در تحلیل پایداری رژیم‌های اقتدارگرای توسعه‌گرا مشهود است که مشروعیت خود را نه بر مبنای رویه‌های دموکراتیک، بلکه بر اساس یک قرارداد اجتماعی ضمنی مبتنی بر ارائه توسعه و نظم استوار می‌سازند. با این حال، این مدل مشروعیت با ضعف‌های بنیادین روبروست؛ از جمله آسیب‌پذیری ساختاری آن در برابر نوسانات اقتصادی و بحران‌ها، مسئله عدالت توزیعی در تخصیص منافع حاصل از عملکرد و نوعی تقلیل‌گرایی مادی‌گرایانه که ابعاد هنجاری مهمی چون آزادی‌های مدنی و مشارکت سیاسی را نادیده می‌گیرد.

مشروعیت رویه‌ای، در تقابل با مشروعیت مبتنی بر خروجی، حقانیت و مقبولیت یک نظام سیاسی را به کیفیت فرآیندهای آن، یعنی انصاف، شفافیت، پاسخگویی و حاکمیت قانون، پیوند می‌زند. این مفهوم که ریشه در ایده وبر از عقلانیت قانونی- حقوقی دارد (Blokke, 2019)، توسط فریتز شارپف در قالب تمایز میان ورودی و خروجی نظام‌مند شد (Dellmuth et al., 2019). نظریه‌پردازانی چون یورگن هابرماس این بحث را با تمرکز بر کیفیت فرآیندهای درونی سیاست‌گذاری یا «مشروعیت فرآیندی» (Throughput Legitimacy) گسترش دادند، جایی که تصمیمات از طریق بحث، استدلال منطقی و با کسب رضایت شهروندان شکل می‌گیرد (Fricker et al., 2024). در این دیدگاه، مشروعیت صرفاً از نتایج سیاست‌ها حاصل نمی‌شود، بلکه از «درستکاری» و قابل پیش‌بینی بودن خود سیستم نشأت می‌گیرد.

جوهر این رویکرد در یافته‌های روانشناسی سیاسی، به ویژه کارهای تام تایلر، نهفته است که نشان می‌دهد ارزیابی منصفانه رویه‌ها توسط شهروندان، حتی در صورت مخالفت با نتایج، به اعتماد و پذیرش بیشتر اقتدار منجر می‌شود (Tyler, 2016 and

Liang et al., 2022). این حس انصاف از طریق مؤلفه‌هایی چون شفافیت، پاسخگویی (Posner, 2022)، حاکمیت قانون (Kunthea, 2020) و تضمین مشارکت و «صدای» شهروندان در فرآیند تصمیم‌گیری محقق می‌شود (Vitale, 2022). در نهایت، مشروعیت رویه‌ای نه تنها یک اصل بنیادین برای «حکمرانی خوب» است (Yu, 2017)، بلکه با تقویت اعتماد سیاسی، ثبات نظام را افزایش داده و همکاری داوطلبانه شهروندان را تضمین می‌کند، هرچند که پیاده‌سازی همزمان تمام این مؤلفه‌ها می‌تواند با چالش‌ها و تناقضاتی همراه باشد (Schmidt et al., 2019).

بر این اساس، فساد سیستماتیک، تبعیض ساختاری، فقدان شفافیت و بی‌اعتنایی به حاکمیت قانون، از جمله عوامل فرساینده اصلی مشروعیت رویه‌ای هستند؛ زیرا اعتماد بنیادین شهروندان به «درستکاری سیستم» را منهدم می‌کنند.

اگرچه وبر مشروعیت را در تضاد با اعمال قدرت عریان قرار داد، تحلیل تاریخی- سیاسی، به ویژه در سنت فکری چارلز تیلی، نقش دوگانه غلبه و زور را آشکار می‌سازد. انحصار کاربرد مشروع قوه قهریه و تسلط فیزیکی، اغلب به‌عنوان منبع اولیه قدرت و پیش‌شرط استقرار نظم عمل می‌کند. این واقعیت در شرایط تکوین دولت‌ها، پس از کودتاها یا در جوامع پسمانزعه به وضوح قابل مشاهده است. با این حال، هیچ رژیم نمی‌تواند در بلندمدت صرفاً بر پایه زور و ارعاب باقی بماند؛ زیرا هزینه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی حفظ چنین سیستمی بسیار بالا و ناپایدار است. رژیم‌های متکی به زور، برای تثبیت خود ناگزیرند به سمت فرایند تبدیل قدرت به اقتدار حرکت کنند و اقتدار خود را از طریق یکی از سازوکارهای مشروعیت‌بخش دیگر توجیه نمایند. شکست در این فرایند تبدیل، معمولاً به بی‌ثباتی مزمن و فروپاشی می‌انجامد.

در اکثر نظام‌های سیاسی معاصر، به ویژه در کشورهای

در حال توسعه، در حال گذار یا جوامعی با ساختار اجتماعی متکثر، منابع مشروعیت به ندرت به شکل «خالص» وبری یافت می‌شوند. در عوض، شاهد همزیستی، تداخل و گاه تنش میان منابع گوناگون مشروعیت هستیم که می‌توان آن را مشروعیت ترکیبی یا پیکربندی موزاییکی مشروعیت نامید. یک نظام سیاسی ممکن است همزمان بر مشروعیت عقلانی-قانونی در سطح ملی تکیه کند، برای توجیه سیاست‌های خود به مشروعیت عملکردمحور متوسل شود، در سطح محلی مشروعیت سنتی را به رسمیت بشناسد و در عین حال از شکاف‌های عمیق در مشروعیت رویه‌ای رنج ببرد. این ترکیب‌بندی مشروعیت می‌تواند منبعی برای انعطاف‌پذیری باشد، به شرطی که منابع مختلف تا حدی مکمل یکدیگر عمل کنند. با این حال، تضادهای هنجاری و ساختاری بین این منابع می‌تواند به بحران‌های عمیق مشروعیت و بی‌ثباتی سیاسی منجر شود، همانگونه که در تحلیل وضعیت پیچیده افغانستان مشاهده می‌شود.

بنابراین، درک پویایی‌های مشروعیت در قرن بیست و یکم، مستلزم عبور از چارچوب‌های تک‌بعدی و ایستا و اتخاذ یک رویکرد تحلیلی ترکیبی، چندسطحی و پویا است. مشروعیت دیگر یک «ویژگی» یا «منبع» ثابت تلقی نمی‌شود، بلکه یک فرایند مستمر مذاکره، چانه‌زنی، رقابت و بازتولید در روابط میان دولت، شهروندان و گروه‌های مختلف اجتماعی است. یک تحلیل دقیق و جامع از مشروعیت یک نظام سیاسی باید به دقت بررسی کند که چگونه ابعاد مختلف مشروعیت (عملکرد، رویه، سنت، قانون، کاریزما و زور) با یکدیگر تعامل کرده، یکدیگر را تقویت یا تضعیف می‌کنند. تنها از طریق این نگاه کل‌نگر و پویا می‌توان به درک عمیقی از این مسئله دست یافت که چرا برخی نظام‌ها با وجود کاستی‌های عملکردی یا دموکراتیک، پایدار می‌مانند و چرا برخی دیگر،

علی‌رغم برخورداری از دستاوردهای ملموس یا نهادهای رسمی، با بحران‌های فرساینده مشروعیت مواجه می‌شوند. نظریه معاصر مشروعیت، در واقع، ابزاری مفهومی برای فهم و تبیین همین پیچیدگی فزاینده است.

۳. تحلیل منابع مشروعیت در تاریخ معاصر افغانستان

تاریخ صد سال اخیر افغانستان را می‌توان به مثابه میدان رقابت این منابع گوناگون مشروعیت درک کرد.

۳.۱. دوران سلطنت (حدود ۱۸۸۰-۱۹۷۳):

آمیزه‌ای از اقتدار الهی، سنت قبیله‌ای، ناسیونالیسم و تلاش‌های متناوب برای دولت‌سازی مدرن دوران سلطنت در افغانستان، از استقرار قدرت امیر عبدالرحمان خان تا سقوط نظام سلطنتی با کودتای محمد داوود خان، نمایانگر یک فرآیند پیچیده و پرفراز و نشیب در تعریف، کسب و حفظ مشروعیت سیاسی است. این دوره شاهد همزیستی، رقابت و گاه تضاد شدید میان منابع سنتی (دینی و سنتی)، کاریزماتیک، و تلاش‌های مکرر اما اغلب ناکام برای ایجاد ساختارهای عقلانی-قانونی و پاسخگویی به مطالبات نوظهور اجتماعی و ملی بوده است.

۳.۱.۱. امیر عبدالرحمان: بنیان‌گذاری دولت

مطلقه با مشروعیت ترکیبی و عقلانیت ابزاری

امیر عبدالرحمان (۱۸۸۰-۱۹۰۱) یک معماری پیچیده از مشروعیت را بنا نهاد. او با ادعای حق الهی و کاریزمای شخصی خود را «ظل الله» و «منصوب خداوند» معرفی کرد (عبدالرحمان، ۱۳۸۷: ۳۵۱، ۲۹۹) تا اطاعت از خود را به یک تکلیف دینی بدل سازد. همزمان، او بر سنت‌های قبیله‌ای ریشه‌دار، از جمله «حسب، نسب و مذهب» و حق موروثی، تأکید ورزید (عبدالرحمان، ۱۳۸۷: ۴۰۴، ۲۹۲) و از نهادهایی چون جرگه، هرچند به صورت محدود و ابزاری و برای تحکیم قدرت فردی، بهره جست (عبدالرحمان،

۱۳۸۷: ۴۶۶؛ گریگوریان، ۱۳۸۸: ۱۷۱-۱۷۲). این تکیه بر سنت، اطاعت را نه بر مبنای رضایت عقلانی بلکه بر اساس عادت و تقدس گذشته استوار می‌ساخت. منبع اولیه قدرت او بدون شک غلبه نظامی بود «آن را به شمشیر خود گرفته بودم» (کاتب، ۱۳۷۲، ج ۳، بخش اول: ۵۵۰). اما او به خوبی می‌دانست که زور به تنهایی برای پایداری حکومت کافی نیست. از این رو، با عقلانیت ابزاری، نهاد دین را تحت کنترل دولت درآورد، علمای مستقل را به حاشیه راند و با پرداخت مواجب، آنها را به کارگزاران دولت تبدیل کرد (عبدالرحمان، ۱۳۸۷: ۴۵۶). این اقدام، تلاشی برای انحصاری کردن تفسیر دین و استفاده از آن به عنوان ابزاری برای مشروعیت‌بخشی دولتی بود، نه پذیرش دین به عنوان یک منبع مستقل و محدودکننده قدرت. استفاده او از شعار جهاد و سپس اتحاد با همان «کفار» (عبدالرحمان، ۱۳۸۷: ۱۸۲، ۱۹۹) و تکفیر مخالفان سیاسی (همان: ۲۱۷)، نمونه‌های بارز این «دین معطوف به قدرت» و بهره‌گیری از عقلانیت معطوف به هدف برای تحکیم سلطه مطلقه بود. این رویکرد، پایه‌های یک دولت متمرکز اما به شدت استبدادی را بنا نهاد که در آن، مشروعیت بیش از آنکه محصول رضایت باشد، نتیجه انقیاد بود.

۳، ۱، ۲. امیر حبیب‌الله خان: اصلاحات محتاطانه و بذر آگاهی‌های نوین

دوران امیر حبیب‌الله (۱۹۰۱-۱۹۱۹)، در ادامه راه پدر اما با تعدیل در شدت خشونت، شاهد نخستین گام‌ها به سوی مدرنیزاسیون و ورود اندیشه‌های جدید بود که به طور غیرمستقیم، مبانی سنتی مشروعیت را به چالش می‌کشید. در دوران او نیز مشروعیت سنتی-کاریزماتیک تداوم یافت و او همچنان خود را «سایه خداوند» می‌خواند و بر میراث سلطنت تکیه داشت (نوید، ۱۳۸۸: ۴۴). در عین حال که نسب نیز نقش اساسی داشت، او در تلاش بود تا مشروعیت عملکردی را از مسیر مدرنیزاسیون محدود بدست

بیارد. تأسیس مکتب حبیبیه (۱۹۰۳) و حمایت از نشریه «سراج الاخبار» به سردبیری محمود طرزی (مجددی، ۱۹۹۷: ۱۴۸-۱۴۹؛ طرزی، ۱۳۸۷)، نشان از تلاش برای ارائه تصویری از یک پادشاه ترقی‌خواه و کسب مشروعیت از طریق ارائه خدمات نوین (عملکرد) بود. طرزی با ترویج سازگاری اسلام و تجدد، به دنبال ایجاد پایگاهی فکری برای این نوع جدید از مشروعیت بود. ظهور جنبش مشروطه اول و فعالیت‌های پنهانی مشروطه‌خواهان برای رسیدن به «حکومت قانون» و محدود کردن اختیارات پادشاه (غبار، ۱۳۸۳: ۷۱۶-۷۱۷؛ حبیبی، ۱۳۶۹: ۲۴، ۵۸-۵۹)، نشانه‌ای از آغاز تقاضا برای گذار به سوی مشروعیت عقلانی-قانونی بود، هرچند این حرکت در نطفه سرکوب شد.

۳، ۱، ۳. امیر امان‌الله خان: تلاش برای جهش به سوی مشروعیت ملی، قانونی و سکولار

امیر امان‌الله (۱۹۱۹-۱۹۲۹) با کسب استقلال کامل کشور، از پایگاه کاریزماتیک قدرتمندی برخوردار شد و بلافاصله یکی از رادیکال‌ترین برنامه‌های تحول در منابع مشروعیت را در تاریخ افغانستان آغاز کرد. مهم‌ترین این تحولات عبارت بود از:

الف. محوریّت مشروعیت عقلانی-قانونی و سکولار: تدوین نظامنامه‌ها بر اساس ترکیبی از شریعت، عرف و قوانین اروپایی (مجددی، همان: ۱۱۱) و تفکیک میان قوانین دینی و دنیوی (نوید، ۱۳۸۸: ۹۶)، هسته مرکزی پروژه او برای بنای یک دولت قانونی مدرن بود.

ب. ناسیونالیسم به مثابه منبع جدید همبستگی و مشروعیت: او تلاش کرد تا ناسیونالیسم افغان را به عنوان یک ایدئولوژی وحدت‌بخش و منبع جدید مشروعیت، جایگزین وفاداری‌های سنتی قبیله‌ای و مذهبی کند.

ج. بحران در پیاده‌سازی: اصلاحات اجتماعی و فرهنگی شتابزده و بدون بسترسازی کافی (تغییر

پوشش، آموزش مختلط و غیره)، به شدت با مقاومت نیروهای مذهبی و سنتی روبرو شد که این اقدامات را تضعیف مشروعیت دینی و سنتی می‌دانستند (نوید، ۱۳۸۸: ۱۲۵). استفاده او از لویه جرگه برای تأیید اصلاحات (نوید، ۱۳۸۸: ۱۴۱) نیز نتوانست شکاف عمیق میان پروژه مدرن‌سازی او و ساختارهای اجتماعی-فرهنگی جامعه را پر کند و منجر به سقوط وی شد.

۳، ۱، ۴. دوره محمد نادرشاه و صدارت محمد هاشم خان: بازگشت به اقتدارگرایی، تاکید بر اسلام و ناسیونالیسم قومی

پس از دوره کوتاه حکومت حبیب‌الله کلکانی، محمد نادرشاه با غلبه نظامی قدرت را به دست گرفت. دوره او و صدارت برادرش، محمد هاشم خان (۱۹۲۹-۱۹۵۳)، ترکیبی از بازگشت به اصول استبدادی پیشین و تداوم برخی اصلاحات ساختاری بود.

الف. بازسازی مشروعیت سنتی و کاریزمای دودمانی با تاکید بر اسلام: نادرشاه برای تثبیت حکومت خود، بر مشروعیت دینی تاکید ویژه‌ای داشت. این اقدام نه تنها برای جلب حمایت علمایی که با اصلاحات سکولار امان‌الله مخالف بودند ضروری بود، بلکه به عنوان یک سپر ایدئولوژیک در برابر تفکرات رقیب عمل می‌کرد. او خود را حامی دین و شریعت معرفی کرد و تلاش نمود تا سلطنت خود را با «نقاب مذهب» (غبار، همان، ج ۲: ۴۴) تقدیس کند. قانون اساسی ۱۳۰۹ نیز بر نقش شاه به عنوان «حامی دین مبین اسلام» تاکید داشت.

ب. ناسیونالیسم قومی به مثابه ابزار تحکیم قدرت در این دوره، ناسیونالیسم قومی (به ویژه پشتون‌محور) به اوج خود رسید. دولت با ترویج زبان و فرهنگ یک قوم خاص و اعطای امتیازات به آن، تلاش کرد تا یک پایگاه اجتماعی وفادار برای خود ایجاد کند. این نوع ناسیونالیسم، اگرچه برای بخشی از جامعه مشروعیت‌آفرین بود، اما با به حاشیه راندن سایر

اقوام، بذریعۀ اعتمادی و بحران مشروعیت درازمدت را در میان آنان کاشت.

ج. مشروعیت از طریق نظم و توسعه کنترل‌شده دولت در این دوره با ایجاد نظم و امنیت پس از یک دوره آشوب، و همچنین پیشبرد محتاطانه برخی برنامه‌های توسعه‌ای (در چارچوب یک نظام به شدت متمرکز و استبدادی)، نوعی مشروعیت عملکردی محدود را نیز به نمایش گذاشت (رک: آهنگ، ۱۳۹۹: ۱۴۴ تا ۱۴۶ و ۲۷۲).

۳، ۱، ۵. صدارت شاه محمود خان: عصر دموکراسی یا مشروطه سوم

دوره صدارت شاه محمود خان (۱۹۴۶-۱۹۵۳)، برادرزاده نادرشاه، به عنوان یک دوره گذار و تجربه محدود دموکراسی شناخته می‌شود و گاه از آن به «مشروطه سوم» یا «عصر دموکراسی» تعبیر شده است. در این دوره، فضای سیاسی نسبتاً بازتر شد، انتخابات شهرداری‌ها و دور هفتم پارلمان برگزار گردید، برخی آزادی‌های مطبوعاتی اعطا شد و در پی فراهم شدن زمینه برای فعالیت‌های سیاسی تعدادی از احزاب شکل گرفت. این اقدامات را می‌توان گامی در جهت کسب مشروعیت رویه‌ای و پاسخ به مطالبات جریانات مختلف برای مشارکت سیاسی تلقی کرد. این دوره، مقدمه‌ای برای تحولات دهه قانون اساسی بود. ولی این مرحله نیز نتوانست بنیاد محکمی را برای شکل‌گیری الگوهای جدید مشروعیت فراهم نماید (آهنگ، ۱۳۹۹: ۲۷۴، ۳۰۸ تا ۳۰۹).

۳، ۱، ۶. صدارت محمد داوود خان: ناسیونالیسم اقتدارگرا و توسعه آمرانه

دوره اول صدارت محمد داوود خان (پسرعموی ظاهرشاه) با تمرکز بر توسعه اقتصادی و نظامی از طریق برنامه‌ریزی متمرکز دولتی و تقویت ناسیونالیسم، به ویژه در مسئله پشتونستان، مشخص می‌شود. مشخصات عمده این دوره عبارتند از:



الف. اوج ناسیونالیسم به مثابه منبع اصلی مشروعیت: داوود خان ناسیونالیسم افغان (با تاکید بر مسئله پشتونستان) را به محور اصلی سیاست داخلی و خارجی خود تبدیل کرد. این رویکرد، با برانگیختن احساسات ملی گرایانه، برای بخشی از جامعه، به ویژه در میان پشتون‌ها و نظامیان، جذابیت داشت و منبع مهمی برای مشروعیت ایدئولوژیک و کاریزماتیک او بود.

ب. مشروعیت عملکردی از طریق توسعه آمرانه: او با کمک‌های خارجی (به ویژه از شوروی)، پروژه‌های بزرگ زیربنایی را آغاز کرد و تلاش نمود تا از طریق نمایش «کارآمدی» و «توسعه»، مشروعیت عملکردی کسب کند. با این حال، رویکرد اقتدارگرایانه او، محدودیت آزادی‌های سیاسی و سرکوب مخالفان، پایه‌های مشروعیت او را در میان سایر گروه‌ها تضعیف کرد (ر.ک: آهنگ، ۱۳۹۹: ۳۲۲ و ۳۳۰).

۳،۱،۷. دهه قانون اساسی: نقطه اوج و بحران مشروعیت عقلانی-قانونی

دهه قانون اساسی، با تصویب قانون اساسی ۱۳۴۳ (۱۹۶۴)، جدی‌ترین تلاش برای نهادینه‌سازی مشروعیت عقلانی-قانونی و دموکراتیک در تاریخ افغانستان بود. مشخصات این دوره از این منظر عبارتند از:

الف. قانون اساسی به مثابه محور مشروعیت: این قانون با ایجاد سلطنت مشروطه، تفکیک قوا، تضمین آزادی‌های اساسی و برگزاری انتخابات پارلمانی، تلاش کرد تا «حاکمیت قانون» و «اراده مردم» را به عنوان منابع اصلی مشروعیت نظام معرفی کند (دوپری، ۱۹۸۰: ۴۹؛ فرهنگ، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۵۹).

ب. تکثرگرایی سیاسی و بحران کارآمدی: با وجود ایجاد فضای باز سیاسی و ظهور احزاب متعدد، نظام پارلمانی نوپا با چالش‌هایی چون عدم توشیح قانون احزاب، بی‌ثباتی دولت‌ها، و ناتوانی در حل مشکلات اقتصادی و اجتماعی مواجه شد. این امر به تدریج

مشروعیت عملکردی نظام را زیر سؤال برد و اعتماد عمومی به مشروعیت رویه‌ای آن را نیز خدشه‌دار ساخت (کشکی، ۱۳۸۴: ۱۶۴ تا ۱۸۲). این خلاء مشروعیت، در نهایت زمینه را برای کودتای ۱۹۷۳ محمد داوود خان فراهم کرد و به دوران سلطنت پایان داد (به نقل از آهنگ، ۱۳۹۹: ۴۰۴ تا ۴۰۵).

در مجموع، دوران سلطنت در افغانستان یک آزمایشگاه پیچیده از انواع منابع مشروعیت بود. از تکیه انحصاری بر سنت و دین و زور، تا تلاش‌های پرفراز و نشیب برای تلفیق آن با ناسیونالیسم، مدرنیزاسیون، و نهایتاً اصول دموکراتیک و قانونی. ناتوانی در ایجاد یک مدل مشروعیت پایدار، فراگیر و مورد اجماع که بتواند این منابع متنوع و گاه متضاد را با یکدیگر آشتی دهد، از دلایل اصلی بی‌ثباتی مزمن در این دوره و بستر ساز بحران‌های عمیق‌تر در دهه‌های بعدی شد.

۳،۲. دوران گذار و بحران (۱۹۷۳-۲۰۰۱): غلبه، ایدئولوژی و فروپاشی مشروعیت

دوره تقریباً سه دهه‌ای از کودتای سردار محمد داوود خان تا سقوط امارت اول طالبان، افغانستان را در چرخه‌ای از خشونت، بی‌ثباتی سیاسی و بحران‌های عمیق مشروعیت فرو برد. نظام‌های سیاسی در این دوران عمدتاً بر غلبه نظامی به عنوان ابزار کسب قدرت و ایدئولوژی‌های انحصاری به عنوان توجیهی برای حفظ آن تکیه داشتند. این امر منجر به ناتوانی این نظام‌ها در ایجاد یک پایگاه مشروعیت پایدار و مورد اجماع عمومی شد و کشور را به ورطه جنگ‌های داخلی و مداخلات خارجی کشاند. تحلیل این دوره از منظر نظریات مشروعیت، ابعاد این ناکامی را روشن‌تر می‌سازد.

۳،۲،۱. جمهوریت داوود خان: گذار از سنت به ناسیونالیسم اقتدارگرا

کودتای سردار محمد داوود خان در سال ۱۹۷۳م، پایانی رسمی بر مشروعیت سنتی مبتنی بر سلطنت

موروثی در افغانستان بود. او تلاش کرد مشروعیت نظام جدید جمهوری را بر منابعی متفاوت و ترکیبی بنا نهد. اساس اولیه قدرت او غلبه نظامی بود که با شخصیت قدرتمند و پیشینه صدارت وی، نوعی کاریزمای فردی را نیز به همراه داشت و در ابتدا به بسیج حمایت بخشی از نخبگان نظامی و شهری کمک کرد. داوود خان با الغای نظام شاهی، به دنبال کسب مشروعیت ایدئولوژیک از طریق ناسیونالیسم سکولار و ترقی‌خواه بود، شعار اولیه «جمهوری و دموکراسی اسلامی» (آهنگ، ۱۳۹۹: ۴۱۸) نیز تلاشی بلاغی برای جلب نظر اقلشار مذهبی و دموکراسی‌خواه و ایجاد نوعی مشروعیت ترکیبی بود.

با این حال، حکومت داوود خان به سرعت به سمت یک نظام اقتدارگرای فردمحور حرکت کرد که در آن، وعده مشروعیت عملکردی از طریق مدرن‌سازی و توسعه ملی، تحت‌الشعاع فقدان مشروعیت رویه‌ای قرار گرفت. قانون اساسی جدید نتوانست یک مشروعیت عقلانی-قانونی واقعی ایجاد کند؛ زیرا فرآیندهای تصمیم‌گیری عمدتاً متمرکز، فاقد مشارکت گسترده و شفافیت لازم بود. سرکوب مخالفان سیاسی و محدودیت آزادی‌های اساسی، اعتبار رویه‌ای نظام او را به شدت تضعیف کرد و علی‌رغم برخی دستاوردهای توسعه‌ای، زمینه را برای ظهور و قدرت‌یابی نیروهای اپوزیسیون رادیکال، به‌ویژه جریان چپ، فراهم ساخت.

۳.۲.۲. انقلاب ثور و حاکمیت حزب دموکراتیک خلق افغانستان (۱۹۷۸-۱۹۹۲):

ایدئولوژی انقلابی و فروپاشی مشروعیت

کودتای ۷ ثور ۱۳۵۷ (۱۹۷۸) توسط حزب دموکراتیک خلق افغانستان (ح.د.خ.)، کشور را وارد مرحله جدیدی از حاکمیت ایدئولوژیک رادیکال کرد. منبع اصلی و اعلام‌شده مشروعیت این رژیم، ایدئولوژی مارکسیسم-لنینیسم بود. این ایدئولوژی با وعده ایجاد جامعه‌ای بی‌طبقه، عدالت اجتماعی فراگیر، و رهایی از

استثمار، نوعی مشروعیت ارزشی-عقلانی (به تعبیر وبری، مبتنی بر باور به ارزش ذاتی یک آرمان) و کاریزمای انقلابی (کاریزمای نهفته در خود ایدئولوژی و رسالت تاریخی حزب برای تحول بنیادین جامعه) را ادعا می‌کرد. کسب قدرت از طریق یک کودتای نظامی خونین (غلبه) صورت گرفت و حزب دموکراتیک خلق افغانستان بلافاصله با صدور فرامین انقلابی در زمینه اصلاحات ارضی، سوادآموزی و حقوق زنان، تلاش کرد تا پایگاه اجتماعی جدیدی برای خود ایجاد و مشروعیت مبتنی بر عملکرد را به نمایش بگذارد (عظیمی، ۱۳۷۷: ۵۱؛ کشتمند، ۲۰۰۲، ج ۱: ۱۵۵).

با این وجود، رژیم این حزب از همان آغاز با بحران شدید مشروعیت در ابعاد مختلف مواجه شد. در بعد مشروعیت رویه‌ای، سرکوب وحشیانه مخالفان، تصفیه‌های خونین درون‌حزبی، فقدان کامل مشارکت مردمی و تصمیم‌گیری‌های متمرکز و غیرشفاف، هرگونه اعتبار را از آن سلب کرد (فرهنگ، ۱۳۸۰، ج ۲: ۹۳۴). در بعد مشروعیت عملکردی، اصلاحات رادیکال و شتاب‌زده نه تنها به نتایج مطلوب نرسید، بلکه اغلب با مقاومت شدید اجتماعی مواجه شد و به بی‌ثباتی و ناکارآمدی اقتصادی دامن زد. مهم‌تر از همه، سیاست‌های رادیکال سکولارسازی و تلقی ضد مذهبی حزب (ترکی، بی‌تا: ۲، ۵-۴)، که بافت عمیقاً دینی و سنتی جامعه افغانستان را نادیده می‌گرفت، منجر به مقاومت گسترده مردمی و شکل‌گیری جهاد شد و مشروعیت سنتی و دینی را به طور کامل در برابر رژیم قرار داد.

در نهایت، اختلافات درونی میان جناح‌های خلق و پرچم که اغلب با رنگ و بوی قومی همراه بود (کشکی، ۱۳۸۴: ۱۴۶)، انسجام ایدئولوژیک و در نتیجه مشروعیت درونی آن را تضعیف کرد. وابستگی فزاینده به اتحاد شوروی و سپس مداخله نظامی این کشور در سال ۱۹۷۹، آخرین پایه‌های مشروعیت

ملی ح.د.خ.ا را از بین برد و آن را در اذهان عمومی به نماد یک رژیم دست‌نشانده و فاقد استقلال تبدیل کرد.

۳،۲،۳. جهاد و تکه‌تکه شدن مشروعیت (۱۹۹۲-۱۹۹۶): دولت اسلامی مجاهدین

پیروزی مجاهدین و سقوط رژیم کمونیستی، امیدهایی را برای استقرار یک نظام مبتنی بر اراده مردم و ارزش‌های اسلامی ایجاد کرد. منبع اصلی و اولیه مشروعیت مجاهدین، موفقیت در جهاد علیه کفر و اشغال شوروی بود. این مبارزه، به رهبران و فرماندهان جهادی نوعی مشروعیت کاریزماتیک-دینی بخشیده بود. هدف اعلام‌شده، یعنی تشکیل «حکومت اسلامی» بر اساس شریعت (روا، ۱۳۶۹: ۵۵، ۲۴۸-۲۴۹)، نیز یک ادعای قوی برای کسب مشروعیت ایدئولوژیک و ارزشی-عقلانی به شمار می‌رفت که با باورهای بخش وسیعی از جامعه هم‌خوانی داشت.

اما این دوره نیز به سرعت به بحران مشروعیت و جنگ داخلی ویرانگر انجامید. مجاهدین پس از کسب قدرت، در ایجاد یک چارچوب عقلانی-قانونی مورد اتفاق و فرآیندهای مشروع رویه‌ای برای تقسیم قدرت، قانون‌گذاری و اداره کشور کاملاً ناکام ماندند. توافقاتی چون پیمان پشاور به سرعت نقض شد و هیچ نهاد ملی باثباتی برای تصمیم‌گیری و اجرای قوانین یا حل اختلافات شکل نگرفت. این فقدان مشروعیت رویه‌ای، زمینه را برای رقابت‌های مسلحانه فراهم کرد.

در نتیجه این درگیری‌ها، مشروعیت عملکردی دولت مجاهدین نیز به شدت سقوط کرد. این دوره نه تنها شاهد تأمین امنیت و ارائه خدمات نبود، بلکه خود به عامل اصلی جنگ، ویرانی کابل، نقض گسترده حقوق بشر و فروپاشی پایه‌های اقتصادی و اجتماعی کشور تبدیل شد (طینن، ۱۳۹۴: ۴۰۳). کاریزمای فرماندهان که در دوران جهاد عامل وحدت‌بخش بود، پس از پیروزی به سرعت محلی و قومی شد و

در خدمت منافع گروهی قرار گرفت. مشروعیت ایدئولوژیک «حکومت اسلامی» نیز در زیر سایه جنگ قدرت، فساد و اختلافات قومی و شخصی رنگ باخت (روا، ۱۳۷۸: ۱۶۳-۱۶۴). کشور عملاً به مجموعه‌ای از «قلمروهای مشروعیت» رقیب تقسیم شد که هر یک بر پایه غلبه نظامی یک جناح خاص استوار بود و فاقد هرگونه مشروعیت ملی فراگیر بود.

۳،۲،۴. امارت اول طالبان (۱۹۹۶-۲۰۰۱): بدیل بنیادگرا با مشروعیت عملکردی-سنتی محدود

ظهور طالبان در سال ۱۹۹۴ واکنشی مستقیم به هرج‌مرج، فساد و بحران عمیق مشروعیت در دوران حکومت مجاهدین بود. آن‌ها توانستند با ارائه مدل خاصی از مشروعیت، به سرعت بخش‌های وسیعی از کشور را تحت کنترل خود درآورند. قوی‌ترین منبع مشروعیت اولیه طالبان، مشروعیت مبتنی بر عملکرد بود؛ آن‌ها موفقیت چشمگیری در تأمین امنیت، پایان دادن به جنگ‌سالاری، جمع‌آوری سلاح و ایجاد نظم آمرانه در مناطق تحت کنترل خود داشتند (مژده، ۱۳۸۲: ۲۱؛ رشید، ۱۳۷۹: ۴۶). این «کارآمدی» در برقراری نظم، برای مردمی که از سال‌ها جنگ داخلی خسته شده بودند، جذابیت اولیه و قابل توجهی ایجاد کرد.

در کنار این، طالبان بر نوعی مشروعیت سنتی-قبیله‌ای نیز تکیه داشتند. تفسیر آن‌ها از اسلام و شریعت عمیقاً با فرهنگ زندگی مردم تحت سلطهٔ شان آمیخته بود (رشید، ۱۳۷۹: ۱۴۶؛ مارسدن، ۱۳۷۹: ۱۰۲). این امر برای بخشی از جامعه پشتون که احساس می‌کردند در دوران مجاهدین به حاشیه رانده شده‌اند، پذیرفته شده بود و به طالبان پایگاه اجتماعی اولیه‌ای بخشید. مشروعیت کاریزماتیک-تئوکراتیک نیز در رهبری ملا محمد عمر تجلی می‌یافت. او با عنوان «امیر المؤمنین» و با ادعای اجرای «شریعت خالص» و اقداماتی نمادین چون پوشیدن خرقة پیامبر (ص) (رشید، ۱۳۷۹: ۷۶-۷۷؛ Thomas H. Johnson, op.cit):

۷۹-۸۰)، توانست وفاداری مطلق بسیاری از جنگجویان طالب را که عمدتاً از طلاب مدارس دینی بودند، جلب کند. این نوع مشروعیت، مبتنی بر ایمان به رسالت الهی رهبر و ضرورت اطاعت محض از او بود.

ساختار حاکمیتی وقت در افغانستان با چالش‌های جدی در انطباق با معیارهای مدرن مشروعیت رویه‌ای و عقلانی-قانونی مواجه بود. مشخصاً فقدان عناصری چون قانون اساسی مورد وفاق عمومی، نهادهای مبتنی بر انتخابات، و بسترهای مشارکت سیاسی فراگیر، از ویژگی‌های بارز آن دوره به شمار می‌رفت. چارچوب حکمرانی بر یک ساختار تصمیم‌گیری بسیار متمرکز استوار بود که در آن، اختیارات در حلقه‌ی محدودی از رهبری قرار داشت (رشید، ۱۳۷۹: ۳۲۸؛ میلی، ۱۳۷۷: ۱۱۳-۱۱۴).

افزون بر این، جایگاه هیئت حاکمه، هم در میان بخش‌های قابل توجهی از جامعه افغانستان و هم در نزد جامعه بین‌المللی، تحت تأثیر عوامل متعددی قرار گرفت. گزارش‌ها و نگرانی‌های گسترده در خصوص وضعیت حقوق اساسی بشر، به‌ویژه در ارتباط با حقوق زنان و اقلیت‌های قومی و مذهبی، در کنار تلقی از انحصار در ساختار قدرت و سیاست‌های مرتبط با حضور گروه‌های خارجی، مشروعیت آن نظام را با پرسش‌های جدی مواجه ساخت.

این چالش‌ها، در کنار دشواری‌های مربوط به مشروعیت عملکردی، از جمله نابسامانی شدید اقتصادی، انزوای بین‌المللی و تعمیق بحران انسانی، مجموعه‌ای از شرایط را پدید آورد که نهایتاً به تحولات سیاسی بنیادین در افغانستان پس از حوادث ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ و مداخله‌ی نظامی بین‌المللی منجر گردید.

در مجموع، دوره ۱۹۷۳ تا ۲۰۰۱، نمایانگر شکست مدل‌هایی از حکومت بود که یا بر غلبه صرف، یا بر ایدئولوژی‌های وارداتی و نامتناسب با بافت جامعه و

یا بر تفاسیر انحصارگرایانه از سنت و دین استوار بودند. ناتوانی این نظام‌ها در ایجاد مشروعیت پایدار از طریق فرآیندهای عادلانه، عملکرد مؤثر و فراگیر و کسب رضایت عمومی، افغانستان را در یک دور باطل از بی‌ثباتی و خشونت گرفتار کرد.

۳.۳. جمهوری اسلامی افغانستان (۲۰۰۱-۲۰۲۱): آزمون ناکام مشروعیت عقلانی-قانونی در بستری از انتظارات متکثر

نظام جمهوری اسلامی افغانستان که پس از سقوط طالبان و با حمایت گسترده جامعه جهانی در کنفرانس بن (۲۰۰۱) سنگ بنای آن گذاشته شد، بلندپروازانه‌ترین و پیچیده‌ترین تلاش برای استقرار یک نظام مبتنی بر مشروعیت عقلانی-قانونی در تاریخ این کشور بود. این نظام با تدوین قانون اساسی مدرن (۱۳۸۲) و برگزاری انتخابات عمومی، در صدد بود تا «حاکمیت ملی» و «اراده مردم» (مقدمه و ماده چهارم قانون اساسی) را به عنوان منبع اصلی اقتدار سیاسی تثبیت کند. این گفتمان، همانطور که اشاره کردید، با تعریف هویتی در غیریت با نظام‌های پیشین و با تلاش برای دربرگیری طیف وسیعی از نیروهای سیاسی (از سلطنت‌طلبان سابق تا تکنوکرات‌های غرب‌گرا و بخش عمده‌ای از مجاهدین) شکل گرفت و وعده آینده‌ای متفاوت را می‌داد. با این حال، این نظام در عمل با بحران‌های چندلایه مشروعیت مواجه شد که در نهایت به فروپاشی آن انجامید.

۳.۳.۱. بحران مشروعیت رویه‌ای: تزلزل در پایه‌های دموکراتیک و قانونی

اساس مشروعیت عقلانی-قانونی ماکس وبر بر باور به «قانونیت» قواعد و حق کسانی است که بر اساس آن قواعد به قدرت می‌رسند. مشروعیت رویه‌ای معاصر نیز بر کیفیت، انصاف، شفافیت و پاسخگویی در فرآیندهای حکمرانی تأکید دارد. نظام جمهوری اسلامی افغانستان در این هر دو جنبه با چالش‌های شکننده‌ای روبرو شد:



الف. تقدیس ظاهری و تخریب عملی انتخابات

انتخابات به عنوان سازوکار اصلی انتقال قدرت و تجلی اراده مردم (ماده چهارم قانون اساسی)، در چندین دوره ریاست جمهوری و پارلمانی برگزار شد. اما اتهامات گسترده تقلب، مهندسی آرا و مداخلات سیاسی، به شدت مشروعیت رویه‌ای این فرآیند بنیادین را مخدوش ساخت. این امر اعتماد عمومی به «قانونیت» کسب قدرت و در نتیجه، به کل نظام دموکراتیک را تضعیف کرد. همانطور که اشاره کردید، این چالش‌ها تا حدی بود که نتیجه انتخابات بارها با پادرمیانی خارجی‌ها مشخص شد و ارزش و اعتبار انتخابات به عنوان یک رویه منصفانه و شفاف زیر سؤال رفت.

ب. فساد سیستماتیک و بی‌عدالتی در فرآیندها

فساد گسترده و سیستماتیک در نهادهای دولتی و قضایی، این حس را در میان شهروندان تقویت کرد که «فرآیندها» نه تنها شفاف و پاسخگو نیستند، بلکه عادلانه نیز اجرا نمی‌شوند. این امر مستقیماً به مشروعیت رویه‌ای آسیب زد؛ زیرا شهروندان به «درستکاری سیستم» بی‌اعتماد شدند و احساس کردند که قوانین و مقررات به صورت یکسان و منصفانه اعمال نمی‌شوند.

ج. ساختار سیاسی متمرکز و بحران شمولیت

ساختار به شدت متمرکز ریاستی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان طراحی شده بود، با واقعیت سیاسی، اجتماعی و قومی غیرمتمرکز افغانستان در تضاد قرار گرفت. این ساختار «همه یا هیچ»، بسیاری از گروه‌های قومی و سیاسی را به حاشیه راند و «حس مالکیت ملی بر نظام سیاسی» را تضعیف کرد. این ضعف در مشروعیت رویه‌ای از منظر شمولیت و نمایندگی واقعی، به واگرایی نیروهای سیاسی و قومی دامن زد.

د. ضعف حاکمیت قانون و عدم استقلال نهادی: با وجود تاکید قانون اساسی بر آزادی‌های فردی و

اجتماعی (مواد ۲۴، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷ قانون اساسی) و حقوق بشر (مقدمه و مواد ۶، ۷، ۵۸ قانون اساسی)، در عمل، حاکمیت قانون به صورت یکسان و قاطع اعمال نشد. نفوذ افراد قدرتمند، عدم استقلال کامل قوه قضائیه و ناتوانی در مبارزه موثر با بی‌قانونی، پایه‌های مشروعیت عقلانی-قانونی را سست کرد. همچنین، همانطور که ذکر شد، وابستگی تصمیمات کلان به نظر شرکای بین‌المللی، دال «استقلال» را خدشه‌دار و اعتبار نظام به عنوان یک حاکمیت ملی مستقل را تضعیف کرد.

۳.۳.۲. بحران مشروعیت عملکردی: ناکامی در ارائه خروجی‌های مطلوب

مشروعیت مبتنی بر عملکرد به توانایی نظام سیاسی در تأمین خروجی‌های ملموس و مطلوب برای شهروندان بستگی دارد. نظام جمهوری اسلامی افغانستان در این زمینه نیز با ناکامی‌های جدی مواجه شد:

الف. ناامنی فراگیر: علی‌رغم حضور گسترده نیروهای بین‌المللی و هزینه‌های هنگفت، حکومت جمهوری اسلامی افغانستان در انجام وظیفه بنیادین خود یعنی تأمین امنیت پایدار، ناکام ماند. گسترش روزافزون ناامنی به شیوه‌های مختلف، مهم‌ترین «خروجی» مورد انتظار یعنی امنیت را از شهروندان سلب کرد و مشروعیت عملکردی دولت را به شدت کاهش داد. این امر مستقیماً به ادعای «مبارزه با تروریسم و امنیت» که در مقدمه قانون اساسی و کنفرانس بن بر آن تاکید شده بود (تمنا، ۱۳۸۷: ۱۶۶)، لطمه زد.

ب. ناکارآمدی اقتصادی و وابستگی: با وجود سرازیر شدن میلیاردها دلار کمک خارجی (رامیار و دیگران، ۱۳۹۷)، اقتصاد افغانستان همچنان شکننده و به شدت وابسته به کمک‌های بیرونی باقی ماند. فقر گسترده، بیکاری و عدم توسعه پایدار، این تصور را ایجاد کرد که دولت در مدیریت اقتصادی و بهبود

معیشت مردم (که از دال‌های اصلی توسعه و در ماده ششم قانون اساسی ذکر شده بود) ناتوان است. این ناکارآمدی در تولید «خروجی» اقتصادی مطلوب، به شدت بر مشروعیت عملکردی آن تاثیر منفی گذاشت.

ج. فساد و سوء مدیریت منابع: فساد گسترده نه تنها مشروعیت رویه‌ای را مختل کرد، بلکه با بلعیدن منابعی که باید صرف توسعه و خدمات عمومی می‌شد، مستقیماً به مشروعیت عملکردی نیز آسیب زد. این امر فاصله میان دولت و ملت را افزایش داد و حس بی‌عدالتی را تقویت کرد.

د. بحران در ملت‌سازی و خدمات عمومی همانطور که به درستی اشاره کردید، افزایش تضادهای قومی، زبانی و سیاسی و ناتوانی در «انکشاف متوازن در همه مناطق کشور» (ماده ششم قانون اساسی)، نشان‌دهنده شکست در «ملت‌سازی» و ارائه خدمات عادلانه به تمام شهروندان بود. این نیز به نوبه خود مشروعیت عملکردی دولت را در ایجاد یک جامعه مرفه و باثبات تضعیف کرد.

هـ. به حاشیه رفتن دال اسلامیت در عمل: برای بخش قابل توجهی از جامعه که انتظار داشتند «اسلامی بودن» نظام صرفاً در عنوان و مواد قانونی خلاصه نشود، عملکرد دولت در برخی حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی (مانند برخی برنامه‌های رسانه‌ای یا آنچه به عنوان ترویج ارزش‌های غربی تلقی می‌شد)، با انتظارات آن‌ها از یک «جمهوری اسلامی» همخوانی نداشت. این امر، برای این بخش از جامعه، نوعی ناکامی در ارائه «خروجی» ارزشی-هویتی مطلوب بود و به مشروعیت عملکردی نظام از منظر آنان آسیب رساند.

این خلأ مضاعف و عمیق در هر دو بعد مشروعیت رویه‌ای (به دلیل فرآیندهای انتخاباتی ناسالم، فساد، عدم شمولیت و ضعف حاکمیت قانون) و مشروعیت عملکردی (به دلیل ناامنی، ناکارآمدی اقتصادی و سوء مدیریت)، به تدریج پایه‌های نظام جمهوری

اسلامی افغانستان را سست کرد و راه را برای بازتفسیر رادیکال مشروعیت توسط طالبان و بازگشت آن‌ها به قدرت هموار ساخت. این نظام، با وجود داشتن یکی از مدرن‌ترین چارچوب‌های قانونی در تاریخ کشور و برخورداری از حمایت گسترده بین‌المللی، نتوانست بحران تاریخی مشروعیت در افغانستان را حل کند و خود قربانی آن شد.

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این مقاله با طرح این پرسش محوری که «منابع و دینامیک مشروعیت سیاسی در افغانستان طی یک قرن اخیر چگونه تکامل یافته و چه تأثیری بر بی‌ثباتی سیاسی این کشور داشته است؟»، به تحلیل تاریخ معاصر افغانستان از منظر بحران مشروعیت پرداخته است. استدلال اصلی این بود که بی‌ثباتی مزمن در این کشور، بیش از آنکه صرفاً محصول مداخلات خارجی یا رقابت‌های ژئوپلیتیک باشد، ریشه در یک بحران درونی، عمیق و حل‌ناشده مشروعیت و ناتوانی مستمر نخبگان سیاسی در ایجاد یک «فرمول سیاسی» یا مدل حکمرانی مورد اجماع دارد که بتواند منابع متکثر و گاه متضاد قدرت را با یکدیگر آشتی دهد.

تحلیل تاریخی نشان داد که صحنه سیاسی افغانستان همواره میدان رقابت میان منابع سه‌گانه وبری (سستی، کاریزماتیک و عقلانی-قانونی) و ابعاد نوین مشروعیت (عملکردی و رویه‌ای) بوده است. دوران سلطنت، شاهد همزیستی شکننده مشروعیت سستی (مبتنی بر دین و ساختارهای قبیله‌ای چون پشتون‌والی) با تلاش‌های متناوب برای ایجاد یک دولت-ملت مدرن و عقلانی-قانونی بود. شکست رادیکال‌ترین این تلاش‌ها در دوره امان‌الله خان و بحران کارآمدی در دهه قانون اساسی، نشان داد که تحمیل یک مدل مشروعیت بدون بسترسازی اجتماعی و فرهنگی و بدون ایجاد توازن با ساختارهای ریشه‌دار، به سادگی به شکست می‌انجامد.

دوره گذار و بحران (۱۹۷۳-۲۰۰۱) نمایانگر شکست



کامل مدل‌های تک‌بعدی و انحصارگرا بود. جمهوری داوود خان با تکیه بر ناسیونالیسم اقتدارگرا، رژیم کمونیستی با توسل به ایدئولوژی وارداتی، دولت مجاهدین با اتکا به کاریزمای جهادی، و امارت اول طالبان با محوریت نظم عملکردی و تفسیر بنیادگرایانه از سنت، همگی در ایجاد یک مشروعیت فراگیر، پایدار و مبتنی بر رویه‌های عادلانه و رضایت عمومی ناکام ماندند. این دوره ثابت کرد که غلبه نظامی می‌تواند قدرت را به ارمغان آورد، اما به تنهایی قادر به تولید اقتدار مشروع و پایدار نیست و شکست در فرآیند تبدیل «قدرت» به «اقتدار»، کشور را در چرخه باطل خشونت گرفتار می‌کند.

آزمون نهایی در دوره جمهوری اسلامی افغانستان (۲۰۰۱-۲۰۲۱) رقم خورد. این نظام که بر پیشرفته‌ترین چارچوب عقلانی-قانونی در تاریخ کشور استوار بود و از حمایت گسترده بین‌المللی بهره می‌برد، در نهایت قربانی یک بحران مضاعف مشروعیت شد. از یک سو، بحران مشروعیت رویه‌ای ناشی از انتخابات‌های مخدوش، فساد سیستماتیک و ساختار سیاسی غیرمشمول، اعتماد شهروندان به «درستکاری سیستم» و قانونیت فرآیندها را منهدم کرد. از سوی دیگر، بحران مشروعیت عملکردی ناشی از ناکامی در تأمین امنیت، توسعه اقتصادی پایدار و حاکمیت قانون، توانایی نظام در ارائه خروجی‌های ملموس و مطلوب را زیر سؤال برد. این خلأ عمیق در هر دو بعد کلیدی مشروعیت مدرن، پایه‌های نظام را از درون تهی ساخت و راه را برای بازگشت امارتی هموار کرد که مشروعیت خود را بار دیگر نه از اراده مردم، بلکه از غلبه نظامی و تفسیر خاص خود از نظم الهی می‌گیرد.

در نهایت، تاریخ معاصر افغانستان به مثابه یک مورد مطالعاتی برجسته نشان می‌دهد که مشروعیت سیاسی یک پدیده موزاییکی و چندلایه است. هیچ منبعی به تنهایی (نه تقدس سنت، نه کاریزمای رهبر، نه

ایدئولوژی انقلابی، نه کارآمدی در تأمین نظم و نه حتی صندوق رأی) قادر به تضمین ثبات پایدار نیست. بحران مزمن در افغانستان، بحران ناشی از ناتوانی در ساختن یک پیکربندی منسجم و مورد قبول از این منابع مشروعیت‌بخش است. تا زمانی که یک قرارداد اجتماعی نوین که بتواند میان حاکمیت الهی، سنت‌های ریشه‌دار اجتماعی و حاکمیت مردمی مبتنی بر رویه‌های عادلانه و عملکرد مؤثر، پیوندی معنادار برقرار کند، شکل نگیرد، معمای مشروعیت در افغانستان همچنان حل‌ناشده باقی خواهد ماند و این کشور در برابر بی‌ثباتی و چرخه‌های خشونت آسیب‌پذیر خواهد بود.

منابع

(الف) منابع فارسی

آرون، ریمون. (۱۳۸۱). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
آهنگ، محمد آصف. (۱۳۹۹). تاریخ افغانستان. کابل: واژه.

بنتون، تند و کرایب، یان. (۱۳۸۳). فلسفه علوم اجتماعی. ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد. تهران: آگه.

تمنا، فرامرز. (۱۳۸۷). سیاست خارجی افغانستان در سپهر همکاری‌های منطقه‌ای. کابل: مرکز مطالعات استراتژیک وزارت امور خارجه.

حبیبی، عبدالحی. (۱۳۶۹). جنبش مشروطیت در افغانستان. قم: ارغنون.

راش، مایکل. (۱۳۷۷). جامعه و سیاست. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: انتشارات سمت.

رامیار، محمد آصف و دیگران. (۱۳۹۷). تأثیر کمک‌های خارجی بر رشد اقتصادی افغانستان. فصلنامه علمی پژوهشی بررسی‌های اقتصادی، دوره ۱۵، شماره ۱.

روان فرهادی، عبدالغفور. (۱۳۸۷). مقالات محمود

طرزی در سراج الاخبار افغانیه. تهران: عرفان.

رشید، احمد. (۱۳۷۹). طالبان: اسلام، نفت و بازی بزرگ جدید. ترجمه اسدالله شفایی و صادق باقری. تهران: دانش هستی.

روا، اولیویه. (۱۳۶۹). افغانستان: اسلام و نوگرایی سیاسی. ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم. مشهد: آستان قدس رضوی.

روا، اولیویه. (۱۳۷۸). افغانستان از جهاد تا جنگ‌های داخلی. ترجمه علی عالمی کرمانی. تهران: نشر گستره.

طنین، ظاهر. (۱۳۹۴). افغانستان در قرن بیستم. تهران: عرفان.

عبدالرحمان، (۱۳۸۷)، تاج التواریخ، کابل، نشر میوند.

عظیمی، محمدنبی. (۱۳۷۷). اردو و سیاست در سه دهه اخیر افغانستان. تهران: نی.

غبار، میر غلام محمد. (۱۳۸۳). افغانستان در مسیر تاریخ. جلد اول و دوم. تهران: عرفان.

فرهنگ، میر محمدصدیق. (۱۳۷۱). افغانستان در پنج قرن اخیر. جلد دوم. قم: اسماعیلیان.

فرهنگ، میر محمدصدیق. (۱۳۸۰). افغانستان در پنج قرن اخیر. جلد دوم، بخش دوم. ویرجینیا: نویسنده.

کاتب، فیض محمد. (۱۳۷۲). سراج التواریخ. جلد سوم، قم، انتشارات احسانی.

کشکی، صباح‌الدین. (۱۳۸۴). دهه دموکراسی: یادداشت‌ها و خاطرات. پیشاور: مرکز نشراتی میوند.

کشمند، سلطان‌علی. (۲۰۰۲). یادداشت‌های سیاسی و رویدادهای تاریخی. جلد اول. لندن: نویسنده.

گریگوریان، وارتان. (۱۳۸۸). ظهور افغانستان نوین. ترجمه علی عالمی کرمانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

مارسدن، پیتر. (۱۳۷۹). طالبان: جنگ، مذهب و نظام جدید در افغانستان. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: نشر مرکز.

مجددی، عنایت‌الله. (۱۹۹۷). افغانستان: از امان‌الله تا

کرزی. پیشاور: مرکز نشر میوند.

مژده، وحید. (۱۳۸۲). افغانستان و پنج سال سلطه طالبان. تهران: نی.

میلی، رایین. (۱۳۷۷). تحرک اصول‌گرایی اسلامی در آسیای میانه و افغانستان. ترجمه مرکز مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز. تهران: وزارت امور خارجه.

نوید، سنزل. (۱۳۸۸). دین و دولت در افغانستان در زمان امیر حبیب‌الله خان. ترجمه عزیز آریانفر. کابل: بنگاه انتشارات میوند.

ترکی، ثور. (بی‌تا). کودتای ثور. بی‌جا: بی‌نا.

وبر، ماکس. (۱۳۷۳). اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری. ترجمه عبدالمعبود انصاری. تهران: انتشارات سمت.

وبر، ماکس. (۱۳۸۴). دین، قدرت، جامعه. ترجمه احمد تدین. تهران: انتشارات هرمس.

ب) منابع لاتین:

Weberian and post-. (2019). Blokker, P
Weberian perspectives on legitimacy. In
Handbook on the Politics of Legitimation
The impacts. (2018). Bellitto, M & Coccia, M
of corruption on economic growth in
Journal of Economics .developing countries
and Development
The. (2019). Tallberg, J & Dellmuth, L. M
social legitimacy of international
organizations: A new research agenda
Review of International Studies
Princeton. Afghanistan. (1980). Do Dupree, L
University Press
(2024). Vander Valk, F & Fricker, M
Throughput Legitimacy and Epistemic
Journal of Social Philosophy .Injustice
Johnson, T. H. (op.cit). [Citation incomplete

- .Economics
- .da Silva, R. S & „Rosvadoski-da-Silva, M
Political stability and economic .(2021)
.performance: A systematic literature review
.Journal of Economic Surveys
- .(2019) .Wood, M & „Schmidt, V. A
Conceptualizing and measuring throughput
legitimacy: A case study of the European
.Journal of European Public Policy .Union
- .Why people obey the law .(2016) .Tyler, T. R
.Princeton university press
- Giving Voice to the .(2022) .Vitale, M
Voiceless: A Normative and Empirical
.Political Studies Review .Exploration
- The concepts and principles of .(2017) .Yu, K
International Journal of .good governance
.Public Administration
- .in the source text]
- Output legitimacy. In .(2017) .Krahmann, E
The Oxford Handbook of Political
.Representation in Liberal Democracies
- The Rule of Law and .(2020) .Kunthea, S
International Journal of .Good Governance
.Law and Political Science
- The role of .(2021) .Turban, E & „Liang, T. P
procedural justice in information systems
ACM SIGMIS Database: the .research
DATABASE for Advances in Information
.Systems
- Legitimacy in the eyes of .(2020) .Naguib, R
the people: a systematic review of public
European Political .opinion on legitimacy
.Science Review
- .Political Accountability .(2022) .Posner, E. A
The Oxford Handbook of Law and



بنیادهای برابری (مساوات) در شریعت

پروفسور محمدهاشم کمالی
مترجم: دکتر محمدعلی جويا

اشاره:

ترجمه زیر مقطعی از فصل دوم کتاب پرفیسور محمدهاشم کمالی است که با عنوان "آزادی، برابری و عدالت در اسلام" نگاشته شده است. این فصل در خصوص برابری به سه موضوع پرداخت است: ۱. بنیادهای قرآنی و حدیثی برابری، ۲. جایگاه زنان، ۳. جایگاه غیر مسلمانان. دو موضوع اخیر چالش‌های موضوع نخست به حساب می‌آیند. یعنی در حالی که بر اساس آیات متعدد قرآن و احادیث فراوان برابری همه شهروندان، اعم از زنان، مردان، مسلمانان و غیر مسلمانان یک اصل اساسی قرآنی و حدیثی است، نابرابری‌های در خصوص زنان و غیر مسلمانان در شریعت وجود دارد که نیازمند بررسی و تحقیق می‌باشد. پرفیسور کمالی سعی کرده است به این موضوع پرداخته نابرابری‌های موجود در رابطه با زنان و غیر مسلمانان را احکام موسمی و موقتی بدانند. به اقتضای حجم مجله عدالت و امید، در اینجا تنها موضوع اول ترجمه و محضر خوانندگان محترم تقدیم می‌شود. اگر فرصتی، عمری و توفیقی بود در آینده همه این کتاب را ترجمه و به خوانندگان محترم تقدیم خواهیم کرد. به نظر می‌رسد ریشه بسیاری از کج فهمی‌ها، به ویژه در عصر حاضر توقف در صورت و ظاهر شریعت است و اگر شریعت با دقت و ژرف‌نگری بیشتر نگرینسته شود محرومیت زنان از تحصیل یا کار و نیز برخوردهای نا عادلانه با شهروندان مسلمان و غیر مسلمان هیچ جایگاهی در شریعت ندارد.



یکم. نکات مقدماتی

شریعت شدیداً خواستار برابری و عدالت است. این دو عرصه مهم حقوق بشری، در ساختار ارزشی اسلام هم از جایگاه حیاتی برخوردارند. معمولاً اسلام به مثابه یک خیزش اجتماعی بر ضد رفتارهای ظالمانه و تبعیض آمیز جامعه عربی، شناخته می شود، و این دین در مقطعی از تاریخ چنان موضع سرسختانه در قبال مساوات گرفت که از هنجار پذیرفته شده رایج فاصله بسیار داشت. با توجه به شرایط تاریخی جامعه عرب چهارده قرن پیش، دیدگاه اسلام نسبت به ایجاد یک جامعه ی برابرنگر چیزی کمتر از یک انقلابات اجتماعی نبود. از آنجا که دستور کار و اصلاح اجتماعی اسلام ریشه در اصول بنیادین قرآن و سنت داشت، جایی برای تضاد طبقاتی یا برخوردهای از آن نوع که معمولاً تلاش های بشری برای تحصیل مساوات و عدالت با آن شناخته می شوند، وجود نداشت. چنانکه در صفحات آتی بیان خواهد شد، بیانات عام قرآنی در رابطه با اصول اساسی برابری انسان ها تا به امروز منبع الهام بخش اکثریت عظیم مسلمانان باقی مانده است. این بیانات، بعضاً به این دلیل هم منبع الهام بخش باقی مانده اند که هنوز جا برای تطبیق شان با واقعیت وجود دارد.

در این فصل بحث را با تعریف کلی برابری به عنوان یک اصل در حقوق اساسی آغاز می کنیم و سپس به صورت خاص وضعیت غیر مسلمانان و زنان را مورد بحث قرار خواهیم داد. بحث در این بخش ها نیز مروری خواهد داشت بر اختلافات علمی موجود میان مکاتب عمده حقوق اسلامی در رابطه با نتایج متفاوتی که از اسناد موجود در منابع قرآن و سنت بدست آورده اند.

در حقوق اساسی غرب، برابری عموماً با انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه ارتباط داده می شود. در این انقلاب برابری شهروندان را در برابر قانون به عنوان جزء جدایی ناپذیر و رکن دموکراسی اعلام گردید. بر این

اساس، دموکراسی سیاسی در تصوّر بنیان گذاران اولیه اش "حکومت مردم، برای مردم و بوسیله مردم" دانسته می شد، که به صورت واضح دلالت بر به رسمیت شناختن برابری به عنوان یک حق اساسی برای تمام شهروندان دارد.

برابری در اساس یک مفهوم نسبی است، به این معنا که هیچ برابری مطلقى را، نه در طبیعت و نه در جامعه، نمی توان ادعا کرد. مردم به صورت طبیعی در استعدادها و مهارت ها و میزان مفید بودن شان برای جامعه متفاوت اند. تا آنجا که تاریخ نشان می دهد، هیچ جامعه ای وجود نداشته است که برای تمام اعضایش فرصت های برابر پیشرفت و ترقی را فراهم کرده باشد. فرازهای قرآنی زیر می تواند مؤید این مطلب باشد:

و هو الذى جعلكم خلائف الارض و رفع بعضكم فوق بعض درجات لیبلوکم فیما آتاکم (انعام، ۶۱: ۱۶۶)

درحالی که این آیه به تفاوت ها در میزان ثروت و نیز درجات معنوی اشاره می کند، قرآن در جای دیگر میان انسان های پرهیزگار و عالم و کسانی که فاقد این اوصاف هستند تفاوت می گذارد (حجرات، ۴۹: ۱۳ و مجادله، ۵۸: ۱۱). مؤید دیگر این مطلب به این مضمون است که « خداوند بعضی از شما را بر بعض دیگر در رزق برتری داده است » (نحل، ۱۶: ۷۱). و الله

فضل بعضکم علی بعض فی الرزق

و نیز:....و لکل درجات مما عملوا و لیوفیهم اعمالهم و هم لا یظلمون (احقاف، ۴۶: ۱۹).

این آیه به صورت بسیار جالب، مؤید این مطلب است که این تفاوت ها با ایده آل های عدالت در تعارض قرار ندارند، و اگر این تفاوت ها پذیرفته شوند بهتر به عدالت خدمت شده است. هیچ کس به لحاظ پاداش اعمالش در معرض هیچ گونه تبعیضی نخواهد بود «هرکس به اندازه زره ای عمل نیک انجام داده باشد پاداش آن را خواهد دید، و هرکس به اندازه زره ای عمل ناروا انجام داده باشد مکافات آن را

خواهد دید» (زلزال، ۹۹: ۷-۸). و من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره.

از این رو، خداوند متعال این پیام را داده است که طرح او برای بشریت، مبنی بر اینکه زندگی بر روی زمین عرصه‌ای باشد برای امتحان و مقدمه‌ای برای زندگی اخروی، با تصوّر برابری کامل سازگاری تام ندارد. مفهوم فراز قرآنی که در بالا بیان شد این است که «او شما را با آنچه به شما داده است آزمایش خواهد کرد». اما تفاوت‌ها در درجات، که قرآن از آن خبر داده است، عموماً جزئی از ارتباط انسان با خداوند متعال است، که عمدتاً حاکی از تفاوت معنوی در عالم عبادت است. اما آنجا که وارد سپهر معاملات و ارتباط انسان‌ها با هم می‌شویم، شریعت مثبت برابری در حقوق اساسی است، و تفاوت‌های معنوی که ممکن است بعضی افراد داشته باشند، به حساب نمی‌آید. به عنوان مثال، قرآن قانون مرتبط با قتل را به این صورت وضع کرده است که «جان در برابر جان»، و مجازات‌های مشخصی را برای زنای محصنه و سرقت، بر این پیش‌فرض استوار ساخته است که نسبت به همه به صورت مساوی اعمال شدنی هستند. بر این اساس، اگر یک انسان پرهیزگار یک ناپرهیزگار، یا انسان با سوء شهرت را به قتل برساند، قاتل صرفاً به دلیل تقوی، یا حتی به دلیل اینکه از چه مذهبی پیروی می‌کند، وضع متفاوتی در محضر دادگاه عدل نخواهد داشت.

برابری به عنوان اصلی از اصول قانون اساسی، اساساً واجد چهار بعد دانسته می‌شود:

۱. برابری در برابر قانون: به این معنا که با تمامی شهروندان به عنوان یک کلّ واحد برخورد شود و تبعیض در اجرای قانون بر اساس نژاد، زبان یا دین و امثال این‌ها وجود نداشته باشد. این اصل به این

معنا هم هست که تمامی شهروندان از حقوق مدنی و سیاسی برابر بهره‌مندند، که مهمترین آن‌ها حق تأمین امنیت جان، مال و آزادی عقیده، رفت و آمد و بیان و نیز حق تعلیم و کار می‌باشد. در اصل تمامی حقوق مدنی متعلق برابری هستند، چون خود برخاسته از این باور است که تمام مردم برابر زاده شده‌اند و بنابراین باید با آن‌ها به صورت برابر رفتار گردد.

۲. برابری در برابر دادگاه عدل: این اصل نه تنها متضمن دسترسی برابر به مساعدت‌های حقوقی است که همین طور متضمن وجود یک قوه قضائیه یک پارچه هم هست که معیارهای یگانه‌ای را نسبت به تمام شهروندان اعمال نماید. این اصل همین گونه مانع تفاوت‌گذاری در قالب برگزاری جلسات جداگانه برای طبقات مختلف شهروندان و رفتار متفاوت بر مبنای وضعیت اجتماعی گذاشته می‌شود.

۳. برابری در فرصت‌های کاری: این بُعد اصولاً به این معناست که با تمام شهروندان واجد شرایط استخدام در مقامات دولتی یا دیگر فرصت‌های بخش عمومی، به صورت برابر رفتار شود.

۴. برابری در مکلفیت‌ها و الزامات عمومی: نظیر پرداخت مالیات و خدمت در ارتش.^۱

دوم: مؤیدات

شواهد قرآنی در باب برابری به دو موضوع عمده مربوط است. یکی برادری مؤمنان، یگانگی آن‌ها در ایمان و برابری‌شان در برابر قانون، و دیگری برادری گسترده‌تر نژاد بشر، که به مفهوم برابری تمام افراد در حقوق و وظایف اساسی است. در مورد [موضوع] اول شواهد قانع کننده‌ای وجود دارد، و همین طور شواهد مثبت و تا حدودی فراگیری در مورد [موضوع] دوم هم وجود دارد که می‌تواند برخی از اختلافات فقهی را که میان علما پدید آمده است نیز توضیح

۱. قاضی، سمیر عالی، نظریة الدولة و آدابها فی الاسلام، بیروت، مؤسسة الجامعة، ۱۹۸۰/۱۴۰۸، ص ۸۶.

دهد. در هردو مقوله عرصه‌های خاصی هم وجود دارد که نیازمند بحث جداگانه است، مانند زنان و غیر مسلمانان.

بحث را با مروری بر شواهد مهم به تأیید برابری عمومی در قرآن و سنت شروع می‌کنیم. بدنبال آن شرح مختصری خواهیم داد از دیدگاه‌های مختلفی که به نفع یا علیه برابری غیر مسلمانان و زنان بدست آمده است. سپس هردو دیدگاه تلخیص گردیده در کنار دیدگاه‌های معاصر علما و دانشمندانی که موضوعات را به منبع اصلی و اهداف اصلی قرآن و سنت ارجاع می‌دهند، بررسی خواهد شد.

آیه قرآنی و حدیث زیر به صورت مکرر در تأیید برابری عمومی انسان‌ها، بدون توجه به تقسیمات نژادی، دینی و وضعیت اجتماعی شان قرائت می‌گردد: یا ایها الناس إننا خلقناکم من ذکر و أنثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا، إن اکرمکم عند الله أتقاکم (حجرات، ۴۹: ۱۳)

ابن کثیر در تفسیر این آیه می‌گوید که مخاطب این آیه خصوص مسلمانان نیست، بلکه نوع بشر است. هدف اصلی از تقسیم بشر به گروه‌ها، قبایل و ملت‌ها آسان‌سازی شناسایی است، که به نوبه خود مستلزم آشنایی، همکاری و دوستی میان مردم است. خداوند متعال به بشر خبر داده است که آن‌ها به لحاظ نژاد و دودمان یکسان‌اند. «در روز داوری از شما در باره نسب و موقعیت اجتماعی سؤال نخواهد شد. تنها پرهیزکارترین شما در برابر اعمال نیک‌شان پاداش خواهند گرفت»^۱. البهی در باره معنای تقوا در این آیه یاد آور می‌شود که مردم معمولاً تقوا را به معنای رعایت وظایف دینی می‌گیرند. قرآن این [تلقی] را رد می‌کند و تأکید می‌کند که تقوا ضرورتاً از طریق نماز و عبادت بدست نمی‌آید، بلکه از طریق ایمان خالص

بدست می‌آید، و این که تعالی اخلاقی فرد در حقیقت در گرو نیتش هست و نه اینکه کاملاً در گرو انجام مناسک عبادی‌اش باشد. مصادیق دیگر تقوا که در خود قرآن هم مورد اشاره قرار گرفته است عبارت‌اند از دادن کمک مالی به افراد نیازمند، صداقت، وفای به عهد، و صبر در مصیبت.^۲ قرآن در باره یگانگی منشأ و جوهر برادری انسان‌ها می‌گوید:

یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بث منها رجالاً کثیراً و نساءً و اتقوا الله الذی تساءلون به و الارحام. (نساء ۴: ۱).

این آیه صراحت دارد که منشأ تمام نژاد بشر واحد است و در خلقت برابراند. منشأ گرفتن آن‌ها از یک نیای مشترک، همه آن‌ها را در وضعی قرار می‌دهد که نسبت به هم دیگر مکلفیت‌های مشخصی را برعهده بگیرند: آن‌ها باید بر ضرورت علایق برادری و عطوفت واقف باشند و با یک دیگر به عنوان اعضای یک کل واحد رفتار کنند. تنها در این صورت است که ادعای شان در مورد [وجود] مجموعه‌ای از حقوق اساسی مشروعیت پیدا خواهد کرد.

این مهم است که آیه بالا رشته وحدت میان انسان‌ها را با تعبیر الارحام (روابط همراه با رحم و عطوفت) بیان می‌کند، اصطلاحی که معمولاً در قرآن در مورد روابط خانوادگی و توارث بکار می‌رود (یعنی: ذوی الارحام). این آیه، با معرفی یگانگی اصل و ریشه انسان‌ها آغاز می‌شود و سپس تمام اعضای نژاد انسانی را سفارش می‌کند که متوجه ضرورت روابط همراه با عطوفت باشند. بنا به گفته قرضاوی، این برادری گسترده انسان‌ها در اسلام در مورد مسلمان‌ها «با برادری شان در دین [الایخ الدینی]» تقویت گردیده است. برادری دوم [برادری] اول را تضعیف نمی‌کند، بلکه بیشتر برادری گسترده نوع بشری را اثبات کرده

۱. حافظ ابوالفدا اسماعیل بن کثیر، تفسیر القرآن العظیم (معروف به تفسیر ابن کثیر)، قاهره، دار الشهاب، ۱۳۹۳/۱۹۷۳. ج ۴، ص ۲۱۸.

۲. محمد البهی، «الدین والدوله (من توجیه القرآن الکریم)»، بیروت دار الفکر، ۱۳۹۱/۱۰۷۱، ص ۳۵۰.

تأیید می‌کند. این آیه و دیگر آیات قرآن که می‌گوید «مؤمنان برادر هستند»^۱ متعارض نیستند. زیرا تمام فرزندان آدم برادراند، اما مؤمنان در باور مشترکشان به اسلام هم برادراند.

علاوه بر این، آیه مورد بحث به این مفهوم است که حقوق و وظایفی که مردم در ارتباط با هم دیگر دارند از اراده‌ی خداوند ناشی می‌شود و مورد تصدیق او هم هست. این آیه به منظور تأکید بیشتر، با این تذکر شروع می‌شود که «وظایف تان را در برابر پروردگارتان مواظبت کنید [اتقوا ربکم]» و با یک تذکر دیگر پایان می‌یابد که «شما بوسیله‌ او حقوق متقابل تان را از یک دیگر درخواست می‌کنید». هر انسان قطعه نوری است که از یک منبع واحد تشعشع می‌کند و از طریق همین منبع واحد با دیگران مرتبط می‌شود. براین اساس، حقوق و وظایف در اسلام ریشه در خدا دارند و مظهر رحمت او هستند. علاوه بر این، هنگامی که صاحب حق حقش را از دیگری درخواست می‌کند، نسبت به دیگری به صورت یک تکلیف تبارز می‌کند. بدین صورت، هم حق و هم تکالیف جزء جدایی ناپذیر برابری می‌گردند که ریشه در رحمت الهی دارد.

حدیث زیر هم شاهی است که برادری انسان‌ها و برابری همگانی را به اثبات می‌رساند:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَ إِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَ لَا لَأَسْوَدٍ عَلَى أَحْمَرٍ إِلَّا بِالتَّقْوَى^۲
ای مردم! پروردگار شما یکی است و پدر شما هم یکی است، هیچ عربی را بر عجمی برتری نیست و نه هیچ سیاهی را بر سرخی مگر به تقوی.

پیامبر هم با عام‌ترین بیان اعلام کرده است که «مردم برابرند همانند داندانه‌های شانه». الناس سواسية كأسنان المشط.

تکیه اصلی شواهد سابق الذکر بر وحدت دینی و برابری میان مسلمانان زیاد نیست، بلکه بیشتر بر برابری میان تمام انسان‌ها تأکید دارد. ممکن است این را هم بیفزاییم که برابری هم تنها هدف و مقصد نیست؛ بلکه بیشتر این برابری توأم با آگاهی از علایق اساسی برادرانه در خلقت و اجداد، و نیز آگاهی از حقوق و وظایف متقابلی که از این علایق ناشی می‌شود هست که [هدف است]. بنابراین، تلقی اسلام از برابری بدون علایق برادرانه و یگانگی سرنوشت و خاستگاه انسان‌ها ممکن است معنا نداشته باشد.

دومین موضوع مهم شواهد مورد بحث عبارت است از تعالی اخلاقی، یا تقوی، که تنها معیار برتری است که از دید خدا به رسمیت شناخته شده است. این مطلب یکبار دیگر حاکی از این تصور است که بشریت نمی‌تواند دستورالعمل‌های اخلاقی و ارزش‌های متفاوت را تعقیب کند و در عین حال بدنبال آن باشد که به یک پیوند برادری مشترک وفادار بماند. به عبارت دیگر، نیاز به پایبندی به مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی جهانی و تلاش برای سبقت گرفتن تنها در این زمینه متفرع بر یگانگی و برادری است که قرآن آن را فراروی ما قرار داده است. درست است که تقوی بر زمین خدا آگاهی می‌روید، اما قرآن خود معنای عام‌تری از تقوی ارائه می‌دهد که همان‌گونه که قبلاً هم تذکر داده شد، در ذات خود یک معنای بشری است و حدود آن را به هیچ دین خاصی محصور نمی‌کند. از آنجا که اسلام دیگر ادیان و حیانی را نیز معتبر می‌داند و مقررات مفصلی را در ارتباط با این موضوع وضع نموده است، بنابراین، محدوده تقوی و خدا آگاهی هم به تمام این ادیان گسترش خواهد یافت. چون اگر کسی براین باشد که تقوی تنها وصف مسلمانان است، باید خطر

۱. یوسف القرضاوی، الخصائص، ص ۸۴.

۲. برداشتی از خطبه حضرت پیامبر (ص) در حجة الوداع. احمد بن ربه، العقد الفرید، چاپ سوم، قاهره، مطبعة لجنة التألیف، ۱۳۸۴/۱۹۶۵، ج دوم، ۳۵۷.

مهمسانی، ارکان، ص ۲۶۶.

عليهم من شيء، فتطردهم فتكون من الظالمين (انعام، ۶: ۵۲)

این آیه یک رد قاطع نسبت به برتری جویی‌های قومی از آن دست بود که سران قریش در ذهن داشتند. آشکارا به پیامبر نصیحت شد که به کسانی که متصف به صفت تقوی هستند، بدون در نظر داشت مبدأ و نسب‌شان، توجه بیشتری نماید.

در یک حادثه مشابه، بیان شده است که پیامبر (ص) مشغول توضیح تعالیم اسلام در جمعی از سران قبایل قریش بود که برای پذیرش اسلام از ایشان دعوت شده بود، اما در این لحظه ابن ام مکتوم که یک مرد کور بود سخنان پیامبر (ص) را قطع کرد و از او سؤالی در ارتباط با یک مسئله مذهبی پرسید. پیامبر (ص) در آغاز که مشغول صحبت با اشراف قریش بود به او اعتنا نکرد. در نتیجه یک سورة قرآن راجع به این حادثه نازل شد تا تعهد اسلام به برابری را به پیامبر یادآوری کند. [اما] آنگونه که از متن برمی آید، این یک تذکر ساده نبود:

عبس و تولی أن جائه الأعمی، و ما یدریک لعله یزکی [...] فتنفعه الذکری، أما من استغنی، فأنت له تصدی [...] و أما من جائک یسعی و هو یخشی فانت عنه تلهی. (عبس، ۸۰: ۱-۱۰)

تمام این سوره که به عنوان عبس (به معنی روترش کرد) آمده است، به همین حادثه اختصاص دارد و به این جهت بود که برابری تمامی انسان‌ها را به پیامبر (ص) یاد آور شود. کمی بعد وقتی پیامبر ابن ام مکتوم را دید به او با این عبارات تهنیت گفت: درود بر کسی که به خاطر او پروردگارم مرا توییخ کرد. مرحبا بمن عاتینی فیه ربی^۲

برابری در برابر قانون به این معناست که تمامی انسان‌ها به صورت مساوی در معرض احکام قانون

تعارض در آیاتی را که قبلاً مرور کردیم هم بپذیرد. چون در آن صورت آیاتی که با خطاب به همه انسان‌ها شروع می‌شود با خطاب به مسلمان فقط پایان می‌پذیرد، و این معنایی است که خود این آیات از آن اباء دارند.

در حدیثی چنین ادعا شده است که «درحقیقت خداوند بوسیله اسلام خودپرستی و تکبر عصر جاهلیت، و تفاخر [دروغ] مردم به اصل و نسب‌شان را ریشه کن کرده است. چون همه انسان‌ها از آدم‌اند و آدم از خاک»^۱.

إن الله قد أذهب بالاسلام نخوة الجاهلیة وتفاخرهم بأبائهم، لأن الناس من آدم و آدم من تراب.

همین پیام، شاید با تأکید بیشتر، در حدیث دیگر هم وارد شده است که اعلام می‌دارد «کسی که به سوی عصبیت فراخواند از ما نیست، و کسی که برای عصبیت بجنگد از ما نیست، و کسی که در راه عصبیت بمیرد از ما نیست»^۲.

لیس منا من دعا الى العصبية، و لیس منا من قاتل علی العصبية، و لیس منا من مات علی العصبية.

نقل است که گروهی از اشراف قریش خدمت رسول خدا (ص) رسیدند و به ایشان عرض کردند: «ای محمد! چگونه ما با شما بنشینیم در حالی که همراهان شما مردمانی نظیر بلال حبشی، سلمان فارسی، صهیب رومی، عمار و بردگان و دیگر افراد معمولی هستند؟ آنان را از کنارت دور کن تا ما با تو بنشینیم و به دعوت تو گوش دهیم» پیامبر (ص) از قبول این درخواست امتناع کرد اما آن‌ها باز هم درخواست کردند که «روزی را برای ایشان وروزی را برای ما تعیین فرما». در این لحظه آیات قرآنی زیر وحی شد:

ولا تطرد الذین یدعون ربهم بالغداوة والعشی یریدون وجهه ما علیک من حسابهم من شيء و ما من حسابک

۱. ذکی الدین المنذری، الترغیب و الترہیب، قاهره، مصطفی الباب الحلبي، ۱۳۷۳/۱۹۵۴، ج ۴، ص ۲۳، العیلى، الحریات، ص ۲۷۱.

۲. السیوطی، الجامع الصغیر، ج ۲، حدیث شماره ۷۶۸۴.

۳. عبد الحکیم حسن العیلى، اللحریات العامة فی الفكر و النظام السیاسی فی الإسلام، ص ۲۷۱.

هستند، بدون هیچگونه تبعیض و هیچگونه امتیازی نسبت به هیچ فرد، حتی رهبران و سران دولت، در این باب پذیرفته نمی‌شود. پیامبر که رئیس دولت هم بود به صورت واضح در آخرین خطبه‌اش این مطلب را بیان فرمود:

يا أَيُّهَا النَّاسُ! مَنْ كُنْتَ جَلَدْتَ لَهُ ظَهْرًا فَهَذَا ظَهْرِي فَلْيَسْتَقْدِمْنِهِ، وَمَنْ كُنْتَ شَتَمْتَ لَهُ عَرَضًا فَهَذَا عَرَضِي فَلْيَسْتَقْدِمْنِهِ، وَمَنْ أَخَذْتَ لَهُ مَالًا فَهَذَا مَالِي فَيَأْخُذْ مِنْهُ، وَلَا يَخْشِي الشَّحْنَاءَ مِنْ قَبْلِي فَإِنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ شَأْنِي، أَلَا أَنْ أَحْبِبْكُمْ إِلَيَّ مَنْ أَخَذَ مِنِّْي حَقًّا إِنْ كَانَ لَهُ أَوْ حَلَلْنِي فَلَقِيتَ رَبِّي وَأَنَا أَطِيبُ النَّفْسِ.^۱

ای مردم! هر که از من تازیانه‌ای بر پشتش نشسته است این پشت من است آن را تلافی کند، و هر که را من آبرویش را برده‌ام این آبروی من است آن را تلافی کند، و از هر کس که مالی در یافت کرده‌ام این مال من است و از آن بردارد، و نباید از کینه من بیمناک باشد که از شأن من نیست، بدانید که محبوب‌ترین شما نزد من کسی است که اگر حقی بر من دارد آن را از من بستاند یا من را حلال کند. چون من دوست دارم خدایم را در حالی ملاقت کنم که جانم پاک است.

پیامبر(ص) در حدیث دیگر این مطلب را تأیید فرموده است که اگر خانواده‌اش مستحق اجرای قانون باشد، اجرا خواهد کرد. او این بیان را در موردی فرمود که تعدادی از اصحاب، به شمول اسامه بن زید، جهت شفاعت در مورد زنی که مرتکب دزدی شده بود، نزد پیامبر(ص) آمده بودند، چون آن‌گونه که در خبر آمده است، آن زن تازه مسلمان بود. پیامبر از این امر نا راحت شدند و فرمودند: اِنَّمَا هَلِكُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ

الشريف تركوه و اذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، و أيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها.^۲

مردم قبل از شما به این جهت نابود شدند که اگر بزرگی از ایشان دزدی می‌کرد رهایش می‌کردند و اگر ضعیفی دزدی می‌کرد بر او حد جاری می‌کردند، به خدا قسم اگر فاطمه دختر محمد مرتکب دزدی شود دست او را قطع خواهیم کرد.

خلفای راشدین از الگوی پیامبر(ص) پیروی کردند و هیچ امتیازی را در برابر حکم قانون و رفتار برابر در پیشگاه دادگاه عدل برای خودشان ادعا نکردند. معروف است که به دیگران توصیه می‌کردند که اگر خودشان از حدود تخطی کردند از ایشان اطاعت نکنند. جوهر این پیام بوسیله اولین خلیفه، ابوبکر و جانشین او عمر بن الخطاب منتقل شد، که هر دو در سخنرانی آغاز خلافت‌شان مردم را مخاطب قرار دادند و از آن‌ها خواستند که اگر رهبران‌شان از راه راست منحرف شدند از کمک و مساعدت به آن‌ها خود داری کنند.^۳

نقل است که در یک مورد خلیفه عمر ضربه‌ای بر مردی وارد کرد و آن مرد به او گفت: "تو از دو حال خارج نیستی؛ یا کسی هستی که نمی‌دانستی و سپس آگاه شد یا کسی هستی که به اشتباه افتاد و بخشیده شد"، خلیفه پاسخ داد "آری تو راست می‌گویی، اکنون من آماده‌ام که تلافی پس دهم."^۴

در یک مورد دیگر هنگامی که جبلا ابن الایهم، رئیس جفنا به اسلام مشرف شد، او و پنج هزار نفر از پیروانش به مدینه آمدند تا خلیفه عمر را ملاقات کنند. خلیفه بسیار خوشحال شد و با جبلا از مدینه خارج شد تا همراه با او حج بجا آورد. در کعبه حادثه‌ای رخ داد که

۱. علی بن احمد ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، قاهره، مطبعة شيخ احمد بن البابی الحلبي، ۱۳۰۳ هـ ج دوم، ص ۱۵۴، العیلى، الحریات العامة، ص ۲۷۲.

۲. ابو یوسف، الخراج، ص ۱۶۶.

۳. ابو زهره، الجریمه، ص ۱۶۰، مصطفى السباعی، اشتراکیه الإسلام، ص ۵۰.

۴. ابو یوسف، الخراج، ص ۶۵.

در آن عباى جبلا بر اثر ضربتی که به یک مرد از قبیله بنی فزار وارد کرد به زمین افتاد. جبلا مرد را مورد ضرب و شتم قرار داد و بینی او را شکست، در این هنگام خلیفه مداخله کرد و از جبلا خواست که یا از آن مرد طلب عفو کند یا اجازه دهد که تلافی شود. جبلا اعتراض کرد و گفت: او یک فرد عادی است و من یک امیر هستم، خلیفه پاسخ داد: "اسلام شما دو تا را یکسان قرار داده است [...]" جبلا گفت: "من فکر می‌کردم که در اسلام مورد احترام خواهم بود." خلیفه همان جمله قبلی‌اش را تکرار کرد. جبلا همان شب به قسطنطنیه فرار کرد و دین مسیحیت را اختیار کرد.^۱

در ارتباط با برابری در پیشگاه دادگاه عدل هم هیچ‌کس، به شمول رئیس دولت، از هیچ امتیاز ویژه برخوردار نیست و با تمام افراد در برابر قانون به صورت مساوی رفتار می‌شود. در اینجا نیز رویه قضایی خلفای راشدین نمونه‌های روشن از اعتبار هنجاری این اصل را به نمایش می‌گذارد. بر همین اساس نقل است که خلیفه عمر بن الخطاب اسبی را که کسی دیگر آن را در معرض فروش گذاشته بود گرفت و سوار شد، اما اسب مریض شد. آن مرد با خلیفه به منازعه برخاست و هر دو توافق کردند که داوری انتخاب کنند، و شریح عراقی را برای این کار نامزد کردند. شریح به خلیفه گفت: شما وقتی این [اسب] را گرفتید که سالم بود، بنابراین شما وظیفه دارید که آن را به همان وضعی که گرفته بودید باز گردانید. در این هنگام خلیفه بهاء اسب را به صاحبش برگرداند و شریح را به منصب قضاوت برگزید.^۲ در نامه معروفی که خلیفه عمر خطاب به قضاتش

نوشت، چنین آمده است که قضات اجازه ندارند با اطراف دعوا در حضور شان در محکمه یا در قضاوت‌شان به صورت متفاوت برخورد کنند. باید طرفین دعوا مطمئن باشند که با آنها رفتار بی طرفانه صورت می‌گیرد.^۳

بر اساس یک خبر دیگر، گروهی از مردم بر علیه خلیفه عباسی منصور به نزد قاضی محمد بن عمر الطلحی شکایت بردند. قاضی خلیفه را به دادگاه احضار کرد و هنگامی که هردو طرف دعوا حاضر شدند، قاضی با آنها به صورت کاملاً بی طرفانه رفتار نمود. بعد از شنیدن استدلال‌های طرفین، قاضی بر علیه خلیفه حکم صادر کرد. بعدها خلیفه قاضی را دید و از او به خاطر این تصمیم مثال زدنی‌اش تمجید نمود.^۴ اصل برابری در برابر دادگاه در مجله الاحکام العدلیه (ماده ۱۷۹۹) به این صورت بیان گردیده است:

قاضی موظف است با طرفین مراغه به لحاظ اجرای اصول اساسی عدالت و رفتار قضایی، نظیر مسایل مربوط به نشستن و شیوه خطاب به صورت برابر رفتار نماید؛ حتی اگر یکی از آنها از اشراف و دیگری یک فرد معمولی باشد.

بنابراین، شواهد حاکی از آنست که حاکمان و قضات مسلمان اصل برابری در برابر قانون و رفتار برابر با طرفین دعوا در جریان تشریفات قضایی را محترم می‌دانسته‌اند. آنها این کار را به خاطر اطاعت از مجموعه‌ای از قواعد انجام نمی‌دادند، بلکه به عنوان افراد متقی که برابری و عدالت را یک ارزش مرکزی در اسلام و جزء لاینفک تقوا می‌دانستند انجام می‌دادند.

۱. سلیمان بن محمد طماوی، عمر بن الخطاب و اصول السياسة و الادارة الحدیثه، قاهره، دار الفكر العربی، ۱۹۶۹، ص ۳۳۷؛ العیالی، الحریات، ص ۲۷۳؛ مهمسانی، ارکان، ص ۲۶۶.

۲. محمد بن ادریس شافعی، کتاب الام، ویراسته محمد سعید کیلانی، ویرایش دوم، قاهره، مصطفى البابی الحلبی، ج ۶، ص ۲۶۸.

۳. الماوردی، الاحکام السلطانیه، صص ۵۹ - ۶۰؛ ابن قیم الجوزیه، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۸۶.

۴. ن. ک. به: محمد سلام مذکور، القضاء فی الاسلام، قاهره، دار النهضة العربیة، ص ۱۹۶۴، ص ۳۴.

قضاوت دادگاه شریعت فدرال پاکستان در باره قانون مجمع ایالتی (N.W.F.P.) (اختیارات، مصونیت‌ها و امتیازات) مصوب ۱۹۸۸ موضوع امتیازات مقامات رسمی و این سؤال را مورد رسیدگی قرار داد که آیا چنین امتیازاتی با احکام اسلام راجع به برابری در تعارض قرار دارد یا خیر. خود قانون هم مورد نزاع بود و به همین دلیل مخالف اصول اسلام و در نتیجه مخالف قانون اساسی شناخته شد. در این مورد، یکی از اعضای مجلس ایالت سرحدی شمال غرب درخواست کرده بود که دادگاه باید نسبت به او در رابطه با خودداری از شرکت در جلسه استماع دادگاه غیر نظامی در موضوع دخالت مقامات در یک مسئله عایداتی، استثناء قایل شود، وی در این درخواست به قانون مصونیت‌ها و امتیازات مصوب ۱۹۸۸ استناد کرده بود. دادگاه رسیدگی کننده مورد را رد نمود و مورد در دادگاه شریعت فدرال مورد استیناف قرار گرفت.

قاضی القضا، تنزیل الرحمان هم در خواست اعطای امتیاز ویژه را رد کرد و چنین استدلال نمود که در اسلام همه افراد در پیشگاه دادگاه عدل مساوی‌اند و هر کس حق دارد بدون توجه به مقام و موقعیت رسمی‌اش، از رفتار برابر برخوردار باشد. دادگاه به آیات فراوانی از قرآن تمسک کرد (نظیر آیه ۱۳ سوره حجرات و آیه ۱۳۵ سوره نساء) و احادیث راجع به برابری را هم ذکر نمود و به این نتیجه رسید که هیچ کس، به شمول رئیس دولت، نمی‌تواند از هیچگونه امتیاز ویژه در دادگاه برخوردار باشد. نامه معروف خلیفه عمر خطاب به قضات هم به حمایت از تصمیم دادگاه بیان شد که گفته بود هیچ استثنا یا امتیازی نباید به طرفین مخاصمه داده شود، و اینکه تشریفات قضایی نباید صرفاً به این دلیل که کسی عضو مجلس ایالتی است، یا مربوط به مجلس ملی

یا سنا است، بر له یا علیه یکی از طرفین باشد. برابری در ارتباط با فرصت‌های شغلی هم [در اسلام] به رسمیت شناخته شده است. این امر آشکارا به این معناست که هرگاه افراد از شرایط مساوی برای استخدام شدن برخوردار هستند، مستحق این‌اند که بدون در نظر داشت نژاد، زبان یا مذهب‌شان به صورت برابر با ایشان رفتار شود. نمونه‌هایی از این نوع برابری در اوایل اسلام نیز وجود دارد. به عنوان مثال گفته می‌شود پیامبر (ص) یک فردی مثل بلال حبشی را که در گذشته برده بوده است و یا زید بن حارثه را در غیاب خودش که به غزوۀ رفته بود، به عنوان حاکم مدینه منصوب کردند و هیچ توجهی به این واقعیت نکردند که آن‌ها حتی به لحاظ نژاد عرب هم نیستند. و همین‌طور اسامه بن زید که یک جوان شایسته هفده ساله بود، به عنوان فرمانده نظامی منصوب شد. باز هم توجه کنید به سخنان خلیفه عمر در بستر مرگش هنگامی که شورای از بزرگان را برای مشورت در باب انتخاب رهبر جدید تعیین نمود. او گفت: "اگر سالم آزاد شده‌ی حذیفه زنده بود من او را انتخاب می‌کردم" چون او سخن پیامبر (ص) در ستایش از حذیفه را شنیده بود. اما این واقعیت که حذیفه در سابق یک برده بود مانع این امر نشد.

در ارتباط با خلافت که مقام رهبری دولت است، ماوردی و مشهور فقها، قریشی بودن را به عنوان یکی از شرایط لازم برای کاندیدا شدن این مقام شرط کرده‌اند. اما دیدگاه مخالف که در اعتبار این شرط مناقشه می‌کند، در اساس بر اصل برابری مبتنی است. این دیدگاه مبتنی بر نصوصی است که نشان می‌دهد قبیله، نژاد و طبقه اجتماعی در احراز مقامات عمومی اعتبار ندارند. تنها معیار معتبر که بر اساس آن صلاحیت استخدام در مناصب عمومی باید سنجیده

شود، به گفته قرآن، عبارت است از توانایی و امین بودن (سوره قصص، ۲۸: ۲۶). مناصب حکومتی نوعی امانت‌اند و باید به کسانی سپرده شوند که شایسته‌ترین‌اند (سوره نساء، ۵۸: ۴). تنها مستندی که به تأیید موضوع مشهور بیان می‌شود حدیثی است که می‌گوید امامت از قریش است. اما صحت این حدیث مورد تردید است، فقط نه به این دلیل که با دیگر مستندات قرآن و سنت راجع به برابری و مساوات در تعارض است، بلکه به این دلیل هم که هیچ‌کس به این حدیث در سقیفه بنی ساعده که میان مهاجرین و انصار دقیقاً به منظور انتخاب خلیفه بعد از وفات رسول خدا (ص) برگزار شد استناد نکرد. ابوبکر و عمر هر دو در این نشست حاضر بودند و از این حدیث یادی نکردند. بسیار محتمل است که این امر از این حقیقت ناشی شده باشد که اجلاس سقیفه توسط انصار و با هدف انتخاب سعد بن عباد، که خود یک غیر قریشی بود، به رهبری دایر شده بود. اگر این مسئله برای انصار یا سعد روشن می‌بود، به احتمال زیاد سعد را نامزد این مقام نمی‌کردند. بر همین اساس بود که خوارج و معتزله معتقد بودند هر مسلمانی، با قطع نظر از نسب و قبیله‌اش صلاحیت این را دارد که امام شود. چون پیامبر خود صریحاً اعلام داشته بود که هیچ برتری برای عرب بر عجم نیست مگر به تقوا. بنابراین صلاحیت رهبری با مراجعه به صفات و رفتار شخصی تعیین می‌گردد. در میان دانشمندان متقدم ابوبکر باقلانی و عبدالرحمن بن خلدون در نوشته های‌شان شرط قریشی بودن را از شرایطی که نامزد مقام خلافت باید واجد آن باشد، حذف کردند. در

میان متأخرین عبد الاعلی مودودی، محمد یوسف باسیونی، سعدی ابو حبيب و محمد الصادق عقیف، از این دیدگاه که قریشی بودن جزء شرایط لازم برای نامزدی رهبری نیست، حمایت کرده‌اند.^۱ آیه‌ای در قرآن در خصوص موضوع امانت وجود دارد که بر اساس گفته مفسران در شأن نزول آن، به ویژه به مقام حکومت اشاره دارد: "خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به اهل آن بسپارید و هر گاه بین مردم به قضاوت پرداختید به عدالت حکم کنید" (نساء، ۵۸: ۴). پیامبر (ص) جوهر این خطاب قرآنی را در حدیثی روشن کرده می‌فرماید: "هر کس انسانی را به کاری گمارد در حالی که می‌داند کسی بهتر از او وجود دارد، به خدا و رسول او و مؤمنین خیانت کرده است".

من استعمل رجلاً فی مسألة و هو یعلم بوجود من هو افضل منه فقد خان الله و رسوله و المؤمنین.^۲ خلیفه عمر بن الخطاب تصریح کرد که شرایط لازم برای مقامات عمومی، علاوه بر دانش و تقوا، باید اوصافی نظیر توانایی، اقتدار، تواضع و عطف نسبت به دیگران باشد.^۳ بنابراین نتیجه گرفته می‌شود که هر کس فردی را به مقامات عمومی در بدل رشوه یا مزایای چون دوستی، هم نژاد بودن، یا تعلق به یک مذهب، منطقه یا گروه استخدام کند، یا فرد شایسته‌ای را به دلیل خصومت و تمایلات شخصی اخراج کند، در امانت خدا و رسولش خیانت کرده است.^۴

شریعت هم در تأمین نیازهای مادی مردم اصل برابری را به رسمیت شناخته است. می‌توان گفت که شریعت قدیمی‌ترین سنت حقوقی در تاریخ است که هر فرد را شایسته مساعدت مالی از خزانه

۱. تفصیل این مطلب را ن. ک. در: el-Awa, The Political System, pp 34-39; محمد صادق العقیفی، المجتمع الاسلامی و اصول الحکم، قاهره، دار

الاتسام، ۱۹۸۰/۱۴۰۰، ص ۱۱۵؛

۲. العیلى، الحریات، ص ۲۷۵.

۳. البداوی، دعائم، ص ۴۰۰.

۴. سلیمان بن محمد طماوی، عمر بن الخطاب و اصول السياسة و الادارة الحديثه، قاهره، دار الفكر العربی، ۱۹۶۹، ص ۲۷۳.

عمومی (بیت المال) می‌داند، البته نه براساس سهم او در [تولید] ثروت عمومی، بلکه جدا از سهمش، به عنوان حق هر شخص. هیچ‌گونه تبعیضی در استحقاق مساعدت رفاهی بر اساس نژاد، جنسیت، زبان و مذهب نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۱ یک اختلاف نظر میان دو خلیفه اول ابوبکر و عمر به وجود آمد، راجع به اینکه آیا باید خدمات و سهم افراد در تخصیص مساعدت مالی از بیت‌المال به ایشان در نظر گرفته شود یا خیر. ابوبکر اصل توزیع برابر برای همه، به شمول زنان، کودکان و بردگان را بکار برد. جانشین او عمر بن الخطاب و بسیاری از اصحاب بزرگ بر این نظر بودند که میزان خدمات و وفاداری اشخاص به اسلام باید در این تخصیص بازتاب یابد. ابوبکر با این نظر مخالف بود و استدلال می‌کرد که اشخاصی که به اسلام خدمت کرده‌اند پاداش‌شان را از خدای متعال می‌گیرند؛ اما در ارتباط با نیازهای مردم، باید با آن‌ها به صورت مساوی و بدون در نظر گرفتن سابقه شان رفتار شود. عمر بن الخطاب معیار توزیع را با این تحلیل تغییر داد که "ما نمی‌توانیم با کسانی که در رکاب پیامبر خدا جنگ کردند و کسانی که بر علیه او جنگ کردند یکسان رفتار کنیم."^۲ با اینکه خلیفه عمر فرمان خاصی را مبنی بر اولویت و تفاوت در شایستگی در [دریافت] مساعدت صادر نمود، و این‌ها در ماهیت یک فرمولی قرار داشتند که بازتاب دهنده یک دیدگاه و عقلانیت خاص بودند، اما به هر حال، به این معنا نبودند که ناقض اصل اساسی برابری باشند که براساس آن دریافت کنندگان [مساعدت از بیت المال] در هر مقوله می‌بایست بدون در نظر گرفتن نژاد، زبان یا دین شان رفتار شوند.^۳

اصل برابری در عرصه پرداخت مالیات هم مورد

توجه قرار گرفته است. به عنوان مثال، تمام مسلمانان مشمول پرداخت زکات هستند، که یک وظیفه دینی محسوب می‌شود، و هم مسلمانان و هم غیر مسلمانان مشمول پرداخت مالیات اراضی (خراج) هستند، و میزان آن بر اساس نژاد یا دین تعیین نمی‌گردد، بلکه بر اساس دارایی شان و نیز واجد بودن معیارهایی تعیین می‌گردد که در عمل نسبت به همه افراد یکسان است. اساسی‌ترین هدف از جمع‌آوری زکات و مالیات، آن‌گونه که در قرآن آمده است، عبارت است از اینکه "ثروت تنها در میان ثروت مندان متمرکز نشود"

کی لایکون دولة بین الأغنیاء منکم (حشر، ۵۹: ۷)

این آیه یک تساوی طلبی صریح و مبتنی است بر توزیع عادلانه ثروت در میان جامعه. از آنجا که زکات یک وظیفه دینی است بر غیر مسلمان پرداخت آن لازم نیست؛ در عوض از آن‌ها خواسته شده که جزیه پرداخت کنند که برابر زکات است. این موضوع در آینده بیشتر توضیح داده خواهد شد.

فهرست منابع

ابن قیم الجوزیه، اعلام الموقعین عن رب العالمین، ویراسته محمد منیر الدمشقی، قاهره، ادارة الطباعة المنيرية، بی‌تا.

ابو الحسن الماوردی، الاحکام السلطانية، چاپ دوم، قاهره، مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۸۶ هـ.

احمد بن ربه، العقد الفريد، چاپ سوم، قاهره، مطبعة لجنة التأليف، ۱۳۸۴/۱۹۶۵.

اسماعيل البداوی، دعائم الحكم فی الشريعة الاسلامية و النظم الدستورية المعاصرة، قاهره، دار الفكر الاسلامی، و الاسكندرية، مؤسسة

۱. ابن تیمیه، السياسة، صص ۴-۱۱.

۲. همان، ص ۹۷. برای تفصیل بشیر به فصل مربوط به عدالت توزیعی مراجعه کنید.

۳. ابو یوسف، الخراج، ص ۴۲.

على بن احمد ابن اثير، الكامل فى التاريخ،
 قاهره، مطبعة شيخ احمد بن البابى الحلبي،
 ١٣٠٣هـ
 قاضى سمير عاليه، نظرية الدولة و آدابها فى
 الاسلام، بيروت، مؤسسة الجامعة، ١٩٨٠/١٤٠٨.
 مجموعه قوانين پاكستان، (١٩٨٨)، دادگاه شريعت
 فدرال، ٢٨٣.
 محمد ابو زهره، الجريمة و العقوبات فى الفقه
 الاسلامى، قاهره، دار الفكر العربى، ١٣٨٥/
 ١٩٦٥.
 محمد البهى، " الدين والدولة (من توجيه القرآن
 الكريم)"، بيروت دار الفكر، ١٣٩١/ ١٠٧١.
 محمد بن ادريس شافعى، كتاب الام، ويراسته
 محمد سعيد كيلانى، ويرايش دوم، قاهره،
 مصطفى البابى الحلبي.
 محمد سلام مذكور، القضاء فى الاسلام، قاهره، دار النهضة العربية،
 ١٩٦٤.
 مصطفى السباعى، اشتراكية الإسلام، چاپ دوم، دمشق، الدار
 القومية للطباعة والنشر، ١٣٧٩/ ١٩٦٠.
 يعقوب بن ابراهيم ابو يوسف، كتاب الخراج، طبع پنجم، قاهره،
 المطبعة السلفية، ١٣٩٦ هـ.
 يوسف القرضاوى، الخصائص العامة للإسلام، قاهره، مكتبة الوهبة،
 ١٩٨٠/ ١٤٠٩.

شباب الجامعة، ١٩٨٤/ ١٤٠٤.
 تفصيل اين مطلب را ن. ك. در: el-Awa, The
 Political System, pp ٣٤-٣٩٧؛ محمد
 صادق العفيفى، المجتمع الاسلامى و اصول
 الحكم، قاهره، دار الانسام، ١٩٨٠/ ١٤٠٠.
 تقى الدين احمد ابن تيميه، السياسة الشرعية فى
 اصلاح الراعى و الرعية، ويراسته عبد الرحمن بن
 قاسم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٨ هـ.
 حافظ ابوالفدا اسماعيل بن كثير، تفسير القرآن
 العظيم (معروف به تفسير ابن كثير)، قاهره، دار
 الشهاب، ١٣٩٣/ ١٩٧٣.
 ذكى الدين المنذرى، الترغيب و التهيب، قاهره،
 مصطفى البابى الحلبي، ١٣٧٣/ ١٩٥٤.
 سليمان بن محمد طماوى، عمير بن الخطاب و
 اصول السياسة و الادارة الحديثه، قاهره، دار الفكر
 العربى، ١٩٦٩.
 السيوطى، الجامع الصغير، ج ٢، حديث شماره
 ٧٦٨٤.
 صبحى رجب مهمسانى، اركان حقوق الانسان
 فى الانسان، بيروت، دار العلم للملايى، ١٩٧٩.
 عبد الحكيم حسن العيلى، الحريات العامة فى
 الفكر و النظام السياسى فى الإسلام ، قاهره، دار
 الفكر، ١٩٨٣/ ١٤٠٣.

بررسی مبانی مشروعیت حکومت دینی

دکتر قربانعلی هادی

جستار

مشروعیت یکی از اساسی‌ترین بحث‌ها و مهمترین اصل مربوط به حکومت، وجاهت و استمرار دولت است. بسیاری از مسائل حکومتی و نظریه‌های دانش سیاسی، انتخاب نوع حکومت، قدرت قانونی و حاکمیت دولت، ضمانت اجراها و بقای حاکمیت و ده‌ها مسائل دیگر حکومتی با مقوله مشروعیت پیوند وثیقی دارند. حکومت و فرمانروایی به حکم عقل، حق انحصاری خداوند متعال است، زیرا او مالک بالذات و سلطان مطلق این عالم است و جز او هیچ‌کس بر دیگری حق سلطنت و فرمانروایی ندارد. بدین جهت، حاکمیت و اراده خداوند باید بر آدمیان اعمال شود و دستورات الهی به زبان و سطح فهم خود بشر برای آنها، در عرصه‌های عبادی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی از جمله حکومت‌داری و

مدیریت سیاسی-اجتماعی، تبیین و اجرایی شود. در غرب، بسیاری از فیلسوفان علوم سیاسی، حکومت را حق الهی و منشأ مشروعیت حکومت راه الهی دانسته‌اند و برخی دیگر به دور از نگاه الهی، منشأ مشروعیت را الزامات اخلاقی، امور سنتی، کاریزماتیک، قرارداد اجتماعی، تأمین رفاه، مقبولیت مردمی و مانند این‌ها می‌دانند. از نگاه اسلام، مشروعیت سیاسی حکومت‌ها، به‌طور کلی منشأ الهی دارد؛ منتها در نحوه تفویض و تطبیق حاکمیت و اراده الهی بر مردم، بسیاری از اندیشمندان و علمای اسلامی شیوه‌های مختلف مبتنی بر نصب الهی، نص روایی، استخلاف و انتخاب مسلمین راه، مدنظر قرار داده‌اند. اما عده‌ای از علما، بدون توجه به حق الهی حکومت؛ منشأ مشروعیت راه، انتخاب جمعی خاص، یا غلبه و زور حاکمان، می‌دانند. نوشتار حاضر، با مراجعه به منابع علوم اسلامی، فقهی و علوم سیاسی؛ تلاش می‌کند که



مشروعیت در فلسفه سیاسی به معنای قانونی بودن یا مطابقت با قانون و دیگر به حق حاکمیت و توجیه عقلانی اعمال سلطه و اطاعت، معنا شده است (عالم، ۱۳۷۶، ۱۰۵ - ۱۰۸). اما مشروعیت در حوزه جامعه‌شناسی به معنای مقبولیت و رضایت مردمی است و با مفهوم اصطلاحی آن در فلسفه سیاسی متفاوت است. مشروعیت در جامعه‌شناسی سیاسی به حق و ناحق بودن حاکم، کاری ندارد، بلکه به مقبولیت مردمی و پایگاه اجتماعی نظر دارد (عالم، ۱۳۷۶، ۱۰۶-۱۰۷؛ خسروپناه، ۱۳۷۷، ۱۱۱-۱۱۳).

در نظام‌های مردم‌سالار غیردینی، مشروعیت و مقبولیت یکی است. چیزی مشروع و مقبول است که جامعه آن را با واسطه یا بدون واسطه، تصویب کند. اما با توجه به تعریف مشروعیت، آن با واژه «مقبولیت» تفاوت دارد. واژه مشروعیت، در مورد حکومت مطرح می‌شود که در آن مفهوم «حق» نهفته و بیانگر حق حاکمیت و اعمال قدرت است. اما مفهوم مقبولیت در رابطه با مردم و ذهنیت آنان نسبت به حکومت مطرح می‌شود، بدین معنا که آیا حکومت موجود از رضایت مردم نیز برخوردار است یا نیست. اگر پذیرش و شناسایی حکومت از سوی مردم وجود داشته باشد مقبولیت عامه شکل می‌گیرد، یعنی از نگاه جامعه‌شناسی، مشروعیت با مفهوم مقبولیت مترادف است. مشروعیت در ادبیات اسلامی یکی به معنای اموری که شارع وضع کرده است و دیگری به معنای مصطلح فلسفه سیاسی و جامعه‌شناسی یعنی به محق و معتبر بودن، حقانیت، مقبولیت و قانونی بودن یک حکومت، اطلاق می‌شود (شجاعی زند، ۱۳۷۷، ۵۱).

ب. حکومت دینی؛ حکومت عبارت است از مجموعه نهادهایی که دارای ارتباط معنادار مدیریتی با یکدیگر، در یک سرزمین مشخص و بر اجتماع انسانی آن سرزمین، اعمال حاکمیت می‌کنند. به عبارت دیگر حکومت، یک قدرت سیاسی منسجم و سازمان‌یافته‌ای

مبانی، ملاک‌های مشروعیت حکومت دینی را مورد تحلیل و ارزیابی قرار داده و پاسخ‌های معقول و علمی به پرسش‌های ذیل ارائه دهد: چرا حکومت، حق حکمرانی بر مردم را دارد؟ چگونه شهروندان ملزم به اطاعت از فرامین حکومت دینی است؟ مبنا و ملاک مشروعیت حکومت دینی چیست؟ ویژگی‌ها و شرایط حاکم مشروع کدامند؟ چگونه حکومت استبدادی بر مبنای زور، مشروعیت ندارد؟ قلمروی این پژوهش مشروعیت حکومت دینی است و به توضیح گسترده مشروعیت دیگر حکومت‌ها، نمی‌پردازد.

۱. مفهوم‌شناسی

الف. مشروعیت، اسم است، در لاتین معادل legitimacy- که از صفت «legitimate- مشروع یا قانونی» و از ریشه کلمه «legal- قانونی» اخذ شده، به معنای «قانونی بودن و حقانیت» است. مشروعیت در عربی، از ریشه «شرع» و شرع به معنای سنت‌ها و احکام خداوند برای بندگان یا دین است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ۲۵۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ۲۷۰). مشروع به معنای روا و جایز، مطابق شرع و قانون در مقابل ممنوع و نامشروع است. (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ۱۸۵۰۲) در تعریف دیگر مشروعیت مصدر صناعی از مشروع، به معنای منطبق بودن با احکام شرعی است. (انوری، ۱۳۸۲، ج ۷، ۷۰۴۲).

با توجه به مفهوم لغوی خصوصاً تعاریف عربی، واژه مشروعیت دارای مفهوم قدسی، الهی و صدور از جانب شارع است، بدین معنا، حکومت اسلامی، در صورت مشروع بوده و از مشروعیت برخوردار است که بر مبنای اصول اسلامی، مطابق با احکام شرع و قانون اسلامی باشد. می‌توان گفت که مشروعیت همان چیزی است که پایه قوام و مایه دوام هر حکومت است؛ بدون آن ادامه حیات دولت‌ها جز از طریق قهر و سرکوب امکان‌پذیر نیست (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ۱۴۹).

است که در تمام شئون گوناگون اجتماعی، سیاسی، نظامی، اقتصادی، فرهنگی و مانند این‌ها تصمیم‌گیری و امرورنهی می‌کند (واعظی، ۱۳۸۵، ۳۲-۳۱)؛ که شامل قوای مجریه، مقننه، قضاییه و نظامی یک کشور می‌شود. اما حکومت دینی، به دولتی اطلاق می‌شود که مرجعیت کامل یک دین را در عرصه حکومت و اداره جامعه پذیرفته است. در این نظام، دولت و نهادهای تابعه آن، خود را در برابر آموزه‌ها و تعالیم دین متعهد می‌دانند و تلاش می‌کنند تا در تمام شئون حکومتی از جمله تصامیم، تعلیمات، وضع قوانین، شیوه رفتار با مردم و تنظیم روابط اجتماعی، اصول و مبانی اسلامی را رعایت کرده و از تعالیم دینی الهام گیرند. بر اساس این تعریف، حکومت دینی به دنبال تأسیس «جامعه دینی» است؛ یعنی می‌خواهد کلیه‌ای روابط اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و نظامی را بر اساس آموزه‌های دینی شکل دهد (واعظی، ۱۳۸۵، ۲۸-۳۲). می‌توان گفت که ملاک تمایز حکومت دینی از دیگر اشکال حکومت، پذیرش «مرجعیت دینی» در امر حکومت و اداره جامعه است. در حکومت دینی؛ دین، چارچوب و اصول «اقتدار- Authority» و «حق حاکمیت - Sovereignty» و «منشأ مشروعیت - Legitimacy» حکومت را مشخص می‌سازد. از این‌رو دین می‌تواند به‌طور فراگیر در تمامی ساحت‌ها برای حکومت، مرجعیت داشته باشد. حکومت دینی به‌خودی‌خود اصالت ندارد و به خاطر حفاظت از «جامعه دینی» شکل می‌گیرد و در پی ایجاد نظم و تأمین امنیت، دفاع از حدود و ثغور، برپایی عدالت، ایجاد هماهنگی و انسجام اجتماعی، مدیریت امکانات، فرصت‌ها و منابع ملی و موارد دیگر مطابق اصول دینی، می‌باشد.

بنابراین در ادبیات اسلامی؛ حکومتی را می‌توان دینی گفت که سه اصل مهم در آن رعایت و اجرا شود: الف. حاکمان و بخش اعظم اتباع یک کشور باید مسلمان (جامعه دینی) و کارگزاران معتقد و ملتزم به

احکام و قوانین اسلامی باشند؛ ب. ساختار و ارکان دولت، قوانین و مقررات غیرشرعی که از سوی دولت تدوین و وضع می‌شوند، باید مطابق احکام اسلامی بوده و یا حداقل مخالف آن‌ها نباشند؛ ج. دین‌داری و داشتن ویژگی‌هایی چون علم، عدالت، تقوا و مانند این‌ها برای حاکمان و کارگزاران، بی‌تردید امر مهم لازم در حکومت دینی به‌شمار می‌روند؛ ولی بدون رعایت و عمل به احکام و قواعد دینی، نه تنها چنان حکومتی دینی نیست بلکه عملکرد آنها، نوعی عصیان و کفر در مقابل خداوند است: «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده، ۴۴). بدین‌سان، حاکمان و افراد در حکومت دینی، نمی‌توانند احکام و دستورهای الهی را زیر پا نهند، زیرا التزام به احکام الهی، از ویژگی‌های اساسی و جدایی‌ناپذیر حکومت دینی است.

بنابراین، اهمیت حکومت دینی و این‌که کدام شخصی با چه ویژگی‌های باید حاکم باشد، به‌اندازه‌ای است که خداوند حکیم، عدم انتصاب جانشین را به‌منزله به انجام نرساندن رسالت نبی می‌داند. از این‌رو، هنگامی که پیامبر مأموریت خویش، یعنی معرفی جانشین پس از خود را به انجام رساند، خداوند فرمود: اکنون دین را برای تان کامل نمودم (مائده، آیه ۳). بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که انسان‌ها در خلقت مساوی‌اند، پس هیچ فردی اصالتاً حق حکومت بر دیگران را ندارد و حاکمیت تنها از آن خداست: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام، ۵۷)؛ یعنی حکم و حکومت فقط از آن خداست. در مرتبه بعد خداوند این حاکمیت خود را به افراد صالح تفویض و به آن‌ها حق حکومت می‌دهد. در اینجا که «حکم» به معنی قانون‌گذاری و هم به معنی اجرای قانون است، پس از اجرای قوانین و احکام الهی در حکومت دینی، به‌صورت غیرمستقیم به خداوند بازمی‌گردد.

۲. معیارهای مشروعیت حکومت در غرب

ارسطو و برخی فلاسفه یونان باستان، مطابقت رفتار

حاکمان با طبیعت را ملاک مشروعیت می‌دانستند. (ارسطو، ۱۴۰۲، ۱۰) ماکس وبر معتقد است که قدرت به سه طریق مشروعیت می‌یابد: الف. سنت، عرف و رسوم گذشته؛ ب. حالت خاص و کاریزمایی یک رهبر فرزانه؛ ج. توافقات عقلانی متجلی در قوانین عرفی برای حکومت‌داری (وبر، ۱۳۷۴، ۴۳ - ۴۴؛ شجاعی زند، ۱۳۷۷، ۵۲). اندیشمندان سیاسی برای تعیین ملاک مشروعیت حکومت، نظریات گوناگونی ارائه کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها به قرار ذیل است.

الف. خواست مردم؛ بر اساس این نظریه، مشروعیت قدرت و حکومت، برخواست مردم استوار است که به گونه‌های متفاوتی تجلی پیدا می‌کند: گاه در قالب «قرارداد اجتماعی» میان مردم و حاکمان؛ گاه به صورت «اراده عمومی»، یعنی خواست همه یا اکثریت مردم در روی کار آمدن یک حکومت و گاه نیز به شکل «رضایت» عمومی مردم یک جامعه از یک حکومت. (روسو، ۱۳۶۸، ۴۲). در این نظریه میان مقبولیت و مشروعیت خلط شده است. زیرا ملاک مشروعیت به «حق حاکمیت و تکلیف به اطاعت» بازمی‌گردد، نه به اجرا و تحقق حکومت که خواست مردم باشد؛ چون می‌توان گفت که حکومتی بر حق باشد و مردم نیز در واقع مکلف به اطاعت از آن باشند، اما به دلایل گوناگون، آن حکومت را نپذیرند، این حکومت مشروع هست، اما مقبول نیست.

ب. اجرای عدالت و ارزش‌ها؛ بر اساس این نظریه مشروعیت و الزام‌آوری حکومت و قدرت، متوقف بر اجرای عدالت و تحقق ارزش‌های اخلاقی است، یعنی حکومتی مشروع است که عدالت و اخلاق را در جامعه محقق سازد (نوروزی، ۱۳۸۵، ۱۴۴). باید اذعان کرد که عمل و اجرای عدالت در مرتبه بعد از حق حاکمیت است، یعنی اول مشروعیت یک حکومت تثبیت می‌شود، پس از استقرار حکومت، این سخن مطرح می‌شود که این نظامی که مشروعیت و حق حکومت دارد، اهدافی نظیر عدالت، رفاه،

سعادت و اخلاق را محقق می‌کند (شجاعی زند، ۱۳۷۷، ۵۳ - ۹۹). این امر به کارآمدی یک دولت مربوط می‌شود و مرتبه بعد از مشروعیت است. مشروعیت از طریق سنتی، با تأکید و اتکای حاکم و اتباع، بر سنت‌ها و عرف آن جامعه محقق می‌شود و شخص حاکم، نوعی تقدس می‌یابد و در اداره حکومت وی، روابط خانوادگی و قرابت، کارسازتر است تا استعدادها و برجستگی‌های اشخاص. اما در طریق مشروعیت کاریزمایی، سلطه بر محور خصوصیات فردی و به‌ویژه روحیات یک حاکم دور می‌زند. مشروعیت حکومت در این فرض، بر اساس استناد به خداوند مطرح می‌شود: خداوند است که خود، نهایی‌ترین مشروع‌ها است.

در مورد مبنای مشروعیت و این که چرا باید از فرامین حکومت اطاعت کرد؛ پنج نظریه مطرح شده است که هر یک دارای مفهوم خاص خود است: قرارداد اجتماعی؛ رضایت عمومی؛ نظریه اراده عمومی - خواست اکثریت؛ عدالت و سعادت عمومی. سه نظریه نخست، مسئله مشروعیت و الزام سیاسی را به نحوی به خواست یا اراده آحاد شهروندان، وابسته می‌سازد. اما در نظریه‌های عدالت و سعادت، مشروعیت با ارزش‌های اخلاقی، غایات معنوی یا دنیوی شهروندان پیوند خورده است که خواست و رأی شهروندان، در مشروعیت آن دخالتی ندارد.

برخی از نویسندگان غربی به نام فردریک، منابع مشروعیت را به پنج گروه تقسیم می‌کند که عبارت است از: ۱. دینی؛ ۲. فلسفی و حقوقی؛ ۳. سنتی؛ ۴. روشی؛ ۵. تجربی (قوام، ۱۳۷۳، ۸۷). گروهی از متفکران غرب و در رأس آن‌ها روسو، به‌منظور برطرف ساختن کاستی‌های موجود در نظریه‌های فوق، نظریه «اراده عمومی» را درباره مشروعیت حکومت‌ها مطرح ساخته‌اند. (روسو، ۱۳۶۸، ۴۴؛ حیدریان، ۱۳۸۱، ۲۷ - ۲۸) این نظریه معتقد است حکومتی مشروعیت دارد که طبق رأی اکثریت روی

کار آمده باشد (Raphael, ۱۹۷۰، ۹۸-۹۷). این نظر آنقدر نزد طرفداران دموکراسی غربی پذیرفته شده است که گاهی مفهوم مشروعیت را مساوی با رأی اکثریت می‌دانند؛ یعنی معتقدند مفهوم مشروعیت چیزی جز رأی اکثریت نیست.

امروزه رایج‌ترین شکل مشروعیت در جهان غرب و تفکر غیردینی، اعتقاد به قانونیت است، چه این قانون از طریق آرای اکثریت وضع شده باشد، یا اقلیتی اراده خود را تحمیل کرده باشد. در واقع، تا زمانی که صندوق رأی، وسیله قانونی تغییر نظام است، امری بسیار طبیعی است که اقلیت صاحب اکثریت رسمی شود و اکثریت هم بپذیرد. در چنین مواردی، حاکمیت اکثریت، خیال صرف است. اعتقاد به قانونیت یک نظام مبتنی بر توافق اختیاری، اعتقادی نسبتاً قدیمی است. (وبر، ۱۳۷۴، ۴۳-۴۴) بنابراین، مشروعیت امری ذهنی و اعتقادی است، به گونه‌ای که جوامع مختلف برداشت‌های متفاوتی از آن دارند.

ج. مشروعیت الهی؛ در ادیان الهی، مشروعیت حکومت‌ها ناشی از خداوند است و تنها قوانینی مشروعیت داشته مبنای عمل قرار می‌گیرند که از سوی خداوند به پیامبران وحی شده باشند. سنت آگوستین مشروعیت الهی حکومت را مطرح نمود و این نظریه در تمام سده‌های میانه تا قرن ۱۶م ادامه داشت. این نظریه برای زمامداران و پادشاهان حقوق الهی به وجود می‌آورد و آنان مأمور و کارگزاران خدا بر روی زمین به حساب می‌آمدند؛ هرچند در برخی از جوامع، پادشاه را خدای جهان یا فرزند خدا می‌دانستند. (رجایی، ۱۳۷۲، ۳۳-۳۲). در طول تاریخ، همواره نظریه مشروعیت الهی، مورد سوءاستفاده حکام جور قرار گرفته است. آنان کوشیده‌اند برای موجه جلوه دادن حکومت، خود را به خداوند منتسب کنند. در امپراتوری‌های باستان چون روم و فراعنه

مصر، خود را خدا می‌خواندند. در قرون وسطی، حکومت‌ها برای خود، منشأ الهی قائل بودند، البته بعضی پادشاهان مستبد، در شرق خود را «ظل الله» سایه خدا دانسته و جنبه قدسی می‌دادند.

د. مشروعیت قانونی و اصل حاکمیت مردم؛ یکی از معیارهای مهم و مطرح درباره مشروعیت حکومت، رأی مردم است که ماکس وبر از آن به مشروعیت قانونی تعبیر کرده است. بر اساس این دیدگاه، هر حکومتی را که مردم به آن رضایت دهند حکومتی مشروع می‌باشد و در غیر آن نامشروع است. نظریه مشروعیت مردمی مبتنی بر اصل «حق تعیین سرنوشت» است که آحاد مردم باید از آن برخوردار باشند، بنابراین هیچ‌گاه برای حکومت، جنبه قدسی و الهی قائل نیست. این نظریه هرچند در دموکراسی‌های یونان باستان ریشه دارد اما مجدداً در قرن ۱۶م توسط هوگو گروسیوس و در قرن ۱۸م توسط اصحاب قرارداد اجتماعی مطرح گردید. بر این اساس هر کس می‌تواند با یک قرارداد اجتماعی حق حکومت را به فرد یا افرادی واگذار نماید و تنها در چنین وضعیتی است که حکومتی، دارای مشروعیت است. روسو، متفکر فرانسوی و یکی از طرفداران نظریه قرارداد اجتماعی می‌نویسد: «تنها چیزی که می‌تواند اساس قدرت مشروع و حکومت حقه را تشکیل دهد قراردادهایی است که با رضایت مردم و حاکم بسته شده باشد» (رسو، ۱۳۶۸، ۴۱). اعلامیه حقوق بشر فرانسه (۱۷۸۹م) و ماده ۲۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸م) اراده و انتخاب مردم را اساس مشروعیت حکومت اعلام کردند. این دیدگاه تاکنون نظر غالب بر جهان غرب بوده و مبنای حکومت‌های دموکراتیک مدرن محسوب می‌شود.

هـ. مشروعیت مبتنی بر غلبه و زور؛ در غرب برخی زور و غلبه را نیز یکی از منابع مشروعیت حکومت دانسته‌اند. در این نظریه اعتقاد بر این است



که هر کس غلبه یافت و پیروز شد و دیگران را مطیع خود گردانید حکومت او مشروع است. هابز، فیلسوف انگلیسی قرن ۱۷م و ماکیاولی سیاستمدار ایتالیایی از این نظریه حمایت کرده‌اند. ماکیاولی معتقد است که دولت باید متکی بر شمشیر باشد تا از این طریق بتواند قدرت خود را حفظ نماید. (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۵، ۵۴).

۳. مشروعیت الهی حکومت در اسلام

از دیدگاه الهی، منبع ذاتی مشروعیت، حقانیت و اعتبار خداوند کریم است که حاکمیت مطلق انسان و جهان از آن اوست، هرچند این دیدگاه در تلقی ادیان و ایدئولوژیهای مختلف، متفاوت است. از نظر دین و فرهنگ اسلامی، مشروعیت با شرع و شریعت در ارتباط است و به اموری اطلاق میشود که شارع آن را وضع کرده باشد. ازاین‌رو، مبنایی قدسی و الهی دارد. (عمید زنجانی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۵۸).

بنابراین، اصل اولی آن است که هیچ‌کس بر دیگری ولایت ندارد و تنها خداوند است که مالک و ولی انسان‌هاست و حق حاکمیت دارد. همه کسانی که به وجود خدا معتقد هستند، خدا را آفریدگار، مالک و دارای تسلط تکوینی بر مردم، می‌دانند. آن‌ها بر این باورند که احکام الهی، عادلانه و مطابق با ارزش‌های اخلاقی هستند و از طرفی هیچ سودی به خداوند بی‌نیاز ندارد، بلکه به نفع مردم و در جهت مصالح مردم است. پس اگر خدا حکم کند، لزوم اطاعت از آن برای مردم، بدون اشکال است. بنابراین؛ اگر خدا کسی را برای اجرای احکام الهی معین کند، او حق حاکمیت داشته و حکومت او با اشکالی روبه‌رو نخواهد شد. بدین‌جهت، حکومت پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) با نصب خاص الهی صورت گرفته است؛ ولی حکومت حاکمانی چون ولی‌فقیه در زمان غیبت امام معصوم(ع) با نصب عام از طرف امام معصوم منصوب خدا، انجام‌شده و «حق حاکمیت» و

مشروعیت خود را از خداوند کسب کرده است.

۴. مشروعیت از طریق انتصاب

همان‌طوری که قبلاً مطرح شد، در نظام سیاسی اسلام همه شئون و ارکان حکومت باید مستند به اراده الهی باشند. ازاین‌رو، احکام و قوانین خداوند به‌طور مستقیم در قرآن کریم بیان‌شده، یا در کلام پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) منصوب از سوی خداوند، بر قوانین تأکید شده است. در عصر غیبت نیز قانون‌گذار، حاکم اسلامی، مجری قانون و قضات باید از طریق نصب عام، منتسب به خداوند باشند. در عصر حضور، کسانی از سوی خداوند حق حکومت بر مردم را دارند که دارای شرایط: عصمت؛ افضل مردم در تمامی فضایل چون علم؛ تدین؛ کریم بودن؛ با شجاعت؛ وجوب نص بر انتصاب (حلی، ۱۴۱۷ق، ۳۴۰-۳۴۴). در عصر غیبت، کسانی حق حکومت دارند که ویژگی‌ها و شروط ذیل را دارا باشند:

۱. داشتن علم، آگاهی و دانایی کامل به قانون، مبانی و روح آن؛

۲. داشتن قوه تشخیص بالاتر از مصالح و مفساد مردم، یعنی از «موضوعات و مصادیق» نیز آگاه باشند تا بدانند در هر شرایطی چه حکمی اقتضا می‌کند؛

۳. از صلاحیت اخلاقی بالایی برخوردار باشد. (مصباح، ۱۳۷۷، ۱۹۳)؛

۴. دارای تقوا و عدالت؛

۵. داشتن بینش سیاسی و اجتماعی، اهل تدبیر، دارای شجاعت و قدرت کافی برای مدیریت جامعه باشد.

بدین‌جهت، ماهیت حکومت اسلامی در عصر حضور و غیبت یکسان است و فقیهان و عالمان دینی برخوردار از شرایط تعیین‌شده، همانند معصومان(ع) دارای حق ولایت از جانب خداوند هستند و به نیابت از معصوم(ع) حق برپایی حکومت و اداره جامعه را دارند. (خمینی، ۱۳۸۸، ۱۰۴). دیدگاه حق حکومت عالمان در عصر غیبت، از دیرباز در میان فقهای شیعه

از جمله شیخ مفید و بسیاری از فقهای دیگر مطرح و مورد تأیید بوده است^۱ و آنان مشروعیت حکومت فقیه را الهی و بر مبنای نصب عام از سوی معصومان(ع) تبیین کرده‌اند. دلایل روایی مقبوله عمر بن حنظله، مشهوره ابی خدیجه و توقیع شریف امام مهدی(ع)^۲ بر این نصب دلالت روشنی دارند. برخی معتقدند آنچه در آغاز میان فقهای شیعه مطرح بود، نظریه انتصاب عام بوده، یعنی معصوم(ع) فقیه را برای ولایت برگزیده که این نصب برای شخص خاصی نبود. در ولایت انتصابی، فقیه جامع شرایط، نایب و وکیل معصوم(ع) برای مردم نیست، بلکه والی الهی و منصوب از طرف معصوم(ع) برای حکومت بر امت اسلامی است. (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ۴۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۵۹-۱۶۴). در ولایت انتصابی، سلطه و فعلیت حکومت غیر معصوم در زمان غیبت، بستگی به این دارد که این قدرت، امکانات و صلاحیت به صورت بالفعل از سوی مردم به حاکم واجدالشرایط، واگذار شود (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ۱۷۵).

دو طریق انتصاب و نص از جانب پیامبر(ص) از نظر اهل تسنن نیز از راه‌های مشروعیت حکومت است. یعنی اگر رسول خدا(ص) کسی را به عنوان امام و رهبر مسلمین نصب کند و آن را اعلام نماید، آن شخص به عنوان امام و رهبر مسلمین مشخص و معین خواهد شد. ابوالحسن اشعری می‌گوید: جایز است که امامت با نص هم منعقد و ثابت شود ولی چون نص درباره کسی نیامده است لذا مسئله امامت، به اختیار مردم واگذار شده است. (شهرستانی، ۱۹۹۰، ج ۱، ۱۱۷). بنابراین؛ پیامبر اسلام(ص) در مواضع متعددی حضرت علی(ع) را از جمله در غدیر خم،

به عنوان جانشین و ولی بعد از خود تعیین و نصب کرده است؛ که در منابع اهل تسنن و تشیع به طور مبسوط مطرح شده است.

امروزه، مشروعیتی که از نگاه اهل تسنن، به انتصاب مستند می‌شود، نصب الهی و از جانب پیامبر(ص) منظور شان نیست، بلکه «استخلاف» یعنی نصب خلیفه بعدی، به حکم خلیفه قبلی است. ولی این استخلاف، آن مفهوم انتصاب رایج در فرهنگ اسلامی را که معصوم(ع) فرد جامع‌الشرایط را مستقیم و یا بر مبنای نص و بیان شرایی، منصوب می‌کند را ندارد، گرچه به تسامح از آن به معنای «انتصاب به واسطه امام قبلی» یاد می‌کند. لذا این نوع استخلاف یکی دیگر از دیگر مبانی مشروعیت خلافت شمرده شده که در فقه سیاسی اهل سنت مطرح شده است. آنان معتقدند که امامت شروط و ویژگی‌هایی دارد که آن ویژگی‌ها بدون تعیین شخص خاصی (عدم نص بر تعیین امامت شخص خاص) در شریعت آمده است. بنابراین؛ مردم در تعیین فرد صالح دارنده این ویژگی‌ها مسئولند و خلیفه نیز که از آگاه‌ترین افراد اهل حل و عقد است، اگر کسی را به خلافت تعیین و نصب کند، خلافت او مشروع و قانونی خواهد بود (ماوردی، ۱۴۰۹، ۶۵). بدین‌سان روش خلیفه اول، درباره تعیین خلیفه دوم مهمترین الگوی تاریخی ایجاد حق انتخاب خلیفه، برای خلیفه قبلی و از بنیادی‌ترین راه‌های انعقاد خلافت و مبانی مشروعیت حکومت به شمار رفته و نصب امام قبلی بر انتخاب مردم را مقدم می‌دارد. (ماوردی، ۱۴۰۹، ۶). برخی از فقها، بر این باور است که بر طریق نص و استخلاف اجماع وجود دارد، ممکن است تعیین یک خلیفه از طریق نص باشد و یا استخلاف خلیفه قبلی (جرجانی،

۱. شیخ مفید، المقنعه، ۸۱۰-۸۱۱؛ نراقی، ملا احمد، عوائد الایام، ۵۲۹ و ۵۳۶-۵۳۷؛ محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ۱۱/۱۲؛ نجفی، جواهر

الکلام، ۳۹۶-۳۹۷؛ مزینانی، ولایت مطلقه فقیه، ۲۱-۲۵.

۲. کلینی، الکافی، ج ۷، ۴۱۲؛ محمد بن حسن طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ۳۰۳؛ الشیخ الصدوق، اکمال الدین و اتمام النعمة، ج ۲، ۴۸۳.

۱۳۲۵ق، ۲۳۴). اما با مطالعه دیدگاه‌های اهل تسنن، به نظر می‌رسد که هیچ گونه اجماعی عملاً بر این قضیه دیده نشده است، یعنی هم در مورد نص که اصلاً هیچ کدام وجود نص بر تأیید امام را نمی‌پذیرد، برخی هم بجای استخلاف به شیوه‌های دیگر باور دارند.

۵. مشروعیت از طریق انتخاب

برخی از اندیشمندان اسلامی بر این باورند که شارع حکیم، تنها شرایط حاکم را بیان کرده است، ولی انتخاب حاکم را از میان کسانی که شرایط رهبری و حکمرانی و اداره جامعه را دارند، به مردم واگذاشته است. این دیدگاه، رأی و انتخاب مردم را چه مستقیم و چه غیرمستقیم، برای مشروعیت حاکم اسلامی لازم می‌داند و برای اثبات دیدگاه خود به حکم عقل و سیره عقلا و برخی از آیات و روایات به‌ویژه روایاتی که شیوه به حکومت رسیدن امیرالمؤمنین علی(ع) را بیان کرده‌اند، استناد کرده است. (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ۵۰۳-۵۰۶). از نگاه قائلان به انتخاب، این نظریه در طول نظریه نصب الهی قرار دارد و در صورتی که دلایل نصب بی‌اشکال باشد، نصب مقدم بر انتخاب است. (همان، ج ۱، ۴۰۴-۴۰۹).

طرفداران نظریه انتخاب معتقدند که مردم از میان افرادی که ویژگی‌های رهبری جامعه را دارند، یکی را برمی‌گزینند و در این صورت حکومت او مشروعیت می‌یابد. (همان، ج ۱، ۴۲۵-۴۹۳). هرچند نظریه انتخاب چنین می‌نماید که رکن اصلی در مشروعیت حکومت، مردم‌اند، اما انتخاب در مفهوم اسلامی ترکیبی از انتخاب و انتصاب است و به‌طور کامل نمی‌توان برای آن ماهیتی انتخابی قائل شد. (معرفت، ۱۴۰۲ق، ۱۳۴؛ ۱۳۷۱). تا جایی که هر انتخابی را خارج از شرایطی که شارع معین کرده، نادرست و

بی‌اثر دانسته‌اند. (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ۴۹۶).
۶. مشروعیت از طریق بیعت اهل حل و عقد (انتخاب)
 اندیشمندان و فقهای اهل سنت بر این باورند که امامت و حکومت برای حاکم دارای شرایط، به‌صورت فعلی و قطعی با بیعت عده‌ای از اهل حل و عقد که نماینده اراده بخش وسیعی از امت هستند، یا با بیعت مستقیم بخش بزرگی از امت با کیفیت و کمیت قابل ملاحظه‌ای منعقد می‌شود. ابو یعلی فراء می‌نویسد: امامت تنها با عهد امام پیشین قابل تحقق نیست، بلکه مسلمین هم باید آن را به رسمیت بشناسند (ابویعلی، ۱۴۰۶ق، ۲۵). برخی از علمای اهل تسنن اهل حل و عقد را مصداق اولی الامر و امت می‌دانند که امامت با بیعت اهل حل و عقد محقق می‌شود، بدین‌سان نصب و عزل خلیفه و امام را به عهده اهل حل و عقد (امت) می‌گذارد. استخلاف را هم در صورتی مشروع می‌داند که متکی بر رضایت آنان باشد (رشید رضا، ۱۹۹۲، ۶۳-۶۴).

بیعت از اصول نظام خلافت، به ویژه با تفسیری است که تاکید بر نقش مهم اهل حل و عقد دارد. یک قرارداد دوجانبه و مشروط به شروطی است که بعد از مشورت، توسط اهل حل و عقد امام انتخاب و قرارداد دوجانبه منعقد می‌شود بدین معنا که، امام منتخب ملتزم می‌شود تا بر احکام شریعت و مطابق حق و عدل عمل نماید و در مقابل اهل حل و عقد و دیگر آحاد مردم، اطاعت از اوامر امام منتخب را مشروع، فرض و لازم می‌دانند.

ابوالحسن ماوردی می‌نویسد: امامت به دو گونه منعقد می‌گردد؛ یکی توسط انتخاب اهل حل و عقد و دیگری توسط استخلاف امام قبلی. اما در بین کسانی که می‌گویند امامت توسط اهل حل و عقد منعقد

۱. . مسلمان؛ داشتن عدالت و ورع؛ تسلط بر امور سیاسی و حسن تدبیر؛ حرّ؛ مرد، عالم مجتهد؛ شجاع، دارای رأی؛ شنوا؛ بینا؛ ناطق و قریب‌بین باشند. (منهاج السنه، ج ۸، ص ۲۹۴؛ المواقف، ج ۳، ص ۵۸۶-۵۸۷؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۹-۳۵۰)

می‌شود اختلاف است که تعداد این افراد به چند نفر باید برسد؟ دسته‌ای می‌گویند؛ امامت منعقد نمی‌گردد مگر اینکه تمام افراد و جمهور اهل حل و عقد از شهرهای مختلف بر امامت فردی اجتماع کنند. برخی دیگر می‌گویند کمترین تعدادی که امامت با رأی و بیعت آنان منعقد می‌شود پنج نفر است که هر پنج نفر همگی در انعقاد امامت دخالت نمایند. یا یکی از آنان با رضایت و نظر چهار نفر دیگر انعقاد امامت را برعهده بگیرد (ماوردی، ۱۴۰۹ق، ۷-۶). ابو عبدالله قرطبی می‌گوید؛ از دیگر راه‌های اثبات امامت، اجماع اهل حل و عقد است، ولی امام ابوالمعالی گفته است، کسی که امامت او با عقد یک نفر منعقد شده، لازم الاطاعه است، خلع او جایز نیست و این امری اجماعی است (القرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۱، ۲۶۹-۲۶۸).

نقد و بررسی دیدگاه اهل سنت؛ همان‌طوری که تبیین شد، دیدگاه علمای اهل تسنن در نظریه مشروعیت چون شورا، انتخاب و تعداد افراد اهل حل و عقد که چند نفر است، مشخص و معلوم نیست و ملاک محکمی را نمی‌توان از این دیدگاه‌ها برای مشروعیت حکومت، به دست آورد. در این دیدگاه‌ها نکته اساسی دیگری به چشم می‌خورد این‌که، هر روندی چون انتخاب اهل حل و عقد، استخلاف، شورا، بیعت و مانند آن‌که منجر به حاکمیت یک حاکم شده باشد، همان روند را مشروع دانسته و ملاک واحدی را در مشروعیت مدنظر قرار نداده است. بدین معنا اگر تعیین حاکم از سوی اهل حل و عقد، یا از سوی یک نفر حاکم قبلی، یا به وسیله شورا و یا بیعت یک جمعی انجام شود، هر کدام آن‌ها مبنا مشروعیت است. بدین جهت است که برخی نویسندگان در نقد این نظریات آورده است که خلافت واحد نبوده، از پیش هم معلوم نبود، خلافت و ثنوری مشروعیت آن بر اساس واقع‌گرایی فراهم آمده و نظام خلافت توجیه مآل و نوعی حکومتی است که برقرار شده است، از این‌رو نظریه‌های

مشروعیت اهل سنت، پس از انعقاد امامت و حکومت و پیاده شدن در جامعه نگاشته شده‌اند. (کدیور، ۱۳۷۶، ۷۶). به نظر می‌رسد که چنین نگاهی باز در نظریه مشروعیت، مستمسک و دلیل پذیرش مشروعیت حاکم با تغلیب و امثال آن هم قرار گیرد، یعنی وقتی ملاک خاصی نباشد و ملاک تأیید جمعی خاص باشد، آن جمع حاکمیت بالتغلیب و امثال این را هم تأیید می‌کند و از درون چنین نگاهی هر چه و مرج بیرون می‌آید. نکته قابل توجه دیگر اینکه، در صورتی که طبق نص بلاواسطه یا با واسطه حق انتصاب امام محفوظ باشد و دستور صریح و نصی برخلاف آن، از مقام وحی نرسیده باشد، در این صورت هیچ نوع راهکار انتخابی (یک نفره، پنج نفره، اجماع اهل حل و عقد، شورا یا اکثریت) نمی‌تواند در برابر نص الهی مؤثر واقع گردد، بنابراین در صورت تعیین امام از جانب خدا برای مردم، چنین انتخابی مصداق سبقت و پیشی گرفتن بر خدا و پیامبر (ص) خواهد بود که قرآن از آن نهی می‌کند. (حجرات، آیه ۱).

۷. مشروعیت با تلفیق انتصاب الهی و انتخاب

دغدغه برجسته‌سازی نقش مردم در حکومت، برخی از اندیشمندان را بر آن داشته که درصدد تلفیق دیدگاه انتصاب و انتخاب برآیند تا همراه با مشروعیت الهی حکومت، آرای مردمی را نیز در مشروعیت، دخیل بدانند. در اندیشه سیاسی شیعه، نظریه‌های مختلفی درباره مبانی مشروعیت از جمله انتصاب الهی و یا مشروعیت الهی-مردمی مطرح بوده است که از نظریه دوم به دیدگاه تلفیق انتصاب و انتخاب تعبیر می‌شود. در این صورت، مردم این‌گونه جزء نقش مشروعیت‌بخش است که حاکم جامع شرایط مقبول مردم، به ولایت نصب شده است. مطابق این مبنا، هر حاکمی دارای شرایط که مقبولیت مردمی نداشته باشد، ثبوتاً و اثباتاً دارای مقام ولایت نخواهد بود و اصولاً نمی‌تواند بر مردم اعمال ولایت کند (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ۲۱۸-۲۱۷؛ طباطبایی و نوروزی، ۱۳۹۴، ش ۷۵).

۹). تفاوت این دیدگاه با دیدگاه انتصاب، در آن است که لزوم مقبول بودن تنها بدان دلیل نیست که فقیه غیر مقبول در عمل، امکان اعمال ولایت را ندارد، بلکه فقیه بدون آرای عمومی شرعاً به این مقام منصوب نشده و اعمال ولایت وی مشروع نیست؛ به عبارت دیگر مقبولیت در کنار فقاہت و عدالت جزء مشروعیت بخش در ثبوت و اثبات ولایت حاکم و فقیه در تشکیل حکومت است. (طباطبایی و نوروزی، ۱۳۹۴، ش ۷۵، ۹-۱۰).

در تلفیق میان نصب و انتخاب، نظریه‌ای دیگری وجود دارد که نقش مردم را نه در اصل ثبوت ولایت بلکه شرط مشروعیت حکومت می‌داند. بر اساس این دیدگاه هرچند خداوند، فقیهان را برای اجرای احکام و تشکیل حکومت نصب کرده است، اما شرط اعمال و اجرای این ولایت وجود آرای عمومی مردم است و بدون اقبال مردم و تحقق شرط، تشکیل حکومت و در واقع تولی و اجرای ولایت برای فقیه نامشروع خواهد بود. این دیدگاه نه تنها حکومت فقیهان، بلکه حکومت معصومان (ع) را نیز مشروط به این شرط دانسته است (ارسطا، ۱۳۸۹، ۶۰-۶۱؛ طباطبایی و نوروزی، پیشین).

البته باید توجه کرد که طبق نصوص دینی و سیره پیشوایان معصوم (ع) در اسلام، فقط حکومت‌های مورد تأیید است که شرایط ذیل را دارا باشند: الف. حاکمانش دارای ویژگی‌ها و اوصاف معین در متون دینی باشند. ب. حاکمان از راه‌های معین چون نصب الهی و مقبولیت مردمی، قدرت را به دست گیرند. ج. در حکومت‌داری، شیوه‌ها و اصول مشخص در منابع دینی را رعایت کنند. نباید چنین تصور کرد که تمام ویژگی‌ها، ساختار، ارکان حکومت، به نحو ثابت و انعطاف‌ناپذیر، در دین مشخص شده است، بلکه مراد از حکومت دینی آن است که اصول و زیرساخت‌های اساسی در دین وجود دارد که حکومت با آن‌ها ماهیت دینی یافته و از دیگر نظام‌های سیاسی، متمایز

می‌گردد. مثلاً یکی از شاخصه‌های اصلی حکومت اسلامی «ولایت» معصوم یا فرد منتخب او بر جامعه، از طریق نصب الهی - انتخاب و یا انتخاب فرد جامع‌الشرایط اصلح است، اما خصوصیات دیگری که مربوط به ساختار و ارکان حکومت است، مسلماً متناسب با مقتضیات زمان و مکان، شرایط جدید، توسعه‌یافتگی نهادهای اداری، تغییرات جدید در سیستم و روش‌های حکومت‌داری، شرایط اجتماعی و گسترش وظایف و خدمات دولتی، انعطاف‌پذیر است؛ مثلاً می‌توان حکومت اسلامی را به صورت غیرمتمرکز در قالب نظام سیاسی فدرالی و گسترش ایالت‌ها و مدیریت‌ها، با مرجعیت آموزه‌های دین، تشکیل داد.

همین‌طور حکومت دینی، از نگاه حاکم و ولایت معصوم و غیر معصوم مراتب و درجاتی دارد. مرتبه عالی و ایده‌آل آن، این است که حاکم اسلامی معصوم منتصب و یا منتخب معصوم بوده و همه امور و ارکانش، مبتنی بر دین و هماهنگ با آن باشد؛ ولی وقتی تأسیس دولت تمام‌عیار دینی، ممکن نباشد، باید مرتبه نازلتر آن را اجرا کرد. مرتبه نازل حکومتی آن است که در آن احکام و قوانین دینی رعایت گردیده و یا مقرراتی مخالف دین وضع نشود، گرچه کل نظام از تعالیم دینی برنیامده و در رأس آن حاکم منصوب از سوی خداوند قرار نگرفته باشد. البته چنین حکومتی، تنها در صورت عدم امکان تأسیس «دولت ایده‌آل» اسلامی، قابل تأیید است.

۸. مشروعیت حکومت بر مبنای زور و غلبه

در برخی منابع و اندیشه اهل سنت؛ معیار زور و غلبه یکی از راه‌های مشروعیت حکومت بیان شده است. غزالی از اولین کسانی است که مشروعیت حکومت از راه قهر و غلبه را مورد تأیید قرار داده معتقد است که اگر یک فرد قریشی یا غیرآن برای گرفتن حکومت قیام کند و قدرت را به زور و غلبه بگیرد، دارای شرایط و شوکت باشد، حکومت او مشروعیت دارد و تبعیت از آن واجب است (غزالی، ۱۹۶۱،

۱۵۰-۱۵۷). ماوردی با تعبیر حکومت استیلاء در مقابل حکومت مشروع استکفاء، حکومت استیلاء با قهر و زور فرد غیر صالح بر مردم را در شرایط اضطرار مشروع می‌داند (ماوردی، ۱۴۰۹ق، ۶۶). قاضی ابویعلی از علمای بزرگ حنبلی، به نقل از احمد حنبل می‌گوید: «امامت با زور و غلبه هم ثابت می‌شود و در این صورت احتیاج به عقد بیعت نیست هرچند که آن حاکم فاجر باشد». (ابویعلی، ۱۴۰۶ق، ۲۴). همچنین ایشان، معتقد است که: «اگر کسی با شمشیر بر مردم غلبه پیدا کند و خلیفه و امیر مومنان نامیده شود بر هر فردی که به خدا و روز آخرت ایمان دارد جایز نیست که شب را به صبح بیاورد و او را به امامت شناسد. چه امیر نیکوکار باشد یا فاسد». (همان، ۲۵) و نیز وی در روایت ابن الحرث از گفتار احمد ابن حنبل نقل کرده است: «اگر کسی در طلب حکومت، بر امامی شورش کرد و عده‌ای با امام بودند و عده‌ای دیگر با شورشگر، نماز جمعه که از وظایف امام است، با امامت فرد شورشگر پیروز برگزار می‌شود. ابن حنبل برای اثبات این ادعا دلیل دیگری آورده است که عبدالله عمر در زمان جنگ حره در مدینه نماز جماعت برگزار کرد و گفت «ما با کسی هستیم که غالب شود». (ابویعلی، ۱۴۰۶ق، ۲۳). موفق الدین عبدالله ابن قدامه حنبلی بر این باور است که: «اگر کسی بر امام خروج کرد و او را سرنگون کرد و پیروز شد و مردم را با زور و شمشیر تحت فرمان خویش درآورد و مردم به اطاعت و فرمانبرداری او گردن نهادند و تبعیت کردند و از او پیروی کردند او امام جامعه می‌گردد و جنگ علیه و خروج بر او حرام است. (ابن قدامه، ۱۹۷۲، ۵۲). در نظریات جدید اهل سنت، نظریه «شورا» نیز در امر مشروعیت حکومت، جایگاه ویژه‌ای یافته است.

امروزه، نمونه‌های از حکومتی را که با زور و تغلیب بر مردم حاکم شده، می‌توان از «امارت» اسلامی (۱۴۰۰ش) طالبان در افغانستان و حکومت

احمد الشرع الجولانی (۱۴۰۳ش) در سوریه نام برد. عبدالحکیم حقانی قاضی القضاات امارت طالبان در کتاب «الامارة الاسلامیه و نظامها» که به نوعی مانیفست و قانون اساسی طالبان هم است، تأکید می‌کند که یکی از راه‌های مشروعیت امارت و حکومت، گرفتن حکومت به زور و غلبه است، هرکسی حتی فاسق هم باشد اگر به زور و غلبه حکومت را از: الف. حاکم و امام زنده‌ای که مردم با او بیعت کرده و یا از ب. فردی که آن هم به زور قبلاً حاکم شده؛ بگیرد و حاکم شود، اطاعت از آن واجب است و کسانی که علیه چنین فردی که به زور و کشتار خود را حاکم خوانده خروج کنند، باغی محسوب می‌شوند (حقانی، ۱۴۴۳ق، ۷۱ و ۷۳). وی، استیلاء و اخذ به زور حکومت توسط عبدالملک ابن مروان از ابن زبیر و اخذ حکومت با زور توسط معاویه ابن ابوسفیان، از امام حسن (ع) نوۀ رسول الله (ص) را از نوع حکومت‌های مشروع بر مبنای زور و تغلیب که اطاعت شان واجب بودند، به‌طور نمونه مطرح کرده است (حقانی، ۱۴۴۳ق، ۷۳).

بنابراین طالبان بر اساس اعتقاد خود بر تغلیب، امارت را نه بر مبنای انتصاب، استخلاف، انتخاب، شورای اهل حل و عقد، آراء عمومی و بیعت؛ بلکه متکی بر حمایت، توطئه و زور خارجی‌ها، پس از سال‌ها کشتار و انتحار بی‌گناهان و نابودی دولت منتخب مردم، بر مردم افغانستان مستولی و غالب کرده و رئیس حاکمیت را به‌عنوان امیرالمؤمنین، خوانده‌اند. همان‌طوری که این امارت طبق مطالب پیشین، شروط حکومت اسلامی را نداشته و مشروعیت ندارد، بلکه شروط شناسایی یک حکومت عادی را طبق عرف بین‌الملل هم ندارد که تا هنوز هیچ کشوری در جهان آن را به رسمیت نشناخته‌اند و به امارت به‌عنوان یک حاکمیت نامشروع و غاصب می‌بینند.

برخی از دلایلی را که امارت بر اساس تغلیب و زور



حاکم شده و همچنان بر همان مبنای استبداد و زور بر مردم حکمرانی می‌کنند و مشروعیت داخلی و بین‌المللی را نتوانسته به دست بیاورد، در ادامه مرور می‌کنیم.

در سایه امارتی بنام اسلامی، تبعیض جنسیتی علیه زن، تبعیض قومی — نژادی، زبانی، مذهبی، سمتی و حزبی به‌شدت حاکم هستند. زنان در امارت طالبان حق تحصیل، کار و حضور در ادارات و اجتماع را ندارد. غیر از مذهب حنفی، داشتن مذهب دیگر چون جعفری، شافعی، مالکی و حنبلی را ننگ و عار می‌دانند... و غیر المذهب حنفی یعد عاراً فی افغانستان. (حقانی، ۱۴۴۳ق، ۳۷). در امارت طالبانی از مذاهب دیگر و اقوام و زبان غیر پشتون و اشخاصی غیر طالب حق ندارند در دولت و مناسب مهم دولتی راه یابند. آن‌ها به زور و تغلیب تنهایی خود بر مردم حکمرانی می‌کنند و حق مشارکت و سهم‌گیری در سیاست، اقتصاد، آموزش و حق استفاده از فرصت‌ها و منابع ملی را به هیچ‌کس از ساکنان افغانستان، نمی‌دهند و به‌صورت استبدادی و انحصارگرایانه فقط خود را مستحق آن‌ها می‌دانند.

آنان معتقدند که باید فقط عرف و عادات، لباس، شکل و زبان پشتو (افغان) به‌عنوان فرهنگ بومی همه مردم افغانستان ترویج و از آن محافظت شوند، بقیه آداب و رسوم اقوام دیگر مخالف شریعت به شمار می‌روند (حقانی، ۱۴۴۳ق، ۳۹). آن‌ها بر این باورند که حکومت انتخابی از طریق انتخابات در نظام‌های دموکراسی مشروعیت ندارد، جزء نظام جاهلی است که از کفار در بین مسلمین راه‌یافته است (حقانی، ۱۴۴۳ق، ۷۴). این نگاه برگرفته از تقسیم‌بندی سید قطب است که جهان را به جامعه اسلامی و جامعه جاهلی تقسیم کرد. لذا کسانی که از قوانین بشری و غیر امارت حمایت نکنند، جزء جامعه جاهلی و کافر محسوب می‌شود.

نقد و بررسی نظریه تغلیب و زور

۱. تعارض نظریه تغلب و زور با حکم عقل و نصوص دینی؛ از این رو نمی‌تواند قابل استناد باشد. اصولاً تحقق حکومت و اعمال ولایت از طریق زور و تحمیل خود بر دیگران، خلاف عقل و وجدان بشری و هم خلاف شرع و دین است. از نظر عقلی، عقلاً و اندیشمندان، تصرفات در حوزه عمومی را، بدون رضایت افراد آن جامعه قبیح و از مصادیق ظلم می‌دانند و طبیعتاً حکومت مبتنی بر زور و تغلب هم نزد عقلاً و وجدان بشری محکوم و مردود است. حکومت مبتنی بر زور که برای مردم و حق رأی آن‌ها ارزشی قائل نیست، از نظر عقل مسئله دائرمدار نفی و اثبات یعنی رضایت مردم یا عدم رضایت آن‌ها می‌شود و چون طریق عدم رضایت مردم از نظر عقل قبیح و باطل است، لذا حکومت بر مبنای تغلیب و زور که رضایت مردم را در بر ندارد نیز باطل و مردود خواهد بود. برخی گفته‌اند که غلبه و استیلاء شخص و یا گروهی بر مردم، کاشف از رضایت الهی دارد و باید از چنین حاکمی اطاعت کرد، باید گفت؛ در این صورت هر کس یا گروهی که علیه دیگران با ظلم و استبداد موجب قتل، ظلم، شکنجه و در نهایت غلبه بر آن‌ها شود، این جنایت را موجب رضایت خداوند تلقی کنیم، درحالی که خود معتقدان به نظریه تغلب این امر را نمی‌پذیرند.

۲. تعارض نظریه تغلب و زور با نصوص دینی این نظریه متعارض و متناقض با آیات و نصوص اسلامی است که خود فقهای اهل تسنن بر آن نصوص ملتزم هستند. اساساً موضع شریعت، دین اسلام و قرآن و سنت، مبارزه با گروه‌های ستمگر و غاصب قدرت، است و اطاعت از سلاطین جابر و فاسق را حرام می‌دانند: «و لا ترونوا الی الذین ظلموا

فتمسکم النار» (هود، آیه ۱۳)، این آیه شریفه، اشعار دارد که جایز نیست ظالمین و ستمگران متصدی امر حکومت و خلافت شوند و مردم نیز نباید به آنها اعتماد کنند و از آنان پیروی نمایند. این آیه: «و لا تطيعوا امر المسرفين الذين يفسدون في الارض و لا يصلحون» (شعراء، آیات ۱۵۱ و ۱۵۰)، نیز بر نهی شدید از اطاعت مسرفین، مفسدین و افراد غیر صالح دلالت دارد. منطق غلبه، نگاه فرعونی است که می‌گفت «قد افلح اليوم من استعلى» (طه، آیه ۶۲) یعنی هر کس که امروز برتری یافت رستگار شده است. این روش مورد غضب خدا و پیامبر (ص) بوده و حضرت موسی را به‌خاطر استکبار فرعون مأمور مبارزه با او می‌کند: اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ (طه، آیه ۶۲). حضرت پیامبر گرامی اسلام و امام علی (ع) در روایاتی بر مبارزه با استبداد و ظلم خصوصاً علیه فردی که با غلبه و زور بر مردم حاکم شده، در قالب امر به معروف و نهی از منکر تأکید کرده‌اند: «لا تتركوا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيولى عليكم اشراركم ثم تدعون فلا يستجاب» (فيض الاسلام، بی‌تا، ۴۰۶ — ۳۱۷). پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «لتأمرن بالمعروف ولتنهين عن المنكر او ليسلطن الله عليكم سلطانا ظالما لا يحل كبركم ولا يرحكم صغیرکم» (غزالی، ۱۴۰۹ق، ۲۳۷). بنابراین؛ با امر به معروف و نهی از منکر، در مقابل سلطان ظالم و ستمگر باید ایستاد، نه این‌که ستم و زور او را مشروع دانست. این روایت، رسول گرامی اسلام، رضایت عمومی در امر حکومت حاکم را شرط دانسته و از این‌که با زور بر مردم حاکم شود، نهی فرموده است: «نهی رسول الله (ص) ان يؤم الرجل قوماً الا باذنهم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲، ۳۵۸). رسول خدا (ص) نهی کرده است از اینکه مردی امامت قومی را، بدون اجازه و رضایت آن‌ها برعهده گیرد.

۳. **بطلان تسلسل و تناقض حکومت‌های با قهر و غلبه؛** چنانچه بیان شد، مولوی حقانی حکومت

فردی را که امام حاکم با بیعت و یا حاکم دیگر با تغلیب راه، سرنگون کند، واجب الاطاعه دانست (حقانی، ۱۴۴۳ق، ۷۱). لذا با چنین تجویزی، هر کسی که در کشور با قدرت قومی، پولی و حمایت داخلی و خارجی قدرت را به دست بیاورد، در اعمال زور، ظلم، استبداد و کشتار مردم مهارت بیشتری داشته باشد، او حاکم مشروع اسلامی واجب الاطاعه، می‌شود؛ باز اگر فردی تلاش کند و قدرت برتر از این بیابد و حکومت را به دست گیرد، این یکی حاکم واجب الاطاعه می‌شود، همین‌طور بعدی و سلسله‌وار هر که غالب گردد و تأیید شود، که این تسلسل است و از نگاه ماهوی هم حاکم مغلوب حق و مشروع است و هم حاکم بالغلبه، این تناقض است. در نتیجه به حکومت مطلوب مطابق اصول اسلامی نخواهد رسید، که چنین تجویری از نگاه عقلی و دینی باطل خواهد بود و مشروعیت حکومت غلبه دلیلی ندارد.

۴. **بسیاری تغلب را به عنوان استثنا و رخصت شرعی در شرایط اضطرار و سد ذرایع پذیرفته و مشروع دانسته‌اند،** بدین معنا که با قهر و غلبه، نظم و امنیت اجتماعی را اعاده، از ریختن خون و تخریب دارایی‌ها و امکانات ملی و ملکی جلوگیری می‌کنند. اما این شرط اضطرار و سد ذرایع در جایی که حاکم اسلامی براساس بیعت و شورا برگزیده شده و به صورت مشروع حکمرانی می‌کند و اصلاً اضطراری وجود ندارد، بی‌مفهوم و غیرقابل قبول است، لذا نمی‌توان آن را به عنوان یک اصل مشروعیت‌ساز حکومت فرد متغلب در مقابل آن حاکم دانست. ولی امروزه آن را نه رخصت بلکه در قالب عزیمت به عنوان یک اصل و قاعده‌ای سیاسی مشروعیت‌ساز پذیرفته است، که یکی از عوامل اصلی جنگ و بحران در کشورها دانسته شده و فلسفه وجودی خود را از دست داده است. تغلب در این زمان، بیش از آنکه راهکار اضطراری باشد، خود عامل اضطرار است و عجیب‌تر اینکه که باعث بحران ناامنی،

جنگ، فساد سیاسی و اداری می‌گردد. در سایه چنین اصل بحران‌ساز؛ از فساد، ظلم، استبداد سیاسی و بی‌عدالتی جلوگیری نمی‌شود، بلکه حکومت‌های باطل بر مبنای زور مرتب تکثیر یافته، قانون جنگل، هرج و مرج و ناامنی مستمر در ممالک اسلامی بیداد خواهد کرد و استقرار حکومت‌های دینی، همیشه با معضل هرج و مرج دوامدار، دست نیافتنی خواهد شد.

۵. نظریه تغلب ساختگی و در راستای توجیه اعمال حاکمان مستبد؛ از آنجا که خلفا و سلاطین اموی و عباسی علاوه بر نداشتن شرایط رهبری و امامت، غاصب امر حکومت بوده‌اند؛ همواره شیعیان بدین امر اعتراض داشته و اهل البیت (ع) را مستحق ولایت و حکومت بر مسلمین و منصوب و منصوح از جانب خداوند دانسته‌اند؛ لذا نویسندگان و فقها و محدثین سنی مذهب غالباً درصدد توجیه ایدئولوژیک وضع موجود و مشروعیت دهی حکومت‌های وقت برآمده و در مقابل نظریه نصب الهی شیوه‌هایی نظیر «تسلط به قهر و غلبه» یا «ولایت عهدی» یا «بیعت اندک» را مطرح و در انعقاد امامت جامعه کافی و وافی دانسته‌اند.

۶. برخی در تأیید مشروعیت غلبه و قهر، به قاعده «لاضرر» تمسک و استدلال کرده‌اند که اگر مخالفت با نظام حاکم متغلب باعث ضرر زیاد گردد، قاعده نفی ضرر، حکم تحریم اعتماد به ظالم و وجوب مقاومت را رفع می‌کند. زیرا مبارزه و مقاومت که در بند ۲ این نوشته بیان کردیم، سبب اضرار به مومن است. پس قاعده ضرر حکم، حرمت را از اطلاق آیه (و لا تزنوا الی الذین ظلموا) و همچنین نهی از طاعت مسرفین و امثال آن را برمی‌دارد. در نقد این باید گفت که: اولاً اگر ضرری در میان باشد! در جایی که حاکمی براساس بیعت مردم شرعاً مشغول حکمرانی و نظم و امنیت برقرار است، چه ضرری وجود دارد که نظریه تغلب را بپذیریم، تا این ضرر رفع شود، ضرری وجود ندارد. از سوی دیگر بر فرض اگر

ضرری باشد، مطابق دیدگاه فقها، دلیل قاعده لاضرر فقط رافع است یعنی همین که ضرر بر طرف شد کافی است، نه این که واضع هم باشد، بدین جهت باعث وضع و مشروعیت آن فرد یا گروه متغلب نمی‌شود و قاعده بر این دلالت ندارد. لذا با قاعده لاضرر فقط می‌توان حکم به وجوب مخالفت با حاکم متغلب را برداشت که ضرری به مسلمین نرسد، ولی نمی‌توان طبق قاعده لاضرر، مشروعیت سیاسی و نظامی این حاکم متغلب را هم اثبات کرد (آصفی، ۱۹۹۵، ۱۴۲-۱۴۱).

نتیجه‌گیری

مطالعه مبانی مشروعیت حکومت دینی، نتایج ذیل را به دست داده است. مشروعیت به معنای حق حاکمیت است که با مقبولیت و رضایت مردمی از یک حکومت، تفاوت دارد. در ادبیات اسلامی، شخصی معصوم (ع) یا فرد واجد شرایط غیر معصوم، بر مبنای نصوص و انتصاب الهی، انتخاب، بیعت، یا تفیقه از انتصاب و انتخاب، حاکم مشروع مسلمین می‌شود. همین‌طور در عصری که به انتصاب و شخص معصوم دسترسی وجود ندارد، با الهام از اصول اسلامی با عنایت به شرایط و اوصاف مشخص برای حاکم در منابع و نصوص اسلامی، مسلمین از طریق انتخاب، بیعت و مانند آن مطابق اصول و قواعد اسلامی در آن راستا، حاکم اسلامی را تعیین، ارکان و نوع نظام را بر اساس منافع و مصالح کشور، از باب مثال به صورت نظام سیاسی فدرال یا جمهوری و مانند آن، با مرجعیت آموزه‌های دین، تشکیل می‌دهند. گرچه مرتبه نازلتری از «دولت ایده‌آل» اسلامی است، اما بر اساس اضطرار و ضرورت وجود حاکم برای مسلمانان، به حکم عقل و استعانت از منابع و نصوص مربوطه، چنین حکومتی معقول و مطلوب مشروع خواهد بود. بنابراین مشروعیت حکومتی بر مبنای نص انتصابی و انتخابی در بین فقهای مسلمین اتفاقی است و مخالفی ندارد. اما در

بخش امام و حاکم انتصابی بر مبنای نص، بسیاری از فقهای اهل تسنن در یک عقب‌نشینی آشکار، گفتند که ما نصی بر انتصاب که صد درصد مورد قبول ما است، نیافتیم؛ لذا بیشتر مبنای مشروعیت حاکم را، انتخاب از طریق حل و عقد، استخلاف، شورا، بیعت و عده‌ای بر تغلیب و زور، دانسته‌اند. باین حال، آنان هم در تعداد افراد اهل حل و عقد، هم در افراد شورا و همین‌طور در نوع مبنای مشروعیت که آیا انتخاب، استخلاف، یا بیعت و یا تغلیب، است اختلاف دیدگاه جدی دارند. برخی از آنان که مبنای مشروعیت حکومت را تغلیب دانسته که واقعاً این مبنا توجیه عقلانی و شرعی ندارد. چون بر اساس این مبنا، هر فرد قدرتمند که بتواند حاکم بیعت کرده مسلمان و یا حاکم با تغلیب پیشین را، برکنار کند خودش حاکم مشروع است، طالبان نمونه‌ای بارز حکومت با تغلیب است و مولوی حقانی در کتابش این نوع حکومت را مشروع می‌داند. این نوع مبنای مشروعیت حکومت مسلماً، ناامنی، استبداد حکومتی، هرج و مرج، تضعیف کشور، دخالت خارجی‌ها، دور باطل پیدایش حکومت باطل را، در پی خواهد داشت. چنین وضعیتی، برخلاف مقاصد شرع و مصالح مسلمان خواهد بود.

منابع

ابن قدامه حنبلی، (۱۹۷۲) موفق‌الدین، المغنی، بیروت، دارالکتب العربی.
ابویعلی، محمدحسین بن فراء، (۱۴۰۶ق) الاحکام السلطانیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
ارسطا، محمدجواد، (۱۳۸۹) نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
ارسطو، سیاست، (۱۴۰۲) ترجمه عنایت، حمید، تهران، نشر نگاه.
ازهری، محمدبن احمد، (۱۴۲۱ق) تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
انوری، حسن، (۱۳۸۲) فرهنگ بزرگ سخن، تهران،

سخن، چاپ دوم.
آصفی، محمد مهدی، (۱۹۹۵) ولایت الامر، تهران، مرکز عالمی للبحوث و التعليم الاسلامی.
پازارگاد، بهاء‌الدین، (۱۳۴۸) تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۱، ص ۲۵۰، تهران، زوار.
جرجانی، علی بن محمد (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی.
جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸) ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، محمد محرابی، قم، اسراء، چاپ اول.
حقانی، عبدالحکیم (۱۴۴۳ق) الاماره الاسلامیه و نظامها، کابل، مکتبه دارالعلوم الشرعیه.
حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۷ق) کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ هفتم.
حیدریان، محسن، (۱۳۸۱)، مردم‌سالاری چالش سرنوشت‌ساز ایران، تهران، فصل سبز.
خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۷۷) مشروعیت حکومت ولایتی، مجله کتاب نقد، شماره ۷.
خمینی، سیدروح‌الله، (۱۳۸۸) ولایت فقیه، حکومت اسلامی، تهران، مؤسسه تنظیم و چاپ بیستم.
دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳) لغتنامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران.
رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲) تحول اندیشه‌ی سیاسی در شرق باستان، تهران، قومس.
رشیدرضا محمد، (۱۹۲۶) الخلافه او الامامه العظمی، قاهره.
روسو، ژان ژاک، (۱۳۳۸) قرارداد اجتماعی، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، تهران، ادیب.
سبحانی، جعفر، (۱۴۲۱ق) مفاهیم القرآن، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ چهارم.
شجاعی زند، علیرضا (۱۳۷۷) مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران، تبیان.
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۹۹۰م) الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفه.
طباطبایی، سیدعلیرضا و محمدجواد نوروزی، (۱۳۹۴)



احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
 مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۷) حقوق و سیاست در قرآن، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷) یادداشت‌های استاد، ج ۱۰، تهران، صدرا.
 معرفت، محمدهادی، (۱۴۰۲ق) تحقیق عن مسألة ولاية الفقيه، معهد الشهيد مطهری للدراسات الاسلاميه العاليه.
 مفید، محمدبن محمد، المقنعه، (۱۴۱۳ق) قم، کنگره جهانی شیخ مفید، چاپ اول.
 منتظری، حسینعلی، (۱۴۰۹ق) دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامیه، قم، تفکر، چاپ دوم.
 نوروزی، محمدجواد، (۱۳۸۵) نظام سیاسی اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
 واعظی احمد، (۱۳۸۵) حکومت اسلامی، ناشر: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت.
 وبر، ماکس (۱۳۷۴) اقتصاد و جامعه (جامعه‌شناسی سیاسی)، ترجمه: عباس منوچهری ترابینژاد و عمادزاده، تهران، انتشارات مولی.
 وینسنت، اندرو، (۱۳۷۱) نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، ص ۶۸، تهران، نی.
 Problems of Political (1970), D.D, Raphael
 Pall Mall), first published, Philosophy
 (London, ltd, press

بررسی فقهی دیدگاه مشروعیت تلفیقی ولایت فقیه در قالب ثبوت الهی و اثبات مردمی، مجله حکومت اسلامی، شماره ۷۵.
 عالم، عبدالرحمان، (۱۳۷۶) بنیادهای علم سیاست، تهران، نی، چاپ سوم.
 عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۶۸) فقه سیاسی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
 غزالی، ابو حامد (۱۴۰۹ق) الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دار الکتب.
 غزالی، ابو حامد (۱۹۶۱) فضائح الباطنیه، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره.
 فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق) العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، هجرت، چاپ دوم.
 قرطبی، محمد بن محمد (۱۳۸۴ق) الجامع لاحکام القرآن، القاهرة، دار الکتب المصریة.
 قوام، عبدالعلی، (۱۳۷۳) سیاست‌های مقایسه‌ای، تهران، انتشارات سمت.
 کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه، ج ۵، ترجمه جلال‌الدین امیراعلم، تهران، سروش.
 کدیور، محسن، (۱۳۷۶) نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی.
 ماوردی، علی بن محمد، (۱۴۰۹ق) الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق) بحار الانوار، بیروت، دار

دولت ملی، جوامع متکثر و ساختار قانون اساسی

دکتر یوسف کوران
ترجمه سرور دانش

اشاره:

در این نوشته با اشاره به مراحل تحول و تکامل پدیده دولت و شکل‌گیری روند «دولت-ملت‌سازی»، تئوری «دولت ملی» و مبنای مشروعیت آن یعنی «حاکمیت ملی» و چالش‌ها و مشکلاتی که از ناحیه این تئوری در همه کشورهای دنیا مخصوصاً در جوامع متکثر، چندقومی و چندفرهنگی ایجاد شده، مورد بررسی و نقد قرار گرفته و مدل‌های مختلف طراحی و سازمان‌دهی قانون اساسی برای همزیستی مسالمت‌آمیز گروه‌های متنوع قومی و فرهنگی ارائه گردیده و نظام فدرال به عنوان ایده‌آل‌ترین راه‌حل، معرفی شده است. مطالعه این نوشته می‌تواند در نقد روند ناکام دولت-ملت‌سازی در افغانستان و جستجوی ساختار مناسب قانون اساسی برای آینده افغانستان کمک کند. (مترجم)

مبحث اول

دولت ملی و جوامع متکثر (Plural society)

در مورد چگونگی تدوین و وضع قانون اساسی و نهادهای دولتی برای کشورهای متکثر چند قومی در دولت‌های معاصر، اختلافات و تفاوت‌های زیادی در دیدگاه‌های دولت‌ها و محققان حقوق و سیاست

وجود دارد. از نگاه تاریخی معروف است که دولت به مفهوم قدیم و جدید آن، همواره جوامع متکثر یا چند قومی را با خود داشته و به پیروی از فلسفه سیاسی، اجتماعی و قانون اساسی خود، برای آن‌ها راه‌حل‌های متعددی را ارائه کرده است. از سوی دیگر «جامعه ملی» که با همه تفاوت‌های دینی و



قومی و مذهبی خود، دولت را تشکیل می‌دهد با «جامعه متکثر» و چند قومی تفاوت زیادی دارد و این تفاوت در ابعاد گوناگون دیده می‌شود؛ از تفاوت در ارزش‌ها و نمادهای اجتماعی گرفته تا تفاوت‌های فرهنگی و همچنین تفاوت‌های مرتبط به شهروندی و وفاداری.

مطلب اول- دولت در جوامع متکثر یا چند قومی

به خاطر فهم درست رابطه بین دولت و جامعه متکثر یا چند قومی در درون آن، در نخست باید بدانیم که مفهوم دولت و اهداف سیاسی و اجتماعی آن از آغاز پیدایش دولت‌ها و امپراطوری‌های کهن تا کنون شاهد تحولات و تفاوت‌های مهمی در حوزه‌های زیادی بوده است. از این رو فرایند بررسی رابطه بین دولت و جامعه متکثر چند قومی می‌طلبد که در ابتدا مفهوم تاریخی دولت روشن گردد و سپس چالش ایجاد شده بین دو مفهوم دولت و جامعه متکثر در دوره معاصر و جدید بیان گردد.

اول- مفهوم دولت

کلمه دولت (state) ریشه لاتینی دارد و از کلمه (stare) به معنای «ایستادن» مشتق شده است. اما به گونه دقیق‌تر باید گفت که از کلمه لاتینی (status) گرفته شده که به معنای «موقعیت» یا «ثبات» است. کلمه (status) در انگلیسی همچنان به همان معنایی به کار برده می‌شود که در لاتین به کار برده می‌شد، یعنی وضعیت یا موقعیت و همچنین در زبان انگلیسی برای اشاره به چیزی که بنیاد نهاده شده و دارای ماهیت دایمی و باثبات است، نیز استفاده می‌شود.

ریموند کاره دو مالبر حقوق‌دان فرانسوی دولت را تعریف کرده به: «مجموعه افرادی که در سرزمین معین و تحت سازماندهی خاص مستقر می‌شود و به گروه معینی در این سرزمین، اقتدار عالی و صلاحیت تام می‌بخشد و این گروه از خصوصیت امر و اجبار برخوردار است».

آندره هوریو حقوق‌دان دیگر فرانسوی دولت را به مفهوم نزدیک به تعریف مذکور تعریف کرده و گفته: «دولت جامعه سازمان یافته بر سرزمین معینی است که از قدرت تصویب قواعد حقوقی و مجازات نقض آن‌ها برخوردار می‌باشد». این گروه از حقوق‌دانان در تعریف دولت تأکید بر جمعیت (افراد یا گروه‌ها) و روابط قدرت بین حاکمان و حکومت شونده‌گان دارد، در حالی که گروه دیگری از حقوق‌دانان بر نهادها تأکید دارند و نه جمعیت. به طور مثال حقوق‌دان انگلیسی هنسلی گفته است که: «دولت نهاد سیاسی‌ای است که افراد از طریق سازماندهی پیشرفته با آن پیوند خورده‌اند».

اختلاف حقوق‌دانان در زاویه دیدشان به دولت به این اختلاف بر می‌گردد که آیا مفهوم دولت به نهادها و مؤسسات اشاره دارد و یا به ملت. این اختلاف اساسی در مفهوم دولت، موریس دوورژه دانشمند علوم سیاسی فرانسه را وادار ساخته که بگوید: «دولت دو معنای مختلف دارد زیرا منظور از دولت یا مجموعه‌ای از نهادهای حکومتی برای ملتی است (دولت- حکومت) و یا خود ملت است که مجهز به نهادها (دولت- ملت) است.

بررسی ما در مورد دولت در جوامع متکثر و چندقومی می‌طلبد که به هر دو مفهوم توجه کنیم و در فهم خود از دولت تنها به بررسی نهادهای سیاسی و قانونی اکتفا نکنیم.

دوم- تحولات تاریخی مفهوم دولت

دولت با نهادهای سیاسی، حقوقی و نظامی دایمی خود و اقتداری که بر افراد خود دارد، در اعصار باستانی بشر ناشناخته بود. تحولات اجتماعی و تمدنی بشریت در هزاره چهارم و سوم قبل از میلاد، موجب شد که نوعی از سازمان‌دهی سیاسی به شکل امپراطوری‌ها در مناطق بین‌النهرین، مصر و چین ظهور کند ولی علی‌رغم ظهور امپراطوری‌های بزرگ در این مناطق و جاهای دیگر، بخش بزرگی از جوامع

بشری در قالب تجمعات قبیله‌ای غیر مستقر و بدور از امپراطوری‌ها و دولت‌ها زندگی می‌کردند.

در یونان باستان چیزی که به نام دولت-شهر نامیده شد، در قرن ششم قبل از میلاد ظهور کرد. یونانی‌ها اولین کسانی بودند که به ایجاد یک سازمان‌دهی سیاسی با برخی از جنبه‌های دولت نوین مثل تقسیم قدرت بین نهادهای حکومتی بدون اتکا بر روابط خونی و قبیله‌ای پرداختند و در شهرهای اسپارت و آتن شوراهای اریستوکرات‌ها و ملت ایجاد گردیدند. شهر در تمدن باستانی یونان تنها مرکز مدنیت بود که در آن دولت و قوانین وجود داشت و کسانی که در خارج از شهر ساکن بودند، به تعبیر یونانی‌ها «بربر» نامیده می‌شدند که قانون بر آنان تطبیق نمی‌گردید. این مفهوم از دولت، شهروندی را منحصر به ساکنان شهرها می‌دانست یعنی کسانی که آزاد شمرده شده و در امور عمومی حق رأی داشتند.

اما در میان رومیان نیز به تاسی از یونانی‌ها، شهر به عنوان واحد مرکزی سیاسی شناخته می‌شد که تنها افراد آزاد را در بر می‌گرفت و خارج از مرزهای روم را شامل نمی‌شد. ولی بعد از افزایش جنگ‌ها در روم در مورد مفهوم دولت و قدرت تغییر بزرگی پدید آمد زیرا صلاحیت‌ها به شورای ملت سپرده شد که دارای اختیارات قانون‌گذاری و قضایی و نظارت بر سیاست عمومی بود و در کنار آن برای کمک به شورای ملت، شورای پنج‌صد (مجلسی با پنج‌صد عضو به نمایندگی از قبایل دهگانه آتن) تأسیس گردید.

قدرت در امپراطوری روم حالت هرمی داشت که از رئیس خانواده آغاز می‌شد و خانواده هسته دولت بود، از قدرت پدر (پدرسالاری) گرفته تا پادشاه که در رأس قدرت قرار داشت. پادشاه مالک دولت و رابط بین دولت و بشر بود. قدرت پادشاه یا امپراطور بنیاد اصلی دولت و امپراطوری‌های روم شرقی و غربی محسوب می‌شد، چنان که در کشورهای شرقی

(دولت‌های فارس و اموی و عباسی) نیز چنین بود. اما مفهوم مدرن دولت مبتنی بر تفکیک قدرت و منافع عمومی از شخص زمامدار اعم از پادشاه یا امیر، تنها در قرون جدید در اروپا ظهور کرد و در مناطق دیگر جهان هم بعدتر رایج شد.

نظر کلاسیک رایج تا امروز این است که مفهوم جدید دولت به عنوان قدرت عمومی دایمی ناظر بر خیر عمومی و مستقل از حاکمان و حکومت شوندگان، با نوشته‌های ماکیاولی (۱۴۶۹-۱۵۲۷) آغاز شده است و او -طبق نظر فردریش مانیکه و ارنست کاسپر- اولین کسی است که مفهوم و معنای حقیقی دولت مدرن را به طور کامل درک کرده است. ولی این نظر از سوی پژوهش‌گران مانند هیکستر در سال‌های اخیر مورد انتقاد شدید قرار گرفته است زیرا در استفاده از اصطلاح دولت در ۱۱۵ بار توسط ماکیاولی، منظور وی تنها مفهوم کهن آن یعنی «موقعیت» یا «وضعیت» مرتبط به زمامدار بوده است و متفکران فرانسوی مانند دوویلان، بوده و ژان بدن در قرن ۱۶ بودند که مفهوم نوین دولت را طراحی کردند ولی به طور عموم ماکیاولی در نزد بسیاری از نویسندگان همچنان محرک اصلی متفکران دیگر مانند ریچللو برای ترسیم ماهیت جدید دولت شمرده می‌شود.

علی‌رغم اهمیت تاریخی این نوشته‌ها در مورد تعیین دوره زمانی ظهور اندیشه دولت مدرن، پژوهش‌های تاریخی نشان می‌دهد که دولت مدرن در قرن ۱۳ و به طور مشخص در فرانسه و بریتانیا ظهور کرده است زیرا از این دو کشور گام‌های نخستین به سوی طرح ساختمان دولت مدرن برداشته شد.

سوم- دولت ملی

بعد از ناتوان شدن امپراطوری روم در اروپا در پایان قرون وسطی و بعد از ظهور کشورهای مستقل در قرن‌های ۱۴ و ۱۵ میلادی، همراه با مفهوم جدید دولت، مفهوم بسیار مهم‌تر دیگری نیز پدید آمد که بر مفهوم آینده دولت و بر روابط بین المللی و داخلی



دولت‌ها نیز تأثیر شگرفی بجا گذاشت و آن عبارت از مفهوم «دولت ملی» بود.

درگیری و تضاد شدید بین طرفداران سلطنت مطلقه و حق الهی پادشاه و طرفداران سلطنت مشروطه و دموکراسی، در ظهور و رشد اندیشه ناسیونالیسم یا ملی‌گرایی و به تعقیب آن «دولت ملی» نقش برجسته داشت. حامیان جریان دموکراسی که در وجود طبقه سوم (بورژوازی) نمایندگی می‌شد، در هنگامه مبارزات‌شان بر ضد افکار ارتجاعی و نظریه تئوکراسی در مورد قدرت و دولت، دریافتند که دعوت به بازگرداندن قدرت به مردم به جای حکام منصوب از طرف خداوندان، بهترین وسیله است برای متزلزل ساختن مشروعیت تئوکراسی و جایگزین ساختن آن به مشروعیت دموکراتیک. کشمکش بین طبقه بورژوازی و مردم از یک‌سو و طبقه اریستوکرات و پادشاه از سوی دیگر تأثیر زیادی بر پیدایش و تکامل این اندیشه داشت.

اساس تئوریک این اندیشه بر این اصل استوار است که حاکمیت و قدرت دولتی از آن مردم یا ملت است و نه از خداوند و پادشاه. البته جریان دموکراتیک در مورد اساس حاکمیت بین خود اختلاف داشتند: گروهی حاکمیت را از آن فرد فرد همه افراد مردم می‌دانستند. از این دیدگاه به نام نظریه «حاکمیت مردم» یاد می‌شد و گروهی دیگر نظریه «حاکمیت ملی» (nation) را مطرح می‌کردند و حاکمیت را از آن ملت می‌دانستند. اما علی‌رغم این اختلاف درونی، طرفداران جریان دموکراتیک نقش بارزتری در تکامل اندیشه «دولت ملی» داشتند.

اندیشه حاکمیت (sovereignty) از آن اندیشه‌های اساسی‌ای است که در ایجاد مفهوم جدید دولت مبتنی بر ناسیونالیسم نقش بارز داشته است. حاکمیت طبق نظر دکتر اسماعیل غزال-مفهومی است که از اراده عمومی دولت حکایت می‌کند و از آن انفکاک ناپذیر است. حاکمیت به نظر برخی، مطلق و دایمی

است و یک حقیقت مجرد و مجزا از افراد است و یک نیروی برتر و بالاترین قدرتی است که دولت آن را اعمال می‌کند.

طبق نظر آندرو وینسنت، افکار ناسیونالیستی از افکار مربوط به حاکمیت «مردم» نشأت یافته است. نظریه حاکمیت، همه مردم به عنوان یک کل را حاکم می‌داند چنان که در نظریات ژان ژاک روسو اندیشمند فرانسوی بیان شده است. فشرده اندیشه حاکمیت طبق نظر این گروه، این است که صاحب و مالک حاکمیت یا حاکم مطلق، مردم است. گروه دیگر هم معتقدند که ملت نمی‌تواند حاکمیت را بین افرادش تقسیم کند و از این رو حاکمیت در اساس به یک موجود فرضی‌ای بر می‌گردد که حاکی از روح و اراده آزاد مردم است که «ملت» نامیده می‌شود. اختلاف بین فلاسفه حقوق‌دان در تفسیر اصل حاکمیت به عنوان حاکمیت مردم یا حاکمیت ملت، پیامدها و آثار سیاسی و حقوقی مهمی داشته است.

اندیشه ناسیونالیستی به طور کامل در اروپا جدید نیست بلکه از زمان ماکیاولی وجود داشته است. ماکیاولی به متحد شدن ایتالیا و تأسیس ارتش ملی دعوت می‌کرد. و همچنین در نزد فرهنگیان و سیاست‌مداران قرن ۱۶ نیز این اندیشه مطرح بود. نامیر می‌گوید: «سخن قرن ۱۶ سخن ناسیونالیسم بود به جای دین.» و کتاب‌های ژان بُدن (۱۵۳۰-۱۵۹۶) پیرامون «حاکمیت مطلق دولت و گذاشتن آن در درجه بالاتر از پادشاه و به عنوان جبر تاریخ» بیان دقیقی از تحول حاصل در مفهوم دولت بود.

علی‌رغم این که اندیشه دولت ناشی از اراده ملت، به عنوان یک واکنش در برابر خواست‌های تئوریک دو مکتب متعارض تئوکراسی و دموکراسی ظهور کرد، ولی این اندیشه بعد از سقوط سلطنت در فرانسه همچنان تحول و تکامل یافت و اشکال جدیدی پیدا کرد تا جایی که همه ابعاد زندگی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و فکری را فرا گرفت. فیلسوف آلمانی هگل

(۱۷۷۰-۱۸۳۱) بر این باور بود که «وضعیت سیاسی و ملی‌گرایی و اراده‌ای که به یک عادت تبدیل شده، همگی به طور مطلق تنها پیاپی نهاد‌های موجود در دولت است.» و بلکه بالاتر از آن هگل گفت: «دولت ملی همان فرد حقیقی مؤثر در تاریخ است.»

بورژوازی هم که از اندیشه ناسیونالیسم برخاسته بود، از این فرصت استفاده کرد زیرا گرایش به ادغام بازارها و رفع مالیات و تسهیل چرخش سرمایه در کشورها، طبقه بورژوازی را تشویق کرد که بازارهای محلی را از نگاه سیاسی توحید کنند ولی توحید سیاسی و اقتصادی به خاطر وجود جوامع محلی (زبانی و مذهبی) کافی نبود بلکه توحید و ادغام فرهنگی و تحمیل زبان و فرهنگ مرکزی بر همه کشورها از مهم‌ترین نشانه‌های تکامل دولت نوین، سرمایه داری و دولت ملی تشخیص داده شد. تحمیل زبان فرانسه پارسی به جهت رونق یافتن پاریس به عنوان یک مرکز تجاری به همین دلیل بود و تحمیل انگلیسی داخلی نیز از همین جهت بود.

برای این که اراده ملت در یک بوته آزمایش، ادغام و ذوب شود و به جهت نزدیک ساختن دو مفهوم دولت و ملت، در اروپا در پایان قرن ۱۸ و آغاز قرن ۱۹ بین این دو مفهوم ادغام صورت گرفت و به تعقیب آن دولت، زبان ملی خود را بر همه تحمیل کرد و زبان‌ها و ملیت‌های دیگر را به حاشیه راند. فرانسوی‌ها و آلمان‌ها بعد از ظهور اندیشه ناسیونالیسم، به ایجاد دولت‌های ملی خود پرداختند و تجربه ایتالیا هم قبلاً اتفاق افتاده بود یعنی دولت ایتالیایی ایجاد شده بود و همچنین ناسیونالیسم ایتالیایی و زبان ایتالیایی. همچنین دولت در اندیشه ناسیونالیستی آلمانی در قرن ۱۸ یک مأموریت اصلی داشت که عبارت بود از توحید ملت و محافظت از احساس ملی. به طور کلی در اواخر قرن ۱۸ کوشش‌های زیادی از سوی حکومت‌های اروپایی صورت گرفت که از افراد، شهروندانی بسازند که

احساس ناسیونالیستی داشته باشند و ژان ژاک روسو به تحقق این هدف از طریق آموزش و تحمیل زبان دعوت می‌کرد.

به عنوان مثال بیترو وورسلی می‌گوید که در ایتالیا در هنگام وحدت یافتن آن در سال ۱۸۷۰ یک زبان واحد ملی وجود نداشت و زبان فلورانس که بعدها زبان جدید ملی ایتالیا شد، رواج کمی داشت و تنها ۲٫۵٪ از ایتالیایی‌ها با آن تکلم می‌کردند. اما دولت زبان و فرهنگ واحد را بر همه جامعه چند زبانی و چند فرهنگی ایتالیا تحمیل کرد.

در فرانسه هم وضعیت با ایتالیا تفاوت زیادی نداشت. در گزارش پدر گرگوار در برابر مجلس مؤسسان فرانسه در ۲۸ مه ۱۷۹۴ آمده است: «بدون مبالغه می‌توانیم تأکید کنیم که شش میلیون از فرانسوی‌ها مخصوصاً در روستاها با زبان ملی‌شان آشنا نیستند... شمار کسانی که زبان ملی را به خوبی می‌دانند از سه میلیون تجاوز نمی‌کند.» در آن زمان جمعیت فرانسه از ۲۰ میلیون بیشتر نبود و بعد از گذشت ۷۰ سال از انقلاب فرانسه و بعد از سپری شدن بیش از ۳۰۰ سال از متحد شدن فرانسه، زبان فرانسوی تا سال ۱۸۶۳ برای شمار زیادی از فرانسویان به شمول تقریباً نیمی از کودکانی که در ربع چهارم قرن ۱۹ به سن رشد رسیده بودند، همچنان زبان بیگانه محسوب می‌شد.

در ناروی زبان جدید ناروی (تای-نورسک) بعد از جدا شدن از سوید در سال ۱۹۰۵ از طرف دولت به عنوان زبان رسمی پذیرفته شد و کسانی که در منازل خود با آن صحبت می‌کنند تا امروز در اقلیت هستند.

تجربه فرانسه و بعد از آن تجربه ایتالیا و آلمان در ساختن دولت ملی بر طراز دولت-ملت، در بسیاری از کشورهای اروپای مرکزی و شرقی نیز گسترش یافت. اندیشه دولت-ملت، یک نوع تقارب و انسجام فرضی بین دولت و ملت را تحمیل می‌کرد و مرزهای سیاسی دولت را با مرزهای اتنیک و ملی منطبق می‌ساخت و این که هر ملتی می‌باید دولت خاص

سر راه ایجاد دولت‌ها و جوامع دموکراتیک معاصر و باثبات منجر گردید.

چهارم- جوامع متکثر چند قومی و اندیشه ناسیونالیسم

از آنچه گذشت روشن گردید که «دولت ملی» در ابتدا در اروپای غربی (فرانسه و بریتانیا و آلمان) ظهور کرد و سپس اندیشه آن در سایر مناطق جهان گسترش یافت. این الگو در زادگاه اصلی خود نیز در مورد تابع ساختن ملت‌ها و قومیت‌های داخل آن‌ها با دشواری‌هایی مواجه شد. دولت ملی در بریتانیا با مقاومت واقعی اسکاتلندی‌ها و ایرلندی‌ها مواجه شد و تنها با زور و خون تطبیق گردید و فرانسویان نیز زبان فرانسوی را بر ملت‌های کورسیک و بریتانی و باسک تحمیل کرد ولی پیروزی اولیه این دو نمونه از دولت ملی، باعث شد که کشورهای دیگری نیز این الگو را عملی کنند اما به جهت تفاوت شرایط تاریخی و ساختار جوامع جدید در اروپای شرقی و خاورمیانه، دولت ملی نتوانست آن پیروزی‌ای را که در کشورهای اصلی به دست آورده بود در این کشورها هم کسب کند.

انتقال الگوی جدید دولت ملی به اروپای شرقی و جنوبی و سپس به کشورهای شرق (امپراطوری عثمانی و قاجاری) مشکلات واقعی سیاسی و فرهنگی را با خود همراه آورد. به عنوان مثال ملت‌های دو امپراطوری عثمانی و قاجاری (فارسی) در پرتو نظام چندفرهنگی‌ای برخاسته از «نظام ملل اسلامی»، در یک نوع همزیستی مسالمت‌آمیز زندگی می‌کردند. در این جوامع هرچند به رسمیت شناختن کثرت‌گرایی دینی و مذهبی حالت نابرابر داشت اما توانسته بود یک فضای نسبتاً مناسبی را برای همزیستی فرهنگ‌ها و ادیان فراهم کند و از شکاف‌های زبانی و قومی عبور کند. ارنست جنلر معتقد است که: جوامع متکثر فرهنگی در گذشته در یک مسیر خوب و بلکه در واقع به بهترین حالت ممکن حرکت کردند که به

خود را داشته باشد. اما از آنجا که همه ملت‌ها نمی‌توانستند دولت‌های خاص خود را تشکیل بدهند، متفکران آنان گاهی ملت‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کردند:

۱- ملت‌های تاریخی که مالک یک دولت برای خود هستند و واقعا ملت نامیده می‌شوند و

۲- ملت‌های غیر تاریخی که سرنوشت آن‌ها در مسیر تاریخ منقرض شدن است.

علی‌رغم این که الگوی دولت-ملت در نیمه قرن ۱۹ به طور شبه کامل در اروپا گسترش یافت ولی همچنان در آنجا تجربه‌های دیگری نیز وجود داشت که به دولت متکثری که در آن ملیت‌ها و فرهنگ‌ها باهم همزیستی داشته باشند دعوت می‌کردند. به عنوان مثال صرب‌ها به الگوی دیگری از دولت فرا می‌خواندند که ملیت‌ها و مذاهب در آن همزیستی داشته باشند و امپراطوری اتریش-مجارستان هم دوگانه قومی بود و الگوی ریشه دار دیگر سوئیس بود که در سال ۱۸۴۸ یک نظام فدرال با شش ملیت مختلف ایجاد کرد و همچنین نظام فدرالی کانادا در سال ۱۸۶۷ تأسیس شد ولی همه این تجربیات و فراخوان‌ها محدود باقی ماندند و به یک الگوی مسلط که از آن پیروی شود تبدیل نشدند.

اندیشه ناسیونالیسم و مدل دولت-ملت واحد، بر اندیشه دولت کثرت‌گرای چند قومی پیروز شد و این اندیشه همراه با استعمار و پیدایش جنبش‌های مقاومت در آسیا و آفریقا، به آن کشورها نیز انتقال یافت که از همان آغاز، چالش ناسازگاری ترکیب ملی و دینی و مذهبی موجود در این کشورها با مفهوم دولت-ملت مدرن و مرزهای سیاسی آن را به نمایش گذاشت، زیرا انتقال تجربه اروپایی ناسیونالیسم به کشورهای دیگر در ایجاد انسجام و همذات‌پنداری واقعی در جامعه ناتوان بود و طرح آن برای ایجاد تجانس بین ملیت‌ها و گروه‌ها نادرست بود. و این خود به ظهور موانع و چالش‌ها در این کشورها بر

خلق چندفرهنگی‌گرایی منجر شد، در حالی که این وضعیت در گذشته وجود نداشت.

گسترش افکار ناسیونالیستی و الگوی نوین دولت مرکزی در دولت عثمانی در پایان قرن ۱۹ و آغاز قرن ۲۰، در ظهور جنبش‌های ملی‌گرایی در میان ملت‌هایی همچون عرب و کرد و ارمنی و غیره در دولت عثمانی تأثیر زیادی داشت و به همین جهت دولت عثمانی که با افکار ناسیونالیستی اشباع شده بود، اعتماد شهروندان غیر ترک خود را از دست داد. عین این وضعیت در امپراطوری قاجاری و روسی نیز وجود داشت، به گونه‌ای که برخی از نویسندگان، امپراطوری روسی را به «زندان خلق‌ها» نام‌گذاری کرده بودند.

از سوی دیگر استعمار و تقسیم مناطق نفوذ در میان دولت‌های استعمارگر و تأسیس کشورها مطابق با منافع استعمارگران، بدون در نظر گرفتن ساختار فرهنگی و ملی این جوامع، در ایجاد دولت‌های آشفته‌ای که ساختار اجتماعی آن‌ها با مرزهای سیاسی آن‌ها انسجام نداشت، نقش برجسته داشت. به عنوان مثال کشورهای آفریقایی را تقسیم کردند بدون این که نقشه فرهنگی آن‌ها را به طور کامل درک کرده باشند.

تصور غالب در میان متفکران غربی در قرن ۱۹ این بود که در داخل دولت واحد، تعدد زبانی ملی باید نابود شود، زیرا باعث می‌گردد که وفاداری به دولت تقسیم شود و جامعه مدنی دموکراتیک شکل نگیرد. این تصور حتی در نزد متفکران برجسته لیبرال نیز مطرح بود. متفکر لیبرال جون استوارت میل گفته بود: «در کشوری که ملیت‌های متعدد و مختلف دارد، ایجاد نهادهای آزاد نزدیک به محال است زیرا افکار عمومی یکپارچه که برای فعالیت حکومت پارلمانی لازم است، در میان مردمانی که حس رفاقت آنان را به همدیگر پیوند نمی‌زند به وجود نمی‌آید مخصوصاً در زمانی که آنان به زبان‌های متفاوت می‌خوانند و تکلم می‌کنند.» استوارت میل بر این باور

بود که: قبل از این که دموکراسی در دولت وارد شود، باید جامعه با دولت حاکم متجانس باشد و حس مشترک پیدا کند و این حالت ایجاد نمی‌شود مگر در دولت استبدادی‌ای که از ملیت خاصی طرفداری نمی‌کند. ایجاد احزاب فرا قومی در دموکراسی‌های ریشه‌دار غربی مثل حزب کارگران و حزب محافظه کاران در انگلیس و حزب جمهوری و حزب دموکرات در آمریکا بازتاب همین باور بود؛ باور عمیق به وظیفه سیاسی دولت و حزب در جامعه و ساختن هویت مشترک یگانه برای جامعه و دولت.

این برداشت‌ها و تصورات، علی‌رغم داشتن دلایل منطقی در دفاع از دموکراسی و نظم نهادها، در درون خود حامل این پیام و پیانده بود که ساختن دولت دموکراتیک در جوامع چند ملیتی محال است و این در جای خود زمینه را برای برخوردهای غیردموکراتیک در قبال ملیت‌های غیر موجود در قدرت فراهم می‌ساخت و به گفته مورتمر سیلز: پاکسازی نژادی و کوچ‌های اجباری و فرایندهای انتقال و بیرون‌راندن باشندگان از سرزمین‌های‌شان از نتایج طبیعی الگوی دولت ملی دارای حاکمیت بود.

ولی ستوارت میل و سایر تئوریسین‌های دولت ملی نمی‌توانند به این سؤال پاسخ دهند که با ملیت‌ها و جوامع دیگر در داخل دولت واحد چگونه می‌توان تعامل دموکراتیک داشت، بدون به حاشیه راندن فرهنگ و حقوق آنان. واقعیت بین‌المللی و جهانی روشن می‌سازد که شمار ملیت‌ها و نژادها در جهان به مراتب بیشتر از شمار دولت‌ها است و این شمار اندکی از دولت‌ها نمی‌تواند همه ملیت‌ها را فرا بگیرد، یعنی نمی‌توان مطابق به تعداد تمام ملت‌ها دولت ساخت. بنا بر این در نتیجه لازم است که برای هر ملیتی راه‌حل‌های دیگری غیز از دولت ملی وجود داشته باشد.

اندیشه دولت ملی در مدل اروپایی از نگاه مبانی، متکی بر اندیشه حاکمیت ملت یا مردم است. اندیشه



حاکمیت بر این فرض استوار است که ملت یا مردم دارای اراده برتر مطلق و قدرت امر و نهی است و همین اراده حاکمیت را خلق می‌کند. با این که حاکمیت از نگاه طرفداران حاکمیت ملت به یک شخصیت معنوی بر می‌گردد که نامش «ملت» است و این حاکمیت غیر قابل تجزیه است و همچنین از نگاه طرفداران حاکمیت مردم، حاکمیت به همه افراد یا مجموعه سیاسی افراد مردم تعلق دارد، اما واقعیت جوامع متکثر چند قومی نشان می‌دهد که در آن جوامع، اراده عمومی واحد در دولت وجود ندارد و این که ملت سیاسی تنها از افراد تشکیل نشده بلکه در کنار افراد، گروه‌ها هم نقش دارند. بدین ترتیب مسأله وجود حاکمیت واحدی که از ملت واحد یا مردم واحد نمایندگی کند، در جوامع چندقومی مخصوصاً در آن دسته از جوامع چندقومی‌ای که دچار شکاف عمیق هستند، در محل شک و تردید قرار دارد.

وجود نداشتن اراده عمومی ملت یا مردم در جوامع متکثری دارای تنوع نژادی و ملی و قومی، شکنندگی بنیادی را که نظریه کلاسیک حاکمیت بر آن بنا یافته بود و بر ملت دارای اراده واحد متکی بود، به اثبات می‌رساند و این فرصت را فراهم می‌سازد برای سخن گفتن از وجود تعدد حاکمیت‌ها (plural sovereignty) برای همه گروه‌های عضو دولت واحد و این که حاکمیت دولت تنها متکی بر «اراده برتر واحد» برای مردم یا «ملت واحد» نیست مخصوصاً در چارچوب دوگانه حاکمیت تفکیک شده بین حاکمیت دولت و حاکمیت مردم. واقعیت شکل‌گیری اکثر دولت‌های دنیای مدرن این اندیشه را تأیید می‌کند.

کارستن ویلاند روشن کرده است که تنها ۴٪ از کشورهای جهان در وضعیت تجانس و همگونی کامل قرار دارند یعنی در آن‌ها جامعه یکپارچه واحد و متحد زندگی می‌کنند و مجموع کشورهای که

منازعات مرزی ندارند از ۷ کشور از مجموع بیش از ۲۰۰ کشور تجاوز نمی‌کند. همچنین گیلهر معتقد است که شمار اندکی از کشورها می‌توانند ادعا کنند که دارای همگونی و خلوص ملی هستند و نسبت بین دولت-ملت موجود یا تحقق یافته و ملت‌های نهفته یا تحقق نیافته، نسبت یک به ده است.

بعد از موج استقلال‌خواهی کشورها بعد از دو جنگ جهانی و پایان جنگ سرد، کشورهای مستقلی با تعدد ملیتی و قومی ظهور کردند. این کشورها در هنگام مبارزه بر ضد استبداد و استعمار، به اختلافات و تفاوت‌های داخلی‌شان اهمیت نمی‌دادند، ولی بعد از کسب آزادی و استقلال، مشکل به صورت روشن تبارز یافت و مسایلی از قبیل نمایندگی منطقه‌ای و تصور سلطه یک گروه بر گروه دیگر مطرح شد. مشکلات سیاسی و جنگ‌های داخلی که در روابط بین اعضای جامعه متکثر چند قومی در دولت مدرن پدید آمد، موضوع کارآمدی و اثربخشی اندیشه «دولت ملی» در این نوع جوامع را مورد پرسش قرار داد.

کشورهای مدرن و معاصر با این مشکل با شیوه‌های متعدد ذیل برخورد کرده‌اند:

سیاست یکسان‌سازی و ادغام:

این شیوه، از طریق تحمیل هویت فرهنگی مرکزی و به حاشیه راندن فرهنگ‌های مغایر و متضاد اعمال می‌شده است. این نوع از رویکرد متمرکزسازی فرهنگی، نه تنها تمایزات فرهنگی ملیت‌ها و مذاهب دیگر را به رسمیت نمی‌شناسد بلکه با ایجاد یک ملت مرکزی، تمام ملیت‌ها و اتنیک‌های دیگر را در آن ذوب و هضم می‌سازد و یک نوع هژمونی برای یک قوم ایجاد می‌کند. طرفداران این رویکرد برای ادغام‌سازی، راه‌های متعددی را طی کرده‌اند. اکثر آن‌ها برای یکسان‌ساختن و ادغام ملیت‌ها و اقلیت‌های دیگر به اعمال زور و بلکه نابودسازی و نسل‌کشی روی آورده‌اند، در حالی که برخی دیگر

برای رسیدن به این هدف، از سیاست اقتصادی تشویق کننده و دادن ضمانت‌های فردی (نه جمعی) برای تأمین حقوق بشری افراد استفاده کرده‌اند. به رسمیت شناختن تعدد و تنوع اتنیکی و ساختن نهادهای سیاسی و قانون اساسی بر اساس تنوع: در این راه حل، وجود اقوام متعدد (Multi-Ethnicity) به رسمیت شناخته می‌شوند. این دیدگاه در تضاد با الگوی دولت-ملت با گرایش ملی است و دروازه را در برابر کثرت‌گرایی سیاسی و نهادی و فرهنگی در ساختار دولت واحد و گاهی هم با تعدد قانون اساسی باز می‌گشاید. در همین رابطه ایجاد دولت فدرال متشکل از دولت‌های کوچک متعدد و بر اساس تفاوت‌های ملی، اتنیکی و فرهنگی از مهم‌ترین راه حل‌ها در این مورد است.

تجزیه:

در حالاتی که جذب و ادغام یا همزیستی بین اتنیک‌ها امکان پذیر نباشد، در برخی از حالات، تجزیه تنها راه حل برای مشکل تعدد و تنوع اجتماعی است چنان که در یوگسلاویا، اتحاد شوروی، چکسلواکیا و جدایی بنگلادیش از پاکستان و تیمور شرقی از اندونزی و... اتفاق افتاد.

مفهوم دولت-ملت که متکی بر ناسیونالیسم سیاسی است، از سوی بسیاری از نویسندگان معاصر با انتقاد مواجه شده است مخصوصاً در مورد ناکام ماندن آن در ایجاد راه حل برای همزیستی مسالمت‌آمیز در جوامع متکثر. کارستن ویلاند اساس نظری «دولت ملی» و «حاکمیت ملی» را مورد انتقاد قرار داده و بر این باور است که همه نظام جهانی که بر مفهوم دولت ملی و اصل حاکمیت متکی است، استوار بر فرضیه ایدئولوژیک نادرست است و آن عبارت است از عدم وجود «دولت ملی واقعی» به معنای دقیق کلمه، زیرا در دنیا تنها شمار اندکی از کشورهای همگون و خالص ملی وجود دارد. همچنین لیسوس نیز انتقادی نزدیک به آنچه ویلاند بیان کرد مطرح

کرده است.

توماس هابرماس بر این باور است که: «با توجه به کثرت‌گرایی و تنوع رو به افزایش در درون جوامع مبتنی بر ملت واحد و مشکلاتی که دولت‌های ملی از خارج با آن‌ها مواجه هستند، ساختار دولت-ملت نمی‌تواند در آینده چارچوبی را برای شهروندی دموکراتیک ارائه نماید.»

رویکرد کنونی در جهان در مورد جوامع متکثر چند قومی، به رسمیت شناختن بیشتر تنوع فرهنگی و سیاسی و ملی است. اعلامیه جهانی یونسکو در مورد کثرت‌گرایی فرهنگی که در سال ۲۰۰۱ صادر گردید و تأکید آن بر ضرورت حمایت و تقویت تنوع جوامع و چندگانگی فرهنگی از نشانه‌های روشن تحول این مفهوم در سطح جهانی است و همچنین گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۰۴ در مورد آزادی فرهنگی در جهان متنوع و دعوت کشورها مبنی بر این که تمایزات و تفاوت‌ها را به رسمیت بشناسند و در برابر سیاست ادغام و همگون سازی مقاومت کنند، یک گام مهم توجه بین المللی به مسأله کثرت‌گرایی و تنوع فرهنگی است.

توجه به پدیده کثرت‌گرایی جوامع، منحصر به کشورهای تازه تأسیس نیست، بلکه در کشورهای کهنی که در یک دوره زمانی سرچشمه اندیشه دولت-ملت شمرده می‌شدند نیز تبارز یافته است. در بریتانیا وجود نهادهای ملی محلی اسکاتلندی‌ها، ویلزها و ایرلندی‌ها را بر اساس توافقنامه منعقد شده بین آنان و دولت بریتانیا در سال ۱۹۹۸ به رسمیت شناختند. همچنین کثرت‌گرایی قومی و نهادی در اسپانیا و ایتالیا از طریق رویه‌های هوشمندانه قانون اساسی به رسمیت شناخته شده است.

اما در خارج قاره اروپا، تمایل به کثرت‌گرایی و شکستن مفهوم کلاسیک دولت-ملت به یک پدیده جهانی مورد توجه تبدیل شده است، از تجربیات آفریقای جنوبی تا هند، مالزی، عراق، لبنان، گایانا و



غیره. این گرایش کثرت‌گرایی ملی و فرهنگی، آینده اندیشه دولت-ملت را به طور کامل مورد پرسش جدی قرار داده است مخصوصاً بعد از ظهور یک روند جهانی به سوی ایجاد بلوک‌های فراملی و ساختن نهادهای مشابه کشورهای بزرگ مانند اتحادیه اروپا، آسه‌آن و اتحاد آفریقا.

مطلب دوم- جامعه کلی یا یکپارچه و جوامع متکثر یا چندگانه

جوامع کثرت‌گرا، اصولاً در مقایسه با جوامع دیگری که متکثر نبوده و دارای همگونی واقعی هستند و جوامع کلی یا یکپارچه نامیده می‌شوند مورد مطالعه قرار می‌گیرند.

اول- جوامع کلی یا یکپارچه

پژوهش‌گران در نام این جامعه اختلاف نظر دارند. دانشمند فرانسوی موريس دوورژه آن را «جامعه کلی» نامیده است. اما لويس ورنیوال اصطلاح «جوامع اجماعی» را به کار برده است. در کتاب‌های عربی معمولاً از اصطلاح «گروه ملی همگون یا متجانس» استفاده می‌شود. البته جوهر همه این تعاریف‌ها یکی است. دکتر نیفین عبدالمنعم مسعد بر این باور است که گروه ملی یا جامعه کلی، جامعه‌ای است که «در آن به جهت وجود هویت ملی یا میهنی نسبتاً واحد، در باره مسایل اصلی و عمومی، توافق نظر وجود دارد و این حالت با داشتن یک نظام سیاسی مرکزی تقویت می‌شود.» از نگاه موريس دوورژه سه عنصر است که از طریق آن می‌توان جامعه کلی را تعریف کرد:

وجود مجموعه‌های انسانی متعدد مثل خانواده‌ها، فرقه‌ها، اتحادیه‌ها و احزاب که بین خود در گروه‌های وسیع‌تر و بزرگ‌تر پیوند می‌یابند.

این گروه‌ها به شکل نیرومند باهمدیگر ادغام و یکپارچه شده‌اند به گونه‌ای که افراد آن‌ها در میان خود احساس همبستگی عمیقی دارند.

این همبستگی و این رابطه بین اعضای این جامعه،

دارای یک نیروی برتر از نیروی همبستگی و روابط آنان با خارج است.

چنین پیدا است که ویژگی اساسی جامعه کلی و یکپارچه، تجانس و همگونی بین افراد و مجموعه‌های مختلف آن و اتفاق نظر در مسایل عمومی اصلی و اهداف اساسی جامعه و استحکام انسجام و هماهنگی در میان افراد آن است.

در این نوع جوامع بسیاری از مشکلاتی که جوامع متکثر و چند قومی با آن‌ها مواجه هستند وجود ندارد. جامعه در این جا از یک حافظه واحد اجتماعی و تاریخی و سیاسی و از یک روانشناسی واحد برخوردار است که فرایند توافق و اجماع را تسهیل می‌کند و در برابر دولت مشکلات زیادی ایجاد نمی‌کند و همچنین به جهت فرهنگ و زبان مشترک بین اکثریت افراد جامعه، زاویه دید به مشکلات و راه‌حل‌ها به همدیگر نزدیک است و به همین جهت یافتن راه‌حل برای مشکلات در این جوامع آسان است. اما بدبختانه که در میان کشورها تنها تعداد اندک که از ۱۲ کشور تجاوز نمی‌کند، از این نوع تجانس و همگونی برخوردار هستند و سایر کشورها یا تجانس کمتری دارند و یا نامتجانس هستند.

جامعه‌های همگون و یکپارچه مناسب‌ترین بستر برای بقا و ادامه الگوی دولت-ملت هستند. در این جوامع سازگاری حوزه اجتماعی با حوزه سیاسی و ناموجود بودن تجمعات و نهادهای اجتماعی چند ملیتی و چند قومی، زمینه را برای ایجاد قدرت مرکزی نیرومند و نهادهای واحد ملی فراهم می‌سازد. تمایزات اجتماعی و سیاسی در این جوامع بنیاد طبقاتی دارد و نه ملی و اتنیکی. همچنین میزان وفاداری به دولت و میهن نیز در این جوامع در مقایسه با جوامع چندپارچه نیرومندتر است زیرا به جهت وحدت فرهنگ و مشترک بودن حافظه اجتماعی و نمادهای تاریخی، مشکلات مرتبط به وفاداری دوگانه، وفاداری متقابل، هویت فرهنگی و زبان ملی پدید نمی‌آیند.

دوم- جوامع متکثر و چندقومی

روشن است که جوامع متکثر به دلیل داشتن تعدد فرهنگی و سیاسی و قومی متفاوت، با مشکلات سیاسی و اجتماعی و چالش‌های ملی و قانون اساسی مواجه هستند و این مشکلات در جوامع یکپارچه وجود ندارد. از ویژگی‌های برجسته این جوامع، عدم وجود اجماع و توافق به طور شبهه دایم در بسیاری از مسایل بنیادی و اساسی جامعه است و به همین جهت برخی از نویسندگان، این جوامع را «جوامع بحران» نامیده‌اند. بدین معنا که این جوامع در ذات خود، ماهیت بحران را دارند.

اولین چیزی که در جوامع متکثر با داشتن ترکیب متفاوت ملی، مذهبی و اثنیکی پدید می‌آید، این است که این جوامع، قدرت سیاسی ویژه ناشی از ماهیت منحصر به فرد خود را دارند، زیرا نخبگان سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در این جوامع قدرت و سلطه خاصی بر شهروندان جامعه دارند. این قدرت ناشی از اقتدار دولت و نهادهای دولتی نیست، بلکه افراد این گروه (قومی، مذهبی یا دینی) به این ویژگی باور داشته و سلطه رهبران خود را پذیرفته‌اند. در همه گروه‌های اجتماعی آنچنان که موریس دوورژه می‌گوید، افرادی وجود دارند که سیستم ارزش‌ها و هنجارها به آن‌ها اجازه می‌دهد که حق اعمال قدرت و نفوذ بر دیگران داشته باشند. از این رو به تعداد شمار این جوامع، قدرت‌های متعدد نیز وجود دارند و قدرت مرکزی یا قدرت جامعه کلی و یکپارچه در داخل آن جوامع، از نقش کمتر یا نقش رقیب برخوردار است.

دکتر عصام سلیمان بر این باور است که این ساختارهای ملی، مذهبی و دینی جوامع متکثر برخوردار از یک اقتداری سیاسی هستند که در پایان نشان دهنده شخصیت متمایز و ویژگی آن‌ها است. وجود مراکز متعدد قدرت در جامعه متکثر نه تنها مشکلاتی از قبیل رقابت بین قدرت مرکزی و

قدرت جامعه محلی ایجاد می‌کند، بلکه فراتر از آن به احساس فرد یا شهروند نیز نفوذ کرده و در ذهن او وفاداری دوگانه نسبت به دولت و میهن از یک طرف و گروه ویژه او از طرف دیگر ایجاد می‌کند. در این دسته از کشورها هر گروه، دین، زبان، ارزش‌ها و شیوه‌های خاص زندگی خود را حفظ می‌کند. روابط بین این گروه‌ها از نوع رابطه تعامل نیست بلکه تنها یک تماس است. و اگر دولت نتواند این مشکل را حل کند، مشکلات سیاسی بزرگتری ایجاد خواهد شد که ثبات و امنیت کشور را تهدید خواهد کرد.

جوامع متکثر بر عکس جوامع یکپارچه، تنها از دولت و شهروندان تشکیل نمی‌شود، بلکه ملیت‌ها و اقوام و فرقه‌ها به دلیل این که از اقتدار خاص و شخصیت مستقل برخوردار هستند، عنصر سوم جامعه محسوب می‌شوند و اغلب اوقات واسطه برقراری ارتباط بین دولت و شهروندان می‌شوند، به گونه‌ای که رابطه مستقیم بین دولت و شهروندان بسیار ضعیف و کم‌رنگ شده و میدان را برای این موجود میانجی فراهم می‌کند که حلقه وصل بین دولت و شهروندان شود. به عبارت دیگر عضویت سیاسی فرد در جوامع متکثر دارای دو سطح است: اول بر اساس شهروندی و حقوق مدنی فرد و دوم بر اساس هویت گروهی اقوام و ملیت‌ها.

به عبارت دیگر می‌توان گفت که رابطه بین دولت و جامعه محلی خاص اعم از این که ملی باشد یا دینی یا چیزی دیگر، ماهیت عمودی دارد (دولت-جامعه محلی) اما رابطه دولت با شهروندان دارای ماهیت افقی است (دولت-شهروندان). این ترتیب ویژه روابط بین دولت و هر یک از جامعه محلی خاص و شهروندان، مقتضی است که تدابیری اتخاذ شود که ویژگی این ساختار اجتماعی رعایت گردد.

بدین جهت می‌توان گفت که مهم‌ترین ویژگی‌های جامعه متکثر عبارت است از:

۱. جامعه از گروه‌های ملی، دینی یا مذهبی متعددی



تشکیل می‌شود که در جامعه کل یا ملی ادغام نشده‌اند.

۲. جامعه متکثر تنها از افراد تشکیل نمی‌شود، بلکه گروه‌هایی نیز در این جامعه عضویت دارند که اکثر اوقات واسطه بین دولت و شهروندان هستند.

۳. در این جامعه یک نوع تعدد در قدرت و سیاست بین دولت و گروه‌ها وجود دارد.

۴. یک نوع دوگانگی در وفاداری بین میهن و دولت از یک‌سو و بین گروه از سوی دیگر وجود دارد.

ولی علی‌رغم ماهیت بحرانی جوامع متکثر، دولت می‌تواند با اتخاذ سیاست عقلانی و متوازن در قبال اعضای اقلیتی مختلف، شدت شکاف‌ها و انقسامات اجتماعی در جامعه را کاهش دهد. تجربه تاریخی ثابت ساخته است که علی‌رغم دوگانگی وفاداری به میهن و جامعه کل در جوامع متکثر، احساس انتساب و تعلق به دولت به عنوان یک کل بدون در نظر گرفتن انقسامات نژادی، دینی و مذهبی، ممکن است با اقدامات و تدابیر دولت مبنی بر اعمال سیاست بی‌طرفانه و منعطف در قبال گروه‌ها و رعایت حقوق فرهنگی و سیاسی آن‌ها و ایجاد نهادهای سیاسی و قانون اساسی تضمین کننده این حقوق، تقویت گردد. به عنوان مثال احساس تعلق و رأی دادن به حسب زبان قومی برای شهروندان سوئیس در آغاز قرن بیستم بسیار نیرومند بود ولی در اواخر این قرن و به دلیل تقویت احساس شهروندی و پیشرفت سیاسی و اقتصادی، این معیار در نزد سوئیسی‌ها ضعیف گردید.

عکس آن هم درست است، زیرا با در نظر گرفتن شکنندگی جامعه متکثر و ماهیت بحرانی آن، سیاست به حاشیه راندن و انکار و تسلط یک گروه دینی، مذهبی یا ملی بر قدرت سیاسی و تحمیل ارزش‌های خود بر همه جامعه، منجر به تشدید شکاف‌ها و تضعیف وفاداری به دولت می‌شود و وفاداری‌های ملیتی و مذهبی را تقویت می‌کند. سیمور مارتین

لیبست می‌گوید: «شانس پایداری دموکراسی به همان اندازه که گروه‌ها و افراد، تعلقات متداخل و از نگاه سیاسی مهم داشته باشند، دشوارتر است.» بدین جهت تصادفی نیست که اکثر کشورهای دموکراتیکی که ساختار اجتماعی آن‌ها کثرت‌گرا است، ترجیح داده‌اند که در تنظیم روابط خود با گروه‌های اقلیتی و ملی، از سیاست عدم تمرکز سیاسی یا فدرالیسم پیروی کنند.

آرنت لیپهارت بر این باور است که در جوامع متکثری که گروه‌ها در آن‌ها به طور شبه کامل از همدیگر جدا هستند، فدرالیسم مبتنی بر خصوصیت‌های ملی یا مذهبی یا دینی از کامیاب‌ترین راه‌حل‌ها می‌باشد. در این جوامع فدرال، انقسامات اجتماعی گروه‌ها - به حسب تعبیر مایکل ب‌شتاین - با انقسام جغرافیایی باهم انطباق دارند. از این رو فدرالیسم کامیاب‌ترین ابزار برای مدیریت روابط است. اما در جوامع متکثری که بین گروه‌های مختلف، تداخل جغرافیایی و جمعیتی وجود دارد، اداره آن‌ها با فدرالیسم جغرافیایی امکان ندارد و این تداخل برای دولت و جامعه چالش‌ها و موانع زیادی ایجاد می‌کند.

مبحث دوم

قانون اساسی در جوامع متکثر یا چند قومی

مشکل سازمان‌دهی قانون اساسی و به طور کلی مشکل قانون اساسی در جوامع متکثر یا چند قومی، تا کنون یکی از بزرگترین چالش‌های فراروی واضعان قانون اساسی اعم از سیاست‌مداران، رهبران و حقوق‌دانان در این جوامع است. در طول دوره قرن ۲۰ و در دهه نخست قرن ۲۱ و در هنگامه استقلال کشورها از استعمار و ظهور کشورهای جدید در اروپای شرقی، آسیا و آفریقا و بعد از رهایی کشورها از نظام‌های دیکتاتوری، برپاداشتن یک سازمان قانون اساسی سازگار و مناسب با جوامع متکثر یک مسأله دشوار و پیچیده بوده است، نه تنها به دلیل ماهیت

بحرانی و مشکل ساز این جوامع، بلکه به این جهت که میراث قانون اساسی و تجربه جهانی قانون اساسی با این مشکل جز در زمان کوتاه، با این شدت مواجه نبوده است و بسیاری از برداشتهای سیاسی و حقوقی در پیرامون سازماندهی قانون اساسی و ساختن نهادهای اساسی و سیاسی در کشورهای مدرن، پایانند تجربه آمریکا و فرانسه و بریتانیا بود و این سه کشور از آغاز نه تنها این مشکل را به حاشیه رانده و نادیده گرفته بودند بلکه بر این باور بودند که این مشکل یک مانع بر سر راه تحول و توسعه سیاسی و قانون اساسی دولت است و لذا نظام قانون اساسی خود را بر مبنای نظریه اکثریت و اقلیت سیاسی طراحی کردند با این دلیل که مردم به عنوان یک کل، واحد است و به گروهها قابل تقسیم نیست و بلکه تنها به افراد تقسیم می شود.

مطلب اول - ویژگی قانون اساسی در جوامع متکثر

سازماندهی قانون اساسی در جوامع دارای ملیت ها، ادیان و فرقه های متعدد که در میان خود در مورد بسیاری از اهداف عمومی و اصلی، به گروه های متعدد تقسیم می شوند، با عین روشی که قوانین اساسی در کشورهای متجانس و همگون و فاقد تقسیمات اتنیکی، ملیتی و دینی، تنظیم می شوند، قابل طراحی نیست. زیرا ماهیت متفاوت گروه ها و سازمان های اجتماعی در هر دو جامعه و تفاوت خواسته های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آنها می طلبد که مبانی مهندسی و طراحی قانون اساسی نیز در این جوامع متفاوت باشد. به این جهت محققان بر این باور هستند که لازم است بین دو کارکرد یا دو مفهوم قانون اساسی در جوامع متکثر تفکیک کرد: اول مفهوم تأسیسی (Constitutive concept) قانون اساسی و دوم مفهوم سازماندهی (Regular concept) قانون اساسی.

منظور از مفهوم سازماندهی قانون اساسی این است

که قانون اساسی یک سلسله کارکردهای اساسی دارد مانند تعیین منابع قدرت، تنظیم روابط بین نهادهای دولت، تعیین صلاحیت ها و شیوه انتقال قدرت و همچنین حمایت از حقوق و آزادی های عمومی و ایجاد سازوکارهای قانونی دموکراتیک برای حمایت از آن که امروزه یکی از مهم ترین وظایف سازماندهی قانون اساسی در دنیای معاصر است. این وظایف از مسئولیت های اصلی ستی همه قوانین اساسی کلاسیک است اعم از قوانین اساسی جوامع متکثر و چندپارچه یا غیر کثرت گرا و یکپارچه، زیرا در این بخش، قانون اساسی به سازماندهی اعمال قدرت و توزیع آن می پردازد و به همین جهت این سلسله از کارکردهای قانون اساسی، وظایف سازماندهی نامیده شده است.

اما در مورد مفهوم تأسیسی قانون اساسی باید گفت که جوامع متکثر با نوع دیگری از چالش ها و مشکلات مواجه است؛ چالش هایی که سازمان دهندگان قانون اساسی در جوامع یکپارچه با آن مواجه نبوده اند، زیرا احساس تعلق به گروه و تمایل به حفظ ویژگی های زبانی، فرهنگی، دینی و مذهبی و رشد آن، از مشکلاتی است که راه حل مبتکرانه قانون اساسی را می طلبد و می باید نهادهای قانون اساسی خاصی ایجاد شوند که در آنها تعدد و تنوع اجتماعی و شیوه های نمایندگی سیاسی عادلانه رعایت شده باشد. این ها چالش های واقعی هستند که امروزه واضعان قانون اساسی در جوامع متکثر با آنها مواجه هستند.

به عبارت دیگر قانون اساسی در جوامع متکثر باید فراتر برود و مسئولیت خود را مانند قوانین اساسی کلاسیک، تنها در تنظیم قدرت خلاصه نکند، بلکه علاوه بر آن باید به ایجاد نهادها و مسایل عمومی مشترک بین جوامع متکثر بپردازد. قانون اساسی در این جوامع باید به تأسیس و ایجاد بسیاری از مسایل عمومی مشترک و مفقود و به تأسیس هویت سیاسی

عمومی برای جامعه بردارد. بنا بر این وظیفه آن ساختن دولت و جامعه است و نه تنها سازمان‌دهی قدرت سیاسی در جامعه. به این جهت این سلسله از کارکرد قانون اساسی کارکرد تأسیسی نامیده شده است.

سازمان دادن حقوق گروه‌های اقلیتی و ملیتی به عنوان گروه و نه تنها افراد، از ویژگی‌های اصلی قانون اساسی در جوامع متکثر است، زیرا گروه‌های قومی، ملی و دینی در بسیاری از این جوامع، مطالبات سیاسی و فرهنگی گروهی دارند مانند حق در خودگردانی اداره خود، آموزش به زبان مادری و نمایندگی سیاسی عادلانه در قدرت. این نوع از مطالبات راه‌حل فردی ندارد و باید در قانون اساسی به طور ویژه سازمان‌دهی شود.

چالش دیگری که معماران قوانین اساسی در کشورهای کثرت‌گرا یا چندقومی با آن مواجه هستند چگونگی ایجاد نهادهای سیاسی و قانون اساسی‌ای مناسب است که بتواند اعتماد اقشار گسترده توده‌ها را جلب کند. اعتماد سازی در جامعه چند قومی مخصوصاً در آن دسته از جوامعی که یک گروه اکثریت عددی وجود دارد که می‌تواند دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی خود را بر دیگران تحمیل کند و اقلیت‌ها و گروه‌های دیگر را به حاشیه براند، مستلزم یک نوع طراحی ابتکاری قانون اساسی است که بتواند این خصوصیات را رعایت کند. از این رو و به جهت ساختن نهادهای مورد اعتماد و علاقه اکثریت، قبل از هر چیزی لازم است که قناعت همه گروه‌ها برای اطاعت داوطلبانه از دولت و قانون اساسی فراهم شود.

تدوین کنندگان قانون اساسی در جوامع متکثر دستور کار اساسی و فراوان به عهده دارند که باید در آغاز آن‌ها را در قانون اساسی به کار ببندند. به عنوان مثال نظام انتخاباتی و شیوه نمایندگی و تقسیم حوزه‌های انتخاباتی از جزئیات تکنیکی است که معمولاً قانون

اساسی به تنظیم آن‌ها نمی‌پردازد و تنظیم آن‌ها را به قوانین انتخابات و اگذار می‌کنند ولی در جامعه‌ای که با انقسامات ملی، دینی و مذهبی مواجه است، ممکن است نظام انتخاباتی، نقش سیاسی گروه‌های معینی را به حاشیه براند. چنان که نظام‌های انتخاباتی مبتکرانه می‌تواند خصوصیت گروه‌ها و توزیع جغرافیایی آن‌ها را رعایت کند و بدین ترتیب گروه‌های مختلف را به همکاری تشویق کند و نمایندگی عادلانه را برای ملیت‌ها و اقلیت‌های کوچک فراهم نماید.

از جانب دیگر یکی دیگر از چالش‌های قانون اساسی در جوامع متکثر، مشکل تعدد نظام حقوقی (Legal pluralism) است بدین معنا که در داخل دولت واحد به خاطر تعدد دینی، مذهبی یا اجتماعی، باید چند نظام حقوقی ایجاد شود. جون کرفت (John Griffith) بر این باور است که «تعدد نظام حقوقی از لازمه تعدد اجتماعی است و باید سازمان حقوقی دولت با سازمان اجتماعی آن انطباق داشته باشد». تعدد نظام حقوقی می‌طلبد که قانون اساسی برای تنظیم آن، نهادهای قانون اساسی ایجاد کند به گونه‌ای که از یک جهت با وضع قوانین خاص گروه‌ها، ویژگی‌ها و تفاوت‌های فرهنگی را رعایت کند و از جهت دیگر سیستم حقوقی پیشرفته ایجاد کند که ساختار حقوقی دولت هم با اختلال و رکود مواجه نشود.

سخن از تعدد سیستم حقوقی ممکن است به تعدد قانون اساسی (constitutional pluralism) در داخل یک دولت و در چارچوب قانون اساسی ملی منجر شود، بدین معنا که قانون اساسی ملی چگونگی سازمان‌دهی قانون اساسی برای مناطق و جوامع محلی را تنظیم کند. ولی ایجاد تعدد در قانون اساسی در دولت‌های ملی اشباع شده از روحیه میهنی دشوار است.

ساختن نهادهای سیاسی مبتنی بر قانون اساسی که ملی، فراقومی، فرافره‌ای و فرادینی باشد، از چالش‌های

پرمشقت برای واضعان قانون اساسی برای جوامع متکثر است. نیاز جامعه متکثر به خلق اراده عمومی جامع بین همه اعضای جامعه و ناتوانی آن بر ساختن آرا و نظریات واحد و همسان در قبال مسایل بنیادی و اساسی در سطح ملی، قانون اساسی را در حد فراتر از تنظیم کننده قدرت و دولت و حقوق افراد قرار می‌دهد، بدین معنا که قانون اساسی می‌باید با ساختن نهادهای قانون اساسی مورد قبول همه جوانب، یک جامعه کاملاً جدید را تأسیس کند و هویت ملی فراگیر را ایجاد نماید. تحقق این هدف مهم از نگاه نظری ممکن است دشوار به نظر نرسد ولی در سایه اختلاف دیدگاه در میان اکثر گروه‌ها و به دلیل غلبه تعلقات اولیه اصلی بر تعلقات میهنی و ترس و تنش متقابل در میان همه جوانب، تحقق نظام قانون اساسی دموکراتیک در جوامع متکثر از چالش‌های بسیار بزرگی است که باعث شده برخی از نویسندگان بگویند که ساختن یک نظام دموکراتیک پایدار و مصون در جامعه متکثر بسیار دشوار است زیرا تجانس و همگونی اجتماعی و سیاسی که وجود هر دو برای هر دموکراسی پایدار ضروری و الزامی است در این نوع جوامع وجود ندارد.

برای یافتن راه‌حل قانون اساسی برای چالش‌های متعدد در جوامع متکثر دو مکتب متفاوت ظهور کرده است. مکتب نخست خواستار سازمان‌دهی قانون اساسی برای این جوامع بر مبنای به رسمیت شناختن تعدد و تکثر و ایجاد توازن در میان گروه‌های مختلف است و این که همه نهادها و قوانین اساسی باید مطابق این دیدگاه طراحی شوند. مکتب دوم بر این باور است که سیاست یکسان‌سازی و ادغام و ساختن نهادهای غیر اتنیکی، قراقومی و فرادینی و مذهبی، مناسب‌ترین راه‌حل برای مشکل تعدد اجتماعی است.

به جهت توضیح افکار و دلایل هر دو مکتب و تأثیرات آن بر نهادهای قانون اساسی و سیاسی،

دیدگاه‌های هر دو مکتب را به طور جداگانه و به ترتیب ذیل بررسی می‌کنیم:

مطلب دوم- به رسمیت شناختن تکثر و تعدد در قانون اساسی

مبنای این نوع از قوانین اساسی به رسمیت شناختن تکثر اجتماعی (ملی، دینی و مذهبی) و تنظیم نهادهای قانون اساسی و سیاسی در دولت برای خدمت به این تکثر و رشد و تداوم آن است. پس قانون اساسی در این جا به تعبیر دانکوارت روستو، از طریق انعقاد یک قرارداد بین فرقه‌ها و گروه‌ها شکل می‌گیرد.

نظریه قرارداد اجتماعی در ایجاد دیدگاه خاص در مورد ضرورت وجود قوانین اساسی تنظیم کننده رابطه بین دولت و حاکمان و حکومت‌شوندگان نقش روشنی داشته است. بر اساس نظریه قرارداد اجتماعی، بین افراد و قدرت (حاکمان و حکومت‌شوندگان) یک قرارداد فرض شده است. بر اساس این نظریه برای وضع قانون اساسی در جامعه متکثر، باید گروه‌ها بین خود به طرحی شبیه قرارداد اجتماعی توافق کنند با این تفاوت که این قرارداد، تنها رابطه بین حاکمان و حکومت‌شوندگان را تنظیم نمی‌کند بلکه روابط بین خود گروه‌های اتنیکی و قومی را نیز تنظیم می‌کند.

این نوع از قوانین اساسی به طور کلی تمایزات فرهنگی بین گروه‌ها را تشویق می‌کند و آن را به رسمیت می‌شناسد و همچنین نه تنها تفاوت‌های ملی، اتنیکی، مذهبی و دینی را به رسمیت می‌شناسد بلکه به ایجاد نهادهای قانون اساسی و سیاسی و ادراک برای حمایت از این تفاوت‌ها و رشد و تقویت آن می‌پردازد. تنظیم کنندگان این قوانین اساسی معتقدند که سازوکارهای قانون اساسی باید بر مبنای به رسمیت شناختن تفاوت‌ها و ایجاد نهادها و قانون‌گذاری‌های مناسب آن تنظیم گردد.

ولی علی‌رغم این که این دسته از قوانین اساسی همگی در به رسمیت شناختن تفاوت‌ها و تشویق و

قوانین اساسی در این دسته از فدراسیون‌ها به تنظیم روابط بین دولت فدرال و واحدهای تشکیل دهنده آن می‌پردازد، به گونه‌ای که حمایت از حقوق گروه‌های عضو و استقلال آن‌ها در اداره امور داخلی خود از یک جهت و تضمین مشارکت آن‌ها در قدرت مرکزی از جهت دیگر را تأمین کند.

می‌توانیم مهم‌ترین عناصر مربوط به تنظیم جامعه متکثر در این دسته از کشورهای فدرال را به ترتیب ذیل بیان کنیم:

تعیین سطوح مختلف حکومت در قانون اساسی فدرال بین حکومت مرکزی و حکومت‌های ایالات/ اقلیم‌ها/ بخش‌ها و... و بیان صلاحیت هر یک از آن‌ها:

به دلیل ماهیت متکثر جامعه در این کشورها و تمرکز جغرافیایی گروه‌ها در مناطق مشخص و به جهت به رسمیت شناخته شدن گروه‌های ملی و قومی و ساختار اداره محلی آن‌ها در قانون اساسی، قانون اساسی فدرال همه سطوح حکومت مرکزی و ایالتی و همچنین پایین‌تر از ایالت (حکومت محلی) و میزان صلاحیت‌ها و شیوه شکل‌گیری آن‌ها و چگونگی حل مشکلات بعدی در میان آن‌ها را تبیین می‌کند. توضیح قلمرو اختیارات هر یک از حکومت‌های مرکزی و ایالات یکی از مسایل کلیدی در قوانین اساسی فدرال است.

قوانین اساسی در شیوه تنظیم و توزیع صلاحیت‌ها و اختیارات بین مرکز و ایالت متفاوت هستند. اکثر قوانین اساسی سه فهرست را طبقه بندی کرده‌اند:

- ۱- صلاحیت‌های اختصاصی حکومت مرکزی مثل امور دفاعی، سیاست خارجی و مالی و شهروندی.
- ۲- صلاحیت‌های اختصاصی ایالت مانند آموزش و صحت.

۳- مسایل مشترک بین هر دو. اما قوانین اساسی دیگری هم وجود دارند مثل قانون اساسی عراق که مسایلی را که در قانون اساسی درج نشده و یا ممکن

حمایت از آن‌ها نقطه مشترک دارند ولی در مورد میکانیزم‌های لازم‌الاجرای قانون اساسی برای تحقق این هدف، مشابه هم نیستند. برخی از این قوانین اساسی برای مدیریت بهتر تنوع و تکثر در این جوامع، دولت را بر اساس نظام فدرال بنا نهاده‌اند و کشور را بر اساس ساختار قومی، دینی و مذهبی، به دولت‌ها و واحدهای کوچک‌تر تقسیم کرده‌اند. اما الگوی دیگر از قوانین اساسی تکثر اتنیکی را به رسمیت می‌شناسد بدون این که واحدهای اداری را بر اساس جغرافیا یا خودمختاری شخصی و غیر جغرافیایی تقسیم کنند. این دو مدل را به طور خلاصه بررسی می‌کنیم.

اول- قوانین اساسی در دولت‌های فدرال با تکثر اتنیکی (multi ethnic)

چنین پیدا است که آنچه واضعان قانون اساسی و سیاست‌مداران را به پایه‌گذاری این نوع قوانین اساسی واداشته است، امتیازات و ویژگی‌های سیاسی و اداری نظام فدرال است که به یافتن راه‌حل برای مشکلات پیش‌روی جوامع متکثر کمک می‌کند. همچنین سازمان‌دهی دولت بر اساس نظام فدرال نتیجه وجود جامعه متکثر است که موجب وضع قانون اساسی فدرال شده است و نه بر عکس. قوانین اساسی تنظیم کننده حالت و وضعیت تکثر اجتماعی، بعد از ظهور فدراسیون‌های چند ملیتی پدید آمدند. فدراسیون‌های چند ملیتی -به تعبیر کاتس وان بایم- از مدل‌های فدرالیسم مدرن یا فدراسیون‌های پسا مدرن شمرده می‌شوند که بعد از فدراسیون‌های سنتی ظهور کردند. بنا بر این فدرالیسم اقلیمی یا جغرافیایی علی‌رغم ناکامی‌های آن در برخی از کشورهای دارای جامعه متکثر مثل اندونزی و پاکستان، با داشتن نمونه‌های عالی موفق دیگر مثل هند، آفریقای جنوبی، کانادا، بلژیک، سوئیس و مالزی همچنان از راه‌حل‌های ایده آل و کامیاب دموکراتیک برای مشکل تکثر و تنوع در جوامع متکثر باقی مانده است.

است در آینده وجود پیدا کنند به ایالات واگذار کرده است.

تعیین مرزهای اداری:

با این که تعیین مناطق و مرزهای بین ایالات در کشورهای همگون و متجانس اهمیت زیادی ندارد ولی در فدراسیون‌های متنوع قومی اهمیت زیادی دارد. ترسیم دقیق مرزهای اداری بین واحدهای عضو که اکثر اوقات بین آن‌ها تنش‌ها و کشمکش‌ها و حساسیت‌های ملی و اتنیکی وجود دارد، در اطمینان خاطر دادن به گروه‌ها کمک می‌کند و قلمرو وسیع‌تری را برای اعمال قدرت فراهم می‌گرداند و زمینه را برای همزیستی مسالمت‌آمیز آماده می‌سازد. بسیاری اوقات اقلیت‌ها و گروه‌های قومی هراس دارند از این که گروه‌های اکثریت، بر زیستگاه‌ها و سکونت‌گاه‌های اصلی آنان سلطه پیدا کنند. بدین جهت تعیین مرزها در قانون اساسی و عدم امکان تعدیل آن مگر با پروسه‌های پیچیده و با رضایت همه اطراف و مطابق قانون اساسی، فرصت بهتری را برای زیست ملیت‌ها و اتنیک‌ها در چارچوب کشور واحد فراهم می‌گرداند.

تکثر زبانی و فرهنگی و وجود بیش از یک زبان رسمی و بیش از یک هویت ملی در اکثر قوانین اساسی کشورهای چند ملیتی و چند قومی:

تمایز فدراسیون‌های چند ملیتی از سایر کشورهای فدرال در تأکید بیشتر آن‌ها بر سیاست هویتی و تقویت آن است، زیرا وجود ملیت‌های کوچک و فرعی (sub-national) جزء سیاست قانون اساسی مورد اجرا در این نوع از فدراسیون‌ها است.

بر عکس کشورهای بسیط تک‌ساخت که در قالب دولت-ملت، با داشتن یک زبان ملی رسمی و تحمیل آن بر همه گروه‌های دیگر در جامعه متکثر، شناخته می‌شود، قوانین اساسی فدراسیون‌های چند ملیتی (Multinational federal) به صراحت زبان‌های دیگر را نیز به رسمیت می‌شناسد و آن‌ها را

در مناطق اصلی‌شان زبان رسمی می‌دانند مانند قانون اساسی اسپانیا و هند و برخی از قوانین اساسی زبان‌های ملیت‌های دیگر را در همه مناطق فدرال، زبان رسمی قرار می‌دهد مانند کانادا و عراق و سوئیس.

تعدد قانون اساسی و ایجاد راه‌های نهادی و قانون اساسی برای حمایت از حقوق اقلیت‌ها و تأمین نمایندگی عادلانه ملیت‌ها و اتنیک‌ها و حضور آن‌ها در همه دستگاه‌ها و نهادهای اساسی و سیاسی ملی:

در فدراسیون‌های چند ملیتی، تعدد قانون اساسی حاکم است که بر بنیاد آن ایالات و اقلیم‌ها حق دارند سازمان‌دهی قانون اساسی خاص خود را داشته باشند. علی‌رغم این که این تعدد قانون اساسی به فدراسیون‌های چند ملیتی اختصاص ندارد و همه کشورهای فدرال قوانین اساسی متعدد دارند، ولی این قوانین اساسی فرعی (sub-constitution) تأثیر بسیار زیادی در حمایت و تنظیم حقوق گروه‌ها و ملیت‌ها دارد. به عنوان مثال قانون اساسی هند برای ایالت کشمیر حق داده است که قانون اساسی ویژه خود را وضع کند و همچنین قانون اساسی ۱۹۹۶ آفریقای جنوبی در مواد ۱۰۴ و ۱۴۲ و ۱۴۳ حدود و شروط تنظیم قوانین اساسی برای ایالات را تعیین کرده است.

با این که در هر دو دسته کشورهای فدرال یعنی هم در کشورهای فدرال چند ملیتی و هم در کشورهای فدرال کلاسیک، تعدد قانون اساسی گسترش یافته است ولی مطالعه و بررسی قوانین اساسی فرعی -چنان که ویلیام مارکو گفته است- در ایالات و اقلیم‌ها و بیان نقش آن در تنظیم روابط بین ملیت‌ها و حمایت و تقویت حقوق ملیت‌ها، هنوز هم توجه کافی محققان قانون اساسی را جلب نکرده است، زیرا گرایش رایج تا کنون تنها توجه به قوانین اساسی ملی و میکانیزم‌های به کار برده شده در آن‌ها برای حمایت از گروه‌ها و حقوق آن‌ها بوده است.

ملی حل نشده باقی مانده است. قوانین اساسی در این جا معمولاً مسایل بزرگ مشترک را گردهم می‌آورد که در آن تعاملات، تنازلات و موازنه‌های فراوان بین گروه‌های مختلف ملی و نژادی لحاظ می‌شود.

به خاطر وارد نشدن در مسایل اختلاف‌برانگیز، در قوانین اساسی جوامع متکثر، استفاده از روش همه‌پرسی (رفراندوم) در مسایل عمومی زیاد رایج نیست، زیرا این میکانیزم مبتنی بر اکثریت و اقلیت قومی خواهد بود و نه اکثریت و اقلیت سیاسی. آرت لیپ‌هارت خطرناک بودن این روش را چنین توضیح داده است که رفراندوم باعث رنجش اقلیت‌ها شده و یک گروه نژادی را برای همیشه بازنده یا شکست خورده نگه می‌دارد و سیاست دولت را برای جامعه خطرناک و طاقت فرسا می‌گرداند. از این رو واگذار کردن حل مسایل حساس و بزرگ به نخبگان سیاسی به جای استفاده از همه‌پرسی، بهترین شیوه برای حل و فصل مسایل عمومی در جوامع متکثر می‌باشد. تقسیم قدرت با شیوه دموکراسی توافقی (یا دموکراسی انجمنی):

نظریه تقسیم قدرت (power shering) از آن سازوکارهای قانون اساسی است که در بسیاری از جوامع متکثر از آن استفاده می‌شود. این نظریه که به نام آرت لیپ‌هارت شهرت یافته مبتنی است بر: «تقسیم دقیق قدرت اجرایی و قانون‌گذاری و گاهی هم قضایی بر اساس آنچه آرت لیپ‌هارت آن را «سهیم‌بندی تناسبی» می‌نامد و همچنین ضرورت توافق یا اجماع در تصمیم‌گیری‌ها، حق وتوی متقابل برای گروه‌ها، استقلال نسبی یا خودگردانی گروه‌ها و حکومت ائتلافی». این عناصر تشکیل دهنده دموکراسی توافقی به طور کلی یا جزئی در مواد قوانین اساسی مکتوب درج شده است مانند قانون اساسی کنونی بلژیک و قانون اداره دولت عراق در مرحله انتقالی سال ۲۰۰۴.

قوانین اساسی ملی فدرال برای تنظیم حقوق در جامعه متکثر، مجموعه‌ای از میکانیزم‌ها و اصول اساسی را وضع کرده‌اند، همچون: الزامی ساختن نوعی از توازن و توافق در نمایندگی از گروه‌های نژادی در اداره دولت و در پارلمان و حکومت و محاکم قانون اساسی به طور برابر، الزامی ساختن تشکیل ائتلاف‌های بزرگ در برخی از قوانین اساسی یا دادن حق وتو برای ملیت‌ها و اتنیک‌ها در نظام‌های پارلمانی و ریاستی در مورد مسایل مرتبط به منافع و سرنوشت گروه و یا تشکیل مجلس پارلمانی دوم مخصوص مناطق و گروه‌های قومی (مجلس سنا) که موازی مجلس اول پارلمان (شورای ملی نمایندگان) است. چون مجلس اول اغلب تحت تسلط گروه‌های اکثریت است. به طور کلی ماهیت کثرت‌گرای جامعه و ضرورت ایجاد توازن همیشگی بین گروه‌ها دو عاملی است که باعث شده روند دموکراسی در این کشورها بیشتر متکی بر حاکمیت قانون اساسی (constitution sovereignty) باشد تا حاکمیت پارلمان (parliamentary sovereignty) که معمولاً تنظیم‌کننده حیات سیاسی در کشورهای دموکراتیک است.

دوری از مسایل عمومی ملی تفرقه‌انگیز:

در جوامع متکثر و به جهت تکثر فرهنگی جامعه امکان ندارد که در بسیاری از مسایل متعلق به هویت فرهنگی و ملی کشور اجماع حاصل شود. بدین جهت قوانین اساسی بناچار تفاوت‌ها و عدم اتفاق را انعکاس می‌دهند یا با طرح تعدد هویت‌ها یا عاری ساختن دولت و جامعه از هویت ملی جامع. قانون اساسی کنونی عراق تلاش کرده است که بین دو خواست ذیل توازن ایجاد کند: خواست عرب‌ها مبنی بر دادن هویت عربی به دولت و خواست کردها مبنی بر رد آن و همچنین در مورد ایجاد توازن بین مرجعیت شریعت اسلامی برای قانون‌گذاری و مرجعیت حقوق بشر. اما مسایلی مانند پرچم و سرود

این طرز از سازمان‌دهی قانون اساسی مبتنی بر به رسمیت شناختن تکثر جامعه و توازن و تعامل بین گروه‌ها، مورد انتقادات زیادی قرار گرفته است که از بارزترین آن‌ها این است که این روش، شکاف‌ها و اختلافات اصلی را به جای این که از بین ببرد، دایمی و عمیق می‌گرداند. همچنین این روش، به تعلقات سیاسی متمرکز بر شهروندی سیاسی فرصت بروز نمی‌دهد و شهروندی را بر اساس ریشه یا ملیت و قومیت بنا می‌نهد. همچنین منتقدان می‌گویند که این روش افکار عمومی را تقسیم می‌کند و این تقسیم را از طریق نهادهای قانون اساسی نهادینه می‌سازد و مانع ساختن دولت و حکومت مؤثر و کارآمد می‌شود زیرا حکومت بر اساس سهمیه‌های فرقه‌ای و ملیتی تشکیل می‌شود و نه بر اساس شایستگی و شهروندی سیاسی. همچنین این طرز از سازمان‌دهی قانون اساسی، شهروندی را ضعیف ساخته و تعلق به گروه را نیرومندتر از تعلق به میهن می‌گرداند.

دوم- قوانین اساسی کشورهای تک‌ساخت متکثر ملی و قومی

این نوع از قوانین اساسی با این که تکثر و تنوع را به رسمیت می‌شناسد اما گروه‌ها را بر این اساس از همدیگر جدا نمی‌سازد بلکه تکثر فرهنگی و اجتماعی را در قالب دولت بسیط تک‌ساخت و غیر مرکب نگه می‌دارد، اما از سوی دیگر توزیع و توازن قدرت در دولت را نیز بر مبنای قانون اساسی مکتوب یا عرفی رعایت می‌کند.

عوامل این نوع سازمان‌دهی سیاسی و اداری در این کشورها اغلب چند چیز است. گاهی به دلیل عدم تمرکز جمعیتی گروه‌ها و ناممکن بودن تشکیل مناطق مستقل قومی و اتنیکی به جهت تداخل دموگرافیک و جغرافیایی باشندگان است، زیرا با این نوع توزیع دموگرافیک جمعیت، تشکیل واحدهای اداری بر مبنای تقسیمات قومی و دینی و مذهبی را ناممکن است و از این رو دولت‌ها به شیوه‌های تمایز غیر

جغرافیایی رو می‌آورند مانند آنچه در لبنان و کینیا دیده می‌شود.

از جانب دیگر گاهی انتخاب این نوع راه‌حل، به این دلیل صورت می‌گیرد که دولت می‌خواهد ملیت‌ها و جوامع متکثر را نه به صورت دفعی، بلکه به تدریج به رسمیت بشناسد و از این رو ساختار تک‌ساخت و بسیط خود را حفظ می‌کند، اما با تغییر تدریجی موقعیت اداری و اساسی ملیت‌ها، نهادهای سیاسی دولت نیز تغییر را می‌پذیرد. به رسمیت شناختن تدریجی اسکاتلندی‌ها، ولزی‌ها و ایرلندی‌ها توسط بریتانیا بعد از ۱۹۹۸ مثال روشن این الگو است.

به طور کلی ویژگی بسیار مهم قانون اساسی در جوامع متکثر -چنان که پیشتر گفتیم- این است که تنها به تنظیم روابط بین قدرت دولتی و صلاحیت‌های آن و حقوق شهروندان نمی‌پردازد بلکه روابط بین گروه‌های متنوع سیاسی و فرهنگی را نیز سازمان‌دهی می‌کند. به جهت اهمیت همین ویژگی قانون اساسی در این جوامع است که شیوه تعدیل قانون اساسی در این جوامع بسیار دشوار و پیچیده است و بیشتر اوقات به اجماع یا اکثریت مطلق همه جوامع قومی و نژادی یا اکثریت مطلق آن جوامعی که از اجرای تعدیل خود را متضرر می‌دانند نیاز دارد و همچنین اقدام یک‌جانبه به تعدیل قانون اساسی بدون در نظر گرفتن نظر سایر گروه‌های جامعه چندقومی، نه تنها به یک بحران قانون اساسی، بلکه به یک بحران عمومی اجتماعی و دولتی می‌انجامد.

مطلب سوم- قوانین اساسی یکسان‌ساز و ادغام‌گر

این مدل، از قوانین اساسی کلاسیک رایج در جهان است که تکثر قومی یا اتنیکی جامعه را به رسمیت نمی‌شناسد و تلاش می‌کند که از مشکل تکثر و تعدد موجود در جامعه عبور کند، اما نه از طریق حل دموکراتیک آن، بلکه از طریق به حاشیه راندن گروه‌های قومی و دینی و مذهبی و حقوق آنان و یا

با اتخاذ یک چهره بی‌طرف و عاری از تأثیرات و تعلقات قومی. این مدل از قوانین اساسی تلاش می‌کند که با به رسمیت نشناختن هویت و فرهنگ متمایز گروه‌های فرعی موجود در جامعه و تحمیل فرهنگ اکثریت مرکزی، آنان را در فرهنگ اکثریت ذوب و ادغام کند.

اکثر قوانین اساسی آمریکایی و اروپایی بعد از انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) و قانون اساسی فرانسه مصوب ۱۷۹۱ و پس از آن قوانین اساسی در اتریش، اسپانیا، ایتالیا و غیره، به شیوه‌ای تدوین شدند که حقوق ملیت‌ها و گروه‌های اقلیتی را مورد توجه قرار ندادند. اکثر این قوانین اساسی از عباراتی نظیر مساوات بین شهروندان کشور بدون در نظر گرفتن ملیت، دین، مذهب، یا زبان و غیره استفاده کردند.

حقیقت این است که تجربه ملت‌سازی بر اساس اندیشه بورژوازی مدرن اروپایی و تلاش آن برای ذوب ساختن همه گروه‌های فرعی در ملت واحد و تصور رایج لیبرال‌های قرن ۱۹ در مورد ناممکن بودن ایجاد دموکراسی پایدار و پیشرفته در کشورهای چند قومی، از دلایل قوی وضع این دسته از قوانین اساسی و گسترش آن بوده است. اما یک حقیقت بنیادی در این‌جا وجود دارد و آن این است که علی‌رغم وجود گروه‌های قومی و زبانی و دینی در دموکراسی‌های کلاسیک غربی، میزان عدم تجانس در جامعه، معتدل بوده و خیلی گسترده نبوده است. اما بر عکس، کشورهای دیگر دنیا با تعدد بسیار زیاد و شکاف‌های شدید مواجه بوده‌اند.

قوانین اساسی کلاسیک آمریکایی و اروپایی بر آزادی و حقوق فردی تأکید دارند و آن را منبع و الهام بخش اصلی همه قوانین اساسی دموکراتیک می‌دانند. اکثر قوانین اساسی دموکراتیک کلاسیک مشتمل بر مواد خاص وثیقه حقوق (Bill of Rights) هستند که حقوق اساسی شهروندان و حمایت قانون اساسی از آن را تنظیم می‌کند. در این قوانین، وثیقه حقوق

ایده‌آل‌ترین میکانیزم برای حمایت از حقوق مدنی شهروندان است.

البته علی‌رغم این که قوانین اساسی و از آن جمله قوانین اساسی فرانسه بر آزادی فردی و حقوق طبیعی انسان و شهروندی تأکید دارند، ولی مسأله حقوق اساسی ملیت‌ها و اقلیت‌ها و حق آنان در استفاده از فرهنگ و زبان خود، از مسایلی است که مسکوت گذاشته شده و اکثر قوانین اساسی در دموکراسی‌های اروپایی آن را نادیده گرفته‌اند چون گرایش رایج سیاسی و قانون اساسی در آن زمان، تأسیس دولت مرکزی و نهادهای سیاسی برخاسته از باور رایج یعنی دولت-ملت سازی و ادغام گروه‌های قومی و فرهنگی فرعی در درون دولت-ملت واحد بود. همچنین حقوق شهروندان مندرج در قانون اساسی تنها شامل حقوق مدنی و سیاسی بود و پرسش‌هایی ایجاد شده بود در باره امکان درج حقوق اجتماعی-اقتصادی افراد در قانون اساسی.

در این مدل از قوانین اساسی، گروه‌های ملی و اقلیتی از ناحیه قانون اساسی، تنها به عنوان افراد در جامعه از حق شهروندی برخوردار هستند. در حالی که این شهروندی برای همه ساکنان دولت ملی یکسان است، ولی به خاطر مسلط بودن شکل خاصی از شهروندی، زبان و فرهنگ دولت و ملیت مسلط، از مهم‌ترین عناصر آن است و به همین جهت تضاد بین حقوق شهروندی ملیت‌های به حاشیه رانده شده و حقوق ملیت‌های غالب به وضوح دیده می‌شود و این حالت برخی را وا داشته که بگویند در قوانین اساسی کشورهایی با گرایش ملی‌گرایانه غالب، بین شکل شهروندی و محتوای آن نسبت به گروه‌های مختلف، تناقض و ناهماهنگی وجود دارد.

تحمیل سلطه فرهنگ و زبان فرانسه بر ملیت‌ها و اتنیک‌های موجود در فرانسه از نشانه‌های بارز همه قوانین اساسی فرانسه بوده است. به رسمیت شناختن حقوق فرهنگی و زبانی ملیت‌های بریتونی و

کورسیکی در هیچ یک از قوانین اساسی ذکر نشده است. حقیقت این است که دولت لیبرال نتوانسته در قبال مشکلات جوامع متکثر موقف بی طرفانه داشته باشد و اگر هم توانسته در مسایلی مثل دین و نژاد بی طرف باشد، نتوانسته در قبال مسأله اختلافی مانند زبان هم عین بی طرفی خود را حفظ کند.

البته فرانسوی‌ها در مورد «شهروند فرانسه بودن» شیوه خاصی را پیموده‌اند زیرا داشتن ملیت فرانسوی را مربوط کرده‌اند به احساس یک فرد، نسبت به ملیت فرانسوی به عنوان تنها معیار اساسی تعلق به ملیت فرانسه، قطع نظر از این که آن فرد با چه زبانی تکلم می‌کند. این مدل از به حاشیه راندن و ادغام و یکسان‌سازی، در کاهش دادن تعدد زبانی و قومی‌ای که فرانسه در قرن‌های گذشته داشته است تا حد زیادی کامیاب بوده است، ولی انتقال این مدل به قوانین اساسی کشورهای دیگر جهان که تحت تأثیر قانون اساسی فرانسه بوده‌اند، در اعمال تجربه فرانسه برای هضم و ذوب ساختن اقلیت‌ها در آن کشورها، کامیابی و موفقیتی را که در کشور مادر یعنی فرانسه داشته، در آن کشورها نداشته است.

گسترش ارزش‌های لیبرال دموکراسی مثل آزادی و برابری و ... در اروپا کمک زیادی کرده است در موفقیت تجربه دولت-ملت‌سازی و یکسان‌سازی بسیاری از هویت‌ها و گروه‌های متعدد در هویت جامعه واحد، زیرا ایجاد دولت قانون و آزادی فردی و دولت مدنی سیکولار لیبرال، فشار اختلافات و تضادهایی را که مشخصه جوامع متکثر در اروپای غربی بود، کاهش داد ولی با انتقال این مدل یعنی مدل دولت-ملت، به اروپای شرقی و کشورهای شرقی بدون وجود ارزش‌ها و فرهنگ لیبرال دموکراسی تثبیت شده در این کشورها، تطبیق یا کاربرد آن در جوامع متکثر قومی و اتنیکی با مشکل مواجه گردید.

سازمان‌دهی قانون اساسی برای مشکل تكثر اجتماعی

در کشورهای جهان سوم با چالش‌هایی مواجه شد که که در زادگاه اصلی آن در اروپا و آمریکا مواجه نبود، زیرا بعد از اشغال و استعمار این کشورها از سوی کشورهای بزرگ (فرانسه و بریتانیا) استعمارگران با واقعیت ساختار شدیداً متکثر این جوامع و چگونگی مدیریت آن‌ها مواجه شدند. میراث سیاسی و نهادی غالب در آن زمان چیزی غیر از مدل دولت-ملت مرکزی و تحمیل فرهنگ اکثریت بر اقلیت و ذوب ساختن اقلیت در درون جامعه بزرگتر نبود.

با همین نوع سازمان‌دهی دولت-ملت سازی مبتنی بر یکسان‌سازی، بریتانیایی‌ها به مصری‌ها در نوشتن قانون اساسی ۱۹۲۳ کمک کردند با این که یک چهارم ساکنان مصر از قبطی‌های مسیحی و نوبی‌ها تشکیل می‌شد. همین حالت در هنگام نوشتن قانون اساسی عراقی در سال ۱۹۲۵ نیز صادق بود و همین فضا بر نوشتن قانون اساسی ترکیه در ۱۹۲۴ نیز حاکم بود. در همه این قوانین اساسی تمایل روشنی وجود داشت برای به حاشیه راندن و سرکوب تعدد قومی و اتنیکی و دینی در جامعه و ایجاد نهادهای سیاسی و قانون اساسی‌ای که هدف آن‌ها هضم ساختن گروه‌های متکثر اجتماعی در فضای تسلط ملیت واحد بود. این مدل از ساختار قانون اساسی چون با ساختار کثرت‌گرایی اجتماعی و فرهنگی و قومی کشورهای یادشده سازگار نبود، در ایجاد ثبات در این جوامع و کشورها هیچ کمکی نکرد، بلکه بسیاری از این کشورها به دلیل همین ناسازگاری، شاهد ناپایداری سیاسی و اجتماعی خطرناک بودند.

ناکامی این قوانین اساسی در ساختن جوامع دموکراتیک پایدار و قدرت سیاسی مشروع برخوردار از رضایت و پذیرش همه اقشار شهروندان جوامع کشورهای جهان سوم، تنها محصول سوء نیت این حکومت‌ها در قبال اقلیت‌ها و اقوام نبود، بلکه سازمان‌دهی قانون اساسی این جوامع با واقعیت‌های

سیاسی و اجتماعی و اتنیکی و نهادی این جوامع سازگاری نداشت. حل مسایلی مانند تسلط یک «اقلیت قومی» بر اکثریت، مثل حالتی که در آفریقای جنوبی و عراق قبل از ۲۰۰۳ وجود داشت و یا تسلط یک «اکثریت قومی» که اقلیت‌ها را تحت فشار قرار داده و به حاشیه رانده است، چنان که در ایرلند و ترکیه چنین بود، در دستور کار توجهات آکادمیک فرایندهای قانون اساسی قرار نگرفتند، زیرا این مشکلات از این دستورات عمل‌ها بیگانه بودند و لذا برای حل آن‌ها هیچ کوششی در قانون اساسی صورت نگرفت.

از طرف دیگر وثیقه حقوق با گرایش لیبرالیستی نمی‌تواند حمایت قانون اساسی از اقلیت‌ها و اتنیک‌ها در جوامع متکثر را فراهم سازد. هرچند فلسفه این وثیقه هم این است که عاری از تمایلات نژادی، اتنیکی و دینی باشد و حق اولویت به «هویت ملی» قابل شود ولی مشکل انحصار و تسلط دولت بر قوه قضائیه و فقدان قوه قضائیه مستقل در اکثر جوامع متکثر در کشورهای در حال توسعه، به تقلیل نقش و اهمیت وثیقه حقوق قانون اساسی در حمایت از حقوق بنیادی اقوام در این جوامع انجامیده است.

بدین ترتیب نظر به سلطه سیاسی و فرهنگی قومیت غالب و به دلیل نبود فعالیت قوه قضائیه در حمایت از حقوق بنیادی شهروندان، فاصله بین متون انتزاعی قانون اساسی مرتبط به حقوق و واقعیت‌های تطبیق عملی آن افزایش یافته است و نتیجه این شده است که عدالت مورد اشاره قانون اساسی به ندرت توانسته است که از برخورد نابرابر و غیرطبیعی با ملیت‌ها در کشورهای کثرت‌گرای جهان در حال توسعه، جلوگیری کند.

پاورقی‌ها:

۱. آندرو وینست، نظریات الدوله، ترجمه دکتر مالک ابوشهیه و دکتر محمود خلف، دار الجیل، بیروت، ۱۹۹۷، ص ۳۴.

۲. دکتر نعمان احمد الخطیب، الوجیز فی النظم السیاسیه، دار الثقافه للنشر و التوزیع، عمان، ۱۹۹۹، ص ۱۳.
۳. همان منبع، ص ۱۴.
۴. دکتر اسماعیل غزال، القانون الدستوری و النظم السیاسیه، المؤسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۹۸۲، ص ۷۱.
۵. دکتر نعمان احمد الخطیب، منبع پیشین، ص ۱۴.
۶. موریس دوورژه، المؤسسات السیاسیه و القانون الدستوری (نظام‌های بزرگ سیاسی)، ترجمه جورج سعید، المؤسسه الجامعیه للدراسات و النشر، ۱۹۹۲، ص ۷.
۷. دکتر اسماعیل غزال، منبع پیشین، ص ۷۱.
۸. منبع پیشین، ص ۷۲.
۹. منبع پیشین، ص ۷۲.
۱۰. آندرو وینست، منبع پیشین، ص ۳۷.
۱۱. منبع پیشین، ص ۳۷.
۱۲. منبع پیشین، ص ۳۸.
۱۳. فلیپ رو، علم الاجتماع السیاسی، ترجمه دکتر محمد عرب صاصیلا، المؤسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۹۹۸، ص ۸۴.
۱۴. دکتر منذر الشاوی، القانون الدستوری، ج ۲، چاپ دوم، المكتبه القانونیه، بغداد، ۲۰۰۷، ص ۷۲.
۱۵. دکتر اسماعیل غزال، منبع پیشین، ص ۱۲۰-۱۲۱.
۱۶. دکتر احسان محمد الحسن، علم الاجتماع القانوني، دار وائل للنشر، اردن، ۲۰۰۸، ص ۱۹۸.
۱۷. آندرو وینست، منبع پیشین، ص ۴۷.
۱۸. دکتر منذر الشاوی، منبع پیشین، ص ۷۳.
۱۹. در مورد آثار مترتب بر نظریه حاکمیت مردم یا حاکمیت ملت نگاه کنید به: دکتر اسماعیل غزال، منبع پیشین، ص ۱۲۷-۱۳۰.

۲۰. دکتر بطرس بطرس غالی و دکتر محمود خیری عیسی، المدخل الی علم السیاسه، چاپ ۱۲، مكتبه الانجلوالمصریه، قاهره، ۱۹۹۱، ص ۱۰۰.

۲۱. بیتور وورسلی، العوالم الثلاثه: الثقافه و التنمیه العالمیه، جلد ۲، ترجمه دکتر صلاح الدین محمد سعدالله، دار الشؤون الثقافه

۴۰. مورتمر سیلرز، منبع پیشین، ص ۸۷.
۴۱. منبع پیشین، ص ۸۵.
۴۲. کارستن ویلانند، الدوله القومیه خلافا لآرادتها، ترجمه محمد جدید، دار المدی للثقافه و النشر، بغداد، ۲۰۰۷، ص ۸۹.
۴۳. فالح عبدالجبار، منبع پیشین، ص ۴۵۷.
۴۴. گابریل ایه الموند وهی بجنهام، منبع پیشین، ص ۸۹۸.
45. Katus Van Beyme, op, cit, p 8.
46. Ibid, p 9.
۴۷. کارستن ویلانند، منبع پیشین، ص ۸۹.
۴۸. منبع پیشین،
۴۹. منبع پیشین، ص ۶۱.
۵۰. اعلامیه جهانی یونسکو در باره کثرت گرای فرهنگی، مواد ۱ و ۲ و ۵.
51. United nation development program (undp), report 2004, Cultral in today diverse world, p 4.
52. Van gerven, federalism in us and Europe, The Internatinal conistitution Law Journal, vol 1, 1/2007, p 13-15.
۵۳. موریس دوورژه، علم اجتماع سیاسیه، ترجمه دکتر سلیم حداد، المؤسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع، چاپ اول، ۱۹۹۱، ص ۳۰-۳۱.
۵۴. به نقل از آرنست لیپهارت، الیموقراطیه التوافقیه فی مجتمع متعدد، ترجمه حسنی زینه، معهد الدراسات الاستراتیجیه، بغداد- بیروت، ۲۰۰۶، ص ۲۲۲.
۵۵. دکتر نیفین عبدالمنعم مسعد، منبع پیشین، ص ۱۸۰.
۵۶. منبع پیشین، ص ۱۸۰.
۵۷. موریس دوورژه، منبع پیشین، ص ۳۱.
۵۸. منبع پیشین، ص ۳۴.
۵۹. آرنست لیپهارت، منبع پیشین، ص ۲۲۰.
۶۰. دکتر کمال المنوفی، نظریات النظم السیاسیه، وکاله المطبوعات الکویت، الکویت، ۱۹۸۵، ص ۲۲۴.
۶۱. موریس دوورژه، علم اجتماع السیاسه، منبع پیشین، ص ۲۲.
۶۲. دکتر عصام سلیمان، الفدرالیه والمجتمعات التعددیه و لبنان، العامه، بغداد، ۱۹۷۸، ص ۱۵۸.
۲۲. ژان توشار، تاریخ الفکر السیاسی، ترجمه دکتر علی مقلد، الدار العالمیه للطباعه و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۹۸۱، ص ۲۳۲.
۲۳. کارستن ویلانند، الدوله القومیه خلافا لآرادتها، ترجمه محمد جدید، دارالمدی للثقافه و النشر، بغداد، ۲۰۰۷، ص ۱۱۳.
۲۴. فالح عبدالجبار و هشام داوود و دیگران، الاثنیه و الدوله، الاکراد فی العراق و ایران و ترکیا، ۲۰۰۶، منبع پیشین، ص ۴۵۸.
۲۵. بیتر وورسلی، منبع پیشین، ص ۱۵۸.
۲۶. همان منبع، ص ۱۵۹.
۲۷. فالح عبدالجبار و دیگران، منبع پیشین، ص ۴۴۹.
۲۸. بوید شیور، القومیه، عرض و تحلیل، ترجمه دکتر جعفر خصباک و عدنان الحمیری، دار مکتبه الحیاه، بیروت، ۱۹۶۶، ص ۳۰۸.
۲۹. منبع پیشین، ۳۱۲.
۳۰. بیتر وورسلی، منبع پیشین، جلد ۳، ص ۷.
۳۱. لويس جان کالفي، حرب اللغات و السیاسه اللغویه، ترجمه دکتر حسن حمزه، المنظمه العربیه للترجمه، لبنان، ۲۰۰۸، ص ۱۱۴.
۳۲. بیتر وورسلی، منبع پیشین، ص ۷.
۳۳. منبع پیشین، ص ۱۸۳.
۳۴. مورتمر سیلرز، النظام العالمی الجدید، حدود السیاده، حقوق الانسان، تقرير المصير، ترجمه صادق ابراهیم عوده، دار الفارس للنشر و التوزیع، بیروت، ۲۰۰۱، ص ۸۵.
۳۵. آرنست جیلر و دیگران، القومیه مرض العصر ام خلاصه، دار الساقی، لبنان، ۱۹۹۵، ص ۳۷.
۳۶. گابریل ایه آلموند و هی بگنهام باول الابن، السیاسات المقارنه فی الوقت الحاضر، نظره عالمیه، ترجمه هشام عبدالله، مراجعه سمیر نصار، الاهلیه للنشر و التوزیع، عمان، ۱۹۹۸، ص ۸۹۸.
37. JOHN STUART MILL, consideration on representative government NEWYORK libral Arts press, 1958, p 23.
38. Ibid, p 113.
39. SUJIT CHOUDHRY, op, cit, p 342.

- منبع پیشین، ص ۲۱.
۶۳. دکتر صادق الاسود، التعددية و مسأله الوحدة الوطنيه في العالم الثالث، جريده الجمهوريه العراقيه، ۱۹۸۹/۹/۱۹، ص ۳.
۶۴. دکتر لطيف مصطفى امين، الفدراليه و آفاق نجاحها في العراق، دار سرمد للطباعة و النشر، السليمانيه، ۲۰۰۶، ص ۵۵.
۶۵. مورتمر سيلرز، منبع پیشین، ص ۱۰۷.
۶۶. دکتر کمال منوفي، منبع پیشین، ص ۲۳۷.
۶۷. به نقل از آرنه لپهارت، منبع پیشین، ص ۲۵.
۶۸. منبع پیشین، ص ۷۲.
۶۹. دکتر احسان حميد المفرجي و ديگران، النظرية العامة في القانون الدستوري و النظام الدستوري في العراق، چاپ دوم، المكتبة القانونية، بغداد، ۲۰۰۷، ص ۱۶۱.
70. Sujit Choudhry, constitution design... op cit, p5.
71. Op, cit, p6.
72. Donald L. Horowitz, op, cit, p2.
73. Matt, H. Bogaards, Democracy and power- sharing in multinational states, OP, CIT, International journal on multicultural society, vol, 8, no, 2, p119-126.
74. Ammy Adilman, constitutionalism, pluralism, and democracy in Africa, jornal of legal pluralism, 1998, nu 42, p73.
۷۵. مورتمر سيلرز، منبع پیشین، ص ۱۰۷.
۷۶. آرنه لپهارت، منبع پیشین، ص ۱۱.
۷۷. به نقل از جون الستر ورون سلاجسساد، الدستوريه و الديموقراطيه، دراسه في العقلانيه و التغيير الاجتماعي، ترجمه سمير عزت نصار، دار النسر للنشر و التوزيع، عمان، ۱۹۹۸، ص ۲۶.
۷۸. موريس دوورژه، المؤسسات السياسيه و القانون الدستوري، منبع پیشین، ص ۱۱.
80. W. S. liingston: federalism and constitution chang, oxford, clarendom press, 1956, p4.
81. Ktaus van beyne: federalism, democracy, and the politics, university of Heidelberg, p3.
۸۲. متدی الاتحادات الفدراليه، الخيارات الفدراليه و غيرها من الوسائل بين المجموعات المتنوعه، ص ۸.
۸۳. روبرت ادال، عن الديموقراطيه، منبع پیشین، ص ۱۱۲.
84. Ktaus van beyne, op, cit, p3.
85. Brain Galligan, federalism Government and Rights Protection, p2.
۸۶. قانون اساسی آفريقای جنوبی مصوب ۱۹۹۶.
87. Brain Galligan, op, p3.
88. Ktaus van beyne, op, cit, p4.
89. Matt. H. Bogaards, OP, CIT, P120.
۹۰. آرنه لپهارت، منبع پیشین، ص ۴۷-۸۶.
91. Matt, H. Bogaards, Democracy and power- sharing in multinational states, OP, CIT, P121.
۹۲. روبرت دال، عن الديموقراطيه، منبع پیشین، ص ۱۴۲.
93. SUJIT CHOUDHRY, op, cit, p10
۹۴. مورتمر سيلرز، منبع پیشین، ص ۱۰۱.
95. SUJIT CHOUDHRY, op, cit, p 11
۹۶. در مورد سياست فرانسه در قبال اقليت های قومی نگاه کنید به: تيد روبرت جار، اقليات في خطر، ترجمه مجدی عبدالکريم و سابعه الشامی، مکتبه مدبولی، قاهره، ۱۹۹۹، ص ۱۷۱-۱۷۲.
۹۷. مورتمر سيلرز، منبع پیشین، ص ۸۹.
98. SUJIT CHOUDHRY, op, cit, p10
99. Bid, p11.

نقش و جایگاه لویه جرگه در نظام‌های سیاسی افغانستان و چالش‌های حقوقی آن

دکتر محمدعوض اعتمادی
محمدرضا شفایی

چکیده

لویه جرگه، یکی از نهادهای مهم، تاثیرگذار و کلیدی، در ساختار سیاسی، اجتماعی و حقوقی کشور، در تاریخ معاصر افغانستان، شمرده می‌شود، که در مقاطع مهم و حساس و به‌عنوان عالی‌ترین مرجع تصمیم‌گیرنده، در شرایط یا امور حساس و سرنوشت‌ساز مانند تصویب قانون اساسی، تصمیم‌گیری در مورد جنگ یا صلح فرامرزی، معاهدات مهم بین‌المللی و... به این نهاد، مراجعه و تصمیمات آن، به‌عنوان فصل‌الخطاب تلقی می‌شود.

با این وجود، برخی از محققان و پژوهش‌گران نواندیش، همواره این نهاد را نقد و با نگاه منفی به آن، نگریسته‌اند و آن را در شرایط کنونی ناکارآمد، می‌دانند. از این‌رو، نگارنده، در مقاله حاضر سعی کرده‌است، تا با رویکرد و روش توصیفی - تحلیلی، جایگاه، کارکرد و چالش‌های فراروی این نهاد تصمیم‌گیرنده، را با رویکرد حقوقی بررسی نماید.

برایند و حاصل پژوهش، نشان‌گر آن است، که تاثیرپذیری نهاد لویه جرگه از شرایط حاکم در کشور، در توجیه قدرت سیاسی حاکمان، موجب شده‌است، که این نهاد تصمیم‌گیری به‌عنوان عالی‌ترین مرجع تأمین‌کننده خواست توده مردم، اثرگذاری لازم و کارکردهای مورد انتظار جامعه را نداشته و از جایگاه و کارکردهای مهمی که باید داشته باشد، تنزل یافته و نمی‌تواند، در شرایط کنونی، به‌عنوان نهاد تعیین‌کننده، خواسته‌ها و مطالعات شهروندان را تأمین کند. واژگان کلیدی: لویه جرگه، چالش حقوقی، حیات سیاسی، نظام‌های سیاسی، افغانستان.

مقدمه

افغانستان، یکی از کشورهای کثیرالملیه و چند قومیتی است، که همواره تنش‌ها، منازعات، درگیری‌ها و بحران در آن، وجود داشته‌است. لویه جرگه، به‌عنوان یکی از ابزارهای سنتی تصمیم‌گیری، از سال ۱۷۴۷م، در این مملکت، مورد استفاده و بهره‌برداری، قرار



۱. مفهوم‌شناسی لویه جرگه

لویه جرگه، واژه ترکیبی است، که از دو واژه لوی در زبان پشتو و جرگه، واژه فارسی دری ترکیب یافته است. البته برخی واژه جرگه را دارای ریشه ترکی دانسته‌اند. (مرکز تحقیقات اجتماعی، بی‌تا: ۱۸-۱۹) از این‌رو، بایسته‌است، مفهوم و معنای این دو واژه، به‌صورت جداگانه بررسی و مفهوم‌شناسی شود، و آنکه‌ی مفهوم و معنای واژه، به‌صورت ترکیبی، بیش‌تر و بهتر قابل فهم خواهد بود. لوی، به‌معنای بزرگ و کلان به‌کار می‌رود. (اصولی، ۱۳۹۴: ۸) جرگه، در لغت، به‌معنای حلقه، مجمع، جماعت، محفل، صف، قطار، سپاه، حلقه زدن، مجلس کردن یا صف کشیدن انبوه مردم است. (فیض‌زاده، ۱۳۶۸: ۵)

بنابراین، واژه لویه جرگه، به‌معنای اجتماع و مجلس، (احمدی و صداقت، ۱۳۸۸: ۱۹۵) مجمع بزرگ، محفل بزرگ، جماعت بزرگ و... خواهد بود. در اصطلاح، برخی از نویسندگان معاصر، لوی جرگه، را این‌گونه تعریف کرده است: «منظور از لویه جرگه در عرف سیاسی افغانستان، در گذشته بیش‌تر اجتماعی مرکب از سران اقوام و قبایل، ریش سفیدان و ارکان دولت حاکم بوده‌است، که در واقع این اجتماع و شورای بزرگ، برای حل و فصل موضوعات بسیار مهم و در سطح ملی تشکیل می‌شده‌است. (دانش، ۱۳۸۲: ۶۱). این مجلس، هرچند ریشه در رسوم جامعه پشتون دارد، ولی در تاریخ معاصر افغانستان به‌صورت مکرر برگزار شده‌است و از جمله نهادهای مشروعیت‌ساز در سازوکار انتقال قدرت سیاسی، قلم‌داد و تلقی می‌شود. (الفنستون، ۱۳۷۶: ۱۶۴) عده‌ای هم در تعریف لویه جرگه گفته‌اند: لویه جرگه در ادبیات سیاسی و اجتماعی، به کنگره‌ای اطلاق می‌گردد، که برای تصمیم‌گیری، نظرخواهی و مشورت در باره یک امری از امور محلی، قومی و بین‌المللی برگزار می‌شود. آنچه موجب تمایز جرگه‌ها از نشست‌ها و همایش‌های دیگر، می‌شود،

گرفته‌است. این نهاد، به‌ویژه در تصمیم‌سازی‌های کلان مانند انتخاب پادشاهان، وضع و تصویب قانون اساسی، جنگ و صلح، حل و فصل منازعات کلان در سطح ملی و بین‌المللی و مناقشات مرزی، نقش عمده و بسزایی ایفا کرده‌است. از دوران به‌قدرت رسیدن احمدشاه ابدالی در لویه جرگه ۱۷۴۷م، قندهار و تغییر نام کشور، به افغانستان، تا امروز، همواره به‌عنوان ابزاری مشروعیت‌بخش زمامداران و حاکمان کشور، از سوی طبقه حاکم و پشتون‌ها، به‌صورت غیرشفاف مورد بهره‌برداری واقع شده است. در طول حیات سیاسی و تاریخ اجتماعی کشور، رهبران، سران و افراد ذی‌نفوذ اقوام و قبایل پشتون، دایما از طرفداران و علاقه‌مندان عمده این نهاد سنتی و برخاسته از فرهنگ قبیله‌ای بوده‌اند.

با این وجود، همه منابع رسمی و غیررسمی، از لویه جرگه، به‌عنوان معتبرترین نهاد مشروعیت‌ساز در دوران معاصر نام برده‌اند. چنان‌که در جریان مباحثات تدوین قانون اساسی دوره جمهوریّت نیز، این تفکر و برداشت وجود داشته‌است و در نوشته یکی از اعضای کمیسیون تدوین قانون اساسی جدید کشور نیز، بازتاب یافته است: «لویه جرگه، یک سنت ملی و عرف حقوقی و سیاسی پایدار و ریشه‌دار در تاریخ افغانستان می‌باشد و در ادوار و مقاطع مختلف، تأثیرات مهم در حل بحران‌ها و مشکلات کشور داشته‌است. بنابراین، باید به این جرگه، به‌عنوان عالی‌ترین مظهر اراده مردم افغانستان، احترام گذاشته شود و در متن قانون اساسی درج گردد، تا مشکل قانونی نداشته باشد.» (دانش، ۱۳۹۱: ۲۸۸)

علی‌رغم نقش و جایگاه این نهاد در حل بحران‌ها و مشکلات کشور، چالش‌های حقوقی جدی فراروی آن، وجود دارد که در این نوشته، به تبیین و بررسی آن‌ها پرداخته خواهد شد. اما به‌نظر می‌رسد، برای فهم درست موضوع، بایسته‌است، لویه جرگه تعریف و مفهوم‌شناسی شود.

ارزش‌های سنتی و افغانی آن است. (اصولی، پیشین)

بنابراین، منظور از لویه‌جرگه، در عرف سیاسی و اجتماعی افغانستان، اجتماع بزرگی مرکب از سران قبایل، اقوام، ارکان دولت و دربار حاکم است که هرازچندگاهی طبق صلاح‌دید شاه دعوت و پیشنهاد دولت تشکیل می‌شد و اعضای آن، درباره‌ی مهم‌ترین مسایل سیاسی و اجتماعی کشور، به‌رایزنی و وضع قانون می‌پرداختند. (همان) هرچند مفهوم و ماهیت آن، امروزه دچار تغییر و تحول شده‌است؛ دیگر کارکرد، کارویژه‌ها و صلاحیت‌های آن، نشان‌گر مفهوم و ماهیت گذشته‌ی آن، به‌هیچ‌وجهی نیست.

۲. پیشینه و سیر تاریخی لویه‌جرگه در افغانستان

در تاریخ حیات سیاسی معاصر افغانستان، مجلس یا اجتماع مردمی بزرگ، تحت نام و عنوان «لویه‌جرگه»، همواره، برگزار شده‌است و تا کنون، ادامه دارد و جایگاه قانونی نیز، یافته‌است، به‌منظور آشنایی بیش‌تر، به فهرست لویه‌جرگه‌ها، اشاره می‌شود.

۱.۲. لویه‌جرگه قندهار (۱۱۶۰ ق/ ۱۷۴۷ م)

نخستین لویه‌جرگه، در سال ۱۱۶۰ ق، (۱۱۲۶ ش/ ۱۷۴۷ م)، برگزار شد. این جرگه، که سرنوشت آینده‌ی کشور تازه تاسیس و جدیدی را به‌نام افغانستان رقم زد، پس از کشته شدن نادرشاه افشار، در مزار شیر سرخ، در داخل قلعه‌ی نظامی نادرآباد، به‌تاریخ مهر ماه ۱۱۲۶ ش، برگزار شد و نه روز طول کشید و پس از نه روز مباحثه احمدشاه ابدالی از قوم سدوزایی، به‌عنوان پادشاه افغانستان برگزیده شد. در مورد چگونگی تصمیم‌گیری در این جرگه، می‌گویند: یک مرد صوفی به‌نام صابرشاه کابلی، خوشه‌ی گندمی را به‌جای تاج بر کلاه احمد خان ابدالی، نصب کرد و او را پادشاه مملکت خواند و بدین ترتیب، به‌جر و بحث و مباحثات طولانی مدت (نه روزه)، پایان داد. (محمدی، ۱۳۸۷: ۳۱۴-۳۱۶)

۲.۲. لویه‌جرگه کابل (۱۸۴۱ م)

این لویه‌جرگه، در آستانه‌ی جنگ اول افغانستان و

انگلیس، به‌تاریخ اول نوامبر سال ۱۸۴۱ م، در محله شورآباد کابل، برگزار گردید و دوازده نفر، در آن، عضویت داشتند. در این لویه‌جرگه، محمد زمان خان (برادرزاده امیر دوست محمد خان)، به‌عنوان نایب رئیس و امین‌الله خان لوگری، به‌عنوان معاون او برگزیده شدند. این جرگه، علاوه بر نظم دادن به‌هزاران مجاهد و جنگنده و حل مسایلی از قبیل آذوقه‌رسانی، طرح حمله و اعلام جهاد توسط عالمان دین، روز دوم نوامبر را روز قیام عمومی اعلام کردند. (همان)

۳.۲. لویه‌جرگه کابل (۱۲۴۴ ق/ ۱۸۶۵ م)

امیر شیرعلی خان به‌منظور ثبات و استحکام پادشاهی، جلب حمایت مردم و تأمین امنیت، جرگه‌ی بزرگی را با حضور ۲۰۰۰ نفر و ریاست خود، در سال ۱۸۶۵ م، در کابل برگزار کرد و همه‌ی اراکین دولت در آن، شرکت کرده بودند. براینکه و برون داد این جرگه، ولایت عهدی شهزاده عبدالله پسر هفت ساله‌ی امیر شیرعلی خان و به‌دست آوردن پشتیبانی مردم بود. (همان)

۴.۲. لویه‌جرگه کابل (۱۲۹۳ ق/ ۱۹۱۵ م)

در جریان جنگ جهانی اول، هیئتی از آلمان، اتریش و ترکیه به‌افغانستان آمد و خواستار ورود افغانستان در جنگ علیه انگلستان شد. امیر حبیب‌الله، جرگه‌ی بزرگی را با ۵۴۰ عضو، در اکتبر ۱۹۱۵ م، برای تصمیم‌گیری شرکت یا عدم شرکت افغانستان در جنگ جهانی اول، برگزار کرد. تصمیم کلی بر عدم مداخله و حفظ بی‌طرفی گرفته شد. (همان)

۵.۲. لویه‌جرگه جلال آباد (۱۳۰۱ ش/ ۱۹۲۰ م)

پس از استقلال افغانستان در سال ۱۲۴۰ ق/ ۱۹۲۱ م، (شاکر، ۱۳۸۴: ۷۲) در دوران حکومت امان‌الله خان، جرگه‌ی بزرگی که مرکب از اعضای شورای دولت و نمایندگان مردم کابل و اطراف بود، در زمستان ۱۳۰۱ ش، در جلال آباد، با عضویت ۸۷۲ نفر، برگزار شد و شخص امان‌الله خان بر آن نظارت داشت. هدف

اصلی آن اصلاحات اجتماعی بود و نظام‌نامه اساسی که نخستین قانون اساسی افغانستان به حساب می‌آمد، در این جرگه، تصویب کردند. (دولت‌آبادی، ۱۳۸۳: ۴۷-۴۸).

۶،۲. لویه جرگه پغمان (۱۳۰۳ ش / ۱۹۲۲ م)

به‌دنبال لویه جرگه جلال‌آباد، لویه جرگه پغمان، در تابستان ۱۳۰۳ ش، با عضویت ۱۵۰۴ نفر، برگزار شد. این جرگه بیش‌تر به‌مسأله اصلاحات اقتصادی توجه داشت. در این جرگه، نمایندگان مردم و شرکت کنندگان آزادانه ابراز نظر می‌کردند و از این لحاظ، در میان دیگر لویه جرگه‌ها استثنا دانسته می‌شود. (همان)

۷،۲. لویه جرگه پغمان (۱۳۰۷ ش / ۱۹۲۴ م)

تصویب نظام‌نامه اساسی، در جرگه‌های ۱۳۰۱ و ۱۳۰۳ ش، موجب اعتراضات و واکنش‌های شدیدی در میان مردم شد و مخالفان اصلاحات، با تحریکات بیرونی، در خوست شورش‌هایی را به راه انداختند. به‌منظور تجدید نظر و تعدیل نظام‌نامه اساسی، دومین لویه جرگه پغمان، با حضور ۱۰۰۰ نفر، برگزار شد. در لویه جرگه، شورای ۱۵۰ نفری دولت، به شورای ملی تغییر نام یافت، عفو مجازات از حقوق و صلاحیت‌های شاه دانسته شد، دوره سربازی سه سال تعیین شد و القاب تشریفاتی لغو گردید. (کمال، ۱۳۷۷: ۱۵۵).

۸،۲. لویه جرگه کابل (۱۳۰۹ ش / ۱۹۳۰ م)

پس از سقوط حکومت امیر امان‌الله خان و روی کار آمدن حکومت نادرشاه، در سال (۱۳۰۹ ش / ۱۹۳۰ م)، لویه جرگه که ۳۰۱ نفر، عضو داشت، با سخنرانی نادر خان و ریاست برادرش، محمد هاشم خان، در کابل برگزار شد. لایحه انتخابات شورای ملی، تعداد و شیوه انتخاب نمایندگان شوراهای ولایتی، رنگ بیرق و پرچم، استرداد دارایی‌های امان‌الله خان، تصویب دوباره نشان‌ها و القاب رسمی و تشریفاتی، از موضوعات اساسی در این لویه جرگه، بود و نظام‌نامه اساسی نیز، با بازنگری و تجدید نظرهایی در

آن، به اصول‌نامه اساسی، تغییر نام داد. (همان)

۹،۲. لویه جرگه کابل (۱۳۲۰ ش / ۱۹۴۱ م)

نخستین جرگه‌ای بود که پس از کشته شدن نادرشاه و پادشاهی پسرش محمد ظاهرشاه، برگزار شد. این جرگه، همزمان بود با جنگ جهانی دوم، این جرگه به‌تاریخ پنجم نوامبر ۱۹۴۱ م، با سخنرانی محمد ظاهرشاه، در لیسه حبیبیه آغاز شد و دو روز ادامه یافت. موضوع آن حفظ بی‌طرفی افغانستان در جنگ و اخراج متخصصان آلمانی و ایتالیایی از کشور بود. (همان)

۱۰،۲. لویه جرگه کابل (۱۳۳۵ ش / ۱۹۵۵ م)

این جرگه، به‌دنبال تحولات منطقه و به‌وجود آمدن کشور جدیدی به‌نام پاکستان برگزار شد. ریاست آن را محمد گل مومند، برعهده داشت و ۳۷۱ نفر در آن، شرکت کرده بودند. موضوع آن، پشتونستان بود و مدت پنج روز ادامه یافت. (همان) به‌دنبال این جرگه بود که افغانستان روابط تنگاتنگی را با شوروی سابق، در پیش گرفت و این آغاز گرفتاری و بدبختی افغانستان بود.

۱۱،۲. لویه جرگه کابل (۱۳۴۳ ش / ۱۹۶۴ م)

این آخرین جرگه، در دوره پادشاهی محمد ظاهرشاه بود، که در قصر سلام‌خانه کابل، برگزار شد و ریاست آن را شخص شاه و معاونت آن را دکتر محمد ظاهر، یکی از نخست‌وزیران بعدی، برعهده داشتند. جرگه، ۴۵۲ نفر عضو داشت و مدت ده روز طول کشید و موضوع آن بررسی و تصویب قانون اساسی جدید بود که تفکیک قوا، دموکراسی، حقوق و آزادی‌های احزاب سیاسی، آزادی مطبوعات و... از موضوعات مهم و کلیدی قانون اساسی بود که تصویب آن، پایه و اساس تحولات دهه ۶۰ میلادی را که به دهه دموکراسی معروف شد، تشکیل می‌داد. (دولت‌آبادی، ۱۳۸۲: ۵۱-۵۴).

۱۲،۲. لویه جرگه کابل (۱۳۵۵ ش / ۱۹۷۶ م)

با روی کار آمدن نظام جمهوری در افغانستان در سال

(۱۳۵۵ ش/ ۱۹۷۶ م)، محمد داوود خان نخستین رئیس جمهور کشور، در زمستان ۱۳۵۵ ش، جرگه‌ای را در وزارت صحت عامه برگزار کرد و هدف از آن، کسب مشروعیت ملی، تصویب قانون اساسی جدید و انتخاب رئیس جمهور تشکیل می‌داد. ریاست جرگه را محمد داوود خان و معاونت آن را عزیزالله واصفی برعهده داشتند. (همان)

۱۳،۲. لویه جرگه کابل (۱۳۶۴ ش/ ۱۹۸۵ م)

پس از روی کار آمدن حکومت بهربری حزب دموکراتیک خلق افغانستان در سال (۱۳۶۴ ش/ ۱۹۸۵ م)، در تابستان همان سال، لویه جرگه‌ای با شرکت ۱۷۹۶ نفر، در تالار بزرگ دانشگاه پلی‌تکنیک کابل، برای سه روز، برگزار شد. ریاست آن را عبدالرحیم هاتف و معاونتش را دکتر عبدالواحد سربابی، برعهده داشتند. منظور و هدف از برگزاری آن، حمایت مردم بود و موضوعات آن جرگه را مسأله صلح و سیاست‌های خارجی دولت افغانستان تشکیل می‌داد. (همان)

۱۴،۲. لویه جرگه کابل (۱۳۶۶ ش/ ۱۹۸۷ م)

این جرگه، دومین جرگه بزرگ، در دوره حاکمیت حزب خلق بود، که در تابستان ۱۳۶۶ ش، بازم در تالار بزرگ دانشگاه پلی‌تکنیک کابل، برای دو روز، با ریاست عبدالرحیم هاتف، برگزار شد. نتیجه آن تصویب قانون اساسی جدید بود، که در آن، دین اسلام به‌عنوان دین رسمی مردم افغانستان و برای مذاهب اسلامی، آزادی مذهبی پیش‌بینی شده بود. براساس این قانون اساسی، رئیس جمهور انتخاب شد. لازم به یادآوری است، که دوجرگه بزرگ قومی؛ یکی در تابستان ۱۳۶۵ ش، به‌نام جرگه قبایل پشتون و دیگری هم به‌نام جرگه سراسری مردم هزاره، در تابستان ۱۳۶۶ ش، در کابل برگزار شد. (فیض‌زاده، پیشین)

۱۵،۲. لویه جرگه کابل (۱۳۶۸ ش/ ۱۹۸۹ م)

آخرین لویه جرگه، در دوران حاکمیت حزب

دموکراتیک خلق، در بهار ۱۳۶۸ ش، با فراخوان دکتر نجیب‌الله، رئیس جمهور وقت کشور، برای سه روز در کابل برگزار شد. این لویه جرگه، ۷۳۲ عضو داشت و موضوع آن، آشتی ملی، مصالحه با مجاهدان و حل مسایل سیاسی افغانستان بود. (همان)

۱۶،۲. لویه جرگه هرات (۱۳۷۳ ش/ ۱۹۹۴ م)

این جرگه، در سال (۱۳۷۳ ش/ ۱۹۹۴ م)، از سوی امیر محمد اسماعیل خان؛ والی هرات برای مدت پنج روز، برگزار شد. در آن، از شخصیت‌های سیاسی و ملی افغانستان، در خارج از کشور از جمله یکی از مهم‌ترین چهره‌های شاخص و برجسته این جرگه، مرحوم داکتر محمدیوسف، صدراعظم اسبق افغانستان نیز، دعوت شده بود. (همان)

۱۷،۲. لویه جرگه اضطراری (۱۳۸۱ ش/ ۲۰۰۱ م)

لویه جرگه اضطراری، براساس توافق‌نامه بن، با حضور ۱۶۰۰ نفر، در خیمه لویه جرگه، در کابل، دایر گردید. این لویه جرگه، با انتخاب حامد کرزی به‌عنوان رئیس اداره انتقالی و تصویب ساختار اساسی نظام جدید افغانستان، تحول اساسی و بزرگی را در تاریخ سیاسی این کشور، به‌وجود آورد.

۱۸،۲. لویه جرگه تصویب قانون اساسی (۱۳۸۲ ش/ ۲۰۰۳ م)

لویه جرگه تصویب قانون اساسی، با عضویت ۵۰۰ نفر، در واقع نقطه عطفی در تاریخ معاصر افغانستان بود. این جرگه نیز، در خیمه لویه جرگه، در کابل، دایر شد و قانون اساسی جدید سال ۱۳۸۲ ش، را تصویب کردند.

۳. جایگاه حقوقی لویه جرگه در افغانستان

لویه جرگه، به‌عنوان یک نهاد و مرجع تصمیم‌گیری، در نظام‌های سیاسی افغانستان، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده‌است و در حیات سیاسی این کشور، دارای سابقه و پیشینه بیش از یک سده، است. با این وجود، در نظام حقوقی این کشور، عمری زیادی



صلاحیت‌های آن، تعیین و پیش‌بینی شده‌است.
(همان، مواد ۷۲ و ۷۳)

۳.۳. اصول اساسی جمهوری دموکراتیک افغانستان (۲۵ حمل ۱۳۵۹ ش)

در اصول اساسی جمهوری دموکراتیک افغانستان (۲۵ حمل ۱۳۵۹ ش)، فصل سوم آن، عهده‌دار تبیین جایگاه حقوقی لویه‌جرگه، است و در ماده ۳۵ و اولین فقره آن، از لویه‌جرگه، به‌عنوان عالی‌ترین ارگان قدرت دولتی جمهوری دموکراتیک افغانستان، نام‌برده و شورای عالی خوانده شده‌است. در بندها و فقره‌های بعدی، ترکیب لویه‌جرگه، نحوه انتخاب نمایندگان، تشکیل، صلاحیت و ترتیب فعالیت آن، به‌آیین‌نامه جرگه، واگذار شده‌است. (اصول اساسی جمهوری دموکراتیک افغانستان، ۱۳۵۹: ماده ۳۵).

۴.۳. قانون اساسی جمهوری افغانستان (۹ قوس ۱۳۶۶ ش)

قانون اساسی جمهوری افغانستان (۹ قوس ۱۳۶۶ ش)، آمده‌است: «لویه‌جرگه، مطابق به‌سنن ملی و تاریخی، عالی‌ترین مظهر اراده مردم افغانستان می‌باشد. (قانون اساسی جمهوری افغانستان: ۱۳۶۶: ماده ۶۵) در ماده ۶۷ قانون مزبور تصویب و تعدیل قانون اساسی، انتخاب و قبول استعفای رئیس جمهور، اعلام جنگ یا صلح و مهم‌ترین مسایل مربوط به سرنوشت کشور، از اختیارات و صلاحیت‌های لویه‌جرگه، دانسته شده‌است.

۵.۳. قانون اساسی جمهوری افغانستان (۸ جوزای ۱۳۶۹ ش)

در قانون اساسی جمهوری افغانستان، مواد ۶۵-۷۰ قانون اساسی جمهوری افغانستان مصوب ۹ قوس ۱۳۶۶ ش، بدون هیچ‌گونه تغییراتی، بازتاب یافته‌است. (قانون اساسی جمهوری افغانستان، ۱۳۶۹: مواد ۶۵-۷۰) بنابراین، مواد یاد شده، مبانی حقوقی لویه‌جرگه، را در سیستم حقوقی افغانستان، تشکیل می‌دهد.

ندارد و برای نخستین‌بار در قانون اساسی محمد ظاهرشاه، مصوب ۹ میزان ۱۳۴۳ ش، وارد قانون اساسی شد و در سیستم حقوقی کشور راه یافت و سپس در سایر قوانین اساسی نظام‌ها و حکومت‌ها ادامه یافت، که به‌منظور آشنایی بیش‌تر و آگاهی از این امر، در زیر به‌جایگاه لویه‌جرگه در قوانین اساسی افغانستان، اشاره می‌شود.

۱.۳. قانون اساسی محمدظاهرشاه (۹ میزان ۱۳۴۳ ش)

در این قانون اساسی، که به‌تاریخ ۹ میزان ۱۳۴۳ ش، به‌تصویب اعضای لویه‌جرگه رسیده‌است، در فصل پنجم آن حدود ۷ ماده، به لویه‌جرگه، اختصاص یافته‌است و در این مواد قانون اساسی، ترکیب لویه‌جرگه، نحوه تشکیل آن، شیوه ریاست آن، قلمرو اختیارات و صلاحیت‌های آن، تعیین و پیش‌بینی شده‌است. در واقع، این مواد قانون اساسی، مبانی حقوقی و قانونی لویه‌جرگه، در نظام حقوقی افغانستان، محسوب می‌شود. (قانون اساسی محمدظاهرشاه، مصوب ۹ میزان ۱۳۴۳: مواد ۷۸-۸۴)

۲.۳. قانون اساسی جمهوری افغانستان (۵ حوت ۱۳۵۵ ش)

در قانون اساسی دوره جمهوری شاهانه سردار محمد داوود خان، فصل ششم آن، مشتمل بر ۱۰ ماده (مواد ۶۵-۷۴)، به لویه‌جرگه اختصاص پیدا کرده‌است. در ماده ۶۵ قانون اساسی مذکور، لویه‌جرگه، عالی‌ترین مظهر قدرت و اراده مردم دانسته شده‌است. در این قانون اساسی، موارد و قلمرو اختیارات و صلاحیت‌های این جرگه، به‌صورت مشخص تعیین و نام‌برده شده‌است، که عبارتند از: ۱. تعدیل قانون اساسی ۲. انتخاب و قبول استعفای رئیس جمهور ۳. تصویب و اعلام جنگ و صلح ۴. هر واقعه مهمی که تصویب لویه‌گه را ایجاب کند. (قانون اساسی جمهوری افغانستان، ۱۳۵۵: ماده ۶۷) در مواد ۷۲ و ۷۳ این قانون اساسی، به‌ترتیب، تدوین آیین‌نامه لوی‌جرگه و

۶،۳. قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان (۱۳۸۲/۱۰/۱۴ش)

قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان (۱۳۸۲/۱۰/۱۴ش)، در فصل ششم، طی ۶ ماده، جایگاه حقوقی لویه جرگه را پیش‌بینی کرده‌است. در این قانون اساسی، لویه جرگه، عالی‌ترین مظهر اراده مردم افغانستان تلقی و قلمداد شده‌است. تفاوت قابل توجهی که با دیگر قوانین اساسی کشور، در خصوص لویه جرگه دارد، در قلمرو اختیارات و صلاحیت‌های لویه جرگه، است. در این قانون اساسی، علاوه بر تعدیل قانون اساسی که در قوانین اساسی جمهوری داوود خان و حزب دموکراتیک خلق و پرچم (دوره ریاست دکتر نجیب‌الله)، نیز، آمده و پیش‌بینی شده بود، اتخاذ تصمیم در مورد مسایل مربوط به استقلال، حاکمیت ملی، تمامیت ارضی و مصالح علیای کشور و محاکمه رئیس جمهور نیز، در قلمرو و حیطه اختیارات و صلاحیت‌های لویه جرگه، دانسته شده‌است. (قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان، ۱۳۸۲: ماده ۱۱۱) با توجه به جایگاه لویه جرگه، بایسته است، کارویژه لویه جرگه نیز، بررسی و تبیین شود.

۴. کارویژه‌های لویه جرگه

با نگاهی به قوانین اساسی افغانستان، می‌توان گفت: لویه جرگه در گذشته‌ها، کارویژه‌های متفاوتی داشته‌است، که می‌توان آن‌ها را در این موارد خلاصه و تبیین کرد: تعیین و نصب پادشاه، تعیین ولی عهد، تصویب برنامه‌های اصلاحی دولت، تصمیم‌گیری در مورد مسایل کلان کشور در سطح ملی و بین‌المللی، تصویب قانون اساسی، تصویب برخی قوانین عادی کشور و تعیین اعضای شورای ملی کشور. (فرهنگ، پیشین: ج ۲، ۵۳۱، ۵۴۴، ۶۰۶ و ۶۸۴) در حقیقت، لویه جرگه، در گذشته، علاوه بر کارویژه‌های خاص خود، وظیفه قانون‌گذاری را نیز بر عهده داشته‌است. البته در همه دوره‌ها و دولت‌ها، لویه جرگه، همه این کارویژه‌ها را نداشته‌است، بلکه به‌طور کلی می‌توان

این موارد را از کارویژه‌های این نهاد دانست. به‌عنوان نمونه، (ر. ک: قوانین اساسی سال‌های ۱۳۵۵، ماده ۶۷، ۱۳۶۶، ماده ۶۵ و ۱۳۶۹، مواد ۶۵-۷۰) در قانون اساسی کشور، مصوب ۱۳۸۲ش، موارد زیر به‌عنوان کارویژه‌ها و صلاحیت‌های لویه جرگه، پیش‌بینی شده‌است.

۱،۴. تعدیل قانون اساسی

یکی از امور و مسایل مهم و اساسی در هر کشوری، موضوع بازنگری و تعدیل قانون اساسی کشور است. طبیعی است، که هیچ قانون اساسی بی‌نیاز از بازنگری و تعدیل نیست و این امر؛ یعنی ضرورت بازنگری و تعدیل، در فرایند اجرای قانون درک و احساس می‌شود. از این‌رو، هر کشوری، برای این امر، راه‌کار و مکانیزمی را در قانون اساسی خود، پیش‌بینی و تعیین می‌کند. در افغانستان، این امر، از کارویژه‌ها و صلاحیت‌های لویه جرگه، دانسته شده‌است. بنابراین، یکی از مهم‌ترین و کلیدی‌ترین کارویژه‌های لویه جرگه، تعدیل قانون اساسی است. (قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان، ۱۳۸۲: ماده ۱۱۱) همان‌گونه که تصویب قانون اساسی نیز، از کارویژه‌ها، وظایف و صلاحیت‌های این نهاد است. (احمدی و صداقت، پیشین: ۲۰۰)

۲،۴. اتخاذ تصمیم در مورد مسایل استراتژیک و کلان کشور

طبق فقره و بند ۱ ماده ۱۱۱ قانون اساسی جدید کشور، تصمیم‌گیری در موضوعات مسایل مربوط به استقلال کشور، حاکمیت ملی، تمامیت ارضی و مصالح علیای کشور، از کارویژه‌های لویه جرگه است. ماده مذکور مقرر داشته‌است: «۱. اتخاذ تصمیم در مورد مسایل مربوط به استقلال، حاکمیت ملی، تمامیت ارضی و مصالح علیای کشور.» براساس این ماده قانون اساسی، لویه جرگه می‌تواند، در مورد حاکمیت ملی، تمامیت ارضی کشور، اختلافات مرزی با کشورهای همسایه و مصالح علیای کشور، که خود



قلمرو و دایره وسیع و گسترده‌ای دارد، تصمیم‌گیری نماید. (احمدی و صداقت، پیشین: ۲۰۱) لویه جرگه، نه تنها می‌تواند، تصمیم بگیرد، بلکه از کارویژه‌ها و صلاحیت‌های اختصاصی و انحصاری این نهاد شمرده شده است.

۳،۴. محاکمه رئیس جمهور

در قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان، یکی از کارویژه‌های مهم لویه جرگه، محاکمه رئیس جمهور کشور در جرایم خاص (همان: ۲۰۴)؛ یعنی ارتکاب جرایم علیه بشریت، خیانت ملی و جنایت است، دانسته شده است. در فقره و بند ۳ ماده ۱۱۱ قانون اساسی مذکور آمده است: «۳. محاکمه رئیس جمهور مطابق به حکم مندرج ماده ۶۹ این قانون اساسی.» قانون‌گذار در فقره و بند ۲ ماده ۶۹ قانون اساسی جدید کشور، به مصادیق این جرایم و مکانیزم محاکمه رئیس جمهور پرداخته است.

۵. چالش‌های حقوقی لویه جرگه در افغانستان

با توجه به جایگاه حقوقی لویه جرگه و کارویژه‌های آن، در قوانین اساسی افغانستان، این پرسش مطرح می‌شود، که آیا لویه جرگه، به عنوان یک سنت قبیله‌ای، می‌تواند، پاسخ‌گویی جامعه باشد؟ و می‌تواند، در دنیایی مدرن امروزی مشروعیت‌ساز تلقی شود؟ عطف به این پرسش‌ها، چالش‌های حقوقی فراروی لویه جرگه، تبیین و بررسی می‌شود. چنان‌که بیان گردید، در عرف سیاسی افغانستان، هرازگاهی به پیشنهاد شاه یا رئیس دولت، درباره مسایل مهم کشور، از جمله تصویب قانون اساسی، لویه جرگه تشکیل یافته است. با این وجود، با چالش‌های حقوقی رو به‌رو است، که در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱،۵. فقدان مبانی حقوقی

یکی از چالش‌های جدی حقوقی لویه جرگه، فقدان مبانی حقوقی و در نتیجه، عدم مشروعیت آن است؛ بدین معنا که لویه جرگه، فاقد مبانی و شالوده حقوقی

است؛ چرا که در نظام‌های حقوقی جهان چیزی به نام لویه جرگه یا نهاد مشابه آن وجود ندارد. پس لویه جرگه، فاقد مشروعیت لازم حقوقی است و چیزی که خود فاقد مشروعیت باشد، چگونه می‌تواند، مشروعیت‌ساز شود؟ به تعبیر فلاسفه، فاقد شی نمی‌تواند معطی آن، باشد. از این‌رو، دولت‌های حاکم یا برخی از نویسندگان تلاش کرده‌اند، لویه جرگه، را دارای مبانی حقوقی بدانند. بنابراین، سه تا مبنا برای لویه جرگه متصور است، که در زیر بررسی و تبیین می‌شود.

الف. لویه جرگه، به مثابه مجلس موسسان؛ بدین معنا که لویه جرگه، همان مجلس موسسان است. پس واجد مشروعیت حقوقی و ملی است. یکی از نویسندگان معاصر کشور، در این زمینه می‌نویسد: «... می‌توان گفت: مجلس مذکور [لویه جرگه]، نقش مثبتی را به عنوان مجلس موسسان، اجرا کرد.» (فرهنگ، ۱۳۷۴: ج ۱، ۱۴۴) نویسنده دیگری می‌نویسد: «لویه جرگه در قوانین اساسی کشور، دارای جایگاه تعیین کننده و موقعیت سرنوشت‌ساز بوده و تا کنون پنج‌بار، به منظور تصویب قانون اساسی تشکیل گردیده و مسئولیت خود را به عنوان یک نهاد موسس سیاسی و ملی، به انجام رسانده است. (محمدی، ۱۳۸۷: ۳۲۰)

اما باید گفت: حقیقت این است، که مجلس موسسان دارای ویژگی‌های است، که در لویه جرگه، وجود ندارد. به عنوان نمونه، اعضای مجلس موسسان، از طرف ملت طی یک فرایند شفاف، برای وضع و تصویب قانون اساسی انتخاب می‌شوند، با اتمام تدوین و تصویب قانون اساسی، مجلس یاد شده منحل می‌گردد. (شیخا، ۱۳۸۰: ۳۲) یکی دیگر از نویسندگان معاصر نیز، می‌نویسد: «مجلس موسسان یا مجمع موسسان و یا قوه موسس، دارای یک‌سری اصول، از جمله اصل شفافیت، بی‌طرفی، مشروعیت، حاکمیت قانون، حقوق بشر، عدالت اجتماعی،

کارآمدی، دموکراتیک بودن، اصل استقلال و مشارکت عمومی است، که هیچ کدام در لویه جرگه افغانستان دیده نمی شود.» (سمیعی، بی تا: ۷)

در حالی که لویه جرگه در افغانستان، چنان که اشاره شد، از منظر تاریخی و حقوقی، به ویژه عدالت اجتماعی، فاقد ویژگی های کارآمدی، دموکراتیک بودن، اصل استقلال و مشارکت عمومی، اصل شفافیت، بی طرفی، مشروعیت، حاکمیت قانون، حقوق بشر، بوده و کارکرد و سازوکار حل مشکلات درون قبیله ای میان اقوام و قبایل پشتون است. بنابراین، لویه جرگه، دارای ماهیت و کارکرد قبیله ای بوده و بیش تر در میان اقوام و قبایل پشتون رواج داشته است. از آنجایی که قدرت سیاسی کشور، در طول تاریخ و حیات سیاسی این مملکت، در دست آنها بوده است، سنت قبیله خود را در تشکیلات سیاسی کشور هم وارد کرده اند. (دانش، ۱۳۷۴: ۵، ۱۵۴-۱۵۵)

ب. لویه جرگه به مثابه شورای اهل حل و عقد

برخی لویه جرگه، را با شورای اهل حل و عقد یکسان پنداشته اند و معتقدند: لویه جرگه، از مشروعیت فقهی و اسلامی برخوردار است. (محسنی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۱۷۸) اما باید گفت: اولاً اهل حل و عقد باید مشکلات مردم را درک کنند و بتوانند، آنها را حل و فصل کنند. ثانیاً برخی از دانشمندان، شورای اهل حل و عقد را همان شورای ملی دانسته اند، که امروزه از آن با عنوان پارلمان یاد می شود، که مسؤول قانون گذاری عادی است، در این صورت نمی تواند، نقش قانون گذار را ایفا نماید. (مودودی، ۱۹۶۹: ۲۶۵-۲۶۲)

ج. لویه جرگه به مثابه عرف حقوقی؛ بدین معنا که لویه جرگه، در اثر تکرار عمل به عرف حقوقی تبدیل شده است و عرف حقوقی، خود از منابع حقوق محسوب می شود. باید گفت: عرف حقوقی، دارای ارکان و عناصر مادی و روانی است؛ که لویه جرگه، فاقد چنین ارکان است. از جمله در تحقق عرف

حقوقی، تکرار عمل باید به اندازه باشد، که الزام آور شمرده شود، تکرار همگانی باشد و عمومیت داشته باشد، تکرار دایمی و بدون انقطاع باشد، تکرار دارای سابقه طولانی باشد و در نهایت، مفهوم آن عمل روشن باشد و هیچ گونه ابهامی، که نیازمند تفسیر باشد، نداشته باشد. علاوه بر این ارکان که ارکان مادی عرف حقوقی محسوب می شوند، رکن روانی آن این است، که مردم آن عمل را لازم الاجرا تلقی کنند، به گونه ای که تارک و متخلف از آن عمل را سزاوار ملامت، سرزنش و حتی کیفر بدانند. به عبارتی، یک عادت زمانی عرف حقوقی دانسته می شود، که در وجدان جمعی مردم جای داشته باشد، به گونه ای که مخالفت با آن، وجدان جمعی جامعه را خدشه دار کند. (شیخا، پیشین: ۱۵۲-۱۵۷). با تأکید بر ارکان یاد شده، نمی توان لویه جرگه را عرف حقوقی دانست؛ زیرا فاقد این ارکان و عناصر است.

۲.۵. ناکارآمدی لویه جرگه

یکی از چالش های حقوقی مهم و اساسی، فراروی لویه جرگه، ناکارآمدی آن است. برخی معتقدند: لویه جرگه، به دلیل ماهیت سنتی اش و هم چنین عدم مکانیزم های دموکراتیک، در انتخاب اعضا، فاقد مشروعیت لازم و کافی است. (سمیعی، پیشین) از این رو، نمی تواند، خواسته ها و مطالبات مردم شهروندان کشور را تامین و برآورده نماید. از سوی دیگر، ممکن است، به عنوان ابزاری برای اهداف سیاسی، مورد سوءاستفاده واقع شود و به جای مشورت و تصمیم گیری جمعی، به ابزاری برای تحمیل اراده حلقهات خاص تبدیل شود. چنان که یکی از نویسندگان معاصر، در این باره می نویسد: «لویه جرگه، را بعضی از نویسندگان مثل اراده مردم و دموکراسی تلقی کرده اند، ولی این اجتماعات در حقیقت، اجتماعی از رهبران و سران اقوام و دیگر صاحب رسوخان [افراد ذی نفوذ]، بوده است که با حکومت وقت، در صف رضایت و موافقت قرار



طریق سران اقوام و قبایل و متنفذان محلی و از سوی سوم، فنی و تخصصی بودن ماهیت امور (تعدیل قانون اساسی، حاکمیت ملی، استقلال، تمامیت ارضی و مصالح علیای کشور)، که باید نمایندگان لویه جرگه در مورد آنها، راه کار و راه حل ارائه کنند و در نهایت تصمیم گیری نمایند، به صورت سیستماتیک این نهاد، ناکارآمد جلوه خواهد داد و ممثل اراده مردم و دموکراسی، نخواهد بود

۵.۵. ابهام در ماهیت لویه جرگه

یکی دیگر از چالش های فراروی لویه جرگه، ماهیت آن است؛ که آیا لویه جرگه، ماهیت مشورتی دارد یا الزام آوری؟ در حالی که برخی از لویه جرگه ها، به عنوان یک مجلس و جرگه مشورتی معرفی می شوند؛ اما در عمل ممکن است، تصمیم های آن جرگه، به عنوان یک خواست ملی و الزام آور، تلقی شود. مهم تر از آن، این است که مصوبات و تصمیمات لویه جرگه، فاقد ضمانت اجرایی قوی است؛ به طور معمول، اغلب مصوبات و تصمیمات لویه جرگه، به عنوان توصیه تلقی می شوند. این امر می تواند، کارایی و تاثیرگذاری لویه جرگه را کاهش دهد.

نتیجه گیری

برایند پژوهش، نشان می دهد: لویه جرگه، در حیات سیاسی افغانستان، دارای پیشینه طولانی بوده، نخستین لویه جرگه، در سال ۱۱۲۶ ش / ۱۷۴۷م، برگزار شده است و هم چنین از جایگاه و نقش بسزایی برخوردار بوده است. به گونه که لویه جرگه (۱۷۴۷م)، قندهار، سرنوشت و آینده کشور تازه تاسیسی را به نام افغانستان رقم زد و احمدشاه ابدالی، را به پادشاهی، رساند. سپس، همواره، در تاریخ معاصر افغانستان، نقش آفرین بوده است. علی رغم پیشینه و نقش آفرینی اش، با چالش های حقوقی جدی رو به رو و مواجه است. فقدان مبانی حقوقی، در نتیجه عدم مشروعیت، ناکارآمدی، تضاد با اصول دموکراتیک، تضعیف نهادهای قانونی کشور و ابهام ماهیت

داشته اند. آنانی که در این جرگه ها دعوت می شدند، این امتیاز را برای توسعه و علو مقام خود با حمایت خموشانه حکومت و برای غلبه بر دشمنان و مخالفان شان و یا در بسیاری از موارد، برای استفاده و اختناق مزید طبقه ضعیف به کار می بردند. ناگفته نباید گذاشت که لویه جرگه، اصلاً یک پدیده اقوام پشتون بوده و در میان سایر اقوام افغانستان، مثال آن، دیده نشده است.» (کشکی، پیشین: ۳۳)

بنابراین، لویه جرگه، به دلیل فقدان مکانیزم های دموکراتیک و سازوکارهای لازم، در دنیای معاصر، ناکارآمد بوده، نمی تواند، پاسخ گویی مطالبات و خواسته های شهروندان باشد. برای ارتقای کارایی و مشروعیت این نهاد، لازم است، که مبانی حقوقی آن، به طور شفاف، مشخص شود و فرایند انتخاب اعضای آن، دموکراتیک تر و شفاف تر شود و ضمانت اجرایی مصوبات آن، نیز، افزایش یابد.

۳.۵. تضاد با اصول دموکراتیک

نحوه گزینش و انتخاب اعضای لویه جرگه، نیز، یکی از چالش های حقوقی است. در بسیاری از موارد، این اعضا، به صورت سنتی و از طریق سران اقوام و قبایل و متنفذان محلی، انتخاب می شوند؛ یا حداقل این افراد، در روند گزینش و انتخاب، اعمال نفوذ می کنند که این مسأله با اصول دموکراتیک، در تضاد است.

۴.۵. تضعیف نهادهای قانونی

برخی از نویسندگان معتقدند: برگزاری لویه جرگه، به ویژه در موارد و مواقعی که برای تصمیم گیری در امور مهم مانند مسایل مربوط به استقلال، حاکمیت ملی، تمامیت ارضی و مصالح علیای کشور، (قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان، ۱۳۸۲: ماده ۱۱۱، بند ۱) به جای پارلمان و سایر ارگان ها و نهادهای قانونی برگزار می شود، از یک سو می تواند، به تضعیف این نهادها و بی اعتمادی به نظام حقوقی و دموکراتیک منجر شود و از سوی دیگر، با توجه به گزینش و انتخاب اعضای لویه جرگه، به صورت سنتی و از

لویه جرگه، در نتیجه تفسیرهای استفاده‌گرایانه و سودجویانه از آن توسط حاکمان کشور، از جمله چالش‌های حقوقی لویه جرگه است. بنابراین، برای ارتقای کارایی و مشروعیت این نهاد، لازم است، مبانی حقوقی آن به‌طور شفاف تبیین شود، فرایند انتخاب اعضا، دموکراتیک‌تر و شفاف‌تر شود و ضمانت اجرایی مصوبات آن نیز، افزایش یابد.

منابع

الف. کتاب‌ها

احمدی، عیدمحمد و صداقت، قاسم‌علی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی افغانستان با تاکید بر قانون اساسی، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی^(ص)، چاپ اول، ۱۳۸۸.

اصولی، زکریا، ساختار و صلاحیت‌های لویه جرگه در قوانین اساسی افغانستان، کابل، انتشارات سعید، چاپ اول، ۱۳۹۴.

دانش، سرور، متن کامل قوانین اساسی افغانستان، کابل، انتشارات بنیاد اندیشه، چاپ اول، ۱۳۹۸.

_____ حقوق اساسی افغانستان، کابل، انتشارات دانشگاه ابن سینا، چاپ دوم، ۱۳۹۱.

_____ درآمدی بر وضع و تصویب قانون اساسی جدید، کابل، انتشارات مرکز فرهنگی سراج، ۱۳۸۲.

دولت‌آبادی، بصیراحمد، افغانستان و قانون اساسی آینده (مجموعه مقالات)، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۲.

شاکر، محمود، افغانستان؛ تاریخ، سرزمین، مردم، ترجمه عزیزالله علیزاده مالستانی، تهران، موسسه انتشاراتی عرفان، چاپ دوم، ۱۳۸۴.

عبدالعزیز شیخا، ابراهیم، کلیاتی درباره قانون اساسی، ترجمه سرور دانش، قم، انتشارات سلسال، چاپ اول، ۱۳۸۰.

فرهنگ، میرمحمد صدیق، افغانستان در پنج قرن

اخیر، قم، انتشارات وفایی، ۱۳۷۴.

الفنستون، مونت استوارت، افغانان، جای، فرهنگ و نژاد (گزارش سلطنت کابل)، ترجمه آصف فکرت، مشهد، انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۶.

فیض‌زاده، محمدعلم، جرگه‌های بزرگ ملی افغانستان (لویه جرگه‌ها)، لاهور، مطبعه منصوره، چاپ اول، ۱۳۶۸.

کشکی، صباح‌الدین، دهه قانون اساسی غفلت‌زدگی افغان‌ها و فرصت‌طلبی روس‌ها، پیشاور، شورای ثقافتی جهاد افغانستان، چاپ اول، ۱۳۶۵.

کمال، محمدناصر، افغانستان سرزمین آریا، پیشاور، چاپ اول، ۱۳۷۷.

مودودی، ابوالاعلا، نظریه‌الاسلام و هدیه فی‌السیاسه والقانون والدستور، بیروت، دارالفکر، ۱۹۶۹م.

محسنی، محمدجواد، افغانستان و قانون اساسی آینده (مجموعه مقالات)، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۲.

محمدی، عبدالعلی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی افغانستان، کابل، انتشارات دانشگاه خاتم‌التبیین^(ص)، چاپ اول، ۱۳۸۷.

ب. مجلات (مقالات)

دانش، سرور، «نگرش کلی بر قوانین اساسی افغانستان»، فصل‌نامه سراج، سال دوم، شماره ۵، ۱۳۷۴.

رضوی، ابوالفضل و مسلم‌یار، احمدشعیب، «لویه جرگه و جایگاه آن در تاریخ‌نگاری معاصر افغانستان»، جامعه‌شناسی تاریخی، دوره ۱۲، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص ۱۸۰-۱۴۴.

سمیعی، محمد، «تحلیل تاریخی - حقوقی لویه جرگه‌ها در افغانستان»، صص ۸-۱.

عصمت‌اللهی، محمدهاشم، «لویه جرگه افغانستان: نماد اراده ملی افغان‌ها»، مطالعات آسیایی مرکزی و قفقاز، زمستان ۱۳۷۹، شماره ۳۲، صص ۱۷۲-۱۶۵.

اصول اساسی جمهوری دموکراتیک افغانستان،
مصوب ۲۵ حمل ۱۳۵۹ ش.
قانون اساسی جمهوری افغانستان، مصوب ۹ قوس
۱۳۶۶ ش.
قانون اساسی جمهوری افغانستان، مصوب ۸ جوزای
۱۳۶۹ ش.

ج. قوانین اساسی افغانستان
قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان، مصوب
۱۳۸۲.
قانون اساسی شاهی افغانستان، (محمدظاهرشاه)،
مصوب ۹ میزان ۱۳۴۳ ش.
قانون اساسی جمهوری افغانستان، مصوب ۵ حوت
۱۳۵۵ ش.

شورا و مشروعیت در اندیشه سیاسی اهل سنت

دکتر ضامن‌علی حبیبی

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث در اندیشه سیاسی اسلام، جایگاه شورا و نقش آن در مشروعیت نظام سیاسی است. در اندیشه اهل سنت، شورا یکی از اصول مهم، در فرآیند انتخاب خلیفه و اداره امور امت اسلامی محسوب می‌شود.

اما پرسش اساسی آن است که شورا در این مکتب چه نقشی در مشروعیت قدرت سیاسی دارد؟ آیا صرفاً مشورتی است یا جنبه الزام‌آور نیز دارد؟ این مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی، به بررسی مفهوم شورا در قرآن و سنت، و دیدگاه متکلمان و فقهای اهل سنت در مورد نقش شوری در مشروعیت نظام پرداخته است. یافته‌های نهایی مقاله، این است که خلافت و امارت در اندیشه سیاسی اهل سنت در قالب عقد وکالت تبیین می‌شود حاکم و خلیفه وکیل امت در تأمین مصالح امت و اجرای شریعت است.

نهاد شوری در اندیشه سیاسی اهل سنت یکی از منابع مهم مشروعیت سیاسی شمرده می‌شود که مستند به مبانی قرآنی و سنت نبوی است و نسبت به

نظریه قهر و غلبه و استخلاف از مستندات قوی‌تر برخوردار است.

واژگان کلیدی: شورا، مشروعیت، خلافت، اهل سنت، سیاست اسلامی، بیعت، اهل حل و عقد

مقدمه

اندیشه سیاسی در اسلام، برخلاف فلسفه سیاسی غرب، عمدتاً بر مبنای منابع دینی، یعنی قرآن، سنت و سیره خلفا بنا شده است.

یکی از مفاهیم بنیادین در این اندیشه، اصل «شورا» است که در آیات متعددی از قرآن و همچنین در سیره نبوی به آن اشاره شده است. اهل سنت، که شکل غالب امت اسلامی را پس از رحلت پیامبر (ص) تشکیل دادند، در نظریه‌پردازی سیاسی خود، شورا را به عنوان مبنایی برای مشروعیت خلافت و مشارکت نخبگان امت در اداره جامعه پذیرفته‌اند. نظریه شورا یکی از نظریه‌های مطرح در اندیشه سیاسی اهل سنت است که بیانگر شیوه مشروع استقرار حکومت و قدرت سیاسی می‌باشد.

اهل سنت برای شورا اعتبار خاصی قائل بوده و



معتقدند حکومتی که از راه شورا مستقر شده باشد مشروعیت پیدا می‌کند. این شیوه از استقرار حکومت همانند شیوه‌های استخلاف و استیلاء، ریشه در واقعیات سیاسی صدر اسلام دارد. حاکمان پس از پیامبر (ص) با سه شیوه «انتخاب توسط اهل حل و عقد»، «استخلاف» و «شورا» انتخاب شدند و بعدها شیوه استیلاء و غلبه نیز به عنوان یکی از راه‌های مشروع حکومت مطرح گردید.

مبنای مشروعیت چنین شیوه‌ای برای استقرار حکومت در دیدگاه اهل سنت، عمل صحابه است. از نگاه اهل سنت گفتار و کردار صحابه هم‌پایه قرآن و سنت، منبع اصلی احکام سیاسی به شمار می‌رود و به همین جهت شرایط و شیوه‌های استقرار خلفای راشدین را نمونه آرمانی و مشروع حکومت اسلامی دانسته و مشروعیت عمل سیاسی حاکمان را بر پایه همین امر توجیه می‌نمایند (فیرحی، ۱۳۸۴، ص ۳۵).

۱- ضرورت امامت وزعامت امت در اندیشه ساسی اهل سنت

اهل سنت معتقدند که امامت نهادی است که به‌عنوان جانشینی پیامبر اسلام (ص) در پاسداری از دین و تدبیر امور دنیوی امت اسلامی تأسیس شده است. این منصب، عهده‌دار تأمین نظم عمومی، اجرای احکام شرعی و حفظ نظام اجتماعی و دینی جامعه اسلامی است. انعقاد امامت برای شخصی که واجد شرایط تصدی این مقام باشد، بنابر اجماع علمای مسلمان، واجب است؛ گرچه برخی از متکلمان همچون «ابوبکر اصم» از این اجماع تخلف کرده‌اند (ماوردی، ۱۴۰۶ ق: ص ۵). دیگری می‌نویسد: امامت، ریاست عمومی در امور دین و دنیا است و تعریف نقض می‌شود به وسیله نبوت، بهتر است این‌گونه گفته شود؛ امامت، خلافت رسول الله است در اقامه دین طوری که اطاعت او بر همه امت واجب باشد شیعه و اهل سنت در باب امامت در یک مورد اتفاق نظر دارند هر دو فرقه اسلامی امامت را ریاست

عمومی در امر دین و دنیا می‌دانند (عبد الرحمن بن احمد ایجی، ۱۴۰۹، ص ۳۹۵) در خصوص مبنای وجوب امامت، اختلاف نظر میان متکلمان پدید آمده است که آیا این وجوب، عقلی است یا شرعی؟

برخی از اندیشمندان، وجوب امامت را مستند به حکم عقل دانسته‌اند. ایشان استدلال کرده‌اند که عقلای عالم، ذاتاً نیازمند رهبری هستند که مانع از ظلم و تجاوز میان افراد شود و در موارد نزاع، داوری و فصل خصومت نماید. در فقدان حاکم، جامعه دچار هرج و مرج، بی‌نظمی و فروپاشی ساختارهای مدنی خواهد شد.

در مقابل، گروهی دیگر از متکلمان بر این باورند که وجوب امامت، شرعی است نه عقلی؛ زیرا وظایف امام، در زمره‌ی امور شرعی است و تعلق تکلیف بدان‌ها مستند به خطاب شرع می‌باشد. از منظر عقل، ممکن بود چنین تکلیفی اساساً جعل نگردد، و در نتیجه عقل به‌تنهایی توان ایجاب این منصب را ندارد. آنچه امامت را الزامی می‌سازد، حکم شریعت به واگذاری تدبیر امور دینی به ولیّ امر است. در همین زمینه، آیه شریفه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹).

۲- شیوه انتخاب امام ورهبر در اندیشه سیاسی اهل سنت

در اندیشه سیاسی اهل سنت، برای شیوه استقرار خلیفه و حاکم و انعقاد امامت و خلافت، معمولاً سه روش مورد پذیرش قرار گرفته است که عبارت‌اند: از بیعت، شورا و استخلاف، و در هر سه مورد معمولاً به عمل صحابه استناد می‌شود، معنای استناد این است که هر سه روش از نظر فقهی در قلمرو امور تخیری هستند و اخذ هر کدام از روش‌های پذیرفته شده از نظر فقهی اشکال ندارد. (ضامن علی، حبیبی، ۱۳۸۵، ص ۴۲)

یکی از شیوه‌های اعمال حق حاکمیت توسط امت، انتخاب شورای اهل حل و عقد است اهل حل و

عقد مجتهدان، روسا و نخبگان جامعه هستند که به نمایندگی از مردم اقدام به انتخاب امام می‌کنند وقتی اهل حل و عقد کسی را شایسته زمامداری امت اسلامی تشخیص دهد، زمامداری امت اسلامی را به وی پیشنهاد می‌کند. اگر شخص مورد پیشنهاد ریاست امت را پذیرا شد از امت اسلامی دعوت می‌گردد که با ایشان بیعت نمایند ابوالحسن ماوردی در کتاب الاحکام السلطانیة والولایات الدینیة می‌نویسد: هرگاه اهل حل و عقد برای انتخاب رهبر سیاسی (امام) گرد هم آیند، وضعیت و شرایط افرادی را که صلاحیت تصدی منصب امامت را دارا می‌باشند مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهند. سپس از میان آنان، شخصی را که از حیث فضیلت برتر، از نظر شرایط کامل‌تر، و از لحاظ مقبولیت اجتماعی مورد پذیرش و اطاعت سریع‌تر عموم مردم است، جهت بیعت برمی‌گزینند.

چنانچه اعضای اهل حل و عقد پس از اجتهاد و بررسی، فرد مشخصی را برای رهبری شایسته تشخیص دهند، مقام امامت را به او پیشنهاد می‌دهند. اگر وی این مسئولیت را بپذیرد، با او بیعت می‌نمایند و با تحقق بیعت، امامت او رسمیت یافته و برای تمامی آحاد امت، التزام به بیعت و اطاعت از او واجب می‌گردد.

اما اگر فرد منتخب از پذیرش امامت امتناع ورزد و مسئولیت رهبری را نپذیرد، اجبار و الزام او جایز نیست؛ زیرا امامت، عقدی است مبتنی بر رضایت و اختیار، و اعمال اکراه و اجبار در آن راه ندارد. در این صورت، از وی صرف‌نظر شده و فرد دیگری از میان افراد واجد شرایط برای تصدی مقام امامت برگزیده می‌شود. (ماوردی، ابو الحسن، بی‌تا، ج ۱ ص ۲۶۰) مجلس اهل حل و عقد در نظام سیاسی اهل سنت، به مثابه پارلمان و مجلس شورای است که در بعضی از کشورهای اسلامی وظیفه تعیین خلیفه و امام را به عهده داشته است ولی در مورد مشروعیت عمل آن‌ها

و اجتماعی که به وسیله اهل حل و عقد منعقد می‌شود حضور این هیئت شرط نیست و بسیاری از علمای اهل سنت حتی انعقاد خلافت با بیعت حتی یک نفر از اهل حل و عقد را تجویز می‌کنند. (تفتازانی، سعد الدین، ۱۹۸۹، ج ۵ ص ۲۳۳) در خصوص تحقق عقد امامت از طریق انتخاب اهل حل و عقد، میان اندیشمندان مسلمان اختلاف‌نظرهایی در مورد حد نصاب لازم برای تحقق آن وجود دارد. برخی از علما بر این باورند که امامت تنها با رضایت اکثریت اهل حل و عقد از تمامی شهرها منعقد می‌شود. این دیدگاه با واقعه بیعت با ابوبکر (رضی الله عنه) در سقیفه بنی ساعده مخالف است؛ زیرا آن بیعت بدون حضور عموم مردم و تنها با حضور گروهی محدود از مهاجرین و انصار انجام شد، و در عین حال مورد پذیرش عمومی قرار گرفت. (ماوردی، الأحکام السلطانیة، ص ۶) باید گفت بیعت در مورد خلیفه اول دو مرحله‌ای بوده است در مرحله اول نخبگان امت در سقیفه بنی ساعده با خلیفه اول (رض) بیعت نمودند در مرحله دوم عمومی امت به تدریج با خلیفه اول بیعت نمودند.

۳- بیعت و انتخاب عامل انشای عقد خلافت و زعامت

از میان معاصران و روشنفکران جدید اهل سنت، احمد عبدالرزاق سنهوری حقوقدان مصری معتقد است که انتخاب، عامل انشای ولایت و خلافت است که به وسیله آن سلطه و حاکمیت به شخص خلیفه واگذار می‌شود وی تصریح می‌کند حتی اگر نامزد ریاست برترین مردم باشد، حق ولایت را جز از راه انتخاب به دست نمی‌آورد وی نظریه‌ای که انتخاب را عامل انشای ولایت می‌داند، بر دیگر دیدگاه‌ها ترجیح می‌دهد. (عبد الجواد فوآد، ۱۹۸۸، ص ۱۰۰) از منظر سنهوری خلافت عقدی است که نیازمند توافق دو اراده است که امت با بیعت انشای عقد وکالت را انجام می‌دهد خلیفه را برای

تصدی نظم اجتماعی، اجرای شریعت بر قراری عدالت، تأمین امنیت و کیل می‌گیرد. با پذیرش این انشاء، توسط فرد منتخب عقد وکالت منعقد می‌گردد.

همچنین وهبه الزحیلی فقیه معاصر اهل سنت می‌نویسد: مسلمین به استثنای شیعه امامیه، اجماع دارند که تعیین خلیفه براساس بیعت است که عبارت است از توافق امام و امت این بیعت در حقیقت یک عقد حقیقی بین امامت و امت است که بر اساس توافق دو اراده به وجود آمده است این نظریه اسلامی بر نظریه قرارداد اجتماعی تقدم تاریخی دارد که آقای روسو مطرح نموده است و معتقد است منبع مشروعیت قرارداد اجتماعی بین مردم و نظام سیاسی است این قرارداد اجتماعی در ادبیات دینی بیعت گفته می‌شود. (الزحیلی، وهبه، بی تا، ص ۱۹۰)

در منظومه اندیشه سیاسی اهل سنت رأی مردم منبع مشروعیت حکومت است فرقی نمی‌کند استعمال رأی یک مرحله‌ای باشد و مردم به‌طور مستقیم به حاکم دینی بیعت نمایند یا دو مرحله‌ای باشد یعنی اهل حل و عقد کسی را به عنوان حاکم دینی معرفی و نامزد نمایند و سپس از مردم درخواست کند که به نامزد خلافت بیعت نمایند گرچه شیوه‌های دیگری مانند استخلاف، شورا و قهر غلبه برای نصب امام و حاکم نیز در فقه اهل سنت مطرح شده است ولی قوی‌ترین و مستندترین منبع مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اهل سنت رأی مردم است و رأی مردم در تفکر سیاسی اهل سنت حق الناس شمرده می‌شود؛ زیرا امت صاحبان اصلی حاکمیت در اسلام و خلیفه خداوند در زمین است که صلاحیت عزل و نصب امام را دارند. راشد غنوشی از متفکران معاصر اهل سنت می‌نویسد: امامت و رهبری سیاسی قرار دادی است میان امت و حکمران که به موجب آن وی به اجرای شریعت، خیرخواهی امت و رأی‌زنی با مردم متعهد می‌شود و از آن طرف، امت نیز تعهد می‌کند در صورت پابندی حکمران به موجبات این قرار داد از

او فرمان برد. کوتاه سخن آن‌که امت منبع همه قدرت‌های حاکم و برخوردار از حاکمیت است و البته این‌ها همه مشروط به این است که در چار چوب قانون اساسی مسلمانان صورت پذیرد. (راشد، غنوشی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۷) ماهیت عقد خلافت که در قالب عقد وکالت می‌شود این وکالت مشروط است به رعایت شرایط شرعی و مصالح اجتماعی امت توسط امام و خلیفه باید رعایت گردد ابوالاعلی مودودی اسلام‌شناس و متفکر پاکستانی تبار می‌نویسد: وقتی بنا شد دولت نیابت و خلافتی از طرف خداوند باشد و تسلیم حاکمیت قانونی واقعی او گردد، ناچار صلاحیت‌های او محدود به حدود الهی بوده جز در چهار چوب این حدود نمی‌تواند فعالیت انجام دهد و از این حد خارج شود علاوه بر وضوح این مطلب، در آیات زیادی وقتی دستور امر و نهی می‌دهد دنبالش می‌فرماید: «آن‌ها حدود خداوند است؛ پس نزدیک نشوید» (مودودی، سید ابوالاعلی، ۱۳۵۱ صص ۶۸-۶۹).

۴- ماهیت خلافت در اندیشه سیاسی اهل سنت

در مورد عقد خلافت و رهبری جامعه اسلامی، اختلاف است برخی از متفکران رهبری امت اسلامی را از نوع ولایت و حکمرانی می‌دانند که حاکم از طرف خداوند ولایت بر امت دارد و امت مکلف به اطاعت هستند برخی دیگر معتقداند که خلافت وکالت است نه ولایت راشد غنوشی متفکر معاصر تونس می‌نویسد:

شمار فراوان خبرگان سیاست دینی به آن گراییده‌اند که عقد خلافت یا ریاست حکومت یک قرار، نیابت یا وکالت از جانب امت یعنی صاحبان اصلی ریاست عامه و سرچشمه همه قدرت‌هاست؛ بنا براین همه اختیاراتی که رئیس از آن برخوردار می‌شود از لحاظ قوانین و حقوق اساسی به امت باز می‌گردد؛ زیرا واجبات کفایی و از جمله امامت واجبات و وظایف

اجتماعی هستند که ناگزیر می‌بایست امت برخی افراد خود را وکیل نمایند تا به نیابت از طرف آنان وظایف امامت را عهده‌دار شوند این همان چیزی است که در اصطلاح از آن به عنوان نمایندگی یاد می‌شود از آنجا که حاکمیت اصل، در حکومت اسلامی از آن اراده خداوند است که در چارچوب احکام دین خود، به امت حاکمیت و سلطه داده و آن را جانشین خویش در زمین ساخته است؛ از این‌روی امت در چهار چوب آن حاکمیت حق دارد کار ادای امانتی را که خداوند برعهده‌اش گذاشته و انجامش به صورت جمعی مسیر نیست به یکی از افراد واگذارد در چنین صورت حکومت و قدرت آن فرد به حدود شرع و خواست امت و به بیان دیگر به نص و شورا محدود خواهد شد. (راشد غنوشی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۵) دیگری می‌نویسد: خلافت، وکالت از مسلمین یا نیابت از امت است از بعد سیاسی، امت منبع مشروعیت است و منبع قدرت اعلا و حاکمیت است چون امکان ندارد تمام امت متصدی امور اداری جامعه و عهده دار حل مشکلات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و نظامی جامعه شود؛ بنا براین ضروری و لازم است که قدرت و سلطه از امت منتقل گردد به کسی که عهده‌دار اجرای شریعت و برقراری عدالت، امنیت و نظم در جامعه می‌گردد و آن شخص وکیل امت است و تابع قواعد حقوقی است که در سایر موارد حاکم است. (محمد، محمد عبد الله، ۱۴۱۰، ص ۴۳۶) انتخاب امام و خلیفه توسط مردم و توافق بین امام و امت، مشروط به اجرای شریعت است که در کتاب و سنت متجلی شده. افزون بر آن حاکم جامعه اسلامی مکلف است که مصالح اجتماعی را رعایت نماید یعنی مردم به امام و خلیفه بیعت می‌کند که به نمایندگی از جامعه متصدی اجرای شریعت، تأمین مصالح عمومی امت، مانند عدالت، امنیت عمومی، و رفاه همگانی باشد اگر حاکم از اجرای شریعت و احکام اسلامی سرپیچی نماید یا در اداره امت اسلامی ناتوان باشد

و نتواند مصالح امت را تأمین نماید دیگر اطاعت آنان بر امت اسلامی لازم نیست. باید استعفا دهد اگر خود استعفا نداد امت باید برای عزل وی اقدام نماید.

۵- جایگاه امت در اندیشه سیاسی اهل سنت

در نظریه جدید اهل سنت نقش ملت برجسته‌تر است تا نقش نخبگان و اهل حل و عقد؛ زیرا در این نظریه منشأ حق حاکمیت خداوند متعال است که این حق حاکمیت را به امت تفویض نموده است تا هر که را خواسته باشد در قالب انشای عقد بیعت و عقد وکالت به قدرت برساند با این نگاه بین دموکراسی غربی و مردم‌سالاری دینی تفاوت پیدا می‌شود؛ زیرا دموکراسی معتقد است که منشأ حاکمیت مردم است مردم سالاری دینی در تکفر اهل سنت معتقد است که منشأ حاکمیت خدا است.

یکی از فقهای معاصر اهل سنت می‌نویسد: از دیدگاه اهل سنت، ولایت و حق حاکمیت و اعمال اقتدار، بر رأی مردم یا همان بیعت متوقف است. فردی به حاکمیت می‌رسد و قدرتش حقانیت پیدا می‌کند که مردم با او بیعت کرده باشند. یعنی قدرت برخاسته از اراده و رأی مردم باشد. طریق مشروع و صحیح برای مشروعیت حکومت همان بیعت اهل حل و عقد است. سایر طرقی که اهل سنت به عنوان منبع مشروعیت حکومت دینی مطرح نموده‌اند، مانند استخلاف و قهر و غلبه، مبنای صحیح شرعی ندارد و مستندشان ضعیف است. (وهبه الزحیلی، بی‌تا، ص ۱۸۰) دیگری می‌نویسد: باید گفت اسلام تصدی این مقام را منوط به فرد معین یا خانواده یا طبقه‌ای خاص نمی‌داند؛ بلکه همه افراد که به مبادی و اصول اساسی «توحید و رسالت» ایمان داشته باشند و شایستگی ابراز کفایت و استعداد انجام هر چیزی را که کلمه خلافت شامل آن است داشته باشند در تصدی امر خلافت شریک و مساوی هستند. بنا براین اگر در این دنیا اجتماعی با چنین صفات وجود

داشته باشد تردیدی نیست که لایق و سزاوار احراز مقام خلافت خواهد بود.

ناگفته پيدا است که فکر تشکیل حکومت انتخاباتی در اسلام از همین جا سرچشمه می‌گیرد و هر فردی از افراد اجتماع سهمی در خلافت و حق بهره‌برداری از آن را دارد و در استفاده از این حقوق همه افراد همانند دندان‌های شانه با یکدیگر مساوی و برابرند و هیچ فردی، حق ندارد سایر افراد اجتماع را از این حقوق محروم سازد. باری روشن است هر حکومتی که بخواهد چرخ عظیم کشور اسلامی و اداره امور آن را برعهده گیرد به شکلی سروصورت پیدا نمی‌کند جز اینکه آرا و افکار عمومی او را تقویت و تأیید نماید همین آحاد و افراد هستند که قسمتی از حقوق خویش را یعنی حق خلافت را به حکومت واگذار می‌کنند. بنابراین تشکیل یافتن دولت فقط وابسته به آرا و نظریات آنهاست و حکومت نمی‌تواند به هیچ عملی اقدام نماید مگر اینکه با تصویب و تأیید ویمشورت آنان باشد پس هرکس رضایت خاطر و اعتماد مردم را جلب نماید می‌تواند برای اقدام به وظایف خلافت نائب مردم باشد. (مودودی، سید ابوالاعلی، ۱۳۴۶، صص ۴۴-۴۵)

۶- شوری در قرآن

شورا از آن دسته ارزش‌های انسانی و اجتماعی است که مورد ملاحظه و اهتمام جدی دین اسلام بوده است؛ چنان‌که با طلوع دعوت اسلامی و در حالی که مسلمانان مکه گرفتار شکنجه و طرد و تبعید بودند، قرآن مجید از آنان جامعه‌ای آراسته و همکار و همراه ساخت که اعضای آن را رشته‌های برادری و همیاری گرد هم آورده بود؛ این رشته‌ها عبارت بودند از: ایمان به خدا و قبول بندگی او (با برپایی نماز) و همکاری از طریق تبادل نظر و همیاری مالی یا اتفاق، چنان که خداوند می‌فرماید: (وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ) (شوری ۳۸) کسانی که به پروردگارشان پاسخ مثبت

داده‌اند و نماز را بر پای داشته‌اند و انجام کارهای‌شان بر اساس رایزنی و هم‌اندیشی است و از آنچه برخوردارشان کرده‌ایم انفاق می‌کنند. بدین‌گونه، قرآن شورا را یکی از ارکان همیاری اجتماعی قرار داده و با گنجاندن آن در عنوان یکی از سوره‌های مکی (شورا)، به این موضوع گران‌بها، اهمیت و ارزش بخشیده است.

نص قرآنی دوم در مورد شورا عبارت است از: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ) (آل عمران/۱۵۹) به لطف خدا با آنان مهربان بودی و اگر درشت‌خو و سنگدل می‌بودی، از پیرامون تو پراکنده می‌شدند؛ پس از ایشان درگذر و برای‌شان طلب آمرزش کن و در کارها با آنان رایزنی کن.

این دو آیه بیانگر میزان اهتمام قرآن کریم به تعیین و تثبیت اصل شورا هستند. چنان‌که نشان می‌دهند قرآن در آغاز دعوت در مکه، شورا را به عنوان مکانیسم بنای جامعه اسلامی و زیربنای نظام اجتماعی اسلام، بر مسلمانان واجب کرده و پس از دستیابی مسلمانان به حکومت در مدینه، باز هم بر ضرورت و اهمیت این اصل، تأکید کرده و آن را مبنای نظام سیاسی یا نظام قانونی معرفی کرده است.

شورا به معنای ضرورت پرهیز از تک‌روی در مسائل و موضوعات نیازمند هم‌فکری و رایزنی با دیگران است. زیرا رأی دو یا چند نفر قطعاً از رأی یک نفر، به صواب نزدیک‌تر است؛ رایزنی هم‌چنین با فراهم کردن زمینه بروز آرای متفاوت ناشی از تفاوت دغدغه‌ها، اندیشه‌ها و خلاقیت‌ها، جوانب مبهم مسئله را مکشوف و امکان بررسی آن از زوایای گوناگون را میسر می‌سازد و بدین‌گونه، تصمیم‌گیری نهایی در پرتو نگرش جامع و کاوش همه‌جانبه صورت خواهد گرفت؛ چرا که آدمی به برکت شورا،

عقول دیگران را به عقل خود و دانش آن‌ها را به دانش خود می‌افزاید. (ر.ک. طالقانی، سید محمود، ۱۳۸۹ ج ۲ صص ۴۳۹-۴۴۰)

شورا هم‌چنین: «ساز و کار مدیریتی در تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری است و از آن‌جا که مستلزم طرح آرا و اندیشه‌های گوناگون قبل از اخذ تصمیم نهایی است، متضاد استبداد خواهد بود. بنابراین شورا اصل است که با استبداد و نیز تصمیم‌گیری‌های شتابزده و نسنجیده منافات دارد. شورا فراخواندن مردم به انتخاب گزینه یا صلح در تمامی کارهاست و اهمیت و وجوب آن، برای افراد، جوامع و حکومت‌ها یکسان است؛ شورا فضیلت اخلاقی افراد، شیوه لازم برای احزاب و گروه‌ها و رکن بنیادین نظام سیاسی در اسلام است.

اگر شورا برای افراد در زندگی و برای مدیر خانواده در اداره خانواده و برای اصلاح‌گران در فعالیت‌های‌شان لازم است، وجوب آن بر حاکم و رهبر از همگان بیشتر است. تفسیرهای مختلفی از شورا در میان متکلمان، فقها و سیاست‌پژوهان اهل سنت ارائه شده است. برخی شورا را صرفاً عنصر مشورتی دانسته‌اند و مشروعیت را تنها در بیعت می‌دانند، در حالی که گروهی دیگر شورا را یکی از ارکان اساسی مشروعیت دانسته‌اند.

از منظر اهل سنت، رهبری و امامت در حکومت دینی، امری زمینی و مقام دنیوی است. چنان‌که ابن ابی‌الحدید در این باره می‌نویسد: بغدادی‌ها و ابوعثمان جاحظ از علمای بصره معتقدند که عقل بر وجوب ریاست دلالت می‌کند. این همان دیدگاه امامیه است با این تفاوت که ملاک وجوب ریاست نزد اصحاب ما، غیر از ملاک وجوب ریاست نزد امامیه است. اصحاب ما از آن جهت ریاست را بر مکلفان واجب می‌دانند که در آن مصلحت‌های دنیوی و دفع آسیب‌های دنیایی وجود دارد؛ ولی امامیه ریاست را از آن جهت بر خداوند واجب می‌دانند که لطف الهی

باعث دوری مکلفان از گرفتار شدن در قبائح عقلی است (ابن‌الحدید، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۸). مفهوم شورا در اندیشه سیاسی اهل سنت با مفاهیم جدیدی چون دموکراسی، مشارکت سیاسی و حکومت قانون، نقاط اشتراک و تفاوت‌هایی دارد. شباهت اصلی میان شورا و دموکراسی در پذیرش نقش مردم در تعیین سرنوشت سیاسی‌شان است. هر دو، بر اهمیت گفت‌وگو، انتخاب و نظارت عمومی تأکید دارند. در عین حال، تفاوت‌هایی بنیادین نیز میان این دو وجود دارد. نخست آن‌که شورا برخاسته از جهان‌بینی دینی و مبتنی بر شریعت است، در حالی که دموکراسی مبتنی بر اراده مردم و نظام‌های عرفی سکولار است. از سوی دیگر، در شورا، مشروعیت نهایی حکومت از سوی خداوند و در چارچوب دین تعریف می‌شود، ولی در دموکراسی مشروعیت از رأی مردم نشأت می‌گیرد. هم‌چنین، ترکیب نخبگان شورایی در فقه سنتی محدود به اهل حل و عقد بود، اما در نظام‌های دموکراتیک، مشارکت عمومی اصل است و انتخابات همگانی صورت می‌گیرد.

با این حال، بسیاری از متفکران اسلامی معاصر تلاش کرده‌اند میان این دو نظام پلی بزنند و شورا را به‌عنوان قالب اسلامی دموکراسی معرفی کنند؛ چنان‌که ابو‌الاعلی مودودی دانشمند پاکستانی تبار اهل سنت می‌نویسد: چیزی که حکومت انتخاباتی اسلام را از رژیم‌های جمهوری غرب- که در عصر حاضر معروف و مشهور است- متمایز می‌گرداند، این است که نظریه سیاسی غرب، کاملاً به حاکمیت و فرمانروایی مردم باورمند است اسلام به خلافت و نمایندگی توده مردم معتقد است توضیح مطلب این است که در جمهوری‌های غربی افراد اجتماع در حقوق حکومت و امارت خودرأی و مستبد هستند و زمام حکومت در دست آن‌ها است و مطابق میل خود قانونگذاری می‌کنند و هرچه از قوانین و شرایع مطابق امیال و خواسته‌های آنان باشد به مورد اجرا می‌گذارند

ضرورت دینی، بلکه راهی برای عبور از خودکامگی سیاسی در جوامع اسلامی نیز محسوب می‌شود. این بازاندیشی می‌تواند راهی برای بازسازی مشروعیت در نظام‌های اسلامی معاصر باشد.

فهرست منابع:

ابن تیمیه، احمد، (۱۴۲۵ق) السياسة الشرعية فی إصلاح الراعی و الرعیة، ریاض: دار عالم الفوائد
ابن خلدون، عبد الرحمن، (۱۴۰۱ق) المقدمة. بیروت: دارالفکر
ابن هشام، عبد الملک، (۱۳۷۵ش) سیره ابن هشام، تهران: اسوه
تفتازانی، سعد الدین، (۱۹۸۹م) شرح مقاصد، منشورات رضی، بیروت
رشید رضا، محمد، (۱۳۵۰ق) تفسیر المنار، قاهره: المطبعة المصرية
سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق) الدر المنثور، بیروت: دارالفکر.
طالقانی، سید محمود، مجموعه آثار موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۸۹
عبدالرحمن ابن احمد ایجی، (۱۴۰۹هـ.ق) منشورات رضی، بیروت
غزالی، محمد، (۱۴۰۰ق) فضائح الباطنية، بیروت: دارالکتب العربی.
فخررازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق) التفسیر الکبیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فیرحی، داود، (۱۴۰۳) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، نشر نی، تهران
قرضاوی، یوسف، (۱۴۲۱ق) من فقه الدولة فی الإسلام قاهره: دارالشرو.
ماوردی، علی بن محمد، (۱۳۸۲ش) الأحکام السلطانية، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
مودودی، سید ابوالاعلی، (۱۳۵۱) قانون اساسی در اسلام، ترجمه محمد علی گرامی، دار الفکر، قم

و نهایی‌ترین چیزی که حکومت‌های آنان آن را هدف اصلی خود قرار داده راضی نمودند تمام ساکنین کشور و جلب پشتیبانی آن‌ها نسبت به دستگاه حکومت و برآوردن خواسته‌های مادی مردم است؛ ولی اسلام در نقطه مقابل این نوع حکومت قرار دارد حکومت و امارت در اسلام تنها از آن خداوند یگانه است او است که تنها حق قانونگذاری و تشریع برای بندگان خود دارد بدون این‌که کسی در این امر شریک باشد. (مودودی، سید ابو الاعلی، ۱۳۴۶ص ۴۶)

نتیجه‌گیری نهایی

شورا در اندیشه سیاسی اهل سنت، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این مفهوم با پشتوانه قرآنی و سنت نبوی، در عصرنخستین اسلام، ستون مشروعیت سیاسی به‌شمار می‌رفت؛ زیرا در اندیشه سیاسی اهل سنت خلیفه وکیل جامعه اسلامی است که در قالب وکالت به نمایندگی از امت اقدام به برقراری نظم اجتماعی، تأمین امنیت عمومی، رفاه همگانی گسترش قسط و عدالت اجتماعی می‌کند. مشروعیت سلطه سیاسی حاکم اسلامی برگرفته از بیعت و رضایت عمومی است که شهروندان جامعه اسلامی به حاکم اعطا می‌کند حاکم مکلف است در چارچوب شریعت مصالح امت حکمرانی نماید. اما در طول تاریخ، به‌ویژه پس از تثبیت خلافت‌های موروثی، به تدریج کارکرد اصلی خود را از دست داد و به توصیه‌ای اخلاقی یا ابزاری تشریفاتی فروکاسته شد.

با ورود جهان اسلام به دوران مدرن و مواجهه با بحران مشروعیت سیاسی، شورا بار دیگر احیا شد و برخی اندیشمندان کوشیدند آن را به‌عنوان بدیلی اسلامی برای دموکراسی معرفی کنند. این بازخوانی، اگر به دور از التقاط و با نگاه به اقتضائات اجتماعی و سیاسی معاصر انجام گیرد، می‌تواند بستری برای تلفیق سنت اسلامی با ارزش‌های نوین مردم‌سالاری دینی فراهم آورد.

در نهایت، احیای نهاد شورا نه تنها پاسخ به یک

بررسی حمایت‌های قانونی از حقوق شهروندی در افغانستان

عبدالحمید عارفی

چکیده

توجه به حقوق اساسی و شهروندی افراد از موضوعات اساسی و بنیادین در تمام نظام‌های عصر نوین است. این موضوع مهم بیانگر جایگاه حقوق افراد در جامعه در برابر دولت می‌باشد. خصوصاً در نظام‌های مبتنی بر کرامت ذاتی انسانی رعایت حقوق اساسی و بشری در رأس امور است. معمولاً حقوق اساسی و شهروندی افراد در قالب قوانین نافذ کشورها و یا در قوانین اساسی آنها تعریف شده و قابل پیگیری قانونی و حمایت حقوقی است. در نظام‌های دینی بیشتر مبنای حقوق اساسی و شهروندی افراد شریعت اسلامی است که در بیشتر کشورهای اسلامی بر اساس آن تفسیر گردیده است. با پیش آمدن وضعیت موجود در کشور؛ مباحث مرتبط با حقوق اساسی در نظام کنونی افغانستان مجدداً مورد توجه نویسندگان و تحلیل‌گران قرار

گرفته است. در این مقاله نیز سعی بر آن است تا به بررسی و مطالعه این موضوع در شرایط کنونی نیز پرداخته شود و امید است که مورد توجه جدی همگان قرار گیرد. **کلیدواژه‌ها:** حقوق شهروندی؛ شریعت اسلامی، اسناد تقنینی در افغانستان

مقدمه

انسان موجود اجتماعی است بدون زندگی و حضور در جامعه؛ به هیچ نیازی از نیازمندی‌های مادی و معنوی خویش پاسخ مثبت نخواهند داشت. از لازمه تداوم زندگی اجتماعی وجود نظام و قدرت سیاسی و همچنان وجود قواعد حقوقی الزام‌آور است که معمولاً از سوی شریعت و قوانین موضوعه در نظر گرفته شده است. این نوع قواعد مهم از سوی همگان باید به رسمیت شناخته شود و رعایت و احترام آن نسبت به همه باید الزامی باشد. قوانین



فرایند قانونگذاری باید حقوق مردم را در نظر داشته باشند.

در عرصه اجرای قانون؛ مهمترین وظیفه و مسئولیت این سازمانها اجرای قوانین دولتی در عرصه‌های مختلف اجتماعی است. این سازمانها، ارتباط مستقیمی با مردم و بدنه جامعه دارند و حاکمیت و سلطه دولت را بر جامعه تحمیل نموده و بر افراد اعمال می‌کنند. این سازمانها نقش زیادی در تأمین حقوق شهروندی دارند. ابزار رعایت قوانین از سوی کارمندان، احترام به مراجعین در ادارات و وظیفه شناسی باعث ارتقای ارزش‌های حقوق شهروندی و بشری در جامعه می‌گردد. اما عدم رعایت حقوق و آزادی‌های مردم از سوی کارمندان دولت باعث محدودیت آزادی‌های فردی و نقض حقوق آنان می‌گردد.

الف: مفهوم حقوق شهروندی و حقوق بشر

امروزه مفهوم حقوق شهروندی به یکی از اساسی‌ترین مباحث در نظام‌های سیاسی و اجتماعی تبدیل شده است. منتهی نکته قابل توجه این‌که به طور کلی این نوع حقوق از طریق تدوین اسناد داخلی و بین‌المللی قابل ایجاد نیست. دولت‌ها تنها می‌توانند این نوع حقوق انسانی را در قوانین شان انعکاس داده و به رسمیت بشناسند و آن حقوق را برای افراد در قلمرو حاکمیت خویش؛ تحت حمایت قانونی قرار دهند لذا هر فردی در هرجای که زندگی می‌کند؛ می‌تواند از حقوق و آزادی‌های بنیادین شهروندی بهره‌مند گردد. دولت مکلف به حفظ و تأمین حقوق افراد در جامعه است. بناءً می‌توان گفت معیار برخورددار شدن از حقوق شهروندی مدنیت و انسانیت افراد است. اما در کشورهایی که نظام دینی بر ساختار حکومت حاکم است، تعریف این نوع حقوق معمولاً بر اساس منابع دینی و فقهی انجام می‌گیرد. نظم حکومتی در افغانستان که بر مبنای فقه حنفی اداره می‌شود، نمونه‌ای از چنین نظام‌هایی است. بررسی جایگاه و

اساسی کشورها نیز توجه خاصی به حقوق اساسی افراد مبذول داشته‌اند و به گونه صریح از آن حمایت نموده‌اند. بنابراین برای ادامه حیات انسان در زمینه و حفظ روابط اجتماعی و سیاسی انسان‌ها، وضع قوانین موضوعه و شناخت حقوق و رعایت آن ضروری است. بدون رعایت حقوق همدیگر؛ قطعاً زندگی انسان‌ها با چالش‌های بزرگ مواجه گردیده و زندگی مسالمت‌آمیز افراد در جامعه در کنارهم امکان پذیر نخواهد بود.

از همین رو در هر جامعه‌ای مردم و شهروندان از مقامات حکومتی انتظار دارند تا برای دفاع از حقوق شهروندی و آزادی‌های شان گام‌های مثبت و جدی برداشته و در جهت انجام وظایف حکومتی در راستای حفظ آن‌ها، اقدامات مقتضی داشته باشند لذا با توجه به توقعات و انتظارات شهروندان؛ تأمین حقوق و آزادی‌های فردی آنان در راس تمام مسئولیت‌های نظام‌ها قرار دارد. بر این اساس مردم افغانستان نیز باورمند هستند که حکومت و نظام سیاسی در این کشور وظیفه و تعهد ملی دارند تا از تضییع این نوع حقوق در عرصه‌های مختلف دفاع نمایند. از جمله در موارد ذیل:

در عرصه قانون گذاری؛ قانون عمده‌ترین ابزار نظم و امنیت عمومی است و دولت‌ها تلاش می‌نمایند که با ایجاد قواعد عمومی و دادن ضمانت اجرایی به آن، رفتار افراد و گروه‌ها را تنظیم نموده و بر اساس نیازهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در چارچوب ارزش‌ها و باورهای جامعه، قوانین و مقرراتی را تنظیم کنند تا بتوانند نظم و امنیت را در جامعه برقرار ساخته و از حقوق شهروندی افراد در جامعه حفاظت نمایند. دولت‌ها وظیفه و مسئولیت دارند که در این فرایند، حقوق و آزادی‌های عمومی مردم را رعایت نموده و به حقوق آنان تجاوز صورت نگیرد، به باور دانشمندان هیچ دولتی حق ایجاد محدودیت برای آزادی‌های مشروع افراد را ندارد و در

مفهوم حقوق شهروندی از منظر این نظام باتوجه به مبانی فقه حنفی صورت می‌گیرد. البته چیزی که قطعی است این است که هر تعریفی بر هر مبنای از این نوع حقوق داشته باشیم مهم این است که عملاً برخوردار شدن شهروندان از حقوق شهروندی لازم و ضروری بوده و باعث همزیستی مسالمت‌آمیز و برقراری عدالت در جامعه می‌شود. گرچند که در جوامع مختلف، با توجه به تاریخ، فرهنگ و سیستم‌های حکومتی مختلف، تعریف و مفهوم حقوق شهروندی می‌تواند تفاوت‌هایی داشته باشد. اما معمولاً و به طور کلی حقوق شهروندی به مجموعه‌ای از حقوقی اطلاق می‌شود که افراد به عنوان اعضای یک جامعه سیاسی از آن باید برخوردار باشند. این حقوق شامل هر سه بخش حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی است. منتهی در این ارتباط موضوعی که مورد تاکید قرار گرفته است این است که در چارچوب دولت‌های اسلامی، این نوع حقوق باید با احکام شریعت هماهنگی داشته باشند. بنابراین حقوق شهروندی به حقوقی اطلاق می‌شود که یک فرد در چارچوب یک دولت و در برابر آن از آن برخوردار است. این حقوق در واقع همان حقوق قانونی فرد در داخل مرزهای یک کشور است که از طریق قوانین داخلی و نظام‌های حکومتی برای افراد در نظر گرفته می‌شود.

اما حقوق بشر به مجموعه‌ای از حقوق و آزادی‌های طبیعی، فطری و غیرقابل نقض اشاره دارد که تمام افراد بدون توجه به ملیت، جنسیت، مذهب، قومیت یا هر ویژگی دیگری، از آن برخوردار هستند. این حقوق، طبق قوانین بین‌المللی و اسناد جهانی مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر سازمان ملل متحد (۱۹۴۸)، برای همه انسان‌ها در هر کجا که زندگی می‌کنند به رسمیت شناخته شده است. حقوق بشر شامل آزادی‌هایی نظیر حق زندگی، آزادی از شکنجه و خشونت، حق آزادی عقیده، حق برابری در برابر

قانون، حقوق اجتماعی و اقتصادی پایه‌ای است. مفهوم حقوق بشر بر پایه احترام به انسان‌ها به عنوان موجوداتی آزاد و دارای کرامت استوار است و محدود به هیچ مرز جغرافیایی یا ملیتی نمی‌شود. به عبارت دیگر، حقوق بشر برای همه افراد در هر جای دنیا باید رعایت شود و هیچ دولتی نمی‌تواند این حقوق را نقض کند یا از آن جلوگیری نماید (Donnelly, 2003).

پس حقوق بشر و حقوق شهروندی دو مفهوم مهم در عرصه حقوق و سیاست هستند که علی‌رغم شباهت‌های زیادی که دارند، تفاوت‌هایی اساسی نیز با یکدیگر دارند. هر دو مفهوم به حفاظت از کرامت انسانی و آزادی‌های فردی پرداخته و در راستای حفظ حقوق افراد در جامعه مطرح می‌شوند. با این حال، تفاوت‌های بنیادین در تعاریف، دامنه و نحوه‌ی اعمال این حقوق وجود دارد که می‌تواند موجب تفاوت‌های چشم‌گیری در زمینه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی و قانونی گردد. تفاوت‌های اصلی میان حقوق بشر و حقوق شهروندی از لحاظ مفهومی و کاربردی قابل مطالعه و بررسی می‌باشد.

یکی از تفاوت‌های واضح حقوق بشر و حقوق شهروندی این است که حقوق بشر به‌طور جهانی برای همه انسان‌ها، بدون در نظر گرفتن ملیت، مذهب، جنسیت یا هر ویژگی دیگر، اعمال می‌شود. در حالی که حقوق شهروندی فقط شامل افرادی است که عضو یک کشور خاص هستند و در مرزهای آن کشور زندگی می‌کنند. به بیان دیگر، یک فرد ممکن است حقوق بشر خود را در هر نقطه از جهان داشته باشد، اما حقوق شهروندی تنها به افراد در داخل مرزهای یک کشور خاص تعلق دارد. دولت‌ها در رابطه با حقوق بشر موظف به رعایت و حفاظت از این حقوق در سطح بین‌المللی هستند. به همین دلیل، بسیاری از اسناد بین‌المللی مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر و پیمان‌نامه‌های حقوق بشر ایجاد

شده‌اند تا دولت‌ها را به رعایت این حقوق ملزم کنند. در مقابل، حقوق شهروندی توسط هر کشور به‌طور مستقل و بر اساس قوانین داخلی خود تعیین می‌شود. بنابراین، حقوق شهروندی بیشتر به قدرت حاکمیت دولت‌ها و نظام‌های قضائی مربوط می‌شود و دولت‌ها مسئولیت بیشتری در اعمال و تأمین این حقوق دارند (Beitz, 2009). در برخی کشورها، حقوق شهروندی شامل حقوق اجتماعی و اقتصادی می‌شود که به افراد در آن کشور اجازه می‌دهد تا به خدمات عمومی، آموزش، بهداشت و امنیت اجتماعی دسترسی داشته باشند. در حالی که حقوق بشر در مفهوم کلی‌تر خود شامل حقوق اجتماعی و اقتصادی نیز می‌شود، اما تأکید اصلی آن بر آزادی‌های فردی و کرامت انسانی است. لذا به‌طور خلاصه چنین می‌توان گفت که حقوق بشر و حقوق شهروندی به‌عنوان دو مفهوم کلیدی در حقوق بشر و سیاست، تفاوت‌های اساسی دارند. حقوق بشر به‌طور جهانی به حقوق فطری و غیرقابل نقض انسان‌ها اشاره دارد که برای تمام افراد در هر کجا که زندگی می‌کنند، به رسمیت شناخته شده است. اما حقوق شهروندی محدود به افراد در چارچوب یک کشور خاص است و طبق قوانین داخلی آن کشور اعمال می‌شود. با این حال، هر دو مفهوم بر اساس کرامت انسانی و آزادی‌های فردی قرار دارند و هدف آن‌ها تضمین عدالت و برابری برای همه افراد است.

ب: حقوق شهروندی در جوامع اسلامی

حقوق شهروندی در جوامع اسلامی نیز با توجه به منابع اصلی دین اسلام، یعنی قرآن، سنت پیامبر اسلام و فقه اسلامی، مفهومی مهم به‌شمار می‌رود. در قرآن کریم در مورد حقوق انسان‌ها خصوصاً کرامت و آزادی‌های فردی تأکید شده است. به عنوان مثال، آیه‌ای از قرآن کریم در سوره اسراء (آیه ۷۰) به کرامت انسان‌ها اشاره می‌کند: «و لقد کرمنا بنی آدم...» که بیانگر احترام به کرامت انسانی افراد است. در

اسلام، حقوق انسان‌ها محدود به مسلمانان نبوده و غیرمسلمانان نیز از حقوق شهروندی برخوردار هستند. پیامبر اسلام (ص) در خطبه‌های مختلف خود، به حقوق افراد جامعه اسلامی، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، اشاره کرده است و بیان کرده‌اند که خون، مال و آبروی هر فرد باید محترم باشد. این مسأله نشان‌دهنده احترام اسلام به حقوق انسانی و اخلاقی افراد در جامعه است.

طبق شریعت اسلامی مفاهیمی همچون حرمت خون، مال و آبروی مسلمان، عدالت اجتماعی، رعایت حقوق اهل ذمه و مصالح عامه مطرح شده است. قواعدی چون «رفع الحرج»، «استحسان»، «سد ذرایع» و «درء الحدود بالشبهات» «لا ضرر و لا ضرار»، «الضرورات تبيح المحظورات»، و «الناس مسلطون علی أموالهم» توجه دارد که می‌تواند مبنایی برای بسیاری از حقوق شهروندی باشد (ابن‌همام؛ ۱۴۰۴ هـ. ق) و (کاسانی؛ ۱۳۷۶) این موضوعات بر مبنای قرآن، سنت، قیاس، اجماع و استحسان استوار است. از نظر دینی اهل ذمه از حمایت قانونی برخوردارند و حقوقی مانند آزادی دینی محدود، امنیت مالی و قضایی برای آنان قائل است. در اسلام حقوق فردی و اجتماعی افراد به‌طور دقیق و جامع بررسی شده است. افراد در جامعه باید از آزادی‌های فردی خود برخوردار باشند و در عین حال، حقوق اجتماعی و اقتصادی آن‌ها نیز باید تأمین گردد (Kamali, 2003). یکی دیگر از اصول اساسی در شریعت اسلام، اصل عدالت است که در همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی باید رعایت شود. این اصول شامل عدالت در توزیع منابع، عدالت در فرصت‌ها و عدالت در حفاظت از حقوق فردی و اجتماعی افراد جامعه می‌شود. (Al-Qaradawi, 2007)

طبق شریعت اسلام حقوق فردی یکی از مهم‌ترین اجزای حقوق شهروندی است. فرد به‌عنوان یک مسلمان و تابع قوانین شریعت اسلامی در نظر گرفته

می‌شود. به عبارت دیگر، هر فردی که در افغانستان زندگی می‌کند، باید به اصول شریعت و فقه اسلامی احترام بگذارد و بر اساس آن، حق برخورداری از حقوق مدنی، اجتماعی و فرهنگی را دارد. فرد باید در چارچوب دستورات شرعی زندگی کند و در صورتی که از این چارچوب تخلف کند، ممکن است با مجازات‌های شرعی روبه‌رو شود. حقوق فردی در مواردی مانند پوشش، مشارکت در اجتماع، و حقوق مربوط به خانواده به‌طور خاص تحت نظارت قرار دارد. در این نظام نهادهای مختلف اجتماعی و اقتصادی تحت نظارت دقیق فقه اسلامی قرار دارند. بر اساس آن؛ بسیاری از امور اقتصادی باید با در نظر گرفتن اصول شرعی مانند پرداخت زکات، حلال بودن معاملات و جلوگیری از ربا انجام شود. بسیاری از مسائل حقوقی تحت نظر علمای دینی قرار دارند و فتوای آنان برای حل مشکلات حقوقی و اجتماعی الزامی است. فقه‌های اسلامی به‌طور مداوم برای ارائه راه‌حل‌های حقوقی در مسائل مختلف اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی به کار گرفته می‌شوند.

ج: ضرورت درج حقوق شهروندی در اسناد تقنینی افغانستان

وظیفه و مسئولیت مهم قانونگذاری در چوکات فقه و شریعت اسلامی به عهده قانونگذاران است. ضرورت محافظت از ارزش‌های حقوق شهروندی، تضمین و تبیین آن‌ها در اسناد تقنینی جهت حمایت بیشتر از این نوع حقوق ایجاب می‌نماید تا این امر مهم از اولویت‌های کاری قانونگذاران محسوب گردیده و به صورت جدی مورد توجه آنان قرار گیرد. به همین جهت پیشنهاد می‌گردد که این نوع حقوق برای شهروندان به صورت واضح در قوانین منعکس شود و مورد حمایت جدی قرار گیرد لذا می‌توان مصادیق حقوق شهروندی ذیل را به عنوان نمونه مورد تاکید قرار داد تا در قوانین نافذ کشور درج شود:

حق حیات: اولین حق از حقوق شهروندی و بشری

که در اسلام مطرح و حائز اهمیت است حق زندگی است. برخوردار شدن از تمام حقوق، به حیات انسان بستگی دارد. از نظر دینی حیات انسان محترم و کسی حق تعرض نسبت به آن را ندارد. بناً حق حیات از مسلم ترین حقوق انسان است، و محروم کردن انسان‌ها از حق حیات جواز ندارد؛ مگر در مواردی که قانون تشخیص بدهد آن هم در محکمه با صلاحیت و بر اساس عدالت است. سلب حق حیات یک فرد بدون موجب قانونی و شرعی همانند قتل تمام بشریت است. چنانچه حفظ حیات یک فردی مساوی با بخشیدن حیات به تمام انسان‌ها و جامعه است. خداوند جل جلاله در سوره مائده آیه ۳۲ قرآن کریم می‌فرماید: *مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادًا فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا* هر کس، کسی را جز به قصاص و قتل، یا کفر فسادی در زمین بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد، و هر کس، کسی را زنده بدارد، چنان است که همه مردم را زندگی داده باشد.

با توجه به آیه فوق حق حیات و زندگی، بنیادترین حق انسان است که استفاده از همه حقوق انسانی وابسته به آن می‌باشد. همه شهروندان از جامعه و دولت توقع احترام و حمایت از آن را دارند. مهترین وظیفه هر نوع نظام سیاسی و جامعه است که این حق را برای همگان محترم شمرده و از آن دفاع نمایند. در اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز تاکید شده است که: هر کس حق زندگی... دارد و در میثاق بینالملل حقوق مدنی و سیاسی نیز ذکر شده است که: حق زندگی از حقوق ذاتی شخصی انسان است؛ این حق باید به موجب قانون، حمایت شود؛ هیچ فردی را نمیتوان خود سرانه از زندگی محروم کرد. در اعلامیه اسلامی حقوق بشر نیز تاکید گردیده است که: زندگی موهبتی است الهی و حق است که برای هر انسان تضمین شده است و بر همه افراد و جوامع و

حکومت‌ها واجب است که از این حق حمایت نموده و در مقابل هر تجاوزی علیه آن ایستادگی کنند.

حق امنیت شخصی؛ دومین حق از حقوق شهروندی امنیت در زندگی شخصی است که موجب اعتماد در جامعه شده و افراد را برای فعالیت و تلاش بیشتر تشویق و امیدوارتر می‌نماید. احساس ناامنی، انگیزه‌های فعالیت را از افراد سلب نموده و باعث یاس و ناامیدی می‌گردد. امنیت شخصی اطمینان و اعتمادی است که افراد در جامعه‌ای که زندگی می‌نمایند، نسبت به حفظ جان، حیثیت و حقوق مادی و معنوی خود، بیم و هراسی نداشته باشند؛ در مقابل هر نوع توقیف، زندانی شدن و یا سایر اقدامات خودسرانه، از سوی دولت و جامعه مصونیت داشته و از هرگونه تجاوز همانند قتل، جرح، حبس، تبعید، شکنجه و اعمال مغایر با حیثیت انسانی، در امان باشند. امنیت و عدم وجود تهدیدات امنیتی در جامعه باعث می‌گردد که آزادی‌های مادی و معنوی شهروندان تضمین شود و از نعمت آزادی‌های عمومی بهره‌مند گردند. (شریعت‌پناهی؛ ۱۳۹۱)

حق مسافرت؛ آزادی مسافرت و انتخاب محل سکونت سومین حق از حقوق شهروندی افراد بوده و برای تأمین نیازمندیهای شغلی، تجارت، تحصیل، پزشکی و امثال آنها می‌توانند در داخل و خارج از کشور از این حق خود بهره‌مند گردند. (شریعت پناهی؛ ۱۳۹۱) بنا براین هر فردی در هر زمان که بخواهد باید با امنیت کامل از راه‌ها به صورت آزاد، برابر و رایگان استفاده نماید و در محل مورد علاقه خود سکونت نماید. هیچ‌کس حق ندارد احدی را از این حق محروم نماید (دانش؛ ۱۳۹۴). در دنیای کنونی هیچ فردی نمی‌تواند به تنهایی و بدون سفر، نیازهای خود را تأمین کند. رشد زندگی انسان و نیازهای متنوع و گوناگون او ایجاب می‌نماید تا برای تأمین آنها مجبور باشد به مکان‌های دیگر مسافرت نموده و یا در شهرهای مورد نظر خویش سکونت نماید.

ازاین رو مسافرت و تغییر محل زندگی وسیله‌ای تأمین نیازمندی‌های زندگی و وسیله‌ای رشد استعدادها و خلاقیت بشری است. آزادی مسافرت و انتخاب محل سکونت از جمله آزادی‌های فردی تلقی گردیده است. برای این‌که افراد بتوانند آزادانه رفت و آمد نموده و در ارتباط با اقامت و ترک محل زندگی، پذیرش تابعیت کشور خود یا کشور دیگر حق انتخاب داشته باشند و محل سکونت خود را بدون هیچ‌گونه جبر و اکراه انتخاب کنند. مسکن افراد، خانه و یا هر محلی که افراد در آن سکونت دارند باید از تعرض مصون باشد و بدون اجازه صاحب آن هیچ‌کس به شمول مأمورین دولتی حق ورود و یا بازرسی مسکن اشخاص را ندارد. اما در صورت لزوم مکلف هستند که مجوز بازرسی و تفتیش از مقامات قضایی و محکمه با صلاحیت را داشته باشند. برای این‌که مسکن وسیله آرامش و رشد شخصیت انسان بوده و آسایش فکری و روانی انسان در گرو مصونیت و امنیت منزل میسر می‌باشد. مسکن بخشی از حریم خصوصی افراد بوده و هیچ‌کس حق دخالت در این بخش از زندگی افراد را ندارد. (هاشمی؛ ۱۳۹۰)

حق آزادی اندیشه و عقیده؛ هر شخصی هر عقیده را که داشته باشد می‌تواند از آن پیروی نماید. کسی را به جرم عقیده نباید مورد آزار و اذیت قرار داد. از نظر اسلام اکراهی در پذیرش عقیده نیست، دعوت به سوی اسلام به معنی اجبار به پذیرش اسلام نیست، انتخاب و پذیرش و عدم پذیرش بیانگر آزادی در اسلام است. «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» (بقره ۲۵۶) در دین اکراه روا نیست، چرا که راه از بیراهه به روشنی آشکار شده است.

با توجه به این حق؛ افراد در جامعه می‌توانند به انتخاب خود اندیشه و تفکر نموده و عقیده خود را انتخاب نمایند. به عبارت دیگر تحمیلی در پذیرش آن صورت نگیرد و اجباری نیز برای اعتراف آن نداشته باشد. افراد با داشتن هرگونه فکر و عقیده آزاد

است و هیچ‌کسی به شمول حکومت نمی‌توانند شخصی را به صرف داشتن فکر و عقیده خاص تحت تعقیب و پیگرد قرار دهد. آزادی در اندیشه و تفکر، خلاقیت، نوآوری و شکوفایی استعدادهای انسانی را در پی خواهد داشت و محدود کردن آن باعث نابودی استعدادهای انسانی افراد و در نتیجه عقب ماندگی جامعه را به دنبال خواهد داشت. (شریعت‌پناهی؛ ۱۳۹۱) آزادی اندیشه و عقیده از مهمترین جلوه‌های آزادی‌های فردی در جامعه به شمار می‌رود براین اساس، افراد حق دارند هر گونه تفکر، اندیشه، اعتقاد و باور نسبت به دین، اخلاق، مذهب، سیاست و امثال آن‌ها داشته باشند. اندیشه و عقیده در نهان وجود انسان جای دارد و راه بردن به چند و چون آن امکان پذیر نمی‌باشند مگر این‌که افراد خود شان اظهار نمایند. لذا داشتن عقیده خاص با ابراز و بیان آن متفاوت است. وجود این عقاید در ذهن و ضمیر باطنی افراد عملاً تأثیری در حیات اجتماعی انسان‌ها ندارد. اما اگر چنانچه بروز عقاید با نظم عمومی، منافع عمومی و یا احساسات ملت‌ها، تعارض یابد، با محدودیت‌هایی از طرف قانون‌گذار مواجه می‌شود.

حق آزادی بیان؛ از نظر اسلام بیان جهت ابراز اندیشه و عقیده به عنوان یک تحفه الهی مطرح شده است چنانچه خداوند (ج) در سوره الرحمن در آیه‌های ۱، ۲، ۳، ۴ فرموده است: «الرحمن، علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان» ترجمه: «خداوند، قرآن را یاد داد، انسان را آفرید، به او بیان آموخت». بیان، سخن گفتن برای ابراز و اظهار دیدگاه برای همدیگر است. پس از این منظر فضای گفتگو آزاد است به شرطی که به دیگران توهین صورت نگیرد و حد و مرز آن رعایت شود. اندیشه و عقیده دیگران را مورد تجاوز و تعدی قرار ندهد. در قرآن کریم نیز تأکید شده است که آزادی بیان حد مشخص داشته و دارد. در آیه ۱۸ سوره زمر آمده است: (فبشر عباد الذین یستمعون القول

فیتبعون احسنه، اولئک الذین هداهم الله و اولئک هم اولوا الألباب). ترجمه: مژده بده به بندگانم، آن کسانی که به همه سخنان گوش فرا می‌دهند، و از نیکوترین و زیباترین آن‌ها پیروی می‌کنند. آنان کسانی هستند که خدا هدایت شان بخشیده و ایشان واقعاً خردمند هستند.

بنا براین آزادی بیان؛ اظهار دیدگاه‌ها، اندیشه، عقیده، افکار و انتقال معلومات به دیگران است. آزادی بیان حقی است که از نظر دینی و نظام‌های حقوقی دنیا برای افراد در جامعه محترم شمرده شده است. تا افراد بتوانند با استفاده از این حق از طریق گفتار، کتب و آثار هنری، کنفرانس، و مطبوعات و امثال آن‌ها، دیدگاه‌های خود را به دیگران منتقل نموده و بازگو نماید. آزادی بیان، از جمله حقوق انسانی است که در زمینه بروز دادن افکار، عقاید و اندیشه، بدون هراس از تعقیب و مجازات و بازداشت برای افراد در جامعه تضمین گردیده و در قوانین نافذ کشورها انعکاس یابد. البته آزادی بیان نباید باعث تضعیف دین و توهین به مقدسات گردد و نباید مغایر با کرامت انسان‌ها باشد و نباید به عزت، آبرو و حیثیت افراد در جامعه صدمه وارد نماید.

حق آزادی دینی و مذهبی؛ هر فردی حق دارد که در امور دینی و مذهبی، دارای عقیده خاصی بوده و در انجام مراسم دینی و مذهبی شان آزاد باشد و به طور علنی آموزه‌های دینی و مذهبی شان را تعلیم بدهد. اعتقاد و باور به دین، بر مبنای استدلال و تفکر است و پذیرش دین، بدون شناخت و آگاهی و صرفاً بر اساس تقلید و تعصب اهمیت و اعتباری ندارد. انجام مراسم دینی و مذهبی، تعلیم، تربیت و عمل به احکام دینی و مذهبی در جامعه از لازمه آزادی دینی و مذهبی می‌باشد. با توجه به این نکته که افراد در جامعه نمی‌توانند به بهانه برخورداری بودن از این اصل حدود و موازین قوانین و حفظ نظم عمومی را نادیده بگیرند. لذا اجرای مراسم دینی و مذهبی نباید باعث



جریحه‌دار شدن پیروان سایر ادیان و مذاهب گردد.

حق آزادی مطبوعات؛ شهروندان حق دارند که به اخبار و اطلاعات داخلی و خارجی دسترسی داشته باشند و محدود نمودن این حق به معنی محروم کردن شهروندان از اطلاعات و اخبار است. آزادی مطبوعات یعنی آگاه شدن از ابعاد مختلف قضایای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و امثال آن است. آزادی مطبوعات و برخورددار بودن از این حق در جامعه امروزی مهم بوده و به عنوان یک موضوع لازم و ضروری برای افراد جامعه تلقی گردیده است. (هاشمی؛ ۱۳۹۰)

حق آزادی تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها و گردهمایی‌ها؛ یکی دیگر از آزادی‌های اساسی مردم، آزادی تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها است. آزادی اجتماعات هم مثل دیگر آزادی‌ها در حال حاضر در کشورهای مختلف پذیرفته شده است، به طوری که اشخاص می‌توانند با کسب اجازه، در محلّ معینی جمع شده درباره مسایل سیاسی، اجتماعی، و مانند آن‌ها؛ تبادل نظر نمایند. تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها بدون سلاح، به شرط آن که مخلّ ارزش‌های اسلامی و باورها و توهین به مقدسات مذهبی نباشد آزاد است. البته باید مفاهیم فوق به صورت واضح و دقیق توسط قانونگذار تبیین گردد.

حق امنیت قضایی شهروندان؛ در هر جامعه‌ای باید افراد از این نوع آزادی بهرمنند باشند و باید احساس کنند که بدون دلیل تحت تعقیب و پیگرد قرار نمی‌گیرند و به صورت خودسرانه جلب و احضار آن‌ها صادر نمی‌شود و تا وقتی که شواهد و دلایل قانونی بر مجرمیت افراد موجود نباشد مجرم تلقی نمی‌گردد. (دانش؛ ۱۳۹۴) براءت ذمه حالت اصلی است و جرم یک عملی شخصی است و به شخص دیگر سرایت نمی‌کند. جرم بودن یک عمل و تعیین و اعمال مجازات باید با توجه به معیارهای قانونی و توسط محکمه باصلاحیت تشخیص گردیده و اجرا

شود. دولت مکلف است زمینه برخورددار شدن از آزادی‌های قضایی را برای شهروندان فراهم نماید و جلوی تعرضات نسبت به این آزادی‌ها را بگیرد و بدون موجب قانونی هیچ‌کس را نمی‌توان دستگیر کرد و در صورت بازداشت، موضوع اتهام باید با ذکر دلایل، بلافاصله کتبا به متهم ابلاغ و تفهیم شود.

حق داشتن شغل مناسب؛ هرکس آزاد است و حق دارد هر نوع شغلی را که بدان مایل است انتخاب کند، البته در چوکات قوانین و مشروط به این‌که مخالف قوانین حکومتی و مغایر شریعت و نظم عمومی و اخلاق حسنه و در تعارض با حقوق دیگران نباشد. (طباطبایی؛ ۱۳۹۰) براین اساس دولت نیز مکلف است با توجه به نیاز و توانمندی افراد در جامعه امکان اشتغال مناسب را فراهم نماید.

حق تعلیم و تحصیل؛ بر اساس این حق برخورددار شدن از تعلیمات و تحصیلات عالی حق همه مردم است. دولت مکلف است تا زمینه تعلیم و تحصیل را به طور رایگان فراهم کند. (شریعت پناهی؛ ۱۳۹۱) طبق قوانین افغانستان نیز تعلیم حق تمام اتباع افغانستان است که تا درجه لیسانس در مؤسسات تعلیمی دولتی به صورت رایگان از طرف دولت تأمین می‌گردد. دولت مکلف است به منظور تعمیم متوازن معارف در سراسر افغانستان، تأمین تعلیمات متوسطه اجباری، پروگرام مؤثر طرح و تطبیق نماید و زمینه تدریس زبان‌های مادری را در مناطقی که به آن‌ها تکلم می‌کنند فراهم کند. دولت نصاب واحد تعلیمی را، بر مبنای احکام دین مقدس اسلام و فرهنگ ملی و مطابق با اصول علمی، طرح و تطبیق می‌کند و نصاب مضامین دینی مکاتب را، بر مبنای مذاهب اسلامی موجود در افغانستان، تدوین می‌نماید.

حق برخورداری از کسب و کار و مالکیت مشروع مالکیت خصوصی افراد را به رسمیت شناخته شود و مورد حمایت جدی قرار گیرد. به گونه‌ای که حق فرد و جامعه هر دو تأمین گردد به عبارت دیگر

مالکیت خصوصی افراد مورد توجه قرار گرفته و تعرض نسبت به آن ممنوع شمرده شود. به این بیان که: ملکیت افراد از تعرض مصون است. هیچ شخص از کسب ملکیت و تصرف در آن منع نمی شود، مگر در حدود احکام قانون. ملکیت هیچ شخص، بدون حکم قانون و فیصله محکمه با صلاحیت صادره نمی شود. استملاک ملکیت شخص، تنها به مقصد تأمین منافع عامه، در بدل تعویض قبلی و عادلانه، به موجب قانون مجاز باشد. تفتیش و اعلان دارایی شخص، تنها به حکم قانون صورت گیرد. اما طرق کسب ملکیت محدود باشد به معیارها و مجوز قانونی و شرعی که بر اساس آن، بدست آوردن ثروت اندوزی های نامشروع و بی حد و حصر، مهار شود. لذا هر فردی مالک حاصل کسب و کار مشروع خویش است و هیچ کس نمی تواند ملکیت نامشروع داشته باشد و یا کسب نماید از قبیل ربا، غصب، رشوه، اختلاس، سرقت، قمار، سوء استفاده از موقوفات، سوء استفاده از مقاطعه کاری ها و معاملات دولتی، فروش زمین های موات اماکن فساد و امثال آن ها. (شریعت پناهی؛ ۱۳۹۱) البته مصادیق حقوق شهروندی؛ تمام بخش های زندگی اجتماعی را شامل می شود و محدود به موارد یادشده نمی باشد ولی به جهت محدودیت تحقیق به همین موارد اکتفا گردیده و بهتر است که مطالعه نمونه های بیشتر آن ها به خوانندگان محترم واگذا گردد.

نتیجه گیری

توجه به حقوق شهروندی به عنوان یک مفهوم بنیادین در اندیشه های سیاسی و اجتماعی، نه تنها از کرامت ذاتی بشری و آزادی های فردی حمایت می کند، که علاوه بر آن؛ موجب همبستگی و عدالت اجتماعی در جوامع می شود. این نوع حقوق در جوامع مختلف، با توجه به تفاوت های فرهنگی، دینی و سیاسی، تعریف و تفسیرهای متفاوتی دارند. در

جوامع اسلامی خصوصا در فقه اسلامی، حقوق شهروندی بر اساس اصول دینی و اخلاقی تعریف شده است و تأکید بر کرامت انسانی، عدالت و انصاف دارد. ساختار حقوق شهروندی در افغانستان، با توجه به شریعت اسلامی، به حقوق فردی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی محدودیت هایی وارد می کند. حقوق شهروندی در افغانستان بیشتر در چارچوب اصول اسلامی و شریعت قرار دارد و واضح است که با برداشت ها و نگاه های غربی و جهانی نسبت به حقوق شهروندی تفاوت های زیادی دارد که تحلیل بیشتر این موضوع به تحلیل گران و محققین محترم واگذار می گردد.

منابع:

۱. القرآن الکریم، (۱۴۴۲هـ ق) نشر دارالسلام الامارات العربیه
۲. ابن همام، فتح القدیر، ج ۱ (۱۴۰۴هـ ق) نشر دارالفکر بیروت
۳. سرخسی، المبسوط، (۱۳۴۳هـ ق) نشر دارالمعرفه بیروت
۴. کاشف الغطاء، (۱۳۸۹هـ ق) اصول الحنفیه فی الحقوق العامه، دارالفکر بیروت
۵. کاسانی الحنفی، علاالدین، (۱۳۷۶) بدائع الصنائع، ج ۷، نشر دارالفکر بیروت
۶. دانش، سرور (۱۳۹۴)، حقوق اساسی افغانستان، انتشارات دانشگاه ابن سینا
۷. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل (۱۳۹۱) بایسته های حقوق اساسی، نشر میزان
۸. هاشمی، سیدمحمد، (۱۳۹۰) حقوق اساسی و ساختارهای سیاسی، انتشارات بنیاد میزان
۹. طباطبایی، منوچهر، (۱۳۹۰) حقوق اساسی، انتشارات بنیاد حقوقی میزان

10. Al-Qaradawi, Y. (2007). The Lawful and the Prohibited in Islam. American



14. Kamali, M. H. (2003). Principles of Islamic Jurisprudence. Islamic Text Society.

15. Tilly, C. (2007). Democracy. Cambridge University Press.

Trust Publications.

11. Beitz, C. (2009). The Idea of Human Rights. Oxford University Press.

13. Donnelly, J. (2003). Universal Human Rights in Theory and Practice. Cornell University Press.



حقوق مقاومت

دکتر عبدالله شفاعی

مقدمه

اعتراض در برابر ظلم از حقوق ذاتی هر انسان است که مقاومت نامیده می‌شود. با این که مقاومت در برابر ظلم مقدمه و راه رسیدن به عدالت و حق است؛ به همین دلیل مقاومت در برابر ستمگری همان قدر طبیعی و منطقی است که تلاش برای دستیابی به عدالت. با این حال حقوق مقاومت به آسانی راه خویش را به اسناد بین‌المللی باز نکرد. هرچند حق مقاومت امروز جزء حقوق بشری شمرده می‌شود و در اسناد بین‌المللی به رسمیت شناخته شده است، اما تاریخ پر فراز و نشیبی را طی کرده است. حقوق مقاومت ابتدا در اعلامیه استقلال آمریکا در سال ۱۷۷۶ و پس از آن در اعلامیه حقوق بشر و شهروندی فرانسه در سال ۱۷۸۹ پذیرفته شد. سپس در اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز از این حق یاد شد. در بند سوم مقدمه اعلامیه تصریح گردید: «ضروری است

که از حقوق بشر با حاکمیت قانون حمایت شود تا انسان به عنوان آخرین چاره به طغیان بر ضد بیداد و ستم مجبور نگردد».

۲. رابطه حاکمیت قانون با حق مقاومت:

اصل حاکمیت قانون در اعلامیه حقوق بشر به عنوان ابزاری برای تثبیت حقوق بشر عنوان شده است که مانع ستمگری و ظلم حاکمان می‌گردد. در کشوری که اصل حاکمیت قانون وجود نداشته باشد، حقوق بشر جایگاهی نخواهد داشت و بیداد و ستمگری در جامعه جایگزین خواهد شد. به تعبیر دیگر حق مقاومت در جایی به وجود می‌آید که حاکمیت قانون وجود ندارد و دست حاکمان بر ستمکاری و زیر پای نهادن حقوق انسانی باز است. در چنین حالتی مردمی که از ظلم حاکمان به ستوه آمده‌اند، حق دارند در برابر شرایط موجود طغیان نموده و از نظم ظالمانه تبعیت نکنند و آن را به چالش بکشند. براین اساس



مقاومت در برابر ستمگری حق طبیعی و بشری جوامع انسانی شمرده می‌شود.

۳. زمینه اجتماعی حقوق مقاومت:

حق مقاومت در نبود اصل حاکمیت قانون و عدالت اجتماعی و رواج ستمگری حاکمان به وجود می‌آید. در شرایط عادی که حاکمان مطابق اصول قانون رفتار کند، حق مقاومت وجود ندارد. در صورتی که ظلم در جامعه جریان یابد، این حق برای مردم ایجاد می‌گردد. در واقع حقوق مقاومت ماهیت علاجی و درمانی دارد که برای تطبیق عدالت اجتماعی و رفع ستم تجویز می‌گردد. کشورها با پیروی از اعلامیه جهانی حقوق بشر مانع از آن شوند که مردم برای رسیدن به حقوق شان که قیام در برابر ستم است، از آخرین ابزار استفاده نمایند. به خاطر این که هزینه‌های اجتماعی اصل حاکمیت قانون کمتر از اجرای حق مقاومت است، سازمان ملل متحد و نهادهای بین‌المللی تعداد زیادی از کنوانسیون‌ها و اسناد حقوقی را برای منع کشتار، شکنجه، تبعیض علیه زنان، کودکان و اقلیت‌ها را وضع نموده و کشورهای عضو را ملزم به تبعیت از آن‌ها نموده‌اند. جامعه بین‌المللی با حمایت و دفاع از حقوق قربانیان رفتارهای غیرانسانی کشورها در صدد از بین بردن زمینه‌های مقاومت در برابر وضعیت ظالمانه است.

۴. حقوق مقاومت در متون دینی:

مقاومت در برابر ستمگران در متون دینی از جایگاه بلند و استواری برخوردار است. مقاومت در برابر ظلم از مهمترین اهداف رسالت انبیا و مصلحان دینی و اجتماعی دانسته شده است و از جایگاه والایی برخوردار است و به عنوان یک وظیفه دینی و اخلاقی تلقی می‌شود. قرآن کریم و سیره پیامبر اکرم و امامان گرامی بر این امر تأکید فراوان دارند. از مقاومت در برابر ستم در متون دینی به جهاد در راه خدا تعبیر شده است و همواره مومنان به انجام آن تشویق و ترغیب شده است و چه بسا وظیفه دینی و واجب

دانسته شده است.

در قرآن بر حق مقابله به مثل در برابر ستم تصریح شده است و گفته شده است: هرکس بر شما ظلم کرد، شما هم برابرش به مثل آن اقدام کنید و پرهیزگار باشید و بدانید که خدا با پرهیزکاران است (سوره بقره: ۱۹۴). در آیه دیگر ستمگری فتنه دانسته شده و بر جهاد و قتال برای رفع فتنه تأکید و لازمه برقراری دین الهی و عدالت دانسته شده است (بقره: ۱۹۳). آیات زیادی است که بر مبارزه در راه خدا و یاری مظلومان و بیچارگان تصریح دارد (سوره نساء: آیه ۷۳ و ۷۵). در احادیث هم حدیث معروفی است که بر مشروعیت مقاومت در برابر ظالم تأکید دارد و اظهار کلمه حق در پیش حاکم ستم پیشه، برترین جهاد دانسته شده است. امام علی هم در نهج البلاغه بارها به اهمیت مقابله با ظلم و یاری مظلومان اشاره شده است. در مجموع در متون دینی اسلام و سیره پیغمبر و امامان برای حفظ کرامت انسانی، برقراری عدالت اجتماعی، حفظ ارزش‌های دینی و ایجاد جامعه سالم مقاومت در برابر ستم لازم دانسته شده است. همچنین در متون دینی به طیفی از مقاومت اشاره شده است که بین اکراه قلبی تا مبارزه مسلحانه بسته به توان و امکانات مؤمنان انجام می‌شود. هرکس توان مبارزه مسلحانه و درگیری فیزیکی و علنی دارد، باید در برابر زور مسلحانه مقاومت کند و هرکس امکانات تسلیحاتی ندارد، امکان بیان حق را دارد باید با زبان و قلم خویش به ستم اعتراض کند و کسانی که امکان آن را ندارد با قلب خود از ظلم و ظالم احساس تنفر و انزجار داشته باشد. همه این‌ها به خاطر آن است که وظیفه مقاومت در برابر ستم هیچگاه از مؤمنان ساقط نیست و مؤمنان در هیچ حالی نباید آن وظیفه را ترک کنند.

۵. حق مقاومت و خیر عمومی:

حق مقاومت از این نظر که با منافع جامعه و خیر عمومی پیوند دارد، در دسته نسل سوم حقوق

بشر قرار می‌گیرد. نسل سوم حقوق بشر شامل حقوق همبستگی است که توسط دولت‌ها، افراد، نهادهای دولتی و خصوصی تحقق می‌یابد. براین اساس وقتی جمعی از مردم برای دستیابی به آزادی، برابری و برادری دست به مقاومت می‌زنند، دولت‌ها، افراد و نهادهای بین‌المللی وظیفه دارند که از آن حمایت نمایند. این الزام ناشی از ماهیت حقوق بشری مقاومت است. حمایت از حقوق بین‌المللی و صلح و امنیت جهانی به همان اندازه که برای حمایت از نسل اول حقوق بشر (حقوق مدنی و سیاسی) و نسل دوم حقوق بشر (حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) اهمیت دارد، از نسل سوم حقوق بشر (حق همبستگی، مثل حق مقاومت و حق تعیین سرنوشت) نیز مهم و حیاتی است.

۶. مسؤولیت مقاومت‌گران:

مقاومت همانطور که حق است و اعمال مقاومت‌گران را توجیه و مشروع می‌سازد، مسؤولیت آور نیز هست. حق مقاومت دارای دو ویژگی است: نخست این که حق ذاتی انسان است، براین اساس لازم نیست که مقاومت ابتدا توسط کدام مرجع و نهاد ملی یا بین‌المللی به رسمیت شناخته شود، تا مشروعیت بیابد. چون ذاتی انسان است، هر انسانی که تحت ستم قرار می‌گیرد، می‌تواند در برابر آن به هر نحو ممکن مقاومت نماید. دوم؛ همانطور که گفتیم عدالت‌خواهی و آزادی‌خواهی با منافع جمعی پیوند دارد. براین اساس مقاومت‌گران در استیفای این حق و در جریان مبارزه با ستمگران بایستی همواره خیر عمومی و منافع جامعه را در نظر بگیرند. این مساله تضمین کننده آن است که اگر مقاومت‌گران به جای حاکمان ظالم قرار گیرند، آزادی و حقوق انسانی مردم را رعایت خواهند نمود و دست به مال و جان مردم دراز نخواهند کرد.

۷. مقاومت مدنی:

حقوق مقاومت در پی تحقق اهداف برابری و نفی

تبعیض و ستمگری است. ابزار رسیدن به این اهداف متناسب با زمان، مکان، شرایط اجتماعی، سیاسی و امکانات تعیین می‌گردد. براین اساس انواع مقاومت به مبارزات سخت نظامی و مقاومت مسلحانه و مبارزات نرم و مدنی در نوسان است. امروز در کنار مقاومت نظامی، مقاومت مدنی یا عاری از خشونت حوزه جدیدی از مقاومت است که در بین متفکران و اندیشمندان طرفداران بسیار یافته است. به باور این اندیشمندان این نوع مقاومت در ضمن این که بسیاری از مضرات مقاومت سخت را ندارد، مزایایی دارد که قابل توجه است. تمام مبارزات و مجاهدت‌ها در نیم قرن گذشته مردم افغانستان به هدف برقراری صلح، برابری و پیشرفت کشور صورت گرفته است. درحالی که هرچه در این راه پیش رفته‌ایم از این هدف دورتر شده‌ایم در حالی که هزینه‌های زیادی کرده‌ایم. جای سؤال بسیار جدی است که چگونه می‌توان چرخه خشونت را در کشور قطع کرد؟ یک پاسخ که لازم است روی آن تأمل کرد، استفاده از مقاومت مدنی است.

۸. حق مقاومت در افغانستان:

در شرایطی که گروه طالبان بعد از تسلط دوباره بر افغانستان حکومت انحصاری تک قومی، تک مذهبی و تک جنسیتی را در افغانستان بنیان گذاشته، برای تحکیم پایه‌های قدرت تک قومی خود از هیچ اقدام و ارتکاب هیچ جنایتی امتناع نمی‌ورزند. گزارش‌های مکرر سازمان ملل متحد به خصوص گزارش‌های گزارشگر ویژه حقوق بشر این سازمان آقای ریچارد بنت و همچنین گزارش‌های عفو بین‌الملل و دیگر نهادها و گزارش رسانه‌های معتبر نشان می‌دهد که طالبان در سه سال گذشته به صورت گسترده به کشتار، شکنجه، حبس، تجاوز و آزار جنسی، غصب زمین و کوچ اجباری مردم دست زده‌اند. با نقض حقوق بشر، حقوق و آزادی‌های زنان و تبعیض شدید و سیستماتیک علیه اقلیت‌ها معاهدات



از حقوق بشر و برابری حمایت کنند.

نتیجه گیری

بدون تردید طالبان نتوانسته حکومت فراگیر و همه شمول که در آن حقوق مردم افغانستان بدون تبعیض و محترم و مصون باشد، نتوانسته بنیان گذارند. طالبان علاوه بر ستمگری بر زنان، اقلیت‌ها از ارتکاب هیچ جنایتی برای تحکیم قدرت تک قومی خود فروگذار نمی‌کند. براین اساس مردم افغانستان حق دارند در برابر این نابرابری و بی‌عدالتی مقاومت کنند. نوع مقاومت بسته به شرایط و امکانات موجود متغیر و متنوع است و ممکن است مقاومت مدنی و نرم باشد یا مقاومت سخت و نظامی باشد. حق مقاومت یک حق بشری بوده که مبنای دینی و قرآنی نیز دارد. حقوق بشری بودن حق مقاومت برای افراد و جامعه بین‌المللی الزام حقوقی و اخلاقی ایجاد می‌کند که برای رفع ستمگری و بی‌عدالتی طالبان به هر نحو ممکن اقدام نمایند و از جنبش‌های مقاومت و آزادی خواهانه ضد طالبان با تمام توان حمایت کنند. بدون شک مقاومت در برابر ستمکاری طالبان به خیر عمومی، حاکمیت قانون و عدالت اجتماعی در افغانستان منتهی می‌گردد و در سطح بین‌المللی به مهار تروریسم، امنیت و صلح جهانی کمک خواهد کرد؛ چرا که سیاست تبعیض‌آمیز، زن ستیزانه و ایدئولوژی افراطی طالبان نه تنها موجب و ظلم و ستم بر مردم افغانستان گردیده که تهدیدی برای صلح و امنیت بین‌المللی نیز محسوب می‌گردد.

بین‌المللی حقوق بشر را زیر پا نهاده و اصل حاکمیت قانون را به صورت گسترده نقض کرده‌اند. همین نقض گسترده اصل حاکمیت قانون و اعمال تبعیض سیستماتیک علیه زنان و اقلیت‌ها موجب ظلم گسترده و بی‌سابقه‌ای در جامعه شده است. این بی‌عدالتی و ستمگری بدون تردید برای مردم زیر ستم افغانستان حق مقاومت به وجود می‌آورد. وضعیت حقوق بشر و حاکمیت قانون در افغانستان به اندازه‌ای وخیم است که مانع از مشروعیت بین‌المللی این گروه به عنوان حکومت قانونی افغانستان شده است. در سطح داخلی نیز براساس این منطق جنبش‌های مقاومت نظامی و مدنی در سطح افغانستان شکل گرفته است.

۹. حق مقاومت:

لازم نیست که توسط کشورهای خارجی یا بین‌المللی به رسمیت شناخته شود تا مشروعیت یابد. به عبارت دیگر به رسمیت شناسایی حق مقاومت لازمه مشروعیت آن نیست. هرچند موفقیت یک جریان مقاومتی نیازمند حمایت بین‌المللی باشد. حمایت بین‌المللی بیشتر ناشی از تعهدات بین‌المللی کشورها برای تامین صلح و امنیت جهانی است. حمایت کشورهای مدافع حقوق بشر برای صیانت از صلح و امنیت بین‌المللی برای این کشورها یک وظیفه حقوقی و اخلاقی است که آن‌ها را ملزم به حمایت از مقاومت‌گران می‌نماید. این الزام از اسناد و معاهدات بین‌المللی ناشی می‌شود که کشورها به آن‌ها پیوسته و پذیرفته‌اند که برای برقراری نظم و صلح بین‌المللی

حقوق اساسی مردم از منظر فقه سیاسی

اسدالله زائری

چکیده:

فقه اسلامی برخلاف تصور رایج که آن را دانشی صرفاً تکلیف‌محور می‌داند، شامل مباحث گسترده‌ای در حوزه حقوق نیز هست. اگرچه بخش قابل توجهی از مباحث فقهی به حقوق فردی اختصاص دارد، اما حقوق عمومی، به‌ویژه حقوق اساسی مردم، نیز جایگاهی شایسته در سنت فقهی دارد. این پژوهش با این پیش‌فرض آغاز می‌شود که تراث فقه اسلامی ظرفیت طرح و بررسی حقوق اساسی را داراست و تلاش دارد به این پرسش اصلی پاسخ دهد که حقوق اساسی مردم در فقه سیاسی چه جایگاهی دارد. روش تحقیق به‌صورت کتابخانه‌ای و با بهره‌گیری از منابع معتبر اسلامی و علمی انجام شده و به شیوه توصیفی-تحلیلی به بررسی نحوه مواجهه فقه سیاسی با مسئله حقوق اساسی می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان

می‌دهد فقه سیاسی اسلام، در بسیاری از موارد، با مفاهیم نوین حقوقی سازگار است. حق تعیین سرنوشت، مشارکت سیاسی، نظارت بر قدرت، و حقوق مدنی-سیاسی از جمله حقوق ذاتی مردم به‌شمار می‌روند که رعایت و تضمین آن‌ها از وظایف قطعی دولت اسلامی تلقی می‌شود.

واژگان کلیدی: فقه سیاسی، حقوق اساسی، حقوق مردم، مشارکت سیاسی، نظارت بر قدرت.

۱- مقدمه

فقه اسلامی به‌عنوان دانشی که وظیفه استنباط احکام و حقوق شریعت را از متون دینی بر عهده دارد، از آغاز شکل‌گیری تاکنون همواره با مسائل و موضوعات مواجه بوده است. توانایی این دانش در پاسخ‌گویی به این مسائل جدید، گواهی بر پویایی و غنای درونی آن است. در عصر حاضر، با گسترش



مفاهیمی چون حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در عرصه حیات سیاسی جوامع، پرسش‌های متعددی پیش روی فقه سیاسی قرار گرفته است. استمرار پویایی این دانش، مستلزم توجه جدی به این پرسش‌ها و ارائه پاسخ‌های علمی و مستدل است. یکی از موضوعات اساسی که امروزه ضرورت بررسی آن از منظر فقه سیاسی احساس می‌شود، حقوق اساسی مردم است. حقوق اساسی، چنان‌که از نام آن پیداست، اساسی‌ترین بنیان‌های حقوقی یک نظام سیاسی را تشکیل می‌دهند و شامل تنظیم روابط دولت و مردم، تضمین حقوق مدنی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی شهروندان، و حتی اصول مربوط به حفاظت از محیط زیست و موجودات زنده می‌شوند. منشأ این حقوق را می‌توان در قوانین اساسی کشورها، عرف‌ها و باورهای حاکم بر جوامع جست‌وجو کرد.

در جوامع اسلامی که دین نقش بنیادینی در ساختار نظام سیاسی و رفتار کارگزاران و شهروندان دارد، سنجش انطباق مفاهیمی چون حقوق اساسی مردم با آموزه‌های دینی ضروری می‌نماید. به‌ویژه در کشوری مانند افغانستان، که همواره چالش‌هایی در رابطه میان حکومت و حقوق اساسی مردم وجود داشته، پژوهشی در این زمینه می‌تواند با تبیین ظرفیت‌های فقه سیاسی اسلام، راهکارهایی برای ایجاد تعادل میان حقوق شهروندی و اختیارات دولت ارائه دهد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که فقه سیاسی اسلام، با تکیه بر منابع اصیل دینی، نه تنها حقوق اساسی مردم را نفی نمی‌کند، بلکه آن‌ها را بر پایه عدالت، مسئولیت‌پذیری حاکمان و مشارکت مردمی استوار می‌سازد. بر اساس این یافته‌ها، حقوقی نظیر مشارکت در تعیین سر نوشت، آزادی‌های مشروع، و نظارت بر عملکرد حکومت در چارچوب شریعت قابل تبیین و تضمین هستند. همچنین، تحقق این حقوق در گرو فراهم‌سازی سازوکارهای اجرایی و

نهادینه‌سازی آن‌ها در ساختار حکومت است. در بررسی پیشینه پژوهش، اثر مستقلی که به‌طور جامع به تبیین حقوق اساسی مردم از منظر فقه سیاسی پرداخته باشد مشاهده نشده است. بر این اساس، این نوشتار در صدد است با تحلیل مفاهیم و مبانی فقه سیاسی و بررسی دامنه و ساختار حقوق اساسی مردم، این کاستی را پر کند. مقاله حاضر در چهار بخش تنظیم شده است:

۱. ادبیات موضوع و پیشینه تحقیق

۲. مبانی نظری بحث

۳. حوزه کنشگری مردم

۴. سازوکارهای ضمانت اجرای حقوق اساسی مردم

۲- مفهوم شناسی

الف. حق

سخن را از حق و تعریف حق آغاز می‌کنم؛ چرا که انسان تا واجد حق نباشد، بحث از اعمال آن بی‌معناست. این حقوق اساسی مردم است که مبنای مشروعیت حکومت، بهره‌وری و مشارکت آن‌ها، در عرصه‌های مختلف تصمیم‌گیری سیاسی قرار می‌گیرد.

حق در لغت به معانی مختلف آمده است: راست کردن سخن، درست کردن وعده، یقین نمودن، ثابت شدن، غلبه کردن به حق، موجودیت ثابت و نامی از اسامی خداوند متعال. (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۶، ۹۱۴۲) معنای دیگری، نیز برای واژه «حق» بیان شده است که برخی از آن از این قرار است: ضد باطل، عدل، مال و ملک، حظ و نصیب، موجود ثابت، امر مقضی، حزم، سزاوار (معلوف، ۱۳۶۷، ۱۴۴)، حق در فقه معمولاً در مقابل «حکم»، «ملک»، و «تکلیف» (اراکي، ۱۴۱۵ق، ج، ص، ۱۲-۱۱) معنی شده است. همین‌طور حق به معنای سلطنت نیز آمده است: «حق عبارت است از سلطه‌ی انسان بر غیر؛ چه آن غیر انسان دیگری باشد و چه مال» (طباطبایی

فر، ۱۳۹۳، ص ۸۸، به نقل از تهرانی) حق حکم ثابت شرعی یا امری که شرع به استحقاق آن، حکم داده باشد. (زحیلی، ۱۴۲۱ ق، چ ۳: ۲۲)

حقوق

حقوق عبارت است از: مجموعه مقرراتی که بر روابط افراد یک جامعه در زمان معین به کاربرده می‌شود. به دیگر سخن، حقوق مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهایی است که اعضای یک جامعه ملزم به رعایت آن هستند و دولت ضمانت اجرای آن را به عهده دارد؛ مانند حقوق ایران و حقوق افغانستان. تقریباً همه جوامع انسانی از گذشته تا کنون به نوعی با این الزام‌های حقوقی همراه بوده‌اند. در دیدگاه اسلامی، واژه «شرع و شریعت» به کار می‌رود؛ چنانکه می‌گویند: «شرع موسی» یا «شرع اسلام»، (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۱، ۱۲) به دلیل آن که از دیدگاه اسلامی، منشأ حق، خداوند متعال است، بر اساس این نگاه در تعریف «حقوق» گفته شده است: «حقوق عبارت است از: مجموعه قوانین و مقررات اجتماعی که از سوی خدای انسان و جهان، برای برقراری نظم و قسط و عدل در جامعه بشری تدوین می‌شود تا سعادت جامعه را تأمین سازد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۷۵).

حقوق اساسی

«حقوق اساسی» مردم از منظر فقه سیاسی از مفاهیم کلیدی و محوری این نوشتار است. تعاریف مختلفی از حقوق اساسی ارائه شده است؛ از جمله حقوق اساسی، در اصطلاح به معنای مجموعه قوانین و مقرراتی است که در یک جامعه سیاسی، آزادی را تضمین و قدرت را تنظیم می‌کند. (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۴۶). با همین مضامین، با اندکی تغییر، برخی حقوق اساسی را شاخه‌ای از حقوق عمومی دانسته‌اند که به بررسی اصول و قواعد حاکم بر ساختار حکومت، رابطه نهادها سیاسی با یکدیگر و حقوق آزادی‌های شهروندان در برابر دولت

می‌پردازند (خیر اندیش، ۱۴۰۰، ص ۲۵). و عده‌ای دیگر آن را علم قواعد بنیادین حاکم بر سازماندهی قدرت سیاسی، توزیع قدرت اختیارات حکومتی و تضمین حقوق اساسی شهروندان در چارچوب قانون اساسی می‌دانند. (الهام، ۱۳۹۸، ص ۱۷) و همچنین برخی حقوق اساسی را این طور تعریف کرده است: «حقوق اساسی مجموعه‌ای از قواعد حقوقی است که بر پایه جهان بینی و شناختی از انسان و جامعه، مشروعیت می‌یابد و اهداف، حدود وظایف و اقتدارات حکومت را در برابر مردم تبیین می‌کند.» (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ۳۱) با ملاحظه تعاریف ذکر شده، می‌توان گفت: حقوق اساسی بر دولت حاکمیت دارد و در چارچوب آن، ماهیت و نظام سیاسی، نوع تشکیلات حکومت و قوای حاکمه، رابطه متقابل حکومت و مردم و سایر امور سیاسی و حقوقی (فردی و اجتماعی) تنظیم می‌شود.

فقه سیاسی

فقه سیاسی بخشی از فقه است که به بررسی مسائل سیاسی و حقوقی در پرتو آموزه‌های اسلامی می‌پردازد. بر این اساس فقه سیاسی قواعدی را سازماندهی می‌کند که رابطه حکومت با مردم، حقوق و تکالیف هر فرد و سازکارهای اداره جامعه را تنظیم می‌کند. پس می‌توان گفت: «فقه سیاسی شاخه‌ای از فقه عمومی است که با تکیه بر روش‌شناسی اجتهاد، در عرصه اجتماع و سیاست، نحوه ارتباط فرد با دیگر شهروندان، پیوند شهروندان با دولت، ارتباط دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها، مسائل نوپدید، گشایش مشکلات اجتماعی و ارائه الگویی مطلوب را بررسی می‌کند.» (سید باقری، ۱۳۸۸، ص ۲۵)

بخش اول: مبانی نظری

الف) قرآن

حقوق اساسی مردم در فقه سیاسی از منابع مختلف و متنوعی استنباط می‌گردد که مهم‌ترین آن‌ها قرآن کریم و روایات معصومین (ع) هستند. قرآن کریم



به عنوان کتاب آسمانی مسلمانان، آیات متعددی دارد که به حقوق بنیادین انسان‌ها اشاره می‌کند و نقش مهمی در تعیین چارچوب‌های حقوقی و اخلاقی در جامعه اسلامی ایفا می‌کند. از جمله این آیات که بر کرامت ذاتی انسان، برابری و مساوات همه انسان‌ها بدون تمایز جنسیتی، نژادی، قومی یا اجتماعی و همچنین مفهوم امانت‌داری و مسئولیت در قبال قدرت سیاسی تأکید دارند.

۱- کرامت ذاتی انسان

انسان موجودی است که از کرامتی ذاتی برخوردار می‌باشد؛ موهبتی الهی که از سوی آفریدگار به او هدیه شده است. این کرامت از نخستین مراحل تکوین وجودی او و در مسیر رشد و تعالی به سوی کمال انسانی، همواره همراه وی بوده و تا زمانی که خود با اعمال و اندیشه‌های نادرست، خویشتن را از این موهبت الهی محروم نسازد، پایدار و جاودانه خواهد ماند.

قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت بشری، بر لزوم حفظ کرامت انسانی تأکید ویژه‌ای دارد. از جمله در آیه ۱۳ سوره حجرات می‌خوانیم: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»، ای مردم، ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آن گاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید. بزرگوارترین شما نزدی خدا با تقوا ترین شماست.

از منظر اندیشه دینی، احترام به کرامت انسانی، مفهومی فراتر از حوزه فردی دارد و باید در همه سطوح حیات جمعی، از جمله در حقوق اجتماعی و سیاسی افراد تجلی یابد. در فقه سیاسی، این اصل به عنوان سنگ بنای حکمرانی عادلانه مورد تأکید قرار گرفته است. بر این اساس، قدرت و اختیارات حکومت نباید به ابزاری برای محدودسازی حقوق و آزادی‌های اساسی شهروندان تبدیل شود. دولت‌ها مکلفند در چارچوب قانون، از هرگونه سوءاستفاده از

قدرت که منجر به نقض کرامت انسانی می‌گردد، اجتناب ورزند.

طبق نص قرآن کریم، «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»، (اسرای، آیه، ۷۰) کرامت انسانی، حق فطری و خدشه‌ناپذیر هر فرد است که باید در تمام عرصه‌های زندگی پاس داشته شود. این اصل هم در آموزه‌های دینی و هم در اسناد بین‌المللی حقوق بشر مورد تأکید قرار گرفته است. بنابراین، حکومت‌ها، نهادهای اجتماعی و تک تک افراد مسئولند تا با پاسداشت این ارزش متعالی، زمینه‌ساز تحقق جامعه‌ای مبتنی بر مشارکت عمومی انسانی باشند.

۲- مساوات و برابری

مساوات در فقه به معنای برابری و عدالت در رفتار و حقوق است، به گونه‌ای که هیچ‌گونه تبعیض یا ترجیح ناروا میان افراد وجود نداشته باشد. به عنوان مثال، فقها تصریح کرده‌اند که بر قاضی واجب است در جلسه دادگاه با طرفین نزاع به‌صورت مساوی رفتار کند (فتح الله، ۱۴۱۵ق، ص ۳۸۴) این اصل نه تنها یک حکم فقهی، بلکه پایه‌ای اساسی برای نظام اجتماعی و قوام بخش حیات جمعی محسوب می‌شود.

قرآن کریم با صراحت بر برابری ذاتی انسان‌ها تأکید کرده و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ»، (سوره نساء، آیه ۱) این آیه نشان‌دهنده آن است که تمام انسان‌ها از یک نفس واحد آفریده شده‌اند و در اصل خلقت، هیچ برتری نژادی، جنسیتی یا طبقاتی میان آنها وجود ندارد. بر این اساس، هرگونه تبعیض و ظلم نفی شده و عدالت به عنوان یک ارزش الهی مطرح می‌شود. برابری انسان‌ها تنها به بعد آفرینش محدود نمی‌شود، بلکه در حوزه حقوق و تکالیف اجتماعی نیز جریان دارد. در تراث فقه اسلامی، همه افراد در برابر قانون یکسان هستند و هیچ‌کس به دلیل جنسیت، نژاد، زبان یا موقعیت اجتماعی از امتیاز ویژه‌ای برخوردار نیست.

این اصل در منابع چهارگانه فقه (قرآن، سنت، اجماع و عقل) مورد تأکید قرار گرفته است.

انسان‌ها همچون بذریه‌هایی هستند که استعداد رشد و تعالی در آنها نهاده شده است. این آمادگی برای کمال، ریشه در فطرت الهی انسان دارد و به صورت همگانی در تمام افراد دیده می‌شود. از این رو، قوانین و مقررات باید به گونه‌ای طراحی شود که این استعدادها به صورت عادلانه پرورش یابند و هیچ‌کس به دلیل تبعیض‌های ناروا از فرصت‌های رشد محروم نشود.

در فقه سیاسی، اصل برابری به‌ویژه در عرصه‌های حکومتی، فرهنگی و اقتصادی-اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است. بر اساس آموزه‌های قرآنی و روایی، حاکم اسلامی موظف است در اعمال قدرت و تقسیم منابع، عدالت را رعایت کند و از هرگونه جانبداری غیرمنطقی بپرهیزد. اجماع فقها نیز بر این امر صحه گذاشته که تبعیض در حقوق عمومی، خلاف شرع و عدالت است.

در واقع، مساوات در فقه، صرفاً یک نظریه انتزاعی نیست، بلکه اصلی کاربردی است که در تمام سطوح فردی، اجتماعی و سیاسی جریان دارد. تأکید قرآن بر یکسان‌بودن انسان‌ها در خلقت، لزوم رعایت عدالت در حقوق و تکالیف، و توجه به فطرت مشترک آدمی، همگی نشان‌دهنده جایگاه رفیع این اصل در اندیشه اسلامی است. بنابراین، هر نظام حقوقی و اجتماعی که مدعی اسلامی‌بودن است، باید این اصل را به صورت عینی و عملی پیاده کند.

۳- امانت بودن قدرت عمومی

در اندیشه سیاسی اسلام، قدرت عمومی نه یک حق ذاتی و نه امتیاز شخصی، بلکه امانتی محسوب می‌شود که به صورت مشروط در اختیار حاکمان قرار می‌گیرد تا مصالح عمومی را تحقق بخشند. منطق و ریشه‌ی این بر داشت قرآن است از جمله آیه ۵۸ سوره نساء به صراحت بر این امر تأکید دارد:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا»، این آیه به دو فرمان مهم الهی اشاره دارد: ادای امانت‌ها به صاحبانشان و داوری به عدالت در میان مردم. با توجه به سیاق آیه و عبارت «فَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ»، می‌توان دریافت که: مخاطب اصلی آیه، حاکمان و مسئولان حکومتی هستند.

امیرالمؤمنین (ع)، سخن گهربار حضرت علی (ع) در نهج البلاغه به روشنی این نظریه را تبیین می‌کند: «إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ أَمْرُكُمْ... لَيْسَ لِأَحَدٍ حَقٌّ إِلَّا مَنْ أَمَرْتُمْ» (طبری، ۱۸۷۱م، ج ۳، ص ۴۵۶) حکومت و امارت مربوط به شما است کسی بر آن حق ندارد مگر کسی که شما او را امیر خود کرده باشید و پیش من جز کلیدهای بیت المال چیزی نیست. تأکید وی، بر دو نکته کلیدی، منشأ مردمی حکومت، مسئولیت‌پذیری حاکم در قبال بیت‌المال است. بنابراین، اگر حاکم از مسیر امانت داری خارج شود یا در ایفای وظیفه خود خیانت ورزد، مشروعیت خود را از دست داده و مردم حق نقد، بازخواست یا حتی عزل او را دارد. این رویکرد، پایه‌ای برای نظریه‌های مردم‌سالاری دینی و مشارکت و زمینه‌ی سیاست ورزی مردم را فراهم می‌سازد، چراکه قدرت در اصل متعلق به مردم است و به حاکمان به امانت سپرده می‌شود.

ب) روایات

بحث حقوق اساسی مردم در روایات جایگاه نسبتاً برجسته‌ای دارد. احادیث متعددی بر حق مردم در امر تعیین سر نوشت و مشارکت عمومی تأکید دارد.

امیرالمؤمنین علی (ع) در خطبه‌ی ۳۴ نهج البلاغه، می‌فرماید: «إِنَّهَا النَّاسُ إِنْ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالْنَصِيحَةُ لَكُمْ وَتَوْفِيرُ فِتْنِكُمْ عَلَيْكُمْ وَتَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ وَالنَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَ



مؤثر برای مشارکت مردم در فرآیند سیاست‌ورزی را فراهم کرده است.

در این راستا، برخی مفاهیم و چارچوب‌های فقهی، همچون «بیعت»، «شورا» و «امر به معروف و نهی از منکر»، به‌عنوان مهم‌ترین معابر یا به بیانی دیگر کنشگری مردم در امور سیاسی، قابل طرح و بررسی هستند. این مفاهیم نه تنها ابزارهایی برای ابراز اراده و مشارکت عمومی محسوب می‌شوند، بلکه می‌توانند به‌عنوان ظرفیت‌هایی ساختاری در جهت مشروعیت‌بخشی به نظام سیاسی و کنترل قدرت، در فقه سیاسی اسلامی تلقی شوند. تحلیل کارکردی این مفاهیم می‌تواند ما را به درکی روشن‌تر از میزان و نحوه مشارکت مردم در ساختار قدرت سیاسی از منظر فقه برساند.

۱) بیعت یا حق مشارکت در تعیین سر نوشت

بیعت، از منظر فقه سیاسی، یکی از مهم‌ترین حوزه‌های کنشگری مردم در عرصه سیاست محسوب می‌شود. هرچند بیعت ریشه در سنت‌های پیشا اسلامی اعراب دارد، اما اسلام این سنت را، بدون کدام تغییری پذیرفت و آن را در چارچوبی مردم‌سالارانه مورد تأکید قرار داد. از منظر فقه سیاسی اسلام، بیعت نمادی از مشارکت عمومی در تعیین حاکم و سازوکاری مشروع برای اعلام پذیرش و همراهی مردم با زمامدار تلقی می‌شود.

در حقیقت، یکی از حقوق اساسی مردم در فقه سیاسی، «حق تعیین سرنوشت» است؛ حقی که در قالب مشارکت مردم برای انتخاب حاکم، نظارت بر عملکرد او، و ابراز رضایت یا اعتراض نسبت به حکومت تجلی می‌یابد. منابع فقهی، به‌ویژه در حوزه اندیشه سیاسی اهل سنت و تا حدودی در فقه امامیه، بر مشورت، اجماع و بیعت به‌عنوان مبانی مشروعیت‌بخش به حاکمیت تأکید کرده‌اند.

از نظر لغوی، «بیعت» به معنای زدن دست بر دست دیگران برای ایجاب و قبول معامله و نیز به معنای

الْمَغِيبِ وَالْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ وَالطَّاعَةُ حِينَ أَمُرُكُمْ» از منظر امام علی(ع) حاکم باید خیرخواه مردم باشد و نصیحت حق طرفینی است، مواهب عمومی به مردم به خوبی داده شود، تعلیم و تربیت دو حق مردم است که حاکم باید اینها را رعایت کند تا مردم جاهل نباشند. مواردی که حضرت علی(ع) فرمودند از سرفصل‌های مهم حقوق اساسی و اجتماعی عصر امروز است.

در واقع، سیره معصومان(ع) نشان می‌دهد که احترام به حقوق مردم همواره مورد تأکید بوده است. در این میان حق، مشارکت در حکومت از همه جدی‌تر است. آیات از قرآن و سیره عملی پیامبر اکرم(ص) و ائمه معصومین(ع)، مردم را صاحبان اصلی حکومت و حاکمیت می‌داند. این اصل، مبنای حقوق سیاسی مردم است و در قالب حق تعیین سر نوشت و مشارکت در امر سیاسی تفسیر شده است. حق انتخاب حاکم و تعیین سر نوشت، این حق در قرآن جایگاه برجسته‌ای دارد، از دید قرآن سرچشمه قدرت برای تشکیل دولت، خود مردم هستند، و اینکه کسی حق ندارد بدون رضایت مردم خود را بر ملت تحمل کند و زمام امور را در اختیارگیرد. (لطفی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹)

بخش دوم: حوزه کنشگری مردم

اثبات کیفیت حقوق اساسی مردم در بعد نظری، بر پایه‌ی فقه سیاسی قابل بررسی و تحلیل است. در این حوزه، مبانی و اصولی که فقه برای تبیین حقوق سیاسی و مدنی افراد ارائه می‌دهد، می‌تواند چارچوبی تئوریک برای تبیین جایگاه حقوق مردم در فقه سیاسی اسلامی فراهم آورد. اما در بعد عینی و عملی (بعد کمی)، پس از تبیین و اثبات مبانی نظری حقوق اساسی مردم - چه در ساحت طولی، یعنی در نسبت با حاکمیت، و چه در ساحت عرضی، یعنی در تعامل با دیگر آحاد جامعه - لازم است بررسی شود که فقه سیاسی تا چه اندازه بسترهای واقعی و سازوکارهای

پیمان وفاداری و اطاعت آمده است. ابن منظور در لسان العرب می‌نویسد: «بیعت، نوعی عهد و پیمان است که شخص بیعت‌کننده و بیعت‌شونده، آنچه را در توان دارند، خالصانه به یکدیگر واگذار می‌کنند» (ابن منظور، ۱۴۰۵ق). همچنین، راغب اصفهانی در مفردات تصریح می‌کند: «وقتی گفته می‌شود کسی با سلطان بیعت کرد، به این معناست که در برابر خدمات سلطان، اطاعت از او را بر عهده گرفت» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۶۷). اما در اصطلاح مسلمانان، بیعت را قرار نهادن دست راست در دست کسی به نشانه پذیرفتن امارت یا ریاست او می‌نامند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ج ۱، ص ۵۱۷).

بنابراین، در اصطلاح فقهی و سیاسی، بیعت نوعی قرارداد دوسویه میان حاکم و مردم است که در آن، حاکم متعهد می‌شود بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر (ص)، عدالت را برقرار ساخته، حقوق مظلومان را بازستاند و حدود الهی را اجرا کند؛ و در مقابل، مردم نیز متعهد به اطاعت، حمایت و همراهی با حاکم می‌شوند، مشروط بر اینکه حاکم به تعهدات خود پایبند باشد. برخی اندیشمندان، از جمله شیخ محمد خطیب، بیعت را به صورت یک «عقد قولی و عملی» توصیف کرده‌اند که بین دو طرف واجد شرایط و صلاحیت‌دار منعقد می‌شود.

سنت بیعت در منابع دینی نیز بازتاب یافته است. در قرآن، دست‌کم سه بار به بیعت اشاره شده است، از جمله در آیه بیعت رضوان (سوره، فتح: ۱۰) که خداوند، بیعت‌کنندگان با پیامبر را به گونه‌ای توصیف می‌کند که گویی با خداوند بیعت کرده‌اند. در سیره نبوی نیز حداقل هشت مورد بیعت رسمی از سوی پیامبر (ص) با اصحاب و گروه‌های مختلف گزارش شده است. پس از ایشان، امامان معصوم (ع) و فقیهان شیعه و اهل سنت نیز اصل بیعت را به رسمیت شناخته‌اند، هرچند در تفسیر، کارکرد و حدود آن تفاوت نظر وجود دارد. با این همه، پرسش اساسی

این است که بیعت، دقیقاً چه نقشی در عرصه کنشگری سیاسی مردم ایفا می‌کند؟ و این سنت فقهی تا چه اندازه می‌تواند به عنوان سازوکاری برای مشارکت سیاسی مردم در انتخاب، نظارت و حتی برکناری حاکم به کار گرفته شود؟ پاسخ به این پرسش، نیازمند بازخوانی عمیق‌تر مفهوم بیعت در چارچوب فقه سیاسی اسلام و بررسی تحولات تاریخی و نظری مرتبط با آن است که در ادامه به کار ویژه‌های بیعت در فقه شیعه و اهل سنت اشار می‌شود؛

بیعت در فقه سیاسی اهل سنت، اصلی بنیادین و محوری به شمار می‌رود. با وجود اختلاف نظرها میان مکاتب مختلف اهل سنت، اتفاق نظر گسترده‌ای در این زمینه وجود دارد که یکی از مهم‌ترین راه‌های انعقاد امامت و شکل‌گیری ولایت سیاسی، «بیعت» است (ماوردی، ۱۴۰۶ق، ص ۶).

فقه‌های اهل سنت، در چارچوب اندیشه سیاسی خود، برای بیعت چهار رکن اساسی بر شمرده‌اند:

۱. خلیفه (بیعت‌شونده)

۲. جمهور مردم (بیعت‌کنندگان)

۳. موضوع بیعت

۴. صیغه یا فرمول بیعت

با این حال، در هر یک از این ارکان، میان اندیشمندان اهل سنت اختلاف‌نظرهای قابل توجهی وجود دارد. از میان این ارکان، دو رکن «جمهور مردم» و «موضوع بیعت» بیشترین پیوند را با حوزه کنشگری سیاسی مردم دارند و بستر مشارکت عمومی را فراهم می‌کنند.

در مورد رکن دوم، یعنی جمهور مردم، دیدگاه مذاهب چهارگانه اهل سنت به صورت چشمگیری متفاوت است. حنبلیان بر این باورند که بیعت تنها در صورتی معتبر و کامل است که به اتفاق همه مسلمانان صورت گیرد، به عبارتی اجماع واقعی شرط صحت آن است. در مقابل، مالکیان معتقدند که امامت عظمی با بیعت اهل حل و عقد منعقد می‌شود و نیازی به

انتخاب، توده‌های مردم، صاحبان اصلی حق حاکمیت و ریاست عامه تلقی می‌شوند (الغنوشی، ۱۳۷۲، ص ۵). بنابراین، بیعت نه تنها یکی از ارکان مشروعیت بخشی در فقه سیاسی اهل سنت است، بلکه به عنوان یکی از مکانیزم‌های عقلانی و معقول مشارکت مردم در فرآیند تصمیم‌گیری سیاسی نیز شناخته می‌شود. بیعت در این چارچوب، نماد تعامل مردم و قدرت، و ابزاری برای مشروع‌سازی نظام سیاسی بر پایه رضایت عمومی است.

فقه شیعه مبنای مشروعیت در حکومت اسلامی را بیعت و انتخاب مردم می‌دانند. اگر چه فقه شیعه، با ویژگی باور به اصل نص در تعیین حاکمیت پیامبر اسلام (ص) و امامان معصوم (ع) شناخته می‌شود. بر اساس این دیدگاه، منصب زعامت و ولایت سیاسی معصومان از جایگاه نبوت و امامت آنان سرچشمه می‌گیرد و اطاعت از ایشان در همه زمان‌ها و مکان‌ها بر مؤمنان واجب شمرده شده است. اما آنچه در این مجال مورد بررسی قرار می‌گیرد، دوران غیبت است؛ دوره‌ای که دسترسی مستقیم به امام معصوم (ع) ممکن نیست. در این شرایط، پرسش اساسی این است که آیا بیعت مردم در مشروعیت حکومت غیر معصوم (فقیه) تأثیر دارد یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش، دو رویکرد اصلی در فقه سیاسی شیعه قابل تشخیص است:

رویکرد سنتی (نصب عام): این دیدگاه، با استناد به برخی نصوص دینی، به نصب عام فقها در عصر غیبت معتقد است. مطابق این قرائت، مشروعیت حکومت فقیه از ناحیه‌ی امام معصوم (ع) نشأت می‌گیرد و بیعت مردم، صرفاً جنبه‌ی تعهد و التزام عملی به اطاعت از حاکم مشروع دارد، نه اینکه نقشی در اعطای مشروعیت ایفا کند.

رویکرد نواندیش (انتخابی): متفکران نوگرای شیعه، نصوص موجود را برای اثبات نصب عام فقها ناکافی می‌دانند و به جای آن، بر انتخاب و بیعت مردمی تأکید می‌ورزند. از منظر این گروه، مشروعیت

بیعت همگانی نیست. شافعیان و احناف نیز تأکید دارند که اصل، تحقق خود بیعت است، نه تعداد بیعت‌کنندگان؛ از نظر آنان، نفس وقوع بیعت کفایت می‌کند و مشروعیت از آن حاصل می‌شود (طباطبایی فر، ۱۳۹۳، ص ۲۴۷، به نقل از احمد فؤاد، بی تا، ص ۷۳).

بحث در خصوص رکن سوم، یعنی موضوع بیعت، به ماهیت و نوع عقد بیعت بازمی‌گردد. این پرسش بنیادین مطرح می‌شود که بیعت از منظر فقهی چه نوع عقدی است؟ آیا بیعت، عقد وکالت است یا عقد بیع، امانت یا حتی هبه؟ برخی از فقهای اهل سنت چند احتمال را در این زمینه مطرح کرده‌اند:

عقد وکالت: در این فرض، امت اسلامی، خلیفه یا امام را به عنوان وکیل خود تعیین می‌کند تا اداره امور دینی، اجتماعی و سیاسی را بر عهده گیرد.

عقد بیع: در این دیدگاه، بیعت به مثابه یک معامله دوطرفه تلقی می‌شود؛ مردم جان، مال و اختیار خود را در اختیار حاکم می‌گذارند و حاکم نیز متعهد می‌شود که در راستای مصالح امت عمل کند و آن‌ها را به سوی رشد و عدالت هدایت نماید.

عقد امانت: در این صورت، حکومت نوعی امانت الهی است که مردم آن را به خلیفه می‌سپارند؛ خلیفه موظف است این امانت را بر پایه‌ی عدل و شریعت اداره کند (خطیب، ۱۳۹۵ق، ص ۲۷۵).

عقد هبه: برخی دیگر از فقها بر این باورند که بیعت از باب هبه است، یعنی مردم که صاحبان اصلی ریاست عامه هستند، این اختیار را به خلیفه بخشیده و او را به عنوان رهبر خویش برمی‌گزینند.

در مجموع، بیعت را می‌توان سنگ بنای نظریه‌ی انتخاب در فقه سیاسی اهل سنت دانست؛ تا آنجا که مشروعیت حاکم منوط به بیعت و رضایت مردم دانسته شده است. در این نگاه، حتی اگر شخصی از جهت شرعی واجد شرایط امامت باشد، تا زمانی که با او بیعت نشده و مردم او را به رسمیت نشناخته‌اند، حق تصدی زعامت ندارد. چرا که در نظریه‌ی

حکومت در دوران غیبت از طریق انتخاب حاکم توسط مردم حاصل می‌شود و بیعت، رکن اساسی در مشروع‌سازی حاکمیت به شمار می‌آید.

طرفداران این نظریه برای تقویت دیدگاه خود به مستندات متنوعی استناد کرده‌اند؛ از جمله: حکم عقل و سیره‌ی عقلا، قاعده‌ی «الناس مسلطون علی أموالهم و أنفسهم»، روایات متعدد و سیره‌ی ائمه‌ی معصومین (ع). (منتظری، ۱۳۶۹ ج، ۳، ص، ۱۷۲-۱۷۱) لکن آنچه که در این فرصت مورد توجه است، مفهوم بیعت به عنوان یکی از مستندات اصلی رویکرد انتخاب‌گرایانه است. در میان منابع روایی، در نهج‌البلاغه بیش از هر کتاب دیگر مسأله‌ی بیعت مطرح شده است و بیش‌ترین استنادات نیز به همین کتاب است. همواره بیعت در کلام امام علیه مخالفان مورد استناد قرار گرفته است، ایشان در خطبه‌ی ۱۳۷ می‌فرماید: «فَأَقْبَلْتُمْ إِلَيَّ إِقْبَالَ الْعُودِ الْمَطْفِيلِ عَلَى أَوْلَادِهَا، تَقُولُونَ الْبَيْعَةَ الْبَيْعَةَ، قَبِضْتُ كَفِّي فَبَسَطْتُ مَوْهَا وَ نَزَعْتُكُمْ يَدِي فَجَاذِبْتُ مَوْهَا»، شما مردم، مانند، همانند مادران تازه زاییده که به طرف بچه‌های خود می‌شتابند و پیاپی فریاد کشیدید، بیعت! بیعت من دستان خویش فروبستم، اما شما به اصرار آن را گشودید، من از دست دراز کردن، سرباز زدم، و شما دستم را کشیدید

امیرالمومنین علی (ع) در نامه ۵۴ نهج‌البلاغه، در مقام احتجاج با جناب طلحه و زبیر می‌فرماید: «أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ عَلِمْتُمَا -وَ إِنْ كَتَمْتُمَا- أَنِّي لَمْ أَرِدِ النَّاسَ حَتَّى أَرَادُونِي وَ لَمْ أَبَايَعُهُمْ حَتَّى بَايَعُونِي، وَ إِنْ كُنَا مِمَّنْ أَرَادَنِي وَ بَايَعَنِي»، همانا می‌دانید -گر چه پنهان می‌دارید- که من بر آن نبودم تا مردم با من بیعت کنند تا وقتی که آنان چنین خواستند و من از ایشان بیعت نگرفتم تا آنان دست پیمان به من دادند و شما دو تن از کسانی بودید که به سوی من آمدید و به دست بیعت دادید.

در واقع بیعت یکی از مفاهیم اساسی فقه سیاسی شیعه است که نقش بسیار مهمی در تعیین حاکم دارد. مردم صاحب اصلی قدرت و حکومت و منشاء

مشروعیت و مقبولیت حاکمیت اند. هر آنچه مصالح و منافع ملی تشخیص دهند، می‌توانند در میثاق بیعت خود با حاکمان قرار دهند و حاکمان موظف اند به آن عمل کنند در غیر این صورت به مشروعیت حکومت خدشه وارد می‌شود. (منتظری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص، ۶۴)

۲) شورا؛ بسترکنش ورزی سیاسی مردم

شورا و مشورت، از آموزه‌های بنیادین دین اسلام است که در متون دینی، به‌ویژه قرآن کریم و سنت پیامبر اسلام (ص)، مورد تأکید و ویژه قرار گرفته است. این آموزه، نه صرفاً به‌عنوان یک توصیه اخلاقی، بلکه به‌عنوان یک اصل راهبردی در اداره امور جامعه و حکومت مطرح شده است. تحقق این اصل در عرصه سیاسی، رابطه‌ای عمیق و بنیادین با نقش‌آفرینی مردم در ساختار قدرت و تعیین سرنوشت سیاسی آنان دارد. شورا را می‌توان تجلی عملی حق مشارکت مردم در فرآیند تصمیم‌گیری دانست؛ حقی که در منظومه‌ی سیاسی اسلام، به‌ویژه در زمینه‌ی حقوق اساسی شهروندان، جایگاه برجسته‌ی دارد. به‌بیان دیگر، تأکید اسلام بر شورا، نشان‌دهنده‌ی اعتراف به نقش و جایگاه مردم در اداره‌ی جامعه و تأثیرگذاری آنان بر تصمیمات کلان حکومتی است. از این منظر، شورا نه فقط یک ابزار مشورتی، بلکه یکی از مهم‌ترین سازوکارهای تحقق اراده‌ی عمومی در حکومت و اداره کشور به شمار می‌رود.

شورا در فقه

در منظومه فکری اسلامی، مفهوم شورا معانی متنوعی یافته است. «شورا» و «مشورت» به معنای تبادل آرای گوناگون و گردآوری اخبار و نظرات اصحاب برای رسیدن به رأی صحیح یا بهترین نظر تفسیر شده است (ابو فارس) علامه طباطبایی شورا را «استخراج رأی درست در مواقعی که انسان خود از رأی صحیح برخوردار نیست» می‌داند (طباطبایی، ج ۱۸، ص ۹۲) در تفسیرهای معاصر نیز این مفهوم توسعه یافته و آمده



است که شورا به معنای «همفکری عقل‌ها، تجربیات و دیدگاه‌های مختلف است تا مسائل به‌طور دقیق و کم‌نقص بررسی شده و از خطا و لغزش دور بماند» (مکارم شیرازی، ج ۲، ص ۶۶۲). برخی اندیشمندان، شورا را به معنای «حکومت مردم بر مردم» تعبیر کرده‌اند، در حالی که برخی دیگر آن را به عنوان شیوه‌ای شرعی برای مشارکت جمعی در رأی‌گیری، تصمیم‌گیری و رفتار اجتماعی می‌دانند که از طریق آن، افکار، ارزش‌ها و آرای افراد در جامعه جریان می‌یابد و به ساختار اجتماعی شکل می‌بخشد (فیرحی، ۱۳۷۷، ص ۵۶).

در فقه سیاسی اهل سنت، یکی از مباحث مهم در زمینه شورا، موضوع الزام‌آور بودن یا نبودن خروجی شورا برای حاکم است. این مسئله از دیرباز محل اختلاف نظر میان اندیشمندان اهل سنت بوده و به دو رویکرد اصلی تقسیم شده است. برخی از فقیهان و متفکران اهل سنت، از جمله حسن البنا و عبدالکریم زیدان، بر این باورند که شورا صرفاً جنبه‌ای ارشادی و توصیه‌ای دارد و الزام‌آور نیست. در این دیدگاه، حاکم در نهایت باید آن‌چه را که به مصلحت می‌داند، اجرا کند، حتی اگر با رأی اکثریت اهل شورا متفاوت باشد. به عبارت دیگر، مشورت نوعی فرآیند اعلانی و راهنمایی برای حاکم است، نه یک تصمیم لازم‌الاجرا.

در مقابل، گروهی دیگر از متفکران مانند شیخ محمد شلتوت و رشید رضا، به الزام‌آور بودن رأی شورا برای حاکم باور دارند. از دیدگاه اینان، اگر شورا به عنوان نهادی متشکل از اهل رأی و نظر شکل بگیرد، حاکم موظف است که به نتیجه‌ی آن تمکین کند. در این صورت، شورا صرفاً توصیه‌گر نیست، بلکه نهادی تصمیم‌ساز و الزام‌آور در فرآیند حکومت‌داری خواهد بود. (طباطبایی فر، ۱۳۹۳، ص ۲۸۱)

در دوره معاصر، با گسترش مفاهیم مردم‌سالاری و تلاش برای تلفیق آموزه‌های دینی با ساختار دولت

مدرن، قرائت‌های نو از فقه سیاسی اهل سنت، شورا را به‌مثابه سازکاری برای مشارکت و کنشگری سیاسی مردم تلقی می‌کنند. این رویکرد جدید تلاش دارد شورا را از حالت نمادین و تشریفاتی خارج کرده و به نهادی واقعی برای نمایندگی افکار عمومی و اعمال نظارت بر حاکمیت تبدیل کند. بر همین اساس، برخی اندیشمندان معاصر بر آن‌اند که حاکم شرعاً ملزم به تبعیت از تصمیمات شورای اهل حل و عقد است و این الزام، ضامن تحقق اراده عمومی و جلوگیری از استبداد سیاسی خواهد بود.

در فقه سیاسی شیعه، تأکید فراوانی بر ضرورت مشورت و رجوع به رأی مردم شده است؛ به گونه‌ای که برخی بر آن است که امت باید مسائل عمومی خود را از طریق شورا حل و فصل کند و حاکم نیز متقابلاً موظف است پیش از صدور هر حکمی، با مردم مشورت نماید. آیه شریفه «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» به‌عنوان دلیلی قوی بر وجوب مشورت مردم و نیز لزوم مشورت حاکم مورد استناد قرار گرفته است. جریان شورا در دوران غیبت، قرائت غالب فقه امامیه است و بسیاری از فقهای برجسته‌ای همچون سبحانی، معرفت، منتظری، طالقانی، آصفی و شهید صدر به این مسئله توجه ویژه داشته‌اند. (طباطبایی فر، همان، ص ۲۸۸) آیه «و امرهم شوری...» پس از جنگ احد نازل شده است و در آن خداوند به صراحت به پیامبر اکرم (ص) دستور می‌دهد که مسلمانان را عفو کند، برای آنان طلب آمرزش نماید و در امور مهم با ایشان مشورت کند. این دستور، دلالت صریح بر وجوب مشورت دارد؛ چرا که همان‌گونه که اصولیان نیز تصریح کرده‌اند، فعل امر در این آیه دلالت بر وجوب دارد. (حسینی شیرازی، ۱۳۷۰، ص ۱۶) یکی از فقها ذیل این آیه شخصیت پیامبر (ص) را در سه بعد تحلیل کرده و می‌نویسد:

محمد بن عبدالله، انسانی عادی از قریش است که

مانند دیگر مردم زندگی روزمره خود را داشته و این بعد شخصی و حقیقی اوست؛ که البته مراد آیه امور شخصی ایشان نیست.

پیامبر خدا و حامل رسالت الهی است که در این بعد، مشورت با دیگران لازم نیست.

زعیمی وارسته و متصدی زعامت سیاسی، اداری و اجتماعی امت که مخاطب اصلی آیه و مقصود از مشورت در اینجا، همین بعد است. لذا این دستور کلی، نه تنها اختصاص به پیامبر (ص) ندارد، بلکه برای تمامی زعمای اسلامی صادر شده است. «در نتیجه، تمامی مسئولین امر و دست اندرکاران سیاسی و اداری در نظام اسلامی، شرعاً موظفانند تا در تمام شئون سیاسی در کنار مردم باشند و آنان را کاملاً در جریان بگذارند و همواره رأی و اعتماد مردم را پشوتوانه اقدامات خود قرار دهند (معرفت، ۱۳۷۷، ص ۹۵)

برخی دیگر با استناد به آیه «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» و سیره پیامبر (ص) در جنگ احد، عمل حاکم به نظر اکثریت اعضای شورای مشورتی را واجب و ضروری می‌دانند (طالقانی، ۱۳۵۸، ص ۴۵۲). همچنین، آیت الله معرفت تصریح کرده است که «رأی اکثریت»، به‌ویژه در مسائلی که به آرای عمومی گذاشته می‌شود، همواره لازم‌الاتباع است (معرفت، پیشین، ص ۱۰۲). بر این اساس می‌توان گفت که حاکم، ملزم به رعایت نتایج شورا و مشورت است، اگر حاکم الزامی به رعایت نتیجه‌ی مشورت نداشته باشد، مشورت عملی بی نتیجه و لغو می‌شود.

۳) امر به معروف و نهی از منکر به مثابه‌ی بستر کنش سیاسی - اجتماعی

اصل امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان یک تکلیف همگانی و متقابل، نوعی دعوت به خیر است که بر عهده‌ی همه‌ی مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت است. به تعبیر علامه فضل‌الله، این فریضه یکی از روش‌های

واقعی اصلاح و تغییر اجتماعی است که در مواجهه با انحرافات و ناهنجاری‌هایی که ممکن است بر جامعه و حکومت اسلامی سایه اندازد، نقش آفرینی می‌کند. این فریضه، بستری مناسب برای مشارکت فعال افراد و نیروها در عرصه سیاسی فراهم می‌آورد (فضل‌الله، ۱۹۹۵ م، ص ۳۹)

در فقه سیاسی، امر به معروف و نهی از منکر عمدتاً در سه حوزه کلی مورد بررسی قرار گرفته است:

امر به معروف و نهی از منکر در حق الله: مانند ترغیب و تشویق افراد به انجام فرایض دینی همچون نماز، روزه، حج و سایر واجبات.

امر به معروف و نهی از منکر در روابط اجتماعی مردم: نظیر دعوت به رعایت اخلاق اسلامی و پرهیز از رفتارهایی که منجر به آسیب‌های اجتماعی و اختلال در روابط میان افراد می‌شود.

امر به معروف و نهی از منکر در رابطه مردم با حکومت: شامل نصیحت و نقد خیرخواهانه حاکمان و مسئولان، تشویق آنان به تحقق عدالت اجتماعی و جلوگیری از رفتارهای ناصواب و برخوردهای نامناسب در مدیریت امور.

بر این اساس، امر به معروف و نهی از منکر در تمامی ابعاد زندگی فردی و جمعی انسان جریان دارد؛ اعم از رابطه انسان با خدا، رابطه مردم با یکدیگر و رابطه مردم با حکومت. در واقع، این فریضه به‌عنوان یکی از احکام اجتماعی و یکی از معابر اصلی فقه سیاسی مردم‌محور، بستری برای مشارکت عمومی و کنشگری سیاسی فراهم می‌آورد و موجب مهار و کنترل قدرت می‌شود. در قرآن کریم، آیه ۱۰۴ آل عمران به این امر تصریح شده است: «لَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»، باید همواره گروهی از میان مردم باشند که دیگران را به نیکی دعوت کنند و امر به معروف و نهی از منکر نمایند؛ چرا که در این امر صلاح و رستگاری نهفته است. یکی از کارکردهای



اساسی امر به معروف و نهی از منکر، نظارت عمومی بر امور سیاسی است و از مهم‌ترین حوزه‌های کنش ورزی سیاسی مردم، «نهی از منکر» و اعمال حق نظارت بر حاکمان و مسئولان است. از این رو، حق نظارت سیاسی مردم بر حکومت امری بدیهی و ضروری محسوب می‌شود.

بخش سوم: سازکار ضمانت اجرای حقوق اساسی مردم

هر سازوکار عملی، افزون بر پشتوانه نظری و چارچوب مفهومی خود، از بُعد دیگری نیز برخوردار است که در فرآیند پیوند میان نظریه و کنش اجتماعی و سیاسی برجسته می‌شود. اصول نظری، در بستر تعاملات اجتماعی، به منزله راهنمای عمل عمل می‌کنند و هدف نهایی آن‌ها، هدایت و صورت‌بندی رفتار کنشگران در محیط اجتماعی است. از این رو، صرف‌نظر از ژرفای لایه‌های مفهومی، هر منظومه نظری باید دارای مؤلفه‌هایی باشد که امکان انطباق و کاربست عملی آن را در موقعیت‌های گوناگون فراهم آورد. به عبارت دیگر، مطلوبیت یک نظام مبنایی، وابسته به تبیین دقیق و روشن سطوح کاربردی و ضمانت اجرای آن است؛ چرا که این سطوح، چگونگی تحقق اهداف نظری را در میدان عمل نشان می‌دهند و کارکردهای واقعی مبانی را آشکار می‌سازند. بر همین اساس، می‌توان گفت که بُعد عملی حقوق اساسی مردم، از سطوح متعددی تشکیل شده است؛ از جمله سطوح مدنی، سیاسی و اجتماعی. در ادامه، به بررسی و تبیین ابعاد گوناگون این سطوح و نقش آن‌ها در تحقق حقوق اساسی شهروندان پرداخته خواهد شد.

الف) سازکار مدنی و سیاسی

۱. حق آزادی:

مفهوم «آزادی» در شاخه‌های مختلف علوم انسانی کاربرد دارد و هر حوزه علمی، این مفهوم را متناسب با مبانی و اهداف خاص خود تعریف می‌کند. در

فلسفه، آزادی در قالب پرسش از «جبر و اختیار» مطرح می‌شود؛ این‌که آیا انسان موجودی مختار است یا در افعال خود مجبور. در علم کلام، این بحث به شکل اعتقادی پیگیری می‌شود؛ به این معنا که آیا خداوند انسان را مختار آفریده یا او را در چارچوب اراده الهی مجبور ساخته است. در هر دوی این دانش‌ها، آزادی عمدتاً مترادف با اختیار انسان تلقی می‌شود. در روان‌شناسی، مسئله آزادی به رابطه آن با رشد شخصیت، سلامت روان و خودشکوفایی مربوط می‌شود. روان‌شناسان می‌پرسند که آزادی تا چه اندازه در بالندگی انسان و شکوفایی استعدادهای او مؤثر است و فقدان آن چه پیامدهای روانی به دنبال دارد.

در نظام دانیایی فقه، آزادی ابتدا در برابر بردگی مطرح شده است. در این منظومه دانیایی، انسان «حرّ» کسی است که مملوک دیگری نباشد. فقیهان مسلمان بر پایه قاعده‌ی فقهی «الأصل فی الإنسان الحریة» تأکید می‌کنند که اصل اولیه در مورد هر انسان، آزادی اوست و تنها در صورتی می‌توان او را برده دانست که دلیلی معتبر برای عبودیت او وجود داشته باشد. چنان‌که شیخ طوسی می‌نویسد: «الأصل فی کل إنسان أن یکون حرّاً، فلو شککنا فی أنه حرّ أو عبد و لم یثبت عبودیته، فالأصل کونه حرّاً» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۵۹)

بر این اساس، آزادی در فقه یک اصل اولیه و برخاسته از آفرینش و فطرت انسان است؛ انسان فطرتاً آزاد خلق شده و این آزادی آزادی حقوقی، امتداد و نمود این آزادی تکوینی در حوزه حقوق موضوعه است. اما در فقه سیاسی، بحث از «آزادی‌های مدنی» است؛ یعنی آزادی انسان به عنوان عضوی از جامعه در انتخاب‌ها، تصمیم‌گیری‌ها، ابراز عقیده، مشارکت سیاسی و رفتارهای عمومی. این گونه آزادی‌ها ناظر بر استقلال و اختیار فرد در کنش‌های اجتماعی و سیاسی است؛ حقوقی که سایر افراد و حاکمیت نیز

ملزم به رعایت آن هستند.

در منظومه فکری اسلام، از اهداف اصلی رسالت پیامبران، تحقق آزادی و رهایی انسان از سلطه‌های ناروا، دانسته شده است. قرآن درباره مأموریت پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «... وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (اعراف، آیه ۱۵۷)، او آمد تا بارهای سنگین و زنجیرهای اسارت‌بار را از دوش مردم بردارد و آزادی را به زندگی آن‌ها بازگرداند. امیرالمؤمنین علی (ع) نیز در نامه ۳۱ نهج البلاغه می‌فرماید: «لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً»، بنده دیگری مباش در حالی که خداوند تو را آزاد آفریده است.

در نگاه اسلام، آزادی نه امری اعطایی، بلکه حق طبیعی و فطری انسان است؛ حقی که با خلقت او همراه است، نه چیزی که از سوی دیگران اعطا یا سلب شود. بنابراین، اصل اولی در روابط اجتماعی، آزادی است و هر گونه محدودیت بر آن، نیازمند دلیل و حجت شرعی و عقلی است. در غیاب چنین دلیلی، اعمال محدودیت بر آزادی، وجهی ندارد. به تعبیر حضرت امام خمینی (ره) می‌فرماید: «حق اولیه‌ی بشر است که من می‌خواهم آزاد باشم. من می‌خواهم حرفم آزاد باشد... این چه آزادی است که اعطا فرموده اند. مگر آزادی اعطا شدنی است. خود این کلمه جرم است کلمه‌ی این که اعطا کردیم از دای را جرم است. آزادی مال مردم است»، (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج: ۲، ص: ۹۷-۱۳۰) بدین ترتیب، در فقه سیاسی اسلام، آزادی یکی از مؤلفه‌های بنیادین حقوق اساسی مردم به شمار می‌رود. این آزادی، مبنای مشارکت سیاسی، حق اعتراض، حق انتخاب، و حق نظارت عمومی بر قدرت است؛ و بدون آن، تحقق عدالت و کرامت انسانی در جامعه اسلامی امکان‌پذیر نخواهد بود.

۲- حق حیات:

حق حیات یکی از بنیادی‌ترین حقوق اساسی مردم در فقه سیاسی است که حفظ و احترام به آن از

وظایف اصلی حکومت محسوب می‌شود. این حق ذاتی و غیرقابل سلب است و تضمین امنیت جانی افراد زمینه‌ساز تحقق سایر حقوق و آزادی‌هاست. فقه سیاسی با تأکید بر کرامت انسانی، حق حیات را مبنایی برای عدالت و نظم اجتماعی می‌داند و هر گونه سلب آن را تنها در چارچوب‌های تعریف شده قانونی مجاز می‌داند. حقی که در قرآن به آن تصریح شده است: «... أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...»، هر کس، انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین، بکشد، چنان است که گوئی همه انسان‌ها را کشته؛ و هر کس، انسانی را از مرگ رهایی بخشد، چنان است که گوئی همه مردم را زنده کرده است. این حق از مهم‌ترین حقوق اساسی است و حکومت باید امنیت جان مردم را حفظ کند و از هرگونه تجاوز به حق حیات جلوگیری کند.

علاوه بر این، حق حیات در فقه سیاسی شامل حق برخورداری از شرایط زندگی شرافتمندانه نیز می‌شود؛ بدین معنا که تنها زنده بودن کافی نیست، بلکه زندگی در کمال سلامت، امنیت، و برخورداری از نیازهای اساسی نیز جزو حقوق مرتبط با حق حیات است که حکومت‌ها باید نسبت به تأمین آن اهتمام ورزد. این نگاه موجب می‌شود حق حیات به یک حق جامع تبدیل شود که دربردارنده امنیت جانی، سلامت جسمی و روانی، و رفاه اجتماعی است. از سوی دیگر، حق حیات در فقه سیاسی، مبنایی برای حضور فعال مردم در صحنه سیاسی و اجتماعی نیز محسوب می‌شود. هنگامی که حق حیات و امنیت جانی تضمین شود، مردم می‌توانند بدون ترس و نگرانی از آسیب‌های جانی، در امور عمومی مشارکت کنند و نسبت به سرنوشت خود ایفای نقش نمایند.

به طور کلی، در فقه سیاسی شیعه و سنی، حق حیات به عنوان یکی از پایه‌های حقوق اساسی مردم، از



طریق منابع اصلی فقه یعنی قرآن، سنت و اجماع تأیید و تقویت شده است. این حق، زمینه‌ساز تحقق عدالت، امنیت و آزادی در جامعه اسلامی است و بدون احترام به آن، هیچ نظام سیاسی نمی‌تواند مشروعیت و مقبولیت واقعی داشته باشد.

۳- حق امنیت:

مفهوم امنیت، مصونیت از تعرض و تصرف اجباری بدون رضایت است، و در خصوص افراد منظور این است که مردم ترس و نگرانی نسبت به حقوق و آزادی‌های قانونی خود نداشته باشند و هیچ عاملی حقوق مشروع آن‌ها را تهدید و محدود نکند. (امید زنجانی)، در واقع حق امنیت یکی از مؤلفه‌های بنیادین حقوق اساسی مردم در فقه سیاسی اسلام است که حفظ آن بر عهده حکومت نهاده شده است. امنیت، به معنای مصونیت جان، مال، حیثیت و آزادی‌های مشروع افراد، از پایه‌های استقرار عدالت، مشروعیت و کارآمدی سیاسی است.

۴- حق آزادی اندیشه و عقیده و ممنوعیت تفتیش عقاید:

آزادی عقیده به این معناست که افراد بتوانند به میل خود در هر زمینه‌ای اندیشه کنند، خواه این اندیشیدن امری درونی و قلبی باشد یا به صورت موضع‌گیری فعال بروز یابد. به عبارت دیگر، هر فردی باید بتواند فارغ از هرگونه اجبار و فشار، آزادانه بیندیشد (هاشمی، ۱۳۸۴: ۳۲۱). در واقع، آزادی عقیده، اساس و جوهر تفکر آزاد است و به معنای حق انتخاب هر اندیشه‌ای است که فرد آن را حقیقت می‌پندارد. بنابراین، میتوان گفت آزادی عقیده و آیین، از جمله آزادی‌های فکری محسوب می‌شود که بر اساس آن، هر شخصی حق دارد هرگونه باور و اعتقادی در زمینه‌های مختلف زندگی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی داشته باشد. این حق، از موضوعات اساسی حقوق بشر است که در اسناد بین‌المللی متعدد مورد تأکید قرار گرفته است.

سابقه تاریخی ستم و خشونت حکومت‌های خودکامه و نهادهای مذهبی — به‌ویژه در اروپای قرون وسطی — علیه افرادی که عقاید متفاوت داشتند یا از پذیرش باورهای حاکم سرباز می‌زدند، موجب شد آزادی عقیده و ممنوعیت تفتیش عقاید به عنوان یکی از اصول مسلم حقوق بشر شناخته شود. در آن دوران، حکومتها و نهادهای مذهبی به جستجو و کشف باورهای مردم می‌پرداختند و آنان را به دلیل عقایدشان مجازات می‌کردند. این روند سرکوبگرانه، ضرورت به رسمیت شناختن آزادی اندیشه و منع تفتیش عقاید را بیش از پیش آشکار ساخت. این اصل در فقه سیاسی نیز بازتاب یافته است. اسلام حق آزادی عقیده، در سوره بقره آیه ۲۵۶ بازتاب یافته است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، احترام به آزادی فکر و عقیده را به رسمیت شناخته است. و حکومت باید این آزادی‌ها را به رسمیت بشناسد و از محدود کردن آن‌ها خودداری کند. این آیه مبنای حقوقی برابر برای تمام انسان‌ها را فارغ از دین، نژاد و جنسیت تأسیس می‌کند.

ب) سازکار اجتماعی و فرهنگی

۱- حق تأمین اجتماعی:

طبیعت انسان به گونه‌ای نیست که در همه شرایط و در تمام طول عمر، از توانایی کار و خلاقیت برخوردار باشد. بر این اساس، حق تأمین اجتماعی به عنوان سازکار حمایت از نیازهای اساسی افراد در موقعیت‌های مختلف زندگی تعریف می‌شود. از منظر فقه اسلامی، حکومت موظف است با ایجاد نظام مالی منسجم، عدالت اجتماعی را محقق سازد و گروه‌های آسیب‌پذیر نظیر فقرا، بیماران و سالمندان را تحت پوشش قرار دهد. این حق، ریشه در آموزه‌های دینی دارد و بر پایه‌ی تعهد به همبستگی اجتماعی و حفظ کرامت انسانی استوار است؛ به گونه‌ای که هیچ فردی به دلیل ناتوانی یا تنگدستی، از حداقل‌های زندگی محروم نشود. در دوران خلافت امام علی (ع)، ایشان با پیرمرد نابینای نصرانی‌ای

مواجه می‌شوند که از مردم کمک می‌خواهد. امام با مشاهده‌ی این صحنه، با خشم می‌فرماید: «او را در جوانی به کار گرفتید و اکنون که پیر و ناتوان شده، رهایش کرده‌اید؟!» سپس دستور می‌دهند از بیت‌المال به او مستمری پرداخت شود. (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱: ص ۴۹) بر این مبنا، وظیفه‌ی دولت است که با وضع قوانین مناسب و استفاده از منابع عمومی (مانند درآمدهای عمومی و مشارکت‌های مردمی)، حمایت مالی از اقشار نیازمند را تضمین کند. این حمایت‌ها می‌تواند از طریق سیستم‌های بیمه‌ای یا سایر سازوکارها، زندگی آتی افراد را در برابر مخاطرات اقتصادی تأمین نماید.

۲- حق آموزش:

در منظومه‌ی فکری اسلام، «حق آموزش» به‌عنوان یکی از حقوق بنیادین مردم شناخته می‌شود که زمینه‌ساز شکوفایی استعدادهای فردی و تضمین عدالت اجتماعی است. بر اساس آموزه‌های اسلامی، حکومت اسلامی موظف است با استناد به اصل «وجوب کفایی»، امکانات آموزشی عمومی، رایگان و باکیفیت را برای تمامی اقشار جامعه — اعم از زنان و مردان — فراهم آورد تا هیچ فردی از این حق محروم نماند.

در تراث اسلامی، تأکید فراوانی بر مسئولیت حکومت در تأمین زیرساخت‌های تعلیم و تربیت برای نیل به رشد مادی و معنوی جامعه شده است. در سنت دینی، آموزش و تربیت از اهداف اصلی پیامبران الهی دانسته شده است، چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (آل عمران، آیه، ۱۶۴). همچنین، دانش‌آموزی به‌عنوان ضرورتی انکارناپذیر در مسیر تعالی انسان و امری واجب در اسلام تلقی می‌شود. قرآن کریم با صراحت به برتری اهل علم اشاره می‌کند: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر، آیه، ۹). از منظر اسلام، علم و

دانش انحصاری به گروه، طبقه یا جنسیت خاصی نیست و همه انسان‌ها — زن و مرد — در برخورداری از این حق، مساوی هستند. بنابراین، فراهم‌آوردن امکان آموزش عادلانه و بدون تبعیض برای تمامی اقشار جامعه، از رسالت‌های اساسی حکومت اسلامی است.

نتیجه‌گیری

حقوق اساسی در هر نظام سیاسی، زیربنای نظم اجتماعی و بنیان ساختار حقوقی آن نظام را تشکیل می‌دهد. منشأ این حقوق می‌تواند آموزه‌های آسمانی، مبانی فلسفی و سیاسی اندیشمندان، یا عرف و وجدان عمومی یک جامعه باشد. در اندیشه سیاسی اسلام، این حقوق ریشه در منابع چون قرآن، سنت، عقل و اجماع دارد و در طول تاریخ، فقها و اندیشمندان مسلمان با بهره‌گیری از این منابع، نظام حقوقی کارا و منسجمی را طراحی کرده‌اند که هم‌پای نیازهای زمانه، قابلیت توسعه و تطبیق دارد.

از منظر فقه سیاسی، حقوق اساسی مردم تنها به حقوق فردی محدود نمی‌شود، بلکه مجموعه‌ای گسترده از حقوق اجتماعی و سیاسی را نیز در بر می‌گیرد؛ حقوقی نظیر حق تعیین سرنوشت، مشارکت در مدیریت سیاسی جامعه، نظارت بر رفتار و عملکرد زمامداران، و برخورداری از کرامت انسانی و آزادی‌های مشروع. این حقوق نه تنها از اصول شرعی و فقهی ریشه می‌گیرند، بلکه با سازوکارهایی مانند بیعت (به‌عنوان شیوه‌ای مردم‌سالار برای نصب حاکم)، شورا (به‌مثابه نماد خرد جمعی در تصمیم‌سازی‌ها)، و امر به معروف و نهی از منکر (به‌عنوان ابزار نظارت اجتماعی) قابل تحقق هستند.

فقه سیاسی اسلامی، با تأکید هم‌زمان بر «حق حاکمیت مردم» و «مسئولیت‌پذیری حاکمان»، تلاشی هماهنگ برای ایجاد نظامی عادلانه و مبتنی بر مشورت را به نمایش می‌گذارد. در این نظام، حکومت اسلامی مکلف است بستر تحقق این حقوق را فراهم



کرده و از آن‌ها صیانت کند. این وظیفه نه صرفاً جنبه اخلاقی یا توصیه‌ای دارد، بلکه به مثابه تعهدی شرعی و ساختاری در درون نظام اسلامی شناخته می‌شود. در نهایت، باید گفت که نظام حقوقی اسلام ظرفیت‌های غنی و گسترده‌ای در زمینه حقوق اساسی مردم دارد؛ ظرفیت‌هایی که نیازمند بازخوانی، تبیین نوین و روزآمدسازی هستند تا با شرایط متغیر جوامع معاصر هم‌ساز شوند. فقه سیاسی، با بهره‌گیری از مبانی معتبر خود، قادر است الگویی جامع و پویا برای پیوند میان ارزش‌های دینی و حقوق بشری ارائه دهد و نقش مؤثری در توسعه عدالت‌محور و مشارکت‌گرای حکومت اسلامی ایفا نماید.

منابع

قرآن

نهج البلاغه

ابن منظور، (۱۴۰۵ ق) لسان العرب، قم، نشر ادب حوزه.

اراکي، محمد علی، (۱۴۱۵ ق) کتاب البیع، قم، اسماعیلیان.

جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۷۱) مقدمه عمومی علم حقوق، تهران: گنج دانش.

جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۰) مجموعه مقالات دهمین کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی، تهران، مجمع جهانی اهلبیت (ع)

جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، (۱۳۷۵) قم، نشر اسراء، چاپ اول.

حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ ق) وسائل الشیعه، ج ۱۱: قم، مؤسسه آل بیت لاحیا التراث.

حسینی شیرازی، سید محمد، (۱۳۷۰) الشوری فی الاسلام، قم، مؤسسه الکفر الاسلامی.

خیر اندیش، عبدالرسول، (۱۳۹۶) حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (چاپ پنجم)، تهران، انتشارات سمت.

دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۳) لغت‌نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.

راغب، اصفهانی، (۱۴۰۴ ق) المفردات فی غریب القرآن، بی

جا، دفتر نشر کتاب.

زحیلی، وهبه، (۱۴۲۱ ق) اصول الفقه الاسلامی، چ، دوم، بیروت دارالکفر المعاصر.

سید باقری، سید کاظم، (۱۳۸۸) فقه سیاسی شیعه، سازوکارهای تحول در دوران معاصر، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ ق) الخلاف، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

طالقانی، سید محمود، (۱۳۵۸) پر توی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار.

طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴) المیزان، ترجمه ی محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه ی مدرسین حوزه علمیه ی قم، قم.

طبری، محمد بن جریر، (۱۸۷۱ م) تاریخ طبری، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

فتح الله، احمد، (۱۴۱۵ ق) معجم الفاظ الفقه الجعفری، دمام، مطابع المدوخل.

فضل الله، محمد حسین، (۱۹۹۵ م) تأملات فی الفکر السیاسی الاسلامی، بیروت مؤسسه ی دراسات الاسلامیه.

فیرحی، داود، (۱۳۷۷) «چشم اندازی زندگی شورایی»، فصل نامه ی علوم سیاسی، س، ۱، ش، ۲.

فیرحی، داود، (۱۳۸۵) قدرت، دانش، مشروعیت در اسلام، تهران، سمت.

قاضی شریعت‌پناه، ابوالفضل، (۱۳۷) بایسته‌های حقوق اساسی، تهران: دادگستر.

لطفی، اسدالله، (۱۳۸۹) حقوق اساسی، تهران، انتشارات جاودانه.

لویس، معلوف، (۱۳۸۲) المنجد فی الغته. ترجمه: محمد بندریگی، تهران: ایران.

مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۷). حقوق و سیاست در قرآن، قم: مؤسسه امام خمینی.

معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۷) ولایت فقیه، قم، التمهید.

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۶) تفسیر نمونه، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.

- منتظری، حسین علی، (۱۳۶۹) مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمد صلواتی، تهران، نشر تفکر.
- ، (۱۳۸۵) رساله‌ی حقوق، قم، ارغوان دانش.
- موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۶۹) صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک علمی- فرهنگی انقلاب اسلامی.
- هاشمی، سید محمد، (۱۳۸۴) حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، تهران: میزان.



چالش‌های فقهی، حقوقی اداره طالبان؛ با تکیه به الزامات حقوق بین‌الملل معاصر

محمد رضا امینی

چکیده:

اداره طالبان که در افغانستان اعمال حاکمیت می‌کند، فاقد تمام معیارهای حکومت و حاکمیت است؛ لذا؛ هم از منظر الزامات حقوق بین‌الملل معاصر و هم از منظر قواعد فقهی با چالش‌های جدی مواجه است. نگارنده درصدد پاسخ به این پرسش است که چالش‌های فقهی و حقوقی اداره طالبان چیست؟ این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی به این نتیجه رسیده است که حکومت طالبان از منظر الزامات حقوق بین‌الملل معاصر با چالش‌هایی در حوزه احترام به اصول حقوق بشری، تضمین حقوق بنیادین شهروندان به ویژه حقوق زنان، حقوق اقلیت‌ها و رعایت معاهدات و کنوانسیون‌های بین‌المللی مواجه است و از منظر فقهی نیز با فقدان مشروعیت در مبانی و فقدان حاکمیت در کارکرد روبه‌رو است. نتیجه این چالش‌های فقهی و حقوقی، تحمیل جدی‌ترین تأثیرات منفی و آسیب‌های ویرانگر بر

مردم افغانستان بوده است. برای برون‌رفت از این چالش‌ها، در بعد حقوقی، نهادهای بین‌المللی باید راهکارهایی را در پیش بگیرند که نسبت به طالبان تأثیرگذار بوده و در عین حال به مردم افغانستان آسیب نرساند. اما از منظر فقهی، علما و فقها باید با بازخوانی قواعد فقهی نظیر قاعده لاضرر، قاعده عسر و حرج و سایر قواعد فقهی، طالبان را متوجه مفاد و اهمیت این قواعد نمایند.

کلیدواژه‌ها: الزامات حقوقی، تعهدات بین‌المللی، موازین حقوق بشری، عناصر دولت، قاعده لاضرر، قاعده عسر و حرج.

مقدمه

حقوق بین‌الملل معاصر، به‌عنوان مجموعه‌ای از قواعد و اصول بین‌المللی، الزاماتی را بر دولت‌ها و حکومت‌ها تحمیل می‌کند که شامل رعایت حقوق بشر، تضمین آزادی‌های فردی، عدالت اجتماعی و احترام به کرامت انسانی است. این الزامات در اسناد



مهم بین‌المللی نظیر اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق‌های بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، کنوانسیون‌های حقوق بشری و سایر معاهدات بین‌المللی نهاده شده‌اند. در این چارچوب، هر حکومتی موظف است علاوه بر رعایت حقوق داخلی شهروندان خود، تعهدات بین‌المللی را نیز به‌طور کامل اجرا کند.

با این حال، طالبان در بسیاری از حوزه‌ها از این اصول فاصله گرفته‌اند، بنابراین در سطح بین‌المللی با چالش‌های حقوقی قابل توجهی مواجه است. از منظر فقهی نیز، بر اساس قواعدی مانند قاعده لاضرر، این حکومت دچار چالش است؛ زیرا اعمال حکومت طالبان موجب وارد آمدن شدیدترین ضررها به مردم افغانستان شده است. همچنین، بر اساس قاعده عسر و حرج، حکومت طالبان مصداق عینی عسر و حرج بر مردم افغانستان محسوب می‌شود. علاوه بر این، از نظر مبانی فقهی، حکومت طالبان فاقد مشروعیت است. بنابراین، وجود چالش‌های متعدد در حکومت طالبان اقتضا می‌کند که این موضوع مورد بررسی دقیق قرار گیرد. تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، تاکنون تحقیقی جامع در این زمینه انجام نشده است یا اگر انجام شده، نگارنده به آن دست نیافته است.

سؤال اصلی این است که آیا حکومت طالبان از منظر الزامات حقوق بین‌الملل و قواعد فقهی با چالش‌هایی مواجه است و این چالش‌ها چیست؟ این پژوهش با روش تحقیقی و توصیفی و پس از مراجعه به اسناد الزام‌آور بین‌المللی و قواعد فقهی، به این نتیجه رسیده است که حکومت طالبان از منظر الزامات حقوق بین‌الملل با چالش‌هایی در حوزه احترام به اصول حقوق بشری، تضمین حقوق بنیادین شهروندان به‌ویژه حقوق زنان، حقوق اقلیت‌ها و رعایت معاهدات و کنوانسیون‌های بین‌المللی مواجه است و از منظر فقهی، با فقدان مشروعیت در مبانی و فقدان

حاکمیت در کارکرد روبه‌رو است.

این مقاله نخست به توضیح برخی مفاهیم پرداخته و سپس به بررسی مصادیق چالش‌های حقوقی و فقهی می‌پردازد. در نهایت، این تحقیق با ارائه پیشنهادات کاربردی درباره چگونگی تعامل حقوقی و دیپلماتیک با طالبان، به دنبال یافتن راهکارهایی برای حل بحران‌های موجود در افغانستان و تقویت پایداری این گروه به اصول حقوق بین‌الملل و عمل به مفاد قواعد فقهی است.

الف) مفاهیم حقوقی

مفهوم الزامات حقوقی

در حقوق بین‌الملل، الزامات حقوقی (Legal Obligations) به تعهداتی گفته می‌شود که بر اساس قواعد حقوق بین‌الملل بر تابعان حقوق بین‌الملل، مانند دولت‌ها، سازمان‌های بین‌المللی، و در موارد خاص، برای اشخاص حقیقی یا حقوقی، ایجاد الزام می‌کند، بدین معنی که اجرای آن تعهدات، از قواعد الزامی است. گرچه این الزامات ممکن است، از منابع مختلف حقوق بین‌الملل ناشی شده باشد، اما؛ غالباً قواعد الزام‌آور حقوقی در حقوق بین‌الملل، عبارت‌اند از: معاهدات بین‌المللی، عرف بین‌المللی، اصول کلی حقوقی، هم‌چنین تصمیمات قضایی بین‌المللی و رویه‌های حقوقی و موازین حقوق بشری.

تعریف الزامات حقوقی در حقوق بین‌الملل:

در حقوق معاهدات از الزامات حقوقی چنین تعریف شده است: «هر معاهده‌ای که به طور معتبر منعقد شده باشد، برای طرف‌های آن الزام‌آور است و باید توسط آن‌ها با حسن نیت اجرا شود» (کنوانسیون حقوق معاهدات وین، ۱۹۶۹، ماده ۶) این اصل بیانگر جدی‌ترین، الزام حقوقی برای طرف‌های معاهده است تا به مفاد آن پایبند بمانند. در ماده ۳۸ بنده (ب) اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری، عرف بین‌المللی را، نیز یکی از موارد الزام حقوقی می‌داند: «دیوان، عرف بین‌المللی را به عنوان مدرکی از یک قاعده

عمومی پذیرفته شده در میان ملل، منبعی برای شناسایی قواعد الزام آور حقوقی می‌داند» به عنوان مثال، ممنوعیت شکنجه، برده داری یا نسل کشی، بخشی از عرف آمره (Jus Cogens) هستند که الزام عمومی دارند. در ماده ۳۸ بند (س) اصول کلی حقوقی نیز از موارد الزام دانسته شده است: «اصول کلی حقوقی که توسط ملت‌های متمدن شناخته شده‌اند، نیز از منابع الزام آور حقوق بین الملل محسوب می‌شوند». برای مثال، اصل مسئولیت بین المللی (State Responsibility) یک الزام است که دولت‌ها را در صورت نقض تعهدات بین المللی، مسئول می‌داند.

تعهدات بین المللی:

در حقوق بین الملل به وظایف الزام آوری که بر عهده دولت‌ها یا سایر تابعان حقوق بین الملل قرار می‌گیرند و منشأ آن‌ها معمولاً قواعد حقوق بین الملل است. تعهدات بین المللی می‌گوید؛ این تعهدات باید با حسن نیت اجرا شوند و عدم اجرای آن‌ها ممکن است منجر به مسئولیت بین المللی شود. در ماده ۱ بند (الف) کنوانسیون وین، معاهده چنین تعریف شده است: «معاهده عبارت است از یک توافق بین المللی که بین کشور هابه صورت کتبی منعقد شده و مشمول حقوق بین الملل باشد صرف نظر از عنوان خاص آن و اعم از این که در سندی واحد یا دو یا چند سند به هم منعکس شده باشد» بنابراین تعهد ناشی از معاهده، یک تعهد بین المللی الزام آور است که نقض آن، تخلف از حقوق بین الملل محسوب می‌شود، لذا؛ در ماده ۱ مسئولیت بین المللی دولت‌ها از سوی کمیسیون حقوق بین الملل (ILC) چنین مقرر می‌دارد: «هر فعل متخلفانه بین المللی یک دولت، مسئولیت بین المللی آن دولت را در پی دارد» در ماده ۳۸ اساسنامه دیوان داد گستری بین المللی، معاهدات بین المللی، عرف بین المللی، اصول کلی حقوقی و هم چنین رویه قضایی و دکترین حقوقی را از قواعد

الزام آور تلقی نموده است.

موازن حقوق بشری

موازن حقوق بشری (Human Rights Standards) مجموعه‌ای از قواعد، معیارها و اصول حقوق بین الملل هستند که کرامت، آزادی، برابری، و حقوق بنیادین انسان را تضمین می‌کند و از منابعی چون منشور ملل متحد، اعلامیه جهانی حقوق بشر، معاهدات الزام آور و رویه نهادهای بین المللی نشأت می‌گیرند، نظیر؛ این مقررات ذیل: «ترویج و تشویق احترام به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی برای همگان بدون تبعیض» (منشور ملل متحد ۱۹۴۵، ماده ۱) و مقررات ماده‌های (۵۶ و ۵۵ این منشور) «اعضای سازمان متعهد می‌شوند برای پیشبرد حقوق بشر همکاری کنند» مقررات اعلامیه حقوق بشر جهانی: «همه انسان‌ها آزاد و برابر در کرامت و حقوق زاده می‌شوند» (اعلامیه حقوق بشر جهانی، ۱۹۴۸، ماده ۱)

ارکان و عناصر دولت

در حقوق بین الملل عمومی، دولت (State) مهم ترین تابع حقوق بین الملل است و اگر یک نهاد سیاسی می‌خواهد به عنوان دولت شناخته شود، الزاماً، باید دارای ارکان و عناصر اساسی باشد. این عناصر در اسناد و رویه‌های بین المللی مشخص شده‌اند و بدون آن‌ها، موجودیت یک دولت به رسمیت شناخته نمی‌شود. براساس کنوانسیون مونته ویدئو درباره حقوق و وظائف دولت، عناصر اساسی عبارت‌اند از: «یک: جمعیت دائم، دو: قلمرو معین، سه: حکومت مؤثر، چهار: توانایی تعامل بین المللی» (کنوانسیون مونته ویدئو ۱۹۳۳، ماده ۱)، بنابراین پس این عناصر شرط لازم برای شناسایی یک موجودیت به عنوان دولت مستقل در نظام بین الملل هستند.

ب) مصداق‌های الزامات بین المللی حقوق معاصر

در حقوق بین الملل معاصر، برخی از الزامات و اصول بنیادین به عنوان مبانی حقوقی پذیرفته شده در سطح

هاشیم بن المللی شهنشاه (۶۸۴ ه. ق) حقوق‌ایبش اصولاً از الهام آور، اساساً تهلیل، هژمه‌ها و ندادات بین المللی، بلکه در رویه قضائی الهام و غرض‌محسین المللی (۹۸۵ ه. ق) نیز حقوق‌مورد اتاکیید قنطریق (فنگلند، پنجم قنطریق الصانق‌ها و فیل‌میزان).

اصل ممنوعیت توسل به زور

بر اساس ماده ۲ منشور سازمان ملل متحد، توسل به زور یا تهدید به آن در روابط بین‌المللی ممنوع است. این اصل به‌عنوان یکی از قواعد آمره حقوق بین‌الملل شناخته می‌شود و هیچ دولتی نمی‌تواند از آن چشم‌پوشی کند این ممنوعیت در راستای حفظ صلح و امنیت بین‌المللی و جلوگیری از جنگ‌ها و منازعات مسلحانه است. مخاطبان این منشور دولت‌ها هستند، که در روابط خود با دولت‌های دیگر نباید به زور متوسل شود، اما؛ با تنقیح مناط می‌توان، مفهوم این ماده از منشور را در حقوق داخلی نیز استفاده کرد، بدین معنی که دولت‌ها در حاکمیت خود، در امور داخلی نیز باید از توسل به زور اجتناب نمایند. بلکه الزاماً باید به آراء و اراده مردم مراجعه کنند، اگر دولتی به شیوه خود کامگی و با توسل به زور و سر نیزه بر بالای مردم حکومت بکند، این نوع رفتار با مردم، در مرور زمان به عصیان و شورش از طرف مردم بر علیه این دولت مواجه می‌شود که طبیعی است در آغاز نظم داخلی به هم می‌خورد ولی از آنجا که جهان در واقع یک واحد به هم مرتبط است، این بی‌نظمی در اثر مهاجرت‌های گسترده، نظم بین‌المللی را به هم می‌زند.

اصل احترام به حقوق بشر

حقوق بشر به‌عنوان حقوقی ذاتی و غیرقابل سلب برای انسان‌ها شناخته می‌شود. این حقوق شامل حق حیات، آزادی، امنیت، آموزش، بهداشت و سایر حقوق بنیادین است که در اسناد بین‌المللی مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مورد تأکید قرار گرفته‌اند. نقض این حقوق

توسط هر دولتی، از جمله طالبان، با واکنش‌های بین‌المللی مواجه خواهد شد.

اعلامیه جهانی حقوق بشر مقرر می‌دارد: «تمامی انسان‌ها آزاد زاده شده‌اند و در حرمت و حقوق با هم برابرند و لازم است با یکدیگر برادری کنند» (اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸، ماده ۱). میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز دولت‌ها را ملزم می‌داند که در قلمرو حاکمیت خود از هرگونه رفتار ضدحقوق بشری خودداری کنند: «دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که حقوق شناخته‌شده در این میثاق را درباره کلیه افراد مقیم در قلمرو تابع حاکمیت‌شان بدون هیچ‌گونه تبعیض از قبیل نژاد، رنگ، جنسیت، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگری، اصل و منشأ ملی یا اجتماعی، ثروت، نسب یا سایر وضعیت‌ها محترم شمرده و تضمین نمایند» (میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی ۱۹۶۶، فقرات ۱، ۲، ۳، ماده ۲).

همچنین، میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در خصوص رعایت حقوق بشر مقرر می‌دارد: «کشورهای طرف این میثاق متعهد می‌شوند که اعمال حقوق مذکور در این میثاق را بدون هیچ نوع تبعیض از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هرگونه عقیده دیگر، اصل و منشأ ملی یا اجتماعی، ثروت، نسب یا هر وضعیت دیگر تضمین نمایند» (میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ۱۹۶۶، فقره ۲، ماده ۲).

با توجه به اینکه دولت‌های حاکم بر افغانستان پیش از این به این اسناد بین‌المللی ملحق شده و بسیاری از مقررات این اسناد را در قوانین داخلی خود به صورت قانون لازم‌الاجرا درآورده‌اند، بنابراین طالبان و هر حکومتی که پس از الحاق و امضای این اسناد بر افغانستان حاکم می‌شود، به عنوان دولت جانشین، موظف و ملزم به رعایت این مقررات الزام‌آور بین‌المللی هستند. در غیر این صورت، این حکومت



از تمامی امتیازاتی که توسط سازمان ملل و نهادهای بین‌المللی حقوق بشر برای افغانستان منظور شده است، محروم خواهد شد.

اعلامیه حقوق بشر اسلامی نیز به رعایت و احترام حقوق انسانی تأکید دارد: «هر انسانی حق دارد که نسبت به جان، دین، خانواده، ناموس و مال خویش در آسودگی زندگی کند» (اعلامیه حقوق بشر اسلامی ۱۴۱۱، فقرة ۱، ماده ۱۸).

اصل عدم تبعیض و برابری

این اصل بر تساوی حقوقی همه افراد، بدون توجه به نژاد، جنسیت، مذهب، زبان و سایر ویژگی‌ها تأکید دارد. در اسناد بین‌المللی، مانند کنوانسیون‌های منع تبعیض نژادی و کنوانسیون منع تبعیض علیه زنان، این اصل به‌وضوح بیان شده است. هرگونه تبعیض در قوانین و سیاست‌های دولتی، مغایر با الزامات حقوق بین‌الملل است. اعلامیه جهانی حقوق بشر مقرر می‌دارد: «هر نوع تبعیض از حیث جنسیت، زبان، نژاد، ولادت، مذهب، عقاید سیاسی ممنوع است.» همچنین، در ماده هفتم، تمامی اشکال تبعیض منع شده است و در ماده سوم اعلامیه آمده است: «هر فرد سزاوار و محق به زندگی، آزادی و امنیت فردی است» (اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸، مواد ۲، ۳ و ۷).

میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز در خصوص منع تبعیض مقرر می‌دارد: «هر نوع تبعیض از حیث جنسیت، زبان، نژاد، ولادت، مذهب، عقاید سیاسی ممنوع است.» همچنین، در ماده هفتم، تمامی اشکال تبعیض منع شده است (میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی ۱۹۶۶، مواد ۲ و ۷).

میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز کشورهای طرف را موظف می‌کند که اعمال حقوق مذکور در این میثاق را بدون هیچ نوع تبعیض از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هر گونه عقیده دیگر، اصل و منشأ ملی یا

اجتماعی، ثروت، نسب یا هر وضعیت دیگر تضمین نمایند. همچنین، در ماده سوم همین سند مقرر شده است: «کشورهای طرف این میثاق متعهد می‌شوند که تساوی حقوق مردان و زنان را در استفاده از کلیه حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مندرج در این میثاق تأمین کنند» (میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ۱۹۶۶، مواد ۲ و ۳).

در اعلامیه حقوق بشر اسلامی نیز آمده است: «در حیثیت انسانی، زن با مرد برابر است» (اعلامیه حقوق بشر اسلامی ۱۴۱۱، فقرة ۱، ماده ۶). قانون‌گذار افغانستان نیز در قانون اساسی بر منع تبعیض بین زنان و مردان در این کشور تأکید دارد (قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان ۱۳۸۲، ماده ۲۲).

کنوانسیون بین‌المللی منع تبعیض نژادی ضمن تعریف تبعیض نژادی و الزام دولت‌های متعاقد به رعایت مفاد آن، تدابیری برای پیشگیری از نقض این حق اتخاذ کرده است (کنوانسیون منع تبعیض نژادی ۱۹۶۵، مواد ۱، ۲ و ۴). همچنین، کنوانسیون بین‌المللی منع تبعیض علیه زنان (۱۹۷۹، مواد ۱، ۲ و ۵) و کنوانسیون بین‌المللی منع شکنجه و رفتارهای ظالمانه، غیرانسانی و تحقیرآمیز (۱۹۸۴، مواد ۱، ۲ و ۴) الزامات جدی‌تری را در مقررات خود مقرر داشته‌اند. تمامی دولت‌های عضو این کنوانسیون‌ها ملزم به رعایت مفاد این اسناد هستند.

اصل وفای به عهد

دولت‌ها موظفند به تعهدات بین‌المللی خود پایبند باشند. در کنوانسیون وین مقرر می‌دارد: «هر معاهده‌ای که به‌طور معتبر منعقد شده باشد، برای طرفین آن معاهده الزام‌آور است» (کنوانسیون وین ۱۹۶۹، ماده ۲۶).

این معاهده همه دولت‌ها را ملزم می‌کند تا تعهدات خویش را در برابر دولت‌ها در سطح بین‌الملل و در برابر اتباع خود در حقوق داخلی به‌گونه درست ایفا نمایند. کنوانسیون بین‌المللی منع تبعیض نژادی، در ماده دوم، دولت‌ها را به اصل وفای به عهد توصیه

می‌کند: «کشورها متعهد می‌شوند که تمام اقدامات لازم را برای جلوگیری و حذف تبعیض نژادی انجام دهند و قوانین داخلی خود را برای اجرای این کنوانسیون تنظیم کنند».

اصل مسئولیت بین‌المللی دولت‌ها

دولت‌ها در قبال اعمال خود در عرصه بین‌المللی مسئول هستند. این مسئولیت می‌تواند ناشی از نقض تعهدات بین‌المللی، نقض حقوق بشر یا سایر اقدامات مغایر با حقوق بین‌الملل باشد، در صورت ارتکاب نقض‌های جدی، مانند نسل‌کشی یا جنایت علیه بشریت، مسئولیت کیفری بین‌المللی نیز ممکن است متوجه مقامات دولتی شود. این اصول و الزامات، مبنای تعاملات دولت‌ها در سطح بین‌المللی را تشکیل می‌دهند و نقض آن‌ها توسط هر حکومتی، از جمله طالبان، موجب واکنش‌های حقوقی و سیاسی در سطح جهانی می‌شود.

ج) چالش‌های حقوقی اداره طالبان

الزامات و تعهدات که گفته آمد موجب می‌شود تا اداره طالبان در سطح ملی و بین‌المللی با چالش‌های جدی فقهی و حقوقی مواجه گردد که در ذیل به مواردی از این چالش‌ها پرداخته می‌شود.

عدم شناسایی بین‌المللی

مهمترین چالش‌های اساسی اداره طالبان این است که بسیاری از کشورهای جهان، به ویژه کشورهای غربی و برخی از کشورهای همسایه، حکومت طالبان را به عنوان یک دولت مشروع به رسمیت نمی‌شناسند. این عدم شناسایی، تأثیرات منفی بر روابط دیپلماتیک، تجاری و اقتصادی این گروه با کشورهای دیگر دارد. اثرات منفی این چالش بیشتر متوجه مردم و زندگی مردم افغانستان، شده است. در واقع ضرر و زیان اصلی، از این عدم روابط، متوجه مردم می‌باشد نه طالبان و اداره طالبان، دولت‌ها و نهادهای بین‌المللی این توان را دارند، که شیوه و روش‌هایی را بر علیه طالبان در پیش بگیرند، تا فشارها تنها متوجه طالبان

گردد و مردم افغانستان از این فشارها مصون بمانند یا کمتر زیان ببینند.

نقض حقوق بشر

از زمان بازگشت دوباره طالبان به قدرت در افغانستان، نقض گسترده حقوق بشر به ویژه حقوق زنان و اقلیت‌ها یکی از چالش‌های جدی بوده است. قوانین طالبان در زمینه حقوق زنان، دسترسی به آموزش و آزادی‌های فردی، با استانداردهای بین‌المللی حقوق بشر ناسازگار است و به همین دلیل مورد انتقاد گسترده جهانی قرار گرفته است، کنوانسیون بین‌المللی منع و مجازات آپارتاید، محروم کردن اعضای یک گروه را از حق کار و تحصیل و محدودیت از حق آزادی، مصداق نقض حقوق بشری تلقی نموده است (کنوانسیون بین‌المللی منع و مجازات آپارتاید ۱۹۷۳، ماده ۲ فقره ج). در صورتی که چنین نقض آشکاری حقوق بشری در حکومت طالبان وجود دارد، چون طالبان زنان را به دلیل زن بودن از تحصیل منع نموده است. بر همین اساس نهادهای بین‌المللی در گزارش خود موارد زیادی را مصداق نقض حقوق بشر معرفی نموده‌اند:

۱/۲. گزارش مشترک عفو بین‌الملل و کمیسیون بین‌المللی قضات

در این گزارش نقض حقوق زنان و دختران در افغانستان به عنوان، جنگ طالبان علیه زنان، یاد شده هم چنین با استناد به ماده ۷ فقره (ج) اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی، اقدامات طالبان را به عنوان جنایت علیه بشریت ارزیابی کرده و خواستار تحقیق و تعقیب قضائی مسئولان آن شده است (گزارش مشترک هردو سازمان پنجم ثور ۱۴۰۲).

۲/۲. گزارش سازمان عفو بین‌الملل درباره وضعیت حقوق بشر در افغانستان

این گزارش به‌طور جامع به وضعیت حقوق بشر در افغانستان تحت حاکمیت طالبان پرداخته و مواردی نظیر؛ سرکوب آزادی بیان، شکنجه، اعدام‌های



که اقلیت‌های قومی، مذهبی، زبانی در افغانستان با حملات و نقض مداوم حقوق خود مواجه هستند و هزاره‌ها از این نوع سرکوب بیشتر رنج می‌برند (خبرگزاری جمهور ۲۰/سنبله/۱۴۰۳).

تروریسم و تهدیدات امنیتی

ارتباطات طالبان با گروه‌های تروریستی مانند شبکه‌های القاعده و سایر گروه‌های افراطی می‌تواند چالش‌هایی برای امنیت جهانی به وجود آورد. این امر موجب نگرانی کشورهای مختلف و سازمان‌های بین‌المللی مانند سازمان ملل متحد می‌شود.

عدم تعهد به معاهدات بین‌المللی

حکومت طالبان به طور کلی از بسیاری از معاهدات بین‌المللی مانند کنوانسیون‌های ژنو، معاهده منع شکنجه و سایر کنوانسیون‌های حقوق بشری که توسط دولت‌های قانونی به تصویب رسیده‌اند، پیروی نمی‌کنند. این امر می‌تواند باعث انزوای بیشتر حکومت طالبان در عرصه بین‌المللی شود. حکومت‌های پیشین افغانستان بیشتر به این کنوانسیون‌ها ملحق شده‌اند، و به مفاد این کنوانسیون، متعهد گردیده‌اند، بنابراین هر حکومتی که می‌خواهد بر افغانستان اعمال حاکمیت می‌کنند، الزاماً باید به تمامی تعهدات بین‌المللی پایبند بمانند.

د) چالش‌های فقهی اداره طالبان

اداره طالبان، همان‌گونه که از منظر حقوقی با چالش‌های جدی مشروعیت ملی و بین‌المللی مواجه است، از منظر فقهی نیز حد اقل با دو نوع از چالش‌ها مواجهه است، یک: چالش‌های نظری که متوجه مبانی مشروعیت است بدین معنی که از منظر مبانی فقهی اداره این گروه فاقد مشروعیت است، دو: چالش‌های کارکردی و عملی، بدین معنی که اعمال اقتدار این گروه نیز از منظر فقهی مشروع نیست، چون این حکومت از خواست و اراده مردم به وجود نیامده است در واقع از طرف مردم مأذون و مجاز در اعمال حاکمیت نیست.

خودسرانه و تبعیض علیه اقلیت‌های مذهبی و قومی را مستند کرده است. این مستندات می‌تواند مبنای تحلیل‌های حقوقی در زمینه نقض الزامات حقوق بین‌الملل معاصر باشد. (عفو بین‌الملل پنجم ثور ۱۴۰۳ گزارش ۴۱۸ صفحه‌ای).

۳/۲. گزارش دفتر معاونت سازمان ملل در افغانستان (UNAMA) درباره وضعیت حقوق

بشر

گزارش‌های UNAMA به‌ویژه در زمینه نقض حقوق اعضای دولت پیشین افغانستان توسط طالبان، از جمله اعدام‌های خودسرانه، بازداشت‌های غیرقانونی و شکنجه، می‌تواند مبنای حقوقی برای تحلیل مسئولیت بین‌المللی طالبان در قبال نقض حقوق بشر باشد. (یوناما نمایندگی سازمان ملل در افغانستان، ۱۴۰۲/۱۱/۲)

۴/۲. گزارش سازمان دیده‌بان حقوق بشر (Human Rights Watch)

این گزارش‌ها به‌ویژه در زمینه نقض حقوق زنان و دختران، آزادی‌های مدنی، و سرکوب فعالان حقوق بشر توسط طالبان، می‌تواند مبنای تحلیل‌های حقوقی در زمینه مسئولیت کیفری بین‌المللی و نقض الزامات حقوق بین‌الملل معاصر باشد. (دیدبان حقوق بشر ۲۸ جدی، ۱۴۰۳).

۵/۲. گزارش مشترک سازمان‌های حقوق بشری درباره واکنش بین‌المللی به نقض حقوق بشر در افغانستان

این گزارش با تأکید بر ناکافی بودن واکنش‌های بین‌المللی به نقض حقوق بشر توسط طالبان، می‌تواند مبنای تحلیل‌های حقوقی در زمینه مسئولیت جامعه بین‌المللی و ابزارهای موجود برای مقابله با نقض‌های حقوق بشری باشد. آقای ریچارد بنت در پنجاهمین نشست شورای حقوق بشر گفت: قانون امر به معروف و نهی از منکر طالبان مرحله جدید از نقض حقوق بشر در افغانستان است، او تصریح کرد

چالش‌های مبنایی مشروعیت اداره طالبان از منظر فقه اهل سنت

در فقه اهل سنت، مشروعیت حکومت عمدتاً بر اساس اصول دینی و شرعی تعیین می‌شود که این مشروعیت از منابع مختلفی استخراج می‌گردد، مانند:

۱-۱. عهد و استخلاف

بر اساس این دیدگاه، مشروعیت حکومت از سوی پیامبر اسلام (ص) یا امام قبلی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم تعیین می‌شود. اگرچه اهل سنت به طور کلی معتقدند که پیامبر اسلام (ص) فرد مشخصی را برای خلافت بعد از خود منصوب نکرده است، اما در برخی موارد، نصب امام قبلی به عنوان مبنای مشروعیت پذیرفته شده است. برای نمونه، ابوبکر به عنوان خلیفه اول، عمر را به عنوان جانشین خود منصوب کرد که این روش به «عهد و استخلاف» شناخته می‌شود و در برخی منابع فقهی اهل سنت مورد تأکید قرار گرفته است (حقانی، ۱۴۴۳، ص ۶۳).

۱-۲. انتخاب اهل حل و عقد (بیعت)

در این دیدگاه، مشروعیت حکومت از طریق انتخاب نمایندگان مردم یا اهل حل و عقد حاصل می‌شود. فقهای اهل سنت بر این باورند که اگر گروهی از مسلمانان با یک نفر بیعت کنند و او را به عنوان حاکم بپذیرند، مشروعیت حکومت او تأسیس می‌گردد. این نظریه که «بیعت» نامیده می‌شود، در تاریخ اسلام، نمونه‌هایی دارد، نظیر بیعت با خلفای راشدین (حقانی، ۱۴۴۳، ص ۶۱).

۱-۳. استیلا و غلبه (غلبه با زور)

برخی از فقهای اهل سنت مشروعیت حکومت را از طریق تسلط بر مراکز قدرت و غلبه بر مخالفان می‌دانند. این نظریه به «قاعدۀ الحق لمن غلب» معروف است. برای مثال، ابن عابدین، از فقهای حنفی، در این زمینه می‌گوید: «یصح سلطه متغلب للضرورت» (ابن عابدین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۴۹). ایشان مشروعیت حکومت متغلب را از باب ضرورت

می‌پذیرد. همچنین صاحب «فتح الباری» ادعای اجماع بر وجوب اطاعت از سلطان متغلب دارد (عسقلانی شافعی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۷).

با این حال، این دیدگاه با انتقادات فراوانی روبه‌رو است، زیرا ممکن است به حکومت‌های ظالم و غیرقانونی منجر شود. مولوی حقانی نیز غلبه را روش اضطراری می‌داند که در سنت خلفا شناخته شده نیست و خودش شیوه اجماع یا شورای اهل حل و عقد را ترجیح می‌دهد. (حقانی، ۱۴۴۳، ص ۶۶ و ۷۹). زحیلی، از فقهای اهل سنت، چهار طریق مشروعیت حکومت را نص، بیعت یا شورا، قهر و غلبه، و ولایت عهدی می‌داند که از میان آن‌ها تنها «شورا» را مشروط به رضایت و اختیار کامل مردم می‌پذیرد و بقیه را به دلیل ضعف سند رد می‌کند. (زحیلی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۱۵۷).

ابن قدامه حنبلی مبنای مشروعیت را در سه مورد خلاصه می‌کند: اول، اجماع صحابه که در بیعت ابوبکر اتفاق افتاد؛ دوم، عهد خلیفه قبلی که مبنای مشروعیت خلافت عمر بن خطاب است؛ و سوم، تغلب، به این معنا که اگر کسی بر امامی خروج کند و او را مغلوب سازد و مردم را نیز با زور مطیع نماید، او امام محسوب شده و اطاعت از او واجب است و قیام بر علیه‌اش حرام است (ابن قدامه، ۱۴۰۵، ج ۱۰، ص ۴۹).

ماوردی در کتاب «احکام السلطانیة» می‌گوید: طریق مشروعیت دو نوع است؛ عهد و شورای اهل حل و عقد، اما در صورتی که عهد ممکن نباشد، شورا نیز تنها در صورت رضایت عمومی مشروع است (ماوردی، بی‌تا، ص ۲۳).

آیت‌الله منتظری نیز قائل به رد مشروعیت امامت از باب تغلب است و آن را قابل پذیرش نمی‌داند (منتظری، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰). البته در تاریخ اسلام نمونه‌هایی از حکومت‌های مبتنی بر تغلب وجود دارد؛ همچون حکومت عبدالملک بن مروان که ابن

منصوب است «ذهب الإمامية خاصة إلى أن الإمام يجب أن يكون منصوباً عليه» (علامه حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۶۲؛ شیخ مفید، ۱۴۰۶، ص ۸۱۱).

۱/۲/۲. مبنای مشروعیت فقط انتخاب مردم است، یعنی خود مردم می‌توانند امام و پیشوای خود را انتخاب بکنند، بنابراین بسیاری از فقها براین نظراند که ائمه: امور حکومت را در عصر غیبت به انتخاب و گزینش خود مردم واگذار نموده‌اند، منتهی شخص منتخب باید واجد همان شرائط و صفاتی باشند که شارع مقدس آن شرائط را برای والی معتبر دانسته است، (منتظری، ۱۴۰۹، ص ۴۹۳) برخی از فقهای امامیه هر دو مبنا را به‌صورت توأمان پذیرفته‌اند؛ بدین معنا که اگر از جانب خداوند کسی به‌عنوان امام تعیین شده باشد، همان شخص امام متعین است، اما در صورتی که کسی تعیین نشده باشد، حق انتخاب با مردم است که با در نظر گرفتن اوصاف و شرایط مقرر در فقه اسلامی، امام را تعیین می‌کنند، یا با انتخاب همه مردم یا با انتخاب اکثر مردم یا با انتخاب اهل حل و عقد مشروط بر این‌که اکثر مردم به آن رضایت داشته باشند «فالإمامة تتعقد أولاً وبالذات بالنصب، وعند فقده، بانتخاب جميع الأمة أو أكثرهم أو أهل العقد والحل إذا تعقبه رضا الجميع أو الأكثر، بمرحلة واحدة أو بمرحل» (منتظری، ۱۳۸۵، ص ۱۳۸). در میان فقها امامیه آیت الله منتظری بیشترین تخصص را در این زمینه دارد که ایشان نظریه جمع بین هر دو قول را به آسانی پذیرفته لذا؛ می‌فرماید: «والحق هو الجمع بين القولين بنحو الطولية، فإن كان من قبل الله - تعالى - نصب لذلك - كما في النبي صلى الله عليه وآله والأئمة الاثني عشر عندنا - فهو المتعين للإمامة. إلا أن كان للأمة حق الانتخاب، ولكن لا مطلقاً بل لمن وجد الشرائط والمواصفات المعبرة» (منتظری، ۱۳۸۵، ص ۱۳۸). حق در این مساله این است که نظریه جمع نصب و نخب یعنی؛ منصوب و انتخابی بودن پذیرفته شود البته به شیوه طولی بدین معنی که اگر

زیر را از میان برداشت و یا معاویه بن ابی سفیان که قدرت را به زور از حسن بن علی (ع) گرفت (حقانی، ۱۴۴۳، ص ۷۱). رشید رضا نیز مشروعیت حکومت را از طریق شورای اهل حل و عقد می‌داند (رضا، بی‌تا، ص ۱۸).

اگرچه شیوه تغلب در فقه اهل سنت طرفداران محدودی دارد، آن هم به صورت مشروط و در موارد ضرورت و اضطرار، زیرا این شیوه با کرامت و شرافت انسانی ناسازگار است و شباهتی به «حکومت جنگل» دارد؛ به این معنا که سلطان با زور بر مردم حکومت می‌کند که برخلاف فطرت و طبیعت بشری است (منتظری، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰).

در مجموع، با توجه به مبانی فقهی اهل سنت، مشروعیت حکومت طالبان، قابل قبول نیست، به دلیل فقدان رضایت عمومی و انتخاب آزادانه مردم، و همچنین تردیدهای جدی درباره مشروعیت غلبه و تغلب، پس بنابراین، از منظر مبنا نیز با چالش جدی مواجه است.

۱/۲. چالش‌های مبنای مشروعیت اداره طالبان از منظر فقه امامیه

درست است که بحث از مشروعیت حکومت در فقه امامیه، یک بحث جدی و مهم است، لذا؛ فقها و کارشناسان فقهی در این ارتباط بحث مفصلی را مطرح کرده‌اند؛ اما؛ مآل این مساله بر اساس دیدگاه فقهای امامیه بر دو مبنا استوار است:

۱/۲/۱. حاکمیت تنها از آن خداوند است و از جانب خداوند برای پیامبر اکرم (ص) تفویض شده است. امامان معصوم (ع) نیز از سوی پیامبر (ص) منصوب شده‌اند و فقها در عصر غیبت از طرف امامان معصوم (ع) منصوب می‌شوند؛ بنابراین، انتخاب مردم در تعیین امامت نقشی ندارد، این مبنا در فقه امامیه طرفداران زیادی دارند، مانند؛ علامه حلی که تصریح می‌کند که علمای امامیه براین باوراند که امام به عنوان حاکم حکومت اسلامی از سوی خداوند

کسی از جانب خداوند منصوب بود، مانند؛ پیامبر اکرم و امامان دوازده گانه: همان گونه که اهل تشیع و امامیه براین باوراند، پس همین منصوب بودن متعین است، اما؛ اگر از جانب خداوند منصوب نبود پس مردم حق دارند که انتخاب کنند مشروط به این که شخصی را که انتخاب می کنند باید دارای اوصاف و شرائطی باشد که در فقه اسلامی آمده است.

۲. چالش های فقهی در اعمال حاکمیت و کارکرد اداره طالبان

حکومت و اداره طالبان از منظر کارکرد و اعمال حاکمیت نیز با چالش های فقهی جدی مواجه است. بر اساس قواعد فقهی نظیر قاعده لاضرر و قاعده عسر و حرج، اداره طالبان در اعمال حاکمیت و کارکردهای خود نیز فاقد مشروعیت است.

۱/۲. قاعده لاضرر و کارکرد آن در فقه و حقوق

بر اساس قاعده لاضرر، هر حکمی که موجب زیان یا ضرر قابل توجه برای فرد یا جامعه شود، از دیدگاه این قاعده مردود است. اگر ضرر و زیانی از ناحیه عامل ضرر متوجه متضرر گردد، این ضرر قابل جبران است، زیرا مفاد عبارت «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» نزد فقها در معانی مختلفی به کار رفته است، نظیر: نفی حکم ضرری (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۱۸۲)، نفی موضوع ضرری (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۸۱)، نفی ضرر غیرمتدارک (انصاری، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۴۶۱)، نهی از ضرر (شیخ شریعه اصفهانی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۸) و حکم حکومتی (خمینی، ۱۳۸۱ ش، ج ۳، ص ۱۱۲).

برخی حقوق دانان معتقدند که در صورتی که حکومت مشروع باشد، هرگونه ضرر و زیان وارد شده از ناحیه آن بر مردم، حکومت را ملزم به جبران آن می کند. به عبارت دیگر، هرگاه حکومت و نظامی مدیریت جامعه را به دست دارد، هرگونه سوء جریان در روابط حقوقی و اجتماعی - چه در عرصه ملی و

چه بین المللی - ناشی از عدم تدبیر یا سوء تدبیر آن حکومت است، خواه به دلیل وضع مقررات نامطلوب باشد و خواه ناشی از عدم وضع مقررات و عدم پیش بینی های لازم (محقق داماد، ۱۳۸۳ ش، ج ۱، ص ۱۶۰). در نتیجه، مردم حق دارند از حکومت مطالبه خسارت نمایند.

۲/۲. حکم سازی قاعده لاضرر

سؤال اساسی در مورد قاعده لاضرر این است که آیا قلمرو آن محدود به رفع احکام و افعال خاص وجودی است یا قاعده نسبت به مواردی که خلأ قانونی موجب ورود زیان و خسارت می شود نیز نقش ایفا می کند؟ برخی بر این باورند که قاعده لاضرر تنها به نفی حکم محدود است و نسبت به اثبات حکم نقشی ندارد، زیرا هرگاه عدم جعل حکم از ناحیه شارع موجب ضرر گردد، این ضرر متسبب به شارع نخواهد بود تا قاعده لاضرر آن را مرتفع سازد. اما برخی حقوق دانان معتقدند که محیط تشریع و قانون گذاری شامل تمامی شئون آن است و حکومت شرع مقدس به شمار می آید. همان گونه که جعل قانون ممکن است زیان آور باشد، سکوت و عدم جعل حکم نیز می تواند خسارت و زیان ایجاد کند؛ بنابراین، قاعده لاضرر تنها به نفی حکم محدود نمی شود بلکه شامل اثبات حکم نیز می باشد. (محقق داماد، ۱۳۸۳ ش، ج ۱، ص ۱۶۰).

از فقیهان پیشین، صاحب ریاض برای اثبات ضمان در مواردی که از عدم اقدام شخص مسئول، ضرری متوجه دیگران گردد، به قاعده نفی ضرر تمسک کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱۴، ص ۱۶) و در این موارد برای قاعده لاضرر نقش سازندگی و حکم سازی قائل شده اند. همچنین فقه حنفی برای قاعده لاضرر نقش سازندگی جدی تری قائل است تا نقش بازدارندگی. به باور ابن نجیم، قاعده لاضرر مبنای بسیاری از ابواب فقهی است، از جمله: گزینه ها در حقوق مدنی، احکام حجر و منع شخص مریض



مدنی، که از ورود ضرر منع می‌کند و در صورت ورود ضرر از ناحیه هر کسی، جبران آن را الزامی می‌داند، بنابراین اداره طالبان همان‌گونه که از منظر مشروعیت فاقد مشروعیت است، در عرصه حاکمیت و اعمال اقتدار نیز چالش‌زا است. زیرا اعمال حاکمیت طالبان بر مردم افغانستان موجب وارد آمدن ضررهای مادی و معنوی فراوانی شده است که شمارش آن‌ها از حوصله این بحث خارج است.

۳. مفاد قاعده عسر و حرج

واژه «عسر» در لغت نقطه مقابل «یسر» بوده و به معنای تنگنا، شدت و دشواری آمده است. همچنین «حرج» در اصل به معنی جمع شدن، ضیق و تنگی ناشی از آن است و سپس به مناسبت به معنای تنگنا و گناه به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۲۳۳؛ طریحی، ۱۴۱۴ ق، ج ۵، ص ۱۷۴). قاعده نفی عسر و حرج با استناد به آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/۷۸) در دین حرج نیست. تأکید می‌کند که دین اسلام با سخت‌گیری، مشقت غیرقابل تحمل و تنگنا سازگار نیست. بنابراین، هرگاه اجرای حکمی باعث فشار شدید، اضطراب یا مشقت جدی برای مردم شود، آن حکم قابل بازنگری است.

بر اساس قاعده عسر و حرج، شرایط معیشتی بسیار سخت، دسترسی محدود به خدمات بهداشتی، نبود اشتغال و بسته بودن بازارهای اقتصادی، عسر و حرج شدیدی را برای مردم ایجاد کرده است. سیاست‌های طالبان در قبال زنان، اقلیت‌ها، روشنفکران و فعالان اجتماعی فضایی خفقان‌آور و پر مشقت فراهم آورده است. حکومت طالبان نه تنها قادر به «رفع حرج» نبوده، بلکه خود منشأ مشقت‌های مضاعف شده است؛ این وضعیت به وضوح در تعارض با اصول فقهی است. بنابراین، حکومت مشروع باید در راستای کاهش مشقت‌های زندگی مردم تلاش کند.

اداره طالبان در واقع مردم این کشور را در تنگنا قرار

مشرف به موت از تصرف بر مازاد بر ثلث اموال خود در حقوق ارث، حق شفعه برای شریک ذینفع، دفع ضرر همسایه به وسیله تخریب ساختمان او، مبانی کفارات، ضمان اشیا تلف شده در حقوق مسئولیت مدنی، مبانی قصاص و حدود در فقه جزایی، مبنای اجبار شرکا بر تقسیم اموال مشترک، نصب امامان جمعه و جماعات در فقه سیاسی، نصب قضات و دادرس‌ها در فقه قضایی و در نهایت مبنای دفاع مشروع (ابن نجیم، ۱۴۱۹ ق، ص ۷۳).

مفاد قاعده لاضرر بیان می‌دارد که هر ضرری از هر شخصی که متوجه جامعه و مردم شود، باید جبران شود. قانونگذار افغانستان در قانون مدنی خود، به پیروی از فقه حنفی، قاعده لاضرر را به عنوان یکی از مبانی عمده در جبران خسارت پذیرفته است. بر این اساس، در ماده ۷۷۶ قانون مدنی افغانستان، فاعل ضرر ملزم به جبران خسارات ناشی از خطا و تقصیر شده است: «هرگاه به اثر خطا و یا تقصیر ضرری به غیر وارد شود، مرتکب مکلف به جبران خسارت است.» همچنین قانونگذار در مورد خسارت معنوی نیز در ماده ۷۷۸ بند ۱۰ صراحت دارد: «جبران خسارت شامل ضرر معنوی نیز می‌شود».

قوانین مدنی ایران نیز چنین رویه‌ای دارند؛ به طور مثال، ماده ۱۱۴ بند (ب) قانون مدنی ایران، اجبار شریک را برای تعمیر دیوار مشترک در صورتی که دفع ضرر به طریق دیگر ممکن نباشد، مجاز می‌شمارد و این حکم، حاکم کردن قاعده لاضرر برای جعل حکم است. همچنین ماده ۱۲۲ بند (ج) قانون مدنی ایران، اجبار صاحب دیوار مشرف به خرابی را به تخریب آن به دلیل خوف اضرار به غیر پذیرفته است و ماده ۱۳۰ بند (ک) ورود ضرر به زوجه را از موارد اجبار شوهر به طلاق می‌داند. تمامی این موارد نمونه‌هایی از اثبات حکم توسط قاعده لاضرر است.

با توجه به مفاد قاعده لاضرر از منظر فقه و قانون

داده است؛ به گونه‌ای که بسیاری از سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی امدادی به دلیل برخوردهای خشن طالبان، کمک‌های خود را به افغانستان قطع کرده‌اند. بدین ترتیب، می‌توان گفت که از منظر دیگری نیز حکومت طالبان نوعی عسر و حرج را بر مردم افغانستان تحمیل کرده است و از این جهت نیز اعمال حاکمیت طالبان بر مردم، با چالش‌های جدی مواجه است.

ه) راهکارهای رفع چالش‌ها

۱. راهکارهای فقهی

درمورد چالش‌های فقهی، این موارد مناسب‌ترین راهکارها به نظر می‌رسد:

۱/۱. ضرورت ورود علمای دینی برای بازخوانی انتقادی عملکرد حکومت طالبان بر اساس اصول فقهی، به طور مثال، توسعه مفاد قاعده لاضرر و تطبیق قاعده عسر و حرج و همان‌طور، استفاده از قاعده اتلاف مال الغیر، می‌تواند یکی بلکه از مهمترین راهکارهای فقهی باشد.

۲/۱. ترویج گفتمان فقهی-حقوقی در میان نخبگان دینی و دانشگاهی برای دفاع از حقوق مردم.

۳/۱. مطالبه‌گری مشروع مردم افغانستان در چهارچوب فقه عدالت‌محور و اخلاق‌محور.

۲. راهکارهای حقوقی

مهمترین راهکارها در این مورد راهکارهای حقوقی به دلیل این‌که این راهکارهای حقوقی هم دارای اثر است و هم ضمانت اجرا دارد که می‌تواند به شکل ذیل بکار گرفته شود:

۲،۱. فشار دیپلماتیک و اقتصادی

فشار دیپلماتیک و اقتصادی از سوی جامعه بین‌المللی می‌تواند راهی برای تغییر رفتار طالبان و حکومت آن‌ها باشد. اعمال تحریم‌ها و محدود کردن دسترسی این گروه‌ها به منابع مالی و تجاری می‌تواند موجب تغییر در سیاست‌های داخلی و خارجی آن‌ها شود. البته این راهکار نیازمند هماهنگی میان کشورها و

سازمان‌های بین‌المللی است.

۲/۲. مذاکرات و تعاملات دیپلماتیک

هرچند برخی کشورها از شناسایی طالبان به عنوان یک دولت خودداری می‌کنند، اما مذاکره و گفتگو با این گروه برای حل بحران‌ها و حل و فصل مسائل انسانی ممکن است مؤثر باشد. برخی از کارشناسان معتقدند که تعامل با طالبان در زمینه‌های مشخص (مانند کمک‌های بشردوستانه و مسائل امنیتی) می‌تواند از شدت بحران‌ها بکاهد.

۳/۲. تقویت نظارت‌های بین‌المللی

سازمان‌های بین‌المللی مانند سازمان ملل متحد و کمیساریای عالی حقوق بشر می‌توانند نظارت‌های مؤثری بر وضعیت حقوق بشر در افغانستان داشته باشند. این نظارت‌ها می‌توانند به عنوان ابزاری برای اعمال فشار به حکومت‌های طالبان و سایر گروه‌های مشابه استفاده شوند.

۴/۲. حمایت از حقوق بشر و آموزش عمومی

ترویج و حمایت از حقوق بشر به‌ویژه حقوق زنان و حقوق اقلیت‌ها در هرقابلی می‌تواند یکی از راهکارهای بلندمدت باشد. جامعه بین‌المللی می‌تواند از طریق کمک‌های آموزشی و بشردوستانه، آگاهی مردم افغانستان را نسبت به حقوق خود بالا ببرد.

۵/۲. شناسایی تدریجی و شرایطی

برخی از کشورها ممکن است تصمیم بگیرند تا در صورت تغییرات مثبت در رفتار طالبان، به‌طور تدریجی این گروه را به عنوان یک دولت به رسمیت بشناسند. این امر در صورتی ممکن است که طالبان به تعهدات خود در زمینه حقوق بشر و دیگر الزامات بین‌المللی عمل کنند. به کارگیری روش حقوقی «دوفاکتو» و «دو ژوره» برای تعامل با اداره طالبان یکی از راهکارها محسوب می‌شود. بدین معنی که برای رعایت و بهبود وضع مردم افغانستان با طالبان روابط اقتصادی و فرهنگی برقرار کنند ولی حکومت آن‌ها را به رسمیت نشناسند. در مجموع، چالش‌های

حقوقی اداره طالبان نیازمند رویکردهای چندجانبه و هماهنگ است که علاوه بر فشار، شامل همکاری‌های دیپلماتیک و حمایتی از حقوق بشر نیز باشد.

نتیجه گیری

با توجه به آنچه گفته شد، عملکرد حکومت طالبان در حوزه‌های مختلف، هم از منظر الزامات حقوق بین‌الملل و هم از منظر فقهی با چالش‌های جدی مواجه است. از منظر حقوق بین‌الملل، طالبان به عنوان جدی‌ترین ناقض حقوق بشر در افغانستان محسوب می‌شود که بسیاری از حقوق ذاتی مردم را سلب و نقض نموده است. همچنین از منظر فقهی، این حکومت با دو مشکل اساسی مواجه است:

اول: مشکل مشروعیت، به این معنا که طالبان هم فاقد مشروعیت دینی و هم فاقد مقبولیت اجتماعی است.

دوم: مشکل کارکرد و اعمال حاکمیت، به این معنا که بر اساس قاعده «لا ضرر»، حکومت طالبان بر مردم افغانستان سنگین‌ترین ضررهای مادی و معنوی را وارد کرده است. همچنین از منظر قاعده «عسر و حرج»، زندگی تحت حکومت طالبان مصداق عینی عسر و حرج است.

بی‌تردید، علما و فقه‌های دینی می‌توانند با بازخوانی قواعد فقهی، به تعدیل اداره طالبان کمک کنند؛ همچنین نهادهای بین‌المللی نیز می‌توانند با استفاده از ابزارهای موجود، طالبان را تحت فشار قرار دهند تا از مشکلات مردم افغانستان کاسته شود.

منابع:

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ابن عابدین، محمدامین مشهور به ابن عابدین، (۱۳۸۶)، رد المحتار علی الدر المختار، دارالفکر بیروت.
- ابن قدامه، عبدالله احمد، (۱۴۰۵)، المغنی فی فقه الامام احمد حنبلی، بیروت دار الفکر.
- ابن نجیم، ابراهیم زین العابدین (۱۴۱۹) الاشباه والنظائر علی مذهب ابی حنیفه النعمانی، دارالکتب العلمیه، بیروت لبنان.
- اساسنامه دادگاه کیفری بین‌المللی رم، مصوب یکم نوامبر (۲۰۰۲) مجمع عمومی.
- اصفهان‌ی شیخ شریعت، فتح الله، (۱۴۰۷) قاعده لاضرر، قم، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- اعلامیه جهانی حقوق بشر، (۱۰ دسامبر ۱۹۴۸) سازمان ملل متحد مجمع عمومی.
- اعلامیه حقوق بشر اسلامی، (۱۴ محرم ۱۴۱۱) اجلاس وزرای امور خارجه کشورهای اسلامی، قاهره، مصر.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۲۲ق) فرائد الأصول، قم، مجمع فکر الاسلامی.
- بجنوردی، سیدحسن موسوی، (۱۳۷۷)، القواعد الفقهیه، قم، نشر الهادی.
- حقانی، عبدالحکیم، (۱۴۴۳ق) الاماره الاسلامیه و نظامها، نشر مکتبه دارالعلوم الشرعیه، بی‌جا.
- خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۱۴ق) کفایه الاصول، قم، نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
- خمینی، سید روح الله موسوی، (۱۳۹۲)، کتاب البیع، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی(ره).
- رضا، محمدرشید، (بی‌تا) الخلافه، قاهره، نشر الزهراء، للاعلام العربی.
- زحیلی، وهبه، (بی‌تا) فقه الاسلامی وادلته، دمشق، دارالفکر.
- سایت، خبرگزاری جمهور، سه شنبه، ۲۰، سنبله، ۱۴۰۳.
- شیخ الاسلامی، محمدعلی، (۱۳۹۴) «واکاوای معنا و مفهوم اعانه بر ائمه در آرای فقه‌های امامیه»، فصلنامه مطالعات

- اسلامی: فقه و اصول، سال ۴۷، شماره پیاپی ۱۰۱.
- شیخ مفید، محمدبن نعمان، (۱۴۰۶) المقنعه، قم، موسسه نشر اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سیدعلی، (۱۴۱۸) ریاض المسائل، قم، موسسه آل البيت (ع) لاحیا التراث.
- طریحی، فخرالدین، (۱۴۱۴ق) مجمع البحرین، قم، بنیاد بعثت.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۸) کشف المراد، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- الماوردی، علی بن محمد بغدادی، (بی تا)، احکام السلطانیة، دارالحديث، قاهره.
- قانون اساسی افغانستان، مصوب (۱۴ جدی، ۱۳۸۲) لوی جرگه، کابل.
- قانون مدنی افغانستان (۱۵/۱/۱۳۵۵) کابل کابینه
- قانون مدنی ایران مصوب ۱۳۰۲/۱۸ مجلس ملی، تهران.
- کنوانسیون بین المللی حقوق کودک، مصوب (۲۰ نوامبر ۱۹۹۸) مجمع عمومی سازمان ملل متحد.
- کنوانسیون بین المللی حقوق معاهدات، وین (مصوب ۲۳ ماه مه ۱۹۶۹)
- کنوانسیون بین المللی منع تبعیض علیه زنان، (مصوب ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹) مجمع عمومی سازمان ملل متحد
- کنوانسیون بین المللی منع نژاد پرستی، (مصوب ۲۱ دسامبر ۱۹۶۵) مجمع عمومی سازمان ملل متحد.
- کنوانسیون بین المللی منع و مجازات جرم ژنوساید، (مصوب ۹ ژانویه ۱۹۴۸) مجمع عمومی.
- کنوانسیون بین المللی منع و مجازات جنایت آپارتاید، مصوب (۳۰/نوامبر ۱۹۷۳) مجمع عمومی سازمان ملل متحد
- کنوانسیون بین المللی منع شکنجه و رفتار یا مجازات های ظالمانه، غیر انسانی یا تحقیر آمیز، مصوب (۱۰ دسامبر ۱۹۸۴) مجمع عمومی سازمان ملل متحد.
- کنوانسیون مونته ویدئو درباره حقوق و وظائف دولت، (مصوب ۲۶ دسامبر ۱۹۳۳) اروگوئه آمریکا.
- کنوانسیون های چهارگانه بین المللی ژنو، (۱۹۴۹) و پروتکل های الحاقی (۱۹۷۷).
- مصطفی، محقق داماد، (۱۳۸۳) قواعد فقه، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
- منتظری، حسین علی، (۱۴۰۹) دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدولته الاسلامی، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامی.
- منتظری، حسین علی، (۱۳۸۵)، نظام الحکم فی الاسلام، قم، نشر سرائی.
- منشور ملل متحد، مصوب (۲۶ ژوئن ۱۹۴۵) سانفرانسیسکو سازمان ملل.
- میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی سازمان ملل متحد، (مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶) مجمع عمومی
- میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی سازمان ملل متحد، (۱۹۶۶) مصوب ۱۶ دسامبر) مجمع عمومی.
- سایت یوناما دفتر معاونت سازمان ملل متحد United Nations Human Rights Watch Assistance Mission in Afghanistan

ساختار سیاسی افغانستان و فدرال خواهان دهه شصت شمسی

پورپامی ردفر

چکیده

دولت و ساختار دولت در افغانستان همواره لب پرتگاه بوده یا سقوط کرده است. ساختار سیاسی افغانستان را ساختار قبیله‌ای و قومی خوانده‌اند. در میان این ریزش ساختارهای حکومتداری، به نظر برخی از سیاستمداران و قلم‌به‌دستان کشور، دولت فدرال و ساختار فدرال، راه‌حل کشور ناپایدار و لرزان ماست. این راه‌حل در دهه شصت از سوی صدراعظم کشتمند پیشنهاد و بر آن پای افشرده شد. هرچند تلاش‌های ایشان به جایی نرسید؛ اما این گفتمان را در جامعه جا انداخت. در کنار صدراعظم کشتمند، وکیل مقصودی و وکیل نرگس و غرجستانی نیز بر نظام فدرالی تأکید می‌کردند که پسانها، حزب وحدت افغانستان، قانون اساسی آن را نوشت و رسماً این گفتمان را وارد فضای سیاسی کرد.

کلیدواژه: فدرالیسم، فدرال خواهان، هویت ملی، دولت ملی، کشتمند، نرگس، مقصودی، غرجستانی
درآمد

فدرالیسم به‌عنوان دولت نامتمرکز، برای کشورهای که دارای تنوع هست، مدل خوبی حکومتداری است. در این حکومت، قدرت افزون به افقی، عمودی میان دولت مرکزی و دولت‌های پیرامونی نیز بخش می‌شود. ضمن یک دولت قدرتمند ملی مرکزی، دولت‌های خودگردان پیرامونی نیز در آن است.

در اینجا نخست، طی مقدماتی پیرامون گونه‌های فدرالیسم پرداخته شد تا خواننده آشنایی نسبی با آن حاصل کند؛ اما بسیار بر آن پیچیده نشد؛ چون هدف چیزی دیگر بوده است. بحثی کوتاه؛ اما مهم ساختار قدرت در افغانستان نیز از یک جهت به‌بررسی گرفته شده است. این بحث که نویسنده به یک گوشه آن

پرداخته است، بسی مهم است و گفتمان فدرال‌خواهی بدون آن، رنگ رنگین نخواهد داشت. امید که بتوانم توجه خواننده را به آن جلب کنم.

در سوی دیگر، کوشیده‌ام که به شماری از فدرال‌خواهان و کسانی که پیرامون دولت فدرالی در افغانستان سخن گفته‌اند، بپردازم. این کسان دو ویژگی دارند. یکی هزاره هستند و دیگر، نظریات‌شان را در دهه شصت شمسی پیرامون دولت فدرال ابراز کرده‌اند. در زمانی که دولت جمهوری دموکراتیک خلق قادر به حفظ کشور نبود و از هر سوی قیام‌ها آغازیده بود. آن زمان، هر قسمت کشور، به گروهی تعلق داشت. این که چرا فدرال‌خواهان هزاره را برگزیدم، به این دلیل بود که با آنان آشناتر بودم و معلومات بیشتر درباره‌شان داشتم.

کوشیدم که از میان آثار آنان، لب سخن‌شان را به‌طور مستقیم نقل‌قول کنم تا خواننده خود درباره استدلال و قوت آن قضاوت کند. نویسنده هیچ قضاوتی پیرامون متون آنان نکرده و تنها آورنده سخنان آنان است. آنان که اثری برجای نهاده، از نزدیک‌ترین کسانش، آوردم. هدف من در اینجا بیشتر آشنایی خوانندگان با فدرال‌خواهان دهه شصت است. در پایان، یک پیشنهاد و یک پیوست نیز به مقاله افزودم، چون برای کسی که ساختار قدرت در افغانستان را در این مقاله می‌خواند، خواندن آن خالی از صواب نخواهد بود.

گونه‌های دولت از نظر تمرکز قدرت

از نظر تکثر قدرت، دولت‌ها را می‌توان به سه گونه دولت تمرکزگرا و دولت نیمه‌تمرکزگرا و دولت تکثرگرا بخش‌بندی کرد. در دولت‌های تمرکزگرا، قدرت در یک بخش است و تمامی دولت از آنجا فرمان می‌برد. حکومت‌های سلطنتی، دیکتاتوری، جمهوری و ... از اینگونه دولت است. این دولت‌ها مستعدی خوب برای ایدئولوژی‌های توتالیترایسم، فاشیسم، افراطیت را در خود پورراند. از آنجای که

قدرت یک سرچشمه دارد، با در دست گرفتن قدرت، می‌توان خیلی ساده آن را به سود خود بهره برد. دولت‌های نیمه‌تمرکزگرا، حکومت‌های مشروطه و حکومت‌های قدرت میان پارلمان و رئیس‌جمهوری یا میان صدارت و ریاست تقسیم شده است. دولت‌های تکثرگرا، شامل حکومت‌های فدرال و کنفدرال می‌شود. در این ساختار قدرت، قدرت به‌طور مساویانه در ایالت‌ها تقسیم شده مردم سهمی بیشتر در قدرت دارد. این دولت‌ها، به تکرر شهروندان اهمیت داده، آنان را در قدرت سهیم می‌کند.

فدرالیسم چیست؟

فدرالیسم شکلی از حکومت است که نهادهای اساسی دوگانه دارد که به نام حکومت فدرال و حکومت‌های محلی است و صلاحیت‌ها، مطابق قانون بین آن‌ها تقسیم می‌شود. (شفایی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۷) هیوود می‌گوید: «بیش از یک‌سوم جمعیت جهان در دولت‌های زندگی می‌کنند که گونه ساختار فدرالی دارند.» (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۲۳۶) فدرالیسم اکثراً از دو راه به دست می‌آید. یک. دولت‌هایی کوچک با هم «توافق» می‌کند و زیر یک چتر می‌آید. دو. وقتی دولت‌ها، بسیار بزرگ است و یک حکومت مرکزی نتواند به تمام امور آن، آن‌طور که باید، رسیدگی کند. در این صورت، دولت‌ها «تجزیه» می‌شود و دولت فدرال را به میان می‌آورد. شکل فدراسیون هرچه باشد، ادغامی یا تجزیه‌ای، نظام فدرالی دو رشته حکومت دارد: حکومت مرکزی و حکومت‌های محلی (عالم، ۱۳۸۸، ص ۳۳۹). به زبان دیگر، می‌توان گفت که دو گونه فدرالیسم است؛ یکی فدرالیسم متحدکننده و دیگری فدرالیسم جداکننده (خوبری‌پاک، ج ۱، ۱۳۸۹، ص ۱۴).

گونه‌های دولت فدرال

فدرالیسم، می‌تواند به دو گونه صدارتی و ریاستی باشد. در شکل صدارتی که در کشورهای آلمان، پاکستان و هند وجود دارد، در رأس دولت فدرال

دولت‌هاست (عالم، ۱۳۸۸، صص ۳۴۱-۳۴۰).

افغانستان و ساختار قدرت

افغانستان کشوری است که در سدهٔ اخیر، سیزده بار حکومتش تغییر کرده است. این تغییرات یا سرنگونی حکومت پیشین بود است - که بیشترینش از این نوع است - یا تغییرات در حکومت است. این تغییرات قدرت و حکومت در کشور، یک چیزی را به خوبی به ما روشن می‌کند و آن، نبود قدرت ملی در این کشور است. حکومت‌هایی بود که خود را ملی قلمداد می‌کرد؛ اما هیچ کدام ملی به معنای واقعی نبود.

ساختار قدرت در افغانستان «ساختار قومی» است. قدرت قومی، محور قدرت در این خاک تاکنون بوده است. استاد شهید، عبدالعلی مزاری به خوبی به این نکته پیفتاده بود و گفت: «در افغانستان، شعارها مذهبی؛ اما عملکرد نژادی است» (مزاری، ۱۳۹۷، ص ۱۸۱) اینکه چه شد که قدرت در افغانستان بر قوم نهاده شد، سر دراز دارد.

نخست باید از خود واژه «افغانستان» برای این پرسش مدد گرفت. افغانستان، در آغاز در جنوب خراسان قرار داشت و تا سند را در برمی‌گرفت (هروی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۱). جای که به آن کوه‌های سلیمان می‌گویند. کاتب، افغانستان را در کنار سیستان و هندوکش و هرات و بلوچستان می‌آورد (کاتب، ج ۱، ۱۳۹۵، ص ۶۵). نخستینبار نام افغانستان به گونهٔ رسمی در سال ۱۸۳۸م در زمان شاه شجاع درانی در معاهده‌ای میان او و انگریزیان و رنجیت سنگ، آمده است (اصولی، ۱۳۹۷، ص ۸۴). با وجود این، تا پسان‌ها مردم و دربار به زبان پارسی‌دری سخن و کشور را خوراسان می‌گفتند و افغان را به معنای پشتون به کار می‌بردند.

محمود طرزی، از نخستین پایه‌گذاران ملی‌گرایی در افغانستان است. او که تربیت یافتهٔ خلافت عثمانی است، سخت متأثر از اندیشه‌های ملی‌گرایی ترکی و

نخست‌وزیر قرار دارد. نخست‌وزیر در رأس حزبی که بیشترین کرسی پارلمان را گرفته باشد، قرار دارد. در اینجا نقش رئیس‌جمهوری، اندک است. در شیوهٔ ریاستی که کشورهای مثل آمریکا و روسیه هست، رئیس‌جمهوری در رأس قدرت و توسط رای مردم برگزیده می‌شود. در اینجا، نقش نخست‌وزیر اندک است. در هر دو شکل، اصل اولیه، براساس اصول مردم‌سالاری در نظر گرفته می‌شود (هژیری، ۲۰۲۳، ص ۸). ویژگی همهٔ نظام‌های فدرال مشترک بودن حاکمیت بین نهادهای مرکزی و پیرامون است (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۲۳۶).

فدراسیون و کنفدراسیون

یک نکتهٔ مهم که شاید خطا انگیز باشد، تفاوت میان فدراسیون و کنفدراسیون است. این دو گرچه شبیه هم است؛ اما از هم متفاوت است. نخستین تفاوت در این است که کنفدراسیون، اتحاد دولت‌های مستقل است که بنا به برخی مقاصد مشترک، متحد شده است. کنفدراسیون دائمی نیست و انحلال‌پذیر است؛ اما فدراسیون انحلال‌پذیر نیست. دومین تفاوت این است که در فدراسیون حاکمیت جدیدی ایجاد می‌شود. در کنفدراسیون چنین نیست؛ زیرا واحدهای به وجودآورندهٔ آن، حاکمیت فردی خود را حفظ می‌کند. به این سبب، کنفدراسیون را اتحاد دولت‌های مستقل دانسته‌اند. سومین فرق این است که در کنفدراسیون، قوانین هر کشوری، به هر صورت که هست، پابرجاست؛ اما در فدراسیون، قوانین تازه‌ای وضع می‌شود. چهارمین تفاوت در این است که در کنفدراسیون، شهروندی یگانه وجود دارد؛ زیرا هر فردی شهروند دولت خود می‌ماند؛ اما در فدراسیون شهروندی مضاعف به وجود می‌آید. فرد ضمن آن‌که شهروند واحد تشکیل‌دهندهٔ فدراسیون است، شهروند دولت فدرال هم است. پنجمین تفاوت هم در این است که در فدراسیون، دولت جدیدی به وجود می‌آید؛ اما در کنفدراسیون صرفاً اجماع

ایرانی و عربی بود. برای همین، او کوشید، نوعی ملی‌گرایی افغانی را با تکیه به زبان افغانی بسازد. او می‌گفت که زبان فارسی چون زبان عام است و ایران و تاجیکستان و برخی ممالک دیگر نیز با این زبان حرف می‌زند، زبان قومی و ملی ما نمی‌تواند باشد و بهتر است ما برای خود مطابق «نامی که داریم»، زبان ملی دست‌وپا کنیم (مظفری، ۱۴۰۳، ص ۳۶). اینجا بود که افغانستانی که قرار بود وارد چرخه تمدن از نوعی غربی شود، در دام قومگرایی گرفتار آمد. متأسفانه طرزی که در آن دوران یکی از تحصیل‌یافته‌ترین و باتجربه‌ترین افراد در افغانستان بود، نتوانست منافع شخصی و قبیله‌ای خود را کنار بگذارد و در مسیر منافع کشور و ملتی که ساخته می‌شد، تلاش کند. (بدخشانی، ۱۳۹۳، ص ۵۶) همین طرزی که نظریه‌پرداز ملی‌گرایی افغانی بود و در گوش امان‌الله خان زمزمه‌های ملی‌گرایی می‌کرد و او را به خود جذب کرده بود، در تمام نوشته‌هایش، هیچ‌گاه به زبان افغانی/پشتو چیزی ننوشت. پس از او، انجمن ادبی کابل برچیده شد و جایش را به انجمن تاریخ و پشتوتولنه داد. کار این دو، ترویج تاریخ قومی به نام تاریخ ملی بود. عبدالحی حبیبی از نظریه‌پردازان بزرگ این جمع در سیاست قومی و تحریف تاریخ به سود قوم خود بود. کسی که تلاش بسیار نمود تا نام افغان و افغانستان را قدیم جلوه دهد. غرجستانی درباره او می‌نویسد: «او بدون شک از جمله تئوری‌دان‌های برجسته اشاعه شوینیزم دولت-ملت پشتون شمرده می‌شود.» (غرجستانی، ۱۳۹۵، ص ۱۵) بحران هویت ملی چنین شکل گرفت و رشد نمود. نام افغانستان، «کلید» این بحران و هویت جدید به شمار می‌آید. دکتر موسوی می‌نویسد: «افغانستان به‌عنوان نام کل کشور، در قدم اول، به نوعی انحصار قدرت و تحمیل هویت افغان‌ها بر غیر-افغان‌ها و انکار موجودیت دیگر ساکنان این سرزمین اشاره دارد.» (موسوی، ۱۳۷۹، ص ۲۶) به‌جای هویت ملی،

هویت افغان و افغانی روی کار آمد. افغان، هویت - به اصطلاح - ملی و افغانی واحد پول که هر دو، برآمده از همان نگاه قومی و انحصار است؛ در حالی که تمام مردم می‌دانستند، هویت افغان و افغانی، هویت قومی است. آریانفر می‌نویسد: «این بحران، ره‌آورد پروژه پشتونستان‌سازی و پشتونیزاسیون خراسان است و از اصلی‌ترین موانع شکل‌گیری ملت و دولت‌سازی در کشور است.» (آریانفر، ص ۱۱۰) محمدی در این‌باره می‌نویسد: «متأسفانه، در افغانستان از واژه‌های «ملی» و «دولت ملی» و «دموکراسی» سوءاستفاده شده است. هرچه به منافع گروهی، قومی، زبانی خودشان بود، آن را ملی خواندند.» (محمدی، ۱۳۹۷، ص. ۱۸۵) در جمهوری سوم که فرضش رأی مردم بود، واژه‌هایی پشتو به نام «مصطلحات ملی» و «سرود ملی» به زبان افغانی/پشتو اجباری گردید و قانونی که فرد اول باید از افغان‌ها/پشتوها باشد و تقسیم چوکی‌های وزارت براساس قوم، همه این‌ها، رأی مردم را در همان آوان این جمهوری به سخره گرفت و آشکارا خصیصه قومی بودن دولت را نشان داد. گرچه در آغاز این دولت، انحصار از دست یک قوم به نظر بیرون آمده بود؛ اما هنوز فضای قومی در سراسر ساختار این جمهوری موج می‌زد و در پایان خود، به اوجش رسیده بود. بزرگ‌ترین رسوایی زیر نام رأی مردم، تعیین واژه «افغان» به‌عنوان هویت ملی مردمان این خاک، نخست در قانون اساسی سپس در شناسنامه برقی که اکثر مردم با آن مخالف بودند، قومی بودن و ادامه روند ملی‌گرایی قومی بود که در جمهوری سوم رخ داد. آقای اصولی در این‌باره نوشته است: «در این ماده قانون از کلمه افغان به‌دلیل تحقق سیاست درازمدت و ازاله هویت تدریجی از سایر ملتها نام برده شده است.» (اصولی، ۱۴۰۰، ص ۱۱۶) و آن‌گهی دکتر غنی برای رسیدن به این هدف و عبور، هویت‌های دیگر اقوام را چندپارچه کرد؛ اما هویت قومی خودش را فقط پشتون گذاشت که این، ادامه

تفرقه میان اقوام برای حفظ قدرت قومی است. دکتر هاشمی، یک دهه پس از تأسیس جمهوری سوم، آن را چنین بیان می‌کند: «دولت فعلی افغانستان، بر مبنای مسایل قومی و قبیله‌ای عمل نموده و یک دولت جمهوری اورلیگارش قومی را به وجود آورده است.» (هاشمی، ۱۳۹۰، ص ۵۶) در دروه دوم طالبان، بُعد قومی و افغانی/پشتونی، به تمامی رخ‌نما شد و از میان بردن واژه‌های فارسی از در و دیوار جاهای دولتی، به خوبی گواه این مسأله است. نزد آنان، زبان پشتو هم رسمی است و هم ملی. برای همین است که بدخشانی نوشته است: «قبیله‌گرایی از همان ابتدا مانع بزرگی برای ملت‌سازی و ایجاد دولت و نوگرایی و هرگونه پیشرفت فنی و فرهنگی در افغانستان بوده است.» (بدخشانی، ۲۰۲۲، ص ۳۷)

چنان‌که بیان شد، مسأله هویت در افغانستان، با نام آن گره خورده است و هیچ نمی‌شود بدون واکاوی عمیق این مسأله به ژرفای آن نگاه انداخت. افغانستان در همان آغاز، قصدش قبضه قدرت توسط یک قوم خاص بود و برای این کار، اگر قدرت داشتند، از روش «سرکوب» و «نادیده گرفتن» کار می‌گیرند و وقتی نتوانستند، «ایجاد تنش» میان اقوام کشور می‌کنند. وقتی با دیگران برابر بودند، با سخن «برادر بزرگ» سعی در جای نشاندن دیگران دارند. این در حالی است که نویسندگان فاشیست پشتون، بر تعبیر «ملیت‌های برادر و برابر» سخت می‌تازد و آن را برنامه روس‌ها برای تفرقه‌اندازی، می‌داند. (افغان، ۱۳۷۷، ص ۶۰). از این‌رو، نادیده گرفتن نام این کشور و ارزش‌های که به نام ملی بار آن شده است، ما را در راه درست راهنمایی نخواهد کرد.

نام افغانستان، زبان افغانی، واحد پول، مصطلحات و سرود ملی به زبان افغانی/پشتو، هویت — به اصطلاح — ملی به نام افغان، در نخست آمدن زبان افغانی/پشتو در سندهای رسمی و ... ابزارهای تحکیم قدرت قومی است. سنریل نوید، می‌گوید: «هدف این سیاست‌های

زبانی، پیشبرد اهداف سیاسی نظام حاکم برای ساخت یک هویت ملی بر پایه هویت قومی پشتون و ایدئولوژی‌های سیاسی وابسته به آن بوده است.» (جباری، ۱۴۰۳، ص ۲۵) صاحبان قدرت قومی حاکم، با این نام و نشان‌ها، در صدد «تملک روح ملی» است و این راهبرد را در چارچوب مفهوم ملی‌سازی و به عبارت ساده‌تر، همانسان‌سازی با محوریت قوم حاکم انجام می‌دهند. (آروین، ۱۳۹۶، ص ۲۰۶). صاحبان قدرت، وقت زیر پرسش قرار گرفتن این مسایل، می‌گویند: ما همه افغان هستیم، هویت ملی ما افغان است، همه در کشور افغانستان زندگی می‌کنیم، از واحد پول افغانی استفاده می‌کنیم. با این کار می‌خواهند، همه‌چیز را آرام کنند و نادیده بگیرند. این سخنان وقتی روی «ایدئولوژیک» خود را نشان می‌دهد که مسأله قدرت در میان باشد. مادامی که گفته شود، وقتی ما همه افغان هستیم؛ پس باید حق مساویانه در تقسیم قدرت داشته باشیم. در مقابل آنان خواهد گفت که درست، ما همه افغانیم؛ اما برخی افغان‌ها، «افغان‌تر» است. اینجاست که پرده از چهره ایدئولوژیک این مسأله می‌افتد و هرکس آشکارا می‌بیند که پشت همه این‌ها، خواست قدرت قومی مطرح است.

آنچه که برای رهایی از این بن‌بست در دست است، «گسست اندیشه افغان‌تر بودن برخی افغانان» و «قبض قدرت قومی» است. با افغان‌تر بودن برخی افغانان، از راه بریدن «هویت ملی و کشوری و پولی و زبانی» از «هویت قومی» است که تاکنون برجای آن نشسته است و به نام آن، ایدئولوژی قدرت قومی را پیش می‌برد. غرجستانی از کتاب «چگونگی رشد بروژوازی در افغانستان» نقل می‌کند که اصطلاح افغانستان که به روی این خطه باستانی نهاده شده است، هم از نگاه تاریخی و هم از نگاه مجموع نفوس و ترکیب ملیت‌های مسکون در آن، اسمی بی‌مسمّا و ناروا و غیرمنطقی است (غرجستانی، ۱۳۹۵،

ص ۱۹). برای از میان برداشتن «بسط قدرت قومی» باید آن را قبض کرد و یکی از راه‌های قبض آن، «تقسیم قدرت» افزون بر سه قوا، بر «دو حکومت» است. باید حکومت‌های کوچک، در مسایل داخلی خود، آزاد باشد. این گونه قدرت مرکزی نمی‌تواند تمام ایدئولوژی خود را زیر نام ملی و کشوری و زبانی و پولی به آن‌ها دهد. اینجاست که «فدرالیسم» به مدد ما می‌شتابد.

فدرالیسم؛ یعنی به هم پیوستن جماعت متمایز انسانی (محمدی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۸). به تعبیری، فدرالیسم شکلی از حکومت است که وحدت را در عین کثرت حفظ می‌کند (یوسفی‌روشن و اکبرزاده، ۱۳۹۸، ص ۱۲۰). فدراسیون‌ها در حقیقت ابزاری برای متحد کردن منطقه‌هایی هستند که به‌گونه روشن از هم متفاوتند. فدراسیون می‌کوشد که در ورای تفاوت‌های بزرگ جامعه‌شناسانه، اعم از مردم‌شناسی، زبان، نژاد، مذهب بافت دیگری به‌وجود آورد (خوبروی‌پاک، ج ۱، ۱۳۸۹، ص ۱۶). ما در کشور خود، همه این تنوع‌ها را داریم و برای ایجاد ساختار کارا برای چنین تنوع، پیشنهاد توماس بارفیلد، افغانستان‌شناس آمریکایی، چنین است: «افغانستان، به عنوان کشوری باثبات‌تر نیازمند اتکای کمتر به حکومت کابل و تأکید بیشتر بر مناطق حساس و مهم افغانستان است... این کار را می‌توان از طریق یک نظام حکومت‌داری فدرال انجام داد.» (بارفیلد، ۱۳۹۸، ص ۵۳۲)

اینجا نویسنده قرار نیست که روی چگونگی ساخت دولت فدرال برای کشور بپردازد؛ بلکه از نخستین کسانی که دغدغه آن را داشتند، نام خواهیم برد تا روشن شود که این مسأله، چیزی نوی نیست؛ بلکه دیری است روی آن اندیشیده شده؛ اما دایم نادیده گرفته شده است تا قدرت قومی دوام پیدا کند.

شورای اتفاق و هزاره‌جات خودمختار

شورای انقلابی اتفاق اسلامی افغانستان در ۲۲ سنبله

سال ۱۳۵۸ ش پس از هفت روز رایزنی در ورس تشکیل شد. در این شورا ۱۶۰۰ نفر حضور داشتند. در این گردهمایی، آیتالله بهشتی برای دو ماه به‌طور موقت، رئیس شورا برگزیده شد. شیخ عبدالحکیم صمدی به‌حیث نائبرئیس و عبدالله انوری و حیات‌الله بلاغی به‌حیث منشی اول و دوم، شیخ محمدحسین صادقی نیلی و شیخ ناصر گرماب ناوور به‌حیث مشاوران انتخاب شدند. در پایان، قطعنامه‌ای در ۱۷ ماده امضا شد (عارف، ۱۳۹۱، صص ۲۲۴-۲۲۳). در سال ۱۳۵۹ ش اساسنامه‌ای تدوین می‌شود که تمام مناطق آزادشده، به شش استانداری/ ولایت و چهل و دو حوزه بخش می‌شود. استان‌ها/ ولایت‌های آن قرار زیر است:

- ولایت بهسود
- ولایت ورس
- ولایت بلخاب
- ولایت ناوور
- ولایت جاغوری
- ولایت دایکندی

ریاست شورا از طرف صادقی به آقای بهشتی پیشنهاد شد و او پذیرفت. معاونت شورا از طرف بهشتی به آقای صادقی پیشنهاد شد؛ اما او نپذیرفت. (یادداشت‌های منشی شورای اتفاق، صص ۲۳-۲۲)

گرچه که در شورای اتفاق کسی از حکومت فدرال سخن نگفت و این طرح را برای دولت مرکزی پیشنهاد نداد؛ ولیکن خود تشکیلات شورا و ایجاد حکومت در میان حکومتی دیگر، طوری که اساس حکومت مرکزی را می‌پذیرفت؛ اما روش اجرای آن را نه، این خودش نزدیک به دولت فدرال است. می‌توان از آن به‌عنوان مقدمه‌ای برای ایجاد دولت فدرال نام برد. شورای اتفاق، از دولت مرکزی فرمان نمی‌برد، برای همین نمی‌شود آن را بخشی از دولت دانست. این بخش آن، نفی حالت فدرال می‌کند؛ اما چنان‌که گفته شد، شورای اتفاق، مقدمه دولت فدرال

بود، نه دولت فدرال.

شورای مرکزی ملّیت هزاره و طرح هزارستان خودمختار

بخشی از کارمندان و سیاست‌مداران دولت جمهوری دموکراتیک افغانستان که از قوم هزاره بودند، در ۸ سنبله سال ۱۳۶۶ ش جرگه‌ای سراسری را تشکیل داده بودند که از بخش‌های مختلف مناطق هزاره‌نشین، بیش از هفت‌هزار قریه و هفده ولایت، در آن نماینده‌های خود را فرستاده بود. در این جرگه، پیام دکتر نجیب‌الله خوانده شد و سلطان‌علی کشتمند، صدراعظم، سخنرانی کرد. دکتر عبدالواحد سراسری، رئیس جرگه سراسری ملّیت هزاره برگزیده شد. (جرگه، ۱۳۶۶، مقدمه) ماهنامه «غرجستان» ارگان نشراتی این شورا بود که مقالات خوبی در آن نوشته شده است.

از طرف این شورا، به دولت آن روز، پیشنهاد خودمختاری هزاره‌ها پیشنهاد شده بود. این طرح، در قطعنامه پایانی جرگه که از سوی محمدعوض نبی‌زاده خوانده شد، جا داده شده بود. ستاد جرگه، طرح تشکیل شش ولایت هزاره‌نشین را به دولت پیشنهاد کردند که از آن میان فقط ولایت سرپل با چهار ولسوالی به‌وجود آمد. (میرزاد: moc.koobecaf.www). طرح خودمختاری، دو دلیل می‌توانست داشته باشد. یکی این که آن مناطق از چنگ دولت، ستانده شده بود و دولت با این کار می‌خواست آن مناطق را دوباره به زیر سایه خود بیاورد هرچند که خودمختار هم باشد. مجاهدان و مخالفان دولت چنین برداشتی از این طرح داشتند. دلیل دوم، تمرکززدایی کشور بود. برای اینکه نظام متمرکز دیگر کارا نبود و باید تمرکززدایی می‌شد. به نظر می‌رسد که دولت، هر دو معنا را از این کار می‌خواست اما این کار دولت نتیجه نداد. اینکه چرا نخست طرح خودمختاری برای هزاره‌ها باشد، دو دلیل وجود داشت:

زمینه‌ها برای انجام آن به‌گونه نمونه فراهم بود؛

برای برداشتن تبعیض و بی‌عدالتی تاریخی در برابر هزاره‌ها که خواست دیرین و بنیادین آنان بود و برای خودمختاری خود قربانی‌های بزرگ داده بود. (کشتمند: gro.sserplubak.www).

دولت جمهوری دموکراتیک افغانستان، در سال ۱۳۶۰ ش طرح «قانون ارگان‌های محلی قدرت» و اداره دولتی را آغاز کرد و در سال بعد، این قانون تصویب شد. بر پایه این قانون، شوراهای محلی در سطح ولایات، شهرها، ولسوالی‌ها و قریه‌ها از سوی مردم انتخاب می‌شدند. از میان آن‌ها، کمیته‌های اجرائیه شوراهای متذکره، به‌وجود می‌آمد. شوراهای صلاحیت‌های تقنینی معینی برخوردار بودند. این کمیته‌ها در رابطه به مسایلی چون تولید صنعتی و کشاورزی، امور ساختمانی، انتقالات و مواصلات و مخابرات، آموزش و پرورش و بهداشت پاسخگو بود. حل موفّقانه این مسایل، البته از طریق تأمین ارتباط منطقی کاری میان ارگان‌های محلی و ارگان‌های مرکزی امکان‌پذیر بود. هدف از این کار، جلب توده‌های مردم برای اداره خودی بود. (کشتمند، ج ۳، ۲۰۰۲، صص ۹۲۲-۹۲۰). این خود به مثابه فدرالی شدن مناطق است؛ اما چون جنگ اجازه نداد و جهل مردم پرده‌ای برای فهم قدرت مردمی بود، این راه ادامه نیافت. گرچه صدراعظم کوشید تا کشور را به‌طور مستقیم فدرال کند؛ اما نتوانست. آقای کشتمند در خاطراتش می‌نویسند:

«شورای وزیران، در سال‌های اخیر دهه هشتاد، در نظر داشت که در رابطه به مشخصات ملی و قومی مناطق مسکونی ملّیت‌ها و اقوام مختلف افغانستان، ترکیب عمومی جمعیت کشور، ایجاد ایالات و بر پایه آن‌ها تشکیل حکومت‌های خودگردان محلی و یک دولت فراگیر در مرکز پیشنهاد مشخص همراه با استدلال‌های منطقی و نقشه‌های منطقی ارائه دهد؛ ولی از آنجایی که در این زمینه‌ها از گذشته‌ها برخوردار محافظه‌کارانه و به اصطلاح «حساسیت» در مقامات

بالایی حزب و دولت داشت، کار به جایی نرسید. مع‌هذا از سوی شورای وزیران، برای نخستین‌بار مسأله خودگردانی ملی و منطقوی مطرح گردید و سپس در مشی مصالحه ملی بازتاب گسترده یافت.» (کشمند، ج ۳، ۲۰۰۲، ص ۹۲۷)

محمد اکبر خان نرگس

وکیل محمد اکبر خان نرگس فرزند محمد حسین بیگ از کیان‌زادگان پنجاب در سال ۱۳۰۷ ش در دیه نرگس/ نلگس پنجاب چشم به جهان گشود. اکبر خان در دیه خود به تحصیل دانش پرداخت. او علاقه‌مند مطالعه بود و او را کتابخانه سیار می‌گفتند. وی پس از مرگ پدر، همچون ارباب پذیرفته شد و در پیشه اربابی، همواره رفتار نیکو با زیردستان داشت. وی از سال ۱۳۴۱ تا ۱۳۵۲ ش سه دوره، به‌عنوان وکیل — یک دوره وکیل دایکندی و دو دوره وکیل پنجاب (نایل، ۱۳۷۹، صص ۴۶۳-۴۶۱) — راهی شورای ملی شد. در دوره وکالت، خدمات ارزنده‌ای انجام داد از آن‌جمله رفع مالیات خس‌بری و مبارزه با زورگوی کوچیان را می‌توان نام برد. در زمان خلقی‌ها یک ماه زندانی شد و از سال ۱۳۶۲ تا ۱۳۶۳ ش به پاکستان پناهنده شد. او تا سال ۱۳۶۸ ش در خانه خود بود و در این سال از سوی حزب وحدت به پنجشیر گسیل شد. او در این سفر تلاش فراوان کرد تا مسعود را با واقعیات جامعه افغانستان و شرایط سیاسی موجود آشنا نماید و در جهت اتخاذ سیاست‌های ملی و مواضع مشترک در مقابل دشمنانی که کشور و استقلال آن را تهدید می‌کند، ترغیب کند. (داوودی، ج ۳، ۱۳۹۰، ص ۳۶۰). او همچنین کوشید تا مسایل داخلی حزب وحدت را به‌طور مسالمت‌آمیز حل کند. وی در سال ۱۳۷۳ ش به همراه دگر جنرال خداداد هزاره به‌عنوان هیأت بلندپایه حزب وحدت به پاکستان رفت. در ۱۳۷۷ ش توسط طالبان احضار

شد و در سال ۱۳۷۸ ش به پاکستان برای درمان رفت. این مرد بزرگ در ۱۰ حمل سال ۱۳۷۹ ش درگذشت. (یزدانی، ۱۳۸۶، صص ۴۷-۴۵).

نظام فدرالی

ایوب آروین، فرزند وکیل اکبر خان نرگس، در کتاب «نماینده» به کارنامه و زندگی و اندیشه سیاسی پدرش پرداخته است. وی بحثی خوبی پیرامون نظر وکیل بر نظام فدرالی کرده است که در بخش پایانی این کتاب آمده است. من اینجا، چکیده آن را می‌آورم. نقطه آغاز فرایندی که محمد اکبر نرگس را به طرح نظام فدرالی رساند، تأکید او بر تمرکززدایی، ایجاد نظام پارلمانی و تحزب در دهه چهل بود (آروین، ۱۳۹۶، ص ۲۴۶). نرگس این طرح را در دهه چهل مطرح کرد؛ اما توجه دولت‌مردان را جلب نکرد. نرگس دو استدلال برای تمرکززدایی داشت. نخست این بود که ساختار موجود نظام سیاسی کشور از ثبات لازم برخوردار نیست. دلیل اصلی این امر، ساختار بیش از حد متمرکز و انعطاف‌ناپذیر در برابر گردش نخبگان و نداشتن مکانیسم‌های منطقی برای تأمین ثبات و تقویت ارزش‌های دموکراتیک در این ساختار بود. دوم، نظام سیاسی موجود کشور، دارای ساختار متعادل و متوازن نیست. چه در سطح مرکزی و چه در سطوح محلی. (همان، ص ۲۴۷).

محمد اکبر نرگس حاصل تحقیق و دیدگاه‌های خود در خصوص نظام فدرالی را در سال ۱۳۶۸ ش برای نخستین‌بار به رهبران حزب وحدت اسلامی ارائه کرد (همان، ص ۲۴۷). وقتی رهبران ارشد حزب وحدت — به ویژه — عبدالعلی مزاری، رهبر آن، طرح نظام فدرالی نرگس را پذیرفت، به اقناع اعضای هر دو شورای حزب پرداخت (همان، ۲۵۰). حزب وحدت اسلامی برای بررسی جزئیات طرح نظام فدرالی، انطباق آن با جامعه چندپارچه کشور و در

نهایت تدوین آن، کمیسیونی را تشکیل داد. (همان، ص ۲۴۷).^۱

نخست نرگس در بحث تغییر نظام، خواستار برقراری نظام پارلمانی در کشور بود. این نظر او در مورد ساختار نظام فدرالی هم تغییر نکرد. استدلال اصلی نرگس مورد پارلمانی بودن نظام این بود که به نظر او این نظام، دموکراتیک‌تر است و نمایندگی مردم در آن به صورت بهتری امکان‌پذیر (همان، ص ۲۵۳).

پایه اصلی و چهارچوب اولیه ساختار نظام فدرالی مندرج در طرح حزب وحدت را دیدگاه‌های نرگس تشکیل می‌دهد. در این طرح، مسایل چون تقسیم عمودی و افقی قدرت، قدرت و صلاحیت دولت مرکزی در مسایل امنیت و نشر پول و سیاست خارجی و دفاعی و ... قدرت و صلاحیت ایالات در مورد مسایلی داخلی خودشان، قدرت و صلاحیت شورای ملی فدرال و ... بحث شده است (همان، صص ۲۵۵-۲۵۶). تغییری مهمی که در این طرح آمده است و در نظر نرگس نبود، جابه‌جایی طرحی ریاستی و پارلمانی است. دلیل این کار دو چیز ذکر شده است. یکی اینکه حزب وحدت پس از گفت‌وگو و رای‌زنی با دیگر احزاب پس از فروپاشی دولت نجیب‌الله، در طرح خود بازنگری کرد. دوم، به‌خاطر جذب احزاب افغانی/پشتونی، این طرح بازنگری شد (همان، ص ۲۵۶).

باید افزود که طرح نرگس در طرح حزب وحدت حل گشته است و برای درکی بهتر و دقیق‌تر طرح نرگس، باید طرح حزب وحدت را بررسی کرد. با این کار می‌توان گوشه‌های طرح وکیل خان را نیز به‌نیکویی تمام دریافت؛ اما در این نبشته، جای آن نیست.

سلطان‌علی کشتمند

سلطان‌علی کشتمند فرزند نجف‌علی در بهار سال ۱۳۱۴ ش در قلعه سلطان‌جان چهاردهی کابل زاده شد (کشتمند، ج ۱، ص ۳۷). نیاکان او از هژیرستان بودند که در زمان نسل‌کشی آواره شدند. او در سال ۱۳۴۰ ش از دانشکده اقتصاد دانشگاه کابل فارغ گشت و تا سال ۱۳۴۷ ش در وزارت صنایع و معادن اجرای وظیفه کرد. کشتمند در ۱۳۴۳ ش در نخستین کنگره مؤسس حزب دموکراتیک خلق افغانستان شرکت نمود و به‌هیئت عضو اصلی کارگروه مرکزی حزب برگزیده شد. وی در راهپیمایی ۳۰۰۰ ش شرکت کرد و مدتی زندانی شد. وی در سال ۱۳۵۰ ش به عضویت هیأت اجراییه کارگروه مرکزی و در سال ۱۳۵۶ ش به عضویت بیروی سیاسی کارگروه مرکزی حزب برگزیده شد. کشتمند در سال ۱۳۵۷ ش برای سه ماه به‌هیئت وزیر پلان ایفای وظیفه نمود و سپس شانزده ماه دیگر، به زندان افکنده شد. او در سال ۱۳۵۸ ش از زندان آزاد شد و در سال ۱۳۵۹ ش به‌هیئت رئیس شورای وزیران و صدراعظم تعیین شد و تا ماه جوزای ۱۳۶۷ ش به این وظیفه ادامه داد و دوباره از تاریخ ۲۸ دلو ۱۳۶۷ ش به‌هیئت رئیس کارگروه اجراییه شورای وزیران تعیین شد. کشتمند به تاریخ ۱۶ ثور ۱۳۶۹ ش به‌هیئت معاون اول رئیس‌جمهوری تعیین شد. وی در سال ۱۳۷۰ ش از وظیفه‌اش استعفا داد. (نایل، صص ۴۲۸-۴۲۷).

دولت فدرال

صدراعظم سلطان‌علی کشتمند هژیرستانی‌الصل، در خاطرات خود که در سه جلد گرد آمده است، پیرامون اوضاع کشور، نکته‌های نایاب گفته است. از آنجای که وی یک دهه صدراعظم کشور بود،

۱. البته این ادعای نویسنده مقاله و نویسنده کتاب «نماینده» تا کنون از سوی حزب وحدت اسلامی، اعضای آن و اسناد منتشر شده تأیید نشده است. [اداره فصلنامه

عدالت و امید]

سخنانش از میان دولت برآمده است و برای خوانندگان، خالی از سود نخواهد بود. او تلاش بسیار کرده که دولت افغانستان را چه در زمان داوود خان و چه در زمان جمهوری دموکراتیک، فدرالی سازد، چنانکه اشاره رفت. او همواره به این نظر خود پابند ماند. وقتی سخن از ارگان محلی پیش آمد، او نوشت:

«من شخصا به این اصل معتقد بودم و هستم که راه حل واقعی مسأله ملی در افغانستان، عبارت خواهد بود از ایجاد یک دولت متحده یا فدرال با قبول خودمختاری گسترده ملی برای ایالات که بر پایه مشخصات ملی و قومی تشکیل گردد. در ایالات که شمار آن‌ها زیاد نخواهد بود، حکومت های محلی خودگردان بر پایه، انتخاب دموکراتیک به وجود آید و از ترکیب مجموعه آن‌ها، دولت مرکزی فدرال تشکیل شود. در ساختار دولت مرکزی نیز واقعیت‌های عینی از لحاظ ترکیب ملی جمعیت کشور بازتاب یابد. بدین قرار در واقع راه برای اتحاد واقعی و آگاهانه و داوطلبانه تمام شهروندان کشور، متشکل از تمام ملیت‌ها، اقوام و گروه‌های اِتنیکی در یک دولت واحد افغانستان هموار خواهد شد. در غیر آن، به‌تنهایی از یکپارچگی و وحدت ملی برادری و برابری مردم حرف زدن کافی نخواهد بود (کشمند، ج ۳، ۲۰۰۲، ص ۹۲۷).

صدراعظم در نامه استعفاي خود چنین نوشته بود: «من آرزو دارم که شرایط برای حل سیاسی، انتخابات آزاد براساس نفوس تحت نظارت بین‌المللی، ایجاد حاکمیت ائتلافی و فدرالی با پایه‌های وسیع و با شراکت فعال نمایندگان تمام ملیت‌ها، اقوام و مناطق مختلف کشور تأمین گردد و من نیز بتوانم به مثابه یک انسان مستقل از لحاظ سیاسی، در کنار و در میان مردم مستضعف ما به عنوان یک تن از نمایندگان آنان در این پروسه شرکت نمایم.» (همان، ص ۱۰۳۳)

کشمند، در زمان نگارش خاطرات خود، دوباره به مسأله دولت فدرال پرداخت و در آن‌باره نوشت: «برغم این‌که بیش از ده سال تمام از آرزومندی

متذکره در بالا می‌گذرد؛ ولی هنوز چنین پیشنهادی به مثابه یگانه راه حل بنیادی برای مسأله افغانستان مطرح و به قوت خود باقی است. همان‌گونه که در پیشنهاد مطروحه بالا در استعفانامه آمده است، هرگاه انتخابات آزاد و همگانی بر پایه جمعیت کشور انجام نگیرد و نظام فدرالی در افغانستان ایجاد نگردد، به‌مشکل می‌توان از تأمین صلح دوامدار و دایمی در افغانستان سخن گفت. (همان، ص ۱۰۳۵).

آخرین نوشته صدراعظم در این‌باره، در ۱۰ حمل سال ۱۴۰۰ ش است که در وبگاه کابل پرس نشر شده است. در این نوشته، آقای کشمند نخست مخاطبان خود را روشن می‌کند و می‌گوید که مخاطبان او، توده مردم و نهادهای مدنی و مردمسالارانه است. او می‌گوید که راه دستیابی به صلح ماندگار، مراجعه به رأی مردم است و فدرالیسم، بهترین نظام سیاسی است که مردم در آن می‌توانند نقش بازی کنند. او تأکید می‌کند که افغانستان کشور چندملیتی است و این کشور را نمی‌شود با نظام متمرکز چرخاند. او گفته است که نظام ریاستی آزمونس را داده است و وقت آن رسیده است که نظام پارلمانی روی کار آید. او در پاسخ به کسانی که نظام فدرالیسم را تجزیه‌طلبی می‌خواند، چنین پاسخ داده است:

«آن‌گونه که ناسازگاران و ستیزه‌جویان نظام فدرال می‌پندارند و یا تبلیغ می‌کنند، فدرالیسم موجب تجزیه‌طلبی‌ها و جدایی‌ها نمی‌گردد. برعکس، آزمونه‌های فراوان در پهنه جهانی ثابت کرده است که یک دولت فدرال می‌تواند زمینه‌های گسترده و راستین را برای همگرایی، همزیستی مسالمت‌آمیز، همبستگی همکاری و توسعه اقتصادی و اجتماعی میان بخش‌ها و تبارهای گوناگون کشور برپایه برابری حقوق ملی و شهروندی، فراهم آورد. همچنان در نظام فدرال امکانات نوین و پایدار برای دفاع خودی و پاسداری از صلح همگانی پدید می‌گردد؛ زیرا که از تبارها و تیره‌ها در یک نظام فدرال یا اتحادی و

یزدانی، به شهادت رسید (یزدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷).

جمهوری اسلامی فدرالی

غرجستانی در کتاب «از هزاره‌جات تا لندن» خاطرات خود را از همکاری با شورای مجاهدین تا شرکت در نشست آکسفورد نوشته است. او در این کتاب، دو جای به «فدرالیسم» اشاره کرده است که هر دو در همان نشست آکسفورد بوده است. در کنار غرجستانی، نظیف شهرانی، قاسم رشتیا، کشکی، طرزی ... و نمایندگان بیست کشور شرکت داشتند. غرجستانی آورده است: «بعد از نیمه‌روز سوم، جلسه تاریخی موضوعات تشکیل شده بود تا گروپ‌های اهل نظر بر موضوع علاقه خوش نظر بدهند. من موضوع «مسأله ملل در راه تعیین سرنوشت‌شان» را انتخاب کردم. در این کمیته، ریاست مجلس را یکی از زنان آمریکایی به عهده داشت. در موارد بحث که شروع شد، عده‌ای در اول چوب ماندند. رشته سخن را من گرفتم بحث مختصر در مورد مظالم گذشته دولت‌ها کردم و نظر دادم که «جمهوری اسلامی فدرالی» بر مردم کشور ما مفید است.» (غرجستانی، ۱۳۶۶، ص ۸۸) در صفحه بعد کتاب، ایشان می‌گوید: «همان نظر «جمهوری اسلامی فدرالی» مرا به مصوبه آن گنجاندند.» (همان، ص ۷۷)

او در کتاب تاریخ نوین هزاره‌ها درباره نظام فدرال چنین نگاشته است: «گروه‌های هزاره‌جات اگر می‌خواهند در برابر آنان قدرت حاصل نمایند، برای مردم خویش کمک‌های کشورهای دنیا را جلب کرده، مکاتب را فعال نمایند و شفاخانه‌ها را فعال و یا تأسیس کنند، مردم خویش را به تاکتیک‌های مسلح ساخته به آنان آگاهی قومی و ملی بدهند و به مردم گوشزد نمایند که برای تصرف قدرت سیاسی کوشش به عمل آورند و مردم را وادارد که برای جمهوری اسلامی فدرالی جهاد کنند.» (غرجستانی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۶) در جای دیگر همین کتاب افزوده است: «اکنون که دولت مرکزی افغانستان وجود ندارد.

خودگردان با حقوق برابر جایگاه خویش را در جامعه در می‌یابند و از حقوق و منابع خویش همراه با منابع همگانی کشوری پاسداری و دفاع می‌کند. بدین‌گونه مردم سرانجام به پیش‌زمینه‌ها برای برقراری صلح پایدار و دوامدار که خواست بینادین آنان است، می‌توانند دست یابند.» (کشتمند: www.sserplubak.org).

محمد عیسی غرجستانی www.facebook.com

محمد عیسی غرجستانی مشهور به مُلاعِسی غرجستانی در ده شاربک بهسود در سال ۱۳۲۳ ش پا به گیتی گذاشت. او نخست در بهسود به فراگیری دانش پرداخت و بعد به کابل کوچید. در کابل در لیسه نادر درس خواند. او در آن زمان خودش را عیسی بهسودی لقب داده بود. زمانی با علامه شهید اسماعیل مبلغ نیز همسخن بود. وی پژوهش‌هایش را روی تاریخ و فرهنگ و جغرافیای هزاره از سال ۱۳۴۷ ش پی گرفت. او مقالاتش را در جریده «پیام وجدان» که هر هفته منتشر می‌شد، نشر می‌کرد (سید وحدت آغا: www.facebook.com). او پس از کودتا، به پاکستان رفت و در آغاز با اتحادیه مجاهدین اسلامی افغانستان کار می‌کرد (غرجستانی، ۱۳۶۶، ص ۲). این همکاری تا سال ۱۳۶۳ ش دوام کرد و در همین سال او «شورای فرهنگی اسلامی افغانستان» را بنیان گذاشت (غرجستانی، ۱۳۶۵، ص ۲۱). او در آنجا کتاب‌هایی پیرامون مردم و تاریخ هزاره چاپ و نشر می‌کرد. وی نشریه‌ای زیر نام «ندای خراسان» را نیز نشر می‌کرد. (داوودی، ج ۲، ۱۳۹۰، ص ۳۷۴). غرجستانی در سال ۱۳۶۵ ش در نشست آکسفورد پیرامون افغانستان شرکت کرد. (غرجستانی، ۱۳۶۶، ص ۸۰) وی با «دایره‌المعارف تشیع» در ایران نیز همکاری داشت. او پس از بنیانگذاری حزب وحدت، با آن همسو شد و در کابل آمد در آنجا دست به فعالیت‌های فرهنگی زد؛ اما در سال ۱۳۷۲ ش ربوده و ناپدید شد. (داوودی، ج ۲، ۱۳۹۰، ص ۳۷۵) و به‌قول

کوچی‌ها نمی‌توانند بدان صوب هزاره‌جات برود... فرصت آن فراهم گردیده که هزاره‌ها نیز از گذشته پند گیرند. در مجموع فرصت آن را پیدا کرده‌اند که در بابت سرنوشت آینده خویش اندیشه کرده در مورد تطبیق جمهوری اسلامی فدرالی تعلیم گیرند. درک کنند که مخالفت‌های محلی و گروهی در مناطق هزاره‌جات به زیان مردم بوده، کار ابلهانه و خاینانه است.» (غرجستانی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۵)

در کتاب تاریخ هزاره و هزارستان نیز به این مسأله پرداخته و نوشته است: «هزاره‌ها تحت نظر بزرگان خویش در ولایت بامیان «حزب وحدت اسلامی افغانستان» را بنیاد گذاشتند تا باشد که همه باهم با یک وحدت همه‌جانبه کار نمایند. آنچه که همه ملیت‌های وطن ما را خوشبخت می‌کند در آینده، نظام جمهوری اسلامی فدرالی است و شرایط تاریخی هم طوری است که تاریخ به پیش می‌رود و به نفع ملیت‌های محروم می‌باشد و به نظر ما، روشنفکر و روحانی هزاره و سایر ملیت‌ها، روی پخته شدن جمهوری اسلامی فدرالی کار نمایند... ولی به این نتیجه رسیدیم که بدون نظام فدرالی جنگ داخلی در آینده دوام خواهد کرد. افغانستان تجزیه خواهد شد.» (غرجستانی، ص ۲۴۶)

حاج کاظم یزدانی، خواست سیاسی شهید غرجستانی را چنین تحلیل می‌کند: «از نظر سیاسی خواهان اتحاد و همبستگی ملی در میان همه اقوام افغانستان به‌خصوص همبستگی بیشتر میان اقوام محروم و مستضعفی بود که در گذشته در حق آن‌ها ستم شده بود و تلاش داشت که این بار، یک حکومت ملی که حقوق همه اقوام و طوایف افغانستان را رعایت کند، به روی کار آید.» (یزدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷)

پیش از این گفتیم که غرجستانی، ندای خراسان را در خارج از کشور به نشر می‌رساند. آقای محمدرقیق رجا در این باره می‌نویسد: «به نظر و تجربه تاریخی گروه تاریخی فرهنگی «ندای خراسان» تا زمانی که

افغانستان توسط ایجاد سیستم فدرالی از ستم و تبعیض قبیله‌ای خود را آزاد ننمایند، همشیه در حالت جنگ و فقر، اسیر حکومت‌های قبیله‌ای باقی خواهند ماند. به همین دلیل، او و ندای خراسان طرفداران ایجاد حکومت اسلامی مجاهدین نبودند. نخستین بار در تاریخ نشریات بیرون مرزی، برای اولین بار ایجاد حکومت فدرالی را ندای خراسان مطرح کرد. هرچند ندای خراسان، فرصت تدوین مبانی حقوقی و سیاسی نظام فدرالی را نیافت؛ اما پیش از تمام شخصیت‌ها و گروه‌های فرهنگی در داخل و خارج افغانستان، نظام فدرالی را برای حل مسأله ملی و ملیت‌ها، ندای خراسان در زمان حکومت نجیب مطرح نمود.» (دانش، ۱۴۰۳، ص ۱۹۵)

عبدالاحسین مقصودی

حاجی عبدالاحسین مقصودی فرزند حاجی خداداد در سال ۱۳۰۷ ش در روستای سفیدآب برجگی دیده به جهان گشود. در پنج‌سالگی به فراگیری دانش آغاز نمود. در سال ۱۳۲۷ ش به کابل مهاجرت کرد و در آنجا در نانوائی مشغول کار شد. او پس از مدتی نماینده نانوایان کابل شد. سپس از سوی شهرداری کابل، به‌عنوان عضو هیأت تفتیش نانوایان شهر انتخاب شد. حاجی مقصودی، در دهه قانون اساسی، دوبار، در دوره دوازدهم و سیزدهم شورای ملی، نماینده مردم ناوور بود (داوودی، ج ۳، ص ۲۵۸). پس از کودتای داوود خان، چندی به تجارت پرداخت (یزدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۹) و در زمان اشغال روس‌ها به کویت پناهنده شد و در آنجا، در سال ۱۳۵۸ ش اتحادیه مجاهدین انقلاب اسلامی افغانستان را تأسیس کرد و خود به‌عنوان رئیس آن انتخاب شد (داوودی، ج ۳، ۱۳۹۰، ص ۲۵۹). او در ارسال اسلحه برای احزاب جهادی سهم فعال داشت. نشریه‌ای به نام «گل سرخ» در کویت منتشر می‌کرد و مردم را به وحدت و برادری می‌خواند. در سال ۱۳۶۷ ش خاطرات خود را زیر نام «هزاره‌جات»، سرزمین



محرومان نوشت» (یزدانی، ۱۳۸۶، صص ۱۶۰-۱۵۹). وی پس تشکیل حزب وحدت، به آن پیوست و در سال ۱۳۷۰ ش به عضویت شورای مرکزی آن پذیرفته شد. پس از سقوط کابل در سال ۱۳۷۱ ش در کنار رهبر شهید ماند و از یاران وفادار و معتمد او بود. وی پس از سقوط غرب کابل، به بامیان رفت و در کنار محمدکریم خلیلی ایستادگی کرد. در سال ۱۳۷۵ ش به عنوان مسئول و سرپرست کارگروه سیاسی حزب وحدت اسلامی انتخاب شد. ایشان در ۳۰ اسد سال ۱۳۷۶ ش به اثر سقوط هواپیما در فرودگاه بامیان، با گروهی از همکاران کشته شد. (داوودی، ج ۳، ۱۳۹۰، صص ۲۶۱-۲۶۰)

جمهوری اسلامی افغانستان

وکیل مقصودی در خاطرات خود به نام «هزارهجات، سرزمین محرومان» طرحی دارد برای ساختن یک کشور جدید و درست که بتواند اوضاع کشور را بهبود بخشد. این طرح او ۲۷ ماده دارد. اینجا برخی از ماده‌های آن را می‌آورم که نشان از دولت فدرال و تکثر قدرت می‌دهد:

ماده ۱۸: دولت جمهوری اسلامی افغانستان، یک مملکت فدرال که دارای یک حکومت مرکزی و شش حکومت ایالتی بوده به اساس مصوبات شورای اسلامی افغانستان، تحت نظر حکومت مرکزی اداره گردد.

ماده ۱۵: تقسیمات ملکی و اداری افغانستان که به اساس بینش تفوق طلبی و عدم عدالت اجتماعی ایجاد شده بود، لغو و شش ولایت فدرالی به قرار شرح زیر به وجود آید:

- ولایت کابل و نواحی
- ولایت صفحات شرقی
- ولایت صفحات جنوبی
- ولایت صفحات غربی
- ولایت صفحات شمالی
- ولایت صفحات هزاره‌جات (مرکزی)

ماده ۱۲: وظایف و صلاحیت‌های شورای ولایتی و شوراهای ولسوالی به اساس پیشنهاد حکومت‌های ولایتی توسط شورای مرکزی و مراحل قانونی آن طی گردیده به مرحله اجرا قرار داده شود.

ماده ۲۱: حکومت‌های ولایتی جمهوری اسلامی افغانستان، لوایح و مقررات‌شان را نظر به شرایط محیطی و ولایتی ساحه مربوطه، وضع و جهت طی مراحل به حکومت مرکزی ارجاع و بعد از منظوری حکومت مرکزی اسلامی افغانستان، مورد تطبیق قرار خواهد گرفت.

ماده ۶: جمهوری اسلامی افغانستان، دارای صدارت به حیث رئیس حکومت و هیأت وزرا بوده، مسئولیت امور اداری، پلانگذاری، امنیتی و ... کشور را به عهده خواهد داشت و هر یک از اتباع افغانستان که از طریق انتخابات در مجلس شورای ملی اسلامی افغانستان حائز اکثریت شد، از طرف رئیس جمهور موظف به تشکیل کابینه گردد.

ماده ۱۹: جمهوری اسلامی افغانستان، به علاوه زبان‌های رسمی مملکت، راجع به انکشاف و تعمیم سایر زبان‌های محلی سراسر جمهوری اسلامی افغانستان پروگرام‌های وسیع و مفید وضع خواهد کرد. (مقصودی، ۱۳۶۷، صص ۲۲۵-۲۱۹).

نتیجه‌گیری

سخن از دولت فدرال برای کشوری چون افغانستان، موافق و مخالف بسیار دارد؛ اما آنچه آشکار است، بیشتر مخالفان و اندک موافقان، درک درستی از ساختار فدرال ندارند. برخی از نویسندگان - حتا - به یک بعد فدرالیسم پرداخته و آن را دست‌مایه نقد خود بر ساختار فدرال دانسته است. آنچه در طی نیم‌سده آشکار شد، این بود که ساختارهای متمرکز، دیگر برای کشور ما کارساز نیست. باید در جست‌وجوی ساختاری رفت که همه مردم خود را در آن شریک بنگرند.

جمهوری مردم‌سالار با ساختار متمرکز نیز راهگشا

نیست؛ چون افغانستان، ساختار قومی دارد و قومی که خود را اکثر می‌پند، برای قبضه قدرت، دست به هر نیرنگی می‌زند. همان‌گونه که آمد، این خاک از آغاز تاکنون بر این پایه بوده است و اصحاب قدرت، دست به هر بهانه‌ای زده‌اند تا این ساختار را حفظ کنند. این ساختار و نام و نشان، برای حفظ قدرت بوده است. اگر می‌خواهیم از این حالت بدر آییم، باید از این ساختار و نام و نشان «گذر» کنیم.

نویسندگان و سیاست‌مداران ما از دهه شصت، به‌طور پراکنده، به این بحث که ساختار متمرکز برای این کشور کارآ نیست و برای بهبود شرایط باید ساختار فدرال مردم‌سالار آورده شود، سخن گفته‌اند. اینجا نظر چهار مرد بزرگ فدرال‌خواه آورده شد که همگی به نوعی، بحران افغانستان را در ساختار آن می‌دیدند و بهترین گزینه برای کشور متنوع را نظام فدرال می‌دانستند.

پیشنهاد

سخن از دولت فدرال بسیار رفته است و تقسیمات ایالات نیز مطابق چهارسوی کشور پیشنهاد شده است، چنانکه آقای مقصودی پیشنهاد کرده است و برخی، تقسیمات را بر اساس تقسیمات قومی پیشنهاد کرده؛ مثلاً عوض نبی‌زاده. (نبی‌زاده: (کشمند: www.sserplubak.org). این تقسیم‌بندی‌ها آن‌چنان‌که باید، پذیرفتنی نیست. چون باور به این است که این بخش‌بندی‌ها، قومی بوده نه ملی. من با استفاده از تاریخ و داده‌های تاریخی، طرح بخش‌بندی بر بنیاد «جغرافیای تاریخی» را پیشنهاد می‌کنم. به این معنا که هرآنچه در گذشته، استان‌ها مطابق آن بخش‌بندی می‌شود، امروز آن را لحاظ کنیم. در این بخش‌بندی، قوم و سمت محور نیست؛ بلکه زمین تاریخی مطرح است که امروزه ممکن در آن اقوام گوناگون بزیند. برای همین، در این بخش‌بندی، قوم و سمت مطرح نیست و کسی نمی‌تواند مدعی تبعیض در آن شود. مطابق بخش‌بندی بر بنیاد جغرافیای تاریخی، کشور

ما به هشت استان بخش می‌شود. این هشت استان، در تاریخ کشور ما، گاه بزرگ و گاه کوچک شده است؛ اما وجود آن در بسیاری از دوره‌های تاریخی، قطعی است. نام‌های این استان‌ها هم هیچ پایه قومی ندارد؛ بلکه نام‌های تاریخی است. «استان» هم پسوند مکانی است که در گلستان و افغانستان و... آمده است.

استان کابلستان تمام کابل و رود کابل تا ننگرهار و کنر و لغمان و لوگر را در بردارد که سرخ‌رود آن را از قندهار جدا می‌کند. قندهار استان نامداری است که پس از بابرین مشهور شده است. دریای ترنگ که سرچشمه از جنوب لوگر دارد، آن را از زابلستان جدا می‌سازد. این استان، شامل قندهار و پکتیا و پکتیکا و خوست و جنوب غزنه و زابل است. زابلستان همسایه غربی کابلستان است که بخش بزرگی از مناطق مرکزی مانند بامیان، تاله‌ورفک، لعل، کرمان، سرچنگل، بهسود، دایمیرداد، شیخ‌علی، سرخ‌پارسا، ترکمن، لولنج، غزنی، شارسن، هژیرستان، زابل را در برمی‌گیرد. در کنار غربی زابلستان، غور و غرجستان است که تمامی غور و دایکندی و ارزگان و نومیش و کوهستانات و جوند را در برمی‌گیرد. استان سیستان در غرب قندهار و جنوب غور و غرجستان و هرات است. تمامی فراه و نیمروز و بخشی از هلمند را در خود دارد. استان هرات، هرات و بادغیس را در خود دارد. مرورود آن را از استان بلخ بامی جدا می‌کند. استان بلخ بامی، جوزجان و فاریاب و قلعه زال و سمنگان و سرپل و کهمرد و پروان و بغلان را در بردارد. تخارستان، کهندز و تخار و بدخشان و پنجشیر و کاپیسا و نورستان را در بردارد.

در ثانی، از آنجای که گفته شد، ما نیازمند هویت و دولت ملی هستیم، باید نام و نشان کشور، ملی باشد نه قومی. نام و نشانی که همه مردم کشور خود را در آن ببینند یا حداقل، آن را مربوط یک قوم ندانند. به جای به کار بردن از نمادهای و نام‌های قومی به جای



ملی، باید نمادهای ملی و تاریخی کشور استفاده شود. نویسندگان به جای واحد پول افغانی، «شیانی» را و به جای بیرق افغانی، پرچم‌های کهن تاریخی «درفش کاویانی» یا «ماه چهارده در شب سیاه» سلطان محمود یا «شیر و خورشید» سلطان مسعود ... و در اداره هم اصطلاحات استان و شهرستان و دیه و استاندار و شهرستاندار و کدخدا پیشنهاد می‌کند. روی سرود و نشان ملی هم باید اندیشیده شود. رأی مردم برای نشانها و نمادهای ملی، تعیین‌کننده است.

سرچشمه‌ها

آروین، ایوب (۱۳۹۶) نماینده (زندگی، کارنامه و دیدگاه‌های سیاسی محمداکبر نرگس). کابل: نشر واژه.

آریانفر، عزیز (بی‌تا) ریشه‌های ناکامی و شکست پروژه‌های ملت‌سازی و دولت‌سازی در افغانستان. بی‌جا.

اصولی، زکریا (۱۴۰۰) افغانستان چگونه تشکیل شد؟. کابل.

_____ (۱۳۹۷) نام افغانستان از دید پژوهشگران. کابل.

افغان، سمسور (۱۳۷۷) سقاوی دوم، ترجمه خلیل‌الله و داد بارش، جرمی: مجمع انکشاف کلتوری افغانستان.

بدخشان، غفران (۱۳۹۳) دولت بی‌ملت؛ نقدی بر ساختار نظام سیاسی در افغانستان، آمستردام: هرپوا.

_____ (۱۴۰۰) فدرالیسم؛ نسخه‌ای برای افغانستان چندتباری، نشر برخط: رودکی.

تامس بارفیلد، جفرسون (۱۳۸۹) تاریخ فرهنگی - سیاسی افغانستان، برگردان عبدالله محمدی، تهران: موسسه انتشارات عرفان.

جباری، الکساندر (۱۴۰۳) زبان و ملی‌گرایی (بحث‌هایی پیرامون رابطه زبان، سیاست و هویت مدرن) نشر برخط: نشر آسو.

خوبروی‌پاک، محمدرضا (۱۳۸۹) فدرالیسم در جهان سوم، ج ۱، تهران: هزارکرمان.

دانش، سرور، (۱۴۰۳) جستارهایی درباره فدرالیسم، کابل:

بنیاد اندیشه.

داوودی ناصری، عبدالمجید (۱۳۹۰) مشاهیر تشیع در افغانستان، ج ۲ و ۳، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

سیفی هروی، سیف بن محمد (۱۳۸۳)، تاریخنامه هرات، تصحیح غلامرضا طباطبایی، تهران: اساطیر.

عارف، سیدمحمدامین، (۱۳۹۱). هزاره‌جات قلب افغانستان، ج ۲، کابل: انتشارات سعید.

عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۸) بنیادهای علم سیاست، ج ۲۰، تهران: نشر نی.

غرجستان، محمدعسی (۱۳۶۷) از هزاره‌جات تا لندن، کویت: شورای فرهنگی اسلامی افغانستان.

_____ (۱۹۸۹) تاریخ هزاره و هزارستان، کویت: شورای فرهنگی اسلامی افغانستان.

_____ (۱۳۹۵) تاریخ نوین هزاره، کابل: معراج اندیشه.

کاتب هزاره، فیضمحمد (۱۳۹۵)، سراج‌التواریخ، به کوشش محمدابراهیم شریعتی، ج ۱، کابل: عرفان.

کشتمند، سلطان‌علی (۲۰۰۲)، یادداشت‌های سیاسی و رویدادهای تاریخی، ج ۱ و ۳، بی‌جا: نجیب کبیر.

محمدی، دکتر عبدالعلی (۱۳۹۴) افغانستان و دولت مدرن، کابل: امیری.

محمدی، غلام‌محمد (۱۳۹۷) ما همه افغان نیستیم، کابل: انتشارات سعید.

مزاری، عبدالعلی (۱۳۹۷) احیای هویت، تهیه و تنظیم حسین حیدریگی و امان‌الله فصیحی، کابل: بنیاد اندیشه.

موسوی، دکتر سیدعسکر (۱۳۷۹) هزاره‌های افغانستان، ترجمه اسدالله شفایی، تهران: انتشارات موسسه فرهنگی - هنری نقش سیمرغ.

نایل، حسین (۱۳۷۹) یادداشت‌هایی درباره سرزمین و رجال هزاره‌جات، قم: مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان.

هژیری، نادر (۲۰۲۳) فدرالیسم و ساختار قدرت شورایی، دانمارک: آوای بوف.

هیوود، اندرو (۱۳۸۹) سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم،

چ ۲، تهران: نشر نی.

یزدانی، حاج کاظم (۱۳۸۶) فرزندان کوهساران، کابل: انتشارات سعید.

آثار مکتوب و ویژه‌نامه:

دست‌نوشته «یادداشت‌های منسوب به منشی شورای اتفاق»

جرگه سراسری ملیت هزاره، کابل، ۱۳۶۶

مجله و مقاله:

اشتورم، رولاند و اشتاینهارت، پترا تیسمرمان (۱۳۹۰) فدرالیسم و دموکراسی، فصلنامه سیاست‌نامه، سال (؟)، شماره ۱۱-۱۰، کابل: آرمان‌شهر.

دانش، سرور (۱۳۹۶)، شهید مزاری و طرح نظام فدرالی در افغانستان، مجله عدالت و امید، سال ۳، شماره ۳، کابل: بنیاد اندیشه.

روشن‌یوسفی، محمدشریف و اکبرزاده، ربابه (۱۳۹۸) بررسی فرصت‌ها و چالش‌های فدرالیسم در افغانستان، فصلنامه علمی-پژوهشی کاتب، سال ۶، شماره ۱۵، صص ۱۱۵-۱۴۹.

شفایی، عبدالله (۱۳۹۸) دولت و ملت‌سازی در اندیشه شهید مزاری، مجله عدالت و امید، سال ۵، شماره ۵، کابل: بنیاد اندیشه.

مظفری، ابوطالب (۱۴۰۳) ویژه رهنورد زیراب، فصلنامه بلخ، سال ۱، شماره ۱، نشر برخط.

سرچشمه‌های انترنتی:

عیسی غرجستانی، فریادی که خاموش شد، سید و حدت آغا:

www.facebook.com

فدرالیسم؛ پیرامون پرسمان صلح در افغانستان، سلطان‌علی کشتمند:

www.kabulpress.org

کارنامه محمدعوض نبی‌زاده کارگر، محمدسلام میرزاد:

www.facebook.com

نظام فدرالی راه‌حل بحران کنونی در افغانستان، محمدعوض نبی‌زاده:

www.kabulpress.org

طراحی الگوی عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان در افغانستان

محسن نیازی
سید عزیزالله حبیبی

چکیده:

خشونت علیه زنان یک پدیده جهانی است؛ در کشورهای جهان سوم که از نگاه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی کمتر توسعه یافته، بیشتر معمول است. در افغانستان خشونت ریشه در ساختار فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و حتی دینی دارد و برای بیرون رفت از این معضل لازم است تا برای رشد و ارتقای این ساختارها تلاش صورت بگیرد. با درک و ضرورت این مسأله، پژوهش حاضر، به بررسی عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان در افغانستان با استفاده از رویکرد استقرایی فراترکیب کیفی^۱ پرداخته شده است. این روش شامل مراحل هفت گانه می شود

که به ارزیابی و تحلیل نظام مند نتایج و یافته های مطالعات پیشین می پردازد. جامعه آماری این تحقیق، تمام مقالات علمی - پژوهشی و پایان نامه های منتشر شده در افغانستان، با موضوع خشونت علیه زنان در بازه زمانی ۱۳۹۵ الی ۱۴۰۳ است. در مجموع ۴۵ مقاله علمی - پژوهشی و پایان نامه یافت شد که در نهایت پس از بررسی ها ۲۷ مقاله برای بررسی نهایی انتخاب شد. یافته های تحقیق نشان می دهد که ۱۴ عوامل اجتماعی، ۶ عوامل سیاسی، ۹ عوامل فرهنگی، ۸ عوامل اقتصادی، ۳ عوامل حقوقی، ۳ عوامل کالبدی و ۵ عوامل دینی بر خشونت علیه زنان در جامعه افغانستان تأثیر گذارند که عوامل اجتماعی

شامل: آوارگی، گرفتن شیربها یا طویانه‌های گزاف، ازدواج‌های اجباری، عدم اصل تساوی، رابطه نابرابری و سلطه‌جویانه خانواده‌ها، اخلاص نظم خانه، منفعل بودن زنان و عادی‌سازی خشونت، دخالت اطرافیان خانواده پدر یا شوهر، نبود حمایت‌های خانوادگی (خانواده پدر)، اختلاف طبقاتی میان خانواده پدر و شوهر، تبعیض جنسیتی، عدم امنیت روانی خانواده‌ها، طلاق و چند همسری، عوامل سیاسی شامل: جنگ، تجاوزیگانگان، عدم حمایت سیاست تقنینی، نا امنی و محرومیت از منابع، عادات تبعیض‌آمیز مسلط و انتقام‌جویی‌ها، عوامل فرهنگی شامل: تبادل زنان با اجناس و اموال، سطح پایین سواد در خانواده‌ها، سنت‌ها و عرف‌های مردسالارانه، فرهنگ بدوی، فرهنگ مسلط مردانه در خانواده‌ها، تحصیلات پایین شوهر، عدم سطح سواد کافی، سنتی بودن فرهنگ جامعه افغانستان، شرایط نامناسب فرهنگی، عوامل اقتصادی شامل: تخریب منازل مسکونی، فقر، عدم استقلال اقتصادی زنان، انحصار حاکمیت اقتصاد در خانواده‌ها، میزان درآمد پایین شوهر، بیکاری شوهران، مصارف گزاف ازدواج، بیکاری و سرخوردگی افراد، عوامل حقوقی شامل: منع تصرف ارث و منع تصرف اموال شخصی، عدم قانون منع خشونت، نبود حمایت قانونی و اجتماعی از زنان، عوامل کالبدی شامل: بد دادن زنان، محیط نامناسب در خانواده، معتاد بودن شوهران، نگرش زن‌ستیزانه شوهر، باورهای سنتی، پنهان‌سازی و عوامل دینی شامل: افراط‌گرایی، فرو دستی زنان، نگرش منفی نسبت به زنان، زنان را ناقص‌العقل فکر کردن، عدم برخورداری زنان از حق می‌راث است.

واژگان کلیدی: طراحی الگو، عوامل مؤثر، خشونت علیه زنان در افغانستان.

مقدمه

خشونت یکی از پدیده‌های دایمی جوامع انسانی

بوده که با استفاده از زور فیزیکی به منظور قرار دادن دیگران در وضعیت برخلاف خواست و میل شان تعبیر می‌گردد و اساس آن را ضرر رسانیدن به دیگران تشکیل می‌دهد که این ضرر می‌تواند مادی، معنوی، جسمی و یا هم روانی باشد (محمدی، ۱۳۹۹: ۳). در تعیین تعریف و مصداق این کلمه بین دانشمندان اختلافات فراوانی وجود داشته و ارائه تعریف منسجم از خشونت نه در حقوق بین‌الملل و نه هم در حقوق داخلی جوامع صورت گرفته است. تنها سند بین‌المللی که به تعریف خشونت پرداخته است، اعلامیه محو خشونت علیه زنان بوده چنانکه در اعلامیه فوق چنین بیان شده است: خشونت علیه زنان به معنای هر عمل خشونت‌آمیز بر اساس جنس است، که به آسیب یا رنجاندن جسمی، جنسی یا روانی زنان منجر شود؛ با وجود تعریف فوق می‌توان گفت که از تعریف کلی این عبارت چشم پوشی شده و تعریف منظم و منسجمی صورت نگرفته است (رفیع پور، ۱۳۸۰: ۵). اشتروس در مقدمه کتاب خانه پر خشونت، اثر گلز، نبود پژوهش در این زمینه را «بی توجهی انتخاب شده» می‌نامند. با وجود این، نگرش‌ها و باورها درباره ارزش و جایگاه زنان در هر دوره از تاریخ نشانگر وضعیت زنان در آن دوره تاریخی می‌باشد و با بررسی آن‌ها می‌توان از جایگاه زنان در ادوار مختلف تاریخ آگاهی کسب کرد (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۳۴).

در طول تاریخ همیشه از زن به عنوان جنس پست و مایه بدبختی و شقاوت یاد شده است که فاقد هر گونه نقش مثبتی در جامعه است. زنان در طول تاریخ همیشه از حقوق اجتماعی و انسانی خود محروم بوده‌اند و موجودیت زن در جامعه کهن تنها در نقش تولید سرباز مطرح بوده است. (محسنی، ۱۴۰۳: ۶) از دیدگاه قوم یهود زن نسبت به مردان در مرتبه‌ای پایین‌تر و جنس پست‌تر به شمار می‌آمد، یهودیان



قدیم در اغلب موارد زن را عامل بدبختی و مصیبت بشر می‌دانستند. همان‌گونه که دورانت روایت می‌کند یهودیان قدیم به هنگام تولد دختر شمع روشن نمی‌کردند و مادری که دختر به دنیا می‌آورد می‌بایست دو بار غسل کند، اما که به عهد خود با یهود می‌باید همیشه در نماز خود تکرار می‌کرد: «خدایا ترا سپاسگزارم که مرا زن و کافر نیافریده‌ای» (دورانت، ۱۳۶۹: ۴۸). همچنان در بسیاری از تمدن‌های قدیمی همچون بابلی‌ها، مصری‌ها، فنیقی‌ها و آشوری‌ها زنان را تنها وسیله عیاشی مردان می‌شمردند و ارزش دیگری برای آنان قائل نبودند. در هند باستان زن بخش جدایی ناپذیر از شوهرش محسوب می‌شد و به همین دلیل هرگاه شوهر از دنیا می‌رفت زن دیگر دلیلی برای زنده بودن نداشت. بعد از مرگ شوهرش وی را زنده زنده می‌سوزانند و سوختن و ساختن را نوعی فداکاری زن قلمداد می‌کردند؛ رسمی که هنوز بعد از گذشت سالیان همچنان انجام می‌شود در امپراتوری ساسانی بنابر قوانین متداول از قدیم، زن، شخصیت حقوقی نداشت، زن دارای حقوقی نبود، وی از هر لحاظ تحت سرپرستی و قیمومیت خانوار که کدخدا نامیده می‌شد، قرار داشت.

قبل از قرن نوزدهم مردان این اجازه را داشتند که همسرشان را کتک بزنند یا حتی او را به قتل برسانند، بدون آنکه بازخواست شوند. در سال ۱۷۶۸، قانون عرفی آمریکا مدعی بود که شوهر می‌تواند همسر خود را ضرب و شتم کند تا زمانی که چوب ضخیم‌تر از انگشت شست نباشد؛ به این ترتیب، عبارت «قاعده انگشت شست» کلیسا از حق مردان برای سرپرستی خانواده‌های‌شان و تعهد زنان برای تسلیم شوهران خود بودن حمایت می‌کند. طبق قانون مدنی مصونیت بین دو طرف، زنان متاهل هویت قانونی جدا از همسران خود نداشته و نمی‌توانستند از شوهران خود به هر دلیلی از جمله تجاوز جنسی و

خشونت شکایت کنند در سال ۱۸۴۸، زنان برای اولین بار در کنوانسیون سنکا در ایالت متحده، حقوق اجتماعی، مذهبی و مدنی خود را مورد بحث قرار دادند و از حقوق برابر و مصونیت از سوء استفاده در خانه‌های خود حمایت کردند. با این وجود، تا سال ۱۹۲۰، با تصویب اصلاحیه ۱۹، زنان از حق رای برخوردار نبودند. (محسنی، ۱۴۰۳: ۹). در دهه ۱۹۷۰ بیش از ۱۰۰ سال پس از کنوانسیون سنکا، انتشار آثاری همچون «طوفان ملایم یا همسایگان خواهند شنید» پرزین (۱۹۷۴)، و بعداً «همسران کتک خورده» مارتین (۱۹۸۱) و «سندرم زنان کتک خورده» واکر (۱۹۸۴) توجه به فراوانی خشونت علیه زنان را جلب کردند. در آمریکا، جنبش زنان علیه خشونت خانگی منجر به شکل‌گیری جنبش علیه تجاوز به عنف شد. در سال ۱۹۶۶، سازمان ملی زنان تشکیل شد. راهپیمایی «بازگشت تاریکی» در این سال‌ها حاکی از آن است که زنان این حق را دارند که در خیابان‌ها قدم بزنند، بدون آنکه مورد آزار و تجاوز قرار گیرند. با رهبری ارین پیزی، پناهگاه‌های زنان کتک خورده در انگلستان ایجاد شدند و با الگوگیری از آن، اولین پناهگاه برای زنان خشونت‌دیده و در معرض تجاوز جنسی در اوایل دهه ۱۹۷۰ در آمریکا تأسیس شد. در سال ۱۹۷۷، یک کنفرانس تاریخی در مورد زنان در هوستون با همکاری زنان سازمان ملل متحد برگزار شد که خاتمه دادن به خشونت علیه زنان، به خصوص زنان کتک‌خورده را به مهمترین بحث روز بدل کرد. در سال ۱۹۷۹، ائتلاف ملی آمریکا علیه خشونت خانگی تشکیل شد. در سال ۱۹۸۴، قانون پیشگیری از خشونت خانگی در ایالات متحده تصویب شد و تا اواسط دهه ۱۹۹۰ اداره زنان در وزارت دادگستری بازسازی شد در سال ۱۹۹۴، دولت فدرال عنوان چهارم قانون کنترل جرایم خشونت‌آمیز و قانونگذاری را تصویب کرد که

معمولاً به عنوان قانون خشونت علیه زنان شناخته می‌شود، با این سرگذشت، خشونت علیه زنان یک مشکل عمده بهداشت عمومی و نقض حقوق بشر زنان است (سجادی، ۱۳۹۸: ۲).

افغانستان هم تافته جدا بافته از جهان نیست و این کشور سرزمین خشونت و درندگی است. خشونت و خشم و غصب از رگ و شریان‌های حیات این مرزوبوم در جریان است. همه مردم افغانستان قربانی خشونت‌های خودساخته خویش‌اند که از هیولای جهل و نادانی سرچشمه گرفته و در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی جاری و ساری است. افغانستان که از نظر تاریخی در آخر قافله تمدن بشری و در ته کاروان تحرکات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و ... قرار دارد، خشونت در تمام ابعاد خودش نسبت به تمامی اقشار اجتماعی و گروه‌های انسانی اعمال گردیده و همواره بیداد می‌کند. لذا تاریخ افغانستان سراسر با خشونت گسترده قرین بوده و هرگز روی صلح، آرامش و برادری و برابری را به خود ندیده و تجربه نکرده است. افغانستان امروز اگر نتوانسته با کاروان تمدن بشری همراه گردد؛ به خاطر این است که نتوانسته خشونت‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی علیه زنان را مهار، و به مرحله‌ای از تکامل اجتماعی خویش قرار گیرد که رفتارهایش مدنی گردیده و امنیت‌های فردی و اجتماعی را به ارمغان آورد و از این رهگذر استعدادها شکوفا و در مسیر سازندگی و خلاقیت و ابتکار قرار گرفته به پیش بتازد و نیروی تخریب و انتحار و انفجار تبدیل به رفتار سازنده و بایسته و به نفع جامعه و مردم گشته و به جریان افتد (امینی، ۱۴۰۲: ۸).

بنابراین با توجه به اهمیت خشونت علیه زنان در جامعه افغانستان در طی چند دهه گذشته، مطالعاتی در

باره این موضوع در محافل علمی و رسانه‌ای این کشور مطرح بحث بوده اما این مطالعات حول یک سؤال مشترک بود که غالباً نتایج ناهمسویی داشته‌اند. پژوهش حاضر تلاش خواهد کرد تا تمام یافته‌های تحقیقات کیفی و کمی انجام شده در باره مولفه‌های خشونت‌زا علیه زنان در جامعه افغانستان را به‌منظور کسب نتیجه منظم، ترکیب و با در اختیار قرار دادن نتایج این پژوهش در خدمت برنامه‌ریزان و کنش‌گران عرصه خانواده و فرهنگ، شاید بتوان گامی مؤثری در جهت کاهش این عوامل خطرزا در جامعه برداشت. بنابراین این تحقیق ضمن شناسایی مهم‌ترین عوامل و مؤلفه‌های خشونت علیه زنان در جامعه افغانستان به این سوال پاسخ خواهد داد که مهم‌ترین عوامل و مؤلفه‌های خشونت‌زا علیه زنان در جامعه افغانستان کدام‌ها اند؟

پیشینه پژوهش:

کریمی‌نیا و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله خود تحت عنوان «واکاوی خشونت و راهکارهای کاهش آن علیه زنان با تأکید بر فرهنگ افغانستان» بیان می‌کند که: در افغانستان اعمال خشونت‌آمیز علیه تمام اقشار جریان دارد. گروه‌ها، اقوام، قبایل و قدرت‌مندان به شمول اعضای دولت، از توانمندی خود بر علیه زیردستان و ناتوان‌ها استفاده کرده و مرتکب رفتارهای پرخاش‌گرایانه می‌گردند. قربانیان اصلی آن هر فرد بی‌دفاعی می‌تواند باشد، اما سهم زنان در این میان چشم‌گیر می‌باشد. در این پژوهش همچنان از مولفه‌های: جنگ، تجاوز بیگانگان، تخریب منازل مسکونی، آوارگی و فقر به عنوان عوامل مؤثر در خشونت علیه زنان یادآوری شده است. حنفی و همکاران در تحقیق خود با عنوان «تحلیل جامعه‌شناختی عوامل فرهنگی خشونت‌های خانگی علیه زنان در شهر کابل» یادآوری می‌کند که: در افغانستان

از گذشته‌های دور تا الآن زن به عنوان جنس دوم شناخته شده است و موارد استبدادی و ستمگری در این کشور علیه آن‌ها رخ داده است. در بخش دیگری از این مقاله از مفاهیم همچون: بد دادن زنان، تبادلۀ زنان با اجناس و اموال، گرفتن شیربها یا طویانه‌های گزاف و ازدواج‌های اجباری به عنوان عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان گفته شده است.

شمع‌زاده (۱۴۰۱) در پایان نامه خود تحت عنوان «جنایات جنگی و محدودیت‌های آن علیه زنان در افغانستان» می‌گوید: منازعات و جنگ‌های مسلحانه، واقعیتی انکار ناپذیر و دردناک است که برخی از جوامع بشر از جمله افغانستان را گرفتار مشکلات و چالش‌های متعدد ساخته است. جنگ و تداوم ناامنی‌ها، تبعات ناگوار اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی از جمله حقوق بشر شهروندان علی‌الخصوص زنان افغانستان دارد. نتایج این تحقق نشان می‌دهد که افراط‌گرایی و سطح پایین سواد در خانواده‌ها از جمله عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان در این کشور می‌باشد. رضوانی (۱۳۹۹) در پژوهش با عنوان «خشونت جنسی علیه زنان در نظام تقنینی ایران و افغانستان از به ستوه‌آوری جنسی تا تجاوز» بیان می‌کند که: خشونت جنسی علیه زنان، یکی از گونه‌های خشونت است که به رغم داشتن آثار زیان‌بار جسمی و روانی شدید، بنابر دلایل مختلفی همچنان، شایع و نیازمند توجه است. ایران و افغانستان از جمله کشورهایی هستند که در سال‌های اخیر در راستای جرم‌انگاری اقسام خشونت علیه زنان با طرح و لوایح یا تصویب و بازبینی قوانین موجود، گام‌هایی برداشته‌اند. در قسمت یافته‌های این مقاله از مؤلفه‌های سنت‌ها و عرف‌های مردسالارانه و عدم حمایت سیاست تقنینی به عنوان عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان در افغانستان یادآوری شده است. محسنی (۱۴۰۳) با عنوان «خشونت علیه زنان در یک دهه آخر» می‌گوید: مسئله خشونت شاید از مهیب‌ترین

پدیده‌هایی است که زنان را در افغانستان تهدید می‌کند. خشونت علیه زنان هرگونه رفتار خشن و ابسته به جنسیت است، که موجب آسیب جسمی، جنسی یا روانی یا رنج زنان، شود؛ چنین رفتاری می‌تواند با تهدید، اجبار یا سلب مطلق اختیار و آزادی صورت گرفته و در جمع یا خفا رخ دهد. این مقاله که در پایگاه خبری تحلیل روایت نشر شده است از مؤلفه‌های: عدم اصل تساوی، عدم قانون منع خشونت، فرهنگ بدوی، عدم استقلال اقتصادی زنان، منع تصرف ارث و منع تصرف اموال شخصی به عنوان عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان در افغانستان یادآوری کرده است.

محمدی و همکاران (۱۳۹۹) در تحقیق خود تحت عنوان «زنان در آیینۀ خشونت‌های خانوادگی در افغانستان» بیان می‌کند که: خشونت یکی از پدیده‌های دایمی جوامع انسانی بوده که با استفاده از زور فیزیکی به منظور قرار دادن دیگران در وضعیت برخلاف خواست و میل شان تعبیر می‌گردد و اساس آن را ضرر رسانیدن به دیگران تشکیل داد که این ضرر می‌تواند مادی، معنوی، جسمی و یا هم روانی باشد. در این تحقیق از مولفه‌های: رابطه نابرابری و سلطه‌جویانه خانواده‌ها، محیط نامناسب در خانواده، فرهنگ مسلط مردانه در خانواده‌ها، انحصار حاکمیت اقتصاد در خانواده‌ها و اخلال نظم خانه همچون عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان یادآوری گردیده است. رحمتی (۲۰۲۱) در تحقیق با عنوان «دلایل خشونت خانوادگی علیه زنان در شهر کابل؛ مطالعه موردی، زنان باشنده پل سرخ» می‌گوید: مطالعات انجام شده نشان می‌دهد که خشونت‌های خانگی با وجود آن‌که رایج‌ترین نوع خشونت می‌باشد. در جامعه سنتی کمتر مورد توجه واقع شده است، اما گستردگی این پدیده نشان می‌دهد که خشونت امر شخصی یا خصوصی نیست، بلکه یک مسئله عمومی است. در این مقاله از تحصیلات پایین شوهر، میزان

درآمد پایین شوهر، بیماری‌های عصبی، منفعل بودن زنان و عادی‌سازی خشونت، بیکاری شوهران، معتاد بودن شوهران، نگرش زن‌ستیزانه شوهر، دخالت اطرافیان خانواده پدر یا شوهر، نبود حمایت‌های خانوادگی (خانواده پدر)، پنهان‌سازی، اختلاف طبقاتی میان خانواده پدر و شوهر، فرو دستی زنان، نبود حمایت قانونی و اجتماعی از زنان، نا امنی و محرومیت از منابع از جمله عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان در افغانستان می‌باشد.

سلامی (۲۰۱۶) در مقاله تحت عنوان «مهار کردن خشونت علیه زنان و دختران در افغانستان» که در سایت asiapacific.unwomen.org نشر شده است می‌گوید: خشونت بالای زنان می‌تواند تأثیرات سوء فزینی، روانی و اقتصادی داشته باشد. این پدیده می‌تواند اراده و عزم آزاد، قدرت تصمیم‌گیری، و دستیابی به فرصت‌ها به‌شمول فرصت‌های تحصیلی و کاری زنان را سلب نماید و آن‌ها را از دست یافتن و یا کنترل بالای منابع محروم سازد. خشونت همچنان زنان را متکی بر دیگران ساخته و آن‌ها را تضعیف می‌نماید که این وضعیت آن‌ها را در یک موقف فرعی در میان فامیل و اجتماع قرار می‌دهد. در این مقاله از نتایج عادات تبعیض آمیز مسلط و انتقام‌جویی‌ها به عنوان عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان یادآوری شده است. کری می (۱۴۰۲) در مقاله خود با عنوان «مبانی خشونت علیه زنان در ساختار جامعه افغانستان» بیان می‌کند که: خشونت علیه زنان یک پدیده جهانی است؛ اکثراً در کشورهای جهان سوم که از نگاه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی کم‌تر توسعه یافته، بیش‌تر معمول است. در افغانستان خشونت ریشه در ساختار فرهنگی و سنتی جامعه دارد که خشونت علیه زن را به غیرت مرد توجیه می‌کند. بناء برای بیرون رفت از این معضل اجتماعی لازم است که برای رشد و ارتقای فرهنگ جامعه تلاش صورت گیرند، با این حال هر کدام از افراد

جامعه، فعالین مدنی و حقوق بشر، روحانیون و بزرگان اقوام مختلف می‌توانند به نوبه خود در این روند اجتماعی نقش مثبت را ایفا کنند. در این تحقیق از مولفه‌های چون: عدم سطح سواد کافی، سنتی بودن فرهنگ جامعه افغانستان، نگرش منفی نسبت به زنان، زنان را ناقص‌العقل فکر کردن، مصارف گزاف ازدواج، عدم برخورداری زنان از حق میراث و بیکاری و سرخوردگی افراد به عنوان عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان یادآوری شده است. سایت کوثر بلاگ در سایت خود (www.kem.kowsarblog.ir) از مولفه‌های: باورهای سنتی، تبعیض جنسیتی، شرایط نامناسب فرهنگی، عدم امنیت روانی خانواده‌ها، طلاق و چند همسری به عنوان عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان در افغانستان یادآوری نموده است. عارف (۱۴۰۲) در پژوهش خود تحت عنوان «نگاهی به زوایای پنهان خشونت علیه زنان در افغانستان» می‌گوید: جامعه افغانستان را می‌توان یکی از سنتی‌ترین جوامع قلمداد کرد که در آن خشونت علیه زنان نهادینه شده است و اساساً به بخشی از فرایند طبیعی - اجتماعی مبدل شده است. سکوت مداوم اقشار مختلف اجتماعی علیه این پدیده ناصواب یا عدم درک عمیق و سنخ‌شناسانه از ماهیت خشونت، منجر به دوام دامنه این پدیده‌ی زن‌ستیز و خشونت‌زا شده است. در بخش دیگری از این مقاله از مفاهیم همچون: سکوت مداوم زنان در برابر ظلم، حذف زنان از جامعه و معاوضه ازدواج به عنوان عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان افغانستان گفته شده است.

روش تحقیق:

طرح پژوهش در این مقاله، کیفی و از نوع فراترکیب بوده و جامعه پژوهش مقالات نشریات علمی معتبر با عنوان خشونت علیه زنان در افغانستان که طی سال‌های ۱۳۹۵ و ۱۴۰۳ منتشر شده می‌باشد. همچنان نمونه پژوهش ۴۵ مقاله پژوهشی استاندارد بود که بعد از رتبه‌بندی مقالات انتخاب و مورد بررسی قرار



گرفتند. فراترکیب مطابق فرا تحلیل برای پیوسته‌سازی چندین تحقیق به منظور دستیابی به یافته‌های جامع و تفسیری انجام می‌گیرد و این تکنیک توصیفی بوده و در برابر روش فراتحلیل شکل گرفته است (والش و داوون، ۲۰۰۴: ۲۰۵). در علوم اجتماعی، فراترکیب توصیف کننده خوبی در فرایند مطالعه کیفی به شمار آمده و واژه مذکور تمایز بخشی با روش به کار گرفته شده است و قادر به ترکیب یافته‌های کیفی و کمی در مطالعات است (آرکوآرت، ۲۰۱۱: ۲). روش فراترکیب به عنوان روش مناسب برای بدست آوردن تلفیق جامعی از مدل‌های ارایه شده در این حوزه، بر پایه تفسیر و ترجمه‌ای آن می‌باشد (سهراب زاده، ۱۳۹۹: ۳). بنابراین، فراترکیب تصویر بزرگ‌تری را از پدیده مورد مطالعه ارایه می‌دهد و تعمیم‌پذیری بیشتری را در مطالعات مبتنی بر مدرک فراهم می‌سازد (آگارد و هال، ۲۰۰۸: ۶). در پژوهش حاضر، به منظور تلفیق یافته‌های موجود پیرامون موضوع مذکور، تکنیک فراترکیب به مثابه تکنیکی کارآمد به کار گرفته شده است و با توجه به هدف پژوهش به بررسی عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان در افغانستان پرداخته شده است.

بدین منظور مجلات معتبر علمی و پژوهشی علوم اجتماعی در پایگاه‌ها و سایت‌های مختلف افغانستان و ایران مد نظر قرار گرفت. سپس با در نظر گرفتن کلید واژه‌های خشونت علیه زنان تعداد ۴۵ مقاله استخراج شد و با توجه به هدف پژوهش، اصول و روش‌ها، مرتب‌سازی داده‌ها و اخلاق حرفه‌ای ۲۷ مقاله نهایی در نظر گرفته شد و پس از شناسایی عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان در افغانستان، این عوامل به منظور ساخت الگو مورد استفاده قرار گرفت. از میان ۴۵ مقاله، ۲۷ مقاله بر اساس ملاک‌های فراترکیب پذیرفته شده است.

جدول شماره ۱- امتیازات داده شده به مقاله منتخب

شماره مقاله	۲	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰
نمره نهایی	۴۲	۳۹	۴۹	۴۵	۳۵	۴۲	۵۰	۴۵	۴۲	۴۰
شماره مقاله	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰
نمره نهایی	۴۴	۴۳	۴۰	۴۴	۳۶	۴۸	۵۰	۴۲	۳۸	۳۸
شماره مقاله	۲۱	۲۲	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷			
نمره نهایی	۴۲	۳۹	۴۱	۴۰	۳۸	۳۸	۴۲			

1. Walsh&Downe
2. Urquhart.
3. Aagaard&Hall

جدول شماره ۵ - نتایج گزینش مقالات نهایی

۴۵	تعداد کل مقالات و منابع اولیه
۵	تعداد مقالات پذیرفته نشده براساس عنوان تحقیق
۶	تعداد مقالات پذیرفته نشده براساس چکیده تحقیق
۴	تعداد مقالات پذیرفته نشده براساس محتوای تحقیق
۳	تعداد مقالات پذیرفته نشده براساس کیفیت تحقیق
۲۷	تعداد مقالات پذیرفته شده نهایی

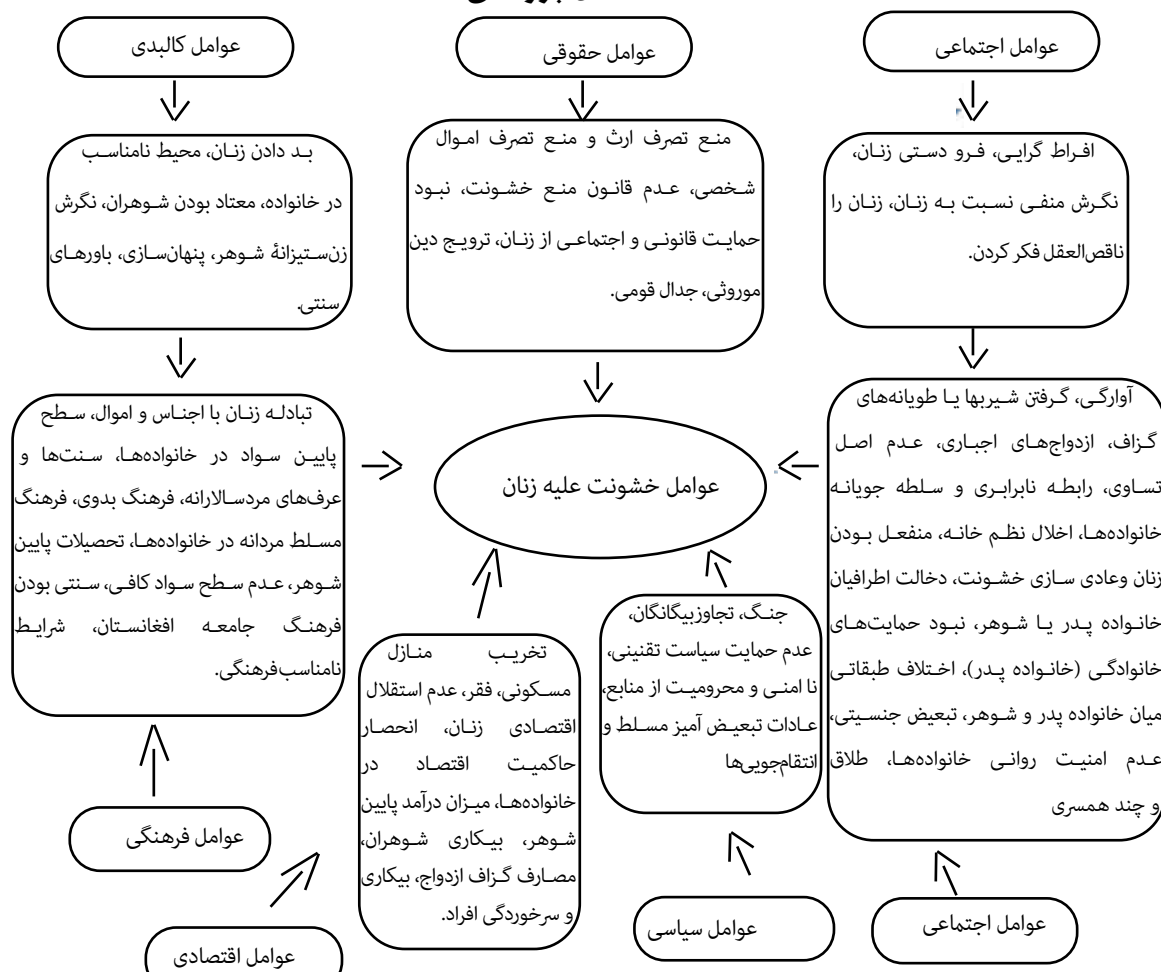
با توجه به نتایج حاصل شده حداکثر امتیاز داده شده به مقالات ۵۰ و حداقل امتیاز داده شده ۳۵ بوده است.

ابعاد	مفاهیم	ماخذ	فراوانی
عوامل اجتماعی	آوارگی، گرفتن شیربها یا طویانه‌های گزاف، ازدواج‌های اجباری، عدم اصل تساوی، رابطه نابرابری و سلطه‌جویانه خانواده‌ها، اخلاص نظم خانه، منفعل بودن زنان و عادی سازی خشونت، دخالت اطرافیان خانواده پدر یا شوهر، نبود حمایت‌های خانوادگی (خانواده پدر)، اختلاف طبقاتی میان خانواده پدر و شوهر، تبعیض جنسیتی، عدم امنیت روانی خانواده‌ها، طلاق و چند همسری	کریمی نیا و همکاران (۱۴۰۰)، حنفی (۱۳۹۷)، محسنی (۱۴۰۳)، محمدی و همکاران (۱۳۹۹)، رحمتی (۲۰۲۱)، کریمی (۱۴۰۲)، سایت کوثر بلاک (https://kem.kowsarblog.ir)	
عوامل سیاسی	جنگ، تجاوز بیگانگان، عدم حمایت سیاست تقنینی، نا امنی و محرومیت از منابع، عادات تبعیض آمیز مسلط و انتقام جویی‌ها	کریمی نیا و همکاران (۱۴۰۰)، رضوانی (۱۳۹۹)، رحمتی (۲۰۲۱)، سلامی (۲۰۱۶)، کریمی (۱۴۰۲)	
عوامل فرهنگی	تبادل زن با اجناس و اموال، سطح پایین سواد در خانواده‌ها، سنت‌ها و عرف‌های مردسالارانه، فرهنگ بدوی، فرهنگ مسلط مردانه در خانواده‌ها، تحصیلات پایین شوهر عدم سطح سواد کافی، سنتی بودن فرهنگ جامعه افغانستان، شرایط نامناسب فرهنگی	حنفی (۱۳۹۷)، شمع‌زاده (۱۴۰۱)، رضوانی (۱۳۹۹)، محسنی (۱۴۰۳)، محمدی و همکاران (۱۳۹۹)، رحمتی (۲۰۲۱)، کریمی (۱۴۰۲)، سایت کوثر بلاک (https://kem.kowsarblog.ir)	



عوامل اقتصادی	تخریب منازل مسکونی، فقر، عدم استقلال اقتصادی زنان، انحصار حاکمیت اقتصاد در خانواده‌ها، میزان درآمد پایین شوهر، بیکاری شوهران، مصارف گزاف ازدواج، بیکاری و سرخوردگی افراد	کریمی نیا و همکاران (۱۴۰۰)، محسنی (۱۴۰۳)، محمدی و همکاران (۱۳۹۹)، رحمتی (۲۰۲۱)، کریمی (۱۴۰۲)
عوامل کالبدی	بد دادن زنان، محیط نامناسب در خانواده، معتاد بودن شوهران، نگرش زن‌ستیزانه شوهر، پنهان‌سازی، باورهای سنتی،	حنفی (۱۳۹۷)، محمدی و همکاران (۱۳۹۹)، رحمتی (۲۰۲۱)، سایت کوثر بلاک (https://kowsarblog.ir)
عوامل حقوقی	منع تصرف ارث و منع تصرف اموال شخصی، عدم قانون منع خشونت، نبود حمایت قانونی و اجتماعی از زنان،	محسنی (۱۴۰۳)، حنفی (۱۳۹۷)، رحمتی (۲۰۲۱)
عوامل دینی	افراط‌گرایی، فرودستی زنان، نگرش منفی نسبت به زنان، زنان را ناقص العقل فکر کردن.	شمع‌زاده (۱۴۰۱)، رحمتی (۲۰۲۱)، کریمی (۱۴۰۲)، سایت کوثر بلاک (https://kowsarblog.ir)

مدل پژوهش



شکل ۱: مدل مفهومی پژوهش

نتیجه گیری

خشونت علیه زنان موضوع جدید نیست که صرفاً در دوران مدرن نظر صاحب نظران، فعالان حوزه زنان و به طور خاص جامعه‌شناسان را به خود مشغول کرده باشد. تضييع حقوق زنان و خشونت علیه آنان میراث دورانی است که اولین نشانه‌های تقسیم کار اجتماعی در جامعه مشاهده شد. از آن دوران، به زنان نقش‌های محول شد که همواره بعدی از خشونت را در فرهنگ، قومیت و اجتماع با خود به دنبال داشت (سهراب‌زاده، ۹۹۳۱: ۸). در چيستی خشونت و راهکارهای آن علیه زنان در افغانستان می‌بایست، تعریفی از رفتارهای خشونت‌آمیز ارائه می‌شد. در این رابطه از نظر لغت و اصطلاح آنچه به عنوان پرخاشگری خوانده می‌شود، عبارت از «هر گونه عمل خشونت‌آمیز مبتنی بر جنسیت که منجر به آسیب، یا رنج جسمانی، جنسی یا روانی شود» می‌باشد. این رنج جسمانی و آزار روانی از بدو تولد تا زمان مرگ بر سرنوشت زنان مقدر شده است و در هیچ مقطع و مرحله‌ای از حیات مادی قابلیت افول از صحنه زندگی زنان را ندارد. در جامعه سنتی افغانستان، زنان دارای محدودیت فراوان می‌باشند که عمدتاً در لفافه آموزه دین بر بانوان تحمیل می‌گردد. سنت بهترین محمل برای انتقال رسوم اخلاقی و ذخیره دانش متراکم و تعصب نیاکان از نسلی به نسل دیگر است. (کریمی‌نیا، ۲۱: ۰۴۱)

با پیروی و عنایت به ارزیابی و طبقه‌بندی پژوهش‌های انجام شده پیرامون خشونت علیه زنان در افغانستان، در مقاله حاضر، عوامل متعدد از جمله عوامل اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، حقوقی، اقتصادی، کالبدی و دینی به عنوان عوامل تأثیرگذار بر خشونت علیه زنان در افغانستان تبیین شدند. این عوامل به عنوان پر تکرارترین عوامل مؤثر، تأثیر قابل توجهی بر زندگی فردی و اجتماعی زنان داشته و آن‌ها را با مشکلات جدی رو برو ساخته است. مقالات

پژوهشی بسیاری با رویکردهای متفاوت به این موضوع پرداختند و یافته‌های بسیاری در موضوع حاضر وجود دارند، اما با وجود انبوهی از مطالعات، مدلی از مطالعات پژوهشی مذکور ارائه نشده است که این امر دلیل انجام تحقیق حاضر گردید.

عوامل اجتماعی مانند: آوارگی، گرفتن شیربها یا طویانه‌های گزاف، ازدواج‌های اجباری، عدم اصل تساوی، رابطه نابرابری و سلطه‌جویانه خانواده‌ها، اختلال نظم خانه، منفعل بودن زنان و عادی‌سازی خشونت، دخالت اطرافیان خانواده پدر یا شوهر، نبود حمایت‌های خانوادگی (خانواده پدر)، اختلاف طبقاتی میان خانواده پدر و شوهر، تبعیض جنسیتی، عدم امنیت روانی خانواده‌ها، طلاق و چند همسری از جمله عوامل زمینه‌ساز خشونت علیه زنان در افغانستان بوده است. بنابراین نتایج پژوهش حاضر، با نتایج بدست آمده از تحقیق‌های: کریمی‌نیا و همکاران (۰۴۱)، حنفی (۷۹۳۱)، محسنی (۳۰۴۱)، محمدی و همکاران (۹۹۳۱)، رحمتی (۱۲۰۲)، کریمی (۲۰۴۱) و سایت کوثر بلاک (www.kem.ir) و سایت کوسار بلاک (kowsarblog.ir) هم راستا بوده و بیان‌گر عوامل خشونت علیه زنان در جامعه افغانستان می‌باشد. عوامل فرهنگی شامل: تبادلۀ زنان با اجناس و اموال، سطح پایین سواد در خانواده‌ها، سنت‌ها و عرف‌های مردسالارانه، فرهنگ بدوی، فرهنگ مسلط مردانه در خانواده‌ها، تحصیلات پایین شوهر، عدم سطح سواد کافی، سنتی بودن فرهنگ جامعه افغانستان و شرایط نامناسب فرهنگی از جمله عوامل تأثیرگذار در خشونت علیه زنان در افغانستان می‌باشد. بعد از بررسی همه جانبه مشخص گردید که نتایج بدست آمده از دل این تحقیق با نتایج حاصل‌شده از مقاله‌های شمع‌زاده (۱۰۴۱) و رضوانی (۹۹۳۱) همخوانی داشته و آن را تأیید می‌کند.

عوامل سیاسی مانند: جنگ، تجاوزیگانگان، عدم حمایت سیاست‌تقنینی، ناامنی و محرومیت از منابع



عادات تبعیض‌آمیز مسلط و انتقام‌جوی‌ها از جمله عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان در کشور افغانستان می‌باشد. نتایج بدست آمده با نتایج پژوهش‌های انجام شده از سوی سلامی (۶۱۰۲) و کریمی (۲۰۴۱) هم راستا بوده و بیان‌گر عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان می‌باشد. در عین حال عوامل اقتصادی مانند: تخریب منازل مسکونی، فقر، عدم استقلال اقتصادی زنان، انحصار حاکمیت اقتصاد در خانواده‌ها، میزان درآمد پایین شوهر، بیکاری شوهران، مصارف گزاف ازدواج، بی‌کاری و سرخوردگی افراد از عوامل تاثیرگذار بر خشونت علیه زنان به حساب آمده و این نتایج با یافته‌های تحقیق کریمی‌نیا و همکاران (۰۰۴۱) و محسنی (۳۰۴۱) هم راستا بوده و بیانگر تأیید این مؤلفه‌ها می‌باشد.

گذشته از این موارد، عوامل حقوقی مانند، منع تصرف ارث و منع تصرف اموال شخصی، عدم قانون منع خشونت و نبود حمایت قانونی و اجتماعی از زنان نیز از عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان افغانستان بوده که با نتایج تحقیق‌های حنفی (۷۹۳۱) و رحمتی (۱۲۰۲) همسویی داشته و آن را تأیید می‌کند. عوامل دینی مانند: افراط‌گرایی، فرو دستی زنان، نگرش منفی نسبت به زنان و زنان را ناقص‌العقل فکر کردن نیز از جمله عوامل تاثیرگذار بر خشونت علیه زنان در افغانستان به حساب آمده که با یافته‌های مقاله‌های شمع‌زاده (۱۰۴۱) و رحمتی (۱۲۰۲) هم راستا بوده که بیانگر عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان در افغانستان می‌باشد. و آخرین عوامل کالبدی شامل: بد دادن زنان، محیط نامناسب در خانواده، معتاد بودن شوهران، نگرش زن‌ستیزانه شوهر، پنهان‌سازی و باورهای سنتی از جمله عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان در افغانستان بوده که با یافته‌های پژوهش‌های محمدی و همکاران (۹۹۳۱) و رحمتی (۱۲۰۲) همسویی داشته است. با توجه به یادداشت‌های بالا، خشونت علیه زنان،

یک پدیده جهانی بوده و در درون هر کشور و هر جامعه‌ای متفاوت می‌باشد. به عبارت دیگر نحوه و ابعاد خشونت در هر کشوری متفاوت است و هر جامعه متناسب با شرایط و وضع موجود با این پدیده رفتار می‌کند. بنابراین با توجه به جامعه افغانستان در قدم اول محور خشونت علیه زنان در این کشور، نیازمند برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری متناسب با ارزش‌های فرهنگی و دینی و پژوهش‌های ژرف و تطبیقی است و در قدم دوم شریک‌سازی زنان در قسمت اجتماع و تغییر نگاه حاکمیت موجود نسبت به زنان ضروری بوده که در نهایت در قسمت کاهش خشونت علیه زنان کمک می‌کند.

منابع فارسی

۱. حنفی، خیر، ۶۹۳۱، همکاران، تحلیل جامعه شناختی عوامل فرهنگی خشونت‌های خانگی علیه زنان در شهر کابل، فصلنامه کاتب، سال ۵ شماره ۸ بهار ۷۹۳۱.
۲. دورانت، ویل، ۳۸۳۱، مترجم، علی فتحی، لقمان، زن از نگاه ادیان، تهران، آوند اندیشه.
۳. رضوانی، سودابه، ۹۹۳۱، همکاران، خشونت جنسی علیه زنان در نظام تقنینی ایران و افغانستان؛ از به ستوه‌آوری جنسی تا تجاوز، فصلنامه تحقیقات حقوقی، سال ۳۰۴۱، شماره ۱۹.
۴. رفیع‌پور، شهرام، ۰۸۳۱، خشونت علیه زنان، سازمان جهانی بهداشت، نشر تندیس.
۵. سجادی، طیب، ۸۹۳۱، بررسی خشونت همسر علیه زنان افغان، عوامل خطرزا و پیامدهای روانی آن، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهرا.
۶. سلیمانی، محمد، ۶۸۳۱، سیر تاریخی خشونت علیه زنان، سمنان، نشرات آبرخ.
۷. سهراب زاده، مهران، ۹۹۳۱، همکاران، طراحی الگوی عوامل مؤثر بر خشونت علیه زنان ایران، نشریه علمی زن و فرهنگ، سال یازدهم، شماره ۳۴، ص ۳۱۱.
۸. شمع‌زاده، سودابه، ۱۰۴۱، جنایات جنگی و

محدودیت‌های آن علیه زنان در کشور افغانستان، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد، واحد دماوند.

۹. کریمی‌نیا، محمد مهدی، ۰۰۴۱، همکاران، واکاوی خشونت و راهکارهای کاهش آن علیه زنان با تأکید بر فرهنگ افغانستان، فصلنامه مطالعات و تحقیقات در علوم رفتاری، سال سوم، شماره ۷، تابستان ۰۰۴۱.

منابع انگلیسی:

rofdohtemsisehtnys (5002).S,enwoD&,D,hslaW
fo lanruoJ weiv-ererutaretila:hcraserevitatilauq
112402,(2)05,gnisruN decnavdA
fo sisehtnys-ateM .(1102).enitsirhC ,trahuqrU
,roivaheb gnikees noitamrofni no hcrasere
.554,(1)61
osecneirepxesrehtoM(8002) COE,llaH,H,draagaA
A :tinu erac latanoen ehntitnafnimreterpagnivahf
,gnisruN cirtaideP fo lanruoJ .sisehtnys-atem
63-62 ,(3)32

منابع اینترنتی:

امینی، احمد، ۲۰۴۱، گونه‌شناسی خشونت علیه زنان در افغانستان، نشر شده در سایت: <http://tarhenaw.com>.

سلامی، رحمت، ۶۱۰۲، مهار کردن خشونت علیه زنان و دختران در افغانستان، نشر شده در سایت: <http://asiapacific.unwomwn.org>.

عارف، تمنا، ۲۰۴۱، نگاهی به زوایای پنهان خشونت علیه زنان در افغانستان، نشر شده در سایت: <http://bbd.com>.

کریمی، میثم، ۲۰۴۱، مبانی خشونت علیه زن در ساختار جامعه افغانستان، نشر شده در سایت: <http://www.rudabe.com>.

www.moc.ebadur.sptth

محمدی، مریم، ۹۹۳۱، همکاران، زن در آینه خشونت‌های خانوادگی در افغانستان، نشر شده در سایت: <http://www.heratps.org/analysewrite>

محسنی، د، ۳۰۴۱، خشونت علیه زنان در افغانستان در یک دهه آخر، نشر شده در سایت: <http://revayataf.com>.

جامعه و تاريخ:

پرونده ويژه به مناسبت سي و شمين سالگرد
تأسيس حزب وحدت اسلامي افغانستان

حزب وحدت؛ از تجربه موفق سیاسی تا استثناانگاری موردی

علی امیری

رویداد جدی، سزاوار توجه و مثال‌زدنی است. این حزب در یک مقطع حساس تاریخی (سال‌های آخر عمر دولت چپ و هنگامه انتقال قدرت)، و در واکنش به یک وضعیت خاص (تشکیل دولت در تبعید مجاهدین و موضع حذفی و انحصاری آن)، و با درک مناسب از مخاطرات و تهدیدات بالفعل و بالقوه‌ی پیش روی مردم هزاره افغانستان (نداشتن صدای واحد و بیرون ماندن از ساختار سیاسی آینده)، و برآوردن نیاز خاص (جلوگیری از جنگ داخلی و ایجاد صدا و قدرت واحد) تأسیس شد.

دوم. حزب وحدت در برآورده کردن توقعات و انتظاراتی که پیرامون آن شکل گرفته بودند و غایات و اهدافی که حزب برای تحقق آن تشکیل شده بود، به طور نسبی موفق بود. تجربه حزب وحدت نشان می‌دهد که مردم هزاره ظرفیت سیاسی لازم را برای حل مشکلات داخلی خود دارد و می‌تواند در قبال مخاطرات پیرامونی خود، واکنش مناسب و معقول و

در این یادداشت، من، نخست تلاش می‌کنم نشان دهم که چگونه حزب وحدت اسلامی افغانستان از یک تجربه موفق سیاسی به یک استثنای مؤید قاعده در ذهنیت قشر سیاسی کنونی جامعه هزاره تبدیل شد؛ ظاهراً اکنون کمتر کسی در میان نخبه‌گان سیاسی تردید دارد که تجدید تجربه حزب وحدت اسلامی افغانستان به امر ممتنع و محال تبدیل شده، شکل‌گیری آن یک استثنا بوده و تکرار تجربه آن ناممکن به نظر می‌رسد؛ ثانیاً، می‌کوشم که منطق این تجربه‌انگاری و استثناگرایی را توضیح دهم و مآلاً سعی می‌کنم این پرسش را مطرح کنم که حزب وحدت یک تجربه موفق سیاسی قابل تکرار در تاریخ هزاره‌ها است یا یک استثنای حاصل شرایط و وضعیت خاص. این مطلب در ضمن نکات زیر عرضه می‌شود.

یکم. در تاریخ تشکیلات و مبارزات مردم هزاره، ایجاد و تأسیس حزب وحدت اسلامی افغانستان یک



مبتنی بر ظرفیت‌ها و امکانات خود داشته باشد. تشکیل حزب وحدت در آن شرایط، همچنان نشان داشتن چشم‌انداز مناسب از تحولات آینده و توان بسیج اجتماعی برای رویارویی با تحولات و مخاطرات احتمالی آتی بوده است. نخبه‌گان سیاسی که ابتکار ایجاد حزب وحدت را به انجام رساندند، حامل درک نسبتاً واقع‌بینانه از مناسبات قدرت بودند و به خصوص به این نکته به درستی متوجه بودند که تا واقعیت‌های اجتماعی و نظامی خود را هماهنگ نکنند دشوار است که بتوانند در ساختار سیاسی آینده جایگاهی داشته باشند.

سوم. داستان حزب وحدت اما تنها به این موفقیت نسبی خلاصه نمی‌شود، بلکه این سکه روی دیگری نیز دارد که آن را از یک تجربه موفق به یک استثنای موردی تقلیل می‌دهد. حزب وحدت در تحول تاریخی خود دچار انشعابات و فروپاشی‌های پیاپی شد و به تدریج سرشت الهام دهنده و رهبری کننده خود را از دست داد و به نوعی معضل اجتماعی برای مردم هزاره تبدیل شد. این حزب اکنون نه تنها کارکرد خود را به عنوان صدای مردم هزاره و تحقق دهنده مطالبات سیاسی آنان از کف نهاده، بلکه خود به مشکلی بر سر راه تحول سیاسی و الگویی از شکست و نامرادی سیاسی برای نسل کنونی تبدیل شده است. از این رو، به جای آن که الهام‌بخش باشد نوامید کننده شده است و به جای این که نوید بدهد ترس و پرهیز تولید می‌کند. ظاهراً این یک واقعیت است که نخبه‌گان سیاسی هزاره با حزب وحدت نه به عنوان یک الگوی موفق تشکیلاتی در شرایط بحران، بلکه بیشتر به عنوان نوعی استثنای موردی که در شرایط خاص ممکن شده و امکان تکرار آن در شرایط کنونی دیگر وجود ندارد؛ برخورد می‌کنند. چطور شد که یک تجربه موفق سیاسی و تشکیلاتی تبدیل به یک استثنا شد؟ چرا در حالی که دیگران سعی دارند موفقیت‌های شان را قاعده و شکست‌های

شان را استثنا جلوه دهند، نخبه‌گان سیاسی هزاره با تمام توان در تلاش استثناسازی یگانه تجربه موفق سیاسی و تشکیلاتی شان هستند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها از مرور اجمالی حوادث ناگزیر هستیم. چهارم. پیروزی مجاهدین و شروع جنگ قدرت در کابل پیش‌بینی‌ها، برداشت‌ها و احساس خطر کردن‌هایی را که خاستگاه اصلی تشکیل حزب وحدت بود، به واقعیت بدل کرد. نظام سیاسی مورد نظر احزاب مجاهدین که ساختار اساسی و ماهیت سیاسی آن در قانون اساسی پیشنهادی دولت برهان‌الدین ربانی، بازتافته است انحصارطلبانه، غیردموکراتیک و بی‌اعتنا به واقعیت‌های قومی و سیاسی و فرهنگی افغانستان بود که اقوام و احزاب را در یک سپهر سیاسی گرد نمی‌آورد ولی زمینه جنگ و نگرانی از حذف و تبعیض و انحصار را به شدت دامن می‌زد. حزب وحدت در این وضعیت جدید به صدای مردم هزاره تبدیل شد. درست است که جنگ‌ها، خسارات و تلفات بسیار به وجود آمد و مردم قربانی‌های بی‌شمار داد ولی حزب وحدت موفق شد که در برابر یک انحصار و طرح معیوب سیاسی بایستد و باشهامت ستودنی و منطق روشن از تکرار قومی و مذهبی افغانستان و نظام سیاسی عادلانه و متکثر دفاع کنند و از کامیابی یک نظام سیاسی انحصاری و جاگزینی انحصار جدید به جای استبداد کهن جلوگیری نماید. به علاوه جسارت حزب وحدت در ایستادگی در برابر انحصار جدید و نیز نفی استبداد کهن بحران نظام سیاسی تک‌صدایی گذشته را بیش از پیش آشکار کرد و ضرورت یک نظام عادلانه و دموکراتیک را برای حل دایمی و عادلانه بحران سیاسی افغانستان بیش از پیش مطرح نمود که تا کنون نیز به عنوان یک راه حل بنیادی اهمیت خود را حفظ کرده است. برغم این موفقیت اما حزب وحدت در غرب کابل، به دلایل و عوامل مختلف که اکنون جای باز کردن آن نیست، شکست



حضور در بامیان جبران کردند. اما برغم بسیج اجتماعی و همسویی عاطفی و معنوی همه جانبه مردم و وفور امکانات و موقعیت سوق الجیشی برتر، حزب وحدت دومین شکست سنگین خود را در بامیان تجربه کرد. فروپاشی بامیان اما نه از روی فقدان امکانات و فشار نظامی، بلکه حاصل ضعف رهبری و عوامل پیدا و پنهان دیگری بود که تا کنون به درستی باز نشده است. نکته اصلی در شکست بامیان این است که بر خلاف شکست غرب کابل که حس انتقام و حمیت تداوم مبارزه را در سطوح مختلف جامعه و به خصوص در روح اقشار فرهنگی و نظامی تزریق کرد، شکست حزب وحدت در بامیان نیروها و فرماندهان حزب را دچار یأس و انفعال و سرخوردگی کرد و به تدریج که انشعابات رسمی و غیر رسمی در حزب رو به فزونی می گذاشت، تکرار تجربه حزب وحدت از افق دید و چشم انداز هواداران آن دور و دورتر می شد.

سنگین خورد. شکست حزب وحدت در غرب کابل و شهادت رهبر آن به دست گروه طالبان یک نقطه عطف در تاریخ این حزب است. اما نکته مهم این است که این شکست به معنای شکست تجربه سیاسی هزاره ها درک نشد. بلکه ایستادگی و مقاومت غرب کابل خود به الگویی برای انسجام مجدد در شرایط پراکندگی و تشتت و فقدان شخصیت های کاریزماتیک و رهبری مقتدر، تبدیل شد. الگوی موفق رهبری حزب در غرب کابل و تجربه موفق اتحاد و هماهنگی در طرح داعیه عدالت خواهی، بازسازی از پس شکست بدان سنگینی را ممکن کرد. جبهه غرب کابل علاوه بر فشار نظامی کور و صرفا ناشی از منطق انحصار، با کارشکنی های داخلی، فشارهای روانی و تبلیغاتی بسیار مواجه بود. اما شکست آن جبهه و به خصوص مرگ خونین رهبری حزب، ارزش مقاومت و عدالت را در چشم بسیاری از هزاره ها بالا برد و لذا بسیاری ها عذاب وجدان کوتاهی در غرب کابل را با

پنجم. شکست بامیان که با شوایب بسیار همراه بود نیروها و هواداران حزب وحدت را دچار ضربه‌های روحی و اخلاقی به مراتب ویران کننده‌تر از فروپاشی نظامی کرد. بعد از آن تجربه تلخ، حزب نه تنها خود را بازسازی نتوانست، بلکه در دوران جدید نیز در انتقال از فاز نظامی به سیاسی ناکام بود و با همین نیروهایی با روحیه فرصت طلبانه و ذهن منفی و بی‌اعتماد به رهبری وارد دوران جدید شد. در دوران پس از طالبان و ایجاد نظام جمهوری به طور خاص نبود فشار نظامی، حزب وحدت را دچار انفعال و بی‌برنامگی بیشتر کرد. از این به بعد تاریخ حزب وحدت، تاریخ ناکارآمدی، کیش شخصیت، رقابت‌های شخصی منفی، و جدال بر سر همراهی با کاروان پیروز بود. مشارکت نسبی هزاره‌ها در نهادهای انتخابی نظام جدید به بخش اندکی از مطالبات سیاسی در جامعه هزاره پاسخ می‌گفت و نامردی‌های سیاسی هزاره و نارضایتی عمومی روز به روز گسترش می‌یافت. افکار عمومی فکر می‌کرد که نخبه‌گان سیاسی هزاره اگر به لحاظ سیاسی و تشکیلاتی یک‌دست و یک موضع شوند، شاید به طور نسبی بتوانند بر این نامردی‌ها غلبه کنند. اما منافع نخبه‌گان سیاسی و نسبت معیوب آنان با هسته مرکزی قدرت سیاسی در تفرقه و تشتت و بازی‌های انفرادی و خودسرانه بیشتر قابل تأمین بود تا در یک واحد سیاسی منسجم که اگر سود اجتماعی داشت، الزاماً همه اعضا و اراکین آن را از امتیازات و مواهب سیاسی و بروکراتیک دست برخوردار نمی‌کرد.

ششم. با توجه به همین نامردی‌های سیاسی و فشارهای عمومی برای ایجاد وحدت یا تجدید تجربه حزب وحدت بود که قشر نخبه‌گان سیاسی گرفتار آمده در بند منافع بروکراتیک و مقطعی، روایت استثنا بودن حزب وحدت را به میان کشیدند. درست در حالی که نخبه‌گان سیاسی برای کسب امتیاز بروکراتیک و یافتن جایگاهی در حاشیه سفره سیاست

نه تنها حزب وحدت را چندپارچه کرده بود، بلکه هر روز تشکیلات تازه‌ای را در جامعه رونمایی می‌کردند، مردم احساس بی‌صدایی داشتند و فکر می‌کردند که بر خلاف دوران جنگ و مقاومت، صدای آن‌ها در سپهر سیاسی شنیده نمی‌شود. در کنار حزب وحدت، که اکنون دیگر به سختی می‌توانست یک واقعیت تشکیلاتی و سیاسی به شمار آید، تشکل‌های خرد و بزرگی دیگری نیز گه‌وپیگاه در زمین سیاست هزاره سبز می‌شدند که شاید با نام مردم تجارت سیاسی می‌کردند ولی هرگز صدای سیاسی مردم بوده نمی‌توانستند. این امر بیش از بیش حزب وحدت را در افکار عمومی ایده‌آلیزه می‌کرد و جای خالی آن را برای همگان گوشزد می‌نمود. حزب وحدت، که دیگر از واقعیت سیاسی چندانی برخوردار نبود، در چنین فضایی رمانتیزه شده و به نوعی موجود مثالی تبدیل شده بود. در جامعه حضور مؤثر نداشت ولی در تخیل اجتماعی شکل ایده‌آلیستی به خود گرفته به عنوان دوران طلایی تاریخ تشکیلات هزاره‌ها در افکار عمومی مردم هزاره هر روز بیش از بیش تثبیت می‌شد. مردم برای نیاز واقعی و فرار از نامردی‌های سیاسی حزب وحدت را به عنوان الگوی موفق یک تجربه سیاسی در ذهن و خیال خود رمانتیزه می‌کردند ولی از آن سوی نخبه‌گان و فعالان سیاسی برای صیانت از منافع بروکراتیک یا کیش شخصیت شان بر استثنا بودن حزب وحدت و امتناع تکرار آن تجربه، تأکید داشتند. حزب وحدت از صحنه تقریباً خارج بود ولی به عنوان الگوی موفق سزاوار تجدید و تکرار در افکار عمومی و به عنوان استثنای متعلق به زمان خاص در گفتار نخبه‌گان سیاسی وجود داشت. جالب و عبرت‌انگیز است که افکار عمومی برای رهایی از نامردی‌های سیاسی و فشار و تبعیض به تجربه و تاریخ توسل جسته بودند ولی نخبه‌گان سیاسی برای صیانت از منافع باندی و شخصی شان با تمام توان در تلاش بودند تا تجربه تاریخی را به استثنای غیر

قابل تکرار بدل کنند تا توجیه و مستمسکی برای نفاق و شقاق حالیه خودشان داشته باشند.

هفتم. بدیهی است که اینجا در صدد اثبات حقانیت یا تأیید مواضع هیچ‌یک از دو طرف نباشیم. به خصوص موضع مردم و افکار عمومی به میزان زیادی از آرزواندیشی و غفلت از واقعیت‌های زندگی اجتماعی و الزامات نظم سیاسی فاسد و فاسد کننده و فقدان بسترهای حقوقی لازم برای ایجاد یک تشکیلات سیاسی مردم‌بنیاد رنج می‌برد (فی المثل در قانون انتخابات و قانون احزاب، حزب حق رأی نداشت و کرزی و غنی هر دو در برابر دادن کوچک‌ترین سهمی برای احزاب مخالفت کردند و طنز کار این بود که برخی احزاب دولت‌ساخته نیز برای عدم حق رأی احزاب تلاش داشتند). اما تمایل به استثناسازی حتی اگر از سر فرار از مسئولیت هم صورت گرفته باشد، باز هم سزاوار تأمل است زیرا که پیامدهای وحشتناک دارد. آیا واقعا حزب وحدت یک استثنا بود و دیگر ظرفیت اجتماعی هزاره‌ها توانایی ایجاد تشکیلات و واکنش به وضعیت‌شان را ندارد؟ پاسخ اگر مثبت باشد نیازمند آسیب‌شناسی‌های بسیار و مطالعات جدی در تحول اجتماعی جامعه هزاره از سرطان ۱۳۶۸ تا کنون است. اگر پاسخ به موضع استثنانگاری منفی باشد نخست باید موضع و منطق استثنانگراها افشا و رد گردد و سپس سترونی و انسداد کنونی مورد بررسی جدی قرار گیرد. افشای موضع استثنانگراها تنها در این نیست که آنان یک گروه ذی‌نفع بودند و منافع خود را در شقاق اجتماعی

جامعه هزاره جستجو می‌کردند، بلکه بایستی زمینه‌های اجتماعی و ساختاری فرصت‌طلبی و لمپنیسم سیاسی که به استثنانگراها امکان ظهور داده‌اند، بایستی مورد بررسی آسیب‌شناسانه فنی و همه‌جانبه قرار گیرد.

خلاصه، حزب وحدت که ماه سرطان امسال ۳۶ سال از تأسیس آن می‌گذرد، در عالم واقع چیزی زیادی از آن باقی نمانده است. اما با تبدیل شدن به الگوی موفق و تجدیدپذیر در ذهن جامعه از یکسو و ارایه روایت استثنا انگارانه از آن توسط نخبگان سیاسی جامعه هزاره از سوی دیگر، همچنان بخشی از مخیله سیاسی جامعه هزاره را تشکیل می‌دهد. چشم‌انداز تجدید، نوسازی و احیای آن تیره و تاریک است ولی سرگذشت تلخ و دردناک آن به وضوح نشان دهنده این نکته است که اگر دایه مناسبی پیدا شود زهدان اجتماعی جامعه هزاره از پرورش نوزاد مشابه ناتوان نیست. برغم استثنانگرای‌هایی عافیت‌طلبانه، تجربه تاریخی حزب وحدت را اگر تکرارپذیر هم ندانیم، دست‌کم می‌توانیم نشانی از ظرفیت و فعال بودن دینامیسم سیاسی جامعه هزاره بدانیم که دست‌کم امکان تولید مشابه آن وجود دارد. و در هر حال حزب وحدت یک دست‌آورد موفق در کارنامه سیاسی مردم هزاره است و آنان با نگاهی به این تجربه می‌توانند قدرت غلبه بر اختلاف نظر و مشکلات داخلی و ظرفیت ایجاد یک تشکل سیاسی را در تاریخ خود ببینند و به پست و بلندی‌های مسیر تکامل تاریخی خود بیشتر واقف شوند. فقط.

بررسی گفتمان هویت و هژمونی در حزب وحدت اسلامی

دکتر غلام‌احیا حسینی

چکیده

این مقاله به بررسی جریان فکری که حزب وحدت اسلامی افغانستان ایجاد کرده است، می‌پردازد و با استفاده از چارچوب نظری تحلیل گفتمان لاکلا و موف، این پژوهش نحوه شکل‌گیری، تداوم و تغییرات گفتمان هویتی حزب وحدت را در بستر منازعات قومی، زبانی و سیاسی تحلیل می‌کند. روش پژوهش کیفی، مبتنی بر تحلیل گفتمان انتقادی است. یافته‌ها نشان می‌دهد حزب وحدت توانسته است با ایجاد یک گفتمان هویتی منسجم و تلفیقی تا حدودی هژمونی فکری را در میان شیعیان افغانستان به‌دست آورد، اما در سال‌های اخیر به‌دلیل تحولات سیاسی و اجتماعی، انسجام این گفتمان دچار چالش شده است. این مقاله با ارائه پیشنهاداتی برای تحقیقات آینده و تحلیل تطبیقی، به‌درک عمیق‌تری از پویایی‌های فکری و سیاسی شیعه در افغانستان کمک می‌کند.

واژگان کلیدی: حزب وحدت اسلامی، عبدالعلی مزاری، شیعیان افغانستان، هزاره‌ها، تحلیل گفتمان.

مقدمه

تحولات سیاسی و اجتماعی چند دهه اخیر افغانستان، عرصه شکل‌گیری، تثبیت و گاه فروپاشی گفتمان‌های متنوع قومی، مذهبی و سیاسی بوده‌اند. در این میان - جامعه شیعه افغانستان - عمدتاً متشکل از قوم هزاره - از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده‌است؛ جایگاهی که نه تنها از منظر دینی، بلکه به‌واسطه مطالبات تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آن‌ها؛ نیز، اهمیت می‌یابد. حزب وحدت اسلامی افغانستان به رهبری شهید عبدالعلی مزاری از برجسته‌ترین جریان‌های سیاسی شیعیان افغانستان در دوره معاصر به‌شمار می‌آید. این حزب، نه صرفاً یک بازیگر سیاسی، بلکه حامل یک گفتمان فرهنگی - هویتی است که در پی بازتعریف و بازسازی جایگاه شیعیان در نظام قدرت افغانستان بوده است. در سه دهه



اخیر، تحولات چشم‌گیری در فضای فکری و گفتمانی این حزب پدید آمده‌اند. ظهور نیروهای جدید، فراز و فرودهای امنیتی، چرخش‌های گفتمانی و تأثیرات متقابل منطقه‌ای، موجب شده‌اند تا گفتمان حزب وحدت اسلامی، نه تنها بازتاب‌دهنده یک هویت مذهبی صرف نباشد، بلکه درگیر بازتولید نوعی هژمونی فکری - اجتماعی در متن جامعه‌ای چندقومی گردد. بررسی این تحولات در بستر نظری تحلیل گفتمان، می‌تواند تصویری دقیق از چگونگی شکل‌گیری، تداوم یا زوال جریان‌های فکری شیعه معاصر افغانستان ارائه دهد.

تحلیل گفتمانی روند شکل‌گیری، تحول و هژمونی جریان فکری حزب وحدت اسلامی افغانستان در بستر منازعات قومی، مذهبی و سیاسی با اتکا به چارچوب نظری لاکلا و موف درباره گفتمان، هویت و هژمونی، است و این نوشتار در پی آن است که نشان دهد چگونه حزب وحدت با استفاده از مفاهیم گفتمانی، دال‌های مرکزی و زنجیره‌های هم‌ارزی، پروژه هویتی خود را سامان داده و در رقابت با گفتمان‌های رقیب، در پی تثبیت هژمونی فکری و

سیاسی خود بوده است.

هدف اصلی این پژوهش، تحلیل ساختار گفتمانی حزب وحدت اسلامی افغانستان با تأکید بر نحوه بازنمایی هویت، منازعه و هژمونی در گفتمان این حزب است. این پژوهش تلاش می‌کند با بهره‌گیری از چارچوب نظری لاکلا و موف، فرایندهای شکل‌گیری معنا، تثبیت دال‌های مرکزی و منازعه بر سر گفتمان‌های رقیب را تحلیل کند و به‌درک عمیق‌تری از سیر تحولات گفتمانی این جریان سیاسی برسد.

پرسش اصلی پژوهش به شرح زیر است:

۱. چگونه حزب وحدت اسلامی افغانستان با بهره‌گیری از گفتمان هویتی، به بازتولید معنا و مشروعیت سیاسی در میان شیعیان افغانستان پرداخته است؟

پرسش‌های فرعی عبارت‌اند از:

۲. دال‌های مرکزی و زنجیره‌های هم‌ارزی گفتمان حزب وحدت چه بوده‌اند؟

۳. حزب وحدت اسلامی چگونه با دیگر گفتمان‌های قومی، مذهبی و ملی وارد منازعه یا تعامل شده است؟

۴. چه عواملی باعث تقویت یا افول هژمونی این گفتمان شده‌اند؟

ادبیات مرتبط با جریان‌های فکری شیعه در افغانستان و چارچوب‌های نظری مورد استفاده در این تحقیق شامل سه دسته عمده است که عبارت‌اند از: نظریه‌های هویت اجتماعی، چارچوب گفتمان و هژمونی لاکلا و موف، و گونه‌شناسی‌های تجربی از جریان‌های فکری شیعی در افغانستان است.

نظریه‌های هویت اجتماعی: هویت اجتماعی یکی از مفاهیم بنیادی در علوم اجتماعی است که در مطالعات اقلیت‌ها، قومیت و مذهب نقش کلیدی دارد. نظریه هویت اجتماعی، هنری تاجفل و جان ترنر (Tajfel & Turner, 1986) بر این فرض استوار است که افراد، از طریق عضویت در گروه‌های اجتماعی مختلف، به تعریف خود و تمایز از دیگری دست می‌زنند. فرآیند «درون‌گروه/ برون‌گروه» و تأکید بر خود — تعیین هویتی، از ویژگی‌های کلیدی این نظریه است. در زمینه افغانستان، کاربرد این نظریه در تحلیل نحوه بازنمایی هویت شیعیان به‌ویژه هزاره‌ها می‌تواند مؤثر باشد، چرا که آن‌ها در بسیاری از مقاطع تاریخی با حذف و طرد اجتماعی مواجه بوده‌اند. این نظریه به ما کمک می‌کند تا سازوکارهای روان‌شناختی — اجتماعی تشکیل هویت گروهی و تأثیر آن بر رفتار سیاسی را درک کنیم.

نظریه گفتمان و هژمونی لاکلاوموف: نظریه گفتمان ارنستو لاکلاوشانتال موف، (Laclau & Mouffe, 2001) بر مبنای ساختارهای مفهومی دال مرکزی، زنجیره‌های هم‌ارزی، دال تهی و گفتمان‌های رقیب، ابزاری تحلیلی برای درک چگونگی شکل‌گیری هویت‌های سیاسی فراهم می‌کند. طبق این نظریه، هویت‌ها، نه ذاتی، بلکه نتیجه فرآیندهای گفتمانی و موقتی هستند. در این چارچوب، هژمونی زمانی تحقق می‌یابد که یک گفتمان خاص بتواند دال‌های شناور را به‌سود خود تثبیت کرده و رقیبان را طرد

کند. این نظریه در زمینه افغانستان کمتر به‌کار رفته اما ظرفیت بالایی برای تحلیل رقابت‌های سیاسی — هویتی به‌ویژه میان گروه‌های قومی و مذهبی دارد. لاکلاوموف تأکید دارند که معنا همواره متزلزل و ناتمام است و گفتمان‌ها در پی بستن این معنا برای اهداف هژمونیک هستند.

جریان‌های مذهبی و سیاسی شیعیان در افغانستان: پژوهش‌های متعددی به‌بررسی جریان‌های مذهبی و سیاسی شیعیان در افغانستان پرداخته‌اند (Mousavi, 1998; Roy, 1994; Emadi, 2005). این پژوهش‌ها جریان‌های فکری شیعه را به دسته‌های سنت‌گرا، انقلابی، اصلاح‌طلب و سیاسی تقسیم کرده‌اند. با این حال، اغلب این دسته‌بندی‌ها ایستا و فاقد تحلیل گفتمانی هستند. همچنین، بسیاری از مطالعات پیشین به‌جای تمرکز بر دینامیسم درونی گفتمان‌ها، صرفاً به شخصیت‌های رهبری یا سیاست‌های حزبی توجه کرده‌اند. کمبود تحلیل‌های عمیق‌تر از چگونگی شکل‌گیری و تحول گفتمان‌های شیعی و رابطه آن‌ها با ساختار قدرت در افغانستان احساس می‌شود.

شکاف‌های پژوهشی: اولاً، فقدان استفاده از چارچوب گفتمانی در تحلیل جریان‌های فکری شیعه در افغانستان مشهود است. بیشتر مطالعات در مورد حزب وحدت و رهبری آن، جنبه تاریخی و یا روایتی داشته‌اند و کمتر به تحلیل ساختاری — گفتمانی پرداخته‌اند. این رویکردها اغلب قادر به تبیین دینامیک‌های پنهان گفتمان‌ها و تحولات هویتی نیستند. در مجموع، مرور ادبیات نشان می‌دهد که چارچوب گفتمانی مبتنی بر نظریه لاکلاوموف، می‌تواند ابزاری برای تحلیل تحولات هویتی و گفتمانی شیعیان افغانستان فراهم آورد؛ به‌ویژه در موضوع حزب وحدت اسلامی که تاکنون کمتر از این منظر مورد بررسی گرفته است.

چارچوب نظری این پژوهش بر پایه تلفیقی از نظریه

گفتمان ارنستو لاکلاو و شانتال موف، نظریه هویت اجتماعی (تاجفل و ترنر)، و رویکردهای مربوط به هژمونی و منازعه نمادین در بستر جوامع چندقومیتی طراحی شده است. در این بخش، مفاهیم کلیدی‌ای هم‌چون گفتمان، دال مرکزی، زنجیره هم‌ارزی، دال تهی، هویت، منازعه و هژمونی توضیح داده شده و کاربست آن‌ها در تحلیل جریان‌های فکری شیعه افغانستان و گفتمان حزب وحدت، تبیین می‌شود.

مفهوم گفتمان در نظریه لاکلاو و موف: در نظریه لاکلاو و موف، گفتمان به عنوان ساختاری زبانی - اجتماعی درک می‌شود که از طریق آن معنا تولید و تثبیت می‌شود. گفتمان تنها مجموعه‌ای از واژگان نیست، بلکه شبکه‌ای از روابط معنایی است که در چارچوب آن، مفاهیم، هویت‌ها و موضوعات اجتماعی تعریف و بازتعریف می‌شوند. (Mouffe & Laclau, 1985). در این نگاه، هیچ معنایی ذاتاً تثبیت شده نیست، بلکه از طریق منازعه‌های گفتمانی و مبارزه بر سر هژمونی تعیین می‌شود. این مفهوم به ما اجازه می‌دهد تا سیاست را نه صرفاً مجموعه‌ای از تصمیمات و اقدامات، بلکه به عنوان صحنه‌ای برای مبارزه گفتمانی بر سر تعریف واقعیت و مشروعیت بخشی به هویت‌ها درک کنیم.

دال مرکزی، دال تهی و زنجیره هم‌ارزی: یکی از مفاهیم کلیدی در نظریه گفتمان لاکلاو و موف، «دال مرکزی» (nodal point) است؛ دالی که دیگر عناصر گفتمان حول آن سازمان می‌یابند. «دال تهی» (empty signifier)؛ نیز، دالی است که می‌تواند خواست‌ها و معانی متفاوت و حتی متضاد را در خود جای دهد و برای ایجاد وحدت گفتمانی مورد استفاده قرار گیرد. «زنجیره هم‌ارزی» (chain of equivalence)؛ نیز، اشاره به فرایند پیوند میان دال‌های متنوع برای ساختن یک کلیت گفتمانی دارد که نوعی انسجام معنایی ایجاد می‌کند. (Howarth, 2000) در گفتمان حزب وحدت اسلامی، مفاهیمی همچون «وحدت»، «هویت

شیعی»، «عدالت اجتماعی» و «مقاومت» در نقش دال‌های مرکزی ظاهر می‌شوند که دیگر عناصر گفتمان حول آن‌ها معنا می‌گیرند و از طریق زنجیره‌های هم‌ارزی به یکدیگر پیوند می‌خورند. این مفاهیم قادرند خواسته‌های متنوع گروه‌های مختلف را ذیل یک چتر واحد گرد آورند.

هویت و منازعه گفتمانی: در چارچوب نظری این پژوهش، هویت، نه امری ثابت و ذاتی است، بلکه برساخته‌ای گفتمانی در نظر گرفته می‌شود. هویت‌های قومی، مذهبی و سیاسی در افغانستان محصول گفتمان‌هایی هستند که با بازنمایی خود و دیگری، مرزهای درونی و بیرونی را ترسیم می‌کنند. این بازنمایی‌ها از طریق مقابله با «غیر» یا «دیگری» ساخته می‌شوند و همواره در معرض منازعه و بازتعریف‌اند (Hall, 1996). در منازعه گفتمانی، بازیگران مختلف سیاسی می‌کوشند روایت خود از واقعیت را به عنوان «هویت مشروع» تحمیل کنند. حزب وحدت؛ نیز، از همین طریق تلاش دارد تا روایت خاصی از هویت شیعی افغانستان را تولید و تثبیت کند که در تقابل با گفتمان‌های قوم‌گرایانه، سلفی - تکفیری قرار دارد. این منازعه، نه تنها بر سر معنا، بلکه بر سر قدرت و منابع؛ نیز، است.

هژمونی و سیاست رادیکال: در نظریه لاکلاو و موف، هژمونی به توانایی یک گفتمان برای تثبیت معنا در شرایط ناپایدار اشاره دارد. گفتمان‌ها در عرصه سیاسی با یکدیگر برای کسب هژمونی رقابت می‌کنند. هژمونی زمانی شکل می‌گیرد که یک گفتمان بتواند زنجیره‌ای از خواست‌ها را به گونه‌ای بازنمایی کند که خود را یگانه پاسخ‌گو به این مطالبات نشان دهد (Laclau, 2005). در تحلیل حزب وحدت اسلامی، باید بررسی کرد که چگونه این حزب با استفاده از مفاهیمی همچون «شهادت»، «حقوق اقلیت‌ها»، و «مشارکت عادلانه»، زنجیره‌ای از مطالبات را به یک گفتمان منسجم پیوند داده و تلاش کرده است جایگاه



هویت شیعی و بررسی منازعات گفتمانی با سایر جریان‌های فکری و قومی. این مدل به ما امکان می‌دهد تا سیر تحول گفتمانی حزب وحدت اسلامی را در بستر سیاسی-اجتماعی افغانستان بازخوانی و تحلیل کنیم. هدف‌نهایی، دستیابی به یک تصویر جامع و فراگیر دینامیک از چگونگی بازنمایی هویت، منازعه و هژمونی در گفتمان این حزب است.

تحلیل گفتمان حزب وحدت اسلامی

درباره گفتمان حزب وحدت اسلامی افغانستان، یافته‌ها بر شناسایی دال‌های مرکزی، زنجیره‌های هم‌ارزی، و تضادها و چالش‌های گفتمانی تمرکز دارند. تحلیل نشان می‌دهد که گفتمان حزب وحدت اسلامی، بر محور چند دال مرکزی اصلی شکل گرفته و تحول یافته است. این دال‌ها نقش ستون فقرات معنایی گفتمان را ایفا می‌کنند و عناصر دیگر حول آن‌ها سازمان می‌یابند:

عدالت اجتماعی

رهبر حزب وحدت در بسیاری از سخنرانی‌های خود

هژمونیک در میان شیعیان و سایر اقلیت‌ها به‌دست آورد.

تلفیق با نظریه هویت اجتماعی: نظریه هویت اجتماعی (Tajfel & Turner, 1979)؛ نیز، به‌درک بهتر از سازوکارهای هویت‌سازی در چارچوب گروه‌های اجتماعی کمک می‌کند. این نظریه بر تمایزگذاری میان «ما» و «آنها» و نقش برجسته‌تعلق گروهی در شکل‌گیری رفتارهای سیاسی و اجتماعی تأکید دارد. تلفیق این نظریه با تحلیل گفتمان لاکلاو و موف، امکان تحلیل دقیق‌تری از نحوه بازنمایی «خود» و «دیگری» در گفتمان حزب وحدت فراهم می‌کند. این تلفیق به ما کمک می‌کند که نه تنها ابعاد گفتمانی هویت، بلکه ابعاد روان-شناختی و اجتماعی آن را؛ نیز، در نظر بگیریم.

مدل تحلیلی پژوهش: براین اساس، مدل تحلیلی پژوهش بر مطالعه روندهای گفتمانی حزب وحدت اسلامی تمرکز دارد: شناسایی دال‌های مرکزی، بررسی زنجیره‌های هم‌ارزی، تحلیل نحوه تولید و بازتولید

بر این نکته تأکید دارد که «ما حقوق ملت خود را خواهانیم و عدالت اجتماعی را در جامعه می‌خواهیم و انحصارطلبی را نفی می‌کنیم هرکس که باشد» (حیدریگی و فصیحی، ۱۳۹۷: ۶۹).

«عدالت اجتماعی» یکی از پایدارترین و قدرتمندترین دال‌های مرکزی در گفتمان حزب وحدت بوده است. این مفهوم نه تنها شامل مطالبات اقتصادی و توزیع عادلانه منابع می‌شود، بلکه به معنای رفع تبعیض‌های تاریخی علیه هزاره‌ها و شیعیان در ساختار قدرت افغانستان؛ نیز، است. این دال با مفاهیمی چون «حقوق شهروندی برابر»، «مشارکت عادلانه در حکومت»، و «رفع ستم قومی» در زنجیره هم‌ارزی قرار می‌گیرد. در سخنرانی‌های شهید مزاری و بیانیه‌های اولیه حزب، این دال به شدت برجسته است. رهبر حزب وحدت به این موضوع، در بیشتر سخنرانی‌های خود تأکید داشت که «در گذشته هیچ‌گاه نظام عادلانه‌ای خالی از تبعیض و ظلم در افغانستان وجود نداشته و پایه‌های تبعیض و ظلم و بی‌عدالتی، در نظام‌های گذشته کشور گذاشته شده طبیعی است که بعد از چهارده سال جهاد همه اقشار مردم می‌خواهند که مطابق موازین اسلامی و بر مبنای عدالت اجتماعی نظام دلخواه‌شان را به وجود بیاورند و همه در به وجود آوردن نظام و حکومت و در اداره آینده و آبادی مملکت، شریک و سهیم باشند.» (حیدریگی و فصیحی، ۱۳۹۷: ۱۲۴) و «ما سه چیز در این مملکت می‌خواهیم: یکی رسمیت مذهب ما و دیگر این که تشکیلات گذشته ظالمانه بوده و باید تغییر کند. سوم این که شیعه در تصمیم‌گیری شریک باشد.» (حیدریگی و فصیحی، ۱۳۹۷: ۶۷)

هویت شیعی و هزاره

«هویت شیعی» و «هویت هزاره» به عنوان دو روی یک سکه در گفتمان حزب وحدت مطرح شده‌اند. این دال مرکزی، تلاشی برای مفصل‌بندی هویت

مذهبی و قومی در یک کلیت واحد است. «هویت شیعی» با مفاهیمی چون «تشیع اثنی عشری»، «فقه جعفری»، و «محبت اهل بیت» گره خورده است، رهبر حزب وحدت هویت شیعه بودن را افتخار هزاره‌ها می‌داند «این افتخار برای ما بس است که ما پیرو امام حسین (ع) هستیم که می‌گوید حیات عقیده است و جهاد ... آن عقیده چیست؟ ولایت علی (ع) است که شما دارید و در راه این عقیده جهاد کردید. من فکر می‌کنم که همین افتخار بزرگ برای ما و شما کافی است که پیرو علی (ع) و حسین (ع) هستیم... مسلماً اگر شش جنگ را ارزیابی کنیم، شما هیچ گناهی نداشتید غیر این که شیعه علی (ع) و پیرو علی (ع) بوده‌اید.» (حیدریگی و فصیحی، ۱۳۹۷: ۵۵)

در حالی که «هویت هزاره» بر مبنای «مظلومیت تاریخی» و «مقاومت در برابر ظلم» مفصل‌بندی می‌شود که البته این دو مورد اخیر در فرهنگ شیعه هم جایگاه خود را دارد و نمونه‌های تاریخی آن‌هم در تاریخ تشیع می‌توان یافت. این دال مرکزی تلاش می‌کند تا یک هویت قوی و متمایز را در برابر گفتمان‌های غالب و اغلب قوم‌گرایانه حاکم در افغانستان ایجاد کند.

«اسلام می‌گوید که ما شما را قبیله قبیله خلق کردیم. اما چرا قبیله قبیله خلق کردیم؟ «لتعارفوا» تا یک‌دیگر را بشناسید. پس در این جا می‌بینیم که اسلام این قوم و آن قوم را و این که هر کسی به نام قوم و طایفه‌اش یاد شود صحنه گذاشته و این جرم نیست. اگر ما می‌گوییم هزاره یا تاجیک یا پشتون یا ازبک این امر از نظر اسلام هیچ‌گونه محکومیتی ندارد... وقتی اسلام بر وجود اقوام صحنه گذاشته پس چرا هزاره بودن جرم باشد؟» (حیدریگی و فصیحی، ۱۳۹۷: ۱۷۵)

مقاومت و شهادت

مفهوم «مقاومت» و «شهادت» به‌ویژه در دوران جهاد، به یک دال مرکزی قدرت‌مند تبدیل شد. این دال، نه





پرچم مقاومت در غرب کابل گردآورد و خود در دیدار با موسفیدان و منورین هزاره در خزان ۱۳۷۱ در غرب کابل می‌گوید: خوش وقتم از این‌که شما را در مقرر فرماندهی مردم هزاره در پایتخت افغانستان ملاقات می‌کنم و این پیروزی را که بعد از چهارده سال رنج و فشار به کمک خدا و همت مردم نصیب ما شد به شما تبریک می‌گویم این پیروزی مربوط گروه خاص طایفه خاص و یا نژاد خاص نیست. بلکه مال ملت افغانستان است و به همه مردم تعلق دارد. این مسئله که ما طی سه‌صد سال محکوم بودیم در تاریخ افغانستان محو شده بودیم و کسی ما را با هویت هزاره قبول نداشت و هزاره گفتن و هزاره بودن در این مملکت به زعم بعضی‌ها ننگ بود. امروز الحمدلله از بین رفته» (حیدریگی و فصیحی، ۱۳۹۷: ۴۳ و دولت‌آبادی، ۱۳۸۵: ۲۸۷-۲۸۸)

وحدت و همبستگی ملی

به‌رغم تأکید بر هویت خاص، حزب وحدت اسلامی، همواره بر «وحدت ملی» و «همبستگی اقوام» در افغانستان تأکید کرده است. این دال مرکزی تلاش

تنها یادآور فداکاری‌های شهید مزاری و یارانش است، بلکه به‌عنوان یک استراتژی گفتمانی برای بسیج نیروها و ایجاد همبستگی درونی به‌کار رفته است. «مقاومت» در برابر «استبداد»، «ظلم»، و «افراط‌گرایی» قرار می‌گیرد و با مفاهیمی چون «ایثار»، «فداکاری»، و «حفظ ارزش‌های اسلامی - انسانی» در زنجیره هم‌ارزی قرار می‌گیرد. این دال، مشروعیت تاریخی و اخلاقی برای حزب فراهم می‌کند.

مقاومت پر افتخار سه ساله غرب کابل در برابر گروه‌های افراطی قومی و مذهبی، منبعی برای خلق روایت‌ها و گفتمان نو برای هزاره‌ها، در پی داشت. آقای دولت‌آبادی به‌درستی به این مطلب اشاره می‌کند که «در حقیقت مزاری در غرب کابل از نو زاده شد، او در این‌جا بود که استعداد و توانایی خود در امر رهبری مردم هزاره را که در طول یک قرن بی‌سرنوشت بودند به‌نمایش گذاشت. مزاری در طول تاریخ هزاره‌ها و هزاره‌جات، یگانه رهبری است که توانست تمامی هزاره‌ها را از هر قول و طایفه و هر شهر و دیار تحت یک نام حزب وحدت و زیر یک

می‌کند تا هویت شیعی و هزاره را در چارچوب یک افغانستان متنوع و چندقومیتی بازتعریف کند. این مفهوم با دال‌های تهی مانند «افغانستان واحد» و «هم‌زیستی مسالمت‌آمیز» پیوند خورده است. این دال نشان‌دهنده پذیرش ضرورت همکاری با سایر اقوام و گروه‌های سیاسی برای آینده افغانستان است.

«ما مردم افغانستانیم هیچ نژادی را نمی‌خواهیم نفی کنیم. ترکمن است، هزاره است، تاجیک است، افغان است، ایماق و دیگر اقوام هستند. همه آنها بیایند در این مملکت برادروار زندگی کنند و هر کس به حقوق‌شان برسند و هر کس درباره سرنوشت خودش تصمیم بگیرد. این حرف ماست.» (حیدریگی و فصیحی، ۱۳۹۷: ۴۷ و دولت‌آبادی، ۱۳۸۵: ۲۸۹)

زنجیره‌های هم‌ارزی در گفتمان حزب وحدت دال‌های مرکزی فوق از طریق زنجیره‌های هم‌ارزی به یک‌دیگر و به سایر مفاهیم گفتمانی پیوند خورده‌اند:

• عدالت اجتماعی ↔ حقوق هزاره‌ها ↔ مشارکت سیاسی برابر ↔ نظام غیرمتمرکز: این زنجیره نشان می‌دهد که چگونه مطالبه عدالت اجتماعی به‌طور مستقیم با حقوق قومی و ساختار سیاسی کشور گره خورده است.

• هویت شیعی ↔ مظلومیت تاریخی ↔ مقاومت در برابر ظلم ↔ شهادت مزاری: این زنجیره، هویت مذهبی را با تاریخ مبارزات و مفهوم شهادت در هم می‌آمیزد.

• وحدت ملی ↔ دفع تهدیدات مشترک ↔ همکاری اقوام ↔ آینده مشترک: این زنجیره بر ضرورت همبستگی برای مقابله با چالش‌هایی مانند برتری طلبی یک قوم بر اقوام دیگر و حفظ تمامیت ارضی افغانستان تأکید دارد.^۱

منازعه با گفتمان‌های رقیب

گفتمان حزب وحدت اسلامی همواره در منازعه با گفتمان‌های رقیب بوده است:

• گفتمان سلفی جهادی مانند داعش: حزب وحدت این گفتمان را نماینده «استبداد دینی»، «تبعیض قومی»، و «ضدیت با مدرنیته» معرفی می‌کند. این گفتمان به‌شدت طرد شده و در نقطه مقابل با هویت شیعی و هزاره قرار می‌گیرد.

• گفتمان قوم‌گرایانه حاکم (پشتون‌محورو تاجیک‌محور): این گفتمان حزب وحدت را به‌عنوان صدای مشروع هزاره‌ها در برابر ناسیونالیسم پشتون‌محور معرفی می‌کند. مبارزه برای مشارکت برابر و غیرمتمرکزسازی قدرت در این زمینه شکل می‌گیرد.

• گفتمان ملی‌گرایی سکولار: در برخی مقاطع، حزب وحدت با گفتمان ملی‌گرایی سکولار نیز در تضاد قرار می‌گیرد، به‌ویژه در مورد جایگاه مذهب و هویت‌های قومی در دولت.

تحولات گفتمانی و چالش‌ها

در سه دهه اخیر، گفتمان حزب وحدت دست‌خوش تحولاتی شده است:

• دوره پساطالبان (۲۰۰۱-۲۰۱۴): پس از سقوط طالبان، تأکید بر مشارکت سیاسی و بازسازی ملی افزایش یافت. دال «عدالت اجتماعی» با تأکید بر بازگرداندن حقوق از دست رفته و مشارکت در فرایندهای دموکراتیک، برجسته‌تر شد.

• دوره ریاست‌جمهوری غنی و فروپاشی جمهوری (۲۰۰۱-۲۰۲۱): در این دوره، با افزایش تنش‌های قومی و سیاسی و ضعف دولت مرکزی، گفتمان «مقاومت» و «هویت هزاره» بار دیگر تقویت شد. هم‌چنین، چالش‌هایی درونی در حزب بر سر ماهیت

۱. تمام موارد ذکر شده در زنجیره‌های هم‌ارزی را در مجموعه سخنرانی‌های رهبر فقید حزب وحدت شهید مزاری، کتاب «احیای هویت»، می‌توان مشاهده و مستند سازی نمود.

گفتمان و استراتژی‌های سیاسی پدید آمد.

• دوره حاکمیت مجدد طالبان (۲۰۲۱-۲۰۲۵): با بازگشت طالبان، گفتمان «مقاومت» در برابر «استبداد» و «تبعیض» دوباره به مرکز توجه بازگشت. با این حال، تشتت در میان نیروهای شیعه و هزاره، انسجام گفتمان حزب را با چالش جدی مواجه کرده است. دال «وحدت» در این دوره به یک «دال تهی» تبدیل شده که آرزوی بازگشت به گذشته و اتحاد در برابر دشمن مشترک را در خود جای می‌دهد.

چالش‌های اصلی که گفتمان حزب وحدت در سال‌های اخیر با آن روبه‌رو بوده، شامل موارد زیر است:

• تشتت در رهبری: فقدان یک رهبری کاریزماتیک مانند شهید مزاری، موجب پراکندگی دال‌های مرکزی و ظهور تفسیرهای متفاوت از گفتمان حزب شده است.

• تغییر نسل: نسل جدید شیعیان و هزاره‌ها ممکن است اولویت‌ها و خواسته‌های متفاوتی داشته باشند که نیاز به باز-مفصل‌بندی دال‌های مرکزی را ایجاد می‌کند.

• فشارهای منطقه‌ای و بین‌المللی: تأثیر قدرت‌های منطقه‌ای بر جریان‌های شیعه در افغانستان، گفتمان حزب را تحت تأثیر قرار داده است.

• ظهور گفتمان‌های رقیب داخلی: ظهور گروه‌های سیاسی جدید یا گفتمان‌های درون قومی که از درون جامعه هزاره برخاسته‌اند، هژمونی حزب را به چالش کشیده‌اند.

این نتایج نشان می‌دهد که در حالی که حزب وحدت اسلامی توانسته است یک گفتمان هویتی منسجم را در میان شیعیان افغانستان ایجاد کند، این گفتمان همواره در معرض چالش و بازتعریف بوده است.

با توجه به مطالب پیش گفته به‌جا است که در این جا چگونگی عملکردهای گفتمانی حزب وحدت

اسلامی در ساخت هویت، ایجاد هژمونی و مواجهه با منازعات در افغانستان تبیین گردد.

مفصل‌بندی هویتی و هژمونی در گفتمان حزب وحدت

یافته‌ها به‌وضوح نشان می‌دهند که حزب وحدت اسلامی، به‌ویژه در دوران اولیه و پس از آن، به‌نحو موفقی توانسته است یک «مفصل‌بندی هویتی» پیچیده را در میان شیعیان افغانستان (عمدتاً هزاره‌ها) ایجاد کند. این مفصل‌بندی از طریق پیوند زدن دال‌های مرکزی «عدالت اجتماعی»، «هویت شیعی/ هزاره»، «مقاومت» و «وحدت ملی» صورت گرفته است. این دال‌ها به‌عنوان نقاط گروهی عمل کرده‌اند که معنای سایر دال‌های شناور مانند «حقوق»، «مشارکت»، «برابری» و «استقلال» را تثبیت کرده‌اند.

بهره‌گیری از مفهوم «مظلومیت تاریخی» قوم هزاره و پیوند آن با آموزه‌های «شهادت» و «عدالت‌خواهی» در تشیع، توانسته است یک روایت منسجم و قدرتمند از هویت شیعی - هزاره‌ای بسازد. این روایت، در مواجهه با گفتمان‌های طردکننده و تبعیض‌آمیز (مانند گفتمان داعش یا ناسیونالیسم افراطی پشتون و تاجیک محور)، به‌قوت هم‌بستگی درونی در میان شیعیان کمک کرده و حس مشترک هویت گروهی را بر پایه «ما» در برابر «آن‌ها» تقویت کرده است. (Tajfel & Turner, 1986).

هژمونی فکری حزب وحدت در میان شیعیان افغانستان، تا حد زیادی از طریق توانایی آن در ارائه یک گفتمان فراگیر که پاسخ‌گوی آرزوها و مطالبات متنوع (سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، مذهبی) این جامعه بود، حاصل شده است. این حزب توانست با پر کردن دال تهی «آزادی» (که می‌توانست معانی متفاوتی برای گروه‌های مختلف داشته باشد) با معنای خاص خود یعنی «آزادی از ستم قومی و مذهبی» و «مشارکت عادلانه»، به گفتمان غالب تبدیل شود. این فرایند، مبارزه مستمر بر سر معنا بود که حزب در آن

توانست دال‌های شناور را به سوی خود جذب کند.

پویایی منازعه گفتمانی و دال‌های تهی

گفتمان حزب وحدت، نه تنها یک ساختار ایستا نیست، بلکه همواره در یک فرایند پویا و منازعه‌آمیز با گفتمان‌های رقیب قرار داشته است. تضاد با گفتمان‌های قوم‌گرایانه به تقویت مرزهای هویتی حزب کمک کرده است. این تضادها، امکان تثبیت معنا را برای دال‌های مرکزی حزب فراهم آورده‌اند.

مفهوم «وحدت» به‌عنوان یک دال تهی در گفتمان حزب وحدت اسلامی، نقش کلیدی ایفا کرده است. این دال توانست خواست‌های متنوعی را از «وحدت درونی قوم هزاره» تا «وحدت ملی اقوام افغانستان» در خود جای دهد. این ابهام معنایی، به حزب امکان داد تا در شرایط مختلف سیاسی، انعطاف‌پذیری گفتمانی داشته باشد و گروه‌های مختلف را با خود همراه سازد. در دوران پس از شهید مزاری و به‌ویژه پس از ۲۰۰۱، این دال تهی با مفاهیم «بازسازی ملی»، «دموکراسی» و «مشارکت در دولت» پر شده است.

چالش هژمونی و گسست‌های گفتمانی

در سال‌های اخیر، انسجام و هژمونی گفتمان حزب وحدت دچار چالش شده است. این چالش‌ها از چندین منبع ناشی می‌شوند:

۱. بحران رهبری: فقدان رهبری کاریزماتیک و توانمند پس از شهید مزاری، به تشتت در رهبری و ظهور تفاسیر متعدد از گفتمان حزب انجامیده است. این امر باعث شده که دال‌های مرکزی دچار ابهام شوند و زنجیره‌های هم‌ارزی تضعیف گردند. در نتیجه، توانایی حزب در مفصل‌بندی خواست‌های مختلف و جذب دال‌های شناور کاهش یافته است.

۲. تغییرات اجتماعی و نسلی: نسل جدید شیعیان و هزاره‌ها، با دسترسی به اطلاعات جهانی و تجربیات جدید، ممکن است اولویت‌هایی متفاوت با نسل‌های پیشین داشته باشند. این امر می‌تواند منجر به گسست‌های گفتمانی درون جامعه شود؛ به‌عنوان

مثال، برخی جوانان ممکن است به‌جای تأکید بر هویت قومی/مذهبی، بر هویت ملی یا حقوق شهروندی تأکید بیشتری داشته باشند. این پدیده، نیازمند باز-مفصل‌بندی دال‌های مرکزی حزب برای پاسخ‌گویی به مطالبات جدید است.

۳. فشارهای بیرونی و داخلی: تحولات سیاسی منطقه‌ای، مانند نقش ایران و پاکستان، و نیز، ظهور بازیگران داخلی جدید، بر پویایی گفتمان حزب تأثیر گذاشته است. این فشارها می‌توانند به تناقضات درونی در گفتمان حزب منجر شوند، به‌عنوان مثال، تضاد بین تأکید بر هویت شیعی خاص و ضرورت هم‌زیستی ملی.

رویکردهای آینده: تثبیت یا دگرگونی گفتمان؟

تحلیل نشان می‌دهد که آینده گفتمان حزب وحدت اسلامی در گروی توانایی آن در باز-مفصل‌بندی دال‌های مرکزی خود در پاسخ به چالش‌های جدید است. آیا حزب قادر خواهد بود با جذب دال‌های شناور جدید (مانند توسعه، حقوق بشر، جامعه مدنی) و پیوند دادن آن‌ها با دال‌های مرکزی خود (عدالت، هویت، مقاومت)، هژمونی خود را حفظ کند؟ یا این‌که تشتت و گسست‌های موجود، منجر به افول هژمونی و ظهور گفتمان‌های رقیب در میان شیعیان افغانستان خواهد شد؟ این پرسش‌ها نیازمند تحلیل و ارزیابی و پویایی‌های گفتمانی در آینده هستند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش تلاش شد تا با تکیه بر چارچوب نظری تحلیل گفتمان لاکلاوموف، به‌بررسی نحوه شکل‌گیری، تداوم، و دگرگونی گفتمان هویتی حزب وحدت اسلامی افغانستان پرداخته شود. یافته‌ها نشان داد که این حزب در بستر منازعات قومی، مذهبی و سیاسی افغانستان، موفق به تولید یک گفتمان هویتی منسجم شد که حول دال‌های مرکزی همچون عدالت اجتماعی، هویت شیعی/هزاره، مقاومت و وحدت ملی شکل گرفت. این گفتمان توانست تا حدی بر

Handbook of Qualitative Research. SAGE Publications

Culture and Customs of Afghanistan. (2005). Emadi, H. Greenwood Press

Who Needs Identity? In S. Hall & P. du Gay (Eds.), Questions of Cultural Identity. SAGE Publications

Discourse. Open University. (2000). Howarth, D. Press

On Populist Reason. (2005). Laclau, E. Verso

Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. (1985). Laclau, E., & Mouffe, C. Verso

Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics. (2001). Laclau, E., & Mouffe, C. Verso. (2nd ed)

The Hazaras of Afghanistan: An historical, cultural, economic and political study. (1998). Mousavi, S. A. Curzon Press

The failure of political Islam. (1994). Roy, O. Harvard University Press

Reconciliation in Afghanistan. (2010). Semple, M. US Institute of Peace Press

An integrative theory of intergroup conflict. (1979). Tajfel, H., & Turner, J. C. In W. G. Austin & S. Worchel (Eds.), The social psychology of intergroup relations. Brooks/Cole

The social identity theory of intergroup behavior. (1986). Tajfel, H., & Turner, J. C. In S. Worchel & W. G. Austin (Eds.), Psychology of intergroup relations. Nelson-Hall. (24-7 .pp)

سایر گفتمان‌های رقیب در میان شیعیان افغانستان هژمونی یابد، اما با گذشت زمان و تغییرات ساختاری در فضای سیاسی کشور، این هژمونی با چالش‌هایی مواجه شد.

تحلیل گفتمان، نشان داد که حزب وحدت از طریق زنجیره‌های هم‌ارزی متنوع، تلاش داشت تا عناصر متکثر هویتی (قومیت، مذهب، جغرافیا، عدالت اجتماعی) را در قالب یک گفتمان کل‌گرایانه تلفیق کند. مفاهیمی چون «شهادت مزاری» و «مظلومیت هزاره» به‌عنوان دال‌های مرکزی، به‌سپیج اجتماعی و ایجاد همبستگی درونی کمک شایانی کردند. با این حال، فشارهای ساختاری، تغییر نسل رهبری و اختلافات درونی، موجب تضعیف انسجام گفتمان هویتی حزب در سال‌های اخیر شده‌اند. این موضوع، بازاندیشی در استراتژی‌های گفتمانی و هویتی حزب را ضروری می‌سازد و کلام آخر این که آیا پیروان این حزب، قادر خواهد بود گفتمان خود را با چالش‌های جدید تطبیق دهد و هم‌چنان نقش مهمی در عرصه سیاسی افغانستان ایفا کند؟

منابع

دولت آبادی، بصیر احمد، (۱۳۸۵)، هزاره ها از قتل عام تا احیای هویت. قم: عظیمی.

حیدریگی، ح، و فصیحی، ا. (تهیه و تنظیم‌کنندگان)، (۱۳۹۷)، احیای هویت: مجموعه سخنرانی‌های شهید وحدت ملی، استاد عبدالعلی مزاری، کابل، انتشارات بنیاد اندیشه.

Making Islam democratic: Social movements and the post-Islamist turn. (2007). Bayat, A. Stanford University Press

Ethical Guidelines for Educational Research. (2018) BERA. British Educational Research Association

The SAGE. (2018). Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S

نقش حزب وحدت در هویت‌سازی قومی و مذهبی هزاره‌ها

دکتر یوسفی دهقانی

چکیده

این مقاله به بررسی نقش محوری حزب وحدت افغانستان در هویت‌سازی قومی و مذهبی هزاره‌ها می‌پردازد. هزاره‌ها، به عنوان اقلیتی تحت ستم، تاریخچه‌ای طولانی از تبعیض را تجربه کرده‌اند. پژوهش حاضر، با رویکرد توصیفی-تحلیلی، سازوکارهای سه‌گانه حزب وحدت در این فرآیند را بررسی می‌کند: ایدئولوژیک-گفتمانی، سیاسی-نهادی، و فرهنگی-اجتماعی، همراه با نقش امنیتی-نظامی آن در دوران جنگ. حزب وحدت، با بازخوانی تاریخ مظلومیت هزاره‌ها و برجسته‌سازی عنصر تشیع، آگاهی جمعی آن‌ها را افزایش داده و به یک نیروی سیاسی منسجم تبدیل‌شان کرد. گفتمان «هزاره بودن جرم نیست» مزاری، در تغییر خودانگاره این قوم از قربانی به کنشگر، نقشی حیاتی داشت. این حزب همچنین با ایجاد تشکیلات منسجم، مشارکت در

نهادهای حکومتی، ترویج فرهنگ هزاره‌ای و بهره‌گیری از رسانه‌ها، ابعاد هویت را تقویت نمود. پیامدهای این هویت‌سازی شامل افزایش همبستگی درونی و ظهور نخبگان جدید بوده است. اما این فرآیند با چالش‌ها و واکنش‌هایی نظیر اتهامات قوم‌گرایی و رقابت‌های سیاسی نیز روبرو گشت. مقاله نتیجه می‌گیرد که هویت هزاره در حال تکامل است و آینده آن به چگونگی مواجهه با تحولات جدید بستگی دارد. صلح و ثبات پایدار در افغانستان تنها با به رسمیت شناختن هویت‌های متنوع و ایجاد یک نظام سیاسی عادلانه و فراگیر میسر خواهد شد. کلیدواژه‌ها: حزب وحدت، هزاره‌ها، هویت‌سازی، قومیت، مذهب، عبدالعلی مزاری، افغانستان

مقدمه

افغانستان، کشوری با تنوع بی‌نظیر قومی و مذهبی، همواره صحنه رقابت‌های پیچیده بر سر قدرت بوده





سازمان‌های سیاسی بر مبنای هویت‌های خاص شکل گرفتند تا از منافع گروه‌های خود دفاع کنند. حزب وحدت، دقیقاً در چنین بستری پا به عرصه وجود گذاشت و به سرعت به محوری برای بازتعریف و بسیج هویت قومی و مذهبی هزاره‌ها تبدیل شد. نقش این حزب فراتر از یک نمایندگی ساده سیاسی می‌رود؛ با استفاده از روایت‌های تاریخی، نمادهای مذهبی و شبکه‌های اجتماعی-فرهنگی، به طور فعال در شکل‌دهی به خودانگاره جمعی هزاره‌ها مشارکت داشته است. پاسخ به این سؤالات، برای درک نهاده شدن قومیت و مذهب در ساختار قدرت افغانستان و چالش‌های ملت‌سازی در این کشور ضروری است. فرضیه‌های این پژوهش عبارتند از:

(۱) حزب وحدت با برجسته‌سازی مطالب تاریخی و تبعیض علیه هزاره‌ها، به تقویت هویت قومی مبتنی بر روایت مظلومیت کمک کرده است.

(۲) این حزب با تأکید بر مذهب تشیع و ارتباطات فراملی، هویت مذهبی هزاره‌ها را به عنوان جزئی جدایی‌ناپذیر از هویت جمعی‌شان تثبیت کرده است.

(۳) نقش حزب وحدت در سیاست افغانستان، به عنوان نماینده سیاسی هزاره‌ها، منجر به افزایش

است. در این میان، هزاره‌ها، به عنوان اقلیتی شیعه‌مذهب در کشوری عمدتاً سنی‌نشین و دارای ویژگی‌های قومی متمایز، با چالش‌های تاریخی عمیقی از جمله تبعیض، سرکوب و به حاشیه‌رانی مواجه بوده‌اند. تخمین زده می‌شود که هزاره‌ها حدود ۲۰ درصد از جمعیت ۳۸ میلیونی افغانستان را تشکیل می‌دهند، که این امر آن‌ها را به یکی از بزرگترین گروه‌های قومی اقلیت در کشور تبدیل می‌کند. این سابقه تاریخی، بستر مناسبی را برای شکل‌گیری و تقویت هویت‌های جمعی در میان هزاره‌ها فراهم آورده است. در این میان، حزب وحدت اسلامی افغانستان به عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین بازیگران سیاسی هزاره، نقش محوری در این فرآیند ایفا کرده است. این پژوهش به تحلیل عمیق نقش حزب وحدت در هویت‌سازی قومی و مذهبی هزاره‌ها می‌پردازد. مسئله اصلی این پژوهش این است: چگونه حزب وحدت اسلامی افغانستان در هویت‌سازی قومی و مذهبی هزاره‌ها از زمان تأسیس خود تاکنون نقش‌آفرینی کرده است؟ در دوران جهاد و پس از آن، همزمان با تضعیف دولت مرکزی و اوج‌گیری رقابت‌های قومی-مذهبی، احزاب و

آگاهی جمعی و بسیج هویت‌محور در میان این قوم شده است. برای رسیدن به این اهداف، سؤالات تحقیق زیر مورد بررسی قرار می‌گیرند: ریشه‌های تاریخی شکل‌گیری هویت هزاره و بستری که حزب وحدت در آن تأسیس شد، چه بود؟ حزب وحدت از چه سازوکارهایی (ایدئولوژیک، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی) برای تقویت هویت قومی و مذهبی هزاره‌ها استفاده کرده است؟ واکنش‌ها و پیامدهای داخلی و خارجی نقش حزب وحدت در هویت‌سازی هزاره‌ها چه بوده است؟ و آینده هویت هزاره و نقش احتمالی حزب وحدت در پویایی‌های هویت قومی - مذهبی افغانستان چگونه خواهد بود؟

پیشینه پژوهش در زمینه هویت‌های قومی و مذهبی در افغانستان، به ویژه در مورد هزاره‌ها، گسترده است. آثاری به بررسی تاریخی و ریشه‌های قومیت هزاره (مانند فولادی، هزاره‌ها و مبارزه برای حقوق برابر، ۱۳۹۶)، نقش مذهب تشیع (مانند Centlivres & Centlivres-Demont, Afghanistan: Identity and Culture, 2013)، و احزاب سیاسی مبتنی بر قومیت و مذهب (مانند Malevich, Ethnic Politics in Afghanistan: A Contemporary Study, 2014) پرداخته‌اند. با این حال، امتیاز و نوآوری پژوهش حاضر در تحلیل جامع و اختصاصی نقش حزب وحدت به عنوان متغیر اصلی در فرآیند هویت‌سازی قومی و مذهبی هزاره‌ها است. این مطالعه فراتر از توصیف، به تحلیل عمیق ایدئولوژی، استراتژی‌ها و پیامدهای بلندمدت اقدامات حزب بر هویت هزاره‌ها می‌پردازد و سیر تاریخی حزب وحدت را از تأسیس تا دوران معاصر دنبال می‌کند.

اهمیت و ضرورت این پژوهش در آن است که با وجود مطالعات متعدد، جای یک تحلیل جامع و اختصاصی پیرامون نقش یک بازیگر محوری مانند حزب وحدت در هویت‌سازی قومی و مذهبی هزاره‌ها خالی است. درک عمیق این پدیده برای

شناخت ریشه‌های تحولات اجتماعی و سیاسی افغانستان، و همچنین طراحی راهبردهای مؤثر برای همزیستی مسالمت‌آمیز و ثبات پایدار در آینده این کشور حیاتی است. این پژوهش می‌کوشد تا با روشن ساختن سازوکارهایی که یک حزب سیاسی - مذهبی از طریق آن هویت‌سازی می‌کند، به درک بهتری از پویایی‌های قدرت و هویت در جوامع چندقومی و چندمذهبی دست یابد. هدف اصلی این پژوهش، تحلیل عمیق نقش حزب وحدت در هویت‌سازی قومی و مذهبی هزاره‌ها از زمان تأسیس خود تاکنون است. ما به دنبال شناسایی و بررسی سازوکارهای ایدئولوژیک، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی هستیم که این حزب برای تقویت و تثبیت هویت هزاره‌ها به کار گرفته است. روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی - تحلیلی است. برای جمع‌آوری داده‌ها، از منابع کتابخانه‌ای و اسنادی استفاده خواهد شد، که شامل کتب و مقالات آکادمیک، اسناد و بیانیه‌های حزب وحدت، مصاحبه‌ها و خاطرات منتشر شده از رهبران، و گزارش‌های سازمان‌های بین‌المللی مرتبط با افغانستان است. تحلیل داده‌ها نیز به صورت کیفی و با رویکرد تحلیل محتوا صورت می‌گیرد تا به عمق و پیچیدگی موضوع پرداخته شود. این رویکرد به ما امکان می‌دهد تا سیر تاریخی، عوامل مؤثر و پیامدهای نقش حزب وحدت را به صورت جامع مورد بررسی قرار دهیم.

۱. چارچوب نظری: هویت‌سازی قومی، مذهبی و نقش نخبگان

برای تحلیل نقش حزب وحدت در هویت‌سازی هزاره‌ها، این پژوهش از چارچوب نظری ترکیبی شامل مفاهیم قومیت‌گرایی ابزاری (Instrumental Ethnicity)، ساخت‌گرایی اجتماعی هویت (Social Construction of Identity)، و نقش نخبگان و احزاب سیاسی در بسیج هویت‌ها بهره خواهد برد. این سه رویکرد نظری، ابعاد مختلف



اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و از طریق روایت‌ها، نمادها، حافظه جمعی و بازنمایی‌ها ساخته می‌شوند» . اندرسون (Anderson, 1983) نشان می‌دهد که چگونه «جامعه‌های متصور» (مانند ملت‌ها) از طریق ابزارهای فرهنگی و رسانه‌ای شکل می‌گیرند. در مورد هزاره‌ها، حزب وحدت در این راستا، با خلق و ترویج روایت‌های خاص از تاریخ هزاره (مانند روایت مظلومیت و مقاومت)، احیای نمادهای فرهنگی و مذهبی، و بازتعریف جایگاه هزاره‌ها در تاریخ افغانستان، به این هویت‌سازی فعالانه کمک کرده است (یوسفی، ۱۳۹۲، ص. ۱۱۲). این بُعد نظری به ما امکان می‌دهد تا به چگونگی شکل‌گیری و تغییر خودانگاره جمعی هزاره‌ها از طریق کنشگری حزب بپردازیم.

ج) نقش نخبگان و احزاب سیاسی: احزاب سیاسی و نخبگان، به عنوان عاملان اصلی در فرآیندهای اجتماعی، قادرند با «تفسیر مجدد تاریخ، برجسته‌سازی شباهت‌ها و تفاوت‌ها درونی و بیرونی، و ایجاد نهادها و سازمان‌های مدنی و سیاسی» هویت‌های جمعی را

شکل‌گیری و پویایی هویت‌های قومی و مذهبی را در بستر کنش‌های سیاسی تبیین می‌کنند.

الف) قومیت‌گرایی ابزاری: این رویکرد بیان می‌کند که قومیت تنها یک واقعیت فرهنگی یا تاریخی ثابت و ذاتی نیست، بلکه می‌تواند به عنوان «ابزاری قدرتمند در دست نخبگان سیاسی» برای بسیج توده‌ها، کسب قدرت و منابع مورد استفاده قرار گیرد. به بیان بارت (Barth, 1969)، مرزهای قومی اغلب در تعاملات اجتماعی و سیاسی شکل می‌گیرند و کارکردی برای تمایز و سازماندهی گروه‌ها دارند. در این راستا، حزب وحدت نیز با برجسته‌سازی هویت هزاره، در واقع به دنبال اهداف سیاسی، کسب سهمی در قدرت، و دفاع از منافع قوم هزاره‌ها در ساختار متشدد قدرت افغانستان بوده است (قاسمی، ۱۳۹۷، ص. ۸۷). این رویکرد به ما کمک می‌کند تا انگیزه‌های استراتژیک حزب را در استفاده از هویت قومی-مذهبی درک کنیم.

ب) ساخت‌گرایی اجتماعی هویت: این نظریه تأکید دارد که «هویت‌ها ذاتی نیستند، بلکه در فرآیندهای

بسیج و سازماندهی کنند (Malevich, 2014). این نخبگان با ایدئولوژی‌پردازی و بسیج منابع، ظرفیت‌های جمعی را فعال ساخته و آن‌ها را به سمت اهداف سیاسی هدایت می‌کنند. حزب وحدت، به عنوان یک حزب سیاسی-مذهبی، نقش محوری در تجمیع مطالبات پراکنده هزاره‌ها، سازماندهی آن‌ها در قالب یک جنبش سیاسی و تبدیل هویت هزاره به یک نیروی سیاسی قابل توجه ایفا کرده است (اسدپور، ۱۳۹۰، ص. ۲۰۲).

این چارچوب ترکیبی به ما امکان می‌دهد تا هم به «انگیزه‌های ابزاری حزب وحدت» در استفاده از هویت برای کسب قدرت و منافع پردازیم و هم به «تأثیرات ساختاری و فرهنگی» آن بر هویت جمعی هزاره‌ها از طریق فرآیندهای ساخت‌گرایانه پردازیم. این رویکرد جامع، پیچیدگی رابطه میان کنشگری سیاسی یک حزب و تحولات هویتی یک گروه قومی-مذهبی را به بهترین شکل تبیین می‌کند.

۲. سیر تاریخی حزب وحدت و بسترهای هویت‌سازی هزاره‌ها

این بخش به بررسی ریشه‌های تاریخی و سیاسی شکل‌گیری حزب «وحدت اسلامی افغانستان» و نحوه تأثیر آن بر «هویت‌سازی هزاره‌ها» در مقاطع مختلف تاریخی می‌پردازد. درک این بستر تاریخی برای تبیین نقش حزب وحدت در فرآیند هویت‌سازی هزاره‌ها و فهم پویایی‌های آن ضروری است، چرا که هویت‌سازی فرآیندی پویا و متأثر از تحولات عینی و ذهنی است (Barth, 1969, p. 10).

۲.۱. هزاره‌ها در تاریخ افغانستان

تاریخ هزاره‌ها در افغانستان با روایت‌های عمیقی از «ستم و تبعیض سیستماتیک» گره خورده است که نقش اساسی در شکل‌گیری «هویت جمعی مقاومت‌گرایانه» آنان ایفا کرده است. این دوره شامل مراحل کلیدی زیر است که هر یک لایه‌ای به هویت هزاره افزوده است:

الف) دوران عبدالرحمن خان و سرکوب شدید هزاره‌ها (۱۸۸۰-۱۹۱۰): این دوره (اواخر قرن نوزدهم میلادی) یکی از خونین‌ترین فصول تاریخ هزاره‌هاست. عبدالرحمن خان در راستای تثبیت قدرت مرکزی و ایجاد یک دولت-ملت متمرکز پشتون‌محور، دست به سرکوب وحشیانه قیام‌های هزاره‌ها زد (Noelle-Karimi, 2014, p. 67). این سرکوب‌ها شامل قتل‌عام‌های گسترده، کوچ اجباری بخش عظیمی از جمعیت، تصرف اراضی و غصب اموال، و به بردگی کشیدن زنان و کودکان هزاره بود. برآوردها حاکی از آن است که حدود ۶۰ تا ۶۳ درصد از جمعیت هزاره در این دوران نابود شدند (فرهنگ، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۴۳۲). این فاجعه تاریخی، بنیان «روایت مظلومیت تاریخی» هزاره‌ها را گذاشت که تا امروز بخشی جدایی‌ناپذیر از هویت جمعی آن‌ها محسوب می‌شود و به عاملی قوی برای همبستگی درونی و تمایز از سایر اقوام تبدیل شد (یوسفی، ۱۳۹۲، ص. ۵۵). حس عمیق بی‌اعتمادی به دولت مرکزی و لزوم خوداتکایی از پیامدهای این دوره بود.

ب) محدودیت‌ها و محرومیت‌ها: در دوران پادشاهی (۱۹۰۱-۱۹۷۳): پس از دوران عبدالرحمن خان و تا سقوط پادشاهی (۱۹۷۳)، اگرچه سرکوب‌های مستقیم کاهش یافت، اما هزاره‌ها همچنان با «محرومیت‌های ساختاری، تبعیض قانونی و عدم دسترسی به قدرت، آموزش، و توسعه» روبرو بودند (Dupree, 1980, p. 550). آن‌ها اغلب در مناطق کوهستانی و صعب‌العبور (هزارستان) محصور ماندند و از پیشرفت‌های اجتماعی-اقتصادی کشور عقب ماندند. این وضعیت، «هویت حاشیه‌نشینی و محرومیت اقتصادی و اجتماعی» را در میان هزاره‌ها تقویت کرد و آن‌ها را به سمت حفظ انسجام درونی خود سوق داد. عدم حضور در مناصب کلیدی دولتی و نظامی، و فقدان فرصت‌های برابر، نارضایتی‌های پنهان را دامن زد و احساس «شهروند درجه دوم»

بودن را تشدید کرد (اسدپور، ۱۳۹۰، ص. ۱۵۳). این دوره شاهد مهاجرت‌های گسترده هزاره‌ها به شهرهای بزرگ افغانستان و کشورهای همسایه برای کارگری بود که خود به شکل‌گیری شبکه‌های ارتباطی جدید و بیداری اجتماعی منجر شد.

ج) ظهور روشنفکری هزاره و بیداری هویتی: از دهه (۱۳۴۰ شمسی/ ۱۹۶۰ میلادی به بعد همزمان با تحولات اجتماعی و سیاسی در افغانستان و رشد شهرنشینی، شاهد «ظهور نسل جدیدی از روشنفکران و دانشجویان هزاره» بودیم. این گروه، با آگاهی از سوابق تاریخی ستم و تبعیض، به دنبال بازخوانی هویت هزاره، احیای فرهنگ بومی و مطالبه حقوق برابر بودند (یوسفی، ۱۳۹۲، ص. ۱۰۲). شکل‌گیری گروه‌های کوچک سیاسی و فرهنگی مانند «سازمان «جوانان هزاره» یا «جمعیت ترقی‌خواهان هزاره» در این دوره، نقطه آغاز «بیداری هویتی سازمان‌یافته» در میان این قوم بود. این جنبش‌های نوظهور، بستر اولیه را برای شکل‌گیری تشکلهای سیاسی بزرگتر و رادیکال‌تر در آینده فراهم آوردند که به دنبال تغییر وضعیت موجود از طریق کنشگری سیاسی بودند. (تولایی، ۱۳۹۷، ص. ۷۰).

۲.۲. شکل‌گیری حزب وحدت

تأسیس حزب وحدت اسلامی افغانستان در سال ۱۳۶۸ (۱۹۸۹ میلادی) نقطه عطفی در تاریخ سیاسی هزاره‌ها بود که پاسخی به نیازهای مبرم هویتی و امنیتی این قوم در دوران پرآشوب جهاد و جنگ‌های داخلی به شمار می‌رفت:

الف) مقدمات تأسیس و سازمان‌های شیعی در دوران جهاد: پیش از تأسیس حزب وحدت، گروه‌های جهادی شیعی متعددی مانند «سازمان نصر افغانستان»، «پاسداران جهاد اسلامی افغانستان»، «شورای اتفاق انقلاب اسلامی افغانستان» و «حزب دعوت اسلامی» در مناطق هزاره‌نشین فعال بودند. این گروه‌ها، عمدتاً با الهام از انقلاب اسلامی ایران و با

حمایت‌های مالی و لجستیکی از آن، به مبارزه علیه رژیم کمونیستی کابل و نیروهای شوروی مشغول بودند (مژده، ۱۳۹۰، ص. ۷۲). با این حال، اختلافات داخلی، رقابت‌های قبیله‌ای و منطقه‌ای میان این گروه‌ها، و عدم وجود یک رهبری واحد، نیاز به یک اتحاد و سازماندهی منسجم‌تر را برای دفاع از منافع هزاره‌ها آشکار ساخت. این خلاء رهبری و انسجام، زمینه‌ساز ظهور حزب وحدت شد (Roy, 1990, pp. 200-205).

ب) نقش انقلاب اسلامی ایران: انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ تأثیر عمیقی بر شیعیان افغانستان، به ویژه هزاره‌ها، گذاشت. این انقلاب به عنوان یک الگوی موفق از مبارزه مذهبی علیه یک حکومت سکولار و نابرابر، الهام‌بخش بسیاری از گروه‌های شیعی شد (جلیلی، ۱۳۹۶، ص. ۵۰). حمایت‌های ایدئولوژیک (ترویج فقه جعفری و گفت‌وگو با شیعه‌گرایی مبتنی بر مبارزه با ظلم) و همچنین کمک‌های مادی اولیه از سوی ایران، نقش مهمی در تقویت گروه‌های جهادی شیعی و در نهایت، تسهیل اتحاد آن‌ها در قالب حزب وحدت داشت. این ارتباطات فراملی، به تقویت هویت مذهبی هزاره‌ها به عنوان بخشی از جهان تشیع کمک کرد و آن‌ها را به یک «محور مقاومت» مذهبی متصل ساخت (اسدپور، ۱۳۹۰، ص. ۱۹۳).

ج) تأسیس حزب وحدت (۱۳۶۸/۱۹۸۹) و اهداف اولیه: حزب وحدت اسلامی افغانستان در یک اجلاس مهم متشکل از هشت گروه جهادی شیعی در بامیان تأسیس شد. این اتحاد، تلاشی بود برای غلبه بر پراکندگی و ضعف گروه‌های شیعی در برابر سایر گروه‌های جهادی سنی و همچنین رژیم کمونیستی. هدف اصلی این حزب، اتحاد گروه‌های شیعی، دفاع از حقوق تضییع‌شده هزاره‌ها در ساختار قدرت افغانستان، و ایجاد یک جبهه مذهبی-قومی قوی بود. حزب وحدت نه تنها به دنبال تضمین امنیت هزاره‌ها

بود، بلکه می‌خواست سهمی عادلانه در قدرت سیاسی آینده افغانستان کسب کند و به محرومیت‌های تاریخی این قوم پایان دهد (Giustozzi, 2009, p. 45؛ قاسمی، ۱۳۹۷، ص. ۱۰۳). این حزب در واقع تجلی خواست هزاره‌ها برای نمایندگی سیاسی یکپارچه بود.

د) رهبری شهید عبدالعلی مزاری و نظریه «هزاره بودن»: شهید عبدالعلی مزاری (رهبر فقید حزب وحدت) نقش محوری در تبیین ایدئولوژی و گفتمان حزب وحدت و در نتیجه در هویت‌سازی هزاره‌ها داشت. او با طرح نظریه «هزاره بودن جرم نیست»، این شعار را به نماد مبارزه برای احیای حقوق و کرامت انسانی هزاره‌ها تبدیل کرد. مزاری با تأکید بر «مظلومیت» تاریخی این قوم و لزوم برقراری عدالت اجتماعی و سیاسی، به دنبال تضمین جایگاه برابر برای هزاره‌ها در افغانستان بود (فرهنگ، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۶۰۲). او با جسارت تمام، بر لزوم شناخت و پذیرش هویت‌های قومی متنوع در افغانستان تأکید کرد و در مقابل سیاست‌های یکسان‌سازی هویتی که هویت پشتون را به عنوان هویت ملی تحمیل می‌کردند، ایستاد. مزاری مذهب تشیع را نیز به عنوان جزئی جدایی‌ناپذیر از هویت هزاره و عاملی برای همبستگی داخلی و ارتباط با جهان تشیع برجسته ساخت، که به تقویت هویت متمایز هزاره‌ها کمک کرد (کاظمی، ۱۳۹۳، ص. ۹۵).

۲.۳. دوران جنگ‌های داخلی و تثبیت هویت (دهه ۱۳۷۰ شمسی/۱۹۹۰ میلادی)

دهه ۱۳۷۰ شمسی (۱۹۹۰ میلادی) دوران اوج جنگ‌های داخلی در افغانستان بود که نقش حزب وحدت را در تثبیت هویت قومی-مذهبی هزاره‌ها بیش از پیش تقویت کرد و آن‌ها را به یک بازیگر مهم در صحنه جنگ و سیاست تبدیل نمود:

الف) جنگ‌های کابل و نقش حزب وحدت: پس از سقوط رژیم کمونیستی در سال ۱۹۹۲، کابل صحنه

جنگ‌های خونین میان گروه‌های مختلف مجاهدین شد. حزب وحدت به رهبری مزاری، در کنار گروه‌های دیگر، در این درگیری‌ها شرکت داشت و تلاش می‌کرد تا از مناطق هزاره‌نشین کابل (به ویژه غرب کابل) در برابر حملات سایر گروه‌ها دفاع کند (رحمانی، ۱۳۹۷، ص. ۱۸۲). این جنگ‌ها، به ویژه به دلیل ماهیت قومی و مذهبی آن‌ها که اغلب با حملات هدفمند به هزاره‌ها همراه بود، احساس همبستگی و هویت جمعی در میان هزاره‌ها را به شدت تقویت کرد، زیرا آن‌ها خود را در معرض تهدید مشترک می‌دیدند و حزب وحدت را مدافع اصلی خود می‌دانستند. این دوره، اوج تجلی هویت مقاومت در برابر ستم و تبعیض بود.

ب) شهادت مزاری و تبدیل شدن به نماد: شهادت عبدالعلی مزاری در سال ۱۹۹۵ به دست طالبان، نقطه اوج این فرآیند بود. مزاری به سرعت به «نمادی از مقاومت، مظلومیت و رهبری کارزماتیک برای هزاره‌ها» تبدیل شد. شهادت او، روایت مظلومیت تاریخی هزاره‌ها را «تثبیت و عمق بخشید» و حزب وحدت را به عنوان میراث‌دار آرمان‌های او معرفی کرد. مراسم سالگرد شهادت مزاری تا به امروز یکی از مهم‌ترین مناسبت‌های هویتی برای هزاره‌هاست که به عنوان یک تجمع نمادین برای ابراز هویت و تعهد به آرمان‌های مزاری برگزار می‌شود (مژده، ۱۳۹۰، ص. ۱۲۳؛ شریفی، ۱۳۹۱، ص. ۱۸۵). او به عنوان «بابه مزاری» در میان هزاره‌ها شناخته می‌شود که نمادی از هویت جمعی آن‌هاست.

ج) حاکمیت طالبان و سرکوب دوباره هزاره‌ها: با اوج‌گیری قدرت طالبان در اواخر دهه ۱۳۷۰، هزاره‌ها بار دیگر هدف سرکوب‌های شدید قرار گرفتند، به ویژه در مناطق هزاره‌نشین و در جریان قتل‌عام‌های مزار شریف و بامیان (فولادی، ۱۳۹۶، ص. ۱۷۲). این سرکوب‌ها، اگرچه فاجعه‌بار بود و به کشتار و آوارگی گسترده منجر شد، اما به طرز پارادوکسیکالی به



تقویت همبستگی درونی و مقاومت در میان هزاره‌ها کمک کرد. آن‌ها برای بقا و دفاع از هویت خود، بیش از پیش به حزب وحدت (حتی شاخه‌های باقی‌مانده آن) و سایر تشکلهای مقاومت وابسته شدند، که این خود عاملی برای تحکیم هویت جمعی در مواجهه با دشمن مشترک بود (Rubin, 2002, p. 250).

۲.۴. دوران پسا ۲۰۰۱ و چالش‌های جدید هویت‌سازی

پس از سقوط طالبان در سال ۲۰۰۱ و شکل‌گیری نظام جدید، حزب وحدت با چالش‌ها و فرصت‌های متفاوتی در فرآیند هویت‌سازی هزاره‌ها مواجه شد که مستلزم تطبیق استراتژی‌های آن بود:

الف) مشارکت در دولت و نظام جدید: حزب وحدت به عنوان یک بازیگر مشروع و به رسمیت شناخته شده در عرصه سیاسی جدید افغانستان ظاهر شد. رهبران آن در کنفرانس بُن (۲۰۰۱) شرکت کردند و در دولت‌های موقت و انتخابی بعدی (تحت ریاست جمهوری حامد کرزی و اشرف غنی) حضور فعال داشتند. این مشارکت، به هزاره‌ها فرصت داد تا برای اولین بار در تاریخ معاصر، سهمی در قدرت مرکزی داشته باشند و از طریق نهادهای قانونی، مطالبات خود را پیگیری کنند. این امر، هویت هزاره را از یک هویت صرفاً حاشیه‌ای و مقاومتی به یک «هویت مشارکتی و شهروندی مطالبه‌گر» ارتقا داد، که نشان‌دهنده گامی مهم در جهت ادغام سیاسی این قوم بود (خراسانی، ۱۳۹۴، ص. ۱۵۱).

ب) چالش‌های درونی حزب: دوران پسا ۲۰۰۱ با انشعابات و رهبری‌های متعدد در حزب وحدت نیز همراه بود. گروه‌های مختلفی تحت عنوان «حزب وحدت اسلامی مردم افغانستان»، «حزب وحدت اسلامی افغانستان (شاخه کریم خلیلی)»، و «حزب وحدت اسلامی مردم افغانستان (شاخه محمد محقق)» ظهور کردند. این انشعابات، اگرچه تا حدی از نفوذ

متمرکز حزب کاست و گاهی به تضعیف صدای واحد هزاره‌ها منجر شد، اما از سوی دیگر، به «گسترش حضور سیاسی هزاره‌ها» در قالب چندین حزب و جبهه منجر شد و به نوعی، رقابت درونی را برای نمایندگی بهتر هزاره‌ها در ساختار نسبتاً باز سیاسی افزایش داد. این پدیده، بازتابی از پیچیدگی‌های جامعه هزاره و دیدگاه‌های مختلف در میان نخبگان آن بود.

ج) هویت‌سازی از طریق مشارکت سیاسی و نهادسازی: در دوران پسا ۲۰۰۱، حزب وحدت و رهبران آن به جای تمرکز صرف بر مقاومت مسلحانه، بر «هویت‌سازی از طریق مشارکت سیاسی و نهادسازی» تأکید کردند. این شامل سرمایه‌گذاری گسترده در آموزش: تأسیس دانشگاه‌ها، مدارس و مراکز آموزش عالی در مناطق هزاره‌نشین و تشویق به تحصیل در تمامی سطوح، در فرهنگ: حمایت از هنرمندان، نویسندگان، تأسیس مراکز فرهنگی و رسانه‌های هزاره‌ای، و در رسانه: تأسیس شبکه‌های تلویزیونی، رادیویی و وبسایت‌ها) بود (رضایی، ۱۳۹۹، ص. ۲۰۳؛ بهروز، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۰). این اقدامات به تقویت نرم‌افزاری هویت هزاره، افزایش آگاهی جمعی، و توانمندی‌های داخلی این قوم در ابعاد فرهنگی و اجتماعی کمک شایانی کرد و به آن‌ها امکان داد تا روایت خود را به صورت گسترده‌تر مطرح کنند.

د) مقایسه با دوران پیش از ۲۰۰۱: تغییر از مقاومت مسلحانه به کنشگری سیاسی: این دوره، نشان‌دهنده یک تغییر پارادایم اساسی از مقاومت مسلحانه و حفظ موجودیت در دوران جنگ‌های داخلی به «کنشگری سیاسی، مطالبه حقوق و توسعه در چارچوب یک نظام نسبتاً باز» بود. حزب وحدت و رهبران آن، با درک شرایط جدید و فضای پس از سقوط طالبان، استراتژی خود را تطبیق دادند و تلاش کردند تا از طریق حضور در دولت، پارلمان، و نهادهای مدنی، به

اهداف خود برای هزاره‌ها دست یابند (هاشمی، ۱۳۹۱، ص. ۱۷۱). این تغییر، خود بخشی از فرآیند هویت‌سازی هزاره‌ها به عنوان «شهروندانی با حقوق برابر» در یک افغانستان جدید بود، هرچند چالش‌های این رویکرد جدید و دستاوردهای آن همچنان محل بحث و بررسی است.

۳. سازوکارهای حزب وحدت در هویت‌سازی قومی و مذهبی هزاره‌ها

این بخش به تفصیل به ابزارها و روش‌هایی می‌پردازد که «حزب وحدت اسلامی افغانستان» برای تقویت «هویت قومی و مذهبی هزاره‌ها» به کار گرفته است. این سازوکارها نشان‌دهنده رویکرد چندوجهی و استراتژیک حزب در شکل‌دهی و تثبیت خودانگاره جمعی این قوم در مواجهه با چالش‌های تاریخی و سیاسی است.

۳.۱. سازوکارهای ایدئولوژیک و گفتمانی

حزب وحدت از طریق تولید و ترویج گفتمان‌های خاص، به بازتعریف و تقویت هویت هزاره‌ها پرداخته است. این سازوکارهای گفتمانی، به ایجاد یک چارچوب فکری مشترک و تقویت احساس تعلق جمعی کمک کرده‌اند:

الف) بازخوانی و بازسازی تاریخ هزاره: حزب وحدت به طور فعال در «برجسته‌سازی دوره‌های سرکوب، مبارزات و مقاومت‌های تاریخی هزاره‌ها» نقش ایفا کرده است. این بازخوانی تاریخ، با هدف ایجاد یک روایت منسجم و الهام‌بخش از گذشته هزاره‌ها صورت گرفته که به تقویت همبستگی درونی و احساس تعلق جمعی کمک می‌کند (یوسفی، ۱۳۹۲، ص. ۹۵). این کار به ساخت حافظه جمعی (Collective Memory) مشترک و درک یک «سرنوشت مشترک» در میان هزاره‌ها انجامیده است.

ب) تولید روایت مظلومیت تاریخی: تأکید بر «سابقه ستم و تبعیض طولانی‌مدت علیه هزاره‌ها» از جمله کشتارها، کوچ‌های اجباری، و محرومیت‌های

سیستماتیک، به عنوان یک عامل وحدت‌بخش و بسیج‌کننده عمل کرده است. این روایت مظلومیت، به هزاره‌ها کمک کرده تا هویت خود را در مقابل ستمگران تاریخی تعریف کنند و به یکدیگر نزدیک‌تر شوند، و احساس نیاز به مبارزه مشترک را تقویت نمایند (فرهنگ، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۴۳۲). این روایت، زمینه‌ساز همدردی و انسجام عمیق درونی شده است.

ج) تأکید بر عنصر تشیع: تشیع به عنوان وجه تمایز اصلی هزاره‌ها از اکثریت سنی‌مذهب افغانستان، توسط حزب وحدت به شدت برجسته شده است. این تأکید نه تنها به تقویت هویت مذهبی کمک کرده، بلکه «عامل همبستگی فراملی» با شیعیان سایر کشورها، به ویژه جمهوری اسلامی ایران، را نیز فراهم آورده است که در دوره‌هایی حمایت‌های مادی و معنوی را نیز در پی داشته است (اسدپور، ۱۳۹۰، ص. ۱۹۳). این بُعد مذهبی، هویت هزاره را فراتر از مرزهای جغرافیایی افغانستان گسترش داده است.

د) گفتمان «هزاره بودن» و «هزاره‌خواهی» مزاری شهید عبدالعلی مزاری، رهبر فقید حزب وحدت، با شعار محوری «هزاره بودن جرم نیست» و تأکید بر اینکه «هزاره‌ها باید جایگاه خود را در افغانستان پیدا کنند»، گفتمانی را پایه‌ریزی کرد که بر حقوق برابر و شناسایی هویت قومی هزاره‌ها در ساختار قدرت افغانستان تأکید داشت. این گفتمان، به هزاره‌ها احساس غرور، عزت نفس و خودباوری بخشید و آن‌ها را به مطالبه حقوق خود تشویق کرد و بر ریشه‌های نژادی و قومی هویت هزاره نیز صحنه گذاشت. این رویکرد، نمادی از گذار از انفعال به کنشگری هویتی بود.

۳.۲. سازوکارهای سیاسی و نهادی

حزب وحدت با ایجاد ساختارهای سیاسی و نهادی، به سازماندهی و نمایندگی سیاسی هزاره‌ها پرداخته است. این سازوکارها، هویت جمعی را به یک نیروی

سیاسی قابل ملاحظه در عرصه ملی تبدیل کرده‌اند:

(الف) ایجاد تشکیلات حزبی منسجم: حزب وحدت با ایجاد یک سازماندهی سیاسی منسجم در سطوح مختلف (از رهبری و شورای مرکزی تا رده‌های پایین‌تر و در مناطق مختلف هزاره‌نشین)، توانست پراکندگی پیشین را از بین ببرد و هزاره‌ها را در قالب یک نیروی سیاسی متحد و با اهداف مشخص کند. این تشکیلات، ابزار اصلی برای بسیج توده‌ها، جمع‌آوری منابع و پیشبرد اهداف حزبی و قومی بود.

(ب) نمایندگی در نهادهای حکومتی: پس از دوران طالبان (پس از ۲۰۰۱)، حزب وحدت و رهبران آن با مشارکت فعال در پارلمان، دولت، و سایر ساختارهای حکومتی نوپا، تلاش کردند تا از حقوق هزاره‌ها دفاع کنند. این حضور در قدرت، به آن‌ها امکان داد تا مطالبات قومی و مذهبی خود را از طریق مجاری رسمی پیگیری کرده، به بهبود وضعیت هزاره‌ها در ابعاد توسعه‌ای و حقوقی کمک کنند و هویت هزاره را از حاشیه به متن قدرت سیاسی بیاورند (خراسانی، ۱۳۹۴، ص. ۱۵۱).

(ج) ائتلاف‌ها و روابط سیاسی: حزب وحدت در طول تاریخ خود، به ویژه در دوران جنگ داخلی و پس از ۲۰۰۱، تلاش کرده است تا با سایر اقوام و گروه‌های سیاسی افغانستان ائتلاف‌ها و روابط سیاسی استراتژیک برقرار کند. این ائتلاف‌ها با هدف کسب حمایت، افزایش نفوذ سیاسی، و دفاع از منافع هزاره‌ها در برابر تهدیدات و یا برای تحقق اهداف مشترک صورت گرفته است. این روابط نشان‌دهنده یک رویکرد پراگماتیک در کنار حفظ هویت قومی است.

(د) جذب نخبگان و روشنفکران: حزب وحدت با جذب و به کارگیری ظرفیت‌های فکری و سیاسی نخبگان و روشنفکران هزاره، به تقویت پایگاه ایدئولوژیک و اجرایی خود پرداخت. این نخبگان، که

بسیاری از آن‌ها در حوزه‌های دانشگاهی، فرهنگی و رسانه‌ای فعال بودند، در تدوین خط‌مشی‌ها، ترویج گفتمان حزب، سازماندهی فعالیت‌های سیاسی و ارتباط با جامعه جهانی نقش مهمی ایفا کردند و به هویت‌سازی مشروعیت بخشیدند.

۳.۳. سازوکارهای فرهنگی و اجتماعی

حزب وحدت برای عمق بخشیدن به هویت قومی و مذهبی، از ابزارهای فرهنگی و اجتماعی نیز بهره برده است. این سازوکارها به تقویت ابعاد نرم‌افزاری هویت و ارتباطات اجتماعی کمک می‌کنند:

(الف) ترویج زبان و ادبیات هزاره‌ای: اگرچه لهجه هزارگی بخشی از زبان فارسی (دری) است، اما حزب وحدت تلاش کرده است تا با تقویت و ترویج این لهجه خاص و تشویق به تولید آثار فرهنگی (شعر، داستان، ترانه، و نمایشنامه‌ها) به این لهجه، به حفظ و ترویج هویت فرهنگی متمایز هزاره‌ها کمک کند. این کار به متمایز ساختن و برجسته‌سازی ابعاد فرهنگی هویت هزاره منجر شده است و از طریق ادبیات شفاهی و کتبی، هویت را متقل می‌کند.

(ب) احیای مراسم و سنت‌های مذهبی (عاشورا، اربعین): برگزاری گسترده و «تأکید بر مراسم مذهبی شیعه» مانند عاشورا، اربعین حسینی، و دیگر مناسبت‌های مذهبی، به عنوان بستری قدرتمند برای همبستگی و نمایش علنی هویت شیعی-هزاره‌ای عمل کرده است. این مراسم‌ها نه تنها به تقویت ایمان مذهبی کمک می‌کنند، بلکه فضایی برای گردهمایی، تبادل اطلاعات، تقویت احساس جمعی هزاره‌ها و نمایش قدرت سازمان‌یافته آن‌ها فراهم می‌آورند.

(ج) نقش رسانه (نشریات، رادیو، تلویزیون): حزب وحدت از ابزارهای رسانه‌ای مانند نشریات (به ویژه در دهه ۷۰ و ۸۰ شمسی)، رادیو و تلویزیون برای ترویج گفتمان حزبی، اطلاع‌رسانی به جامعه هزاره

و تقویت آگاهی جمعی استفاده کرده است. این رسانه‌ها به ایجاد یک «جامعه متصور» (Imagined Community) در میان هزاره‌ها، فراتر از مرزهای جغرافیایی کمک کرده‌اند و صدای آن‌ها را به گوش دیگران رسانده‌اند.

د) شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی: در دوران معاصر، «شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی» به ابزاری جدید و قدرتمند برای حزب وحدت، هوادارانش و همچنین نسل جدید هزاره‌ها در ارتباط، بسیج، و هویت‌سازی تبدیل شده است. این پلتفرم‌ها امکان انتشار سریع اخبار، تحلیل‌ها و روایت‌های هویتی را فراهم کرده و به حفظ ارتباط میان هزاره‌ها در سراسر جهان و همچنین مبارزه با اطلاعات نادرست و تبعیض کمک می‌کنند.

ه) سرمایه‌گذاری در آموزش و توسعه: حزب وحدت به اهمیت آموزش و توسعه اجتماعی-اقتصادی برای ارتقاء جایگاه اجتماعی هزاره‌ها واقف بوده است. از این رو، در مناطق هزاره‌نشین به

ایجاد مدارس، دانشگاه‌ها، و مراکز آموزشی کمک کرده و به تشویق تحصیل در میان جوانان هزاره پرداخته است. این سرمایه‌گذاری‌ها نه تنها به توسعه انسانی کمک کرده، بلکه به تقویت هویت هزاره از طریق افزایش آگاهی، توانمندی‌های جمعی و حضور در سطوح بالای علمی و تخصصی کشور منجر شده است (رضایی، ۱۳۹۹، ص. ۲۰۳).

۳.۴. سازوکارهای امنیتی و نظامی (در دوران جنگ)
در دوران جنگ‌های داخلی و ناامنی گسترده، ابزارهای نظامی و امنیتی نقش حیاتی در حفظ موجودیت فیزیکی هزاره‌ها و در نتیجه تقویت هویت آن‌ها ایفا کردند. این ابزارها، هویت را با مفهوم مقاومت و دفاع از خود گره زدند:

الف) تشکیل نیروی نظامی: حزب وحدت با «تشکیل یک نیروی نظامی سازمان‌یافته» (ارتش حزب وحدت)، توانست از مناطق هزاره‌نشین و جمعیت این قوم در برابر حملات گروه‌های دیگر دفاع کند. این نیروی نظامی، نه تنها برای تأمین



امنیت داخلی حیاتی بود، بلکه نمادی از قدرت، خوداتکایی و توانایی هزاره‌ها برای دفاع از خود محسوب می‌شد که پیش از این به دلیل عدم تسلیح و سرکوب شدید، فاقد آن بودند.

ب) بسیج نیروهای مردمی: در دوران جهاد و جنگ داخلی، حزب وحدت با بسیج گسترده نیروهای مردمی و سازماندهی جنگجویان هزاره، به مقاومت در برابر رژیم‌های وقت (کمونیست‌ها) و سایر گروه‌های متخاصم (مجاهدین رقیب و سپس طالبان) پرداخت. این بسیج عمومی، به تقویت هرچه بیشتر حس همبستگی و هویت مشترک در میان هزاره‌ها کمک کرد، زیرا آن‌ها در یک مبارزه مشترک برای بقا و حقوق خود سهیم بودند. این مشارکت جمعی در مبارزه، هویت آن‌ها را به یک هویت مقاومتی و جنگنده تبدیل کرد.

۴. پیامدها و واکنش‌ها به نقش حزب وحدت در هویت‌سازی هزاره‌ها

این بخش به تحلیل پیامدهای اقدامات حزب وحدت بر هویت هزاره‌ها و همچنین واکنش‌های داخلی و خارجی به این هویت‌سازی می‌پردازد. نقش‌آفرینی حزب وحدت در هویت‌سازی هزاره‌ها، پیامدهای عمیق و چندوجهی داشته است که در سطوح مختلف قابل بررسی است.

۴.۱. پیامدهای داخلی بر جامعه هزاره

کنشگری حزب وحدت تأثیرات مستقیم و گسترده‌ای بر جامعه هزاره داشته است:

الف) افزایش آگاهی و همبستگی قومی-مذهبی
یکی از مهم‌ترین پیامدها، افزایش چشمگیر آگاهی و همبستگی در میان هزاره‌ها بود. حزب وحدت با برجسته‌سازی مظلومیت تاریخی و تقویت هویت شیعی، هزاره‌ها را از یک اقلیت پراکنده به یک گروه منسجم‌تر و دارای مطالبات مشخص سیاسی و اجتماعی تبدیل کرد. این همبستگی به آن‌ها قدرت چانه‌زنی بیشتری در صحنه سیاسی افغانستان بخشید

(فولادی، ۱۳۹۶، صص. ۱۸۰-۱۸۳).

ب) تغییر در خودانگاره هزاره‌ها: نقش حزب وحدت، منجر به تغییر بنیادین در خودانگاره هزاره‌ها شد. آن‌ها از اقلیتی حاشیه‌ای، منفعل و آسیب‌پذیر، به یک بازیگر فعال، مطالبه‌گر و توانمند در عرصه سیاسی و اجتماعی افغانستان تغییر یافتند. این تغییر خودباوری، در تلاش‌های آن‌ها برای دسترسی به آموزش، حضور در مناصب دولتی و توسعه مناطق‌شان نمود پیدا کرد (یوسفی، ۱۳۹۲، صص. ۱۱۵-۱۱۸).

ج) ظهور نخبگان جدید هزاره: فعالیت‌های حزب وحدت، به ظهور و تقویت نسل جدیدی از نخبگان هزاره کمک کرد. این رهبران، روشنفکران و فعالان مدنی، هویت هزاره را در سطوح ملی و بین‌المللی نمایندگی کرده و نقش مهمی در دفاع از حقوق این قوم و پیشبرد اهداف آن‌ها ایفا نمودند. این نخبگان اغلب از دل تشکیلات و گفتمان حزب وحدت برآمده‌اند (Malevich, 2014, pp. 78-82).

د) چالش‌های درونی: با وجود دستاوردهای همبستگی‌بخش، حزب وحدت نیز مانند بسیاری از احزاب قومی-مذهبی، با چالش‌های درونی مواجه شد. انشعابات و اختلافات میان رهبران مختلف پس از شهادت مزاری، در مقاطعی منجر به تضعیف همبستگی درونی و تفرقه در صفوف هزاره‌ها گردید. این چالش‌ها گاهی مانع از یکپارچگی کامل در پیگیری مطالبات شدند (مژده، ۱۳۹۰، صص. ۱۳۰-۱۳۵).

۴.۲. واکنش‌های داخلی از سوی سایر اقوام و دولت مرکزی

هویت‌سازی و قدرت‌گیری حزب وحدت، واکنش‌هایی را از سوی سایر بازیگران داخلی در پی داشت:

الف) نگرانی از قوم‌گرایی و تجزیه‌طلبی: از سوی برخی گروه‌های قومی دیگر، به‌ویژه پشتون‌ها و

تاجیک‌ها، نگرانی‌هایی در مورد تقویت قوم‌گرایی و حتی اتهام تجزیه‌طلبی علیه حزب وحدت مطرح شد. این نگرانی‌ها، ناشی از تأکید حزب بر هویت متمایز هزاره و مطالبه سهم برابر در قدرت بود که گاهی به عنوان تهدیدی برای وحدت ملی افغانستان تلقی می‌شد (هاشمی، ۱۳۹۱، صص. ۱۷۸-۱۸۲).

ب) رقابت‌های سیاسی و امنیتی: حضور قدرتمند حزب وحدت در صحنه سیاسی، به رقابت‌های شدید سیاسی و گاهی درگیری‌های امنیتی با سایر احزاب و گروه‌های قومی منجر شد. این رقابت‌ها به ویژه در دوران جنگ‌های داخلی کابل (دهه ۱۳۷۰) نمود عینی داشت، جایی که حزب وحدت برای حفظ مناطق تحت نفوذ خود با سایر جناح‌ها درگیر می‌شد (رحمانی، ۱۳۹۷، صص. ۱۹۰-۱۹۴). با این حال، در دوران صلح نسبی نیز، ائتلاف‌ها و چالش‌های سیاسی با سایر اقوام ادامه یافت.

ج) فشارهای دولت مرکزی: دولت مرکزی افغانستان در دوره‌های مختلف، تلاش‌هایی را برای محدود کردن نفوذ حزب وحدت یا ادغام آن در ساختار دولت انجام داده است. این فشارها با هدف تضعیف قدرت خودمختار حزب و جذب نخبگان آن در چارچوب حاکمیت ملی صورت می‌گرفت، هرچند حزب وحدت همواره تلاش کرده است تا استقلال خود را حفظ کند. این مورد به طور خاص در منابع فارسی (نظیر اسدپور) در تحلیل تعاملات دولت مرکزی با گروه‌های قومی مطرح شده است (اسدپور، ۱۳۹۰، ص. ۲۱۰).

۴.۳. واکنش‌های خارجی و نقش بازیگران منطقه‌ای/بین‌المللی

بازیگران خارجی نیز نقش مهمی در پویایی‌های هویت‌سازی هزاره‌ها و واکنش به حزب وحدت ایفا کرده‌اند:

الف) نقش ایران: جمهوری اسلامی ایران به دلیل اشتراکات مذهبی (تشیع)، از زمان انقلاب اسلامی تا

کنون، حمایت‌های ایدئولوژیک و مادی قابل توجهی از گروه‌های شیعی و حزب وحدت در افغانستان داشته است. این حمایت‌ها به تقویت هویت مذهبی هزاره‌ها و انسجام داخلی آن‌ها کمک کرده و حزب وحدت را به یک بازیگر مهم منطقه‌ای تبدیل نموده است (اسدپور، ۱۳۹۰، صص. ۱۹۵-۱۹۸؛ رضایی، ۱۳۹۹، صص. ۲۰۵-۲۰۷).

ب) نقش پاکستان و کشورهای عربی: در مقابل، پاکستان و برخی کشورهای عربی سنی‌مذهب در طول سال‌های متمادی، از گروه‌های عمدتاً سنی‌مذهب در افغانستان حمایت کرده‌اند. این حمایت‌ها در مواردی منجر به تشدید تنش‌ها و رقابت‌های قومی-مذهبی در افغانستان شده و به طور غیرمستقیم بر جایگاه و امنیت هزاره‌ها تأثیر گذاشته است (Giustozzi, 2009, pp. 110-115).

ج) جامعه بین‌الملل و حقوق اقلیت‌ها: جامعه بین‌الملل، به ویژه پس از سال ۲۰۰۱، به موضوع حقوق اقلیت‌ها در افغانستان توجه بیشتری نشان داده است. سازمان‌های بین‌المللی و نهادهای حقوق بشری، با تأکید بر حقوق بشر و حمایت از گروه‌های قومی آسیب‌پذیر مانند هزاره‌ها، تا حدی فشار را بر دولت افغانستان برای رعایت حقوق آن‌ها افزایش داده‌اند. این توجه بین‌المللی، به مشروعیت بخشیدن به مطالبات هویت‌محور هزاره‌ها نیز کمک کرده است. (خراسانی، ۱۳۹۴، صص. ۱۵۸-۱۶۰)، که به تأثیر جامعه جهانی بر حقوق گروه‌های قومی اشاره دارد.

۵. چشم‌انداز آینده هویت هزاره و نقش حزب وحدت

این بخش به ارزیابی تحولات آتی هویت هزاره و جایگاه حزب وحدت در آن می‌پردازد. با توجه به تغییرات عمیق در افغانستان و جهان، هویت هزاره در حال گذر از مراحل جدیدی است و حزب وحدت نیز با چالش‌ها و فرصت‌های متفاوتی روبروست.



۵.۱. تحولات جاری در هویت هزاره

هویت هزاره در حال حاضر تحت تأثیر چندین عامل مهم قرار دارد که می‌تواند مسیر آینده آن را شکل دهد:

الف) تغییر نسل‌ها و نقش تحصیل‌کردگان: با گذر زمان، نسل‌های جدید و تحصیل‌کرده هزاره نقش پررنگ‌تری در جامعه پیدا کرده‌اند. این نسل‌ها، که غالباً با فضای آزادتر پس از ۲۰۰۱ رشد کرده‌اند، دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به هویت و نقش خود در افغانستان دارند. آن‌ها ضمن حفظ تعلقات قومی و مذهبی، ممکن است کمتر بر روایت‌های صرفاً مظلومیت‌محور تأکید کنند و بیشتر به دنبال «شهروندی فعال و جهانی‌شدن» باشند. این تغییر نسل، چالش‌ها و فرصت‌های جدیدی را برای هویت‌سازی هزاره‌ها به همراه دارد (رضایی، ۱۳۹۹، صص. ۲۱۵-۲۱۸).

ب) تأثیر جهانی‌سازی و رسانه‌های نوین: گسترش جهانی‌سازی و دسترسی به رسانه‌های نوین و شبکه‌های اجتماعی، هزاره‌ها را در سراسر جهان به هم متصل کرده است. این ارتباطات فراملی، امکان تبادل اطلاعات، ترویج فرهنگ و ایجاد همبستگی جهانی را فراهم می‌کند. در عین حال، ممکن است به تنوع دیدگاه‌ها و دور شدن از یک گفتمان واحد هویتی نیز منجر شود. این ابزارها نقش مهمی در آگاهی‌بخشی و بسیج اجتماعی هزاره‌ها در دوران معاصر ایفا می‌کنند (فولادی، ۱۳۹۶، صص. ۲۰۵-۲۰۷).

ج) مسئله شهروندی و حقوق برابر: در سال‌های اخیر، گفتمان حقوق شهروندی و برابری برای همه اقوام، جایگاه پررنگ‌تری در میان هزاره‌ها پیدا کرده است. این رویکرد، به معنای گذر از هویت صرفاً مبتنی بر مظلومیت و مقاومت به هویتی مبتنی بر حقوق برابر در چارچوب یک دولت ملی است. این تحول نشان می‌دهد که هزاره‌ها به دنبال سهم

عادلانه در جامعه و ساختار سیاسی افغانستان به عنوان شهروندان برابر هستند، نه فقط به عنوان یک گروه مظلوم که نیازمند ترحم است (خراسانی، ۱۳۹۴، صص. ۱۶۵-۱۶۸).

۵.۲. چالش‌ها و فرصت‌های پیش روی حزب وحدت

با توجه به تحولات جاری، حزب وحدت نیز با چالش‌ها و فرصت‌های جدیدی روبرو است که در ذیل به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) رقابت با گروه‌های جدید هزاره: ظهور احزاب، جنبش‌ها و فعالان اجتماعی نوظهور در جامعه هزاره، به ویژه در میان نسل جدید و تحصیل‌کرده، چالش‌هایی را برای انحصار نمایندگی حزب وحدت ایجاد کرده است. این گروه‌ها ممکن است دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به آینده هویت هزاره و راهبردهای سیاسی داشته باشند و این امر می‌تواند به تقسیم آرای هزاره‌ها منجر شود.

ب) نقش در دولت طالبان: بازگشت طالبان به قدرت در سال ۱۴۰۰ (۲۰۲۱)، حزب وحدت را در موقعیتی کاملاً جدید قرار داده است. وضعیت فعلی و آینده حزب وحدت در ساختار قدرت تحت حاکمیت طالبان، نامشخص و بسیار چالش‌برانگیز است. حزب یا باید به نوعی با واقعیت موجود کنار بیاید و به دنبال حفظ حداقل دستاوردهای هزاره‌ها باشد، یا به مقاومت زیرزمینی روی آورد. این مسئله، اصلی‌ترین چالش پیش روی حزب وحدت در حال حاضر است.

ج) تداوم نقش نمایندگی: با وجود چالش‌ها، حفظ جایگاه به عنوان مدافع حقوق هزاره‌ها همچنان فرصتی برای حزب وحدت محسوب می‌شود. در فقدان یک ساختار سیاسی فراگیر و در سایه تهدیدهای احتمالی، نیاز به یک نیروی سازمان‌یافته برای دفاع از حقوق هزاره‌ها همچنان احساس می‌شود و حزب وحدت، با سابقه تاریخی خود، می‌تواند این نقش را

ادامه دهد.

۵.۳. توصیه‌های سیاستی برای همزیستی و ثبات

برای دستیابی به همزیستی مسالمت‌آمیز و ثبات پایدار در افغانستان، با توجه به تحولات هویتی هزاره‌ها و نقش حزب وحدت، توصیه‌های سیاستی زیر مطرح می‌شود:

الف) ترویج حکمرانی فراگیر: ایجاد یک نظام حکمرانی فراگیر (Inclusive Governance) که مشارکت عادلانه و مؤثر همه اقوام و مذاهب، از جمله هزاره‌ها، را تضمین کند، برای ثبات افغانستان ضروری است. این رویکرد به معنای تقسیم عادلانه قدرت، منابع و فرصت‌هاست تا هیچ قومی احساس محرومیت و حاشیه‌نشینی نکند. (قاسمی، ۱۳۹۷، ص. ۲۲۵) بر لزوم حکمرانی فراگیر تأکید دارد.

ب) تقویت نهادهای دموکراتیک: در صورت ایجاد یک ساختار حکومتی بایات، تقویت نهادهای دموکراتیک، قانون‌مداری و توسعه نهادهای مدنی برای حل مسالمت‌آمیز اختلافات و تضمین حقوق همه شهروندان اهمیت حیاتی دارد. این نهادها می‌توانند به عنوان بستری برای چانه‌زنی‌های سیاسی و کاهش تنش‌های قومی عمل کنند.

ج) بازنگری در روایت‌های ملی: برای ایجاد یک هویت ملی فراگیر و همه‌شمول در افغانستان، لازم است در روایت‌های ملی موجود بازنگری شود. این بازنگری باید شامل به رسمیت شناختن تاریخ و مشارکت همه اقوام، از جمله هزاره‌ها، در ساختار ملی افغانستان باشد تا همه گروه‌ها احساس تعلق به «ملت افغان» را داشته باشند (احمدی، ۱۳۸۸، صص. ۱۵۰-۱۵۵).

د) نقش آشتی و عدالت انتقالی: برای رفع کینه‌های تاریخی و زخم‌های ناشی از ستم‌های گذشته، پرداختن به مسائل آشتی ملی و عدالت انتقالی ضروری است. این فرآیندها می‌توانند شامل به

رسمیت شناختن قربانیان، جبران خسارات، و ایجاد مکانیسم‌هایی برای جلوگیری از تکرار فجایع گذشته باشند که به تقویت اعتماد متقابل و همزیستی کمک می‌کنند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی عمیق نقش حزب وحدت اسلامی افغانستان در هویت‌سازی قومی و مذهبی هزاره‌ها پرداخت. یافته‌ها به وضوح نشان داد که این حزب در طول تاریخ پرفراز و نشیب افغانستان، «نقشی بی‌بدیل و محوری در شکل‌دهی، تقویت و تثبیت خودانگاره جمعی هزاره‌ها ایفا کرده است.

حزب وحدت با به‌کارگیری سازوکارهای ایدئولوژیک و گفتمانی، به‌ویژه از طریق بازخوانی و بازسازی تاریخ هزاره‌ها و برجسته‌سازی مظالم تاریخی و ستم‌های گذشته، توانست روایت مظلومیت تاریخی این قوم را تثبیت کند. این روایت، با تأکید بر عنصر تشیع به عنوان وجه تمایز اصلی و عامل همبستگی فراملی، به افزایش آگاهی و همبستگی قومی-مذهبی در میان هزاره‌ها کمک شایانی کرد. گفتمان «هزاره بودن جرم نیست» که توسط شهید عبدالعلی مزاری ترویج شد، به هزاره‌ها احساس عزت نفس و مطالبه‌گری بخشید و آن‌ها را از یک اقلیت حاشیه‌ای به یک نیروی سیاسی منسجم و فعال تبدیل کرد.

همچنین، حزب وحدت از طریق سازوکارهای سیاسی و نهادی مانند ایجاد تشکیلات حزبی منسجم، نمایندگی در نهادهای حکومتی، و جذب نخبگان، به سازماندهی سیاسی هزاره‌ها و دفاع از حقوق آن‌ها در ساختار قدرت پرداخت. در کنار این‌ها، سازوکارهای فرهنگی و اجتماعی نظیر ترویج زبان و ادبیات هزاره‌ای، احیای مراسم مذهبی و استفاده از رسانه‌ها (سنتی و نوین) نیز به عمق‌بخشی و گسترش هویت هزاره‌ای کمک کرد. در دوران جنگ و بی‌ثباتی، سازوکارهای امنیتی و نظامی حزب



نیز در دفاع از مناطق هزاره‌نشین و بسیج نیروهای مردمی، نقش حیاتی در حفظ موجودیت و تقویت همبستگی هویتی ایفا نمود.

با این حال، این فرآیند هویت‌سازی بدون چالش و واکنش نبوده است. در سطح داخلی، افزایش آگاهی و همبستگی هزاره‌ها گاهی با نگرانی‌هایی از سوی سایر اقوام و دولت مرکزی در مورد قوم‌گرایی یا حتی تجزیه‌طلبی مواجه شده و به رقابت‌ها و فشارهای سیاسی انجامیده است. در سطح خارجی نیز، نقش بازیگران منطقه‌ای مانند ایران، پاکستان و کشورهای عربی، در دامن زدن به ابعاد مذهبی و قومی این هویت‌سازی و رقابت‌ها، تأثیرگذار بوده است.

در نهایت، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که هویت هزاره در حال تکامل است. با ظهور نسل‌های جدید تحصیل‌کرده، تأثیر جهانی‌سازی و رسانه‌های نوین، و تمرکز بیشتر بر مسئله شهروندی و حقوق برابر، هویت هزاره از صرفاً مبتنی بر مظلومیت به هویتی مطالبه‌گر در چارچوب حقوق شهروندی در حال حرکت است. آینده این هویت و نقش حزب وحدت در آن، به چگونگی مواجهه با چالش‌های جدید نظیر رقابت با گروه‌های نوظهور هزاره و به‌ویژه وضعیت حزب در دولت طالبان بستگی دارد.

نتیجه‌گیری اساسی این است که «صلح و ثبات پایدار در افغانستان تنها با به رسمیت شناختن و احترام به هویت‌های متنوع قومی و مذهبی» امکان‌پذیر خواهد بود. ایجاد یک «نظام سیاسی عادلانه و فراگیر» که مشارکت همه اقوام و مذاهب را تضمین کند، و همچنین بازنگری در روایت‌های ملی برای ایجاد یک هویت ملی همه‌شمول، گام‌های ضروری برای غلبه بر تنش‌های تاریخی و حرکت به سوی آینده‌ای باثبات‌تر در افغانستان است.

منابع

الف) منابع فارسی

۱. احمدی، حسین. (۱۳۹۸). قومیت، قدرت و هویت در افغانستان. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۲. اسدپور، رحمان. (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی سیاسی افغانستان. کابل: انتشارات میوند.
۳. بهروز، عبدالحمید. (۱۳۹۴). هزاره‌ها: نگاهی به تاریخ و فرهنگ. قم: انتشارات هاتف.
۴. تولایی، جواد. (۱۳۹۷). «بررسی تاریخی و جامعه‌شناختی جنبش‌های هزاره در افغانستان: مطالعه موردی حزب وحدت اسلامی». فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، دوره ۲۳، شماره ۹۳، صص. ۶۵-۸۷.
۵. جلیلی، محمد. (۱۳۹۶). نقش شیعیان در تحولات سیاسی افغانستان. مشهد: انتشارات سخن‌گستر.
۶. رحمانی، فضل‌الرحمن. (۱۳۹۷). زبان و هویت در افغانستان: بررسی تقابل پشتو و دری. کابل: انتشارات دانش.
۷. رضایی، سید باقر. (۱۳۹۹). مهاجرت و هویت هزاره‌ها در ایران. قم: انتشارات دلیل‌ما.
۸. سلطان‌زاده، عزیز. (۱۳۹۸). تحولات قومی و سیاسی در افغانستان معاصر. تهران: انتشارات بین‌الملل.
۹. سیدال، محمدکاظم. (۱۳۹۵). تشیع در افغانستان: ریشه‌ها و تحولات. قم: انتشارات دارالهدی.
۱۰. شریفی، یعقوب علی. (۱۳۹۱). هزاره‌ها: از گذشته تا حال. کابل: انتشارات بامیان.
۱۱. فرهنگ، میر محمد صدیق. (۱۳۸۰). افغانستان در پنج قرن اخیر. (دو جلد). قم: انتشارات صحافی و چاپخانه اعتماد.
۱۲. فولادی، علی حسین. (۱۳۹۶). هزاره‌ها و مبارزه برای حقوق برابر. کابل: انتشارات عازم.
۱۳. قاسمی، سید حسن. (۱۳۹۷). ساختار قومی افغانستان و تأثیر آن بر ثبات سیاسی. مشهد: انتشارات به‌نشر.
۱۴. کاظمی، سلیم. (۱۳۹۳). نقش رهبران کاریزماتیک در بسیج قومی: مطالعه موردی عبدالعلی مزاری. فصلنامه

Princeton: Princeton University Press.

24. Giustozzi, Antonio. (2009). *Decoding the New Taliban: Insights from the Afghan Field*. New York: Columbia University Press.

25. Malevich, Paul. (2014). *Ethnic Politics in Afghanistan: A Contemporary Study*. New York: Palgrave Macmillan.

26. Noelle-Karimi, Christine. (2014). *State and Tribe in Nineteenth-Century Afghanistan: The Reign of Amir Abd al-Rahman Khan*. London: Routledge.

27. Rubin, Barnett R. (2002). *The Fragmentation of Afghanistan: State Formation and Collapse in the International System*. New Haven: Yale University Press.

28. Roy, Olivier. (1990). *Islam and Resistance in Afghanistan*. Cambridge: Cambridge University Press.

29. Centlivres, Pierre & Micheline Centlivres-Demont. (1988). *Afghanistan: Identities and Destinies*. London: Saqi Books.

30. Canfield, Robert L. (1986). "Hazara Intelligentsia and the Afghan State". *The Journal of Central Asian Studies*, Vol. 3, No. 1, pp. 40-25.

پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، دوره ۴، شماره ۱۵، صص. ۸۹-۱۱۴.

۱۵. کریمی، محمد رضا، (۱۳۹۸). *تاریخ‌نگاری قومی در افغانستان و چالش‌های هویت ملی*. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۶. خراسانی، محمد، (۱۳۹۴). *انتخابات و ائتلاف‌های قومی در افغانستان پس‌طالبان*. تهران: انتشارات روزنه.

۱۷. مزده، وحید، (۱۳۹۰). *افغانستان و پنج سال سلطه طالبان*. تهران: انتشارات نی.

۱۸. نوری، محمد امین، (۱۳۹۰). "منازعات قومی و نقش هویت مذهبی در افغانستان". *مجله مطالعات منطقه ای*، دوره ۱۰، شماره ۳۸.

۱۹. هاشمی، محمد، (۱۳۹۱). *قوم‌گرایی و چالش‌های توسعه در افغانستان*. کابل: انتشارات امیری.

۲۰. یوسفی، علی بابا، (۱۳۹۲). *قومیت و مشروعیت سیاسی در افغانستان*. کابل: انتشارات عرفان.

ب) منابع انگلیسی

21. Anderson, Benedict. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

22. Barth, Fredrik. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown.

23. Dupree, Louis. (1980). *Afghanistan*.





نقش حزب وحدت در تثبیت جایگاه سیاسی هزاره‌ها

محمدنظر نظری

چکیده

افغانستان کشوری که با وجود تكثر قومی از دیر باز گرفتار انحصار قدرت و تعصب شدید حاکمان حاکم بر دیگر گروه‌های قومی بوده است. قوم حاکم همواره کوشیده است تا دیگران را حذف، منزوی، بی‌نام و بی‌هویت سازد. از میان همه اقوام تحت ستم، هزاره‌ها وضعیت شکننده‌تر و وخیم‌تر داشته‌اند. در بسیاری از مقاطع زمانی مورد ستم علنی و تجاوز آشکار حکومت‌های تبعیض‌گرا قرار گرفته است. سال‌های متمادی نابرابری، تبعیض نژادی، لسانی، مذهبی را متحمل می‌شد که در اثر اختلافات درونی و احساسات سستی مردم بر علیه رفتار تجددگرایانه و رفتارهای دیکتاتورانه حاکمان تحت حمایت شوروی

شعله‌ور گردید.

بدین لحاظ مردم افغانستان از گوشه و کنار این سرزمین با رویکرد سستی و ایدئولوژیکی بر علیه قشون سرخ شوروی و حکومت تحت حمایت این ابر قدرت جهانی ایستادگی نموده و مبارزه خود را آغاز کردند. هزاره‌ها نیز به عنوان شهروندان و ساکنان این سرزمین همانند سایر اقوام در کنار آنها ایستاده دست به مبارزه و جهاد زدند. همه با هم برای بر پای حکومت اسلامی بدور از هر گونه تبعیض با شکم گرسنه رزمیدند.

پس از سالیان سرکوب و تجربه تلخ ستم، هزاره‌ها در انتظار صبح امید و آینده روشن با پیروزی مجاهدین بودند که رویای تسهیم و تشریک همه اقوام را در

ساختار قدرت در سر داشتند. اما متأسفانه زیاده‌خواهی و خودمحوری گروه‌های غیر شیعی و هزارگی این واقعیت را نادیده گرفت و سقف همیشه لرزان قدرت را بر ستون منیت گذاشت. هزاره‌ها روزگاری سختی را سپری می‌کردند که رهبر شهید استاد مزاری پرچم ضد استبداد را بردوش گرفت. هزاره‌ها به رهبری شهید مزاری یکبار دیگر برای احیای هویت و تثبیت جایگاه سیاسی شان دور هم جمع شدند، تمامی سازمان‌ها و احزاب شیعی و هزارگی را منحل نموده و حزب وحدت اسلامی افغانستان را تشکیل دادند؛ تا از آدرس واحد برای تحقق احقاق انسانی و شهروندی شان مبارزه نمایند.

پس از تشکیل حزب وحدت اسلامی، این حزب به رهبری رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری هزاره‌ها برای تثبیت جایگاه سیاسی شان مبارزه و مقاومت سه ساله غرب کابل را تجربه کردند تا اینکه سایر گروه به این واقعیت یعنی حضور هزاره‌ها تن دادند و با آن‌ها باب مذاکره و گفتگو را باز نمودند. در حقیقت حزب وحدت اسلامی پس از سالیان زیاد که محرومیت، جایگاه سیاسی هزاره را در افغانستان تثبیت نمود. بخاطر مقاومت غرب کابل و موضع گیری حزب وحدت اسلامی در آن مقطع، در جلسه بن ما شاهد واقعی پذیرش این واقعیت بودیم.

واژه گان‌کلیدی: هزاره، افغانستان، حزب وحدت، جایگاه سیاسی

مقدمه

پس از سال‌های ظلم، ستم، تبعیض سیستماتیک، قتل عام، کله منارها و سکوت، ققنوس از سرزمین هزاره‌ها سربلند کرد و صدای نه بر ستم و همت برای پایداری و برابری را فریاد زد.

تاریخ، افسانه‌ها، قصه‌های سینه به سینه مردمان این سرزمین همه گواهی بر بی‌عدالتی و استبداد حاکمان بر علیه هزاره است. هزاره‌ها پس از سال‌های سکوت و خاموشی با تغییرات نظام سیاسی افغانستان

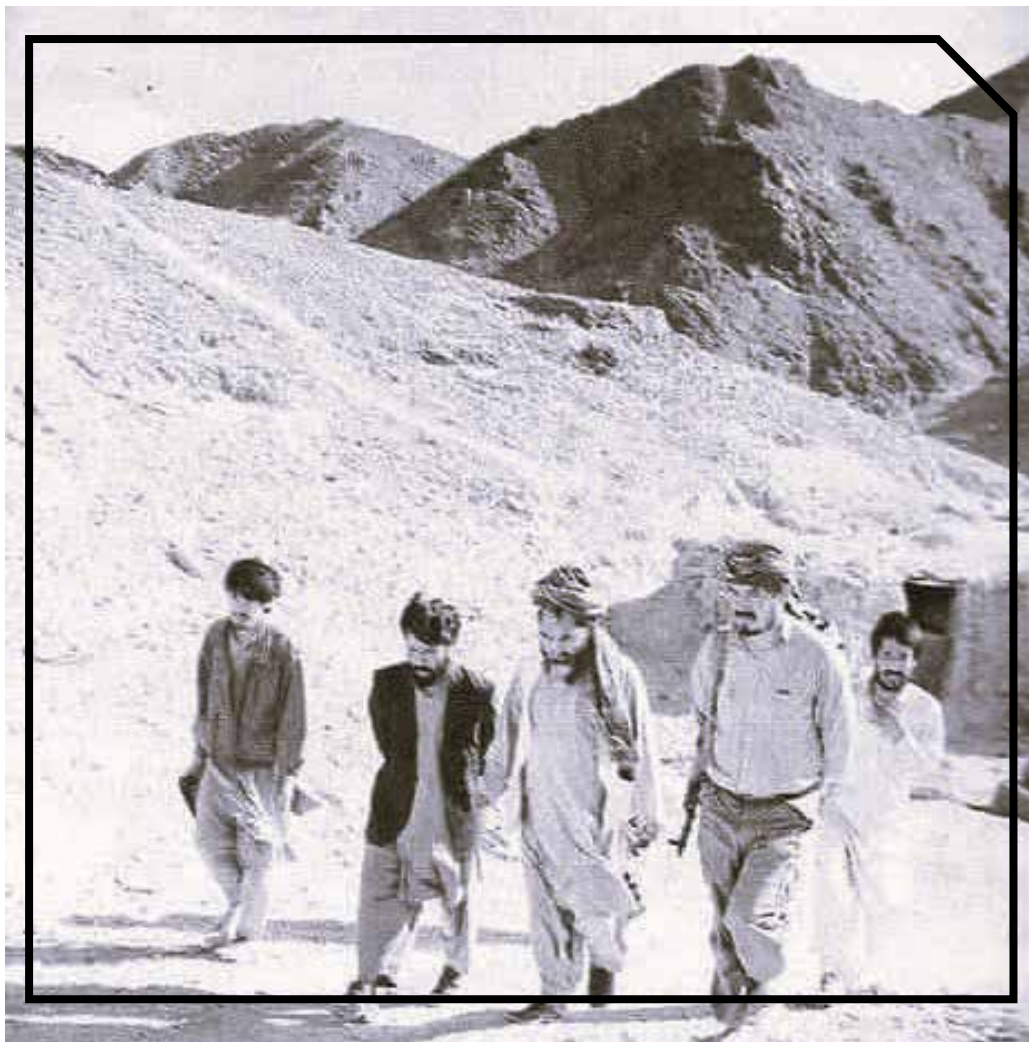
توانستند که یکبار دیگر در مناسبات قدرت و سیاست این سرزمین همانند سایر اقوام ساکن در افغانستان عرض اندام نمایند. اما سؤال قابل طرح در اینجا عبارتند از اینکه حزب وحدت در تثبیت جایگاه سیاسی مردم هزاره در افغانستان چي نقش را ایفا نموده است؟

برای پاسخ به این پرسش لازم است که کمی به تاریخ و تحولات سیاسی افغانستان بپردازیم. پس از اینکه قیام عمومی بر علیه قشون سرخ شوروی در افغانستان کلید خورد، مردم افغانستان از گوشه و کنار این کشور برای قیام و مبارزه برخاستند. برای اولین بار خیزش مردمی از شهر هرات افغانستان است در ۲۴ حوت ۱۳۵۷ بر ضد حکومت وقت به رهبری نور محمد تره‌کی آغاز شد. (سعادت: ۱۳۹۳) در کنار آن مردم چندوال و سایر مناطق هزارستان مبارزه مردمی را علیه حکومت کمونیستی را آغاز کردند.

چگونگی شکل‌گیری حزب وحدت اسلامی

قبل از دوران جهاد، به علت انزوای درونی هزاره‌ها و شیعیان تشکل و احزاب قابل‌ذکری نداشتند و از احزاب موجود، فقط شعله‌ جاوید در میان آنان طرفداران اندکی داشته است. علاوه بر آن «تنظیم نسل نو هزاره» در میان هزاره‌های مهاجر کویته پاکستان نیز به وجود آمده بود. (نظری، ۱۴۰۱، ص ۴۶) اما بعد از دوران جهاد، گروه‌های متعددی در میان شیعیان شکل گرفت که علی‌رغم اتحادهای ناموفق، تا زمان تشکیل حزب وحدت اسلامی، تشکیلات متعددی را به خود اختصاص داده بودند. (شریفی، ۱۳۸۶، ۲۷۵-۲۷۶)

حزب وحدت اسلامی افغانستان در سال ۱۳۶۸ از احزاب (سازمان‌ها) نه‌گانه‌ای شیعی که در مناطق هزارستان فعالیت می‌نمود، به وجود آمد. مطابق سخنان آقای محمد حسین ستیز «بختیاری» هر یک از این گروه‌ها نمایندگان خویش را صلاحیت دادند تا در مورد ادغام نمودن جریان سیاسی شان و تأسیس



یک حزب سیاسی قدرتمند صحبت و گفتگو نمایند. بعد از مدت‌های طولانی نمایندگان هر یک از گروه‌های سیاسی به این نتیجه رسیدند که یک حزب سیاسی شیعی بنام حزب وحدت اسلامی افغانستان را بنیانگذاری کنند تا از این طریق بتوانند از حقوق پامال شده‌ای خویش دفاع نمایند. (بختیاری، ۱۳۹۳)

طوری که دکتور سید عسکر موسوی در رابطه با شکل‌گیری حزب وحدت و همدردی و همسوی هزاره‌ها بیان می‌کند «حزب وحدت اسلامی ظرف ۲ سال در ولایت بامیان افغانستان مرکزی شکل گرفت. حزب وحدت مستقیماً از شورای ائتلاف برخاست، اما بر خلاف آن، هم از لحاظ کنترل و هم اهداف

کاملاً افغانستانی بود و توسط یک شخص شیعه و هزاره در داخل افغانستان رهبری می‌شد. شکل‌گیری حزب وحدت حاصل یکسال تلاش و مذاکرات رهبران سیاسی و مذهبی شیعه و هزاره در هزاره جات بود.» (موسوی، ۱۳۹۲، ۲۴۳)

کنار گذاشتن هزاره از تصمیم‌گیری سیاسی کشور باعث گردید تا هزاره در مورد آینده خویش تأمل عمیق را انجام دهند که این امر باعث شدند تا هزاره‌ها برای بدست آوردن احقاق سیاسی و اجتماعی و فرهنگی خویش وحدت مردمی را بوجود بیاورد تا بتواند از حقوق خویش دفاع نماید. در نهایت امر احزاب نه‌گانه شیعی (هزاره‌گی) با هم محلق شدند یک حزب قدرتمند سیاسی دیگر را بنام حزب

وحدت اسلامی به رهبری عبدالعلی مزاری بوجود آوردند. این وحدت هزاره‌ها در دهه هفتاد خود نقطه عطف در تاریخ سیاسی هزاره‌ها می‌باشند. با آن‌که در این دهه حقوق سیاسی مردم هزاره نادیده گرفته شدند ولی دهه هفتاد را می‌توان به عنوان دهه تثبیت هویت مجدد و جایگاه سیاسی هزاره‌ها دانست. این تثبیت هویت به آسانی و راحتی برای هزاره‌ها میسر نشدند بلکه با تلاش‌ها و فداکاری‌های زیاد به دست آمد که همان وحدت هزارگی باشد. وحدت هزاره‌ها نقطه حساس و سرنوشت‌ساز در تاریخ این مردم است.

حزب وحدت و جایگاه سیاسی هزاره‌ها

پس از تشکیل حزب وحدت به رهبری شهید استاد عبدالعلی مزاری و همه هزاره‌ها برای تثبیت جایگاه سیاسی شان در برابر احزاب و حکومت امتیاز طلبانه ربانی که باورمند به نفی و نادیده گرفتن هزاره‌ها بودند، مقاومت و ایستادگی کردند. این مقاومت و ایستادگی با شهادت صدها تن جوانان و پیرمردان هزاره مسیر گردید و موجب احیای هویت و تثبیت جایگاه سیاسی هزاره‌ها شد. چون در جامعه چند قومی که همه مناسبات سیاسی و اجتماعی بر محور قومیت شکل می‌گرفت، برای هزاره‌ها ایستادگی و دفاع از منافع قومی هزاره‌گی یگانه راه بود.

در معادلات سیاسی افغانستان آن عنصری که از اهمیت برخوردار بوده، عنصر قومیت است. هزاره‌ها نیز همچون تاجیک‌ها، پشتون‌ها و ازبک‌ها باید از قومیت خود نمایندگی کنند و همانند تاجیک‌های شیعه که در جناح‌بندی‌های سیاسی بیشتر با هویت تاجیک مطرح هستند تا هویت شیعی، هزاره‌ها هم باید در تلاش باشند تا از قومیت خود نمایندگی نمایند تا با توجه به جمعیت و نیروی سیاسی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی‌شان در ساختار قدرت حاکم بر افغانستان مشارکت نمایند. موضوعی که در افغانستان امروز نیرومند گردیده و در نظام سیاسی و

حقوقی افغانستان تأثیرگذار گردیده گفتمان سکولار است. بر این مبنا پیوندهای مذهبی در عرصه سیاسی کم اهمیت می‌گردد. از این رو در افغانستان شیعه بودن دیگر اهمیت چندانی ندارد و هزاره‌ها باید با استفاده از گفتمان سکولار بدون اینکه خود را درگیر رویارویی‌های طاقت‌فرسای شیعه و سنی نمایند، تلاش کنند تا با بهره‌جستن از حقوق شهروندی شان و در قالب هویت قومی، در جامعه سیاسی افغانستان حضور داشته باشند. این در حالی است که اگر هزاره‌ها بر هویت مذهبی تکیه نمایند، قدرت عرض اندام خود در نظام سیاسی با ماهیت سکولار افغانستان را از دست می‌دهند. حزب وحدت دقیق اینگونه عمل کرد تا جایگاه سیاسی هزاره‌ها را تثبیت نماید.

به دنبال تلاش‌هایی که برای حل منازعات موجود میان اتحاد هفت‌گانه و ائتلاف هشت‌گانه، صورت گرفت، سرانجام، هیأتی از سوی دولت موقت، به ریاست رئیس این دولت عازم ایران گردید تا با احزاب عضو ائتلاف مذاکره کنند. پس از نشست‌های متعددی که صورت گرفت، سرانجام، طرفین به توافق رسیدند که اولاً به احزاب شیعی، در شورای مشورتی مجاهدین صد کرسی اختصاص داده شود و هم‌چنین در شورای عالی به اضافه تعداد موجود، شش نفر از شیعیان نیز منظور شود و در کابینه دولت نیز هفت وزارت از ۲۷ وزارت، به شیعیان اختصاص یابد.

این امر ضمن توافق نامه‌ای که بین نمایندگان طرفین امضا گردید، در تاریخ ۶۷/۱۱/۱۶ منشتر گردید. در پی این توافق انتظار می‌رفت که شورای مشورتی برای انتخاب رئیس دولت موقت، در تاریخ ۶۷/۱۱/۲۱ برگزار گردد؛ اما بر خلاف انتظار، موضع گیرهای مبتنی بر علایق قومی و مذهبی، هم چنان مانع اصلی در راه تحقق این توافق و حضور شیعیان در شورای مزبور بود و با بازگشت هیأت اتحاد هفت‌گانه به پاکستان، نقض توافق مذکور نیز اعلام گردید. هر چند در این

میان، آقای مجددی کوشید تا به خاطر حیثیت و شخصیت خود، از موافقت‌نامه تهران دفاع کند، اما فضای حاکم بر هفت حزب مقیم پیشاور، که از شکاف‌های قومی و مذهبی متأثر بود، موجب شد که در برابر آن، مقاومت صورت گیرد. آقای یونس خالص، که در ضدیت خود با شیعیان افغانستان، آشکارتر از دیگران حرکت می‌کرد، توافق مزبور را مردود دانسته و اعلام داشت: "مجددی اگر به حیث رئیس دولت، سفر کرده، می‌بایست سیاف، صدر اعظم و کابینه را در این مورد به مشوره می‌گذاشت. بنابر این، اگر از این سفر چنین نتیجه به دست آید که با نظر سایر تنظیم‌ها و خودم مخالف باشد، او و سایر رهبران مکلفیت قبولی آن را ندارد" (سجادی، ۱۳۸۸: ۱۲۶) اما آقای مجددی، این امر را رد نموده و ادعا می‌کند که در طی مذاکرات، ارتباط و مشورت دائمی با رهبران اتحاد هفت‌گانه داشته است.

تعارض جدی‌تر با صبغه مذهبی، از سوی گروه‌هایی ابراز می‌شود که به اصل مشارکت سیاسی احزاب شیعی اعتراض داشته و آن را مغایر با آرمان‌ها و اهداف مکتبی شان عنوان می‌کنند و می‌گویند: "اشتباه برادران مکتبی جهاد در این بوده که آن‌ها به حرکت‌های امتیاز طلبانه، بالا قیمت قایل شدند و به خاطر وارheidن از تهمت نفاق، راه سازش غیر اصولی را در پیش گرفتند..... عناصری که با وجود کمبودها و خلاءهای فراوان، حاضر نمی‌شوند از ۶۰ کرسی به ۵۹ آن موافقه کنند، چگونه می‌توانند مجری عدالت باشند. ما در واقع، با این کار، نهضت خود را مهلکه پذیر ساختیم.... صلاح در این بود که برادران امتیاز طلب و سهمیه طلب را به حال خودشان می‌گذاشتیم. وقتی با اصول نمی‌توانیم کاری کنیم، دیگر تکلیف از ما برداشته می‌شود." (بی‌نا، احیای هویت: ۱۳۹۴، ۱۸۸-۱۸۹)

در حقیقت حزب وحدت خود نکته اولیه یا شروع دیگر بود برای روشنگری جامعه هزاره، چون این

حزب، جامعه هزاره را از عدم آگاهی؛ حقوق سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مطالبات انسانی شان آگاه نمود. به انسان هزاره آموخت که تو هم به عنوان یک شهروند می‌توانی در تعیین سرنوشت خود نقش داشته باشی. راه مبارزه، دادخواهی، ایجاد تشکل سیاسی، گردهمایی‌های سیاسی و تمامی بایدها و نبایدهای که قبل از این برای هزاره‌ها به مثابه تابو بود را نشان داد و برای عبور از چالش و مشکلات روزگار طرح گفتمانی بیان نمود.

حزب وحدت در حقیقت گفتمان جدید را برای هزاره‌ها خلق نمود که همان روند گفتگو، مذاکره و سایر مؤلفه‌های که در فوق بیان نمودم می‌باشد. همین‌طور باید گفت که حزب وحدت تنها گفتمان سیاسی در جامعه هزاره خلق نکرد، بلکه تغییرات زیاد در تمام سطوح زندگی مردم ایجاد نمود. به عنوان نمونه بعد از تشکیل حزب وحدت هزاره‌ها بیشتر به سوی کسب علم و دانش، تعامل‌گرایی، تقابل با غیر خودی، کسب آگاهی فرهنگی‌های متفاوت اجتماعی و تجربه زندگی شهری را می‌آموزد.

داکتر شاه‌جان یکی از اعضای برجسته حزب حرکت اسلامی و از اعضای مذاکره کننده دولت ربانی و حزب وحدت، در مورد نقش حزب وحدت در تثبیت و جایگاه سیاسی مردم هزاره چنین بیان می‌گوید: در شورای رهبری دولت استاد ربانی بحث شد که بیرون بودن حزب وحدت و مخالفت آن با دولت باعث شده دولت حتی در کابل مسلط نشود چه رسد بر کشور، تسلط بر کشور لازمه‌اش تسلط بر کابل است، لذا باید مشکل حزب وحدت حل شود. بعد از جروبحث زیاد تصویب شد که برای پیوستن حزب وحدت به دولت، چهار تا پنج وزارت پیشنهاد شود (اینکه کدام وزارت‌ها؟ من نپرسیدم و ایشان هم نگفت) هیئتی موظف شد تا این پیشنهاد را به رهبری حزب برساند، من هم در جمع هیئت بودم، بسیار با شادی طرف مرکز حزب وحدت رفتیم

و یقین داشتیم با این پیشنهاد مشکل حزب وحدت و در نهایت مشکل جنبش هم حل می‌شود، در عین حال خرسند و خوشحال بودم که من توانستم یک گام کلان برای مردم ما (هزاره‌ها) برداشتم. شاید استاد مزاری این حرکت مرا تحسین و ستایش کند. وقتی موضوع را با استاد مزاری در میان گذاشتیم، ایشان بسیار به دقت گوش کرد و بعد با چهره خندان گفت: زیاد حاتم بخشی کرده‌اید، دولت چقدر وزارت دارد که این‌طوری تقسیم می‌کنید؟ حزب وحدت را دو وزارت هم کافی است ولی گپ من این است که شما اگر وزارت داده می‌توانید وزارت را گرفته هم می‌توانید، من می‌خواهم که شما بخشنده و ما بخشش خور نباشیم بلکه ما همه تصمیم‌گیرنده باشیم، هرگاه من هم در کنار شما تصمیم‌گیرنده باشم یک وزارت هم کافی است و الا مشکل ما را ده وزارت هم حل نمی‌تواند.» (شریفی؛ ۱۴۰۳) داکتر شاه‌جان ادامه داد: «وقتی استاد این جملات را می‌گفت من به فکر فرو رفتم و با خود گفتم ما چه می‌اندیشیدیم و این مرد چه می‌اندیشد، از همان‌جا تصمیم گرفتم که از معرکه دور شوم.» (همان)

جمع بندی

حزب وحدت اسلامی افغانستان به عنوان یک جریان سیاسی برای تامین منافع هزاره‌ها و تعریف آدرس واحد سیاسی برای این مردم تشکیل گردید. این حزب جهت تحقق اهداف و تأمین حقوق انسانی و شهروندی هزاره‌ها در غرب کابل مبارزه نمود و برای سایر جناح‌های سیاسی فهمانند که هزاره‌ها به عنوان یک واقعیت عینی قابل حذف نیست. بلکه این حزب و مردم نیز حق دارند که در تعیین سرنوشت سیاسی این کشور سهمیم باشند. دیگر سیاست عبدالرحمانی پاسخگو نیست. درست است که چند صد سال قبل عبدالرحمان تکررو و قدرت‌پرست قشر عظیمی از مردم افغانستان را از حقوق شهروندی

و انسانی‌شان محروم کرده بود ولی حالا دیگر آن دوره و شرایط سیاسی آن باقی نمانده است. بدین لحاظ هزاره‌ها به عنوان شهروندان و ساکنان این سرزمین همان‌طوری‌که در قیام و جهاد آن نقش داشتند در تصمیم‌گیری سیاسی آن نیز سهمیم باشند. حزب وحدت اسلامی افغانستان به رهبری استاد عبدالعلی مزاری با تدبیر و مقاومت شان توانستند که جایگاه سیاسی هزاره‌ها را تثبیت نمایند و گروه‌های مخالف بخصوص حکومت ربانی به خواسته‌های این مردم تن دهد و باب مذاکره و گفتگوی سیاسی را با هزاره‌ها باز نمایند.

پیشنهادهات:

در چنین شرایط حساس به عنوان یک جوان هزاره احساس می‌کنم که مردم ما برای اینکه بتوانند در معادلات و مناسبات سیاسی نقش برجسته داشته باشند موارد ذیل را رعایت نمایند:

تعریف مانفیست هزاره‌گی؛

تشکیل یک آدرس واحد سیاسی؛ یعنی هزاره‌ها می‌بایست که یکبار دیگر از گوشه و کنار جهان دورهم جمع‌شده و یک آدرس واحد سیاسی دیگر را تعریف نمایند. به بیان دیگر در شرایط کنونی احیای حزب وحدت دوره شهید مزاری که همه هزاره‌ها بر محور آن جمع شوند؛

ایجاد تغییر در استراتیژی سیاسی؛ هزاره‌ها دیگر رویکرد مذهبی و دینی را در امور سیاسی شان در نظر نگیرد بلکه سیاست را بر مبنای منافع قومی تعریف نمایند؛

لابی‌گری؛ هر فرد هزاره می‌تواند در هر نقطه جهان به عنوان یک لابی خوب برای مردم خویش باشند، چون دنیای امروز دنیای معرفی و تعریف منافع مشترک با کشورهای جهان است؛

عبور از ملی‌گرایی جعلی؛ در کشوری که ملی‌گرایی فقط از روی تظاهر و ریا برای فریب دیگران باشد ضرورت نیست ما همیشه بیشتر از دیگران ملی



اتخاذ گردیده فعلاً یک بی‌اعتمادی کامل در میان جامعه بوجود آمده است.

منابع

احیای هویت "مجموعه سخنرانی‌های استاد شهید عبدالعلی مزاری" ره، مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان، ۱۳۸۸، تهران

نظری، محمد نظر، بررسی جایگاه هزاره‌ها در نظام سیاسی افغانستان، نشر کمیته فرهنگی لیسه کنیشکا، سال ۱۴۰۱: کابل؛

شریفی، مجله سراج، سال چهاردهم شماره بسیت و هشتم تابستان ۱۳۸۶، تهران؛

مصاحبه با محمد حسین ستیز بختیاری، عضو ارشد نهضت اسلامی و عضو کمیته سیاسی حزب وحدت اسلامی افغانستان، کابل، کارته چهار دفتر سیاسی حزب وحدت اسلامی افغانستان، ۱۳۹۳/۷/۱۵ به نقل از پایان نامه دوره لیسانس نگارنده

موسوی، سید عسکر، هزاره‌های افغانستان، نشر عرفان، چاپ ۱۳۹۲، کابل

سجادی، عبدالقیوم، جامعه شناسی سیاسی افغانستان، انتشارات دانشگاه خاتم النبیین، سال ۱۳۸۸، کابل

نقل خاطره از زبان داکتر شاه جهان توسط احسان شریفی ولسوال اسبق مالستان، ولایت غزنی که در دفتر حزب حرکت اسلامی افغانستان در کوته سنگی سال ۱۳۸۹ صورت گرفته است. همینطور دکتر قنبرعلی تابش نیز این خاطره را در مقاله تحت عنوان «شاخص‌های رفتار سیاسی-شهید مزاری» نقل قول نموده است.

گفتگو با قاضی سعادت غزنوی، در دفتر حزب وحدت اسلامی افغانستان کوته سنگی، ۱۳۹۳.

بیاندیشیم و در ملی‌گرایی تندروتر از دیگران باشیم؛ تغییر در روابط سیاسی؛ هزاره‌ها باید در روابط سیاسی خود در سطح منطقه و جهان تغییر به وجود بیاورند. من با یکی از اساتید کوریا وقتی در شهر کویته پاکستان نشست داشتم وی دقیق به همین نقطه اشاره می‌کرد که هزاره‌های باید خود را برای کشورهای مشترک‌المنافع و هم تبارشان معرفی کنند. تا هنوز بسیار از کشورها به خصوص کوریا نسبت به هزاره‌ها دیدگاه کاملاً منفی دارند. چون آن‌ها باورمند است که مسلمانان اکثراً تروریست است پس هزاره‌ها هم مسلمان و تروریست هستند.

نقش‌دهی به نیروهای جوان جامعه؛ چون نیروهای جوان با توجه به ظرفیت و پتانسیل بروز می‌توانند نقش بهتر در سیاست داخلی و بین‌المللی باز نمایند؛ ایجاد صندوق مالی و حمایتی؛ این صندوق برای پیشبرد امور سیاسی و اجتماعی هزاره‌ها نقش اساسی و حیاتی دارند. در حقیقت این صندوق می‌تواند یک بانک هزارگی در یکی از کشورهای توسعه یافته جهان باشد. چون امروزه هزاره‌ها در کشورهای مختلف جهان حضور دارند پس اگر هر هزاره روزانه یک ۱ دالر در صندوق مالی واریز نمایند سالانه یک مبلغ کلان می‌شود که در دراز مدت می‌شود با آن مشکلات بزرگ مناطق هزارستان و مردم هزاره را در سراسر جهان حل نمود.

اعتماد و اعتبار داخلی؛ خبرگان مردم ما اگر می‌خواهند در معادلات سیاسی نقش خوبی داشته باشند باید اعتبار و اعتماد داخلی را به وجود بیاورند. متأسفانه به دلیل سیاست‌های خانوادگی و شخصی که در طول بیست سال گذشته از سوی خبرگان سیاسی مردم ما

ویژگی‌های شخصیتی رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری (ره)

دکتر عبدالقیوم آیتی

چکیده

در این نوشته «ویژگی‌های شخصیتی رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری (ره)» بررسی خواهد شد. از این‌رو، نخست به سه دسته کلی از ویژگی‌های شخصیتی، استاد شهید، فردی، دینی و اجتماعی، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. رهبر شهید باورمند به آرمان‌های دینی و اجتماعی بوده است که در همه اقدامات رهبر شهید رنگ دینی، کاملاً مشهود است. نتیجه این‌که رهبر شهید استاد مزاری (ره)، در سایه تلاش‌های شبانه‌روزی توانست به خصلت‌های بالایی انسانی دست یابد و این گونه صفات و ویژگی‌های شخصیتیش را در رفتار و کردارش پیاده سازد.

ماندگاری استاد شهید را باید در ویژگی‌های شخصی و خصلت‌های اخلاقی و رفتاری آن شهید جستجو

کرد. دلیل ماندگاری رهبر شهید، پابندی به اصول و ارزش‌های دینی، توکل به خدا، نظم و برنامه‌ریزی دقیق، مردم‌گرایی و فروتنی، جدیت و تلاش، زیست ساده، عدالت‌خواهی و عدالت اجتماعی از مهمترین مؤلفه‌های ماندگاری شهید مزاری در دل مردم است.

مقدمه

هدف اساسی، در این نوشته، تبیین ویژگی‌های شخصیتی رهبر شهید استاد مزاری است. بدیهی است که شخصیت‌های تاریخ‌ساز، در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نقش‌های تأثیرگذاری داشته‌اند و دارند. این‌گونه افراد، نقش تعیین‌کننده‌ی در تحولات و دگرگونی‌های جامعه و اصلاح آن، ایفا می‌کنند و نیز از پشتوانه‌ی گسترده‌ی مردمی برخوردارند. بدون تردید، یکی از این شخصیت‌های بزرگی افغانستان، شهید مزاری (ره) است. استاد شهید،



آگاهی اقوام محروم و عدالت خواه را به ارث گذاشت که از این دیدگاه شهید مزاری (ره) به عنوان رهبر توده های محروم، خود دارای خصلت هایی خاصی بود که موجب شد تا از او رهبر محبوب جامعه ساخته و برای نسل های آینده، ماندگار بماند.

درواقع ویژگی های تشکیل دهنده شخصیت رهبر شهید استاد عبدالعلی مزاری را می توان به سه دسته کلی، تقسیم بندی کرد که عبارت اند از: بعد فردی، بعد دینی و بعد اجتماعی که در این مقاله به ابعاد آنها اشاره خواهد شد.

ویژگی های فردی شخصیت شهید مزاری (ره)

الف) نظم و برنامه ریزی

نظم و برنامه ریزی در زندگی فردی، اجتماعی رهبر شهید، در همه فعالیت های سیاسی و مبارزاتی از ویژگی های دیگری بود که در سیاست ورزی نیز از ایشان یک چهره برجسته و موفق ساخته بود. (استاد دانش، ۲۳ حوت ۱۳۹۲: ۴) استاد شهید در همه مراحل زندگی خویش دارای نظم خاص و برنامه ریزی دقیقی بوده است به طوری که در طی پنج سال درس های رایج حوزه را به پایان می رساند و علاوه بر آن بسیاری از کتاب های اندیشمندان اسلامی را مورد مطالعه قرار می دهد. در این پنج سال از اتفاقات جاری در کشورهای اسلامی غافل نبوده است. با برخی از رهبران دینی و سیاسی دیدار و گفتگو داشته است.

هیچ وقت بی کار نبود و وقت خود را بیهوده و در امور بی ارزش صرف نمی کرد و همواره برای خود برنامه داشت، یا مشغول مطالعه بود و یا رسیدگی به مسایل سیاسی و امور مراجعین و سازم اندهی ارتباطات و فعالیت ها و مانند آن. چیزی که در وجود ایشان هرگز احساس نمی شد خستگی از کار بود. واقعا یک عنصر خستگی ناپذیر بود. در طول شبانه روز تنها ۵ یا ۶ ساعت می خوابید و در جلسات طولانی ۴ و ۵ ساعته خم به ابرو نمی آورد و گاهی تا

دیر وقت شب ها را مصروف دیدارها و گفتگوها بود. (استاد دانش، ۲۲ حوت ۱۳۹۶)

ب) جدیت و شجاعت

یکی از مهمترین ویژگی های رهبر شهید (ره) شجاعت و جدیت بود. قاطعیت، صراحت و تزلزل ناپذیری در موضع گیری ها و دیدگاه، برازندگی دیگر او بود که موجب اعتماد و اطمینان دیگران به ایشان می شد. (همان)

دیدگاه خویش را با صراحت، بیان می کرد و تصمیمات مقتضی را می گرفت. در مقاومت سه ساله غرب کابل، رهبر شهید در برابر زیاده خواهان شجاعانه مقاومت کرد. یکی از همراهانش، در این رابطه می نویسد: «هرگاه تصمیم به کاری می گرفت، قاطعانه پشت آن می ایستاد و با دلاوری تمام آن را دنبال و تعقیب می کرد و از پیامدهای آن تردید و تشویش به دل راه نمی داد». (هفته نامه وحدت، ش ۱۹۶، ص ۷) استاد شهید، در همه برنامه هایش از جدیت و صراحت برخوردار بوده است.

ج) ساده زیستی

یکی از بارزترین ویژگی، رهبر شهید (ره)، ساده زیستی بود. ساده زیستی در حیات شخصی، اجتناب از تجملات و مناعت طبع در قبال ثروت و سایر جاذبه های مادی، اولین خصوصیتی است که از او شخصیت بی نظیری ساخته بود. (همان) در بهره مندی از مواهب دنیوی قناعت را پیشه ی خود ساخته و در برخورد با دنیا پیشگامان الهی را الگو خود قرار داده بود. در این خصوص یکی از یاران رهبر شهید (ره) چنین می گوید: «در طول زندگی اش خیلی ساده زندگی کرد و ساده زندگی کردن از ویژگی خاص او بود. در همه مراحل زندگی از غذای ساده استفاده می کرد و لباس ساده می پوشید و با دوستان و مردم برخورد خودمانی داشت و با تجملات و تشریفات جداً مخالف بود و هر غذایی گیرش می آمد، نوش جان می کرد و هر لباسی به دستش می آمد می پوشید».

(واعظی، ۱۳۷۸: ۹۵)

درباره ساده زیستی رهبر شهید(ره)، دولت‌آبادی، می‌نویسد: «استاد شهید ... همیشه با بچه‌ها یک‌جا غذا می‌خورد و در یک اتاق می‌خوابید. اگر در وقت جماعت حاضر می‌بود، پشت سر هر یک از بچه‌ها نماز می‌خواند و هیچ‌گونه امتیازی برای خود قائل نبود یادم نمی‌آید از کمیت و کیفیت غذا ایرادی گرفته باشد. غذای ساده تهیه می‌کردیم... استاد ظهرها دیر می‌آمد و ما غذا را سر ظهر می‌خوردیم و برای ایشان می‌گذاشتیم؛ زیرا عادت غذا خوردن در بیرون نداشت». (همان، ۸۳) ساده زیستی، تبدیل به رفتار رهبر شهید شده بود طوری که همگان می‌دانستند که استاد شهید با اسراف و تجملات به‌شدت برخورد می‌کرد.

د (مردم‌سالاری و فروتنی)

یکی دیگر از خصلت‌های برجسته رهبر شهید(ره)، فروتنی و تواضع با مردم بود. او با این‌که رهبری جامعه را به عهده داشت و از اقتدار و موقعیت اجتماعی و سیاسی بالایی برخوردار بود. اما با مردم رفتاری کاملاً متواضعانه و دلسوزانه داشت و به دردهای دل افراد، فروتنانه گوش می‌کرد. از این‌رو، همکاری و روابط دوستانه با زیردستانش در همه موقعیت‌ها ادامه داشت. در جای که احساس می‌کرد که امکانات فراهم شود، ایشان فراهم می‌کرد: این‌گونه برخوردها سبب شده بود که مجاهدین و هم‌سنگران‌شان او را از صمیم قلب دوست داشته باشند و در جبهات لقب «بابه» به او داده بودند. (همان، ۹۵)

حوزه عمومی رهبر شهید، تجمعات مردمی است که در همه مراحل زندگی خویش را در میان مردم حضور داشت و حتی شهادت خود را در کنار مردم و در میدان رزم برای دفاع از مردمش خواست. این ویژگی‌های رهبر شهید(ره) موجب شده بود که در میان همه مردم محبوبیت و صفناپذیر پیدا کند و

همگی او را صمیمانه دوست داشته و از عمق وجود به ایشان عشق به‌ورزند و لقب «بابه»؛ یعنی دلسوز را تنها و تنها زبیده‌ او بدانند.

ویژگی‌های دینی شخصیت شهید مزاری(ره)

الف (پایبندی به ارزش‌های دینی)

پایبندی به اصول و ارزش‌های دینی، یکی از کلیدی‌ترین ویژگی‌های رهبر شهید(ره) است. استاد شهید، در خانواده مذهبی و متدین پا به عرصه وجود گذشت. جهت‌آشنایی با احکام و ارزش‌های دینی راهی مکتب‌خانه گردیده و برای ادامه تحصیل علوم دینی هجرت کرده و در حوزه علمیه قم نزد اساتید به نام آن‌وقت تلمذ نمود. پایبندی به اصول و ارزش‌های اخلاقی و دینی و همچنین احترام به استعداد و شخصیت افراد، از خصلت‌های دیگر ایشان بود. مجموعه این اوصاف ذاتی و نفسانی، برازندگی و برجستگی خاصی را در شخصیت شهید مزاری ایجاد کرده و از او یک رهبر کارزماتیک ساخته بود. (استاد دانش، ۱۳۹۲: ۴)

استاد شهید(ره) به اسلام به‌عنوان؛ مکتب انسان‌ساز و نجات‌بخش نگریسته و سیاست و دیانت را در چارچوب قواعد و ارزش‌های و هنجارهای دینی و مبتنی به دستورات شریعت اسلام و باورهای اعتقادی مردم ارزیابی می‌کرد. رهبر شهید دیدگاه خود را در این زمینه چنین بیان می‌کند: «هدف ما تشکیل یک حکومت اسلامی، مردمی، فراگیر و مبتنی بر عدالت اجتماعی در افغانستان است» (خبرنامه وحدت، ۷۳).

این سخنان رهبر شهید(ره) و سایر خطابه‌ها و مصاحبه‌های ایشان، بیان‌گر خط فکری و سیاسی او است. این‌گونه رفتارهای رهبر شهید(ره) نشان می‌دهد که هرگز او نسبت به دین، شریعت، ارزش‌ها و مقدسات اسلامی بی‌تفاوت نبوده است. یکی از آرزوهایش این بوده که حقوق مردم را بگیرد و پس از آن شهید شود، این حقوق را جدای از شریعت





و ارزش‌های دینی نمی‌خواست، بلکه در چارچوب مبانی اسلامی خواستار آن بود. به عبارت دیگر نگاه او به سیاست از زاویه دین بود و چون نسبت به مسائل مذهبی متعهد و باورمند بود، همه رفتارها و عملکردهای خویش را با معیارهای شریعت می‌سنجد و هرگز حاضر نمی‌شود که باورهای دینی خویش را در داد و ستدهای سیاسی وجه‌المصالحه قرار دهد.

ب) عدالت‌خواهی

خط عدالت‌خواهی شهید مزاری، خط شاخص همه هزاره‌هاست، حتی هزاره‌های مخالف این خط. مزاری هرچه را می‌خواست برای تمام هزاره‌ها و برای تمام اهل تشیع می‌خواست، نه تنها برای هزاره‌های ولایت و ولسوالی خود و یا هزاره‌های حزب خود. یکی از عناصر اصلی‌ای که مزاری را مزاری ساخت یعنی از او یک رهبر ساخت، همین شاخصه بود. او زندگی خویش را بر محور حق و

حقیقت استوار کرده بود و منافع شخصی برایش مطرح نبود. از این رو، برخلاف بسیاری که پایه‌های فکری و مشی سیاسی آنان را منافع شخصی ترسیم می‌کند و خودمحور و خودمدارند، اما رهبر شهید، از نظر خط فکری و مشی سیاسی دارای اصول خاصی بود و تمام حرکات، ارتباطات و موضع‌گیری‌های خود را بر مدار آن تنظیم می‌کرد و آن «منافع مردم محروم» در سایه عدالت اجتماعی بود و محور همه تلاش‌هایش تأمین منافع و دفاع از حقوق ستمدیدگان جامعه بوده است، چنان‌که ایشان بیان می‌کند: «ما حقوق ملیت‌های محروم را می‌خواهیم و از آن دفاع می‌کنیم» (همان) و در سخن دیگر می‌گوید: «ما طرفدار برادری میان همه ملیت‌ها هستیم. برای ملیت‌های افغانستان حقوق مساوی قائل هستیم. حق‌خواهی برای یک ملت به معنای برادری است» (واعظی، ۱۳۷۸: ۱۶) در کلام دیگر اشاره دارد که: «تعهد

کرده‌ام که حق شمارا می‌خواهم و تعهد کرده‌ام که در رابطه با حقوق سیاسی و مذهبی شما مردم هیچ‌وقت وارد معامله نشوم و خیانت نکنم». (شهیدمزاری، ۱۳۷۴: ۶۳) مطالعه‌ی زندگی سراسر افتخارآمیز رهبر شهید(ره) نشان می‌دهد که او با توجه به آموزه‌های دینی در تمام مراحل زندگی و در مقاطع مختلف حیات سیاسی و جهادی، همواره بر محور حق خواهی، حرکت نموده و شعارش این بود که ما در پای حق و عدالت و حقوق مردم مقاومت می‌کنیم، گرچه ممکن است سرانجام این کار، اسارت یا شهادت باشد. (واعظی، ۱۳۷۸: ۱۱۳)

براساس همین خصیصه عدالت خواهی رهبر شهید(ره) بود که منافع شخصی برای او مفهومی نداشت و منافع خویش را در گروهی منافع جمعی و جامعه می‌دانست، در این باره به صراحت، بیان می‌کند: «من هیچ منافعی غیر از منافع شما ندارم». (دولت‌آبادی، ۱۳۸۵: ۲۲۲) وجود این گونه خصلت‌ها در شخصیت او سبب شده بود که مسئله حب و بغض شخصی یا دوستی و دشمنی شخصی در قاموس زندگی او از واژه‌های بی‌معنا و متروک به شمار رود. او به جهت مسائل شخصی نه حبی داشت و نه بغضی. دوستی‌ها و دشمنی‌های او بر محور آرمان، منافع و حقوق جامعه شکل می‌گرفت. هر فردی که در راه آرمان و مکتب و احقاق حقوق مذهبی، ملی و سیاسی‌شان قدمی و قلمی برمی‌داشت، از صمیمی‌ترین دوستانش بود و هر فردی که بر ضد آرمان، منافع و حقوق مردم گام برمی‌داشت، دشمن آشتی‌ناپذیر او شمرده می‌شد. بنابراین، مدار و محور مرکزی دوستی و دشمنی رهبر شهید، در عرصه اجتماعی و سیاسی، منافع، حقوق مذهبی، ملی و سیاسی مردم ستم‌دیده بود و ملاک و معیار همه موضوع‌گیری‌ها و آشتی‌های او مکتب، تأمین منافع جامعه را شامل می‌گردید.

(ج) توکل

خداوند به همه انسان‌ها فرمان داده که در انجام کارهایشان به او توکل کنند. توکل به خدا و ایمان به یاری او. (یونس: ۸۴) یکی از ویژگی‌های برجسته رهبر شهید(ره) بود. یکی از یاران رهبر شهید چنین، می‌گوید: «ایمان محکم و اعتقاد راسخ به خدا چنان نیرو و قدرت به او داده بود که در برابر همه حوادث و تحولات و ناملایمات همانند کوه استوار و مقاوم می‌ایستاد و غیر از خداوند از هیچ‌کس و از هیچ قدرتی هراس نداشت و همیشه تسلیم اراده‌ی خداوند و مشیت الهی بود و بارها می‌گفت آنچه خواست و اراده خداوند باشد، همان خواهد شد». (هفته‌نامه وحدت، ش ۱۹۶: ۵) یکی دیگر از یاران رهبر شهید، می‌گوید: «او در میدان مبارزه و جهاد با ایمان کامل و توکل به خداوند متعال قدم نهاد. او همیشه امدادهای غیبی را در کار جهادی‌اش مشاهده می‌کرد. او معتقد بود که خداوند به مؤمنین کمک می‌رساند». (همان، ۲) چنان‌که رهبر شهید، می‌گوید: «یک‌چیزی را که... اشتباه کرده بود و بررسی نکرده بود، آن قدرت خدا بود! ما در این جنگ بعد از آن دل‌شکستگی مردم ما، لطف الهی را با چشم سر دیدیم». (شهیدمزاری، ۱۳۷۴: ۱۱۳)

رهبر شهید، به انجام کارهایش به خداوند بزرگ توکل می‌کرد و ایمان کامل به یاری حضرت حق داشت. در همه مراحل زندگی خویش ذره‌ای از این باورش کم نشد.

(د) اخلاص و صداقت

یکی از ویژگی‌های رهبر شهید(ره) که باعث ماندگاری او و تداوم راهش گردیده و علی‌رغم تبلیغات سوء دشمنانش، هرروز بر رهروان راه جاویدش افزوده می‌گردد، اخلاص و صداقت او است. به گفته یکی هم‌سنگران روزی که در وادی مبارزه قدم گذاشت و برای دفاع از دین، ناموس، وطن در دوران جهاد و احقاق حق محرومان کوشید. در دوران مقاومت، جان‌ش را در کف گذاشت،





شیرین‌ترین لحظات زندگی برایش وقتی بود که یک گام به هدف نزدیک‌تر می‌شد و یا یک مانع را از سر راه مبارزه و خدمت به مردم برمی‌داشت.» (واعظی، ۱۳۷۸: ۱۶۳)

در واقع استاد شهید، زندگی با برکت خویش را وقف خدمت به محرومان جامعه کرده بود و این کار را با اخلاص تمام و بدون کدام چشم‌داشت انجام می‌داد.

۳. ویژگی‌های سیاسی — اجتماعی شخصیت شهید مزاری (ره) الف) توجه به آینده

یکی از ویژگی‌های مهمی رهبر شهید (ره)، توجه به آینده است. او با نگاهی به گذشته تاریخی و ستم، بی‌عدالتی در نظام سیاسی و اداری کشور و تبعیض نژادی و مذهبی که در دوران حاکمان گذشته برای اقوام محروم و به‌ویژه هزاره‌ها روا داشته شده بود، برای حل مسائل آینده کشور، طرح‌هایی را برای رفع آن‌ها و ایجاد صلح و ثبات در کشور و زندگی مسالمت‌آمیز همه اقوام در کنار هم، ارائه کرد. رهبر شهید (ره) برای رفع بی‌عدالتی در نظام سیاسی کشور،

مخلصانه گام نهاد و به مبارزه به‌عنوان مسئولیت‌های دینی می‌نگریست تا بدون این‌که بخواهد از این راه، نام و نشان پیدا کند و به نان و نوایی برسد هرگز به مقام و مادیات به‌عنوان یک ارزش فکر نمی‌کرد و برای نام و نشان بهایی قائل نبود. درباره این خصیصه رهبر شهید (ره)، استاد دانش چنین می‌نویسد: «مهم‌ترین برجستگی در شخصیت ایشان، عشق و خلوص نسبت به هدف و ایمان تزلزل‌ناپذیر به آرمان‌ها است. استاد مزاری (ره) نسبت به اهداف مبارزه، احقاق حق، مبارزه با ستم و بی‌عدالتی، آن‌چنان عشق‌گذاران و ایمان‌اخلاص‌مندانه داشت که هیچ‌چیز دیگری نمی‌توانست مانع کار ایشان شود و یا در زندگی او جاذبه ایجاد کند و اصولاً ایشان زندگی خود را وقف مبارزه کرده بود و به عبارت دیگر ایشان زندگی را در مبارزه جست‌وجو می‌کرد و خاموشی مشعل مبارزه را مساوی با خاموشی چراغ زندگی می‌دانست و از همین جاست که نه پول و نه اندوخته‌ی مادی برای او ارزش داشت، نه زن و فرزند، زندگی خانوادگی و علایق عاطفی برای او جاذبه داشت و نه از نام و شهرت و ریاست لذت می‌برد.

نظام فدرالی را پیشنهاد نمود: «ما سیستم فدرالی را که در آن حقوق همه مردم افغانستان رعایت شده و سیستم انحصار قدرت را در هم می‌شکند، مناسب‌ترین ساختار سیاسی برای آینده سیاسی افغانستان می‌دانیم». (شهید مزاری، ۱۳۷۳: ۱۱۳) در سخن دیگر دارد: «اصل اساسی و احیای حقوق ملیت‌ها تنها راهش سیستم فدرالی است که باید افغانستان بر اساس آن اداره شود». (دولت‌آبادی، ۱۳۸۵: ۴۲) استاد شهید، جهت برقراری عدالت اجتماعی، تقسیمات اداری کشور، تشکیلات ولایات و ولسوالی‌ها را بر اساس نفوس پیشنهاد کرده و می‌گوید: «مسئله دیگری که در اینجا مطرح است، مسئله تشکیلات اداری و آینده سیاسی افغانستان است. چون تشکیلات اداری قبلی تشکیلات ظالمانه بوده، حزب وحدت خواهان این مسئله است که تشکیلات سیاسی اداری افغانستان، باید تغییر کند. اگر انتخابات برگزار می‌شود، روی نفوس باشد، رأی ارزش داشته باشد، نه منطقه‌ی جغرافیایی. می‌بینیم که مناطق کشور را به شکل استعماری و استبدادی تقسیم کرده‌اند. شما می‌دانید که در مناطق شمال و مناطق مرکزی، ولسوالی‌هایی تا ۱۵۰ یا ۱۶۰ هزار نفوس دارد. از این مناطق هم یک وکیل در مجلس ملی می‌رفتند، از ولسوالی که ۵ هزار نفوس و یا بعضی از آن مناطق که ۲۸۰۰ نفر نفوس داشتند هم یک نفر وکیل به مجلس می‌رفت... این، از دید ما یک تقسیمات ظالمانه است و باید عادلانه روی نفوس، ولسوالی‌بندی شود و ولایات تقسیم و تشکیل شود». (واعظی، ۱۳۷۸: ۷)

هرچند ایده‌های رهبر شهید (ره)، در زمینه توسعه نظام سیاسی کشور کاملاً محقق نشده است. اما راه را برای پیروانش همواره کرده است. مشارکت سیاسی، صرف حضور افراد در نظام سیاسی نیست، بلکه در تصمیم‌سازی‌های کلان سیاسی باید مشارکت داشت. در زمینه اقدامات فرهنگی نیز رهبر شهید (ره) برای

توانمندسازی فرهنگی مردم هزاره در آینده، گام‌های مثبتی را برداشت. او در دوران جهاد، علاوه بر کارهای فرهنگی دیگر و راهاندازی مدرسه علمیه، برای شکوفاسازی استعدادهای نهفته جامعه و عرصه‌های مختلف ظهور و بروز آن‌ها، مجله وزین حبل‌الله را تأسیس کرد تا عده‌ای از نویسندگان درد مند کشور در این حرفه مسلط شوند و تاریخ سیاسی و اجتماعی جامعه خویش را تدوین کنند.

یکی دیگر از اقدامات استاد شهید، در دوران مقاومت و در زمستان سال تحصیلی ۶۹-۷۰ با تأسیس مجتمع آموزش عالی شهید بلخی (ره)، گام دیگری در عرصه دانش‌افزایی، برای آینده جامعه خویش برداشت. مجتمع آموزش عالی شهید بلخی (ره) با پذیرش حدود هشتاد دانشجو در رشته حقوق از میان طلاب، کارش را آغاز کرد که برخی از فارغ‌التحصیلان آن مجتمع، در سمت عالی دولتی قرار گرفته و برخی دیگر به‌عنوان استاد در مؤسسات تحصیلات عالی کشور ایفای وظیفه می‌کنند. رهبر شهید (ره) به این مجتمع عالی، چنان اهمیت می‌داد که برای آشنایی دانشجویان، با قوانین افغانستان، کتاب‌های قوانین اساسی، جزایی، مدنی و سایر کتب قوانین را که با مهر شخصی عبدالواحد سرابی مهور بود، فرستاده شد. این در حالی بود، رهبر شهید در سنگر غرب کابل، مقاومت می‌کرد و از حیثیت مردم جانانه دفاع می‌نمود. اما متأسفانه با شهادت مظلومانه رهبر شهید (ره) مجتمع آموزش عالی شهید بلخی (ره) نیز تعطیل شد.

یکی دیگر از فعالیت‌های استاد شهید را می‌توان به طرح راه اندازی دانشگاه بامیان اشاره کرد که طرح اولیه این دانشگاه را ارائه کرد. امروزه دانشگاه بامیان؛ پذیرای هزاران دانشجو، در رشته‌های مختلف است، طرح تأسیس آن از سوی رهبر شهید (ره) ارائه گردیده بود. اما چون رهبر شهید (ره) به شهادت رسید، این کار به‌وسیله آقای خلیلی دنبال شد و دو سال

بعد از شهادت رهبر (ره)، در سال ۱۳۷۵ افتتاح، و با پذیرش ۶۰۰ دانشجو و جذب ۳۴ استاد، عملاً کارش را آغاز کرد که فعلاً یکی از بهترین دانشگاه‌های علمی کشور به شمار می‌رود. (حلیمی، تابستان ۱۳۹۰: ۷۱) بنابراین می‌توان گفت یکی از یادگارهای ماندگار رهبر شهید (ره) دانشگاه بامیان در محروم‌ترین نقطه کشور واقع شده است.

تلاش‌های رهبر شهید (ره) در اخذ بورس تحصیلی برای تحصیل دانشجویان مستعد، در خارج از کشور، یکی از موارد آینده‌نگری ایشان است. براساس همین تلاش‌های استاد شهید بود که در بهار ۱۳۷۴ بعد از شهادت رهبر شهید (ره)، کشور آذربایجان ۵۰۰ نفر را در دانشگاه‌های خود بورسیه کرد و تا چند سال پیش این روند ادامه داشت. (یادیارمهران، ۱۳۸۸: ۱۴)

توجه به مراکز فرهنگی و پشتیبانی از آن‌ها، یکی از کارهای رهبر شهید (ره) بود. به‌عنوان نمونه مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان یکی دیگر از یادگارهای رهبر شهید (ره) است که در آن تعدادی از نخبگان کشور، مشغول کارهای پژوهشی و تحقیقاتی شده و به بازسازی تاریخ و به انتشار فصلنامه «وزین» همت گماشتند. تلاش برای ایجاد رسانه و شبکه رادیویی در بامیان، یکی از کارهای اساسی رهبر شهید (ره) برای آینده جامعه بوده است.

ب) استقامت و پایداری

استقامت و پایداری یکی دیگر از ویژگی‌های رهبر شهید (ره) است. او از میان مردمی برخاسته بود که سال‌های سال بر آن‌ها ستم و تبعیض روا داشته شده و از حقوق اولیه و طبیعی خود محروم بودند و در برابر کسانی قرار داشت که برتری طلبی و زیاده‌خواهی جزء طبیعت و ذات آن‌ها گردیده بود. برای ساختن جامعه‌ای سالم و سربلند و به‌دور از تبعیض نژادی، مذهبی و سیاسی، صبوری و استقامت و پایداری لازم بود. زندگی او چه در دوران مقاومت علیه اشغالگران و چه در دوران مقاومت در برابر زیاده‌خواهان برای

تثبیت حقوق مردم بیانگر صبوری بی‌حد و حصر او در برابر حوادث سخت و طوفان‌های شدید و مشکلات طاقت‌فرسا است. همین خصیصه سبب شده بود که او از یک فرد مبارز به تبلور آرمان یک ملت تبدیل شود؛ زیرا او با پایداری و استقامت بی‌نظیرش شخصیت ملیت‌های محروم و زجرکشیده افغانستان، به‌ویژه شیعیان را احیا نمود و برای آنان آرمان و هدف ایجاد کرد و اعتماد به نفس داد و به محرومیت‌ها، رنج‌ها و دردهای تاریخی و مشکلات موجودشان، آشنا ساخت و انرژی عظیم نهفته در درون توده مردم را، جهت رفع تبعیض‌های ناروا و مناسبات ناعادلانه در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اداری و فرهنگی به کار انداخت و در راستای تحقق خواسته‌های مشروع و به‌حق ملیت‌های محروم و ستمدیده، آن‌ها را بسیج و به بهترین وجه ممکن سازمان‌دهی و متشکل ساخت. بدین‌سان پروسه‌ی وحدت توده‌های زجرکشیده و عدالت‌خواه افغانستان را به زیباترین شکل، طراحی و ساختمان آن را معماری نمود و چون از خود گذشته و در مردم و منافع و خواسته‌های آنان ذوب‌شده بود، امروزه به‌عنوان نماد پایداری، صبر و استقامت در میان مردم مطرح و همه عدالت‌خواهان و انسان‌های آزاده به او عشق ورزیده و او را تجسم عینی صبر، استقامت و پایداری می‌دانند.

ج) دقت در مصرف بیت‌المال

یکی دیگر از ویژگی‌های رهبر شهید (ره)، دقت در مصرف اموال عمومی است. او در طول مدت مسئولیت خویش، در دوه جهاد و در دوره مقاومت امکانات وسیع از اموال عمومی در اختیار داشت. برای خودش و خانواده‌اش زراندوزی نکرد و اصلاً به فکر تجمل و زندگی مرفه و تجملی نبود و حتی هیچگاه از او نشنیدیم که به فکر غذای لذیذتر و لباس نوتر برای خودش باشد و حتی به دلیل این که شرعاً مستطیع نیست در طول عمرش به زیارت حج نرفت، با این‌که در سال‌های مهاجرت هر سال

د) عدالت اجتماعی

عدالت اجتماعی یک عنصر بسیار مهم دیگر در تفکر استاد مزاری بود. اصولاً شهید مزاری بدین باور بود که وحدت ملی بین مردم افغانستان زمانی به صورت مؤثر و واقعی تأمین می‌شود که عدالت هم تأمین شود، یعنی همه اقوام و حتی همه افراد به حقوق اساسی و آزادی‌های مشروع خود به صورت برابر دست پیدا کنند. زیرا با وجود تبعیض و محرومیت و یا استبداد و انحصار نمی‌توان از وحدت ملی سخن گفت. بدون عدالت اجتماعی ادعای وحدت ملی تنها یک شعار پوچ و بی محتوا خواهد بود.

در این رابطه نکته قابل تأکید این است که در مورد اصل وحدت ملی همه مردم افغانستان مخاطب استاد مزاری هستند که باید کوشش کنند که به وحدت ملی مردم افغانستان ارج بگذارند. اما در اصل عدالت اجتماعی، مخاطب شهید مزاری عمدتاً اقوام دیگر و مخصوصاً حکومت‌ها هستند که نسبت به هزاره‌ها عدالت را تأمین کنند. چون هزاره‌ها بر دیگران ظلمی نکرده‌اند تا مخاطب این شعار باشند. هزاره‌ها نه قدرت داشته‌اند و نه ثروت. همه قدرت و ثروت و امکانات و منابع کشور در اختیار دیگران بوده است. اما در وحدت ملی ما مکلف هستیم که در کنار دیگران باشیم و در غم و شادی آنان شریک باشیم. (استاد دانش، ۲۲ حوت ۱۳۹۶)

نتیجه‌گیری

رهبر شهید(ره) از نظر ویژگی‌های شخصیتی و اخلاقی یک انسان نمونه بود و تمام خصلت‌های انسانی، یک‌جا در او جمع شده بود. وجود همین خصیصه‌های انسانی، سبب شد که از او رهبری مقتدر و نمونه ساخت، نام و یاد استاد شهید در دل بسیاری از مردم تاهنوز جای دارد. امروزه کمتر رهبرانی را سراغ داریم که متصف به اوصاف و خصلت‌هایی انسان‌های کامل باشند. در حقیقت رهبر شهید، خصلت‌هایی انسانی را در

صدها نفر از مجاهدین و مهاجرین را رایگان به حج می‌فرستاد، اما خودش از این امکانات استفاده نکرد. تنها در سال‌های پیش از ۱۳۵۷ پدرش برای او و برادرش پول فرستاده بود که به حج بروند، ولی در آن سال هم نتوانست ویزای عربستان را به دست بیاورد. شهید مزاری در دوره تحصیل در مدرسه دینی نیز بر خلاف عرف و رویه حوزات علمیه شیعه، از بیت‌المال یعنی از خمس و سهم امام استفاده نکرد و پدرش شخصاً هزینه او را تأمین می‌کرد. (استاد دانش، ۲۲ حوت ۱۳۹۶) اما به گفته یکی از همراهان شهید مزاری(ره) در مصرف آن بسیار دقیق و سخت‌گیر بوده است: برخلاف تبلیغات بدخواهان و حسودان ایشان در مصرف بیت‌المال بسیار سخت‌گیر بود به‌گونه‌ای که معروف شده بود پول گرفتن از مزاری(ره) کاری ساده‌ای نیست. همین سخت‌گیری ایشان موجب گلایه خیلی از دوستان و هم‌سنگران‌شان شده بود. ولی اگر تشخیص می‌داد که مصرف آن به مصلحت جامعه اسلامی تمام می‌شود، از خرج آن ابایی نداشت. (واعظی، ۱۳۷۸: ۹۴)

رهبر شهید(ره) هیچ‌وقت حاضر نبود تا امکانات جهت منافع شخصی‌اش مصرف شود. یکی از یاران رهبر شهید چنین می‌گوید: در یکی از مسائل که دشمن در آن برای درهم کوبیدن عزت مردم ما علیه رهبر شهید(ره) زیاد سرمایه‌گذاری کرده بود، با دو دوست دیگر نزد ایشان رفتیم و تقاضای پول برای خنثی کردن توطئه دشمن کردیم. چون مسئله کمی مربوط به ایشان می‌شد، علی‌رغم اصرار و توجیه ما، صریحاً جواب داد و با ناراحتی گفت: «امکانات که در اختیارم است، مربوط به حزب است و به‌عنوان امانت در دست من است و باید در جهت مصالح حزب و مردم مصرف کنم نه این‌که برای مصالح شخصی خود. آیا وجدان سالم این را قبول می‌کند که من به کسی از پول بیت‌المال بدهم تا برایم رأی بدهد هرگز این کار را نمی‌کنم». (همان)



منابع

قرآن کریم

استاد سرور دانش، (۲۳ حوت) ۱۳۹۲، «ویژه‌نامه راه ناهام»، سال اول، ش ۱۹۷، ص ۴، کابل، روزنامه جامعه‌باز.

استاد سرور دانش، (۲۲ حوت) ۱۳۹۶، « شهید مزاری؛ پیوند امروز، دیروز و فردا»، کابل، روزنامه افغانستان ما.

حمزه، واعظی، (۱۳۷۸)، ویژه‌نامه زنده‌تر از تو کسی نیست، قم، کمیسیون فرهنگی، هفته‌نامه وحدت.

شهید مزاری، (۱۳۷۴)، احیای هویت (مجموعه سخنرانی‌های رهبر شهید)، قم، مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان، انتشارات سراج.

دولت‌آبادی، بصیراحمد، (۱۳۸۵)، هزاره‌ها از قتل‌عام تا احیای هویت، قم، ابتکار دانش.

هفته‌نامه وحدت، ش ۱۹۶، ۵، قم، حزب وحدت اسلامی افغانستان.

هفته‌نامه وحدت، ش ۱۹۶، ۲، قم، حزب وحدت اسلامی افغانستان.

شهید مزاری، (۱۳۷۳)، فریاد عدالت، مجموعه مصاحبه‌های استاد مزاری، به کوشش عبدالله غفاری لعلی، قم، موسسه فرهنگی تحقیقاتی و آموزشی شهید سجادی.

حلیمی، علی، (تابستان ۱۳۹۰)، «شیعیان افغانستان، فرصت‌ها و تهدیدها»، فصلنامه سخن صبا، سال دوم، شماره سوم، مرکز علمی فرهنگی صبا.

یاد یار مهربان، (۱۳۸۸)، ویژه‌نامه پانزدهمین سالگرد رهبر شهید، اصفهان، یاد یار مهربان.

سایه پرهیزکاری و زهد، ریاضت و اقتدا به پیشوایان دینی کسب کرده بود. از این‌رو، به یکی از شخصیت قابل احترام برای همگان تبدیل گردید. استاد شهید خود و اندیشه خویش را وقف خدمت‌رسانی به جامعه محروم کشورش کرده بود و در حوزه عمومی شهید مزاری، هم‌زیست با مردم بود. بهترین حالت برای رهبر شهید، رفع مشکل جامعه و سرانجام شهادت در کنار مردمش بود.

رهبر شهید، راهبردی را برای رفع تبعیض‌های ناروا و مناسبات ناعادلانه در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اداری و فرهنگی طراحی کرد. در راستای تحقق خواسته‌های مشروع و حقوق ملیت‌های ستمدیده، آن‌ها را بسیج و به بهترین وجه ممکن سازمان‌دهی کرد. بدین‌سان پروسه وحدت توده‌های عدالت‌خواه افغانستان را به زیباترین شکل، طراحی کرد و چون از خودگذشته و در مردم و منافع و خواسته‌های آنان ذوب‌شده بود، امروزه به‌عنوان نماد پایداری و استقامت در میان همه عدالت‌خواهان و انسان‌های آزاده تبلور یافته و او را به عنوان تجسم عینی زهد، صبر، استقامت می‌دانند.

بررسی سبک رهبری شهید مزاری (با تأکید بر دانش مدیریت و آموزه‌های اسلامی)

رضا امینی (احمدی)

چکیده

این مقاله به بررسی سبک رهبری شهید مزاری (با تأکید بر دانش مدیریت و آموزه‌های اسلامی می‌پردازد. ابتدا نظریه‌های رهبری در هر دو حوزه مرور شده و اصول رهبری در مدیریت نوین و اسلام به همراه ویژگی‌های رهبران موفق در هر نظام فکری تحلیل می‌شوند. سپس نقش اطرافیان در موفقیت رهبر از دیدگاه هر دو حوزه مورد بررسی قرار می‌گیرد. این مفاهیم با سبک رهبری شهید مزاری تطبیق یافته و الگوی رهبری ایشان ارزیابی می‌شود. یافته‌ها نشان می‌دهد که شهید مزاری با تلفیق هوشمندانه آموزه‌های اسلامی و اصول مدیریتی، الگویی موفق و ماندگار از رهبری ارائه کرده است.

مقدمه

رهبری در دنیای امروز نیازمند درک عمیق و تلفیق دانش‌های مختلف است تا بتواند در محیط‌های

پیچیده و متغیر به‌خوبی عمل کند. از یک سو، علوم نوین مدیریت با بهره‌گیری از نظریه‌ها و مدل‌های علمی، ابزارهای کارآمدی برای هدایت سازمان‌ها و جوامع فراهم می‌آورند و از سوی دیگر، آموزه‌های اسلامی با بنیان‌های اخلاقی، انسانی و معنوی، چارچوبی استوار برای رهبری توأم با عدالت، محبت و قاطعیت ارائه می‌کنند.

شهید مزاری، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین رهبران معاصر جهان اسلام، نمونه کم‌نظیر از ترکیب این دو حوزه بود. سبک رهبری او تلفیقی هوشمندانه از مفاهیم مدیریت نوین و اصول رهبری اسلامی بود که هم‌زمان متکی بر دانش علمی و مبتنی بر ارزش‌ها و اخلاق دینی بود. این سبک توانست در شرایط سخت سیاسی و اجتماعی افغانستان، دل‌های مردم را به دست آورد و به تحقق اهداف بزرگ و تغییرات مثبت اجتماعی کمک کند.



بررسی و تحلیل سبک رهبری شهید مزاری فرصتی ارزشمند برای فهم بهتر چگونگی پیوند عمیق میان دانش مدیریت معاصر و آموزه‌های اسلامی در حوزه رهبری است که می‌تواند الگویی کارآمد برای رهبران امروز و فردا است.

الف) نظریه‌های رهبری با تأکید بر دانش مدیریت

رهبری در علم مدیریت، فرآیندی پیچیده و چندبُعدی است که از تعامل میان ویژگی‌های فردی، رفتار رهبر، شرایط محیطی و بافت فرهنگی سازمان شکل می‌گیرد. نظریه‌های رهبری را می‌توان در چهار دسته عمده بررسی کرد:

۱. نظریه‌های ویژگی‌های فردی

این رویکرد بر صفات ذاتی رهبران تمرکز دارد؛ ویژگی‌هایی نظیر انگیزه بالا، صداقت، اعتماد به نفس، هوش و دانش تخصصی. اگرچه این دیدگاه توانسته است برخی خصوصیات مشترک رهبران را شناسایی کند، اما به دلیل بی‌توجهی به شرایط محیطی و موقعیتی با انتقاد مواجه شده است. (پیروز، ۱۳۸۴: ۲۱۶)

۲. نظریه‌های رفتاری

در نظریه‌های رفتاری، تمرکز بر رفتارهای قابل مشاهده رهبران است، نه ویژگی‌های ذاتی یا شخصیتی آنان. این دیدگاه بر آن است که با شناسایی و آموزش سبک‌های رفتاری مؤثر، می‌توان از افراد معمولی؛ نیز، رهبرانی موفق ساخت.

به‌جای سؤال رهبران چه ویژگی‌هایی دارند؟ این نظریه‌ها می‌پرسند: رهبران چه کارهایی انجام می‌دهند؟ برخلاف نظریه‌های شخصیتی که معتقدند رهبران با ویژگی‌های ذاتی به دنیا می‌آیند، نظریه‌های رفتاری امکان پرورش و آموزش رهبری را مطرح می‌کنند.

این دیدگاه امیدبخش و کاربردی است، چراکه به افزایش تعداد رهبران توانمند کمک می‌کند. می‌توان با طراحی برنامه‌های آموزشی مناسب،

رفتارهای رهبری را به افراد آموخت و از آن‌ها رهبران موفق ساخت. (استیفن رایینز، ۱۳۷۸: ۲۲۰)

۳. نظریه‌های موقعیتی (اقتضایی)

نظریه‌های اقتضایی یا موقعیتی بر این اصل استوارند که هیچ سبک رهبری واحدی برای همه موقعیت‌ها مؤثر نیست. موفقیت رهبری در گرو تناسب میان سبک رهبر و شرایط موقعیتی است. بر این اساس، رهبران باید انعطاف‌پذیر باشند و سبک خود را با شرایط تطبیق دهند، این نظریه‌ها بر تعامل میان سبک رهبری و موقعیت تأکید دارند:

نظریه فیدلر: اثربخشی رهبر وابسته به سازگاری بین سبک او و میزان کنترل او بر موقعیت است. (رابرت کریتنر، ۱۳۷۸: ۴۰۰)

نظریه مسیر — هدف هاوس: رهبر باید سبک خود (آمرانه، حمایتی، مشارکتی، توفیق‌گرا) را با توجه به نوع کار، ساختار سازمانی و ویژگی‌های کارکنان تنظیم کند. (استیفن رایینز، ۱۳۷۸: ۶۶۷)

نظریه رابطه رهبر — عضو (گرین): رهبران رابطه‌ای خاص با برخی اعضا (گروه «خودی») برقرار می‌کنند که معمولاً عملکرد بهتری دارند. (قاسمی، ۱۳۸۲: ۳۲۵)

۴. نظریه‌های نوین رهبری

نظریه‌های جدید رهبری، به دنبال توسعه و تکمیل نظریه‌های سنتی هستند و تلاش می‌کنند تا پیچیدگی‌ها و شرایط متغیر سازمان‌ها و فرهنگ‌ها را در نظر بگیرند. در ادامه، سه نظریه مهم از این دسته آورده شده است:

تئوری جانشین‌های رهبری: برخی عوامل مانند مهارت بالای کارکنان یا نوع کار، نیاز به رهبری را کاهش می‌دهند. (قاسمی، ۱۳۸۲: ۳۳۱)

رهبری میان‌فرهنگی: اثربخشی سبک‌های رهبری وابسته به بافت فرهنگی است. رهبر موفق باید بتواند سبک خود را با ارزش‌ها و انتظارات فرهنگی کارکنان هماهنگ سازد، چراکه روش مؤثر در یک فرهنگ



۱. نظریه ویژگی‌های فردی

در دانش مدیریت، نظریه ویژگی‌های فردی بر صفاتی مانند انگیزه، صداقت، اعتماد به نفس، هوش و دانش تأکید دارد. این ویژگی‌ها در شخصیت شهید مزاری به وضوح دیده می‌شود:

الف) انگیزه و هدف‌گرایی: مبارزات مستمر برای تحقق عدالت اجتماعی و دفاع از حقوق مردم هزاره.

ب) اعتماد به نفس و شجاعت: سخنرانی‌های صریح در برابر ظلم و دفاع بی‌پرده از مظلومان.

ج) دانش و آگاهی: تحصیلات حوزوی و آشنایی با مسائل سیاسی و اجتماعی روز. (هدایت، ۱۳۹۴: ۳۷)

۲. نظریه‌های رفتاری

نظریه‌های رفتاری بر سبک برخورد رهبر با پیروان تمرکز دارند. سبک دموکراتیک، مشارکت‌جویانه و همراه با رعایت حال دیگران، از موارد مورد تأکید این نظریه‌هاست.

الف) سبک دموکراتیک: شهید مزاری به مشارکت گروه‌های مختلف قومی و مذهبی در اداره امور تأکید داشت.

ممکن است در فرهنگی دیگر ناکارآمد باشد. (استیفن رابینز، ۱۳۷۸: ۲۸۰)

رهبری کاریزماتیک یا تحول‌آفرین: رهبران با الهام‌بخشی، اعتمادسازی، و تغییر ارزش‌ها، تحولات بنیادین ایجاد می‌کنند. (فخیمی، ۱۳۸۳: ۲۵۸)

در مجموع، مطالعات مدیریتی نشان می‌دهد رهبری مؤثر تابع عوامل درونی و بیرونی متعددی است؛ از جمله ویژگی‌های فردی، سبک رفتاری، موقعیت سازمانی و زمینه‌های فرهنگی. در نتیجه، رهبری موفق مستلزم انعطاف‌پذیری، آگاهی فرهنگی، و توانایی در ایجاد ارتباط مؤثر با گروه‌های متنوع است.

تطبیق نظریه‌های رهبری در دانش مدیریت با رهبری شهید مزاری

در علم مدیریت نوین، نظریه‌های متعددی برای تبیین رفتار و ویژگی‌های رهبران ارائه شده‌اند. این نظریه‌ها که در سه یا چهار دسته اصلی طبقه‌بندی می‌شوند، در سیره عملی شهید عبدالعلی مزاری نمودهای روشنی دارند. در ادامه، تطبیق این نظریه‌ها با سبک رهبری شهید مزاری بررسی می‌شود.

(ب) رعایت حال مردم: ساده‌زیستی، هم‌دردی با توده مردم، و تلاش برای رفع محرومیت‌ها.

(ج) توجه به روابط انسانی: تعامل گرم و مشورتی با هم‌زمان و مردم. (منشور برادری؛ ۱۳۸۶: ۹۰-۱۱۰)

۳. نظریه‌های موقعیتی (اقتضایی)

این نظریه‌ها معتقدند سبک رهبری باید با موقعیت و شرایط سازگار باشد. در سیره شهید مزاری نیز این انعطاف‌پذیری به چشم می‌خورد:

(الف) قاطعیت در بحران‌ها: در برخورد با تجاوزات، برخوردی قاطع و محکم داشت.

(ب) گفت‌وگو در شرایط صلح: در مواقع مقتضی، به مذاکرات سیاسی و ائتلاف با سایر گروه‌ها روی می‌آورد.

(ج) تنظیم راهبردها بر اساس وضعیت میدانی: مزاری سبک رهبری خود را متناسب با نوع تهدیدها و فرصت‌های سیاسی تنظیم می‌کرد. (منشور برادری، ۱۳۸۶: ۱۲۰-۱۴۰)

۴. نظریه‌های نوین رهبری

نظریه‌هایی چون رهبری تحول‌آفرین و کاریزماتیک، نقش مهمی در تحلیل رهبری‌های الهام‌بخش دارند.

(الف) رهبری کاریزماتیک: شخصیت کاریزماتیک مزاری باعث جذب گسترده مردم به جنبش او شد.

(ب) رهبری تحول‌آفرین: تغییر گفتمان هویت‌خواهی مردم هزاره و ایجاد خودباوری جمعی، از نتایج مدیریت تحول‌آفرین مزاری بود.

(ج) آگاهی فرهنگی و میان‌فرهنگی: او با درک تفاوت‌های قومی و مذهبی، بر وحدت ملی و گفت‌وگو تأکید داشت. (شهید مزاری (ره) در نگاه شخصیت‌ها و اندیشمندان، وب‌سایت <https://www.bonyadesaba.com>)

در مجموع رهبری شهید مزاری را می‌توان نمونه‌ای ممتاز از تطبیق نظریه‌های کلاسیک و نوین مدیریت با آموزه‌های اسلامی دانست. او نه تنها از ویژگی‌های فردی و سبک رفتاری مؤثر برخوردار بود، بلکه

توانست در موقعیت‌های متغیر، با نگاهی تحول‌آفرین، جنبشی مردمی را هدایت کند. از این رو، تحلیل سبک رهبری مزاری از منظر نظریه‌های مدیریت، الگویی کاربردی برای رهبران جوامع اسلامی در جهان معاصر ارائه می‌دهد.

(ب) نظریه‌های رهبری با تأکید بر آموزه‌های اسلامی:

۱. نظریه ویژگی‌های شخصیتی

این نظریه بر اهمیت صفات ذاتی و اکتسابی رهبران در پرتو تعالیم دینی تأکید دارد. ایمان، درایت، محبت، سعه صدر، حسن سابقه و تقوا از جمله مهم‌ترین این ویژگی‌ها هستند. (احمدی، ۱۳۸۳: ۸۹)

۲. نظریه ویژگی‌های رفتاری

این نظریه بر رفتارهایی مانند عدالت، ساده‌زیستی، صداقت، امانت‌داری و وفای به عهد تأکید دارد که نه تنها به موفقیت حرفه‌ای رهبر کمک می‌کنند، بلکه اعتبار او در جامعه را نیز تضمین می‌کنند. (احمدی، ۱۳۸۳: ۱۰۶)

۳. نظریه ویژگی‌های اقتضایی

این نظریه بر این اصل استوار است که هیچ روش رهبری واحدی برای تمام موقعیت‌ها مناسب نیست. امیرالمومنین (ع) توصیه می‌کنند که نرمی و شدت را درهم‌آمیزید و با توجه به شرایط، با قاطعیت یا محبت عمل کنید. انتقادپذیری، مدارا و گذشت، و سخاوت از جمله ویژگی‌های اقتضایی رهبری هستند. (احمدی، ۱۳۸۳: ۱۰۹)

به‌طور خلاصه، رهبری در اسلام ترکیبی از ویژگی‌های شخصیتی، رفتاری و اقتضایی است که رهبر را قادر می‌سازد تا با حفظ عدالت و انسانیت، اهداف سازمانی و اجتماعی را به نحو مطلوب پیش ببرد.

تطبیق نظریه‌های رهبری از دیدگاه اسلام با رهبری شهید مزاری

در نظام مدیریت اسلامی، نظریه‌های رهبری به سه دسته کلی تقسیم می‌شوند: نظریه ویژگی‌های

شخصیتی، نظریه ویژگی‌های رفتاری، و نظریه ویژگی‌های اقتضایی. این نظریه‌ها در کنار هم، تصویری جامع از یک رهبر موفق و دینی ارائه می‌دهند.

۱. نظریه ویژگی‌های شخصیتی

این نظریه بر ویژگی‌های درونی، چه ذاتی و چه اکتسابی، تأکید دارد. در مورد شهید مزاری، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

(الف) ایمان و تقوا: شهید مزاری انسانی متعهد، متعهد به اصول اسلامی و مؤمن به عدالت الهی بود.

(ب) درایت و حکمت: او با تحلیل‌های دقیق سیاسی و اجتماعی، توانست راهبردهای مؤثری برای وحدت قومی و مقاومت مدنی طراحی کند.

(ج) سعه صدر و حسن سابقه: تعامل صبورانه با مخالفان و سوابق روشن علمی و جهادی، او را به چهره‌ای مقبول در میان اقشار مختلف مردم تبدیل کرد. (وبسایت <https://sattagyda.com>)

۲. نظریه ویژگی‌های رفتاری

در این نظریه، رفتار رهبر و نحوه تعامل او با مردم و ساختارهای قدرت اهمیت دارد. شهید مزاری در این زمینه نمونه‌ای ممتاز بود:

(الف) عدالت‌محوری: او در همه سخنرانی‌ها و مواضع سیاسی‌اش بر برابری حقوق اقوام و مذاهب مختلف در افغانستان تأکید داشت.

(ب) ساده‌زیستی و صداقت: سبک زندگی شخصی مزاری، گویای تعهد عمیق به زهد و صداقت اسلامی بود.

(ج) امانت‌داری و وفای به عهد: او هیچ‌گاه پیمان‌های خود را با مردم یا گروه‌های سیاسی زیر پا نگذاشت و همواره حافظ منافع جمعی بود. (وبسایت <https://sattagydia.com>)

۳. نظریه ویژگی‌های اقتضایی

مطابق این نظریه، رهبر باید توانایی انطباق با شرایط متغیر را داشته باشد. سیره شهید مزاری نشان می‌دهد

که:

(الف) قاطعیت در برابر ظلم: در برابر گروه‌هایی که به حقوق مردم تعدی می‌کردند، با قاطعیت ایستادگی کرد.

(ب) مدارا و گفت‌وگو: هم‌زمان، همواره آماده گفت‌وگو با سایر گروه‌های قومی و مذهبی برای حفظ وحدت ملی بود.

(ج) انعطاف‌پذیری و واقع‌گرایی: تصمیم‌گیری‌های مزاری همواره ناظر به شرایط واقعی جامعه و نیازهای زمانه بود. (شهید مزاری (ره) در نگاه شخصیت‌ها و اندیشمندان، وبسایت <https://www.bonyadesaba.com>)

در مجموع رهبری شهید مزاری را می‌توان نمونه‌ای عینی از تجلی نظریه‌های رهبری اسلامی دانست. او با بهره‌گیری از ویژگی‌های شخصیتی عمیق، رفتارهای اخلاقی و انسانی، و توانایی درک اقتضائات زمانی، الگوی موفق‌تری از رهبری دینی در دوران معاصر ارائه داد. سیره او نشان می‌دهد که رهبری در اسلام تنها بر مبنای قدرت سیاسی نیست، بلکه تبلوری از ایمان، اخلاق، و حکمت در میدان عمل است.

اصول رهبری در دانش مدیریت

۱. تعیین چشم‌انداز و هدف

رهبران باید چشم‌اندازی روشن و اهداف مشخص برای سازمان تعیین کنند. این چشم‌انداز باید الهام‌بخش باشد و جهت حرکت سازمان را معین کند. (نورتهواس، ۲۰۱۸: ۱۵۷)

۲. ارتباط مؤثر

ارتباط شفاف و دوسویه با اعضای از عوامل کلیدی موفقیت رهبران است. توانایی در ارسال و دریافت پیام مؤثر، باعث افزایش درک و انسجام اعضا می‌شود. (نورتهواس، ۲۰۱۸: ۴۳-۴۵)

۳. ایجاد انگیزه

رهبران باید انگیزه‌های درونی و بیرونی را در جامعه شناسایی و تقویت کنند؛ از طریق تشویق، پاداش و

فرصت‌های رشد. (نورته‌اوس، ۲۰۱۸: ۱۲۰-۱۲۲)

۴. تصمیم‌گیری مؤثر

یکی از وظایف اساسی رهبران، اتخاذ تصمیم‌های آگاهانه و منطقی در شرایط پیچیده است. این امر نیازمند تحلیل اطلاعات، سنجش گزینه‌ها و انتخاب راه‌حل مناسب است. (نورته‌اوس، ۲۰۱۸: ۷۷-۷۹)

۵. توانمندسازی زیردستان

رهبران موفق به زیردستان خود اعتماد دارند و با واگذاری مسئولیت‌ها، آن‌ها را در مسیر رشد قرار می‌دهند. (نورته‌اوس، ۲۰۱۸: ۵۱-۱۵۳)

۶. مدیریت تغییر

رهبری در دوران تحول نیازمند مهارت در هدایت کارکنان از طریق چالش‌ها و مقاوم‌سازی تیم در برابر تغییرات است. (نورته‌اوس، ۲۰۱۸: ۵۷-۱۶۰)

۷. همدلی و همدردی

درک احساسات و نیازهای کارکنان موجب ایجاد ارتباط انسانی و افزایش وفاداری و روحیه تیمی می‌شود. (نورته‌اوس، ۲۰۱۸: ۲۵-۲۶)

۸. ایجاد فرهنگ سازمانی مثبت

رهبران باید فضای سازمانی مثبت و اخلاق‌مدار خلق کنند که در آن ارزش‌های انسانی و حرفه‌ای رعایت گردد. (نورته‌اوس، ۲۰۱۸: ۱۵۹-۱۶۰)

۹. یادگیری مستمر

رهبران مؤثر خود را متعهد به توسعه‌ی حرفه‌ای و یادگیری مادام‌العمر می‌دانند. (نورته‌اوس، ۲۰۱۸: ۵۵-۵۶)

۱۰. ارزیابی و بازخورد

ارزیابی منظم عملکرد فردی و گروهی، همراه با بازخورد سازنده، باعث بهبود مستمر عملکرد سازمان می‌شود. (نورته‌اوس، ۲۰۱۸: ۷۳-۷۵)

این اصول، الگویی کارآمد برای هدایت انسان‌ها در مسیر تحقق اهداف فردی و سازمانی ارائه می‌دهند.

تطبیق اصول رهبری در دانش مدیریت با سبک رهبری شهید مزاری

۱. تعیین چشم‌انداز و هدف روشن

شهید مزاری دارای چشم‌اندازی شفاف و الهام‌بخش برای جامعه هزاره و افغانستان بود. او خواهان عدالت اجتماعی، مشارکت برابر همه اقوام و اقامه نظامی عادلانه بر اساس دین و مردم‌سالاری بود. این اهداف شفاف، نیروهای مختلف را حول محور مقاومت سازمان‌دهی کرد.

۲. ارتباط مؤثر

شهید مزاری به‌خوبی از توانایی ارتباطی خود بهره می‌برد. او با برگزاری نشست‌ها و سخنرانی‌های متعدد با مردم، علما، نخبگان و نمایندگان اقوام مختلف، توانست پیامی واضح، منسجم و همه‌فهم ارائه دهد و اعتماد عمومی را جلب کند.

۳. ایجاد انگیزه

او با طرح گفتمان عزت، کرامت انسانی، عدالت و حقوق برابر، روحیه ظلم‌ستیزی را در مردم تقویت کرد و انگیزه‌ای فراگیر برای مقاومت و پیگیری مطالبات به‌وجود آورد.

۴. تصمیم‌گیری مؤثر

در مقاطع بحرانی، شهید مزاری تصمیم‌هایی قاطع و به‌موقع می‌گرفت. برای مثال، در برخورد با برخی پیمان‌شکنی‌ها و تهدیدهای داخلی، توانست تدابیر واقع‌بینانه و مقتدرانه‌ای اتخاذ کند که بقای مقاومت را تضمین کرد.

۵. توانمندسازی نیروها

او با سپردن مسئولیت به چهره‌های جوان، نخبه و متعهد، فضای توانمندسازی را در صفوف جنبش خلق کرد. بسیاری از کادرهای سیاسی و فرهنگی دوران او، بعدها رهبران و فعالان برجسته‌ای شدند.

۶. مدیریت تغییر

شهید مزاری در دورانی پیچیده و پرتلاطم فعالیت می‌کرد، اما توانست از دل آشفتگی قومی و فروپاشی دولت مرکزی، ساختاری منسجم برای دفاع از مردم سامان دهد و آن را با تحولات سیاسی و نظامی کشور

هماهنگ سازد.

۷. همدلی و همدردی

در بسیاری از خطابه‌ها و دیدارهای مردمی، همدلی صادقانه او با آلام مردم مشهود بود. اشراف مزاری بر مشکلات زیستی، فقر، تبعیض و مهاجرت، او را به رهبری مردمی و دلسوز بدل کرده بود.

۸. ایجاد فرهنگ سازمانی مثبت

او موفق شد هویت جمعی تازه‌ای برای جامعه هزاره شکل دهد، بر پایه عزت، مقاومت و عدالت. این فرهنگ سازمانی باعث اتحاد گروه‌های مختلف حول محور «هویت و حقوق» شد.

۹. یادگیری مستمر

شهید مزاری هم در حوزه دینی و هم در سیاست و جامعه‌شناسی روز، فردی اهل مطالعه و تحلیل بود. او تجربیات سیاسی جهان اسلام، انقلاب اسلامی ایران و تحولات منطقه را در تحلیل‌های خود وارد می‌کرد.

۱۰. ارزیابی و بازخورد

در سیره مزاری، نقدپذیری، مشورت‌جویی و تحلیل منصفانه وضعیت عملکرد جنبش، دیده می‌شود. او بارها از عملکردها انتقاد کرد و بر لزوم اصلاح درونی تأکید داشت.

در مجموع، رهبر شهید عبدالعلی مزاری نمونه‌ای از تلفیق عملی اصول نوین مدیریت با تعالیم اسلامی و شرایط بومی افغانستان است. وی نه تنها با اصول علمی مدیریت مانند تعیین هدف، ایجاد انگیزه، و توانمندسازی کارکنان همسو بود، بلکه با تکیه بر ارزش‌های دینی و انسانی، توانست الگویی نو برای رهبری مقاومت و مدیریت تحول در یک جامعه بحران‌زده ارائه دهد.

اصول اسلامی در سبک رهبری

بر اساس آموزه‌های قرآن و روایات اسلامی، سبک رهبری در اسلام بر دو اصل بنیادین استوار است:

اصل محبت و اصل شدت.

۱. اصل محبت

الف) مهرورزی به انسان‌ها

هر مسلمان وظیفه دارد به برادران دینی خود محبت داشته باشد، اما مهم‌تر آن است که مدیر و رهبر مسلمان به همه انسان‌ها، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، که در حوزه حکومت اسلامی زندگی می‌کنند، دوستی و مهر واقعی داشته باشد. امیرالمؤمنین علی (ع) در نامه به مالک اشتر می‌فرماید: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳) که نشان‌دهنده اهمیت محبت درونی و واقعی، نه صرفاً ظاهری، است.

ب) مدارا با زیردستان

مدارا و دوستی، بهترین شیوه برخورد با زیردستان است. سیره انبیاء و ائمه (ع) حاکی از اهمیت رفاقت و مهربانی در رهبری است و برخورد آمرانه و سختگیرانه نداشتند. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «رَأْسُ السِّيَاسَةِ اسْتِعْمَالُ الرَّفْقِ» (آمدی، ج ۱، بی تا: ۳۷۲) و «ثَمَرَةُ الْعَقْلِ مَدَارَاةُ النَّاسِ» (آمدی، ج ۱، بی تا: ۳۲۲) این روایات اهمیت نرم‌خویی و دوستی را در مدیریت اسلامی به‌خوبی بیان می‌کند.

در مقابل، اندیشه مادی غربی مانند ماکیاولی بر ترکیب ترس و محبت تأکید دارد و معتقد است که محبت بدون ترس، پایدار نیست. اما در فرهنگ اسلامی، دوستی و رفاقت اصل اساسی و ماندگاری است که نتایج مثبتی به همراه دارد. امام صادق (ع) فرموده‌اند:

«مَنْ كَانَ رَفِيقًا فِي أَمْرِهِ نَالَ مَا يَرِيدُ مِنَ النَّاسِ.» (مجلسی، ج ۷۲، بی تا: ۹۲)

۲. اصل شدت عمل

در مواجهه با افراد نافرمان، رهبر ناچار است از شدت عمل استفاده کند تا اهداف سازمانی محقق شود. علی (ع) می‌فرماید: «وَأَخْلَطِ الشَّدَّةَ بِضَغْثٍ مِنَ اللَّيْنِ» (نهج البلاغه، نامه ۴۶) یعنی شدت عمل باید با نرم‌خویی و مدارا همراه باشد. تا زمانی که امکان رفاقت و مدارا هست باید از آن بهره گرفت و در



شرایط ضروری و ناچار، به شدت عمل متوسل شد.

این توصیه با نظریه‌های مدیریت اقتضایی همخوانی دارد، که تأکید می‌کند رفتار رهبر باید متناسب با موقعیت، شرایط سازمان و ویژگی‌های زیردستان تنظیم شود. در نظریه‌های معاصر، این اصل در قالب مفاهیمی چون «رفتار وظیفه‌مدار و رابطه‌مدار»، «مدیریت موقعیتی» و «رهبری تحولی» بازتاب یافته است. (نبوی، ۱۳۹۱: ۱۹۹-۲۰۳)

در سبک رهبری اسلامی، دو اصل محبت و دوستی و شدت عمل به صورت متعادل و هوشمندانه به کار گرفته می‌شوند. رهبر باید با شناخت دقیق نیروها و شرایط، به تناسب از این دو اصل بهره برد تا رهبری مؤثر و موفق داشته باشد.

تطبیق اصول اسلامی در سبک رهبری شهید مزاری

سبک رهبری اسلامی بر اصول کلیدی اصل محبت، اصل شدت و تعادل هوشمندانه میان محبت و شدت استوار است. شهید مزاری، نمونه‌ای بارز از به کارگیری هوشمندانه این اصول در رهبری خود بود که توانست در شرایط سخت سیاسی و اجتماعی، جریان‌ساز و الهام‌بخش مردم گردد.

۱. اصل محبت در رهبری شهید مزاری

(الف) مهرورزی به همه اقشار جامعه

یکی از شاخص‌ترین ویژگی‌های رهبری مزاری، نگاه انسانی، مهربان و عمیق به مردم بود؛ نه صرفاً به قبیله یا گروه خاصی، بلکه به همه کسانی که زیر چتر حکومت اسلامی و جامعه افغانستان زندگی می‌کردند. او بر اساس آموزه‌های اسلامی که در نامه امیرالمؤمنین علی (ع) به مالک اشتر آمده است «وَأَشْعِرِ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳) همواره بر محبت واقعی و درونی تأکید داشت، نه ظاهرگرایی و رفتار صرفاً رسمی. این رویکرد باعث شد تا مزاری بتواند دل‌های فراوانی را جذب کند و وحدت و همدلی را در میان گروه‌ها و

اقوام مختلف تقویت نماید.

ب) مدارا و رفاقت با پیروان و حتی مخالفان

شهید مزاری همواره مدارا را به عنوان یک اصل مهم در مدیریت انسانی و رهبری می‌دید. رفتار او سرشار از نرم‌خویی و رفاقت بود؛ همان چیزی که امام علی (ع) می‌فرماید: «رَأْسُ السِّيَاسَةِ اسْتِعْمَالُ الرَّفْقِ» (آمدی، ج ۱، بی تا: ۳۷۲) و «ثَمَرَةُ الْعَقْلِ مُدَارَاةُ النَّاسِ» (آمدی، ج ۱، بی تا: ۳۲۲)

می‌نامد. او می‌دانست که برخورد خشونت‌آمیز و آمرانه نمی‌تواند مردم را همراه سازد و تنها با محبت و رفاقت می‌توان به دل‌ها نفوذ کرد و اراده جمعی را به سمت اهداف الهی و انسانی هدایت کرد.

۲. اصل شدت عمل در رهبری شهید مزاری

(الف) قاطعیت در برابر ظلم و فساد

با وجود تأکید بر محبت و مدارا، شهید مزاری در مقابل هرگونه بی‌عدالتی، فساد و تهدید به نظم و امنیت، کاملاً قاطع و جدی بود. او به درستی می‌دانست که در شرایطی که رفاقت و مهربانی نتواند راه‌گشا باشد، ناچار است از شدت عمل استفاده کند تا راه نفوذ دشمنان بسته شود و عدالت برقرار گردد. این نکته کاملاً منطبق با توصیه امام علی (ع) است که فرموده‌اند: «وَأَخْلَطِ الشَّدَّةَ بِضَغْثٍ مِنَ اللَّيْنِ» (نهج البلاغه، نامه ۴۶) یعنی شدت عمل باید همراه با بخش کوچکی نرم‌خویی باشد.

ب) شدت عمل در چارچوب عدالت و اخلاق

شدت عمل مزاری هیچ‌گاه به معنای بی‌رحمی و ظلم نبود، بلکه در چارچوب عدالت، اخلاق و حفظ مصالح عمومی بود. او با قاطعیت علیه ظلم داخلی و خارجی می‌ایستاد و اجازه نمی‌داد هیچ گروهی بر دیگران ستم کند. این رفتار نه تنها موجب حفظ نظم و امنیت می‌شد، بلکه اعتماد مردم به رهبری او را تقویت می‌کرد.

۳. تعادل هوشمندانه میان محبت و شدت عمل

شهید مزاری در رهبری خود همواره تلاش می‌کرد تا

میان محبت و شدت عمل تعادل برقرار کند. او به خوبی آگاه بود که محبت بدون قاطعیت، ممکن است موجب سوءاستفاده و هرج و مرج شود و از سوی دیگر، شدت عمل بدون مهرورزی، به نفرت و طرد مردم منجر خواهد شد. به همین دلیل، با شناخت دقیق از شرایط اجتماعی، نوع نیروها و موقعیت‌های مختلف، در هر لحظه از یکی یا ترکیبی از هر دو اصل بهره می‌برد.

این تعادل نه تنها باعث موفقیت او در میدان سیاست و اجتماع شد، بلکه الگویی ماندگار و الهام‌بخش برای رهبران اسلامی و اجتماعی گردید. سبک رهبری مزاری به خوبی با نظریه‌های مدیریت اقتضایی و رهبری تحولی معاصر نیز منطبق است که تأکید دارند رفتار رهبر باید با توجه به موقعیت و ویژگی‌های پیروانش تنظیم شود.

در مجموع، رهبری شهید مزاری، تجسم واقعی اصول اسلامی رهبری بود که هم محبت و دوستی را سرلوحه قرار می‌داد و هم در مواقع لازم، با شدت و قاطعیت عمل می‌کرد. این دوگانگی در ظاهر متضاد، در عمل مکمل هم بودند و باعث شدند مزاری بتواند نه تنها محبوبیت و اعتماد مردم را کسب کند، بلکه در شرایط دشوار، رهبری موفق و مؤثری باشد. تجربه رهبری او به همه رهبران مسلمان و فعالان اجتماعی درس می‌دهد که برای اثرگذاری و تحقق اهداف، باید در پیوندی هوشمندانه و متوازن میان محبت و شدت عمل حرکت کرد.

ویژگی‌های رهبران موفق در دانش مدیریت

رهبران موفق، نقش کلیدی در جهت‌دهی، انگیزش و تحقق اهداف دارند، پنج ویژگی مهم چنین رهبرانی عبارت‌اند از:

۱. **دوراندیشی:** داشتن چشم‌انداز آینده‌نگر و توانایی الهام‌بخشی به دیگران. (برایدل، ۱۳۸۷: ۵۵-۵۷)

۲. **مهارت ارتباطی:** توانایی در ایجاد ارتباط مؤثر، شفاف و اقناعی برای تقویت اعتماد و انگیزش. (جان

سی ماکسول، ۱۳۸۵: ۷۲)

۳. **پایبندی به ارزش‌ها:** ثبات اخلاقی و رفتاری به‌عنوان پایه اعتماد و احترام. (جان سی ماکسول، ۱۳۸۵: ۷۲)

۴. **تعهد:** پایداری در برابر چالش‌ها و ایجاد انگیزه در دیگران از طریق اراده و تلاش مداوم. (جان سی ماکسول، ۱۳۸۵: ۲۸-۳۲)

۵. **شنوایی فعال:** درک نیازهای افراد از طریق گوش دادن مؤثر و ایجاد تعامل سازنده.

این ویژگی‌ها رهبران را به الگوهایی الهام‌بخش، قابل اعتماد و همدل بدل می‌سازند که توان پیشبرد اهداف سازمان را دارند. (برایدل، ۱۳۸۷: ۶۲)

تطبیق ویژگی‌های رهبران موفق در دانش مدیریت با رهبری شهید مزاری

علم مدیریت، ویژگی‌های متعددی را برای رهبران موفق معرفی می‌کند. این ویژگی‌ها به‌وضوح در سیره و عملکرد شهید مزاری دیده می‌شوند:

۱. **دوراندیشی:** شهید مزاری دارای چشم‌اندازی روشن نسبت به آینده افغانستان و جایگاه برابر همه اقوام بود. او تلاش می‌کرد از دل بحران‌ها، افق‌های جدیدی برای مردمش بگشاید.

۲. **مهارت ارتباطی:** سخنرانی‌های مؤثر، تعامل فعال با اقشار مختلف مردم و نخبگان، و توانایی در اقناع مخالفان سیاسی، از مهارت‌های برجسته ارتباطی او بود.

۳. **پایبندی به ارزش‌ها:** مزاری به اصول اخلاقی و دینی پایبند بود. در سراسر مبارزات خود، عدالت‌خواهی، کرامت انسانی و وحدت اسلامی را محور قرار داد.

۴. **تعهد و پایداری:** در سخت‌ترین شرایط، از آرمان‌های خود عقب‌نشینی نکرد و با ایستادگی مثال‌زدنی، الهام‌بخش مردم شد.

۵. **شنوایی فعال:** شهید مزاری به‌خوبی صدای مردم محروم را شنید و نیازهای آنان را در تصمیم‌گیری‌های



و قابل اعتماد بدل ساخت.
از این رو، تحلیل سبک
رهبری مزاری از منظر
نظریه‌های مدیریت،
الگویی کاربردی برای
رهبران جوامع اسلامی در
جهان معاصر ارائه می‌دهد.
**ویژگی‌های رهبران
موفق در آموزه‌های
اسلامی**

۱. **تقوا:** پرهیزکاری و
مراقبت از رفتار و کردار به
دلیل اثرات اجتماعی و
سازمانی لغزش رهبر. لذا
امام علی(ع) اولین دستور
خود را به جناب مالک به
مساله تقوی و پرهیزکاری
اختصاص می‌دهد. (نهج
البلاغه، نامه ۳۵)

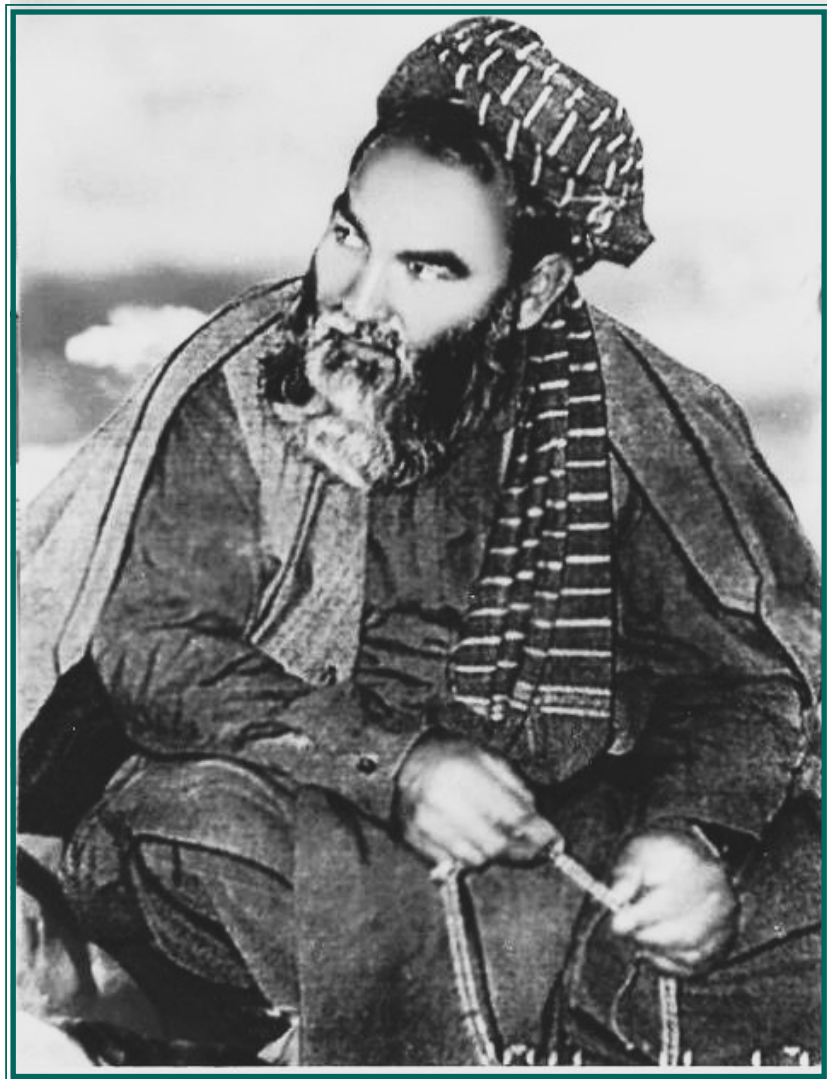
۲. **قوت و توانایی:** قدرت
تحمل، صلابت در
تصمیم‌گیری، توان مقابله

با مشکلات و شجاعت در اقدام. لذا امام علی(ع)
می‌فرماید: ایها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقواهم
علیه. ای مردم! سزاوارترین اشخاص برای حکومت
کسی است که بدان توانا تر باشد. (نهج البلاغه،
خطبه‌ی ۱۷۳)

۳. **سلامت روحی و اخلاقی:** تهذیب نفس و دوری از
دنیاطلبی، خودخواهی، انحصارطلبی، قدرت‌پرستی و
ریاکاری. (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۳۱)

۴. **سعه صدر:** بردباری در برابر ناملایمات، انتقادات
و فشارهای بیرونی. (ابن ابی الحدید، ج ۱۸، ۱۳۷۴:
۴۰۷)

۵. **بلندهمتی:** داشتن اهداف بزرگ و عدم هراس از



سیاسی خود لحاظ کرد. این تعامل دوسویه، پایه
اعتماد گسترده به رهبری او بود. (شهید مزاری(ره) در
نگاه شخصیت‌ها و اندیشمندان، وبسایت <https://www.rustamsana.com> / www.bonyadesaba.com)

در مجموع، رهبری شهید مزاری را می‌توان نمونه‌ای
ممتاز از تطبیق نظریه‌های کلاسیک و نوین مدیریت
با آموزه‌های اسلامی دانست. او نه تنها از ویژگی‌های
فردی و سبک رفتاری مؤثر برخوردار بود، بلکه
توانست در موقعیت‌های متغیر، با نگاهی تحول‌آفرین،
جنبشی مردمی را هدایت کند. ویژگی‌هایی همچون
دوراندیشی، مهارت ارتباطی، پایبندی به ارزش‌ها،
تعهد و شنوایی فعال، مزاری را به رهبری الهام‌بخش

کارهای کوچک. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

۶. شجاعت: اتخاذ تصمیمات شجاعانه در بحران‌ها و

عدم هراس از اقدام. نهج البلاغه، نامه ۵۳)

دانی و معرفت (تخصص): علم و بصیرت، تخصص در امور سازمانی و آگاهی دینی. (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳)

۷. پاک‌دامنی و پاک‌دستی: دوری از فساد مالی و سوءاستفاده از مقام. (قوچانی، ۱۳۷۴: ۱۳۴)

۸. صداقت: پایه‌ی اعتماد اجتماعی و موفقیت در مدیریت. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

به طور کلی، رهبران موفق از دیدگاه اسلام باید دارای مجموعه‌ای از فضایل اخلاقی، روحی، جسمی و علمی باشند تا بتوانند مدیریت موفق و الهی را محقق سازند. این ویژگی‌ها، تمایز آشکاری میان الگوی رهبری اسلامی و مکاتب مدیریتی دیگر ایجاد می‌کند. تطبیق ویژگی‌های رهبران موفق در آموزه‌های اسلامی با رهبری شهید مزاری و ویژگی‌هایی که اسلام برای رهبران موفق معرفی می‌کند، در شخصیت و عملکرد شهید مزاری به شکل برجسته‌ای ظهور یافته‌اند:

۱. تقوا: شهید مزاری فردی پرهیزگار بود که هیچ‌گاه از اصول اسلامی عدول نکرد. پرهیز از دنیاطلبی و انحراف، در رفتار و گفتار او مشهود بود.

۲. قوت و توانایی: توان مقابله با سخت‌ترین شرایط جنگی و سیاسی، ایستادگی در برابر تهدیدها، و شجاعت در تصمیم‌گیری‌های سرنوشت‌ساز.

۳. سلامت روحی و اخلاقی: فروتنی، صداقت، دوری از خودخواهی و قدرت‌طلبی در سیره فردی و اجتماعی او نمایان بود.

۴. سعه صدر: با وجود انتقادات و فشارهای فراوان، مزاری با صبر و حلم به گفت‌وگو و هم‌گرایی ادامه داد.

۵. بلندهمتی: او در پی احقاق حقوق مردم محروم بود و آرمان‌های بزرگی چون وحدت اقوام و عدالت

اجتماعی را دنبال می‌کرد.

۶. شجاعت: در خط مقدم دفاع از مردم ایستاد و جان خود را در این مسیر فدا کرد.

۷. دانایی و معرفت: هم‌زمان با تحصیلات حوزوی، از آگاهی سیاسی و اجتماعی بالایی برخوردار بود و مسائل زمان خود را به‌خوبی تحلیل می‌کرد.

۸. پاک‌دامنی و پاک‌دستی: شهید مزاری از هر گونه فساد مالی و سوءاستفاده از قدرت پرهیز داشت.

۹. صداقت: رفتار و گفتار او مبتنی بر صداقت بود؛ به همین دلیل اعتماد عمومی گسترده‌ای را جلب کرد.

در مجموع، رهبری شهید مزاری را می‌توان نمونه‌ای ممتاز از تطبیق نظریه‌های کلاسیک و نوین مدیریت با آموزه‌های اسلامی دانست. او توانست در موقعیت‌های متغیر، با نگاهی تحول‌آفرین، جنبشی مردمی را هدایت کند. ویژگی‌هایی همچون تقوا، صداقت، شجاعت، سعه صدر، بلندهمتی، دوراندیشی، و سلامت اخلاقی، او را به الگویی الهام‌بخش برای رهبران مسلمان در دنیای معاصر بدل ساختند.

نقش اطرافیان در موفقیت رهبر در دانش مدیریت

موفقیت رهبر تا حد زیادی وابسته به کیفیت اطرافیان و پیروان اوست. رهبران بزرگ معمولاً حلقه‌ای از افراد شایسته، وفادار و مسئولیت‌پذیر پیرامون خود شکل می‌دهند که در لحظات دشوار و تصمیم‌گیری‌های حساس، پشتیبان قابل اعتماد برای او هستند.

وارن بنیس معتقد است رهبر بزرگ عظمت خود را از گروه می‌گیرد و در رشد آن‌ها سهیم است. جان سی. ماکسول نیز بر نقش اطرافیان در موفقیت رهبر تأکید دارد و می‌گوید باید بهترین افراد را جذب و تربیت کرد و مسئولیت‌ها را به آنان سپرد.

اطرافیان موفق، نه صرفاً تابع، بلکه منتقدان سازنده و حامیان واقعی‌اند. همان‌گونه که سلیمان نبی (ع)



می‌فرماید: «آهن، آهن را تیز می‌کند»، اطرافیان نیز در رشد فکری و توانمندی رهبر نقش کلیدی دارند. از این‌رو، انتخاب یاران درست، از الزامات رهبری موفق است. (جان سی ماکسول، ۱۳۸۵: ۱۲۷-۱۳۶)

نقش اطرافیان در موفقیت رهبر در آموزه‌های اسلامی در نگاه اسلام، همان‌گونه که ویژگی‌های فردی رهبر در موفقیت یا شکست او نقش دارد، اطرافیان نزدیک نیز در این امر بسیار تأثیرگذارند. این افراد به دلیل ارتباط نزدیک با رهبر، در تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌ها نقش مؤثری دارند و نوع شخصیت و عملکردشان، بازتاب‌دهنده سبک رهبری رهبر است.

اگر اطرافیان، انسان‌هایی شایسته، آگاه و خیرخواه باشند، می‌توانند زمینه‌ساز موفقیت رهبر باشند؛ اما اطرافیان ناصالح، خودخواه و فرصت‌طلب ممکن است او را به انحراف و سقوط بکشانند.

امیر مؤمنان علی (ع) در عهدنامه مالک اشتر، به خطر حضور چنین اطرافیانی هشدار داده و خواص را پرهیزنه، ناسپاس، عدالت‌گریز و کم‌تحمّل توصیف کرده است. ایشان بر دور کردن این افراد از رهبر تأکید دارد. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

در سیره معصومان نیز این حساسیت مشهود است؛ چنان‌که پیامبر (ص) از دادن مسئولیت به خویشان خودداری کرد و امام علی (ع) حتی با نزدیک‌ترین افراد مانند داماد، برادر و دوستان دیرینه‌اش، اگر رفتاری برخلاف عدالت یا طمع‌ورزانه از آنان می‌دید، با قاطعیت برخورد می‌کرد. (پیروز، ۱۳۸۴: ۲۵۹)

اینکه از دیدگاه اسلام، گزینش اطرافیان برای رهبر، امری بسیار حیاتی است و رهبران باید در انتخاب آنان نهایت دقت را داشته باشند؛ زیرا آنان می‌توانند یا موجب عزت رهبر شوند یا سبب سقوط او.

نقش اطرافیان در موفقیت یا عدم موفقیت رهبری شهید مزاری

در دانش مدیریت سیاسی و همچنین از منظر متون

اسلامی، رهبران به‌تنهایی نمی‌توانند مسیر تحولات اجتماعی و سیاسی را هموار سازند. آنان به مجموعه‌ای از اطرافیان توانمند، وفادار، مدبر و اخلاق‌مدار نیاز دارند تا اهداف و راهبردهای آنان به‌درستی اجرایی شود. شهید عبدالعلی مزاری نیز در قامت رهبری کاریزماتیک و عدالت‌طلب، حلقه‌ای از اطرافیان را پیرامون خود داشت که نقش آنان در سرنوشت سیاسی و اجتماعی او بسیار مهم بود.

ویژگی‌های اطرافیان شهید مزاری

اطرافیان مزاری را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. هم‌فکران مؤمن و دلسوز: این گروه با باور قلبی به عدالت‌طلبی مزاری، در بحران‌های سخت در کنار او ایستادند و نقش کلیدی در تدوین گفتمان عدالت‌خواهی و مقاومت مردمی ایفا کردند.

۲. افراد مصلحت‌اندیش یا فرصت‌طلب: این گروه گاه برای منافع شخصی یا قومی وارد حلقه رهبری شدند و در شرایط حساس، به جای وحدت‌آفرینی، منشأ شکاف و اختلاف بودند.

۳. افراد نفوذی یا نامطمئن: برخی افراد نیز به دلیل نبود سیستم دقیق گزینش و اعتماد شخصی، وارد ساختار تصمیم‌گیری شدند که بعدها موجب نشت اطلاعات یا اقدامات غیرسازنده شدند. برخی گزارش‌های تاریخی اشاره می‌کنند که در دوران حساس مذاکرات با حزب اسلامی و دیگر گروه‌های مسلح، بخشی از اطرافیان مزاری در تصمیم‌سازی‌ها نقش منفی ایفا کرده و شرایط را برای آسیب‌پذیری رهبری او فراهم کردند.

پیامدهای حضور اطرافیان متضاد

۱. موارد موفقیت: انسجام مردمی، اقتدار مذاکراتی در سطح سیاسی و گسترش پایگاه اجتماعی استاد مزاری در بسیاری از موارد حاصل همکاری با اطرافیان هم‌دل و متخصص بود.

۲. موارد ناکامی: وجود اختلافات داخلی، بی‌برنامگی در برخی مواقع و نبود وحدت راهبردی در برخی

منابع

قرآن

نهج البلاغه،

۱. ابن ابی الحدید، (۱۳۷۴)، شرح نهج البلاغه، ترجمه مهدوی دامغانی، تهران.

۲. احمدی، مسعود، (۱۳۸۳)، مدیریت اسلامی، تهران.

۳. استیفن پی. رابینز و دیوید ای. دی سنزو، (۱۳۷۹)، مبانی مدیریت، ترجمه سید محمد اعرابی، محمدعلی رفیعی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

۴. استیفن پی. رابینز، (۱۳۷۸)، مبانی رفتار سازمانی، ترجمه علی پاریسیان و سید محمد اعرابی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

۵. بنیاد شهید و امور ایثارگران؛ ماهنامه فرهنگی تاریخی شاهد یاران، تهران، ش ۵۹، مهرماه ۱۳۸۹ ش.

۶. برایدل، پل، (۱۳۸۷)، رهبری گامی فراتر ازمرزهای مدیریت، ترجمه: ناصح قلی پور، تهران، کتاب آوا.

۷. پیروز، علی‌آقا و دیگران، (۱۳۸۴)، مدیریت در اسلام، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۸. جان سی، ماکسول، (۱۳۸۵)، صفت‌های بایسته یک رهبر، ترجمه مهدی قراچه داغی، تهران، انتشارات تهران.

۹. جان سی، ماکسول، (۱۳۸۵)، قانون انکارناپذیری رهبری، ترجمه: شهین آقازاده، مشهد، چاپ سوم، به نشر.

۱۰. رابرت کریتنر، (۱۳۷۸)، اصول مدیریت، مترجمان: داور ونوس، بهمن جمشیدی و مهردادپرچ، مهربان نشر، تهران.

۱۱. رضاییان، علی، (۱۳۸۱)، مبانی سازمان و مدیریت، تهران، سمت.

۱۲. رضاییان، علی، (۱۳۸۴)، مدیریت رفتار سازمانی، تهران، سمت.

۱۳. غرالحکم، آمدی، (بی‌تا)، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.

۱۴. فخمی، فرزاد، (۱۳۸۳)، مدیریت رفتار سازمانی، تهران، نشرهستان.

۱۵. قاسمی، بهروز، (۱۳۸۲)، تئوری‌های رفتار سازمانی، تهران، هیات.

اقدامات، از نتایج اعتماد بیش از حد به افراد کم‌تجربه یا دوچهره بود.

در مجموع تحلیل رهبری شهید مزاری نشان می‌دهد که انتخاب اطرافیان در فرآیند رهبری نقشی بنیادین دارد. مزاری با اتکا بر اطرافیان مؤمن، توانست گفتمان عدالت‌خواهی را در افغانستان نهادینه سازد؛ اما در عین حال، در برخی مواقع قربانی اعتماد به اطرافیانی شد که نه در اندیشه و نه در عمل، وفادار به راه او نبودند. برای رهبران آینده، درس مزاری آن است که هر حرکت تحولی نیازمند یک حلقه درونی وفادار، متخصص و پایبند به آرمان‌هاست.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به بررسی سبک رهبری شهید مزاری با تاکید بر دانش مدیریت و آموزه‌های اسلامی می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که رهبری او ترکیبی موفق از اصول مدیریت نوین و تعالیم دینی بوده است که در شرایط دشوار افغانستان، الگویی الهام‌بخش و مؤثر ارائه کرد.

شهید مزاری با بهره‌گیری از نظریه‌های مختلف مدیریتی، ویژگی‌های رهبر موفق مانند چشم‌انداز روشن، ارتباط مؤثر، انگیزه‌بخشی و انعطاف‌پذیری را در عمل نشان داد. همچنین، سبک رهبری او بر پایه تقوا، صداقت، عدالت‌خواهی و حکمت شکل گرفت و توانست با مشورت و تدبیر، راهبردهای مناسب را در شرایط پیچیده اجرا کند.

نقش یاران و اطرافیان در موفقیت او مؤثر و مهم بوده است و در مجموع، نوع رهبری شهید مزاری؛ نمونه‌ای برجسته از تلفیق دانش مدیریتی و ارزش‌های اسلامی است که با رهبری تحول‌آفرین خود، الگویی ماندگار برای رهبران امروز و آینده فراهم کرد.



۱۶. قوچانی، محمود، (۱۳۷۴)، فرمان حکومتی پیرامون مدیریت، تهران، مرکز آموزشی مدیریت دولتی.
۱۷. مجلسی، محمدباقر، (بی‌تا)، بحارالانوار، موسسه الوفاء، بیروت.
۱۸. مرکز فرهنگی - اجتماعی سراج، (۱۳۸۶)، منشور برادری؛ مجموعه بیانیه‌ها، سخنرانی‌ها و پیام‌های شهید مزاری، کابل.
۱۹. کمیسیون فرهنگی، (۱۳۷۸)، زنده تر از تو کسی نیست، قم، هفته‌نامه وحدت.
۲۰. نبوی، محمد حسن، (۱۳۹۱)، مدیریت اسلامی، هیجدهم، قم، بوستان کتاب.
۲۱. هدایت، محمد، (۱۳۹۴)، یادنامه شهید وحدت ملی، استاد عبدالعلی مزاری، کابل، بنیاد اندیشه.
22. Northouse, Peter G. Leadership: Theory and Practice 8th Edition, SAGE Publications, 2018
23. وب سایت www.bonyadesaba.com
24. وب سایت www.rustamsana.com
25. وبلاگ faslirehaie.persianblog.ir
26. وبلاگ babamazare.blogfa.com
27. وبلاگ www.hazara.blogfa.com

بررسی عوامل اختلاف حزب وحدت به رهبری شهید مزاری با دولت ربانی و ائتلاف با حکمتیار

هادی رحمانی زیرک

چکیده

با شکل‌گیری حزب وحدت اسلامی و انتخاب شهید مزاری به عنوان رئیس و دبیر کل آن حزب، هزاره‌ها صاحب هویت و اقتدار شدند بگونه‌ای که معادلات سیاسی کشور را که در آن شیعیان بخصوص هزاره‌ها در سهم‌گیری و مشارکت سرنوشت جمعی شان نادیده گرفته شده بود بر هم زد. اما در دهه هفتاد حوادث و تحولات ناخواسته و پی‌هم در کابل اتفاق افتاد که باعث شد حزب وحدت به رهبری شهید مزاری از یک سو با دولت ربانی و شورای نظار درگیر جنگ‌های ویرانگر شوند و از سوی دیگر با حکمتیار پشتون، رقیب سرسخت احمدشاه مسعود پیمان همکاری در امور سیاسی و نظامی ببندند. این سیاست تخاصم حزب وحدت با تاجیک‌ها به عنوان یکی از اقوام محروم در تاریخ افغانستان و تعامل با حکمتیار پشتون سبب گردید که انگشت اعتراض و

انتقاد مخالفین به سوی شهید مزاری نشانه رود و سیاست ایشان را ناسنجیده و ناپخته قلمداد کنند و به خاطر جنگ با دولت ربانی و تشکیل شورای عالی هماهنگی با حکمتیار بارها مورد سرزنش قرار گیرد. این تحقیق سعی کرده است که به چرایی اتخاذ چنین سیاستی که از آن زمان تا کنون شیعیان را در مقابل هم قرار داده و مایه شکاف عمیق میان آنها گردیده است، بپردازد و با توجه به منابع و اسناد متعدد در این زمینه به بحث و بررسی این مسأله چالش‌زا پرداخته و از دل آن پاسخ معضل سیاسی مورد نظر را به دست آورده است.

کلید واژه‌ها: حزب وحدت، شهید مزاری، مذاکره، جنگ و عهد شکستن

مقدمه

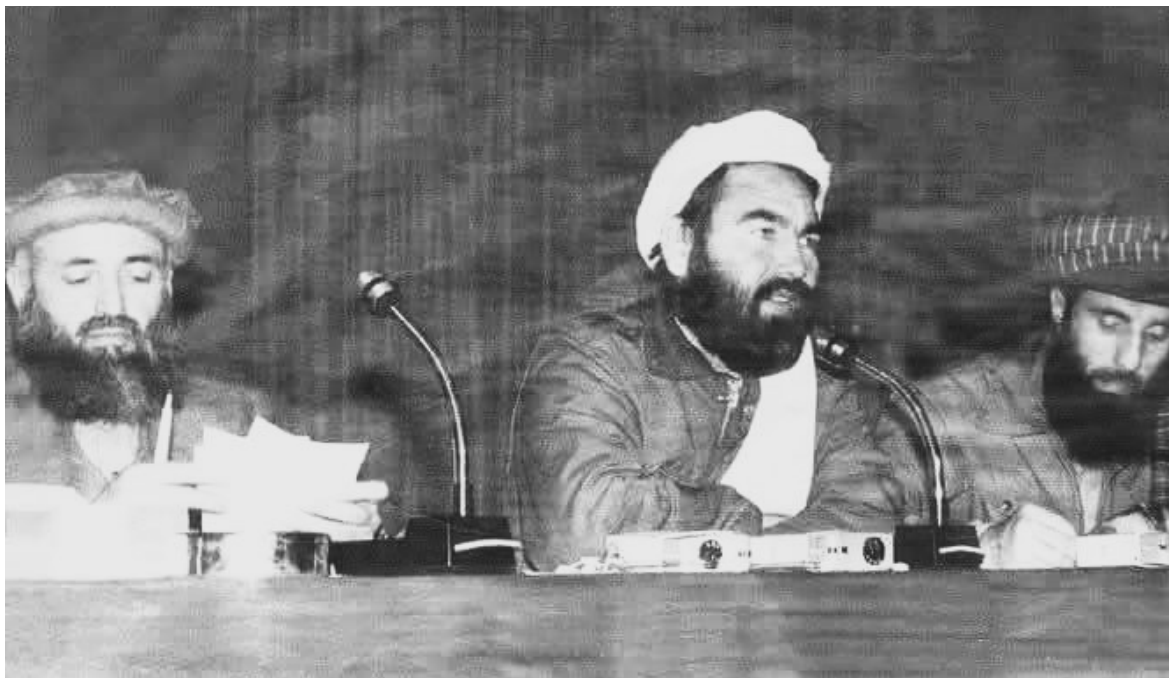
شهید مزاری و عده از نخبگان سیاسی هزاره به نیکی دریافت‌ه بودند که سیاست در درازنای تاریخ در این



کشور دچار بیماری مزمن استبداد، بی‌عدالتی، انحصارگرایی و قبیله محوری شده است و ایشان همراه با همفکرانش در صدد علاج و تیمار این سیاست مریض بر آمدند. آنان نقطه عزیمت این درمان را از درون قوم خود آغازید. در وهله نخست مرجعیت سیاسی مقتدر و دموکراتیک را به نام حزب وحدت در درون هزاره‌ها و شیعیان شکل دادند تا به واسطه این مرجع مقتدر بتوانند حقوق پایمال شده قوم شان را مطالبه نمایند، از آن‌ها جرم‌زدایی گردد و حیثیت انسانی شان به آنان برگردانده شود. شهید مزاری در یکی از سخنانش به انگیزه و هدف شکل‌گیری حزب وحدت اشاره کرده و گفته است: «برادرانی که در پیشاور نشسته بودند، گفتند که شیعه‌ها در افغانستان دو در صد یا سه در صد هستند و از کل رادیوها اعلان شد، شیعه دو در صد یا سه در صد هیچ حق ندارد که در حکومت نقش داشته باشد... ما فکر کردیم... که وقتی ما در افغانستان موجودیت نداریم... باید امروز از موجودیت خود در افغانستان دفاع کنیم. ما باید اول برای این برادران اثبات کنیم که ما در افغانستان هستیم، روی این مسأله بود که حزب وحدت تشکیل شد» (مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان، ۱۳۷۴: ۵۲، ۵۳). حزب وحدت متناسب با این اهداف پی‌ریزی شده بود. به این طریق هزاره‌ها هویت خود را در پرتوی این اقتدار و تشکیلات تکررگرا باز یافتند و در معادلات سیاسی در داخل و خارج نقش وزین پیدا کردند. این حزب از مؤلفه‌ها و عناصر دموکراتیک مثل انتخابات، توزیع قدرت، نظارت بر عملکرد مسئولین و غیره برخوردار بود. شهید مزاری به نیکی تشخیص داده بود که عمده‌ترین سهم را در بحران سیاسی و نزاع و جدال‌های خانمان‌سوز دراز دامن در این کشور انحصارطلبی، نژادپرستی، خودمحوری قدرت‌های

قبایلی، نابرابری و تبعیض بوده است. همان طور که خود می‌گوید: «ریشه اصلی تمام فاجعه‌ها در کشور، انحصارطلبی و نادیده گرفتن حقوق دیگران است» (ضیایی، ۱۳۸۷: ۳۷) از این‌روی، او بعد از تشکیل حزب وحدت، برای گذار از بحران سیاسی در سطح ملی و کشوری و احقاق حقوق اقوام محروم نیز نسخه‌های راهبردی را پیچید. او به منظور ایجاد ملت و نظام ملی مفاهیم و اصطلاحاتی را خلق و برای اولین بار آن‌ها را وارد ادبیات سیاسی افغانستان کرد. صدر و ذیل گفتار و نوشتار شهید مزاری مملو از مفاهیمی چون: عدالت، برادری، برابری، وحدت ملی، حکومت اسلامی فراگیر، صلح و آشتی و برقراری نظام فدرالی و ... بود. خلاصه به تعبیر استاد علی امیری کل آجندای مزاری این موارد بود: «افغانستان متحد با دولت متکثر، هیچ‌کس از کسی دیگر بهتر نیست و هزاره بودن جرم نباشد».^۱ متأسفانه این سیاست فراجناحی، فراحزبی و عدالت‌خواهانه هزاره‌ها در قالب و قالب حزب وحدت به رهبری شهید مزاری در دهه هفتاد با چالش‌های جدی مواجه گردید. مخالفان و منتقدان شهید مزاری در درون جامعه هزاره و شیعه، ایشان را به خاطر برخی مسایلی که در دهه هفتاد اتفاق افتاد همواره مورد انتقاد قرار داده‌اند. یکی از انتقادات آنان نسبت به کنش‌های شهید مزاری عبارت بود از: ائتلاف و همکاری شهید مزاری با گلبدین حکمتیار و ایجاد شورای عالی هماهنگی علیه دولت ربانی، جنگ‌های خونین با شورای نظار و اتحاد اسلامی سیاف بود. معترضان این رخدادها را برای هزاره‌ها خسارت‌بار دانسته و آن را ناشی از سیاست‌های ناصواب و تک روانه شهید مزاری قلمداد کرده‌اند. پاسخ به این انتقادات نیاز مبرم به تحلیل و تحقیق گسترده و علمی دارد. با بازخوانی و بازاندیشی

۱. گفتگوی علی امیری به مناسبت سالگرد شهید مزاری، این مصاحبه در یوتیوب موجود است.



برخی مطبوعات، رسانه‌های رایج دهه هفتاد و بعضی آثار، خاطرات، مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های عده‌ای از کنشگران سیاسی دخیل در جنگ و مقاومت غرب کابل شاید بتوان به این انتقادات پاسخ مناسب داد. نگارنده در این تحقیق بر آن است که این مسأله را در حد مجال و ظرفیت مقال و با عطف به اسناد و منابع مذکور مورد بحث و بررسی قرار دهد. به بیان دیگر این مختصر همان‌طور که از عنوانش پیدا است صرفاً به چرایی این مسأله می‌پردازد که چه عوامل و زمینه‌های باعث شد که حزب وحدت به رهبری شهید مزاری به جای ائتلاف با حکمتیار و تشکیل شورای عالی هماهنگی، با دولت ربانی که مشترکات بیشتر با تاجیک‌ها داشتیم تفاهم، تعامل و همکاری نکرد؟ تمام بحث این تحقیق بر محور همین مسأله می‌چرخد.

الف) مذاکرات نافرجام حزب وحدت با احمدشاه مسعود و برهان‌الدین ربانی

سوال اصلی این است که چرا شهید مزاری با تاجیک‌ها به رهبری مرحوم ربانی و احمدشاه

مسعود که مانند هزاره‌ها مورد ستم تاریخی قرار گرفته‌اند و از قوم محروم بودند نه تنها ائتلاف نکرد، بلکه با آن‌ها وارد جنگ‌های خونین گردید، اما با گلبدین حکمتیار که فرد متعصب، پشتون‌ست تمام عیار و متعلق به قوم حاکم بود و است هم پیمان شد؟ این علامت سؤال اتحادشکن از آن زمان تا کنون در برابر شهید مزاری و هوادارانش از جانب مخالفین و منتقدینش قرار گرفته است. حتی شهید ابوذر غزنوی که از یاران شهید مزاری بود ایشان را در کتابش به خاطر قرار گرفتن در کنار حکمتیار به نحوی مورد پرسش قرار داده، آن را یک اشتباه تاریخی می‌خواند و می‌گوید: «ما نباید در کنار پشتون‌ها قرار می‌گرفتیم و عناد تاریخی میان هزاره‌ها و پشتون‌ها را فراموش کرده و به بدل شدن آن به خصومت تاریخی بین تاجیک‌ها و هزاره‌ها شرکت می‌کردیم» (ابوذر غزنوی، ۱۳۹۸: ۲۶۰). همچنین هفته نامه سیمای وحدت وابسته به جناح محمد اکبری از شفق سرپلی نقل می‌کند که «یکی از اصول حزب وحدت متحد شدن با سایر گروه‌ها و اقوام محروم بود که با جنگ با

تاجیک‌ها، این اصل نادیده گرفته شد» (هفته نامه سیمای وحدت، شماره ۵۲/ ۴). در پاسخ به این انتقاد باید گفت که شهید مزاری و سران حزب وحدت به نیکی درک کرده بودند که گسستن زنجیره حق‌کشی، سرکوب و تبعیض اقوام محکوم و جلوگیری از بازگشت استبداد سیاسی صرفاً با ابزار قدرت امکان‌پذیر است و قدرت نیز در پرتو ائتلاف، همکاری اقوام محروم، اتخاذ تصمیمات و کارهای مشترک قابل دستیابی است. بر اساس چنین منطق متین و راهبرد مطمئن که بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز و فیلسوف سیاسی جهان، یعنی هانا آرنت آن را تأیید و تصدیق می‌کند (آرنت، ۱۳۹۴: ۴۶) سران حزب وحدت به رهبری شهید مزاری مصمم شدند که بستر این تفاهم و تعامل را با بزرگان تاجیک مهیا نمایند. شهید ابوذر می‌گوید که در شورای مرکزی با اتفاق آراء مورد تأیید و تصویب قرار گرفت که با تاجیک‌ها به عنوان برادر که از جهات گوناگون از قبیل محرومیت تاریخی، جغرافیایی، زبانی و غیره با ما اشتراک دارند مذاکره نموده و در ساحات مختلف به منظور دفاع از حقوق همدیگر، اقوام محروم و منافع ملی با هم تفاهم، همکاری و تصمیم‌گیری مشترک داشته باشند (ابوذر غزنوی، ۱۳۹۸: ۱۷۸ و ۱۷۹). شهید مزاری در یکی از سخنرانی‌هایش نیز به این مسأله اشاره می‌کند و می‌گوید: «روی همان سنت تاریخی در پنجشیر هیئت فرستادیم تا با آقای مسعود صحبت کند به عنوان اینکه تو نمایندگی از یک ملت محروم می‌کنی و ملت ما هم محروم است؛ بیایم دست‌به‌دست هم بدهیم و از حقوق همدیگر دفاع کنیم. قطعنامه ۱۵ ماده‌ای را امضاء کردیم که چهار هزار نفر از چاریکار حرکت بکنند، چهار یا شش هزار نفر از میدان شهر، از چهار هزار نفر چاریکار هم هزار نفرش از حزب وحدت باشد و سه هزارش از مسعود. وقتی که چاریکار

آمدند، آقای مسعود به عنوان رئیس شورای جهادی، جنرال دوستم رئیس نظامی و آقای محقق به عنوان معاون تعیین شدند که بیایند حکومت را بگیرند. آقای مسعود فقط این شورا را رسماً اعلام کرد و ریاست خودش را، دیگر هیچ عمل نکرد. وقتی تصمیم گرفته شد که وارد کابل شود، راه را بند کرد و ما را خبر نکرد! راه میدان شهر را بست و نیروهای ما، یک هفته در میدان شهر ماندند. تمام هم‌وغم آقای مسعود این بود که سلاحی که در کابل بود در دست مردم ما نیفتد و توافق‌نامه را نقض کرد» (مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان، ۱۳۷۴: ۵۴-۵۶). شهید ابوذر نیز به انعقاد این قطعنامه ۱۵ ماده‌ای و نقض آن توسط مسعود اشاره کرده است (ابوذر غزنوی، ۱۳۹۸: ۱۸۵). این استراتژی مذاکره و گفت‌وگوی مکرر که حزب وحدت با احمدشاه مسعود و ربانی در پیش گرفته بودند سرانجام با بن‌بست سیاسی مواجه شد. شهید ابوذر در ادامه اظهار می‌دارد: هر بار که هیئت مذاکره‌کننده ما به شمال رفت احمدشاه مسعود نسبت به ما با سردی، بی‌اعتنایی و بی‌میلی رفتار می‌کرد. مسأله بی‌توجهی احمدشاه مسعود را قاضی مستضعف از مسئولان جمعیت اسلامی در سمت شمال نیز گزارش داده است: «یک هیئت ۱۴ نفری حزب وحدت به ریاست [علی‌جان] زاهدی و محمد اکبری وارد پنجشیر شده و با احمدشاه مسعود مذاکره می‌کنند. احمدشاه مسعود در دیدار خود با آنها توافق خویش جهت یک حکومت فدرالی در آینده افغانستان را اعلان داشته و [اما] پس از مرخص شدن هیئت، قاضی مستضعف را مخاطب قرار داده می‌گوید: «قاضی صاحب! قتی‌ای (با این) هزاره‌ها چه کنیم؟ خوب، پهلوان یحیی (از قوم هزاره) به صفت نماینده مه (من) قتی (با) قوم خود جور بیایه» (ولوالجی، ۱۳۸۰: ۲۴۷). این نوع ادبیات کاملاً نشان‌دهنده بی‌اعتنایی و فریبکاری احمدشاه مسعود با

هیئت حزب وحدت است. حزب وحدت چهاربار هیئت مذاکره کننده پیش مسعود فرستاد (در برخی هیئت‌ها شهید ابوذر و محمد اکبری نیز حضور داشته‌اند) اما نتیجه بخش نبود. هیئت سوم با جمعیت اسلامی یک توافق‌نامه و یک بیانیه با هم نوشتند که در زمینه‌های مختلف سیاسی، نظامی، فرهنگی و اقتصادی با هم همکاری داشته باشند، اما مسعود نقشه و هدف دیگری داشت که هیچ‌گونه همخوانی با توافق‌نامه نداشت (غزنوی، پیشین، ۱۸۵). مثل معروف است که «رنگ رخسار خبر از سر درون می‌دهد». بی‌اعتنایی و برخورد سرد احمدشاه مسعود نیز بیانگر این بود که او نیت و هدف سیاسی دیگری داشت که با گفتمان عدالت‌خواهانه و محرومیت‌ستیزانه شهید مزاری و حزب وحدت فرسنگ‌ها فاصله داشت. از این‌روی برخی توافق‌نامه‌های که میان طرفین انعقاد یافته بود هر کدام با هدف و انگیزه خاص خود شان به آنان می‌نگریستند و از این جهت امیدوار بودند که ابزاری کارآمد برای پیشبرد مقاصد شان فراهم شده است. بدین معنی که شهید مزاری به موافقت نامه‌ها نگاه استراتژیکی داشت، اما مسعود و همفکرانش با دید تاکتیکی به آن می‌نگریستند. معروف‌ترین آن‌ها پیمان جبل‌السراج است که برخی مخالفین (برخی تاجیک‌ها و شیعیان) چنین پیمانی را از اساس انکار می‌کنند. اما این توافق یک حقیقت تاریخی است که حتی بدبین‌ترین افراد به شهید مزاری در کتاب خودشان تحت عنوان «افغانستان در سه دهه اخیر» نوشته است: «مزاری به توافق‌نامه جبل‌السراج دید استراتژیکی داشت، در حالی که مسعود با دیده تاکتیکی می‌نگریست» (رضوانی بامیانی، ۱۳۸۱: ۷۸۴). همچنین حکمیتار در خاطرات سیاسی خود به واقعیت

پیمان جبل‌السراج اذعان نموده است (حکمیتار، بی‌تا: ۷۸). آقای اکرام اندیشمند اظهارات احمدشاه مسعود و جنرال مومن را نیز راجع به اجلاس جبل‌السراج را اظهار داشته است (اندیشمند، ۱۳۸۳: ۱۲۵) همین‌طور لعلستانی در کتابش اشاره دارد که احمدشاه مسعود به تعهدات خود (همان قطعنامه ۱۵ ماده‌ای که در سطور قبل اشاره شد) که در جلساتی در جبل‌السراج انجام داده بود عمل نکرد (لعلستانی، ۱۳۸۴: ۸۸ و ۴۵۳). روز انتقال قدرت از مجددی به ربانی در ارگ ریاست جمهوری، آیت الله محسنی به عنوان رئیس شورای قیادی از استاد ربانی خواست که سخن بگوید. او ضمن صحبت‌هایش تأکید کرد که حاضر نیست یک روز بیشتر از وقتی که فیصله رهبران می‌گوید، حکومت کند (سنگچارکی، ۱۴۰۲: ۲۵۹). همه آگاه‌اند که او به قول و عهد خود عمل نکرد و برای اینکه به قدرت باقی بماند دست به هر رفتار خلاف مصالح ملی زد.

از بسیاری اسناد و منابع چنین بدست می‌آید که مسعود و ربانی هیچ‌گونه تعهد و تقید سیاسی نداشتند، دروازه ذهن و ضمیر و فکر و ذکر آن‌ها فقط بر پاشنه قدرت و مکنّت می‌چرخید. آن‌ها سقوط دولت نجیب و خلاء قدرت را به عنوان یک فرصت قلمداد می‌کردند بگونه‌ای که تصور می‌کرد اگر آن را از دست بدهند ممکن است هیچگاه مجال تصاحب قدرت را پیدا نکنند. از این روی به خواست‌های دیگران ذره‌ای واقعی نمی‌نهادند و حاضر نبودند که دیگران را در قدرت سهیم نماید. همان‌طور که سنگچارکی می‌گوید: با سقوط شمال به دست گروه‌های رقیب، احمدشاه مسعود در وضعیت خطیری قرار گرفت. اگر دیر

۱. این کتاب را جمعی از سادات به ریاست سید رضوانی بامیانی و با هزینه آقای ابراهیمی نماینده رهبری در امور افغانستان نوشته اند. در سال ۱۳۸۱ توسط انتشارات ثقلین به چاپ رسید، این کتاب دارای یازده فصل است و فصل دهم به جنگ‌های غرب کابل اختصاص دارد.



خاص از اقوام دیگر وجود نداشتند. ژيلا بنی یعقوب که دیدگاه‌های نزدیکان، دوستان و هم‌زمان مسعود را راجع به شخصیت و منش سیاسی و نظامی مسعود گردآوری و نشر نموده است از قول جنرال عبدالصبور صبور گزارش می‌دهد که ایشان گفته بود: در وزارت دفاع همه کارمندان پنجشیری بودند، فقط آصف دلاور از کوهستان و دیگری ژنرال عزیزالدین از هرات بود؛ به ژنرال فهیم از همکاران مسعود گفتم این وزارت دفاع افغانستان است نه پنجشیر... به من گفت: ما جنگیده‌ایم چرا مقام را به دیگران بدهیم. هزاره‌ها فقط آن زمان ناراضی نبودند، الان هم ناراضی هستند و در قدرت جای برای آن‌ها نیست (ژيلا بنی یعقوب، ۱۴۰۰: ۲۳۷). محمدحسین جعفریان یکی از افراد ایرانی نزدیک به احمدشاه مسعود بود؛ یکی از سؤالات ایشان از احمدشاه مسعود این بود: «شما (احمد شاه مسعود) را متهم می‌کنند که با یک دره (پنجشیر) می‌خواهی بر یک کشور حکومت کنی... جا خورد. اما فوری گفت: «نه، چرا؟ چرا؟»

می‌جنید، چه بسا فرصت‌ها از دست می‌رفت و کابل تحت کنترل رقبایش قرار می‌گرفت (سنگچارکی، ۱۴۰۲: ۲۴۶). علیجان زاهدی در این مورد می‌گوید: «احمدشاه مسعود و استاد ربانی از پذیرفتن هزاره‌ها و ترک زبان‌ها به عنوان دو برادر همدرد، هم سرنوشت، ابا می‌ورزیدند و تلاش داشتند از این دو قوم استفاده ابزاری نمایند. به همین علت بود که در بین آن‌ها دائماً نفاق افکنی می‌کردند». (زاهدی، ۱۳۷۹: ۷۸ و ۷۹). متأسفانه ربانی و مسعود در امر قدرت به همان راه و روشی گام برداشتند که پشتون‌ها بیش از دو قرن بر همان نهج روان بودند و در دستگاه قدرت آن‌ها جز پشتون تباران اقوام دیگر را در آن راهی نبود. اگر معدود افرادی از اقوام دیگر در قدرت اجازه ورود یافته بودند آن‌هم بیشتر در خدمت نظام قبیله و برای استحکام آن استخدام شده بودند تا خادم مردم و ملت شان. انحصار قدرت در دولت ربانی نیز همچون دولت‌های پشتون به گونه‌ای بود که جز تاجیک‌ها آن‌هم از یک منطقه

گفتم: مگر نه اینکه نصف کابینه پنجشیری است؟ خود شما وزیر دفاع پنجشیری هستید، دکتر عبدالله وزیر خارجه پنجشیری، آقای قانونی پنجشیری، خلاصه همین طور چند تا را نام بردم و در همین حین ناگهان حرفم را قطع کرد و بالحنی سرشار از اعتراض گفت: ایستاد شو! ایستاد شو! ایستاد شو!... یونس قانونی اصلاً وزیر نیست... گفت معاون چه و چه هست و بعد یکریز شروع کرد به توضیح دادن. گفت همی حالی (همین حالا) وزیر بهداشت ما یک نفر از برادران هزاره ماست. البته محسوس بود که این وزرا برایش چندان جدی نیستند چون اصلاً نام خیلی‌های شان از جمله همین وزیر بهداشت را یادش نیامد. بعد ادامه داد، داکتر عبدالله پدرش اصلاً از پشتون‌های قندهار است... بعد من اینجا حرفش را قطع کردم و گفتم: خب مادرش که پنجشیری است... با این تکمله من خنده‌اش گرفت و گفت خبی آلی (خیلی خوب حالا) توأم دوسیه همه را کشیدی (شما هم پرونده همه را برملا کردی) (همان، ۲۸۸). سید مرتضوی، رئیس کمیسیون سیاسی حزب وحدت و از منتقدین سیاست‌های شهید مزاری که در زمان مقاومت غرب کابل تازه از کابل به تهران رفته بود نیز در ضمن گزارش از وضعیت جنگ در کابل تمام اعضای دولت را جنبه حزبی و جناحی قلمداد می‌کند، سیاف و حزبش را مقصر و حزب وحدت را بر حق دانسته بود (سید مرتضوی، بی‌تا: ۹۲). محمد اکبری تا زمانی که امیدوار بود در حزب وحدت به منصب کلان و مقام گران خواهد رسید چشمانش توان دیدن حق و باطل را داشت و می‌توانست آن‌ها را از هم تفکیک نماید و زیانش به گفتن حق می‌چرخید، از این روی به صراحت اعتراف کرده بود که «دولت ربانی، دولت متقلب و برخاسته از شورای اهل حل و عقد ساختگی می‌باشد». (هفته نامه وحدت، شماره ۸۵). مرحوم آیت الله سید فاضل منتقد دیگری شهید مزاری نیز در خطبه نماز جمعه خود در دهه

هفتاد، جمعیت و شورای نظار را به خاطر نقض تعهدات شان به شدت مورد توبیخ قرار داده و تهدید کرده بود که اگر توافقات بیش از این نقض شود اقدام جدی خواهیم کرد و آنگاه پیامد تمام کارها به عهده جمعیت خواهد بود (هفته نامه وحدت، شماره ۱۳۵). مخرج مشترک روایت بسیاری از منابع این است که دولت ربانی و مسعود به هیچ وجه حاضر به شریک‌سازی دیگران در قدرت نبوده‌اند. عملاً خود را صاحب اصلی و دیگران را غاصب قدرت می‌پنداشتند. بدین جهت به ترفندهای مختلف و خشونت‌های خونبار دست یازیدند که دیگران را از خوان قدرتی که به دست شان افتاده دور کنند. لعلستانی نیز می‌نویسد: «مشکل بزرگ دولت ربانی این بود که نخواست یا نتوانست دیگران را در قدرت سهیم سازد. از دوازده ریاست امنیت ملی صرفاً در یکی از آن‌ها قاضی محمد سرور از بدخشان به حیث رئیس بدون صلاحیت ایفای وظیفه می‌نمود. یازده ریاست دیگر با امکانات اوپراتیفی و مالی بی‌حد و حصر کاملاً در اختیار افراد یک منطقه (پنجشیر) قرار داشت» (لعلستانی، ۴۹۶: ۱۳۸۴).

همچنین بصیر صباح در کتابش راجع به مسعود می‌گوید: «یکی از خصوصیات عمده مسعود این بود که در قدرت با هیچ‌کسی شریک نمی‌شد. او می‌افزاید: جنرال دوستم می‌گوید: مسعود را به کابل برده و قدرت را برایش تسلیم کردم. بعد از حکومت کوچکترین پست به من داده نشد. مجدداً چندین مرتبه گفت که: مسعود نمی‌گذارد که به جنبش پست دولتی داده شود» (صباح، ۱۳۷۹: ۱۳۴). به خاطر همین ویژگی انحصارطلبی بود که دولت ربانی به هدف خارج کردن حزب وحدت از گردونه قدرت و سهم‌خواهی دست به هر کار ممکن زد. لعلستانی یکی دیگر از سیاست‌های ناصواب دولت ربانی را در قبال حزب وحدت این‌گونه افشا می‌کند: «در

سال‌های جنگ داخلی دولت ربانی با استفاده از رادیو تلویزیونی که در اختیار داشت، همیشه این تبلیغات را شایع می‌ساخت که هزاره‌ها دشمن درجه یک پشتون‌ها بوده و در موارد متعدد به نوامیس این قوم تعرض نموده اند! هم‌چنان شایع کردند که هزاره‌ها با تمام اقوام افغانستان دشمن هستند، افراد نفوذی آن‌ها مواد غذایی و میوه‌های مندوی را مسموم می‌کنند. دولت ربانی با این‌گونه تبلیغات قصد داشت حزب وحدت را که خود را نماینده مردم هزاره می‌دانست، بدنام نموده و عداوت و دشمنی سایر اقوام و گروه‌ها را در برابر آن برانگیزاند» (لعلستانی ۱۳۸۴: ۹۱). مسعود موقعیت استثنایی پیش‌آمده بعد از سقوط دولت نجیب‌الله برای اقوام محروم را درک نکرد و آن را با تک‌روی‌ها و انحصارگری‌هایش از دست داد. شهید سید محمدامین سجادی، عضو شورای عالی نظارت حزب وحدت در یکی از سخنرانی‌هایش در پاسخ به این سؤال که چرا حزب وحدت با حزب اسلامی همسو شده است می‌گوید: «مسعود رسماً و صراحتاً گفته بود که «من یک سنی و اخوانی هستم، لذا شیعه را به رسمیت نمی‌شناسم». اما حکمتیار رسمیت شیعه و اصلاحات اداری ظالمانه را پذیرفته بود. تعهدنامه در این مورد تدوین شد، از طرف حزب وحدت آیت الله محقق و از جانب حزب اسلامی، خود حکمتیار آن را امضا کردند که اگر حکمتیار به قدرت سیاسی برسد به خواسته‌های حزب وحدت عمل نماید» (هفته نامه وحدت، شماره ۹۵). علیجان زاهدی، عضو دیگر شورای عالی نظارت نیز همان سخن را از قول مسعود در کتابش یاد آور می‌شود: «آقای مسعود چندین بار اعلام کرد که من با شما هیچ‌وجه مشترکی ندارم، به دلیل اینکه شما شیعه هستید و من سنی هستم، شما هزاره هستید و من تاجیک هستم، دلیلی ندارد که من سنی با شما شیعه علیه سنی‌های دیگر (پشتون‌ها) متحد شوم» (زاهدی، ۱۳۷۹: ۷۸۹).

شهید مزاری در یکی از سخنرانی‌هایش در میان تاجیک‌ها می‌گوید: «این را می‌خواستم که یک روز با شما مردم شمالی و برادران تاجیک بگویم که... چهار نفر هیئت تعیین کردیم و در دولت هم شریک نبودیم، عضو دولت نبودیم. هیئت فرستادیم که ما ملیت‌های محروم هستیم بیا ما را به دولت شرکت بده آنچه که حق ماست ما حاضریم کنار تو بجنگیم، آقای ربانی و مسعود، خلیلی را فرستاد گفت: من این‌ها را به عنوان جنبش اصلاً قبول ندارم من و آقای مسعود یک اخوانی هستیم، مسعود گفت: من یک سنی‌ام! نتیجه: اینکه تویی شیعه را تحمل نمی‌توانم. این جا ما ماندیم، شوخی هم نبود. حالا من با حزب اسلامی، دوستم رفیق در یک سنگر هم هستیم، ولی آن روز حاضر بودم در جنگ شرکت بکنم».

تنها افراد خودی نبودند که پاسخ به سؤال اصلی این نوشتار را داده‌اند بلکه افرادی از اقوام دیگر نیز به آن جواب داده‌اند. جناب شیرشاه یوسفزی یکی از نویسندگانی است که این سؤال را مطرح می‌کند که چرا ائتلاف جدید (شورای عالی هماهنگی) بوجود آمد؟ چرا مزاری و دوستم بر ضد مسعود موضع‌گیری کردند؟ سپس خودش پاسخ می‌دهد: «احمدشاه مسعود از نیروهای وابسته به دولت نجیب‌الله در عقب زدن حکمتیار از شهر کابل نقش اساسی داشتند، سپس آن‌ها را از قدرت خلع نمود و زمینه را بگونه‌ای مساعد کرد که کشور را به نفع مسعود آبرومندان ترک کردند، آن‌هایی را که مصروف سازماندهی بودند به قتل رسانید و حکمتیار را به عنوان قاتل شان معرفی کرد، تعهدات مسعود با جنرال دوستم که در مزارشریف صورت گرفته بود، بعد از پیروزی و دست‌یافتن مسعود به کابل، غیر عملی شمرده شد و امر شورای نظار به خاطر متلاشی ساختن جنرال دوستم دست به فعالیت زد. جنرال مؤمن را در کنار



ائتلاف جدید به خاطر براندازی او گردهم جمع شوند» (همان). اگر گزارش یوسفزی در مورد رفتار سیاسی و نظامی هولناکی که راجع به احمدشاه مسعود در کتابش نگاشته است راست باشد، تلاش شهید مزاری و حزب وحدت برای متقاعد کردن مسعود جهت همکاری مشترک در راستای اجرای عدالت اجتماعی و محرومیت‌زدایی اقوام ستم‌دیده بیهوده بوده است. زیرا کسانی که هدف اصلی شان تصاحب و انحصار قدرت باشد طبیعی است که هیچ رقیبی را بر نمی‌تابد.

روایت‌های متعدد حاکی از آن است که مسعود تمام توان خویش را به کار برد تا غرب کابل را از

دوستان من حیث یک شخصیت مستقل رشد داد. صلاحیت‌های دوستم را روز به روز محدود ساخت و به خواسته وی جواب منفی ارایه نمود. شخص رئیس جمهور برهان‌الدین ربانی نیز از یک‌تازی مسعود همیشه شکایت می‌کرد و از بی‌صلاحیت شدن خود می‌ترسید. بدون شک اگر آقای مسعود می‌توانست، استاد ربانی را نیز از قدرت کنار می‌زد و خود رسماً به چوکی ریاست جمهوری می‌نشست (یوسفزی، ۱۳۷۹: ۴۳۷). او در ادامه می‌گوید: «قدرت طلبی، یک‌تازی و بالاخره فشارهای داخلی و خارجی سبب گردید که مسعود با متحدین خود وفادار مانده نتواند و متحدین وی در

وجود و حضور نیروهای حزب وحدت پاکسازی کند. شعله‌ور نمودن آتش جنگ میان اتحاد اسلامی و حزب وحدت و حمایت همه جانبه از سیاف نیز در راستای حذف حزب وحدت بود. شهید مزاری نیز در سخنرانی خود می‌گوید که آن‌ها بالای ما حمله کردند که ما را از کابل بردارند (مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان، ۱۳۷۴: ۲۹). این واقعیتی است که نزدیکان و هواداران مسعود معترف هستند که مقامات سیاسی و نظامی شورای نظار به فرماندهی احمدشاه مسعود از سیاف در برابر حزب وحدت حمایت همه جانبه کرد و خودش نیز وارد جنگ با حزب وحدت شد، جنرال محمد نبی عظیمی از نزدیکان احمدشاه مسعود در کتابش گزارش می‌دهد که جنگ اول هزاره‌ها با حزب اتحاد اسلامی سیاف روز دو شنبه ۱۰ جوزای ۱۳۷۱ آغاز یافت. ابتدا چهار نفر عضو رهبری حزب وحدت در منطقه سیلوی کابل ترور شدند. کریمی، سید اسماعیل حسینی، چمن علی ابوذر و وثیق که سه نفر اول عضو شورای مرکزی حزب وحدت بودند. شورای نظار به حزب وحدت اطلاع داد که افراد سیاف آن‌ها را ترور کرده‌اند. بعد موتر حاجی شیرعلم در منطقه پل سرخ از طرف حزب وحدت توقف داده شد و سپس از آن بالای موتر مذکور فیر گردید و یک نفر از آن‌ها کشته شد. به دنبال آن فیضی یکی از اعضای حرکت اسلامی به اعضای حزب وحدت اطلاع می‌دهد که درگیری بین نیروهای حزب وحدت و اتحاد در منطقه دهمزنگ جریان دارد، در حالی که وضع در آنجا آرام بود... وزارت دفاع نه تنها موضع بی طرفانه اتخاذ ننمود بلکه آشکارا جانب اتحاد اسلامی را گرفت (عظیمی، ۱۳۷۸: ۶۰۷ و ۶۲۳). بر اساس دیدگاه جنرال عظیمی، ربانی و مسعود سه حزب (اتحاد اسلامی، حزب وحدت و حزب اسلامی حکمتیار) را مانع بزرگ برای اقتدار خود در کابل می‌دانستند. به

همین دلیل برای تضعیف و از میان برداشتن آن‌ها نقشه‌ای را اجرا کرد که ابتدا میان اتحاد اسلامی و حزب وحدت درگیری ایجاد شود. به همین دلیل «اولین عمل شورای نظار در جهت دستیابی به هدف خویش دست به ترور چهار نفر از مربوطین حزب وحدت و اعلام آن به نام اتحاد اسلامی زد که سه نفر آن از شورای مرکزی حزب وحدت بودند» (همان، ۶۰۸). البته علاوه بر قدرت طلبی سران تاجیک و سایر احزاب دلیل اصلی این همه خصومت با هزاره‌ها این بود که موفقیت‌ها و اقتدار روز افزون حزب وحدت برای آن‌ها غیر قابل تحمل بود. تا آن زمان در اذهان اقوام دیگر چنین ترسیم شده بود که هزاره‌ها در افغانستان جز حمالی و جوالی‌گری توان هیچ‌کاری را ندارند؛ اما آنان عملاً نشان دادند که از توانایی نظامی و سیاسی قابل توجه برخوردارند. در طول دوران حاکمیت ۲۵۰ ساله پشتون‌ها بخصوص بعد از سلطه عبدالرحمن به این سو از هزاره‌ها یک تصویر قالبی در اذهان اقوام افغانستان ایجاد کرده بودند که این مردم جز نوکری و بارکشی و اشتغال در کارهای پست توان و استعداد دیگری ندارند؛ اما برخلاف تصور باطل وقتی اندک مجالی یافتند به همه نشان دادند که از عهده کارهای بسیار بزرگ‌تر و نقش‌آفرین در امور سیاسی، نظامی، فرهنگی و غیره به نیکی بر می‌آیند. شهید ابوذر می‌گوید: «نقش هزاره‌ها در سرکوب خلق و پرچم و بیرون راندن قوای روس، تحول شمال، پاکسازی کابل و دیگر ولایات حیاتی و ستودنی بود. بنابراین برای دشمنان تاریخی و رقبای سیاسی ما باورپذیر و تحمل کردنی نبود. حضور گسترده حزب وحدت اسلامی در کابل خار چشم و استخوان در گلوی همه احزاب سیاسی، شخصیت‌ها و فرماندهان جهادی پشتون، تاجیک و از جمله حرکت اسلامی به رهبری آقای محسنی که از همه کینه‌توزانه‌تر به هزاره‌ها می‌نگریست بود. به این دلیل جنگ‌های

خونینی را که می‌توان «جنگ احزاب علیه حزب وحدت» نام نهاد بر جامعه و مردم مظلوم ما تحمیل کردند» (ابوذر غزنوی ۱۳۹۸: ۴۲۳).

با توجه به این گزارش‌های متواتر از کارنامه جمعیت اسلامی، شورای نظار به رهبری مسعود و دولت ربانی که لازم بود به تفصیل نقل شود نتیجه که از آن می‌توان گرفت این است که شهید مزاری و حزب وحدت در روابط و مناسبات شان با دولت ربانی با یک انسداد کبیر سیاسی مواجه شده بودند که آن را خود مسعود و ربانی ایجاد کرده بودند؛ یعنی هیچ نشانه و عزمی در رفتار شان مبنی بر رفع و شکستن آن بن‌بست ایجاد شده دیده نمی‌شد؛ آن‌ها مصمم بودند که خود حاکم مطلق این کشور باشند. تمام بحران آفرینی‌ها، نفرت پراکنی‌ها، فتنه انگیزی‌ها و عهد شکنی‌های پی‌درپی مسعود و ربانی ناشی از همان منطق انحصارگرایی شان بود. مسعود از تمام امکانات دولت و ملت برای حذف رقبایش کار گرفت. استناد به منابع و اسناد موافق و مخالف احمدشاه مسعود و استاد ربانی در همین حد برای حقیقت طلبان و صاحبان وجدان اخلاقی کافی است که اذعان کنند شهید مزاری و حزب وحدت سعی بسیار کردند که ربانی و مسعود را متقاعد کنند که با هم در جهت برپایی عدالت و مساوات و جلوگیری از برگشت استبداد با هم همکاری و تعامل نمایند. اما متأسفانه موفق نشدند. البته در مواردی که احمدشاه مسعود حاضر شد با حزب وحدت مذاکره نماید و برخی پست‌های دولتی به آن‌ها بدهد، اما شهید مزاری نپذیرفته بود، به احتمال بسیار زیاد این پیشنهاد مذاکره و وعده اعطای پست به حزب وحدت یک اقدام تاکتیکی بیش نبود. سؤال دیگری که ممکن است مطرح شود این است که آیا این پاسخ دراز دامن به پرسش مزبور که چرا شهید مزاری از تاجیک‌ها دوری جست و با حکمتیار پیمان همکاری بست و شورای عالی هماهنگی را بوجود

آورد قناعت بخش است؟ آیا صرف بد عهدی و بد قولی احمدشاه مسعود و استاد ربانی نسبت به موقعیت شکننده و به شدت آسیب‌پذیر دو قوم هزاره و تاجیک می‌توانست توجیه کننده هم پیمان شدن شهید مزاری و ایجاد ائتلاف با حکمتیار باشد؟ آیا بهتر نبود که شهید مزاری وقتی از مذاکرات با تاجیک‌ها ناامید شده بود در کنار حکمتیار به عنوان رقیب سر سخت و آشتی ناپذیر مسعود و تاجیک‌ها نیز قرار نمی‌گرفت و دامنه عداوت و کینه بین این دو قوم را گسترش و افزایش نمی‌داد؟ همان‌طور که شهید ابوذر معتقد بود که با وجود خود سری، خود محوری و نابخردی مسعود، ما نیز اشتباه تاریخی را مرتکب شدیم و با حکمتیار همسو و هم سنگر شدیم» (همان، ۲۶۰). آیا مصلحت جمعی هزاره‌ها اقتضا نمی‌کرد که شهید مزاری و حزب وحدت از جنگ‌های خونین و بی‌نتیجه فاصله می‌گرفتند و به بامیان بر می‌گشتند و آنجا را به عنوان پایگاه اصلی و سیاسی حزب وحدت انتخاب و تجدید قوا می‌کردند؟ در آن صورت چنین عمل استراتژیک این امکان را ایجاد می‌کرد که هم شهید مزاری به حیات خود ادامه می‌داد، شهادتش زود هنگام نمی‌شد و هم عزت و اقتدار ملت هزاره نمی‌شکست؟ لازم است که به این سوالات نیز به اختصار پاسخ داده شود تا ابر ابهام کنار رود و مسأله تا حدودی روشن گردد.

۱. ائتلاف با حکمتیار برآیند آرمان‌خواهی مزاری:

عمل و رفتار آدمی فرزند باورها و اندیشه‌های اوست. کسی که از افق دید بسیار وسیع برخوردار است، یعنی فراقومی، فراجناحی و فرامذهبی می‌اندیشد، رفتار و گفتاری برخاسته از آن دید نیز به همان پیمانه وسیع است. شهید مزاری برخلاف بسیاری از جهادگران هم‌عصر خودش، از نظر اندیشه و باور سیاسی مرزهای تنگ قومی، زبانی، مذهبی و نژادی را در نور دیده بود. ایشان همواره از همبستگی تمام جریانات سیاسی و جهادی در جهت بسترسازی ایجاد

یک افغانستان نوین و مقتدر سخن می‌راند، از برادری و برابری مردم این سرزمین می‌گفت، تاجیک، ازبک، پشتون، هزاره و همه اقوام افغانستان را اعضای یک خانواده می‌دانست که همه آنان در این کشور از حقوق یکسان برخوردارند، وحدت ملی را یک اصل می‌دانست، هر نوع رفتار و گفتار فتنه‌انگیزانه و تفرقه‌افکنانه را خیانت ملی قلمداد می‌کرد. برای حل مناقشات و منازعات جناح‌ها و گروه‌های جهادی به شدت طرفدار گفت‌وگو و مذاکره بود، جنگ و ستیز را راه حل نمی‌دانست، او حامی سیاست مبتنی بر همفکری، همکاری و تعامل در جهت تأمین زیست مسالمت‌آمیز در افغانستان با همه احزاب و گروه‌های سیاسی بود. به همین دلیل در جنگ‌های متعددی که بر شهید مزاری و حزب وحدت تحمیل شد بارها آتش‌بس را از جانب هیئت صلح و مذاکره کننده رسمی و غیر رسمی میان طرفین درگیری پذیرفته و امضا نموده بود. اما طرف مقابل مکرراً آن را نقض می‌کردند. شهید مزاری در یکی از سخنرانی‌هایش می‌گوید: ما به هیچ‌وجه طرفدار این شش جنگی که بر ما تحمیل شد، نبودیم و خدا را شاهد می‌گیریم که هر جنگی که بر ما تحمیل شد، روز اول اعلامیه آتش‌بس را من یکطرفه امضا کردم و اگر هیئت عادی بوده یا هیئت صلح بوده، من همواره پذیرفته‌ام و قبول کرده‌ام؛ ولی شما همیشه شاهد بودید که این آتش‌بس و این اعلامیه را امضا کردم، ولی این هیئت‌ها هیچ‌کاری را از پیش نبردند. (مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان، ۱۳۷۴: ۵۰) در جای دیگر می‌گوید: خدا را شاهد می‌گیرم و شما را هم شاهد می‌گیرم که طرفدار جنگ نبودم و نیستم و بعد از این هم نخواهم بود؛ ولی این افتخار را دارم و تعهد گذاشتم که از مردم خود دفاع کنم... حالا اگر کسی یا کسانی بیاید تبلیغ کند مرا جنگ طلب بگوید هیچ باکی ندارم، ما این تعهد را به شما سپردیم که جنگ را آغاز نمی‌کنیم، ولی اگر کسی

برسر حیثیت مردم ما تجاوز کند دفاع می‌کنیم و جواب می‌دهیم چنان‌که در این شش تا جنگ جواب دادیم (همان، ۶۱ و ۶۲).

این وسعت افق دید و اندیشه صلح‌جویانه و اصلاح‌طلبانه را به وضوح می‌توان از سخنرانی‌ها، اعلامیه‌ها و مصاحبه‌های ایشان فهمید. همچنین اسناد دیگر و رسانه‌های مربوط به اوایل دهه هفتاد که حوادث و عملکردهای رهبران جهادی را ثبت و ضبط می‌کردند نیز این واقعیت را تصدیق می‌کنند که حزب وحدت و شهید مزاری طرفدار سیاست مبتنی بر عدالت اجتماعی، برابری و توسعه و انکشاف متوازن برای همه اقوام و مردم افغانستان بودند و جنگ را راه حل نمی‌دانستند (ر.ک). مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان، ۱۳۷۴: ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۲۱، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۵)؛ ناگفته هویدا است که لازمه منطقی چنین اندیشه سیاسی این است که مزاری و حزب وحدت با گروه انحصارطلب و دیگرستیز تا جای که امکان دارد از طریق مذاکره در غیر آن صورت با مبارزه حقوق خود و اقوام محروم را مطالبه و بدست می‌آورد حتی اگر انحصارطلبان از قوم تاجیک باشد، اما با گروه‌هایی که گوش شنوا دارند و به خواسته‌های شان پاسخ مثبت می‌دهند وارد مذاکره می‌شود و ائتلاف می‌کند حتی اگر آن‌ها حزب اسلامی حکمتیار باشد. پس ائتلاف شهید مزاری با حکمتیار و اختلاف او با دولت ربانی مربوط می‌شود به اندیشه عدالت‌خواهانه، حق‌طلبانه و افق دید وسیع ایشان.

۲. منافع جمعی دوست و دشمن ثابت ندارد: در عرف سیاسی یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌ها، منافع ملی و جمعی است که خط مشی سیاسی صاحبان قدرت بر مدار آن می‌چرخد. بدین معنی که دوستی و دشمنی با دیگران بر مبنای منافع جمعی شکل می‌گیرد. بنابراین دشمن ثابت یا دوست ثابت در فرهنگ سیاسی وجود ندارد. بر اساس همین معیار

بود که شهید مزاری در یکی از سخنانش می‌گوید: «ما عاشق قیافه هیچ کسی نیستیم، حقوق ملت خود را می‌خواهیم هر کس که این حقوق را برای ملت ما قائل شود، ما دست او را می‌فشاریم» (همان، شماره ۷۸). در جایش به تفصیل بیان شد که با وجود تلاش وافر حزب وحدت مبنی بر اینکه با مسعود و ربانی به عنوان نمایندگان قوم تاجیک ائتلاف در جهت دفاع از منافع مشترک شان نمایند، اما آن‌ها به دلایلی که اشارت رفت از این اقدام حیاتی طفره رفتند و بارها نقض پیمان نمودند و تمام وجوه اشتراک شان با هزاره‌ها را انکار کردند؛ اما در این میان حزب اسلامی حکمتیار که حاضر به مذاکره با حزب وحدت شده بود و به مطالبات معقول و منطقی آن‌ها احترام گذاشت و وعده تحقق آن را در آینده داده بود، شهید مزاری نیز طبق منافع مردمش با آن‌ها وارد مذاکره شد که منجر به ائتلاف با آنان گردید. این کنش سیاسی نه برخلاف مصالح حزب وحدت بود و نه به معنای دشمنی با دیگران. شهید مزاری در یکی از سخنرانی‌هایش می‌گوید: «هر کس بیاید در اینجا این مسأله را این طور تلقی کند که ما طرفدار حزب اسلامی هستیم، ما علیه جمعیت هستیم این به نفع ما نیست، این را غلط می‌دانیم... ما در اینجا موضع سیاسی داریم ما علیه دولت ربانی موضع که می‌گیریم از خاطر منافع مردم ما است... این موضع ربطی ندارد که حکمتیار با ربانی موافق باشد یا مخالف باشد، فردا اگر بیاید حکمتیار همین عمل را بکند ما عین موضع را علیه حکمتیار می‌گیریم» (همان، ۱۵۰ و ۱۵۳). وقتی مسعود و ربانی نه تنها هیچگاه حاضر نشدند که با حزب وحدت در راستای منافع مشترک شان تعامل و همکاری نمایند و نه تنها حاضر نشدند که در دولت موقت حقوق هزاره‌ها را نادیده نگیرند بلکه برای حذف و طرد حزب وحدت از غرب کابل، جنگ‌های خونینی را بر ما تحمیل کردند، با این وجود حزب وحدت چگونه می‌توانست در کنار

جمعیت قرار گیرد. اگر مزاری چنین می‌کرد جز فرمان‌برداری و تبعیت ذلیلانه از سیاست‌های انحصارگرایانه دولت ربانی چیزی نصیب حزب وحدت و مردم ما نمی‌شد. در آن صورت آیا مخالفان دیروز و معترضان امروز شهید مزاری را به خاطر چنین تبعیت و فرمانبری بی‌مزد و بی‌توقع از دولت ربانی سرزنش و ملامت نمی‌کردند؟ مضافاً بر این که توافق و همکاری با حزب اسلامی تنها تصمیم شهید مزاری نبود بلکه در تاریخ ۱۳۷۱/۱۰/۲۹ مواد این توافق‌نامه در جلسه شورای مرکزی حزب وحدت در بامیان مورد بحث و بررسی قرار گرفت جز یک ماده که برای اصلاح آن به کابل فرستاده شد بقیه موارد آن به تصویب اعضای شورا رسیده بود (میثم، ۱۳۹۵: ۴۲۴). شکل‌گیری شورای عالی هماهنگی که از ابتکارات شهید مزاری بود نیز به هدف شعله‌ورتر کردن جنگ با ربانی و سیاف نبود، بلکه به منظور ایجاد صلح و آشتی اقوام بود. بصیر صباح در کتابش در این زمینه می‌نویسد: «جنرال نواب، رئیس تشریفات جنبش دوستم می‌گفت: ما مطالعه کردیم که مسعود یکروز با پشتون، روز دیگر با هزاره‌ها می‌جنگد و از در خشونت پیش می‌آید، بودن ما در کنارش باعث بد نامی ما می‌شود. اینکه ما شورای هماهنگی را ایجاد کردیم، هدف ما آشتی ملیت‌ها بود. برای مثال در ترکیب شورای عالی هماهنگی از پشتون حکمتیار، از هزاره عبدالعلی مزاری و از تاجیک‌ها موسی توانا منشی جمعیت، جنبش از ملیت ازبک و دیگر ساکنین وطن چون عرب، ترکمن و ایماق شامل بود» (صبح، ۱۳۷۹: ۱۳۵). جنرال نواب اضافه می‌کند: «یکی دیگر از ائتلاف شورای عالی هماهنگی یعنی حزب وحدت اسلامی عبدالعلی مزاری کاملاً جهت بی‌طرفی را اختیار کردند؛ فقط و فقط در سنگرهای دفاعی خود قرار داشتند. از سوی مسعود در مکتب، در مسجد، در مدرسه، شفاخانه و ادارات دولتی که در خیرخانه واقع گردیده بود مملو از نیروی جنگی شده

بود آنجا بسته بسته پول توزیع و به خط اول ارسال می‌گردید» (همان، ۱۴۶). وقتی برای جنبش ملی-اسلامی و جنرال شمال، بودن در کنار دولت ربانی نام بدی داشته باشد، برای حزب وحدت نام بدی نداشت؟ دولت ربانی علی‌رغم اینکه مملو از خبط و خطای نابخشودنی بود، تعهدات شان را بارها زیر پا گذاشت و حقوق سیاسی و مدنی دیگران را نادیده گرفت. به همین دلیل بسیاری از احزاب جهادی آن را غیر قانونی، نامشروع و برخاسته از شورای جعلی اهل حل و عقد قلمداد کردند، جنگ‌های متعدد و خونینی را بر ما تحمیل نمود و انسان‌های بی‌گناه بسیاری را به قتل رساند. طبیعی است که بودن در کنار آن بدنامی داشت. علی‌رغم همه این‌ها، شهید مزاری با حکمتیار پیمان همکاری بست و شورای عالی هماهنگی را تشکیل داد برای اینکه آن زمان حکمتیار از وزنه سیاسی و اجتماعی در قد و قامت مسعود برخوردار بود و در آینده کشور نقش اساسی انکارناپذیری را داشت. دلیل این مدعی این است که او در جلسه جلال‌آباد و پاکستان به عنوان نخست وزیر تعیین شده بود و حتی در اجلاس پیشاور قبل از سقوط نجیب پست نخست‌وزیری را برای او تعیین کرده بود که قبول نکرد. یک نخست وزیر تعیین کابینه دولتش را خودش انتخاب می‌کند. پس تصمیم مزاری بسیار بجا بود که با حکمتیار شورای عالی هماهنگی را ایجاد کرده بود. فرض بگیریم که شهید مزاری شورای عالی هماهنگی را علیه دولت ربانی ایجاد کرده بود باز هم این کنش سیاسی شان قابل دفاع است. زیرا جنگی که بر حزب وحدت تحمیل شد از جانب یک حزب نبود بلکه چند حزب بود که به نام شورای نظار شهره بودند (متشکل از اتحاد اسلامی، حزب اسلامی خالص، جمعیت اسلامی، محاذ ملی اسلامی). حزب وحدت در برابر شورای نظار و دولت ربانی که تمام امکانات نظامی،

تبلیغاتی و تسلیحاتی در اختیارش بود تنها بود، هر عاقلی برای ارتقای توان و قدرت خویش و دفاع از موجودیت خود سعی می‌کند با نیروی‌های قدرتمند ائتلاف کند. این کنش یک امر عادی و مرسوم در دنیای سیاست است. سازمان پیمان آتلانتیک شمالی با نام مخفف «ناتو» بزرگ‌ترین سازمان نظامی متشکل از ۳۲ کشور جهان است که به هدف دفاع جمعی از منافع مشترک شان در برابر هرگونه تهدید پایه‌گذاری شده است. معاهده‌های آنزوس (ANZUS) توافق امنیتی مشترک میان استرالیا، نیوزلند و ایالات متحده آمریکا، سازمان معاهده مشترک (CSTO) یک معاهده امنیتی مشترک میان شش کشور (روسیه، ارمنستان، قزاقستان، قرقیزستان، تاجیکستان و ازبکستان) به منظور مقابله با تهدید ناتو بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی شکل گرفت و همین‌طور پیمان‌ها و معاهده‌های امنیتی مشابه در دنیا یک امر مرسوم بوده و هست. پس از این نقطه نظر نیز شهید مزاری از اینکه با حکمتیار پیمان همکاری بست نیز یک کنش سیاسی معقول بود. مشکل بسیاری هزاره‌ها این است که به حاکمان پشتون به خاطر نسل‌کشی و ستمی که در حق آن‌ها روا داشته‌اند به عنوان دشمن تاریخی و دائمی می‌نگرند بگونه‌ای که هر کس در کنار آن‌ها قرار گیرد و وارد تعامل شود از چشم هزاره‌ها می‌افتد و به عنوان فرد خائن قلمداد می‌شود. این رویه از منظر سیاسی مردود است. در گذشته نسل‌کشی‌ها و فجایع انسانی زیادی در میان برخی ملل اتفاق افتاده است، اما ملت‌های قربانی هیچ‌گاه سیاست آشتی‌ناپذیری و قهر دائمی را نسبت به ملل فاجعه‌آفرین اتخاذ نکرده‌اند. مثل یهودیان در قبال آلمانی‌ها که فاجعه هولوکاست را خلق کردند، ژاپنی‌ها نسبت به آمریکا به خاطر فاجعه هیروشیما و ناکازاکی، ارمنی‌ها در قبال ترک‌های عثمانی و... امروزه آنان همگی با

همدیگر تعامل و دادوستد در زمینه‌های مختلف دارند و با هم دوست سیاسی، اقتصادی و فرهنگی هستند. هیچ توجیه منطقی وجود ندارد که صرف به دلیل سابقه سیاهی که سردمداران پشتون دارند، شهید مزاری فرصت‌ها را از دست می‌داد. البته این واقعیت را نیز نباید از نظر دور داشت که برخی مخالفین، شهید مزاری را به خاطر همکاری و انعقاد پیمان شان با حکمتیار مذمت می‌کنند نه به خاطر سابقه سوء حاکمان پشتون و از جمله حکمتیار بلکه در حقیقت این یک بهانه برای تخریب جایگاه و پایگاه اجتماعی و سیاسی ایشان بود؛ در حالی که قبلاً یادآور شدیم که تفاهم و تعامل با حکمتیار تصمیم اعضای شورای مرکزی بود نه فقط ایشان. شهید مزاری در تعامل با حکمتیار جوانب احتیاط را با تدوین قرارداد به عنوان ضمانت کتبی رعایت کرده بود. اما اینکه امکان داشت حکمتیار بعد از دستیابی به قدرت عهد و پیمانش را نادیده گرفته و زیر پا بگذارد، در آن صورت نه تنها شهید مزاری بلکه هر سیاست‌مداری در برابر عهد شکنی طرف قرارداد مستحق سرزنش و توبیخ نیست. چرا که از هیچ سیاست‌مداری کسی توقع غیب‌دانی و غیب‌گویی را نداشته و ندارد.

بنابراین اندیشه ایجاد وحدت ملی و انگیزه ملت‌سازی شهید مزاری اقتضا می‌کرد که با همه اقوام و طوایف رابطه حسنه و برادرانه داشته باشد و این حسن نیت شامل حکمتیار هم می‌شد. علاوه بر پاسخ حلی به منتقدین و مخالفین شهید مزاری، جواب نقضی نیز می‌توان به آن‌ها داد. به این صورت که اگر مذاکره، توافق و تصمیم‌گیری‌های مشترک با حکمتیار به عنوان یک پشتون نیست متعصب امر ناپسند بود قطعاً برای جناب اکبری و اصحابش نیز کار ناصواب بوده است. پس چرا ایشان (اکبری) بعد از شهادت مزاری نه تنها با حکمتیار، با جنبش ملی-اسلامی شمال به رهبری دوستم بلکه با قاتلان هزاران انسان هزاره، یعنی طالبان نیز دست دوستی داد و در بسیاری مسایل

با آنان همکاری و مفاهمه داشت؟ (نگا: سیمای وحدت، شماره‌های ۵۱ و ۵۵؛ لعلستانی، ۱۳۸۴: ۹۱ و ۹۲). جناب اکبری نه آنگاه که در دولت ربانی بود کاری سودمندی برای مردم خود انجام داد و نه در دستگاه طالبان چه در دوره اولیه اداره طالبان و چه اکنون هیچ کار مثبتی انجام نداده است بلکه برعکس حتی در موارد متعددی کنش‌های سیاسی او به ضرر هزاره‌ها و شیعیان تمام شده است. در همین دوره دوم حاکمیت طالبان که همه در جریان هستند سخن و سکوت، قلم و قدم استاد اکبری در راستای تطهیر طالبان و انکار یک سلسله واقعیت‌های تلخی که بر هزاره‌ها تحمیل شد، بوده است. استاد اکبری راجع به شخصیت مزاری از دوران حیات آن مرحوم تا کنون ضد و نقیض اظهار نظر نموده است. در برخی صحبت‌هایش در یک ویدیو که در فضای مجازی انتشار یافت مزاری را یک انسان پاک نفس می‌داند و در سخنان دیگرش او را شخص قدرت‌طلب و لجوج قلمداد می‌کند. در زمان حیات مزاری، ایشان دولت ربانی را دولت نامشروع و جعلی خوانده بود و از موضع برحق شهید مزاری دفاع نموده بود و بعد از مدتی خود و یارانش به همان دولت جعلی ربانی پیوستند. هر عاقلی متوجه این گفتار و رفتاری پارادوکسیکال استاد اکبری می‌باشد. زیرا کسی که از نفس پاک برخوردار باشد بدون تردید قدرت‌طلب و لجوج نیست. اگر قدرت‌طلب و لجوج باشد، اطلاق نفس پاک بودن بر چنین فردی بی‌معنی خواهد بود. اگر دولت ربانی غیر قانونی و جعلی بود که ایشان به آن اعتراف نموده بود عضو شدن در چنین دولتی و همکاری با آن نیز کار ناصواب خواهد بود. اگر به خاطر مصالح علیای جامعه شیعی با آن دست همکاری داده است، باید دستاوردها و ثمرات آن را به طور مستند و مبرهن برای همگان بیان کنند و نشان دهند. اگر همکاری با حکمتیار جرم نابخشودنی تلقی می‌شد چرا خود ربانی و مسعود در معاهده



ماهی‌پر با حکمتیار امضا کرد. در این زمینه کریم پیکار می‌گوید: «روزنامه الحیات چاپ لندن مورخ ۲۰ مارچ ۱۹۹۶ از قول غفورزی معین وزارت خارجه ربانی می‌نگارد: بعد از مذاکرات تفاهم شد که صدارت، وزارت دفاع و مالیه به حزب اسلامی داده شود. احمدشاه مسعود شخصاً رهسپار سروبی و ماهی‌پر شده و چند ساعت با گلبدین دیدار خصوصی داشته است، مقدار معتناهی پول را نیز به گلبدین سپرده است. در ۲۴ ماه می ۱۹۹۶ معاهده میان حکومت کابل و حزب اسلامی به نام معاهده ماهی‌پر مسمی گردید. حکمتیار در ماه جون ۱۹۹۶ وارد کابل شد و بر کرسی صدارت نشاندند و ربانی خود در میدان هوایی از او استقبال به عمل آورد (پیکار، ۱۳۹۳: ۵۵/۲).

۳. ماندن به کابل یا برگشتن به بامیان: از جمله انتقادهایی که نسبت به سیاست مزاری می‌شود این است که بهتر بود مزاری خود را از جنگ‌های داخلی کابل کنار می‌کشید و به بامیان بر می‌گشت، همانجا پایگاه حزب وحدت را قرار می‌داد. این عمل باعث می‌شد که هزاره‌ها در کابل قتل عام نمی‌شد و همچنین شخص خود مزاری نیز زنده می‌ماند و حزب وحدت را از چند دستگی نجات می‌داد. همان عملی را که جنرال دوستم در پیش گرفت و به شمال برگشت. داوری در این مورد امر سهل و آسانی نیست. چرا که اولاً اوضاع و شرایط سیاسی در آن زمان مرتب در حال تغییر و تحول بود. پیش‌بینی حوادث و اتفاقات خوشایند و بدآیند پی‌هم آینده را در هاله‌ای از ابهام و تاریکی فرو برده بود. بعد از سقوط دولت نجیب الله همه احزاب جهادی برای سهم‌خواهی و محروم نشدن از حقوق شان در کابل حضور یافتند. جنرال دوستم نیز بعد از جنگ‌های متعدد و از روی استیصال به شمال عقب نشینی کرد. طبیعی بود که حزب وحدت به نمایندگی از هزاره‌ها در قبال سرنوشت شان و سهم‌گیری نسبت به

دیگران حساس‌تر باشند. زیرا هزاره‌ها در طی بیش از دو صد و پنجاه سال از محروم‌ترین اقوام افغانستان بوده و حتی در اجلاس گروه‌های هفتگانه در پشاور به منظور تشکیل دولت و تقسیم قدرت باز هم این مردم را نادیده گرفتند و در دولت سهم ندادند. بعد از آن نیز بارها حقوق این قوم از سوی سیاف، یونس خالص، مسعود، ربانی، شورای قیادی و حتی حرکت اسلامی به رهبری آیت الله محسنی مورد بی‌توجهی قرار گرفت. شهید مزاری و حزب وحدت همچون سایر گروه‌ها و اقوام احتمالاً دستیابی به حقوق شان را منوط به ماندن در کابل می‌دانستند. اساساً از گذشته‌های دور تا کنون کابل کانون تصمیم‌گیری‌های کلان سیاسی و سهم‌شدن در قدرت بود. توماس بارفیلد در مورد اهمیت کابل از نقطه نظر سیاسی می‌گوید: «کابل به عنوان پایتخت کشور جایگاهی نمادین داشت به‌طوری که برای هر رهبری که مدعی قدرت ملی بود به هدفی و سوسه‌انگیز تبدیل می‌شد» (توماس بارفیلد، ۱۴۰۳: ۳۲۸). کابل به عنوان محل تصمیم‌گیری نسبت به سرنوشت جمعی بعد از سقوط دولت نجیب الله نیز از اهمیت حیاتی برخوردار بود. شهید مزاری قبل از ورود حزب وحدت به کابل در یکی از سخنانش می‌گوید: «از کابل به ما پیغام دادند که اگر یکی از تصمیم‌گیرندگان شما وارد کابل نشوند، امکان دارد موقف‌های که برادران در کابل دارند، از دست بروند، من رفتم خدمت یکی از شخصیت‌های عزیز [مرحوم زاهدی] گفتم حاجی آقا یا خودت برو یا مرا اجازه بده کابل بروم. تعبیری که داشت این بود: با اینکه از نگاه شخصیت، از نگاه جهادم و از نگاه خطری که وجود دارد ممکن است برای من مناسب نباشد، اما اطمینان می‌دهم که اگر مرا به ارزش یک کلوخ برای نجات مردم فکر می‌کنی که مفید باشم، بالای آب بگذاری و مردم از روی آن گذر کنند، من در اختیار شما هستم. ماشین آماده شد و ساعت ۱۱ حرکت کرد و وارد کابل شد

تا توانست این جا را سروسامان بدهد (مرکز فرهنگی - اجتماعی سراج، ۱۳۸۶: ۱۴۷-۱۴۹). همچنین در یکی از صحبت‌هایش می‌گوید: «مطمئن باشید و صلاح تان نیست که کابل را ترک کنید... سرنوشت تان اینجا گره خورده است» (مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان، ۱۳۷۴: ۱۲۱ و ۱۲۲). احتمالاً به دلیل اهمیت کابل بود که شهید مزاری و اعضای حزب وحدت برگشت به بامیان را به مصلحت نمی‌دانستند. چرا که بودن در بامیان را به معنای قرار گرفتن در حاشیه تحولات سیاسی قلمداد می‌کردند. شاید به همین دلیل ایده‌ای برگشت به بامیان را در آن زمان هیچ کس در اجلاس شورای مرکزی و شورای عالی نظارت حزب وحدت مطرح نکرد. ثانیاً چه تضمینی وجود داشت که اگر حزب وحدت و شهید مزاری از جنگ‌های که در غرب کابل بر آن‌ها تحمیل شده بود فاصله می‌گرفت و به بامیان می‌رفتند مصون از جنگ و درگیری می‌بودند و شهید مزاری نیز کشته نمی‌شد. مگر بعد از استاد مزاری که کریم خلیلی به عنوان دبیر کل حزب وحدت مرکزیت را بامیان انتخاب کرد، شورای نظار همانجا حمله نکرد در حدی که حزب وحدت و خلیلی در آن جنگ شکست خوردند، عقب نشینی نمودند و همگی به یکاولنگ فرار کردند؟ (ابوشریف، ۱۳۸۰: ۹۸ و ۹۹). مگر هزاره‌ها بعد از آن عصر بارها در جاهای مختلف قتل عام نشدند؟ مگر استاد ربانی، آمر مسعود و خیلی از شخصیت‌های سیاسی و فرهنگی غیر پشتون در نقاط مختلف کشور ترور نشدند؟ علاوه بر این اگر فرضاً دولت ربانی به حیات خود ادامه می‌داد و همه سهم خواهان قدرت را در کابل تابع خود می‌ساخت یا شکست می‌داد قطعاً به سراغ حزب وحدت در بامیان هم می‌رفت که مدعی حق و سهم در قدرت بودند. پس این امکان وجود داشت که استاد مزاری را نیز در بامیان یا جای دیگر ترور نمایند. مگر جمعیت اسلامی در مزار بین محقق و

دوستم فتنه نینداخت که باعث شد دوستم به ترکیه فرار کند آنگاه که آشتی کردند دیگر دیر شده بود و همین دلخوری‌ها زمینه تهاجم و نفوذ طالبان را در مزار شریف و جنایت و کشتار را برای آنان فراهم کرد در حالی که قبل از آن چون حزب وحدت محقق و جنبش ملی با هم اتحاد واقعی داشتند طالبان را بارها شکست دادند و مانع و سد سدید ورود آن‌ها در داخل شهر بودند (همان، ۱۷۳).

نتیجه‌گیری

از آنچه که در این تحقیق مورد بحث و بررسی قرار گرفت، به این نتیجه می‌رسیم که حزب وحدت و شهید مزاری با توجه به موقعیت و شرایط حساس اقوام محروم در افغانستان تمام سعی شان را به کار بستند که قبل از سقوط دولت نجیب الله از طریق اعزام هیئت‌های متعدد نزد مقامات جمعیت اسلامی به رهبری مرحوم ربانی و احمدشاه مسعود توافق نامه‌ای همبستگی و همکاری به هدف دفاع از حقوق مشروع شان و جلوگیری از شکل گیری دوباره یک نظام انحصارگر و تبعیض پیشه منعقد نمایند؛ اما به دلایلی که در این نوشتار به تفصیل متذکر شدیم، مذاکرات میان این دو حزب نافرجام باقی ماند. احمدشاه مسعود و ربانی با سردی و بی‌اعتنایی تمام با اعضای هیئت حزب وحدت برخورد کردند. در مواردی هم که توافق نامه انعقاد یافت دیری نپایید که عهد شکنی کردند و آن را زیر پا نهادند. حزب وحدت و شهید مزاری ناچار شدند که برای احقاق حقوق از دست رفته شان و به هدف دفاع از موجودیت خویش در برابر شورای نظار و اتحاد اسلامی سیاف که جنگ‌های خانمان‌سوز را بر حزب وحدت تحمیل کرده بودند با حکمتیار ائتلافی را تحت عنوان «شورای عالی هماهنگی» تشکیل داد.

فهرست منابع

ابوذر غزنوی، در آینه جنگ، کابل، نشر تاریخ شفاهی



صباح، بصیر، از تصرف کابل تا سقوط مزار، پیشاور مرکز مطبوعاتی افغانی، ۱۳۷۹.

ضیایی، رضا، چراغ راه، بی‌جا، بنیاد رهبر شهید باب‌به مزاری، ۱۳۸۷.

لعلستانی، جنگ قدرت (وقایع سه دهه اخیر افغانستان) بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۸۴.

محمد نبی عظیمی، اردو و سیاست، پیشاور، مرکز نشر میوند، چاپ سوم، ۱۳۷۸.

مرتضوی، سید رحمت الله، قصه‌های زندگی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

مرکز فرهنگی - اجتماعی سراج، منشور برادری، ۱۳۸۶، مرکز فرهنگی اجتماعی سراج.

مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان، کابل، احیایی هویت، انتشارات سراج، چاپ اول، ۱۳۷۴.

میثم غزنوی، عبدالحکیم، یادداشت‌های میثم، ۱۲۹۵. مقدمه و تصحیح جواد سلطانی، کابل، انتشارات امیری، ۱۳۹۵.

هانا آرنست، آخرین مصاحبه‌ها و دیگر گفتگوها، ترجمه هوشنگ جیرانی، تهران، نشر ققنوس، ۱۳۹۴.

هفته نامه حزب وحدت، شماره‌های ۸۵، ۹۵.

هفته نامه سیمای وحدت، شماره ۵۱، ۵۲ و ۵۵.

یوسفزی، شیرشاه، تاریخ مسخ نمی‌شود، نقدی بر کتاب اردو و سیاست در سه دهه اخیر، کابل، سبا کتابخانه، چاپ دوم، ۱۳۷۹.

افغانستان، چاپ اول، ۱۳۹۸.

ابوشریف، سلمان، از کوه تا به کوه، قم، اسوه، چاپ اول، ۱۳۸۰.

اسدالله ولوالجی، خروج جنرال دوستم و سقوط دکتور نجیب الله، بی‌نا، ۱۳۸۰.

اندیشمند، محمد اکرام، سال‌های تجاوز و مقاومت، کابل، نشر پیمان، ۱۳۸۳.

پیکار، پامیر، نقش پاکستان در تراژدی خونین افغانستان، هالند، بی‌نا، ج ۱ و ۲، چاپ سوم، ۱۳۹۳.

توماس بارفیلد، تاریخ افغانستان، ترجمه زهرا سلیمیان، تهران، نشر جمهوری، چاپ اول، ۱۴۰۳.

حکمتیار، گلبدین، دسایس پنهان چهره‌های عریان: از خروج قوای روسی تا سقوط اداره ائتلافی، بی‌جا، گلشن راز، چاپ اول، ۱۳۸۰.

رضوانی بامیانی، افغانستان در سه دهه اخیر، قم، موسسه علمی ثقلین، ۱۳۸۱.

زاهدی، علیجان، روایت شکست اقوام محکوم در افغانستان، نشر شفا، ۱۳۷۹.

ژیلا بنی‌یعقوب، فرمانده مسعود به روایت نزدیکان، دوستان و هم‌زمانش، انتشارات بنگاه، ترجمه و نشر کتاب پارسه، چاپ ششم، ۱۴۰۰.

سنگ‌چاکی، سید آقا حسین، کلک موج و احوال دریا: یادداشت‌ها و خاطره‌ها، صبح امید دانش، چاپ اول، ۱۴۰۲.

بررسی عملکرد و سیاست عادلانه شهید مزاری در افغانستان (با تکیه بر سخنرانی‌های استاد مزاری)

خداداد محمدی

چکیده

درباره زندگی مزاری، شجاعت مزاری، مقاومت مزاری و صفات برجسته‌ای او یادداشت‌ها، مقالات و کتاب‌های فراوانی نوشته شده‌اند که هر کدام ارزش و اهمیت خاص خود را در بازتاب اندیشه و مکتب مزاری در تاریخ افغانستان دارد. بدون شک، مزاری ابر مرد تاریخ افغانستان بوده است که تحول بزرگ و مهمی را در روند نظام قبایلی و سنتی کشور ایجاد کرد. او در برهه و شرایطی احساس خطر کرد که کمتر کسانی می‌توانست دست به چنین عمل و حرکتی بزنند. یکی از عملکردهای برجسته‌ای او این بود که برای مردم خود که طی سال‌های متمادی تحت ظلم و ستم و جور حاکمان زمانه قرار گرفته بود و به حاشیه رانده شده بود و هویت سیاسی و

مردمی بخشیده و آن‌ها را از حاشیه به متن وارد سازد و در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی فعال کند. گرچند قبل از او حرکت‌ها و قیام‌های زیادی بر علیه حاکمانی ظالم و ستمگر به وقوع پیوسته بود؛ اما آن قیام‌ها ره به‌جایی نبرده بود تا اینکه مزاری دست به یک نوع حرکت مردمی و انقلابی زد که همه حرکت‌ها و قیام‌های قبل از خودش را برجسته کرد و حتی مسیر تاریخ معاصر افغانستان را تغییر داده و مشخص کرد.

بنابراین، این تحقیق، یک تحقیق بسیار قابل توجه و تامل بوده که براساس یک چارچوب نظری مشخص و با تکیه بر سخنرانی‌های مزاری پیش رفته و به یک ساختار و کلیت یک‌پارچه رسیده که بازتاب گوشه‌های جدیدتری از اندیشه‌ها و مکتب مزاری در



تاریخ افغانستان را بازنمایی کرده است.

واژگان کلیدی: مزاری، اقوام، برابری ملیت‌ها، عدالت اجتماعی و آینده‌نگری.

مقدمه

هر حرکت و عملکردی فرد و یا افرادی مقتدر ممکن است که طرفداران و منتقدان خودش را داشته باشند، این طبیعی است و به دور از انتظار هم نخواهد بود. چون این حرکات و عملکردها ممکن است که بر خلاف میل بعضی گروه‌ها و افرادی انجام شوند و یا این که براساس میل گروه‌ها و افراد صورت گیرد که طرفداران خود را دارد چون این عمل و حرکت طبق مراد و خواسته‌های شان پیش رفته‌اند. بدون شک، شهید مزاری هم مخالفان و منتقدان خودش را دارد و نیز دوستان و طرفداران خود را دارد. از این‌روی، مسئله‌ای اساسی در رفتار و عملکرد این است که شهید مزاری به دنبال تأمین عدالت اجتماعی، مشارکت و توزیع قدرت براساس شعاع وجودی گروه‌های قومی افغانستان بوده است. در واقع به دنبال درهم شکستن زنجیر انحصار قدرت از دست و پای مردم افغانستان بوده است.

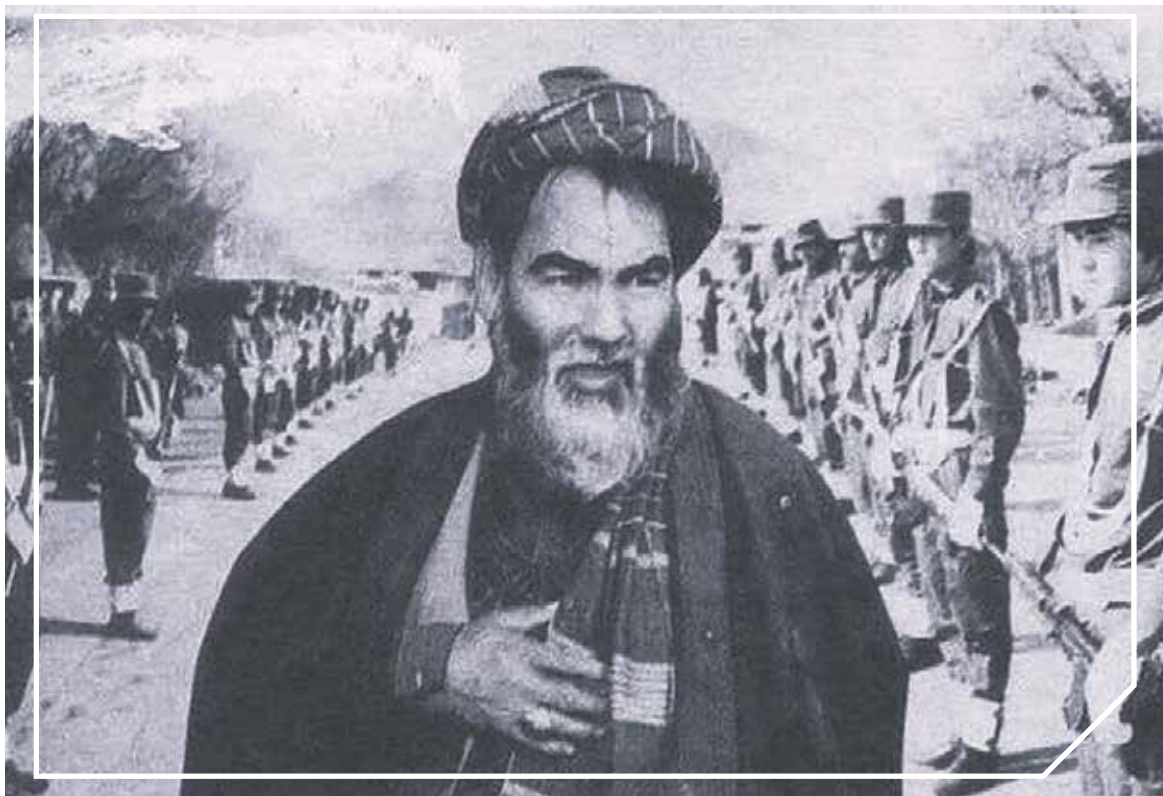
به هر حال، شهید مزاری با یک حرکت مسیر و جهت تاریخ را تغییر داد و تحولات مهمی را در عرصه‌های مختلف اجتماعی - سیاسی ایجاد کرد. ممکن است برخی این تحولات را به نفع یک قوم و گروه بدانند؛ اما به یقین می‌توان گفت حرکت و عملکرد مزاری به نفع همه مردم افغانستان بوده است که در این تحقیق به وضوح به آن پرداخته شده است. این تحقیق در صدد آن است که زاویه‌های متفاوت و قابل تأمل دیگری از اندیشه‌ها و مکتب مزاری را مورد بررسی قرار داده تا کلی‌نگری و آینده‌نگری بیشتری وی که برخی‌ها که زبان به انتقاد از او بسته، برجسته شوند تا همچنان راه مزاری به عنوان یک خط عدالت‌طلبی و وحدت‌طلبی تداوم یابند و مزاری‌های دیگر در زمان‌های دیگر به چنین

حرکت، عملکرد و سیاست دست بزنند.

چشم‌انداز نظری

مورگان سیر تحول جوامع را به سه دوره کلی تقسیم کرده‌اند؛ توحش، بربریت و تمدن (مورگان، ۱۳۹۹: ۴۸-۵۰) او مثل تایلور گذر از مرحله‌ی پایین‌تر به بالاتر را به معنای پیشرفت می‌داندست (بارت، ۱۳۸۷: ۷۵). اسپنسر معتقد بود که جامعه از ساده به پیچیده تکامل می‌یابد؛ فرایندی که مستلزم تلاش، سازگاری و پیشرفت است. او برای تکامل دو مرحله را قایل بود؛ نظامی‌گری و صنعتی. او می‌گوید هنگامی که جامعه از مرحله‌ی نظامی‌گری به مرحله‌ی صنعتی تکامل می‌یابند، تک‌تک انسان‌ها به درجه‌ای از خودمختاری می‌رسند که برای گونه‌های دیگر ناشناخته است (همان، ۷۶). سیر جوامع روابط نزدیک با قدرت دارد. طوری که راسل می‌گوید: هر کسی بیشتر هوس قدرت داشته باشد قدرت بیشتری به دست می‌آورد و یا در جای دیگر می‌گوید: که قوانین علم حرکات جامعه فقط بر حسب اشکال گوناگون قدرت قابل تبیین است. (راسل، ۱۳۸۵: ۳۰ و ۳۱). پس قدرت روابط نزدیک با تکامل مردم و جوامع دارد تا آنجای که بعضاً اگر قدرت نداشته باشند بایستی بردگی و حقارت بکشانیم.

مکتب ساختار- کارکردگرایی، جامعه را با موجود زنده تشبیه می‌کند که دارای ساختار و کارکرد می‌باشد. یکی از مشخصات این مکتب کلی‌نگری است و اعضای مختلف یک جامعه را گویا مثل یک پیکر مد نظر می‌گیرد. این مکتب تقلیل‌گرایی را نفی می‌کند و مخالف آن می‌باشد. امیل دورکیم فرانسوی، یکی از صاحب‌نظران این مکتب است. وی مفهوم «واقعیت اجتماعی» را مطرح کرد که در یک جامعه اصل است. به نظر او فراگیرترین واقعیت اجتماعی، خودآگاهی جمعی است. (بارت، ۱۳۸۷: ۸۶-۹۰). از منظر این مکتب تنها یک گروه مهم نیست، بلکه کل یک جامعه مهم است. بشر زمانی به یک خودآگاهی



خود (Being in itself) و وجود برای خود (Being for itself). در وجود برای خود، وجود بر ماهیت مقدم است، در حالی که در وجود در خود، وجود و ماهیت بر یکدیگر منطبق‌اند. وجود در خود به احوال اشیا و وجود برای خود به احوال انسان اختصاص دارد. در همین زمینه، سارتر، دسته بندی سوم را برای وجود قایل می‌شود که نوعی از وجود در خود است، با این تفاوت که خنثی نیست؛ بلکه به ما می‌نگرد و آزادی ما را محدود می‌کند. وجود برای دیگری (Being for others) شرح رابطه خصمانه میان انسان‌هاست. (شهر آیینی و زینلی، ۱۳۹۰: ۱۰۷). قضیه‌ی وجود و عدم در فلسفه بسیار برجسته است. البته ما به دنبال بررسی عدم نیستیم و فقط وجود را با تکیه بر نظریه سارتر مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اما در این میان مکتب اسلام نظر خاصی خودش را دارد و خدامحوری را اصل دانسته و به این باور است که انسان اشرف مخلوقات و جانشین خدا در روی زمین است. به‌طوری که در قرآن آمده است: «[یاد

جمعی می‌رسد که هم‌دیگر را بفهمند و حق و حقوق هم‌دیگر را به رسمیت بشناسد.

یکی از مکاتب که دیدگاه انسان‌گرایانه دارد، اومانیزم است. واژه (Humanism) به معنای «اصالت بشر، بشرانگاری، انسان‌مداری، انسان‌گرایی» و مانند آن است.

مفاهیمی از این دست، به معنای هویت تاریخی و آنچه در عصر نوزایی اتفاق افتاد مد نظر گرفته می‌شود و گاه به جوهره تفکری آن و فهم این جریان از هستی و انسان نظر شده که البته، یکی با نگاه تاریخی و دیگری با نگاه فلسفی شکل گرفته است. (مرادی، ۱۴۰۰: ۳ و ۴). باید گفت که در این جا هدف از انسان‌گرایی در تضاد با خدامحوری نیست، بلکه به انسان از آن جهت که انسان است و حق و حقوق دارد می‌پردازد.

در این قسمت نظر سارتر درباره وجود را از آن جهت که در مقابل عدم قرار دارد مورد بررسی قرار می‌دهد. او وجود را به دو دسته تقسیم می‌کند: وجود در



کن] هنگامی که پروردگار به فرشتگان فرمود: مسلماً من جانشینی در زمین قرار خواهم داد. گفتند: آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد می‌کند و خون می‌ریزد؟ [پروردگار] فرمود: من [واقعیات و اسراری از قرار گرفتن این جانشین در زمین] می‌دانم که شما نمی‌دانید». (بقره: ۳۰) و یا در جای دیگر تاکید دارد: «به یقین فرزندان آدم را کرامت دادیم...». (اسرا: ۷۰) بنابراین، خداوند انسان را خلق کرد و جانشین خود در زمین قرار داد. بعد برایش کرامت بخشید. سپس مسیر را مشخص کرد و آزادش گذاشت. بعد گفت کسی برتر است که این کرامت را ارزش و قدر بدارد و نه این‌که براساس نژاد، رنگ، قد و... خودش را برتر از دیگری بدانند.

قدرت و حذف

یکی از مفروضات مفهوم عدالت این است که سازماندهی زندگی اجتماعی، محصول عمل انسان است و نه یک واقعیت طبیعی جبری و یا یک واقعیت الهی جبری که ساختن و دگرگون نمودن آن از اختیار انسان خارج باشد. (حاجی حیدر، ۱۳۸۷: ۱۲۵). اگر طبق نظریه‌ی تکامل بررسی داشته باشیم، بشر از دوران توحش تا تمدن با هم‌دیگر در جنگ و ستیز بودند و در صدد قتل هم‌دیگر. آن‌هایی که قدرت داشتند، از قدرت‌شان استفاده کردند و بقیه را حذف کردند و یا به حاشیه راندند. آن‌هایی هم که ضعیف بودند کشته شدند و یا هم به‌بردگی گرفته شدند. در واقع یکی از خواسته‌های گروه قدرت‌مند این است که از طرف مغلوب می‌خواهند که تسلیم شوند، بردگی را قبول کنند و یا اینکه کشته خواهند شد. این یعنی اگر طرف قدرت داشت زنده می‌ماند و اگر نه، به‌بردگی گرفته خواهد شد و یا هم کشته خواهد شد. لذاست که مفهوم عدالت و قدرت، محصول عمل انسان است نه یک واقعیت طبیعی جبری و یا یک واقعیت الهی جبری. اما باید گفت که نوع تطبیق قدرت در تقابل با جانب مقابل متفاوت

است. یعنی بشر از دوران توحش تا به‌امروز از اشکال مختلف قدرت بهره بردند و بر علیه خودشان و دیگر موجودات استفاده کردند.

راسل می‌گوید: در طبقه‌بندی صورت‌های قدرت راه‌های گوناگون وجود دارد. او می‌گوید ما اول قدرت انسانی داریم، و قدرت بر ماده‌ای بی‌جان یا اشکال غیر بشری زندگی (راسل، ۱۳۸۵: ۵۲). در جریان تکامل زندگی بشر هم از این دو روش استفاده شده است؛ یعنی افراد بشر تلاش کردند که قدرت‌شان را در مقابل طبیعت و ماده‌ای بی‌جان استفاده کند. مثلاً سرپناه بسازد، ابزار بسازد تا در مقابل حوادث و تحولات طبیعی و اقلیمی نیست نگردند. و یا قدرت‌شان را بالای انسان‌ها و موجودات دیگر تحمیل کنند تا خودشان زنده بمانند و سرزمین‌های بیشتری را تصاحب کنند. پس سوال اساسی این است که سیاست و عملکرد شهیدمزاری، سیاست عادلانه بوده است؟ یعنی او به دنبال مشارکت همه گروه‌های در تصمیم‌سازی کلان کشور بوده است و یا به دنبال شکستن انحصار قدرت و تعیین سرنوشت سیاسی بوده است.

باید گفت که مزاری منادی عدالت، تساوی حقوق ملیت‌ها، حضور اقوام در قدرت براساس شعاع وجودی‌شان و تحمل یکدیگر در افغانستان بوده است. او با ظلم، انحصارطلبی، توطئه، تبعیض، حذف و... جنگید نه با اقوام و ملیت‌ها. مثلاً نگفت که آمده‌ایم تا با اقوام به‌جنگیم و قدرت‌نمایی کنیم. بلکه گفت: «همه باید براساس شعاع وجودی‌شان در قدرت سهم باشند» نه این که یک قوم و یا یک گروه خاص. شهید مزاری چنین می‌گفت که «مشکل کشور ما زمانی حل می‌شود که اقوام هم‌دیگر را تحمل کنند» و شهیدمزاری به دنبال منافع شخصی نبود و بارها تکرار می‌کرد که ما برای مذاکره و گفتگو آمده‌ایم در صورتی که توطئه‌ای در کار نباشد و حقوق همه اقوام در نظر گرفته شوند. مثلاً او

می‌گوید: «همیشه جنگ را دیگران علیه ما آغاز کردند و ما از خود فقط دفاع کرده‌ایم و هر وقت طرف‌های مقابل ما حاضر به آتش بس شدند ما بدون قید و شرط آنرا پذیرفته‌ایم و ما تصمیم جنگ نداریم تا شرطی برای صلح داشته باشیم» (ضیایی، ۲۰۰۹: ۳۴). بنابراین، شهید مزاری جنگ‌طلب و قدرت‌طلب نبود چون وی صلح و تساوی حقوق ملیت‌ها را می‌خواست. او مقوله‌ی «جرم» و «حذف» را نفی می‌کرد و گفت: «راه حل مسئله‌ی افغانستان، پذیرش یکدیگر است». پس سیاست مزاری، سیاست حذف، انحصارطلبی، دشمنی بین اقوام، توطئه و... نبود بلکه هدف سیاست وی، پذیرش یکدیگر، عدالت و برابری، تساوی حقوق ملیت‌ها و سهم‌شدن افراد در قدرت بر اساس نفوس و... بود.

بنابراین هدف و نیت مزاری، قدرت‌طلبی و جنگ‌طلبی نبود بلکه مهار قدرت از قید انحصار و بربریت بود. طوریکه راسل می‌گوید: «برای جهان اُمیدی نیست، مگر اینکه بتوانیم قدرت را مهار کنیم و آنرا در خدمت این گروه یا آن جبار متعصب نه، بلکه در خدمت نوع بشر به کار گماریم، از سفید و زرد و سیاه و غیره؛ زیرا علم وضعی پیش آورده است که یا همه بمانند یا همه بمیرند» (راسل، ۱۳۸۵: ۵۱). پس مزاری هم حضور همه را طبق شعاع وجودی‌اش می‌خواست؛ اما مخالف تبعیض، ظلم، توطئه، انحصارطلبی، جنگ و... بود. و بر برابری، برادری، صلح، عدالت اجتماعی و حقوق تمامی ملیت‌ها تاکید فراوان داشت.

کلیت و ساختار

گفته شد که مکتب ساختار- کارکردگرایی، جامعه را با موجود زنده تشبیه می‌کند که دارای ساختار و کارکرد باشند. از مشخصات مهمی این مکتب این است که کلیت‌نگری دارد و تقلیل‌گرایی را نفی می‌کند. حال اگر کشور افغانستان را به یک پیکر تشبیه کنیم، پس اقوام موجود در افغانستان اعضای

این پیکر خواهد بود. هر عضو دارای کارکرد می‌باشند و تفاهم و تعامل درست کارکرد اعضا باعث تشکیل نظم و ساختار در این پیکر می‌گردد. اگر بر فرض یکی از این اعضا، کارکرد درستی را طبق هدف و برنامه‌ی پیکر انجام ندهند، بی‌نظمی و پراکندگی در کارکرد اعضا به وجود آمده و ساختار اعضا هم بهم می‌خورد. و برعکس اگر اعضای این پیکر وظایف‌شان را طبق برنامه و هدف پیکر انجام بدهند، پیکر به یک خودآگاهی می‌رسند و بالاخره به پیشرفت و ترقی دست پیدا می‌کند.

لذا مزاری به عنوان عضوی یکی از اعضای این پیکر، وقتی متوجه شد که اعضا همدیگر را بر نمی‌تابند و برتری‌طلبی، تبعیض، خشونت، ظلم، حذف و سرنگونی در بین اعضا، به یک امر معمول تبدیل شده است و حتی ممکن به فرهنگ تبدیل شود. بنابراین او با یک حرکت وارد عمل شد و مبارزه خود را بر علیه ظلم، استکبار، جهالت، حذف و... شروع کرد. او به مسایل نگاه کلی‌نگرانه داشت و مبارزات او چندبُعدی بود. مثلاً استاد مزاری در یکی از سخنرانی‌هایش می‌گوید:

در حکومت آینده تمام ملیت‌ها و اقوام ساکن در کشور، شرکت داشته باشند. همانگونه که در جهاد، تمامی مردم افغانستان سهمیم بودند و باید انتخابات زیر نظر سازمان ملل متحد انجام شود. اینکه در آن همه اقشار مردم اعم از زن و مرد شرکت داشته باشند (ضیایی، ۲۰۰۹: ۳۵).

استاد مزاری درباره پوهنتون و تحصیل نسل جوان کشور صحبت می‌کند:

ما هیچ‌وقت با مسئله پوهنتون، به عنوان یک مسئله‌ای فرهنگی و یک منبع فرهنگی که حیات مردم افغانستان به آن بستگی دارد، مانع نتراشیدیم و به عنوان یک وظیفه ملی و اسلامی، وظیفه ماست که پوهنتون باید باز شود تا نسل جوان افغانستان تحصیل بکند و آینده افغانستان در اختیار این‌هاست و سرنوشت افغانستان



را جوانان افغانستان تعیین می‌کنند و نباید بی‌سواد بمانند (همان، ۳۴).

مزارى وقتى سخن می‌گوید مسایل را به‌طور کلی را مد نظر دارد و نه گروه خاصی را. اگر گاهی از گروه خاصی سخن می‌گوید هدف و مقصدش این است که بالای آن گروه ظلم شده و به‌حاشیه رانده شده است. هدفش این است که آن گروه را تعمیم دهد و به‌پیکر جامعه متصل کند و همه را به‌صورت یک ساختار واحد و به‌هم پیوسته تبدیل کند:

در گذشته مردم ما از یک محرومیت تاریخی رنج می‌برده و در تمامی زمینه‌های سیاسی، فرهنگی، عمرانی و

اجتماعی بر آن‌ها ستم روا داشته شده است و انواع گوناگون تبعیض و مظلّم، وجود داشته است که همه آن‌ها نتیجه حکومت قبایلی و سیستم انحصاری قدرت بوده است. ما می‌خواهیم که کلیه ملیت‌های مسلمان این سرزمین، هویت سیاسی داشته باشند و با توافق و شرکت آن‌ها در حکومت آینده کشور، سازماندهی شود (ضیایی، ۲۰۰۹: ۳۵).

همه مردم افغانستان، در جهاد آزادی‌بخش ضد روسی شرکت داشته و در تمامی رنج‌ها، مرارت‌ها و مشکلات ناشی از جنگ چهارده ساله، سهم گرفتند، باید در محصول جهاد؛ نیز، همه شریک باشند و مظلّم و تبعیضات و ستم‌های گذشته باید مرتفع گردد. این خواست همه مردم افغانستان است و این خواست، برآورده نمی‌شود، مگر این‌که همه آنان،

هویت سیاسی و زبانی داشته باشند (همان، ۳۵ و ۳۶). ما می‌خواهیم که ستم‌های چندین قرنه بر مردم افغانستان پایان یابد و جامعه به‌وجود آید که در آن از تبعیض، برتری‌طلبی، تفاخر و افزون‌خواهی خبری نباشد و کلیه مردم افغانستان از هر قوم، نژاد و با هر رنگ و زبان، برادرانه و برابر زندگی کنند و حقوق حقه تمام ملیت‌های افغانستان تأمین گردیده و آن‌ها بتوانند متناسب با میزان حضور و نقش‌شان در جهاد چهارده ساله ضد روسی، در تعیین سرنوشت سیاسی‌شان سهم بگیرند (ضیایی، ۲۰۰۹: ۳۶).

بنابراین حرکت و عملکرد شهید مزاری تک‌بعدی نبود و مطالبات او تنها بر یک گروه متمرکز نمی‌گردید. چون او انحصار، تبعیض، تفاخر، حذف و برتری‌طلبی را نفی کرده و بر تأمین عدالت، منافع جمع، برابری

و برادری در میان مردم افغانستان تاکید می‌کند.

اصالت بشر

هدف و مقصد از اصالت بشر، رویارویی در مقابل خدامحوری نیست. بلکه اصالت بشر از آن جهت که بشر است و انسان است می‌باشد؛ بشر انگاری و انسان انگاری. اگر بر فرض مبداءمحوری و خدامحوری را نفی کنیم به‌قیمت این که اصالت بشر را ارج بدهیم، جالب نیست؛ زیرا، این در اسلام نیست و به‌قطع افراط می‌باشد. پس هدف انسان‌مداری است، انسان‌مداری که در پرتو خدامحوری مورد توجه باشد. این جاست که ما مقدس‌نمایی، تظاهر و... را نفی می‌کنیم چون این موارد نفاق و تضاد ایجاد می‌کنند و از اسلام، یک اسلام افراطی می‌سازد. همین مقدس‌نمایی، تظاهر، تفتیش عقاید و شستشویی مغزها، تحت نام خدا باعث شد که انسان غربی کلیسا را منادی جهل و فقر و فساد بدانند، انقلاب کند و شعار اصالت بشر، بشر انگاری و انسان‌مداری را سر بدهد. این بدان معنی نخواهد بود که با تایید و تصویب او مانیسیم/ اصالت بشر، خدامحوری و خداجویی را نفی کنیم. مبدا و محور را نمی‌شود انکار کرد گرچند عده‌ای بگویند که تنها بشر و انسان اصل‌اند. مبداءباوری اصل است و در مرکز و محراق توجه می‌باشد گرچند که به‌شکل شی، نور، روح، آتش... در بعضی تبارز پیدا کنند.

بنابراین از بیانات شهید مزاری، هم نتیجه می‌گیریم و انسانیت، بشر و مردم‌انگاری را اصل می‌دانیم نه ظلم را، حذف را و جرم یکدیگر را. او می‌گوید هزاره‌ها در طول تاریخ در مقابل ظلم، نابرابری، مالیات سنگین، تحقیر و تبعیض ایستادگی، مقاومت و مبارزه کردند. در واقع هیچ کسی/گروهی نباید تسلیم زر و زور و ظلم و تبعیض و حذف شوند، بلکه در مقابل حاکم ستمگر و متعصب مقاومت کرد و ادعای حق و حقوق برابر نمایند. شهید مزاری هم می‌گوید ما همیشه در مقابل ظلم و تبعیض ایستادگی می‌کنیم و

به حاکم ظالم نه می‌گوییم. او می‌گوید:

مردم هزاره در زمان عبدالرحمان، هفت سال جنگیدند و برای عبدالرحمان، نامه نوشتند که این قدر نامرد هستی که وقتی مرز جغرافیایی افغانستان را مشخص می‌کنی؛ یک طرف را هزارستان نمی‌گویی و می‌نویسی که این‌جا یک طرف هند است، یک طرف روسیه است و یک طرف ایران. آن‌ها این غیرت و این قدرت و این شجاعت و این غرور را در مقابل عبدالرحمان داشتند و او هم عاجز آمده بود و لهذا از دو روش استفاده کرد و ۶۲٪ مردم هزاره را نابود کرد. اول اینکه حيله کرد و از فریب و نیرنگ و دروغ استفاده کرد. به‌داخل مردم نفوذ کرده و خائن تربیت کرد و یک سری از سران هزاره را خرید و نفاق‌افگنی کرد. دوم این‌که شصت نفر از علمای متعصب اهل تسنن را جمع کرد و از آن‌ها فتوا گرفت که گویا هزاره‌ها کافر و رافضی می‌باشند (ضیایی، ۲۰۰۹: ۹۷). لذا در مکتب شهید مزاری تظاهر، مقدس‌نمایی، اسلام‌گرایی افراطی... جایی ندارد. بلکه اتحاد، عدالت اجتماعی، تساوی حقوق ملیت‌ها و حضور همه اقوام در قدرت اصل می‌باشند. او کسی را که مقدس‌نما و چندپهللو باشند نکوهش می‌کند؛ گرچند که از گروه خودی باشند. مثلاً استاد مزاری از حضرت علی (ع) مثال می‌زند و می‌گوید:

در آن روز که پیامبر (ص)، علی (ص) را در جنگ عمرو بن عبدود می‌بیند می‌گوید: «کل اسلام به‌سوی کل کفر رفت» و علی (ع) در آن‌جا افتخار نمی‌کند. ولی در جنگ با خوارج افتخار می‌کند و می‌گوید: «من بودم که چشم فساد را از جامعه برون کردم». لذا می‌گوید این فکر خوارج است و این خطرناک است که مردم ما باید متوجه باشد. هرکس با مقدس‌نمایی و شب‌نمازی این‌طور فکر بکند و از مردم ما دفاع نکند، خائن است (همان منبع، ۹۶).

بنابراین هدف و نیت شهید مزاری، اصالت بشر است و اصالت از آن جهت که انسان باشد و انسانیت



را ارج نهند. بشر انگاری و انسان‌مداری که مزاری مطرح می‌کند انحصاری نیست بلکه در پرتو خدامحوری و خداجویی معنی پیدا می‌کند. او افراط و تفریط را نفی می‌کند و افراد مقدس‌نما و ریاکار را هم نکوهش. طوریکه اینگونه افراد را خائن خوانده و از جمله‌ای خوارج می‌داند گرچند که از گروه خودی باشند. پس انسان‌مداری و انسان‌گرایی در اندیشه‌ی مزاری اصل است و از آن جهت که در پرتو خدامحوری معنی پیدا کند و در عمل دچار ریا و مقدس‌نمایی نشوند.

هستی و نیستی

مقوله‌ی هستی و نیستی به لحاظ فلسفی قابل تامل است؛ اما این‌جا تنها مسئله هستی و وجود را به بررسی می‌شود. سارتر وجود را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ وجود برای خود و وجود در خود. وجود در خود به احوال اشیا و وجود برای خود به احوال انسان اختصاص دارد. اما در همین زمینه، سارتر به شق سومی برای وجود اشاره می‌کند که نوعی از وجود در خود است، با این تفاوت که ختی نیست؛ به ما می‌نگرد و آزادی ما را محدود می‌کند. وجود برای دیگری (Being for others) شرح رابطه خصمانه میان انسان‌هاست (شهر آیینی و زینلی، ۱۳۹۰: ۱۰۷). و اما استاد مزاری این مقوله را از دیدگاه فلسفه‌ی اسلامی مورد تحلیل قرار داده است:

در فلسفه‌ی اسلامی مقوله‌ی وجود دارد بنام «وجود» و «عدم». فلاسفه عزیز اسلامی «وجود» را خیر می‌دانند و «عدم» را شر می‌گویند: هرچه در دنیا شر است از «عدم» است و هرچه در دنیا خیر است از «وجود» است.

در اجتماع؛ نیز، این مسئله قابل درک است. در این‌جا وجود اقوام شر نیست. سلب حقوق یک تعداد شر است. اگر یک آدم می‌آید و کسی را در یک جامعه می‌کشد، این کشتن و حیات کسی را به عدم بردن شر است. چنانچه وقتی خانه‌ای منهدم می‌شود و

عدم این خانه شر است، وجودش شر نیست. (ضیایی، ۲۰۰۹: ۱۷۱). اما در دیدگاه سارتر، این مقوله زیاده‌تر با وجود برای دیگری، گره خورده است. در دیدگاه او وجود برای دیگری، بیانی دیگر از وجود خود است. انسان با دیگران و در میان آن‌ها زندگی می‌کند، از این‌رو، بی‌نیاز از آن‌ها نیست. از منظر سارتر، من در جهانی ساکنم که دیگرانی چون من؛ نیز، در آن زندگی می‌کنند و می‌میرند. لذا ما ناگزیر به برقراری رابطه با دیگری هستیم. (شهرآیینی و زینلی، ۱۳۹۰: ۵۷) و اما شهید مزاری؛ نیز، در افغانستان برابری و حقوق مساوی ملیت‌ها را مطرح می‌کند. او می‌گوید: «برای شما واضح می‌گویم که در افغانستان دشمنی ملیت‌ها فاجعه‌ی بزرگی است». (ضیایی، ۲۰۰۹: ۱۰۹). و در جای دیگر می‌گوید: «ما عاشق قیافه‌ی هیچ‌کس نیستیم، حقوق ملت خود را می‌خواهیم هرکس این حقوق را برای ملت ما قایل شود، ما دست او را می‌فشاریم» (همان منبع، ۱۰۳). این یعنی شهید مزاری، به دنبال حضور عادلانه بوده است و عدم حضور دیگران را نمی‌خواست، بلکه حقوق همه و ملت خود را می‌خواست. شهید مزاری می‌گوید: «خواست ما تامین عدالت، برابری و برادری میان مردم افغانستان است» (ضیایی، ۲۰۰۹: ۳۶).

اسلام و انسان

مکتب اسلام در رابطه به انسان دیدگاه بسیار قابل توجهی دارد. انسان را نسبت به سایر موجودات زنده گرامی داشته و از مقام والایی خدایی برخوردار می‌داند. در مکتب اسلام، انسان از آن جهت که رشد می‌کند و زندگی یکنواخت ندارد، نسبت به حیوانات و سایر زنده‌جان‌ها تفاوت قایل می‌شود و در نزد خداوند صاحب مقام والایی می‌شوند. مکتب اسلام بر این باور است که انسان اشرف مخلوقات و جانشین خداوند در زمین است. چنانچه در قرآن آمده است: «هنگامی که پروردگارت به فرشتگان فرمود: مسلماً من جانشینی در زمین قرار خواهم...». (بقره: ۳۰) یا در



جای دیگر تاکید بر کرامت انسان دارد: «به یقین که فرزندان آدم را کرامت دادیم...» (اسرا: ۷۰) بنابراین، از معنی دو آیه، به این نتیجه می‌رسیم که انسان در نزد خداوند از مقام بلندی برخوردار است. چنانچه که وقتی خداوند انسان را آفرید، خودش را مورد خطاب قرار داد: «پس او را با آفرینش دیگر پدید آوردیم؛ پس همیشه سودمند و با برکت است خدا که نیکوترین آفرینندگان است»، (مومنون: ۱۴) و اما لازم است که درباره دیدگاه اسلام، درباره تضادهای مردم در اجتماع بحث صورت بگیرد که آیا دین اسلام یک دین جنگ طلب است و انسان‌ها را به تضاد و جنگ تشویق می‌کند یا یک دین معتدل است و ملاک‌های بهتری برای تداوم زندگی انسان‌ها در روی زمین دارند؟ در اینجا لازم می‌بینیم که به دیدگاه شهید مزاری با استناد به آیات قرآن کریم اشاره نماییم:

در اینجا ضروری است که ببینیم اسلام عزیزی که یک دین همه‌جانبه و فراگیر است و قرآن کریم را به عنوان یک دعوت زنده و جاویدان برای نجات بشریت عرضه کرده است و درباره تضادهای اجتماعی، به روشنی بیانات دارد.

قرآن کریم، آمده است: «ناس» یعنی «مردم»، «یا ایها الناس؛ ای مردم» (حجرات: ۱۳) در این جا نمی‌گوید این «مردم» مومن است یا غیر مومن. نمی‌گوید که مردم پیرو مسیح است یا پیرو اسلام، یا پیرو موسی. یا اصلاً پیروی از ادیان را قبول ندارد. قرآن تصریح می‌کند: «ای مردم ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم» یعنی اگر مسیحی هستید، اگر مسلمان هستید، اگر یهودی هستید، همه تان را از یک مرد و زن خلق کردیم؛ بنابراین، در خلقت تان هیچ تبعیضی نیست.

اینجا نمی‌گوید که تعدادی را از دو مرد و یک زن خلق کردیم یا از دو زن و یک مرد. می‌گوید: از یک مرد و یک زن خلق کردیم؛ آنگاه شما را شعبه شعبه و قبیله قبیله قرار دادیم؛ حرف در اینجا است: اسلام می‌آید این را که قیافه‌ها فرق دارد و نژادها فرق دارد،

صحه می‌گذارد و می‌گوید که ما شما را قبیله قبیله خلق کردیم. ما چرا قبیله قبیله خلق کردیم؟ «لتعارفوا» تا یکدیگر را بشناسید. پس در اینجا می‌بینیم که اسلام این قوم و آن قوم را و این که هر کسی بنام قوم و طایفه‌اش یاد شود؛ صحه گذاشته است و این جرم نیست. اگر ما می‌گوییم: هزاره یا تاجیک، یا پشتون، یا ازبیک، این امر از نظر اسلام هیچ‌گونه محدودیتی ندارد. پس وقتی اسلام وجود اقوام را صحه گذاشته، پس چرا هزاره بودن جرم است؟ و از طرف دیگر، آیا این نوع آفرینش، شعبه شعبه قرار دادن، قوم قوم قرار دادن، برای یکی از این‌ها فضیلتی هم دارد؟ برای شناسایی، بلی، ما هم قبول داریم، اما آیا فضیلت هم است؟ یعنی کسی که بیاید بر دیگری ادعا کند که من برتر هستم و صاحب امتیاز هستم؟ قرآن می‌گوید: «ان اکرمکم عندالله اتقکم». ما شما را از یک مرد و زن خلق کردیم، شما را شعبه شعبه و قوم قوم قرار دادیم تا هم‌دیگر را بشناسید؛ ولی گرامی‌ترین شما در نزد خدا متقی‌ترین شماست. «متقی» یعنی چه؟ «متقی» یعنی کسی که قانون و (سنت الهی) را رعایت می‌کند. «تقوا» را هر کس، هر معنا کرده باشد، خوب‌ترین معنایش این است که: حالت و ملکه‌ای در انسان باشد برای رعایت کردن این قانون.

باز در این جا، من معتقدم و برداشتم این است که در این جا صدای رسای قرآن محدود نیست. «گرامی‌ترین شما، متقی‌ترین شماست» تنها اختصاص به اسلام ندارد. ما می‌توانیم از این آیه این‌طور استفاده کنیم که اگر یک مسیحی، دستورات و قانون مسیحیت را رعایت می‌کند، در بین مسیحیان در پیش خدا با فضیلت‌تر است. اگر یک یهودی، دستورات و قانون یهودیت را رعایت می‌کند، گرامی‌تر است. امتیاز از آن این قوم و آن قوم نیست. خداوند برای تکامل جامعه بشریت، مسابقه گذاشته و اعلام داشته است که شما اقوام مختلف، صورت‌های مختلف، شکل‌های مختلف، زبان‌های مختلف، نژادهای مختلف، همه



تان آزادید و هرکدام از شما که قانون و سنت خدا را خوب رعایت کند پیش ما با فضیلت‌تر است. می‌بینیم که در این‌جا هیچ امتیازی بر مبنای تبعیض نیست. اما حالا سئوالی پیش می‌آید، این است که چرا در دنیا و در بین یک جامعه، بر سر سلب حقوق یک تعداد، نزاع در می‌گیرد؟ اگر این نزاع، مذهبی است، مذهبی بر مذهب دیگر ظلم می‌کند، حق مذهبی‌اش را نمی‌دهد و نفی می‌کند. اگر نزاع نژادی است، نژادی بر سر نژاد هم‌دیگر ظلم می‌کند و حقش را حذف می‌کند. مسئله اصلی این‌جاست. (ضیایی، ۲۰۰۹: ۱۶۹ و ۱۷۰). مشکل افغانستان هم بر سر این مسئله است. اگر اقوام ساکن در افغانستان، هویت و شخصیت و حقوق هم‌دیگر را نفی نکنند، اگر کسی در این‌جا ظلم نکند، حق دیگری را ضایع نکند، دیگر مشکلی وجود ندارد. تمام جنجال‌ها و درگیری‌ها بر سر همین مسئله امتیازطلبی و حذف هم‌دیگر است. این امتیازطلبی یک‌دفعه در چهره‌ی مذهب است، یک‌دفعه در چهره‌ی نژاد. (همان، ۱۷۱). بنابراین، به‌گفته‌ی شهید مزاری، در کنار دیگر مشکلات، مشکل نژاد و مذهب در افغانستان بسیار برجسته است. استاد مزاری می‌گوید: «ما معتقد هستیم در این‌جا مسئله افغانستان وقتی حل می‌شود که مردم و احزاب هم‌دیگر را تحمل نکنند، در صدد حذف یک‌دیگر نباشد. چه از نگاه قوم، چه از نگاه احزاب و چه از نگاه مذاهب» یا در جای دیگر می‌گوید: «مشکل افغانستان در هیچ‌جایی از خارج حل‌شدنی نیست، بلکه تنها در افغانستان و در بین اقوام افغانستان حل می‌شود».

کلی‌نگری و آینده‌نگری

حرکت و عملکرد مزاری نقطه‌ی عطفی در تاریخ معاصر افغانستان بوده است. وی با این حرکتش در برابر ظلم، اجبار، تبعیض، حذف، ناعدالتی، نابرابری... قد علم کرد. علاوه بر آن، وی حرکت‌ها و جانفشانی‌های قبل از خودش را برحسته کرد و برایش معنی بخشید

و هم‌چنان مسیر آینده تاریخ افغانستان را تغییر داده و مشخص کرد. او با حرکات و سخنرانی‌هایش نشان داد که کلی‌نگر است، نه جزئی‌نگر. او بارها فریاد می‌کرد که مشکل افغانستان در داخل افغانستان و در بین اقوام افغانستان حل‌شدنی است و نه در خارج. او همیشه از حقوق ملیت‌ها و حضور اقوام براساس نفوس‌شان در قدرت سخن می‌گفت و نه به انحصار قدرت به‌واسطه‌ی یک فرد و یا یک گروه. او می‌گفت حق و حقوق مردمش را می‌خواهد و این به‌معنی دشمنی‌کردن با کسی نیست. او می‌گوید: نیامده که به کسی ظلم کند و بلکه آمده است تا از زیر بار ظلم رهایی یابد و گفت نباید هیچ‌کس و گروهی حذف گردد و یا به‌حاشیه رانده شود. او می‌گفت: مکاتب و دانشگاه‌ها باید باز شود تا نسل جوان افغانستان تحصیل کنند چون آینده و سرنوشت افغانستان را جوانان افغانستان تعیین می‌کنند و نباید بی‌سواد بمانند. او می‌گوید زنان به‌عنوان نیمی از اعضای جامعه بشری، از کلیه حقوق انسانی برخوردار هستند و می‌توانند در همه عرصه‌های اجتماعی - سیاسی کشور فعال باشند، انتخاب شوند و انتخاب کنند. او می‌گوید: دولت مردمی وقتی به‌وجود می‌آید که انتخابات برگزار شود و این انتخابات آزاد باشد و مردم آزادانه رأی بدهند. او می‌گوید: در آینده افغانستان باید توسط سیستم فدرالی اداره شود تا هر ملیت احساس کند که درباره سرنوشت خودشان تصمیم بگیرند. او می‌گوید که خواست ما تامین عدالت، برابری و برادری میان اقوام افغانستان است نه تضاد و نفاق و جنگ و دشمنی در بین اقوام افغانستان. او بر علاوه‌ای تمام این موارد، می‌گوید: هدف ما تشکیل یک حکومت اسلامی، مردمی، فراگیر و مبتنی بر عدالت اجتماعی در افغانستان است. (فریاد عدالت، ۶۸)

نتیجه‌گیری

حرکت و عملکرد مزاری، نقطه‌ی عطفی در تاریخ معاصر افغانستان بوده است. وی در شرایط سخت و



خطرناک، احساس خطر کرد و در مقابل زور و ستم و تبعیض و حذف... ایستاد و مقاومت کرد. او به دنبال قدرت و مقام نبود بلکه می‌خواست همه گروه‌های قومی در توزیع قدرت سهیم باشند. وی طرفدار جنگ نبوده و همواره بر صلح و امنیت تاکید فراوان داشت. او اگر گاهی از حق و حقوق گروه خاصی سخن می‌گفت به این معنی بود که این گروه قومی بیشتر از دیگر اقوام، مورد ظلم و ستم واقع شده و به حاشیه رانده شده بود. او می‌خواست این گروه قومی را به پیکر جامعه وصل کند و از آن یک ساختار واحد بسازد. می‌گفت: ستم‌های چندین قرنه، وقتی پایان می‌یابد که اقوام و ملیت‌ها، هویت سیاسی و فرهنگی هم‌دیگر را بپذیرند و تضادها و درگیری‌ها در افغانستان بیشتر جنبه‌ی نژادی و مذهبی داشت و این مشکلات در خارج از کشور حل نمی‌شود و فقط در افغانستان و در بین اقوام افغانستان حل می‌شود. می‌گفت: دشمنی ملیت‌ها فاجعه بزرگی است و این مشکلات زمانی حل می‌شود که ملیت‌ها و احزاب هم‌دیگر را تحمل داشته باشند.

بالاخره گفت اگر اقوام افغانستان، هویت و شخصیت و حقوق هم‌دیگر را نفی نکند، اگر کسی ظلم نکند، حق دیگری را ضایع نکند، دیگر مشکلی وجود ندارد. ما می‌خواهیم ستم‌های چندین قرنه بر مردم افغانستان پایان یابد و جامعه به وجود آید که در آن از تبعیض، برتری خواهی، تفاخر و افزون طلبی، خبری نباشد و کلیه مردم افغانستان از هر قوم و نژاد و با هر رنگ و زبان، برادرانه زندگی کنند.

منابع

۱. قرآن کریم، (۱۳۹۳)، ترجمه حسین انصاریان، چاپ پنجم، قم، اسوه.
۱. بارت، استنلی آر، (۱۳۸۷)، نظریه و روش در انسان شناسی برای دانشجویان. ترجمه شاهده سعیدی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۲. راسل، برتراند، (۱۳۸۵)، قدرت، ترجمه نجف دریابندری، چاپ چهارم، تهران، خوارزمی.
۳. ضیایی، رضا، (۲۰۰۹)، چراغ‌راه: سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های برگزیده از رهبر شهید، اروپا، بنیاد رهبر شهید.
۵. مورگان، لوئیس هنری، (۱۳۹۸)، جامعه باستان. ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.
۶. حاجی حیدر، حمید، (۱۳۸۶)، «نیاز به مفهوم عدالت اجتماعی (مروری بر دیدگاه‌های جاری در فلسفه سیاسی»، حکومت اسلامی، سال سیزدهم، شماره دوم، تابستان ۸۷: صفحات ۱۲۵-۱۴۳.
۷. شهر آیینی، سید مصطفی؛ زینلی، راضیه، (۱۳۹۰)، «وجود برای دیگری از دیدگاه سارتر»، تبریز، نشریه پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، سال ۵، شماره نهم، پاییز و زمستان ۹۰: صفحات ۱۰۸-۱۲۸.
۸. مرادی، محمد، (۱۴۰۰)، «نقد و بررسی تاثیر رنسانس بر اومانیسم»، تهران، اولین کنفرانس ملی مدیریت، اقتصاد و علوم اسلامی، سال ۱۴۰۰، صفحات ۱۴-۱.

ادبیت معاصر

بت‌های بامیان در تمبرهای پستی افغانستان



۰۰

بصیر احمد حسین زاده

بلند خود تا به امروز فراز و فرودهای زیادی را طی کرده است و در بسیاری از نقاط جهان، مثل افغانستان، ژاپن، مغولستان، هند و هم‌چنین، در هر سرزمینی که این فرهنگ به آن‌جا رسیده است، بناهای مذهبی، معابد، پیکرها و آثار دیگر فرهنگی از خود بر جای نهاده است.

مجسمه‌های بامیان افغانستان که بیست و پنج سال پیش، در مارس سال ۲۰۰۱ میلادی توسط نیروهای طالبان، به فتوای ملا محمد عمر منفجر شدند، یادگارهایی‌اند از دورانی که راهبان بودایی برای رهایی از رنج و بدی و جاودانه‌سازی آیین خودشان، در دل کوه‌های بامیان آن را تراشیده بودند.

در این که این مجسمه‌های عظیم در چه زمانی و توسط چه کسانی ساخته شده‌اند، اقوال متفاوت

افغانستان، بنابر موقعیت حساس و مهم ژئوپولیتیک و قرار داشتن در مسیر جاده معروف ابریشم، همواره شاهد لشکر کشی‌ها، تاخت و تازها و جنگ‌های خونین بوده است و در عین حال، مردمان آن در هر گوشه‌ای از این جغرافیا، از فرهنگ‌های آریایی، بودایی، کوشانی یونانی و دیگر فرهنگ‌ها بهره برده‌اند.

یکی از فرهنگ‌های مهمی که در افغانستان سابقه و ریشه تاریخی دارد، فرهنگ بودایی است. دو مجسمه بزرگ بودا در قلب بامیان و مجسمه‌های کوچک بسیاری و هم‌چنین نشانه‌ها و آثار دیگر بودایی، نماد و نمود مشهور این فرهنگ هستند که متأسفانه اکنون، می‌توان نشانه‌های آن‌ها را چندی در بیرون و هم‌چنین در منابع تاریخی یافت. فرهنگ بودایی در طول تاریخ

است. باور رایج عمومی در منطقه، آن را به دوران حکومت کوشانی‌ها نسبت داده و زمان بنای آن‌ها را قرن سوم میلادی می‌دانند، اما برخی از نظریه‌های باستان‌شناسان، تاریخ‌های دیگر را نیز ذکر کرده‌اند.

پروفسور هاکن در کتاب آثار عتیقه بامیان نوشته است: توجه باید داشت که این موضوع تفصیل می‌خواهد که باید ناگفته نماند؛ زیرا سؤال عادی که هرکس می‌پرسد همین است که دو مجسمه بزرگ «صلصال» و «شهمامه» و ده‌ها مجسمه دیگر کی ساخته شده و بانی آن چه کسی بوده است؟ به صورت عمومی قبل از همه باید دانست که آثار بامیان کار یک روز و یک سال و یک قرن نیست، بلکه قرن‌ها چکش و قلم هیکل تراشان در آن مصروف بوده، معلومات تاریخی یا کتیبه‌ای که به طور واضح به بانی این آثار اشاره می‌کند، تا به حال در دست نیست.

هدف از این نوشته بررسی تمبرهای بودا در افغانستان است، فقط همین را باید گفت که دو مجسمه بزرگ بودا به عنوان نمادهای مهم فرهنگی و مذهبی بودایی‌ها بودند که به عنوان بزرگترین مجسمه‌های سنگی بودا در جهان شناخته می‌شدند و قدمتی حداقل هزاروپانصد ساله داشتند. مجسمه‌های بودا در بامیان یکی از شگفتی‌های باستانی افغانستان بودند که یکی به ارتفاع ۵۳ متر و دیگری به ۳۵ متر ساخته شده بودند.

این مجسمه‌ها در دل صخره‌های سنگی کوه‌ها کنده‌کاری شده بودند و نمادهایی از تاریخ عمیق بودیسم در آسیای میانه و افغانستان بودند. این آثار به دلیل موقعیت جغرافیایی و فرهنگی ویژه در دوره‌های مختلف به عنوان مقصدی برای مسافران و پژوهشگران دینی به حساب می‌آمدند.

در ۲ مارس ۲۰۰۱، این دو مجسمه در دور اول حکومت طالبان تخریب شدند. طالبان با استناد به اصول اسلامی خود و مخالفت شدید با نمادهای

مذهبی دیگر ادیان، دستور به تخریب این آثار دادند. تخریب این مجسمه‌ها در سطح جهانی واکنش‌های گسترده‌ای را به همراه داشت و به عنوان نمادی از حذف فرهنگ‌ها و تاریخ‌های دیگر، در دنیای معاصر مورد انتقاد قرار گرفت. این واقعه هم‌چنین به نماد غم‌انگیزی برای از دست دادن میراث فرهنگی بشریت تبدیل شد.

اما مخالفت با مجسمه بودا در افغانستان امروزی به زمان‌های خیلی قبل از این برمی‌گردد. در زمان حکومت امان‌الله خان (۱۹۱۹-۱۹۲۲) در یک قرن قبل در افغانستان تنش‌هایی بین جناح‌های سیاسی مرفقی و محافظه‌کار به وجود آمد.

امان‌الله خان که اصلاحات شتاب‌زده‌ای را در افغانستان آغاز کرد، خیلی زود با مخالفت علمای دینی در افغانستان مواجه شد و این علما مخالفت خود را به روش‌های گوناگون که عمداً نیز شکل خشنی داشت، با امان‌الله خان آغاز کردند.

برای نخستین بار در همین زمان بود که مخالفت علنی با مجسمه‌های بودا در افغانستان آغاز شد. در همین دوران در شرق افغانستان چند مجسمه بودایی کشف شده بود و علما گروهی را به این منطقه فرستادند تا مجسمه‌ها را تخریب کنند.

بر اساس نوشته دوپری محقق فرانسوی، در زمان سقوط حکومت امان‌الله خان اتفاق دیگری نیز افتاد و مخالفان امان‌الله خان به موزه ملی افغانستان یورش بردند و تمام مجسمه‌های موجود در آنجا را تخریب کردند.

این مخالفت‌ها ادامه داشت تا این‌که نخستین تمبر یا همان تکت پستی افغانستان در مورد بامیان در دوره نادر خان منتشر شد و این سرآغازی بود در مخالفت با چاپ تمبرهای پستی با موضوع مجسمه‌های بامیان که خود داستان شگفت‌انگیزی دارد.

افغانستان از جمله کشورهایی است که در چاپ تمبر پستی در کنار دیگر کشورهای همسایه و منطقه پیشینه

تمبر بامیان با ارزش سه افغانی به نام «بامیان» منتشر شد که مجسمه بزرگ بودای بامیان را به تصویر می کشید، اما چون برخی از مردم در افغانستان نسبت به چاپ مجسمه ها حساس بودند و آن را کفرآمیز تلقی می کردند و از سوی دیگر، عبدالغفور خان برشنا، طراح این تمبر پستی، با آگاهی و تشخیص این حساسیت، سعی کرده است هم در طرح رنگی تمبر و هم در طرح سیاه و سفید، بیشتر طاقچه مجسمه در صخره های بامیان برجسته شود و نمود پیدا کند و خود مجسمه بودا زیاد برجسته نشود. از همین جهت، تصویری نسبتاً کم رنگی از مجسمه ها در تمبر به تصویر کشیده شده است و تا حدود زیادی مجسمه در سایه طاقچه پنهان شده است. (تصویر ۱)



با آن که این تمبر با عنوان بامیان منتشر می شود و هیچ نامی هم از مجسمه بودا برده نمی شود، ولی باز هم با واکنش علما مواجه می شود. علمای دینی افغانستان در مخالفت با این تمبر، دست به اعتراض می زنند، ولی اعتراض خیلی جدی نیست و دولت

بلندی دارد. برای اولین بار در سال ۱۸۷۱ میلادی در زمان امیر شیرعلی خان بود که نخستین تمبر پستی افغانستان به قیمت یک صنار در کاغذ سفیدی چاپ شد و بالای بسته های پستی چسبانده شد. این تمبرها که در ۱۶ نوع مختلف چاپ می شد و به «کله شیر» معروف بود، تا سال ۱۸۹۲ در بازار وجود داشت و استفاده می شد.

در سال ۱۸۹۹ و با روی کار آمدن امیر حبیب الله، در چاپ تمبر پیشرفت هایی صورت گرفت و در این زمان بود که چاپ «پست کارت» و «پارسل پست» در افغانستان رایج شد. در عصر امانی نیز تمبرهای پستی با موضوعات متنوع و مناظر تاریخی چاپ و منتشر شد.

با روی کار آمدن نادر خان (پدر ظاهر شاه)، افغانستان در سال ۱۹۳۰، بعد از پنجاه و پنج سال از تأسیس اتحادیه جهانی پست، به عضویت این اتحادیه درآمد. در این دوره، تمبرهای زیبا با تصاویری از مکان های باستانی و تاریخی افغانستان چاپ شده است.

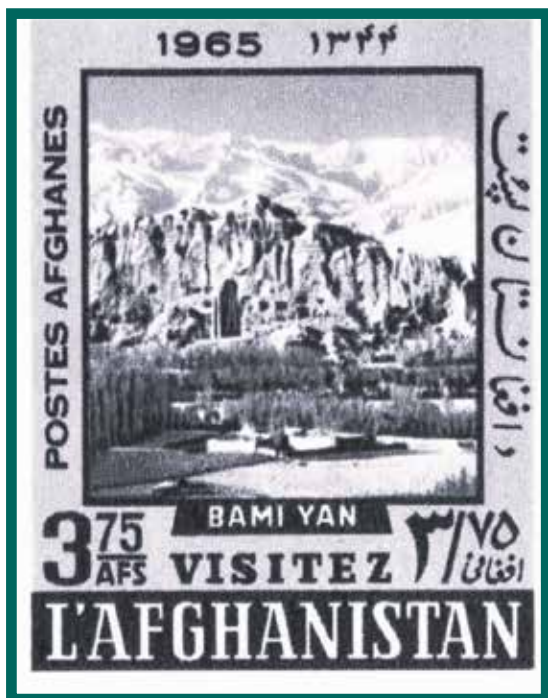
از جمله پیشرفت هایی که در چاپ تمبر پستی در این دوره صورت گرفت، چاپ تمبرهای یادگاری بود که به مناسبت های مختلف مثل روز جهانی یونسکو، بازی های المپیک، تأسیس صلیب سرخ جهانی، تأسیس سازمان ملل متحد و موضوعات داخلی مانند تأسیس شورای ملی، افتتاح پروژه های بزرگ، بزرگداشت شخصیت های ملی و تاریخی و موضوعات مختلف دیگر منتشر شد.

در سال ۱۹۳۲ و پس از پیوستن افغانستان به اتحادیه جهانی پست، دولت افغانستان اولین مجموعه تمبرهای یادگاری از بناهای تاریخی افغانستان را منتشر کرد که طراح این تمبرها عبدالغفور خان برشنا بود.

مصلای هرات، آثار تاریخی بلخ، قصر دارالامان کابل، قلعه بست قندهار، منار استقلال و تمبر بامیان از تمبرهای یادبودی بود که در این سال منتشر شد.



شد. این تمبر هم همچون اولین تمبر بامیان مجسمه بودا چندان وضاحت نداشت و خود تمبر نیز با عنوان بامیان منتشر شد. هیچ اشاره‌ای به مجسمه‌های بودا نداشت و مخالفت چندانی هم با انتشار آن صورت نگرفت. (تصویر ۳)



هم با این بهانه که این تمبر مربوط به شهر بامیان است و نه مجسمه بودا، غائله را می‌خواباند و تمبر در چرخه فروش قرار می‌گیرد و بر روی بسته‌ها و پاکت‌های پستی چسبانده و به زودی جهان را در می‌نورد.

بعد از قتل نادر شاه به دست عبدالخالق در سال ۱۹۳۳، محمدظاهر شاه در افغانستان به پادشاهی می‌رسد و چاپ تمبرهای پستی با سرعت زیادی ادامه پیدا می‌کند.

در سال ۱۹۵۱، دولت افغانستان یک‌سری تمبرهای پستی جدید از بناها و آثار تاریخی افغانستان همچون مناره غزنوی، طاق بست، آثار تاریخی بلخ و بسیاری از بناهای تاریخی دیگر منتشر می‌کند و یک تمبر پستی بیست پولی نیز از یکی از مجسمه‌های بودای بامیان، در میان آن‌ها دیده می‌شود. این تمبر با دو رنگ خاکستری و سیاه منتشر شده است و بر خلاف تمبر قبلی که مجسمه نمود پر رنگی نداشت، این بار یکی از مجسمه‌های بودا با وضاحت تمام به تصویر کشیده شده است. (تصویر ۲)

هر چند در عنوان تمبر هیچ اشاره‌ای به مجسمه بودا نشده است، ولی تصویر بودا چنان وضاحت داشت که به محض آن که تمبر وارد بازار شد، با مخالفت شدید علمای دینی افغانستان مواجه شد. این بار مخالفت چنان جدی بود که دولت مجبور شد تمبر را از چرخه توزیع خارج کند و فروش آن توسط اداره پست افغانستان ممنوع اعلام شد و تا به امروز این تمبر، از تمبرهای گران‌قیمت افغانستان محسوب می‌شود. امروزه این تمبر، در بازار جهانی فیلاتلی، در میان دومین سری تمبرهای بناهای تاریخی افغانستان، از محبوبیت زیادی برخوردار است.

افغانستان تا سال ۱۹۶۵ خورشیدی، دیگر هیچ تمبری در مورد بودا منتشر نکرد؛ اما در این سال بود که یک تمبر دیگر در مورد بامیان توسط پست منتشر شد. این بار نمایی از شهر بامیان به تصویر کشیده

بامیان را به مبلغ ۲۵۰۰۰ افغانی منتشر کرد که به طور انتزاعی یکی از طاقچه‌های خالی بود، مدفون شده در آوار مجسمه، را در این تمبر نشان داد. در کنار تمبر منتشر شده این جمله به زبان فارسی در تمبر بامیان که آخرین تمبر منتشره با این موضوع بود، نوشته شد: تاریخ از شکستن بت بامیان اشک می‌ریزد.

(تصویر ۵)

(تصویر ۴).



(تصویر ۵)

با روی کار آمدن حزب دموکراتیک خلق افغانستان در ۷ ثور ۱۳۵۷ خورشیدی، همه چیز در افغانستان تغییر کرد. در سال ۱۹۸۷ خورشیدی، حزب دموکراتیک خلق با یک کودتای نظامی و خونین، داوود خان و اعضای خانواده او را به قتل رساند و قدرت را به دست گرفت. این حزب قانون اساسی داوود خان را لغو کرد و نظام جمهوری او را به «جمهوری دموکراتیک خلق» تغییر نام داد.

«اصلاحات انقلابی» در عرصه‌های اقتصادی و اجتماعی از مواردی بود که «حکومت کودتا» سخت بر آن پافشاری می‌کرد. تقسیم زمین بین دهقانان، لغو یا تخفیف طلب زمین‌داران بزرگ و سودخواران از دهقانان، برابری زن و مرد، آموزش اجباری سواد برای زنان، لغو شیربها و کاهش مصارف عروسی از مواردی بود که در فرمان‌های پی‌درپی حکومت نورمحمد تره‌کی صادر می‌شد.

فرمان‌های «انقلابی» به سرعت از سوی حکومت منتشر می‌شد و آن‌ها می‌خواستند از این طریق ایدئولوژی خود را در جامعه منتشر کنند. در همین دوران بود که برای نخستین بار در سال ۱۹۸۵ نخستین تمبر مجسمه بودا در دوران حاکمیت حزب دموکراتیک خلق، بدون توجه به مخالفت علما با عنوان بت بامیان، منتشر شد و در چرخه فروش پست قرار گرفت. این برای نخستین بار بود که از مجسمه‌های بودا در تمبرهای پستی افغانستان با عنوان بت نام برده شد. (تصویر ۴)

در سال ۱۹۹۲ بود که سرانجام حکومت کودتا سرنگون و حکومت مجاهدین در افغانستان بر سر کار آمد و افغانستان شاهد جنگ‌های خونین داخلی شد که سرانجام از دل نزاع‌های داخلی حکومت نخست طالبان ظهور کرد. در سال ۲۰۰۱، شاخه افراطی طالبان دو مجسمه عظیم بودای بامیان را تخریب کرد. بعد از روی کار آمدن حکومت جمهوری در افغانستان، اداره پست افغانستان با همکاری یونسکو تمبر پستی

شعر و سکوت

نگاهی به شعر «قفل» از محمد شریف سعیدی



دکتر میرحسین مهدوی

نمی‌شود. گاه تمامت یک شعر، یک سکوت بلند و عمیق است. خواننده هر چه تلاش و تقلا می‌کند نمی‌تواند از عمق این سکوت به سلامتی عبور کند و به ساحل معنا برسد. گاه سکوت نه به مثابه تکنیکی برای بهتر شدن شعر، بلکه خود شعر می‌شود. نمی‌توان از این سکوت عبور کرد چون عبور از سکوت به معنای عبور از خود شعر، شکست حرمت شعر و به مثابه شکستن استخوان‌های شعر خواهد بود.

برای روشن‌تر شدن مسئله، اجازه بفرمایید، با دو مثال از شعر کلاسیک آغاز کنم. وقتی مولانا می‌گوید و یا می‌پرسد:

دوش چه خورده‌ای دلا راست بگو نهان نکن

چون خمشان بی‌گنه روی بر آسمان نکن

سخن او یک‌سره شور است، یک‌سره سخن است،

به گفته انا کارسون، در شعر می‌توان از دو نوع سکوت سخن گفت: سکوت فیزیکی و سکوت متافیزیکی. سکوت فیزیکی به نظر کارسون زمانی رخ می‌دهد که بخشی از یک شعر حذف شده باشد. ممکن است بخشی از یک شعر مهم یک شاعر نامدار گم شده باشد. به نظر کارسون این شعر در قسمت گم شده خویش سکوت اختیار می‌کند، چیزی نمی‌گوید، اما این سکوت همانند آن است که کسی چیزی را زیر پیراهن خود پنهان کند، می‌گوید و نمی‌گوید. اما سکوت متافیزیکی به نظر بانو کارسون سکوتی است که در کلام و کلمه رخ می‌دهد. کلمه خودش حضور دارد و بعضی از معناها را به رخ می‌کشد، ولی برخ دیگر آن را از ما پنهان می‌کند؛ یا حداقل چنین وانمود می‌کند.

به نظر من سکوت در شعر به همین دو دسته محدود

یک‌سره گفتن است؛ گفتنی که شاید نتوان کرانه‌ای برای آن جست و ربط و نسبتی با سکوت ندارد. این البته که در جای خود هم شعر است و هم خوب و پسندیده. سعدی اما در کنار شورهایی از جنس مولانا، سکوت‌هایی چنین نیز پیشه می‌کند:

روز رویش چون بر انداخت نقاب از شب زلف
گفتی از روز قیامت شب یلدا برخاست.

این بیت یک سکوت بلند و عمیق است. دلبر سعدی نقاب از روی برانداخته و رو در روی او ایستاده است. این همان قیامت شاعر است، شاعر به پا خاسته است تا قیامتش را ببیند. در قیامت چه می‌توان گفت؟ اصلاً وقتی همه چیز به پایان رسیده باشد معنا چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ در این حالت سخن مساوی با سکوت خواهد بود. سخن، اصلاً وقتی سخن خواهد بود که از جنس سکوت باشد.

سکوت یکی از تکنیک‌های بسیار مهم شعری است. شاید بتوان گفت که بخش مهمی از شعر فارسی به سکوت اختصاص یافته است، به سخنانی که گفته نشده‌اند و به حرف‌هایی که بر زبان جاری نشده‌اند؛ اما رد پای بودنشان در تمامی شعر جریان دارد. با این رویکرد، شاید بتوان بیدل را شاعر سکوت نامید؛ شاعری که میزان سکوتش همواره از مقدار سخن‌اش بیشتر است. تفصیل این سخن را باید به مجالی دیگر وا گذاشت، اما توصیه می‌کنم که در این خصوص به ویژه این غزل بیدل را حتماً بخوانید و با سکوت بخوانید:

جهان کورانه دارد سعی نخجیری به تاریکی
به هر کس واری می‌افکند تیری به تاریکی

یکی از بهترین نمونه‌های سکوت در شعر معاصر، شعری است با عنوان «قفل» از محمدشریف سعیدی. این شعر را شاید بتوان ترکیبی از سکوت فیزیکی و متافیزیکی دانست. این شعر با شکوه چنین است:

باد قفل کهنه را بر سینه در می‌زند

قفل گنجشکی است در زنجیر پرپر می‌زند

باد برف تازه را می‌ریزد از زنجیر و قفل
مثل چشم مرده از چاک کفن سر می‌زند
پشت شیشه برف باریده است بر گنجشک‌ها
پشت شیشه برف یا گنجشک پرپر می‌زند
برفباده تازه گنجشک سراپا شسته را

چون کلوخی پرکشان بر شیشه‌ای تر می‌زند
زن درون خانه کی مرده است؟ درمانده است در

قفل می‌افتد ز در گنجشک‌کی پر می‌زند
نقطه کلیدی شعر قفل است. اگر کسی می‌خواهد کلیدی برای معنا و لذت این شعر بیابد، باید از قفل شروع کند، منظوم این است که باید در شعر قفل شود؛ مثل قفل دل شکسته‌ای که کلید خود را از دست داده باشد. قفلی که کلید ندارد می‌داند که برای همیشه قفل است، برای همیشه ماندگار است و جای دیگری نمی‌تواند برود. قفلی که کلید به همراه دارد که دیگر قفل نیست، دهنی است که باموقع و یا بی‌موقع باز و بسته می‌شود، همین و دیگر هیچ. قفلی که کلیدش گم شده باشد، واقعاً قفل است، قفل شدن واقعیت این قفل است؛ واقعیتی که قرار نیست به این زودی‌ها تغییر کند. قفل در این شعر، از این جنس است، قفل سمج و سرسخت که گویا به شکل اصول گرایانه‌ای آمده است که قفل بماند و هر چیزی که از جنس باز شدن باشد برایش بی‌معنی است.

باد می‌وزد، نه، باد وزیدن خیلی رمانتیک است. باد در این شعر نمی‌وزد؛ باد در این شعر سیل‌گونه همه‌چیز را با خود می‌برد، حتی قفل سفت و سمج را، حتی قفلی را که در میانه تن چندی از زنجیرهای سخت‌تر از خودش گرفتار مانده است؛ قفل و زنجیر را باهم و بی‌هم تکان می‌دهد. این باد آمده است که قفل و زنجیر را هم، مثل چیزهای دیگر، با خود ببرد. (همین‌جا و در میانه این قوس بگویم که این باد که به نظر می‌رسد باید از جنس باده باشد، همه چیز را به مقصد نامعلومی می‌برد؛ مقصدی که سمت و

سوی آن پر از سکوت است). اما قفل از دست زنجیر رهایی نمی‌یابد و یا زنجیر اسیر قفل می‌ماند و هر دو دست به یخن دیگری می‌مانند. این ماندن قفل و زنجیر هم ماندن شاعرانه‌ای است، ماندنی پر از رفتن؛ نه تنها رفتن که پر کشیدن.

برف در این شعر بیشتر شبیه یک ملافه است، یک ملافه‌ی سفید و نرم، ملافه‌ای که روی سر مرده می‌اندازند تا نتواند دیگر از جای خود بلند شده به دنیای کسالت‌آور زنده‌ها برگردد. ظاهراً کسی مرده است و رویش ملافه برف انداخته‌اند و قفل مثل چشم این مرده از زیر ملافه بیرون زده است. این کیست که مرده است که چشمانش همانند قفل است؟ شاید بتوان آن را قسم دیگری نیز خواند. مراد جزء از کل را در نظر بگیریم. این قفل است که مرده است و روی آن کفن برف ریخته شده است. این خوانش درست است؟ نمی‌دانم، به صورت قطعی نمی‌توان در این مورد اظهار نظر کرد. شعر هم در این باره سکوت می‌کند.

گنجشک پرنده روزهای کودکی من است. در سرخ‌آباد که بودم، بهترین دوست من گنجشک بود. گنجشک در روزهای برفی بهتر دیده می‌شود، بیشتر دیده می‌شود، اما در این شعر گنجشک نه تنها با برف، بلکه با قفل نیز هم‌ذات‌پنداری می‌شود؛ گویا نام دیگر گنجشک قفل است و قفل شکل واقعی یک گنجشک است. چرا چنین است؟ چرا شاعر فکر می‌کند که قفل هم می‌تواند پرواز کند؟ اگر قفل پرواز کند باز هم قفل خواهد بود؟ شاید رفتن قفل باز شدن آن را تداعی کند و این آرزویی است که در سراسر شعر در جریان است. به گفته زیگموند فروید، ضمیر ناخودآگاه شاعر در شعر سخن می‌گوید. آرزوی شاعر شاید باز شدن قفل باشد، شاید یافتن کلیدی برای یک معنای دشوار باشد، شاید.

گنجشک همچنان اصرار به شباهت میان خود و قفل دارد و در این داروگیر است که برفباد گنجشک را،

همانند یک کلوله برف، بر سینه شیشه می‌زند. با خواندن این بیت شاید خواننده فکر کند که شیشه می‌شکند. شاید هم چنین باشد و صد البته شاعر چیزی در این خصوص نمی‌گوید. اما شاعر با یک رویکرد سوررئالیستی شعرش را به شکل بسیار غیر منتظره‌ای به پایان می‌برد. بیت آخر چنین است:

زن درون خانه کی مرده است؟ درمانده است در

قفل می‌افتد ز در گنجشکی پر می‌زند

دروازه نمی‌داند (درمانده و پریشان است) که زن چه زمانی مرده است. به نظر می‌رسد مسئله اصلی مردن زن نیست، مسئله اصلی برای دروازه، زمان مرگ زن است. خبر مرگ زن را خواننده نخستین بار است که می‌شنود. شاید هم شاعر و هم دروازه هر دو این راز را از اول می‌دانستند و هر دو سعی کردند که نه تنها جنازه زن که حتی بودن او را پنهان کنند. با برملا شدن مردن زن (زنی که نمی‌دانیم کیست) قفل باز می‌شود و همانند گنجشکی پر می‌گشاید. (شاید گنجشک هم همان‌جا است و با باز شدن قفل خیالش راحت می‌شود و برای همیشه پر می‌گشاید و می‌رود). سکوت طولانی این شعر در مورد زن سؤال‌های مهمی را برای خواننده مطرح می‌کند. آیا زن همان قفل نیست؟ اگر زن قفل باشد مرد حتماً باید کلید باشد. در چنین صورتی، چرا باید زن مرده باشد؟ مردن زن چگونه می‌تواند به معنای وصال او باشد، به معنای رهایی‌اش؟ اگر باز شدن قفل به معنی هم‌آغوشی قفل و کلید باشد، آیا می‌توان یک قرائت فرویدی جدی در این‌جا مطرح کرد و گفت که رابطه جنسی به معنای رهایی است؟ آیا می‌توان میان مرگ (که هایدگر آن را یگانه واقعیت غیر قابل انکار هستی می‌نامد) و معنا از یک‌سو و لذت جسمی از سوی دیگر رابطه بنیادینی جستجو کرد؟

جمع‌بندی

این شعر از جهات مختلفی یک شعر جانانه و جادویی است. شعری است که شاعر توانسته است

به شکل خارق‌العاده‌ای نه تنها تصویرهای سوررئال بسازد، بلکه کار کرد سوررئالیستی به شعر بدهد؛ کارکردی که مانند موتوری در دل شعر در حال فعالیت است. این شعر اولاً یک سکوت بلند است، یک پنهان‌کاری جدی و جانانه. راز مرگ زن تا آخرین بیت شعر از همه مخفی نگاه داشته شده است. شعر در مورد مهم‌ترین حادثه زندگی کاملاً سکوت کرده است. این سکوت، اما سکوتی است که پر از سخن است. شاعر در تمام این شعر از مرگ زن سخن گفته است، اما این سخن گفتنش را با سخن نگفتن درهم

آمیخته است. این گفتن و در عین حال نگفتن، شگرد هنرمندانه‌ای است که پارادوکس نام دارد. ویلیام اپسون در کتاب معروفش «هفت نوع ابهام»، پارادوکس را یکی از اصول شعر می‌شناسد و می‌گوید شعری که نتواند ما را به وهم بیاندازد و بودن را همانند نبودن جلوه دهد شعر نیست. این شعر سرشار از پارادوکس است. قفل هم قفل است و با بیچارگی تمام منتظر کلید نشسته است و در عین حال بر سینه در، در حال پریدن و جهیدن است.

جنسیت و تاب‌آوری در بستر فاجعه (بازتاب نقش زنان در رمان «دیوارهای زخمی»)



دکتر محمدامین رشادت

مقدمه

رمان به عنوان یک سند اجتماعی در بازنمایی و شناخت لایه‌های پیدا و پنهان یک جامعه نقش کلیدی ایفا می‌کند. این ژانر ادبی هم‌چون آینه‌ای شفاف، بازتاب‌دهنده ویژگی‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی یک دوره خاص است. رمان‌ها معمولاً در بستر زمانی مشخص و در جغرافیایی معین شکل می‌گیرند و به مسائل ملموس جامعه نظیر فقر، تبعیض، بی‌عدالتی، مهاجرت و مسائل اجتماعی می‌پردازند. از این رو، تصویری دقیق و گاه انتقادی از ساختارهای اجتماعی، روابط قدرت، طبقات، ارزش‌ها و چالش‌های یک جامعه ترسیم می‌کنند (لوکاج، ۱۹۶۳). بنابراین، رمان نه تنها یک اثر ادبی، بلکه

سندی زنده از روح و روان جمعی یک جامعه است. هرچند رمان بیش‌تر در تخیل ریشه دارد، اما این تخیل از واقعیت‌های اجتماعی برمی‌خیزد و تحلیل آن می‌تواند درکی عمیق‌تر از تحولات، هنجارها و بحران‌های تاریخی و اجتماعی یک ملت ارائه دهد (گلدمن، ۱۹۷۵؛ جیمسون، ۱۹۸۱).

از سوی دیگر رابطه رمان و فاجعه، بستری منحصر به فرد برای بازنمایی لایه‌های پنهان و پیچیده رنج، بحران و تاب‌آوری انسانی فراهم می‌آورد. فجایع طبیعی (مانند زلزله، سیل، بیماری‌های همه‌گیر) و فجایع انسانی (نظیر جنگ، تروریسم، مهاجرت اجباری و آوارگی) در رمان صرفاً به عنوان پس‌زمینه ظاهر نمی‌شوند، بلکه اغلب به نیرویی محرک بدل

همین دلیل منطقی و قابل توجیه است که فاجعه‌ای مانند هدف قرار گرفتن مرکز آموزشی کاج را به روایت و رمان تبدیل کرده است. رمان دیوارهای زخمی را می‌توان در چارچوب ادبیات فاجعه (Disaster Literature) دسته‌بندی کرد؛ گونه‌ای ادبی که به بازنمایی فجایع طبیعی یا انسانی و بررسی پی‌آمدهای اجتماعی، روانی، فرهنگی و سیاسی آن‌ها می‌پردازد (آرنولد، ۲۰۲۰). با این حال، این رمان، فراتر از سوگواری و نمایش فروپاشی به تاب‌آوری، روایت‌گری و بازسازی هویت قربانیان توجه دارد. این اثر نه تنها فاجعه انفجار تروریستی در مرکز آموزشی کاج را بازنمایی می‌کند، بلکه این روایت در نوع خود بازتعریف مقاومت فرهنگی و جنسیتی نیز هست. بی‌تردید، فاجعه اگر روایت نشود و روایت اگر مطالعه و بازخوانی نشود، بازتکرار آن امکان‌پذیر خواهد بود.

مهم‌تر از همه این‌که، راوی در دیوارهای زخمی تنها گزارشگر این رویداد خونین نیست، بلکه آگاهانه به بازتعریف نقش اجتماعی زنان در بستر فاجعه نیز می‌پردازد. زنان در این رمان از جایگاه قربانی صرف فراتر می‌روند و به کنشگرانی تبدیل می‌شوند که در فرآیند سوگواری، یادآوری، مقاومت و بازسازی هویت جمعی نقش دارند. این رویکرد، رمان را به دریچه‌ای برای درک جایگاه زنان در ادبیات فاجعه و نقش آن‌ها در احیای امید و معنا در دل ویرانی تبدیل می‌کند. موضوع زنان و فاجعه، یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث در جامعه‌شناسی فاجعه است. تجربه فاجعه برای زنان نه تنها متفاوت از مردان است، بلکه معمولاً با آسیب‌پذیری‌های مضاعف ناشی از نابرابری‌های جنسیتی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی همراه است. زنان در رمان دیوارهای زخمی با وجود همه این چالش‌ها، فراتر از نقش‌های سنتی خود ظاهر می‌شوند و به ایجاد امید و تاب‌آوری جمعی کمک می‌کنند.



می‌گردند که ساختار روایت را دگرگون می‌کند، انسجام زمانی را مختل می‌سازد و شخصیت‌ها را به تجربه مرزهای هستی سوق می‌دهد. رمان در مواجهه با فاجعه، زمان را متوقف و معنا را معلق می‌سازد؛ درست در همین تعلیق، امکان بازاندیشی در مفاهیمی چون هویت، عدالت، انسانیت و امید فراهم می‌شود؛ فرآیندی که از دل آن می‌توان از خاطره‌های زخمی عبور کرد و به‌سوی بازسازی فردی و جمعی گام برداشت. برخی با تأکید بر ظرفیت روایی ادبیات برای بازگویی تجربه‌های تروما، بر این باوراند که تروما تنها از طریق روایت می‌تواند قابل فهم و درک شود. بنابراین، ادبیات فاجعه نه صرفاً ثبت‌گر ویرانی، بلکه آغازگر روایت‌هایی از آگاهی، مقاومت و بازآفرینی است (کالدول، ۲۰۱۹؛ کاروت، ۱۹۹۶).

«دیوارهای زخمی» و بازتاب نقش زنان

«دیوارهای زخمی» عنوان رمانی از عصمت الطاف، نویسنده متعهد افغانستانی است که در واکنش به حمله انتحاری به مرکز آموزشی کاج در غرب کابل (در سال ۱۴۰۰) نگاشته است. این فاجعه که به کشته و زخمی شدن حدود ۱۰۰ نفر و عمدتاً دختران دانش‌آموز منجر شد، محور روایت این رمان قرار گرفته است. اهمیت و ضرورت بازخوانی این رمان به





نقطه آغاز روایت و فضای نخستین داستان ترسیم می‌شود که سرور، نقش اول رمان در آن جا بستری است. این فضا و مکان تا پایان رمان هم‌چنان ادامه می‌یابد. هرچند نویسنده کم‌تر به نقش زنان و پرستاران و تعاملات انسانی در فضا و ساختار شفاخانه پرداخته است، اما همین اشارات مختصر، خود، تنبیهات مفصلی را بازتاب می‌دهد.

واقعیت این است که در بستر اجتماعی افغانستان، شفاخانه‌ها در زمان بحران، نقشی فراتر از درمان ایفا می‌کنند و به پناه‌گاهی برای بازتاب انسانیت و تاب‌آوری تبدیل می‌شوند. با وجود کمبود امکانات و تجهیزات درمانی، حضور نیروهای انسانی متعهد به ویژه زنان، این نهادها را به ستون‌های حیاتی جامعه بدل کرده است. زنان در این رمان به ویژه در نقش پرستاران و دانشجویان پزشکی، با وجود محدودیت‌های فرهنگی و اجتماعی، حضوری فعال و اثرگذار دارند. این حضور نه تنها نشان‌دهنده تعهد حرفه‌ای آن‌هاست، بلکه کنشی نمادین در راستای مقاومت علیه تبعیض جنسیتی و بازسازی اجتماعی تفسیر می‌شود. زنان و پرستاران در وضعیت فاجعه تنها در فرآیند درمان مشارکت ندارند، بلکه با همدلی و تعهدشان به بازسازی معنا و امید در دل فاجعه نیز کمک می‌کنند. این رمان با تمرکز بر فضای شفاخانه در زمان فاجعه به ویژه نقش زنان در جایگاه پرستار، دانشجوی پزشکی و کنشگر اجتماعی، دریچه‌ای نو به درک مناسبات جنسیتی در نهادهای سلامت نیز می‌گشاید. شفاخانه در این اثر نه تنها مکانی برای درمان، بلکه عرصه‌ای برای بازتولید روابط قدرت، مقاومت در برابر تبعیض جنسیتی و تاب‌آوری در وضعیت بحران نیز هست.

رمان از طریق شخصیت‌هایی مانند سرور، نقش اول داستان که پس از انفجار در شفاخانه بستری شده است و پرستارانی مانند سودابه و همکارانشان، نقش زنان را در فضای درمانی برجسته می‌کند. حضور

باتوجه به این‌که زنان در این روایت نقش و سهمی پررنگی دارند، چگونگی حضور و نقش آنان در فرآیند روایت با تأکید بر ادبیات فاجعه، محور بحث این نوشتار است. چهره‌ها و شخصیت‌های مثل نیک‌بخت در کنار سرور که دو نقش اصلی این روایت را به عهده دارند، دوشادوش همدیگر در تمامی صحنه‌ها و فراز و نشیب‌های روایت حضور دارند و بار سنگین زندگی در مهاجرت و شنیدن و دیدن اخبار انفجار تروریستی یادشده و پی‌گیری وضعیت خانواده و دوستان خود را همراه و هم‌زمان دنبال می‌کنند. علاوه بر آن، زنان و دختران در نقش‌های پرستار، نویسندگان فیسبوک، دانشجویان دوره‌های پزشکی، دانش آموزان آمادگی کانکور نیز حضور و کنشگری فعال دارند.

نقش پرستاران در دل فاجعه؛ فراتر از درمان

شفاخانه/بیمارستان در دیوارهای زخمی به عنوان

زنان دانشجوی رشته پزشکی که با اراده استوار کنار پزشکان/داکتران ارشد و بیماران فعالیت می‌کنند، نمادی از امید و تحول در دل بحران است. این زنان با وجود بافت سنتی جامعه، از نقش‌های حاشیه‌ای فراتر می‌روند و به عنوان کنشگرانی فعال در فرآیند درمان و بازسازی اجتماعی ظاهر می‌شوند. توصیفات رمان، تعاملات حرفه‌ای و انسانی زنان را در شفاخانه به خوبی بازتاب می‌دهد. در یکی از صحنه‌ها، نظم و تعهد حرفه‌ای تیم درمانی به ویژه زنان این گونه تصویر شده است:

«سرطیب را همکارانش احاطه کرده بودند، اما او با آرامشی مثال‌زدنی، از تختی به تخت دیگر می‌رفت، داروهای بیماران را بررسی می‌کرد و نسخه‌ها را با دقت می‌خواند. از پرستاران می‌پرسید چه اقداماتی انجام شده و چه داروهایی تجویز شده است. همکاران و شاگردانش به ویژه دو پرستار زن مسئول اتاق با دقت به سخنان او گوش می‌دادند و یادداشت‌برداری می‌کردند. نسخه‌ها را دریافت می‌کردند و کنار پرونده بیماران قرار می‌دادند تا پس از بازدید سرطیب، به تک‌تک آن‌ها رسیدگی کنند» (ص ۱۰).

در صحنه‌ای دیگر، تعهد و حرفه‌ای‌گری سودابه، پرستار زن، در پاسخ به دستورهای سرطیب نشان‌دهنده نظم و انضباط در وضعیت بحرانی است:

«سرطیب در حالی که از اتاق دور می‌شد، با لحن قاطع همیشگی‌اش گفت: «سرمش را دوباره وصل کن، ان شاء الله مشکلی نیست.» سودابه با سر تکان دادن و گفتن «چشم، استاد!» به سرعت به وظیفه‌اش عمل کرد» (ص ۱۴).

این نقل قول‌ها نه تنها مشارکت فعال زنان را در نظام درمانی نشان می‌دهد، بلکه بر نقش آن‌ها در حفظ نظم و انسانیت در بستر بحران تأکید می‌کند.

بازتعریف نقش زنان در بستر بحران

خانواده در ساختار اجتماعی افغانستان، نهادی بنیادین

است که کارکردهایی چون تولید مثل، اجتماعی‌سازی، حمایت عاطفی و پشتیبانی اقتصادی را دربرمی‌گیرد. با این حال، نقش زنان در این نهاد بیش‌تر در چارچوب‌های سنتی و محافظه‌کارانه تعریف شده و به مراقبت، زاد و ولد و پرورش فرزندان محدود مانده است. هنجارهای فرهنگی، ساختارهای مردسالارانه و کمبود فرصت‌های آموزشی و شغلی، مشارکت فعال اقتصادی زنان را محدود کرده‌اند. رمان دیوارهای زخمی با تمرکز بر شخصیت‌هایی مانند نیک‌بخت، این نقش‌های سنتی را به چالش می‌کشد و تصویری پویا از زنان به عنوان کنشگران اقتصادی و فرهنگی در بستر بحران ترسیم می‌کند.

در وضعیت‌های بحرانی نظیر جنگ، آوارگی، یا فروپاشی اقتصادی، نظم سنتی نقش‌های جنسیتی به‌طور چشم‌گیری دچار تحول می‌شود. شواهد جامعه‌شناختی نشان می‌دهند که در چنین شرایطی، زنان به‌طور فزاینده‌ای نقش نان‌آور خانواده را بر عهده می‌گیرند. به‌ویژه در جوامعی که مردان به دلیل درگیری‌های نظامی، مهاجرت یا بیکاری ناپدید یا ناتوان شده‌اند، زنان ناچارند هم وظایف سنتی مراقبتی—مانند نگهداری از کودکان، سالمندان و خانه‌داری—را ادامه دهند و هم وارد بازار کار رسمی یا غیررسمی شوند تا امرار معاش کنند.

طبق گزارش بانک جهانی (۲۰۲۲) در کشورهای درگیر در بحران یا در حال گذار، نرخ مشارکت اقتصادی زنان نسبت به وضعیت قبل از بحران افزایش می‌یابد، به‌ویژه در بخش‌های غیررسمی و خانگی. این تغییر نقش، همزمان با افزایش مسئولیت‌های اقتصادی زنان، منجر به بازتعریف انگاره سنتی «مرد نان‌آور» می‌شود و زمینه‌ای برای به رسمیت شناختن کنش اقتصادی زنان فراهم می‌آورد. پژوهش‌های صندوق جمعیت سازمان ملل و کمیساریای عالی پناهندگان نیز تأکید می‌کنند که در بسیاری از خانواده‌های پناهجو یا آواره، زنان



تار و سوزن ماشین خیاطی، درزهای لباس‌ها را راه می‌رود... نیک‌بخت گاهی اشک می‌ریخت و حسرت روزهای خویش را در کابل می‌خورد؛ روزهای خوب پیش از مهاجرتش را، پیش از سقوط نظام جمهوری را... بعد به طالب، به جنگ، به مهاجرت، به بخت و اقبال همه مردم افغانستان نفرین می‌گفت» (ص ۱۹).

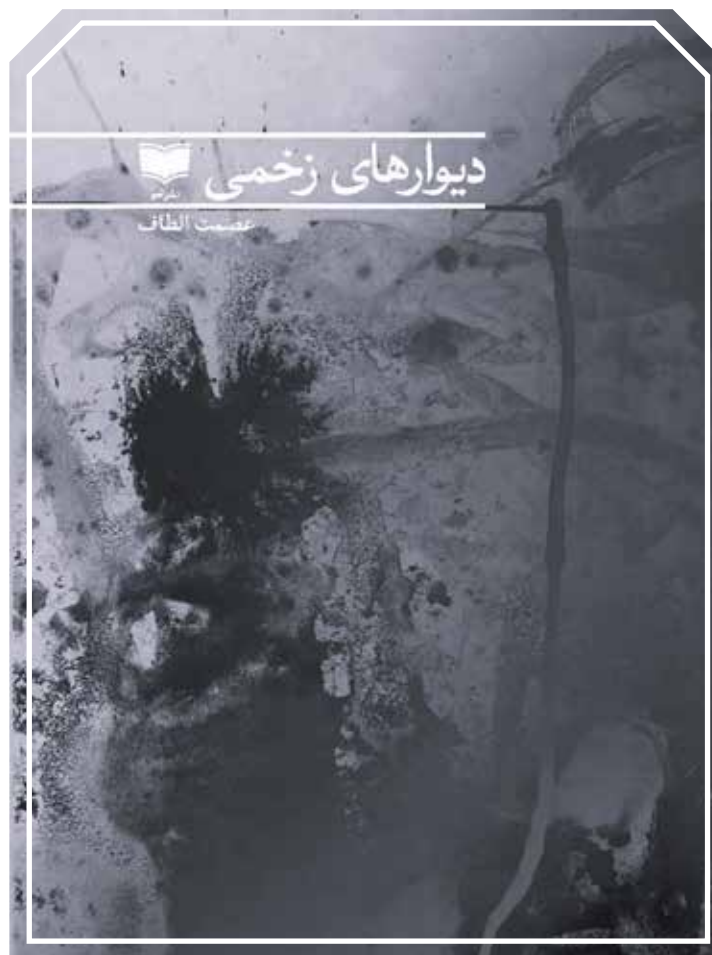
رمان هم‌چنین به آرزوهای توسعه‌طلبانه نیک‌بخت اشاره دارد که فراتر از وظایف روزمره به دنبال تحقق رؤیاهایی چون تأسیس کودکانستان و مکتب ابتدایی است:

«همان رؤیاهایی که پیش از این عملی نتوانسته بود؛ تأسیس یک کودکانستان و بعد، تبدیل آن به مکتب ابتداییه. با خودش همیشه خیال می‌بافت که این بار کودکانستانش را تأسیس خواهد کرد؛

کودکستان «رؤیا» را. رفته رفته تبدیل به مکتب ابتداییه‌اش خواهد کرد و اسم آن را هم خواهد گذاشت: مکتب ابتداییه «رؤیا». بعد متوسطه و بعد لیسه...» (ص ۲۰).

این آرزوها نه تنها نشان‌دهنده عزم و استقلال نیک‌بخت است، بلکه بیانگر تلاش او برای ایفای نقشی فراتر از مدیریت خانه و معیشت است. مطالعه کتاب جنس دوم، نوشته سیمون دوبووار به عنوان متنی فمینیستی، اتصال ذهنی او را به آگاهی جنسیتی و مقاومت در برابر ساختارهای مردسالار نشان می‌دهد:

«نیک‌بخت با عصبانیت، اینترنتش را قطع کرد و تلفنش را آن سر تشک انداخت... جلد دوم کتاب جنس دوم را از روی تاق برداشت و شروع کرد به خواندنش» (ص ۱۳۸).



سرپرست خانوار شده و تصمیم‌گیرنده اصلی اقتصادی می‌شوند (کمیساریای عالی پناهندگان سازمان ملل، ۲۰۲۱؛ صندوق جمعیت ملل متحد، ۲۰۲۰).

نیک‌بخت، شخصیت دوم داستان، برخلاف کلیشه‌های سنتی زن خانه‌نشین، شخصیتی چندوجهی است که هم وظایف خانوادگی را بر عهده دارد و هم در اقتصاد خانواده نقشی فعال ایفا می‌کند. او در کارگاهی خیاطی کار می‌کند، در حالی که همسرش، سرور، در فروشگاه زنجیره‌ای «افق کوروش» مشغول است. این تصویر از یک خانواده دوشغله نشان‌دهنده واقعیت‌های نوظهور در طبقات متوسط و فرودست جامعه بحران‌زده افغانستان است.

«نیک‌بخت در کارگاه خیاطی کار می‌کند. در آنجا سروکارش با چرخ خیاطی است و با درزهای مستقیم لباس. صبح تا شام پشت چرخ خیاطی می‌نشیند و با

نیک‌بخت، نمایندهٔ زنانی است که در نبود نهادهای حمایتی نیرومند به ستون‌های اصلی تاب‌آوری اقتصادی خانواده تبدیل می‌شوند. زنان در جوامع پسا فاجعه، نقشی دوگانه به عنوان حامیان عاطفی و مدیران اقتصادی ایفا می‌کنند. آن‌ها با مهارت‌هایی چون صرفه‌جویی، برنامه‌ریزی و ابتکار در تولید خانگی، چرخه‌ی اقتصاد خرد خانوار را حفظ می‌کنند. در دیوارهای زخمی، نیک‌بخت با مدیریت منابع محدود و مشارکت در بازار کار به بازسازی معیشت خانواده کمک می‌کند و پا به پای سرور، بار رنج خانواده را به دوش می‌کشد.

شبکه‌های اجتماعی؛ پایگاه زنان برای روایت و مقاومت

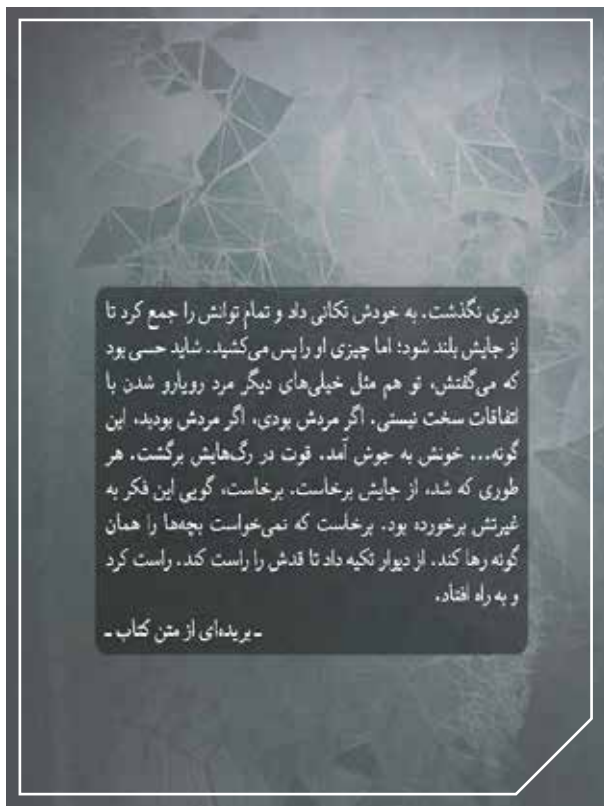
در بستر بحران‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی افغانستان، شبکه‌های اجتماعی نظیر فیس‌بوک، ایکس (توییتر سابق)، اینستاگرام و تلگرام، از معدود فضاهای عمومی برای حضور زنان به شمار می‌روند. این پلتفرم‌ها به ویژه در وضعیت‌های فاجعه‌بار مانند جنگ، آوارگی، فقر یا حمله تروریستی به بستری برای روایتگری، مقاومت و هم‌بستگی بدل شده‌اند. در چارچوب ادبیات فاجعه حضور زنان در شبکه‌های اجتماعی به‌عنوان شکلی از کنشگری دیجیتال (Digital Activism) و مقاومت مدنی (Civic Resistance) جایگاه ویژه‌ای دارد. این کنشگری نه‌تنها مستندسازی فجایع را ممکن می‌سازد، بلکه نقش کلیدی در بازسازی هویت فردی و جمعی، بازآفرینی امید، و بازیابی معنا در دل ویرانی ایفا می‌کند. به‌ویژه در جوامعی دچار سانسور یا استبداد، زنان با بهره‌گیری از پلتفرم‌هایی چون فیس‌بوک، ایکس (توییتر)، اینستاگرام یا تلگرام، روایت‌های زیسته‌ی خود را به اشتراک می‌گذارند، علیه بی‌عدالتی صدای اعتراض بلند می‌کنند، و شبکه‌های هم‌بستگی اجتماعی ایجاد می‌کنند. روایت‌گری شخصی زنان در بستر فاجعه نوعی «کنش معنابخش» است که به

احیای خود و جامعه کمک می‌کند.

در رمان دیوارهای زخمی، بارها از پلتفرم‌های دیجیتال یاد شده است. سرور و نیک‌بخت که نقش اول و دوم روایت را به عهده دارند، تمامی اطلاعات و معلومات عمومی خود را از فیس‌بوک به دست می‌آورند و برای احوال‌گیری از اعضای خانواده و دوستان خود در هنگامه انفجار از واتساپ و تلگرام استفاده می‌کنند.

در حالی که رسانه‌های رسمی در افغانستان تحت سانسور یا محدودیت‌های سیاسی و فرهنگی قرار دارند، شبکه‌های اجتماعی به زنان امکان می‌دهند تا روایت‌های خود را از دل فاجعه به اشتراک بگذارند. این پلتفرم‌ها، فضایی برای بازنمایی تجربه‌های زیستهٔ زنان در مواجهه با جنگ، خشونت، فقر و آوارگی فراهم می‌کنند. زنان اعم از خبرنگاران، کنشگران یا کاربران عادی با انتشار داستان‌های شخصی و جمعی، نه تنها فجایع را مستند می‌کنند، بلکه صدای حاشیه‌نشینان و سرکوب‌شدگان را به گوش جهانیان می‌رسانند. در رمان دیوارهای زخمی به ویژه پس از رخ دادن حادثه تروریستی در مرکز آموزشی کاج، تعدادی از بانوان درباره این حادثه اظهار نظر کرده و در پست‌های فیس‌بوکی ضمن محکومیت این حادثه درباره عوامل و علل این فاجعه سخن گفته‌اند (ص، ۶۴-۶۵).

این روایتگری در شبکه‌های اجتماعی که در ادبیات فاجعه به عنوان ابزاری برای بازسازی معنا و هویت شناخته می‌شود، به زنان امکان می‌دهد تا از جایگاه قربانی صرف فراتر روند و به کنشگرانی فعال تبدیل شوند. برای مثال، انتشار پست‌هایی دربارهٔ تأثیر حملات انتحاری یا محدودیت‌های آموزشی بر دختران، نه تنها آگاهی عمومی را افزایش می‌دهد، بلکه به ایجاد گفتمانی انتقادی در برابر ساختارهای تبعیض‌آمیز کمک می‌کند. زنان با انتشار پست‌ها، تصاویر و ویدیوها، تجربه‌های خود را از فجایع



انسانی مانند حمله‌های انتحاری یا آوارگی مستند می‌سازند. این روایت‌ها که در رسانه‌های رسمی سانسور می‌شوند، به عنوان اسنادی زنده از رنج و مقاومت عمل می‌کنند.

با وجود ظرفیت‌های شبکه‌های اجتماعی، حضور زنان در این فضاها با تهدیدهای جدی نیز همراه است. نظارت نظام یا گروه‌های افراطی، مزاحمت‌های سایبری، تهدید به خشونت و خطر افشای هویت، زنان را به فعالیت با نام‌های مستعار یا محدود کردن حضورشان وادار می‌کند که نشان‌دهنده شکندگی این فضاها برای زنان است. با این حال، ادامه حضور آن‌ها در این پلتفرم‌ها، نوعی مقاومت در برابر سرکوب و تلاش برای بازسازی فضای عمومی به شمار می‌رود.

نتیجه‌گیری

رمان دیوارهای زخمی، نمونه‌ای برجسته از ادبیات فاجعه است که نه تنها به بازنمایی یک رویداد تاریخی تلخ می‌پردازد، بلکه با تمرکز بر تاب‌آوری و کنشگری زنان به بازسازی هویت و امید در بستر بحران کمک می‌کند. این اثر نشان می‌دهد که رمان به عنوان یک سند اجتماعی و ادبی چگونه می‌تواند صدای حاشیه‌نشینان و قربانیان را به گوش جهانیان برساند و هم‌زمان، مقاومتی فرهنگی و انسانی را در برابر فجایع رقم زند.

رمان دیوارهای زخمی با تمرکز بر نقش زنان در فضای شفاخانه، بستری برای تحلیل مناسبات جنسیتی در نهادهای سلامت فراهم می‌کند. زنان در این اثر، نه فقط به عنوان پرستاران و دانشجویان پزشکی، بلکه به عنوان حاملان مقاومت، امید و تحول اجتماعی معرفی می‌شوند. نویسنده با بازنمایی حضور فعال و مؤثر زنان در دل بحران نشان می‌دهد که حتی در وضعیت ویرانی، امکان بازسازی اجتماعی و شکستن ساختارهای تبعیض‌آمیز وجود دارد. این رمان به عنوان یک سند ادبی و اجتماعی بر قدرت زنان در

احیای معنا و هویت در برابر فاجعه تأکید می‌ورزد. رمان دیوارهای زخمی با بازنمایی شخصیت نیک‌بخت، تصویری واقع‌گرایانه و انسانی از نقش زنان در اقتصاد خانواده در بستر بحران ترسیم می‌کند. نیک‌بخت به عنوان کنشگری اقتصادی و فرهنگی، نه تنها نظم مردسالارانه را به چالش می‌کشد، بلکه به بازسازی هویت و امید در دل محدودیت‌ها یاری می‌رساند. این اثر ادبی، ضرورت به رسمیت شناختن سهم زنان در اقتصاد خانواده را برجسته می‌سازد و نشان می‌دهد که نادیده گرفتن این نقش به معنای نادیده گرفتن نیمی از ظرفیت تاب‌آوری و بازسازی جامعه است.

شبکه‌های اجتماعی در افغانستان معاصر به ویژه در بسترهای بحرانی به یکی از معدود فضاهای عمومی برای حضور، مقاومت و کنشگری زنان تبدیل شده‌اند. این فضاها هرچند شکننده و ناامند، اما زنان و دختران، گاهی با قبولی رسک و بعضاً با اسامی مستعار، نقش‌هایی چون روایت‌گری، اعتراض،

UNFPA. (2020). State of World Population 2020: Against My Will—Defying the Practices That Harm Women and Girls and Undermine Equality.)

UNHCR. (2021). Global Trends: Forced Displacement in 2021. United Nations High Commissioner for Refugees.

The Theory of the Novel. MIT. (1963). Lukács, G Press

Towards a Sociology of the .(1975). Goldmann, L .Novel. Tavistock Publications

The Political Unconscious: .(1981). Jameson, F Narrative as a Socially Symbolic Act. Cornell .University Press

شبکه‌سازی و تاب‌آوری به بازتعریف هویت زن افغانستانی در دل فاجعه کمک می‌کنند و قطعاً این کنشگری دیجیتال بر حافظه‌ی جمعی اثر می‌گذارد.

فهرست منابع

Disaster Narratives and the (2020). Arnold, M

.Golbal Imagination

Women Alone: The Fight for .(2021). UNHCR

.Survival by Syria's Refugee Women

Gender Dimensions of .(2022). World Bank

Forced Displacement. <https://www.worldbank.org>

Narratives of Catastrophe: .(2019). Caldwell, L

Gender and Resistance in Conflict Zones.

Columbia



مروری گذرا بر کتاب خاطرات خودنوشت جنرال علی دوست خان هزاره



۵۵

محمدجواد برهانی

خاطراتش را اندکی پس از ستم عبدالرحمن نوشته و خود در زمانه او زیسته است. بخشی از کتاب، زمانه و سیاهی ستم دوران عبدالرحمن را روایت کرده است.

خاطره‌نویسی یکی از روش‌ها و قالب‌های قدیم در نویسندگی و ادبیات است. گفته می‌شود در زبان فارسی اولین بار نورالدین محمد عوفی بخاری خاطرات و زندگی‌نامه شاعران و سخنوران فارسی زبان خراسان را به نام لب‌الالباب در سال ۶۱۸ قمری نوشت. از آن پس در جهان فارسی زبان و خراسان بزرگ، این سبک از نوشتار طرفدار پیدا کرد. اما تا جایی که نگارنده سراغ دارد در میان مردم هزاره خاطرات چاپ شده از دوران عبدالرحمن بنابر دلایلی موجود نیست، در حالی که یکی از منابع مهم برای

کتاب خاطرات خودنوشت جنرال علی دوست خان هزاره در زمستان ۱۴۰۳، با تیراژ هزار نسخه از سوی بنیاد دوست چاپ شده و در قطع وزیری و در ده فصل تنظیم شده است. کتاب دارای مقدمه و ضمائم و سه صد و سی و چهار صفحه است. خاطرات جنرال علی دوست به کوشش محمدجواد برهانی و حسین علی دوست به چاپ رسیده است. ویراستار کتاب بسم‌الله برهانی است. نام اصلی کتاب که خود نویسنده بر آن نهاده، «یک نفر فراری» است. بنیاد دوست صلاح دید که اسم آن را تغییر دهد و «خاطرات خودنوشت جنرال علی دوست خان هزاره» را بر آن بگذارد. نام پشت جلد کتاب توسط استاد مهدی میرزایی خوشنویسی شده است.

علی دوست، متولد سال ۱۸۷۹ میلادی است. وی



قاتلان خون آشام، همچنان به فکر رهایی است و فرار می‌کند. علی دوست، وطن دوست است اما این وطن، وطنی است که پدر، مادر، همسر، برادران، عموها و ماماها و همه دارایی‌ها و سرزمینش را از او گرفته و حتی خواهرش را یکی از افسران عبدالرحمن به زور به نکاح خود درآورده و از شهرستان به قندهار برده است.

علی دوست، به صورت قاچاقی خود را از راه قندهار به چمن می‌رساند و در سال ۱۸۹۵ میلادی وارد ارتش هند بریتانوی می‌شود. اگر در کشورش می‌ماند، هیچ‌گونه زمینه رشد و حتی زندگی انسانی وجود نداشت. در عوض در کشور همسایه که آن زمان مستعمره انگلستان بود، بستر رشد و تربیت برای او آماده بود. علی دوست، در ارتش هند بریتانوی هم تحصیل می‌کند و هم آموزش نظامی می‌بیند و با پشتکار و استعداد خدادادی که دارد، می‌تواند در مدت اندک خود را به بالاترین مقامی که یک خارجی می‌توانست برسد، برساند. علی دوست و همزمان

ثبت ستم‌های روا داشته شده از آن دوران تاریک، خاطرات خودنوشت و تکیه‌نگاری‌ها است.

خاطرات خودنوشت فرقه‌مشر جنرال علی دوست خان هزاره از جمله محدود آثار و تکیه‌نگاری‌هایی است که تاریخ زمانه عبدالرحمن تا دوران اول ظاهرشاه را روایت کرده است و نکات مهم و ارزنده‌ای را از آن دوران در اختیار ما قرار داده است. هرچند بخش مهمی از خاطرات فرقه‌مشر علی دوست مربوط به دوران تحصیل و خدمت عسکری وی در کویت و حضور وی در پنیر و پلتن هزاره، شرکت در جنگ جهانی اول، سرکوب آزادی‌خواهان آفریقا، چین و ایران است؛ اما در عین حال، نکات فراوان و سرنخ‌های بسیاری در این خاطرات وجود دارد که ستم عبدالرحمن را نیز به صورت ضمنی روایت می‌کند.

خاطرات خودنوشت علی دوست، به خوبی نشان می‌دهد که وی تا سن شانزده سالگی تا سال ۱۸۹۵ میلادی در افغانستان می‌زیسته است و برای او و امثال او هیچ‌گونه زمینه و فرصت برای تحصیل و رشد در داخل کشور وجود نداشته است. هزاره‌ها در یک جو خفقانی و تحت فشار ستم‌شاهی به سختی نفس می‌کشیده است. صحنه چنان برای مردم هزاره در داخل افغانستان تنگ بوده که نه دست ستیز داشته و نه پای گریز. افرادی چون علی دوست، تصمیم بر فرار از وطن می‌گیرند و سر را به دامن گرفته تلاش می‌کنند تا خودشان را از راه ترکستان به روسیه، آسیای میانه، از راه قندهار به هند بریتانوی و از راه هرات به مشهد الرضا برسانند.

فرار افرادی مثل علی دوست آسان نیست. او نوجوان شانزده ساله است که از تاریکی شب استفاده کرده، روزها از ترس سپاهیان عبدالرحمن خود را پنهان می‌کند، اما شب‌ها کوه به کوه، گاه با پای برهنه و گاه با کفش پاره‌پاره راه می‌پیماید. وی در این مسیر بارها زندانی می‌شود، اما با اراده پولادین و رهایی از دست

هزاره‌اش در قالب پلتن و یا پنیر هزاره در هر کشوری فرستاده می‌شوند، پیروز برمی‌گردند و او هر بار مدال شجاعت را بر سینه خود آویخته و تا پایان بازنشستگی دوازده مدال شجاعت بر سینه دارد که سیزدهمین آن را شخص جارج پادشاه وقت انگلستان بر سینه علی دوست آویزان کرده به او تبریک می‌گوید.

در سال ۱۹۱۹ میلادی افغانستان استقلال یافت و آوازه و شهرت علی دوست در دربار امان‌الله خان هم می‌رسد، فیض محمد کاتب هزاره به دستور دربار و یا هم با مشورت قوم خود، نامه‌ای به علی دوست نوشته و از وی می‌خواهد به وطن برگردد و در خدمت جوانان وطن باشد و آنچه آموخته است برای هموطنان خود بیاموزد. علی دوست تصمیم بازگشت به وطن را می‌گیرد. بار اول در زمان امان‌الله خان در وطن می‌آید که مورد استقبال مقامات عالی رتبه افغانستان واقع شده و به او درجه فرقه‌مشری اول کشور داده می‌شود. علی دوست برای بردن خانواده به کویت برمی‌گردد که انقلاب بچه سقاو رخ می‌دهد و بازگشت او را به تأخیر می‌اندازد. بار دوم علی دوست خان در زمان نادرشاه به کشور برمی‌گردد و باز هم مورد استقبال رسمی قرار می‌گیرد. به کویت برمی‌گردد تا خانواده‌اش را ببرد، این بار نادرشاه توسط خالق هزاره کشته می‌شود و باز هم سفر او به تأخیر می‌افتد. سرانجام علی دوست در سال‌های اول سلطنت ظاهرشاه همراه با خانواده خود به پایتخت کشور، برمی‌گردد و تازه یک سال از اقامت او در کابل می‌گذرد که که اجل به سراغش می‌آید و برای همیشه چراغ زندگانی‌اش در دهم اسد سال ۱۳۱۴ خاموش می‌شود و در آرامستان زیارت سخی برای همیشه رخ در نقاب خاک می‌کشد و هجرتش به پایان می‌رسد.

حمیده، دُرِ نساء و ضامن علی سه یادگار فرقه‌مشر علی دوست بودند که همراهش در کابل آمده بودند. آن‌ها پس از درگذشت پدر غبار یتیمی به چهره

داشتند که از آن میان ضامن علی با جدیت در رشته طب درس خواند و در همان رشته استاد دانشگاه و بعد رئیس دانشکده طب شد. اما با کودتای هفت ثور، چراغ زندگی ضامن علی نیز چون بسیاری دیگر از هموطنانش خاموش شد و تا امروز هیچ اثری از جنازه و قبرش پیدا نیست.

با توجه به آنچه گفته آمد، کتاب خاطرات خودنوشت در واقع خاطرات یک هزاره فراری دوران عبدالرحمن است که هم روایتگر ستم زمانه خود است و هم حکایتگر مبارزات خود برای زنده ماندن و پیمودن پله‌های ترقی و کسب افتخار. نگاه بنیاد دوست به این اثر نگاه تاریخی است. قطعاً هم نگارنده و هم بنیاد به همه داورهای و نظریات مطرح شده در کتاب یک نفر فراری، موافق نیست، اما خواندن این کتاب ما را به وضعیت خفقانی دوره پراز استبداد و ستم عبدالرحمن بیشتر آشنا می‌کند و به ما این واقعیت را گوش زد می‌کند که در افغانستان به خاطر تبعیض سیستماتیک علیه هزاره‌ها، هیچ‌گونه فرصتی برای رشد مردم هزاره وجود نداشته است. به همین خاطر است که شخصیت‌هایی چون جنرال موسی خان و فرقه‌مشر علی دوست خان در خارج از افغانستان رشد کردند که قطعاً اگر در داخل افغانستان می‌بودند، هیچ‌گاه به این پیمان رشد نمی‌کردند. در داخل افغانستان هزاران استعداد چون علی دوست و موسی خان از قوم پر استعداد هزاره وجود دارد، اما هیچ‌گاه برایش فرصت رشد و خدمت داده نمی‌شد، بلکه هر جا استعدادی از این مردم می‌یافتند به جای تشویق او را سرکوب می‌کردند تا استعدادشان در نطفه خفه شود.

خاطرات خودنوشت علی دوست خان هزاره، به صورت خطی وجود داشت. حسین علی دوست این کتاب مخطوط را از کویت پاکستان از کپتان برکت به دست آورده و برای نشر و چاپ آن اقدام کرده است. قرائن و شواهد نشان می‌دهد که کتاب توسط خود

علی دوست خان نوشته شده است و آقای استاد سید محمدابراهیم عالم‌شاهی یکی از اساتید دانشکده حقوق و ادبیات دانشگاه افغانستان، در تدوین این اثر وی را کمک کرده است. نگارنده این سطور علاوه بر خواندن متن خطی و تایپ آن کارهای دیگری را نیز انجام داده است که قبل از پرداختن به آن، به نکاتی اشاره می‌شود.

کتاب دارای چند نوع افتادگی و مشکل است:

یک: کتاب در دو مورد دارای افتادگی زیاد است و صفحاتی مفقود شده است. مورد اول آن، از صفحه سه تا دوازده را شامل می‌شود که مربوط به دوران کودکی علی دوست خان هزاره است و بسیار مقطع حساس زندگی او را در برداشته است. مورد دوم مربوط به فرار علی دوست خان هزاره از زادگاهش به سمت شمال افغانستان است که دو صفحه بیست و پنج و بیست و شش کتاب خطی را در بردارد.

دو: افتادگی تصاویر؛ علی دوست خان هزاره در جاهای مختلف کتاب بیان داشته است که در این جا تصاویر از عکس دسته جمعی، مدال و یا نامه و یا نقشه درج گردد، اما متأسفانه اکنون آن تصاویر و نامه‌ها و نقشه‌ها در دسترس نیست.

سه: در برخی از صفحات کتاب کلمات آخر سطور افتادگی دارد. لذا فقط از قرائن و شواهد و کلمات ماقبل و مابعد می‌توان حدس زد که چه بوده است. طبیعی است که این بخش از افتادگی در میان گروهی درج شده است تا خواننده دریابد که توسط مصحح انجام شده است.

چهار: برخی از کلمات از اوایل سطور و یا از اواسط آن افتاده است و در متن خطی نیامده و درج نشده است. البته این نوع افتادگی بسیار اندک است.

از قرائن و شواهد چنین به دست می‌آید که زمان کتابت این اثر دوران اول حکومت ظاهر شاه در سال ۱۳۱۳ در کابل بوده است و بازه زمانی ۱۸۸۰ تا ۱۹۲۴ میلادی را در بر داشته است.

با خواندن این کتاب در می‌یابیم که جنرال علی دوست خان هزاره عادت داشته است که رخدادهای مهم زندگی خود را یادداشت کند. ایشان در سفری به لندن و بازدید از موزه لندن در همین کتاب این گونه می‌نویسد: «خط سیر ما به جایی رسید که یک مجسمه از سنگ مرمر نهاده بودند و در آن روز حمایل گل به گردنش انداخته شده بود. پرسیدم، چنین توضیح دادند که این مجسمه مخترع خط آهن است و امروز صد ساله سالگرد او است. مخصوصاً ضبط کردم که تاریخ آن روز ۲۶ آگوست ۱۹۱۹ بود.» کارهایی که روی متن خطی این اثر صورت گرفته است:

خاطرات خودنوشت فرقه‌مشر جنرال علی دوست خان هزاره اثر خطی بود که بارها از روی آن کپی شده و بخش‌های آن کیفیت اصلی و خوانا بودن خود را از دست داده بود. لذا تلاش شد تا کارهایی روی این اثر انجام شود و به صورتی در بیاید که اکنون پیش روی خوانندگان است. اما طبیعی است که هرچه دقت صورت بگیرد بازهم احتمال خطا و اشتباه وجود دارد.

۱. کتاب فاقد نام و فصل‌بندی بود. لذا فصل‌بندی و هم‌چنین نام کتاب انتخاب شد. به جز نام، همه فصول کتاب و موارد اضافه و تصحیح‌شده در میان گروهی جای گرفته است.

۲. عنوان‌گذاری؛ کتاب پیش رو هرچند دارای عناوین مناسب است، اما برخی از عناوین افتادگی دارد و در برخی از جاها هم عناوین مناسب لازم بوده که نویسنده آن را نیاورده است. لذا تلاش شده است عناوین مناسب با توجه به متن، انتخاب و در میان قلاب گذاشته شود.

۳. جداسازی کلمات؛ در نسخه خطی کتاب برخی از کلمات روی هم نوشته شده است و این امر باعث شده بود تا هم خواندن و هم فهمیدن آن دشوار شود، لذا تلاش شد با دستورالعمل روز زبان فارسی

ویراستاری شود و موارد لازم در پاورقی تذکر داده شود. از باب نمونه در صفحه ۲۱۸ خطی آمده است: «باوطن‌شان فرستاد» به صورت «به اوطن‌شان فرستاد» ویراستاری شد و هم‌چنین مواردی از این قبیل سرهم‌نویسی اصلاح شده است.

۴. اصلاح و یادآوری اصطلاحات؛ برخی از اصطلاحات امروزه به کار نمی‌رود، لذا ضمن این‌که آن اصطلاحات حفظ شده است در کنار آن و یا در پاورقی اصطلاح امروزی آورده شده است؛ مانند محاربه بین‌المللی، جنگ عمومی، محاربه عمومی که مقصود از هر سه اصطلاح جنگ جهانی است.

۵. ثبت صحیح اسامی اماکن؛ در برخی از موارد اسامی اماکن درست ثبت نشده است. لذا در پاورقی صورت صحیح اسامی آمده است مانند منطقه «خاش» در ایران که در نسخه اصلی به صورت «خواش» نوشته شده است.

۶. یکسان‌سازی اصطلاحات؛ در این کتاب برخی از اصطلاحات در چند جا به صورت مختلف ثبت شده است مانند کلمه انفلونزا که گاهی انفلانزا نوشته شده است.

۷. ترجمه و توضیح واژگان غیر فارسی؛ به خاطر این‌که نویسنده کتاب سفرهای خارجی داشته و بخش زیادی از عمر خود را در هندوستان آن زمان گذرانده است، برخی از واژگان هندی، انگلیسی و عربی در این اثر آمده است که در فارسی زیاد متداول نیست، لذا تلاش شده است که معادل آن در فارسی در پاورقی آورده شود تا فهم متن برای فارسی زبان آسان شود؛ مانند پلتن، کرور، پولتکل، مجیر، صوبه‌دار و...

۸. افزودن برخی کلمات و جملات؛ گاهی لازم دیده شده است که در متن یک کلمه و یا یک جمله افزوده شود تا معنا رساتر و مفهوم‌تر شود. مصحح این کار را انجام داده و در میان قلاب گذاشته شده است تا از متن نسخه اصلی متمایز بوده و مشخص

شود که کلمه یا جمله اضافه شده از آن نویسنده کتاب نیست.

۹. در این کتاب از شخصیت‌های برجسته زیادی نام برده شده است که مصحح لازم دیده است در حد لزوم در پاورقی و یا در بخش ضمایم مختصری از زندگی‌نامه آن‌ها را بیاورد.

۱۰. تصحیح پسوند اسامی ائمه علیهم السلام مانند امام علی کرم‌الله وجهه، حضرت امام موسی کاظم رضی‌الله عنه و... که در همه موارد به علیه السلام، آن‌گونه که در میان شیعیان مرسوم است تبدیل شده و در عین حال در پاورقی صورت اصلی آورده شده است.

۱۱. هم‌چنین مصحح لازم دیده است که یک فصلی را تحت عنوان ضمایم در آخر کتاب بیفزاید. فصل ضمایم جزء کتاب اصلی نیست و در آخر کتاب افزوده شده و در آن مطالبی چون گاه‌شمار زندگی فرقه‌مشر جنرال علی‌دوست خان هزاره، زندگی‌نامه دکتر ضامن‌علی فرزند فرقه‌مشر، زندگی‌نامه سید محمدابراهیم عالم‌شاهی که نویسنده کتاب را در نوشتن خاطراتش کمک کرده، عکس‌هایی که مرتبط به این کتاب بوده از قبیل عکس پنیر هزاره، عکس فرقه‌مشر علی‌دوست خان هزاره و... آمده است.

۱۲. نسخه خطی این کتاب در اختیار تاجر و اندیشمند موفق کشور، حسین علی‌دوست ریاست محترم «بنیاد دوست» بوده است که به پیشنهاد ایشان کتاب از سوی بنیاد دوست تهیه، چاپ و منتشر شد.

۱۳. تایپ، تصحیح، پاورقی، تعلیقه و تحشیه و هم‌چنین فصل ضمایم از سوی مصحح این سطور صورت گرفته و پیدا کردن کتاب، حمایت مالی، مقابله و بازخوانی کتاب توسط آقای حسین علی‌دوست صورت گرفته است. مدیریت اجرای و هماهنگی لازم و پیگیری کارهای اداری و نشر اثر توسط دکتر سمیه گل‌دوست صورت پذیرفته است، و ویراستاری اثر توسط دکتر بسم‌الله برهانی انجام

شده است که لازم است از همه این عزیزان به خصوص از حسین علی دوست قدردانی شود.

۱۴. گاه شمار زندگی فرقه‌مشر علی دوست هزاره: سال تولد ۱۸۷۹ میلادی؛

• فرار به سمت هندوستان ۱۸۹۵؛

• جذب ارتش هند بریتانوی ۱۸۹۵ میلادی؛

• اعزام به افریقا ۱۸۹۶ میلادی؛

• سیاحت به کشمیر ۱۸۹۸ میلادی؛

• اعزام به چین ۱۹۰۰ میلادی؛

• شرکت در جنگ جالوان ۱۹۰۸ میلادی؛

• شرکت در جنگ خاران ۱۹۱۱ میلادی؛

• شرکت در جنگ جهانی اول ۱۹۱۵ میلادی؛

• عزیمت به شرق ایران ۱۹۱۶ میلادی برای احداث سرک؛

• مراجعت از ایران به کویت ۱۹۱۸ میلادی؛

• مسافرت به لندن ۱۹۱۹ میلادی برای دریافت نشان شجاعت و لوح تقدیر از پادشاه و نخست

وزیرانگلستان؛

• شرکت در جنگ وزیرستان ۱۹۲۲ میلادی؛

• سفر اول به افغانستان در سال ۱۳۰۶ در زمان امان الله خان؛

• دریافت نامه فیض محمد کاتب هزاره ۱۳۰۷ ش.

• مبنی بر بازگشت به وطن؛

• سفر دوم به افغانستان در سال ۱۳۱۲ در دوران ظاهر شاه؛

• ۱۹۲۴ تولد ضامن علی اولین پسر علی دوست خان در کویت؛

• سفر سوم به افغانستان به قصد ماندن در افغانستان در سال ۱۳۱۳ ش؛

• دریافت خبر زلزله کویت ۱۳۱۴ ش؛

• پایان تألیف کتاب خاطرات ۱۳۱۴ ش؛

• درگذشت و پایان زندگی علی دوست خان هزاره ۱۳۱۴ و مدفون شدن در کارته سخی.



۵۵

حسین حیدر بیگی

دولستان

آدمکش

۱

از بین جنگل‌ها بیرون می‌شود و خم‌خمک کرده از بین علف‌های قد کشیده خودش را به خانه‌های نیمه‌ویرانه تُول الله‌داد بیگ می‌رساند. دروازه قلعه نیمه‌باز است. وارد حویلی و راهرو داخلی می‌شود. بعد، از راه‌زینۀ سمت راست شاه‌نشین، مستقیم به سمت بالا می‌رود و خودش را به پشت بام بالاخانه می‌رساند. آرام به چهارطرف گوش می‌دهد و پشت بام قلعه را نگاه می‌کند. بعضی از افتادگی‌های بام قلعه دهان باز کرده است و مثل دهان غار سیاه می‌زند. مثل همیشه، کمی از سیاهی ویرانه‌ها می‌ترسد و استخوان‌هایش جیر می‌کشد. اسلحه‌اش را در مشتش می‌فشارد. باز هم گوش‌ها را خَو داده به همه‌جا گوش می‌دهد، هیچ صدایی نیست و فقط صدای پیشک‌جنگی از سمت خانه قومندان سیاه می‌آید. روی شکمش دراز می‌کشد و سینه‌کش خودش را به لبۀ دیوار بالاخانه و روبه‌روی کلکین قومندان سیاه می‌رساند. به سمت خانه قومندان سیاه نگاه می‌کند،

چراغ تواخانه‌اش روشن است و کسی در دهان کلکین نشسته است. دقیق نگاه می‌کند، اول پیش چشمانش چَرچَر می‌شود. چشمانش را می‌مالد و با گوشۀ قطیفه‌اش تمیز می‌کند و دوباره به سمت خانه قومندان سیاه دید می‌زند. قومندان سیاه در دهان کلکین نشسته و لم داده به متکا و به رادیوی کوچکی که در دستش گرفته، گوش می‌دهد و گاهی با دست دیگرش داخل بینی‌اش را می‌کاود و گاه به پیچ موج رادیو دست می‌زند. گوش‌هایش را به سمت رادیوی قومندان تیز می‌کند و دقیق گوش می‌دهد، یک لحظه صدای رادیو بلند می‌شود و از حرکت گروه مسلح علیه دولت خبر می‌دهد. «شاید همین قومندان هم در جنگ علیه دولت دخالت داشته باشد. در شب‌های گذشته بودوباش بعضی از نظامی‌هایش بی‌دلیل نبوده، شاید هم با تروریست‌ها دست داشته باشد. شاید فکر می‌کند که در این سال‌های برقراری نیم‌بند حکومت، به چیزی شریک نبوده، ولی با وجود شورماشور دوباره باز هم صاحب همان زور و قدرت

گذشته خواهد شد. شاید. خب، هر چه باشد شاید تمامش کنم. نمی دانم. خدا کند این بی پدر، فردا مثل خر مرده خاک شود.»

می بیند که زن و بچه هایش دسترخوان را پهن کردند و کنارش نشستند. «نه، زن و بچه هایش نه، باید طوری بزنمش که به آنها آسیب نرسد. وصیت پدر را باید اجرا کنم. خب، صبر می کنم تا تنها شود. زن و بچه هایش که نان بخورند، بالاخره از کنارش می روند.»

قومندان زودتر از همه نانش را تمام می کند و دوباره رادیوی کوچک را روی دستش گرفته نزدیک گوشش می برد و به دقت گوش می دهد. صدای رادیو را نامفهوم می شنود؛ اما انگار یک لحظه باد صدای واژه «جنگ» را به سمتش می آورد و به گوشش می کوبد.

۲

پدر که از قرارگاه می رسد، رنگش جالو و روشن است و لبخند به لب دارد. دو نفر از ریش سفیدان دیار نیز همراهش هستند. همسایه های دیگر و اقوام دور و نزدیک دیار جمع می شوند و روی صفت زیر درخت چنار بزرگ پیش حویلی می نشینند و جای می خورند و مارکّه می کنند. پدر در جلسه به همه همسایگان می گوید: «خوب شد از شر این جنگ های خانمان سوز بی ثمر خلاص شدیم، همه ما در این مدت آسیب دیدیم، هم گروه مخالف و هم ما، خداوند خیر ندهد افرادی را که این جنگ ها را شعله ور می کنند. ببینید اگر سرانگشتی حساب کنید، چه کلان ها و جوانانی را که از دست ندادیم. این صلح منطقه ای به همت شما موسفیدان و کلان های دیگر میسر شد اگر نه بازهم همان آتش بود و همان کاسه. بعد از یک مدت قرار شد که قرارگاه ها هم یکجا شود.»

آفتاب از سر کوه های روبه رو می پرد. همه همسایگان بعد از خوردن جای و چاکلیت، پراکنده می شوند. پدر به تفنگدارانش نیز می گوید: «می توانید بروید به

خانه های تان، اگر کدام تحول خاصی پیش آمد، خبرتان می کنم. فعلا که گپی نیست.» یکی از آنها من و من می کند که چیزی بگوید، اما پدر رنگ ترش کرده می گوید: «همین دلبدگی هاست که آتش جنگ های خانمان سوز را روشن می کند.» تفنگدارانش را که رخصت می کند، زیر درختان سیب می رود و قدم می زند، دور دور قدم می زند و گاه با شاخه های باغ نگاه می کند. بعد سراسیمه طرف خانه آمده ظرف گرفته به سمت کت های ترکاری می رود و پیازچه می کُند و کنار جوی آورده می شوید. شام از راه می رسد و لب جوی وضو گرفته سر نماز شام ایستاد می شود. نمازش که تمام می شود می گوید: «پسر! رادیوی کوچک را بیاور.» دویده رادیو را از بالاخانه می آورد. رادیو را روشن کرده مستقیم کانال رادیولندن را می گیرد. رادیو از شدت درگیری های کابل خبر می دهد. مادر کنار صفت می آید و می گوید: «نان تیار است. اگر زود نیست بیاید به توخانه نان بخوریم بهتره، زیر درخت پشه زیاده.» همراه پدر به توخانه می رود. چراغ هریکین روشن است. برادر دیگرش نیز می آید و دسترخوان را پهن می کند. پدر کنار کلکین می نشیند و به رادیو گوش می دهد. رادیو از درگیری داخلی مجاهدین در کابل گپ می زند و پدر رنگش پُرم می شود و زیر لب چیزهای نامفهوم می گوید. مادر کاسه های شوروا را از دریچه آشپزخانه رد می کند. با برادرش بلند شده کاسه های شوروا را آورده روی دسترخوان می گذارند. مادر کاسه گوشت و پارچ دوغ را آورده روی دسترخوان می گذارد و کنار پدر می نشیند. پدر می گوید: «ما که در منطقه صلح کردیم، اما در کابل جنگ روز به روز بیشتر می شه، یک عده از احزاب خود ما هم کنار دیگران رفته با ما می جنگند، گله مزدور، نمی دانم که آخر این قضیه به کجا می رسه.» مادر می گوید: «شما هم حواس تان باشه، در این دوره کسی به خدا و قرآن پای بند نیست، همی که یک عده وارشان برابر شوه و فرصت گیرشان

بیایه، رقیبان‌شان را می‌زنن. بچه‌های بادیگارد هم به خانه‌های‌شان روان کردی؟ نشود آنها...»

پدر مشغول نان ریزکردن می‌شود. غذا نصفه می‌شود که یکباره رگبار شروع می‌شود. یک لحظه می‌بیند که پدر، مادر و برادرش فرش زمین شدند. بعد گلوله‌ها به چراغ می‌خورند و همه جا تاریک می‌شود. از بین تفنگچی‌های دم دروازه دویده از تواخانه و حویلی بیرون می‌شود و خودش را بین کرت‌های کچالوی زمین پیش حویلی می‌رساند. همانجا خف می‌کند و به طرف خانه نگاه می‌کند. در تاریک روشنیایی چراغ قوه همه را شبیح‌وار می‌بیند. می‌بیند که تفنگ‌ها و چیزهای دیگری را از خانه برداشته از دروازه حویلی با عجله بیرون می‌شوند. یکی از آنها می‌گوید: «بچه خردش فرار کرده، باید پیدایش کرده خلاص کنیم.» دیگری می‌گوید: «خریت بسه، حرکت! مردم می‌ریزند حالا.» همه به سمت درختان پشت حویلی رفته در سیاهی گم می‌شوند.

پس دویده به خانه می‌رود. ته تواخانه از خون تر است. در تاریکی تم‌تله کرده جنازه پدر، مادر و برادرش را پیدا می‌کند. مادر و برادر نفس نمی‌کشند. پدر هنوز زنده است و او را می‌شناسد. پدر به سختی می‌گوید: «برو! از اینجا برو، خیلی دور، در کشور دیگر، وقتی کلان شدی بیا و انتقام مادر و برادرت را از آنها بگیر. قومندان سیاه و افرادش بودند. صدایش را شنیدم و شناختم. آنها قرآن را زیر پا...» پدر هم دیگر نفس نمی‌کشد. همان لحظه از آنجا دور شده پنهانی به خانه اقوام نزدیک مادری‌اش می‌رود و بعد از مدتی، همراه یکی از اقوامش از آنجا هم دور می‌شود، دور دور.

وقتی وارد کشور می‌شود سعی می‌کند ناشناس بماند. می‌داند که کسی او را نمی‌شناسد. می‌داند که وقتی از همین مرز شبانه وارد کشور دیگر شده بود، خیلی کوچک بود و از آن سال، سال‌ها می‌گذرد؛ اما باز هم سعی می‌کند که اگر کسی از او پرسید خودش را از

جای دیگر معرفی کند. در بازار ولایت خودش که می‌رسد، یک موتور می‌خرد. اما زیاد این طرف و آن طرف نمی‌گردد و در گوشه مسافرخانه کَرک می‌کند و تا غروب همانجا می‌ماند. دم شام موتورش را روشن کرده به سمت منطقه خودش حرکت می‌کند. نیمه‌های شب نزدیک خانه پدری می‌رسد، موتور را خاموش کرده در بین جنگل‌ها برده پنهان می‌کند و با احتیاط و آهسته خودش را به حویلی نیمه‌ویرانه پدری می‌رساند. شنیده بود که ویرانه شده و هیچ‌کسی آن طرف‌ها بودوباش ندارد، اما با آن هم، با احتیاط و آرام تا صبح در گوشه‌ای می‌غسید. هوا که روشن می‌شود، آرام گردگوشه را سیل می‌کند که کسی بودوباش نداشته باشد. همه‌جا آرام است و گاه، باد در مزرعه جواری پایین‌دست می‌پیچد و شررست می‌کند. پدر در لحظه‌های آخر عمرش گفته بود: «چند تا کلاشینکوف در زیر چاله اسپ پنهان و شاید روزی به دردت خورد.» دروازه اسب‌خانه کمی باز است. خاک‌های دور و بر لولاها را پس می‌زند و دروازه را بیشتر باز می‌کند. وارد اسب‌خانه می‌شود، می‌بیند که چاله سالم است. گوشه کنار را می‌گردد، چیزی برای کندن یافت نمی‌تواند. چاقوی جیبی‌اش را کشیده کف چاله اسپ را می‌کند، خاک‌ها را با چنگال‌های دستش پس می‌زند و به بسته پلاستیکی می‌رسد. بسته پیچیده در پلاستیک را باز می‌کند و یکی از کلاشینکوف‌ها را با پرتله و چند تا خشاب برمی‌دارد. تمیزش می‌کند و خشاب‌هایش را می‌بیند که همه پر از مرمی است.

شب دیگر به سمت خانه قومندان سیاه حرکت می‌کند. بین جنگل‌های نزدیک خانه‌اش توقف می‌کند و به همه سو گوش می‌دهد. بعد آرام به سمت قلعه و خانه‌های نیمه‌ویرانه تول‌الله‌داد بیگ می‌رود. حس می‌کند که خانه‌های نیمه‌ویرانه هنوز بوی خون می‌دهد. شنیده بود که تول‌الله‌داد بیگ را همین قومندان با نفرهایش در یک شب قتل عام

کرده‌اند و حالا تمام زمین‌ها و باغ‌های‌شان را می‌خورد.

۳

صدای پیشک‌جنگی از کنار خانه قومندان سیاه می‌آید. کلاشینکوفش را دقیق به سمت قومندان نشانه می‌گیرد و باز هم به اطراف گوش می‌دهد، یک لحظه صدای وق‌قست روباه از دوردست می‌آید و بعد همه‌جا ساکت می‌شود.

چند شب است که تمام مسیرهای منتهی به خانه قومندان سیاه را مخفیانه بررسی کرده است؛ راه‌های مختلفی را سنجیده است که در کجا باید کمین بزند و کدام راه مناسب است که خودش را بدون خطر بکشانند به سمت بیرون از دیار. به نظرش می‌رسد که همین قلعه متروکه روبه‌روی خانه قومندان سیاه، مناسب‌ترین جای است، به شرطی که او در دهان کلکین بنشیند؛ هم خالی است و کسی متوجهش نمی‌شود و هم از سمت دیوارهای پشتی به طرف درخت‌های پشتی و جنگل‌ها راه دارد و کسی به آسانی ردگیری نمی‌تواند. به همین خاطر او حتی چند شب در این قلعه متروکه می‌ماند و خانه قومندان سیاه را می‌پاید و همه حرکات ریز و درشتش را بررسی می‌کند، از قبیل محل نشستن، هنگام نان خوردن، وقت تشناب رفتن، وقت گشت زدن و همین‌طور افراد مسلحی را که هنوز همراهش هستند و بعضی از شب‌ها اطراف خانه‌اش می‌گردند و مراقبت می‌کنند. اطمینان پیدا می‌کند که قومندان از سوی قلعه نیمه‌ویرانه هیچ شک و نگرانی ندارد. با خودش فکر می‌کند که قومندان حتماً با خودش می‌گوید که تول‌الله‌داد بیگ را نابود کرده است و حتی یک کودک هم از آنها باقی نگذاشته است، دیگر چه کسی است که از آن خانه تهدیدش کند. شاید به همین خاطر بوده که آوازه انداخته بود که شب‌ها تول‌الله‌داد از قبر بلند شده با بدن‌های پر از خون به خانه‌های نیمه‌ویرانه‌شان می‌آیند و بین خودشان جلسه می‌کنند

و یا همان‌طور ساکت نشسته فقط تا صبح به یکدیگر نگاه می‌کنند و دم دم صبح پس به قبرهای‌شان می‌روند.

این آوازه را بیرون از کشور می‌شنود و مسافرانی که از وطن می‌آید هم با آب و تاب صحبت می‌کنند و می‌گویند که هیچ‌کس جزئیّت ندارد که در ویرانه‌های تول‌الله‌داد بیگ قدم بگذارد. مردم می‌گویند که حتی در روز هم مردگان در آنجا حضور دارند و هرکسی به دنبال چوب‌های ویرانه‌ها برود، جابه‌جا خفه کرده نفسش را می‌کشند. گفته می‌شود که غلام باتور مدت‌ها گم بوده و خانواده‌اش تمام جای‌ها را می‌گردند و پیدا نمی‌توانند تا این که بوی لاشه از خانه‌های تول‌الله‌داد بیگ بلند می‌شود. بعد تعدادی از مردم دیار پایینی جمع می‌شوند و از قومندان اجازه گرفته با دعا و کُفت‌و‌چفت، وارد ویرانه‌های قلعه می‌شوند و می‌بینند که غلام باتور روی یکی از پل چوب‌ها افتاده و در حال گندیدن است.

یک لحظه دلش می‌لرزد و موهایش سیخ می‌شود. اما دوباره اسلحه‌اش را محکم در مشت‌هایش می‌فشارد و به سمت کلکین قومندان سیاه نگاه می‌کند. زنش کاسه‌ها را جمع می‌کند. یکی از پسرهایش ظرف‌ها را می‌برد و دخترش دسترخوان را جمع کرده بر می‌دارد. بچه به سمت دیگر خانه می‌رود و زنش چند دقیقه می‌نشیند و می‌بیند که با قومندان دستک زده صحبت می‌کند و بعد بلند شده از دم کلکین دور می‌شود. قید رگبار تفنگ را می‌زند، مگسک را از بغل، برابر سینه قومندان سیاه قراول کرده ماشه را می‌کشد؛ تررررررررررر.

۱۴۰۲/۷/۲

گلشهر



محمد شریف سعیدی

بچه آوردم تا دور شود تنهایی
رفتم از خانه سر کارم و نی نی تنها
زندگی انگک و بنگک شد و گرگ آمد و خورد
که چرا رفت و پس آمد بز چینی تنها
رفتم از بستر افسردگی زن بیرون
ماند در بستره اش ماه جبینی تنها
یادم آمد شکم مادر و اندوه زنان
گریه مادر در گوش جنینی تنها
فرق بسیار ندارد شکم مادر و گور
از برای تو که در آب و زمینی تنها...
سر زدم یک دو نفر را به امید سخنی
که بگویم به دلم: رنج نبینی تنها...
سعی بیهوده من خربزه ای تلخی بود
رفت چاقو به دلش در دل سینی تنها
بهتر از نان و شراب و گل ابله باشد
که خوری روی زمین نان جوینی تنها
بهتر از صحبت نا اهل که چون گریه دق
به لب پنجره شبها بنشینی تنها
بنشینی و ببینی به سر کوه بلند
رعد و برقی بزند ابر حزینی تنها...
در من انگار رود روی به پیری مردی
که خمیده است پریشان سر زینی تنها
می رود پول دهد قاتل خود را آخر
مرد نومیدی دوران نوینی تنها...
زیر دامان درختی بُز کوهی زایید
بی خبر زانکه پلنگی به کمینی تنها.

۰۵،۱۲،۲۰۲۴

اوپسالا سویدن



عصای چرچیل

بعد از نبرد آخر هتلر چه کار می کرد؟
از چار استخوانش تصویر دار می کرد
آن لشکر جهان گیر در زیر بارش تیر
این سو فرار می کرد آن سو فرار می کرد
برلین به خاک یکسان در خون فرو فرانکفورت
هامبورگ بو گرفته مونشن هوار می کرد
نیچه به گور شبها با هایدگر چه سنگین
بر شانه ابر مرد انگشت بار می کرد...
آتش چه شهرها را بلعیده پیش می رفت
آن سان که با کیوتر دندان مار می کرد...
چرچیل با عصایش موسای انگلیس شد
می خورد مارها را یا تار و مار می کرد...
لب و لباب فاشیزم جز خودکشی چه باشد؟
هتلر تفنگ در دست خود را شکار می کرد.

۲۹،۱۱،۲۰۲۴

اوپسالا

پاورقی: ۱. انگشت: ذغال

تنهایی

مثل یک چاینگ سنگین چینی تنها
بندبند و پرم از بغض وزینی تنها
گاه پیش ملک کور و کری می گریم
مثل پیغمبر بی امت دینی تنها
نوجوان بودم و رؤیای بهشتم این بود
که خدا باشم و دستی به سُرینی تنها
زن گرفتم که در انگشتر شاهی کردم
سرخ یا زرد ترک خورده نگینی تنها



عاطفه رنگ آمیز توسی

(شعرا ایران)

۱

از کاج‌های گم‌شده در برف رد شدیم
مانند ردپای گوزنی که تیر خورد
افتاده بود ماه تو از طاق آسمان
غم لب گذاشت بر لب غم خواب‌مان نبرد

در تو هزار چتر بنفشی که باز شد
در من هزار دکمه ناپسته میوه داد
روشن شدیم آتش و جاری شدیم رود
تا صبح در معاشقه در شاهراه باد

تدبیر ما به دست شراب دو ساله بود*
عاشق شدن اواسط این صفحه‌های فال
هر جا سفر کنیم به یک خانه می‌رسیم
آغوش‌مان دو جلگه خوشبخت در شمال

ای مُنتهای خوبی انسانِ عصر رنج
پروانه‌ای که عطر تنت در گلاب‌هاست
این‌جا که ایستاده‌ام آگاهم از جهان
نام تو روی عطف تمام کتاب‌هاست

*حافظ

۲

لب‌تلخی صد چشمه خشکیده لباس
شیرینی انگور خراسان به تنم بود
آویزه گوشت شدم از شاخه به گردن
هر سنگ تو در بسترِ رودت وطنم بود

خوشنمی گل‌های پس از بارش باران
ای برکتِ خورشید همایون شده بر بام
سر می‌زند از دست تو آویشن کوهی
قد می‌کشد از پای تو هر اصله بادام

در نور، سرانجام مرا شورِ اذان باش
تا دشتی محزون سفر راه نداند
بگذار کمی سهل شود قافیه در رنج
جان باش که تصویر در آینه بماند

تنهایی این دامنه از دور شکیاست
نزدیک بیا از یقه‌ات توت بچینم
«از جای جراحت نتوان بُرد نشان را»*
بگذار تو را سیر، دل سیر ببینم

*سعدی



علی جعفری

۱

قبل از این که هم‌آغوش شوی
 گلویت را می‌فشارد
 آرام می‌آید به بستر
 آن چنان که بی‌بی را با خود برد
 و از آژیر آمبولانس نترسید
 و از بغض عمو ابراهیم

گاهی لبه چاقو را تیز می‌کند
 گاهی در خشاب تفنگ پنهان است
 در یک راهپیمایی عمومی
 در یک ساختمان سیزده طبقه
 گاهی به کودک پنج‌ساله برخورد می‌کند
 هنگام تصرف شهر

راستی چگونه آدم‌ها را دار می‌زنند؟!

چه موزیانه در همه‌جا نفوذ می‌کند
 می‌تواند پل‌های چوبی را بشکند
 هواپیما را منفجر کند در آسمان اقیانوس
 و زیبایی حواس راننده‌ای را پرت کند در ایستگاه

۳

به تو که شاخه پر برف پشت پنجره‌ای
 به تو که درد جناقی شکسته از اندوه
 شروع می‌شود این چارپاره از لب‌ها
 و می‌رسد به دو ساق غزال‌ها در کوه

مرا احاطه کن این‌جا هوا مسلمان نیست
 عروق یخ زده‌ام را به قصد گشت بیوس
 بخند! لازمه مرگم است دندان‌ها
 به جای نفت کمی اشک مانده در فانوس

جهان، تصور ماه است از بلندی شب
 به من که حبس ابد بودم از تو نامه نوشت
 جهان اطالۀ غم بود در فراق دو دست
 که عکس چهره گرفت از درخت‌های بهشت

به تو که نامه ناخوانده خداوندی
 به تو که مثنوی معنوی ست چشمانت
 تمام می‌شود این چارپاره با لب‌ها
 و می‌رسد به دو چکمه کنار ایوانت

در صندلی آخر اتوبوس می‌نشیند
در بزرگراه تهران - قم
ریل‌های قطار را جابه‌جا می‌کند در نیشابور

از کابل که می‌گذرد
قدم می‌زند در کوچه‌ها
در قهوه‌خانه‌های پل سوخته چای می‌نوشد
و نشانی غلامرضا را می‌پرسد

سر می‌زند به زیارت سخی
به تونل‌های سالنگ
و در هلمند مخفیانه زندگی می‌کند
مثل پدرم در مشهد

مرگ همه را می‌ترساند
آن شب بی‌بی هم ترسیده بود حتماً

۲
پالتو را محکم‌تر می‌پیچم دور خودم
سرما در اردوگاه
از هر مقام و منصبی با نفوذتر است

این‌جا سلسله‌مراتب رنگ‌ها برعکس است
سبز کم‌رنگ به سبزه‌های پررنگ دستور می‌دهد
سبزه‌های پررنگ به پتوهای خاکستری لگد می‌زنند
شاید کسی از سرمای دیشب نجات پیدا کرده باشد

بی‌هوده مشغول ساختن آدم‌برفی شدیم
در ساعت هواخوری
نه کسی شالگردن اضافه داشت
نه کلاه
از صورت فقط خطی راست به جای دهان گذاشتیم
همه به هم نگاه کردیم

پتویم را پیچیدم دور آدم برفی
حالا شباهت بیشتری به او دارم

سربازها همیشه آماده
و گوش به فرمان
باتوم‌های‌شان را محکم می‌فشارند
آن‌ها سرباز و وظیفه‌اند

هر شب گروه جدیدی به این‌جا می‌آید
با صورتهایی خسته و لباس‌هایی خاک‌آلود
باید پتوهای‌مان را قسمت کنیم

۳
کوه در برابرمان ایستاده بود
و خاطرات تلخش را از ما مخفی می‌کرد
ما از آبراهه‌ها بالا رفتیم
شب‌هنگام دعا‌های‌مان را عمودی به آسمان فرستادیم
تیرها اما افقی به سمت‌مان می‌آمدند
سربازهای مرزی نشانه‌گیری دقیقی دارند

سحرگاه زمان مناسبی برای ناامیدی بود
آسمان چهره روشن می‌کرد
و سربازها با کوه همدست بودند

چهل بار بر دست‌انم دست‌بند زدند
نگرانی در صندلی‌های اتوبوس جابه‌جا می‌شد

از پنجره پشت اتوبوس نگاه می‌کردیم
کوه همچنان ایستاده بود
و آبراهه‌ها چون ماری مارپیچ به دامی مخفی منتهی
می‌شد.

زهرا حسین زاده



۱

وطن

نوشت: دخترکم! با خدای جنگ بساز
سکانس ماهی بی آب را قشنگ بساز
کنار یار بخوان «سرزمین من» را، بعد
میان معرکه خلخالی از قشنگ بساز
جهان من به تو بند است نور دیده ما
شبی برای قلم موی ماه، رنگ بساز
هزار صخره وحشی است پیش روی گلت
به غیر زخم نچرخد زبان سنگ، بساز

بدل به گوشت دندان گزیده خواهی شد
غزال کوچک من! خویش را پلنگ بساز
اسیر خنجر کندی شده است حنجره ات
رگان تازه جوان را سه تار و چنگ بساز
نوشت: دخترکم! خون من کفاف نداد
حنای ویژه بز، زلف را ملنگ بساز
مباد یک سر سوزن ببخشی از وطنم
به قدر مهریه ات چند تا تفنگ بساز

۲

چاقو و انار

در خبرهای جهان، یک سره تار افتادم
خط به خط شد نفسم کم، به شمار افتادم
پس زدم کاه و گل از حفره بی مردمکم
سر یاغی شدم از کله منار افتادم
یک بغل گندمک از مجمه ام بیرون زد
یادم آمد چه شد از چشم بهار افتادم

۴

من فریادم

دیوارهای این اتاق حبسم نمی توانند
مهاجری که کوچه ها آزارش می دهند
مرا صدا می زند

فریادم

در دهان کودکی که خوشحالی هدیه را پنهان نمی تواند

در تظاهرات ضد نژادپرستی
اعتراض پشت در سازمان ملل
فریادم و راهم را به همه سو باز می کنم
از سیم های خاردار می گذرم
از خطوط تلفن، از صفحه تلویزیون
از مرز می گذرم بی آن که تیر بخورم

فریادم

از دهان زنی که آخرین فرزندش را در آغوش گرفته
و آخرین بوسه اش را بر سنگ قبر خواهد گذاشت

از هر دهانی خارج شوم

فریادم

و فقط یک چیز دارم
آوازی که همه را میخکوب می کند



رحیمه میرزایی

۱

تاریکی

می‌خزد و چون مویرگی نفوذ می‌کند در خانه
از دیوار بالا می‌آید
پیچک‌ها را می‌پیچد در خود
آویزان از سیم‌ها
خطوط تلفن را اشغال می‌کند

دیگر به مادرم زنگ نمی‌زنم
پدرم را در صدایش جستجو نمی‌کنم
شجریان را از گوشم می‌کشم بیرون
و تا گردنم پتو را بالا می‌آورم

مویرگ‌ها
مردمک چشمم را سیاه‌تر می‌کنند
سقف را نزدیک‌تر می‌بینم به صورتم
و تاریکی نفوذ می‌کند عمیق‌تر

می‌ترسم علی
این لرزه‌ها در آغوش متوقف شود
تاریکی پاهایم
را سردتر کرده است

می‌ترسم تاریکی را حس کنی
سرما را حس کنی
و ملحفه را
بیندازی روی صورتم.

□

حکم زد حضرت والا به فروشم در هند
خجل از حلقه زَنار دچار افتادم
موی من با دم اسپان به هم آموخته‌اند
نسبت‌ام دختر میر است که خوار افتادم
سکه از وسکت گلدوزی من کند ستم
خاک گردیدم و از هرچه عیار افتادم
قندهاری به تماشای تنم سرگردان
وسط بازی چاقو و انار افتادم
جملاتی همه خون، بخیه به چادر دارم
مغز کاتب شدم آشفته به کار افتادم
پشت در پشت به زنجیر بلا قوم من است
مست شد خنجر و... بر شانه یار افتادم

۳

اخراج

هوای مرز، عوض شد گلاب می‌چرخید
لباس تیره به تن، بی‌نقاب می‌چرخید
به دور مرد جوانی که مرده نوزادش
به رسم تعزیه، با اضطراب می‌چرخید
بساط روضه عباس پهن بود آنجا
جواب نوحه فقط آب، آب می‌چرخید
سکینه برکه اخراج را نشانش داد
کنار میله پرچم، رباب می‌چرخید
برای کودک خود نقش سایه‌بان را داشت
زنی که خم شده با آفتاب می‌چرخید
به تیرماه «دوغارون» کسی دچار مباد
جواز مرگ در آن، بی‌حساب می‌چرخید
امام عصر شبیهی ندارد ای مردم
میان قافله، بی‌عکس، قاب می‌چرخید
حواس حضرت منجی به ماست بی‌تردید
لباس تیره به تن، عین خواب می‌چرخید

۲

و تو بوی خون تازه را می‌پاشانی
چقدر سرخی می‌تواند مست کند
و گرگ‌ها را به خانه باز گرداند؟

...

صدای احمد است در کوه‌ها
صدای اکبر است
باد هو کن و الا هو کن
صدای‌شان را درون دره بپاشان
این صدا می‌تواند خرس‌ها را بیدار کند
و شیرها را به میدان بکشاند
...
باد هیچ موافق نبوده‌ای اما
شب‌هایم را غرش شیرها پر کرده است.

۴

خنده‌هایت
خنده‌های آه
سیاه‌چاله‌ای در چشم‌هایم
از دستت داده‌ام و حسرت بوسیدنت چون تبخالی دهانم را
زشت کرده است.
از دستت داده‌ام و هر نسیمی می‌لرزاندم
ای روغن داغ پاشیده بر قلبم
ای سنگ ریزه لای دندانم
ای چنگ در گلو
هی...
از دستت داده‌ام و خنده‌های عمیق‌تر شده است.

زن‌ها حرف نمی‌زنند

نگاه نمی‌کنند

و چهل سالگی را در کاغذی مچاله در آشپزخانه رها کرده‌اند
زن‌ها پیام‌های عاشقانه را می‌بینند و کف از انگشت‌های‌شان
سر می‌خورد

شب انگشت‌ها جای خالی چیزی را لمس می‌کنند

چگونه می‌توانستم حرف بزنم

چگونه کلمات زنگار گرفته را بیرون می‌کشیدم

و دوباره با لذت به لاله و مجرای

شنوایی فرو می‌کردم.

جهانی فارغ از دست‌های نوازشگر

فارغ از لب‌های زمزمه‌گر

فارغ از کلمات غرقه‌کننده

در من شناور است.

از این کتاب به آن کتاب

از این قهرمان به قهرمانی دیگر

از این سرخی به آن دیوار سنگی

چرخیده‌ام و جهانم را چرخانده‌ام در سکوتی خراشیده.

۳

از تو بدم می‌آید باد

شب‌هایم را زوزه هزار گرگ گرسنه پر کرده است



درآمدی بر مقاومت عاری از خشونت (معرفی اثر جدیدی از دکتر محمدامین احمدی)

محمد هدایت

توسط اینجانب در حد توان ویرایش شده است که بدون شک یک ویرایش حرفه‌ای و فنی نیست. امیدوارم به تدریج نواقص و ضعف‌های احتمالی از این بابت رفع گردد.

دکتر محمدامین احمدی به‌عنوان یکی از اساتید برجسته دانشگاه و فیلسوف زنده کشور، بی‌نیاز از معرفی است. در روزگاری که هیاهو و جه غالب

«درآمدی بر مقاومت عاری از خشونت» با زیرعنوان «مبانی فلسفی، نظریه سیاسی، مطالعات کمی و تحلیل کیفی» اثر جدیدی است که توسط دکتر محمدامین احمدی به رشته تحریر درآمده و توسط بنیاد اندیشه در ماه آگست ۲۰۲۵ (اسد ۱۴۰۴) منتشر گردیده است. کتاب توسط حمید فیدل برگ‌آرایی شده و طراحی جلد نیز توسط وی صورت گرفته است و



گفتارهاست و کشور در شوک بزرگ استبداد مذهبی و قومی فرورفته است، وجود او غنیمتی است بزرگ و ارجمند و از زبان ایشان آخرین روزنه‌های امید و آگاهی برمی‌جهد.

در کشوری که جنگ و خشونت از شاخصه‌های بارز آن است و گسست‌های تاریخی همواره با خشونت رقم خورده‌اند، سخن گفتن از مقوله‌هایی چون مقاومت عاری از خشونت و نافرمانی مدنی در وهله نخست کمی عجیب به نظر می‌رسد. اتفاقاً آخرین گسستی که چهار سال پیش اتفاق افتاد و در این روزها هم‌زمان با انتشار کتاب، شاهد چهارمین سالگرد آن هستیم، با زور و غلبه صورت گرفت و فاتحان آن رخداد، آن را فتح می‌خوانند و تصور همگان نیز بر آن است که طالبان با زور افغانستان را دوباره تصاحب کردند. اما دکتر احمدی در این کتاب نشان می‌دهد که چگونه طالبان و آموزگاران زیرک آن از عناصر نرم استفاده کردند و بیش از آنکه متکی بر میله تفنگ به کابل برسند، از طریق ایجاد یأس، سرخوردگی عمومی، برجسته ساختن شکاف‌های قومی، ایجاد نهادهای موازی با نهادهای دولتی و نافرمانی از قوانین نافذ افغانستان و مشروعیت‌زدایی از آن‌ها، توانستند برای خویش راه مؤثری بیابند.

درست است که ظاهر درشت و خشونت بی‌پایان طالبان، اوج استبداد و فاشیسم مذهبی و شوونیسم قومی این گروه، هرگونه مبارزه مدنی و نرم را غیرممکن نشان می‌دهد؛ ولی در اثر جدید دکتر احمدی نشان داده می‌شود که رژیم‌های استبدادی چه ضعف‌های بزرگی دارند و چگونه می‌توان از این ضعف‌ها استفاده کرد و راهی برای تغییرات بنیادین و اساسی گشود.

در این کتاب از آموزه‌های فلسفی و اخلاقی کسانی چون گاندی به‌درستی الهام گرفته شده است و مطالعات سیاسی و نمونه‌های عینی مبارزات عاری از خشونت به‌خوبی معرفی گردیده‌اند. در مجموع،

همان‌گونه که در انتهای آن نویسنده تأکید می‌کند، کتاب چارچوب نظری مبارزه خشونت‌پرهیز را تبیین و ارائه می‌کند. بدون تردید کسانی که این مسیر را خواهند پیمود نیاز به طرح‌ها و برنامه‌های مدون مبتنی بر این چارچوب دارند که خود با در نظر داشتن شرایط و الزامات زمان و مکان خویش باید بسنجند و تدوین کنند.

دکتر احمدی یکی از نادر کسانی است که همواره بر مبارزه مدنی و خشونت‌پرهیز تأکید کرده و تاکنون مقالات و گفتارهای بسیاری در این زمینه نوشته و ترجمه کرده است. او معتقد است که مقاومت عاری از خشونت مؤثرتر از مبارزه مسلحانه و خشونت‌آمیز است و نتیجه‌ای بسی بهتر از آن دارد که همانا حل دائمی منازعه و رسیدن به صلح و دموکراسی است.

کتاب در چهار بخش عمده سامان یافته است:

بخش اول: فلسفه عدم خشونت

بخش دوم: مقاومت عدم خشونت از منظر تحلیل قدرت سیاسی

بخش سوم: مقاومت عاری از خشونت در آزمون تحقیق کمی و مطالعات موردی

بخش چهارم: رابطه مقاومت عاری از خشونت با صلح و دموکراسی

در بخش نخست، مؤلفه‌های اصلی عدم خشونت بر اساس نظریه مهاتما گاندی تبیین می‌گردد و اصول اساسی راه‌هایی‌بخش او شرح داده می‌شود. در این بخش هم‌چنین نقدهایی که تاکنون بر فلسفه عدم خشونت گاندی وارد شده است بیان و پاسخ داده می‌شود. در این بخش به‌طور کلی و مبنایی نشان داده می‌شود که چگونه مبارزه عاری از خشونت بر مبارزه مسلحانه و خشونت‌آمیز مقدم و مؤثرتر است.

همان‌گونه که بخش نخست مبتنی بر نگاه فلسفی است و نظریه گاندی محور اصلی است، در بخش دوم بیشتر از منظر تحلیل قدرت سیاسی به موضوع نگاه می‌شود و محور اصلی در این بخش نظریه جین

شارپ است. جین شارپ نخستین کسی است که به‌طور بنیادی و با تکیه بر تحلیل سیاسی اولویت مبارزه خشونت‌پرهیز را بر مبارزه خشونت‌آمیز اثبات می‌کند.

در این بخش، ضعف‌های نظام‌های دیکتاتوری و استبدادی به‌طور مشروح نشان داده می‌شوند و تکنیک‌ها و تاکتیک‌های مبارزه خشونت‌پرهیز معرفی می‌گردند.

در این بخش هم‌چنین نشان داده می‌شود که چگونه پیروزی‌های مبتنی بر مبارزه خشونت‌آمیز به دیکتاتوری‌های جدید می‌انجامند؛ ولی مبارزه خشونت‌پرهیز معمولاً به صلح دائمی و دموکراسی ختم می‌گردد. به عبارت دیگر در مبارزات، تنها پیروزی و سرنگونی دیکتاتوری مهم نیست؛ بلکه مهم‌تر از آن، رسیدن به دموکراسی و نظامی مبتنی بر قواعد دموکراتیک و حل دائمی منازعه است. از این نگاه، مبارزات خشونت‌آمیز معمولاً پس از پیروزی به دیکتاتوری‌های جدید منجر می‌شوند؛ ولی مبارزات خشونت‌پرهیز عمده‌تاً به دموکراسی و صلح دائمی می‌انجامند.

در بخش سوم، با تکیه بر مطالعات چنووت و استیفان به نمونه‌های عینی و تجربیات مبارزات مدنی و

مقاومت‌های عاری از خشونت نگاهی انداخته می‌شود. در این راستا مهم‌ترین درس‌های آموخته شده از انقلاب اسلامی در ایران، انتفاضه فلسطین در دهه ۹۰، انقلاب قدرت مردم در فیلیپین و سرانجام مبارزات مدنی مردم میانمار، مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرند.

در بخش چهارم که در واقع نتیجه مباحث گذشته است، به این بحث مهم توجه عمیق و گسترده صورت می‌گیرد که چه رابطه‌ای میان صلح و دموکراسی با مقاومت عاری از خشونت وجود دارد؟ بدون تردید مهم‌ترین بحث در همه مبارزات مردمی همین موضوع است و در این بخش نشان داده می‌شود که چگونه محتوای اصلی مبارزات مدنی با صلح و دموکراسی و ارزش‌های جهان‌شمول بشری ارتباط دارد و از همین جا است که این نوع مبارزه بر مبارزات خشونت‌آمیز و گوریلابی اولویت دارد.

همان‌گونه که در سراسر کتاب، همه موضوعات و مباحث معطوف به مسائل و قضایای افغانستان است، در بخش پایانی به‌طور برجسته به منازعه دوام‌دار افغانستان نگاهی انداخته می‌شود و این منازعه و راه‌های حل آن در چارچوب «رهبرد جامع» مقاومت عاری از خشونت مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

برخی از آثار منتشر شده‌ی بنیاد اندیشه

