

در حالی که امارت اسلامی طالبان، مبتنی بر فقه سنتی اهل سنت، مشروعیت بیعتی، رویکرد اقتدارگرا و حذف مشارکت عمومی در ساخت قدرت شکل گرفته است. از این رو، این دو نظریه نه فقط در ساختار سیاسی، بلکه در جهان بینی، فلسفه حکومت و چشم انداز تمدنی، در دو مسیر کاملاً متفاوت حرکت می کنند. تحلیل این تفاوت ها می تواند درک عمیق تری از جریان های اسلامی معاصر فراهم آورد و راهبردهای تعامل با جریان های اهل سنت را واقع بینانه تر و دقیق تر سامان دهد.

کلیدواژه ها: ولایت فقیه، امارت اسلامی، طالبان، عبدالحکیم حقانی، امام خمینی، شیعه.

مقدمه

یکی از مسائل مهم نظری و عینی جهان اسلام در عصر معاصر، بازسازی نظم سیاسی بر مبنای دین و شریعت اسلامی است. پرسش بنیادین این است که «حکومت اسلامی» در عصر دولت-ملت مدرن، با چه مبانی، ساختار و رویکردی می تواند محقق شود. پاسخ به این پرسش، به ظهور نظریه های گوناگون در جهان اسلام انجامیده است؛ دو نمونه برجسته و تأثیرگذارش نظریه «ولایت فقیه» در اندیشه شیعه امامیه و نظریه «امارت اسلامی» در گفتمان طالبان به عنوان نماینده ای از فقه دیوبندی اهل سنت است.

نظریه ولایت فقیه، برآمده از مبانی کلامی شیعه و منطق اجتهادی فقه امامیه، تلاشی برای پاسخ به مسئله خلأ قدرت سیاسی در عصر غیبت و استمرار ارزش های امامت در چارچوب حکومت اسلامی است. این نظریه بر آن است که فقیه جامع الشرایط، به عنوان نایب عام امام معصوم علیه السلام، از سوی شارع به ولایت منصوب شده، اما فعلیت و تحقق این ولایت در گرو رأی و رضایت مردم در قالب جمهوریت دینی است. پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، این نظریه در قالب نظام جمهوری اسلامی با تأسیس نهادهایی چون مجلس خبرگان و برگزاری انتخابات عمومی و تدوین قانون اساسی، جنبه نهادی و عملیاتی یافت و تاکنون در قالب نوعی ساختار سیاسی مشارکتی به حیات خود ادامه داده است.

در مقابل، نظریه امارت اسلامی طالبان، در فقه سیاسی اهل سنت، به ویژه سنت

دیوبندی و حنفی ریشه دارد و مشروعیت سیاسی در آن، مبتنی بر بیعت اهل حل و عقد یا تحقق سلطه از طریق جهاد است. این الگو ساختاری مبتنی بر تمرکز قدرت در اختیار رهبر مذهبی دارد که انتخاب آن با نظر نخبگان دینی یا پیروزی نظامی انجام می‌شود. مشارکت عمومی در فرآیند قدرت، محدود، و بیشتر تابعی از مشروعیت شرعی تلقی می‌شود. برخلاف نظریه ولایت فقیه، که بر پیوند مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی تأکید دارد، در نظریه امارت اسلامی، مقبولیت مردمی عمدتاً در سطح پذیرش پسینی (و نه تأسیسی) محل توجه قرار می‌گیرد. هرچند این دو نظریه تفاوت‌های مبنایی در نوع مشروعیت‌بخشی (نصب در مقابل انتخاب/بیعت) دارند، اما مقایسه آن‌ها از منظر سازوکارهای حکمرانی، نسبت دین و مردم، و نقش نهادها می‌تواند درک عمیقی از الگوهای حاکمیت اسلامی معاصر فراهم کند. با توجه به تأثیرگذاری این دو الگو بر جریان‌های فکری و سیاسی مسلمانان در مناطق گوناگون، تحلیل مقایسه‌ای آن‌ها ضرورتی راهبردی برای شناخت فرصت‌ها، تهدیدها و واقعیت‌های حاکم بر جوامع اسلامی است.

پژوهش‌های پیشین در این زمینه بیشتر به توصیف کلی یکی از این دو نظریه به صورت مستقل پرداخته‌اند؛ برخی با تمرکز بر بنیان‌های فقهی ولایت فقیه یا بررسی تطور فکری طالبان و برخی دیگر در قالب نقدهای سیاسی یا امنیتی به عملکرد طالبان یا ساختار جمهوری اسلامی پرداخته‌اند (کلاتری و آل‌نبی، ۱۳۹۷؛ زهری، ۱۳۹۱؛ شفیع سروستانی و دیگران، ۱۴۰۳؛ همتی، ۱۴۰۳؛ باقری، ۱۴۰۲؛ داودی و دیگران، ۱۴۰۲؛ حاج‌حسینیان، ۱۴۰۱؛ ساوه درودی، ۱۴۰۰؛ آیتی، ۱۳۹۹؛ جمشیدی مهر و بهرامی، ۱۴۰۲). با این حال، پژوهشی در دسترس نیست که به صورت منسجم و علمی، این دو نظریه را از منظر مشروعیت سیاسی و جایگاه مردم مقایسه کرده باشد و عناصر اشتراک و افتراق نظری، روشی و نهادی آن‌ها را با تمرکز بر مشارکت عمومی و مردم‌سالاری دینی تحلیل کند. البته کتاب الأمانة الإسلامية و نظامها تألیف عبدالحکیم حقانی، که اندیشه سیاسی طالبان و امارت اسلامی را بررسی و تحلیل می‌کند، در مقایسه با دیگر متون مشابه نیازمند توجه و بررسی عمیق‌تری است.

با وجود پژوهش‌های متعددی که درباره مقایسه نظریه‌های حکومت و اندیشه‌های

سیاسی در اسلام، به‌ویژه راجع به جمهوری اسلامی ایران و طالبان، صورت گرفته است، تاکنون هیچ پژوهش مستقل و جامعی در زمینه مقایسه عمیق و تحلیلی نظریه ولایت فقیه و امارت اسلامی طالبان، به‌ویژه با تمرکز بر آرای امام خمینی و عبدالحکیم حقانی، صورت نگرفته است. نوآوری پژوهش حاضر در آن است که ضمن استخراج مبانی نظری و کلامی هر دو دیدگاه، در صدد است راجع به وجوه اشتراک و افتراق، ریشه‌های تاریخی فقهی این تفاوت‌ها و تأثیرشان بر نظام‌سازی دینی، تحلیل دقیقی مطرح کند. در این مسیر، تمرکز بر جایگاه مردم و انتخابات، به عنوان شاخص‌های مردم‌سالاری، مبنای اصلی تحلیل قرار گرفته و از منظر مقایسه‌ای تصویری از تفاوت الگوهای حکمرانی مبتنی بر دین در دو سنت فکری شیعه و اهل سنت بیان می‌شود. این پژوهش می‌تواند درک بهتری از ظرفیت‌ها و مشکلات حکومت اسلامی در جهان معاصر و نسبت جمهوری اسلامی ایران با جریان‌های اهل سنت سنت‌گرا و بازخوانی مشروعیت دینی در عصر دولت-ملت فراهم آورد.

مفهوم‌شناسی «ولایت فقیه»

در تعبیر «ولایت فقیه»، «ولایت» از ریشه «ولی» گرفته شده و در اصل لغوی به معنای «نزدیکی»، «قرب» و «دتو» است. ابن‌فارس ریشه این واژه را دال بر قرب و نزدیکی می‌داند (ابن‌فارس، بی‌تا: ۱۴۱/۶) و راغب اصفهانی هم «ولاء» و «توالی» را به معنای چنان پیوستگی‌ای تعریف می‌کند که میان دو چیز، هیچ فاصله‌ای که از جنس آن دو نباشد، وجود نداشته باشد (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۵۳۲). بنابراین، تعریف گویای پیوند عمیق و بی‌واسطه‌ای است که جوهره مفهوم «ولایت» را شکل می‌دهد. درباره تفاوت «ولایت» به فتح واو (وَلَايَة) و کسر واو (وَلَايَة) در زبان عربی، برخی گفته‌اند «وَلَايَة» (به فتح واو) به معنای یاری و محبت و به کسر واو به معنای تدبیر و امارت است؛ اما این تمایز از دیدگاه محققان لغت مردود دانسته شده است. واژه‌های مشابه در لغت عرب همچون «وکالت»، «دلالیت» و «وصایت» نشان می‌دهد اختلاف در حرکت واو، تأثیری در تغییر معنای بنیادین واژه ندارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۷/۱۵).

در نهایت، معنای اصطلاحی «ولایت» هم از معنای لغوی فاصله نمی‌گیرد و ناظر به

حق تصرف، سرپرستی و تدبیر امور است. در هر دو قسم ولایت تکوینی و تشریحی، این حق تدبیر و تصرف لحاظ شده است. بر این اساس، «ولایت» واژه‌ای دوسویه است: نخست، در معنای سلطه و حاکمیت، و دوم، در معنای محبت، نصرت و پیوند. فقه شیعی، «ولایت» را به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم می‌کند:

۱. ولایت تکوینی

«ولایت تکوینی» به معنای قدرت تصرف حقیقی و بدون واسطه در اشیا و موجودات عالم هستی است. این ولایت ذاتی به خداوند متعال تعلق دارد و به نحو تبعی و بالغیر به انبیا و اوصیای معصوم واگذار می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸). بر اساس آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (مانده: ۵۵)، معصومان به اذن الهی، حق تصرف در امور خلائق را دارند. این تصرف نه از سر استقلال، بلکه در طول اراده الهی و به اذن اوست. نمونه‌هایی از ولایت تکوینی را می‌توان در اموری چون احیای مردگان به دست حضرت عیسی علیه السلام و بازگرداندن پرنندگان به زندگی توسط حضرت ابراهیم علیه السلام (بقره: ۲۶۰) مشاهده کرد.

۲. ولایت تشریحی

«ولایت تشریحی» عبارت از سلطه و سرپرستی مشروع بر جامعه انسانی بر مبنای احکام الهی است. تشریح، به معنای ایجاد قوانین و دستورهای شرعی از طرف خدا، مبتنی بر حق حاکمیت و مالکیت مطلق الهی است (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۷). ولایت تشریحی در سه بعد قابل بررسی است:

ولایت بر تشریح: حق انحصاری قانون‌گذاری که مختص ذات اقدس الهی است. قرآن کریم در آیات متعددی کسانی را که به غیر احکام الهی حکم کنند، کافر، ظالم و فاسق معرفی می‌کند (مانده: ۴۴-۴۷).

ولایت بر تبیین دین: پیامبران و امامان معصوم علیهم السلام به جهت اتصال به عالم غیب و برخورداری از علم لدنی، در تفسیر و تبیین وحی الهی حجیت دارند (صادقی، ۳۶۵)، چنان‌که قرآن نبی مکرم اسلام را «أسوة حسنه» معرفی می‌کند (احزاب: ۲۱).

ولایت بر رهبری جامعه اسلامی: رهبری جامعه اسلامی، در ابعاد مختلف سیاسی،

اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، تجلی عملی ولایت تشریحی است و سرپرستی جامعه در جهت تحقق سعادت دنیوی و اخروی مردم را بر عهده دارد (خمینی، ۱۳۹۸: ۵۶).
 در بحث ولایت فقیه، مقصود از «ولایت» همین نوع ولایت تشریحی در سطح رهبری اجتماعی است. با توجه به اینکه «ولایت فقیه» متشکل از دو واژه «ولایت» و «فقیه» است ضروری است تعریف دقیقی هم از معنای «فقیه» داشته باشیم. اما قبل از بیان مفهوم «فقیه» لازم است ابتدا معنای «فقه» و «تفقه» را بررسی کنیم.

کلمه «فقه»، که از شکافتن و پیروزی اشتقاق یافته (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۲۳)، در لغت به معنای فهم، علم و ادراک است (ابن‌فارس، بی‌تا: ۴۴۲/۴)؛ «شهدت علیک بالفقه، أی: بالفهم والفتنة» (زمخشری، ۱۳۹۹: ۴۷۹). غالب اهل لغت «فقه» را به معنای علم و فهم می‌دانند و عده‌ای هم به معنای درک و فهم سخن دیگران (دهخدا، ذیل واژه «فقه»)، اما با تأمل در معنا و کاربردهای این واژه می‌توان گفت معنای «فقه» نه منحصر در فهم کلام است و نه مترادف معنای علم و آگاهی است، بلکه معنای «فقه» نوعی از علم و معرفت خاص، یعنی ادراک اشیا پنهان، است (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳: ۱۹۹/۵). همچنین، راغب اصفهانی «فقه» را به معنای رسیدن به آگاهی علمی جدید و ادراکی نو با استفاده از اطلاعات موجود خود می‌داند (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۶۴۲).

در اصطلاح نیز علم فقه، علم به احکام شریعت اسلام از طریق استنباط و اجتهاد است. بر این اساس، «فقیه» به کسی گفته می‌شود که با فراگیری علوم و دانش‌های لازم در استنباط احکام شرعی، برای استنباط احکام شرعی از منابع دینی توانایی‌های لازم را داشته باشد.

همچنین، «فقیه» علاوه بر داشتن توانایی‌های علمی، باید از برخی ویژگی‌های اخلاقی و رفتاری هم برخوردار باشد، از جمله: عدالت و پارسایی، ورع و نداشتن دل‌بستگی به دنیا و... از سوی دیگر، چون فقاها و اجتهاد مراتب و سطوح متفاوتی دارد، فقیه اگر بخواهد به رسالت دینی‌اش درباره حضور در صحنه‌های سیاسی و سرپرستی امور مسلمانان عمل کند، باید از موضوعات و مسائل سیاسی و اجتماعی شناخت صحیحی داشته باشد. برخی از متفکران اسلامی، از جمله میرزای شیرازی بزرگ و جوادی آملی، هم برخوردار از بینش سیاسی و اجتماعی را جزء شروط فقاها

و اجتهاد دانسته‌اند. میرزای شیرازی معتقد است: «ریاست و مرجعیت نیازمند یکصد شرط است که یک شرط آن علم، و شرط دیگرش عدالت و تقواست، و ۹۸ شرط دیگرش مدیریت است» (شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۵).

بنابراین، مراد از «فقیه» مجتهد جامع‌الشرایطی است که با مراجعه به منابع دینی توانایی استنباط احکام الهی در مسائل فردی و اجتماعی را داشته باشد و بتواند کلیه شئون زندگی جامعه اسلامی را سرپرستی کند. نتیجه آنکه، ولایت فقیه به معنای سرپرستی جامعه اسلامی به دست فقیه و مجتهدی جامع‌الشرایط است که با مراجعه به منابع دینی توانایی استنباط احکام الهی در مسائل فردی، اجتماعی و حکومتی را داشته باشد و بتواند کلیه شئون زندگی جامعه اسلامی را منطبق با مبانی اسلامی سرپرستی کند.

در عصر غیبت، بزرگانی از علمای شیعه در قرون مختلف، برخی با صراحت و برخی با اشاره، به ولایت فقیه اشاره کرده و در این باره دیدگاهشان را بیان کرده‌اند. شیخ مفید، از عالمان برجسته شیعه، در اثر فقهی‌اش، المقنعة، وظایف فقیهان در زمان نبودن سلطان عادل را تبیین می‌کند و می‌گوید در صورت فقدان حاکم عادل (امام معصوم علیه السلام)، مسئولیت‌های حکومتی بر عهده فقیهان عادل از میان اهل حق قرار می‌گیرد. وی این گروه را واجد شرایط، و دارای عدالت، رأی صائب، عقل و فضیلت معرفی می‌کند که می‌توانند بر عهده‌گیرندگان وظایف حاکم باشند (مفید، ۱۳۷۲: ۶۶۶).

ابوالصلاح حلبی، فقیه برجسته شیعی، در فصلی جداگانه موضوع ولایت فقیه را بررسی کرده و تنفیذ و اجرای احکام شرعی در عصر غیبت را بر عهده فقیهان، به عنوان نمایان امام زمان علیه السلام، دانسته است. وی جایگاه فقها در اجرای احکام الهی و اعمال ولایت در عصر غیبت را تبیین می‌کند و در اوضاع و احوالی که امکان نداشته باشد معصومان علیهم السلام این احکام را مستقیماً اجرا کنند، این مسئولیت را بر عهده کسانی می‌داند که ائمه علیهم السلام صلاحیت‌شان را تأیید کرده باشند. این نیابت در اجرای احکام الهی صرفاً به فقهای شیعه واجد شرایط اختصاص می‌یابد (ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۳: ۴۲۱). ابن‌ادریس حلی هم در بررسی موضوعات تنفیذ احکام و اجرای شریعت، فصل مستقلی را به تبیین حدود اختیارات و شروط ولایت فقیه اختصاص می‌دهد و می‌گوید در عصر غیبت،

اموری که نیازمند مدیریت‌اند در صلاحیت فقهای شیعه‌ای قرار دارد که از رأی و صلاحیت علمی و عملی برخوردار باشند (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۵۳۷/۳).

محقق حلی^۱ (۱۴۰۹: ۱۶۷/۱)، علامه حلی^۲ (۱۴۱۴: ۲۳۹/۲)، محقق کرکی (۱۴۰۹: ۱۵۰/۱)، میرزای قمی (بی‌تا: ۴۰۴/۱)، و نجفی^۳ (۱۴۰۴: ۳۹۷/۲۱) هم ولایت فقیه را پذیرفته و درباره‌اش سخن گفته‌اند. شیخ انصاری، علی‌رغم توهم برخی افراد در بی‌اعتقادی ایشان به ولایت مطلقه فقیه، در کتاب القضاء والشهادات با استناد به روایاتی مانند مقبوله عمر بن حنظله و توقیع شریف، حدود اختیارات و شرایط ولایت فقیه را تبیین، و فقیه جامع‌الشرایط را به عنوان حاکم و حجت بر مردم معرفی می‌کند و بر نفوذ حکم او در تمامی شئون عمومی تأکید دارد (انصاری، ۱۴۱۵: ۳۴۲). بعد از شیخ انصاری، فقهای دیگری هم درباره مسئله ولایت فقیه اعلام نظر کرده و آن را پذیرفته‌اند؛ از باب نمونه می‌توان در عصر کنونی به سید حسین طباطبایی بروجردی و امام خمینی اشاره کرد. در حال حاضر هم نظریه‌پردازی درباره ولایت فقیه در بین علمای بزرگ شیعه به اوج خود رسیده و بسیاری از مراجع و علما در این باره آثار متعددی نگاشته‌اند.^۴

چنان‌که بیان شد، اصل نظریه ولایت فقیه که امام خمینی در عصر جدید مطرح کرد از ابداعات ایشان نیست و در طول تاریخ این مسئله مطرح بوده است. ابتکار و هنر امام خمینی به تجربه‌گذاشتن این نظریه و عینیت‌بخشیدن به آن در عرصه سیاست به نحو حداکثری در عصر غیبت در قالب نظام جمهوری اسلامی ایران است.

مفهوم‌شناسی «امارت اسلامی»

«امارت» از ماده «أمر» (به فتح الف و سکون میم) است و در دو معنا استفاده شده است: ۱. کار و شیء؛ ۲. دستور و فرمان درباره «اولی‌الامر» که به معنای صاحبان امرند. بین مفسران اهل سنت و شیعه دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ برخی «اولی‌الامر» را امر به معروف‌کنندگان، أمراء، فقها، و اهل حل و عقد دانسته‌اند. از دیدگاه علمای شیعه، منظور از «اولی‌الامر» که اطاعت از آن‌ها در ردیف اطاعت خدا و رسول ﷺ آمده است، ائمه اطهار علیهم‌السلام هستند. مشتقات «أمر» که در آیات قرآن آمده، عبارت‌اند از: ۱. «الْأُمُورُ» (به ضم الف و میم) به معنای کارها؛ ۲.

«لَا مَآرَةَ» (به فتح الف و میم) به معنای امرکننده؛ ۳. «يَأْتَمِرُونَ» (به فتح تاء، سکون الف و کسر میم) به معنای مشورت می‌کنند؛ ۴. «أُولَى الْأَمْرِ» (به فتح الف و سکون میم) به معنای صاحبان امر (قرشی، ۱۴۱۲).

حسینی زبیدی هم در معنای «امیر» می‌نویسد: «جمع آن أمراء است و در لغت به معنای زیر آمده است: آمر، پادشاه، فرمانروا، خلیفه، رئیس، بزرگ قوم، کسی که از طرف پادشاه حکومت ولایتی یا شهری را به عهده دارد» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۰/۸۳). عبدالحکیم حقانی هم می‌گوید «امارت» به کسر الف و «إمرة» به معنای ولایت است؛ چنانچه گفته می‌شود «به مردم امر کرد» یعنی از مقام امارت به مردم دستور داد و به کسی که به منصب امارت برسد «امیر» اطلاق می‌شود. اصطلاح فقهی هم از مفهوم لغوی بیرون نمی‌شود، با این تفاوت که «امارت» در حوزه عمومی است و جز از مقام امام (حاکم) از مقام دیگری قابل استفاده نیست، به خلاف ولایت که در امور عمومی و خصوصی هر دو قابل استفاده است؛ هم از جایگاه حاکم قابل استفاده است و هم از غیر حاکم مانند وصیت اختیاری و وکالت (حقانی، ۲۰۲۲: ۷۶).

در نظریه طالبان، «امارت» بیش از آنکه صرفاً نهادی سیاسی باشد، نوعی حاکمیت مطلق بر پایه شریعت سنتی و بیعت با امیر است. در کتاب مرجع اصلی طالبان آمده است: «الإمارة هي تولية من يخضع له الناس بالطاعة لإقامة الشريعة؛ امارت، گماشتن کسی است که مردم با اطاعت از او شریعت را اجرا می‌کنند» (همان: ۲۱). بنابراین، امارت اسلامی شیوه‌ای از حکمرانی اسلامی است که طالبان در افغانستان بنیان نهاده‌اند و شخص امیر اسلامی سرپرستی جامعه اسلامی را مبتنی بر شریعت اسلامی و بر اساس مبانی فکری طالبان بر عهده دارد. بستر و زمینه‌های داخلی و خارجی عوامل ظهور طالبان عبارت است از: ۱. جنگ قدرت میان گروه‌های افغان؛ ۲. ناتوانی مجاهدان در تشکیل دولت؛ ۳. تأثیر مدارس دینی در پاکستان بر مهاجران افغان (سرافراز، ۱۳۹۷: ۵۱).

طالبان از ابتدا جنبشی قومی مذهبی با رویکردی بدوی و قبیله‌ای بودند. در کنار شعارهای مذهبی، سنت‌های قبیله‌ای پشتونی موسوم به «پشتونوالی» در ساختار ارزشی آنان نقش مهمی داشت. ترکیب افکار افراطی و تبلیغات مذهبی، نیروهای بی‌سواد و

کم‌سواد روستایی را به جنبشی بدل کرد که تمام مظاهر فرهنگ، هنر، مدنیت، ورزش، موسیقی، رسانه، آثار تاریخی و سایر مظاهر تمدن را مصداق «شر و فساد» می‌دانست و حذف آن را ضروری می‌شمرد. همچنین، یکی از وجوه این مبارزه با مظاهر فساد، سرکوب هویت‌های قومی و مذهبی غیرپشتون، به‌ویژه هزاره‌ها و شیعیان، و تلاش آن‌ها برای دست‌یابی به حقوق و تعیین سرنوشت بود (رها، بی‌تا: ۲۳۰). طالبان در پنج سال نخست حکومتشان فاقد ساختار رسمی و منسجم حکومتی بودند. در این دوران ممکن بود یک فرد هم‌زمان وزیر، فرمانده نظامی، قاضی، مجری قانون و مفتی باشد. رهبری طالبان متشکل از یک رهبر، شوراهایی کم‌اختیار، فرماندهان نظامی و گروهی از وزیران بود که اغلب، فعالیت اجرایی‌شان محدود به اداره جنگ‌ها بود (همان: ۲۵۲).

در هنگام جهاد علیه شوروی، گروه‌های جهادی عرب‌تبار، مانند القاعده، به رهبری اسامه بن لادن وارد افغانستان شدند. پس از حملات ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ به برج‌های دوقلوی نیویورک، ایالات متحده آمریکا، القاعده را عامل حمله دانست و «جنگ علیه تروریسم» را آغاز کرد. طالبان سرانجام در ۱۷ دسامبر ۲۰۰۱ به دست نیروهای ائتلاف شمال و با حمایت نظامی آمریکا و ناتو سقوط کردند (مسجدجامعی، ۱۴۰۱: ۵۷-۶۰). اگرچه طالبان از صحنه قدرت حذف شدند، اما تفکر طالبانی در لایه‌های مختلف جامعه، به‌ویژه در مناطق پشتون‌نشین، همچنان پابرجا ماند. در سال‌های ۱۳۹۸ تا ۱۴۰۰، مذاکرات گسترده‌ای میان طالبان، آمریکا و دولت افغانستان در دوحه انجام شد، اما هم‌زمان تحركات نظامی طالبان افزایش یافت. اعلام خروج کامل نیروهای آمریکایی و قطع حمایت‌های لجستیکی از ارتش افغانستان موجب پیشروی مجدد طالبان شد. اختلافات سیاسی میان اشرف غنی، عبدالله عبدالله و دیگر رهبران قومی هم سبب تضعیف انسجام ملی شد. در نهایت، پس از خروج اشرف غنی از کشور و فروپاشی ارتش، طالبان در ۲۴ اسفند ۱۴۰۰ بار دیگر کابل را تصرف کردند (رها، بی‌تا: ۲۵۲-۲۶۰).

تغییرات رفتاری طالبان

طالبان در دهه‌های گذشته تجربه‌هایی اندوخته‌اند و امروز از روش‌هایی استفاده می‌کنند

که در گذشته محل توجه نبود؛ مثلاً در دهه ۷۰ تلویزیون‌ها را می‌شکستند، اما اکنون از اینترنت بهره‌برداری تبلیغاتی می‌کنند. با وجود برخی تغییرات ظاهری، روح کلی خط مشی طالبان تغییر چندانی نکرده و به نظر می‌رسد امروزه حتی توسعه‌طلب‌تر و متعصب‌تر از گذشته شده‌اند. برخلاف ملاعمر، که گاه محافظه‌کاری سیاسی داشت، رهبران فعلی طالبان گرایش بیشتری به انحصار قدرت و دخالت در مسائل منطقه‌ای نشان می‌دهند (مسجدجامعی، ۱۴۰۱: ۶۳).

ملاک مشروعیت ولایت فقیه و امارت اسلامی

در نگاه شیعه، پس از پیامبر ﷺ، امامان معصوم علیهم‌السلام به عنوان حجت‌های الهی، ولایت و مشروعیت دارند: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (مائده: ۵۵) و این ولایت پس از پیامبر ﷺ به امام علی علیه‌السلام و ائمه علیهم‌السلام و سپس به فقها و بر اساس نصب الهی سپرده شده است (خمینی، ۱۳۷۹: ۶۳۷/۲). امام خمینی، که نظریه نصب ولی فقیه را به جد پیگیری می‌کند، می‌گوید:

از دیدگاه مذهب تشیع، این امر بدیهی است که این مفهوم که امام حجت خداست به این معناست که او دارای منصبی الهی و ولایت مطلقه بر بندگان است و نه صرفاً مرجعی برای بیان احکام الهی. لذا می‌توان از فرمایش امام عصر (ارواحنا له الفداء) که فرمود «أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ وَهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ»^۵ برداشت کرد که امام معصوم به عنوان نماینده خداوند، در همه امور دارای اختیارات است، و فقها نیز از سوی امام معصوم به طور خاص در همان حوزه‌ها دارای اختیارات مشابه می‌باشند (همان).

همچنین، تصریح می‌کند:

ضروری است که فقها، به طور جمعی یا فردی، برای اجرای حدود شرعی و حفاظت از مرزهای نظام اسلامی، حکومت شرعی تأسیس کنند. این امر در صورتی که برای کسی ممکن باشد واجب عینی است، و در غیر این صورت واجب کفایی محسوب می‌شود. در صورتی که این امکان وجود نداشته باشد ولایت از بین نمی‌رود، زیرا فقها از جانب خداوند متعال منصوب شده‌اند (همو، ۱۳۴۸: ۴۲).

در نهایت، بر اساس روایات و دلایل عقلی، چنین استنباط می‌شود که مشروعیت حکومت فقها، بر اساس نصب عام آنان از سوی امام معصوم علیه‌السلام است، و آن‌ها هم

منصوبان خاص از سوی خدا محسوب می‌شوند. همان‌طور که حکومت پیامبر ﷺ دارای مشروعیت است، حکومت ائمه عليهم‌السلام و نیز حکومت ولی فقیه، با شروطی که در روایات به آن اشاره شده، در دوران غیبت مشروعیت خواهد داشت.

یکی از پرسش‌های بنیادین در بررسی مقایسه‌ای نظریه‌های حکومت اسلامی معاصر، میزان انطباق میان مؤلفه‌های مشروعیت در نظریه «امارت اسلامی طالبان» با مبانی فقه سیاسی اهل سنت است. این مقاله با رویکردی تحلیلی و تطبیقی در صدد است با بررسی چهار مبنای مشروعیت، یعنی بیعت اهل حل و عقد (ماوردی، ۱۴۰۶: ۲۹)، شورا (زحیلی، بی‌تا: ۱۷۸/۶)، استخلاف (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۷۲) و تغلب (غزالی، ۱۴۰۵: ۱۳۰)، نظریه طالبان را بکاود. یافته‌ها نشان می‌دهد طالبان با تأکید گزینشی بر این مبانی، مدل اقتدارگرایانه‌ای از حکومت اسلامی مطرح کرده‌اند که بعضاً با اصول بنیادین شریعت، عدالت و مشارکت عمومی فاصله دارد.

در نظریه امارت اسلامی طالبان، «بیعت» نخستین و اصلی‌ترین مبنای مشروعیت است. طالبان بیعت را از منظر تاریخی و فقهی بازخوانی، و آن را در قالب بیعت گروهی از علمای خاص و فرماندهان جهادی محدود کرده‌اند، نه بیعت عمومی مردم یا اهل حل و عقد به معنای واقعی کلمه (حقانی، ۱۴۰۱: ۱۵۶). در حالی که در فقه اشاعره و معتزله، بیعت مشروع باید از سوی نخبگان صالح و با رضایت مردم صورت گیرد (اشعری، بی‌تا: ۲۴۸؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۵۸: ۲۸۰). ماوردی اهل حل و عقد را عالمان دین، نخبگان قبیله‌ای و نمایندگان امت معرفی می‌کند که باید اصلح را برای امامت برگزینند (ماوردی، ۱۴۰۶: ۲۹).

«شورا» دومین مبنای مشروعیت در نظریه طالبان است که با استناد به آیه «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸) در اسلام جایگاه رفیعی دارد. اما طالبان ساختار شورا را محدود و غیرشفاف کرده‌اند، در حالی که ماوردی شورا را نهاد انتخاب اصلح و ابن تیمیه آن را مانع استبداد دانسته است (ماوردی، ۱۴۰۶: ۴۳؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۵۷). زحیلی هم شورا را شرط اعتبار دینی حکومت می‌داند (زحیلی، بی‌تا: ۱۷۸/۶). در عمل، شورای طالبان فاقد تنوع قومی، مذهبی و جنسیتی است و بیشتر نهادی تأییدی محسوب می‌شود.

سومین مبنا، «استخلاف» است که در منابع تاریخی، مانند تعیین عمر بن خطاب از

سوی ابوبکر، دیده می‌شود (بلاذری، ۱۴۰۲: ۴۳). با این حال، در فقه اهل سنت، استخلاف فقط در صورتی مشروع است که با بیعت عمومی همراه باشد (ابن‌خلدون، بی تا: ۴۲۱؛ ماوردی، ۱۴۰۶: ۵۲). قاضی عبدالجبار آن را راهی به سوی استبداد می‌داند و مشروعیت را در گرو اجماع عمومی معرفی می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۵۸: ۲۸۳). در نظریه طالبان، تأکید بر وفاداری به رهبر پیشین جایگزین این نظارت عمومی شده است. «تغلب» یا قدرت‌یابی از راه زور را فقهای چون ابن تیمیه فقط در هنگام اضطرار مشروع دانسته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۷۳). غزالی هم این مبنا را مشروط به تأمین نظم عمومی و جلوگیری از فتنه می‌داند (غزالی، ۱۴۰۵: ۱۳۰). ابن حجر نیز بر اجماع فقها بر اطاعت از حاکم متغلب تأکید دارد، اما فقط در صورت استقرار و تأمین عدالت (ابن حجر، بی تا: ۸/۱۳). در دیدگاه طالبان، «تغلب» نوعی مبنای دائمی مشروعیت به شمار آمده و جایگزین نهادهای انتخابی و نظارتی شده است.

از نظر فقه لغوی، واژه‌هایی چون «شورا» و «تغلب» در مفاهیمی چون مشورت آزاد و چیرگی مشروع ریشه دارد (ابن‌منظور، بی تا؛ راغب اصفهانی، بی تا). طالبان با استفاده از این مفاهیم، بدون تحقق شروط فقهی و تاریخی آن‌ها، ساختاری اقتدارگرا و محدود به نخبگان خاص ایجاد کرده‌اند. فقیهان معاصر، مانند قرضاوی و بن‌بیه، بر نقش مردم، عدالت، شفافیت و رضایت عمومی در مشروعیت حکومت تأکید دارند (قرضاوی، ۲۰۰۵: ۹۸؛ بن‌بیه، ۲۰۱۵: ۷۴). نظریه طالبان با حذف مشارکت عمومی، شورای غیر پاسخ‌گو و بیعت انحصاری، از این رویکرد فاصله گرفته است. در نتیجه، گرچه طالبان کوشیده‌اند ساختار حکومتی‌شان را بر پایه سنت فقهی اهل سنت توجیه کنند، اما با تحلیل دقیق مبانی چهارگانه مشروعیت و تطبیق آن با منابع اصیل فقهی مشخص می‌شود بسیاری از مؤلفه‌های نظری و عملی آن‌ها، یا به صورت گزینشی اتخاذ شده‌اند یا از چارچوب فقهی و تاریخی‌شان فاصله گرفته‌اند. بنابراین، نظریه امارت اسلامی طالبان نیازمند بازخوانی جدی، بازنگری اجتهادی و پذیرش مبانی مردم‌سالارانه در چارچوب شریعت اسلامی است تا بتواند در برابر تحولات معاصر جهان اسلام پاسخ‌گو باشد.

بررسی مقایسه‌ای نقش مردم و انتخابات در نظریه‌های ولایت فقیه و امارت اسلامی طالبان

یکی از مسائل اساسی اندیشه سیاسی اسلامی معاصر، تعیین نسبت میان دین، مردم و حکومت است. در این زمینه، دو نظریه شاخص «ولایت فقیه» و «امارت اسلامی طالبان» نمایندگان دو نگاه متفاوت در باب مشروعیت نقش مردم در ساختار قدرت‌اند. این دو نظریه اگرچه هر دو مدعی اتکا به شریعت‌اند، اما در روش استقرار حکومت، مشارکت عمومی، جایگاه زنان و نهادهای مدنی، تفاوت‌های بنیادین دارند.

نظریه ولایت فقیه بر پایه آموزه‌های کلامی شیعه و فقه اجتهادی امامیه بنا شده است. این نظریه با پذیرش نصب الهی فقیه جامع‌الشرایط از سوی شارع مقدس، در عین حال، تحقق ولایت را مشروط به رأی و رضایت مردم می‌داند. امام خمینی تصریح می‌کند که حکومت اسلامی در عصر غیبت، «نه استبدادی است، نه مطلقه، بلکه مشروطه است»؛ مشروط به اجرای احکام اسلام و پذیرش مردمی (خمینی، ۱۳۵۷: ۴۰). فقهای چون شیخ مفید، کرکی، حلی، نراقی و نجفی هم با استناد به روایاتی چون «من کان من الفقهاء صائناً لنفسه»، ولایت فقیه را در عصر غیبت ضروری و واجب دانسته‌اند (نراقی، ۱۴۱۷: ۲/۲۷۸؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۲۱/۳۹۶).

محمدحسین طباطبایی هم ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء: ۵۸) تأکید دارد که حکومت امانتی است که باید به اهلش سپرده شود؛ «اهل» یعنی افراد شایسته، و این شایستگی را باید عموم مردم تأیید کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۳۷۲). مطهری، از پیش‌گامان نظریه مردم‌سالاری دینی، تأکید دارد که مردم، نه فقط مجری، بلکه مشروعیت‌بخش به حکومت‌اند؛ زیرا هیچ حکومتی بدون مشارکت مردم نمی‌تواند پابرجا بماند (مطهری، ۱۳۷۰: ۵۶). جوادی آملی هم در تبیین تفاوت مشروعیت و مقبولیت می‌گوید مشروعیت از سوی شارع است، اما فعلیتش نیازمند مقبولیت و رأی مردم است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۹۸). از دید او، رأی مردم نشانه بلوغ سیاسی و معرفتی ملت است.

در نظریه ولایت فقیه، ساختار حقوقی جمهوری اسلامی ایران هم بر رأی مردم استوار است: اصل ۶ قانون اساسی اداره امور را بر اساس رأی عمومی می‌داند؛ اصل ۵۶

بر حاکمیت الهی در کنار آزادی بشر تأکید دارد و اصل ۱۰۷ انتخاب رهبر را به خبرگان منتخب مردم وامی‌گذارد. از حیث عملی هم، زنان در جمهوری اسلامی حقوق سیاسی و اجتماعی برابر دارند: رأی‌دادن، انتخاب‌شدن، عضویت در شوراها و حتی نامزدی مجلس خبرگان. اصول ۲۰، ۲۱ و بند ۸ اصل سوم قانون اساسی، بر تساوی حقوقی زنان و مردان تأکید دارد.

در مقابل، نظریهٔ امارت اسلامی طالبان با تکیه بر فقه دیوبندی و سنت حنفی، مشروعیت را فقط در بیعت اهل حل و عقد می‌داند و نقش مردم در مشروعیت حکومت را انکار می‌کند. عبدالحکیم حقانی، نظریه‌پرداز اصلی نظام طالبان، می‌گوید بیعت عامهٔ مردم فقط جنبهٔ تأییدی دارد نه تأسیسی (حقانی، ۱۴۰۱: ۶۸). از نظر او، مراجعه به رأی عمومی بدعتی غربی و مغایر شریعت است (همان: ۷۴). طالبان حتی انتخابات را مردود می‌شمردند و بر تغلب و بیعت نخبگان دینی به عنوان تنها راه‌های مشروعیت تأکید دارند. آن‌ها با استناد به ماوردی و ابن تیمیه، قدرت مبتنی بر غلبه را مشروع می‌دانند (ماوردی، ۱۴۰۶: ۷؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۵۲). همچنین، طالبان زنان را از هر گونه مشارکت سیاسی و اجتماعی منع کرده‌اند.

در تحلیل مقایسه‌ای، مکاتب کلامی اسلامی همچون معتزله، ماتریدیه و حتی اشاعره، نقش مردم در مشروعیت حکومت را جدی تلقی می‌کنند. قاضی عبدالجبار از معتزلیان، مشروعیت سلطه را منوط به رأی عمومی و عدالت می‌داند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۵۸: ۱۱۰). فخر رازی می‌گوید: «الحاکم إذا لم یکن مرضیا عند العقلاء، فلا یستحق الطاعة» (فخر رازی، بی‌تا: ۲۳۴/۱). از منظر ماتریدیه، اطاعت فقط در صورتی واجب است که حاکم عادل و مقبول باشد (ماتریدی، ۱۴۰۳: ۱۵۸). فقهای معاصر اهل سنت، مانند وهبه زحیلی، یوسف قرضاوی، عبدالله بن بیه، رشید رضا و حسن الترابی، نقش مردم، شورا و انتخابات را مشروع و ضروری دانسته‌اند. زحیلی انتخابات را بیعت عصر حاضر می‌داند (زحیلی، بی‌تا: ۴۵۵۲/۶). قرضاوی تأکید دارد که «هیچ حکومتی که بر رأی مردم مبتنی نباشد اسلامی نیست» (قرضاوی، ۲۰۰۵: ۷۸). بن بیه هم مشروعیت را در تحقق عدالت اجتماعی و رضایت عمومی می‌بیند (بن بیه، ۲۰۱۵: ۱۱۵). رشید رضا می‌گوید: «الشوری أصل من أصول الحکم فی الإسلام» (رضا، ۱۳۷۴: ۱۸۸/۴). حسن الترابی هم

«شورا» را معادل «دموکراسی اسلامی» می‌داند و هر گونه تغلب را مغایر با روح شریعت می‌شمرد (الترابی، ۱۹۹۰: ۴۱-۴۳).

در مجموع، می‌توان گفت نظریه ولایت فقیه تلاشی برای تلفیق مشروعیت شرعی و مقبولیت مردمی است؛ نظریه‌ای که از دل فقه امامیه و با توجه به مقتضیات جامعه مدرن پدید آمده است. این نظریه با نهادسازی، مشارکت زنان، اجتهاد عقلانی و سازگاری با مفاهیم معاصر نظیر «عدالت» و «شورا» الگویی نوین از حکومت اسلامی پیش می‌نهد. در مقابل، نظریه طالبان بازگشتی است به قرائت بسته و اقتدارگرایانه از فقه عباسی؛ نظریه‌ای که مردم را حذف، و زنان را طرد می‌کند و عقل جمعی را نادیده می‌گیرد. این نظریه نه فقط با مکاتب عقل‌گرای اسلامی، بلکه حتی با فقه اهل سنت نوگرا هم در تعارض است.

ارزیابی و تحلیل

در بررسی مقایسه‌ای دو نظریه برجسته در حوزه حکومت اسلامی، یعنی «ولایت فقیه» در اندیشه شیعه امامیه و «امارت اسلامی طالبان» در سنت فقهی دیوبندی اهل سنت، روشن می‌شود که گرچه هر دو در هدف کلان، یعنی اجرای شریعت و حاکمیت دین، اشتراک دارند، اما از حیث مبانی نظری، روش‌شناسی و ساختار اجرایی، تفاوت‌های بنیادین و راهبردی میانشان وجود دارد که عملاً آن‌ها را در دو مسیر متفاوت حکمرانی قرار می‌دهد.

در نظریه ولایت فقیه، که در مبانی کلامی شیعه و اندیشه اجتهادی عقل‌گرایانه ریشه دارد، حکومت دینی بر پایه نظام‌سازی حقوقی، مشارکت اجتماعی و نهادسازی مدرن شکل می‌گیرد. در این الگو، فقیه جامع‌الشرایط با مشروعیت ناشی از نصب الهی، مسئولیت رهبری جامعه را بر عهده می‌گیرد، اما تحقق این مشروعیت وابسته به پذیرش عمومی و اراده مردم است. وجود ساختارهایی همچون قانون اساسی، مجلس خبرگان، شورای نگهبان، انتخابات و سازوکارهای حقوق عمومی، نشان‌دهنده تلاش برای پیوند میان دین و جمهوریت در قالب الگویی نهادینه و نظام‌مند از حاکمیت اسلامی است. در مقابل، نظریه امارت اسلامی طالبان متأثر از سنت خلافت اهل سنت و بر پایه

فقه حنفی با رویکرد سنت‌گرایانه، ساختاری از حکومت را پیشنهاد می‌کند که مشروعیتش بر اساس بیعت اهل حل و عقد، شورا، استخلاف و بعضاً تغلب شکل می‌گیرد. در این منظومه، نقش مردم به اطاعت از حاکم محدود می‌شود و مفاهیمی مثل «انتخابات»، «جمهوریت»، «تفکیک قوا»، «حقوق زنان» و «قانون‌گذاری عرفی یا مشروط» جایگاهی در مبانی مشروعیت ندارد. همین باعث شکل‌گیری ساختاری اقتدارمحور، فردگرا و نسبتاً بسته در مواجهه با اندیشه‌های نوگرایانه و تمدنی می‌شود.

از منظر مشروعیت، در نظریه ولایت فقیه محور اصلی «نصب الهی» است و مقبولیت اجتماعی نقش تکمیل‌کننده دارد؛ در حالی که در نظریه امارت، مشروعیت بر نوعی توافق میان نخبگان یا حتی قدرت برتر بر بستر واقعیت خارجی استوار است. در این میان، جایگاه مردم نشان‌دهنده اختلاف عمیق دو دیدگاه است: در نظام ولایت فقیه، مردم در تعیین رهبران و جهت‌گیری نظام سیاسی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند، در حالی که در امارت اسلامی مردم پس از تعیین رهبر توسط نخبگان، صرفاً تابع و مکلف به اطاعت‌اند. این تفاوت، در نگاه به حقوق شهروندی، به‌ویژه جایگاه زنان، هم‌بازتاب یافته است. در جمهوری اسلامی مشارکت زنان پشتوانه شرعی و قانونی دارد، در حالی که در ساختار فکری طالبان، حضور زنان در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی عملاً محدود تلقی می‌شود.

همچنین، رویکرد متفاوت دو نظریه در حوزه اجتهاد، تمدن‌سازی، عدالت و نهادسازی نشان‌دهنده اختلاف‌مبنایی است. نظریه ولایت فقیه، با تکیه بر اجتهاد پویا و کارکردی، امکان انطباق با مقتضیات زمان را فراهم کرده و زمینه شکل‌گیری الگوهای جدید در حکمرانی دینی را به وجود آورده است. در مقابل، طالبان با اتکای بیشتر بر نص‌گرایی و الگوهای سنتی، از پذیرش ساختارهای نوین و تحولات اجتماعی می‌پرهیزند و بیشتر به احکام فردی و صوری شریعت توجه دارند تا نهادسازی مدنی و حکومتی.

با آنکه در سطح شعارها اشتراکاتی مانند ضرورت اجرای شریعت، مقابله با نفوذ بیگانگان و دفاع از ارزش‌های اسلامی دیده می‌شود، اما اختلاف در عمق مبانی فکری، فلسفه سیاسی و فهم رابطه دین و جامعه، این دو رویکرد را در دو منظومه متفاوت قرار

داده است: یکی در قالب اسلام نظام‌ساز، عقل‌محور و تمدن‌پرداز؛ و دیگری مبتنی بر اسلام سنتی، اقتدارگرا و عمدتاً محدود به اجرای احکام فردی.

در مجموع، شناخت دقیق تفاوت‌ها و اشتراکات این دو نظریه نه فقط برای تحلیل علمی، بلکه برای هر نوع تعامل راهبردی با جریان‌های سیاسی و فکری اهل سنت، به‌ویژه در ارتباط با طالبان، ضروری است. غفلت از لایه‌های عمیق اختلاف می‌تواند موجب ساده‌سازی مسئله یا اتخاذ رویکردهای ناکارآمد در حوزه سیاست‌گذاری فرهنگی، امنیتی یا دیپلماسی شود.

بر پایه این تحلیل، مجموعه‌ای از راهبردها پیشنهاد می‌شود:

۱. گفت‌وگوی انتقادی بر پایه اشتراکات فقهی و دینی: بهره‌گیری از نقاط مشترک نظیر مقابله با استکبار، دفاع از مظلومان و تقدم شریعت می‌تواند بستر آغازین تعامل باشد. نشست‌های علمی میان علمای شیعه و سنی در موضوعاتی مانند مشروعیت دینی، شورا، عدالت و جایگاه مردم، زمینه بازنگری تدریجی در رویکرد طالبان را فراهم می‌کند.

۲. تقویت دیپلماسی فرهنگی و رسانه‌ای: معرفی دستاوردهای مدل مردم‌سالاری دینی و نهادسازی جمهوری اسلامی، خصوصاً برای نخبگان فکری و دینی اهل سنت در افغانستان، می‌تواند در جهت‌دهی تدریجی افکار مؤثر باشد.

۳. حمایت از حوزه‌های علمیه غیروابسته به جریان‌های سیاسی: تقویت ظرفیت علمی و فقهی در مراکز آموزشی اهل سنت، به‌ویژه با تأکید بر رویکردهای میانه‌رو و عقل‌گرا، زمینه تحول تدریجی در نگاه فقهی جامعه دینی افغانستان را فراهم می‌کند.

۴. همکاری منطقه‌ای در موضوعات مرتبط با ثبات افغانستان: هماهنگی با کشورهای همسایه برای تدوین نقشه راه مشترک در حوزه امنیت، حقوق اقلیت‌ها و توسعه اقتصادی می‌تواند از یک‌جانبه‌گرایی طالبان بکاهد.

۵. استفاده از ابزارهای نرم برای حمایت از حقوق اقلیت‌ها و زنان: تأکید بر این حقوق در مجامع اسلامی و حقوقی، بدون تقابل مستقیم، بخشی از راهبرد تعامل فرصت‌محور است.

۶. بازخوانی فقه سیاسی نوگرای اهل سنت: ترویج آثار متفکران اهل سنت معتدل و

نواندیش که بر شورا، عدالت و نقش مردم در حکومت تأکید دارند، می‌تواند در درازمدت مسیر فکری طالبان را تحت تأثیر قرار دهد. این رویکرد می‌تواند مبنایی برای سیاست‌گذاری آینده و زمینه‌ای برای پژوهش‌های تکمیلی در حوزه تعامل میان الگوهای مختلف حکومت دینی باشد.

نتیجه

بررسی مقایسه‌ای نظریه «ولایت فقیه» و «امارت اسلامی طالبان»، بیش از آنکه نشان‌دهنده دو قرائت از الگویی مشترک باشد، بیانگر دو مسیر کاملاً متفاوت در فهم و اجرای حاکمیت دینی است. ولایت فقیه با اتکا بر عقلانیت اجتهادی، سنت مستمر کلامی شیعه و تکیه بر پیوند میان مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی در صدد است دین را در قالب ساختارهای نوین سیاسی حقوقی وارد عرصه حکمرانی کند. تجربه جمهوری اسلامی ایران نشان می‌دهد این نظریه توانسته است در کنار حفظ چارچوب شرعی، با مقتضیات عصر دولت-ملت، مشارکت عمومی، نقش زنان و دخالت نهادهای مدنی سازگار شود و در مسیر نظام‌سازی و تمدن‌پردازی گام بردارد.

در مقابل، نظریه امارت اسلامی طالبان، هرچند شعار حاکمیت شریعت را مطرح می‌کند، اما بنیان معرفتی و ساختاری‌اش بر رویکردی سنت‌محور، اقتدارگرا و محدود به خواص استوار است. حذف مشارکت عمومی، نفی انتخابات، نگاه ابزاری به شورا، و تأکید بر بیعت محدود یا تغلب، این نظریه را به الگویی بازگشت‌گرا و تطبیق‌ناپذیر با واقعیت‌های اجتماعی جوامع اسلامی تبدیل کرده است. در چنین چارچوبی، مردم نه شریک قدرت، بلکه تابع آن به شمار می‌آیند و نقش زنان در عرصه سیاست و اجتماع تقریباً نادیده گرفته می‌شود.

نتایج این بررسی نشان می‌دهد که نظریه ولایت فقیه، در کنار توجه به مبانی شرعی، قابلیت انطباق‌پذیری با اوضاع و احوال متغیر و استفاده از ظرفیت‌های عقلانی و نهادی را دارد، در حالی که نظریه امارت اسلامی طالبان بیشتر بر بازتولید الگوهای تاریخی و مقتضیات قبیله‌ای تکیه کرده است. این تفاوت بنیادین موجب می‌شود اولی امکان ارائه مدلی کارآمد برای حکومت اسلامی در جهان معاصر را داشته باشد، در حالی که دومی

در مواجهه با پیچیدگی‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی امروز، با مشکلات جدی روبه‌رو است.

در نهایت، این پژوهش تأکید می‌کند که فهم عمیق اختلافات نظری و عملی این دو الگو، برای اتخاذ راهبردهای مؤثر در تعامل فکری، سیاسی و فرهنگی با جریان‌های اهل سنت، به‌ویژه طالبان، ضرورتی راهبردی است. جمهوری اسلامی ایران می‌تواند با بهره‌گیری از ظرفیت‌های گفت‌وگوی دینی، دیپلماسی فرهنگی و تبیین تجربه موفق مردم‌سالاری دینی، زمینه بازنگری تدریجی در برخی مبانی فکری طالبان را فراهم آورد. بدون شناخت دقیق و مواجهه سنجیده، هر نوع تعامل یا سیاست‌گذاری در این حوزه در معرض ساده‌انگاری و خطای محاسباتی قرار خواهد گرفت.



پی‌نوشت‌ها

۱. «يجبُ أن يتولى صرف حصّة الامام في الاصناف الموجودين، من اليه الحكم بحق النيابة؛ سهم امام بايد به فقها تحویل داده شود؛ زیرا آنان حاکم و نائب‌اند».
۲. «لأنّ الفقيه المأمون منصوبٌ من قِبَل الامام؛ فقيه امين از طرف امام معصوم منصوب شده است».
۳. ایشان، وسوسه و تردید در ولایت فقیه را ناشی از نجشیدن طعم فقاها می‌داند و می‌گوید: «فمن الغریب وسوسة بعض الناس في ذلك، بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً».
۴. از باب نمونه و برای آگاهی بیشتر، نک.: ولایت فقیه: ولایت فقاها و عدالت (جوادی آملی، ۱۳۸۲): ولایت فقیه و رهبری در اسلام (همو، ۱۳۶۷): ولایة الأمر فی عصر الغیبة (حائری، ۱۴۱۴): ولایت فقیه در حکومت اسلام (حسینی تهرانی، ۱۴۱۴): نظریه سیاسی اسلام (مصباح یزدی، ۱۳۹۱): حکمت حکومت فقیه (ممدوحی کرمانشاهی، ۱۳۸۵).
۵. «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَأَقَعَةُ فَأَرْجِعُوا فِيهَا إِلَيَّ رُوَاةَ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ».

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آیتی، عبدالقیوم (۱۳۹۹). «واکوی و تحلیل ساختار نظام سیاسی گروه طالبان»، در: زبان و فرهنگ ملل، س ۳، ش ۱، ص ۲۸۹-۳۱۵.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن (بی تا). مقدمه، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران: علمی فرهنگی.
۴. ابن فارس، احمد (بی تا). معجم مقاییس اللغة، بیروت: دار الفکر.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۶. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵). کتاب القضاء والشهادات، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم مرتضی انصاری.
۷. باقری، اسماعیل (۱۴۰۲). «نگاهی به ساختار حکومتی طالبان کنونی»، در: مطالعات راهبردی جهان اسلام، ش ۹۵، ص ۱۰۳-۱۳۴.
۸. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۰۲). فتوح البلدان، بیروت: دار الفکر.
۹. بن بیه، عبدالله (۲۰۱۵). فقه الدولة فی الإسلام، قطر: مرکز سیاست و قانون اسلامی.
۱۰. جمشیدی مهر، پرویز؛ بهرامی، حمزه علی (۱۴۰۲). «مقایسه تحلیلی اندیشه سیاسی شیعه و سلفی با تمرکز بر مدل ولایت فقیه و مدل امارت اسلامی طالبان»، در: اندیشه سیاسی در اسلام، ش ۳۵، ص ۳۳-۶۲.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، قم: اسراء.
۱۲. حاج حسینیان، مسعود (۱۴۰۱). «مشروعیت حکومت اسلامی از منظر تشیع و اهل سنت»، در: فقه و تاریخ تمدن، س ۸، ش ۴، ص ۴۵-۵۸.
۱۳. حائری، سید کاظم (۱۴۱۴). ولایة الأمر فی عصر الغیبة، قم: مجمع فکر اسلامی.
۱۴. حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۱۴). ولایت فقیه در حکومت اسلام، مشهد: علامه طباطبایی.
۱۵. حسینی زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴). تاج العروس، بیروت: دار الهدایة.
۱۶. حقانی، عبد الحکیم (۱۴۰۱). الامارة الاسلامیة و نظامها، قندهار: دار العلوم الشرعیة.
۱۷. حلّی، ابن ادريس (۱۴۱۰). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۸. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰). المختلف الشیعة فی احکام الشریعة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۹. حلّی، نجم الدین (۱۴۱۷). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، قم: اسماعیلیان.
۲۰. خمینی، سید روح الله (۱۳۴۸). ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۲۱. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹/۱۴۲۱). کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۲. داودی، مانده؛ برزگر، کیهان؛ کیانی، داود (۱۴۰۲). «قدرت‌یابی طالبان و رویکرد جمهوری اسلامی ایران»، در: مطالعات بنیادین و کاربردی جهان اسلام، ش ۱۶، ص ۱۳۹-۱۶۱.
۲۳. دهخدا، علی‌اکبر (بی‌تا). لغت‌نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی‌تا). مفردات الفاظ القرآن، قم: دارالعلم.
۲۵. رضا، محمد رشید (۱۳۷۴). تفسیر المنار، بیروت: دار المعرفة.
۲۶. رها، محمود (بی‌تا). بازگشت به تاریکی، کابل: مرکز مطالعات راهبردی.
۲۷. زحیلی، وهبه (بی‌تا). الفقه الاسلامی و أدلته، دمشق: دار الفکر.
۲۸. زهری، خالد (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی خلافت در فقه سیاسی اهل سنت با نظریه ولایت فقیه از نگاه شیعه»، در: مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)، ش ۲۷، ص ۳۴-۵۶.
۲۹. ساوه درودی، مصطفی (۱۴۰۰). «ظهور مجدد طالبان و تأثیر آن بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران: تهدید یا فرصت»، در: مطالعات دولت‌پژوهی در جمهوری اسلامی ایران، س ۷، ش ۳، ص ۱۴۵-۱۷۰.
۳۰. سبحانی، جعفر (۱۳۸۵). ولایت تکوینی و تشریحی از دیدگاه علم و فلسفه، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۳۱. سرافراز، رضا (۱۳۹۷). جنبش طالبان از ظهور تا افول، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۲. شفیعی سروستانی، اسماعیل؛ بطحایی، سید یحیی؛ اسماعیلی، بشیر (۱۴۰۳). «بررسی گفتمان طالبان در امارت اسلامی افغانستان و پیامدهای آن برای حکمرانی در ایران»، در: رهیافت انقلاب اسلامی، ش ۶۷، ص ۳۲۵-۳۴۸.
۳۳. شیرازی، سید محمد (بی‌تا). نقش مدیریت در پیشرفت ملت‌ها، بیروت: دار الهادی.
۳۴. قاضی عبد الجبار، عبد الجبار بن احمد (۱۹۵۸). المغنی فی أبواب التوحید والعدل، قاهره: دار الفکر العربی.
۳۵. قرشی، علی‌اکبر (بی‌تا). قاموس قرآن، قم: دار الکتب الإسلامیة.
۳۶. قرضایی، یوسف (۲۰۰۵). من فقه الدولة فی الإسلام، قاهره: دار الشروق.
۳۷. قمی، میرزا ابوالقاسم (بی‌تا). قوانین الاصول، قم: آل البيت (ع).
۳۸. کلانتری، ابراهیم؛ آل‌نبی، سید محسن (۱۳۹۷). «بررسی تطبیقی نظریه ولایت فقیه از نگاه شیعه و اهل سنت»، در: پژوهش‌های انقلاب اسلامی، دوره ۷، ش ۳ (۲۶)، ص ۱۴۳-۱۶۶.
۳۹. ماوردی، علی بن محمد (۱۴۰۶). الاحکام السلطانیة، بیروت: دار الفکر.

۴۰. مسجدجامعی، سید محمد (۱۴۰۱). افغانستان و طالبان جدید، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). نگاهی گذرا به ولایت فقیه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی (بی‌تا). نظریه سیاسی اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، تهران: صدرا.
۴۴. مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۲). المقنعة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۵. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۶. نراقی، احمد (۱۴۱۷). عوائد الایام، قم: دار الاحیاء.
۴۷. همتی، حسین (۱۴۰۳). «سیر تحولات طالبان: بررسی تطبیقی رویکرد طالبان از ۱۹۹۴ تا ۲۰۲۱»، در: دانش‌نامه علوم سیاسی، س ۵، ش ۱۴، ص ۲-۳۳.
۴۸. صادقی، هادی. (۱۳۸۲ ه.ش). درآمدی بر کلام جدید. تهران: انتشارات کتاب طه.
۴۹. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۹۹ ه.ق). اساس البلاغه. بیروت لبنان: انتشارات دار صادر.
۵۰. جمعی از پژوهشگران، زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی، موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت ع، قم، مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۵۱. ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۳، الکافی فی الفقه، کتابخانه امیرالمومنین اصفهان.
۵۲. حلی، نجم‌الدین (۱۴۰۹). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، قم: اسماعیلیان.
۵۳. عاملی، علی بن حسین (محقق کرکی)، رسائل المحقق کرکی، قم، بی‌نا، ۱۴۰۹ق.
۵۴. ابن تیمیه، ۱۴۰۶، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة والقدریة، دارالکتب العلمیة - بیروت.
۵۵. غزالی، ۱۴۰۵، احیاء العلوم، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۵۶. اشعری، ۱۴۱۱، مقالات الاسلامیین، المكتبة العصرية، بیروت.
۵۷. ابن حجر، بی‌تا، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، چاپ دارالسلام.
۵۸. خمینی، ولایت فقیه، موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ۱۳۷۷.
۵۹. طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۷ق، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، الطبعة الخامسة.
۶۰. فخر رازی، ۱۰۴۱، تفسیر کبیر، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۶۱. ماتریدی، ۱۴۱۷، التوحید، دارالکتب العلمیه بیروت.
۶۲. حسن الترابی، ۱۹۹۰، الشوری و الیمنقراطیه، بیروت
۶۳. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.