

Historical review and criticism of the legitimacy of "Maghtlib's sovereignty" in Abdul Hakim Haqqani's thought

Gurbanali Saberi, ¹ 

1. PhD contemporary history of the Islamic world, Complex of Islamic History and Civilization,
Al-Mustafa Al-Alamiya Society, Afghanistan.

E-mail: gurbanali_saberi@miu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2023-12-10

Received in revised form
2024-06-08

Accepted 2024-07-12

Available online 21 July
2026

Keywords:

criticism,
legitimacy,
sovereignty,
conquest and thought.

ABSTRACT

The statement of the issue has answered the basic question that why Haqqani has made Moghtlhigh rule one of the modern versions of Salafism at such a historical moment, claiming the manifesto and charter of the Islamic Emirate, in the pluralist and multi-voiced society of Afghanistan? The findings can be proven in the hypothesis that Haqqani's reference to those old Sunni sources that are related to a period of the Islamic period without its temporal and spatial conditions, is the basis of the legitimacy of the government in Haqqani's thought and ethnic nervousness. While these foundations were not the responsibility of the society in the past, they will not be in the present or the future. As a result of the "overpowering rule", except for the crisis of legitimacy and anti-civility, without referring to the people, it has lacked any function in internal and external legitimacy.

Cite this article: Saberi, Ali. (2025). Historical review and criticism of the legitimacy of "Maghtlib's sovereignty" in Abdul Hakim Haqqani's thought. *Historical Studies of the Islamic World*, 14 (37), 28-56.

[http://doi.org/ 10.22034/MTE.2025.16981.1759](http://doi.org/10.22034/MTE.2025.16981.1759)



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

[http://doi.org/ 10.22034/MTE.2025.16981.1759](http://doi.org/10.22034/MTE.2025.16981.1759)

بررسی و نقد تاریخی مشروعیت «حاکمیت متغلب» در اندیشه

عبدالحکیم حقانی

قربانعلی صابری^۱ ✉

۱. دکتری تاریخ معاصر جهان اسلام، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، افغانستان. رایانامه:

gurbanali_saberi@miu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

پژوهش حاضر در نقد اندیشه عبدالحکیم حقانی براساس مبانی مشروعیت «حاکمیت متغلب»، یکی از موضوعات مطرح شده در اثری به نام «الامارت الاسلامیه و نظامها» می‌باشد، بوده است. این اندیشه در سال‌های دهه نود میلادی که از طریق پاکستان سازماندهی گردید و حال که ساختار سیاسی افغانستان را در یک تعامل مرموز با آمریکا در دست گرفته، قائل به مشروعیت حاکمیت متغلب دینی شده است. بیان مسأله به این پرسش اساسی پاسخ داده است که چرا حقانی حاکمیت متغلب را یکی از نسخه‌های سلفیت‌نویں در چنین مقطع تاریخی، مدعی مانیفست و منشور امارت اسلامی، در جامعه تکثرگرا و چند صدای افغانستان قرار داده است؟ یافته‌ها در فرضیه قابل اثبات این است که مراجعه حقانی به آن دسته از منابع قدیم اهل سنت که مربوط به یک مقطع دوره اسلامی بوده بدون شرایط زمانی و مکانی آن، مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه حقانی و عصبیت قومی قرار گرفته است. در حالی که این مبانی در گذشته پاسخ‌گویی جامعه نبوده، حال و آینده نخواهد بود. در نتیجه «حاکمیت متغلب»، به جز بحران مشروعیت و ضد مدنیت بدون مراجعه به مردم فاقد هرگونه کارکرد در مشروعیت داخلی و بیرونی بوده است.

نوع مقاله: علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۳۰

کلیدواژه‌ها:

نقد،

مشروعیت،

حاکمیت،

تغلب و اندیشه.

استناد: صابری، قربانعلی (۱۴۰۵). بررسی و نقد تاریخی مشروعیت «حاکمیت متغلب» در اندیشه عبدالحکیم حقانی. *مطالعات تاریخی جهان اسلام*، ۱۴

<http://doi.org/10.22034/MTE.2025.16981.1759>

(۳۷)، ۵۶-۲۸



© نویسنده.

ناشر: جامعه المصطفی (ص) العالمیه.

مقدمه

عبدالحکیم حقانی متولد ۱۳۷۶ق- ۱۹۶۵ میلادی، از قبیله‌ای منسوب به اسحاق زی، ولایت قندهار، فارغ تحصیل دارالعلوم حقانیه، پیشاور پاکستان در ۱۹۸۰ میلادی با مدیریت مولانا سمیع الحق، پدر معنوی طالبان می‌باشد (عبدالحکیم حقانی، ۱۴۴۳ق، ۱۰).

۱. تحصیلات و اساتید

آنچه به اختصار بیان می‌گردد؛ عبدالحکیم حقانی، در ابتدا مباحث مقدماتی دینی را نزد پدرش و شیخ عبیدالله آخوندزاده تا سال‌های ۱۳۹۶ق- ۱۹۷۶ میلادی، در ولایت قندهار و زابل افغانستان فرا گرفته است. بعد از آن در فاصله سال‌های ۱۳۹۷ق- ۱۹۹۷ میلادی تا ۱۴۰۰ق- ۱۹۸۰ میلادی، وارد «دارالعلوم حقانیه» در «اکوره ختک» از مربوطات پیشاور پاکستان گردیده است. در این مدت بخشی از کتابهای «جامع ترمزی» «تفسیر جلالین» «صحیح مسلم و بخاری» «سنن ابوداود» «شرح معانی الآثار» از طحاوی و «مشکات المصابیح» را نزد اساتید و بزرگان مدرسه دینی جهادی «دارالعلوم حقانیه» مانند: شیخ عبدالحق، شیخ مفتی محمد فرید، عبدالحلیم زروبوی، محمد علی سواتی، شیخ جان محمد و مولانا سمیع الحق پدر معنوی طالبان، آموخته و فارغ تحصیل گردیده است (همان، ۱۰-۱۱).

۲. آثار و تألیفات

عبدالحکیم حقانی پس از فروپاشی طالبان توسط «آمریکا» و «ناتو» در ۲۰۰۱، که قبلاً «رئیس اداره عالی برای محاکم امارت اسلامی افغانستان» را به عهده داشته است، به پاکستان برگشته و مدرسه علمیه دارالعلوم الشرعیه را در سال ۱۴۲۴ق- ۲۰۰۳ میلادی در اسحاق آباد کویته تأسیس نموده و به تدریس احادیث پرداخته و مسئولیت امام جماعت را نیز به عهده داشته است. در فاصله دو دهه ۲۰۰۱-۲۰۲۱، جمهوریت در افغانستان، عبدالحکیم حقانی در پاکستان به تألیفاتی پرداخته که عمدتاً توضیح و حاشیه در آثار دیگران بوده است نه یک تحقیق و موضوع مستقل علمی که در برخی آنها پرداخته خواهد شد:

- ۱- «زادالمحتاج فی تحقیق المنهاج» توضیح جلد اول «منهاج السنن شرح جامع السنن» نوشته مفتی محمد فرید استادش می‌باشد.
- ۲- «الزاد الشرعی فی توضیح جامع الترمزی» توضیح جلد دوم (منهاج السنن شرح جامع السنن) می‌باشد.

۳- «زادالمحافل فی شرح المحافل» شرح «شمائل پیامبر» از امام ترمزی می‌باشد.

۴- «روضة القضاء» که مربوط به چند قواعد قضایی می‌باشد.

- ۵- «تتمه النظام فی تاریخ القضاء فی الاسلام».
- ۶- «تحقیق معین القضاة والمفتین».
- ۷- «مناقب الائمة الستة» (ابوحنیفه، مالک، شافعی، احمد حنبل، ابویوسف و محمد شیبانی).
- ۸- «رساله فی آداب المعلم و المتعلم».
- ۹- «رساله فی آداب الأكل والشرب».
- ۱۰- «الامارت الاسلامیه و نظامها» که در این تحقیق مورد نقد قرار گرفته است (همان، ۱۲-۱۵).

۳. جایگاه سیاسی

عبدالحکیم حقانی پس از خروج نیروهای شوروی از افغانستان در ۱۹۸۹، از پاکستان به افغانستان برگشته و در برخی مدارس دینی ولایت‌های قندهار و هلمند و مناطقی از بلوچستان، جذب شاگرد و تدریس علوم دینی و حدیثی با محتوای جهادی داشته است. ایشان در تجربه نخست طالبان به رهبری «ملا محمد عمر» در سال‌های ۱۹۹۶ تا ۲۰۰۱، به مدت سه سال تدریس با موضوع «حرکت انقلاب اسلامی افغانستان» (همان، ۱۲)، نقش مهمی در جذب افراد و طلاب دینی برای سرنگونی دولت مجاهدین به رهبری برهان الدین ربانی داشته است. در تجربه دوم ۲۰۲۱، امارت طالبانیزم در اندیشه حقانی، به رهبری «ملا هبت الله آخوند زاده» که افغانستان در یک تعامل مرموز با آمریکا در دوحه قطر به طالبان تحویل داده شد، عبدالحکیم حقانی سمت قاضی القضاة «امارت اسلامی» را به عهده دارد.

۴. جایگاه اجتماعی

اندیشه عبدالحکیم حقانی در «الامارت الاسلامیه و نظامها» به عنوان مانیفست و منشور طالبانیزم در تجربه سه سال امارت طالبان در افغانستان ثابت نموده که این اندیشه فاقد مشروعیت و پایگاه اجتماعی می‌باشد. منشوری به نام «امر به معروف و نهی از منکر»، منسوب به «ملا هبت الله آخوند زاده» رهبر و «امیرالمومنین» طالبان، که معلوم نیست وجود خارجی دارد یا نه، برگرفته از کتاب «الامارت الاسلامیه و نظامها» می‌باشد که حتی در این منشور صدای زن را عورت میداند.

تحقیقات میدانی نشان داده است که به لحاظ تأثیرگذاری و تأثیر پذیری، این اندیشه تلاش نموده که ایدئولوژی طالبانیزم را در جامعه تکثرگرایی افغانستان تحمیل نماید. این اندیشه با بستن

مکاتب و دانشگاه، هزار مدرسه دینی و استخدام صد هزار استاد و با جذب ۶۱۷ / ۶۷۸ شاگرد مرد و ۲/۲۵۰۰۰ شاگرد زن، نزدیک به یک میلیون جذب شاگرد، برای طالبانیزه شدن و فرهنگ جهادی در جامعه تحمیل نموده است. این اندیشه و تفکر نه تنها گریبان داخلی را فرا گرفته بلکه با حضور ۲۳ گروه افراطی و تروریستی در زیر حاکمیت طالبان، منطقه و نظام بین الملل را نیز تهدید می کند.

الف) کلیات و مباحث نظری

افغانستان در چند دهه اخیر، دو ساختار ایدئولوژیک را تجربه نمود، یکی رژیم چپ‌گرای کمونیستی با ایدئولوژی مارکسیستی و دیگری رژیم راست‌گرای افراطی با ایدئولوژی اسلام سلفی، که هر دو ساختار، ضد دولت‌سازی و ملت‌سازی در این کشور بوده است. ملت افغانستان نیز در دو مقطع زمانی، در قبال این دو ساختار افراطی هزینه‌ای زیادی را متحمل شده است. هرچند ایدئولوژی‌های چپ و راست افراطی با رویکرد فاشیسم قومی - مذهبی در افغانستان قادر به دولت‌سازی و ملت‌سازی نبوده و در یک مقطعی فروپاشیده و در عین حال بدترین تجربه را داشته است.

یکی از بدترین تجربه آن تعامل دوحه بود که ماهیت و تحویل قدرت در افغانستان را ساده سازی کرد و بار دیگر امارت طالبانیزم در اندیشه عبدالحکیم حقانی الزامات داخلی و خارجی را نادیده گرفت، تا جای که این اندیشه قرائت و رفتارشان را جزئی از دین دانستند. بدین جهت در بررسی و نقد تاریخی مشروعیت «حاکمیت متغلب»، از مباحث نظری دیدگاه اندیشمندان اهل سنت استفاده خواهد شد. تحلیل و تطبیق آن، در اندیشه عبدالحکیم حقانی مورد واکاوی و نقد قرار خواهد گرفت.

اصولی که در باره خلافت از طرف فقها و متکلمین اندیشمندان اهل سنت، خاصه از قرن چهارم به بعد بیان شده حاصل سازش شریعت و واقعیت سیاسی زندگی مسلمانان است. اما آنان به دلیل اینکه خلافت را در زمره مصالح عامه می‌شمردند، پروایی از آن نداشتند که در وضع و بیان اصول خلافت رویدادهای تاریخ اسلام را ملاک و راهنمای خویش قرار دهند و آن اصول را با تحولات سیاسی و اجتماعی زندگی مسلمانان هماهنگ سازند.

از این رو دآوری درست در باره عقاید و آراء متفکران اهل سنت فقط در صورتی ممکن است که خصوصیات سیاسی و تاریخی دوره زندگی این متفکران را از نظر دور نداریم و به خصوص از دریچه قدرت و اعتبار خلفای همزمان شان غافل نشویم (حمید عنایت، ۱۳۷۷-۱۴۷). پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان دیدگاه علما و اندیشمندان گذشته را در «حاکمیت متغلب» با توجه به شرایط زمانی و مکانی که با حکومت‌های وقت داشته، مبنای مشروعیت حکومت در

اندیشه حقانی قرار داد؟ اگر فرضیه این باشد که ما هیچ دلیلی قرآنی و روایی در نوعیت نظام و حکومت اسلامی نداریم و همه اجماع دارند که بعد از رحلت پیامبرگرامی اسلام، حکومت به مسلمانان واگذار شده است چه الزامی وجود دارد که ما به اجتهاد شخصی علمای درباری سده‌های چهارم و پنجم ملتزم باشیم؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان فرایند نحوه تعامل این اندیشمندان را با حاکمان وقت‌شان مورد بررسی قرار داد.

نخستین فقیه که در باره خلافت به تفصیل و دقت سخن گفته ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی متوفای (۴۵۰ ق) است (یوسف ابیش، و، ۲۰۰۰-۱۱۹). وی که «معاصر و خدمت‌گزار خلفایی عباسی ثانی» (القادر و المقتدی) بود (الماوردی، ۲۰۰۱-۱۴)، با غنیمت شمردن این فرصت کتاب معروف خود را بنام الاحکام السلطانیة به رشته تحریر در آورد. ماوردی در این کتاب کوشیده است تا از یک طرف وظایف و اختیارات خلیفه و جزئیات روابط او را با اطباع خویش، آنچنان که مقتضی موازین شریعت اسلامی است شرح دهد و به وجوب احترام به خلیفه و پیروی از او را نسبت «به حق اطاعت و حق نصرت» آگاه گرداند (الماوردی، همان، ۶۴). و از طرف دیگر انحطاط وضعیت دستگاه خلافت را به نحوی توجیه کند و آن را تابع قواعد و ضوابط معینی درآورد. ماوردی بحث خود را در باره خلافت با اثبات لزوم آن آغاز می‌کند و می‌گوید: «امامت برای آن برقرار شده است تا به نیابت از طرف مقام نبوت دین را حفظ کند و امور جهان را سامان دهد» (الماوردی، همان، ۴۰). در مورد این پرسش که آیا امامت یا خلافت را باید به حکم عقل لازم دانست و از آن اطاعت کرد یا به حکم شرع، ماوردی در رد قول معتزله و استناد به این آیه و حدیث^۱ حکم شرع را معتبر می‌شمرد:

محمد غزالی متوفای (۵۰۵ ق) (یوسف ابیش، و، ۲۰۰۰-۲۳۲). تا زمانی که زندگی گوشه نشینی اختیار نکرده بود با خلفا و سلاطین روابط نزدیک داشت. غزالی از المستظهر عباسی این گونه تمجید می‌کند و یک بابی را در این موضوع اختصاص می‌دهد: «الباب التاسع، فی اقامه البراهین الشرعیة علی ان الامام القائم بالحق الواجب علی الخلق طاعته فی عصرنا هذا هو الامام المستظهر بالله حرس الله ظلالة». (محمد غزالی، ۱۴۲۳-۱۶۹-۱۹۴). چنانکه به فرمان خلیفه عباسی المستظهر رساله خود را به نام «المستظهری» در شرح مسأله خلافت نوشت و از المستظهر عباسی به «خلیفه الله علی الخلق، و أن اطاعته علی كافة الخلق فرض» یاد

۱ - «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» نساء ۵۹. «من اطاعنی فقد اطاع الله و من عصانی فقد عصی

الله، و من یطیع الامیر فقد اطاعنی و من یعص الامیر فقد عصانی». الماوردی، رائد الفکر السیاسی الاسلامی، ص ۶۴

می‌کند (یوسف ابیش، و، ۲۰۰۰-۲۴۳).

و گذشته از نظام الملک با سلاطین سلجوقی نیز دوستی و همکاری داشت (عادل فتحی، ۲۰۰۲-۲۳۱). این راهی بود که قبلاً ماوردی نخستین گام را در آن برداشته بود، ولی غزالی از او فراتر رفت و اصول پیشینیان و احکام شریعت را در مورد خلافت به شکلی که اهل سنت تدوین کرده بودند به پاس مقتضیات سیاسی جرح و تعدیل داد. غزالی دو کتاب دیگر یعنی «الاقتصاد فی الاعتقاد» و «احیاء علوم الدین» از سیاست و خلافت سخن رانده است، ولی گفته‌های او در این سه کتاب با یکدیگر هماهنگی ندارد و گاهی تناقض‌هایی در میان آنها دیده می‌شود.^۱ غزالی مانند ماوردی خلافت را به حکم شرع و نه عقل (معتزله) ضروری و لازم می‌شمرد (یوسف ابیش، و، ۲۰۰۰-۲۸۶). و اجتهداش را نسبت به حال حاکمیت موجود و خلیفه وقت تطبیق می‌نمود.

با عقاید بدرالدین ابن جماعه متوفای (۷۳۳ ق) (عادل فتحی، ۲۰۰۲-۲۲۱) هم عصر ابن تیمیه متوفای (۷۲۸ ق) (همان، ۹۸) به مرحله‌ای از تطور عقاید سیاسی ابن اندیشمندان می‌رسیم که در آن احکام شریعت برای انطباق با مقتضیات محیط به منتهی درجه، جرح و تعدیل یافته و بلکه مسخ شده است. ابن جماعه، سه بدعت مهم آورده است: نخست آنکه در کتاب خود کرارا لفظ سلطان و امام یا خلیفه را به طور مترادف ذکر کرده و البته منظورش در این مورد آن بوده که قدرت مادی و معنوی سلطان را در عرض خلیفه یا لا اقل قائم مقام او بشمارد.

دوم، آنکه عهد را که یکی از شرایط مهم انتخاب خلفا بوده غیر ضروری دانسته و عقیده داشته است که صرف بیعت در این حال نه فقط اهل حل و عقد بلکه تمامی جامعه مسلمانان را به پیروی از خلیفه متعهد می‌کند. سوم، آنکه معتقد بوده است که اگر کسی دارای نیرو و وسیله کافی برای حکومت باشد و برای احراز مقام امامت قیام کند و بر مخالفان چیره شود باید خلافت او را مشروع دانست، خواه جز او خلیفه‌ای دیگر بر سرکار بوده باشد و خواه نباشد.

او به نفی نقش مردم در مقابله با حاکم جائر به دلیل هرج و مرج، بر حدیثی اشاره کرده است که: «۴۱ سال حکومت امام جائر از ساعتی هرج و مرج ناشی از نبود حکومت، برتر دانسته شده است»، (لمبتون، آی. اس. کی. ۱۳۷۴-۲۴۵). که در این اندیشه مجرد زور، قهر و صاحب الشوکه می‌تواند مجوز خلافت به شمار آید (حمید عنایت، ۱۳۶۲-۱۶۲). از نظر ابن تیمیه، بیعت صرفاً بدین معنی است که حکام، به فضل شوکتی که بدست می‌آورد قادر به اداره امور مسلمین

۱- شاید بحران سیاسی-اجتماعی عصر غزالی سبب شده است که اخلاق و رفتار غزالی را فاقد یک دستی و اصالت می‌دانند. تا جاییکه ابن رشد، فیلسوف اندلسی گفته: «غزالی با اشعری، اشعری است و با صوفی، صوفی است و با فلاسفه، فیلسوف است» محمدبن رشد، فصل المقال، فی مابین الحکمه و الشریعه من الاتصال، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸، ص ۶۸.

هستند؛ حال آنکه دیگران نیستند. منظورش از دیگران این است که واقع‌گرائی سنی که مشروعیت حاکمان قدرتمند را جهت نظم و امنیت می‌پذیرد بر آرمانخواهی شیعی ترجیح دارد (همان، ۷۳). این اولین نکته‌ای است که در اندیشه ابن تیمیه جلب نظر می‌کند، روحیه ستیزه‌گری اوست.

در دیدگاه ابن تیمیه، «امیر، امام یا خلیفه کسی است که قدرت بر آوردن هدف رهبریش را دارا است. همان طور که یک امام جماعت کسی است که نماز را برای خود و دیگران بر پا می‌دارد و دیگران (مأمومین) از او پیروی می‌کنند» (ابن تیمیه، ۱۹۶۲ - ۳۷۹ - ۳۸۵). از آنجا که وضعیت موجود و اصل امنیت در نظریه اندیشمندان اهل سنت مهم می‌باشند، اولین کسی که نظریه استیلاء را مطرح نموده ابن جماعه بوده است که مانند غزالی و ابن تیمیه، مسلمین را به نام حفظ نظم و وحدت سیاسی جامعه خود، به تحمل ظلم فرمان‌روایان دعوت می‌کند، ولی این نکته که مسلمانان علیرغم اطاعت از فرمان‌روایان خود، سرانجام نتوانستند از تباهی و تجزیه اجتماع خویش جلوگیری کنند خود قوی‌ترین حجت در ابطال رأی اوست.

تا این که در اواخر قرن پنجم هجری قوای خلافت عباسیان رو به تحلیل رفت و اعراب همزمان با حمله مغولان برای همیشه با خلافت خداحافظی کردند و انتقال آن به سرزمین قسطنطنیه در اندیشه ترکها شکل گرفت.^۱ بدون این که در این مقطع به قریشی بودن آن که یکی از ابزار انحصار قدرت و جانشینی خلافت را که خلیفه اول در مقابل انصار «اوس» و «خزرج» استدلال می‌کردند، اهمیتی قائل شود. چنانچه ابن خلدون در بحث خلافت می‌گوید: «خلافت قریش و خلفای راشدین منبعث از عصیت بود، و نه امر الهی»، (ابن خلدون، ۱۳۸۵ - ۳۶۵) پرسش مهمی را به مشروعیت موضوع خلافت به وجود آورده است.

بنابراین فقه سیاسی اهل سنت در ابتدا به شکل آرمانی آن، در قالب «نظام سیاسی خلافت» شکل گرفت و خلافت عموماً در اندیشه سیاسی اهل سنت، بعد از پیامبرگرمی اسلام (ص) در حراست دین و دنیاست. «مدار امامت را حفظ حوزه اسلام» و «حفظ بیضه اسلام» میدانند (فضل‌الله خنجی، ۱۳۶۲ - ۲۷۹). اما آنچه مهم است خنجی نظر به نظام موجود دارد نه نظام مطلوب. پس سلطان یا خلیفه از دیدگاه شریعت مسئول است، اما در قلمرو سیاست، «مستقل الحکم» است هرچند که از «اقامت احکام شرعی» دور افتاده باشد (همان، ۲۰۹).

خنجی، قیام علیه سلطان جائز را جایز نمی‌داند و از نظر سیاسی به نافذ بودن رأی و عمل او

^۱ - حسن ابراهیم حسن، بخشهای مختلف ج ۲، ۳ و ۴، کتاب «تاریخ سیاسی اسلام» (ترجمه ابوالقاسم پاینده) این روند را نشان می‌دهد. جلد اول در مورد خلافت امویان، جلد دوم و سوم، دوران خلافت مرحله (اول و دوم) عباسیان را در بحث گذاشته است.

حکم صادر می‌کند. حاصل سخن او این است که مردم به امام محتاج‌اند اگر فردی نباشد که در او همه شرایط امامت جمع شود، آن کس که به «استیلا» قدرت سیاسی را به دست گیرد، او «سلطان باشد» (همان، ۷۸) امام است. بدین ترتیب، فقیهان اهل سنت به جز اصلاح طلبان، نه تنها به جدای دین و سیاست نمی‌اندیشند، بلکه آن دو را همزاد و قرین هم می‌دانند و به لحاظ اجرای شریعت است که ضرورت حکومت اسلامی را طرح می‌کنند. مکتب خلافت در طول تاریخ در بسیاری از نقاط جهان اسلام، حاکم بوده و اغلب فقهای متعلق به این نحله، همواره با حکومت‌های وقت، مناسبات و روابط نسبتاً خوبی داشته‌اند.

هرچند امام ابو حنیفه از پیشوایان اهل سنت، از موضع مرجعیت دینی وارد تشکیلات دولتی معاصر خویش نگردید؛ ولی از مساعدت فکری با آنها دریغ نمی‌کرد؛ به گونه‌ای که بسیاری از نظریات فقه سیاسی وی که بعدها شاگردانش جمع‌آوری کردند و شرح و بسط دادند، با همین انگیزه طرح و بیان شده بود. به ادعای ابوالاعلی مودودی، «ابوحنیفه نخستین کسی بود که کلام و فقه سیاسی را در اثر مشهور خویش، «الفقه الاکبر» به وضوح ثبت کرد» (مجید شریف میان، ۱۳۶۵-۱۲۹).

بعد از ابوحنیفه، شاگرد برجسته وی «ابویوسف» وارد دستگاه حکومتی گردید و بالاترین منصب قضایی، یعنی قاضی القضاتی را عهده دار شد. و از طرفی ابویوسف در قالب عملگرایی و پذیرش منصب قضای درصد بر آمد تا ضمن استقبال از شیوه تغلب به عنوان یکی از شیوه‌های انتخاب حاکم بر جامعه اسلامی بر توجیه مشروعیت حکومت اسلامی مبادرت کند. ایشان نخستین کتاب مستقل فقه سیاسی اهل سنت را در زمینه فقه الدوله تحت عنوان «الخراج» تألیف کرد. وی در مقدمه کتاب الخراج، به ذکر اصول و ضوابطی پرداخت که لازم است خلیفه بدان پایبند باشد. (قاضی ابویوسف، ۲۰۰۹-۵ و ۶).

کتاب «الخراج» برای هارون الرشید یکی از بزرگترین و مشهورترین خلفای عباسی تألیف شده است (یوسف قرضاوی، ۱۳۹۰-۱۱۴). ابویوسف در مشروعیت حکومت کوشید تا مشروعیت حکومت وقت (هارون) را در قالب سنت تحلیل کند و به همین دلیل ضمن مراجعه به آیات و روایات برآن است تا از سویی، ضمیر خلیفه را نسبت به بهره‌مندی از مشروعیت الهی آرام سازد و از دیگر سو، جامعه را نسبت به اطاعت از او ملتزم سازد. تا جای که به نقل از رسول خدا می‌آورد: «اسمعوا و اطیعوا، و ان استعمل علیکم عبد حبشی کان رأسه زبیه» هر گاه یک غلام حبشی بینی بریده بر شما حکم راند سخن او را بشنوید و از او اطاعت کنید (قاضی ابویوسف، ۲۰۰۹-۹). تلاش ابو یوسف، فتح بابی شد که دیگر اندیشمندان اهل سنت، مثل ماوردی و امام محمد غزالی تا زمان انقراض خلافت عباسی پیگیری شد و پس از آن از ناحیه کسانی چون ابن جماعه،

ابن تیمیه، خنجی و دیگران، در بحبوحه بحران های مشروعیت حکومت و با هدف باز سازی نظریه سیاسی اهل سنت امتداد یافت و مجموعه ای از اندیشه سیاسی اهل سنت را رقم زد.^۱

فرایند بحث نشان می دهد که به جز برخی اندیشمندان معاصر مانند عبده، قرضاوی و دیگران، فقهای قدیم اهل سنت با توجه به شرایط حاکم اجتهاد نموده و قائل به مشروعیت وضعیت موجود بوده اند، نه وضعیت مطلوب و این نوع مشروعیت نمی تواند الگویی مناسبی برای جهان اسلام و جامعه افغانستان باشد. ماوردی، نخستین عالم و نظریه پرداز که کتاب مستقل و جامع را در فقه سیاسی خلافت تألیف کرد تا فروپاشی خلافت عثمانی، مبنای مشروعیت نظام سیاسی و حق حاکمیت از نظر مکتب سیاسی خلافت، بیان شده و انتخاب خلیفه در جهان اهل سنت به چند طریق موضوعیت پیدا می کرد. یا با انتخاب مستقیم مردم و یا توسط توصیه خلیفه قبلی و یا بعضاً از طریق غلبه بر اوضاع جامعه و یا با انتخاب توسط شورای حل و عقد به نیابت از طرف مردم. خلافت جاری می گردید.

عرب بودن و قریشی بودن برای جانشینی پیامبر (ص) از عمده شرایطی بود که منشأ بسیاری از اختلاف سلاطین در صدر اسلام گردید که در قاموس فرق و مذاهب تجلی یافت. خلافت ترکان عثمانی که از طریق غلبه بر اوضاع به قدرت رسید به دلایل غیر قریشی و غیر عرب بودن با چالش جدی مواجه بود.

اما این سلسله با ۱۳۲ خلیفه و حکمران از ۱۲۹۹ تا ۱۹۲۲ میلادی به مدت شش قرن ردای خلافت را بر تن داشتند. با فروپاشی این سلسله در ۱۹۲۴ چندین دولت جدید از پیکره این امپراتوری خسته به وجود آمدند (محمد هادی فر، ۱۳۹۳/۱۲/۸). این فروپاشی که بیشترین جریانات نوگرایی و اصلاحات دینی را در جهان اسلام به دنبال داشت، بار دیگر نظریه احیایی «خلافت» در اندیشه «داعش» ۲۰۱۴ با مرکزیت موصل عراق شکل گرفت (قربانعلی صابری، بهار ۱۳۹۷). و مدل آن با اعاده «امارت طالبانیزم» در اندیشه عبدالحکیم حقانی ۲۰۲۱، با

۱ - افزون بر افراد گفته شده، می توان آیندگان بر ابویوسف را که با نگرشی حکومتی و ساختاری دست به نگارش زده اند: ۱. یحی بن آدم (م ۲۰۳ق) کتاب خراج ۲. عبدالله بن سلام (م ۲۲۴ق) کتاب اموال ۳. جهشیاری (م ۳۳۱ق) کتاب وزراء ۴. قدامه بن جعفر (م ۳۳۷ق) کتاب خراج ۵. ابوعمر الکندی (م ۳۵۰ق) کتاب ولاء ۶. هلال الصابی (م ۴۴۸ق) وزراء ۷. ابویعلی (م ۴۵۸ق) کتاب احکام السلطانیه ۸. ابن منجب صیرفی (م ۵۴۲ق) کتاب وزراء ۹. ابن قیم الجوزیه (م ۷۵۱ق) کتاب شرعیه ۱۰. ابن خلدون (م ۸۰۸ق) کتاب مقدمه (علی اکبر علیخانی و همکاران، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، ج ۱، تهران: ۱۳۹۰، ص ۱۳۷ - ۱۳۸).

مرکزیت قندهار بار دیگر در افغانستان تجربه گردید. این در حالی است که در رفتارهای آنان کمتر شباهت‌هایی به سلف دیده می‌شود و در عین حال هیچ گونه شباهت و قرابتی بین جامعه نخستین و جوامع کنونی مشاهده نمی‌شود.

این تفکر، اندیشه و ایدئولوژی در یک تضاد فکری قرار دارد که با ابزار مدرن زندگی می‌کند اما تفکر مدرن‌ته و مقتضیات را در جامعه کنونی غیر مشروع می‌داند. به نظر می‌رسد این دو اندیشه در حل تضاد فکری‌شان در موضوع «مواد مخدر» و «انتحار جامعه» معتقدند که هدف وسیله را توجیه می‌کند. تنها تفاوتی که به لحاظ نظری وجود دارد، در توسعه و عدم توسعه است نه در ایدئولوژی. به دلیل اینکه اندیشه حقانی و طالبانیزم در تعامل با آمریکا، بخش از قلمرو خلافت داعش را اشغال نموده و داعش چنین حکومت‌های را محلی دانسته، غیر مشروع می‌داند. هرچند در حال حاضر مرکزیت «داعش» در موصل عراق فروپاشیده اما این تئوری همچنان در اندیشه‌ای داعش به نام «خراسان» باقی است.

با توجه به پیشینه اندیشمندان اهل سنت در مشروعیت حکومت اسلامی این پرسش اساسی را در مورد اندیشه‌ای حقانی ایجاد می‌کند که مشروعیت امارت درون گروهی با چنین خشونت‌ی از طرف یک گروه افراطی و بدون پایگاه مردمی چگونه می‌تواند قابل تحقق باشد؟ و بر فرض تحقق آن، آیا جامعه افغانستان پتانسیل چنین طرحی را دارد؟ مواردی است که این اندیشه با چالش‌های عمده داخلی و بیرونی مواجه هستند. آن وقت به پرسش دیگری مواجه می‌شویم که اندیشه عبدالحکیم حقانی، با کدام یک از نظرات اندیشمندان اهل سنت در مشروعیت امارت قابل تطبیق می‌باشد؟.

هرچند از نظر مفهومی «امارت» مدلی از نظام سیاسی است که می‌تواند چهره دیگری برای خلافت باشد. اما مباحث مهم و اساسی که شالوده‌ای فکری و سیاسی حقانی را تشکیل می‌دهد در چند محور اساسی مورد نقد و بررسی قرار خواهند گرفت. با توجه به تحلیل داده‌ها و نظریه «حاکمیت متغلب»، که یکی از مبانی مشروعیت حکومت اسلامی یا خلافت می‌باشد در تجربه اندیشه حقانی بدون هیچ کارکردی، ناسیونالیسم قومی یا عصبیت را تقویت و در مشروعیت امارت مورد نقد قرار خواهد گرفت.

در تجربه افغانستان زمانی این مفهوم، در اندیشه فکری و مدل نظام اداری قبیله‌ای و قومی حقانی یا طالبانیزم مطرح گردید که در یک مقطعی به علت موفقیت چشم‌گیرش در تصرف بخش بزرگی از کشور از دست مجاهدین، در مدت بسیار کوتاه توجه رسانه‌ها را جلب کرد. «با تصرف کابل در ۱۹۹۶، اعدام فوری نجیب‌الله و انکار آشکار حق تحصیل و اشتغال برای زنان و اعمال

مقررات بسیار محافظه کارانه‌ای برای پوشش مردم خبرساز شد و تصویرهای کوبنده و دراماتیکی به جهان عرضه کرد» (پیترمارسدن، ۱۳۸۸-۱۶۶). این حرکت شوک بزرگی را در جامعه وارد نمود که در عصر علم، عقلانیت و تکنولوژی مخصوصا در تاریخ معاصر افغانستان تجربه نشده بود. هرچند در ایجاد این پدیده نقش پاکستان و برخی اندیشه‌های فکری گروه‌های جهادی را در بستر سازی این اندیشه نمی‌توان نادیده گرفت، اما آنچه در این بحث مهم است نقد نظریه «حاکمیت متغلب»، اهل «حل‌و‌عقد» و «شورا» به عنوان مبانی مشروعیت خلافت در دیدگاه اندیشمندان معاصر اهل سنت می‌باشد. آن وقت مشروعیت «امارت» در اندیشه حقانی متنفذ خواهد بود.

یکی از بدعت‌هایی فاحشی که عبدالحکیم حقانی مرتکب شده در جامعه تکثرگرایی افغانستان «امارت» را یکی از قواعد دین قرار داده و به امارت طالبانیزم مشروعیت دینی قائل شده است. در حالی که فقهاء طرق مختلفی را برای مشروعیت خلافت یا حکومت اسلامی مطرح و انتخاب حاکم اسلامی را به جامعه واگذار نموده است. اما مشکلی که وجود دارد در نحوه انتخاب است که عملا جامعه در آن نقشی ندارد، چنانچه نظریه «استیلا»، «حل‌و‌عقد» و «شورا» در فرایند تاریخی خودش، صرفا توجیه وضعیت موجود در مشروعیت خلیفه یا حاکم اسلامی بوده است نه یک اصل برگرفته از دین که مسلمانان به آن عمل نمایند. با توجه به طرح و مباحث نظری اندیشمندان اهل سنت، پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان مبانی مشروعیت را در اندیشه حقانی مورد نقد قرار داد؟

فرضیه قابل اثبات این است که اندیشه حقانی در نظریه استیلاء، قابل تحلیل می‌باشد که در مورد آن خواهیم پرداخت و سایر دیدگاه‌ها در اولویت قرار ندارد. این نظریه به لحاظ کاربردی، چالش برانگیزترین نظریه‌ای است که در اندیشه‌ای علمای قدیم و افراطی به اصل امنیت بر می‌گردد و به لحاظ ضرورت، یکی از ادله مشروعیت خلافت مطرح بوده است. اندیشه حقانی نیز با همین ابزار، از طریق غلبه بر اوضاع بر اثر عوامل بیرونی و تنش‌های داخلی قابل نقد می‌باشد. چنین فرایندی باعث گردید که این اندیشه بار دیگر در یک تعامل مرموز با آمریکا در اعاده امارت، از طرفی خیانت و ناکارایی تیم جمهوری که در رأس آن محمد اشرف غنی احمدزی قرار داشت بر اوضاع مسلط گردیده است.

ب) اندیشه حقانی و مشروعیت حاکمیت متغلب

برخی اندیشمندان اهل سنت به چند طریق خلیفه، امام یا حاکم اسلامی را مشروع می‌داند. زحیلی گفته است: «ذکر فقهاء الاسلام طرقا اربعة فی تعیین الحاکم الاعلی

لدوله وهی: النص والبیعه و ولایه العهد والقهر والغلبه، و سنتین آن طریق الاسلام الصحیحه عملاً بمبدأ الشوری و مبدأ فروض الکفایه هی طریقہ واحده و هی بیعتہ الاهل والعقد؛ و اما ما عدا ذالک فمستنده ضعیف» (وهبته الزحیلی، ۱۴۲۹ ق- ۵۸۳). زحیلی بیعت اهل حل وعقد را صحیح ترین مبنا قرار داده و بقیه را نسبت به آن به لحاظ اسناد و مدارک ضعیف دانسته است.

ماوردی، بین اهل حل وعقد و استخلاف فرق قائل نشده: «والامامه تنعقد من وجهین: احدهما باختیار اهل الحل والعقد، والثانی بعهد الامامته من قبل» (علی بن محمد ماوردی، ۱۴۱۶ ق- ۱۶). ابی یعلی هم مثل همان عبارت را آورده است. اما ذیل آن، دو طریق به صورت روایت نقل کرده که از طریق قهر و غلبه نیز امامت منعقد می شود. (محمد بن حسن الفراء، ابی یعلی، ۴۰۶ ق- ۲۴-۲۳) بنا براین، او سه روش برای انعقاد امامت و خلافت یا مشروعیت حاکم را مورد توجه قرار داده است: حل وعقد، استخلاف و استیلاء. رافعی قزوینی به هرسه طریق تصریح نموده و فرقی قائل نشده: «و تنعقد الامامه بطرق احدها البیعه... والثانی، استخلاف الامام من قبل؛ والثالث: القهر والغلبه.» (رافعی قزوینی، - بی تا ۷۲-۷۵).

به هر حال یکی از راه های مشروعیت حکومت در اندیشه برخی اندیشمندان اهل سنت، غلبه و زور می باشد. عبدالحکیم حقانی نیز معتقد است که به لحاظ ضرورت، اگر فردی با غلبه و استیلاء بر مرکز قدرت حکومت اسلامی تسلط پیدا کند و مردم را با اجبار و زور به اطاعت از خود مجاب نماید، حاکمیت او مشروع و اطاعت از چنین حاکمی واجب می باشد. وجهه استدلال حقانی بر سه محور می باشد.

۱- تاریخی: قتل عبدالله ابن زبیر توسط عبدالملک بن مروان است که از مردم به زور بیعت گرفتند.

۲- روایت: که انس بن مالک از قول پیامبرگرمی اسلام گفته است: «اسمعوا و اطیعوا، و ان استعمل علیکم عبد حبشی کان رأسه زبیه» اگر چنین حاکمی به شما مسلط شد، بشنوید و اطاعت کنید اگرچه برده حبشی زشت صورت یا بینی بریده باشد.

۳- دیدگاه مشابهی ابویعلی مودودی در احکام سلطانیه و ابن حجر در فتح الباری می باشد، که حاکمیت متغلب را مشروع و اطاعت آن را واجب می داند (عبدالحکیم حقانی، - ۱۴۴۳ ق، ۷۰).

حکم مشروعیت در حاکمیت متغلب در این دیدگاه بر دو نوع است: ۱- در صورتی که قبل از شورش، حاکم مستقر مشروع باشد، حاکمیت متغلب را مشروع نمی داند. ۲- در غیر آن، حاکمیت متغلب به لحاظ «اضطرار»، «حفظ دماء» و «دفع فتنه»، مشروع می باشد (همان، ۷۱-۷۲). با وجود روش های بهتر حکومت داری، در اعاده و تداوم «امارت» هیچ ضرورتی وجود ندارد زیرا؛ این

اندیشه به دلیل تضییع حقوق شهروندان فاقد هر گونه مقبولیت و پایگاه اجتماعی می‌باشد. تفاوتی که در این دیدگاه وجود دارد قریشی بودن و عدم قریشی بودن آن است چنانچه خلیفه اول در مقابل انصار استدلال نمودند که «الخلافة من قریش». امام شافعی موبید این دیدگاه است که هر قریشی بتواند با نیروی شمشیر به خلافت دست یابد و مردم را به گرد او جمع شوند خلیفه است. اما دیدگاه خنجی متفاوت است او می‌گوید: یکی از اسباب انعقاد امامت و سلطنت، استیلاء و شوکت است. اگر امامی فوت کند و شخصی بدون بیعت با قهر و غلبه بر مردم مسلط شود، او امام است، خواه قریشی باشد و خواه عرب یا عجم یا ترک و خواه دارای شرایط باشد یا فاسق و جاهل باشد؛ زیرا با شوکت و زور مقام امامت را متصدی شده است و او امام و خلیفه می‌باشد و از او اطاعت باید کرد (فضل‌الله روزبهان خنجی، ۱۳۶۲-۸۲-۴۷). بر همین اساس ابن تیمیه می‌نویسد: «آشکار است که امور مردم سازمان نخواهد گرفت مگر به مدد حکام و حتی اگر فردی از سلاطین بیدادگر حاکم شود بهتر است تا آن که هیچ حاکمی نباشد چنان که گفته اند ۶۰ سال با حاکم ظالم به سر بردن بهتر است تا یک شب بدون حاکم و از علی رضی الله نقل است که مردمان را از داشتن امارت چاره نیست اعم از این که صالح باشد یا فاجر...» (احمدبن تیمیه، ۱۹۶۲-۲۷۱). ابن تیمیه در کلامش اشاره دارد که امنیت، اقامه حدود، جهاد با دشمنان دین و جمع آوری زکات از امتیازات چنین حاکمی است که در صورت عدم آن، قابل تحقق نیست. ابن عابدین در این باره چنین می‌گوید: حکومت متغلب و کسی که بازور و غلبه بر جامعه اسلامی تسلط پیدا کند امامت وی منعقد می‌شود و اطاعت از آن واجب و حکومتش مشروع می‌باشد (حاشیه ردالمختار، ۳۸۱). محمد بابرتی حنفی با قبول انعقاد امامت به سبب غلبه و زور، مشروعیت امامت و خلافت متغلب را این گونه توجیه می‌کند:

مبنای امارت و حکومت بر سلطنت و قهر و غلبه ست؛ از این رو اگر کسی با قهر و غلبه سلطه پیدا کند، پیروی کردن از او جایز است و می‌شود پشت سرش نماز خواند (ابن عز دمشقی، بی‌تا، ۳۶۹-۳۷۲). این نظریه از نگاه تاریخی به دوران امویان و مشخصاً به عصر معاویه بر می‌گردد (حمید عنایت، ۱۳۷۷-۲۶). شیوه‌ای روی کار آمدن خلفای اموی و عباسی و همچنین شکل‌گیری و اقتدار حکومت‌های مستقل محلی، به طبقه بندی و رشد نظریه استیلاء یا تغلب انجامید که مراد از آن، مشروعیت هر حکومتی می‌باشد که با قهر و غلبه بر مردم مسلط شود. زیرا از برخی احادیث و اجماع علما استفاده می‌شود که حکومت‌ها از هر طریقی اگر زمام امور جامعه را به دست گیرند و رضایت مردم را جلب کنند و مردم بیعت نمایند، از مشروعیت برخوردارند و مخالفت و سرکشی در برابر آنها جایز نیست (ابوبکر باقلانی، ۱۹۸۷-۴۷۰-۴۷۵). در فتاوی ابن قیم

جوزیه آمده است که او می‌گوید: «حتی اگر خلیفه معصیت خدا هم بکند و شما را از حقتان محروم نماید، باز هم باید اطاعت کنید چون ایشان مسئولیتی دارند و شما نیز مسئولیتی» (ابن قیم جوزیه، بی‌تا، ۱۹۹). زیرا وجود حکومت، مانع تفرقه مسلمانان و خلأ قدرت در جامعه است. فقه سیاسی خلافت، به عنوان فقه رسمی اکثر حکومت‌های اموی، عباسی و عثمانی، بیشترین سهم را در گسترش نظریه استیلاء و مشروعیت بخشی به حکومت‌های متغلب داشته است. علما و متفکران اهل سنت با پذیرش انعقاد امامت از طریق غلبه و زور، نه تنها به زورگویی و قلدری و جه شرعی دادند، بلکه مردم را دست بسته در اختیار آنان گذاشتند و بر اساس همین نظریه، قاعده «الحق لمن غلب» در فقه سیاسی عامه اهل سنت شکل گرفت. این قاعده را همه فقهای چهار گانه اهل سنت قبول دارند. زحیلی در این زمینه، بابی را بعنوان «انعقاد الامامه بالقهر والغلبه» منعقد کرده است.

ایشان در آن باب، نظریه فقهای مذاهب اربعه اهل سنت را به صورت اجماع و محل توافق نقل کرده و می‌گوید: نظر فقهای مذاهب اربعه و دیگران بر این است که امامت با قدرت نظامی و غلبه منعقد می‌گردد، زیرا شخصی که با غلبه تسلط یافت، خواناخواه بدون بیعت مردم و یا تعیین از سوی امام قبلی با استیلاء بر جامعه امامت یافته است. البته در برخی موارد پس از تسلط، بیعت مردم را نیز به دنبال دارد (وهبه الزحیلی، ۱۴۲۹-۵۹۰).

دهلوی حنفی معتقد است که خلافت به وسیله استیلاء توسط کسی که دارای شرایط خلافت باشد، منعقد می‌گردد؛ زیرا غلبه ایشان بر مسلمانان مانند سلطه دیگر خلفای بعد از پیامبر اکرم (ص) خواهد بود. اما اگر کسی که دارای شرایط خلافت نیست بر مسلمانان سلطه پیدا کند، مخالفت با او جایز نیست؛ زیرا عزل او بدون جنگ و مشکلات دیگر امکان ندارد و مفسده جنگ و درگیری شدیدتر از مصلحت و منافعی است که در خلع سلطان متغلب وجود دارد. ابن حجر عسقلانی با نقل اجماع ائمه مذاهب اهل سنت بر انعقاد امامت استیلاء بر این نکته نیز ازان می‌کند که نه تنها با متغلب مخالفت نباید کرد، بلکه اطاعتش مطلقا واجب و جهاد در رکابش لازم است؛ زیرا اطاعت حاکم متغلب بهتر از مقابله با آن است و با اطاعت متغلب از ریختن خون جلوگیری و مشکلات بر طرف می‌شود.

این حکم، فقط در صورتی استثناء شده است که متغلب، کافر باشد؛ یعنی اگر سلطان متغلب، کافر باشد، در صورت داشتن قدرت مردم، مخالفت لازم است و در غیر آن، گرچه فاسق باشد، مخالفت با آن جایز نیست (همان، ۵۹۱). ابویعلی گفته است که قهر و غلبه، به تنهایی موجد مشروعیت حکومت است و نیازی به عقد و بیعت نیست (محمد بن حسن ابویعلی، ۱۴۰۶ق،

- ۲۳-۲۴). در حالی که ابوحنیفه، قریشی بودن را شرط دانسته اما خلیفه ظالم و فاسد را فاقد مشروعیت می‌داند و مردم ملزم به اطاعت از او نیست (مجید شریف، ۱۳۶۵-۱۳۶۶).

بر خلاف دیدگاه ابوحنیفه، عمرنسی، قریشی بودن را در استیلاء شرط میدانند. حتی اگر خلیفه ظالم، فاسق، شرابخوار و یا مرتکب فحشاء گردد خللی در مشروعیت او نمی‌زند و اطاعت از او واجب است (عمر بن محمد نسفی، ۱۳۱۴ق - ۳۱۰). بنا براین، از دیدگاه بیشتر فقیهان مکتب خلافت، شخص متغلب به قهر و شمشیر را خلیفه و امیرالمؤمنین دانسته و تحت هیچ شرایطی نمی‌توان با وی مخالفت کرد. برخی مانند نسفی تأکید دارد که اطاعت از متغلب همانند اطاعت از رسول خدا (ص) می‌باشد و حتی جهاد در رکابش نیز واجب است، ولو آن شخص فاقد شرایط امامت بوده یا انسان فاجر و فاسق باشد.

تمام آرائی که در شرح نظریه استیلاء آمده بر دو مطلب استوار است: اول، به کارگیری شمشیر و نیروی نظامی برای تصرف قدرت؛ دوم، پذیرش و اطاعت مردم. دیگر مسائل، چون قریشی بودن و موارد دیگر، فرعی بر دو نکته اصلی یاد شده است. در نظریه استیلاء نوعی تناقض وجود دارد. تا زمانی که خلیفه مستقر بر اوضاع تسلط دارد، هر کس با شمشیر و به تعبیری با نیروی نظامی در صدد سرنگون کردن وی برآید، به اهل فتنه و بغی متهم می‌شود. ولی در صورت موفقیت، می‌تواند حاکم مشروع شناخته شود.

هرچند این نظریه به لحاظ تئوری یک نظریه حد اقل است؛ یعنی در نبود شیوه‌های مثبت، پرهیز از رها کردن جامعه اسلامی در حالت هرج و مرج توجیهی برای نظریه استیلاء است. اما به لحاظ تجربه عملی این نظریه، در طول تاریخ جهان اسلام، رژیم‌های حاکم را به خوبی تفسیر می‌کند و سایر نظرات علیرغم که چندان پایه‌های مستحکمی ندارد، از اهمیت چندانی برخوردار نیست.

۱- تحلیل مشروعیت حاکمیت متغلب

با توجه به اندیشه حقانی و دیدگاه‌های موافق آن، پرسش اصلی این است که حاکمیت متغلب را چگونه می‌توان مورد تحلیل قرار داد؟. در این مورد تقریباً می‌شود دو تا نظریه را استنباط نمود: یکی مطلق است یعنی بدون هیچ قیدی، ملاک همان غلبه بر اوضاع است. نظریه دیگری وجود دارد که شرایطی را لحاظ نموده است: محمد ابوزهره بعد از اینکه شرایط امامت را بیان می‌کند، دو شرط را در مورد حاکم اسلامی که با قهر و غلبه حکومت را در دست گرفته است اساسی می‌داند:

شرط اول، این است که امام دیگری برای حکومت وجود نداشته باشد و الا شخص دوم یاغی و خروج کننده محسوب می‌شود. شرط دوم، آن است که مجالی برای گزینش و انتخاب نباشد؛ مثل اینکه امام در جنگ بمیرد و فرصتی برای گزینش و انتخاب نباشد (محمد ابوزهره،

۱۳۸۴-۱۴۹). طبق دیدگاه ابوزهرة، اندیشه حقانی فاقد مشروعیت می‌باشد. زیرا؛ بر اساس شرط اول، یک ساختار و حکومت مشروعی را بر خلاف توافق «دوحه» بر اثر یک توطئه نه غلبه بر شمشیر، ساقط نمودند که قبل از آن استقرار داشت و از مشروعیت نسبی داخلی و بین‌المللی برخوردار بود. «اینکه طالبان علیه آمریکا مبارزه کرده باشد یا اکنون دشمن آمریکا باشند، پندار ساده است. در طول یک سال قبل از سقوط دولت پیشین حتی یک نفر سرباز آمریکایی در افغانستان کشته نشد، اما نزدیک ۵۰ هزار نیروی نظامی و مردم عادی افغانستان (شامل نظامیان، کودکان، زنان، دانش آموزان و دانشجویان) توسط طالبان به خون غلطیدند» (محمد شفق خواتی، ۲۶ فوریه ۲۰۲۳). و صدها مراکز مذهبی، فرهنگی، علمی و عام المنفعه را در طول بیست سال جنگ نابود کردند.

اما بر اساس شرط دوم، این اندیشه سه سال است که نه پاسخ‌گویی جامعه می‌باشد، نه منطقه و نظام بین‌الملل. در حالی که رشیدرضامی گوید: مشروعیت استیلاء موقتاً از باب ضرورت، مثل اکل میته می‌باشد. ولی در واقع بر اساس دیدگاه‌های اندیشمندان قدیم اهل سنت، نظریه تقیید به اطلاق بر می‌گردد، زیرا؛ آنها ادامه نداشتن چنین شرایطی را محل در مشروعیت حکومت نمی‌دانند، یعنی اگر حاکم در میانه کار، شرایط لازم مانند عدالت یا شرط دیگری را از دست بدهد، به مقام او هیچ ضرری نمی‌زند. و تا مادامی که کفر صریح از وی سر نزده باشد، حاکم مشروع خواهد بود.

این برمی‌گردد به همان اصل امنیت و عدم هرج و مرج که اصل محکمی در مشروعیت استیلاء می‌باشد و یا اگر کسی با قهر و غلبه، حاکم واجد شرایطی را از قدرت پایین آورد و خود برمسند حکومت نشست، بازهم حکومت او مشروع قلمداد می‌شود و بر دیگران واجب است که از وی اطاعت کنند.

ابی‌یعلی می‌نویسد: «ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفه و سمي امير المؤمنين لا يحل لاحد يئومن بالله واليوم الآخر ان يبیت ولا يراه اماما عليه برا كان او فاجرا فهو امير المؤمنين» کسی که به زور شمشیر بر مردم غلبه کند تا این که زمام حکومت را به دست بگیرد، روا نیست برای کسی که به خدا و روز قیامت ایمان دارد، این که شب را بگذراند و او را امام خود نداند. فرق نمی‌کند آن فرد نیکوکار باشد یا فاجر (عمر بن محمد نسفی، ۱۳۱۴ق، - ۲۴).

ابن قدامه می‌نویسد: «ولو خرج رجل على الامام فقهرة و غلب الناس بسيفه حتى قرواله و اذعنوا بطاعته و بايعوه صار اماما يحرم قتاله والخروج عليه». اگر کسی با زور شمشیر روی کار بیاید و مردم را وادار به اطاعت و بیعت کند، او امام مردم می‌باشد و جنگ و قتال با او حرام است (عبدالحمن ابن قدامه، ۱۴۰۳ق، ۵۳). بنا بر این فقهای قدیم اهل سنت در بحث

از طغیان و شورش، معتقدند که ظلم و فسق بهتر از هرج و مرج است (تفسیر تفتازانی بر فتوای نسفی، ۱۵۰). یعنی برای حفظ دین که واجب است، امام لازم است که با حاکمیت او دین حفظ گردد و حدود، اجرا شود. و لازم هم نیست امام اعلم از بقیه مردم باشد چه بسا مفضول بر فاضل و افضل می تواند امامت نماید (عمر بن محمد نسفی، ۱۴ق=۱۳-۳۱۰).

به خلاف نظر خوارج که جنبه دموکراسی دارد، به این معنی که انتخاب کننده می تواند خلیفه-ای را که از انجام و وظایف منحرف شود معزول یا مقتول نماید (کتاب خلافت، ۱۹۲۴-۱۸۹-۱۸۸). در مقابل این مکتب فکری؛ اشعری (م ۹۳۶م) منکر و مخالف حق انقلاب و شورش عمومی است و در تأیید و تنفیذ اطاعت کامل نسبت به خلیفه حتی در موردی که از انجام وظایف منحرف شود، اصرار می ورزد «... که ما مخالف قیام مسلحانه علیه ائمه (خلفا) هستیم...» (علی بن اسماعیل بصری اشعری، ۱۹۴۸-۹).

در این مورد شاید عبارتی بهتر از گفته بدرالدین ابن جماعه، برای کسب قدرت وجود نداشته باشد. او گفته است: هرگاه کسی در غیبت امام- خلیفه یا فرمانروایی- قدرتی به دست آورد، حتی اگر شایسته هم نباشد و بدون تبعیت، احراز قدرت کرد، امامت او الزام آور است و برای حفظ اتحاد مسلمین، اطاعت او ضروری است. اگر چنین کسی عادل هم نباشد و یا این که نقصی داشته باشد و یا علم و معرفت کافی نداشته باشد، موثر نیست. و اگر این امامتی را که با زور و قدرت به دست آورده است، فرد دیگری از او سلب کرد و جانشین او شد، این شخص، امام شناخته خواهد.

چرا که این عمل مطابق اظهار ابن عمر که گفت: «ما طرفدار غالبیم» به نفع مسلمین و حفظ وحدت اسلام خواهد بود» (بدرالدین ابن جماعه، ۱۹۳۶-۳۵۷). این استدلال، نشان گر آن است که برخی در آغاز امر، برای حاکم اسلامی شرایطی را بیان کرده اند؛ اما اگر قضیه بر عکس اتفاق افتاد و کسی از طرق دیگری مانند قهر و غلبه قدرت را به دست گرفت، حاکمیت وی مشروعیت دارد و بر مردم واجب است که از وی اطاعت کنند.

۲- نقد مشروعیت حاکمیت متغلب

همان طوری که در گذشته مطرح گردید، عبدالحکیم حقانی بر خلاف دیدگاه ابوحنیفه، حاکمیت متغلب را مشروع و اطاعت آن را واجب می داند. در دیدگاه حقانی «کسی که از طریق غلبه به حاکمیت برسد، می تواند برای خودش رئیس الوزرا و وزیر برگزیند، چنانچه در دوره های بنی عباس حکومت های مختلفی شکل گرفت» (عبدالحکیم حقانی، ۱۴۴۳ق، - ۱۷۵-۱۷۶). این اندیشه با تأسی از چنین تجربه تاریخی بار دیگر امارت طالبانیزم تک قومی و ضد مدنیت را که

عوامل بیرونی و داخلی نیز در آن دخیل بودند، در کشور تحمیل گردید. در نقد این دیدگاه محمد عبده با قاطعیت می‌گوید: اسلام بنیان چنان حکومتی را فرو ریخته و آثار آن را به گونه‌ای نابود گردانیده که در میان اکثریت قاطع مردم اسم و رسمی را برای آن باقی نگذاشته است (یوسف قرضاوی، ۱۳۹۰-۱۱۶). قرضاوی تأکید نموده که اسلام بر اساس انتخاب مردم خواهان حکومتی است مدنی که در قانون گذاری و اندیشه و آرمان‌ها و سیاست‌های داخلی و خارجی اسلام را به عنوان مرجع خویش برگزیده (همان، ۱۷).

عبدالرزاق می‌گوید: چگونه ممکن است که امر به اطاعت از زمامداران و حکام در آیه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء ۵۹)، بیانگر مشروعیت کار خلفای ظالم و حکام سفاک باشد. این گونه مقوله‌های شرعی در زمان نزول آیات، که امام و خلیفه به معنای رئیس دولت، و اولی الامر به معنی زمامدار و حکام، و بیعت به مفهوم انتخابات، و امت و جماعت به معنی ملت و دولت و کشوری اسلامی باشد، چنین امری امکان پذیر نیست. تنها چیزی که در شریعت اسلام واجب و ثابت است این است که احکام خدا باید اجرا شود. اما اصطلاحاتی همچون: امامت، خلافت، بیعت اولی الامر، امت و جماعت که در آیات و روایات به کار رفته اند، به آن معنی که امروز، آمیخته به مفهوم سیاست و دولت تفسیر می‌شوند، مورد نظر نبوده است (علی عبدالرازق، ۱۹۷۸-۳۹-۴۵). بدون تردید دیدگاه وی در مورد عدم مشروعیت دینی دولت‌های خلفا و حکام در تاریخ سیاسی اسلام و معاصر مانند اندیشه حقانی، این فرضیه را ثابت می‌کند که فرامین آنها با شریعت و عمل کرد شان با سیره پیامبر (ص) قابل تطبیق نبوده است.

همان‌طوری که در مباحث نظری مطرح گردید، مهم‌ترین بحثی را که با اندیشه حقانی داریم، در مشروعیت حاکمیت متغلب قابل تحلیل می‌باشد. از مجموع نظرات دانشمندان اهل سنت که در باره استیلاء اظهار نظر و استدلال نمودند، برخی‌شان، به حاکم اسلامی که توسط زور و غلبه حکومت را به دست می‌گیرند مطلقاً به آن مشروعیت می‌بخشد، مبنای شان هم به لحاظ تاریخی، حکومت‌های بنی امیه، بنی عباس و خلافت عثمانی می‌باشد که در اینجا نه عربیت مطرح است و نه قریشی بودند.

در این نظریه نه خبرگان جامعه نقش دارند و نه برای رأی مردم جایگاهی قائلند. مبنای مشروعیت در این نظریه تسلط حاکم بر جامعه است که بر اثر آن بیعت و مطابعت مردم قهری خواهد بود. در ابتداء امر اگر انسان به این اندیشه نگاه نکنند، این نظریه به لحاظ تئوری خلاف عقل، آزادی و فطرت انسان می‌باشد، زیرا اصل این است که انسان حق تسلط بر انسان ندارد و هیچ منطق سلیمی نیز نمی‌پذیرد که دنیای اسلام به یک چنین حکومتی مشروعیت بدهد و به

آن تمکین نمایند. از طرفی در طول تاریخ عملاً ثابت گردیده که نظریه استیلاء در دنیای اسلام حاکم بوده و بقیه نظرات در حد تئوری مطرح بوده است. حتی می‌توان گفت خلافت از همان ابتدا با استیلاء پایه ریزی گردید. چنانچه علی عبدالرازق اظهار می‌دارد: «خلافت همواره با زور برقرار و با سرکوب و ستم حفظ شده است» (همان، ۴۷).

اما به لحاظ نظری اگر بحث کنیم «نظریه حل و عقد، استخلاف و شورا» به حاکم اسلامی مشروعیت می‌بخشد و نظریه «استیلاء» قدرت اجرایی حاکم اسلامی را بالا می‌برد. بدین جهت، این نظریه از یک اصلی برخوردار است که از صدر اسلام تا کنون شاهد آن هستیم. اگرچه از ظاهر نظریه استیلاء توسعه طلبی استفاده می‌شود؛ به نظر می‌رسد نظریه استیلاء بر می‌گردد به نظریه «امنیت» که در مقابلش نظریه «عدالت» مطرح است. زیرا؛ تغلب یکی از شیوه‌های تحقق امامت، در اندیشه‌ای اندیشمندان دوره میانه، از این جهت اهمیت داشت که به رغم زیانهای قابل توجه موجب اجرای شریعت، نظم و آرامش در جامعه اسلامی می‌شده است. بدین جهت ابن فراء به روایتی توصیه می‌کند که «کسی به زور شمشیر به مسلمانان غلبه کند و خود را خلیفه و امیرالمومنین بنامد... چنین کسی، نیک و یا فاجر باشد، امیرمؤمنان است» (محمدبن فراء ابی‌یعلی، ۱۴۰۶ - ۲۰ - ۲۳).

هرچند امام علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: «لابد من امیر بر اوفاجر» اصل امنیت و نظم جامعه را مورد تأکید قرار می‌دهد. اما از آن جا که عدالت اجتماعی مطرح می‌باشد، در صورتی که حاکم اسلامی عادل نباشد خروج علیه چنین حاکمی را مشروع می‌داند. چنانچه بعد از قتل عثمان توسط شورشیان، اعلان نمودند، تمام اموالی را که از ناحیه دستگاه خلافت مورد حیف و میل قرار گرفته بازگردانده خواهد شد. اینجاست که انقلاب فقط در نظریه عدالت مفهوم پیدا می‌کند نه در نظریه امنیت، بدون عدالت فردی و اجتماعی که مبنای استیلاء قرار گرفته است.

در هر مقطع تاریخ اگر مشاهده کنیم که انقلابی رخ داده است قطعاً تقابل بین امنیت و عدالت قرار داشته و در آن عدالت لگدمال شده است. البته امنیت با عدالت قابل جمع است باهم تضادی ندارد اما در مقام عمل، اثبات و تحقق، در طول تاریخ اتفاق نیفتاده است. و این اختصاص به جهان اسلام هم ندارد بلکه انقلاب‌های تاریخ براساس عدالت خواهی بوده است نه بر اساس امنیتی که توأم با اختناق و فشار صورت گیرد. برای روشن شدن بحث مثال‌های ملموس‌تری را مطرح می‌کنم تا نظریه استیلاء روشن گردد.

تجربه تاریخی نشان داده که «محمد بن عبدالوهاب با محمد بن سعود در سال ۱۷۲۶ دیدار کرد، یکی مسئولیت فرماندهی نظامی را به عهده گرفت و دیگری بر انگیختن تعصب مذهبی

را که جنبش وهابیت از این جا به وجود آمد» (حمید عنایت، ۱۳۷۶-۶). او عقاید مسلمانان زمان خود را یکسره بدعت، شرک و کفر شمرد و با نقل آیات قرآن و احادیث نبوی...، کوشید تا به قول خود انحراف مسلمانان را از تعالیم منابع دست اول اسلامی آشکار کند (محمد بن عبدالوهاب «کتاب توحید» ۸۷). دو نکته در مورد او مورد اتفاق است؛ وی در جنبه نظری با نام خرافه ستیزی به شدت تعالیم اعتقادی را تقلیل داد. و در جنبه عملی، جریان سیل آسار سازماندهی کرد که به زودی توانست ذیل عنوان «جهاد» جمع بزرگ را بسیج کند و پهنه وسیعی از عربستان را فتح نموده و حکومت حامی خود- آل سعود - را در جزیره العرب بر سر کار آورد و ضربه‌ای محکمی به سیادت دولت عثمانی در منطقه وارد آورد (محمد فتوحی، ۱۴۱۴ق - ۴۴). نوع دیگری این مکتب به شبه قاره هند به وجود آمد که بعداً با جدای پاکستان، در روی کرد تکفیری چندان تفاوتی نداشته است.

به لحاظ تاریخی دارالعلوم دیوبند در محرم ۱۲۸۳ توسط مولانا محمد قاسم نانوتوی در شهر دیوبند تأسیس گردید (حسین جهان تیغ، ۱۳۹۳-۱۲۴). بعد از به وجود آمدن کشوری به نام پاکستان در ۱۹۴۷ و انتقال آن مدارس به پاکستان، بیشتر کسانی که در این مدارس تحصیل نموده بر اساس خط فکری و مکتب دیوبند از نوع افراطی بودند که بعداً رهبران طالبان نیز به آنها پیوستند. در این اندیشه کلمه «کفر» آن طوری که فخر رازی می‌فرماید: «کفر، یعنی عدم تصدیق آنچه بر پیغمبر نازل شده و به شیوه قطعی به ما رسیده است.» (حسن جنبکه المیدانی، ۱۳۸۹-۵۶۸) منحرف، چنان معنای وسیعی به خود گرفته بود که در تجربه نخست این اندیشه «مجسمه‌های بودا» در ولایت بامیان و آثار باستانی کشور به نام شرک تخریب و نابود گردید. این اندیشه نشان می‌دهد «پیش از آنکه به چگونگی نظام سیاسی را مطرح کنند، خواستار تطبیق آن با شریعت هستند» (همان، ۱۲۷) که چندان ارتباطی با روح اسلام واقعی و شریعت ندارد.

عامل بستر سازی این اندیشه «جمعیه العلماء الاسلام» که از احزاب دیوبندی است، مدارس مذهبی فراوانی در پاکستان دارد و ده‌ها هزار طلبه دینی در آنها مشغول تحصیل بودند. وجود این مدارس نقش اساسی در راه اندازی جنبش طالبان افغان در ۱۹۹۴ ایفا کرد (علی موسی میبدی، ۱۳۹۴-۵۱). و بر دولت مجاهدین و ایدئولوژی اخوانیزم به رهبری برهان الدین ربانی که چندان با سیاست و عمق استراتژیک پاکستان در افغانستان سازگاری نداشت، پیروز گردید. نمونه معاصر آن، اندیشه ابوبکر بغدادی و عبدالحکیم حقانی در عراق و افغانستان بر اساس نظریه استیلاء «خلافت» و «امارت» را مستقر نمودند، عقاید مسلمانان زمان خود را نیز بدعت، شرک و کفر شمردند. این موارد نشان می‌دهد که اندیشه عبدالحکیم حقانی را می‌توان با نظریه استیلاء مورد

بررسی قرار داد نه با نظریه اهل «حل و عقد» و «شورا»، زیرا قدرت اجرایی این نظریه در سرکوب هر مخالف، فوق العاده بالاست. به دلیل اینکه این اندیشه به لحاظ ایدئولوژی کاملاً انحصارگرا، متمرکز و ضد مدنیت می‌باشد. تفاوت عمده‌ای که با اندیشه داعش وجود دارد، در توسعه و عدم توسعه است. این اندیشه با جغرافیای محدودتر ادعای «امارت اسلامی» دارد و اندیشه ابوبکر بغدادی ادعای احیای «خلافت» با جغرافیای وسیع، که تمام کشورهای اسلامی در قلمرو آن قرار دارند.

با این حال، نوسلفیه تا کنون در خاور میانه، به شمول افغانستان، هرگز خودشان را، به مثابه جماعت «انقلابی» که در پی تغییر رژیم‌های قدیم و تأسیس نظام سیاسی جدید در جهان اسلام هستند، معرفی نکرده‌اند. آنان نه مسلمانان انقلابی خواهان تغییر سیاسی، بلکه بیشتر با دولت‌های موجود و عمدتاً سنتی مانند عربستان سعودی، امارات متحده عربی و قطر نه تنها تعارضی ندارند، بلکه همکاری هم می‌کنند. آنچه که در اندیشه نوسلفیه هویداست، مفهوم «توحید» را در مقابل دو مفهوم «بدعت» و «شرک» قرار می‌دهند که یکی مستلزم خشونت در درون جوامع اسلامی مانند داعش و طالبان و دیگری خشونت در بیرون مانند القاعده گردیده است که حوادث یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ را در آمریکا به وجود آورد.

بنا براین، مشروعیت «امارت» در دیدگاه حقانی، در نظریه «حل و عقد» یا «شورا» با تسامح می‌توان توجیه نمود ولی بیشتر با نظریه «استیلاء» قابل تطبیق می‌باشد. اما ادله که دانشمندان اصلاح طلب به مشروعیت خلیفه از طریق حل و عقد یا شورا اراء نموده‌اند، نیز به دلیل ناکارایی در فرایند تاریخی خودش پاسخگویی جامعه نبوده و در تجربه افغانستان، منتفی می‌باشد. به دلیل اینکه مشروعیت حکومت با چنین ابزار نتیجه‌ای جز، استبداد رأی، متمرکز، انحصارگرا، آپارتاید قومی- مذهبی و جنسیتی نداشته است. این موارد در تجربه نخست و مسلط در افغانستان به وضوح مشاهده شده و حال آنکه روش خلفای پیشین مورد ادعای حقانی، چنین گرایشی را نداشته و در تاریخ ثبت نگردیده است.

در نتیجه حاکمیت متغلب بر خلاف فطرت، آزادی و عدالت اجتماعی بوده که با استفاده از ابزار دین و شریعت در فرایند تاریخی خودش مبنای پدیده‌های افراطی در جهان اسلام گردیده است. همان طوری که خوارج در صفین فریفته خدعه معاویه شدند، «وهابیان» بازپچه استعمار پیر انگلیس در خاور میانه و بعداً «داعش» در عراق صحنه‌های تلخی را به نام «خلافت» رقم زدند. اندیشه حقانی نیز با دو عنصر برجسته قومی و مذهبی و مشروعیت بخشیدن به حاکمیت متغلب، به خدمت آی. اس. آی. پاکستان، مکتب دیوبند و گروه‌های بنیادگرایی چون القاعده در آمدند که با الهام از این تجربه‌های تاریخی، برای مقابله با چالش‌های پیچیده سیاسی قرن

بیست یکم روی کارآمدند و موجب خشونت و خون ریزی شدند. تا جاییکه این اندیشه با مشروعیت بخشیدن نظریه استیلاء طبق فتاوایی مفتیان درباری هم به لحاظ نظری و هم اجرای این توانایی را دارد که همه این جنایات را به نام «دین»، «شریعت» و «جهاد» توجیه شرعی نماید.

ج) جمع بندی مباحث

در این پژوهش اندیشه حقانی از دیدگاه اندیشمندان اهل سنت بررسی و این اندیشه به عنوان رادیکالیسم اسلامی که مرکز پرورش آن کشور پاکستان بود، در سال های دهه ۱۹۹۰ میلادی با شروع جنگ های داخلی در افغانستان، از مدارس مذهبی پاکستان سازماندهی گردید مورد نقد قرار گرفته است.

آنچه به وضوح در اندیشه حقانی قابل مشاهده است «از نقش جامعه و نمایندگانی که توسط مردم انتخاب می شود، به غوغاگران و فرومایگان نام می برد» (عبدالحکیم حقانی، ۱۴۴۳ق - ۲۷۳). حقانی به این دلیل که «انتخابات عمومی با شرع منافات دارد» (پیترو مارسدن، ۱۳۸۸ - ۱۰۱)، رأی اکثریت دلیل برحقانیت نمی باشد (عبدالحکیم حقانی، ۱۴۴۳ق - ۲۳۵). و آن را غیر اسلامی و دستاورد غرب می داند (همان، ۲۳۷)، به جای آن ساختار «امارت» درون گروهی را با استناد به خلفای راشدین و مشروعیت «امیرالمومنین»، مانند تجربه نخست «ملا محمد عمر» و «ملا هبت الله» مسلط در افغانستان دایر نمودند مشروع می داند.

در این ساختار که عنصر قومیت، به وضوح قابل مشاهده بود و حال نیز هیچ تغییری در آن مشاهده نمی شود، به دلیل برخورد با نارضایتی داخلی، منطقه و نظام بین الملل مواجه گردید. با وجود روش های مدرن حکومت داری، پیامد و رویکرد اندیشه حقانی را می توان به عنوان نظریه استیلاء یکی از پدیده های نادر از نوع توتالیتری و تمامیت خواه، متمرکز و انحصارگرا، ضدمدنیت و رادیکالیسم اسلامی در افغانستان تعبیر نمود. اما دو نظریه دیگری نیز وجود دارد که از آن می توان، به اصلاح گرایان و طرفداران جدای دین از دولت تفسیر نمود. این دو دیدگاه زیربنایی اندیشه حقانی را به چالش کشانده و به بازسازی نظریه شورا و سازش آن را با دموکراسی برگرفته از رأی مردم می داند. دیدگاه دیگر به نقد رادیکالیسم اسلامی پرداخته و نقش جامعه را بدون استفاده از ابزار دین، مبنایی مشروعیت قرار داده است.

این دیدگاه اندیشه حقانی و طالبانیزم را که دو عنصر عصیت و مذهب در آن هویدا می باشد غیر مشروع می داند. براساس این دیدگاه «حاکمیت متغلب»، «حل و عقد» و «شورا» که مبنای مشروعیت قرار گرفته از نوع رادیکالیسم اسلامی، انحصارگرا دانسته و چنین رژیم های غیر مشروع و اقتدارگرایانه که نقش جامعه را به حاشیه می راند در فرایند تاریخی خودش پاسخ گویی جامعه نبوده و امروز هم نیست.

نتیجه گیری

هرچند موضوع «حاکمیت متغلب»، بر اساس برخی منابع قدیم و جدید اهل سنت به لحاظ ضرورت و دفع فتنه مطرح بوده است اما در این پژوهش به عنوان ابزار و مبانی مشروعیت «امارت با دال مرکزی امیرالمومنین» در اندیشه عبدالحکیم حقانی با توجه به جامعه‌ای متکثر و چند صدایی افغانستان در روش حکومت‌داری مورد نقد قرار گرفته و به نتیجه‌ای زیر رسیده است:

با توجه به تشدد آرا و تجربه تاریخی حاکمیت متغلب، تحقیق با این سوال اساسی مواجه گردید، که طرح این نظریه در اندیشه حقانی چگونه است؟ اگر فرضیه را استیلاء بدانیم، چنانچه در عمل کرد و رفتار آن هویدا می‌باشد، آیا طرح چنین نظریه‌ای در افغانستان که در شرایط زمانی و مکانی خاص از تاریخ قرار داریم، در چه جایگاهی از مشروعیت داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی قرار دارد؟. بر فرضی که به لحاظ ضرورت چنین طرحی وجود داشته باشد چه توجیهی وجود دارد که به عمل کرد این اندیشه انحصارگرا، جنبه‌ای دینی داده و به آن مشروعیت بخشید؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم است به عقب برگردم تا ببینم مبانی این اندیشه از کجا نشأت گرفته است.

نظراتی که اندیشمندان اهل سنت در مشروعیت خلافت مطرح نموده اند در طول تاریخ و با توجه به مقتضیات زمان و مکان و حاکمانی که با آن هم عصر بودند به اعمال و رفتار خلفا جنبه شرعی می‌دادند و بر اساس وضعیت موجود و حال خلیفه اجتهاد می‌کردند. البته ماوردی، که در باره صفات و وظایف خلیفه، تحقیقات مفصلی کرده است معتقد بود که اگر خلیفه و وظایف محوله را انجام نمی‌داد یا از اجرای وظایف عاجز می‌بود، حق نداشت در مقام خلافت باقی بماند.

ولی ماوردی نتوانسته است توضیح دهد که راه عزل خلیفه از مجاری قانونی چه بوده است؟ فقط خوارج به طوری که ظواهر امر حکایت می‌کند برای عزل خلیفه آشکارا طرفدار اصل انقلاب و شورش بودند. اما اکثر فقهای اهل سنت مثل اشعری، ابن تیمیه، غزالی و ابن جماعه و دیگران، مطلقاً قائل به مشروعیت بودند، که حتی اگر کسی بر «استیلاء» حکومت را به دست گیرد اطاعت واجب است. دلیل شان همان هرج و مرج است که بلحاظ ضرورت به اصل امنیت برمی‌گردد.

این نکته بدین جهت مورد توجه بوده که به نظر عالمان رادیکال اهل سنت، اصل وضعیت موجود و حال حاکمیت است نه وضعیت مطلوب. در حالی که بلحاظ زمانی و شخص حاکم، اندیشه حقانی و مفتیان درباری آن زمان کاملاً تفاوت دارد. اما اگر قریشی بودن را در اندیشه حقانی منتفی بدانیم این اندیشه با نظریه «استیلاء» قابل تحلیل می‌باشد و سایر نظرات در اولویت قرار ندارد. بدین جهت اندیشه حقانی با تسلط در افغانستان در یک توافق مرموز ادعای امارت دارد، هرچند چنین رژیم‌های توتالیتری و انحصارگرا در تاریخ وجود داشته و تحقق یافته است.

تفاوت در ظرف زمانی و مکانی این قضیه است که به لحاظ تحقق، شرایط کنونی چنین ظرفیتی را ندارد. و مهمتر از آن، نظریه استیلاء بر اساس مبنای ایجاد کرده است که این مبنا اگرچه به لحاظ نظری به اصل «امنیت» بر می‌گردد اما بنفسه چالش‌زا است که با جامعه متنوع و تکثرگرایی افغانستان سازگاری ندارد. آن دسته از اندیشمندانی که این نظریه را به عنوان یکی از مبانی مشروعیت حکومت اسلامی قرار داده است یک تجربه تاریخی بوده هیچ ربطی به جامعه افغانستان ندارد. نظریه استیلاء براساس دیدگاه اندیشمندان قدیم اهل سنت و عمدتاً درباری، به لحاظ ضرورت مطرح بوده است نه یک ساختاری که در تداوم آن مشروعیت بخشید. این نظریه در اندیشه حقانی بدین جهت قابل تحقق نیست که در تضاد با ابتدای‌ترین حقوق هر شهروند و مخصوصاً زنان افغانستان قرار دارد.

اما براساس دیدگاه اندیشمندان جدید و اصلاح طلب اهل سنت که به نقش جامعه و تمرکززدایی تأکید دارند، مبانی اندیشه حقانی و طالبانیزم را در مشروعیت حکومت اسلامی کاملاً انحصارگرا و منتفی می‌داند. علیرغم که این دیدگاه از همان ابتدا مشکل مبنایی داشته است، پیامد این منشور نیز در اندیشه حقانی و ساختار امارت طالبانیزم جز تولید دو عنصر رادیکالیسم اسلامی و عصبیت قومی چیزی دیگری را در پی نداشته است. تا جای که، این دو عنصر توانسته اند با حربه‌ای دین و شریعت، افغانستان را به زندان آزادی بیان تبدیل و منع کار زنان و تحصیل دختران را نیز با این دو عنصر، جهت حفظ در تداوم قدرت توجیه شرعی نمایند. اما آنچه این اندیشه را بار دیگر در افغانستان مسلط نمود، تعامل دوحه قطر بود که ماهیت و تحویل قدرت در افغانستان را ساده سازی کرد و بعد از تسلط، الزامات داخلی و خارجی را نادیده گرفت، تا جای که رهبران این گروه قرائت و رفتارشان را جزئی از دین دانستند.

اندیشه حقانی بدین جهت مورد واکاوی و نقد قرار گرفته، که «امارت» با پسوند اسلامی صرفاً ابزار برای انحصار قدرت و در عین حال متمرکز و تک قومی بوده است. قید عدم جمهوریت و انتخابات در اندیشه فکری حقانی و طالبانیزم که خود را در آن بازنده می‌دانند، غیر قابل تعدیل، متوسل به مشروعیت و انتخاب امیرالمومنین شده است. این اندیشه بعد از دو سال تسلط در افغانستان، برای کسب مشروعیت بدون مراجعه به مردم، و الزامات منطقه و بین‌الملل، در ابتدا با فراخوان یک تجمع درون گروهی در مشروعیت امیرالمومنین گردهم آمدند. اما تجربه گذشته و حال این اندیشه ثابت نموده که چنین تجمعی صرفاً، توجیه عمل کرد مشروعیت ایدئولوژیکی و قومی داشته که مانند تجربه نخست هیچ کارکردی نداشته است. نمونه‌ای بارز چنین تجمعی به عنوان «لوی جرگه» در جریان توافق دوحه، توسط اشرف غنی برگزار گردید که به آزادی بیش از

شش هزار زندانی طالبان و سایر افراد گروه‌های تروریستی منجر گردید، در حالی که این افراد عامل صدها انتحار و متهم به جنایت جنگی و اعدام محکوم بودند.

سخن‌پایانی را به موارد از پیامدهای این اندیشه خطاب به سازمان ملل و قدرت‌های منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای که در تعامل با این اندیشه از همدیگر سبقت می‌گیرند، به پایان می‌رسانم. براساس دریافت‌های میدانی و کنش‌گران اجتماعی، که بیش از سه سال از اعاده امارت و تجربه اندیشه حقانی و طالبانیزم سپری گردیده و در عمل کرد این اندیشه فعالیت داشته اند نشان می‌دهد که از ۱۳۷ تلویزیون فعال در جمهوریت، ۶۷ تلویزیون بسته شده است. از ۳۰۷ رادیویی فعال در سراسر کشور، ۱۳۰ رادیو توقف گردید و از ۳۵۰ نشریه چاپی و ده‌ها خبرگزاری و نشریه آنلاین، نیمی از رسانه‌ها از فعالیت باز مانده است. در این فرایند بیش از ۱۱ هزار کارمند رسانه‌ای سلب مسئولیت و بیش از ۷ هزار خبرنگار و کارمند بیکار و بیش از یک هزار خبرنگار از کشور خارج شدند در حالی که هیچ خبرنگار زن در کشور وجود ندارد. آنچه در اندیشه حقانی به وقوع پیوست، با اعلام عفو عمومی صرفاً برای به دام انداختن مخالفان سیاسی، نظامی و قومی بودند که تا کنون صدها تن به زندان، ترور و دادگاه‌های صحرایی به قتل رسیده‌اند.

فهرست منابع

۱. ابن تیمیه، تقی الدین احمد، منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعه القدریه، القاہرہ، ۱۹۶۲.
۲. ابن خلدون عبدالرحمن (مقدمه ابن خلدون) جلد اول، ترجمه، محمد گنابادی، تهران: نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
۳. ابن رشد، محمد، فصل المقال، فی مابین الحکمه و الشریعه من الاتصال، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
۴. ابن قدامه، عبدالرحمن، المغنی والشرح الکبیر، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۳ق.
۵. ابوزهره، محمد، تاریخ مذاهب اسلامی، ترجمه، علیرضا ایمانی، قم: تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
۶. ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم، کتاب الخراج، بیروت: منشورات الجمل، ۲۰۰۹.
۷. ابی یعلی، محمد بن حسن الفراء، الاحکام السلطانیه، محمد حامد الققی قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶.
۸. ایش یوسف و یاسوشی کوسجی، قراءات فی الفکر السیاسی الاسلامی، بیروت، دارامواج ۲۰۰۰م.
۹. باقلانی، ابوبکر، تمهیدالاول و تلخیص الدلائل، تحقیق: عمادالدین أحمدحیدر، بیروت، موسسه الکتب لثقافیه، ۱۹۸۷.
۱۰. بدرالدین ابن جماعه، تحریرالاحکام فی تدبیرالاسلام، مندرج در دایره المعارف اسلامی، ۱۹۳۶.
۱۱. جهان تیغ حسین، تأثیر علمای دیوبند بر سلفیت، سال دوم شماره چهارم، بهار ۱۳۹۳.
۱۲. حسن، ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه، ابوالقاسم پاینده، تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۰.
۱۳. حقانی عبدالحکیم، الامارت الاسلامیه و نظامها، کابل: مکتبه دارالعلوم شرعیہ ۱۴۴۳ق.
۱۴. خنجی، فضل الله بن روزبهان، سلوک الملوک، به کوشش محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲.
۱۵. خواتی محمد شفق، سلطه طالبان بر سفارت افغانستان در تهران؛ فرایند تسلط و پیامدها، ۲۶ فوریه ۲۰۲۳.
۱۶. الزحیلی وهبته، الفقه الاسلامی وادلتہ، سوریه- دمشق، دارالفکر، ج ۶ / ۱۴۲۹ ق.
۱۷. صابری قربانعلی «تبیین جایگاه خلافت در اندیشه سیاسی داعش» فصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال نهم، شماره ۳۰، صفحات ۱۰۴-۸۵ (بهار ۱۳۹۷).
۱۸. عادل فتحی ثابت عبدالحافظ، الفکر السیاسی الاسلامی، الاسکندریه ۲۰۰۲.
۱۹. عبدالرازق علی، الاسلام و اصول الحکم، بیروت مکتبه الحیات، ۱۹۷۸.
۲۰. عثمان، محمد فتحی، السلفیه فی المجتمعات المعاصره، کویت دارالقلم، ۱۴۱۴ق.
۲۱. علیخانی علی اکبر و همکاران، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، ج ۱، تهران: پژوهشکده فرهنگی، ۱۳۹۰.
۲۲. عمر بن محمد نسفی، شرح عقاید نسفی، زاهدان: المکتبه الاسلامیه، سال نشر: ۱۴ ق = ۱۳.
۲۳. عنایت حمید، سیری در اندیشه ی سیاسی عرب، انتشارات، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۶.
۲۴. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی ۱۳۶۲.
۲۵. عنایت، حمید، نهادهای و اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، تهران: روزنه، ۱۳۷۷.
۲۶. غزالی، محمد بن محمد، فضائح الباطنیه، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۳ق.
۲۷. قرضاوی یوسف، من فقه الدوله، (فقه سیاسی) ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران: نشر احسان ۱۳۹۰.

۲۸. القزوينی الشافعی، عبدالکریم رافعی، العزیز شرح الوجیز، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج اول. بی تا.
۲۹. لمبتون، آی.اس کی. «دولت و حکومت در اسلام»؛ سید عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، نشر عروج، ۱۳۷۴.
۳۰. مارسدن پیتر، جنگ، مذهب و نظام جدید در افغانستان، ترجمه، کاظم فیروزآبادی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۸.
۳۱. الماوردی، راندالفکرالسیاسی الاسلامی، جامعه الاسکندریه ۲۰۰۱.
۳۲. ماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانیه والولایات الدینیّه، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۳۳. میان، مجید شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
۳۴. میبدی علی موسی، جریان شناسی سلفی گری معاصر، قم: دارالاعلام لمدرسه اهل البيت (ع) ۱۳۹۴.
۳۵. الميدانی حسن جنبکه، عقاید اسلامی و ریشه های آن، ترجمه، علی صالحی، تهران: نشر احسان، ۱۳۸۹.