

نقد دیدگاه پیتر مارسدن در مطابقت طالبان با اخوان المسلمین مصر و انقلاب اسلامی ایران

قربانعلی صابری^۱

چکیده

مقاله حاضر در نقد و بررسی دیدگاه پیتر مارسدن در مطابقت جنبش طالبان با اخوان المسلمین مصر و انقلاب اسلامی ایران، در اثری به نام «طالبان» (جنگ، مذهب و نظام جدید در افغانستان) پرداخته است که از حیث زمانی و مکانی آن، پنج سال حکومت طالبان در افغانستان را شامل می‌شود. هرچند دیدگاه پیتر مارسدن در مقایسه طالبان با عربستان این فهم را ایجاد می‌کند که اندیشه و عملکرد طالبان برگرفته از اندیشه وهابیت باشد اما اگر دقت بیشتری صورت گیرد، جنبش طالبان را باید در دو محور تعصبات قومی و مذهبی با موضوع قدرت، در افغانستان مورد بررسی قرار داد. این تحقیق مطابقت طالبان را در چهار محور خیزش، رهبری، اندیشه و ساختار سیاسی دیدگاه پیتر مارسدن را نسبت به اخوان المسلمین مصر و انقلاب اسلامی ایران، مورد نقد و بررسی قرار داده است. سؤال اساسی که وجود دارد این است در مقایسه ایجابی که مارسدن اثبات نموده، جنبش طالبان با انقلاب اسلامی ایران چه مطابقتی دارد؟ پاسخ داده شد که ویژگی‌های این جنبش، در چهار محور، با انقلاب اسلامی ایران هیچ مطابقتی نداشته است.

واژگان کلیدی

خیزش‌ها، رهبری، اندیشه، ساختار، طالبان، اخوان المسلمین و انقلاب اسلامی ایران.

^۱. دانش‌پژوه دکتری تاریخ معاصر جهان اسلام مجتمع آموزش عالی تاریخ، سیره و تمدن اسلامی (جامعه المصطفی العالمیه)

مقدمه

نقد دیدگاه پیتر مارسدن^۱ در مطابقت طالبان با اخوان المسلمین و انقلاب اسلامی ایران در چهار فرایند (خیزش‌ها، رهبری، اندیشه و ساختار سیاسی) می‌پردازد. علیرغم که این اثر اطلاعات مفیدی را در مورد طالبان و عوامل خارجی آن، در اختیار مخاطب می‌گذارد اما در ایدئولوژی طالبان و ساختار سیاسی آن نسبت به جنبش‌های اسلامی معاصر از جمله اخوان و انقلاب اسلامی ایران که موضوع این تحقیق قرار گرفته است قابل نقد می‌باشد. در مورد اخوان المسلمین باید گفت هرچند به لحاظ ماهیت مذهبی وجه مشابهت در مطابقت طالبان با اخوان المسلمین مصر، وجود دارد اما به لحاظ خیزش، رهبری، اندیشه و ساختار سیاسی کاملاً متفاوت است که در فرایند بحث به آن خواهیم پرداخت.

در مورد ایران مارسدن اظهار می‌دارد: «انقلاب ایران همانندی‌هایی با جنبش طالبان دارد مثل اینکه هردو نهضت، اسلام را دین جامع و فرا گیر می‌دانستند، هم‌چنین در انقلاب ایران و در جنبش طالبان، سطح بالای از مشارکت جوانان به چشم می‌خورد. هردو جنبش تأکیدشان بر مسجد می‌باشد و رهبر دینی هر دو جنبش جهت مشورت تکیه‌اش بر علما می‌باشند و نیز زندگی ساده ملا عمر شبیه زندگی آیت‌الله خمینی می‌باشد». (مارسدن، ۱۱۵-۱۱۶) آنچه در این بحث مهم است دیدگاه پیتر مارسدن در مطابقت طالبان با انقلاب اسلامی در ایران می‌باشد.

فرضیه تحقیق این است که برخلاف دیدگاه پیتر مارسدن، جنبش طالبان در چهار محور کلیدی (خیزش، رهبری، اندیشه و ساختار) در تضاد با انقلاب اسلامی ایران قرار دارد: هنری کسینجر در سال ۱۳۵۹ نظریه‌ای را مطرح کرد که مورد استقبال دولت‌مردان آمریکایی قرار

۱ (peter marsden) متولد ۱۹۴۵، بریتانیایی، زبان عربی نوین خوانده است و چندین سال به عنوان متخصص خاورمیانه کار می‌کرد و سپس تحصیلاتش را درباره تحولات جوامع بی گرفت. پانزده سال در پروژه‌های فقر و بهداشت در انگلستان کار کرد و سپس به موضوع مورد علاقه‌اش جهان اسلام بازگشت و در عین حال با بهره‌گیری از تجربیاتش در تحولات جوامع وارد حوزه کمک‌های خارجی شد. مارسدن هشت سال گذشته (پیش از تسخیر کابل به دست طالبان) هماهنگ‌کننده اطلاعات در آژانس‌های انگلیسی، گروه افغانستان بود و در این سمت برای سازمان‌های غیردولتی در زمینه‌های بشردوستانه در افغانستان و در زمینه وسیع‌تر سیاسی، اقتصادی و فرهنگی اطلاعات تهیه کرده است. درباره افغانستان تحقیقات وسیعی انجام داده است.

گرفته و به مرحله اجرا درآمد. کسینجر معتقد بود با استفاده از اختلاف‌های مذهبی میان تشیع و تسنن باید ضمن تقویت این تضادها زمینه ایجاد یک جنبش ضد شیعی و در واقع حکومتی بر مبنای تعصبات شدید و افراطی سنی‌گری فراهم کرده و آن را به مقابله با انقلاب اسلامی در ایران تشویق نمود. (محمدی، ۴۴۲)

بعد از آن که طالبان در سال ۱۹۹۵ هرات را به تصرف خود درآورد، آمریکا و آی.اس.آی سقوط هرات را عامل تنگ شدن حلقه محاصره ایران تلقی کردند. (محمدی، ۴۴۵) این دیدگاه نظریه کسینجر را مورد تأیید قرار می‌دهد زیرا؛ آمریکا یک ایران بدون مزاحم یا بدون دردسر را در منطقه نمی‌پذیرد. قرینه‌ی دیگر، شهادت دیپلمات‌های ایرانی توسط طالبان و سپاه صحابه در تسخیر مزار شریف بود که این نظریه را تقویت می‌کند. هرچند به دلیل حضور آمریکا در افغانستان این دیدگاه وجود دارد که ایران با طالبان رابطه دارد اما این دیدگاه کدام تغییری در اصل ماهیت بحث و دیدگاه کسینجر ایجاد نمی‌کند.

بررسی دیدگاه پیتر مارسدن در مشابهت طالبان با انقلاب اسلامی ایران، این ضرورت را ایجاد می‌کند که ادعای پیتر مارسدن مبنی بر این که جنبش طالبان مطابقت‌هایی با انقلاب اسلامی ایران دارد با این سؤال اصلی مواجه گردید که چه مطابقتی جنبش طالبان با انقلاب اسلامی ایران دارد؟ این بررسی نشان خواهد داد که هر انقلاب موفق حداقل از چهار فاکتور عمده مشرووع (توده‌ها، رهبری، اندیشه و ساختار) برخوردار باشد.

به‌عنوان مثال، چرا انقلاب ۲۵ ژانویه ۲۰۱۱ مصر پیروز نشد و مصادره گردید؟ چون فاقد رهبری بود. به دیدگاه مارسدن پاسخ داده خواهد شد که علیرغم جنبش طالبان، فاقد مشروعیت خیزش‌های مردمی، اندیشه، رهبری و ساختار سیاسی بوده است، بزرگ‌ترین چالش امنیتی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را نیز در این کشور ایجاد کرده است. طالبان به عنوان یک بحران بعد از خروج نیروهای شوروی از افغانستان، بیش از دو دهه جنگ باعث شده است بار دیگر نیروهای خارجی به رهبری آمریکا حضورش را در این کشور تحمیل نماید.

پیشینه تحقیق

در پیشینه بحث، کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده و برخی از پژوهشگران در موضوع طالبان به‌طور مختصر یا مفصل اشاره داشته‌اند؛ اما طرح چنین موضوعی که جنبش طالبان را، نسبت به انقلاب اسلامی ایران به لحاظ «پیروان مردمی، رهبری، اندیشه و ساختار سیاسی»، در یک

ساختار منسجم مورد تحلیل و بررسی قرار بدهد صورت نگرفته است. چیزی که مقاله را متمایز می‌سازد اثبات این فرضیه در نقد دیدگاه پیتر مارسدن است که جنبش طالبان به لحاظ خیزش‌ها، رهبری، اندیشه و ساختار سیاسی با انقلاب اسلامی ایران کاملاً مغایرت دارد.

روش تحقیق

روش پژوهش در این تحقیق تحلیلی تطبیقی و با رویکرد نقدی می‌باشد و از منابع موجود که ارتباط با موضوع داشته مورد استفاده قرار گرفته است که در نهایت نفی یا اثبات فرضیه را در پی خواهد داشت و اینک شاهد نقد و بررسی اثر «پیتر مارسدن» به نام «طالبان» (جنگ، مذهب، و نظام جدید در افغانستان) هستیم. تذکر لازم این است که قلمرو نقد در اختلافات برخی مبانی اعتقادی و مذهبی نیست بلکه بحث در قلمرو مشروعیت یک حکومت اسلامی است.

۱- نقد دیدگاه پیتر مارسدن در مطابقت جنبش طالبان با اخوان المسلمین مصر

در مورد مطابقت طالبان با اخوان المسلمین مصر، فرضیه این است تن‌ها چیزی که در مقایسه اجباری می‌توان صورت داد اعتقاد صرف به قانون شرع می‌باشد و درعین حال تفسیر طالبان از اسلام با اخوان المسلمین کاملاً تفاوت دارد. در جنبش اخوان پان اسلامیسم مطرح است چنان‌که سید قطب در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ از امتی سخن گفت که مرزهای جغرافیایی در آن معنایی ندارد. او گفت: علقه ایدئولوژی و ایمان محکم‌تر از علقه میهن‌پرستی است که بر خاک استوار است.

این تشبث و جدای کاذب بین مسلمانان به صورت مرزبندی‌های جغرافیایی چیزی جز نشانه هجوم و امپریالیسم صهیونیستی نیست و باید از میان بر داشته شود. (مارسدن، ۱۰۱) نمونه دیگر بحران فلسطین بود که حتی اثر بیشتری در رادیکال‌تر کردن ایدئولوژی و فعالیت اخوان داشت و این همزمان بود با تصمیم سازمان ملل در مورد تقسیم‌بندی فلسطین در نوامبر ۱۹۴۷ و نخستین جنگ عرب - اسرائیل. چیزی که نهضت اخوان را متمایزتر از نهضت‌های دیگر نشان می‌دهد، این است که اخوان در داخل هم علیه استعمار و سلطه‌ی انگلیس مبارزه می‌کرد و در خارج بحران فلسطین و مخاصمات بین عرب و اسرائیل و شکست عرب‌ها در سال ۱۹۴۸، فعالان سیاسی را به تجدید خشونت در داخل مصر بر انگیخت و ایدئولوژی اخوان را رادیکال‌تر نمود. (عنایت، ۱۵۷)

همان طوری که پیتر مارسدن می‌نویسد اخوان المسلمین، در ۱۹۲۹ اعلام داشت: اسلام یک نظام جامع و متحول است، منشأ و مبنای اسلام دو منبع اساسی یعنی قرآن و احادیث است و اسلام در همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل اجراست. به نظر طالبان نیز، اسلام صرفاً اعتقاد فردی نیست بلکه نظامی است و شامل همه جنبه‌های اجتماع و دولت می‌باشد. بنابراین، دین امری محدود به حوزه خصوصی نیست. شباهت مهم دیگر این است که نهضت حق دارد بر ضد آن حکومت اسلامی که تصور می‌رود از طریق اسلام راستین خارج شده است باید اعلام جهاد نمود. سوءقصد به انور سادات از طرف اخوان چون با اسرائیل صلح کرده است و کشتن نجیب الله در کابل از طرف طالبان؛ زیرا به ارزش‌های مادی اتحاد شوروی باور داشت (مارسدن، ۱۰۶) وجه مشابهت را بیان می‌کند.

مهم‌ترین عنصری که وجه تمایز را بیشتر نشان می‌دهد برداشت سطحی و قشری طالبان از مبانی و احکام اسلامی، عدم بصیرت و فهم دینی، حذف عقلانیت در تصمیم‌گیری‌ها و مواضع، پابندی به ظواهر شریعت، مطلق‌انگاری و عدم تأمل و تفکر در متون اسلامی است؛ زیرا امارتی که مبتنی بر روش خلفای راشدین پایه‌گذاری شده بود با تفکر و عملکرد وهابیت به اجرا گذاشته شد تا باعث گردد واکنش‌های مختلفی را در پی داشته باشند؛ اما در موضع‌گیری‌های اخوان این دوگانگی متمایزتر از جنبش طالبان بود. در جنبش طالبان، اسلام با مذهب جدیدی عرضه شد. کلمه «جهاد» و جمله «مربه معروف و نهی از منکر» از معنای اصلی‌اش منحرف، به ترور و نماز جماعت اجباری در مساجد منحصر شد و کلمه «کفر» نیز، چنان معنای وسیعی به خود گرفت که فقط طالبان را می‌توان از آن استثنا کرد و مرزهای جغرافیایی کشور محدود به قومی شد که عنوان طالب را داشته باشد.

این‌ها مواردی هستند که آن وجه مشابهتی را که مارسدن مدعی آن است منتفی می‌سازد زیرا؛ اخوان در مصر به دنبال اصلاحات بود نه نفی و تکفیر گروه‌های رقیب. چنان‌که سیر تحولات در مصر بیان‌گر این موضوع بوده که برعکس در جنبش طالبان نفی مطلق گروه‌های رقیب می‌باشد. آنچه بیشترین اهمیت را در بحث ما دارد این است که اخوان ایدئولوژی خود را بر توانائی اسلام در اینکه تبدیل به ایدئولوژی شود تأکید داشت. همین است که اعلام کردند «برنامه‌شان بر سه اصل استوار است: اول، اسلام نظام جامع. دوم، مبتنی بر کتاب و سنت و آخر هم اسلام قابل انطباق با همه زمان‌ها و مکان‌هاست». (همان، ۱۰۴) این اصول دو پیام مهم داشت: یکی جهانی‌سازی نهضت که بر ضرورت مبارزه از سلطه خارجی تأکید داشت و دیگر

تأسیس حکومت اسلامی و عمل به اصول آن بود. از طرف دیگر طالبان نیز چنین ساختاری را ادعا داشتند اما در عمل به افراط‌گرایی قومی و مذهبی در افغانستان منجر گردید که هیچ‌یکی از برنامه‌های اخوان را در خود نداشت.

به لحاظ ساختاری، حکومت طالبان به عنوان امارت اسلامی در قوم خاصی تأکید داشت اما ساختار اخوان در مصر بر همه توده‌ها تأکید داشت. اسپوزیتو می‌نویسد: اخوان المسلمین در مواقعی که نظام سیاسی اجازه می‌داد در نظام و در سیاست انتخاباتی مشارکت کرده بود «پیشینه اخوان المسلمین نشان داد که می‌تواند بر اساس قواعد دموکراسی رفتار کند. در انتخابات سال ۱۹۸۴ شرکت کرد و ائتلاف آن‌ها از ۴۵۰ کرسی توانست ۶۵ کرسی را تصاحب کند و مبدل به بزرگ‌ترین گروه مخالف در مجلس شد». (اسپوزیتو، ۳۴۰) درحالی که طالبان مشارکت گروه‌های رقیب را در امور سیاسی و حل بحران افغانستان در انتخابات رد می‌کند و معتقد به ساختار اقتدارگرایی و امارت اسلامی می‌باشد.

فرق دیگر اخوان با طالبان در این است که اخوان در مصر بین دو قطب گرفتار شده بودند. یکی غرب سرمایه‌داری که بر سکولاریسم، فردگرایی و ماتریالیسم تأکید داشت و دوم، رویکرد الحادی کمونیستی - سوسیالیستی شرق که از طریق نظام‌های دیکتاتوری و استبدادی سادات اعمال می‌شد و اخوان المسلمین برای هردوی آن‌ها خطر محسوب می‌شد؛ اما طالبان در افغانستان با ملتی مبارزه می‌کند که ایدئولوژی طالبان را وارداتی و خارج از جغرافیای افغانستان می‌دانند که با اسلام مطابقتی ندارد.

درنتیجه، تفسیر طالبان با تفسیر اخوان المسلمین از حرکت و مبارزه تفاوت‌های چشمگیری دارد. چنان‌که در نظام فکری طالبان پان اسلام‌یسم که یکی از مهم‌ترین شعارهای اخوان بود، جایی ندارد و به عکس، عنصر مذهب و قومیت در طالبان بسیار شدید است. به لحاظ سطح اندیشه و فهم دینی و سیاسی نیز، طالبان - از سطح دروس دینی مدارس مذهبی پاکستان فراتر نمی‌رفت - با اخوان المسلمین قابل‌مقایسه نیستند و در نهایت دیدگاه مارسدن در مورد طالبان با وهابیت قابل دفاع است. در مورد اخوان المسلمین، گرچه مشترکاتی دارد اما به لحاظ خیزش، رهبری، اندیشه و ساختار کاملاً قابل تطبیق نیست.

۲- نقد دیدگاه پیتر مارسدن در مطابقت جنبش طالبان با انقلاب اسلامی ایران

«پیتر مارسدن» معتقد است همان‌طوری که جنبش طالبان مطابقتی با انقلاب اسلامی

ایران دارد، شباهت‌های نیز با وهابیت دارد. از لابه‌لای بحثی که مارسدن ارائه داده است به لحاظ فکری در مورد طالبان می‌توان به این نتیجه رسید: که اعضای آن در محیطی بار آمده و تربیت شده‌اند که بسیاری از این ایده‌ها در آن رایج و جاری بوده است. تأثیرات بسیار آشکاری نیز می‌توان در این میان سراغ کرد— مثلاً سازمان امر به معروف و نهی از منکر از روی الگوی جنبش وهابی ایجاد شده است.

پاکستان که از ویرانه‌های تنظیم‌های مجاهدین، جنبش طالبان را پی‌ریزی نمودند، نباید تأثیر و نفوذ سایر جنبش‌های رادیکال را که در پاکستان پرورش یافته‌اند از نظر دور داشت. به لحاظ عملی پنج سال امارتی که طالبان در کابل به نمایش گذاشت، با حمایت مالی، سیاسی و نظامی سه کشوری (امارات متحده عربی، عربستان سعودی و پاکستان) بودند که امارت اسلامی طالبان را به رسمیت شناخت. این جنبش در ابتدا با شعار امنیت و روپوش دینی تشکیل امارت اسلامی دادند، اما به تدریج آشکار گردید که طالبان، حرکت‌های صرفاً قومی و مذهبی دارد. بعد از فروپاشی ۲۰۰۱، بار دیگر با تغذیه پاکستان به ترورهای جمعی، سامانمند و هدفمند تاکنون به حیات خود ادامه داده است.

در پروژه صلح، غیبت سنگین و تحقیرآمیز حکومت افغانستان در مذاکرات آمریکا و نمایندگان طالبان در قطر و همچنین نشست بی‌پیشینه مسکو و طرح مسائلی چون حکومت موقت نیز سابقه ذهنی و تاریخی آن‌ها را به خوبی نشان دادند که طالبان بار دیگر در صدد ساختار تمرکزگرایی قدرت و قومیت در افغانستان است. با توجه به شناخت طالبان، مقاله در صدد پاسخ به این سؤال اصلی که جنبش طالبان چه مطابقتی با انقلاب اسلامی ایران دارد؟ در چهار محور (خیزش، رهبری، اندیشه و ساختار) دیدگاه پیتر مارسدن را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

۲-۱. مطابقت در خیزش‌های مردمی

به لحاظ خیزش مردمی، آیا می‌شود به جنبش طالبان مشروعیت داد تا مفهوم انقلاب یا خیزش‌های مشروع توده‌ای را با خود داشته باشد؟ یعنی بنا بر ادعای طالبان که دولت کابل را غیر مشروع دانسته، بدون هیچ شرطی مانند رژیم‌های پیشین (کمونیستی) کنار برود تا حکومت اسلامی با ساختار «امارت اسلامی» که پنج سال در افغانستان تجربه گردید این بار نیز، جایگزین رژیم فعلی گردد. یک چنین حکومتی در چه جایگاهی از مقبولیت و مشروعیت مانند انقلاب اسلامی ایران قرار دارد؟

برای روشن شدن این مطلب به‌طور کلی، تشخیص چهار نوع انقلاب آرمانی امکان‌پذیر است: برنامه‌ریزی‌شده، خودجوش، توافقی و برانگیخته از بالا. انقلاب ایران را می‌توان در انقلاب خودجوش جای داد زیرا انقلاب ایران نتیجه یک سلسله اعتصابات و تظاهرات خودجوش عمدتاً سازمان نیافته بود که در اواخر سال ۱۹۷۸ و اوایل سال ۱۹۷۹ در سرتاسر کشور شعله‌ور شد. (کام روا، ۱۷۵) جنبش طالبان در هیچ‌یکی از این انقلاب‌های آرمانی جای ندارد زیرا؛ انقلاب به هر نوعی که باشد در صورتی قابل تحقق است که خیزش از متن جامعه باشد.

۲-۱. خیزش در نیروهای طالبان

آنچه در افغانستان بیش از دو دهه تحقق یافته است، خیزش در نیروهای طالبان بومی نبوده بلکه چندملیتی هستند که به آن مفهوم مهاجم، تروریسم با اندیشه سلفی گری افراطی قابل تطبیق می‌باشد نه انقلاب. رسانه‌های افغانستان و شورای امنیت ملی این کشور بارها گزارش داده‌اند که از هر چهار نفری که از نیروهای طالبان در افغانستان کشته می‌شوند، یک نفری‌شان خارجی هستند و به تسامح هم نمی‌شود در وجه مشابهت ارتباط برقرار کرد؛ زیرا؛ چنین مفاهیمی در فرهنگ‌های مردمی یعنی غارت، چپاولگری، وحشی‌گری است و از طرفی این خیزش، تخریب فرهنگ‌ها، زبان، سنت، آداب و رسوم و از بین بردن ارزش‌های والای انسانی است.

این که در سال‌های نیمه دوم هفتاد شمسی بخش بزرگی از جغرافیای افغانستان توسط پرورش‌یافتگان مدارس مذهبی پاکستان تسخیر می‌گردد و در سال ۹۹ نیز نشان داده است که هنوز این مشارکت پررنگ است؛ سؤال‌های متعددی را ایجاد کرده است. این که چرا تن‌ها در جنگ هلمند، در این اواخر، چهل پاکستانی کشته می‌شود؟ نشان می‌دهد که طالبان یک پروژه است نه یک جنبش و خیزش مردمی که بتوان آن را در زمره جنبش‌های اسلامی معاصر قرار داد.

اما در مقابل، آنچه در اثر انقلاب اسلامی در ایران اتفاق افتاد، نه تنها نظام سیاسی را از یک نظام سلطنتی به نظام جمهوری تبدیل کرد، بلکه این نظام جمهوری، تعریف و محتوای خود را در ارزش‌ها و باورهای دین اسلام و تشیع جستجو و تعریف می‌کرد. گستردگی و عمق انقلاب نیز قبل از هر چیز، ارزش‌های اجتماعی را شامل می‌شد. تا جایی که تعدادی همچون «بن‌بلا» از رهبران نهضت استقلال طلبانه الجزایر، آن را نخستین انقلاب مبتنی بر فرهنگ در جهان نامیدند.

مراجعه به تعریف انقلاب اسلامی ایران در دائره‌المعارف‌های جهان نیز گویای این واقعیت است. جان اسپوزیتو در یکی از این دائره‌المعارف‌ها می‌نویسد: همانند همه تحولات بزرگ اجتماعی، انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران از سال‌ها پیش برنامه ریزی شده بود. اثرات این انقلاب در طول تاریخ برجای خواهد ماند. آیت‌الله خمینی رهبر اصلی این انقلاب بود. (رک: اسپوزیتو، دائره‌المعارف جهان نوین اسلام، ۱، ۵۷۸) دیلیپ هیرو در این باره می‌گوید: از آنجاکه امام خمینی رهبر جنبش، مرجعی مذهبی بود نهایتاً این جنبش به انقلاب اسلامی تبدیل شد.

به خلاف کشورهای خاورمیانه که سرنگونی سلطنت به صورت کودتا بود و نظامیان در آن نقش اصلی داشتند. این نخستین بار بود میلیون‌ها نفر از شهروندان عادی غیرمسلح فعالانه در فرایندی سیاسی که ماه‌ها دوام یافت، شرکت ورزیدند و نه تنها فرمانروایی را سرنگون کردند، بلکه نهادهایی چون ارتش را نیز متلاشی کردند. آنچه بازتاب انقلاب اسلامی را مضاعف می‌سازد، حضور گسترده مردم در این انقلاب بوده است. میزان حضور مردم در هر انقلاب، از عمق محبوبیت و ناب بودن آن انقلاب نشان دارد. حضور بی‌سابقه مردم در انقلاب ایران در مقایسه با انقلاب‌های دیگر جهان، بر بزرگی این انقلاب و بازتاب آن در جهان می‌افزاید.

۲-۱-۲. خیزش در انقلاب اسلامی ایران

ایران‌شناس فرانسوی، کریستیان برومبژه در یکی از مقالات خود می‌نویسد: انقلاب ایران بلاشک تعادل بلوک‌ها و نیز روابط سلطه اقتصادی و سیاسی را در یکی از طمع برانگیزترین مناطق جهان به هم ریخته است و «مشروعیت» روابط بین‌الملل را زیر سؤال برده است. این انقلاب آرامش ذهنی تعداد قابل توجهی از تحلیل‌گرانی که از اصالت این حرکت متحیرند و این انقلاب، روش‌های قراردادی تحلیل آنان را و نیز عادت معمول فکری و مفاهیم متداول ریشه‌دار آن‌ها را به مبارزه طلبیده است. (محمدی، ۴۳)

برنارد هورکاد فرانسوی نیز، انقلاب اسلامی ایران را به لحاظ تأثیرات بیرونی آن، ارزیابی می‌کند: سرنگونی شاه ایران در ۱۹۷۹ عکس‌العمل‌هایی توأم با شگفتی و عدم درک و حتی شیفتگی را در سراسر جهان برانگیخت. برخی در انقلاب ایران طغیان اسلامی را می‌دیدند که صلح جهانی را به خطر می‌انداخت. انقلاب اسلامی ایران به تعبیر ماکسیم رودینسون «فسونگری اسلامی» را زنده کرده و حیاتی دوباره بخشید. (همان) برخی نیز در بخشی از کتاب «ایران در قرن بیستم» این گونه ارزیابی می‌کنند:

حداقل چیزی که در مورد انقلاب اسلامی ایران می‌توان گفت این است که این انقلاب جایگاه عظیمی را در تاریخ پایان این قرن به خود اختصاص داده است. این انقلاب یک کشور نفتی در همسایگی اتحاد جماهیر شوروی را دگرگون ساخت. این انقلاب در مخالفت آشکار و مستقیم با ایالات متحده آمریکا شکل گرفت و روحانیت شیعه را به قدرت رساند که تا آن زمان کمتر شناخته شده بودند؛ آن‌هم در کشوری که به نظر می‌رسید در آن اسلام در حال حاشیه‌نشین شدن است. (همان، ۴۴) از آمریکایی‌های ایران‌شناس، جان فوران است که دارای آثار متعددی در زمینه نظریه‌های انقلاب و ایران می‌باشد. او در یکی از مقالات خود، انقلاب اسلامی ایران را چنین می‌بیند:

حوادث دراماتیک سال‌های ۱۹۷۸-۱۹۷۹ در ایران و طوفانی که در نتیجه آن برخاست؛ امواج تکان‌دهنده‌ای را متوجه ایالات متحده آمریکا، سیاست سازمان بین‌الملل و نیز محافل دانشگاهی و دانشگاهی نمود که تا به امروز نیز ادامه دارد. آنچه به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم زندگی میلیون‌ها انسان را در سراسر جهان تحت تأثیر قرار داد، قبل از ۱۹۷۸، ایران جایگاه قابل توجهی را در افکار عمومی، رسانه‌های گروهی یا مراکز تحقیقاتی دانشگاهی به خود اختصاص نمی‌داد. (همان) ماروین زونیس، دیگر ایران‌شناس شناخته‌شده آمریکایی نیز در کتاب شکست شاهانه می‌نویسد: سقوط شاه را باید یکی از عمده‌ترین رویدادهای تاریخ معاصر به شمار آورد.

شاه ایران پس‌ازآنکه در ژوئیه ۱۹۷۹ کشورش را ترک کرد سلسله او منقرض شد. (همان، ۴۵) جان استمپل به عنوان وابسته سیاسی سفارت آمریکا در ایران که در جریان انقلاب اسلامی نیز در تهران بوده است؛ می‌گوید: از نظر تاریخی، مهم‌ترین پیامد انقلاب ممکن است اثبات ظهور مذهب به عنوان یک نیروی مهم سیاسی باشد. با در هم آمیختن ایدئولوژی حکومت الهی و قدرت انبوه مردم بر مبنای درست، شق دیگری از انقلاب ارائه می‌شود که مارکسیسم و دیگر نمونه‌ها را تکامل می‌بخشید. این طریقی است که قدرتی دیگر مبتنی بر توجهی متفاوت جانشین قدرت و مشروعیت شاه و یا هر رهبر غیرمذهبی دیگر می‌شود و از نظر موضعی هدف خود را بدون توسل به خشونت به انجام می‌رساند.

در این میان بنیادگرایان اثبات کردند که حتی یک نیروی مسلح قدرتمند می‌تواند از درون متلاشی شود. مهم‌ترین عامل مضطرب کننده در مورد جنبش اسلامی امام خمینی، دکترین جنبش نیست، بلکه بسیج مؤثر آن بود که گروه‌های مختلف اجتماعی را برای حمایت از یک حکومت اسلامی در یک سازمان سیاسی متشکل کرد. برتری روحانیت، آن‌چنان که امام

خمینی ادعا کرد، نشان ضمنی به مبارزه طلبیدن دولت‌های غیرمذهبی در همه‌جا است. اگر این پدیده به موجودیت و مقاصد خود ادامه دهد، روش دیرین غربی را مبنی بر جدایی حکومت و کلیسا تغییر خواهد داد. (استمپل، ۴۳۵-۴۳۶)

مارگارت تاچر، نخست‌وزیر اسبق انگلستان، طی اظهارنظری در اوایل دهه ۱۹۸۰ چنین می‌گوید: ما غربی‌ها در دهه ۱۹۸۰ از وسایل نظامی و ابزار جنگی شوروی و اقامارش واهمه نداریم؛ زیرا اگر بلوک شرق و اعضای پیمان «ورشو» مجهز به سلاح‌های نظامی بوده و به ادوات مخرب و ویرانگر مسلح می‌باشند، ما نیز به سلاح‌های مدرن و پیشرفته مسلح و مجهزیم؛ لیکن از حضور فرهنگ اسلامی انقلاب اسلامی ایران نگرانیم. (استمپل، ۴۳۵-۴۳۶)

هنری کسینجر، وزیر اسبق امور خارجه آمریکا و استراتژیست مشهور آمریکایی، بازتاب انقلاب اسلامی ایران را بیشتر در جهان اسلام و خصوصاً از بعد گسترش آنچه او را رادیکالیسم اسلامی می‌نامند، تحلیل می‌کند. احمد بن بلا، نخستین رئیس‌جمهور الجزایر پس از استقلال و یکی از رهبران انقلاب الجزایر نیز همچون «تاچر» انقلاب اسلامی را یک انقلاب با خصوصیات و قدرت فرهنگی ارزیابی می‌کند. حافظ اسد، بازتاب انقلاب اسلامی ایران را بیشتر از نظرگاه منطقه‌ای تحلیل کرده و مهم ارزیابی می‌کند. حبیب شطی، دبیر کل وقت کنفرانس اسلامی، در انقلاب اسلامی ایران، جبران خفت‌ها و خواری‌هایی را که می‌بیند که طی سالیان قبل از آن بر اسلام رفته است تحلیل می‌کند. کاپوچی، از رجال دینی غیرمسلمان و از علمای مسیحی فلسطینی، انقلاب ایران را یک انقلاب بی‌نظیر به رهبری امام خمینی ارزیابی می‌کند. (محمودی، ۴۷؛ استمپل، ۲۸-۳۵)

پس هر نظام و حکومتی که بر اساس ادعای انقلابی سرکار آید دو ویژگی برجسته‌ی انقلاب را باید داشته باشد: یکی اینکه مردمی باشد تا از مقبولیت برخوردار باشد و دیگر مشروعیت داخلی و بین‌المللی را نیز داشته باشد و الا در زمره‌ی مفهوم انقلاب جای نخواهد گرفت. علیرغم که این دو ویژگی برجسته در انقلاب اسلامی ایران وجود داشته اما این مفهوم در پدیده طالبان چه جایگاهی دارد؟ اظهارنظرها نشان‌گر آن است که «تأثیر انقلاب اسلامی در جنبه‌های فردی و اجتماعی، فکری و عملی، فوری، میان‌مدت و درازمدت واقع شده است. تفاوت تأثیرها در مناطق مختلف، بستگی به اوضاع و شرایط خاص هر منطقه داشته است». (حشمت زاده، ۳۰۰)

اسپوزیتو بیشتر تأثیرگذاری را در ایدئولوژی می‌داند: «مهم‌ترین تأثیرگذاری ایران انقلابی

بر جهان اسلام در سطح افکار و ایدئولوژی است. احیای اسلامی ویژگی بارز و جنبه جهانی افکار برخی ایدئولوگ‌های سنی همچون حسن البنا و سید قطب از مصر، ابوالعلا مودودی از پاکستان و ابوالحسن علی ندوی از هند بوده است». (اسپوزیتو، ۳۳۱) و تأثیر انقلاب بر کشورهای اسلامی دیگر، حداقل به همان اندازه که به تلاش‌های خود ایران وابسته بوده، به وضعیت کشور و منطقه موردنظر نیز بستگی داشته است. با چنین ارزیابی چگونه می‌شود خیزش طالبان را با خیزش مردمی در ایران قابل تطبیق دانست؟ مسلماً دیدگاه پیتر مارسدن در این زمینه قابل دفاع نیست.

۲-۲. مطابقت در رهبری

مطابقت در رهبری از چند زاویه قابل بحث است. مهم‌ترین آن این است که این عنوان در صورتی مشروعیت دارد قوانین اسلامی را خدشه‌دار نسازد. مارسدن اظهار می‌دارد: «همان‌طوری که رهبری دینی در ایران تکیه‌اش بر علمای اسلامی جهت مشورت می‌باشد و دادن لقب امیرالمؤمنین به ملا عمر نیز تکیه‌اش بر علماء می‌باشد و زندگی بسیار ساده ملا عمر شبیه زندگی آیت‌الله خمینی در ایران است». (مارسدن، ۱۱۶-۱۱۷) پیتر مارسدن تأکید نماز جماعت در مسجد، مشورت با علماء و ساده زیستی را وجه مشابهت قرار داده است. در بحث روشن خواهد شد که قطع نظر از باورها، بر اساس مشروعیت و نظریه اندیشمندان و نخبگان جهان، نه در برنامه و روش و نه در ساختار سیاسی و پیروان مردمی کم‌ترین مطابقت در رهبری بین امام خمینی ره و ملا عمر وجود ندارد.

در مورد رهبری امام خمینی (ره)، این دیدگاه ثابت شده است که توجه شخصیت‌های جهان اسلام و غیر جهان اسلام را به خود جلب نموده و اظهارنظرهای شگرفی را در پی داشته‌اند. قطع نظر از اینکه امام خمینی ره به لحاظ علمی، یک مجتهد جامع الشرائط است؛ به لحاظ سیاسی یک شخصیت آگاه با سابقه‌ای مبارزاتی با رژیم پهلوی و حامی مستضعفین و ملت‌های دربند می‌باشد. این حرکت اکثر نهضت‌های آزادی‌بخش را از دهه هفتاد میلادی به بعد به وجود آوردند.

و یک نوع بیداری را در پیکر ملت‌های که در زیر یوغ اسارت حاکمان مستبد قرار داشتند و باورشان شده بود که وضعیت موجود قابل تغییر نیست، تزریق شد. مصداق بارزی که در این مورد می‌شود از آن نام برد انقلاب اسلامی در ایران و انقلاب علیه رژیم‌های کمونیستی و بعداً

جهاد علیه نیروهای شوروی سابق در افغانستان بوده که بیانگر این خط فکری می‌باشد. اظهارنظرها نشان می‌دهد که «امام خمینی اگرچه به نسل‌های قرن حاضر تعلق دارد اما از اندیشمندانی است که در هردو گرو جای می‌گیرد و در میان نخبگان ایران و جهان جایگاهی رفیع دارد». (داستانی، ۳)

بنابراین وجه تمایز در رهبری امام خمینی مبارزه با حکومت‌های مستبد و پیاده کردن اسلام راستین که عاری از هر نوع افراط و تفریط باشد ثابت شده است. باوجود که امام خمینی به عنوان یک رهبر سیاسی مذهبی هم از مشروعیت و هم از مقبولیت برخوردار بوده است، دو دیدگاه نیز در اندیشه امام خمینی (ره) خیلی برجسته می‌باشد: یکی رهای قدس و نابودی صهیونیسم و دیگری شعار نه شرقی و نه غربی می‌باشد که سائر رهبران اسلامی فاقد چنین رویکردی بوده‌اند.

اما ملاعمر، رهبر طالبان به قول مارسدن که سوادش از حد قرآن خواندن بیشتر نبود بعد از تصرف کابل به «امیرالمؤمنین» ملقب شد. (احمد رشید، ۶۸) چه مشابهتی در استدلال مارسدن وجود دارد؟ ممکن است پاسخ این باشد که اهل سنت اعلم بودن و عدالت را شرط نمی‌داند بلکه اجماع یا شورای حل و عقد کافی می‌باشد در غیر این صورت خلفای راشدین زیر سؤال می‌روند زیرا امام علی (ع) از آن‌ها اعلم بود. بر فرض این استدلال که اجماع کافی باشد چنانکه طالبان بر اساس باور رایج برخی اندیشمندان سیاسی و افراطی اهل سنت^۱ اطاعت از خلیفه را واجب شرعی می‌دانند. (ماوردی، ۵) بر این اساس، طالبان مخالفان خود را یاغی و مهدورالدم اعلام کرد. (سجادی، ۲۲۹)

فرض مسئله این است که امیرالمؤمنین در نزد طالبان، مساوی با خلیفه باشد و الا اصل ادعا باطل و تالی فاسد دارد. ملاعمر که از طریق شورای علماء (حل و عقد) مدارس مذهبی پاکستان در کابل به امیرالمؤمنین ملقب گردید، برخی فتاوایش در قبال مخالفین و مخصوصاً شیعیان افغانستان این گونه بوده است: «شیعیان چیزی بین کفار و مسلمین واقعی‌اند». در گزارش کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل فتوای ملاعمر ذکر شده که گفته است: «کشتن شیعیان گناه نیست زیرا آن‌ها کافرند». (عصمت الهی، ۳۴)

طبق این فتوا شیعیان بدعت‌گذارانی هستند که می‌توان آن‌ها را به خاطر عقاید

^۱ ماوردی این گونه بیان می‌کند که خلافت در اندیشه اهل سنت جانشین نبوت در حفظ دین و سیاست دنیا است. (ماوردی، ۵)

مذهبی‌شان مورد آزار قرار داد. این فتوا که برخلاف فتوا و مبانی مشهور اهل سنت می‌باشد به جز وهابیت کسی دیگر روی آن صحنه نگذاشته است. فتوای ابوحنیفه این است «لأنکفر احدا من اهل القبلة» برای هیچ‌یک از اهل قبله نباید فتوای کفر و شرک داد. (مولوی کاشانی و دیگران، ۱۳۶) درحالی‌که عدم بیعت با خلیفه در صدر اسلام بارها اتفاق افتاده است و چنین حکمی از طرف خلیفه وقت تجویز نشده است مثلاً امام علی (ع) با خلفا بیعت نکردند و در دوران خلافت خود ایشان نیز برخی بیعت نکردند و کسی متعرض حال آن‌ها نشدند.

باوجود که ملاعمر در سال‌های جهاد در کنار گروه‌های جهادی - عرب افغان - علیه نیروهای شوروی شرکت داشته با چنین لحنی بخش عمده و تأثیرگذار جمعیت کشور را تکفیر می‌کردند، یک نوع بدعت و خلاف قوانین اسلامی می‌باشد. از طرفی این دیدگاه نیز سطحی‌نگری و عدم مشروعیت یک رهبر را به نمایش گذاشته و وجهی تمایز و عدم مطابقت را نسبت به دیدگاه پیتر مارسدن به وضوح روشن می‌سازد. به نظر می‌رسد پیتر مارسدن یا اطلاع کافی از رهبری طالبان و رهبری انقلاب اسلامی در ایران نداشته یا این‌که با چنین دیدگاهی که سال‌ها در حوزه اسلامی تحقیق داشته خالی از غرض‌ورزی نیست. این غرض‌ورزی، نشان دادن چهره خشن از اسلام بوده بدون این‌که در اصل ماهیت جنبش‌های اسلامی معاصر و رهبران کارزماتیک آن تفکیک قائل شود، در مطابقت‌های ظاهری متوسل شده که اسلام به لحاظ رهبری، اندیشه و ساختار، یعنی طالبانیسم.

۲-۳. مطابقت در اندیشه

یکی از مواردی که مارسدن گروه طالبان را با انقلاب اسلامی ایران قابل‌مقایسه و تطبیق دانسته در جامعیت اسلام است. پیتر مارسدن مدعی است که جنبش طالبان در افغانستان شباهت‌های با جمهوری اسلامی دارند، ازجمله «هر دو اسلام را دین جامع می‌دانستند و این جامعیت بایستی حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و قضایی را نیز در برگیرد». (همان) در مورد اندیشه امام خمینی می‌توان گفت: «هیچ اصلی زیربنایی‌تر از اصل «عدم جدایی دین از سیاست» نیست.

یعنی اگر این اصل را برداریم، هم مبارزه و قیام ۱۶ ساله (از سال ۱۳۴۱ و شروع مبارزه تا سال ۱۳۵۷ و پیروزی انقلاب اسلامی) بی‌مفهوم می‌شود و هم تأسیس یک نظام دینی و اسلامی معنا و مفهوم خود را از دست خواهد داد. زیربنای هردو اصل امتزاج و آمیختگی دین و

سیاست و یا اصل عدم انفکاک و جدای دین از سیاست است». (روحانی، ۳۷۱) آیا می‌شود ادعای مارسدن را در جامع بودن اسلام، در اندیشه طالبان به رهبری ملاعمر ثابت کرد؟ جای بحث دارد. مشابهت‌های که مارسدن استدلال کرده در بحث روشن خواهد شد که چه مقدار این فرضیه در اندیشه طالبان نسبت به امور دینی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی با اسلام جامع قابل تطبیق می‌باشد؟

مارسدن تعریف نکرده است که دین جامع یعنی چه؟ حداقل تعریفی را که می‌شود از دین کرد، دین جامع یعنی اسلام طرز تفکر معین و خاصی است که این ایدئولوژی بر اساس نیازهای فطری انسان برنامه دارد. باید‌ها و نباید‌ها نیز بر اساس همین برنامه جامع که به آن دین می‌گویند طرح‌ریزی شده است. یا برخی دین را منطبق با تفسیری که در برخی از روایات و کتاب‌های کلامی در مورد ایمان آمده است: «دین را مجموعه به هم پیوسته‌ای از باورها و اندیشه‌های گرفته از وحی الهی و در رابطه با جهان، انسان، جامعه و جهان پس از مرگ تعریف نموده که هدف آن، هدایت انسان به سوی روش بهتر زیستن و کامل‌تر شدن است». (عمید زنجانی، ۷۴) همه‌کسانی که به نحوی به تعریف دین پرداخته‌اند، به این حقیقت اذعان نموده‌اند که هدف دین، سامان بخشیدن به زندگی انسان است.

از طرفی نیز نگاه طالبان به تمام مسائل از دریچه و منظر دین و احکام شریعت اسلامی است و تنها تفسیر خودشان از اسلام را تفسیر درست و حقیقی می‌دانند (عبدالرحیم، ۱۱۰) و تأکیدشان بر سیره سلف صالح از صحابه و تابعین پیامبر اسلام (ص) است و همواره الگوی رفتاری خود را خلفای راشدین معرفی می‌نمایند. (مژده، ۵۶) ملاعمر در گفت‌وگو با دو خبرنگار پاکستانی می‌گوید: ما بر طبق سنت صحابه کرام بدون اتکا به مادیات و با توکل به خدای متعال، از علایق فردی رها هستیم. هم‌چنین بعد از تخریب مجسمه‌های بودا در بامیان به دست طالبان به رادیو شریعت می‌گوید: من به تعالیم اسلام عمل می‌کنم و از هیچ‌چیزی هراس ندارم، وظیفه من اجرای دستور اسلام است.

شکستن مجسمه فرمان اسلام است و من این حکم را با عنایت به فتوای علمای افغانستان و دیوان عالی کشور صادر کردم و دیگران حق دخالت ندارند. (رک: دهقان، ۱۶) بنابراین طالبان در حقانیت دینی خود هیچ تردیدی ندارند، چنان‌که محمد ولی رئیس تشکیلات امر به معروف و نهی از منکر طالبان در هفته‌نامه «حرب المؤمن» افغانستان را «بهشت مذهبی» توصیف کرد. (خبرگزاری رسا) تأکید بر ظواهر شریعت در اندیشه طالبان هویداست علاوه بر

رادیوی افغانستان «صدای شریعت» تنها نشریه دولتی پایتخت نیز «شریعت» نام می‌گیرد. (عصمت الهی، ۱۹)

طبق این فتوا شیعیان بدعت‌گذارانی هستند که می‌توان آن‌ها را به خاطر عقاید در بعد جهاد؛ طالبان شرکت در عملیات مسلحانه برای استقرار نظام مذهبی در افغانستان را یک وظیفه شرعی می‌دانستند و این کار را تا سطح جهاد در راه خدا بالا بردند. (امامی، ۸۷) رهبران طالبان چنین القا کرده بودند که مبارزه طالبان به‌ویژه در شمال، جنگ با شیعیان کافر است. (احمدی، ۲۶)

همان‌طوری که محمدبن عبدالوهاب در این زمینه می‌گوید: کسی که در کفر شیعه شک کند، کافر است. (مکارم شیرازی، ۱۶۵) اساساً یکی از مهم‌ترین آموزه‌های طالبان در مدارس مذهبی، همین عشق به جهاد است. این اندیشه به‌خصوص بعد از پیوند فکری و سیاسی با گروه القاعده، استحکام بیشتری یافت که در نتیجه طالبان به خدمت پاکستان، عربستان و گروه‌های بنیادگرایی چون القاعده درآمدند.

با الهام از این تجربه‌های تلخ تاریخی، برای مقابله با چالش‌های پیچیده سیاسی قرن بیستم روی کارآمدند و موجب خشونت و خون‌ریزی شدند. این از آنجا نشأت می‌گیرد که طالبان از بصیرت، فهم و اندیشه‌ای دینی کافی برخوردار نبودند، بدون مقتضیات زمان به بیان احکام اسلامی می‌پرداختند و تأکیدشان بیشتر بر ظواهر شریعت اسلامی بود.

۲-۴. مطابقت در ساختار سیاسی

در این بحث، برنامه و روش طالبان در حوزه ساختار سیاسی قابل‌بررسی است. مهم‌ترین برنامه، جنبش طالبان ساختار حکومت بود که به «امارت اسلامی» تغییر داد. این روش بیان‌گر آن بود که امارت اسلامی را جایگزین حکومتی نماید که مشروعیت نداشته است. از آنجا که حکومت اسلامی باید دارای دو رکن مشروعیت و مقبولیت باشد در «امارت اسلامی» مقبولیت که مردم در آن نقش داشته باشند جایگاه نداشتند؛ زیرا حاکم اسلامی بر اساس شورای «حل و عقد» تعیین می‌شد که این شورا آن‌طوری که در نظریه اهل سنت مطرح است تحقق نیافت.

«طالبان اساساً در اندیشه حکومت اسلامی بر این باورند که هیچ‌گونه دموکراسی در اسلام وجود ندارد، زیرا دموکراسی به این معناست که وظیفه تشریع احکام اسلامی تنها به عهده ملت است، حال آنکه حاکم واقعی خداست و زمام امور شرعی نیز تنها باید به دست امیرالمؤمنین

باشد» (عبدالرحیم، ۱۰۶-۱۰۹) باوجود که جنبش طالبان فاقد مجلس شورای اسلامی یا پارلمان و یا مجلس عوام بود از طرف دیگر هرگونه مذاکره با نخبگان و گروه‌های جهادی افغانستان را رد کردند. به همین علت «امارت اسلامی» نه از مقبولیت برخوردار بود و نه از مشروعیت و در سطح منطقه و بین‌الملل نیز به رسمیت شناخته نشد. تنها پاکستان، عربستان سعودی و امارات متحده عربی که حامی طالبان بودند به رسمیت شناختند و سائر کشورها هیچ‌گونه روابط دیپلماتیک نداشتند.

از طرفی این ساختار (امارت اسلامی) ماهیتاً با حکومت اسلامی در ایران مغایرت دارد؛ زیرا عنوان حکومت در ایران «جمهوری اسلامی» می‌باشد که بر اساس رأی مردم انتخاب می‌گردد علاوه بر مقبولیت مشروعیت نیز داشته است. «این همه پرسى در فروردین / حمل ۵۸، در سراسر ایران به رأی گذاشته شد بر پایه نتایج اعلام شده، ۹۸/۲ واجدان شرکت در همه‌پرسى با دادن رأی «آری» با برقراری نظام جمهوری اسلامی ایران موافقت کردند». (Wikipedia) از آنجاکه ساختار هر حاکمیتی بر اساس اندیشه و چارچوب مبانی آن قابل طرح می‌باشد در برنامه و روش نیز، طالبان با ایران مغایرت دارد و این باعث می‌شود که ساختار نیز تغییر نماید.

پس وجه مشابهت در ساختار سیاسی به خاطر عدم مقبولیت منتفی گردید، فقط با تسامح می‌توان مشروعیت را از نوع اقتدارگرایانه (استیلاء) ثابت نمود که این خودش یک نوع تحکم را در پی خواهد داشت. بنابراین ایدئولوژی که زیربنای «امارت اسلامی» را تشکیل می‌داد در عمل سر از ایدئولوژی وهابیت درآورد که حتی با مبانی اهل سنت سازگاری نداشته است. این مهم‌ترین افتراقی است که «امارت اسلامی» طالبان به لحاظ ساختار سیاسی با جمهوری اسلامی ایران دارد.

بنابراین نمی‌شود جنبش طالبان را در زمره جنبش‌های اسلامی معاصر به رسمیت شناخت و هیچ رابطه منطقی در اندیشه و اهداف بین جنبش طالبان و جنبش‌های اسلامی معاصر وجود ندارد؛ زیرا؛ جنبش‌های اسلامی معاصر، از قبیل اخوان المسلمین، انقلاب اسلامی ایران و حتی گروه‌های جهادی علیه نیروهای شوروی سابق در افغانستان ماهیتشان آزادی و استقلال‌طلبی بوده است. هیچ‌وقت درصدد نبودند که مذهب جدیدی را در جامعه ابداع نمایند.

درحالی‌که طالبان مانند محمدبن عبدالوهاب مذهب جدید را در جامعه ایجاد کردند و مصادیق کلمه «کفر» از معنای اصلی‌شان منحرف گردید و آن‌قدر توسعه پیدا کردند که همه اقوام ساکن در این سرزمین محکوم به کفر شدند. پس طالبان در افغانستان علیرغم رسیدن به

قدرت در ساختار امارت اسلامی به دنبال مذهب سازی بوده است که در اسلام بدعت آشکار محسوب می‌شود نه اصلاح طلبی دینی. بدین جهت نمی‌شود طالبان را در زمره جنبش‌های اسلامی معاصر قرار داد. اینجاست که استدلال مارسدن در وجه مشابهت‌ها به جز در گروه‌های افراطی دیوبندی شبه‌قاره، وهابیت در عربستان سعودی، قابل تطبیق می‌باشد؛ اما در مورد انقلاب اسلامی در ایران به لحاظ خیزش، رهبری، اندیشه و ساختار، کاملاً در مغایرت و تضاد بوده و هیچ‌گونه قابل دفاع نیست.

نتیجه‌گیری

ادعای پتر مارسدن مبنی بر این‌که جنبش طالبان شباهت‌های زیادی با وهابیت در عربستان، اخوان المسلمین مصر و جمهوری اسلامی ایران دارند، مواجه به این سؤال اصلی گردید «که جنبش طالبان چه مطابقتی با جمهوری اسلامی ایران دارند؟» سؤال مطرح‌شده در محور ایران مورد بررسی قرار گرفته که اثبات فرضیه زیر را در پی داشته‌اند: جنبش طالبان هیچ رابطه‌ای منطقی در مطابقت رهبری و اندیشه، ساختار سیاسی و مدیریتی با انقلاب اسلامی ایران ندارد. به لحاظ برنامه، روش و پیروان مردمی که نتیجه‌اش مقبولیت و مشروعیت داخلی و بین‌المللی باشد نیز رابطه منتفی است؛ اما برعکس در مورد عربستان، دیدگاه مارسدن قابل دفاع است که جنبش طالبان به لحاظ اندیشه و عمل مشترکات زیادی با وهابیت و گروه‌های سلفی تکفیری در منطقه دارد نه با انقلاب اسلامی ایران و ثابت گردید که در مطابقت فرایند (خیزش‌ها، رهبری، اندیشه و ساختار سیاسی)، کاملاً مغایرت دارد.

در مورد اخوان المسلمین نیز، ثابت گردید تفسیر دو تا جنبش از دین، خیزش، رهبری، اندیشه و ساختار سیاسی در حکومت دینی کاملاً متفاوت می‌باشد؛ اما در مورد وهابیت؛ بر اساس دیدگاه مارسدن می‌توان گفت که جنبش طالبان با مبانی و اعتقادی وهابیت در برخی موارد قابل تطبیق بوده است. پاکستان که در گذشته و حال حامی طالبان بوده و خط ارتباطی کمک‌رسانی را به عهده دارد بیش‌ترین نقش را داشته است. کشورهای متحجر عرب مثل قطر که دفتر طالبان یا «امارت» در تبعید را به عهده دارد و امارات متحده عربی و عربستان سعودی که تغذیه‌کننده گروه‌های سلفی تکفیری بوده و در جریان تحقق جنبش طالبان بر اساس منافی که در افغانستان دارد سهم عمده را داشته است.

چنانچه سه کشوری که طالبان را در ساختار امارت اسلامی به رسمیت شناختند، امارات

متحدۀ عربی، عربستان سعودی و پاکستان بودند. در شرایط فعلی که خلیل‌زاد نمایندگی آمریکا را در پروژه صلح مهندسی‌شده با طالبان به عهده دارد، اول باید به حامیان طالبان و مخصوصاً به پاکستان امتیاز دهد تا طالبان را وادار نموده و حاضر شوند که در میز مذاکره با دولت کابل به توافق برسند. معامله‌ای که معلوم نیست آینده‌ای آنچه خواهد شد و بستگی به این دارد که طالبان چه مقدار می‌تواند منافع پاکستان و حامیانش را در نظام اسلامی یا مشارکت در ساختار جمهوریت تأمین نمایند.

منابع و مأخذ

۱. احمدی، حمید، «طالبان، ریشه‌ها، علل ظهور و عوامل رشد» اطلاعات سیاسی و اقتصادی، ش ۱۳۱ و ۱۳۲ مرداد و شهریور ۱۳۷۷.
۲. امامی، حسام‌الدین، افغانستان و ظهور طالبان، تهران، شاب، ۱۳۷۸.
۳. اسپوزیتو، جان ال، جنبش‌های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی)، ترجمه شجاع احمدوند، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۰.
۴. اسپوزیتو، جان ال، دائرةالمعارف جهان نوین اسلام، تهران، نشر مرجع، ۱۳۸۸.
۵. استمپل، جان. دی، درون انقلاب ایران، ترجمه منوچهر شجاعی، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۸.
۶. حشمت زاده، محمدباقر، تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر کشورهای اسلامی، تهران، فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۷. داستانی، علی، امام خمینی از نگاه نخبگان جهان، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵.
۸. دهقان، محمود، طالبان و تخریب چهره اسلام نزد جهانیان، اطلاعات ۱۳۷۹.
۹. رشید، احمد، طالبان، اسلام، نفت و بازی بزرگ جدید؛ ترجمه اسدالله شفاپی و صادق باقری، تهران دانش هستی، ۱۳۷۹.
۱۰. روحانی، حسن، اندیشه‌های سیاسی اسلام، تهران، کمیل، ۱۳۸۸.
۱۱. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و

- اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۲. سجادی، عبدالقیوم، جامعه‌شناسی سیاسی افغانستان (قوم، مذهب و حکومت) قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۳. مکارم شیرازی، ناصر، وهابیت بر سر دوراهی، قم، مدرسه امام علی (ع) ۱۳۸۴.
۱۴. عبدالرحیم، علی، حلف الارهاب، قاهره، ۲۰۰۵.
۱۵. عصمت الهی، محمد هاشم، جریان پرشتاب طالبان، تهران، انتشارات، الهدی، ۱۳۷۸.
۱۶. عنایت، حمید، اندیشه‌ی سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۹.
۱۷. کام روا، مهران، خاورمیانه معاصر، ترجمه محمدباقر قالیباف و سید موسی پورمحمدی، تهران، قومس، ۱۳۸۸.
۱۸. مارسدن، پیتر، طالبان (جنگ، مذهب، و نظام جدید در افغانستان) ترجمه کاظم فیروزمند، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۸.
۱۹. محمدی، منوچهر، بازتاب جهانی انقلاب اسلامی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۰. مؤده، وحید، افغانستان و پنج سال سلطه طالبان، تهران، نی، ۱۳۸۲.
۲۱. مولوی کاشانی و دیگران، تضاد عقاید حنفیت با وهابیت، قم، آثار نفیس، ۱۳۸۸.
۲۲. خبرگزاری رسا، نحله‌های فکری طالبان از دیوبندیه تا وهابیت، ۱۵ مهر ۱۳۹۵.
۲۳. ماوردی، ابوالحسن، احکام السلطنه والولايات الدینیة، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰.