

تحلیل گفتمانی جریان اخوانی در افغانستان

امان‌الله شفایی^۱

چکیده:

در مجموعه گفتمان‌های اسلام سیاسی در افغانستان، جریان اخوانی از جهات مختلفی برجسته‌تر و مهم‌تر است و حکم پیشگام را دارد. این نوشتار با تمرکز بر تکوین و کنش‌گری «جریان اخوانی» در سه دهه پایانی قرن بیستم، هویت و کارنامه اسلام‌گرایان اخوانی در افغانستان را در چارچوب روش تحلیل گفتمان و متکی به آرای «لاکلا» و «موفه» بررسی می‌کند.

جریان اخوانی در افغانستان از لحاظ تباری در ادامه جریان بین‌المللی اخوان المسلمین و در بستر دهه دموکراسی ۱۹۶۳-۱۹۷۳ در افغانستان، گفتمانی قابل توجه شد. در ادامه اخوانیسم در متن تحولات شتابان دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به گفتمان مهمی تبدیل شد. این گفتمان حول دال مرکزی «اسلام یگانه راه حل» شکل گرفت و عناصر مهمی مانند دولت، حزب، انقلاب و جهاد را در پیرامون خود مفصل‌بندی نمود.

گفتمان اخوانی هرچند موفق شد با به زیر کشیدن رژیم مارکسیستی در ۱۹۹۲، مدت کوتاهی به گفتمان هژمون تبدیل شود، اما این گفتمان با برآمدن خلافت‌گرایان طالبان در ۱۹۹۶ به حاشیه رانده شد.

واژگان کلیدی: تحلیل گفتمان، اخوان المسلمین، افغانستان، حزب اسلامی، جمعیت

اسلامی.

۱. دکتری قرآن و علوم سیاسی جامعه المصطفی العالمیه (aman.shafa@yahoo.com).

مقدمه

شاید در سال ۱۹۲۸ که حسن‌البنای جمعیت خیریه‌ای تحت عنوان «اخوان‌المسلمین» را در اسکندریه مصر بنا نهاد، کمتر کسی فکر می‌کرد که روزی آوازه این جمعیت از جهان عرب گذشته و به گفتمانی بزرگ در پهنای جغرافیای جهان اسلام تبدیل شود. بدون تردید اخوان‌المسلمین مصر که اینک نُه دهه از تاسیس آن می‌گذرد، قدیمی‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین جریان اسلام‌گراست که اندیشه و آرمان آن، احساسات اسلام‌گرایانه را در بسیاری از کشورهای اسلامی برانگیخت. در چارچوب اسلام سیاسی، جنبش‌های اسلام‌گرای بسیاری با نام اخوان و یا بدون نام اخوان در کشورهای عربی و غیرعربی شکل گرفت.

با توجه به تعمیق باورهای اسلامی در جامعه افغانستان، این کشور خاستگاه مناسبی برای نشو و نمو گرایش‌های بنیادگرایانه اسلامی بوده است. با گشوده شدن درب‌های افغانستان به روی مدرنیزاسیون در دهه ۱۹۲۰ و پیرو آن به راه افتادن جریان مشروطه‌خواهی و نهایتاً حاکمیت نظام دموکراسی در افغانستان از ۱۹۶۳-۱۹۷۳، زمینه ورود اندیشه‌های متفاوت و بعضاً متضاد در افغانستان فراهم شد.

اگرچه زمینه‌ها، بسترها و بعضاً نمادهای اسلام‌گرایانه در آغاز دهه دوم قرن بیستم در افغانستان به‌ویژه در پایتخت حضور روشنی داشت، اما گرایش‌های اسلامی تا زمان ورود الگو و اندیشه اخوان‌المسلمین مصر به افغانستان، ساختار سازمانی پیدا نکرد. اندیشه و خط‌مشی اخوان‌المسلمین بدون آنکه نام و نشان اخوان را با خود داشته باشد، گرایش‌ها و احساسات اسلام‌گرایانه در افغانستان را در مسیر جریان‌ی شدن قرار داد و از آغاز سال ۱۹۶۸ میلادی گفتمانی شکل گرفت که به‌عنوان مصدر جنبش‌های بنیادگرایانه، موجب تأثیرات و تحولات سیاسی شگرفی در تاریخ معاصر افغانستان شد.

اهمیت ورود گفتمان اخوانی به افغانستان و تأثیراتی که این سازمان بر روند تحولات فکری و سیاسی افغانستان در سه دهه پایانی قرن بیستم برجای گذاشت، تا آنجاست که می‌توان گفت اگر جمعیت اخوان‌المسلمین در مصر شکل نمی‌گرفت و یا حداقل براده‌های فکری آن به افغانستان نمی‌رسید، افغانستان مسیری متفاوت از آنچه پیموده است، طی می‌نمود و احتمالاً به ورطه بنیادگرایی جهادی و طالبانی نمی‌افتاد.

نوشتار حاضر جریان اخوانی افغانستان از ابتدای تکوین (۱۹۶۸) تا روزگار پسین را در چارچوب روش تحلیل گفتمان بررسی می‌کند. به باور نگارنده، گفتمان اخوانی افغانستان هرچند زاینده گفتمان اخوان المسلمین بین‌المللی است، اما در مقیاسی کوچک‌تر منظومه گفتمانی خاص خود را شکل داده و به نظر می‌رسد گذشته، کارنامه و حتی آینده آن در چارچوب تحلیل گفتمان با تکیه بر آرای لاکلا^۱ و موفه^۲ و با روش تاریخی - تحلیلی قابل دسترسی است.

روش تحلیل؛ «تحلیل گفتمان»^۳

از میان برداشت‌ها و نگاه‌های متنوع به تحلیل گفتمان، آنچه مباحث این نوشتار در چارچوب آن قرار خواهد گرفت، گفتمان انتقادی منسوب به لاکلا و موفه است. وجه ممتاز گفتمان لاکلا و موفه در این است که اینان گفتمان انتقادی را از حوزه زبان‌شناسی به عالم سیاست و اجتماع کشیده و از آن به مثابه ابزاری نیرومند برای تحلیل‌های اجتماعی استفاده کرده‌اند.

در نظامی که تحلیل گفتمان مطابق آرای لاکلا و موفه برای بررسی اندیشه‌ها و رفتارهای سیاسی ایجاد می‌کند، چند مفهوم قابل توجه است:

مفصل‌بندی^۴ عملی است که میان عناصر پراکنده در درون یک گفتمان ارتباط برقرار می‌کند؛ به نحوی که هویت این عناصر اصلاح و تعدیل شود. مفصل‌بندی کنشی است که میان عناصر مختلف مانند مفاهیم، نمادها، رفتارها و غیر آن، چنان رابطه‌ای ایجاد می‌کند که هویت اولی آن دگرگون شود و هویتی جدید بیابد (تاجیک، ۱۳۷۹: ص ۴۶).

به گفته لاکلا و موفه «ما هر عملی را که به برقراری رابطه بین عناصر منجر شود، به نحوی که هویت این عناصر تعدیل و تعریف شود، مفصل‌بندی می‌نامیم» (لاکلا و موفه، ۱۹۸۵: ص ۱۰۵).

1 - laclau

2 - mouffe

3 - analysis discourse

4 - Articulation

دال مرکزی^۱، هسته مرکزی منظومه گفتمان است که نیروی جاذبه آن سایر نشانه‌ها را جذب می‌کند و سامان می‌دهد. دال مرکزی به مثابه عمود خیمه است که اگر برداشته شود، خیمه فرو می‌ریزد (خلجی، ۱۳۸۶: ص ۵۴).

دال‌های شناور^۲، نشانه‌های دارای چندگانگی معنایی هستند. گفتمان‌ها هیچ‌گاه صددرصد تثبیت نمی‌شوند؛ به‌گونه‌ای که امکان هرگونه تغییر و دگرگونی معنایی تحت تأثیر چندگانگی معنایی حوزه گفتمان‌گویی از آنها سلب شود.

فهم آموزه گفتمان بدون فهم مفهوم غیریت^۳ ناممکن است. گفتمان‌ها اساساً در ضدیت و تفاوت با یکدیگر شکل می‌گیرند. هویت‌یابی یک گفتمان، صرفاً در تعارض با گفتمان‌های دیگر امکان‌پذیر است. از این‌رو گفتمان‌ها همواره در برابر خود غیریت‌سازی می‌کنند (کسرابی و پوزش، ۱۳۸۸: ص ۳۷۴).

مفهوم غیریت‌سازی در ذات خود با مفاهیم برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی همراه است. این دو مفهوم، به اشکال مختلف در عرصه منازعات گفتمانی ظاهر می‌شوند. حاشیه‌رانی نقاط ضعف خود و نقاط قوت رقیب و برجسته‌سازی نقاط قوت خود و نقاط ضعف رقیب، از آن جمله است (سلطانی، ۱۳۸۳: ص ۱۶۸). البته گفتمان‌ها از طریق زنجیره هم‌ارزی و تفاوت^۴ در پی نوعی وحدت و انسجام هستند. در این معنا عناصر خصیلت‌های متفاوت و معناهای رقیب را از دست می‌دهند و در معنایی که گفتمان ایجاد می‌کند، منحل می‌شوند. منطق هم‌ارزی، منطق ساده‌سازی فضای سیاسی است. اما هیچ‌گاه هم‌ارزی نمی‌تواند به حذف کامل این تفاوت‌ها بینجامد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳: ص ۱۹۱).

هژمونی^۵ از دیگر عناصر مقوم یک گفتمان است. یک گفتمان زمانی هژمونیک می‌شود که توانسته باشد تمام دال‌های شناور را در اطراف دال مرکزی هماهنگ و منسجم کند و نظام

1 - Nodal point

2 - Floating signifiers

3 - Otherness

4 - Chain of equivalenc and difference

5 - Hegmony

معنایی خود را در اذهان سوژه‌ها (انسان‌ها) هرچند به صورت موقت تثبیت کرده باشد. اگر گفتمان رقیب بتواند این نظام معنایی را شالوده‌شکنی کند، آن‌گاه این گفتمان هژمونی خود را از دست می‌دهد (سلطانی، ۱۳۸۳: ص ۱۵۸).

اصولا گفتمان‌ها در فضای رقابت دائمی هستند. رقابت^۱ همواره غیر را به حاشیه می‌راند و خود را برجسته می‌کند. غیریت‌سازی طیفی از مفاهیم را از رقابت تا دشمنی و سرکوب خشونت‌بار در بر می‌گیرد (کسرابی و پوزش، ۱۳۸۸: ص ۳۴۹).

بسترشناسی تکوین گفتمان اخوانی در افغانستان

مسافرت جمال عبدالناصر در سال ۱۹۵۵ به افغانستان، نقطه عزیمت اندیشه‌های اخوانی به افغانستان بود. با گسیل شدن دانشجویان شرعیات به مصر و تحصیل در الازهر، تعدادی از آنان فلسفه سیاسی اخوانی را پذیرفتند و در حلقه‌های فعال آن شرکت کردند. این افراد پس از بازگشت به افغانستان، از سال ۱۹۷۰ به تأسیس حلقه‌های مشابه در دانشگاه کابل و سایر مدارس دینی پرداختند. الیویه روآ افغانستان‌شناس فرانسوی نام دو تن از اساتید مصری دانشگاه شرعیات کابل در سال‌های ۱۹۶۵ به نام‌های «جمال عمر» و «عبدالاحمد اطوار» را از عوامل نفوذ اندیشه‌های اخوانی به افغانستان قرار داده است (روآ، ۱۳۶۹: ص ۱۱۲). این جریان نوظهور در دانشگاه کابل به جنبش «اخوانی» شهرت یافت؛ ولی نام رسمی آن به روایتی (هی‌من، ۱۳۶۴: ص ۶۰) «سازمان جوانان مسلمان» و به روایت دیگر (حق‌شناس، ۱۹۸۵: ص ۲۷) «جمعیت اسلامی» بود. البته چنان‌که مورخ معاصر محمدصدیق فرهنگ تأکید می‌کند:

«جنبش برخاسته از اندیشه‌های اخوان در دانشگاه کابل منحصر نبود؛ بلکه در خارج آن هم توسط حلقه‌های جداگانه دنبال می‌شد؛ مانند حلقه گهیج مؤسسه منهاج‌الدین گهیج) و حلقه مولوی فیضانی و غیر آن در کابل و ولایات» (فرهنگ، ۱۳۷۴: ج ۳، ص ۲۳۴).

الیویه روآ که از اخوانی‌ها به‌عنوان جنبش اسلامیست یاد می‌کند، خط سیر روشنی از

پیشینه حضور اخوان در افغانستان ارائه می‌کند:

«جنبش اسلامیت در سال ۱۹۸۵ در محافل روشنفکران مذهبی به رهبری دکتر غلام‌محمد نیازی، رئیس آینده‌دانشکده علوم دینی (دانشکده شرعیات) در بازگشتن از مصر، پا به عرصه حیات می‌نهد. این هسته اولیه «استاذ» نامیده می‌شود. این اساتید که در شبکه مدارس حکومت تربیت شده‌اند و نه مدارس علوم دینی خصوصی، تحصیلات خود را در دانشگاه بزرگ الازهر قاهره به پایان می‌برند و نه در پاکستان. آنها در قاهره با اخوان المسلمین مصر ملاقات می‌کنند و در مراجعت به افغانستان در دانشکده الهیات کابل به تدریس می‌پردازند. نخست آنان بیشتر شبیه یک گروه نامنجم بودند تا یک حزب. غیر از اساتیدی چون نیازی، ربانی و توانا، روشنفکرانی چون صبغت‌الله مجددی^۱ و منهج‌الدین گهیج نیز در میان آنها دیده می‌شوند» (روآ، ۱۳۶۹: ص ۱۱۱).

در میان شخصیت‌هایی که بیشترین نقش را در انتقال اندیشه‌های اخوان به افغانستان داشتند، نام غلام‌محمد نیازی و برهان‌الدین ربانی که هر دو سابقه تحصیل در الازهر را داشته و با افرادی از اخوان المسلمین مصر مرتبط بودند، بیش از دیگران جلب توجه می‌کند. بسیاری غلام‌محمد نیازی رئیس دانشکده شرعیات دانشگاه کابل را به‌عنوان بنیان‌گذار اخوان می‌شناسند (روآ، ۱۳۶۹: ص ۱۱۱؛ عظیمی، ۱۳۷۸: ص ۱۰۶).

با توجه به زندانی شدن نیازی در همان سال‌های نخست، برهان‌الدین ربانی به‌عنوان ایدئولوگ اصلی جریان اخوانی در افغانستان شناخته می‌شود.

مورخ روسی معاصر در مورد نقش محوری ربانی در جریان اخوانی می‌نویسد:

«او اندیشه بنیادگرایی را از اخوان المسلمین مصر فراگرفت و در ختم سال

۱۹۶۰ به کابل بازگشت و بحیث پرفسور فلسفه در فاکولته [دانشکده]

۱. پیتر مارسدن در مورد تعلق خاطر مجددی به اخوان می‌نویسد: «مجددی با آنکه وابسته به سنت محافظه‌کار و مدافع سرسخت بازگشت ظاهرشاه در دهه ۱۹۵۰ و دهه ۱۹۶۰ بود، در محافل اسلام بنیادگرا فعال بود و با اخوان المسلمین مصر ارتباط برقرار کرد» (مارسدن، ۱۳۷۹: ۵۷).

شرعیات، ادبیات و علوم سیاسی پوهنتون [دانشگاه] کابل به تدریس پرداخت»
(به نقل از: عظیمی، ۱۳۸۸: ص ۱۰۷).

الیویه روآ در این مورد می نویسد:

«برهان الدین ربانی با اخوان المسلمین سر و کار نزدیکی داشت. او فی
ظلال القرآن اثر سید قطب را به فارسی ترجمه کرد؛ اما از محمد قطب (برادر
سید قطب) به صورت گسترده ای نقل قول کرده است. ربانی از سال ۱۹۷۳ تا
۱۹۸۶ با شیخ تلمذانی [تلمسانی] رهبر میانه رو اخوان المسلمین رابطه نزدیکی
داشت» (روآ، ۱۳۹۰: ص ۴۹).

در حلقه دانشجویان دانشگاه کابل، گلبدین حکمتیار در فرایند نفوذ و تقویت
اخوانی گری به افغانستان نقش برجسته ای دارد. او به عنوان یکی از اعضای فعال «جوانان
مسلمان» و کسی که بعدها در رأس یکی از دو شاخه اخوان قرار گرفت، دلیل جذب و جلب
خویش به اخوان المسلمین را چنین بیان می کند:

«بعد از یک سلسله مطالعه دریافته بودم که جز اسلام هیچ نظامی و هیچ
قانون دیگری نمی تواند نظام زندگی معقولی باشد. بنابراین به این فکر پیوستم و
یک عده کتابها هم در آن وقت در کابل وجود داشت که در شکل گرفتن و
شکل دادن این افکار مؤثر بود. کتابهایی که در ایران چاپ می شد و داخل
افغانستان می شد، از سید قطب و محمد قطب و کتابهای مودودی صاحب و
امثالهم و بعضی رسالههایی که توسط خود برادران نوشته می شدند» (طنین،
۱۳۸۴: ص ۱۳۶).

«اسلام یگانه راه حل» به مثابه دال مرکزی

دیدگاه اخوانی ها در مورد خطری که اسلام را تهدید می کند، با دیگر گونه های
اسلام گرایی تفاوت ماهوی و راهبردی دارد. به نظر ایشان چالش های فراگیر و معضلات
گسترده ای که در ابعاد مختلفی جامعه اسلامی را فراگرفته است، معلول غافل شدن از
آموزه های اسلامی است و در نتیجه، اسلام یگانه راه حل آن خواهد بود. اسلام مورد نظر
آنان، اسلام حداکثری و آیین زندگی است؛ اسلامی که چیزی را فرو نگذاشته و برای هر

معضل و چالشی راه حلی ارائه نموده است. براین اساس از نظر گفتمان اخوانی، عبارت «اسلام تنها راه حل»، در مرکز گفتمان می‌نشیند.

برای اسلام‌گرایان اخوانی خطری که اسلام را در افغانستان تهدید می‌کرد، همان خطری بود که از نظر بنیان‌گذاران اخوان المسلمین، اسلام را در دهه ۱۹۲۰ در کشور مصر تهدید می‌کرد. اخوان المسلمین در مصر در حالی به پا خواست که از منظر رهبران آن، فساد و انحراف جامعه مصر را فراگرفته بود. حسن‌البنایان گذار اخوان در این باره می‌گوید:

«در قاهره عنان گسیختگی و آثار گوناگون ترک اخلاق اسلامی را در محلات و اماکن مختلف به چشم دیدم. اینها چیزهایی بود که در روستاهای سالم و پاک هرگز دیده نمی‌شد و برای من کاملاً تازگی داشت. روزنامه‌ها پر از مطالب منافی تعالیم دین بود و توده‌های عوام، غافل و بی‌خبر از دستورات دینی. فهمیدم که جریان فساد و انحراف بسیار نیرومند است و همه را دربر گرفته و دانستم که مساجد به‌تعمیری نمی‌توانند تعلیمات اسلامی را برای همه مردم عملی سازند» (البناء، ۱۳۵۸: ص ۵۳).

دهه‌ها بعد سید قطب آنچه را که البناء در مورد وضعیت فرهنگی و دینی آن روزگار قاهره بیان کرده بود، در قالب یک تئوری ارائه کرد. او با تقسیم جوامع به «جامعه اسلامی» و «جامعه جاهلی» معتقد بود که برای گذر از جامعه جاهلی به جامعه اسلامی، اسلام یگانه راه حل است. او در آثار مختلفی، از ظرفیت‌های سیاسی و مدیریتی اسلام سخن گفت و از صدر اسلام به‌عنوان الگوی بی‌بدیل یک جامعه اسلامی یاد نمود.

سید از ضرورت انقلاب سخن گفت؛ انقلابی که اسلامی است و اسلام را به متن جامعه باز می‌گرداند. او گفت:

«نخستین وظیفه ما ایجاد تحول در جامعه و تغییر دادن واقعیت جاهلی از رأس تا پایه است. برای آغاز کار، باید از دست جامعه جاهلی خلاص شویم و ارزش‌ها و ایدئولوژی آن را رها کنیم. نباید ارزش‌ها و ایدئولوژی خود را برای نزدیک‌تر کردن آنها به جامعه، حتی ذره‌ای تضعیف کنیم. روش‌ها و راه ما با آن فرق دارد و حتی اگر یک گام به طرف آن برداریم، عقایدمان از بین خواهد رفت و نابود خواهیم شد» (سید قطب، ۱۹۷۹: ص ۲۲).

تئوری جامعه جاهلی سید قطب، حاکی از اوج خطری بود که اسلام را تهدید می‌کرد. تئوری وی در کتاب المعالم فی الطریق تأثیر بسیاری بر خیزش اسلام‌گرایی اخوانی در جهان اسلام برجای نهاد.

اولیویه روآ که با اسلام‌گرایان افغانی سال‌ها حشر و نشر داشته، معتقد است:

«به نظر اسلام‌گرایان، جوامع امروزی در همان جاهلیت قبل از اسلام فرو رفته‌اند. به عبارت دیگر، به جز صدر اسلام و زمان خلفای راشدین هیچ‌گاه دولت و جامعه اسلامی برقرار نبوده است. از این رو تاریخ امروزی یک مقطع است و با آمدن دوباره جامعه اسلامی نفی خواهد شد. پس در این مقطع هر چیزی از فلسفه و ادبیات گرفته تا تصوف، همه و همه مورد تردید است. بعد از خلیفه چهارم اساساً جاهلیت دوباره بازگشت و تمام جوانب زندگی را فرا گرفت (روآ، ۱۳۷۸: ص ۸۴).

به باور اسلام‌گرایان اخوانی، در افغانستان دو خطر مهم متوجه اسلام بوده است. نخست عیناً همان است که در عبارات منسوب به البناء گذشت. خطر دوم و مهم‌تر، ترویج و تبلیغ اندیشه‌های کمونیستی در فضاهاى علمى و فرهنگى بود که به پندار آنان اساس اسلام را نشانه می‌رفت. بنابراین، به باور ایشان بهترین راه حل مراجعه به اسلام است. به روایت نبی عظیمی اخوانی‌ها در شرایطی سر برآوردند که لااقل شهر کابل از جهات یادشده وضعیت مناسبی نداشت. او می‌نویسد:

«آنها پلان و نقشه تولد دوباره اسلام را در کشوری که به سوی بی‌دینی و الحاد رهبری می‌شد، بررسی نموده و تعهد سپردند تا این کشور در آینده نیز اسلامی باقی بماند. آنها اصول و موازین دولت را که به زعم آنها از شریعت و اساسات مذهبی صدر اسلام تخطی نموده، مورد انتقاد قرار می‌دادند. در نظر آنها رفع نمودن حجاب زنان، به کار گماشتن آنها در ادارات دولتی در زیر یک سقف همراه با مردان، یکجا بودن پسران و دختران در پوهنتون [دانشگاه] و فاکولته‌ها [دانشکده‌ها] در یک صف، ایجاد رستوران‌های رنگارنگ در شهر کابل، صرف مشروبات الکلی و اشاعه افکار کمونیستی در بین جوانان و روشنفکران کشور، بدعت تلقی گردید» (عظیمی، ۱۳۷۸: ص ۱۰۶).

در چنین شرایطی اخوانی‌ها معتقد بودند که تنها راه ممکن برای تغییر وضعیت موجود، اسلام است. اسلام مد نظر آنان، اسلامی بود که راه حل نهایی را ارائه می‌داد و با برچیدن نشانه‌های فساد و آوردن نشانه‌های دیانت، نمایی از جامعه اسلامی را در افغانستان به نمایش می‌گذاشت. ایشان به پیروی از پیشگامان اخوان مصر خواستار به صحنه آوردن اسلام با تمام ظرفیت‌های آن بودند؛ هرچند که برداشت سطحی و مبتدیانانه از اسلام داشتند. ایشان از حکومت اسلامی سخن می‌گفتند؛ اما در تشریح چند و چون و چشم‌انداز آن درمانده بودند.

مسئله اصلی برای آنان یکجا بودن دختران و پسران در دانشگاه و صرف مشروبات الکلی در رستوران‌ها بود. از نظر ایشان چنین وضعیتی باعث کوچ اسلام از افغانستان شده بود. ضمن آنکه رونق گرفتن کار مارکسیست‌ها به‌ویژه در جامعه فرهنگی و علمی افغانستان، بر نگرانی اخوانی‌ها افزوده بود.

امین‌الله دریح از مورخان معاصر بر این باور است که آنچه موجب شد کار اسلام‌گرایان اخوانی در افغانستان رونق پیدا کند، وجود چپ‌گرایان مارکسیست - لنینیست بود؛ وگرنه صرف جهت نخست هرچند قدرت مانور اخوانی‌ها را علیه دولت افزایش می‌داد، اما ظرفیت بسیج‌کنندگی افکار عمومی را نداشت و لذا نمی‌توانست رژیم را با تهدید جدی مواجه کند. او می‌نویسد:

«اخوانی‌ها دولت را از راه و رسم دین اسلام منحرف دانسته و فعالیت‌های خود را تحت نام جهاد به منظور براندازی رژیم ادامه دادند و از خاک پاکستان به حیث مقر سازماندهی خود استفاده اعظمی نمودند. با وجود آن هم در کار خود چندان موفق به نظر نمی‌رسیدند؛ زیرا شعار جهاد علیه حکومت داودخان در بین مردم استقبال نشد. این موضوع زمانی از حیث وسیع‌تر برخوردار گردید که محمداود توسط رقبای دست‌چپی اخوانی‌ها سقوط یافت و حاکمیت جدید به نام ملحد و بی‌دین تبلیغ و به صفت نماینده شوروی تشهیر گردید (دریح، ۱۳۷۹: ص ۵۹۲).

عناصر گفتمان اسلام سیاسی اخوانی

هرچند گفتمان اسلام سیاسی اخوانی بر محور «اسلام یگانه راه حل»، می‌چرخد، اما پیرامون آن عناصر مهمی وجود دارد که هویت این شبکه گفتمانی را شکل می‌دهند. مهم‌ترین این عناصر عبارت‌اند از:

۱. دولت

«دولت» برای اصحاب گفتمان اسلام سیاسی اخوانی، از گونه‌های دیگر اسلام سیاسی مهم‌تر است. اگر دولت برای دیگر گفتمان‌های اسلام سیاسی به‌عنوان ضرورت متأخر شناخته می‌شود، برای اسلام سیاسی اخوانی امری مقدم است؛ زیرا تحقق شعار «اسلام یگانه راه حل» از دید کارگزاران اسلام سیاسی اخوانی، بدون رسیدن به دولت و دست‌یافتن به قدرت ممکن نخواهد بود.

اولیویه روآ اسلام‌گرایان دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ را در افغانستان اسلام‌میست می‌خواند. بیشتر مباحثی که او درباره اسلام‌میست‌ها مطرح می‌کند، اخوانی‌ها را دربر می‌گیرد. او در مورد ضرورت دولت می‌گوید:

«از نظر اسلام‌میست‌ها ماهیت دولت است که ماهیت جامعه را معلوم می‌دارد و از این روست که میان دولت مسلمان و دولت اسلام‌گرا قائل به تمیز است و این چیزی است که یک عالم سنتی آن را قبول ندارد. بنابراین باید به آماده ساختن یک تئوری برای دولت اسلام‌گرا پرداخت، زیرا همان‌طوری که مودودی تأکید کرده، طرز تفکر سنتی علما طبقه خودمختار سیاسی را از بند رها نمی‌کند؛ زیرا در این طرز فکر، مسائل اخلاقی، حقوق و سیاست با هم درآمیخته است» (روآ، ۱۳۶۹: ص ۱۲۴).

اسلام سیاسی اخوانی برخلاف دیگر گونه‌های اسلام‌گرایی، به سازمان و نهادسازی توجه بسیاری دارد. صرف‌نظر از اینکه نهادسازی تا چه اندازه در استراتژی آنان تعریف شده، اما به ظن غالب، رویکرد آنان به دولت و سایر نهادهای اداری، محصول همسایگی و الگوگیری ایشان از سازمان‌های دست‌چپی است. احتمالاً به همین دلیل است که اسلام اخوانی پس از تکوین در دهه ۱۹۶۰ به سرعت با قدرت حاکم درافتاد و به موازات چپ‌گرایان برای قبضه قدرت گام برداشت؛ زیرا از نظر ایشان «دولت تنها ابزاری برای حفظ و گسترش مذهب نیست؛ بلکه هسته روند اسلامی شدن است. حقیقت هر جامعه، نه در اعتقادات مردم، بلکه در دولت آن جامعه متجلی است» (روآ، ۱۳۷۲: ص ۴۰).

اسلام‌گرایان اخوانی شور و اشتیاق انکارناپذیری برای رسیدن به قدرت داشتند. این امر

نشانه اهمیت دولت در گفتمان اسلام سیاسی اخوانی است. اشتیاق آنان برای دستیابی به قدرت، زمانی تشدید شد که رقیب چپ‌گرای آنان موفق شد در سال ۱۹۷۸ با سرنگونی رژیم جمهوری، زمام امور را به دست گیرد.

برهان‌الدین ربانی از پیشگامان اخوانی در افغانستان، نگاه راهبردی به قدرت و دولت داشت. او سعی می‌کرد به پیروی از اخوانی‌های مصر، با گریز به دوران حکومت‌داری صدر اسلام، تلقی روزآمد از مفهوم دولت ارائه نماید. ربانی در این باره می‌گوید:

«موقعی که ما اعلام می‌کنیم خواستار نوع حکومت صدر اسلام هستیم، خیلی‌ها فکر می‌کنند که ما در نظر داریم وضع یک هزار و سیصد سال قبل و همان شرایط زندگی را برگردانیم. آنها عقیده دارند که اگر نظام حکومتی ما به وجود آید با سیستم حکومتی عصر الکترونیک متفاوت است و نمی‌تواند پایدار بماند، ولی ما فکر می‌کنیم این پیشداوری سطحی است. ما برای آنکه نظام ارزش‌های صدر اسلام را که در زمان حضرت محمد ﷺ وجود داشت در جامعه خود رواج دهیم، مشکلی بر سر راه خود نمی‌بینیم. ما بر این عقیده‌ایم که ارزش‌های ملی و بین‌المللی در فرصت‌های مختلف قابل استفاده است. به همان طریق هم ارزش‌های صدر اسلام در اثر تکامل و پیشرفت بیشتر دنیا مورد استفاده قرار خواهند گرفت (دیتل، ۱۳۶۵: ص ۲۷۶-۲۷۷).

گلبدین حکمتیار نیز به نحو رادیکال‌تری به دنبال رسیدن به قدرت بود. او برای دستیابی به دولت و به زعم خودش برپایی حکومت اسلامی، بیش از چهار دهه تلاش کرد و در این راه حرف و حدیث‌های بسیاری پیرامون خود پدید آورد.

عبارت اولیویه روآ در این مورد جای تأمل دارد. او می‌نویسد:

«حکمتیار در استراتژی خود معتقد است که قدرت را به هر طریق ممکن و با هر قیمت باید به دست آورد. برای او برداشتن رقبا از سر راه دارای اولویتی خاص است. حزب از راه‌هایی نظیر محاصره و آدم‌کشی استفاده کرد تا اجازه ندهد مسعود از دره پنجشیر خارج شود» (روآ، ۱۳۷۰: ص ۳۳۹).

۲. حزب

برای اسلام سیاسی اخوانی همان گونه که دولت غایت تحقق آمال آنان است، حزب مقدمه و یا وسیله‌ای است که ایشان را به این هدف می‌رساند. بنابراین در فرایند نهادسازی، حزب ارگان مهمی است که جمعیتی هم‌گون را در چارچوب مرام‌نامه و برنامه‌های روشنی به سوی دستیابی به قدرت سوق می‌دهد. در واقع می‌توان گفت که اخوانیسم سازمان‌ده و عمل‌گراست و این امر با تحزب و سیاست‌ورزی تناسب دارد.

در افغانستان اخوانی‌ها مدت کوتاهی پس از ورود اندیشه‌های اخوان‌المسلمین، نخستین هسته سازمانی را به نام جوانان مسلمان راه‌اندازی کردند که پس از چندی به دو حزب اصلی جمعیت اسلامی و حزب اسلامی منشعب شد. «انشعاب در سال‌های ۱۹۶۷-۱۹۷۷ و در اوضاعی تیره و تاریک و وقوع پیوست. در این زمان حکمتیار حزب اسلامی را تشکیل می‌دهد و انتخاب واژه حزب که از کمونیست‌ها به عاریت گرفته شده، بی‌دلیل نیست و نشانگر توجه به تئوری پیشگامان روشن‌بین است. دیگر جنبش‌ها باید مطیع آنها باشند و یا از میان بروند. به عکس انتخاب واژه جمعیت توسط ربانی مبین توجه او به اتحاد همه گروه‌هاست» (روآ، ۱۳۶۹: ص ۱۲۲).

البته اخوانی‌ها در امر تحزب با دست‌اندازه‌های بسیاری مواجه بودند. مهم‌ترین چالش در این خصوص فقدان الگوی بومی و تجربه بود. جریان‌های اخوانی آشکارا الگوی سازمانی اخوان‌المسلمین مصر را مد نظر داشتند؛ اما شرایط ویژه افغانستان مانع از آن بود که بتوانند به اندازه پدرخوانده مصری‌شان ده‌ها سال صبوری کرده و فعالیت‌هایشان را در ارتباط با موضوعات اجتماعی، فرهنگی و آموزشی پیش ببرند.

اخوانی‌ها پیش از آنکه به اندازه کافی تجربه سازمانی کسب نموده و به مرز پختگی رسیده باشند، برای قبضه قدرت بسیار زود دست به کار شدند. این ادعا در مورد حزب اسلامی روشن‌تر است؛ زیرا حزب اسلامی افزون بر الگوپذیری از اخوان‌مادر، در نظر داشت الگوی سازمانی حزب کمونیست شوروی را نیز پیاده کند و جنبشی مبتنی بر ساختار سلولی و هرم قدرت پدید آورد. برای نمونه اعضای بالقوه حزب به دقت مورد تحقیق و بازجویی قرار می‌گرفتند و می‌بایست دوره آزمایشی را طی می‌کردند.

پیتر مارسدن معتقد است که حکمتیار مکتبی‌تر از ربانی است؛ زیرا بیش از او به تحزب و نهادسازی سازمانی بها می‌دهد (مارسدن، ۱۳۷۹: ص ۵۵). اولیویه روآن نیز معتقد است که از جهت سازمانی و تحزب، میان اسلام‌گرایان و مارکسیست‌ها مشابهت‌های زیادی وجود دارد و از این جهت به هم نزدیک هستند. او معتقد است که تشکیلات حزبی اسلام‌گرایان اخوانی از این جهت که تحت قیمومیت یک رهبر قرار دارد، به تشکیلات سازمان‌های لنینیستی شبیه است. به برداشت او از نظر ادبیات سیاسی و مبارزاتی نیز اسلام‌گرایان اخوانی پا در جای پای مارکسیست‌ها گذاشته‌اند؛ به شکلی که برادر معادل رفیق، و شورا معادل کمیته مرکزی، و بیعت معادل سانتریالیسم دموکراتیک است (روآن، ۱۳۷۸: ص ۵۵).

۳. جهاد/انقلاب

انقلاب اسلامی اصطلاحی است که در ادبیات اخوانیسم، واژه خوشایند و پرطرفدار به حساب می‌آید؛ زیرا آنان خواستار دگرگونی‌های بنیادین به‌ویژه در عرصه‌های سیاست و اجتماع هستند و این آرزو بدون در پیش گرفتن رویه انقلابی ممکن نیست. از سوی دیگر در افغانستان، اسلام‌گرایان اخوانی به شدت وامدار اندیشه‌های عبدالاعلی مودودی تئوریسین اصلی انقلاب اسلامی بوده‌اند. جان کلام نظریه آماده‌سازی انقلاب اسلامی مودودی این است که یک حکومت اسلامی بدون انقلاب اسلامی لاجرم وامی‌ماند و فرو می‌ریزد. در این بحث انقلاب عمدتاً به عنوان شرط لازم حکومت اسلامی تجویز می‌گردد (Maududi, 1955: 25-26).

اسلام‌گرایان در طیف اخوان در ابتدای شکل‌گیری در نظر داشتند که چهره اصلاح‌طلبانه‌ای از خود به نمایش بگذارند. از این‌رو تا روی کار آمدن نظام جمهوری در افغانستان، کنش انقلابی چندانی از خود نشان ندادند. اخوان المسلمین مصر نیز تا سالیان سال به قلمرو انقلاب ورود پیدا نکرده بود. در عهد رهبری حسن البنا مادام که امیدی به کسب قدرت از طریق قانونی می‌رفت، جمعیت چه از روی تردید و تأمل و چه به قصد نعل وارونه زدن، از دست زدن به عملی که حاکی از انکار انقلابی وضع موجود باشد، پرهیز می‌کرد (السید، ۱۹۷۷: ص ۷۳).

در جمع اخوانی‌های افغانستان، یونس خالص، حکمتیار و سیاف را به دلیل مواضع افراطی‌شان در بهره‌گیری از آموزه جهاد، می‌توان در زمره اخوانی‌های رادیکال قرار داد. این

در حالی است که ربانی و مسعود علی‌رغم برخی کنش‌های افراطی، در طیف اعتدال‌گرایان جای می‌گیرند. گروه نخست کسانی بودند که به نحو انعطاف‌ناپذیری از آموزه جهاد استفاده می‌کردند. حضور نیروهای نظامی شوروی در افغانستان، برای این عده در استناد به دال جهاد تردیدی باقی نگذاشت. این در حالی بود که اینان در مواجهه با رژیم حزب دموکراتیک خلق، عمدتاً از ظرفیت‌های انقلاب اسلامی سود می‌جستند (دیتل، ۱۳۶۵: ص ۲۷۵).

از نظر ایشان، انقلاب با پایان جهاد پایان نمی‌یابد. کارنامه برخی از رهبران مجاهدینی که پیشینه اخوانی‌گری داشتند، نشان داد که انقلاب پس از پیروزی جهاد ادامه خواهد داشت و می‌توان از مؤلفه‌های خشن و سخت آن در هر زمانی بهره برد.

۴. امیر

در گفتمان اسلام سیاسی اخوانی، واژه «امیر» همان نقشی را ایفا می‌کند، که در مارکسیسم - لنینیسم واژه «پیشوا» انجام می‌دهد. امیر در سلسله مراتب قدرت در میان اخوانی‌ها عالی‌ترین مقام حزبی است و در ورای این واژه نوعی تقدس نهفته است که برای شخص منتسب به آن اقتدار شرعی ایجاد می‌کند.

در افغانستان در دار و دسته اسلام‌گرایان اخوانی، گلبدین حکمتیار و احمدشاه مسعود بیش از دیگران به استخدام این واژه در مورد خود رغبت داشتند. این امر زمانی اتفاق افتاد که آنان لباس جهاد بر تن نموده و مانند امرای سپاه اسلام در تاریخ، در برابر اشغالگری شوروی رهبری دسته‌های جنگجو را بر عهده گرفتند. بنابراین می‌توان گفت که در افغانستان واژه «امیر» برآیند آموزه جهاد است.

در کادر سازمانی حزب اسلامی، «امیر» عنوان رسمی بود که در رأس هرم قرار داشت. او بالاترین مقام را داشت و بر تمامی ارگان‌های حزب مسلط بود. بعد از امیر، معاون حزب که معاون امیر هم محسوب می‌شد، به‌عنوان باصلاحیت‌ترین شخص در تشکیلات حزب اسلامی در مقابل امیر حزب مسئولیت داشت» (حکیمی، ۱۳۹۱: ص ۱۹۶).

در دستگاه رهبری جمعیت اسلامی، ربانی تمایل چندانی به استفاده از این عنوان نداشت؛ اما به جای او احمدشاه مسعود به‌عنوان فرمانده ارشد جمعیت، اشتیاق

زایدالوصفی به استفاده از لقب «امیر» نشان می‌داد و به «آمر صاحب» شهرت یافته بود. اولیویه روآ معتقد است که در افغانستان اسلام‌گرایان اخوانی، اصطلاح «خلیفه» را که حسن البنا نیز به کار برده است، از رواج انداخته و کلمه «امیر» را به جای آن جا زدند. از نظر وی امیر، هم برای رهبر سیاسی و هم رهبر مذهبی جامعه به کار می‌رود و با جداسازی قدرت سیاسی (پادشاه و سلطان) از قدرت مذهبی (علما) که از دیرباز مطرح بوده است، به حاکم قدرت می‌دهد. روآ به تحلیل واژه امیر بازمی‌گردد و به پیشینه آن در ادبیات سیاسی افغانستان اشاره می‌کند. او به شور و شوق حاکمان افغانستان در دهه‌های نخستین قرن بیستم در استفاده از برچسب امیر اشاره نموده و از اینکه علما هیچ‌گاه به این موضوع اعتراض نکرده‌اند، اظهار تعجب می‌کند (روآ، ۱۳۶۹: ص ۸۲).

۵. دموکراسی /شورا/ اجماع

در گفتمان اسلام سیاسی اخوانی، دموکراسی به مفهوم غربی آن دقیقه نیست. در این گفتمان دموکراسی زمانی می‌تواند جایی داشته باشد که بتواند با آموزه اسلامی «شورا» و «اجماع» بیامیزد. کارگزاران اسلام سیاسی اخوانی از سال‌های تکوین در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در مواجهه با واژه دموکراسی شدیداً احتیاط به خرج می‌دادند. البته آنان به دلیل کمی اطلاعات و پایین بودن سطح تحصیلات، برداشت روشنی از دموکراسی به مفهوم غربی آن نداشتند تا اینکه در گذر زمان، این واژه برای آنان مأنوس‌تر گردید.

با این وجود، ایشان در مواجهه با آن، احتیاط به خرج می‌دادند و گویا بر زبان راندن واژه دموکراسی را به منزله خدشه وارد شدن به تقدس جهاد برآورد می‌کردند. این در حالی بود که ایشان به روح دموکراسی تا اندازه‌ای پایبند بوده و به همین منظور در سازمان‌های متبوع آنان، حلقه کوچک تصمیم‌گیری به نام شورای مرکزی و یا مانند آن تعبیه شده بود.

اسپوزیتو و وال بر این باورند که آموزه‌های شورا و اجماع می‌توانند به نحوی تلطیف‌کننده وجوه غیردینی دموکراسی بوده و آن را اسلامی کنند. به باور ایشان در سطحی گسترده‌تر، اجماع و شورا اگر در قالب مفاهیم امروزی به کار گرفته شوند، می‌توانند مبانی لازم را برای دموکراسی اسلامی تدارک ببینند. مفهوم اجماع می‌تواند مبنای لازم برای پذیرش نظام‌های سیاسی مبتنی بر رأی اکثریت را فراهم کند (اسپوزیتو، وال، ۱۳۹۰: ص ۶۵).

قاضی امین وقاد از پیشگامان اخوانی، در مورد اهمیت شورا و پیوند آن با اصل انتخابات به عنوان یکی از مؤلفه های کلیدی دموکراسی گفته بود:

«منظور ما از شورا این است که یک مکانیزم جدید و اصولی در این راستا ایجاد خواهیم کرد تا انتخاباتی صورت گیرد که افراد مستعد و مؤمن و متعهد به اسلام و وطن اسلامی انتخاب شوند و دلسوزانه مسائل و مشکلات را ارزیابی و برای همه آنها راه حل پیش بینی کنند و سپس جهت اجرا آن را به قوه اجرایی بسپارند» (وقاد، ۱۳۷۰: ص ۴۱۳).

به نظر می رسد که اخوانی ها نسبت به حد و اندازه دایره انتخابات اتفاق نظر نداشته اند. اکثر رهبران این گفتمان، از ضرورت انتخابات در حکومت اسلامی سخن می گفتند؛ اما در میان آنها هیچ کس مانند یونس خالص دایره آن را محدود نکرده بود. او در مورد شرایط حق رأی گفته بود:

«فقط علمای دین و کسانی که مسلمان واقعی هستند، باید حق رأی داشته باشند و اشخاص دیگر، از این حق محروم اند. در اسلام زن حق ندارد رئیس جمهور شود و در نتیجه حق رأی هم ندارد. به عقیده من شیعیان که مخالف ابوبکر و عمرند، تا نظر خود را تغییر ندهند، آنها هم حق رأی ندارند» (سجادی، ۱۳۸۰: ص ۱۶۶).

۶. زنان

اخوان المسلمین مصر در سالیانی که بر آموزش و امور اجتماعی تمرکز کرده بود، به موضوع تحصیل زنان اهمیت بسیاری می داد. آنان بر این باور بودند که زنان نیمی از نیروهای نهفته اسلام سیاسی هستند که در پستوها نگه داشته شده اند. حسن البنا سنت های جامعه مصر را در مورد زنان ارتجاعی می دانست و بسیار کوشید تا آن را تغییر دهد. او با استناد به آموزه های دینی در مورد حق تحصیل همگانی، بر این باور بود که زنان بدون برخورداری از فرصت سواد و دانش اندوزی نمی توانند خواهران خوبی برای برادران مسلمان باشند.

از نظر اخوانی ها تحصیل زنان بیش از آنکه به کار دنیای آنان بیاید، در ذات خود ارزشمند است. غزالی در این باره گفته بود:

«زنان باید از آموزش و پرورش برخوردار شوند، ولی نه برای شغلیابی؛ بلکه برای آنکه نفس این عمل خوب است. فایده فرعی آموزش و پرورش این است که زنان را توانا می‌سازد که وظایف خویش را در قبال خانواده انجام دهند و مردان را در انجام وظایفشان یاری کنند» (غزالی، ۱۳۷۳: ۲۰۷).

بنابراین می‌توان گفت که عواملان گفتمان اسلام سیاسی اخوانی در افغانستان، دیدگاه ملایم‌تری در مورد نقش اجتماعی زنان داشتند و چه بسا برخی از احزاب اخوانی در کادر سازمانی خود به صورت محدودی برخی از چهره‌های فعال زنان را جای داده بودند؛ ولی به‌رغم دیدگاه مکشوف اسلام‌گرایان اخوانی، چه در دوران تکوین، چه در دوران جهاد و چه پس از آن، تغییر قابل توجهی در وضعیت زنان حتی در مناطق تحت کنترل آنان به وجود نیامد و حتی پذیرش زنان در تشکیلات اداری و سازمانی احزاب اخوانی و جهادی با دشواری‌های بسیاری مواجه بود.

برای نمونه مولوی یونس خالص از پیشگامان گفتمان اسلام‌گرایی اخوانی نظریات بنیادگرایانه‌ای داشت و در کنار لیست بلندی از محرمانی که وضع نموده بود، «حرمت تحصیل نسوان» نیز دیده می‌شد (حکیمی، ۱۳۹۱: ص ۲۱۰).

به نظر می‌رسد که در طیف اعتدال‌گرایان این گفتمان نیز سنت‌ها همچنان دست آنان را بسته بود و آنان نتوانستند برخلاف اخوان المسلمین مصر، پایگاه فکری و سیاسی قابل توجهی در میان زنان افغانستان ایجاد و از سنت مردانه بودن سیاست در افغانستان عبور کنند. بنابراین، چنان‌که روآ معتقد است، نزد اسلام‌گرایان اخوانی، سنت‌ها منزلت گذشته خود را حفظ کرده‌اند و آنان نتوانسته‌اند از آن فراتر بروند (روآ، ۱۳۷۰: ص ۳۳۰).

۷. جهان‌وطنی

اصولاً گفتمان اسلام سیاسی اخوانی در عین واقع‌گرا بودن، آرمان‌گرا نیز هست؛ چنان‌که با بالا گرفتن کار اخوانی‌ها در مصر، رهبران آن وسوسه شدند تا دامنه آن را از مرزهای این کشور فراتر ببرند و به پهنای جهان اسلام توسعه دهند. به همین منظور، این آرمان را در ماده دوم اساسنامه خود گنجانده‌اند:

«اخوان المسلمین حرکتی جهانی و اسلامی است که در راه رسیدن به آرمان‌های اسلامی تلاش می‌کند» (آقایی، صفوی، ۱۳۶۵: ص ۲۰۷).

در این مورد شخص حسن البنا که پس از یک دهه رهبری اخوان در دهه ۱۹۳۰ آوازه و اعتبار زیادی پیدا کرده بود، برای جهان وطن شدن ایدئولوژی اخوان بسیار تلاش کرد که خط سوم موسوم به «خط بین‌المللی اخوان المسلمین» حاصل آن بود (موسی‌الحسینی، ۱۳۷۵: ص ۱۳۵).

اسلام‌گرایان اخوانی در افغانستان که تا اندازه زیادی خود محصول اصل جهان‌وطنی اخوان بین‌المللی بودند، همین رویه را در پیش گرفتند. البته آنان در سال‌های نخست با چالش‌های بسیاری در داخل مواجه بودند و فرصت و رغبت چندانی به جهان‌وطنی شدن نداشتند. با تنگ شدن فضای سیاست‌ورزی در دوره جمهوریت و سپس روی کار آمدن حزب دموکراتیک خلق، رهبران اخوان به پاکستان گریختند و از آنجا سازمان‌های حزبی‌شان را توسعه دادند. با رونق گرفتن گفتمان جهاد در دهه ۱۹۸۰ زمینه بین‌المللی شدن جهاد افغانستان فراهم شد و هزاران تن از نیروهای اسلام‌گرا به‌ویژه از جهان عرب به کمک مجاهدین افغان در مواجهه با نظامیان شوروی و رژیم خلق حاکم بر کابل شتافتند.

جهاد افغانستان بستر مناسبی پدید آورد تا دو ایدئولوژی اسلام‌گرای دنیای عرب در کشوری غیرعربی با هم تلاقی کنند. «جنگ افغانستان بهترین و مناسب‌ترین موقعیت برای گسترش همکاری بین اخوانی‌ها و وهابی‌ها بود. اخوان المسلمین هم کمک‌های بشردوستانه را برای مجاهدین جمع می‌کرد و هم داوطلبان عرب را که می‌خواستند در جهاد شرکت کنند، جذب و منظم می‌کرد. دفتر اخوان المسلمین در پشاور به دست یک اردنی فلسطینی‌الاصل یعنی عبدالله عزام اداره می‌شد. همین عبدالله عزام بود که کمک‌های مالی عربستان سعودی را به مجاهدین می‌رساند» (روآ، ۱۳۷۸: ص ۱۲۹).

نتیجه‌گیری

گفتمان اسلام اخوانی در افغانستان در عین اینکه یکی از تأثیرگذارترین و قدرتمندترین گفتمان‌های اسلام سیاسی در افغانستان بوده، یکی از متشکک‌ترین و سیال‌ترین آنان نیز بوده است. گفتمان اسلام سیاسی اخوانی در سه دهه پایانی قرن بیستم در افغانستان در دسترس بود؛ اما به دلیل تمديد قابلیت اعتبار گفتمان‌های رقیب، نمی‌توانست تبدیل به گفتمانی هژمون شود.

مهم‌ترین دلیل ناکامی اخوانی‌ها این بود که اولاً استراتژی روشن و مشخصی در این خصوص نداشتند و ثانياً دچار پراکندگی و بعضاً از هم‌گسیختگی بودند. مثلاً در مورد هویت سیاسی حکمتیار موضوع چنان پیچیده است که در مورد او گفته شده است: «برداشت حکمتیار از دین که با روحیه بومی به‌ویژه پشتون‌نیم پیوند خورده بود، برداشتی انحصارگرایانه از اسلام است که نه با ساختار سیاسی سنتی کشور مانند لویه جرگه و نظام پادشاهی می‌سازد و نه با پدیده‌های نوظهور و دستاوردهای بشری میانه خوبی دارد. طرز تفکر وی حتی مولوی‌هایی را که از بنیان‌گذاران حزب اسلامی و با آن هم‌گام و هم‌عقیده بودند، دچار تردید و جدایی کرد» (باقری، ۱۳۹۳: ص ۷۴).

در مورد تنوع و اختلاف فکری و عملی آنانی که در دایره اسلام سیاسی اخوانی می‌شناسیم، می‌توان گفت که این گفتمان بازیگران متعددی در طول سه دهه (۱۹۶۰ - ۱۹۹۰) داشته است. در مباحث گذشته به اندیشه‌ها و مواضع برخی از پیشگامان این گفتمان اشاره شد، اما در اینجا باید گفت که در میان اخوانی‌ها چهار چهره بازیگر نقش نخست بوده‌اند: گلبدین حکمتیار، برهان‌الدین ربانی، یونس خالص و عبدالرب رسول سیاف.

کارنامه اشخاص یادشده نشان می‌دهد که نظام فکری آنان تا چه اندازه شناور بوده و جهت‌گیری‌های آنان در قبال تحولات سیاسی چه مقدار متفاوت و بی‌قرار بوده است. مثلاً در مورد دو بازیگر اصلی این گفتمان می‌توان گفت که ربانی و حکمتیار هرچند هر دو تحت تأثیر افکار و اندیشه‌های اخوان‌المسلمین و سید قطب قرار داشتند، ولی به تلقی متفاوتی از حوزه شریعت، تعامل با غرب و پدیده‌های مدرن می‌رسیدند. ربانی آمادگی بیشتری برای دم‌ساز گردیدن با مسئله‌های جدید دارد؛ درحالی‌که حکمتیار از انعطاف‌پذیری کمتری

برخوردار است. این در حالی است که سیاف چندان با تفسیر موسع از امر دینی در حوزه خارج از نصوص شرعی، همدلی نشان نمی‌دهد (سجادی، ۱۳۸۸: ص ۲۴۶).

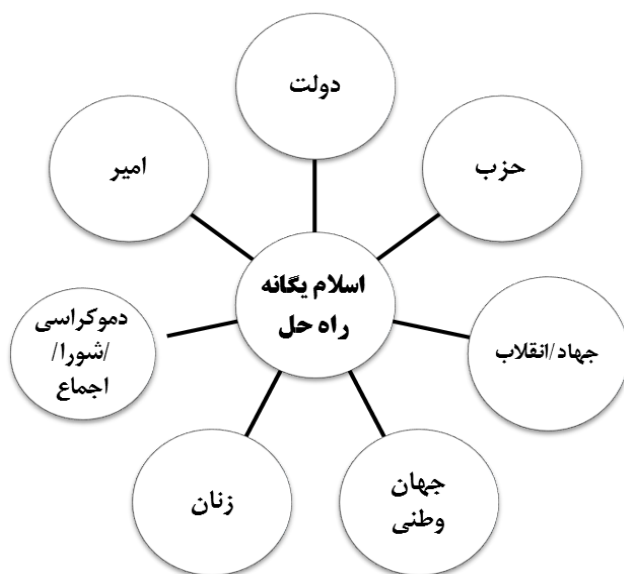
در گفتمان اسلام سیاسی اخوانی موضوع وابستگی‌های قومی نیز نقش تجزیه‌کننده خود را ایفا کرده است. حکمتیار، سیاف و خالص، از وابستگان به گروه قومی پشتون بودند که از لحاظ تاریخی قدرت برتر را در افغانستان داشته‌اند. در مقابل، ربانی و فرمانده نظامی‌اش مسعود، از قومیت تاجیک بودند. هرچند هر دو دسته در نظر داشتند جهان‌وطن رفتار نمایند، اما در نهایت موفق نشدند علقه‌های سنت قومی را از دست و پای خود باز کنند.

سازمان سیاسی متبوع این افراد، نمایی از مناسبات قبیله‌ای بود و پندار و گفتار برخی از این رهبران به‌ویژه حکمتیار و خالص نشان می‌داد که نتوانسته‌اند از تعلقات قومی دل بکنند. مثلاً «یونس خالص کسی بود که تنظیم خود را براساس موازین نیمه قبیله‌ای به پیش می‌برد. در تنظیم او که خود را در رأس هرم قدرت قرار داده، با اعضای تنظیم به حیث اعضای یک خانواده گسترده برخورد می‌شد و او پدرسالار مهربان آن پنداشته می‌شد» (آرنی، ۱۳۷۷: ص ۱۳۵). این در حالی بود که پیشینه قومی تاجیک برهان‌الدین ربانی، مقام وی را در جمع اسلام‌گرایان اخوانی تضعیف می‌نمود و رقبای مکتبی وی به‌ویژه حکمتیار و خالص از تکرار تاریخچه بچه سقا در سال ۱۹۲۹ که منجر به سرنگونی شاه پشتون تبار و روی کار آمدن امیر تاجیک تبار شد، عمیقاً نگران بودند (ماگنوس، نبی، ۱۳۸۰: ص ۲۱).

از لحاظ سازمانی نیز اخوانی‌ها در افق مشترکی عمل نمی‌کردند. جمعیت اسلامی به لطف تحصیلات رهبرش در مصر و آشنایی نزدیک وی با ساختار و تشکیلات اخوان المسلمین پا در جای پای این سازمان می‌نهاد و می‌کوشید الگوی سازمانی اخوان المسلمین را در جمعیت اسلامی پیاده کند. اما در مقابل، حکمتیار هرچند که هویت اخوانی داشت، اما از لحاظ سازمانی می‌کوشید الگوی سازمان‌های مارکسیستی نظیر حزب دموکراتیک خلق را بر حزب اسلامی تطبیق کند.

گفتمان اسلام سیاسی اخوانی در افغانستان در طول سه دهه، در عرصه‌های مختلف افت و خیز زیادی داشته است. کارگزاران این گفتمان زمانی که به‌عنوان رقیب چپ‌گرایان ظاهر شده بودند، چهره اصلاح‌طلبانه از خود نمایش می‌دادند؛ اما پس از ورود به دنیای جهاد و پیوند با

بنیادگرایان بین‌المللی، ژست انقلابی و آرمان‌گرایانه به خود گرفتند. ایشان پس از ورافتادن هژمونی چپ‌گرایان، واقع‌گرایانه عمل نمودند و برای تصاحب قدرت به جان هم افتادند. می‌توان گفت که با پایان یافتن دوران جهاد (۱۹۹۲)، تحولی بنیادین در اندیشه و کنش اخوانی‌ها حاصل شد؛ به طوری که حتی دیگر نمی‌توان ایشان را به آسانی اخوانی خواند. با شکست اسلام سیاسی اخوانی در اجرای شعار «اسلام یگانه راه حل»، و ناکامی کارگزاران آن در برطرف کردن شکاف‌های درون‌گفتمانی، زمینه لازم برای نضج‌گیری و هژمون شدن گفتمان اسلام سیاسی خلافتی به کارگردانی جنبش طالبان فراهم شد. به این ترتیب قابلیت اعتبار گفتمان اسلام سیاسی اخوانی در افغانستان به پایان رسید و در نتیجه از دسترس خارج شد.



مفصل‌بندی گفتمان اسلام سیاسی اخوانی

منابع:

۱. اسپوزیتو، جان؛ وال، جان (۱۳۹۰ش) *جنبش‌های اسلامی معاصر*، ترجمه: شجاع احمدوند، تهران، نشر نی.
۲. آرنی، جرج (۱۳۷۷) *افغانستان گذرگاه کشورگشایان*، ترجمه: محمدیوسف علمی و حبیب‌الرحمن هاله، پيشاور، نشر میوند.
۳. آقایی، بهمن؛ صفوی، خسرو (۱۳۶۵ش) *اخوان المسلمین*، تهران، رسام.
۴. باقری، اسماعیل (۱۳۹۳) *مقدمه‌ای بر جریان‌شناسی اسلامی افغانستان*، تهران، اندیشه‌سازان نور.
۵. البناء، حسن (۱۳۵۸) *خاطرات حسن البناء*، تهران، انتشارات برهان.
۶. البناء، حسن (بی‌تا) *مجموعه الرسائل*، بیروت، مؤسسه الرساله.
۷. تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹) *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، تهران، فرهنگ گفتمان.
۸. حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی (۱۳۸۳) «نظریه گفتمان و تحلیل‌لیلی سیاسی»، فصلنامه *علوم سیاسی*، ش ۲۸، هفتم.
۹. حکیمی، احمد منیب (۱۳۹۱) *جریان‌ات تاریخی افغانستان*، کابل، مؤسسه انتشارات الازهر.
۱۰. خلجی، عباس (۱۳۸۶) *ناسازنده‌های نظری و ناکامی سیاسی گفتمان اصلاح‌طلبی ۱۳۷۶-۱۳۸۴* (پایان نامه دکتری علوم سیاسی)، دانشگاه تهران.
۱۱. دریغ، امین‌الله (۱۳۷۹) *افغانستان در قرن بیستم*، کابل، دانش.
۱۲. دیتل، ویلهلم (۱۳۶۵) *گذرگاه افغانستان*، ترجمه: سیدمحسن محسنیان، مشهد، آستان قدس رضوی.
۱۳. روا، البویه (۱۳۶۹) *افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی*، ترجمه: ابوالحسن سرومقدم، مشهد، معاونت فرهنگی آستان قدس.
۱۴. روا، البویه (۱۳۷۸) *تجربه اسلام سیاسی*، ترجمه: محسن مدیرشانه‌چی، تهران، مرکز مطالعات فرهنگی - بین‌المللی.
۱۵. روا، البویه (۱۳۹۰) *افغانستان از جهاد تا جنگ‌های داخلی*، ترجمه: علی عالمی کرمانی، تهران، چ دوم، عرفان.
۱۶. روا، اولیویه (۱۳۷۲) «نخبگان سیاسی جدید در افغانستان»، ترجمه: ابوالحسن سرومقدم، *افغانستان، جنگ و سیاست*، به کوشش محمدحسن پاپلی یزدی، تهران.
۱۷. سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۰) *جامعه‌شناسی سیاسی افغانستان*، قوم، مذهب و حکومت، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۸. سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۸) *گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی پسا طالبان در افغانستان*، قم، دانشگاه مفید.
۱۹. سلطانی، علی اصغر (۱۳۸۳) «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»، فصلنامه علوم سیاسی، ش هفتم، ش ۲۸، صص ۱۵۳ - ۱۸۰.
۲۰. سید قطب (۱۹۷۹) *المعالم فی الطریق*، بیروت - قاهره، دارالرق.
۲۱. السید، رفعت (۱۹۷۷) *حسن البنا*، قاهره، بی‌نا.
۲۲. طنین، ظاهر (۱۳۸۴) *افغانستان در قرن بیستم*، تهران، عرفان، چ دوم.
۲۳. عظیمی، محمدنبی (۱۳۷۸ ش) *اردو و سیاست در سه دهه اخیر افغانستان*، کابل، میوند.
۲۴. غزالی، محمد (۱۳۷۳ ق) *من هنا نعلم*، قاهره، دارالکتب العربی.
۲۵. فرهنگ، میرمحمد صدیق (۱۳۷۴) *افغانستان در پنج قرن اخیر*، قم، انتشارات وفایی.
۲۶. کسرای، محمدسالار و پوزش شیرازی، علی (۱۳۸۸) «نظریه گفتمان لاکلا و موفه ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، ش ۳، صص ۳۳۹ - ۳۶۰.
۲۷. مارسدن، پیتر (۱۳۷۹) *طالبان، جنگ، مذهب و نظام جدید در افغانستان*، ترجمه: کاظم فیروزمند، نشر مرکز.
۲۸. ماگنوس، رالف. اچ؛ نبی، ادن (۱۳۸۰) *افغانستان، روحانی، مارکس، مجاهد*، ترجمه: قاسم ملک‌ی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی (وزارت امور خارجه).
۲۹. موسی الحسینی (۱۳۷۵) *اخوان المسلمین بزرگترین جنبش اسلامی معاصر*، ترجمه: سیدهادی خسروشاهی، تهران، اطلاعات.
۳۰. وقاد، قاضی امین (۱۳۷۰) «پیش‌بینی نظام آینده افغانستان»، *مجموعه مقالات دومین سمینار افغانستان*، تهران، وزارت خارجه.
۳۱. هیمن، آنتونی (۱۳۶۴) *افغانستان زیر سلطه شوروی*، ترجمه اسدالله طاهری، تهران، شباویز.

منابع انگلیسی:

32. Maududi, Abdol-ala (1995) *The process of Islamic Revolution*, Lahore
33. Laclau, E & Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*. London: Verso