فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، سال هشتم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۷، صص ۲۱۴ - ۱۹۱

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۰۷۰۴۰۹

تحلیل گفتمانی اسلام خلافت محور در افغانستان

محمدعلی میرعلی[۱]
دانشیار گروه علوم سیاسی جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول)
امان الله شفائی[۲]
دانشجوی دکتری قرآن و علوم سیاسی جامعه المصطفی العالمیه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۰۹ **تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۱۹**

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

چکیده

در تاریخ اسلام‌گرایی افغانستان، گفتمان اسلام سیاسی محور «خلافت»، یکی از مهمترین و موثرترین گونه‌های متعدد اسلام‌های سیاسی در این کشور بوده است. نوشتار حاضر بدنبال آن است تا نشان دهد که اسلام سیاسی خلافتی در افغانستان در چهارچوب نظریه تحلیل گفتمان چگونه مفصل‌بندی شده و چه هویتی را بدست آورده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که اسلام سیاسی خلافتی در افغانستان در زیر پوست سیاست و قدرت در افغانستان همواره حضور داشته اما در دو مقطع زمانی ۱۸۸۱ تا ۱۹۱۹ و از ۱۹۹۶ به یکی از گفتمان‌های برتر در حیات سیاسی و اجتماعی این کشور تبدیل شده است. در این دوره‌ها من حیث‌المجموع آموزه «خلافت» در نقطه کانونی گفتمان نشسته و دقایقی همانند امارت اسلامی، امیرالمومنین، شریعت، سنت، جهاد، پشتونیسم، امنیت و جهان‌وطنی را پیرامون خود مفصل‌بندی نموده است. اسلام سیاسی خلافتی در این مقاطع در رقابت با دیگر گفتمان‌های خانواده اسلام سیاسی و گفتمان‌های خارج از آن در رقابت بوده و در مقاطعی موفق شده است به عنوان گفتمان هژمون زمام قدرت را در افغانستان به دست گیرد. این گفتمان در هر دو دوره به دلیل پیوند و امتزاج با عناصر قومیتی و افراطی‌گری قابلیت اعتبار خود را از دست داد و به حاشیه رانده شد و در مقابل گفتمان ملی‌گرایی مبتنی بر لیبرال-دموکراسی هژمونیک گردید.

واژه‌های کلیدی: اسلام خلافت محور، عبدالرحمن‌خان، طالبان، افغانستان، تحلیل گفتمان.

1. alimir124@gmail.com
2. aman.shafa@yahoo.com

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

مقدمه

واقعیت آن است که افغانستان از بدو تاسیس به عنوان کشوری مستقل از ۱۷۴۷ بدین‌سو با نحله‌ها و گونه‌های متنوعی از اسلام سیاسی درگیر بوده است. شاید بتوان گفت هیچ عنصری در تاریخ سیاسی افغانستان به منزله «اسلام» در فراز و فرودهای سیاسی این کشور دخیل نبوده است. در دایره اسلام سیاسی افغانی از گذشته تا حال می‌توان انواع و گونه-های مختلف و متعددی از اسلام‌گرایی را برشمرد که به دلیل تفاوت‌های جوهری نمی‌توان آنان را در ذیل گفتمان واحدی تجمیع نمود. گفتمان اسلام سیاسی خلافتی- که این نوشتار متکفل بررسی آن است- در میان انواع مختلف اسلام‌های سیاسی در افغانستان از این جهت که ریشه در تاریخ سیاسی اسلام دارد و به عنوان یکی از کهن‌ترین گفتمان‌های اسلام سیاسی در افغانستان شناخته می‌شود، بسی مهم است. این گونه اسلام سیاسی در فرازها و مقاطعی از تاریخ سیاسی افغانستان به ویژه در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم و بیستم به عنوان گفتمان هژمون سهم مهمی در معادلات قدرت افغانستان ایفا نموده و نقش برجسته‌ای در فعل و انفعالات سیاسی افغانستان داشته است. این در حالی است که این گفتمان در دو جبهه با گفتمان‌های موازی درونی و بیرونی در رقابت بوده است. از حیث درونی، اسلام سیاسی خلافتی با گفتمان‌های هم‌خانواده اسلام سیاسی شریعتی، طریقتی، ولایتی و مکتبی در رقابت بوده و در بیرون از خانواده، اسلام سیاسی خلافتی با گفتمان‌هایی مانند سلطنت‌طلبی، لیبرال-دموکراسی و ملی‌گرایی برای کسب قدرت جنگیده است.

در گفتمان اسلام سیاسی خلافتی، «خلافت» در مرکز آن نشسته و دقایق مهمی را پیرامون خود مفصل‌بندی می‌کند. بنابراین سرجمع گرایشات معطوف به خلافت‌خواهی در افغانستان که در چند فراز تاریخی این کشور نمودهای عینی داشته است را می‌توان در چارچوب نظریه گفتمان مورد تحلیل قرار داد و هویت و کارنامه آن را از دیگر گونه‌های اسلام سیاسی بازشناخت. در این جا مفروض آن است که اسلام سیاسی خلافتی ماهیت و هویت سیاسی علی‌حده دارد. این گفتمان هرچند که با دیگر گفتمان‌های خانواده اسلام سیاسی، عناصر و دال‌های مشترک دارد، اما در نهایت هویت سیاسی آن با دیگر گفتمان‌ها از جمله گفتمان‌های اسلام سیاسی شریعتی و ولایتی متفاوت خواهد بود. عمل‌کرد کارگزاران این گفتمان در افغانستان نشان می‌دهد که آرمان احیای خلافت کماکان در نزد طیفی از اسلام‌گرایان افغانی

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

زنده است. نوشتار حاضر اگر موفق شود چند و چون اسلام سیاسی خلافتی در افغانستان را در چارچوب نظریه گفتمان روشن کند، اولا؛ گام مهمی در تحلیل یکی از مهمترین گونه‌های اسلام سیاسی در جهان اسلام برداشته است، ثانیا؛ راه تحقیقات مشابه را در رابطه با تحلیل دیگر گونه‌های اسلام سیاسی گشوده است، و ثالثا؛ هویت و شخصیت یکی از بنیادگراترین گونه‌های اسلام سیاسی در افغانستان را نمایانده است.

۱- چهارچوب مفهومی

۱-۱- مفهوم‌شناسی اسلام خلافتی؛ «اسلام سیاسی»[1] که به مانند بسیاری از اصطلاحات سیاسی از آن سوی آبها آمده است، از بی‌قراری مفهومی فراوانی رنج می‌برد. زیرا این اصطلاح در ادبیات جریان‌پژوهان غربی و اسلامی به وفور با واژگانی مانند بنیادگرایی و رادیکالیسم اسلامی خلط می‌شود(Fuller,2003:X). در رابطه با چیستی اسلام سیاسی عبدالقادر عوده بر این باور است که اسلام صرفا یک دین نیست، بلکه دین و دولت است. از نظر او ذات اسلام به نحوی است که هر آنچه در قرآن و سنت آمده بدون وجود دولت اسلامی امکان تحقق پیدا نمی‌کند(عوده، ۱۹۸۱: ۷۹). عبدالله حسین السدمی از دیگر جریان‌شناسان جهان عرب می‌نویسد: «اسلام سیاسی مجموعه‌ای از افکار و اهداف سیاسی است که از شریعت اسلام سرچشمه گرفته است»(السدمی، ۲۰۱٤: ۲۹). هم‌چنین نزیه ایوبی در کتاب اسلام سیاسی بر این باور است که اسلام سیاسی دکترین یا نهضتی است که اعتقاد دارد اسلام دارای نظریه‌ای مربوط به سیاست و حکومت است(Ayubi,1991:44). در طول قرن بیستم انواع و گونه‌های فراوانی از اسلام سیاسی با موضوع قدرت در کشورهای مختلف پیوند خورد که این امر به عقیده ادوارد سعید در بی‌ضابطگی و پیچیدگی معرفتی اسلام‌گرایی سهم مهمی ایفا نموده است. او می‌نویسد: «ما از مسلمانان ضدکمونیستی سعودی سخن می‌گوییم، از دلیر مردان مسلمان افغانی، از مسلمانان اصیل نظیر سادات، خانواده سلطنتی سعودی و ضیاءالحق سخن می‌گوییم. از نظامیان اسلامی[امام] خمینی و راه سوم اسلامی قذافی حرف می‌زنیم. در مصر انجمن‌های اسلامی، در عربستان سعودی نظامیان مسلمانی که در مسجد مدینه گردهم می‌آیند، در سوریه انجمن‌های پیشگامان اسلامی ضدرژیم بعث، در ایران مجاهدین اسلامی، فدائیان و آزادیخواهان، همه اینها

1. political Islam

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

بخش کوچکی هستند که یک جریان مخالف را تشکیل می‌دهند»(said, 1981: 60).

در عبارت اسلام سیاسی خلافتی، «خلافت» در خور توجه بسیار است. خلافت مصدری است که مهمترین مشتق آن اسم فاعل آن(خلیفه) است. این واژه به روایت طبری اولین بار در مورد سپاه اسامه به کار رفت. اسامه که در زمان حیات پیامبر مامور صفحات شمالی شده و به دلایلی سپاه وی بدانجا گسیل نشده بود، در گفتگو با عمر از وی می‌خواهد که نزد «خلیفه رسول‌الله» یعنی ابوبکر، از نیاز مدینه به سپاه اسامه سخن بگوید. عمر نیز پس از بردن پیام اسامه، هنگام بازگشت در اشاره به ابوبکر از همان ترکیب «خلیفهٔ رسول‌الله» استفاده می‌کند» (طبری،ج۳، ۱۳٦۹ش: ۲۲٦). واژه‌های «خلیفه» و «خلافت» در تاریخ سیاسی اسلام از معنای لغوی فراتر رفته و چه بسا مناقشات و مشاجرات بسیاری را پیرامون خود پدید آورده‌اند. حاتم قادری معتقد است که در صدر اسلام بویژه در زمان حیات پیامبر اسلام(ص) خلافت و خلیفه واژگان غریبی بوده است. وی می‌نویسد:

این دو واژه سیاسی با باری سیاسی و اعتقادی، دست‌مایه رفتار و نظریه‌پردازیهای بسیاری شده است. اما شاید تعجب‌آور به نظر رسد که در ماجرای سقیفه، که با کمی تسامح می‌توان آن را آغاز شکل‌گیری اندیشه‌های سیاسی نامید، واژه خلیفه به لحاظ استعمال و وضوح، نقش مهمی نداشته و در این آوردگاه مهم تاریخی و بر اساس متون به جامانده فقط یک بار و آن هم از زبان عمر به کار رفته است. وی برای تحکیم و تثبیت زمام‌داری ابوبکر بر مسلمین به ویژگیهای آن اشاره می‌کند. تنها موردی که واژه خلیفه در سقیفه بر زبان جاری شده است. در جمله «خلیفهٔ علی‌الصلاهٔ» است که منظور خلیفگی ابوبکر در نماز در بیماری منجر به فوت پیامبر بوده است(قادری، ۱۳۸٤ش: ۱۵).

صرف نظر از تبارشناسی مفهوم خلافت، این واژه و مشتقات آن در دوره‌های پس از صدر اسلام تا به امروز مورد توجه جدی حاکمان، فقیهان و متکلمان اهل‌سنت قرار داشته و بار معنایی مشخصی را با خود حمل نموده است. ابوالحسن ماوردی خلافت را به جانشینی پیامبر در حراست از دین و سیاست دنیا معنا می‌کند(ماوردی، ۱٤۰٦ق: ۳٦). برنارد لوئیس معتقد است که در نزد اهل‌سنت عنوان «خلیفهٔ الله» به وضوح نشانه ادعایی شبیه آن است که حاکمیت امتیازی الهی بوده و اقتداری است دوگانه[در امر دین و دنیا] که مستقیما از خداوند نشات می‌گیرد(لوئیس،۱۳۷۸ش: ۹۵). به عقیده احمد شلبی اندیشمند معاصر مصری

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

«خلافت» نمونه آرمانی نظام سیاسی از دیدگاه اهل سنت است. خلافت وصفی است که برای دولتهای پس از پیامبر، اعم از فاسد و صالح اطلاق می‌شود. از چشم‌انداز فکر سنی، عالی‌ترین نمونه دولت اسلامی، خلافت خلفای راشدین است و بعضی هم خلافت عمر بن عبدالعزیز از بنی‌امیه را از مصادیق خلافت ایده‌آل اسلامی می‌دانند» (شلبی،ج۲، ۱۹٦۷: ۳٦).

۲-۱- نظریه تحلیل گفتمان[1]؛ در تعریفی ساده؛ «گفتمان شیوه‌ای خاص برای سخن گفتن در باره جهان و فهم آن است»(یورگنس- فیلیپس، ،۱۳۸۹: ۱۷۹). کما این که؛ «تحلیل گفتمان تجزیه و تحلیل زبان در کاربرد است. در این صورت نمی‌تواند منحصر به توصیف صورت‌های زبانی مستقل از اهداف و کارکردهایی باشد که این صورت‌ها برای پرداختن به آنها در امور انسانی به وجود آمده‌اند»(فرکلاف،۱۳۷۹: ۹). در میان برداشت‌ها و نگاه‌های متنوع به تحلیل گفتمان وجه ممتاز گفتمان لاکلا و موفه در این است که اینان گفتمان انتقادی فرکلاف را از حوزه زبان‌شناسی به عالم سیاست و اجتماع کشانده و از آن به مثابه ابزاری کارآمد برای تحلیل پدیده‌های سیاسی و اجتماعی استفاده کرده‌اند. در نظامی که تحلیل گفتمان برای بررسی اندیشه‌ها و رفتارهای سیاسی بوجود می‌آورد، و با توجه به چارچوبی که لاکلا و موفه تدارک دیده‌اند، چند مفهوم بسی قابل توجه است؛ مفصل‌بندی[2] 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 غیره چنان رابطه‌ای ایجاد می‌کند که هویت اولی آن دگرگون شود و هویتی جدید بیابد(تاجیک،۱۳۷۹: ٤٦). 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»(Laclau&Mouffe,1985: 105).

دال مرکزی[3] و دال‌های شناور[4] نیز دو عنصر مهم در نظریه تحلیل گفتمان است. نکته اساسی و محوری در مفصل‌بندی یک گفتمان، دال مرکزی است. هر گفتمان ایده‌ها و مفاهیم خود را از طریق استخدام برخی دال‌ها و نشانه‌ها انجام می‌دهد. این نشانه‌ها به طور مقطعی

1. Analysis discourse
2. Articulation
3. Nodal point
4. Floating signifiers

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

حول یک نقطه مرکزی تثبیت می‌شود. دال مرکزی 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، ۱۳۸٦: ٥٤). فهم نظریه گفتمان بدون فهم مفهوم غیریت[1] ناممکن است. گفتمان‌ها اساسا در ضدیت و تفاوت با یکدیگر شکل می‌گیرند. هویت‌یابی یک گفتمان، صرفا در تعارض با گفتمان‌های دیگر امکان‌پذیر است. از این رو گفتمان‌ها همواره در برابر خود غیریت‌سازی می‌کنند(کسرایی و پوزش، ۱۳۸۸: ۳۷٤). براین اساس هیچ گفتمانی نمی‌تواند هرگز به طور کامل شکل بگیرد و تثبیت شود، زیرا هر گفتمانی در نزاع با گفتمان‌های دیگری است که سعی دارند واقعیت را به گونه‌ای دیگر تعریف کنند و خط مشی‌های متفاوتی برای عمل اجتماعی ارایه کنند. البته گفتمان‌ها از طریق زنجیره هم‌ارزی و تفاوت[2] در پی نوعی وحدت و انسجام هستند. در این معنا عناصر خصلت‌های 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 در واقع هیچ‌گاه هم‌ارزی نمی‌تواند به حذف کامل این تفاوت‌ها بینجامد(حسینی‌زاده، ۱۳۸۳ :۱۹۱).

هژمونی[3] 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 نموده و نظام معنایی خود را در اذهان سوژه‌ها(انسان‌ها) هرچند به صورت موقت تثبیت کرده باشد. اما اگر گفتمان رقیب بتواند این نظام معنایی را شالوده‌شکنی کند آن گاه این گفتمان هژمونی خود را از دست می‌دهد(Laclau&Mouffe,1985:115). مداخله هژمونیک باعث امحاء گفتمان‌های متخاصم و تشکیل یک گفتمان جدید و نیز عینیت‌یابی گفتمان می‌شود. اصولا گفتمان‌ها در فضای رقابت دائمی هستند. رقابت[4] 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(کسرایی و پوزش، ۱۳۸۸: ۳٤۹).

در منظومه یک گفتمان قدرت[5] عنصری کلیدی است. مفهوم قدرت از اندیشه‌های فوکو

1. Otherness
2. Chain of equivalenc and difference
3. Hegmony
4. Adversary
5. Power

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

وارد نظریه تحلیل گفتمان شد. فوکو قدرت را به مثابه مویرگ‌های پراکنده در سراسر جامعه می‌داند که در دست گروه یا حزبی واقع نمی‌گردد. قدرت جامعه، سوژه‌ها و کل حیات اجتماعی را تحت تاثیر خویش قرار می‌دهد و آن را معنادار می‌کند. بنابراین در منازعات سیاسی-اجتماعی، گفتمانی به پیروزی می‌رسد که قدرت بیشتری برای هژمونیک کردن خود داشته باشد. البته این قدرت برخاسته از میزان توانایی یک گفتمان در برجسته کردن نظام معنایی خود و به حاشیه راندن نظام‌معنایی رقیب است(مقدمی،۱۳۹۰: ۱۰۵). بحران و بی‌قراری[1] وضعیتی است که از رشد خصومت و ظهور غیریت و تکثر در هنگام افول یک گفتمان عینیت‌یافته حاصل می‌شود. بی‌قراری به فروپاشی نظم و به هم ریختن گفتمان موجود تمایل دارد و جامعه را به سوی بحران هدایت می‌کند. در فضای بی‌قراری و بحرانی افول گفتمان مسلط و ظهور گفتمان‌های رقیب در عرصه رقابت سیاسی، هر کدام از آنها آرمان‌ها و تصاویر اسطوره‌هایی از وضع مطلوب ارایه می‌کنند. اسطوره‌سازی نوعی بازنمایی و تبیین شرایط بی‌قراری اجتماعی است و می‌خواهد پاسخی مناسب به بحران موجود ارایه کند. برای بازنمایی و تبیین یک فضای اجتماعی جدید به ایجاد فضایی نیاز است که در آغاز وجهی استعاری و اسطوره‌ای[2] دارد(Laclau,1990:61).

برای آن که یک اسطوره یا گفتمان به افق تصوری جامعه و یا گفتمان مسلط تبدیل شود، شرایطی لازم است. پیروزی و غلبه یک گفتمان، محصول قابلیت دسترسی[3] آن است. یعنی در دسترس بودن در زمینه و موقعیتی که هیچ گفتمان دیگری خود را به عنوان جایگزین واقعی هژمونیک نشان نمی‌دهد(همان: ٦٦). در دسترس بودن می‌تواند زمینه پیروزی یک گفتمان خاص را فراهم کند و آن را به افق تصوری جامعه تبدیل کند. البته پذیرش و تفوق یک گفتمان شرط دیگری نیز دارد و آن قابلیت اعتبار[4] است. در نظریه گفتمان لاکلا و موفه هویت جمعی[5] با تشکیل گروه و هویت فردی تحت اصول مشترکی شکل می‌گیرند. هویت سیاسی در تحلیل گفتمان بر دو عنصر تمرکز می‌کند. نخست زنجیره هم‌ارزی است که سبب می‌شود افراد با ویژگیها و شاخص‌های مشابهی کنار هم قرار گیرند. عنصر دوم بعد سلبی یا

1. Dislocation
2. Mythical
3. Availability
4. Credibility
5. Collective Identity

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

زنجیره تفاوت‌هاست که نشان می‌دهد افراد چه کسانی نیستند و در تقابل با چه هویت‌هایی قرار دارند(بهروزلک،۱۳۸٦ :٦۹- ۷۵).

۲- روند تکوین گفتمان اسلام سیاسی خلافتی

واقعیت آن است که رگه‌های مشخصی از خلافت‌خواهی از ابتدای تاسیس کشور افغانستان در سال ۱۷٤۷ در این کشور وجود داشته است. احمدشاه ابدالی پس از اعلام حکومت مستقل افغانستان مشخصا به نیروهای مشروعیت‌بخش الهی-دینی پناه برد و به جای تاج‌گذاری، توسط یکی از مولوی‌های بلندپایه در یک مکان مذهبی خوشه گندمی را بر دستار خود بست.(غبار، ج۱، ۱۳٦٤: ۳٥٤-۳٥٥) این رویه پس از وی توسط جانشینانش نیز دنبال شد تا این که دوست‌محمدخان از امرای مقتدر قرن نوزدهم افغانستان، نخستین حاکمی بود که در سال ۱۸۳٥ خود را «امیرالمومنین» خواند.(رشتیا، ۱۳۳٦: ٦۱) دوست‌محمدخان از قدرت اعجازگونه «امیرالمومنین» آگاه بود. او با همین حربه موفق شد اموراتش را در مواجهه با انگلیسیها پیش ببرد. عملکرد دوست‌محمدخان در بهره‌وری از آموزه‌های دینی بویژه در مقابله با نیروهای بیگانه، سنتی شد که پس از وی از سوی امیر عبدالرحمن‌خان و فرزندش امیر حبیب‌الله‌خان تعقیب شد. عبدالرحمن-خان(۱۸۸۰-۱۹۰۱) ایده دوست‌محمدخان را به کمال رساند. او پس از قبضه قدرت برای این که خود را خلیفه پیامبر اسلام(ص) نشان دهد، از هیچ تلاشی حتی رویاپردازی دریغ نکرد. به عنوان نمونه او نقل می‌کند:

به زیارت خواجه احرار[1] رفته از روح پاکش استمداد جستم و به سبب ناامیدی و زحماتی که در ایام زندگی من قسمتم شده بود، سخت گریستم. از بسیاری گریه خسته شده روی فرش آنجا به خواب رفتم. در خواب دیدم روح پاک ولی مذکور ظاهر گردیده به من فرمود به کابل برو تو امیر خواهی بود و یکی از بیرق‌های مزار مرا گرفته در جلو لشکر خود برپا کن، همیشه فتح و ظفر با تو خواهد بود. بیرق مذکور اکنون در تصرف من است و لشکرم هرگز شکست نخورده‌اند(عبدالرحمن، بی‌تا:۲۲۸).

پس از عبدالرحمن‌خان اجتناب فرزندش حبیب‌الله‌خان(۱۹۰۱-۱۹۱۹) از حمل عنوان «پادشاه» و اکتفا نمودن به عنوان «امیر» را جز یک انتساب آگاهانه به منبع دینی نمی‌توان توجیه

۱. خواجه ناصرالدین عبیدالله(۸۰٦-۸۹٥ق) معروف به عبیدالله احرار و خواجه احرار ولی، عارف نامی طریقت نقشبندیه مربوط به قرن نهم که آرامگاه وی در فرارود واقع است.

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

نمود. حبیب‌الله‌خان با تمسک به همان باور و روش پدر، برای قدرت خود قداست قائل بود و خود را در ردیف پیامبران قرار می‌داد و می‌گفت: «شاهی و پیغمبری چون دو نگین‌اند در یک انگشتری»(غبار، ج۱، ١٣٦٤: ١١٢٥). با به قدرت رسیدن شاه امان‌الله(۱۹۱۹) و در پیش گرفتن برنامه‌های نوگرایانه، برای مدتی در تکوین اندیشه خلافت فاصله افتاد، اما حبیب‌الله کلکانی پس از جلوس بر سریر حکومت(۱۹۲۹) نشان داد که او نیز سودای امیرالمومنینی در سر دارد. حضرات مجددی پس از آزادی از زندانی که در دوران شاه امان‌الله در آن گرفتار بودند، به حبیب‌الله لقب «امیرالمومنین» دادند(مارسدن،۱۳۷۹: ٥٤) و بدینوسیله مسیر تاسیس حکومتی که بند ناف آن به آموزه «خلافت» متصل بود را هموار کردند.

پس از حبیب‌الله کلکانی محمدنادر شاه(۱۹۳۰) نیز نگاه معناداری به آموزه خلافت داشت. او در اولین اعلامیه‌ای که پس از کسب قدرت منتشر نمود، از دین رسول‌الله یاد نمود و به تمام امور جنبه مذهبی داد(فرخ، ۱۳۷۱ش :٥١٦). او مولویهای وابسته از جمله فقیر تکاب را با دادن مبالغ هنگفت و بدون اعطای عنوان و مناصب رسمی و بدون افشای پیوند دولت با وی واداشت تا با نوشتن کتاب و جزوه و تبلیغات گفتاری و نوشتاری نظام اولوالامری و خلیفۀاللهی وی را بر همگان بنمایاند. این آخوندها او را با استناد به آیه‌های قرآنی یکی از خلائف و نایبان ذات اقدس پروردگار به شمار می‌آوردند(حائری، ١٣٧٤: ٢٠٥). پس از سرنگونی نظام سلطنت و اعلام جمهوریت در سال ۱۹۷۳ خیال خلافت از سرای فکر و اندیشه افغانستان برای چند دهه رخت بست، تا این که با خیزش گروه طالبان(١٩٩٤)، به شکل متفاوتی نمودار شد. این گروه در ابتدای کار تنها بر ایجاد امنیت و تطبیق شریعت پای می‌فشرد و از ایجاد نظام سیاسی طفره می‌رفت. اما پس از پیروزی‌های سریع نظامی به فکر ایجاد حکومتی افتاد تا امنیت را برقرار نموده و شریعت را احیا کند. طالبان پس از تصرف کابل در سال ١٩٩٦، نظام سیاسی خود را «امارت اسلامی» نامید. «تئوری امارت اسلامی با خلافت سازگاری کامل دارد. چرا که این نظام مسیری را پیموده است که خلافت در صدر اسلام پیموده بود. چنان که تعدادی از علما و نخبگان دینی اهل‌سنت در قندهار تحت عنوان شورای حل و عقد گردهم آمده و پس از انتخاب ملا محمدعمر به مقام امیرالمومنینی، با او بیعت کرده بودند»(سجادی،۱۳۸۰: ۲۲۹). به نظر می‌رسد که امارت اسلامی عنوان پیشنهادی جمعیت‌العلمای پاکستان بود که از مشرب مکتب دیوبندیه سیراب می‌شدند.(رشید،۱۳۸۱:

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

۱۹۰) از نظر تئوری‌پردازان جمیعت‌العلما، امارت اسلامی با توجه به جامعه سنت‌زده و شریعت‌محور افغانستان، بهترین گزینه به شمار می‌رفت. چرا که مدل نظام خلافت در تفکر سیاسی طالبان اگرچه در اصل خود یک مدل اسلامی است، اما انتخاب آن به عنوان تنها مدل حکومت مشروع، انگیزه‌های متعددی می‌تواند داشته باشد(موسوی،۱۳۹۰: ۱۱۵).

با وجود گرایشات مشخص خلافت‌خواهی در طول تاریخ افغانستان می‌توان گفت که خلافت‌خواهی در دو فراز تاریخی حضور برجسته‌تری داشته است. در فراز نخست از دو دهه حکومت امیر عبدالرحمن‌خان می‌توان به عنوان نمونه ساده و بسیطی از اسلام سیاسی مبتنی بر خلافت یاد نمود. در این دوره عبدالرحمن‌خان موفق شد با سرهم‌بندی عناصر خلافت، حکومتی را سامان دهد که نقش مهمی در تاسیس دولت یکپارچه در افغانستان ایفا نمود. در فراز دوم این جنبش طالبان بود که با احیای گفتمان خلافت‌خواهی چهره متفاوتی از این گفتمان را در ذیل پنج سال حکومت خویش به نمایش گذاشت. با نگاه به این دو فراز مهم تاریخی و با عطف نظر به دیگر گرایشات خلافت‌خواهانه در افغانستان می‌توان در حوزه اسلام سیاسی از گونه‌ای گفتمان سخن گفت که خلافت در نقطه کانونی آن می‌نشیند و عناصر مختلفی را در مدار خویش قرار می‌دهد.

۳-«خلافت» به مثابه دال کانونی

در گفتمان اسلام سیاسی خلافتی، «خلافت» در نقطه کانونی آن می‌نشیند. در افغانستان کارگزاران نسل نخست اسلام خلافتی، برداشتی عالمانه و آگاهانه از چند و چون این مدل حکومت اسلامی نداشتند. از فحوای ادبیات سیاسی دو دهه انتهایی قرن نوزدهم و دو دهه نخست قرن بیستم برمی‌آید حاکمانی که سودای خلافت در سر داشتند، از داشتن علم حصولی در رابطه با اهمیت تاریخی و کارآمدی این نهاد در تاریخ سیاسی اسلام، محروم بوده‌اند. از نظر ایشان تعابیر «خلیفه مسلمین» و «امیرالمومنین» از آن جهت مهم بود که به آنان مشروعیت الهی می‌داد. از نظر ایشان برای اقناع توده‌های بی‌سواد و فاقد بینش سیاسی، افسانه‌سرایی موثرتر بود. از همین رو امیر عبدالرحمن‌خان پس از رسیدن به قدرت، تلاشی نکرد تا نشان دهد نظام خلافت کهن‌ترین نظام سیاسی تاریخ اسلام است. بلکه او وانمود می‌کرد که حکومت تحت رهبری وی در افغانستان نظامی است که به مانند حکومت پیامبر

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

اسلام(ص) و خلفای پس از ایشان، مورد تایید و عنایت خداوند قرار دارد. لهذا او کوشید تا با سر هم کردن افسانه‌های این چنینی تردیدها را بزداید و خود را در جایگاه قدیسان بنشاند؛

...آثار غیبی از طرف خداوندی مشاهده نمودم و شنیدم صدایی به گوشم می‌رسد. اسب‌های زیادی که تقریبا بیست هزار اسب محسوب می‌شد، به طور نرمی عقب سرم می‌آیند، چون نزدیکتر آمدند، صدا بلندتر گردید تا این که به من چنین معلوم شد که آنها به همراهان من ملحق شدند(عبدالرحمن، بی‌تا: ۱۷۱).

کارگزاران گفتمان اسلام سیاسی خلافتی در دهه پایانی قرن بیستم نسخه جدیدتر و فلسفی‌تری برای نظام خلافتی پیچیدند. از مطالعه محتوای این نسخه بر می‌آید که احیای آرمان خلافت اسلامی در ذیل عنوان امارت اسلامی برای حاملان این ایده بسی مهم بوده است. این اندیشه که در چهره طالبان خود را نمایاند، با تقسیم جهان به دارالاسلام و دارالکفر(لوئیس، ۱۳۷۸ :۱٤۲)، معتقد بود که می‌توان نخستین هسته خلافت را در دارالاسلام افغانستان گذاشت و پس از تحکیم پایه‌های آن، قلمرو خلافت را به فراتر از مرزهای افغانستان تسری داد. از دید طالبان جامعه افغانستان به دردی مبتلا شده بود که داروی آن در اسلام قرار داشت. از منظر طالبان سیستم خلافت اسلامی تحت رهبری امیرالمومنین بهتر از هر سیستم دیگری می‌توانست بر دردهای مسلمانان در افغانستان مرهم گذارد(مارسدن، ۱۳۷۹: ۸٦). به این منظور این جریان خلافت‌خواه موفق شد از رهگذر شورای حل و عقد، برای نظام «امارت اسلامی افغانستان» امیرالمومنین انتخاب نماید و سپس فتوای جهاد علیه اسلام‌گرایان جهادی که بر بخش‌هایی از افغانستان حکم می‌راندند را صادر کند(مژده،۱۳۸۲ :۳٦).

تاریخ سیاسی افغانستان نشان می‌دهد که اسلام سیاسی مبتنی بر آرمان احیای خلافت هرچند جسته و گریخته در دوره‌های مختلف تاریخ افغانستان وجود داشته اما رژیم عبدالرحمن‌خان(۱۸۸۰-۱۹۰۱) و امارت اسلامی طالبان(۱۹۹٦-۲۰۰۱) بیش از دیگر دوره‌ها آرمان خلافت را به مرز تحقق نزدیک کرده است. هرچند که میان این دو دوره یک قرن فاصله افتاده است، اما این امر نشانه آن است که اسلام سیاسی خلافتی علی‌رغم آن که در چهره‌های متفاوت ظاهر شده و توسط کارگزاران مختلفی رهبری شده است، در زیر پوست سیاست افغانستان حضور پررنگی داشته است. هنگامی که کارنامه این کنشگران اسلام‌گرا در افغانستان را در چارچوب یک گفتمان بررسی کنیم، روشن خواهد شد که مفهوم «خلافت» در مرکز آن

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الاسلامي
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

نشسته و در مدار خود دقایق متعددی را مفصل‌بندی کرده است.

۴-دقایق گفتمان اسلام سیاسی خلافتی

٤-١- امارت اسلامی؛ از نظر مفهومی «امارت» مدلی از نظام سیاسی است که می‌تواند چهره دیگری برای خلافت باشد. در تداول امروزی امارت عمدتا به سرزمینهای کوچک و خودمختار در دنیای عرب گفته می‌شود که حاکم آن خود را «امیر» می‌خواند. در افغانستان حاکمان کلاسیک این کشور اشتیاق فراوانی در استفاده از واژه «امارت» از خود نشان داده‌اند. پیش از آغاز سلطنت شاه امان‌الله(۱۹۱۹)، قاطبه حاکمان افغانستان عنوان امیر را بر هر عنوان دیگری ترجیح می-دادند. تا این که در دهه پایانی قرن بیستم به پیشنهاد جمعیت‌العلمای پاکستان، عنوان «امارت اسلامی» از جانب طالبان پذیرفته شد و در تاریخ ۱۳اکتبر ۱۹۹۷ از سوی ملا محمدعمر فرمانی صادر شد که بر اساس آن تشکیلات سازمانی طالبان به «امارت اسلامی افغانستان» مسمی گردید(فرزان، ۱۳۸۹: ۲۱٦).

خلافت‌خواهان جدید افغانستان از این پس بر عنوان امارت اسلامی مانور زیادی دادند. از نظر طالبان امارت اسلامی غایت آرمانی نظام سیاسی آنان نبود؛ بلکه تنها گام نخستین در تأسیس یک جامعه اسلامی کامل بود. طالبان گفته بود که امارت اسلامی به معنی واقعی را پس از کامل شدن تسلط آنان بر افغانستان خواهید دید(شفایی،۱۳۹۳: ۳۹۹). امارت اسلامی که مدلی از خلافت به شمار می‌رفت، پیشینه تاریخی در جهان اسلام نیز داشت و به سهم خود می‌توانست نظر بسیاری از آرمان‌گرایان اسلامی را به سوی خود جلب کند. علاوه بر این به عقیده یکی از پژوهشگران حوزه جنبش‌ها؛ «انتخاب امارت اسلامی به عنوان تنها مدل حکومت مشروع از میان سایر مدل‌های موجود در جهان اسلام و دنیای جدید، انگیزه‌های دیگری نیز می‌توانست داشته باشد؛ چه این که قرار گرفتن یک فرد مطلق‌العنان در راس یک نظام حکومتی که هیچ نقشی به سایر افراد ملت ندهد، با مدل نظام ریاستی قبیله‌ای مرسوم در جوامع روستایی پشتون‌ها شباهت زیادی دارد. در مدل نظام اداری قبیله‌ای، شخص رئیس قبیله از هر نوع انتقادی مصون است»(موسوی،۱۳۹۰ : ۱۱۵).

٤-٢- امیرالمومنین؛ «امیرالمومنین» واژه‌ای است که در جعل تاریخی آن میان اهل‌سنت و تشیع اختلاف وجود دارد. شیعیان معتقدند که لقب امیرالمومنین مختص حضرت علی(ع)

فصلنامه علمی -پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

است که توسط پیامبر(ص) به ایشان اعطا گردید. اما اهل‌سنت بر این باورند که نخستین بار عمر از این عنوان استفاده کرده است(لوئیس، ۱۳۷۸: ۱۰۰). در افغانستان برای نخستین بار امیر دوست‌محمدخان در ۱۸۳۵ خود را امیرالمومنین خواند و سنتی را گذاشت که حاکمان بعدی بویژه عبدالرحمن‌خان استفاده از آن را به کمال رساندند. ایشان با رویکرد نوستالوژیک به خلافت صحابه، بر این باور بودند که صرف انتساب به معنای فاعلی آن(خلیفه–امیر)، می‌تواند مشروعیت حکومت ایشان را تامین کند. تاکید زایدالوصف این حاکمان بر واژه امیر و پرهیز از عنوان «پادشاه» را جز یک انتساب آگاهانه به منبع دینی نمی‌توان توجیه نمود. چه آن که واژه امیر به نحوی بازتاب دهنده عنوان امیرالمؤمنین است که برخی از خلفا و نمایندگانشان در مناطق مختلف جهان اسلام از آن سود می‌بردند تا بدینوسیله حکومتشان را به نظام‌های سیاسی صدر اسلام متصل کنند(شفایی،۱۳۹۳: ٦٢).

اما در اواخر قرن بیست، بنیانگذار جنبش طالبان در سال ۱۹۹٦ در اجتماع مولوی‌های بلندپایه در قندهار، رسما لقب «امیرالمومنین» را از آن خود نمود. از این پس ملا محمدعمر چنان رفتار می‌نمود که گویا به جای پیامبر و خلفای راشدین تکیه زده است. او به صورت سمبلیک مقدس‌ترین اثر موجود افغانستان، یعنی قبای حضرت محمد(خرقه مبارک) را به تن نمود که در حقیقت منشأ مشروعیت نمادین قدرت وی به حساب می‌آمد(میلی، ۱۳۷۸ :۳۲). البته ملا محمدعمر به خوبی آگاه بود که برچسب امیرالمومنینی برای او تبعات دشواری خواهد داشت. نخستین چالش برای وی، ضعف علمی و تحصیلات دینی اندک وی بود(کورنا،۱۳۸۳: ٥٦)، که در آینده صدور فتوا از جانب وی در موقعیت امیرالمومنین را دشوار می‌نمود. اما علی‌رغم این نقیصه، ماشین صدور فتوای ملا محمدعمر وقتی که به کار افتاد، او را به حاکم یکه‌سالاری تبدیل نمود که برای شورای مشورتی اعتبار چندانی نگذاشت. زیرا در نظام امارتی، نتیجه شورا برای امیرالمومنین الزام‌آور نیست و صرفاً جنبه اعلامی و آگاهی بخشی دارد(مژده، ۱۳۸۲ :۵۱).

٤-۳- پشتونیسم؛ در تاریخ سیاسی اسلام، قریشی بودن خلیفه شرط رکنی و یا مرجحی مهم برای خلیفه شمرده می‌شد. اما پس از انتقال کانون خلافت به ترکان عثمانی، بسیاری از نظریه‌پردازان از قریشی بودن خلیفه دست کشیده و بر شروط دیگری تمرکز نمودند. اما در افغانستان خلافت‌خواهان این کشور عنصر قومیت را به نحو متفاوتی بازسازی نمودند.

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

ایشان به جای عنصر قریشی بودن، به صورت اعلام نشده عنصر پشتونیسم را جای داده و آن را به عنوان شرط بقای حکومت افغانی تلقی می‌کردند. در دوران حکومت عبدالرحمن‌خان و حبیب‌الله‌خان هم امیران و هم مولوی‌های ملازم ایشان، افغانستان را موطن آبایی پشتونها و در نتیجه حکومت را حق ایشان می‌دانستند. بر این حسب، حرکت‌های ضدحکومتی غیرپشتون‌ها، در حکم بغی علیه خلیفه و در نتیجه ارتداد از دین تلقی می‌شد. تاریخ به یاد دارد که قیام عمومی هزاره‌ها(۱۸۹۰-۱۸۹۳) علیه عبدالرحمن‌خان، چگونه به اتهام خروج علیه امیرالمومنین سرکوب و با ایشان همانند گروه‌های غیرمسلمان در صدر اسلام برخورد شد(موسوی،۱۳۷۹: ۱۵۷).

خلافت‌خواهان جدید افغانستان، عنصر پشتونیسم را به صورت عریان‌تری در گفتمان اسلام خلافتی گنجاندند. بدون شک در مبانی فکری و نظری طالبان رد پای روشنی از افکار و اندیشه‌های شاه ولی‌الله موسس مکتب دیوبندیسم دیده می‌شود. در رابطه با خلافت شاه ولی‌الله مانند اکثر دانشمندان اهل‌سنت، شیوه ایجاد خلافت اسلامی را در چهار مورد خلاصه می‌کند: بیعت اهل حل و عقد، شورا، نصب و غلبه. جالب اینجاست که وی یکی از ویژگیهای خلیفه را شرافت نسبی- قومی دانسته که این امر با تفکر طالبان که خود را منتسب به یک گروه قومی برتر می‌دانند، سازگار است(موسوی، ۱۳۹۰: ۱۱۹). اولیویه روآ افغانستان‌شناس فرانسوی نیز معتقد است که علایق قومی- قبیله‌ای به شدت بر جنبش طالبان تأثیر گذاشت. اکثریت پشتون‌ها با آنها همراه شدند؛ حتی اگر عملکرد طالبان را قبول نداشتند. تمامی فرماندهان پشتون با هر وابستگی ایدئولوژیکی به طالبان ملحق و مورد پذیرش واقع شدند(روآ، ۱۳۸۹: ۱۴۲). رفتارهای سخت‌گیرانه طالبان با اقلیت‌ها بویژه چند قتل عام بزرگ هزاره‌ها در ولایت‌های بامیان و بلخ نیز نشان داد که دستگاه خلافت طالبان، برتری‌طلبی پشتون‌ها را در حذف و تصفیه غیرپشتونها می‌بیند. چنگیز پهلوان از این رویه طالبان چنین یاد می‌کند؛

پشتونیزم از ارکان فکری طالبان در مدیریت امارت اسلامی افغانستان است. پشتونیزم به گرایشی اطلاق می‌شود که قائل به برتری خونی، قبیله‌ای و نژادی پشتون‌ها بر سایر اقوام و ملیت افغانستان است. پشتونیزم بر این باور است که افغانستان، سرزمین مخصوص پشتون‌هاست و دیگر اقوام در آن هیچ حقی ندارند. لذا باید حکومت و تمامی مقدرات کشور

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

در دست پشتون‌ها باشد. افغانستان، ملک طلق پشتون است و در هر جا که بخواهند زندگی می‌کنند؛ هرجا را که بخواهند مرتع و چراگاه قرار می‌دهند و هر طور که بخواهند کشور را اداره می‌کنند(پهلوان، ۱۳۷۷: ۳۰).

٤-٤- سنت؛ خلافت اسلامی در تاریخ اسلام همواره در بستر و سپهری از سنت‌ها شکل گرفته و ادامه پیدا نموده است. این امر بویژه از زمان خلافت امویان تا پایان کار عثمانیان به انحاء برجسته‌ای خود را نشان داده است. افغانستان پیش از سلطنت شاه امان‌الله(۱۹۱۹) جامعه‌ای کاملا سنتی بود و تمامی فعل و انفعالات سیاسی در این کشور بر اساس سنت‌های موجود صورت می‌گرفت. عبدالرحمن‌خان و حبیب‌الله‌خان طبق سنت گردش قدرت در میان قبایل پشتون، افغانستان را به مانند قبیله‌ای بزرگ می‌دیدند. نگاه امرا نسبت به زنان، مواجهه با مخالفان، سیاست خارجی، و مشروعیت حکومت، نسخه دیگری بود از سنت‌های پشتونی که برای صدها سال در این کشور حاکم بوده است.

کارگزاران جدید اسلام سیاسی خلافتی نیز نتوانستند خود را از حصار سنت‌ها برهانند. طالبان نشان داد که به سنت‌های جامعه افغانی کماکان وفادار است. تا جایی که رهبران این جریان هنگامی که میان شریعت و سنت تقابلی به وجود می‌آمد، شریعت را توجیه می‌کردند و یا اجرای آن را به تاخیر می‌انداختند. مثلا در رابطه با تحصیل زنان، طالبان در اصل حق شرعی تحصیل آنان را پذیرفته بودند، اما با توجه به ناسازگاری آن با غیرت پشتونی(پشتون‌والی)، ناگزیر شدند دروازه‌های مکاتب دخترانه را ببندند. چرا که در سنت قبایلی پشتون‌ها «زن در چارچوب آموزه‌های دینی دیوبندی و سنت قبیله‌ای پشتون‌والی محصور می‌شود و زندگی شرافت‌مندانه او، زندگی در کنج خانه و در پشت پرده است»(جانسون، بی‌تا: ۹۰). پشتون‌والی از سنت‌های معتبر میان پشتون‌هاست که اصولی همانند شرافت ناموسی، مهمان‌نوازی، و کین‌خواهی را شامل می‌شود. طالبان شریعت‌مدار با علم به این که برخی از قوانین سخت‌گیرانه پشتون‌والی ممکن است با شریعت سنخیتی نداشته باشد، نتوانستند از زیر فشار این سنت کمر راست کنند. تعهد خلافت‌خواهان جدید افغانستان به این سنت حتی در سیستم اداری طالبان نیز خود را نشان داد. وحید مژده در رابطه با آن چه «اندیوالی» خوانده می‌شود، می‌نویسد:

آنچه نظام حکومتی طالبان را از هر نظام دیگری در جهان متمایز می‌ساخت، اهمیت موضوع «اندیوالی» در این نظام بود. کلمه «اندیوال» در زبان پشتو و دری مفهومی بالاتر از

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

دوست یا رفیق احتوا می‌نماید. می‌توان گفت کسانی که در یک گروه یا تیم کار می‌کنند، با هم اندیوال خوانده می‌شوند. نظام اندیوالی طالبان، هیچ نوع سازگاری با نیازهای حکومتی و ساختار یک دولت به شیوه معمول نداشت و این خود به روشنی نشان از آن داشت که طالبان طرح روشنی از یک نظام حکومت در ذهن ندارند(مژده، ۱۳۸۲ :٤٤).

٤-٥- جهاد؛ کارنامه خلافت‌گرایان در افغانستان نشان می‌دهد که آنان در فرازهای مهمی از حیات سیاسی خود به آموزه «جهاد» دست یازیده‌اند. در دایره خلافت‌گرایان امیر عبدالرحمن‌خان حاکمی بود که در سپهر علمای سنی‌مذهب پشتون توانست ماشین جنگی حکومتش را در ذیل آموزه مقدس جهاد فعال کند. در واقع آموزه جهاد برگ برنده‌ای بود که مولوی‌های بلندپایه به دست امیر داده بودند تا مخالفانش را با برچسب کافر و مرتد سرکوب کند. او در مواجهه با غیرمسلمانان شرق افغانستان(نورستانی‌ها) با چالش خاصی مواجه نشد، اما در رابطه با شیعیان هزاره، کار آسانی پیش رو نداشت. لهذا پس از آن که کار لشکریان امیر در هزاره‌جات به بن‌بست رسید و با مقاومت سرسختانه هزاره‌ها مواجه گردید، ناگزیر شد با برچسب ارتداد، توده‌های سنی مذهب را در ذیل آموزه جهاد علیه آنان بسیج نماید. به نوشته سید عسکر موسوی؛ «هزاره‌ها شیعه بودند و عبدالرحمن سنی آنها را کفار خدانشناس می‌خواند. وی توانست با کمک ملاهای سنی جنگ علیه هزاره‌ها را جهاد اعلام کند و با اخذ فتوا از آنان، این جنگ را به صورت یک وظیفه مذهبی برای اهل‌سنت تبلیغ کند. عبدالرحمن در دو مورد به نام مذهب جنگید؛ یکی علیه هزاره‌ها با این عنوان که شیعه هستند و دیگری علیه نورستانیها که به کلی کافر تلقی می‌شدند»(موسوی، ۱۳۷۹: ۱۵۷).

آن چه را عبدالرحمن‌خان در به کار گرفتن جهاد در اواخر قرن نوزدهم به انجام رساند، ملا محمدعمر در دهه پایانی قرن بیستم به شکل دیگری تکرار کرد. او آغاز قیامش را در قندهار علیه آن چه او آنها را تبهکاران می‌خواند، جهاد نامید و از تمام طلاب علوم دینی در سال ۱۹۹٤ درخواست نمود که به صفوف مجاهدین بپیوندند. هنر ملا محمدعمر آن بود که آموزه جهاد را علیه کسانی به کار گرفت که خود بنیانگذار گفتمان جهاد بودند. پس از آن که به دعوت ملا عمر در سال ۱۹۹٦صدها ملای پشتون در قندهار اجتماع کردند تا خطوط مشی آینده طالبان و جایگاه شرعی ملا محمدعمر را روشن کنند، در ضمن این اجلاس قاطبه مولویهای بلندپایه اعلام کردند که جهاد علیه حکومت برهان‌الدین ربانی جایز است(فرزان،

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

۱۳۸۹ :۱۵۱). از آن پس ملا محمدعمر در امضاهای رسمی‌اش عبارت «امیرالمومنین» و «مجاهد» را در پیش و پس از اسمش می‌آورد.

٤-٦- امنیت؛ از نگاه تاریخی امنیت به دو دلیل با خلافت ارتباط ناگسستنی داشته است؛ اول این که امنیت کارکرد دستگاه خلافت به شمار می‌رفت و این دستگاه وظیفه داشته است که امنیت عمومی را تامین کند. دوم این که برقراری امنیت در مشروعیت حکومت نقش مهمی ایفا نموده و فقدان و یا به هم خوردن آن به منزله بی‌کفایتی خلیفه انگاشته شده و به موقعیت قدسی او لطمه می‌زده است. در دو دهه پایانی قرن نوزدهم عبدالرحمن‌خان به خوبی از عنصر امنیت در راه کسب مشروعیت و تحصیل یکپارچگی افغانستان بهره برد. او حکومتی یکپارچه و با ثبات را از کسی به ارث نبرده بود. بلکه با قلع و قمع مدعیان و کسانی که وی آنها را یاغی می‌خواند، اقتدار حکومت مرکزی را بر بخش‌های بزرگی از افغانستان برقرار نمود. عبدالرحمن‌خان بر این باور بود که چنین موفقیت‌هایی محصول کار بشر نیست و این عنایت و الطاف خداوندی است که اولا وی را بر مصدر امارت نشانده و ثانیا در راستای ایجاد امنیت ملی و نظم عمومی کامیاب نموده است. او می‌نویسد:

وقتی که من بر اریکه سلطنت پا گذاشتم، چون در مملکت حالت یاغیگری ظاهر بود، جاسوسها و مفتشهای مخفیانه مقرر داشتم که هر چه در بین مردم واقع می‌شود به من راپورت دهند، به این قسم با دلایل کثیره آنهایی را که وفادار و دوست بودند دریافتم و با اینها به طور مهربانی سلوک نمودم، ولی با اشخاصی که خیالات خصمانه داشتند و محرک فتنه و فساد بودند، کاملا سیاست نمودم.(عبدالرحمن، بی‌تا:۲۸۱)

اما در این سوی گفتمان خلافت، ملا محمدعمر پس از آن که کار گروه‌های خودسر در قندهار را یکسره کرد، هاله‌ای از قداست اطراف او پدید آمد. او مدعی بود که برگزیده خداوند است و به دستور پیامبر اسلام(ص) مامور شده که قیامش را علیه آنچه از بین رفتن امنیت و نادیده گرفته شدن شریعت توصیف می‌نمود، آغاز نماید(میلی، ۱۳۷۸ :۳۲). از این پس ملا محمدعمر پیوسته ارگان‌های امنیتی طالبان را در برقراری نظم و انضباط بویژه در شهرهای بزرگ توصیه می‌نمود. از جمله رادیو شریعت پس از تصرف کابل(۱۹۹٦) به دست طالبان تمامی مسئولان و نیروهای رزمی این گروه را چنین مخاطب قرار داد: «پیام امیرالمؤمنین مجاهد(ملاعمر) به مسئولان جنبش طالبان و تمام اعضای این جنبش در کابل این است که

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

برای ساکنان پایتخت که همواره از ناامنی رنج برده‌اند، امنیت و آرامش برقرار سازند و از هر اقدامی که امنیت شهروندان را در معرض تهدید قرار دهد، اجتناب کنند و واجب است تمام اقدامات و رفتارهایی که انجام می‌دهند، براساس شریعت و دین باشد»(سرافراز، ۱۳۹۰: ۱۰۹).

٤-۷- شریعت؛ در گفتمان خلافت‌گرایان تطبیق شریعت دلیلی بر کارآمدی و مشروعیت خلافت است. در رابطه با افغانستان می‌توان گفت که هرچند میان دو مدعی مقام امیرالمومنینی، یک قرن فاصله وجود دارد، اما کنش‌های شریعت‌گرایانه ایشان به هم نزدیک است. تفاوت اندک میان امیر عبدالرحمن‌خان و ملا محمدعمر در این است که اولی به دلیل بهره اندکش از سواد دینی مجمعی از مولوی‌ها را تشکیل داده بود که عنداللزوم در جهت مقاصد سیاسی امیر فتوا صادر می‌کردند. اما ملا محمدعمر علی‌رغم تحصیلات ناتمام دینی‌اش، خود دست به صدور فتوا می‌زد و البته که مولوی‌ها بر فتاوای وی صحه می‌گذاشتند. امیر عبدالرحمن‌خان در تصمیمات سخت و در پیچ‌های مهم تاریخی می‌کوشید نشان دهد عملکردهایش در چارچوب ضوابط شرعی قرار دارد. هنگامی که وی بر قیام سراسری هزاره‌ها چیره شد، در چارچوب فتاوای شرعی مولوی‌های دربار، دست به تصفیه نژادی ایشان زد و حتی کوشید موضوع برده نمودن هزاره‌ها و خرید و فروش زنان و دختران آنها را در ذیل قوانین برده‌داری اسلام توجیه نماید. تا آنجا که به دستور امیر، نهاد قضایی موظف شد خرید و فروش برده‌های کاری و جنسی هزاره‌ها را مطابق با قانون شریعت در دستگاه قضایی ثبت نموده و عُشر مبلغ مورد معامله را به عنوان زکات به خزانه دولت واریز نماید(فرهنگ،ج۱ ،۱۳۷٤: ٤۰۳).

در جانب دیگر طالبان نیز نشان داد که برای اجرای بی کم و کاست شریعت به پا خواسته است. شدت عمل رژیم امارت اسلامی در برجسته نمودن آموزه شریعت به حدی بود که با اجرای سخت‌گیرانه‌ترین فتاوای مذاهب اهل‌سنت، جای چندانی برای توجیه و تلطیف قوانین شرعی باقی نمی‌ماند. دستگاه امر به معروف و نهی از منکر طالبان مسئول اصلی تطبیق قوانین شریعت بود. «این نهاد همانند خوارج، نه تنها دو اصل بصیرت در دین و بصیرت در عمل را نمی‌پذیرفت، بلکه این اصل که مسائلی که خلاف منکر بودن آن مورد اتفاق فقهای عالم اسلام نیست، نباید در دایره منکرات قرار گرفته و مردم به خاطر آن مورد آزار و اذیت قرار گیرند را نیز نمی‌پذیرفت»(مژده، ۱۳۸۲: ۵۳). ملا عمر در واقع پیرو مکتب اصالۀ الحرمه بود. نگاه مبتنی بر اصالۀالحرمه در مورد پدیده‌های جدید تفکر اجتماعی طالبان را در چارچوب

فصلنامه علمی -پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

نظریه‌ای مبتنی بر اصالت عدم‌جواز محدود می‌نمود. در این دیدگاه رگه‌های سلفی‌گری و اجتناب از مظاهر جدید تمدن معاصر، مگر در مواردی که نص صریح بر جواز در دسترس باشد، به وضوح قابل مشاهده است(سجادی، ۱۳۷۷ :۲٤۳).

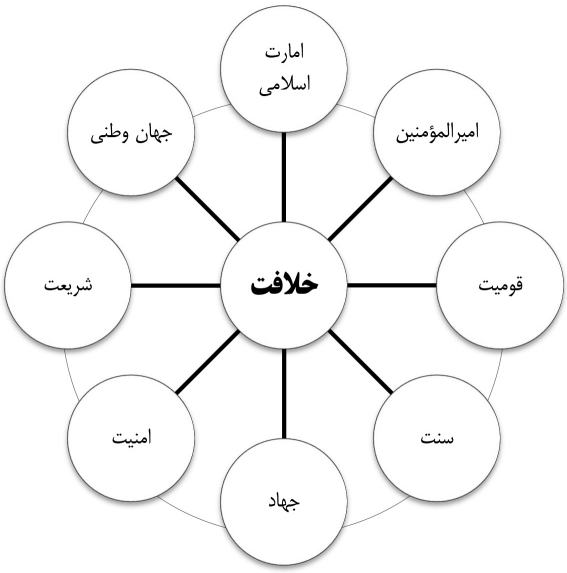
٤-۸- جهان‌وطنی؛ به نظر می‌رسد که اسلام‌گرایان خلافتی، گرایش شدیدی به آموزه جهان‌وطنی دارند. از نظر خلافتی‌ها، شهروندی مفهومی مبتنی بر عقیده است نه جغرافیا و مقوله دولت-ملت. در افغانستان نحله نخست خلافت-گرایان فرصتی برای بروز اندیشه‌های جهان‌وطن‌نگرانه پیدا نکردند. اما نظریه‌پردازان امارت اسلامی در دوره طالبان این آموزه را در مفصل‌بندی گفتمان اسلام خلافتی باز نمایاندند. با شکست مجاهدین در تاسیس دولت متمرکز و روی کار آمدن طالبان، زمینه برای حضور موج جدیدی از بنیادگرایان عرب، ازبک، و قفقازی به افغانستان فراهم شد. آنان در کشورهای متبوعشان تحت فشار قرار داشتند و افغانستان منطقه امنی برای ایجاد پایگاه و سازماندهی به شمار می‌رفت. در جانب طالبان نیز منابع مالی و نیروهای رزمی پیکارجویان بین‌المللی مهم بود. در نتیجه اسامه بن‌لادن و صدها پیکارجوی وابسته به سازمان القاعده به افغانستان بازگشتند و از جانب مقامات طالبان مورد استقبال قرار گرفتند. یکی از فرماندهان طالبان در استقبال از بن‌لادن احساساتش را نسبت به وی چنین ابراز نمود: «ای شیخ! سرزمین ما، سرزمین افغانها نیست. بلکه سرزمین الله است و جهاد ما نیز جهاد افغان نبوده، بلکه جهاد مسلمانان است. شهدای تو در هر ناحیه افغانستان حضور دارند و قبرهای آنان به این امر گواهی می‌دهد. تو اکنون میان خانواده و قوم و قبیله خودت هستی و ما خاکی را که تو روی آن قدم می‌زنی متبّرک می‌دانیم»(احمدی،۱۳۷۷: ۱۳۲-۱۳۱).

دال جهان‌وطنی برای طالبان بازی دو سر برد محسوب می‌شد. از یک سو طالبان با پناه دادن به مجاهدین القاعده در چشم جهان اسلام و مردم افغانستان به عنوان کانون جدید خلافت مشروعیت کسب می‌نمود و از جانب دیگر تجربه، منابع مالی و نیروهای رزمی جنگجویان خارجی در پیشبرد اهداف نظامی ایشان موثر می‌افتاد. احمد رشید بر این باور است که حمایت طالبان از اسامه بن‌لادن و سازمان القاعده در عمق استراتژیک آنان قرار داشت. رشید برای اثبات این گمانه به رویدادی اشاره نموده و می‌نویسد:

به نظر می‌رسد حمایت طالبان از بن‌لادن جایگاه استراتژیک در سیاست رسمی طالبان

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

دارد. زمانی که سفیر وقت عربستان در کابل(سلمان العمری) از ملا حسن آخوند با لحن تند خواست که یا بن‌لادن را اعدام کنند یا اخراج و یا به آمریکا تحویل دهند، در جواب چنین می‌شنود: ما به شما به این دلیل احترام می‌گذاریم که قبله ما در سرزمین مقدس عربستان قرار دارد و گرنه غیرت و مردانگی شما از قبل معلوم است(رشید، ۱۳۸۰ :۱۳۱).



مفصل بندی گفتمان اسلام سیاسی خلافتی در افغانستان

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

تحلیل و نتیجه گیری

اسلام سیاسی خلافتی در افغانستان قدمتی طولانی دارد. دوست محمدخان در سال ۱۸۳۵ جرقه آن را زد و عبدالرحمن‌خان در اواخر قرن نوزدهم شاکله اولیه آن را ساخت و ملا محمدعمر یک قرن بعد آن را پرداخت. بنابراین گفتمانی که توانسته است برای نزدیک به دو قرن به صورت متناوب در دسترس قرار بگیرد را باید جدی گرفت. گذشته نشان داده است که اسلام سیاسی خلافتی در افغانستان در آمد و شد بوده است. در حال حاضر این گفتمان به حاشیه رانده شده اما نباید از نظر دور داشت که تحلیل‌گران شانس بازگشت خلافت‌خواهان به قدرت را در افغانستان محتمل می‌دانند. بنابراین به عنوان نتیجه‌گیری عوامل رفت و برگشت اسلام خلافتی را در ذیل سه نکته می‌توان تجمیع کرد.

۱–اسلام سیاسی خلافتی در افغانستان در انتهای قرن بیستم افغانستان که در چهره طالبان ظاهر شد، هرچند نسبت به یک سده پیش تکامل‌یافته‌تر و سازمان‌یافته‌تر بود، اما باید گفت غلتیدن این گفتمان به دامان پشتونیسم از یک سو و نزدیک شدن آن به تروریسم بین‌المللی از سوی دیگر دو عامل اصلی پایان یافتن قابلیت اعتبار آن بود. عملکرد طالبان در تاسیس رژیم قوم‌سالارانه در افغانستان موجب شد جامعه چندفرهنگی افغانستان تبدیل به جامعه دوقطبی ناسازگار شود. ادامه حیات گفتمان اسلام جهادی توسط احزاب جهادی غیر پشتون بویژه در مناطق مرکزی و شمالی افغانستان تا اندازه زیادی مرهون عملکرد پشتونیستی طالبان بود. این رویه باعث شد قابلیت اعتبار گفتمان اسلام جهادی وابسته به اقلیت‌های قومی غیرپشتون تمدید شود و از فراگیر شدن هژمونی خلافت‌خواهان ممانعت به عمل آید. از سوی دیگر پناه‌گزینی بن‌لادن در افغانستان و تبدیل شدن این کشور به عنوان لانه امن سازمان القاعده موجب شد نوعی اجماع بین‌المللی علیه طالبان شکل بگیرد. این اجماع پس از رویداد یازده سپتامبر ۲۰۰۱ عامل اصلی به زیر کشیده شدن رژیم خلافت‌خواه طالبان بود.

۲–اسلام سیاسی خلافتی در طبقه‌بندی جریان‌های اسلام‌گرا عمدتا در طیف بنیادگرایان جای می‌گیرد. نگاه نوستالوژیک خلافت‌خواهان به نظام خلافت صدر اسلام و جمود ایشان بر اجرای احکام شریعت بدون برخورداری از عناصر پویائی بخش لازم، ظرفیت بنیادگرایی و میل نمودن آن به سمت و سوی خشونت را افزایش داده است. پیش از این اشاره شد که نسل‌های اولیه خلافت‌گرایان افغانی بویژه عبدالرحمن‌خان چگونه از عنصر خشونت

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی –پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

برای تحکیم پایه‌های رژیم و قلع و قمع مخالفان استفاده می‌کرد. کما این که در سیستم مدیریتی طالبان نیز خشونت جایگاه برجسته‌ای داشت. تجربه دو دوره رژیم‌های خلافت‌گرا در افغانستان نشان داده است، که عدم توجه کارگزاران این گفتمان به اقناع و اجماع عمومی و تکیه زایدالوصف بر مکانیسم‌های سخت، موجب تشدید واگرایی و فعال شدن نیروهای گریز از مرکز شده و موانع بسیاری بر سر راه خلافت‌خواهان پدید آورده است.

۳-هرچند گفتمان اسلام خلافتی در افغانستان هژمونی خود را اینک از دست داده و گفتمان لیبرال دموکراسی را در بالادست خود می‌بیند. اما خلافت‌گرایان برای احیای قابلیت اعتبار خویش از پا ننشسته‌اند. در حال حاضر مقاومت سرسختانه بقایای طالبان علیه حاکمیت گفتمان لیبرال-دموکراسی و اضافه شدن نیروی جدید خلافت‌خواه به نام داعش به معادلات افغانستان، نشان می‌دهد که گفتمان اسلام سیاسی خلافتی برای بازگشت مجدد به قدرت امیدوار است. با این وجود مادامی که کارگزاران خلافت در افغانستان در گذشته خود تجدید نظر ننموده و واقعیت‌های جدید کشور افغانستان و عرصه بین‌الملل را نادیده بگیرند، شانس چندانی برای بازگشت به قدرت نخواهند داشت. کارنامه تیره و تار طالبان از یک سو و بدنامی‌های داعش موجب شده است که نوعی اجماع داخلی و بین‌المللی علیه آنان شکل بگیرد. لهذا جست و خیزهای کنونی طالبان و داعش در افغانستان را نمی‌توان حاکی از هژمون شدن مجدد گفتمان اسلام سیاسی خلافتی تلقی نمود.

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

منابع

- احمدی، حمید(۱۳۷۷ش)، «طالبان، ریشه‌ها، علل ظهور و عوامل رشد»(*ماهنامه اطلاعات سیاسی- اقتصادی*، ش۱۱و۱۲سال ۱۳۷۷ش)
- بهروزلک، غلامرضا(۱۳۸٦)، *جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پهلوان، چنگیز(۱۳۷۷ش)، *افغانستان عصر مجاهدین و برآمدن طالبان*، تهران، قطره.
- تاجیک، محمدرضا(۱۳۷۹)، *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، تهران، فرهنگ گفتمان.
- جانسون،کریس(بی‌تا)، *افغانستان کشوری در تاریکی*، ترجمه نجله خندق، تهران، آیه.
- حایری، عبدالهادی(۱۳۷٤ش)، *آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه‌گران*، مشهد، جهاد دانشگاهی.
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی(۱۳۸۳ش)، «نظریه گفتمان و تحلیلیل سیاسی» (*علوم سیاسی*، سال هفتم، ش۲۸، ۱۳۸۳ش).
- خلجی، عباس(۱۳۸٦)، «*ناسازه‌های نظری و ناکامی سیاسی گفتمان اصلاح‌طلبی ۱۳۸٤-۱۳۷٦*»، پایان نامه دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران.
- رشتیا، سیدقاسم(۱۳۳٦)، *افغانستان در قرن نوزدهم*، کابل، انجمن تاریخ افغانستان.
- رشید، احمد(۱۳۸۱ش)، *زنان، تجارت مافیا و پروژه عظیم نفت در آسیای میانه*، ترجمه نجله خندق، تهران، بقعه.
- روآ، اولیویه(۱۳۸۹ش)، *افغانستان از جهاد تا جنگ‌های داخلی*، ترجمه علی عالمی کرمانی، تهران، عرفان.
- سجادی، عبدالقیوم(۱۳۷۷ش) «طالبان دین و حکومت»، (*فصلنامه علوم سیاسی*، سال اول، شماره اول،۱۳۷۷ش)
- سجادی، عبدالقیوم(۱۳۸۰ش)، *جامعه‌شناسی سیاسی افغانستان، قوم، مذهب و حکومت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- السدمی، نهی عبدالله حسین(۲۰۱٤)، *الاسلام السیاسی فی الشرق الاوسط و جنوب شرق آسیا*، قاهره، مکتبة مدبولی.
- سرافراز، محمد(۱۳۹۰ش)، *جنبش طالبان از ظهور تا سقوط*، تهران، سروش.
- شفایی، امان‌الله(۱۳۹۳ش)، *جریان‌شناسی تاریخ افغانستان معاصر*، کابل،انتشارات امیری.
- شلبی، احمد(۱۹٦۷)، *السیاسه و الاقتصاد فی التفکیر الاسلامی*، قاهره، مکتبة النهضة المصریه.
- طبری، محمد بن جریر(۱۳٦۹ش)، *تاریخ طبری*، ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات اساطیر.
- عبدالرحمن‌خان(بی‌تا)، *تاج‌التواریخ*، کابل، مرکز نشراتی میوند.
- عوده، عبدالقادر(۱۹۸۱)، *الاسلام و اوضاعناالسیاسیه*، بیروت، موسسه الرساله.
- غبار، غلام‌محمد(۱۳٦٤)، *افغانستان در مسیر تاریخ*، قم، نشر صحافی احسانی.

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]

- فرزان، احمدشاه(۱۳۸۹ش)، *افغانستان از حکومت مجاهدین تا سقوط طالبان*، مشهد، آهنگ قلم.
- فرخ، مهدی(۱۳۷۱ش)، *تاریخ سیاسی افغانستان*، قم، صحافی احسانی.
- فرکلاف، نورمن(۱۳۷۹ش)، *تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه پیران و دیگران*، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- فرهنگ، میرمحمد صدیق(۱۳۷٤ش) *افغانستان در پنج قرن اخیر*، قم، انتشارات وفایی.
- قادری، حاتم(۱۳۸٤ش)، *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*. سازمان انتشارات سمت، تهران.
- کسرایی، 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، دوره۳۹، ش۳، ۱۳۸۸ش)
- کورنا، لورل(۱۳۸۳ش)، *افغانستان*، ترجمه فاطمه شاداب، تهران، ققنوس.
- لوئیس، برنارد(۱۳۷۸ش)، *زبان سیاسی اسلام*، ترجمه غلام‌رضا بهروزلک، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
-مارسدن، پیتر(۱۳۷۹ش)، *طالبان، جنگ، مذهب و نظام جدید در افغانستان*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، نشرمرکز.
- ماوردی، ابوالحسن(۱٤۰٦ق)، *الاحکام السلطانیه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- مژده، وحید(۱۳۸۲ش)، *افغانستان و پنج سال سلطه طالبان*، تهران، نشرنی.
- مقدمی، محمدتقی(۱۳۹۰ش)، «نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن»، (*معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال دوم، ش دوم، ۱۳۹۰ش).
- موسوی، سیدعسکر(۱۳۷۹ش)، *هزاره‌های افغانستان*، ترجمه اسدالله شفایی، تهران، نقش سیمرغ.
- موسوی، سید محمد(۱۳۹۰ش)، *گونه‌شناسی جنبش‌های اسلامی در قرن بیستم*، دانشگاه آزاد، تهران.
- میلی، ویلیام(۱۳۷۷ش)، *افغانستان، طالبان و سیاست جهانی*،«توضیحی در باره طالبان»، مشهد، نشر ترانه.
-یورگنس، ماریان-فیلیپس، لوییز(۱۳۸۹ش)،*نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.

- Ayubi,Nazih,(1991).*Political Islam:Religion and Politics in the Arab World*, New York: Routldge.
- Fuller, Graham(2003), *The future of political Islam*,MacMillan.
- Laclau, E,(1990),*New Reflection on the Revolution of our Time*, London: verso
- said ,Edward(1981) ,*Covering Islam* ,New York: Pantheon Books.
- Laclau, E & Mouffe, C.(1985).*Hegemony and Socialist Strategy*: Toward a Radical Democratic Politics. London: Verso.

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۰۸۰۲۰۹

به این مقاله این‌گونه ارجاع دهید:

میرعلی، محمدعلی؛ شفائی، امان الله (۱۳۹۷)، «تحلیل گفتمانی اسلام خلافت محور در افغانستان» *فصلنامهٔ پژوهشهای سیاسی جهان اسلام*، س۸، ش۲، تابستان ۹۷، صص ۲۱٤-۱۹۱ .

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-13]