

احزاب سیاسی افغانستان و خشونت‌ورزی تام (با تأکید بر اندیشه‌ها، عملکردها و استراتژی‌های طالبان)

محمدعلی نظری*



چکیده

احزاب سیاسی سازوکار اصلی توزیع و مهار قدرت به شمار می‌روند و استواری یک نظام سیاسی به توانایی احزاب سیاسی آن بستگی دارد و سطح پایین نهادمندی حزبی، سیاست آشفته و خشونت به بار می‌آورد. هرچند فلسفهٔ تحزب در اساس، مهار خشونت‌های قدرت و جلوگیری از تمرکز آن و جابه‌جایی بدون خونریزی آن است؛ اما احزاب همواره به‌عنوان مکانیسم‌های بازدارندهٔ خشونت‌های سیاسی عمل نمی‌کنند؛ بلکه گاه خود تبدیل به خشن‌ترین ابزار اعمال قدرت و سلطه می‌شوند. آنچه که ماهیت دموکراتیک یا اقتدارگرایی احزاب سیاسی را تعیین می‌کند، نه شعارها و مرام‌نامه‌های آن‌ها، بلکه نوع عقل سیاسی حاکم بر جامعهٔ کل است. در این نوشتار، با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، نخست ویژگی‌هایی که خشونت‌ورزی را برای طالبان گریزناپذیر می‌سازند، واکاوی شده‌اند؛ پس از آن سعی شده است که ریشه‌های این خشونت‌ورزی تبیین شوند و در فرجام، تلاش شده که راه‌کاری برای رام کردن قدرت و مهار خشونت‌ورزی سیاسی ارائه شود.

واژگان کلیدی: احزاب سیاسی، خشونت، طالبان، قدرت، یوتوپیا.

مقدمه

احزاب سیاسی اساساً پدیده‌های مدرن و قرن نوزدهمی هستند. هرچند پیش از دوران جدید در برخی از جوامع، مانند جمهوری روم، شهرهای دوره رنسانس ایتالیا و غیره، از وجود احزاب سیاسی سخن به میان آمده است؛ اما غالباً اعتقاد بر این است که گسترش احزاب سیاسی در قرن نوزدهم با ظهور نظام‌های سیاسی دموکراتیک و مبتنی بر حاکمیت مردم مقارن بوده است (دورژه، ۱۳۶۷: ۴۲۵).

حزب به‌عنوان انکشاف دوران‌ساز در حوزه عقلانیت سیاسی، در دو جهت کاملاً متضاد، یعنی تمامیت‌خواهی و دموکراسی‌طلبی، رشد و توسعه یافته است. نخستین احزاب سیاسی مدرن با آرمان‌های دموکراتیک شکل گرفتند و با توسعه پارلمان‌ها و انتخابات به وجود آمدند. این احزاب در آغاز در هیأت «تشکیلات بزرگان» یعنی کمیته‌های انتخاباتی نسبتاً کوچک، مرکب از افرادی که در حوزه انتخابیه خود دارای نفوذ بودند، پدیدار شدند. با گسترش تدریجی حق رأی و آرمان‌های دموکراتیک و افزایش قدرت مجالس انتخابی بود که احزاب سیاسی سازمان‌دایمی‌تر در مقیاس ملی به دست آوردند (باتامور، ۱۳۸۴: ۵۳).

هرچند احزاب سیاسی در اساس محصول دموکراسی‌خواهی و آزادی‌طلبی بوده و عمدتاً با این هدف ابداع شدند که بشر را از آفات قدرت‌های خودکامه محافظت نمایند؛ اما در تاریخ کم نبوده‌اند احزابی که با تملک قدرت، مستبدترین و خشن‌ترین نظام‌های سیاسی را پی‌ریزی نموده‌اند و از این طریق، بیش‌ترین محنت‌ها و رنج‌ها را بر بشریت تحمیل کرده‌اند. احزاب فاشیستی، نازیستی و لنینیستی که در نیمه اول سده بیستم در آلمان و ایتالیا و اروپای شرقی به ظهور رسیدند، بدترین اشکال دیکتاتوری و نظام‌های سلطه و انقیاد را تأسیس و انسان‌های پرشماری را به پای هوس‌های پایان‌ناپذیر قدرت‌طلبی‌شان قربانی کردند؛ بنابراین، حزب سیاسی همان‌گونه که می‌تواند به‌عنوان ابزار بزرگ دموکراسی‌طلبی و رهایی بشر از آفات قدرت عمل نماید و از تمرکز و کاربرد بی‌رحمانه آن بکاهد، این ظرفیت را نیز دارد که به غیر انسانی‌ترین ابزار ستم‌گری، خشونت، سرکوب و به انقیادکشیدن انسان‌ها تبدیل شود.

برخلاف تمدن غربی که در آن احزاب سیاسی اغلب به‌مثابه دژهای مستحکم دموکراسی و محک نظام سیاسی مردمی عمل کرده‌اند و تمامیت‌خواهی، انحصارطلبی و تمرکزگرایی به‌عنوان کژکارکردی و انحراف از غایات وجودی حزب شناخته می‌شود؛ اما حکایت احزاب در گفتمان شرق، به‌ویژه شرق اسلامی، خصوصاً در جامعه افغانستان، به کلی متفاوت و از سنخ دیگر است. در این پارادایم، پایبندی احزاب سیاسی به آرمان‌های دموکراسی و آزادی‌طلبی یک استثنا است؛ به این معنا که قاعده و شاخصه

اصولی احزاب شرقی را اقتدارگرایی و تمایل ذاتی به استبداد و سرکوب شکل می‌دهد. به همین جهت، احزاب سیاسی در گفتمان شرق اسلامی، هستارهایی را به وجود می‌آورند که برخی نویسندگان، نظیر بختیارعلی، نویسنده کرد عراقی، از آن به «فاشیسم شرقی» یاد کرده است. به اعتقاد وی، تمام جریان‌هایی که در صد سال اخیر در منطقه شرق اسلامی فرصت ظهور یافته‌اند، نظیر حزب بعث، القاعده، طالبان، داعش و... تنها با استفاده از مفهوم عقلانیت فاشیستی قابل تبیین‌اند. به باور او، همه این جریان‌ها ماشین‌های فاشیستی هستند که با اسم‌های متفاوت اما ماهیت، پیامدها و مکانیسم‌های مشترک، بر روی صحنه شرق اسلامی ظاهر شده‌اند. ماسک و نقاب‌های این ماشین‌های فاشیستی ممکن است تغییر کند؛ اما ماشین همیشه همان ماشین خواهد بود، با همان ساختار و نگرش و دیدگاه نسبت به انسان، جامعه و تاریخ (بختیارعلی، ۱۳۹۴: ۱۴).

پرسش اساسی‌ای که این نوشتار سعی دارد با تمرکز بر طالبان پاسخی برای آن بیابد، عبارت است از این‌که چرا احزاب سیاسی در پارادایم اندیشه و عمل دنیای شرق، بالخصوص در افغانستان، با آرمان‌های دموکراتیک این همه فاصله و تضاد دارند و به محض شکل‌گیری، تبدیل به مکانیسم‌های ستیزه‌جویی عریان و خشونت‌طلبی خونبار می‌شوند؟ در پاسخ به این پرسش نخست، ویژگی‌های طالبان در مقام یک حزب سیاسی بررسی خواهد شد، پس از آن، ریشه اصلی خشونت‌ورزی طالبان تبیین و در فرجام، راه‌کاری برای کنترل خشونت‌ورزی سیاسی معرفی می‌شود.

۱. تعریف مفاهیم

پیش از ورود به موضوع اصلی، ضرورت دارد که دو مفهوم اساسی این نوشتار، یعنی مفهوم حزب و خشونت، اجمالاً تعریف شوند:

۱-۱. حزب سیاسی

در این نوشتار، ما از ذکر تعاریف رایج علوم سیاسی در مورد احزاب خودداری کرده‌ایم؛ اولاً، به این دلیل که از حوصله این مختصر بیرون است. ثانیاً، تعریف واحدی از حزب سیاسی وجود ندارد و از منظرهای متفاوتی مورد بازنمایی قرار گرفته است و به همین جهت، شاخص‌های مورد اجماعی وجود ندارد که بر اساس آن‌ها به صورت قطعی بتوان تعیین کرد که حزب سیاسی چیست و آیا طالبان را می‌توان در قماش احزاب سیاسی دسته‌بندی کرد یا نه. هرچند برخی در مورد این‌که طالبان را می‌توان به لحاظ معیارهای علوم سیاسی حزب تلقی کرد، مناقشه کرده‌اند (حقانی، ۱۳۷۸: ۱۲)؛ اما به نظر می‌رسد که ورود به این مناقشه نه سودمند است و نه قابل فیصله‌دادن. قابل حل نیست؛ چون همان‌طوری که

اشاره شد، از بازنمایی‌های موجود دربارهٔ احزاب نمی‌توان معیارهای مورد توافقی را به دست آورد که بر اساس آن‌ها بتوان مشخص کرد که طالبان در زمرهٔ جنبش‌های اجتماعی قرار می‌گیرند یا از نوع گروه‌های فشاراند و یا این‌که می‌توان آن‌ها را حزب سیاسی قلمداد کرد.

علاوه بر این، آنچه که اهمیت دارد این است که طالبان به‌عنوان یک جریان سیاسی نقش‌آفرین در معادلات سیاسی، در جامعهٔ ما حضور دارند و بخشی از تاریخ ما را رقم زده‌اند و اکنون نیز با تمام قوا تلاش می‌کنند آیندهٔ ما را بر اساس نقشه‌های ناکجاآبادگرایی خود دوباره ترسیم کنند و بسازند؛ بنابراین، مهم این نیست که طالبان حزب‌اند یا جنبش؛ بلکه مهم این است که طالبان به قول بختیارعلی، کلید و دروازهٔ فهم روان انسان سیاسی افغانستانی است و با کالبدشکافی آن می‌توان تاریخ و عقل سیاسی افغانستانی را تحلیل کرد؛ لذا با قطع نظر از برخی نازک‌کاری‌های «ملانقطی» و «مته به خشخاش گذاشتن‌ها» و شاید اندک تسامح، طالبان در این نوشتار به‌عنوان حزب سیاسی بازنمایی شده است. بدون تردید، طالبان را نمی‌توان در عداد احزاب سیاسی دموکرات قرار داد؛ اما این جریان بسیاری از ویژگی‌های احزاب اقتدارگرا و فاشیستی مانند انعطاف‌ناپذیری، تمرکز بسیار شدید، اندیشهٔ حزب واحد، نظامی‌گری، گریز از دموکراسی و رهبری کاریزماتیک (دوورژه، ۱۳۶۷: ۴۳۹-۴۴۰)، را به نمایش می‌گذارد؛ لذا طالبان را می‌توان ذیل این قماش از احزاب سیاسی طبقه‌بندی کرد.

۱-۲. خشونت

تعریف مورد توافق یا خالی از مناقشه دربارهٔ خشونت نیز وجود ندارد. این اصطلاح بیش از حد گسترده و کلی و دارای ابعاد است و همین امر، امکان چنین تعریفی را منتفی می‌سازد. با وجود این، فهم متعارف و عقل سلیمی این است که خشونت به آن دسته از یورش‌های فیزیکی به آدمیان گفته می‌شود که به قصد آسیب‌رساندن یا واردساختن درد و عذاب انجام می‌گیرند (آتویت، ۱۳۹۲: برگرفته از سایت راسخون).

حمید احمدی، در یک بررسی تاریخی،^{۱۳۹۴} لکنه نوع اقدامات خشونت‌بار را که از دههٔ دوم قرن بیست به بعد مورد استفادهٔ جریان‌های اسلامی بوده، از هم متمایز می‌کند. وی این اقدامات خشن را به خشونت‌های واکنشی، ایدئولوژیک و فرقه‌ای نام‌گذاری می‌کند. در نوع اول، جنبش‌های اسلامی بیش‌تر مقامات حاکم رژیم‌ها و مأموران امنیتی بالا را هدف قرار می‌دادند و از کاربرد خشونت علیه مردم عادی و غیر نظامی پرهیز می‌کردند. این نوع از خشونت عمدتاً در سال‌های دههٔ ۱۹۴۰-۱۹۶۰، مورد استفاده قرار می‌گرفته است. نوع دوم، خشونت سازمان‌یافته‌ای است که در چارچوب راهبرد کلی گروه‌های اسلامی برای سرنگونی رژیم‌های سیاسی به کار گرفته شده است و احزاب اسلامی در

سال‌های دهه ۱۹۶۰-۱۹۸۰، از این نوع خشونت‌های ایدئولوژیک بهره می‌بردند.

اما نوع سوم که خشونت فرقه‌ای است، هم به لحاظ اهداف مورد نظر و هم به لحاظ دامنه تلفات، بسیار گسترده‌تر از آن‌ها است. در نوع سوم که نوعی اقدام کورکورانه و تروریستی است، مردم عادی و غیر نظامی نیز هدف عملیات‌های خشونت‌بار گروه‌های اسلامی تندرو قرار می‌گیرند. به همین لحاظ، وی خشونت فرقه‌ای را ناشی از تعصبات قبیله‌ای می‌داند که در چارچوب ابزار نوین بروز و تجلی یافته است (احمدی، ۱۳۸۴: ۳۳).

خشونت فرقه‌ای، تعبیر ملایم از نوع وحشی‌گری‌ای است که «اسلاوی ژیتک»، ظاهراً با اقتباس از «والتر بنیامن»، آن را «خشونت خدایگانی» می‌نامد. خشونت خدایگانی در یک بیان ساده، به معنای قتل و کشتار و سربریدن و ویران کردن به نمایندگی از خدا است. جریان‌های مذهبی، مانند طالبان و داعش، این نوع از خشونت را مورد استفاده قرار می‌دهند و دارای چند ویژگی مهم است. نخست این‌که تام و فراگیر است؛ بدین معنا که تمام وجوه حیات آدمی از فرهنگ و سیاست گرفته تا خصوصی‌ترین مسائل فردی را دربرمی‌گیرد. ثانیاً، عمیقاً دردناک، ویرانگر و رنج‌آور است و نوک دشنه آن تا عمق جان و استخوان آدمی نفوذ می‌کند. ویژگی سوم آن این است که به نام خدا انجام می‌شود؛ انگار که خود خداوند به دنیا هبوط کرده است و به تعبیر ژیتک، با مداخله وحشیانه عدالت را اجرا می‌کند (اسلاوی، ۱۳۸۹: ۱۵۳). به همین دلیل، مشروعیت آن مسلم انگاشته می‌شود؛ چرا که نوعی مأموریت الهی است و به دست نمایندگان خدا به منظور ایجاد بهشت برین و از بین بردن پلشتی‌ها به اجرا گذاشته می‌شود. خشونت خدایگانی طالبان نماینده چنین تحمیل وحشیانه عدالت فراتر از قانون است.

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

۲. طالبان به مثابه حزب سیاسی

بختیارعلی در پژوهشی که در آن «داعش» را مورد مطالعه قرار داده، معتقد است که داعش را نباید به‌عنوان یک جریان افراطی و وحشی منفرد در نظر گرفت. به باور وی، داعش دروازه برای فهم روان انسان‌ها و تاریخ صد سال اخیر شرق اسلامی و نماینده عقلانیت سیاسی است که از گذشته‌های دور به میراث رسیده و در این منطقه تثبیت و نهادینه شده است. وی این عقلانیت را «فاشیسم شرقی» می‌خواند (بختیارعلی، ۱۳۹۴: ۱۴). این سخن در مورد طالبان نیز کاملاً صدق می‌کند؛ بدین معنا که نباید طالبان را تنها یک رخداد یا جریان سیاسی منحصر به فرد تلقی کرد؛ بلکه طالبان نماینده عقل سیاسی ما هستند و نزدیک‌ترین قرابت را با آن دارند. به همین دلیل، با کالبدشکافی این جریان شاید بتوان نقبی به لایه‌های زیرین و سطح ناخودآگاه عقلانیت سیاسی جامعه افغانی زد و برای سنگوارگی استبداد، آزادی‌گریزی و خشونت در این جامعه تبیینی ارائه داد. برخی از مهم‌ترین شاخصه‌ها، ویژگی‌ها

و استراتژی‌هایی که روحیه طالبان را شکل می‌دهند، عبارتند از:

۲-۱. خردگریزی

شاخصه اصلی احزاب و جریان‌های افراطی معاصر به طور اعم و طالبان به طور خاص، رویکرد خصمانه نسبت به خردورزی، روحیه سرسپاری مطلق و قداست بخشیدن نسبت به دستاوردهای فکری پیشینیان می‌باشد. طالبان و خواهرانش با عقل‌ورزی بیگانه‌اند و نسبت به تفاسیر و تأویل‌های دینی گذشتگان، اعتقاد جزم‌گرایانه دارند. اجتهاد، تعقل و استنباط تازه در میان این جریان‌ها جایگاهی ندارد و مردم عموماً موظف به پیروی غیر نقادانه از کلمات و گفتار علمای سلف می‌باشند. تنها الگوی مطلوب در نزد احزاب افراطی، نظیر طالبان، الگوی زندگی جوامع قرون اولیه اسلامی می‌باشد و رفتار خشک و متحجرانه آنان با زنان و نوع نگرش‌شان نسبت به نقش اجتماعی و تربیتی زن در جامعه، تا حدی زیادی ریشه در همین روحیه خردگریزی و سلفی‌گری آن‌ها دارد (عارفی، ۱۳۷۸: ۲۰۳).

مخالفت با طالبان با مظاهر فرهنگ و تمدن جدید ناشی از همین روحیه خردگریزی است. طالبان به صورت مطلق، مدنیت جدید را نفی و هرگونه نوآوری را با حره بدعت و بددینی رد می‌کنند (همان: ۲۰۵). سجادی در این مورد می‌نویسد: «برخورد منفی در قبال پدیده‌های جدید یکی دیگر از شاخص‌های اصلی تفکر اجتماعی طالبان را تشکیل می‌دهد. در این‌جا جنبش طالبان دقیقاً از نظریات اجتماعی جمعیت‌العلماء و وهابیت سعودی متأثر می‌باشد. نگاهی مبتنی بر اصله الحرمة در مورد پدیده‌های جدید، تفکر اجتماعی آنان را در چارچوب نظریه‌ای مبتنی بر اصالت عدم جواز محدود می‌کند. در این دیدگاه، رگه‌های سلفی‌گری و اجتناب از مظاهر جدید تمدن معاصر، مگر در مواردی که نص صریح بر جواز در دسترس باشد، کاملاً قابل ردیابی است. برخورد منفی و خصمانه آنان در مقابل این پدیده‌ها با این پشتوانه دینی که پیامبر اکرم (ص) و خلفای راشدین از این ابزار و وسایل استفاده نموده‌اند، توجیه می‌شود. مخالفت رهبر طالبان با انجام مصاحبه خبرنگاران زن با وی، مخالفت از عکس برداری و تصویر، نموده‌های بارزی از این تفکر می‌باشند.» (سجادی، ۱۳۷۷: ۲۳۱).

قرضاوی از افراط‌گرایان معاصر با عنوان «ظاهرگرایی جدید» یاد می‌کند و آن‌ها را ادامه ظاهرگرایی قدیم یعنی اهل حدیث و حنبله می‌داند. به باور وی، تنها تفاوت ظاهرگرایان معاصر با سلف‌شان در این است که آن‌ها این شجاعت را داشتند که با صراحت خود را اهل ظاهر بدانند و از منهج و روش خود با قوت تمام دفاع نمایند؛ اما ظاهرگرایان جدید با این‌که دقیقاً همان روش نص‌گرایی قدیم را در فهم دین به کار می‌بندند؛ اما قبول ندارند که ظاهرگرا هستند (قرضاوی، ۱۴۰۲: ۶۲).

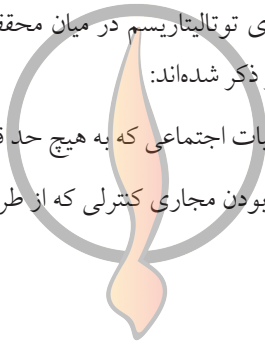
۲-۲. توتالیترایسم

برخی طالبان را ذیل مفهوم توتالیترایسم گنجانده‌اند (میلی، ۱۳۷۷: ۳۴). نویسنده‌ای در مورد این ویژگی طالبان می‌نویسد: «به لحاظ جامعه‌شناختی، حکومت طالبان را می‌توان تمامت‌خواه نامید که به شیوه‌ای استبدادی کلیه حقوق شهروندان را سلب و تمام آن‌ها را اتباع و رعایای مکلف فرض می‌نمایند که حق انتقاد از خلیفهٔ مسلمین را ندارند و مخالفان خلیفه، یاغی و طاعی و مهدورالدم می‌باشند.» (مشگینی، ۱۳۷۷: ۱۸-۱۹). هرچند در مورد این مفهوم و مؤلفه‌های آن اتفاق نظر وجود ندارد؛ اما این اصطلاح غالباً برای توصیف احزاب و رژیم‌هایی به کار می‌رود که در صدد گسترش سیطرهٔ دایمی خود بر تمام شئون حیات اجتماعی‌اند و خود را برای دست‌یازی به دخالت در تمامی عرصه‌های زندگی اجتماعی انسان‌ها، مجاز و محق می‌دانند (بیات، ۱۳۸۱: ۲۲۸-۲۳۰).

به‌رغم عدم اجماع در مورد مؤلفه‌های توتالیترایسم در میان محققان، معمولاً موارد ذیل به‌عنوان ویژگی‌های جریان‌ها و نظام‌های توتالیتر ذکر شده‌اند:

- الف. سیطرهٔ فراگیر در تمام شئون حیات اجتماعی که به هیچ حد قانونی محدود نشود.
- ب. وجود نظام تک‌حزبی و مسدود بودن مجاری کنترلی که از طریق آن‌ها جامعه بتواند نسبت به شؤانات دولت نظارت و انتقاد نماید.
- ج. وجود یک رهبر کاریزماتیک.
- د. یک ایدئولوژی انحصاری حزبی که ترسیم‌کنندهٔ جامعهٔ آرمانی است.
- هـ. نظام تروریستی و کنترل پلیسی برای سرکوب هرگونه مخالفت و نارضایتی.
- ز. خصلت خردگریزی (بیات، ۱۳۸۱: ۲۳۲-۲۳۳).

گیدنز نیز داشتن ایدئولوژی کل‌گرا، حزب واحد تحت رهبری یک دیکتاتور، پلیس مخفی و کنترل انحصاری را از ویژگی‌های توتالیترایسم ذکر می‌کند. وی معتقد است که توتالیترایسم را باید شکلی از رژیم سیاسی در نظر گرفت که متضمن تمرکز شدید قدرت به دست یک فرد بوده و توسط ایدئولوژی فراگیر که هیچ استثنایی نمی‌شناسد، حمایت می‌شود و مهم‌ترین ویژگی عینی این نوع رژیم‌ها، وحشی‌گری و کشتار زیاد است که مستقیماً توسط مقامات مسئول حکومتی برانگیخته می‌شوند (گیدنز، ۱۳۷۹: ۳۷۰-۳۷۱). گیدنز به نقل از بارگون، تعریفی را برای توتالیترایسم نقل می‌کند که به شرایط اجتماعی ظهور آن نیز اشاره دارد: «توتالیترایسم نه یک نظام سیاسی، بلکه یک وضعیت تاریخی را توصیف می‌کند که در آن یک دیکتاتور جامعه‌ای را متحد و بسیج می‌کند که با بحرانی



احاطه شده که جز با اقدامات فوری و اضطراری در خطر فروپاشی است.» (همان: ۳۷۱). گیدنز معتقد است که نظام‌های توتالیتراریسم اغلب در جوامعی امکان ظهور می‌یابند که دچار فرایند فروپاشی، فقدان انسجام و همبستگی سنتی شده‌اند. به لحاظ روان‌شناختی، جامعه در وضعیت آنومیک و گسیختگی برای تأمین احساس امنیت از دست‌رفته، مستعد و پذیرای قدرت‌های توتالیتر و هرچه فراگیرتر می‌شود (همان).

ویلیام ملی در مورد کاربرد توتالیتراریسم در مورد طالبان می‌نویسد: «این مفهوم، تاریخی پرفراز و نشیب دارد و بسیاری از مطالبی که راجع به توتالیترالیسم نوشته شده، فقط به سیستم‌های بسیار توسعه‌یافته توتالیتری پرداخته‌اند و ارتباط واقعی با شرایط افغانستان ندارند؛ اما این اصطلاح، کاربردی دارد که به طور بالقوه ارزشمند است و آن عبارت است از توصیف نیروی توتالیتر به‌عنوان نیرویی که می‌خواهد فضای سیاسی را به‌صورت انحصاری درآورد و تمام حیات اجتماعی را در آن مضمحل سازد.» (ملی، ۱۳۷۷: ۳۵). هرچند طالبان‌پرست در جامعه‌ای عمیقاً سنتی افغانستان سر برآورد؛ اما واقعیت این است که ویژگی‌هایی که برای توتالیتراریسم ذکر شد، تا حد زیادی در مورد طالبان‌پرست نیز صدق می‌کند. در نظام طالبانی نیز هیچ حوزه‌ای خارج از قلمرو سیطره حکومت یا امارت اسلامی قابل تصور نیست و طالبان این حق را برای خود مشروع می‌دانند که در خصوصی‌ترین قلمرو زندگی مردم دخالت نمایند. طالبان از تعیین اندازه ریش مردان و نحوه آرایش زنان گرفته تا خط‌مشی‌های کلان مملکتی را همه در قلمرو وظایف امارت اسلامی قلمداد می‌کنند.

این تمامت‌خواهی و مشروعیت سیطره تام بر مردم در نظام طالبانی ناشی از ایدئولوژی ناکجاآبادی طالبان می‌باشد که رزمندگان طالبان را به «عنوان جنگجویان خدا» به تصویر می‌کشد که مأموریت یافته‌اند حکومت خدا را بر روی زمین پیاده نمایند. از آن‌جا که سیطره الهی بر بندگان کامل است، این مأموران برپایی ملکوت خداوند بر زمین نیز خود را مجاز می‌دانند که کم‌ترین محدودیتی را برای اعمال سلطه‌شان قائل نشوند و با خودکامگی تمام‌عیار، بر مردم حکم برانند. طالبان با تعدد احزاب و فعالیت‌های سیاسی برای افراد و گروه‌هایی خارج از حلقه طالبان به‌شدت مخالفت می‌کنند. قانون اساسی در دولت طالبان بی‌معنا است و فهم و تفسیر رهبران آن از اسلام تنها منبع نظام قانونی و حقوقی طالبان را شکل می‌دهد. هیچ نهاد و مجرای کنترلی برای نظارت و نقد نظام حکومتی موجود در اندیشه طالبانی وجود ندارد؛ زیرا اساساً تصور بر این است که امارت اسلامی طالبان کامل‌ترین نسخه از حکومت اسلامی است که به تأسی و تقلید از الگوی عصر پیامبر (ص) و خلفای راشدین توسط طالبان برپا شده است. در دوران سیطره این جریان، حکومت پلیسی طالبان چنان کامل و توأم با رعب و وحشت و استفاده از زور عریان بود که به قول احمد رشید نام مولوی کمال‌الدین [قلم‌الدین]،

رئیس اداره امر به معروف و نهی از منکر دولت طالبان، لرزه بر اندام مردم شهر می‌انداخت (احمد رشید، ۱۳۷۹: ۱۶۷).

۲-۳. راسیسم

افراطی‌ترین ویژگی طالبان را با اقتباس از راسل می‌توان «میلی ترکیبی شدید با نژادپرستی» نامید (راسل، ۱۳۴۵: ۵۰). برخلاف تصور رایج از طالبان به‌عنوان یک جریان خالصاً مذهبی، این گروه دارای گرایش‌های شونیستی و تعصب بسیار افراطی قومی است؛ تعصبی در حد انزجار و نفرت در برابر اقوام غیر پشتون که تمام نمادهای متعلق به تاریخ اقوام دیگر را گرفتار شعله‌های خشم آنان ساخت؛ به‌عنوان نمونه: آنچه طالبان را وادار به انهدام بت‌های بامیان ساخت، مبارزه با نمادهای کفر و شرک نبود؛ بلکه دلیل اصلی آن دشمنی با مظاهر تاریخی‌ای بود که متعلق به تاریخ نژادی آن‌ها نبود. قتل عام‌ها و به‌جا گذاشتن زمین‌های سوخته، سرهای بریده و کوچ دادن‌های دسته‌جمعی توسط طالبان، تفسیری جز همان تعصب نژادپرستانه و نفرت قبیله‌ای ندارد (محمی‌الدین مهدی، <http://www.payamemojahed.com>).

هر چند طالبان در حوزه سیاسی، اندیشه امارت اسلامی جهان‌وطنی را مطرح می‌سازد؛ اما ایدئولوژی پشتون‌نیم که مبتنی بر باورها و نگرش‌هایی مبتنی بر حق سیادت قوم پشتون است، دیگر مؤلفه اساسی تفکر سیاسی طالبان را تشکیل می‌دهد. عارفی در مورد اندیشه سیاسی طالبان معتقد است که گرچه طالبان تئوری «امارت اسلامی» را که یک اندیشه سیاسی محض دینی است، به تقلید از بنیادگرایی شبه‌قاره و مکتب دیوبندی مطرح می‌کنند؛ اما در این زمینه تنها اندیشه دینی الهام‌بخش طالبان نیست؛ بلکه طالبان این اندیشه را در پارادایم فکری زینیت جهان‌قبیله که شرافت نسبی و تباری معیار اصولی محسوب می‌شود، درک و تفسیر می‌نمایند. وی می‌نویسد: «طالبان... نه تنها حق خلافت را شایسته انحصاری مردم پشتون می‌دانند که از میان پشتون‌ها نیز تنها قوم «درانی» را قوم برگزیده این مقام قلمداد می‌نمایند.» (عارفی، ۱۳۷۸: ۵۷؛ احمد رشید، ۱۳۷۹: ۱۷۷).

۲-۴. هویت مطلق

ویژگی دیگری که طالبان را در عداد احزاب فاشیستی قرار می‌دهد، از منطق هویت‌سازی یا فرایند تمایزگذاری و «سیاست تفاوت» این جریان ناشی می‌شود. جمود و مطلق‌گرایی در بازنمایی هویت و غیریت‌سازی مداوم، در مرکز گفتمان طالبان‌نیم قرار دارد و این ویژگی خشونت غیر منطقی و معارضه‌جویی پایان‌ناپذیر را برای طالبان اجتناب‌ناپذیر می‌سازد؛ چرا که طالبان در مقام یک حزب سیاسی، فقط خود را از احزاب و جریان‌ها متمایز نمی‌کند؛ بلکه این تفاوت‌گذاری را تا منتهالیه ممکن،

مطلق می‌کنند تا هویت‌ها چنان از هم جدا شوند که هیچ نقطه اشتراک میان آن‌ها دیده نشود. از نگاه طالبان، جهان به دو اردوگاه الهی و شیطانی تقسیم می‌شود و تمام جریان‌هایی که در اردوگاه طالبان قرار ندارند، در نیمه تاریک و شیطانی جهان سکنا دارند و این مأموریت طالبان است که آن‌ها را از گناه و تباهی‌های رهایی بخشند (حقانی، ۱۳۷۸: ۳۷؛ قرضاوی، ۱۴۰۲: ۳۹-۴۰).

این ویژگی طالبان را می‌توان با کمک گرفتن از تمایزی که بختیارعلی، بین دو سنخ هویت برقرار می‌کند، بیش‌تر توضیح داد. وی دو نوع منطق تعریف هویت را برای جریان‌های سیاسی شرق اسلامی باز می‌شناسد و آن‌ها را «هویت ابدی» و «هویت موقت» می‌نامد. هویت‌های همیشگی به پروسه‌ای از تفاوت‌گذاری‌ها اشاره دارد که جاویدان و ازلی‌اند و هویتی که از این طریق شکل می‌گیرد، بسته و ثابت است و هرگز دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود. هر انسان و گروه که در درون این هویت قرار نداشته باشند، به‌عنوان «دیگری» و دشمن نگریسته خواهد شد و تلاش برای نابودی دشمنان به‌عنوان وظیفه و تکلیف در صدر برنامه‌های سازندگان هویت‌های مطلق قرار دارد.

در مقابل هویت ابدی، هویت لحظه‌ای، گشوده و در حال تغییر است که می‌تواند بنا به شرایط زمان و مکان مشخص، تغییر کند و با دیگر هویت‌ها رابطه دوستانه داشته باشد. هویت موقت بر اساس گفتمان تغییر و نوکردن و هماهنگ‌شدن عمل می‌کند و با بخشی از جهان که همیشه در حال تغییر است، وارد معامله می‌شود. این نوع هویت، توانایی و ظرفیت هماهنگ‌شدن با تغییرات جهان و اطراف را دارد. هویت لحظه‌ای برداشتی از خویش‌شناسی است که «خود» را به‌عنوان تنها مرکز عالم و مبنای حقیقت نمی‌بیند و «دیگر بودن» را نیز معادل باطل و دشمن و در نتیجه، مستحق نابودی، حذف و ویران کردن تلقی نمی‌کند (بختیارعلی، ۱۳۹۴: ۷ و ۳۸).

آنچه که باعث می‌شود طالبان به‌عنوان مصداق اتم یک حزب فاشیستی و خشن و مطرح شود، همان هویت مطلق و ایدئولوژی بسته این جریان است. بر همین اساس است که این جریان تمام دیگر هویت‌ها را به چشم دشمن می‌نگرد و وظیفه خود می‌داند که با از بین بردن هر هویت دیگری، حقیقت هویت خود را به اثبات برساند. بدون تردید، نفس هویت‌طلبی و متمایز کردن خود از دیگران لزوماً به فاشسیم، تعصب، خشونت و دیگرستیزی ختم نمی‌شود؛ بلکه متمایز کردن خود از دیگران زمانی منتج به حوادث خونبار می‌شود و تا مرز قتل عام و کشتار انسان‌ها پیش برده می‌شود که «ملازم با نپذیرفتن حق تفاوت‌داشتن برای هویت‌های دیگر» باشد. احزاب فاشیستی، نظیر طالبان، تمایز هویت‌ها و مرزهای میان «خود» و «بیگانه» را چنان مطلق، بسته، عبورناپذیر و آهنین ترسیم می‌کنند که امکان پذیرش هیچ هویت دیگری باقی نمی‌ماند و با تأکید بر حقیقت مطلق بودن هویت «خود» و دروغین بودن مطلق هویت «دیگری»، گزینه‌ای جز حذف، نابود کردن و از بین بردن دیگری ناموجه

می‌نماید (احمد رشید، ۱۳۷۹: ۱۵۶-۱۵۸؛ حقانی، ۱۳۷۸: ۳۲).

۲-۵. پارانویا یا توهم توطئه

یکی دیگر از خصلت‌های احزاب فاشیستی، نظیر طالبان، بدبینی و سوءظن بیمارگونه نسبت به همه‌چیز و همه‌کس است. احزاب فاشیستی نقاط مثبت و خوبی‌های دیگران را نادیده می‌انگارند و نقاط ضعف و بدی‌های آن‌ها را برجسته و بزرگنمایی می‌کنند. برخلاف تمام شرایع و نظام‌های قانونی و حکم عقل که اصل اولیه را برائت و جرم را نیاز به اثبات می‌دانند، در نزد هیت‌های فاشیستی، قاعده اولیه، محکومیت و مجرم‌بودن دیگر افراد و جریان‌هاست؛ مگر این‌که بی‌گناهی خود را اثبات کنند. سوءظن و بدبینی فاشیست‌ها مدام در حال فزونی و متراکم شدن است. آن‌ها به اندک بهانه‌ای مردم را به گناه و خطا محکوم می‌کنند و مدام در پی این هستند که عیب و نقصی را برای فرد یا گروهی پیدا کنند و آن را بوق و کرنا نموده و از لغزشی گناه بسازند و گناه را به حربه‌ای برای تکفیر تبدیل نمایند (حقانی، ۱۳۷۸: ۳۸-۳۹). اگر گفتار و یا عملی دارای دو احتمال خیر و شر، هدایت و ضلالت و درستی و نادرستی باشد، جریان‌های افراطی، مانند طالبان، همواره احتمال شر را بر خیر ترجیح می‌دهند؛ در حالی که سیره تمام عقلای عالم این است که اعمال و گفتار را تا آن‌جا که ممکن است، بر درستی و صلاح حمل کنند و از متهم کردن دیگران پرهیز نمایند (قرضاوی، ۱۴۰۲: ۴۹).

شاید بتوان گفت «بیگانه‌هراسی» که احزاب فاشیستی، نظیر طالبان، از آن به‌عنوان نیروی محرکه بسیج سیاسی بهره می‌گیرند، با پدیده «توهم توطئه» یا جهان‌بینی‌ای که همه‌چیز را محصول دسیسه بیگانگان ارزیابی می‌کند، پیوند نزدیکی وجود دارد؛ بدین معنا که تثبیت و نهادینه‌شدن بیگانه‌هراسی در وجدان جمعی یک ملت، ساخت ذهنی را ایجاد می‌کند که به نحو بیمارگونه، وهم‌آلود و مبتلا به «توهم توطئه» است؛ ذهنیت بیمار و متوهمی که جهان، تاریخ و سیاست را یکسره محصول دسیسه و فریب‌کاری «بیگانگان»، همسایه‌ها یا دیگران می‌پندارد و به همین دلیل، بقای هویت «خودی» را در گرو ستیزه‌جویی مداوم می‌بیند. تحلیل توطئه‌گرایانه از تاریخ و اجتماع برای ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه و فاشیستی، یکی از جذاب‌ترین و آسان‌ترین تحلیل‌ها است؛ چرا که به راحتی ذهن توده‌های مردم را می‌فریبد و عقل‌شان را قانع و راضی می‌سازد؛ اما فراگیر و نهادینه‌شدن این تصور که همه‌چیز در حیات سیاسی و اجتماعی به دست توطئه‌گران می‌چرخد- آن‌گونه که در میان ملی‌گرایان افراطی یا مذهبی یا محافظه‌کاران راست‌گرای سیاسی تصور رونق دارد و جزء لایتجزای ایدئولوژی سیاسی آنان به شمار می‌رود (اشرف، ۱۳۷۴: ۹)- بیماری ذهنی خطرناکی است که در حالت‌های افراطی به اختراع دشمن، بیگانه‌ستیزی و تعارضات ویرانگر و پر دامنه در روابط بین ملت‌ها کشیده می‌شود (صادقی،

۲-۶. میل جنون‌آمیز در به‌کارگیری قدرت

دیگرویزگی‌ای که جریان‌های فاشیستی، نظیر طالبان، را به ماشین تعارض و خشونت بی‌پایان مبدل می‌سازد، مربوط به منطق قدرت این جریان‌ها است. طالبان بهره‌گرفتن از قدرت و خشونت برهنه را تنها ابزار مشروع و سودمند در جهت استقرار جامعه‌آرمانی خود تصور می‌کنند. بر همین اساس، در دوران سیطره حاکمیت طالبان، جنون استفاده از قدرت، خشونت و ارعاب به منتها درجه خود رسید (سجادی، ۱۳۷۷: ۲۱۶).

بختیارعلی، این ویژگی احزاب فاشیستی شرق اسلامی را با الهام از نظریه «نیکلاس لومان» درباره قدرت توضیح می‌دهد. از منظر لومان، «قدرت نوعی رابطه اجتماعی است که هر دو طرف رابطه ممکن است به گونه‌ای دیگر رفتار کنند». مفهوم «به‌گونه‌ای دیگر رفتار کردن» به این معنا است که دو قدرتی که به‌عنوان مثال، بر سر ترسیم یک مرز یا چیزی دیگری به توافق می‌رسند، همیشه این امکان وجود دارد که هرکدامی از آن‌ها در آینده به لغو رابطه یا قراردادی که پذیرفته‌اند، اقدام نمایند؛ اما در عقل سیاسی متعارف به نحو تناقض‌نما اصل «ممکن است به‌گونه‌ای دیگر رفتار کنم» قاعده نیست؛ بلکه استثنا است و غالباً به‌عنوان مکانیسمی برای تهدید و وادار کردن طرف مقابل به انجام تعهداتش به کار گرفته می‌شود. فقط در شرایط خاص که هیچ‌گزینه‌ی دیگر برای انتخاب باقی نمانده باشد، قدرت به معنای اعمال زور و خشونت مورد استفاده قرار می‌گیرد (بختیارعلی، ۱۳۹۴: ۲۴).

اما در مورد جریان‌های فاشیستی، نظیر طالبان و داعش، این منطق نرمال قدرت کاملاً دچار دگردیسی می‌شود؛ بدین معنا که «نیروی‌های فاشیستی همواره به‌گونه‌ای دیگر رفتار می‌کنند». در عقلانیت فاشیستی مرزی وجود ندارد که نیروها در آن متوقف شوند؛ از این رو، جنگ همیشگی برقرار است و نیروها مدام از نبردی به نبرد دیگری می‌روند. تنها با درک این دگردیسی منطق قدرت است که می‌توانیم بفهمیم چرا نیروهایی، مانند طالبان و داعش، وقتی که به میدان می‌آیند، نمی‌توانند نجنگند، نمی‌توانند توقف کنند و نمی‌توانند از یک ویرانگری به ویرانگری دیگر نروند.

در شرایط طبیعی، قدرت همواره باید مرزی برای خود قائل باشد و خط قرمزی در مقابلش قرار دهد تا نظم و ثبات برقرار شود؛ چرا که با اعمال بی‌قاعده و بی‌حد و مرز قدرت، تعادل و نظم ایجاد نمی‌شود؛ اما سوژه یا جریان فاشیستی دیگر با منطق نرمال قدرت عمل نمی‌کند، دیگر نمی‌گوید: «ممکن است به‌گونه‌ای دیگر رفتار کنیم»؛ بلکه همواره و در هر موقعیت ارتباطی «به‌گونه‌ای دیگر رفتار خواهد کرد»؛ یعنی تا منتهی‌الیه توان، از قدرت برهنه و خشونت بهره خواهد گرفت. دیگر هیچ قانون

و عرفی وجود ندارد که نیروها از آن پیروی نمایند. طالبان و امثال آن، نمایندهٔ این منطق قدرت‌اند. لذا طالبان با خود تنها وحشی‌گری و سرهای بریده را به ارمغان نمی‌آورند؛ بلکه با آمدن آن، تمامی نظم اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و غیره درهم شکسته و از بنیاد دگرگون می‌شوند و نوعی دیگر از رفتار فرهنگ، سیاست و... ظهور خواهد کرد که از بن متفاوت با چیزی است که با عقل رایج قابل درک و فهم است. منطق فاشیستی قدرت تنها در جنگ، در نسل‌کشی و قتل عام دسته‌جمعی خود را نشان نخواهد داد؛ بلکه زیرو روکردن و از بین بردن منطق کلی جامعه است: ساختن اسلام جدیدی از اسلام است؛ درست کردن خدایی متفاوت با خدا است؛ ساختن نوع دیگری از عبادت است؛ پیاده‌کردن اخلاق جنسی دیگری است که با اخلاق رایج متفاوت است؛ پیاده‌کردن نظم قانونی دیگری مخالف با نظم حاکم است؛ ساختن هویتی دیگر از «دیگری» است متفاوت با تمامی تصاویر و وظایف «دیگری» در درون هر هویت؛ بنابراین، با گذار از منطق «ممکن است به‌گونه‌ای دیگر رفتار کنیم» به سوی «اکنون به‌گونه‌ای دیگر رفتار می‌کنیم»، تنها ماهیت جنگ نیست که دستخوش دگرگونی می‌شود؛ بلکه تمامی روابط و فعالیت‌های اجتماعی و روابط میان بخش‌های بسیار کوچک نیز دستخوش تحول می‌شوند. خشونت از قالب یک تهدید درونی، نمادین و غیر مستقیم تبدیل به ابزاری مستقیم در تمامی روابط انسانی می‌شود. از رابطه میان دولت و هویت‌های مختلف گرفته تا رابطه میان زن و مرد، استاد و شاگرد، کوچک و بزرگ و غیره (بختیارعلی، ۱۳۹۴: ۲۷).

۲-۷. رابطهٔ ارباب و جلاد با زیردستان یا خشونت تام

احزاب فاشیستی شرقی، مانند طالبان و داعش، قدرت را چنان تام و کامل به کار می‌گیرند که رابطهٔ این جریان‌ها با زیردستان، مصداق تام از رابطهٔ «ارباب-برده»^{۱۳۹۴} هگلی را به نمایش می‌گذارد و در وضعیت تراژیک‌تر، به رابطهٔ جلاد با قربانی یا رابطهٔ شکارچی با شکار مبدل می‌شود. هگل برای تبیین خشونت ناشی از به‌کارگیری قدرت تام، از استعارهٔ «خدایگان و بنده» استفاده می‌کند و متفکران دیگر، مانند مارکس، نیز از معادلهٔ ارباب-برده برای تبیین واقعیت‌های خشن زیست جهان انسانی بهره گرفته‌اند. طبق نظر هگل، در ساخت اجتماعی مبتنی بر معادلهٔ «ارباب-برده» تا زمانی که زیردستان یا رعایا به قدرت ارباب معترف باشند و نقش خود را به‌عنوان زیردست بپذیرند، اتفاقی تراژیک‌تر از رنج بردگی برای زیردستان رخ نخواهد؛ چرا که در تئوری هگل، بقای ارباب وابسته به بقای برده و زنده‌ماندن اوست و مرگ او در نزد ارباب تنها یک ابزار تهدید است (بختیارعلی، ۱۳۹۴: ۵۴).

لکن این معادلهٔ هگلی در مورد احزاب و جریان‌های شرق، نظیر طالبان و امثال آن، دچار تغییر بنیادین و تبدیل به رابطهٔ جلاد و قربانی می‌شود؛ چرا که ارباب‌های شرقی، همانند طالبان، القاعده،

داعش و... برخلاف ارباب هگلی، قدرت خود را بر اساس تهدید درونی و پنهان بنیان نمی‌گذارند؛ بلکه نیروی او تنها با سلاخی، سربریدن و امحای کامل زیردستان به دست می‌آید. نزد طالبان و داعش تسلیم شدن طرف مقابل و بردگی او تنها با سجده بردن و پذیرش بردگی تضمین نخواهد شد؛ بلکه ضمانت اربابی در این است که سر از تن برده جدا کند. در نگاه ارباب شرقی، چون طالبان، انسان چیزی نیست جز آن شکاری که ارباب با سربریدن او ارباب بودن خود را بازتولید می‌کند. ارباب در لحظه‌ای تبدیل به ارباب می‌شود که سر بریده برده را به دست می‌گیرد و می‌بیند که برای فردا نیز برده‌ای دیگری خواهد داشت تا سر بریده او را نیز بلند کند. ارباب بودن دیگر آن لذتی نیست که با دیدن جسم زنده برده به ارباب دست می‌دهد؛ بلکه آن لذتی است که به ارباب از دیدن جسد دست می‌دهد (بختیارعلی، ۱۳۹۴: ۵۵).

۳. ریشه اصلی خشونت‌ورزی طالبان

خشونت در شرق اسلامی به طور عام، از جمله در کشور ما، محصول عملکرد افراطی افراد یا جریان‌های خاص نیست؛ بلکه خصلت ذاتی چیزی است. جابری آن را عقل سیاسی می‌نامد (جابری، ۱۳۸۴: ۱۷-۲۱). بر همین اساس، رهایی جامعه ما از خشونت و ستم‌گری بیش از هر چیز به شالوده‌شکنی یا به تعبیر رساتر نیاز به سرنگون کردن عقل سیاسی ما دارد. حال پرسش این است که شالوده‌ها و بنیان‌هایی که ریشه اصلی مشکلات جامعه ما در حوزه سیاسی را شکل می‌دهد و برای رهایی از خشونت و نارواداری باید سرنگون و از نو بنا شود، کدامند؟

در پاسخ به این پرسش می‌توان با مددگرفتن از مفهوم «یوتوپیا» یا ناکجاآبادگرایی برای تبیین خشونت‌ورزی جریان‌های سیاسی، نظیر طالبان، بهره گرفت. «کارل ریموند پوپر» ناکجاآبادگرایی یا یوتوپیانسیسم را ریشه اصلی خشونت سیاسی می‌داند. طبق جانمایه این نظریه، خشونت‌ورزی از آن جهت در جامعه ما جا خوش کرده و سنگواره شده است که ما به خوشبختی‌های زمینی و متوسط راضی نیستیم؛ بلکه تنها و تنها خیرهای آلمانی، نهایی و درشت را شایسته جست‌وجو و تلاش می‌دانیم؛ لذا است که هرگاه احزاب و نیروهای سیاسی ما در موضع تملک قدرت قرار می‌گیرند، تنها اهتمام‌شان آن است که طبق نقشه جامع خودشان، همه چیز را دگرگون و از نو بنا سازند و جامعه و دولت مثالی تأسیس نمایند؛ تلاشی که فرجام آن به خشونت برهنه و قتل و کشتار تمام‌عیار منتهی می‌شود.

برای این که ربط و نسق ناکجاآبادگرایی با خشونت‌ورزی معلوم شود، لازم است به نحو اجمال ویژگی‌هایی را که پوپر برای یوتوپیانسیسم برمی‌شمارد، اجمالاً توضیح داده شود. کارل پوپر دو نوع

عقلانیت سیاسی را از هم متمایز می‌کند و معتقد است که هر کدام با نوع خاصی از ترتیبات سیاسی و نظم اجتماعی هماهنگ است. وی آن‌ها را مهندسی تدریجی و مهندسی یوتوپایی می‌نامد و دومی را ریشه اصلی خشونت‌ورزی‌های سیاسی و اجتماعی می‌داند.

جانمایه اصلی عقلانیت سیاسی ناکجاآبادی یا تمامیت‌گرا، ایجاد جامعه برین و کامل و بدون عیب و نقص و در یک کلمه بنا کردن بهشت موعود در روی زمین است. این نوع عقلانیت چند ویژگی بنیادی دارد که هر کدام نقش اساسی در تولید خشونت سیاسی بازی می‌کند. داشتن «ابهدف» یا آرمان بزرگ، «کل‌گرایی»، «نامشروع‌بودن خطا و اشتباه» و «ضدیت با عقل»، از جمله ویژگی‌های مهمی است که از منظر پوپر عقلانیت ناکجاآبادی را شکل می‌دهند. به نظر وی، اگر این عناصر با هم ترکیب شوند و یک کل همبسته را شکل بدهند، عقلانیتی سیاسی-اجتماعی که تولید می‌کند، همان فاشیسم است (پوپر، ۱۳۷۷: ۵۴-۵۷).

داشتن ایده‌آل‌های بزرگ، بدان معنا است که کنشگران سیاسی باور داشته باشند که تلاش و حرکت فقط در جهت تحصیل خیرهای مطلق و نهایی بایسته و مأجور است و خیرات نسبی و اهداف متوسط، شایستگی تلاش و مبارزه را ندارند. مطلق‌اندیشی در سطح اهداف و ارزش‌ها به این دلیل به ناکجاآبادگرایی و در نهایت به تحمیل خشونت و محنت منجر می‌شود که زیست جهانی انسان آکنده از خیرات و شرور نسبی است و وظیفه ما به‌عنوان انسان، پیش از آن‌که نیل به کمال مطلوب‌های مطلق باشد، تحصیل خیرات جزئی و نسبی - نظیر صلح و امنیت - و اجتناب از شرور و آلام نسبی - مانند فقر، قتل، کشتار، غارت، بردگی و امثال آن - است؛ چون تحقق آرمان‌های مطلق نظیر برقراری حکومت خداوند در زمین، پاک‌کردن جامعه از تمام مفاسد اخلاقی که جریان‌هایی نظیر طالبان به دنبال آن هستند، یا تحقق برابری مطلق آن‌گونه که روزگاری احزاب کمونیستی رؤیای آن را در سر داشتند، یا ایده قوم برگزیده که جریان‌های شوونیستی از آن جانبداری می‌کنند، ناممکن و توهم و خیالی بیش نیست؛ لذا خشونت، قتل و کشتار به اسم خدا و خلق و ملت اجتناب‌ناپذیر می‌شود. سازندگان ناکجاآبادی به قول پوپر خود را دانا به همه امور و قادر مطلق می‌دانند و جای خدا را می‌گیرند؛ از این رو، این اجازه را به خود می‌دهد که دست به هر کاری بزند و هر عملی را که انجام می‌دهد، مشروع تصور نماید (پوپر، ۱۳۷۷: ۵۵)؛ لذا پوپر برای رهایی بشر از خشونت ناکجاآبادگرایی، این‌گونه تعلیم می‌دهد: «بیش‌تر برای برطرف کردن عیب‌های مشخص بکوش تا برآوردن ایده‌آل‌های مجرد، تلاش مکن با وسایل سیاسی انسان‌ها را خوشبخت کنی؛ بلکه نیروی خود را در راه از بین بردن بدبختی‌های مشخص به کار گیر.» (پوپر، ۱۳۷۷: ۵۶).

کل‌گرایی یا تمامیت‌طلبی دیگر ویژگی یوتوپیانسیسم را شکل می‌دهد. کل‌گرایی به معنای تأسیس

جامعه و دولت مثالی و عاری از نقص در تمام وجوه آن است. به همین جهت، هرگاه حزب و یا جریان یوتوپین یا تمامیت‌خواه در مصدر امور قرار گیرند، اهتمام اصلی آن‌ها، ساختن جهانی بری از همه زشتی‌ها و جامعه‌ای سراپا نو و جدید خواهد بود. به اعتقاد پوپر، این ایده نیز به ظاهر جذاب و اغواکننده و در نهایت چیزی جز خشونت و دیکتاتوری به بار نمی‌آورد؛ چون جهان ناب و مجرد از هرگونه کاستی در واقعیت تحقق‌ناپذیر است. کل‌گرایی در نهایت به رادیکالیسم و افراط‌گرایی در قهر و خشونت منجر می‌شود و به همین جهت، پیش از آن‌که زیبایی، عدالت و نیکی تام را برای بشریت به آرمان آورد، رنج و محنت به بار می‌آورد. بر همین اساس، عقلانیت تمام‌خواه که سعی می‌کند تمام ریشه‌های پلستی و بدی را در زمین بخشکاند، به نحو طنزآمیزی خود هولناک‌ترین بدی‌ها را سبب می‌شود و آلام بیش‌تری ایجاد می‌کند (پوپر، ۱۳۸۰: ۳۶۱-۳۶۵).

هم‌چنین، در چارچوب عقلانیت سیاسی ناکجاآبادی، حق خطا کردن و رواداری بی‌معنا است. خطا در این شیوه معادل کفر، شرک و گناه نابخشودنی تفسیر می‌شود و لذا تمام خطاکاران مستحق عذاب، مرگ و نابودی‌اند. این در حالی است که زندگی اجتماعی بر پایه روش آزمایش و خطا استوار است و انکشاف و پیشرفت تنها و تنها در صورتی امکان دارد که ما اشتباه‌ها و خطاهای مان را بشناسیم و به جای آن‌که با تعصب و خشک‌اندیشی بدان‌ها بچسبیم، نقادانه به کارشان گیریم و از آن در به‌سازی وضع بشر استفاده نماییم (فریمن، ۱۳۶۹: ۲۲۸).

پوپر دیگر ویژگی مهم یوتوپیانسیسم را ضدیت با عقل ذکر می‌کند. به باور او، کمال‌خواهی و رادیکالیسم منتج از آن، ناگزیر ما را به ترک عقل سوق می‌دهد و از سر استیصال و درماندگی، امید به معجزات سیاسی را جانشین سنجش‌های خردمندانه می‌کند. منشأ این موضع غیر عقلانی، سرمست‌شدن از رؤیای عالمی است که در اوج زیبایی و کمال قرار دارد. به باور پوپر، افراد یا جریان‌هایی که به جای عقل به هیجان‌های ما متوسل می‌شوند و به‌رغم حسن نیتی که ممکن است برای برپاساختن بهشت روی زمین داشته باشند، به تنها کاری که کامیاب می‌شوند، تبدیل زمین به جهنم است؛ جهنمی که فقط انسان می‌تواند برای هم‌نوعانش تدارک ببیند (پوپر، ۱۳۸۰: ۳۷۵).

بنابراین، یوتوپیانسیسم به‌مثابه روش کنش و عمل سیاسی که به معنای تحقق جامعه آرمانی و به زبان دینی تحقق ملکوت خداوند در زمین است، نتیجه‌ای جز خشونت‌ورزی ندارد. روشن‌ترین دلیل آن این است که چون شهر خدا در زمین امکان تحقق ندارد، ناکجاآبادگرایان ابزاری جز توسل به خشونت ندارند؛ لذا پوپر در مقابل عقلانیت پوتوپیبایی، عقلانیت سیاسی جزئی‌نگر، تدریجی و گام‌به‌گام را قرار می‌دهد. جریان‌های سیاسی معتقد به معمار اجتماعی تدریجی نه به دنبال آرمان‌ها و خیرهای بزرگ‌اند و نه در صدد زیرورو کردن تمامیت جامعه و نوسازی آن به یکباره و به روش رادیکال. در این نوع

عقلانیت، این اندیشه پذیرفته شده است که بشر تنها با یادگیری و پندگیری از خطاها به پیشرفت می‌رسد. راه میانبر و عاری از خطا به سمت کمال کشیده نشده است. از همین رو، کنشگران سیاسی آهسته پیش رفته و در هر گام به دقت و احتیاط، نتایج به‌دست‌آمده را با نتایج مورد انتظار ارزیابی کرده، همواره مترصد پیامدهای ناخواسته و نامنتظره هر رفرم و اصلاح‌اند. مهندسان کجاآبادگرایی، برخلاف ناکجاآبادگرایان، از پذیرش اصلاحات بغرنجی که به واسطه گستردگی دامنه، امکان ردگیری سلسله علت و معلول اقداماتش را از بین می‌برند، خوداری می‌کنند؛ در حالی که ناکجاآبادگرا، یک کمال‌گرا است. معمار اجتماعی معتقد به تدریج می‌داند که فقط اندک‌اندک می‌توان جامعه را اصلاح کرد و از محنت‌های آدمی کاست (فریمن، ۱۳۶۹: ۲۲۹).

روش مهندسی اجتماعی گام‌به‌گام مستلزم نقد و خرده‌گیری است و این نقد و ارزیابی نیز تنها در یک جامعه باز امکان‌پذیر است. در مقابل، یوتوپیانسیسم با تام‌گرایی (توتالیتریانسیسم) همبسته و وابسته است؛ با کل‌گرایی متحد است و در آرزوی کنترل تمامی جامعه به سر می‌برد. یوتوپیانسیسم، مستلزم تمرکز قدرت است و بنابراین، آزادی فردی را تهدید می‌کند و چون خود را محق می‌داند، مخالفان خویش را تحمل نمی‌کند و به طرز غیر واقع‌بینانه به دنبال برنامه‌های بلندپروازنه تغییر اجتماعی است. در نتیجه، دچار خطاهای عظیم می‌شود. منافع عده بی‌شماری از مردم را مورد تجاوز قرار می‌دهد و برای پیشبرد برنامه ناکجاآبادگر باید هر نوع اعتراضی سرکوب شود. مشکل اصلی این است که یوتوپیانسیسم، به‌منزله روش سیاسی، هم از نظر منطقی و هم از نظر تجربی ناممکن است؛ از نظر تجربی ناممکن است؛ زیرا در ظرفیت انسان نیست که دگرگونی‌های اجتماعی پر دامنه را پیروزمندانه به انجام رسانند؛ از نظر منطقی ناممکن است؛ زیرا هیچ «کل» اجتماعی وجود ندارد که بشود آن را کنترل کرد. یوتوپیانسیسم به‌عنوان یک آیین سیاسی، نادرست و خطرناک است و نتیجه‌ای جز خشونت تام و خدایگانی به بار نمی‌آورد (فریمن، ۱۳۶۹: ۲۳۱).

بر همین اساس، راه‌حل اساسی جامعه ما از خشونت، شالوده‌ریزی عقلانیت نوین سیاسی است؛ عقلانیتی که به جای خیال‌پردازی، به توان تعقل و خرد آدمی تکیه می‌کند و به جای دنبال کردن آرمان‌های ناممکن، تلاش می‌کند شهروندان را از آفات و بلیات نسبی، مانند گرسنگی، بیماری، غارت‌شدن، جان خود را به ناحق از دست‌دادن و غیره، نجات دهد و آن‌ها را از خیرات نسبی، مانند داشتن حق حیات، حق خودشکوفایی، آزادی بیان و عقیده و... بهره‌مند سازد. این مهم محقق نمی‌شود؛ مگر این‌که احزاب و جریان‌های سیاسی ما اذعان کنند که آن‌ها نمایندگان خدا در زمین نیستند؛ بلکه نمایندگان مردم‌اند، و بدانند که وظیفه بر پایی بهشت در زمین را ندارند؛ بلکه تکلیف‌شان برداشتن فقر و تبعیض می‌باشد، و بدانند که خطا کردن در سرشت و ذات آدمی است و آدمی اساساً به خطا کردن به

مقام انسان بودن رسید، و هم‌چنین، به این حقیقت معترف باشند که تنها ابزار کارآمد مهندسی اجتماعی که بشر در اختیار دارد، عقل و سنجش‌گری توأم با خطا است و طرح‌های ناکجاآبادگرایی جز خشونت و محنت خلق نمی‌کند.

۴. مکانیسم‌های مهار خشونت سیاسی

هرچند رسیدن به این «شناخت» و درک عمیق سیاسی که ناکجاآبادگرایی به جای گلستان کردن جامعه آن را به جهنم مبدل می‌کند، شرط لازم برای رهایی ما از خشونت‌ورزی است؛ اما کافی نیست. شرط کافی آن است که سازوکارهای نهادی برای رام کردن قدرت و مهار افسارگسیختگی‌های آن ایجاد و نهادینه شوند؛ زیرا اگر نتوان مدعی شد که تمام مشکلات جامعه ما ریشه در توزیع ناعادلانه قدرت و نابهجاری‌های آن دارد، به جد می‌توان گفت که غالب گرفتارهای زندگی جمعی ما به نحوی ناشی از قدرت متراکم و فساد ناشی از آن بوده است. در یک نگاه کلی می‌توان دو سازوکار یا شیوه را از هم متمایز کرد که هرکدام نسخه متفاوتی برای کنترل، توزیع و تعدیل روابط قدرت تجویز می‌کنند:

۴-۱. رویکرد مهار از درون

رویکرد نخست که به لحاظ تاریخی پیشینه طولانی در تاریخ بشر دارد، بر این اندیشه تأکید می‌ورزد که با تربیت سیاسی «افراد» و آموزش‌های دینی و اخلاقی دارندگان قدرت می‌توان آن‌ها را به زمامداران خیرخواه و خردمندان میان‌رو مبدل کرد (راسل، ۱۳۷۱: ۳۳۵). بی‌نقص‌ترین صورت‌بندی این دیدگاه و دفاعیه آن را افلاطون ارائه کرده است. وی، با طرح اندیشه «شاه-فیلسوف»، بر آن بود که با سپردن لگام قدرت به دست حکیمان فرهیخته و تربیت‌یافته، می‌توان از جباریت قدرت کاست، کاربرد بی‌رحمانه آن را کاهش داد و از پیامدهای ناخواسته، هولناک و آسیب‌زای آن در امان بود (افلاطون، ۱۳۸۴: کتاب ششم). این تئوری با جرح و تعدیل‌هایی در جوامع دینی و اسلامی، به رویکرد اساسی اندیشه‌ورزی در حوزه عقلانیت سیاسی تبدیل شد. اندیشه «حاکم عادل» یا «شاه سایه خدا»، شکل تعدیل‌شده همان نظریه افلاطونی «شاه-فیلسوف» است که به جای حکمت و فرزاندگی حاکم، عدالت و نیک‌خواهی آن نشسته است (سروش، ۱۳۸۶: ۳۱۵).

تئوری افلاطونی مهار قدرت که بر سازوکارهای درونی و فردی کنترل استوار است، از منظر عقلانیت سیاسی مدرن هم‌خام‌اندیشی است و هم به نحو تناقض‌آمیزی، در جهت استحکام‌بخشیدن به منطق سلطه و استیلا عمل می‌کند. تئوری شاه-فیلسوف یا حاکم عادل، نه تنها از شرور و کاربردهای بی‌رحمانه قدرت نمی‌کاهد که برعکس، تأثیرات انقیادآور آن را به صورت فزاینده‌ای افزایش می‌دهد

(سروش، ۱۳۸۶: ۳۱۶-۳۱۸)؛ لذا در اندیشه مدرن به جای تأکید بر مکانیسم‌های درونی کنترل قدرت، بر سازوکارهای بیرونی تکیه می‌شود.

۴-۲. رویکرد نهادی یا مهار از بیرون

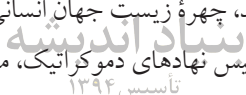
رویکرد دوم که استراتژی مهار از بیرون نام گرفته است، از ثمرات نظام دانایی مدرن است و بر این اندیشه استوار است که مهار و رام کردن اژدهای هفت‌سر قدرت تنها با ایجاد مکانیسم‌های نهادی یا کنترل از بیرون، امکان‌پذیر است و با تربیت و آموزش‌های فردی حاکمان یا با اتکا بر خیرخواهی، عدالت‌ورزی و خردگرایی صاحبان قدرت، نمی‌توان بر هوس‌های بی‌پایان افراد در زمینه قدرت‌طلبی غلبه کرد (همان: ۳۱۹-۳۲۹).

انسان مدرن با درس‌آموختن از تجارب تلخ تاریخی که اتوریتة اساطیر و افسون سنت بر بشر تحمیل کرده بود و سده‌های طولانی بر اساس قانون آهنین «چوپان-رعیت» یا «شاه-سایه‌خدا»، فیزیک و خرد آدمی را به پای امیال بی‌قاعده و اشباع‌ناپذیر خدایگان خودکامه به تحقیر گرفته بود، سرانجام به این اکتشاف دوران‌ساز نایل آمد که تدبیر حیات این جهانی آدمیان جز از طریق خرد جمعی، فراهم کردن سازوکار نهادی و مشارکت بین‌الذهانی انسان‌ها امکان‌پذیر نیست و تکیه بر خیرخواهی حاکمان در نهایت به قفس آهنین بردگی، اسارت و سرکوب راه خواهد برد.

این کشف تاریخ‌ساز که رهایی از چنگال دیو خون‌آشام قدرت را تنها و تنها از طریق مشارکت جمعی و نظارت نهادی امکان‌پذیر می‌داند، چهره زیست جهان‌انسانی را در بخش معظم آن تغییر داد و در اثر این انکشاف تاریخی بود که تأسیس نهادهای دموکراتیک، مانند مجالس و احزاب سیاسی و توسعه جامعه مدنی، به‌عنوان راه‌حل مسئله انحصار و انباشت بی‌رویه قدرت، مورد پذیرش قرار گرفت.

تنوری مهار از درون هرچند در پارادایم اندیشگی مغرب‌زمین متولد شد و مانیفست آن را افلاطون تدوین کرد؛ اما در حوزه تمدنی شرق بود که بارور شد و به‌عنوان اپیستمه دانش و کنش سیاسی سیطره یافت؛ لذا در این حوزه تمدنی آنچه وجود دارد، استبداد، اقتدارگرایی و دیکتاتوری است و آزادی‌خواهی، دموکراسی و حقوق فردی به‌مثابه علف‌های هرزی هستند که بی‌موقع و نابه‌جا در مرزعه خودکامگی شرقی رویده‌اند؛ لذا فیلسوفان علم‌الاجتماع، عقل سیاسی شرق را ذیل مفاهیمی چون «استبداد شرقی»، «فاشیسم شرقی»، «رادیکالیسم اسلامی» و امثال آن توصیف و تحلیل کرده‌اند.

هگل در توصیف استبداد شرقی می‌گوید در شرق فقط یک تن آزاد است و او خدایگان یا پادشاه یا شخص اول مملکت است. دیگران هیچ‌اند، صفرهایی بی‌اهمیت که به بزرگی یک تن یاری می‌رسانند.



فرد در شرق هیچ‌گاه اهمیت نداشته است و جرقه‌های گه‌گاه آن در طول تاریخ بسیار زود به خاموشی گراییده است. در شرق دولت‌اژدهایی است هفت سر، به هر سو می‌چرخد و از هر سو مراقب است: نه اندیشه را از او امانی است و نه پیشه را بی‌رخصت او جانی. زندگی فرد در کفش‌های آهنینی محبوس است که جان و تن او را قالب می‌دهند. در استبداد شرقی هیچ‌کس چیزی را خود به دست نیاورده و به دست نمی‌آورد و اگر به دست آورد، از دست می‌دهد، همه‌چیز از بالا می‌رسد؛ بنابراین، چاکری و نوکری راه پیشرفت را هموار می‌سازد... به همین دلیل، فرد شرقی هیچ‌گاه از نظامی تا پای جان دفاع نمی‌کرد؛ چون هیچ نظامی برای او نبود و از آن او نیز نبود (حنایی، ۱۳۷۸: ۲۸).

خلاصه آن‌که در جامعه‌ای که عقل سیاسی آن بر مکانیسم‌های فردی و درونی کنترل قدرت تأکید می‌ورزد، امیدی برای رهایی از اقتدارگرایی و خشونت‌ورزی سیاسی وجود ندارد. راه برون‌رفت از استبداد و دیکتاتوری و خشونت سیاسی جز ایجاد سازوکارهای نهادی مانند احزاب دموکراتیک، مجالس مستقل و نیرومند، تشکل‌های مدنی و مردم‌نهاد و رسانه‌های غیر وابسته راه دیگری وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

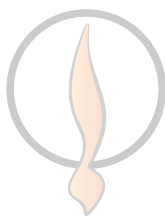
آزادی‌ستیزی احزاب شرقی و تبدیل شدن آن‌ها به قفس آهنین سلطه و ابزار خشونت، معلول نوعی عقلانیتی است که از گذشته‌های دور در ناخودآگاه جمعی و سیاسی ما ساختمان و تثبیت شده‌اند؛ عقلانیتی که اندیشه‌ورزان علوم اجتماعی آن را ذیل عناوین گوناگونی چون استبداد شرقی، فاشیسم شرقی، بنیادگرایی و غیره بازنمایی کرده‌اند و نمود آن چیزی جز خشونت برهنه در قالب و اشکال گوناگون نبوده است. به همین دلیل، هر نوع مقاومت، حرکت و جنبشی علیه خشونت برهنه و استیلاطلبی در جامعه ما، تنها زمانی می‌تواند مؤثر واقع شود که مقابله با عقلانیت فاشیستی و بنیادهای خشونت‌ورزی باشد. برای این‌که فاشیسم و استبداد را متوقف کنیم، باید عناصر ساختی عقلانیت فاشیستی را که بخش معظم آن چون «کوه یخی فرؤیدی» در قسمت ناخودآگاه ذهن جمعی ما جا خوش کرده‌اند، سرنگون یا به خودآگاهی تبدیل شوند. شرق اسلامی برای رهایی از بند خشونت و خودکامگی قبل از هر چیز به این خودآگاهی بنیادین و وجودی نیاز دارد که بداند نه تنها فیزیک او که عقل و خرد او نه نیز بیمار و بل ناقص الخلقه است. ما برای سرنگون کردن جنگ و خشونت، بیش از آن‌که نیاز به ارتش‌های جهان‌داشته باشیم، نیاز به درمان روح و روان‌کاوی جمعی داریم. اگر عقده‌های سرکوب‌شده و رانده‌شده به پستوهای ذهن ما به سطح خودآگاه و اندیشه‌پذیر منتقل نشوند، سیکل خشونت و سرکوب به نحو پایان‌ناپذیری هم‌چنان تکرار خواهد شد؛ هرچند که ممکن است فرم و

قالب آن عوض شود: گاه ممکن است با چکمه کمونیسم به میدان بیاید، زمانی هم ردای اسلامیسیم به تن کند، گاه با شمشیر طالبانیسم انسانیت را ذبح نماید و زمانی دیگر با لباس مبدل لیبرالیسم خون مردم را در شیشه کند. اشکال، قالب‌ها و تکنولوژی‌های اعمال سلطه تغییر می‌کنند؛ اما ماهیت، کارکرد و اهداف هم‌چنان دست ناخورده باقی می‌مانند.

منابع

۱. احمدی، حمید (۱۳۸۴)، «جنبش‌های اسلامی و خشونت در خاورمیانه»، مطالعات خاورمیانه، سال دوازدهم، شماره ۱.
۲. اشرف، احمد (۱۳۷۴)، «توهم توطئه»، فصلنامه گفت‌وگو، شماره ۸.
۳. افلاطون (۱۳۸۴)، جمهور، ترجمه فواد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دهم.
۴. آوتویت، ویلیام و تام باتامور (۱۳۹۲)، فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر نی، چاپ اول.
۵. باتامور، تام (۱۳۸۵)، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر تاب، چاپ پنجم.
۶. بختیار، علی (۱۳۹۴)، داعش: خشونت شرقی و نقد عقل فاشیستی، ترجمه سردار محمدی، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم.
۷. بیات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۸۱)، فرهنگ واژه‌ها، قم، مؤسسه فرهنگ دینی، چاپ دوم.
۸. پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۷)، «ناکجاآبادگرایی و خشونت»، ترجمه رحمان افشاری، مجله کیان، شماره ۴۵.
۹. پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۰)، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
۱۰. جابری، محمدعابد (۱۳۸۴)، عقل سیاسی در اسلام، ترجمه عبدالرضا سنواری، تهران انتشارات گام نو، چاپ اول.
۱۱. حقانی، مولوی حفیظ‌الله (۱۳۷۸)، «جنبش طالبان؛ تشکیلات، دیدگاه‌ها و ویژگی‌ها»، ترجمه سرور دانش، فصلنامه سراج، سال ششم، شماره ۱۸.
۱۲. حنایی کاشانی، محمدسعید (۱۳۷۸)، «مدینه احرار؟»، مجله کیان، شماره ۴۸.
۱۳. دوروزه، موریس (۱۳۶۷)، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه ابوالفضل قاضی شریعت‌پناهی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. راسل، برتراند (۱۳۷۱)، قدرت، ترجمه نجف دریابندری، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
۱۵. رشید، احمد (۱۳۷۹)، طالبان: اسلام، نفت و بازی بزرگ جدید، ترجمه اسدالله شفاپی و صادق باقری، بی‌جا، انتشارات دانش هستی، چاپ اول.
۱۶. ژیتک، اسلاوی (۱۳۸۴)، گزیده مقالات، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات گام نو.
۱۷. سجادی، سید عبدالقیوم (۱۳۷۷)، «طالبان، دین و حکومت»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱.
۱۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۶)، ادب قدرت، ادب عدالت، تهران، انتشارات صراط.
۱۹. صادقی، شمس‌الدین (۱۳۸۸)، «درآمدی بر علل بیگانه‌هراسی و بیگانه‌ستیزی در فرهنگ سیاسی ایران معاصر»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره ۴.

۲۰. عارفی، محمداکرم (۱۳۷۸)، «مبانی مذهبی و قومی طالبان»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۴.
۲۱. فریمن، مایکل (۱۳۶۹)، «جامعه‌شناسی و یوتوپیا»، ترجمه احمد تدین، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۲۵.
۲۲. قرضاوی، یوسف (۱۴۰۲ ق)، الصحوه الاسلامیه بین الجمود و التطرف، قطر، ریاست دادگاه‌های شرعی و امور دینی.
۲۳. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، چاپ ششم.
۲۴. مارسدن، پیتر (۱۳۷۹)، طالبان، ترجمه کاظم برومند، تهران، نشر مرکز.
۲۵. مشگینی، قدیر نصری (۱۳۷۷)، «استیلاي طالبان بر افغانستان و امنیت جمهوری اسلامی ایران»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۳۳-۱۳۴.
۲۶. مهدی، محی‌الدین، «نظریه‌های تأمین ثبات و حل مناسبات تباری»، برگرفته از: <http://www.payamemojahed.com/images/uploads/Nazaryahae%20sobat.pdf>
۲۷. میلی، ویلیام (۱۳۷۷)، افغانستان، طالبان و سیاست‌های جهانی، ترجمه عبدالغفار محقق، مشهد، انتشارات ترانه.



بنیاد اندیشه
تأسیس ۱۳۹۴