

جستاری در الهیات طالبانی؛ دیوبندیسم با طعم پشتونوالی



عبدالکبیر صالحی

انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان

جستاری در الهیات طالبانی؛ دیوبندیسم با طعم پشتونوالی

نویسنده: عبدالکبیر صالحی

رادیکالیسم - ۹

©۱۴۰۲ انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان

انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان یک نهاد مستقل پژوهشی است که در عقرب ۱۳۹۱ به هدف فراهم‌سازی زمینه‌ی علمی و آکادمیک برای ارزیابی موضوعات راهبردی افغانستان در سطح منطقه‌ای و بین‌المللی تأسیس شد. انستیتوت تلاش دارد از طریق انجام پژوهش‌های مستقل، ترجمه، انتشار کتاب‌ها و مقالات علمی، برگزاری همایش‌ها و کنفرانس‌های ملی و بین‌المللی به رشد و بهبود دموکراسی، امنیت، صلح، حکومت‌داری خوب و سایر مسایل در جامعه کمک کند.

رفع مسئولیت

تحلیل ارائه‌شده در این پژوهش صرفاً نظر نویسنده است و دیدگاه انستیتوت را بازتاب نمی‌دهد.



جستاری در الهیات طالبانی: دیوبندیسم با طعم پشتونوالی

نویسنده: عبدالکبیر صالحی

شماره نشر: AISS-B-2024-006

شمارگان: 500

تاریخ چاپ: ۱۴۰۲، انگلستان

نشانی انگلستان: اتاق ۳۲۶C، بلاک C ساختمان هنر، دانشگاه ساسکس، فالمر، برایتون BN1 9SJ.

ISBN 978-1-9167960-4-1



9 781916 796041 >

فهرست مطالب

پیشگفتار	ج
پیشگفتار انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان	ه
چکیده	ز
مقدمه	1
1. مفهوم‌شناسی	4
2. چهارچوب نظری	12
3. الهیات طالبان و مؤلفه‌های بنیادین آن	16
الف: تکفیرگرایی	19
ب: جهادگرایی	28
ج) پیاده‌سازی شریعت	33
د) امر به معروف و نهی از منکر	40
هـ) زن‌هراسی	43
جمع‌بندی و نتیجه‌گیری	51
منابع	53
الف) فارسی	53
ب) پشتو	56
ج) عربی	57
د) اردو	58
و) انگلیسی	59

نویسنده: 65

پیشگفتار

بازگشت مجدد طالبان به قدرت در آگست سال 2021، جهانیان را در بهت و حیرتی گسترده فرو برد. این رویداد هولناک، به‌ویژه برای شهروندان افغانستان گران تمام شد، کام آن‌ها را تلخ کرد و ترس و وحشتی فراگیر و وصف‌ناپذیر به جان‌شان انداخت. بسیاری از آن‌ها، خون‌ریزی‌ها و خشونت‌ورزی‌ها و مدنیّت‌گریزی‌ها و زن‌ستیزی‌های طالبان را در زمان حاکمیت قبلی‌شان به یاد آوردند و از چیرگی دوباره‌ی «شریعت شلاق»، مرعوب و هراسان و سراسیمه شدند.

در آغاز، انتباه برخی از صاحب‌نظران این بود که طالبان از اشتباهات گذشته‌شان درس گرفته‌اند و این‌بار بسان دوره‌ی پیشین، رویه‌های سخت‌گیرانه و رویکردهای افراطی‌گرانه خود را بر مردم تحمیل نخواهند کرد. اما عمر این خوش‌باوری و خیال‌واهی بسی کوتاه بود و دیری نپایید که این پندار بی‌بنیاد نقش بر آب شد. طالبان بلافاصله بعد از قبضه‌کردن قدرت، به شلاقِ شریعت چنگ آویختند، ره خون‌ریزی و خشونت‌ورزی و زن‌ستیزی و نارواداری و مردم‌آزاری در پیش گرفتند، در زمینه‌ی آموزش، پوشش، اشتغال، فعالیتِ سیاسی و حضور اجتماعی بانوان قید و بندهای فراوانی وضع کردند و علی‌الخص، دروازه‌ی مکتب و دانشگاه را به روی دختران بستند و و برای توجیه و مشروع‌نمایی این مقررات خشک و خشن، به آموزه‌های شرعی و گزاره‌های الهیاتی تمسک جستند.

از این‌رو، گزافه‌گویی نیست اگر مدعی شویم که بسیاری از این رفتارهای تندروانه و نامتعارفِ طالبان ریشه در الهیاتِ شان دارد و از مبانی اعتقادی و رهیافت‌های دین‌شناختی آنان نشأت می‌گیرد. بنابراین، تا زمانی که ما با آبخشورِ فکری و نگرش الهیاتی طالبان آشنایی حاصل نکنیم، قادر نخواهیم بود که از ماهیت و چرایی این رفتارها تحلیلی درست و واقع‌بینانه ارائه دهیم.

بادر نظر داشت نکته‌ی پیش گفته، کتاب حاضر بر آن است تا الهیات طالبان را در سنجه‌ی ارزیابی بنهد و درونمایه‌های عمده‌ی و مؤلفه‌های بنیادین آن را مورد بررسی و بازشناسی قرار دهد. ما در این اثر در صدد کالبدشکافی گفتمان طالبانیسم بر می‌آییم و لایه‌های زیرین قرائت طالبانی از اسلام را برملا می‌کنیم و بر آفتاب می‌افکنیم و امید می‌بریم که این تلاش اندک مورد قبول علاقه‌مندان قرار گیرد و به همت ناقدانِ ناصح، کاستی و کژی‌های آن رفع و رفو گردد.

در پایان، بر خود وظیفه می‌دانم از دست‌اندرکاران انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان (AISS) سپاسگزاری کنم. یقین دارم بدون همکاری این نهاد، زمینه‌ی نگارش، چاپ و نشر این اثر فراهم نمی‌شد. درخور یادآوری است که مطالب مندرج در این نوشتار، بیانگر دیدگاه‌ها و حاصل کندوکاوهای نگارنده است و به هیچ‌وجه از موضع رسمی انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان نمایندگی نمی‌کند.

عبدالكبير صالحی

زمستان 1402

پیشگفتار انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان

در نظام پژوهشی و تحقیقاتی، حضور نظریه‌ها و آرای گوناگون باعث پویایی و غنی شدن فضای علمی می‌شود. تحلیل و بررسی موضوعات با اهمیتی که توجه پژوهشگران و علاقه‌مندان را به خود جلب کرده‌اند، مهم‌ترین وظیفه نظام علمی است. به ادامه‌ی سلسله پژوهش‌های انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان در پیوند به افراط‌گرایی در افغانستان و منطقه، پژوهش حاضر به بررسی تیپ‌شناسی الهیات سیاسی طالبان اختصاص یافته و با استفاده از منابع اسلامی و آثار تاریخی، مفاهیم اصلی مانند تکفیر‌گرایی، جهاد‌گرایی، پیاده‌سازی شریعت، امر به معروف و نهی از منکر، و زن‌هراسی در این الهیات را مورد بررسی قرار داده است.

این پژوهش تصویری متفاوتی از الهیات سیاسی طالبان ارائه کرده و به درک عمیق‌تری از نقش این الهیات در شکل‌گیری و تداوم این گروه پرداخته است. بررسی، تجزیه و تحلیل این پژوهش به درک بهتر از دینامیک‌ها و عناصر درونی این جریان کمک می‌کند و در حوزه سیاست و امنیت بین‌الملل نیز تاثیر به‌سزایی دارد. پژوهش حاضر به تفکیک دقیق مسائل الهیاتی طالبان پرداخته و با معرفی چارچوب نظری مورد استفاده و تبیین اهمیت روش "شناخت موقعیت‌مند" برای تحلیل الهیات طالبان، جزئیات عقاید آنان را آشکار می‌سازد. در بخش اصلی، تیپ‌شناسی الهیات طالبان و درون‌مایه‌ی بنیادین آن مورد بررسی قرار گرفته و با جداسازی مسائل مختلف الهیاتی و معرفی جنبه‌های اصلی گروه، خواننده با اصول و اعتقادات طالبانی آشنا می‌شوند.

در پایان، با جمع‌بندی و نتیجه‌گیری، نویسنده نتایج حاصل از تحلیل خود را به خواننده ارائه کرده و نکات مهم این تحقیق را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان امیدوار است که با ارائه این پژوهش علمی، به افزایش فهم خوانندگان و علاقمندان در مورد الهیات طالبان کمک کند.

- جریان رادیکالیسم در میان دانشجویان دانشگاه های افغانستان
- جریان افراط گرایی در مدارس دینی غیررسمی افغانستان
- رسانه های اجتماعی و بیان روایت های افراطی در افغانستان
- روند افراط گرایی در میان صفوف پولیس ملی افغانستان
- لشکر فاطمیون: جنگجویان افغان در جنگ داخلی سوریه
- ریشه یابی رادیکالیسم دینی در نظام آموزش عالی: بررسی درسگفتارهای نظام سیاسی اسلام و تأثیر آن بر دانشجویان
- دولت اسلامی ولایت خراسان، خلافت جعلی یا ولایت واقعی؟
- آموزش و سیاست؛ ریشه یابی رادیکالیسم دینی در نصاب معارف افغانستان

چکیده

نوشتار حاضر با هدف واکاوی و شناسایی سرچشمه‌های فکری و زیرساخت‌های الهیاتی گروه طالبان، به‌مثابه‌ی یکی از جریان‌های رادیکال اسلامی به نگارش درآمده است. نگارنده در راستای تحقق این هدف، الهیات طالبانی را در ترازوی سنجش می‌گذارد؛ بستر شکل‌گیری آن را ی‌کاود؛ درون‌مایه‌های عمده‌ی آن را موردبررسی و بازشناسی قرار داده و مؤلفه‌های بنیادین آن را شناسایی و معرفی می‌کند. تلاش نگارنده بر این بوده است تا به کمک آثاری که توسط اعضای ارشد و رده اول طالبان به نگارش درآمده‌اند، زیرساخت‌های عقیدتی و مؤلفه‌های الهیاتی این گروه را توصیف کند و با بهره‌گیری از ظرفیت‌های نظریه‌ی «شناخت موقعیت‌مند» و استناد به منابع پژوهشی دست‌دوم، تحلیل و تبیینی عینی از آن‌ها ارائه دهد. این نوشتار از بخش‌های مقدمه، مفهوم‌شناسی، چهارچوب نظری، الهیات طالبان و مؤلفه‌های بنیادین آن، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری تشکیل شده است.

کلیدواژه‌ها: طالبان، الهیات، الهیات سیاسی، دیوبندیسم، پشتونوالی، شریعت، تکفیرگرایی، جهادگرایی، زن‌هراسی.

مقدمه

ظهور طالبان یکی از مهم‌ترین و پرمیامدترین رویدادهای افغانستان معاصر است و کمتر رویدادی تاریخ صدساله‌ی اخیر کشور را به این پیمانه دچار دگردیسی و تحول کرده است. صاحب‌نظران، این رویداد را نقطه عطفی مهم قلمداد می‌کنند که باعث شده مفاهیمی از قبیل حاکمیت، امنیت، قانون، فرهنگ، حقوق زن و حقوق شهروندی در افغانستان دستخوش بازتعریف شوند و باعث شده ساختارهای قدرت، مناسبات اجتماعی، سنت‌های فرهنگی و رهیافت‌های دینی از بیخ و بن دگرگون شوند. این رویداد زیروروکننده، نه‌تنها مسیر تاریخ اخیر افغانستان را به گونه‌ی چشمگیری متحول ساخته است، بلکه چشم‌انداز ژئوپلیتیک منطقه‌ای و جهانی را نیز به پیمانه‌ی فراوانی تحت تأثیر قرار داده است. بنابراین، لازم است جهت بررسی ابعاد پیچیده و گسترده‌ی این رویداد، مطالعات همه‌جانبه‌ای انجام شود و پژوهش‌های فراگیری ارائه گردد.

از حدود سه دهه بدین‌سو که پدیده‌ی طالب در سپهر سیاسی افغانستان نمایان شده است، پژوهشگران، خواه در داخل و خواه در خارج، تلاش ورزیده‌اند که ماهیت این پدیده را موردبررسی و بازشناسی قرار دهند. اما درخور یادآوری است که بیشتر پژوهش‌هایی که تاکنون درباره‌ی گروه طالبان انجام شده، بر مباحثی چون تبارشناسی، پیشینه‌ی تاریخی، پیوندهای استخباراتی، ماهیت ژئوپلیتیک و کارنامه‌ی سیاسی-نظامی این گروه متمرکز بوده است. در این میان، واکاوی و شناسایی سرچشمه‌های فکری، مبانی عقیدتی و زیرساخت‌های الهیاتی گروه طالبان، به‌مثابه‌ی یکی از جریان‌های رادیکال اسلامی، کمتر در دایره‌ی اهتمام پژوهشگران قرار گرفته و عمدتاً مغفول مانده و حجم نسبتاً اندکی از پژوهش‌ها را به خود اختصاص داده است.

از این رو، پژوهش حاضر بر آن است تا جهت سهم‌گیری در رفع و رفوی این کمبود (الهیات طالبانی) را در ترازوی سنجش بگذارد، بستر شکل‌گیری آن را بکاود، درون‌مایه‌های عمده‌ی آن را مورد بررسی و بازشناسی قرار دهد و مؤلفه‌های بنیادین آن را شناسایی و معرفی کند. بررسی و بازشناسی این مسائل به ما این امکان را می‌دهد که رفتار و عملکرد طالبان را در چارچوب باورهای‌شان قرار دهیم و به درک دقیق‌تری از آن‌ها نائل آییم. افزون بر این، شناخت عمیق از نگرش الهیاتی و مبانی ایدئولوژیکی طالبان ما را قادر می‌سازد تا از مواضع و اقدامات سیاسی-دینی آنان درک واقع‌بینانه‌تری به دست آوریم، کلان روایت‌های آنان را با حساسیت افزون‌تری تحلیل و واکاوی کنیم، و در راستای مقابله با آن‌ها راهبردها و ضد روایت‌هایی مؤثرتر فراهم آورده و از این رهگذر، گفتمان طالبانی را با موفقیت بیش‌تری به چالش بکشیم.

پژوهش حاضر از نظر ماهیت، در سلک تحقیقات توصیفی-تحلیلی می‌گنجد و از لحاظ روش گردآوری داده‌ها، در زمره‌ی مطالعات کتابخانه‌ای قرار می‌گیرد. با تمسک به این روش، نوشتار پیش رو می‌تواند به کمک منابع کتابخانه‌ای مرتبط، زیرساخت‌های عقیدتی و مؤلفه‌های الهیاتی طالبان را توصیف کرده و با بهره‌گیری از ظرفیت‌های نظریه‌ی «شناخت موقعیت‌مند»،^۱ تحلیل و تبیینی عینی ارائه دهد.

منابعی که در این نوشتار مورد استناد قرار گرفته به دودسته (اولیه و ثانویه) قابل تقسیم‌بندی‌اند. منابع اولیه به آثاری اطلاق می‌شود که توسط افراد ارشد و رده‌اول طالبان به نگارش درآمده‌اند. کتاب الامارۃ الإسلامیة و نظام‌ها نوشته‌ی عبدالحکیم حقانی، قاضی‌القضات کنونی طالبان، کتاب بدرالفتاوی نوشته‌ی مولوی نور محمد ثاقب، وزیر حج و اوقاف کنونی طالبان، کتاب طالبان؛ له کندهاره تر مزاره،

¹ Situated cognition

نوشته‌ی ملا عبدالسلام ضعیف، کتاب امارت اسلامی مورد ته‌خه راک‌بری، نوشته‌ی حافظ نورسعید، رساله‌ی د مجاهدینو لپاره لائحه، نوشته‌ی مفتی رشاد افغانی در سایت رسمی امارت اسلامی و . . . را می‌توان در زمره‌ی این آثار به شمار آورد. در این میان، کتاب الإمارة الإسلامية ونظامها بیش از همه مورد استناد قرار گرفته است؛ زیرا که این کتاب مهم‌ترین اثری است که تاکنون درباره‌ی نگرش الهیاتی طالبان توسط یکی از بلندپایه‌ترین رهبران آنان به نگارش درآمده است و به مثابه‌ی مانیفست ایدئولوژیک این گروه به شمار می‌رود. منابع ثانویه‌ی مورد استناد در این نوشتار عمدتاً به زبان انگلیسی و در مجامع دانشگاهی غربی به نگارش درآمده‌اند. با این وجود، این مقاله برای اثبات مدعیات خود از منابع فارسی، عربی، ترکی، اردو و پشتو نیز بهره می‌گیرد و از رهگذر انعکاس حجم نسبتاً وسیع و گسترده‌ای از دیدگاه‌های مرتبط، تلاش می‌ورزد تا بر عمق و غنای تحقیق بیفزاید. نگارنده در استناد به هر دودسته از منابع، از شیوه‌نامه‌ی درون‌متنی و برون‌متنی «آی. پی. آی» بهره می‌گیرد.

این نوشتار از چند بخش تشکیل شده است که تحت عناوین مقدمه، مفهوم‌شناسی، چهارچوب نظری، الهیات طالبان و مؤلفه‌های بنیادین آن و جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از هم جدا شده‌اند. بعد از مقدمه، نگارنده به سراغ مفاهیم و اصطلاحات مهمی می‌رود که در عنوان نوشتار به کار رفته‌اند و منظور خود را از آن‌ها تبیین می‌کند. سپس، شرحی مختصر درباره‌ی نظریه‌ی «شناخت موقعیت‌مند» ارائه می‌دهد که منحنی چهارچوب نظری این نوشتار مورد بهره‌گیری قرار گرفته است. در ادامه، از تیپ‌شناسی الهیات طالبان و درون‌مایه‌ی بنیادین آن سخن می‌رود و نوشته با یک جمع‌بندی کوتاه به پایان می‌رسد.

1. مفهوم‌شناسی

الف) الهیات: واژه‌ی «الهیات» حالت جمع واژه‌ی «الهی» است که خود از دو جزء «اله»، به معنای خدا، و یای نسبت ساخته شده است. بنابراین، الهیات در لغت، به معنای امور و مسائل مربوط به خدا است. اما امروزه مفهوم الهیات به عنوان معادل فارسی کلمه‌ی «theology» به کار می‌رود که خود از ترکیب دو واژه‌ی لاتینی «theos» به معنای خدا و «logos» به معنای شناخت، پدید آمده است (شجاعی زند، 1380: 33). از این رو، واژه‌ی «الهیات» را به صورت مختصر می‌توان به معنای «خداشناسی» نیز به کار برد. معنای اصطلاحی واژه‌ی «الهیات» از دایره‌ی خداشناسی فراتر می‌رود و دامنه‌ی گسترده‌تری را در برمی‌گیرد و به تلاشی معرفتی‌ای اطلاق می‌شود که افزون بر خدا، به گزاره‌های دیگر دینی نظیر نبوت، معاد، وحی، فرشته، شیطان، قضا و قدر، کفر و ایمان، عبادت و عصیان، رابطه‌ی خدا و انسان، خیر و شر و... را در دستور کار خویش قرار می‌دهد و به مطالعه و بررسی و بازشناسی آن‌ها می‌پردازد. با توجه به این نکته، نوشتار حاضر عبارت «الهیات طالبان» را به معنای رهیافت‌های دین‌شناختی طالبان به کار می‌برد و در این سیاق، درصدد تیپ‌شناسی الهیات طالبانی برمی‌آید و مهم‌ترین مؤلفه‌های قرائت طالبانی از اسلام را می‌کاود و مبانی الهیاتی و زیرساخت‌های عقیدتی‌ای را مورد بررسی و بازشناسی قرار می‌دهد که برای شکل‌گیری عملکرد سیاسی و کردار اجتماعی این گروه بستری مدلل، توجیه‌پذیر و انگیزنده فراهم می‌آورند.

ب) طالبان: واژه‌ی «طالبان» به جنبش شبه نظامی و اسلام‌گرایانه‌ای اطلاق می‌شود که نخستین بار در سال 1994 در سپهر سیاسی-اجتماعی افغانستان پدیدار شد؛ و در زمان شکل‌گیری این جنبش، احزاب جهادی افغانستان که پیش از این در میدان نبرد علیه اشغال شوری و رژیم دست‌نشانده‌اش به پیروزی نائل آمده بودند، بر سر

تصاحب انحصاری و یک‌ه‌تازانه‌ی منابع ثروت و قدرت، با یکدیگر می‌جنگیدند. در گرماگرم این جنگِ ظالمانه و ویرانگر، جمعی از اساتید و طلاب علوم دینی‌ای که عمدتاً در مدارس دیوبندی پاکستان واقع در اکوهر ختک، پشاور، کویته، بنوری و کراچی درس خوانده بودند، در حومه‌ی قندهار گرد هم آمدند و به هدفِ تحکیم امنیت، اجرای شریعت، حفظ آبرو و عزت و جلوگیری از چپاول و غارتِ دارایی‌های مردم، دست به سلاح بردند (رشید، 1382: 51-60؛ زرم‌تی، 1398: 7-11).

این گروه در بدو ظهور، نام تحریک (جنبش) طالبان را برای خود برگزیدند و به‌زودی وارد میدان‌های کارزار مسلحانه شدند و در نوامبر (1994) شهر قندهار را به تصرف خود درآوردند. حمایت قدرت‌های بین‌المللی و منطقه‌ای از جنبش طالبان، پیروزی قاطع آنان را در پی داشت (مژده، 1382: 19-29؛ حقانی، 1997: 90-69). آنان به‌زودی شهرهای افغانستان را یکی پس از دیگری تصرف کردند و با ورود به کابل در سپتامبر (1996)، قرائت تندروانه‌ی خود از شریعت را در کشور حاکم نمودند. در پی حملاتِ مرگبار یازدهم سپتامبر (2001)، آمریکا طالبان را به حمایت از تروریسم متهم کرد و با تشکیل ائتلافی بین‌المللی، حملات گسترده‌ای را علیه این گروه تدارک دید و در مدتی کوتاه، آن را از منصفی قدرت به زیر کشید.

طالبان علیرغم شکست اولیه خود، خیلی سریع به تجدید قوا پرداختند و در مقابل نظامی که به کمک نیروهای بین‌المللی در افغانستان پا گرفته بود، شورش‌های گسترده‌ای به راه انداختند. دامنه‌ی این شورش‌ها هرروز بیش‌ازپیش گسترش یافت و باعث شد تا آمریکا حضور نظامی خود در افغانستان را مورد تجدیدنظر قرار دهد و از طریق راه‌اندازی مذاکرات صلح دوحه (Abbas, 2023: 221)، زمینه‌ای را فراهم آورد تا طالبان فرش اقتدار حکومت افغانستان را در آگست

(2021) برچینند و ایدئولوژی رادیکال و سخت‌گیرانه‌ی مذهبی خود را بار دیگر بر سرشت و سرنوشت میلیون‌ها افغانستانی حاکم کنند.

ج) دیوبندیسم: دیوبندیسم یا حنفیتِ دیوبندی یکی از تأثیرگذارترین جریان‌های معاصر اسلامی است که منش فکری و منش سیاسی آن زمینه‌ساز پیدایش و گسترش افراط‌گرایی دینی در کشورهای جنوب آسیا و آسیای میانه، از جمله افغانستان، شده است. زادبوم اصلی این جریان دهکده‌ی دیوبندِ شهر سهرنپور است که در نزدیکی دهلی، پایتخت هند، موقعیت دارد. این جریان نخست فعالیت خود را در سال (1857) از یک مدرسه‌ی کوچک آغاز کرد؛ مدرسه‌ای که به‌مرور گسترش یافت و با تلاش‌های اشخاصی چون مولانا محمدقاسم نانوتوی و شیخ رشید احمد گنگوهی، در (1867) به دارالعلوم بزرگ تبدیل شد (صالحی، 1396الف: 37). پیش از تأسیس دارالعلوم دیوبند، در میان حنفیانِ شبه‌قاره‌ی هند مدارس دینی متعددی وجود داشت که در آن‌ها برنامه‌ی آموزشی یکسانی تدریس می‌شد. این برنامه‌ی آموزشی که به دلیل تدوین توسط ملا نظام‌الدین سیهالوی (متوفای 1748) به نام «درسِ نظامی» یاد می‌گردید، فهرستی از کتاب‌های متداول درسی در زمینه‌ی صرف، نحو، بلاغت، منطق، فلسفه، حساب، کلام، فقه، اصول فقه و حدیث را احتوا می‌کرد. ویژگی کلی «درسِ نظامی» این بود که به علوم عقلی اهتمام فراوانی می‌ورزید و نسبت به علوم نقلی اهمیت کمتری قائل می‌شد (Moj, 2015: 3). در این میان، حدیث به تناسب دیگر علوم نقلی جایگاه حاشیه‌ای‌تری داشت و با تدریس یک کتاب به نام «مشکوٰۃ المصابیح»، کم‌اهمیت‌ترین علم در برنامه‌ی آموزشی «درسِ نظامی» قلمداد می‌گردید (Ramazan & Rabab, 2013: 36). این امر حنفیان را در معرض انتقاد شدید سلفیانِ اهل حدیث قرار داده بود که در شبه‌قاره‌ی هند حضور پررنگی داشتند. آنان با غوغا سالاری و هیاهوگری ادعا می‌کردند که مذهبِ حنفی با سننِ نبوی سر سازگاری ندارد (Zaman, 2007: 30-31) و به‌جای حدیث، بر گمانه‌زنی‌های رأی‌بنیاد و قیاس‌محور پای می‌فشارد.

دارالعلوم دیوبند در کشاکش این انتقادهای تأسیس گردید که برای حنفیان شبه‌قاره به موضوعی حیثیتی-هویت‌ی تبدیل شده بود. یکی از اهداف تأسیس دارالعلوم یادشده این بود که از حیثیت مذهب حنفی در برابر مکاتب رقیب دفاع کند و سازگاری کامل آن را با سنت نبوی به اثبات رساند. بنیان‌گذاران دارالعلوم، که از اندیشه‌های حدیث‌گرایانه‌ی شاه ولی‌الله دهلوی و پسرش شاه عبدالعزیز دهلوی متأثر بودند، برای تحقق این هدف از پی‌چاره‌جویی برآمدند و با اجباری‌سازی تدریس کامل صحاح‌سته و مؤطای امام مالک در برنامه‌ی درسی این دارالعلوم، به آموزش حدیث، اهتمام ویژه‌ای نشان دادند؛ در مقابل، فراگیری معقولات را امری بیهوده خوانده شد و در نتیجه، علوم عقلی را کاملاً به حاشیه راندند (Lohlker, 205: 2022). دیری نگذشت که این اهتمام به ثمر نشست و دارالعلوم دیوبند در ظرف چند دهه، شماری از بزرگ‌ترین حدیث‌پژوهان معاصر را به جامعه‌ی اسلامی تقدیم کرد؛ حدیث‌پژوهانی که در راستای اثبات سازگاری مذهب حنفی با سنن نبوی تألیفاتی گسترده رقم زدند و از این رهگذر، پارادایم «حنفیت حدیث‌گرایانه» را پایه‌گذاری کردند.

تأسیس پارادایم «حنفیت حدیث‌گرایانه» نقطه عطفی مهم در تاریخ مذهب حنفی بود. دیوبند با تأسیس این پارادایم از سنت فکری نیای نخستین مذهب حنفی فاصله گرفت و عقل را در آستان چیرگی و تسلط نقل قربانی کرد و در زمینه مسائل کلامی و اصولی، با جریان سلفیت و اهل حدیث اشتراکات معرفتی فراوانی پیدا کرد؛ تاجایی که یک نگاه گذرا کافی است دریابیم که رگه‌های سلفیت در دیوبندیسیم بسیار پررنگ‌تر از حنفیت است و عالمان دیوبندی بیش‌تر از آنکه حنفی باشند سلفی‌اند.

درخور یادآوری است که الگوی دین‌آموزی دارالعلوم دیوبند به‌زودی در سراسر شبه‌قاره‌ی هند تکثیر شد و شاخه‌های آن در مناطق مختلف این سرزمین،

از جمله مناطق خیبر پشتون خواه که امروزه متعلق به پاکستان است و نیز در نوار مرزی پشتونستان، تأسیس گردید. تاجایی که چند دهه بعد همین مدارس، بسیاری از رهبران و افراد رده‌میان‌ی و رده‌پایینی جنبش طالبان را در دامن خود پرورش داد (Hartung, 2021: 127-130).

د) پشتونوالی: پشتونوالی، که گاه از آن به‌عنوان پختونوالی نیز یاد می‌شود، مجموعه‌ای از ارزش‌ها و هنجارهایی است که حقوق، تکالیف، روابط فردی و مناسبات اجتماعی پشتون‌ها بر مبنای آن سامان می‌یابد. از این‌رو پختونوالی را می‌توان به‌طور خلاصه زیست‌روش، آیین‌نامه و سبک زندگی پشتون‌ها نامید. عموم پشتون‌ها در پایبندی به این آیین‌نامه و زیست‌روش حساسیت فراوانی به خرج می‌دهند و تخطی از آن را مصداق اصالت‌باختگی و بی‌هویتی قلمداد می‌کنند. طالبان نیز به‌عنوان گروهی عمدتاً پشتون (Kriti, 2017, p.996) از این قاعده مستثنا نبوده و از التزام به ارزش‌ها و هنجارهای پشتونوالی ذره‌ای کوتاه نمی‌آیند. پشتونوالی برای پیروان خود سه نوع تکلیف تعیین می‌کند که عبارت‌اند از: 1) پشتو لارل؛ به معنای تعلق‌خاطر به تبار پشتون، 2) پشتو وایل؛ به معنای برخورداری از مهارت تکلم به زبان پشتو، و 3) پشتو کول؛ به معنای التزام به اصول و ارزش‌های پشتونوالی (Hartung, 2021, pp. 147-149). نکته‌ی درخور توجه این است که پشتونوالی با تعیین این تکالیف سه‌گانه درواقع چترِ چیرگی خود را بر ساحتِ پندار، گفتار و رفتار پیروان خویش می‌گسترده و به آن‌ها مجال نمی‌دهد که از حیطه‌ی این چتر پا را فراتر بگذارند.

پشتونوالی بر ارزش‌های اخلاقی و زیرساخت‌های هنجاری متعددی استوار است. در این میان، سه اصل «تنگ و ناموس»، «بدل و انتقام» و «عصبیت و غیرت» از دیگر اصول پشتونوالی مهم‌تر به نظر می‌رسند و جایگاه کانونی‌تری دارند؛ تا حدی که می‌توان مدعی شد، بقیه اصول پشتونوالی به دلیلی وضع‌شده تا در خدمت این

سه اصل قرار گیرند. از این رو ما در ذیل، این اصول سه گانه را به طور مختصر مورد بررسی و بازشناسی قرار می دهیم:

اصل ننگ و ناموس: ننگ در لغت به معنای عیب و عار، شرم و حیا، آبرو و حرمت، و شرف و عزت است. در فرهنگ پشتونوالی، مفهوم «نگ» در پیوند مستقیم با مفهوم «ناموس» به کار می رود. ناموس یعنی حریم؛ حریمی که مثلث «زن»، «زر» و «زمین» را در برمی گیرد (Hanifi, 2019, pp.65-75). طبق نظام ارزشی پشتونوالی، مرد با ننگ و باحیا کسی است که این مثلث را از تعرض و تجاوز بیگانگان محفوظ و مصئون نگاه می دارد و با تهور و شجاعت از این حریم دفاع می کند (Glatzer, 1998: 86-89).

درخور یادآوری است که اصل ننگ و ناموس، دستاویزی است برای مالکیت و کنترل بدن زنان. طبق سنت های پشتونوالی، بدن زنانه به حریم مالکیت مردانه تعلق دارد. یعنی یک زن تا قبل از ازدواج، جزو ملکیت های پدرش محسوب می شود، و بعد از انعقاد پیمان ازدواج به قلمرو دارایی های شوهرش پا می گذارد. در نظام پشتونوالی، زنان فقط قربانی تبعیض نیستند، بلکه با نگاه ابزاری، در تملیک هم قرار می گیرند. تفاوت «تبعیض» و «تملیک» در این است که در اولی، زنان صرفاً از جایگاه اجتماعی و سیاسی پایین تری نسبت به مردان برخوردار هستند. اما در پارادایم تملیک، زنان اصولاً هیچ جایگاهی ندارند، بلکه سراپا شیء بدون اراده مبدل می شوند و مانند اشیایی دیگر به اندرونی و حریم خصوصی مردان تعلق می گیرند؛ تنزل مقام می یابند و جزو دارایی مردان محسوب می شوند. از این رو، در فرهنگ پشتونوالی، مردان با ننگ و ناموس قبیله مکلفاند که از آنان با تمام نیرو و توان محافظت کنند (Rzehak, 2011, pp.9-10). لازمی محافظت از زنان این است که پرده نشین شوند و از خانه بیرون نیایند؛ یعنی طبق همان ضرب المثل معروف پشتو که می گوید:

«بنح» یا په کور وی یا په گور»، ایدئال‌ترین حالت برای زنان این است که تا پایان عمر در خانه بمانند و جز در وقت ضرورت بیرون نشوند؛ تا جایی که طبق سنت پشتونوالی شرایط بیرون رفتن زنان از خانه در موارد ضروری نیز خیلی اندک و محدود است؛ حتی آموزش و اشتغال هم جزو این موارد محسوب نمی‌شود. اشتغال که اصولاً جزو فعالیت‌های مردانه به شمار می‌رود و طبق سنت‌های پشتونوالی، زنان اصلاً اجازه ندارند بیرون از منزل کار کنند. درواقع، پشتونوالی فعالیت‌های زنانه را به وظایف سه‌گانه‌ی خانه‌داری، هم‌خواه‌گی و زادآوری منحصر می‌سازد. زن باید همواره در اندرون خانه بپاید تا به‌خوبی از پس انجام این وظایف برآید. زنانی که بیرون از حریم خانه فعالیت می‌کنند، اولاً از انجام این سه وظیفه‌ی مقدس!! عقب می‌مانند. دوم، ننگ و ناموس خانواده و قبیله را لکه‌دار می‌سازند.

اصل بدل و انتقام: «بدل» در لغت به معنای معاوضه و مبادله است. اما در بافتار فرهنگ پشتونوالی، واژه‌ی بدل به معنای «جبران خسارت، قصاص و لزوم پرداخت غرامت بدون قید و شرط» است (Rzehak, 2011: 14). اصل بدل، برای واکنش‌های کین‌خواهانه و انتقام‌جویانه‌ی فردی و اجتماعی، بستری مشروع و هنجارمندی را فراهم می‌کند که بر بنیاد این اصل، هر انسانی حق دارد و درعین حال مکلف است که خود عدالت را برقرار کند و انتقام بیدادگری‌هایی را که در حق وی روا داشته شده، بگیرد (Hanifi, 2019: 64-66). اصل بدل، بسیاری اوقات عادلانه نیست. به‌عنوان نمونه، وقتی کسی از سوی فرد یا گروهی به قتل می‌رسد، عقل و شرع حکم می‌کند که فقط قاتل تحت پیگرد عادلانه قرار بگیرد و کیفری درخور ببیند. اما اصل بدل پشتونوالی تجویز می‌کند که اگر قاتل به دسترس نبود، برادر، یا پدر، یا پسرعمویش مورد محاکمه قرار گیرد، و یا حتی خواهر قاتل به‌عنوان خون‌بها به خانواده‌ی مقتول سپرده شود. با توجه به این نکته، اصل بدل به‌هیچ‌وجه قابل چشم‌پوشی و فروگذاری نیست و به هر قیمتی باید اجرایی شود. حتی اگر شخص

خاطی و بزهکار از دسترس دور باشد، خانواده‌ی قربانی اجازه دارند که از بستگان و خویشاوندان وی انتقام بگیرند. خودداری از انتقام‌گیری، نشانه‌ی بزدلی و بی‌غیرتی است و یک پشتون، گزیر و گریزی ندارد جز این که انتقام خود را به هر قیمتی، از فرد متجاوز/خاطی و یا خانواده‌ی وی بگیرد (Miakhil, 2009, p.6).

اصل عصبیت و غیرت: عصبیت یعنی روحیه‌ی دفاع و حمایت از قبیله، و غیرت یعنی روحیه‌ی نزاع و دشمنی و خصومت با غیر. کسی که در دامان فرهنگ پشتونوالی می‌بالد، از همان آغازین روزهای تکوین شخصیت خود با سازوکار تفاوت‌گذاری و مرزبندی ایدئولوژیک آشنایی حاصل می‌کند و یاد می‌گیرد که چگونه بین خود و دیگران مرز بکشد و بین ارزش‌های خودی و ارزش‌های بیگانه تمایز قائل شود. این تفاوت‌گذاری و مرزبندی بر بنیاد دوپارگی «خیر» و «شر» و «حق» و «باطل» صورت می‌پذیرد. یعنی از دید چنین فردی، ارزش‌های قوم و قبیله‌ی او، مصداق راستین خیر و خوبی و حق و حقیقت می‌باشند و ارزش‌های اقوام دیگر، سراسر زشت و پلشت و شر و باطل قلمداد می‌شوند. افراد و گروه‌های دل‌بسته‌ی پشتونوالی ممکن است در داخل قبیله باهم جنگ داشته باشند، اما در مقابل دشمن فرضی بیرونی، همیشه باهم متحد می‌شوند. از این منظر می‌توان مدعی شد که «عصبیت» اصلی است که مناسبات درون‌قبیله‌ای پشتون‌ها را سامان می‌بخشد و بستری فراهم می‌آورد تا در برابر «غیر» به همبستگی و انسجام دست‌یازند و منافع، باورها، عقاید و ایدئولوژی‌های ناهمسان خود را فراموش کنند.

2. چهارچوب نظری

این پژوهش در راستای تبیین و تحلیل سرچشمه‌های فکری و مبانی الهیاتی طالبان، از نظریه‌ی «شناخت موقعیت‌مند»^۲ بهره جسته است. نظریه‌ی شناخت موقعیت‌مند رویکرد نسبتاً جدیدی است که نخستین بار در اواخر دهه‌ی 1980 توسط پاول دوگوید،^۳ جان سیلی براون^۴ و آلان کولینز^۵ وارد حوزه‌ی شناخت‌پژوهی شد و با گذر زمان، زیرساخت‌های تئوریک خود را استحکام بخشید و هرروز بیش‌ازپیش، توجه و التفات شناخت‌پژوهان را به خود جلب کرد. پیش از پیدایش این نظریه، رویکرد مسلط در حوزه‌ی علوم شناختی قائل بر این بود که شناخت فرایندی صرفاً ذهنی و کاملاً انتزاعی است که درون مغز آدمی رخ می‌دهد و جهان بیرون هیچ تأثیری بر این فرایند ندارد (Norman, 1993, p.1). نظریه‌ی شناخت موقعیت‌مند این رویکرد را، که از آن به‌عنوان شناخت‌شناسی کلاسیک نیز یاد می‌شود، به چالش کشید و انتزاعی‌انگاری شناخت را یکسره مردود قلمداد کرد و مدعی شد که جهان بیرون، کنش‌های شناختی ذهن انسان از قبیل ادراک، تفکر، یادگیری، کسب دانش و ... را به نحو گسترده‌ای تحت تأثیر قرار می‌دهد.

نظریه‌ی شناخت موقعیت‌مند رویکردی میان‌رشته‌ای است که در فرایند تکوین و تکامل خود از ظرفیت‌های فلسفه‌ی تحلیلی، فلسفه‌ی قاره‌ای (به‌ویژه آرای مارتین هایدگر^۶ و مرلوپونتی^۷)، مکتب پراگماتیسم (به‌ویژه آرای جان دیویی و

² Situated cognition

³ Paul Duguid

⁴ John Seely Brown

⁵ Allan Collins

⁶ Heidegger

⁷ Merleau Ponty

جورج مید) و دیدگاه‌های روان‌شناختی لو ویگوتسکی^۸ و جیمز جروم گیbson^۹ بهره جسته است (Solomon, 2007, p.414). صاحب‌نظران معتقد به موقعیت‌مندی شناخت، برای این نظریه زیرساخت‌های تئوریک مختلفی را برشمرده‌اند که ما در ذیل برخی از آن‌ها را به صورت کوتاه و گذرا به بررسی می‌گیریم:

الف) کنش‌محوری شناخت: شناخت فرایندی معطوف به عمل است و هیچ شناختی به صورت خودانگیخته و بدون انگیزه‌ی عملی رخ نمی‌دهد. انگیزه‌های عملی در تمام مراحل فرایندهای شناختی از قبیل دریافت، پردازش، تحلیل، بررسی، سنجش و حفظ اطلاعات و ... نقشی به‌غایت مؤثر ایفا می‌کنند و باعث می‌شوند تا فاعل شناسا نسبت به فرایند شناخت رویکردی پراگماتیک اتخاذ کند و داوری‌ها و نتیجه‌گیری‌های شناختی خود را برحسب مقتضیات زندگی عملی، پیوسته مورد تعدیل قرار دهد (Smith & Semin, 2004, pp.57-67).

ب) بدنمندی شناخت: شناخت صرفاً درون ذهن آدمی رخ نمی‌دهد، بلکه در نتیجه‌ی هم‌کنشی، تعامل و همکاری ذهن و بدن پدید می‌آید. ذهن و بدن، برخلاف ادعای دکارت، دو جزیره‌ی از هم جدا افتاده نیستند، بلکه با یکدیگر پیوندی نزدیک، ناگسستنی و دوسویه دارند. با توجه به این نکته، تجربیات جسمی-فیزیکی انسان‌ها و حالات عاطفی و روحی ناشی از آن‌ها، پردازش‌های شناختی درون ذهن‌شان را تحت تأثیر قرار می‌دهند (Smith & Semin, 2004: 67-74; Kosmas ; Zaphiris, 2018: 930-933; Soliman et al, 2015: 853-856).

^۸ Lev Vygotsky

^۹ J.J. Gibson

ج) وابستگی شناخت به محیط اجتماعی و بافت فرهنگی: شناخت هم زمان‌مند است و هم مکان‌مند؛ زمانه و زمینه‌ای که آدمی در آن می‌زید، پردازش‌های شناختی درون ذهن او را به پیمانه‌ای فراوانی متأثر می‌سازد. فرایند شناخت، پیوسته تحت تأثیر «موقعیت این‌جا و اکنون» فاعل شناسا قرار دارد و از تجربه‌ی زیسته، سپهر اجتماعی و ذهنیت فرهنگی او تأثیر می‌پذیرد. دامنه‌ی این تأثیرپذیری چنان گسترده است که حتی ساده‌ترین فرایندهای مغزی را در برمی‌گیرد (Güss, 2015: 12). برخی از صاحب‌نظران، قائل به وحدتِ ذهن و واقعیتِ بیرونی‌اند (Hung et al, 2007: 710) و ادعا می‌کنند که ذهنِ آدمی و فرهنگِ او باهم پیوندی ناگسستنی دارند و اصولاً نمی‌توان بین آن‌ها مرزی کشید و فاصله‌ای قائل شد (Yama, 2018, pp.624-637, & Ji, 2016, pp.105-111). انسان‌ها در بسترهای فرهنگیِ ناهمگون، نه تنها متفاوت می‌اندیشند، بلکه ذهن‌های متفاوتی نیز دارند. این بدین معناست که اندیشه صرفاً درونِ ذهنِ آدمی شکل نمی‌گیرد، بلکه جهانِ بیرون، محیطِ اجتماعی و ذهنیت فرهنگی نیز در فرایند خلقِ اندیشه و شکل‌گیری درون‌مایه‌ی آن نقشی مؤثر ایفا می‌کند (Oyserman, 2011, p.182). به‌طور کلی می‌توان مدعی شد که بین ذهن از یک‌سو، و فرهنگ، محیط اجتماعی و واقعیتِ بیرونی از سویی دیگر تعاملی پویا و سازنده وجود دارد. این تعامل پویا و دوسویه، ساختارهای شناختیِ عاملان اجتماعی یک جامعه را سراسر تحت تأثیر قرار می‌دهد و برای شکل‌گیری نظام اندیشگی آن قالبی منحصر به فرد پدید می‌آورد. از این منظر، نمی‌توان بین اندیشه‌ی دینی و غیردینی تفاوتی قائل شد؛ زیرا که اندیشه‌ی دینی نیز دقیقاً به پیمانه‌ی اندیشه‌ی غیردینی از محیط فرهنگی-اجتماعی تأثیر می‌پذیرد. تأثیر محیط فرهنگی-اجتماعی در چند زمینه نمود پیدا می‌کند. فهم و تفسیر مفاهیم دینی یکی از مهم‌ترین عرصه‌هایی است که می‌توان ردپای این تأثیر را به‌وضوح در آن دید. درواقع، متون و مبانی الهیاتی اغلب از چشم‌انداز ارزش‌ها، هنجارها و تجربیاتِ محیط فرهنگی-اجتماعی خوانندگان و

مفسران مورد فهم و تفسیر قرار می‌گیرند، و همین باعث می‌شود که درون‌مایه‌های تفسیر دین و فهم مبانی الهیاتی از یک جامعه تا جامعه‌ای دیگر متفاوت باشند (Eyghen, 2015: 310; Lazar, 2004: 64-71). نظریه‌ی شناخت موقعیت‌مند چهارچوب تئوریک بسیار مفیدی ارائه می‌کند که ما را قادر می‌سازد سرچشمه‌های فکری و مبانی الهیاتی طالبان را از چشم‌اندازی متفاوت مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم.

چنانکه پیش‌ازاین اشاره رفت، طالبان دانش دینی خود را، که شالوده‌ی باورهای الهیاتی‌شان را تشکیل می‌دهد، در مدارس دیوبندی فراگرفته‌اند. از سوی دیگر، طالبان عمدتاً در دامن فرهنگی بالیده‌اند که تحت تأثیر نظام هنجاری-ارزشی پشتونوالی قرار دارد. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که این بستر آموزشی و محیط فرهنگی-اجتماعی بر شکل‌گیری مبانی عقیدتی و نگرش الهیاتی طالبان تأثیری فراوان داشته است (Katılmış ve Güven, 2022: 111-112 ; Abbas, 2023: 152).

البته درخور یادآوری است که تأثیر نظام هنجاری-ارزشی پشتونوالی بر مبانی الهیاتی طالبان امر پوشیده و پنهانی نیست؛ خود طالبان نیز به این امر اذعان دارند و رعایت این مبانی را الزامی و ناگزیر می‌دانند. مفتی عبدالحکیم حقانی، قاضی‌القضات کنونی طالبان، ضمن اشاره به اصل مرجعیت عرف در شریعت اسلامی و دانش اصول فقه، تأکید می‌ورزد که در کشوری مثل افغانستان که اکثریت ساکنان آن را افغان‌ها (پشتون‌ها) تشکیل می‌دهند، باید سرشت افغانیت و عرف و عادات ناشی از آن مرجع و مبنای حکم شرعی قرار گیرد و در شئون زندگی رعایت شود (حقانی، 2022: 35، 39-40).

3. الهیات طالبان و مؤلفه‌های بنیادین آن

جنبش طالبان را به لحاظ تیپ‌شناسی می‌توان جزو آن دسته از جریان‌های دینی‌ای قلمداد کرد که شور سیاست در سر و سودای دیانت در دل دارند و در نتیجه، گرویده و داعیه‌دار «اسلام سیاسی» اند. اسلام سیاسی که برخی از صاحب‌نظران آن را «اسلام‌گرایی» نیز می‌خوانند، گفتمانی است توتالیت‌ر و تمامیت‌خواه که اسلام را دارای طرحی فراگیر و برنامه‌ای جامع برای ساماندهی تمام شئون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جوامع بشری می‌داند و با برافراشتن پرچم «الإسلامُ هُوَ الحَلُّ»، ادعا می‌کند که چاره‌ی تمام چالش‌ها و مشکلات فراروی بشر در آموزه‌های اسلامی نهفته است. خصلت تمامیت‌خواهانه‌ی اسلام سیاسی به این ایدئولوژی جرئت می‌بخشد تا تمام نابسامانی‌های موجود در جوامع بشری را در روشنایی تک‌عامل «دوری از اسلام» تحلیل کند و برپایی حکومت اسلامی را یگانه راه‌حل برای رفع این نابسامانی‌ها قلمداد کند. گفتمان اسلام سیاسی با اتکا به فراروایت «پیکار مستمر حق و باطل»، مسیر تاریخ جهان را از درازنای گذشته تا ژرفنای آینده مشخص می‌کند. بر بنیاد این فراروایت، پیکار «حق» با «باطل» پیوسته ادامه می‌یابد و سرانجام، چیرگی «خیر» بر «شر»، سرنوشت محتوم تاریخ است. در این میان، حکومت اسلامی وظیفه دارد که با رهبری و گرداندگی این پیکار مقدس، زمینه‌ی این چیرگی را فراهم آورد (صالحی، 1396، ص 6).

اسلام سیاسی ایدئولوژی‌ای یکدست نیست و جریان‌های مختلفی نظیر دیوبندیسم، سلفیت، اخوان المسلمین، حزب التحریر و خمینیسم را در زیر چتر خود جای می‌دهد. از این میان، چهار جریان نخست به منظومه‌ی الهیاتی اهل سنت وابسته می‌باشند؛ حال آنکه خمینیسم، که گاه تشیع انقلابی نیز نامیده می‌شود، از الهیات شیعی سرچشمه می‌گیرد. تفاوت‌های بنیادین موجود بین این جریان‌ها باعث می‌شود که — به نسبت‌هایی کم‌وبیش مختلف — قرائت یکدیگر از گزاره‌های دینی را

برنتابند. اما رویکرد معطوف به قدرت و سیاست، ویژگی مشترکی است که تمام آن‌ها را زیر چترِ «اسلام سیاسی» در صفی واحد کنار یکدیگر قرار می‌دهد. درواقع تمام جریان‌های پیش‌گفته اسلام را دارای نظام و نظریه‌ای سیاسی می‌دانند و با این داعیه، تلاش می‌ورزند تا از هر طریق ممکن، بر مسند حکومت بنشینند و به نام دین، حکم‌روایی کنند. ویژگی مشترک دیگری که در تمام جریان‌های اسلام سیاسی وجود دارد، رهیافت موافق آنان نسبت به کاربست خشونت است. همه‌ی آنان توسل به خشونت را برای رسیدن به اهداف و مقاصدِ علیای خود مجاز و مشروع می‌شمارند و از خون‌ریزی و جنگ‌افروزی به‌منظور تحکیم پایه‌های حکومت دینی، ابایی ندارند (همان).

چنان‌که پیش‌ازاین اشاره رفت، طالبان در زهدان دیوبندیسیم پرورش‌یافته و بیشتر آموزه‌های الهیاتی خود را از طریق تلمذ در محضر مفتیان دیوبندی فراگرفته‌اند. از آنجاکه عنایت و اهتمام مفرط به سیاست، گرانیگاه این آموزه‌ها را تشکیل می‌دهد. الهیات طالبان را به لحاظ تیپ‌شناسی می‌توان گونه‌ای از «الهیات سیاسی» قلمداد کرد. منظور از الهیات سیاسی در این نوشتار، رهیافتی دین‌شناختی است که آموزه‌های الهیاتی را بازپچه‌ی اغراض سیاسی می‌سازد و دیانت را در خدمت سیاست قرار می‌دهد و متون بنیادساز دین را به شیوه‌ای تأویل می‌کند تا بستر دستیابی به قدرت سیاسی هموارتر شود.

در الهیات سیاسی طالبان، «سیاست» هدف است و «آموزه‌های الهیاتی» ابزار. هرچند طالبان خود مدعی‌اند که هدف‌شان از تقلا برای دستیابی به قدرت سیاسی، تحکیم ارزش‌های دینی و «برپایی قانون خدا» است (رک: حقانی، 2022: 18 و ضعیف، 1396: 36-37)، اما واقعیت امر این است که آنان از ارزش‌های دینی به‌مثابه‌ی پلکان صعود به مسند قدرت بهره‌گیری می‌کنند. گواه اصلی ما برای اثبات این سخن این است که آنان در فرایند دستیابی به قدرت سیاسی، بسیاری از احکام

صریح آنچه را که خود «قانون خدا» می خوانند زیر پا گذاشتند و از نقض ارزش های دینی هیچ ابایی نورزیدند و تجربه نشان داده که همین اکنون نیز برای تثبیت پایه های «امارت» خود حاضرند هر ارزشی را زیر پا گذارند.

پیش تر اشاره رفت که در الهیات سیاسی، سیاست مرکز نشین مخدوم است و آموزه های الهیاتی خادم؛ که حیثیتی ابزاری دارند. یکی از پیامدهای مهم این مرکز نشینی و مخدومیت این است که الهیات سیاسی صرفاً به آن دسته از گزاره های دینی که به کار سیاست ورزی می آیند، عنایت و اهتمام می ورزد و گزاره هایی را که چنین کارکردی ندارند به حاشیه می راند. اخلاق، نخستین چیزی است که در آستان الهیات سیاسی قربانی می شود. از این فراتر، حتی خدا و پیامبر نیز از سرپنجه ی تطاول الهیات سیاسی در امان نمی مانند و در بارگاه سیاست قربانی می شوند. درواقع، الهیات سیاسی خدا را از اوصافی که به کار سیاست نمی آیند تهی می سازد، و تمام سیره ی پیامبر را به کارنامه ی سیاسی او فرو می کاهد. گواه راستین این مدعا در رویکرد دین شناختی طالبان به وضوح قابل مشاهده است. ما در آیینی دیانت طالبان، خدایی را می بینیم که از دیگر اوصاف سراسر تهی شده و یکسره در قالب صفات «حکمت» و «حاکمیت» خویش تجلی نموده و بر سریر «قدرت» برنشسته و «قانون شریعت» را بر انسان ها مقرر داشته و رهروان راستین خویش را برگماشته است تا به نمایندگی از او بر مسند «سیاست» بنشینند و عیار «هدایت» خلق به دست گیرند و کفر و ایمان آدمیان را در ترازوی سنجش بگذارند و خون کافر را با شمشیر «جهاد» بریزند و تن مؤمنی را که اندازه ی مسنون ریش و موی سر را رعایت نمی کند و یا موسیقی گوش می دهد، با شلاق «امربه معروف» بنوازند و با بستن دروازه ی مکتب، دانشگاه، آرایشگاه، پارک، رستوران، اماکن تفریحی، حمام عمومی و ... به روی زنان و دختران، سپهر عمومی را از لوث حضور جنس زن پاک کنند تا دامن فتنه و فساد برچیده شود و رستگاری دنیا و عقبی نصیب خلق گردد.

با توجه به نکات یادشده، الهیات طالبان، سازمان‌واره‌ای پیچیده و دشوارفهم نیست و از چند انگاره و مؤلفه‌ی ساده و انگشت‌شمار تشکیل شده است. درواقع، مؤلفه‌های بنیادین الهیات طالبان را می‌توان در ذیل چند عنوان زیر به بررسی گرفت:

الف: تکفیرگرایی

تکفیر یعنی گواهی‌دادن به کفرورزی و کافرکشی فرد یا افرادی است که خود در زمره‌ی مسلمانان به شمار می‌روند. به عبارت دیگر، تکفیر یعنی کافرانگاری و مرتدپنداری مسلمانی که رفتار و پندارش با رفتار و پندار تکفیرگر یکسان نیست. به دیگر سخن، تکفیر عبارت است از متهم کردن یک شخص، به‌ویژه یک هم‌کیش مسلمان، به کفر. این اتهام معمولاً از ابراز عقاید انحرافی و یا ارتکاب اعمالی که نشان‌دهنده‌ی کفر و ارتدادند، نشئت می‌گیرد و به بیرون راندن شخص از دایره‌ی اسلام و یا حتی اعدام او منجر می‌شود (Adang et al, 2015: 1).

تکفیر در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی پیشینه‌ای دراز دارد (Adang et al, 2015: 2). نخستین کسانی که در تاریخ اسلام جنون‌آسا به تکفیر مخالفان پرداختند، خوارج بودند. آنان مسلمانان را به دو دلیل ارتکاب گناه و یا پیروی از سایر فرقه‌های اسلامی، کافر قلمداد می‌کردند (ملطی، 1413: 39). پیش از خوارج، مسلمانان نه یکدیگر را تکفیر می‌کردند و نه هم به یکدیگر نسبت فسق و فجور می‌دادند، بلکه به اساس ساختار دوقطبی قرآن از اسلام و کفر، تمام کسانی را که به توحید، نبوت و معاد باور داشتند – هرچند در تفصیل و فروع بانی و تابع قرائت متفاوتی بودند – داخل دایره‌ی اسلام می‌دانستند و کسانی را که به این اصول باور نداشتند، در خارج دایره‌ی اسلام قرار می‌دادند. کاری که خوارج کردند این بود که ساختار دوقطبی اسلام و کفر در قرآن را به هم ریخته و برای نخستین بار در تاریخ

اسلام، مفهوم کفر را به داخل دایره‌ی اسلام آورده، کلمه‌ی کافر را بر مسلمانانی که با مبانی عقیدتی‌شان همساز نبودند یا مرتکب گناه می‌شدند، اطلاق کردند (ایزوتسو، 1380: 40).

هرچند جریان خوارج سده‌ها قبل رو به افول نهاد و تقریباً به‌طور کامل از صحنه‌ی هستی بیرون رفت، اما رهیافت تکفیری‌گیری آن ماندگار شد و میراث راست‌کیشانه‌ی آن رونق و رمق خود را هیچ‌گاه از دست نداد. در درازنای تاریخ اسلام، گروه‌ها و فرقه‌های مختلفی به حربه‌ی تکفیر متوسل شدند تا عرصه را بر حریفان تنگ کرده و مخالفان خود را از صحنه‌ی زندگی حذف کنند. امروزه نیز تکفیر در میان برخی از گروه‌های اسلامی هواداران و خریداران بسیاری دارد.

جنبش طالبان یکی از این گروه‌هاست که از حربه‌ی تکفیر به نحو گسترده‌ای استفاده می‌کند و حریفان و مخالفان خود را با این حربه از دایره‌ی مسلمانانی بیرون می‌رانند (Halverson, 2010: 124; Naimi, 2018: s.113). به نظر می‌رسد که طالبان رهیافت‌های تکفیرگرانه‌ی خود را از آموزگاران دیوبندی خویش فراگرفته‌اند. نگاهی به آموزه‌های برخی از مفتیان دیوبندی نشان می‌دهد که آن‌ها در صدور فتاوی‌ای تکفیرگرانه بسیار دست و دل باز بوده‌اند. به‌عنوان نمونه باری از دارالافتای «جامعه‌العلوم الإسلامیة» واقع در کراچی پاکستان چنین استفتاء شده است:

«کلاه من دیواره‌های بلندی دارد و گرد است. چند روز قبل همسرم آن را به دست گرفت و گفت: عجب کاسه‌ای! می‌توانم در آن غذا بخورم. من عصبانی شدم و گفتم: کلاه را مسخره می‌کنی؟ او در جواب گفت که مسخره نکرده و منظوری نداشته است. حال پرسش این است که آیا مقایسه‌ی کلاه به کاسه، مستلزم استهزا

به سنت است و آیا علی‌رغم آن که منظور همسرم طعنه‌زنی نبوده، او با این سخن خویش مرتکب کفر شده و در نتیجه، عقد ازدواج ما منحل گردیده است؟».

پاسخ دارالافتای «جامعۃ العلوم الإسلامیۃ» به این استفتا تکان‌دهنده و وحشتناک است. چنانکه انتظار می‌رود، دارالافتا در آغاز فتوای خود اذعان می‌کند که چون سخن این خانم طعنه‌آمیز نبوده حکمی بر آن مترتب نمی‌شود. سپس در ادامه می‌افزاید: «... کسی که در مورد مسائل مسنون از قبیل ریش، کلاه، لباس و حجاب شرعی و غیره سخنی استهزاآمیز می‌گوید، نه تنها مرتکب گناه کبیره می‌شود که از دایره‌ی مسلمانی نیز خارج می‌گردد. از این رو بر چنین شخصی تجدید ایمان لازم است، و اگر متأهل باشد، تجدید عقد نکاح نیز الزامی است». ۱۰ (دارالافتاء جامعۃ العلوم الإسلامیۃ، بی‌تا).

نکته‌ی درخور توجه این است که «جامعۃ العلوم الإسلامیۃ» یکی از خاستگاه‌های و آبشخورهای الهیاتی جنبش طالبان بوده و شماری از رهبران رده‌اول این جنبش را در دامان خود پرورش داده است. گفته می‌شود که خود ملا عمر، بنیان‌گذار جنبش طالبان، نیز برای مدتی در این مدرسه آموزش دیده و با شماری از مدرسان این دارالعلوم، از جمله مولوی یوسف لدهیانوی و مفتی نظام‌الدین شامزی، رابطه‌ی نزدیک و تنگاتنگی داشته و نخستین بار در این دارالعلوم با اسامه بن لادن، رهبر القاعده ملاقات کرده است (-Rashid, 2010: 91-92, Jalal, 2008: 278; Zahid, 2018: 9; Yadav, 2010, p.139). فتاوی تکفیرگرانه‌ای که از سوی مفتیان و مدرسان این دارالعلوم صادر شده است چنان پرشمار و انبوه‌اند که اگر بخواهیم همه‌ی آن‌ها را برشماریم، مثنوی هفتادمن کاغذ می‌شود. از این رو، بررسی آن‌ها را به مجالی مناسب وامی‌گذارم و در این مقال، به ذکر یک نمونه‌ی

¹⁰ <https://www.banuri.edu.pk/readquestion/topi-ka-mzaq-urany-waly-ka-hukm-144205200120/19-12-2020>

دیگر از این فتاوا بسنده می‌کنم که توسط مولوی محمد یوسف لدهیانوی صادر شده است. در این فتوا، شخصی از لدهیانوی درباره‌ی حکم تمسخر ریش را می‌پرسد. او در پاسخ چنین می‌نگارد: «ریش گذاشتن صرفاً سنت نیست، بلکه واجب است و تراشیدن یا کوتاه کردن آن حرام و گناه کبیره است... تمسخر سنت پیامبر فقط گناه نیست، بلکه نشانه‌ی کفر و ارتداد است و درواقع موجب بیرون رفتن انسان از دایره‌ی اسلام می‌شود.» (لدهیانوی، 1999: ج 7، 121).

آنچه بیش از هر چیز مایه‌ی حیرت و شگفتی است، این است که فتاوی تکفیرگرانه‌ی مدرسان این دارالعلوم صرفاً ایمان منکران آموزه‌های بنیادین اسلام را آماج قرار نمی‌دهد بلکه به ساحت ایمان کسانی که حرمت مسائل پیش‌پاافتاده‌ی چون ریش و لباس را نگاه نمی‌دارند نیز تعرض می‌کند. جالب است بدانید که صدور فتاوی تکفیرگرانه محصور و منحصر به مفتیان «جامعه‌العلوم الإسلامیه»ی کراچی نیست و شماری دیگر از علمای شبه‌قاره، از جمله علمای دارالعلوم دیوبند هند، نیز از صدور این‌گونه فتاوا ابا و پروایی ندارند. به‌عنوان نمونه، دارالعلوم دیوبند هند در پاسخ یک استفتا پیرامون «حکم تمسخر ریش و اینکه آیا چنین عملی منجر به انحلال عقد ازدواج می‌شود یا خیر؟»، می‌گوید: «ریش گذاشتن در اسلام واجب است. ریش یکی از شعائر اسلام است که با احادیث متواتر ثابت شده است. رسول‌الله (ص) و یارانش همیشه ریش خود را نگه می‌داشتند. تمسخر ریش و شوخی با آن کفر است. کسی که امور شرعی را - چه فرض باشد، چه واجب، و چه سنت - به شوخی و تمسخر می‌گیرد، درواقع به حدیث توهین می‌کند. فقهای کرام ما توهین‌کننده به دین را از دایره‌ی اسلام خارج اعلام کرده‌اند. این عمل بسیار خطرناک است، چنین فردی باید ایمان خود را تجدید کند. همان‌طور که انسان با سخنان کفرآمیز از ایمان

خارج می‌شود، عقد ازدواج او نیز پایان می‌یابد» ۱۱ (دارالافتاء دارالعلوم دیوبند الهند، 1442).

ما در این مقال، عمداً فتاوایی با محوریت ریش و لباس را برگزیده و ارائه کردیم تا نشان دهیم که مفتیان دیوبندی و پیشوایان الهیاتی طالبان در صدور حکم تکفیر دست‌ودل‌بازی به خرج می‌دهند و مسلمانان را به اندک بهانه‌ای از دایره‌ی مسلمانی بیرون می‌رانند، غافل از این‌که صدور چنین حکمی تبعات سنگین و سهمگینی در پی دارد و چه که بسا امنیت جانی و مالی شخص محکوم‌به کفر را به مخاطره می‌اندازد و ریختن خونس را مباح می‌سازد. درخور یادآوری است که بی‌پروایی، نا‌روشنمندی و بی‌مبالاتی طالبان و آموزگاران دیوبندی‌شان در صدور فتاوی‌ای تکفیرگرانه، ناشی از پیش‌انگاره‌های هرمنوتیکی و معرفت‌شناختی متعددی است. در این میان، مهم‌ترین پیش‌انگاره‌های هرمنوتیکی‌ای که بستر این رهیافت تکفیرگرانه را در منظومه‌ی الهیاتی طالبان و پیشوایان دیوبندی‌شان فراهم کرده، این است که نخست، آنان بین دین و معرفت دینی، رابطه‌ی این‌همانی برقرار می‌سازند؛ دوم، آنان تمام گزاره‌ها و آموزه‌های دین را واضح و روشن و واجد یک پتانسیل معنایی-تفسیری می‌دانند، سوم، تفسیر سلف از این گزاره‌ها را یگانه تفسیر صائب و درست قلمداد می‌کنند و چهارم، معتقدند که تفسیر سلف به برکت حفظ و ضبط و کتابت امانت‌دارانه‌ی راویان، نسل‌اند رسل به صورت مؤثق نقل شده و به دسترس آنان قرار گرفته و در نتیجه، آنان پاسداران راستین معارف الهیاتی سلف و میراث داران حقیقت مطلق‌اند و از این‌رو، هرکس که به این معارف چنگ نیاویزد و به این حقیقت تمسک نرزد، از دایره‌ی مسلمانی بیرون می‌رود و به ورطه‌ی کفر فرومی‌افتد (حقانی، 1997: 146).

¹¹ <https://darulifta-deoband.com/home/ur/nikah-marriage/603974>

بایستی از یاد ببریم که صدور فتاوی تکفیرگرانه از سوی طالبان و پیشوایان دیوبندی‌شان، مصداق کامل انحراف روشمند و معرفت‌شناختی از سنت فکری امام ابوحنیفه است. با آن‌که هم طالبان و هم آموزگاران دیوبندی‌شان پیوسته بر حنفیت خویش تأکید می‌ورزند و خود را در زمره‌ی پیروان سرسخت ابوحنیفه بشمار می‌آورند، رویکرد تکفیرگرانه‌شان ما را وامی‌دارد تا در صحت این مدعا تردید روا داریم. چطور می‌توان هم پیرو ابوحنیفه بود و هم از تکفیر مؤمنان ابا و پروایی نداشت؟ مگر نه این است که ابوحنیفه یکی از نخستین کسانی بود که تمام‌قد در برابر خوارج ایستاد و زیرساخت‌های نظری تکفیر را موردنقد قرار داد؟! چنانکه پیش‌ازین اشاره رفت، خوارج اولین فرقه‌ای بود در تاریخ اسلام که الهیات تکفیر را سامان داد و از این منظر به‌عنوان نیای نخستین و پیشوای راستین القاعده، طالبان، داعش و دیگر متصدیان قرائت‌های تندروانه از اسلام به شمار می‌آید. ایمان در منظومه‌ی فکری خوارج عبارت از مثلی بود که اقرار زبانی، تصدیق قلبی و عمل ظاهری زوایای آن را تشکیل می‌داد. خارجیان بر بنیاد این تعریف عمل‌گرایانه از ایمان، گناه و عدم التزام به احکام و آموزه‌های عملی شریعت را عین کفر می‌خواندند و مؤمنان گناهکار را از دایره‌ی مسلمانی بیرون می‌راندند و به باور خوارج، وقتی مسلمانی در اثر ارتکاب گناه یا متابعت از سائر فرق اسلامی به کفر محکوم می‌گردید، امنیت و مصونیت جانی خود را از دست می‌داد و نامش در فهرست سیاه خوارج به ثبت می‌رسید و همراه با زن و فرزندش سزای کشتن قلمداد می‌گردید. خوارج با مخالفان خود همانند مشرکان رفتار می‌کردند و افزون بر جایز دانستن تعرض به جان و مال آنان، نکاح و توارث با آنان را ناروا می‌شمردند و ذبیح ایشان را حرام می‌دانستند. باور خوارج به این اصل، آنان را برمی‌انگیخت تا بی‌رحمانه تیغ از نیام درآورند و محفل قتل عام برپا دارند و بر زنان و مردان و کودکان و کهن‌سالان بتازند و به خون‌ریزی و فتنه‌انگیزی پردازند. ملطی گزارش می‌کند که خوارج تیغ می‌آختند و به‌طور ناگهانی و با فریاد «لا حکمَ إِلَّا الله» به بازار یورش می‌آوردند و تا

پای جان و لحظه مرگ، به کشتار مردم [اعم از زن و مرد و کودک و نوجوان] ادامه می‌دادند. گزارش ملطی بیانگر شباهت عجیبی است بین رفتار خوارج و عملکرد طالبان و داعشیان و دیگر افراط‌گرایانی که امروزه دست به عملیات انتحاری می‌زنند و از همه‌ی هستی و زندگی خود مایه می‌گذارند تا خون مخالفان خود را بریزند (صالحی، 1395الف: 6).

وقتی ابوحنیفه خطر اندیشه‌های مرگ‌آفرین و وحشت‌افکن خوارج را دریافت، با زور منطق به میدان نقد و نقض الهیات تکفیر آنان شتافت و در این آوردگاه، توفیق یافت که طعم ورشکستگی معرفتی را به خارجیان بچشاند و جان‌خلقى را از گزند تیغ‌های آخته و شمشیرهای برافراخته‌شان برهاند. نقطه‌ی عزیمت امام ابوحنیفه در رویارویی با الهیات تکفیر خوارج، ارائه‌ی تعریفی متفاوت از ایمان بود. او برخلاف خوارج، صرف اقرار زبانی و تصدیق قلبی را مصداق ایمان قلمداد می‌کرد و عمل ظاهری را جزء ماهیت ایمان به شمار نمی‌آورد. نتیجه‌ی منطقی تعریف ابوحنیفه از ایمان این بود که او گناه و سرتابی از احکام عملی شریعت را عین کفر نمی‌پنداشت و بسانِ خوارج، درفش تکفیر گنه‌کاران را بر نمی‌افراشت؛ بلکه عصیان را با ایمان قابل جمع قلمداد می‌کرد و عاصیان را در زمره‌ی مؤمنان به شمار می‌آورد. افزون بر این، او معتقد بود که ایمان عبارت است از معرفت و اقرار به خداوند، معرفت به رسول و اقرار «بِمَاجَاءِ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فِي الْجُمْلَةِ دُونَ التَّفْسِيرِ». بنابراین، باور و اعتقاد به آنچه با کمک تفسیر و تأویل از دل دین استخراج و استنباط می‌شود، از نظر ابوحنیفه، لازمه‌ی ایمان‌داری نیست و برای تحقق ایمان کافی است که شخص، گزاره‌ها و آموزه‌های وحیانی را من حیث المجموع و بدون هیچ‌گونه تفسیری بپذیرد. ابوحنیفه با تئوریزه‌سازی این نکته‌ی معرفت‌شناسانه سعی بلیغ و جهد بی‌دریغ می‌ورزید تا بیان دارد که تفسیر دین، به‌مثابه‌ی دستاوردی بشری با دین، به‌عنوان امری الهی هم‌خون و هم‌گون نیست و با آن رابطه‌ی تساوق و این‌همانی ندارد و

در نتیجه، منکر یک نوع تفسیر دینی لزوماً از دایره‌ی مسلمانی بیرون نمی‌رود و قدم به وادی کفر و بی‌ایمانی نمی‌نهد (صالحی، 1395: 7).

با توجه به نکته‌های پیش گفته، ادعای طالبان و پیشوایان دیوبندی آنان مبنی بر پیروی از ابوحنیفه بهره‌ای از حقیقت ندارد و به نظر می‌رسد که آنان، با این رهیافت‌های تکفیرگرانه‌ی خویش، بیش از آنکه حنفی باشند سلفی‌اند (Halverson, 2010: 124-125). ضمناً فراموش نباید کرد که هرچند طالبان مبانی الهیاتی تکفیر را از طریق تلمذ در محضر آموزگاران دیوبندی خویش فراگرفته‌اند، اما در عین حال بستر فرهنگی‌ای که طالبان در آن بالیده‌اند نیز در تشدید رویکرد تکفیرگرانه‌شان نقش مؤثری داشته است. چنان که پیش‌ازین اشاره رفت، طالبان از زهدان پشتونوالی سر بیرون و در دامن این فرهنگ قبیله‌ای بالیده‌اند. کسی که در دامن چنین فرهنگی پرورش می‌یابد، از همان روزهای آغازین تکوین شخصیت خود با سازوکار «غیریت‌سازی»، «تفاوت‌گذاری» و «مرزبندی ایدئولوژیک» آشنا می‌شود. او یاد می‌گیرد چگونه بین «خود» و «دیگران» مرز بکشد و بین ارزش‌های خودی و ارزش‌های بیگانه تمایز قائل شود. این تفاوت‌گذاری و مرزبندی عمدتاً بر بنیاد دوپارگی «خیر»/«شر» و «حق»/«باطل» صورت می‌پذیرد. طبق این مرزبندی، حقیقت، سرمایه‌ای است که به‌طور انحصاری در اختیار قبیله قرار گرفته و از این‌رو، رسم و آیین قبیله معیار و محک حق‌شناسی قلمداد می‌شود و هر چه با این رسم و آیین سازگاری نداشته باشد، در زمره‌ی اباطیل و ترّهات و خزعبلات قرار می‌گیرد (صالحی، 1396: 5).

فرهنگ قبیله‌ای، تنوع و تکثر را به رسمیت نمی‌شناسد و نسبت به انواع متفاوت مسلمانی که در فرهنگ‌های دیگر تجسم عینی یافته‌اند، گشودگی ندارد. از دید این فرهنگ، دیگرگونه‌های مسلمانی مصداق بدعت و انحراف به شمار می‌روند

و شیوهی راستین مسلمانی در زیست‌روش اعضای قبیله خلاصه می‌شود. معیارهای مسلمانی در فرهنگ قبیله بسیار ساده و بسیط است و در برخی آداب و ظواهر خلاصه می‌شود. مثلاً برای اینکه یک مرد، مسلمان قلمداد شود، کافی است برای نمازهای یومیه به مسجد برود، ریش نتراشد، نکتایی و دریشی نپوشد، با حکومت همکاری نکند، پوست قربانی و صدقه‌ی فطر خود را به ملا بدهد، در وقت پرداخت عشر و زکات، سهم اساتید و طلاب مدرسه را محفوظ نگه دارد؛ و نیز برای اینکه یک زن، مسلمان قلمداد گردد، کافی است با مرد نامحرم هم‌کلام نشود، پا از حریم خانه بیرون نگذارد، به مکتب نرود، در بیرون منزل مشغول کار نباشد، با هرکه ولی یا پدرش می‌خواهد بدون چون‌وچرا ازدواج کند، به آداب حجاب و ستر عورت کاملاً التزام ورزد، از سیاست حرفی نزند، مطیع و فرمان‌بردار شوهرش باشد و در وظایف هم‌خوابگی، زادآوری و خانه‌داری خویش، کوتاهی نکند (صالحی، 1396: 5).

با در نظر داشت نکات فوق می‌توان مدعی شد که سازوکار «تفاوت‌گذاری» و «غیریت‌سازی» در فرهنگ قبیله باعث می‌شود تا افرادی که در چنین محیطی می‌بالند، تمایل بیشتری به پذیرش رویکردهای تکفیرگرانه داشته باشند. ازاین‌رو گزافه نیست اگر ادعان کنیم که زایش و پرورش طالبان در بستر ارزش‌های پشتونوالی از یک‌سو، و تلمذ و طلبگی آنان در مدارس دیوبندی از سویی دیگر زمینه‌ای را فراهم آورده است تا تکفیرگرایی در میان آنان رشد روزافزونی داشته باشد و یکی از مؤلفه‌های بنیادین الهیات آنان را تشکیل دهد.

ب: جهادگرایی

جهاد یکی از آموزه‌های بنیادین الهیات طالبانی است. طالبان بر این باوراند که: «جهاد کردن در راه الله جل جلاله یک عبادت عظیم الشان و وجوبه‌ای بسا بزرگ است که برپا کردنش سببِ اعلاء کلمه‌الله و سربلندی امت اسلامی می‌گردد. در جهاد رمز کامیابی و عظمت مسلمانان نهفته است، که از برکتش امت اسلامی از سیادت و سعادت برخوردار می‌شود. ملت‌هایی که این فریضه‌ی بزرگ را بجا آورده‌اند، مستحق یک زندگی آزاد - که یک نعمت بزرگ الهی است - شده‌اند. و برعکس، از واقعیت‌ها و شواهد تاریخ آموخته‌ایم که ملت‌هایی که شمشیر خویش را در نیام کرده و این عبادت بزرگ و مهم را پشت سر گذاشته‌اند، به جز زنجیرِ ذلت و غلامی و اسارت را به گردن خود انداخته‌اند، چیزی دیگری را کمایی نکرده‌اند» (لایحه، 2010: 1).

آموزه‌ی جهاد در اندیشه و ادبیات دینی طالبان، مراحل مختلفی از «تکامل مفهومی» را پشت سر گذاشته است. در مرحله‌ی آغازین، ملا عمر و دیگر بنیان‌گذاران جنبش طالبان، جهاد را به‌مثابه‌ی «قیام علیه شر و فساد» تعریف می‌کردند (مژده، 1382: 52؛ مجاهد، 1398: 85؛ حقانی، 1997: 81). در این مرحله که مقارن بود با ظهور طالبان در سال (1994)، افغانستان در آتش بحرانی عظیم و گسترده می‌سوخت و گروه‌های جهادی شیعه و سنی که پیش‌ازین در برابر اشغال شوری و رژیم دست‌نشانده‌ی آن به‌صورت متحد و یکپارچه مبارزه می‌کردند، اینک در مرزهای مذهب و قومیت از هم جدا شده بودند و بر سر تصاحب منابع قدرت و ثروت با یکدیگر می‌جنگیدند. در اثر این جنگ‌ها، کابل به ویرانه‌ای تمام‌عیار بدل شده بود، هزاران نفر به خاک و خون غلطیده بودند، صدها خانواده آواره و بی‌خانمان شده بودند، حاکمیت بر قلمرو ولایات بین گروه‌های متخاصم جنگی تقسیم شده بود، هر گروه، منطقه‌ای را به تصرف خود درآورده بود و قانونی مخصوص به خود را در آن

پیاده می‌کرد، شاهرهاها به تصرف راهزنان و باندهای مافیایی مختلف درآمد بود، شیرازهی اجتماع ازهم‌پاشیده بود، اخلاق اجتماعی روبه‌زوال نهاده بوده، جان و مال و آبروی مردم مصونیت خود را از دست داده بود، غارت و چپاولگری و تعرض به جان و مال و عزت و ناموس مردم رونقی گسترده یافته بود و افغانستان دستخوش بی‌ثباتی و ناامنی و هرج‌ومرج سرتاسری شده بود (نک: عزیزی، 1398: 40-44). جنبش طالبان در چنین شرایطی با این داعیه ظهور کرد تا به‌زعم خود فاسقان را از اریکه‌ی قدرت به زیر بکشد، دزدان و رهنان را سرکوب کند، ستم‌دیدگان را از سرپنجه‌ی ظالمان نجات دهد (زرم‌تی، 1398: 7-11) و به‌حکم آیتِ «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»^{۱۲}، در برابر شرارت و فساد گسترده‌ی گروه‌های متخاصم جنگی بایستد و زمینه‌ی برپایی شریعت الهی را فراهم کند (رشاد افغانی، 1399الف).

در پی حملات مرگبار 11 سپتامبر 2001 و هجوم آمریکا به افغانستان، مفهوم «جهاد» در الهیات طالبانی وارد فاز دیگری شد. در این مرحله، طالبان جهادِ خود را به‌مثابه‌ی جنگ دفاعی در برابر "کافرانِ اشغالگر" (زرم‌تی، 1398: 13-16)، «اشغالگران صلیبی» (احمدی، 1398: 25) و یا «کفار مُحارب» تعریف کردند و با تمسک به آیه‌ی «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»^{۱۳}، و نیز با توسل به احادیث نبوی و آرای مفسران و فتاوی فقیهان اذعان کردند. که هرگاه کافران، سرزمینی از سرزمین‌های اسلامی را به اشغال خود دربیاورند، جهاد بر اهالی آن فرض عین می‌گردد (رشاد افغانی، 1399ج). بنابراین، همه‌ی مردم آن سرزمین - اعم از مسلح و غیرمسلح و پیر و جوان؛ هرکدام به‌اندازه‌ی توانایی خود- مکلف‌اند که بسیج شوند و در برابر تعرض و تجاوز اشغالگران سینه سپر کنند و از حریم سرزمین

¹² الأنفال، 39.

¹³ النساء، 141.

خود دفاع نمایند، و اگر مردم آن سرزمین خود به تنهایی از پس رویارویی با اشغالگران برنیایند، دیگر مسلمانان مکلفاند که به یاری آنان بشتابند (رشاد افغانی، 1399: د).

این تعریف از جهاد پای‌بست الهیاتی مستحکمی داشت و زیرساخت‌های مشروعیت آن در منابع بنیادین شریعت به‌وفور یافت می‌شد. جنبش طالبان با تمسک به همین زیرساخت‌های الهیاتی موفق شد که کمپاین سربازگیری گسترده‌ای را راه‌اندازی کند و بسیاری از کسانی را که سودای دیانت در دل داشتند، به‌آسانی بسیج نماید تا دست به سلاح ببرند و وجیهی شرعی خود مبنی بر دفاع و آزادسازی کشور از چنگال «کفار محارب و نیروهای اشغالگر» را ادا نمایند.

با توجه به این تعریف، انتظار می‌رفت که عمده‌ی فعالیت‌های جهادی نیروهای طالبان بر مبارزه با آنچه خود «نیروهای اشغالگر خارجی» می‌خواندند متمرکز باشد. اما در واقعیت امر، طالبان بیشترین انرژی و تلاش مبارزاتی خود را در راستای هدف قراردادن عناصر داخلی صرف کردند و برای اثبات مشروعیت این عمل، به آموزه‌ی فقهی حرمت «مُناصَرَةُ الْکُفَّار» تمسک ورزیدند و مدعی شدند که هر کس که با کافران اشغالگر به‌صورت مستقیم و یا غیرمستقیم همکاری کند، دشمن حربی قلمداد می‌شود و جهاد با وی بسان جهاد با کفار واجب است (رشاد افغانی، 1399: ب). این آموزه، جان بسیاری از شهروندان افغانستان را که به‌زعم طالبان با نیروی اشغالگر همکاری می‌کردند، در تیررس حملات خشن و خون‌بار این گروه قرار داد. نهاد رهبری و دستگاه قضا و افتای طالبان با تمسک به این آموزه، افراد و گروه‌هایی از شهروندان کشور را به بهانه‌ی همکاری با «کافران محارب» جانشین القتل و مباح الدم اعلام کرد و به نیروهای خود اجازه داد تا چنین افرادی را از دم تیغ بگذرانند. معلمانی که در مکاتب دولتی تدریس می‌کردند، روحانیانی که در

مدارس دینی دولتی مشغول تدریس بودند، مأمورینی که در ادارات حکومتی ایفای وظیفه می‌کردند، افرادی که به اتهام جاسوسی دستگیر می‌شدند، رانندگانی که در حمل و نقل کالاهای مربوط به نیروهای خارجی سهم می‌گرفتند و ... از جمله کسانی بودند که افراد طالبان اجازه داشتند آن‌ها را بکشند (Clark, 2011: 25-27). نکته‌ی درخور توجه این است که طالبان نسبت به کشتن این افراد به‌مثابه‌ی رفتاری صرفاً خون‌ریزانه و حیات‌زدایانه نگاه نمی‌کردند، بلکه درواقع، این آموزه به آنان انگیزه می‌داد تا ستاندنِ جان چنین افرادی را یکی از مصادیق جهاد فی‌سبیل‌الله قلمداد نمایند و برای کسب رضایت و خشنودی خدا، خونبارترین انسان‌کشی‌های تاریخ معاصر افغانستان را در کارنامه‌ی جهادی خود به ثبت رسانند.

در پی امضای پیمان صلح دوحه میان آمریکا و طالبان در فبروری (2020)، جهاد در الهیات طالبانی دستخوش تحول مفهومی دیگری گردید. طالبان با التزام به مفاد این پیمان، از راه‌اندازی هرگونه حمله‌ی مسلحانه در مقابل سربازان آمریکایی و نیروهای ناتو خودداری ورزیدند، اما برخلاف انتظار، میزان حملات خود به نیروهای امنیتی افغان را به نحو قابل ملاحظه‌ای افزایش دادند. این امر، طالبان را هم در داخل و هم در خارج افغانستان، آماج انتقادات تند و گسترده‌ای ساخت. برخی از مراجع دینی جهان اسلام اذعان کردند که با تعهد آمریکا مبنی بر خروج از افغانستان، ادامه‌ی جنگ توسط طالبان از لحاظ شرعی توجیه‌پذیر نیست و حملات آنان به نیروهای امنیتی افغان از مصادیق فتنه‌انگیزی و مسلمان‌کشی است. طالبان در واکنش به این انتقادات، جنگ خویش علیه نیروهای امنیتی افغان را به‌مثابه‌ی «جهاد در برابر باغیان» قلمداد کردند و مدعی شدند که اولاً پیش از هجوم نیروهای آمریکایی به افغانستان، ملا محمد عمر «امیر شرعی» کشور بود که هزار و پنجصد تن از علمای کشور، که در زمره‌ی «اهل حل و عقد» به شمار می‌رفتند، با وی بیعت نموده و بر زعامتِ مهر صحت و مشروعیت نهاده بودند، دوم، هرچند شخص ملا

محمد عمر با تهاجم نیروهای آمریکایی از مقر خویش متواری شد، اما «امامت شرعی» خود را از دست نداد؛ زیرا که به حکم آیهی «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»^{۱۴}، عزل و نصب امام تنها وظیفه مسلمانان است و کافران هیچ‌گاه حق فیصله در مورد زعامت مسلمانان را ندارند، ثالثاً بعد از ملا محمد عمر، زعامت شرعی طبق بیعت «اهل حل و عقد» به ترتیب به جانشینان وی منتقل گردید و در حال حاضر، شیخ الحدیث هبت‌الله عهده‌دار این منصب و «امیر شرعی» محسوب می‌گردد، و رابعاً هرچند نیروهای آمریکایی غلامان خویش را به ارگ رسانده و زعامت کشور را به آنان محول کردند، اما این زعامت فاقد مشروعیت است؛ زیرا که با وجود یک «امیر شرعی»، کسی دیگر نمی‌تواند ادعای زعامت کند و اگر چنین کند، به حکم حدیث «إِذَا بُوِيعَ الْخَلِيفَتَيْنِ، فَأَقْبَلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا»^{۱۵} و نیز حدیث «مَنْ بَايَعَ إِمَامًا، فَأَعْطَاهُ صَفَقَةً يَدِهِ، وَثَمَرَةً قَلْبِهِ، فَلْيُطْعَمْهُ مَا اسْتَطَاعَ، فَإِنْ جَاءَ آخَرٌ يُنَازِعُهُ، فَاضْرِبُوا رَقَبَةَ الْآخِرِ»^{۱۶} باغی و متجاوز قلمداد می‌گردد و از این‌رو جنگ با وی واجب است (رشاد افغانی، 1399هـ).

پس از فروپاشی حکومت اشرف غنی و تسلط طالبان بر افغانستان، جهاد در قاموس الهیاتی این گروه ابعاد جدیدی پیدا کرد. طالبان در این مرحله برای مأموریت جهادی خود دو هدف جدید ترسیم کردند. در گام نخست، آنان ادعانمودند که با خروج آمریکاییان از کشور، جهادشان پایان نیافته و تا زمانی که آنان در افغانستان دولت اسلامی را حاکم و قانون خدا را پیاده نسازند، جایز نیست که از سنگر جهاد یک گام عقب بنشینند (حقانی، 2022: 18). در گام دوم رهبر طالبان به فرماندهان خود دستور داد تا «زره‌های‌شان را به تن کنند» و به منظور حاکم‌سازی

¹⁴ النساء، 141.

¹⁵ صحیح مُسلم، 1480/3.

¹⁶ سنن أبی داود، 97/4.

شریعت در سراسر جهان، خود را برای «جهاد برون‌مرزی» آماده سازند (بهش، 1401).

خیز بلند طالبان درزمینه‌ی جهاد برون‌مرزی نشان می‌دهد که رهبران این گروه تلاش دارند دامنه‌ی همکاری‌های خود با سازمان القاعده را که از دیرباز هم‌پیمان استراتژیک‌شان بوده، گسترش دهند و اهداف جهادی خود را در ابعادی گسترده‌تر و قلمروی به‌مراتب فراخ‌تر جست‌وجو کنند و از این رهگذر، زمینه‌ی احیای خلافت را فراهم آورند.

ج) پیاده‌سازیِ شریعت

اجرای قانون خدا و یا پیاده‌سازیِ شریعت را می‌توان کانونی‌ترین مؤلفه‌ی الهیات طالبانی قلمداد کرد. طالبان مدعی‌اند که هدف اصلی جهادشان، «اجرای قوانین قرآن و سنت» بوده و از این‌رو آنان در پی آن‌اند تا این قوانین را با استمداد از فهمِ سلف و مجتهدین، در افغانستان پیاده سازند. به‌زعم طالبان، سرشت اهالی افغانستان خواهان پیاده‌سازیِ شریعت است؛ زیرا که آنان نسل‌اندرنسل مسلمان بوده‌اند و لذت زیستِ اسلامی را از دیرباز چشیده‌اند و بدین دلیل، به هیچ قانونی جز اصول و قواعد اسلام گردن نمی‌نهند. وانگهی، طالبان به این پندارند که مسلمانان نخستین به برکت پیاده‌سازیِ شریعت بر اریکه‌ی مجد و عظمت فراز آمدند و اگر ما امروز بخواهیم که مجد و عظمتِ نیاکان خود را احیا کنیم، گریز و گزیری نداریم جز این‌که راه‌حل‌های وارداتی را دور بریزیم و به آموزه‌های فرازمانی و فرامکانی شریعت چنگ بیاویزیم (حقانی، 2022: 24).

یکی از راه‌حل‌های وارداتی که به‌زعم طالبان باید دور ریخت، تمسک به قوانین وضعی است. طالبان معتقدند که قوانین وضعی در تقابل با مبانی اسلام قرار

دارند و بطلان آن‌ها با نصوص قرآن و سنت و نیز اجماع علما قابل اثبات است. عبدالحکیم حقانی، قاضی القضاة کنونی طالبان، در کتاب «الإمارة الإسلامية و نظامها»، که به مثابه‌ی مانیفست ایدئولوژیک این گروه قلمداد می‌شود، ادعا می‌کند که خدای تعالی بندگان خود را به پیروی از شریعت اسلامی فراخوانده و از پیروی آنچه با شریعت در تقابل قرار دارد، نهی فرموده و به هیچ کس اجازه نداده است که جز شریعت او قانونی برگزیند. از این رو، هر کس که قانونی جز شریعت برگزیند، به حکم آیه‌ی «فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ»^{۱۷}: در ورطه‌ی هواپرستی فرو می‌افتند و از پیروان طاغوت به شمار می‌آیند و در زمره‌ی کسانی قرار می‌گیرند که خدا آن‌ها را در آیات 44، 45 و 47 سوره‌ی مائده کافر و ظالم و فاسق خوانده و درباره‌ی آن‌ها فرموده است: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^{۱۸}، «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^{۱۹}، «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^{۲۰} (حقانی، 2022: 25-27).

درخور یادآوری است که ستیز با قوانین وضعی در افغانستان پدیده‌ای امروزی نیست و پیشینه‌ای صدساله دارد. این ستیز نخستین بار زمانی جرقه خورد که شاه امان‌الله ابتکار مدرن‌سازی نظام حقوقی افغانستان را روی دست گرفت و برنامه‌ی اصلاحی خود را با قانون‌گذاری‌های گسترده و فراگیر در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، اداری، نظامی و قضایی شروع کرد. تا پیش از این ابتکار، نظام حقوقی افغانستان یکسره شریعت‌بنیاد، فقه‌مدار و فتوامحور بود. قضاة و فقها به اشاره‌ی شاه مدونه‌های فقهی فراهم می‌ساختند و بر بنیاد آن به حل و فصل دعاوی

17 القصص، 50.

18 المائدة، 44.

19 المائدة، 45.

20 المائدة، 47.

می‌پرداختند. سراج‌الأحكام ۲۱ که اجرای آن تا اوایل زمامداری شاه امان‌الله استمرار یافت، یکی از این مدونه‌ها بود که به فرمان امیر حبیب‌الله تألیف گردید تا مبنای قضاوت و اصدار حکم قرار گیرد. این مدونه که سراسر مقتبس از کتاب‌های کهن همچون دُرُّ الْمُخْتَار، رَدُّ الْمُخْتَار، فتاوی عالمگیریه، فتاوی قاضی خان، بحرُ الرائق و خلاصَةُ الْفَتَاوی بود، با شرایط اجتماعی و سیاسی افغانستان پس از استقلال سازگاری نداشت و نمی‌توانست پاسخگوی نیازهای عینی جامعه‌ی افغانی باشد.

افغانستان پس از استقلال کشوری منزوی و عقب‌مانده بود که با مشکلاتی فراوان دست‌وپنجه نرم می‌کرد. انزوای بین‌المللی، گسیختگی نظام اجتماعی، تبعیض فراگیر قومی، مذهبی و جنسیتی، فساد اداری و مالی، مالیات‌گریزی اعیان، اشراف و قبایل، طبقاتی‌بودن ارتش، جهل و بی‌سوادی گسترده و... بخشی از این مشکلات بودند. شاه امان‌الله به‌عنوان پیش‌شرط چیرگی بر این مشکلات، طرح تصویب و تدوین قوانین مختلف را در دستور کار خویش قرار داد و نظام حقوقی افغانستان را از بیخ و بُن دگرگون کرد. قوانینی که توسط دولت امانی وضع شد، بسیار پرشمار بود و بنا به گزارش تاریخ‌نگاران، حدوداً صد عنوان را در بر می‌گرفت (امیر امان‌الله خان، 1378: 246).

وضع و تدوین این قوانین جایگاه و پایگاه روحانیان را به خطر مواجه ساخت و در ارکان اقتدار و مرجعیت‌شان لرزه درآنداخت؛ زیرا که نظام حقوقی شریعت‌بنیاد

²¹ این کتاب که در زمان امیر عبدالرحمن خان تهیه شد، قرار بود به نام ضیاء الأحكام (منسوب به لقب رسمی عبدالرحمن خان که ضیاء‌الملله والدین بود) چاپ شود. اما قبل از چاپ آن، امیر از دنیا رفت و در زمان حکمروایی پسرش امیر حبیب‌الله، تحت عنوان سراج الأحكام فی معاملات الإسلام (منسوب به لقب رسمی امیر حبیب‌الله که سراج‌الملله والدین بود) به چاپ رسید.

و فقه‌مدار، سراسر در انحصار روحانیان بود و نهاد روحانیت در زمینه‌ی تدوین، تفسیر و تطبیق قانون/فتوا نقشی برجسته ایفا می‌کرد و حتی فهم قانون/فتوا نیز – که عمده‌تاً به زبان عربی تدوین می‌شد – بدون کمک این نهاد مقدور و میسر نبود. روحانیت از این رهگذر، دارای اقتداری کم‌نظیر بود و بر دستگاه‌های حکومتی نفوذی گسترده و فراخ‌دامن داشت. این اقتدار وقتی دوچندان می‌شد که روحانیت با نهادهای قدرت (حاکمان) و ثروت (خوانین، مَلّاک‌ها، زمین‌داران و فئودالان) تباری و سازش می‌نمود و با تفسیر و کاربست جانب‌دارانه‌ی قانون/فتوا، بر زر و زور خویش می‌افزود. اما با تغییر و دگردیسی نظام حقوقی، دستگاه قضایی از دایره‌ی انحصار روحانیان بیرون می‌آمد و محاکم مدنی جای محاکم شرعی را می‌گرفت. دیگر حتی لزومی نداشت که مردم برای حل و فصل دعاوی خود و نیز به‌منظور فهم قانون/فتوا به روحانیان مراجعه کنند. قوانین امانی به زبان بومی و «عام‌فهم» نگارش یافته بودند و به زعم امان‌الله، «عموم ملت» خود می‌توانستند به قانون مراجعه کنند و از «حقوق خویش» آگاهی یابند؛ بدون اینکه برای فهم آن نیازمند دستگیری و کمک روحانیان باشند. همچنین روحانیت دیگر نمی‌توانست در تباری با مراجع قدرت و ثروت، از پلکان قانون/فتوا بالا رود و بر زر و زور خویش بیفزاید؛ زیرا که امان‌الله قوانین را برای پاسداشت «منفعتِ شخص خان و ملک و کدام خاندان مخصوص و حکومت و مأمورین و شهزاده‌ها و دیگر اَعزّه» سامان نداده بود، بلکه به این هدف قانون وضع کرده بود تا «رفاه، آبادی و آسوده‌حالیِ غریب‌ترین و عاجزترین طبقهٔ ملت» را تأمین کند و «دست ظالمان و متجاوزین را از سر مظلومین و بیچارگان کوتاه» نماید (سوبمن، 1370: 53-54).

روحانیان از ناحیه‌ی اقدامات شاه امان‌الله نگران و هراسان شدند. در نظر آنان، وضع قانون توسط شاه به معنای اعلام جنگ با اقتدار چندصدساله‌ی روحانیت بود. آنان می‌دیدند که دستگاه فقاقت به مخاطره‌ای جدی مواجه شده و دکان نفوذ

و تأثیرگذاری روحانیت به نحو بی‌سابقه‌ای کم‌رونق و بی‌فروغ گردیده است. از این رو آنان با قوانین موضوعه‌ی امیر امان‌الله عَلم مخالفت بلند کردند و برای مشروع‌نمایی مخالفت خود به شریعت متوسل شدند و از تناقض قوانین وضعی با احکام شرعی سخن گفتند. تلاش روحانیت این بود که با هر ترفندی شده، امیر امان‌الله را از پیگیری اصلاحات حقوقی‌اش باز دارند و نظام حقوقی فقه‌مدار را که ضامن بقای اقتدارشان بود، حفظ کنند. آنان در لویه‌جرگه‌ی سال (1303خ)، قوانین امانی را یکسره به باد نکوهش گرفتند و آن‌ها را مخالف شریعت و مبتنی بر روایات ضعیف و شاذ دانستند و از امان‌الله خواستند که همانند سابق، امور حکومتی را مطابق به موازین و مقررات فقهی اداره کند (کاتب، 1303: 111). یکی از ملاهای حاضر در لویه جرگه از اینکه امان‌الله در عرصه‌ی نظام حقوقی افغانستان طرحی نو در انداخته بود، به‌طور کنایه‌آمیز انتقاد کرد و وی را به بازگشت به قرآن ترغیب نمود:

«برخی از متمدنین دنیا در عصر معاصر چنان توهم می‌کنند که امورات دنیوی و مسائل سیاسی در قرآن الهی نیست و آن‌ها بر همین مفکوره‌ی خطای خویش ضرورت ایجاد قانون جدید و آیین تازه را دعوی می‌کنند، حال آنکه تمام امورات جزوی و کلی در قرآن پاک مندرج است: جَمِيعُ الْعِلْمِ فِي الْقُرْآنِ لَكِنْ ... تَقَاصَر عَنْهُ أَفْهَامُ الرِّجَالِ» (کاتب، 1303: 111).

ستیز روحانیان با قوانین وضعی سرانجام به سرنگونی تخت سلطنت شاه امان‌الله منتهی شد. چیرگی روحانیان در این نبرد، بنیادهای اعتمادبه‌نفس آنان را قوت افزون‌تری بخشید و به آنان انگیزه داد تا بیش‌ازپیش در راستای ستیز با قوانین وضعی و اجرای قوانین شرعی تلاش ورزند. روحانیان افغانستان از خلال این ماجرا بدین قناعت رسیدند که سقف اقتدار آنان جز بر ستون «پیاده‌سازی شریعت»، قوام

و استحکام نمی‌یابد. با آن که پس از سرنگونی امان‌الله، افغانستان در گذر زمان فرازوفرودهای فراوانی را تجربه کرد و دستخوش دگردیسی‌های گسترده‌ای شد، اما ذهنیت روحانیان این کشور مبنی بر کفرانگاری قوانین وضعی و لزوم اجرای قوانین شرعی همچنان دست‌نخورده باقی ماند. این که حدوداً یک قرن پس از سقوط سلطنت امانی طالبان همچنان بر طبل ستیزه‌گری با قوانین وضعی می‌کوبند نشان از آن دارد که روحانیت افغانستان، استمرار مرجعیت و بقای اقتدار خود را منوط به زنده نگه‌داشتن داعیه‌ی «پیاده‌سازی شریعت» می‌داند. از این رو، هیچ‌گاه و به هیچ قیمتی حاضر نیست که از سنگر «ملای لنگ» یک گام عقب‌نشینی کند.

بنا بر نکته‌ی پیش‌گفته، گزاره نیست اگر مدعی شویم که پافشاری طالبان بر داعیه‌ی «پیاده‌سازی شریعت» انگیزه‌ای منفعت‌طلبانه و اقتدارگرایانه دارد و برخلاف مدعای خود آنان، به هدف کسب رضایت الهی و سعادت اخروی انجام نمی‌شود. طالبان تنها به دنبال کسب و حفظ قدرت‌اند و داعیه‌ی «پیاده‌سازی شریعت» ابزاری است که بهره‌گیری از آن، پیمودن این مسیر را برای‌شان آسان می‌سازد و به آنان اجازه و انگیزه می‌دهد تا مخالفان خود را به بهانه‌ی «شریعت‌ستیزی» و «دشمنی با احکام الهی» به خشن‌ترین وجه ممکن از میان بردارند. وانگهی، پافشاری طالبان بر «پیاده‌سازی شریعت» خاستگاهی فرهنگی نیز دارد. چنان که پیش‌از این اشاره رفت، طالبان از زهدان پشتونوالی سر برون آورده و در دامان این فرهنگ قبیله‌ای بالیده‌اند. بررسی تطبیقی ارزش‌های پشتونوالی و آموزه‌های شرعی نشان می‌دهد که این دو با هم قرابت بسیار نزدیکی دارند. کافی است نگاهی گذرا بیندازیم تا شریعت و پشتونوالی را در امتداد مرزی باریک‌ترازمو، دوشادوش یکدیگر ببینیم. علی‌الخصوص، با تفسیر و قرائتی که طالبان از دین ارائه می‌دهند، میزان قرابت میان شریعت و پشتونوالی به پیمانهای افزایش می‌یابد که به راحتی می‌توان از پیوند این‌همانی آن‌ها سخن گفت. طالبان شریعت را به نحوی

تفسیر می‌کنند تا با ارزش‌های پشتونوالی هماهنگ و هم‌نوا افتد. درواقع، شریعت در آیین‌های قرائت طالبانی به مجموعه‌ای از فتاوی خشک، سخت‌گیرانه و خردگریز تقلیل می‌یابد؛ فتاوایی که ارزش‌های پشتونوالی درون‌مایه‌ی اصلی آن‌ها را تشکیل می‌دهد.

تأکید الهیات طالبانی بر تحکیم قوانین شرعی و اجتناب از قوانین وضعی باعث شده است تا رهروان این الهیات نسبت به دموکراسی نیز نگاهی بدبینانه و نفرت‌آلود داشته باشند. عبدالحکیم حقانی، قاضی‌القضات طالبان، دموکراسی را «نظام جاهلی و وارداتی کفار» می‌خواند و تمسک به سازوکارهای دموکراتیک را از مصادیق پذیرش حاکمیت بشر در برابر حاکمیت خدا قلمداد می‌کند و با استناد به سخن ابن کثیر در ذیل آیه‌ی «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ»²² تلویحاً اذعان می‌نماید که هرکس به دموکراسی التزام ورزد، از دایره‌ی مسلمانی بیرون می‌رود و به ورطه‌ی کفر فرومی‌افتد و تا زمانی که به حکم و خدا و رسول رجوع نکند، جهاد با وی واجب است (حقانی، 2022: 74-76). البته خاطرنشان باید کرد که کفرانگاری دموکراسی از سوی طالبان، سخن جدیدی نیست و تقریباً اکثر پیشوایان دیوبندی آنان نیز موضعی مشابه دارند. مولانا محمد ادريس کاندهلوی، قاری طیب قاسمی، مفتی محمود حسن گنگوهی، مفتی اشرف علی تھانوی، مفتی رشیداحمد، مفتی محمد یوسف لدهیانوی، مفتی عاشق‌الهی بلندشهری و مفتی تقی عثمانی از جمله دیوبندیانی‌اند که دموکراسی را از مصادیق کفرورزی شمرده‌اند (معاویه، 2013: 27-28). در این میان، دیدگاه مفتی محمد یوسف لدهیانوی پیرامون دموکراسی درخور توجه است. نامبرده دموکراسی را «صنم اکبر» یا بت بزرگ روزگار معاصر می‌خواند و کسانی را که از مردم‌سالاری اسلامی سخن می‌گویند تلویحاً بت‌پرستی قلمداد می‌کند (لدهیانوی، 1999: 189-190).

²² المائدة، 50.

د) امر به معروف و نهی از منکر

آموزه‌ی شرعی «امر به معروف و نهی از منکر» یکی از ارکان مهم الهیات طالبانی است. طالبان این آموزه را از لحاظ اهمیت و فضیلت، حتی برتر از جهاد فی سبیل الله می‌شمارند. مولوی نورمحمد ثاقب، وزیر کنونی حج و اوقاف طالبان، اجرایی‌سازی آموزه‌ی «امر به معروف و نهی از منکر» را فرض کفایی قلمداد می‌کند و در کتاب «بدرالفتاوی» خاطرنشان می‌سازد که اگر شخصی در محضر یک جمع مرتکب کاری زشت شود و یک نفر از آن جمع وی را از آن کار بازدارد، تکلیف از ذمه‌ی همه ساقط می‌گردد؛ ولی اگر هیچ‌کس واکنش نشان ندهد، همه گناه کار می‌شوند. او در ادامه، کفه‌ی فضیلت امر به معروف را از کفه‌ی فضیلت جهاد بسی سنگین‌تر می‌خواند و برای اثبات این مدعا به روایت ذیل تمسک می‌جوید: «مَا جَمِيعُ أَعْمَالِ الْبِرِّ عِنْدَ الْجِهَادِ إِلَّا كَنْفَثَةٌ تُلْقَى فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ، وَ مَا جَمِيعُ أَعْمَالِ الْبِرِّ كُلِّهَا وَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا كَنْفَثَةٌ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ» (تمام کارهای نیک برابر جهاد همچون قطره‌ای است در برابر دریایی ژرف و پهناور، و تمام کارهای نیک و جهاد در برابر امر به معروف و نهی از منکر، بسان قطره‌ای است در برابر دریایی عمیق و بی‌کران» (ثاقب، 2012: 409-410).

طالبان به منظور اجرایی‌سازی آموزه‌ی «امر به معروف و نهی از منکر» یک دستگاه اداری عریض و طویل و مستقل در سطح وزارت تشکیل داده‌اند. این وزارت جزو نهادهای کلیدی امارت اسلامی به شمار می‌رود و مأموریت دارد تا در راستای «اقامه‌ی معروف» و «ازاله‌ی منکر» فعالیت کند. ۲۳ البته درخور یادآوری است که حجم تمرکز این وزارت بر «ازاله‌ی منکر» بسی بیش از «اقامه‌ی معروف» است. منکرات موردنظر طالبان عمدتاً مواردی از قبیل تراشیدن و یا کوتاه کردن ریش،

²³ <https://mopvpe.gov.af/dr>

بلند کردن و اصلاح موی سر، شنیدن موسیقی، بیرون رفتن زنان از خانه بدون محرم شرعی، حضور هم‌زمان آقایان و بانوان در اماکن تفریحی، سوار شدن بانوان بی محرم به ریکشا و تاکسی و... را در بر می‌گیرد. طالبان به منظور ازاله‌ی این به اصطلاح منکرات به انواع کیفرهای تعزیری، از جمله تازیانه‌زدن و یا حبس، متوسل می‌شوند. تعیین و اجرای کیفرهای تعزیری، مستلزم رأی و نظر قاضی نیست و سائر منسوبین ذیصلاح طالبان نیز اجازه دارند در این زمینه اعمال نظر کنند (ثاقب، 2012: 199-200).

بسیاری از اعمالی که طالبان آن‌ها را منکر و مستوجب کیفر می‌دانند، جزو مسائل اجتهادی‌اند و هیچ نص قطعی‌ای در مورد حرمت آن‌ها وجود ندارد. به همین دلیل فقهای مسلمان در مورد این مسائل دچار اختلاف نظر شده و آرای متفاوتی ابراز کرده‌اند. به عنوان نمونه، در مورد حرمت موسیقی هیچ آیت قطعی الدلاله و یا حدیث قطعی الثبوتی وجود ندارد. از همین رو، فقهای بزرگی چون ابوحامد غزالی و ابن حزم شنیدن موسیقی را جایز می‌دانند و در مقابل، عده‌ای دیگر از فقها این عمل را ناجایز می‌خوانند (قرضاوی، 1997: 262-264). به همین منوال، در مورد ریش نیز نصی قطعی در دست نیست و این امر باعث شده است تا تراشیدن ریش از منظر برخی از فقها حرام، در نظر عده‌ای دیگر مکروه و در باور گروهی دیگر مباح قلمداد شود (همان: 86).

این‌گونه مسائل را اصولاً نمی‌توان در دایره‌ی منکرات گنجانید؛ زیرا که فقهای متقدم و دانشمندان سلف، در تعامل با این مسائل اختلافی و اجتهادی از در آسان‌گیری وارد می‌شدند و آموزه‌ی «نهی از منکر» را در مورد آن‌ها اجرا نمی‌کردند (ابن النحاس، 1987: 42 و 113). با توجه به این نکته، گنجانیدن این مسائل در زمره‌ی منکرات توسط طالبان، ضمن این که حکیمانه نیست، با عملکرد فقهای متقدم

نیز سازگاری ندارد. از این گذشته، ریختن آبروی مؤمن و تعرض به امنیت جانی وی حرام قطعی است (قرضاوی، 1997: 298)، حال آنکه برای اثبات حرام بودن مسائل اختلافی فوق‌الذکر دلیلی قطعی وجود ندارد. بنابراین، وقتی طالبان کسی را به خاطر به اصطلاح منکراتی که حرمت‌شان ثابت نیست، محبوس و مجازات می‌کنند، درواقع خود به جهت تعرض به آبرو و امنیت جانی یک فرد بری‌الذمه مرتکب عملی حرام و گناهی بزرگ می‌شوند.

اجرای‌سازی آموزه‌ی «امربه‌معروف و نهی از منکر» برای طالبان مجال می‌دهد تا اختاپوس‌وار بر سراسر ساحت زندگی ما چنبره بزنند و کنترل تمام شئون فردی و اجتماعی ما را در دست بگیرند و برای ریزه‌ریز رفتار و کردار ما حکم‌تراشی کنند. حکم‌تراشی‌های آمرانه و ناهیه‌ای طالبان صرفاً سپهر عمومی زندگی ما را در بر نمی‌گیرد، بلکه وارد حریم خصوصی ما نیز می‌شود. تقریباً هیچ عرصه‌ای در زندگی ما نیست که طالبان، به بهانه‌ی امربه‌معروف، به آن تعدی و دست‌درازی نکنند. آن‌ها به گوشه‌گوشه‌ی زندگی ما سرک می‌کشند و تمام رفتارهای ما را فقره به فقره در ترازوی حلال و حرام موردسنجش قرار می‌دهند و حکم امرونی صادر می‌کنند. جالب این است که بسیاری از این حکم‌تراشی‌های آمرانه و ناهیه‌ای طالبان بیش از آنکه ناشی از بایدها و نبایدهای قطعی شریعت باشند، ریشه در هنجارهای فرهنگ پشتونوالی دارند. درواقع، فرهنگ پشتونوالی تراشیدن و یا کوتاه کردن ریش، بیرون رفتن بانوان از خانه، گشت‌وگذار بانوان با پوشش نامتعارف، نپوشیدن کلاه و یا عمامه و... را قبیح می‌شمارد و انسان ایدئال از منظر این فرهنگ کسی است که از این قبايح پرهیز می‌کند. از این‌رو، گزافه‌گویی نیست اگر مدعی شویم که طالبان از طریق اجرای‌سازی آموزه‌ی «امربه‌معروف و نهی از منکر» تلاش دارند تا دامنه‌ی چیرگی ایده آل‌های فرهنگی خود را با اعمال قدرت سیاسی گسترش دهند.

هـ) زن‌هراسی

زن‌هراسی یکی دیگر از مؤلفه‌های الهیات طالبانی است. طالبان به نحو بیمارگونه‌ای از زنان می‌ترسند و از همین رو تلاش می‌ورزند تا تمام حرکات و سکنات و رفتار و کردار آن‌ها را کنترل کنند. هراس طالبان از زنان ریشه در باوری شایع مبنی بر «ناموس‌انگاری» و «فتنه‌پنداری» جنس مادینه دارد. چنانکه پیش‌ازاین اشاره رفت، فرهنگ پشتونوالی، که طالبان در دامان آن بالیده‌اند، زن را به‌مثابه‌ی «ناموس» مرد قلمداد می‌کند. ناموس یعنی حریم؛ حریمی که باید به‌طور مداوم تحت محافظت قرار گیرد و از محضر و منظر بیگانگان دور بماند. در این فرهنگ، زن با ظاهرشدن در محضر و منظر بیگانگان درواقع پرده‌ی ناموس «مرد» را می‌برد، و مردی که پرده‌ی ناموسش دریده شود، بزدل و بی‌غیرت به شمار می‌آید و درنتیجه، جایگاه اجتماعی و پایگاه سیاسی خود را تماماً از دست می‌دهد. ازاین‌رو، مردانی که در این فرهنگ می‌بالند، به وسواسی بیمارگونه رفتار می‌شوند و پیوسته از این می‌ترسند که مبدا زنان خانواده‌ی شان عملی نامتعارف انجام دهند که در اثر آن ناموس شان لکه‌دار شود و مرتبت اجتماعی و منزلت سیاسی‌شان به مخاطره بیفتد.

وانگه، برخی از منابع حدیثی زن را موجودی فریبا و فتنه‌انگیز قلمداد می‌کنند؛ موجودی که طبق روایت «وَالنِّسَاءُ حَبَائِلُ الشَّيْطَانِ»²⁴، دامگاه اهریمن است و خصلتی شیطانی دارد و اهریمن‌آسا می‌آید و رخ می‌نماید (تَقْبِلُ فِي صُورَةِ شَيْطَانٍ)²⁵ و شیطان‌وار روی می‌گرداند و می‌رود (وَتُدْبِرُ فِي صُورَةِ شَيْطَانٍ)²⁶ و با ناز و عشوه و کرشمه‌ی خود مردان را به ورطه‌ی فتنه می‌اندازد و به فساد و فحشا و تباهی آغشته می‌سازد. ازاین‌رو مردان بایستی ره پرهیزگاری در پیش گیرند و

²⁴ مشکاة المصابیح، 1437/3.

²⁵ مسند أحمد، 407/22.

²⁶ همان.

هراسناکانه مواظب باشند تا به دام فتنه‌ی زنان، که اولین مرحله‌ی کژروی بنی‌اسرائیل بود، فرونیفتند (وَاتَّقُوا النِّسَاءَ، فَإِنَّ أَوَّلَ فِتْنَةٍ بَنَى إِسْرَائِيلَ كَانَتْ فِي النِّسَاءِ).^{۲۷}

ناموس‌انگاری زنان در فرهنگ پشتونوالی از یک‌سو، و فتنه‌انگاری آنان در منابع حدیثی از سویی دیگر باعث گردیده است تا ترسِ طالبان از جنس مادینه مضاعف و دوچندان شود و زن‌هراسی، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های الهیاتِ آنان را تشکیل دهد. از آنجایی که انسان از هرچه بترسد با آن دشمنی می‌ورزد، زن‌هراسی به‌نوبه‌ی خود بستر شکل‌گیری مجموعه‌ای از گزاره‌های زن‌ستیزانه در الهیات طالبان را فراهم کرده و در نتیجه احساس منفعلانه‌ی ترس جای خود را به نیروی توفنده‌ی هجوم داده است.

الهیات طالبان به زنان هجوم می‌آورد و آنان را از سپهر عمومی بیرون می‌راند و به آپارتاید جنسیتی محکوم می‌کند و بدین ترتیب، بین پهنه‌ی فعالیت مردانه و صحنه‌ی فعالیت زنان مرزی ستبر می‌کشد تا از یک‌طرف پرده‌ی ناموس مردان لکه‌دار نگردد و از طرفی دیگر، پای آنان به ورطه‌ی فتنه و فساد فرو نلغزد. این الهیات در اعمال آپارتاید جنسیتی از گزاره‌ی «حبس خانگی زنان»^{۲۸} پیروی می‌کند. طبق این گزاره که ریشه در فقه اسلامی دارد، زنان اجازه ندارند از حریم خانه‌ی خویش پا بیرون بگذارند، مگر اینکه برخی ناگزیری‌ها از قبیل عیادت^{۲۹} و یا تشییع جنازه‌ی محارم آن‌ها را بدین کار وادارد (نک: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 19: 105-110). طالبان با تمسک به این گزاره‌ی فقهی، «ممنوعیت خروج زنان

^{۲۷} صحیح مسلم، 4/2098.

^{۲۸} حبس المرأة فی البیت

^{۲۹} طبق نظر برخی فقیهان، در حالات عادی که پدر و مادر زن بیمار نباشند، نمی‌سزد که مرد همسرش را برای دیدن پدر و مادرش اجازه دهد (ر.ک: **کشاف القناع**، ج ۴، ص ۱۷۴).

از خانه جز در هنگام ضرورت» را فرمان شارع و مستلزم حفظ کرامت بانوان قلمداد می‌کنند و نقش‌های زنانه را به کارهای درون خانه، از قبیل کدبانوگری و هم‌خوابی و زادآوری، منحصر می‌سازند و از این رهگذر، درزمینه‌ی آموزش، اشتغال، فعالیت سیاسی و پوشش بانوان قیدوبندهای فراوانی وضع می‌کنند. عبدالحکیم حقانی، قاضی‌القضات کنونی طالبان، هر یک از این موارد را به تفصیل در کتاب «الإمارة الإسلامية ونظامها»، که به مثابه‌ی مانیفست ایدئولوژیک و مهم‌ترین منشور فکری-سیاسی این گروه به شمار می‌رود، موردبررسی قرار داده است. من در ذیل تلاش می‌کنم مختصری از سخنان او را در این خصوص نقل کنم:

آموزش زنان: حقانی صفحات متعددی از کتاب خود را به موضوع آموزش، به‌ویژه آموزش بانوان اختصاص داده است. او در بخشی از کتاب، رشته‌های آموزشی را به سه گونه تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: 1) علوم دینی، 2) علوم دنیوی مناسب برای زنان مانند صنعت خیاطی و علم طب، 3) علوم دنیوی نامناسب برای زنان مانند کیمیا، هندسه و دانش‌های مشابه.

نظر حقانی در مورد دو گونه‌ی نخست این است که بهتر است زنان این علوم را در خانه نزد شوهر و یا یکی از دیگر از محارم خود فراگیرند. اما اگر، بنا به هر دلیلی، آموزش این علوم در خانه میسر و میسر نباشد، زنان می‌توانند برای فراگیری آن‌ها از خانه بیرون بروند؛ البته شایسته‌تر این است که معلم‌شان زن باشد و اگر مرد بود، به حکم آیه‌ی «وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ»³⁰، بایستی بین آموزگار و دانش‌آموزان پرده‌ای کشیده شود. در مورد گونه‌ی سوم، حقانی چنین می‌گوید: «و اما علوم نامناسب برای زنان مانند کیمیا، هندسه و ... حتی اگر در زمره‌ی فرض‌های کفایی باشند بازهم نیازی نیست که زنان برای فراگیری آن‌ها

³⁰ الأحزاب، 53.

از خانه بیرون روند... زیرا که با یادگیری این علوم از سوی مردان، بار مسئولیت از ذمه‌ی همگان ساقط می‌گردد و برای بیرون رفتن زنان حاجت و حجتی شرعی باقی نمی‌ماند» (حقانی، 2022: 253، 254 و 262).

حقانی در ادامه، موضوع آموزش مختلط زنان و مردان را مورد بررسی قرار می‌دهد و دیدگاه خود در این زمینه را با جزمیت و قاطعیت بیشتری ارائه می‌کند. به نظر حقانی، آموزش مختلط مطلقاً و بدون هیچ شک و شبهه‌ای حرام است. او برای اثبات این مدعای خود به آیه‌ی «وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ»³¹ استناد می‌جوید. گفتنی است که این آیت در شأنِ همسران پیامبر نازل شده و به مؤمنان فرمان داده است تا در هنگام ضرورت از پس پرده با ایشان سخن بگویند. حقانی ضمن اشاره به این نکته، تأکید می‌ورزد که هر چند لفظ آیت مخصوص زنان پیامبر است، ولی حکم آن تمام زنان مسلمان را در تمام ادوار و اعصار در بر می‌گیرد و تا قیام قیامت جاری و ساری است (حقانی، 2022: 263-264). البته درخور یادآوری است که حقانی خود مبدع این دیدگاه نبوده و بسیاری از علمای دیوبند، که به لحاظ فکری پیشوا و مقتدای طالبان به شمار می‌روند، نیز موضعی مشابه دارند و آموزش هم‌زمان دختران و پسران در مکانی واحد را حرام می‌پندارند (نک: مفتی رشید احمد، 1425: ج8، 32-33).

اشتغال زنان: حقانی در جای‌جای کتاب خود تأکید می‌ورزد که محل آرامش و مکان آسایش زن، خانه است و بیرون رفتن زن از چار دیواری خانه و اختلاط و تماس وی با مردان بیگانه از نظر شرع حرام است؛ زیرا که این عمل او را به صورت مستقیم یا غیرمستقیم در معرض فتنه قرار می‌دهد. نامبرده برای اثبات دیدگاه خود به سخنان مفتی کفایت الله دهلوی، یکی از علمای نامور دیوبند و از بنیان‌گذاران

³¹ الأحزاب، 53.

جمعیت‌العلمای هند، تمسک می‌جوید و به نقل از او می‌گوید: حضرت رسالت‌پناه صلی‌الله علیه و سلم زنان را از حضور مجالس رجال و اجتماع با ایشان باز داشت تا آنکه نماز زنی را اندرون خانه از نمازش به دالان، و نمازش را به دالان از نمازش به صحنِ دار، و نمازش را به صحنِ دار از نمازش به مسجد محله، و نمازش را به مسجد محله از نمازش به مسجد جامع افضل و بهتر فرمود، و زنان را از اتباع جنائز منع فرمود، بلکه مطلقاً خروج زنان از بیوت به غیر ضرورت مستحسن نشمرده و فرمود «المرأة عورةٌ فإذا خرجتْ استَشَرَفَهَا الشَّيْطَانُ وَأَقْرَبُ مَا تَكُونُ مِنْ وَجْهِ رَبِّهَا وَهِيَ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا» (حقانی، 2022: 154 و 271-272).

حقانی در پیوند به مسأله‌ی اشتغال زنان، سه حوزه‌ی کاری را از هم تفکیک می‌کند که عبارت‌اند از:

1. وزارت تفویض: مقامی است که خلیفه تدبیر امور حکومت را به وی محول و موکول می‌کند و کسی که عهده‌دار این منصب می‌شود، درواقع قائم‌مقام و معاون خلیفه قلمداد می‌گردد. حقانی با تمسک به سخن ماوردی در الأحکام السلطانیة، این منصب را مخصوص مردان می‌داند و می‌گوید زنان به هیچ‌وجه نمی‌توانند به چنین مقامی نائل آیند.
2. وزارت تنفیذ: منصبی اجرائی است که دستورهای خلیفه و قائم‌مقام وی را به منصفی عمل پیاده می‌کند و در سیاست‌گذاری‌های کلان حکومتی هیچ نقشی ندارد. حقانی در خصوص این وزارت هم به سخن ماوردی متوسل می‌شود و انتصاب زنان به این مقام را نیز خلاف شرع قلمداد می‌کند.
3. مأموریت در وزارت‌خانه‌ها و یا دفاتر: از نظر حقانی نفس اشتغال زنان در مقام مأمور؛ اعم از مأمور وزارت و یا دفاتر، شرعاً اشکالی ندارد. اما اگر زنان به خاطر

³² یعنی زن سراپا عورت است. هرگاه زن از خانه بیرون رود، شیطان او را در نظر مردان می‌آراید، و ماندن در اندرونی خانه او را به رضایت خدا نزدیکتر می‌سازد.

مأموریت مجبور شوند که از خانه بیرون روند و در محیطی مختلط با مردان کار کنند، اشتغال‌شان شرعاً حرام است (حقانی، 2022: 275-279).

درواقع، با آنکه حقانی اشتغال زنان را فی‌نفسه منتفی نمی‌داند، ولی با قیدوبندهای فراوانی که در این زمینه وضع می‌کند، دروازه‌ی اشتغال را عملاً به روی زنان می‌بندد و سپس در صدد نتیجه‌گیری برمی‌آید و سخن نهایی خود در این مورد را چنین بیان می‌کند: «بنا بر آنچه گذشت، مشارکت زن با مرد نامحرم در محل کار جائز نیست، و فراخوان صریح یا ضمنی به آن، به بهانه‌ی مقتضیات روزگار و بایسته‌های تمدن، امری است بسی خطرناک که پیامدهایی تلخ و تبعاتی وخیم به بار می‌آورد، و با نصوص شرعی‌ای که زن را به ماندن در منزل و انجام وظایف مختص خانه فرمان می‌دهند، در تناقض قرار دارد. پیدا و هویداست که خداوند تبارک و تعالی به زن ساختاری ویژه و متفاوت از ساختار مرد بخشیده و او را برای کارهایی آفریده است که در اندرون خانه و در میان هم‌جنسان وی انجام می‌شوند. معنای این سخن این است که زن با ورود به پهنه‌ی اختصاصی مردان، از محدوده‌ی ساختار و سرشت خویش بیرون می‌رود و این خود جنایتی است بزرگ در حق زن که معنویت او را نابود می‌کند و شخصیت او را در هم می‌شکند، خداوند ما را از شر چنین جنایتی در امان نگه دارد!» (حقانی، 2022: 280).

سیاست‌ورزی زنان: حقانی سیاست را پهنه‌ی فعالیت مردانه قلمداد می‌کند و زنان را مجال ورود به این پهنه نمی‌دهد. از نظر قاضی‌القضات طالبان، زن نه حق دارد امام (فرمانروا) را انتخاب کند و نه هم حق دارد که خود به مقام امامت (رهبری حکومت) نائل آید. حقانی در این خصوص چنین می‌گوید: «بدان که در درازنای تاریخ اسلام، زن هیچ‌گونه حقی در انتخاب فرمانروا نداشته است و ما به خاطر نداریم که پس از رحلت پیامبر صلی‌الله علیه و سلم، زنان یکجا با مردان در سقیفه‌ی

بنی ساعده گرد هم آمده باشند تا در گزینش خلیفه مشوره و مشارکت کنند. بالأخص ما به یاد نداریم که خلیفگان راشد چنان که با مردان در قضایای حکومتی مشورت می کردند با زنان نیز مشورت کرده باشند. ما در سراسر تاریخ هیچ جایی ندیده ایم که زنان دوشادوش مردان در مدیریت امور دولتی و قیادت شئون سیاسی-نظامی سهم گرفته باشند. تمام آنچه تاریخ برای ما نقل کرده این است که رسول خدا از برخی زنان بیعت گرفت بی آنکه با آنان مصافحه کرده باشد» (حقانی، 2022: 148-149).

قاضی القضاة طالبان تأکید می کند که حضور زنان در غزوات پیامبر به معنای مشارکت آنان در امور سیاسی نیست، بلکه آنان صرفاً به این هدف حضور می یافتند تا در خیمه ای جداگانه، زخمیان را مداوا و تشنگان را سیراب سازند و کسانی که این رویدادها را به معنای فعالیت سیاسی حمل می کنند، درواقع دچار کژخوانی تاریخ می شوند. به زعم حقانی، از رویداد رهبری جنگ جمل توسط عایشه نیز نمی توان دستاویزی ساخت برای تجویز فعالیت سیاسی زنان؛ زیرا که اولاً عایشه بر پشت شتر، داخل کجاوه و در پس پرده قرار داشت و هیچ کس او را نمی دید و ثانیاً او به هدف میانجیگری و برقراری صلح بین لشکریان علی و معاویه بیرون شده بود و سودای رهبری جنگ و فرمانروایی لشکر را در سر نداشت (همان).

با توجه به این نکات، حقانی سیاست را در دایره ی فعالیت های مردانه قرار می دهد و بین «زنانگی» و «سیاست ورزی» مرزی سبتر می کشد و با محروم سازی زنان از سهم گیری در تصمیم سازی های کلان سیاسی، هژمونی انحصارگرانه ی مردان را در عرصه دولت داری تحکیم بیشتری می بخشد و تأکید می ورزد که زن آفریده شده است تا وظایف خانه داری و زادآوری و تربیت فرزندان را به عهده گیرد و مدیریت کارهای بیرون خانه، از جمله سیاست، را یکسره به مردان بسپارد (همان: 151).

پوشش زنان: چنان‌که در فوق اشاره رفت، از نظر حقانی و دیگر طالبان، اصل بر این است که زن همواره در منزل بماند و بدونِ ضرورت شرعی از چاردیواری خانه بیرون نیاید و وارد سپهر عمومی نشود که پهنه‌ی فعالیت مردانه است. اما اگر ضرورتی شرعی ایجاب کرد و زن ناگزیر شد که از خانه بیرون رود، پوشش وی باید عاری از زینت، ناشفاف، ضخیم و گشاد باشد و از استعمال عطر و خوشبویی و زر و زیور بپرهیزد و کاملاً بی آرایه و پیرایه بیرون رود تا مردان به ورطه‌ی فتنه نیفتند و به فحشا و فساد آغشته نشوند (همان: 255-259).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جنبش طالبان را به لحاظ تیپ‌شناسی می‌توان جزو آن دسته از جریان‌های دینی‌ای قلمداد کرد که شور سیاست در سر و سودای دیانت در دل دارند و در نتیجه، گرویده و داعیه‌دار «اسلام سیاسی» اند. طالبان از یک‌سو عمدتاً در زهدان فرهنگی بالیده‌اند که تحت تأثیر نظام هنجاری-ارزشی پشتونوالی قرار دارد؛ و از سویی دیگر، آنان در دامان دیوبندیسیم پرورش‌یافته و عمده‌ی آموزه‌های الهیاتی خود را از طریق تلمذ در محضر مفتیان دیوبندی فراگرفته‌اند. بنابراین، ترکیب این بستر آموزشی و محیط فرهنگی-اجتماعی، آموزه‌های الهیاتی طالبان را شکل و شمایل منحصربه‌فرد بخشیده است. از آنجا که عنایت و اهتمام مفرط به سیاست، گرانیگاه و نقطه‌ی ثقل این آموزه‌ها را تشکیل می‌دهد، الهیات طالبانی را به لحاظ تیپ‌شناسی می‌توان گونه‌ای از «الهیات سیاسی» قلمداد کرد.

در الهیات سیاسی، سیاست مرکز‌نشین و مخدوم است و آموزه‌های الهیاتی خادم‌اند و حیثیتی ابزاری دارند. یکی از پیامدهای مهم این مرکز‌نشینی و مخدومیت این است که الهیات سیاسی صرفاً به آن دسته از گزاره‌های دینی که به کار سیاست‌ورزی می‌آیند، عنایت و اهتمام می‌ورزد و گزاره‌هایی را که چنین کارکردی ندارند به حاشیه می‌راند. از این‌رو گزاره‌گویی نیست اگر مدعی شویم که الهیات طالبان، سازمان‌واره‌ای پیچیده و دشوارفهم نیست و از چند انگاره و مؤلفه‌ی ساده و انگشت‌شمار، که آنان را در صعود به مسند قدرت و سیاست یاری می‌رسانند، تشکیل شده است. این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از تکفیرگرایی، جهادگرایی، پیاده‌سازی شریعت، امربه‌معروف و نهی از منکر و زن‌هراسی. طالبان این گزاره‌ها را به گونه‌ای بی‌رویه مورد اهتمام قرار می‌دهند و به شیوه‌ای تأویل می‌کنند که بستر دستیابی به قدرت فراروی‌شان هموارتر گردد. بدین ترتیب، آنان آموزه‌های الهیاتی را بازیچه‌ی اغراض

سیاسی می‌سازند و بسیاری از آموزه‌هایی را که از چنین پتانسیلی برخوردار نیستند، به حاشیه می‌رانند.

1. امیر امان‌الله خان. (1378). حاکمیت قانون در افغانستان، پشاور، امان کتاب خپرولو مؤسسه.
2. ایزوتسو، توشی‌هیکو (1380). مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پور سینا، چاپ دوم، تهران، نشر سروش.
3. بهش، حسیب (1401، 20 حوت). تعهد هبت‌الله به جهاد جهانی؛ طالبان برای جهاد برون‌مرزی آماده می‌شوند. هشت صبح (شماره مسلسل 38600، ص. 3).
4. رشاد افغانی، مفتی عبدالله (1399 الف، 24 عقرب). جهاد معاصر افغانستان از نگاه شریعت/جواب شبهات در مورد قیام ملی افغان‌ها/بخش اول. بخش اول. برگرفته‌شده از سایت "امارت اسلامی افغانستان". دسترسی در 14 آگست 2023 از:

<https://www.alemarahdari.af/articles-and-views/%d8%ac%d9%87%d8%a7%d8%af-%d9%85%d8%b9%d8%a7%d8%b5%d8%b1-%d8%a7%d9%81%d8%ba%d8%a7%d9%86%d8%b3%d8%aa%d8%a7-%d9%86-%d8%a7%d8%b2-%d9%86%da%af%d8%a7%d9%87-%d8%b4%d8%b1%db%8c%d8%b9%d8%aa-%d8%ac%d9%88%d8%a7/>

5. رشاد افغانی، مفتی عبدالله (1399 ب، 23 قوس). جهاد معاصر افغانستان از نگاه شریعت/جواب شبهات در مورد قیام ملی افغان‌ها/بخش سوم. بخش اول. برگرفته‌شده از سایت "امارت اسلامی افغانستان". دسترسی در 14 آگست 2023 از:

<https://www.alemarahdari.af/articles-and-views/%d8%ac%d9%87%d8%a7%d8%af-%d9%85%d8%b9%d8%a7%d8%b5%d8%b1-%d8%a7%d9%81%d8%ba%d8%a7%d9%86%d8%b3%d8%aa%d8%a7-%d9%86-%d8%a7%d8%b2-%d9%86%da%af%d8%a7%d9%87-%d8%b4%d8%b1%db%8c%d8%b9%d8%aa-%d8%ac%d9%88%d8%a7-3/>

6. رشاد افغانی، مفتی عبدالله (1399ج، 21جدي). جهاد معاصر افغانستان از نگاه شریعت /جواب شبهات در مورد قیام ملی افغان ها/بخش چهارم. بخش اول. برگرفته شده از سایت "امارت اسلامی افغانستان". دسترسی در 14 آگست 2023 از:

<https://www.alemarahdari.af/articles-and-views/%d8%ac%d9%87%d8%a7%d8%af-%d9%85%d8%b9%d8%a7%d8%b5%d8%b1-%d8%a7%d9%81%d8%ba%d8%a7%d9%86%d8%b3%d8%aa%d8%a7-%d9%86-%d8%a7%d8%b2-%d9%86%da%af%d8%a7%d9%87-%d8%b4%d8%b1%db%8c%d8%b9%d8%aa-%d8%ac%d9%88%d8%a7-4/>

7. رشاد افغانی، مفتی عبدالله (1399د، 4عقرب). جهاد معاصر افغانستان از نگاه شریعت / در پاسخ به شیخ احمد الریسونی / بخش اول. برگرفته شده از سایت "امارت اسلامی افغانستان". دسترسی در 14 آگست 2023 از:

<https://www.alemarahdari.af/articles-and-views/%d8%ac%d9%87%d8%a7%d8%af-%d9%85%d8%b9%d8%a7%d8%b5%d8%b1-%d8%a7%d9%81%d8%ba%d8%a7%d9%86%d8%b3%d8%aa%d8%a7-%d9%86-%d8%a7%d8%b2-%d9%86%da%af%d8%a7%d9%87-%d8%b4%d8%b1%db%8c%d8%b9%d8%aa-%d8%af%d8%b1-%d9%be/>

8. رشاد افغانی، مفتی عبدالله (1399د، 6عقرب). جهاد معاصر افغانستان از نگاه شریعت / در پاسخ به شیخ احمد الریسونی / بخش دوم. برگرفته شده از سایت "امارت اسلامی افغانستان". دسترسی در 14 آگست 2023 از:

<https://www.alemarahdari.af/articles-and-views/%d8%ac%d9%87%d8%a7%d8%af-%d9%85%d8%b9%d8%a7%d8%b5%d8%b1-%d8%a7%d9%81%d8%ba%d8%a7%d9%86%d8%b3%d8%aa%d8%a7%d9%86-%d8%a7%d8%b2-%d9%86%da%af%d8%a7%d9%87-%d8%b4%d8%b1%db%8c%d8%b9%d8%aa-%d8%af%d8%b1-2>

9. رشید، احمد، (1382). طالبان، زنان، تجارت مافیا و پروژه عظیم نفت در آسیای مرکزی، ترجمه‌ی دکتر نجله خندق، چاپ اول، تهران، نشر بقیه.
10. سویمین، نصرالله. (1370). نطق‌های اعلیحضرت امان‌الله خان غازی، قسمت دوم، کابل، اکادمی علوم افغانستان.
11. شجاعی زند، علی‌رضا (1380). دین، جامعه و عرفی‌شدن. چاپ اول، تهران، نشر مرکز.
12. صالحی، عبدالکبیر (1395 الف، قوس 9). امام ابوحنیفه و نقد زیرساخت‌های نظری الهیات تکفیر. هشت صبح (شماره مسلسل 2512، ص.6).
13. صالحی، عبدالکبیر (1395 ب، قوس 9). امام ابوحنیفه و نقد زیرساخت‌های نظری الهیات تکفیر. هشت صبح (شماره مسلسل 2513، ص.6).
14. صالحی، عبدالکبیر (1396 الف). گونه‌شناسی جریان‌های دینی در هرات معاصر. هرات، انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان.
15. صالحی، عبدالکبیر (1396 ب، اسد 24). پس‌اسلام‌گرایی و آینده‌ی افغانستان. هشت صبح (شماره مسلسل 2685، ص.6).

16. صالحی، عبدالکبیر (1396ج، جوزا 31). کالبدشکافی حمله‌ی انتحاری؛ نیم‌نگاهی به مثلث فقر، فقه و فرهنگ. هشت صبح (شماره مسلسل 2650، ص.5).
17. کاتب، غلام محمد. (1303). رویداد لویه جرگه دارالسلطنه کابل 1303. کابل، مطبعه سنگی وزارت حربیه.
18. مزده، وحید (1382). افغانستان و پنج سال سلطه‌ی طالبان. چاپ اول، تهران، نشر نی.

ب) پشتو

19. احمدی، قاری محمد یوسف (1398). اسلامي امارت انارشي په مثالي امن تبديله کړه. در حافظ نوراحمد سعید (مرتب)، امارت اسلامی مور ته څه راکړي. (صص. 21-25)، لومړی چاپ، بی‌جا، نشر د ا، ا، فرهنگي کمیسیون دتألیف او ترجمې اداره افغانستان.
20. د افغانستان اسلامي امارت. (2010). د مجاهدینو لپاره لائحہ. بی‌جا.
21. ثاقب، نورمحمد. (2012). بدرالفتاوی. دویم چاپ. کویته؛ د افغانستان اسلامی امارت در مرکزی دارالافتاء علماء، مکتبه نورالقرآن.
22. زرمټی، قاری سعید (1398). د افغانستان اسلامي امارت ولې او څرنگه رامنځته شو؟. در حافظ نوراحمد سعید (مرتب)، امارت اسلامی مور ته څه راکړي. (صص. 6-16)، لومړی چاپ، بی‌جا، نشر د ا، ا، فرهنگي کمیسیون دتألیف او ترجمې اداره افغانستان.
23. ضعیف، ملا عبدالسلام. (1396). طالبان له کندهاره تر مزاره. دویم چاپ، کابل، اکسوس کتاب پلورنځی.

24. عزیزى، عتيق الله (1398). اسلامي امارت د هيواد ځمكنى بشپړتيا څرنگه وساتله؟!، در حافظ نوراحمد سعيد (مرتب)، امارت اسلامى مور ته څه راكړي. (صص. 40-50)،، لومړى چاپ، بى جا، نشر د ا، فرهنگي كميسيون دتأليف او ترجمې اداره افغانستان.
25. مجاهد، ذبيح الله (1398). د فساد او اشغال ضد جهاد او د امارت مثالي رهبري. در حافظ نوراحمد سعيد (مرتب)، امارت اسلامى مور ته څه راكړي. (صص. 82-105)،، لومړى چاپ، بى جا، نشر د ا، فرهنگي كميسيون دتأليف او ترجمې اداره افغانستان.

ج) عربى

26. ابن النحاس، محيى الدين أبى زكريا أحمد بن إبراهيم. (1987). تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال الجاهلين. الطبعة الأولى، بيروت، دارالكتب العلمية.
27. ابن حنبل. أحمد. (2001). مسند الإمام أحمد بن حنبل. بتحقيق شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد وآخرون. الطبعة الأولى. بيروت. مؤسسة الرسالة.
28. أبوالحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. (1955). صحيح مسلم. بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي. القاهرة. مطبعة عيسى البابى الحلبي.
29. الحقاني، عبدالحكيم. (2022)، الإمارة الإسلامية ونظامها، الطبعة الأولى، مكتبة دارالعلوم الشرعية.
30. الحقاني، مولوى حفيظ الله. (1997)، طالبان؛ من حلم الملا إلى إمارة المؤمنين، الطبعة الأولى، إسلام آباد، معهد الدراسات السياسية.
31. الخطيب التبريزي، محمد بن عبدالله. (1985). مشكاة المصابيح. بتحقيق محمد ناصر الألباني، الطبعة الثالثة. بيروت. المكتب الإسلامى.
32. القرضاوى، دكتور يوسف. (1997). الحلال والحرام فى الإسلام. الطبعة الثانية والعشرون، القاهرة، مكتبة وهبة.

33. ملطی، ابن عبدالرحمن (1413ق.)، التنبیه والدرد علی اهل الأهواء والبذع، قاہرہ، مکتبہ مدبولی.

(د اردو

34. درالإفتاء جامعۃ العلوم الإسلامیۃ. (بی تا). ٹوپی کا مذاق اڑانے والے کا حکم. دسترسی در 12 اگست 2023 از:

<https://www.banuri.edu.pk/readquestion/topi-ka-mzaq-urany-waly-ka-hukm-144205200120/19-12-2020>

35. درالإفتاء دارالعلوم دیوبند الہند. (1442). ڈاڑھی کا مذاق اڑانا کیسا ہے، کیا اس سے نکاح فسخ ہو جاتے ہیں؟ (سؤال نمبر 603974)، دسترسی در 12 اگست 2023 از:

<https://darulifta-deoband.com/home/ur/nikah-marriage/603974>

36. رشید احمد صاحب. (1425ق.). أحسن الفتاوی، جلد ہشتم. طبع چہارم. کراچی، ایچ ایم سعید کمپنی.

37. لدھیانوی، مولانا محمد یوسف. (1999). آپ کا مسائل اور ان کا حل. جلد ہفتم. کراچی، مکتبہ لدھیانوی.

38. لدھیانوی، مولانا محمد یوسف. (1999). آپ کا مسائل اور ان کا حل. جلد ہشتم. کراچی، مکتبہ لدھیانوی.

39. معاویہ، مولانا عصمت اللہ. (2013). ہمیں نظام کفر قبول نہی/قسط دوم. نوائی افغان جہاد، (جلد نمبر 6، شماره نمبر 1، جنوری 2013). دسترسی در 14 اگست 2023 از:

<https://archive.org/details/01-january-2013/page/n1/mode/2up>

هـ) ترکی

Katılmış, C., Güven, M. E. (2022). *Taliban’ın Toplumsal Gerçekliğinin Kurucu Zemini: “Biz” ve “Öteki” Oluşumu*. Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 23(1), 107- Bingöl 120. <https://doi.org/10.29029/busbed.1036881>

Naimi, Mohammad Naim. (2018). *Din Ve Terör; Din ve Terör İlişkisinin Din Psikolojisi Açısından Değerlendirilmesi; Taliban Örneği*. Doktor Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri/Din Psikolojisi Bilim Dalı.

و) انگلیسی

Abbas, Hassan. (2023). *The Return of The Taliban; Afghanistan after the Americans Left*. New Haven and London, Yale University Press.

Adang, Camilla. Ansari, Hassan. Fierro, Maribel. Schmidtke, Sabinea. (2015). *Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on Takfır*, Islamic History and Civilization, Studies and Texts, (vol. 123), Lieden, Boston, Brill.

Clark, Kate. (2011). *The Layha; Calling the Taliban To Account; Appendix 1. The Taliban’s Codes of Conduct in English*. Afghanistan Analyst Network. Accessed on 10 August 2023 from:

Eyghen, Han Van. (2015), ***Religious Cognition as Social Cognition***, *Studia Religiológica*, (Vol. 48, No. 4, pp. 301-312).
doi:10.4467/20844077SR.15.022.4761. .45

Glatzer, B. (1998). ***Being Pashtun, Being Muslim; Concepts of Person and War in Afghanistan***. In Glatzer, B. (Ed.) *Essays on South Asian Society, (Culture and Politics II. Zentrum Moderner Orient, Arbeitshefte 9. Pp. 83-94)*, Berlin, Verl. Das Arab. Buch. .46

Güss C. Dominik. (2015) ***The Brain and Thinking Across Cultures. Frontiers for Young Minds***. 3:12. doi: 10.3389/frym.2015.00012 .47

Halverson, Jeffry R. (2010). ***Theology and Creed in Sunni Islam; The Muslim Brotherhood, Ash'arism, and Political Sunnism***, New York, Palgrave Macmillan. .48

Hanifi, Muhammad Jamil. (2019), ***Mountstuart Elphinstone; an Anthropologist before Anthropology***. In Hanifi, Shah Mahmoud (Ed.), *Mountstuart Elphinstone in South Asia: Pioneer of British Colonial Rule*. (Pp. 41-76). Oxford University Press. .49

Hartung, Jan Peter. (2021). ***A Taliban Legal Discourse on Violence***. In Baig, M. & Gleave, R. (Eds.) *Violence in Islamic Thought: From European Imperialism to the Post-Colonial Era*. (Pp. 123-159). Edinburgh University Press. .50

Hung, D., Bopry, J., Looi, C. K. & Koh, T. S. (2007). ***Situated Cognition and Beyond: Martin Heidegger on Transformations in Being and Identity***. In Kincheloe, J. L., & Horn, R. A. (Eds.), *The Praeger Handbook of Education and Psychology, Vols. 1-4, (pp. 709-717)* Praeger, London. .51

- Jalal, Ayesha. (2008). *Partisans of Allah: Jihad in South Asia*. .52
Harvard University Press.
<http://www.jstor.org/stable/j.ctt13x0grq>
- Ji, Li Jun., & Yap Suhui. (2016). *Culture and cognition*. .53
Current Opinion in Psychology, (vol. 8, 105–111).
<https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2015.10.004>.
- Clark, Kate. (2011). *The Layha; Calling the Taliban To* .54
Account; Appendix 1. The Taliban's Codes of Conduct in
English. Afghanistan Analyst Network. Accessed on 10
August 2023 from:
[https://www.afghanistan-analysts.org/wp-](https://www.afghanistan-analysts.org/wp-content/uploads/downloads/2012/10/Appendix_1_Code_in_English.pdf) .55
[content/uploads/downloads/2012/10/Appendix_1 Code in E](https://www.afghanistan-analysts.org/wp-content/uploads/downloads/2012/10/Appendix_1_Code_in_English.pdf)
[nglish.pdf](https://www.afghanistan-analysts.org/wp-content/uploads/downloads/2012/10/Appendix_1_Code_in_English.pdf)
- Kosmas, Panagiotis. & Zaphiris, Panayiotis. (2018). *Embodied* .56
Cognition and Its Implications in Education: An Overview of
Recent Literature. International Journal of Educational and
Pedagogical Sciences, (Vol: 12, No: 7, pp. 930-936),
doi.org/10.5281/zenodo.1340510.
- Kriti, Muhammad Shah. (2017). *The Pashtuns, the Taliban* .57
and America's Longest War. In Asian Survey, Vo. 57. Number
6. Pp.981-1007. DOI:[10.1525/as.2017.57.6.981](https://doi.org/10.1525/as.2017.57.6.981)
- Lazar, Aryeh. (2004). *Cultural Influences on Religious* .58
Experience and Motivation. Review of Religious Research,
46(1), 64–71. <https://doi.org/10.2307/3512253>
- Lohlker, R. (2022). *Re-Reading South Asian Histories;* .59
Deobandis, Taliban and Modern Islam. In Wiener Zeitschrift
für die Kunde des Morgenlandes. Vol 112. Pp. 201-221.

- Miakhel, Shahmahmood (2009). Understanding Afghanistan: importance of tribal culture and structure in security and the from: governance, Retrieved July 18, 2023
<http://w.pashtoonkhwa.com/files/books/Miakhel-ImportanceOfTribalStructuresInAfghanistan.pdf> .60
- Moj, Muhammad. (2015). *The Deoband Madrassah Movement: Countercultural Trends and Tendencies*. London. Anthem Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1gxpdpv> .61
- Norman, Donal A. (1993). *Cognition in the head and in the world: An introduction to the Special Issue* on Situated Action. Cognitive Science, 17, 1–6. .62
- Oyserman, Daphna. (2011): *Culture as situated cognition: Cultural mindsets, cultural fluency, and meaning making*, European Review of Social Psychology, (22:1, 164-214).
<http://dx.doi.org/10.1080/10463283.2011.627187> .63
- Oyserman, Daphna. (2015). *Culture as situated cognition*. In R. Scott, & S. Kosslyn (Eds.), *Emerging trends in the social and behavioral sciences: An interdisciplinary, searchable, and linkable resource*. John Wiley & Sons (pp.1-20). Retrieved from
https://www.academia.edu/89001240/Culture_as_Situated_Cognition .64
- Ramazan, S. & Rabab, A. (Dec 2013), *Madrassa Education in the Sub-continent: Myths and Realities*, Al-Idah Publication, Issue 27. Pp. 33-50. .65
- Rashid, Ahmed. (2010). *Taliban; The Power of Militant Islam in Afghanistan and Beyond*. 1st ed. London, Bloomsbury Publishing. .66

- Rzehak, Lutz. (2011), ***Doing Pashto; Pashtunwali as the ideal of honorable behavior and tribal life among the Pashtuns,*** Afghanistan Analysts Network. Retrieved August 11, 2023 from <https://www.afghanistan-analysts.org/wp-content/uploads/downloads/2012/10/20110321LR-Pashtunwali-FINAL.pdf> .67
- Smith, Eliot R., & Semin, Gün R. (2004). ***Socially situated cognition: Cognition in its social context.*** *Advances in Experimental Social Psychology*, (vol.36, 53–117), Elsevier Inc. .68
- Soliman, Tamer M., Johnson, Kathryn A., & Song, Hyunjin. (2015). ***It's Not "All in Your Head": Understanding Religion From an Embodied Cognition Perspective.*** *Perspectives on Psychological Science*, 10(6), 852–864. <http://www.jstor.org/stable/44281956> .69
- Solomon, Miriam, (2007). ***Situated Cognition.*** In Dov M. Gabbay, Paul Thagard and John Woods (Eds.) *Handbook of Philosophy of Science; Philosophy of Psychology and Cognitive Sciences* (pp. 413-428). Elsevier B.V. .70
- Yadav, Vikash. (2010) ***'The Myth of the Moderate Taliban'***, Asian Affairs: An American Review, (37: 3, 133-145). .71
- Yama, H. (2018). ***Thinking and reasoning across cultures.*** In L. J. Ball & V. A. Thompson (Eds.), *The Routledge International handbook of thinking and reasoning.* (pp. 624-638). Oxon, UK & New York: Routledge. .72
- Zahid, Farhan (July 2018). Deconstructing Thoughts and Worldviews of Militant Ideologue Mufti Nizamuddin Shamzai. Vol. 10, No. 7, pp. (In Counter Terrorist Trends and Analyses, <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26458485>).8-11 .73

Zaman, Muhammad Qasim. (2007), *Makers of the Muslim World*; *Ashraf Ali Thanawi*, Oxford, England, Oneworld Publications. .74

نویسنده:

عبدالکبیر صالحی، متولد سال 1362 در شهر هرات افغانستان بوده و در حال حاضر در مقطع دکتری دانشگاه ییلدریم بیازیت آنکارا تحصیل می‌کند. مباحثی از قبیل اسلام سیاسی، افراط‌گرایی دینی، قرائت تندروانه از اسلام و پس‌اسلام‌گرایی در دایره‌ی اهتمام صالحی قرار دارند و وی با تعهد و علاقمندی وافر تقلا می‌کند تا عمده‌ی پژوهش‌های خود را در محور «اسلام‌شناسی انتقادی» متمرکز سازد. صالحی در آثار پژوهشی خود ابعاد مختلف اندیشه، فرهنگ و تاریخ اسلام را مورد بررسی نقدانه و آسیب‌شناسانه قرار می‌دهد و با تمسک به منابع کلاسیک اسلامی و روش‌شناسی آکادمیک مدرن، تلاش می‌ورزد تا از تناقض‌ها، سست‌پایگی‌ها، کاستی‌ها و ناراستی‌های موجود در نگرش و کنش جریان‌های دینی معطوف به سیاست، پرده بردارد. تا کنون از عبدالکبیر صالحی پنج عنوان کتاب و ده‌ها مقاله تحقیقی-تحلیلی در زمینه آسیب‌شناسی اندیشه و کنش دینی به چاپ رسیده است.

ما در آئینه‌ی دیانت طالبان، خدای را می‌بینیم که اوصاف از دیگر سراسر تهی شده و یکسره در قالب صفات «حکمت» و «حاکمیت» خویش تجلی نموده و بر سریر «قدرت» بر نشسته و «قانون شریعت» را بر انسان‌ها مقرر داشته و رهروان راستین خویش را برگماشته است تا به نمایندگی از او بر مسند «سیاست» بنشینند و عیار «هدایت» خلق به دست گیرند و کفر و ایمان آدمیان را در ترازوی سنجش بگذارند و خون کافر را با شمشیر «جهاد» بریزند و تن مؤمنی را که اندازه‌ی مسنون ریش و موی سر را رعایت نمی‌کند و یا موسیقی گوش می‌دهد، با شلاق «امر به معروف» بنوازند و با بستن دروازه‌ی مکتب، دانشگاه، آرایشگاه، پارک، رستوران، اماکن تفریحی، حمام عمومی و... به روی زنان، سپهر عمومی را از لوث حضور جنس مادینه پاک سازند تا دامن فتنه و فساد برچیده شود و رستگاری دنیا و عقبی نصیب خلق گردد.



انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان

Afghan Institute for Strategic Studies (AISS)

رادیكاليسم - ۹

ISBN 978-1-9167960-4-1



9 781916 796041 >



@AISS_Afg



/AISSAfghanistan



@aiss_afg



aissonline.org



contact@aissonline.org



+44 7733 854040