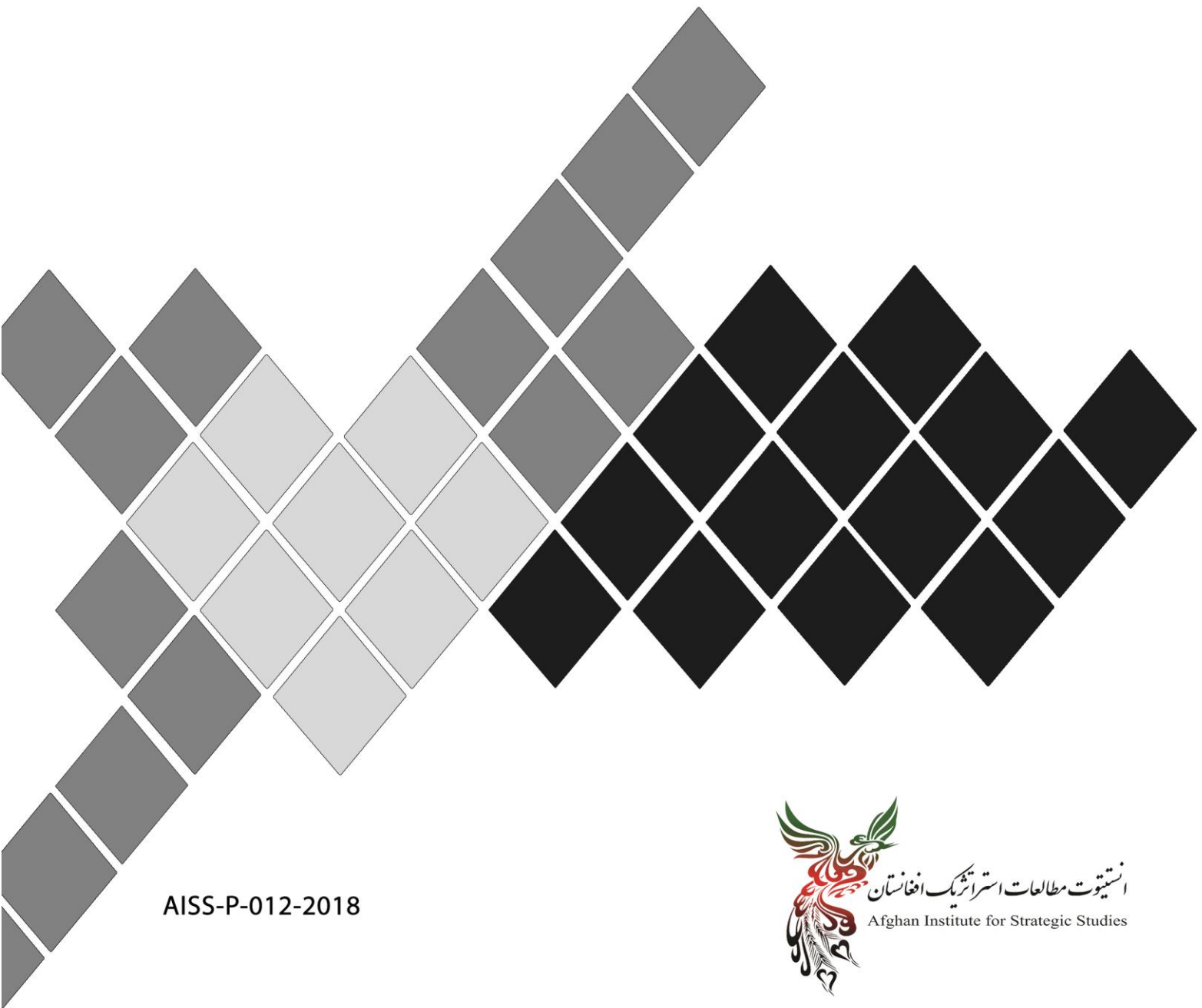


گونه شناسی جریان های دینی

در هرات معاصر

هرات - حوت ۱۳۹۶ خورشیدی



AISS-P-012-2018



گونه‌شناسی جریان‌های دینی

در هرات معاصر

انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان

هرات 1396





گونه‌شناسی جریان‌های دینی در هرات معاصر

نویسنده: عبدالکبیر صالحی

هرات - حوت 1396 خورشیدی

فهرست مطالب

1	معرفی انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان
2	سخنِ انستیتوت
3	پیش‌گفتار
7	فصل اول
8	جریان‌های محافظه‌کار سنتی
9	حنفیتِ سنتی
23	تشیع سنتی
28	جماعتِ تبلیغ
31	طرق صوفیانه
35	فصل دوم
36	جریان‌های اسلام سیاسی
37	حنفیت دیوبندی
45	تشیع انقلابی
50	سلفیت
59	اخوان المسلمین
67	حزب‌التحریر
72	فصل سوم
73	نواندیشی دینی
78	سخن آخر
80	منابع

معرفی انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان

انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان (AISS) یک نهاد مستقل پژوهشی است که در میزان سال 1391 با هدف فراهم‌سازی زمینه‌ی علمی و اکادمیک پیرامون موضوعات استراتژیک افغانستان در سطوح منطقه‌ای و بین‌المللی تاسیس شده است. انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان تلاش دارد با انجام دادن پژوهش‌های مستقل، ترجمه و چاپ کتاب‌ها و مقالات علمی، برگزاری همایش‌ها و کنفرانس‌های ملی و بین‌المللی به رشد و بهبود دموکراسی، امنیت، صلح، حکومت‌داری خوب و ... در جامعه کمک کند.

هرات در درازنای تاریخ اندیشه‌ورزی و گفتمان‌سازی دینی-سیاسی، از کوره‌راه‌های مختلفی گذر کرده است و همواره مهد توجه ادیان گونه‌گون از شرق تا غرب و از شمال تا جنوب بوده است. وجود کنیسه‌های یهودیان، اماکن آتش‌سپاری هندوان (هندوسوزی)، معابد مسیحیان، مساجد مسلمانان و خانقاه‌های صوفیان همه گواه بر منزلت هرات در اندیشه‌ورزی دینی است. این شهر عارفان و دین‌شناسان بزرگی چون خواجه انصار، فخر رازی و مولانای جام را در دامان خود پرورده است و در راستای تولید اندیشه دینی نقشی ارزنده و سازنده ایفا کرده است. یکی از ویژگی‌های هرات کهن، گشودگی فکری بوده است. پیروان و هواداران نحله‌های مختلف دینی و مذهبی در این شهر نسبت به باورها، عقاید و افکار همدیگر رویکردی مداراجویانه و تسامح‌گرایانه داشتند و تعصب و جزم‌اندیشی را نکوهیده و ناپسندیده می‌پنداشتند. آنچه امروزه به نام بنیادگرایی دینی شناخته می‌شود، فرزند ناخلفی است که هرات در پروردن آن نه تجربه‌ای داشته است و نه هم سهمی گرفته است.

انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان از چندی بدین‌سو، طرح‌واره‌ای را روی دست گرفته است تحت عنوان «هرات و سیاست». در چارچوب این طرح‌واره، انستیتوت تلاش دارد تا از طریق برگزاری جلسات هم‌اندیشی، پتانسیل‌های هرات در سیاست‌ورزی را مورد بررسی و بازشناسی قرار دهد. تا کنون دو نشست هم‌اندیشی تحت عنوان‌های «انزوای سیاسی هرات» و «جایگاه تاریخی هرات در سیاست» برگزار شده است. نشست سوم که به زودی برگزار می‌شود، بر گفتمان‌های دینی و پیوند آن با تحولات اجتماعی-سیاسی متمرکز می‌باشد و جریان‌های اسلامی موجود در هرات را مورد بررسی ناقده و آسیب‌شناسانه قرار می‌دهد. پژوهش حاضر در آستانه برگزاری این نشست منتشر می‌شود تا بستر تضارب آرا و هم‌آوردی افکار پیرامون جریان‌های دینی موجود در هرات را فراهم آورد. مطالب مندرج در این نوشتار، بیانگر دیدگاه‌ها و حاصل کندوکاوهای نگارنده می‌باشد و به هیچ‌وجه از موضع رسمی انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان (AISS) نمایندگی نمی‌کند.

انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان از آقایان محمد محق مشاور رئیس جمهور جمهوری اسلامی افغانستان، عزت‌الله راجی دین‌پژوه، سیدمهدی افضلی استاد دانشگاه، عمر صدر پژوهشگر انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان و بانو سحر رحمتی ماستر علوم اسلامی سپاسگزاری می‌کند که نسخه ابتدایی این پژوهش را از نظر گذراندند و در جهت غنای آن، نکاتی ارزنده و شایان توجه خاطر نشان کردند. امید است که پژوهش و پژوهش‌گری در این سرزمین، رونق از دست‌رفته‌اش را باز یابد و در برآیند آن، فرهنگ گفتگو و هم‌اندیشی احیا شود.

انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان - هرات

حوت ۱۳۹۶

از زمان ورود اسلام به هرات حدوداً هزار و چهارصد و بیست سال سپری می‌شود. بر پایه گزارش‌های تاریخی، سپاهیان مسلمان در سال بیست‌ودوم هجری به سرکردگی «أَحْنَفُ بن قیس تمیمی» که یکی از سلحشورمردان عصر پیامبر بود،^۱ به خراسان یورش آوردند و با راه‌اندازی جنگ‌های خون‌بار و پرکشتار، شهرهای این سرزمین را یکی پس از دیگری تصرف کردند. هرات یکی از این شهرها بود که دروازه‌های آن با زور شمشیر و سرنیزه به روی سپاه اسلام گشوده شد.^۲

اهالی هرات که پیرو آیین زردشتی بودند،^۳ تا مدت‌ها تازیان مسلمان را به چشم نیروی متجاوز می‌دیدند و با راه‌اندازی جنبش‌های آزادی‌بخش، دست به شورش و نافرمانی می‌زدند.^۴ سال‌ها گذشت تا سرانجام هراتیان چیرگی مسلمانان بر سرزمین شان را پذیرفتند و آهسته آهسته با این آیین جدید و نوپدید خوی گرفتند و برخی از آن‌ها منقاد و گروهی آن شدند و برخی دیگر به کیش نیاکان خویش وفادار ماندند و با پرداخت جزیه و خراج، در کنار مسلمانان به زندگی خود ادامه دادند.

تازه‌مسلمانان هرات از همان آغاز تلاش ورزیدند تا آموزه‌ها و معارف کیش جدید خویش را هرچه بهتر و عمیق‌تر بفهمند؛ تلاشی که به خوبی به ثمر نشست و آنان نه تنها به فهمی دقیق و عمیق از اسلام نائل آمدند، بل در راستای تکوین، تدوین و گسترش علوم عقلی و نقلی اسلامی نیز سهمی ارزنده و درخشنده ایفا کردند.^۵

در فاصله سده‌های دوم تا دهم هجری، هرات یکی از کانون‌های مهم فرهنگ و تمدن اسلامی به‌شمار می‌رفت و دین‌پژوهی و مطالعه علمی اسلام در محافل و مجامع دینی این شهر رونقی فراوان داشت. فضاهای علمی هرات آکنده از تنوع گفتمانی بود و جریان‌های مختلف فقهی، کلامی و عرفانی نظیر حنفیه، شافعیه، حنبلیه، امامیه، اسماعیلیه، معتزله، خوارج، کرامیه، نجاریه، حروفیه، قادریه، چشتیه، نقشبندیه و نعمت‌اللهیه در این شهر حضور و فعالیت داشتند. شماری از این جریان‌ها تا کنون در این شهر به حیات خود ادامه داده‌اند و شماری دیگر در گذر رویدادهای سیاسی-اجتماعی پس از قرن دهم، به انقراض یا هجرت روی آورده‌اند و جای خود را برای ظهور گفتمان‌های جدید و نوپدید خالی کرده‌اند.

به این ترتیب، ما در هرات معاصر، شاهد فعالیت و حضور حداقل ده جریان دینی مختلف هستیم که برخی از آن‌ها از پیشینه‌ای چندصدساله برخوردار اند و برخی دیگر بیشتر از چند دهه قدمت ندارند. پژوهش حاضر بر آن است که از

^۱ با آن‌که احنف در زمان پیامبر مسلمان شد، هیچ‌گاه توفیق دیدار آنحضرت را نیافت. به همین دلیل، عموم تاریخ‌نگاران او را در زمره تابعین برشمرده‌اند، اما ابن عبدالبرّوی را در شمار صحابیان ذکر کرده است. بنگرید به: ابن عبدالبرّ، *الإستیعاب فی معرفة الأصحاب*، ج 1، ص 144.

^۲ محمد بن جریر طبری، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج 5، ص 1998.

^۳ عبدالحی حبیبی، *تاریخ افغانستان بعد از اسلام*، ص 2.

^۴ عزالدین ابن اثیر، *تاریخ کامل*، ترجمه دکتر سیدحسین روحانی، ج 4، ص 1657، و محمد بن جریر طبری، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج 5، ص 2165. نیز بنگرید به: سیدحسین رئیس‌السادات، *تاریخ خراسان در سده نخست هجری*، ص 48 و 51.

^۵ عبدالحی حبیبی، *تاریخ افغانستان بعد از اسلام*، ص 767.

سیر تاریخی این جریان‌ها گزارشی کوتاه ارائه کند و کارنامه کنونی آن‌ها را -به‌ویژه در هرات- مورد بررسی ناقدانه و آسیب‌شناسانه قرار دهد.

بر بنیاد کندوکاوهای نگارنده، تا کنون کسی زحمت بررسی و بازشناسی پیشینه و کارنامه جریان‌های دینی هرات را بر خود هموار نکرده است و کتاب یا رساله مستقلی در این زمینه به نگارش در نیاورده است و این نخستین بار است که موضوع پیش گفته، دستمایه تلاش‌های گونه‌شناسانه و پژوهش‌گرانه قرار می‌گیرد. فقدان نگاه آسیب‌شناسانه و ناقدانه نسبت به جریان‌های دینی باعث شده است که مردم به آن‌ها به دیده قداست بنگرند و کاستی‌ها و ناراستی‌های شان را از دایره التفات دور نگه دارند. پژوهش حاضر تلاش دارد تا کژی‌ها و ناراستی‌های این جریان‌ها را بر آفتاب بیفکند و از این رهگذر، آن‌ها را از سپهر قداست به زیر آورد.

این پژوهش جریان‌های دینی هرات را بر بنیاد سرشت متفاوت شان، تحت سرفصل‌های زیر تصنیف و دسته‌بندی می‌کند:

- 1) جریان‌های محافظه‌کار سنتی به شمول: حنفیت سنتی، تشیع سنتی، جماعت تبلیغ و طرق صوفیانه.
- 2) جریان‌های اسلام سیاسی به شمول: دیوبندیسم (حنفیت دیوبندی)، خمینیسم (تشیع انقلابی)، اخوان المسلمین، سلفیت و حزب‌التحریر.
- 3) جریان نواندیشی دینی.

یافته‌ها و تحلیل‌های این پژوهش عمدتاً مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای است. البته در مواردی، مشاهدات نگارنده نیز مبنای تحلیل و توصیف سرشت و کارنامه جریان‌های دینی قرار گرفته است. اگر نگارنده در فرایند پژوهش به محدودیت و تنگنای زمانی مواجه نمی‌بود، این نوشتار از ژرفا، پهنا و درازای بیشتری برخوردار می‌شد. نگارنده برای به ثمررسانیدن این پژوهش کمتر از دو ماه فرصت داشته است و همین امر باعث شده است که در پاره‌ای از موارد، حق مطلب به گونه‌ای شایسته و بایسته ادا نشود.

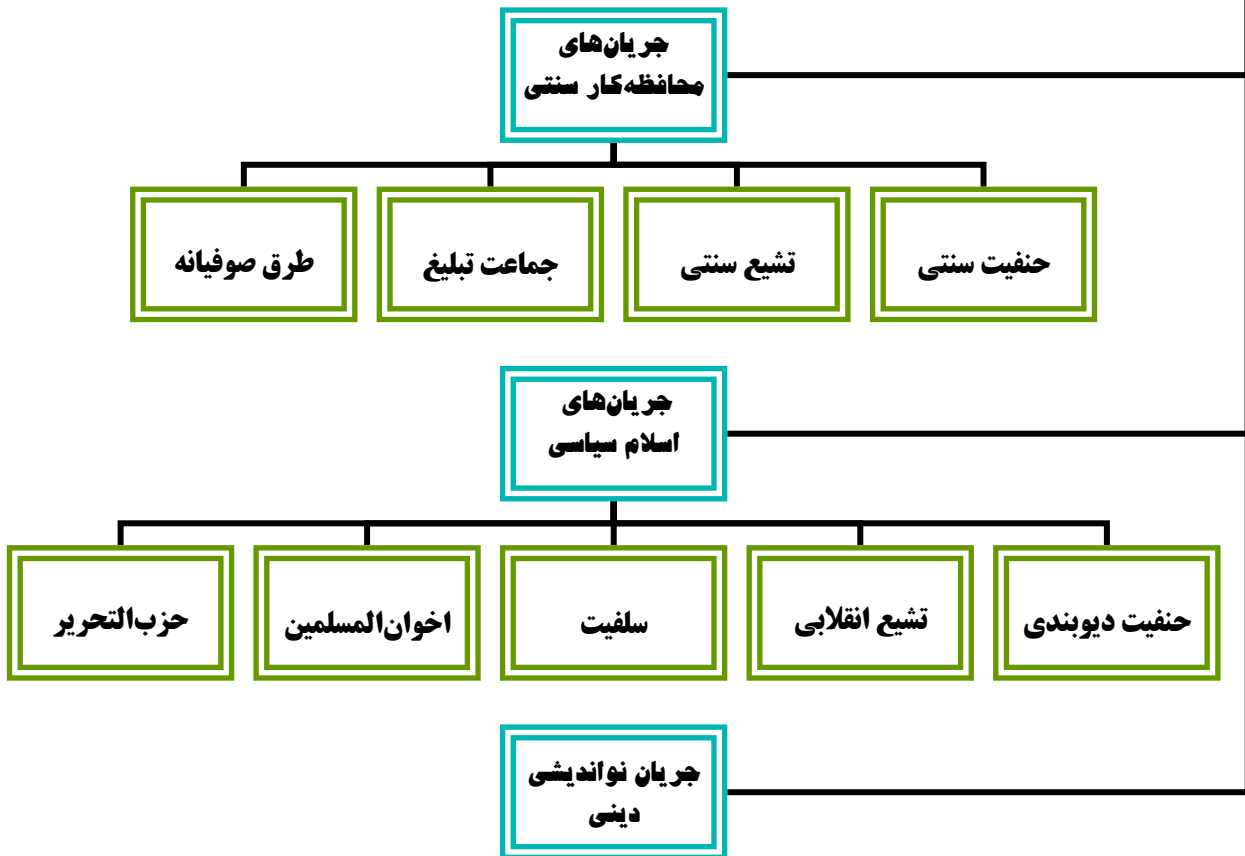
امید می‌رود که این تلاش اندک مورد قبول علاقه‌مندان قرارگیرد و به همت ناقدان ناصح، کاستی‌ها و کژی‌های آن رفع گردد.

عبدالكبير صالحی

حوت 1396-کابل

**گونه‌شناسی
جریان‌های دینی**

نمودار 1- گونه‌شناسی جریان‌های دینی در هرات



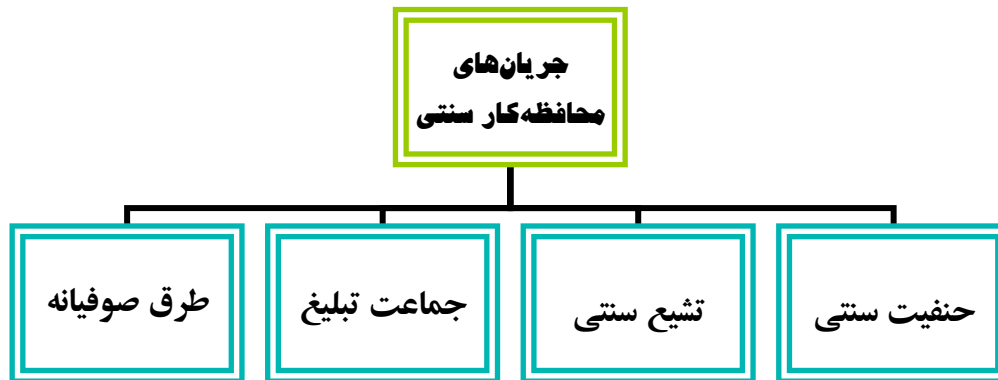
فصل اول

جریان‌های محافظه‌کار سنتی

جریان‌های محافظه‌کار سنتی

جریان‌های محافظه‌کار سنتی به گروه‌هایی از مسلمانان اطلاق می‌شود که بر مرجعیت و حجیت بی‌چون و چرای سنت یا میراث فکری پیشینیان پای می‌فشارند و با دفاع متعصبانه و متصلبانه از تقلید گذشتگان، هرگونه رهیافت نظری فراسنتی به نیازهای نوین جامعه را بدعت و نامشروع می‌پندارند. مهمترین دغدغه و دلمشغولی جریان‌های سنتی، تطبیق بایدها و نبایدهای شرعی در زندگی شخصی و خانوادگی است. آنان اصولاً داعیه سیاسی ندارند و در تقلای دست‌یابی به قدرت و حکومت نمی‌باشند و با هر نظام سیاسی‌ای که نسبت به آیین‌های دینی و مذهبی شان احترام قائل شود و متعرض فعالیت‌های عبادی و تبلیغی آنان نگردد، کنار می‌آیند و عموماً از توسل به خشونت و تندروی اجتناب می‌ورزند.

ما در این نوشتار چهار جریان محافظه‌کار سنتی را که در هرات حضور پررنگی دارند، به ترتیب نمودار ذیل مورد بررسی و بازشناسی قرار می‌دهیم و پیشینه تاریخی و وضعیت فعلی شان را به بحث می‌گیریم.



نمودار 2: جریان‌های محافظه‌کار سنتی

حنفیت یا مذهب حنفی به سازمانواره فقهی‌ای اطلاق می‌شود که توسط امام ابوحنیفه (80-150هـ.ق) پایه‌گذاری شده و در طول سده‌های متمادی، بر گستره فراحی از سرزمین‌های اسلامی چیره گردیده است. ابوحنیفه، پیشوای مذهب حنفی، را به حق می‌توان پرچمدار «فقه عقلانی و عقلانیت فقهی» و نیای نامدار مکتب «اهل رأی» قلمداد کرد.^۱

مفهوم راستین اصطلاح «اهل رأی» در سده‌های نخستین تاریخ اسلام و در تقابل با اصطلاح «اهل حدیث» نمود می‌یابد. بررسی‌های تبارشناسانه حاکی از وجود ریشه‌ها و نشانه‌های شکل‌گیری دو گرایش «اهل رأی» و «اهل حدیث» در زمان صحابیان پیامبر است.^۲ مجتهدان صحابه نخستین کسانی بودند که با رویکردهای متفاوت‌شان نسبت به مسائل جدید و نوپدید، بستر پیدایش دو مکتب «اهل رأی» و «اهل حدیث» را فراهم نمودند.^۳ سپس فقه‌های تابعین بر سر وضعیت معرفت‌شناختی عقل در فرایند رهیابی به گزاره‌های فقهی-دینی، به تضارب اندیشه پرداختند و در این میان، گروهی با ارج نهادن رأی فقهی، پرچم دفاع از عقل را به عنوان یک فاعل شناسا برافراختند و گروهی دیگر با تأکید بر خودبسندگی نصوص دینی، رأی‌گرایی را در چنبره قاعده «ضرورت» محصور و منحصر ساختند. رویارویی این دو رویکرد در محافل فقهی-اجتهادی تابعین به ایجاد مرزبندی روشن بین مکتب «اهل رأی» و «اهل حدیث» انجامید و در نتیجه، مهمترین محورهای چالش بین این دو گرایش تئوریزه گردید.^۴

پایگاه نمادین «اهل رأی» عراق بود و مرکز «اهل حدیث» حجاز.^۵ ابوحنیفه که در عراق زاده شد و در آنجا بالید، از گفتمان اجتهادی حاکم بر آن متأثر گردید. نامبرده حدوداً هیجده سال در حلقه درس حماد بن ابی‌سلیمان اشتراک ورزید و از خرمن دانش او خوشه‌های فراوان چید.^۶ حماد پرورش‌یافته خوان دانش سلسله‌جنبان مکتب اهل رأی، ابراهیم نخعی بود. ابراهیم نخعی به عنوان پرچمدار «اهل رأی» در عراق، هم‌تای سعید بن مسیب، علم‌بردار «اهل حدیث» در حجاز قلمداد می‌شد.^۷ او نصوص شرعی را از منظر عقلی می‌کاوید و احادیث نبوی را در ترازوی نقد متن و محتوا می‌سنجید و با رویکردی مقاصداندیشانه، اهداف راستین شریعت را در دل گزاره‌های بنیادین قرآن و سنت جست‌وجو می‌کرد.^۸ ابوحنیفه طی این مدت‌زمان طولانی که در حلقه درس حماد بن ابی‌سلیمان زانوی تلمذ بر زمین می‌نهاد، فقط مشغول فراگیری گزاره‌های فقهی نبود؛ بلکه سازوکار «اجتهادالرأی» یا «مبانی روش‌شناختی مکتب رأی‌گرایان در استنباط فقهی» را نیز فرا گرفت.

^۱ بنگرید به: ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج 1 ص 447؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج 15، ص 444؛ جمال الدین المزی، تهذیب الکمال، ج 29، ص 418.

^۲ بنگرید به: ابوزهره، ابوحنیفه؛ حیات و عصره، آراء و فقهه، ص 83.

^۳ بنگرید به: شعبان اسماعیل، التشریح الاسلامی؛ مصادره و اطواره، صص 190-191.

^۴ برای آگاهی بیشتر در مورد مکتب اهل رأی و اهل حدیث بنگرید به: شعبان اسماعیل، مرجع پیشین، صص 190-200. همچنین به: ابوزهره، ابوحنیفه؛ حیات و عصره، آراء و فقهه، صص 83-93.

^۵ بنگرید به: ابن خلدون، مرجع پیشین، ج 1، ص 446.

^۶ بنگرید به: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج 15، ص 444؛ همچنین به: جمال الدین المزی، تهذیب الکمال، ج 29، ص 427؛ همچنین به:

سیوطی، تبیيض الصحیفة فی مناقب الامام ابی حنیفة، ص 24.

^۷ بنگرید به: شعبان اسماعیل، مرجع پیشین، ص 191 و 195.

^۸ برای آگاهی بیشتر در این باره بنگرید به: ابوزهره، ابوحنیفه؛ حیات و عصره، آراء و فقهه، ص 200.

ابراهیم نخعی در واپسین سالهای سده نخست هجری رخت از این جهان برچید^۱ و با درگذشت او، مقام پیشوایی مکتب رأی‌گرایی به حماد بن ابی‌سلیمان محول گردید.^۲ حماد که از سال 96 تا سال 120 هجری به مدت تقریبی دو و نیم دهه متصدی این مقام بود، توانست که بستر گذارِ فقه درایی اهل رأی را از مرحله تأسیس به مرحله تدوین فراهم آورد و در راستای سامان‌پذیری سازوکارهای اجتهادی مکتب رأی، گام‌هایی سازنده و ارزنده بردارد. او که خود پرورده خوان دانش ابراهیم نخعی بود، به میراث استاد خود وفادار ماند و در راستای گسترش شیوه‌گزینی اجتهاد وی، اقوال و آرای او را در قالب یک کتاب گردآوری نمود^۳ و آنها را به نحوی سیستمیک و نظام‌مند به یاران و شاگردان خویش منتقل کرد.

با درگذشت حماد در سال 120 هجری، شاگرد ارشد او ابوحنیفه به مسند پیشوایی رأی‌گرایان دست یازید^۴ و با گذشت زمانی کوتاه، از جایگاهی بارز و پایگاهی متمایز برخوردار گردید؛^۵ تا جایی که دیدگاه‌های فقهی دیگر فقیهان کوفه و کلاً عراق از قبیل ابن ابی لیلی و ابن شبرمه تحت شعاع نظام فقهی ابوحنیفه رنگ باخت و بدینگونه فقه حنفی به عنوان چیره‌ترین گفتمان فقهی آن روزگار، پرچم شهرت و مرجعیت خویش را برافراخت.^۶

قرارگرفتن ابوحنیفه بر منصب جانشینی حماد، سرآغاز تحولی عمیق و ژرف در رویکرد فقهی-اجتهادی مکتب اهل رأی بود. ابوحنیفه به عنوان شاخص‌ترین نماد فقه نظام‌یافته رأی‌گرایان، در مرز میراث پیشینیان خود متوقف نگردید و با روحیه ابتکار و نوآوری برای پویاسازی، بالندگی و دینامیزم الگوی اجتهاد اهل رأی و فراهم‌ساختن بستری تئوریک برای فهم عقلانی نصوص شرعی، تلاش‌های فراوان ورزید.^۷ نامبرده در فرایند استنباط آموزه‌های شرعی، مبانی روش‌شناختی «فقه اهل رأی» را تدوین نمود و برای زدودن نقاب از رخ مفاهیم ژرف و حیانی، قواعدی منسجم ارائه کرد. او همچنین سازوکار گذار از تنگنای لفظ به فراخنای محتوا را در قالب اصول فقه خویش تئوریزه ساخت و برای پذیرش حجیت معرفت‌شناختی حدیث، شروطی چندگانه وضع کرد و در روشنایی این شروط، کثیری از احادیث را غیرقابل استناد شمرد و نیز در جهت ره‌یابی به گزاره‌های فقهی، به نحو گسترده‌ای از قیاس و استحسان عقلی بهره برد.

قیاس، مبتنی بر استدلال و تحلیل است و به همین دلیل فرایندی عقلانی است که از رهگذر آن می‌توان حکم شرع را تشخیص داد. اما این فرایند به هیچ‌وجه مستقل از کتاب و سنت نیست و همواره در چارچوب این دو منبع کانونی اسلام عمل می‌کند و الگوهای شان را تکثیر نموده، به مسائل مشابه سرایت می‌دهد. شکل‌گیری قیاس مستلزم وجود نصی از کتاب یا سنت به عنوان «اصل» و نیز مستلزم همخوانی معنایی و مشابهت بین «اصل» و «فرع» می‌باشد. بنابراین، در فرایند قیاس، تلاش عقلانی مجتهد در چارچوب الگوی نص محصور و منحصر می‌ماند و او نمی‌تواند

¹ ابن سعد در طبقات (ج 6، ص 284) گزارش میکند که ابراهیم به سال 96 ق. و در روزگار خلافت ولید بن عبد الملک در کوفه به عمر چهل و نه سالگی درگذشته است.

² بنگرید به: ابن سعد، مرجع پیشین، ج 6، ص 333. ابن سعد گزارش می‌کند که از ابراهیم پرسیدند: «بعد از تو، پاسخ پرسش‌ها مان را از چه کسی بجوییم؟ گفت: از حماد.» همچنین مزی در تهذیب الکمال، (ج 7، صص 276-277)، به نقل از «معرفه الثقات» احمد بن عبدالله العجلی، حماد را فقیه‌ترین یار ابراهیم نخعی می‌خواند.

³ بنگرید به: ابن سعد، مرجع پیشین، ج 6، ص 332.

⁴ نک: المکی، مناقب الامام الأعظم أبی حنیفة، ج 1، صص 70-72؛ سعیدحوی، المدخل الی مذهب الامام أبی حنیفة النعمان، ص 38.

⁵ بنگرید به: وهبی سلیمان غاوجی، ابوحنیفة النعمان امام أئمة الفقهاء، صص 62-63.

⁶ بنگرید به: ذهبی، تذکرة الحفاظ، ج 1، ص 168؛ ابن خلدون؛ تاریخ ابن خلدون، ج 1، ص 446؛ همچنین به: احمد پاکتچی، «ابوحنیفة»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مقاله شماره 2130.

⁷ در این باره بنگرید به: ابوزهره، ابوحنیفة؛ حیات و عصره، آراء و فقهه، صص 197-200.

بیرون از این چارچوب، دست به اجتهاد بزند.^۱

امام ابوحنیفه ملتفت بود که الگوهای ارائه شده توسط قرآن و سنت متناهی و محدود اند و مسائل جدید و نوپدید نامحدود و لایتناهی، و محصورماندن در چارچوب الگوهای نص، عملاً امکان پذیر نیست و درازمدت به انسداد دروازه اجتهاد می انجامد. او به همین دلیل و برای عبور از این انسداد و بن بست، سازوکار استحسان را ابداع کرد.

استحسان در نظرگاه ابوحنیفه عبارت است از: «وانهادن قیاس جلی به واسطه قیاس خفی»^۲. چنانکه از این تعریف بر می آید، استحسان نیز مانند قیاس کاوشی عقلی در فرایند استنباط احکام شرعی می باشد؛ با این تفاوت که در فرایند استحسان، مجتهد الگوی کتاب و سنت را به خاطر سرایت دادن آن به موارد مشابه تکثیر نمی کند؛ بلکه بیرون از چارچوب نص، به کاوش عقلانی و اعمال رأی و نظر دست می زند و با در نظر داشتن شرایط، اوضاع و احوال و مصالح و مفاسد، حکم مسأله مورد نظر خود را تشخیص می دهد.

استحسان اوج فقاہت عقل گرایانه امام ابوحنیفه را نمودار می سازد؛ زیرا مجتهد در فرایند استحسان، قیاسی را که برگرفته از الگوی نص است و می نهد و با استمداد از عقل، حکم مسأله را می کاود. به همین خاطر است که برخی از فقها، از جمله شافعی، تمسک ابوحنیفه به استحسان را نکوهش کرده اند و آن را به مثابه دخالت در اراده تشریحی خدا دانسته اند (مَنْ إِسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَّعَ)^۳.

فقاہت عقل گرایانه امام ابوحنیفه از شاخصه های زیر برخوردار بود:

1) تکیه بر خرد جمعی: ابوحنیفه در شیوه اجتهاد، تحول آفرید و آن را از یک تلاش فکری فردی به صحنه دیالوگ گروهی و خردورزی جمعی تبدیل کرد و «مجلس شورای اجتهاد» پدید آورد و بدین گونه، اجتهاد را به شورا پیوند زد. سی و شش تن از کارشناسان و متخصصان تفسیر، حدیث، نحو، ادبیات، تاریخ، علم الرجال، و... عضو این مجلس شورا بودند و در فرایند اصدار فتوا تشریک مساعی می نمودند.^۴ بنا به روایتی، این مجلس تا زمان رحلت ابوحنیفه هشتاد و سه هزار مسئله فقهی در حوزه های مختلف حقوق فردی، خانوادگی، اجتماعی، مدنی، اقتصادی، و سیاسی را مورد بحث و بررسی قرار داد و به تصویب رساند.^۵ شیوه اجتهادی ابوحنیفه در این مجلس چنین بود که ابتدا مسأله را نزد حضار مطرح می کرد و هر کدام فرصت می یافتند تا رأی و نظر خود را در مورد آن با دلیل بیان کنند. سپس او خود به بیان دیدگاه و دلایل خویش می پرداخت و در ادامه، دیدگاه ها و دلایل مختلف مورد غور و بررسی قرار می گرفت و چه بسا که روزها سپری می گردید تا اینکه مسأله ای در این شورا به تصویب می رسید.^۶

2) رویکرد تعلیلی به احکام شرع: یکی از مباحث اصولی عمده در روزگار ابوحنیفه که زمینه ساز تمایز مکتب «اهل رأی» و «اهل حدیث» گردید، چالش میان «اصالت تعبد» و «اصالت تعلیل» در احکام شرع بود. ابوحنیفه منحنی

¹ بنگرید به: محمد عابد جابری، تکوین العقل العربی، ص 105.

² بنگرید به: التوضیح علی التنقیح، ج 2، ص 77.

³ بنگرید به: شاطبی، الاعتصام، ج 2، ص 647.

⁴ بنگرید به: مودودی، الخلافة والملك، صص 161-162.

⁵ همان

⁶ وهبی سلیمان غاوجی، ابوحنیفه النعمان امام أئمة الفقهاء، ص 64.

پیشوای اهل رأی به «اصالت تعلیل»^۱ باور داشت، و از این رو معتقد بود که احکام شرع در ذات خود به علت‌هایی تکیه دارند و برای جلب مصالح و دفع مفاسدی وضع شده اند و به تعبیر رایج در اصول فقه، «معقول المعنی» هستند. او البته برای این قاعده استثناهایی نیز قائل بود و برخی از احکام عبادی را غیر «معقول المعنی» می‌دانست و تشخیص علت آن را دشوار و یا امکان‌ناپذیر قلمداد می‌کرد.

قاعده اصالت تعلیل از نظر ابوحنیفه بر دو ضابطه استوار بود: نخست اینکه هر حکم در اصل علتی دارد مگر اینکه خلاف آن ثابت شود، و دوم اینکه وجود و عدم حکم منوط به وجود و عدم علت می‌باشد، بدین شرح که اگر علت موجود باشد، حکم هم قابل تطبیق است و هرگاه علت رفع شود، حکم نیز مرفوع می‌گردد.

بر بنیاد ضوابط فوق، ابوحنیفه معتقد بود که علت حرمت شراب، سُکر و مستی است و هرگاه این علت رفع شود و شراب خاصیت مست‌کنندگی خود را از دست بدهد و مثلاً به سرکه تبدیل شود، حرمت آن مرفوع می‌گردد و نوشیدنش جائز می‌باشد.^۲

3) توجه به مؤلفه‌های زمان و مکان در اجتهاد: ابوحنیفه بستر عقلایی احکام شرع را در نظر می‌گرفت و در فرایند استنباط، به مؤلفه‌های زمان و مکان توجهی ویژه مبذول می‌داشت. به تعبیر امروزی، او معتقد بود که هر حکم شرعی متشکل از دو عنصر «برون‌مایه» و «درون‌مایه» می‌باشد. برون‌مایه حکم شرعی عبارت است از فرم، شکل و چگونگی انجام آن، و درون‌مایه حکم شرعی عبارت است از مقصد، هدف و محتوای آن.

به باور امام ابوحنیفه درون‌مایه (مقصد و هدف) حکم شرعی ثابت و تغییرناپذیر است، حال آنکه برون‌مایه (شکل و فرم) آن قابل تغییر است و به فراخور زمان و مکان دگرگون می‌شود و به شیوه‌ای اجرا می‌گردد که هدف حکم را بهتر تأمین کند. بر بنیاد همین قاعده، او حکم فقهی زکات گوسفند را که در حدیث «فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً»^۳ بیان شده است، از لحاظ برون‌مایه و درون‌مایه تحلیل کرد و اظهار داشت که مقصد این حکم تأمین نیازهای فقرا و پاکیزه‌ساختن مال اغنیاست، و شکل و شیوه اجرای آن عبارت است از دادن یک گوسفند به عنوان زکات. او معتقد بود که شیوه اجرای حکم که در حدیث از آن «به دادن یک گوسفند» تعبیر شده است ثابت نیست و در شرایط زمانی و مکانی مختلف، دگرگون و متحول شود؛ در جایی ممکن است دادن گوسفند، هدف و مقصد حکم را بهتر تأمین کند، پس گوسفند داده می‌شود و در شرایطی دیگر امکان دارد که پرداخت قیمت گوسفند مفیدتر تشخیص داده شود، بناءً قیمت آن پرداخت می‌گردد.^۴

گفتنی است که ابوحنیفه در حالی چنین فتوایی می‌داد که فقیهان نقل‌گرایی چون شافعی که مقارن به زمان او می‌زیستند، پرداخت قیمت را جائز نمی‌دانستند و معتقد بودند که ما باید حکم فقهی بیان‌شده توسط پیامبر را متعبدانه و بدون چون و چرا بپذیریم و از هرگونه اعمال تغییر در آن بپرهیزیم.^۵

^۱ برای تفصیلات بیشتر بنگرید به: زنجانی، تخریح الفروع علی الأصول، ص 41، و ابن عابدین، ردالمحتار، ج 1، ص 482.

^۲ برای تفصیل این موضوع بنگرید به: تخریح الفروع علی الأصول، ص 46، و المبسوط للسرخسی، ج 24، ص 20.

^۳ (از چهل گوسفند، یک گوسفند به عنوان زکات داده شود) سنن أبی داود، باب زکاة السائمة، حدیث شماره 1568.

^۴ برای تفصیل بیشتر بنگرید به: ملاجیون، نورالانوار فی شرح المنار، ص 232.

^۵ تخریح الفروع علی الأصول، ص 45.

4) مقاصداندیشی: پیشتر اشاره رفت که احکام شرع از نظر ابوحنیفه عمدتاً مقاصد و اهدافی دارند که همواره ثابت اند و در گذر زمان تحول نمی‌پذیرند. این هم اشاره شد که ابوحنیفه از پرچمداران «صالت‌تعلیل» بود. تعلیل‌گرایی ابوحنیفه افق فراخ مقاصداندیشی را به روی اجتهاد او گشود و بستر تئوریک عقلانی‌شدن فقه او را فراهم نمود. درخور یادآوری است که ابوحنیفه تنها فقیه مقاصداندیش تاریخ اسلام نبوده است و فقیهان پرشماری به مقاصد شریعت توجه جدی مبذول داشته‌اند. اما آنچه ابوحنیفه را بارز و متمایز می‌سازد این است که رویکرد مقاصداندیشانه او گستره فراخ‌تری را در بر می‌گیرد و با عبور از دایره فقه معاملات، وارد عرصه فقه عبادات می‌شود، حال آنکه مقاصدگرایی سائر فقها در حوزه فقه معاملات محصور می‌ماند. از نظر فقهای مذکور، فقه عبادات عرصه کندوکاوهای مقاصداندیشانه عقل نیست و مسلمان مکلف است که متعبدانه و بی‌چون و چرا آنها را بپذیرد و هیچ‌گونه دخل و تصرفی در آنها نکند. اما ابوحنیفه دخل و تصرف مقاصداندیشانه در عبادات را جائز می‌دانست و در شکل و فرم شان تغییراتی اعمال می‌کرد.

او به همین دلیل فتوا می‌داد که برای شروع نماز لازم نیست که حتماً عبارت «الله اکبر» را به زبان آوریم، بلکه می‌توانیم به جای آن از عبارت «الله الکبیر» و یا حتی جمله فارسی «خدا بزرگ است» استفاده کنیم. استدلال ابوحنیفه این بود که هدف و مقصود تکبیر تحریمه، تعظیم خداوند است، لذا گفتن هر کلمه و عبارتی که همین مقصود را برآورده کند، درست است.¹ به همین منوال، او نمازخواندن به زبان فارسی را برای فارسی‌زبانان جائز می‌دانست؛ زیرا از نظر او، هدف نماز مناجات و راز و نیاز با خداست، و این هدف با ادای نماز به زبان مادری بهتر برآورده می‌شود.²

شاخصه‌های پیش‌گفته³ باعث شد که مذهب حنفی بسیار آسان و شتابان از مرزهای زادبوم اصلی‌اش، عراق، پا فراتر بگذارد و در دیگر سرزمین‌های اسلامی رهروان و هواداران فراوانی پیدا کند. یکی از سرزمین‌هایی که مذهب حنفی را با آغوش باز پذیرفت، هرات و به صورت عموم، سرزمین پهناور خراسان بود. مذهب حنفی برای هراتیان و دیگر خراسانیان که پس از سال‌ها مبارزه با ستم‌روایی و هجوم فرهنگی تازیان، سرانجام در زیر فشارهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی تن به پذیرش اسلام داده بودند، جاذبه فراوانی داشت. مهمترین جاذبه‌اش این بود که این مذهب ارزش‌های فرهنگی خراسان‌زمین را به رسمیت می‌شناخت و به امکان برگزاری آیین‌های دینی به زبان پارسی اقرار می‌کرد.

اگر چه در منابع کهن برای ورود مذهب حنفی به خراسان و مشخصاً هرات زمان دقیقی ثبت نشده است، ولی شواهد تاریخی حاکی از این است که شاگردان خراسانی و هراتی⁴ ابوحنیفه از نیمه اخیر سده دوم هجری، در این سرزمین تردد داشته‌اند و در ترویج و گسترش میراث فکری وی سهمی ارزنده ایفا کرده‌اند.⁵ تصرف کرسی‌های درس و فتوا

¹ الکاسانی، ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع، ج 1، بیروت: دارالفکر، ب. ت. ص 196.

² بنگرید به: المبسوط، ج 1، ص 38.

³ درباره تفصیل این شاخصه‌های در منظومه فقه حنفی بنگرید به: عبدالکبیر صالحی، بازنگری شیوه قربانی در منظومه فقه حنفی، روزنامه جامعه باز، شماره 555، 31 سنبله 1394، صص 5-6.

⁴ هتاج بن بسطام هروی (متوفای 177 ق) یکی از شاگردان هراتی ابوحنیفه بود که بنا به گزارش‌های تاریخی در هرات مجالس درس و سخنرانی برگزار می‌کرده است (ر.ک: تاریخ بغداد، ج 16، ص 124).

⁵ بنگرید به: عبدالحی حبیبی، تاریخ افغانستان بعد از اسلام، صص 799-803.

و قضا^۱ توسط فقهای حنفی باعث شد که در سده سوم هجری حنفیت در هرات به جریانی مسلط و چیره بدل شود و رهروان و هواداران فراوانی پیدا کند.

همزمان با گسترش فقه رأی‌بنیاد ابوحنیفه در هرات، کلام خردبنیاد معتزله نیز راه خود را به سوی مجامع علمی-دینی این شهر باز کرد. شاید یکی از عواملی که زمینه‌ساز رونق مکتب اعتزال در هرات شد، سیاست حمایت‌گرانه مأمون از این مذهب کلامی بود. او که در سال 198 قمری کرسی خلافت را از آن خود ساخت، به گفت‌وگوی ادیان و مناظرات بین‌مذهبی اهمیت فراوانی قائل می‌شد.^۲ نقش متکلمان معتزلی در این گفت‌وگوها بسیار بارز بود و قوت استدلال آنها در بسا موارد باعث می‌شد که مکاتب رقیب، سلاح و سپر به زمین بیفکنند و از مجالس مناظره سرافکننده و شکست‌خورده بیرون بیایند. مأمون که گاه در این مجالس حضور می‌یافت، گروهی افکار معتزله شد و با تمام توش و توان، از آنها حمایت کرد. این حمایت در روزگار معتصم و واثق نیز ادامه یافت و کلام معتزلی بیش از سه دهه از تمام امکانات دستگاه خلافت عباسی به نفع گسترش مکتب فکری خود استفاده کرد.^۳

نفوذ گسترده متکلمان معتزلی در دستگاه خلافت عباسی زمینه همکاری نزدیک آنها را با فقهای حنفی که از سال 170 هجری بدین‌سو مدیریت سرتاسری نظام قضایی حکومت را به خود اختصاص داده بودند،^۴ فراهم ساخت. این همکاری سرانجام به هم‌فکری منتهی شد و بسیاری از متکلمان معتزلی به فقه حنفی گرایش پیدا کردند و فقهای حنفی نیز به نوبه خود، گروهی کلام معتزلی شدند و در نتیجه در سده سوم هجری، جریانی به نام «حنفیت معتزلی» یا «معتزله حنفی» شکل گرفت.^۵ این جریان بعدها چنان گسترش یافت که در سده چهارم هجری، شماری از برجسته‌ترین فقهای حنفی مانند ابوالحسن کرخی (متوفای 340 ق)^۶ و ابوبکر رازی مشهور به جصاص (متوفای 370 ق)^۷ به آن گرایش پیدا کردند و در سلب حنفیان معتزلی درآمدند.

حنفیت معتزلی به زودی از زادبوم اصلی‌اش، عراق، پا فراتر نهاد و در خراسان زمین گسترش پیدا کرد. یکی از کسانی که باعث شد پای حنفیان معتزلی به خراسان باز شود، جصاص بود. او که به اشاره استاد خود ابوالحسن کرخی به نیشابور آمده بود، سال‌ها در آن شهر ماند و مشغول تدریس و تألیف و دیگر فعالیت‌های علمی شد.^۸ شواهد تاریخی حاکی از این است که حضور دیرپای جصاص در نیشابور، زمینه‌ساز گسترش افکار حنفیان معتزلی در دیگر شهرهای خراسان، از جمله هرات، نیز بوده است. مَلْطی شافعی (متوفای 377 ق) هرات را یکی از شهرهایی می‌خواند که در

^۱ ذهبی گزارش می‌کند که در نیمه‌های سده‌های سوم، منصب قضای هرات به دست حنفیان بوده است (ر.ک: ذهبی، تاریخ الاسلام، ج 6، ص 340).

^۲ زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، ص 434.

^۳ احمد امین، ضحی الإسلام، ج 3، ص 93.

^۴ محمد ابوزهره، ابوحنیفه؛ حیات و عصره-آراء و فقه، ص 402.

^۵ بنگرید به: الخمیسی، اصول الدین عندالإمام أبي حنیفة، ص 626.

^۶ ذهبی گزارش می‌کند که کرخی از سران معتزله بوده است (کان رأی فی الاعتزال). بنگرید به: ذهبی، سیرأعلام النبلاء، ج 29، ص 423.

^۷ درباره اعتزال‌گرایی جصاص بنگرید به: ذهبی، سیرأعلام النبلاء، ج 31، ص 399.

^۸ ظاهراً جصاص در فاصله سال‌های 325 تا 345 در نیشابور می‌زیسته است (ر.ک: عبدالحی الکنوی، الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة، ص 28).

سده چهارم قمری معتزلیان در آن چیره و غالب بوده اند.^۱ این احتمال بعید نیست که افکار جصاص و دیگر هم‌فکرانش با عبور از مرزهای نیشابور، هرات را نیز به یکی از کانونهای اصلی معتزلیان حنفی بدل کرده باشد.

نفوذ حنفیان معتزلی در دستگاه خلافت عباسی چنان عمیق و گسترده بود که خلفای حنبلی مشرب و معتزله‌ستیز عباسی تا سال‌ها بعد نتوانستند نظام قضا را از تصرف آنان بیرون کنند. گزارش شده است که باری در سال 393 قمری خلیفه القادری بالله فرمان برکناری قاضی القضاة را که یکی از فقهای شاخص حنفی بود، صادر کرد و فقیهی شافعی به نام محمد بارزی را به عنوان جانشین وی مقرر نمود. حنفیان در واکنش به این فرمان دست به شورش زدند و چندان بر خلیفه فشار آوردند که سرانجام مجبور شد فرمان خود را مورد بازنگری قرار دهد و قاضی القضاة حنفی را بر مقام خویش ابقا کند.^۲ البته این نفوذ و چیرگی دیری نپایید و در دهه‌های نخستین سده پنجم و در پی انتشار اعتقادنامه قادری،^۳ وضع به نفع حنابله و اهل حدیث که با حنفیان معتزلی/معتزلیان حنفی سر ستیز داشتند، متحول گردید.

وقتی جریان حنفیت معتزلی در عراق و خراسان گسترش می‌یافت، در فرارود (ماوراءالنهر) جریانی دیگر به نام حنفیت ماتریدی در حال شکل‌گرفتن بود. بنیان‌گذار این جریان ابومنصور ماتریدی (متوفای 333 ق.) بود که خود را وارث برحق ابوحنیفه می‌دانست.^۴ او به تدریس و تألیف اشتغال ورزید و بسیار کوشید تا از رهگذر برقراری پیوند بین عقل و نقل در کشاکش نزاع حنبلیان و معتزلیان، خط سومی را پی ریزد و قرائتی تازه از حنفیت ارائه کند.^۵ پس از رحلت ابومنصور، شاگردان او دست به تألیفاتی گسترده زدند و با نگارش منابع تفسیری، کلامی، اصولی و فقهی تلاش کردند تا مبانی معرفتی حنفیت ماتریدی را تبیین و تدوین کنند.^۶

امیران سامانی در دوره حکمروایی خود^۷ برای ترویج و گسترش حنفیت ماتریدی، که از زادبوم آنان سر برآورده بود، تلاش و هزینه بسیار کردند.^۸ آنان با در پیش‌گرفتن سیاست یکسان‌سازی مذهبی، از حکیم ابوالقاسم سمرقندی که یکی از شاگردان نامور ابومنصور ماتریدی بود و گرایش‌های عارفانه داشت، خواستند کتابی را بنگارد تا به عنوان مانیفست رسمی جریان حنفیت ماتریدی از سوی حکومت ترویج شود. این کتاب که با عنوان «السواد الأعظم» به نگارش درآمد، حدوداً در سال 370 قمری به فرمان امیر خراسان به پارسی ترجمه شد^۹ و زمینه‌ساز معرفی و شناخت حنفیت ماتریدی در این سرزمین گردید.

¹ ملطی، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص 33.

² مقریزی، الخطط المقریبه، ج 2، ص 333 و ابوزهره، ابوحنیفه؛ حیات و عصره - آراء و فقه، صص 402-403.

³ اعتقادنامه قادری بر فرمانی اطلاق می‌شود که در سال 420 هجری توسط بیست و ششمین خلیفه عباسی، القادر بالله (متوفای 428)، صادر شد. انگیزه اصلی صدور این اعتقادنامه دفاع از عقائد حنابله در برابر معتزله بود. در این باره بنگرید به: ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک والأئمه، ج 15، ص 197.

⁴ درباره تکوین و پیدایش حنفیت ماتریدی بنگرید به: ویلفرد مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، صص 59-60.

⁵ بلقاسم الغالی، ابومنصورالماتریدی؛ حیات و آراء العقیده، ص 71.

⁶ همان، صص 49-51.

⁷ سامانیان از سال 261 تا 389 ق. در ماوراءالنهر و خراسان حکم راندند.

⁸ مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، ص 59.

⁹ بنگرید به: حکیم سمرقندی، السواد الأعظم، صص 12 و 19.

حمایت‌های حکومتی از حنفیت ماتریدی در دوره سلاطین سلجوقی که از سال 429 تا 552 قمری بر خراسان حکم می‌راندند، نیز ادامه یافت. در آغاز این دوره هنوز حنفیت معتزلی در هرات و برخی دیگر از شهرهای خراسان چیره بود. اما سیاست‌های اعتزال‌ستیزانه خلیفگان عباسی باعث شد که سلاطین سلجوقی از حنفیت ماتریدی که برند «سنت و جماعت» را بر تارک خود حمل می‌کرد و حساسیت کمتری بر می‌انگیخت، حمایت کنند¹ و آن را به عنوان کیش رسمی حکومت معرفی نمایند. هرچند خواجه نظام‌الملک طوسی، وزیر قدرتمند امپراطوری سلجوقی که خود شافعی‌مذهب و اشعری‌گرای متعصبی بود، تلاش کرد تا کیش برگزیده خود را در کنار مذهب حنفی رسمیت ببخشد و از امتیازاتی یکسان برخوردار سازد، اما تلاش‌های او بی‌نتیجه ماند و حنفیت ماتریدی در ظل حمایت‌های حکومتی، گسترش پیدا کرد² و بسیاری از حنفیان معتزلی برای فرار از فشارهای فزاینده سیاسی-اجتماعی، به این جریان گرویدند.

در دوره حکمرانی دودمان غوری که حدوداً هفتاد سال (543 تا 612 ق.) را در بر گرفت، سیاست مذهبی در هرات به نفع اشاعره و کرامیه دگرگون گشت³، اما این وضعیت به هیچ‌وجه مانع رشد روزافزون حنفیت ماتریدی نشد و تئوریسین‌های این جریان پیوسته از طریق تدریس، تألیف و برگزاری محافل هم‌اندیشی و مناظره، در راستای گسترش آن تلاش کردند. از سیاست مذهبی آل کرت که در فاصله سال‌های 643 تا 783 ق. بر هرات مسلط بودند اطلاعات زیادی در دست نیست، اما بنا به گزارش‌های تاریخی، بیشتر مردم این شهر حنفی‌مذهب بوده‌اند.⁴

وقتی سلاطین تیموری در سال 807 قمری زمام امور هرات را به دست گرفتند، حنفیت ماتریدی در این شهر به جریانی یک‌دست و چیره تبدیل شده بود و جریان‌های رقیب را از صحنه بدر کرده بود. تیموریان نظامیه هرات و مدرسه غیاثیه⁵ را که روزگاری از پایگاه‌های اصلی شافعیان اشعری مسلک بودند، بازسازی کردند⁶ و مدیریت شان را به فقیهان حنفی سپردند. آنان هم‌چنان مدارس متعدد دیگری اعمار کردند و مشهورترین چهره‌های حنفیت ماتریدی در آن روزگار را به کار تدریس گماشتند.⁷ دانشمندان ماتریدی پیوسته بین هرات و ماوراءالنهر در آمد و شد بودند و کانال‌های دادوستد علمی بین مراکز آکادمیک این دو دیار فعال بود⁸ و درس دینی در مدارس هرات چنان رونق داشت که ارباب ذوق و اصحاب استعداد از خاک ایران و قلمرو عثمانی قصد این شهر می‌کردند و در محضر دانشمندان و اندیش‌وران آن زانوی تتلمذ به زمین می‌گذارند.⁹

¹ علیرضا روحی، مذهب در خراسان سده پنجم و ششم هجری، فصلنامه خراسان بزرگ، سال چهارم، ش 12، پاییز 1392، صص 21-35.

² مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، صص 64-65.

³ ظاهراً شخص سلطان غیاث‌الدین غوری به اشاعره گرایش داشته است و دیگر امرای غوری از هواداران کرامیه بودند. در این زمینه بنگرید به: ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج 5، ص 234.

⁴ نورالله کسائی، هرات از طاهریان تا تیموریان، مقالات و بررسی‌ها، ش 59 و 60، زمستان 1375، ص 96.

⁵ مدرسه غیاثیه در قرن هفتم هجری توسط سلطان غیاث‌الدین غوری در هرات ساخته شد. این مدرسه سال‌ها پایگاه درس و بحث امام فخر رازی بود در عهد تیموریان بازسازی گردید و تا کنون در هرات فعالیت می‌کند.

⁶ اسفزاری، روضات الجنات، ج 2، ص 26.

⁷ محمدیوسف ازرق، کانون‌های علوم و ثقافت اسلامی در افغانستان، صص 35-42.

⁸ در این زمینه بنگرید به: خواندمیر، حبیب‌السیر، ج 4، صص 337-380. نیز نک: واعظ کاشفی، رشحات عین الحیاة، صص 187-189.

⁹ حسن‌بیگ روملو، أحسن التواریخ، ج 1، ص 6.

در مدتِ حدوداً شش سده که از روزگار سامانیان تا عصرِ تیموریان سپری می‌شد، حنفیت ماتریدی آهسته آهسته از زادبوم اصلی خود، ماروآءالنهر، پا فراتر نهاد و مرزهای خراسان را در نوردید و در بسا شهرهای این سرزمین، از جمله هرات، گسترش پیدا کرد و پایگاه‌های علمی-دینی جریان‌های رقیب را یکی پس از دیگری به تصرف خود درآورد و به عنوان یکی از مهمترین مکاتب کلام اسلامی، به اوج سپهر اقتدار و شکوفایی فراز آمد. بدون شک حمایت‌های حکومتی، به ویژه در دوره سامانیان و سلجوقیان، در راستای بالندگی و تعالی این جریان تأثیر چشم‌گیری داشت. اما نباید فراموش کرد که خود این جریان نیز از ویژگی‌هایی برخوردار بود که به مثابه موتور محرک رشد و گسترش آن عمل می‌کرد. در واقع دو عامل درونی باعث شد که این جریان، برخلاف حنفیت معتزلی، مراحل تکوین و تدوین خویش را موقفانه پشت سر بگذارد و در گستره اندیشه اسلامی حضوری دیرپای پیدا کند و رقیبان خویش را به سپرافکنی و عقب‌نشینی وا دارد.

اولین عامل این بود که تئوریسین‌های این جریان به تولید فکر اهمیت ویژه‌ای قائل بودند. در فاصله قرن چهارم تا قرن دهم هجری، صدها کتاب در زمینه‌های تفسیر، کلام، فقه و اصول به منظور تبیین مبانی معرفتی این جریان توسط اندیشمندان ماتریدی به نگارش درآمد. شماری از این کتاب‌ها چنان عمیق و ژرف بودند که در محافل دین‌آموزی خراسان و ماوراءالنهر به مثابه درسنامه استفاده می‌شدند. برخی از این درسنامه‌ها تا امروز در مجامع دین‌آموزی افغانستان، پاکستان، هند، ازبکستان، تاجیکستان، ترکمنستان، ایران، ترکیه، مالزی و اندونزی رائج و متداول می‌باشند.

عامل دیگری که زمینه‌ساز رشد و گسترش حنفیت ماتریدی شد، رعایت قاعده «عرضه به تناسب تقاضا» توسط تئوریسین‌های این جریان بود. متفکران ماتریدی با پرسش‌های و چالش‌های عینی جوامع پیرامونی خود تعامل سازنده برقرار می‌کردند و با واقع‌نگری و هوشیاری، مسائل و مشکلات موجود در محیط خود را دستمایه تلاش‌های دین‌شناختی خویش می‌ساختند و از این رهگذر بین تئوری و عمل پل می‌زدند.

با برافتادن سلسله تیموریان در اوائل قرن دهم هجری، کانال‌های مراودات علمی بین هرات و ماوراءالنهر مسدود گردید و ستاره اقبال حنفیت ماتریدی در هری زمین به افول گرایید. پس از این سده، قافله تکاپو و رشد معرفت دینی در هرات از حرکت باز ایستاد و بستر نظرورزی‌های دین‌پژوهانه روی به تنگی و انقباض نهاد و محافل علمی حنفیان ماتریدی با تأثیرپذیری از تحولات سیاسی، اجتماعی و مذهبی دچار ضعف و ناتوانی شدند و از تولید فکر و هم‌گام‌شدن با دگرذیسی‌ها و استلزامات زمان عاجز ماندند و در نتیجه، در سرایشی زمانه‌ای پای نهادند که ما در این نوشتار از آن به عنوان عصر چیرگی «جریان حنفیت سنتی» یاد می‌کنیم.

منظور از حنفیت سنتی یعنی حنفیتی که از قرن دهم بدین سو بر خوان میراث فکری اندیشمندان متقدم ماتریدی نشسته است و آثار پیشینیان را بدون بررسی ناقده، در محافل علمی خود تکرار و نشخوار می‌کند. سرشت و سرنوشت حنفیت سنتی با جمود و ایستایی گره خورده است. از آنجایی که این جریان قادر نیست که از مشکلات امروزی جامعه گره‌گشایی کند، ناگزیر بر مرجعیت و تقدیس مطلق و بدون چون و چرای سنت (میراث گذشتگان) پای می‌فشارد و هرگونه رهیافت نظری فراسنتی به نیازهای نوین جامعه را بدعت و نامشروع می‌پندارد.

اگر به کارنامه ضعیف و نحیف حنفیان از سده دهم تا امروز نگاهی بیندازیم، به خود حق می‌دهیم که این دوره را به عنوان عصر زوال اندیشه دینی در هرات قلمداد کنیم. صرف‌نظر از پدیده استثنایی صلاح‌الدین سلجوقی، در سراسر این دوره، هیچ اثر جدی‌ای را نمی‌توان سراغ گرفت که توسط اندیشمندان حنفی هرات به نگارش درآمده باشد و زمینه‌ساز یک تحول فکری شده باشد. حتی از تعلیق‌نویسی‌ها و حاشیه‌نگاری‌هایی که در سده‌های هفتم تا دهم بین حنفیان این خطه رائج بود نیز در این دوره خبری نیست و اندیشه دینی پیوسته چشم‌انتظار کسی است که بیاید و در مصاف تمام مخاطرات، جان به کف گیرد و آن را از مغاک تاریک انحطاط نجات دهد.

امروزه حنفیت سنتی در هرات مراکز آموزشی فراوانی در اختیار دارد. برپایه آمار وزارت معارف، بیش از سی مدرسه و دارالعلوم رسمی در هرات مشغول فعالیت اند و زمینه دین‌آموزی را برای 25 هزار طالب علم فراهم می‌کنند.¹ دهها مدرسه و دارالعلوم غیررسمی نیز در این ولایت فعالیت می‌کنند که از شمار شاگردان شان آمار دقیقی در دست نیست. اکثریت مطلق این مدارس و دارالعلوم‌ها در تصرف حنفیت سنتی می‌باشند. افزون بر این، دانشکده‌های شرعیات دانشگاه دولتی هرات و دانشگاه‌های خصوصی جامی و الغیث نیز در خدمت این جریان قرار دارند. اما از آنجایی که این نهادها از آسیب‌های فراوانی رنج می‌برند و نمی‌توانند در زمینه تبیین، تکوین و تدوین علوم دینی نقشی مؤثر ایفا کنند، اندیشه دینی در هرات در بستر سستی و بی‌حالی آرمیده است و فاقد رونق و رمق می‌باشد.

آسیب‌هایی که گریبان‌گیر مدارس دینی و دانشکده‌های شرعیات هرات می‌باشند در چند محور ذیل قابل تصنیف و دسته‌بندی اند:

(محور یکم) متون آموزشی: اکثریت مطلق منابع درسی عقاید، تفسیر، فقه، اصول فقه، علوم قرآن و... که توسط مدارس دینی و دانشکده‌های شرعیات تدریس می‌شوند، دارای قدمتی چندصد ساله اند و به فراخور نیازهای دیار و روزگار ما تدوین نشده اند. با آنکه این منابع از دیرباز در مجامع و محافل علمی-دینی جامعه ما استفاده می‌شده اند، امروزه کارایی و اثربخشی مطلوب آموزشی خویش را از دست داده اند و دیگر یارای آن نیستند تا بار گران دین‌آموزی را به طور شایسته و بایسته به دوش کشند و نیازهای معرفتی، اخلاقی و عقیدتی جامعه ما را پاسخی درخور ارائه کنند. البته روشن و میرهن است که اقرار به ناکارایی این متون هیچ‌گاه به معنای انکار ارزش و اهمیت آنها نبوده و بی‌گمان این منابع تشکیل‌دهنده بخشی از میراث معرفتی عظیم و فخری اند که تاریخ، افتخار آفرینش آنها را به نام دانشمندان مسلمان ثبت کرده است. اما علی‌رغم برخورداری از این جایگاه رفیع، منابع مذکور به دلایل ذیل دیگر شایستگی لازم را ندارند تا منحصراً در سنانه دین‌آموزی استفاده شوند:

الف) فاصله زمانی: یکی از عوامل ناکارایی این منابع فاصله زمانی شان با دین‌آموزان امروزی است. چنانکه از جدول زیر پیدا و هویداست، اکثریت مطلق متون درسی عقاید، تفسیر، فقه و اصول فقه که قطعاً در شکل‌دهی ذهنیت ایدئولوژیک طلاب علوم دینی نقشی مؤثر ایفا می‌کنند، زاده قرون چهارم تا هشتم هجری بوده و هرکدام در افق تاریخی‌ای خاص و در مقام پاسخگویی به نیازهایی متفاوت، تدوین گردیده اند.

¹ این آمار مربوط به سال 1393 است و احتمال می‌رود که تا کنون بر تعداد مدارس/دارالعلوم‌های رسمی و طالب‌علمان شان افزوده شده باشد. در این باره بنگرید به: وزارت معارف افغانستان، گزارش پیشرفت اجراءات سالانه از تطبیق پلان عملیاتی برنامه‌های ولایت هرات، سال 1393، صص 16-18.

متون آموزشی تفسیر، عقاید، فقه و اصول فقه در مدارس دینی و دانشکده‌های شرعیات ^۱		
نام کتاب	مؤلف	تاریخ تقریبی نگارش
الجلالین	جلال الدین محلی (م 864 هـ) و جلال الدین سیوطی (م 911)	نیمه دوم قرن نهم و نیمه اول قرن
مدارک التنزیل	عبدالله بن احمد النسفی (710 هـ)	اواخر قرن هفتم و اوائل قرن هشتم
أنوار التنزیل	عبدالله بن عمر البیضاوی (م 685 هـ)	نیمه دوم قرن هفتم هـ
فقه اکبر	منسوب به امام ابوحنیفه (م 150 هـ)	نیمه اول قرن دوم هـ
شرح العقائد	سعدالدین التفتازانی (م 792 هـ)	نیمه دوم قرن هشتم هـ
حاشیه الخیالی	شمس الدین الرومی الحنفی (م 870 هـ)	نیمه اول یا دوم قرن هشتم
شرح العقیده	ابن أبی العز الدمشقی (م 792 هـ)	نیمه دوم قرن هشتم هـ
مختصر القدوری	أحمد بن محمد القدوری (م 428 هـ)	نیمه اول قرن پنجم هـ
کنز الدقائق	عبدالله بن احمد النسفی (م 710 هـ)	نیمه دوم قرن هفتم هـ
الهدایة فی شرح	علی بن أبی بکر المرغینانی (م 593 هـ)	نیمه دوم قرن ششم هـ
اصول الشاشی	نظام الدین الشاشی (م 344 هـ)	نیمه اول قرن چهارم هـ
نور الانوار	ملاجیون الحنفی (م 1130 هـ)	نیمه اول قرن دوازدهم هـ
منتخب الحسامی	حسام الدین الأخیسکی (م 644 هـ)	نیمه اول قرن هفتم هـ
التلویح علی	سعدالدین التفتازانی (م 792 هـ)	نیمه دوم قرن هشتم هـ

از آنجایی که افق زمانی این منابع با شرایط کنونی ما امتزاج ندارد، ما نمی‌توانیم از رهگذر فراگیری و آموزش شان نیازهای معرفتی، اخلاقی و عقیدتی امروزین خود را برطرف سازیم. اما واقعیت این است که علی‌رغم کهنگی و ناکارآمدی این متون آموزشی، طلاب علوم دینی در جامعه ما ناگزیر اند نخست این متون را در مدرسه و سپس در دانشکده شرعیات مکرر بخوانند^۲ و وقت ارزشمند خویش را فدای موزی‌کاری و دروس تکراری این دو نهاد کنند. این درحالی است که علی‌القاعده، مدارس و دانشگاه‌های دیگر کشورهای جهان، هر دهه یک‌بار تمام درسنامه‌ها و برنامه‌های آموزشی خود را مورد بازنگری و ارزشیابی قرار داده، روزآمد می‌سازند تا بتوانند با کاروان پیشرفت زمان و نیازهای زیست‌جهان خود همسویی و همپایی کنند.

ب) فاصله زبانی: منابع فوق‌الذکر با مخاطب امروزین فاصله زبانی نیز دارند و این خود عامل دیگری برای ناکارایی شان قلمداد می‌شود. نویسندگان این منابع عمدتاً محتوای مورد نظر خویش را در قالب کلماتی غریب، عباراتی نامأنوس، جملاتی مغلق و نثری متصنع ریخته اند و معارف دین را چنان با تعقیدها و پیچیدگی‌های علوم معانی و بیان آمیخته اند که طلاب مجبور می‌شوند به جای تمرکز بر فهم ابعاد معرفتی، هدایتی و تربیتی دین، همه تلاش خود را در راستای درک عبارات پیچیده متن موردنظر به کار بندند. در برخی از کتاب‌های فوق‌الذکر، عبارات به پیمانهای پیچیده و متصنع اند که گاه استادان زبده و زبردست در تبیین مراد مؤلف دچار مشکل می‌شوند و بی‌راهه می‌روند و از سر ناگزیری، به حواشی چندلایه متن درسی متوسل می‌گردند و وقت ارزشناک خویش را در خوانش

^۱ در این زمینه بنگرید به: «نصاب تعلیمی و مضامین درسی صنوف اول تا چهاردهم مدارس تعلیمات اسلامی» و «مجموع مفردات درسی پوهنچی های شرعیات پوهنتون‌های افغانستان مصوب جوزای سال 1390». در تهیه این جدول از این دو منبع استفاده شده است.

^۲ جلالین نخست در صنوف یازدهم و دوازدهم مدارس دینی و سپس در سمسترهای سوم و چهارم دانشکده شرعیات به صورت تکراری تدریس می‌شود.

قیل و قال‌های بی‌مایه حاشیه‌نویسان هدر می‌دهند. نتیجه روشن و مبرهن فراگیری این متون پیچیده آن است که اکثریت طلاب علوم شرعی پس از چندسال دین‌آموزی، توانایی ندارند که از رهگذر معارف و آموزه‌های دینی، با رویدادها و پدیده‌های اجتماعی و سیاسی جامعه خود فعالانه وارد تعامل شوند و از اندوخته‌های خویش در راستای پاسخگویی به نیازهای زمان و زیست‌جهانی که ما در آن بسر می‌برند، بهره‌برداری کنند.

ج) ضعف محتوایی: یکی دیگر از عوامل ناکارایی متون درسی رایج در مدارس دینی و دانشکده‌های شرعیات، ضعف محتوایی شان است. واقعیت این است که دگردیسی‌های جهان مدرن، افق‌های تازه‌ای را به روی دین گشوده و پاره‌ای از اصول و مبانی سنتی دین‌پژوهی را به چالش‌های سنگین و سهمگینی مواجهه نموده است. به عنوان نمونه، طی چند دهه اخیر، خاورشناسان غربی قرآن را در کانون مطالعات و مذاقه‌های خود قرار داده و وثاقت تاریخی، حجیت معرفت‌شناختی، فهم‌پذیری هرمنوتیکی و واقع‌نمایی زبان‌شناختی آن را به پرسش و چالش گرفته‌اند. این درحالی است که منابع آموزشی رایج از لحاظ محتوایی چنان کم‌مایه و بی‌پایه‌اند که نمی‌توانند به هیچ‌یک از پرسش‌های فوق پاسخی درخور ارائه نمایند و به تناسب چالش‌های فکری موجود، رهیافت‌های نظری ساخته و سنجیده‌ای پیشکش کنند.

(محور دوم) موضوعات و مباحث درسی: مدارس دینی و دانشکده‌های شرعیات افغانستان هنوز در فضای تاریخی، فرهنگی و اجتماعی سده‌های هفتم و هشتم «هق»^۱ نفس می‌کشند و در زندان گذشته محصور می‌باشند و از این‌رو، بسیاری از موضوعات دینی و مباحث درسی‌ای که در این نهادها مورد مذاقه قرار می‌گیرند، روزآمد و کارا نبوده و در وضعیت کنونی جامعه ما موضوعیتی ندارند. جامعه ما در حال حاضر با آشفتگی‌ها، نابسامانی‌ها و چالش‌های روزافزون و گونه‌گون اجتماعی و فرهنگی مواجه است. در بُعد اجتماعی، پدیده‌های نامیمونی چون عملیات انتحاری، حملات انفجاری، تندروی و افراطی‌گری، خون‌ریزی و خشونت‌ورزی، فساد اداری، غصب ثروت عمومی و مافیاجری، کشت و تولید مواد مخدر، قانون‌گریزی، محاکمه صحرائی، زوال اخلاق انسانی و . . . گلوی جامعه ما را می‌فشارد و در بُعد فرهنگی، جامعه ما از پدیده‌هایی چون تبعیض نژادی و جنسیتی، قوم‌محوری، نارواداری^۲، فرقه‌گرایی، کودک‌آزاری، خشونت علیه زنان، ازدواج اجباری، بد دادن، محرومیت زنان از میراث و . . . رنج می‌برد.

وجود این آشفتگی‌ها و نابسامانی‌ها در جامعه اقتضا می‌کند که عالمان و دین‌پژوهان ما مسائل و مشکلات امروزین را دستمایه تلاش‌های خود سازند و با واقع‌نگری و هوشیاری، در عرصه موضوعات و مباحث درسی، طرحی نو دراندازند و با بهره‌گیری از روح آموزه‌های قرآن، به تبیین اخلاقی و دینی پدیده‌های فرهنگی و اجتماعی فوق‌الذکر بپردازند. اما واقعیت این است که تا کنون هیچ‌یک از این پدیده‌ها توسط نهادهای عالم‌پرور جامعه ما مورد بررسی و بازشناسی جدی و علمی قرار نگرفته است و در پرتو آموزه‌های بنیادین قرآن و اهداف و مقاصد کلان دین تبیین نشده است و دروس دینی نهادهای فوق‌الذکر همواره بر تبیین مباحثی کم‌اهمیت و بریده از مقتضیات زمان، متمرکز بوده است.^۳

^۱ به این دلیل که متون درسی رایج در این دونهاد عمدتاً در قرن هفتم و هشتم هق تولید شده‌اند. البته چنانکه در جدول صفحه 26 مشهود است، برخی از منابع در سده‌های چهارم، پنجم و ششم هق نیز به نگارش درآمده‌اند.

^۲ intolerance

^۳ در این زمینه بنگرید به: د. خالد الصمدی و د. عبدالرحمن حلی، «أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي»، بیروت، دارالفکر المعاصر

(2007)، ص 133.

یکی از عواملی که باعث گردیده این نهادها توفیق تبیین پدیده‌های پیش‌گفته را نیابند، «فقر عقلانی»^۱ است که از دیرباز گریبانگیر شان می‌باشد. در نتیجه این فقر معرفت‌سوز، نهادهای مذکور توانایی ندارند که علل اصلی پدیده‌های جدید و نوپدید جامعه را بازشناسی و از این رهگذر، موضوعات و مباحث دین‌شناختی‌شان را بازاندیشی کنند تا بتوانند به پرسش‌های گوناگون و چالش‌های روزافزون جامعه پاسخی شایسته و بایسته ارائه نمایند.

نکته شایان توجه این است که «فقر عقلانی» مدارس دینی و دانشکده‌های شرعیات موجب شده است این دو نهاد در ورطه «سنتگرایی» و «فقر تاریخی‌نگری» نیز فرو افتند. فقر تاریخی‌نگری یعنی اینکه مدارس دینی و دانشکده‌های شرعیات گسست تاریخی میان نیازهای امروزی و آموزه‌های دینی پیشین را نادیده می‌گیرند و فراموش می‌کنند که پرسش‌ها و چالش‌های امروز از جنس پرسش‌ها و چالش‌های دیروز نیست و نمی‌توان با تمسک و توسل به منابع دینی کهن، چالش‌های معرفتی نوین را رفع و رفو کرد، چه این کار به مثابه این است که ما با بهره‌گیری از آموزه‌های طبی جالینوس و بوعلی سینا برای بیماری‌های جدید و نوپیدی چون «HIV» و «سرطان» چاره‌جویی کنیم.

(محور سوم) روش‌ها و فنون تدریس: استادان و مدرسان دانشکده‌های شرعیات و مدارس دینی عمدتاً فاقد دانش تخصصی اند و از مهارت‌های آموزشی لازم برخوردار نیستند. تدریس در این دو نهاد امری تخصص‌مدار نمی‌باشد و اساتید مجال می‌یابند که مضامین مختلفی را تدریس کنند بدون اینکه در آن زمینه از سواد آکادمیک برخوردار باشند. روش تدریس رایج در این نهادها به شدت متن‌محور (text-based) و مبتنی بر «لکچر و قرائت نص»^۲ است. در این روش، استاد با تمرکز بر متن درسی، به شرح و تبیین و تفهیم مطلب می‌پردازد و کوشش می‌ورزد تا گوشه‌های مبهم و زوایای دشوارفهم متن را برای دین‌آموزان روشن سازد. نخست متن درسی توسط استاد یا یکی از محصلان به خوانش گرفته می‌شود و سپس مدرس، «الفاظ و کلمات غریب» آن را توضیح می‌دهد و به تفسیر اجمالی آیات و توضیح آموزه‌های عقیدتی و فقهی مندرج در متن همت می‌گمارد. در فرایند آموزش علوم شرعی، رویکردهای انتقادی، عقلانی و تحلیلی به متون درسی برتافته نمی‌شود و نظام ارزشیابی حفظ‌بنیاد^۳ در نهادهای فوق‌الذکر، محصل را وامی‌دارد تا به جای عنایت و توجه به فراگیری آموزه‌های دینی، تمام تلاشش را در راستای به حافظه‌سپاری و یادگیری طوطی‌وار متن آموزشی و درس‌گفتارهای مدرس معطوف نماید. در این نظام آموزشی، هر محصلی که دیدگاه‌های استادش را به چالش گیرد و نسبت به مطالب متن آموزشی ناقدا نه و چالش‌گرانه بنگرد، گستاخ و هنجارشکن قلمداد می‌گردد و در نتیجه، مجال‌های بالیدن و فرصت‌های رشدنمودن بر وی تنگ و تنگ‌تر می‌شود.

تردیدی وجود ندارد که متن‌محوری حاکم بر مدارس دینی و دانشکده‌های شرعیات از مزایا و محاسنی چون آشنایی با متون کهن و یادگیری نثر دشوارفهم پیشینیان برخوردار است، ولی معایب و آسیب‌های این روش بسی بیشتر و افزون‌تر می‌باشد که ما در ذیل به شماری از آنها اشاره می‌کنیم:

¹ الأمية العقلية

² این عبارت عیناً از کتاب «مجموع مفردات درسی پوهنحی‌های شرعیات پوهنتون‌های افغانستان» مصوب جوزای 1390، ص 4 نقل شده است.

³ memorization-based

الف) تقویت جزم‌باوری و تنگ‌نظری: در روش دین‌آموزی متن‌محور، صرفاً اثر یک مؤلف خاص در حوزه مورد نظر به عنوان درسنامه مورد استفاده قرار می‌گیرد و دیدگاه‌های مؤلفان مختلف به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای¹ بررسی نمی‌شود و این امر باعث می‌گردد که طلاب تنها از نظرگاه نویسنده متن درسی به آموزه‌های دینی بنگرند و با دیدگاه‌های دیگر در زمینه آشنا نگردند. عدم آشنایی با دیدگاه‌های مختلف و متخالف در حوزه دین، موجب تقویت روحیه جزم‌باوری و تنگ‌نظری در طلاب می‌شود؛ به این دلیل که آنان متن مورد نظر را به عنوان یگانه منبع معتبر و قابل‌باور در موضوع مورد بحث می‌پندارند و رویکردهای متفاوت با آن متن را باطل و نادرست می‌شمارند.

ب) تشدید فقر تاریخی‌نگری: در روش دین‌آموزی متن‌محور، دیدگاه‌های نگارنده متن درسی آیینۀ تمام‌نمای حقایق و معارف دین قلمداد می‌شود و شرایط تاریخی و عوامل فرهنگی، سیاسی، معرفت‌شناختی، جامعه‌شناختی، و روانشناختی‌ای که بستر شکل‌گیری این دیدگاه‌ها را فراهم آورده است، مغفول قرار می‌گیرد و در نتیجه این غفلت، دانشجو آموزه‌های مندرج در متن درسی‌اش را فراگیر، فرازمان و فرامکان می‌پندارد و تمام چالش‌های معرفتی، عقیدتی، اخلاقی و عملی جامعه پیرامون خود را به آن متن ارجاع می‌دارد.

ج) غفلت از فراگیری آموزه‌های دین: چنانکه پیشتر اشاره رفت، در روش دین‌آموزی متن‌محور، همه تلاش استاد صرف واکاوی و روشن‌سازی زوایای پنهان و پیچیده متن می‌شود و در نتیجه، دانشجو به جای اهمیت به فراگیری آموزه‌های دین، تلاش می‌ورزد تا با یادگیری عبارات مغلق و پیچیده متن، خود را برای امتحان آماده سازد.

د) فقدان نگاه میان‌رشته‌ای: بسیاری از مسائل و آموزه‌های دینی، چندتباری (multi-origins) هستند و از این رو بایستی به صورت میان‌رشته‌ای و با بهره‌گیری از دانش‌هایی چون جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، معرفت‌شناسی، تاریخ، انسان‌شناسی، فلسفه دین، و . . . مورد تحقیق و بررسی قرار گیرند. اما علی‌رغم اقبال روزافزون به مطالعات میان‌رشته‌ای در مراکز دین‌پژوهی دیگر کشورهای جهان، این رویکرد در مجامع آکادمیک افغانستان تاکنون ناشناخته مانده است و از این رو مدارس دینی و دانشکده‌های شرعیات در کشور ما از پتانسیل‌های این رویکرد در راستای فهم روشمند دین، بهره‌ای نمی‌گیرند.

(محور چهارم) ظرفیت نگارش و پژوهش: وضعیت پژوهش و نگارش در مدارس دینی و دانشکده‌های شرعیات

اسف‌بار است. این دو نهاد به پژوهش و نگارش اهتمام نمی‌ورزند و در نتیجه، کسانی که در این نهادها مشغول تحصیل اند مهارت‌های لازم در این زمینه را فرا نمی‌گیرند. از این رو، ما طی چند دهه اخیر به ندرت شاهد محققان و نویسندگان زبده و زبردستی بوده‌ایم که از این دو نهاد سر بر آورده باشند.

ضعف مهارت‌های پژوهش و نگارش تنها در میان طلاب و محصلان این دو نهاد شایع و مشهود نیست، بلکه اساتید و مدرسان این مجامع نیز در این زمینه فاقد توانایی اند. شاید به همین دلیل است که آنان کمتر می‌نویسند، و عده‌ای اندک هم که گاه دست به قلم می‌برند، نوشته‌های شان ضمن برخورداری از اشتباه‌های فاحش دستوری، از لحاظ محتوایی نیز کم‌مایه و بی‌پایه است؛ به حدی که کمتر کسی زحمت مطالعه آنها را بر خود هموار می‌سازد. تجربه نشان داده است که نوشته تا از لحاظ قاعده‌مندی و شیوایی نثر خویش نغز، و از ناحیه محتوای خود پرمغز نباشد، موجب جذب مخاطب نمی‌شود. از این منظر، نوشته‌ها و نشریه‌هایی که توسط دست‌اندرکاران مدارس و دانشکده‌های شرعیات منتشر می‌شوند، برای مخاطبان مورد نظر خود جاذبه‌ای ندارند، زیرا که عمدتاً نه نغز اند و نه هم پرمغز.

مدارس دینی و دانشکده‌های شرعیات مهمترین پایگاه‌های جریان حنفیت سنتی در هرات اند. اگر این جریان بخواهد که از چنبره تجر، سنگ‌وارگی، تقلید و دنباله‌روی رهایی یابد و پویایی و شکوفایی گذشته‌اش را بازآفرینی کند، گریز و گزیری ندارد جز اینکه آسیب‌ها و آفات گریبان‌گیر این دو نهاد را شناسایی و رفع نماید و در تعامل سازنده با سپهر معرفتی جهان مدرن، منابع و مبانی دین‌آموزی و اسلام‌شناسی را یکسره دگرگون سازد.

¹ comparatively

تشیع یا شیعی‌گری یکی از قدیمی‌ترین فرقه‌های اسلامی است که ریشه‌های شکل‌گیری آن به سده نخست هجری باز می‌گردد. پیروان این فرقه «شیعه» نامیده می‌شوند. بررسی‌های تبارشناختی نشان می‌دهد که واژه «شیعه» نخستین بار از دل کشمکش‌های سیاسی صحابی‌ان بر سر جانشینی پیامبر سر برآورده است. بنا به گزارش‌های تاریخی، در نخستین روزهای رحلت پیامبر اسلام، مسأله جانشینی آنحضرت سبب نزاع صحابی‌ان گردید و روابط متقابل آنان را تا حدودی تنش‌آلود ساخت. ابوبکر و عمر در دوره‌های خلافت خود این نزاع را مدیریت کردند و از گسترش آن جلوگیری نمودند. اما در اواخر دوره عثمان، آتش این نزاع دوباره جرقه زد و به بحرانی بزرگ و مہارنشدنی منتهی شد و در این میان، عده‌ای از مسلمانان که جانشینی پیامبر را حق انحصاری علی می‌دانستند، خود را «شیعه علی» یعنی پیروان و یاوران علی نامیدند و داعیه حقانیت خلافت وی را بلند کردند.^۱ با در نظر داشت این نکته، شیعه به گروهی از مسلمانان اطلاق می‌شود که علی را جانشین برحق پیامبر می‌دانند و او را از همه صحابی‌ان برتر می‌خوانند.^۲

شیعیان در طول سده نخست، جدا از رویکرد سیاسی‌شان، با عامه مسلمانان تفاوتی نداشتند و تعالیم دینی خود را از منابعی یکسان فرا می‌گرفتند. در آغاز سده دوم، وقتی خطوط کلی مذاهب اسلامی ترسیم می‌شد، شیعیان دست به دامن محمد باقر شدند تا دشواری‌های شرعی‌شان را بگشاید و پرسش‌های فقهی‌شان را پاسخ گوید.^۳ بدین گونه، افکار و آرای محمد باقر زمینه شکل‌گیری و تکوین فقه شیعه را فراهم کرد.

با درگذشت محمد باقر در سال 114 قمری،^۴ بخشی از شیعیان زیدبن علی، برادر محمد باقر، را به عنوان امام پذیرفتند و از بدنه اصلی تشیع جدا شدند و مکتبی جدید بنام «شیعه زیدیه» را اساس گذاشتند. چون زید از نکوهش و سرزنش دو خلیفه نخست به عنوان غاصبان خلافت علی سر باز می‌زد، پیروان تندروتر محمد باقر از او روی برگرداندند و داعیه امامت جعفر صادق را بلند کردند. بدین گونه، بدنه اصلی تشیع فعالیت خویش را با رهبری جعفر صادق پی گرفت.^۵

پس از وفات جعفر صادق در سال 148 قمری، پیروان او بر سر جانشینی وی متفرق و چندپاره شدند. یک گروه که در درازنای تاریخ اسماعیلیه خوانده شده‌اند، فرزند بزرگتر او اسماعیل را که قبلاً درگذشته بود، به عنوان امام قلمداد کردند و در انتظار بازگشت او به مثابه مهدی موعود نشستند.^۶ گروه‌های دیگری نیز راه افتراق برگزیدند و هریک داعیه‌دار کیش و بینش مختلفی گردیدند. در این میان، پیکره اصلی تشیع از امامت موسی کاظم حمایت کرد و زیر عناوین مختلف شیعه، امامیه، مذهب جعفری و مذهب اثنا عشری به حیات خویش ادامه داد.^۷

^۱ محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الإسلامية، صص 23-28.

^۲ عبدالمجید ناصری داوودی، تاریخ تشیع در افغانستان، ص 59.

^۳ مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، ص 128.

^۴ محمد ابوزهره، الإمام الصادق؛ حیاته و عصره - آراء و فقهه، ص 25.

^۵ مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، ص 128.

^۶ درباره تفصیل آن بنگرید به: مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، ص 149.

^۷ احمد پاکتچی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل امامیه.

شیعه امامیه تدوین آموزه‌های فقهی و صورت‌بندی تعلیم اعتقادی خود را مدیون جعفر صادق است. او که خود یکی از فقهای نامور عصر خویش بود،^۱ فتاوا و آرای فقهی پدرش، محمد باقر، را گرد آورد و آنها را از رهگذر تدقیق، تفصیل، تدوین و تبیین، به سازمانواره‌ای جامع تبدیل کرد.^۲ دیدگاه‌های جعفر صادق در زمینه مسائل اعتقادی عصر وی میانه‌روانه و اعتدال‌گرایانه بود.^۳ او در زمینه مسائل مختلفی چون صفات باری، قضا و قدر و مرتکب کبیره اظهار نظر کرد و در غنمندسازی میراث کلامی مسلمانان، سهم گرفت.

در مسائل بنیادین اعتقادی از قبیل توحید و نبوت و معاد، بین سنیان و شیعیان تفاوتی نیست. آنچه صفّ شیعه را از اهل سنت جدا می‌کند باور به «امامت» است که کانونی‌ترین اصل قرائت شیعی از اسلام را تشکیل می‌دهد.^۴ این اصل چند آموزه مهم را در دل خود نهفته دارد که عبارتند از: یکم، امامت همانند نبوت منصبی الهی است. دوم، امامان معصوم اند. سوم، امامان برخوردار از صلاحیت تشریح و واجب‌الإطاعه اند. چهارم، امامان قادر به اقامه معجزه اند. پنجم، امامان حائز علم لدنی غیراکتسابی اند و علم شان بر هر چیز احاطه دارد. ششم، هیچ زمانی بدون وجود امام قابل تصور نیست و هفتم، مهدی موعود واپسین امام است که زنده و غائب در جایی نامعلوم بسر می‌برد و روزی به اذن خدا ظهور می‌کند.^۵

برخی جعفر صادق را مبدع اصل امامت، با تفصیلات پیش‌گفته، دانسته‌اند.^۶ اما محسن کدیور، که از اندیشمندان مطرح در حوزه کلام و فقه شیعی است، با طرح و تدوین نظریه «علمای ابرار»، این دیدگاه را یک‌سره مردود می‌شمارد و مدعی می‌شود که این اصل که هیچ مستند قرآنی ندارد، بعد از سده چهارم هجری وارد دستگاه کلام شیعی شده است و تا آن زمان، اغلب شیعیان، ائمه خویش را انسان‌های پرهیزگاری می‌دانستند که فاقد هرگونه ویژگی فرابشری از قبیل علم لدنی، عصمت و نصب بوده‌اند. به باور کدیور، ترویج اوصاف فرابشری ائمه که مستند و متکی به روایات فاقد اعتبار می‌باشد، از قرن پنجم بدین سو رونق گرفته و به تدریج بر دستگاه کلام شیعی چیره شده و به اندیشه‌ای رسمی بدل گردیده است.^۷

اگر تاریخ مذهب امامیه را از چشم‌انداز نظریه «علمای ابرار» بکاوییم، به نظر می‌رسد که تشیع امروزی از آموزه‌های پیشوایان نخستین‌اش آینه‌داری نمی‌کند. از این چشم‌انداز، تشیع که نخست از دل رویدادهای سیاسی سده اول در حجاز سر برآورد، در آغاز صرفاً یک رویکرد سیاسی بود و سپس آهسته آهسته به مکتبی فقهی-کلامی بدل شد^۸ و

^۱ محمد ابوزهره، الإمام الصادق؛ حیات و عصره-آراء و فقهه، ص 252.

^۲ مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، ص 128.

^۳ محمد ابوزهره، الإمام الصادق؛ حیات و عصره-آراء و فقهه، ص 227.

^۴ عبدالمجید ناصری داوودی، تاریخ تشیع در افغانستان، ص 61.

^۵ محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الإسلامية، ص 47-50. همچنین نک: عبدالحی حبیبی، تاریخ افغانستان بعد از اسلام، ص 862.

^۶ مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، ص 128.

^۷ محسن کدیور، بازخوانی نظریه علمای ابرار؛ تلقی اولیه اسلام شیعی از اصل امامت، اردیبهشت 1385: www.kadivar.com

نیز بنگرید به: محسن کدیور، تأملی در منابع اعتقادی، مهر 1385: www.kadivar.com

^۸ به همین دلیل برخی از نویسندگان شیعه تشیع را به تشیع سیاسی و تشیع مذهبی دسته‌بندی کرده‌اند. نک: سیدحسین محمدجعفری، تشیع در مسیر تاریخ، ص 120.

همزمان با گسترش در سرزمین‌های کوفه و قم و خراسان^۱ در سده‌های بعدی، آموزه‌های آن دستخوش دگردیسی‌های بنیادین گردید؛ تا جایی که شمای امروزی آن با سیمای نخستین‌اش هیچ شباهتی ندارد.

درباره زمان دقیق ورود تشیع به خراسان زمین، به ویژه هرات، اطلاعات مؤثقی در دست نیست. البته شواهدی وجود دارد حاکی از این که شیعیان از سده نخست هجری به هرات تردد داشته‌اند و در خلق برخی از رویدادهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی این شهر نقش آفریده‌اند. اما از آنجایی که نقش شان کم‌رنگ بوده است و تعداد شان نسبتاً اندک،^۲ منابع تاریخی و فرقه‌شناسی از آنها نامی نمی‌برد؛ این در حالی است که همین منابع در مقاطع تاریخی مختلف به حضور گروه‌هایی چون خوارج،^۳ معتزله،^۴ کرامیه،^۵ حنفیه، شافعیه،^۶ مشبهه^۷ در هرات اشاره می‌کند.

حضور کم‌رنگ شیعیان در هرات تا قرن هشتم هجری ادامه داشت^۸ و تنها با روی کار آمدن تیموریان در قرن نهم هجری بود که نقش آنان در محافل علمی-دینی هرات پررنگ‌تر گردید و زمینه برای رشد تشیع فراهم‌تر شد. هرچند سلاطین تیموری گرویده تسنن و حنفیت بودند، ولی با سعه صدر، درهای مراکز آکادمیک هرات را به روی دانشمندان و اندیشوران شیعی گشودند و از دانش و استعداد‌های آنان در راستای شکوفایی محافل علمی-دینی این شهر استفاده کردند.^۹ در این دوره مجال فعالیت برای شیعیان چنان فراخ گردید که حتی باری یکی از واعظان شیعی در روز عید قربان از فراز منبر مُصلای هرات زبان به سرزنش و نکوهش اهل سنت گشود و با واکنش حاضران مواجه شد و در نتیجه، به دستور سلطان حسین بایقرا از فعالیت بیشتر باز ماند.^{۱۰}

با تصرف هرات توسط صفویه در سال 916 قمری،^{۱۱} دوره طلایی رشد تشیع در این شهر آغاز شد. صفویان در نخستین اقدام، تشیع را مذهب رسمی هرات معرفی کردند و عرصه را بر اقامه شعائر مذهبی اهل سنت تنگ نمودند.^{۱۲} وقتی نماینده شاه اسماعیل صفوی با لشکر قزلباش وارد هرات شد، مردم را به مسجد جامع فراخواند و فتح‌نامه را به حافظ زین‌الدین زیارتگاهی سپرد تا قرائت کند. چون بخشی از فتح‌نامه به لعن خلیفگان راشد و دیگر صاحبان پیامبر اختصاص یافته بود، حافظ لحظه‌ای در خواندن آن متردد شد و از محضر سیف‌الدین احمد تفتازانی، شیخ‌الإسلام هرات، کسب تکلیف کرد. شیخ‌الإسلام به او گفت: «حافظ فتنه میانگیز و خون خلائق را مریز و هرچه می‌گویند بگوی.» اما صفویان که از تردید حافظ در خواندن فتح‌نامه برآشفته شده بودند، او را مجالی بیشتر ندادند و

¹ درباره نحوه گسترش تشیع به این سرزمین‌ها بنگرید به: مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، صص 129-139.

² عبدالمجید ناصری داوودی، تشیع در خراسان عهد تیموریان، صص 170-171.

³ بنا به گزارش ملطی، خوارج در سده چهارم در هرات حضور داشته‌اند. نک: ملطی، التنبيه والرد علی أهل الأهواء والبدع، ص 42.

⁴ ملطی همچنین از حضور معتزلیان در هرات سده چهارم خبر می‌دهد. نک: همان، ص 33.

⁵ کرامیان در سده پنجم اکثریت بودند. نک: مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، ص 79.

⁶ درباره حضور حنفیه و شافعیه در هرات بنگرید به: ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج 5، ص 234.

⁷ ظاهراً مشبهه در قرن هفتم در هرات حضور داشته‌اند. نک: حسنی رازی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، ص 98.

⁸ عبدالمجید ناصری داوودی، تاریخ تشیع در افغانستان، صص 244-262.

⁹ نک: مجتبی گراوند، اکرم کرمعلی و فاطمه یوسفوند، نقش اجتماعی و فرهنگی سادات در عصر سلطان حسین بایقرا، فصلنامه پژوهش‌های فرهنگی، سال اول، ش 2، زمستان 94، ص 57.

¹⁰ اسفزاری، روضات الجنات فی أوصاف مدینة هراة، ج 2، ص 329.

¹¹ خواندمیر، حبیب‌السیر، ج 4، ص 510.

¹² ساسان طهماسبی، رسمی شدن تشیع در خراسان عصر صفوی، پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، سال اول، ش 2، بهار و تابستان 92، ص 107.

به او یورش بردند و در آستانه محراب و منبر سرش را بردند. در نتیجه، همه‌های بزرگ در مسجد به پا شد و مردم هراسان و پریشان پا به فرار گذاشتند و صفویان هم تا توانستند، فراریان را کشتند و سرهای کشتگان را بر نیزه‌ها برافراشتند و اعلام داشتند که: «ای سنی‌سگان خارجی عبرت گیرید!» همچنین صفویان به آرامگا مولانا عبدالرحمن جامی حمله بردند و با گردآوردن هیمه و هیزم فراوان، آتشی عظیم برافروختند و قبرستان وی را سراسر سوختند.¹

خونریزی‌ها و خشونت‌ورزی‌های صفویان، پیروان اهل سنت را در تنگنایی شدید قرارداد تا جایی که بسیاری از آن‌ها برای در امان ماندن و جان به سلامت بردن، در استتار به سر می‌بردند و هویت خود را از بقیه پنهان می‌کردند. صفویان هم برای شناسایی سنیان، متوسل به یک ترفند مبتکرانه شدند و به فرمان شاه اسماعیل، ملاهای تبرائی را در مساجد و بازارهای هرات به کار گماشتند. آنان وظیفه داشتند به مردم تلقین کنند تا از خلیفگان راشد و دیگر صاحبان پیامبر بیزاری جویند و بر آنان لعن و نفرت بفرستند. هرکس از این کار امتناع می‌ورزید، هویت سنی وی تثبیت می‌گردید و طعمه شمشیرهای آخته و نیزه‌های برافراخته صفویان می‌شد.²

صفویه برای گسترش تشیع در هرات اهمیت فراوانی قائل بودند و پروژه شیعه‌سازی اجباری سنیان را به شدت اجرا می‌کردند. البته این پروژه در آغاز بر وفق مراد پیش نمی‌رفت و به موانعی بر می‌خورد. یکی از این موانع، وجود دانشمندانی زبردست در صف سنیان بود که در مقابل اقدامات صفویان و شیعیان، مقاومت می‌کردند و جلو گسترش تشیع در میان جامعه سنی را می‌گرفتند. سیف‌الدین احمد تفتازانی، نواسه علامه سعدالدین تفتازانی، در رأس این دانشمندان قرار داشت. او که حدوداً سی سال در مقام شیخ‌الإسلام خراسان ایفای وظیفه کرده بود، با تبحر و تسلط بر علوم چون تفسیر و فقه و حدیث و سائر فنون عقلی و نقلی، یگانه عصر خویش پنداشته می‌شد.³ صفویان برای اسكات تفتازانی متوسل به تهدید و تطمیع شدند که بی‌نتیجه بود. آنان سپس در حضور شاه اسماعیل در باغ جهان‌آرای هرات⁴ بین تفتازانی و علمای شیعه از جمله امیر نظام‌الدین عبدالباقی، امیر جمال‌الدین محمدحسین صدر و قاضی عبدالرحمن ساوه جلسات بحث و مناظره تشکیل دادند که به شکست آنان منتهی شد و چیرگی تفتازانی را آفتابی ساخت.⁵

شکست علمای شیعه در برابر تفتازانی برای صفویان ناگوار و دشوار تمام شد. آنان برای جبران این شکست از شیخ علی بن عبدالعال، مشهور به محقق کرکی، دعوت کردند تا جهت مناظره با تفتازانی وارد هرات شود.⁶ کرکی نامورترین روحانی شیعه در دوره شاه اسماعیل و شاه طهماسب بود که آرا و افکارش در باب ولایت فقیه، نقطه‌عطفی مهم را در تاریخ اندیشه سیاسی تشیع رقم زد. البته پیش از کرکی، برخی از فقهای دیگر نیز به صورت جسته و

¹ برای تفصیل این ماجرا بنگرید به: واصفی، بدائع الوقائع، ج 2، صص 247-250، امینی هروی، فتوحات شاهی، صص 348-349.

خواندمیر، حبیب‌السیر، ج 4، ص 515.

² Said Amir Arjomand, Sociology of Shiite Islam, p.311.

³ نک: حسن بیگ روملو، أحسن التواریخ، ص 163 و خواندمیر، حبیب‌السیر، ج 4، ص 349.

⁴ منظور باغ‌مراد است. نک: خواندمیر، حبیب‌السیر، ج 4، ص 136.

⁵ ساسان طهماسبی، رسمی شدن تشیع در خراسان عصر صفوی، پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، سال اول، ش 2، بهار و تابستان 92، ص 107.

⁶ همان.

گریخته به این بحث پرداخته بودند، اما این کرکی بود که نظریه ولایت فقیه را برای نخستین بار به صورت گسترده تدوین و تبیین کرد و از ضرورت دخالت فقها در امر حکومتداری دفاع نمود.^۱

کرکی دعوت صفویان را پذیرفت و بلافاصله عازم هرات شد، اما وقتی به این شهر رسید تفتازانی دیگر در قید حیات نبود. در واقع شاه اسماعیل با نومیادی از شکست‌پذیری تفتازانی در میدان مناظره، قبلاً فرمان قتل او را صادر کرده بود^۲ و حرف مشاوران خود را که گفته بودند: «مادام که او در حیات باشد این مذهب ترویج‌پذیر نیست»،^۳ گوش داده بود.

تفتازانی در رمضان سال 916 قمری به قتل رسید^۴ و بعد از قتل او، راه برای گسترش تشیع در هرات هموار شد. صفویان مقام شیخ‌الاسلامی هرات را به عزالدین حسین بن عبدالصمد، پدر شیخ بهائی، واگذار کردند و او طی هشت سال اشتغال در این سمت، توانست شمار زیادی از سنیان هراتی را به مذهب تشیع جذب کند. سپس، خود شیخ بهائی نیز مدت پنج سال در این سمت ایفای وظیفه کرد و با تداوم راه پدر، در راستای گسترش تشیع در هرات سعی و تلاش فراوان ورزید.^۵

حکمرانی صفویان در هرات حدوداً دو سده به طول انجامید و با سقوط این سلسله، تشیع در این شهر به تدریج از پیروی میراث سنی‌ستیزانه صفویه اجتناب کرد و منشی را انتخاب کرد که ما از آن به عنوان «تشیع سنتی» تعبیر میکنیم. منظور از تشیع سنتی یعنی تشیعی که از زمان سرنگونی دولت صفویه تا امروز، بر سنت‌های مذهبی عزاداری و روضه‌خوانی و سینه‌زنی متمرکز گردیده است و از داعیه‌های سیاسی-هویت‌تولی و تبری و سب و لعن خلفا، که میراث شوم صفویه بود، به تدریج کنار کشیده است و از توهین علنی به مقدسات جامعه سنی دوری ورزیده است و این باعث شده است که آهسته‌آهسته خاطرات تلخ رژیم کشتار صفویان از اذهان اهل سنت هرات پاک گردد و بستری فراهم شود که شیعیان و سنیان در آن همزیستی مسالمت‌آمیز را تجربه کنند و حقوق مذهبی، اجتماعی و فرهنگی همدیگر را به رسمیت بشناسند و به عقائد و باورهای یکدیگر حرمت قائل شوند.

جماعت تبلیغ

^۱ سید محمدعلی حسینی‌زاده، محقق کرکی و دولت صفوی، فصلنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره 13، بهار 80، ص 91.
^۲ ساسان طهماسبی، رسمی‌شدن تشیع در خراسان عصر صفوی، پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، سال اول، ش 2، بهار و تابستان 92، ص 108.

^۳ امینی هروی، فتوحات شاهی، صص 359-360.

^۴ حسن بیگ روملو، أحسن التواریخ، ص 163، و خواندمیر، حبیب‌السیر، ج 4، ص 349.

^۵ موسی‌الرضا بخشی‌استاد و رمضان رضایی، نقش مدارس عصر صفویه در گسترش تشیع دوازده‌امامی، دوفصلنامه ادیان و عرفان، سال چهل و هفتم، ش 2، پاییز و زمستان 1393، ص 226.

جماعت تبلیغ یکی از گسترده‌ترین و پرنفوذترین جریان‌های معاصر اسلامی است که در راستای آموزش و گسترش فضائل دینی فعالیت می‌کند. این جریان نخست در نیمه‌های سده چهاردهم هجری قمری از شهر دهلی سر برآورد^۱ و به تدریج در سراسر شبه‌قاره هند و ژاپن و ایالات متحده و بسیاری از کشورهای اسلامی و غیراسلامی گسترش پیدا کرد.^۲

بنیانگذار این جریان مولانا محمدالیاس کاندهلوی بود که در سال 1303 قمری در شهر کاندھله هند چشم به جهان گشود.^۳ او بعد از فراگیری معارف ابتدایی دین، به دارالعلوم دیوبند پیوست و در محضر درس مفتی محمودحسن، مفتی اشرف‌علی تھانوی، شیخ خلیل‌احمد سھارنپوری و شاه عبدالرحیم رائیپوری به شاگردی نشست.^۴

کاندھلوی بعد از فراغت از دیوبند، مدارس و مکتب‌خانه‌هایی تأسیس کرد تا قرآن و دیگر معارف شرعی را به اطفال و نوجوانان مسلمان بیاموزند و در راستای گسترش آموزه‌های دینی در میان مسلمانان هند، که تا حدودی از فرهنگ هندوئیسم متأثر شده بودند و به اسلام آگاهی کافی نداشتند، فعالیت کنند. او بعد از مدتی به این نتیجه رسید که دامنه جهل و ناآگاهی به معارف دینی در میان توده‌های مسلمان هندی چنان گسترده است که از طریق فعالیت در مدرسه و مکتب‌خانه نمی‌تواند از حجم آن بکاهد؛ زیرا که مدرسه/مکتب‌خانه صرفاً زمینه دین‌آموزی کودکان و جوانان را فراهم می‌کند و برای آگاهی‌افزایی دینی در میان توده‌های جوان، میان‌سال و بزرگسال مؤثر نمی‌باشد.^۵

با التفات به نکته پیش‌گفته، مولانا محمدالیاس روش فعالیت خود را تغییر داد و جنبش جماعت تبلیغ را تأسیس کرد تا از طریق آن، فضائل دینی را در میان توده‌های مسلمان ترویج کند. جماعت تبلیغ طبق بازنمایی مولانا محمدالیاس، عبارت است از گروه‌هایی از افراد که هزینه‌های زمانی و مادی سفر تبلیغی خود را متقبل می‌شوند و بر حسب لزوم دید مراکز جماعت، برای مدت‌زمانی مشخص به بیرون یا داخل میهن اصلی خویش اعزام می‌گردند تا در راستای تبلیغ و آموزش فضائل دینی فعالیت کنند.

فعالیت‌های جماعت تبلیغ بر بنیاد کتابی انجام می‌شود که توسط مولانا محمدزکریا کاندھلوی تحت عنوان «تبلیغی نصاب» یا برنامه تبلیغ، تدوین شده است. این کتاب که بعدها «فضائل اعمال» نام گرفت، حاوی دو جلد می‌باشد. در جلد اول آن مسائلی چون حکایت صحابه، فضائل نماز، فضائل تبلیغ، فضائل ذکر، فضائل قرآن، فضائل رمضان و فضائل درود محور بحث قرار گرفته و جلد دوم آن به مباحثی چون فضائل صدقات، صلۀ رحم، فضائل حج، فضائل عمره، آداب زیارت و فضائل مدینه اختصاص یافته است.^۶ خوانش این کتاب بر رهروان جماعت تبلیغ حتمی و اجباری است تا جایی که آنها مکلف اند روزانه بخشی از اوقات خود را به مطالعه آن اختصاص دهند.^۷

^۱ محمدجنید عبدالمجید، جماعۃ التبلیغ فی الہند؛ دراسۃ و تقویم، ص 88.

^۲ نصیراحمد سیدزادہ، جماعت تبلیغ؛ آثار و نتائج آن، مجلہ ندای اسلام، سال پنجم، ش 19، پاییز 83، ص 29.

^۳ نک: ابوالحسن ندوی، مولانا محمدالیاس اور ان کی دعوت، ص 48.

^۴ محمدجنید عبدالمجید، جماعۃ التبلیغ فی الہند؛ دراسۃ و تقویم، ص 141.

^۵ نک: ابوالحسن ندوی، مولانا محمدالیاس اور ان کی دعوت، ص 87-88.

^۶ بنگرید بہ فہرست جلد اول و جلد دوم فضائل اعمال تالیف مولانا محمد زکریا کاندھلوی.

^۷ محمدجنید عبدالمجید، جماعۃ التبلیغ فی الہند؛ دراسۃ و تقویم، ص 183-184.

زندگی اعضای جماعت تبلیغ در محور شش اصل می‌چرخد که گاهی از آن‌ها به عنوان «صفات ششگانه» نیز یاد می‌شود.¹ این صفات عبارتند از کلمه طیبه، برپایی نماز، علم و ذکر، اکرام مسلمان، اخلاص و خروج برای تبلیغ. بر بنیاد این اصول، اعضای جماعت تبلیغ مکلف اند که انجام اعمال ذیل را سرلوحه زندگی خود قرار دهند:

- 1) لبریزساختن دل از یقین به ذات الله به مقتضای کلمه طیبه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» و اقتدای ظاهری و باطنی به پیامبر خدا.
- 2) برپایی نمازهای واجب و نافله با کمال خضوع و خشوع و بدون فوت وقت.
- 3) فراگیری علم فرائض و فضائل و پایبندی به ذکر و نیایش به منظور غفلت‌زدایی از دل.
- 4) رعایت حرمت و حفظ آبرو و عزت همه مسلمانان.
- 5) خالص‌سازی نیت و انجام هر کاری به خاطر رضایت خدا.
- 6) خروج در راه خدا برای نشر دعوت و اختصاص بخشی از وقت برای مأموریت‌های تبلیغی.²

مأموریت‌های تبلیغی از نظم خاصی پیروی می‌کند. وقتی گروهی برای تبلیغ تشکیل و اعزام می‌شوند، در آغاز فردی را به عنوان «امیر» بر می‌گزینند. امیر مسئولیت رهنمایی، سازماندهی و تقسیم وظائف اعضای گروه را به عهده دارد. تمام اعضای گروه مکلف اند توشه سفر خویش را با هزینه شخصی تهیه کنند و با کوله‌باری متشکل از لباس و رخت‌خواب، عازم مقصد شوند. هر گروه یک دوره از کتاب فضائل اعمال را نیز با خود می‌برند. وظائف در میان تمام اعضای گروه، به شمول امیر، مساویانه تقسیم می‌شود. بعد از رسیدن به مقصد، عده‌ای نظافت مسجد را به عهده می‌گیرند و عده‌ای دیگر، برای جذب مخاطب به محله‌گردی مشغول می‌شوند و مردم را به استماع «بیان» یا سخنرانی فرا می‌خوانند. بیان وظیفه‌ای همگانی است که تمام اعضای گروه به نوبت و با خوانش فضائل اعمال، آن را اجرا می‌کنند. پس از پایان هر بیان، از حضار خواسته می‌شود که خود را «تشکیل» کنند. تشکیل یعنی تعیین مدت‌زمانی مشخص برای پیوستن به صفوف جماعت تبلیغ. این تشکیل می‌تواند یک روز یا سه روز یا یک هفته یا چهل روز و یا هم چهار ماه را در بر بگیرد. در دوران تشکیل، اعضای جماعت از پرگویی و پرخوابی و وقت‌گذرانی بیهوده می‌پرهیزند و تلاش می‌ورزند تا اصول ششگانه فوق را مو به مو در زندگی خود پیاده سازند.

یکی از پیامدهای مثبت تمسک به اصول پیش‌گفته، اجتناب و دوری‌گزینی از سیاست است. جماعت تبلیغ رهروانش را از پرداختن به سیاست برحذر می‌دارد و ورود به تشکلات حزبی و قضایای سیاسی را اموری بیهوده می‌خواند. همین امر باعث شده است که فعالیت این جریان خیلی سریع رشد کند و در سراسر دنیا گسترش یابد تا حدی که رهروان آن هم‌اکنون در بسا کشورهای آسیایی و اروپایی و آمریکایی آزادانه و بدون هیچ مانعی مشغول فعالیت اند.

جماعت تبلیغ در آغاز دهه هفتاد شمسی و بعد از پیروزی حکومت مجاهدین، وارد هرات شد. در آغاز، گروه‌های تبلیغی از پاکستان عازم هرات می‌شدند و با دوره‌گردی سه‌روزه در مساجد مختلف این شهر، مأموریت خویش را انجام می‌دادند. در اثر رفت و آمد تبلیغی‌های پاکستانی، جماعت تبلیغ به تدریج در هرات گسترش یافت و رهروان و هوادارانی را از میان ساکنان این شهر جذب صفوف خویش کرد و در نتیجه، به جریانی سراسر بومی تبدیل شد.

¹ نک: إکرام‌الله جان قاسمی، زادالداعی، مکتبه سعیدیه، ص 10.

² برای شرح تفصیلی این اصول بنگرید به: إکرام‌الله جان قاسمی، زادالداعی، ص 10 تا 26.

فعالیت گروه‌های بومی طی سالیان اخیر رشد و موفقیت چشمگیری را برای جماعت تبلیغ هرات به ارمغان آورده است. در حال حاضر این جماعت یکی از تأثیرگذارترین گروه‌های اجتماعی هرات محسوب می‌شود و دارای مخاطبان فراوانی می‌باشد. در آخرین کنگره سه‌روزه‌ای که در ماه اکتبر 2017 توسط این جماعت در هرات برگزار گردید، بیش از سی و پنج هزار نفر اشتراک ورزیدند و به درس‌گفتارهای دینی‌ای که توسط رهبران آن ایراد می‌شد، گوش هوش سپردند. این نشان می‌دهد که حلقه مخاطبان جماعت تبلیغ در هرات طی چند سال اخیر بزرگ و بزرگتر گردیده و پتانسیل و ظرفیت آن در بسیج‌سازی اجتماعی به نحو قابل توجهی افزایش یافته است.

طرق صوفیانه

تصوف گونه‌ای از دین‌ورزی است که سیر باطنی، سلوک روحانی، معرفت شهودی، ریاضت معنوی، تربیت اخلاقی و طهارت قلبی را در کانون اهتمام و توجه خود قرار می‌دهد.^۱ پیشینه تکوین تصوف به سده اول هجری و به روزگار پیامبر اسلام بر می‌گردد. در آن روزگار، تصوف در مشی و منش زهدگرایانه و دنیاگریزانه شماری از صحابیان که «اصحاب صفة»^۲ نامیده می‌شدند، نمود می‌یافت.

زهدگرایی اصحاب صفة در میان تابعین نیز هوادارانی پیدا کرد که حسن بصری (متوفای 110ق) پیشتازترین شان بود. او با تأکید بر خداترسی، کم‌خواهی، خوارشماری دنیا، شهوت‌پرهیزی، لذت‌گریزی و پیروی از بایدها و نبایدهای قرآنی،^۳ میراث معنوی اصحاب صفة را از طریق حلقات درس خود گسترش داد. پس از حسن بصری، زهدی چون ابراهیم ادهم (متوفای 161)، رابعه عدویه (متوفای 185ق) و شقیق بلخی (متوفای 194) که اصحاب اراده خوانده می‌شدند، آمدند و این میراث را در سراسر سده دوم هجری زنده نگاه داشتند. اصحاب اراده بسان سلف خود، غرق ریاضت معنوی بودند و به فلسفه‌پردازی رغبتی نمی‌نمودند و می‌کوشیدند که از طریق سیر و سلوک باطنی، به آرمان خود واصل شوند.^۴

تصوف از آغاز سده سوم، صبغه‌ای معرفتی به خود گرفت و آیین پیدایش مشرب‌های عرفانی شد. شاید معروف کرخی (متوفای 200ق)، نخستین کسی بود که با آمیزش زهد و معرفت، تصوف را به مثابه منفذی برای دریافت حقائق الهی معرفی کرد.^۵ پس از او، کسانی چون حارث محاسبی، بایزید بسطامی، ابوسعید خراسی، حکیم ترمذی و شیخ الطائفة جنید بغدادی نیز به این وادی قدم گذاردند و با نگارش چندین رساله و کتاب، ادبیات صوفیانه را تدوین کردند. در این میان، بایزید بسطامی شطحیات را وارد ادبیات صوفیانه کرد و بدین‌گونه، نقطه‌عطفی مهم را در تاریخ تصوف رقم زد.

در فاصله سده سوم تا پنجم هجری، تصوف به نحو فزاینده‌ای گسترش پیدا کرد و مشربهای عارفانه متعددی چون «صحو» و «سکر» از دل آن سر برآورد. خراسان یکی از کانون‌های اصلی رشد و توسعه تصوف در این دوره بود. صوفیان خراسانی که عمدتاً از شهرهای هرات و بلخ و نیشابور و ترمذ و طوس سر برآورده بودند، در راستای ترویج معارف صوفیانه جهد بلیغ ورزیدند و با نگارش آثاری منظوم و مسجع به زبان‌های پارسی و عربی، ژرف‌ترین معانی عرفانی را تولید کردند و بستر تثوریک تصوف خائفانه، عاشقانه و فیلسوفانه را فراهم آوردند.

از سده ششم به بعد، تصوف دستخوش دگردیسی‌های فراوانی گردید و به طریقه‌ها و گرایش‌های گوناگونی انشعاب یافت. در این میان، شکل‌گیری طریقه‌هایی نظیر قادریه، رفاعیه، نقشبندیه و چشتیه، سهروردیه، خلوتیه، بکتاشیه، شاذلیه و مولویه یکی از مهمترین دگردیسی‌هایی بود که عائد حال تصوف شد. بررسی همه‌جانبه گرایش‌ها و طریقه‌های پیش‌گفته مجال و مقالی دیگر می‌طلبد و این نوشتار صرفاً سه طریقه قادریه، نقشبندیه و چشتیه را که در هرات حضوری پررنگ دارند، به صورت کوتاه و گذرا به معرفی می‌گیرد.

1) طریقه قادریه: قادریه از نخستین طرق صوفیانه بود که توسط عبدالقادر گیلانی (متوفای 561ق) پایه‌گذاری شد.^۶ گیلانی شیخی متشرع و حنبلی‌مذهب بود که در بغداد بالید و با برگزاری مجالس وعظ و اندرز، شهره آفاق گردید و

^۱ درباره ماهیت و معنای اصطلاحی تصوف تعاریف بسیار گوناگونی ارائه شده است. در این باره بنگرید به: احسان‌الهی ظهیر، التصوف؛ المنشأ والمصادر، صص 36-39.

^۲ درباره اصحاب صفة بنگرید به: أبونعیم، حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، ج 1، صص 337-338.

^۳ درباره حسن بصری بنگرید به: همان، ج 2، صص 131-160.

^۴ درباره نحله اصحاب اراده بنگرید به: اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران، ص 98.

^۵ بنگرید به: ابوالوفا التفتازانی، مدخل الی التصوف الإسلامی، ص 100، و نیز: اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران، ص 98.

^۶ نک: ابوالوفا التفتازانی، مدخل الی التصوف الإسلامی، ص 236.

همین امر موجب شد تا آموزه‌های صوفیانه او در بسیاری از سرزمین‌های اسلامی رواج یابد. دربارهٔ زمان ورود طریقهٔ قادریه به هرات، اطلاعات مؤثقی در دست نیست، اما قدر مسلم این است که طریقه مذکور در دیار ما قدمتی چندصدساله دارد.

با آنکه طی دهه‌های پسین، طریقهٔ قادریه در ولایات مشرقی همواره با سیاست عجین بوده است،¹ هواداران این طریقه در هرات از فعالیت سیاسی بر کنار مانده اند و به مناسک صوفیانهٔ خود اهتمام ورزیده اند. مهمترین شاخصهٔ طریقه قادریه در هرات، برگزاری حلقات «ذکر جهری» در برخی خانقاه‌ها و مساجد است.

2) طریقهٔ نقشبندیه: نقشبندیه نام و شهرت خود را وامدار تلاش‌های بهاءالدین نقشبند (متوفای 721ق) است. پیش از اینکه این طریقه به نام نقشبندیه شناخته شود، عنوان «خواجگان» را بر تارک خود حمل می‌کرد. خواجگان نام طریقه‌ای زهدگرایانه بود که از بستر اندیشه‌های خواجه یوسف همدانی (متوفای 535 ق) به ظهور رسید و با تلاش‌های خواجه عبدالخالق عجدوانی (متوفای 575 ق) تدوین گردید. تأکید بر کم‌خوابی، کم‌خوری، کم‌گویی، خلوت‌گزینی، جمع‌گریزی و شهرت‌ستیزی از مهمترین آموزه‌های خواجگان بود.² در سدهٔ هشتم، بهاءالدین نقشبند³ معارف خواجگان را در ماوراءالنهر و خراسان ترویج و تبلیغ کرد و از این پس، این طریقه به نام نقشبندیه معروف شد.

طریقه نقشبندیه در زمان تیموریان در هرات گسترش یافت و خواجه محمد پارسا، مولانا سعدالدین کاشغری، مولانا عبدالرحمن جامی و خواجه عبیدالله احرار از برجسته‌ترین چهره‌های این سلسله در آن زمان بودند. هواداران این طریقه تا کنون در هرات حضور گسترده‌ای دارند و برخلاف پیروان قادریه، به «خلوت در انجمن» و ذکر خفی اهتمام می‌ورزند و از ذکر جهری می‌پرهیزند.⁴

طریقهٔ نقشبندیه در ولایات دیگر نیز شاخه‌هایی دارد که شاخهٔ مشرقی به زعامت خانوادهٔ حضرات شوربارزا و صبغت‌الله مجدودی، مهمترین آنهاست. در حالی که شاخهٔ مشرقی این طریقه در رویدادهای سیاسی سدهٔ اخیر کشور نقشی عمدتاً مخرب ایفا کرده است،⁵ شاخهٔ هرات آن همواره از ورود به دنیای سیاست اجتناب نموده است.

2) طریقهٔ چشتیه: چشتیه توسط خواجه مودود چشتی (متوفای 527ق) پایه‌گذاری شده است. این طریقه بیشتر در میان مسلمانان شبه‌قارهٔ هند رائج است و پیروان آن در هرات در اقلیت اند و حضور کم‌رنگتری دارند. در حال حاضر، زعامت خانقاه چشتیه در هرات به عهدهٔ سید احمدشاه چشتی مودودی است. وی با پیروی از پدر مرحومش سیدعثمان چشتی مودودی، دروس منظم فتوحات مکیهٔ ابن عربی، مکتوبات امام ربانی و مثنوی معنوی مولانا را در این خانقاه برگزار می‌کند. طریقهٔ چشتیه به موسیقی عرفانی اهتمام فراوانی می‌ورزد و اذکار صوفیانه را با نغمه‌های عارفانه می‌آمیزد.

¹ خانواده پیر سیداحمد گیلانی که داعیه‌دار این طریقه در جلال‌آباد و دیگر ولایات مشرقی می‌باشند، پابین این طریقه را به سیاست باز کردند. در این باره بنگرید به: اولیور رواج، افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی، ص 71.

² درباره سلسله خواجگان بنگرید به: واعظ کاشفی، رشحات عین‌الحیاء، صص 40-55.

³ درباره او بنگرید: همان، ص 93.

⁴ ظاهراً بهاءالدین نقشبند از مخالفان سرسخت ذکر جهری بوده است. در این باره بنگرید به: همان، ص 93.

⁵ در این باره بنگرید به: اولیور رواج، افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی، ص 72.

فصل دوم

جریان‌های اسلام سیاسی

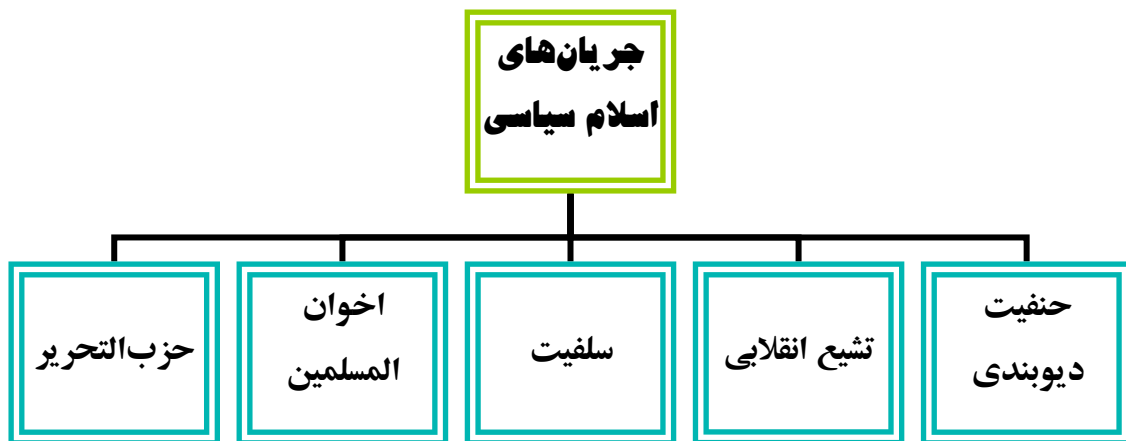
اسلام سیاسی که برخی از صاحب‌نظران آن را «اسلام‌گرایی» نیز می‌خوانند، گفتمانی است توتالیتر و تمامیت‌خواه که اسلام را دارای طرحی فراگیر و برنامه‌ای جامع برای ساماندهی تمام شئون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جوامع بشری می‌داند و با برافروختن پرچم «الإسلام هُوَ الحَلُّ»، ادعا می‌کند که چاره تمام چالش‌ها و مشکلات فراروی بشر در آموزه‌های اسلامی نهفته است. خصلت تمامیت‌خواهانه 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 نماید. گفتمان اسلام سیاسی با اتکا به فراروایت «پیکار مستمر حق و باطل»، مسیر تاریخ جهان از درازنای گذشته تا ژرفنای آینده را مشخص می‌کند. بر بنیاد این فراروایت، پیکار «حق» با «باطل» پیوسته ادامه می‌یابد و سرانجام، چیرگی «خیر» بر «شر»، سرنوشت محتوم تاریخ می‌باشد و در این میان، حکومت اسلامی وظیفه دارد که با رهبری و گرداندگی این پیکار مقدس، زمینه این چیرگی را فراهم آورد.

اسلام سیاسی ایدئولوژی‌ای یک‌دست نیست و جریان‌های مختلفی نظیر دیوبندیسم، سلفیت، اخوان‌المسلمین، حزب‌التحریر و خمینیسم را در زیر چتر خود جای می‌دهد. از این میان، چهار جریان نخست به منظومه الهیات اهل سنت وابسته می‌باشند؛ حال آنکه خمینیسم که ما در این نوشتار آن را تشیع انقلابی نامیده‌ایم، از الهیات شیعی سرچشمه می‌گیرد. تفاوت‌های بنیادین موجود بین این جریان‌ها باعث می‌شود که سه نسبت‌هایی کم و بیش مختلف - قرائت یکدیگر از گزاره‌های دینی را بر نتابند. اما رویکرد معطوف به قدرت و سیاست، ویژگی مشترکی است که تمام آن‌ها را زیر چتر «اسلام سیاسی» در صفی واحد کنار یکدیگر قرار می‌دهد. در واقع 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، حکم‌فرمایی کنند.¹

ویژگی مشترک دیگری که در تمام جریان‌های اسلام سیاسی وجود دارد، رهیافت موافق آنان نسبت به کاربست خشونت است. همه آنان توسل به خشونت را برای رسیدن به اهداف و مقاصد غلیبای خود مجاز و مشروع می‌شمارند و از خون‌ریزی و جنگ‌افروزی به منظور تحکیم پایه‌های حکومت دینی، ابایی ندارند.

از آنجایی که تمام جریان‌های پیش‌گفته در هرات حضوری پررنگ دارند، ما در نوشتار حاضر، پیشینه تاریخی و کارنامه کنونی شان را به ترتیب نمودار زیر بررسی و بازشناسی می‌کنیم و مهمترین شاخصه‌های ایدئولوژیک و ویژگی‌های تئولوژیک شان را به بحث می‌گیریم.

¹ درباره کارنامه اسلام سیاسی در افغانستان بنگرید به: عبدالکبیر صالحی، **پسااسلام‌گرایی و آینده افغانستان**، روزنامه هشت صبح، شماره‌های 2685 و 2686، 24 و 25 اسد 1396، ص 6.



نمودار 3- جریان‌های اسلام سیاسی در هرات

حنفیت دیوبندی

دیوبندیسم یا حنفیتِ دیوبندی یکی از تأثیرگذارترین جریان‌های معاصر اسلامی است که منش فکری و مشی سیاسی آن زمینه‌ساز پیدایش و گسترش افراط‌گرایی دینی در کشورهای جنوب آسیا، از جمله افغانستان، شده است. زادبوم اصلی این جریان دهکده دیوبند شهر سهارنپور است که در نزدیکی دهلی، پایتخت هند، موقعیت دارد. این جریان نخست فعالیت خود را در سال 1857 میلادی از یک مدرسه کوچک آغاز کرد؛ مدرسه‌ای که به مرور گسترش یافت و با تلاش‌های مولانا محمدقاسم نانوتوی و شیخ رشیداحمد گنگوهی، در سال 1867 به دارالعلوم بزرگ تبدیل شد.¹

پیش از تأسیس دارالعلوم دیوبند، در میان حنفیان شبه‌قاره هند مدارس دینی متعددی وجود داشت که در آن‌ها برنامه آموزشی یکسانی تدریس می‌شد. این برنامه آموزشی که به دلیل تدوین توسط ملا نظام‌الدین سهالوی (متوفای 1748) به نام «درس نظامی» یاد می‌گردید، فهرستی از کتاب‌های متداول درسی در زمینه صرف، نحو، بلاغت، منطق، فلسفه، حساب، کلام، فقه، اصول فقه و حدیث را احتوا می‌کرد. ویژگی کلی «درس نظامی» این بود که به علوم عقلی اهتمام فراوانی می‌ورزید و نسبت به علوم نقلی اهمیت کمتری قائل می‌شد.² در این میان، حدیث به تناسب دیگر علوم نقلی جایگاه حاشیه‌ای تری داشت و با تدریس یک کتاب به نام «مشکوٰۃ المصابیح»، کم‌اهمیت‌ترین علم در برنامه آموزشی «درس نظامی» قلمداد می‌گردید.³

¹ Farhat Tabassum, *Deoband Ulama's Movement for the Freedom of India*, p42-43.

² Moh. Tariq Moj, *Deobandi Madrassa Movement*, p11.

³ Shazia Ramazan, *Madrassa Education in the Sub-continent*, pp35-36.

این امر حنفیان را در معرض انتقاد شدید سلفیان اهل حدیث، که در شبه‌قاره هند حضور پررنگی داشتند، قرار داده بود. آنان با غوغاسالاری و هیاهوگری ادعا می‌کردند که مذهب حنفی با سنن نبوی سر سازگاری ندارد^۱ و به جای حدیث، بر گمانه‌زنی‌های رأی‌بنیاد و قیاس‌محور پای می‌فشارد.

دارالعلوم دیوبند در کشاکش این انتقادات برای حنفیان شبه‌قاره به موضوعی حیثیتی-هویتی تبدیل شده بود، تأسیس گردید. یکی از اهداف تأسیس دارالعلوم این بود که از حیثیت مذهب حنفی در برابر مکاتب رقیب دفاع کند و سازگاری کامل آن را با سنت نبوی به اثبات رساند.^۲ بنیان‌گذاران دارالعلوم، که از اندیشه‌های حدیث‌گرایانه شاه ولی‌الله دهلوی و پسرش شاه عبدالعزیز دهلوی متأثر بودند، برای تحقق این هدف از پی‌چاره‌جویی برآمدند و با اجباری‌سازی تدریس کامل صحاح سته و مؤطای امام مالک در برنامه درسی این دارالعلوم، به آموزش حدیث اهتمام ویژه‌ای نشان دادند و در مقابل، علوم عقلی را به حاشیه راندند.^۳ دیری نگذشت که این اهتمام به ثمر نشست و دارالعلوم دیوبند در ظرف چند دهه، شماری از بزرگترین حدیث‌پژوهان معاصر را به جامعه 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.

حنفیت حدیث‌گرایانه‌ای که توسط دیوبندیان پایه‌گذاری شد، مصداق کامل انحراف متودیک و معرفت‌شناختی از سنت فکری امام ابوحنیفه بود. چنانکه پیش از این نیز اشاره رفت، ابوحنیفه پرچمدار فقه عقلانی و عقلانیت فقهی بود و به عنوان پیشوای مکتب اهل رأی، با حدیث‌گرایی و حدیث‌گرایان میانه خوبی نداشت و با پذیرش داور عقل بر نقل، رویکرد و روشی ناقدانه نسبت به احادیث اتخاذ می‌کرد. در حالی که روش حدیث‌شناسان هم‌روزگار ابوحنیفه در سنجش صحت و سقامت حدیث، عمدتاً متمرکز بر بررسی سند آن بود،^۴ او خود این روش را به خاطر ناکارآمدی‌اش نمی‌پسندید و با وضع قواعدی سختگیرانه در احراز صحت احادیث منتسب به پیامبر، در راستای تنقیح و پالایش این میراث گرانسنگ از جعل دروغ‌پردازان، تلاش می‌ورزید.

ابوحنیفه به خوبی عنایت داشت که شیوه‌گزینی رایج علم‌الحدیث با اعتماد بیش از حد به «ارزیابی سند» و عدم اهتمام به «نقد متن و محتوا»، یارای آن ندارد که صحت و سقامت سخنان منسوب به پیامبر را عیان و نمایان سازد. از این‌رو، او در راستای راستی‌آزمایی احادیث، مکانیزمی نو سامان داد و روایات منتسب به پیامبر را از منظر قرآنی و عقلانی، در ترازوی نقد نهاد و در نتیجه، بسیاری از احادیثی را که دیگر حدیث‌شناسان صحیح می‌شمردند، ضعیف قلمداد کرد و تعدادی اندک را صحیح به حساب آورد. بسیاری از احادیثی که در روشنایی معیارهای حدیث‌شناختی امام ابوحنیفه مردود و بی‌اعتبار به شمار می‌رفت، بعدها در صحیح البخاری و دیگر کتاب‌های حدیثی درج گردید و بر صحت و وثاقت آنها مهر تأیید گذاشته شد.

¹ Moh. Qasim Zaman, Makers of the Muslim World; Ashraf Ali Thanawi, pp15, 30, 31.

² *Ibid*, 15.

³ Jeffrey Halverson, Theology and Creed in Sunni Islam, p117.

⁴ بنگرید به: ابن عبدالبر، التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید، ج 1، ص 55-57.

به عنوان نمونه، یکی از احادیثی که توسط ابوحنیفه مردود و فاقد اعتبار پنداشته شد و سپس وثاقت آن توسط حدیث‌شناسان پسین مورد تأیید قرار گرفت، روایت «إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا زَنَى خُلِعَ الْإِيمَانُ مِنْ رَأْسِهِ كَمَا يُخْلَعُ الْقَمِيصُ». ^۱، بود. این حدیث را حاکم در مستدرک خود با اندکی تفاوت نقل کرده است. بخاری و مسلم نیز شبیه همین حدیث را با عبارت ذیل گزارش نموده اند: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ». ^۲

خوارج با استناد به این حدیث مؤمنان گنهکار را تکفیر کرده، از دایره مسلمانان بیرون می‌راندند و مدعی می‌شدند که پیامبر نیز کفرورزی گنهکاران را تأیید کرده است و گفته است که ارتکاب کبیره موجب زوال ایمان می‌گردد. ^۳ بیرون رانده شدن از دایره مسلمانان توسط خوارج تبعاتی ناگوار و پیامدهایی خشونت‌بار در قبال داشت. وقتی مسلمانان در اثر ارتکاب گناه به کفر محکوم می‌شد، امنیت و مصونیت جانی خود را از دست می‌داد و نامش در لست سیاه خوارج به ثبت می‌رسید و همراه با زن و فرزندش سازماندهی کشتن قلمداد می‌گردید. ^۴

ابوحنیفه با اعمال معیارهای حدیث‌شناختی موردنظر خود، اعتبار این حدیث را از اساس زیر سوال برد و آن را یک‌سره مردود شمرد و راوی آن را تکذیب کرد و گفت که انتساب چنین سخنی به پیامبر از بیخ و بن باطل است؛ زیرا که محتوای حدیث با آیه «وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ» ^۵ که زناکار را مؤمن می‌شمارد، مخالفت دارد و پیامبر هیچ‌گاه سخنی برخلاف قرآن نمی‌گوید. ^۶

کاربست گسترده رأی عقلانی و نقد بی‌پیشینه منابع نقلانی توسط ابوحنیفه، خشم حدیث‌گرایانی چون سفیان ثوری، سفیان بن عیینه، عبدالرحمن بن مهدی، شریک بن عبدالله، ایوب سختیانی، اوزاعی و . . . را برانگیخت. آنان از اینکه می‌دیدند ابوحنیفه با احادیث نبوی برخوردی دراپی و رأی‌مدارانه دارد و در فرایند ره‌یابی به گزاره‌های کلامی و فقهی، عقل را بار می‌دهد، سخت ناخشنود و غضبناک بودند و از این‌رو، به نکوهش و سرزنش بی‌پرده و عریان او روی آورده، وی را به کفر و جهل و دین‌سوزی و اسلام‌ستیزی و فتنه‌انگیزی و یهودیت‌مشری متهم نمودند ^۷ و در نتیجه، نبردی دشمنانه و ستیزه‌گرانه را علیه اهل رأی سامان دادند.

با گسترش دامنه نفوذ و اقتدار اهل حدیث در سده‌های بعدی، عده‌ای از فقهای حنفی به منظور مصونیت از طرد اجتماعی-سیاسی، تلاش ورزیدند تا با برساختن و به نمایش گذاشتن چهره‌ای حدیث‌گرایانه از ابوحنیفه، زمینه آشتی بین مکتب اهل رأی و اهل حدیث را فراهم سازند. اما آنان در این راستا به توفیقی چشمگیر دست نیافتند، تا اینکه دیوبندیان آمدند و با عدول از معیارهای حدیث‌شناختی ابوحنیفه، بستر تئوریک این آشتی را فراهم کردند و پارادایم «حنفیت حدیث‌گرایانه» را اساس گذاردند.

تأسیس پارادایم «حنفیت حدیث‌گرایانه» نقطه‌عطفی مهم در تاریخ مذهب حنفی بود. دیوبندیسم با تأسیس این پارادایم از سنت فکری نیای نخستین مذهب حنفی فاصله گرفت و عقل را در آستان چیرگی و تسلط نقل قربانی

^۱ عبارت موجود در مستدرک چنین است: «مَنْ زَنَى وَ شَرِبَ الْخَمْرَ نَزَعَ اللَّهُ مِنْهُ الْإِيمَانَ كَمَا خُلِعَ الْإِنْسَانُ الْقَمِيصَ مِنْ رَأْسِهِ».

^۲ صحیح البخاری، حدیث شماره 2475.

^۳ در این زمینه بنگرید به: ابوحنیفه، العالم والمتعلم، ص 24.

^۴ بنگرید به: ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ص 116؛ همچنین به: ابن حزم، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، ج 4، ص 189-190.

^۵ نساء، آیه 16

^۶ در این زمینه بنگرید به: ابوحنیفه، العالم والمتعلم، ص 25.

^۷ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج 15، صص 530-585.

کرد و در زمینه مسائل کلامی و اصولی، با جریان اهل حدیث اشتراکات معرفتی فراوانی پیدا نمود؛ اشتراکاتی که امروزه مرزبندی دقیق بین آن دو را به شدت دشوار ساخته است.

دیوبندیسم به زودی از زادبوم اصلی خود پا فراتر گذاشت و شاخه‌های فرعی دارالعلوم دیوبند را در دیگر بوم‌های اسلامی فعال ساخت و از این رهگذر، در راستای گسترش مثنی فکری و منشی ایدئولوژیک خود تلاش ورزید. بدین ترتیب، در پایان سده نوزدهم بیش از پنجاه مدرسه مربوط به دیوبندیان در سراسر شبه‌قاره هند فعالیت می‌کردند.¹

در اوائل سده بیستم پای دیوبندیان به افغانستان نیز باز شد. شاید مولانا عبیدالله سندی نخستین کسی بود که با هجرت خود به کابل، پای دیوبندیسم را به محافل دینی و سیاسی این شهر گشود. او که یکی از فعالان جنبش خلافت² بود، به فرمان استاد خود مولانا محمودالحسن، وارد کابل شد و با امیر حبیب‌الله خان و سردار نصرالله خان ارتباط برقرار نمود³ و تلاش فراوان به خرج داد تا دولت و ملت افغانستان را برای جهاد علیه قوای انگلیس بسیج کند.⁴ سندی طی مدتی که در کابل اقامت داشت، بخشی از وقت خود را صرف فعالیت‌های علمی می‌کرد و با ایراد درس‌گفتارهای «تفسیر سیاسی قرآن» در کوچه حضرت شورشور بازار،⁵ در راستای ترویج و گسترش دیوبندیسم تلاش می‌ورزید. یکی از همراهان سندی در این هجرت، مولانا منصور انصاری بود که تا پایان عمر در افغانستان ماند و ضمن فعالیت سیاسی، کتاب‌های متعددی در جهت ترویج اندیشه دیوبندیه تألیف کرد.⁶

در دهه‌های بعدی، نقش و حضور ملاهای دیوبندی در افغانستان پررنگ‌تر گردید. وقتی امیر امان‌الله خان طرح رفرم و اصلاحات فراگیر افغانستان را در ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و دینی روی دست گرفت، ملاهای دیوبندی نخستین گروهی بودند که در برابر طرح‌های اصلاح‌گرایانه او علم مخالفت برافراختند و خطابه‌های منبری خود را عمدتاً بر نکوهش اصلاحات امانی متمرکز ساختند.⁷ امان‌الله برنامه اصلاحی خود را با قانونگذاری‌های گسترده و فراگیر در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، اداری، نظامی و قضایی شروع کرد. او در اولین گام، به تدوین نخستین قانون اساسی افغانستان پرداخت و با این ابتکار، در نظام حقوقی میهن ما طرحی نو درانداخت. تا پیش از این ابتکار، نظام حقوقی افغانستان یکسره فقه‌مدار و فتوامحور بود. قضات و فقها به اشاره شاه مدونه‌های فقهی فراهم می‌ساختند و بر بنیاد آن به حل و فصل دعاوی می‌پرداختند. سراج‌الأحكام⁸ که اجرای آن تا اوایل زمامداری شاه امان‌الله استمرار یافت، یکی از این مدونه‌ها بود که به فرمان امیر حبیب‌الله چاپ شد تا مبنای قضاوت و اصدار حکم قرار گیرد. این مدونه که سراسر مقتبس از کتابهای کهن همچون درالمختار، ردالمحتار، فتاوی عالمگیری، فتاوی قاضیخان، بحرالرائق و خلاصه‌الفتاوی بود، با شرایط اجتماعی و سیاسی افغانستان پس از استقلال سازگاری نداشت و نمی‌توانست پاسخگوی نیازهای عینی جامعه افغانی باشد.

¹ Moh. Tariq Moj, *Deobandi Madrassa Movement*, p16.

² جنبش خلافت جنبشی بود که در سال‌های پس از جنگ جهانی اول (1918-1924) توسط علمای دیوبند به منظور جانبداری از خلافت عثمانی راه‌اندازی شد.

³ Farhat Tabassum, *Deoband Ulema's Movement for the Freedom of India*, p127.

⁴ Senzil Nawid, *Aman-Allah and the Afghan Ulama*, p59.

⁵ *خاطرات ظفر حسن ایبک*، صص 133-134.

⁶ نک: محمدطیب قاسمی، *گزارش سفر افغانستان*، صفحه «ط»، و نیز: عبدالحی حبیبی، *جنبش مشروطیت در افغانستان*، ص 81.

⁷ فضل غنی مجددی، *افغانستان در عهد اعلیحضرت امان‌الله خان*، ص 250.

⁸ این کتاب که در زمان امیر عبدالرحمن خان تهیه شد، قرار بود به نام ضیاء الأحكام (منسوب به لقب رسمی عبدالرحمن خان که ضیاء‌الملء والدین بود) چاپ شود. اما قبل از چاپ آن، امیر از دنیا رفت و در زمان حکمرانی پسرش امیر حبیب‌الله، تحت عنوان سراج‌الأحكام فی معاملات الإسلام (منسوب به لقب رسمی امیر حبیب‌الله که سراج‌الملء والدین بود) به چاپ رسید.

افغانستان پس از استقلال کشوری منزوی و عقب‌مانده بود که با مشکلاتی فراوان دست و پنجه نرم می‌کرد. انزوای بین‌المللی، گسیختگی نظام اجتماعی، تبعیض فراگیر قومی و مذهبی و جنسیتی، فساد اداری و مالی، مالیات‌گریزی اعیان و اشراف و قبایل، طبقاتی‌بودن ارتش، جهل و بی‌سوادی گسترده و... بخشی از این مشکلات بودند.

نظام حقوقی فقه‌مدار و فتوامحور یارای آن نداشت که در برابر هجمه سنگین و سهمگین این مشکلات به یاری دولت نوپای امانی بشتابد و راهی به رهایی بگشاید. دولت امانی در سپیده‌دم کسب استقلال، در نظر داشت که بر انزوای بین‌المللی افغانستان که میراث دوران استعمار بود، فائق آید و سیاست خارجی کارآمد و مؤثری را تدوین کند و بادر نظر داشت مصالح غلیبای داخلی، اصول، اهداف، ابزار و خط‌مشی تعامل سالم با کشورهای هم‌جوار و سائر دول دور و نزدیک را تدارک ببیند. امان‌الله همچنین مصمم بود که آموزش ابتدایی را اجباری سازد، تحصیلات عالی را تسهیل کند، وحدت ملی را بدون در نظر داشت پارامترهای قومی و مذهبی، تحکیم بخشد، فرصتهای اشتغال و آموزش را برای بانوان فراهم آورد، تجارت فرامرزی را گسترش دهد، جلو مالیات‌گریزی‌های گسترده قلدران و زورگویان را بگیرد، خدمت عسکری را فراطبقاتی و همگانی سازد و با تأسیس بانک، چاپ پول، تدوین بودجه ملی، ایجاد کارگاه‌های صنعتی و شرکت‌ها تجارتي و توسعه نظام گمرکی، بنیادهای اقتصاد افغانستان را تقویت کند.

اجرائی‌سازی این طرح‌ها جز با پشتوانه الزام و تأیید نظام حقوقی میسر و میسر نبود. اما نظام حقوقی رایج که از دل دستگاه فقه سنتی و متکی به منابع کهن و پیشامدرن سر برآورده بود، ظرفیت و صلاحیت لازم را برای تأمین چنین پشتوانه‌ای نداشت. نظام حقوقی فقه‌مدار در زهدان و دامان پارادایم سنت زاده و پرورده شده بود؛ پارادایمی که با نظام‌سازی‌های کلان سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی‌ای که امان‌الله سودای آن را در سر داشت، بیگانه بود و صرفاً از پس مدیریت روابط دو یا چند انسان در محیط کوچک خانواده یا محله بر می‌آمد.

در این سیاق، امیر امان‌الله به منظور تسهیل فرایند اصلاحات کلان حکومتی، نظام حقوقی افغانستان را از بیخ و بُن دگرگون کرد و تصویب و تدوین قوانین مختلف را، که در آن روزگار نظام‌نامه خوانده می‌شدند، در دستور کار خویش قرار داد. نظام‌نامه‌هایی که توسط دولت امانی وضع شد بسیار پر شمار بود و بنا به گزارش تاریخ‌نگاران، حدوداً صد عنوان را در بر می‌گرفت.^۱

ملاهای دیوبندی در برابر این نظام‌نامه‌ها واکنش سختی نشان دادند.^۲ آنان بیش از همه مخالف نظام‌نامه جزای عمومی، نظام‌نامه نکاح و عروسی و نظام‌نامه معارف بودند.^۳ در نظر آنان، وضع قانون توسط شاه به معنای اعلام جنگ با اقتدار چندصدساله روحانیت بود. آنان می‌دیدند که دستگاه فقهت به مخاطره‌ای جدی مواجه شده و دکان نفوذ و تأثیرگذاری روحانیت به نحو بی‌سابقه‌ای کم‌رونق و بی‌فروغ گردیده است. از این‌رو، آنان در برابر قوانین موضوعه امیر امان‌الله غم مخالفت بلند کردند و برای مشروع‌نمایی مخالفت خود به شریعت متوسل شدند و از تناقض قوانین وضعی با احکام شرعی سخن گفتند. امیر امان‌الله هم که از اصلاحات‌ستیزی ملاهای دیوبندی به خشم آمده بود، با صدور فرمانی شاهانه تمام آنان را در مکانی واحد گرد آورد و فعالیت‌های شان را محدود کرد؛^۴ تا حدی که حتی اجازه تدریس و امامت نداشتند.^۵

^۱ ر.ک: امیر امان‌الله خان، حاکمیت قانون در افغانستان، ص 246.

^۲ Senzil Nawid, *Aman-Allah and the Afghan Ulama*, p160.

^۳ نک: غلام محمد کاتب، رویداد دارالسلطنة کابل 1303، صص 110-160.

^۴ *ibid*, 205.

^۵ خلیل‌الله خلیلی، عیاری از خراسان، ص 99.

در پی سرنگونی حکومتِ امیر امان‌الله، ملاهای دیوبندی از امیر حبیب‌الله کلکانی حمایت کردند^۱ و در دورهٔ حکمرانی آل یحیی،^۲ از اقتداری بی‌سابقه برخوردار شدند و دامنهٔ نفوذ خود را در شهرهای مختلف، از جمله هرات، گسترش دادند. روابط دیوبندیان و حاکمان آل یحیی تا پایان بر حمایت و همکاری متقابل استوار بود. رئیس عمومی دارالعلوم دیوبند در سال ۱۹۳۹ طی سفری رسمی به کابل آمد و مورد استقبال گرم حکومتِ ظاهرشاه قرار گرفت.^۳ بالمقابل، ظاهرشاه نیز در سال ۱۹۵۸ به دارالعلوم دیوبند رفت و با مدیران و اساتید برجستهٔ آن دیدار کرد.^۴ سفر رئیس دارالعلوم دیوبند به افغانستان به این هدف برنامه‌ریزی شده بود تا او ضمن زمینه‌سازی برای جذب کمک‌های حکومتِ ظاهرشاهی، نیازهای آموزشی دارالعلوم کابل را بررسی کند و زمینه‌های همکاری متقابل آن با دارالعلوم دیوبند را مورد شناسایی قرار دهد.^۵ او در این سفر ضمن ملاقات با ظاهرشاه و دیگر مقام‌های بلندپایهٔ دولتی، با فارغانِ دیوبند که از شهرهای بلخ، قندهار، غزنی، بدخشان و هرات رهسپار پایتخت شده بودند، نیز دیدار کرد^۶ و از اهمیت ترویج آموزه‌های دیوبندیسم در افغانستان سخن گفت.

سیاست‌های حمایت‌گراانهٔ آل یحیی از دارالعلوم دیوبند باعث شد که جمع کثیری از طلاب افغانی راه هند را در پیش گیرند و در محضر علمای دیوبندی زانوی تتلمذ به زمین بگذارند. با تشکیل پاکستان در سال ۱۹۴۷، فرصت‌های دسترسیِ طلاب افغانی به دارالعلوم دیوبند محدود گردید و از این پس، آنان به جای هند اکثراً رهسپار پاکستان شدند و در شاخه‌های فرعی دارالعلوم که از زمان قبل از استقلال در شهرهای کراچی، لاهور و پشاور بر پا شده بود، مشغول آموزش گردیدند. یکی از این طلاب که در محضر دیوبندی‌های پاکستانی آموزش دید، مولوی جلیل‌الله مولوی‌زاده بود که پس از فراغت و برگشت به هرات در اوایل دههٔ ۱۳۴۰ شمسی، مدرسهٔ سعدیه را تأسیس کرد و به تدریس آموزه‌های نقلانی، حدیث‌گرایانه و خردگریزانهٔ حنفیت دیوبندی روی آورد.

دیوبندیسم در پاکستان از منشی تندروانه و سرشتی خشونت‌ورزانه برخوردار شد و کارزارهای سیاسی-نظامی مختلفی را تجربه کرد و دستخوش دگردیسی‌های فراوانی گردید. در گام نخست، مولانا شبیراحمد عثمانی که رهبری دیوبندی‌های پاکستانی را به عهده داشت، در همکاری نزدیک با مفتی محمدشفیع، ظفراحمد عثمانی و احتشام‌الحق تهانوی، حزب «جمعیت علمای اسلام» را در کراچی تأسیس کرد. علمای نامبرده مشتاقانه در پی تأسیس حکومتی اسلامی در پاکستان بودند، اما مرگ شبیراحمد عثمانی در دسامبر ۱۹۴۹ باعث شد که آنان از تب و تاب بیفتند و برای تحقق اهداف خود تلاش چشمگیری به خرج ندهند.^۷

با مرگ عثمانی، جمعیت علمای اسلام از رونق و رمق افتاد و در نتیجه، شماری دیگر از علمای دیوبند به شمول مفتی محمود، احمدعلی لاهوری و غلام غوث هزاروی گرد هم آمدند و در سال ۱۹۵۶ حزبی جدید زیر نام «جمعیت علمای غرب پاکستان» را در پنجاب پایه‌گذاری کردند. این حزب به زودی وارد کارزارهای سیاسی شد و در رژیم نظامی ایوب خان روابط پرتنش را با حکومت تجربه کرد.^۸

روابط تنش‌آلود حزب با حکومت در دورهٔ ذوالفقار علی بوتو که در سال ۱۹۷۰ قدرت را به دست گرفت، نیز ادامه یافت. مفتی محمود که رهبری حزب را به عهده داشت، بوتو را تحت فشار قرار داد تا با اسلامی‌سازی نظام حکومتی،

^۱ Senzil Nawid, *Aman-Allah and the Afghan Ulama*, p244.

^۲ منظور دوره حکمرانی نادرشاه و ظاهرشاه است.

^۳ محمدطیب قاسمی، گزارش سفر افغانستان، ص ۱۵.

^۴ همان، ص ۳۴.

^۵ همان، صص ۱۳-۱۴.

^۶ همان، ص ۲.

^۷ Moh. Tariq Moj, *Deobandi Madrassa Movement*, pp131-133.

^۸ *ibid*, pp134-135.

زمینه تطبیق کامل شریعت را فراهم کند. مقاومت بوتو در برابر این درخواست، حزب را به شورش واداشت؛ شورش که با داعیه برپایی «نظام مصطفی» شروع شد و سرانجام به کودتای نظامی جنرال ضیاءالحق در جولای 1977 منتهی گردید.^۱

کودتای ضیاءالحق نقطه عطفی مهم در تاریخ دیوبندیسلم پاکستان بود. ضیاءالحق که از طریق سازوکاری نظامی به قدرت رسیده بود و مشروعیت قانونی نداشت، تلاش ورزید تا برای حکومت خود مشروعیتی دینی تدارک ببیند. او در این راستا کمپین اسلامی سازی نظام را راه اندازی کرد و بسیاری از مطالبات دیوبندیان را برآورده نمود.^۲ سیاست سازش کارانه دولت، گسترش فزاینده اقتدار دیوبندیسلم را در پی داشت. در این دوره، مشی فکری دیوبندیان پاکستانی دچار تحولی عمیق شد و دیوبندیسلم به جریانی افراطگرا و تکفیری بدل گردید. شماری از مفتیان دیوبندی فتوای تکفیر شیعیان را صادر کردند و خشونت‌های فرقه‌ای گسترده‌ای را در پاکستان دامن زدند.^۳

در دهه 1980، رهبری جمعیت علمای اسلام به مولانا فضل‌الرحمن، پسر مفتی محمود، محول گردید. او به بهانه سهم‌گیری در جهاد افغانستان علیه اشغال شوروی و با استفاده از کمک‌های سرشار خیرین عرب، فعالیت‌های جمعیت را گسترش داد. البته هزینه بخشی از فعالیت‌های جمعیت علما در این دوره، از منابع مالی (USAID) نیز تأمین می‌شد. جمعیت با استفاده از این منابع، هزاران نسخه کتاب در پیوند به جنگ و جهاد و شهادت را به زبان‌های پشتو و فارسی چاپ کرد و در اردوگاه‌های مهاجران افغان توزیع نمود.^۴ جمعیت همچنین صدها مدرسه دینی را یکی پس از دیگری، در امتداد کمربند پشتونستان افتتاح کرد و زمینه آموزش و اسکان رایگان را برای طلاب پاکستانی و افغان فراهم آورد. برنامه آموزشی این مدارس عمدتاً جهادمحور بود و آموزه‌های پیکارطلبانه اسلام را به ذهن و ضمیر طلاب تزریق می‌کرد تا بتوانند در جهاد افغانستان نقشی مهم و ارزنده ایفا کنند. طلاب این مدارس در ایام تعطیلات به جبهات جنگ اعزام می‌شدند و در جهاد علیه اشغالگران شوروی سهم می‌گرفتند.

سازماندهی طلاب در جبهات عمدتاً توسط حزب حرکت انقلاب اسلامی، به رهبری مولوی محمد نبی محمدی، صورت می‌پذیرفت. این حزب با جمعیت علمای پاکستان پیوندی عمیق و نزدیک داشت و بسیاری از رهبران آینده جنبش طالبان به شمول ملا محمد عمر، ملا اخترمحمد منصور و مولوی هبیت‌الله در زیر لوای آن فعالیت می‌کردند. از آنجایی که بیشتر رهروان و هواداران این حزب طلاب و اساتید مدارس بودند، احیاناً «جمعیت‌العلماء» یا «جبهه طلبا» نیز بر آن اطلاق می‌گردید.

سهم‌گیری در جهاد افغانستان برای جمعیت علمای پاکستان، اعتبار سیاسی و محبوبیت مردمی به بار آورد. این جمعیت به رهبری مولانا فضل‌الرحمن، در معادلات و معاملات انتخاباتی سال 1993 سهم گرفت و در پی پیروزی بی‌نظیر بوتو، به بخشی از ائتلاف حاکم تبدیل شد و برای نخستین بار به دالان‌های قدرت پاکستان دسترسی پیدا کرد. در این زمان، گروه‌های متخاصم افغان در کابل بر سر منابع قدرت با یکدیگر می‌جنگیدند. سازمان اطلاعات پاکستان (ISI) هراس‌ناکانه وضعیت را رصد می‌کرد و با نگرانی از قدرت‌یابی شورای نظار، مشغول طراحی پروژه طالبان بود. مولانا فضل‌الرحمن که به عنوانی بخشی از ائتلاف حاکم، ریاست «کمیته امور خارجی مجلس ملی» را عهده‌دار شده بود، در اجرایی‌سازی این پروژه نقشی مهم ایفا نمود و در گفت‌وگو با دولتمردان آمریکایی، انگلیسی، سعودی و اماراتی، برای طالبان پشتیبانی مالی و سیاسی فراهم کرد.^۵ بدین ترتیب، پروژه طالبان موفقانه کلیک خورد و هزاران نفر که در مدارس دیوبندی واقع در اکوره‌ختک، پشاور، کوئته، بنوری و کراچی مشغول دین‌آموزی بودند، به خدمت این پروژه در آمدند و در نوامبر 1994 رهسپار افغانستان شدند. مسئولیت اجرا و تطبیق پروژه طالبان عمدتاً

¹ *ibid*, pp135-136.

² *ibid*

³ *ibid*, pp149-151.

⁴ Michael Adamski, *The Evolution of the Deoband Madrasa Network*, p33.

⁵ احمدرشید، طالبان؛ زنان، تجارت مافیا و پروژه عظیم نفت در آسیای مرکزی، صص 189-190.

به عهدهٔ چهره‌هایی قرار گرفت که مولانا فضل‌الرحمن آنها را از دوران جهاد و از زمان همکاری نزدیک با حزب حرکت انقلاب اسلامی، می‌شناخت.

حمایت قدرت‌های بین‌المللی و منطقه‌ای از پروژهٔ طالبان، پیروزی قاطع آنان را در پی داشت. طالبان به زودی شهرهای افغانستان را یکی پس از دیگری تصرف کردند و قرائت تندروانهٔ خود از شریعت را در کشور حاکم نمودند. با پیروزی طالبان، دیوبندیسیم برای نخستین‌بار در تاریخ، رأس هرم قدرت در یک کشور را به دست گرفت و زشتی‌ها و پلشتی‌های فراوانی چون خون‌ریزی، خشونت‌ورزی، زن‌ستیزی، کودک‌آزاری، نارواداری، تبعیض نژادی، قوم‌گرایی، مافیایگری و کشت و تولید مواد مخدر را در کارنامهٔ حکومتداری خود به نمایش گذاشت.

در پی حملاتِ مرگبار یازدهم سپتامبر 2001، آمریکا برای نخستین‌بار خطر ایدئولوژی تندروانه و کشتارجویانهٔ طالبانی را در عمقِ جان و ژرفای درونِ خود حس نمود. تا پیش از آن تاریخ، این کشور خون‌ریزی‌ها و خشونت‌ورزی‌ها و مدنیت‌گریزی‌ها و زن‌ستیزی‌های طالبان را عیان و نمایان می‌دید، اما چون مستقیماً از این ناحیه متضرر نمی‌شد، بدان اعتنا و اهمیتی نمی‌ورزید. با فروریزی برج‌های دوقلوی نیویورک، آمریکا دریافت که اگر جلو ایدئولوژی جنون‌بنیاد طالبان را نگیرد، گسترهٔ خطرآفرینی آن مرزهای افغانستان را در می‌نوردد و منافع‌اش را به صورتِ مستقیم به مخاطره می‌اندازد. از این‌روی، این کشور دفاع از «حقوق زنِ افغان» را بهانه قرار داد و در هماهنگی با آنچه که خود «جامعهٔ بین‌المللی» می‌نامید، به مصاف طالبان شتافت و با یورش‌های پیگیر و گسترده، زمینهٔ شکست شتابانِ آنان را فراهم ساخت.

رژیم طالبان به زودی سرنگون شد، اما ایدئولوژی دیوبندیسیم به حیات خویش ادامه داد. مدارس دیوبندی به عنوان کانون‌های ترویج این ایدئولوژی، از گزندِ یورشِ آمریکاییان در امان ماندند و با استفاده از فضای دموکراتیک دورهٔ پساطالبان، فعالیت‌های خویش را سامانی تازه بخشیدند. بسیاری از علمای دیوبندی که به خدمتِ نظام طالبان درآمد بودند، دوباره به این مدارس روی آوردند و با اتکا بر مسند تدریس و فتوا، ایدئولوژی دیوبندیسیم طالبانی را زنده نگه داشتند.

یکی از این علما مولوی جلیل‌الله مولوی‌زاده بود که به عنوان سرپرستِ دادگاه عالی و دادستانی کل، برای مدتی رهبری دستگاه قضایی طالبان را به عهده داشت و در عین حال، از مراجع معتبر صدور فتوا شناخته می‌شد و طرفِ مشورهٔ سران و رهبران طالبان قرار می‌گرفت. او به عنوان یکی از اعضای ارشد حزب حرکت انقلاب اسلامی¹ با بسیاری از چهره‌های برجستهٔ طالبان سابقهٔ آشنایی دیرینه داشت و پیشینهٔ این آشنایی به دورهٔ جهاد بر می‌گشت. مولوی جلیل‌الله بعد از فروپاشی نظام طالبان، به پایگاه اصلی خود در مسجد علامه تفتازانی بازگشت و در مدرسهٔ سعدیه که بعدها «دارالعلوم عالی هرات» نامیده شد، تدریس را از سر گرفت.

این دارالعلوم زادبوم و کانون اصلی دیوبندیسیم در هرات محسوب می‌شود و برنامهٔ آموزشی آن کاپی برابر اصل برنامهٔ مدارس دیوبندی در پاکستان می‌باشد. مولوی جلیل‌الله خود بر فعالیت این مدرسه اشراف دارد و مدیریت و گرداندگی بخش‌های مختلف آن به عهدهٔ فرزندان وی، از جمله مولوی صبغت‌الله مولوی‌زاده، مولوی رفعت‌الله مولوی‌زاده، مولوی مطیع‌الله مولوی‌زاده و مولوی حشمت‌الله مولوی‌زاده و مولوی محب‌الله مولوی‌زاده، می‌باشد.

بالاترین سطوح آموزشی دارالعلوم به برگزاری دوره‌های تخصصی حدیث و فقه اختصاص یافته است. صدور فتوا نیز بخشی از فعالیت‌های دارالعلوم را تشکیل می‌دهد و فتاوی‌ای که توسط آن صادر می‌شود احیاناً جان و ایمان انسان‌ها را نشانه می‌رود و برای تکفیر آنان مجوز صادر می‌کند. یکی از این فتاوا که اخیراً از آدرس دارالعلوم منتشر شده است، فتوای تکفیر احمدضیا رفعت، شاعر سرشناس هراتی و استاد دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه کابل، می‌باشد. دارالعلوم

¹ پیشتر یادآور شدیم که ملا محمد عمر و سائر رهبران طالبان نیز متعلق به این حزب بودند و این نشان می‌دهد که مولوی جلیل‌الله از دیرباز با کادر رهبری طالبان آشنایی و همکاری داشته است.

در این فتوا، مجموعه شعری رفعت تحت عنوان «رفتن رسیدن نیست» را به بررسی گرفته است و با تحلیل و تفسیر برخی از اشعار، او را متهم به کفرسرایبی کرده است.^۱

مشی تکفیرگرانه دارالعلوم عالی هرات حاکی از این است که این نهاد با تمسک متعصبانه و متصلبانه به دیوبندیسم، از آموزه‌های عقلانی مکتب رأی‌بنیاد ابوحنیفه فرسنگ‌ها فاصله دارد. دارالعلوم با این مشی خود نه تنها بذر تندروری و افراطی‌گری و خشونت‌ورزی و خونریزی را در هرات می‌پاشد، بلکه لانه و پناگاه امن طالبان و هراس‌افگنان نیز می‌باشد.^۲

فعالیت دیوبندیسم در هرات به دارالعلوم مولوی جلیل‌الله خلاصه نمی‌شود و این جریان دارای مراکز و مدارس دیگری نیز در این شهر می‌باشد. طرفه آنکه دیوبندیسم روز به روز بر میزان پایگاه‌ها و مراکز خود می‌افزاید و دولت منفعلانه از فعالیت‌های آن چشم‌پوشی می‌کند و در زمینه نظارت و ارزیابی عملکرد آن، هیچ تلاشی به خرج نمی‌دهد.

تشیع انقلابی

منظور از تشیع انقلابی در این نوشتار، تشیعی است که پس از مبارزه موفقانه با رژیم پهلوی، زمینه‌های سرنگونی آن را در سال 1357 شمسی فراهم کرد و با تأسیس نظام جمهوری اسلامی، زمام امور ایران را به دست گرفت. از

^۱ درباره جزئیات این رویداد بنگرید به: حسن کریمی، *خشم بر غزل*، روزنامه هشت صبح، شماره 2653، 11 سرطان 1396، ص 8.

^۲ یکی از هراس‌افگنان پناه‌گزین در این دارالعلوم، در 21 آگست 2017 توسط نیروهای امنیتی دستگیر شد. بنگرید به:

<http://etilaatroz.com/51004>

آن جایی که بنیان‌گذار و تئوریسین اصلی تشیع انقلابی آیت‌الله سید روح‌الله خمینی بود، برخی از صاحب‌نظران و نویسندگان از آن به «خمینیسیم» نیز تعبیر کرده اند.

خمینی تأثیرگذارترین روحانی شیعه در سده بیستم بود که در سال 1902 (1281 ش) در شهر خمین ایران چشم به جهان گشود. او تحصیلات مقدماتی خود را در زادگاهش تکمیل کرد و برای ادامه تحصیل عازم قم شد و با سپری نمودن بلندترین مدارج علمی در این شهر، بر مسند اجتهاد و مرجعیت تکیه زد.¹ خمینی از روحی سرکش و مهارناپذیر برخوردار بود و همین امر باعث شد که او به فعالیت‌های علمی اکتفا نرزد و با ورود به دنیای سیاست، اقدامات شورش‌گرانه و ستیزه‌جویانه مختلفی را علیه رژیم پهلوی، رهبری و سازماندهی کند.

مبارزات سیاسی خمینی در دهه 1320 آغاز شد و در دهه 1340 شدت گرفت. رژیم پهلوی که از فعالیت‌های خمینی به ستوه آمده بود، او را دستگیر کرد و در سال 1343 به تبعید فرستاد.² خمینی بعد از تبعید، به عراق منتقل شد و در شهر نجف به فعالیت‌های علمی و سیاسی خویش ادامه داد. بخشی از فعالیت‌های خمینی در این دوره معطوف به تدوین نظریه حکومت اسلامی با تکیه بر سنت فقه شیعی بود.³ او در این راستا دکترین «ولایت مطلقه فقیه» را که امروزه به مثابه زیرساخت ایدئولوژیک نظام جمهوری اسلامی ایران محسوب می‌شود، تدوین کرد.

فعالیت‌های سیاسی خمینی، اعتراضات مردمی گسترده‌ای را علیه رژیم پهلوی دامن زد و سرانجام منجر به پیروزی انقلاب اسلامی در سال 1357 شد. با پیروزی انقلاب و استقرار نظام جمهوری اسلامی، خمینی زعامت ایران را به دست گرفت و به عنوان امام و رهبر، بالاترین مرجع تصمیم‌گیری در این کشور را قبضه کرد. او که شیعه متعصبی بود، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تشیع را به عنوان مذهب رسمی این کشور اعلام کرد و مقام‌های بلند لشکری و کشوری را به شیعیان اختصاص داد. احمد مفتی‌زاده که در آن روزگار یکی از عالمان سرشناس اهل سنت بود و به عنوان عضو «مجلس بررسی قانون اساسی» ایفای وظیفه می‌کرد، نسبت به این اقدام خمینی اعتراض ورزید؛ اعتراضی که نه تنها سودی نبخشید، بلکه به حبس طولانی و شکنجه مرگبار وی در زندان‌های جمهوری اسلامی منجر گردید.⁴ رسمیت‌یافتن مذهب تشیع تبعیض، نارواداری و خشونت گسترده‌ای را علیه اهل سنت دامن زد و مانع برگزاری آیین‌های مذهبی ستیان شد تا حدی که آنان امروزه حتی اجازه ندارند شعائر نماز جمعه و عیدین را در تهران بر پا کنند.

پیروزی انقلاب اسلامی برای خمینی فرصتی فراهم آورد تا دکترین ولایت فقیه خود را که پیش از این در عراق تدوین کرده بود، به منصفه اجرا بگذارد. او در نخستین اقدام، این دکترین را به عنوان یکی از ارکان قانون اساسی تصویب کرد و بر بنیاد آن، زمامداری را از صلاحیت‌های انحصاری فقیه جامع‌الشرائط قلمداد نمود.⁵ برخی از فقها نظیر آیت‌الله کاظم شریعتمداری، آیت‌الله محمدصادق روحانی، آیت‌الله محمد حسینی شیرازی و آیت‌الله حسن طباطبایی‌قمی در برابر این اقدام خمینی علم مخالفت برافراختند و در نتیجه، تاوان سختی پرداختند. در این میان، تاوانی که شریعتمداری پرداخت بسی سنگین‌تر و سهمگین‌تر بود. او از سوی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم از مقام

¹ نک: خاطرات حسینعلی منتظری، ج 1، صص 191-192.

² نک: خاطرات آیت‌الله خلخالی، ص 132.

³ نک: خاطرات حسینعلی منتظری، ج 1، ص 199.

⁴ درباره حبس مفتی‌زاده نک: خاطرات حسینعلی منتظری، ج 1، ص 483.

⁵ همان، ج 1، ص 455.

مرجعیت خلع شد^۱ و مهدورالعرض اعلام گردید و تا پایان عمر در حصر خانگی به سر برد و حتی در پی ابتلا به سرطان، اجازه درمان نیافت.^۲

شدت برخورد خمینی با مخالفان برخاسته از اصلِ فقهی «وجوب حفظ نظام و دفاع از آرمان‌های انقلاب» بود. او حفظ نظام را از اوجب واجبات و حتی مهم‌تر از نماز قلمداد می‌کرد^۳ و هیچ‌گونه تعرض نظری یا عملی نسبت به جمهوری اسلامی را بر نمی‌تافت. بر بنیاد این اصل، خمینی مخالفان نظام را با قاطعیتی تمام سرکوب می‌کرد و به آن‌ها مجال دم‌زدن و سر برآوردن نمی‌داد. قاطعیت او در این زمینه چنان توفنده و کشنده بود که حتی یاران و همراهان نزدیک او نسبت به این امر واکنش نشان دادند و خواستار رأفت و خویشتن‌داری بیشتر او شدند. او در یک مورد، فرمان اعدام هزاران زندانی سیاسی را در تابستان 1367 صادر کرد و کشتاری بی‌سابقه در تاریخ ایران معاصر را رقم زد. آیت‌الله حسینعلی منتظری که تا آن زمان قائم‌مقام خمینی و نزدیک‌ترین یار وی بود، نسبت به این فرمان اعتراض کرد. اما اعتراض وی سودی نبخشید و فرمان مذکور، خشونت‌ورزانه و خون‌ریزانه اجرایی گردید.^۴ بسیاری از کسانی که اعدام شدند اسلام‌گرایانی بودند که در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی، گوش به فرمان خمینی سپردند و دوشادوش او برای سرنگونی رژیم پهلوی مبارزه کردند.

خمینی در کنار اهتمام به حفظ نظام، نسبت به صدور انقلاب نیز اهمیتی ویژه قائل می‌شد و در همین سیاق می‌گفت: «ما انقلاب‌مان را به تمام جهان صادر می‌کنیم؛ چرا که انقلاب ما اسلامی است و تا بانگ لآلهٔ إله الله و محمدرسول الله بر تمام جهان طنین نیفکند، مبارزه هست و تا مبارزه علیه مستکبرین هست، ما هم هستیم».^۵

منظور خمینی از صدور انقلاب، گسترش تشیع انقلابی متکی به دکترین ولایت فقیه در بیرون از مرزهای ایران بود. او تأکید می‌ورزید که انقلاب اسلامی نباید در جغرافیای ایران محصور و منحصر بماند؛ بلکه به مثابهٔ گفتمانی جهان‌شمول و فرامکان، می‌بایست مرزهای تمام کشورها را درنوردد و در سراسر کرهٔ خاکی طنین بیفکند. تأکید خمینی بر این اصل باعث شد تا کارگزاران و استراتژی‌سازان جمهوری اسلامی، سیاست خارجی ایران را در محور «صدور انقلاب» تدوین کنند. بدین ترتیب صدور تشیع انقلابی در صدر اولویت‌های سیاست برون‌مرزی جمهوری اسلامی قرار گرفت و رژیم ولایت فقیه تدابیری اتخاذ کرد تا قرائت ستیزه‌جویانه و پیکارطلبانهٔ خود از اسلامی شیعی را در سائر کشورها بگسترده.

افغانستان یکی از نخستین کشورهایی بود که پای تشیع انقلابی به آن باز شد. سپاه پاسداران ایران به بهانهٔ دفاع از جهاد افغانستان علیه اشغال شوروی، با روحانیون و سیاسیون شیعی افغان وارد تعامل گردید و برای حمایت همه‌جانبه سیاسی، تسلیحاتی و عملیاتی از آنان ابراز آمادگی کرد، مشروط بر اینکه در راستای صدور انقلاب و گسترش دکترین ولایت فقیه فعالیت کنند. در همین سیاق، جبهات، احزاب و گروه‌های مختلفی شکل گرفتند و با

^۱ محسن کدیور، فراز و فرود آذری قمی، ص 33.

^۲ محسن کدیور، اسنادی از شکسته‌شدن ناموس انقلاب، صص 20-25.

^۳ خمینی، صحیفه نور، ج 19، ص 482.

^۴ نک: خاطرات حسینعلی منتظری، ج 1، صص 623-630.

^۵ خمینی، صحیفه نور، ج 11، ص 266.

داعیه‌داری و ادعای «پیروی از خط امام»، ولایت فقیه را به عنوان دکترین‌های بخش‌برگزیدند و در راستای گسترش و امتداد انقلاب اسلامی ایران در افغانستان به فعالیت آغاز کردند.

سازمان نصر یکی از نخستین گروه‌هایی بود که در تابستان 1358 با ابتکار عبدالعلی مزاری و یارانش در شهر قم عرض وجود کرد و پیروی از خط امام (خمینی) و ولایت فقیه را سرلوحه فعالیت‌های خود قرار داد.^۱ البته داعیه‌داری از خط امام به سازمان نصر منحصر نماند و احزاب و جبهات دیگری نیز در همان آوان شکل گرفتند و به منظور برخورداری از کمک‌های تسلیحاتی و اپراتیفی سپاه پاسداران، جاده‌صاف‌کن صدور انقلاب به افغانستان شدند. از جمله این جبهات و احزاب می‌توان به جبهه متحد انقلاب اسلامی افغانستان،^۲ پاسداران جهاد اسلامی افغانستان،^۳ نهضت اسلامی افغانستان،^۴ حزب‌الله افغانستان،^۵ جبهه فجر اسلامی^۶ و مجمع آموزشی پیروان ولایت فقیه^۷ اشاره کرد.

این گروه‌ها که عمدتاً در ایران و زیر نظر جمهوری اسلامی ایجاد شدند، به زودی مرز را درنوردیدند و جهت بسترسازی برای رشد و گسترش تشیع انقلابی، در شهرهای مختلف افغانستان وارد عمل گردیدند. در این میان، هرات به دلیل برخورداری از مرز مشترک با ایران، اولین شهری بود که داعیه‌داران پیروی از خط امام را در خود جای داد و رفته رفته به یکی از پایگاه‌های مهم تشیع انقلابی بدل شد.

فعالیت گروه‌های پیرو خط امام تا اواسط دهه هفتاد کم‌وبیش در هرات ادامه داشت. در آغاز این دهه و در پی پیروزی مجاهدین، ایران طرح «تغییر بافت جمعیتی هرات» به نفع اهل تشیع را روی دست گرفت و گروه‌های پیرو خط امام را ترغیب و تمویل کرد تا خریداری زمین و ایجاد شهرک‌های شیعه‌نشین در حومه هرات را در زمره اولویت‌های خود قرار دهند. امیر اسماعیل خان سعی کرد جلو تلاش‌های توطئه‌آمیز ایران را بگیرد، اما موفق نشد. زمانی که طالبان شهر هرات را تصرف کردند، اجراکنندگان این طرح از تب و تاب افتادند و فرار را بر قرار ترجیح دادند.

سرنوشتی رژیم طالبان در اوائل دهه هشتاد، فرصتی تازه برای از سرگیری فعالیت‌های تشیع انقلابی فراهم کرد. نظام ایران که از توسعه نفوذ سیاسی-نظامی نیروهای آمریکایی در مرزهای شرقی‌اش نگران شده بود، بار دیگر هواداران ولایت فقیه و داعیه‌داران پیروی از خط امام را به شهرهای افغانستان، از جمله هرات، اعزام کرد تا صحنه را برای صدور انقلاب آماده سازند. آنان این بار با آمادگی بیشتری وارد عمل شدند و در نخستین اقدام، اجرای طرح «تغییر بافت جمعیتی هرات» را از سر گرفتند و از طریق کمک‌های عمرانی و وام‌های قرض‌الحسنه کمیته امداد امام

^۱ سید محمدباقر مصباح‌زاده، شیعیان افغانستان؛ گروه‌ها و گرفتاری‌ها، صص 240-246.

^۲ همان، ص 293.

^۳ همان، ص 295.

^۴ همان، ص 299.

^۵ همان، ص 301.

^۶ همان، ص 306.

^۷ بصیر احمد دولت‌آبادی، شناسنامه احزاب و جریانات سیاسی افغانستان، ص 378.

خمینی،^۱ زمینه اسکان شیعیان غیربومی را در این شهر فراهم کردند. سیدحسین انوری که در آن زمان تازه بر مسند ولایت هرات تکیه زده بود، داعیه‌داران تشیع انقلابی را در اجرایی‌سازی این طرح یاری کرد و در نتیجه، شهرک‌های شیعه‌نشین متعددی در غرب، شرق، شمال و جنوب هرات احداث شد و هزاران خانواده از شیعیان غیربومی در آن‌ها اسکان یافتند.^۲ با اجرای موفقانه طرح پیش‌گفته، حومه شهر هرات از چند سو به تصرف شیعیان غیربومی درآمد. آنان اینک از حدود یک‌ونیم دهه بدین‌سو، به مثابه پیاده‌نظام صدور انقلاب عمل می‌کنند و از طریق فعالیت‌های فرهنگی و سیاسی، زمینه گسترش روزافزون قدرت نرم ایران و تشیع انقلابی را در هری‌زمین فراهم می‌آورند.

تشیع انقلابی از چند جهت با تشیع سنتی که در میان شیعیان بومی هرات جاری و ساری است، تفاوت دارد. اولین تفاوت این است که تشیع انقلابی عزاداری را به مثابه کنشی سیاسی می‌نگرد و در نتیجه، مراسم خود را به اماکن عمومی می‌کشاند و با راه‌اندازی کارناوال‌های سوگوارانه سیاسی، خیابان را صحنه قدرت‌نمایی و زورآزمایی خود فرض می‌کند، برخلاف تشیع سنتی که عزاداری را امری عبادی می‌پندارد و مراسم و محافل خود را در حصار مساجد و تکیه‌خانه‌ها برگزار می‌کند و از نمایش‌های ریاکارانه خیابانی می‌پرهیزد.

درحالی‌که رویکرد عبادت‌انگارانه عزاداری در تشیع سنتی، همزیستی مسالمت‌آمیز سنیان و شیعیان را در هرات پسافسوی به ارمغان آورده است، خصلت سیاست‌انگارانه عزاداری در تشیع انقلابی همواره زمینه‌ساز درگیری‌های فرقه‌ای و تنش‌های مذهبی بوده است. اوج این تنش‌ها را هراتیان در عاشورای 1384 تجربه کردند.^۳ در آن سال، هواداران تشیع انقلابی با پشت‌گرمی به حمایت‌های بی‌دریغ سیدحسین انوری، والی وقت هرات، و با استفاده از منابع سرشار کمیته امداد امام خمینی، شهر را از چند روز قبل از آغاز دهه محرم به نحو بی‌سابقه‌ای آذین بستند. آذین‌بندی شهر هرات به آن نحو، یادآور مراسم عاشورایی در شهرهای ایران بود و پرچم‌های سبز و سرخ و سیاه در هر کوی و برزن خودنمایی می‌کرد. چهره هرات چنان دگرگون شده بود که اکثریت سنی این ولایت، هویت خود را در معرض تهدید دیدند و از پی چاره‌سازی برآمدند. انجمن اخلاق و معرفت به عنوان یکی از گروه‌های فعال سنی، با اقدامی واکنشی یک بنر سفیدرنگ را در نزدیکی پای‌حصار و حوالی مسجدجامع خرقة نصب کرد و مراتب تأثر و تسلیت خود را به مناسبت «شهادت حضرت عمر در روز اول و شهادت حضرت حسین در روز دهم محرم» ابراز داشت. این بنر آستانه تحمل هواداران تشیع انقلابی را در بوته آزمایش قرار داد. آنان در روز عاشورا، دسته‌های سینه‌زنی خود را از شهرک‌های حومه شهر به داخل خیابان‌های هرات هدایت کردند و در منطقه پای‌حصار، بنر مذکور را به زیر کشیدند و با برش نام خلیفه دوم، آن را هتاکانه و بی‌باکانه لگدمال نمودند و سپس راه‌پیمایی خود را به مقصد مسجدجامع بزرگ هرات ادامه دادند و خواستار ورود به آن به منظور تداوم سوگواری و سینه‌زنی شدند. سنیان هم که عواطف شان از ناحیه هتک حرمت خلیفه دوم جریحه‌دار شده بود، توهین به مقدسات خود را تاب نیاوردند و واکنش نشان دادند و در نتیجه جنگی سخت درگرفت و هرات دستخوش خشونت فرقه‌ای شد و بدین‌گونه، تشیع انقلابی هزینه انسانی سنگینی را روی دست هراتیان گذاشت.

^۱ درباره کمک‌های کمیته امداد بنگرید به: احمد مجیدیار و علی آلفونه، نفوذ ایران در افغانستان: کمیته امداد امام خمینی، نشریه چشم انداز خاور میانه، جولای 2010.

^۲ جلیل غنی، نفوذ آخندهای ایران در افغانستان، سایت افغان-جرمن آنلاین، 21 جنوری 2014.

^۳ Home Office, Country of Origin Information Report: Afghanistan, April 2006, p68.

خصلت دیگری که تشیع انقلابی را از تشیع سنتی جدا می‌کند، بی‌اعتنایی آن به منافع ملی می‌باشد. در گفتمان تشیع انقلابی، هویت مذهبی بر هویت ملی ارجحیت و تقدم دارد و گرایش‌های ایدئولوژیک، مرز ارزش‌های جغرافیایی را در می‌نوردد. به همین دلیل است که هواداران تشیع انقلابی به راحتی جذب گروه فاطمیون می‌شوند و در زیر لوای ولایت فقیه با مخالفان رژیم بشاراسد می‌جنگند و برای تأمین منافع ایران از تمام توش و توان خود مایه می‌گذارند و در مقابل، نسبت به تأمین منافع افغانستان کمترین اهمیتی نمی‌ورزند.

تشیع انقلابی از لحاظ پتانسیل خشونت‌پروری نیز با تشیع سنتی تفاوت دارد. چنانکه پیش از این نیز اشاره رفت، تشیع سنتی هرات از دیرباز بر سنت‌های مذهبی عزاداری و روضه‌خوانی و سینه‌زنی در داخل تکایا و مساجد متمرکز گردیده است و از داعیه‌های سیاسی-هویت‌تولی و تبرّی و سبّ و لعن خلفا، که میراث شوم صفویه بود، به تدریج کنار کشیده است و بدین‌گونه، راه همزیستی مسالمت‌آمیز با سنیان را برگزیده است. این در حالی است که تشیع انقلابی تا کنون به میراث صفویان تبرائی و تبرائیان صفوی تکیه می‌کند و با تمسک افراطی به اصل «تولی/تبری»، بر طبل درگیری‌های فرقه‌ای می‌کوبد و راه نفرت‌پراکنی و کین‌پروری و خشونت‌گستری را در پیش می‌گیرد و در صورت توان، داعش‌وار به کنش‌های خون‌ریزانه و خشونت‌ورزانه و مدنیت‌گریزانه متوسل می‌شود.

ویژگی‌ها و خصائل فوق، تشیع انقلابی را در کنار سایر جریان‌های افراط‌گرای اسلام سیاسی قرار می‌دهد؛ جریان‌هایی که دولت افغانستان بایستی تدابیری بسنجد تا امنیت و منافع ملی را از گزند بینش، منش و کنش تندروانه‌شان در امان نگه دارد.

سلفیت

سلفیت یا سلفی‌گری، رادیکال‌ترین جریان معاصر دینی است که در طول سه دهه اخیر انگیزه‌بخش خشونت‌ها و تحولات اجتماعی-سیاسی فراوانی در جهان اسلام بوده است. رهروان این جریان بر حجیت انحصاری و قدسیت

سرتاسری آثار و افکار سلف پای می‌فشارند و عدول از روش، منش و بینش پیشینیان را از مصادیق کژروی و انحراف می‌پندارند.

بررسی تبارشناسانه سلفی‌گری حاکی از آن است که این جریان از پیشینه‌ای دیرینه برخوردار بوده و ریشه‌های زایش و پیدایش آن به تلاش‌های فکری احمد بن حنبل (متوفای 241ق) در اواخر سده دوم و اوائل سده سوم هجری باز می‌گردد. ابن حنبل به عنوان یکی از پیشوایان مکتب اهل حدیث، در جهت تحکیم بنیادهای نقل‌گرایایی و مذمت عقل‌گرایی تلاش‌های فراوانی به خرج داد و بدین‌گونه، سلفی‌گری را اساس نهاد.

سلفی‌گری سده‌های مدیدی به افکار و آثار ساده و بدوی احمد بن حنبل متکی بود تا اینکه در اواخر قرن هفتم و اوائل قرن هشتم هجری، ابن تیمیه حرّانی (متوفای 728ق) آمد و با تألیفاتی گسترده در زمینه عقیده، تفسیر، حدیث، فقه و اصول فقه، مبانی تئوریک این نحله را شرح و تفصیل داد و آن را به سازمانواره فکری کاملی بدل کرد. در سده‌های بعدی، میراث فکری ابن تیمیه توسط شاگردان و رهروانش بسط و گسترش یافت و در قرن دوازدهم هجری، از سوی شیخ محمد بن عبدالوهاب (متوفای 1206 ق) در قالب نظامی سیاسی-دینی به منصفه اجرا و تطبیق گذاشته شد.

تا پیش از ظهور شیخ محمد بن عبدالوهاب، سلفی‌گری صرفاً به عنوان سازمان‌واره‌ای فکری شناخته می‌شد و در عرصه سیاست، اجتماع و فرهنگ حضور پررنگی نداشت. این او بود که از طریق ائتلاف با امیر محمد بن سعود، جنبش سیاسی-دینی نیرومندی پدید آورد و سلفی‌گری را به مانیفست حکومتی بدل کرد و زمینه اجرای تندروانه افکار ابن تیمیه را فراهم آورد.

ائتلاف شیخ محمد بن عبدالوهاب و امیر محمد بن سعود بر پایه نیاز متقابل شکل گرفت.¹ از یک‌سو، شیخ که به خاطر مواضع تندروانه‌اش مغضوب علمای دینی قرار گرفته بود، برای گسترش داعیه خود به کمک‌های حمایت‌گرانه امیر نیاز داشت. از سوی دیگر، امیر که در سایه ضعف روزافزون امپراتوری عثمانی داعیه خودمختاری و استقلال در سر می‌پرورید، برای تأمین مشروعیت خود به فتاوی همدلانه مرجعیت دینی تکیه می‌کرد.

بدین ترتیب، ائتلاف شیخ و امیر آستن دولت سعودی شد و این دولت با تکیه به ایدئولوژی سلفیت وهابی شکل گرفت و در طول یک‌ونیم سده بعد، فراز و نشیب‌های فراوانی را از سر گذراند و پس از تصرف مناطق نفت‌خیز حجاز و اهمیت‌یافتن نفت، در راهبردهای کلان ایالات متحده از موقعیت ویژه‌ای برخوردار گردید و با پیروزی رژیم خمینی در سال 1979 و تحریم آن از سوی آمریکا، جایگاه مهم‌ترین شریک استراتژیک این کشور در خاور میانه را از آن خود کرد.

در پی اشغال افغانستان توسط شوروی در سال 1979، ستاره اقبال جریان سلفی‌گری اوج فزاینده‌ای گرفت. این جریان به مثابه بازوی ایدئولوژیک دولت سعودی، جوانان سلفی‌گرا و اخوانی‌مشرّب جهان عرب را بسیج کرد تا عازم افغانستان شوند و پرچم جهاد در برابر بزرگترین دشمن قرن را بلند نگه دارند. در نتیجه، هزاران عرب به افغانستان سرازیر شدند و در شهرهای مختلف کشور به احزاب جهادی کشور دست یاری و همکاری دادند و به دلیل حضور ماندگار در این دیار، به عنوان «عرب-افغان» معروف گردیدند.

¹ فؤاد ابراهیم، السلفية الجهادية في السعودية، صص 11-12.

عبدالله عَزَام از شاخص‌ترین چهره‌های عرب بود که به قافلهٔ جهاد افغانستان پیوست. او به عنوان دانش‌آموختهٔ الأزهر و متخصص فقه اسلامی که مدتی در دانشگاه‌های اردن و سعودی تدریس کرده بود، از مرجعیتی کارزماتیک برخوردار شد¹ و به زودی رهبری و سازماندهی «عرب-افغان‌ها» را به عهده گرفت. او هم‌زمان در راستای تبیین اهمیت جهاد، کتاب‌ها و رسائل متعددی² را به نگارش درآورد و از این طریق، به تغذیهٔ ایدئولوژیک «عرب-افغان‌ها» دست زد. اسامه بن‌لادن یکی از کسانی بود که از افکار عزام متأثر گردید و در سال 1984 با او وارد همکاری شد. هرچند آن دو اهدافی متفاوت را دنبال می‌کردند، ولی همکاری‌شان تا زمانی که عزام در فبروری 1989 در پیشاور به قتل رسید، ادامه داشت. آخرین ره‌آورد این همکاری، تأسیس سازمان القاعده بود که در سال 1988 صورت گرفت.³

با پیروزی جهاد افغانستان و شکست شوری در سال 1989، بسیاری از «عرب-افغان‌ها» به کشورهای متبوع خود بازگشتند و در انتظار دشمنی جدید نشستند تا شمشیر پیکار خود را علیه او نشانه روند. در پی تجاوز عراق به کویت در سال 1990، آمریکا به منطقهٔ خلیج لشکرکشی کرد و با توافق دولت سعودی و فتوای «هیئت کبارِ علما»،⁴ در سرزمین‌های مقدس دست به ایجاد پایگاه نظامی زد. بدین ترتیب، انتظار «عرب-افغان‌ها» دیری نپایید و با اعزام سربازان آمریکایی به سعودی، دشمن جدید به زودی متولد گردید. بسیاری از «عرب-افغان‌ها» که اینک در کشورهای خود به سر می‌برند، در برابر این امر واکنشی سخت نشان دادند و دولت سعودی را به‌خاطر راه‌دادن «نیروهای صلیبی» به سرزمین حرام، نکوهش و سرزنش کردند. در این میان، اسامه بن‌لادن، رهبر القاعده، شاخص‌ترین چهره‌ای بود که در واکنش به این رویداد، خاک عربستان را در سال 1991 ترک گفت و رژیم سعودی را به خاطر همدستی با کفار، نامشروع اعلام کرد. چندی بعد، گروهی از سلفیان در پی انتشار کتاب «الکواشفُ الجلیَّة فی کُفرِ دَوْلَةِ السَّعُودِيَّة» فتوای کفر دولت سعودی را صادر و علیه آن اعلام جهاد کردند. وقوع این رویدادها یکی پس از دیگری موجب شد تا «سلفی‌گری وهابی» دستخوش انشعاب گردد و جریان «سلفی‌گری جهادی» از دل آن سر برآورد.

آنچه این دو نوع سلفی‌گری را از یکدیگر جدا می‌کند، شیوه‌های مختلف فعالیت‌شان می‌باشد. فعالیت‌های «سلفی‌گری وهابی» به دلیل هم‌سویی با سیاست‌های دولت سعودی، عمدتاً در محور تبلیغ و ترویج اندیشه‌ها و آموزه‌های ابن‌تیمیه و محمد بن‌عبدالوهاب می‌چرخد. هرچند این جریان کاربرد خشونت علیه مخالفان را به لحاظ تئوریک بر می‌تابد، ولی در عمل با تن‌دردادن به پراگماتیسم سیاسی، خشونت‌پرهیزی پیشه می‌کند و می‌کوشد تا با بهره‌وری از تکنولوژی مدرن و وسائل ارتباط‌جمعی، نظام اندیشگی خویش را در جهان بگسترده.

1 John Adamson, *Global Jihad; Al-Qaeda and its Implications for the Global System*, p16.

² کتاب «دفاع از سرزمین‌های اسلامی؛ مهم‌ترین فرض عینی» یا «الدِّفاع عن أراضی المسلمین؛ أهم فروض الأعیان» یکی از کتاب‌هایی بود که در آن برههٔ زمانی توسط عزام به نگارش درآمد. او در این کتاب فتوا داد که جهاد در افغانستان بر هر مسلمانی که توان جنگیدن دارد، واجب است. رک: لورانس رایت، البروج المشیدة: القاعدة والطریق الی 11 سبتمبر، ص 131.

³ دربارهٔ جزئیات همکاری عزام و اسامه در تأسیس سازمان القاعده بنگرید به: لورانس رایت، البروج المشیدة: القاعدة والطریق الی 11 سبتمبر، صص 164-167.

⁴ هیئت کبار علما یا «شورای علمای برجسته» پراقتدارترین نهاد دینی سعودی است که در سال 1971 پایه‌گذاری شده است و مفتی اعظم این کشور رهبری آن را به عهده دارد. مهم‌ترین مأموریت این نهاد صدور فتاوی شرعی پیرامون مسائل مختلف عقیدتی و فقهی و سیاسی و اجتماعی می‌باشد.

در مقابل، سلفی‌گری جهادی شیوه فعالیت مسالمت‌جویانه «سلفی‌گری وهابی» را نامشروع می‌پندارد و با باور به تقدم خشونت، پرچم جهاد علیه کفار و نظام‌های حاکم در جهان اسلام را به اهتزاز در می‌آورد. نشانه‌شناسی «سلفی‌گری جهادی» حاکی از این است که این جریان به لحاظ تئوریک ریشه در دکترین جاهلیت مدرن (الجاهلیة الحدیثه)^۱ سیدقطب دارد. سیدقطب در این دکترین تأکید می‌کند که جهان امروز در چنبره جاهلیتی همانند جاهلیت قبل از اسلام یا خطرناک‌تر از آن گرفتار است و هرچه در پیرامون ماست؛ اعم از نگرش و بینش مردم، عادات‌ها و سنت‌های آنان، منابع فرهنگی، هنری و حقوقی‌شان، و حتی بخش عمده‌ای از آنچه که ما فرهنگ، فلسفه و اندیشه اسلامی می‌خوانیم، همه و همه زائیده و آفریده همین جاهلیت می‌باشد.^۲ جاهلیت مدرن به باور سیدقطب بیشتر در بستر «تجاوز و تعرض به حاکمیت مطلق خدا در روی زمین» نمودار می‌گردد؛ بدین شرح که حاکمیت، شاخص‌ترین ویژگی الوهیت می‌باشد و بنابراین، جز خدا هیچ‌کس حق حاکمیت ندارد. اما جاهلیت مدرن این حق را به بشر می‌بخشد و با نقض حق مطلق خدا، به وی اجازه می‌دهد که قانون وضع کند و نظام سیاسی-اجتماعی پدید آورد.^۳ از این‌رو، مسلمانان وظیفه دارند که برای تثبیت حاکمیت خدا و تحکیم الوهیت یزدان در سراسر جهان، دست به سلاح ببرند و با جهاد فراگیر و مبارزه پیگیر علیه قدرت‌های استعمارگر و حاکمان دست‌نشانده‌شان در کشورهای اسلامی، بنیاد حاکمیت بشر را بر اندازند^۴ و نظام الهی را در جهان حاکم سازند.

در پی ظهور جریان سلفی‌گری جهادی، اکثر «عرب-افغان‌هایی» که در جست‌وجوی دشمنی جدید بودند به سازمان القاعده روی آوردند و تحت رهبری بن‌لادن، فعالیت خود را از سر گرفتند. بن‌لادن در اواسط دهه 1990، مقر فرماندهی القاعده را به افغانستان منتقل کرد و با برخورداری از حمایت همه‌جانبه رژیم طالبان، مانیفست جهادی خود را منتشر نمود. او در این مانیفست، ضمن اشاره به اشغال حرمین توسط نیروهای صلیبی، جهاد علیه آمریکا را مهم‌ترین اولویت خود قلمداد کرد و بر بنیاد آن، حملات گسترده‌ای را بر ضد اهداف آمریکایی در کینیا و تانزانیا (۱۹۹۸م)، یمن (۲۰۰۰م)، ایالات متحده (۲۰۰۱م) و عربستان سعودی (۲۰۰۳م) سازماندهی نمود.

در این میان، حملاتی که در یازدهم سپتامبر 2001 از سوی القاعده سازماندهی و اجرا شد، بیشترین صدمه را بر آمریکا وارد کرد. در پی این حملات، آمریکا به مواضع القاعده در افغانستان یورش آورد و با ضرباتی توفنده و کوبنده، شبکه آن را تارومار کرد. دو سال بعد و در پی اشغال عراق از سوی آمریکا در سال 2003، القاعده این فرصت را یافت تا شبکه خود را سامانی دوباره ببخشد و سلفیان جهادی را برای تداوم پیکار علیه «اشغال‌گران صلیبی» بسیج کند. بدین ترتیب، در اکتوبر سال 2004 سازمان «القاعده فی بلاد الرافدین» شکل گرفت و ابومصعب زرقاوی به عنوان نماینده رسمی بن‌لادن، رهبری آن را عهده‌دار گردید و در نتیجه، هزاران تن از جهادگرایان عرب به عراق سرازیر شدند و در زیر سایه تشکیلات زرقاوی گرد هم آمدند و یک جهاد ضدآمریکایی گسترده را راه‌اندازی کردند.^۵

^۱ در این زمینه بنگرید به: سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۱، صفحات 556 و 574، ج 2، صفحات 628، 644، 663 و 853.

^۲ بنگرید به: سید قطب، معالم فی الطريق، ص 17.

^۳ همان، ص 8.

^۴ همان، 59.

^۵ در این خصوص بنگرید به: مجلة الذوات، العدد 1 (2014)، ص 41.

یک سال و اندی بعد، یعنی در جنوری سال ۲۰۰۶، سازمان «القاعده فی بلاد الرافدین» با گروه‌های سلفی-جهادی کوچکتر ادغام شد تا «مجلس شورای مجاهدین» را تشکیل دهد.^۱ پس از آن زرقاوی رهبر القاعده عراق باقی ماند؛ و «ابوعمر البغدادی» ریاست مجلس شورای مجاهدین را بر عهده گرفت، اما دیری نگذشت که زرقاوی به دست نیروهای آمریکایی به هلاکت رسید و سازمانی یک‌پارچه، نیرومند و پرهوادار را برای هم‌زمانش به میراث گذاشت.

با کشته‌شدن زرقاوی در ماه جون ۲۰۰۶، کادر رهبری سازمان «القاعده فی بلاد الرافدین» بی‌درنگ ابوحمزه مهاجر را به جانشینی وی برگزید، اما هنوز بیش از چهار ماه از این رویداد نگذشته بود که مهاجر از تغییر نام سازمان به «دولت اسلامی عراق» خبر داد و از ابوعمر بغدادی که پیش از این ریاست «مجلس شورای مجاهدین» را عهده‌دار بود، به عنوان رهبر این تشکیلات جدید نام برد^۲ و خودش در سمت معاون و وزیر جنگ بغدادی آغاز به کار کرد.

این تغییر نام، رویدادی عادی نبود و در واقع از نقطه‌عطفی مهم در رویکردهای استراتژیک سازمان و هواداران آن حکایت می‌کرد. یاران زرقاوی با این اقدام خود از پیکره اصلی سازمان القاعده جدا شدند و به این باور جزم رسیدند که «پس از سه سال و اندی مبارزه پیروزمندانه با صلیبیان و دنباله‌روان مرتدشان، اینک زمان تأسیس نخستین دولت اسلامی فرارسیده است؛ دولتی که بدون برپایی آن زمینه اجرای شریعت فراهم نمی‌شود و عمده احکام الهی معطل می‌ماند و از این‌رو، پایه‌گذاری چنین دولتی از اوجب واجبات شرعی می‌باشد.»^۳

رهبران «دولت اسلامی عراق» نمی‌خواستند تمام فعالیت‌های شان در عرصه نظامی محصور و منحصر بماند؛ به همین لحاظ ابو عمر بغدادی در اپریل سال ۲۰۰۷ نخستین کابینه‌اش را با تعیین ده وزیر به شمول وزیر صحت (بهداشت)، وزیر نفت، وزیر زراعت و . . . تشکیل داد.^۴ سازمان «دولت اسلامی عراق» شهرهای بغداد، الانبار، دیاله، صلاح‌الدین، نینوا و کرکوک را هدف نفوذ خود قرار داد و ولایت «الانبار» را پایتخت خود اعلام کرد. عمده‌ترین هدف این دولت نوپا این بود که با گسترش دامنه چیرگی و تسلطش بر شهرهای مختلف عراق، حکومتی مبتنی بر شریعت در آن سرزمین بر پا کند.^۵ اما اجرای سخت‌گیرانه شریعت و تطبیق خشونت‌ورزانه حدود توسط سازمان «دولت اسلامی» باعث شد تا قبایل و عشایر ساکن در مناطق تحت تصرف آن گرد هم بیایند و با تشکیل گروه‌هایی مسلح به نام مجالس الصخوات (شوراهای بیداری)، به مبارزه علیه سازمان اقدام کنند و آن را به عقب‌نشینی وادارند.^۶ شکل‌گیری شوراهای بیداری از یک‌سو و افزایش شمار نیروهای آمریکایی از سوی دیگر، سازمان دولت اسلامی عراق را تضعیف کرد. طی سالهای ۲۰۰۷ تا ۲۰۱۰ بیش از ۳۰ تن از سران و رهبران سازمان یا دستگیر شدند و یا به قتل

¹ Aaron Y. Zelin, "The War Between ISIS and al-Qaeda for Supremacy of the Global Jihadist Movement" (Washington Institute for Near East Policy, June 2014)

http://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/pubs/ResearchNote_20_Zelin.pdf

² Muhammad al-'Ubaydi and others, "The Groups That Calls Itself A State: Understanding the Evolution and Challenges of the Islamic State," Combating Terrorism Centre, December, 2014, p.14, www.ctc.usma.edu.

³ بنگرید به: کتاب «إعلام الأنام بمیلاد دولة الاسلام»، <http://www.tawhed.ws/r1?i=6770&x=436zeuhb>.

⁴ Muhammad al-'Ubaydi and others, "The Groups That Calls Itself A State: Understanding the Evolution and Challenges of the Islamic State," Combating Terrorism Centre, December, 2014, p.14, www.ctc.usma.edu.

⁵ Clarion Project Special Report on the "Islamic State", page 8, (November 2014)
<http://www.clarionproject.org/sites/default/files/islamic-state-isis-isil-factsheet-1.pdf>

⁶ Aaron Y. Zelin, "The War Between ISIS and al-Qaeda for Supremacy of the Global Jihadist Movement" (Washington Institute for Near East Policy, June 2014)

http://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/pubs/ResearchNote_20_Zelin.pdf

رسیدند. در این میان، ابوعمر بغدادی و معاونش ابوحمزه مهاجر از جمله کشته‌شدگانی بودند که در اپریل سال 2010 در تیررس نیروهای آمریکایی قرار گرفتند.

پس از کشته‌شدن ابوعمر بغدادی، ابوبکر بغدادی رهبری سازمان را به دست گرفت¹ و قابلیت‌های آن را بازسازی کرد و تا سال 2013 ماهانه ده‌ها حمله را علیه عراقی‌ها و آمریکایی‌ها سامان داد. به دنبال آغاز نا آرامی‌ها در سوریه، ابوعمر بغدادی به هم‌زمان و هوادانش دستور داد تا مرزهای عراق را درنوردند و برای رویارویی و مبارزه با حکومت بشار اسد، رهسپار آن کشور شوند. او در پی عبور از مرزهای سوریه، نام «دولت اسلامی عراق» را به دولت اسلامی عراق و شام (داعش) تغییر داد و با این اقدام، تیغ تیز سرزنش و نکوهش رهبران القاعده را متوجه خود ساخت.

با افزایش اختلاف‌های سیاسی بین دولت شیعه نوری مالکی و سنی‌های عراق در دسامبر ۲۰۱۳، بار دیگر توجه داعش به آن کشور معطوف شد. دیری نگذشت که داعش به کمک قبایل سنی، کنترل شهر فلوجه در مرکز عراق را به دست گرفت و سپس در جون 2014، شهر موصل در شمال آن کشور را نیز تصرف کرد. به دنبال آن و هم‌زمان با تصرف ده‌ها شهر بزرگ و کوچک دیگر، ابوبکر بغدادی نام گروهش را از «دولت اسلامی عراق و شام» به «دولت اسلامی» تغییر داد² و در روز اول ماه رمضان 1435 هـ ق (28 جون 2014) تأسیس خلافت اسلامی را اعلام کرد³ و از تمام مسلمانان خواست تا توشه هجرت بگیرند و با تمام اهل و عیال رهسپار دیار خلافت شوند.⁴

در فاصله سال‌های 2003 تا 2014، جریان سلفی‌گری جهادی به مقتضای واقعیت‌های موجود در صحنه‌های عراق و سوریه، دستخوش تحولات و دگرگونی‌های فکری گسترده‌ای گردید؛ به گونه‌ای که امروزه با نگاهی به این جریان در می‌یابیم که پیروان و هواداران آن به هیچ‌وجه گروهی یک‌دست و متجانس نبوده و در دو سوی مرز تکفیرگرایی و تکفیرپرهیزی، رویاروی یکدیگر قرار دارند.⁵ در این میان، داعش به جبهه تکفیرگرایی تعلق دارد و در این امر به طور جنون‌آسایی افراط می‌ورزد. افراط دیوانه‌وار داعش در تکفیر مخالفان باعث شده است که سه تن از مشهورترین نظریه‌پردازان جریان سلفی‌گری جهادی⁶ نسبت به آن واکنش نشان دهند و از این رهگذر، داعش را مصداق خوارچ نوین بشمار آورند.⁷

تکفیرگرایی داعش به هیچ‌کس رحم نمی‌کند و تمام مسلمانان را به بهانه‌های مختلف از دایره مسلمانان بیرون می‌راند. یکی از تئوریسین‌های ایدئولوژی تکفیری داعش تصریح می‌کند که بسیاری از کسانی که امروزه شهادتین را به زبان می‌آورند، در زیر لوای انواع شرک (به شمول شرک در حاکمیت و شرک در تشریح و قانونگذاری) قرار دارند. او با تشبیه «دولت اسلامی» به کشتی نوح، خاطرنشان می‌سازد که مردمان امروز مؤظف و مکلف اند که به داعش بپیوندند و به کشتی نجات «دولت اسلامی» سوار شوند، و الا در طوفان هولناک کفر و نفاق و جاهلیت و انحراف، به هلاکت می‌رسند.⁸

¹ Dabiq, Issue 1, Page 40.

² "What is Islamic State" <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-29052144>

³ Dabiq, Issue 1, Page 40.

⁴ Dabiq, Issue 2, page 3.

⁵ در این خصوص بنگرید به: مجله الذوات، العدد 1(2014)، ص 41

⁶ این سه شخصیت عبارتند از: ابومحمد مقدسی، ابوقتاده فلسطینی و ابوبصیر طرسوسی.

⁷ بنگرید به: مجله الذوات، العدد 1(2014)، ص 42.

⁸ Dabiq, Issue 2, p. 10.

هرمنوتیک تکفیر داعش، جهان کنونی را به دو اردوگاه «اسلام و ایمان» و اردوگاه «کفر و نفاق» تقسیم می‌کند و در این تقسیم‌بندی، اردوگاه اسلام به مناطق جغرافیایی تحت سیطره داعش اطلاق می‌شود و تمام سرزمین‌های بیرون از این جغرافیا، جزو اردوگاه کفر قلمداد می‌گردد. بر پایه قطبی‌سازی ایدئولوژیک جهان، داعش تمام کشورهای اسلامی را به اردوگاه کفر منتسب می‌کند و از همه مسلمانان می‌خواهد تا همراه با پدر و مادر و خواهر و برادر و زن و فرزند خویش به قلمرو «دولت اسلامی» هجرت کنند و در آزادسازی مکه و مدینه سهم بگیرند.¹ نکته درخور توجه این است که داعش مکه و مدینه را نیز بخشی از اردوگاه کفر به شمار می‌آورد و برای آزادسازی حرمین از سیطره به اصطلاح «حاکمان طاغوتی و مرتد»² نقشه می‌کشد.

آنچه کشورهای اسلامی را از نظر داعش در سلیک سرزمین‌های کفری قرار می‌دهد «حاکمیت‌های طاغوتی» شان است. داعش در این زمینه به آموزه‌های سیدقطب تمسک می‌جوید و رژیم‌های حاکم بر کشورهای اسلامی را یکسره مرتد و طاغوتی محسوب می‌کند. در همین سیاق، این سازمان جوامع اسلامی را در کلیت شان جوامع جاهلی می‌خواند و تکفیر دسته‌جمعی مسلمانان را به بهانه‌های مختلف جاز می‌داند. بهانه‌های تکفیر در نظام فکری داعش طیف وسیعی از نشانه‌ها را شامل می‌شود. به عنوان نمونه وجود هریک از ویژگی‌ها و نشانه‌هایی چون شیعه‌بودن،³ گرایش به جنبش‌هایی همچون اخوان المسلمین، کارکردن در ارتش و پولیس و اشتغال در سایر ادارات دولتی کافی است تا داعش فردی را به خاطر آن کافر قلمداد کند. فهرست نشانه‌های کفر به موارد فوق خلاصه نمی‌شود و عواملی چون شرکت در انتخابات، پذیرفتن و تطبیق قوانین وضعی، درس خواندن در دانشکده‌های حقوق، تحصیل در رشته شریعت و قانون، ایفای وظیفه به عنوان معلم و . . . نیز از منظر داعش موجب خروج شخص از دایره مسلمانان می‌گردد.⁴

پیامدهای هرمنوتیکی سلفیت تکفیری داعش بسی سهمناک و خطرناک است. هرکس از منظر این سازمان کافر قلمداد شود، خونس مباح و مالش حلال می‌باشد. داعش در کشتن کافران خشن‌ترین شیوه، یعنی سربریدن و زنده سوزانیدن، را انتخاب می‌کند. ابوعلی مهاجر، مفتی و مرجع فقهی داعش، می‌گوید که ریختن خون مخالفان هرچه خشن‌تر باشد، به همان پیمانانه نزد خدا و رسول محبوب‌تر است.⁵ مهاجر با این سخن نه تنها خون‌ریزی و خشونت‌ورزی را تجویز می‌کند، بلکه آن را عین دینان می‌داند و داعیه قدسیتش را بلند می‌کند. در نظرگاه داعش، تعامل مسالمت‌جویانه با مخالفان جواز ندارد؛⁶ زیرا که اسلام دین شمشیر است و شمشیر نماد خون‌ریزی است.⁷ بنابراین هیچ مسلمانان به ایمان راستین دست نمی‌یازد، مگر اینکه تا می‌تواند از رابطه صلح‌آمیز با کافران بپرهیزد و به قدر استطاعت خون آنان را بریزد.

¹ Dabiq, Issue 1, (p.10-11), and Issue 2 (p. 3).

² داعش در مواردی بسیار حاکمان سعودی را مرتد می‌خواند؛ از جمله در شماره ششم دابق، صفحه 40.

³ در باره تفکیر شیعه از نظر داعش بنگرید به:

Dabiq Issue 1 (p.37), Issue 6 (p.19), Issue 5 (p.28) and Issue 7 (p.34)

⁴ در این باره به منابع ذیل مراجعه کنید: عذراً أمير القاعدة <http://www.dawaalhaq.com/?p=12828>

- نصيحة الإخوان في بيان كفر من كفر في كليات قوانين الكفر و الطغيان <http://www.twhed.com/vb/t5702/>

- الحكم بالقوانين كفر <http://www.twhed.com/vb/t3485>

- استنباط تنظيم الدولة المعلمين في دير الزور www.aljazeera.net

⁵ ابوعلى مهاجر، «مسائل من فقه الجهاد»، ص 271

⁶ <http://www.youtube.com/watch?v=JKuEAPD4y9A>

⁷ Islam is the Religion of the Sword, Not Pacifism (Dabiq, Issue 7, p.20)

پدیده داعش با وصفی که از آن رفت، یکی از مهم‌ترین چالش‌های امنیتی‌است که در حال حاضر افغانستان با آن دست و پنجه نرم می‌کند. کشور ما به دلیل موقعیت استراتژیک و وضعیت ژئوپلیتیک خود برای داعش جاذبه‌های فراوانی دارد. پیشینه حضور و فعالیت داعش در کشور به سال 2015 بر می‌گردد. در آن سال داعش با تشکیل ولایت خراسان، افغانستان را به مثابه بخشی از قلمرو فعالیت خود در نظر گرفت. فعالیت داعش در آغاز از محدوده ولسوالی اچین ولایت ننگرهار فراتر نمی‌رفت. اما زمانی که این سازمان در سال 2017 در عراق و سوریه به شکست مواجه شد و موصل و رقه و دیگر شهرهای تحت تصرف خود را از دست داد، صدها تن از نیروهای سلفیت جهادی-تکفیری به افغانستان سرازیر شدند و زیر تأثیر کشمکش‌های ژئوپلیتیکی بازیگران بین‌المللی و منطقه‌ای، فعالیت خود را در ولایات شمالی، از جمله فاریاب و جوزجان، گسترش دادند.

گسترش فزاینده داعش در شمال، هرات را نیز در تیررس سلفیان جهادی-تکفیری قرار داد. داعشیان که به خاطر شکست در سوریه از گروه فاطمیون کینه به دل گرفته بودند، در آگست 2017 راه خود را به هرات گشودند و در حمله‌ای خونین و مرگبار به مسجد جوادیه، از شیعیان بومی این شهر که در تشکیل گروه مذکور هیچ نقشی نداشتند، انتقام گرفتند.

اگرچه در حال حاضر شواهدی مبنی بر حضور پررنگ سلفیان جهادی-تکفیری در هرات موجود نیست، با این حال، فعالیت گسترده سلفیان وهابی در این شهر زمینه را برای پررنگ‌تر شدن حضور آنان مساعد می‌سازد؛ زیرا که به گواهی تجربه، سلفی‌گری وهابی همواره به مثابه جاده‌صاف‌کن سلفی‌گری جهادی-تکفیری عمل کرده است.

پیشینه ظهور سلفیت وهابی در هرات به دوره جهاد و به اوائل دهه 1980 بر می‌گردد. اولین عناصر سلفی در هرات، عرب‌هایی بودند که از طریق هماهنگی و همکاری با جبهات افضلی وارد این شهر شدند. ظاهراً هماهنگی جبهات افضلی با این عرب‌ها توسط حاجی عبدالله ایوبی، حاجی عبدالمجید وثیق و محمد ابراهیم بهیج¹ که به سعودی آمد و شد داشتند، تسهیل شده بود. عرب‌های مذکور ضمن اشتراک در جهاد، مبانی فکری سلفیت را نیز در میان مجاهدین ترویج می‌کردند و با این کار احیاناً مناقشات و حساسیت‌های فراوانی را در قلمرو فعالیت خود دامن می‌زدند.

با پیروزی مجاهدین در اوائل دهه 1990، پای سلفیان عرب از هرات کوتاه شد، اما ایدئولوژی سلفیت که در میان برخی از مردم بومی ریشه دوانیده بود، به حیات خود ادامه داد. مدافعان اصلی سلفیت در این دوره، هراتیانی بودند که پس از تحصیل در دانشگاه‌های سعودی به دیار خویش عودت کردند و ایدئولوژی سلفی‌گری وهابی را با خود به ارمغان آوردند. آنچه در این برهه، دایره نفوذ و اقتدار سلفیت را در هرات گسترش داد، تأسیس دانشگاه ساینس و تکنالوژی، مشهور به پوهنتون عرب‌ها، بود. این دانشگاه که در سال 1992 با کمک‌های مالی عربستان سعودی پایه‌گذاری شد، زمینه ترویج و گسترش سلفیت از طریق مجاری آکادمیک را فراهم کرد. اساتید برجسته این دانشگاه عمدتاً عرب بودند. برخی از افغان‌های فارغ‌التحصیل از مجامع آکادمیک سعودی نیز در این دانشگاه تدریس می‌کردند. ده‌ها دانشجوی هراتی به تحصیل در این دانشگاه روی آوردند و طی بودوباش شبانه‌روزی چندساله در لیلیه آن، از اصول و مبانی فکری سلفیت متأثر شدند.

¹ سه شخص نامبرده از اعضای جبهات افضلی بودند که ضمن تحصیل در سعودی، کمک‌های مالی عرب‌ها به این جبهات را سازماندهی می‌کردند و در عین حال، پیکارجویان عرب را با خود به هرات می‌آوردند.

در حال حاضر، بسیاری از سلفیانی که از دانشگاه فوق‌الذکر و یا دانشگاه‌های سعودی فارغ‌التحصیل شده‌اند، در دانشکده شرعیات هرات و دیگر مجامع دینی-آموزشی این شهر اشتغال دارند و به ترویج انگاره‌های سلفی‌گراانه همت می‌گذارند. انگاره‌های سلفی‌گراانه مملو است از آموزه‌های بدعت‌انگاری و گمراه‌پنداری دیگر فرقه‌ها و نحله‌های اسلامی. سلفیان حتی برخی از مبانی عقیدتی اشاعره و ماتریدیه را، که از نحله‌های کلامی مشهور اهل سنت می‌باشند، بر نمی‌تابند و شماری از آموزه‌های الهیاتی آنان را آمیخته با بدعت می‌دانند. خصلت آشتی‌ناپذیری و دگرستیزی سلفیت باعث می‌شود که پیروان این نحله رادیکال به تضلیل و تفسیق مخالفان فکری خود دست بیازند و به اندک بهانه‌ای، دیگران را از دایره مسلمانان بیرون اندازند. از این‌رو، شعله‌ور شدن آتش درگیری‌های فرقه‌ای، کمترین پیامدی است که از دل ترویج انگاره‌های ستیزه‌جویانه سلفیت وهابی بر می‌خیزد.

سلفیت برای گسترش انگاره‌های تندروانه خود در هرات، از ترفندهای مختلفی استفاده می‌کند. یکی از این ترفندها ارائه روایتی سلفی‌مشربانه از حنفیت است. حنفیت به عنوان میراث‌دار مکتب اهل رأی، پاسدار و آیین‌دار «دین‌شناسی عقلانی» می‌باشد و با برخورداری از ویژگی‌های عقل‌گرایی، رویکرد ناقدانه به احادیث و تکفیر‌پرهیزی، با سلفیت فاصله معرفت‌شناختی و میتودیک دارد. سلفیت به منظور گسترش دامنه نفوذ خود در میان حنفیان هرات، پیش‌انگاره‌های تئوریک و پشتوانه‌های اپستمولوژیک مذهب حنفی را تحریف می‌کند و با جعل تاریخ و تاریخ جعلی، تلاش می‌ورزد تا از ابوحنیفه چهره‌ای نقل‌گرا، خردستیز و تکفیری‌مشرب به نمایش بگذارد.

تا جایی که نگارنده به خاطر دارد، سلفیت وهابی در حدود دو دهه قبل یکی از تابوهای بزرگ در هرات بود و مقاومت متعصبانه اجتماعی در برابر این نحله، رهروانش را وامی‌داشت تا مخفیانه عمل کنند. اما در سال‌های پسین، قباحات سلفی‌گری وهابی در انظار عمومی فرو ریخته است و مقاومت اجتماعی در برابر آن کاهش یافته است و در نتیجه، امروزه چهره‌های متمایل به سلفیت برخی از مشهورترین منابر هرات را به اشغال خود درآورده‌اند و در راستای ترویج هرمنوتیک تکفیر و ارائه تفسیری تندروانه و افراط‌گرایانه از اسلام، مشغول به کار شده‌اند.

یکی از منابری که در سال‌های پسین به اشغال سلفیت وهابی در آمده است، منبر مسجد جامع گازرگاه می‌باشد. به نظر می‌رسد که مولوی مجیب‌الرحمن در تسهیل این اشغال‌گری نقشی اساسی ایفا کرده است. او که از سواد دینی اندکی برخوردار بود، چند سال قبل سمت خطابت مسجد جامع گازرگاه را به برادر جوان‌ترش واگذار نمود و برای ادامه تحصیل عازم سعودی شد و در آن‌جا تحت تأثیر سلفیت قرار گرفت. در حال حاضر، او با تلویزیون‌های فارسی‌زبانی که توسط سعودی برای ترویج سلفیت تمویل و راه‌اندازی شده‌اند، همکاری دارد و با حضور در برنامه‌های مختلف، در راستای خشونت‌آموزی دینی فعالیت می‌کند. نامبرده هر از چند گاهی به هرات می‌آید و با ارائه سخنرانی‌های خون‌بار و آتشین از فراز منبر گازرگاه، آب به آسیاب دشمن می‌ریزد و احساسات و عواطف خلق‌الله را علیه منافع و امنیت ملی بر می‌انگیزد. در اوقاتی که وی از هرات دور است، برادرش پریشان‌گویی‌های وی را تداوم می‌بخشد و با ترویج انگاره‌های دین‌شناختی سلفیت، بذر تندروی و افراطی‌گری را در ذهن مخاطبان خود می‌پاشد.

رخنه و نفوذ سلفیت به مساجد، مراکز آموزشی و محافل فرهنگی هرات مایه نگرانی است. آنچه بر حجم این نگرانی می‌افزاید این واقعیت است که دولت تماشاگرانه دست روی دست می‌گذارد و در راستای جلوگیری از فعالیت‌های خطرناک سلفیت وهابی، هیچ گامی بر نمی‌دارد.

اخوان المسلمین بزرگترین جنبش اسلام‌گرای^۱ معاصر می‌باشد که در طول نود سال گذشته، چندین جریان اسلام‌گرایانهٔ دیگر را در دل خود پرورش داده است. این جنبش در مارچ 1928، یعنی چهار سال بعد از فروپاشی دستگاه خلافت عثمانی، پایه‌گذاری شد تا در بلندپروازانه‌ترین هدف خود، هویت از دست‌رفتهٔ مسلمانان را دوباره احیا کند.

بنیان‌گذار این جریان حسن‌البنّا بود که در سال 1906 در شهرستان محمودیه واقع در استان بُحیرهٔ مصر، چشم به جهان گشود.^۲ او در خانواده‌ای مذهبی متولد گردید و در جوی کاملاً دینی بالید. پدرش، احمد عبدالرحمن ساعاتی، از علمای دینی و متخصص علم حدیث بود. حسن‌البنّا حفظ و قرائت را در کودکی نزد پدرش فرا گرفت و بعد از فراغت از مکتب ابتدایی، وارد دانش‌سرای مقدماتی معلمان در شهر دم‌نه‌ور شد^۳ و با اتمام این دوره، برای ادامهٔ تحصیل عازم پایتخت گردید و در سال 1927، به سند فراغت از دارالعلوم قاهره دست یازید.

یک سال بعد از فراغت از دارالعلوم، حسن‌البنّا جنبش اخوان المسلمین را به مثابهٔ «دعوتی سلفی، شیوه‌ای سنت‌بنیاد، حقیقتی تصوفی، انجمنی سیاسی، تیمی ورزشی، کانونی علمی-فرهنگی، شرکتی اقتصادی و اندیشه‌ای اجتماعی»^۴ تأسیس کرد. فعالیت اخوان المسلمین از بدو تأسیس، معطوف به سیاست بود و رهبران و رهروان این جریان، سودای قبضه کردن قدرت و برپایی حکومت اسلامی را در سر داشتند.

حسن‌البنّا در تمام نوشتارها و درس‌گفتارهای خود تلاش می‌ورزید تا ویژگی‌ها و شاخصه‌های حکومت اسلامی مورد نظرش را تبیین کند. او بلندپروازانه در تکاپوی آن بود تا از طریق برپایی حکومت دینی، مرزهای موجود بین کشورهای اسلامی را برچیند، عظمت از دست‌رفتهٔ مسلمانان را احیا کند، سرزمین‌های غصب‌شدهٔ شان را باز پس گیرد و با اعلای پرچم جهاد، آموزه‌های اسلام را در پهنهٔ گیتی بگسترده و سعادت و خوشبختی را برای تمام بشریت به ارمغان آورد.

تکوین و تدوین مبانی فکری و زیرساخت‌های ایدئولوژیک اخوان یک دههٔ کامل را در بر گرفت. وقتی این جریان در سال 1938 نخستین دههٔ تأسیس خود را در پنجمین کنگرهٔ سازمانی‌اش تجلیل می‌کرد، ادبیات غنامند و پرباری در پیرامون آن شکل گرفته بود. این جریان از سال 1939 به سرعت رو به گسترش نهاد و تا سال 1948 در معادلات سیاسی و تحولات اجتماعی مصر نقشی مهم ایفا کرد. در اوائل دههٔ 1940، حسن‌البنّا «دستگاه مخفی»^۵ یا شاخهٔ نظامی اخوان را پایه‌گذاری کرد تا به مثابهٔ ارتشی مسلمان، پرچم جهاد را به اهتزاز درآورد. عضویت در دستگاه مخفی تابع شرایط سخت‌گیرانه‌ای بود و تنها اعضای طرازاول و قابل اعتماد اخوان به این حلقه راه می‌یافتند.^۶

^۱ کبری الحركات الإسلامية المعاصرة

^۲ زرکلی، الأعلام، ج 2، ص 183.

^۳ حسن‌البنّا، مذكرات الدعوة والداعية، صص 12-13.

^۴ نک: من خطب حسن‌البنّا، صص 14-15.

^۵ الجهاز السري

^۶ دربارهٔ دستگاه مخفی اخوان بنگرید به: اسحاق موسی الحسینی، اخوان المسلمین؛ بزرگترین جنبش اسلامی معاصر، صص 243-247.

در پی تأسیس دستگاه مخفی، اخوان المسلمین دستخوش تغییر رویه شد و به خشونت‌ورزی و خون‌ریزی گرایش پیدا کرد. احمد ماهر پاشا، نخست‌وزیر مصر، اولین قربانی اقدامات خشونت‌ورزانه و خون‌ریزانهٔ اخوان المسلمین بود. نامبرده در 24 فبروری 1945 در پارلمان مصر مشغول ایراد سخنرانی بود که هدف تیراندازی یکی از پیکارجویان دستگاه مخفی قرار گرفت و بی‌درنگ جان داد. اقدامات و فعالیت‌های خشونت‌آمیز اخوان المسلمین در سال‌های بعد گسترش یافت و در فاصلهٔ 1946 تا 1948، دولت چندین انبار بزرگ سلاح و مهمات مربوط به دستگاه مخفی را کشف و ضبط کرد. اخوان المسلمین با فعالیت‌های خشونت‌گرایانهٔ خود، نگرانی‌های گسترده‌ای را در جامعهٔ مصر دامن زد و همین امر موجب شد تا دولت در هشتم دسامبر 1948 فرمان انحلال این جریان را صادر کند و بسیاری از رهبران و رهروان آن را روانهٔ زندان نماید.

صدور حکم انحلال، فعالیت‌های زیرزمینی و خشونت‌آمیز اخوان را شدت بخشید و خشمی گسترده را در میان اعضای آن دامن زد. بیست‌روز بعد از صدور این حکم، یکی از رهروان خشم‌گین اخوان دست به سلاح برد و نقراشی پاشا، نخست‌وزیر مصر، را ترور کرد. حسن البنا که کنترل حوادث از دست او دررفته بود، سخت در راستای عادی‌سازی اوضاع تلاش می‌ورزید. وی در نخستین اقدام، با نشر یک اعلامیه قتل نقراشی را تقبیح کرد و برای مذاکره با دولت ابراز آمادگی نمود. دولت اما پیشنهاد او را نپذیرفت و در راستای انهدام شاخهٔ زیرزمینی اخوان تدابیر شدیدتری اتخاذ کرد. خیره‌سری و بی‌اعتنایی دولت حسن البنا را سرخورده و نومید ساخت. از این‌رو، او در واپسین اقدام، نامهٔ کوتاهی تحت عنوان «القول الفصل» به نگارش درآورد و ضمن اتهام‌زدایی از اخوان و تقبیح انحلال آن، با دولت اتمام حجت کرد. اما پیک اجل او را امان نداد تا پاسخ نامه‌اش را دریابد؛ زیرا که وی در 12 فبروری 1949 هدف اصابت گلوله قرار گرفت و جان به حق سپرد.

ترور حسن البنا صدمهٔ سنگین و سهمگینی بر پیکرهٔ اخوان المسلمین وارد کرد و فعالیت‌های آن را از رونق و رمق انداخت. اما این وضع دیری نپایید و اخوان دوباره وارد کارزارهای سیاسی-اجتماعی مصر گردید. رهبران اخوان به زودی اوضاع را سامان دادند و حسن الهضیبی را به جانشینی حسن البنا برگزیدند. هضیبی که هوشیارانه مترصد دگرذیسی‌های سیاسی مصر بود، در جهت الغای حکم انحلال اخوان المسلمین تلاش ورزید و در نتیجه، فعالیت سازمان در اکتوبر 1951 دوباره علنی و قانونی گردید.

اخوان المسلمین بی‌درنگ فعالیت‌های سیاسی‌اش را از سر گرفت و با جمال عبدالناصر و دیگر اعضای کادر رهبری جنبش¹ «افسران آزاد»² که طرح انقلاب علیه نظام سلطنتی مصر را ریخته بودند، به تفاهم رسید. تلاش‌های مشترک اخوان و «افسران آزاد» به زودی به ثمر نشست و رژیم سلطنتی در جولای 1952 سرنگون شد. در سپیده‌دم پیروزی انقلاب، همه چیز بر وفق مراد اخوان المسلمین پیش می‌رفت. شورای انقلاب زندانی‌های اخوانی را که از زمان ملک فاروق در حبس به‌سر می‌بردند، آزاد کرد و با برگزاری سومین یادوارهٔ شهادت حسن البنا، از جایگاه شامخ او تجلیل به عمل آورد. افزون بر این، وقتی نخستین حکومت جمهوری مصر در حال شکل‌گیری بود، شورای

¹ جنبش افسران آزاد به انقلابی اطلاق می‌شود که در سال 1952 توسط جمال عبدالناصر و شماری دیگر از نظامیان مصر به منظور براندازی نظام سلطنتی راه‌اندازی شد.

² الضباط الأحرار

انقلاب از هضیبی خواست تا سه تن را برای شرکت در کابینه معرفی کند و در تشکیل نخستین جمهوری مصر، سهم بگیرد.

تحلیل اوضاع مصر در دوران پسانقلاب، رهبران اخوان را به این نتیجه رسانده بود که بستر برپایی یک نظام اسلامی در مصر فراهم شده است. آنان کادر رهبری «افسران آزاد» را تحت فشار قرار دادند تا با اسلامی سازی نظام، زمینه تطبیق کامل شریعت را فراهم کنند.^۱ اما «افسران آزاد» که از پایه باین طرح مخالف بودند، در برابر خواسته اخوان مقاومت کردند و به آن وقعی ننهادند. این امر خشم و سرخوردگی گسترده ای را در میان رهبران و رهروان اخوان دامن زد. خشم و سرخوردگی آنان بیشتر ناشی از احساس خیانت «افسران آزاد» نسبت به آرمان های انقلاب بود. با این حال، یکی از اخوانی های تندرو که خشمش طغیان کرده بود، دست به سلاح برد و در اکتوبر 1954 سوءقصدی نافرجام را علیه جمال عبدالناصر، معاون رئیس جمهوری مصر، انجام داد.

این سوءقصد برای اخوان هزینه سنگینی به باور آورد. دولت مصر بار دیگر تشکیلات اخوان را منحل و فعالیت های آن را غیرقانونی اعلام کرد و به سرکوب گسترده این سازمان دست زد. جمال عبدالناصر که از این سوءقصد جان سالم بدر برده بود، پس از احراز کرسی ریاست جمهوری در سال 1956، سیاست سرکوب گرانه اش را علیه اخوان المسلمین شدت بیشتری بخشید و رهبران طراز اول آن را به زندان افکند. سیدقطب، نامورترین تئورسین اخوانی، نیز در میان زندانیان بود. تجربه زندان زمینه ساز رادیکالیزه شدن اندیشه های سیدقطب شد. او در زندان مهمترین آثار دینی-سیاسی خود را به نگارش درآورد^۲ و با تدوین دکترین «جاهلیت مدرن»^۳ زیرساخت های ایدئولوژیک پیکارجویی اسلامی را تئوریزه کرد.

رهروان تندروتر اخوان المسلمین با تمسک به اندیشه های سیدقطب از پیکره این سازمان جدا شدند و کنش گری خشونت آمیز دینی را پیشه خود ساختند. جمال عبدالناصر سیدقطب را در آگست 1966 اعدام کرد^۴ تا از گسترش روزافزون اندیشه های او جلوگیری کند، اما این اقدام نتیجه ای معکوس داد و روند ترویج پارادایم فکری او را سرعت و شدت بخشید. اخوان المسلمین سوار بر بال اندیشه های سیدقطب، مرز سرزمین های عربی را درنوردید و در کشورهای اسلامی غیرعرب زبان، از جمله افغانستان، مطرح گردید.

نخستین کسانی که پای اخوانیت را به محافل فکری-دینی افغانستان گشودند، عده ای از اساتید دانشکده شرعیات دانشگاه کابل بودند. آنان که در اواخر دهه 1950 و اوائل دهه 1960 در مصر تحصیل می کردند، جذب اندیشه های اخوان شدند و پس از بازگشت به افغانستان، برای ترویج این ایدئولوژی برنامه چیدند و به همین منظور، سازمانی را به نام «جمعیت اسلامی افغانستان» اساس گذارند. در آغاز، سازمان عمدتاً در پهنه های آکادمیک فعالیت می کرد و بیشترین فعالیت های آن توسط عبدالرحیم نیازی،^۵ انجینر حبیب الرحمن، گلبدین حکمتیار، احمدشاه مسعود و دیگر اعضای شاخه دانشجویی جمعیت اجرا می شد. رهبران سازمان به تغذیه فکری این جنبش نوپا مشغول بودند و با

¹ همان، ص 226.

² بنگرید به: ابراهیم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، صص 50-52.

³ این دکترین را در بخشی از همین نوشتار توضیح داده ام.

⁴ همان، صص 52 و 59.

⁵ ظاهراً عبدالرحیم نیازی با غلام محمد نیازی نسبتی جز پیوند استاد-شاگردی نداشته است.

ترجمه آثار سیدقطب،^۱ تلاش می‌ورزیدند تا مرزهای ایدئولوژی اسلام‌گرایانه اخوان المسلمین را برای مخاطبان افغانستانی آن تبیین کنند. آنان همچنین مقالاتی منتشر می‌کردند تا ضمن ترسیم مواضع ایدئولوژیک خود، اندیشه‌های رقیب، به ویژه اندیشه‌های چپی رائج در کشور را به چالش بکشند.^۲

رهبری سازمان تا اوائل دهه ۱۹۷۰ به عهده غلام محمد نیازی، رئیس دانشکده شرعیات کابل، بود. نامبرده بعداً به دلائل امنیتی از رهبری سازمان کناره‌گیری کرد و این مهم به عهده برهان‌الدین ربانی گذاشته شد. ربانی تدوین اساس‌نامه و برنامه استراتژیک جمعیت اسلامی را در اولویت کار خویش قرار داد. بر بنیاد این برنامه، تصمیم بر آن شد تا سازمان در گام نخست از محدوده دانشگاه و در گام دوم از محدوده کابل پا فراتر بگذارد و مخاطبان علاقمند به افکار اخوان را به تدریج در محیط‌های سیاسی، نظامی و اجتماعی سراسر کشور شناسایی کند. در همین راستا، سید نورالله عماد مسئولیت شاخه ولایتی سازمان در هرات را عهده‌دار شد و بدین‌گونه پای اخوان المسلمین به هری زمین باز گردید. اخوانی‌های هرات نظیر مولوی عبدالصمد یوسفزی، حفیظ الله افضل، سیدمحمد خیرخواه، سید اسحاق دلجو حسینی، بهاء‌الدین ضیایی، عثمان دین‌پرور، قاضی فاروق، صفی‌الله افضل، سید عبدالرحیم رحمانی و غلام نبی خاموش در دارالمعلمین، فخرالمدارس، مدرسه جامع و لیسه جامی لانه کردند و با گروه‌های چپی وارد درگیری فکری و احیاناً فیزیکی شدند.

برنامه استراتژیک جمعیت بر گسترش دامنه نفوذ در ارتش تأکید فراوانی می‌ورزید. در همین راستا انجینر حبیب‌الرحمن و فرمانده احمدشاه مسعود مأمور شدند در میان ارتشیان فعالیت کنند و زمینه آشنایی و عضویت کادرهای نظامی به سازمان را فراهم نمایند. از اقدامات توسعه‌طلبانه و بلندپروازانه جمعیت اسلامی، بوی انقلاب و براندازی نظام به مشام می‌رسید. از این‌رو، پس از کودتای سردار محمدداود در سال ۱۹۷۳ (سرطان ۱۳۵۲)، عرصه فعالیت جنبش اسلام‌گرایی در افغانستان تنگ‌تر شد. داود خان که نسبت به اقدامات انقلابی‌گرانه اخوانی‌ها احساس خوبی نداشت، در نخستین ماه‌های حکومت خود دستگیری گسترده اعضای جمعیت را در دستور کار خویش قرار داد و برخی از دستگیرشدگان را بدون درنگ اعدام کرد. در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۷۳ و ۱۹۷۴ و در پی تشدید دستگیری‌ها، شماری از سران و ارکان جمعیت، از جمله برهان‌الدین ربانی و گلبدین حکمتیار، به پاکستان فرار کردند و فعالیت‌های اسلام‌گرایانه خویش را در آن سرزمین ادامه دادند.

حکومت پاکستان با استفاده از این فرصت، اخوانی‌های فراری را ترغیب کرد تا علیه حکومت داودخان دست به شورش بزنند و زمینه براندازی آن را فراهم کنند. ربانی که معتقد بود جمعیت اسلامی هنوز ظرفیت و توانایی لازم برای سازماندهی شورش‌های مسلحانه علیه حکومت افغانستان را کسب نکرده است، با طرح پاکستانی‌ها مخالفت کرد و دست رد به سینه آنان زد. اما حکمتیار به آسانی تطمیع شد و با دریافت کمک مالی و تسلیحاتی از حکومت

^۱ اولین کسی که به ترجمه آثار سیدقطب همت گمارد مولوی یونس خالص بود که کتاب «الإسلام والعدالة الإجتماعية» را ترجمه نمود. پس از او، برهان‌الدین ربانی بخش‌هایی از «فی ظلال القرآن» و «معالم فی الطریق» را ترجمه کرد. در این باره بنگرید به: اولیور رواج، افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی، ص ۱۱۲.

^۲ برای معلومات افزونتر درباره تکوین و فعالیت‌های سازمان بنگرید به: اولیور رواج، افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی، صص ۱۱۲-۱۱۸.

پاکستان، دست به سلاح برد و در سال 1975، شورش مسلحانه نافرجامی را علیه اولین جمهوری افغانستان رهبری و سازماندهی کرد.

شورش بسیار ناشی‌گرانه و سبک‌سرانه طراحی و برنامه‌ریزی شده بود. از این‌رو، حکومت به آسانی آن را مهار کرد و شورشیان را به سزای اعمال شان رساند. عده‌ای از شورشیان، که عمدتاً دانشجویان دانشگاه کابل بودند، بدون درنگ سر به نیست شدند. عده‌ای دیگر به زندان افتادند و انواع تعذیب و شکنجه را به جان خریدند. در این میان، آن عده از شورشیانی که از گزند اعدام و زندان جان به سلامت بردند، به پشاور فرار کردند.

در پی شکست شورش و در فاصله سال‌های 1976 تا 1978، اختلافات بین رهبران جنبش اخوان المسلمین افغانستان بالا گرفت و در نتیجه، حکمتیار با انشعاب از جمعیت، حزب اسلامی را تأسیس کرد. پس از این انشعاب، اخوانی‌های افغانستان در مرزهای قوم‌گرایی از هم جدا شدند، پشتون‌های رادیکال به حزب اسلامی پیوستند و عموم تاجیک‌ها و شماری اندک از پشتون‌هایی که مواضع میانه‌روانه‌ای داشتند، در زیر چتر جمعیت اسلامی به رهبری برهان‌الدین ربانی، باقی ماندند.

اختلافات میان گروهی اخوانی‌های افغانستان چنان عمیق و ریشه‌دار بود که حتی بعد از رویایی با دشمن مشترک در پی کودتای کمونیستی نیز پایان نیافت. انتظار می‌رفت که آنان در واکنش به اشغال افغانستان توسط شوروی، جبهه‌ای واحد تشکیل دهند و با تشریک مساعی به مصاف دشمن مشترک خویش بروند. اما هیچ وقت این اتفاق نیفتاد و آتش کشمکش‌های میان‌گروهی اخوانی‌ها در اوج جهاد با نیروهای شوروی، شعله‌ور ماند و بعد از فروپاشی نظام کمونیستی شدت بیشتری گرفت و افغانستان را به سوی یک جنگ داخلی گسترده و تمام‌عیار سوق داد.

در تمام سال‌هایی که نسل اول اخوان افغانستان بر سر تصاحب منابع قدرت و ثروت به سر و کله یکدیگر می‌کوبیدند، نسل دوم این جریان با خلق و خویی متفاوت می‌بالیدند. کارنامه نه‌چندان درخشان نسل اول موجب شده بود تا نسل دوم از پیش‌کسوتان خود فاصله بگیرند و به منش و کنش متفاوتی روی آورند. زادبوم اصلی نسل دوم اخوان افغانستان دیار هجرت یعنی ایران و پاکستان بود. مهاجران اخوانی در این دو کشور، نسل اول اخوان را به خاطر کاستی‌ها و ناراستی‌های فاحش شان، اخوانی اصیل قلمداد نمی‌کردند و تلاش می‌ورزیدند تا چهره‌ای متفاوتی از نظریه و عمل اخوان المسلمین به نمایش بگذارند. فعالیت مهاجران اخوانی در ایران و پاکستان تابع شرایط یکسانی نبود. در حالی که اخوانی‌های مقیم ایران با محدودیت‌های فراوانی دست و پنجه نرم می‌کردند، اخوانی‌های مقیم پاکستان آزادانه فعالیت می‌نمودند و با ایجاد تشکیلاتی به نام «مرکز فرهنگی اسلامی افغانستان»، پیوسته در تکاپوی آن بودند تا افتخار نمایندگی انحصاری اخوان بین‌المللی در کشور را از آن خود سازند و نسل اول را به لحاظ نمادین، از حلقه اخوانیت بیرون اندازند.

در پی فروپاشی نظام کمونیستی، کابل دستخوش آشوب و جنگ داخلی گردید. از این‌رو، اخوانی‌های مقیم پاکستان (نسل دوم) از بازگشت به وطن اجتناب ورزیدند و به خاطر خشونت‌های جاری در کابل، فعالیت‌های خود را در پشاور تداوم بخشیدند. اما از آن جایی که در هرات امنیت نسبتاً سرتاسری برقرار بود، اخوانی‌های مقیم ایران بی‌درنگ فعالیت‌های خود را به داخل این شهر منتقل کردند. محمد محق در رأس این گروه قرار داشت. او که در ایران به ایدئولوژی اخوان گرایش پیدا کرده بود، در بهار 1372 وارد هرات شد تا از یک‌سو با اظهار براءت از کارنامه نسل اول،

چهرهٔ مخدوش اخوان المسلمین را در جامعهٔ افغانی بازسازی کند و از سوی دیگر، زمینهٔ جذب نیروهای تازه‌نفس را به این جریان فراهم نماید.

با آنکه محمد محق در زمان ورود به هرات عنفوان جوانی خود را سپری می‌کرد، فهم عمیقی از زیرساخت‌ها و مبانی ایدئولوژیک اخوان المسلمین داشت و تقریباً تمام ادبیات مطرح این جریان را به زبان‌های عربی و فارسی مطالعه کرده بود. مدتی طول کشید تا محق در هرات استقرار پیدا کند. او بعد از عبور از این مرحله، برنامهٔ استراتژیک فعالیت خود را در محور «نخبه‌گرایی» تدوین کرد. اولویت وی این بود که نخبگان و استعداد‌های برتر هرات را در دانشگاه، مکاتب و مدارس این شهر شناسایی کند و زمینهٔ جذب و سازماندهی آنها را در حلقات اخوانی فراهم نماید. این استراتژی موفقانه اجرا شد و در فاصلهٔ سال‌های 1372 تا 1374، ده‌ها تن از میان‌سالان، جوانان و نوجوانان هرات - به‌شمول نگارندهٔ این نوشتار - شناسایی شدند و بعد از طی مقدمات، به جرگهٔ اخوانیت درآمدند.

شناسایی و جذب افراد تازه‌نفس کاری گروهی بود. اما محق در این میان، مهمترین نقش را ایفا می‌نمود. او با برخورداری از ویژگی‌هایی نظیر توانایی علمی، فصاحت و صلابت سخن، تواضع و فروتنی، درک دغدغه‌ها و دلمشغولی‌های جوانی، نظم و وقت‌شناسی و آراستگی ظاهری بر مخاطبانش تأثیر شگرفی می‌گذاشت و آنان را وا می‌داشت تا به سخنانش گوش فرا دهند و به آرمان‌هایش دل ببندند و پا به پای او در راستای تحقق این آرمان‌ها حرکت کنند.

زمانی که افراد تازه‌نفس جذب تشکیلات می‌شدند، محق آنان را در قالب «أسره‌های»^۱ کوچک سازماندهی می‌کرد و با برگزاری جلساتی هفته‌وار، یک برنامهٔ آموزشی، تربیتی، اخلاقی و عبادی منظم را به اجرا در می‌آورد. در آغاز، تمام اسره‌ها زیر نظر شخص محق تشکیل جلسه می‌دادند. اما بعداً که تشکیلات گسترش یافت، او از میان کسانی که مراحل پیشرفتهٔ تربیتی را پیموده بودند، افرادی را به عنوان «نقیب»^۲ برگزید و مسئولیت برخی «أسره‌ها» را به آنان واگذار کرد.

یکی از دغدغه‌ها و دلمشغولی‌های محمد محقق از بدو فعالیت در هرات این بود که راهی برای برقراری پیوند سازمانی با اخوان بین‌المللی پیدا کند. او در این راستا، بررسی‌ها و مطالعات مختلفی انجام داد^۳ و از خلال آن دریافت که «مرکز فرهنگی اسلامی افغانستان» قبلاً این مسیر را پیموده است و با یکی از شاخه‌های منطقه‌ای اخوان بین‌المللی، ارتباط ارگانیک برقرار کرده است. محق برای راستی‌آزمایی این مطلب چندین نوبت به پشاور سفر نمود و بعد از حصول اطمینان، سرانجام در سال 1376 با مرکز فرهنگی «بیعت» کرد.

¹ أسره واژه‌ای عربی و به معنای خانواده می‌باشد. در نظام تربیتی اخوان، اسره بر گروهی از هواداران اخوان اطلاق می‌شود که با تمسک به آرمان‌ها و ارزش‌های مشترک، یک خانواده کوچک عقیدتی را تشکیل می‌دهند و با برگزاری جلساتی هفته‌وار زیر نظر «نقیب»، یک برنامه آموزشی، تربیتی، اخلاقی و عبادی منظم را دنبال می‌کنند. برای معلومات افزونتر در این باره بنگرید به: عبدالحلیم محمود، وسائل التربية عند الإخوان المسلمین، صص 114-192.

² نقیب در نظام تربیتی اخوان به کسی اطلاق می‌شود که مسئولیت یک اسره را به عهده دارد. ر.ک: عبدالحلیم محمود، وسائل التربية عند الإخوان المسلمین، صص 193-218.

³ او قبلاً نیز کوشش کرده بود که از طریق شاخه اخوان المسلمین در میان سنیان ایرانی، با اخوان بین‌المللی ارتباط برقرار کند. اما به دلیل فضای پلیسی ایران و محدودیت‌هایی که بر اخوان آن کشور اعمال می‌شد، در تحقق این هدف توفیق نیافت و به جستجوی راه‌های بدیل افتاد.

بیعت در گفتمان سیاسی اخوان عبارت است از آیین انعقاد پیمان وفاداری و فرمانبرداری. در آیین بیعت که اخوان آن را از سیره پیامبر و شیوه خلیفگان راشد وام گرفته است، شخص طی مراسمی ویژه «متعهد» می‌شود تا در جهت برپایی خلافت اسلامی و تطبیق شریعت الهی تلاش ورزد، از فرمان‌های سازمانی تحت هیچ شرایطی سر نتابد، منافع سازمان را بر منافع خود ترجیح دهد و اسرار تشکیلاتی را پاسداری کند و افشا ننماید.

بعد از بیعت محمد محق، اخوان هرات رسماً در زیر چتر «مرکز فرهنگی» درآمد و بدین ترتیب، بین نسل دوم اخوانی‌های افغانستان که در ایران و پاکستان تحت شرایطی متفاوت بالیده بودند، پیوندی سازمانی برقرار شد. از این پس، اخوان هرات همه تلاش خود را به خرج می‌داد تا فعالیت‌های خویش را با آیین‌نامه‌های تشکیلاتی و اصول‌نامه‌های ایدئولوژیک «مرکز فرهنگی» عیار و سازگار سازد.

فعالیت تشکیلات اخوان در هرات تابع اصل «سریت» و مخفی‌کاری بود و به تمام رهروان این جریان توصیه می‌شد که درباره گرایش‌های فکری و کنش‌گری‌های سازمانی خود با کسی جز هم‌باوران شان سخن نگویند. اهتمام به اصل «سریت» موجب می‌شد که اُسره‌ها نشست‌های هفته‌وار خود را در مکان‌های متفاوتی نظیر مسجد، پارک، دوکان، و خانه‌های همدیگر برگزار کنند تا حتی‌المقدور مانع جلب توجه و افشای تشکیلات شوند.

در پی تصرف هرات توسط طالبان در تابستان 1374، فعالیت اخوان گسترش و تعداد رهروان آن افزایش یافت. عوامل مختلفی در این گسترش دخیل بود. در این میان، مهم‌ترین عاملی که زمینه‌ساز افزایش رهروان اخوان شد، تفسیرگفتارهای هفته‌واری بود که عصرهای جمعه توسط محمد محق در مسجد جامع اویس قرنی برگزار می‌گردید. محق در این تفسیرگفتارها خوانش میانه‌روانه و اعتدال‌گرایانه‌ای از قرآن ارائه می‌کرد و تلویحاً، قرائت افراطی‌گرانه طالبانی را به چالش می‌کشید و همین امر باعث می‌شد تا دائرة مخاطبان وی روز به روز وسعت یابد و بر تعداد هواداران او افزوده شود.

طالبان که این تفسیرگفتارها را از دور و با نگرانی دنبال می‌کردند، محق را در اوایل سال 1380 به اتهام بدعت‌گستری و ضلالت‌پروری بازداشت نمودند. بازداشت محق دیری نپایید و نامبرده چند روز بعد با پادرمیانی بزرگان هرات از حبس رها گردید، ولی طالبان او را از سخنرانی، تدریس دانشگاهی و دیگر فعالیت‌های علمی، دینی و اجتماعی محروم کردند و در فضای خانه‌نشینی اجباری، عرصه را چنان بر او تنگ گرفتند که چاره‌ای جز هجرت به پیشاور ندید. هجرت محق وقفه‌ای در فعالیت اخوان هرات پدید نیاورد و اسره‌ها محتاطانه و هراس‌ناکانه به کنش‌گری‌های مخفی و زیرزمینی خود ادامه دادند.

با فروپاشی نظام طالبان در سال 1380، فصلی دیگر از فعالیت اخوان در هرات شروع شد. در سپیده‌دم این فصل، سران اخوان بعد از رأی‌زنی‌ها و هم‌اندیشی‌های فراوان عزم را جزم کردند تا با پایه‌گذاری «انجمن اخلاق و معرفت»، فعالیت خود را علنی و قانونی سازند. تأسیس انجمن در میزان 1381 مسجل شد و فعالیت‌های آن بی‌درنگ آغاز گردید.¹ سال بعد، سران «مرکز فرهنگی» نیز با تمام کادر اداری و ایدئولوژیک خود از پیشاور رهسپار کابل شدند و

¹ انجمن اخلاق معرفت در روز 13 میزان 1381 از دولت مجوز رسمی دریافت کرد و روز 19 میزان همان سال گشایش یافت. ر.ک: مجله معرفت، سال اول، شماره اول، حوت 1381.

در خزان 1382، «جمعیت اصلاح افغانستان» را پایه‌گذاری کردند.^۱ پس از مدت قریب به یک‌سال، انجمن رسماً در زیر چتر جمعیت اصلاح درآمد و به عنوان شاخهٔ ولایتی آن در هرات معرفی گردید.

ماهیت دموکراتیک دورهٔ پساتالبان به اخوان این فرصت را داد که آشکارا در محوطهٔ دانشگاه، مکاتب دخترانه و پسرانه و مدارس دینی فعالیت و یارگیری کند. جمعیت اصلاح که نسبت به انجمن از امکانات افزونتری برخوردار بود، پایه‌گذاری آموزش‌گاه‌های مختلف را در فهرست اولویت‌های راهبردی خود قرار داد. در نتیجه، اسره‌های جدیدی شکل گرفت و محافل و مجالس اخوان رونق و رمقی بی‌پیشینه یافت. نشریه‌های مختلفی نیز در سطح کشور راه‌اندازی شد تا زیرساخت‌ها و روساخت‌های ایدئولوژیک اخوان را در جامعه بگسترده. ماهنامهٔ «معرفت» یکی از این نشریه‌ها بود که در حوت 1381 به عنوان ارگان نشراتی «انجمن اخلاق و معرفت» آغاز به کار کرد و بعد از نشر چند شمارهٔ آغازین، نخست سمت سردبیری و سپس سمت مدیرمسئولی آن به عهدهٔ نگارندهٔ این نوشتار قرار گرفت.

به رغم آنکه دورهٔ پساتالبان برای اخوان فرصت آزادی عمل را میسر ساخته بود، آنان عمدتاً نسبت به این دوره نظر مساعدی نداشتند و در برخی از گردهمایی‌های کوچک و بزرگ خود، موضع‌گیری‌های خصمانه‌ای نسبت به ساختار جدید سیاسی-اجتماعی ابراز می‌کردند. کانون و خاستگاه اصلی رویکرد ستیزه‌گرانه نسبت به وضع جدید، جمعیت اصلاح بود. البته این رویکرد در رده‌های بالایی و میانی اعضای انجمن نیز هوادارانی داشت. یکی از عوامل این رویکرد این بود که ساختار جدید که ارزش‌ها و نهادهای مدرنی نظیر حقوق بشر، دموکراسی، پلورالیسم، انتخابات، حاکمیت قانون و مشارکت سیاسی زنان را با خود به همراه داشت، در تقابل با ارزش‌های اسلام‌گرایانهٔ اخوان قرار می‌گرفت. ایدئولوگ‌های اخوان، ارزش‌ها و نهادهای پیش‌گفته را با تمسک به آموزه‌های راست‌کیشانه و بنیادگرایانهٔ سیدقطب، از مصادیق کفرآلود جاهلیت مدرن به‌شمار می‌آوردند و با برافراشتن پرچم «الإسلامُ هُوَ الحُلُّ»، برپایی حکومت دینی و تطبیق شریعت اسلامی را یگانه راه‌حل برای رفع نابسامانی‌های افغانستان قلمداد می‌کردند.

واکنش ستیزه‌گرانهٔ جمعیت/انجمن در برابر نهادهای مدرن گاهی چنان تندروانه بود که ایجاد مرزبندی روشن بین بینش اخوانی و کنش طالبانی بسی دشوار می‌نمود. آنان حکومت افغانستان را یک‌سره خلاف شریعت و فاقد مشروعیت می‌خواندند، انتخابات را تحریم می‌کردند و هم‌باوران خود را اخطار می‌دادند که هرکس در انتخابات نامزد شود، از عضویت جمعیت/انجمن محروم می‌گردد.

در گیرودار ستیزه‌گری‌های جمعیت/انجمن با ارزش‌های مدرن، گروهی از اخوانی‌های هرات، به‌شمول نگارنده و به سرکردگی محمد محق، از انگاره‌های راست‌کیشانه و بنیادگرایانهٔ اخوان فاصلهٔ انتقادی گرفتند و با مرجعیت‌های رادیکال و ایدئولوژیک آن، وارد گفت‌وگوهای درون‌پارادایمی شدند. ضرورت آستی و تعامل سازنده با ارزش‌های مدرن، محور این گفت‌وگوها را تشکیل می‌داد و از سوی هواداران گفتمان انتقادی تأکید می‌شد که موضع‌گیری خصمانه در برابر این ارزش‌ها، مؤلفه‌های آزادی، برابری، رفاه، آرامش و آسایش افغانستان را بیش از پیش به مخاطره می‌اندازد و چرخهٔ جنگ، خشونت و محرومیت و فقر و مهاجرت را تداوم می‌بخشد.

ماهنامهٔ معرفت یکی از میدیوم‌های این گفت‌وگوی درون‌پارادایمی بود. این ماهنامه با نشر مقالاتی در زمینهٔ «فلسفهٔ دین»^۱ و «نقد قرائت ایدئولوژیک از دین»^۲ بر نقش ایمان‌انگیزانه، اخلاق‌گسترانه و معنویت‌پرورانهٔ دین تأکید

^۱ نصیراحمد نویدی، برنامه اصلاحی جمعیت اصلاح افغانستان، ص 1.

می‌ورزید و با گسستی معرفت‌شناختی از انگاره‌های اسلام سیاسی، خاطرنشان می‌کرد که جانمایهٔ دین‌ورزی تعالی معنوی و اخلاقی است؛ نه سلطه‌جویی و اقتدارگرایی و جاه‌طلبی و برپایی حکومت دینی.

در آغاز، واکنش جناح رادیکال در برابر انگاره‌های گفتمان انتقادی با بی‌اعتنایی همراه بود. اما بعد از آنکه منتقدان بر انگاره‌های خود پافشاری کردند، رادیکال‌ها تهمت‌پراکنی را پیشه نمودند و با منحرف‌پنداری طرفِ مقابل، وضعیت را به بن‌بست «امتناع گفت‌وگو» سوق دادند. هنگامی که هواداران گفتمان انتقادی ادامهٔ گفت‌وگوهای درون‌پارادایمی را محال و ناممکن یافتند، در تابستان 1385 با جمعیت/انجمن مقاطعه کردند و شمار قابل توجهی از جوانان اهل مطالعه که سابقه‌ای نسبتاً طولانی در فعالیت‌های این گروه داشتند و اینک به نگاه گشوده‌تری رسیده بودند، برائت خود را از ایدئولوژی اخوان علنی نمودند.

این کار عرصه را کاملاً برای عناصر رادیکال خالی کرد. در فردای مقاطعه، روند رادیکالیزه‌شدن جمعیت/انجمن شدت فزاینده‌ای گرفت و رویکرد خصمانه نسبت به ارزش‌ها و فرایندهای سیاسی-اجتماعی کشور در فعالیت‌های آن استمرار یافت. نشانه‌های این رویکرد تا کنون بر تارک اخوان افغانستان خودنمایی می‌کند و تصور نمی‌رود که مشی تندروانه و ستیزه‌گرانهٔ این جریان در آینده‌ای نزدیک، پذیرای تحول پارادایمیک شود.

حزب‌التحریر

¹ بنگرید به: عبدالکبیر صالحی، جستاری در فلسفه دین، ماهنامه معرفت، سال سوم، شماره دوم، (حمل 1384).

² بنگرید به: عبدالکبیر صالحی، سلسله مقالات قرائت ایدئولوژیک از دین، ماهنامه معرفت، سال سوم، شماره‌های هشتم، نهم، دهم و یازدهم، (میزان، عقرب، قوس و جدی 1384).

حزب التحریر الإسلامی یا حزب آزادی بخش اسلامی، جریانی دینی-سیاسی است که در راستای احیای نظام خلافت در جهان اسلام و سراسر گیتی فعالیت می‌کند. این جریان نخستین بار در نیمهٔ دوم سدهٔ بیستم (1953) در فلسطین اعلان موجودیت کرد^۱ و آهسته آهسته در دیگر کشورهای اسلامی و غیراسلامی گسترش یافت.

بنیان‌گذار این جریان شیخ تقی‌الدین نبهانی بود^۲ که در سال 1909 یا 1910 در شهر حیفای فلسطین چشم به جهان گشود.^۳ هنگامی که مصطفی کمال آتاتورک در مارچ 1924 خلیفهٔ عثمانی را از مسند حکمرانی به زیر آورد و بر ویرانه‌های نظام خلافت، جمهوری مدرن ترکیهٔ جدید را اعمار کرد، نبهانی جوانی حدوداً پانزده‌ساله بود. فروپاشی دستگاه خلافت، که سکن‌دار نظم سیاسی در جهان اسلام بود، مسلمانان را به شوکی عمیق فرو برد و آشفتگی و بحران گسترده‌ای را دامن زد.

نبهانی که در آن زمان مشغول فراگیری علوم شرعی بود، این شوک و آشفتگی و بحران را تجربه کرد. او بعد از حفظ قرآن و فراگیری علوم مقدماتی شریعت، برای ادامهٔ تحصیل عازم مصر گردید و در سال 1932 از دانشکدهٔ شرعیات دانشگاه الأزهر فارغ‌التحصیل شد. پس از اتمام تحصیلات، نبهانی دوباره به فلسطین بازگشت و نخست به عنوان معلم و سپس به عنوان قاضی شرع، مشغول به کار گردید.^۴

هنگامی که در سال 1948، دولت صهیونیستی اسرائیل در سرزمین فلسطین پا گرفت، نبهانی هنوز به قضاوت اشتغال داشت. اشغال فلسطین برای نبهانی به مثابهٔ زخمی ناسور، گران و سنگین تمام شد. او که در اثر این رویداد، دچار شوکی دیگر شده بود، به فکر چاره‌جویی برآمد و پس از غور و رأی‌زنی فراوان و زمان‌گیری، حزب التحریر را تأسیس کرد.

نبهانی در دوره‌ای که مشغول غور و رأی‌زنی بود، رویکردها و راهبردهای مختلفی را مورد بررسی قرار داد و سرانجام به این باور رسید که سرنوشت مسلمانان در گرو احیای نظام خلافت است؛ نظامی که اگر احیا شود، دیوارهٔ ستر مرزهای جغرافیایی فرو می‌ریزد، فلاکت و بدبختی از جغرافیای جهان اسلام می‌گریزد، تمام نابسامانی‌ها سامان می‌پذیرد، اقتصاد رونق و رمق می‌گیرد، فقر و فاقه ناپدید می‌شود، صلح و امنیت سرتاسری برقرار می‌گردد، فرهنگ و تمدن بر قلّهٔ بالندگی فراز می‌آید، معرفت و معنویت سر به سپهر شکوفایی می‌ساید، فضائل اخلاقی در ذهن و ضمیر جامعه ریشه می‌دواند و تخم رذیلت‌های اخلاقی را به حوض ناپودی می‌کشاند.

به نظر می‌رسد که نبهانی نسبت به کارایی و اثربخشی نظام خلافت خوشبینی وافری داشته و به کاستی‌ها و ناراستی‌های آن در درازنای تاریخ اسلام ملتفت نبوده است. او با خوشبینی مفرط سرنوشت مسلمانان را به احیای دستگاه خلافت گره زد و کاملاً از یاد برد که این دستگاه پس از خلیفگان راشد به تعبیر اقبال لاهوری، «رشته از قرآن گسیخت» و «حریت را زهر اندر کام ریخت» و به نظامی سراسر توتالیتر و خودکامه تبدیل شد و زمینهٔ انحطاط اخلاقی، فرهنگی و تمدنی مسلمانان را فراهم کرد.

¹ نک: معرفی حزب التحریر، ص 16.

² همان، ص 26.

³ محمد محسن راضی، حزب التحریر؛ ثقافته و منهجه فی إقامة دولة الخلافة الإسلامية، ص 22.

⁴ همان، ص 23 و 25.

حزب‌التحریر با تمسک به آموزه‌های نبهانی، آن‌عه از جریان‌های اسلامی را که در حوزه‌های اخلاقی، آموزشی، فرهنگی و معرفتی فعالیت دارند، به باد انتقاد می‌گیرد و احیای خلافت را سرنوشت‌سازترین قضیه‌ای قلمداد می‌کند که باید تمام فعالیت‌های مسلمانان به آن معطوف گردد.^۱

فعالیت‌های حزب‌التحریر در راستای احیای نظام خلافت مراحل سه‌گانه‌ای را می‌پیماید. این مراحل با الهام از سیره پیامبر در دوره‌های مکی و مدنی صورت‌بندی شده‌اند.^۲ حزب‌التحریر در آغاز با پیروی از خط‌مشی آنحضرت در سه‌سال نخست دوره مکی، به دعوت فردی اهتمام می‌ورزد و نیروی مورد نیاز برای تشکیل حزبی را شناسایی و جذب می‌کند و آموزش و پرورش ایدئولوژیک آنها را در کانون اولویت‌های خود قرار می‌دهد.^۳

پس از اجرای مؤفقانه مرحله نخست، فعالیت حزب وارد مرحله دوم خود می‌شود که به دوره علنی شدن دعوت پیامبر در مکه شباهت دارد. در این مرحله حزب به میان توده‌ها می‌رود، فراخوان خود را آشکار می‌کند، افکار باطل و ناروا را به نقد می‌گیرد، نظام‌های ستم‌پرور و بی‌کفایت موجود در جهان اسلام را در ترازوی سنجش ناقدانه قرار می‌دهد، با مردم عیان و عربان درباره ضرورت احیای نظام خلافت سخن می‌گوید و از طریق درس‌گفتارهای مسجدی، سیمینارهای علمی و کمپین‌های رسانه‌ای، آگاهی عمومی را درباره نقش سرنوشت‌ساز خلافت اسلامی افزایش می‌دهد.^۴

در مرحله سوم که به دوره مدنی دعوت پیامبر شباهت دارد، حزب به تأسیس حکومت اسلامی همت می‌گمارد.^۵ حکومت اسلامی مورد نظر حزب‌التحریر فقط در نظام خلافت متبلور می‌شود و جز آن، هیچ نظامی دیگر در منظومه فکری آن مشروعیت ندارد. از همین رهگذر است که تئوریسین‌های حزب رژیم‌های سلطنتی، جمهوری و دموکراتیک را نظام‌های کفرآمیزی قلمداد می‌کنند که با آموزه‌های اسلام در تناقض و تقابل کامل قرار دارند.^۶

به نظر می‌رسد که حزب‌التحریر تا کنون مشغول اجرای مرحله دوم فعالیت خویش می‌باشد و هنوز فرصت اجرای مرحله سوم میسر و نیفتاده است.^۷ این فرصت، بنا به معیارهای ایدئولوژیک حزب، وقتی میسر می‌شود که تمام سرزمین‌های اسلامی به داعیه حزب گردن بنهند و برای پذیرش نظام خلافت و تبدیل شدن به دارالاسلام ابراز آمادگی کنند. دارالاسلام، طبق بازنمایی حزب، به آن سرزمین‌هایی اطلاق می‌شود که در آن‌ها نظام اسلامی برقرار است و احکام شرعی در تمام شئون زندگی به اجرا در می‌آید.^۸ بنابراین، چون در حال حاضر هیچ کشور اسلامی‌ای یافت نمی‌شود که احکام شرعی در آن جاری باشد، همگی دارالکفر محسوب می‌گردند.^۹

^۱ منهج حزب‌التحریر در آوردن تغییر، ص 6 و همچنین صفحات 13 تا 27.

^۲ نک: معرفی حزب‌التحریر، ص 26.

^۳ برای تفصیل بیشتر بنگرید به: منهج حزب‌التحریر در آوردن تغییر، صص 40-42.

^۴ برای تفصیل این مطلب بنگرید به: همان، صص 42-48.

^۵ همان، ص 49.

^۶ عبدالقدیم زلوم، دیموکراسی نظام کفر است، ص 42.

^۷ نک: معرفی حزب‌التحریر، ص 26.

^۸ نک: دستور خلافت، ماده 2، ص 2.

^۹ نک: معرفی حزب‌التحریر، ص 88.

حزب‌التحریر پیش‌نویس قانون اساسی‌اش را تدوین کرده و آن را «دستور خلافت» می‌خواند. این قانون که حاوی 190 ماده است، سراسر از «السیاسة الشرعية» یا فقه حکومتی اسلام اقتباس شده است و نکتهٔ جدید و بدیعی ندارد. گفتنی است که فقیهان مسلمان با ابداع پاره‌ای از روش‌های استنباطی نظیر قیاس، استحسان، استصحاب، سدّ ذرائع و مصلحت مرسله طی سه قرن نخست هجری، فقه حکومتی اسلام را در پاسخ به پرسش‌ها و چالش‌های زمانه و زمینهٔ خود شاخ و برگ فراوانی دادند و پس از تبیین و تدوین، نامش را «السیاسة الشرعية» نهادند. پیش‌نویس قانون اساسی حزب‌التحریر با بهره‌گیری از آموزه‌های «السیاسة الشرعية» که امروزه کارایی، اثربخشی و بستری عقلائی خود را از دست داده است، مسائل مختلفی را مطرح بحث قرار می‌دهد.

مواد یکم تا پانزدهم این قانون به بیان احکام عمومی اختصاص یافته است. طبق این احکام، شریعت اسلامی زیرساخت نظام حکومتی حزب را تشکیل می‌دهد و مو به مو و بی‌استثنا، در تمام شئون زندگی تطبیق می‌گردد.¹ در مواد بعدی ضمن تبیین خط‌مشی حکومت‌داری حزب، سیزده رکن دولت به تفصیل توضیح داده می‌شود که عبارتند از: 1) خلیفه، 2) معاونان تفویضی، 3) معاونان تنفیذی، 4) والیان، 5) امیر جهاد، 6) امنیت داخلی، 7) امور خارجی، 8) امور صنعت، 9) قضاء، 10) مصالح مردم، 11) بیت‌المال، 12) مطبوعات و 13) مجلس امت.²

خلیفه توسط بیعت مستقیم زنان و مردان مسلمان برگزیده می‌شود و غیرمسلمانان در گزینش او نقشی ندارند. برای این که یک شخص بتواند بر مسند خلافت تکیه زند، باید از هفت ویژگی مرد بودن، مسلمانی، آزادی، بلوغ، عقل، عدالت و کفایت برخوردار باشد. خلیفه از صلاحیت تعیین و عزل معاونان، والیان و قضات برخوردار بوده و فرماندهٔ کل قوا و مسئول امنیت داخلی و سیاست خارجی می‌باشد و حق اعلام جنگ و برقراری صلح را دارد.³

بر بنیاد قانون اساسی حزب، زنان نمی‌توانند به عنوان خلیفه، معاون، والی، قاضی القضاة، قاضی مظالم و امیر جهاد ایفای وظیفه کنند، اما فعالیت آنها در سائر مناصب دولتی بلامانع می‌باشد.⁴ فعالیت بانوان به عنوان عضو مجلس امت نیز مانعی ندارد. مجلس امت عبارت است از شورایی که اعضای آن توسط رأی مردم برگزیده می‌شوند. این شورا از صلاحیت بازخواست و محاسبهٔ خلیفه، معاونان و والیان برخوردار بوده و در امور لشکری، کشوری، امنیت داخلی و سیاست خارجی، طرف مشورهٔ خلیفه می‌باشد.⁵

بنا به تصریح پیش‌نویس قانون اساسی، دستگاه دپلماسی و سیاست خارجی نظام خلافت در محور دعوت اسلامی می‌چرخد.⁶ این دستگاه کشورهای موجود در کرهٔ خاکی را به چهارگروه دسته‌بندی می‌کند و با هر گروه رویکردی متفاوت اتخاذ می‌نماید.

گروه اول، کشورهایی اند که در جغرافیای جهان اسلام قرار دارند. این کشورها اساساً موضوع سیاست خارجی نمی‌باشند و با آنها به مثابهٔ بخشی از قلمرو خلافت تعامل می‌شود و در راستای ادغام و یک‌پارچه‌سازی شان در

¹ نک: دستور خلافت، صص 2-5.

² همان، ص 7، ماده 23.

³ همان، ص 12، ماده 36 و ص 22، ماده 65.

⁴ همان، ص 36، مواد 115 و 116.

⁵ همان، صفحات 32-35، مواد 105 تا 111.

⁶ همان، ص 54، ماده 187.

ضمن دولتی واحد، تلاش صورت می‌گیرد. گروه دوم، کشورهایی اند که با دولت خلافت پیمان همکاری اقتصادی، تجاری و فرهنگی منعقد کرده‌اند. با این گروه از کشورها مراتب حسن همکاری و همجواری رعایت می‌گردد. گروه سوم، کشورهای استعماری آمریکا، انگلیس، فرانسه و روسیه اند که بالقوه محارب پنداشته می‌شوند. دولت خلافت با این گروه از کشورها محتاطانه تعامل می‌کند و از برقراری روابط دیپلماتیک با آنها می‌پرهیزد. گروه چهارم کشورهایی مثل اسرائیل اند که بالفعل با دولت خلافت وارد جنگ می‌شوند، لذا روابط دولت با این کشورها کاملاً تابع شرایط جنگی می‌باشد.^۱ بنا به تصریح پیش‌نویس قانون اساسی، دولت خلافت همچنین از هرگونه همکاری با نهادهای بین‌المللی و منطقه‌ای نظیر سازمان ملل متحد، دادگاه بین‌المللی عدالت، صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی و اتحادیه عرب می‌پرهیزد و تحت هیچ شرایطی با آنها وارد تعامل نمی‌شود.^۲

پیش‌نویس قانون اساسی حزب‌التحریر چکیده تعالیم سیاسی-دینی این جریان را احتوا می‌کند. این تعالیم که در نوشته‌های نهانی و دیگر تئورسین‌های حزب به تفصیل بیان شده‌اند، منش تندروانه و تکفیرگرانه این جریان را به نمایش می‌گذارند. چنانکه از این تعالیم بر می‌آید، حزب‌التحریر با هیچ نظام و جریانی در جهان سر سازگاری ندارد و تمام کشورهای اسلامی را دارالکفر می‌انگارد و به همین منوال، همه جریانات اسلامی را تخطئه می‌کند.

رویکردهای تندروانه حزب‌التحریر، واکنش‌های سرکوبگرانه حکومتی در بسیاری از کشورهای اسلامی را در پی داشته است. با این حال، حزب در زیر تمام فشارها به فعالیت‌های خود ادامه می‌دهد و دامنه نفوذ خود را پیوسته می‌گسترده. این حزب در حال حاضر حدوداً در 20 کشور اسلامی، از جمله افغانستان، حضوری فعال دارد. پیشینه نفوذ حزب‌التحریر در افغانستان به سال‌های 2002 و 2003 بر می‌گردد. پیش از این تاریخ، حزب‌التحریر در کشورهای آسیای میانه گسترش یافته بود و رهروان و هواداران فراوانی را جذب کرده بود.^۳ بنابراین، ظاهراً تعالیم حزب‌التحریر نخستین بار از طریق کشورهای آسیای میانه وارد ولایات بدخشان و تخار شده است و به تدریج در دیگر ولایت‌ها، از جمله هرات، گسترش یافته است.

هرات به دلیل جایگاه فرهنگی و گستردگی جامعه دانشجویی‌اش، از همان آغاز برای حزب‌التحریر جاذبه فراوانی داشت. از این‌رو، هسته‌های حزب به مجامع آکادمیک و محافل فرهنگی این شهر توجهی ویژه نشان دادند و با استفاده از هر فرصتی به جذب عضو و رهرو اهتمام ورزیدند. در حال حاضر، دانشگاه هرات به یکی از کانون‌های اصلی فعالیت حزب‌التحریر بدل شده است. تمام نشانه‌ها گواه بر این است که طی چند سال اخیر، فعالیت حزب‌التحریر در هرات روند رو به رشدی را پیموده است و در نتیجه، شمار رهروان و هواداران آن رو به فزونی نهاده است. علی‌رغم آنکه امنیت ملی افغانستان نام حزب‌التحریر را در فهرست سازمان‌های تروریستی درج کرده است،^۴ از روند رو به رشد آن پیداست که هیچ گام مهمی در راستای جلوگیری از فعالیت‌های آن برداشته نشده است.

¹ همان، ص 54، ماده 188.

² همان، ص 56، ماده 190.

³ یحیی فوزی، جریانات اسلام‌گرا در آسیای میانه، فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، سال اول، ش 4، زمستان 91، ص 42.

⁴ گاهنامه خلافت، سال دوم، ش 18، قوس 1392، ص 2.

فصل سوم

نواندیشی دینی

نواندیشی دینی رهیافتی نظری است که فهم رائج از اسلام را به چالش می‌کشد و می‌کوشد تا بین آموزه‌های دین و استلزامات دنیای نوین پیوندی سازواره برقرار کند. پیشینه ظهور نواندیشی دینی در جهان اسلام به نیمه دوم سده نوزدهم بر می‌گردد.

عموم صاحب‌نظران، سید جمال‌الدین افغانی را (متوفای 1897) بنیان‌گذار و سلسله‌جنبان نواندیشی دینی قلمداد کرده‌اند.¹ انگاره‌های نواندیشانه سیدجمال متعرض «متون بنیادین دینی»² نشد و عمدتاً در محور «بازخوانی عقلانی شریعت» متمرکز گردید. او ضمن تأکید بر سازگاری کامل بین متون بنیادین دینی و خرد انسانی، باور داشت که عقب‌مانی مسلمانان ناشی از فهم و تفسیر نارسای اسلام است، و برای اینکه جهان اسلام از چنبره استبداد داخلی، استعمار خارجی و دیگر نگون‌بختی‌های سیاسی-اجتماعی رهایی یابد و به پیشرفت و شکوفایی نایل آید، بایستی بین دین و علوم نوین تعامل برقرار گردد و نقل در پرتو عقل بازتفسیر شود.³

همزمان با سیدجمال، سر سیداحمد خان هندی (متوفای 1898) نیز به حیطة نواندیشی دینی قدم گذاشت و آفاق گسترده‌تری را در این عرصه پیمود. او نخستین کسی بود که از ضرورت تدوین «کلام جدید» به منظور صورتبندی چارچوبی عقلانی و انتقادی برای فهم اسلام، سخن گفت. او معتقد بود که کلام رائج با زمان و زیست‌جهانی که ما در آن بسر می‌بریم گسست تاریخی دارد و از این‌رو، نمی‌تواند ما را در مواجهه با نیازهای امروزین یاری کند و به پرسش‌ها و چالش‌های برخاسته از سپهر معرفتی جهان مدرن پاسخی درخور و کارآمد ارائه نماید.⁴

رویگرد نواندیشانه سیداحمد خان، پایستی عمدتاً عقلانی-طبیعی داشت. او با تکیه بر این پایست، تمام آموزه‌های کلامی، حدیثی، تفسیری، و فقهی ناسازگار با «عقل» و «طبیعت» را از دائرة اعتبار و حجیت بیرون انداخت. در نتیجه، بسیاری از احادیث، به ویژه احادیث تفسیری،⁵ و شماری از مسلمات عقیدتی و اصولی، نظیر معجزه و ناسخ و منسوخ،⁶ در معرض نقد بی‌رحمانه سیداحمد خان قرار گرفتند و مورد تشکیک و تردید واقع شدند.

انگاره‌های تابوشکنانه سیداحمد خان در جستارهای نواندیشانه حاملان اسلام متجدد در سده بیستم، استمرار یافت. اقبال لاهوری (متوفای 1938) یکی از کسانی بود که با تأثیرپذیری از آرای سیداحمد خان، پرچم نواندیشی دینی را بلند ساخت و در سپهر بازخوانی انتقادی اسلام، طرحی تازه در انداخت. او تلاش ورزید تا به اتکا به سنت فلسفی اسلام و نیز با اعتنا به تازه‌ترین ره‌آورد‌های دانش بشری، «فلسفه دینی اسلام» را بازسازی کند.⁷

تمام آرای نواندیشانه اقبال معطوف به ایجاد هماهنگی بین «عقل فلسفی» و «ایمان دینی» بود. او باور داشت برای این که دین بتواند مأموریتش را درست به انجام رساند، بایستی دست به دامان «پیر خرد» بیاویزد و گزاره‌های ایمانی خود را با براهین علمی و عقلانی بیامیزد و بدین‌گونه، آنها را باورپذیر سازد؛ زیرا تا زمانی که آموزه‌های دینی تبیین عقلانی نشود، تردیدآمیز جلوه می‌نماید و از این‌روی کسی زحمت تمسک به آنها را بر خود هموار نمی‌کند.⁸

¹ Muahmmad Khalid Masud et al, *Islam and Modirnity; Key Issues and Debates*, p241.

² منظور از متون بنیادین دینی قرآن و سنت است.

³ درباره تفصیل آرای سیدجمال در این باره بنگرید به: مجدی عبدالحافظ، *جمال‌الدین الأفغانی و إشکالیات العصر*، صص 97-98 و 143-141.

⁴ Muhammad Khalid Masud, *Iqbal's Approach to Islamic Theology of Modernity*, Al-Hikmat, Volume 27 (2007), pp 1-36.

⁵ درباره نقد احادیث تفسیری و دیگر احادیث توسط خان بنگرید به: سیداحمد خان، *تهذیب الأخلاق*، ج 2، صص 165-179 و نیز صص 366-365.

⁶ درباره نقد معجزه و ناسخ و منسوخ بنگرید به: سیداحمد خان، *تفسیر القرآن*، ج 1، صص 26-28.

⁷ محمد اقبال لاهوری، *بازسازی اندیشه دینی در اسلام*، ص 30

⁸ همان، ص 32.

در همین راستا، اقبال از ضرورت بازخوانی «کل دستگاه مسلمانی» سخن گفت^۱ و با نگاهی ناقداً به میراث فکری پیشینیان، بسیاری از گزاره‌ها، آموزه‌ها و مفاهیم کلیدی اسلام، نظیر خدا، وحی، علم الهی، قدرت باری، خلقت آدم، قضا و قدر، نبوت، قیامت، بهشت، دوزخ، و... را بازتفسیر کرد و ارکان دین‌شناسی سنتی را به لرزه در آورد.

تلاش فکری اقبال برای ایجاد سازگاری بین دین و علم مدرن، میراثی غنی برای پرچمداران نواندیشی دینی بر جای گذاشت. بعد از او، شمار زیادی از متفکران مسلمان در شبه‌قاره هند، مصر، ترکیه، ایران و افغانستان به حیطة نواندیشی دینی قدم گذاردند و در راستای تبیین و تدوین انگاره‌های آن قلم زدند. ورود انگاره‌های نواندیشانه به افغانستان از طریق آثار و افکار صلاح‌الدین سلجوقی (متوفای 1349 ش) به انجام رسید.^۲ سلجوقی سال‌های مدیدی را در هند و مصر به سر برد و ضمن کسب آشنایی با نواندیشان مسلمان، فراهایی از افکار تجددگرایانه اسلامی را در آثار خود، به ویژه در تقویم انسان و افسانه فردا، منعکس کرد. در پی وفات سلجوقی، جوانه تجددگرایی دینی مجال رشد نیافت و راه او بی‌رهره ماند و در طول چند دهه بعد، شرایط سیاسی و اجتماعی افغانستان به سود گسترش افکار بنیادگرایانه و تجددستیزانه رقم خورد.

نواندیشی دینی در دهه‌های پسین سده بیستم، از طریق آرای محمد ارکون، وارد فاز دیگری شد. تا آن زمان، عموم نواندیشان دینی تلاش ورزیده بودند تا از موضعی دفاعیه‌پردازانه،^۳ درباره امکان تعامل متون دست‌اول دینی با براهین تجربی و عقلانی، سخن بگویند. اما ارکون آمد تا دفاعیه‌پردازی نواندیشان پیش از خود را به چالش کشد و از رهگذر پایه‌گذاری پروژه نواندیشانه «نقد عقل اسلامی» و «اسلام‌شناسی کاربردی»،^۴ متون بنیادین دینی را مورد بازاندیشی انتقادی قرار دهد.

ارکون پروژه فکری خود را با نقد قرآن آغاز کرد. او باور داشت که وحی قرآنی، پیامی مقدس و الهی بود که به صورت گفتاری بر پیامبر نازل شد و او خود هیچ‌گاه به نوشتن آن اقدام نکرد. اما بعد از رحلت پیامبر، صحابیان یادداشت‌های پراکنده خود را گردآوری کردند و با تحویل آن به شورای تدوین قرآن که توسط خلیفه سوم تشکیل شده بود، مصحف را پدید آوردند. شورای تدوین با تصمیم‌گیری درباره آرایش محتوایی قرآن، چیدمان سوره‌ها و ناسخ و منسوخ، شماری از آیات را از قید قلم انداخت و شماری دیگر را از سیاق نزول شان جدا ساخت. از این‌رو، قرآن در فرایند دگردیسی از پیامی گفتاری (وحی) به متنی نوشتاری (مصحف)، جایگاه قدسی خود را از دست داد و به متنی تاریخمند و نامقدس بدل شد که امروزه باید با روش نقد تاریخی، زبان‌شناسی اجتماعی و نشانه‌شناسی مورد بررسی و بازاندیشی قرار گیرد.^۵

ارکون با تقدس‌زدایی از قرآن تلاش ورزید تا عقل اسلامی را از حصار فروبسته جزم‌باوری برهاند. او باور داشت که جزم‌باوری در زمان سلجوقیان بر اسلام تحمیل شد. تا پیش از این زمان، اسلام دینی شکوفا، بالنده و سرزنده بود که نظرورزی‌های مخالف و رویکردهای عقیدتی و اندیشگی متکثر و مختلف را برمی‌تافت، اما با ظهور سلجوقیان همه چیز پایان یافت. آنان آمدند و با تأسیس «مدرسه»، شیوه آموزش تقلیدی و مدرسی را رونق بخشیدند و جریانیه شبیه جریان اسکولاستیک حاکم بر اروپای قرون وسطا را پدید آوردند. در نتیجه، سرزندگی اندیشه اسلامی که روزی متفکرانی بزرگ چون مسکویه، ابن حیان توحیدی، فارابی، ابن سینا، جاحظ و بسیاری دیگر را در زهدان خود پرورده

^۱ همان، ص 175.

^۲ درباره سلجوقی و تلاش‌های فکری او بنگرید به: نصرالدین سلجوقی، روح دانا؛ یادنامه علامه صلاح‌الدین سلجوقی، صص 19-24.

^۳ Apologetic

^۴ ارکون پروژه فکری خود را هم‌زمان «نقد عقل اسلامی» و نیز «اسلام‌شناسی کاربردی» نامیده است. او می‌خواهد از رهگذر نقد عقل اسلامی به اسلام‌شناسی کاربردی دست یابد.

^۵ محمد ارکون، از اجتهاد به نقد عقل اسلامی، ترجمه مهدی خلجی، صص 162-163.

بود، آهسته آهسته رو به سستی و بی‌حالی نهاد،^۱ اندیشه‌ورزی به مثابه جرمی نابخشودنی و قابل پیگرد قانونی به حساب آمد، دایره مسائل اندیشه‌ناپذیر^۲ هر روز بزرگتر و بزرگتر گردید و نیندیشیده‌ها^۳ بر روی هم انباشته شد تا جایی که امروزه تأمل و نظروورزی درباره مسائلی که اندیشمندان مسلمان در عصر کلاسیک پیرامون آن به بحث و تبادل نظر می‌پرداختند، مقدور و ممکن نیست. به باور ارکون، تا زمانی که حصار فروبسته جزم‌باوری در هم نشکند، دامن بنیادگرایی و خشونت از سرزمین‌های اسلامی بر چیده نمی‌شود.

آرای نواندیشانه ارکون حائز درونمایه‌های مغلق و پیچیده علمی-فلسفی بود. او در راستای تبیین انگاره‌های خود از افکار فیلسوفان و متفکرانی چون لوسین فور، فرنان برودل، ژاک لاکان، میشل فوکو، ژاک دریدا، پیر بوردیو، جک گودی، کورنلیوس کاستوریادیس و رنه ژرار بهره گرفت^۴ و برای تدوین پروژه «نقد عقل اسلامی»، آثاری پرشمار به نگارش درآورد؛ آثاری که به مهمترین زبان‌های اسلامی از قبیل عربی، فارسی، ترکی و اندونزیایی ترجمه شدند و بسیاری از نواندیشان مسلمان را تحت تأثیر قرار دادند.^۵

یکی از نواندیشانی که از آثار و افکار ارکون متأثر گردید، نصر حامد ابوزید (متوفای 2010) بود.^۶ پروژه فکری ابوزید در محور بازشناسی تاریخی، هرمنوتیکی و زبان‌شناختی قرآن می‌چرخید. او نخست کار خود را به عنوان مدافع «قرآن به مثابه متن» آغاز کرد و در کتاب «مفهوم‌النص»، جنبه‌های تاریخی و زبان‌شناختی مصحف را از طریق بازخوانی انتقادی علوم قرآنی کلاسیک، مورد بررسی قرار داد و به این نتیجه رسید که قرآن در ذات و جوهره‌اش محصولی فرهنگی است که طی بیش از بیست سال، در بستر واقعیت‌های تاریخی-اجتماعی زمان نزول شکل گرفته است^۷ و از این‌رو، نباید با آن به مثابه متنی فراتاریخی و فرابشری تعامل شود.^۸

ابوزید مدت‌ها در راستای تبیین و تکوین پروژه فکری خود تلاش ورزید، اما او در فرجام به این نتیجه رسید که با متن‌انگاری قرآن، تا کنون راه را اشتباه می‌رفته است.^۹ قرآن تا پیش از اینکه به متن درآید، رشته‌ای از پیام‌های گفتاری بوده است که در سیاقی تاریخی پدید آمده است؛ سرشتی زنده و گوینده و مخاطبانی مشخص داشته است و در بستر رویدادی خاص گفته می‌شده است و به نیازهایی واقعی و انسانی پاسخ می‌داده است. اما از هنگامی که قرآن به متن در آمده است، ناسازگاری‌های درونی فراوانی پیدا کرده است؛ ناسازگاری‌هایی که موجب می‌شود این کتاب بازیچه اغراض سیاسی و ایدئولوژیک قرار گیرد و هر فرقه‌ای آن را به معنایی برابر میل و سود خود تعبیر و تفسیر کند.^{۱۰} به باور ابوزید، متن‌انگاری قرآن همواره به هرمنوتیکی توتالیتر و اقتدارگرا می‌انجامد که می‌پندارد امکان دستیابی به حقیقت مطلق وجود دارد.^{۱۱}

ابوزید که با اوج‌گرفتن بنیادگرایی اسلامی در اواخر هزاره دوم و اوائل هزاره سوم، دل در گرو ایدئولوژی‌زدایی از قرآن داده بود، تلاش‌های فکری خود را معطوف به «گفتارنگاری» قرآن کرد. او بعد از سال‌ها تتبع و تأمل به این نتیجه

¹ در این زمینه بنگرید به: محمد ارکون، *قضا فی نقدالعقل الإسلامی*، صص 299-301.

² مستحیل‌التفکیر

³ لامفکر فیه

⁴ محمد ارکون، *از اجتهاد به نقد عقل اسلامی*، ترجمه مهدی خلجی، ص 161.

⁵ نصر حامد ابوزید، *اصلاح اندیشه اسلامی*، ترجمه یاسر میردامادی، ص 120.

⁶ ایستر نیلسون و نصر حامد ابوزید، *صوت من المنفی؛ تأملات فی الإسلام*، ص 280.

⁷ نصر حامد ابوزید، *اصلاح اندیشه اسلامی*، ترجمه یاسر میردامادی، ص 135.

⁸ نصر حامد ابوزید، *نقد گفتمان دینی*، صص 278-279.

⁹ نصر حامد ابوزید، *اصلاح اندیشه اسلامی*، ترجمه یاسر میردامادی، ص 135.

¹⁰ نصر حامد ابوزید، *نوآوری، تحریم و تأویل*، مقدمه مترجم، ص 15.

¹¹ همان، ص 117.

رسید که تنها راه ایدئولوژی‌زدایی از قرآن، بازشناسی سرشت گفتاری آن است. به باور ابوزید، اگر بخواهیم اندیشه اسلامی را از جنبه تکفیر، خشونت‌آموزی، اقتدارگرایی و دشمن‌جویی برهانیم، باید قرآن را با هرمنوتیکی گشوده، به مثابه رشته‌ای از گفتارها بخوانیم؛ گفتارهایی که در شرایط گوناگون و بنا به اقتضات مختلف بر زبان پیامبر جاری شدند و در پی قانون‌گذاری جاودانی و فرازمانی نبودند.

ابوزید همواره چهره‌ای جنجال برانگیز بود. وقتی او برای نخستین بار در اوائل دهه نود میلادی، تئوری قرآن‌شناختی خود را در کتاب «مفهوم‌النص» مطرح کرد، از سوی مرجعیت‌های دینی و قضایی مصر تکفیر شد و این امر موجب گردید تا شهرتش مرزهای زادبومش را درنوردد و افکارش اندیشمندان تجددگرای مسلمان را در کشورهای اسلامی عرب‌زبان و غیرعرب‌زبان تحت تأثیر قرار دهد.

در همان زمانی که ابوزید انگاره‌های قرآن‌شناختی خود را تبیین و تدوین می‌کرد، عبدالکریم سروش، متفکر و فیلسوف بلندآوازه ایرانی، نیز مشغول طرح انگاره‌هایی مشابه، به زبان پارسی بود. پروژه نواندیشانه سروش در محور تبیین «تجربه دینی» و «معرفت دینی» می‌چرخید. در سرفصل «تجربه دینی»، مدعای اصلی سروش این بود که قرآن تجربه و تألیف پیامبر می‌باشد و این کتاب از دل تخیل خلاق و عقل فعال و تجربه‌های اشراقی و آفاقی و انفسی محمد سر برآورده است. سروش در راستای تبیین مدعای فوق، کتاب «بسط تجربه نبوی»^۱ را به نگارش درآورد و مفروضات خود را اثبات کرد. سال‌های مدیدی از نگارش این کتاب گذشت تا اینکه سروش در مجال و مقالی جدید، نظریه «رؤیای رسولانه» را به مثابه مکمل تئوری «تجربه نبوی» ابداع نمود. سروش در «بسط تجربه نبوی»، بر «کلامی-سمعی» بودن قرآن تأکید می‌ورزید، حال آنکه در «رؤیای رسولانه» او از «رؤیایی-بصری» بودن قرآن سخن گفت و مدعی شد که پیامبر در مقام دریافت وحی، به حالت ناهشیاری و بی‌خویشتنی و استغراق و رؤیا می‌رفت و چیزهایی می‌دید و می‌شنید که پس از بازآمدن، برای یاران بازگو می‌کرد. یاران آنها را می‌نوشتند و یا به حافظه می‌سپردند و بیست سال پس از وفاتش، آنها را در دفتری گرد آوردند و نام «مصحف» بر آن گذاردند. از این‌رو، زبان مصحف محمد، زبان عالم خواب و ناهشیاری است و قهراً محتاج خوابگزاری است.^۲

انگاره‌های سروش در باب وحی او را به یکی از جنجال‌برانگیزترین اندیشمندان معاصر ایرانی بدل کرد. سروش افزون بر وحی‌شناسی، بخشی از تلاش‌های فکری خود را بر تبیین ماهیت اپستمولوژیک معرفت دینی متمرکز نمود و در همین راستا، نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» را به نگارش درآورد و با تأکید بر نقدپذیری معرفت دینی و تقدس‌زدایی از آن، از تفسیر پلورالیستیک و کثرت‌گرایانه اسلام دفاع کرد.^۳ این نظریه نیز مناقشات گسترده‌ای را در میان متدینان ایرانی دامن زد و سروش را در معرض ضرب و شتم و تکفیر قرار داد. در گیرودار این مناقشات که در نیمه‌های دهه نود میلادی اوج گرفته بود، سروش از شهرت فزاینده‌ای برخوردار شد و آثار و افکار او از مرزهای ایران فراتر رفت و مورد اقبال فرهنگیان دیگر کشورهای اسلامی، از جمله افغانستان، قرار گرفت.

ظاهراً هرات نخستین شهر افغانستان بود که در دوره طالبان، دروازه محافل علمی-دینی زیرزمینی خود را به روی آثار و افکار سروش گشود. تا آنجا که ذهن نگارنده یاری می‌کند، در ثور 1378 شماری از فرهنگیان بعد از حضور در نمایشگاه کتاب تهران، برخی از کتاب‌های سروش نظیر «ایدئولوژی شیطانی»، «فریه‌تر از ایدئولوژی»، «مدارا و مدیریت» و «قبض و بسط تئوریک شریعت» را با خود به هرات آوردند و در میان دوستان اهل مطالعه منتشر کردند

^۱ بنگرید به: عبدالکریم سروش، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، 1378.

^۲ برای تفصیلات افزون‌تر بنگرید به سلسله‌مقالات عبدالکریم سروش تحت عنوان «محمد: راوی رؤیاهای رسولانه».

^۳ برای معلومات بیشتر در این باب بنگرید به: عبدالکریم سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، 1371.

تا به نوبت به خوانش گیرند. زبان شیوا و منطق رسای سروش تب نواندیشی دینی را به جان آنان انداخت. در پی سرنگونی طالبان و با راه یافتن آثار شبستری و ملکیان و ابوزید و ارکون و محمدعابد جابری و عبدالمجید شرفی به بازار کتاب هرات، این تب شدت گرفت و به دیگر ولايات گسترش یافت و آهسته آهسته جمع افزون‌تری را دل‌مشغول و دغدغه‌مند و گرفتار خود کرد.

با آنکه از نخستین جرقه نواندیشانه در کشور، به ویژه هرات، حدوداً بیست سال سپری می‌شود، تا کنون نواندیشی دینی گام‌های بلندی بر نداشت است و چنان قوت و نشاط نگرفته است که اطلاق واژه «جریان» بر قامت آن موزون بیفتد. نواندیشان کشور چشم‌انداز روشنی برای کنشگری‌های روشنفکرانه ندارند و عمدتاً در جزائری جدا افتاده از جامعه و از یکدیگر، فعالیت می‌کنند و با سیر در سپهر انتزاع‌گرایی¹، به مسائل عینی جامعه افغانی اهتمامی نشان نمی‌دهند.

در شرایطی که بنیادگرایان و هواداران اسلام سیاسی با کنشگری‌های تندروانه خود کشور را به قهقرا می‌کشند، از نواندیشان دینی انتظار می‌رود که با رسالت‌مندی و مسئولیت‌پذیری بیشتری وارد عمل شوند و تلاش ورزند تا در پرتو بازخوانی متون بنیادساز دینی، زمینه پایه‌گذاری «الهیات‌های بخش اسلامی» را در افغانستان فراهم سازند. منظور از الهیات‌های بخش، الهیاتی است که رهانیدن جامعه از چنگال هیولای خون‌ریزی و خشونت‌ورزی را به عنوان راهبردی‌ترین هدف خود در نظر می‌گیرد، تعمیم عافیت، تحکیم عدالت، و تقلیل مرارت را در کانون اهتمام نظروورزی‌های تئولوژیک خود قرار می‌دهد، بنیادهای تئوریک خشونت‌ورزی در اسلام سیاسی را به نقد می‌کشد، به جای اهتمام به قدرت و سیاست، کنکاش‌های اسلام‌شناسانه و تلاش‌های دین‌ورزانه خود را بر معرفت و معنویت متمرکز می‌کند، مدیریت امور مربوط به حوزه اجتماعی و سیاسی را به خرد جمعی و عقل بشری وا می‌گذارد و با تمام توان به ساماندهی رابطه معنوی «انسان - خدا» همت می‌گمارد، و با تکیه بر فهم و قرآنتی‌نوی از اسلام، مبانی دینی اخلاق‌مداری، انسان‌باوری، عدالت‌جویی، معنویت‌پویی، مهرورزی، خشونت‌پرهیزی، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و پیشرفت‌گرایی را در کشور تئوریزه می‌سازد.

پایه‌گذاری الهیات‌های بخش، جز از رهگذر «اسلام‌شناسی کاربردی-انتقادی» امکان‌پذیر نیست. این نوع اسلام‌شناسی به این دلیل «کاربردی» خوانده می‌شود که مشکلات محسوس، واقعی و اگرستانسیال جامعه را در کانون اهتمام خود قرار می‌دهد، و از آن جهت «انتقادی» نامیده می‌شود که متون کانونی دین را ناقده بازخوانی می‌کند.

نگارنده به خوبی وقوف دارد که بازخوانی انتقادی متون کانونی اسلام کاری است دشوار. اما تا زمانی که این کار در زمره اولویت‌های راهبردی نواندیشی دینی در افغانستان قرار نگیرد، رهایی جامعه از چنگال هیولای خشونت و افراطی‌گری میسر نمی‌افتد. واقعیت این است که متون کانونی اسلام حاوی پیام‌هایی اند که پایست خشونت‌ورزی دینی را تحکیم می‌بخشند. اسلام‌شناسی کاربردی-انتقادی ما را قادر می‌سازد که این پیام‌ها را در کانتکست تاریخی شان مورد بازاندیشی قرار دهیم و به این درک نائل آییم که بسیاری از این پیام‌ها در بستر رابطه دیالکتیک با واقعیت‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی عصر نبوت شکل گرفته اند و به منظور تنظیم سلوک مسلمانان در تمام اعصار و ادوار، نازل نشده اند.

با چنین درکی از متون کانونی اسلام، نواندیشی دینی می‌تواند که وضعیت امروز ما را از اسارت شرایط دیروز نجات دهد و از حجم مرارت‌ها و شرارت‌هایی که از ناحیه کژخوانی دین توسط هواداران اسلام سیاسی بر ما تحمیل می‌شود، بکاهد.

¹ abstractionism

سخن آخر

کار این دفتر به پایان رسید و از پیشینه تاریخی و کارنامه کنونی جریان‌های دینی در هرات معاصر، گزارشی کوتاه و گذرا ارائه گردید. این گزارش با ترسیم نموداری نسبتاً جامع، جریان‌های دینی هرات را تحت سرفصل‌های زیر تصنیف و دسته‌بندی می‌کند:

- 1) جریان‌های محافظه‌کار سنتی به شمول: حنفیت سنتی، تشیع سنتی، جماعت تبلیغ و طرق صوفیانه.
- 2) جریان‌های اسلام سیاسی به شمول: دیوبندیسم (حنفیت دیوبندی)، خمینیسم (تشیع انقلابی)، اخوان‌المسلمین، سلفیت و حزب‌التحریر.
- 3) جریان نواندیشی دینی

چنانکه از نوشتار حاضر بر می‌آید، هرات از رهگذر فعالیت جریان‌های اسلام سیاسی، آسیب‌پذیری‌های فراوانی پیدا کرده است. این جریان‌ها با مشی تندروانه و منش راست‌کیشانه خود به تشدید واگرایی اجتماعی و فرهنگی دامن می‌زنند و با کژخوانی ایدئولوژیک و اقتدارگرایانه قرآن و سنت، شکاف‌های امنیتی شهر ما را وسعت می‌بخشند.

این واقعیت ایجاب می‌کند که محدودسازی فعالیت اسلام سیاسی در کانون سیاست‌گذاری‌های امنیتی ولایت هرات قرار گیرد. بایستی دولت سازوکاری را برای نظارت و ارزیابی فعالیت جریان‌های اسلام سیاسی ایجاد کند و با پیگیری مداوم و منظم، میزان التزام و پایبندی آنان به منافع ملی و خط‌قرمزهای قانونی را مورد بررسی قرار دهد و با برخوردی قاطع در برابر متخلفان، شکاف‌های امنیتی را مسدود نماید.

یکی از عواملی که باعث شده است فعالیت جریان‌های اسلام سیاسی در هرات رونق و رمقی روزافزون بیابد، ضعف و ناتوانی عمیقی است که گریبان‌گیر جریان‌های محافظه‌کار سنتی می‌باشد. محافظه‌کاران در اثر این ناتوانی، از عهده اشباع نیازهای روحی، معرفتی و اخلاقی متدینان بر نمی‌آیند و جریان‌های اسلام سیاسی با استفاده بهینه از این فرصت، در کمین دین‌باوران می‌نشینند و آنان را به دام ایدئولوژی‌های ستیزه‌گرانه و دشمن‌خویانه خود می‌اندازند و با تفسیر نارسا و قرائت باژگونه دین، میل به خون‌ریزی و خشونت‌ورزی را در ذهن و ضمیر شان نهادینه می‌سازند. جریان‌های سنتی باید از طریق اصلاح برنامه‌های دین‌آموزی و تبلیغی خود تجدید قوا نمایند و بر ضعف‌ها و ناتوانی‌های خویش فائق بیایند و گوی سبقت و سکوی مرجعیت را از چنگ جریان‌های اسلام سیاسی برابند.

اسلام سیاسی از تناقض‌های تئوریک و معرفتی فراوانی رنج می‌برد. واکاوی ناقدانه این تناقض‌ها کاری است که جز به همت نواندیشان دینی انجام نمی‌شود. نواندیشان دینی بایستی با تکیه بر فهمی مداراجویانه، تاریخی‌نگرانه و پیشرفت‌گرایانه از دین، زیرساخت‌های تئوریک اسلام سیاسی را در ترازوی سنجش بگذارند و از رخ کژی‌ها و کاستی‌ها و تناقض‌های آن پرده بردارند.

1. ابراهیم، فؤاد، السلفية الجهادية في السعودية، بيروت، دارالساقی، 2009م.
2. ابن اثیر، عزالدین، الكامل فی التاريخ، المكتبة الشاملة، بی جا، بی تا.
3. ابن اثیر، عزالدین، تاریخ کامل، ترجمه دکتر سیدحسین روحانی، تهران، انتشارات اساطیر، 1385ش.
4. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن، المنتظم فی تاریخ الملوك والأمم، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفى عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
5. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی بن محمد، تلبیس ابلیس، تحقیق سید الجمیلی، بیروت، دارالکتب العربی، 1985 م.
6. ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد، الفصل فی الملل و الاہواء و النحل، بی جا، بی تا.
7. ابن خلدون، عبدالرحمن، تاریخ ابن خلدون، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.
8. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تحقیق إحسان عباس، بیروت، دار صادر، 1968 م.
9. ابن عابدین، محمد امین، ردالمحتار علی الدرالمختار، بیروت، دارالفکر، 1415 ق.
10. ابن عبدالبر، محمد، الإستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت، دارالجيل، 1412ق.
11. ابن عبدالبر، محمد، التمهيدُ لما فی الموطأ من المعانی والأسانید، تحقیق مصطفى بن احمد العلوی و محمد عبدالکبیر البکری، مؤسسه القرطبة، بی تا.
12. ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، العالم والمتعلم، تحقیق محمد زاهدالکوثری، بی جا، 1368 ق.
13. ابوزهره، محمد، ابوحنیفه؛ حیاتہ و عصرہ، آراءہ و فقہہ، قاہرہ، دارالفکر العربی، 1991 م.
14. ابوزهره، محمد، الإمام الصادق؛ حیاتہ و عصرہ-آراءہ و فقہہ، بی جا، بی تا.
15. ابوزهره، محمد، تاریخ المذاهب الإسلامیة، قاہرہ، دارالفکر العربی، بی تا.
16. ابوزید، نصر حامد، اصلاح اندیشه اسلامی، ترجمہ یاسر میردامادی، آموزشکده توانا، 2015م.
17. ابوزید، نصر حامد، نقد گفتمان دینی، ترجمہ حسن یوسفی اشکوری، تهران، یادآوران، اسفند 1383.
18. ابوزید، نصر حامد، نوآوری، تحریم و تأویل، ترجمہ مهدی خلجی، آموزشکده توانا، 2014م.
19. ابونعیم، احمد بن عبدالله، حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1409ق.
20. ارکون، محمد، از اجتهاد به نقد عقل اسلامی، ترجمہ مهدی خلجی، آموزشکده توانا، 2015م.
21. ارکون، محمد، قضايا فی نقدالعقل الديني، ترجمہ هاشم صالح، بیروت، دارالطليعة، بی تا.
22. ازرق، محمدیوسف، کانون های علوم و ثقافت اسلامی در افغانستان، کابل، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، 1370 ش.
23. اسفزاری، معین الدین، روضات الجنات فی أوصاف مدينة هراء، تصحیح و تعلیق محمدکاظم امام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1339 ش.
24. اسماعیل، شعبان، التشريع الاسلامی؛ مصادره و اطواره، بی تا، بی جا.
25. أعراب، إبراهيم، الإسلام السياسي والحداثة، بیروت، أفريقيا الشرق، 2000م.
26. امیر امان الله خان، حاکمیت قانون در افغانستان، تصحیح و تعلیق حبیب الله رفیع، پشاور، مؤسسه امان کتاب، 1378 ش.
27. امین، احمد، ضحی الإسلام، قاہرہ، مكتبة النهضة المصرية، بی تا.

28. امینی هروی، صدرالدین ابراهیم، فتوحات شاهی، تصحیح و تعلیق دکتر رضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1383 ش.
29. ایبک، ظفرحسن، خاطرات ظفرحسن ایبک، ترجمه و تحشیة فضل الرحمن فاضل، کابل، انتشارات میوند، 1382 ش.
30. بخشی‌استاد و رضایی، موسی‌الرضا و رمضان، نقش مدارس عصر صفویه در گسترش تشیع دوازده‌امامی، دوفصلنامه ادیان و عرفان، سال چهل و هفتم، ش 2، پاییز و زمستان 1393.
31. البتّا، حسن، مذکرات الدعوة والداعیة، کویت، آفاق، 2011م.
32. پاکتچی، احمد، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «ابوحنیفه».
33. پاکتچی، احمد، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «إمامیه».
34. التفتازانی، ابوالوفا، مدخل إلى التصوف الإسلامی، قاهره، دارالثقافة، 1979.
35. الجابری، محمدعابد، تكوين العقل العربی، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، 2006م.
36. حبیبی، عبدالحی، تاریخ افغانستان بعد از اسلام، تهران، دنیای کتاب، 1367 ش.
37. حبیبی، عبدالحی، جنبش مشروطیت در افغانستان، کابل، مطبعة دولتی، 1363 ش.
38. حسنی رازی، سیدمرتضی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، انتشارات اساطیر، 1383.
39. حسینی‌زاده، سید محمدعلی، محقق کرکی و دولت صفوی، فصلنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره 13، بهار 1380.
40. حکیم سمرقندی، السواد الأعظم، به اهتمام عبدالحی حبیبی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، 1348 ش.
41. حللی، عبدالرحمن، أزمة التعليم الدینی فی العالم الإسلامی، بیروت، دارالفکر المعاصر، 2007م.
42. حوی، أحمدسعید، المدخل الی مذهب الامام أبی حنیفة النعمان، جدة، دارالأندلس الخضراء، 1423 ق.
43. الخطیب البغدادی، أبوبکر أحمد بن علی، تاریخ بغداد، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت، دارالغرب الإسلامی، 1422ق.
44. خلخالی، شیخ صادق، خاطرات، تهران، مؤسسه الهادی، 1379 ش.
45. خلیلی، خلیل‌الله، عیاری از خراسان، پشاور، کتابفروشی خاور، 1369 ش.
46. الخمیس، محمد بن عبدالرحمن، اصول الدین عندالإمام أبی حنیفة، السعودیة، دارالصمیعی، بی‌تا.
47. خمینی، روح‌الله، صحیفة نور، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بی‌تا.
48. خواندمیر، غیاث‌الدین، تاریخ حبیب‌السیرفی أخبار أفرادالبشر، تهران، انتشارات خیام، 1380 ش.
49. دولت‌آبادی، بصیراحمد، شناسنامه احزاب و جریانات سیاسی افغانستان، قم، انتشارات فرآنشر، 1371 ش.
50. ذهبی، شمس‌الدین أبوعبدالله محمد، تاریخ الإسلام، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت، دارالغرب الإسلامی، 2003 م.
51. ذهبی، شمس‌الدین أبوعبدالله محمد، تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربی، بی‌جا، بی‌تا.
52. ذهبی، شمس‌الدین أبوعبدالله محمد، سیر أعلام النبلاء، تحقیق شعیب الأرنؤوط، بیروت، مؤسسه الرسالة، بی‌تا.
53. راضی، محمدمحسن، حزب‌التحریر؛ ثقافته و منهجه فی إقامة دولة الخلافة الإسلامیة، رسالة الماجستير، الجامعة الإسلامیة، بغداد، 1428 ش.
54. رایت، لورانس، البروج المشیدة؛ القاعدة والطریق إلى 11 سبتمبر، تعریب هبة نجیب مغربی، قاهره، کلمات، 2012م.
55. رشید، احمد، طالبان؛ زنان، تجارت مافیا و پروژه عظیم نفت در آسیای مرکزی، ترجمه نجله خندق، تهران، نشر بقیه، 1382 ش.

56. روا، اولیور، افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی، ترجمه ابوالحسن سروقدمقدم، مشهد، آستان قدس، 1369.
57. روحی، علیرضا، مذهب در خراسان سده پنجم و ششم هجری، فصلنامه خراسان بزرگ، سال چهارم، شماره 12، پاییز 1392.
58. روملو، حسن‌بیگ، أحسن التواریخ، تصحیح دکتر عبدالحسین نوائی، تهران، انتشارات بابک، 1357 ش.
59. رئیس‌السادات، سیدحسین، تاریخ خراسان در سده نخست هجری، مشهد، دانشگاه فردوسی، 1380 ش.
60. الزرکلی، خیرالدین، الأعلام، بیروت، دارالعلم للملایین، 2002م.
61. زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1383 ش.
62. زلوم، عبدالقدیم، دیموکراسی نظام کفر است، کابل، نشرات امت، 2012 م.
63. زنجانی، محمود بن أحمد، تخریج الفروع علی الأصول، تحقیق محمد اُدیب صالح، بیروت، مؤسسه الرساله، 1398 ق.
64. سیر سیداحمد خان، تفسیرالقرآن، بی‌جا، بی‌تا.
65. سیر سیداحمد خان، تهذیب الأخلاق، لاهور، بی‌تا.
66. سرخسی، شمس‌الدین، المبسوط، تحقیق خلیل محیی‌الدین المیس، بیروت، دارالفکر، 1421 ق.
67. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، 1378 ش.
68. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، 1371 ش.
69. سلجوقی، نصرالدین، روح دانا؛ یادنامه علامه صلاح‌الدین سلجوقی، هرات، مؤسسه پژوهشی بایسنغر، 1396 ش.
70. سیدزاده، نصیراحمد، جماعت تبلیغ؛ آثار و نتایج آن، مجله ندای اسلام، سال پنجم، ش 19، پاییز 83.
71. سیوطی، جلال‌الدین، تبیض الصحیفه فی مناقب الإمام أبی حنیفه، حلب، دارالوعی، 1428 ق.
72. الشاطبی، ابراهیم بن موسی، الاعتصام، تحقیق سلیم بن عیدالهلالی، السعودیه، دار ابن عفان، 1412 ق.
73. صالحی، عبدالکبیر، بازنگری شیوه قربانی در منظومه فقه حنفی، روزنامه جامعه باز، شماره 555، 31 سنبله 1394.
74. صالحی، عبدالکبیر، جستاری در فلسفه دین، ماهنامه معرفت، سال سوم، شماره دوم، حمل 1384 ش.
75. صالحی، عبدالکبیر، قرائت ایدئولوژیک از دین، ماهنامه معرفت، سال سوم، شماره‌های هشتم، نهم، دهم و یازدهم، (میزان، عقرب، قوس و جدی 1384 ش).
76. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات اساطیر، 1383 ش.
77. طهماسبی، ساسان، رسمی‌شدن تشیع در خراسان عصر صفوی، پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، سال اول، ش 2، بهار و تابستان 92.
78. ظهیر، احسان‌الهی، التصوف؛ المنشأ والمصادر، لاهور، اداره ترجمان السنه، بی‌تا.
79. عبدالحافظ، مجدی، جمال‌الدین الأفغانی و إشکالیات العصر، المجلس الأعلى للثقافة، 1997م.
80. عبدالمجید، محمدجنید، جماعة التبلیغ فی الهند؛ دراسة و تقویم، رساله‌الماجستیر، جامعه أم‌القری بمکه‌المکرمه، 1419-1420 ق.
81. الغالی، بلقاسم، ابومنصورالماتریدی؛ حیاتہ و آراءہ العقدیة، تونس، دارالترکی، 1989م.
82. غاوجی، وهبی سلیمان، ابوحنیفه النعمان امام أئمة الفقهاء، دمشق، دارالقلم، 1420 ق.
83. غنی، جلیل، نفوذ آخندهای ایران در افغانستان، سایت افغان-جرمن، 21 جنور 2014.
84. فوزی، یحیی، جریانات اسلام‌گرا در آسیای میانه، فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، سال اول، ش 4، زمستان 91.
85. قاسمی، إکرام‌الله جان، زادالداعی، لاهور، مکتبه سعیدیہ، بی‌تا.

86. قاسمی، محمدطیب، گزارش سفر افغانستان؛ در پرتو پیوستگی‌های دینی و عرفانی دارالعلوم دیوبند، ترجمه نذیراحمد اسلامی، زاهدان، مؤسسه هفت اقلیم، 1382 ش.
87. قطب، سید، فی ظلال القرآن، قاهره، دارالشروق، بی‌تا.
88. قطب، سید، معالم فی الطريق، قاهره، دارالشروق، 1399ق.
89. کاتب، غلام محمد، رویداد لویه جرگه دارالسلطنه کابل 1303، کابل، مطبعه سنگی وزارت حربیه، 1303 ش.
90. کاسانی، ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
91. کاندهلوی، مولانا محمد زکریا، فضائل أعمال، بمبئی، اداره دینیات، 1433ق.
92. کدیور، محسن، اسنادی از شکسته شدن ناموس انقلاب، (کتاب الکترونیک)، وبسایت جرس، 1392ش.
93. کدیور، محسن، فراز و فرود آذری قمی، (کتاب الکترونیک)، وبسایت جرس، 1392ش.
94. کریمی، حسن، خشم بر غزل، روزنامه هشت صبح، شماره 2653، 11 سرطان 1396.
95. کسائی، نورالله، هرات از طاهریان تا تیموریان، مقالات و بررسی‌ها، ش 59 و 60، زمستان 1375.
96. گراوند و کرملی و یوسفوند، مجتبی، اکرم و فاطمه، نقش اجتماعی و فرهنگی سادات در عصر سلطان حسین بایقرا، فصلنامه پژوهش‌های فرهنگی، سال اول، ش 2، زمستان 92.
97. لاهوری، محمداقبال، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقائی ماکان، تهران، انتشارات فردوس، 1379ش.
98. لاهوری، محمداقبال، سیر فلسفه در ایران، ترجمه امیرحسین آریان‌پور، تهران، نگاه، 1380ش.
99. الکنوی، عبدالحی، الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة، تصحیح بدرالدین ابوفراس النعمانی، قاهره، دارالکتاب الإسلامی، بی‌تا.
100. مادلونگ، ویلفرد، فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سیری، تهران، انتشارات اساطیر، 1381 ش.
101. مجددی، فضل‌غنی، افغانستان در عهد اعلیحضرت امان‌الله خان، کالیفورنیا، 1997 م.
102. مجیدیار و آفونه، احمد و علی، نفوذ ایران در افغانستان؛ کمیته امداد امام خمینی، نشریه چشم‌اندز خاور، جولای 2010.
103. محمدجعفری، سید حسین، تشیع در مسیر تاریخ، ترجمه دکتر آیت‌اللهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1364 ش.
104. محمود، عبدالحلیم، وسائل التریبۃ عند الإخوان المسلمین، منصوره، دارالوفاء، 1990م.
105. مزّی، جمال الدین أبوالحجاج یوسف، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسه الرسالۃ، 1406 ق.
106. مصباح‌زاده، سید محمدباقر، شیعیان افغانستان؛ گروه‌ها و گرفتاری‌ها، کابل، 1392ش.
107. المقریزی، تقی‌الدین أبوالعباس، الخطط المقریزیة، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
108. المکی، أبوالمؤید الموفق بن أحمد، مناقب الإمام الأعظم أبی حنیفة، حیدرآباد دکن، مجلس دائرة المعارف النظامیة، 1321 ق.
109. ملاجیون، نورالانوار فی شرح المنار، مکتبه رحمانیة، بی‌جا، بی‌تا.
110. ملطی، ابن عبدالرحمن، التنبیه والرّد علی أهل الأهواء والبِدع، تحقیق و تعلیق محمد زینهم محمدعزب، قاهره، مکتبه مدبولی، 1413 ق.
111. منتظری، حسینعلی، خاطرات، بی‌جا، 1379.
112. مودودی، أبو‌الأعلی، الخلافة والملک، تعریب أحمد إدريس، کویت، دارالقلم، 1398 ق.
113. موسی‌الحسینی، اسحاق، اخوان المسلمین؛ بزرگترین جنبش اسلامی معاصر، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تهران، انتشارات اطلاعا، 1387 ش.

114. مؤسسه مؤمنون بلاحدود، ذوات؛ مجله ثقافیه اسبوعیه، العدد1، 2014.
115. ناصری داوودی، عبدالمجید، تاریخ تشیع در افغانستان، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، 1386 ش.
116. ناصری داوودی، عبدالمجید، تشیع در خراسان عهد تیموریان، مشهد، مرکز پژوهش‌های اسلامی، 1378 ش.
117. ندوی، ابوالحسن، مولانا محمدالیاس اور ان کی دعوت، دهلی، اداره اشاعت دینیات، بی تا.
118. نشرات امت، دستور خلافت، کابل، 2013 م.
119. نشرات امت، معرفی حزب التحریر، کابل، 2012 م.
120. نشرات امت، منهج حزب التحریر در آوردن تغییر، کابل، 2012 م.
121. نشرات حزب التحریر، گاهنامه خلافت، افغانستان، سال دوم، ش 18، قوس 1392.
122. نویدی، نصیراحمد، برنامه اصلاحی جمعیت اصلاح، کابل، 1396 ش.
123. نیلسون و ابوزید، ایستر و نصر حامد، صوت من المنفی؛ تأملات فی الإسلام، تعریب نهی هندی، قاهره، الکتب خان للنشر والتوزیع، 2015 م.
124. واصفی، زین‌الدین محمود، بدائع الوقائع، تصحیح الکساندر بلدروف، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، 1349 ش.
125. واعظ کاشفی، حسین بن علی، رشحات عین الحیاء، تعریب محمد مراد القازانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1991 م.
126. وزارت تحصیلات عالی افغانستان، مجموع مفردات درسی پوهنچی (دانشکده)های شرعیات پوهنتون (دانشگاه)های افغانستان، مصوب جوزای 1390 ش.
127. وزارت معارف افغانستان، نصاب درسی مدارس تعلیمات اسلامی، 1390 ش.

(ب) منابع انگلیسی

128. Adamski, Michael, (2009), The Evolution of the Deoband Madrasa Network and US Efforts to Combat Militant Ideology, M.A Thesis to The Georgetown University of Washington D.C.
129. Adamson, John, (2011), Global Jihad; Al-Qaeda and its Implications for the Global System.
130. Al-'Ubaydi, Muhammad and others (2014), The Groups That Calls Itself A State: Understanding the Evolution and Challenges of the Islamic State, Combating Terrorism Centre.
131. Arjomand, Said Amir, (2016), Sociology of Shiite Islam, Leiden, Brill,
132. Home Office, Country of Origin Information Service, (April 2006), Country of Origin Information Report: Afghanistan, United Kingdom.
133. Dabiq, (Rabi' Al-Akhir 1436), Al-Qaidah of Waziristan, Issue 6.
134. Dabiq, (Rabi' Al-Akhir 1436), From Hypocrisy to Apostasy, Issue 7.
135. Dabiq, (Ramadan 1435), The Flood, Issue 2.
136. Dabiq, (Ramadan 1435), The Return of Khilafah, Issue 1.
137. Halverson, Jeffrey, (2010), Theology and Creed in Sunni Islam, New York, Palgrave Macmillan.

138. Masud, Muahmmad Khalid et al, (2009) Islam and Modernity; Key Issues and Debates, Edinburg University Press.
139. Masud, Muhammad Khalid, (2007), Iqbal's Approach to Islamic Theology of Modernity, Al-Hikmat, Volume 27, pp 1-36.
140. Moj, Mohammad Tariq, (2014) Deobandi Madrassa Movement; Countercultural Trends and Tendencies, Ph.D Thesis to the University of Western Australia.
141. Nawid, Senzil, (1987), Aman-Allah and the Afghan Ulama; Reaction to Reforms 1919-1929, Ph.D Thesis to the University of Arizona.
142. Ramazan & Rabab, Shazia & Ainee, (Dec 2014), Madrassa Education in the Sub-continent: Myths and Realities, Al-Idah Publication, Issue 27.
143. Tabassum, Farhat, (2006), Deoband Ulema's Movement for the Freedom of India, New Delhi, Jamiat Ulama-I-Hind.
144. Zaman, Mohammad Qasim, (2007), Makers of the Muslim World; Ashraf Ali Thanawi, Oxford, England, Oneworld Publications.
145. Zelin, Aaron, (June 2014), The War between ISIS and al-Qaeda for Supremacy of the Global Jihadist Movement, Washington Institute for Near East Policy.

ج) وبسایتهای

146. سروش، عبدالکریم، محمد؛ راوی رؤیاهای رسولانه، سایت: www.rahesabz.net
147. کدیور، محسن، بازخوانی نظریه علمای ابرار؛ تلقی اولیه اسلام شیعی از اصل امامت، سایت: www.kadivar.com
148. کدیور، محسن، تأملی در منابع اعتقادی، سایت: www.kadivar.com
149. کتاب «إعلام الأنام بميلاد دولة الإسلام»، سایت: www.tawhed.ws
150. رساله «نصيحة الإخوان في بيان كفر من درس في كليات قوانين الكفر والطغيان»، سایت: www.tawhed.ws
151. رساله «الحكم بالقوانين كفر»، سایت: www.tawhed.ws
152. رساله «عذراً أميرالقاعدة»، سایت: www.dawaalhaq.com

Typology of Religious Trends in Contemporary Herat

Afghan Institute for Strategic Studies

March 2018



تماس با ما:

انستیتیوت مطالعات استراتژیک افغانستان

آدرس کابل: قلعه 9 برجه، کارته پروان، کابل، افغانستان

آدرس هرات: شرق پارک ملک یار، جاده مجیدی، هرات، افغانستان

پست بکس: 5214 پسته‌خانه مرکزی

www.aiss.af

contact@aiss.af

www.facebook.com/AISSAfghanistan/

Twitter: @AISS_Afg

Linkedin: Afghan Institute for Strategic Studies

استفاده تجاری از تمام نشرات انستیتیوت مطالعات استراتژیک افغانستان، بدون موافقت کتبی این نهاد جداً ممنوع است.

ISBN 978-9936-8043-8-8



9 789936 804388

مطالب مندرج در این نوشتار متعلق به نویسنده بوده و موضع رسمی انستیتیوت مطالعات استراتژیک افغانستان (AISS) نمی باشد.