

## مبانی فکری - ایدئولوژیک گروه طالبان

(بنیادگرایی اسلامی و مکتب دیوبند)

داکتر احمد رضا دانش\*

چکیده

بدیهی است که گروه طالبان، به‌عنوان گروه بنیادگرا و رادیکال در افغانستان، دارای ریشه‌های فکری و ایدئولوژیک است. در تاریخ اندیشهٔ اسلام معاصر، پس از سقوط امپراتوری عثمانی، جریان‌هایی ظهور کرده‌اند که یکی از آن‌ها تکیه بر بازگشت به اصول و سلوک گذشته داشته است. این جریان بیش‌تر تحت عنوان بنیادگرایی اسلامی شناخته می‌شود و با دیدگاه‌های اندیشمندانی چون رشید رضا، سید قطب، مودودی و دیگران پیوند خورده است. مکتب دیوبند نیز از جمله مهم‌ترین جریان‌های فکری بوده است که از نیمهٔ دوم قرن بیست بدین سو تأثیرات چشم‌گیری بر جریان‌های اسلام‌گرا داشته است؛ بنابراین، مهم‌ترین پرسشی که این مقاله به دنبال پاسخ‌یافتن برای آن تدوین شده است، عبارت از این است که مبانی فکری - ایدئولوژیک طالبان چقدر با جریان بنیادگرایی اسلامی و افکار مکتب دیوبند هم‌خوانب دارد؟ در این مقاله استدلال بر این است که گروه طالبان متأثر از دو جریان فربه فکری در جهان اسلام معاصر ظهور کرده است: «بنیادگرایی / رادیکالیسم اسلامی» و «مکتب دیوبند». هویدا است که بنیادگرایی اسلامی، شاخص مشخصی دارد و آن تکیه بر اصول و اساسات غیر قابل تغییر مکتب

\* دانشجوی دکتری سیاست‌شناسی دانشگاه ملی تاجیکستان.

اسلام است؛ از این رو، می‌توان ادعا کرد که بنیادگرایی اسلامی، ظاهرگرایی و تکیه بر اصول بنیادی است.

کلیدواژه‌ها: طالبان، اسلام‌گرایی، بنیادگرایی، مکتب دیوبند، افغانستان.

## مقدمه

طالبان گروهی بودند که در دهه ۱۹۹۰م، حین شعله‌ور بودن جنگ‌های داخلی و ... ظهور کردند. گرچند پیش از آن نیز فعالیت‌هایی داشتند؛ اما از سال ۱۹۹۴م، قدرت را در مرکز افغانستان به دست گرفتند. اسم و رسم طالبان در زمان حکومت‌شان با خشونت و حکومت استبدادی گره خورده است. طالبان حکومتی را برپا کردند که به تعبیر خودشان امنیت و ثبات را در کشور به ارمغان آورد؛ اما در دید منتقدان، چیزی جز استبداد، خودکامگی، بد اخلاقی و تثبیت نوعی بربریت نبود. این که طالبان چگونه به قدرت رسیدند؟ و شیوه حکومت‌داری‌شان چه بود؟ از حوصله متن حاضر خارج است؛ بنابراین، مهم‌ترین پرسشی که این متن دنبال می‌کند این است که مبانی فکری و ایدئولوژیک گروه طالبان تحت تأثیر چه جریان‌هایی شکل گرفت؟ در این مقاله، همان‌گونه که از عنوان آن پیداست، با مبانی فکری و ایدئولوژیکی سروکار داریم که بسترسازی فکری و اعتقادی در درون فقه سیاسی اهل سنت داشته است. این گروه‌ها گرچند به لحاظ تاریخی عمر طولانی ندارند؛ اما توانستند یکی از بدیل‌های تجدیدگرایی و تفکرات نزدیک به آن در دوران معاصر باشند.

به نظر می‌رسد که دو جریان فربه بنیادگرایی اسلامی و مکتب دیوبند، از جمله مهم‌ترین جریان‌های فکری است که طالبان به لحاظ فکری و ایدئولوژیک از آن‌ها تغذیه می‌کنند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که بنیان‌های فکری گروه طالبان به اندیشه‌های بنیادگرایان اسلامی و نیز اصحاب مکتب دیوبند بسیار نزدیک است. بدیهی است که این اثر، نخستین اثری نیست که در این زمینه و با این عنوان تدوین شده است؛ اما از آن‌جا که به توضیح ریشه‌های بنیادگرایی طالبان تحت تأثیر اندیشه‌های رشید رضا، سید قطب و مودودی می‌پردازد و نیز ریشه‌های اخنقی و ماتریدی این گروه را تحت تأثیر مکتب دیوبند به بحث گرفته است، اهمیت نگارش یافته است؛ از این رو، لازم است تا در این بخش، نخست اندیشه بنیادگرایان دینی را به طور خلاصه مورد کنکاش قرار داده و سپس اندیشه‌های دینی مکتب دیوبند را مورد کندوکاو قرار دهیم.

## ۱. بنیادگرایی اسلامی

بنیادگرایی<sup>۱</sup> دینی، به طور جوهری به معنای محور قراردادن مفاهیم حداکثری دین و یا یک ایدئولوژی در تمام شئون اندیشه و سبک زندگی است (Hamilton and Rozell, 2011: 1-4). در تاریخ معاصر جهان اسلام، سقوط پی در پی قدرت عثمانی و ایران در رویارویی با امپراتوری اروپا، ضرورت مداوم بررسی مجدد اندیشه‌ها و تفکرات اساسی اسلام را مطرح کرد. جامعه اسلامی، همانند قرن‌های گذشته، یک پاسخ فرهنگی بومی به بحران تازه داد: «بازگشت به اسلام و اصول بنیادی‌اش»؛ بنابراین، شارحین و طرف‌داران این تفکر، به تکرار از تعبیری چون رنسانس اسلامی، بیداری اسلامی، تجدید حیات دینی و بنیادگرایی اسلامی استفاده کردند؛ اما در این میان، مناسب‌ترین اصطلاح از نظر هرایر دکم‌جیان، همان «بنیادگرایی اسلامی» است؛ زیرا [بنیادگرایی اسلامی] به معنای جست‌وجوی اصول و بنیادهای ایمان، بنیادهای جامعه اسلامی [امت] و پایه‌های مشروعیت اقتدار در تعالیم اسلامی می‌باشد. این چنین طرحی در واقع، بیش‌تر بر بعد سیاسی جنبش‌های اسلامی تأکید دارد تا بر جنبه مذهبی - روحانی آن (دکم‌جیان، ۱۳۹۰: ۲۱-۲۴).<sup>۲</sup>

ساگال، شاخص‌های مشخصی را برای بنیادگرایی دینی مطرح می‌کند. در چارچوب آن، دفاع سنتی و استفاده از روش‌های سنتی و غیر مدرن، ضدیت با زنان و کنترل بر بدن آن‌ها، ظاهرگرایی و تأکید بر ظواهر شریعت و در نهایت مطلق‌انگاری و تمامیت‌نگری در اندیشه و تفکر دینی (جزم‌گرایی) از مهم‌ترین شاخص‌های بنیادگرایی دینی است (سعید، ۱۳۷۹؛ به نقل از همان: ۳۲۹). جان اسپوزیتو و دیگران، بنیادگرایی اسلامی را دارای شاخص‌های ذیل می‌دانند: برتری توحید به‌مثابه یک بنیاد راهبردی و سیاسی اساسی، تفوق شریعت، ضرورت استقواء دولت اسلامی، یک‌سویه بودن حقیقت، خالص بودن و معرفت نجات‌بخش (اسپوزیتو و دیگران، ۱۳۹۱: ۲۴۲). با این وصف، طالبان نیز مانند پاره‌ای از جریان‌های تندرو اسلامی، مدعی انحصار حقیقت نزد خود می‌باشند؛ با ابزارهای جدید و مدرن سر سازگاری ندارند؛ به‌شدت طرف‌دار کنترل بر بدن زنان و محدودیت آنان‌اند؛ به‌شدت ظاهرگرا هستند و به امر به معروف و نهی از منکر، گذاشتن ریش، نماز و روزه اجباری و ... تأکیدی ژرف دارند؛ شریعت‌گرا هستند؛ بر ضرورت استقرار دولت/امارت اسلامی تأکید دارند و مدعی معرفتی نجات‌بخش‌اند. با وجود این، می‌توان چنین نتیجه گرفت که گفتمان سیاسی طالبان، در قدم نخست، گفتمانی با شاخص‌های دینی (اسلامی)، و در وهله بعد، دارای شاخص‌های برجسته بنیادگرایی اسلامی است.

1. Fundamentalism.

۲. برای آشنایی بیش‌تر با نحوه سقوط و رستاخیز اسلامی، مراجعه کنید به: Maududi, 1963.

همان‌طور که در بالا گفته شد، بنیادگرایی اسلامی در پی پاسخ به بحران امپریالیسم اروپایی، و به‌خصوص زوال امپراتوری عثمانی، به وجود آمد. این بحران، عکس‌العمل‌های اصلاح‌طلبانه‌ای را در طول قرن نوزده و اوایل قرن بیست ایجاد کرد. عامل برجسته این جنبش سید جمال بود که همبستگی سراسری اسلامی و مقاومت در برابر امپریالیسم اروپایی را از طریق «بازگشت به اسلام» تبلیغ می‌کرد. سپس شاگرد او، محمد عبده، بر عقل‌گرایی ذاتی اسلامی تأکید ورزید تا توان‌مندی نوگرایانه این سنت را نشان دهد. این اساس و جوهره جنبش سلفیه تحت رهبری محمد عبده و شاگرد سوری او، رشید رضا، بود. در سال‌های بین دو جنگ جهانی اول و دوم، اصلاح‌طلبان سلف‌گرای مصر و الجزایر در فعالیت سیاسی غیر انقلابی درگیر شدند. مبارزترین این افراد رشید رضا بود که جهاد تدافعی را به هنگام آزار مسلمانان تصدیق کرد. رشید رضا نیز به‌عنوان یک حنبلی‌مذهب از تجدید حیات‌طلبی و هابیان حمایت کرد (Hourani, 1970: 231-232، به نقل از: دکمجان، ۱۳۹۰: ۴۹).

### ۱-۱. اندیشه‌های رشید رضا

رشید رضا، به تعارض میان ناسیونالیسم عرب و خلافت دینی باور داشت. وی در کتاب «الخلافة و الامامة العظمی» سه بحث کلیدی خود را مطرح کرد:

۱. مبانی خلافت در اسلام؛
۲. تضاد میان نظریه خلافت و عمل خلفا؛
۳. ویژگی‌های حکومت اسلامی آینده (عنایت، ۱۳۶۳: ۱۳۱).

رشید رضا بر وجوب خلافت بر اساس شرع اعتقاد داشت، نه بر اساس عقل. [او] دو نوع خلافت را در نظر می‌گرفت: نخست، خلافت آرمانی که در عصر خلفای راشدین و عمر بن عبدالعزیز وجود داشت. دوم، خلافت بالفعل؛ یعنی خلافتی که در دوران خلفایی که شرایط لازم احراز این مقام را نداشتند. وی خلافت بالفعل را «امامت ضروری» می‌نامد و بر آن بود که با وجود این‌که این نوع خلافت همه شرایط لازم را ندارد؛ اما باید تحمل شود. رشید رضا نوع دیگر خلافت بالفعل را «امامت استبدادی» می‌داند که بر اساس زور استوار بود و اصل قبیله‌ای و خویشاوندی داشت. به عقیده او، در شرایط نبود خلافت آرمانی باید از هر دو نوع خلیفه-امام ضروری و امام استبدادی-اطاعت کرد؛ زیرا اگر اولی نباشد، هرج و مرج به وجود می‌آید و دومی نیز از روی ناچاری است (احمدی، ۱۳۹۵: ۵۲). او هم‌چنین بر تضاد میان نظریه خلافت و عمل خلفا اعتقاد داشت و بر این باور بود که در دوران معاصر فردی آرمانی برای خلافت وجود ندارد؛ بنابراین، مسلمانان بر اساس فهم، درایت و شایستگی

افراد مؤمن و توانا، می‌بایست با او بیعت کنند. از نظر رشید رضا، شریعت بنیاد و مبنای قانون‌گذاری در حکومت اسلامی است. اصول کلی قوانین اساسی باید توسط قرآن، سنت و تجربه خلفای راشدین تنظیم شود. اهل حل و عقد قوی‌ترین گروه حکومت هستند و قوانین عرفی تابع قوانین شرعی است و در صورت تضاد میان آن دو، شرع تقدم دارد (ر.ک: همان: ۵۳-۵۴). هم‌چنین مراجعه کنید به: عنایت، ۱۳۸۹: ۱۵۶-۱۵۹).

## ۱-۲. اندیشه‌های سید قطب

سید قطب، شارح و از پدران بنیادگرایی اسلامی است. از جمله آثار مهم سید قطب می‌توان به «تفسیر قرآن»، «عدالت اجتماعی در اسلام» و «نشانه‌های راه» اشاره کرد. بحث‌های سید قطب در کتاب «نشانه‌های راه» - که به تعبیری مهم‌ترین اثر اوست - را می‌توان در چند جمله خلاصه کرد. قطب نخست با توصیف اوضاع جهان و جهان اسلام به این نتیجه رسید که نظام جاهلیت بر سراسر جهان حاکم شده است. سپس با استناد به وضعیت صدر اسلام اذعان کرد که وظیفه طرف‌داران جنبش‌های اسلامی و مسلمانان راستین این است که از نظام جاهلی دوری جویند و خود را برای نابودی رژیم‌های ظالم و تصاحب قدرت آماده سازند. در مرحله سوم، او بر این نکته تأکید کرد که این وظیفه دشوار تنها به عهده گروه کوچکی از پیش‌تازان این جنبش‌هاست که با فداکاری خود، زمینه مبارزه با نظام جاهلی و برپایی نظام اسلامی را فراهم سازند. پس از این مرحله، یعنی برپایی نظام اسلامی، وظیفه جنبش‌های اسلامی آن است تا زمینه برپایی نظام اسلامی در سراسر جهان را فراهم ساخته و برای نبرد با جاهلیت حاکم بر جهان غیر اسلامی و نابودی آن و گسترش اسلام به تمامی جهان آماده شوند (احمدی، ۱۳۹۵: ۶۹-۷۰ و نیز برای مطالعه مبسوط این اندیشه‌ها، نگاه کنید به: سید قطب، ۱۳۷۸).

در دیدگاه سید قطب، هدف اصلی دولت، تکامل جامعه معنوی مبتنی بر تعالیم قرآنی است. قطب با این نتیجه‌گیری که موضوعات تقنینی، موضوعات الهی‌اند، هرگونه حق فرد و جامعه و دولت را برای تغییر یا به چالش کشیدن اصول اسلامی رد می‌کند. جامعه و فرد باید تابع یک نوع نظم معنوی ذاتی باشند که بر پایه قوانین عمومی الهی قرار داشته باشد؛ قوانینی که «قرآن» آن‌ها را تجویز کرده است. از آن‌جا که قطب جنبه پدیدارشناسانه اجتماعی تغییرپذیری قوانین الهی را رد می‌کند، منکر حقوق تقنینی برای هر فرد و نهادی می‌شود. در عوض، نهادها و افراد برای برآوردن احتیاجات متحول زندگی اجتماعی، سیاسی و فردی، فقط حق تدوین قانون را بر اساس جوهر قانونی «قرآن» دارند (اسپوزیتو،

۱. به گفته برخی از پژوهش‌گران، اهمیت این اثر برای جنبش‌های اسلامی رادیکال، مانند کتاب مانیفست کمونیست برای مارکسیست‌هاست؛ از این رو، نشانه‌های راه سید قطب را بسیاری «مانیفست جنبش‌های رادیکال اسلامی» نامیده‌اند (مراجعه کنید به: دکمجان، ۱۳۹۰: ۱۶۶-۱۷۰).

۱۳۹۱: ۲۴۵). اصل در اندیشه قطب، نظام اسلامی و شریعت است. دولت و مردم به طور متقابل حق اصلاح یکدیگر را بر مبنای شریعت و قرآن دارند. دولت حق سرکوب و مجازات افراد را در صورت عدول از دستورات دینی دارد و متقابلاً مردم نیز می‌توانند مطابق با دستورات قرآن، دولت جاهلی و یا منحرف را ارشاد کنند.

به طور کلی، اندیشه سید قطب را می‌توان در قالب چند اصل ذیل دسته‌بندی نمود:

۱. تمام جوامع بشری از اخلاقیات، نظام و شریعت اسلامی دور شده‌اند؛ بنابراین، لازم است بر اساس جوهر شریعت و حقیقت اسلامی دوباره تربیت شوند؛
۲. کسانی که به این سنخ تربیت پاسخ مثبت دادند، ملزم‌اند تاریخ جنبش‌های اسلامی را در برابر استعمارگرایی مورد مطالعه قرار دهند؛
۳. هیچ سازمانی نباید تأسیس شود، مگر این‌که تعلیمات ایدئولوژیک را مورد قبول و چراغ راهنمای خود قرار دهد (همان: ۲۴۹). برای مطالعه مبسوط پیرامون آرای سید قطب مراجعه کنید به: Barakat, 1971, and Khalidi, 1983.

برخی، زبان‌شناسی سیاسی-اجتماعی سید قطب را متأثر از زبان‌شناسی قرآن می‌دانند (برزگر، ۱۳۹۰: ۳۱). او [قطب] زبان‌شناسی اسلامی/قرآنی‌ای را برای کل جهان قابل تطبیق می‌دانست که آن را نه مختص زبان‌شناسی قومی اعراب، بلکه فراگیر و جهان‌شمول‌اش می‌خواند (سید قطب: ۱۹۹۳ به نقل از: ر.ک: همان: ۳۱-۶۸). این نوع زبان‌شناسی، مدعی نوعی انحصار حقیقت است که شاکله اصلی رادیکالیسم دینی در کل، و به‌خصوص رادیکالیسم اسلامی، را شکل می‌دهد.

### ۳-۱. ابوالاعلی مودودی

ابوالاعلی مودودی، یکی از اندیشمندان اسلام‌گرای پاکستان بود. وی مباحث معرفت‌شناختی مفصلی از اسلام داشت (برای مطالعه مفصل مراجعه کنید به: Nasr, 1994)؛ اما در این‌جا به طور مشخص، پیرامون اندیشه سیاسی او بحث خواهد شد.

وی معتقد بود که وجود قانون الهی از موضعی فرازمانی و تغییرناپذیر تعریف شده و مانع از آن می‌شود که خواسته‌ها و گرایش‌های فردی یا گروهی و جهت‌گیری‌های اغلب ناپایدار و سست‌بنیاد عمومی، به تعبیر [او]، عامل اصلی در طرح و اجرای قانون مورد نیاز جوامع می‌گردد (مودودی، الف، بی‌تا: ۲۵). از این وجه سلبی، قانون الهی بخش مسلط بر جامعه را از قانون‌گذاری برای کل آن باز می‌دارد و به تعبیری دیگر، راه استبدادورزی جزء بر کل را می‌بندد. از سوی دیگر، مودودی به آسانی

از تمایل بشر به قانون‌گذاری برای زندگی اجتماعی خود و نیاز به روزآمد کردن قوانین با گذر زمان چشم می‌پوشد و می‌گوید:

«تمام قوه مقننه به خداوند واگذار شده است. مؤمنان نمی‌توانند خودسرانه هیچ قانونی را تنظیم و تدوین نمایند، و نمی‌توانند هیچ قانونی را که شارع مقدس وضع نموده است، حک و اصلاح نمایند.» (همان: ۲۷).

وی نیز همانند بسیاری از اندیشمندان مسلمان، به داوری ارزشی بشر و توانایی او در درک نیازهای واقعی انسان، نگاهی بدبینانه و تحقیرآمیز دارد. مودودی در این زمینه می‌نویسد:

«در حکومت جمهوری، قدرت در دست کسانی قرار می‌گیرد که جلب رضایت افراد آن جامعه را کرده باشد و مورد اعتماد و وثوق مردم باشند. در این صورت اگر عقل اسلامی در اذهان و عروق انتخاب‌کنندگان سیالیتی نداشته باشد، قطعاً نماینده مسلمان پرهیزگار و علاقه‌مند و کامل ایمانی به نمایندگی آن‌ها کرسی مجلس قانون‌گذاری را اشغال نخواهد کرد؛ بلکه در نتیجه این انتخابات، قدرت به دست کسانی خواهد افتاد که شناسنامه مسلمانان دارند و از اسلام جز نامی ندارند.» (مودودی، ب، بی تا: ۲۴).

این زمینه ذهنی رایج و نیرومند در الهیات سیاسی که انسان از توانایی فهم و درک خیر راستین خود برخوردار نیست و هم‌چنین نگرشی که سرشت جمعی انسان را متمایل به تباهی و حقیقت‌گریزی می‌پندارد، می‌تواند توجیه بسیار مناسبی باشد برای این که قانون‌گذاری را با محدود کردن قوانین به اموری که دایر بر خیر و شر، صلاح و فساد و درستی و تباهی‌اند، از دست انسان خارج نماید.

مودودی، حکومت آرمانی مورد نظر اسلام را تئوکراسی می‌نامد و می‌افزاید که تئوکراسی و دموکراسی مورد نظر او با مفهوم رایج غربی آن متفاوت است. تئوکراسی به معنای حاکمیت قانون الهی است، نه حاکمیت طبقه‌ای روحانی که میانجی اعمال حاکمیت خدا بر مردم باشد. منظور از دموکراسی نیز این نیست که حاکمیت مطلق از آن مردم باشد. حاکمیت مطلق از آن خداست. دموکراسی مورد نظر اسلام نیز این است که همه انسان‌ها در برابر این حاکمیت وضعی یکسان دارند و حاکمیت انسان بر انسان جز از روشی که قانون الهی معین کرده، امری نامشروع و ناپذیرفتنی است (احمدی‌منش، ۱۳۹۵: ۱۵۶).

مودودی در تحقق جامعه آرمانی اسلامی و آنچه او «انقلاب اسلامی» می‌نامد، نقش بسیار برجسته‌ای برای حکومت و به طور کلی ساختار سیاسی قائل بود. به لحاظ تاریخی، وی نمونه هنر را در تاریخ اسلام شاهد می‌آورد که تعالی و رشد خود را وام‌دار فرمان‌روایان و حکومت‌های مسلمان بوده است.

به نظر او، تا زمانی که ساختار سیاسی هماهنگ و هم‌سو با اهداف اسلامی نباشد، انتظار کشیدن برای اصلاح جامعه کاری بیهوده است (مودودی، ب، بی تا: ۱۶-۱۷).

بنا بر آنچه گفته شد، ابوالاعلی مودودی به اصالت حق انتخاب جامعه و مردم درباره ماهیت بنیادین حکومت و ساختار سیاسی باور نداشت. به نظر او، همه این‌ها در برابر آرمان تحقق حکومت اسلامی، اهمیتی فرعی دارند. وی اذعان می‌دارد که:

«حکومت اسلامی عبارت از وجود اداره یا مؤسسات انتظامی است که این مؤسسات قادر باشند نظام کلامی اسلامی را در تمام ابعاد زندگی گسترش دهند و دستگاه حکومت به تمام معنا از خدا و رسولش اطاعت کند و خود را ملزم به رعایت احکام قرآن و سنت بداند... حکومت اسلامی خود را ملزم به رعایت حقوق مدنی و پایبند شورا و تابع قرآن و سنت بداند. نخستین و یگانه منبع قانون‌گذاری در چنین حکومتی، قرآن و سنت است.» (Binder, 1961: 90-94).

حکومت اسلامی که مودودی در نظر داشت، حکومت ایدئولوژیک بود و خود وی این امر را به روشنی بیان می‌کرد. در این حکومت، همه کسانی که منصب خُرد یا کلان را به دست می‌گیرند، می‌بایست در نظام آموزشی و تربیتی ویژه‌ای آموزش دیده و به آرمان‌ها و ارزش‌های ایدئولوژیک اسلامی وفادار باشند. آن‌هایی که در نظام آموزشی غیر اسلامی پرورش یافته‌اند، حتی برای به دست گرفتن فروترین منصب‌ها نیز شایسته نیستند (Bahadur, 1977: 168-169).

## ۲. اندیشه‌های مکتب دیوبند

### ۲-۱. تأسیس مکتب دیوبند

در اواخر قرن هجده و اوایل قرن نوزده به بعد، روحانیان جهان اسلام در واکنش به نفوذ روزافزون استعمار بریتانیا و به تبع آن افزایش تبلیغات مذهبیهون غیر مسلمان، به تأسیس مکاتب اسلامی در کشورهای مختلف اسلامی، و به‌خصوص <sup>تأسیس ۱۳۹۲</sup> شبه‌قاره هند، پرداختند. یکی از آن مکاتب، دارالعلوم «دیوبند» بود. در این مدرسه، تعدادی از طلاب در رشته علوم دینی و خصوصاً فقه حنفی مشغول به تحصیل شدند و از همین مدرسه زیربنای مکتب دیوبندی شکل گرفت. در رأس این علما، امام محمد قاسم نانوتوی (متوفای ۱۸۷۹م) بود که با همکاری دوستان خود، مولانا رشیداحمد گنگوهی (متوفای ۱۹۰۵م)، مولانا ذوالفقارعلی دیوبندی (متوفای ۱۹۰۴م)، حاج سید محمدعابد دیوبندی (متوفای ۱۹۱۲م)، مولانا یعقوب نانوتوی (متوفای ۱۸۸۴م)، مولانا رفیع‌الدین (متوفای ۱۸۹۰م) و مولانا فضل‌الرحمن عثمانی دیوبندی (متوفای ۱۹۰۷م)، در ماه مه ۱۸۶۶م، در مسجدی قدیمی به نام «مسجد



چته» که در جنوب شرقی محوطه فعلی دارالعلوم دیوبند واقع است، اقدام به تأسیس مدرسه و مرکزی نمودند که هسته اولیه آن با یک مدرس به نام «ملا محمود» و یک طلبه به نام «محمودالحسن» بود، آغاز به کار کرد. بعدها همان طلبه به جایگاهی رسید که رهبری مسلمانان و مردم هند را در نهضت آزادی هند از استعمار انگلیس به عهده گرفت و به «شیخ الهند» معروف شد (<http://okhowah.ir/fa.html>).

ریشه مکتب دیوبند به شکست قیام مسلمانان هند در سال ۱۸۵۸م و انحلال رسمی حکومت گورگانیان و تسلط کامل انگلیس برمی گردد. علمای بلندرتبه هند در بررسی علل شکست به این نتیجه رسیدند که توسل به جهاد بهترین راه حل می باشد؛ بنابراین، با تأسیس مدرسه دیوبند، آموزش جهاد را برای آزادی دوباره هند در رأس مواد درسی قرار دادند و با اتحاد با حزب کنگره، از هند یکپارچه حمایت کردند. گرچه با جدایی پاکستان از هند مخالف بودند؛ اما یکی از سه پرچم برافراشته شده در آن کشور در سال ۱۹۴۷م، در زمان استقلال پاکستان، که نمایانگر آزادی و استقلال پاکستان بود، توسط رهبران این مکتب برافراشته شد. پیروان این آموزه در تمام نقاط پاکستان با داشتن مدرسه‌هایی دینی توانستند در دولت و ساختار سیاسی از نقش و تأثیرگذاری مهمی برخوردار شوند. مولانا محمدطیب قاسمی، رئیس سابق دارالعلوم دیوبند، در توضیح اهداف و مقاصد مکتب دیوبند چنین می گوید:

«شاملی<sup>۱</sup> و دیوبند، در واقع دو جناح یک پیکر واحدند و تنها تفاوتشان در نوعیت سلاح آنان است. امروز قلم و زبان جانشین شمشیر و سنان شده است. در شاملی به منظور تأمین استقلال سیاسی و آزادی برای دین و فرهنگ به خشونت متوسل شدند؛ اما در مکتب دیوبند برای رسیدن به همان هدف با روحیه ضدخشن و مسالمت آمیز آغاز به کار کردند. آنجا برای جنبش آزادی دینی-سیاسی، افراد مورد استفاده قرار گرفتند. این جا برای همان منظور افراد تربیت دینی می شوند. با این حال، درست است که راهها از هم جدا بود؛ اما هدف و غایت هر دو جنبش یکی بود.» (امان، ۱۳۹۳: ۷۱).

مولانا محمدحسن دیوبندی، با تعبیری دیگر، هدف این مکتب را چنین بیان می دارد:

«این مکتب پس از شکست مجاهدین در ۱۸۵۷م- در برابر استعمارگران- تأسیس شد تا بتواند افرادی را تربیت کند که آن شکست را جبران کنند.» (الهی بخش، ۱۹۸۸: ۱۲۳).

ابوالحسن ندوی، دارالعلوم دیوبند را نه تنها فراتر از یک مکتب، بلکه قله اسلام دانسته که قائم مقام حکومت اسلامی مغول، بلکه جایگزین شایسته آن است (ندوی، ۱۳۷۹: ۷۷). برخی دیگر، هدف تأسیس این مکتب را حفظ تعالیم دینی/اسلامی در دوران حکومت غیر اسلامی و ایجاد تغییر اجتماعی با پایبند نمودن مسلمانان به انجام صحیح و مطلوب فرائض دینی می دانند. اساسی ترین بخش این

۱. اشاره به شرکت علمای دیوبند در نبرد شاملی علیه انگلیس‌ها.

هدف، ایجاد طبقه‌ای از روحانیون بود که از آموزش‌های رسمی و حمایت‌های مردمی مناطق شبه‌قاره برخوردار بودند (اسپوزیتو، ۱۳۸۸: ۶۴۹).

## ۲-۲. عقاید علمای دیوبند

امروزه، در کل می‌توان چهار مذهب فقهی را در میان اهل سنت تشخیص داد: حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی. این مذاهب در عقاید خود متأثر از اشعریه، ماتریدیه و سلفیه‌اند. علمای دیوبند، در عوض تقلید از یک مذهب فقهی، تقلید از مذاهب چهارگانه اهل سنت را ضروری می‌دانستند. اکثر آنان پیرو مذهب حنفی‌اند و در عین حال به دیگر مذاهب اهل سنت نیز احترام خاصی دارند. مولانا خلیل‌احمد سهانپوری در این زمینه می‌گوید:

«بنده و تمام علما و مشایخ دیوبند در فقه مقلد امام ابوحنیفه، در اعتقاد و اصول پیرو ابوالحسن اشعری و ابومنصور ماتریدی هستیم. در تصوف نیز از سلسله‌های نقشبندیه، چشتیه، سهروردیه و قادریه پیروی می‌کنیم.» (امان، ۱۳۹۳: ۷۹).

دیوبندی‌ها سعی می‌کنند در میانه مبانی کلامی ماتریدی و رویکردهای حدیث‌گرایانه سلفی حرکت کنند. بعضی از کارشناسان، مکتب دیوبندیه را جزء جریانات سلفی دانسته‌اند (Jalal, 2008: 73). در میان علمای مکتب دیوبند می‌توان از احمد بن عبدالرحیم فاروقی معروف به «شاه‌ولی‌الله دهلوی» به‌عنوان بزرگ روحانیان این مکتب و به تعبیری، نظریه‌پرداز این فرقه، یاد کرد. وی در جهت تجدید حیات سیاسی و دینی مذهب اهل سنت در هند تلاش فراوانی کرد. شالوده و بنیان نظام عقیدتی-دینی مکتب دیوبند برگرفته از اندیشه‌ها و آرای وی می‌باشد. شاه‌ولی‌الله را می‌توان بزرگ‌ترین شخصیت دینی مسلمانان شبه‌قاره در چند قرن اخیر دانست. بسیاری وی را میانجی‌گذار جامعه مسلمانان هند از دوره سنت به عصر جدید می‌دانند. در واقع، تأثیر عقاید و نظام باورهای وی در میان همه جریان‌های مذهبی امروز پاکستان و هند کم و بیش نمایان است. فعالیت‌های عمده وی را می‌توان در دو محور عمده شناسایی و بررسی کرد: نخست تلاش و رویکرد وی برای ایجاد آشتی و هماهنگی میان مذاهب و گرایش‌های گوناگون فقهی، کلامی، تصوف و ... و دوم به وجود آوردن یک دستگاه فکری منسجم که می‌توانست به‌گونه‌ای مناسب برای نظم‌بخشیدن به زندگی و حیات مادی و معنوی افراد در جوامع مسلمان به کار آید. به هر روی، مکتب دیوبند از هنگام تأسیس مدرسه دارالعلوم دیوبند تا کنون بیش از هر جریان دیگری خود را وامدار اندیشه‌های شاه‌ولی‌الله و ادامه‌دهندگان او می‌داند (<http://dinonline.com/doc.html>). مهم‌ترین خطوط فکری و راهبردی [او] را می‌توان به‌صورت ذیل دسته‌بندی نمود:

۱. تلاش فراوان برای برانگیختن امرای مسلمان در مقابل استعمارگران؛ مانند تحریک احمدشاه

ابدالی - حاکم افغانستان - به منظور حمله به هند و بیرون کردن انگلیس‌ها.

۲. ارتقای ارزش علم فقه و حدیث در شبه‌قاره.
۳. ترجمه الفاظ و اصطلاحات عربی به فارسی - زبان رسمی هند آن زمان - و سپس به اردو. این عمل به منظور فراگیر شدن این متون در میان مردم این نواحی صورت گرفت.
۴. اصلاح افکار دینی و خرافه‌زدایی از آنان در میان مسلمانان هند. از خرافات معمول در آن زمان، تکریم و مقدس شمردن مقبره‌ها و قربانی نمودن حیوانات برای غیر خدا بود.
۵. وی بر ضرورت اجتهاد تأکید کرد و تقلید کورکورانه را منع کرد (همان: ۸۰-۸۲).

محمدرشید رضا، که در سال ۱۹۱۲ از مکتب دیوبند دیدار کرد، اظهار داشت که خلفا و روحانیان پیرو شاه‌ولی‌الله در دوره‌های بعد از وی، روش او مبنی بر اجتناب از تقلید کورکورانه و استقلال در فهم متون دینی را به تدریج کنار گذاشتند و از روش بدیع شاه‌ولی‌الله منحرف شده و به تقلید گرفتار شدند (اسعدی، ۲۰۰۰: ۳۱۲. به نقل از همان: ۸۲).

جنبش شاه‌ولی‌الله، که جنبشی فکری - فرهنگی بود، پس از وی با ظهور شاه عبدالعزیز، پسر او، و شاه اسماعیل، به جنبشی اجتماعی - سیاسی مبدل شد و آشکارا علیه سلطه و استعمار انگلیس موضع گرفت؛ چنان‌که شاه عبدالعزیز نخستین کسی بود که اعلام کرد هندوستان در اثر سلطه انگلیس‌ها به دارالحرب مبدل شده است و «جهاد» در این زمان بر تمام مسلمانان شبه‌قاره فرض شده است (هاردی، ۱۳۶۹: ۲۵-۵۰).

## بنیاد اندیشه

همان‌طور که گفته شد، اندیشه‌های مکتب دیوبند بر آموزه‌های فقه حنفی استوارند که سیاست را جزء جدانشدنی از مذهب دانسته و آن را مظهر کاملی برای مسلمانان قلمداد می‌نمایند و بر همین اساس، معتقدند که سیاست عنصر مهمی از عناصر طبیعت و دیانت است. تا پایان قرن نوزده، این مکتب از فعالیت‌های سیاسی دور نگه داشته شده و با در پیش گرفتن روشی محافظه‌کارانه، کوشید طلابی را پرورش دهد که در مقام ائمه جماعت، نویسنده، واعظ و مدرس بتوانند از هویت مذهبی مسلمانان دفاع کنند و در ضمن، هرگونه نوآوری در اسلام را رد نموده و آن را بدعت به شمار آوردند. مکتب دیوبند در نظر داشت تا با اصلاح آموزه‌ها و آیین‌های اسلامی و ترویج اسلام راستین، مسلمانان هند را گرد محور علما، متحد و هم‌صدا کند. پیروان دیوبند طرفدار اتحاد مسلمانان بودند. با وجود این دیدگاه، پیروان این مکتب معتقد بودند که لازمه‌رهایی از بند استعمار، بازگشت جامعه مسلمانان با اسلام نخستین است (Pirzada, 2000: 70-93).

## ۲-۳. اندیشه سیاسی مکتب دیوبند

از دید مکتب دیوبند، نخستین مسئله‌ای که باید در حوزه اندیشه سیاسی به آن پاسخ داده شود، این است که سیاست در نظام عقاید دینی چه جایگاهی دارد؟ و اهمیت یک نظام صحیح در دین، چگونه است؟ این نظریه مسیحیت که «حق قیصر را به قیصر و حق کلیسا را به کلیسا بدهید» به معنای جلوگیری از دخالت مذهب در سیاست است و دایره عمل مذهبی و سیاسی را از یکدیگر متمایز می‌داند. هر دو باید در محدوده کار خویش و بدون مداخله در حوزه یکدیگر فعالیت کنند. اما دیوبندی‌ها معتقدند که چنین نظریه‌ای در اسلام هیچ ارزش و جایگاهی ندارد؛ به این دلیل که تعلیمات اسلام مربوط به همه شعب زندگی از جمله سیاست می‌شود. هیچ سندی دال بر جدایی و عدم ارتباط سیاست و دین در اسلام وجود ندارد (عثمانی، ۱۳۸۱: ۲۳). ابوکلام آزاد، یکی از نظریه‌پردازان این مکتب، معتقد است که «اگر ما دین را از سیاست جدا کنیم، چیزی برای مان باقی نخواهد ماند. اصل بنیادی‌ای که ما می‌خواهیم تمام بنای مکتب را بر مبنای آن استوار سازیم، آن است که هر رشته از رفتار و کردار انسان مسلمان به فرمان مذهب باشد. ما به جز قرآن، چیزی نداریم. ما هیچ نمی‌دانیم، مگر آنچه در قرآن آمده است. ... ما تمام سیاست‌های خود را از مذهب آموخته‌ایم. ما اعتقاد داریم هر عقیده‌ای که از منبعی غیر از قرآن و آموزه‌های آن سرچشمه گرفته باشد، بدعت و نارواست و این حکم شامل سیاست نیز می‌شود.» (موثقی، ۱۳۷۴: ۳۰۷).

مسئولیت حکمرانان نیز اجرای قوانین اسلامی است و طبق آن قوانین باید حکومت کنند. مردم نیز باید در ابتدا برای برقراری چنین نظامی بکوشند و پس از آن که چنین نظامی در جامعه مستقر شد، از آن پیروی کنند. بر همین اساس، علمای مکتب دیوبند، نظام‌های آریستوکراسی، الیگارش، و به‌خصوص جمهوری، را نیز نظام‌های سیاسی جاهلی و مغایر با آموزه‌های اسلامی می‌دانند. آنان معتقدند که در پس پرده چنین نظام‌هایی، فلسفه‌ای نهفته است که به هیچ‌وجه با دین هم‌خوانی و هم‌سویی ندارد و یکی از لوازم آن نیز پذیرفتن نظام سیاسی سکولار است. در نظام جمهوری مردم حاکم اصلی دانسته می‌شوند و هر تصمیمی را که اکثریت اتخاذ نمایند، واجب‌العمل و غیر قابل انکار است. دیوبندی‌ها معتقدند که نظام جمهوریت به اکثر آرا مقام خدایی داده است و هیچ‌گونه تصمیم و حکم آن رد نمی‌شود. حق در طرفی است که اکثریت آرا باشد. اعتقاد آنان بر این است که رأی اکثریت مردم عوام هرگز نمی‌تواند معیار قرار بگیرد؛ زیرا عوام اکثراً فاقد دانش لازم و آگاهی دینی‌اند (ر.ک: عثمانی، ۱۳۸۱: ۳۳. به نقل از امان، ۱۳۹۳: ۱۰۲-۱۰۳).

علمای دیوبند، حکومت فردی را مورد قبول اسلام می‌دانند. در چنین حکومتی، پارلمان و توده

مردم اختیار کل را ندارند، و احکام نهایی در حد زیادی در اختیار خلیفه و یا امیرالمؤمنین است. مسئله مهم در این جا این است که انتصاب خلیفه نیز بنا بر وراثت و یا دیگر اهرم‌های فشار نمی‌باشد؛ بلکه به وسیله انتخاب شورای اهل حل و عقد باید صورت پذیرد. برای این انتخاب، لازم است خلیفه دارای صلاحیت‌های اساسی باشد که بدون وجود آن‌ها اهل حل و عقد مجاز به انتخاب او نمی‌باشند. شخص منتخب علاوه بر حائز بودن مقام علمی مناسب، باید در مقام اجرا و توان مدیریتی، از توان مطلوب برخوردار بوده و صلاحیت رأی کافی داشته باشد. برای انتخاب خلیفه در اسلام شرایطی تجویز شده است که اطمینان از وجود این شرایط، مجاز به انتخاب خلیفه می‌باشد (همان: ۱۰۳-۱۰۴).

سپس خلیفه نیز که از نظر علم و عمل در سطح بالایی قرار دارد، قانون‌گذار و مطلق‌العنان نخواهد بود؛ بلکه پایبند به قرآن، سنت و اجماع امت می‌باشد. به عبادت دیگر، حکومت اسلامی قانون وضع نمی‌کند؛ بلکه بر اساس آموزه‌های وحیانی تأسیس می‌شود و در واقع، مسئولیت اجرای همان قوانین را دارد. علاوه بر این، هر حکم و یا اقدام خلیفه باید تابع قرآن و سنت باشد. اگر از احکام آن تجاوز کند و برخلاف عدل و انصاف عملی را مرتکب شود، شکایت و براندازی او لازم است (همان: ۱۰۴-۱۰۵).

## ۲-۴. فعالیت‌های سیاسی و اقامه دین

دیوبندی‌ها یکی از وظایف دولت‌های اسلامی و مسلمانان را دفاع و دور نگهداشتن کفار و اعتقادات آنان از سرزمین مسلمانان می‌دانند. آنان این موضوع را بسته به شرایط، گاهی اوقات فرض عینی و گاهی فرض کفایی دانسته‌اند؛ اما برای فرض بودن آن شرایطی لازم است که فقه آنان را بازشناخته باشد. یکی از آن شرایط، استطاعت است. علمای دیوبند مراد از استطاعت را استطاعت لفظی ندانسته؛ بلکه به استناد حدیث ذیل، مراد خود را استطاعت شرعی می‌دانند:

عن ابی سعید الخدری قال، قال رسول الله: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ». واضح است که استطاعت با زبان همیشه حاصل است؛ ولی استطاعت قدرت زمانی تحقق می‌پذیرد که خطری وجود نداشته باشد تا مقاومت در برابر عکس‌العمل‌های آن ناممکن باشد. هم‌چنین، شرط دیگر این است که باید این دفاع باعث ازدیاد شر نشود؛ مثلاً به جای کفار، کفار دیگری جایگزین نشود یا حکومتی مرکب از مسلمانان و کفار پدید نیاید؛ بدین معنا که مجموع، تابع اخص (کفار) نشوند (همان: ۱۰۸).

در دوره پیش از تجزیه شبه‌قاره و تشکیل کشور پاکستان، مهم‌ترین سازمان سیاسی‌ای که به طور عمده توسط علمای دیوبندی تشکیل شد، «جمعیت علمای هند» بود. این جمعیت در سال ۱۹۱۹م، و

در دوره‌ای که «جنبش خلافت» در هند جریان داشت، تأسیس شد. علمای دیوبندی با کمک برخی از علمای دیگر این سازمان را ایجاد کردند تا رهبری نهضت مسلمانان بر ضد استعمار بریتانیا، و برای حمایت از خلافت عثمانی که در سال‌های پس از جنگ جهانی اول در معرض نابودی قرار گرفته بود را بر عهده گیرد. جنبش خلافت با نهضت «عدم همکاری» به رهبری کنگره ملی هند و مهاجرت‌گامان همزمان شد و این دو سازمان با کمک یکدیگر خواهان دست‌یابی هند به استقلال بودند؛ بنابراین، جمعیت علمای هند و به طور کلی علمای دیوبندی با جدایی مسلمانان و تشکیل کشور مستقل که در دهه‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۰م، به رهبری محمدعلی جناح و مسلم‌لیگ هند در جریان بود، مخالف بودند. پس از تأسیس پاکستان نیز بیش‌تر علمای دیوبندی از پذیرش آن خودداری نموده و از مهاجرت به پاکستان ابا ورزیدند. به نظر آن‌ها اندیشه تشکیل کشور مستقل برای مسلمانان، از انگیزه‌های استعماری بریتانیا سرچشمه می‌گرفت که می‌خواستند مانع از اتحاد همه هندی‌ها و تشکیل یک هند مستقل و قدرت‌مند شوند. این‌ها البته دو انگیزه مهم دیگر هم برای مخالفت خود داشتند. به نظر آن‌ها محمدعلی جناح و رهبران مسلم‌لیگ افرادی سکولار و دست‌کم سست‌دین بودند که شایستگی به دست گرفتن رهبری آرمان‌های سیاسی مسلمانان را نداشتند. افزون بر این، به نظر ایشان با تشکیل پاکستان، آن دسته از مسلمانانی که در قلمروی هند باقی می‌ماندند، با سرنوشتی نامعلوم روبه‌رو می‌شدند و قادر نبودند به خوبی از حقوق سیاسی - اجتماعی خود دفاع کنند. با این حال، اقلیتی از علمای عضو جمعیت علمای هند با جنبش پاکستان همراه شدند و بدان پیوستند. برجسته‌ترین آن‌ها، «مولانا شبیراحمد عثمانی» بود. این گروه در سال ۱۹۴۵م، از جمعیت علمای هند جدا شدند و «جمعیت علمای اسلام» را تأسیس کردند که تا کنون به‌رغم انشعاب‌های گوناگون، مهم‌ترین حزب سیاسی دیوبندی، و یکی از مهم‌ترین احزاب اسلام‌گرای پاکستان به شمار می‌رود (احمدی‌منش، ۱۳۹۶).

در دوره پیش از تجزیه شبه‌قاره، مهم‌ترین کانون فعالیت‌های فکری، فرهنگی، دینی و سیاسی - اجتماعی مسلمانان هندی، «ولایت‌های متحد» یا استان «اوتارپرادش» در شمال شبه‌قاره بود. با این‌که مسلمانان در این ایالت در اقلیت بودند؛ اما از نظر سطح فرهنگی و آموزشی و نیز فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی در سطح بالاتری نسبت به دیگر نواحی از جمله دو ناحیه سند و پنجاب و سرحد در شمال‌غرب و بنگال در شمال‌شرق، قرار داشتند؛ از این رو، بسیاری از رهبران و جریان‌های سیاسی و دینی مسلمانان نیز از همین ناحیه سر برآوردند که دو نمونه برجسته آن مکتب «علی‌گر» و «مکتب دیوبند» بودند. با این حال، این ناحیه پس از تجزیه، در قلمرو کشور هند باقی ماند. در این میان، آن دسته از مردم و رهبرانی که با پاکستان همدلی داشتند، روانه این کشور نوین شدند. نخستین نسل از رهبران و علمای «جمعیت علمای اسلام» هم در این زمره بودند. اما واقعیت این بود که مکتب دیوبند

خاستگاه و کانون اصیل خود را در کشور هند جا گذاشت و علمایی که به پاکستان آمدند، قادر نبودند به تنهایی و بدون برخورداری از زمینه‌ها و بسترهای اجتماعی از دست‌رفته، حیات این مکتب را تا دوره‌ای طولانی تداوم بخشند؛ از این‌رو، در دهه‌های بعد، به‌ویژه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰م، شماری از رهبران دینی برخاسته از مناطق قبیله‌ای و پشتون‌نشین مناطق سرحد شمال‌غربی که با جریان اصیل و قدیمی دیوبندی هم‌خوانی کاملی نداشتند، به جمعیت علمای اسلام پیوستند. افراد برجسته این جریان عبارت بودند از مولانا مفتی محمود، پدر مولانا فضل‌الرحمن، رهبر کنونی جمعیت علمای اسلام، و مولانا غلام‌غوث هزاروی که پس از مرگ یا انزوای علمای قدیمی جمعیت، رهبری جمعیت علمای اسلام را در دست گرفتند. از آن به بعد، جریان مذهبی دیوبند در پاکستان، و به طور مشخص، جمعیت علمای اسلام تا حد زیادی نماینده تمایلات و فرهنگ مذهبی مناطق قبیله‌ای شمال‌غربی پاکستان شدند و حتی رفته‌رفته با قومیت‌گرایی پشتون نیز نسبت نزدیکی پیدا کردند. بدین ترتیب، پس از تجزیه شبه‌قاره هند، کانون و مرکز مکتب دیوبند از ولایات متحد، به نواحی قبیله‌ای شمال‌غربی پاکستان انتقال یافت و به همین نسبت تغییر و دگرگونی‌های مهمی در ماهیت و ویژگی‌های آن پدید آمد (see, Pirzada, 2000: 45-48).

## ۲-۵. دیوبندیسیم و مسئله افغانستان

چنان‌که گفته شد، طلاب افغانستان جهت کسب تعالیم اسلامی به مکتب دیوبند در هند رفتند؛ اما پس از به‌وجود آمدن پاکستان، بیش‌تر طلاب اهل سنت مسیر خود را از هند به سمت پاکستان تغییر دادند. ایالات شرقی و جنوبی افغانستان عمدتاً با مکاتب ایالت سرحد پاکستان ارتباط برقرار کردند. نفوذ فرهنگ مکاتب پاکستان در افغانستان، از این‌زمان به بعد، کاملاً محسوس است. آثار روحانیان برجسته دیوبندی از عربی و اردو به پشتو ترجمه شده و در افغانستان به چاپ می‌رسیدند. الیویه روآ درباره نفوذ تفکر دیوبندی در افغانستان - قبل از انقلاب کمونیستی - می‌نویسد:

«پس از تجزیه هند در سال ۱۹۴۷م، بسیاری از طلاب افغان به مکاتبی که در نزدیکی مرز آن‌ها در ایالت سرحد شمالی ایجاد شده بود، رفتند. آنان عمدتاً پشتون و بعضاً نورستانی و بدخشانی بودند. برخی از آنان به ایدئولوژی اهل حدیث گرویدند و هنگام بازگشت به افغانستان، در مقابل تصوف و مذهب حنفی قد علم کردند. حنفی‌ها به طور غالب، آنان را وهابی می‌نامیدند؛ اما آنان خود را سلفی می‌خواندند.» (روآ، ۱۳۶۹: ۵۵).

ارتباط فکری طلاب افغانستان با مکاتب تحت نفوذ مکتب دیوبند در طول دهه‌های گذشته برقرار بود. این ارتباط تا قبل از دوران جهاد افغانستان، حالت آرامی داشت؛ اما پس از آغاز دوران جهاد علیه

اتحاد جماهیر شوروی، ناگهان دگرگون شده و شدت یافت. تجاوز اتحاد جماهیر شوروی سابق، گفتمان اسلام سیاسی را به طور مؤثر وارد منازعات سیاسی و اجتماعی نمود. جهاد در برابر اشغال‌گران، اسلام سیاسی را به عرصه نوینی از منازعات سیاسی وارد کرد و رویارویی نظری در این ورطه به عرصه عمل کشانیده شد (ر.ک: امان، ۱۳۹۳: ۱۷۴-۱۷۵).

از آن‌جا که به عوامل و زمینه‌های داخلی و خارجی ظهور جنبش طالبان در افغانستان پرداخته شد، در این‌جا تنها به تأثیر این گروه از مکتب دیوبند، بسنده می‌کنم. طالبان با اعتقاد به اصل خلافت، قبل از دست‌یابی به هر نوع پیروزی قاطع در افغانستان، عجلانه خلیفه دولت احتمالی آینده خود را در قندهار تعیین نموده و با الگوپذیری از ابوکلام آزاد- نظریه‌پرداز جمعیت‌العلمای هند- نظریه «امارت اسلامی» را در افغانستان تطبیق دادند. این نظریه که با نظریه خلافت سازگاری دارد، اولین بار در تاریخ معاصر شبه‌قاره هند به وسیله ابوکلام آزاد و جمعیت‌العلمای هند پیشنهاد شد و در دوره جهاد، آن را در برخی از ولایات شرقی و جنوب‌شرقی کشور مورد اجرا قرار دادند. طالبان نیز که از اعقاب فکری جمعیت‌العلماء به شمار می‌رفتند، این طرح را در افغانستان پیاده نمودند (میراحمدی، ۱۳۸۴: ۴).

وابستگی طالبان به مکتب دیوبند از سوی منابع متعدد، از جمله خود طالبان، بارها تأیید شده است؛ به طور مثال: ابوقتاده، از دست‌یاران بن لادن، در گفت‌وگو با شبکه الجزیره گفته بود: «طالبان از فارغ‌التحصیلان و طلاب مکاتب دیوبندی در پاکستان می‌باشند» (امان، ۱۳۹۳: ۱۸۴). از آن مهم‌تر، شخص ملا محمدعمر- رهبر نخست‌گروه طالبان- همه‌ساله به اجلاس علمای دیوبندی در پاکستان پیام‌هایی ارسال می‌کرد؛ از جمله در پیام سال ۲۰۰۰م خود در تمجید از خدمات مکتب دیوبند گفت: «بر کسی پوشیده نیست که دارالعلوم دیوبند چه خدمات بزرگی برای جهان اسلامی انجام داده است. دارالعلوم، نقش بزرگی در حفظ فرهنگ و علوم اسلامی در شبه‌قاره داشته است. علمای بزرگی به امت اسلامی تقدیم کرده که خدمات آن‌ها هرگز فراموش نخواهد شد» (همان).

## بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۹۴

## نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشش شد تا از پرداختن به چگونگی ظهور و حکومت طالبان و همچنین زوال آن اجتناب شود. محور اصلی بحث این متن، مبانی فکری و ایدئولوژیک طالبان بود. گرچند در این زمینه نیز مباحث متعددی صورت گرفته است؛ اما ادعای اصلی این مقاله بر این بود که ریشه‌های اعتقادی گروه طالبان به آموزه‌های بنیادگرایان دینی و متولیان مکتب فقهی دیوبند برمی‌گردد.

بنا بر آنچه در این مقاله توضیح داده شد، طالبان گرچند گروه معتقد به ارزش‌های فقهی اهل سنت به شمار می‌آیند و بسیاری باور دارند که برخی رسوبات فرهنگی نیز با آن اعتقادات درآمیخته



است؛ اما این گروه متأثر از جریان‌های جدید اسلامی هم چون بنیادگرایان اسلامی و مکتب دیوبند نیز می‌باشند. آنان گروهی بودند که در عین حالی که داعیه مسلمان‌بودن و افغان‌بودن را داشتند، تحت تأثیر جریان‌های بنیادگرایی منطقه (خارومیانه) و افکار حنفی- ماتریدی مکتب دیوبند نیز بودند؛ از این رو، می‌توان ادعا کرد که بنیادگرایی اسلامی (متأثر از اندیشه‌های رشید رضا، سید قطب و مودودی) و مکتب دیوبند (ترکیبی از اندیشه‌های دینی حنفی و ماتریدی) دو منبع مهم فکری و اعتقادی برای طالبان بوده‌اند.

## منابع

۱. احمدی، حمید (۱۳۹۵)، سیر تحول جنبش‌های اسلامی (از نهضت سلفیه سید جمال تا بیداری اسلامی، ۱۳۹۰-۱۳۹۲ش)، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق، چاپ دوم.
۲. احمدی‌منش، محمد (۱۳۹۵)، اسلام و سیاست در پاکستان، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.
۳. اسپوزیتو، جان (۱۳۸۸) دایره‌المعارف جهان نوین اسلام، ترجمه حسن طارمی و دیگران، تهران، نشر کنگره و کتاب مرجع.
۴. اسپوزیتو، جان و دیگران (۱۳۹۱)، جامعه مدنی و دموکراسی در خاورمیانه، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، انتشارات فرهنگ جاوید.
۵. اسعدی، محمد عبیدالله (۲۰۰۰)، دارالعلوم دیوبند، هند، انتشارات آکادمی شیخ‌الهند.
۶. امان، سهیلا (۱۳۹۳)، مکتب دیوبند و بنیادگرایی در افغانستان و پاکستان، کابل، نشر مرکز مطالعات استراتژیک وزارت امور خارجه.
۷. برزگر، ابراهیم (۱۳۹۰)، استعاره صراط در اندیشه سیاسی سید قطب، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق.
۸. دکمچیان، هرایر (۱۳۹۰)، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، تهران، انتشارات کیهان، چاپ ششم.
۹. روآ، الیویه (۱۳۶۹)، افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی، ترجمه ابوالحسن سرو قد مقدم، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۰. سعید، بابی (۱۳۷۹)، هراس بنیادین، ترجمه غلام‌رضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. سید قطب (۱۳۷۸)، نشانه‌های راه، ترجمه محمود محمودی، تهران، نشر احسان.
۱۲. عثمانی، محمدتقی (۱۳۸۱)، اندیشه‌های سیاسی حکیم‌الامه مولانا اشرف‌علی تهانوی، ترجمه عبدالغنی شیخ‌جامی، زاهدان، انتشارات صدیقی.
۱۳. عنایت، حمید (۱۳۶۳)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۴. موتقی، احمد (۱۳۷۴)، جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران، انتشارات سمت.
۱۵. مودودی، ابوالاعلی (الف، بی تا)، تئوری سیاسی اسلام، ترجمه محمدمهدی حیدرپور، تهران، انتشارات بعثت.
۱۶. مودودی، ابوالاعلی (ب، بی تا)، برنامه انقلاب اسلامی، ترجمه سید غلام‌رضا سعیدی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۱۷. میراحمدی، منصور (۱۳۸۴)، «سکولاریسم اسلامی و مبانی معرفت‌شناختی آن»، مجله علوم سیاسی، سال هشتم،

۱۸. هاردی، پی (۱۳۶۹)، مسلمانان هند بریتانیایی، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۹. الهی بخش، خادم حسین (۱۹۸۸)، اثر الفکر الغربي في مجتمع المسلم بالشبهه القاره الهندیه، مکه، نشر دار حراء.
20. Barakat, T. Muhammad (1971) Sayyid Qutb: Khulosat Hayatuh, Minhajuhuh, wa Al-Naqd Al-Muwajah Ilayh, Beirut: Dar Al-Dawah.
21. Bahadur, Kalim (1977) The Jamaati Islami, New Delhi: Chetana Publications.
22. Binder, Leonard (1961) Religion and Politics in Pakistan, Berkley and Los Angeles: University of California Press.
23. Hamilton, Marci A. and Rozell, Mark J. (2011) Fundamentalism, Politics and the Law, New York: Martin's Press.
24. Hourani, Albert (1970) Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, London: Oxford University Press.
25. Jalal, Ayesha (2008) Partisans of Allah, Jihad in South Asia, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard university press.
26. Maududi, Abul Ala (1963) A Short History of the Revivalist Movement in Islam, Lahore: Islamic Publications.
27. Nasr, Seyyed Vali Reza (1994) The Vanguard of Islamic Revolution: The Jamaate Islami of Pakistan, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
28. Pirzada, Seyyed A. S. (2000) The Politics of Jamiat-i-Ulemai Islam Pakistan, New York: Oxford University Press.
29. <http://dinonline.com/doc/news/fa/1474.html>.
30. <http://okhowah.ir/fa/10655.html>.

