

طالبانیسم؛ دگر دیسی از حنفیت خراسانی به

سلفیت افغانی

داکتر محمد شفق خواتی*

چکیده

مذهب حنفی در بدو ظهور خود، بیش از سایر مکاتب فقهی، متکی بر رویکرد عقلی و با معتزله همزاد و هم سو بود و در عرصه فقهی و کلامی، در نقطه مقابل اهل حدیث قرار داشت. امروز، روح سلفی کالبد حنفی را در سراسر جهان اسلام، به خصوص در افغانستان، تسخیر نموده و شاهد گسترش روزافزون حنفیان سلفی هستیم. چگونه در افغانستان حنفیت به سلفیت و طالبانیسم تغییر ماهیت می دهد و چگونه عقل گرایی در میان حنفیان افول نموده و در برابر حدیث گرایی، ظاهر گرایی و دگم اندیشی سر تسلیم فرود می آورد؟ به نظر می رسد که این پدیده متأثر از دو دسته عوامل است: نخست، عواملی فراتر از گستره جامعه افغانستانی و مرتبط با دگر دیسی معرفتی در سطح کل جهان اسلام و دوم، عوامل بومی و متغیرهای مرتبط با فرهنگ محلی افغانستانی. در این نوشتار، عوامل دگر دیسی حنفیت به سلفیت در افغانستان، در دل تحولات سیاسی و فرهنگی جهان اسلام و برخی عوامل بومی و فرهنگی افغان به عنوان زمینه ساز جزمیت و افراطی گری در میان حنفیان افغانستان مورد بحث قرار گرفته و به وضعیت کنونی حنفیان افغان و جریان های سلفی فعال در افغانستان پرداخته شده است.

کلیدواژه ها: حنفیه، سلفیه، عقل گرایی، حدیث گرایی، بنیاد گرایی، خراسان، افغانستان.

* پژوهشگر و استاد دانشگاه ابن سینا.

نزدیک به هفتاد درصد از جمعیت افغانستان حنفی‌مذهب هستند. در خراسان قرون نخستین اسلامی که افغانستان کنونی بخش عمده آن را تشکیل می‌داد، گرایش‌های مختلف مذهبی همانند خوارج، کرامیه، حنفیه، شافعیه و تشیع وارد شده بود؛ اما به مرور زمان، مذهب حنفی جایگزین فرق پیش‌گفته شد و به جز تشیع جعفری که امروز در حدود ۲۷ درصد جمعیت و تشیع اسماعیلی که در حدود ۳ درصد جمعیت افغانستان را تشکیل می‌دهند، دیگر مذاهب فقهی اهل سنت در این کشور پیرو ندارند. بدون تردید، مذهب حنفی بیش از سایر مکاتب فقهی اهل سنت متکی بر رویکرد عقلی بوده است. به همین جهت، بسیاری از معتزلیان در فقه پیرو ابوحنیفه بودند. در قرن دوم و در برخی مناطق تا قرن سوم هجری، حنفیان در عرصه فقهی و کلامی، نقطه مقابل حدیث‌گرایان بوده و مجادلات سختی میان این دو جریان جاری بوده است؛ اما امروز، روح سلفی کالبد حنفی را در بسیاری از مناطق جهان اسلام، به‌خصوص در افغانستان، پاکستان و آسیای میانه، تسخیر نموده و شاهد ظهور و گسترش روزافزون حنفیان سلفی هستیم. چگونه حنفیت در افغانستان به سلفیت تغییر ماهیت می‌دهد و چگونه عقل‌گرایی در میان حنفیان افغان افول نموده و در برابر حدیث‌گرایی، ظاهرگرایی و دگم‌اندیشی سر تسلیم فرود می‌آورد؟

بنای این نوشتار، بررسی تطور و تغییر ماهیت مذهب حنفی در افغانستان با رویکرد تاریخی است. به نظر می‌رسد که این پدیده متأثر از دو دسته عوامل است: نخست، عواملی فراتر از گستره جامعه افغانستانی که مرتبط با دگردیسی معرفتی در سطح کل جهان اسلام و دوم، عوامل بومی و متغیرهای مرتبط با فرهنگ محلی و پیشاسلامی افغانستانی است. در ذیل، ابتدا به صورت گذرا به مراحل دگردیسی مذهب حنفی از عقل‌گرایی بلخی به حدیث‌گرایی در دل تحولات سیاسی و علمی - فرهنگی جهان اسلام و منطقه اشاره نموده و سپس تحول مذهب حنفی در افغانستان و برخی عوامل فرهنگی بومی که زمینه‌ساز ظاهرگرایی در مکتب فقهی حنفی در جامعه افغانستانی شده است، بررسی خواهد شد. در پایان، به وضعیت امروز حنفیان افغان و جریان‌های سلفی فعال در افغانستان خواهیم پرداخت.

۱. نگاهی گذرا به دگردیسی مذهب حنفی تا قرون میانه

۱-۱. رویکرد خردگرایانه مؤسس

مذهب حنفی در کلیت جهان اسلام، و از جمله افغانستان، در چندین مرحله، به تدریج، از موضع

عقل‌گرایی فاصله گرفته و در برابر رقیب خود، یعنی جریان حدیث‌گرایی، سر تسلیم فرود آورده و به دامن سلفی‌گری فرو افتاده است. در نیمه نخست قرن دوم هجری و آغاز شکل‌گیری اندیشه‌های فقهی در میان مسلمانان، دو مکتب عمده فقهی در برابر هم ابراز وجود کردند: مکتب فقهی حجاز یا مدینه که به حدیث‌گرایی معروف بود و عنوان «اهل حدیث» به خود گرفت، و مکتب فقهی عراق یا کوفه که به مکتب اهل رأی معروف است. نماینده برجسته مکتب فقهی مدینه، مالک بن انس (۹۳-۱۷۹ق) و نماینده اصلی مکتب فقهی کوفه، ابوحنیفه (م ۱۵۰ق) بود. ابوحنیفه علاوه بر آن که مؤسس اولین مذهب فقهی از میان مذاهب چهارگانه موجود اهل سنت بود، مکتب او «در برهه‌هایی از تاریخ، به عنوان مکتب دویعده‌ی شناخته می‌شده و هم از نظام اعتقادی برخوردار بوده است و هم از نظام فقهی (پاکتچی، ۱۳۷۲: ۳۸۱). در عرصه کلام، اندیشه‌های ابوحنیفه با بن‌مایه‌های عقلی، با مکتب اعتزال هم‌خوانی داشت و در مجموع، این رویکرد فقهی و کلامی عقل‌گرایانه، او را در هر دو جهت در قطب مقابل اهل حدیث قرار می‌داد. دیدگاه او درباره تعریف ایمان، تقدم معنا بر لفظ و درجه دوم دانستن زبان عربی در متن مقدس، ضوابط تکفیر و اموری از این دست که هر کدام می‌توانست پیامدهای سهم‌گین در تفکر اسلامی داشته باشد، به تناسب آن شرایط، ابداعی و عقل‌گرایانه بود (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۲۱۱). وی، در مبحث قضا و قدر راه میانه را انتخاب نمود، در مبحث صفات الهی و خلق قرآن، موضعش مخالف اهل حدیث بود و در «نظریه ایمان»، متمایل به ارجاء بود و حقیقت ایمان را جدا از «عمل» می‌دانست و این موضعش او را در مقابل خوارج قرار می‌داد.

در زمینه منابع اجتهادی و روش استنباط، ابوحنیفه در ارتباط با اقوال و افعال صحابه، تابعین و نیز رأی و قیاس، دیدگاه خاص خود را داشت که سبب تفاوت روش اجتهادی او با فقهای اهل حدیث می‌شد. در ارتباط با سنت، وی درباره خبر واحد استیضاح‌گیری می‌کرد (ابوزهره، ۱۳۶۹: ۱۷۲؛ مغنیه، ۱۴۲۱: ۱۲۷؛ غاوجی، ۱۴۰۷: ۱۳۴؛ صیمری، ۱۴۰۵: ۲۴؛ خطیب بغدادی، بی‌تا: ج ۱۳، ۴۰؛ ابن‌عبدالبر، بی‌تا: ۱۲۸). گفتنی است که ابوحنیفه نسبت به برخی از راویان، از جمله ابوهریره، از نظر کذب و بی‌دقتی در نقل سنت پیامبر (ص) بدبین بود و راویان را داروفروش و فقها را طبیب می‌نامید (غیب غلامی، ۱۴۲۳: ۱۲۷). لذا به نظر وی، بسیاری از راویان بدون توجه به صحت و سقم احادیث، به نقل آن می‌پرداختند که باید توسط فقها مورد بازبینی، دقت عقلی و بررسی سندی قرار می‌گرفت. ابوالحسن کرخی، از علمای حنفی هروی، ضمن نفی وجوب تقلید از صحابه، کاربرد اقوال صحابه در فقه ابوحنیفه را به موارد تبعیدی محدود دانسته است (سرخسی، ۱۳۷۲: ۲۱۷/۳). در صورت اختلاف صحابه، وی خود را در انتخاب بین اقوال آنان مخیر می‌دید (صیمری، ۱۴۰۵: ۲۴؛ خطیب بغدادی، بی‌تا: ۳۴۰ و ۳۶۸). در ارتباط با افعال صحابه، ابوحنیفه کاملاً با دید انتقادی برخورد نموده است (نک.

سرخسی، ۱۳۷۲: ۶۷/۲۴). در مورد آرای تابعین، معتقد بود که تابعین نیز مانند ما مجتهد بوده‌اند و دلیلی وجود ندارد که ما پیرو بدون چون و چرای آنان باشیم؛ بلکه خود می‌توانیم به‌سان ایشان اجتهاد نماییم (صیمری، ۱۴۰۵: ۱۰؛ مکی، ۸۰؛ ابن‌عبدالبر، بی‌تا: ۱۴۲؛ بغدادی، ۳۶۸؛ سرخسی، ۱۳۷۲: ۶۷/۲۴؛ النقیب، ۱۴۲۲: ۹۳).

بارزترین خصوصیت ابوحنیفه در روش استنباط، اتکای وی به رأی شناخته شده است. در مورد تعریف رأی، برخی آن را در یک معنای مضیق به کار برده و معادل قیاس دانسته‌اند (رازی، ۱۴۰۷: ۳۵۴/۲؛ سرخسی، ۱۳۷۲: ۹۰/۲؛ دهلوی، ۶۲). عده‌ای هم با توسع در معنای رأی، آن را معادل اجتهاد دانسته‌اند (نک. ابن‌قیم الجوزیه: ۱۶۶۱؛ مروزی، ۱۴۲۰: ۷۵). به نظر می‌رسد که رأی مورد نظر درباره اهل رأی و مکتب فقهی عراق، نه آن معنای موسع است که مطلق اجتهاد را دربرگیرد و نه آن معنای مضیق که صرفاً معادل قیاس باشد. به نظر نویسنده، رأی به‌عنوان یکی از روش‌های استنباطی مکتب اهل رأی، عبارت است از صدور فتوا نه با استناد به نص معین؛ بلکه بر اساس برداشت کلی از شریعت و اهداف آن و مبتنی بر مصلحت‌سنجی فقیه اهل رأی. در صورت فقدان ادله نقلی و وقتی نص معینی در قضیه خاصی وجود نداشت، فقیه اهل رأی راه را برای صدور فتوا طبق نظر و رأی خود بدون اتکا به مدرک خاص باز می‌دید، و البته تلاش می‌نمود تا بتواند بر اساس آنچه در دست دارد، سازگارترین حکم را با نظام شریعت دریابد. ابوحنیفه در این خصوص می‌گوید: «این سخن ما (رأی) است و بهترین سخنی است که به آن دست یافته‌ایم. پس هرکس که بهتر از سخن ما آورد، او به صواب نزدیک‌تر است.» (خطیب بغدادی، بی‌تا: ۱۵۲/۱۳). در واقع، ابوحنیفه عقل عرفی را در اجتهاد به رسمیت شناخته بود و این رویکرد، میدان وسیعی برای اجتهاد باز می‌کرد. اهل حدیث معتقد بودند که این روش، به آرا و احوای مردم مجال می‌دهد و شریعت به خطر می‌افتد. ابوحنیفه با تکیه بر ضوابطی، نسبت به این ملاحظات پاسخ خود را داشت و در برخی گفت‌وگوها با منتقدان، به آن‌ها اشاره می‌کرد (الدهلوی، ۱۴۰۶: ۲۳۱). علاوه بر این، ابوحنیفه به جای تلاش‌های فردی، تلاش‌های گروهی را بنیان نهاده بود و به شاگردان ارشدش اجازه داده بود که نظرات امام خود را نقد کنند و به اصل برهان و استدلال ملتزم باشند (محق، ۱۳۹۴: ۴).

۱-۲. حنفیه و چالش حدیث‌گرایی

پس از مرگ ابوحنیفه و تحت تأثیر جو غالب حدیث‌گرایی در عراق و حجاز، پیروان اولیه ابوحنیفه به دو گروه تفکیک شدند: جریان تداوم و جریان تقلا برای هم‌رنگی با جماعت. جریان اول که به رویکرد عقلی ابوحنیفه وفادار بودند، بیش‌تر پیروان کلامی او بودند که با عنوان «حنفیان کلامی و

عدل‌گرا» شناخته می‌شدند و البته در میان ایشان، فقهای مطرحی نیز حضور داشتند. جریان دوم، پیروان فقهی او بودند که برای تقریب به اهل حدیث، تمایلات حدیث‌گرایانه یافتند و به تدریج با عنوان «حنفیان اهل سنت و جماعت» شناخته شدند. حنفیان کلامی و عدل‌گرا، ابوحنیفه را به عنوان یک متفکر دینی در کلام مطرح ساختند. عقاید این حنفیان مخالف اصحاب حدیث هرگز در عراق و مغرب آن دیار شکوفا نشد؛ بلکه در مشرق، به‌ویژه بلخ، رونق یافت. علاوه بر حماد، فرزند ابوحنیفه، ابومطیع بلخی (قاضی بلخ)، سلم بن سالم بلخی و ابومقاتل بلخی از این دسته‌اند (ابن سعد، ۱۴۰۵: ۶/۲۷۳۶-۲۷۴). مردم خراسان که در زمان حیات ابوحنیفه از مهم‌ترین دوست‌داران و مراجعان او بودند، پس از فوتش نیز وفاداری خود را حفظ کردند. «بلخ» به‌عنوان کانون عاشقان و پیروان ابوحنیفه، از سوی اصحاب حدیث «مرجی‌آباد» خوانده می‌شد (بلخی، ۱۳۵۰: ۲۸-۲۹؛ پاکتچی، ۱۳۷۲: ۳۸۸). در سده سوم هجری در خراسان، حنفیان عقل‌گرا با تقلید مبارزه نموده و با دیدگاه انتقادی نسبت به احادیث، حتی برخی از صحابه، چون ابوهریره، را مورد نقد قرار داده‌اند (قزوینی رازی، ۳۰۴؛ پاکتچی، ۱۳۷۲: ۳۸۸). تا این مقطع زمانی، خراسان، خصوصاً ماوراءالنهر، مرکز عمده حنفیه به شمار می‌رفت و سلیقه فقهی علمای ماوراءالنهر، بر اثر حساسیتی که از عصر متقدمان در برابر اهل حدیث به ارث برده بودند، گرایش به نوعی از عقل‌عرفی بود؛ خصوصاً در حوزه معاملات. تأثیر علمای حنفی-معتزلی قدیم نیز کمابیش به شکل رگه‌های نامحسوس در این سلیقه قابل ردیابی است. فقهای حنفی بلخ در آن دوره، آشکارا در امور کلامی گرایش اعتزالی داشتند (الکوثری، ۱۹۹۸: ۲۱) و به همین جهت، مورد هجوم اهل حدیث قرار گرفتند. اهل حدیث که توانسته بودند خود را به‌عنوان نماینده خط اصیل اهل سنت معرفی کنند، با فقهای اهل رأی که این بار به اعتزال نیز متهم بودند، دشمنی آشکاری را به راه انداختند. این هجوم سخت بر مکتب اعتزال، آن را در معرض بدنامی شدیدی قرار داد، و اصطلاح معتزله را در تاریخ اسلام به دشنام غلیظ فکری تبدیل کرد (محق، ۱۳۹۴: ۴).

شکست معتزله و اهل رأی در این رویارویی، فضایی ایجاد کرد که آنان را به شدت زیر فشار قرار می‌داد و از این رو، شمار زیادی از فقهای حنفی تلاش می‌کردند تا در معرض اتهام به اعتزال قرار نگیرند. حفظ خط فاصل میان خود و معتزله به تدریج به یک دغدغه عمده در میان متقدمان مذهب حنفی در سده‌های سوم و چهارم بدل شد. در ادامه همین روند، ابومنصور ماتریدی، با نوشتن کتاب‌هایی در عقیده و تفسیر، تلاش کرد نشان بدهد که حساب احناف از معتزله جداست؛ هرچند با اشاعره و اهل حدیث نیز مرزهای خود را حفظ می‌کنند. حال آن‌که بزرگان احناف در سده دوم و سوم از گرایش‌های اعتزالی‌ابایی نداشتند و از متهم شدن به آن نیز هراسی نداشتند. در سده‌های ۴ و ۵ هجری، تبلیغ وسیع مکتب «اهل سنت و جماعت» از رونق مکتب حنفی عدل‌گرا کاسته بود؛ ولی هنوز گروه‌هایی از این

مکتب در خراسان و ماوراءالنهر حضور داشتند. در ری نیز در حدود سده پنج هجری، گروهی در اصول و فروع پیرو ابوحنیفه بودند (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۵۵۱-۵۵۲؛ پاکتچی، ۱۳۷۲: ۳۸۸)؛ اما پس از این، تلاش فقهای حنفی معطوف به دفاع از خود در برابر اهل حدیث، اشاعره و شافعیان بود، و نه معطوف به بسط دادن عمودی ایده‌های ابوحنیفه. با این حال، چون دستگاه فقهی حنفی برای پاسخ‌گویی به مشکلات عملی در حوزه حقوق و محاکم رسمی بیش‌تر کارایی داشت، حاکمان عباسی و سپس عثمانی، فقه حنفی را مبنای صدور احکام در دادگاه‌های رسمی قرار دادند (محق، ۱۳۹۴: ۵).

جریان حنفیان اهل سنت و جماعت نیز بیش‌تر متأثر از آرای شیبانی و ابویوسف بود. این دو شاگرد اولیه و مطرح ابوحنیفه در عراق، به جهت شکستن جو غالب سیاسی و اجتماعی علیه پیروان ابوحنیفه، تلاش کردند که فاصله خود را با اهل حدیث کاهش دهند. ابوحنیفه آزاداندیشی در فقه را ترویج می‌کرد و هرگز کسی را به تقلید ناآگاهانه از خود فرامی‌خواند (ابن عبدالبر، بی‌تا: ۱۴۵؛ قرشی، ۱۳۳۲: ۳۴۷)؛ اما پس از مرگ ابوحنیفه، جمعی از شاگردان او و در رأس آنان قاضی ابویوسف و شیبانی، به موازات تدوین فقه حنفی، در دو زمینه فقه و عقاید، فاصله خویش را از اصحاب حدیث کاهش دادند؛ چنان‌که در بعد سیاسی، نسبت به خلافت عباسی موضعی معتدل‌تری اتخاذ کردند. این امور باعث شد تا موضع برخی اصحاب حدیث نسبت به حنفیان و ابوحنیفه تعدیل شود (نک. ابن عبدالبر، بی‌تا: ۱۳۱-۱۳۲؛ طبری، ۱۴۲۳: ۲۵ و ۲۷؛ مروزی، ۱۴۲۰: ۵۷-۵۹). خط تقریب‌جویی ابویوسف و شیبانی و تلاش برای زدودن فاصله با اهل حدیث، از عراق به خراسان و ماوراءالنهر نیز تسری یافت. «در سده‌های ۲ و ۳ قمری، در خراسان مکتبی ظهور کرد که نظام اعتقادی خود را برگرفته از آرای ابوحنیفه می‌دانست و برخی شاگردان عراقی او چون ابویوسف، شیبانی، زفر بن هذیل و حسن بن زیاد لؤلؤئی را به‌عنوان پیشگامان مکتب خود قلمداد می‌کرد.» (پاکتچی، ۱۳۷۲: ۳۸۹). این مکتب، صرف نظر از تفکر ارجاء، در دیگر مسائل اعتقادی اختلاف ویژه‌ای با اهل حدیث نداشت و مهم‌ترین کانون رواج این مکتب، سرزمین ماوراءالنهر و به‌ویژه دو شهر سمرقند و بخارا بود و اوج شکوفایی آن به دوره سامانیان (۲۶۱-۳۸۹ ق) باز می‌گشت (همان). در دوره حکومت امیر اسماعیل سامانی (۲۷۹-۲۹۵ ق)، عالمان حنفی اهل سنت و جماعت، وی را بر آن داشتند تا از پای‌گیری مکاتب مختلف در حوزه ماوراءالنهر جلوگیری نماید و در جهت تحقق این امر، امیر سامانی از حکیم سمرقندی خواست تا در کتابی، «عقاید اهل سنت و جماعت» را گرد آورد و بدین ترتیب، کتاب «السواد الاعظم» حکیم سمرقندی نوشته شد (نک. حکیم سمرقندی، ۱۳۴۸: ۱۷-۲۰).

در همین دوران، ابوجعفر طحاوی (م ۳۲۱ ق)، عالم حنفی دیگر در مصر، کتاب «العقیده» خود را نوشت که بسیار شبیه کتاب السواد الاعظم و در توضیح عقاید حنفیان اهل سنت و جماعت است. دو

کتاب السواد الاعظم سمرقندی و العقیده طحاوی، وجوه اشتراک زیادی دارند و هر دو اثر در آغاز سخن، عقاید خود را به ابوحنیفه منسوب ساخته و آن را مذهب «اهل سنت و جماعت» دانسته‌اند (طحاوی، ۱۴۱۲: ۱۷؛ حکیم سمرقندی، ۱۳۴۸: ۲۲). در زمان مقارن با تألیف «السواد الاعظم»، گرایش کلامی نیز در میان حنفیان اهل سنت و جماعت در سمرقند پدید آمد که با گرایش کلامی ابوالحسن اشعری در عراق قابل مقایسه بود. آغازگر این گرایش ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۳ ق) بود که نظریه ارجاء و افکار سنت‌گرایانه حنفیان را در قالب یک نظام کلامی شکل داد. پس از این، چون متن قدیم «الفقه الاکبر» که در خراسان تداول داشت، از جهت ساختار اعتقادی نمی‌توانست با این مکتب سازگار باشد، متن جدیدی با همان نام الفقه الاکبر جایگزین آن شد (پاکتچی، ۱۳۷۲: ۳۹۰) که اصلاحات زیادی در آن به نفع گرایش اهل حدیث به وجود آمده بود.

۳-۱. حنفیه و چالش اشعری‌گری

در قرن سوم هجری، فقهای حنفی عراق و حجاز از رویکرد شافعی متأثر شده بودند. سوغات شافعی و اشعری، با رویکرد حکیم سمرقندی، طحاوی و ماتریدی، در خراسان و ماوراءالنهر اندکی دیرتر و عمدتاً در عصر غزنویان و سلجوقیان به هم رسیدند. با ترویج رویکرد اجتهادی شافعی و گسترش رویکرد کلامی اشعری در ایران و خراسان، بخش عمده پیروان ابوحنیفه به تدریج از رویکرد عقل‌گرایانه ابوحنیفه بیش‌تر فاصله گرفتند. شافعی مکانیسم جدیدی برای اجتهاد طرح کرد و چیدمان اصول فقه را تغییر داد و از جمله در ارتباط با سنت، روش اهل حدیث را بر روش اهل رأی که ضوابط متفاوتی برای ارزیابی و پذیرش روایات داشتند، غلبه و ارجحیت بخشید. به همین جهت، اهل حدیث به شافعی لقب «ناصر السنه» دادند. این نصرت چیزی نبود که جز مخالفت با روش اهل رأی و احناف در مورد اما و اگرهایی که در کار قبول روایات داشتند. این سخن مشهور هم به او نسبت داده شده است و هم به برخی دیگر از بزرگان مکتب اهل حدیث، مانند اوزاعی و مکحول، که نیاز قرآن به سنت بیش از نیاز سنت به قرآن است (ریسونی و باروت، ۱۳۹۴: ۱۸۳). هم‌تراز ساختن حدیث با قرآن، از نتایج تلاش‌های شافعی بود؛ کاری که پیش از آن اهل حدیث بدان توفیق نیافته بودند. این عمل شافعی تحول عمده‌ای در تاریخ اسلام به شمار می‌رود و با قدرت تمام، مکتب اهل رأی را در موضع تدافعی و عقب‌نشینی قرار داد که اثرات آن تا سده‌ها بعد بر روند شکل‌گیری فقه و فکر اسلامی به‌جای ماند (الصغیر، ۱۴۱۵: ۱۶۵). شافعی خود در نزد اهل رأی و شیبانی درس خوانده بود و با مبانی این مکتب آشنا بود و با استفاده از همان مهارت‌ها، به تدوین اصول فقه پرداخت و با سلاح خود اهل رأی، کوشید آن‌را مغلوب اهل حدیث سازد.

در خراسان، فقه شافعی توسط غزنویان و سلجوقیان رونق گرفت. سلطان محمود، کتب فلسفی، عرفانی و کتب مربوط به باطنیان و اسماعیلیان را در خراسان از میان برد، اسماعیلیان را که رو به گسترش بودند، قلع و قمع نمود و به حمایت فقهای اهل سنت پرداخت (نک. باسورث، ۱۳۸۵: ۵۲). البته بعد از او، فرزندش سلطان مسعود، به ترویج فقه حنفی پرداخت و این مکتب فقهی را در هند نیز گسترش داد. وی «به ابومحمد نصابی دستور داد که در تأیید مکتب حنفی کتابی بنویسد؛ بنابراین، فقه حنفی در قرن پنجم و ششم در بین مسلمانان شبه‌قاره گسترش یافت و در دوره حکومت سلسله تغلق (۷۲۱-۸۱۵ ق) مجموعه قوانین اداری آن‌ها بر اساس فقه حنفی تنظیم گردید.» (فرمانیان، ۱۳۸۲: ۷۴). البته، ابوحنیفه اگرچه خود در آغاز مغضوب دستگاه عباسی بود؛ اما بعدها فقه وی مورد حمایت بنی‌عباس قرار گرفت و در جهان اسلام گسترش یافت. برای سلاطین غزنوی نیز فقه حنفی یا شافعی موضوعیت نداشت؛ آنچه برای ایشان اهمیت داشت، حمایت مذهبی آیین سنت از آنان و تحریض آنان به داشتن مناسبات حسنه با خلفای عباسی بود. قرن چهارم هجری شاهد پیروزی سیاسی تشیع در بسیاری از اقطار عالم اسلامی بود: در غرب با تأسیس خلافت فاطمیان، در سرزمین‌های مرکزی اسلام با طرفداری اکثر امارت‌های عربی شبه‌جزیره عربستان، سوریه و عراق از شیعه، و در ایران، ظهور آل بویه و دیگر دودمان‌های دیلمی شیعی. در چنین فضایی، غزنویان پای‌بندی خود را به مذهب سنت، چه در قالب فقه حنفی و چه شافعی، باید برای دستگاه خلافت در بغداد به اثبات می‌رساندند. سبکتگین و محمود غزنوی در تعصب به سنی‌گری از سامانیان تبعیت کرده بودند. ظاهراً پیروی غزنویان از سامانیان و آگاهی از بهره‌هایی که قدرت نوظهور آنان می‌توانست با داشتن منافع مشترک با دولت بغداد حاصل کند، سبب حمایت آنان از آیین سنت شد، نه آن‌که پادشاهان و توده‌های ترک ذاتاً تسنن را بر دیگر فرق اسلامی ترجیح می‌دادند. غزنویان مذهب سنت را ملاط بنای امپراتوری خود می‌دانستند. اگرچه دستگاه خلافت نمی‌توانست به آنان از حیث نیرو و ابزار جنگی یاری رساند؛ اما آنان به فایده‌های معنوی حمایت خلیفه کاملاً آگاه بودند. در یکی دو مورد پادشاهان سلسله سامانی و قراخانی نظیر امیر نصر بن احمد که در سال ۳۳۱ ق مجبور به کناره‌گیری از سلطنت شد، و احمد بن خضرخان که در سال ۳۸۸ ق در نتیجه کوشش‌های علمای سنت اعدام شد، مجذوب عقاید شیعیان افراطی شدند؛ اما هرگز به هیچ‌یک از سلاطین عصر اول غزنوی این‌گونه اتهامات نمی‌چسبید (باسورث، ۱۳۸۵: ۵۰ و ۵۳).

در مجموع، از عهد سلطان محمود غزنوی، فقه شافعی و تفکر اشعری‌گری در میان خراسانیان رخنه نمود و اگرچه تمامی حنفیان این خطه رسماً به مذهب شافعی نگرویدند؛ اما به لحاظ رویکرد، روش حدیث‌گرایانه‌تر شافعی و رویکرد اشعری که ملازم با دستگاه فقهی شافعی شده بود، به تدریج جای خود را در میان حنفیان باز نمود. در عهد سلجوقیان، تفکر اشعری با میدان‌داری خواجه نظام‌الملک در

میان حنفیان خراسانی گسترش یافت. به موازات رونق اشعری‌گری در میان حنفیان و در فضایی که مکتب حنفی اهل سنت و جماعت رو به گسترش بود و مکتب کلامی و عدل‌گرای حنفی رو به افول نهاده بود، صحیح بخاری نیز به تدریج در میان حنفیان جایگاه بی‌رقیب پیدا کرد. محمد بن اسماعیل بخاری در نیمه اول قرن سوم هجری «صحیح» خود را تدوین کرد. آرام آرام بخاری و صحیح او با منش حدیث‌گرایی، جایگاه بس مهمی در میان مکتب حنفی اهل سنت و جماعت پیدا کرد تا اندازه‌ای که «صحیح بخاری» در نزد حنفیان، همانند حنابله، شافعیه و مالکیه، پس از قرآن بهترین و متقن‌ترین کتاب شناخته شد. این در حالی است که بخاری و اساتید او مانند حمیدی و ابن ابی شیبیه، سرسخت‌ترین دشمنان ابوحنیفه هستند. بخاری در ابتدا در بخارا حنفی‌مذهب بود و آنگاه که به مکه برای تحصیل رفت، نزد ائمه حدیث مکه و از جمله حمیدی، به مذهب شافعی گروید و با موضع حدیث‌گرایانه، کینه سختی نسبت به ابوحنیفه پیدا کرد. محبوب‌ترین و موثق‌ترین استاد بخاری، عبدالله بن زبیر حمیدی (شیخ حرم) وقتی می‌خواست نام ابوحنیفه را ببرد، به جای «ابوحنیفه» می‌گفت: «ابوحنیفه» (خطیب بغدادی، ۶۷۱۳). بخاری به جز ابوحنیفه، سه نفر دیگر از ائمه مذاهب اربعه را با اسم‌شان نام می‌برد؛ اما هیچ‌گاه از ابوحنیفه نام نمی‌برد و هر جایی که ضرورت می‌افتد، با عبارت استخفاف‌آمیز «بعض الناس» از او با کنایه یاد می‌کند و این عبارت را نیز در حکم مخالفت با سنت پیامبر معنا می‌کند. شارحین بخاری تصریح می‌کنند که این تعبیر کنایه از ابوحنیفه و گاهی کنایه از برخی شاگردانش مثل شیبانی و ابویوسف می‌باشد (العینی، بی تا: ۱۰۰/۹). بی تردید، جمع میان رویکرد حنفی و بخاری امکان‌پذیر نیست و نتیجه تلاقی آن دو، این است که تنها نامی از ابوحنیفه و مذهب حنفی باقی می‌ماند؛ اما ماهیت و محتوا کامل دگرگون می‌شود.

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

از قرن ششم هجری، فضای فکری در تمدن اسلامی به شکل عام، از پویایی باز ماند و اندیشه‌های بکر، جرأت‌نواندیشی و ابداع از بین رفت. فقه حنفی نیز، مانند همه مذاهب فقهی و رشته‌های علمی دیگر، دچار رکود شد. در این مرحله، تفکر اجتهادی خشک‌دیده و دیدگاه‌های متصلب تقلیدی حاکم شد. پیشوایان مذهبی سابق به چهره‌هایی مقدس تبدیل شدند که با نوعی بُت‌وارگی با نام و یادشان تعامل صورت گرفت. دیگر کسی به خود حق نداد که فراتر از نظرات آنان نظری ارائه دهد. فقهای متأخر، تنها به تکرار اقوال پیشینیان بسنده کردند و در را بر هرگونه نواندیشی بستند. بدین ترتیب، فرصت برای اهل حدیث مساعد شد تا این بار از نشانی دیگری بر آن هجوم آورند. بخشی از انتقادات تند ابن تیمیه، ابن قیم جوزی، ابن عبدالوهاب و پیروان معاصرشان، ناظر به تقلید خشک از ائمه مذاهب، خصوصاً پیروی از ابوحنیفه بود (محقق، ۱۳۹۴: ۴)؛ اما آنچه حنفیان به تقلید از آن عادت کرده بودند، لزوماً فتاوی ابوحنیفه نبود؛ بلکه تقلید از شاگردان ابوحنیفه و نسل «حنفیان حدیث‌گرا شده» بود. در

دوره انحطاط، در چهره‌های گفت‌وگو مسدود شد، شیوه‌های تعامل با دیگری (درون‌دینی و برون‌دینی) از میان رفت و نگاه به گذشته نگاهی شدیداً رازآلود، افسانه‌ای و آمیخته با قدسیت شد. آگاهی از جهان و تحولات آن در این مرحله محو شده و نوعی از اغما بر آگاهی جمعی جوامع اسلامی سیطره یافت. در چنین حال و هوایی، مراکز عمده حنفی، خصوصاً پس از انقراض سلسله تیموری در هرات، دو جای بود: ترکیه عثمانی و هند گورکانی. گورکانیان هند که خود تداوم تمدن عصر تیموری بودند، پس از بنای امپراطوری خود در هند، دریافتند که اقلیتی مسلمان بر اکثریتی نامسلمان از هندو و بودایی حکومت می‌کند، و این امر به شکل بالقوه زمینه‌ساز تزلزل وضعیت سیاسی و اجتماعی است. برای آنان، حفظ ثبات و آرامش اجتماعی به خاطر تحکیم پایه‌های حکومت یک اولویت عمده بود. آنان کوشیدند که میراث صوفیان را تقویت کنند، به مذاهب و ادیان دیگر با تسامح بنگرند، و زمینه همزیستی میان پیروان ادیان مختلف را مساعد سازند. این خط‌مشی سرانجام به آن‌جا انجامید که جلال‌الدین اکبر به‌منظور آشتی میان اسلام و ادیان دیگر، آیینی به نام دین الهی را اعلام کرد. اقدام جلال‌الدین به بروز واکنش‌های تند از سوی مسلمانان، به‌خصوص شیخ احمد سرهندی، منجر شد. وی که خود درس آموخته مکتب فقه و تصوف بود، گرایشی متشرعانه داشت و با عرفان نظری از نوع ابن عربی آن سخت مخالفت بود. پیش از آن، عرفای مسلمان بیش‌تر پروای حقیقت را داشتند و کم‌تر بر امر هویت تأکید می‌کردند. سرهندی تأکید بر هویت مسلمانی و حفظ مرزهایی که این هویت را متمایز می‌سازد و احیای این هویت را در مقابل هویت‌های دینی دیگر، در دستور کار خود قرار داد (محق، ۱۳۹۴: ۵).

۲. حنفیان معاصر افغان و چالش سلفی‌گری

افزون بر تحولات ماهوی مذهب حنفی که از عراق شروع شد و بازتاب آن به خراسان قرن چهارم تا قرن ششم انعکاس یافت، سال‌ها جمود و انحطاط فرهنگی در جامعه افغانستانی، به‌خصوص پس از تهاجم مغول، زمینه‌ساز دگم‌اندیشی بیش‌تر و عامل افول عقل‌گرایی و اعتدال در میان حنفیان افغانستان شد. تحولات سیاسی و مذهبی در شبه‌قاره هند نیز در چند قرن اخیر، بر وضعیت فکری حنفیان در افغانستان بازتاب و تأثیر غیر قابل انکار بر جای گذاشته است. برخی عناصر هم‌سو با تفکر دگماتیک مذهبی و قرائت جزم‌گرایانه از آموزه‌های دینی و سرانجام تهاجم شوروی به افغانستان در قرن بیست، شرایط را برای حضور سلفی‌های عربی بیش‌از پیش فراهم نمود. در ادامه، به این تطورات در مذهب حنفی در خطه خراسان و افغانستان کنونی و عوامل آن خواهیم پرداخت.

۲-۱. بازتاب تحولات مذهبی شبه‌قاره بر جامعه افغانستانی

یک قرن بعد از شیخ احمد سرهندی، اندیشه هویت‌گرایی دینی در میان مسلمانان به طیفی گسترده تبدیل شد و طرفداران فراوانی یافت. در این دوره، تقابل میان متشرعان و هویت‌اندیشان از یک‌سو و حقیقت‌گرایان عارف‌مسلک از سوی دیگر قوت گرفت و جامعه دینی مسلمانان در انتظار شخصیتی به سر می‌برد که بتواند بر این سردرگمی پایان نهد. آنچه این روند را تشدید کرد، انقراض امپراطوری مسلمانان، قیام حکومت‌های محلی هندو و آزار مسلمانان در بعضی از مناطق هند بود که خود به خود به سود هویت‌اندیشان بود و پیام عارف‌مسلکان را در آن گیرودار بحرانی از رونق می‌انداخت. در این مرحله بود که شاه‌ولی‌الله دهلوی از تحصیل در حجاز فراغت یافت و به هند برگشت. او بیش‌تر از سرهندی به احیای هویت دینی مسلمانان اهمیت داد و برای آن تلاش کرد. این هردو نفر حنفی بودند؛ اما دغدغه هردو نه مباحث اهل رأی و تقابل با اهل حدیث و اشاعره، بلکه اصل حفظ هویت مسلمانی و مراقبت از آن در برابر هویت‌های دینی دیگر، به‌خصوص هندوئیسم، بود. دهلوی روشی سلفی‌گونه در پیش گرفت و از میراث حنفیان متأخر شکوه داشت که سخت دچار تقلید و رکود شده و از روحیه عصر سلف فاصله گرفته‌اند. این همان جایی بود که او با میراث ابن تیمیه و ابن القیم و تا حدودی محمد بن عبدالوهاب تلاقی پیدا می‌کند.

تلاش‌های نظری شاه‌ولی‌الله دهلوی، با گسستن از روش متأخران و بازگشت به اسلام اولیه، همراه با دغدغه هویت و دگرهراسی، نقطه عطف مهمی در سیر تاریخی این مذهب است. نسخه هندی مذهب حنفی که از این دوره به بعد سامان یافت، در یک تحول دیگر باز هم درون‌گراتر و محافظه‌کارتر می‌شود. این تحول، ورود استعمار بریتانیا و کمپانی هند شرقی به صحنه بازی‌های سیاسی و اقتصادی است. مسلمانان خود را با دشمن جدیدی مواجه یافتند که هم از نظر هویتی تفاوت بیش‌تر داشت و هم توانایی افزون‌تر. روحیه دگرهراسی در رهبران فکری مسلمانان هند، با تأسیس مدرسه دیوبند به اوج خود رسید. این مدرسه اساساً بنیاد نهاده شد تا در برابر علوم جدید غربی و فرهنگ بیگانه، مقاومت کند. در آن زمان حتی با ریاضیات و فیزیک جدید و زبان‌های بیگانه مخالفت می‌شد (محقق، ۱۳۹۴: ۶). اگرچه امروزه رویکرد شاخه هندی مدرسه دیوبند تا حدودی تعادل یافته است؛ اما نسخه‌های پاکستانی این مدرسه مانند مدرسه حقانی و صدها مدرسه دیگر در پاکستان و وزیرستان شمالی و مناطق پشتون‌نشین، با گذشت هر روز، به افراط‌گرایی بیش‌تر کشیده می‌شوند.

مدرسه دیوبند بیش از هر چیز به تداوم و تقدیس میراث دهلوی و شاگردانش اهمیت می‌داد. این میراث بیش‌تر از وفاداری به مکتب اهل رأی، به مکتب اهل حدیث گرایش داشت، و خود دهلوی

زحمات فراوانی برای احیای علم حدیث در شبه‌قاره هند و انتقال تجربه حنبلیان حجاز به این منطقه کشید و به حق، محدث دهلوی لقب یافت. وی رویکرد حدیث‌گرایانه و سلفی خود را به افغانستان کنونی نیز تسری بخشید. با روی کار آمدن احمدشاه ابدالی در قندهار، دهلوی به فکر تسلط یک سلطان مقتدر مسلمان و حنفی بر هند افتاد. به همین جهت، وی «نفوذ خویش را در دربار گورکانی دهلی به نفع احمدشاه به کار می‌گرفت. شاه‌ولی‌الله دهلوی احمدشاه را برای جهاد با هندوها تحریک نمود و احمدشاه بنا به دعوت همین روحانی، با مرهته وارد جنگ گردید.» (عطایی، ۱۳۸۴: ۶۴). در نهایت پس از هشت بار تهاجم به هند، اغلب مناطق هند به شمول دهلی را ضمیمه امپراطوری خود نمود؛ چنان‌که قبلاً غزنویان هفده بار به هند حمله نموده و آن را ضمیمه امپراطوری خود نموده بودند؛ این تفاوت که در حملات غزنویان و توسط سلطان مسعود غزنوی، مذهب حنفی در هند ترویج شد؛ اما این بار، عالمان حنفی هندی آن سوغات حنفی را با طعم سلفی به افغانستان بازگرداندند. بعد از دهلوی، فرزندش عبدالعزیز و پس از او، سید احمد بریلوی، همان راه دهلوی را ادامه دادند. سید احمد در زمینه وحدت‌بخشیدن افراد قبایل پشتون در پاکستان و افغانستان تلاش نمود و در سال ۱۸۲۷م با لقب امام و امیرالمؤمنین به حاکمان آسیای مرکزی نامه نوشت که خلافت وی را بپذیرند و نیز به جنگ با سیک‌ها پرداخت. وی در سال ۱۸۳۱م/۱۲۴۶ق، در جنگ بالاکوت، در نزدیکی مرز افغانستان، کشته شد و بعد از او، جنبش وی با نام طریقه محمدی به راه خود ادامه داد. در اسناد بریتانیا همواره از پیروان سید احمد بریلوی با عنوان وهابی یاد شده است (فرمانیان، ۱۳۸۲: ۸۷).

خدمات مذهبی دهلوی روی حنفیان افغانستان تأثیر قابل توجهی گذاشت و بعدها به نام او در کابل مسجدی بنا شد. امان‌الله، شاه متجدد افغانستان، و وزیر خارجه روشنفکرش، محمود طرزی، برای جلوگیری از خطرات دیوبند برای ورود بنیادگرایی در افغانستان، سفر طلاب حنفی افغان را به دیوبند ممنوع نمودند؛ اما امان‌الله به‌زودی توسط بنیادگرایان تکفیر و از قدرت ساقط شد. بعد از او، نادرخان برای جلب حمایت روحانیت، مدارس دینی‌ای را در کابل پایه‌گذاری کرد که نسخه افغانستانی دیوبند بودند؛ مانند دارالعلوم امام اعظم و دارالعلوم عربی کابل، دارالعلوم اسدی در بلخ و سایر دارالعلوم‌ها و دارالحفاظ‌ها. ظاهرشاه نیز ارتباط نزدیکی با مدرسه دیوبند به هم رساند، به آن سفر کرد و از نزدیک با متولیان آشنا شد و در عصر او، در افغانستان به تعداد این نوع مدارس افزوده شد.

۲-۲. چالش عرب-افغان‌های وهابی و انتقال به بنیادگرایی

با شروع جهاد مردم افغانستان علیه تجاوز قشون سرخ، تعداد قابل توجهی از اعراب حاشیه خلیج فارس با رویکرد وهابی وارد افغانستان شدند و در جهاد مردم افغانستان سهم گرفتند. آنان

بعدها به «عرب-افغان‌ها» معروف شدند که از جمله آنان بن لادن و ایمن الظواهری، شاگرد سید قطب، ایدئولوگ اصلی بنیادگرایی، بود. عرب-افغان‌ها در میان جامعه حنفی و به‌خصوص مناطق پشتون‌نشین، محبوبیت و جایگاه خاصی پیدا کردند. دولت اسلامی مجاهدین به آنان در کابل یک شهرک اختصاص داد و زمین‌ها و خانه‌هایی را به ملکیت آنان درآورد و در عصر طالبان نیز آنان به‌عنوان مرشدان اصلی رژیم طالبانی تبدیل شدند. با تلاقی وهابیت و حنفیان و سفر بسیاری از طلاب حنفی افغان به عربستان در طول سال‌های جهاد افغانستان علیه شوروی، طیف جدیدی از حنفیان سلفی ظهور نمود که حنفیان غیر سلفی و ماتریدی را منحرف و از منسوبین به ناحق به ابوحنیفه می‌دانند. حنفیان سلفی تلاش دارند تا ابوحنیفه را سلفی مسلک معرفی نموده و اندیشه او را با وهابیت سازش دهند. ایشان پوستین حدیث‌گرایی و ردای جمود سلفی را به تن خردگرای ابوحنیفه پوشانده و در نتیجه، حتی ابومنصور ماتریدی و ماتریدیان را که رگه‌های عقل‌گرایی نسبی در این جریان باقی مانده بود، بدعت‌گذار و خارج از دین تلقی می‌کنند. شمس سلفی افغانستانی معتقد است که ابوحنیفه یک سلفی مذهب بوده و ماتریدیان نمی‌توانند به ابوحنیفه منسوب باشند (نک. سلفی افغانی، ۱۴۱۹: ۱۰-۱۳).

وهابیت در سده گذشته و عصر حاضر، نظام فکری خود را در میان اقشار مختلف اهل سنت از جمله جامعه حنفیان، گسترش دادند. در این میان، تبلیغات گسترده وهابیت و تعصب و دگم‌اندیشی دینی ایشان و ضدیت آنان با تشیع، بیش‌ترین تأثیر را روی حنفیان افغانستان، پاکستان و آسیای میانه بر جای گذاشت. مدرسه حقانی، سپاه صحابه و سایر جریان‌های افراطی در پاکستان و طالبان در افغانستان، نمونه‌های کامل گروه‌های حنفی متأثر از سلفی‌گرایی وهابی و نیز متأثر از تفکر بنیادگرایانه سیدقطب هستند. وهابیت علاوه بر جمود فکری، ظاهرگرایی و سطحی‌نگری که مطابق آن تفسیر بسیار مضیق و تنگ‌نظرانه‌ای از مفاهیم دینی چون توحید، شرک و... ارائه می‌دهند، با تصوف و عرفان نیز به هر شکل آن مقابله می‌کنند. این در حالی است که سرهندی و دهلوی تا حدودی گرایش‌های نیم‌بند صوفی‌گرایانه داشتند. وهابی‌های عرب در افغانستان با تصوف، زیارت و کیش شخصیت مبارزه می‌کنند؛ اما بعد از کشته‌شدن به دست نیروهای شوروی یا آمریکا، قبر خودشان به زیارت‌گاه‌های پررونقی برای پشتون‌های حنفی در جنوب افغانستان و شمال پاکستان بدل شده است و مردم برای حل مشکلات و شفای بیماران، به این قبور مراجعه می‌کنند!

۲-۳. افول و دگر‌دیدی در جریان متصوف حنفی

از قرن سوم تا قرن هفتم هجری، عارفان نام‌داری در میان حنفیان خراسانی ظهور نمودند که مولانا

جلال‌الدین بلخی، سنایی غزنوی، عطار نیشابوری، عبدالرحمان جامی و ده‌ها عارف نام‌دار دیگر، از زمره این عرفای حنفی‌اند. یکی از ویژگی‌های بارز و ذاتی گرایش‌های عرفانی حنفی و تصوف خراسانی همانند عرفان ابن عربی، رویکرد تکثرگرایانه، تساهل و مدارا در سطح اجتماعی و سیاسی بوده و به تفاوت‌های فقهی و کلامی با اگماض نگریسته می‌شده است. ویژگی دیگر گرایش‌های عرفانی، باور به جایگاه ممتاز اهل بیت(ع) در منظومه معرفت دینی و قرار داشتن ائمه اهل بیت در بسیاری از طرق و سلسله‌های صوفی است. اعتقاد به این شأن ممتاز برای اهل بیت، هم در میان عرفای برجسته‌ای مانند سنایی، مولانا، جامی و... دیده می‌شود و هم در سلسله‌ها و طرق بعدی متصوف در خراسان و افغانستان کنونی. نقش‌بندی‌های خراسانی و افغانی که همه حنفی هستند، از مسیرهای گوناگون سلسله خود را به پیامبر ختم می‌کنند؛ اما در یکی از این طرق که ائمه اهل بیت قرار دارند، از آن به «سلسله الذهب» یاد می‌شود. اعتقاد به چنین جایگاهی برای اهل بیت، اگرچه مانع نگاه منفی بسیاری از عرفای نام‌دار به تشیع نشده است؛ اما در مجموع، یک ظرفیت بزرگی در کنار رویکرد تکثرگرایانه و متساهل متصوفه و حلقه وصل مهمی برای مدارای مذهبی در سطح شیعی و سنی بوده است؛ به‌خصوص آن‌که تصوف و رویکرد عرفانی، با سخت‌گیری‌های سلفیه نوع حجازی نیز در تضاد بوده و در برابر گسترش سلفی‌گری در قالب وهابیت، یک چالش به شمار می‌رفته است.

تا قرون اخیر، حنفیان افغانستان، ایران و شبه‌قاره همواره در کنار مذهب فقهی حنفی و کلام ماتریدی، پیرو یکی از سه طریقه تصوف (نقش‌بندی، قادریه و چشتیه) نیز بوده‌اند؛ حتی دیوبندیه و بریلویه نیز با تصوف همزاد و پیشگامان این دو رویکرد به شمول دهلوی و احمدخان بریلوی، به یکی از طریقه‌های نامبرده وابستگی و تعلق خاطر داشته‌اند؛ اما برخلاف مکتب ابن عربی و عرفان سنایی یا مولانا، در مکاتب هندی «حنفی-صوفی-سلفی»، چه دیوبندی و چه بریلوی، فقدان مدارا، برخورد خصمانه و رویکرد تکفیری همانند وهابیت، حضور پررنگ دارد. به همین جهت، زمینه برای حدیث‌گرایی دگم‌اندیشانه و افراطی‌گری در گروه‌هایی همانند طالبان و قبله آمل آنان، مدرسه حقانی، سپاه صحابه و سایر گروه‌های تکفیری و افراطی حنفی در شبه‌قاره، فراهم می‌شود. اگرچه تا هنوز هم رگه‌هایی از تصوف و نیز رویکرد ماتریدی در میان حنفیان افغانستان کم‌جان باقی مانده است و همین عامل، سبب تفاوت‌هایی میان رویکرد برخی شاخه‌های طالبان با القاعده و داعش و سبب تعارضات و گاه مجادلات خونین در سال‌های اخیر میان آنان در جنوب و جنوب‌شرق افغانستان شده است.

۲-۴. افغانیت و سلفیت: تأثیر فرهنگ بومی افغانستانی بر افراطی‌گری و سلفی‌گری

یکی از عوامل غلبه دیانت فقهی با مشرب حدیث‌گرایی در میان حنفیان افغانستان، به‌خصوص

مناطق پشتون‌نشین جنوب، افول رویکرد اخلاقی، فلسفی و عرفانی در این خطه است. افراطی‌گری، ظاهرگرایی و دیانت مناسک‌محور، سخت‌گیری افراطی نسبت به حضور اجتماعی زنان و فقدان تحمل مخالف، از ویژگی‌های بارز دیانت امروز مردم افغان است. عامل رشد این نوع دیانت که با سلفی‌گری نوع وهابی نیز پهلو می‌زند و با آن همراه شده است، به لحاظ داخلی، دو امر است: جهل و بی‌سوادی فراگیر و مجموعه قواعد پیشااسلامی پشتون‌والی که جایگزین دستگاه فقهی حنفی شده و یا آن را به سمت افراطی‌گری و ظاهرگرایی سوق داده است.

۲-۴-۱. جهالت نهادمند و فقر فراگیر فرهنگی

محمد ارکون، از جهالت نهادمند در کشورهای اسلامی سخن می‌گوید؛ جهالتی که برخی نهادهای آموزشی دینی و رسانه‌ها به طور نظام‌مند و برنامه‌ریزی شده تولید و توزیع می‌کنند. این جهالت نهادمند مدام از اسلام سخن می‌گوید؛ اما نه از شناخت علمی آن، بلکه تبلیغ و ترویج صورت سخیف و کهنه از اسلام (ارکون، ۱۳۸۸: ۴). این نوع جهالت نهادینه‌شده و تبلیغ دگم‌اندیشانه از اسلام، پایه اصلی گسترش افراطی‌گری و جزمیت و ظاهرگرایی در افغانستان امروزی است. دانش دینی امروز به صورت فاجعه‌آمیزی در افغانستان افول کرده است. تمام همت متولیان سلسله‌مدارس دینی در سراسر افغانستان در قالب «دارالعلوم» و «دارالحفاظ»ها، جز از بر کردن قرآن و حدیث، چیزی دیگری نیست و تأمل در آنچه حفظ می‌کنند، ممنوع و ممتنع است. این مدارس نه در سطحی است که توان و ظرفیت مجتهدپروری داشته باشند و نه انگیزه آن را دارند. امروز فارغان و حتی متولیان درجه‌اول این مدارس نه تنها با آثار فقهی و کلامی سایر جریان‌های فکری و مذهبی هیچ‌آشنایی ندارند؛ بلکه حتی با نام و عنوان چند اثر از مؤسس مذهب حنفی یا فقها و متکلمین نشتال اول حنفی بیگانه‌اند؛ اما مدعی تخصص در علم دین و داعیه‌دار پرچم‌داری از مکتب حنفی هستند. در عین حال، اغلب آنان صحیح بخاری و برخی متون حدیثی نه چندان معتبر دیگر را حفظ هستند. در برابر هر امری که با سلیقه این طیف سازگار نباشد، سریع چندین حدیث را از منابع معتبر و غیر معتبر دسته‌سوم در تکفیر صدای منتقد حتی معتدل، مطرح نموده و به زعم خویش، از دین و ایمان مردم محافظت می‌کنند. اما به تعبیر ارکون، چنین مدارسی نگاهبانان «ایمان» نیستند؛ بلکه نگاهبانان «عقیده»اند. عقیده یعنی مجموعه‌ای باورها، گزاره‌ها، آداب، رسوم و مناسک که طی دوران کودکی با تربیت و فرهنگ در ذهن انسان رسوخ می‌کند، شکلی سفت و سخت دارد و تغییرناپذیر می‌نماید؛ اما ایمان یعنی پیوندی قلبی با امری بیرون از خود. عقیده ذهن آدمی را تخته‌بند گزاره‌ها و مکتب‌های فکری می‌کند؛ اما ایمان با آزادی سوژه انسانی ناسازگار نیست (ارکون، ۱۹۹۱: ۱۵۹). این مدارس و علمای متولی و فارغ از آن، نگاهبانان

«عقائد حقه» (ارتدوکسی) مخاطبان خود هستند نه نگاهبان ایمان ایشان و جز بازتولید جهالت و جهل مرکب، فرآورده‌ای ندارند.

۲-۴-۲. نسبت پشتون‌والی و افراطی‌گری

از عوامل دیگر ظاهرگرایی، جمود، جزمیت و افراطی‌گری در میان حنفیان افغانستان، به‌خصوص پشتون‌های افغانستان و پاکستان، فرهنگ بومی افغانستانی و مجموعه‌مقررات پیشااسلامی به نام «پشتون‌والی» است. معادل فارسی پشتون‌والی، پشتون‌گری است که یک نظام و سنت رفتاری قبیله‌ای در میان پشتون‌هاست و حکم قانون اساسی پشتون‌تباران را دارد و موضوع آن بیش‌تر مربوط به پاسداری از خانواده، طایفه، ملت و آبوست. پشتون‌والی هم یک نوع سیستم حقوقی (به‌خصوص سیستم جزایی) است، هم یک فرهنگ و نظام فکری و هم یک ایدئولوژی و مجموعه‌ای از قواعد قبیله‌ای سیاسی. «قوانین پشتون‌والی بسیار قدیمی هستند و در سنت‌های کهن قبیله‌ای پیش از اسلام ریشه دارند. قوانین آن به‌ویژه کین‌خواهی و خون‌خواهی از جمله قوانین باستانی جوامع ایلی باستان است.» (Rahman, 1995: 120).

قواعد پشتون‌والی برای پشتون‌ها حکم می‌کند که چه رفتاری «آبرومندان» و «شرافتمندان» است و چه رفتاری چنین نیست. این احکام تقریباً همه زندگی پشتون‌ها را تحت نفوذ خود دارد و پیروی از پشتون‌والی به‌عنوان شناسه قومی، حتی از گویش به زبان پشتو مهم‌تر است. در پشتون‌والی، پای احساس عمیقی از هویت فرهنگی در میان است و «پشتون‌والی» (در ارزش‌ها هویت‌یافتن) در محیط قبیله‌ای مهم‌تر از «پشتون‌بودن» (هویت‌یافتن در یک جامعه قومی یا یک ملت) است (روا، ۱۳۶۹: ۲۷). «این قوانین چنان برای کودکان آموخته می‌شود که با شخصیت آن‌ها عجین می‌گردد و کیفر نقض این قوانین ممکن است محرومیت از حقوق متعارف، تبعید و اخراج از ایل و قبیله باشد و حتی گاهی مرگ [را در پی دارد]» (کلیفورد، ۱۳۶۸: ۴۲). رهبران و جامعه پشتون از زمان تشکیل دولت مستقل افغانستان (۱۷۴۷م) تا کنون تلاش کرده‌اند تا به مقررات پشتون‌والی محوریت بدهند. هر فرد که پشتون‌گری را زیر پا بگذارد، دیگر به چشم هم‌تباران خود به‌عنوان پشتون به‌شمار نمی‌آید و از پشتیبانی و حمایت جامعه پشتون محروم می‌شود (kakar, 2005: 3). احمدشاه ابدالی، بنیان‌گذار افغانستان معاصر، از همان سال ۱۷۴۷، مجموعه‌مقرراتی را به نام «یاسا» به وجود آورد که در کنار قواعد قدیمی پشتون‌والی و هم‌سو با آن، در موارد زیادی با شریعت اسلامی در تضاد است؛ از جمله مواد یاسای احمدشاه، موارد ذیل بود: اجبار ازدواج شوهر مرده با فامیل شوهر، ممنوعیت طلاق، ممنوعیت ازدواج دختران پشتون با مرد غیرپشتون و... (بارکزی، ۱۳۹۸: ۱۴۷). علامه فیض محمد کاتب به نقل از علی قلی میرزا در مورد

یاسای احمدشاه ابدالی می‌نویسد: «و یاسای اوست که افغانه دختر به بیگانه ندهند، و دختر حصه شرعی از میراث پدر نبرد و ثیبه را اقوام قریبه (فامیل نزدیک) یا برادر شوهرش ستاند، و اگر شوهرش را وارث نباشد، در همان خانه شوهر نشسته، اخراجات از متروکات شوهر کند، و چون زن در خانه شوهر بمیرد، پدر و برادرش حق‌المهر از شوهر او مطالبه نکنند، و زن را پس از نکاح طلاق ندهند.» (کاتب، ۱۳۹۳: ۶۹).

پذیرش دین در بخشی از جامعه افغانستانی مطابق با همین قواعد و روح ارزش‌های پشتون‌والی صورت گرفته و تفسیر دین نیز در ذیل همین قواعد و ارزش‌ها انجام می‌گیرد. سه عرصه معرفت دینی (عقاید، شریعت و اخلاق) در جامعه افغانستانی به شکل ذیل، از قواعد بومی و ارزش‌های پشتون‌والی متأثر شده است:

الف. در عرصه عقاید: معتقدات مردم با تأثر از دگماتیسمی که در قواعد پشتون‌والی نهفته است، مطلق، جزمی و غیر منعطف شده است. بر اساس منطق غیریتی که در پشتون‌والی حاکم است، هر فرد متفاوت به لحاظ عقیده، همانند تفاوت در قومیت و قبیله، به صورت بالقوه و حتی بالفعل، غیر خودی و دشمن است و باید از او حذر داشت و همواره آماده جنگ و برخورد با او بود.

ب. در عرصه اخلاق: در عین آن‌که برخی مقررات مشابه آموزه‌های اخلاقی اسلام در مقررات پشتون‌والی مشاهده می‌شود (مانند دو قاعده «روغه جوره» (صلح و گذشت) و «ملمستیه» (مهمان‌نوازی)؛ اما این موارد استثناست و بیش‌تر قواعد پشتون‌والی در تضاد با روح نظام اخلاقی اسلام است؛ مانند قواعد ننگ و غیرت، توره (شمشیر)، جنگ، بلک (قصاص، انتقام و کین‌خواهی)، سواره (ازدواج اجباری)، تربور (رقابت)، پیغور (مجازات بر اساس شیوع جرم) و بسیاری قواعد دیگر. به همین جهت، آموزه‌های اخلاقی اسلام در قلمروهای تحت نفوذ پشتون‌والی، از اساس مغفول و مهجور مانده است.

ج. در عرصه فقه: با محوریت قواعد پشتون‌والی، با احکام شریعت دو گونه مواجهه شده است: آن دسته از احکام شریعت که با قواعد پشتون‌والی ناسازگارند، کنار گذاشته شده و قواعد پشتون‌والی در عمل بر آن مقدم شده است؛ مانند محرومیت زنان از ارث، ممنوعیت مطلق طلاق، اجبار ازدواج زن شوهر مرده به ازدواج با برادر یا یکی دیگر از بستگان شوهر متوفی و بسا قواعد دیگر که تا امروز جاری و حاکم است.

آن دسته از احکام شریعت نیز که با قواعد پشتون‌والی مشابهت صوری دارد، تفسیر سخت‌گیرانه و حداکثری از آن‌ها ارائه شده است. «بیش‌تر معتقدین به پشتون‌والی و کسانی که به این قواعد ملتزم هستند، قوانین پشتون‌والی و شریعت اسلامی را یگانه یا هم‌سو می‌پندارند.» (kakar, 2005: 3)؛ به‌خصوص این‌که

برخی قواعد پشتون‌والی با برخی مقررات شریعت اسلامی، در بدو نظر، شباهت‌هایی با هم دارند؛ به‌عنوان نمونه: قاعده «پرده» و «ناموس» و سخت‌گیری در مورد معاشرت و حضور اجتماعی زنان، با حکم «حجاب» در اسلام، قاعده «بدل و انتقام» با حکم «قصاص» در اسلام، قانون «جنگ» و «تربور» (شمشیر) با حکم «جهاد» در اسلام شباهت‌هایی دارند. به همین جهت، مطابق روح پشتون‌والی، تفاسیر سخت‌گیرانه و حداکثری از این احکام اسلامی ارائه می‌شود. بر این اساس، اصل بر جنگ و جهاد است و صلح استثنا، اصل در محصور بودن زن در خانه و محرومیت از حقوق ابتدایی است، اصل بر انتقام است و بخشش استثنا و کسی که انتقام خون‌کشته را نگیرد، بی‌نگ و بی‌غیرت محسوب می‌شود. فرزندی که پدرش کشته شده است، تا پایان عمر باید شمشیر و اسلحه‌ای به همراه داشته و در پی انتقام باشد. این وضعیت، جامعه را در حالت جنگ دائمی قرار داده و به بازتولید بیش از پیش کینه‌ها منتهی می‌شود. نتیجه ملموس درهم‌آمیزی و یکسان‌پنداری قواعد پشتون‌والی با ارزش‌ها و شریعت اسلامی آن بوده که زمینه بنیادگرایی، افراطی‌گری و تلقی خشن از آموزه‌های دینی را در جامعه افغانستان فراهم نموده است. ظهور طالبان و برخی دیگر از جریان‌های افراطی در تاریخ معاصر افغانستان، یکی از نتایج این فرهنگ و نظام ارزشی است که اگرچه جنبش منتسب به اسلام تلقی می‌شوند؛ اما در اساس، برخاسته از روح پشتون‌والی و محصول تفسیر شریعت اسلامی مطابق قواعد برآمده از دل آن است.

۲-۵. وضعیت کنونی حنفیان افغان و جریان‌های سلفی فعال در افغانستان

۲-۵-۱. گذار نسلی و سبک‌های گذار از حنفیت به سلفیت

با گذر زمان، جریان‌های فعال سلفی و ظهور گروه‌های افراطی در میان حنفیان افغانستان رو به افزایش بوده است. با گذر نسلی از مولوی‌های سنتی افغانی (که اغلب گرایش‌های صوفیانه نیز دارند) به نسل جدید از طلاب و دانشجویان الهیاتی حنفی که از کشورهای حوزه خلیج فارس و پاکستان یا مدارس تحت تأثیر و نفوذ اعراب و پاکستانی‌ها در داخل افغانستان فارغ می‌شوند، شاهد رشد روزافزون سلفی‌گری و افراطیت هستیم. دو نوع تغییر در میان نسل جدید و جوان حنفی در افغانستان رخ می‌دهد: نوع اول تغییر، تغییر ماهیت باورها و نگرش‌ها با حفظ عنوان حنفیت است. این نوع تغییر از سر ضعف آگاهی و فقدان آشنایی با رویکرد عقلی و آموزه‌های اعتدالی مذهب حنفی اتفاق می‌افتد و عمدتاً در میان طیف کثیری از جوانان و حتی طلاب مدارس دینی و دانشگاهیانی رخ می‌دهد که آشنایی کافی با ابعاد فقهی و کلامی مذهب حنفی ندارند و حتی گاه با متون و منابع اولیه این مذهب آشنایی به هم نرسانده و صرفاً اسماً و رسماً خود را پیرو مذهب حنفی می‌شناسند. گروه‌های سلفی در میان این طیف از حنفیان، بدون آن‌که متعرض ابوحنیفه یا آموزه‌های منتسب به او شوند، با استفاده از

آگاهی ناچیز مذهبی آنان، منابع، متون و رویکرد مورد نظر خویش را جایگزین متون کلامی ماتریدی و متون فقهی حنفی نموده و به رغم حفظ ظاهر حنفی، به لحاظ ماهوی، در جامعه هدف و مخاطب خویش تغییر نگرش ایجاد می‌کنند. نوع دوم تغییر، خروج و عبور از مذهب حنفی و گرایش کامل به وهابیت یا سایر گرایش‌های جدید است که به لحاظ آمار تا اندازه‌ای محدودتر است. این نوع سلفی‌گری، عمدتاً در میان کسانی رخ می‌دهد که مستقیماً در عربستان سعودی یا برخی دیگر از کشورهای حاشیه خلیج فارس به تحصیل پرداخته‌اند. طلاب و دانشجویان افغانستانی که از منشأ حنفی به عربستان سعودی و دیگر کشورهای عربی برای تحصیل می‌روند، پس از پایان دوره تحصیلی خود، اغلب از مذهب حنفی دست برداشته و در مقابل آن قرار می‌گیرند و حتی برخی از این افراد در سال‌های اخیر، جرأت تاختن به ابوحنیفه، بدعت‌گذار نامیدن و بی‌سواد خواندن او را نیز پیدا نموده و در برخی محافل، رسماً ابوحنیفه و دستگاه فقهی و کلامی او را مورد حمله قرار می‌دهند. در سال ۱۳۹۵، یکی از علمای وهابی، ابوحنیفه را از نسل مجوس خوانده و پیروان وی را گمراه دانسته بود که با واکنش‌هایی از سوی برخی حلقات حنفی مواجه شد. این در حالی است که تا کنون ابوحنیفه به عنوان امام اعظم در میان حنفیان از چنان قداستی برخوردار بوده است که کسی نه تنها جرأت توهین و حمله بر او، بلکه حتی جرأت نقد او را نداشته است.

۲-۵-۲. جریان‌های سلفی فعال در افغانستان

به جز گروه‌های سلفی فعال در عرصه سیاسی و نظامی، امروز گروه‌های زیاد سلفی حنفی و غیر حنفی در مراکز دینی و آموزشی جامعه افغانستانی نیز مشغول فعالیت گسترده هستند که در ذیل بر گستره و شیوه‌های فعالیت این گروه‌ها مرور گذرایی خواهیم داشت.

الف. سلفیان تروریست و نظامی: طالبان، داعش و وهابیت

اولین گروه سلفی افغانی که تحت تأثیر القاعده، مدارس دینی قبایلی در شمال پاکستان و عناصر سلفی وهابی رونق گرفت، گروه طالبان بود. این گروه به تدریج و پس از تهاجم آمریکا به افغانستان که به سقوط امارت‌شان منجر شد، به رویکرد تروریستی روی آورده و هر روز افراطی‌تر شده است. پس از کشته‌شدن بن لادن و فوت ملاعمر، رهبر پیشین امارت اسلامی طالبان، این گروه به شاخه‌های متعدد تقسیم شده و از رهبر واحد و سازمان متمرکزی برخوردار نیستند. بخشی از طالبان افغانستانی، به‌خصوص نسل پیشین و سنتی آنان، هرچند به لحاظ شیوه عمل، به تدریج رویکرد تروریستی در پیش گرفتند؛ اما به لحاظ نگرش مذهبی، سلفی نبوده و حتی نسبت به حنفیان سلفی شبه‌قاره (که در عین آمیختن نوعی تصوف با سلفی‌گری، خصومت با تشیع نیز از ویژگی‌های آن بوده است)، معتدل‌تر بوده

و لزوماً با تشیع نیز سر ستیز ندارند. نسبت به برخی آیین‌های مذهبی تشیع، طالبان حتی نسبت به حاکمان پیشین افغانستان، با مدارای بیش‌تر مواجهه نموده و در زمان امارت اسلامی طالبان، روز عاشورا به‌عنوان تعطیل رسمی در تقویم طالبان درج شده بود.

بخشی از شاخه‌های دیگر طالبان نیز در سال‌های اخیر، یا از سر استیصال و یا به جهت امکان جلب حمایت‌های مالی گسترده برخی منابع عربی، با داعش بیعت نموده‌اند؛ اما داعش به لحاظ فرهنگی و اجتماعی، زمینه‌های توفیق کم‌تری تا کنون در افغانستان داشته است. در بسیاری موارد، مردمان جنوب و شرق افغانستان و ولایاتی که خاستگاه اصلی طالبان به شمار می‌روند، در برابر داعش مقاومت نموده و تا کنون این گروه تروریستی نتوانسته است بر قلمرو نفوذ خود از حد یک ولسوالی (شهرستان) در ولایت ننگرهار (جنوب‌شرق افغانستان) بیفزاید. با این حال، به‌صورت پراکنده از جنوب تا شمال کشور، گاهی رگه‌هایی از داعش و فعالیت‌های تروریستی انفرادی توسط افراد وابسته به آن مشاهده می‌شود و گاهی مسئولیت برخی اقدامات تروریستی و عملیات انتحاری را به نام داعش به عهده می‌گیرند. البته دانشگاه‌ها و مراکز علمی و آموزشی افغانستان نیز از نفوذ داعش کاملاً در امان نبوده است. در سال ۱۳۹۳، برخی از دانشجویان دانشکده شرعیات دانشگاه کابل یکبار پرچم داعش را در تظاهراتی برافراشته و بر دیوارهای دانشگاه کابل نیز شعار «زنده باد داعش» را به صورت گسترده نقش کرده بودند. مبلغین وهابی نیز به‌صورت گسترده در شهرها و روستاهای بیش‌تر مناطق جنوبی و شرقی افغانستان در حال فعالیت و تبلیغ‌اند. علاوه بر حضور نظامی وهابی‌ها در جبهات طالبان یا داعش و سهم‌گیری در مبارزه مسلحانه با حکومت افغانستان و غربی‌ها، گروه هدف برای مبلغین وهابی، بیش‌تر ملامامان مساجد و توده مردم‌اند و در میان قشر دانشگاهی کم‌تر حضور دارند.

ب. سلفیان فعال در عرصه فرهنگی - سیاسی: جمعیت اصلاح و حزب التحریر

دو جریان غیر نظامی که به لحاظ شیوه عمل تا کنون دست‌داشتن‌شان به اقدامات تروریستی یا تقابل مسلحانه با دولت افغانستان ثابت نشده است؛ اما در عرصه‌های آموزشی و مراکز دینی فعالیت گسترده دارند، «جمعیت اصلاح» و «حزب التحریر» است. اعضای جمعیت اصلاح در گذشته عمدتاً پیروان و هواداران گلبدین حکمتیار و دارای سابقه عضویت در حزب اسلامی او بوده‌اند که به تدریج به لحاظ فکری از رهبر خویش فاصله گرفته و به سمت سلفی‌گری گراییده‌اند. فعالان و رهبران جمعیت اصلاح در واقع افرادی هستند که در سایه حمایت‌های حزب اسلامی و حکمتیار در طول سالیان جهاد و چند دهه اخیر، در برخی کشورهای عربی و پاکستان مشغول تحصیل بوده و بعد از فراغت، مشغول

فعالیت‌های تبلیغی و آموزشی در محافل آکادمیک و دانشگاهی و نیز مدارس دینی افغانستان شده‌اند. یکی از مراکز آموزشی مهم در کابل که متعلق به جمعیت اصلاح است، «دانشگاه سلام» است که در سال ۱۳۸۹ تأسیس شد. مدیران و آموزگاران این دانشگاه کاملاً وابسته به جمعیت اصلاح هستند. این گروه را در واقع می‌توان حنفیان سلفی نامید؛ جریانی که رسماً از مذهب حنفی عبور نکرده است؛ اما با گرایش‌های بنیادگرایانه و سلفی، بیش‌تر متأثر از اخوان‌المسلمین و رهبران مذهبی این جریان است. البته، اغلب متون مربوط به هجده واحد درس مضامین اسلامی (ثقافت اسلامی) که در تمامی رشته‌های دایر در این دانشگاه خوانده می‌شود، آثار ابوالاعلی مودودی است و برخی آثار شیخ یوسف قرضاوی نیز به‌عنوان متن درسی این دانشگاه استفاده می‌شود. متن درسی این دانشگاه در زمینه جهان‌بینی اسلامی، کتاب مبادی اسلام اثر ابوالاعلی مودودی است، در بخش عبادات نیز کتاب خطبه‌های نماز جمعه ابوالاعلی مودودی متن درسی است. متن درس نظام اقتصادی اسلام نیز کتاب اقتصاد از نظر اسلام و نظام‌های معاصر، اثر مودودی است. متن درس نظام سیاسی اسلام، کتاب فقه سیاسی شیخ یوسف قرضاوی و متن درس نظام اجتماعی اسلام، اصول دعوت از عبدالکریم زیدان است. منابع فقهی و کلامی در رشته «فقه و قانون» یا «الهیات» نیز در این دانشگاه و نیز در رشته‌های شرعیات دانشگاه کابل و سایر دانشگاه‌های دولتی، منابع فقهی و کلامی لزوماً متون حنفی یا ماتریدی نیستند و تقیدی به فقه و کلام حنفی و متون کلاسیک آن ندارند؛ به‌عنوان مثال: در مباحث کلامی و الهیات، کتاب «التوحید» ابومنصور ماتریدی به‌صورت سنتی برای حنفیان ماتریدی متن مهم و مرجع اصلی علم عقاید به‌شمار می‌رفته است؛ اما فعلاً از این کتاب در دانشکده‌های شرعیات دانشگاه‌های دولتی و خصوصی هیچ خبری نیست و کتاب «العقیده» اثر ابو جعفر طحاوی جایگزین آن شده است. نسل جدید دانشجویان و طلاب حنفی افغان حتی نام کتاب «التوحید» ماتریدی و سایر منابع اصلی مکتب حنفی-ماتریدی را نشنیده‌اند؛ چنان‌که با نام کتاب‌ها و رساله‌های منسوب به ابوحنیفه نیز کاملاً بیگانه هستند.

جمعیت اصلاح پس از اعلام مرگ ملا عمر، با اعلامیه‌ای رسماً مرگ وی را به گروه طالبان افغانستان تسلیت گفت (www.johornewz.com/parftjdv.w6d10agiiw.html). هم‌چنین این نواندیشان دینی اغلب با کنایه و طعنه توسط جمعیت اصلاح «معتزله» و «دشمنان داخلی دین» نامیده می‌شوند. عبدالصبور فخری، رئیس جمعیت اصلاح و استاد دانشگاه، که عضو شورای اخوت (شورای متشکل از علمای حنفی و جعفری است)، با لحن بسیار تند بر نواندیشان مسلمان می‌تازد و در جشن عمامه‌گذاری طلاب شیعه و سنی، نواندیشان را عاشقان تمدن غربی و دشمن اسلام تلقی می‌کند و آنان را به «معتزله» تشبیه می‌کند که همانند معتزله، در پی تعطیل نمودن شریعت اسلامی هستند (www.jomhomnews.com/).

علاوه بر دانشگاه سلام، اعضای جمعیت اصلاح در سایر دانشگاه‌های دولتی و خصوصی، از جمله دانشگاه کابل و دانشگاه دعوت (متعلق به عبدرب الرسول سیاف) و نیز بسیاری از مدارس دینی و دارالعلوم‌ها و دارالحفاظ‌های سراسر کابل و سایر ولایات نیز حضور گسترده دارند. هدف اصلی جمعیت اصلاح، تغییر نگرش جامعه، و به‌خصوص جوانان، از طریق آموزش و تبلیغ است و اقدامات خشونت‌آمیز تا کنون در دستور کار این جمعیت نبوده است. رویکرد تکفیری نسبت به نواندیشان، نگاه منفی به تشیع و شرک‌آلود دانستن بسیاری از باورها و آیین‌های مذهبی تشیع، سخت‌گیری نسبت به زنان و نیز مخالفت با علوم مدرن غربی با داعیه بازگشت به آموزه‌های اجتماعی اسلام با مشرب حدیث‌گرایانه، از خصایص این جریان فکری-فرهنگی است.

حزب‌التحریر نیز یک حزب غیر بومی و غیر قانونی در افغانستان است که از وزارت عدلیه افغانستان مجوز دریافت نکرده و به‌صورت رسمی ثبت نشده است؛ اما فعالیت بسیار گسترده در سراسر افغانستان دارد. دلیل عدم اقدام برای ثبت حزب‌التحریر در وزارت عدلیه و دریافت جواز رسمی فعالیت، آن است که این حزب دولت کنونی افغانستان را مشروع نمی‌داند و باور دارد که از «نظام فاسد و غیر اسلامی، جواز فعالیت‌خواستن حرام است.» (www.jomhornews.com/doc/news/fa/29659). برخلاف طالبان و جمعیت اصلاح که جریان‌های بومی افغانی و همراه با گرایش‌های ناسیونالیستی و قومی نیز هستند، حزب اسلام‌گرا و سلفی مسلک‌التحریر در افغانستان، شاخه‌ای یک حزب فرامنطقه‌ای است که در سال ۱۹۵۳ توسط شیخ تقی‌الدین النبهانی، قاضی و عالم دینی و فارغ از دانشگاه الازهر مصر، در بیت‌المقدس تأسیس شد. این سازمان، هدف اصلی خود را تغییر نظام‌ها و براندازی نظام دموکراسی (ر.ک. زلوم، ۱۳۹۲) و تأسیس یا احیای خلافت اسلامی با چتر فراگیری که کل جهان اسلام را پوشش دهد، تعریف می‌کند (حزب‌التحریر، ۲۰۱۲: ۵، ۱۲ و ۲۷). از منظر این حزب، هریک از کشورهای اسلامی ولایتی از این خلافت با مرکزیت سرزمین‌های عربی لحاظ می‌شود. برخی کشورها این سازمان را تروریستی دانسته و در برخی کشورها فعالیت آن به دلیل اتهام دست‌داشتن در خشونت ممنوع است. این حزب علاوه بر ۱۷ کشور اسلامی^۱، در ده کشور اروپایی و آمریکایی^۲ نیز فعال و دارای شاخه و شعبه است (<http://www.hizb-ut-tahrir.info/pe/index.php/dawahnews>). بر اساس برخی گزارش‌ها، حزب‌التحریر تا کنون فعالیتش را در بیش از پنجاه کشور گسترش داده است و گفته می‌شود که بیش از یک میلیون عضو دارد (همان). شاخه افغانستان حزب‌التحریر دو سال پس از فروپاشی رژیم طالبان، فعالیت‌های خود را به‌صورت

۱. اندونزی، مالیزی، بنگلادش، پاکستان، افغانستان، ازبکستان، ترکمنستان، ترکیه، عراق، سوریه، لبنان، اردن، فلسطین، مصر، سودان، تونس و مغرب.

۲. استرالیا، روسیه، اوکراین، آلمانی، اسکندونیوا، هلند، بلژیک، اسپانیا، بریتانیا و آمریکا.

غیر قانونی در سال ۱۳۸۲ آغاز کرد و عمدتاً در میان دانشگاهیان و فرهنگیان به تبلیغ و عضوگیری پرداخت. رویکرد این حزب اسلام بلامذاهب و نقد مذهب‌گرایی است (حزب‌التحریر، ۲۰۱۲: ۶، ۱۱ و ۳۷). سیف‌الله مستنیر، یکی از اعضای حزب، در ۲۳ می سال ۲۰۱۱ به بخش افغانستان بی‌بی‌سی گفته بود که این سازمان در افغانستان، از اعضای کابینه و کارگزاران حکومتی تا افراد و شهروندان عادی، طرف‌داران قابل توجهی دارد (-k02_151123/2015/11/151123_k02). (www.bbc.com/persian/afghanisatan/2015/11/151123_k02). (hezbut-tahrir-afg).

فعالیت‌های این حزب از مساجد و ملاهای ده آغاز می‌شود و تا محیط‌های آکادمیک و استادان و دانشجویان (به‌خصوص دانشکده‌های شرعیات دانشگاه‌ها) و مدارس دینی و دولتی را پوشش می‌دهد. این حزب در تناسب با فرقه و وهابیت، به شدت سیاسی است. در حالی که وهابی‌ها، مهره‌های سنتی و بومی - مذهبی را بیش‌تر در دورافتاده‌ترین مناطق افغانستان و در مساجد و مدارس نشانه می‌گیرد و شیوه کارشان نیز در حد تبلیغ حضوری توسط ملاها و تبلیغی‌های پاکستانی و همکاران بومی - افغانستانی شان خلاصه می‌شود، حزب‌التحریر بیش از هر حزب دیگر، حتی بیش‌تر از برخی احزاب رسمی افغانستان، کتاب و مجله منتشر کرده است و نه تنها از آدرس مساجد و مدارس، بلکه در دانشگاه‌ها نیز رخنه کرده و از نفوذ بالایی برخوردار است. از نظر هدفمندی نیز این دو جنبش به کلی از هم فرق دارند. برای مکتب وهابیت، جهاد به‌عنوان یک فریضه، در هر حدی که باشد، و اتمام حجت، هدف اصلی است؛ اما حزب‌التحریر به این اندازه اکتفا نمی‌کند و در صدد تلفیق نظام‌های مختلف و کشورهای مختلف، تحت یک نظام یعنی «خلافت اسلامی» است. کتاب‌ها و نشریات حزب‌التحریر به صورت گسترده در چاپ‌خانه‌های کابل چاپ می‌شوند. علاوه بر نشر ده‌ها کتاب در نقد دموکراسی، حقوق بشر و ضرورت احیای خلافت اسلامی، نشریات ادواری حزب‌التحریر در افغانستان عبارتند از: (۱) مجله خلافت؛ (۲) مجله قیام؛ (۳) ماهنامه تغییر؛ (۴) گاهنامه خلافت، که به‌صورت منظم به دو زبان فارسی و پشتو منتشر می‌شوند و نسخه بی‌دی اف تمامی شماره‌های این نشریات نیز در پایگاه اینترنتی شاخه افغانستان این حزب در دسترس است. کتاب‌های منتشرشده توسط این حزب نیز به هر دو زبان پشتو و فارسی به نشر می‌رسد. هم‌چنین، «امت پرودکشن» یک شبکه الکترونیکی است که در راستای اهداف حزب‌التحریر و به گفته خود این حزب، در مسیر نهضت و بیداری امت اسلامی (http://www.hizb-ut-tahrir.info/pe/index.php/dawahnews)، در عرصه تولیدات نرم‌افزاری (محصولات صوتی و تصویری و نشر کتب الکترونیکی) فعالیت گسترده دارد.

ج. سایهٔ سلفیت بر سرای خواجه

هرات از مراکز عمدهٔ فرهنگی تمدن خراسانی و مهد طریقه‌های عرفانی و عارفان مطرح خراسان بوده است. عارفان حنفی مذهب و طریقه‌هایی مانند چشتیه، شخصیت‌های حنفی فرامذهبی همانند ملا حسین واعظ کاشفی سبزواری (شیندندی) و ده‌ها عارف نام‌دار دیگر، از مفاخر فرهنگی هرات به شمار می‌روند. از جمله، پیر هرات، خواجه عبدالله انصاری، از عارفان و صوفیان نامدار خطهٔ خراسان است که بسیاری از عرفای دیگر، از جمله سنایی غزنوی، عبدالرحمن جامی و... به شدت متأثر از او بوده‌اند. عالمان حنفی، اشعری شافعی، شیعه، حنبلی و کرامی و رویکردهای گوناگون عرفانی سال‌ها در این شهر با رویکرد تکثرگرایانه همزیستی داشته‌اند. حنفیان هرات عموماً مانند سایر حنفیان خراسان، به عرفان گرایش داشته‌اند. در باب مذهب فقهی خواجه نیز برخی روایت‌ها از حنبلی بودن وی حکایت دارد (ذهبی، ۲۰۰۳: ۶۸۹). با این حال، خواجه بیش از آن‌که متأثر از مذهب فقهی خود باشد، در عرفان و تصوف نام‌دار است و عرفان و تصوف - چنان‌که گفته شد - ذاتاً با تساهل، تسامح و تکثرگرایی ملازم است.

خواجه انصاری در عین حال که در اندیشه‌های خود به تلفیقی از آرای اهل ظاهر و باطن رسیده بود و شریعت را با طریقت همراه نموده بود؛ اما تمایل به تحمیل نظر خود بر سایرین نداشت. نزد عارفان فارسی‌زبان معروف است که استاد و مراد خواجه، شیخ ابوالحسن خرقانی، که خواجه همه‌چیز خود را مدیون او می‌داند، بر سر در خانقاه خود نوشته بود که «آن‌که در این سرای درآید نانش دهید و از ایمانش مپرسید، چه آن‌کس که نزد باری تعالی به جان ارزد البته بر خوان ابوالحسن به نان ارزد.» بسیاری از عرفا در تبیین این جملهٔ خرقانی اشعاری سروده‌اند.

اما امروز شهر خواجه اسیر سلفیت شده است. برخلاف سوابق علمی و فرهنگی هرات، امروز این شهر آبستن رویکردهای تندروانه، دگم‌اندیشانه و سلفی است. نسبت به بسیاری از شهرهای دیگر افغانستان، هرات بیش‌ترین طلاب و مدرسه‌های دینی با رویکرد سلفی را در خود جای داده است و تحت تأثیر فعالیت سلفی‌ها و وهابیت، دگم‌اندیشی، تعصب و سلفی‌گری در این شهر هر روز در حال رشد است؛ از جمله، امروز سایهٔ سیاه سلفیت حتی بر سرای خواجه گسترده و انصاری دیگری ظهور نموده است که نزد آنان، حتی جان انسان‌ها نیززد؛ هرچند نزد خدای به جان ارزد و نزد خواجه و ابوالحسن به نان. از نسل خواجه امروز مولوی مجیب‌الرحمن انصاری ظهور نموده است که با نگاه‌های سلفی و خشونت‌گرایانه، یک روز به پیروان مذهب جعفری می‌تازد و به تحریک منازعات مذهبی می‌پردازد و روز دیگر، بر جامعهٔ زنان می‌تازد و جای زن را در خانه می‌داند، نه در اجتماع. چند سال است که مجیب‌الرحمن انصاری، ملامام مسجد جامع گازرگاه

هرات و مقبره خواجه عبدالله انصاری، با رویکرد سلفی و ضد تساهل و تسامح خواجه انصار، به سخنرانی‌های تندروانه، فرقه‌گرایانه و زن‌ستیزانه روی آورده است و برای اجرای شریعت خارج از چارچوب نظام حقوقی کشور، به تأسیس نهاد امر به معروف و نهی از منکر اقدام نموده و حتی دولت را تهدید نموده است.

نامیدکننده‌تر آن‌که افراد زیادی موافقت خود را هم با اندیشه‌ها و هم با عمل و محکمه‌صحرائی مجیب‌الرحمن انصاری اعلام کرده‌اند. عبدالقیوم رحیمی، والی هرات، نیز به جهت حمایت از اظهارات انصاری می‌گوید که با ایشان دوست است و نمی‌خواهد با وی رویارویی کند. مولوی مجیب‌الرحمن، ضمن تهدید حکومت، اعلام کرده است که تطبیق قوانین اسلامی در نخست از بخش‌های مربوط آرامگاه خواجه عبدالله انصاری آغاز خواهد شد و سپس به سراسر کشور گسترش خواهد یافت. وی از پیروان خود با صراحت خواسته است که برای عملی‌سازی قوانین اسلامی متهمان را به کیفر برسانید و منتظر تصمیم حکومت نباشید. وی و پیروانش تاکنون نیز شماری از متخلفین را تنبیه و تأدیب و در حد شلاق زدن مجازات کرده‌اند.

در ۲۶ جدی ۱۳۹۸ نیز مولوی انصاری یک نشست خبری برگزار کرد و از ایجاد نهاد امر به معروف و نهی از منکر و تبلیغات این اداره دفاع کرد و از حضور خبرنگاران زن در این نشست ممانعت نمود. او گفت که اسلام به زنان اجازه نمی‌دهد که در بین مردان و در کنار مردان حاضر شده و کار کنند. او هم‌چنین، رویکرد داعش و طالبان را رد نمی‌کند و در پاسخ به سؤالی در مورد نظرش درباره‌ی گروه‌های طالبان و داعش می‌گوید: «هر کسی خلاف دین اسلام رفتار می‌کند، رد است و هر کسی خدمت به اسلام و ملت و کشور می‌کند، تأیید اسلام است.»^۱

تأسیس ۱۳۹۴

۲-۵-۳. جریان‌های حافظ کیان و میراث حنفی

الف. حوزه کابل: جمعیت فکر و حلقه روشنفکران حنفی

در کابل بزرگ‌ترین نهاد دینی، «شورای سراسری علما» است که در آن روحانیون بلندپایه عضویت دارند؛ اما این شورا بیش از آن‌که در عرصه دینی و فرهنگی فعال باشد، به یک نهاد سیاسی نسبتاً خنثی بدل شده است که رسماً از حکومت حقوق منظم ماهیانه و امتیازات جانبی دریافت نموده و اغلب در سکوت به سر می‌برد. این شورا تا کنون نتوانسته است حضور اجتماعی فعالی داشته باشد و از برقراری ارتباط مؤثر با مردم عاجز بوده است. نگاه مردم نیز به این شورا مثبت نیست؛ به‌خصوص که در طول سالیان پس از سقوط طالبان، در برابر جنایات و اقدامات تروریستی طالبان و حتی عملیات

انتحاری داعش و جریان‌های سلفی دیگر، این شورا معمولاً واکنشی از خود نشان نداده و در ارتباط با عملیات گسترده انتحاری و تروریستی، تنها در برخی موارد این شورا بیانیه محکومیت صادر کرده است. برخی از اعضای این شورا تا حدودی گرایش‌های سلفی دارند؛ چنان‌که برخی از اعضای حنفی شورای اخوت (شورای متشکل از علمای اهل سنت و شیعه) و اساتید الهیات دانشگاه‌های کابل نیز گرایش‌های بنیادگرایانه دارند و با هر نوع نوگرایی و نواندیشی به شدت مخالف‌اند.

یکی از نهادهایی که در سال ۱۳۹۲ تأسیس شد و هدف از تأسیس و رسالت خود را به صراحت حفظ جوانان افغانستان از فروافتادن در دام گرایش‌های سلفی و مبارزه با جمود، افراطی‌گری و عقل‌گریزی و گسترش خوانش «میانه‌روانه» از اسلام اعلام کرده است، «جمعیت فکر» است. این جمعیت، توسط حفیظ منصور (یکی از روشنفکران افغان و نماینده پارلمان) با عضویت تعدادی از استادان دانشگاه و دانشگاهیانی تشکیل شده است که صاحب آثار و مطالعاتی در عرصه الهیات و دین‌شناسی هستند. برای نزدیک‌شدن به اهداف خود، این جمعیت ضمن ملاقات‌هایی با کارگزاران حکومتی و شخص رئیس‌جمهور، به‌منظور جلب حمایت حکومت در مبارزه فکری و فرهنگی در برابر افراط‌گرایی و خوانش‌های سلفی از اسلام، در صحن پارلمان نیز توسط حفیظ منصور رئیس این جمعیت، از ترویج گرایش سلفی و تدریس فرهنگ اسلامی بر اساس خوانش تندروانه در دانشگاه‌ها انتقادات جدی صورت گرفته است و واکنش‌ها و مخالفت‌ها یا حمایت‌های زیادی را در پی داشته است. حکومت نیز از رویکرد و سیاست فرهنگی جمعیت فکر استقبال نموده و ریاست جمهوری در اطلاعیه‌ای از جمعیت فکر خواسته است که طرحی را در مورد فعالیت‌های فرهنگی و انتشاراتی تهیه کند تا زمینه‌های همکاری جست‌وجو شود. نشر چندین کتاب و مجله، برگزاری سمینارها و کنفرانس‌های هفته‌وار علمی با مشارکت استادان دانشگاه (حنفی و جعفری)، دانشجویان و طلاب مدارس علوم دینی را تا کنون می‌توان از فعالیت‌های فرهنگی جمعیت فکر نام برد. در مجموع، این نهاد را می‌توان یکی از کانون‌ها و حلقه‌های وصل بسیاری از روشنفکران دینی حنفی و حتی شیعی تلقی کرد که فرصت مناسبی را برای ابدال نظر و مباحثات علمی بسیاری از تحصیل‌کردگان و صاحب‌نظران در عرصه دین‌شناسی، با رویکرد فرامذهبی، فراهم نموده است.

ب. حوزه‌های بلخ و هرات: اتحادیه مدارس و شورای علما

حجمه‌های اخیر وهابیت بر ابوحنیفه و پیروانش، سبب بروز برخی واکنش‌ها در خارج از حوزه کابل شد. در سال ۱۳۹۵ صدها نفر از علمای حنفی ولایت بلخ با گردهمایی در مزار شریف از تشکیل یک اتحادیه بزرگ برای دفاع از مذهب حنفی و دیدگاه‌های فقهی امام ابوحنیفه خبر دادند. آنان تصمیم

گرفتند که تشکلی را زیر نام «اتحادیه مدارس و دارالاحفاظ خصوصی ولایت بلخ» تشکیل دهند. مولوی عبدالخالق، مدیر مدرسه خصوصی شیخ مرغیلانی مزار شریف و رئیس این اتحادیه، هدف از تشکیل اتحادیه مدارس دینی را دفاع از ارزش‌های دینی و مذهبی و بیدارسازی جامعه اسلامی و رسیدن به صلح پایدار در جامعه عنوان کرده و تشکیل مجمع مدارس خصوصی را که چندی قبل در شهر کابل اعلام موجودیت کرده بود، مردود شمرده و آن را حرکتی از سوی وهابیان و سلفی‌ها برای ترویج اندیشه‌های افراط‌گرایانه دانست که به مجوسی‌بودن ابوحنیفه و گمراه‌بودن پیروانش اعتقاد دارند. در این نشست، از مسلمانان خواسته شد که پشت سر علمای وهابی نماز نخوانند؛ زیرا وهابی‌ها به جسم بودن خداوند اعتقاد دارند (جمهور).

در هرات نیز علی‌رغم فعالیت گسترده گروه‌های سلفی و تکفیری و ایجاد مدارس دینی با حمایت‌های مالی وهابیت و عربستان سعودی، شورای علمای حوزه غرب تا حد زیادی تلاش کرده است که از گرایش جوانان به سلفی‌گری جلوگیری کنند. سال ۱۳۹۵ در یکی از اجلاس‌های هفته‌وار شورای علمای غرب افغانستان، مولوی خداداد صالح، رئیس شورای علمای حوزه غرب، به شدت عملکرد شماری از افراد وهابی و سلفی را مورد انتقاد قرار داد و گفت:

«چنین افکاری در افغانستان، و به‌خصوص در ولایت هرات، هرگز جایی ندارد. در افغانستان تنها دو مذهب حنفی و جعفری به‌صورت درست و واقعی حضور دارند و کسانی که اهل تقلید نیستند، باید دست از دسیسه و توطئه بردارند. در تاریخ افغانستان افکار سلفی و وهابی وجود نداشته و در آینده هم نخواهد بود و وحدت و همکاری میان پیروان دو مذهب حنفی و جعفری می‌تواند از تحقق خیالات وهابی‌ها و سلفی‌ها جلوگیری کند.» (www.jomhome.com/doc/news/fa/29659)

جمع‌بندی

ابوحنیفه سردمدار یک رویکرد عقلانی در تفسیر دین و شریعت بود، و همین چهره خردگرای حنفی در بلخ شکوفا شد. پیروان معتزلی بلخی او، داعیه‌دار تفکر عقلی ابوحنیفه در عرصه کلام در قلمرو خراسان بودند و با ویژگی‌های عقل‌گرایی، عدل‌گرایی، تساهل و آزاداندیشی، جزو اولین جریان روشنفکری در دنیای اسلام بودند؛ اما متقدمان مذهب حنفی در عراق و حجاز، از پی‌گرفتن لوازم منطقی گرایش پیشوای خود فاصله گرفتند و به حالت دفاعی در برابر اهل حدیث و اشاعره روی آوردند. به تدریج و با ترویج اشعری‌گری در خراسان، هم مکتب عقل‌گرا و عدل‌گرای حنفی در بلخ افول نمود و هم سایر گرایش‌های مذهبی مغلوب اشاعره شدند. از قرن چهارم به بعد، مذهب شافعی در خراسان به تدریج جای خود را به مذهب حنفی اهل سنت و جماعت خالی کرد؛ اما به

موازات گسترش سرزمینی و افقی مذهب حنفی در خراسان، از عمق تعالیم آن کاسته شد و به تدریج به حدیث‌گرایی و سلفی‌گری نزدیک شد. اولین گام در نزدیک‌شدن حنفیان به اهل حدیث، توسط شییبانی و ابویوسف برداشته شد که تحت تأثیر جو غالب علیه حنفیه و مکتب اعتزال بودند. از قرن پنجم به بعد، عمده پیروان ابوحنیفه و تمام حنفیان خراسان، در کلام پیرو ابومنصور ماتریدی بوده و از طریق ماتریدی کلام خود را نیز به روایت وی به ابوحنیفه متصل کردند؛ اما ابعاد عقل‌گرایانه اندیشه‌های ابوحنیفه در این مکتب تعدیل شد و رنگ حدیث‌گرایانه یافت. با این حال، هنوز نسبت به مکتب اشعری، رگه‌های عقلی در تعالیم مکتب ماتریدی دیده می‌شد.

قرن ششم تا دوازدهم، با عطف به انحطاط کلی جهان اسلام، عصر انحطاط و جمود مکتب حنفی است. در این مقطع، فقه حنفی مانند سایر نظام‌های معرفتی و مکاتب فقهی، دچار رکود شد، تفکر اجتهادی خشک‌دیده و دیدگاه‌های متصلب تقلیدی حاکم شد. با ظهور دهلوی و مدرسه دیوبند، حنفی‌ها یک گام دیگر به سوی حدیث‌گرایی پیش می‌نهند و رویکرد سلفی در پیش می‌گیرند. زمینه رویکرد سلفی و تکفیری را در میان حنفیان، مدرسه دیوبند فراهم نمود؛ اما با حضور اعراب در جهاد افغانستان علیه شوروی، وهابیت بر زمینه رویکرد دیوبندی، رویکرد سلفی خود را بنا نمود که محصول آن، جان‌گرفتن افراطی‌گری و بنیادگرایی طالبانی، القاعده و دیگر گروه‌های تکفیری در افغانستان و پاکستان بود. به تدریج گرایش‌های سلفی دیگری مانند اهل حدیث نورستان و اخیراً نیز جمعیت اصلاح و حزب‌التحریر در میان فارسی‌زبانان و عمدتاً در مدارس دولتی و دینی، دانشگاه‌ها و در میان جوانان به صورت گسترده به یارگیری آغاز نموده است. اکنون، فارغان الازهر که اغلب رویکرد اعتدالی دارند، در اقلیت و در حاشیه هستند و فضای غالب نهادهای مذهبی، تحت کنترل فارغان حجاز، پاکستان و وابستگان به جمعیت اصلاح و حزب‌التحریر و هم‌سو با تفکر طالبانی است. در این میان، افول معرفت دینی و فقر فرهنگی فراگیر در افغانستان و عناصری از فرهنگ بومی افغانستانی و مجموعه قواعد پشتون‌والی، یکی از عوامل عبور از رویکرد خردگرایانه حنفی و زمینه‌ساز رشد گرایش‌های افراطی و

سلفی در میان حنفیان افغانستان معاصر بوده است. **پیشه**

تاسیس ۱۳۹۴

بدین ترتیب، مذهب حنفی طی دگردیسی‌های تاریخی، سرانجام از عقل‌گراترین جریان در عصر سلف، به ظاهرگرایی، دگم‌اندیشی و افراطی‌گری در عصر ما تحول یافت و در برابر منطق جریان مقابل خویش (اهل حدیث و سلفیه) سر تسلیم فرود آورد. امروز، بسیاری از کسانی که خود را پیشوایان این مذهب می‌دانند، نه با میراث اصلی ابوحنیفه و شاگردانش نسبتی معرفت‌شناسانه برقرار کرده‌اند و نه با داده‌های علمی و تمدنی عصر حاضر آشنایی دارند. از این لحاظ، ابوحنیفه و افکار او، امروزه در میان بسیاری از کسانی که از شبه‌قاره تا افغانستان و شرق ایران و آسیای میانه ادعای حنفیت دارند، غریب و

بیگانه است و اینان بیش تر با قشری سطحی از نظرات او سروکار دارند تا با اصل رویکرد او در فهم دین. این روند هم‌چنان ادامه خواهد داشت؛ زیرا نقد از درون و بازاندیشی در داخل سیستم آموزشی در مراکز دینی حنفی هنوز زمینه و ظرفیت نیافته است. نقد از بیرون و توسط روشنفکران خارج از چارچوب رسمی نیز، به جای ترمیم، ممکن است به تشدید رویکرد سلفی و بنیادگرایانه این نهادها و مراکز کمک کند؛ زیرا دگراندیشان و روشنفکران منتقد دشمن داخلی تلقی می‌شود که باید با آنان مبارزه کرد و برای حفظ دیانت از دستبرد این مبتدعین، تلاش به خرج داد. ابزار مبارزه، مقاومت و دفاع نیز احادیث معتبر و نامعتبری است که توسط مدارس دینی قبایلی در پاکستان و نیز در داخل افغانستان به وفور به نشر می‌رسد و توزیع می‌شود، نه هیچ سامانه دانایی دیگر. با خواندن یک حدیثی که نه سندش بررسی شده و نه با سایر منابع و مواد حدیثی و قرآن نسبت‌سنجی شده است، موضع خودی تأیید، موضع رقیب تکفیر و از دیانت نیز نگاهبانی می‌شود.



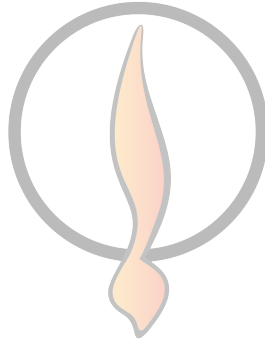
منابع

۱. ابن سعد، محمد (۱۴۰۵ق)، الطبقات الكبرى، ج ۱، بیروت، دار صادر، چاپ اول.
۲. ابن عبدالبر (بی‌تا)، الانتقاء من فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن قیم الجوزیه، شمس‌الدین محمد (۱۹۷۳م)، أعلام الموقعین عن رب العالمین، تقدیم و تعلیق: طه عبدالرؤف طه، بیروت، دارالجیل.
۴. ابوزهره، محمد (۱۳۳۹ق)، الامام ابوحنیفه (عصره و حياته - آراءه و فقهه)، بی‌جا، دارالفکر العربی.
۵. ارکون، محمد (۱۳۸۸)، «بازخوانی و نقد عقل اسلامی»، هفته‌نامه نگاه حوزه، شماره ۲۶۲.
۶. ارکون، محمد (۱۹۹۱م)، از اجتهاد به نقد عقل عربی، ترجمه و افزوده‌ها: مهدی خلجی، بیروت-لندن، دارالساقی.
۷. ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۸۹)، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، ویراستار: مصطفی ملکیان، تهران، انتشارات سروش.
۸. بارکزی، سلطان محمد (۱۲۹۸ق)، تاریخ سلطانی: بمبئی، بی‌نا.
۹. باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۸۵)، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، ج ۱ و ۲، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۱۰. بلخی، صفی‌الدین عبدالله بن عمر (۱۳۵۰)، فضائل بلخ، ترجمه محمد بن محمد حسینی بلخی، به کوشش: عبدالحی حبیبی، تهران، بی‌نا.
۱۱. پاکتچی، احمد (۱۳۷۲ش)، مدخل «ابوحنیفه»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
۱۲. حزب‌التحریر (۲۰۱۲)، منهج حزب‌التحریر در آورد تغییر، کابل، انتشارات امت.
۱۳. حزب‌التحریر (۲۰۱۶)، مبادی نظام تعلیمی و تحصیلی دولت خلافت، کابل، انتشارات امت.
۱۴. حکیم سمرقندی، اسماعیل بن محمد (۱۳۴۸)، السواد الاعظم، به کوشش: عبدالحی حبیبی، تهران، بی‌نا.

۱۵. خطیب بغدادی، احمد بن علی (بی‌تا)، تاریخ بغداد او مدینه السلام، ج ۱۳، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۶. دهلوی، شاه ولی الله (۱۴۰۶ق)، حجّه الله البالغه، ج ۱، قاهره، مکتبه التراث.
۱۷. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۰۵ق)، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۰، به کوشش: شعيب ارنوط و دیگران، بیروت، بی‌تا.
۱۸. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۲۰۰۳م)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ج ۱۰، محقق: بشار عواد، دارالغرب الاسلامی، چاپ اول.
۱۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۰۷ق)، التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)، ج ۲، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ اول.
۲۰. روآ، الیور (۱۳۶۹)، افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی، ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۱. ریسونی، احمد و جمال باروت (۱۳۸۵)، اجتهاد میان متن، واقعیت و مصلحت، ترجمه محمد محق، انتشارات آستان قدس رضوی (به‌نشر).
۲۲. زلوم، عبدالقیوم (۲۰۱۲)، دموکراسی نظام کفر است، کابل، انتشارات امت (وابسته به حزب التحریر).
۲۳. سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد (۱۳۷۲ق)، اصول الفقه، به کوشش: ابوالوفاء افغانی، ج ۲، ۳ و ۲۴، حیدرآباد دکن، بی‌تا.
۲۴. سلفی الافغانی، شمس (۱۴۱۹ق)، عداة الماتریدیة للعقیده السلفیة، بیروت، مؤسسه فؤاد بعینو، چاپ دوم.
۲۵. شفق خواتی، محمد (۱۳۸۸)، جایگاه اهل بیت از دیدگاه ابوحنیفه، کابل، دانشگاه خاتم النبیین (ص).
۲۶. الصغیر، عبدالمجید (۱۴۱۵ق)، الفکر الاصولی و اشکالیة السلطه العلمیه، بیروت، دارالمنتخب العربی.
۲۷. صیمری، حسین بن علی (۱۴۰۵ق)، اخبار ابی حنیفه و اصحابه، بیروت، بی‌تا.
۲۸. طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۳ق)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت، دار ابن حزم، چاپ اول.
۲۹. طحاوی، ابوجعفر احمد بن محمد (۱۴۱۲ق)، العقیده الطحاویة، تصحیح و تعلیق: نجم الدین محمد الدرکانی، زاهدان، انتشارات صدیقی.
۳۰. عطایی، محمد ابراهیم (۱۳۸۴)، نگاهی مختصر به تاریخ معاصر افغانستان، کابل، انتشارات میوند، چاپ اول.
۳۱. العینی، بدرالدین (بی‌تا)، عمدة القاری فی شرح صحیح البخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۲. غاوجی، وهبی سلیمان (۱۴۰۷ق)، ابوحنیفه النعمان امام الائمة الفقهاء، دمشق-بیروت، دارالقلم، چاپ چهارم.
۳۳. غیب غلامی، الشیخ حسین (۱۴۲۳ق)، البخاری و صحیحہ، قم، مرکز الابحاث العقائدیة، چاپ دوم.
۳۴. فرمانیان، مهدی (۱۳۸۲)، «دیوبندیہ، وهابیت و...»، فصلنامه طلوع، شماره ۶.
۳۵. القرشی، عبدالواحد (۱۳۳۲)، الجواهر المضیئه فی طبقات الحنفیة، حیدرآباد دکن، بی‌تا.
۳۶. قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸)، النقض، به کوشش: جلال الدین محدث ارموی، تهران، بی‌تا.
۳۷. کاتب هزاره، ملا فیض محمد (۱۳۹۳) تحفه الحبيب، ویرایش و مقدمه: دکتر سرور مولایی، کابل، انتشارات امیری.
۳۸. کلیفورد، مری لوثی (۱۳۳۸)، سرزمین و مردم افغانستان، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۹. الکوثری، محمدزاهد (۱۹۹۸م)، تأنیب الخطیب علی ما ساقه فی ترجمه ابی حنیفه من الاکاذیب، قاهره، المکتبه الازهریة للتراث.
۴۰. محق، محمد (۱۳۹۴)، «سیر تاریخی مذهب حنفی»، روزنامه جامعه باز، ۱۹ و ۲۰ دی ۱۳۹۴، شماره‌های ۶۷۹ و ۶۸۰.
۴۱. مروزی، محمد بن نصر (۱۴۲۰ق)، اختلاف العلماء، تحقیق: الداکتر محمدطاهر حکیم، المملكة العربیة السعودیة، مکتبه اضواء السلف، چاپ اول.
۴۲. مغنیة، محمدجواد (۱۴۲۱ق)، الفقه علی مذاهب الخمسة، بیروت، دارالتیارات الجدید.

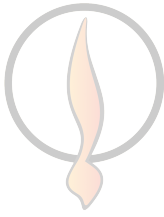
٤٣. النقيب، احمد بن محمد نصيرالدين (١٤٢٢)، المذهب الحنفي، مراحل و تطوراته، الطبعة الاولى، رياض، مكتبة الرشد للنشر و التوزيع.

44. Kakar, Palwasha (2005), Tribal Law of Pashtunwali and Women's Legislative Authority, 7/9/2016, <http://www.law.harvard.edu/programs/ilsp/research/kakar.pdf>.
45. Rahman, Tariq (1995), «Pashto Language & Identity Formation in Pakistan», Contemporary South Asia, July 1995, Vol 4, Issue 2, pp 120-151.



بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴



بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۴