

۱

تحلیل نوع‌شناسانه ریشه‌های گفتمان طالبان

دکتر سید محمد کاظم سجادیپور^۱

فرزاد سلیمی فر^۲

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

^۱. استاد دانشکده روابط بین‌الملل وزارت امور خارجه smksajjad@yahoo.com

^۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشکده روابط بین‌الملل salimifarfarzad@gmail.com

چکیده

طالبان از نظر گفتمانی یک گروه یکپارچه نیست و ریشه در گفتمان‌های تاریخی افغانستان دارد. این ریشه‌های گفتمانی در دو دسته دینی و اجتماعی قابل تقسیم هستند که دارای اشتراکات و تفاوت‌هایی می‌باشند. وجود چنین ریشه‌های گفتمانی سبب شده تا رفتار طالبان در مواقعی متناقض فهم شود که درواقع ریشه در تنازع گفتمانی درونی طالبان دارد. این پژوهش درصدد است با ترکیب رویکرد تحلیل نوع شناسانه با روش تحلیل گفتمان لاکلا و موفه به شناسایی و تحلیل وضعیت این ریشه‌های گفتمانی بپردازد و مشخص کند که چه گفتمان‌هایی بر شالوده گفتمانی طالبان افغانستان تاثیر داشته و این تاثیرگذاری چه پیامدی بر انسجام گفتمانی گروه دارد. در نهایت، مشخص شد که این ریشه‌ها سبب شده تا دو هویت متفاوت در درون طالبان پرورش یابد که با راه‌یابی طرفداران هرکدام به هسته مدیریتی گروه، هر از چندی یکی از هویت‌ها بر دیگری غلبه می‌کند. توازن میان این دو دسته در چگونگی مفصل‌بندی دال‌های آن‌ها نهفته است. به این شکل، اهمیت یافتن یک دال در چنین گفتمان پریشانی کاملاً به پیشینه افرادی مرتبط است که در سمت فرماندهان محلی طالبان به تحقق مدلول‌ها کمک می‌کنند.

• واژگان کلیدی

طالبان، افغانستان، اخوان المسلمین، پشتونوالی، دیوبندی، عرب افغان.

مقدمه

همگن دانستن گفتمان طالبان اشتباهی بزرگ است. در واقع، طالبان از نظر گفتمانی ریشه در چند گفتمان دیگر دارد و به تنهایی و خلق الساعه نیست. طالبان فاقد اندیشه متقن سازمانی است که بیشتر به نظر می‌رسد حاصل یک سردرگمی گفتمانی باشد. باید توجه داشت که اصولاً هیچ پدیده‌ای بدون تأثیر از رخدادهای پیرامونی خود نمی‌تواند به وجود آمده باشد. پس اگر تأثیر یک پدیده به صورت ارادی نباشد، باید عامل غیرارادی بودن تأثیرپذیری‌ها را در نظر گرفت. به عبارتی، طالبان خواسته یا ناخواسته دال‌هایی را از دیگر پدیده‌ها طی دهه‌های گذشته اخذ کرده است و به‌نوعی، برآیند غیرارادی آن‌ها محسوب می‌شود؛ بطوری‌که دال‌های مشترک و گاهی متناقض گفتمان‌های متعدد را دارد. برای مثال، زیارت قبور و احترام مرقد‌های مطهر هیچ‌گاه در سلفیت مطرح نبوده اما می‌بینیم طالبان هیچ‌گاه به قبور اولیاء و شخصیت‌های مذهبی تعدی نکرده و همواره نسبت به اعتقادات مردم با احترام برخورد یا که برخلاف فتوای حرمت موسیقی و عکس انسان، برخی از طالبان و حتی فرماندهان آن‌ها به‌طور مخفیانه موسیقی گوش داده و به آتلیه می‌رفتند (Anderson, 2002). چنین تنوعی ممکن است حاصل پیوستن افرادی باشد که قبلاً در صفوف گروه‌های جهادی مختلف، با گرایش‌ها گوناگون، جنگیده و سپس به طالبان پیوسته‌اند که نهایتاً باعث شده تا همه فرماندهان آن به یک شکل نباشند. از این رو، شناخت ریشه‌های گفتمانی طالبان افغانستان اهمیت می‌یابد. بر اساس هرآنچه گفته شد، سوال این پژوهش به این شکل خواهد بود که چه گفتمان‌هایی بر شالوده گفتمانی طالبان افغانستان تأثیر داشتند و این تأثیر‌گزاری چه پیامدی بر انسجام گفتمانی گروه دارد.

چارچوب

تحلیل نوع شناسانه (Typological analysis) یک رویکرد تحلیل برای داده‌های کیفی توصیفی (یا کمی) است که هدف از آن، توسعه مجموعه‌ای از مقولات مرتبط اما مشخص در یک پدیده است که باعث تبعیض در پدیده می‌شود. باید توجه داشت که نوع‌شناسی‌ها را طی طبقه بندی انواع موارد تجزیه و تحلیل می‌کنند بدون آنکه الزاماً آرایش سلسله مراتبی برای آن‌ها وجود داشته یا اصلاً مطرح باشد. به عبارتی، در واقع در این نوع تحلیل رابطه میان «انواع» (Types) را از نظر شباهت‌ها و تفاوت‌ها و ارتباطات میان آن‌ها مطرح است و نه سلسله مراتب آن‌ها (Ayres & Knafli, 2008: 900-901).

در این پژوهش، از ترکیب رویکرد تحلیل نوع شناسانه با روش تحلیل گفتمان لاکلا و موفه بهره گرفته شده است. نظریه لاکلا و موفه در زمینه گفتمان را می‌توان کاربردی‌ترین نظریات این حوزه دانست و آنچه تحلیل گفتمانی این دو اندیشمند را از سایر نظریه‌های گفتمانی متمایز می‌کند، تسری گفتمان از حوزه فرهنگ و فلسفه به حوزه جامعه و سیاست است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۹۳). نظریه گفتمان لاکلا و موفه، نظریه‌ای منسجم است که ابزارهای تحلیل مناسبی برای تحلیل پدیده‌های سیاسی و اجتماعی در سطح کلان در اختیار ما قرار می‌دهد. این نظریه به دلیل تأکید بر مسائلی همچون هویت به‌عنوان یک مدل مطلوب سیاست فرهنگی برای جامعه‌شناسی سیاسی جدید شناخته شده است (نش، ۱۳۸۴: ۴۷) و با ارائه مفاهیمی چون ایدئولوژی، هویت، غیریت، هژمونی و مانند آن‌ها در پی تبیین و توضیح چگونگی تحول و تطور گفتمان برآمدند.

برای کاربست رویکرد تحلیل گفتمان لازم است نخست مفاهیم آن تبیین گردد. ویژگی این مفاهیم به‌گونه‌ای است که به‌صورت زنجیره‌وار باهم مرتبط هستند و فهم هر مفهوم را به فهم و شناخت مفاهیم بعدی رهنمون می‌کند. در رویکرد تحلیل گفتمان، دال و مدلول دارای نقش کلیدی و اساسی هستند که در یک مفصل‌بندی حول دالی مرکزی گرد آمده و نمود می‌یابند. تحقق چنین مفصل‌بندی در یک فضای پیچیده اجتماعی، تاریخی و فرهنگی میسر است که به بافتار شناخته می‌شود. از این رو، بافتارهای مشابه به مفصل‌بندی‌های مشابه و بافتارهای متفاوت به مفصل‌بندی‌های متفاوت ختم می‌شوند (Laclau & Mouffe, 1985: 112). با این رویکرد، از روش تحلیل گفتمان لاکلا و موفه برای تحلیل این «انواع» استفاده می‌شود زیرا سطح تحلیل پژوهش گفتمان است و به بررسی هر کدام گفتمان‌ها (به عنوان نوع) پرداخته می‌شود.

۱- ریشه گفتمانی اجتماعی

الف) قبیله‌ای: برای فهم طالبان باید به خواستگاه قبیله‌ای این گروه توجه داشت چراکه از بعد گفتمانی می‌توان از دال‌های پراکنده اجتماعی به نفع یک دال مرکزی مصنوع یا طبیعی، مفصل‌بندی جدیدی ارائه داد که همسو با اهداف نبرد باشد. افغانستان پیش از آنکه یک حاکمیت جغرافیایی بوده باشد هرچه از شهرها به سمت صحرا حرکت می‌کنیم، نهاد قبیله ارزش و اهمیت بیشتری می‌یابد. اهمیت این نظام در شرایط سخت حیات بیابانگردان مشهود است. در صحرا همواره نزاع بر سر آب و مرتع سبب تخاصم شده که تمکین به قبیله، لازمه پیروزی در آن محسوب می‌شود. افغانستانی‌ها مسلمانند ولی زندگی آن‌ها تحت نفوذ مستقیم رسوم و آداب قبیله‌ای هست

به طوری که در مواردی عملاً مغایر با قوانین اسلام عمل می‌کنند (کلیفورد، ۱۳۶۸: ۳۶ و ۴۳). یک ایل دارای قوانین و رسوم عرفی بوده که طی قرن‌ها ایجاد شده است که از مهم‌ترین آن‌ها، ضرورت رهبری برای حفظ یکپارچگی و قدرت قبیله است. افغان‌ها ممکن است قبیله‌های مختلفی باشند اما سبک زندگی آن‌ها مبتنی بر اسلام و آداب و رسومی هست که میان همه این قبایل مشترک است. تخطی از این رسوم می‌تواند به تبعید، اخراج از قبیله و حتی گاهی مرگ ختم شود (Johnson & Mason, 2008). این رسوم و قواعد، حوزه وسیعی از رفتار و روابط انسانی قبایل را تشکیل می‌دهد و به پشتونوالی شناخته می‌شود. پشتون‌ها به ارزش‌های پشتونوالی مانند ارزش‌های شریعت اسلام نگاه می‌کنند و در واقع، این رسوم پشتونوالی روح اسلامی گرفته است. همین سبب شده تا درک یک پشتون از اسلام عمیقاً در درک وی از پشتونوالی نهفته باشد (Shams-ur-Rehman, 2015). این پدیده از آغاز به این شکل نبوده و نتیجه سیاست‌های عبدالرحمان خان، از پادشاهان افغانستان در تقریب و نهایتاً یکسان‌انگاری این دو بود (Abbas, 2014: 28). این دال سبب مدلول‌های سیاسی مختلفی شد که هر کدام، بعدها آن‌چنان شدت یافت که دال‌های پراکنده‌ای در افغانستان ایجاد کرد که از جمله آن می‌توان به برجسب‌های دینی مثل تکفیر علیه هزاره‌ها و نیز برده‌داری آن‌ها اشاره کرد که در واقع، تفوق پشتونوالی بر شریعت بود. در واقع، آن چیزی که در افغانستان باعث عمیق‌تر شدن شکاف اجتماعی میان دو گروه اقلیت و اکثریت شده است، انطباق شکاف قومی با شکاف مذهبی است. به عبارتی، مذهب قومیت حاکم و اکثریت، متفاوت با مذهب قومیت اقلیت بوده و این باعث عمیق‌تر شدن شکاف اجتماعی شده است.

طالبان خود را میراث‌دار پشتونوالی می‌دانست و با تمکین و اجرای آن، از دال‌های این خرده گفتمان قبیله‌ای به عنوان ابزاری برای مشروعیت خود بهره برده است. مهم‌ترین نمونه این مسئله به تشکیل یک جلسه با حضور هزار نفر برای منصوب کردن ملا عمر به عنوان امیرالمؤمنین بازمی‌گردد (فصیحی‌دولت‌شاهی، ۱۳۹۵: ۲۵۳).. مسئله حمایت از بن‌لادن نیز در چارچوب پشتونوالی قابل‌بحث است. ظاهراً ملا عمر در جلسه‌ای با ترکی‌الفیصل گفته بود که تحویل دادن بن‌لادن برای وی یک بدنامی تاریخی به همراه خواهد داشت هر چند که برای طالبان ایجاد مشکل کند (Hamid & Farral, 2015: 243) زیرا شرف و افتخار برای یک پشتون دارای اهمیت بوده که در صورت لکه‌دار شدن آن، تا چند نسل نقل محافل می‌شود (Hussain, 2000: 25). از طرفی، حمایت پشتون‌ها از بن‌لادن در گرماگرم حملات آمریکا مانع از برخورد قهری طالبان با وی می‌شد زیرا طالبان به دنبال مقبولیت مردمی بود. از این گذشته، بن‌لادن میهمان طالبان، مردم پشتون و پناه‌جوی آن‌ها بود و

مطابق پشتونوالی باید از وی حمایت و امنیت بن‌لادن تضمین می‌شد. این درحالی بود که این حملات به‌عنوان بی‌احترامی کفار به این قوانین تلقی شده و پشتون‌ها را عصبانی می‌ساخت. از همه مهم‌تر، ملا عمر نمی‌توانست یک مسلمان را به کفار تحویل داده و خشم پشتون‌ها را به جان بخرد (Hamid & Farrall, 2015: 243&244).

ب) ملی: تا پیش از مطرح شدن مفهوم دولت-ملت در افغانستان، وجه مشترک همه اقوام این کشور، سلطه «امیر»، مذهب و قلمرو آن‌ها میان غیرمسلمانان اطرافشان (بریتانیا و روسیه) و شیعیان ایران بوده که همپوشان مفهوم گفتمان عثمانی یعنی امت بود. پس در نزد افغانستانی‌ها، ملت همان امت بود که در یک جغرافیای تاریخی قرار می‌گرفت. درک توده عظیم دهقانان از مفهوم ملت و امت همیشه در این معنی بوده است. در سال ۱۹۲۴ میلادی با الغای خلافت عثمانی و همزمان با شروع اولین موج اصلاحات امان‌الله‌خان، «امیر» به نام دفاع از ملت اسلامی در مقابل کفار به حکومت خود مشروعیت می‌داد. با آغاز شناسایی افغانستان توسط دیگر کشورهای جامعه ملل که مصادف بود با سال‌های اولیه پس از الغای خلافت، چنین تکیه‌گاهی دیگر معنی خود را از دست می‌دهد و در این هنگام، حکومت می‌کوشد به یک ملی‌گرایی صد در صد افغانی اعتلا ببخشد. به تدریج مؤلفه‌های یک ملت مدرن مانند پرچم پدیدار و سرود ملی واحدی در این سال‌ها رواج داده شد (Schimmel, 1975: 133&110; Elphinstone, 1972: 125؛ روا، ۱۳۶۹: ۳۵ و ۳۶).

دوران جهاد علیه شوروی سبب دور شدن جامعه افغانستان از مفهوم ملت‌سازی بود. جنگ موجب شد تا معیار سیاسی برای تشخیص هویت گروه‌های نژادی کاربرد پیدا کند و سایر معیارها به حاشیه برود. در این دوران، مردم هر یک برخلاف گذشته خواهان مشخص شدن هویت نژادی بودند. پس تبلیغات سیاسی، مرزهای سنتی میان نژادهای افغانستان را تغییر داد. در این دوران، گروه‌های ضد قومیتی شکل گرفت که اساساً علیه تسلط اقوام دیگر فعالیت می‌کردند. این گروه‌های ضد قومیتی خود پشتون‌ها شدیدتر بود که همگی در مقابل مفهومی بزرگ‌تر یعنی ملیت قرار می‌گرفت و تحقق تجمیع این هویت‌های قومی ذیل یک ملیت را دور از ذهن می‌ساختند (پیوس، ۱۳۷۰). در واقع، گروه‌های سیاسی سبب بحرانی‌تر شدن این مسئله شدند و طالبان از این احساسات برای جذب نیرو بهره بسیاری برد. از سوی دیگر، مفهوم دولت-ملت همواره در افغانستان یک مسئله نابالغ بوده است. این مفهوم برای عامه مردم خصوصاً پشتون‌ها، زائیده فرهنگ بیگانه‌ای تلقی شده که درصد تضعیف قبیله و شریعت است. طالبان از این دال به نفع خود بهره برده است.

درواقع، طالبان تلاش کرده خود را نماد یک گفتمان ملی نشان دهد که مبتنی بر شریعت است و ذیل امت اسلام قرار می‌گیرد هرچند که در جغرافیایی مشخص مستقر باشد (Marsden, 1998: 61&62). بر این اساس می‌توان علت مخالفت با مرز دیورند و انتخاب یک پرچم هم‌رنگ با پرچم رسول خدا (ص) را نیز فهم و درک کرد.

دال‌های پراکنده اجتماعی: بسیاری از دال‌های گفتمانی طالبان درواقع مفصل‌بندی دال‌های پراکنده‌ای بود که حاصل تحولات اجتماعی دوران پیشین خصوصاً دوران اصلاحات امان‌الله‌خان و جهاد علیه شوروی بودند. در دوران حاکمیت کمونیسم، نظام حاکم مردان را به اجبار به جبهه جنگ می‌فرستاد. باید توجه داشت که پیش از آن نظام سربازی اجباری نبود و فتوای دینی حاکی از حرمت خدمت ذیل پرچم کمونیست بودند. از این‌رو، بسیاری از مردان از خدمت فرار کرده و به روستاها و جوامع کوچی پناه می‌بردند. در این دوران، زنان نقش اجتماعی و اقتصادی پررنگی خصوصاً در مشاغل جدید مثل بیمارستان و ارتش پیدا کردند و جنبش‌های فمینیستی شکل گرفت. چنین تغییرات اجتماعی اصلاً باب مزاج جامعه سنتی نبود و سبب نارضایتی عامه مردم نیز شد زیرا با سنت‌ها، رسوم اجتماعی و آموزه‌های اسلامی مغایر بوده، علمای سنتی به شدت مخالف بودند و از نظر تاریخی محکوم به شکست بود (فصیحی‌دولت‌شاهی، ۱۳۹۵: ۱۰۱ تا ۱۰۳). چنین مخالفت‌هایی تا به آنجا رشد کرد که شهر را محل برهنگی و ناقص‌الدین‌های مغرور معرفی می‌کردند (Shams-ur-Rehman, 2015).

برخورد طالبان با شهرها و به قول آن‌ها مظاهر فساد را می‌توان نوعی تقابل بدویت و مدنیت دانست که مفصل‌بندی مجدد دال‌های پراکنده در جامعه بود. درواقع، طالبان در برخورد با روستاها و شهرهای کوچک پشتونی هیچ مشکلی نداشت؛ زیرا خود برآمده از طیف بدویتی بود که در آن مناطق نیز مشاهده می‌شد. مشکل از زمانی آغاز شد که طالبان وارد شهرهای بزرگ‌شده و با فضایی مواجه شد که مغایر با اصول بدویتی بود که از آن ریشه می‌گرفت. پس این تفاوت‌ها را فساد نامید و با آن مقابله نمود. ظاهری‌ترین سطح این تعارضات و فسادهای اخلاقی را می‌توان در تفاوت نقش‌های اجتماعی زنان کابل و هرات با مناطق روستایی و بعضاً قبیله‌ای مقایسه نمود که حاصل دوران جهاد و غیبت مردان در اجتماع و جایگزین شدن زنان در نقش‌های سنتی مردانه و تحصیل و اشتغال و در نتیجه اصلاحات و کشف حجاب بود که با پوشش سنتی بدویت مغایرت داشت. درواقع اسلام آن‌ها، هر آن چیزی بود که در روستاها وجود داشت؛ هر آنچه در روستا بود را اسلامی خوانده و هر آن چه در روستا نبود یا رواج نیافته بود و یا مغایر با تعبیرات جامعه سنتی بود را غیر اسلامی و فساد آمیز می‌خواند.

برنامه‌های سوادآموزی امان‌الله‌خان به علت ماهیت سوادآموزی زنان و بعداً کمونیست‌ها به خاطر مختلط بودن کلاس‌ها و نیز محتوای غیر اسلامی مطالب (فصیحی‌دولت‌شاهی، ۱۳۹۵: ۱۰۴ تا ۱۱۱) سبب شد تا دال‌های حرمت سوادآموزی، عدم اختلاط کلاس‌ها و التزام به محتوای درسی اسلامی در گفتمان طالبان مفصل‌بندی مجدد شوند زیرا دریافته بود که مردم به این برنامه‌ها به‌عنوان یک طرح شرک‌آمیز جهت اسلام‌زدایی و مخالفت با نظام قبیله‌ای می‌نگرند. با این حال، طالبان بارها در بیانیه‌های خود اعلام کرده بود که مخالف تحصیل و فعالیت زنان نیست بلکه آن را منوط به رعایت سرسختانه تفکیک جنسیتی و لباس‌های مخصوص می‌کرد به این دلیل که به عقیده آن‌ها، شرایط جامعه فعلاً برای فعالیت زنان مناسب نیست (Giustozzi, 2008: 20). چنین چیزی به نظر می‌رسد نوعی سردرگمی گفتمانی به شمار آید زیرا جوامع بسیار سنتی پشتون از اساس تحصیل زنان را غیر شرعی می‌دانست زیرا منجر به مطالبه‌گری‌های جدید اجتماعی و زیر سؤال رفتن سنت‌های رایج می‌شد (Abbas, 2014: 19). احتمال می‌رود این بیانیه طالبان صرفاً متوجه شهرها و روستاها بوده و تلاشی برای مصادره و مفصل‌بندی دال‌های پراکنده گفتمان اصلاحی شاهان افغانستان و شوروی به نفع خود باشد.

هر آن چه در خصوص این اتحاد پشتون‌ها با طالبان رخ داد را می‌توان در چارچوب قوانین قبیله و نیز نفوذ روحانیون در جوامع بررسی نمود. بقای قبیله و اولویت دادن آن بر هرگونه منفعتی، یک اصل پذیرفته‌شده در فرهنگ تاریخی پشتون‌ها است به‌نحوی که برای همین بقا، اتحادی را می‌شکنند یا اتحادی جدید شکل می‌دهند و این نه‌تنها ضد ارزش نبوده بلکه یک ارزش اخلاقی نیز محسوب می‌شود. در واقع، اگر هدف از پیوستن به دشمن تحقق بهتر ارزش‌های قبیله‌ای (انتقام یا تائید خود) و منافع افراد قبیله باشد به این عمل به چشم خیانت نگاه نمی‌کنند. در واقع، پشتونگری (در ارزش‌ها هویت یافتن) در محیط قبیله‌ای مهم‌تر از پشتون بودن (هویت یافتن در یک جامعه قومی یا ملت) است. از طرفی، آن‌ها ترجیح می‌دهند با دشمنی همکاری کنند که حقوق و مزایای محلی آن‌ها را به رسمیت بشناسد تا اینکه مثلاً در جهادی پیروز شوند که در آن خطر نابودی هویت قبیله آن‌ها وجود دارد (Ahmed, 1980: 189؛ روا، ۱۳۶۹: ۳۰ و ۲۹). باید توجه داشت هرچایی که ساختار قبیله‌ای انسجام بالاتری داشته و در کنترل و برقراری نظم و تأمین نیازهای خود توانمند بوده باشد شاهد نفوذ کمتر طالبان هستیم. مانند مناطق شرقی خصوصاً جنوب شرقی افغانستان (Giustozzi, 2008: 62). پس می‌توان گفت قبایل به‌طور طبیعی تمایلی برای تفویض قدرت و ساختار خود به نفع طالبان ندارند. این درحالی‌که بود که طالبان همواره به پشتونیت به‌عنوان یک ذخیره قومی برای تأمین نیروی وفادار می‌نگریست (صغاری، ۱۳۹۵: ۱۱۴).

۲- ریشه گفتمانی دینی

جغرافیای کنونی افغانستان جایگاه بسیار والایی در تاریخ اسلام خصوصاً در زمان هارون‌الرشید داشت. در واقع این سرزمین، مرز سرزمین‌های اسلامی با جهان شرق بود و دارای اهمیتی حیاتی در تقسیمات کشوری خلافت به شمار می‌رفت (Green, 2017: 48). این منطقه پس از جدا شدن از ایران به سه قسمت تقسیم شده بود: مغولان هند، نوچنگیزان آسیای میانه و صفویان. به جز صفویان، دیگران حاکمانی سنی مذهب بودند. برای سال‌های متمادی میان این سه کشمکش‌هایی وجود داشت ولو آنکه غالباً به صورت جنگ تمام‌عیار نبوده باشد.

این رقابت‌ها صرفاً سیاسی نبود و حاکمان برای همراه ساختن افکار عمومی به مجادلات شیعه و سنی دامن می‌زدند که مشابه مجادلات شیعه و سنی میان ایران صفوی و عثمانی بود. افغانستان در واقع گستره‌ای جغرافیایی بود که نبرد و رقابت‌های این سه قدرت در آن رخ می‌داد. با این حال، تنازعات مذهبی به علت ارزش‌های مشترک، بسیار کمتر و کم‌شدت‌تر از ایران با عثمانی بود (Green, 2017: 90&91). این کشمکش‌های دینی و مذهبی از زمان صفویه تاکنون همواره دارای ریشه‌های گفتمانی متعلق به خارج از مرزهای افغانستان بود و ترکیبی از گفتمان دینی هندوستان، ایران، عثمانی و اعراب بوده است به طوری که امروزه نمی‌توان گفتمان دینی طالبان را بررسی کرد بدون آنکه ریشه‌های فرامرزی دال‌های مفصل‌بندی شده را شناخت.

الف) دیوبندی: دیوبندی در اصل حاصل یک جنبش اصلاحی سلفی مربوط به آموزه‌های عبدالحق (محدث) دهلوی (۱۵۵۱-۱۶۴۲ میلادی) و احمد الفاروقی سرهندی نقشبندی (۱۵۶۴-۱۶۲۴ میلادی) و مبتنی بر احادیث در شبه قاره است که در عصر اکبر شاه گورکانی در پاسخ به دین الهی وی آغاز می‌شود (بیگلن، ۱۳۸۹: ۸۲). حاصل این جنبش، افتراقی بود از شاخه سنتی نقشبندی که به نام نقشبندی مجددی معروف شد (Green, 2017: 109).

فاصله مرگ عبدالحق تا شاه ولی الله دهلوی (۱۷۰۳-۱۷۶۲ میلادی) شاهد افول حدیث‌گرایی بودیم. از مهمترین عالمان این جنبش اصلاحی می‌توان به شاه ولی الله دهلوی و اعقاب وی اشاره کرد. شاه ولی الله و اعقاب وی اهل حدیث بوده که درباره اجتهاد و ضرورت زمانی آن، پیرو ابن تیمیه بودند (صالحی و اصلانی مناره‌بازاری، ۱۳۹۴: ۱۱۹). شاه ولی الله دهلوی اختلاف چهار مذهب فقهی و کلامی را ناچیز می‌دانست و پیروی از هر کدام را جایز می‌شمرد. وی با تصوف و شفیع گرفتن مشکلی نداشت ولی شیعیان در میان این جنبش اصلاحی جایی نداشتند (موثقی، ۱۳۷۴:

(۱۹۵) زیرا شیعیان به توسل اعتقاد دارند ولی وی توسل را شرک می‌دانت پس شیعیان را مشرک خطاب می‌کرد (صالحی و اصلانی مناره‌بازاری، ۱۳۹۴: ۱۱۹) و علیه آن‌ها فتوا داده و کشتنشان را واجب می‌دانت (فصیحی دولتشاهی، ۱۳۹۵: ۲۲۵). از سوی دیگر، شاه ولی الله علی‌رغم اعتقاد به تصوف نقشبندی، مخالف تقدیس آرامگاه‌ها و بزرگداشت پرستشوارانه تصوف و الگوهای رفتاری بانفوذ و فراگیر در میان مسلمانان شبه قاره به شمار آمده و آن را نیز شرک می‌دانت (احمدی‌منش، ۱۳۹۵: ۲۸ و ۲۹). دیدگاه شاه ولی الله دهلوی بسیار شبیه اندیشه ابن تیمیه است (فصیحی دولتشاهی، ۱۳۹۵: ۲۲۵) و به تاثیر از وی، تشیع را فرقه ضاله نامید (علیزاده‌موسوی، ۱۳۹۴: ۷۶). از دید شاه ولی الله دهلوی، فقه و احکام فقهی از جنبه فواید و کارکردشان در خروج از بن‌بست مهم هستند نه به خاطر خاستگاه دینی آن. این جنبه تمایز اندیشه‌های وی با وهابیت است. به عبارتی، وی طرفدار نوگرایی برای خروج از خمودگی و بن‌بست مسلمانان در برابر کفار و پدیده‌های جدید بود (احمدی‌منش، ۱۳۹۵: ۲۳ و ۲۹).

شاه ولی الله دهلوی معتقد سرسخت احیای خلافت جهانی بود و اعتقاد داشت که عقب افتادگی مسلمانان به دلیل تبدیل خلافت به سلطنت و بسته شدن باب اجتهاد و قبول ذهنیت مقلدانه است (بیگلن، ۱۳۸۹: ۹۶). شاه ولی الله خلافت را حق قریش می‌دانت ولی ضرورتی برای هاشمی بودن آن متصور نبود. شاه ولی الله دهلوی یکی از ویژگی‌های خلیفه را شرافت نسبی و قومی دانسته است (صفاری، ۱۳۹۵: ۵۴۹ و ۱۷۱). اندیشه‌های شاه ولی الله دهلوی درباره خلافت سبب شد تا تاسیس امارت‌های مستقل تحت بیعت با یک خلیفه مقتدر در گفتمان میراث‌داران اندیشه دهلوی‌ها یعنی جامعه‌العلمای هند به عنوان دال مرکزی مفصل‌بندی شود به طوری که قبل از سقوط خلافت عثمانی، رویای تشکیل امارت اسلامی هند را ذیل جنبش احیای خلافت پرورش می‌دادند که با سقوط عثمانی‌ها بر باد رفت (احمدی‌منش، ۱۳۹۵: ۷۶ و ۸۱). البته بعداً به طور غیرمستقیم با تأسیس طالبان برآورده شد که یک گروه پشتونی با تصور برتری و شرافت قومی بود.

پشتون‌های شمال غربی هند با کمک فرزند شاه ولی الله دهلوی یعنی عبدالعزیز دهلوی و شاگردش سید احمد رای بریلی مقابل سیک‌ها جهاد کردند (احمدی‌منش، ۱۳۹۵: ۳۳). بریلی پیروانی در میان قبایل پشتون ساکن شمال غربی هند می‌یابد و رهبری آن‌ها را در جهاد ضد سیک‌ها به دست می‌گیرد. منطقه سرهند در شمال هندوستان بارها دست به دست شد تا اینکه در ۱۷۶۳ میلادی توسط سیک‌ها فتح شد. مردم این شهر پیرو نقشبندیه مجددی بودند که در برابر سیک‌ها مقاومت کردند که به نابودی سازمان و خانه‌های آن‌ها ختم شد. سیک‌ها قبور بزرگان و

قدیسین طریقت نقش‌بندیه مجددی را هتک حرمت کرده و تخریب نمودند و آجر به آجر آن را به رود انداختند. این رخداد و تخریب خانقاه‌های آنان سبب گسترش هرچه بیشتر پیرهای نقش‌بندیه به دیگر نقاط برای پناه گرفتن شد و به گسترش طریقت از شرق به غرب و شمال به جنوب کمک کرد به طوریکه از راه افغانستان تا استانبول گسترش یافت (Green, 2017: 109-110).

پس از کشته شدن سید احمد رای بریلی و شکست جهاد وی، طریقت محمدیه شکل می‌گیرد. وی در بالاکوت در سرحد شمال غربی کشته شد. این طریقت بعداً خود به چند شاخه تقسیم شد. شاخه ولایت‌علی همان راه جهاد علیه بریتانیا را ادامه داد. به عقیده ولایت‌علی، حقیقت دینی در قرآن و حدیث نهفته است و نه در آثار باقی از علمای پیشین و هر فرد برخوردار از دانش دینی می‌تواند مجتهد باشد. با این حال، وی تقلید را رد نمی‌کرد (Abbot, Ayesha, 2008: 64, 72&75). شاخه کرامت‌علی در کلکته بنا نهاده شد. پیروان آن‌ها تعیینی نام گرفتند و در مواضعی با دیدگاه‌های محمدیه مخالفت کردند. به اعتقادشان، هر مسلمان باید پیرو یکی از مکاتب فقهی باشد و الا دین از اجتهادِ عنان گسیخته، آشفته می‌شود. تعیینی‌ها جهاد را رد می‌کنند و هند را دارالصلح می‌نامند. اینان ولایت‌علی و پیروان وی را وهابی می‌نامند (Abbot, 1968: 84&96). شاخه سید احمد شهید هم از محمدیه بود. اینان اهل حدیث بودند که همانندی‌هایی با اندیشه‌های کرامت‌علی داشتند. اینان دشمن سرسخت تصوف و متصوفین بودند و معتقد سرسخت عدم پیروی از پیشوایان فقهی اهل سنت. از بنیان‌گذاران این شاخه، نواب صدیق‌خان (وفات در ۱۸۹۰ میلادی) و سید نذیر حسین دهلوی (وفات در ۱۹۰۲ میلادی) بودند. اینان به جهاد علاقه چندانی نداشتند (Ayesha, 2008: 116). با این حال، جهاد را در صورت وجود رهبری از خاندان پیامبر (ص) و داشتن نیروی نظامی کافی رد نمی‌کردند (احمدی‌منش، ۱۳۹۵: ۴۲). در سال ۱۸۶۷ میلادی، مکتب دیوبندی به طور عمده از هم‌آمیزی دو باره مکتب‌های ذکر شده توسط محمد قاسم‌خان با تاسیس مدرسه علمیه دارالعلوم شکل گرفت (علیزاده‌موسوی، ۱۳۹۴: ۷۷؛ احمدی‌منش، ۱۳۹۵: ۳۵).

مهمترین دال‌های گفتمان دیوبندی حول کفر و شرک حاصل از یک رشته اعمال مفصل‌بندی شده‌اند که در مواردی با وهابیت و جریان‌های خوارج همپوشانی دارد. از مهمترین این دال‌ها می‌توان به کفر ناشی از شفاعت طلبی و توسل، کراهت مراسم ختم مردگان و زیارت اهل قبور اشاره کرد؛ در دوره خلافت امویان، خوارج بر بلوچستان حکومت می‌کردند (جهان‌بخت، ۱۳۸۷: ۵۳، ۵۶ و ۵۷). البته میان خوانش‌های دیوبندیه، میان جماعت اسلامی و جمعیت‌العلماء در این باب

اختلاف نظر وجود دارد. با این حال، دیوبندیه تاثیر خود را بر گفتمان اسلامی افغانستان گذاشته است. برای نمونه، در مناطق پشتونی، حرم‌ها و مقبره‌های صوفیان بسیاری وجود دارد که نشان از ارادت پشتون‌ها به تصوف است. اما امروزه دارای چنان محبوبیتی نیستند که به خاطر نفوذ اندیشه دیوبندی است که بلحاظ ماهیت سلفی، تصوف را به چالش می‌کشد (Abbas, 2014: 17).

ب) اخوان المسلمین: جمعیت‌العلمای هند متشکل از دیوبندها و تعدادی از علمای وابسته به جناح‌های دیگر بود. پس از استقلال پاکستان، شاخه‌ای از آن با نام جمعیت‌العلمای اسلام (جمعیت‌العلمای پاکستان) به رهبری مولانا بشیر احمد عثمانی به حزب سیاسی-مذهبی دیوبندی تبدیل شد (حق‌پناه، ۱۳۹۹: ۲۶۶). امروزه جمعیت‌العلمای اسلام (منشعب از جمعیت‌العلمای هند) در پاکستان به دو جناح اکثریت و اقلیت تقسیم می‌شود. جناح اکثریت را مولانا فضل‌الرحمن و جناح اقلیت را مولانا سمیع‌الحق در اختیار دارند. هردو جناح پشتونی دیوبندی هستند. جریان مولانا مودودی را نیز با اندکی تسامح می‌توان جریانی نزدیک به اخوان المسلمین نامید که در جماعت اسلامی پاکستان متبلور است (صفاری، ۱۳۹۵: ۳۹). دردوران ضیاء الحق که اینان در اوج قدرت و توجه بودند، جامعه به سوی افراط‌گرایی سوق گرفت و فرقه‌گرایی‌های دیوبندی خشن شد که شیعیان نخستین قربانی آن بودند (علیزاده‌موسوی، ۱۳۹۴: ۴۹). از نمونه تاثیرهای گزینشی طالبان از جریان مودودی می‌توان به مسیر اصلاح اشاره داشت. درواقع، طالبان به تاسی از مودودی و خلاف اخوان المسلمین اعتقاد دارد که اصلاح جامعه و اسلامی شدن آن باید از بالا به پایین باشد. مطابق نظر مودودی، غرب فاسد است و اسلام از نظریه و بلوک‌های غربی و شرقی مستقل است. همچنین، شریعت را به‌عنوان قانون به رسمیت می‌شناسد و طالبان نیز بر این عقیده است. اما طالبان با تمام اندیشه‌های مودودی موافق نیست. مثلاً برخلاف مودودی، تشکیل حزب سیاسی را نادرست می‌داند (Marsden, 1998: 81&82).

تمام تاثیرپذیری گفتمانی طالبان از اخوان المسلمین در جریانی مانند مودودی نیست. با این وجود جریان مودودی به نوعی پشتیبان اجتماعی برای اخوان المسلمین بود. طی اصلاحات ۱۹۷۰ میلادی در افغانستان، ظاهرشاه برای دور کردن طلبه‌ها از مدارس پاکستانی و گفتمان دیوبندی، شرایط تحصیل عده‌ای را در کشورهای اسلامی به ویژه مصر فراهم کرد که نهایتاً باعث شد اندیشه اخوانی وارد کشور شود (Green, 2017: 127). وی به این منظور، یک مدرسه دینی تأسیس کرد و به این شکل، راه برای تدریس اساتید مصری اخوانی و نیز هندیان طرفدار مودودی باز شد که طی دهه ۱۹۶۰ میلادی برای اولین بار در سطح دانشگاهی به ترجمه آثار سیدقطب و مودودی می‌پرداختند (روا، ۱۳۶۹: ۱۱۰ تا ۱۱۲).

طالبان دارای برخی شباهت‌های گفتمانی با اخوان المسلمین است. البته ارتباط فکری خاصی میان رهبران اخوان و طالبان دیده نمی‌شود و این شباهت‌ها نیز به خاطر اشتراک گفتمانی دهه‌های قبل در گفتمان اسلامگرایی منطقه است (کریمی حاجی خادمی، ۱۳۹۲: ۱۷۰ تا ۱۷۲). برای مثال، طالبان نظریه خلافت یا امارت خود را از نظریات مودودی اخذ می‌کند که نزدیک به اخوان المسلمین است (صالحی و اصلانی مناره‌بازاری، ۱۳۹۴: ۱۳۳). این نظریه که بعداً دال مرکزی گفتمان طالبان را شکل می‌دهد، مخالف نظریه قدیم خلافت یعنی عرب و قریشی بودن خلیفه است. بر اساس نظر مودودی، هرکسی در یک نظام اسلامی می‌تواند به حاکمیت دولت اسلامی برسد (علیزاده‌موسوی، ۱۳۹۴: ۲۲۸ تا ۲۳۱). این نظریه با شرایط فکری شبه قاره و جهان اسلام غیرعرب همخوانی بیشتری داشته و هم‌شانه با نظریات حکومت اخوان المسلمین، زمینه را برای برپایی حاکمیت دولت‌های اسلامی در دنیایی بدون خلیفه فراهم می‌کند. از این‌رو است که می‌بینیم طالبان، اعلام امارت اسلامی را بر اعلام خلافت ترجیح می‌دهد چرا که خود را محدود در جغرافیای مشخصی می‌بیند و هیچ قصدی برای گسترش قلمرو ندارد. در واقع می‌توان این نوع مصادره گفتمانی طالبان را غیرارادی دانست زیرا در بعد ارادی با اخوان المسلمین مخالف است چراکه با جماعت اسلامی دارای اشتراکات فکری درباره تشکیل یک دولت اسلامی مبتنی بر حزب و انتخابات هست. از این‌رو بود که جهاد علیه ربانی، احمد شاه مسعود و حکمتیار را واجب می‌دانست زیرا این افراد از رهبران اخوان المسلمین در افغانستان بودند (باقری، ۱۳۹۳: ۴۶؛ فصیحی دولت‌شاهی، ۱۳۹۵: ۲۴۰). از سوی دیگر، طالبان به ممنوعیت کتاب‌های اخوان المسلمین فتوا داده بود (کریمی حاجی خادمی، ۱۳۹۲: ۱۷۳ و ۱۷۴).

رگه‌های ضعیف اندیشه‌های اخوانی در گفتمان طالبان به شکل دال‌های جهاد مسلحانه در مبارزه با کفر داخلی و سپس کفر خارجی با اعتقاد به قانون شرع و تاکید بر لزوم انتخاب یک رهبر، مفصل‌بندی شده است. از دیگر شباهت‌ها می‌توان به اعتقاد به سکولار نبودن حکومت اشاره کرد. در واقع، هر دو اسلام را از سطح ایمان فردی فراتر می‌دانند که تمام سطوح زندگی اجتماعی و فردی را در بر می‌گیرد. به اعتقاد آن‌ها، دولت مجموعه‌ای از ارزش‌های اسلامی (شریعت به عنوان قانون) است که تداوم آن منوط به پیروی و دفاع از این ارزش‌ها است و جهاد علیه مخالفین آن واجب است چراکه حکم طاغوت می‌یابد. از این گذشته، هر دو به شورای حل و عقد به‌عنوان تعیین‌کننده رهبر معتقدند (Marsden, 1998: 69&70) که در اولی، شکل پارلمانی و در دومی، شکل جرگه دارد و اینجا است که افتراق در چگونگی اعمال ظاهر می‌شود. دیگر افتراق مهم طالبان با اخوان المسلمین

را می‌توان اولویت طالبان بر قومیت و ملیت دانست در حالی که اخوان المسلمین بر اسلام‌گرایی به معنی عام و جهانی تاکید و اولویت دارد (کریمی حاجی‌خادمی، ۱۳۹۲: ۱۷۳).

پ) عرب افغان: مهمترین عامل موثر بر گفتمان طالبان را باید در پدیده‌ای به نام عرب‌افغان جست‌وجو کرد. که طی چهار موج جمعیتی به افغانستان آمد. نخستین موج این مهاجرت‌ها پس از فتح خراسان رخ داد که سبب امتزاج اعراب با نظام قبیله‌ای افغانستان شد (کلیفورد، ۱۳۶۸: ۶۲). دومین موج مهاجرت عرب‌ها به کشور در واکنش به جهاد علیه شوروی رخ داد. در این دوره، عرب‌افغان‌ها صرفاً شامل اعراب نبودند ولی چون رهبری آن‌ها با اعراب بود به این نام شهره شدند (صفاری، ۱۳۹۵: ۱۴۵). همه این‌ها، فارغ از اختلاف نظر، در مورد وجود جهاد علیه متجاوزین به دارالاسلام هم‌نظر بودند (صفاری، ۱۳۹۵: ۱۶۷). عمده این اعراب دارای گرایش‌های اخوانی و وهابی بودند هرچند که به صورت سازمانی نبوده و صرفاً حاصل تصمیمات فردی بود (Hamid & Farrall, 2015: 22, 23&33؛ فصیحی‌دولت‌شاهی، ۱۳۹۵: ۲۳۳). ویژگی مهم درباره این اخوانی‌ها این بود که عرب بودند.

در اواخر سال ۲۰۰۰ میلادی، فتوایی در رد مشروعیت طالبان توسط حمود العقلاء، از علمای عرب کشورهای حاشیه خلیج فارس، صادر شد. این فتوا با تشویق و تحریک مکتب جلال‌آباد بود. این فتوا سبب شد تا موج چهارم مجاهدین عرب به افغانستان گسیل شود. بسیاری از این مجاهدین از کویت و عربستان بودند که هدف اصلی آن‌ها جهاد علیه شیعیان بود پس بلافاصله به بامیان و شمال مزارشریف رفتند و شیعیان آنجا را قتل عام کردند. القاعده به هیچ عنوان نمی‌توانست از جذب این نیروها چشم‌پوشی کند. بسیاری از عرب‌هایی که به افغانستان آمدند سلفی‌های وهابی از عربستان بودند. این‌ها با افغان‌ها برخی مشکلات اعتقادی داشتند که تا مرز درگیری نیز پیش می‌رفت زیرا افغان‌ها، حنفی و صوفی مسلک بوده و این سلفی‌ها شدیداً مخالف این افکار بودند (Hamid & Farrall, 2015: 37, 38&49, 230, 270-271).

ت) وهابیت: غالب مسلمانان اهل تسنن خصوصاً شبه قاره، آسیای میانه و افغانستان پیرو حنفیه هستند (Uhlig, 2005: 997) و کمترین جمعیت اهل تسنن به حنبلی اعتقاد داشته و در کشورهای حاشیه خلیج تمرکز دارند (Champion, 2002: 23; Rubin, 2009: 310). به ظاهر، طالبان پیرو مذهب فقهی حنفی است اما باید توجه داشت که قرابت‌هایی با مذهب حنبلی نیز دارد.

لازم به ذکر است که مذهب حنبلی بیش از آنکه مذهبی فقهی باشد مذهبی کلامی است و با توجه به اینکه جریان فکری اهل حدیث در سیر تاریخی خود از معبر مهمی چون کلام احمد بن حنبل عبور کرده و از آن تاثیر بسیاری گرفته، می‌توان گفت که اصولاً طالبان با حنابله قرابت بیشتری دارد تا حنفی‌ها. در واقع تصلب طالبان را می‌توان از دریچه حنابله درک کرد درحالی‌که حنفی‌ها تا حدودی قائل به رای و قیاس در مکتب فکری خود هستند. برای نمونه، احمد بن حنبل بر پایه حدیث «بین العبد و بین الکفر أو الشکر، ترک الصلاة^۱»، کسی را که با وجود اعتقاد به وجوب نماز، آن را از روی کاهلی یا تهاون ترک کند واجب القتل دانسته و ملا عمر نیز دستور داده بود هر مسلمانی که چنین کند محکوم به مرگ است حال که این دستور ملا عمر خلاف نظر ابوحنیفه است (کریمی حاجی‌خادمی، ۱۳۹۲: ۱۲۱).

چنین وضعیتی حاصل تاثیر مکتب فقی حنبلی بر اهل تسنن حنفی افغانستان است. از سال‌های ۱۹۵۰ میلادی، وهابی‌های عربستان در ایالت شمال شرقی افغانستان اقدام به تاسیس مدارس علوم دینی کردند و اولین مدرسه را در شهری متصوف یعنی «پنج‌پیر» دایر نمودند تا بر گرایش‌های دینی آن‌ها تاثیر بگذارند و آن‌ها را از تصوف دور کنند. این امر سبب بروز شباهت‌های گفتمانی میان طالبان و وهابیون شد که مهمترین آن‌ها خود برتر بینی و نفی دیگران، بنیادگرایی دینی شدید، حرمت موسیقی و رقص و نهایتاً تقید شدید به اعمال دینی است. طالبان همچنین مانند وهابیون عربستان، اداره امر به معروف و نهی از منکر دارد که به اعمال شدید و افراطی قوانین اسلام ختم شد (Marsden, 1998: 69&73). این مسئله با مهاجرت افغانستانی‌ها به عربستان و کشورهای اسلامی افزایش یافت و وهابیون با بورسیه‌های تحصیلی، آن‌ها را به مدارس وهابی کشانیده و فارغ‌التحصیلان را برای تبلیغ وهابیت به افغانستان فرستاد (روا، ۱۳۶۹: ۳۲۲). این دوران مصادف بود با اصلاحات ظاهرشاه در ۱۹۷۰ میلادی، که همین سبب استقبال وی از این بورسیه‌ها شد (Green, 2017: 127). از سوی دیگر، نفوذ اندیشه‌های حنبلی در مدارس دیوبندی پاکستان و گرایش آن‌ها به اهل حدیث نیز سبب برخی قرابت‌ها و زمینه‌های گفتمانی با حنابله شده که با پیوستن آن‌ها به صفوف طالبان در ۱۹۹۷ میلادی، زمینه اختلاط گفتمانی را فراهم کرد (فصیحی‌دولت‌شاهی، ۱۳۹۵: ۱۴۷ و ۱۴۸).

با ظهور طالبان و مشخص شدن ماهیت عملکرد آن، بسیاری از علمای دینی کشورهای حاشیه خلیج فارس برای حمایت از این گروه فتوا صادر کردند و به این شکل، موج سوم مهاجرت اعراب به افغانستان رخ داد. مهم‌ترین انگیزه بیشتر این‌ها مبارزه با شیعیان بود که خود یک انگیزه مستقل به

۱. میان بنده و کفر یا شرک فاصله‌ای نیست جز ترک نماز.

شمار می‌رفت (Hamid & Farrall, 2015: 5). این اعراب در پیشبرد اهداف خود آن‌چنان با سختی مواجه نبودند زیرا به خاطر گسترده بودن زمینه‌های تطبیق اندیشه افراط‌گرایی در افغانستان، تطابق‌ها در ابعاد سیاسی، فرهنگی و اجتماعی، تکفیر و جهاد در زمینه‌های مختلف نمود پیدا می‌کرد و همین نمود گسترده باعث جذب نیرو از خارج از کشور خصوصاً عرب‌افغان می‌شد (فصیحی‌دولت‌شاهی، ۱۳۹۵: ۲۵۰ و ۲۵۱). القاعده تلاش داشت از میان این مجاهدین عرب نیرو جذب کند. پس القاعده واحد مذهبی خود را در ۱۹۹۷ میلادی تاسیس کرد. این واحد به آموزش شریعت و عربی به افغان‌ها می‌پرداخت و بسیاری از افراد نزدیک به ملا عمر را آموزش داد و توانست سبب نفوذ القاعده شود. به هر حال، القاعده دوشادوش طالبان در نبردها شرکت می‌کرد و تلاش داشت خود را به‌عنوان یک گروه پیشرو در جهاد نشان دهد تا جذابیت گروه برای جذب نیرو و سرمایه افزایش یابد (Hamid & Farrall, 2015: 234&235, 262).

ث) جلال آباد: القاعده دوشادوش طالبان می‌جنگید و در نبرد، پیروزی و شکست‌های مختلفی را تجربه کرد؛ اما شکست این گروه در نبرد جلال‌آباد در ۱۹۸۹ میلادی ضربه سختی بر وجهه القاعده وارد ساخت و به تبع آن، برای طالبان نیز ایجاد مشکل نمود. در این زمان، بازیگران جدیدی مثل اخوان المسلمین مصر و شاخه‌های مختلف تکفیری وهابی تلاش کردند تا رهبری القاعده را زیر سوال ببرند. هرچند که فعالیت‌های اخوان المسلمین مصر در کشور بیشتر متوجه فعالیت‌های تبلیغی بود (Hamid & Farrall, 2015: 158, 163&297)، اما با خود فتوای اخوان المسلمین جهادی را نیز به افغانستان آورد که مهم‌ترین آن‌ها فتوایی در توجیه تلفات غیرنظامی بود که توسط گروه «تنظیم الجهاد و جماعت الاسلامی» در مصر به آن استناد شده بود؛ مطابق این فتوا، اگر دشمن در پس غیرنظامیان ولو مسلمان پنهان باشد، برای ضربه زدن به دشمن می‌توان آن غیرنظامیان را تلفات جانبی دانست (ibid: 239) و بعداً نیز به‌عنوان یک دال پراکنده، در گفتمان‌های القاعده و طالبان مفصل‌بندی شد. باید توجه داشت که چالش عرب‌های تکفیری وهابی تاثیر پایدارتری بر جای گذاشت. این جریان بعداً به مکتب جلال‌آباد معروف شد که تاثیر خود را در واقعه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ میلادی گذاشت (ibid: 164-166). نفوذ مکتب جلال‌آباد در القاعده را می‌توان در دو عامل بازیافت: مشروط شدن کمک‌های مالی به انجام عملیات پر زرق و برق و مخالفت اعضای سنتی القاعده با ایده‌های بزرگ بن‌لادن که باعث شد به تازه‌واردهای میدان جهاد روی بیاورد (ibid: 302).

نتیجه‌گیری

گفتمان طالبان برآمده از مفصل‌بندی دال‌های گفتمان‌های پیشینی بود که طی تاریخ و وقایع منحصربه‌فرد جغرافیای افغانستان باقی مانده، متزلزل شده یا شناور مانده بودند. این گروه در واقع میراث‌دار تحولات اجتماعی-تاریخی سرزمین، در قالب گروه‌ها، جنبش‌ها و حکومت‌ها بوده و هویت خود را به نوعی از آن‌ها اخذ می‌کند. مشخص شد که این گفتمان‌ها الزاماً محصور در جغرافیای ذکرشده نبوده و عمدتاً برآمده از جغرافیای کشورهای هم‌جوار یا به‌عنوان پاسخی به گفتمان‌های رقیب در کشورهای همسایه مطرح بوده‌اند که بر اساس منافع طالبان، خواسته یا ناخواسته حول دال مرکزی امارت مفصل‌بندی مجدد می‌شدند. ریشه‌های دینی گفتمان‌های دیده شده در طالبان به خاطر ماهیت اسلامی دارای اشتراکاتی هستند و به دلیل فاصله جغرافیایی و تاریخ سرزمینی متفاوت، طبیعتاً دارای تفاوت‌هایی نیز می‌باشند اما به طور کلی، این گروه در پی احیای دال امارت از گفتمان خلافت عثمانی و مفصل‌بندی آن به‌عنوان دال مرکزی گفتمان خود در دنیای بدون خلیفه است تا به نوعی خلافت محدود و منطقه‌ای دست یابد.

ریشه‌های گفتمانی اجتماعی در گفتمان طالبان بسیار پررنگ هستند. به عبارتی، طالبان پیش از آنکه خود را یک امارت بدانند، در واقع خود را به‌عنوان یک افغانستانی پشتون می‌شناسد. به همین دلیل، میان قوانین پشتونوالی و شریعت یکسان‌انگاری صورت گرفته است. این یک پدیده استثنایی است که مفصل‌بندی آن در گفتمان یک گروه سلفی بسیار نادر می‌نماید زیرا در دیگر گفتمان‌های سلفی، قوانین محلی مادامی کاربرد دارند که منافاتی با شریعت نداشته باشد. این دال، در واقع، حاصل رخدادهای تاریخی افغانستان است و مدلول آن اختلاط قوانین پشتونوالی با قوانین شریعت است. باین‌وجود، تاریخ تحولات شبه قاره هند و افغانستان سبب شده تا ریشه‌های اندیشه دینی طالبان با دیگر اسلام‌گرایان از جمله مکتب جلال‌آباد بسیار همسو بوده یا دست‌کم یک‌بار به تجربه مسیر آن‌ها پرداخته باشد.

این تحولات و ریشه‌ها سبب شده تا دو هویت متفاوت در درون طالبان پرورش یابد که با راه‌یابی طرفداران هر کدام به هسته مدیریتی گروه، هر از چندی یکی از هویت‌ها بر دیگری غلبه می‌کند. نکته مهم در این کشمکش را باید قوی‌تر بودن این هویت افغانستانی دانست که اجازه تغییرات بنیادین در گروه را نمی‌دهد و به‌نوعی، تعدیل‌کننده هویت دینی گروه است. نمونه بارز این امر در تعهد این گروه به محدود دانستن جهاد در مرزهای افغانستان است. چگونگی ایجاد توازن میان ریشه‌های گفتمانی دینی و اجتماعی اینچنینی در گفتمان طالبان را باید در نوع مفصل‌بندی این

دال‌ها در سطح کلان گفتمانی و عرصه مدلولی آن جست‌وجو کرد؛ همان‌طور که گفته شد، گفتمان دینی طالبان برآمده از ترکیب دال‌های گفتمان‌های اخوان المسلمین و مودودی، دیوبندی و نهایتاً گفتمان متشنت عرب‌افغان‌ها است که هرکدام نوعی مفصل‌بندی ارائه کرده که گاهی سبب سردرگمی گفتمانی گروه نیز شده است به‌طوری‌که گاهی تناقضاتی نیز دیده می‌شود. به این شکل، اهمیت یافتن یک دال در چنین گفتمان پریشانی کاملاً به پیشینه افرادی مرتبط است که در سمت فرماندهان محلی طالبان به تحقق مدلول‌ها کمک می‌کنند. از این گذشته، با قدرت گرفتن هرکدام از این ریشه‌ها در سطح کلان رهبری می‌توان انتظار تغییراتی در رفتار، منش و عملکرد گروه ولو به صورت جزئی انتظار داشت. چنین پویایی گفتمانی همان‌طور که می‌تواند سبب اتحاد ریشه‌های گفتمان‌های مختلف و گاهی متشنت باشد، به همان مقدار می‌تواند سبب اختلاف درونی براساس تفاوت در مدلول‌ها باشند.

منابع و مآخذ

- Abbas, Hassan (2014). *The Taliban Revival: Violence and Extremism on the Pakistan- Afghanistan Frontier*. London: Yale University Press.
- Abbot, Freeland (1968). *Islam and Pakistan*. Meerut: Prakash Printing Press.
- Ahmed, A. (1980). *Pukhtun Economy and Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Anderson, J. L. (2002). Letter from Afghanistan: After the Revolution. *The New Yorker*, 62-77. Retrieved from <https://www.newyorker.com/magazine/2002/01/28/after-the-revolution-3>
- Ayesha, Jalal (2008). *Partisans of Allah: Jihad in South Asia*. London: Harvard University Press.
- Ayres, L., & Knafl, K. A. (2008). Typological Analysis. In L. M. Given (Ed.), *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods* (Vols. 1-2, pp. 900-901).
- Champion, Daryl (2002). *The Paradoxical Kingdom: Saudi Arabia and the Momentum of Reform*. Columbia University Press.
- Elphinstone, M. (1972). *An Account of the Kingdom of Caubul and Its Dependencies in Persia, Tartary, and India: Comprising a View of the Afghaun Nation and a History of the Dooranee Monarchy*. Vol 2, London: Oxford University Press.
- Giustozzi, Antonio (2008). *Koran, Kalashnikov, and Laptop: The Neo- Taliban Insurgency in Afghanistan*. New York: Columbia University Press.
- Green, Nile (2017). *Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban*. Oakland: University of California Press.
- Hamid, Mustafa, & Farrall, Leah (2015). *The Arabs at War in Afghanistan*. London: Hurst & Company.
- Hussain, Syed Iftikhar (2000). *Some Major Pukhtoon Tribes Along the Pak- Afghan Border*. Peshawar: Area Study Centre, University of Peshawar.

- Johnson, T. H. , & Mason, M. C. (2008). "No Sign Until the Burst of Fire: Understanding the Pakistan-Afghanistan Frontier". *International Security*, 32 (4).
- Laclau, E. , & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Vreso.
- Marsden, Peter (1998). *The Taliban: War, Religion and the New Order in Afghanistan*. Karachi: Oxford University Press.
- Rubin, B. M. (2009). *Guide to Islamist Movements*. Armonk: M.E. Sharpe.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Shams-ur-Rehman, G. (2015). "Pashtunwali and Islam: The Conflict of Authority in the Traditional Pashtun Society". *Pakistan Journal of Social Sciences*, 35 (1).
- Uhlig, S., Yimam, B. (2005). *Hanafism*. In *Encyclopaedia Aethiopia*: D-Ha. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- احمدی‌منش، محمد (۱۳۹۵). *اسلام و سیاست در پاکستان*. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- بیگلن، ابراهیم ادهم (۱۳۸۹). *جنبش‌های انقلابی صوفیان هند و امام ربانی (ترجمه منصوره حسینی و داوود وفايي)*. تهران: انتشارات نگاه.
- پیوس، ژان ژوس (۱۳۷۰). *روابط گروه‌ها و مسائل نژادی در افغانستان (در مجموعه مقالات دومین سمینار افغانستان: ۱۰-۱۲ مهر ۱۳۶۸)*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- جهان‌بخت، حمید (۱۳۸۷). *سفرقندها*. تهران: نورالعطیه-صراه‌المستقیم.
- حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۳). *نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی*. فصلنامه علوم سیاسی، ۷، ۴.
- حق‌پناه، جعفر؛ رحیمی، محمد (۱۳۹۰). *ژئوپلیتیک افغانستان و تحولات منطقه‌ای غرب آسیا*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- رواء، الیور (۱۳۶۹). *افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی (ترجمه ابوالحسن سروقدمقدم)*. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- صالحی، حمید؛ اصلانی مناره بازاری، عماد؛ (۱۳۹۴). *سه قرن با جنبش‌های اسلامی*. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
- صفاری، غلامعلی (۱۳۹۵). *طالبان*. تهران: موسسه مطالعات اندیشه سازان نور.
- عزیزاده‌موسوی، مهدی (۱۳۹۴). *نظام سیاسی در اندیشه سیدابوالاعلی مودودی*. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- فصیحی‌دولت‌شاهی، محمدعارف (۱۳۹۵). *جامعه‌شناسی خشونت سیاسی در افغانستان: از دولت جمهوری تا امارت طالبان*. قم: پژوهشکده علوم و فرهنگ اسلامی.
- کریمی حاجی‌خادمی، مازیار (۱۳۹۲). *طالبان: خواستگاه و مبانی فکری*. تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان.
- کلیفورد، مری لوئیس (۱۳۶۸). *سرزمین و مردم افغانستان*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نش، کیت (۱۳۸۴). *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر (ترجمه محمدتقی دلفروز)*. تهران: کویر.