

الف: اندیشه سیاسی



- نموده‌های سکولاریزاسیون در افغانستان / دکتر امان فصیحی
- ثبات منطقه‌ای و امنیت افغانستان در پرتو صلح دموکراتیک کانتی / مهدی عارفی
- دین‌ورزی در عصر سکولار / محمدعلی واعظی
- واکاوی دیدگاه‌ها و مبانی نظری توماس هابز در فلسفه^{تأسیس ۱۳۹۴} سیاسی و گفتمان حقوق بشر / محمد حنیف طاهری
- تأثیر شخصیت بر رفتار سیاسی؛ مدلی برای انتخاب سیاسی عقلانی / عبدالخالق محمدی (حکمت شرق)
- فلسفه سیاسی در اندیشه افلاطون و فارابی / قربانعلی انصاری

نمودهای سکولاریزاسیون در افغانستان

داکتر امان‌الله فصیحی*

چکیده

در این نوشتار تلاش بر آن است که نمودهای سکولاریزاسیون را در افغانستان بررسی نماید. این مهم بر اساس دیدگاه هانری کربن صورت گرفته است. کربن در ابتدا از سه نوع سکولاریزاسیون بحث نموده است. سپس به تبیین فرایند تحقق سکولاریزاسیون در مسیحیت و اسلام از منظر الهیات و فلسفه سیاسی پرداخته است. از نظر وی فرایند تحقق سکولاریزاسیون در مسیحیت و اسلام متفاوت است؛ این دو آیین الهی مسیرهای جداگانه را در این مورد پیموده‌اند. با توجه به دیدگاه کربن می‌توان از سه جریان در افغانستان نام برد که هر کدام به نحوی به عنوان کارگزاران سکولاریزاسیون عمل نموده‌اند. لیبرالیسم، مارکسیسم و اسلام‌گرایان سه جریانی هستند که زمینه سکولاریزاسیون را در جامعه افغانستان فراهم نموده‌اند. لیبرال‌ها و مارکسیست‌ها سکولاریزاسیون نهادی و اسلام‌گرایان سکولاریزاسیون مابعدطبیعی را ترویج کرده‌اند. با این تفاوت که لیبرال‌ها به صراحت در مصاف دین نرفته‌اند، بلکه بیشتر با ادبیات اصلاحی این کار را انجام داده‌اند.

واژگان کلیدی: اسلام، سکولاریزاسیون، هانری کربن، افغانستان، لیبرالیسم،

مارکسیسم، اسلام‌گرایان.

* نویسنده، پژوهشگر و استاد دانشگاه.

مقدمه

یکی از مباحث اصلی و اساسی جوامع دین محور، بحث سکولاریزاسیون است؛ مخصوصاً جوامعی که در آن دین و سیاست به همدیگر پیوند و گره خورده است. این بحث در وضعیت موجود بسیاری از اندیشمندان را در جوامع مختلف درگیر نموده است. عده‌ای به دفاع از این فرایند پرداخته‌اند و مدعی اند که جهان به سمت سکولارشدن می‌رود و تاریخ دین ختم شده است. در مقابل، دسته دیگر چون پیتر برگر ایده افول سکولاریزاسیون را مطرح نموده و از قدسی شدن مجدد جوامع صحبت نموده‌اند. قطع نظر از این مباحث تئوریک، در این نوشتار تلاش شده است که فرایند و نمودهای سکولاریزاسیون در افغانستان تحلیل و بررسی شود. از این رو، سوالی که در این تحقیق به آن پاسخ داده می‌شود این است که آیا سکولاریزاسیون در افغانستان تحقق یافته است یا نه؟ در صورت مثبت بودن جواب، چگونه این فرایند نمود و عینیت یافته است؟ آیا افغانستان همان فرایندی را تجربه نموده است که جوامع غربی تجربه کرده است یا اینکه متفاوت است؟

۱. چارچوب نظری نوشتار بنیاد اندیشه

چارچوب نظری این نوشتار، نظریه هانری کربن است. زیرا موضوع سکولاریزاسیون، نخستین بار توسط هانری کربن در ادبیات فارسی مطرح شد و سپس نظریه پردازان دیگر مطابق چارچوب‌های فکری خود، ایده مذکور را تبیین و تشریح نموده‌اند. علاوه بر آن، کربن این بحث را از منظر الهیاتی و فلسفه سیاسی پی گرفته است؛ برخلاف دیگر نظریه پردازان که بیشتر از منظر جامعه‌شناسی موضوع را بررسی کرده‌اند. یقیناً با توجه به ماهیت بحث، دیدگاه کربن نسبت به دیگران رحجان و اولویت دارد. هانری کربن در آثار خود چون «چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی»، «فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی»، «تاریخ فلسفه اسلامی» و در نامه‌های خود به علامه طباطبایی به پدیده سکولاریزاسیون پرداخته است. برای روشن شدن دیدگاه کربن، رئوس دیدگاه ایشان در ارتباط با بحث سکولاریزاسیون تبیین و تحلیل می‌شود و سپس فرایند سکولاریزاسیون در افغانستان تحلیل می‌گردد.

۱-۱. تعریف و انواع سکولاریزاسیون

یکی از مباحث مهمی که کربن به آن توجه نموده، معنا و تعریف سکولاریزاسیون است. تعریف کربن از سکولاریزاسیون تعریف الهیاتی و هستی‌شناختی است. کربن عالم را سلسله مراتبی دانسته و از این منظر سکولاریزاسیون را تعریف و تحدید کرده است. کربن نگاه آیه‌ای به هستی دارد. از نظر ایشان جهان حسی بخشی از جهان بزرگ‌تر است؛ جهانی که با حس درک نمی‌شود. حوادث جهان محسوس به «چیز دیگر» و نظم نامرئی برمی‌گردند که به طور موازی با نظم مرئی حضور دارد و جریان می‌یابد و مرتبه بالاتری از آن است؛ زیرا آنچه که آشکار است، جز بخشی از کل جهان نیست. بخش دیگر به همان اندازه که واقعی است خود را از چشمان ما پنهان نگاه می‌دارد. این نظم نامرئی است که نظم مرئی را کامل می‌کند و بدان معنای واقعی می‌بخشد. بنابراین، حوادث و اشیاء فقط در خود تبیین نمی‌شوند، بلکه لازم است حقیقت آن‌ها در ارتباط با جهان متعالی و معنوی لحاظ شود. این حقیقت نه تنها در مورد جهان طبیعت بلکه در مورد زندگی جمعی که مستمراً خود را با یک الگویی نامرئی تطبیق می‌دهد، نیز صادق است. در این نگاه، نظم طبیعت و نظم اجتماعی متعلق به نظم والایی است که در عین حال جنبه نمونه دارد.

با توجه به مطلب فوق، از نظر کربن سکولاریزاسیون عبارت است از تقلیل جهان مافوق طبیعی و متعالی به جهان حسی و طبیعی؛ «معنای سکولاریزاسیون تعلیق یا احاله امر معنوی به امر دنیوی و امر قدسی به امر عرفی است.» (کربن، ۱۳۶۹: ۱۳۱). کربن در ادامه و در توضیح مطلب چنین می‌نویسد: «فرآیند عرفی شدن، کوشش در مشاهده امور تنها در سطح تجربی تاریخ ظاهری است و نه مشاهده میان زمین و آسمان و عالم مثال.» (کربن، ۱۳۶۹: ۱۳۱). در مورد دیگر هم او می‌نویسد: «در نهایت، عرفی شدن استنکاف از مشاهده امور قدسی "در میان زمین و آسمان" است تا احکام جهان ناسوت بر آن‌ها اطلاق شود.» (کربن، ۱۳۶۹: ۱۳۸). به دیگر بیان: «عرفی شدن به معنای تکیه زدن قدرت دنیوی بر اریکه قدرت معنوی نیست، زیرا خود همین تصور قدرت معنوی که در قالب نهادهای اجتماعی تجسم می‌یابد و با منطق قدرت سخن می‌گوید، فی‌الحال همان عرفی شدن و اجتماعی شدن امر

معنوی است.» (کرین، ۱۳۹۱، ج ۱: ۹۸).

چنانکه از عبارات فوق پیدا است، از نظر کرین عالم دارای یک نظام سلسله مراتبی است که پایین-ترین مرتبه آن، جهان مادی و حسی است. لذا وی تأکید دارد که باید امور قدسی در میان زمین و آسمان درک شود تا سکولاریزاسیون رخ ندهد. نباید نگاه افقی، جایگزین نگاه عمودی به عالم و هستی شود: «تأکید بر درک امور قدسی بایستی در میان زمین و آسمان (یعنی عالم مثال) انجام شده و جای داشته باشد تا بتواند از وسوسه‌های تجسدگرایانه اراده معطوف به قدرت در امان باشد.» (کرین، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۳۸). در نگاه کرین، سکولاریزاسیون یعنی همه چیز را در سطح ماده و حس تقلیل دادن و نداشتن نگاه عمقی به پدیده‌ها و غفلت از لایه‌های متعالی هستی و اشیاء پیرامون و تعمیم خصوصیات اشیاء مافوق طبیعی و فراحسی به امور محسوس و قابل مشاهده.

در ادامه کرین از سه نوع سکولاریزاسیون نام می‌برد که عبارتند از: قدسی شدن مفاهیم سکولار، سکولار شدن مابعدالطبیعی و سکولار شدن نهادی. «نبایستی عرفی شدن مابعدالطبیعی را با عرفی شدن نهادها اشتباه کرد. قدسی شدن نهادها می‌تواند نشان‌گر عرفی شدن مابعدالطبیعی نباشد.» (کرین، ۱۳۶۹: ۱۳۱).

در نوع اول مفاهیم دنیوی و سکولار رنگ قدسیت به خود می‌گیرند. مثلاً مفهوم قدرت، قدسی شده و صبغه ماورایی به خود می‌گیرد. در نوع دوم یا سکولار شدن مابعدطبیعی، مفاهیم قدسی و متعالی رنگ مادیت به خود می‌گیرند و تفسیر اینجایی و اکنونی از آنها ارائه می‌شود. مثلاً مفهوم پیشرفت و تعالی و جامعه آخرالزمانی موعود ادیان به توسعه تبدیل می‌شود و مفهوم چون بهشت، به جامعه بدون طبقه یا مرفه این-جهانی تفسیر می‌گردد. در نوع سوم، نهادهای اجتماعی به نهادهای خود بنیاد و متمایز تبدیل می‌شود که هر کدام براساس عقلانیت دارای کارکردهای خاص خود هستند. در این وضعیت دیگر هیچ امر فرانهادی یا چتر فراگیر به مثابه راهنمای سایر نهادها وجود ندارد؛ چیزی که در مدرنیته رخ داده است.

۱-۲. فرایند سکولاریزاسیون در غرب

کربن فرایند سکولاریزاسیون محقق در غرب را از منظر الهیاتی و فلسفی تحلیل نموده است. نخستین نوع سکولاریزاسیونی که وی مطرح نموده، سکولاریزاسیون مابعدطبیعی است. سکولاریزاسیونی که در آن مفاهیم و امور قدسی رنگ عرفی به خود می‌گیرند. از این رو، وی در ابتدا به سراغ باورهای بنیادین می‌رود. کربن به بررسی باورهایی می‌پردازد که بیش از همه امکان دنیوی شدن را دارد. مهم‌ترین باوری که او بر آن تأکید نموده است، «اعتقاد به حلول» است. از نظر کربن «اعتقاد به حلول» یک ایده بود؛ اما ایده‌ای که در حد یک مفهوم انتزاعی و ذهنی باقی نمانده است، بلکه تجلی اجتماعی داشته که در ساختار و سازمان اجتماعی خاصی در عالم مسیحیت عینیت یافته است. هم‌جنس‌انگاری لاهوت و ناسوت و یا اعتقاد به تجسد، سبب شد که در کلیسای کاتولیک، یک نظام سلسله مراتبی بوجود بیاید؛ یعنی بوجود آمدن پاپ و اسقف‌ها. این امر سبب شد که دین، برای کلیسا، به اراده‌ای از برای قدرت تبدیل شود و در نتیجه رؤسای کلیسا مقام آسمانی بیابند: «و روح افراد را در قدرت خود محبوس ساختند». جامعه‌های دیکتاتوری آن روز غرب تحت حکومت‌های نازیسم و فاشیسم و سوسیالیسم، تداوم تشکیلات کلیسا و جنبه سکولار آن بودند که در آن‌ها حلول الهی به حلول اجتماعی تبدیل شده است (کربن، ۱۳۸۷: ۳۶). کربن در اثر دیگر خود، مطلب فوق را چنین تبیین نموده است:

«در مغرب زمین، محرز شده است که ایدئولوژی‌های اجتماعی و سیاسی ما، غالباً، به واقع فقط وجوه مختلف یک الهیات عرفی شده‌اند. این ایدئولوژی‌ها، ناشی از عرفی شدن یا اجتماعی شدن نظام‌های الهیاتی سابق است. این بدان معناست که چنین ایدئولوژی‌هایی متوقف بر تصویری از عالم و آدم است که هرگونه پیام عالم برتر از دنیای ما، از ساحت آن حذف شده است...» (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ۹۷).

از همین رو، کربن توصیه می‌نماید که باید جلو امتزاج دین و جامعه را گرفت؛ چون خطر مرگ خداوند و دوری از رحمت الهی از عدم تمایز میان دین و جامعه و یکی انگاشتن آن‌ها

به وجود می‌آید نه از افتراق آن دو؛ یعنی سکولاریزاسیون نهادی مانع سکولاریزاسیون دینی است (کربن، ۱۳۸۷: ۳۶).

در مباحث بعدی، کربن فرایند سکولاریزاسیون در مسیحیت را توضیح داده و از منظر معرفتی به این فرایند توجه نموده است. از نظر کربن فلسفه ابن رشد نقش مهمی در سکولار شدن مغرب زمین ایفا کرده است. از نظر وی تفکیک میان الهیات و فلسفه که در مغرب زمین به حکمت مدرسی لاتینی باز می‌گردد، نخستین نشانه سکولار شدن متافیزیکی و آگاهی است؛ نتیجه تفکیک مذکور، اعتقاد به ثنویت علم و ایمان و در نهایت، اندیشه «حقیقت دوگانه» است. در این موقع، الهیات به حوزه قدرت معنوی اختصاص یافت، حال آنکه فیلسوف همه گونه آزادی، به جز آزادی الهی دان بودن را برای خود قایل می‌شود و نخستین علامت و عارضه عرفی شدن مابعدالطبیعه، یعنی قداست‌زدایی از عالم، در همین جا مشهود است (کربن، ۱۳۸۰: ۱۷؛ کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۰۰). اندیشه‌ای که فرآورده مکتب ابن رشد لاتینی سیاسی است. بدین ترتیب، در مسیحیت، فلسفه جدا شده از الهیات، به پیکار علیه مرجعیت دینی برخاست و سلاح‌ها و ابزارهایی آماده شده از سوی مرجعیت دینی، علیه دیانت و مرجعیت دینی استفاده شد (کربن، ۱۳۸۰: ۳۵۳).

رابطه فرد با عالم الهی تا از طریق عقل فعال، که وجود معنوی مجرد است، استقلال فردیت معنوی را تثبیت می‌کرد. در مسیحیت، رابطه مستقیم انسان با خدا برچیده شد و مرجعیت کلیسا جانشین فردیت معنوی شده و به امری اجتماعی تبدیل گردید. با انکار فردیت و آزادی معنوی، طغیان‌های روح و نفس با مرجعیت کلیسا به پیکار برخاست. وقتی ضابطه دینی، به امری اجتماعی تبدیل شد، از دینی بودن باز ایستاد و از تجسد الهی، به تجسد اجتماعی میل پیدا نمود (کربن، ۱۳۸۰: ۳۴۷، ۳۵۲، ۳۵۳).

کربن در دو گفتار، با عنوان «معنای فلسفه تطبیقی چیست؟» و «تقدیر تطبیقی فلسفه ایرانی پس از ابن رشد»، از ماجرای غم‌انگیز هگلی یاد می‌کند که در آن، تاریخ به دلیل عدم توجه به معاد و «افق انجام» بی‌معنا شده است. کربن در پاسخ به پرسش از مفهوم روح مطلق هگلی

به ریشه‌های الهیاتی این دگربرداری توجه داده است و چنین بیان می‌دارد:

«درست است که سر این ماجرای غم‌انگیز کیهانی که به دلیل عدم توجه به معاد و افق انجام بی‌معنا شده است، ما را به بازگشت به سرچشمه‌های الهیاتی که منظومه‌های ایدئولوژیکی و اجتماعی - سیاسی غربی در سده نوزدهم فرآورده‌های فرعی و عرفی شده آن هستند، فرامی‌خواند.» (کربن، ۱۳۶۹: ۲۵).

در جای دیگر با صراحت بیشتر توضیح می‌دهد که ایدئولوژی‌های اجتماعی - سیاسی سکولار مغرب زمین از سکولار و دنیوی شدن منظومه‌های الهیاتی پیشین فراهم آمده‌اند و علوم فلسفی و الهیاتی، حداقل یکی از کلیدهای اصلی وضعیت کنونی را به دست می‌دهد. به همین دلیل کربن میان جوامع غربی و شرقی تفاوت می‌گذارد؛ چون آنچه در مغرب زمین به ایدئولوژی سکولار شده تبدیل شد، در مشرق زمین وجود ندارد (کربن، ۱۳۶۹: ۴۷ و ۴۸).

کربن اصالت تاریخت را نقد نموده است. از جمله نقدهای که وی بر این جریان فکری وارد کرده است، ارجاع به حوادثی است که با ضوابط حوادث تجربی قابل سنجش نیستند. این حوادث، حوادثی آسمانی یا ملکوتی هستند؛ مانند عهد الست. ارجاع این حوادث به تاریخ درونی انسان یا عالم مثال، مستلزم کشف محجوب است. منظور از کشف محجوب این است که اجازه دهیم تا آنچه پنهان است، خود را پدیدار سازد. این همان تأویل است (کربن، ۱۳۶۹: ۳۰-۳۳). از سوی دیگر وی تاریخ‌گرایی را عامل اصلی سکولار شدن مسیحیت معرفی نموده است؛ «گذار از مسیحیت معاد اندیش به مسیحیت تاریخی، یعنی هماهنگ ساختن مسیحیت با شرایط تاریخی و ظاهری همین است. عرفی شدن مسیحیت از همین جا آغاز شد و این موضوع برای فهم انواع عرفی شده موعود باوری اجتماعی که در سده‌های نوزده و بیست ظاهر شده دارای اهمیت وافر است.» (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۱۰).

در جهان‌شناسی فیلسوفان سنتی، عالم از سه رتبه و یا سه لایه برخوردار است: جبروت یا عالم عقول، ملکوت یا عالم نفوس و ملک یا جهان امور مشهود. از نظر همه فیلسوفان، از سهروردی تا ملاصدرا، مکاشفات پیامبران و عارفان و حوادث مربوط به معاد در عالم

میانی اتفاق می‌افتد. در صورت انکار عالم میانی، اثبات معاد ممکن نخواهد شد. در واقع حوادث تاریخ معنوی، به دلیل ویژگی فراتاریخی خود، باید در ظرف متفاوت از ظرف رخدادهای تاریخ تجربی درک و فهم شود. از ظرف مذکور در بیان فیلسوفان به عالم میانی یا عالم مثال تعبیر شده است. واقعیت‌های مثالی این عالم میانی، در برابر فیلسوف، در حقیقت مابعدالطبیعی خود به عنوان طرح‌هایی از عالم معقولات آشکار می‌شود. فیلسوف می‌داند که آنچه او به عنوان مُثُل مشاهده می‌کند، همان است که بر پیامبر در صور خیال آشکار شده است.

جهان‌شناسی ابن رشد، عالم میانی را نابود نمود. نفی عالم میانی یا عالم مثل، سبب شد که فیلسوف و پیامبر، نتواند در مرتبه عالم میانی، با همدیگر همدلی داشته باشند. نتیجه نقار مذکور این شد که میان فلسفه و الهیات نزاع اساسی ایجاد شود. چون با وساطت یا میانجی‌گری عالم میانی است که عالم عقول به عنوان عقلانیت محض و عالم داده‌های تجربی به عنوان ماده محض، به همدیگر پیوند می‌خورد و برای هم رمزگشا می‌شود؛ ولی در غیاب عالم مثال دو جهان مذکور رودرروی یکدیگر قرار می‌گیرد. از آنجایی که داده‌های وحی نبوی، قابل توجیه عقلی نبود، میان کشریت غیر قابل دفاع و توضیح مبتنی بر استعاره بی‌ضرر و تحقق در عالم میانی، انتخابی وجود نخواهد داشت و حقیقت عقلی و حقیقت وحیانی؛ یعنی فلسفه و الهیات، در پیکاری بی‌سرانجام رودرروی یکدیگر قرار گرفت (کربن، ۱۳۹۱: ۱۲۲-۱۳۱).

از زمانی که تاریخ شریعت مسیحی در مسیر شریعت پولس و تجسد الهی افتاد، پیامبر شناسی اهمیت خود را از دست داد. دور دست‌هایی قرار گرفته در ورای جهان، مستلزم مفاهیمی چون «کنز مخفی»، «وجود اعلی» و «خدایی ناپیدا در ورای وجود» است که فقط «الهیات تنزیهی» می‌تواند به درک آن نایل آید. علت اساسی وجود فرشته‌شناسی در نزد حکمای عرفانی یا امام‌شناسی فلسفی در نزد اندیشمندان شیعی همین الهیات تنزیهی است؛ زیرا که فرشته‌شناسی و الهیات تنزیهی هر یک دارای مظهریتی است که خدای آشکار در آن جایی ندارد. فرآیند معرفتی میان فرشته-روح القدس و نفوس انسانی، تاریخ قدسی را به

وجود می‌آورد. وقتی «شخص خدا» جانشین فرشته - روح القدس نوع انسانی می‌شود، راه به‌سوی فرآیند سکولار شدن هموار شده و مراتب تجلی و کنز مخفی از میان برداشته می‌شود. آنچه تاریخ نجات بخشی فرشته نوع انسانی بود اینک به تاریخ خدایی تبدیل خواهد شد که با پیشرفت آگاهی انسانی، به خود، آگاهی پیدا خواهد کرد. خدا در اعمال آگاهی انسانی به خود می‌اندیشد و تاریخ آگاهی انسانی، جنبه خدایی پیدا کرده است. در واقع، خدا از زمانی که آگاهی انسانی به این نکته پی برده که آگاهی انسانی همان «خداست»، «مرده» است و الهیات فقط می‌تواند جای خود را به جامعه شناسی دهد و اگر روزگاری فلسفه، خدمت‌گزار الهیات بود، اینک خدمت‌گزار جامعه شناسی است؛ زیرا تجسد الهی به تجسد اجتماعی تبدیل شده است. ایدئولوژی جانشین معنویت می‌شود و هیچ مانعی نیست که ایدئولوژی، توتالیتیر باشد (کربن، ۱۳۹۱: ۱۲۹-۱۳۱). از نظر کربن مصیبت مرگ خدا محصول جدا شدن امر اجتماعی از امر روحانی و معنوی نیست. مصیبت مرگ خدا دقیقاً محصول خلط و خبط و هم‌هویت‌انگاری یک امر دینی و یک نظام اجتماعی معین است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۱۲).

۳-۱. اسلام و سکولاریزاسیون

کربن سکولاریزاسیون محقق در غرب را در اسلام منتفی دانسته است؛ چون زمینه‌ی الهیاتی و اجتماعی آن را فراهم نمی‌داند. از حیث الهیاتی حلول و از حیث اجتماعی سازمانی به اسم کلیسا در جهان اسلام شکل نگرفته است. آن هم در اسلام شیعی. وی سکولاریزاسیون احتمالی اسلام را در ارتباط با مباحث ذیل طرح می‌نماید:

۳-۱-۱. تفسیر معنوی از جایگاه امام و غیبت

یکی از مباحث اصلی کربن بحث امام شناسی و مفهوم غیبت در شیعه است. وی بیان می‌دارد، در مقابل تحول الهیاتی مسیحیت غربی، «امام شناسی تشیع»، از جنس حلول، لادری‌گری و وحدت‌بینی انتزاعی نیست، بلکه صراط مستقیم میان تشبیه و تعطیل است؛ یعنی نفی اتحاد و انفصال (کربن، ۱۳۸۷: ۳۷؛ کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۱۴). از نظر کربن، مفهوم غیبت، اساس و بنیان اصیل سازمان جامعه اسلامی و پایگاه معنوی و درمان سموم سوسیالیزاسیون و

ماتریالیزاسیون و سکولاریزاسیون است. البته غیبت در صورتی نقش مذکور را ایفا می‌نماید که به منزله پایگاه معنوی غیبی تلقی گردد و از هرگونه تبدیل، تحول و تجسم به صور مادی و اجتماعی و سازمان‌های اجتماعی، مصون و محفوظ بماند. همچنان کربن «امام زمان» را نیز مانع سکولاریزاسیون برشمرده است. کربن بدین باور است که امام زمان به منزله یک دستورالعمل باطنی و معنوی و رابطه خصوصی ارواح انسانی با امام غایب درمان اختلاط حقیقت دین با امور مادی و مانع تجسدگرایی است. از نظر کربن، حیثیت امام و اقرار به وجود او، مانند اصالت حیات وی، منحصرأ معنوی است. بدین ترتیب، معنویت اسلام، تنها با تشیع، قابل حیات و دوام و تقویت می‌باشد. این معنویت در برابر هر گونه تحول و تغییری که جوامع اسلامی دست‌خوش آن باشند، استقامت خواهد کرد (کربن، ۱۳۸۷: ۳۸-۳۹؛ کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۱۴-۱۱۵).

۲-۳-۱. تفسیر معنوی از معاد

بحثی دیگری که کربن مطرح نموده، «معادشناسی» است. کربن معاد شناسی را در ادامه همان امام شناسی خود مطرح کرده است:

«منظور ما از معاد حوادثی نیست که طی زمان‌های ممتد و قرون متوالی اتفاق خواهد افتاد، بلکه منظور یک مرحله بریده و قطع فراقی است با یک دنیای ریایی و کور باطن. مفهوم معادشناسی عاملی است که هر لحظه سمت و جهت به اصطلاح تاریخی را قطع می‌کند و از نظر من حی و زنده امام غائب است. به معنای جهت و عمودی و صعودی ندای مطلق است که در برابر کلیه مظاهر ریایی و کور باطنی بشر و نسخ حقیقت معنوی قرار گرفته است.» (کربن، ۱۳۸۷: ۴۰).

پس از این اظهارات و ناظر به آن، کربن پرسش‌های زیر را مطرح می‌کند: آیا مذهب تشیع امامیه بشارت و حقیقتی برای نجات امروزی جهان بشریت دارد یا خیر؟ یعنی معنویت نهفته در تشیع، در مفاهیم امام‌شناسی و تجلی و امام زمان و غیبت، می‌تواند مشکل سکولاریزاسیون معنوی و دینی را در غرب چاره کند یا نه؟ (کربن و علامه طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۱-۳۴؛ کربن

۳-۳-۱. مقایسه کلیسا و امام در فهم متون مقدس

منظر دیگری که کربن از آن زاویه به فرایند سکولاریزاسیون نگاه نموده است، منطق تفسیر متون مقدس در اسلام و مسیحیت است. از نظر وی، در مغرب زمین، تمایز اساسی میان «فلسفه» و «الهیات» مبتنی بر «سکولاریزاسیون» بود که در اسلام تصویری از آن وجود ندارد؛ چون در اسلام، کلیسا با الزامات و نتایج آن وجود نداشته است (کربن، ۱۳۸۰: ۴). وجود کتاب مقدس، در مسیحیت و اسلام، وضعیت همسانی برای تأویل ایجاد کرد. از آنجایی که نحوه توجه به معنای حقیقی، در مسیحیت و اسلام، متفاوت است، شرایط نیز در دو سو با یکدیگر تفاوت دارند. نخست، فقدان کلیسا در اسلام است. در مسیحیت، مرجعیت شرعی کلیسا جانشین الهام پیامبرانه و به‌طور کلی جانشین آزادی تأویل معنوی شد (کربن، ۱۳۸۰: ۱۲). در حالی که حقیقت، از این حیث که حقیقت است، نمی‌تواند توسط یک مرجع به عنوان احکام شرعی بیان شود، بلکه حقیقت نیازمند راهنمایی است که به آن، رهنمون باشد. به همین خاطر، اسلام شیعی، بر نوعی پیامبرشناسی مبتنی است که در یک امام‌شناسی بسط پیدا می‌کند. وظیفه امام شناسی، تداوم و حفظ معنای معنوی و حی الهی، یعنی باطن است. وجود اسلام معنوی نیز وابسته به همین حفظ باطن است و گرنه اسلام، دست‌خوش همان فرایندی می‌شد که در مسیحیت، نظام‌های کلامی را به ایدئولوژی‌های اجتماعی و مهدویت کلامی را به مهدویت اجتماعی و به امری سکولار تبدیل کرد (کربن، ۱۳۸۰: ۱۵، ۱۹، ۴۲-۴۳). یعنی از نظر کربن تبدیل شدن مهدویت کلامی به مهدویت اجتماعی یکی از عوامل سکولارشدن تاریخ است: «عرفی شدن یا اجتماعی شدن آگاهی الهیاتی را شاید بهتر از هر چیزی، در تقلیل یافتن موعودباوری الهیاتی به موعود باوری اجتماعی صرف، می‌توان دید. معاد شناخت عرفی شده، چیزی جز اسطوره «جهت تاریخ» در چپته ندارد.» (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ۹۷).

از نظر کربن معنای حقیقی کتاب مقدس به کمک استدلال عقلی و منطقی قابل دریافت نیست. بلکه باید شخصی وجود داشته باشد که هم وارث معنوی پیامبر و الهام یافته از سوی

خداوند باشد و هم بر ظاهر و باطن، آگاه باشد (کرین، ۱۳۸۰: ۷۰). این شخص امام است و تعلیم بر عهده او گذاشته شده است. این تعلیم با مرجعیت کلیسایی در مسیحیت قابل مقایسه نیست. زیرا امام، ولی ملهم از سوی خداست و تعلیم به حقایق، یعنی به امور باطن مربوط می‌شود (کرین، ۱۳۸۰: ۱۹). جایگاه امام، به طور کلی، با مرجعیت کلیسا تفاوت دارد. معنای باطنی وحی، به امامان تعلیم داده شده است و آنان، تعلیم خود را در اختیار کسانی گذاشته‌اند که توانایی دریافت آن را دارند (کرین، ۱۳۸۰: ۷۲).

۴-۳-۱. نبوت و ولایت در اسلام

حکمت نبوی شیعه که در امام‌شناسی آن قابل دریافت است، به طور اساسی حکمتی معاندان‌دیش است. می‌توان خطوط اساسی این حکمت نبوی، یا امام‌شناسی در اندیشه شیعی را در دو بحث: باطن و ولایت پیدا کرد (کرین، ۱۳۸۰: ۴۳). توضیح این‌که می‌توان پرسید که آیا دیانت اسلام، به تفسیر ظاهری و فقهی محدود است؟ یا این ظاهر، ظاهر یک باطن است؟ در این صورت اخیر، معنای ظاهر و رفتار عملی دگرگون خواهد شد؛ زیرا حکم شریعت، جز در حقیقت معنایی پیدا نمی‌کند و این حقیقت، همان معنای باطنی وحی الهی است. این معنای باطنی را جز از طریق علم برگرفته از امامان نمی‌توان منتقل کرد. هر یک از امامان با انتقال معنای باطنی وحی به پیروان خود، قیم قرآن محسوب می‌شوند. امام‌شناسی که روشن‌ترین بیان آن همان ولایت است، مکمل ضروری پیامبر شناسی است (کرین، ۱۳۸۰: ۴۳-۴۴). هر یک از مؤمنان، تحت ارشاد امامان، با اخلاص دوستی خود در قبال آنان، به معرفت نفس خویش نایل آمده و سهمی از ولایت پیدا می‌کند. بنابراین، مفهوم ولایت، راهنمایی امامان، برای آشنایی به رموز شریعت است. معنای ولایت، از سوی امام و مؤمنان، مفهوم معرفت و محبت را شامل می‌شود. این معرفت، معرفتی که خود معرفتی نجات‌دهنده است (کرین، ۱۳۸۰: ۴۴-۴۵). بدین سان، دایره ولایت، دایره امامی است که جانشین پیامبر می‌شود، یعنی حقیقتی که به دنبال شریعت و باطنی که به دنبال ظاهر می‌آید. اینجاست که تقارن شریعت و حقیقت بوجود می‌آید. نسبت ظاهر به باطن همچون نسبت شریعت به حقیقت و نبوت به ولایت است (کرین، ۱۳۸۰: ۴۶؛ کرین، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۲۹). در اندیشه

کربن، ولایت در شیعه نوعی تشریف معنوی، نوعی گنوس است نه فکرت نوعی اجتماع دینی: یعنی اولیاء الله هادی و دلیل راه‌اند. اصولاً سیادت آن‌ها از نوع زعامت تعبدی نیست. مظاهر و تجلیات وجودی‌شان بر هیچ‌گونه تجسیدی که به موجب آن ذات الهی با وارد شدن در تار و پود تاریخ تجربی، ناسوتی شود، مترتب نیست. به همین جهت است که تشیع در برابر سکولاریزاسیون و اجتماعی شدن مقاومت می‌کند (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۱۵).

۵-۳-۱. مسیر ویژه سکولارشدن اسلام

کانون وجدان دینی اسلام، نه واقعیت تاریخی، بلکه واقعیت وراء تاریخ است که معنای آن فراتاریخی است. حادثه آغازین که پیش از تاریخ تجربی، رخ داد، همان پرسش خدا از ارواح انسانی است؛ ارواحی که پیش از خلق جهان خاکی وجود داشتند (کربن، ۱۳۸۰: ۱۳-۱۴). از آنجایی که اندیشه فلسفی در اسلام، با مشکلات ناشی از «وجدان تاریخی» هگلی سروکار ندارد، حرکت مضاعفی وجود دارد که حرکت از مبدأ تا معاد در ساحتی در طول این عالم است. اندیشمندان اسلامی به جهان نه در «تحول» خط مستقیم و عرضی بلکه در قوس صعود و طولی نگاه می‌کنند. در این نگاه گذشته نه در پشت سر ما بلکه در زیر پاهای ما قرار دارد. در این نگاه گزاره‌های الهی، دارای معانی هستند که با سلسله مراتب معنوی و مراتب عوالمی مطابقت دارند که در آستانه و رای تاریخ آغاز می‌شود و بر همین محور ترتیب می‌یابد. اندیشه، در این رای تاریخ، آزادانه حرکت می‌کند، بی‌آنکه با محرمان مرجع تقلیدی سروکار داشته باشد. در عوض، در صورت تعارض شریعت با حقیقت، اندیشه، شریعت را نفی می‌کند. وجه مشخصه اهل ظاهر و فقیهان، نفی همین افقهای طولی است (کربن، ۱۳۸۰: ۱۶).

صورت بدون محتوا، به معنای مثله کردن اسلام تام، به وسیله جمود و تعبد به فرم شریعتی خواهد بود که باطن و محتوا را طرد می‌کند. دلیل تضاد ظاهر و محتوا هم این است که محتوا سیال، پویا و فعال است، اما ظاهر ساکن، ثابت و جامد است. تضاد ظاهر و باطن یا فرم و محتوا زمانی در اسلام شکل می‌گیرد که ولایت باطنی از امام‌شناسی جدا شود. در

این زمان ارتباط دو قطب شریعت و حقیقت یا صورت و محتوا از هم خواهد گسست و در نتیجه اسلام صوری و تفسیر صرفاً شرعی از اسلام تقویت خواهد شد. در همین جا می‌توان خاستگاه عرفی شدن و اجتماعی شدن خاص اسلام را ملاحظه کرد (کربن، ۱۳۸۰: ۴۵ و ۷۷). به بیان دیگر از نظر کربن سکولاریزاسیون در اسلام زمانی فعلیت می‌یابد که تعادل ظاهر و باطن یا درک درست از نبوت و امامت صورت نگیرد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ۸۹). کربن تصریح می‌نماید که در جهان نوین و عصر آهن، دین پیامبر منسوخ و منکوب نمی‌شود، مگر این که دیانت از حقیقت معنوی خود منفک شود (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ۹۵). معنای این سخن که شریعت منهای معنویت قدرت و توان بقا را ندارد این است که تنها حقیقت روحانی قادر به ایجاد تحولات لازم در شریعت است و از مغلوب شدن، تحریف شدن و سرکوب شدن آن در زیر فشار اجتماعی شدن سیاسی ممانعت می‌نماید. «اجتماعی شدن امر معنوی» مهم‌ترین خطری است که اسلام را مانند مسیحیت تهدید می‌کند (کربن، ۱۳۹۱: ۹۶). کربن بیان می‌دارد که فهم اجتماعی، سیاسی و فقهی محض و انحصارطلبانه از اسلام در حقیقت با مرگ اسلام مساوی است (کربن، ۱۳۹۱: ۹۰ و ۱۰۱).

از نظر کربن این وضعیت دردناک یعنی تقلیل محتوا به صورت یا باطن به ظاهر در اسلام از فردای رحلت پیامبر اسلام آغاز شده است (کربن، ۱۳۸۰: ۱۶). البته وی صورت دیگری از سکولاریزاسیون را در خصوص شیعه نیز مطرح می‌نماید و آن عبارت است از تصوف‌گرایی رها از شریعت: «تصوف به صورتی تناقض آمیز، می‌تواند تصویری از عرفی شدن مابعدالطبیعی تشیع ناب باشد.» (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ۸۹). چنانکه قبلاً نیز بیان شد در دیدگاه کربن ایجاد تعادل میان شریعت و حقیقت یا معنا بسیار مهم است. در صورت از میان رفتن یکی از دو قطب مذکور حقیقت اسلام به صورت تمام و کمال از میان می‌رود. زیرا حقیقت در اصل حقیقت شریعت و متوقف بر شریعت است. حقیقت منشأ بی‌بندوباری و اباحی‌گری روح نیست. باطن امر خلاف شرع نیز بر امر خلاف شرع دلالت دارد. بر عکس، شریعت بی‌بهره از حقیقت نیز کالبد محض نیست و از هرگونه معنا تهی و خالی است و نمی‌تواند نجات دهنده و نجات‌بخش باشد. در صورتی که بعد معنوی دین به صورت و

ظاهر آن تقلیل یابد، در این صورت مفهوم دینی و نظام اجتماعی، ناگزیر یکی می‌شوند. در نتیجه روزی که ساختار جامعه سنتی متزلزل شود، این مفهوم دینی است که به بیراهه افتاده است. چنانکه این اجتماعی شدن در اسلام سنی اتفاق افتاده است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱: ۹۴).

خلاصه‌ای از تحلیل کربن از سکولاریزاسیون، در مسیحیت و اسلام را در نمودارهای ذیل می‌توان مشاهده کرد:

- فرایند سکولاریزاسیون در مسیحیت:

حلول خدا در مسیح و تجسد مسیح در کلیسا ← مرجعیت کلیسا در تأویل کتاب مقدس + جهان‌شناسی ابن رشد ← نابودی عالم مثال ← جداسازی عالم عقول از عالم محسوس ← دوگانگی فلسفه و الهیات ← عرفی شدن مسیحیت ← تبدیل نظام‌های کلامی به ایدئولوژی‌های اجتماعی: حلول خدا در انسان و تبدیل شدن تجسد الهی به تجسد اجتماعی ← مرگ خدا [در مسیحیت غربی حلولی].

- فرایند ناسکولار تاویل در اسلام:

تأویل کتاب مقدس: [حقیقت کتاب مقدس و باطن آن] ← پیامبر + امام ← اسلام معنوی ← فردیت و آزادی معنوی.

- فرایند احتمالی سکولاریزاسیون در اسلام:

ظاهر بدون باطن [نادیده گرفتن باطن معنوی اسلام] } گسست شریعت از حقیقت ← اسلام
 امام‌شناسی بدون ولایت باطنی و معنوی } ظاهری و فقهی ← سکولار شدن ویژه اسلام

مطابق نظریه کربن، اسلام سیاسی یا اسلام اجتماعی مصداق تفسیر ظاهرگرایانه از اسلام است. بنابراین، چنین تفسیری به معنای سکولار نمودن اسلام است. تفسیر سیاسی و اجتماعی از اسلام پشتوانه معنوی اسلام را نادیده انگاشته و اسلام را در سطح پدیده‌های اجتماعی و تاریخی تقلیل داده است.

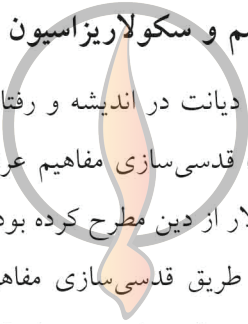
۲. فرایند سکولاریزاسیون در افغانستان

با توجه به آنچه بیان شد، حال سوال این است که در افغانستان این امر چگونه تحقق و عینیت یافته است؟ در افغانستان از سه نوع سکولاریزاسیونی که کربن بیان نمود، یعنی قدسی شدن مفاهیم عرفی، سکولاریزاسیون مابعدطبیعی و سکولاریزاسیون نهادی هر سه رخ داده است. اگرچه تفکیک این سه جریان به صورت دقیق در عالم خارج دشوار است، اما به صورت کلی می‌توان سه جریانی را نامبرد که هر کدام تا حدی توضیح دهنده فرایند سکولاریزاسیون در افغانستان است.

۲-۱. لیبرالیسم و سکولاریزاسیون

به دلیل سیطره دیانت در اندیشه و رفتار کنشگران اجتماعی، نخستین شکل جریان‌های سکولار، در قالب قدسی‌سازی مفاهیم عرفی تحقق یافت. این جریان اهداف خود را در قالب تفسیر سکولار از دین مطرح کرده بودند. این جریان به صورت آشکار با دین مخالفت نمی‌کرد، بلکه از طریق قدسی‌سازی مفاهیم دنیوی و یافتن مؤیدات دینی برای مفاهیم سکولار، اهداف و خواسته‌های خود را تعقیب و دنبال می‌نمود. نخستین استقبال افغان‌ها از مدرنیزاسیون در قالب قدسی‌سازی مفاهیم مدرن صورت گرفته است که نشانه‌های آن تحلیل می‌شود. حبیب‌الله از سال ۱۹۰۱ تا ۱۹۱۹ زعامت و سیاست را به دست گرفت. وی به خوبی به مشکلات موجود آگاه بود. لذا وی برای حل آنومی‌های حاکم در زیست جهان افغان‌ها، به اصلاحات روی آورد، اما وی برای اصلاح وضعیت، به دین ارجاع نداد؛ بلکه به تمدن جدید تمسک نموده و با اتکاء به قدرت‌های خارجی جامعه را به سمت سکولاریزاسیون هدایت و راهبری نمود. وی راه حل مشکلات را در پیوستن به تمدن جدید جستجو کرد. امیر حبیب‌الله سکولاریزاسیون علمی و معرفتی را برای نخستین بار مطرح کرد. در حقیقت نخستین قرائت لیبرالیستی از دین در قالب سکولار شدن علم و معرفت تجلی و عینیت یافت. یعنی تلاش نمود که حوزه معرفت و دانش را از سلطه دین خارج نماید.

حبیب‌الله از چند طریق زمینه سکولاریزاسیون علمی و معرفتی را در جامعه افغانستان



فراهم نمود:

یکی تأسیس مراکز علمی جدید بود که تنها یک نمونه آن تأسیس مکتب حبیبیه در سال ۱۹۰۳ بود. در این زمان است که افغان‌ها با علوم جدید آشنا شده و زمینه برای تفسیرهای علمی از دین فراهم می‌شود. تأسیس نشریه سراج الاخبار در ۲۲ جدی سال ۱۲۸۵ ه.ش با سر دبیری مولوی عبدالروف عامل دیگری بود که نقش بسیار اساسی در سکولارسازی فرهنگ و ارائه تفسیر سکولار از مفاهیم دینانت داشته است. سراج الاخبار حاوی مقالات روشنگرانه در زمینه‌های ارتقای آگاهی عمومی، مبارزه با استعمار و استبداد، ناسیونالیسم، وحدت جهان اسلام، رشد دانش، صنعت و اقتصاد در اروپا، مسایل حقوق زن و امثال آن بود (ر.ک: روان فرهادی، ۱۳۸۷). مقالات و ترجمه‌های طرزی تأثیرات شگرفی بر شکل‌گیری و رشد سکولاریزاسیون در افغانستان برجای گذاشت. طرزی و همکاران وی، به دنبال کشف و فهم پذیر نمودن عوامل زوال و فروپاشی افغانستان بودند. وی دوری افغان‌ها از علم و دانش مدرن، بی‌قانونی و فاصله گرفتن سنت‌گراها از دنیای مدرن را عوامل اصلی عقب‌ماندگی افغانستان معرفی کرده بود (گریگوریان، ۱۳۸۸: ۲۰۷-۲۱۰). از همین رو کاری که طرزی انجام داد، قدسی سازی مفاهیم دنیوی و مدرن از یک‌سو و ارائه تفسیر دنیوی از مفاهیم قدسی از سوی دیگر، بود. یعنی طرزی به پدیده‌ها و مفاهیم جدید رنگ قدسیت بخشید و از این طریق زمینه را برای ورود آن‌ها به جامعه دینی افغانستان باز نمود. در واقع راه حلی که طرزی و همفکران وی ارائه نمود، نه ارجاع به دین بود و نه ارجاع به سکولاریزم عریان، بلکه قدسی سازی علم مدرن و تفسیر دین بر اساس علم مدرن و پذیرش مرجعیت علم مدرن بود. از این رو، است که طرزی نه تنها دین را نفی نمی‌کرد، بلکه از دین دفاع هم می‌کرد، اما دفاع ابزاری و کارکردی از آن. برای مثال مجموعه‌ی از مقالات طرزی در مورد رابطه علم و دین است. طرزی در این مجموعه مقالات، تلاش داشت که اهمیت علم و دانش جدید را از نظر دین به اثبات برساند و کوتاهی در فراگیری علوم مدرن را انحراف از دین محسوب می‌نمود. او در این باره مقالاتی تحت عناوین «علم و اسلامیت»، «مسلمانان کدام علم را بیاموزند»، «ترقی مسلمانان»، «مانع ترقی مسلمان‌ها چیست»، «ترقی شرق»، «استعداد ترقی افغانستان»،

«علم و معارف» و... به نشر سپرد (روان فرهادی، ۱۳۸۷: ۱۰۷-۲۱۱ و ۳۷۸-۳۹۱). تمام تلاش‌های طرزی در این مقالات ارائه تفسیر سکولار از دین و نهادینه سازی علم مدرن در جامعه بود. طرزی به صراحت بیان می‌دارد که باید مطابق عصر دین تفسیر و اوهام و خرافات از دین به کمک علم مدرن زدوده شود. همچنان وی مفاهیم علم و حکمت موجود در قرآن را به علم مدرن و تکنولوژی جدید تقلیل می‌دهد (گریگوریان، ۱۳۸۸: ۲۱۳؛ روان فرهادی، ۱۳۸۷: ۱۴۵-۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۶۰ و ۱۶۵). البته صورت دیگر این کار ارتقادی علوم مادی و جدید در سطح علوم مقدس است.

طرزی همانگونه که علم مدرن را مدلل می‌نمود، با ظواهر و نمادهای دینی عصر خود نیز مقابله کرده و به صورت بسیار ظریف تلاش داشت که مظاهر تمدن مدرن را نیز در جامعه افغانستان گسترش دهد. طرزی در مقاله‌ی «ترقی مسلمانان و مسلمانی در چیست؟» معتقد است که دیانت در «ظاهر» نیست، بلکه در «نیت» است. به همین خاطر از پوشیدن کلاه غربی حمایت و برای آن پشتوانه دینی درست کرد (روان فرهادی، ۱۳۸۷: ۱۶۹ و ۱۷۰). طرزی با این سخنان خود، یک‌نوع تقدس‌زدایی از ظواهر دیانت را شروع و دین را به یک امر کاملاً درونی محدود کرده بود؛ نتیجه این نوع دینداری حذف بعد اجتماعی و نمادی دین بود. این سخن طرزی از این حقیقت‌پرده‌براهمی دارد که راه ترقی و پیشرفت کنار نهادن نمادهایی دینی و ظواهر شریعت و پوشیدن لباس غربی است. برخلاف دینداری سنتی که به ظاهرگرایی محض پایبند بود، طرزی ظاهر را نیز رها کرده بود. عبارات طرزی بیان‌گر آن است که وی رسماً قلمرو دنیا و آخرت را از همدیگر تفکیک نموده و دین را به قلمرو آخرت می‌راند.

پس از حبیب‌الله، نقش امان‌الله قابل توجه است. مهم‌ترین کار امان‌الله در امتداد مشروطه خواهی اول، تقویت و حمایت مشروطه دوم بود. مشروطه خواهی یعنی ایجاد نظام حقوقی عرفی و راندن شریعت به عرصه خصوصی و یا تبدیل شریعت به نظام حقوقی مدون. راندن شریعت در عرصه خصوصی مستلزم تخلیه شدن عرصه برای نظام حقوق عرفی بود؛ همچنان تبدیل شریعت به نظام حقوقی مدون، هم باعث نهادینه شدن سکولاریزاسیون نهادی در جامعه افغانستان گردید؛ چون مبنای قانون‌گذاری در نظام حقوقی جدید، عقلانیت مدرن و

مصلح اینجایی و اکنونی است؛ حال آنکه مبنای دستورات فقهی مصلح اخروی و رستگاری ابدی انسان است که تنها با وحی قابل فهم و درک است. در حقیقت مشروطه خواهی نقطه عطف تاریخ افغانستان در مسیر سکولاریزاسیون است. امان‌الله میان قلمرو مقدس و عرفی تفکیک نموده و دین را به قلمرو قدسی راند. این امر در تلقی وی از انواع قانون هویدا است. امان‌الله از یک منظر قوانین را به دو دسته تقسیم کرده بود: ۱. قوانین روحی و معنوی ملهم از شریعت اسلام؛ ۲. قوانین مرتبط با جسم انسان که مطابق با ضروریات وقت از طرف رهبران آگاه و ملی به تصویب می‌رسند (نوید، ۱۳۸۸: ۹۶). یعنی طبق دیدگاه امان‌الله، شاه تجدد خواه افغانستان، مبنای قوانین موضوعه، مصلحت و اقتضائات زمان و مکان است. امان‌الله براساس همین تئوری و با الگوگیری از اصلاحات ترکیه در عرصه‌های مختلف، قانون‌گذاری نموده و نظامنامه‌های مختلفی را تدوین کرده بود. قوانین جنایی، نظامنامه جزای عمومی، قانون اساسی، قانون ازدواج، قانون تجارت، معارف نسوان، قانون تذکره و احوال نفوس، قانون سربازگیری، و قانون مالیات تعدادی از قوانین موضوعه امان‌الله بود که براساس عقلانیت ابزاری و به عنوان جایگزین قوانین شرعی تدوین شده بود. این مطلب در منابع قانون نیز به خوبی نمایان است. نظامنامه‌ها یا قوانین از سه منبع تغذیه می‌کردند: شریعت اسلامی، عرف و سنت‌های جامعه افغانی و قوانین کشور فرانسه (مجددی، ۱۹۹۷: ۱۱۱). یعنی دیگر دین تنها منشأ و منبع قانون نبود و عقلانیت ابزاری و تجربیات بشری نیز به عنوان منبع قانون پذیرفته شده بود. از همین رو، نظام قانونگذاری امان‌الله مخالفت شدید علما را در پی داشت. تعدادی از علما خطاب به امان‌الله چنین می‌نویسد: «نیاکان سلف شما، که حکمرایان افغانستان بودند، به مثل شما به وطن ما تعرض نکرده بودند. ما به این وسیله به مقابل تصامیم دولت شما در رابطه با صدور نظامنامه جدید، که مخالف با شریعت اسلامی است، اعتراض می‌کنیم.» (مجددی، ۱۹۹۷: ۱۱۱).

امان‌الله در دور دوم اصلاحات خود، بیش از گذشته تلاش کرده بود که نظام حقوقی عرفی و محاکم عرفی را جایگزین قوانین و محاکم شرعی بنماید. این امر سبب شد که سلطه روحانیون بر محاکم به حداقل برسد. ورود قوانین عرفی در نظام حقوقی و قضایی کشور

سبب شد که امر انحصار تفسیر قوانین قضایی از دست علما خارج شود و علما ملزم شدند که تحت نظارت مستقیم دولت آموزش ببینند (گریگوریان، ۱۳۸۸: ۳۲۴).

اصلاحات تجددخواهانه امان‌الله در این حد باقی نماند. او در مقطع دوم حیات سیاسی خود، اصلاحات خود را به گونه‌ای رهبری و اجرا نمود که سکولاریزاسیون را به صورت عام و گسترده در بخش فرهنگ، اجتماع و اقتصاد نیز تعمیم داد. این مطلب در سخنرانی شاه امان‌الله بعد از برگشت از سفر اروپایی در ماه ژوئیه ۱۹۲۸ به کابل، به خوبی بیان شده است (گریگوریان، ۱۳۸۸: ۳۲۱). در بعد فرهنگی و اجتماعی امان‌الله دقیقاً سنت‌های اسلامی را نشانه گرفته بود؛ مانند: تغییر لباس ملی به اروپایی، برداشتن حجاب زنان، تبدیل تاریخ رسمی از هجری به شمسی، تبدیل سنت اسلامی «سلام» دادن به برداشتن کلاه از سر، معاشرت مختلط زنان و مردان، طلاق بیش از یک زن، تبدیل تعطیلی روز جمعه به پنج‌شنبه، حذف نماد دین از پرچم افغانستان، ترویج پوشش غربی در میان مردان و زنان (مجددی، ۱۹۷۷: ۲۴۹). نمونه دیگر این نوع سکولاریزاسیون را می‌توان در دهه قانون اساسی دید. وجه تمایز این برهه تاریخی از مراحل قبل در این است که در «دهه قانون اساسی» سکولاریزاسیون به یک خواست عمومی تبدیل شد. به عبارت دیگر، تحولات اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی و روابط و تعامل با کشورهای خارجی پذیرش تغییرات در مناسبات حکومت و جامعه را به ضرورتی مبدل ساخت که نادیده گرفتن آن بیش از همه به مصلحت قدرت سلطنت شمرده نمی‌شد. به همین جهت سخن از تدوین قانون اساسی جدید مطرح شد. در واقع «گفتمان قانون اساسی» گسترش یافتن تفکر مشروطه اول و دوم در تفکر جمعی عاملان اجتماعی بود. چون در پی افزایش تقاضای مشارکت در سطح جامعه، دربار به تجدید نظر در نظام «مطلقه سلطنتی» وادار شد و نظام به «مشروطه سلطنتی» تغییر شکل داد و «قانون اساسی مشروطه»، تدوین گردید؛ نظام‌های حقوقی مدرن مجدداً در جامعه نهادینه شده و شریعت به عرصه خصوصی محدود ماند. باید توجه نمود که تمام مطالبات مشروطه اول و دوم در «گفتمان قانون اساسی» فعلیت و عینت یافته بود. یعنی قانون اساسی جدید حامل تمام آن چیزهایی بود که در صورت بندی اولیه گفتمان تجدیدی برای پیوستن و سهیم شدن به مدنیت جدید

تعقیب می‌گردید. در این مرحله، با نمودار شدن جنبه سیاسی لیبرالیسم، از مرحله اول تمایز حاصل می‌کند. تصویب قانون اساسی و بدنال آن «برگذاری انتخابات شورای ملی» به مثابه یک رویداد کم سابقه در تاریخ افغانستان، به معنای نهادینه شدن فرایند سکولاریزاسیون نیز به شمار می‌آید. در واقع فرایند سکولاریزاسیون بعد از بارها فراز و فرود، در نهایت به یک فرایند مسلط تبدیل گردید.

۲-۲. مارکسیسم و سکولاریزاسیون

اگرچه در دوره‌های پیشین جریان‌های سکولار و پیروان لیبرالیسم به صورت آشکار در برابر دین ایستادگی نمی‌کردند و در قالب تفسیرهای سکولار از دین، اهدافشان را دنبال می‌نمودند، اما در پی مسلط شدن نظام کمونیستی در جامعه افغانستان، قدرت سکولار به صورت آشکار در جامعه مطرح شد و به شیوه بسیار خشن با دیانت و جریان‌های دینی مقابله نمود؛ یعنی در این مرحله است که سکولاریزاسیون نهادی رخ می‌دهد. از همین طریق بخش‌های مختلف جامعه را در سلطه خود در آورد؛ از فرهنگ گرفته تا سیاست، اجتماع و اقتصاد. گسترش سکولاریزاسیون در دوران‌های قبل و کنار رفتن دیانت از عرصه سیاست و مدیریت اجتماعی، سکولارهای افغانی را در این زمان از توجیه معنوی رفتار آنان و یا تحریف دنیوی معانی و مفاهیم دینی، بی‌نیاز ساخت و به همین دلیل، پس از مشروطه و دهه قانون اساسی و به حکومت رسیدن جریان چپ کمونیسم، جریان‌های حامی سکولار با اتکاء به قدرت نظامی و سیاسی خود، به‌گونه‌ای عریان و بدون آن‌که پروای توجیه به ظاهر معنوی و یا دینی خود را داشته باشند، به تغییر همه جانبه ساختار اجتماعی و فرهنگی پرداخت و بدین ترتیب، جریان‌های سکولار در تقابل آشکار با دیانت قرار گرفته و یک گفتمان کاملاً ضد دینی را مطرح نمودند.

برای نمونه ترکی در یکی از جلسات حزبی خود در این مورد چنین می‌گوید: «ما آشکارا می‌گوئیم که در این وقت در مرحله اول مانع پیشرفت انقلاب کمونیستی و دشمن شما دین اسلام است.» (ترکی، بی‌تا: ۲). وی برای نهادینه سازی سکولاریزاسیون در جامعه، در همان

جلسه چنین بیان می‌کند: «به ظاهر اسلام را توصیف می‌نمایم اما در عمل به ریشه‌کن نمودن اسلام، قرآن، و علما سعی می‌کنیم.» (ترکی، بی‌تا: ۴-۵). روش‌های عملی که نظام کمونیستی با حمایت بلوک شرق برای نهادینه سازی نظم سکولار از آن‌ها استفاده نموده است، عبارتند از:

الف. از بین بردن الگوهای مرجع و کارگزاران دیانت: از آن جایی که نخبگان دینی مهم‌ترین و مؤثرترین مانع در مسیر نظم سکولار شمرده می‌شدند، حاملان نظم کمونیستی در قدم نخست به منظور نهادینه سازی نظم سکولار تلاش کردند تا رهبران دینی را از بین ببرند. شخص ترکی در این خصوص چنین می‌گوید: «... در عمل علمای با عقیده را گرفتار نموده از بین می‌بریم.» (ترکی، بی‌تا: ۵). وی به همه مردم دستور داده بود تا علمای نخبه را در هر جایی که بیابند به مقام حکومتی خبر دهند (ترکی، بی‌تا: ۷) این امر در خرده فرهنگ شیعه شدت بیشتری می‌یافت؛ چون روحانیون و نخبگان شیعه به دلیل داشتن پیوند فرهنگی با ایران و سرمشق‌گیری از الگوهای مرجعی چون آیت‌الله خمینی و انقلاب اسلامی ایران بیش از روحانیون و علمای اهل سنت مورد تعقیب و پیگرد بود. به تعبیر فرهنگ: «در هزاره‌جات عملیات دولت با کشتار ملایان آغاز گردید.» (فرهنگ، ۱۳۷۱: ج ۳، ۱۲۵).

ب. اشاعه ارزش‌های ناسکومونیستی: دولت کمونیستی افغانستان تلاش داشت به جای ارزش‌های اسلامی، ارزش‌های کمونیستی را در میان عامه مردم، مخصوصاً محصلان و دانشجویان از طریق برگزاری برنامه‌های آموزشی نهادینه سازد. صدیق فرهنگ شیوه فعالیت جریان کمونیستی را در جهت جامعه پذیر نمودن کنشگران اجتماعی چنین توصیف می‌کند: «در بخش عقیدتی دولت خلق و پرچم هر دو به پنخس ایدئولوژی کمونیسم در افغانستان علاقه داشتند و می‌خواستند این کار را در زیر عنوان دموکراسی ملی که ایدئولوگ‌های مسکو برای تبلیغ کمونیسم در کشورهای جهان سوم اختیار کرده بودند، اجرا نمایند.» (فرهنگ، ۱۳۷۱: ج ۳، ۱۷۲).

ج. ترویج نظام اقتصادی کمونیستی: ترویج نظام اقتصادی کمونیستی به جای نظام

فئودالی و سرمایه داری سنتی تحولی بود که حاملان نظم کمونیستی در نظام اقتصاد جامعه افغانستان ایجاد کرده بودند. در این راستا نظم کمونیستی از همان ابتدا به اصلاحات ارضی اقدام نمود. نظام کمونیستی زمین‌ها را به صورتی تقسیم کرده بود که هر خانواده بیش از بیست جریب زمین نداشته باشد (علی آبادی، ۱۳۷۵: ۱۶۴). دولت کمونیستی کابل برای ایجاد تغییر در تفکر اجتماعی و ساختار اقتصادی، به حذف برنامه‌های اسلامی از رسانه‌های جمعی، جایگزینی دروس مارکسیستی به جای برنامه‌های اسلامی در مراکز علمی و تدوین برنامه‌های آموزشی همگانی مبتنی بر مارکسیسم مبادرت کرده بود (علی آبادی، ۱۳۷۵: ۱۶۵).

د. سکولارسازی نظام معارف: نظام کمونیستی برای نهادینه سازی اهداف خود، در نهاد تعلیم و تربیت و در عرصه فرهنگ دگرگونی‌های اساسی را به وجود آورده بود. حذف برنامه‌های دینی، استخدام استادان وابسته به تفکر مارکسیستی، ترویج زبان روسی به جای زبان انگلیسی و فرانسوی، تغییر برنامه‌های درسی نمونه‌های از راهبردهای نظام مارکسیستی جهت سکولارسازی نظام معارف و دانش بود.

۲-۳. اسلام‌گرایان و سکولاریزاسیون

سکولاریزاسیون مابعدطبیعی در حقیقت، سکولاریزاسیونی است که در ماهیت دین با قلب حقیقت دین صورت می‌گیرد. در سکولاریزاسیون مابعدطبیعی است که سکولاریزاسیون ویژه اسلام تحقق می‌یابد. چنانکه ذکرش رفت طبق دیدگاه کرین این نوعی از سکولاریزاسیون از طریق تقلیل دین به یک پدیده سیاسی و اجتماعی، و ارائه تفسیر فقهی صرف از دین و نادیده انگاشتن ابعاد معنوی و اخلاقی آن تحقق می‌یابد. در حقیقت اسلام به یک ایدئولوژی در کنار سایر مکاتب بشری و انسانی تقلیل می‌یابد که هدف آن صرفاً ساختن و آباد نمودن دنیا است. سکولاریزاسیون مابعدطبیعی یا سکولاریزاسیون ویژه اسلام، در افغانستان در قالب حکومت قبیله‌ای و اسلام سیاسی عینت یافته است. نمونه بارز حکومت قبیله‌ای مبتنی بر دیانت، حکومت عبدالرحمان است. امیر عبدالرحمان مدعی بود چون «ظل الله»، «نایب خداوند در زمین» و «ضیاء الملت و دین» است، در نتیجه «حق سعادت»، «بدبختی»، «مرگ» و «زندگی»

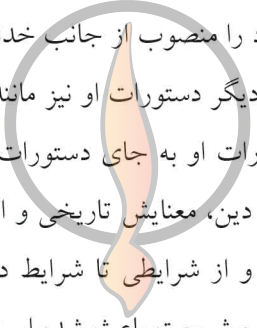
تمام کنش‌گران اجتماعی را در اختیار خود دارد (عبدالرحمان، ۱۳۸۷: ۲۹۹). همچنان وی مدعی بود که خداوند به صورت مستقیم مقام ولایت را به او هدیه نموده است (عبدالرحمان، ۱۳۸۷: ۳۵۱) و «خداوند مرا به خاطر خودش خلق فرموده است.» (عبدالرحمان، ۱۳۸۷: ۳۶۷). تفسیر ظل الله از حاکم، در حقیقت همان اندیشه حلول در مسیحیت است و از این طریق است که دین اجتماعی و تاریخی می‌شود و حلول اجتماعی تحقق می‌یابد. این تفکر در پس زمینه افکار تمام حکومت‌های سلطنتی وجود داشته است. گفته شد که نمونه آشکارتر این دگردیسی اسلام سیاسی است. اسلام سیاسی اعم از قرائت جهادی و طالبانی آن چند وجه مشترک دارد که بیانگر سکولاریزاسیون مابعدطبیعی و زمینه ساز نوع دیگری از سکولاریزاسیون است. این ویژگی‌ها عبارتند از:

۱. تفسیر سیاسی و اجتماعی صرف از اسلام: مهم‌ترین خصوصیات ایدئولوژی اسلام سیاسی، معرفی اسلام به عنوان یک ایدئولوژی دنیوی است. در این قرائت اسلام یک ایدئولوژی است که در گام اول هدف آن ساختن دنیای بشر است؛ مانند دیگر مکاتب انسانی. البته مقصود از اسلام هم همان بعد فقهی دین است و سایر ابعاد آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. اسلام‌گرایان از دین به عنوان یک ابزار علیه حاکمیت و فضای موجود یا به عنوان یک ایدئولوژی دنیوی در معرض دیگر ایدئولوژی‌ها استفاده می‌کردند. آن‌ها اولین و آخرین کسانی نبودند که بازگشت به اسلام را تبلیغ نموده‌اند. علمای سنتی نیز مدافع دین هستند. مهم این است که ایدئولوژی اسلام‌گرایان در برخورد با ایدئولوژی‌های بزرگ غربی شکل گرفته است. مسأله اصلی آن‌ها این است که وفق ضوابط اسلامی به تهیه یک ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی دست زنند؛ چون اسلام تنها مکتبی است که می‌تواند ضمن راهنمایی به سوی مدرنیسم برای رویارویی با امپریالیسم‌های بیگانه به بهترین وجه آن‌ها را یاری دهد. اسلام‌گرایان با تأثیر پذیری از افکار اندیشمندان مصری به سکولار نمودن واژه‌ها و روش‌های تعلیم و تربیت در قلمرو مذهب و معرفی اسلام به عنوان یک ایدئولوژی مدرن در مقابل ایدئولوژی‌های دنیوی نقش به‌سزایی داشته‌اند. اسلام‌گرایان در حقیقت جنبش‌هایی هستند که در اسلام یک ایدئولوژی سیاسی دیدند و معتقدند اسلامی کردن جامعه تنها با

اجرای شریعت ممکن نیست؛ بلکه تنها با ایجاد حکومت اسلامی می‌توان به جامعه اسلامی دست‌یافت. به صحنه آوردن اسلام با در نظر گرفتن مفاهیم مدرنی مانند سیاست، ایدئولوژی، و نهادهای اجتماعی بوده است.

۲. قدسی‌سازی مفاهیم دنیوی: ویژگی دیگر این جریان، قدسی‌سازی مفاهیم دنیوی است. در تفکر اسلام سیاسی حاکم، اولی‌الامر و دارای تقدس است؛ چون قدرت امر مقدس است که از سوی خداوند به وی اعطا شده است نه از سوی مردم. این امر سبب شکل‌گیری دیکتاتوری در میان اسلام‌گرایان شده است. کارکرد پنهان این تفکر ایجاد وضعی مشابه وضع کلیسای بعد از مسیح، یعنی «حلول الوهیت در کلیسا» یا «دیکتاتوری مطلقه» است. دیکتاتوری در جهان اسلام دقیقاً همان نقش ایده تجسد در مسیحیت را ایفا نموده است. همانگونه که ایده تجسد در مسیحیت باعث شد که مسیحیت اجتماعی و تاریخ شود، دیکتاتوری در جهان اسلام نیز باعث تاریخی و اجتماعی شدن اسلام شده است. علاوه بر آن، وارد ساختن مفاهیم دنیوی و عرفی در قلمرو مقدس و دینی سبب می‌شود که قلمرو قدسی و عرفی در هم می‌آمیزد و امر قدسی از امر سکولار تفکیک نشود. اینجا است که قدسی‌سازی امر عرفی شکل می‌گیرد. یعنی هر آنچه که جزء دین نیست، دینی تلقی می‌شود. روا این مطلب را به خوبی بیان نموده است. وی بیان می‌دارد که نظام فکری اسلام سیاسی دارای دو خصوصیت است؛ یکی اقتباس مفاهیم غربی و دیگری استفاده نامناسب از واژگان دینی (رؤا، ۱۳۶۹: ۱۲۴). خصوصیت اول به قدسی‌سازی مفاهیم عرفی اشاره دارد. مانند قدسی‌سازی قدرت، دموکراسی اسلامی، حقوق بشر اسلام، یا علوم انسانی اسلامی. خصوصیت دوم به تطبیق مفاهیم اسلامی به مصادیق دنیوی آن دلالت دارد. یعنی دنیوی و اجتماعی ساختن مفاهیم دینی. برای نمونه تقلیل مفاهیم چون سعادت، رستگاری، تکامل و امثال آن به مفاهیم چون توسعه، پیشرفت، انکشاف و دیگر مفاهیم دنیوی. چنانکه برخی جامعه آخرالزمان موعود دین را به جامعه بدون طبقه مارکس یا جامعه پیشرفته و توسعه یافته تقلیل داده است. این یعنی سکولاریزاسیون مابعدطبیعی.

۳. تصرف در ماهیت احکام ثابت و متغیر: آنچه احکام ثابت و متغیر را با بحث



بنیاد اندیشه
تأسیس ۱۳۹۴

سکولاریزاسیون پیوند می‌دهد، قرار گرفتن احکام متغیر در زمره احکام ثابت و تعمیم لوازم احکام ثابت به احکام متغیر یا احکام ولایی است. دلیل این مطلب هم این است که احکام متغیر تابع مصالح زمان و مکان بوده و این احکام جزء دستورات ثابت اسلام محسوب نمی‌شود. مسأله‌ای که در تاریخ سیاسی افغانستان به وجود آمده این است که حاکمان اسلامی در ماهیت احکام ثابت و متغیر، تصرف نموده‌اند. آنان همواره دستورات خود را جزء دستورات ثابت دین و یا جزء شریعت قلمداد کرده‌اند. از همین رو، با متخلفین دستورات خود بگونه‌ای برخورد کرده‌اند که گویا دستورات مصرح دین را زیرپا گذاشته و از دستورات آشکار دین تخلفی نموده‌اند. دلیل این امر هم واضح است؛ زیرا وقتی حاکمی مثل مولوی محمد عمر خود را منصوب از جانب خداوند معرفی می‌نماید و خود را نایب خدا در زمین قلمداد می‌کند، دیگر دستورات او نیز مانند دستورات خداوند و برای همیشه ثابت و پایرجا است. لذا دستورات او به جای دستورات دین قرار می‌گیرد. قرار گرفتن دستورات امیر به جای دستورات دین، معنایش تاریخی و اجتماعی نمودن دین است. چون این دستورات از زمانی تا زمانی و از شرایطی تا شرایط دیگر متفاوت است. به بیان دیگر قرارداد احکام حکومتی در زمره شریعت باعث شده است که حلول اجتماعی در اسلام نیز مانند مسیحیت تحقق بیابد و همانگونه که حلول اجتماعی باعث سکولار شدن مسیحیت شده است، باعث سکولار شدن اسلام نیز گردیده است.

۴. نظریه جواز تغییر مواد دین بر حسب مصلحت وقت: یکی از ویژگی‌های دیگر تفکر اسلام سیاسی «جواز تغییر مواد دین بر حسب مصلحت وقت» است. معنای این سخن این است که حاکم می‌تواند، احکام الهی را بر اساس مصالح وقت تغییر داده و در آن تصرف نماید. زیرا چنین استدلال می‌شد: نبی اکرم در اتخاذ تصمیمات و اداره امور عامه، مؤید به وحی بود، ولی ما ناگزیریم در اتخاذ تصمیمات لازمه، به «اجتهاد» و «صواب‌دید» خود عمل کنیم و نیز اظهار داشته می‌شود که: ما نیز مانند شما گاهی اصابت نظر داریم و گاهی راه خطا می‌پیماییم. اگر در امری اشتباه کردیم تذکر داده شده ما را اصلاح کنید. یعنی احکام الهی پیوسته تابع مصلحت وقت است؛ منتها در زمان حضرت رسول تشخیص دهنده مصلحت

وقت، وحی بود و پس از آن تشخیص مصلحت تابع و نظر مقام دولت اسلامی و امیر مسلمین است. در نتیجه متن احکام و اجرای آن به طور کلی، منوط به صوابدید و نظر حاکم اسلام شد. در پی رشد تفکر مصلحت‌گرایانه، حیات معنوی اسلام از مقام عالی و موقعیت معنوی خود تنزل نموده و وارد مرحله اجتماعی شد و در حصار ماده محصور گردید و حلول اجتماعی شکل گرفت. از این طریق بود که اسلام جزء تاریخ گردید. در نتیجه در جهان اسلام نیز حلول لاهوت به ناسوت محقق شده و اندیشه تاریخ‌گرایی که در غرب عامل وقوع سکولاریزاسیون بود در اسلام از طریق اسلام سیاسی در افغانستان نیز تحقق یافت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که ذکرش رفت، افغانستان مانند بسیاری از جوامع دیگر، سکولاریزاسیون را تجربه نموده است. نمی‌توان گفت که افغانستان از نفوذ جریان سکولار در امان مانده است؛ اما تجربه متفاوت. در افغانستان سه جریان عمده در این مورد نقش ایفا نموده‌اند. نخستین جریان، لیبرالیسم است. این جریان از سکولارسازی سطح فرهنگی و معرفتی به صورت بسیار نرم آغاز نمود تا اینکه به سطح حقوقی و سیاسی رسید. مهم‌ترین نقطه مشروطه‌خواهی است. مشروطه‌خواهی سرآغاز رخدادن سکولاریزاسیون نهادی در افغانستان است. پس از فراز و فرود این جریان، مارکسیست‌ها عرصه سیاسی افغانستان را در اختیار خود گرفتند. این جریان به صورت رسمی و آشکار علیه دین موضع گرفت و برای نهادینه سازی سکولاریزاسیون با تمام توان تلاش نمود؛ اما سکولاریزاسیون نهادی جریان سوم اسلام‌گرایان است. اسلام سیاسی و اجتماعی، علیرغم اینکه علیه جریان‌های لیبرالیستی و دموکراسی مبارزه نمود و شعار برپایی جامعه دینی را سرداد، اما سکولاریزاسیون مابعدطبیعی را رقم زد. یعنی قرائتی از دین مطرح نمود که نتیجه آن سیاسی و اجتماعی ساختن دین بود. همان چیزی که کربن از آن به سکولاریزاسیون ویژه اسلام یاد نموده است.

منابع

۱. ترکی، نورمحمد، (بی تا)، ترکی چه می گوید؟، بی جا، حزب اسلامی افغانستان.
۲. روآ، البور، (۱۳۶۹)، افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی در افغانستان، مترجم، ابوالحسن سرومقدم، مشهد، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۳. روان فرهادی، عبدالغفور، (۱۳۸۷)، مجموعه مقالات طرزی، گرد آورنده: دکتر عبدالغفور روان فرهادی، کابل، انتشارات انستیتوت دیپلوماسی وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی افغانستان.
۴. عبدالرحمان، (۱۳۸۷)، تاج التواریخ، کابل، نشر میوند.
۵. علی آبادی، علی رضا، (۱۳۷۵)، افغانستان، تهران، وزارت امور خارجه.
۶. غبار، میرغلام محمد، (۱۳۸۴)، افغانستان در مسیر تاریخ، تهران، نشر جمهوری.
۷. فرهنگ، محمد صدیق، (۱۳۷۱)، افغانستان در پنج قرن اخیر، ایران، قم، اسماعیلیان.
۸. کرین، هانری، (۱۳۶۹)، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، توس.
۹. کرین، هانری، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، انتشارات کویر.
۱۰. کرین، هانری، (۱۳۸۷)، شیعه، مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کرین با علامه سید محمدحسین طباطبائی، قم، بوستان کتاب.
۱۱. کرین، هانری، (۱۳۹۱)، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفا.
۱۲. گریگوریان، وارتان، (۱۳۸۸)، ظهور افغانستان نوین، ترجمه علی عالمی کرمانی، تهران، عرفان.
۱۳. مجددی، فضل غنی، (۱۹۹۷)، افغانستان در عهد اعلی حضرت امان الله، کالیفرنیا، فریمونت.
۱۴. نوید، سنزل، (۱۳۸۸)، افغانستان در عهد امانیه، ترجمه محمد نعیم مجددی، افغانستان، هرات، انتشارات احراری.

تأسیس ۱۳۹۴