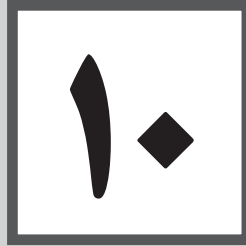


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دفتر برنامه ریزی و سیاست گذاری امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری پس از بررسی مستندات کنگره، با توجه به جایگاه علمی برگزارکنندگان و کارگروه مربوط به آن، سطح علمی و پژوهشی چهارمین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی را تایید کرد. این موضوع طی نامه ای به شماره ۱۳۹۵۶۸ مورخ ۱۳۹۵/۰۷/۰۳ به اطلاع شورای سیاست گذاری کنگره رسیده است.



**مجموعه مقالات
چهارمین کنگره بین المللی
علوم انسانی اسلامی**

کمیسیون تخصصی ارتباط و جامعه‌شناسی اسلامی

اسامی هیئت داوران

کمیسیون «ارتباطات و جامعه‌شناسی اسلامی» رئیس کمیسیون: دکتر سید سعید زاهد زاهدانی

اسامی داوران به ترتیب حروف الفبا:

- سید محمدرضا تقوی: استاد گروه روان‌شناسی بالینی دانشگاه شیراز
- محسن جاجرمی زاده: استادیار دانشکده اقتصاد و مدیریت و علوم اجتماعی دانشگاه شیراز
- بیژن خواجه‌نوری: عضو هیئت علمی و دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز
- سید سعید زاهد زاهدانی: دانشیار دانشکده اقتصاد، مدیریت و علوم اجتماعی دانشگاه شیراز
- امیر سیاهپوش: استادیار گروه انقلاب اسلامی دانشگاه معارف اسلامی
- فریبا شایگان: استاد جامعه‌شناسی دانشگاه علوم انتظامی امین
- منصور طبیعی: استادیار بخش جامعه‌شناسی و برنامه‌ریزی اجتماعی دانشگاه شیراز
- محمدتقی عباسی شوازی: استادیار بخش جامعه‌شناسی و برنامه‌ریزی اجتماعی دانشگاه شیراز
- حلیمه عنایت: استاد بخش جامعه‌شناسی و رئیس مرکز مطالعات زنان دانشگاه شیراز
- اسفندیار غفاری نسب: عضو هیئت علمی و دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز
- علیرضا فارسی نژاد: عضو هیئت علمی و استادیار دانشگاه شیراز
- علی فتوتیان: دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز
- محمدعلی گودرزی: استاد گروه روان‌شناسی بالینی دانشگاه شیراز
- سید اسماعیل مسعودی: دانشجوی دکتری دانشگاه شیراز
- مجید مجد موجد: استاد دانشگاه شیراز
- مریم مؤمنی: دانشجوی دکتری مسائل اجتماعی ایران-عضو پژوهشکده تحول در علوم انسانی دانشگاه شیراز
- علی محمد ولوی: استاد دانشگاه الزهرا (سلام‌الله‌علیها)

سرشناسه	کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی (چهارمین : ۱۳۹۶ : تهران)
عنوان و نام پدیدآور	International Conference on Islamic Humanities (4th : 2017 : Tehran)
در چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی : حامیان برگزاری کنگره مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا ... (و دیگران) :	مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی نویسندگان جمعی از نویسندگان مقاله ویراستار مرتضی طباطبایی.
مشخصات نشر	تهران: آفتاب توسعه، ۱۳۹۸ -
مشخصات ظاهری	ج ۱۰ :
شابک	دوره: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۶۸۹ : ج ۱۰ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۰۲۱ : ج ۱۰ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۱۹ : ج ۲ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۲۶ : ج ۳ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۳۳ : ج ۴ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۴۰ : ج ۵ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۵۷ : ج ۶ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۶۴ : ج ۷ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۷۱ : ج ۸ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۸۸ : ج ۹ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۹۵ : ج ۱۰ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۸۰۰
وضعیت فهرست نویسی	فیا :
یادداشت	کتابنامه .
مندرجات	۱. کمیسیون تخصصی تعلیم و تربیت اسلامی. - ج. ۲. کمیسیون تخصصی فلسفه و روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی. - ج. ۳. کمیسیون تخصصی مدیریت اسلامی. - ج. ۴. کمیسیون تخصصی علوم سیاسی اسلامی. - ج. ۵. کمیسیون تخصصی اقتصاد اسلامی. - ج. ۶. مقالات کمیسیون تخصصی تمدن نوین اسلامی. - ج. ۷. مقالات کمیسیون تخصصی روان‌شناسی اسلامی. - ج. ۸. مقالات کمیسیون تخصصی هنر و معماری اسلامی اسلامی. - ج. ۹. مقالات کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی. - ج. ۱۰. مقالات کمیسیون تخصصی ارتباطات و جامعه‌شناسی اسلامی. -
موضوع	علوم انسانی(اسلام) -- کنگره‌ها
موضوع	Humanities (Islam) -- Congresses :
موضوع	علوم انسانی -- کنگره‌ها
موضوع	Humanities -- Congresses :
شناسه افزوده	مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا
رده بندی کنگره	BPT۳۲ :
رده بندی دیویی	۲۹۷/۴۸۵ :
شماره کتابشناسی ملی	۵۹۴۰۳۹۸ :

مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی

جلد دهم | کمیسیون تخصصی ارتباطات و جامعه‌شناسی اسلامی

ناشر: انتشارات آفتاب توسعه (ناشر آثار مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا)

نویسندگان: جمعی از نویسندگان مقاله در چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی

ویراستار: مرتضی طباطبایی

طراحی جلد: سید ایمان نوری نجفی

صفحه آرایی: یوسف بهرخ

نوبت و سال انتشار: نخست، بهار ۱۳۹۸

شمارگان: ۵۰۰ دوره

شابک دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۷۸۶۷-۶۸-۹

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۸۶۷-۷۹-۵

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی ناشر: تهران، خیابان جمهوری اسلامی، خیابان کشوردوست، کوچه نوشیروان،

پلاک ۲۶، طبقه چهارم، مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا

کد پستی: ۱۳۱۶۷۳۴۴۵۸

تلفکس: ۰۶۶۴۰۹۰۵۶،

www.sccsr.ac.ir

پایگاه اینترنتی:

info@sccsr.ac.ir

رایانامه:

فهرست مطالب

کمیسیون تخصصی ارتباطات و جامعه‌شناسی اسلامی

۹

«هستی‌شناسی اجتماعی» در حکمت صدرایی
(بررسی «تکوین جامعه» و «هستی اجتماعی انسان») در حکمت متعالیه
غلام حیدر کوشا

۳۵

بازتعریف مفهوم سبک زندگی بر اساس نظریه اعتباریات علامه طباطبائی
مسعود کریمی بیرانوند

۶۱

جایگاه «انگاره‌پژوهی» در اندیشه اجتماعی حوزوی
(جریان‌شناسی اسلامی سازی علوم انسانی در تحقیقات اجتماعی حوزه علمیه قم)
غلام حیدر کوشا

۸۷

مرور ادبیات مطالعات سبک زندگی در آثار برخی متفکران مسلمان
سیدمحمدتقی موسوی فر

۱۱۵

مدل تبلیغ بین‌المللی اسلام بر مبنای نظریات ارتباطات بین‌الملل
احمد اولیایی

۱۳۷

مدرنیته و سکولاریزاسیون معرفتی در افغانستان
امان‌الله فصیحی

۱۶۱	بایسته‌های روش شناختی تولید نظریه در عرصه‌های جدید اجتماعی از منظر اسلامی حسن یوسف‌زاده
۱۹۷	بررسی و ارزیابی الگوی حضور اجتماعی زنان از منظر جریان‌های فکری اسلامی سیدسعید زاهد زاهدانی، مریم هاشم پورصادقیان
۲۱۹	بازشناسی و عیارسنجی دو روایت رئالیستی برای تبیین جنبش اجتماعی رضا نظریان
۲۵۱	انواع اطلاع‌رسانان و کارکرد آنان از منظر قرآن نوروز شفیع‌تبار سماکوش، حمید قاضی‌زاده، حیدر مختاری
۲۶۳	پدیدارشناسی گونه‌های دین‌داری دانشجویان صابر جعفری کافی‌آباد، محمد سید غراب
۲۹۷	درآمدی بر وظایف روابط عمومی از منظر قرآن کریم روح‌الله داوری، عباس مصلاهی‌پوریزدی
۳۱۷	بررسی میزان هم‌مدلی گزاره‌های بنیادین جامعه‌شناسی با دین اسلام محمد مسعود سعیدی
۳۴۷	معضل تکثر پارادایمی در نظریه‌های جامعه‌شناسی و راه‌حل‌های تلفیقی قربان‌علی فکرت
۳۸۱	نسبت عدالت طبقاتی و بافت فیزیکی شهر پس از ورود اسلام به ایران سیدسعید زاهد زاهدانی، مهدی مقدسی
۳۹۹	آرامش زن در خانواده: مطالعه موردی زنان میانسال و متأهل شیراز سیدسعید زاهد زاهدانی، سیده فاطمه ساجدی

مدرنیته و سکولاریزاسیون معرفتی در افغانستان

امان‌الله فصیحی

دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، ایران، تهران

fasihi2219@gmail.com

چکیده

یکی از مباحث مهمی که در کشورهای توسعه‌نیافته مطرح است، بحث سنت و تجدد و نحوه ورود مدرنیته و عامل نیروهای مدرن با حاملان و حافظان سنت، در این جوامع است. افغانستان نیز جزو همین دسته از جوامع است. در این نوشتار، تلاش بر آن بوده است که به پرسش نحوه ورود مدرنیته در افغانستان با استفاده از چارچوب نظری لئو اشترواس پاسخ داده شود. مطابق این چارچوب نظری، نخستین صورت مدرنیته با تحول معرفتی همراه بوده است. بنابراین تلاش شده است که در افغانستان نیز نمودهای معرفتی مدرنیته و تحولات ناشی از آن تحلیل و بررسی شود. در افغانستان مدرنیته معرفتی در قالب نظام آگاهی لیبرالیستی و مارکسیستی وارد شده است. به همان اندازه که قلمروهای مختلف توسط هر کدام از این دو نحله فتح شده، جامعه افغانستان نیز به سمت سکولاریزاسیون پیش رفته است.

کلیدواژگان: مدرنیته، سکولاریزاسیون، افغانستان، لیبرالیسم، مارکسیسم، دین و سنت.

مقدمه

مدرنیته به مثابه شکل جدید زندگی گرچه خاستگاه غربی دارد و در آن سامان به کمال نظری و تجربه رسیده، ولی این پدیده در عالم غرب محدود نماند و خود را در قالب‌های مختلف در دیگر جوامع بشری نیز تحمیل کرده است. پرسش اصلی در این زمینه، درباره ماهیت مدرنیته و نحوه ورود آن در جوامع مختلف است. آنچه موضوع این نوشتار را تشکیل می‌دهد، نحوه مواجهه جریان‌های فعال در افغانستان با مدرنیته در سپیده‌دم آشنایی با آن است. ایده این نوشتار این است که مدرنیته همان‌گونه که در غرب با تحول معرفتی همراه بوده، در افغانستان نیز در قالب شناخت و آگاهی جدید وارد شده است؛ یعنی جریان‌های نوگرا و تحول‌خواه، کوشیده‌اند که از طریق مدرن‌سازی نظام معرفتی حاکم در افغانستان، تحول بنیادی در این جامعه ایجاد کنند. در این نوشتار تلاش بر آن است که این جریان‌ها به‌اجمال بررسی شوند.

۱. تعریف مدرنیته و مفاهیم همسو

مدرنیته دارای تعریف متعدد و متنوع است که نمی‌توان تعریفی یکه، کامل، قطعی و ذات‌باوری از واژه «مدرن»، «مدرنیته» و «مدرنیزاسیون» ارائه داد. واژه «مدرن» از لفظ لاتینی modernus است که خود از قید modo مشتق شده است. در زبان لاتینی modo به معنای «این اواخر»، «به‌تازگی» و «گذشته‌ای بسیار نزدیک» استعمال می‌شد. به اعتقاد برخی تاریخ‌نگاران، رومیان لفظ moderni را در اواخر سده پنجم درباره ارزش‌ها و باورهای مشکوک جدید در مقابل ارزش‌های پذیرفته‌شده قدیمی معادل antique به کار می‌بردند. درباره محتوای «مدرن» نیز اختلافات فراوانی وجود دارد؛ ولی بسیاری آن را با توجه به معنای اصلی آن، به معنای «چیزی نو و امروزی که جای‌گزین چیز کهنه و غیر قابل قبول گردیده» به کار برده‌اند. واژه «مدرن» با پشتوانه چنین پیشینه‌ای از زبان فرانسوی به زبان‌های انگلیسی و آلمانی وارد شد و به تدریج واژگان «مدرنیست» و «مدرنیزه» در سده هیجدهم و واژه «مدرنیته» در سده نوزدهم، پدید آمدند (بامن، ۱۳۷۹، ص ۲۵؛ احمدی، ۱۳۸۰، ص ۳-۵؛ انصاری، ۱۳۸۱، ص ۲۱).

مدرنیته یا مدرنیته تعاریف متعدد دارد که به دو دسته مدرنیته به مثابه شکل و یا ساختار اجتماعی و فرهنگی و مدرنیته به مثابه رویکرد فلسفی تقسیم می‌شوند (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۲۳-۲۴). در این نوشتار تعریف دسته نخست ترجیح داده شده است؛ مدرنیته به مثابه ساختار اجتماعی یک پارچه و منسجم، معنای عامی است که رؤیت آن را در سه قالب میسور می‌سازد: مدرنیته به

مثابه ساختار جامع (بمعنی الاخص)، به مثابه فرایندی جمع‌زننده و کلیت‌بخش و به عنوان آگاهی یا ایدئولوژی معین و مستقر که از آن به مدرنیته، مدرنیزاسیون و مدرنیسم تعبیر می‌شود. مدرنیته‌ای که برحسب ساختار فهمیده می‌شود، مرکب از دسته از عناصر و روابطی است که با هم یک کل فرهنگی متمایز را تشکیل می‌دهند و ما آن را مدرن توصیف می‌نماییم. مدرنیزاسیون فرایند مستمری است که در آن درجات بی‌شماری از مدرنیته اروپایی فعلیت می‌یابد و پیامد آن تمایز ساختی است که در نتیجه همه ساخت‌ها بر اساس نیازهای کارکردی خود عمل می‌نمایند و همراه با آن فرایند عقلانی شدن همسو با دنیوی شدن نیز رخ می‌دهد (برمن، ۱۳۷۹، ص ۱۵۷-۱۵۸).

مدرنیسم به مثابه آگاهی از مدرن بودن، ایدئولوژی‌ای است که مدرنیته و نوسازی را توجیه می‌کند و دربرگیرنده دگرگونی «خود» و دنیاست که تجلی‌اش را نه تنها در عقل و انقلاب می‌یابد، بلکه در هنر، ادبیات و فلسفه نیز جلوه می‌کند. مدرنیته و مدرنیسم در فرایند مدرنیزاسیون، دیالکتیک تغییر و دگرگونی، محقق و برقرار می‌شود (شرابی، ۱۳۸۰، ص ۵۱-۵۲؛ واترز، ۱۳۸۱، ص ۶۹ و ۷۲).

۱-۱. سکولاریزم و سکولاریزاسیون

تعاریف مختلفی از سکولاریزاسیون ارائه شده است؛ اما شاینر تعریف نسبتاً جامعی را ارائه کرده است. وی سابقه تاریخی واژه‌های سکولاریسم و سکولاریزاسیون و بار معنایی این دو را این طور جمع‌بندی می‌کند:

واژه انگلیسی سکولار^۱ مشتقی است از کلمه لاتین سکیولام^۲ که به معنای نسل یا یک دوره، یا روح دوران به کار می‌رفت و گاه بر طول یک دوره نیز دلالت داشت. بعدها این کلمه لاتین به صورت مبهمی به کار رفت؛ به طوری که هم به معنای یک دوره زمانی به کار می‌رفت که این معنا از نظر مذهبی خنثا بود و هم بر این دنیا که در کنترل شیطان است دلالت داشت، که معنای اخیر از نظر مذهبی منفی بود. در قرون وسطا مفهوم این دنیا هم تا حدی به صورت خنثا به کار می‌رفت، به طوری که عبارتی چون روحانی سکولار^۳ ضدیت با مذهب را القا نمی‌کرد. اولین باری که کلمه سکولار شدن با معنایی نزدیک به

1. secular
2. saeculum
3. secular clergy

کاربرد امروزی آن مورد استعمال قرار گرفت، در جریان مذاکرات صلح وستفاليا بود. در آنجا نمایندگان فرانسه، این واژه را که به انتقال کنترل املاک و دارایی‌های کلیسا به دولت دلالت داشت، وضع کردند... در قرن هیجدهم، گروهی مدعی بودند که اصولاً کلیه دارایی‌های کلیسا باید به دولت منتقل گردد. البته در جریان انقلاب فرانسه، این اصل به همه حوزه‌های زندگی تسری داده شد. در قرن نوزدهم، مشهورترین کاربرد شناخته شده اصطلاح سکولار شدن به معنای ستیزه‌جویانه آن توسط هولیک^۱ و سازمان آزاداندیشش به نام «جامعه سکولار» مطرح شد. او برنامه‌اش را «سکولاریسم»^۲ می‌خواند و آن را «فلسفه‌ای ملی برای مردم» می‌دانست که هدف آن تنظیم امور زندگی بدون استعانت از ماورای طبیعت بود. در کنار این معنای برنامه‌های و تهاجمی از سکولاریسم، معنای دیگر هم پدید آمد که سکولاریسم را دیدگاهی میانه می‌دانست که نسبت به نهادها و مناسک دینی خنثاست. رسوب تاریخی بیشتر این معنای مربوط به گذشته را می‌توان در اصطلاحات «سکولاریسم» و «سکولار شدن» به صورتی که امروز متداول است، ملاحظه کرد. با وجود این، مفاهیم غالب این دو اصطلاح، که بازنمای مبارزه علیه حاکمیت کلیسا و جهان‌بینی مسیحی است، لاقید، ضدروحانی و غیردینی هستند. ماکس وبر و ارنست تروخ اولین بار «سکولار شدن» را به صورت واژه‌ای توصیفی و تحلیلی به کار بردند. این کاربرد به‌زودی توسط تاریخ‌شناسان متداول گردید. علی‌رغم اینکه واژه سکولار شدن در تاریخ و جامعه‌شناسی معنای خنثایی داشت، در اوایل قرن بیستم، از نظر متألهین هنوز نشان‌گر نیروی تهاجمی بود که می‌بایست مهار گردد. با این حال، از جنگ دوم جهانی موضع کاملاً متفاوتی در بین شمار قابل توجهی از علمای الهیات دیده شده است... که معتقدند سکولار شدن نه تنها تا حدی نتیجه باورهای مسیحی است، بلکه به خاطر آزادی و مسئولیتی که در شرایط سکولار بر عهده مؤمنین است، امری مطلوب و سفارش شده هم می‌باشد. [و]... استقلال علم و فرهنگ از به اصطلاح «جهان‌بینی مسیحیت» نتیجه منطقی و مطلوب تقویض مسئولیت دنیا توسط خداوند به انسان است. بسیاری از علمای الهیات... نیز سکولار شدن را به عنوان یک تحول مثبت می‌شناسند. در زمره اینان کاتولیک‌های پیشروی هستند که از جامعه سکولار

1. Holyoake
2. secularism

با لحنی مثبت یاد می‌کنند و جامعه دینی قرون وسطی را پدیده‌ای تاریخی می‌دانند که از ملزومات دوره کنستانتینی بر روند پدیده‌ای که با ایمان مسیحی ملازم است. اکثر این متفکران نسبتاً میانه‌روتر کاتولیک و پروتستان، «استحاله‌گرایانی»^۱ هستند که معتقدند امر مقدس باید خمیرمایه جامعه سکولار باشد (شاینر، ۱۳۸۴، ص ۱۹-۲۱).

۲. چارچوب نظری

در پاسخ به این پرسش که مدرنیته ثمره و نتیجه چه نوع تغییری است، دیدگاه‌های مختلف وجود دارد. در این نوشتار به ذکر دیدگاه لئو اشتراوس بسنده می‌شود. از نظر اشتراوس مدرنیته اساساً تحولی است که در نظام معرفتی بشر رخ داده است. اساس مدرنیته قبل از هر امری به تحول معرفتی نهفته است. به صورت مشخص وی این تغییر را به فلسفه و آن هم در فلسفه سیاسی ارجاع می‌دهد. از نظر وی «بحران تجدد اساساً بحران در فلسفه سیاسی جدید است» (اشتراوس، ۱۳۸۷، ص ۱۳۸). اشتراوس بحث خود را از بیان خصوصیت بارز تجدد شروع نمود: «تجدد ایمان به کتاب مقدس این جهانی است؛ یعنی مذهب آن جهانی گذشته به نحو اساسی این جهانی شده است. به طور ساده، امید به بهشت نداشتن و کوشش در ایجاد بهشت زمینی و صرفاً با منطق بشری» (اشتراوس، ۱۳۷۸، ص ۱۳۹).

از همین رو، اشتراوس از بیان خصوصیت تجدد به تعریف سکولاریزاسیون منتقل می‌شود: «ناسوت‌سازی به معنای حفظ تفکر، احساسات، یا عاداتی است که ریشه انجیلی دارد؛ پس از آنکه ایمان انجیلی از دست رفته یا در حال زوال است» (همان، ۱۳۹-۱۴۰). برای مثال این ایده هابز که «انسان موجودی است میان دو قطب غرور اهریمنی و ترس پنهان از مرگ رقت‌آمیز» تفسیری سکولار از این ایده دونالیستی مسیحیت است که «انسان در میان دو قطب غرور گناه‌آلود و ترس پنهان از حضرت باری است» (همان، ص ۱۳۹).

پس از تعریف سکولاریزاسیون، اشتراوس، تجدد را تعریف می‌کند: «مراد ما از تجدد، تغییر معنا دادن ریشه‌ای فلسفه سیاسی ماقبل تجدد است؛ تغییری که در وهله نخست طرد فلسفه سیاسی ماقبل تجدد به نظر می‌رسد» (همان، ص ۱۴۰). اشتراوس مراحل وقوع تجدد را در سه مرحله در مغرب زمین توضیح می‌دهد.

نخستین مرحله تجدد، با ماکیاولی آغاز شده است. اولین تحولی که ماکیاولی ایجاد کرد، این

بود که با آرمان‌گرایی فلسفه سیاسی کلاسیک مخالفت ورزید و رهیافتی واقع‌گرایانه به امور سیاسی ارائه داد. پرسش فیلسوفان سیاسی کلاسیک، پرسش از بهترین نظم بود؛ اما ماکیاولی به این نکته توجه داشت که مردم چگونه زندگی می‌کنند. در نظام فلسفی کلاسیک اولاً بهترین نظم، نظمی است که بیشترین امکان را برای تحقق فضیلت فراهم کند؛ ثانیاً تحقق این نظم متکی به بخت و تقدیر است. ماکیاولی جامعه سیاسی مطرح‌شده از سوی فیلسوفان ماقبل خود را، جامعه خیالی می‌خواند.

آنچه ماکیاولی خیالی نامیده، با برداشت فیلسوفان کلاسیک از طبیعت مرتبط است و وی با برداشت فیلسوفان کلاسیک از طبیعت، مخالف است. مطابق دیدگاه فیلسوفان کلاسیک تمام موجودات طبیعی یا دست‌کم موجودات زنده، برای رسیدن به غایتی خلق شده‌اند که این غایت کمالی است که طبیعت آنها اقتضا می‌کند. برای هر طبیعت یا ماهیتی خاص، کمالی ویژه وجود دارد و برای انسان نیز کمالی خاص وجود دارد که آن را سرشت یا ماهیت آدمی، به عنوان حیوان منطقی و اجتماعی، تعیین کرده است. بدین ترتیب طبیعت است که معیار یا ملاک را ارائه می‌دهد؛ معیاری که کاملاً مستقل از اراده آدمی است. معنای این سخن این است که طبیعت خیر است و انسان جایگاهی معین در این مجموعه دارد و البته جایگاهی بس والا. در این دیدگاه، انسان معیار همه چیز، و یا عالم صغیر است؛ اما این به دلیل طبع و سرشت انسان است که از این جایگاه برخوردار شده است. انسان شأن و مقام خود را در نظمی دارد که خود موجب تشکیل آن نشده است. در این دیدگاه «انسان معیار همه چیز است، اما انسان حاکم بر همه چیز نیست». زندگی خوب، زندگی‌ای است که بر اساس طبیعت شکل بگیرد (همان، ص ۵۹، ۱۴۳-۱۴۴).

ولی ماکیاولی تمام سنت‌های فلسفی و کلامی پیش از خود را رد می‌کند. وی دقیقاً دو ویژگی فلسفه سیاسی کلاسیک را انکار کرد. ماکیاولی رابطه زمین و آسمان را قطع نمود؛ یعنی نگاه عرضی و سطحی به هستی را جای‌گزین نگاه طولی و عمقی کرد. نتیجه این نگاه در زندگی اجتماعی، تقلیل معیار متعالی ارزش‌های اجتماعی به معیارهای مادی بود. از این رو مدعی شد که فلسفه سیاسی باید از نحوه‌ای که مردم زندگی می‌کنند آغاز کند و افق دید خود را از آسمان‌ها به سوی زمین معطوف سازد؛ یعنی تمایلات نفسانی انسان‌های معمولی معیار بایدها و نبایدها قرار گرفت، نه اهداف غایی و متعالی‌ای که طبیعت برای انسان ترسیم می‌کند. انسان از روی فطرت به طرف فضیلت یا کمال هدایت نمی‌شود و هیچ هدف طبیعی‌ای برایش وجود ندارد. انسان می‌تواند برای خود هر هدفی را برگزیند. پیامد این نگرش، تفسیر جدید از فضیلت است. فضیلت را نباید چیزی

دانست که جامعه سیاسی برای آن وجود دارد. زندگی سیاسی تابع اخلاق نیست، بلکه اخلاق در درون نظام سیاسی معنا می‌یابد و جامعه سیاسی پیش شرط اخلاق است. بنابراین برای فضیلت معیارهای ماورایی وجود ندارد. دیگر نمی‌توان خوبی جامعه را در چارچوب فضیلت تعریف کرد، بلکه باید فضیلت را بر اساس خیر عموم تعریف نمود. منظور از خیر عموم، اهدافی است که عملاً همه جوامع دنبال می‌کنند. به بیان دیگر، هدف همانا برقراری بهترین دنیای ممکن است. مصداق هدف مذکور، برپایی دولت نیرومند و متمرکز است. اخلاق و دین باید در خدمت این برترین هدف باشند. همچنین ماکیاولی مدعی شد که می‌توان بر بخت غلبه کرد یا شرایط نامساعد را به شرایط مساعد تبدیل نمود و بدین ترتیب مسائل سیاسی به مسائل تکنیکی تبدیل شدند (همان، ص ۱۴۵-۱۴۶ و ۴۹-۵۱؛ هورکهایمر، ۱۳۸۶، ص ۲۸).

چنان‌که مسئله اصلی ماکیاولی ایجاد تحول در اندیشه فلسفه سیاسی بود، نتیجه‌اش این شد که دولت و عرصه سیاست به عنوان امری مستقل مطرح شود. تیغ بران اندیشه ماکیاولی، تمام رشته‌های متصل‌کننده دولت به کل آلی وجود انسان را قطع نمود. در نتیجه میدان سیاست ارتباط خود را نه تنها با دین یا ما بعد طبیعت، بلکه با دیگر شکل‌های حیات اخلاقی و فرهنگی بشر نیز از دست داد. جهان سیاست تک و تنها در خلأ معلق شد (کاسیرر، ۱۳۸۲، ص ۲۳۲).

اندیشه‌های ماکیاولی دو تغییر عمده را در پی داشت؛ دو تحولی که ریشه‌های سکولاریزاسیون را به صورت عمیق در زندگی انسان مدرن مستحکم ساختند. نخستین تغییر، ظهور علوم طبیعی جدید بود. علوم طبیعی جدید مفهوم علت غایی و غایت‌انگاری طبیعت را انکار می‌کردند. نفی غایت‌انگاری، بنیان نظری فلسفه سیاسی کلاسیک را از میان برداشت. در این تلقی دیگر طبیعت محور نیست، بلکه انسان محور است. در نتیجه به منظور تعظیم شأن آدمی و غلبه بر طبیعت و همچنین حداکثر کنترل شرایط طبیعی زندگی بشر یا کنترل سازمان‌یافته این شرایط، هدف علم نیز از نو تفسیر شد. پیامد مسلط شدن بر طبیعت در جهان انسانی این بود که جامعه سیاسی به هیچ‌وجه طبیعی نیست و دولت صرفاً محصول قرارداد و میثاق است. کمال هدفی طبیعی برای آدمی نیست، بلکه تصویری آرمانی است که انسان آزادانه برای خود برگزیده است. از این طریق بود که غایت‌گرایی و کمال‌گرایی در جهان انسانی به معنای کلاسیک آن از بین رفت (اشتراوس، ۱۳۷۸، ص ۱۴۶-۱۴۸)؛ کمال‌گرایی‌ای که اعتقاد به امر ماورا در متن آن نهفته بود. ماکس هورکهایمر این دگردیسی را چنین توصیف می‌کند:

پایه‌های علوم طبیعی و فیزیکی معاصر در دوران نوزایی ریخته شده است. این علوم بر

آن‌اند تا با سازماندهی منظم تجربه، قانون‌مندی‌هایی را در جریان طبیعت مدلل سازند. شناخت این قانون‌مندی‌ها باید اراده انسان را به برانگیختن یا جلوگیری از پاره‌ای تأثیرات، توانا سازد، یا به عبارتی دامنه چیرگی بر طبیعت را به اوج گستردگی برساند. کوشش فکری آدمیان در قرون وسطا، در اساس، شناخت معنا و غایت جهان و زندگی را نشانه گرفته بود و به ناگزیر تقریباً به تمامی صرف تفسیر وحی و آثار مراجع روحانی می‌شد؛ لیکن مردمان زمانه نوزایی دیگر از پرسش در باب هدف آن جهانی روی برتافتند و بنای پرسش در باب علل رویدادهای این جهانی را نهادند؛ علت‌هایی که می‌بایست به یاری مشاهده حسی، به اثبات برسند (هورکهایمر، ۱۳۸۶، ص ۱۳).

در اندیشه ماکیاولی علت رخدادهای جهان انسانی نیز روشن است. برخلاف تلقی فیلسوفان کلاسیک که تغییرات حاکم در جامعه انسانی را به امر ماورایی ارجاع می‌داد، ماکیاولی تغییرات را نه در خارج از ذات انسان، بلکه در ویژگی‌های روحی و روانی انسان جست‌وجو می‌کرد. براساس تاریخ‌گری روان‌شناختی، همانا هوس‌ها و غرایز آدمیان است که سیر حوادث را تعیین می‌کند و تناوب نظم و آشوب و چرخش شکل‌های حکومت را توضیح می‌دهد (هورکهایمر، ۱۳۸۶، ص ۳۶). بنابراین تحولات اجتماعی هیچ ارتباطی با امر ماورای طبیعت ندارند.

دومین تغییر پس از ماکیاولی مربوط به فلسفه سیاسی و یا عرصه اخلاق است. ماکیاولی ارتباط میان سیاست با قانون طبیعی یا حقوق طبیعی را به طور کامل گسست. او معتقد بود که میان سیاست و عدالت، ارتباطی خارج از حاکمیت بشر وجود ندارد. انقلاب ماکیاولی در زمان هابز قدرت تام یافت. چون او ارتباط عدالت و سیاست را بازتفسیر کرد و میان آن دو، ارتباط برقرار نمود. تغییراتی هابز چنین روایت شده است:

قبل از هابز قانون طبیعی در پرتو سلسله‌مراتبی از اهداف بشری فهم می‌شد که در آن صیانت نفس پایین‌ترین شأن را داشت. هابز قانون طبیعی را تنها بر حسب حق صیانت نفس به مثابه برجسته‌ترین تعهد یا تکلیف می‌فهمید. این تحول موجب شد که حقوق انسانی به جای قوانین طبیعی یا تکلیف بنشینند. بدین ترتیب انسان به جای طبیعت نشست و حقوق جای قانون را گرفت. مقصود از حق صیانت نفس نیز برخورداری انسان از مزایای طبیعی است تا از زندگی خسته نشود (اشتراوس، ۱۳۸۷، ص ۱۴۸-۱۴۹).

بنابراین موج اول تحویل مسائل اخلاقی و سیاسی به مسائل تکنیکی و تقلیل مفهوم طبیعت به پدیده مادی صرف بود که در اختیار تمدن بشری است. این دو ویژگی سبب شد که امر

ماورایی کنار نهاده شود و انسان به همین طبیعت چشم بدوزد و خود تمام اهداف و آرمان‌هایش را تعیین کند. چنان‌که هورکهایمر این طبیعت‌گرایی عام را چنین توصیف می‌نماید:

شیوه اندیشه هابز مانند بسیاری از متفکران دوران نخست تجدد چون ماکیاولی، اسپینوزا، پیربل، ماندویل، بارون دلباک، الوسیوس و کندورسه این است: بیرون از طبیعتی گسترش یافته در فضا، هیچ واقعیتی وجود ندارد. آدمیان نیز به عنوان پاره‌ای از طبیعت، تابع قوانین جهان‌گستر آن‌اند. تاریخ چیزی غیر از گزارش سلسله‌رویدادهای مربوط به طبیعت بشر نیست؛ درست همان‌گونه که بقیه تاریخ طبیعی، گزارشگر رخدادهایی است که در دیگر عرصه‌های طبیعت روی می‌دهند. شناخت راستین پیوسته به واقعیت طبیعی استناد می‌کند و این واقعیت به یک اندازه در طبیعت بی‌جان، گیاهی، حیوانی و انسانی، در افراد و در جامعه که از آنها ساخته می‌شود، حضور دارد. حتی دولت و جامعه از آن واقعیت‌اند؛ چراکه آنها شکل‌های سازمان‌یابی افرادند. آنها مانند هر ماشین فعالی باید در مقام مناسبات اجزای واقعی، خود نیز واقعی به حساب آیند. موضوع رابطه میان روح و جسم نیز امکان پروردن مفاهیمی را فراهم نمی‌سازد که در طبیعت کاربرد نداشته باشند. در واقع، نه روح‌های مستقل، جدایی‌ناپذیر یا ناوابسته به جسم وجود دارد، نه ارواح، نه اشباح، نه فرشتگان و نه دیوهایی که فراتر از طبیعت باشند. تمام کنش‌های آگاهانه و ناآگاهانه انسان و کنش‌های ارادی و غیرارادی وی تابع ضرورت قوانین طبیعی‌اند (هورکهایمر، ۱۳۸۶، ص ۷۱).

پاسخ هابز و پیروان او به پرسش از منشأ تصورات اخلاقی، متافیزیکی و دینی بسیار ساده است؛ تمامی تصوراتی را که از نظریه درست طبیعت بشری و برون بشری منحرف می‌شوند، انسان‌ها برای پیروگری بر دیگران ابداع نموده‌اند. در خاستگاه همه این اندیشه‌ها، فریب و خدعه‌گری قرار دارد. علت‌هایشان، اراده پیروگری از یک‌سو و نادانی از سوی دیگر است و هدفشان هم حفظ قدرت کسانی است که آنها را رواج می‌دهند (هورکهایمر، ۱۳۸۶، ص ۷۲).

موج دوم تجدد با روسو آغاز شد. اندیشه روسو گام تعیین‌کننده‌ای است در جهت سکولار شدن تمام پشته‌های آرمان‌ها یا آنچه همسانی ضروری عقلانیت و واقعیت را اثبات می‌کند. تفکر روسو آنچه را از واقعیت‌های ممکن انسانی ضرورتاً فراتر می‌رود، کنار گذاشت؛ یعنی سکولار نمود (اشتراوس، ۱۳۸۷، ص ۶۵). روسو نیز با مفهوم کلاسیک فضیلت و دیدگاه ماکیاولی درباره سیاست و طبیعت مخالف بود. روسو از منظر خود مفهوم فضیلت را بازتفسیر کرد. او روی مفهوم

«وضع طبیعی» تأکید داشت؛ غایت‌گرایی را نفی می‌کرد و لذا به جای توجه به غایت و آینده انسان به منشأ و گذشته او توجه داشت؛ گذشته‌ای که از آن به وضع طبیعی تعبیر نمود. در حقیقت وی به جای توجه به آینده، هدف انسان را در گذشته جست‌وجو می‌کرد (همان، ص ۶۷).

انسان در وضع طبیعی از تمام دستاوردهای بشری خالی است. بشر در وضع طبیعی مادون انسان یا ماقبل انسان است. او حیوان معقولی نیست، بلکه حیوانی است که قابلیت کامل شدن و خاصیت سازگاری نامحدود دارد. انسانیت با عقلانیت او در روند طولانی کسب شده است. دیگر انسانیت انسان، محصول طبیعت نیست، بلکه محصول تاریخ و تحت تأثیر فرایندهای تاریخی است که یگانه و منحصر به فرد است و هیچ غایتی ندارد. نهایت این روند یا نقطه اوج آن پیش‌بینی نشده است و یا قابل پیش‌بینی نیست، بلکه تنها از طریق امکان تحقق کامل انسانیت یا عقلانیت آدمی به منصفه ظهور می‌رسد. برخلاف نظریه کلاسیک، در نظریه روسو، طبیعت آدمی برای هدایت او کاملاً نابسند است. هدایت طبیعت انسان به شرایط خاصی محدود می‌شود. بنابراین انسان مجبور است که از طریق جامعه مدنی خود را حفظ کند. انسان باید در جامعه مدنی همان اندازه آزادی داشته باشد که در وضع طبیعی از آن برخوردار است. تمام اعضای جامعه باید مساوی تابع قوانینی باشند که خودشان وضع کرده‌اند. نباید امکان پناه بردن از قوانین وضعی به قانون بالاتر، یعنی قوانین طبیعی وجود داشته باشد؛ زیرا چنین امکانی حکومت قانون را به خطر می‌اندازد. سرچشمه قانون وضعی اراده همگانی یا تاریخ است و به همین سبب (قانون وضعی)، جای‌گزین قانون طبیعی متعالی یا قانون مافوق بشری می‌شود (همان، ص ۱۴۹-۱۵۲).

در اندیشه روسو، هدف انسان اجتماعی همان وضع طبیعی است. دلیل او هم این بود که انسان از آغاز خویش منحرف شده است و به دلیل فساد ناشی از آن انحراف، به یک هدف نیازمند است. این غایت جامعه عادلانه است. تفاوت جامعه عادلانه و غیرعادلانه این است که اولی تا حد ممکن به وضع طبیعی نزدیک است: خواست تعیین‌کننده در وضع طبیعی، خواست صیانت نفس به عنوان بنیاد جامعه عادلانه و تعیین‌کننده هدف آن است. این خواست در عین حال یک حق هم هست. در نتیجه غایت جامعه باید در چارچوب حقوق تعریف شود تا اخلاق. در کل جامعه عادلانه هیچ نسبتی با طبیعت ندارد. بنابراین انسان باید از همه ابعاد اخلاقی و اجتماعی فراتر رود و به کلیت و صمیمیت وضع طبیعی بازگردد (همان، ص ۶۷). چنان‌که روشن است، در اندیشه روسو تمام رفتارهای انسان بر اساس منفعت یا بعد مادون انسان تبیین می‌شود و در آن هیچ امر ماورای طبیعی‌ای حضور ندارد.

مسئله دیگر برای روسو، عبارت بود از پر کردن فاصله باید و هست. او برای پر کردن این فاصله به اراده همگانی تمسک جست. جامعه عادلانه و عاقلانه جامعه‌ای است که اراده همگانی در آن حاکم باشد. اراده همگانی ضرورتاً خوب است؛ چون عقلانی است. عقلانی است، چون کلی است. بدین ترتیب قوانین اخلاقی مثل قوانین اختیار به عنوان قوانین طبیعی تلقی نشده‌اند و آرمان‌های سیاسی و اخلاقی بدون ارجاع به سرشت یا طبیعت آدمی تأسیس می‌شوند و انسان از سیطره طبیعت نجات می‌یابد. دیگر سرشت آدمی عبارت است از گذشته که نمی‌تواند هادی و راهنمایی برای آینده احتمالی او باشد. تنها راهنمای آینده بشر، درباره آنچه انسان باید انجام دهد یا خواهان آن باشد، صرفاً عقل آدمی است. عقل جای طبیعت را می‌گیرد و این معنای همان سخنی است که «بایدها هیچ پایه و اساسی در واقعیت‌ها ندارند (همان، ص ۱۵۳-۱۵۴).

چنان‌که ذکرش رفت، تمایل واقع‌گرایانه در موج اول از طریق تنزل معیارها و در موج دوم از طریق تاریخ‌گرایی بایدهای و نبایدهای اخلاقی را سکولار ساخت و به نفی امور ماورای طبیعی پرداخت. تاریخ‌گرایی در حقیقت بنیان‌هایی ارزش‌های اخلاقی را زیر سؤال برده و بنیان‌هایی مادی برای آن فراهم آورده است. در نتیجه از این طریق همه ارزش‌ها سکولار شدند. از این طریق بود که فاصله میان زمین و آسمان از بین رفت و همه چیز به امور محسوس و اینجایی و اکنونی تقلیل یافت؛ زیرا ملاک‌ها اینجایی و اکنونی شدند. ملاک‌ها و معیارهای زمینی به جای ملاک‌ها و معیارهای آسمانی نشستند؛ به گونه‌ای که به پدیده‌ها در سطح آنها نگرسته، و ابعاد متعالی شان نادیده گرفته می‌شد.

دوران سوم تجدد با نیچه آغاز می‌شود. موج سوم تجدد از دریافت جدیدی از احساس وجود تشکیل شده است: این احساس عبارت است از تجربه وحشت و اضطراب تا احساس هماهنگی و صلح و همچنین، منظور از این احساس وجود تاریخی است که ضرورتاً تراژیک است (اشتراوس، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷). به بیان دیگر تجربه اساسی وجود، سعادت نیست، بلکه تجربه وجود، رنج، پوچی و مغاک است (همان، ص ۷۰).

نیچه برخلاف اسلاف خود حتی در روند عقلانی بودن تاریخ نیز تردید روا داشت. او مفهوم اراده معطوف به قدرت را مطرح ساخت. اگر در گذشته هستی به هستی محسوس تقلیل می‌یافت و امور ماورای طبیعی انکار می‌شد، در تاریخ‌گرایی بنیادی ناشی از اندیشه نیچه مفهوم ابدیت نیز به مغاک فراموشی سپرده شد؛ زیرا فراموشی ابدیت، با بیگانگی از عمیق‌ترین خواست بشر، بیگانگی از بنیادی‌ترین موضوعات نهایی است که انسان جدید می‌بایست از همان آغاز برای فرمان‌روایی

مطلق، سروری بر طبیعت و پیروزی بر تصادف بردارد (همان، ص ۷۰-۷۱).

در حقیقت اگر در گذشته لایه‌های برتر عالم نادیده گرفته می‌شد، پس از نیچه افق هستی هم نادیده گرفته شد و تاریخ نیز سکولاریزه شد. او می‌گفت اگرچه روند تاریخ رو به پیشرفت است، اما این بدین معنا نیست که یک افق و آینده متعالی در انتظار انسان باشد. بنابراین تاریخ و جهان به کتابی بدون آغاز و فرجام تبدیل شد. ماکیاولی ماورا را نابود کرد و همه چیز را به همین عالم ماده تقلیل داد؛ اما نیچه با زیر سؤال بردن افق آینده، تاریخ را نیز سکولار کرد و تاریخ به وضعیت حال محدود شد. اینجا بود که نیهیلیسم عام و فراگیر بر زندگی انسان غربی حاکم شد. با این تقلیل‌گرایی در عرصه علم، علمی شکل گرفت که به تبیین وضعیت موجود می‌پرداخت.

تغییر در نگاه به هستی موجب شد که علم نیز از نو بازتعریف شود و علم جدید جای‌گزین نظام معرفتی شود که در گذشته و به‌ویژه در دوران باستان از آن با عنوان علم یاد می‌شد. ماکس وبر به خوبی این مطلب را بیان کرده است. مدرنیته و دنیای جدید نیز چیزی غیر از غلبه عقلانیت ابزاری بر عقلانیت ارزشی نیست؛ «خردورزی و عقلانیت و مهم‌تر از این دو، وهم‌زدایی از جهان، ویژگی‌هایی هستند که سرنوشت جامعه زمانه ما را ترسیم می‌کنند» (وبر، ۱۳۸۴، ص ۱۷۹).

به دلیل سلطه عقلانیت هدفمند، تمام اهداف انسانی معنای عینی خود را از دست داده‌اند و در وضعیت فعلی اهداف زندگی به شیوه جدید در دسترس ذهنیت انسان هستند؛ افسون‌زدایی از جهان که جست‌وجوی معنا را برمی‌انگیزد، نشان‌دهنده توهم‌زدایی فراگیر است. فرصت مثبتی که به مدد افسون‌زدایی از جهان به دست آمد، تأیید «معقول و سنجیده» زندگی روزمره و «مقتضیات» آن است (وبر، ۱۳۸۴، ص ۱۷۱-۱۷۲). اکنون با توجه به آنچه بیان شد، وضعیت افغانستان تحلیل و بررسی می‌شود.

۳. افغانستان، مدرنیته و سکولاریزاسیون معرفتی

اگر نگاهی به تاریخ افغانستان بیندازیم به خوبی روشن است که وام‌گیری از تمدن مدرن زمانی آغاز شد که بحران آگاهی مرسوم رخ‌نما شد. نظام‌های معرفتی موجود قدرت حل مسائل پیش‌رو را نداشتند. لذا کارگزاران اجتماعی به دنبال نظام معرفتی دیگری رفتند که بتوانند به مدد آن مشکلات موجود را حل کنند. این معرفت هم بیش از همه در نظام سیاسی و فلسفه سیاسی مطرح شد. نظام سلطنتی و حاکمیت مطلقه امیر عبدالرحمان، وضعیت بسیار آشفته‌ای را پدید آورده بود و جامعه زمان خودش را به بحران مطلق فرو برده بود. برای نمونه طرزی وضعیت زمان امیر عبدالرحمان را

چنین توصیف کرده است:

پیش از این (قبل از سلطنت امیر حبیب‌الله یعنی وقت پدرش) هیچ‌کس بر جان خود و بر مال خود بر مأموریت خود هیچ امنیتی و اعتمادی نداشت. روزی نبود که قتل‌ها، اعدام‌های رقم‌رقم با عقوبت و عذاب‌های گوناگون و نهب و تاراج‌های از حد افزون به وقوع نمی‌آمد. ضبط املاک، مصادره اموال، فرار ساختن با عیال و اطفال از وقایع دائم‌الاجرای بود. درحالی‌که اهالی اقوام مختلفه افغانیه قافله‌های غیرمنقطع برای اخراج شدن تشکیل می‌دادند... اخلاق عمومی به درجه زهرناک گردیده و سوء اخلاق در مردمان چنان تأثیر ناگواری بخشیده که احکام خدا و رسول، قرآن، پادشاه، حق وطن، شرافت ملی، عزت و شان قومی عبادالله وجدان و ایمان همه را برای نفس اماره خائن مشنوم خود بر طاق نسیان می‌گذاریم (غبار، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲۸-۱۱۲۹).

معرفت مبتنی بر سنت، قدرت حل مسائل را نداشت. این مر سبب شد که کارگزاران اجتماعی و سیاسی راهی جدید را جست‌وجو کنند. تنها الگویی که در آن زمان در اختیار داشتند، معرفت جدید بود. این نظام آگاهی که خصلت سکولار دارد، در قالب‌های زیر در افغانستان نمود و عینیت یافته است.

۱-۳. لیبرالیسم و سکولاریزاسیون معرفتی

به دلیل سیطره دیانت در اندیشه و رفتار کنشگران اجتماعی، نخستین شکل جریان‌های معرفتی مدرن، در قالب قدسی‌سازی مفاهیم دنیوی و دنیوی‌سازی مفاهیم قدسی تحقق یافت. این جریان به صورت آشکار با معرفت برگرفته‌شده از دین مخالفت نمی‌کرد، بلکه از طریق قدسی‌سازی مفاهیم دنیوی و یافتن مؤیدات دینی برای مفاهیم معرفت مدرن، از یکسو، و عرفی‌سازی مفاهیم دینی از سوی دیگر، اهداف و خواسته‌های خود را تعقیب می‌کرد که نشانه‌های آن تحلیل می‌شود. حبیب‌الله از سال ۱۹۰۱ تا ۱۹۱۹ زعامت و سیاست را به دست گرفت. وی به خوبی از مشکلات موجود آگاه بود. لذا برای حل ناهنجاری‌های حاکم در زیست جهان افغان‌ها، به اصلاحات روی آورد. با این حال او برای اصلاح وضعیت، به دین ارجاع نداد؛ بلکه به تمدن جدید تمسک کرد و با اتکا به قدرت‌های خارجی، جامعه را به سمت سکولاریزاسیون هدایت و راهبری نمود. وی راه حل مشکلات را در پیوستن به تمدن جدید جست‌وجو کرد. در این زمان است که سکولاریزاسیون علمی و معرفتی مطرح شد. در این زمان از سویی علم جدید و آگاهی جدید به عنوان راه حل

مشکلات در کنار علوم سنتی رایج مطرح شد و از سوی دیگر از دین نیز تفسیر لیبرالیستی و متکی بر علم مدرن صورت گرفت و آموزه‌های دیانت تفسیر علمی شد. حبیب‌الله از طریق ایجاد مکاتب جدید و تمرکز فزاینده به نظام معارف، زمینه را برای گسترش آگاهی مدرن فراهم آورد و تلاش‌های فراوانی در این زمینه انجام داد؛ چنان‌که محمود طرزی به خوبی این روند را روایت نموده است:

ما هیچ‌گاه فراموش نمی‌کنیم، آن نطق‌ها و بیان‌های پرتأثیر سراج‌الملت را که در مجلس‌ها و دربارهای متعددی که برای تشویق و ترغیب اولادهای ما در ادخال مکتب‌ها برآورده زبان مرحمت و عنایت فرمودند. به نفس نفیس شاهانه‌شان لباس شاگردان مکتب را بر وجود مسعود ملوکانه اکساء و به آن صورت، شرف علم را اعلا و بالا فرمودند، که این همه نبود، مگر برای تشویق و ترغیب اولاد و طلب به تحصیل علم و فن! مقصد این تشبثات و اقدامات علمی، تنها از ثمره‌های عرفان پروری‌های عصر سعادت حصر معارف نشر به ظهور پیوسته و تنها از برکت عواطف و مراحیشان بود که «مکتب» نام، «معارف» نام، «اخبار» نام چیزها را وطن عزیز ما شناخت! حال آنکه قبل از این آن چیزها وجود هم نداشت (روان‌فرهادی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۷-۳۳۸).

یکی از اقدامات امیر حبیب‌الله در این راستا، تأسیس لیسه حبیبیه در سال ۱۹۰۳ بود: حال آنکه در این یک‌ده‌سال، که در باب نشر معارف اراده سراج‌الملت شرف صدور یافته و به کار آغاز شده، هیچ ثمره و نتیجه جدی و حقیقی، از آن دیده نشد! مدرسه مبارکه حبیبیه، نخستین بار نام «مکتب» را در آفاق افغانستان، طنین‌انداز سامعه ملت افغان گردانید. ذات سراج‌الملت، از کمال مرحمت، به اسم خاص خود، آن را موسوم فرمود. مانند «باغ مهمانخانه» یک باغ و بستان عالی را که از نشیمنگاه‌های پادشاهی شمار است، برای آن مکتب عالی تخصیص فرمودند (روان‌فرهادی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۸).

علاوه بر مکتب مذکور، مکاتب دیگری نیز در این زمان گشایش یافتند که نیازی به ذکر آنها نیست. آموزش علم جدید تأثیرات اجتماعی و فرهنگی فراوانی بر جای گذاشت که یک نمونه آن شکل‌گیری جنبش بیداری زنان بود. در زمان نخست وزیری شاه محمودخان، معلمان و متعلمان یک لیسه دخترانه در کابل، برای اولین بار مبارزه با حجاب را آغاز کردند؛ درحالی‌که دولت از بیم واکنش احتمالی عناصر محافظه‌کار، از اقدام به این امر خودداری می‌ورزید. تنها در سال ۱۳۳۸ بود که زنان دربار، در مراسم جشن استقلال، بدون حجاب در انظار عموم ظاهر شدند (فرهنگ، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۸۹). شکل‌گیری جنبش مشروطه‌خواهی و جریان‌های اصلاح‌طلب که ذکرشان

خواهد آمد، نتیجه همین تحول معرفتی بود.

به مرور زمان، علاوه بر ایجاد و گسترش نهادهای آموزش جدید، مسیر دیگری که در پیش گرفته شد، عصری ساختن نهادهای آموزش سنتی و از جمله نهادهای آموزش دینی بود. دولت در سال‌های بعد از ۱۳۲۳ برای جلوگیری از نفوذ فرهنگی نهاد تعلیمی دینی و سنتی، دانشکده شرعیات (۱۳۳۰) و دارالمعلمین‌های دینی را (بین سال‌های ۱۳۳۵-۱۳۴۰) در کابل، هرات، مزار، میمنه و مشرقی تأسیس کرد. این مراکز تأثیر بسزایی در تعدیل فرهنگ و باورهای دینی و پرورش عالمان نوگرا و سکولار داشته‌اند. در دهه ۱۳۴۰ شمسی، دانشگاه کابل به پایگاه مرکزی روشن‌فکران و شکل‌گیری احزاب و نهادهای مدنی تبدیل شد، که این امر بیانگر رابطه نزدیک دانشگاه با پرورش ارزش‌های سکولار و تغییر نگرش دانشجویان نسبت به نظام ارزشی و اجتماعی - سیاسی جامعه است.

تأسیس نشریه سراج الاخبار در ۲۲ جدی سال ۱۲۸۵ ش با سردبیری مولوی عبدالرئوف، عامل دیگری بود که نقشی بسیار اساسی در سکولارسازی نظام معرفتی و آگاهی داشت. 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، مسائل حقوق زن و امثال آنها بود (ر.ک: روان‌فرهادی، ۱۳۸۷). مقالات و ترجمه‌های طرزی تأثیرات شگرفی بر شکل‌گیری و رشد سکولاریزاسیون معرفتی در افغانستان بر جای گذاشت. طرزی و همکاران وی، به دنبال کشف و فهم‌پذیر کردن 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 عقب ماندگی افغانستان معرفی کرده بود. از همین رو کاری که طرزی انجام داد، قدسی‌سازی مفاهیم دنیوی و مدرن از یک سو 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 کرد. در واقع راه‌حلی که طرزی و همفکران وی ارائه کردند، نه ارجاع به دین بود و نه ارجاع به سکولاریزم عربیان، بلکه قدسی‌سازی علم مدرن و تفسیر دین بر اساس علم مدرن و پذیرش مرجعیت علم مدرن بود.

از این روست که طرزی نه تنها دین را نفی نمی‌کرد، بلکه از دین دفاع هم می‌کرد؛ اما دفاع ابزاری و کارکردی. برای مثال مجموعه از مقالات طرزی درباره رابطه علم و دین است. طرزی در این مجموعه مقالات، می‌کوشید که اهمیت علم و دانش جدید را از نظر دین به اثبات برساند

و کوتاهی در فراگیری علوم مدرن را انحراف از دین به شمار می‌آورد. او در این باره مقالاتی را با عناوین «علم و اسلامیت»، «مسلمانان کدام علم را بیاموزند»، «ترقی مسلمانان»، «مانع ترقی مسلمان‌ها چیست؟»، «ترقی شرق»، «استعداد ترقی افغانستان»، «علم و معارف» و... منتشر کرد (روان‌فرهادی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷-۲۱۱ و ۳۷۸-۳۹۱).

تمام تلاش‌های طرزی در این مقالات ارائه تفسیر سکولار از دین و نهادینه‌سازی علم مدرن در جامعه بود. طرزی به‌صراحت بیان می‌دارد که باید مطابق عصر دین، تفسیر و اوهام و خرافات از دین به کمک علم مدرن زدوده شود. همچنین وی مفاهیم علم و حکمت موجود در قرآن را به علم مدرن و تکنولوژی جدید تقلیل می‌دهد (گریگوریان، ۱۳۸۸، ص ۲۱۳؛ روان‌فرهادی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵-۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۶۰ و ۱۶۵). البته صورت دیگر این کار ارتقابخشی علوم مادی و جدید در سطح علوم مقدس است. مضاف بر آن، طرزی در آثار مختلف خود تأکید می‌کند که حفظ دین بدون علم جدید ممکن نیست.

نکته مهمی که در این زمان مطرح می‌شود و ارتباط مستقیمی با بحران فلسفه سیاسی حاکم بر افغانستان و پدید آمدن علم مدرن در سطح نظام معارف دارد، شکل گرفتن تفکر مشروطه‌خواهی است. تفکر مشروطه‌خواهی در زمان حبیب‌الله مطرح شد و مهم‌ترین کار امان‌الله در امتداد مشروطه‌خواهی اول، تقویت و حمایت مشروطه دوم بود. مشروطه‌خواهی 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. همچنین تبدیل شریعت به نظام حقوقی مدون، موجب نهادینه شدن سکولاریزاسیون نهادی در جامعه افغانستان شد؛ چون مبنای قانون‌گذاری در نظام حقوقی جدید، عقلانیت مدرن و مصالح اینجایی و اکنونی است؛ حال آنکه مبنای دستورهای فقهی مصالح اخروی و رستگاری ابدی انسان است که تنها با وحی قابل فهم و درک است. مشروطه‌خواهی در حقیقت طرح فلسفه سیاسی جدید و مدرن متناسب با شرایط آن زمان بود؛ یعنی زمینی ساختن بنیادهای حکومت و عبور از دین به صورت بسیار نرم و ملایم در عرصه حکومت‌داری و نظام حقوقی. از همین روست که امان‌الله قلمرو مقدس را از قلمرو عرفی تفکیک کرد 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 (نویس، ۱۳۸۸، ص ۹۶).

طبق دیدگاه امان‌الله، شاه تجددخواه افغانستان، مبنای قوانین موضوعه، مصلحت و اقتضائات زمان و مکان است. امان‌الله براساس همین نظریه و با الگوگیری از اصلاحات ترکیه در عرصه‌های مختلف، قانون‌گذاری کرده و نظامنامه‌های مختلفی را تدوین نموده 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، ۱۹۷۷، ص ۱۱۱)؛ یعنی دیگر دین تنها منشأ و منبع قانون نبود و عقلانیت ابزاری و تجربیات بشری نیز به عنوان منبع قانون پذیرفته شده بود. این وضعیت و تحولات مذکور خبر از آن می‌دهد که دیگر بنیادهای فلسفه سیاسی نظام سلطنتی ترک برداشته‌اند و نظم جدیدی در حال شکل‌گیری است که به ابزارهای جدید نیازمند است.

از همین رو، نظام قانون‌گذاری امان‌الله مخالفت شدید علما را در پی داشت. تعدادی از علما خطاب به امان‌الله چنین می‌نویسند: «نیاکان سلف شما، که حکمرانان 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» (همان).

امان‌الله در دور دوم اصلاحات خود، بیش از گذشته تلاش کرده بود که نظام معرفتی جدید را در عرصه‌های مختلف فرهنگی، روابط اجتماعی و اقتصادی نیز تعمیم بدهد. شاه امان‌الله پس از بازگشت از سفر اروپایی به کابل در ماه ژوئیه ۱۹۲۸، طی یکی از سخنرانی‌های خود، در جمع مردم چنین گفت:

هدفم از این مسافرت آن بود که راز توسعه تعجب‌آور اروپا را به صورت تمام و کمال بیاموزم. عقیده من آن بود که وسایل مناسب برای پیشرفت خود تهیه کنیم. صادقانه آرزو دارم که شاهد پیشرفت کشورم در همه زمینه‌ها با خیزش و جهش باشم. بخشی از نقشه‌ام را، راه و روش توسعه تشکیل می‌داد، تا طرح اقداماتی برای ارتقای شرایط عمومی، اخلاقی، روانی، اجتماعی، اقتصادی ریخته باشم... مطمئن‌ترین راه آن است که تمام تلاش خود را به کار ببریم تا پسران و دختران تحصیل کرده بر طبق استاندارد روز تربیت کنیم. مجبورم بگویم که بزرگ‌ترین راز توسعه کشور ما دور انداختن عقاید و عنعنات کهنه و فرسوده و به قول معروف، حرکت با زمان است. آسایش وقتی بیمه می‌شود که این کشور

با کامل‌ترین وجه بازسازی شود (گریگوریان، ۱۳۸۸، ص ۳۲۱).

در بعد فرهنگی و اجتماعی امان‌الله دقیقاً نشانه‌های آگاهی 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، ص ۴۸۱).

اگرچه نفوذ و رسوخ فلسفه جدید سیاست و نظام معرفتی جدیدی را که امان‌الله مطرح کرد، با شکست روبه‌رو شد، اما کاملاً از بین نرفت؛ تا اینکه در دهه قانون اساسی، مجدداً به سطح آگاه جمعی رسید. وجه تمایز این برهه تاریخی از مراحل قبل در این است که در «دهه قانون اساسی» ابتدای نظام بر معرفت جدید 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 سبب، 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 شد و شریعت به عرصه خصوصی محدود ماند. باید توجه کرد که تمام مطالبات مشروطه اول و دوم در «گفتمان قانون اساسی» فعلیت و عینیت یافته بود.

۲-۳. مارکسیسم و سکولاریزاسیون معرفتی

صورت دیگر رخ‌نما شدن معرفت جدید، مارکسیسم بود. در دوره‌های پیشین جریان‌های سکولار و پیروان لیبرالیسم به صورت آشکار در برابر دین ایستادگی نمی‌کردند و می‌کوشیدند تا به طریقی میان علم و دین جمع کنند. لذا در قالب تفسیرهای علمی از دین، اهدافشان را دنبال می‌نمودند؛ اما در پی مسلط شدن معرفت کمونیستی در جامعه افغانستان، مارکسیسم فراتر از معرفت، بلکه به عنوان یک ایدئولوژی مطرح شد. به دلیل باز شدن فضای جدید، نظام معرفت مارکسیستی به شیوه بسیار خشن با آگاهی مبتنی بر سنت، به‌ویژه دیانت و جریان‌های دینی مقابله کرد. در این مرحله

است که سکولاریزم خود را به صورت عریان و آشکار در عرصه‌های مختلف نشان داد و بخش‌های مختلف جامعه را تحت 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 اتکا به قدرت نظامی و سیاسی خود، به گونه عریان و بدون آنکه پروای توجیه به ظاهر معنوی و با دینی خود را داشته باشند، به تغییر همه‌جانبه ساختار معرفتی و فرهنگی پرداختند و بدین ترتیب، جریان‌های سکولار در تقابل آشکار با نظام معرفتی مبتنی بر دین قرار گرفتند.

برای نمونه نورمحمد ترکی به عنوان یکی از حاملان این جریان معرفتی در یکی از جلسات حزبی خود در این زمینه می‌گوید: «ما آشکارا می‌گوییم که در این وقت در مرحله اول مانع پیشرفت انقلاب کمونیستی و دشمن شما دین اسلام است» (ترکی، بی‌تا، ص ۲). وی برای نهاده‌سازی نظام معرفتی مورد نظر خود، در جامعه، در همان جلسه چنین بیان می‌کند: «به ظاهر اسلام را توصیف می‌نماییم؛ اما در عمل به ریشه کن نمودن اسلام، قرآن و علما سعی می‌کنیم» (همان، ص ۴-۵). روش‌های عملی‌ای که نظام کمونیستی با حمایت بلوک شرق برای نهاده‌سازی معرفت مارکسیستی استفاده کرده است، بدین قرارند:

الف) ایجاد تحول در نهاد فرهنگی: از آنجاکه نخبگان دینی مهم‌ترین و مؤثرترین مانع در مسیر معرفت سکولار و حافظ نظام فرهنگی سنتی و دینی شمرده می‌شدند، حاملان نظام معرفتی کمونیستی در قدم نخست به منظور نهاده‌سازی معرفت سکولار، کوشیدند تا رهبران دینی را از بین ببرند. ترکی در این خصوص چنین می‌گوید: «... در عمل علما با عقیده را گرفتار نموده از بین می‌بریم» (ترکی، بی‌تا، ص ۵). وی به همه مردم دستور داده بود تا هر جا علمای نخبه را ببینند به مقام حکومتی خبر دهند (همان، ص ۷). این امر در مواجهه با خرده‌فرهنگ شیعه شدت بیشتری می‌یافت؛ چون روحانیون و نخبگان شیعه به دلیل داشتن پیوند فرهنگی و معرفتی 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 بودند. به تعبیر فرهنگ: «در هزاره جات عملیات دولت با کشتار ملایان آغاز گردید» (فرهنگ، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۲۵).

پس از مبارزه با کارگزاران فرهنگ دینی و سنتی و بنیادهای آن، دولت کمونیستی افغانستان

کوشید تا به جای مؤلفه‌های معرفت دین، معرفت کمونیستی را در میان عامه مردم، به‌ویژه محصلان و دانشجویان از طریق برگزاری برنامه‌های آموزشی و حمایت مالی از دانشجویان و اقشار طبقات فرودست و ساختن کانون‌های فکری در مراکز دولتی نهادینه سازد. صدیق فرهنگ شیوه فعالیت جریان کمونیستی را در جهت جامعه‌پذیر نمودن کنشگران اجتماعی چنین توصیف می‌کند:

در بخش عقیدتی دولت خلق و پرچم هر دو به پخش 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 نماید (همان، ص ۱۷۲)؛

ب) ایجاد تغییر در نهاد اجتماعی: متناسب با تغییرات فرهنگی در ساختار روابط اجتماعی نیز تغییراتی ایجاد شده بود؛ استبداد توسعه یافته بود و آزادی‌های شهروندان به شدت محدود شده بود؛ با اقلیت‌های مذهبی سختگیرانه برخورد می‌شد؛ نفاق اجتماعی دامن زده می‌شد و امنیت اجتماعی به شدت پایین آمده بود. تلاش جدی داشتند که با سنت‌های مرسوم در نحوه لباس پوشیدن، ازدواج و روابط خانوادگی و روابط مردان و زنان در عرصه عمومی، مبارزه کنند و سنت‌های جدید را که با نظام آگاهی دینی و سنتی حاکم بر جامعه افغانستان سنخیتی نداشت، نهادینه کنند و نظم اجتماعی جدید مبتنی بر آگاهی مارکسیستی را محقق سازند؛

ج) ایجاد تغییر در نهاد اقتصادی: ترویج نظام اقتصادی کمونیستی به جای نظام فئودالی و سرمایه‌داری 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 کرد. نظام کمونیستی زمین‌ها را به صورتی تقسیم کرده بود که هر خانواده‌ای بیش از بیست جریب زمین نداشته باشد (علی‌آبادی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۴). دولت کمونیستی کابل، برای ایجاد تغییر در تفکر اجتماعی و ساختاری اقتصادی، به حذف برنامه‌های اسلامی از رسانه‌های جمعی، جای‌گزینی برنامه‌های اسلامی با دروس مارکسیستی در مراکز علمی و تدوین برنامه‌های آموزشی همگانی مبتنی بر مارکسیسم مبادرت کرده بود (علی‌آبادی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۵)؛

د) ایجاد تغییر در نهاد تعلیم و تربیت: نظام کمونیستی برای نهادینه‌سازی اهداف خود، در نهاد تعلیم و تربیت و در عرصه فرهنگ دگرگونی‌هایی اساسی به وجود آورده بود که برخی از آنها بدین قرارند:

۱. حذف برنامه‌های دینی: همان‌گونه که ذکرش رفت، سیاست حکومت کمونیستی حذف

کامل برنامه‌های دینی و جای‌گزین کردن آموزه‌های کمونیستی بود. این تغییری بنیادی در نظام آموزشی مردم مسلمان افغانستان بود که هیچ‌گونه همخوانی‌ای با فرهنگ و هنجارهای نهادینه‌شده جامعه اسلامی و سنتی افغانستان نداشت؛

۲. استخدام استادان وابسته به شوروی: یکی از شگردهای نظام کمونیستی برای رسیدن به اهدافش، استفاده از استادان وابسته به نظام فکری شوروی به جای استادان وابسته به تفکر غربی و اسلامی در نهادهای آموزشی بود (فرهنگ، ۱۳۷۱، ص ۱۳۰)؛

۳. ترویج زبان روسی به جای زبان انگلیسی و فرانسوی: یکی از راه‌های حاملان نظام کمونیستی برای سکولار نمودن جامعه، ترویج زبان روسی به جای زبان رایج افغانی و حتی زبان انگلیسی و فرانسوی بود. فرهنگ در این مورد می‌نویسد: «تدریس زبان روسی به حیث زبان دوم تعلیمی جانشین انگلیسی و فرانسوی شد» (همان)؛

۴. تغییر برنامه‌های درسی: در نظام آموزشی کمونیستی مضامین دینی از برنامه‌های درسی حذف شده بود؛ چنان‌که ترکی در یک نشست حزبی به صراحت اعلام کرده بود: «در دانشکده‌ها و مدارس به جای تعلیمات اسلامی تعلیمات کمونیسم را جاری می‌سازیم» (ترکی، بی‌تا، ص ۷). به دلیل ضدیت نهادهای علمی کمونیستی با شعائر اسلامی، خانواده‌های دینی فرزندانشان را از رفتن به مکاتب و دانشگاه‌ها منع می‌کردند. همین امر سبب عقب‌ماندگی علمی کشور نیز شده بود.

نتیجه‌گیری

اگرچه فلسفه سیاسی جدید چندان توفیق نداشت و به‌آسانی نهادینه نشد، اما نظام معرفت‌مدرن به صورت کلی در بخش‌های مختلف جامعه تحقق یافت و به عنوان یکی از مطالبات عمومی مطرح شد. در پی رشد نظام معرفتی جدید دو رخداد بسیار مهم به وقوع پیوست:

۱. نظام علمی پیشین به‌سرعت از رسمیت ساقط شد و نظام علمی جدید با مرجعیت علم مدرن سازمان‌های رسمی علم را تسخیر کرد، و این عمل، در زمانی کوتاه سیستم دوگانه معرفت را در جامعه افغانستان ایجاد نمود: یکی نظام آموزش دینی و دیگری علم مدرن؛

۲. علم مدرن نه تنها نهاد علمی را تسخیر نمود، بلکه کلیت ساختار اجتماعی و مدیریت کلان کشور را نیز در سلطه خود گرفت. از این پس، ملاک دستیابی به موقعیت‌های شغلی بر خورداری از معیارهای دینی نبود، بلکه میزان بهره‌مندی از علم مدرن، معیار بود. از همین رو، علم دینی و

کارگزاران دیانت از مدیریت کلان جامعه کنار رفتند. علوم سنتی تنها از طریق ارتباط با فرهنگ عمومی و سنتی مردم توانستند به حیات خود به گونه‌ای محدود ادامه دهند. دیگر نظام آموزشی مدرن بود که با مرجعیت دانش غربی، علوم کاربردی و انسانی را بی‌توجه به بنیادهای متافیزیکی و فرهنگی آنها، در چارچوب یک سیاست مشخص ترویج می‌کرد. این دسته از علوم با هویت سکولار خود، ناخودآگاه سکولاریزم نظری را به ذهنیت افغانستانی‌ها منتقل کردند و بدین ترتیب، دوپارگی فرهنگی را به سود قدرت سکولار گسترش دادند. به همین سبب علوم مدرن در میان مردم سنتی و دور از نواحی شهری بسیار منفور بودند؛ زیرا با وجدان جمعی و ارتکازات معرفتی آنها همخوانی نداشتند.

البته این وضعیت در شرایط موجود کاملاً فرق کرده و علم مدرن تمام عرصه‌های علمی و فرهنگی را در اختیار خود گرفته است و استقبال عموم نیز از آنها بی‌نهایت است. وضعیت پیش‌گفته روزبه‌روز رونق می‌یابد و ساحت‌های مختلف اجتماعی را در سلطه خود درمی‌آورد. تداوم این روند، مسائلی را در پی دارد؛ زیرا هر علمی دارای پیش‌فرض‌های بیان‌نشده‌ای است که در همه حالات اثرگذار است. در این وضعیت دو حالت بیش‌تر وجود ندارد؛ یا باید برنامه‌ریزان و صاحب‌نظران علم، پیش‌فرض‌های علم مدرن را اصلاح کنند و یا متصدیان امور فرهنگی، فضای فرهنگی جامعه را متناسب با علم مدرن اصلاح نمایند. مطابق شرایط موجود، صورت اول منتفی است و صورت دوم در حال رونق یافتن است. از این‌رو باید منتظر یک تحول فرهنگی عمیق در جامعه افغانستان بود.

منابع

۱. احمدی، بابک (۱۳۸۰)، معمای مدرنیته. تهران: نشر مرکز.
۲. اشتراوس، لئو (۱۳۸۷). فلسفه سیاسی چیست؟. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. انصاری، منصور (۱۳۸۱). بنیادهای هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی مدرنیته، در: جامعه سنتی و مدرن. ویراسته مالکوم واترز. تهران: نقش جهان.
۴. بامن، زیگمون (۱۳۷۹). مدرنیته چیست، در: مدرنیته و مدرنیسم. ترجمه حسنعلی نوزری. تهران: نقش جهان.
۵. روآ، الیور (۱۳۶۹). افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی در افغانستان. مترجم ابوالحسن سرومقدم. مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۶. روان‌فرهادی، عبدالغفور (۱۳۸۷). مجموعه مقالات طرزی. گردآورنده: عبدالغفور روان‌فرهادی. کابل: انتشارات انستیتوت دیپلوماسی وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی افغانستان.
۷. شرابی، هشام (۱۳۸۰). پدرسالاری جدید. ترجمه سیداحمد موثقی. تهران: انتشارات کویر.
۸. عبدالرحمان (۱۳۸۷) تاج التواریخ. کابل: نشر میوند.
۹. علی‌آبادی، علی‌رضا (۱۳۷۵). افغانستان. تهران: وزارت امور خارجه.
۱۰. غبار، میرغلام محمد (۱۳۸۴). افغانستان در مسیر تاریخ. تهران: نشر جمهوری.
۱۱. فرهنگ، محمد صدیق (۱۳۷۱). افغانستان در پنج قرن اخیر. قم: اسماعیلیان.
۱۲. گریگوریان، وارتان (۱۳۸۸). ظهور افغانستان نوین. ترجمه علی‌عالمی کرمانی. تهران: عرفان.
۱۳. مجددی، فضل‌غنی (۱۹۹۷). افغانستان در عهد اعلی حضرت امان‌الله. کالیفرنیا: فریمونت.
۱۴. نوید، سنزل (۱۳۸۸). افغانستان در عهد امانیه. ترجمه محمدنعیم مجددی. افغانستان. هرات: انتشارات احراری.
۱۵. واترز، مالکوم (۱۳۸۱). شرح کلی: معنای مدرنیته، در: جامعه سنتی و مدرن. ترجمه منصور انصاری. ویراسته مالکوم واترز. تهران: نقش جهان.
۱۶. وبر، ماکس (۱۳۸۴). دین، قدرت، جامعه. ترجمه احمد تدین. تهران: هرمس.
۱۷. هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۶). سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژوازی. ترجمه محمدجعفر پوینده. تهران: نشر نی.

