

سکولاریزاسیون در افغانستان و نقش امیر عبدالرحمان در فرایند آن

fasihi2219@gmail.com

امان الله فصیحی / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۱۵

چکیده

«سکولاریزاسیون» پدیده‌ای اجتماعی است که نظریه‌پردازان گوناگون درباره‌اش نظریه‌پردازی کرده‌اند. این نوشتار به توضیح فرایند سکولاریزاسیون در جامعه افغانستان پرداخته است. برای تبیین این موضوع، از چارچوب نظری علامه طباطبائی استفاده شده است. بر اساس روش تحقیق این پژوهش، زمان امیر عبدالرحمان به‌عنوان واحد تحلیل‌گرینش شده است. در دوران وی، نظم خاصی شکل گرفت؛ نظمی که در تاریخ افغانستان خود را بازتولید نموده و تاکنون دچار تغییر بنیادی نشده است. نظمی که امیر عبدالرحمان ایجاد نمود، زمینه سکولاریزاسیون را در جامعه افغانستان فراهم ساخت. مشکلاتی که امروز جامعه افغانستان با آن مواجه است، نتیجه اختلالاتی است که امیر عبدالرحمان در آگاهی دینی جامعه افغانستان ایجاد نمود؛ یعنی تفسیر ناروا از آموزه‌های دینی که توسط امیر عبدالرحمان زمینه بسیار از مشکلات موجود را ایجاد کرد.

کلیدواژه‌ها: سکولاریزاسیون، دین، عبدالرحمان، افغانستان، عقلانیت، منطق.

مقدمه

یکی از حوزه‌های اساسی جامعه‌شناسی در جوامع دین‌محور، «جامعه‌شناسی دین» است. در زمینه جامعه‌شناسی دین، مباحث گوناگونی مطرح است که یکی از آنها بحث «سکولاریزاسیون» است. اهمیت بحث سکولاریزاسیون برای جوامع دیندار از آن‌روست که در این جوامع به همان اندازه که روش‌ها و شیوه‌های نهادینه‌سازی دین در جامعه اهمیت دارد، شناسایی فرایندها و جریان‌های رقیب دین نیز مهم است؛ زیرا شناسایی جریان‌های رقیب به حفظ دیانت آنها کمک می‌کند.

جامعه افغانستان یک جامعه دیندار است. از همین رو، «امیر عبدالرحمان و سکولاریزاسیون در افغانستان» به عنوان موضوع این نوشتار انتخاب شده است؛ به عبارت دیگر، موضوع این نوشتار بررسی تجربه سکولاریزاسیون در افغانستان با محوریت نظم / امیر عبدالرحمان است. امیر عبدالرحمان خان، فرزند محمد افضل خان و نوه امیر دوست محمد خان، از سلسله پادشاهان محمدزایی و سنی مذهب بود. پس از فوت امیر شیرعلی خان، در ۱۸۸۰م، امیر عبدالرحمان زمام‌داری افغانستان را به دست گرفت و در سال ۱۹۰۱ به طرز مشکوکی فوت نمود و فرزندش حبیب‌الله عهده‌دار حکومت شد. امیر عبدالرحمان برای اولین بار در افغانستان، یک حاکمیت یک‌پارچه و مقتدر اسلامی به وجود آورد. وی در مدت زمان حاکمیت خود، حکومت‌های محلی را به پی‌روی از حکومت مرکزی وادار نمود. به بیان دیگر، در این نوشتار، وقوع و عدم وقوع سکولاریزاسیون در جامعه افغانستان بررسی می‌شود. در صورت اتخاذ موضع ایجابی نسبت به موضوع مذکور، لازم است زمینه‌ها، بسترها و فرایندهای شکل‌گیری آن تحلیل و بررسی شود. دلیل انتخاب دوران امیر عبدالرحمان به عنوان واحد تحلیل، این است که در زمان وی، نظم جدیدی در افغانستان شکل گرفت. در زمان وی، نظام سیاسی مبتنی بر دین برای اولین بار در تمام قلمرو افغانستان سیطره یافت. امیر عبدالرحمان نظمی را در جامعه افغانستان بنا نهاد که تا کنون بنیان‌های آن پابرجاست و تغییر بنیادی در آن به وجود نیامده است.

با توجه به موضوع مذکور، سؤال اصلی این پژوهش عبارت است از: آیا نظام سیاسی امیر عبدالرحمان در سکولاریزه نمودن جامعه افغانستان تأثیرگذار بوده است یا نه؟ فرضیه اصلی این تحقیق عبارت است از: امیر عبدالرحمان نقش اساسی در سکولاریزه نمودن جامعه افغانستان داشته است. به عبارت دیگر، جامعه افغانستان از زمان امیر عبدالرحمان به سمت سکولارشدن، پیش‌رفته است.

چارچوب نظری تحقیق

سکولاریزاسیون همانند دیگر پدیده‌های اجتماعی، از منظرهای گوناگون تحلیل و بررسی شده است. نظریه پردازان گوناگون بر اساس پیش‌زمینه‌های نظری خود، به تبیین پدیده مذکور پرداخته‌اند. در این مقاله، از نظریه علامه طباطبائی استفاده شده است. ایشان مباحث متعددی را درباره سکولاریزاسیون مطرح نموده که در این نوشتار، تنها برخی از ابعاد آن بیان شده است. برای به دست آوردن دیدگاه علامه طباطبائی درباره سکولاریزاسیون، بهترین منبع، گفت‌وگوهای ایشان با هانری کربن است، اگرچه بنیان‌های فکری علامه طباطبائی قبلاً در آثار منطقی، فلسفی، عرفانی و تفسیری ایشان در دهه‌های ۱۳۰۰ تا ۱۳۳۰ بیان شده است.

منطق عقلانی و منطق احساسی

یکی از مباحث مهم علامه طباطبائی در ارتباط با سکولاریزاسیون طرح دو نوع منطق عمل است: منطق احساسی و منطق عقلانی. از نظر ایشان، مبنای تصمیم‌گیری منطق عقلانی پی‌روی از حق به‌عنوان امر مطابق با واقع و مبنای منطق احساس پی‌روی از امیال، عواطف و منافع است (طباطبائی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۷۷). براساس دو سنخ منطق عمل، جوامع به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. جامعه عقلانی: در جامعه عقلانی، شعار جامعه «پی‌روی از حق»، غایت و هدف جامعه کمال عقلانی، و نوع حیات اجتماعی، عقلی است.
۲. جامعه احساسی: در جامعه احساسی، منطق و معیار عمل احساس، شعار «پی‌روی از خواست اکثریت»، غایت تمتع مادی، و نوع حیات اجتماعی، حیات احساسی است (همان، ص ۱۶۰-۱۶۳؛ همو، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۶۱-۶۲) در منظومه فکری علامه طباطبائی، جامعه مطلوب دین جامعه عقل محور است. از همین رو، اساس و بنیان دعوت اسلام بر پی‌روی از عقل استوار است نه عواطف، احساسات و منافع (طباطبائی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۸۹، ۹۰-۹۳، ۶۱). بنابراین، در حقیقت، شاخص‌های جامعه عقلانی همان شاخص‌های جامعه دیندار است و شاخص‌های جامعه احساسی همان شاخص‌های جامعه سکولار.

نظریه «جواز تغییر مواد دین بر حسب مصلحت وقت» و الغای ولایت

یکی از مهم‌ترین مسائلی که علامه طباطبائی در ارتباط با بحث سکولاریزاسیون مطرح کرده نظریه «جواز تغییر مواد دین بر حسب مصلحت وقت» است. از نظر ایشان، تمام مصایب جهان اسلام از

موضوع «الغای ولایت» ناشی شده که این مسئله نیز از نظریه «جواز تغییر مواد دین بر حسب مصلحت وقت» سرچشمه گرفته است. این عقیده چند اثر و پیامد مهم در عرصه سیاست، فرهنگ و منطق فهم دین داشته است:

۱. در عرصه سیاست، قرار گرفتن ولایت و حکومت اسلامی به دست ناهالان؛
۲. در عرصه فرهنگ، محروم شدن مسلمانان از مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام؛
۳. در منطق فهم دین، پایمال کردن نص صریح ولایت و طرح مسئله «صلاح مسلمانان»؛ بدین معنا که گفته‌اند احکام و قوانین ثابت و غیرقابل نسخ اسلام تابع مصالحی است که با اختلاف شرایط و عوامل، اختلاف پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۴۶).

سازمان اجتماعی و فرسودگی علم حدیث

به عقیده مرحوم علامه، حدیث تحت تأثیر عوامل و شرایطی، تاریخ اسلام را از مجرای حقیقی آن منحرف و به مجرای دیگری راهبری نمود و روح زنده یک آیین الهی را از آن گرفت و آن را به یک سازمان عادی اجتماعی تبدیل کرد. به همین سبب، حدیث مانند سایر حکومت‌ها و رژیم‌های اجتماعی، بر اساس قوانین طبیعی، در مسیر زندگی خود، زمان طفولیت و جوانی و کهولت را پشت سر نهاده و امروزه با فرارسیدن روزگار پیری، کهنه و فرسوده شده و به تدریج، جای خود را به رژیم‌های اروپایی می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۵۴ و ۵۵؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۳-۷۱).

آزادی اندیشه و تفکر اجتماعی

یکی از مهم‌ترین مباحث علامه طباطبائی در بحث «سکولاریزاسیون»، توجه به «آزادی اندیشه» و «تفکر جمعی» به عنوان ویژگی انسان طبیعی است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۹۸-۱۰۰).

تفکر فردی چنین است که شخص خود را موجود مستقل از همه چیز انگاشته و تنها به فکر جلب منافع و دفع ضرر از خود است و فقط به خود اشتغال دارد و دیگری را نیز چون خود پنداشته و او را به‌طور مستقل داوری می‌کند. اما فرد دارای تفکر اجتماعی، خود را نصب‌العین قرار نمی‌دهد، بلکه خود را جزء لاینفک و وابسته به جامعه می‌نگرد و منافع خود را جزئی از منافع جامعه و خیر جامعه را خیر خودش و شرّ جامعه را شرّ خودش و همه حالات و اوصاف جامعه را حال و وصف خودش می‌بیند. در صورت اجتماعی اندیشیدن افراد یک جامعه، جامعه از شخصیت واحدی برخوردار خواهد شد. فردی که اجتماعی می‌اندیشد فرد خارج از جامعه خود را غیر خود می‌پندارد (طباطبائی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۶۶ و

مطابق فرمایش ایشان، مهم‌ترین دستور اجتماعی اسلام «تفکر اجتماعی» است (آل عمران: ۹۹؛ نساء: ۶۳؛ انعام: ۱۶۱؛ روم: ۳۱). مطابق این اصل، مسلمانان موظف بودند که در هر نظریه‌ای مرتبط با کتاب و سنت، تفکر اجتماعی داشته باشند و از بروز اختلاف‌نظر جلوگیری کنند. با وجود اهمیت آزادی فکر و تفکر جمعی و اجتهاد جمعی، متأسفانه این نعمت بزرگ و لوازم آن (یعنی آزادی عقیده همراه با تفکر اجتماعی) پس از رحلت حضرت رسول ﷺ در میان مسلمانان مهجور ماند (طباطبائی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۰۷-۲۰۸؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۷۱-۷۲). از نظر ایشان، بحران موجود در جوامع اسلامی معاصر، در بحران و اختلال نظم دینی در صدر اسلام ریشه دارد. بحران آگاهی دینی در صدر اسلام نیز به یک اصل برمی‌گردد و آن نادیده گرفتن تفکر اجتماعی در اندیشه و عمل است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۷۲-۷۳).

باطن دین

مرحوم علامه از مفاهیم «امامت»، «ولایت» و «نبوت» تفسیری باطنی و معنوی ارائه داده است. در این تفسیر، نبوت یک واقعیت معنوی است که حامل دین یا اراده تشریحی خداوند به جامعه انسانی است. ولایت واقعیتی است زنده و حیاتی است معنوی که در نتیجه عمل به فرآورده‌های نبوت، در انسان به وجود می‌آید. به عبارت دیگر، نسبت میان نبوت و ولایت، نسبت ظاهر و باطن است و دین به‌مثابه دستاورد نبوت، ظاهر ولایت و ولایت باطن نبوت است. حامل درجات قرب، امیر قافله اهل ولایت و حافظ رابطه انسان با این واقعیت معنوی در قرآن، «امام» نامیده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۷۸-۸۰ و ۱۶۷؛ همو، ۱۳۸۷الف، ص ۲۸-۲۹). از آن‌رو که باطن قرآن همان حقایق درجات قرب و مقامات ولایت و مراتب نورانیت امام است، شناخت باطن قرآن مستلزم شناسایی مقام نورانی و شخصیت معنوی امام است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۸۰).

امام غایب و معاد

طبق دیدگاه مرحوم علامه اسلام منهای اعتقاد به امام غایب، انسان را به سعادت واقعی نمی‌رساند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۸۹). تفسیر ایشان از «امام غایب»، تفسیری اجتماعی است. طبق این تفسیر، در سیر همین زندگی اجتماعی انسان، روزی فراخواهد رسید که سعادت کامل اجتماعی انسان، تضمین شده، در آن روز، عموم افراد در سایه واقع‌بینی و حق‌پرستی، خوش‌بختی واقعی خود را به دست آورده، در امنیت مطلق به سر خواهند برد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۹۰).

تفسیر ایشان از «معاد» نیز تفسیری معنوی و باطنی است. طبق فرمایش قرآن کریم، انسان علاوه بر حیات اینجایی و کنونی، دارای یک حیات بی‌نهایت است که تابع حیات این‌جهانی اوست. بنابراین، سبک زیست انسان باید به‌گونه‌ای باشد که غیر از حیات مادی، حیات اخروی یا لایتناهی را نیز کسب نماید. مطابق فرمایش قرآن، واقعیت این نوع حیات از سنخ «معنوی» است، به دلالت دو آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال: ۲۴) و «أَوَّ مَن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (انعام: ۱۲۲)، و از قبیل مقامات و موقعیت‌های پنداری و قراردادی اجتماعی مانند ریاست و مالکیت و فرمان‌فرمایی و نظایر آنها نیست (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۲؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۸۹). بنابراین، زندگی دینی آن نوع زندگی است که بتواند این سنخ معنویت را تأمین کند.

طرح اصلاحی اسلام و ثابت و متغیر در احکام

عَلَمَه طباطبائی در ارتباط با نحوه مواجهه اسلام با تغییرات، احکام «ثابت» و «متغیر» اسلام را مطرح کرده است. طبق دیدگاه ایشان، اسلام نظریات و قوانین ثابتی دارد و جامعه انسانی نیز در معرض تحوّل است، اما باید توجه داشت که همه ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی متغیر نبوده و جامعه انسانی نیز از هر جهت و در همه شئون خود، متغیر و متحوّل نیست. بخشی از احکام اسلام، «متغیر» و بخشی از جامعه نیز «ثابت» است (طباطبائی، ۱۳۹۰ الف، ص ۹۵). در اسلام، احکام متغیر در اختیار حاکم اسلام است. ولی امر می‌تواند برای اداره جامعه، براساس احکام ثابت الهی، احکامی را وضع و اجرا نماید (طباطبائی، ۱۳۹۰ الف، ص ۹۷). منتها احکام حکومتی جز شریعت و دستورهای الهی نازل شده بر پیامبر نیست، اما لازم‌الاجراست (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۰-۸۱، ۱۶۴-۱۶۵ و ۱۷۲).

ماهیت حکومت و زعامت در اسلام

عَلَمَه طباطبائی با طرح موضوع «تفکر اجتماعی»، به بخشی از نظریات و مبانی خود اشاره دارد که براساس آنها، ایشان ظهور دین را امری اجتماعی معرفی می‌کند، مخاطب خطابات دینی را اجتماع می‌داند، و فهم دین را بر عهده اجتماع می‌گذارد. بنا بر تحلیل ایشان، آنچه مستقیماً از دین برون می‌تراود، اجتماع است. اجتماع مبتنی بر متن دینی، همان‌گونه که امور اجتماعی خود را سامان داده و نیازهای اجتماعی خود را برطرف می‌گرداند، بر اساس اصول و مبانی دین، حکومت را نیز پدید

می‌آورد (طباطبائی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۲۵). اصول دینی، که مردم باید بر اساس آن حکومت تشکیل دهند عبارت است از:

۱. مسلمانان حاکم را در جامعه اسلامی تعیین کنند؛
۲. تعیین حاکم مبتنی بر سنت امامت یا خلافت است؛ یعنی حکومت پادشاهی و استبدادی نیست؛
۳. حاکم احکام دین را محافظت کند؛
۴. حاکم در غیر احکام، حکومت را براساس شورا اداره کند (همان).

حلول یا تجلی و ظهور

کربن سرآغاز سکولاریزاسیون در مسیحیت را ترسیم رابطه انسان، هستی و خدا در قالب «حلول» و «تجسد» برمی‌شمارد؛ زیرا عقیده «حلول» لاهوت را در ماده تقلیل داد و رابطه زمین و آسمان را قطع نمود (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۹-۳۱). اما در اسلام، رابطه انسان، هستی و خداوند، رابطه تجلی و ظهور است، نه حلول و انفصال (طباطبائی، ۱۳۸۷الف، ص ۵۳-۵۵). دلیل مخالفت شدید اسلام با عقیده «حلول و اتحاد» این است که عقیده «حلول و اتحاد» مستلزم نفی لاهوت و حصر هستی به ماده است (همان، ص ۶۲-۶۳). مهم‌ترین روش مبارزه با حلول و اتحاد مراجعه به عقل و تفکر جمعی است (طباطبائی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۳۴-۴۳۶).

استبداد و ولایت نامسلمانان دستاورد عقیده به «حلول»

از نظر مرحوم علامه، اگرچه اندیشه «حلول» در اسلام از لحاظ نظری منتفی است، اما در عمل، در جهان اسلام نیز اندیشه «حلول» از دو روش، عینیت یافته و جهان اسلام، سکولاریزه شده است: نخست پذیرش ولایت غیرمسلمانان و یا ایجاد «رابطه اظهاری» با غیرمسلمانان است که این امر نتیجه‌الغای ولایت است. مسئله‌ای که قرآن به شدت از آن نهی نموده است: (آل عمران: ۲۸؛ طباطبائی، ۱۳۸۷الف، ص ۶۳-۶۵). توضیح آنکه «رابطه اظهاری» در مقابل «رابطه ابزاری» است. ماهیت رابطه در «رابطه اظهاری»، از سنخ پذیرش ولایت است و ماهیت «رابطه ابزاری» از سنخ رابطه سودمحور. دوم شکل‌گیری استبداد در جهان اسلام بود. پس از رحلت حضرت رسول ﷺ، در جهان اسلام نیز وضعی مشابه وضع کلیسای پس از مسیح به وجود آمد؛ یعنی «حلول الوهیت در کلیسا» یا «استبداد مطلق». وضعیت مذکور ابتدا در کرسی خلافت و سپس در جمعیت صحابه تحقق یافت. بنیاد نظری این کار نیز نظریه «جواز تغییر دین بر حسب مصلحت وقت» بود؛ زیرا چنین استدلال می‌شد:

نبی اکرم در اتخاذ تصمیمات و اداره امور عامه، مؤید به وحی بود، ولی ما ناگزیریم در اتخاذ تصمیمات لازم، به «اجتهاد» و «صوابدید» خود عمل کنیم و نیز اظهار داشت 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 (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۷-۶۸).

معنای سخن مذکور آن است که احکام الهی پیوسته تابع مصلحت وقت است، منتها در زمان حضرت رسول ﷺ تشخیص‌دهنده مصلحت وقت «وحی» بود و پس از آن، تشخیص مصلحت تابع نظر مقام خلافت است. در نتیجه، متن احکام و اجرای آن به‌طور کلی، منوط به صوابدید و نظر مقام خلافت شد (همان، ص ۶۹-۷۰).

بدین‌سان، حیات معنوی اسلام از مقام عالی و موقعیت معنوی خود تنزل نمود و وارد مرحله اجتماعی شد و در حصار ماده محصور گردید و «حلول اجتماعی» شکل گرفت. از این طریق بود که نورانیت اسلام، که در زمان پیامبر ظهور نموده بود، جزو تاریخ گردید. این امر نتیجه قهری مداخله «اجتهاد» در احکام الهی بود (همان، ص ۷۳-۷۴). پس در جهان اسلام نیز «حلول لاهوت به ناسوت» محقق شده و اندیشه «تاریخ‌گرایی»، که در غرب عامل وقوع سکولاریزاسیون بوده، در جهان اسلام نیز تحقق یافته است.

جمع‌بندی نظریه علامه طباطبائی

دیدگاه علامه طباطبائی دو لایه دارد:

لایه نخست یا رویین آن نگاه تاریخی و اجتماعی به سکولاریزاسیون در جهان اسلام است. از این منظر، علامه طباطبائی بر این باور است که در جهان اسلام، سکولاریزاسون رخ داده است. ایشان رخ‌نما شدن سکولاریزاسیون در جهان اسلام را با بحث ولایت پیوند می‌دهد. از این‌رو، نخست بر جنبه تاریخی و سیاسی ولایت تأکید می‌ورزد. مرحوم علامه در عین آنکه تفسیری عرفانی و باطنی از ولایت ارائه می‌دهد، ولایت را منحصر به آن نمی‌گرداند. در ادامه، موضوع الغای ولایت را به برقرار کردن رابطه ولایت با جوامع غیراسلامی و تأثیرپذیری از آنها و حلول الوهی به خلافت و صحابت و سرایت امر قدسی به امر عرفی و تنزل حیات معنوی اسلام به اجتماع و ماده و در قالب یک رژیم اجتماعی، سیاسی و مادی مرتبط می‌گرداند که در نظریه «جواز تغییر مواد دینی بر حسب مصلحت وقت» اظهار گردیده است. با تقلیل حقایق زنده اسلام به قالب یک رژیم اجتماعی سیاسی، سنت یک سازمان عادی اجتماعی بر آن حاکم گردید و جوامع اسلامی دچار بحران شدند.

تفسیر عرفانی و باطنی مرحوم علامه از خداشناسی، نبوت، قرآن، ولایت، امامت، امام غایب و معاد، جمع میان ظاهر و باطن است. بر این اساس، دو نوع سکولاریزاسیون قابل طرح است: سکولاریزاسیون ناشی از ظاهرگرایی صرف و سکولاریزاسیون ناشی از معنویت‌گرایی خالص؛ یعنی قطع رابطه ظاهر و باطن به دو نوع سکولاریزاسیون منتهی می‌شود. بنابراین، سکولاریزاسیون ظاهرگرایانه نیز در جهان اسلام رخ داده که مرحوم علامه در بحث «حدیث» به آن اشاره نموده است. حدیث در جهان اسلام به یک ایدئولوژی تبدیل شده که صرفاً توجیه‌گر دستگاه خلافت و حاکمیت بوده است.

نوع دیگری از سکولاریزاسیون، که علامه طباطبائی از آن یاد نموده، سکولاریزاسیون ناشی از مصلحت‌گرایی و ترجیح مصلحت حکومت بر احکام الهی است. علامه طباطبائی با التفاتی که به موضوع ثابت و متغیر و تأثیر آن در زیر سؤال بردن احکام اسلام دارد، متعرض همین موضوع می‌شود. از نظر ایشان، احکام جاری در جامعه اسلامی دو گونه است: احکام شرعی که ناظر به ویژگی‌های «ثابت» زندگی انسان است، و احکام «متغیر» حکومتی که ناظر به ویژگی‌های متغیر زندگی انسان است. با توجه به موضوع تفکر اجتماعی احکام متغیر با لحاظ مصلحت مسلمانان و با مراجعه به شورای مسلمانان وضع می‌گردد.

لایه دیگر یا عمیق دیدگاه مرحوم علامه بعد نظری دیدگاه ایشان است. مبانی نظری دیدگاه ایشان در بحث «تیین انواع منطق عمل و تفکر اجتماعی» بیان شده است. آنچه موجب سکولاریزاسیون می‌شود غلبه منطق احساسی بر منطق عقلانی و افول تفکر اجتماعی است. چنان‌که بیان شد، تمام مباحث تاریخی مرحوم علامه درباره شیوه‌های وقوع سکولاریزاسیون در جهان اسلام، نتیجه همین دگردیسی است که پس از وفات حضرت رسول ﷺ رخ داد. در حقیقت، الغای ولایت، تفسیر ظاهری از دین، پذیرش ولایت کفار، شکل‌گیری استبداد و حلول، تفسیر مصلحت‌گرایانه و ابزاری از دین به‌عنوان تجلیات یا روش‌های عینی سکولاریزاسیون در جهان اسلام، نتیجه و فروع جابه‌جایی در منطق عمل است. برای نمونه، ولایت چون با منطق احساس قابل فهم و درک نیست، کنار نهاده شده است و یا تفسیری سیاسی محض از آن ارائه می‌شود.

بنابراین، می‌توان سکولاریزاسیون را از نو تحدید نمود. طبق مبانی نظری علامه طباطبائی، «سکولاریزاسیون» عبارت است از: «غلبه منطق احساسی بر منطق عقلانی». تعریف ماکس وبر نیز شبیه همین تعریف است. از نظر وبر، «سکولاریزاسیون» عبارت است از: «غلبه منطق هدفمند بر عقلانیت ارزشی» (وبر، ۱۳۸۴، ص ۱۷۹). سکولاریسم نوعی ایدئولوژی است که این فرایند را توجیه می‌نماید.

روش تحقیق

روش این تحقیق متشکل از روش دکارت و علامه طباطبائی است. دو اصل از روش دکارت، استفاده شده است:

۱. اصل «تحلیل»؛ یعنی ارجاع معرفت‌های معقد و پیچیده به بسیط‌ترین اجزا و عناصر تشکیل دهنده آن؛
۲. اصل «ترکیب»؛ یعنی کشف حلقه ساده و نخستین و حرکت از نقطه مذکور به سمت مراحل پیچیده بعدی (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۹۷-۹۸).

برای کاربردی ساختن اصول دکارت در فهم واقعیت‌های اجتماعی، از سه اصل روشی علامه طباطبائی استفاده شده است:

الف. قاعده «تحلیل»: به دلیل فربه شدن مداوم پدیده‌های اجتماعی، برای فهم آنها، ارجاع به گذشته و تحلیل آنها به اجزای ریز و عناصر بنیادی ضروری است. یکی از نمونه‌های بارز مدعای مذکور تکامل و پیچیده شدن افکار است که به‌طور مدام، به‌صورت کمی و کیفی افزایش می‌یابد. از این‌رو، برای فهم آنها، باید به قهقرا برگشت و به انسان اجتماعی اولی نزدیک‌تر شد تا ریشه‌های این تنوعات به خوبی قابل درک باشد (طباطبائی، ۱۳۷۵، ص ۴۴). نمونه دیگر، تمدن و نهادهای اجتماعی است. در الگوی فکری علامه طباطبائی، مفاهیم به‌عنوان واسطه ذهن و عین، و تمدن و نهادهای اجتماعی به‌عنوان صورت عینی و انضمامی فکر و اندیشه، و ابزارها به‌عنوان وسیله پیونددهنده بشر با محیط، در حال فربه شدن است. از این‌رو، مرحوم علامه تصریح می‌نماید که «هرچه ما به قهقرا و عقب‌تر برویم، به رموز کمتری از زندگی برمی‌خوریم» (طباطبائی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۸۷؛ ج ۵، ص ۴۳۸).

ب. قاعده «ترکیب»: مطابق این اصل، پس از ارجاع پدیده‌های معقد و پیچیده اجتماعی، باید آنها را مانند حلقه‌های زنجیر به یکدیگر وصل نمود. برای مثال، ایشان درباره نحوه مطالعه وضعیت کنونی جهان اسلام، می‌نویسد:

ما ناچار هستیم برای درک ریشه اصلی وضع حاضر به یک سیر قهقراپی دست بزنیم... تا به جایی برسیم که صلاحیت علیت و منشأیت وضع فاسد کنونی را داشته باشد. سپس حلقه‌های زنجیر را یکی پس از دیگری بگیریم تا به وضعیت حاضر برسیم (طباطبائی، ۱۳۸۷الف، ص ۶۶).

ج. قاعده «مقایسه»: علامه طباطبائی در مقام مقایسه، از تمثیل جهان متمدن با تمدن‌های اولیه و از تمثیل جهان حیوانات، سود جسته است. «با کنجکاوی در اجتماع و افکار اجتماعی ملل غیر مترقیه، که اجتماعات و افکاری - نسبتاً - ساده دارند و یا بررسی اجتماعات سایر جانوران زنده، معلوماتی [نسبت به وضع موجود] به دست بیاوریم» (طباطبائی، ۱۳۷۵، ص ۴۳۰؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۵۴). ایشان همچنین

سفارش نموده است که «در فعالیت‌های فکری و عملی نوزادان خودمان باریک شده و ریشه‌های ساده افکار اجتماعی یا فطری را تحصیل نماییم» (طباطبائی، ۱۳۷۵، ص ۴۳۰؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۵۴).

امیر عبدالرحمان و فرایند سکولاریزاسیون در افغانستان

چنان‌که بیان شد، مطابق دیدگاه مرحوم علامه، سکولاریزاسیون غلبه منطق احساسی بر منطق عقلانی و افول تفکر اجتماعی است. خلاصه نظریه سکولاریزاسیون ایشان را می‌توان به صورت ذیل نشان داد:

غلبه تفکر احساسی ← افول تفکر عقلانی و عقلانیت جمعی ← سکولاریزاسیون

در پاسخ به این پرسش که آیا جامعه افغانستان سکولاریزه شده است یا نه، لازم است منطق عمل یا الگوی تفکر و نظام آگاهی حاکم بر جامعه افغانستان، تحلیل و بررسی شود. مطابق دیدگاه مرحوم علامه، بررسی منطق عمل یا الگوی تفکر حاکم بر جامعه افغانستان، روشن می‌سازد که جامعه افغانستان سکولاریزه شده است یا نه. مطلب قابل توجه دیگر اینکه طبق دیدگاه ایشان، پیوند نامناسب دین با قدرت سبب سکولاریزه شدن کلیت جهان اسلام شده است. مباحثی را که علامه طباطبائی به عنوان روش‌های عینی سکولاریزاسیون در تاریخ اسلام مطرح نموده است، غالباً با قدرت پیوند دارد؛ مباحثی همچون الغای ولایت، نظریه «جواز تفسیر دین بر حسب مصلحت وقت»، ثابت و متغیر، ماهیت حکومت و زعامت، پذیرش ولایت بیگانگان، و حلول و استبداد. مباحث مذکور در حقیقت، شاخص‌های غلبه منطق احساسی بر منطق عقلانی و تفکر اجتماعی در عرصه قدرت است. بدین‌روی، شاخص‌های منطق عمل احساسی در نظام قدرت، در افغانستان بررسی می‌شود.

با توجه به روش‌شناسی این نوشتار، در این پژوهش، سیر قهقریایی صورت گرفته و تلاش شده است تا علت واقعی کشف و روشن شود. با توجه به تاریخ افغانستان، در این نوشتار، زمان امیر عبدالرحمان و فعالیت‌های او مبنا قرار گرفته است؛ زیرا در زمان وی نظم جدیدی در افغانستان حاکم شد؛ نظمی که با اندک تغییرات تداوم یافته و دچار گسست و انقطاع بنیادی نشده است. از این‌رو، در این نوشتار، دوران وی به عنوان سرآغاز تحولات افغانستان، در نظر گرفته شده و رخدادهای بعدی با ارجاع به نظم عبدالرحمانی قابل تفسیر است. همان‌گونه که امیر عبدالرحمان خود را پیش‌گام و بنیان‌گذار یک نظم نوین و رستگاریبخش معرفی نمود و مردم را نیز ملزم نمود که با همدلی و به‌گونه‌ای هم‌جهت از سیره و سنت وی پی‌روی کنند (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۴۳۶).

ماهیت حکومت و زعامت

نتیجه از بین رفتن عقلانیت، آزاداندیشی و خرد جمعی در میدان سیاسی، نفوذ و رسوخ منطق احساسی و متحوک نمودن بنیان‌های نظام سیاسی است. چنان‌که بیان شد، مطابق دیدگاه علامه طباطبائی، حکومت از آن مردم است، اما در تاریخ افغانستان، حکومت استحاله شده و نه در خدمت عاملان اجتماعی، بلکه از آن امیر بود و امیر مالک ملک و مالک عاملان به‌شمار می‌آمد. برای روشن شدن مدعای مزبور، بنیان‌های مشروعیت حکومت عبدالرحمان بررسی می‌شود:

۱. **استناد به اراده الهی:** یکی از مهم‌ترین بنیان‌های مشروعیت حاکمیت عبدالرحمان، استناد به اراده مستقیم خداوند در انتساب خود بود: «خدا ... این بنده ضعیف را به این مقام منیع مفتخر گردانید» (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۳۵۱ و ۱۸۰). بالاتر از آن وی می‌گفت: «خداوند مرا به خاطر خودش خلق فرموده است» (همان، ص ۳۶۷). امیر عبدالرحمان برای اولین بار، از حق الهی پادشاه استفاده نمود و چنین مدعی شد: «سلاطین در ممالک خود ظل الله هستند» (همان، ص ۲۹۹). امیر اصرار داشت که تنها راهنمایی خداوند می‌تواند انتخاب حاکم درست و قانونی را برای آنها بیمه کند و قدرت، اقتدار و مشروعیت یک نظام شاهی تنها از تفویض خداوندی نشأت می‌گیرد. او معتقد بود: تخت پادشاهی از آن پادشاه پادشاهان قادر متعال، خالق ماست و او پادشاهان را به‌عنوان «چوپانی برای حفظ گله‌هایش» منصوب می‌کند و به مواظبت «از مخلوقات دست خود» می‌پردازد. پادشاهان نایبان خدا هستند که بزرگ‌ترین وظایف و همچنین بزرگ‌ترین مسئولیت‌ها را با خواست خداوند به دست می‌آورند (همان، ص ۲۲۰-۲۲۱).

عبدالرحمان در تداوم انحصاری نمودن قدرت به خاندان خود نیز از همین منطق استفاده نمود و اراده مردم را کاملاً نادیده انگاشت: «البته تخت سلطنت، مال قادر مطلق است... علی‌هذا، این امر را به خود او می‌گذارم که از پسرهای من، همان یکی را به جهت امارت آئیه افغانستان، انتخاب نماید» (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۲۸۴).

۲. **عصبیت:** یکی از منابع مشروعیت نظم عبدالرحمان «عصبیت» بود: «مجدداً تخت و عناوین سلطنت افغانستان که از روی حسب، نسب و مذهب استحقاق آن را داشتم، به تصرف من آمد» (همان، ص ۴۰۴). او خود را صاحب ملک و مملکتی دانسته که از پدرش به او به ارث رسیده است؛ یعنی موروثی نمودن حکومت: «از شکست خوردن محمد ایوب‌خان... مالک تمام مملکت پدرم و اجدادم شدم» (همان، ص ۲۱۷). در جای دیگر نیز او به عصبیت و نسبت خونی تکیه نموده، بنیان سلطنت

قبیله‌ای را استحکام بخشید: «افاغنه... پادشاه خود را... به سبب اینکه پسر پادشاه می‌باشد، از برای این مقام منیع انتخاب می‌نمایند» (همان، ص ۲۹۱). امیر به این حد اکتفا نکرد و این عمل خود را بر اساس آموزه‌های دین مدلل ساخت: «به قاعده دین ما و نیز از قرار عادات ما، کاملاً واضح است که پسر بزرگ جانشین می‌شود» (همان، ص ۲۹۲).

۳. **غلبه:** زور و غلبه یکی دیگر از بنیان‌های حاکمیت سیاسی امیر عبدالرحمان است. خود امیر در این باره می‌گوید: «قطع نظر از موروثی بودن قدرت، آن را به شمشیر خود گرفته بودم» (کاتب، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۵۵۰). به همین سبب، لشکر مهم بود و قدرت به وسیله لشکر جابه‌جا می‌شد: «خطر بزرگ و سلامتی کامل به جهت حکمران کابل، منحصر است به دیانت لشکر کابل» (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۲۹۵).

۴. **عرف:** یکی از مهم‌ترین منابع مشروعیت حاکمیت عبدالرحمان عرف یا سنت اسلاف بود: «به قاعده دین ما و نیز از قرار عادات ما، کاملاً واضح است که پسر بزرگ جانشین می‌شود» (همان، ص ۲۹۲). نصب پسر بزرگ به عنوان جانشین، یک کنش کاملاً احساسی است. این کنش احساسی و عاطفی خود را در قالب سنت نشان داده است.

۵. **ملیت یا «لویه جرگه»:** مبنای دیگر مشروعیت نظام سیاسی «لویه جرگه» یا ملیت بود. «لویه جرگه» شورایی است که بزرگان و سران اقوام اعضای آن را تشکیل می‌دهد که در مواقع حساس، برگزار شده و در ارتباط با مسایل اساسی تصمیم می‌گیرند. بیشتر حکام افغانستان از جمله امیر عبدالرحمان، با استفاده از لویه جرگه، بنیان حکومت خود را تثبیت نمودند. در زمان عبدالرحمان، نخستین بار شورایی متشکل از سردارها، خوانین و ملاها تشکیل شد. این شورا تنها در صورت شورا بود، اما در حقیقت، هیچ کارکرد و نقش مشورتی نداشت (کریگوریان، ۱۳۸۸، ص ۱۷۱-۱۷۲).

از این طریق بود که امیر عبدالرحمان بنیان یک حکومت قومی و خانوادگی را در افغانستان نهادینه نمود. او خود چنین بیان می‌دارد: «حالا در مملکت من احدی وجود ندارد که در مقابل سلطنت من و اخلاف مخالفت کند» (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۴۳۵). این شیوه در قرن‌های بعدی نیز در صورت‌های دیگر بازتولید شد.

حلول و استبداد در حکومت

چنان‌که بیان شد، در عالم اسلام، حاکمان و سلاطین تصویری از حاکمیت ارائه نموده‌اند که همان نقش اندیشه حلول مسیحیت را ایفا کرده است. امیر عبدالرحمان مدعی بود چون «ظل الله»، «نایب خداوند

در زمین» و «ضیاء الملة و الدین» است، در نتیجه «حق سعادت»، «بدبختی»، «مرگ» و «زندگی» تمام کنشگران اجتماعی را در اختیار خود دارد (همان، ص ۲۹۹). همچنین وی مدعی بود: خداوند به صورت مستقیم، مقام ولایت را به او هدیه نموده است (همان، ص ۳۵۱).

دادن القاب و اوصاف مذکور به شاه بدین معنا بود که خداوند در شاه حلول نموده و از این طریق، او تجسد یافته است. امیری را که خداوند برای خود خلق نموده و تمام اختیارات بندگان خود را در دست او داده است، پس هر کاری را انجام دهد، مرضی خداوند است و وی به انجام هر کاری مجاز است. او از مردم کاملاً بی نیاز است؛ چون آفریده خداوند برای این کار است و تمام رفتار وی به اراده و مشیت الهی مستند است: «چون مشیت خداوندی بر این تعلق یافته بود که شخص من حکمران کل او یعنی اهالی افغانستان باشد» (همان، ص ۲۵۷).

همان گونه که در اندیشه حلول، پس از حضرت مسیح^ﷺ خداوند در کلیسا حلول نموده، امیر عبدالرحمان نیز اندیشه حلول خداوند در قومیت را مطرح نمود: «ای قادر مطلق، قدرت در ید قدرت قومی می باشد» (همان، ص ۱۹۳). مطابق این سخن وی، قوم و قبیله او، قوم و قبیله برتر و منتخب از سوی خداوند برای ریاست و زعامت افغانستان است. بنابراین، باید این استبداد مطلق قومی تداوم یابد تا نور خدا در زمین خاموش نشود.

تصرف در ماهیت احکام ثابت و متغیر

یکی از مباحث مهمی که علامه طباطبائی در بحث سکولاریزاسیون مطرح نمود، ماهیت احکام ثابت و متغیر در اسلام بود. آنچه احکام ثابت و متغیر را با بحث سکولاریزاسیون پیوند می دهد، قرار گرفتن احکام متغیر در زمره احکام ثابت و تعمیم لوازم احکام ثابت به احکام متغیر است. دلیل این مطلب هم این است که احکام متغیر تابع مصالح زمان و مکان بوده و این احکام جزء دستورات ثابت اسلام محسوب نمی شود. مسئله ای که در تاریخ سیاسی افغانستان به وجود آمده این است که امیران در ماهیت احکام ثابت و متغیر تصرف نموده اند. آنان همواره دستورات خود را جزو دستورات ثابت دین و یا جزو شریعت قلمداد کرده اند. از همین رو، با متخلفان دستورات خود، به گونه ای برخورد کرده اند که گویا دستورات نص دین را زیر پا گذاشته و از دستورات آشکار دین تخطی نموده اند. علت این امر هم واضح است؛ زیرا وقتی حاکمی مثل عبدالرحمان خود را منصوب از جانب خداوند و خود نایب خدا در زمین قلمداد کند، دیگر دستورات او نیز مانند دستورات خداوند و برای همیشه ثابت و پابرجا خواهد بود. در نتیجه، دستورات او به جای دستورات دین قرار می گیرد.

مهم‌ترین دلیل این مدعا استفاده از ابزار «تکفیر» برای سرکوب مخالفان است؛ چون معنای استفاده از حربۀ تکفیر این است که دستورات امیر جزو شریعت بوده و مخالفت با آن به معنای کفرورزی و از وادی دین برون پا نهادن است. اگر احکام و دستورات والی جزو شریعت و دین قلمداد نشود، دیگر دلیلی موجه برای تکفیر وجود ندارد. امیر عبدالرحمان در موارد گوناگون از این حربه بهره می‌جست. وی مخالفان خود را «جاهل» و «کافر» لقب می‌داد (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۲۴۳). یک نمونه آن کشتن آخوند عبدالرحیم از روحانیان معروف قندهار است:

یکی از ملأهای کاکری موسوم به آخوند عبدالرحیم که نسبت کفر به من داده بود، در خرقة شریف متحصن شده بود، حکم دادم سک ناپاکی مثل او نباید در جای مقدس مذکور بماند. لهدا، او را از عمارت آنجا بیرون کشیده به دست خودم او را کشتم (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۲۱۷).

پشتوانۀ جنگ عبدالرحمان با شیعیان هم منطبق ارتداد بود. از همین رو، وی جهاد علیه مخالفان خود را مجاز می‌دانست و مردم را به جهاد علیه آنها فرا می‌خواند. روشن است که در اسلام، جهاد تنها علیه کفار واجب است. او می‌گوید:

ملأهای بی‌علم و غازی‌هایی که فقط اسمشان «غازی» بود و افاغنه آنها را به مناسبت «تازی» می‌گویند، مردم را به مخالفت من برمی‌انگیختند و می‌گفتند: من کافر هستم؛ زیرا که دوست انگلیس‌ها می‌باشم، و آنها کافر هستند. لهدا، هر مسلمانی باید با من جهاد نماید (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳).

نمونۀ دیگر نزاع او با سردار/محمدا/یوب‌خان بود که با حربۀ «تکفیر» به جنگ او رفت (کاتب، ۱۳۹۱، ج ۳، بخش اول، ص ۲۳).

روشن است که نزاع امیر عبدالرحمان و روحانیان بر سر دستورات امیر بود؛ زیرا روحانیان سیاست‌های امیر را قبول نداشتند، با وی مخالفت می‌کردند و امیر هم به تکفیر آنها مبادرت می‌ورزید؛ یعنی او اعمال و خواسته‌های خود را ملاک راست دینی معرفی می‌نمود و مخالفان شاه در قلمرو دین قرار نداشتند. علت این امر هم روشن بود؛ وقتی امیر خود را منصوب الهی و تجلی ارادۀ خداوند می‌دانست، دستورات خود را نیز جزو دین می‌شمرد و آنها را برای همه لازم‌الاتباع می‌دانست و عموم را به پی‌روی از خود ملزم می‌خواند. وگرنه چنانچه اگر دستورات او جزو دین نباشد، دیگر «تکفیر» معنا ندارد. در منطبق اسلام، تنها کسی کافر است که از مسلمات دین تخطی نماید. مثال روشن این مطلب نحوه برخورد امیر با پسر ملأ مشک عالم است. عبدالرحمان مردم منطقه‌ای موسوم به «آندر» و پسر ملأ مشک عالم را به اتهام خروج سرکوب نمود: «مردم آندری را که پسر مشک عالم را به پادشاهی برداشته و بخلاف امر خدا و رسول او، لوای بغی افراشته... سرکوب نمایند» (کاتب، ۱۳۷۰، ج ۳، بخش اول، ص ۲۲۰).

جواز تغییر مواد دین بر حسب مصلحت وقت

نظریه «جواز تغییر مواد دین بر حسب مصلحت وقت» به خوبی در نظام عبدالرحمانی قابل اثبات است. وی، در نظام‌نامه خود می‌نویسد: «امر شرع شریف مفوض برای سلطان عصر است که آن را حضرت ظل‌اللهی مصلحت وقت را دانسته، حکم کند، معمول دارد.» (کاتب، ۱۳۹۱، ج ۳، بخش اول، ص ۸۹۸). معنای این سخن آن است که حاکم می‌تواند احکام الهی را بر اساس مصالح وقت تغییر دهد و در آن تصرف نماید: «مادامی که قوانین شریعت دستور یا حکمی را اعلان می‌کرد، به عقیده امیر، او حق داشت تا چگونگی تطبیق آن حکم را توضیح نماید» (نوید، ۱۳۸۸، ص ۹۵). یعنی: امیر حق داشت که حکم را اجرا کند یا نکند. امیر در اجرای احکام، کاملاً مصالح شخصی خود را در نظر می‌گرفت؛ یعنی امیر برای تحکیم بنیان‌های زعامت و حاکمیت خود، سبک خاصی دین‌داری را به تعبیر خودش پایه‌گذاری نمود و از اخلاف خود خواست برای بقای حکومت، آن را تغییر ندهند: «به اخلاف خود نصیحت می‌کنم که وضع ترتیبی که به آن، دین اسلام را در افغانستان قایم نموده‌ام به هم نزنند و معدوم نسازند» (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۴۵۶).

نظم دینی را که عبدالرحمان سامان داد، دقیقاً یک نظم دینی معطوف به قدرت و در خدمت دستگاه حاکمیت بود. از همین روست که او استقلال نهاد روحانیت را به‌عنوان کارگزاران دینی از بین برد و سازمان روحانیت را به دولت وابسته نمود تا دستورات دستگاه حکومتی را اجرا نمایند (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۴۵۶).

از بین رفتن آزاداندیشی

یکی از مشکلات جامعه افغانستان نبود آزادی تفکر و آزادی اندیشه است. توجه به نحوه بیعت مردم با احمدخان ابدالی، نشانگر اوج افول عقلانیت جمعی و آزاداندیشی در افغانستان است؛ مردم در هنگام بیعت با احمدخان «علف سبز به دهان می‌گیرند تا نشان دهند که ما مواشی و حیوانات بارکش شاه هستیم و پارچه‌ای را به شکل ریسمان به گردن آویزان نمودند تا نشان دهند که اختیار حیات و ممات خود را به دست شاه واگذار نموده‌اند» (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۴۶۶). وضعیت پیش‌گفته در دوران امیر عبدالرحمان مضاعف شد و از شدت بیشتری برخوردار گشت. عبدالرحمان پس از رسیدن به حکومت، تمام اختیارات را در دست خود گرفت و با آزاداندیشی و استقلال فکری به‌صورت کامل مخالفت کرد؛ چنان‌که غبار در این‌باره می‌نویسد: «در طول دوره سلطنت او، مأمورین مستقل‌الفکر و

معتمد به نفس به وجود نیامد و قشر بزرگی از رجال مطیع صرف و متکی به شخص امیر پرورش یافت» (غبار، ۱۳۸۴، ص ۶۴۴).

علت این امر هم روشن است؛ حاکمی که خود را مخلوق ویژه خداوند و نایب خداوند در زمین می‌داند، دیگر لزومی نمی‌بیند که به رأی و نظر مردم مراجعه نماید. مردم و شهروندان گله‌های گوسفندی هستند که به دست امیر سپرده شده‌اند. آنها نه دارای خرد و تفکر هستند و نه ضرورتی وجود دارد که به دیدگاه و نظرشان مراجعه شود. شایستگی آنها همان است که از شاهان مانند حیوانات و مواشی تبعیت نمایند. مطابق این تلقی، امیر نظر خود را صائب می‌دانست و به آنچه خود درست می‌خواند، عمل می‌کرد. معنای این سخن از بین بردن آزادی اندیشه، تعقل و خرد جمعی است (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۴۴۲).

اگرچه عبدالرحمان برای حفظ ظاهر از سه طبقه اشراف یعنی روحانیان، نظامیان و خوانین شورایی تشکیل داده بود، اما هیچ وقت به رأی و دیدگاه آنها توجه نمی‌کرد. انتخاب آنها کاملاً صوری و تشریفاتی بود. به اخلاف خود هم توصیه می‌کرد:

بکلی، خود را بازبچه دست این وکلای دولت قانونی قرار ندهند و اختیار کاملی به جهت نظم همیشه برای خود مخصوص داشته باشند و زمام لشکر را در دست نگه‌دارند، بدون اینکه حق مداخله این مشاوران قانونی خود را قبول نمایند و علاوه بر این، اختیارات دیگری را هم به جهت خود نگه‌دارند تا بتوانند اصلاحات و تدابیر یا لایحه قوانینی را که در مجلس یا در دربار یا در پارلمان، به هر اسمی که این جماعت را بخوانند، امضا و قبول نموده باشند، باطل نمایند (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۴۴۵).

معنای سخن مزبور از بین بردن آزادی اندیشه و تفکر جمعی و ارج نگذاشتن به دولت اجتماعی است که مفتخر به تأسیس آن است. عبدالرحمان برای نهادینه ساختن استبداد و مطلق‌نگری در جامعه، افرادی را به‌عنوان مشاوران و ملازمان خود برگزیده بود که هیچ بهره‌ای از دانش و خرد نداشتند. او خود معترف بود که همراهانش هیچ عقلی ندارد:

تا حالا من همیشه فکر می‌کردم که همراهان من عقلی دارند، ولی این وقت دانستم که هیچ عقل ندارند. بعدها من هیچ وقت دیگر همراهان خود را طرف شور خود قرار ندادم... چون در باب دانایی آنها چندان اعتقادی نداشتم (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۱۵۵ و ۲۲۴).

در دوران وی، مهم‌ترین متفکران و صاحبان اندیشه در جامعه افغانستان روحانیان بودند. برخی روحانیان مهم‌ترین نیروی فکری بودند که در برابر امیر قد علم کردند و با وی از سر مخالفت وارد می‌شدند. خود امیر تصریح نمود که روحانیان، ملأها، سرکردگان طوایف و رؤسای قلعه‌ها، خود را «پادشاه بالاستقلال» می‌دانستند، به‌گونه‌ای که حکمرانان سابق به مدت دو بیست سال از رویارویی با

آزادی و خودسری بیشتر آخوندها و ملأها عاجز بودند (همان، ص ۲۱۷). حتی بالاتر از آن، روحانیان و خوانین خود را «مطلق‌العنان» دانسته، در انظار مردم، خود را «ولی و امیر» جلوه می‌دادند (همان، ص ۲۴۳).

امیر برای سرکوب روحانیان سعی نمود تا موقعیت اجتماعی آنها را در میان مردم تنزل دهد تا بتواند در تسخیر موقعیت آنها ميسو طاليد باشد: «این قوم ملأها در این چند سال، هزاران مسلمان را کافر خطاب نمودند و هزاران نفر قلیان‌کش و نساوارکش را بی‌نماز جنازه دفن کردند و هر ملأ دعوای نبوت کردند» (کاتب، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۴۲).

شدت برخورد امیر با روحانیان شیعه مضاعف بود و آنها را به‌عنوان قشر نخبه شیعه از طریق متهم نمودن به بدعت‌گذاری، به‌شدت سرکوب می‌نمود: «بی‌خردی و جهالت هزاره جبللی و قدیمی است، خصوص ملأها و کربلائی‌های آنها که در هر سال، دین را جدید و نو می‌سازند» (همان، ج ۳، ص ۲۶۱). در جای دیگر نیز نخست به آنها اتهام کفر داده و سپس به قتل محکوم نموده است: «هزاره‌ها چند نفر ملأ و مجتهد دارند که غیر از کلمات کفر و رفض، چیز دیگر بر زبان نمی‌آورند. بنابر آن، دیدند هر چه دیدند و بعد خواهند کشیدند و چشیدند.» (همان، ج ۳، ص ۲۶۲).

امیر فقط با روحانیان مخالف نبوده، بلکه با هر نوع تفکری که حاکمیت مطلق‌العنانی وی را زیر سؤال می‌برد، مخالفت می‌کرد. اوج روحیه سرکوبگری امیر در این عبارت وی هویداست: «همه خواص و عوام متمردین و باغیان دین بدانند که اسباب سرزنش گوشمالی ایشان فراهم شده و از فضل خداوند آلات دمار ایشان آماده و دیگر با آن قوم بی‌مواسات مدارا نخواهد شد؛ زیرا پس از این، مدارا نمودن باعث کسر شأن ملت و نقصان دولت خواهد بود. بنابراین، بر خود لازم شمرده- ایم که تخم فساد را از عرصه مملکت افغانستان چنان برچینیم که کبوتر را تا به سالیان دراز، این گیاه ناچیز نروید و کسی نام افغانستان را جای بغات نگوید، فقط» (کاتب، ۱۳۹۱، ج ۳، بخش اول، ص ۴۰۷؛ عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۴۳۵).

روشن است امیری که از سر مخالفان خود منار می‌سازد (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۳۹ و ۲۳۵) دیگر کسی جرئت مخالفت با او را ندارد. چون امیر حق حاکمیت را از مردم سلب کرده بود، در تلاش بود که از این متاع ربوده شده به هر طریق ممکن نگه‌داری کند. از این‌رو، برای پیش‌گیری از تعرض به حریم کبریایی خود، یک جامعه تمام‌نظارتی ایجاد نمود. غبار وضعیت مذکور را چنین توصیف نموده است:

دایره جاسوسی امیر عبدالرحمان بسیار وسیع و شامل مرد و زن و زیر نظر مستقیم شخص امیر قرار داشت که یک قسمت آن علنی بود. جاسوس‌ها تنها قشری بود که در مدت ۲۲ سال سلطنت امیر عبدالرحمان خان، بر جان و مال خود مطمئن و بر جان و مال دیگران مسلط بودند. چون تقاضای امیر بسیار زیاد بود، عناصر شریک برای جاسوسی خودشان را عرضه کردند و به سهولت، در اجتماع تأثیرات منفی از خود به جا گذاشت (غبار، ۱۳۸۴، ص ۶۵۱-۶۵۲).

امیر برای تحکیم بیان‌های حکومت مبتنی بر خوف و خشونت خود، از ابزارهای شکنجه و حشتناکی نیز استفاده می‌نمود. به تعبیر غبار:

علاوه بر زندان‌های متعدد پایتخت و ولایات «سیاه‌چاه»های کابل و هرات با اقسام شکنجه‌های کنده، دست‌بند، زولانه، استفاده از روغن داغ، قطع اعضا، بی‌خوابی دادن، کور کردن، غرغره، ذبح نمودن، سنگ‌سار، به توپ بستن، توسط درختان پاره کردن و غیره کشور را به‌طور بی‌سابقه‌ای زیر کابوس وحشت قرار داده بود. زندانبانان در مورد زندانی‌های خود، آزادی بی‌سرحد داشتند و جرم فرد به خانواده و حتی دوستانشان سرایت می‌نمود» (غبار، ۱۳۸۴، ص ۶۵۳).

در نتیجه چنین سرکوب‌هایی بود که مردم افغانستان به تعبیر خود امیر عبدالرحمان، «ملت افغانستان طوری رعایای آرام و مطیع شده‌اند که حاضرند با کمال میل و رغبت، احکام و دستورالعمل مرا اجرا نمایند» (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۲۲۶؛ عبدالرحمان، ۱۳۸۴، ص ۲۲۶). در نهایت، جامعه افغانستان به یک جامعه دیکتاتوری تبدیل شد؛ جامعه‌ای که همزمان بخش‌های گوناگون آن در سلطه یک قدرت مطلق درآمد. تبدیل شدن جامعه به یک جامعه نظارت‌یافته و همه‌بین سبب شد عاملان اجتماعی اعتماد به نفس، اراده آزاد و روحیه استقلال‌طلبی خود را از دست بدهند و «رشادت و هوش جمعی»شان به شدت زیان ببینند (غبار، ۱۳۸۴، ص ۶۵۵).

پذیرش ولایت بیگانگان

چنان‌که بیان شد، یکی از مباحث مرتبط با بحث سکولاریزاسیون، پذیرش ولایت بیگانگان و داشتن امتزاج روحی با آنهاست؛ یعنی مختلط ساختن نظم مؤمنانه با نظم غیرمؤمنانه و از بین بردن ولایت و معنویت اسلام. یکی از مسیرهای تحقق این امر استبداد است؛ زیرا نتیجه استبداد وابسته نمودن جامعه به بیگانگان و پذیرش ولایت آنها به جای ولایت موعود دین است. در نظام‌های استبدادی، اعتماد حکومت و مردم از یکدیگر سلب شد، در نتیجه حکومت‌ها به غیرنیازمند می‌شوند؛ یعنی نتیجه سرکوب داخلی اعتماد به قدرت بیرونی است.

این واقعیت تلخ از زمان امیر عبدالرحمان در افغانستان به خوبی مشهود است. عبدالرحمان همان مقدار که خود را به خدا منصوب می‌نمود، به همان اندازه تلاش می‌کرد که از سوی حکومت انگلیس و روس نیز مشروعیت به‌دست آورد. وی پس از آنکه از نیل به قدرت اطمینان پیدا کرد، نسبت به دولت انگلیس چنین اظهار ارادت نمود: «از خداوند امیدوارم که این ملت و من روزی متفق شده، به شما خدمت نمایم» (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۱۹۹).

امیر لشکری را که قبلاً با استفاده از شعار جهاد علیه انگلیس فراهم آورده بود، پس از رسیدن به قدرت، از جنگ با دولت انگلیس بازداشت؛ چون دولت انگلیس وی را به سلطنتی کابل قبول نموده بود (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۱۹۹). معنای این کار او این بود که موضوع اصلی نزاع امیر و دولت انگلیس، قدرت بوده است، نه دیانت. از این رو، پس از رسیدن به قدرت، به‌راحتی از دوعای خود دست برداشت و ولایت آنها را پذیرفت. او تلاش می‌کرد تا شائبه اختلاف خود با حکومت انگلیس را از میان بردارد؛ «یکی از جهات عمده رفتن من به راولپندی این بود که... به روس‌ها بنمایم که دوست انگلیس‌ها هستم و نیز اظهار دارم که روابط بین دولت بریتانیای عظمی و دولت خودم روز به روز بیشتر از پیش مستحکم‌تر می‌شود» (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۲۳۷).

انگلیس آن قدر بر عبدالرحمان سلطه داشت که وی را از ایجاد هر نوع ارتباط با دیگر کشورها منع نمود «در عهدنامه‌ای که با دولت انگلیس دارم، شرط شده است که با هیچ دولت خارجه غیر از خود انگلیستان و هندوستان، روابط دوستانه نداشته باشم» (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۵۰۴). به همین سبب، با برخی دولت‌های اسلامی نیز رابطه خود را قطع نمود. «دولت عثمانی و ایران قبلاً سعی بودند که بین خودشان دوستی محکمی قایم نمایند، ولی افغانستان چون با دولت انگلیس معاهده نموده است که با سایر دول خارجه، بدون اطلاع و صوابدید دولت مشارالیها، مذاکرات پولیتیکی ننمایند، نمی‌تواند با دولت عثمانی و ایران مذاکراتی بنماید» (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۵۱۴).

یکی از بارزترین نشانه‌های پذیرش ولایت بیگانگان امضای معاهده «دیورند» با انگلیس بود که طی آن، بخشی از خاک افغانستان را به انگلیس و قسمتی از شمال کشور را به روسیه بخشید. دولت انگلیس به پاس این خوش خدمتی، به امیر لقب «رئیس دلاور اعظم احترامی طبقه اعلای ستاره هند» را اعطا کرد (غبار، ۱۳۷۲، ص ۱۰۸۶).

امیر نه تنها به دولت انگلیس متکی بود، بلکه ولایت دولت روس را نیز پذیرفت. او همان‌گونه که در سلطه و سیطره انگلیسی‌ها بود، مدیون دولت روس نیز بود (عبدالرحمان، ۱۳۸۷، ص ۱۵۵).

امیر نه تنها خودش ولایت بیگانگان را پذیرفته، بلکه به اخلاف و فرزندان خود نیز توصیه می‌کرد که از پذیرش ولایت دولت آنها دست برندارند (همان، ص ۵۰۷)؛ زیرا اگر برای مردم روشن نبود برای امیر واضح و مبرهن بود که او با حمایت دولت انگلیس به حکومت رسیده است. از این رو، به فرزندان خود نصیحت می‌کرد پشتوانه‌های اصلی قدرت را از دست ندهند. اگر حمایت دولت انگلیس نباشد، دیگر تصدیق و تأیید الهی برای رسیدن به حکومت کافی نیست.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

باتوجه به آنچه بیان شد، می‌توان نتایج ذیل را به دست آورد:

۱. جامعه افغانستان جامعه‌ای است که سکولاریزاسیون ویژه‌ای را تجربه نموده است. سکولاریزاسیونی که جامعه افغانستان تجربه نموده به معنای افول معنویت، عقلانیت و تقلیل دین به یک پدیده اجتماعی و مادی صرف است. مطابق این تعریف، سکولاریزاسیون لزوماً به معنای زوال دین از جامعه نیست.
۲. «سکولاریزاسیون» به معنای مذکور، محصول غلبه منطق احساسی و افول عقلانیت جمعی و نگاه مصلحت‌گرایانه به دستورات دین، تفسیر ظاهری از دین، الغای ولایت، امتزاج روحی با بیگانگان، و تقلیل لاهوت در ناسوت است.
۳. امیر عبدالرحمان نظم خاصی در جامعه افغانستان به وجود آورد که زمینه‌ساز سکولاریزاسیون در این کشور شد. می‌توان سرآغاز سکولاریزاسیون در افغانستان را در نظم امیر عبدالرحمان جست‌وجو نمود.
۴. در نظم عبدالرحمانی، جایی برای معنویت و عقلانیت وجود نداشت. در نظام سیاسی امیر عبدالرحمان، دیانت به یک پدیده اجتماعی و مادی صرف تقلیل یافت. وی به شدت از نظم دینی حمایت می‌نمود، اما نظامی دینی که در آن دین در خدمت اراده معطوف به قدرت قرار گرفته بود.
۵. همان‌گونه که در غرب اندیشه حلول و تاریخی‌گری موجب رونق یافتن سکولاریزاسیون شد، در افغانستان نیز از طریق شکل‌گیری نظام‌های استبدادی، تفسیر سیاسی از ولایت و امامت و آثار اندیشه حلول عینیت و فعلیت یافت. نظام‌های استبدادی جامعه افغانستان را به سمت سکولاریزاسیون سوق داد، دیانت را از معنویت و عقلانیت تهی نمود و دیانت را به امور حسی و

- ظاهری صرف تقلیل داد. در نظم عبدالرحمانی، بسیاری از مفاهیم قدسی دنیوی، و بسیاری از امور عرفی قدسی شد؛ مثل قدسی شدن قدرت و شاه.
۶. سکولاریزاسیونی که در دوران امیر عبدالرحمان شکل گرفت به تدریج، به نسل‌های بعد منتقل گردید و در دوران‌های بعدی بازتولید شد. در نتیجه، به لایه‌های عمیق جامعه و ذهنیت مردم ناآگاه رسوخ نمود و مبنای منطق عمل آنها قرار گرفت.
۷. بسیاری از مشکلاتی که جامعه امروز افغانستان با آن مواجه است از همین بحران ناآگاهی دینی سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا مهم‌ترین ویژگی جامعه افغانستان ابتدای آن بر دیانت است؛ اما این دیانت نهادینه شده، قدرت پاسخ دادن به بسیاری از نیازهای جامعه را ندارد، حتی نیازهای معنوی را.
۸. الگوگیری حاکمان از تمدن مغرب زمین در دوران‌های گوناگون، از بحران آگاهی دینی و سکولاریزه شدن آن سرچشمه گرفته؛ زیرا آگاهی دینی قدرت پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه را نداشته است. البته تمدن مهمان نیز نهادینه نشده؛ چراکه با ساختارهای ذهنی و زمینه‌های ساختاری جامعه میزبان سازگار نبوده است. در نتیجه، افغانستان به یک جامعه بحران‌زده تبدیل شده است.

منابع

- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۵، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، (جلد پنجم مجموعه آثار) پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷ الف، *رسالت تشیع در دنیای معاصر، گفتگوی دیگر با هانری کرین*، به کوشش سیدهادی خسرو شاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۹، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ ب، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، *مجموعه رسایل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۰ ب، *شيعه (مجموعه مذاکرات با پروفسور هانری کرین)*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۱۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۹۰ الف، *تعالیم اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- عبدالرحمان، محمد، ۱۳۸۷، *تاج التواریخ*، کابل، میوند.
- غبار، میرغلام محمد، ۱۳۸۴، *افغانستان در مسیر تاریخ*، تهران، جمهوری.
- _____، ۱۳۷۲، *افغانستان در مسیر تاریخ*، قم، احسانی.
- فرهنگ، میرمحمدصدیق، ۱۳۸۰، *افغانستان، در پنج قرن اخیر*، قم، دارالتفسیر.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه*، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- کاتب، فیض محمد، بی‌تا، *سراج التواریخ*، تهران، عرفان.
- کاتب، فیض محمد، ۱۳۷۲، *سراج التواریخ*، قم، احسانی.
- کرین، هانری، ۱۳۶۹، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، توس.
- کریگوریان، وارطان، ۱۳۸۸، *ظهور افغانستان نوین*، ترجمه علی‌عالمی کرمانی، تهران، عرفان.
- نوید، سنزل، ۱۳۸۸، *افغانستان در عهد امانیه*، ترجمه محمدنعیم مجددی، افغانستان، احراری.
- وبر، ماکس، ۱۳۸۴، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس.