

## بسمه تعالی

### فرایند عرفی سازی در افغانستان معاصر

#### چکیده:

افغانستان همانند دیگر کشورهای اسلامی مقاطعی از تاریخ پر حاشیه اش را در مبارزه علیه سنت برای رفع دشواره عقب ماندگی کشور سپری کرده است. مبارزه علیه سنت یا همان عرفی سازی هر چند ابعاد گسترده‌ی بخود می‌گیرد، اما از آنجا که سنت در کشور مثل افغانستان به شدت با دین و مذهب عجین است، مبارزه علیه سنت در برخورد با دین و مذهب تجلی می‌یابد.

نوشتار حاضر به دو مقطع خاص تاریخی در افغانستان که عرفی سازی در آن با شدت بیشتری دنبال شده است اشاره می‌کند؛ دوره امان الله خان، که به برخورد با نهاد روحانیت و کاهش اختیارات و نقش اجتماعی آنان بسنده کرد و دیگر دوره حکومت کمونیستی، که آشکارا به دین زدایی از ساحت حکومت و اجتماع بر مبنای ایدئولوژی مارکسیستی - لنینیستی، پرداخت. نتیجه اما با وجود اهداف واحد، در هر دو این دوره یکسان بود و آن این که جز شکست و ویرانی هیچ دستاوردی قابل اعتنایی برای مردم و جامعه افغانستانی به همراه نداشت. بررسی این پدیده تاریخی با روش توصیفی - تحلیلی این نتیجه را بدست می‌دهد که در افغانستان به شدت سنتی با ساختار قومی و قبیله‌ای، عرفی سازی در هر دو بعد لیبرالی و چپی اش فاقد زمینه‌های عینی و ذهنی لازم بوده و محکوم به شکست خواهد بود و این می‌تواند در تحولات جاری و آتی این کشور نیز راه‌گشا باشد.

**کلید واژه‌ها:** عرفی سازی، عرفی شدن، دین، سنت، افغانستان، امان الله خان، حکومت کمونیستی

## مقدمه

عرفی‌سازی در افغانستان معاصر همانند دیگر کشورهای اسلامی، در واکنش به دشواره عقب ماندگی این کشور پدید آمده است که پاسخ خود را در بیرون رفت از لاک سنت و یافتن راه‌های جدید تجربه بشری می‌جسته‌است. مبارزه با سنت هرچند ابعاد گسترده دارد، اما از آنجایی که در کشور مثل افغانستان سنت با دین و مذهب عجین شده است بگونه‌ای که تفکیک این دو از هم به سختی ممکن است، مبارزه با سنت در قامت مبارزه با دین تجلی می‌یابد.

پیشینه عرفی‌سازی به مثابه دخالت حکومت در امر عرفی شدن در افغانستان، هرچند از شروع نوگرایی در زمان امیر شیرعلی بر می‌گردد و در زمان حبیب‌الله خان گسترش می‌یابد، اما بصورت جدی و هدفمند می‌توان به دو مقطع خاص تاریخ افغانستان انگشت گذاشت که این پروژه را با جدیت بیشتر دنبال کرده اند: ۱- دوره حکومت امانی؛ ۲- دوره حکومت کمونیستی.

امان‌الله شاه نوگرای افغانستان، پروژه عرفی‌سازی را با اقدامات گسترده در عرصه‌های مختلف فرهنگی اجتماعی روی دست گرفت، اما آنچه به صورت رسمی اقدام علیه دین و مذهب تلقی شد، سیاست وی در جهت کاهیدن از نفوذ گسترده روحانیت در امور اجتماعی و سیاسی بود. به همین جهت این بخش از اقدامات وی سزاوار بحث و بررسی است که در این مقال بدان پرداخته شده است. دوره حکومت کمونیستی بر خلاف دوره امانی، نه تنها بر کاهش اختیارات و نفوذ روحانیت بسنده نکرد، که آشکارا سیاست دین زدایی از ساحت اجتماع را در پیش گرفت. ایدئولوژی مارکسیستی - لنینیستی حکومت مبنای تئوریک این امر بود که با هرچه ضد این ایدئولوژی به اصطلاح علمی - انقلابی تلقی می‌شد، با خشونت تمام برخورد گردد.

فرایند عرفی‌سازی در این دو مقطع تاریخ معاصر افغانستان، برابندی جز شکست و ویرانی به همراه نداشته است. به همین جهت پرداختن به این مساله که موضوع این نوشتار است، می‌تواند در فهم رویدادهای جاری و آتی افغانستان نیز کمک نماید. لذا بعد از توضیح اجمالی بعضی مفاهیم اصلی در حد ظرفیت و توان بدان پرداخته خواهد شد.

## ۱- مفاهیم اصلی

### ۱-۱ عرف‌گرایی، عرفی‌شدن و عرفی‌سازی

شاید دقیقترین معادل واژه "secularism" به عنوان یک ایدئولوژی، و یا "secularization" به مثابه یک فرایند اجتماعی، در زبان و ادبیات فارسی واژه‌های عرف‌گرایی، عرفی‌شدن، و عرفی‌سازی باشد. هرچند معادل‌های ذیل نیز بکار رفته است: نادینی، دین زدایی، دیانت زدایی، غیر دینی کردن، دنیوی‌سازی، دنیوی کردن، دنیوی شدن، دنیاگرایی، سکولارسازی، جداسازی دین از دنیا، جداانگاری دین از دنیا. (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۵۷) (از نگاه آقای سروش علمی کردن (شریعت مداری، ۱۳۸۲: ۲۰۹) و عقل بسندگی یا عقلانی کردن از نگاه آقای ملکی (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۱۹)، معادل مناسب تشخیص داده شده است.

واژه‌های مذکور هرچند ریشه واحدی دارند و دغدغه‌شان مناسبت دین و دنیا، دین و اجتماع و دین و حکومت است، اما از جهاتی باهم متفاوتند، واژه عرفی‌شدن، در مقام توصیف از صیوررت یک واقعیت خبر می‌دهد، در حالیکه واژه عرف‌گرایی با پسوند گراییدن بار ایدئولوژیک به خود گرفته، جنبه ارزشی و توصیه‌ای دارد. و به تعبیری، عرفی‌شدن نظریه یا مجموعه نظریاتی است در باره دین و دینداری و تحولات آن در طول تاریخ. در حالیکه عرف‌گرایی تلاشی است ایدئولوژیک به منظور مقابله با باور و تعلق دینی و از این حیث عرف‌گرایی همواره در تعارض بادین قرارداد. (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۵۸ و ۵۹). عرفی‌سازی اما، می‌توان آن را سکولارسازی از بالا دانست که با عرفی‌شدن تفاوت دارد. در حالیکه عرفی‌شدن (سکولاریزاسیون) یک فرایند طبیعی، غیر اجباری و غیر طراحی شده است، عرفی‌سازی حکایت از یک پروژه‌ی از پیش تعیین شده و ارادی دارد. (گلستانی، ۱۳۸۹: ۴۶-۴۸)

با توجه به آنچه ذکر شد، عرفی‌سازی را شاید بتوان مناسب آنچه افغانستان شاهدش بوده توصیف کرد که در آن حاکمان (دوره امان الله و حکومت کمونیستی)، با استفاده از نظریه عرفی‌شدن و در مواقعی با استفاده از ایدئولوژی عرف‌گرایی فرایندی از محدودیت اختیارات نهاد دینی تا دین‌زدایی از ساحت اجتماع را به تجربه گذاشتند.

### ۱-۲ سنت، دین و روحانیت

ماکس وبر در طبقه بندی اش از جوامع، جوامع ماقبل صنعتی را جوامع متکی به سنت می‌داند و جوامع صنعتی و سرمایه داری را متکی بر عقلانیت. منظور وی از سنت، احساسات و باورهای است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. از این رو، راهنمای جوامع سنتی، گذشته آنهاست، اعضای این جوامع درست یا معقول بودن اعمال و رفتار شان را بر اساس طولانی بودن زمانی ارزیابی می‌کنند که آن اعمال مورد قبول جامعه بوده است. در صورتیکه مردم در جوامع مدرن دیدگاهی متفاوت نسبت به جهان دارند و اعمال و رفتار خود را نه بر اساس سنت که بر اساس عقل ارزیابی می‌کنند. (عضدانلو، ۱۳۸۸: ۳۶۹)

هشام شرابی، از متفکران عرب هم در تعریفی از سنت‌گرایی، آن را ایستار منفی نسبت به انواع نوآوری و غرب می‌داند؛ «سنت‌گرایی، موضعی است ایستا و اساساً انفعالی که به دشوار می‌تواند نسبت به انگیزه بیرونی واکنش نشان دهد. سمت گیری عمده سنت‌گرایی تاریخی‌گرایی است، یعنی از سنتی الهام و توان می‌گیرد که از لحاظ تاریخی استنتاج شده است و در ایستار فکری خود پیوسته حالت واپس نگر دارد. از نظر یک سنت‌گرا، گذشته بیش از آینده، جایگاه عصر طلایی است. گذشته برگشت پذیر است و روزی باید برگردانده شود». (نقل از سعادت، ۱۳۹۰: ۱۰۱)

با این وصف سنت به خودی خود عام‌تر از دین قرار می‌گیرد، اما در کشورهای اسلامی بخصوص افغانستان که سنت بطور عجیبی با دین درهم آمیخته، هر نوع تغییر و تحول در آن، دامنه دین (دست کم تفسیر رایج از دین) را دست خوش تغییر و تحول می‌گرداند. از طرف سوم، تغییر و تحول در این دو ساحت، بدون تردید پای روحانیت را به عنوان متولیان نهاد دین و مفسران آن، به عرصه کشمکش و داوری در این عرصه باز می‌کند. بنابر این در هر دوره و مقطع تاریخی، نحوه تعامل حکومت با هر یک از این سه ساحت، به دیگری نیز سرایت کرده است. در زمان امان‌الله، تصمیم به کاهش نفوذ و اختیارات روحانیت، تفسیر به دین زدایی شده است و به همین میزان دین زدایی در عصر کمونیستی، بناچار به بگیر و ببند روحانیت نیز انجامیده است.

## ۲- مروری اجمالی بر ادبیات بحث در قلمرو اسلامی

نظریات عرفی شدن که امروزه در بین جامعه شناسان دین طرفدارانی زیادی یافته است، لا اقل ریشه در چهار قرن پیش غرب مسیحی دارد. آغاز این افکار از جای برخاسته است که از یک سو تحولات سیاسی، اقتصادی و تکنولوژیکی پدیدار شده بسترهای عینی آن را آماده می‌کرد، و از طرف دیگر فلاسفه اجتماعی و دانشمندان علوم انسانی تکیه‌گاه معرفتی و تئوریک آن به حساب می‌آمدند. (ر.ک شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۷۰-۱۰۱)

در قلمرو اسلامی که آن زمان یگانگی سیاست و دیانت از مفروضات بود و در قالب خلافت اسلامی خلیفه جامع مقام دینی و دنیایی محسوب می‌شد، اما با اشاعه و بسط مفاهیم جدید در پی انحطاط جهان اسلام، پای " عرفی شدن" به قلمرو اسلامی نیز کشیده شد و به بحثی دامنه دار بر سر امکان جدایی دین از حکومت و یا عدم آن، مبدل گردید. علی رغم اصرار اکثریت عالمان جهان اسلام مبنی بر "یگانگی دین و حکومت"، نظریه "جدا انگاری دین از سیاست" هم طرفدارانی خودش را پیدا نمود.

اولین رساله که به طور صریح از ایده سکولار در جهان اسلام حمایت نمود رساله به نام « الخلفه و سلطه الامه» است که در ۱۹۲۲، و به وسیله مجلس ملی ترکیه تدوین و منتشر شد که در آن به جدایی سلطنت از خلافت اشاره شده بود ( رک. قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۱۱۹). مصطفی کمال آتاترک هم با رد خلافت الهی صحابه، استدلال می‌کرد « پیغمبر ما به صحابه خود دستور داده است که ملت‌های جهان را به دین اسلام درآورند و فرمان نداده است که برای این ملت‌ها حکومت برقرارکنند» ( همان: ۱۱۸ و عنایت، ۱۳۶۲: ۵۵). محمد عبده متفکر بزرگ جهان اسلام هم می‌گوید « امت یا نمایندگان امت، خلیفه را نصب می‌کنند و ملت به حق بر وی سلطه دارند و هرگاه مصلحت شان اقتضاء کند می‌توانند خلیفه را عزل کنند. خلیفه حاکمی است مدنی از هر جهت» ( شریعتمداری، ۱۳۸۲: ۱۳۵)

گذشته از این‌ها، مهمترین اثری که در حمایت از اقدام مصطفی کمال در الغای خلافت و اصرار بر تز "جدایی دین و سیاست"، نوشته شد، توسط علی عبدالرزاق مصری است که « الاسلام و اصول الحکم» را در پاسخ به « الخلفه او الامامه العظمی» رشید رضا، نوشت و در آن حتی منشأ الهی داشتن حکومت خود پیامبر(ص) را هم منکر شد. وی در استدلال‌هایش با اشاره به برخی از آیات قرآن( نساء: ۸۰، انعام: ۶۷ و ۱۰۷، یونس: ۹۹ و ۱۰۸، اسراء: ۵۴، فرقان: ۴۳ و...) چنین نتیجه می‌گیرد: « القرآن کما تری یمنع صریحا ان یکون النبی حفیظا علی الناس، و لا وکیلا و لا جبارا و لامسیطرا... و من لم یکن حفیظا و لا مسیطرا، فلیس بملک، لان من لوازم الملک السیطره العامه و الجبروت، سلطانا غیر محدود، و من لم یکن وکیلا، فلیس علی الملک بملک ایضا» ( نقل از علیخانی و دیگران، ۱۳۸۴: ۳۰۵ و ۳۰۶). یعنی قرآن به صراحت پیامبر را از این که حفیظ، وکیل و یا مسلط بر مردم باشند، منع می‌کند. پس کسی که از این ویژگیها منع شده باشد نمی‌تواند حاکم مردم باشد زیرا از لازمه حکومت کردن سلطه تام داشتن است.

نظریه جدایی خلافت و سیاست، با الغای خلافت بدست آتاترک، جایش را به منازعه دین و سیاست، دین و اجتماع و... داده است که به عنوان یک چالش مهم سراسر تاریخ معاصر جهان اسلام را در بر گرفته است. این بحث در افغانستان دوره امانی که حالت تقلیدی از روند عرفی سازی در ترکیه داشت، حل مشکل عقب ماندگی افغانستان را در همگام شدن با تمدن جدید می دانست که وجه عمده اش علم گرایی و فاصله گرفتن از سنت های پیشین از جمله دین است که در نگاه آنان از عوامل عقب ماندگی بحساب می آمد. امان الله خود به صراحت بیان می داشت « مجبورم بگویم که بزرگترین راز توسعه کشور ما دور انداختن عقاید و عنعنات کهنه و فرسوده و به قول معروف حرکت با زمان، است» (گریگوریان، ۱۳۸۸: ۳۲۱). اما در این جریان فاصله اندازی بین دین و دنیا بیشتر محدود و منحصر می شد به کاهش اختیارات نهادهای دینی و کوتاه کردن دست متصدیان دین از امر حکومت، شبیه به آنچیزی که از نگاه سروش به سکولاریسم سیاسی تعبیر شده است به معنای منع دخالت روحانیت در امر حکومت و نه دخالت دین در امر سیاست (سروش، ۶۴، ۱۳۸۴: ۲۳).

اما عرفی سازی در دوره کمونیستی که نسبت به دوره امانی، از عمق و گستره بیشتری بر خوردار است، با اتکاء به فلسفه اجتماعی و سیاسی مارکسیسم - لنینیسم - مائویسم در پی دین زدایی از ساحت اجتماع بوده و تنها راه چاره حذف آن قلمداد می شد.

### ۳- نگاهی به تعامل دین و دولت در افغانستان

تعامل دین و دولت در افغانستان را می توان مبتنی بر همان نظریه یگانگی دین و سیاست دانست که از مفروضات اندیشه سیاسی اسلام بوده است. سنتی بودن و تقید جازم جامعه افغانستانی به دین و باورهای مذهبی، دین را بخشی جدایی ناپذیر عرصه های فردی و اجتماعی زندگی در افغانستان ساخته است. به همین اساس حاکمیت در افغانستان از ابتدای شکل گیری آن، تحت عنوان ظل الله، خادم دین رسول الله و... سعی بر دینی و الهی جلوه دادن حکومت خود داشته و از این طریق کسب مشروعیت می کرده است. عبدالرحمن معتقد بود: " خداوند مرا به جهت خدمت به خودش خلق کرده است تا از ملتی که به من سپرده است حراست نمایم ". حبیب الله فرزند عبدالرحمن نیز میگفت: " شاهی و پیغمبری چون دو نگین اند در یک انگشتری ". و... (نقل از شفق خواتی، ش ۷، ۱۳۹۰: ۵۹) که همگی نشان دهنده جایگاه بالای دین در جامعه افغانستان است.

گذشته از این، شاهان با نهاد روحانیت به عنوان متولیان امر دین هم تعامل گسترده داشتند؛ مشروعیت سیاسی

خود را از طریق تاج‌گذاری و اعطای القاب از عالمان دینی در یافت می‌کردند، در مقابل بسیاری از عالمان هم، با دادن فتاوی‌ای باب میل شاهان، به نفوذ شان در جامعه افزایش می‌دادند. در چرخه تعامل اما، جز در مواردی معدودی مثل زمان عبدالرحمن که به میزان زیادی عالمان را زیر کنترل خود داشت، عالمان دینی به جهت بافت سنتی قبیله‌ای جامعه، همیشه از دست بالا و توان بیشتری برخوردار بوده‌اند. بنابراین، نه تنها سران قبایل و خوانین بلکه سلاطین افغانستان نیز (گرچه در ظاهر) خود را ملزم به متابعت از نظرات آنان می‌دیدند؛ در تصمیم‌گیری‌های کلان سهمی زیادی به دیدگاه آنان قائل می‌شدند و در عوض، از نفوذ اجتماعی آنان برای رسیدن به اهداف خود سوء استفاده می‌کردند (علی‌آبادی، ۱۳۷۳: ۳۲ و ۳۳، ناصری، ۱۳۷۹: ۲۲ و ۲۳).

البته قابل یادآوری است که نفوذ بالای اجتماعی علما اگرچه در مجموع بلحاظ کارکرد مهم هدایت‌گری، آموزشی، قضائی و ... اکثراً مثبت بوده است، اما چه بسا عالمانی که این نفوذ و اقتدار را وسیله برای اغراض شخصی خود کرده و از این حیث ضررهای زیادی برای جامعه و مردم داشته است که در تاریخ افغانستان نمونه‌های فراوانی هم دارد. سیدجمال‌الدین افغانی، در خصوص نفوذ علمای دین و پیامد آن در جامعه افغانستان می‌گوید: «... سلطه تامه روحانی و نفوذ کامل در اهالی دارند، تابه حدی که اکابر قوم و بزرگان مملکت و امراء از ایشان می‌ترسند زیرا دل‌های عوام به دست ایشان است چون اراده کنند اقوام را به مخالفت هر امیری که بخواهند برانگیزانیده می‌توانند ... به سبب این سلطه چنان مضراتی از ایشان سر می‌زند که به عقل و شرع برابر نمی‌آید، زیرا آن‌ها وقتی که خلاف خواهشات خود را از مردم ببینند به فسق و کفرشان فتوی می‌دهند. بلکه برخی از ایشان دیگران را در ذات البین خود به غرض انحصار ریاست در دست خود، نسبت کفر می‌دهند ... در قندهار یکی از علما به کفر شیعه حکم کرد، دل‌های اهالی را به مقابل ایشان برافروختانده، جنگ را بین شان روی کار آورد و خونریزی‌های بسیاری دوام کشید. و همچنان در کابل یکی از علما به کفر شیعه فتوا داده بود و بدان سبب ماه‌ها بین شیعه و سنی جنگ امتداد یافت» (افغانی، ۱۳۸۶: ۱۵۴ و ۱۵۵).

محمودطرزی هم با گلایه از وضعیتی که عالمان دینی صرفاً به خاطر مطامع و منافع شخصی خود، نه تنها از اقدامات غیرشرعی حاکمان چشم‌پوشی می‌کردند که حتی برای شاهان مقام خلیفه الهی قائل می‌شدند، می‌گوید «... علما و مشایخ حقیقی که راهنمای شهره حقیقت بودند و از حق‌گویی و محبت به دین از هیچ چیزی چشم‌شان خم نمی‌خورد از میان محو و نابود شده، بجای آن‌ها از بسیاری وقت‌ها است که علمای سوء‌قائم گردیدند و در لباس آن علما و مشایخ عظام، برای منافع ذاتی و نفس‌پرستی خودشان زمامداران امور جمهور عالم اسلام

را، از عصرهاست که به عظمت و جبروت و از درجه بشریت بملکوت ارتقا دادند» (نوید، ۱۳۸۸: ۵۷).

## ۴- پروژه عرفی سازی در افغانستان معاصر

### ۴-۱ امان الله و تضعیف نهاد دینی

در ابتدای روی کار آمدن امان الله خان، تعامل دین و دولت در وجه مثبت و با قدرتمندی بیشتر عالمان دینی به خاطر اهمیت نقش شان در امر جهاد علیه انگلیس، به پیش می‌رفت، به علاوه این که کارکردهای آموزشی، قضایی و مشروعیت بخشی عالمان دینی هم تا آن زمان همچنان پا برجا بود. بنابراین امان الله، که به پشتیبانی عالمان دینی نیاز مبرم داشت، سعی کرد با آنان همانند حاکمان گذشته از راه معامله وارد شود؛ لقب غازی و امیر را به کمک آنان کمایی نماید و از این طرف کاری هم به حوزه نفوذ و اختیارات ویژه آنان نداشته باشد (برای تفصیل ر.ک نوید، ۱۳۸۸: ۶۵-۸۸)، و حتی در ابتدای به قدرت رسیدنش، دست به دامان فتوای یک عالم دینی برای حکم اعدام کلنل علی‌رضا خان شیعه مذهب شد، که به ناحق متهم به ترور حبیب الله شده بود (مایل هروی، ۱۳۶۲: ۳۵ و ۳۶، ناصری، ۱۳۷۹: ۱۷۳). اما با روحیات و افکاری که امیر ترقی خواه داشت خیلی زود این تعامل جایش را به تقابل داد و در واقع این تجدد خواهی بود که سنت گرایی را به مبارزه طلبید. امان الله که عالمان دینی را با آن اختیارات و قدرت وسیع سد راه اهداف خود می‌دید تصمیم گرفت اختیارات آنان را کاهش دهد و یا این که تصمیمات و قوانین وضع شده از سوی دولت به نحوی بود که حوزه نفوذ گذشته آنان را محدود و منافع شان را به مخاطره می‌انداخت. این اقدامات را امیر از طرق زیر عملی ساخت:

**نپذیرفتن القاب دینی:** القابی چون امیر و غازی که امان الله از ابتدا به آن ملقب شده بود، به نحوی بار معنوی و دینی داشت، و از طرفی هم در اعطا و هم در تداوم نیازمند تایید عالمان دینی بود که عدم آن ممکن بود به خلع مشروعیت از حاکم منجر شود. بنابراین امان الله تصمیم گرفت لقب خود را از امیر به شاه تغییر دهد که دیگر نیازمند مشروعیت گیری از عالمان دینی نداشته و هم در اقدامات تجدد خواهی اش آزادتر قدم بردارد.

**دست برداشتن از افکار پان اسلامیتی:** امان الله خان در خلال جنگ استقلال از حامیان اصلی اتحاد اسلامی به حساب می‌آمد و در این راستا به مقام و جایگاه سردار و قهرمان اسلام علیه استعمارکافر تبدیل شده بود. از جنبش های اسلامی در گوشه و کنار از جمله جنبش خلافت در هند طرفداری جدی نمود. این امر که در داخل توجه عالمان دینی را به وی جلب کرده بود، در خارج از افغانستان هم، بعد از الغای خلافت عثمانی، چشم امید



به امان الله خان دوخته شده بود. جنبش خلافت در هند، اعلام آمادگی کرده بودند که از او به عنوان خلیفه مسلمین حمایت و پشتیبانی نمایند. محمدعلی یکی از رهبران جنبش خلافت گفته بود: اگر افغانها به هند حمله کنند، وظیفه هر مسلمان است که به جهاد ملحق شوند. (نوید، ۱۳۸۸: ۷۹ به بعد)

اما به مرور امان الله از افکار پان اسلامیستی فاصله ونوسازی در افغانستان را در اولویت دانست. الغای خلافت توسط آتاترک که در جهان اسلام از جمله در هند سروصدای زیادی پیا کرد و حامیان جنبش خلافت از امان الله خان انتظار داشتند واکنش جدی نشان دهد، اما در بر خلاف انتظار در افغانستان واکنش زیادی در پی نداشت. امان الله خان و حکومتش که از لحاظ فکری و اقدامات اصلاحی با آتاترک سازگارتر بود تا با خلافت، به این بیانیه بسنده کردند که: «... مردان کاردان امپراتوری(عثمانی) این مسأله را تحقیق خواهند کرد که خلیفه نیاز مطلق برای رشد و توسعه اسلام است یا نه؟» و یادآور شدند که امیر ما قبل از هرچیز یک افغان وطن پرست است و یقیناً تصمیمی نخواهند گرفت که همه چیز خود را از دست بدهد و در مقابل هیچ چیزی بدست نیاورد. و نیز خاطر نشان شد که اگر امیر با حمایت از خلافت به عنوان یک رهبر مذهبی وارد کاروزار شود « آن موقع شیعه‌ها همیشه مایل خواهند بود که اقتدار سنی‌ها را به رسمیت بشناسند؟» (گریگوریان، ۱۳۸۸: ۳۲۵).

شخص امان الله خان هم ضمن بیان این که کشورهای مثل ایران، هند، مصر و... به خاطر منافع ملی شان به هیچ وجه راضی به انتقال خلافت نخواهند بود، نظر شخصی خود راجع به خلافت را این گونه بیان نمود: « در نظر عاجزانه ام خلیفه در دنیای فعلی به هیچ دردی نمی‌خورد، مگر این که برای خود و مملکتش مشکلات بزرگ خلق نماید. هرگاه شما دلیل از بین بردن خلافت را از ترک‌ها پرسید، آن‌ها بلا درنگ عین همین جواب را برایتان خواهند داد» (نوید، ۱۳۸۸: ۱۶۱).

محمود طرزی، در واکنش جداگانه متذکر شد: « زمانی [که] مذاهب، مردم را علیه یکدیگر قرار می‌داد آن زمان گذشته است. یقیناً مفتخر هستیم که مسلمان هستیم و به هیچ جریانی علیه افتخارات اسلام اجازه نخواهیم داد، اما امروز آن افتخارات را در خطر نمی‌بینم» (گریگوریان، ۱۳۸۸: ۳۲۵).

**تضعیف کارکردهای دینی اجتماعی روحانیت:** سیستم سنتی قبیله‌ای افغانستان سبب شده بود بعضی امور مثل قضاء، آموزش و... در اختیار و انحصار عالمان دینی بوده و به خاطر نبود قانون مشخص جزاء و... این امور از طریق مخلوطی از احکام عرفی (پشتون والی) و شرع توسط عالمان دینی انجام شود. حکومت امان الله خان، نظام نامه‌های را به تصویب رساند که این امور را از اختیار عالمان خارج می‌ساخت. از جمله نظامنامه‌ها، نظامنامه

قضاء، جزای عمومی و قانون آموزش جدید، مستقیماً روحانیت را درگیر می‌ساخت، این نظامنامه برنامه‌های درسی قضات و تنظیم آن را از وظایف وزارت عدلیه قرار داده بود، پوشیدن لباس مخصوص برای قضات را اجباری می‌ساخت. مکتب علوم شرعیه رسماً در اختیار دولت قرار گرفت و تربیه قضات با فارغ شدن از این مکاتب امکان پذیر بود. و نیز هیأتی موظف شده بود از قضات برای احراز صلاحیت شان برای قضاوت امتحان بگیرد. (نوید، ۱۳۸۸: ۱۰۸، ۱۱۴ و ۱۱۵، انوشه، ج ۳، ۱۳۸۱: ۱۱۷)

تقابل دولت امانی با روحانیت متنفاذ اگرچه به مرور بخاطر تقابل فکری بین این دو، واضح و آشکار شده بود و قبل از مسافرت مشهور اروپایی هم در قندهار مردم را سفارش کرد که به حرف ملایان باور نداشته باشند زیرا آنان را چیزهای غلط نشان می‌دهند و فقط مطابق امر خدا و پیغمبر رفتار نمایند (انصاری، ۱۳۸۱: ۱۱۲)، اما در بازگشت از سفر، امان الله خان به منزوی کردن عالمان دینی مصمم‌تر شد و اساساً وی از عقب نشینی که در لوی جرگه چهارسال پیش در برابر ملایان کرده بود، سخت پشیمان بود و می‌خواست با اقدامات فعلی اش جبران نماید (فرهنگ، ج ۲، ۱۳۷۴: ۵۳۰).

امان الله خان، رهبران مذهبی را به کومه نظری متهم کرد که ارشادات اسلامی را معکوس تعبیر نموده و از سادگی و زود باوری مردم بیسواد و بیچاره سوء استفاده کرده اند. و همزمان به شیوخ طریقت حمله کرد و آنان را دروغ‌گویانی خواند که صرفاً برای کسب منفعت شخصی به مسافرت‌ها برای جذب مریدان بیشتر اقدام می‌کنند امری که در دنیای امروز اسلام نباید جای داشته باشد.

همزمان با انتقاد از علما، تصمیم گرفته شد نهاد قضاء بازسازی شده و قوانین مدنی بیشتری جایگزین سیستم قبلی شود. روزنامه انیس در یکی از شماره‌هایش علما را بخاطر نداشتن معلومات روز مثل روان شناسی، شایسته متصدی شدن نهاد قضاء ندانست. و نیز دستور داده شد علمای درس خوانده دیوبند در جای واحدی نگهداری شوند و از تردد و سفر بدون اجازه قبلی خود داری نمایند. در اقدامی دیگر امتیازات پولی و مالی رهبران مذهبی قطع شد و در عین زمان اداره اوقاف تحت کنترل دولت قرار گرفت. حزب جدید استقلال و تجدد هم یکی از اهدافش این بود که در امور دینی و مذهبی « یک سلسله افکار و عقاید موروثی و تعصب آمیزی را که اساساً با اسلام مطابقت نداشته ولی از طریق رسم و رواج‌های قدیمی جزء عقیده عامه شده بودند، از دین تفکیک نماید» و « قوانین سیاسی، اجتماعی، اقتصادی ملت را تشکیل و احتیاجات عمومی را به اساسی که مدنیت عصر حاضر و علوم و فنون تجربه شده اطمینان بخش تطبیق بشود، تامین می‌نماید» (اساسنامه فرقه استقلال و تجدد، ۱۳۰۷:

۲۰۱، نوید، ۱۳۸۸: (۱۸۱-۱۸۴). و براین اساس در کنار نهاد سنتی دینی، نهاد جدید و با قرائت جدید دینی و مذهبی بوجود آمد که قطعاً علمای سنتی را با چالش و محدودیت مواجه می‌ساخت.

**ایجاد قوانین موضوعه:** عرفی‌سازی قوانین از جمله اقداماتی دوره امانی بود که کاربرد چند منظوره داشت؛

این قوانین همچنان که حکومت را از شر قوانین محلی و عرف پشتون والی رهایی می‌بخشید و به ایجاد نظم جدید می‌انجامید، از نفوذ عالمان دینی هم که متصدی این امور بودند می‌کاست. لذا حکومت تصمیم به ایجاد نظام نامه‌های گرفت که به کمک کارشناسان فرانسوی بویژه ترکی تهیه شده بود. شخصی بنام بدری بیگ، هفتاد و دو نظامنامه را از ترکی به فارسی ترجمه کرد، که در همان زمان به نشر می‌رسید (طنین، ۱۳۸۳: ۴۴). از جمله می‌توان به نظامنامه‌های ذیل اشاره نمود: نظام نامه تذکره نفوس و حصول پاسپورت، نظامنامه فروش املاک سرکاری، نظام نامه محصول مواشی، نظامنامه جزای عمومی، نظامنامه تقسیمات ملکیه، نظامنامه مطبوعات، نظامنامه بودجه عمومی و... (انوشه ۱۳۸۱: ۱۱۶ و ۱۱۷، نوید، ۱۳۸۸: ۲۷۶-۲۷۹).

از میان این نظامنامه‌ها، آنچه بیشتر موقف و نگاه اجتماعی روحانیت سنتی را به چالش می‌کشید، نظامنامه‌های مربوط به وضعیت حقوقی و اجتماعی زنان بود. براساس قانون ازدواج ۱۹۲۳، همچنین همه ازدواج‌ها باید به محاکم رسمی و قانونی ثبت می‌شد. ماده ۵ و ۶ نظامنامه ازدواج، ازدواج با دختر که به سن بلوغ نرسیده (۱۳ سال)، ممنوع اعلان شد. رسم‌های قبیله‌ای بدی دادن زن (دادان زن در عوض دیه مقتول)، به میراث گرفتن اجباری زن، ممنوعیت ازدواج زن بیوه با غیر از خانواده شوهر متوفایش و... ممنوع گردید (همان: ۱۱۹، دریح، ۱۳۷۹: ۱۲۶ و ۱۲۷) به زنان این حق داده شد که اگر شوهران شان در رابطه با ازدواج بر اساس اصول اسلامی عمل نکنند از محکمه کمک بگیرند و نیز در ۱۹۲۴، برای اولین بار این حق به دختران داده شد که همسر شان را خود انتخاب نمایند (گریگوریان، ۱۳۸۸: ۳۰۳). انجمن حمایت نسوان هم، یکی از وظایفش این بود که زنان را به اعتراض علیه رفتار ظالمانه شوهرانشان ترغیب نماید، ملکه ثریا خود محکمه دایر نمود که مسائل مثل نفقه ندادن، لت و کوب کردن (اذیت و آزار)، طلاق بدون دلیل و... در آن بررسی می‌شد (خجسته فرزاد، ۱۳۸۶: ۹۲ و ۹۳).

نظامنامه مربوط به حقوق زنان، یکی از دلایل اصلی مشاجرات امان الله با عالمان دینی در لوی جرگه قانون اساسی بود که از سوی آنان سخت به انتقاد گرفته شده و بسیاری از موارد آن مثل منع ازدواج صغیره، مخالف شرع قلمداد شد. ملا عبدالله (ملای لنگ) در شورش خوست همین نظامنامه‌ها را بهانه گرفته در یک دست قرآن و در دست دیگر نظامنامه؛ از مردم می‌خواست که بین این دو یکی را انتخاب کنند (نوید، ۱۳۸۸: ۱۲۵)، و به این

طریق کل نظامنامه‌ها را مقابل قرآن و مخالف شرع قرار می‌دادند.

در مجموع، این اقدامات باعث تضعیف موقعیت اجتماعی نهادهای دینی در افغانستان گردید و به همین جهت عالمان دینی علیه آن موضع گرفتند (ر.ک انوشه، ج ۳، ۱۳۸۱: ۱۱۷، نوید، ۱۳۸۸: ۱۰۸ و ۱۱۴ و ۱۱۵، فرهنگ، ج ۲، ۱۲۷۴: ۵۳۴). انتقادهای زیادی از امان الله خان شایع ساختند که می‌خواهد در پیروی از مصطفی کمال آتاترک، مذهب را از بین ببرد و دین را از امور سیاسی و اجتماعی جدا نماید. همین نگرانی در انتقاد فیض محمد کاتب هزاره منعکس گردید که می‌گفت: «الملک والدین توامان و لایتم احدهما الا بالآخر» (ناصری داودی، ۱۳۷۹: ۱۵۵) در حالیکه به اعتقاد وی «امان الله خان و اولیاء امورنادان او» می‌خواست مذهب را از امور مملکتی جدا کند.

در مجموع امان الله در پروژه عرفی سازی اش اولویت را با کاهش اختیارات نهاد روحانیت به عنوان متولیان امر دین می‌دید تا از این طریق علاوه بر کاهش نفوذ آنان در جامعه، با جایگزینی نهاد و آموزش جدید به جامعه مطلوب خویش نایل آید. به همین جهت بر خلاف آنچه در زمان حکومت کمونیستی اتفاق افتاد، امان الله مستقیماً وارد دین زدایی از اجتماع نگردید. همین امر باعث شده است کسانی اقدامات امان الله را در خط اصلاح دینی تفسیر کنند و نه عرفی سازی. سنزل نوید معتقد است: «بجای تفیک مذهب از سیاست که در ترکیه توسط آتاترک صورت گرفته بود، امان الله خان تصمیم گرفت که مذهب را از خرافات و عقاید عامیانه و تابوها و تعصبات سنتی، که به زعم وی از طرف ملاهای نیمه عالم به مردم تلقین شده بود، پاک سازد» (نوید، ۱۳۸۸: ۱۷۲). البویه روا هم، اقدامات وی را ادامه خط فکری سید جمال می‌داند: "علی رغم تحسین و ستایش که امان الله نسبت به آتاترک داشت، اصلاحات او به معنای واقعی کلمه، ضد مذهبی و حتی غیرمذهبی نبود، بلکه ضد جامعه روحانیت سنتی بود، ولی این اصلاحات در خط فکری رفورمیسم اسلامی شخص چون سید جمال الدین افغانی باقی ماندند". (نقل از سعادت، ۱۳۹۰: ۱۷۷)

## ۲- ۴ حکومت کمونیستی و پروژه دین زدایی

برخلاف دوره امانی که عرفی سازی در آن محدود به کاهش اختیارات حکومتی و اجتماعی عالمان دینی می‌شد، حکومت چپ در افغانستان بصورت گسترده سعی در از بین بردن کامل دین و ایجاد یک جامعه بدون دین و مذهب براساس فلسفه و ایدئولوژی مارکس و لنین، داشتند.

جریان چپ در افغانستان که از ۱۳۴۳ به بعد رو به گسترش نهاده بود، در پی کودتای خونین در ۱۳۵۷، توانست حکومت داود خان را ساقط نموده و دوره از حکومت داری با ایدئولوژی چپی را به نمایش بگذارند. این جریان هرچند برسر بعضی از مسائل قومی و اختلافات سازمانی به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شدند (مثل خلق، پرچم، حزب دموکراتیک نوین، حزب ستم ملی و...) (ر.ک شفق خواتی، ش ۷، ۱۳۹۰)، اما در عرفی سازی جامعه و حذف دین از صحنه اجتماع با هم اتفاق نظر داشتند و این پروژه را در دوره حاکمیت خود از طرق مختلف دنبال می‌کردند:

**ترویج ایدئولوژی مارکسیستی:** جریان چپ در افغانستان ایدئولوژی مارکسیستی را عمدتاً از سه کانال و مجرا دریافت می‌کردند: مسکو، چین و تهران؛ سفارت‌های شوروی و چین در کابل به صورت سازمان یافته به توزیع و انتشار ادبیات و آثار مارکسیستی و مائویستی در میان روشنفکران و محصلان می‌پرداختند. آثار ترجمه شده مارکسیستی در ایران توسط حزب توده و در ارتباط بودن اعضای آن باریقای افغانستانی، از دیگر مجرای مهم ورود افکار مارکسیستی لنینیستی بود. سلطانعلی کشمند که خود مسئول بخش ایدئولوژیک حزب بود می‌گوید: منابع فکری و ایدئولوژیک چپ‌گرایان افغان، جزوهای حزب توده ایران بود و بر اساس نوشته‌ها و نشریه‌های همین حزب، اندیشه‌های حزب دموکراتیک خلق شکل گرفت (شفق خواتی، ش ۷، ۱۳۹۰: ۶۱ و ۶۲).

ایدئولوژی وارداتی، عملاً جایی را برای دین در جامعه باقی نمی‌گذاشت. براساس همین ایدئولوژی اعضای افراطی تر جریان چپ دین را مایه عقب ماندگی جامعه می‌دانستند و از توهین به مقدسات از جمله قرآن هم ابایی داشتند. برخی از دانشجویان تحت تاثیر این افکار به پاره کردن قرآن به عنوان یک متن عقب گرا و دست و پاگیر برای جامعه هم دست زده اند (همان: ۶۶).

ضدیت خلقی‌ها با اسلام از بیانیه تره‌کی در جمع حزب، بخوبی نمایان است: «بر شماست که در این وقت حساس انقلاب، دشمنان کمونیست، را بشناسید و در مبارزه، درسهای تأکید شده مارکس را به کار بندید. ما آشکار می‌گوییم در مرحله اول؛ مانع پیشرفت اهداف کمونیستی و دشمن شما دین اسلام است. و در مرحله دوم؛ فیودالیسم و امپریالیسم است .... شما می‌دانید که در قدم اول، کار مهم ما از بین بردن دین اسلام است. چون کمونیسم بر اساس فلسفه ماتریالیسم استوار است و با دین و مذهب مخالفت دارد. وظیفه کنونی این است که عقیده اسلام را از دل مردم مسلمان و فرزندان‌شان بیرون کنیم» (دفتر حزب اسلامی، بی تا: ۳ و ۲) در جای دیگر می‌گوید «وظیفه شما تحت شرایط امروزی در افغانستان، وسعت بخشیدن به کمونیسم بر ضد اسلام است ... و

وظیفه کنونی این است که فلسفه کمونیسم را که مبتنی بر مادیت ماتریالیسم است و با دین و مذهب مخالفت دارد، را در دل فرزندان مردم به جای اسلام جای دهیم و در راه تبلیغ کمونیسم بر ضد اسلام، با گروه‌های گوناگونی مواجهیم ...» (همان).

حزب دموکراتیک نوین مشهور به شعله جاوید که شاخهٔ مائویستی چپ را نمایندگی می‌کند و بعد از تحولات جدید بوجود آمده، همچنان در عرصهٔ اجتماع فعال و به ایدئولوژی سابق خود وفادار مانده است، در یکی از شماره‌های نشریهٔ خود می‌گوید: «ایدئولوژی راهنمای اندیشه و عمل حزب کمونیست (مائویست) افغانستان، مارکسیزم - لنینیسم - مائویزم است که ایدئولوژی و علم انقلاب پرولتاریایی جهانی و یگانه ایدئولوژی انقلابی، علمی و رهایی بخش در جهان می‌باشد». همین جریان یکی از اهداف خود را جدایی دین از دولت، لغو دین رسمی، تامین آزادی عدم اعتقاد به دین و مذهب در کنار آزادی اعتقاد به مذاهب گوناگون می‌داند (شفق خواتی، ش ۷، ۱۳۹۰: ۷۳).

حکومت کمونیستی از راه‌های مختلف سعی در ترویج ایدئولوژی مورد نظر خود در جامعه می‌کردند: تشکیل کورس‌های سوادآموزی در روستاها، تغییر محتوای کتب در مدارس و دانشگاه‌ها، رایو و تلویزیون و... از جمله کانال‌های بودند که توسط حکومت برای ترویج دین‌زدایی استفاده می‌شد. تشکیل کورس‌های سوادآموزی هرچند در ظاهر برای رفع بیسوادی بکار گرفته می‌شد اما در کنار آن، پروژهٔ زیر سوال بردن افکار دینی مردم و احمقانه خواندن آن به پیش برده می‌شد، از جمله از روستائیان بی‌سواد پرسیده می‌شد که خدای که شما معتقد هستید کجاست بما نشان دهید؟! (عظیمی، ۱۳۸۲: ۵۲) و بدین ترتیب اولین شک و تردید را در دل آنان بوجود می‌آوردند. آموزه‌های دینی و مضامین مذهبی، از کتابها حذف شده و به جای آن آموزه‌های مارکسیسم - لنینیسم، در مواد درسی و کتاب‌ها جایگزین گردید. کتاب‌های تاریخ، علوم اجتماعی و علوم سیاسی بر اساس روش‌ها و الگوهای کمونیسم نوشته شد. کتاب‌های درسی، از نوشته‌ها و جملات کوتاه و بلند تره‌کی و دیگر رهبران حزبی پرشد (روا، ۱۳۶۹: ۱۴) و همچنین در مدارس و مؤسسات آموزشی و تعلیمی، از اساتید وابسته به حزب خلق و طرفدار شوروی استفاده می‌شد (فرهنگ، ۱۳۷۴: ۱۳۰).

همینطور برنامه‌های اسلامی را از رادیو تلویزیون کابل حذف کردند. کتاب‌های دینی و مذهبی را از کتاب-فروشی‌ها جمع آوری نموده از بین بردند و این امر توهین آشکار به عقاید دینی، مقدسات مذهبی و مبارزه علنی با اندیشه‌های دینی بود (جاوید، ۱۳۶۴: ۸۸). همچنین، از فعالیت‌های دینی در مساجد و مدارس مذهبی و فعالیت

همه مراکز اسلامی جلوگیری کردند. در دانشگاه‌ها و مدارس دولتی دین‌داران را متهم به طرفداری از اخوان الشیاطین (اسلام‌گرایان را اخوانی یا اخوان الشیاطین می‌گفتند) نموده و به همین جرم به زندان انداخته و نابود می‌کردند. علاوه بر این، کشتن روحانیون، تخریب مساجد، از بین بردن قرآن و کتب مذهبی در سرلوحه اعمال آنان قرار داشت ( ماهنامه استقامت، ش ۲۲، ۱۳۶۰: ۹).

### حذف فیزیکی نخبگان و عالمان دینی: چنانچه اشاره شد در جامعه سنتی افغانستان عالمان دینی از جایگاه

ممتاز برخوردار بودند. لذا حزب کمونیستی خلق، در راستای مبارزه با اندیشه‌های دینی، ترویج اندیشه‌های کمونیستی و تثبیت پایه‌های حکومت، دست به سرکوب و وحشیانه، زندان، شکنجه و اعدام مخالفین اعم از علمای دینی، روشنفکران و توده مردم زد. علما و روحانیون که به مثابه تجسمی از ایمان و اعتقاد مردم مسلمان به حساب می‌آمدند، اولین گروه از قربانیان رژیم کمونیستی بودند (جاوید، ۱۳۶۴: ۸۸).

تره‌کی با درک این مطلب، خطاب به خلقی‌ها می‌گوید: «در مبارزه ضد اسلامی، شناخت موفق علما حتمی می‌باشد ... شما با پنج گروه از عالمان روبرو می‌باشید (۱) گروهی که ماهیت دین اسلام را فهمیده و با ما داخل مبارزه‌اند و مردم را نیز بر ضد ما تحریک می‌کنند. (۲) گروهی که به صورت دقیق اسلام را مطالعه و درک نکرده‌اند ولی متعصب‌اند. (۳) گروهی که در دهات به جنبه‌های عبادی معلومات دارند و از جنبه‌های مبارزاتی اسلام بی‌خبرند. (۴) گروهی که به فتنه‌گری مشغولند. (۵) گروهی که سرسپرده استعمارند. وظیفه شما این است که گروه اول را در هر جا که یافتید به حکومت خبر دهید تا گرفتار شوند و در این راه از کشتن، بستن، سوختاندن، غارتگری و چپاول دریغ نکنید» (دفتر حزب اسلامی، بی تا: ۹). البته این بگیر و ببندها تنها محدود به گروه اول نمی‌شد، بلکه هرچه بنام روحانی و ملا بود تحت تعقیب حکومت بود و دور ترین نقاط روستایی کشور هم از این امر مستثنا نبودند.

حکومت کمونیستی جهت دستیابی به این هدف، عالمان زیادی را گرفتار ساخته به حبس، اعدام و ... دچار ساخت. در این مورد اوج دستگیری علما در زمان حفیظ الله امین (۱۳۵۸ ش.) بود که هزاران نفر از آنان دستگیر و زندانی شده و بدون محاکمه به جوخه‌های اعدام سپرده شدند و در گورهای دسته جمعی زنده به گور شدند.

### نتیجه

عرفی‌سازی در افغانستان، بخشی از تاریخ خونین این کشور است که در مقاطعی در واکنش به عقب ماندگی گسترده این کشور رخ داده و راه چاره را در جدایی دین از دولت می‌جسته است. این فرایند که در زمان امان الله

باروبکرد لیبرالیستی اش دنبال می‌شد، به کاهش اختیارات و عدم دخالت روحانیت در امور حکومت بسنده می‌کرد. اما با قدرت نامحدودی که عالمان دینی داشتند، بزودی مردم را علیه حکومت شورانده و پروژه عرفی سازی حکومت امانی را با نابودی کامل مواجه ساخت.

باردیگر این پروژه اما با شدت و حدت بیشتر در زمان حکومت کمونیستی به اجرا درآمد که برخلاف زمان امان الله، به هیچ وجه به عدم دخالت روحانیت در امر دولت بسندگی نداشت. بلکه با اتکا به فلسفه مارکسیسم - لنینیسم - مائویسم، سعی در حذف کامل دین از اجتماع با برخورد فیزیکی و ترور و زندانی کردن عالمان دین داشتند. علت این شدت و افراط شاید در همان شکست امان الله خان نهفته باشد که مماشات گونه با عالمان دین برخورد داشت و بجای حذف فیزیکی، سعی در اقناع آنان می‌کرد و بارها در مشاجرات خود با علما از موضعش کوتاه می‌آمد و این با ایدئولوژی انقلابی چپی سازگار نبود.

مشى متفاوت این دوجریان، اما سرنوشت یکسانی جز شکست و خرابی و ویرانی چیزی برای افغانستان به همراه نداشته است. علت این امر را می‌توان در دو امر دانست: ۱- وارداتی بودن این پروژه و وابستگی شدید فکری آن به خارج از افغانستان، که بدون هیچ گونه بومی سازی، دخل و تصرف، جرح و تعدیل و... سعی می‌شد با همان بسته بندی خارجی اش در جامعه به شدت سنتی و وابسته به عرف قبیله‌ای مثل افغانستان تطبیق شود؛ ۲- درگیر شدن با روحانیت و دین که جایگاهی بسیار بالا و عمیقی در جامعه سنتی افغانستان دارند.

این واقعیت هرچند مربوط به گذشته ی نه چندان دور افغانستان است اما، می‌تواند به عنوان آینه ی وضعیت حال افغانستان را نیز ترسیم نماید؛ چه این که افغانستان هرچند به لحاظ زمانی دوره‌های را سپری کرده است اما به لحاظ شرایط و زمینه‌ها، فرقی چندانی با گذشته اش ندارد. بنابر این هرگام و حرکتی در راه تغییر و اصلاح جامعه افغانستانی باید آرام، مسالمت آمیز و توأم با احترام و پاسداشت از فرهنگ اسلامی و باورهای اعتقادی مذهبی مردم این کشور باشد و الا سرنوشتی جز شکست برایش متصور نخواهد بود.

## منابع

۱. -- اساسنامه استقلال و تجدد، کابل، مطبعه شرکت رفیق، ۱۳۰۷.
۲. افغانی، جمال الدین، تاریخ افغانستان (ترجمه تتمه البیان فی تاریخ الافغان)، ترجمه: محمد امین



خوگیانی (بی جا) انتشارات فیصل، ۱۳۸۶.

۳. انصاری، فاروق، تحولات سیاسی و اجتماعی افانستان، (بررسی موردی قندهار)، تهران؛ وزارت خارجه، ۱۳۸۱.

۴. انوشه، حسن و دیگران، دانشنامه ادب فارسی ج ۳، تهران؛ وزارت فرهنگ و ارشاد، چ دوم ۱۳۸۱.

۵. جاوید، محمد علی، پیرامون انقلاب اسلامی و تجاوز روس‌ها در افغانستان، قم، مالک اشتر، ۱۳۶۴.

۶. خجسته فرزاد، سمیه، امان الله خان و اندیشه های نوسازی افغانستان، (پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران ۱۳۸۶).

۷. دریج، امین الله، افغانستان در قرن بیستم، پیشاور؛ انجمن نشراتی دانش ۱۳۷۹ / ۲۰۰۱ م.

۸. دفتر حزب اسلامی افغانستان، تره کی چه می گوید؟، بی جا، بی نا، بی تا.

۹. رواء، الویه، افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی، ترجمه: ابوالحسن سرو مقدم، مشهد: آستان قدس رضوی ۱۳۶۹.

۱۰. سروش، عبدالکریم، سکولاریسم سیاسی و سکولاریسم فلسفی، بازتاب اندیشه، ش ۶۴، مرداد ۱۳۸۴.

۱۱. سعادت، عوضعلی، افغانستان و مدرنیته، (تعامل یا تقابل) قم؛ موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ۱۳۹۰.

۱۲. شجاعی زند، علیرضا، عرفی شدن در غرب مسیحی و شرق اسلامی، تهران؛ شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۱.

۱۳. شریعتمداری، حمیدرضا، سکولاریسم در جهان عرب، قم؛ مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب ۱۳۸۲.

۱۴. شفق خواتی، محمد، نگاهی اجمالی به جریانهای فکری و سیاسی افغانستان، پژوهش های منطقه ای، ش ۷، تابستان ۱۳۹۰.

۱۵. طنین، ظاهر، افغانستان در قرن بیستم، تهران؛ محمد ابراهیم شریعتی، ۱۳۸۳.

۱۶. عضدانلو، حمید، آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه شناسی، تهران؛ نشرنی، چ سوم ۱۳۸۸.

۱۷. عظیمی، محمد ظاهر، افغانستان، هجوم اتحاد شوروی و سیاست‌های غرب، مشهد،

- محقق، ۱۳۸۲.
۱۸. علی آبادی، علی رضا، افغانستان، تهران، وزارت خارجه چ سوم ۱۳۷۳.
۱۹. علیخانی، علی اکبر و دیگران، اندیشه سیاسی در جهان اسلام (از فروپاشی خلافت عثمانی)، تهران؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی ۱۳۸۴.
۲۰. عنایت، حمید، تفکرنوین سیاسی اسلام، ترجمه؛ صارمی ابوطالب، تهران؛ امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۲۱. فرخ، مهدی، تاریخ سیاسی افغانستان، قم: احسانی ۱۳۷۱.
۲۲. فرهنگ، محمد صدیق، افغانستان در پنج قرن اخیر، قم؛ انتشارات محمد وفایی، چ دوم (چاپ اول در این انتشارات) ۱۳۷۴.
۲۳. قدردان قراملکی، محمدحسن، سکولاریسم در مسیحیت و اسلام، قم؛ دفتر تبلیغات اسلامی چ دوم ۱۳۸۰.
۲۴. قیام قهرمانانه هرات، ماهنامه استقامت، شماره مسلسل ۲۲، اسفند ۱۳۶۰.
۲۵. گریگوریان، وارتان، ظهور افغانستان نوین، ترجمه؛ عالمی کرمانی، علی، تهران؛ نشر عرفان ۱۳۸۸.
۲۶. گلستانی، صادق، نقد و بررسی نظریه عرفی شدن در ایران، قم؛ موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره، چاپ دوم ۱۳۸۹.
۲۷. مایل هروی، نجیب، تاریخ و زبان در افغانستان، تهران؛ بنیاد موقوفات محمودافشار، ۱۳۶۲.
۲۸. ناصری داودی، عبدالمجید، زمینه و پیشینه جنبش اصلاحی در افغانستان، قم؛ موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ۱۳۷۹.
۲۹. نوید، سنزل، افغانستان در عهد امانیه، ترجمه: مجددی، محمدنعیم، هرات؛ انتشارات حریری، چ دوم ۱۳۸۸.