

دلالت‌های تبیینی جریان‌های فکری - سیاسی در افغانستان

معاصر

(چپ‌گرایی، اسلام‌گرایی و لیبرالیسم)

محمدحسن مهدوی^۱

چکیده

نوشتار حاضر به مسئله‌ی تبیین وضعیت موجود از دیدگاه جریان‌های عمده‌ی فکری سیاسی در افغانستان معاصر مانند چپ‌گرایی، اسلام‌گرایی و لیبرالیسم پرداخته است و به این پرسش پاسخ می‌دهد که جریان‌های یادشده چه درکی از وضعیت موجود داشته و چگونه به تبیین آن پرداخته‌اند؟ در بدو نظر می‌توان گفت جریان‌های یادشده هر کدام با تناسب پیش‌فرض‌ها و مبانی فکری وابسته به آن، به تبیین وضعیت غیرمطلوب پرداخته و دلالت‌های گوناگونی در تبیین آن به کار گرفته‌اند. با وجود این، همه‌ی این جریان‌ها در یک نقطه با هم مشترک‌اند و آن اینکه هیچ‌کدام نتوانسته‌اند تبیین جامع و مبتنی با واقعیات افغانستان از وضعیت غیرمطلوب ارائه دهند و به همین جهت در ترسیم الگوی مطلوب نیز موفقیت چندانی نداشته‌اند. در بررسی موضوع از روش توصیفی با رویکرد انتقادی و در چارچوب دلالت تبیینی استفاده شده است. این چارچوب در تحلیل و فهم اندیشه‌های سیاسی، آرا و مکاتب فکری به کار گرفته می‌شود و بیان‌کننده‌ی این است که مراحل فکری هر فرد و جریان، متضمن

^۱ . دانش‌آموخته‌ی دکتری تاریخ معاصر جهان اسلام، مجتمع آموزش عالی تاریخ، سیره و تمدن اسلامی، جامعه-المصطفی‌العالمیه، غزنی، افغانستان.

دلالت‌های گوناگونی است که بخشی از آن به تبیین وضعیت موجود اختصاص دارد. براینده کلی حاصل از نوشتار حاضر نشان‌دهنده‌ی این است که عبور از بحران موجود در افغانستان در گام نخست، نیازمند تبیین جامع از وضعیت موجود و غیرمطلوب است که البته شناخت و تبیین جریان‌های مذکور در این زمینه می‌تواند به تبیین جامع از وضعیت موجود بحرانی کمک نماید.

کلیدواژگان: بحران‌شناسی، جریان فکری، چپ‌گرایی، اسلام‌گرایی، لیبرالیسم، افغانستان معاصر.

درآمد

افغانستان معاصر (از دهه‌ی ۱۹۵۰م تاکنون) شاهد ظهور و سقوط دست کم سه جریان فکری سیاسی بوده است که در تقابل فکری و رقابت خونین سیاسی با یکدیگر، مدعی بودند که به وضعیت بحرانی موجود پایان داده، سامان سیاسی مطلوب مد نظر خود را برقرار خواهند نمود. جریان‌های فکری یادشده، که بخش عمده فعالیت‌های فکری‌شان معطوف به کنش‌های سیاسی در افغانستان بوده است، دلالت‌های گوناگونی در منظومه‌ی فکری سیاسی خود از تبیین وضعیت موجود تا ارائه‌ی بدیل مطلوب و معرفی راهبردهای ساختاری پردازش کرده‌اند که اشاره به همه‌ی آنها از وسع نوشتار حاضر بیرون است و هر کدام به صورت جداگانه می‌تواند موضوع بررسی باشد. با وجود این، سطور مزبور به دلالت‌های تبیینی جریان‌های یادشده پرداخته است که از مهم‌ترین و نخستین مرحله در سیر مراحل فکری هر جریان به شمار می‌آید. تبیین وضعیت موجود نخستین مواجهه‌ی فکری هر جریان با دنیای پیرامون است که از اهمیت خاصی در دستگاه فکری هر جریان برخوردار است. در واقع، تبیین وضعیت موجود، ترسیم بدیل مطلوب را ممکن می‌سازد؛ بنابراین، بررسی آن می‌تواند در شناخت ما از وضعیت فکری آن جریان و نیز درک و فهم خود جریان از وضعیت موجود و میزان انطباق آن با واقعیات عینی و ذهنی جامعه کمک نماید. به همین منظور، نوشتار حاضر به توصیفی از وضعیت موجود در افغانستان از نگاه سه جریان یادشده اختصاص یافته است که فهمیده شود این جریان‌ها چه درکی از وضعیت موجود در افغانستان داشته‌اند و تا چه میزان این تبیین‌ها منطبق با واقعیات عینی و ذهنی جامعه بوده است. بررسی این مسئله را در ادامه، ضمن توضیحی از مفاهیم مهم بحث، پی می‌گیریم:

جریان فکری- سیاسی

جریان عبارت است از تشکل، جمعیت و گروه اجتماعی معینی که اضافه بر مبانی فکری، از نوعی رفتار ویژه‌ی اجتماعی برخوردار است؛ بنابراین، اندیشه‌ی نظام‌مند هر

شخصیت علمی تا زمانی که به صورت تشکل اجتماعی ظاهر نشده است، جریان نامیده نمی‌شود. جریان‌های اجتماعی به تناسب قلمرو فعالیت و کارکردشان به چهار دسته‌ی فکری، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی تقسیم می‌شوند. جریان فکری به تشکل و جمعیت اجتماعی گفته می‌شود که از مبانی اندیشه‌ای برخوردار است و زمینه‌ی فکری بیشتری دارد. مبانی اندیشه‌ای در این جریان‌ها ممکن است از رویکرد فلسفی یا کلامی، شرقی یا غربی برخوردار باشد. برخی از جریان‌های فکری ممکن است به مرور زمان به جریان‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی تبدیل گردند (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۱۰ و ۹).

بنابراین، وجه بارز هر جریان فکری، برخورداری از مبانی فکری و اندیشه‌ای است. از این حیث می‌توان گفت افغانستان فاقد جریان فکری قوی و بومی بوده است. در بهترین شرایط، جریان‌های فکری در افغانستان مصرف‌کننده و واردکننده بوده‌اند و همچنین دایره‌ی فعالیتشان معطوف به کنش‌های سیاسی بوده و میل به عمل‌گرایی در رقابت‌های سیاسی، فرصت اندیشیدن بیشتر حتی در این حوزه را نیز از آنها سلب کرده است. خطوط اصلی و اصول فکری این جریان‌ها بیشتر در فعل و انفعالات سیاسی شکل گرفته و در قالب شعارها، مرامنامه‌ها، اساسنامه‌ها، سخنرانی، بیانیه، نشریه و... به صورت مفاهیم و واژگان‌های سیاسی - اجتماعی منعکس شده است. به همین جهت، در نوشتار حاضر در استنادات بیشتر به همین موارد ارجاع شده است. با این وصف، نمی‌توان وجه فکری این کنش‌های سیاسی را نادیده گرفت و منکر شد، چه اینکه به هر حال هر عمل و کنش سیاسی اجتماعی منشأ فکری دارد و در پس هر رفتاری، تفکری نهفته است که به آن رفتار و عمل جهت می‌دهد. به همین خاطر می‌توان تحت عنوان جریان فکری سیاسی در مورد آن بحث نمود.

دلالت تبیینی

جریان‌های فکری، پردازش‌کننده‌ی فکر در عرصه‌ی اجتماع و سیاست‌اند؛ چه به صورت تأییدی و چه به صورت تأسیسی. جریان‌های فکری اگر در حد کارگزاران

مکتب سیاسی هم تقلیل یابند، باز هم مدعی‌اند می‌توانند به بحران‌های موجود پایان دهند، به ارائه‌ی وضعیت بهتر و مطلوب می‌پردازند، تحلیل خاص خود را از اوضاع سیاسی و اجتماعی کشور ارائه دهند و در یک کلام معتقدند نسخه‌ی شفاف‌بخش در دست‌ان آنها قرار دارد؛ بنابراین، می‌توان جریان‌های فکری را بسان اندیشه‌ی فرد دانست که از مراحل گوناگونی برخوردار است. می‌توان هر واژه و مفهوم سیاسی را دلالتی دانست که بیان‌کننده‌ی امر سیاسی است و در مجموع به صورت یک کل منسجم، چارچوب کلی از هر تفکر سیاسی را به نمایش می‌گذارند. در سیر مراحل فکری، نخستین چیزی که هر متفکر یا جریان فکری با آن روبه‌رو می‌شود، وضعیت موجود است. وجود بحران، نابه‌سامانی، آشفتگی و...، نخستین چیزهایی هستند که فرد یا جریان را به فکر وامی‌دارد و می‌کوشد آن را ریشه‌یابی، علت‌جویی و سنخ‌شناسی کند و به تعبیری، آن را تبیین تاریخی- اجتماعی نماید تا از خلال آن بتواند بدیل مطلوب را ارائه نماید. بحران‌ها گاهی ممکن است ملموس و فراگیر باشند، جنگ و خشونت در منطقه. با این وصف ممکن است بر سر دلیل آن اتفاق نظر وجود نداشته باشد. همیشه بحث بوده است که آیا جنگ به خاطر ستم دولت است یا به دلیل ضعف آن؟ درگیری و صف‌آرایی در امریکای ۱۹۶۰، به نظر بعضی به خاطر آزادی بیش از حد بود و از نگاه بعضی دیگر، نتیجه‌ی سرکوب آزادی. در حالی که مارکس فقر و بیچارگی طبقه‌ی کارگر بریتانیا را بحران تلقی می‌کرد، دیگران همین موضوع را نتیجه‌ی ضروری قوانین اجتناب‌ناپذیر در جهانی می‌دانستند که به کمال نرسیده است (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۵۱ و ۵۲). دلالت‌های تبیینی در مکاتب سیاسی دوره‌های گوناگون، بیانگر بحران‌های همچون بحران اقتصادی، بحران اخلاقی، بحران امنیت و بحران مشروعیت بوده‌اند. از نگاه ماکیاوولی، بحران ثبات، از نظر هابز بحران اقتدار، به عقیده‌ی جان لاک بحران مشروعیت، به اعتقاد مارکس بحران سرمایه‌داری و... (ر.ک همان: ۷۷-۵۷)، از مهم‌ترین بحران‌های عصر این اندیشمندان سیاسی بوده است. گاهی هم ممکن است متفکر یا جریان فکری به صراحت از بحرانی اسم نبرد، ولی می‌توان

واژگان‌ها و مفاهیمی را که در توصیف وضعیت موجود غیر مطلوب به کار می‌برند، دلالت دانست که ما را به تبیین وضعیت موجود رهنمون نموده، از این طریق به راحتی می‌توان به دغدغه و نوع بحرانی که او را به فکر واداشته است، پی برد.

۱. دلالت‌های تبیینی چپ‌گرایی

جریان فکری چپ‌گرا در افغانستان به جریانی گفته می‌شوند که در کلیت خود پیرو تفکر مارکسیستی - لنینیستی یا مارکسیستی - مائویستی هستند که با پذیرش مبانی فلسفی و فکری مارکس، لنین و مائو، به تحلیل و تبیین از وضعیت موجود در افغانستان پرداخته، با تناسب به آن، راه حل و نظام سیاسی خاص خود را ارائه می‌کنند.

آغاز فعالیت فکری سیاسی چپ‌گرایی در قالب حزب دموکراتیک خلق حزب پرچم، ستم ملی، دموکراتیک نوین (شعله‌ی جاوید) و... به گفته‌ی کشکی به اوایل ۱۹۵۰ برمی‌گردد، ولی به صورت رسمی در ۱۹۶۵ م بود که این حزب در خانه‌ی تره‌کی شکل گرفت (کشکی، ۱۳۸۴: ۱۶۵-۱۶۸). عظیمی نیز می‌گوید: در دوران صدارت محمد داودخان (۱۹۵۳-۱۹۶۳)، جوانان تحول‌طلب و آزادی‌خواه، مخفیانه، حلقه‌های کوچک مطالعه و مباحثه را در کابل به وجود آوردند و دربار‌ی جهان‌بینی علمی و ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به بحث و تبادل نظر می‌پرداختند (عظیمی، ۱۳۷۸: ۵۰). این جریان با توجه به زمینه‌های موجود و جذابیت تبلیغی توانست خیلی زود در بین قشرهای تحصیل‌کرده، حتی بعضی از محصلان دانشکده‌ی شرعیات، راه یابد. چنانچه غوربندی ذکر می‌کند که افرادی مانند عبدالقدوس غوربندی، شرعی جوزجانی، عبدالوهاب صافی، نظام‌الدین تهذیب، غلام‌مجدد لایق (سلیمان لایق) هادی‌کریم، محمد یعقوب کومک، فیضان‌الحق فیضان، شفیق وجدان، عبدالرحمن یعقوبی و شمار زیاد دیگر، جزو محصلین مدرسه‌ی شرعیات بودند که وارد دستگاه فکری چپ شدند (غوربندی، ۱۳۷۹: ۷).

به صورت کلی، می‌توان گفت افغانستان از نگاه چپ‌گرایان با انواع بحران سیاسی، اجتماعی و اقتصادی روبه‌رو بوده است و این وضعیت را چپ‌گرایان با دلالت‌های

گونگون تبیین کرده‌اند. با توجه به وابستگی فکری چپ به دستگاه فکری مارکسیستی، دلالت‌ها و واژگان‌های به‌کاررفته در تبیین این وضعیت نیز استعاری و متأخذ از جریان مادر است که به آن اشاره خواهیم نمود:

۱-۱. بحران فئودالیسم در افغانستان

در تفسیر و تبیین چپ‌گرایان، افغانستان، جامعه‌ی متکی به آب و زمین و جامعه‌ی دهقانی است و مالکیت بر آن اهمیت خاصی دارد، چون میزان قدرت افراد و گروه‌های اجتماعی از طریق میزان مالکیت آنها بر آب و زمین تعیین می‌گردد. با توجه به این موضوع، جامعه‌ی فئودال، جامعه‌ای است که در آن، مالکیت آب و زمین در اختیار اقلیت کوچک خان و ارباب قرار دارد که با همکاری ملاحا و روحانیون، توده‌های دهقان فاقد زمین را مورد بهره‌کشی قرار می‌دهند (روا، ۱۳۶۹: ۱۳۳، سلطانی، ۱۳۸۷: ۱۳۲). ببرک کارمل در نشریه‌ی پرچم این مناسبات را چنین ترسیم نموده است: «در افغانستان، مناسبات تولید فئودالی را مناسبات مالکیت فئودالی بر وسائل تولید و پیش از هر چیز بر زمین و همچنین تسلط کامل بر دهقانان تشکیل می‌دهد؛ به عبارت ساده‌تر، مناسبات مسلط تولید در کشور، استعمار دهقانان از جانب ملاکین فئودال است (کارمل، ش ۸، ۱۳۴۷: ۱)». انجنیر عثمان، از دیگر اعضای چپ، در تحلیلی از وضعیت افغانستان یادآور شده است: «شیوه‌ی تولید کنونی در مملکت ما به‌طور اساسی شیوه‌ی ملاکی است. زمین بزرگ‌ترین وسیله‌ی تولید، دهقان عمده‌ترین طبقه‌ی مولد و زمین‌دار بارزترین طبقه‌ی استثمارگر است؛ بنابراین، هر جریانی که خواهان نوسازی جامعه براساس تفکر علمی مترقی است، ناگزیر باید اهمیت طبقه‌ی دهقان را در شیوه‌های رسیدن به هدف به‌طور جدی در نظر بگیرد (انجنیر عثمان، ش ۱، ۱۳۴۷: ۲)». با توجه به این، راه‌هایی جامعه از دیدگاه چپ، در نابودی نظم فئودالیه قرار دارد؛ به عبارت دیگر، نوسازی جامعه از طریق نابودی روابط و مناسبات فئودالی، هدف اصلی گفتمان چپ به‌شمار می‌آید. «از این نظرگاه، آنچه سبب انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه است و آنچه سبب گردیده است تا گسترده‌ی انسانی از منافع

خویش آگاهی راستین و حقیقی نداشته باشند، روابط اجتماعی مبتنی بر شیوهی معیشت فئودالی است و با دگرگونی شیوهی معیشت جامعه، پیوستن به عالم متجدد ممکن می‌گردد و آگاهی جامعه در مسیر درست منافع طبقه‌ی کارگر قرار می‌گیرد» (سلطانی، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

در آثار به‌جای‌مانده از چپ‌گرایان هم این تحلیل به وضوح دیده می‌شود. اثر دستگیر پنجشیری، که خود از اعضای برجسته‌ی حزب دموکراتیک خلق به شمار می‌رود، نمونه‌ی بارزی از تحلیل افغانستان بر پایه‌ی بحران فئودالیسم است. وی می‌گوید: «نظام اقتصادی - اجتماعی افغانستان از ابتدای شکل‌گیری آن تا آغاز قرن ۱۹ بر پایه‌ی مناسبات قبیله‌سالاری و فئودالیسم استوار بوده است. نبردهای خونین قومی - قبیله‌ای، شبکه‌های آبیاری کشور، رگ‌های زندگی دهقانان و تولید زراعتی را از هم می‌گسست و ویران می‌کرد. اقتصاد طبیعی یا خودمصرفی به مثابه مانع دیگری، دست و پای دهقانان کم‌زمین را به زنجیرهای طبیعت و نظام‌های قرون وسطایی می‌بست و می‌خکوب می‌ساخت و... (پنجشیری، ۱۳۷۷: ۱۰)». هالیدی هم که به تحلیل کودتای ثور پرداخته است، به زمینه‌های آن از حیث شاخص‌های جامعه‌ی فئودالی اشاره می‌کند: نمونه‌برداری سال ۱۹۶۷م از ۱/۲ میلیون خانوار روستایی نشان می‌دهد پانصد هزار خانوار یعنی بیش از ۴۰ درصد جامعه کاملاً فاقد زمین بودند. از کسانی که دارای مقداری زمینی بودند، ۴۰ درصد کمتر از نیم هکتار و ۴۰ درصد دیگر کمتر از چهل هکتار زمین در اختیار داشتند. این در حالی است که حداقل زمین برای نیاز معیشتی هر خانوار پنج جریب زمین آبی برای کشت گندم یا بیست هکتار زمین دیم است؛ بنابراین، حتی در میان کسانی که مقدار زمینی هم در اختیار داشتند، کمتر از بیست درصد مالکان، دارای مقدار زمین کافی برای معیشت خانواده‌ی خود بودند (هالیدی، بی تا: ۵۷).

تحلیلی از این دست در حکایت عظیمی از محافل اولیه‌ی روشن‌فکری چپ هم دیده می‌شود که آنان دغدغه‌های خود را از بحران موجود بیان می‌کردند: «... حکایت

دهقانان وطن بود که با دستاورد پراگنده حاصل خویش را جمع می‌کردند، ولی هنوز به‌کندو نارسیده، ده‌ها تقسیم می‌شد و چیزی برای وی باقی نمی‌ماند. قصه‌ی کارگران زحمت‌کش بود که با عرق جبین و زور بازو چند پولی به‌دست می‌آوردند و مفاد سرشاری به‌جیب سرمایه‌داران می‌ریختند. حکایت چوپان شکم‌گرسنه‌ی فقیر و پای‌لج و انسان‌های مریض و مظلوم وطن بود که نه خانه‌ای داشتند، نه لقمه نانی و نه کوزه آبی... این افکار و بحث درباره‌ی آنها، نوشتن در مورد آنها خوشایند بود، دلچسب بود و ما را ناخودآگاه به طرف خود می‌کشاند» (عظیمی، ۱۳۷۸: ۴۳).

سلطانعلی کشتمند، فرد برجسته و صاحب اثر و نخست وزیر در دوره‌ی حکومت کمونیستی نیز به‌تحلیلی از این نوع در معرفی جامعه‌ی افغانستان پرداخته است. وی می‌نویسد: «در آن دوران‌ها، به ویژه در دهات افغانستان، فقر عظیم مادی و تبعیض، روان اکثریت مردم را به سختی می‌فشرد. جامعه‌ی روستائی به‌طور کلی به دو قطب دارا و نادار، به مالکان صاحب امتیاز مادی و معنوی و به‌دهقانان زحمت‌کش فاقد زمین و وسایل کار منقسم شده بود... زمین عمدتاً در تصرف زمین‌داران بزرگ بود که به وسیله‌ی دهقانان به دهقانی یا اجاره‌داری کشت می‌گردید. در حدود ۷۰ درصد اراضی کشاورزی و بخش اعظم تسهیلات آبیاری به زمین‌داران تعلق داشت. دهقانان، که تخمیناً ۹۰ درصد جمعیت کشور را تشکیل می‌دادند، صرف یک‌پنجم اراضی مزروعی را در اختیار داشتند و آن هم منقسم به بخش‌های خیلی کوچک در میان صدها هزار خانواده دهقانی». در روستاها، با اینکه مردم تشنه‌ی زمین بودند، ۳۰ درصد دهقانان اصلاً زمین نداشتند و بقیه هم با قطعات کوچک زمین نمی‌توانستند از پس امرار معاش خانواده‌ی خود برآیند. پرداخت یک‌نهم تا یک‌چهارم محصولات زراعتی از جانب زمین‌داران به دهقانان در روستاهای کشور معمول بود و مزدوران زراعتی صرف مقدار معینی غله با یکی دو جوهر لباس در سال، در برابر کار شاق خویش از مالک زمین دریافت می‌کردند و به سختی استعمار می‌شدند و شرایط مشابه در عرصه‌ی دام‌پروری نیز حاکم بود (کشتمند، ۲۰۰۲، ۶۹-۷۱).

۲-۱. تبعیض و استثمار طبقاتی

تبعیض و نابرابری طبقاتی، از دیگر واژگان مورد استفاده در ادبیات چپ برای تبیین جامعه‌ی افغانستان بود. این تبعیض - چنانچه اشاره شد - در شکل فئودال و زمین‌دار و دهقانان بی‌زمین تبارز جدی می‌یافت، ولی مختص به آن نبود، بلکه این وضعیت در اشکال گوناگون به چشم می‌خورد. تبعیض از طبقه‌ی حاکمه آغاز می‌شد که همه‌ی امتیازات مادی و معنوی را در قبضه‌ی قدرت خود داشتند. اصطلاح «آل یحیی» در گفتمان چپ، حاکی از این تبعیض بود که خاندانی با تسلط جبری و قهری بر سرنوشت مردم، انواع ظلم، ستم و تبعیض را مرتکب می‌شد؛ بنابراین، از نظر جریان مارکسیستی، دلیل عقب‌ماندگی افغانستان و نابرابری و فاصله‌ی طبقاتی در کشور، ساخت سنتی جامعه و انحصار قدرت سیاسی در دست یکی از طبقات یا خانواده‌ها بود. از این جهت، ایدئولوژی مارکسیستی تنها راه برون‌رفت از وضعیت موجود تلقی می‌شد (شفق‌خواتی، ۱۳۹۰، ش ۷: ۵۷). در کنار تبعیض، مفهوم استثمار قرار می‌گرفت که از واژگان پرکاربرد در ادبیات چپ افغانستان به شمار می‌رود. سرمقاله‌ی ش ۴ شعله‌ی جاوید در پی پاسخ به پرسش استثمار چیست؟، می‌نویسد: «در تعریف کلی، استثمار یعنی اینکه فرد برده، کارگر روزمزد، دهقان و... برای چیزی کار می‌کند که در واقع برای خودش نیست. ثروت به دست او تولید می‌شود، ولی خود او صاحب آن نیست. او برای سرمایه‌داران ثروت تولید می‌کند و برای خود فقط زنده بودن را (شعله‌ی جاوید، ش ۴، ۱۳۴۷: ۴).

اگر چنانچه تبعیض در قالب جامعه‌ی دهقان و فئودال نماد جامعه‌ی روستایی بود، در شهر، که شهرنشینی به مرور رو تزايد می‌نهاد، ابعاد دیگری به خود می‌گرفت. هالیدی می‌گوید: در آستانه‌ی انقلاب، جامعه‌ی افغانستان به طرز وحشتناکی عقب‌افتاده بود. گذار به سرمایه‌داری آغاز شده بود، ولی یکی از کشورهایی بود که کمتر از هر جای دیگر در جهان، از رشد اقتصادی یا اجتماعی برخوردار شده بود. از سال‌های ۱۹۳۰م، همزمان با افزایش تجارت با دنیای خارج، رژیم فئودالی رو به افول

نهاده بود؛ تولیدات کشاورزی و زمین به طور فزاینده به صورت کالا درمی‌آمدند و روابط طبقاتی جدیدی پدیدار می‌شد. نیروی کار شروع به مهاجرت به شهرها و خارج کشور نموده بود. در شهرها، بورژوازی تجاری، که بیشترشان پشتون‌ها بودند، به وجود آمده بود. اینان بخشی از طبقه‌ی حاکمه را در شاخه‌های نظامی و غیرنظامی تشکیل می‌دادند، ولی دولت و قلمرو گسترده‌ای از اقتصاد در کنترل زمین‌داران بزرگ و رؤسای قبایل، رهبری خاندان و مصاحبان (که خود از زمین‌داران بزرگ بودند)، باقی مانده بود. توسعه‌ی اقتصادی سرمایه‌داری در مراحل اولیه‌ی خود بود. توده‌ی عظیمی از جمعیت روستاها به صورت کارگران کم‌زمین یا تقریباً بدون زمین زندگی می‌کردند. در شهرها، طبقه‌ی کوچک کارگر در بخش صنعت و ساختمان (۱۵۰۰۰۰ نفر در ۱۹۷۰م)، به وسیله‌ی توده‌ی عظیمی مهاجران نیمه‌بیکار، که از روستا به شهر سرازیر شده بودند، محو می‌شد. در حقیقت، می‌توان گفت بیشتر جامعه در پایین‌ترین سطح معیشت بودند (هالیدی، بی تا: ۵۶ و ۵۷). پنجشیری هم در خصوص تبعیض موجود توضیح می‌دهد که از سال‌های ۱۹۳۰م به بعد، مناسبات سرمایه‌داری کمپرادوری گسترش یافت، بانک ملی تأسیس شد، شرکت‌های تجاری با امتیازهای ویژه‌ی انحصاری، دندان‌های خود را در شاهرگ‌های اقتصادی و تجارتی کشور فروبردند، شرکت‌های چندی تأسیس گردید که کارمندان عالی‌رتبه‌ی دولت، اشراف، مالداران بزرگ و صاحبان سرمایه‌های تجاری از سهام‌داران بزرگ بانک‌ها و شرکت‌ها شدند، مناسبات فئودالی همچنان پابرجا بود و ملاکان افراد بی‌زمین و کم‌زمین را روز به روز استثمار می‌کردند و فقر و فلاکت آنان افزوده می‌گشت و... (پنجشیری، ۱۳۷۷: ۹۷ و ۹۸). اینها نمونه‌های از تبیین بر مبنای تبعیض و استثمار در جامعه‌ی افغانستان در آستانه‌ی کودتای کمونیستی بود که چپ‌گرایان تبیین می‌کردند.

۱-۳. امپریالیسم و ارتجاع

ارتجاع در ادبیات مارکسیستی، به جامعه‌ی سنتی- مذهبی گفته می‌شود. مارکسیسم مذهب را مختص جوامع غیرعلمی و خرافی می‌داند که از حیث زمانی به

دوره‌ی قرون وسطا برمی‌گردد. جوامع قرون وسطایی به دلیل اینکه به سرشت علمی پدیده‌ها پی نبرده بودند، برای تبیین پدیده‌ها، به انواع مذاهب و خرافه متوسل می‌شدند. از سوی دیگر، جوامع عقب‌مانده به جهت اینکه خود از پس حل مشکلات برنمی‌آیند، دست به دامان بیگانه می‌شوند. بیگانه، که ظاهراً در پی آبادانی این جوامع گام به عرصه می‌گذارد، در حقیقت، به سرقت و چپاول منابع مادی این جوامع برای خود اقدام می‌نماید. البته استعمار از نگاه چپ محدود به استعمارگر خاص نمی‌شود، بلکه مکتب سرمایه‌داری غربی، که در ادبیات لنینیستی به امپریالیسم تعبیر می‌گردد، در مجموع حالت استعماری دارد. ویژگی امپریالیسم این است که با گسترش سرمایه در جاهای گوناگون دنیا، تنها به چپاول منابع طبیعی آن و استثمار انسانی و استخدام ارزان نیروی انسانی و استفاده از آن در جهت افزایش سرمایه‌ی خود همت می‌گمارد. به همین دلیل، نفوذ مارکسیسم در کشورهای گوناگون استعماری نیست و نجات‌بخش و ضد استعماری تلقی می‌شود.

از آنجایی که امپریالیسم به همکار و کمک‌کننده‌ی داخلی در پیشبرد اهداف استعماری خود نیازمند است، دست به دامان مذهب و نهادهای مذهبی می‌شود که با استفاده از نفوذ معنوی از طرق گوناگون می‌تواند در پیشبرد اهداف مد نظر همیاری نماید. در تحلیل چپ‌گرایان از سرشت و سرنوشت جامعه‌ی افغانستان این دو واژه در کنار هم قرار می‌گیرند. از نگاه بیرک کارمل، ارتجاع امپریالیستی در پیوندی نزدیک با ارتجاع محلی قرار دارد که از ایجاد هیچ نوع موانع، به راه انداختن توطئه‌ها در امور داخلی کشورهای جهان دریغ نمی‌ورزند (کارمل، ۱۳۶۳: ۷۱). کیانوری درباره‌ی تحلیل جامعه‌ی افغانستان و ریشه‌ی بحران‌های افغانستان، به ارتجاعی بودن آن اشاره می‌کند: «چنانچه می‌دانید، پیش از این، در افغانستان حکومت سلطنتی بر سر کار بود که از نظر سیاست داخلی ارتجاعی و از نظر طبقاتی به فئودال‌ها و عشایر بزرگ وابسته بود» (کیانوری، ۱۳۵۹: ۵). در مرامنامه‌ی حزب خلق نیز افغانستان جامعه‌ای دچار سلطه‌ی فئودالیسم، استبداد، ارتجاع و نفوذ امپریالیسم و استعمار نو توصیف شده که هدف

خلقی‌ها، رهانیدن خلق از چنگال خونین این پدیده‌هاست (پنجشیری، ۱۳۷۷: ۱۶۴). هالیدی در وصف جامعه‌ی افغانستان زمان انقلاب کمونیستی می‌گوید: «در افغانستان، نزدیک به ۲۵۰۰۰۰۰ ملا وجود دارد که دشمن اصلاحاتی است که به ضرر نفوذ اجتماعی آنان باشد» (هالیدی، بی تا: ۶۴). این نوع تحلیل‌ها به‌خوبی توضیح‌دهنده‌ی تبیین چپی از جامعه است که آن را گرفتار ارتجاع، استعمار و... می‌دانستند.

۱-۴. ستم ملی

هر چند عمده‌ی تبیینات چپ‌گرایی، حول تضاد طبقاتی می‌چرخد، ولی در نگاه بعضی از سران چپ، جامعه‌ی افغانستان افزون بر تضاد طبقاتی گرفتار تبعیض قومی است که از آن به «ستم ملی» یاد می‌شود. این نوع نگاه، که سرانجام به انشعابی در درون گفتمان چپ منجر شد و در ادامه دیگران نیز آن را به همین نام شناختند، ویژگی‌های فنودالی در جامعه‌ی افغانستان و نیز تضاد طبقاتی را رد و انکار نمی‌کرد و معتقد بود علاوه بر آن ویژگی‌ها، افغانستان با ستم ملی روبه‌روست که مهم‌تر و حیاتی‌تر از دیگر ویژگی‌ها به شمار می‌آید. ستم هر چند از ناحیه‌ی حکومت‌ها در تاریخ افغانستان بوده است، ولی از آنجا که این حکومت همیشه در دست قوم خاص (پشتون) متمرکز بوده است، ستم‌ها و تبعیضات اعمال‌شده‌ی آنان تفسیر قومی به خود گرفته است. ایده‌ی اولیه‌ی این مفهوم از آن طاهر بدخشی، چپ‌گرای تاجیک‌تبار و یا به روایتی، از بک‌تبار است که خود متعلق به اقلیت قومی بوده است. او معتقد بود: «... در افغانستان، افزون بر تضاد طبقاتی، تضاد ملی نیز وجود دارد. ملیت برادر پشتون، که پس از احمدشاه ابدالی در ۱۷۴۷ میلادی تاج و تخت کشور را تصاحب نموده است، به ملت حاکم تبدیل شده و صاحب امتیازات چندگرددیده است، از پرداخت مالیات معاف است، خدمت عسکری انجام نمی‌دهد، کرسی‌های بالای دولتی را انحصار کرده، بورس‌های خارج را قبضه نموده و امکانات گسترده‌ی اقتصادی به‌شمول زمین‌های زراعتی، تسهیلات تجارتي و صنعتی را به اختیار گرفته است و... بدین ترتیب، ملیت‌های غیرپشتون، که از

این همه امتیازات محروم‌اند، از دو ستم رنج می‌کشند: یکی، ستم طبقاتی و دیگری، ستم ملی» (اندیشمند، ۱۳۸۳: ۱۴ و ۱۵، دریح، ۱۳۷۹: ۴۷۸).

ایده‌ی ستم ملی و سلطه‌ی پشتون‌پرستی سبب شده بود که از هر اقدامی که ضد این سلطه انجام می‌گرفت، ستایش شود. اسماعیل اکبر گزارش می‌کند که بدخشی، اثری در تاریخ اقتصادی افغانستان در دست نشر داشت که جزوه‌هایی از آن به دست مطالعه‌کنندگان، به ویژه طرفداران محفل انتظار، می‌رسید. بدخشی در آن جزوه، قیام‌های حبیب‌الله کلکانی و... را قیام‌های دهقانی و ضد استعماری تفسیر کرده و ستوده است (اکبر، ۱۳۹۵: ۱۱۰). چنانچه از نگاه پنجشیری هم شورش «بچه سقا» بر ضد حکومت امانی، ماهیت دهقانی داشت که بر ضد فئودالیسم برخاسته بود («او به غارت اموال بیروکراتان و عمال دولت و توزیع آنها به توده‌های دهقانی می‌پرداخت» (پنجشیری، ۱۳۷۷: ۷۲ و ۷۳).

در مجموع، از نگاه جریان چپ، افغانستان با بحران‌های چندلایه و گوناگون روبه‌رو بوده است. دغدغه‌ی اصلی چپ، عقب‌ماندگی افغانستان و ضرورت متجدد شدن آن به شمار می‌آید. شکست امان‌الله، با وجود ستایش و توصیف چپ‌گرایان، این جریان را واداشت تا با استفاده از ادبیات استعاری مارکسیستی، تبیین دیگری از ویژگی‌های جامعه‌ی افغانستان ارائه نماید. در ادبیات مارکسیستی، سیر مراحل تاریخی جوامع، تضادهای طبقاتی را نشان می‌دهد که محصول شیوه‌ی تولید در آن جوامع است و با مشخصاتی مانند جامعه‌ی برده‌داری، جامعه‌ی فئودال، جامعه‌ی سرمایه‌داری و در نهایت، جامعه‌ی سوسیالیستی یا اشتراکی بازشناخته می‌شوند. از نگاه تحلیل مارکسیستی، جامعه‌ی افغانستان در طبقه‌ی جامعه‌ی فئودال یا نیمه‌فئودال قرار دارد و مشحونی از تضادهای طبقاتی است که از شیوه‌ی تولید متکی به زمین و آب نشئت می‌گیرد. هر چند عمده‌ی تضادها از همین امر است، ولی در کنار آن مذهب، استعمار، سلطه و استبداد خانوادگی یا ملیت خاص و... بحران عقب‌ماندگی را تشدید کرده در کنار خان‌های ظالم، به بهره‌کشی از اکثریت طبقه‌ی محکوم

انجامیده است.

در نگاه اجمالی، در تبیین چپ‌گرایان از جامعه‌ی افغانستانی حائز اهمیت بررسی است که این تبیین براساس چه داده‌های مطالعاتی و تحقیق علمی صورت گرفته است؟ واقعیت حاکی از آن است که این مفاهیم جز تکرار کلیشه‌ای ادبیات مارکسیستی از زبان و ادبیات چپ‌گرایان افغانستان نیست و هیچ مطالعه، تحقیق و پایش منظم میدانی در این عرصه صورت نگرفته است. افغانستان در حالی متصف به جامعه‌ی فئودالی می‌شود که بنابر اعتراف ببرک کارمل، هیچ تحقیقی مستقل و معتبری در این عرصه انجام نشده و صرفاً با اتکا بر بعضی شواهد و نشانه‌های کلی بدین نتیجه رسیده‌اند! وی به صراحت بیان می‌کند: «چون تاکنون در زمینه‌ی مناسبات و روابط و دیگر ویژگی‌های نظام فئودالی در جامعه‌ی نامنکشف ما تحقیقات و مطالعات علمی عمیقی صورت نگرفته است، احصائیه‌ها و ارقام دقیق و مطمئن وجود ندارد؛ از این رو، تحقیقات ما درباره‌ی مناسبات فئودالی افغانستان روی کلیات و احصائیه‌های تخمینی استوار است» (کارمل، ش ۸، ۱۱۳۴۷: ۳). با این وصف، تعجب از این است که چطور می‌شود با تکیه بر داده‌های تخمینی، حکم قطعی درباره‌ی مناسبات فئودالی در جامعه‌ی افغانستان داشت که جریان چپ در تحلیل‌های خود به آن تمسک کرده‌اند! گذشته از آن، بعضی از چشم‌داشت‌هایی که بعضی چپ‌گرایان مانند اسماعیل اکبر از نقاط گوناگون افغانستان صورت داده‌اند، حاکی از آن است که افغانستان برخلاف ادعای جریان چپ، فاقد ویژگی‌های جامعه‌ی فئودالی است (اکبر، ۱۳۹۵: ۱۷۴).

وجود ظلم، ستم، تبعیضات ناروا و... در جامعه‌ی افغانستان، که در تبیینات چپ‌گرایی به چشم می‌خورد، از بدیهیات انکارناپذیر و توجه این جریان فکری به آن نقطه‌ی مثبت برشمرده می‌شود، ولی گره زدن این موارد به دین، مذهب و... از مواردی است که توهم توطئه و خیال‌بافی در دستگاه فکری چپ را آشکار می‌کند، بدون اینکه حتی یک مقاله و مطلب علمی در تأیید ارتباط این مفاهیم نگاشته باشند. افزون بر آن،

مبارزه با مذهب و دین و نامیدن آن به منزله‌ی دلیل عقب‌ماندگی افغانستان به زعم جریان چپ، به معنای سخره گرفتن باورها و اعتقادات و انکار هویت جمعی و در مجموع، توهین به اکثریت قاطع جامعه‌ی افغانستان بود که چپ‌گرایی ادعا می‌کرد برای نجات آنان وارد عرصه‌ی فکری و سیاسی شده است!! وجود خرافه‌های دینی و مذهبی در جامعه‌ای با ویژگی‌های قبیله‌ای و سنتی مانند افغانستان انکارناپذیر است، ولی در تبیین چپ، به جای پرداختن به اصلاح دینی و زدودن خرافه‌ها، محو اصل دین، مذهب و سنت و معرفی کردن آن به منزله‌ی عامل اصلی عقب‌ماندگی تبیین شده است و هیچ‌گونه حرکت فکری اصلاحی آنان در این زمینه دیده نمی‌شود!

۲. دلالت‌های تبیینی اسلام‌گرایی

مراد از جریان اسلام‌گرایی در افغانستان، یعنی اعتقاد به اینکه بازگشت به اسلام، تنها راه حل مشکلات موجود بوده، با توجه به اینکه اسلام دین جامع و کاملی است، می‌توان از راه به دست گرفتن قدرت و تشکیل حکومت با مرجعیت دین و شریعت، تمام نامایماتی را که همه‌ی جوامع بشری درگیر آن است، حل نموده، به سامان مطلوب حقیقی دست یافت. اسلام در افغانستان، که جامعه‌ای سنتی و دارای جمعیت ۹۹ درصدی مسلمان برشمرده می‌شود، همیشه نقش فعال و حضور چشمگیری داشته است، ولی اسلام سیاسی در افغانستان به مثابه توجه به قدرت و نظام سیاسی، از قدمت چندانی برخوردار نیست. این پدیده با تأثیرپذیری از روند کلی اسلام‌گرایی، به ویژه پس از آشنایی با اخوان المسلمین، آغاز به فعالیت نمود. سران اولیه‌ی نهضت جوانان مسلمان، مانند غلام‌محمد نیازی و برهان‌الدین ربانی، تحصیل‌کرده‌ی الازهر مصر بودند و از نزدیک با فعالیت‌های اخوان المسلمین آشنایی حاصل کرده، در برگشت به افغانستان، درصدد فعالیت از این نوع شدند و با فعالیت در محیط دانشگاهی، به جذب جوانان مسلمان به سمت ایدئولوژی اسلام سیاسی پرداختند. با این حال، به صورت مبسوط، منسجم و سازمان‌یافته، چنانچه سجاد می‌گوید، فعالیت چپ‌گرایی در افغانستان اسلام سیاسی را وارد فاز جدید و نظام‌مند و

سازمان‌یافته نمود و جریان اسلام‌گرایی در واکنش به بحران هویت ناشی از نفوذ مارکسیسم و فعالیت احزاب چپ، صورت سیاسی و مبارزاتی به خود گرفت (سجادی، ۱۳۸۸: ۲۳۱ و ۲۳۲).

بنابراین، می‌توان گفت وضعیت موجود در افغانستان از نگاه جریان اسلام‌گرایی بیشتر با بحران هویت روبه‌روست تا مسائل اقتصادی، توسعه و چیزهایی از این دست. در تبیین این وضعیت مفاهیمی به کار رفته است که همانند چپ‌گرایی، وام‌گرفته و متأثر از فضای بیرونی، به ویژه آثار امثال سیدقطب و مودودی، است.

۲-۱. بحران هویت اسلامی

اسلام‌گرایی که در ابتدا تحت عنوان «سازمان جوانان مسلمان» به فعالیت می‌پرداخت، افکار کمونیستی را یگانه دشمن خود تلقی نموده، در برابر آن به معرفی دلالت‌های سیاسی مشخص خود همت گماشت. این جریان در واکنش به جریان‌های رقیب و ترس از اینکه جامعه‌ی افغانستان را از هویت اسلامی خارج کنند، پا به عرصه‌ی فکری گذاشت. گهیض نشریه‌ای بود که در دهه‌ی دموکراسی، نقد اسلام‌گرایان را به جریان‌های مارکسیستی و لیبرال‌های متمایل به غرب منعکس می‌ساخت و از آغاز می‌کوشید با جریان‌های اسلامی خارج افغانستان مانند «جماعت اسلامی پاکستان» وارد تعامل و ارتباط گردد؛ بنابراین، در نخستین رویارویی با بحران، اسلام سیاسی تبیین دیگری از جامعه‌ی افغانستانی ارائه داد. از نگاه آنان، اولویت و مشکل افغانستان نه در توسعه و تجدد، که در بازیابی ریشه‌های اصلی اسلامی و حفظ هویت اسلامی است. به گفته‌ی پیتر مارسدن: «هراس عمده‌ی رهبران نهضت‌های دینی این بوده است که در جوامع محل زندگی‌شان ایمان دینی از دست برود و موج‌گرایی به مسائل دنیوی همه جا را فراگیرد» (مارسدن، ۱۳۷۹: ۹۳). ربانی نیز معتقد است مکاتب شرق و غرب از این جهت صلاحیت رهبری جهان را از دست داده‌اند که فساد را گسترش می‌دهند و ارزش‌های انسانی را از بین می‌برند؛ بنابراین، همه باید به اسلام رجوع نمایند و نیروی اسلام باید در جهان حاکم باشد و

سررشته‌ی کار بشریت را در دست بگیرد (ربانی، ۱۳۶۵: ۷۳ و ۷۴).

از این رو، بحران از نگاه اسلام‌گرایی نه در دایره‌ی عقب‌ماندگی، که بر پاشنه‌ی اجرا نشدن شریعت و اخلاقیات اسلامی می‌چرخد. اسلام سیاسی در کلیت خود - چنانچه اشاره شد - اسلام هویتی است. تشخیص و توصیف جامعه بر معیار شریعت، اساس این هویت را تشکیل می‌دهد که نبود آن زنگ خطر را به صدا در می‌آورد و فریاد «اسلام در خطر است» به نماد عمومی از اوضاع بحرانی جامعه‌ی اسلامی تبدیل می‌شود. از نگاه عظیمی که به شکل‌گیری اسلام‌گرایی در افغانستان اشاره می‌کند، به این دلایل و نگرانی‌ها اشاره شده است: «آنها پلان و نقشه‌ی دوباره‌ی اسلام را در کشوری که به سوی بی‌دینی و الحاد رهبری می‌شد، بررسی نموده، تعهد سپردند تا این کشور در آینده نیز اسلامی باقی بماند. آنها اصول و موازین دولت را که به زعم آنها از شریعت و اساس مذهبی صدر اسلام تخطی نموده است، مورد انتقاد قرار می‌دادند. در نظر آنها، رفع نمودن حجاب زنان، به کار گماشتن آنان در ادارات دولتی در زیر یک سقف با مردان، یکجا بودن پسران و دختران در پوهنتون و فاکولته‌ها در یک صنف، ایجاد رستوران‌های رنگارنگ در کابل، صرف مشروبات الکلی، اشاعه‌ی افکار کمونیستی بین جوانان و روشن‌فکران کشور - همه و همه - بدعت تلقی می‌شد» (عظیمی، ۱۳۷۸: ۱۰۶). خط مشی فکری حزب اسلامی، که در مرامنامه‌ی حزب منعکس شده است، به خوبی حاکی از نگرانی هویتی است: «حزب اسلامی افغانستان مصمم است تا ارزش‌های حیات‌بخش اسلامی در جهات گوناگون اجتماعی مسلمانان اعتبار علمی حاصل نموده، مناسبات زندگی مردم بر مبنای اصول و هدایات اسلامی تنظیم گردد. اشاعه‌ی هر چه وسیع‌تر طرز فکر اسلامی، مبارزه‌ی دوامدار و پیگیر با فساد و بدکاری و پیکار خستگی‌ناپذیر با گمراهی‌های جاهلیت کهنه و نو، اهداف اصولی حزب اسلامی را تشکیل می‌دهد» (مرامنامه حزب اسلامی، بی‌تا: مقدمه).

واکنش‌های سیاسی جوانان مسلمان در برابر حکومت چپ‌گرایان، حاکی از این نکته است که آنچه مسلمانان را برآشفته و نگران می‌ساخت، اقدام بر ضد شعایر و

نمادهای شرعی جامعه‌ی افغانستان بود. تصادم‌ها، خشونت و درگیری‌هایی که در نقاط گوناگون - از دانشگاه گرفته تا سطح اجتماع- بین اسلام‌گرایان و چپ‌گرایان رخ می‌داد، دلیلش همین بی‌مبالاتی‌های اخلاقی و نبود پابندی چپ‌گرایان به شریعت بود؛ برای نمونه، وقتی جریده‌ی پرچم در ۱۹۷۰م از سالروز تولد لنین تجلیل نمود، اسلام‌گرایان بر ضد این اقدام به تظاهرات گسترده پرداختند و خواهان محکومیت عامل جریده‌ی پرچم شدند. در مورد دیگر، وقتی در پی آزادی‌های حکومت برای زنان، موجی از رواج بی‌حجابی و پوشش به سبک غربی در سطح شهرهایی مانند کابل پدیدار گردید، اسلام‌گرایان از این وضعیت به شدت برآشفته شدند و دستور دادند که زنان بدون حجاب شرعی از خانه‌های خود بیرون نشود و در مواردی اقدام به اسیدپاشی به صورت زنان می‌کردند. در ۱۹۷۰م، جریده‌ی خیبر، که طرفدار جوانان مسلمان بود، درباره‌ی رویدادی که در پوهنتون کابل رخ داده بود، نوشت: تعدادی از شاگردان پابند کفر و الحاد علناً از روزه گرفتن در ماه رمضان خودداری می‌کردند و از غذای سحری خود در روز استفاده می‌نمودند. به این افراد به صورت مسالمت‌آمیز تذکر و هشدار داده شد که به صورت علنی مقررات اسلامی را پایمال نکنند، ولی از سوی دیگر چپی‌ها به اهانت و توهین جوانان مسلمان و اسلام به طور عام پرداختند و حوادث پلتخنیک را دامن زدند. چپی‌ها به سرکوب شاگردانی می‌پرداختند که نماز می‌خواندند. جوانان مسلمان حکومت را هم به جانب‌داری از چپی‌ها متهم می‌ساختند و بر آن شدند «... که وظیفه‌ی مسلمانان است که پس از این، بر ضد چنین انحرافات، بدون آنکه از این حکومت توقعی داشته باشند، دست زنند» (دریچ، ۱۳۷۹: ۴۸۹ و ۴۹۰). در ادامه، یکی از اعضای نشریه‌ی شعله‌ی جاوید به دست اسلام-گرایان سرکوب شد که به مرگ وی انجامید و دلیلش این بود که نامبرده به قرآن کریم جسارت و اهانت کرده بود. برای این قتل حکومت سه نفر را بازداشت کرد که حکمتیار، یکی از آنان بود (همان: ۴۹۱).

انگشت گذاشتن بر سیاست‌های غیردینی احزاب کمونیستی در دوره‌ی حکومتشان،

ناشی از همین حساسیت بر سر هویت اسلامی است که اقدامات دیگر با توجه به آن معنا و مفهوم می‌یابد. حکومت کمونیستی در افغانستان از این نگاه فاجعه‌ای تمام‌عیار است و هیچ وجه مثبتی در آن دیده نمی‌شود. تأکید هر چه بیشتر بر سیاست‌های غیراخلاقی و ضد هویت اسلامی و عرف قبیله‌ای افغانستان هم از همین زاویه معنا می‌یابد. از افتخارات حکومت موقت مجددی موارد زیر است: قانون‌ها و آداب اسلامی در کشور به اجرا گذاشته شد، همه‌ی قوانین منافی اسلام ملغی گردید، از تولید و فروش مشروبات الکلی به طور جدی جلوگیری شد و... (سجادی، ۱۳۸۸: ۳۰۹)، که به خوبی حساسیت‌های اسلام‌گرایان را بر مسائل هویتی و ظاهری نشان می‌دهد، یعنی آنچه از نگاه آنان بدترین چیز در زمان حکومت کمونیستی به شمار می‌آمد، محو آن در زمره‌ی بهترین افتخارات حکومت موقت اسلامی برشمرده می‌شود.

۲-۲. جامعه جاهلی

هر چند از دیرزمان، دوگانگی‌های تمایزی در قالب دارالاسلام و دارالحرب وجود داشته است، ولی در اسلام‌گرایی، شکل و شمایل جدیدی به خود گرفته است. شعار «اسلام در خطر» است، به گونه‌ی دیگر و در قالب متفاوت، با تأکید بر تمایز جامعه‌ی اسلامی از جوامع دیگر به کار رفته است. در اندیشه‌ی اسلامی معاصر، سیدقطب را می‌توان نخستین فردی دانست که از قطب‌بندی‌های گذشته‌ی دارالاسلام و دارالکفر بازتفسیر دوباره و دیگرگون ارائه داد و در دوگانگی جدید، به جامعه‌ی اسلامی و جاهلی تعبیر نمود. این دویینی جدید، از نظر محتوایی القاکنندگی امری جدیدی بود؛ در گذشته‌ی تفکر اسلامی، اگر این مقوله جنبه‌ی اعتقادی داشت، قطب با تفسیر متفاوتش، آن را وارد همه‌ی عرصه‌های زندگی کرد؛ از اعتقاد و جهان‌بینی گرفته تا مسائل حکومتی و قوانین اجتماعی و حتی مسائل اقتصادی فرهنگی و هنری. در این بازبینی، حتی منابع اسلامی، فلسفه‌ی اسلامی - همه و همه - در زمره‌ی فرآورده‌های جاهلیت قرار گرفتند. از نگاه سیدقطب، جامعه‌ی اسلامی جامعه‌ای است که زیربنایش را دو کلمه تشکیل می‌دهد: «لا اله الا الله» و «محمد رسول الله (صلی الله

علیه و آله)». فراز اول بیانگر چگونگی جامعه‌ی اسلامی است، یعنی برتری خداوند در حاکمیت و توحید الوهیت، به معنای نفی همه‌ی سلطنت‌ها بر ضمایر و شعایر و زندگی مردم و واگذاری کامل آن به خداوند. فراز دوم نیز کانال و مجرای رسیدن به آن جامعه را بیان می‌کند (قطب، ۱۳۹۰: ۲۵ به بعد، قطب، ۱۳۴۸: ۵۰-۵۲). براساس این برداشت، که به تلازم ایمان و عمل قائل است، هر چه غیر از این باشد، در زمره‌ی جامعه‌ی جاهلی قرار می‌گیرد هر چند در ظاهر اسلامی باشد.

حکمتیار هم با تأثیرپذیری از این تفسیر، تلازم ایمان و عمل را ضروری می‌داند. وی، با استناد به آیه‌ی ۲ سوره‌ی محمد می‌گوید: «گویا ایمان نظریه‌ی مجرد نیست که فقط اعتقاد محض به آن کافی باشد. ایمان، خط فکری معینی را در جلو انسان ترسیم می‌کند که باید در آن حرکت شود، ضوابطی را نشان‌دهی می‌نماید که لازم است در جریان حرکت در این راه مراعات گردد. ایمان مبانی معرفتی است درباره‌ی حقیقت انسان و نظریه‌ای است برای زندگی او که باید در همه‌ی ابعاد زندگی خود رعایت کند». در جای دیگر می‌گوید: «دیانت و ایمان تنها نظریه‌ی مجرد نیست که فقط اعتقاد ذهنی به آن کافی باشد. برعکس، دین دستورالعملی است برای تنظیم همه‌ی ابعاد زندگی انسان، که به طور مسلم اطاعت می‌خواهد» (حکمتیار، ۱۳۶۱: ۱۷ و ۱۱۸).

با این قطب‌بندی دوگانه، برخی جوامع، که معیاری به جز اسلام‌گرایی دارند، در زمره‌ی جامعه‌ی جاهلی قرار می‌گیرند. استفاده از این مفهوم، از کلمات رایج در ادبیات اسلام سیاسی است. اسلام‌گرایان افغانستانی هم بارها از این مفهوم نام برده و وظیفه‌ی خود را مقابله با آن دانسته‌اند. چنانچه اشاره شد، حزب اسلامی حکمتیار مبارزه با گمراهی جاهلیت کهنه و نو را از اهداف اصولی حزب خود برشمرده بود. ربانی، از دیگر پیشتاژان این عرصه در افغانستان هم می‌گوید: «انقلابیون افغانستان دست در دست دیگر انقلابیون مسلمان، نجات بشر از سرگردانی جاهلیت غرب، جاهلیت کمونیسم، جاهلیت صهیونیسم و جاهلیت صلیبی را رسالت خود می‌دانند (ربانی، ۱۳۶۵: ۱۰۳). وی، در جای دیگر، قلمرو استفاده از این مفهوم را از قدر معمول

فراتر می‌برد و می‌شود گفت، آن را به تکفیر مخالف گره می‌زند و نتیجه می‌گیرد که در زمینه‌ی دعوت اسلامی، هر کس که موضع بی‌طرف اختیار کند و دعوت را لبیک نگوید، در واقع به جاهلیت به سر می‌برد و اگر بمیرد، به مرگ جاهلی مرده است! استناد وی در این برداشت، روایاتی است که به جماعت و اتفاق دعوت می‌کند، مانند روایت «من مات و هو مفارق للجماعه، فانه يموت ميتة الجاهلیه». از نگاه ایشان: «پس سخت اشتباه می‌کنند آنهایی که به نام بی‌طرفی، افتخار عضویت نهضت اسلامی را از دست داده‌اند، جاهلانه به سر می‌برند و در جاهلیت می‌میرند» (ربانی، ۱۳۷۲: ۶)؛ بنابراین، اشاره به جاهلیت جوامع اسلامی، حاکی از نوعی تبیین و تفسیر این جوامع است که از نگاه اسلام سیاسی، از جاده‌ی مستقیم خارج شده و به کفر گراییده‌اند. مفهوم جامعه‌ی جاهلی هم تبیین‌کننده‌ی ماهیت این نوع جوامع است.

۲-۳. تکفیر، طاغوت و هجرت

این دلالت بیان‌کننده‌ی نوع نگاه به جامعه و حکومت است و به نحوی از وضعیت غیرمطلوب را بیان می‌نماید و بیان‌کننده‌ی نوع تکلیفی است که فرد مسلمان به همچون جامعه‌ای دارد. جمعیت و جماعت مسلمان وظیفه دارند برای اسلامی کردن جامعه‌ی جاهلی، از استراتژی تکفیر و هجرت پیش از مرحله‌ی قدرت‌یابی و جهاد مسلحانه، (مرحله‌ی استضعاف) استفاده ببرند. در این استراتژی، تکفیر بیانگر نوع نگاهی است که این جماعت پیش‌تاز به اجتماع دارد و برای تمایز هر چه تمام‌تر به کفر اجتماع قائل است تا فاصله‌ی بین آنان و جامعه، حداکثری و در حد قطع ارتباط دائمی و همیشگی باشد. سیدقطب، با استناد به آیاتی از قرآن کریم (مانده: ۴۴، نساء: ۶۰-۶۵) دلیل تکفیر جوامع اسلامی را این می‌داند «که در نظام زندگی خود زیر بار عبودیت خدای تعالی نمی‌روند؛ از این رو، اگر چه به عبودیت غیر خدا اعتقاد ندارند، ولی بزرگ‌ترین ویژگی الوهیت را به غیر خدا می‌دهند و از حاکمیت غیر خدا تبعیت می‌کنند و نظام، قوانین، ارزش‌ها، موازین، عادات، تقالید و تقریباً همه‌ی اصول زندگانی خود را از این حاکمیت می‌گیرند» (ر.ک قطب، ۱۳۹۰: ۱۱۵-۱۳۰، قطب، ۱۳۴۸:

۵۳-۵۹). پایه‌ی دوم این استراتژی، که بر هجرت متکی است، هجرت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) را یادآوری می‌کند که جامعه‌ی بت‌پرست را به قصد برپایی جامعه‌ی اسلامی ترک کردند. گروه پیشتاز برای فاصله گرفتن از جامعه‌ی جاهلی باید دست به هجرت بزند تا زمانی که بتواند در هیئت گروه قدرتمند بازگردد و جامعه‌ی جاهلی را از کفر برهاند. قطب از پیروان خود می‌خواست همانند پیامبر ﷺ، از جامعه‌ی جاهلی مکه به مدینه‌النبی هجرت کنند و یک شهر اسلامی تشکیل دهند و سپس با جهاد، برای تشکیل جامعه‌ی اسلامی بکوشند (فرمانیان، ۱۳۹۴: ۴۹ و ۵۰). براساس این، برادر سیدقطب، محمد قطب، راه هجرت به مکه را در پیش گرفت و با تبلیغ و تدریس توانست به تربیت افرادی مانند اسامه بن لادن توفیق یابد.

البته مفهوم تکفیر و هجرت، الزاماً به معنای هجرت سرزمینی و فیزیکی نیست، بلکه می‌تواند هجرت معنوی و ذهنی باشد، یعنی کناره‌گیری از اجتماع آلوده و کفرآمیز، تقبیح آن و در صورت امکان، سرنگونی حکمرانان غیر مؤمن آن (کوپل، ۱۳۸۲: ۱۲). براساس مفهوم تکفیر و هجرت سیدقطب، گروه‌های زیادی تشکیل یافتند که اساس را بر جدایی از جامعه می‌دانستند که از مهم‌ترین آنهاست: جماعت مسلمین یا تکفیر و هجرت، جماعه‌الحرکیه، جماعه‌العزله‌الشعوریه (انجمن جدایی معنوی)، الجهاد، جماعت التکفیر و جماعت التحریرالاسلامی (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۱۶۹). سیف‌العدل، از پیشگامان القاعده در افغانستان هم هجرت به افغانستان تشکیل امارت اسلامی دوره‌ی طالبان (دوره‌ی اول) را پیش‌زمینه‌ی تشکیل خلافت بزرگ اسلامی می‌دانست که قادر است مسلمانان را دور خود جمع کند (نظمی، ش ۵۸ و ۵۹، ۱۳۸۸: ۲۴).

همین نگاه در دو حزب عمده‌ی اسلام‌گرا (جمعیت اسلامی و حزب اسلامی) در افغانستان هم دیده می‌شود. مفهوم طاغوت و لزوم مبارزه با آن، از مفاهیمی است که نوع نگاه تکفیری را بیان می‌نماید. ربانی افزون بر ستایش قطب، مودودی، حبیب الرحمن و... که با اینکه چوبه‌ی دار و مجازات مرگ را در پیش چشم می‌دیدند، ولی

از همکاری با طواغیت خودداری کردند، حکومت داودخان را طاغوتی و وی را طاغوت معرفی می‌نمودند (ربانی، ۱۳۶۵: ۱۸۱). دریح می‌گوید: اخوانی‌ها دولت داودخان را از راه و رسم اسلام منحرف دانسته، فعالیت‌های خود را تحت نام جهاد به منظور براندازی رژیم ادامه دادند و خاک پاکستان (هجرت) را مقر سازمان‌دهی خود انتخاب و از آن استفاده‌ی زیادی کردند. با وجود آن هم در کار خود چندان موفق به نظر نمی‌رسیدند، زیرا شعار جهاد بر ضد حکومت داودخان مورد استقبال مردم واقع نشد (دریح، ۱۳۷۹: ۵۹۲).

۲-۴. دلالت تبیینی اسلام‌گرایی شیعی؛ تبعیض و انحصارگرایی

در تبیین‌هایی که تاکنون اشاره شده است، بیشتر دغدغه‌های اکثریت اسلام‌سیاسی بیان گردید. در این موارد، چنانچه مشاهده می‌شود، اسلام‌سیاسی در فضای آرمانی خود و تحت تأثیر فضای بیرونی، به تبیین بحران در افغانستان پرداخته است که در بسیاری موارد می‌توان آن را غیرواقع‌بینانه توصیف کرد. دغدغه‌ی هویت اسلامی، که اسلام‌سیاسی روی آن مانور می‌دهد، در جای خود مهم، ولی در افغانستان به صورت گسترده و جدی وجود نداشت. جامعه‌ی بسته و سنتی افغانستان از هر جای دیگری در قلمرو اسلامی، وفاداری خود را به هویت اسلامی نشان داده و در هیچ مقطعی به وضعیت بحران و معضل فوری نرسیده است. در زمان حاکمیت کمونیستی، هر چند ولنگاری و هنجارشکنی‌هایی آن هم محدود به قشر خاصی در پایتخت کشور صورت می‌گرفت، ولی اکثریت جامعه با مقاومت در برابر آن، از گسترش در سطح گسترده جلوگیری می‌کردند؛ بنابراین، سزاوار بود اسلام‌سیاسی در افغانستان در کنار تبیین بحران هویت، به معضلات عینی و موجود تاریخی جامعه نیز توجه می‌کرد تا از خلال توجه به آن، در نظم مطلوب مد نظر نیز راهی به رهایی از آن می‌گشود.

با این وصف، در کنار تبیین رسمی اکثریت، اسلام‌شیعی تبیین عینی خود را از بحران موجود ارائه می‌کند که عبارت است از: تبعیض و انحصارگرایی. البته توجه به بحران تبعیض، به معنای نفی بحران هویت نیست، بلکه بحران هویت نیز در

دغدغه‌های اسلام سیاسی شیعی منعکس شده است؛ برای نمونه، آیت‌الله محسنی می‌گوید: «ما ناسیونالیست نیستیم. وطن برای مسلمان مطرح نیست. ما برای وطن نمی‌جنگیم... جنگ ما جنگ اسلامی است. در گام نخست می‌خواهیم دین ما محفوظ بماند. اسلام از همه چیز بالاتر است. باید از دستبرد کمونیست‌های ملحد سالم بماند». وی استقلال وطن، تمامیت ارضی، حاکمیت ملی و حتی عدالت اجتماعی را در درجه‌ی دوم خواست‌ها و در ذیل اسلام می‌داند (محسنی، ۱۳۶۰: ۱۱ و ۱۲) یا شهید مزاری در باب ضرورت جهاد می‌گوید: «وقتی کودتای ننگین هفت ثور رخ داد، در همه‌ی دانشگاه‌ها، اردو و همه جا مسلمان بودن جرم به شمار می‌رفت. قرآن خواندن و متدین بودن گناه بود. همه مأیوس شده بودند و از این کشور فرار می‌کردند» (مزاری، ۱۳۷۴: ۶). در جای دیگر، در پاسخ به پرسش خبرنگاری در مورد اینکه هدف شما از جهاد چه بود؟ می‌گوید: «در افغانستان، یک حکومت کمونیستی به وجود آمد که با حمایت همه‌جانبه‌ی روسیه، با همه‌ی موجودیت دینی و مذهبی و اسلامی ما مخالف بود. بنابراین، ما جهاد کردیم تا اولاً این حکومت ملحد و تجاوز روس‌ها را از بین ببریم و ثانیاً حکومت اسلامی در افغانستان به وجود آوریم که منافع همه‌ی مردم را تأمین کرده، عدالت اجتماعی را تحقق بخشد و حقوق پایمال‌شده همه‌ی ملیت‌های مظلوم و محروم جامعه را اعاده نماید» (مزاری، ۱۳۷۳: ۳۰).

از نگاه اسلام شیعی، افغانستان افزون بر بحران هویت اسلامی، با بحران تاریخی تبعیض روبه‌روست که در آن، اقلیت‌های محروم زیر فشار انواع تبعیض‌های قومی و مذهبی قرار دارند. شهید مزاری می‌گوید: «مشکل افغانستان، در تضادهای نژادی و مذهبی است. البته این تضادها به نحوی در همه‌ی جوامع وجود دارد، مانند قضیه‌ی فلسطین، چین، بنگلادش و... و افغانستان هم از این قضیه رنج می‌برد... همه‌ی جنجال‌ها و درگیری‌ها بر سر مسئله‌ی امتیازطلبی و حذف همدیگر است. این امتیازطلبی زمانی در چهره‌ی مذهب است و بار دیگر در چهره‌ی نژاد. ما معتقدیم آنچه اکنون در افغانستان جریان دارد، به دلیل مسئله‌ی نژادی است. تضاد مذهبی

کم‌رنگ و تضاد اصلی به دلیل نژاد است» (مزاری، ۱۳۷۴: ۸۴-۸۶).

اوج این تبعیض، که منشأ قومی و مذهبی دارد، در زمان عبدالرحمن دیده می‌شود که منجر به قتل عام ۶۲ درصد جمعیت شیعی هزاره گشت. فجایع و ظلمی که در حق اقلیت مذهبی و قومی در این زمان صورت گرفت، باورنکردنی بود. با این حال، همیشه سعی شده است این ستم‌ها و نارواداری‌ها تحت مرکزگرایی حکومتی و یکسان‌سازی ملی توجیه گردد. شهید مزاری با پرسشی که از تاریخ آن مقطع دارد، نقاب از چهره‌ی این گونه توجیها برداشته، نیت شوم تصفیة قومی و مذهبی را آشکار می‌سازد: «زمانی که عبدالرحمن تصمیم گرفت حکومت مرکزی به وجود بیاورد، از گوشه و کنار کشور همه‌ی حکومت‌های محلی به مخالفت پرداختند، ولی چرا تنها ۶۲ درصد مردم ما را از بین بردند؟» (همان: ۲۵). تبعیض قومی و مذهبی در افغانستان، محدود به یک دوره‌ی خاص نبود، بلکه سراسر تاریخ معاصر این کشور مملو از تبعیض‌های ناروای حکومتی بوده است. شهید مزاری از نمونه‌های تبعیض ساختاری در زمان ظاهرشاه چنین حکایت می‌کند: «ما در زمان ظاهر، چهار دوره رأی‌گیری برای مجلس داشتیم. از همه‌ی هزاره‌جات، که هر ولسوالی‌اش یکصد و شصت هزار نفر داشت، سی نفر وکیل می‌آمد و از جنوبی و مشرقی که نفوس هر ولسوالی‌اش پانزده هزار نفر بود [م] یک وکیل می‌آمد. تا ۲۸۰۰ نفر هم یک وکیل داشت». نمونه‌ی دیگر: «در منطقه‌ی دره صوف، که یک ولسوالی است، پیش از انقلاب و در زمان ظاهر، ۴۳۰۰۰ نفوس داشت. ولایتش که مرکز بود، هجده هزار نفر نفوس داشت. آن وقت یک نماینده از ولایت می‌آمد و یک نماینده از ولسوالی. در کنار ولسوالی دره صوف، یک ولسوالی دیگر از برادران اهل تسنن بود که دوازده هزار نفر باشند داشت. پس دوازده هزار هم یک رأی داشت و ۴۳۰۰۰ هم یک رأی» (همان: ۱۷ و ۱۸)!

با وجود این، اسلام سیاسی در افغانستان دغدغه و نگرانی بابت تبعیض‌های ناروای گذشته از خود نشان نداد تا درصدد رفع آن برآیند و خود به نحوی دیگر به

همان سیاست تبعیض ادامه داد. سران مجاهدین در پیشاور، چنانچه شهید مزاری حکایت می‌کند، در بحث بر سر آینده‌ی افغانستان پساکمونیستی در واقع موجودیت شیعه را انکار کردند و هیچ جایگاهی در نظام آینده برای آنان قائل نشدند. «در اینجا بود که ما فکر کردیم پس تا حالا که ما فکر می‌کردیم در افغانستان دولت تشکیل بدهیم و حکومت ناب اسلامی داشته باشیم، حرف بیخودی بود و باید برای این برادران ابتدا ثابت کنیم که ما وجود داریم» (همان: ۲۶)؛ بنابراین، در واکنش به چنین سیاست‌هایی، مفهوم انحصارطلبی شکل گرفت که به نحوی تداعی‌کننده‌ی همان تبعیض‌های قومی و مذهبی است، ولی بیشتر متناظر به فعل و انفعالات سیاسی دوره‌ی حکومت مجاهدین است. شهید مزاری می‌گوید: «در ۲۵۰ سال، ما به این باور بودیم که ظلمی که به مردم ما می‌شد، از ناحیه‌ی یک خاندان جاه‌طلب بود و سپس آن را به کل پشتون تعمیم می‌دادیم و به این جهت فکر می‌کردیم که اگر با فارسی‌زبانان همسنگر و هم‌موضع باشیم، بهتر به حق و حقوق خود می‌رسیم، ولی قضیه‌ی افشار و چنداول، باطل بودن این باور را ثابت کرد. اگر در صد سال پیش ما شاهد مسئله‌ای بودیم که پسران ما را می‌فروختند و مردم ما را سر می‌بریدند و کینز و برده درست می‌کردند، ولی پس از ۱۱۴ سال در یک سنگر بودن، عین همان تاریخ تکرار شد، ولی این بار به دست کسانی که شعار برقراری حکومت اسلامی سر می‌دادند، به دست کسانی که استاد علوم الهی و اسلامی هستند، انجام شد. این مسئله می‌رساند که انحصارطلبی در دایره‌ی قدرت‌طلبی افراد و اشخاص است و ربطی به قوم پشتون یا تاجیک ندارد» (همان: ۴۳).

در مجموع، می‌توان گفت بررسی دلالت‌های تبیینی اسلام سیاسی در افغانستان این مسئله را نشان می‌دهد که دغدغه‌ی اصلی اسلام‌گرایان، حفظ اخلاق، فرهنگ، آداب و مظاهر اسلامی و در مجموع، هویت اسلامی است که احساس می‌کردند به دست جریان‌های رقیب، به ویژه چپ‌گرایی در حال تخریب و دگرگون شدن است. در تبیین این وضعیت، مفاهیمی به کار می‌رفت که وام‌گرفته از فضای بیرونی بود. این

مفاهیم را که سیدقطب و دیگر جنبش‌های اسلامی و در فضای غیر از افغانستان پردازش کرده بودند، اسلام سیاسی افغانستان بدون کم و کاست تکرار نمود که در مواردی، با فضای عینی جامعه هم چندان همخوانی نداشته است.

افزون بر اسلام سیاسی سنی، جریان اسلامی شیعی هم در این زمینه نفی هر گونه تخریب و دگرگونی هویت اسلامی را در اولویت قرار داد، ولی به آن اکتفا نکرد و از دغدغه‌های عینی جامعه، که اکثریت اسلام سیاسی مورد غفلت قرار داده بود و هم در مناسبات اجتماعی بسیار مهم به شمار می‌آمد نیز مغفول ماند؛ دغدغه‌های مانند تبعیض در اشکال قومی و مذهبی آن و دیگر معضل انحصارگرایی، که سراسر تاریخ افغانستان معاصر را فراگرفته است.

۳. دلالت‌های تبیینی لیبرالیسم

در افغانستان معاصر، میل به لیبرالیسم از زمان حبیب‌الله‌خان در ابتدای قرن بیستم، با ندای مشروطه‌خواهی بلند شد. مشروطه‌طلبان، که از حلقه‌های مکتب حبیبیه، دارالمعلمین و سراج الاخبار سر برآوردند، بنا داشتند از مطلقیت سلطنت بکاهند و آن را تحت ضوابط قانون درآورند (حبیبی، ۱۳۷۲: ۱۴۷). مشروطه‌خواهان در نامه‌ی رسمی، از شاه به ظاهر ترقی خواه خواستند که «توقع می‌رود که امور حکومت را نیز براساس مشروطه استوار سازد تا از احکام خودسرانه و خلاف مقررات اسلامی جلوگیری به عمل آمده، مردم تحت سلطه قانون و نام مشروطیت، به حیات مرفه‌ترین گردند» (پوهنیار، ۱۳۷۵: ۵۰). با این حال، دوره‌ی امان‌الله‌خان را می‌توان از جدی‌ترین نمونه‌ها در تاریخ معاصر افغانستان دانست که می‌کوشید با قرائت لیبرال از تجددخواهی، افغانستان را به کاروان غرب نزدیک سازد و هم‌ردیف آتاترک در ترکیه و رضاخان در ایران به شمار آید. او، که خود در زمان پدر از زمره‌ی مشروطه‌طلبان به شمار می‌رفت، در زمان خود به لیبرالیسم و آزادی‌خواهی توجه جدی نشان داد. قانون‌مداری، لغو امتیازات انحصاری، لغو بردگی هزاره‌ها، آزادی مذهبی اقلیت‌های دینی و مذهبی مانند شیعیان و هندوها، آزادی زنان، حق تحصیل زنان و...، از

نمونه‌های بارز و جدی جلوه‌های تجدد با رویکرد لیبرال است که خود بدان وفادار و مجری آن بود. مهم‌ترین دستاورد امان‌الله به گفته‌ی فرهنگ، تصویب قانون اساسی بود که در لویه جرگه جلال‌آباد در ۱۹۲۳ م برگزار شد و نخستین قانون اساسی به نام «نظام‌نامه‌ی اساسی دولت علیه افغانستان» به تصویب رسید. «این قانون، که مرکب از ۷۳ ماده بود، برای بار اول در تاریخ افغانستان قدرت شاهی به وسیله‌ی قانون و مؤسسات سیاسی مانند هیئت وزرا، شورای دولت و محاکم محدود گردید و تعداد معین از حقوق سیاسی افراد مانند آزادی بیان و نشرات یا مصونیت، ممکن و محرمیت مکاتبات تأمین شد» (فرهنگ، ج ۲، ۱۳۷۴: ۵۴۴).

پس از شکست امان‌الله و اختناق چند ساله، ندای لیبرالیسم بار دیگر با دموکراسی خواهی سر برآورد. شاه محمود نخست وزیر و عموی محمدظاهر شاه افغانستان، برخلاف برادرش محمدهاشم، از در تساهل و مدارا با مردم به حکومت‌داری روی آورد. در مدت حکومت وی (۱۹۴۶-۱۹۵۳)، فضای سیاسی بر فعالان این عرصه گشوده شد و نشرات چندی که حاکی از گرایش‌های گوناگون فکری سیاسی بود، به نشر درآمد که هدف همه، دموکراسی و نظام مشروطه‌ی سلطنتی بود (شفایی، ۱۳۹۳: ۱۱۷). موج دوم دموکراسی خواهی با مشرب لیبرال، گسترده‌تر و جدی‌تر در دهه‌ی موسوم به دهه‌ی قانون اساسی (۱۹۶۴-۱۹۷۳) و این بار با عزم جدی شاه آغاز گردید. شاه با انتخاب صدر اعظمی خارج از دربار (دکتر محمد یوسف)، در افتتاحیه لویه جرگه ۱۹۶۴، رسماً اعلام داشت که وقت آن فرارسیده است که مشروطیت افغانستان را تکمیل و توسعه بخشیده، پس از این، امور حکومت را از سلطنت جدا سازد (همان: ۱۱۹-۱۲۵).

با این وصف، افغانستان پس از دوره‌ی اول طالبان را می‌توان از جدی‌ترین صحنه‌ی تبارز لیبرالیسم دانست که در قالب حکومت‌داری، تسلط نسبی را نزدیک به دو دهه در فضای فکری سیاسی افغانستان از آن خود ساخته بود. معاهده‌ی «بن»، که نخستین خاستگاه لیبرالیسم و قانون اساسی جدید افغانستان به شمار می‌رود، مملو از جلوه‌ها

و ارزش‌های لیبرالیستی است. هر چند در ماده‌ی سوم قانون اساسی تصریح شده است که هیچ قانونی نمی‌تواند در تضاد با اسلام نافذ باشد که از آن حکومت و نظارت اسلام بر دیگر مواد قانون اساسی استنباط شده است، ولی مرجعیت اصول و قوانین حقوق بشری و دلالت‌هایی مانند دموکراسی، حقوق بشر، آزادی، (اعم از فردی، اجتماعات و بیان)، تساوی حقوق زنان با مردان و... به خوبی حکایت از تسلط مفاهیم و واژگان لیبرالی در ساحت حکومت و اداره‌ی جامعه در دوره‌ی جمهوریت است. دکتر سجادی معتقد است: لیبرالیسم در فضای پسااطالبانی با تدوین موافقت‌نامه‌ی بن، وارد فضای سیاسی - اجتماعی افغانستان شد. مفاهیمی مانند دموکراسی، پلورالیسم، حقوق بشر و معیارهای بین‌المللی، از واژگان‌های جدیدی بودند که در قالب اداره‌ی موقت با نظارت سازمان ملل و جامعه‌ی جهانی حالت هژمونیک به خود گرفتند (سجادی، ۱۳۸۸: ۴۳۹). گذشته از آن، غرب و ناتو و در رأس آن امریکا، که پدیدآورندگان آن دوره و همین‌طور تمویل‌کنندگان مالی آن به شمار می‌روند، دلیل دیگری است که جز گرایش به لیبرالیسم نام دیگری بر آن دوره نمی‌توان گذاشت. خلیل‌زاد، سفیر و نماینده‌ی خاص امریکا در افغانستان، به صراحت یادآوری می‌کند: مقام‌های دولت بوش مسلم می‌دانستند که حکومت لیبرال دموکراسی بهترین نوع حکومت برای افغانستان است و انتخابات، مشروع‌ترین راه برای حل اختلاف میان افغان‌ها (خلیل‌زاد، ۱۳۹۵: ۱۵۵). این اظهار نظر بدین معناست که امریکا به نظامی به جز لیبرالیسم رضایت نخواهد داد.

همو در جای دیگر یادآوری می‌کند که در جریان لویه جرگه‌ی قانون اساسی جدید، با رهبران افغان کار کرده است تا پیش‌نویسی از حکومت آینده‌ی این کشور، که شبیه حکومت جمهوری اسلامی ایران است، کنار زده شود (همان: ۲۰۶).

در ادامه اشاه می‌نمایم که جریان لیبرال چه درکی از وضعیت موجود داشت و

چگونه و با چه دلالت‌هایی به تبیین آن پرداخت؟

۱-۳. بحران عقب‌ماندگی

از نگاه لیبرالیسم افغانستان، بحران موجود در افغانستان بحران فقدان تجدد و دغدغه‌ی اصلی رساندن و رسیدن جامعه به تمدن جدید و تجدد است. فقدان این مسئله با مفهوم عقب‌ماندگی تبیین و تفسیر می‌شود. در سیر مدرنیزاسیون و تجددخواهی در افغانستان، مفهوم عقب‌ماندگی و علل آن در برابر مفهوم ترقی و پیشرفت و عوامل و ابزار آن دیده می‌شود و طیفی گسترده‌ای از علم‌خواهی، آزادی‌طلبی، قانون‌مداری، دموکراسی و... برای رهایی از عقب‌ماندگی دیده می‌شود، برای نمونه، از نظر محمود طرزی، یکی از عوامل عقب‌ماندگی افغانستان، کوتاهی و غفلت آنان از تحصیل علم بوده است. او استدلال می‌کرد که برای نمونه، باسوادان در شهر پنجاب پاکستان در ۱۹۱۸م، بیشتر از کل جمعیت باسواد افغانستان است. عامل دیگر، درک نادرست از آزادی و قانون بود. عامل سوم، فقدان تماس با دنیای بیرون و تعصب عناصر متعصب سنتی بوده است. او در استدلال‌های خود بر این نکته تصریح و تأکید می‌کرد که تفوق غربی‌ها را نه در توان پیشرفته‌ی نظامی‌شان، که در دستاوردهای فرهنگی، علمی، اقتصادی و صنعتی‌شان باید جست‌وجو کرد (گریگوریان، ۱۳۸۸: ۲۰۸-۲۱۰).

امان‌الله‌خان نوگرا هم افغانستان را دچار عقب‌ماندگی می‌دانست و حل این مشکل را در همگام شدن با تمدن جدید می‌دید که وجه عمده‌اش، علم‌گرایی و فاصله گرفتن از سنت‌های پیشین مانند دین است که از عوامل عقب‌ماندگی به شمار می‌آید. او به صراحت بیان می‌داشت: «مجبورم بگویم که بزرگ‌ترین راز توسعه‌ی کشور ما، دور انداختن عقاید کهنه و فرسوده و به قول معروف، حرکت با زمان است» (گریگوریان، ۱۳۸۸: ۳۲۱). او، که در حل مشکل با طرزی موافق و تحت تأثیر وی قرار داشت، به راه حل روی آوری به علوم جدید و آموزش تأکید می‌نمود: «مطمئن‌ترین راه برای توسعه آن است که تمام تلاش خود را به کار ببریم تا پسران و دختران تحصیل کرده، طبق استاندارد روز تربیت کنیم... در واقع، ظهور یا افول کشور کاملاً به ترقی نسل ما بستگی دارد و شما موظف هستید زندگی فرزندان خود را با نور ارمغان تحصیلات

مدرن روشن نمایید» (همان).

اندیشه‌ی پیشرفت در برابر عقب‌ماندگی در افغانستان دوره‌ی جمهوریت هم بازتاب گسترده یافت و یکی از دلایل مهم تبیینی آن به شمار می‌رود؛ برای نمونه، در روزنامه‌ی دولتی انیس، که منتشرکننده‌ی افکار حکومتی است، آمده است: «اندیشه‌ی پیشرفت، بنیاد هر گونه اصلاحات است. اگر اصلاحات به معنای بهبودبخشی باشد، نگاهی آینده‌نگر و خوش‌بینانه نسبت به تغییراتی دارد که از اندیشه‌های سنت‌گرایی و واپس‌گرایی بسیار دور می‌شود. پیشرفت یعنی حرکت رو به جلو یا ترقی». در این تبیین، اندیشه‌ی پیشرفت آشکارا در برابر سنت‌گرایی و به تعبیر تجددخواهان، واپس‌گرایی قرار گرفته است که به صورت منطقی مانع پیشرفت و ترقی تلقی می‌شود. در همانجا به مبانی اندیشه‌ی پیشرفت هم اشاره می‌شود که مبتنی بر عقل‌گرایی و تفکر علمی است و از قرن هفدهم به بعد از اساس‌های سنت فکری غربی به شمار آمد. در تأیید این اندیشه، روزنامه‌ی انیس از اندیشه‌ی پیشرفت در تفکر لیبرال مثال می‌زند که معتقدند بشر به طور پیشرونده، خود را از زنجیرهای فقر، نادانی، موهومات و خرافات رها کرده است. همچنین به ابزار تحقق اندیشه‌ی پیشرفت اشاره می‌کند که: «پیشرفت، نیاز اساسی جامعه‌ی بشری است که با ابزار تعلیم و تربیت امکان‌پذیر است» (روزنامه‌ی انیس، ش ۲۳۲۶۷، ۱۳۹۵: ۳).

۲-۳. جامعه سنتی

یکی از اوصافی که رویکرد معطوف به تجدد لیبرال برای جامعه‌ی ماقبل مدرن و غیرمتجدد به کار می‌برد، جامعه‌ی سنتی است که افزون بر خصلت عقب‌ماندگی، به مهم‌ترین علت آن یعنی اتکا به سنت نیز اشاره می‌کند. ماکس وبر در طبقه‌بندی‌اش از جوامع، جوامع ماقبل صنعتی را جوامع متکی به سنت می‌داند و جوامع صنعتی و سرمایه‌داری را متکی بر عقلانیت. منظور وی از سنت، احساسات و باورهایی است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود؛ از این رو، راهنمای جوامع سنتی، گذشته‌ی آنهاست. اعضای این جوامع درست یا معقول بودن اعمال و رفتارشان را براساس

طولانی بودن زمانی ارزیابی می‌کنند که آن اعمال مورد قبول جامعه بوده است، در صورتی که مردم در جوامع مدرن دیدگاهی متفاوت به جهان دارند و اعمال و رفتار خود را نه براساس سنت، که براساس عقل ارزیابی می‌نمایند (عضدانلو، ۱۳۸۸: ۳۶۹). هشام شرابی، از اندیشمندان عرب هم سنت‌گرایی را در برابر تجدد قرار داده است و آن را ایستار منفی به انواع نوآوری و غرب می‌داند و در مقابل، تجددخواهی را مستلزم تلقی و کنش مثبت به نوآوری و تغییر و نسبت به تمدن غربی به طور عام می‌داند (سعادت، ۱۳۹۰: ۹۹ و ۱۰۱).

از ویژگی‌های جامعه‌ی سنتی، استحکام روابط خونی و خویشاوندی است. شکل‌گیری قبایل با چنین معیاری صورت می‌گیرد. در چنین جامعه‌ای، اگر خسارتی بر فردی وارد می‌شود، به مثابه خسارت و زیان گروه خویشاوندش تلقی می‌گردد و گام‌هایی برای جبران خسارت برمی‌دارد. در مسئله‌ی ازدواج، این پیوندهای خویشاوندی، که نشان‌دهنده‌ی سازمانی از خانواده‌ها و نه تجمعی از افراد است، نشان داده می‌شود. در این جوامع، از مرد انتظار می‌رود تا با بیوه‌ی زن برادرش عروسی کند و از زن انتظار می‌رود تا با همسر خواهر متوفایش ازدواج نماید که به خوبی بیانگر تعهد و مسئولیت گروهی در جوامع سنتی را نشان می‌دهد (اسپنسر و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۶۷ و ۱۶۸). در جامعه‌ی سنتی، شیوه‌های کار یا تفکر، متکی بر ارزش‌های اخلاقی‌اند؛ بنابراین، ارزش هر عمل یا هدف یا نهاد سنتی چیزی است که اعضا و جامعه دوست ندارند آن را زیر سؤال ببرند و سبب رنجش آنها می‌شود. در یک کلام، جامعه‌ی سنتی مقدس است و ممکن نیست کسی بدون روبه‌رو شدن با تحریم‌های منفی اجتماعی، امور بی‌ارزشی را به چالش بکشد، در مقابل، زندگی وقتی سکولار می‌شود که آنچه به طور سنتی انجام می‌گردد، معنای خود را از دست بدهد و مردم دیگر ندانند که از چه اعمالی حمایت کنند (همان: ۱۶۹).

به هر صورت، در رویکردهایی مانند لیبرالیسم، که معطوف به تجدد و مدرن شدن است، سنت مانعی بر سر رسیدن به این امر تلقی می‌شود و باید از بین برده شود، ولی

از آنجا که سنت در کشورهای اسلامی با دین و مذهب عجین شده است و یکی تلقی می‌شود، مبارزه با سنت با واکنش شدید اجتماعی روبه‌رو می‌شود و امر تغییر به سوی متجدد شدن را کند یا غیرممکن می‌سازد. لیبرالیسم در افغانستان از آنجا که در پی مدرنیزاسیون و تجدد است، همواره سعی در غیریت‌سازی خود از جامعه‌ی سنتی و لزوم بازنگری و تحول آن سخن می‌گوید. سجادی، که این تقابل را در روند اصلاحی امان‌الله به بررسی گرفته است، می‌گوید: گفتمان اصلاحی امان‌الله با جوهره‌ی نوگرایانه و تجدد‌آبانه‌اش، جامعه‌ی افغانستان را بر محور دال مرکزی تجدد غربی پیکره‌بندی می‌نمود. جامعه‌ی مدرن و پیشرفته‌ی این گفتمان با ارجاع به تجدد غربی بازنمایی می‌شد. غیر و دیگری سازنده‌ی این گفتمان، سنت ملی و دینی جامعه‌ی افغانستان بود و گفتمان مزبور از راه نفی سنت‌ها و رسوم ملی و شعایر دینی به خود هویت می‌بخشید. در فضای استعاری گفتمان امانی، آمال و آرزوهای جامعه‌ی عقب‌افتاده‌ی افغانستان مانند ایجاد حاکمیت سیاسی مستقل و پایه‌گذاری نظام سیاسی نوین و پیشرفته مورد توجه قرار گرفت و نوگرایان آرزوهای خود را در نشانه‌های مدرن این گفتمان جست‌وجو می‌کردند که عبارت بود از استقلال، آزادی و مدنیت (سجادی، ۱۳۸۸: ۲۱۸).

۳-۳. تروریسم و افراط‌گرایی دینی

در دوره‌ی جمهوریت، یکی از مفاهیمی که در تبیین وضعیت بحران موجود بسیار استفاده می‌شد، افراط‌گرایی و خشونت دینی بود. از نگاه آنان، دوره‌ی حاکمیت اسلام سیاسی در قالب حکومت مجاهدین و طالبان اول، دوره‌ای مشحون از افراط‌گرایی و خشونت‌های دینی است. مستندات لیبرال خواهان در این زمینه، جنگ‌های طولانی احزاب جهادی و طالبان است که با انگیزه‌های ایدئولوژیک، سهم‌خواهی، قدرت-طلبی، انحصارگرایی مذهبی و... صورت گرفته است. در توصیف و تبیین چنین وضعیتی از مفاهیمی مانند تروریسم، واپس‌گرایی، افراط‌گرایی، جنگ‌سالاری و غیره استفاده می‌کردند و آن را مانعی بر سر راه ترقی و پیشرفت افغانستان می‌دانستند. برای

نمونه، مقاله‌ای در روزنامه‌ی انیس، تروریسم و افراط‌گرایی را سد بزرگی برای پیشرفت و ترقی می‌داند که باید با آن مقابله صورت گیرد: افراط‌گرایی مانع بزرگ جریان‌های روشن‌فکری است و سد صعب‌العبور و بزرگی جلو ایستادن و پیشرفت و متری شدن به شمار می‌رود. حتی مانع بزرگی است که نمی‌گذارد در این مقطع از تاریخ، جهانی شدن را تجربه کنیم. افراطی‌گری سبب شده است که نتوانیم همگام با کشورهای دیگر به مدنیت برسیم. نویسنده‌ی مقاله همچنین کوتاهی نهادهای دینی و آموزشی در نظام، بی‌عدالتی، قوم‌گرایی، مذهب‌گرایی، کم‌سوادی، جنگ و فقر را عوامل اصلی افراط‌گرایی در افغانستان می‌داند (پژوهش، ش ۲۳۳۱۵، ۱۳۹۵: ۳ و ۷). در جای دیگر، تروریسم مانع هنجارهای مطلوب دیگر نظم لیبرال، یعنی حقوق بشر و رفاه تلقی شده است: «اقدامات تروریستی به طور جدی حق بهره‌مندی انسان از حق و حقوقش را مختل و انکشاف اقتصادی اجتماعی همه‌ی دولت‌ها را تهدید و ثبات جهانی و رفاه را تضعیف می‌کند» (روزنامه‌ی انیس، ش ۲۳۶۱۷، ۱۳۹۶: ۳ و ۷). در قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان نیز با سیاقی به کلی متفاوت از قانون‌های اساسی گذشته، تروریسم برجسته گشته و مبارزه با آن یکی از وظیفه‌های دولت افغانستان عنوان شده است (سجادی، ۱۳۸۸: ۴۸۰).

در مجموع، می‌توان گفت جریان فکری لیبرالیسم در افغانستان همانند چپ‌گرایی، دغدغه‌ی تجدد و توسعه‌ی افغانستان را دارد و به طرد و نفی وضعیتی می‌پردازد که در نظر غیرمتجدد، سنتی و نامطلوب برشمرده می‌شود. با این حال، در تبیین وضعیت غیرمطلوب و بحرانی با آنچه چپ‌گرایی در پی آن بود، فرق می‌کند. چپ‌گرایی می‌کوشید وضعیت جامعه‌ی افغانستان را در دایره‌ی مفاهیم و ادبیات چپ و با استفاده از واژه‌هایی مانند فئودالیسم و... تبیین نماید. در دستگاه مفهومی لیبرال، واژه‌های دیگری استفاده می‌شود که بار معنایی چپ را به اذهان القا نکند. از این نگاه، جامعه‌ی افغانستان جامعه‌ای است عقب‌مانده، سنتی و درگیر خشونت‌های تروریستی و با ویژگی‌هایی مانند بیسوادی گسترده، بی‌قانونی، فقر اقتصادی، فرهنگی و... که

باید تغییر کند و با تکیه بر لیبرالیسم، به جامعه‌ی متمدنی و پیشرفته با معیارهای جهانی از قبیل آزادی، قانونمندی، حقوق بشر، مدنیت، رفاه، دموکراسی و... ، تبدیل گردد.

نتیجه‌گیری

دلالت‌های تبیینی سه جریان عمده‌ی فکری سیاسی در افغانستان، بیان‌کننده و نشان‌دهنده‌ی نوع‌نگاهی است که این جریان‌ها به وضعیت موجود در جامعه دارند و هر کدام با توجه به نظام فکری خود به تبیین آن پرداخته‌اند. براینده کلی بررسی این دلالت‌ها نشان می‌دهد که جریان‌های مذکور، هر کدام به تبیین بخشی از معضل و بحران موجود پرداخته، تبیین جامع در تبیین هیچ کدام دیده نمی‌شود. در مواردی هم چنانچه اشاره شد، با واقعیات ذهنی و عینی جامعه فاصله دارد و بیشتر آرمان‌گرایانه و متأثر از فضای بیرونی صورت گرفته است. در توصیف چنین وضعیتی می‌توان از دو رویکرد متضاد در تبیین وضعیت موجود نامبرد که این جریان‌ها بدان توجه داشته‌اند؛ در سویی از ماجرا، اسلام‌گرایی قرار دارد که یکسره با دغدغه‌های هویت‌مدار، نیاز به مسائل عصری، توسعه، پیشرفت و مسائل دیگر از این قبیل را نادیده گرفته، در دغدغه‌های تبیینی‌شان منعکس نشده است. در سوی دیگر ماجرا، جریان چپ و لیبرال قرار گرفته‌اند که از حیث دغدغه‌های تبیینی با هم وجه مشترک دارند و در پی تجدد و مدرن شدن افغانستان‌اند و تبیینشان از وضع موجود حاوی مطالبی از این دست است، هر چند در بیان و قالب مفاهیم با هم اختلاف دارند. این دو جریان نیز نیاز به حفظ ارزش‌های سنتی و مذهبی را نادیده می‌گیرند و از جهت تبیین این دو جریان نیز ناقص و فاقد جامعیت است.

بنابراین، تا زمانی که جامعیت در تبیین وضع موجود درست نشود، در دیگر عرصه‌های سیاسی- اجتماعی مانند بدیل‌های مطلوب نیز توفیقی حاصل نخواهد شد. جی کالینز، نمونه‌ی از تبیین جامع را این گونه توصیف می‌کند: «به اعتقاد من، نیاز مبرم و اساسی جامعه‌ی افغانستان، توسعه و نوسازی است، ولی نه نوسازی رادیکالی، که امان‌الله (با رویکرد لیبرالی) در پی آن بود و نه توسعه‌ای که احزاب کمونیستی به دنبال تحقق آن بودند، زیرا این اقدامات، منافات شدید با ارزش‌ها و سنت‌های تثبیت‌شده در جامعه‌ی افغانستان دارد؛ مردمی که روحیه‌ی ضد استعمار و

استثمار دارند، نمی‌توانند از استقلال و آرمان‌های ملی خود در برابر تفکرات و اندیشه‌های غربی و شرقی دست بکشند» (جی کالینز، ۱۳۹۶: ۴۹). سجادی نیز معتقد است: در افغانستان، به دلیل اینکه ۹۹٪ مردم مسلمان هستند، گفتمانی می‌تواند از اعتبار برخوردار شود که از سویی بتواند نشانه‌های سیاسی - اجتماعی را با مفاهیم اسلامی و آشنا برای مردم طرح و بازگو نماید و از سوی دیگر بتواند پاسخ‌گوی مقتضیات عصری و نیازهای جدی امروزی مردم باشد. این می‌تواند همان چیزی باشد که در ایران از مدت‌ها پیش تحت نواندیشی دینی و... مورد بحث قرار می‌گیرد. چیزی که در افغانستان هنوز از ظرفیت لازم برخوردار نبوده است (سجادی، ۱۳۸۶، ۳۹ و ۴۰: ۱۶۲). امیری هم معتقد است که ما اکنون یا به دام پوسته و شبیحی از سنت به توهم سنت اصیل گرفتاریم یا در دام تجدد بی‌سنت و در نتیجه، بی‌معنا و ریشه، سرگردان. وی چاره را در تعامل نقاد تجدد و سنت می‌داند: «تجدد مغرب‌زمین، تجدد سنت غرب است که با نقادی سنت و درک تازه از آن در پرتو اندیشه‌ی دوران جدید، فراهم شده است و تجدد ما نیز اگر چنانچه بخواهد جدی و اصیل باشد، نمی‌تواند چیزی جز تجدد همین سنت باشد که از رهگذر شناخت و آگاهی از انحطاط آن، راهی برای تجدید و درک مجدد آن در افق روزگار کنونی گشوده می‌شود. تجدد امری وابسته به سنت است و هر تجدیدی نیست، مگر تجدید یک سنت؛ از این رو، اتخاذ موضع متجددانه، یعنی نقادی سنت با امکانات خارج از آن، بدون درک عمیق و بنیادی از سنت ممکن نیست» (امیری، ۱۳۹۱: ۱۱۲ و ۱۱۳).

گذشته از تبیینی که باید هر دو بعد اهتمام به سنت و عطف توجه به نیازهای عصری و توسعه‌مدار را پوشش دهد، باید متناسب با شرایط تاریخی و واقعیات عینی جامعه نیز باشد. نگاه کلی به تبیینات جریان‌های سه‌گانه بیانگر این است که هیچ کدام درک درستی از واقعیات عینی جامعه ندارند. به همین دلیل، بحران‌های مهمی مانند تبعیض، نارواداری و انحصارگرایی، که سراسر واقعیات‌های تاریخ معاصر افغانستان را فراگرفته است، از تبیینات این جریان‌ها به دور مانده و در نتیجه، در

سامان مطلوب مد نظر راه‌حل‌های متناسب این معضلات در نظر گرفته نشده است. گذشته از موارد مذکور، تبیین بحران باید بر پایه‌ی مطالعات دقیق تاریخی و داده‌های پیمایشی از وضعیت جامعه‌ی افغانستان صورت پذیرد؛ امری که در تبیینات جریان‌های مذکور دیده نمی‌شود. جریان‌های فکری سه‌گانه - چنانچه گذشت - بیشتر تحت تأثیر فضای بیرونی بوده‌اند؛ بنابراین، در تبیین‌های خود از بحران صرفاً به مشاهدات بعضی علائم بسنده نموده و سعی در تطبیق آن در جامعه‌ی افغانستان داشته‌اند، بدون اینکه از پشتوانه‌ی مطالعاتی دقیق و حتی داده‌های تاریخی برخوردار باشند؛ برای نمونه، چپ‌گرایی در حالی به صورت قطع از ویژگی‌های جامعه‌ی فئودالی در افغانستان سخن می‌گفت که به اعتراف خودشان، هیچ مطالعه‌ای در این باره انجام نداده بود و حتی در مواردی، مشاهدات مطالعاتی‌شان خلاف آن را ثابت می‌نمود. همچنین اسلام سیاسی در افغانستان با شعار «اسلام در خطر است»، دلالت‌هایی را پردازش می‌کرد که واضح و روشن، تکرار واژگان‌های جهادیون مصری متأثر از سید قطب بود؛ بنابراین، با توجه به آنچه بیان گردید، جریانی در افغانستان می‌تواند مفید و کارساز باشد که در گام نخست درک درست و جامعی از وضعیت موجود داشته باشد و متناسب با آن، به ترسیم نظم مطلوب جایگزین اقدام نماید.

منابع

۱. اسپریگنز، توماس (۱۳۸۹)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران؛ نشر آگه، چاپ ششم.
۲. اسپنسر، هربرت و دیگران (۱۳۸۱)، جامعه‌ی سنتی و جامعه‌ی مدرن، ترجمه‌ی منصور انصاری، تهران؛ انتشارات نقش جهان.
۳. اکبر، محمداسماعیل (۱۳۹۵)، سرگذشت و چشم دیده‌ها، کابل؛ انتشارات امیری.
۴. امیری، علی (۱۳۹۱)، خواب خرد؛ تأملاتی درباره‌ی حال، کابل؛ انتشارات امیری.
۵. انجنیر، محمدعثمان (۱۳۴۷)، تحلیلی از وضع کنونی مناسبات طبقاتی جامعه‌ی ما، کابل؛ نشریه‌ی شعله‌ی جاوید، ش ۱.
۶. اندیشمند، محمد اکرام (۱۳۸۳)، سال‌های تجاوز و مقاومت، کابل؛ نشر پیمان.
۷. پژوهش، پژمان (۱۳۹۶)، تروریسم و افراط‌گرایی؛ سد بزرگ در راه ترقی و پیشرفت، روزنامه-ی انیس، ش مسلسل ۲۳۳۱۵، سال هشتاد و نهم، جوزا.
۸. پنجشیری، دستگیر (۱۳۷۷)، ظهور و زوال حزب دموکراتیک افغانستان، پیشاور، بی‌نا.
۹. پوهنیار، سیدمسعود (۱۳۷۵)، قربانیان استبداد در افغانستان، کابل؛ نشر میوند.
۱۰. جی کالینز، جوزف (۱۳۹۶)، بازشناسی جنگ در افغانستان، ترجمه‌ی احمدرضا دانش، تهران؛ عرفان.
۱۱. حبیبی، عبدالحی (۱۳۷۲)، جنبش مشروطیت در افغانستان، قم؛ نشر احسانی.
۱۲. حکمتیار، گلبدین (۱۳۶۱)، جنگ از دیدگاه قرآن، تهران؛ کمیته‌ی فرهنگی حزب اسلامی افغانستان.
۱۳. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، قم؛ مؤسسه‌ی حکمت نوین اسلامی، چاپ دوم.
۱۴. خلیل‌زاد، زلمی (۱۳۹۵)، فرستاده، ترجمه‌ی هارون نجفی‌زاده، کابل؛ انتشارات عازم.
۱۵. دریح، امین‌الله (۱۳۷۹)، افغانستان در قرن بیستم، پیشاور، انجمن نشراتی دانش.
۱۶. دکمچیان، هریر (۱۳۷۷)، جنبش‌های اسلامی در جهان عرب، ترجمه‌ی حمید احمدی، تهران، کیهان، چاپ سوم.
۱۷. ربانی، برهان‌الدین (۱۳۶۵)، رهنمون جهاد (مجموعه سخنرانی)، تهران؛ کمیته‌ی فرهنگی و دفتر جمعیت اسلامی در تهران.

۱۸. ربانی، برهان‌الدین (۱۳۷۲)، آموختنی‌های در مسیر انقلاب اسلامی، بی‌جا؛ نشر نویسندگان و سخنوران جمعیت اسلامی افغانستان، چاپ دوم.
۱۹. روا، الیویه (۱۳۶۹)، افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی، ترجمه‌ی ابوالحسن سروقد مقدم، مشهد آستان قدس رضوی.
۲۰. روان فرهادی، عبدالغفور (۱۳۸۷)، مقالات محمود طرزی، کابل، وزارت خارجه، چاپ دوم.
۲۱. روزنامه‌ی انیس (۱۳۹۵)، پیشرفت و ترقی؛ هدفی برای جوامع بشری، ش مسلسل ۲۳۲۶۷، سال هشتاد و هشتم، حمل.
۲۲. روزنامه‌ی انیس (۱۳۹۶)، تروریسم و نقض حقوق بشر، ش مسلسل ۲۳۶۱۷، سال نود، سنبله.
۲۳. سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۶)، افغانستان: لیبرالیسم و طالبانیسم، علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)، ش ۳۹ و ۴۰ ص ۱۵۹-۱۷۶
۲۴. سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۸)، گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی پساطالبان، قم، انتشارات مفید.
۲۵. سعادت، عوض‌علی (۱۳۹۰)، افغانستان و مدرنیته (تعامل یا تقابل)، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
۲۶. سلطانی، محمدجواد (۱۳۸۷)، بحران آگاهی در افغانستان با تأکید بر اندیشه تجدد، پایان-نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
۲۷. شعله‌ی جاوید (۱۳۴۷)، استعمار چیست؟، کابل، ش ۴.
۲۸. شفایی، امان‌الله (۱۳۹۳)، جریان‌شناسی تاریخ معاصر افغانستان، کابل، انتشارات امیری.
۲۹. شفق‌خواتی، محمد (۱۳۹۰)، نگاهی اجمالی به جریان‌های فکری و سیاسی افغانستان، نشریه‌ی پژوهش‌های منطقه‌ای، ش ۷.
۳۰. عظیمی، محمدنبی (۱۳۷۸)، اردو و سیاست در سه دهه‌ی اخیر افغانستان، پشاور، مرکز نشراتی میوند، چاپ سوم.
۳۱. عضدانلو، حمید (۱۳۸۸)، آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، تهران، نشرنی، چ سوم.
۳۲. غوربنندی، عبدالقدوس (۱۳۷۹)، نگاهی به تاریخ حزب دموکراتیک خلق افغانستان، بی‌جا، نشر مؤلف.
۳۳. فرمانیان، مهدی (۱۳۹۴)، چیستی و چرایی شکل‌گیری جریان‌های تکفیری و دلایل قدرت‌یابی آنها در دهه‌ی اخیر، (در کتاب عقلانیت دینی جاهلیت مدرن)، قم، جامعه‌المصطفی‌العالمیه.
۳۴. فرهنگ، محمدصدیق (۱۳۷۴)، افغانستان در پنج قرن اخیر، ج ۲، قم، نشر محمد وفایی

۳۵. قطب، سید (۱۳۴۸)، اسلام؛ آیین فطرت، ترجمه‌ی ابراهیم میرباقری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳۶. قطب، سید (۱۳۹۰)، نشانه‌های راه، ترجمه‌ی محمود محمودی، تهران؛ نشر احسان چاپ دوم.

۳۷. کارمل، ببرک (۱۳۶۳)، به سوی جامعه نوین (مجموعه بیانیه و پیام‌ها)، کابل، مؤسسه‌ی نشراتی حزب دموکراتیک خلق افغانستان، بازپخش: انتشارات راه پرچم ۲۰۱۹ م.

۳۸. کارمل، ببرک (۱۳۴۷)، ملاکین فتودال؛ دشمن عمده‌ی خلق افغانستان، کابل، نشریه‌ی پرچم، ش ۸، ثور.

۳۹. کشتمند، سلطانعلی (۲۰۰۲ م)، یادداشت‌های سیاسی و رویدادهای تاریخی، کابل، بی‌نا.

۴۰. کشکی، صباح‌الدین (۱۳۸۴)، دهه‌ی قانون اساسی، کابل، میوند، چاپ چهارم.

۴۱. کوپل، ژیل (۱۳۸۲)، پیامبر و فرعون، ترجمه‌ی حمید احمدی، تهران، کیهان، چاپ سوم.

۴۲. کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹)، تحولات افغانستان و مسائل بغرنج عصر ما، تهران، انتشارات حزب توده‌ی ایران.

۴۳. گریگوریان، وارتان (۱۳۸۸)، ظهور افغانستان نوین، ترجمه‌ی عالمی کرمانی، علی، تهران، نشر عرفان.

۴۴. مارسدن، پیتر (۱۳۷۹)، طالبان، ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران نشر مرکز.

۴۵. محسنی، محمدآصف (۱۳۶۰)، سخنرانی در مشهد (۱۳۶۰/۳/۱)، تهران، نمایندگی حرکت اسلامی.

۴۶. مرامنامه‌ی حزب اسلامی افغانستان (بی‌تا)، بی‌جا، بی‌نا.

۴۷. مزاری، عبدالعلی (۱۳۷۳)، فریاد عدالت، قم، مؤسسه‌ی فرهنگی، تحقیقاتی و آموزشی شهید سجادی.

۴۸. مزاری، عبدالعلی (۱۳۷۴)، احیای هویت (مجموعه سخنرانی‌های استاد شهید)، قم، سراج.

۴۹. نظمی، ندا (۱۳۸۸)، القاعده و مسئله جهاد، مجله‌ی مطالعات خاورمیانه، ش ۵۸ و ۵۹، پاییز و زمستان.

۵۰. هالیدی، فرد (بی‌تا)، انقلاب در افغانستان، مترجم ع. اسعد، بی‌جا، بی‌نا.