

محمد اکرم عارفی*

اشاره

پاکستان به عنوان یکی از مهمترین کشورهای اسلامی در دهه اخیر کانون فعالیت بسیاری از جریان‌های اسلامگرا در جهان اسلام تلقی شده است. این کشور در زمان جنگ مردم افغانستان با اتحاد شوروی به عنوان مانعی استراتژیک در مقابل کمونیسم مطرح بود و به همین جهت مسئله توازن قوا در سطح نظام بین‌المللی، جهان اسلام و غرب آن را مجبور به یک همکاری استراتژیک برای مقابله با تهدیدات می‌کرد. پیدایش جریان‌های اسلامی به قول نویسنده متأثر از این زمینه تاریخی است و بنابراین او ساختار فرقه‌ای مبتنی بر عصیبت‌های برخاسته از گرایش مذهبی، مسئله استراتژی انتخاباتی جنبش‌های اسلامی در عرصه سیاسی و موقعیت آن را بررسی می‌کند. نویسنده مفهوم ساختار فرقه‌ای یعنی پیدایش گروه‌های جدا از مردم، گرایش‌های مذهبی و چهار جریان عمده موجود در آن را شرح می‌دهد و به گسترش ناپذیری نظام فرقه‌ای و تعارض‌های ایدئولوژی فرقه‌ای با واقعیت‌های سیاسی، خصومت‌گرایی ساختار فرقه‌ای و فقدان خردگرایی اشاره دارد. استراتژی انتخاباتی به عنوان مبنای مبارزه سیاسی و مسائل ناسازگاری استراتژی‌ها به اهداف مشروعیت بخشی به نظام و مسئله دگرگونی فرهنگ سیاسی اسلام‌گرایان از دیگر مواردی است که در مقاله به آنها اشاره می‌شود.

* کارشناس ارشد علوم سیاسی

فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال هشتم، شماره ۳، پاییز ۱۳۸۰، صص ۵۶-۳۳.

پاکستان یکی از معدود کشورها و شاید بتوان گفت که در یک دهه اخیر مهم ترین کشور اسلامی است که کانون اصلی فعالیتهای اکثر جریانهای اسلامگرا در جهان اسلام است. اگر زمانی تصور می شد که خاورمیانه عربی بویژه مصر نقطه مرکزی فعالیتهای اسلامگرایی و نشر افکار رادیکالیسم دینی به حساب می آید، امروز پاکستان توانسته است در این مسابقه بر خاورمیانه عربی سبقت گیرد. تحولات منطقه ای و بین المللی در دو دهه اخیر، سبب گردید تا این جابجایی استراتژیک در کانون رشد بنیادگرایی اسلامی به وجود آید.

در آخرین سالهای دهه ۷۰ میلادی، امام خمینی توانست انقلاب اسلامی ایران را به پیروزی رسانده و اولین نظام دینی پس از سقوط خلافت های اسلامی را متناسب با ساز و کارهای مردم سالاری رایج در جهان مدرن پایه گذاری کند. همزمان با این تحولات، جنبش فراگیر مردمی تحت عنوان «جهاد مقدس اسلامی» در مبارزه با نفوذ و تهاجم شوروی سابق، در افغانستان نیز شکل گرفت. پاکستان که از آغاز استقلال تاکنون مهد پرورش جریانهای اسلامی بود، از این دو تحول بزرگ در همسایگی خویش شدیداً متأثر گردید. تداوم جهاد مردم افغانستان با نیروهای شوروی سابق و تهدیداتی که از ناحیه پیشروی کمونیسم در جنوب آسیا و منطقه استراتژیک آبهای گرم هند متوجه جهان اسلام و منطقه و حتی توازن قوا در سطح نظام بین الملل می گردید، جهان اسلام و غرب را به یک همکاری استراتژیک جهت مقابله با این تهدیدات وادار کرد. کانون این همگرایی و شاهراه این اتحاد راهبردی، کشوری جز پاکستان نبود. در این میان جریانهای رادیکال اسلامی که خصلت پیکارجویی بیشتری با کمونیستها داشتند، بیش از پیش توجه ائتلاف مشترک جهان اسلام و غرب را به خود جلب کردند. اسلامگرایان رادیکال در پاکستان و افغانستان با استفاده از این موقعیت کاملاً استثنایی توانستند بیشترین بهره برداری را کرده و حوزه فعالیت خود را در منطقه گسترش بخشند.

از سوی دیگر در دهه ۹۰ میلادی تحول بس بزرگتری در سطح نظام بین الملل رخ داد که طی آن یکی از دو قطب اصلی عرصه بین الملل به دلایل بنیانهایی نا استوار اقتصادی، فرهنگی و سیاسی خود، از هم فروپاشید. این امر، خلا ایدئولوژیک ۳۳ و فرهنگی عظیمی در

جمهوری های آسیای مرکزی به وجود آورد. این در حالی بود که رادیکالیسم اسلامی در دهه ۸۰ میلادی که ایدئولوژی و قدرت نظامی کمونیسم را در افغانستان به چالش گرفته بود، به اندازه کافی حالت تهاجمی پیدا کرده و به صورت بالقوه آسیای مرکزی را در معرض تهدید قرار داده بود. فروپاشی شوروی و آغاز تلاش و بیداری ملت های آسیای مرکزی برای کسب هویت های جدید و بازسازی پیشینه تاریخی و فرهنگی، زمینه را برای حضور اسلامگرایان در این منطقه به تدریج فراهم می کرد. آنچه در مجموع این تحولات قابل توجه بوده و هست، نقش جریان های اسلامی پاکستان در تصاحب موقعیتهای جدید در منطقه است. گرچه اسلام گرایان پاکستان در پیشبرد راهبرد دینی عمدتاً بر کمک های مادی و فکری بعضی کشورهای عربی متکی بوده اند، اما با وجود آن نقش ابزاری و اجرایی آنان در پیشبرد استراتژی «نشر رادیکالیسم اسلامی» بسیار جدی و حیاتی بوده است. اسلام گرایان پاکستان با جذب امکانات داخلی و خارجی و توسعه فعالیت های خود در آسیای مرکزی توانستند تا حدود زیادی آنها را تحت تأثیر ایدئولوژی تندروانه خود قرار دهند. ارتباط تحرکات اسلام گرایان منطقه با گروه های اسلامی پاکستان پرسش های گوناگونی در خصوص قدرت جنبش اسلامی این کشور مطرح می سازد. یکی از پرسش های مهم می تواند این باشد که با توجه به پیشینه طولانی و همچنین قدرت فزاینده اسلامگرایان در پاکستان و نیز باز بودن فضای سیاسی کشور برای فعالیت آنها، چرا تاکنون جنبش اسلامی این کشور در ایجاد تحول عمیق و بنیادی از نوع ایران در نظام سیاسی داخلی کشور خود موفق نگردیده است؟ آیا ناکامی در ایجاد نظام اسلامی، معلول همگرایی اسلام گرایان با سیاستمداران محافظه کار حاکم بر این کشور است یا اصولاً استراتژی اسلام گرایان در داخل کشور بر پرهیز از ورود در ساختار قدرت و در دست گرفتن نظام استوار یافته است؟ یا اینکه چالش های دیگری وجود دارد که مانع از کامیابی جنبش در عرصه قدرت گردیده است؟

بررسی پاسخ این پرسش، هدف اصلی این مقاله را تشکیل می دهد. ممکن است در کشف واقعی پاسخ یا پاسخ های این پرسش فرضیه های گوناگون قابل طرح و ارزیابی باشد. بویژه اینکه عوامل متعددی قابل تصور است که هر یک می تواند فرضیه خاص خود را تقویت کند، اما به

نظر می‌رسد در میان عوامل متعدد و ذی‌دخیل در ناکامی جنبش اسلامی در پاکستان، ضعف ساختاری و راهبردی مهم‌ترین آن به شمار آید. بنابراین فرضیه‌برخاسته از مطالعه این عوامل این خواهد بود که ساختار فرقه‌ای مبتنی بر عصبیت‌های برخاسته از گرایشهای خصومت‌گرای مذهبی همراه با استراتژی انتخاباتی، جنبش اسلامی را در عرصه سیاسی با بن‌بست روبرو ساخته است. اکنون با استفاده از شواهد موجود، این فرضیه را به بررسی گرفته و صحت و سقم آن را مورد مطالعه قرار می‌دهیم. مؤلفه‌های اصلی این فرضیه عبارتند از: ۱. ساختار فرقه‌ای؛ ۲. استراتژی انتخاباتی. جهت روشن شدن پاسخ سؤال اصلی و تبیین استحکام فرضیه، لازم است هریک از دو مؤلفه را به طور مستقل مورد ارزیابی قرار دهیم.

الف. ساختار فرقه‌ای

مفهوم «ساختار فرقه‌ای» مفهومی است مرکب از دو واژه «ساختار» و «فرقه‌ای». معنای واژه ساختار در ادبیات سیاسی تا حدودی روشن است و آن عبارت است از «نظم و نسق مجموعه‌ای از اشیای اجزا و نیروهایی که به نحوی کنار هم قرار گرفته‌اند که کلی خاص را تشکیل می‌دهند».^۱ اما مراد از واژه «فرقه‌ای» یا «فرقه‌گرایی»، چیز است که در واژه‌نامه‌ها از آن به سکتاریسم* تعبیر شده است. در توضیح این مفهوم گفته شده است که سکتاریسم عبارت است از «قطع رابطه با افراد بیرون از فرقه، تعصب شدید نسبت به گروه خود و تبدیل شدن به دسته جدا از مردم».^۲ بنابراین منظور از مفهوم ترکیبی «ساختار فرقه‌ای» عبارت است از مجموعه‌ای از اجزا و نیروهایی که برپایه وابستگی و تعصب شدید نسبت به یک جریان اعتقادی و مذهبی خاص، کنار هم قرار گرفته و خویشان را جدا از دیگران تصور می‌کنند. اگر بخواهیم پارامترهای اصلی این نوع ساختار را به صورت مشخص تجزیه کنیم عبارت خواهد بود از:

۱. محور واقع شدن یک مجموعه اعتقادی ارزشی که ایدئولوژی نیروها را شکل می‌دهد؛

۲. ترسیم مرزهای ایدئولوژیک غیرقابل نفوذ و تغییر پیرامون ارزشهای مقدس؛

* Sectarism

۳. وجود روح تعصب و وفاداری متعبدانه اعضا به ارزشهای گروه.

حال اگر با توجه به این پارامترها بخواهیم جنبش اسلامی پاکستان را از لحاظ ساختاری و تشکیلاتی مورد مطالعه قرار دهیم، تمامی این شاخص‌ها را به صورت ملموس در آن مشاهده می‌کنیم. بنابراین کاربرد مفهوم «ساختار فرقه‌ای» در خصوص سازمان جنبش اسلامی این کشور، ماهیت واقعی جنبش را به خوبی به تصویر می‌کشد. باید یادآوری شود که اصطلاح «جنبش اسلامی پاکستان» نام رسمی سازمان و تشکیلات دینی بخصوص در این کشور نیست، بلکه عنوانی است که تمامی گروه‌های اسلامی - سیاسی این کشور را دربر گرفته و قابل اطلاق بر مجموعه جریانهای اسلامی عمدتاً رادیکال این کشور می‌باشد.

جامعه مذهبی پاکستان از لحاظ گرایشهای مذهبی به چهار جریان عمده به این شرح تقسیم می‌شود: ۱. دیوبندی؛ ۲. بریلوی؛ ۳. اهل حدیث؛ ۴. شیعه. این جریان از آغاز تأسیس تا به حال، گفتمان آشتی‌ناپذیری در برابر هم در پیش گرفته و هریک با استفاده از مفاهیم ارزشی و منابع تاریخی و نیز تفسیرهای فردگرایانه از «سنت» پیامبر گرامی اسلام فضای تنش‌آلود را در حوزه فکری و اعتقادی و همچنین در عرصه اجتماعی فعال و گرم نگهداشته‌اند. ساختار شدیداً مذهبی و سنتی جامعه پاکستان زمینه‌های رشد تکثر فرهنگ دینی را بیش از پیش تقویت کرده است. پس از جدایی پاکستان از هند در سال ۱۹۴۷ و شکل‌گیری نظام نیمه‌ارزشی در این کشور، فضای مناسب برای رشد فرهنگ مذهبی و نیز ورود رهیافتهای جدید در اعتقادات مذهبی تقویت شده است. نظام سیاسی کشور که عنوان «جمهوری اسلامی» را معرف هویت جدید خود قرار داده بود، فرصتهای بهتری برای ظهور جریانهای اسلامی در عرصه اجتماعی و سیاسی فراهم کرد.

جریانهای اسلامی که همواره در آرزوی بازسازی جامعه برمبنای ارزشهای مذهبی بودند، از فرصتهای به وجود آمده استفاده لازم را بردند و با رویکرد اقتدارگرایانه، نهادهای جدیدی پایه‌ریزی کردند تا بتوانند در عرصه سیاسی از منافع جمعی خود دفاع کنند. بدین ترتیب از نیمه دوم دهه ۴۰ میلادی به بعد، محصولات سیاسی مجموعه‌های مذهبی به تدریج تولید شده و به شکل گروههای مذهبی - سیاسی وارد صحنه شدند.

اکنون چهار جریان مذهبی عمده کشور دارای چهار شکل سیاسی هستند. این شکل‌ها اصولاً بر مبنای ارزشهای کاملاً مذهبی استوار گردیده‌اند. در واقع زیربنای سازمانی شکل‌های سیاسی این جریانها را اعتقادات مذهبی و فرهنگ ارزشی تشکیل می‌دهند. رابطه‌ی نهادهای سیاسی و مذهبی در درون جامعه مذهبی این کشور بسیار پیچیده و غیرقابل تفکیک است. به همین جهت رهبری نهادهای سیاسی به طور کامل تماماً در انحصار رهبران مذهبی باقی مانده است. مکتب مذهبی دیوبندی، گروه سیاسی جمعیت علمای اسلام را به وجود آورد (۱۹۴۵). مکتب بریلوی گروه جمعیت علمای پاکستان (۱۹۴۸)، مکتب اهل حدیث گروه جمعیت اهل حدیث و مکتب شیعه، تحریک جعفریه را بنیان‌گذاری کردند (۱۹۸۰).

مکتب دیوبندی در سال ۱۸۶۷ به وسیله محمد قاسم ناناتوی و رشید احمد گنگوہی دو تن از علمای پیرو مکتب فکری شاه ولی الله (۱۷۶۲ - ۱۷۲۰)، در منطقه دیوبند هند بنیانگذاری شد. هواداران این مکتب در سال ۱۹۱۹ در هند سازمان «جمعیت علمای هند» را تاسیس کردند. در سال ۱۹۴۵ همزمان با اوج‌گیری جنبش استقلال پاکستان، عده‌ای از علمای دیوبندی از جمعیت علمای هند انشعاب کرده و گروه جمعیت علمای اسلام را به وجود آوردند. عزیز احمد هندی در این باره چنین می‌گوید:

عناصر دیوبندی جمعیت علمای هند به علت تأثیر ابوالکلام آزاد بیشتر به طرف مقاصد ملی هند متمایل گردیدند... یک گروه انشعابی از علما تحت رهبری بشیر احمد عثمانی که او هم از علمای دیوبند بود از جمعیت العلماء هند کناره‌گیری کرده و تشکیلات دیگری به نام جمعیت العلماء اسلام را که از تشکیل پاکستان حمایت می‌کرد پدید آوردند.^۴

احمد رشید نویسنده معروف پاکستانی درباره گرایش مذهبی جمعیت علمای اسلامی چنین می‌نویسد: «فعالین جمعیت علمای اسلام دیوبندیها هستند که پیروان یک گروه اصلاح طلب بنیادگرا می‌باشند».^۴

دومین گروه سیاسی-مذهبی پاکستان، «جمعیت علمای پاکستان» است که وابسته به مکتب مذهبی بریلوی می باشد. این مکتب پس از مکتب دیوبندی و در واکنش به آن به وسیله احمد رضا بریلوی تأسیس شد. نویسنده کتاب «اسلام و پاکستان» راجع به وابستگی این حزب به مکتب بریلوی چنین می گوید: «جمعیت علمای پاکستان گروه سیاسی نماینده مکتب فکری بریلوی است.»^۵

سومین گروه سیاسی - مذهبی عمده این کشور «جمعیت اهل حدیث» است. این گروه برخاسته از افکار شدیداً سنتی پیروان اهل حدیث در این کشور است. به گفته خورشید احمد ندیم: «افراد وابسته به مذهب اهل حدیث، به منظور شناخت سیاسی خود جمعیت اهل حدیث را پایه گذاری نمودند.»^۶

چهارمین سازمان سیاسی-مذهبی عمده پاکستان که ریشه کاملاً مذهبی دارد سازمان «تحریک جعفریه» است. این حزب متشکل از روحانیون و شخصیت‌های فرهنگی و عادی پیروان مکتب شیعه می باشد که در سال ۱۹۸۰ در واکنش به سیاست‌های سنتی سازی ضیاء الحق به وجود آمد. ساختار مذهبی این حزب از این کلام عارف حسینی رهبر فقید آن که می گفت «ما فقط و فقط فقه جعفریه را می خواهیم»^۷ به خوبی آشکار می گردد.

چهار گروه سیاسی-مذهبی نامبرده در پاکستان، تبلور افکار و رفتار سازمان یافته زیرساخت‌های مذهبی اند که تحت شرایط ویژه ای به منظور پشتوانه سیاسی جریان‌های مذهبی خود، به وجود آمده اند. در این میان تنها حزبی که ساختار سیاسی مستقلی داشته و متأثر از گرایش‌های مذهبی خاصی نیست، «جماعت اسلامی» است که در سال ۱۹۴۱ به وسیله ابوالاعلی مودودی تأسیس شد و هم اکنون قاضی حسین احمد رهبری آن را در دست دارد. جماعت اسلامی، علی رغم برخورداری از امتیاز فرا فرقه ای ساختاری، عنصر روشنفکری و خردگرایی را نیز در خود جمع کرده است. اما گرایش نخبه گرایی این حزب و نیز رشد طبقه روشنفکر دانشگاهی مذهبی عمدتاً محافظه کار در شبکه سازمانی آن، موقعیت آن را از سطح یک گروه انقلابی در میان توده ها و اکثریت نیروهای سنتی جامعه، تا حدودی کاهش داده و همین امر محدودیت‌هایی برای رهبران آن در پیشبرد استراتژی انقلابی به وجود آورده است.

گروههای دارای زیرساخت فرقه‌ای، با چالشهای شدیدی که مانع از ظهور قدرتمندانه آنها در عرصه سیاسی می‌شود روبرو هستند. طبیعی است تا این ساختار تعدیل نگردد و گروههای اسلامی، بر مبنای یک فرهنگ فراگیر دینی مورد قبول اکثریت نحله‌های مذهبی، بازسازی اصولی نشود، دورنمای موفقیت جنبش اسلامی بسیار تاریک به نظر می‌رسد. در اینجا مهمترین چالشهای ساختاری این گروهها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. گسترش ناپذیری: گروههای دارای زیرساخت فرقه‌ای، در دو حوزه کاری خویش که معمولاً ابزار موفقیت این گروه‌ها را در عرصه عمل تأمین می‌کند، با مشکل جدی روبرو هستند. یکی حوزه توسعه شبکه‌های حزبی و دوم حوزه برنامه و سیاست گذاری. گروههای مذکور، در حوزه توسعه شبکه سازمانی و جذب نیروهای انسانی، محدودیتهای مذهبی خاص خود را دارد، زیرا با توجه به فضای ارزشی حاکم بر احزاب که ناشی از افکار مذهبی فرقه‌های موجود است احزاب تنها قادرند شبکه‌هایشان را در درون جامعه مذهبی خاص خود گسترش دهند. افراد وابسته به جوامع مذهبی دیگر هرگز شایستگی جذب شدن در درون سیستم احزاب سیاسی متعلق به مذاهب غیر خود را ندارند. به گفته خورشید احمد ندیم:

در اینجا هرگز امکان ندارد فردی وابسته به مذهب بریلوی به عضویت جمعیت علمای اسلامی درآید. همچنین دروازه‌های جمعیت علمای پاکستان بر روی افراد وابسته به دیوبندی مسدود می‌باشند. زیرا اصولاً گروههایی که بر مبنای مذهب پایه گذاری شده باشند چگونه ممکن است افراد بیگانه از مذهب خود را در جمع خویش پذیرا شوند.^۸

سیستم انعطاف ناپذیر و حتی خصومت گرای مذهبی موجب می‌شود تا مرزهای سیستم برای افراد خارج از حلقه مذهبی این سیستم به صورت غیر قابل نفوذ باقی بماند. در این صورت یک حزب سیاسی که می‌باید دایره شعاع نفوذ خود را در سطح کل کشور توسعه داده و همواره بر این نفوذ بیافزاید، عملاً قادر بر انجام این مهم نخواهد بود، بلکه

ناگزیر است تا آخر به عنوان یک اقلیت سیاسی منحصر در یک مذهب باقی بماند. گسترش ناپذیری این گروهها، دامنگیر برنامه های سیاسی آنها نیز می شود، زیرا رهبران مذهبی گروهها در قبال جریانهای مذهبی دیگر کمتر احساس تعلق می کنند و این امر ممکن است حزب را از ارائه راهکارها و برنامه های همه شمول که معمولاً برای جذب افکار عمومی بسیار مؤثر است باز دارد.

۲. تعارض ایدئولوژی فرقه ای با واقعیت های سیاسی: معمولاً مبارزه سیاسی در

شرایطی مقرون به موفقیت احتمالی است که راهکارها با تئوری در یک توازن منطقی قرار گرفته و مانع از بروز تعارض و بحران در سطح تشکیلات شود. اما چنین توازنی در گروههای دارای زیرساخت فرقه ای معمولاً وجود ندارد، زیرا ایدئولوژی حاکم بر این گروهها، راهکارهایی برای گروهها تجویز می کند که عمدتاً منعکس کننده منافع مذهبی و فرقه ای جریان بخصوصی می باشد. این در حالی است که گروههای اسلامی برای عمل کردن در سطح ملی و افزایش ضریب قدرت خود در رقابت با احزاب سیاسی غیردینی، نیازمند تعدیل منافع مذهبی خود به نفع گروهها یا مذاهب دیگر هستند. از طرف دیگر فضای ارزشی غالب بر رفتار این گروهها باعث می گردد تا پدیده های سیاسی اکثراً رنگ ارزشی پیدا کند، درحالی که نگرش ارزشی تحولات سیاسی، بهره گیری لازم از فرصتهای مناسب را از حیطة عملکرد آنها خارج می سازد. به عنوان نمونه، در سال ۱۹۸۱ زمانی که جمعیت علمای اسلام برای مقابله با رژیم نظامی ضیاءالحق و تلاش جهت اعاده دموکراسی در کشور به عضویت «جنبش اعاده دموکراسی» (M. R. D) درآمد و ائتلافی با حزب مردم به رهبری بی نظیر بوتو تشکیل داد، تعدادی از سران جمعیت علمای اسلام این اقدام حزب را مغایر ارزشهای خود دانسته و از حزب انشعاب کردند.^۹ نظیر همین حادثه را در سال ۱۹۶۵ نسبت به جماعت اسلامی مودودی نیز شاهد هستیم. در آن سال جماعت اسلامی با ورود در ائتلاف با ملی گرایان از کاندیداتوری خانم فاطمه جناح (خواهر قائد اعظم محمد علی جناح) در برابر دولت استبدادی ژنرال ایوب خان، حمایت به عمل آورد که این امر به علت حمایت جماعت

اسلامی از ریاست یک «زن» که مغایر با اعتقادات دینی آنها تلقی می شد، تنشی در داخل حزب به وجود آورد، اما به خاطر منتفی شدن سریع موضوع در پی شکست فاطمه جناح، این بحران مهار شد. مواردی از این نوع تعارض بین ایدئولوژی و رفتار سیاسی این گروهها در اکثر جبهه بندی های آنها با احزاب غیردینی در ایام انتخابات و غیر انتخابات به چشم می خورد. ریشه و منشاء اکثر این تعارضها به باورهای تعمیم ناپذیر ناشی از زیرساختهای فرقه ای باز می گردد.

ایدئولوژی فرقه ای که بر محور مفاهیم ارزشی «حق» و «باطل» دور می زند نزدیک شدن گروهها به همدیگر را نامطلوب تلقی می کند. در عین حال اینها در دوران مبارزات انتخاباتی و یا تشکیل فراکسیونها در داخل مجالس (مجالس ایالتی و فدرال) نه تنها با گروههای ملی، بلکه با گروههای چپ نیز دست به تشکیل جبهه مشارکت می زنند. در این میان همکاریهای استراتژیک جمعیت علمای اسلام با ناسیونالیست های چپ گرای پشتون در ایالتهای سرحد و بلوچستان بسیار قابل توجه است.

۳. **خصوصیت گرایی ساختار فرقه ای:** چنانکه در توضیح پارامترهای ساختار فرقه ای اشاره شد، این گونه ساختارها بر عصبیت های شدید اعتقادی نیروهای تشکیل دهنده شبکه تشکیلاتی ساختار استوار گردیده است. عصبیت موجود در این گروهها از پندار حقانیت مطلق خود و بطلانیت مطلق دیگران نشأت می گیرد. این نوع تلقی از خود و دیگران مشکلات جدی در چگونگی روابط اجتماعی گروهها به وجود آورده است، زیرا پندار مزبور که بار ارزشی شدیدی دارد، جامعه را به دسته های حق و باطل و قابل پذیرش و غیرقابل پذیرش تقسیم کرده و احساسات خصومت جویانه هریک را نسبت به دیگری تحریک می کند. تاکنون شدیدترین نوع این خصومت ها بین دیوبندیها و بریلویها و نیز بین آنها و تحریک جعفریه شیعه مذهب روی داده است. یک بار حدود ۳۰۰ تن از عالمان بریلوی، فتوایی بر الحاد و ارتداد دیوبندیها صادر کردند.^{۱۰} از سوی دیگر دیوبندیها نیز بارها رهبران بریلوی، بویژه مولوی احمد رضا خان، مؤسس این فرقه را متهم به الحاد و

ارتداد کردند.^{۱۱} وجود خصومت در گفتمان مذهبی، موجب خصومت و خشونت در رفتار سیاسی نیز می‌گردد.

خشونت‌های مداوم فرقه‌ای موجود در پاکستان که از نیمه دوم دهه ۸۰ به این طرف شدت گرفته عموماً زائیده خشونت در گفتمان مذهبی است. جریان‌های سیاسی برخاسته از حلقه‌های مذهبی، به کشمکش‌های سیاسی رنگ مذهبی داده و با پیش کشیدن جواز به ظاهر شرعی، اقدام به حذف فیزیکی یکدیگر می‌کنند. خشونت‌هایی که هم اکنون بین سپاه صحابه دیوبندی مذهب و تحریک جعفریه شیعه مذهب ادامه دارد، تنها محدود به این دو جریان سیاسی نمی‌گردد، بلکه در واقع بعضی گروه‌های سیاسی-مذهبی دیگر نیز به نحوی در تداوم آن نقش دارند، زیرا بنیان‌گذاران «سپاه صحابه» وابسته به مکتب دیوبندی در گذشته از فعالان جدی جمعیت علمای اسلام به شمار می‌آمدند و هم اکنون نیز رهبران این گروه رابطه ناگسستگی با «جمعیت» دارند. مولانا اعظم طارق سرپرست کنونی سپاه صحابه از سکوی جمعیت علمای اسلام به نمایندگی مجلس راه یافته است. در سال‌های ۱۹۹۲ و ۱۹۹۳ هنگامی که «لایحه حرمت صحابه» (ناموس صحابه بل) به منظور اعمال فشار بر شیعیان از سوی نمایندگان سپاه صحابه در مجلس ارائه شد، بسیاری از احزاب اسلامی دیگر از آن حمایت کردند.^{۱۲} حمایت از این گونه طرح‌ها و لایحه‌های فرقه‌گرایانه ولو به صورت غیرمستقیم، زمینه را برای رویارویی جریان‌های مذهبی و بروز خشونت بیشتر در جامعه فراهم ساخته است.

بنابراین رشد خشونت‌های سازمان یافته فرقه‌ها در این کشور که تا به حال هزاران قربانی و زخمی از شیعیان و سنیان گرفته عاملی جز باورهای خصومت‌گرایی فرقه‌ای نداشته است و اگر محرک‌های خارجی نیز در آن دخیل هستند آنها صرفاً توانسته‌اند از زمینه‌های داخلی بهره‌برداری کنند. طبق برخی آمارها حدود هزار نفر از شیعیان^{۱۳} و حدود پانصد نفر از اعضا و هواداران سپاه صحابه در این خشونت‌ها جان خود را از دست داده‌اند. یکی از مهمترین قربانیان این خشونت‌ها که در سوم آذرماه ۱۳۷۹ در پیشاور اتفاق افتاده انور علی آخوندزاده دبیر کل تحریک جعفریه بود. به هر حال ادامه این خشونت‌ها جز به تحلیل بردن توانایی‌های بالفعل اسلام‌گرایان و دور کردن آنان از اهداف مهم‌تر، نتیجه دیگری در پی نداشته است.

۴. فقدان خردگرایی: یکی از ویژگیهای مهم ساختارهای فرقه‌ای، رهیافت ارزشی و کاملاً سنتی به پدیده‌های مدرن است. علامه اقبال فیلسوف و اسلام‌شناس معروف پاکستانی تلاش ورزید تا با استفاده از فلسفه و دانش جدید به نحوی بین سنت و تجدد، دین و عقل رابطه برقرار سازد. او سعی داشت اصل «اجتهاد» را که یک اصل کم‌ارزش و تقریباً مشترک در مکتب فقهی اهل سنت تلقی شده است، از نو احیا کند. او گامهای مهمی نیز در این زمینه برداشت. اما واکنش برخی سنت‌گرایان و نیز مرگ زود هنگام او مجال بازپروری مفاهیم پویایی از نوع «اجتهاد» و مانند آن را به او نداد. پس از او مودودی مجاهدت‌هایی در این مسیر کرد، اما او نیز از حملات شدید سنت‌گرایان در امان نماند. چنانکه مولانا احمد علی یکی از علمای برجسته مقیم لاهور با یورش به نواندیشی ایشان گفته بود:

اجتهاد مودودی در برابر قرآن، عمل شیطنت آمیز است، میرزا قادیانی باب شریعت و پیامبری جدید را گشود و مودودی صاحب، مسایل پیشینی شریعت قدیم را تغییر داد.^{۱۴}

ضعف و یا فقدان خردگرایی در گروههای مذهبی موجب گردیده است تا اولویتهای در مقام سیاست‌گذاری تحت تأثیر گرایشهای آرمان‌گرایانه مذهبی قرار گرفته و برپایه ضرورتها و واقعیت‌های اجتماعی گزینش نشود. طرح لایحه دفاع از حرمت صحابه (تحفظ ناموس صحابه بل) که در سال ۱۹۹۲ از سوی سپاه صحابه به مجلس ارائه شد بیانگر همین واقعیت است. در شرایطی که جامعه پاکستان تحت فشار بحرانهای متعدد ناشی از مشکلات اقتصادی، خشونت فرقه‌ای و قومی و فقدان امنیت اجتماعی است ارائه طرحهای بحران‌زای فرقه‌ای و پرکردن بحثهای پارلمانی از مسایل عمیق‌کننده شکافهای مذهبی نه تنها مجلس را از توجه به مسایل مهمتر باز می‌دارد، بلکه بر زیرساختهای امنیت و وفاق ملی نیز آسیب‌های جبران‌ناپذیر وارد ساخته و می‌سازد.

همچنین در مواجهه با برخی پدیده‌های مدرن و نوآوریهای فنی نیز سیاست‌گذاریهای فرقه‌گرایان جاذبه لازم خود را از دست داده است، زیرا وقتی رهبران جمعیت علمای اسلام و

سپاه صحابه استفاده از هنرهای تصویری را غیرشرعی می‌پندارند،^{۱۵} پذیرش این امر برای اکثریت قاطع جامع پاکستان بسیار دشوار می‌نماید. این امر، اسلامگرایان را از برخورد فعالانه با پدیده‌های جدید و ارائه راهکارهای مبتکرانه بازداشته و در نتیجه سبب کاهش محبوبیت مردمی آنها که در انتخابات شدیداً به آن نیاز دارند، می‌گردد. در کل ذهنیت سنتی و فرقه‌گرایانه گروه‌های مذهبی مشکلاتی در چگونگی نگرش آنها به مسایل اجتماعی به وجود آورده است. درنهایت می‌توان گفت که چالش‌های ساختاری اساساً گروه‌های اسلامی را در اکثر زمینه‌ها دچار محدودیت کرده و مانع از شکل‌گیری یک جبهه فراگیر قومی در برابر دو حزب عمده سیاسی کشور (مسلم لیگ و مردم) گردیده است.

ب. استراتژی انتخاباتی

گروه‌های اسلامی پاکستان در تلاش برای ایجاد نظام اسلامی، «استراتژی انتخاباتی» را مبنای مبارزات سیاسی خود قرار داده‌اند. این گروه‌ها از سال ۱۹۵۱ سیاست مشارکت در قدرت را در چارچوب اصول دموکراسی درپیش گرفتند. مودودی بنیانگذار جماعت اسلامی در آن زمان اعلام کرد که: «با وجود زیستن در یک نظام دموکراسی و قانونی، انتخاب روش غیرقانونی برای تغییر رهبری شرعاً جایز نیست».^{۱۶} فضل الرحمن رهبر جمعیت علمای اسلامی نیز همین استراتژی را مورد تایید قرار داده و گفته است: «ما تلاش داریم با استفاده از روش‌های دموکراسی، اسلام را در این کشور به اجرا درآوریم».^{۱۷} بعضی گروه‌های نوپای اسلامی دیگر مانند تحریک جعفریه و سپاه صحابه که تحت تأثیر تحولات منطقه‌ای پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و اوج‌گیری جهاد افغانستان در صحنه سیاست ظاهر شده‌اند همان مسیر پیشینیان را درپیش گرفته‌اند. اکنون پرسش مهم در اینجا این است که راهبرد انتخاباتی تاجه حد توانسته و یا می‌تواند جنبش اسلامی این کشور را در رسیدن به هدف اصلی آن که ایجاد نظم اسلامی می‌باشد کمک کند؟

البته در اینجا لازم است بسیار محتاطانه با این سؤال برخورد شود، زیرا از یک سو نظام دموکراسی به عنوان تنها نظام مطلوب در جهان معاصر مورد توجه دولتها و ملتها قرار گرفته و

کشورهای در حال توسعه و توسعه نیافته سعی دارند تا حد ممکن اصول و ارزشهای فرهنگی آن را در کشورهای خود نهادینه کنند و از سوی دیگر تجربه کشورهای شرقی نشان داده است که سیستم دموکراسی موجود، ویژگی خاص خود را داشته و جهت گیری آن به سمت نقطه واحدی تنظیم گردیده است که این امر با ساختار و فرهنگ ملت‌های غیراروپایی عمدتاً سازگاری ندارد. بنابراین به اجرا گذاشتن این سیستم با حفظ الگوی فعلی آن تهدیدی برای حفظ اصالت و هویت شرقی بویژه اسلامی محسوب می شود و دستاورد آن چیزی جز یکسان سازی جهان برمبنای پارادایم غربی نخواهد بود. اینک با در نظر داشت این مقدمه، چالشهای موجود در استراتژی مبارزاتی اسلام گرایان پاکستان را مورد مطالعه قرار داده و رابطه آن با ناکامی جنبش را مورد توجه قرار می دهیم.

۱. ناسازگاری استراتژی با هدف: به نظر می رسد روش مبارزه انتخاباتی صرف نظر از مطلوبیت و نامطلوبیت ذاتی آن تاکنون برای جنبشهای اسلامی یک روش سودمند ثابت نگردیده است. با اینکه جنبشهای اسلامی و از جمله جنبش اسلامی پاکستان، همیشه در صدد بوده و هستند تا یک تحول بنیادی و همه جانبه در زیربنای و روبناهای نظام سیاسی به وجود آورند. در ماده چهار اساسنامه جماعت اسلامی پاکستان در ذیل توضیح مفهوم «اقامه دین» آورده است که:

هدف از اقامه دین بخش خاصی از دین نیست بلکه اقامه تمامی دین است چه مربوط به زندگی

فردی شود و چه مربوط به زندگی اجتماعی، از نوع نماز، روزه، حج و زکات باشد یا از نوع

اقتصاد، جامعه، سیاست و تمدن.^{۱۸}

نظر همین مضمون در مرامنامه جمعیت علمای پاکستان نیز دیده می شود. در مقدمه این مرامنامه آمده است که:

جمعیت علمای پاکستان حزبی است مشتمل بر اکثریت مردم اهل سنت و جماعت ساکن در کشور که... کتاب، سنت رسول، سنت صدیقین، سنت خلقای راشدین... را تماماً در مسایل قانونی، دینی، فرهنگی، تمدنی، اقتصادی، اجتماعی و بین المللی بر خویش واجب الاطاعه می دانند.^{۱۹}

از بیان این مطالب به خوبی پیداست که جنبش اسلامی خواهان انقلاب همه جانبه در کشور است و اصولاً ماهیت نظام اسلامی نیز چیزی کمتر از تغییرات بنیادی در کلیه زیرساختها و روساختها را تقاضا نمند نیست. حال با توجه به این هدف باید پرسید آیا هدف مزبور از مجرای مبارزه انتخاباتی قابل تأمین است یا خیر؟ تجربه گذشته پاکستان پاسخ مثبت به این پرسش نمی دهد. اصولاً باید گفت شیوه مبارزه انتخاباتی در واقع برای جلوگیری از بروز انقلابهای احتمالی در نظر گرفته شده است. این شیوه، جریانهای شرکت کننده در انتخابات را ملزم می سازد تا خواستههای خود را در چارچوب اصول پذیرفته شده دموکراسی محدود کنند. اگر گروهی در نظر داشته باشد اصلاحات عمیق تر و بنیادی تر را که اصول پذیرفته شده نظام دموکراسی را به خطر می اندازد، جزء اهداف مبارزاتی خود قرار دهد، این عمل اساساً مغایر اصول دموکراسی تلقی شده و از همان ابتدا با آن برخورد خواهد شد. چنین تجربه ای بارها در پاکستان تکرار شده است. به همین جهت اسلامگرایان این کشور تا به حال نتوانسته اند اصلاحات بنیادی در نظام ایجاد کنند. شاید به همین خاطر بود که مودودی پس از شکست در انتخابات ۱۹۷۰ گفت: «ایجاد نظام اسلامی در کشور از راه انتخابات امکان پذیر نیست لذا، ما باید در اندیشه راهی دیگر باشیم».^{۲۰}

دکتر کلیم صدیقی یکی از مبارزان اسلامی دهه های ۵۰ و ۶۰ این کشور که بعداً مقیم لندن شد در نقد از روش مبارزاتی اسلامگرایان کشورش چنین می گوید:

من معتقد بودم دموکراسی جدید یک ابزار سیاسی در دست فرهنگ سرمایه داری جهت

فریب دادن توده مردم است. از نظر من وسیله و هدف هر دو از اهمیت یکسانی برخوردار بودند.

هدف که تشکیل کشور اسلامی بود نمی توانست به وسیله دموکراسی جدید به دست آید.^{۲۱}

۲. **مشروعیت بخشی به نظام:** یکی از چالشهای مهم در استراتژی جنبش اسلامی پاکستان این است که این جنبش سعی کرده مبارزات خود را در چارچوب قانون اساسی غیردینی این کشور سامان دهد. در حالی که مبارزه در داخل این سیستم به معنای پذیرش و مشروعیت بخشیدن به آن تلقی خواهد شد. گرچه گروههای اسلامی این کشور همواره کوشیده اند وجهه مخالف بودن خود با نظام را حفظ کرده و لذا هیچ گاه از انتقادات تند و تیز دست برنداشته اند، اما واقعیت این است که این گونه انتقادات بیشتر از موضع دفاع از اصول نظام در برابر عملکرد ضعیف دولتها صورت گرفته است. بنابراین اصل، ۴۷ نظام عملاً از سوی اسلام گرایان به رسمیت شناخته شده است. همین تلاش به منظور سازگاری با نظام، به تدریج جنبش را از هدف اصلی که مبارزه با خود نظم بود غافل کرده است. مولانا فضل الرحمن رهبر جمعیت علمای اسلام در این باره چنین می گوید: «ما توانسته ایم آزادی را به دست آوریم، اما انقلاب را نه، ما دموکراسی را بدون انقلاب پیش برده ایم. چنین دموکراسی، عامل بقای این نظام می گردد که از قبل بر ما مسلط بود».^{۲۲}

تحلیل دکتر محمد فاروق خان یکی دیگر از فعالان اسلامی این کشور که خود سالها روش مبارزه انتخاباتی را عملاً تجربه کرده است نیز چنین است. او می گوید:

اولین نکته در اینجا این است که هر فرد یا گروهی که در نظام انتخابات شرکت می کند، در واقع به این فرهنگ سند جواز می بخشد که چنین گمانه ای از دموکراسی کاملاً صحیح است و می توان بر مبنای آن دگرگونی به وجود آورد... نکته دوم این که به نفع این نظام غیر عادلانه است که در هر پارلمانی تعدادی علمای محترم و افراد متعلق به طبقات محروم و پایین حضور داشته باشند تا طبقات وابسته به آنان مطمئن گردند که نمایندگان آنها در پارلمان حضور دارند.^{۲۳}

این تحلیل تا حدود زیادی می‌تواند درست باشد، زیرا اسلام‌گرایان سعی دارند در داخل سیستم انتخاباتی به رفتار خود جنبه قانونی بخشند. با توجه به اینکه رژیم حقوقی کشور مبتنی بر اصول غیردینی است، تلاش اسلام‌گرایان در جهت سازگار کردن رفتار خود با قوانین موجود، حرکتی به سمت تحکیم پایه‌های قدرت نظام غیردینی خواهد بود. از سوی دیگر ادامه این روش می‌تواند بر باورهای هواداران اسلام‌گرایان در سطح توده‌ها تأثیر منفی بگذارد. چه، نظامی که مرکب از گروه‌ها و رهبران مذهبی آنها باشد دیگر نمی‌تواند یک نظم کاملاً غیر اسلامی و خصمانه تلقی شود و احتمالاً همین ذهنیت در نزدیک شدن برخی اسلام‌گرایان با ارتش در پیشبرد سیاستهای منطقه‌ای آن در بعضی کشورهای همسایه بی‌تأثیر نبوده است.

۳- دگرگون شدن فرهنگ سیاسی اسلام‌گرایان: مبارزه انتخاباتی در رژیم‌های

مدعی دموکراسی، بر اصل مسابقه برای کسب قدرت، استوار گردیده است. معمولاً احزاب رقابت‌کننده در عرصه انتخابات، جهت دستیابی به تنها هدف خود که قدرت باشد استفاده از هر نوع ابزاری برای افزایش شانس پیروزی خود و تضعیف موقعیت رقبا مشروع می‌دانند. این مورد یکی از مهمترین محورهای اصطکاک اسلام‌گرایان با سکولارها است. سکولارها عمدتاً از دموکراسی نخبه‌گرا که صاحبان قدرت، ثروت و اطلاعات نقش اصلی پشت صحنه را بازی می‌کنند، پشتیبانی می‌کنند. درحالی که اسلام‌گرایان از دموکراسی فضیلت‌گرا که شایسته سالاری در آن نقش اصلی را به عهده داشته باشد حمایت به عمل می‌آورند، اما در فضای کنونی که ابتکار عمل در اختیار سکولارها می‌باشد، شرایط برای طرح شاخصهای شایسته سالاری فراهم نیست. در این صورت این گروههای اسلامی هستند که برای حفظ موقعیت خود نیازمند پذیرش فرهنگ سیاسی مسلط بر فضای انتخاباتی می‌باشند. هدف انتخابات در داخل چنین فرهنگی، چیزی بیش از مبارزه بر سر کسب قدرت و ثروت نخواهد بود. به گفته دکتر محمد فاروق خان:

مبارزه انتخاباتی خود به تجارت پرسودی تبدیل شده است. مبارزه انتخاباتی به شیوه رایج آن از

دو میلیون تا بیست و پنج میلیون روپیه [واحد پول پاکستان] هزینه دربر دارد. معمولاً این هزینه‌ها را خود نامزدها می‌پردازند. نامزدی که به صورت تمام عیار سرمایه‌گذاری نکند معمولاً هیچگاه برنده انتخابات نخواهد شد. تعداد بسیار محدودی افراد خوش شانس وجود دارند که به دلیل شایستگی و عملکرد خود به پارلمان راه می‌یابند. اکنون روشن است کسی که این همه هزینه‌ها را متحمل می‌شود نمی‌خواهد صرفاً برای مباحث نظری در پارلمان بنشیند بلکه او می‌خواهد علاوه بر هزینه‌هایی که متقبل شده است، سودی نیز به دست آورد تا بتواند در مبارزات آتی نیز به پیروزی نایل آید.^{۲۴}

شرایط تحمیل شده از سوی نظام غیردینی، اسلام‌گرایان را به پذیرش فرهنگ موجود وادار کرده است. رهبر جمعیت علمای اسلام به روشنی اعتراف می‌کند که: «ما یک گروه مکتبی هستیم، اما زمانی که مردم حمایت کامل از ما به عمل نیاورند ما ناگزیر به زد و بندهای انتخاباتی با مردم می‌گردیم تا نظریات خود را در مجالس مطرح کنیم و به خاطر تفاهم با حزب مردم در دوران انتخابات ما مجبور شدیم موقتاً با غیرمذهبیها دست به اتحاد بزنیم».^{۲۵} فرهنگ سیاسی گروههای اسلامی این کشور با فرهنگ سیاسی گروههای غیراسلامی تفاوت زیادی ندارد. اکثر ناهنجاریهای موجود در یک حزب سیاسی غیراسلامی مانند منفعت‌گرایی، سازش‌پذیری و زد و بندهای پنهانی، دسیسه‌چینی علیه مخالفان، فریب افکار عمومی، فرصت‌طلبی و ... در احزاب اسلامی نیز رخنه کرده است. اینها برای تصاحب یک کرسی پارلمانی و یا مقام اداری بارها روی اهداف اصولی خود با سکولارها وارد معامله شده‌اند. ائتلاف تحریک جعفریه در سال ۱۹۹۰ با حزب مردم و ائتلاف جماعت اسلامی و جمعیت علمای اسلام با حزب مسلم لیگ نواز شریف در همین سال حاکی از همین واقعیت است.

۴. **مشارکت پیرو:** منظور از مشارکت پیرو، مشارکت منفعلانه و دنباله‌روی گروههای اسلامی از احزاب غیراسلامی است. بازیگران اصلی صحنه سیاسی این کشور، دو حزب بزرگ «مسلم لیگ» و «مردم» هستند. طی ۳۰ سال اخیر که این دو جریان وارد رقابت گردیده‌اند به

تناوب، قدرت را به طور انحصاری در این کشور در دست گرفته اند. گروههای سیاسی دیگر اعم از اسلامی و ملی عمدتاً در ائتلاف تحت رهبری این دو جریان، در انتخابات سهم گرفته اند. در واقع گروههای اسلامی که از لحاظ مبانی فکری و خطوط سیاسی با این دو حزب اصلی همگونی ندارند در دوران انتخابات بر سر یک دوراهی حساس قرار می گیرند. از یک سو تشخیص اسلامی آنها اقتضا می کند تا جبهه مستقلی بکشایند، اما این امر به دلیل بافتهای مذهبی و اگرایانه و تکثر واحدهای ناهمساز سیاسی، قابل تحقق نیست و اگر هم باشد قادر به جذب اعتماد مردم و کسب آرای لازم نخواهد بود، و از سوی دیگر پیوستن به ائتلافهای غیر اسلامی تحت رهبری مسلم لیگ و حزب مردم، بر اعتبار دینی اینها لطمه وارد کرده و نیز محدودیتهای ناشی از پیوستن به این ائتلافات مانع از تعقیب برنامه ها و وعده های انتخاباتی آنها می گردد. توده های مذهبی وفادار به گروههای اسلامی با مشاهده نقش ابزار گونه و تبعیت آمیز اسلامگرایان از سکولارها، به تدریج اعتماد خود را نسبت به آنها از دست می دهند. در این صورت آنها یا به حزب بزرگ سیاسی می پیوندند و یا کلاً از فعالیتهای سیاسی دلسرد شده و به فعالیتهای صرفاً مذهبی و فرهنگی روی می آورند.

درپیش گرفتن روش مشارکت منفعلانه و پیرو، در کل، موقعیت انتخاباتی اسلام گرایان را متزلزل ساخته است. چنانچه آمارهای موجود نشان می دهد، گروههای اسلامی در انتخابات ۱۹۷۰، ۱۵ درصد کل آرا را به دست آورده بودند در حالی که این میزان در انتخابات ۱۹۹۳، به ۵ درصد کاهش یافته بود.^{۲۶}

در سال ۱۹۷۷ اتحادی تحت نام «پاکستان قومی اتحاد» (اتحاد ملی پاکستان) مرکب از اسلام گرایان و ملی گرایان علیه حزب مردم ذوالفقار علی بوتو به وجود آمد. این اتحاد با ابتکار رهبران مذهبی شعار «نهضت نظام مصطفی» را محور حرکت خود قرار داده و با استفاده از باورهای مذهبی مردم دولت بوتو را به انحلال واداشت. کسی تردید ندارد که نقش گروههای اسلامی در شکل دهی جنبش توده ای و بسیج افکار مذهبی، جنبه محوری و بنیادی داشته است، اما این نقش تا آخر در سطح فروپاشی دولت بوتو محدود ماند و هرگز فراتر از آن نرفت، زیرا در دولت جدیدی که به وسیله ضیاء الحق روی کار آمد هیچ نقشی برای

اسلام گرایان در نظر گرفته نشد، که این امر بعداً عامل شکل گیری اتحاد جدیدی به نام «جنبش اعاده دموکراسی» (M. R. D) علیه دولت نظامی ضیاء الحق گردید. وقتی حکومت ضیاء الحق پس از یک دهه سقوط کرد (۱۹۹۸) و حزب مردم بی نظیر بوتو که قبلاً رهبری M. R. D را به دست داشت، به پیروزی رسید، مجدداً به اسلام گرایان توجه جدی به عمل نیامد. اسلام گرایان برای بار سوم ائتلاف دیگری به نام «اتحاد جمهوری اسلامی» تحت رهبری مسلم لیگ نواز شریف تشکیل دادند. اما پس پیروزی نواز شریف در سال ۱۹۹۰ مجدداً اسلام گرایان مورد بی مهری قرار گرفته و به خواسته‌های آنها توجهی صورت نگرفت. مولانا فضل الرحمن رهبر جمعیت علمای اسلام در انتقاد از سیاستهای دوپهلوی نواز شریف رهبر مسلم لیگ چنین می گوید:

با وجود اعطای نقش قانونی برتر به قرآن و سنت در اجلاس پارلمان حزبی، نواز شریف نمایندگان مجلس و مردم را فریب داده و به وعده اش جامه عمل نپوشانده است... او به ملت وعده اجرای شریعت داده بود اما شریعت هیچگاه به اجرا در نیامد.^{۲۷}

واقعیت این است که احزاب سیاسی راست (مسلم لیگ) و چپ معتدل (حزب مردم) اصولاً خواهان افزایش قدرت اسلام گرایان نیستند. آنها تا آنجا با اسلام گرایان همکاری دارند که بتوانند وزنه را به سود خود تغییر دهند. بنابراین درپیش گرفتن استراتژی انتخاباتی، تحت اقتدار نظام کنونی و با توجه به فقدان همگرایی درونی در جنبش، بعید است جنبش را در رسیدن به هدف اصلی آن نزدیک سازد، چنانکه تا به حال نساخته است.

نتیجه گیری

از مطالعه و بررسی مؤلفه های تشکیل دهنده فرضیه به این نتیجه می رسیم که اولاً جنبش اسلامی از لحاظ زیرساخت تشکیلاتی و همچنین فرهنگ سیاسی با چالشهای جدی روبروست، زیرا نگرش ارزش گرایانه ساختارها نسبت به یکدیگر و سپس بنیادگذاری

پارادایم‌های سیاسی بر مبنای آن، واگرایی و بلکه خصومت‌گرایی شدیدی در زیر مجموعه‌های جنبش به وجود آورده است.

ثانیاً جنبش با وجود چنین پیشینه‌ای وارد مبارزه انتخاباتی گردید و این در حالی بود که عدم توسعه ساختاری و فرهنگی در جنبش به خوبی محسوس بود. بنابراین حضور زودهنگام جنبش در مشارکت سیاسی، به تقویت بیش از پیش شکافهای ساختاری و فرهنگی منجر شد. در این فرصت، احزاب غیردینی نیز با در دست داشتن ابتکار سیاسی، به انزوای بیشتر جنبش کمک کردند. اکنون نابسامانیهای درونی جنبش که عمدتاً منشاء ساختاری و فرهنگ برخاسته از آن دارد، زمینه‌های اقتدار جنبش را به شدت کاهش داده است. تا آنجا که جنبش ناگزیر می‌شود نقش پیشرو سکولارها و نقش دنباله‌رو خود را عملاً به رسمیت شناخته و استراتژی انقلابی-سیاسی خود را با همین پیش فرض تنظیم کند.

در واقع بدون مبالغه باید پذیرفت که جنبش اسلامی پاکستان کارآیی واقعی خود را از دست داده و نیاز شدیدی به نوسازی همه جانبه دارد، اما این حرکت باید از خود ساختارها آغاز شود. ساختارهای گروهی موجود، ساختار کاملاً فرقه‌ای است که برای ایفای نقش سیاسی در سطح ملی، فاقد کارآیی می‌باشد. تجربه تاریخی اسلام‌گرایان در این کشور ثابت کرده است که جنبشهای دینی دارای ویژگیهای عام اسلامی توانسته‌اند در مقاطعی پیروزیهای بزرگی کسب کنند. چنانکه جنبش استقلال پاکستان تحت رهبری محمد علی جناح با اتکا بر مشترکات اسلامی، توانست استقلال پاکستان را به دست آورد. همچنین جنبش نظام مصطفی در سال ۱۹۷۷ با توسل به جامعیت دینی، در سرنگونی دولت بوتو موفق گردید. همین طور از لحاظ فرهنگی-حقوقی اقدام سال ۱۹۵۱ علمای مذاهب چهارگانه کشور در ارائه یک مجموعه قوانین اسلامی عام و جامع به نام «۲۲ نکات» پیروزی مهمی تلقی می‌شود. امروز نیز این امیدواری وجود دارد که اگر اسلام‌گرایان این کشور یک سازمان فراگیر اسلامی را که صرفاً بر اصول جامع و مفاهیم عام اسلامی استوار یافته باشد، بنیانگذاری کنند، بتوانند ابتکار عمل را در دست گیرند، زیرا حداقل دو عامل تاکنون به سود جنبش اسلامی در این کشور فعال هستند. یکی اقتدار فرهنگ دینی و دوم، تجربه‌های ناکام سکولارها در رفع بحرانهای کشور.

اگر جنبش اسلامی با بازسازی ساختاری و فرهنگی و پرهیز از گرایشهای فرقه‌گرایانه یک سازمان عام اسلامی را که صرفاً اسلامی و انسانی بیندیشند پایه‌گذاری کند به احتمال زیاد قادر خواهد بود به بحران مشروعیت و سایر بحرانهای موجود در این کشور (بحران اقتصادی، اجتماعی، امنیتی و فرقه‌ای) پایان دهد.

از سوی دیگر، استراتژی انتخاباتی در شرایط موجود که اسلام‌گرایان به واگرایی سوق داده شده‌اند، تضعیف مواجه‌اند، ایجاد هیچ‌گونه تغییر مهمی را نوید نمی‌دهد. قبل از هرچیز در اینجا لازم است «نقش پیرو» جای خود را به «نقش پیشرو» بدهد. این را به خاطر داشته باشیم که تغییر در نقشها معلول تغییر در ساختارهاست. تا ساختارهای تکرر و تعارض‌گرا به ساختار وحدت‌وهمگرا تبدیل نشود، نقشها تغییر نخواهد کرد. از سوی دیگر، لازم است جنبش اسلامی، همراه با آغاز حرکت اصلاح‌گرایانه در ساختار و سازمان داخلی، روابط با برخی نهادهای دیگر بویژه ارتش را نیز تقویت بخشد. ایجاد حرکت فراگیر اسلامی و حتی هر نوع انقلاب سیاسی بیش از اینکه مدیون انتخابات باشد مدیون حرکت‌های تغییرساز توده‌ای یا نهادهای مقتدری مانند ارتش است. این تجربه چنانکه در اکثر کشورهای انقلابی اتفاق افتاده است در پاکستان نیز می‌تواند مثبت ارزیابی شود. البته این در صورتی است اولاً اسلام‌گرایان و ارتش به یک همکاری واقعی دست یابند. ثانیاً روند انقلاب پس از تأسیس ساختار جدید و تغییرات لازم در نهادها و رژیم حقوقی کشور، بر پایه پارادایم مردم‌سالاری دینی تعدیل شود. در آن صورت الگوی دموکراسی نیز بر پایه هویت تاریخی و فرهنگی کشور شکل خواهد گرفت. □

یادداشتها:

۱. علی آقا بخشی، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۴، ص ۳۳.
۲. همان، ص ۳۰۴.
۳. عزیز احمد، تاریخ تفکر اسلامی در هند، تهران، کیهان، ۱۳۷۶، صص ۲۱-۲۰.
۴. ویلیام میلی، افغانستان طالبان و سیاستهای جهانی، ترجمه عبدالغفار محقق، مشهد، ترانه، ۱۳۷۷، ص ۱۱۴.
۵. خورشید احمد ندیم، اسلام و پاکستان، [اسلام و پاکستان]، پاکستان، لاهور، المورد، ۱۹۹۵، ص ۱۱۷.
۶. همان، ص ۱۲۸.
۷. مؤسسه شهید حسینی قم، یادواره شهید علامه حسین حسینی، تهران، انتشارات شاهد، ۱۳۶۹، ص ۱۶۶.
۸. خورشید ندیم، پیشین، ص ۱۳۳.
۹. شیخ عبدالقیوم ایدوکی، مولانا فضل الرحمن کامیالی سفر، لاهور، مکتبه فاروقیه، ۱۹۹۹، صص ۴۹-۴۵.
۱۰. محمد شعیب عادل، اسلامی انقلاب کی جد و جهد غلطی های مضامین [اشتباهات محتوایی مبارزه انقلاب اسلامی]، لاهور، دولت ایسوسی ایٹس، ۱۹۹۶، ص ۸۱.
۱۱. همان، ص ۸۲.
۱۲. محمد اعظم طارق، عبادت خانون تک محدود کرین [عبادت را در عبادتخانه ها محدود کنید]، مجله تکبیر، ش ۲۷، ۵ ژوئیه ۲۰۰۰، ص ۲۰.
۱۳. افتخار حسین نقوی، فرقه وارانہ دهشتگر دی [تروریسم مذهبی]، تحریک جعفریہ پاکستان، بسام، ص ۲۳.
۱۴. محمد شعیب عادل، پیشین، ص ۱۰۷-۱۰۶.
۱۵. محمد اعظم طارق، پیغامات جیل [پیامهای زندان]، کراچی، مکتبه عمر فاروق، ۱۹۹۹، ص ۱۴۷ و شیخ عبدالقیوم ایدوکی، پیشین، ص ۳۰۸.
۱۶. سید ابوالاعلی مودودی، تحریک اسلامی کاآئندہ لایحہ عمل [راہکار آئندہ جنبش اسلامی]، چاپ بیستم و سوم، لاهور، انتشارات اسلامی [پاکستان]، ۱۹۹۷، ص ۲۰۵.
۱۷. شیخ عبدالقیوم ایدوکی، پیشین، ص ۶۲.
۱۸. دستور العمل جماعت اسلامی پاکستان [اساسنامہ جماعت اسلامی پاکستان]، ژانویه ۱۹۹۴، ص ۹.
۱۹. منشور جمعیت علمای پاکستان، [مراجمہ جمعیت علمای پاکستان] مصوب ژوئیه ۱۹۸۶، لاهور، شعبه نشر و اشاعت جمعیت، ص ۱۰.
۲۰. دکتر اسرار احمد، جماعت اسلامی کی تاریخ کاتیسرا بحران [بحران سوم در تاریخ جماعت اسلامی]، لاهور، مکتبه مرکزی انجمن خدام القرآن، ۱۹۹۴، ص ۲۳.
۲۱. دکتر کلیم صدیقی، مسائل نہضتہای اسلامی، ترجمہ ہادی خسروشاہی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۵، ص ۲۰.
۲۲. شیخ عبدالقیوم ایدوکی، پیشین، ص ۲۱۷.

۲۳. دکتر محمد فاروق خان، اکیسویں صدی اور پاکستان [پاکستان و قرن بیست و یکم]، لاہور، المورد، ۱۹۹۶، صص ۹۸-۹۹.
۲۴. همان، صص ۹۲-۹۳.
۲۵. شیخ عبدالقیوم ایدوکیٹ، پیشین، ص ۲۳۵.
۲۶. دکتر محمد فاروق خان، اسلامی انقلاب کی جدوجہد... [مبارزہ انقلاب اسلامی]، لاہور، المورد، ۱۹۹۴، ص ۹.
۲۷. شاہد، مختار، پاکستان ملی فوجی حکومتیل [حکومتہای نظامی در پاکستان]، لاہور، انتشارات شاہد [پاکستان]، ب ت، ص ۱۵۹.

